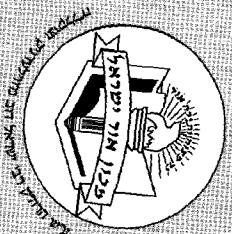


# אור ישראל

קובץ לעניני הלכה ומנהג

העתק והוכנס לאינטרנט  
[www.hebrewbooks.org](http://www.hebrewbooks.org)  
ע"י חיים תשס"ה

• מאנסי ניו יארק •  
אדר שני תשס"ה • שנה י ג'ליון ג (לט)



## משלחן המערכת



אהיה כ'טל' לישראל!

'ויזבח' זבחי תודה על 'הטוב הזה' שזכינו להמשיך בנאון ובתפארת כהופעת קובצנו גליון לט - 'טל' בו תברך.

שלל מאמרים בנושאים הנוגעים להלכות חג כחג, פורים ופסח הבאים עלינו לטובה, ימצא הקורא בגליון הנוכחי, פרי עשירותיהם של הכותבים הכותבים החשובים די ככל אתר ואתר.

התנצלות! מפאת ריבוי החומר שהצטבר על שלחן המערכת, מתפרסמים כעת מאמרים שנתקבלו אצל המערכת זה למעלה משנה ושנתיים, ועם הכותבים הסליחה.

קובץ תבא יופיע אי"ה בחודש סיון תשס"ה הבעל"ט. תאריך האחרון לשלוח חומר לא יאוחר מ"ח אייר תשס"ה.

### קוראים נכבדים!

הרוצים להשתתף בגליון הבא ולשלוח מאמרים, חידושים ובידורים, מתבקשים להקליד על דיסק. הערות והארות אפשר לכתוב בכתב יד ברור על צד אחד של הגליון, ובשורות מנווחות, כדי להקל עלינו בסידורם הנכון, ותודה למפרט. המערכת משאירה לעצמה את הזכות לבחור ולהחליט איזה מאמר ראוי לדפוס, ושנותנו או לשפרו.

המאמרים נכתבו על דעת הכותבים בלבד.

כל הזכויות שמורות למערכת, ואין להדפיס או לפרסם מאמרים ומכתבים המובאים בקובצנו בלי קבלת רשות בכתב מהמערכת.

## קובץ אור ישראל רבעון הלכות

יוצא לאור ע"י

מכון אור ישראל

שע"י

קהל שארית ישראל ווילעדניק  
מאנסי נ"י.

הרב חיים אבערלאנדער

ראש המכון ויו"ר המערכת

הרב גדלי' אבערלאנדער

עורך אחראי

חברי המערכת:

הרב מתי'הו דייטש, ירושלים

הרב אהרן הכהן פערל, ניו יורק

הרב יודא הכהן שטראסנער, ניו יורק

הרב מרדכי ווייס, ירושלים

מחיר גליון: \$7 בא"י 15 ש"ח

דמי מניו לשנה: \$30

[מחוצ' לנוי יורק — \$40]

כתובת המכון באה"ק:

רח' אלקנה 17 ירושלים 95310

טל. 500-0345 (02)

לכל עניני הקובץ במונטריאל

יש לפנות אל הרב מנחם וויליגער

(514) 276-9800

Copyright © 2005

All Rights Reserved

M'CHON "OHR YISROEL"

P.O.B. 367

Monsey, N.Y. 10952

Tel. (845) 426-7321

Fax: (845) 425-2894

ISSN: 1538-6384

"ספרא"

עריכת ספרים והוצאה לאור

(718) 438-4714 (845) 425-0635

# התוכן:

## שפתי ישנים

|                                  |    |                                          |
|----------------------------------|----|------------------------------------------|
| רבי יקותיאל יהודה טייטלבוים זצ"ל | ז  | בענין היתר עגונה                         |
| רבי יהודה אסאד זצ"ל              | י  | חירושים בריש מסכת חולין (א)              |
| רבי שמעון גרינפעלד זצ"ל          | יב | בענין לשמוע שיר וקול זמר ודרברים של רשות |
| רבי יהושע סיגעל זצ"ל             | טו | בענין זמן פדיון בכור                     |
| רבי רפאל בלום זצ"ל               | לא | בענין קבלת מכתב בשבת ע"י פקס מאשין       |

## על הפרק

|                              |    |                                                                 |
|------------------------------|----|-----------------------------------------------------------------|
| הרב יהודה משולם דוב פאלאטשעק | לד | בענין כשרות קלף סת"ם הנעשים ע"י מכונה                           |
| הרב יעקב ויידה               | מ  | בענין הנ"ל                                                      |
| הרב יעקב מאיר שטרן           | מר | בענין הנ"ל                                                      |
| הרב אליקים שלעזינגער         | מו | בענין הנ"ל                                                      |
| הרב לוי יצחק סופר            | מז | בירור בענין הנ"ל                                                |
| הרב יהודה שמואל פרידמאן      | עא | אם צריך שיהי' כל העיבוד נעשה לשמה, ואם מותר למרס בסיד ע"י מאשין |
| הרב מנשה קליין               | עט | חמשך ע"ל הפרק' מגילין ד'ח                                       |
|                              |    | איסור קוסם ובשימוש בראויז"ג                                     |

## דבר הלכה

|                           |    |                                       |
|---------------------------|----|---------------------------------------|
| הרב גבריאל צינגער         | פד | להשתתף בהלוויית חייל יהודי שנהרג      |
| הרב יעקב יצחק ניימאן      | פו | במלחמה בעיראק שמקברים אצל נכרים       |
| הרב גבריאל צינגער         | פז | בענין הנ"ל                            |
| הרב חיים ישע' קעניג       | פח | ללות מת נכרי לכבוד המדינה             |
| הרב מנשה קליין            | פט | בענין הנ"ל                            |
| הרב יצחק אהרן גאלדבערגער  | צ  | תשובה בענין הנ"ל                      |
| הרב משה יהושע מיכלאוויטש  | צח | פתיחת דלתות שיש עליהם צורת מנורה בשבת |
| הרב מרדכי ארי' יאמניק     | ק  | האם מותר להשים בשבת דבר יבש חם חחת    |
| הרב חיים שלום הלוי סגל    | קג | הברז מים כדי לקררו                    |
| הרב יוסף מנחם מנדל רפפורט | קז | אמירה לעכו"ם לכבוד נורה שבמקרר        |
|                           |    | בענין ברכת הנהנין בישיבה              |
|                           |    | אמר על המח' במקום בהמ"ז               |

## חגים וזמנים

|                           |     |                                      |
|---------------------------|-----|--------------------------------------|
| הרב חיים אבערלאנדער       | קיא | חמצו של ישראל ברשות אחרים לאחר זמן   |
| הרב צבי הלוי הבר          | קכו | איסורו אם עובר על בר יראה            |
| הרב חיים ראטער            | קלב | בענין כבוד היום עדיף והמסתעף         |
| הרב יעקב וויינגולד        | קלו | האם מותר לבן מבני רומניה לשנות מנהג  |
| הרב שמואל הלוי ואזנר      | קמח | אבותיו ולאכול דגים בפסח              |
| דעת גדולי פוסקי דורנו     | קמח | בענין מכירת החמץ של שתי הסעודות בערב |
| הרב מנחם סאוויץ           | קנ  | פסח שחל בשבת                         |
| הרב משה יצחק הלוי פרדימאן | קנה | בענין הנ"ל                           |
|                           |     | בענין הנ"ל                           |
|                           |     | בענין שיעור כדי אכילת פרס            |
|                           |     | שהיות המצות קודם הכנסתם להתנור       |

## בנתיב הכשרות

בענין בדיקת תולעים על ירי נשים

הרב דוד לייב פישער

קסה

## יושבי אהל

מסגנת הנקרא E-Z FILTER ומחובר לכרו המים

— אם מותר לפרק ולהחזירו בשבת

הרב מאיר א. טייטלבוים

קעב

המצוה לספר להבנים תיאור מעמד הר סיני

הרב יעקב יוסף ניישלאס

קפב

אפרושי מאיסורא במקומות מטונפים

הרב אוריאל אליעזר בנר

קפט

## מנהגי ישראל

מנהגי אבילות בסמירת העומר

הרב גדלי' אבערלאנדער

קצה

## כינוס סופרים

טעם שכתוב חמשה מעמים במגילת אסתר

הרב אלחנן יעקב דוד הכהן רבינוביץ

ריא

"המן האגני"

האם משה רבינו ע"ה הניח תפילין דר"ת

הרב משה שווערד

רטז

## לעורר לב

בענין מצה עשירה בערב פסח — הרב הלל דוד ליטוואק.

רלד

## מילי דתמיהי

תמידות שונות במשנה ברורה, צ"ע בדעת החוס' סנהדרין (ו:), תמיה בערוך השלחן (א"ח סי' תקע"ט) — הרב גמליאל הכהן רבינוביץ / תמיה בשו"ת שאגת ארי' בענין שיעור אכילת מרור שבכו"ך — הרב יעקב יוסף ניישלאס / תמיהא בדברי ערוך השלחן, ובטעם המנהג להקפיד על חיי מינוט באפיוות המצות — הרב יואל שפיץ / סתירה לכא' בדעת האוה"ק בענין שכר עוה"ב של יושכר כשמשתתף עם זבולון — הרב יצחק דוד לייפער.

רלז

## תגובות

בענין המשתתף בפרוטה בהדלקת חנוכה נדון כשותף לענין חיוב נזקי ממונו — הרב שמואל אליעזר שטרן / הורג ע"י שם אם חייב משום רציחה, לעשות מלאכה בשבת ע"י שם, האם נר חנוכה שהדליק קטן הוקצה למצוהו, האם מותר להוציא ספר תורה כדי לקרות שנים מקרא ואחד תרגום, האם מעביר ד' אמות בשבת ילפינן ממשכן, האם סומא חייב בסוכה, האם מהני תנאי או שליחות בנדרים, האם חושב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה הוא כאילו עשאה ממש, האם היה ב' סוגי עגני כבוד, מדוע כהן אינו מוכר ששעני כהן — הרב אשר אנשיל שוורץ / מנהג אי אמירת תחנון בט"ו בשבט — הרב מרדכי מנחם הוניג / בענין תקיעות שופר בתפילת הלחש ברה"ק ובענין מנהג בעלזא בשמחת תורה — הרב אהרן ספקטער / בענין שומע כעונה בלי כוונה לצאת — בזאור ש"י השו"ע הרב — הרב נטע זילכער / שנים מקרא ואחד תרגום — בכל יום, וביו"ט — הרב בן ציון גרינפעלד / בענין לא תעלה במעלות דוקא במזבח וגובה המנורה — הרב משה יצחק ליבלר / בענין גורל המיוחס להגרי"א — הרב זאב גרינולד / בענין צירוף יהודי שאינו שומר ת"מ למנין — הרב חיים לכל / השלמות להוכחת דיוקם היהודי של סידור ותיקון סופרים איש מצליח — הרב אליהו (בן מגן-יוסף) כהן / בענין כללי הפסק — הרב יהואל רוזנברג.

רלט

## זוטות

בעניני פורים ופסח: כשאין מגיעים ל"עד דלא ידע", ביאור הסימן "עב"ם" (פסחים סח:), רחיצת ביצי תרנגולות קודם הפסח, להשתמש במלח גס בפסח, שהיית יין צמוקים, שתיות מי תמחים, להניח ראש של החמכא' ב'קערה', שליסל חלה — הרב נפתלי צבי דעמביצער / בענין פרשת זכור — הרב יהושע לינדנער.

רנד

# שפתי שנים

חידושי פרומטני ושיע בודות האחרונים

[illegible]

কর্তৃক স্বাক্ষরিত

[illegible]

## רבי יקותיאל יהודא טייטלבוים זצ"ל

אדמור"ר ואבד"ק סיגוט

בעל הייטב לב

## בענין היתר עגונה

הגה"ק רבי יקותיאל יהודה נולד בשנת תקס"ח לאביו הרה"ק רבי אלעזר ניסן מדוהביטש בן הגה"ק רבי משה זי"ע בעל הישמוח משה. בהגיעו לפרקו נשא את בת הרה"ק רבי משה דוד אשכנזי. בשנת תקצ"ג נתמנה לרב בסרופקוב. עם הסתלקות זקנו בשנת תר"א מילא את מקומו באיהעל. בי"ח תמוז תרי"ח נקרא לכהן בסיגעט ועל שמה נתפרסם. נסתלק ו' אלול תרמ"ג. ספריו: ייטב לב ורב טוב עה"ת; ייטב פנים על המועדים, ושו"ת אבני צדק. תשובה זו נכתבה להגה"ק רבי מנחם מענדל פאנעט בעל מעגלי צדק מדעוש, ונמצאה בין כתביו. כמו כן נמצאת בין כתביו השאלה שעלי' נכתבה תשובה זו, שנשלחה להגה"ק בעל דברי חיים מצאנז זי"ע, ונעתקה כאן (לפני התשובה). תשובת הגה"ק מצאנז נדפסה בספרו שו"ת דברי חיים (מהדורת באבוב החדשה), ח"ב אבהו"ז סי' צח.

על הרקע לתשובה שלפנינו אנו קוראים בס' 'חכמי טראנסילוואניה' עמ' קצט: אחד מתושבי דעש, וואלף (פארקאש) טאבאק התגייס לצבא בשנת תרט"ז והגיע לדרגת רב-טוראי (קורפוראל) ביחידת תותחנים. כאשר פרצה מלחמה בשנת תרכ"ו גויס ונשלח לחזית. לפני צאתו למלחמה השאיר פארקאש טאבאק גט בידו שליו, שאם לא יחזור תוך שנתיים ייתן הגט לאשתו. לזוג לא היו ילדים. בשבו משדה המערכה מת ממחלת החולרה בכפר אחד במוראביה ביום 25 באוגוסט 1866. על כך היתה תעודת פטירה מטעם שלטונות הצבא, וגם עדות מחבריו ליחידה, יהודי וגוי. התסבוכת ההלכתית היתה משולשת: א) האם להאמין לעצם הידיעה שטאבאק אכן מת; ב) האם הגט שהשאיר לפני כלתו לחזית הוא בר-תוקף; ג) אם אין הגט בתוקף, אך מות טאבאק ודאי, הרי חייבת אשתו בחליצה מאחי המות. המטפל בעניין מסובך זה היה הרה"ק רבי מנחם מענדל פאנעט, אך תוך התייעצות עם שנים מרבני המדינה, אחיו ר' חיים בצלאל פאנעט ושכנו ברבנות, ר' שמואל ארנפלד, רבה של בעטלען. שנים מגדולי הרבנים מחוץ לטראנסילוואניה, בעל הכתב סופר ובעל הדברי חיים, הם שהכריעו את התרתה של האשה ויטא דעכל בת שלמה מן הכפר שימונזא שליד דעש.

עוד תשובות בידיו זה ראה: שו"ת אבני צדק (להגה"ק מדעוש) סי' מה-מו (ללא תאריך); שו"ת דרך יבחר סי' מ-מו (ללא תאריך); שו"ת כתב סופר אה"ע סי' כח (ג' ראה תרכ"ז) - שם התשובה היא לבן-אחוזתו ר' שמואל עהרנפעלד אך השאלה היתה של הרב מדעוש; שו"ת דברי חיים חלק ב אה"ע סי' צח (ג' מרחשון תרכ"ח).

ב'חכמי טראנסילוואניה' אינו יודע לספר על מעורבות הגה"ק בעל ייטב לב בשאלה האמורה, שכן תשובה זו טרם התפרסמה. כעת עם פירסום התשובה נחשף שגם הייטב לב נטל חלק בפתרון הבעי'. המערכת פיענחה ראשי תיבות וחוספה כותרות מתאימות בסוגריים מרובעות לנוחיות הקריאה. גדלי' אבערלאנדער

## [תיאור שאלת העגונה]

ב"ה מהרב הגאון הקדוש בקש"ת מה' חיים האלבערשטאם מצאנז ני' ויזרח

שאלה איש אחד נקרא לצבאי ושמו זאב וואלף ובלשונם פארקאש טאבאק, מדעש, ועמו עוד אחד ושמו יוסף שמואל והיו לחברים וריעים ביחד ולימים יפרדו ואחד הלך למלחמה ואחד נשאר בעיר פ"ל והנה יצא קול שר' וואלף מת בחאלער לי"ע והשני הנ"ל שפעלו בו שרי הצבא הניכרים לו ואמרו לי חבירך פארקאש טאבאק קאפראל מהאקאנעניע מת בעיר פ"ל בהשפיטאל כן העיד ר' יוסף שמואל הנ"ל, שוב בא מפנקס מצבא שפ"ט [=שפארקאש טאבאק] מת בחאללערע וגם מהבעצירק מאכט שהבעל פ"ט

שר העשרה מעיר פ' ושמו כך, נמסר להם להשפיטאל בעמדו בחיים ומת שם בהשפיטאל. בטרם שהלך בע"מ הנזכר לצבא הגיח גט ביד שליח שימסרנו לאשתו לאחר שלש שנים, זה תורף השאלה ונסתפקו כמה ספיקות כאשר יבואר בפ"ע תשובה הלזה באורך.

תשובה מהרב המאה"ג מה"י יקותיאל יהודא טייטלבוים אב"ד דק"ק סיגורא בענין העגונה הנ"ל

### [על ידי עדות ערכאות התערערה החזקה]

דבריו המתוקים ע"ד העגונה ב"א שהעיד מפי גוי מסל"ת [=מסיח לפי תומן] שבע"מ קאפראל טאבאקי נחלה בחולאת קולערע זייגער צו געדאהרט ביז 21, ומת ולא א[נין] קברתיו, אח"כ חקרו ודרשו מפי ערכאות ואמר מת וקברתיו, והאריך להתיר מכח מסלפ"ת [=מסיח לפי תומן] וערכאות. קריתי ושנית, והנה דבריו מכוונים להלכה, דתרווייהו חזו לאיצטרופי להתירא. ויש אתי להוסיף דודאי כל עיקר חשש בדדמי היינו בשביל שהערות נגד החזקה עי' פ"י [=פני יהושע] קדושין ד' ס"ג במתני' קדשתי וכו' ע"כ יש לתרץ דבורו של המעיד שאמר בדדמי לכל יכחישו וא"ו ולהעמיד החזקה על מכונו, אבל בנידן דידן שעתה נודע מפי ערכאות שאמר מת וקברתיו, דאפילו אי ניהוש להמחמירים שלא לקבל עדותן משום אל תשת וגו', או מפני שמא אמרו מה שלא ראו עיניהם אלא מפי אחרים, עכ"פ כיון דבשאר מקום אפילו להוציא ממון קי"ל ערכאות מהימני, א"כ נהי דאין לעשות מעשה ע"פ להתיר אשה, עכ"פ כבר יצאה מחזקת א"א עי' בחת"ס סו"ס מ"ו.

### [קלא רלא פסיק מערער החזקה]

ותו, דבעיני העולם ערכאות מהימני וכבר יצאה קלא דל"פ [=דלא פסיק] ע"פ שאמר מת וקברתיו ודאחזיק קלא איתרע חזקת א"א [=אשת איש] טובא עי' נו"כ קמא סי' ל"א, וכיון דליכא חזקה וספיקא היא תו קם לי' עדות המסל"ת בלא קברתיו ול"ח [=ולא חיישנין] לבדדמי, ול"ל [=ולית לן למימר] אדרבה מיגרע גרע שמא בשביל הקול אמר בדדמי עי' כ"ש [=כית שמואל] ס"ק מ', שהרי הגוי הגיד לפי תומו תיכף טרם נשמע הקול מערכאות. ותו, שאמר יותר ממה שיצא הקול שמסמן השעה שמת זייגער 21 מה שלא נשמע מהערכאות, ע"כ אינו אומר אלא מה שראה בעיניו.

### [לסמוך על הגם וחליצה]

אמנם כ"ז במק"א [=במקום אחר], אבל כאן שיש גט שהניח ליתן לה א"כ הרי יש דרך סלולה לתת גט וחליצה ובוה תינצל מכל מיני חשש באיסור דאורייתא החמור, למה לנו להכניס להתיר בחליצה לבד. הלא המחמירים בענין זה אינו אלא מכח חשש כ"ד [=כל דהו] משום שנתלה בדיקדוק לשונו של רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל וכבר חלקו עליו המהר"ט והאחרונים אשר ראו עינינו, א"כ למה נתפוס חומרא במקום שאינו אלא חשש



וניקל במקום ענין דאורייתא החמור, הלא כל מה שהקילו חז"ל בלא עדים כשרים הכל משום תקנת עגונות לבל תשארה בנות ישראל עגונות כמבואר בגמ' וברמב"ם ופוסקים, ובדין דיש אופן להתיר בגט וחליצה ליכא חשש עגונות מנ"ל להקל בלא גט, וכבר העלה הגו"כ סי' קל"ד ואחרונים להלכה ולמעשה לתת גט וחליצה, ולהשביעה עד"ר [=על דעת רבים] שלא תינשא עד שתחלוץ. וכאן וראי ליכא חשש שתינשא בלא חליצה שבעיני העולם בערכאות מהימני ויצא קול שמת וידעו כ"ע שהגט רק לתומרא ולא להקל, ע"כ לדעתי נכון לסדר הגט ע"ד האמור ואח"כ תחלוץ כך דעתנו נוטה, והננו מחזיר לו תשובתו הרמתה אולי יהי' עם לבבו לשאול עוד מהמורים המפורסמים הגאונים מפולין וכבר כתב אחרי רבים להטות ועי' נו"ב שם שכ' לא אכנים עצמי בעסק העדות כי כיון שיש דרך מפושל וכ"ט [=וכל טוב].

### השאלות עושים רושם למעלה וממשיכים הקדושה העליונה

במצות זה הלילה קיי"ל אפילו שני תלמידי חכמים מסובין יחדיו מצוה שישראל איש את רעהו מה נשתנה, ואם זה זה ידעו למה להם לשאול, אכן יבואר עפ"י המבואר בכתבי האר"ז"ל שבלייל התקדש חג הפסח בא התעוררות מלעילא מיני' ובי' אך עם כל זה בידוע שבכל ענין צריך אדם התחנות להקדים תחלה אתערותא דליתא כדי להמשיך אליו האתערותא דלעילא, ואפילו כשזו האתערותא בא מאליה צריך הוא לעשות דבר מה מצדו כדי לעורר אותה ולהמשיכה אליו, ובמה שיש ביכולתו צריך להמשיך האתערותא עליו, לכן אפי' שני ת"ח מסובין יחד, כדרך שאם מזדמן לפניהם דבר חדש ממש בודאי ישאל איש את רעהו מה זה, כך ינהגו גם עתה וישאלו מה נשתנה, והשאלה הזאת עושה רושם מלמעלה וממשיכה האתערותא דלעילא שתחול עליהם קדושה עליונה הקשורה בלייל שמורים זה.

(דברי חיים)

## רבי יהודה אסאד זצ"ל בעל שו"ת מהרי"א יהודה יעלה

### חידושים בריש מסכת חולין (א)

הגאון רבי יהודה אסאד זצ"ל, נולד בשנת תקנ"ו לפ"ק. בילדותו היה תלמיד הגר"ר פאלק ביכלער זצ"ל אבד"ק סודיץ, ואחיו הגר"ר אהרן ביכלער זצ"ל אבד"ק סערדהאלי. משם נסע ללמוד אצל הגר"ר מרדכי בנעט זצ"ל אבד"ק ניקלשבורג והמדינה, והי' לו לתלמיד יקר וחביב. בשנת תקפ"ו לפ"ק, נתקבל לדיין ומורה צדק בק"ק סערדהאלי, ובשנת תקצ"א לפ"ק נתקבל לאבד"ק רעטא. בשנת תקצ"ד לפ"ק לאב"ד ק"ק סעמיץ, ושוב בשנת תרי"ג לאב"ד דק"ק סערדהאלי, וכיהן שמה עד יום פטירתו ביום כ"ג סיון תרכ"ו לפ"ק. היה אחד מגדולי דורו, ומפורסם ברוב גאונו וקדושתו. הניח אחריו ברכה ספר שו"ת מהרי"א יהודה יעלה (לבוב תרל"ג), חידושי מהרי"א על מס' כתובות (טירנוי תרצ"א), דברי מהרי"א עה"ת (מיהאלעוויץ תרצ"א), ועוד. חידושים אלו נעתיקו מתוך פנקס כתי' תלמיד רבינו, המונח בגניו נכדו הרבני החשוב מה"ר עזרא ביינר נ"י שהמציאו לידיו, ותשואות הן הן לו.

ב"ה חולין דף ד' ע"א מאמ"ז הגאון מרה [יהודה] אסאד כ"י מה שלמדנו שיעור בזמן הקיץ שנת תרס"ז לפ"ק פה ס"ה [= סערדעהעלין] יע"א

**מתני' הכל שוחטין ושחיטתן כשרה.** יש להק' דהא בתורה מצינו זביחה ושחיטה, וחיבת זביחה מצינו קודם בתורה בפ' ויצא דכתיב ויזבח יעקב וכו', ואמאי תפס התנא לשון שחיטה שהוא מאוחר בתורה. ועוד דעל הרוב מצינו בתורה זביחה אצל חולין ושחיטה אצל קדשים, כמו דכתיב ושחט את כן הבקר לפני ד' (ויקרא א) ושחט אותו על ירך המזבח צפונה וכדומה לזה בהרבה מקומות, והתנא תופס איפכא, דבפ' כל הזבחים נקט לשון זביחה אצל קדשים במקום דהו"ל שחיטה, והכא נקט שחיטה במקום דה"ל זביחה.

וי"ל דהא כתיב (דברים יב) כי ירחיב ד' אלקיך את גבולך ואמרת אוכלה בשר וכו', וזכר חיבת בשר בקרא זה ג' פעמים, וי"ל דבא לרמז על ג' מיני בשר, שהם בשר בהמה חי ועוף, ועל שלשתם נאמר וזבחת, אלמא דאף שחיטת עוף מה"ת, ואיתא לקמן דף ח' אמר ר"ה היתה בהמת חבירו רבוצה לפני ע"ז וכו' א"ה מאי אריא חטאת לשמעין זבח, ופרש"י ליתני השוחט את הזבח דמשמע כל זבחים, ומדנקט חטאת דאיתיה גמי בעוף, ש"מ בחטאת העוף קאי עכ"ל עיי"ש, הרי מצינן דזבח שולל עוף.

ומעתה מתורץ דהתם בזבחים דליתא שחיטה שבעוף נקט לשון זביחה ששולל עוף, דהרי עוף הוא במליקה, אבל הכא בחולין אי הוי נקט לשון זביחה, ה"א דעוף אינו חייב בשחיטה, לכן מוכרח לנקוט לשון שחיטה, דיש במשמעות בין עוף ובין בהמה וחי'.

ויש עוד לדרקק אמאי [לא] נקט לשון שחיטה מותרת. וי"ל דהא ר"מ חושש למיעוטא, וס"ל דמ"מ שחיטתו פסולה רק שמהני שחיטתו להוצי' מידי נבילה, ולשון כשרה משמע הכי שאוסרה באכילה, ואין בו משום איסור נבילה, וסתם מתני' ר"מ ואסורה באכילה.

**תוס' ד"ה הכל שוחטין.** ואין נראה דאפי' כמקדשים שוחטות לכתחילה, וי"ל דמאי רבוחא במקדשים יותר מבחולין דנקט אפי', ואין לומר משום דבעי כוונה ומחשבת פגול

פוסלה, וא"כ בהני נשי דלאו דינא גמירא ואינן יודעין שאסור לחשובי שלא בזמן יש לחוש שיפגלו, וזה אינו דהא לוקין על מחשבה זו, וא"כ קודם השחיטה הי' מתרין בה שלא תחשב מחשבת פיגול ויודעת.

אך י"ל משום דבחולין סגי לכתחילה כרוב של הב' סימנים, ובקדשים בעינן כל הב' סימנים, וא"כ יש יותר לחוש בב' סימנים שיתעלפו מתוך קלות דעתן מברוב ב' סימנים.

**בא"ד ואין נראה וכו'.** ולא קאמר משום דבעי למיתני נשים דתנא להו ברישא. נראה לתרץ קושייתם בדמאי אמרינן דאם לקח דמאי ע"ש עם חשכה מע"ה ואז איננו רשאי לעשר שואל לע"ה, ואוכלו על פי' משום דאימת שבת עליו וירא לשקר ובדאי האמת אמר, ולפי"ז י"ל גם הכא, דבשלמא התם בקדשים אין לחוש שהנשים יפסלו השחיטה משום דרעתן קלות ואינן והירות במצות, משום דאימת קדשים עליהם, משא"כ הכא בחולין דאין שום אימה עליהם, ואינם יראים ושפיר חוששין שמא פסלו השחיטה.

**תוס' ד"ה שמא יקלקלו וכו', וד"ה אפי' אחרים רואין אותו.** ודחי התוס' דבריהם ונראה דרוצה להשיענו דהא חרש עכ"פ דעתא קלישתא אית ב' רק דמ"מ לא שחיט משום דלית לי' דעת גמורה, וא"כ הו"א אם היו שני חרשים או חרש ושוטה אוהזין בסכין א' תהא שחיטתן כשרה, לכן אשמינן דאפ"ה פסולה.

ובזה י"ל נמי מ"ש התוס' לקמיה וי"מ דגרס לקמן רבה אבל רבא לא דייק בין יקלקלו לקלקלו, ולפי הנ"ל דדייק וחי' שמא יקלקלו קאי באמת רק אכותי דרישא רק שאינו מדייק בין יקלקלו שהוא לשון יחיד ליקלקלו שהוא לשון רבים.

**תוס' ד"ה התם וכו'.** דלא תימא ארבעים בכתפי' וכשר כדאמר בהתודה דף פ"א, וי"ל אמאי לא הביא מגמר' דסנהדרין דאמרינן שם דהחשוד על עריות פסול לעדות משום דארבעי' בכתפי' וכשר. וי"ל דהא דשאני התם משום דהתם הוא הרשע והתורה אמרו על תשת רשע ער, משא"כ הכא דמה לי מה שהוא רשע וכי מפני זה תהי' הכהמה פסולה לקרבן מה שא"כ במנחות דלא איירי ביה.

**רש"י ד"ה וסרפג את הארבעים.** משום לאו דלא ימיר, וי"ל אמאי לא נקט משום לאו לא תחליפנו, וי"ל דרש"י רוצה לתרץ בזה קושי' התוס' דהל"ל לוקה שמונים, אך כבר דחה המהרש"א קושייתם דהא הש"ס קאמר בתמורה דמש"ה לא הוי לאו הניתק לעשה משום דאין חד עשה דוחה תרי לאווי, וא"כ נשאר עוד לאו אחד ועליו לוקה, והיינו לאו דלא ימיר שהוא השני, משום דהראשון ניתק לעשה, ולכן אינו לוקה עליו.

**גמרא הכל מעריכין.** וי"ל דאכתי מאי מקשה הא יש לומר דמש"ה נקט הכל לכתחילה משום קטן דהוא אינו בר עונשין ונודר לכתחילה, אך י"ל דאינו רוצה לנקוט משום קטן בן י"ב שנים ויום אחד לחודי' הכל.

**ובתיב טוב אשר לא תדור משתדור וכו'.** וי"ל דל"ל הראי' האחרונה הא די בראשונה. וי"ל דהא דדייק הכי אם תחדל לנדור לא יהי' בו חטא [נהא אם תדור יהיה לך חטא, יש לדייק גם איפכא] הא אם תדור יהי' לך מצוה, לזה מביא ראייה האחרונה דטוב שלא תדור, וע"כ הדיק הא אם לא תחדל יהי' בך חטא.

רבי שמעון גרינפעלד זצ"ל  
אבד"ק סעמיהאלי, בעל שו"ת מהרש"ג

## תשובות חדשות מהרש"ג (ג)

אודותיו ראה אור ישראל גליון כז עמ' יט.  
תשובה זו העתקה מכת"י תלמיד המהרש"ג, והגיע אלינו בהשתדלות יו"ר מכון להוצאת ספרי  
מהרש"ג, הרה"ג שמעון אברהם גרינפעלד שליט"א. נדפס לענין נכד המהרש"ג הרה"ח ר' יחיאל בן  
הרה"צ נפתלי ז"ל קערפעל. נלב"ע ט' שבט תשנ"ח. וכאן המקום לעורר שמי שיש תח"י איזה כת"י או  
בירור הלכה ממהרש"ג שיואל להמציאו להמו"ל ע"מ לזכות בהן את הרבים.

### בענין לשמוע שיר וקול זמר ודברים של רשות

בעזה"י ח"י ניסן תרפ"ט לפ"ק סעמיהאלי יע"א.

שוכ"ט לכבוד תלמידי הב' המופלג חו"ש בן גיסי ב"ה דוד יהודא פאללאק נ"י  
בן גיסי אהובי הרב הגאון אב"ד דק"ק ווארקערט יע"א.

אחדשה"ט על כי אמרת לי בעיר פעסט שנחוץ לכם ולכמה מאנשי דקהלכם לדעת  
חיות דעתי בענין הכלי (...) הנתחדש בעתים הללו אם מותר לישאל כשר להחזיק אותו  
בביתו וכן שמעתי כי היה כבר בזה וויכוח גדול במכתב עת 'תל תלפיות', ולכן כאחי  
בזה להודיע חו"ד על פי דין תוה"ק בענין זה ואומר.

כי לדעתי יש בדיני תוה"ק ג' חלקים, והם חלק א' דבר המותר לגמרי כמו אכילה  
ושתייה ושינה ולבישה וכל הדומה לזה דברים הנצרכים לבריאת הגוף או לחיזוק הגוף או  
אפילו רק להנאה בעלמא, כיון שהגוף נהנה היתר גמור הוא, רק דמכל מקום אנשים  
צדיקים ממעטים גם מזה, והיינו מדבר שהוא רק להנאה בעלמא ואין בו בריאות לגוף  
כמו דאמרינן (גיטין ע, א) סעודה שהנאתך בה משוך ירך הימנה, ובתשב"ץ למהר"ם  
מרוטנבורג (דיני חסידות סי' תקלה) מביא תנא דבי אליהו (רבה פרק כו. ראה גם תוס'  
כתובות קד, א ד"ה לא נהנתי) האומר ער שיתפלל האדם שיכנסו דברי תורה לתוך מעיו  
יתפלל שלא יכנסו אכילה ושתייה יתירה לתוך מעיו, וכן מבואר בשם האר"י ז"ל דכל  
הנאה שכימי החול ואין בהנאה בו חיזוק לבריאת גופו יש להסטרטא אחרא חלק בה.

ב' חלק ב' דבר האסור לגמרי כמו אכילת איסור כנבילות וטריפות וערלה וכלאי  
הכרם או בזמן האסור כמו ביום הכפורים או חמץ בפסח וכן לעשות מלאכה האסורה או  
בזמן האסור כמו בשבת ויום טוב, וכן לבישה האסורה כשעטנו, ודברים האלו אסורים  
לחלוטין אפילו כשיש תועלת לאדם העושה אותם כגון מי שצריך ללבוש שעטנו בשביל  
הקר וכו' ודומה לו לעשות מלאכה בשבת ויום טוב לצורך פרנסתו שאין לו מה לאכול,  
אפילו הכי אסור וזולת במקום פקוח נפש ממש, ובאיסור דרבנן יש פלוגתא וחילוקי דינים

אי בעינן גם כן שיהיה פקוח נפש ממש או מותר אפילו במקום חולה שאינו פקוח נפש, ועל כל פנים דברים הללו אסורים בכל עת ולכל אדם אף במקום צורך גדול.

גן חלק ג. דברים שאסורים גם כן אבל מכל מקום אין איסורם שוה לחלק הב', רק במקום צורך כגון מי שצריך לפרנסה או לצורך דבר אחר כגון לצורך רפואה קצת הם מותרים, והוא כגון לשמוע קול זמר או לראות דבר שחוק והיתול מכואר בע"ז (דף ח"י ע"ב) וז"ל, תנו רבנן ההולך לאיצטדינן פירש רש"י מקום שמנגחין את השור ולכרקים פירש רש"י מצור ועושין שם שחוק וליצנות וכו' הרי זה מושב לצים ועליהם אמר הכתוב (תהלים א, א) אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים וגו' כי אם בתורת ד' חפצו, הא למדת שדברים הללו מביאין את האדם לידי ביטול תורה, ועיין שם בגמרא אח"כ שמביא דרש רבי שמעון בן פזי שלא לילך לטרטטאות ולקרקטאות של עכו"ם גם כן מטעם הנ"ל דהוי מושב לצים, ונראה מרבתי ש"ס הללו דעיקר האיסור של מושב לצים הוא שהוא ביטול תורה.

ולדעתי נראה מזה דמי שצריך הרבה לפרנסה כגון מי שידוע היטב לנגן על כלי זמר והוא מפרנס את עצמו על ידי שהולך לבתי שרים ומנגן לפניהם בשכר ומהו מפרנס את עצמו בוודאי מותר, ואין בזה משום מושב לצים, ועיין בפרי מגדים (או"ח סימן תקנ"א) מובא בשו"ת מהר"ם שיק חלק יו"ד סימן שס"ח דמתיר אפילו לנגן בימים שבוין ר"ח אב לבין תשעה באב, כיון דהוא לצורך פרנסתו, מוכח מדבריו ג"כ דכל שכן דאין בזה איסור משום בתי טרטטאות, וכיון דבכהאי גוונא מותר נראה וודאי דהה"ד למי שהוא צריך להפיג צערו והדומה לו, ואינו אסור אלא למי שהולך לתענוג בעלמא.

וגדולה מזו ראיתי עכשיו במכתב נדפס בקובץ ונקרא "איגרות סופרים" ושם במכתב ג' נדפס מכתב מהחתם סופר זצ"ל (ונדפס כעת גם בקובץ תשובות חתם סופר (בסוף חלק ד) סי' ל"ב) שכתב לאחר אודות השחוק בקוויטלעך שאין להרעיש על המון שעוסקים בזה משום דאותם שאינם בעלי תורה, אם הולכים בטל לגמרי עושים על פי רוב עבירות חמורות יותר כמו לשון הרע ורכילות וניבול פה ובאים לידי מחלוקת, ומוטב שיתעסקו בשחוק קוויטלעך ממה שיתעסקו בעבירות הללו, ורק על התלמידי חכמים שלעת הפנאי עוסקים בתורה רק עליהם יש להרעיש ביותר אם יתעסקו בשחוק קוויטלעך עכ"ד. ונהניתי מאוד כי גם אני חשבתי סברא זו רק יראתי לאומרה ועכשיו שמצאתי לגברא רבה שאומר כן נהניתי.

והשתא לפי הנ"ל בענין הכלי (...) אי אפשר להחליט בזה איסור דלצורך בוודאי מותר בין צורך פרנסה בין צורך ענין אחר, כגון לפעמים לשמוע שיר בעלמא להפיג צערו שיש לו עגמת נפש מאיזה דבר שהוא שכיח בעוה"ד בעתים הללו, ולפי הנ"ל מסביר התחם סופר זצ"ל אם כן אפילו בפשיטות אין להרעיש דטוב יותר לשמוע דברי ביטול הללו מלדבר לשה"ר ורכילות ושאר דברים אסורים, ומבואר בגמרא כתובות פרק אעפ"י (דף נט ע"ב) דבטלה מביאה לידי זימה ולידי שיעמום ונפסק באבהע"ז סימן פ' (סעיף ב'), וכל זה לנשים ועמי הארץ דבלאו הכי אין עוסקים בתורה, ועיקר חומר

האיסור הוא לבן תורה שיש לו יכולת לעסוק בתורה, פשיטא שהוא בכלל מה דאמר בגמרא ע"ז דף י"ח הג"ל דטרטאיות וקרקסאיות והדומה להן דברי שחוק מביא לידי ביטול תורה, ובדודאי ת"ח ההולך לשמוע עושה איסור כנ"ל, אבל לנשים וע"ה אין איסור כנ"ל, ואפילו לשמוע חדשות מעיירות גדולות ושער התבואה והפירות הוא לת"ח שיכול לעסוק בתורה איכא איסור ביטול תורה ומושב לצים, והיינו לשמוע דבר שאינו נצרך לו לצורך פרנסתו או לצורך אחר, אבל לנשים וע"ה, לדעתי אין לאסור להם בהחלט ומוטב שישמעו דברים בטלים כאלו ממה שילכו בעצמם לבתי טרטיאות וקרקסאות שיש שם תערוכות אנשים ונשים והרבה נשים בלי מלבושי צניעות, ומלבד זה ויתערכו בגדים וילמדו מעשיהם, לכן בדודאי יש לת"ח להתרחק מזה ומכל הדומה לו, אבל אין להרעיש על נשים וע"ה, בפרט במקום שיש לחוש על עבירות גדולות יותר טוב שיכלעו זמנם בדברים אלו וכמש"כ התת"ס ז"ל במכתבו, והן יראת ד' היא חכמה, יש לדון בזה לפי האיש השואל ולפי הזמן ולפי המקום, ודי לחכימא. (ועיין בשו"ת מהרש"ג ח"ב סימן קכ"ה מש"כ מרן ז"ל בזה).

הנני בזה רבך הדו"ש וש"ת

שמעון גרינפעלד

### בין הכנסות...

בין הכנסות הללו אם רצה לשנות ישתה, בין שלישי לרביעי לא ישתה. החילוק בין חצי הא' של סדר ההגדה של פסח - שבו שותים ב' כוסות הראשונות - והחצי השני - שבו שותין ב' כוסות האחרונות - הוא: בחצי הראשון מדובר (בעיקר) על גאולת מצרים, ואילו החצי השני שייך גם לגאולה העתידה לבוא; ולא מבעי חלק ההגדה שאומרים על כוס הרביעי - שמתחיל מ"שפוך תמתך על הגוים" ונמשך בפרקים האחרונים דהלל וכו' - שהוא שייך בגלוי לגאולה העתידה, אלא גם הסעודה שמסיימת באכילת האפיקומן שהוא זכר לפסח ונקרא "צפון" שייכת לגאולה העתידה.

וזוהו הסעם הפנימי לכך שאין שותים בין כוס ג' לד' כוס ג' שמברך עליו ברכת המזון, רומז על הסעודה שהקב"ה עושה לצדיקים לעת"ל, וכוס ד' שגומר עליו את הלל ומברך עליו ברכת השיר, שהן רק שירים ותשבחות, כולו רוחניות, רמז על ממלכת עולם הבא, עולם התחי, שאין בו אכילה ושתיה אלא צדיקים יושבים ונהנין מזיו השכינה.

ויש לומר, שזה מתאים לשתי המעלות בב' אופני העבודה - דתשובה ועבודת הצדיקים - לעת"ל: הסעודה שעושה הקב"ה לצדיקים לעת"ל שייכת למעלת התשובה, עליית התחתון; וזה שיושבין ונהנין מזיו השכינה ותו לא, הרי זה מעלת עבודת הצדיקים, המושגת וגלוי אור השכינה, בעולם שכולו קדושה. ולעת"ל יהי החיבור דב' המעלות דעבודת התשובה ועבודת הצדיקים, משיח אתא לאתבא צדיקיא בתיובתא, ולכן בין כוס שלישי לרביעי לא יפסיק ישתה. (שערי המועדים פסח)

## רבי יהושע סיגעל זצ"ל

רב ואב"ד בניו יארק לקהילות ילידי פולין וגאליציה  
מח"ס שו"ת "אזני יהושע" ועוד ספרים

## בענין זמן פדיון בכור

נולד בשנת תר"ו בעיר קיצברג במדינת פולין, ועוד בקטנותו הלך שמו הטוב לפניו בכל המדינה, באמרו עליו כי בהיותו ילד בן עשר שנים כבר היה מפורסם לבקי בש"ס. בימי בחירתו בחן אותו הגאון רבי לייבוש חריף מפלאצק, וברוב התפעלות עיטרוהו בכתר ההוראה. זך היה לקבל הורמנט מאת גאון הדור הר"י מקוטנא זצ"ל (ראה תשובתו אליו לנוי יארק בספרו שו"ת "ישועות מלכו" אבה"צ סי' כט). בשנת תרל"א כאשר נפטר אביו גאון רבי משה יוסף אב"ד שערים (פלך מפלאצק), הושיבוהו על כסאו ומאז התפרסם שמו בעולם כ"הרב משערס". בשנת תרמ"ב הגיע לארה"ב כאשר כל מטרותיו ושאיפתו למען יתאפשר לו לשקוד על דלתי התורה ועבודת השי"ת, ובה יוכל לערוך חידושי תורתו ולהוציאם לאורה בהרחבת הדעת ללא מניעה ומפריע. בניו יארק נתקבל כרב ואב"ד בהערכה רבה ע"י כללות קהילות ואגודות ילידי פולין וגאליציה, והעמיד וחיזק את חומת כשרות השחיטה והמקוואות, אשר היו בשפל המצב.

בשבת נח תורתו של רבינו הפליגו גם הגאונים הגדולים רבי משה מייזליש אב"ד פרעמישלא זצ"ל בתשובתו, וכן רבי משה נחום ירושלמסקי זצ"ל אב"ד קיעלץ במכתבו. ביקש רבינו לישוב בשלוח על התורה ועל עבודת חיבורי הגדולים, אך מכיון שקפץ עליו רוגז מגדיו, החליט רבינו שהגיע שעתו להיות מן המעלין בקודש לארצו הקדושה לקבוע בה את אהלו ולחונן את עפרה. בהגיעו לשערי ירושלים בחודש הרחמים תרס"ח, שמוחו לקראתו הכמה רבניה הגדולים ובראשם הגאון רבי שמואל סאלאנט זצ"ל שהכיריו זה מכבר ע"פ חליפת מכתבים ושו"ת.

לדאבון לב לא ארכו ימיו בארה"ק, כי נחלה שם במחלה מסוכנת, עד כי עפ"י פקודת הרופאים נאלץ בחדש טבת תרס"ח לחזור לנוי יארק, בה נשתהה במשך כשנה עד שנתבקש לשיבת של מעלה ביום י"ג אדר א' תר"ע. לאחר הסתלקותו החלו קרוביו ומקורביו להתעסק בהדפסת כתבי ידיו הרבים, מח"ס שו"ת "אזני יהושע" חלק ראשון שנערך והודפס ביה"ק ירושלים בשנת תרע"ד. מלבד חלק ב' של תשובותיו שלא נדפסו, נשאר מרבית עוד הרבה כתבי יד (הכוללים 2400 עמודים) שלא נדפסו עדיין, המלאים וצפופים בחידושי הרבים ומכתבי תורה, כגון על דיני מצות התלויות בארץ, וביאורים על שו"ע יו"ד ואה"ע.

לאחר רוב יגיעות וטרחות נתלגלו כתבי יד רבינו זצ"ל ברוב חסדי ה' לידי הרב שמואל פולטמאן שיח"י, אשר נדבה רוחו למענחם להעתיקם ולהדפיסם לזכות בהם את הרבים, ולמען יהיו שפתי צדיק דובבות בקבר.

שאלה: נשאלתי להגיד דבר ברור להלכה בענין פדיון בכור מתי יהיה הפדיון, כי לפי דברי הש"ס בכורות מ"ט ע"א ודף י"ב ע"ב מבואר שצריך להיות דוקא אחר שלושים, ויש לשאול בזה אם צריך להיות אחר שלושים מעת לעת, או אינם במלע"ע, והנה לפי מנהגינו פודין לעולם ביום ל"א מיום הלידה היינו בצירוף יום הלידה, גם פודין לעולם ביום ל"א לפנות ערב, מה שיש לעיין בזה הדין אי צריך דוקא לפנות ערב או די לנו גם בתחילת יום ל"א, ויש דיעות בזה שצריך להיות ביום ל"ב דוקא, וכל זה צריך ביורור רב להלכה למעשה, מה שכל ענינו הוא מסובך מאוד, ונחון לנו לברר מן מקורו של דברים לידע איכה נעשה, ודי יעזור לי להוציא משפט לאור ושלא אכשל בדבר הלכה.

תשובה: בבכורות מ"ט פליגי ר"ע ורבנן לענין מת ביום שלושים דלרבנן הוי כיום שלפניו דאע"פ שנתן לכהן יחזיר ולר"ע אם נתן לא יטול, ואם לא נתן לא יתן, ואמרינן שם בגמרא דטעמא דרבנן גמרי חדש ממדבר מה התם ומעלה ה"נ ומעלה, ור"ע מספקא ליה מדאיצטריך למכתב ומעלה גבי ערכין ולא גמרי ממדבר הוי להו שתי כתובים הבכ"א וכל ב' מסובך מאוד, ונחון אין מלמדן או דילמא כי אין מלמדן לעלמא אבל לגופייהו מלמדן, ומשור"ה כתובים הבכ"א אין מלמדן או דילמא כי אין מלמדן לעלמא אבל לגופייהו מלמדן, ומשור"ה

מספקין ליה עכ"ל הסוגיא, ועי' פרש"י שם והנה מה שיש לחקור בזה באיזה חקירות, המה גרלי' האיכות, חרד כהא שאמרו חכמים יום ל' כיום שלפניו וילפו זאת מהא דומעלה, מה שנראה דאי לאו האי קרא דומעלה הוה אמינא דביום שלושים נקרא בן חדש אף שלא נמלאו עדיין היום שלושים כולו היינו אפילו חצי היום של יום שלושים מאיזה טעם ה"א בן אי משום מקצת היום ככולו וכמו דאמרין בעלמא ועי' בכורות כ"א ע"א, וממילא אתי האי ולמעלה להורות דבעינן שלושים שלמים, ומיד בתחילת הכנסת יום ל"א מקרי' שפיר ולמעלה, ויכול לפדות מיד בעת יציאת הכוכבים של ל"א דהא הוי עכ"פ למעלה מן שלושים, או דילמא דהוה אמינא לעולם דבעינן שלושים שלמים והאי ומעלה אתי להורות לנו דצריך להיות עוד יום אחד מן החדש השני היינו יום ל"א, ומ"מ אינו צריך להמתין דנימא אפילו יום ל"א כולו משום דבהאי יום שנשמע מן ומעלה די במקצת היום דאמרין ביה ככולו והוי שפיר ומעלה, ועכ"פ צריך להיות שיהי' אחר מקצת היום של ל"א לא ברגע הראשונה של יציאת הכוכבים של ל"א, שנית יש לחקור בזה לענין גוף הדברים של יום ל' כיום שלפניו אי הוי האי שלושים מעל"ע דהיינו אם נולד ביום א' חצי שעה לפנות ערב הוי יום שלושים שלו ביום ג' חצי שעה לפנות ערב ויכול להיות הפדיון בתחילת ליל ד' לא מקודם, או דילמא דלא חשבינן מעל"ע ויום א' שנולד בו נחשב ליום שלם ויכול להיות הפדיון בתחילת ליל ג' שאז הוי למעלה מן שלושים, עוד יש לחקור בעצם הדין של ל' יום לפי פרש"י בכורות מ"ט במתני' ד"ה יחזור שכתב דמשה' יחזור נפול הוה ולא מיחייב בפדיון עד לאחר שלושים עכ"ל, והתוס' כתבו דבחנם פירש כן דאפילו קים לן ביה שכלו לו חדשיו בבן חדש תלה רחמנא עכ"ל התוס'.

ובער אני ולא אירע איך שייך לומר ובחנם פירש כן דזה הוה שייך אם לא הוה שייך שום נ"מ לדינא בין שני הטעמים דאז שייך לומר דבחנם פירש טעם זה, אבל אם יש נ"מ גדול בין טעמא דרש"י לבין טעמא שכתב התוס', א"כ היה להם לומר שתמוהין דברי רש"י, או בלשון ואינה נראה כדרכן המיר, ומה לשון בחנם שייך כאן, דהא תמוהין לנו דבריו מאיזה קשיות דהא כמ"ש התוס' דהא אפילו קים לן שכלו לו חדשיו ע"כ הדין דיחזור, ושנית אי נימא דהוי הטעם משום נפל א"כ הא הוי ספק ואמאי יחזור ואמאי לא נימא דמספק לא יחזור כבמשניות הקודמים שם בכורות, ועי' ברע"ב ובתוס' יו"ט שם משנה ד', ועתה אנן לדידן איכה נעשה, אם עוב איש את אשתו וגשארה מעוברת זה ט' חדשים וילדה אי מהני הפדיון גם בתוך ל' ועכ"פ ביום שלושים יכול לעשות הפדיון וכדברי רש"י או לא מהני הפדיון כדברי התוס', וכל זה צריכין לידע על נכון בבירור הלכה למעשה.

והנה לענין ספק הראשון אי בעינן אחר מקצת היום של ל"א או מיד כשנשלם יום ל' נראה דיש לצדד בזה הרבה מן פשוטה הסוגיא דערכין י"ח דאמר' שם תניא ר"א אומר נאמר כאן למעלה ונאמר להלן חדש ומעלה מה להלן מבין חדש ויום אחד אף כאן מבין חדש ויום אחד, ואימא כי התם מה התם חד יומא אף כאן חד יומא א"כ גז"ש מה אהני עכ"ל הגמרא, ופרש"י בד"ה ונאמר להלן וז"ל כרתיב מבין חדש ומעלה דכבר נכנס בהחדש האחר אף כאן חדש ויום אחד עכ"ל, א"כ מבואר בדברי רש"י במ"ש וכבר נכנס בהחדש האחר דצריך להיות אחר שכבר נכנס מקצת מן החדש, ולא מיד אחר שנשלם החדש הראשון, דא"כ היה לו לומר דא"כ מבין חדש ומעלה שכבר נשלם כולו החדש העבר, ומדאמר שכבר נכנס מקצת וכי' מבואר לעין כל דעתו ז"ל דבעינן מקצת היום של חדש האחר דנחשב ככל היום של חדש האחר דזה הוי הפירוש של ומעלה היינו מקצת מן חדש האחר, וכן נראה מדברי ר' אליעזר גופא שאמר מה להלן וכי' אף כאן חדש ויום אחד, ואי הוי הכונה להלן עד תשלום שלושים ולא יותר א"כ הינ' [נימא] עד תשלום ששים ולא יותר, ואי משום דא"כ גז"ש מה אהני, דא"כ היה לו לומר דא"כ הינ' לומר דאהני שפיר לענין דכאן צריך להיות אחר עבור מקצת מן היום מה דרש די רק בתשלום השלושים אבל חדש מ"ל, ושנית דאין שייך לומר דאהני גז"ש ללמוד משם על חדש מה לימוד יש משם כיון דרשם לא מצרכינן כלל להשהות עוד איזה זמן וכן מיד אחר עבור זמן



העבר הרי ההיתר, ואיך שייך גז"ש על זה לומר מה התם וכו' כיון שגם התם אין כאן שום זמן יותר מזמני המוגבל דבשלמא אי נימא שגם התם יש איזה זמן יותר מזמן המוגבל נוכל לומר שפיר גז"ש על כאן ואף שאינן שרין באיזה זמן כיון דעכ"פ נתרבה בהגז"ש דנרחיב איזה זמן מזמני המוגבל, אבל אי נימא דשם לא הוי שום הרחבת זמן רק תשלום זמן העבר כענין א"כ מה גז"ש שייך לומר על ויתור איזה זמן כיון דלא שייך לומר כזה מה התם כמובן, אשר ע"כ הוכרח רש"י לפרש דגם בלויים שם הוה בריבוי מהאי דומעלה דבעינן שיהיה עבר מקצת הזמן מן חדש האחר וכמ"ש בדבריו, ואף שכל זה הוא מדברי ר"א מה דאנן פסקינן כחכמים שם בערכין, אבל מ"מ הא בזה לא פליגי ר"א ורבנן דבעינן מזמן החדש, דכל פלוגתתם הוא רק בהגז"ש שהיה מקובל לר"א שע"כ אמרו א"כ גז"ש מה אהני ליה, ולרבנן לא הוה מקובל זה הגז"ש שע"כ די להם בערכין ג"כ יום אחד, אבל מ"מ בגוף הלימוד של ולמעלה דילפינן שיהי' כבר נכנס בה חדש האחר כפרש"י בזה לא הוי שום פלוגתא והוי לכ"ע כן, כן נראה מבואר לפי פרש"י ואף דהאי ומעלה כתוב רק בלויים שבמדבר אבל על זה הא אמרינן כאן בכורות מ"ט דגמרי רבנן חדש חדש ממדבר מה התם ומעלה אף ה"ע ומעלה.

ובזה תמוה לי דברי התוס' שם בערכין י"ח ע"ב ד"ה ופדיוו מ"ש לפי גירסתם שם וז"ל דמשמע מכן חדש ומעלה מדלא כתיב בן חדש, דלמה להו דרשות אלה החדשות הא מפורש בש"ס הנ"ל בכורות דגמרי' חדש חדש ממדבר מה התם ומעלה וכו' א"כ הא הוי ממש כאילו היה נכתב מפורש גם בפדיון בכור ופדיוו מן חדש ומעלה תיפדה, גם קשה לי להבין גוף הוכחה שלהם מ"ש בחירוצם מדכתוב פדיוו מכן חדש דמשמע מכן חדש ומעלה מדלא כתיב בן חדש, דלפי מה שבררנו בפרש"י הנ"ל והכי מוכח ג"כ מדברי ר"א גופא א"כ מה הוכחה יש מדלא כתבה התורה בן חדש הא אי כתבה בן חדש ה"א דביום האחרון של החדש הוי בר פרייה דאמרינן ביום האחרון מקצת היום ככולו ומיקרי שפיר כיום האחרון בן חדש, שע"כ כתבה התורה מכן חדש היינו מן תשלום החדש הוי בר פדויה, אבל לא נשמע עדיין דבעינן ג"כ ומעלה היינו שיהי' אחר העברת איזה זמן מן כניסת החדש האחר כהנ"ל, ואין עדיין מתורץ דבריהם אלו, והוה להו למימר עדיפא, כדברי רבנן בכורות מ"ט דילפינן חדש חדש ממדבר וכמ"ש, והנה שיטת הרמב"ם פ' י"א מה' בכורים, נראה מבואר לא כן שכתב שם בה' י"ז וז"ל מאימתי יתחייב בפדיון משישלים שלושים יום שגא' ופדיוו מכן חדש תפדה מת הכן תוך ל' ואפילו כיום ל' וכו' אינו חייב בה' סלעים עכ"ל, א"כ מבואר שיטתו שאינו מצריך כלום מן יום ל"א רק מיד שישלים שלושים יום יתחייב בפדיון, וגם מדלא אמר מיום שלושים ואחר יתחייב בפדיון מבואר מזה דעתו שמצריך רק תשלום שלושים ולא יותר אף רגע, ונראה שהוא לפי שיטתו בה' ממרים פ' א' ה' ג' מ"ש שם שדברי קבלה אין בהם מחלוקת לעולם, היה מוכרח לפסוק כאן להלכה כמ"ש כאן.

ויתביש בזה גם פסקו של הרמב"ם בפ' א' מה' ערכין ה' שפסק שם לענין ערכין דבעינן שנת ששים יום אחד משנת ששים ואחת, והוא כרבנן דמנחי' דערכין י"ח דפליגי על ר"א ע"י בכ"מ שם מה שדחק עצמו בזה, והוא תמוה מ"מ דכאן בפדיון פסק דלא בעינן חדש יום אחד כמ"ש לעיל שרי לו בתשלום יום השלושים, ושם בערכין פסק דבעינן ששים יום אחד, מה שהש"ס כאן בערכין י"ח ע"כ מרמי אותן להדרי, ולר"א הוי בערכין עוד יותר מיום אחד, ולדין דפסקינן כרבנן צריכין להיות עכ"פ שוין, והוא תמוה לכאורה, אבל לפי כל מה שהארכתי לעיל נתבונן בה בינה שיהי' שיטת הרמב"ם בזה לפי דעתו וסברתו מיושב שפיר שהוא מכון על צד היותר נאמן וקיים, והאי דלעולם לא פליגי רבנן על הגז"ש דר"א שוה הא אי אפשר לשיטתו דכיון שכל גז"ש הא הוי מקובל מרבנן, ועל דבר שבא בקבלה אין כאן פלוגתא לשיטתיה, אשר ע"כ גם חכמים מודים לר"א אל הגז"ש רק בהא פליגי דלר"א הוי הא ומעלה הפירוש שכנסנו קצת מזמן המאוחר שבא אחר זמן המוגבל שיהי' נחשב כיום אחד יותר מזמן המוגבל, דאילו מיד אחר תשלום זמן ראשון זאת היה נשמע לדידי' מן מכן חדש כמ"ש תוס' הנ"ל ד"ה ופדיוו

סברא זו נדון כלומר באמת לר"א היה נשמע על תשלום הזמן כולו ולא נימא כיום האחרון מקצת היום ככולו, דנשמע זאת מן המ' של מכן חדש וכן גם מן המ' של מכן ששים, וממילא אתי האי ולמעלה, להורות על אריכות זמן גם מקצת מזמן שאחריו היינו מפשטות המלה של ולמעלה, ע"כ בעריכין צריכין לומר שהיה מהני לו הגז"ש להרבות עוד יותר מן מה דילפינן מן פשטות של מלת ולמעלה ע"כ ס"ל דבעריכין בעינן חדש ויום אחד, אבל רבנן ס"ל דאי מן מלת מכן לא הוה מפיקין שצריך להיות יום האחרון בשלימות אם לרידתו האי פשטות של ולמעלה להורות שצריך להיות הזמן הראשון בתשלום עד רגע האחרונה של תשלום הזמן, היינו שלא נעשה מעשה עד למעלה מזמן הראשון, אבל אינו צריך להיות שיכנס גם איהו זמן מזמן שאחריו, ואהני גז"ש דבעריכין צריך להיות גם מן היום שאחריו דהא גם כחדש דכחור שלא כתב ולמעלה אי אפשר לצמצם שיהי' מיד ברגע הראשונה דהא אין אדם יודע לכוין רגעים, ואתי הגז"ש להאני לן דבעריכין צריך לאטפויי עוד יותר היינו מקצת מן היום שאחר שנת ששים, וקסברו רבנן שפיר בעריכין דבעינן ששים ויום אחד, ומוישיבים פסקי הרמב"ם בהל' בכורים דפסק כרבנן היינו כפדיון בעינן עד שישלים השלושים יום, ומיד אחר שישא הספק מלב כי נשלם ה' יום יכול לעשות הפדיון, ובעריכין דאהני לו גז"ש לרבות יותר פסק דבעינן ששים ויום אחד, ואין כאן קישוי ענין דבריו ד"ל.

וראתי בכ"מ שם בריש ה' עריכין דברים מתמיהים, שכתב שם כפרשי' בעריכין י"ח ונראה שמבברר בן בזה גם דעת הרמב"ם, וכתב וז"ל ולרבנן דפליגי על ר"א אע"ג דלא דרשו גז"ש מ"מ גילוי מילתא היא מדאשכחן בחד דוכתא מכן חדש ומעלה לכל היכא דכתיב מכן חדש דהוי בן חדש ויום אחד, אינ' מדכתיב בעריכין ב'פ' אם כחוקי ואם מכן חדש דמשמע שיהי' בן חדש שלם דהיינו שיהיה בן חדש ויום אחד עכ"ל הכ"מ. ונראה מדבריו דעל הא דבעינן לרבנן וכן להלכה ברמב"ם יום אחד משנת ששים ואחת לא היה קשיא ליה מנ"ל כיון דלא דרשו הגז"ש של ומעלה כמו שדרש ר"א, שעל זה נזכר לומר בפשטות דנשמע מ"מ מן פשטות ומעלה, רק בהא פליגי דר"א ס"ל מכא הגז"ש על חדש ויום אחד משנה שאחר הששים, ורבנן דלא דרשו הגז"ש ר' ביום אחד משנת אחת וששים מן פשטות מלת ומעלה, וממילא הוי כן גם בשנת ה' ובשנת עשרים אף דהוי להקל מכא הגז"ש דשנה שנה דהוי מוסכם לכו"ע כמבואר במתני' דעריכין י"ח ע"כ, אכן בערך בן חדש מה דמצריכין בן ל"א יום, בזה חפץ הכ"מ למצוא מקור על זה לרבנן אמאי הוי בעריכין יום שלושים כלמטה הימנו, דהא לא שמעינן עוד מהגז"ש דשנה שנה שאמרו בהמתני' דשם, ואי"כ תמורה מאור מ"ש הכ"מ ולרבנן דפליגי על ר"א אע"ג דלא דרשו גז"ש וכו' מה ענין גז"ש של רבנן ור"א שייך בזה לענין ערך בן חדש, דהא כל הפלוגתא בהגז"ש של ר"א היא רק לענין חדש אחד בהששים ואחת, ולענין יום אחד יותר מששים תרוייהו מודין דבעינן, ואי נימא דהא דרבנן חדש מצריכין ג"כ עם יום אחד יותר לא נזכר למילף משנת ששים ושנת כ' וישנת ה' משום דזה אינו נכלל בהגז"ש של שנה שנה וצריכין למידע לימוד והוכחה על זה מן התורה, אי"כ הוי זאת בין לרבנן ובין לר"א, ואי לא מצריכין לימוד על זה ביחוד שגם זה רבן חדש נשמע מן בן חמש או בן עשרים וכמ"ש רש"י בכורות מ"ט ע"א ד"ה מספקא ליה רכל זמן של עריכין הוי לעולם יום האחרון כלמטה הימנו, אי"כ לא מצריכין בין לר"א ובין לרבנן, ומה ענין שייכות פלוגתא ר"א ורבנן בהגז"ש שלו בהא דבעינן חדש יותר בשנת ששים ואחת להא דרוצה כאן הכ"מ למצוא טעם על ל"א מה דלא מייירי ר"א ורבנן שם מה כלל.

ובאמת נראה כי לזה כיון גם הלח"מ שם פ' א' מה' עריכין ה' ג' בדבריו הקצרים לסתור דברי הכ"מ, אבל הוא ז"ל לא כתב ג"כ טעם נכון על הא דיום ל"א בבן חדש דעריכין, ונראה שרק משום דאחרי הגז"ש דשנה שנה הוי ממילא ככולם יום אחד אחרי כן, והיא נראה כפשטות הלשון של רש"י בכורות מ"ט הנ"ל, אולם דברי רש"י גופא שם צריכין הבנה רבה עדיין ואחרי הביאור קצת בס"ד, דהנה דרש"י כתב שם כד"ה מספקא ליה אליבא דר"ע דאמר מדהצריכה התורה לכתוב למעלה בעריכין ולא גמרינן חדש חדש ממדבר דבעינן יום אחד ע"כ הוי זאת

לדירה שני כתובין הבאין כאחד, ונראה מדברי רש"י אלו דאי לא הוה נכתב למעלה בערכין היינו מבין ששים ומעלה הוה ידעינן ג"כ דבעינן יום אחד בששים ואחת מכח חדש חדש ממדבר, וזה היא קשה לכאורה, דהא גם אחר שנכתב ולמעלה בשנת ששים מ"מ צריכין גז"ש רשנה שנה על שנת חמש ושנת עשרים, ומכ"ש כשהיינו יודעים על בן חדש דבעינן עוד יום אחד מן חדש חדש ממדבר לא היינו יודעים עדיין על השנים של ה' וכו' וסי' דגם בהם צריכים עוד יום אחד מהשנה שאחריהם דמנ"ל לגמור שנה מן חדש, וא"כ היה צריכה התורה לכתוב בערכין ומעלה בשנת ששים ולמיגמר שנה שנה גם על שנת ה' וכו', אכן על זה י"ל שפיר דבשלמא כשנכתב ומעלה בערכין בשנת ששים דשנת ס' כלמטה הימנו היינו לחומרא בעינן גז"ש של שנה שנה דנימא גם בשנת ה' וכו' כן אף שהוא לקולא, אבל אי נגמור בחדש חדש ממדבר לענין לקולא של יום שלושים כלמטה, ממילא הוי ידעינן גם בשנת חמש ושנת עשרים כלמטה כמו שאמרו במתני' דערכין י"ח ע"א, ושנת ס' כלמטה דהוי לחומרא הוה ידעינן עוד מכח ק"ו שע"כ אמר ר"ע דהאי ולמעלה בשנת ששים דערכין בא להורות לנו שיהיו שני כתובים הבכ"א ולא נילף ממדבר, וזה הוא כוונת רש"י שם במ"ש וזה"ל לענין בן חדש דיום ל' כלמטה אע"ג דלהלן [פירש במה מצינו מן שנת חמש ושנת עשרים דג"כ הוי להקל] ולא גמר חדש חדש ממדבר דלא יהא ערך עד לאחר שלושים, פירש דנילף כה"ג במה מצינו על השנים מן חדש ועל שנת ס' בק"ו כמ"ש, וע"כ דהוי ב' כתובים הבכ"א כן היא לר"ע, אבל לרבנן ע"כ צ"ל דסברי בזה אם דסברי כספיקו של ר"ע במ"ש כי אין למדן לעלמא אבל לגופייהו מלמדן לרבנן היה להם לדבר שפוט שהיא באמת כן, וזה היה נראה ג"כ להתוס' יו"ט בסוף פ"ד דערכין שהכל היא במה מצינו לרבנן אף חדש דערכין מן שנה דערכין אחר הגז"ש של שנה שנה דבכולם בעינן יום אחד אחר הזמן אפילו לרבנן דפליגי אדרי"א ומשו"ה כתב ואי' לדחוקים שנדחו בהם הכ"מ, או אולי י"ל דלא הוי לדידהו שני כתובים הבכ"א משום דלא היינו יכולים לגמור לדידהו שנה מן חדש וכמ"ש בהקושיא דקשה לכאורה לר"ע, ואולי ס"ל אליבא דאמת כן לרבנן, וזה נראה שהיה ג"כ דעת הכ"מ כמו שאבאר בס"ד.

דאי"כ מעתה לרבנן כמו דלא היינו יכולים למילף שנה מן חדש כן גם לא נוכל למילף חדש מן שנה, ואף דיש לנו גז"ש המופנה מן שנה שנה כמו דאמרינן שם בערכין י"ח ע"א היינו רק על שנת חמש ושנת עשרים, אבל על חדש דערכין אין כאן שום לימוד כיון לרבנן לא הוי מילף לא מן חדש על שנה ולא מן שנה על חדש, והא דאמרינן בבכורות מ"ט דרבנן גמרי חדש מחדש היינו חדש דפדיון מן חדש דבמדבר ג' של לויים ובכורים מה שבאמת שניהם אינן מופנין מ"מ אין כאן פירקא דהא שניהם עסוקים בענין פדיון בכורי ישראל, אבל בחדש דערכין שאינו מופנה וחיידוש הוא שהתורה נתנה עליהם דבר קצוב, אולי י"ל ולפרוך דלא נילף חדש זה דערכין מן גז"ש דחדש שבוליים, אוכל לומר בזה דערכין, דיום שלושים כלמעלה לרבנן, ועל זה כתב הכ"מ לתרץ שיטת הרמב"ם וגם שיטת המתני' גופא בערכין י"ח דהתחילה מבין חדש דיום ל' כלמטה ונקטו אח"כ הררש והלימוד רק על הא דלויים ועל הא דחדש לא אמרו כלום שום לימוד, ואי משום דחדש חדש שאמרו בבכורות דגמרו רבנן הא בארנו דלא שייך גז"ש זה על מלת חדש דערכין, שע"כ כתב שפיר הכ"מ דמ"מ גילוי מילתא היא היינו מדאשכחין בחד דוכתא וכו' דכל היכא דכתיב מבין חדש דהוי בן חדש ויום אחד, אי' מדכתיב בערכין וכו' ואם מבין חדש דמשמע שיהי' בן חדש שלם דהיינו שיהיה בן חדש ויום אחד, ובא ליתן לנו מילף על הא דחדש בערכין דבעינן שלושים ויום אחד מה שאין בגמרא שום לימוד על זה ויהיו דבריו מיושבין שפיר.

אך בכ"ז לא נחא שקטא רוחי, שיהיו מיושבין לגמרי דבריו אלה, חדא דמ"מ לא נוכל להבין עדיין מה דנקט בדבריו ולרבנן דפליגי על ר"א אע"ג דלא דרשו גז"ש, דמ"מ קשה אמאי חליא זאת דוקא ברבנן דלא דרשו גז"ש של מעלה מעלה, ואף שיש לדחוק בכונת דבריו דהכי קאמר בשלמא לר"א דס"ל להגז"ש מה להלן חדש ויום אחד ה"נ חדש ויום אחד אחר הששים, ומכ"ש מה דכתיב בערכין מפורש חדש דשייך בוודאי לומר מה להלן חדש ויום אחד ה"נ חדש ויום אחד

נכלל בהכלל ה"נ חדש ויום אחד, אבל לרבנן דלא ס"ל הגז"ש רק ילפו מן פשטות המלה של ולמעלה דכתיב בשנת ששים דהוי יום אחד אחר זמן א"כ בחדש דכתיב בערכין דלא אמרה התורה ולמעלה מנא להו דבעינן יום אחד, ועל זה תירץ דמ"מ גילוי מילתא היא מדאשכחן וכו' וכו', כן נוכל לכוון כונתו בזה, אבל מ"מ לא יתישב עוד (לפני) הא שכתבתי לעיל מ"מ הרמב"ם בעלמא בריש ה' ממרים, דעל דבר שבא בקבלה לא שייך פלוגתא, ועוד קשה מהא שפסק בה' בכוריים פ' י"א לענין פדיון בכור שצריך להיות משישלים שלושים יום ולא הזכיר שם יום אחד אחר שלושים, וכאן בפ' א' מה' ערכין כתב היה מכן ל"א יום עד בן חמש שנים גמורות, ולא אמר גם כאן משישלים ל' יום עד בן חמש שנים כמ"ש לשונו שם, וידוע שדבריו מדייקים מאוד, שע"כ נראה לפע"ד שגראה מבחון דשיטתו היא כמ"ש לעיל דשם בפדיון די משישלים השלושים יום, וכאן בערכין מצריך שיהיה מקצת מן היום אחד השלושים וככל הכידור והטעמים שכתבנו לעיל כע"ה שמושבים פסקיו בזה על אופן היתר נעלה ישר ונאמן מן המשנה והגמרא מה שבאמת אין כאן פלוגתא כלל בהקבלה של הגז"ש דמעלה מעלה ככל הנ"ל.

וראיתי בתוס' חרשים סוף פ"ד בערכין שתמה על התוס' ערכין י"ח ע"ב במ"ש על הגירסא ופדיון מכן חדש ומעלה שחפשונו אחר מקרא זה ולא מצאנוהו, ותמה עליהם מגמרא הנ"ל דבכורות דגמרו גז"ש דחדש חדש, וא"כ הא הוי כאילו נכתב גם בפדיון בכור ומעלה, וכתב שבוודאי נעלם מן התוס' גמרא זו שכתבו דדרש מכן חדש ושם איצטריך לגז"ש עכ"ל, ומה רב חילו לומר על התוס' שנעלם מהם גמרא מפורשת במקומו, ואנכי לא כן עמד, ח"ו לומר כן דאנן צריכין למשכונני נפשן למען הבין דבריהם ז"ל, ולא לחלות העלמה בהם רק בנו, וכאשר נראה לפע"ד ידעו שפיר בתוס' הישנים עוד הרבה יותר ממה שידעו בתוס' חרשים כי אם ראשונים כמלאכים וכו' וכו', ודבריהם של התוס' המה בצדק ובמשפט, דהנה מה דאמרין בבכורות מ"ט גמרין חדש חדש ממדבר ס"ל להתוס' דלא הוי מטעם גז"ש, דאי מכח גז"ש לא שייך לומר ור"ע ספוקא מספקא ליה, לימא בפשיטות דר"ע לא גמר גז"ש זה, ואי באמת גמר הגז"ש איך שייך לומר או דילמא כי אין מלמדין וכו' הא בודאי הוי כן דהא מקובל לנו זה הגז"ש ללמד לגופייהו, שע"כ ס"ל להתוס' דהא דאמרין דגמרין חדש חדש היינו במה מצאנו דכמו דחדש האמור בלויס הוי יום ל' כלמטה ה"נ בחדש האמור בבכורים לפדות ונבאמת מבואר בבכורי ישראל גופא במדבר ג' פסוק מ' מכן חדש ומעלה, וכן פרש"י מהא דפקוד כל בכור וזכר האמור בבכורי ישראל שיהיו תמורת הלויס, מלבד האמור שם פסוק ט"ו בלויס כל זכר מכן חדש ומעלה תפקדם, ובוה אמרתי לדקדק מה שאמר ר"ע מדאיצטרך ומעלה גבי ערכין ולא גמרין ממדבר ה"ל ב' כתובין הבאין כאחד, למה ליה למימר מערכין הא שם במדבר גופא הוי ב' כתובין כאחד בלויס פסוק ט"ו ובבכורי ישראל פסוק מ' ואולי י"ל דבא לומר מהא דערכין שע"כ כן הוי ג' כתובים הבאין כאחד ולכ"ע אין מלמדין ודוחק דהא לא אמר ג' כתובים רק שני כתובים, ולא ידעתי לכוין בזה בדבר אמת, ועי' רש"י ערכין י"ח ע"ב ר"ה ונאמר להלן שכתב לפרש מהא דגבי לויס חדש ומעלה, ואולי כונתו מענינא דכתיב גבי לויס ודו"ק.

ועכ"פ הוי הכונה שרק גילוי מילתא בעלמא (היא) דכל דבר דבעינן חדש הוי יום שלושים כלמטה, כן היא שיטת התוס' בזה, וא"כ לר"א דס"ל בערכין דהאי למעלה דכתיב שם בשנים הוי גז"ש להא דומעלה שכתב במקום אחר והיינו רק בזה דבמדבר ג', כי היכא שיהי' גז"ש גמור דנהיה נוכל לומר עליו שיהיה מהני הגז"ש אל איזה ריבוי הזמן וכמ"ש שם בערכין י"ח דא"כ גז"ש מה אהני, אשר ע"כ כתבו התוס' שפיר כיון שלא נמצא מקרא כזה ופדיון מכן חדש ומעלה חפדה איך שייך לומר גז"ש אליו, ואי שגם שם בפדיון בעינן למעלה מחדש אבל היא רק מן הגילוי דעת של כונת מלת חדש, ואיך שייך לומר גז"ש מן ומעלה אל הוראת מלת חדש אתמהא, ואח"כ כתבו התוס' ושמה דרש הכי דמדכתיב פדיון מכן חדש ומשמע מכן חדש ומעלה מדלא כתוב בן חדש, פירש דבריהם שגם שם בבכורות מ"ט הוי הכונה דגמרין חדש חדש היינו דכמו דשם במדבר ג' דכתיב מכן חדש הוי הכונה למעלה ה"נ בפדיון דכתיב מכן חדש

הוי הכונה למעלה והי' בהא דערצין שכתבה התורה בשנים ולמעלה דמיותר דהא כתיב מכן ס' שנה ע"כ אחי הגויש של מלת ולמעלה לרבויו איזו זמן היינו חדש ויום אחד, דאליכ גויש מה אהני דהא בלאו ולמעלה הוי ידעינן מרתיב מכן ששים שנה, כן הוא כונת ר"א לפי פירש תוס' זו לפי גירסתם כאן ופדיו מכן חדש ומעלה תפרו, ואין כאן שום קושיא והעלמה בדברי תוס' אלו מ"ש בתוס' חדשים הנ"ל, ומיושב ג"כ מה שתמהו בתוס' חדשים על הכי"מ שהאריך מנ"ל לרבות גבי ערצין דבן חדש בעינן יום אחד, וכן השיג על הלח"מ שם וכתב גם עליהם שנעלם מהם דברי הגמרא בכורות הנ"ל דגמרי' חדש חדש, וכאלו נעלם חז"י מכל חכמי ישראל, אכן מי לא יראה שהמה ראו וכן תירצו באמת כמ"ש הכ"מ מפורש דנשמע בהא דבן חדש בערצין צריך להיות עם יום אחד מכח גילוי מילתא דכל חדש הוי ל' יום אחד מה שזה הוי באמת כונת דברי הש"ס בכורות מ"ט מה שאמרו בגמרא חדש חדש היינו מכח גילוי מילתא ולא מכח גויש' וכמו שהזכחתי לעיל בראי' גמורה, וגם הא אינו מופנה כלל, והנה לפי דברי התוס' ערצין הנ"ל הא כתבתי דהגילוי מילתא היא רק כל היכא דכתיב מכן חדש, ואת זה הא כתב באמת הכ"מ בהאי נמי שלו דנשמע גם בערצין מרתיב מכן חדש, ודברי הכ"מ עולין בקנה אחד עם דברי הש"ס בכורות מ"ט, וגם עם דברי התוס' ערצין י"ח ע"ב הנ"ל, וכל רו לא אניס ליה כי הכל מיושב על נכון בס"ד.

ויש לפלפל עוד כזה הרבה גם בהא דרבי בערצין י"ח במה שאמר עד ועד בכלל שקולו משקלי קראי מכדי כתיב וכו' גם מהסוגיא דחולין ג"ה ע"א, ומהא דאמר רבינא פסחים ג"ח ע"א תרי מקצת היות ככולו לא אמרינן וגם יש לפלפל בכל הלימוד של במדבר על ערצין ועל פדיון בכור מהא דובחיים ג"א ע"א דפליגי תנאי אי ילפינן שעה מדורות וכן בדורות משעה, ועי' מנחות ע"ז ע"ב דלגופייהו גופא לא ילפינן דורות משעה, ועי' תרומות פ"א משנה א' ברע"ב ובתוס' יו"ט שם, ועי' בכורות ה' ע"ב כפלוגתא דתנאי לענין קדושת דמים מקדושת הגוף וכן להיפך ועי' בריש פ' האיש מקדש, גם יש לדקדק עוד הרבה בקושיא אחת התמהו בהמתני' דערצין י"ח ע"א דמהלכת כתבה התורה האי למעלה אצל מכן ששים ולהצריך שנה שנה המופנה למילף על חמשה עשרים ע"כ דלמטה אף שהיא לקולא אמאי לא כתבה התורה האי ולמעלה אצל מכן חמשה או אצל מכן עשרים ולא היינו צריכים כלל להפנות האי דשנה שנה דהא היינו למדין גם על מכן ששים דשנת ששים כלמטה מכח ק"ו דמה לקולא הוי כלמטה מכ"ש היכא שהיא לחומרא, ויש לפלפל בכל זה עדיין הרבה, אך מפני שאינו נוגע להלכה לענינא דנדון דידן אין להאריך כאן כזה, וכע"פ לענין הלכה במה שהגני מספקין בספק הראשון נראה לע"ד כמ"ש דמפשטות הדברים ברברי רש"י והרמב"ם מבואר דלרש"י צריך להיות בפדיון בכור דוקא כשנכנס כבר יום ה"א, ולהרמב"ם די כשיצא הספק מלבו כשנשלם היום ומיד באותו רגע יכול לפדות, וכן נראה פשטות הלשון בהמתני' דבכורות מ"ט ע"א דיום שלושים הוי כיום שלפניו אבל כשנשלם יום שלושים הוי זמנו לפדות וככל מ"ש לעיל, והנה לפי הפסק בטור יו"ד ושו"ע סי' שיה' צריך להמתין קצת מיום ל"א, ועי' פרישה שהוא מן המתני' דבכורות הנ"ל, והיא ע"כ כמ"ש דפשטות לשון המשנה מורה כן, והיא כשיטת הרמב"ם שבררנו לעיל ומוכרח מלשונן במה ששינה לשונן בפ' י"א מה' בכורים ממ"ש בפ' א' מה' ערצין והדברים נאמנים ככל מ"ש בס"ד, וזמן הפלא שלא הזכירו הפוסקים הב"י והב"ח והפרישה מדברי רש"י והרמב"ם הנ"ל לעורר עצמם בדבריהם ברין זו מה שהיא מוכרח ככל הנ"ל, ועכ"פ להלכה היא כדברי הרמב"ם בלי שום חולק כמ"ש בטור וש"ע מן דברי הרא"ש שאין כאן שיהיה כלל אחר עבור ל' יום.

ועתה צריכין אנו לילך הלאה לברר הספק השני בהא דשלושים יום אלו אם צריכין להיות מעת לעת דוקא או אפילו בלא מעל"ע רק שיהי' נשלם יום השלושים כולו, ואי תקשה דאיך משכחת שיהי' נשלם יום השלושים ולא היתה מעל"ע, על זה י"ל דאילו אמרינן כחילוקן של רב ורנא בפסחים ג"ה ע"א דחד מקצת היום ככולו אמרינן תרי מקצת היום ככולו לא אמרינן, והי' נ

אף אם נולד באמצע יום חשבינן יום הראשון ליום אחד וכשכא יום השלושים לא אמרינן בו מקצת היום ככולו אלא צריך להשלים כל היום ל' עד הלילה אבל מ"מ אינו מעל"ע דאילו נחשוב מעל"ע יהיה זמנו למחר באמצע יום, וא"כ צריכין לידע מה דינו אי צריך להיות מעל"ע דוקא או אולי שלושים שלמים אף בלא מעל"ע וכמו שהסברתי הענין והדבר צריך תלמוד, והנה בנה מ"ז פליגי רב ועולא דרב סבר הלכתא בכולי פירקא מעל"ע, ועולא אמר דתנן תנן דלא תנן לא תנן, ואמרינן תנאי הוא ומסקינן שם להלכה דתנן תנן ודלא תנן לא תנן, והנה מה שאמר רב בכולי פירקא מעל"ע היא על כרחך לאו דוקא דהא בפרק זה במתני' דף מ"ג ע"ב דאמרינן בענין יום אחד דתנוק ותינוקת דעל כרחך אין הכונה מעל"ע וכמו שפרש"י שם מפורש בד"ה ופוטרי מן היכוס שדי בשעה אחת, וכן לכל הני דחשוב שם די בשעה אחת כמבואר גם לענין נוחל ומנחיל בבא בתרא סוף פ' מי שמת בנפל הבית עליו ועל מורישו, וא"כ ע"כ כונת רב הוי כמה שאמר בכולי פירקא היינו כמה שאמרו לענין שנים שבעין מעל"ע אבל מן הענינים שהמה פחותים מן שנה אלא תליא בימים מזה לא מיירי רב דניבעי מעל"ע, וכן אפילו בענינים דתליא בשנים לא הוי פלוגתא רב ועולא רק כהא שבבין ושבת כהא דבין עשרים וכת עשרים הנוכר במתני' שם מ"ז ע"ב ופלוגתתן בזה משום דכל הענין של עשרים שנה בבין ובכת הוי רק הלכתא כמבואר שם מ"ח ע"א וע"ש ברש"י סוף ד"ה דלמא דהנך ע"כ פליגי אי הוי הלכתא גם למעל"ע או לא אבל ערכין אף דלא תנן בפירוש מ"מ נראה דס"ל לכ"ע מעל"ע רבזה לא פליגי כלל, וע"ש חוס' ד"ה רב גידל, כן נראה למענין שם, אבל בכ"ז אפילו בערכין היא ג"כ רק בערכין של שנים בעינן מעל"ע כפרש"י שם ד"ה ערכין אבל בענין ערכין של חדש לא איירינן מזה כלל אי בעינן מעל"ע או לא, ואולי דרש"י לשיטתו, דהנה בתוס' שם מ"ז ע"ב ד"ה כולן מעל"ע כתבו לכוון שיטתם דהכונה של מעל"ע לא הוי מעת לעת בשעות רק מעל"ע בימים שיהי' מגיע זה היום עצמו מה שהיה אז בתחילת החשבון, אבל לשעות לא צריכין בכל אלה דחשבינן שם שרק בחדשים ובכתבי ערי חומה בעינן מעל"ע לשעות ולא בהני וכן נראה מבואר גם שיטת רש"י בכל פירקא ובד"ה מעת לעת, שע"כ לפי שיטתו זו פירש שפיר גם בזה בערכין בנה דף מ"ח ע"א דהיינו ערכין של כן חמש שנים כיון דלא מיירי מן שעות כלל, אכן לדברי התוס' ערכין ל"א ע"א ד"ה מיום דפליגי בזה בעלי התוס' דלדעת התוס' דשם הוי הכונה בכל הני כמה דאמרינן מעל"ע היינו מעל"ע דשעות ע"ש וכן נראה מן דברי התוס' ראש השנה י' ע"א ד"ה כן כ"ד חדש, א"כ גם בהא דערכין יכול להיות הכונה כמה שאמר מעל"ע אפילו לענין ערכין דבן חדש.

ולפי זה תמוה לי מעתה לפי דברי התוס' ערכין י"ט ע"א ד"ה לערכין, וזיל וא"ת בערכין מג"ל דבעינן מעל"ע, ופרי' דילפינן ליה מבין חדש דכי היכא שאינו נערך בן חדש אלא א"כ יש לו חדש שלם דלא שייך למימר דאזלינן בתר חדש העולם ה"נ לכל שאר בן חמש וכן עשרים ע"כ, ותמוה לי מעתה דהא תינח לשיטת אלו דמפרשו מעל"ע בימים ולא בשעות דשייך תירץ הרי"י דילפינן מן בן חדש דלא שייך ביה למימר דאזלינן בתר חדש העולם, אבל לשיטת אלו דמפרשו מעל"ע בשעות, א"כ חשוב לנו הקושיא מג"ל בערכין דבעינן מעל"ע דלא נוכל למילף מן עוד מן בן חדש דאזלינן בן חדש גופא אינו צריך להיות מעל"ע דשעות, כי למשל אם נולד בט"ו בויםן אחר חצות כשנגיע ט"ז באייר מיד בבקר נערך שפיר דאין לנו עוד לימוד על זה לא על בן חדש ולא על בן חמש שנים, ובלא"ה תמוה לי גוף דברי התוס' במ"ש דלא שייך למימר דאזלינן בתר חדש העולם, אמאי לא? אמאי לא נימא היכא שנוולך תוך חדש ניסן כיון שבער ניסן ועתה היא חדש אייר מיקרי בן חדש, דכמו שיש הוה אמינא לומר דהיא שנוולך קורס ר"ה, כשיגיע ר"ה של שנה החדשה מיקרי בן שנה ה"נ בענין בן חדש ונכל לומר כן, ומה פשיטא יש דלא שייך למימר דאזלינן בתר חדש העולם, ועי' ברי"ה י' ע"ב דל"א הוי עיקר המילף בהא דל' יום בשנה חשוב שנה מהא דיום אחד בחדש חשוב חדש ע"ש, ואנן הא פסקינן כ"א שם, גם אין לחלק בין בתחילה בין בסוף כמו שאמר רבא שם בע"א ולא ק"ו הוא וכי' והוא תמוה מאוד, ועוד יש לדקדק גם בפרש"י דף י"ח ע"ב שפירש בהא דאמרו כולו מעל"ע, וז"ל מעת לעת

אותו יום ואותו שעה לשנה הבאה, ולא אוליין בתר מנין עולם רכי מוט חשרי נחשב ליה שתא עכ"ל, ושם בנדה מ"ז ע"ב פרש"י בד"ה מעת לעת וד"ל מיום ליום ולא אמרינן למנין עולם וכו' עכ"ל, הנראה סותר דבריו ששם מפרש מעל"ע לימים ולא הזכיר לשעות והיא כשיטת התוס' ד"ה כולם לא בעינן ככולם מעל"ע דשעות, וכאן בערכין הוה דעתו מעל"ע דימים והשעות, וצריכין לדחוק עצמינו לפרש דבריו כאן בערכין וכתב כן משום הא דקדשים ורבתי ערי חומה, וכן נראה מדבריו במ"ש לשנה הבאה, והיא שייך רק כאלה שצריכים להיות בני שנה, וכן מוכח ממ"ש בסוף נחשב ליה שתא שע"כ כתב לימים ולשעות, ושם בנדה כתב לפרש מעל"ע דכל הני שע"כ כתב סתם לימים ולא הזכיר לשעות, אבל מ"מ דברי תוס' הנ"ל קשים עדיין מה שצריכים ביאור והבנת דבריהם, וחפשתי על כל הצדדים ולא מצאתי מענה נכון לזה.

ובאמת יש להרץ קושיהם במה שהקשו מג"ל בערכין דבעינן מעל"ע, וכונתם היינו מיום ליום כמ"ש, ויש להרץ קושיהם זו בפשיטות, לפי מה דאמרינן בכורות מ"ט גמרינן חרש חדש ממדבר מה החם ומעלה ה"ז ומעלה, ולפי מ"ש לעיל דהאי גמרינן הוי גילוי דעת דכל היכא דכתב חדש הוי הכונה ליום, ואפי' לר"א דדרש בריה"י ע"ב דיום אחר בחדש חשוב חדש היינו היכא דלא נכתב מבין חדש הוי הכונה ליום, והיא ממש כמ"ש התוס' ערכין י"ח ע"ב ד"ה ופדיו, א"כ הא מבואר דבעינן ל' יום שלמים, ויש לישב מעתה הא שהקשתי לעיל לשיטת הני דס"ל דבעינן מעל"ע בשעות גם בערכין גם לדידהו גם בערכין כן, וי"ל מעתה דזה הגילוי דעת מהא דבמדבר ג' דכתב למעלה דמורה לשיטתם על מעל"ע אפילו בשעות ראל"כ אין כאן ולמעלה כמובן, וכמו שדרשו באמת כל הדרשות שנאמרו שם על מעל"ע שמורים לדידהו על מעל"ע דשעות ה"נ בהא דלמעלה מורה לדידהו כן, וממילא ה"נ בכל מקום שנאמר מבין חדש הוי הכונה ל' יום שלמים במעל"ע אפילו דשעות.

נמצא לפי כל זה ולפי מה דילפינן בבכורות מ"ט חדש חדש תליא כל דינא הנ"ל במה דמספקינן, בפלוגתא הראשונים אלו בעלי התוס', דלשיטת אלו דבערכין לא בעינן מעל"ע דשעות רק דימים ה"ז לענין פדיון הוי כן, ולשיטת בעלי התוס' בערכין ל"א וכן בריה"י דבעינן מעל"ע בשעות ה"ז בפרקין בעינן שלושים יום מעל"ע היינו משועל לשעה כמ"ש בקדשים ובתי ערי חומה, וראיתי בדברי חמודות פרק יוצא דופן אות ה' שהאריך בזה וכתב להחליט בפשיטות דמעל"ע הוי הכונה מעל"ע משעות ולא הזכיר כלל מן דברי התוס' נדה מ"ז ע"ב וערכין ל"א הנ"ל שיש פלוגתא בין בעלי התוס' גופא אי הוי הכונה של מעל"ע בימים אבל לא צריכין מעל"ע דשעות, או דילמא דבעינן נמי מעל"ע בשעות, לדעתו ד"ל הוי בפשיטות כיון דאמרינן מעל"ע על כרחך בעינן אותו שעה שנוולד ע"י בדבריו שהכריע כן להלכה ולא למעשה, ולפי הנ"ל היא מפורש דעת רש"י ותוס' נדה מ"ז ע"ב לא כן, והיא שיש לומר דאוליין בחר שנת העולם, ויש לומר דבעינן שנה תמימה מעל"ע לא בחר שנת העולם, אבל מ"מ מעל"ע בשעות לא בעינן, חוץ מהקדשים ובתי ערי חומה, ולדעת התוס' ערכין ל"א הנ"ל היכא דאמרינן מעל"ע בעינן מעל"ע אפילו בשעות בכל מילי, נמצא דשנים אחדות דערכין תליא בפלוגתא זו, וממילא הוי גם בפדיון מה דילפינן מערכין זו הפלוגתא גופא וצ"ע במל"מ פ' ב' מה' אישות ה' כ"א מה שהאריך בזה אי בעינן מעל"ע דימים או בשעות בכל אלה דיוצא דופן, ולבסוף לא הכריע גם הוא ד"ל למעשה ע"ש, ועי' בש"ך חור"מ סי' ל"ה סק"א שתמה גם הוא ד"ל על דברי חמודות הנ"ל כמ"ש, ועי' בתומים שם במ"ש להחליט בבן ובבת ביי"ב וי"ג שנים ועי' בכ"מ פ' א' מה' ערכין ה' ד', ועי' בב"ת וט"ז ומ"א או"ח סי' נ"ג, ועי' לענין פדיון בכור לפי כל מ"ש, ולפי כל דברי הפוסקים אלה אין לפנינו שום הכרעה כעת אי בעינן ל' יום במעל"ע דשעות או שדי במעל"ע דימים, וכפי הנראה דצריכין להחמיר שלא לעשות הפדיון עד כי עבר שלושים יום מעל"ע בשעות דהיינו אם נולד כיום א' סמוך לשקיעת החמה שלא לעשות הפדיון עד שבוע החמשה בתחילת יום ד' היינו בתחילת ליל ד' כדי שיצא הספק מלבו שעברו עליו שלושים מעל"ע דשעות, דכיון דיום שלושים כלמטה כחמשי דמחני

בכורות מ"ט ע"א ממילא הוי בספק עד שיהי ברור שעברו שלושים יום מעל"ע בשעות כן נראה להלכה לפי כל הג"ל.

והנה בש"ע י"ד ס' ש"ה כתב הטור בסתמא דאין הבכור ראוי לפירין עד שיעברו עליו שלושים יום ולא הזכיר מזה כלום אי בעינן מעל"ע בשעות או לא, אלא שהב"ח שם יצא לדין לפנינו בחדשות ונצורות והיא דבעינן מעל"ע דשעות אך לא בעינן ל' יום לדעתו רק כ"ט יום י"ב שעות תשצ"ג חלקים דזה הוי חדש שלם לפי מולד הלבנה, והחליט כן בפשיטות, ואחריו החרה החזיק הש"ך י"ד ס' ש"ה ס"ק י"ט, ואם כי מה אני להשיג עליהם, בכ"ז תורה היא וללמוד אני צריך דאין יתכן לומר כן בפירוש המתני' דבכורות מ"ט הג"ל, דאף אם נפרש הא שאמרו ל' יום בסתם הוי כונתם חדש לפי חדשי הלבנה וכמ"ש הש"ך הג"ל, ונימא דלא דק התנא בזה, אבל מ"מ איך יתכן הא דפליגי ר"ע ורבנן במת ביום ל' אם הוא כלפניו דלרבנן הוי יום כלפניו ור"ע בספק, והא לדעת הב"ח והש"ך יש זמן ביום ל' גופא שהוא כלפניו וגם כלאחריו והיינו קודם ה"ב שעות הוי כלפניו, ואחר ה"ב שעות הוא כלמעלה, וכגונא דחמץ בערב פסח דילפינן מאן חלוק, ואין סתמו כאן במתני' דבריהם מה שעיקר הדין תלוי רק בשעות ולא ביום ל', ואין נוכח [לומר] בכה"ג לא דק כמה שהוא עיקר הדין והתנא עוסק בעיקר הדין בזה ובא להורות לנו רק בזה הנושא, וגם קשה מהא דרשבת קל"ה ע"ב דאמר רשב"ג כל ששהה שלושים יום באדם אינו נפל שגא' ופדוריו מכן חדש תפדה, איך סתם דבריו לומר סתם שלושים יום כמה שתלוי ברגעים ביום הל' גופא כיון שיש ביום ל' גופא רגע שנחשב כנפל ורגע אחר זה נחשב כבר קיימא, ובאמת תליא בזה ענינים רמים גם לענין יכוס שהוא ענין כרת וכדומה הרבה ואין יסתם לומר דבר כזה מה שהוא ח"ו מכשול לרבים להרבות ממזרים בישראל כיון שאפילו קודם ששהה ל' יום שלמים אינו נפל אם הוא רק אחר חצי היום כמו שהוא לדעתם הג"ל ועל כרחק כשאמר התנא ל' יום אמר דבר קבוע ומוכן לכל שיהי' נשמע מן דבריו בפירוש בענין גדול כמו זה, ואל תקשה דהא מ"מ עדיין בספק לנו כונת דבריו אם כונתו מעל"ע דימים או מעל"ע דשעות, כמ"ש לעיל, כמ"ש לעיל, דהא ספק מה הוי רק לנו יתמי דיתמי אל מה כיון התנא, אבל הוא שאמר שלושים יום ה' לו לדבר פשוט ההוראה של שלושים יום גם בעלמא, שהי' ברעתה כונה פשוטה לעולם בכל מקום שהוא מזכיר כן, ורק אנו לעצמנו לא נורע הכונה כמה שנכלל במלת יום של שלושים יום, אבל אם נפרש כונת התנא בהא דשלושים יום כ"ט י"ב ותשצ"ג חלקים, שהוא דבר אשר רק לרגעים יבחנונו לא פחות ולא יותר, והוא אמר שלושים יום, אי"כ היה לו כונה בלב הרבה יותר ממה שאמר בפיו דהא בעלמא ל' יום הוי ל' יום ואינן נכללין כלל שעות ורגעים במלת ל' יום, ואין יאמר כאן מלים כמו אלה להשאיר אותנו עדיין במבוכה מבלי נבין כמו אלה מדבריו אף מאומה, ונהיה נכשלים ח"ו בעיני דאורייתא ועריות מבלי שנידע לחלק בין רגע לרגע ביום השלושים, זה הוא דבר שאי אפשר מצד הסבא.

וגם בלא"ה היא תמוה מהא דמגילה ה' ע"א דאמרין שם מגיין שאין מחשבינן שעות לחדשים שגא' עד חדש ימים ימים אתה מחשב ואי אתה וכו' ע"ש פרש"י מה שדבריו המה קשי הבנה עדיין, אבל בכ"ז נשמע מדבריו שם עכ"פ דאפילו במה שתלוי בלשון ב"א ג"כ הוי הלימוד דלא נחשב שעות לחדשים רק ימים, והא לענין נדרים פסק הרמב"ם מפורש בפיו מה נדרים ה' ג' נדר חדש סתם אסור שלושים יום מצת לעת מספק, ועי' בכ"מ שם ה' ב', וכן הוא בסמ"ג לאוין רמ"ב, וגם הוא ז"ל הזכיר מלת מספק כמ"ש הרמב"ם, ואולי הוי הספק באמת משום זה גופא משום דתליא בגידון זה של נדר בלשון ב"א, אבל בענינים שאינן תלויין בלשון ב"א אין כאן ספק כלל, והוא כדרשא דר' אבא מגילה הג"ל, ועי' גיזר ו' ע"ב, וכן הוא מפורש ג"כ בתוס' כתובות ע'. ע"א דיה' ר' יהודה דכל חדש דקרא הוא שלושים יום ובדרבנן לא הוי אלא חסר, ולבסוף מסקי דאפילו בדרבנן הוי חדש שלושים היכא שאינו מוכח, אבל היכא דמוכח שאני עכ"ל, ואין לך מבואר יותר מזה דכל חדש דקרא הוי שלושים יום ולא כ"ט י"ב תשצ"ג כמו שמראין המקומות שהביאו בתוס' מהם, והוא מהא דרפ"ת תואר שמבואר שם בכלל



צ' ימים, ואם נחשוב כפי חדשי הלבנה לא יהיו אפילו פ"ט שלמים, ותמוה לי על הפוסקים הג"ל שלא הזכירו מכל זה כלום, והוה להם לדבר פשוט מבלי שום הוכחה היפך כל זה שהבאתי המכורא משם היפך ובריהם.

שוב ראיתי בדברי המ"א א"ח ס"י של"ט ס"ק ה' שחשף ג"כ דרוע ערו לרחות הא דכ"ט וי"ב שעות לענין פדיון, וסתר בנין זה לרסיסים, אך בקצור אמרים כדרכו תמיד, והיא שגם הוא ז"ל כתב ומחזיק מן ראיות אלו שהבאתי, אך באופן אחר קצת, דהוא ז"ל מקשה מן הא דבכורות הג"ל דמה מקשה הש"ס מ"ט דרבנן הא עדיין לא כלו לו חדש, והנה לולי דבריו ז"ל נוכל לפרש דהשאלה של מ"ט דרבנן היה דאמאי לא נימא גם כזה מקצת היום ככולו ע"י נזיר ו', ומתוך הש"ס דאפילו אי ס"ל לרבנן בעלמא מקצת היום ככולו מ"מ כאן גילתה התורה ומעלה, וכן מביא שם המ"א מהא דתוס' סנהדרין י"א זה גופא מ"ש מן התוס' כתובות באריכות וכן מ"ש הוא מ"ר"ה דף כ' ע"ב ובמגילה ע"כ כיון כהא דמגילה להא דדף ה' הג"ל שכתבתי, אשר ע"כ נלע"ד להלכה שלא לעשות הפדיון בשום פעם רק אחר עבור שלושים מעל"ע דשעות אחר הלידה כדעת המ"א הג"ל, ומקודם הרי ספק פדוי כמו בתוך שלושים דהא יום שלושים כלמטה, ואם אירע שגורל סמוך לשקיעת החמה אז יש לעשות הפדיון בתחילת יום הל"ב כדי שיה' ל' בודאי שנגמור השלושים מעל"ע דשעות, וכמ"ש לעיל שאם גולר יום א' סמוך לשקיעת החמה אזי צריך להיות הפדיון בשבוע החמישית בתחילת ליל רביעית, כן נראה לפע"ד בברור, והוא כדעת מ"א הג"ל מה שהראיות המה מוכרחות.

ועתה נשאר עלינו לבדור עוד הספק השלישי שנשאלנו עליו, והיא דהיכא שידע בבירור שכול לו חדשיו, אם יכול לפדות תוך שלושים, ואי מהני הפדיון, וגם כזה צריך עיון רב מה שכעת לא (מצאתי) כאתר מן הפוסקים שיתעורר עצמו בדיון זה, ואין אני כ"ח להבטל ממנו כי צריכין לידע איכה נעשה, והנה רש"י בבכורות מ"ט ע"א בפירוש המשנה כתב מפורש על הא דמת תוך שלושים דיחזור משום דנפל הוא ולא מיחייב בפדיון עד לאחר ל' ע"כ, ומכורא מדבריו דבהא דתוך שלושים לא מהני הפדיון הוי רק משום דנפל הוא, וכן כתב ג"כ בפירושו על תורה דהא שכתבה התורה ופדויו מכן חדש וכ"י הוא משום דאז יצא מחזקת נפל, ובאמת נראה כן פשוט דברי רש"י ב"ב בשבת קל"ה הג"ל, וממילא כשיודע בברור שכול לו חדשיו יכול לפדות גם תוך ל' וכמו שאמרנו שם בשבת לענין שאר הענינים דתליא בנפל וכן קיימא, אך בכ"ז יש בכאן עדיין תמוהות גדולות מה שצריכים ישוב ובירור רב, כי מכל עבר יפול עלינו השאלות והקשיות המונחים לרגלי זאת הסברה, חדא רכיון שאמרה התורה מכן חדש תפדה מנא ליה לרשב"ג לדרוש טעמא דקרא שמשמע ספק נפל אמרה התורה כן, דהא ידוע שרק ר"ש ורש טעמא דקרא, ואנן לדידן אין אנו מחליטין שום דין מכת טעם של אינה מצוה, דאנן ס"ל בכל המצוות לענין דינא שהם גזירת המלך, שנית קשה הא לפי מה דמסיק אב"י בדף קל"ו שם דפליגי רק בפיהא, ופרש"י כלומר דאחר לידתו לא ראו בו אלא חיות מעט שפיהא ומת עכ"ל, וא"כ היכא שחלה בו חיות אחר לידתו ככל הילדים הבריאים ואח"כ מת הוי כאילו אכלו ארי וחי וזכ"י ור"ש שם, א"כ איך נדחוק עצמנו לפרש הקרא דוקא בפיהא ומת מה שהתורה אמרה כסתמא ובכל האופנים דלעולם מכן חיות תפדה, וזה שלא ראו בו אלא חיות מעט הוי מיעוטא דמעוטא מן כל הילדים, וגם [נימא] המתני' דבכורות מ"ט שאמרנו סתם כמת תוך ל' דיחזור הם מן המיעוטים ולא פירשו דבריהם, זה הוא דבר המרפס איגרא, שלישית קשה לפי פרש"י הג"ל בבכורות בהמתני' דקשה מ"מ אמאי יחזור הכהן הא הוי ספק ממון אי הוה נפל או לא, ואמאי יחזור הא בספק פדיון כבור אם נתן לא יטול כהידוע דהמוציא מחבירו עה"ד, ובלא"ה תמוה עוד יותר מן הש"ס גופא שם בבכורות מ"ט דאמינן שם דכ"ע מעכשיו אין בנו פדוי, ואמאי לא יהא פדוי היכא שנחגלה אח"כ שאינו נפל, וגם רש"י בעצמו פירש שם ב"ה דכ"ע וז"ל דהא בתוך ל' לא שייכא פדייה עכ"ל, ולהג"ל שהוא משום ספק נפל אמאי לא שייכא פדייה הא שייכא שפיר רק שנכסה מאתנו כו', וכשיבאר הזמן יגלה לנו שהיה אז ג"כ בר פדייה,

גם קשה לי מהא דבכורות ו' ע"ב ס"ד אמינא הואיל ואיתקש לכבוד אדם מה בכור אדם אחר שלושים וחמש הא נמי אחר שלושים וחמש קמ"ל, ולפי הג"ל דמה דאמרינן באדם שלושים הוא ע"כ בבהמה שמונה כי שניהם שקולים דהו יצא מחוקת נפל בשלושים, וזמן הפרייה הוא רק מטעם זה כמ"ש רש"י, וזה יצא מכלל נפל בשמונה, א"כ היה להם לומר מה בכור אדם אחר לי וחמש האי נמי אחר שמונה וחמש, דהא השמונה דבהמה הוא כמו השלושים באדם לענין פדייה, וקמ"ל דפודה מיד בבהמה וע"כ נשמע מזה דהשלושים באדם לא היה מטעם נפל כלל רק גזה"כ, ובכלל הוו דברי רש"י בזה דבר הצריך לפנים ביאור רחב מה שהמה מוקשים מכל צד, והרינו ה' דרכיך.

שוב האיר ד' את עיני בפנינים יקרים מה שהבירוק לגגד עיני דברי המר"מ מלובלין מ"ש בכבא קמא י"א שבאיזה מלים מדבריו שם יהיה מיושב הכל על נכון, והיא שבאמת שאלחנו זו לענין פדייה תוך לי היכא שידעינן שכלו לו חדשיו נפתרה שפיר לענין הלכה בדברי התוס' כ"ק י"א ע"כ דיה בכור שנטרף וז"ל שם משמע קצת דאם קים לן בגויה שכלו לו חדשיו וחי היה חייב לפדותו וקשה דבפ' יש בכור אמר גבי הפודה בנו תוך לי יום ונתאכלו המעות לאחר זמן אין בנו פדוי, ואמאי הא איגלאי מילתא למפיע דלאו נפל הוא, אלא ודאי גזה"כ הוא ופדויו מכן חדש תפדה דאפילו קים לן שכלו לו חדשיו צריך לי יום, ואע"ג דמהאי קרא ג"ל כל ששהה לי יום באדם אינו נפל ה"ג דרש"י ח' ימים בבהמה אינו נפל מדכתיב מיום השמיני והלאה ירצה לקרבן, ואפ"ה כי קים לן דכלו לו חדשיו הוא מחוסר זמן תוך שמונה כדמיכח בפ"ק דריה דף ו' דאמר בכור מאימתי מונין לו שנה וכו' וכו', א"כ מכאור לפי דברי התוס' לדרינא אפילו קים לן שכלו לו חדשיו צריך לי יום דגזה"כ היא, ולענין קרבן כח' ימים היא גמרא מפורשת כן בריה ר' כמ"ש התוס', וא"כ היא תמזה האי דרשא דרשב"ג שבת קל"ה מה שהקשה התוס' בעצמם משם ועל זה לא חייצו כלום, ואדרבה הא מסייע להם מהא דריה שע"כ גם בבהמה הוא גזה"כ ואינו תלוי כלל בנפל או לאו נפל, ונתחזק עוד יותר הקושיא על הא דרשב"ג מה דפסקינן ג"כ כותיה שם, ובהא דבכור בין באדם ובין בבהמה פסקינן דגזה"כ הוא ואפילו בכלל לו חדשיו, א"כ היא כשני הפכים בנושא אחד.

אכן המר"מ כתב איזה מילין בדברי תוס' אלו אשר אם נעיינ בהם בשים לב ובדעת שלמה גראה ונתבונן כי בדבריו אלה מיושבים שפיר דברי התוס', ולא תקשה עוד כלל, והיא שגם לדידי' הוה קשה הפירוש בדברי התוס', דאחרי אשר כתבו שגזה"כ היא א"כ איך יתכן מ"מ הא דרשב"ג, ועל זה כתב המר"מ לתרץ וז"ל אין זה אלא גזה"כ היא אפילו קים לן דלא היה נפל, אלא דממילא משתמע נמי רכל ששהה לי יום באדם יצא מכלל חשש נפל דאל"כ לא היה להתורה ליתן שיעור לי יום אלא הוה מן הראוי להרחיב יותר זמן להפדיון עד שיצא מכלל נפל, וכן גבי מיום השמיני והלאה ירצה לקרבן עכ"ל המר"מ, והיא לכאורה בלתי מוכן כלל, דכיון דאמרינן גזה"כ היא ואפילו בכלל לו חדשיו א"כ איך שייך לומר דממילא משתמע נמי וכו' הא לא משתמע מזה כלום כיון דהוא גזירת מלך כנ"ל, ונראה לפע"ד לפרש דבריו בט"ט שמחדש המר"מ הרבה מאוד בדבריו אלה הקצרים, והיא דהנה בדברי רשב"ג הג"ל בא לפרש דבריו כמה דאתי לאשמעינן כשני אופנים חזא דבא רשב"ג לומר מהא דבכור ומהא דקרבן, דכל אדם שאינו לי יום וכל בהמה שאינה ח' ימים היא בחזקת נפל, ומסייע לו זאת מן התורה מהא דפדיון ומהא דקרבן, אופן ב' נוכל לפרש דבא רשב"ג להורות לנו ההיפך, והיא דזאת ידע שפיר מסבירא זמן הטבע דבאדם עד לי יום ובבהמה עד ח' אינן בחזקת שאינו נפלים היכא דלא ירעינן שכלו להם חדשיו ולא צריך על זה מקרא, אולם אם ירצה מי לומר דיש חשש נפל עד מ' יום או יותר וכן בבהמה כה"ג מי יודע עד כמה, שעל זה בא רשב"ג כאן לחדש לנו דאחר דאם לי ובבהמה אחר ח', אי אפשר עוד לומר שהם עדיין בספק נפל, והוכיח לו זאת מהקרא דאם היה באפשרות שגם אחר לי וחי יהיו עדיין בספק נפל, לא היתה התורה מצוה אותנו שגזיה פודין מכן חדש מה שהיא עדיין בספק נפל דהא תנינן דכל ספק פדיון הוא מה"ת לקולא ומכ"ש

בהקרה מספק נבלה, ומדלא ציוותה התורה להמתין ביותר עד שיצא בודאי מספק נפל, על כרחך נשמע מזה דביותר מל' וח' אין כאן עוד שום ספק על נפל, והנה זה גופא היו כונת המר"מ בדבריו הנ"ל דלא היו הכונה בדברי רשב"ג כאופן הראשון, דזה אי אפשר לומר כן דהא היו באמת גזה"כ ואפילו ידעין בודאי שכלו לו חדשיו ג"כ צריך להיות זה הזמן דוקא, ועל כרחך היו כונת רשב"ג כאופן השני דהא דאמרין שעד ל' וח' היו בחזקת נפל, הוה ידע מסבא דהא שכן חולק על זה לדעתו, והא דמביא מקרא לטוען לו היא רק להוכיח לו דעכ"פ יותר מל' וח' אין כאן עוד שום ספק נפל, דאל"כ היה מן הראוי להרחיב יותר זמן אל הפדיון וכמ"ש מהר"מ, ומיושבים דברי התוס' שפיר במה שהביאו מן דברי רשב"ג וכתבו דמ"ט גזה"כ היא שרק ביום ל' צריך להיות הפדיון אפילו בכלו לו חדשיו שמוכן מעתה שפיר לפי פירוש זה בדברי רשב"ג, והיא לע"ד נאמנה מאוד דבר אמת לאמיתו, שיהיו מיושבין מעתה כל הקשיות שהקשינו לעיל, ועי' במל"מ פ' ג' מה' איסורי מזבח ה' י"א מה שהעמיק הרחוב דבריו בזה לענין כלו לו חדשיו ומביא ג"כ מדברי תוס' אלו, והסיח דעתו מן ישוב הענין שלא יהיה כסתירה בגוף הקושא, ואולי הוה לו לדבר פשוט ככל מ"ש, ולי העני בדעת צריכה רבה.

אך ככ"ז לא נוכל עריין לשכך רוחינו בדברי רש"י בכורות מ"ט שמפרש במתני' על מה הבן תוך ל' אע"פ שנתן לכהן יחזור שכתב יחזור דנפל הוה ולא מיחייב בפדיון עד לאחר ל' עכ"ל, ומבואר בדבריו דמשו"ה יחזור כשמת תוך ל' משום דנפל הוה על זה עדיין קשה ככל מה שהקשנו לעיל, והנה מדברי התוס' שם ד"ה מת בנו מ"ש על רש"י ובחנם פירש כן דאפילו קים לן ביה דכלו לו חדשיו בבן חדש תלה רחמנא עכ"ל, ולא כתבו עליו שחמוהין דבריו כמ"ש רק שבחנם פירש כן, נראה דהוי שיטתם בפרש"י זו דלעולם גם רש"י מודה דבכל אנפי אינו פדיון קודם שלושים, והיא גזה"כ רק דרשב"ג אתי לאשמעינן הטעם של גזה"כ זו דמשום דשיך ענין נפל בזה קפדה התורה לעולם על כן חדש, וזה מכוון בשיטת רש"י כפירוש הראשון הנ"ל בדברי רשב"ג, ומ"מ לא נתנה התורה דבריה לשעורין, ואינו בר פדיון כלל תוך ל', כן מוכרחין אנו לומר בכונת דברי רש"י גם לפי דברי התוס' בכורות הנ"ל, וא"כ לענין דינא גם רש"י מודה לשיטת התוס' דאפילו בכלו חדשיו הוי בר פדיון גם קודם ל', ומדכתבו קצת משמע ודחו זאת נראה שלא היה להם הוכחה גמורה מדברי רש"י כן ממש במתני' דבכורות משום דיכולים לפרש כמ"ש, ועכ"פ לענין דינא בודאי צריך להיות הפדיון אחר ל' דוקא אפילו בודאי כלו לו חדשיו כמו שמפורש בדברי התוס', וגם בדברי רש"י אינו בברור דס"ל בהיפך כמ"ש, ואף את"ל דרש"י מחולק בזה עם התוס' מ"מ הוי זאת ספק פדיון ספק פלוגתא דרבוותא, והא בפדיון בכל ענין ספק אינו בר חיובא לפדות ולתן לכהן, ומשו"ה אינו נחשב בר פדיון קודם ל' בכל אנפי, ואפשר דרש"י גופא מסופק בכונת דברי רשב"ג אי כאופן הראשון או השני הנ"ל, ומשו"ה כתב שני הטעמים דנפל הוי ולא מיחייב בפדיון עד לאחר ל', ומ"מ הדן דין אמת דבכל אנפי אינו בר פדיון עד שיעברו עליו שלושים יום במעל"ע דשעות וככל מ"ש לעיל וביררנו בס"ד בדברים ישרים למוצאי דעת.

והנה העיר אותי חכם אחד מהא דמילה שאמרה התורה ג"כ כמו בפדיון ביום השמיני ימול בשר ערלתו, ומ"מ לפי פסק הרמ"א יו"ד ריש סי' רס"ב כשנימול תוך ח' אינו צריך להטין ממנו דם ברית ביום השמיני, ונראה דמהני המילה לגמרי מה שמל תוך ח', ואמאי בפדיון כשאמר מעכשיו לא מהני כלל קודם ל' וצריך להפדות מחדש אחר ל' הא בשניהם הוי הגזה"כ שיק בזמנם צריך להיות ולא קודם זמנם, והנה השיך שם ריש סי' רס"ב מחולק באמת על דין הרמ"א שם, ולדידי' צריך מדינא להטין ממנו דם ברית ביום הח', אך דברי השיך נראים לפע"ד תמוהים, דעיקר חילול שם מה שמשגיג על הרמ"א גם על הרא"ש ושאר פוסקים, הוא מהא דמנחות ע"ב ע"א דאמרין שם לענין עומר דאי ס"ד נקצר שלא כמצותו כשר אמאי דחו שבת, וא"כ ה"ז אם איתא דכשר מילה תוך ח' אמאי דחי מילה שבת לימהליה מע"ש עכ"ל השיך, ותמוה לדבריו אלה מדברי התוס' שם במנחות במקומן שכתבו ב"ה אמאי דחו שבת ונקצרה מע"ש וז"ל ואע"ג

דלכתחילה מצותו בלילה כיון בדביעבד כשר לא הוי דומיא דתמיד דכתיב ביה במועדו לומר דרחי שבת ומסתברא דומיא דתמיד בעינן עכ"ל, ומבואר בדבריהם אלו דאפילו דבר שבדיעבד כשר שלא בזמנה מ"מ דחי שבת בזמנה משום הלכתחילה, והקושיא על קצירת העומר הוה משום דדומיא דתמיד בעינן דכתיב ביה במועדו, ושם דחי שבת רק מה דאפילו בדיעבד לא מהני, אבל במילה דלא שייך דומיא דתמיד ויש לו מילף לעצמו דרחי שבת גם אינו בעינן מובח למילף מן תמיד דחי שפיר לשבת משום הלכתחילה אפילו באופן שבדיעבד כשר אפילו שלא בזמנו, וזה היא באמת שיטת הרא"ש הנ"ל בפ' ר"א דמילה מה שהביא הש"ך, ואין כאן שום השגה לא על הרא"ש ולא על הרמ"א ושאר פוסקים מן גמרא מפורשת כמ"ש הש"ך.

וגם בלא"ה לא ידעתי שום השגה על הפוסקים הנ"ל מהא דמנחות מ"ש הש"ך וכל דבריו שם תמהים בעיני דאין מצא בדבריהם שבדיעבד כשר מילה גם תוך שמונה דאי משום שכתב הרא"ש דנמול תוך שמונה כשר וא"צ להטף ממנו דם ברית, הנה במ"ש מלת כשר על כרחק הוא כשר דמה אית לי למיעבד דהא אי אפשר למול עוד הפעם, דמנחות שייך לומר כשר להקרב, אבל במילה אף אם לא יצא שום ענין מצות מילה מה שמל בתוך ח' מ"מ כשר הולד ונחשוב בנימול אפילו לענין אכילת פסח דהוי כאילו נולד מהול דמה לי למיעבד, ואי משום דכתב הרא"ש וא"צ להטף ממנו דם ברית, גם זה מוכן שפיר דהא בנולד מהול גופא דאמרינן בשבת קל"ה דלת"ק אליבא דבי"א א"צ להטף ממנו דם ברית ואפילו לר"ש בי"א שם דצריך להטף הא אמר מפורש הטעם משום ספק ערלה כבושה, וזה החשש שייך שפיר בנולד מהול, אבל כשנמול כיון תוך ח' ואין שום חשש עוד על ערלה כבושה, איך מצינו בתורה שיש חיוב הטפת דם במקום מצות מילה, וכן בש"ס הא לא מצינו זאת רק היכא שיש ספק ערלה כבושה, אבל בסתם היינו שהטפת דם גופא יהי' בו ענין מצוה הא לא מצינו, דהא בנולד מהול גופא אם יבוא אליהו ויאמר אין כאן ערלה כבושה לא הינו מצריכין לעשות כזה שום ענין, וה"נ הא אין כאן ספק זה כהנ"ל, ואין באפשרות לקיים עוד הפעם המצוה, ובאמת נוכל לומר שמה של תוך ח' לא קיים בזה שום מצוה, ואדרבה נחשב הוא כאילו רבע עליה ארי והסיר קיום המצוה שלא יהי' באפשרות קיומה עוד כל ימי חייו, וא"כ לא שייך עוד לומר בזה אמאי דחי מילה שבת לימהליה מע"ש כיון שבמ"ש אין כאן קיום מצוה כלל, אלא עבירה גמורה בכיטול העשה על לעולם וכגונא בלאו הניחא לעשה דאמרינן בטלו ולא בטלו ודר"ק.

ואי תיקשה מהא דכתב הסמ"ג וזבא ג"כ ברמ"א רס"ד להלכה דהיכא שמל עכו"ם דאינו נחשב למילה דכתיב המול ימול דצריך מ"מ להטף ממנו דם ברית, אף דשם ג"כ אינו שייך החשש דערלה כבושה דהא נמול כדת, הנה על זה י"ל מלבד מה שיש לחלק בין נמול ע"י עכו"ם מה שהי' כבר חל עליו מצות מילה, לבין נמול תוך ח' שלא היה עדיין מצוה זו עליו וכשהגיע הזמן הרי הוא כנולד מהול, גם מלבד זה אין כאן קושיא כלל במה שנוגע לדברי הש"ך מהא דמנחות, דהא הסמ"ג גופא יודה אפילו בדיונו שהוא רק חומרא דרבנן, אבל מדאורי"א אין כאן שום שייכות דנימא שיש ענין תיקון למילה בהטפת דם ברית דמגיל מן התורה דהטפת דם הוא איזה חלק מן מצות מילה מה שאמרה התורה, דהא לא מצינו היכא שמל ולא יצא דם דלא יצא, אי"כ לא קרב זה אל זה כלל מדאורי"א, שע"כ כתב שפיר הרא"ש בנמול תוך ח' דהוי כנולד מהול ואיזו אליהו ואמר שאין כאן ערלה כבושה, דלא שייך עוד בו מילה וגם אין בזה מצות הטפת דם ברית כלל כן נראה לפע"ד בברור בדעת הרא"ש והפוסקים הנ"ל, והמה כראי מוצק ועלילהם אין שום השגה בזה וכלל מ"ש בס"ד, ואפשר דתליא בהא דאמרינן בכריתות ט' ע"א הלימוד לענין גר השתי לשונות אי מהול דמולים היו כל העם היוצאים ממצרים, אי נמי מהא דואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמין ואומר לך בדמין חיי ע"ש בהסוגיא, אי"כ נוכל לומר דלפי האי נמי צריך להיות בהענין של מילה גם מתבוססת בדמים, ואף דהיכא שמל ולא יצא דם ג"כ קיים המצוה, היינו משום דמ"מ הא עשה המצוה כשלמות אבל היכא שאין המצוה באפשרות לקיימה צריך להיות מ"מ ענין מתבוססת בדם והיינו הטפת

רם ברית ונראה שזה היא באמת שיטת הרמב"ם והב"י ועי' בש"ע במחבר סי' רס"ד סעי' ל"א, אבל מ"מ הרא"ש ודעמי' אינן מוכרחין לסבור כן, דלענין גר שכבר מהול יכול להיות שפיר שגם הרא"ש מודי דצריך להיות בכניסתן תחת כנפי השכינה הטפת ר"ב משום הקרא הנ"ל כמו האי נמי דאמרינן בכריתות ט' ע"א שכן היה לאבותינו כמ"ש ואראך מתובטות ברמין, אבל במילת ישראל אין כאן שייכות הטפת דם אל מילה, ואף אי ניימא דלכ"ע אמרינן גם כמילה שם ישראל.. הטפת דם במקום מילה מן הקרא דיוחזקאל, אבל כל זה היא רק דברי קבלה ולא מה"ח ומיושב שפיר תמוהת הש"ך על הרא"ש ושאר פוסקים הנ"ל מהא דמנחות ע"ב שעכ"פ דברי הרא"ש מיושבים מכל צד וככל מ"ש בס"ד.

ומעתה לפי כל זה אינם מוכנים לי פסקי הרמ"א בסי' רס"ב כהא דנמול כלילה דצריך להתויר ולהט"ף ד"ב, דלפי כל מ"ש נראה דאפילו כמל כלילה קודם חלות זמנו של יום מילתו ג"כ צריכין לומר דהוי בזמן חלות החיוב כאילו נולד מהול וישנו מבורר שאין לו ערלה כבושה דא"צ שום הטפת ר"ב, גם קשה להבין החילוק מ"ש הרמ"א בר"מ בין תוך ח' וכן כלילה קודם יום השמיני דמה שנא זה מזה, ועדיין צריך ביאור להבין כונתו וטעמו, ונראה דכונת הרמ"א בחילוקו זה י"ל, מלבד מה שיש לחלק דבשלמא בנמול בתוך ח' הא הוי אז עכ"פ מצות מילה בעולם אצל אחרים אם הם אחד ח', אבל כמל כלילה הא אין כאן כזה הזמן שום מצות מילה בעולם, כלילה לא הוי זמן מילה לשום ישראל, ע"כ גרע מילה כלילה מן מילה ביום קודם ח', אכן גם בלא"ה י"ל דלחלקו דכל מילה כלילה כיון שאין אור לו כלילה כמו ביום ע"כ חיישין לעולם על מלת הלילה שמה נשאר עוד עליו ערלה כבושה כמו בנולד מהול דצריך משום זה הטפת דם ברית כדלעיל כהא דרשבה קל"ה, ומשורה פסק שפיר דנמול כלילה להט"ף ד"ב ביום כן נלפע"ד.

שוב עינינו בספר שאגת אריה סי' נ"ב נ"ג, וראיתי שגוף הדברים הנ"ל מה שחדשתי כונתי כהם מל דעתו הגבוה מגיל גבוה, ושמחתי על זה כעל שלל רב, אלא שהוזהר"ל בוקע שם רקיעים ככה אריה דבי עלאי, ואנכי העני בדעת דברתי דברים פשוטים כיאות למן ערך כמוני, גם כהא יריס יד שם שבא לומר דנמול תוך ח' הוי כאילו נכרת הגיד טרם בא יום השמיני ואין לו מה למול, ולפי מ"ש הוי כאילו נולד מהול ואתי אליהו ואמר דאין לו ערלה כבושה, אבל הענין אחד הוא, וברוך ד' החונן לאדם דעת, ותמוהים לי כזה דברי הכ"ח כמה שכתב בסי' רס"ד דלדעת הסמ"ג דצריך הטפת ד"ב אחר מלת נכרי, דהטפה זו דוחה שבת, והיא תמורה מאוד דאין נוכל לחלל שבת בחבלה, כמה שלא מצינו בתורה למצוה בחבלה כה"ג, והא אפילו להאי נמי בכריתות הנ"ל דף ט' הוי ג"כ רק דברי קבלה כמ"ש ואין נחלל שבת משום מצוה הנאמרת בדברי קבלה וג"כ רק לענין גר אבל לא לענין ישראל קטן הנמול, והנה לענין דינא אין נ"מ כלל בדברי הב"ח דלהלכה גם הוא ז"ל מודה שלא לחלל שבת כזה, והיא משום דעת הרמב"ם דאינו מצריך הטפה כלל אחרי מילת נכרי, אך לפי מ"ש גם הסמ"ג יודה שלא לחלל שבת בענין הטפת ד"ב כמ"ש וברדתי בס"ד, ועכ"פ אחרי כל דברי האמת אלה, אין כאן עוד קושיא למה שהקשה חכם הנ"ל דאמאי בפדיון מכן חדש לא מהני הפדיון תוך ל' שצריך לחזור ולפרות אחר ל', ובמילה דמכן ח' ימים מהני בדיעבד המילה תוך ח', דמעתה אין כאן קושיא כלל דבשלמא בפדיון אי לא מהני הוה עליו החיוב לפדות מחדש בזמנו, אבל במילה מה איה ליה למיעבד כיון שכבר נמולף, ואי להט"ף ממנו ד"ב מה שגם זה אין אנו מצריכין לעשות לדעת הרא"ש והרשב"א ודעמם, הא לפי מ"ש ובררנו אין כאן מראורי' שום ענין של הטפת ד"ב שיהיה נחשב במקום מילה ותיקונה, ואין כאן מדאורי' שום אפשרות לקיים עוד הפעם המצוה היכא שכבר נמול לגמרי בלי שום ספק על ערלה כבושה וככל הנ"ל, וא"כ אין כאן עוד שום סתירה מן דינא דמילה תוך זמנו על דינא דפדיון תוך זמנו וככל מ"ש וברדתי בס"ד בדבריו אמתי, ועי' בתשו' הב"ח סי' קכ"ב וסי' קכ"ה ואין כאן המקום להאריך עוד כי כמה שנוגע לענינא דידן נראה לע"ד שהדין דין אמת בכל מ"ש, ומבורר בבירור גמור בטוב טעם ודעת, בדברים ערבים מתוקים מדבש ונופת צופים.



## רבי רפאל בלום זצ"ל

אבדק"ק קאשוו

## בענין קבלת מכתב בשבת ע"י פקס מאשין

עם סגירת הגליון הושברו בפטירתו של הגה"צ אבד"ק קאשוו זצ"ל, שנסתלק ביום כ' אדר"ר, ולדובב שפתי ישנים אמרנו להביא בזה מחזיושי תורתו. זכר צדיק לברכה.

יום ה' לס' ויכרך אתכם כאשר דבר לכם תנש"א לפ"ק

בין המצרים, ה' הטוב קרן עמו ירים, ונוכה להמשר בראש הרים, ושל' וברכר לכבוד האברך המר"מ במר"י כש"ת מו"ה משה קרויס ג"י ולכאל"ש

אחרש"ה מכתבו השגתי על נכון, בשאלתו בענין הפאק"ס מאשינען שנתחדשו כעת, לשלוח מכתב באיזה רגעים, האם מותר להניח פתוח מעש"ק שיקבל הכלי המכתב, שנית — אם מתקבל בהכלי אם מותר לקרות המכתב בש"ק, שלישית — האם מותר לשלוח מכתב ממקום שעדיין לא קיבלו שבת, למקום אשר כבר הוא שבת, רביעית — כיון שבביליח בול יותר לשלוח האם מותר לשלוח ע"י שבת זיינער שיעבוד רק בליל שבת.

בעיקר שאלתו, דבר זה כבר נפתר מגדולי זמנינו הי"ו, שנשאלו על המאשין אשר מקבל "טעלעפאן קול" ונקרא אצלינו פה "ענסערינג מאשין" שהכלי מקבל הקול, מהקונים אשר דורשים להפירמא שלהם, לשלוח סחורה וכדומה, ובעה"ב פותח במרוצ"ק ושומע בקשתם לסדר הקנינים, והיתה ג"כ השאלה האם מותר להניח פתוח מעש"ק ולקבל הקול, וכמעט רובם ככולם נטו להיתר משום שהבעה"ב לא עושה כלום, גם כתבו שאין זה שכר שבת, ויש שחששו קצת לזה, ואם משום שהמקח נגמר בשבת ולדברי רבינו הגרע"ק א ז"ל אסור לגמור בש"ק מקח אפי' סידרו מעש"ק, על זה כתבו הרבה גאונים נחלקו על ד' רבינו בזה, ואפי' לפי ד"ק הלא סוכ"ס הבעה"ב גומר רק במוצש"ק, שהרי בידו להכריע אם מקבל הדרישה לשלוח סחורה או לא, וגם יש אריכות בכזה לענין אויטאמאט שיש בו טשאקאלאר וכדומה, ועומד הכן שהגויים באים ומשליכים מטבע עבור הסחורה, והתירו ג"כ כשאינו עומד ברשותו, גם יש אריכות בזה לענין עלעקטער מאשין שמתחיל לעבוד בש"ק, כל זה באורך בדבריהם, ואין הפנאי מסכים לערוך ולפלפל כי כבר דשו בו, ואין הפנאי מסכים עמדי.

רק אבא בזה בנקודה של נגמר המקח בש"ק, הנה רבינו הגרע"ק א ז"ל (סי' קנט) מסיק לאסור בנגמר המקח בש"ק וראייתו מסוגיא דיומא (יג) ולכאורה היה עצה לקרש על תנאי אם תמות אשתו, אלא עכ"ת דאסור לגמור זהו תוכד"ק. עיי"ש באורך, ועי' כת"ס (סי' מו) מה שמאריך, ועי' מים חיים להג"מ מאיר אויערבאך ז"ל השיג ע"ז (אינו תחת ידי רק ראיתי מובאים דבריו בשו"ת מהרש"ג סי' קיז להג"מ שמעון זצ"ל) דמי גרע מטהנת חטים ברחייםדשרי, וכן משאר דברים שבמשנה (דף יז ע"ב) שמתירין

בעש"ק, גם דחו הראיה מכ"ג דמשו"ה א"א לקרש על תנאי, אולי תחזור בה האשה, שנית דבעיא כניסה וביאה ממש, אשר א"א ביוהכ"פ, וראיתי עוד קושיא שם במהרש"ג (מב"ב קעא). שטר שיש בו זמן ש"ק או יוהכ"פ דכשר דאמר' איחרוהו וכתבוהו, וקשה אכתי איך אפשר לומר כן, א"כ עשו העדים איסור שהרי נגמר המקח בש"ק או ביוהכ"פ, וכן ראיתי בהגהות צמח דוד על שו"ת הגרעק"א, גם הוסיף בצמח דוד להקשות מההיא דג' לוגין שאני עתיד להפריש, ומיבמות צג. ע"ש, וכן הק' עוד במהרש"ג מתרומה וקורש אשר יחול בש"ק ע"ש.

והנה הקושיא משטר שאיחרוהו, יש ליישב בפשיטות דמי יימר שזכרו אז לעיין האם יחול זמן השטר בש"ק, והעדים כשרים בכזה, (עי' תוס' ב"מ עב. גבי שטר מוקדם) שנית וכי כו"ע בקיאין לידע שגמר קנין שנעשה מאליו אסור בש"ק, ובכזה יש לומר דלא ינשי לא משמע להו לאסור, (ובמ"ש תוס' בב"מ כה: וש"ד).

אמנם הדבר נפלא אשר רבינו הגרעק"א אשר לו נגלו כל תעלומות, וכי ישכח משנה מפורשת, והנראה לבאר כונת דה"ק, דהנה טעם האיסור במקח וממכר או משום ממצוא חפצך או משום שמא יכתוב כמ"ש רש"י ז"ל (ביצה לז.), ולכאורה למה לא מצינו כן רק במקח וממכר ולא בשאר ענינים, אמנם נראה בזה משום שענין מקח וממכר, הוא דבר שעיקר פרנסת רוב ישראל מזה, והלכ הומה בזה תמיד, וגם הוא ענין שתלוי בשני אנשים מוכר וקונה, ולב האדם נועץ תמיד לידע ולהודיע, ושפיר מובן ענין של ממצוא חפצך ביתר שאת ויתר עז, וכן לטעם שמא יכתוב ג"כ כיון שתלוי בשני אנשים, ורוצה שלא יכנס לרשות אחרים וכתוב לעצמו ג"כ, לא כן בשאר דברים עולם כמנהגו נוהג, בחטין ברחיים והגינה מתמלא מים וכן בשאר דברים, ולא תלוי בשני אנשים, וראיית רבינו מכהן גדול הוא דקנין צריך ליגמר בע"ש ולא יהא לו שייכות בשבת במקח וממכר.

ומה שדחו ראיות הגרעק"א דטעם שלא קידש כה"ג על תנאי משום דאולי לא תרצה לאו שמי' דיתוי, וכי אין ביד בי"ד לעשות שיהא בטוח שלא תחזור בכמה אופנים, ומה שדחו דבעי ביאה ובניסה זה לא מבואר כלל כמו שמבואר בד' רבינו שם בתשובה.

והנה אם כי גדולי זמנינו נוטים להקל, לפי דעתי אין להקל, וכן ידוע לי שיראי ה' לא מניחים פתוח לא ענסערינג ולא הדומה לו, עכ"ז אין אני בא לחלוק על דברי הגדולים שמתירים, רק נראה שנכון לעשות כדברינו, ובפאקט יש כמה אופנים שהוא גומר המקח.

ובשאר שאלותיו ימצא ג"כ בד' בעלי התשובות, וכבר כתבתי שאין הפנאי מסכים לעבור על דבריהם ולפלפל.

הכו"ח בברכה דושה"ט בלתי מכיר.

הק' רפאל בלום



# על הפרק

תשובות ופסקים בעניינים העומדים על הפרק

## הרב יהודה משולם רוב פאלאטשעק

אבדק"ק ומח"ס מגד יהודה  
ותבר ביר"צ שע"י התאחרות הרבנים

## בענין כשרות קלף לסת"ם הנעשים ע"י מבונה

הישראל כלל כשר ש"ך [שם סק"ד] וב"ח שם ביו"ד, ועכ"פ צריך שיאמר לעכ"ם ליתן לתוך הסיד לשמה ע"כ. וע"ע במג"א (שם סק"ג) בשם הגהות מיימוני וז"ל: אם נותנו הישראל מתחלה בעיבוד לשם קדושה מניח העכ"ם להוציא לתקנו ואין צריך לסייעו עוד, ע"כ.

(ב) וכתב הלבושי שרד בביאור דברי המג"א שם, דדברים הללו אין להם שום שייכות בסק"ג וצ"ל דט"ס הוא ומקומו בסק"א אחר מה שכתב בדעיבד אפילו לא סייע כלל כשר, ועל זה הביא בשם הג"מ דאם הישראל נתנו בעצמו לתוך העיבוד סגי אפילו לכתחילה, ואין צריך שוב לסייע כי נתינתו לסיד לשמה הוא עיקר העיבוד והשאר הם תיקונים בעלמא, ועל זה סיים שם בסק"א ועכ"פ צריך שיאמר לעכ"ם וכו' ר"ל לענין דיעבד אפילו לא סייעו כלל כשר דסמכין אהרא"ש, מכל מקום אמירת הישראל הא בעינן, משום הכי צריך שיאמר להנכרי שיתן אל הסיד לשמה, דהא זהו עיקר העיבוד ויתר עשיותיו הם תיקונים בעלמא, ואם כן כשלא אמר להעכ"ם ליתנו להסיד לשמה אף שבשאר עשיותיו אמר לו, אפשר דפסול אפילו דיעבד ע"כ. [אלא דקצת צ"ע מש"כ "אפשר" דהרי כתב להריא מקודם בפשיטות דרך נתינתו לתוך הסיד בעי לשמה].

(ג) וכן כתב הרב ז"ל בפשיטות (שם ס"א) וז"ל: ויש מכשירין כשישראל עומד על גבו ואמר לו שיעבדנו לשמה, ואינו דומה לגט שצריך לכתוב כל תורף הגט לשמו ולשמה וזה לא ישמע לו, אבל בעיבוד אין צריך רק כשנותן העור לתוך הסיד שיתננו לשמו וזה

בס"ד חורש אייר תשס"ג לפ"ק פה ברקלין יצ"ו

שלום וישע רב, לכבוד האי צורב, העוסק בחוקי חורב, ממצוייני תלמידי כולל תורה ויראה דסאטמאר כ"ש מוהר"ר לוי יצחק סופר הי"ו, חתן ש"ב הרב הגאון יהודה מאיר יעקב לייכטגא שליט"א.

יקרת מכתבו לנכון הגיענו, ובו ראיתי כוחך הגדול לירד לעומקה של הלכה בבירור כל השיטות ולהעלות מרגניתא טבא — בענין עיבוד העורות לקלף של סת"ם, והצעת כל הדריעות הסוברים דבעינן לשמה, וכן בדיון אם מהני עבודת עכ"ם בזה כשישראל עומד על גבו שיעשנה לשמה, ובפרט בדיון עבודת קלפים שבזמנינו. וכשאלת חכם חצי תשובה הארכת בזה ורוצה לשמוע חו"ד העניה להלכה ולמעשה.

### א

(א) הנה כתב המחבר (סי' ל"ב ס"ט) בזה"ל: אם עיבדו עכ"ם להרמב"ם פסול אפילו אמר לו הישראל לעבדו לשמה, ולהרא"ש כשר אם ישראל עומד על גבו וסייעו, הגה קצת בעבודה, וכן נוהגין. וכתב הט"ז (שם סק"ה) דביו"ד סי' רע"א (סק"ג) הוכיח דאפילו במסייע בסוף העיבוד מהני, אבל זה פשוט דלא מהני מה ישראל מסייע להשחיר העורות לתפילין שזה אינו ממלאכת העיבוד. וכ"כ המג"א (שם סק"א): וסייעו קצת, דוקא כשסייע בעיבוד עצמו אבל אינו מועיל אם סייעו להשחיר הרצועות כ"כ הט"ז ביו"ד סי' רע"א, ובריעבד אפילו לא סייע

ואז הם מים לבד לבד בלי שום תערובות דבר אחר כלל, והעורות שרוים במים לבד ג' או ד' ימים שיתרכבו, ואח"כ לוקח אותם האומן משם ונותן אותם למים שיש בהם סיד ואפר ושם מתעבדים, והסופרים דבאן הולכים לבית האומן קודם שיתן אותם במי הסיד והסופרים עצמם מניחים אותם למי הסיד עם האפר, אבל בשאלתו שם אין ספק שלא היה אז סיד כלל או שום אפר באותן מים ששורו אותן בהם, ואם הדבר כן אין כאן מעשה יהודי בעסק העיבוד כלל, כי מים לבד אין בהם שום מעשה עיבוד, ואם כן אין כאן סייע ישראל כלל. ועין שם בסוף התשובה שדחה דברי העטרת זקנים (סי' ל"ב סק"ג) שכתב שיאמר כשישים אותם במים לשם קדושת ס"ת וכו', דהנתינה במים לאו כלום הוא והוא רק הכנה שיתרכך העור ויוכל אח"כ לקבל כח הסיד, ואין זה אפילו הומנה גמורה עיי"ש.

(ו) ועל כן יש לעיין במה שכתב הקסט הסופר (סי' ב' סי"ב) וז"ל: צריך שיהיה העורות מעובדין לשמה דהיינו שכשמניח אותן לתוך הסיד שהוא תחלת העיבוד יאמר עורות הללו אני מעבד לשם ספר תורה וכו', וכיון שהתחלת העיבוד הוא לשמה אזי גם המלאכות האחרות כמו חלוקתן וגרידתן כולן בטר התחלת העיבוד גרידין, ומכל מקום נכון שגם בכל מלאכה ממלאכות האחרות יאמר גם כן שהוא עושה לשמה (כ"כ הבני יונה) ע"כ. ומשמע מדבריו דאם לא נעשו מלאכות האחרות לשמה כגון שהעכו"ם הוציא העורות מהסיד וגמר תחלתם וגריסם פסול דהכל חשובה כהתחלת המלאכה. ולבאורה לפי האמור לעיל לא ההכנסה בסיד בעי לשמה ולא שאר מלאכות. ואולי דסמך על מה שסיים שם בדביעבד כל זאת אינו מעכב, כיון שתחלת העיבוד נעשה לשמה.

## ב

(ז) ואכתי פש גבן לברורי שיטת הכית יוסף והב"ח כיורה דעה (סי' רע"א), דהב"י

ישמע לו, ומכל מקום לכתחילה צריך לסייעו קצת בעבודה, וכן נוהגין במדינות אלו שאין עבדים ישראלים מצויים בכל המקומות, וצריך לסייע בעיבוד עצמו, אבל אין מועיל מה שמסייעו להשחיר הרצועות שאין זה ממלאכת העיבוד, ובדיעבד אפילו לא סייע כלל רק שאמר לו שיתן לתוך הסיד לשמה כשר, ואם הישראל נותנו בתוך הסיד לשמו מניח את הנכרי בלבדו להוציאו לתקנו וא"צ לסייעו עוד ע"כ.

(ד) והמתבאר מכל האמור דעיקר העיבוד דבעינן לשמה הוא נתינתו בתוך הסיד עד שיסירו השערות וכמ"ש המג"א (שם סק"ט), וכ"כ המשנה ברורה שם (סק"ג) וכן הוא בקסת הסופר (סי' ב' ס"ז) ושאר אחרונים. [ועיין בפמ"ג (א"א שם סק"ט) דצריך שיפלו השערות מאליהם דוקא ולא ע"י גרידה עיי"ש. אמנם ישנם חולקים בזה וכמ"ש במשנה אברהם שער כתנות עור סי' ר' ס"ג עיי"ש, וכן המנהג]. ולשיטת הרא"ש דנקטינן להלכה כמו שכתב הרמ"א באו"ח, ישנם ב' דרגות הא' דאם העכו"ם נותנו לתוך הסיד אז צריך לכתחילה הישראל לסייעו קצת בעבודה, ואם לא סייע כלל רק אמר לו שיתן לתוך הסיד לשמה כשר רק בדביעבד, והב"י דאם הישראל נותנו בתוך הסיד לשמה אז מניח הנכרי לברו להוציאו ולתקנו כי השאר מלאכות חוץ מהנתינה לתוך הסיד אין צריך עוד לשמה וכמו שכתב הלבושי שרר להדיא.

(ה) וכן נראה להדיא מדברי הנודע ביהודה (מה"ת חזיר' סי' קצ"ה) דרך הנתינה בסיד הוא עיקר המלאכה שצריך להיות לשמה ולא שאר מלאכות, שכן בשאלתו שם שנתן הישראל העורות להמים לשמה והאומן עכו"ם שוב עושה כל מלאכתו הצריך לעיבוד, אלא שלא שמו לב לראות אם כבר הושם סיד במים הללו אז עדיין לא היה שם סיד. והאריך שם וכתב דכרי לדעת שורש מלאכת העיבוד שלח אחר סופר דהקדלה ואמר לו שסדר העיבוד כן הוא, מתחלה נותן העורות במים

ט) וכוונת הבי"ח והב"ח מבוארת דאירינן במלאכות שצריכין עשייתן להיות לשמה דהיינו הנחתן בהסיד וכוונתו, ולהבי"ח אין חילוק לדינא בין אם הישראל מניחו תוך הסיד לשמה ואח"כ יעבדו העכ"ם והיו מעובדים לשמה גם לדעת הרמב"ם במקומות שמניחים להישראל להניחם בסיד, לבין אם העכ"ם מעבדו וישראל עומד על גבו דעכ"ם אדעתא דישאל עבד והכל אחר כוונת הישראל במקומות שאין מניחים להישראל להניחם בסיד, והטעם דהכל בתר התחלת העבודה גריר [ועיין עוד להלן]. אבל הב"ח סובר בדעת שי' רבינו ברוך דעכ"פ לתחילה יעשנה בכל אופן ע"י ישראל במקום שעבדים ישראלים מצויים שם, משא"כ אם יגמנה ע"י עכ"ם עדיין יש לחוש שמא לא יכוון לגמרי לשמה, וכל זה רק לתחילה, אבל בדיעבד מהני בכל אופן אם אומר לנכרי שיעבדה לשמה.

י) ומוכרחין אנו לומר כן, דהרי כל המקור להאי דינא דמהני עכ"ם לענין לשמה אם הישראל אומר כן להנכרי, הוא מהרמב"ם והרא"ש המובא בב"י שם, ועל זה קאי ביאור הבי"ח והב"ח באיזה אופנים איירי, ואם כן איך יעלה על הדעת דאירינן במלאכות שאין צריכין מדינא כלל כוונת לשמה. ועוד יותר דהרי הב"ח שם כתב מקודם וז"ל: ורצונו לומר [כוונתו לש"י רבינו ברוך] דאע"ג דבפרק המצניע אסיקנא דמסייע אין בו ממש, אפילו הכי מסייע זה דמסייעו מעט בתחלת עיבודו כשישים העור לתוך הסיד ויאמר אז אני עושה כך לשם ס"ת יש בו ממש ואמרינן דהנכרי גומר כל העיבוד אדעתא דישאל שהיה עושה כך בתחלת העיבוד, "אבל לתחלה ודאי אי איכא ישראל שיכול לעבד לא יסמכו על מה שישאל מסייעו מעט בתחלת העיבוד והגוי גומר על ידו, ולכן כתב הרא"ש שנהגו העם מהרבינו ברוך כי איז העבדים ישראל מצויים בכל המקומות", וע"ז כתב הב"ח דמה שהקשה הב"י דכי אין ישראל מצויין מאי הוי וכו'.

שם הביא רברי הרא"ש (הל' ס"ת) שהביא שי' רבינו ברוך (סה"ח סי' קצ"ז) וז"ל ונהגו העם כמ"ש רבינו ברוך כי אין עבדנין ישראל מצויין בכל המקומות, וכן הדעת מכרעת דבגט בעינן שיכתוב כל חורף הגט לשמה וזה לא יעשה העכ"ם, אבל בעיבוד לא בעינן אלא תחלת העיבוד כשישים העור לתוך הסיד שיאמר שאז אני עושה לשם ס"ת יעשה העכ"ם על דעת הישראל כשיאמר לו עשה כך, וכיצ"ב מצינו בפי' אין מעמידין (כ"ו ע"ב) דר' יהודה בעי מילה לשמה, ואפ"ה ימול עכ"ם ואל ימול כותי, ולא אמרינן עכ"ם אדעתא דנפשיה קעבד, כיון דודאי הוא עושה על דעת מה שהישראל יאמר עכ"פ הרא"ש. והקשה הב"י על זה ואני תמה למה כתב שנהגו כרבינו ברוך לפי שאין עבדים ישראל מצויין, וכי אין עבדנין ישראלים מצויין מאי הוי, הא כיון שא"צ לשמה אלא בתחלת העיבוד, ונותן הישראל תוך הסיד לשמה ואח"כ יעבדם הגוי והיו מעובדים גם לדעת הרמב"ם. ושמה לא היו העכ"ם מניחין לישראל ליתן העורות לתוך הסיד.

ח) אמנם הב"ח (שם) כתב וז"ל: ומה שהקשה הבי"ח וכו' לאו קושיא הוא דדוקא כשהישראל הוא מעבד מתחלה ועד סוף סגי כשיאמר בתחלת העיבוד אנכי מעבד העורות הללו לשם קדושת ספר תורה ותו לא צריך לא מחשבה ולא דיבור שנעבדה לשמה, משא"כ בגמרה נכרי דאיכא למימר דילמא נכרי כשגמרה מעבדה שלא לשמה במחשבה, הלכך לתחלה אין לגמור העיבוד ע"י נכרי כשאפשר ע"י עבדן ישראל והכי נקטינן ולא כב"י דמיקל אפילו כשעבדן עכ"ם ע"כ. אלא שמסיים שם לדינא בדיעבד אפילו לא סייעו כלל אלא שאומר לנכרי שיעבדה לשמה סגי בכך דחלינן נכרי מעבדה ע"ג ישראל ולא אדעתא דנפשיה קעבד, שהרי בכולה תלמודא מסייע אין בו ממש ואם כן סיוע זה אינו אלא לרווחא דמילתא עיי"ש.

להדיא מדברי המחצית השקל (סי' ל"ב סק"א) שביאר כן דברי הב"י והב"ח דאירי במלאכות שצריכין להיעשות לשמה, עיי"ש.

(ג) וראיתי במקדש מעט (סי' רע"א סקט"ו) שהאר"י לבאר דגם לשי' הב"י אין להקל כשהגמור היה שלא לשמה, דמה שכתב הב"י דסגי לשמה בהתחלה איירי באופן שהעור נשאר בהסיד אחר שהניחו שם הישראל ומתעבד מעצמו, משא"כ אם העורם הוציאו קודם העיבוד והחזירו שוב שלא לשמה פסול גם להב"י עיי"ש באריכות. וכן נראה מדברי התהלה לדור (הנ"ל).

(ד) ומה שהעיר המקדש מעט (סי' רע"א סקט"ו) ובגידולי הקדש (שם סק"ה) על מרן הפמ"ג (א"א סק"א) דפשיטא ליה דבאם רק הישראל אומר שעושה לשמה ולא העכו"ם פסול, דמהב"ח בסי' רע"א מוכח להדיא דכדיעבד כשר, עיי"ש. לענ"ד לק"מ, וחי' לחשור על מאורן של ישראל שטעה בדבר פשוט, דז"ל הפמ"ג (שם): ובסי' רע"א שם ב"י וב"ח אי נותן ישראל עורות בעיבוד ולא אמר לעכו"ם כלום, משמע מב"ח דאסור דעכו"ם אדעתא דנפשיה קעביד אי לא אמר ליה ישראל כלום ע"כ. וכונתו מבוארת דדוקא היכא דמתחלה התחיל הגוי אדעתא דישאל סוכר הב"ח דיש להקל עכ"פ בדיעבד, ומוכח מזה דאמנם כשלא אמר לו כלום, הדין שצריך לעשותו ולכוון לשמה, מהיכי ידע הגוי דצריך לעשות לשמה. בנה נראה ממש"כ שם מקוים "ואפילו אומר בפה כל שעומד מרחוק ואין מלמדו [להגיד] לא מהני", ומש"כ שם אבל אם בתחלה נותן הישראל העורות בסיד ואומר לשם תפילין נותנו אפילו אין אומר לעכו"ם די וצ"ע עיי"ש. צריך לומר דאירי עכ"פ כשהגוי שומע. וכן נראה מדברי התהלה לדור (סי' ל"ב סק"ד) שכתב דאיכא למימר דאף בדיעבד לא מהני דרך סתמא מותר בגמור העיבוד אבל לא להניח לשמה. וכן משמע מתחלת לשונו של הב"ח דכתב ואמר' שהנכרי גומר כל העיבוד

ומבואר להדיא דקאי על מלאכות דבעינן לשמה.

(א) וכן ראיתי בספר תהלה לדור (סי' ל"ב אות ד') להדיא דפירש כן ביאור הב"י והב"ח בסי' רע"א עיי"ש. [נאלץ דמה שכתב לבסוף שם דמדברי הגמ"ג (פ"א מהל' תפילין) שכתב וכשישראל נתנו תחילה בעיבוד לשם קדושה מניחה לנכרי לתקנה ולהוציאה ואין צריך עוד לעמוד ע"ג ולסייעו ע"כ. משמע להדיא דלא בעינן כלל שיאמר להנכרי שיעשה לשמה, עיי"ש. הנה מלבד שלא הביא כלל מדברי הנועד ביהודה (מה"ת יו"ד סי' קע"ה) שכתב להדיא דצריך שיאמר כן להנכרי. גם הראיה מדברי הגמ"ג אינו מוכרח כלל, דגם המג"א (סי' ל"ב סק"ג) הביא דברי הגמ"ג, וכבר כתבנו לעיל מדברי הלבושי שרר דהגמ"ג איירי ממלאכות שאין צריך כלל לשמה עיי"ש].

(ב) וכן מצאתי להדיא בערוך השלחן (יו"ד סי' רע"א סי') שכתב וז"ל: ודע שרבינו הב"י כתב בספרו הגדול דכשבתחלת העיבוד מניח ישראל את העורות בתוך הסיד לשמה יכול העכו"ם אח"כ לגמור העיבוד לשמה גם לדעת הרמב"ם, ויש מי שחולק עליו וס"ל דדוקא כשהישראל גומר את העיבוד דאז א"צ לומר רק בתחלת העיבוד שמעבדן לשמה, אבל כשהעכו"ם גומר חיישינן שמא כשיגמור העכו"ם יעבדנה שלא לשמה במחשבה הלכך לתחלתה אין לגמור ע"י העכו"ם כשאפשר ע"י ישראל (ב"ח). ולענ"ד העיקר כהב"י דלא מצינו בשום מקום שחינוש שהעכו"ם יאמר אז יחשוב ההיפוך וסתמא קעביד וכו', ומצאתי להדיא כדברי הב"י בהגמ"ג (פ"א אות ו') וז"ל: וכשישראל נתנו תחלה בעיבוד לשם קדושה מניח לעכו"ם להוציא ולתקנו ואין צריך עוד לעמוד על גביו ולסייעו וכו', והביאו המג"א (סי' ל"ב סק"ג), ומבואר דאפילו לתחלתה אין צריך יותר ע"כ. וזהו ממש כדברי התהלה לדור הנ"ל. ולפי האמור אין שום ראיה מדברי הגמ"ג ודוק. וכן נראה

דהבין בדברי הב"י והב"ח דאירי במלאכות הצריכין להיעשות לשמה ודוק.

(יז) והמתבאר מכל האמור דבמלאכות הצריכות להיות לשמה דהיינו הנחתו בהסיד עד שיגרום שיפלו השערות מעצמם וכמ"ש (המג"א שם סק"ט) וכ"כ הפמ"ג (בא"א שם) או עכ"פ שהונח שם ד' ימים אעפ"י שלא עברו השערות וכמו שכתב לצדד להלכה בשו"ת משיבת נפש (סימן ג') ובמשנת אברהם כתנות עור (סי"ו ס"ג) בוודאי דצריך לכחחילה להיות כל המלאכות ע"י ישראל.

(יח) והנה מה שכתב המקדש מעט דע"י שהעורות מונחין בסיד מתעבר ממילא בלי צורך לעור איזה מעשה, כן ה' באמת בשנים קדמוניות כשהיו מניחין הרבה סיד וגם היו משגיחין שיהי' סיד בין כל קפלי העור. וכן עושין גם היום כשמעבדין עורות לבתים שהעורות ההם עבים וקשים ביותר, שמניחין סיד הרבה בין עור לחבירו והוא מתעבר ממילא בלי צורך למרס. אך היום כשמעבדין לצורך קלף או רצועות אין מניחין סיד הרבה, כי ע"י רבוי הסיד מתקשה הקלף ביותר. לכן מניחין סיד מועט, וגם ממרסין תמיד בסיד מפני שהסיד מתייבב לשולי החבית, ואינו פועל על אותם העורות שהם למעלה מהסיד אע"פ שמונחין בתוך המים, וגם בין הקמטים אינו מתעבר כלל בלי המירוס.

(יט) ונמצא לפי"ז דבמה שהישראל מניחו בתוך הסיד אין די בזה לצורך עיבוד וגם המירוס צריך שיהי' נעשה לשמה, והוי כמו הוציא והחזיר שאוסר המק"מ, וכבר נחבאר שגם הגו"ב אינו מקיל בזה ולא כמ"ש המ"ב בשמו. וכן הוא לדעת הב"ח שלא התיר העבר ע"י גוי אלא מטעם סתמא לשמה וזה לא שייך ע"י מאשיין. ועוד דמה שכתב הרא"ש הוא רק ללמד זכות כמ"ש הרא"ש להדיא דאירי במקומות שאין ישראלים עבדנים מצויים.

(כ) ועכ"פ יש להשגיח על המאשיין דכשמגביה העור חוץ לסיד ע"י שיני הממסר

אדעתא דישאל שהיה עושה כך בתחלת העיבוד, וכפי הנראה שהעמים כן בדברי הרא"ש ז"ל, וצ"ח לדברי הפמ"ג בא"א סק"א עיי"ש. וכוונתו למה שכחבנו לעיל וזה פשוט.

(טו) וכן פשיטא ליה להנודע ביהודה (הג"ל ד"ה ויען) שרצה לצדד להתיר דאולי היה העכור"ם שם כששרו העורות ושמע שהם אומרים לשם ס"ת והבין דבריהם כי הוא רגיל לשמוע דברים הללו מפי הסופרים היהודים שנחתים לו עורות שיעשה לשמה וכשר עכ"פ לדעת הרא"ש אפילו לא סייעו היהודי כלל כמבואר בש"ך (סי' רע"א סק"ה). אלא דשוב כתב שקשה לבדות מלבנו קולא כזו, ועד כאן לא כתב הרא"ש וסייעתיה המקילים אלא באמר ליה בפירוש להנכרי שיעבדנו לשמה אז אמרין שהנכרי עושה כאשר צוהו הישראל, אבל כשישראל לא צוהו מהיכי תיתי שיעשה הנכרי מעצמו לשמה, ואף ששמע שהישראל אמר בשעת הנחתו העור להמים שמניחו לשם ס"ת אדרבה סובר הנכרי שכבר יש די בזה ואין צורך שוב שיעשה הוא לשמה. והאריך שם די"ל דלהרא"ש לא מהני אף אם מצוהו להנכרי שיעשה לשמה רק בדבר שהוא תיכף ומיד, אבל בדבר הנמשך לכמה ימים כגון עורות הצריכין שרויה בהסיד לכמה ימים לא מהני עיי"ש באריכות. ומבואר מדבריו דלא מהני כלל אף אם הנכרי שומע מהישראל שנחתים לשמה.

(טז) ועל כן צ"ע מה שכתב המשנה ברורה (ס"י ל"ב סק"ל) ז"ל: ואם נתן הישראל העורות בעצמו לתוך הסיד לשמה ולא אמר כלום להעכור"ם כתב הפמ"ג דצ"ע בזה כי לפי דברי הב"י ביו"ד בס"י רע"א כשר אפילו לדברי הרמב"ם והב"ח אוסר, אכן לפי דברי הגו"ב בסמין קע"ה וכו' יש להקל בדיעבד ע"כ. ובאמת המעיין בדברי הנודע ביהודה יראה להדיא דאוסר דלא מהני רק אם אמר הישראל לגוי עיי"ש. ועכ"פ גם מדבריו מוכח

הרב ז"ל בקר"א (סי' ל"ב סי"ג). וכ"כ במק"מ (רע"א סק"ז).

(ג) שוב ראיתי כעת בספר מרבה חיים (עמוד ס"ב) שכתב בדעת החזון איש דאירי דוקא בתקופה שהעיקר נעשה ע"י הסייד ויתר החמרים היו רק לחיווק, משא"כ כיום שמבטלים לגמרי את העיבוד הראשון ונתינת ישראל לסיד, ומעבדים אותם פעם אחרת ע"י הכעמיקאל"ן (כרוס), בודאי דגם להחזו"א לא מהני הלשמה שבעיבוד הראשון לעיבוד השני עיי"ש.

(ד) ואין שום ספק שמדינא צריך לסדר השגחה מעולה עצה"ט לברר שעכ"פ עד זמן השרת השער יהי' הכל נעשים ע"י ישראל שומת"צ שיודע לכיין לשמה. והקונה לא יקנה שום סתור"ם רק אם יש עליהם השגחה מיוחדת של רבנים המומחים במקצוע זו בהלכות ומציאות הענינים, ונאמנים לה' ולתורתו. ואנשים מחמירים בדברים וענינים שאין בהם מקור בהלכה, ואילו במצות הגנת תפלין שהוא מצות עשה דאורייתא בכל יום ויום, מזניחין מאוד בעוה"ר, ואינם מדקדקין שהקלף יהי' מעובד ע"י ישראל לשמה, ובלאו הכי איכא חששא דאורייתא בכל יום ויום. וכאן המקום להרעיש על אותם עושי ומוכרי הקלפים שאינם משגיחים כלל על זה, ומכשילין את העם ח"ו כגדר קלקפתא דלא מנח תפלין, וד"ל. ובענין שאר מלאכות שאינם שייכים לעשיית הקלף מרינא, ודאי שראוי ונכון לירא שמים להחמיר שיהיה נעשו כל העבודות על ידי ישראלים [וכפרט במצות תפילין ומוזזה, ששייכים בכל יום מימי החיים], אך המקיל בזה לעשותם ע"י עכ"רם יש לו על מי לסמוך. שוב ראיתי בשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סי' א') שהנכס מציינים כדבריהם שהעלה ג"כ כן לדינא.

והנלענ"ד כתבתי,

יהודה משולם דוב פאלאטשעק

יניחנו הישראל שוב כהמים לשמה, רבוה אפילו להבי' (ואפילו אם נפרש דמקיל אפילו במקום שיש לו המשן, ולא כנו"ב ומק"מ הנ"ל) דוקא במקום שאין הנכרי מניח להישראל להניח בתוך הסיד, וא"כ במקומותינו דלא שייכי הני טעמים בוודאי דלכתחילה יש לעשות כל המלאכות הצריכות לשמה ע"י ישראל. וכן שמעתי מידידי הרב דוד ליב גרינפעלד שליט"א יו"ד וועד משמרת סת"ם דכן בכל המקומות שישנם השגחה מירא השם. [ובאמת דכן העיר התהלה לדוד (סי' ל"ב סק"ה) דלא ידענא מדוע לא השמענו בעלי השר"ע דאף להמתירין בישראל עומד על גבו אינו אלא במקום שאין עבדנים ישראל מצויים, ולדעת הב"י דוקא שאין הנכרי מניח להישראל להניח בתוך הסיד עיי"ש].

(כא) אבל בשאר מלאכות שכתבו הקסת (סי' ב' ס"ב וס"ה) וכן במקדש מעט (סי' רע"א ס"א) ושם (סקט"ו וסק"יח) ושאר ספרי האחרונים ידעשם גם כן לשמה עיי"ש, בוודאי דנכון לירא שמים להרד בזה.

(כב) ומה שכתב לצדד בחזון איש (הל' תפילין סי' ו' אות י"א) דאפשר אף לדעת הרמב"ם דלא מהני ישראל עומד על גבי גוי, מכל מקום אם הישראל עצמו התחיל בעבודה סגי אפילו אם גומר ע"י קוף, משום דעכשיו סתמא לשמה עיי"ש, לענ"ד זהו כנגד כל הפוסקים, וכמ"ש הגרש"ק בספרו קרבן פסח (סי' תס). גם מה שכתב לצדד שם דסגי לשמה בגמר העיבוד זהו עפ"י שי' המשנה ברורה (סקט"ט וסק"ל) שנקט לדינא כשי' הט"ז (שם סק"ו) דאפילו אם לא סייעו רק בסוף העיבוד כשר. אבל בשער הציון שם (סק"ה) כתב להדיא דאעפ"כ במקום שעבדנין ישראל מציינן יתן רק לישראל. ועוד דהרי ישנם כמה חולקים על הט"ז כמו שכתב הקסת הסופר (סי' ב' ס"ב) בשם ספר מלאכת שמים (בינה אות ד') לדינא. וכן נראה מדברי

## הרב יעקב זיידה דומ"ץ בויליאמסבורג

### בענין הג"ל

יום ב' פ' נח כ"ו תשרי תשס"ה לפ"ק

שלום וכל טוב סלה אל כבוד הרב  
הגאון כבודה"ר לוי יצחק סופר שליט"א.

בדבר אשר עורר בענין עיבוד העורות  
לסת"ס יפה עורר והביא את כל הצורך  
בענין זה שצריך לשמה מתחלה ועד סופה  
ולכן צריך הכשר לומר שעשו כד"ץ הנה  
אין צורך להאריך כי יפה הביא מר כבודו  
הכל ולא באתי אלא לחזק בדבר ואגב  
אעירה בקצירת האומר ומאת ה' נקוה כי  
דבריו ינחלו הצלחה ויתוקן הדבר וזה  
החלי בעזרת צורי וגואלי.

בגמרא וסנהדרין דף מ"ז ע"ב פליגי  
אב"י ורבא אי הזמנה מילתא או לאו מלתא  
וילפי לה בגזירה שוה שם שם, מר יליף לה  
מעגלה ערופה ומר יליף לה מע"ז. ושוב  
אמרינן שמחלוקת בקלף אי צריך עיבוד  
לשמה תליא בהאי מחלוקת. ולכאורה יש  
לעייין הא בקלף אין גז"ש ואם כן מאי  
ראיה מהאורג בגד למת לקלף, ועל כרחך  
משום דילפינן לה במה מצינו כמו שבמת  
למר הוי הזמנה ולמר לאו מלתא הוא ה"נ  
בקלף, וקשה בקלף למה יליף ממת דלא  
הוי מלתא ולא מעגלה ערופה דהוי מלתא  
או למ"ד במת הוי מלתא לילף מע"ז דלאו  
מלתא, ועל כרחך צריך לומר דלא בעינן  
גזירה שוה וסגי במה מצינו ואם כן קשה  
למה במת צריך גז"ש, ויש לומר דאה"נ

דסגי במה מצינו ולא אמר גז"ש אלא  
משום שאיכא האי גז"ש דשם שם לענין  
איסור הנאה ולכן נחלקו אי ילפינן לה גם  
להזמנה והאי גז"ש אינה מופנה דהרי  
בעינן לה לענין איסור הנאה ואם כן  
למידין ומשיבין כד"ץ מה מצינו ועיקר הוא  
לכל מילי דילפינן במה מצינו מהרדי ולכן  
שפיר ילפינן לה נמי לענין קלף, והשתא  
הא דיליף לה ממת ולא מעגלה ערופה או  
מע"ז משום דהחילוקים שחלקנו לכל מר  
ראית ליה דמעגלה ערופה אי אפשר למילף  
משום דהוא גופה קדושה מה שאין כן  
בקלף, וכן לאידך מ"ד דע"ז שלא כדרכה  
אבל עיבוד הוא כדרכה ואם כן אי אפשר  
למילף אלא ממת שהוא דומה, והשתא  
לפרש"י ז"ל דמקשינן אדיליף לה מעגלה  
ערופה לומר שהזמנה מלתא לילף מע"ז  
שלאו מלתא ומשני משום דע"ז לאו כדרכה  
שמעינן דלמאן דאמר הזמנה מלתא דוקא  
בדבר שכן דרכו ולמאן דיליף הזמנה לאו  
מלתא מע"ז למה לא יליף מעגלה ערופה  
דמלתא הוא, ומשני משום דעגלה ערופה  
הוא גוף הקדושה מה שאין כן אורג בגד  
למת, ואם כן בגוף קדושה על כרחך  
ילפינן לה ממה מצינו דהוי מלתא, אבל  
לפי' התוס' שמקשינן למה יליף מעגלה  
ערופה שהזמנה מלתא ולא יליף מע"ז גופה  
שהזמנה מלתא ומשני משום דע"ז הוא לאו  
כדרכו ולכאורה אם כן כ"ש הוא שבכדרכו  
ליהוי מלתא.



אמר בית זה לע"ז לא נאסר הרי אי אמרינן מלתא אפילו באמירה לחוד אלא שבע"ז לאו מלתא משום דלאו כדרכו הוא ואם כן כבדרכו אמרינן באמירה סגי ואם כן קשה למה לדידיה צריך עיבוד הא באמירה סגי והיינו דאפילו עבדו שלא לשמו יאמר שקלף זה יהא לקדושת ס"ת או תפילין, ואם כן לכאורה מאן דאמר דבעינן עיבוד לשמה דלא כמאן דלאביי באמירה סגי ולרבא לא מהני אפילו עיבוד. ויש לומר שאמירה אף שמהני מכל מקום יכול לחזור בו כדאמרינן דאחי דבור ומבטל דיבור אלא שכל זמן שלא חזר בו ועדיין עומד לקדושה אסור לעשות בו דברים של חולין, אבל אם עשה במעשה שוב אינו יכול בדבור לחוד לחזור בו לדבר חול. וכן מצאתי בתשובות אבני נור חלק או"ח סי' י"ח וניחא בזה למה בעגלה ערופה דאמרינן הזמנה מלתא הוא בירידתה לנחל איתן נאסרת ולא בקנאו לצורך עגלה ערופה משום דבדבור עדיין יכול לחזור בו.

והשתא דאחינן להכי דלדעת רש"י אמירה אף שמלתא הוא מכל מקום לא אהני לקדושה כיון שיכול לחזור בו, אבל במעשה שאי אפשר לחזור בו לכאורה סגי מעשה כל דהו, ואם כן בדבר שהוא עצמו קדושה שאמרינן מלתא הוא סגי מעשה כל דהו, ואם כן אף שמר כבודו האריך להביא שבעינן עיבוד לשמה מתחלה ועד סוף אמנם לדעת רש"י ז"ל שכמאן דאמר מלתא אתיא הא דרשב"ג ובדבר קדושה כו"ע מודים דמלתא הוא סגי מתחלה משום שכל כל שהוא הוה הזמנה, אבל למאן דאמר לאו מלתא הוא כעין שיעשה כל העיבוד לשמה שאם לא כן הרי יכול לחזור

וצריך לומר דמכל מקום בדבר ששונים נוחא טפי למילף וכן למאן דילף מע"ז משימוש דע"ז דלאו מלתא למה לא ילף מעגלה ערופה שלשיטתו לאו מלתא הוא ועל זה משני משום דעגלה ערופה גוף קדושה ועל כן רצה למילף מהשוים, ומכל מקום שמעינן שפיר מעגלה ערופה נמי דלאו מלתא אף שהוא גוף הקדושה ואם כן לדידהו ליכא לחלף למעשה בין גוף קדושה לתשמישי קדושה שהרי בעגלה ערופה דגוף קדושה ולא מלתא הוא, אלא דקשה למה לא נילף מע"ז שגוף האיסור הוא ואמרינן ביה דמלתא הוא, ואולי פ"י הגמרא לתוס' כיון שע"ז לאו כדרכו הוה השינוי גדול ולכן הוה מלתא, אלא דלפ"ז בתשמושי ע"ז כיון דלאו כדרכו אמרינן דלאו מלתא וכדבר שהוא עצמו האיסור נימא דהוה מלתא טפי מרבר שכדרכו וצ"ע.

הנה בגמרא המחלוקת הוא אי הזמנה מילתא הוא או לאו דהיינו אם הזמין דבר לקדושה נקבעה לקדושה ונאסרת לדבר אחר או לא ומהו ילפינן לרבר שבקדושה אי צריכים להזמין לזה לרש"י לשטתו ולתוס' לשיטתם, והיינו לרש"י אמרינן כיון דהזמנה לאו מלתא הוא לא מהני העיבוד כלום שהרי אף אם יעברנה לשם קדושה מכל מקום לאו מלתא הוא ויכול לשנותה ואם כן ראייה מזה שאין צריך להזמין שהרי אי אפשר אלא בזה שיכתוב עליו דבר קדושה הו"ל שני דברים באים כאחד היינו ההזמנה שאסור לשנותה והקדושה מה שאין כן למ"ד הזמנה מלתא שפיר אפשר לומר שצריך להזמנה קודם. ויש לעיין הא למ"ד הזמנה מלתא הוא ע"כ סגי באמירה בעלמא כדילף לה בגמרא למ"ד לאו מלתא הוא מע"ז ופרש"י שאם

על גבי קרקע איז מ'מחשבה בעלמא או מעשה ותליא לה במחלוקת הראשונים עיין בשו"ע החדשים, ולכאורה היה צריך להיות גם הא דחריות בזה רצ"ע.

והשתא לפי זה יש לומר שכהיום שאין עשיית העור לשם דברים אחרים עשויים כמו שעושים הקלף לצורך מצוה ואם כן איכא מעשה ולא דיבור בעלמא הוא והוי לה מלתא ושפיר כניסתה לסיד הוי מעשה מעליא ואינו יכול לשנותה, והא דאורג בגד למת לא הוי מלתא ולשיטתם אין לחלק בין גוף קדושה לחשמישי קדושה אם כן הרי אפילו מעשה לא מהני, יש לומר שאין חילוק באריגתו לצורך המת או לצורך החי והוי ליה רק מחשבה ולכן לא אהני, אבל מעשה אף לשיטת התוס' שפיר אהני, ואין צריך לחלק בין עיבוד לאורג אלא דבעיבוד מוכח שעושהו לשם קדושה, אמנם לפי דברי הגאון רע"א הנ"ל לשטת הר"ש הוי מעשה במוריד עם המחשבה גם יחד דהוי ההורדה מעשה ואעפ"כ לא הוי מלתא ואם כן צריך דוקא כל העשיה לשמה, ולכן יפה כתב מעלתו שצריך השגחה מיוחדת על עשיית הקלף שיהא כדבעי, וגם צריך לעיין אי יש חילוק בין עיבוד לצורך ס"ת ותפילין או עיבוד לשם דבר אחר ואם כן שוב אין כאן אלא מחשבה, וגם בחידושי כתבתי לחלק בין הא דס"ת תרכ"ט לסי' ש"ח בדרך אחר וקצרתי כעת.

אמנם נראה שאם יעשו בדרך זה שיידלק המכונה לפני הכנסת העור לתוכה ושוב לאחר כך יהיה נעשה ממילא בכח המכונה שהוכן לפני ההנחה בתוכה ושוב נעשה מעצמה דהוי שפיר כוונה לשמה, שהרי בזה שהכניס העור נגמר מלאכתה

מהקדושה ולכן להתוס' בעינן לשמה מתחלה ועד סוף, דוק. אלא שיש לעיין כיון שיש לנו ראייה מדבר שאינו גוף הקדושה שלא מלתא ומותר לשנותו, אם כן מוכח שאפשר לצאת המצוה אפילו בדבר שאי אפשר להזמין לו, ואם כן ה"נ אף שבדבר קדושה אי אומין הוי מלתא מכל מקום למצוה שמענין דלא בעינן הכנה מקודם וסגי שבשעת הכתיבה יתקדש ובאים כאחד, ואם כן למה בעינן עיבוד לשמה. ויש לומר שבה נמי נחלק דלדבר שהוא קדושה עצמה בעינן שיקודש לפני הכתיבה אבל דבר שאינו רק תשמיש קדושה גוי דוק.

ועיין או"ח סי' ש"ח ס"כ חריות של דקל שקוצצים לשריפה וכו' אם חשב עליהם מבעוד יום לישב עליהם אפי' בחול שרי. ועיין מג"א סק"מ בחריות איכא דקיימי לשיבה ואיכא דקיימי לעצים וכאן לא נאסרו אלא מפני מחשבותי שקצצן לשריפה ומפני כך מחשבת ישיבה מוציאה מידי מחשבת שריפה וכו' ע"כ. ויש לעיין מ"ש מסי' תרכ"ט ס"י ואם קצרם לאכול וגמלך עליהם לסיכוך אין המחשבה מוציאה היות מתורת אוכל עד שיעשה בהם מעשה שניכר שרוצה אותם לסיכוך כגון שידוש אותם ע"כ, ואמאי לא נימא כיון שיש קוצרים לאוכל ויש לסיכוך מחשבה מוציאה מידי מחשבה כמו בסי' ש"ח הנ"ל כמוקצה. ויש לומר שאין מעשה הקציצה לצורך סיכוך דומה לקציצה לצורך אכילה ואם כן יש כאן מעשה מוכיח אבל חריות של דקל קציצה לצורך עצים דומה לקציצה לצורך ישיבה ואין כאן רק מחשבה בעלמא. ועיין להגאון רע"א ריש סי' ש"ח ובסי' רנ"ג ס"ב בהוריד מהכירה

לגבי שאר דבר הוי ליה גרמא ולא סגי בזה, אמנם מסיר הוכחה שמהני להשימו אפילו שלוקח זמן עד שמתעבר וסגי בזה, אם כן ה"נ במכונה כה"ג ולא אסרו המכונה אלא אם צריך להדליקו ומדליקו אינו יהודי, ודוק.

ואיך שיהיה אף שיש לצדד שלכמה ראשונים לא בעינן לשמה וגם אי בעינן אפשר סגי בתחילתה מכל מקום כיון שלהרבה ראשונים בעינן מתחילתה ועד סופה לשמה ודאי יפה עשה מעכ"ל לעזור בזה שיהיה הכשר לעשיית הקלף עכ"פ שלאחר נתינת העור לתוכה לא יגע בו אדם וייעשה הכל על ידי המכונה שהדולק קודם לכן, וצריך הכשר כמו לכל דבר בהכשר אכילה או שאר דבר, ואם יצליח לקיימו בפועל שכרו אתו מן השמים.

וכמו שהכנסתה לסיד ושוהה בתוכה סגי בשעת כניסתה לחשוב כוונת לשמה ורק אי צריך הוא להפוך בידיים צריך מחשבה בשעת ההיפוך שהרי איכא מעשה חדרשה, אבל אם המכונה מהפכה זה מעשה שנעשה מקודם הכנסת העור לתוכו וכמו באפיית המצות שסגי בהכנסת המצות לתנור ואף ששוב נאפית מעצמה. ואף שיש לחלק שבפסח אין צריכים לשמה על עשייתה אלא על שמירה לשם פסח וזה סגי בהכנסתה לתנור ששוב נשמר ואין צריך עשייה כלל מה שאין כן בצריך מעשה לשמה אפשר שבעינן דוקא מעשה ידיה, מכל מקום כיון שלגבי שבת חזינן שההנחה על גבי האש הוי מעשה לחייבו אף שאינו חייב על בישול אלא כנתבשל כמאכל כן דרוסאי וזה נעשה על ידי האש, ה"נ הוי מעשה לזה ליהוי לשמה. ויש לדחות שבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה אבל

### יושבים מסובין רמז שצריכים סעד מה'

שאלת הלילה הזה כולנו מסובין, נראה כי בא התירוץ ע"ז עבדים היינו, כי כבר הרבה טעמים נאמרו על מה שמיהר הקב"ה הגאולה לאחר רד"ו שנה אף שגזר ד' מאות שנה, מפני שמתנהג עמנו כאב עם בנו המניח לתינוק לילך כשהוא קטן להרגיל את עצמו בהליכה והאב עומד מרחוק, ואף שהתינוק רוצה ליפול מ"מ רואה האב אם יש איזה תקוה שהתינוק לא יפול מניח אותו בעצמו, עד שרואה שבדאי יפול אז מחזיק אותו האב בידו, וכן הוא ית' ראה שנשקעו בסומא מצרים בני שערים, ולא היתה לנו שום תקוה חלילה לגאול אותנו ולהציל אותנו בשביל מעשים טובים שבנו, וזהו פירוש עבדים היינו וכו' ויוציאנו ה' שהוא ית' הוציאנו ביד חזקה וכמו דאי' שטענו מלאכי השרת הללו עובדי ע"ז וכו'. ולכך יושבים מסובין — רמז למה שאמרו שצריכים סעד מאתו ית', והוא ית' לא ממחר לגאול אותנו עתה כמו במצרים, ע"כ שאנו עדיין לא נופלים מקדושתו ית' ולכך אין הוא ית' מסעד אותנו עדיין.

(תפארת עוזיאל)

## הרב יעקב מאיר שטרן

מו"צ בבי"ד דמרן הגר"ש ואזנר שליט"א, וחבר הביד"ץ דקרית ויוניץ  
מח"ס משנת הסופר ואמרי יעקב  
בני ברק

## בענין הנ"ל

הרי זה ממש כנדון המקדש מעט שכתב  
דיש לפסול זה.

אך גם אם העורות נשארים במקומם  
בתוך הבריכה או החבית, מ"מ אם הנכרי  
מתליף את מי הסיד והכימיקלים, נראה  
דדינו כנ"ל.

וכן מה דמצוי דהעורות המונחים בתוך  
הבריכה של מי סיד וכימיקלים שהופעל  
והוכנס מתחילה ע"י ישראל, מ"מ אחר  
לינת לילה או הפסקה של איזה שעות  
שהגלגל נח מסיבובו, שוקע הסיד לתחתית  
הבריכה או החבית, וישנם חלק מהעורות  
שנמצאים מעל הסיד ומונחים כמים בלבד  
(שנעשים צלולים ואין בהם שום כח  
עיבוד) ולפעמים אפילו חרץ למים  
שבחבית. וכשבא הפועל ולוחץ על כפתור  
ההפעלה של החבית או הגלגל שבבריכה  
ועי"ז הוא שוב גורם שהסיד והכימיקלים  
יתערבב עם המים, והעורות יתעבדו, הרי  
זה פעולה חדשה שנעשה ע"י הנכרי לבדו.  
שהרי מעשה הראשון של הישראל  
שהכניסם בפעם ראשונה לתוך המי סיד  
בטל כבר, שהרי העורות יצאו מתוך  
הסיד, והנכרי המחזירם הו"ל כעושה פעולה  
חדשה דומיא דדברי המק"מ דלעיל.

וענין זה כרוך לפעמים בנסיין.  
דהבעלים שאינם יכולים להיות תמיד בזמן

כס"ד א אדר א תש"ס לפ"ק

לכבוד הרב ר' דוד ליב גרינפעלד  
שליט"א, מייסד וראש משמרת סח"ס

אחדשה"ט בידידות. הנני בזה ע"ד  
בקשתו לכתוב איזה מילים אודות עיבוד  
הקלף מה הם הבעיות ואיזה חששות  
יכולים להיות בעיבודם — הנה מבלי  
להאריך במו"מ של הלכה, אעתיק דברי  
המק"מ יו"ד סי' רעח ס"ק טו שכתב  
וה"ל: ולפי' כשעשה הגוי אח"כ מעשה  
בגמר העיבוד כגון שהוציאם והחזירם לסיד  
לגמור לכר"ע פסול דגוי עביד אדעתא  
דנפשי, וקיימ"ל דכל העיבוד בעי לשמה  
ולא אמרינן על דעת ראשונה הוא עושה  
בב' גברי וכ"ש בגוי, עכ"ל.

ובברריו אלו מונחים תמצית ועיקרי  
הדברים שיש להזהר בעיבוד הקלף, ומבלי  
להכנס לשאלה של לשמה כבח האלקטרי  
שדנו בו האחרונים לענין עשיית המצות,  
ציצית ועוד — הרי בנידון זה של הקלף  
שעובדים שם נכרים ומחללי שבת, והוא  
נעשה בחביות גדולות שמסתובבים על ציר  
ע"י כח האלקטרי, או בתוך בריכות שיש  
שם גלגל המסתובב, ומניחים שם חומרים  
שונים של כימיקלים, ובין פעולה אחת  
לשני של תהליך העיבוד עלול להיות  
שהנכרי מוציא את העורות ושום מחזירם,

הנצרך במפעל, וסומכים על הפועלים שהם יפעילו את הגלגל כדי שלא יתקלקלו העורות ויפסידו מאיכות עיבודם.

ולכן בלי שום ספק שענין גדול מאד הוא לעורר על דבר נחרץ זה, כדי שידרשו הציבור קלף שיש עליו הכשר ופיקוח שנעשה כלי שום חשש. ואם דבר זה יעלה

כידכם, לזכות עצום יחשב לכם, ויתוסף בזה עוד חוליא חשובה בשרשרת הזהב של פעולתכם למען הרמת קרן הסת"ם בדורינו, ויהי רצון שחפץ ה' יעלה בידכם אכי"ר.

הכו"ח ביקר וידידות,

יעקב מאיר שטרן

### אפילו עני שבישראל

במשנה בפרק ערבי פסחים, ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, ולא יפחתו לו מארבע כוסות. יש לדקדק בלשון המשנה למה נאמר בלשון נסתר ולא יפחתו לו ולא נאמר אפילו עני שבישראל לא יפחות מד' כוסות, ורש"י פירש דקאי על גבאי צדקה המפרנסים את העניים, אך הנה כל סדר הפרק הזה מדבר בלשון הזה מוזג לו כוס ראשון, וכן הביאו לפניו מצה וכו', וכן במקדש מביאין לפניו גופו של פסח, הנה כל סדר המשניות האלו מדברים בלשון נסתר ומי הם המביאין והמוזגים ולמה נקטו בלשון הזה.

אכן הנה יש לרמוז בדברים הללו כי זהו מוסב על ענין הלילה הזה של פסח אשר כל המצות והסדר וארבע כוסות ואכילת פסח מצה ומרור כולם עולים לגבוה, ועל עריכת השולחן ותכונותיו כולו עולה בגופו לגבוה וזהו השולחן אשר לפני ה', וכמו שמבואר עד"ו בזה"ק פ' פקודי דף רכ"ב ע"ב אצל השלחנות של שבת, כי מקום יש בהיכלות עליונים כד' עייל שבתא מסתדרין כל פתורי דבני עמא כו' וההוא חייטא עילאה כו' ועאל בההוא אתר וחמא כל אינון פתורי ואשגח בכל פתורא ופתורא והיך מענשי ליה כו' עיי"ש.

הנה זה המעלה העליונה יש לסדר השלחן והמצות בלילה זו שכל השלחן גופו הוא נסתדר למעלה לפני השי"ת, וזהו לשון המשנה הביאו לפניו מוזגין לו וכדומה, לפניו הוא לפני ה', שבג"י מביאין לפניו סדר מצות הלילה בשענה הזאת וישראל הם המביאין והמוזגין לפני המלך הקב"ה, וזהו לפניו כמ"ש ונאמר לפניו שירה חדשה, וזהו לשון המשנה ובמקדש היו מביאין לפניו גופו של פסח, דמרו לשון גופו של פסח, אלא שנאמר מצות ומעש"ט של בני"ק רק הרוחניות שלהם וכוונתם עולה למעלה לפני השי"י, אבל כאן היו מביאין לפניו גופו של פסח כולו למעלה כי פסח הוא לה', וכן כל סדר השלחן ואכילת מצה הנה המצה הקדושה כולה לפני ה' כנ"ל.

וזהו שאמרו אפילו עני שבישראל לא יפחתו לו מלמעלה להשפיע לו הסובות והישועות של גאולת ד' כוסות. (תפארת שלמה)

## הרב אליקים שלעזינגער

ר"מ ישיבה הרמה  
לאנדאן יע"א

### בענין הג"ל

ע"י המכונה בלי עומד ומכוין, והוא פשוט.

בס"ד מוצש"ק ויגש תשס"ה

לכבוד ... שליט"א

ומי שמחמיר במצת מצוה ומקיל בקלף אינו אלא מן המתמיהין!

ועוד נראה לי, שכידוע כל מה שעושים היום במהירות ע"י מכונות הן אוכלים והן בגדים וכדו' הרי זה אינו מתקיים באורך זמן כמו מה שהי' עשוי בדרך... הישן. והרי בענין תפלין ומזוזות סומכים ע"י חזקת קיום של הקלף שנים מרובות, אבל הקלף החדש הזה אין לנו שום נסיון וחזקה... מי יעיז לסמוך על חזקת קיום שתקנו חז"ל בקלף המעובד בדרך הישן גם בקלף החדש שטרם נתברר מהותו.

והנלענ"ד כתבתי — דוש"ת בכל עת

אליקים שלעזינגער

אחדשה"ט. קבלתו מכתבו. לא אדע מי הכותב, ולא אדע איך אכנהו, וכבודו במקומו מונח. אולם לחשיבות השאלה איני רוצה לאחר תשובתי.

ואני תמה אחר שכבר מנה דעת כלה"פ שצריך לשמה מתחילה ועד סוף העיבוד — איך יעלה על הדעת להקל לכתחילה במצוה דאורייתא?!

והנראה שאפילו המקילים באפיית מצות, שאני התם שכבר ס"ל להראשונים כי עיקר ה"לשמה" אינו עצם ההתעסקות, אלא שמירה מן החמץ מבחוץ, ועוד הרי כל זמן ההתעסקות יש מי שעומד שם ומכוין, משא"כ בעיבוד בקלף ודאי ה"לשמה" הוא עיקר העיבוד, והוא נעשה

### שביעי של פסח מסוגל לחיזוק אמונה

העת המסוגלת לזה [לאמונה שלימה] היא בליל ז' של פסח ויתחזק לקשר דעתו ומחשבתו בצדיקים הקדושים, לזה היא חועלת גדולה ומגולה אמיתית, שביום זה נאמר ויאמינו בה' ובמשה, שאמונתם בה' נשלמה על ידי התקשרותם במשה.

(מנחם ציון לפסח)

## הרב לוי יצחק סופר

כולל תורה ויראה דסאטמאר

ברוקלין נ.י.

## כשרות קלף לסת"ם הנעשים ע"י מכונה (מאשין)

אלה הדברים שהצעתי לפני כמה רבנים גדולי התורה והיראה, בענין כשרות קלף לסת"ם. ותוכן השאלה, שכבתי העיבוד כשהם שורים את העורות במים וסיד כדי לעבדם, הם מנערים את הסיד ע"י מאשין אחרי שנשתקע לשולי החבית. ויש לעיין אם ניעור זו צריך שיהי' נעשה לשמה, ואם אסור לנער ע"י מאשין, גוי או אפיקורס ישראל.

ובאמת כהיום רוב בתי העיבוד אין עליהם שום השגחה מרב או בית דין, והרבה עושים מלאכתם אצל בתי בורסקי שבעליהם אפיקורסים. ויש תח"י מכתב עדות מהרה"ג ר' מרדכי פרידלאנדער שליט"א מעיה"ק ירושלים, שראה במו עינו איך שבעל בית-הבורסקי מוציא עוד מבריכת השריי' "בתחלת העיבוד" שעדיין לא נתחל שום עיבוד ע"י ישראל שנתן את העורות לסיד לשמה, והתזירו לתוך הבריכה. והנה עור זה פשוט לכל הפוסקים דפסול לסת"ם, ואפילו על כל הבריכה יש לעיין לפי דעת הרבה פוסקים (רעק"א ח"ד תנ"מ"ח סי' ס, מחנה חיים ח"י סי' ה) דלא מהני ביטול לגבי מצות עשה, וגם יש לעיין מטעם דבר חשוב. (ואע"פ שבעובדא דידר' שהי' הוא נוכח, צוה להוציא את העור מיד כדי שלא יבוא לידי מכשול ח"ו, מ"מ מקרה כזה אפשר לחזור ע"ע כמ"פ).

וגם הרי כ' הגה"ק בעל דברי יואל זצ"ל (דברי' נשא דף קכב) בשם תשובת מהר"ם שיק בזמננו אין עוד חזקת כשרות, ואין סומכין בסתם על עד אחד, עד שיתברר אם הוא נאמן באמת. ובפרט סוחר דיש לו נסיון גדול. והוא דבר פשוט בכל ישראל, שאין סומכין על סוחר בשום דבר הצריך עדות ברורה (עיין דמ"א י"ד סי' א דבשר צריך השגחת הקהלה דוקא, ולא סגי בנאמנות עד אחד).

ובפרט שכל בביאור"ה (סוס"י ל) דבדבר שיש מחלוקת בפוסקים, צריך לברר, ואין סומכין על מוכר בסתם, כי אולי סומך על המקלין שלא כדין.

וכל שכן בהל' סת"ם שהרבה אפילו ת"ח אין בקיאים בהם כדבעי, ומקלו יגיד לו, צריך לחזור הרבה שלא לקנות שום קלף בלי השגחה מעולה, ויברר אצל המשגיח כל מה שצריך בירור.

## חלק א

מקור דין עיבוד לשמה ומעמיו בסוגיות הש"ס,  
ושיטות הראשונים בזה

## סוגיא דהזמנה מילתא היא

הנה בגמ' (סנהדרין מז, כ) איתמר: אביי אמר הזמנה מילתא היא רבא אמר הזמנה לאו מילתא היא. מאי טעמא דאביי גמר שם שם מעגלה ערופה, מה עגלה ערופה בהזמנה מיתסרא אף הכא בהזמנה מיתסרא וכו'. ורבא מאי טעמא לא גמר מעגלה ערופה, אמר לך משמשין ממשמשין גמרינן לאפוקי עגלה ערופה דהיא גופה קדושה היא. ושקיל וטרי שם בגמ' עד דמסקי' (שם מת, ב): תנאי היא,

דתניא ציפן זהב או שטלה עליהן עור של בהמה טמאה פסולות, עור בהמה טהורה כשרות, אע"פ שלא עיבדן לשמן, דשכ"ג אומר אף עור בהמה טהורה פסולות עד שיעבדו לשמן, ואיפסיקא הילכתא כרבא דאמר הזמנה לאו מילתא היא.

ופרש"י: ציפן זהב. לתפלין: פסולות. הלכה למשה מסיני הוא: טלה עליהם. לשון טלאי, כלומר חיפן בעור בהמה טמאה: פסולות. דכתיב בהן (שמות יג, ט) למען תהיה

וכדי לבאר דעת התוס' מאי שניא להו הומנה דעיבור דמהני, מהומנה דאוריג דלאו מילתא — י"ל דאוריג אינו משנה את גוף הנארג אלא מסבכו ועושה ממנו בגד, משא"כ במעבד שמשנה את טבע העור. (ולפי"ז יצא לנו דבר חדש שכל היכא דמשני את עצם צורת חומר לשם קדושה, ואפילו לצורך תשמיש קדושה, יהי' ההלכה דהומנה מילתא, ויהא אסור לשנות לחול, וכגון גרתיקי בתים של תפלין, שמתככים אותם מפלעסטיק, וכיוצ"ב, ועיין במג"א סי' מב סק"ז דעיבור בעי שיהי' לשמה כדי להומינו לקדושה, אך גם זה אינו אסור לשנות. והרד"ה (פ"ק דסוכה) לפי פירוש הגרמ"ב (שם) סי' לגבי רצועות דגוי"ק כיון דבהם נעשית מעשה הקשירה, אוסר. ועיין ביאור הגר"א סי' מב, וכאבנ"ז ח"א סי' ח"י).

ואהא דהקשו התוס' הילכתא אהילכתא, ס"ל לרש"י לחרץ (לפי מש"כ הנימוקי יוסף סנהדרין שם, והורד"ב בחי"ב סי' תשע"ז, ומג"א סי' לב ס"ק גא, וסי' מב ס"ק ו), דפלוגתא אביי ורבא, וכן הא דאוקמי לה בגמ' כתנאי וכו', אינו אלא לענין משמשינ וכמו בגד למת דהוא משמש, אבל בגוף קדושה לא פליגי כלל, ולד"ה הומ"ה. ולזה, קלף שכותבין עליו סת"ם שנעשה בו קדושה עצמה, לר"ה אמרינן הומ"ה, ולכן פסל ר' אבהו ס"ת שלא נתעבדו גייליה לשמה והי"ה תפלין ומזוזות.

ולגבי עור הבתים והרצועות שהם רק בגדר משמשינ, אה"נ דקי"ל כרבנן דרשב"ג דלא כעינן לשמה וכרבא דס"ל הומנה לאו מילתא היא.

ורא' מהא דמתרץ בגמ' לרבא דלא יליף מעגלה ערופה משום דגוף קדושה הוא, משא"כ בגד למת הוא רק משמש ויליף ממשמשי ע"ז דלא מועיל הומנה לאסרו. — משמע דקלף שכותבין עליהם הספרים עצמן נוחשב לגוף קדושה עצמה, עכ"ז ילפינן מעגלה ערופה לר"ה דהומנה מילתא היא.

(ובמרדכי (הלי' קטנות דף ד ע"א) הביא פירוש זה ודחה אותו, דגם גייל לס"ת לא

תורת ה' בפיך: אע"ג שלא עיבדו. לעור זה לשמו, דהומנה לאו מילתא היא ולא איכפת לן בה.

### קושיית התוס' בענין עיבוד לשמה. ושיטת הראשונים בזה

והתוס' (שם בד"ה אע"פ) הביאו פרש"י והשיגו עליו, וז"ל: וקשה לר"ת דקי"ל בהומנה הלכה כרבא, ובעיבור לשמה קי"ל כרשב"ג, כדמוכח בפרק הניזקין (גיטין נד, ב) כההוא דאתא לקמיה דר' (אמי) [אבהו] א"ל ס"ת שכתבתי גיילין לא נעבדו לשמן, א"ל [נמתוך שאתה] נאמן [אתה] להפסיד שכוך, (ואי) אתה נאמן להפסיד ס"ת, ואין לחלק בין עור של תפלין לגייל של ס"ת, דהא (שבת כה, ב) ש"ן של תפלין הלל"מ. ומפרש ר"ת דרבא דאמר הומנה לאו מילתא היא, סבר כרשב"ג דבעי עיבוד לשמה משום דלא סגי בהומנה, עכ"ל התוס'. וכיוצ"ב כתבו במנחות (מ"ב, ב) ד"ה עד שיעבדן, וכמה ראשונים כתבו ת"י זה גם בשם רבינו חננאל.

וביאור הדבר, דדעת רש"י היא דמאי דבעינן עיבוד לשמה היא מטעם הומנה מילתא הוא (ועוד נבאר זה להלן ראה מה שאכתוב לקמן בשם הגאון חשב האפור), ולכן דין עיבוד לשמה תליא בדין הומנה. דאי ס"ל מילתא הוא כעינן עיבוד לשמה, ואי ס"ל למ"ה לא כעינן עיבוד לשמה.

והתוס' ס"ל דעיקר הדין דבעינן איזה הכנה לשמה אינה מטעם הומנה, אלא נתקבלה למשה מסיני, או סברא דאורייתא משום חיוב מצוה (נעמ"ש לקמן גבי שיטת הרמב"ם. ובביאור מורכבי הלי' קטנות ח ע"ב ד"ה הוא כתב: מפני שכן חובת מצותו להיות עשייתו לשמה). אלא דאי ס"ל דהומנה מילתא הוא וחשיב כ"כ שיוכל לאסור להשתמש בו לדבר חול, כ"ש דסגי לענין זה שיהא נתפס בו קדושה ויוכל לכתוב עליו סת"ם. ופלוגתתם יהי' בהיפך לפי"ז: מ"ד הומ"ה ס"ל דאיזה הומנה שהוא, מקרי מעשה חשוב לקדשו, ולא בעינן שיהי' דוקא העיבוד לשמה. ואנן קי"ל כרבא דס"ל הומל"ה ולכן בעינן שיחשוב לשמה, גבי עיבוד דוקא.



## שוב הסתירה ממרייתא במנחות

ובגמ' (מנחות מב, ב) תנו רבנן תפלין יש להם בדיקה ואין ניקחין אלא מן המומחה, ספרים ומוזוות יש להם בדיקה וניקחין מכל אדם. ופרש"י: תפלין יש להם בדיקה. אדם יכול לבדוקן וכו' ואף על פי כן אין ניקחין אלא מן המומחה היודע שצריכים עיבוד לשמם: וניקחין מכל אדם נקאי על ספרים ומוזוות. דליכא בהן עיבוד לשמן: משמע מדברי רש"י אלו דק"ל דתפלין צריכין עיבוד לשמן עכ"פ הקלף עצמו, ועיין צ"צ חלק א"ח סי' י"ט שכ' דלזה ניהא הדרך הראשון. ולהבנת הראש בדעת רש"י צ"ל דאתאי כמ"ד הזמ"ה.

ובשו"ת חשב האפור (הני"ל, ר"ה אמנם) כתב ליישב דעת רש"י (בד"א, והוא כמו הבנת הראש) דלכתחילה וראי בעי עיבוד לשמה לכו"ע, דהא מאי דבעינן עיבוד לשמה למ"ד הזמ"ה ע"כ לאו מטעם הזמנה קאחינן עלה, דזה שהוא מילתא לא יחייב שנעשנה לשמה, ועכ"ז לומר מטעם סברא או הלמ"מ, וטעם זה יחייב גם אם נסבור דלאו מילתא הוא. אלא דאי ס"ל מילתא הוא ונאסר עי"ז לשנותו לחשמיש אחר, אי לא עבד לשמה חשיב שינוי גמור המעכב, ופוסל. משא"כ אי לאו מילתא הוא לא חשיב שינוי כ"כ, והביא רא"י לסברא זו, עיי"ש.

ועפ"ז מיישב מסוגיא דמנחות דלכתחילה ודאי לא יקנה אלא מן המומחה היודע לעבד לשמה, כיון דלכו"ע לכתחילה מיהו בעי עיבוד לשמה, וכל שבכיוונו לקנות חשיב לכתחילה.

ומצאתי סמוכין באו"ז (שם) בשם רבינו שמחה דלכו"ע לכתחילה בעי עיבוד לשמה או מדאורייתא או מדרבנן.

\*\*\*

ועכ"פ צ"ע לפרש"י מאי שנא ספרים ומוזוות דלא בעי עיבוד לשמה. ואולי אפשר לומר דתפלין חשיבי יותר גו"ק מפני שהם חובת הגוף, (וכמו שאכתוב בסמוך לדעת הרמב"ם). וגם להבנת הראש (בדעת רש"י, לפמ"ש"כ לתרץ דמק"ל לברייתא במנחות כמ"ד

נחשב כגו"ק, דהעיבוד אינו אלא הכנה, ולא הקדושה עצמה).

ובענין עור הבתים אי חשיב גוף קדושה או רק משמש, פליגי הראשונים: רש"י ז"ל סובר דעור הבתים נמי משמש מיקרי, ובהא פליגי רשב"ג ורבנן אי הזמ"ה, וכיון דק"ל כרבנן ורבא דס"ל הזמ"ה, לא בעינן שיהי מעובד לשמו. ודעת הנימוקי יוסף דברייתא מיירי בעור הרצועות, אבל עור הבתים נמי גוף קדושה מקרי, וכמ"ש התוס' כיון דשי"ן של תפלין הללמ"מ, וצריך עיבוד לשמה.

ולדעת רש"י צ"ל דאע"פ דשי"ן של תפלין הלמ"מ, והיא נקמטת מעור הבית, מ"מ אין עור הבית גוף קדושה בשביל זה, דאין זה עיקר מצוות תפלין, ועור דאין בה שם אלא בצירוף הרצועות, והרב"ז (שם) תי' עוד דאין נכתב כדרך כתיבה. וגם לדעת נימוקי יוסף צריך לומר כעין זה, דהא דל"ת ויוד"ל של תפלין נמי הללמ"מ ואע"פ אין הרצועות שחובות גו"ק אפילו לדעתו. ומה דמחלק בין בתים לרצועות, אולי משום דלדעת כמה פוסקים (עיין ב"י סס"י ל"ב) שי"ן צריך שיהא חק וריכות, משא"כ בדל"ת ויוד"ל (עיין משנה"ס סי' כ"ג סעיף ה, בבאיהו"ס).

(ובשו"ת חשב האפור (ח"א סי' לר) כתב בזה דרש"י לשיטתו שפי' (בד"ה שם ה) משא"ל (במנחות לה, ב) על וראו וכו' כי שם ה' נקרא וכו' דקאי על תפלין שבראש, כי בתש"ר יש שי"ן ודל"ת שהוא רוב השם, והתוס' (שם) וברכות ו, א, בד"ה אלו) כתבו שם דהדל"ת ויוד"ל אין חשובין אותיות, עיי"ש. ולזה דעת רש"י לדמות בתים לרצועות, והנימוקי אלי יסבור דעת התוס' (שם).

\*\*\*

אבל בעל העיטור (סוף ח"א, נו ע"א), והראש"ש בתשובה (כלל ג סי' ז), ואגור (סי' מו), ואור זרוע (ח"א סי' תקלג), וכו' (יוד"ל רעא) הבינו דעת רש"י דלמ"ד הזמ"ה לא בעינן עיבוד לשמה ואפילו קלף שכותבין עליו, ושכן פוסק רש"י להלכה דק"ל כרבא וכרבנן דרשב"ג.

מיירי בשאר ספרים ולא ס"ת, ודחה ב' הפירושים, עיי"ש.

ולדעת התוספות לא קשה כלל סוגיא דמומחה במנחות. דס"ל דהכל בקיאינן בלשמה דעיבוד, ולחסירות ויתירות לא חיישינן כיון דאפשר לבדוק אחריהם. ומה שאין קונים תפלין אלא מן המומחה, כיון דטורח לפותחן חיישינן שמא לא יבדוק אותם. (כ"כ במנחות שם ד"ה תפלין, וכ"כ הרא"ש בהל' תפלין סי' לא, וכ"כ באר"ז שם, וכ"פ בטוש"ע ארי"ח לט, ח).

שיטת עוד ראשונים בענין עיבוד לשמה

והרמב"ן (במלחמות פ"ק דסוכה) גרים כברייתא דמנחות ספרים אין ניקחין אלא מן המומחה, תפלין ומוזוות ניקחין מכל אדם. וס"ל (וכן הוא סובר בדעת הרי"ף) דק"ל כרבא דהזלמ"ה, ואה"נ תפלין א"צ עיבוד לשמה, אלא ס"ת. דילפינן מן (דברים לא, ט) ועתה כתבו לכם, לשם חובתכם, עיי"ש. ולפי שיטתו לא קשה קשיית התוס' מ' אבהו הנ"ל, ופשוט (ומה שיש לפלפל בשיטת הרמב"ן דאה ביאר מרדכי הל' טקנות ח ע"ב מר"ה ההוא ואילך).

\*\*\*

ובעה"מ פ"ק דסוכה כ' דמה שצ' עיבוד לשמה אינו מטעם הזמנה, אלא מטעמים אחרים. וכיון דק"ל למ"ה לא מהני הזמנה להכניסו לקדושה. ולענין לשנותו לחול ס"ל דגם עיבוד לא מהני לאסרו אלא בגוף קדושה דשם מורה רבא דהזמנה מילתא הוא. וס"ל דרצועות מקרי גוף קדושה כיון שנעשה בהם מצות קשירה. (עיי' במג"א וביאור הגר"א סי' מב) וביאר מרדכי שם).

\*\*\*

והרמב"ם (בהל' תפלין פ"א, הי"א) ס"ל דספרים ותפלין צריכין עיבוד לשמה [ומעכב אפי' בדיעבד, עמ"ש לקמן] ולא מוזהה. וכתב שם בכ"מ ששאלו את הרמב"ם ע"ז, והשיב (תשובות הרמב"ם סי' שלד, פאה"ד יח) בטעמא דמילתא דספרים ותפלין הם חובת

הזמ"ה ולא ק"ל כן) צריך לחלק בין תפלין לספרים ומוזוות.

ואעפ"י דלטעם הזמ"ה לא נפקא לן מידי כזה, מ"מ חיוב העיבוד לשמה א"א לומר מטעם דמילתא היא, וכמ"ש לעיל, אלא סברא היא כיון דמילתא היא מחויבין מפני חיוב מצוה, ובזה אולי אפשר לחלק כנ"ל, ודוק. וכ"ש למ"ש בשם חשב האפור דאתי שפיר כמ"ד למ"ה, אלא דלכתחלה לא יקנה — דיש לחלק כן, דכיון דדיעבד כשר למ"ד הומלמ"ה, י"ל דספרים ומוזוות דלא חשיבי חובת הגוף כ"כ, מותר לקנות לכתחלה אף דיש ספק שלא נתעבד לשמה.

\*\*\*

גם יוקשה לפרש"י במנחות (מב, ב) מההוא דאתי לקמי' דר' אבהו, וכמו שהקשו התוס' שהעתקתי לעיל. ולפי' הנימוק"י ורעימיה לא יוקשה, דאתי כמ"ד הזמ"ה אפי' במשמשי' וכ"ש בס"ת, וכ"כ בצ"צ (הנ"ל), וכן למ"ש בחשב האפור בדעת הרא"ש (דאתא סוגיא דמנחות למ"ד הזלמ"ה). אך להרא"ש ורעימ"י (לפי מ"ש לעיל ליישב דבריו ע"פ פשוט) דמוקי להאי ברייתא (דמנחות) כמ"ד הזמ"ה, ואעפ"כ ספרים לא בעי עיבוד לשמה, נמצא דאתי ר' אבהו דלא כמאן, וא"ל דתרווייהו ס"ל הזמ"ה, ור' אבהו סובר דגם בס"ת שייך חיוב מצוה (וכדעת הרמב"ם שאביא לקמן), דא"כ פליג ר' אבהו על הברייתא.

וה"י נראה לתרץ עפ"י מה שבי' המרדכי פרק התכלת (ג ע"ב טור ב) דרעת רש"י דנתיבת ס"ת סתמא לשמה קאי, עיי"ש. ולפי"ז אפ"ל דה"ה בעיבוד סתמא לשם ס"ת קאי, דרוב עורות לס"ת, אך תפלין צריך שיכוון לשם קדושתן. וצריך לומר לפי"ז ולשם קדושה חמורה לא מהני לקדושה קלה, וכמו שר"ל בלשכ"ה (חקירה א, אות לה ואילך). אלא דלפי"ז לא יתיישב למה מוזוות ניקחין מכל אדם וא"צ עיבוד לשמה.

אח"י מצאתי שבאר"י (שם) הובא חילוק זה דסתמא לשמה. גם הביא עוד פי' דספרים

החוס' כשם ר"ת ור"ה שהבאתי לעיל, וכן רעת הראב"ד (בהשגות לרז"ה פ"ק דסוכה), ובעל העיטור (הל' תפלין דף נה ב) ואר"ז (שם) ואגור (שם) ועוד, דרבא דס"ל הולמ"ה ס"ל מהאי טעמא דלא סגי בשאר הומנות ובעינן דוקא עיבוד לשמה, בין ספרים בין מזוזות ובין תפלין, בין קלף שכוחבין עליו הפרשיות, בין עור הבתים ובין הרצועות.

והכי פסק בטור ושו"ע בדין הפרשיות (אר"ח סי' לב, ח).

ובטור פסק כן גם לענין הבתים (סעי' לו), והמחבר כתב שא"צ לדרקק רק היכא דאפשר. ופי' המג"א (ס"ק נא) דהיכא דלא אפשר יש לצרף שיטת רש"י דס"ל דאין צריך עיבוד לשמה אלא קלף דגוף קדושה הוא, ושיטת הרמב"ם (פ"ג הט"ו) דבתים א"צ עיבוד לשמה כיון דא"צ עיבוד כלל, ולכן יכול אף לברך עליו.

ובסי' לג בדין הרצועות כתב גם בשו"ע (סעיף ג) דמעכב אפי' בדיעבד, וכן ביו"ד בדין ספר תורה (סי' רעא, א).

ובהל' מזוזה (סי' רפ"ה, ה) פסק דא"צ לשמה רק לכתחילה וכשיטת הרמב"ם דס"ל דא"צ לשמה גבי מזוזה, וב"ח והט"ז (ס"ק ב) חולקים, וס"ל דאפילו אין לו מזוזה אחרת לא יקבע את שאינו מעובד לשמה אפילו בלא ברכה. ושי"ך (ס"ק ד) ס"ל דעכ"פ יקבע בלא ברכה עד שימצא כשרה. וכן דעת כל האחרונים דפסולה אף דיעבר. וצ"ע לדעת מג"א הג"ל שכ' דבתים אפשר לצרף גם דעת רש"י דס"ל דלא בעי לשמה, ולכן יכול אף לברך עליו, מה יהי' דעתו גבי מזוזה. דהא גם במזוזה דעת רש"י (מנחות מב, שהעתיק לעיל), דכשר.

ובמגילה (אר"ח תרצא, א) הביא המחבר לראשונה דעת הרמב"ם דא"צ עיבוד לשמה, ואח"כ הביא דעה ב' (אורחות חיים (אות יא) בשם שאלתות (סוף פ' ויקהל) והרא"ה, וסמ"ק (סי' קמח), והגהות סמ"ק) דצריך עיבוד לשמה, ומשמע דעתו לפסוק כרמב"ם שהביא לראשונה כדרכו. אבל מג"א (ס"ק ב) פסק

הגוף משא"כ מזוזה שהוא רק חובת הבית. והקשה בכ"מ דמג"ל חילוק ורין זה.

וא"ל דכן הוא גירסתו בגמ' הג"ל דספרים ותפלין אין ניקחין אלא מן המומחה, דמדברי הרמב"ם (הל' תפלין פ"ב ה"י) משמע דמותר לקנות תפלין ממי שאינו מומחה.

(ובר מן דין קשה מסוגיא זו על דעת הרמב"ם דאיהו גופי' (בהל' ציצית פ"ב ה"ד) פי' דמאי דתכלת אין ניקח אלא מן המומחה הוא מטעם דבעינן לשמה וכפרש"י, ולא משום חשש קלא אילן, וע"כ דס"ל דאין הכל בקיאין בלשמה, וא"כ למה תפלין ניקח שלא מן המומחה. ואולי, הכל בקיאין בלשמה דעיבוד ואין הכל בקיאין בלשמה דציבית תכלת. ובלא"ה צ"ל כן משום לשמה דתכיתת פרשיות ואזכרות, ויל"ע בזה עוד).

והנה הרמב"ם (בהל' אבל פי"ד הכ"א, והל' תפלין פי"ד ה"ט) פסק דהומנה לאו מילתא הוא. ואפ"ל כמ"ש למעלה לדעת רש"י דהיינו דווקא במשמעין משא"כ בגו"ק שהוא חובת הגוף ג"כ אמרינן דהומנה. ויותר נראה דדעת הרמב"ם לחייב עיבוד לשמה לאו מטעם הומנה הוא אלא מטעם חיוב מצוה לחוד, (עיי' בלשכ"ה חקירה א' אות כ"ב, ועיי' גם מג"א סי' מב סק"ו).

ולמגילה גם כן א"צ עיבוד לשמה לדעתו (הל' מגילה ב, ט). וכתב סמ"ג (הל' מגילה, דף רנ ע"ד) דילוף לה מהא דאיתא בגמ' (מגילה יט, א, וברמב"ם הל' מגילה ב, ת, ושו"ע תרצ"א, ח) דקורא במגילה הכתובה בין הכתובים, ביחיד או כשהוא חסירה או יחירה. וכתב עוד סמ"ג (עשין כג, קו ע"ב) דהיינו נמי טעמא דמזוזה דאיתקש מגילה אליה לענין שרטוט בגמ' (מגילה טז, ב), וע"ע תשובת חת"ס (תארו"ח סי' ו).

עוד עיי' בכיאר מדרכי (שם ט ע"א, ד"ה והרמב"ם, ואמת, ועוד מד"ה נשאר והלאה) שכ' כמה קושיות ופירוין בדעת הרמב"ם.

דעת הרא"ש והפוסקים בחיוב עיבוד לשמה

והרא"ש (בהל' ס"ת, סי' ג) ס"ל כדעת

ולבר"ש כתב דיכול לברך דיש לצרף שיטות האומרים דיכול לברך על מגילה פסולה, וכ"כ המשגיב בשעה"צ (ט"ק ט).

בשם מהר"ם מינץ (סי' סא) דפסול, ופמ"ג (אי"א שם) כתב דאפילו אם אין לו מגילה אחרת, טוב שלא יברך על מקרא מגילה.

## חלק ב

### אם צריך שכל משך העיבוד יהי נעשה לשמה

תחלת העיבוד כשישים העור בתוך הסיד, שיאמר אז אני עושה לשם ס"ת, (ואז) [ברא"ש שעל הרי"ף: וזה] יעשה עור"כ על דעת ישראל (כשאמר) [ברא"ש שעל הרי"ף: כשיאמר] לו עשה כך. וכיוצ"ב מצוין בפ' אין מעמידין (כו, ב) דרבי יהודה בעי מילה לשמה, ואפ"ה ימול עור"כ ואל ימול כותי, ולא אמרינן עור"כ אדעתא דנפשי קא עבד, כיון דברגע נעשית ודאי הוא עושה על דעת מה שישראל אומר לו, וכ"כ בעל העיטור ז"ל (שער א' ה' תפלין, נו ע"א) דסגי בעור"כ שיעברו לשמן, עכ"ל הרא"ש, והוב"ד בב"י (יר"ד, רע"א).

והקשה ב"י וז"ל: ואני תמה למה כתב שנהגו כה"ר ברוך לפי שאין עבדים ישראלים מצויין, וכי אין עבדנין ישראלים מצויין מאי ה"י, הא כיון שא"צ לשמו אלא בתחלת העיבוד, יניחין ישראל תוך הסיד לשמה ואח"כ יעבדו הנכרי והווי מעובדים לשמה גם לדעת הרמב"ם, ושמו לא היו העכו"ם מניחין לישראל ליתן העורות לתוך הסיד, עכ"ד ב"י. ומשמע מדברי ב"י אלו דאם היו העכו"ם מניחין לישראל שיתן לתוך הסיד, ה"י אחי שפיר לכו"ע, אע"פ שהגוי ממשיך אח"כ. ה"י עיקר הוא התחלת העיבוד שצריך שיהי לשמה. ועיין לקמן מה שכתבו האחרונים בטעם ענין זה.

והב"ח כ' לתרץ קושיית הב"י בזה"ל: דדוקא כשישראל הוא מעבד מתחלה ועד סוף סגי כשיאמר בתחלת העיבוד "אנכי מעבד עורות אלו לשם קדושת ס"ת" ותו לא צריך לא דיבור ולא מחשבה שמעברו לשמה. אבל בגמרה נכרי דאיכא למימד דילמא נכרי כשגמרה מעבדה שלא לשמה במחשבה, הלכך

היתר הרא"ש בישראל עו"ג, ומחלוקת הב"י והב"ח

ועתה נבוא לברר איזה מחלקי העיבוד צריך שיכוון בהם לשמה, גם איזה מהם צריכים שיעשו ע"י ישראל דוקא. כי זה הוא הפותח שער לברר שאלתינו.

הנה ראש המדברים בענין זה, הוא הרא"ש בהל' ס"ת (סי' ג) שכי וז"ל:

וכי הר"ר ברוך ז"ל (ספר התרומה קצ) דאם העובד כוכבים מעבדו וישראל עומד ע"ג ומסייעו, [ברא"ש שעל הרי"ף איתא: וסייעו, ומסייע זה] יש בו ממש, דעובד כוכבים עבד אדעתא דישאל טפי מכותי, דכותי אמר אנא גמירנא טפי מינך כדאיתא בספ"ק דע"ז (כב, א). ובענין זה החירי הגאונים (תשובת רב גטרונאי גאון ז"ל, הובא ברא"ש סוף הס"ת סי' כ מספר העתים, ובטור סי' רעא) עיבוד עובד כוכבים, ואע"ג דבכתיבת גט אמרינן עור"כ אדעתא דנפשי קעבד בפ"ב דגיתין (כג, א). והרמב"ם ז"ל (הל' תפלין א, יא) פסק אם עיבדו עור"כ (כצ"ל ברמב"ם, וכמו שהעתיק הרא"ש, ומה שנדפס אצלנו כותי הוא מפני הצענזור, וכידוע. דאי כנוסח שלנו, אין כאן שום מחלוקת דבכותי גם ר"ב מודה דאדעתא דנפשא עבד) פסולין, אע"פ שאמר לו לעבד עור זה לשם ס"ת או לשם תפלין, שהעור"כ על דעת עצמו הוא עושה ולא על דעת השוכר אותו, לפיכך כל דבר הצריך מעשה לשמו אם עשהו עור"כ פסול, [עכ"ל הרמב"ם]. ונהגו העם כמ"ש הר"ר ברוך כי אין עבדים ישראל מצויין בכל המקומות. וכן הדעת מכרעת, דבגט בעינן שיכתוב כל תורף הגט לשמה וזה לא יעשה העור"כ, אבל כעיבוד לא בעינן אלא

כמו שכתב הר"ב כי אין עבדנין ישראל מצויים בכל המקומות, וכן הרעת מברעת, דבגט דבעינן שיכתוב כל תורף הגט לשמה זה לא יעשה, אבל בעיבוד לא בעינן אלא בתחילת העיבוד כשישים העור לתוך הסיד שיאמר אז אני עושה כך לשם ס"ת, וזה יעשה הגוי לשם ישראל כשיאמר לו עשה כך, (וממשיך להעתיק סיום דברי הרא"ש שהעתיק לעיל), עכ"ל.

ואם אמנם שאין אני כדאי לחלוק על הרא"ש מ"מ סמכתי יתדות על הגאונים כי רבים המה, המסייעים ל(ה). כי נראה ברור דהרא"ש הקיל טפי מהר"ב, דלהר"ב שכתב דאם הגוי מעבדן וישראל עומד על גביו ומסייעו מותר, מלשון זה משמע שעומד על גביו מתחילת עיבוד עד סופו כזה התיר הר"ב. אבל מדברי הרא"ש דמחלק בין גט לעיבוד רמשעמ דאפילו אם אינו מסייעו אלא אמר לו בתחילת העיבוד וזה יעשה גוי לשם ישראל דאין צריך אלא רגע זו.

ונפלאתי על אדם גדול כמותו דהא אם עיבד מקצת העור לשמו וכל העור שלא לשמו בודאי פסול, דאין יעלה על דעתו להכשיר זה.

ונהי דבישראל אינו צריך לומר אלא בתחילת העיבוד ואף שיעשה אחר כך כשתיקה שפיר דמי משום דכל העושה על דעת ראשונה עושה כמו שנבאר לקמן אחר זה, אבל גבי גוי דפסול בגט אפילו ישראל עומד על גביו משום דחיישינן שאף שמלה אחת יכתוב על דעת ישראל מ"מ דילמא אחר כך ישנה. אם כן דין העיבוד שזה לגט וכי היכי דהתם חיישינן שלא יגמור כל תורף הגט כפי שאמר ישראל בתחילה, ה"נ בעיבוד.

ועוד דאי טעמא דמשום דברגע עושה על דעת ישראל, א"כ אם ישראל עומד על גביו ואומר לו על כל מלה ומלה מהגט שיכתוב לשמו ה"נ נמי כשר כתיבת הגוי, וזה לא שמענו משום פוסק.

אלא ע"כ עיקר כדעת התוספות (מנחות מב, א, ד"ה ואל ימול) דמחלקים משום דסתם מילה לשמו קאי אבל סתם אשה לא

לכתחילה אין לגמור העיבוד ע"י נכרי כשאפשר ע"י עבדן ישראל. והכי נקטינן דלא כב"י דמיקל אפילו בדאיכא עבדן ישראל דליתא, עכ"ל הב"ח.

הרי לך שיטת הב"ח דצריך לשמה בכל משך העיבוד, אלא דרעתו דסתמא מהני כשהתחיל בה לשמה.

ומש"כ הרא"ש בשם הר"ב דמסייע מהני, ביאר הב"ח דהיינו ג"כ מטעם עו"ג ולא מטעם מסייע, דמסייע אין בו ממש. ולפי"ז כתב: ונראה דודאי האי מסייע דהצריכוהו אינו אלא לכתחילה עצמיו"ט, אבל דיעבד אפי' לא סייעו כלל, אלא שאומר לנכרי שיעבדה לשמה סגי בכך, דתלינן דנכרי מעבדה ע"ד ישראל, ולא אדעתא דנפשי' קא עביד. שהרי ככולה תלמודא (שבת צג ע"א — מלבד לגבי לאו דלא תקיפו, מכאן ע"ב, ועיין א"ח ס"י שכ"ח ט"ז סק"א ובאחרונים שם) מסייע אין בו ממש ולא מעלה ולא מוריד, א"כ סיוע זה כאן אינו אלא לרווחא דמילתא ואינו מעכב. ודלא כב"י דכתב (א"ח ס"י לב) דכלא סיוע פסול דליתא, עכ"ל והוב"ד בשו"ע ס"ק ה. (וכ"מ קצת בדברי הרא"ש דמש"כ אה"כ לחלק בין גט לעיבוד, אתי לפרושי טעם הר"ב — ועיין מה שאכתוב עוד ישוב נכון בשם הגאון מהר"ם באנעט ז"ל).

#### שיטת הפנמ"א דאין להניח לגוי לנמור בשום אופן

ובתשובת פנים מאירות (ת"א ס"י מה) חולק לגמרי על דעת הרא"ש. ואע"ג דלהלכה לא קי"ל כן, דאיתי להביא את דבריו דטובא איכא למשמע מינהו אף לשיטת הרא"ש. וגם כדי להבין איך יתרצו החולקים עליו, את קושיותיו.

וד"ל: נפלאתי איך סמכו להקל במקום שכל הגדולים חולקים על סברה זו. דהא הביא הרא"ש תחילה דעת הר"ר ברוך דאם הגוי מעבדן וישראל עומד על גביו ומסייעו מסייע זה יש בו ממש, דנכרי אדעתא דישראל עביד, ובענין זה התירו הגאונים עיבוד גוי. ואח"כ הביא דעת הרמב"ם שאוסר, וסיים ונהגו העם

במחשבה (עיי' רא"ש הל' ס"ת סי' ג, ותווי"ט סופכ"ה מכלים ושי"ג) נמצא דמכאן ואילך סתמא לשמה קאי, ולא חיישין לחזרה.

וס"ל להפנמא דעכ"ה לא אמרינן כן אלא בישראל, ולא לגבי גוי. דאלי"כ גם גבי גט הי' אפשר לעשות ע"י גוי וישראל עוצ"ג, ונאמר דכיון דהתחלתו הי' לשמה דרגע אחד ציית יהי' הכל נעשה ע"ד הראשונה, או דיתזור ויזכירונו בכל משך הכתיבה.

ובטעם הדבר למה שונה גוי מישראל, שלא נאמר עליו דעושה ע"ד ראשונה, (ואפילו לדעת הרא"ש לפי פ"י הב"ח אנו חוששין אצלו להיפך כוונה) — אפשר לבאר, דישאל סתמא רוצה לעשות כהוגן, וא"צ רק גילוי דעת דלהכי עומד. אבל גוי אין לו שום רצון לעשות לשמה, ולכן לא מהני ע"ד ראשונה.

#### ישוב קושיות הפנמ"א

והרא"ש הביא רא"י ממילה דרגע אחד ציית. והפנמ"א משיב ע"ז דהתם אין הטעם משום דציית, אלא משום רסתמא לשמה קאי ממילא וא"צ לכוונתו כלל.

והביא רא"י מהא דלא שרינן בגט אף אם מזהירו בכל אות שכותב. ראת"ל להגוי ציית באותו רגע שמהזיר, הול"ל דכשר בכה"ג.

והנה מה שלא חשו הרא"ש והפוסקים לזה הקושיא, אולי משום דאי אפשר לזהויר כל רגע, וכי נתת דברין לשיעורין (וכמ"ש השיבה ציון שאכ' בסמוך). או משום דטפי יש לחשוש כשעומד ומזכיר בכל רגע — שיחשוב דקא ההיפך, כי כן טבע בני אדם להרגע ע"י הזכרה תדירית.

ועיקר הקושיא העומד לגמד שיטת הרא"ש הוא ממה דלא סגי גבי גט באומר לו מתחילה שיעשה לשמה מטעם זה דרגע אחד ציית, אע"כ דעכ"פ לא אמרינן גבי גוי דע"ד ראשונה הוא עושה.

(והי' אפ"ל דאה"ג, ואף גבי גט היה סגי באמירה מתחילה וכמו גבי עיבוד. אלא דהלא אף בעיבוד לא סמכין אגוי וישראל עוצ"ג, אלא בשעת הדחק כשאין עבדנין ישראל. וגבי

ליגרושין עומדת, לכך אמרינן דאף דישאל עומד על גביו פסול משום דגוי לדעת"י דנפשיה קעביד. ולפ"ז סתם עיבוד עורות לאו לשם ס"ת קיימא ופסול גמור כמו גבי גט אף שישאל עומד על גביו. אלא הרב (ה"ר) ברוך הי' רוצה להכשיר בעיבוד באם שישאל עומד על גביו ומסייעו וזה עדיף מגט דמסייע כזה יש בו ממש, ומשמע שלא מהני אם מסייע בתחילת העיבוד רק צריך שיהי' מתחילה ועד סופו. כל זה נראה לי פשוט בדעת הר"ב, וכיון דהרמב"ם (הל' תפלין א, יא) והתוספות (הג"ל מוכח דלא מהני גוי, ועיקר הדבר דבעי לשמה כבר הבאתי לעיל בארוכה) והמרדכי (הגה"מ הל' קטנות ג ע"א טור ב ד"ה הגה"ה עיבוד נכרי פוסל) ואור זרוע (עיין ח"א הל' תפלין, תקלד) וכמה גאונים סבירי להו דפסול כגוי אפילו ישראל עומד על גביו, ואפילו אם מסייע בתחילה אינו ראוי להכשיר, איך אנו סומכין על סברת יחיד נגד רבים בפרט דמסתבר טעמיהו, עכ"ל פנמ"א.

#### ביאור דברי הפנמ"א, ומקור דין סתמא לשמה וע"ד ראשונה עושה

הנה עיקר טענתו דאין עולה על הדעת להכשיר ע"י מקצת עיבוד לשמה (ולהלן יתבאר דיש חולקים ע"ז), כמו שאין מועיל בשום דבר שיעשה מקצתו לשמו והשאר שלא לשמו. והקשה דלפי זה נמצא דגם הישראל צריך לחשוב בכל רגע משעת העיבוד שעושה לשמן, וזה אי אפשר.

וע"ז תירץ דבישראל ודאי אמרינן דכל העושה ע"ד ראשונה הוא עושה, וכמו דאמרינן לגבי קרבנות דאף אילו היינו אומרים דלאו סתמא לשמה קיימי — דאם כיון לשמה גבי זריקה, כשרים שאר העבודות אף בסתמא (זבחים ב ע"ב).

וסוגיית הגמ' שם הוא דבכל מקום דצריך שיכוון או יאמר לשמה, היינו דוקא היכי דלא קאי בסתמא לשמה, ויש הרבה שעושין מעשה כזה שלא לשמה. אבל ברוב שרוב העושין, עושין לשמה, אין צריך אפילו לכוון לשמה. ואפילו מה דלא קאי בסתמא לשמה, מ"מ כיון שגילה דעתו פעם אחת בעקימת שפתיו, או

סומכים, דאפילו אם יתחיל ישראל לקצור קצת אפשר לא מהני. דלא דמי לישראל המתחיל לעיבוד העור לשמה, "התם אותה העור עצמה שמתחיל ישראל להניחה לתוך הסיד גומר הגוי על דעת ישראל שהתחיל, אבל הכא אם התחיל ישראל לקצור מלא ידיו מה יועיל זה לשיבולת שיקצור הגוי", עכ"ד.

ומהר"ם שיק (שם) ביאר יותר, וז"ל: והא דמותר להרא"ש אם עיבד גוי וישראל עו"ג. היינו משום דהישראל נתן לו העורות, ואומר לו שיעבדן לשמן, והוא לוקח ממנו, ועושה רצון ישראל, ונותן לסיד מיד — א"כ מוכחא מילתא, [נד]שם שמקיים ציווי הישראל בזה שנותן לסיד, כך הוא מקיים רצון ישראל שנותן לשם ס"ת, וכאילו פי' בהדיא. ולכן אפי' אם אח"כ מעבד בסתמא כיון שבתחלתן פירש לשם ס"ת, שוב סתמא כשר, וגוי מעבד סתמא וכו'. והיה בגט מה שלוקח הקלף והקולמוס ומתחיל מיד, מעשיו מוכיחין שעושה ע"ד הבעל, ומיהו הוכחה זאת אינו אלא מתחילתו, אבל אח"כ כשכותב אין מעשיו מוכיחין שעושה ע"ד הבעל, ולכן בגט דבעינן מפרש דוקא שעושה לשמו ולשמה וסתמא פסול, לכן גם עו"ג פסול, דגוי עושה מסתמא, סתמא, אא"כ מעשיו מוכיחין וזה רק בתחלה. אבל בס"ת דבעינן רק שיפרש בתחלה סתמא כשר, דנהי דסתם עורות לא הוי לס"ת אבל כיון שכבר פירש מתחלה שוב סתמא כשר, ולכן מכשיר בגוי, עכ"ל.

הנה מרבירי החת"ס ומהר"ם שיק נשמע לנו חילוק חדש: דלא מהני ע"ד ראשונה אלא באותו עור או חוט או שכולת עצמה שהתחיל בה, ולא באות או עור וכו' האחרת. והטעם מוכן, דמה דאמרינן דע"ד ראשונה הוא עושה — ה"ה משום שגילה דעתו דרוצה שעור זה יכתוב עליו ספר תורה, אבל מה מהני גילוי דעת שלו שחוט זה ה"ה לציצית, לחוט האחר, דילמא חוט האחר רוצה לדבר חול (אך בגט אינו מוכן כ"כ. דמי פתי יסור הנה לכתוב אות אחת לשמו ולשמה, ואת הסמך לו לצורך איזה דבר אחר). וכ"ה דעת הגאון אמרי אש (סימן א).

גט לא שייך כן שלא יהיו סופרים ישראל מצויין אלא סופרי עכר"ם.

אלא דפשט זה לא משמע ברכרי הרא"ש שכי' בטעם האיטור גבי גט, כיון דצ' שיכתוב כל חורף הגט לשמה, והרי גם בעיבוד צריך שכל העיבוד יהי' לשמה. ועוד שהרי בדיעבד כשעת הדחק דמי, ועכ"פ ה"י לנו להתיר בדיעבד גם גבי גט.)

ודעת מהר"ם שיק (אור"ח סי' כב) בישוב קושא זו הוא, דלא אמרינן ע"ד ראשונה אלא בגוף זה שהתחיל בה ממש, ולא בב' גופים. ונבאר דבר זה בעזושה"ת.

### אי אמרינן ע"ד ראשונה עושה בדברים נפרדים

בש"ת נודע ביהודה (תנינא יו"ד קצ"ה) הקשה ע"ד ב"י שכתב (בסי' יא) לדעת הרא"ש דס"ל דבעיבוד מהני שיאמר ישראל לגוי, דה"ה גבי טוית ציצית, וז"ל: הנה למד רבינו הב"י מתפלין לציצית, וסבר רבינו הב"י כמו שמכשיר הרא"ש בעיבוד ה"נ מכשיר בטוית ציצית. ולדעתי אין הנדון דומה, דבטו"י אין התחלת טו"י כוללת כל הטו"י, וכל הטו"י כלה צריכה לשמה. אבל עיבוד התחלת עיבוד ממשיך אחריו כל העיבוד. וטו"י דומה לכתיבת הגט דלא מהני גם להרא"ש, אפילו אמר לו הישראל שיכתוב לשמו, כיון שכל התורף צריך עשי' לשמה, וכ"כ ממש הוא טוויית ציצית וכו', עכ"ל.

הנה לא ביאר דבריו למה התחלת עיבוד ממשיך אחריו כל העיבוד, וגט וטו"י אינו ממשיך, ובביאור"ה (סי' יא) בהערכת דברי הנוכחי שבדגומ' (שם), ודברי הגרעק"א (בתגהותיו על שו"ע אור"ח, סי' יא), לשונו ד"כל טו"י וטו"י בפ"ע היא".

ובשו"ת חתם סופר (אור"ח קכז) הקשה ג"כ איך אנו סומכין על גוי בקצירת החטים למצות, שיעשה לשמה, וקושיא זו לכאורה דומה לקושיית הנוכחי. וכתב לחלק מעיבוד דשפיר סמכין אגוי — בזה"ל: כל דבר דבעיא לשמה וסתמיה לאו לשמה עומד לא מהני גוי וישראל עע"ג לרוב הפוסקים. אי"כ על מה אנו

העדים סתמא, מטעם דהכתיבה ה' לשמה ושוב הוי סתמא לשמה. אלא שאח"כ כ' דאין להכשיר מטעם זה, כיון דדברי הרמב"ם לפי נוסח שלנו מורין להיפך.

ולהמכור מדברי הפוסקים אלו (וקי"ל כן, דגם החתים מורה להם לענין מעשה) קשה מאוד איך יסמכו לגבי עיבוד על גוי גומר, אם ישראל מתחיל. דבשלמא אם הגוי מתחיל ע"ד הישראל וכמש"כ הרא"ש, שפיר יכול לגמור ע"ד ההתחלה, אבל אם ישראל מתחיל מה לו ולמחשבת הישראל.

ואף לדברי החת"ס שרוצה להכשיר גבי גט, ה' מסתבר לפסול כאן. דשם מיירי בישראל שיודע דגט זה לגרש עומד והוא חותם על דעת הכותב ועל דעתא דרבנן, אבל גבי גוי שאין לו ידיעה כלל מה שישיראל מכזיב בה, היאך אפשר לומר דעושה על דעת הישראל.

וצ"ל לדעת כל הפוסקים הנ"ל דאין שום היתר אלא כשמוהוירי הישראל שיעשה לשמה. דאף דלענין כוונה לא סמכינן עליו דציית, אלא רגע אחד, וכמש"כ הרא"ש, מ"מ יכילנן למימר דעושה ע"ד הישראל.

וכ"כ הפמ"ג (סי' לב א"א ס"ק יא) דאם נתן ישראל בסיד לשמה ולא הזהיר לגוי שיעשה לשמה, רצ"ע לענין דיעבד. ובסו"ד הביא מב"ח דפסול, ומשמע שכוונתו לפסוק כב"ח. ועיין להלן מה שיש לישא וליתן בדברי המ"ב (סי' לב סק"ל).

שיבת הפוסקים דאח"כ אין למסור לגוי  
אח"כ הגוי מתחיל ג"כ

והנה דעת הגאון מעיל צדקה הוא באמת (בספרו בני יו"ד רעא, א — שאליו כתב הפמ"א תשובה הנ"ל), דכל המלאכות שמכניזין את העורות שיהיו ראויין לכתובה, צריכין שיעשו לשמה (ולא רק העיבוד), ואין להניח בהם לגמור מי שלא התחיל בהם לשמה. אלא דאם אחד עושה מתחלה ועד סוף גבי בזה שאומר מתחילה שיהי' לשמה. ובדיעבד מכשיר בכל המלאכות חוץ משרטוט שהוא הלמ"מ.

\*\*\*

והנה בד"מ (בסימן ל"ב וכן כהנה שם סעיף יט) בשם אריז' (סי' חקנה, בשם ר"י החסיד בספר כתרי אותיות תפלין) דכשכא לגמנם לא יכתוב, דאינו כותב אז ככוונה, ובד"מ מוסיף משום שצריך לשמה. ומפרש כשו"ע הרב (סעיף לב) דצריך כוונה לשמה בכל משך הכתיבה כמו גבי גט, אף דלענין אמירה גבי כמה שאומר תחילה (וע"ע לקוט"א סוף פמ"א).

ובפשטות קשה למה לא נאמר דע"ד ראשונה הוא עושה, וכמו בכה"ת כולה (ועי' בית שלמה ח"א סי' ה שכי' דבאמת אין מוין אלא כשמתגמנם כ"כ דחשיב מתעסק, ולא מהני אפילו במקום דאמרינן ע"ד ראשונה, או סתמא לשמה).

ולמ"ש בשם חת"ס ומהר"ם ש"ק נחא, דגבי כתיבה צריך התחלת כל אות, וגבי עיבוד ג' בהתחלת כל העיבוד. (ועיין בקונטרס אחרון סי' יא סק"א תראה שדעתו ג"כ דגבי טו' לא מהני לשמה בהתחלה. ומש"כ שם בדמתחיל ישראל מהני מטעם מסייע, עיין לק' כמה שאפרש דברי הגאון מהר"ם באנצט ז"ל).

אי שייך בשני בני אדם לומר ע"ד  
ראשונה

והנה ברכי יוסף (יו"ד סי' רע"ד) כ' בשם שו"ת בית יהודה (למהר"י עאייאש, ח"א יו"ד סי' ג) ומשם העתיק הקסת הסופר (סי' ד, לשכה סק"ג) להלכה, דמה דאמרינן דסתמא ע"ד ראשונה עושה, היינו דוקא כשהמתחיל מסיים בעצמו, אבל כשמניח לאחר לסיים לא אמרינן כן, כיון דאין אדם עושה ע"ד חבירו. ולכן כתבו, דמש"כ בשו"ע (שם ס"א) גבי לשמה דכתיבה, דסגי כשאמר בתחלת הספר שכותב לשמה — היינו דוקא כשגמר הראשון, אבל אם בא סופר אחר לגמור צריך לחזור ולומר לשמה. ומשמע שם דאפי' בדיעבד מיפסיל בלא אמר לשמה.

ובשו"ת חתם סופר (ח"ד אה"ע ב סי' ט ד"ה ואננם ג"ל) דן להכשיר בגט שהי' חתימת



למיחש להיפך כוונה, ולא משום שאין הגוי מוכן לשמה. וגם משמע דמחשש זה אין אנו פוסלים, דמסתמא עובד ע"ד ישראל שהתחיל, ואינו חושב להיפך. דהא כ' דלכן אין להניח לגוי לגמור אלא במקום שאין עבדנים ישראל, נמצא שכשאר עבדנים ישראל, עכ"פ יש להחיות.

אלא כוונתו לתרץ קושיית הב"י, דלפי שיטת הב"י דא"צ שיגמר לשמה כלל, ואם ישראל מתחיל כשר גם במקום שעבדנים ישראל מצויין, שפיר הקשה למה לנו לסמוך על גוי, יטיל הישראל לסיד לשמה. והב"ח חולק ע"ז, דאין סברא להכשיר במקצת העיבוד לשמה. אלא דצריך שהגוי יגמור עכ"פ ע"ד ישראל שהתחיל או סייע או הזהיר את הגוי. וצריכין אנו ממילא לסמוך שלא ישנה הגוי מחשבתו אח"כ, ולפ"ז לא הרווחנו כ"כ באם נותן ישראל לסיד אף שאלוהא דאמת בוכי שפיר טפי.

אך עכ"פ דעת הב"ח דצריך להזהיר לגוי שיעשה לשמה, וכמו שהבאתי לעיל בשם הפמ"ג.

\*\*\*

ובקסת הסופר (סי' ב סעיף ה, לשכ"ה ס"ק י') כתב באמת לתרץ קושיית הב"י, לפי דברי הברכי יוסף הג"ל דלא מהני ע"ד ראשונה אלא כשהגוי עצמו התחיל ע"ד ישראל, ולא כשהתחיל הישראל. ואף אם מזהיר לגוי לא מהני כיון דאין הנכרי ציית אלא רגע אחד. (אלא שדברי הגה"מ שאביא להלן עמר לנגוד, ועיין מה שנפרש את דברי הגה"מ בטוטר"ד וא"כ שפיר יכילנן לתרץ תירוצו זה, וכדברי האחרונים שהעתיקו בסמוך). אולם ברעת הב"ח משמע שמפרש כמש"כ לפי האמת ולא כדמשמע לפום דיהטא.

עוד תירוצים לחלק בין גוי לעיבוד

והפמ"ג (סי' לב א"א ס"ק יא) הביא ג"כ דברי הב"ח, וכ' ליישב קושיית הפנמ"א דלמה לא נאמר כן גם גבי גט דעושה ע"ד ראשונה — דסתם אשה לאו לגירושין עומדת. וצ"ל דס"ל לפמ"ג דסתם קלף לס"ת קיימא ולא

וכן דעת הגה"ק מבוטשטאטש ז"ל בספרו דעת קדושים (שם סק"ג), והוא מחמיר גם בענין הסרת הדוכסוטוטוס דמעבד מדינא.

והמק"מ (י"ד רעא סק"ג) ואולי גם שאר האחרונים העומדים בשיטתו כמו שאביא להלן, אף דס"ל לענין שאר מלאכות דלא בעי לשמה, מ"מ לענין העיבוד עצמו דעתם דלא מועיל ע"ד ראשונה בשני בני אדם.

וכן דעת הגרי"ז מברסק זצ"ל כמ"ש במכתבו הנדפס בקובץ כרם שלמה (אייר-סיון תשמ"ז עמוד לא) דלא מועיל לענין עיבוד עורות מה שאומר להתחיל לשמה, אא"כ הוא מסיים בעצמו כל העיבוד.

\*\*\*

והנה לפום דיהטא משמע דזה כוונת הב"ח לתרץ קושיית הב"י שהקשה ע"ד הרא"ש שכ' דעל כרחינו לסמוך על גוי וישראל עומד ע"ג כיון שאין עבדנים ישראל מצויין — הלא כיון שכ' הרא"ש דהטלה לסיד סגי, יטילוהו ישראל לסיד ולא נסמוך אגוי. והתירוץ דאין סומכין על הגוי אלא במקום שהוא בעצמו מניחן לסיד לשמה, דאז איכא למימר דמסיים ג"כ ע"ד התחלה ראשונה. אבל אם הישראל נתנם לתוך הסיד, אין להניח לגוי לסיים, כיון דלא אמרינן ע"ד ראשונה בשני בני אדם.

וכבר העתקתי מדברי הב"ח לעיל, אך למען מצוא דברי חפץ תיכף לנטילה ברכה אחזור להעתיקהו לכאן למען נוכל לעמוד על דבריו בעזה"ש, וז"ל:

דדוקא כשישראל הוא מעבד מתחלה ועד סוף סגי כשיאמר בתחלת העיבוד אנכי מעבד עורות אלו לשם קדושת ס"ת וחו לא צריך לא דיבור ולא מחשבה שמעבדו לשמה. אבל בגמרה נכרי דאיכא למימר דילמא נכרי כשגמרה מעבדה שלא לשמה במחשבה, הלכך לכתחילה אין לגמור העיבוד ע"י נכרי כשאפשר ע"י עבדן ישראל. והכי נקטינן דלא כב"י דמיקל אפילו בדאיכא עבדן ישראל דליתא, עכ"ל.

ובאמת יש לדקדק מדבריו אלו איפכא. דהא כ' דעיקר החשש בגמרה נכרי (ולכא"ו) איירי כשהישראל התחיל) הוא משום דאיכא

דרכנו, ובשרות בית שלמה (א"ח סי' עג, דף מו ע"ב) כתב דמקור דברי הפמ"ג שהם מתשובת הרמב"ם, הוא מפני שה' איזה טעות הדפוס בדברי התשובה שה' לפני הפמ"ג, שכבר ניתקן לפנינו) הרי לשון הרא"ש אינם הולמים את דבריו.

פ' השיבת ציון בדברי אביו הנוב"י, וקצת ראיות לזה הפי'

וראה זה מצאתי דברי הגאון שיבת ציון בנו של הגדוע ביהודה (שיבת ציון סימן א) כתב לבאר דברי אביו בדרך אחר, שע"ז אתיין דברי הרא"ש כפשטן, שא"צ לשמה אלא בהנחתו לסיד.

וד"ל: אמנם לדברי אאמ"ו הגאון זצ"ל הענין בכיבוד הדברים הוא כך. דוראי להרא"ש ס"ל בתפילין בישראל עומד ע"ג בשעת תחלת העיבוד נחשב לשמה, הואיל וכל העיבוד נמשך אחר תחלת העיבוד דהיינו "בעת נתינת הסיד לתוך הסיד, או נעשה העיבוד כי העורות לתוך הסיד, משא"כ הטויה אין תחלת הטויה גורם סוף הטויה ומדמה זה לכתיבת הגט. ובאמת אם היה אפשר שישראל יעמוד בכל משך הטויה ויאמר בכל רגע ורגע בעת שיהפוך הגלגל לטוית החוט באמת היה כשר, אבל זה אי אפשר לצמצם בכל תנועה ותנועה מהטויה כמו שאי אפשר בגט לומר בכל אות ואות שיכיון לשמה. ולכן סובר אאמ"ו זצ"ל דגבי טויה לא מהני עומד ע"ג, עכ"ל.

הרי לך שפירש דעת אביו הגאון דס"ל דלא מקיל הרא"ש בבי עיבוד מטעם דהגמר הוא באותו העור עצמו שהתחיל בו לשמה, דזה לא מהני, וכמו דגבי כתיבה דלא מהני מה שמתחיל לכתוב ספר זה לשמה, שיכול אדם אחר לסיימו ע"ד ראשונה. וכ"ש גוי שאין סומכין עליו אלא רגע אחד. ואפי' בהזיז לגוי לעשות לשמה או לעשות ע"ד ישראל, לא מהני כלל, אלא אם כן עוצ"ג ומזהירו בכל רגע דזה מן הנמנע. אלא עיקר היתורו של הרא"ש הוא רק באופן שכל העיבוד נעשה ממליה וא"צ למלאכת הגוי כלל אחר שהניחו הישראל בסיד לשמה.

כפנמ"א הנ"ל. וצ"ע דא"כ למה לנו לחשוב לשמה כלל, והלא גמרא מפורשת (זבחים שם) דכל דבר העומד סתמא לשמה אין צריך לא דיבור ולא מחשבה, כיון דהכל יודעים דמעשה זה לשמו הוא.

ועוד קשה דאף דסתם אשה לאו לגירושין עומדת, אבל כיון שהתחיל לכתוב גט זה לשמו ולשמה, וכותב להלן, למה לא נאמר ע"ד ראשונה, דזה אנו אומרים אפילו בדבר דלא קאי לשמה, וכגמ' הנ"ל.

\*\*\*

והנה כ"ז הוא להבנת הב"ח, בגי', והפמ"א בדעת הרא"ש, ושאר פוסקים, דס"ל דצריך לשמה בכל משך העשייה. אבל להבנת ב"י דהבין דברי הרא"ש דאחר הנתינה לתוך הסיד א"צ כלום, קשה באמת מנ"ל הא.

והנה מה שהצריך הגאון בני יונה (רעא ס"א) והדע"ק (שם) בכל שאר מלאכות כגון ההוצאה מסיד, וגרירת השער והדוכסוטוס, והשרוט, שיהיו נעשים לשמה — לכאורה אין כן דעת הרא"ש. דהא הרא"ש ס"ל כדעת החוס' דלמאי דקי"ל הומנה לאו מילתא היא, לא מהני לשמה בהומנה דהחלקת הקלף ושירטוטו אף בדבר שמעכב בו שירטוט, וצריך דוקא בענין העיבוד. ומשמע דכיון דלא מהני לשמה דהומנה, א"צ לכיון בהם לשמה.

(וכדי ליישב דעת פוסקים האלו, צ"ל דרק לחומרא אמרו כן, ולא לקולא, ודוחק. ויותר נראה דאלה הפוסקים ס"ל דאלו מלאכות המעכבות את הכתיבה הם בכלל עיבוד). וכ"כ בתיקון תפילין ובקול רמ"ו (לר' משה זכותא — תיקון א וב) שכל אלו המלאכות יהיו נעשים לשמה.

\*\*\*

ובספר בית אל (לאבי הגאון שו"מ, ח"ב חדר נח ס"א) כ' דעיקר החילוק בין גט לעיבוד הוא דגט הוא דאורייתא ועיבוד מדרבנן. והנה מלבד שהבאתי לעיל בשם אר"ז דאולי עיבוד לשמה הוא דאורייתא (וראה גם מה שהבאתי לעיל בשם חשב האפור, וכן דעת הגרע"א סי' ב, חת"ס, מלא"ש, חזו"א סי' ו, יא) ועוד שהוא דאורייתא, ודעת הפמ"ג שהוא

\* \* \*

גם מדברי הגה"מ (פ"א מהל' תפלין אות ו) שהובא במג"א (סי' לב ס"ק יג) משמע כפי' זה, שכי' וז"ל: אם נותנו מתחלה בעבוד לשם קדושה מניח העכ"ם להוציא לתקנו וא"צ לסייע עוד, ע"כ. הרי דלא התיר אלא להוציא לתקן דהיינו גרידה והחלקה, ולא המשך העיבוד (עיין לכובשי שרד שם, וראה סדר העיבוד בספר מלאכ"ש) (כלל ב, חכמה ח).

הפוסקים דס"ל כב"י דאף במלאכה נמשכת א"צ אלא להתחלה לשמה

אלא דלא משמע שיהי' כן דעת ב"י. דהב"י בעצמו הלא מתיר אף גבי טוויית ציצית, וכן משמע דעת הרמ"א דאודי ל"י. וגם בד"מ (סי' לב ס"ק ג) הביא מכרוך שאמר דלכתחלה יעשה עיקר העיבוד ע"י ישראל, וכי' דלא נוהגין כן. ולכאורה גם זה מטעם דס"ל דמדינתא סגי במקצת עיבוד לשמה, וע"כ לא איכפת לן במה שהעכ"ם גומר.

ומדברי המג"א (ריש סי' תס) משמע עכ"פ דמהני עוע"ג גוי אף בדבר שיש לו המשך זמן, שכי' דלדברי הרא"ש יש להתיר גם עסק המצות ע"י גוי, וישראל עוע"ג. ואין לדייק מזה דס"ל כב"י, וכן מהא דאינו חולק על השו"ע בסימן י"א גבי ההיתר לטוות ע"י גוי אף דהחוטין נפרדים — דאולי ס"ל בטעם למה מותר הגוי לגמור כיוון דע"ד ראשונה הוא עושה, וכב"ח, אלא דטובר דשייך לומר כן אף בדברים נפרדים, וכמו שגם הב"ח אינו חולק על המחבר בהל' ציצית. וכן במה שהב"ח טובר דסיוע הישראל אינו לעיכו"ב, ספק המג"א כותי' (לב סק"א, וריש סי' תס) ולא כב"י.

והראוני שבבב"י הארוך כי' דדעת הב"י הוא ג"כ מטעם כל העושה ע"ד ראשונה הוא עושה. ואל תקשה דאי"כ הרי"ל לאסור גבי טוית ציצית. דהא חזינן דבב"ח דס"ל בהדיא הטעם דע"ד ראשונה, נמי ס"ל להתיר גבי טוית ציצית, מדלא חלק על הב"י שם. והטעם, דכמו דאמרין ע"ד ראשונה הוא עושה אפילו בשני בני אדם, כן ס"ל דאפשר לומר כן

ומה שלא כתבו הרא"ש והפוסקים בפירוש דאין היתר אלא באופן זה דוקא כשכל העיבוד נגמר ממילא, ולא באופן שמעבדין היום שצריך עוד למרס בסיד (ובמ"ש שאכתוב לק' יותר באריכות), דבזמן ההוא הי' כולם מעבדין באופן שלא הי' צריך מירוס.

וכן נראין באמת לשון הנוב"י עצמו (בתשרי שם) שכי' — אחר העתקת דברי הרא"ש כענין החילוק שבין גט לעיבוד ומילה — בזה"ל: הרי דעיקר ההיתר הוא כיון שברגע זו אמר לו הישראל, ותיכף לאמירתו הוא עושה, מסתמא עושה כדבריו בשעתו. משא"כ גט אף שמתחיל ברגע זו שישאל אומר לו, מ"מ כיון שהדבר נמשך בכל התורף דבעינן שיעשה הכל לשמה, לא מסכינן שעושה כאשר צוהו היהודי בתחלה. אבל העיבוד די בתחלתו שיזוהר עיקר העיבוד, נתינת העור להסיד, עכ"ל הגאון נוב"י.

וגם דברי הגרעק"א וצ"ל לכאורה נראין כן, שו"ל (שם): בב"י למד כן מדברי הרא"ש בעיבוד. וקשה לי הא אדרבא, כפי חילוק דהרא"ש בין גט למילה, וזוהי למד הרא"ש לענין עיבוד דמהני גדול עומד ע"ג דרמי למילה דנעשה בבת אחת — ממילא לענין טווי' דרמי לגט דכל מעט ומעט שטוה צריך לשמה, כמו בגט דכל את ואות צריך לשמה, דמשום הכי לא מהני בכריו וישראל עוע"ג, וצ"ע. עכ"ל. ומבואר מדבריו דעיקר ההיתר הוא דנעשה הכל בבת אחת וכמו במילה הנעשה בבת אחת, אבל אם היינו צריכים לעשות עוד איזה פעולה כדי לעבד את העורות, וכ"ש אם הוציא הגוי את העורות מן הסיד, והחזירם, לא מהני, דכבר שכח מה שהזהירו הישראל.

וכן כתב במק"מ (רע"א ס"ק טו וגידוה"ק כלל ג) בפירוש דברי הרא"ש וכ"י הנ"ל דמיירי באופן שאין צריך פעולת אדם אלא נתינה לסיד לכד, ואח"כ נגמרת המלאכה מאליה. ופסק להלכה, שאם הגוי מוציא את העור מתוך הסיד קודם השרת השער ומחזיר ומכניסו לעיבוד פסול, אפילו אם הזהיר לגוי מתחילה שיעשה לשמה, כיון דלא מהני ע"ד ראשונה אלא באדם אחד בלבד, עיי"ש.

בדברים נפרדים. (ובאמת מסתבר יותר לומר כן בדברים נפרדים כיון שעכ"פ ה' בדעת המתחיל לטוות את כל הצמר לשם ציצית. מלומר דהאחר עושה ע"ד תכירו, עכ"פ בלא הזהירו.)

### שיטת הט"ז רדי במקצת העיבוד לשמה

והט"ז (יור' רע"א, ג) הביא מתשובת רב נטרונאי גאון (שהובא ברא"ש סוף הל' ס"ת) דאפשר להחזיר הקלף לידי מיתוח ובהכי יצא חובת עיבוד לשמה. ומדייק הט"ז מזה להלכה דכ"ש אם עשה רק סוף העיבוד לשמן דסגי וכ"ש אם תחלת העיבוד נעשה לשמה דסגי בזה.

ובהכי כתב לפרש דברי הרא"ש ש' דא"צ לשמה אלא בתחלת העיבוד. אלא דהאחרונים (בני" ס' רע"א, השו"ע הרב סעיף י"ג בקו"א סק"א, הקס"ה ס' ב' ס"ב, אלא דהמ"ב ס' לב סק"ל מקיל בדיעבד אם עשה הישראל חלק מהעיבוד בעצמו, ולא ע"י גוי ועו"ג, וכמשל', חולקים עליו ולטעמם גם באם עשה רק ההתחלה ג"כ פסול.

\*\*\*

ונביא לשון הרב בקו"א שלו (שם) ומ"ש הט"ז מתשובת הגאון, התם מעיקרא חיפה שמי' כמבואר שם ברא"ש וגרע מדיפתרא, וע"י סיד משוי ל"י קלף, כמ"ש ר"ת (יורק), עכ"ל.

וכדי לבאר דבריו הקצרים, נעתיק לשון התשובה הנ"ל המובאת ברא"ש, וז"ל: אמר רב נטרונאי קלף של ס"ת אם אפשר לעבדו ישראל לשמה מצוה מן המוכרח, ואם לאו ילך לנכרי ויאמר לו קלף לס"ת אני צריך, וכשמעבדו לשם ס"ת סייע עמו ישראל מעט, וכה"ג הוי עיבוד לשמה.

(מכאן עד ולענין עיבוד וכו' חסר בהעתקת הטור) וששאלתם שאין כאן מי שיודע לחקן גוילים ולא דק (פ"י מלה זו ראה לקמן) והוצרכו לכתוב ס"ת, ומצא קלפים שבאו ממקום רחוק. יש להם רשות לכתוב באותן קלפים או לא.

הו' יודעים שיעקר קלפים שאתם אומרים לא הכשירו רבנן דתרתיה מתיבתא לכתוב בהן ס"ת לקרות בו בצבור, ולא החירו אלא מר רב משה מחיפה [כלכר] הוי קרי לה'דק' קלף, ולא קלף ניהו, חיפה שמי' (שבת עט ע"א, מגילה יט ע"ב, גיטין כב ע"א) דמליח ולא קמיה ולא עפיץ. ולענין מגילה תנן (מגילה יז ע"א) כתבה על הדיפתרא לא יצא, ודיפתרא מליח וקמיה ולא עפיץ, וכ"ש דק דלא קמיה. מיהו בשנים האלה כיון שאין מי שיודעים לעשות אותו גויל כתיקונו, וכי אתי לעפוצינהו (פ"י) לעבדו בעפצים, כמו שהי' נהוג בימי חז"ל (טורחין הרבה, ורוב הציבור ורב משה סמכו עליו, וקא קרו ביה בציבור. לבד מן המהדרין ומדקדיקין במצות לא קרו אלא בגויל כהוגן.

ולענין עיבוד לשמה רבנן דתרתיה מתיבתא סבירא להו דכל שלא לשמה פסול לקרות בו בצבור, ומר (בטור איתא: ומורי) רב משה גאון הוי פליג נמי בהא, והי' אומר דמצוה מן המוכרח למיעבד עיבוד לשמה אבל מתורת ספר שקורין בו בציבור לא נפיק, ואית לנא ולרבנן דקדוקא בהא מילתא לרחוייא לדמר רב משה.

ומיהו אתם שאין במקומכם מי שעושה גוילים ולא דק (פ"י) קלף כ"כ בטור ועיין לקמן) אם יש במקומכם ס"ת כהוגן, השמרו וקראו בו בצבור, ואם לאו אל תשבייתו קריאת התורה בציבור, שהרי הכתוב אומר (תהלים קיט) עת לעשות לה' הפרו תורתך, (ליתא בטור: ור' יוחנן ור"ל מעיינין בספרי דאגדתא בשבת (גיטין ס ע"ב) וסמכו אהאי קרא, אף אתם) עשו ס"ת מן הדק אף ע"פ שאינה מעובד לשמה, שמורי רב משה כדאי הוא לסמוך עליו בשעת הדחק, וכ"ש על דרך שאמר עת לעשות לה' הפרו תורתך. אבל אם יש לכם יכולת להחזיר יריעות הדק לידי מחות, ולהעביר עליה סיד לשמה, הרי יצאתם ידי עיבוד לשמה. ואם אין יכולת לעשות כן כתבו בו אע"פ שאין מעובד לשמה, (בטור: וקראו בו בצבור), עכ"ל התשובה.

\*\*\*

קטנות, ג ע"א ד"ה י"ל, ובע"כ ד"ה וחו, ט ע"כ ד"ה או יסייע) גם הוא הבין בטעם שהתיר הרא"ש גבי עיבוד כיון שא"צ למלאכת העיבוד אלא הנחתן לסייד ואח"כ מתעבד מאליו בלי עבודת אדם כלל. וההיתר כזה דהוי דומיא דמילה דנעשה ברגע אחד. וציצית דלא נטוית ברגע אחד וה"ה הוציא והחזיר גבי עיבוד, הוי דומיא דגט דלא מהני עומד ע"ג אפילו לדעת הרא"ש, וכדברי הגאונים הנ"ל.

אלא שכי' ליישב שיטת הכי' דמתיר גבי ציצית, שהוא ע"פ שיטת הר"ב שהביא הרא"ש שעיקר היתרו גבי עיבוד (קצ"א, שהביא הרא"ש) הוא מטעם מסייע. (ולא ס"ל דרגע אחד ציית, כיון דלדירי' אין ראי' ממילה כיון דס"ל (סנה"ת קצ"ב) טעמא דמהני גבי מילה משום דסתמא לשמה קאי).

ואע"ג דבעלמא אמרינן מסייע אין בו ממש, הכא אין הכוונה שמסייע להגוי במעשיו, אלא שעושה מעשה בלי הגוי. ואף ששאר המעשים עושה הגוי לא איכפת לן בזה, דכל דבר שהוא הזמנה למצוה או לקדושה מהני גם איזה מעשה כל דהו.

והביא ראי' לזה ממה שאמרו בסוכה (דף ט ע"א) דלבית שמאי צריך לעשות סוכה לשמה, ואם עשאוהו קודם ל' יום דאז סתמא לאו לשמה קאי פסול, ואעפ"כ מהני לחדש בה דבר וא"צ לחזור ולסכך מחדש. וכמ"ש הרא"ש (שם פ"א ס"י יג) בשם הירושלמי (פ"א ה"ב) והביאוהו הפוסקים בסי' תרלו (וע"ש בכ"י).

ומצינו כזה חילוק חדש: דאם אנו רוצים לסמוך על האמירה לגוי, זה לא מהני אלא רגע אחד דציית, וע"כ לא מהני אלא בדבר דכל משך עבודתו אינו אלא רגע אחד. אך אם ישראל כעצמו מסייע או בתחלה או בסוף מהני בגומר גוי אף בדבר שיש לו המשך, ואף בכמה גופים שונים, דהא גם גבי ציצית הוא מתיר מטעם זה.

וכ"כ בשו"ע הרב (סי' יא סעיף ד) גבי ציצית, דעומד ע"ג לא מהני, דאפילו להרא"ש

והנה הט"ז הביז' ממה שחירגם הטור מילת 'דק' דהיינו קלף, דמיידי בקלף שמעובד כבר שלא לשמה ואעפ"כ מהני להחזירו למיתוח. והרב (בקר"א) הנ"ל חולק עליו, דמלשון רב נטרונאי משמע דרק רב משה גאון ה"י קורא 'לדק' קלף, אבל הוא וכל רבני מתיבתא חולקין עליו ד'חיפה' שמי', דמליח ולא קמית ולא עפיץ.

וכן מבואר בגמ' (שבת שס) אמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא: שלשה עורות הן, מצה וחיפה ודיפתרא. מצה כמשמעה, דלא מליח ודלא קמית ודלא עפיץ. חיפה, דמליח ולא קמית ולא עפיץ, דיפתרא, דמליח וקמית ולא עפיץ. וממילא עדיין מותר ע"י עיבוד לשמה ע"י סיד שכתבו התוס' (מגילה יט, ע"א, ד"ה דיפתרא) והרא"ש (בריש הל' ס"ת) בשם ר"ת, דהוא משווייה קלף כמו עיבוד ע"י עפצים.

ולפ"ז מוכח דגם במתחיל לשמה ומסיים שלא לשמה, דפסול, אא"כ בא לידי השרת שער ע"י המתחיל.

### דעת הפנמ"א והגרש"ק דהיתרו של הט"ז הוא משום הוכיח סופו על תחלתו

ובפנמ"א (שם), וכיוצא ב' הגאון רש"ק ז"ל (האלף לך שלמה או"ח סי' לא) דמ"ש הט"ז להקל בהתחלה או סיום לשמה הוא גם כן מההוא דוכחים (ב ע"ב) דאמרינן ע"ד ראשונה הוא עושה, או הוכיח סופו על תחלתו שאף שהתחיל בשתקוף מ"מ מהני לגלות דעתו דרוצה לעבד לשמה.

והם חולקים עליו מפני שדין זה דהוכיח סופו על תחלתו במחלוקת הוא שנוי' (בחולין לט ע"ב), ולא קי"ל כן (כ"כ הם ז"ל — עיין שו"ע ח"מ סי' רמה סעיף יא). ועוד דזה לא שייך אלא בישראל שיודע עכ"פ שצריך לעשות לשמה, ומה שמכין בה לבסוף הוא הוכחה דמה שלא כיון מתחלה הוא מחמת שכחה. ולא מהני מה שיחשוב ישראל עתה, לגלות על מחשבת הגוי.

### שיטת הגאון מהר"ם באנעם בביאר מררכי

ובביאר מררכי (ביאור על המרדכי הל'

שאתכוב עוד בסמוך בענין זה. ואולי עיקר ראייתו מדעת הכרוך טעם ושאר הגדולים שאסרו שם, דלא מסתבר שיסברו חילוק זה אם לא כתבו אותה בפירוש.

עוד ראי' לשיטה זו, וישב דעת החולקים

ומו"ר הגה"צ ר' מ"מ טירנויער שליט"א כ' לי ראי' לשיטה זו, דהא כתבו התוס' (בסנהדרין שם) דאילו ה' הזמנה מילתא ה' סגי בעבודות קלות לשמה, והעיבוד ה' יכול להיות שלא לשמה. ולכאורה כלפי לייא, דאף אם הזמנה נקרא הזמנה, הלא כ"ש דעיבוד נקרא הזמנה. אלא ש"מ דלא צריך שכל ההזמנות יהיו נעשים לשמה, וסגי באחת מהם. וא"כ נשמע גם למ"ד לאו מילתא, וצריך שיכוין לשמה דוקא גבי עיבוד, שא"צ בכל משך העיבוד אלא במקצתו.

ונ"ל דיש ליישב גם דעת האחרונים הנ"ל (הב"ח פנמ"א, בני"ד, דע"ק, הנוב"י, פמ"ג, קסת הסופר, מהר"ם שיק, מק"מ, שרעתם מוכרח כן, ואף שאר אחרונים דלא אישתמיט שיאמרו להיפך) הסוברים דבענין לשמה בכל משך העיבוד (ודעת הנוב"י דעכ"פ צריך שיגיע לכלל דיפתרא, עיין מה שאכתוב בסמוך). דמ"ד הזמנה מילתא, באיזה הזמנה שיהי' סגי בהכי, אבל למאי דק"ל הזמנה לאו מילתא, וצריך דוקא עיבוד, שהוא השתנות העצם, — צריך שיהי' דוקא חלק חשוב מן העיבוד, לשנות את שם העור ואת טבעו, נעשה לשמה.

גם בסוכה ק"ל דלא מהני כל דהו

וגם שם בהל' סוכה סימן תרלו, פליגי האחרונים על דין זה, וסוברים דחידוש איזה דבר לא מעלה ומוריד במקום שצריך (דהיינו כשלא נעשה לשם צל, או לב"ש כשלא נעשה לשמה — עיין מג"א סק"ג). אלא דאנן קי"ל כב"ה דא"צ עשיית סוכה לשמה, ולא אמרו שצריך לחדש בה אלא כדי שלא יטעו ויתירו גם כשאינה עשויה לצל כלל. (עיין שם ט"ז סק"ג, מג"א סק"א, ומ"ב ס"ק ד).

ועיין מה שאכתוב עוד לק' דהאי כל דהו נמי שיעורא אית לי.

לא מהני אלא כשהכל נעשה כבת אחת. אבל אם הישראל מסייע מעט בעצמו מהני, וכרעת ר"ב בסה"ח.

\*\*\*

אך מצד הסברא לא יכולתי לירד לסוף דעת הגדולים אלו. דממה שכתבו דאם הישראל בעצמו עושה איזה פעולה לשמה דמהני, עכ"ל ראין צריך שכל העיבוד יהי' נעשה לשמה וסגי בכל דהו, וכמ"ש הר"ב — א"כ ה"ה שהיינו יכולים לעשות אותה היכל דהו ע"י גוי וישראל עו"ג, כיון דדעת הרא"ש ררגע אחד ציית. וכמו דנקטינן להלכה דעת הרא"ש לענין עיבוד.

ואולי יש לתרץ, דנהי דכל היתר באנפי נפשה יש בו כדי סמיכה, היינו בפנ"ע ודוקא בשעת הרוחק כשאין עבדים ישראל מצויין (וכמ"ש הרב בס"י לב ס"ב), אבל תרי קולי בהדי הדרי לא אמרינן.

אבל גם זה קשה קצת, דהא עיבוד לשמה לדעת רוב פוסקים הוא דאורייתא, וטורי' לשמה לכ"ע, וכדאיתא בגמ' סוכה (שם). וא"כ אם ה' לנו איזה צד ספק בהני' היתרים, לא ה' לנו לסמוך ע"ז אפילו אחדא באנפי נפשה. (ומה שבי' דאין להקל אלא באין עבדים ישראל, היינו משום דחיישינן דאח"כ ישנה ולא יעשה עוד ע"ד הישראל, וכמ"ש הב"ח).

ועוררני שכבר הקשה כן השואל שבשו"ת מהרש"ם (ח"ד סי' סג) ע"ד שו"ע הרב ז"ל הנ"ל, וכתב לו המהרש"ם שאין בידו ליישב.

\*\*\*

ובשו"ת דברי חיים (ריש ח"ב) כ' שאסרו במדינת מעהרין הציצית שנטו ע"י גכרי וישראל עו"ג אפילו בדיעבד בהסכמת הגאונים ברוך טעם ומהר"ם באנעט, והביא מזה ראי' לאסור המאשיין ציצית, עיי"ש. ויל"ע דלפי המכבוא מדברי מהר"ם באנעט שהבאתי, דעיבוד כל דהו מהני, אף שאין הישראל עושה אלא הנחתן לסיד, ודעתו להחיר כזה גם לגבי טורי' בכל דהו. א"כ למה לא יועיל גם גבי מאשיין ציצית כשמניחן לתוך המאשיין, ומפעיל אותו לשמה, ועיי' מה

## חלק ג

## הנפק"מ להלכה בין השיטות, ומה יהי' דעתם על סדר עיבוד העורות בזמנינו

נאכדעם דיא פעללע וויעדער אויס דיעזעם וואזער (פי' מי השרי' שקדום העיבוד) גענאמען זינד, קאממען זיא אין דען זאגענאנטען אשער, וועלכעס איין בלאס מיט וואזער אונד קאלק אנגעריהרטער דינגער ברייא איזט, אללווא זיא וועניגזענס פיער וואכען ליעגען מיססען. זאלטע זיך דער קאלק "פאר דעם איינלעגען צו באדען" געזעטלט האבן, זא מוס ער צופאר וויעדער אויפגעריהרט ווערדען. "מאן האט דאן נור צו זארגען," דאס יעדעס פעלל קאלק ערהאלט, אונד צוואר זא, דאס דיא גאנצע אבערפלאכע דעם פעללעס פאן קאלק בעריהרט ווידר, עכ"ל.

## בתרגום ללשון הקודש:

אחרי שמוציאים את העורות ממי השרי', נותנים אותם למי הסיד. שם צריך לשרות אותם לפחות ד' שבועות. אם נשחקע הסיד קודם שנתנו את העורות לתוך מי הסיד, צריכים לחזור ולמרט. אח"כ אין צריך לדאוג רק שיהי' סיד נקלט בכל שטח העור, וגם שיהי' די סיד לכסות את כל העורות, ע"כ תרגום.

והנה כבר הבאנו לעיל מכמה פוסקים (הגה"מ, נוב"י ורעק"א וכמשי"פ השיבת ציון, הגאון ר' מרדכי באנעט ז"ל שכי"כ בהרי"א, ואולי זה גם כוונת הרב בקרי"א סי' יא בקושייתו על הכי', ומק"מ) שס"ל דבאמת אין מלאכת העיבוד צריך אלא נתנית העורות לסיד, ומכאן ואילך הכל נעשה בידי שמים בלי סיוע אדם כלל.

אך גם בספר מלאכת שמים שם, הוזהר שאחר כמה ימים אחר הנחתם למי הסיד, יצייאנו לבדוק אם יש סיד בכל שטחי העור.

וזה שיטת אותם הפוסקים שכתבו דעיקר ההיתר מטעם דעושה ע"ד ההתחלה. כי בעת

הנפק"מ בין ההיתרים הנ"ל לפי סדר העיבוד בזמן קדמון

הנה כל הנך פוסקים דלעיל מלבד הרמב"ם והפנמ"א, ס"ל, דמותר לעבד ע"י גוי כשישראל עושה בשעת הנחתן לסיד ומזהירו שיעשה לשמה.

ויש כאן כמה חקירות שיהי' בהם נפק"מ בין הטעמים:

(א) מה הדין אם הישראל נתן העורות לתוך הסיד, והנכרי רק מסיים את העיבוד או שאר מלאכות המעכבות. ואם יש בזה נפק"מ אם הוזהר לגוי שיעשה לשמה או לא.

(ב) ומה יהי' הדין אם הוציא הגוי את העורות מתוך הסיד, והחזירם שלא בפני הישראל. וגם בזה אם יש חילוק אם הוזהר את הגוי שיעשה לשמה, ואם לא הוזהר.

ונתחיל בשאלה א', וכבר אמרנו בזה דלרוב הפוסקים מלבד הבניי והרע"ק יש חילוק גדול בין עיבוד לשאר מלאכות אפילו אותם המעכבות, דרוב האחרונים אין מצריכין שיהיו נעשין לשמה לפי שיטת התוס' דהומנה לאו מילתא הוא, ותיקון הקלף וגרירת הרוכסוטוס לא נקרא אלא הומנה.

אך העיבוד בעצמו לכרע צריך לשמה, ולכאורה צריך שיהי' כל משך העיבוד לשמה, וכמ"ש הפנמ"א הנ"ל.

והנה פשוט דלדעת הב"י שגם בטוי' א"צ שיהי' כל העיבוד נעשה לשמה, ודאי שגוי יכול לגמור, עכ"פ כשיודע שעושה ע"ד ישראל (לפי' בניי הארוך הנ"ל דגם לב"י עיקר ההיתר מטעם דעושה ע"ד ראשונה).

אכן לחולקים על הב"י בדין הטוי', יש כאן שני דרכים ותלוי באופן העיבוד.

ונקדים, דבספר מלאכת שמים הנחיק סדר מלאכת העיבוד בלי' אשכנו (כלל ב' חכמה ח), ואנחיק מלשונו הצי' לענייננו:

הנבי"ב הי' שכתבו ספר תורה על קלף מעורות שנתעברו ע"י גוי, והישראל נתנן לחון המים לשמה. וכי בתוך הדברים, דאילו הי' בתוך המים הנ"ל איזה דברים חריפים שבכותם להביא את העורות לכלל דיפתרא, הי' מתיר, אע"פ ששאר העיבור לא נעשה לשמה, כי לא הוזיר לגוי שיעשה לשמה כלל. כי במה שנשתנו העורות ממצה לדיפתרא הוי הזמנה חשובה להכניסם לקרושה.

אך כיון שנודע לו שנתנים אותם לסתם מים קודם הכנסתם לסיר (וכמ"ש למעלה בשם ספר מלאכת שמים), ואם כן לא עשה הישראל שום חלק מהעיבור לשמה, אין להחיר אף אם שמע הגוי שרוצה לעשותם לשם ספר תורה, כ"ז שלא הוזירו בפירוש שיעבדם לשמן, (ואע"פ שכבר נכתבה הס"ת, ויבוא לידי גניזה עיי"ז).

ולפי"ז כ"ש שאם נשתנו העורות בסיד עד שבאו לכלל דיפתרא ע"י הכנסתם הראשונה שהיתה לשמה, שיש להחיר בהוציאם והחזירם הגוי, אף שלא לשמה. אך מזה מוכרח שאין המ"ב מתיר אלא היכי שכבר הגיע לכלל דיפתרא, וכ"כ הגאון חזון איש (סי' ו) בפירוש דברי הגו"ב. וצ"ע למה לא התנה המ"ב כן.

\*\*\*

ומש"כ דלפי דברי מהר"ם באנעט ז"ל שיש להחיר בכה"ג, לכאורה ה"ה לרדעת שר"ע הרב, כי לרעת שניהם יש היתר מטעם סיוע הישראל אף במקום דלא שייך לסמוך על הגוי שיעשה לשמה. ונראה שלא הביא מדברי הרב כיון דאיירי (בסי' יא) באמר לגוי, ואולי לא הקיל אלא באופן זה.

### במה נשתנה סדר העיבור בימינו

ושמעתי מפי הגאון מח"ס משנת הסופר שליט"א דבזמן הקדמון היו מניחין הרבה סיד לתוך מי שריית העורות, ומזמן שהיו מניחין בה העורות לא היו צריכין לעשות כלום עד גמר השרת השער שאז מוציאין אותם לתקנם כלשון ההגהות מיימוניות שהבאתי לעיל. וע"כ לרעת הפוסקים אלו דס"ל (ע"פ דעת התוס') דא"צ לשמה אלא בעצם העיבור ולא

שהוציאם והחזירם לשמה, אין הישראל מזהירו שיעשה לשמה.

ובמק"מ פסק באמת לאסור אם החזירם הגוי שלא בפני הישראל, דס"ל דלא מועיל מה שנתנם הישראל לשמה בתחלה, כיון דלא שייך ע"ד הראשונה, בשני בני אדם, ומה גם בגוי, וכן דעת הפנמ"א, בני"ד, דע"ק, וקסת הסופר, והגרי"ז מכריסם שהבאנו לעיל.

ובמ"ב (סי' ל"ב ס"ק ל) פסק להחיר בהוציא והחזיר, אמנם דוקא כשהי' הגוי נוכח בשעה שנתן הישראל לסיר בראשונה, והחזירו הישראל שיגמור לשמה.

ואמנם יש כמה פוסקים שדעתם מסכמת להחיר גם בשני בני אדם והשני גומר 'על' דעת' הראשון. ה"ה הב"ח, והחתם סופר, ואמרי אש.

\*\*\*

אלא דלענין דיעבד כתב המ"ב להקל גם כלא אמר לגוי, וציין לדברי הנבי"ב הנ"ל, ולמהר"ם באנעט כביאר מרדכי (שם).

### הוכחת המ"ב מדברי הנבי"ב שמתיר בהוציא והחזיר

ומאוד תמתיח על המ"ב היכן ראה קולא דדברי הנבי"ב בלא הוזיר לגוי שיעשה לשמה. דלפי מה שהבאתי לעיל בשם שיבת ציון, אדרבה איפכא מוכח מדבריו, דאין שום היתר גבי עיבור אלא כשכל העיבור נעשה ע"י הנתינה ראשונה שהיתה לשמה, משא"כ בהוציא והחזיר. ואפילו בהחזיר לגוי לא מהני, דלא אמרינן ע"ד ראשונה בב' בני אדם.

ואף אם נאמר שהמ"ב חולק וסובר לפרש בדברי הנבי"ב דמה שמחלק בין עיבור לטוויית יציאת, היינו מפני שגבי עיבור ההתחלה נעשה על כל העורות כולם, משא"כ גבי טווי' להתחלה שהיתה על חוט זה, לא מהני להאחרת. וא"כ שפיר יש להחיר בהוציא והחזיר, אבל הלא זה לא יועיל להחיר נידון דידר' כשלא הוזיר לגוי, דאין שייך לומר שעושה ע"ד ישראל.

שוב נחזורתי שדברי המ"ב נכונים, ושפתי כהן ישמרו דעת. כי העובדא של



\*\*\*

וגם בזמנינו כשמעבדים עורות לעזות מהם בתים לתפילין, אין צורך למרס. כי עורות ההם עבים וקשים עד שאין שייך בהם קיפול וקמט. ונותנין סיד הרבה בין עור לחבירו, והעורות מתעבדין על ידי הסיד השוכן על פניהם. וכן אמרו לי המעבדים כאן עורות לבתים, שאם לא היו נותנים די סיד, גם עורות הבתים לא היו יכולים להתעבד לולא המידוס.

\*\*\*

והנה לפי ידיעתי (וכן אומרים הרבנים והסופרים הבקיאים בדבר) רוב הקלפים שבעולם לא נעשו ע"י שומרי תומ"צ אלא הנתינה לסיד לבד (וגם זה אם נקבל עדות בעלי הפירמא שאין להם שום קבלה, ואין עומדים לנסיון אם הם בקיאים בהלכות השייכים להם. והם עושים מעשיהם במחשך רחוק משליטת עין ישראל שותומ"צ, אצל בתי בורסקי של גויים או אפיקורסים). וכשהסיד שוקע (המאשי"ן) אינו עובד כלל בלילה) וצריך למרס, מפעילין את המאשי"ן ע"י אינם שותומ"צ, בלי נוכחות הסוחר או משגיח.

#### בירור השיטות בקצרה בענין קלף שבזמנינו

והנה לדעת הנודע ביהודה והמקדש מעט ועוד, שאין הרא"ש מתיר לסמוך על גוי אחד בדבר שאין לו המשך, ונעשה ברגע אחד — פשוט שבנידון דיון אין מקום להכשיר כלל, כיון שעכ"פ צריך למידוס, ונמצא שיש לה המשך זמן.

וגם לדעת הב"ח שמשמעות דבריו דכל עיבוד יש לה המשך ואעפ"כ יש להתיר ע"י גוי משום דעובד ע"ד ראשונה שהתחיל בה לשמה. הנה לא מבעיא לדעת הסוכרים (בני"י, דע"ק, קסת הסופר, הגרי"ז מבריסק, ואולי גם מהר"ם שיק) דלא אמרו ע"ד ראשונה אלא באדם אחד, וכעין שהתירו חז"ל בזבחים ע"ד ראשונה באדם אחד, וכן לא התירו בשני בניא אפילו ישראלים גבי כתיבה, דלא שייך להתיר

בשאר מלאכות, א"צ שום כונה לשמה אחר נתינתם לסיד. אבל עכשיו בימינו שנותנים מעט סיד, וכשהסיד שוקע לתחתית הכלי אין העיבוד יכול להגמר אלא אם ממרסין בה תמיד. ובה אפ"ל דגם הב"י מודה דצריך לשמה בכל משך העיבוד.

ודבר זה מוכח גם מדברי ספר מלאכת שמים הגי"ל, וכמ"ש שאחר נתינתם לסיד אין צריך לדאוג עוד, אלא לראות שאף שכשהסיד שוקע ישאר די לכסות את כל העורות. ועכשיו אין רוצים להניח כ"כ סיד שיכסה את כל העורות כי ע"י רבוי הסיד, הקלפים מתקשים, ואין נוח לכתוב עליהם. וכן עינינו רואות בספרים הישנים שהקלף שלהם קשה ביותר, עד כדי כך שאי אפשר למכור עורות כאלו כהיום.

ואף שכ' במלאכת שמים (שם) גם בזמנו, שיש להוציא את העורות ולבדקם אח"כ לראות אם הסיד נקלט היטב — היינו טעמא, דאפשר שבמקום שנתקפלו העורות אין בהם סיד. וגם הוא אינו מזהיר לעשות כן אלא פעם אחת, ויש במציאות להשגיח על זה גם בפעם הראשון כשנותנים אותם בסיד. ובזמנינו כפי שראיתי בעיני אצל הבית-עיבוד "ארגענטינא קלף המהודר" שהם מעבדים עורות פה בווייליאמסבורג, הסיד מתיישב כמ"פ בכל יום עד תחתית הכלי ממש, ונמצא שאין העורות מונחין בסיד כלל.

ואמרו לי המעבדים שם — וכן אמר לי הרה"ג ר' אברהם צבי וואונער שליט"א שכיוצא ב"אירע בעורות שנתן הוא השגחה עליהם — שפעם אחת עבר איזה זמן שלא מייסו את העורות, ונשארו שטחים גדולים שהסיריו כמו בשר שלא נמלח. וגם יש אצלם הרבה עורות שנתקלקלו בעיבודם עד שלא נשארו ראויים לכתיבה כלל ע"י שנתנו הרבה עורות בחבית, ולא ה' הסיד יכול להגיע אל כל שטחי העור אפילו ע"י מידוס היטב.

וכיו"ב כתב הר"ר חיים ראטה שליט"א יר"ר היועד מפקחי סת"ם דעיר הקודש שמה, שכן אירע בעורות שתחת השגחת בית דינכם הגדול.

הי' לו להתיר בשופי. דמה שהישראל מניח את הקמח והמים לתוך המאשיין עכ"פ לא גרע מהכנה, וטפי יש לומר לכמה פוסקים דנתינת מים זהו גיבולו (עיין א"ח סי' שכא סי"ד, ופמ"ג ריש סי' תס כ' ריש לעשות נתינת מים ע"י גדול דוקא), והמאשיין יגמור כסתמא.

וכ"ז אף שהחזק יעקב (שם סק"ב, ועיין משב"ז סק"א) כ' דשימור לשמה במצות מצוה הוא רק מדרבנן. וכ"ש בעיבוד, שדעת רוב הפוסקים דהוא מדאורייתא, וכש"כ לעיל.

שוב עוררני דלאו מכלל איתמר אלא בפירוש כתב הגאון רש"ק ז"ל בספרו קרבן פסח (סי' תס) דלא שייך סתמא לשמה במי שאין לו דעת.

\*\*\*

ואין להקשות על הפוסקים הנ"ל — מדברי המג"א (ריש סי' תס, והוא מרברי הרשב"א (ח"א סי' כו, תקצג) שהובא בב"י (שם) שבי' דבמקום הדחק קטן עדיף מנכרי. דהתם מיירי בישראל עומד ע"ג ומזהירו במשך כל עת עבודתו, וקטן ציית טפי מנכרי, כיון דאין לו דעת של עצמו, וכדאיתא בגמ' (גיטין כג ע"א). אבל כשלא אמר לו כלום, ודאי לא מהני בקטן, וכמש"כ הפוסקים הנ"ל. ובמתעסק לא מהני אפילו באמר לו, ואפילו אם הוא עצמו התחיל בה לשמה, וכמ"ש הבית שלמה (שם) לגבי תתנמנמ, ומאשיין גרע ממתעסק.

\*\*\*

אלא שהחזו"א (סי' ו אות יא) כתב דאף ע"י קוף גומר מהני, ואפילו גבי טווית ציצית. הנה כ' שם בפירוש שהאחרונים לא כ"כ. ולדעתו פשוט שגם מאשיין ציצית שהרעיש הדיח עליהם, כשרים. ולנו אין לזוז מדברי כל הני גדולים, בפרט שהחזו"א בעצמו החמיר לכתחילה, וכמ"ש המנח"י (ח"ט סי' א) בשמו.

אפילו מתירי מאשיין נמור לא יתירו כאן

ואף לדעת המהר"ם שיק (א"ח קיד) דס"ל דנתינת חטים ברחיים נחשב כמעשה, אם נותן לתוך האבנים ממש, וכמו נתינת העורות

כאן. ולדעת הבניי והדע"ק אין להתיר אפילו שאר עבודות לעשות ע"י המאשיין וכ"ש העיבוד עצמה.

ואף לחולקים וסוברים להתיר אף ע"י ישראל מתחיל וגוי מסיים ע"ד ישראל שהתחיל, ה"ה משמעות הב"ח, החתם סופר, ואמרי אש, וכן דעת הב"י לפירוש הבניי הארוך, ולדרך אחד גם רעק"א והנובי" — פשוט דלא שייך להזהיר למאשיין שיעשה ע"ד ישראל שהתחיל.

ואין לפרש דמ"ש ע"ד ישראל שהתחיל, כמ"ש מהר"ם שיק, דהתחלה ראשונה הוא גילו דעת לשמה קיימא, ואח"כ הוי סתמא לשמה, ולפי"ז נאמר דסתמא מהני אף במאשיין — זה אינו עולה על הדעת. ראשית, דאם אמנם דסתמא לשמה מתיר יותר מסכרא דע"ד ראשונה, למה אמרו בגמ' (ובחים שם) דע"ד ראשונה, טפי הי"ל להשמיענו דסתמא לשמה קאי ואפילו מתעסק מהני.

והשנית, שהגאונים משכניי (א"ח סוף סי' כ"א), בית שלמה (א"ח סי' ה), מנחת חינוך (מצוה י'), ומנחת ברוך (סי' ג ענף ב) כתבו בפירוש דבכ"מ דאמרינן דסתמא לשמה קאי לא מהני אלא בבר דעת, ולא בקטן או מתעסק, וכ"ש מאשיין. (ולמהר"ם שיק גופי' לא קשה, וד"ל).

וכן נראה לכאורה לדייק מדעת הגאון ר' שלמה קלוגער זצ"ל דידוע שהי' מראשי הלוחמים נגד המאשיין מצוה. ועיקר טעמו הי' משום דאין המאשיין יכול לכרין בה לשמה (האלף לך שלמה השמטות סי' לב).

והנה הוא ס"ל (שם, א"ח סי' לא) בעובדא של הנוביי, כשנתן הישראל למים לשמה ולא הי' נוכח בשעה שנתנם הגוי לסיד, דכשר בדיעבד. והטעם, דאף דהנתינה למים אינו בכלל העיבוד עצמו, מ"מ הכנה לעיבוד הוא. ודעתו שם דשייך לומר ע"ד ראשונה הוא עושה, אף על הכנה לעיבוד, כיון דעכ"פ גילה דעתו שרוצה לעבד עור זה לשם קדושה.

ואם נאמר דשייך לומר סתמא לשמה, וע"ד ראשונה עושה — במאשיין, גם מאשיין מצוה

ולפי הגשמע גם אם העורות מונחין כמה שבועות בסיד, אם אין ממרסין בהם כולם הולכין לאיבוד ונבאשין כבשר שלא נמלח, ופשוט שאין זה אפילו בכלל מצה שהוא נמלח עכ"פ.

ואצילנו ממילא אין נפקותא מהיתר הנוכח, שהרי ברוב הפאבריקין מולחין את העורות ע"י גויים מקודם (עיין תשובת שבט הלוי ח"ט סי' י), וזה נקרא עיבוד לענין שבת (שבת עה, ע"ב) ועי"ז כבר בא לכלל חיפה, כמו שהבאתי לעיל מגמ', אלא דאנו טומכין על ביאור הרב שבקו"א (הג"ל) בדברי רב נטרונאי ז"ל דאף אם כבר בא ה"דק" לכלל חיפה, שפיר דמי לשוויי קלף לשמה. אבל לצרף שני הקולות, דהיינו שיעשה חיפה שלא לשמה, ומדיפתרא קלף נמי ע"י מאשיין ופורקי עול שעושים שלא לשמה, ורק מחיפה לספק דיפתרא נעשה לשמה, זה לא שמענו ולא היתיר בזה שום פוסק.

אם מהר"ם באנעט, וש"ע הרב ז"ל מתירין ביד"ד

ונשאר לנו רק שיטת השו"ע הרב ומהר"ם באנעט ז"ל הסוברים דמעשה כל דהו מהני בכ"מ הצריך לשמה. ונראה פשוט דלדידהו אף מצות וציצית אפשר לעשות ע"י מאשיין, אם נותן אותם ישראל במאשיין בזמן שכח העלעטרייק פתוח. דמה לי נתינה לסיד או נתינה למאשיין, וכדעת מהר"ם שיק הג"ל.

ואף אם נחלק ונאמר דרק נתינה לסיד כיון דאורחא בהכי, וכן היו מעבדין בשעת קבלת התורה נחשב כפעולה ידיד, וה"ה בישול ואפי" בשבת — ה"ה בעיבוד נאמר כן, דאם ה"י הסיד מעבדן כמו שה"י בזמן קבלת התורה, אה"נ דסגי בנתינתן לסיד. אבל כשצריך עוד פעולת המאשיין הוי נתינה למאשיין ולא נתינה לסיד.

ואע"ג דהגרמ"ב כתב דכל דהו מהני, האי כל דהו נמי שיעורא אית לה. דהא הגאון הג"ל מדמה לה לסוכה, וגבי סוכה נמי שיעורא קא יהבי (שו"ע סי' תרלו ס"א) דצריך שיהי

לסיד, וכמו בישול ואפי" בשבת דחייב אף בנגמר מאליו — אין להתיר כאן. דהא כשהסיד מתיישב מפעילין את המאשיין ע"י אפיקורסים ואינם שוותמ"צ. ואף אם נאמר דהדלקת העלעטרייק (שמקרב שני צדדי החוטם של עלעטרייק) נחשב למעשה אדם, הלא זה נעשה ע"י אנשים שלא בני לשמה נינהו, שאף אם מזהירין אותם שיעשו לשמה לא מהני, וכמ"ש (ע"ז כו ע"ב, מנחות כב ע"א) ימול נכרי ואל ימול כותי, וכמ"ש הרא"ש.

ועוד, שהרי זה שהמאשיין מוציא ומחזיר את העורות, ודאי לא ערף מגרמא, (ועי"ש מש"כ בענין רחיים של מים, שכ' המג"א סי' רנב סק"כ דהוי רק גרמא).

ואף אם נאמר דאותן העורות שהוציא המאשיין בטלים ברוב. ונאמר דאינו דבר חשוב (כדבר שבמנין) כיון דעדיין צריך מעשה רבה למתחם ולגור הרוכסוטוס (עיין שו"ע י"ד קא ס"ג). מ"מ כיון דאורחא בהכי, ואפשר להשיג ע"ז, אין מבטלין איסור לבתחלה (סי' צט ס"ה), ואפילו בדיעבד אסור למי שנחבטל בשבילו. ועיין אור"ח סי' תרכו מג"א סק"ג ובא"א שם.

ודעת הגאון רעק"א ז"ל (ח"ד הגרמ"ח סי' סג) ועוד הרבה פוסקים, דלא מהני ביטול אלא להתיר איסור, ולא לקיים מצוה בדבר הנתבטל, כי אין המתבטל נהפך להיות לגמרי כאותם הרברים שנחבטל להם.

וגם לא פשוט שיש רוב. דאם מניחין אותן כחכית המתגלגל שיש לה אונקליות סביב שתולין העורות עליהם, החכית מוציא את כולן מתוך הסיד, ואין להם במה להתבטל.

אם יש מקום להתיר ע"פ דעת הנוב"י

והנה ממה שנחבארו דברי הנוב"י שה"י רוצה להתיר אם כבר הגיע לכלל דיפתרא ע"י נתינתו הראשונה, אין להתיר כאן אפילו בדיעבד. דהא לפי מה שאומרים שהסיד מתיישב כמ"פ ביום, מאן מפסי דכבר בא לכלל דיפתרא בזמן קצר כזה.

והשיער אחרי שהגיע לידי נפילה מאלהים' משתמשים במכונות (מאשינען), וכן בשאר תיקונים ע"י נכרים הם עשויים, מותר לכתוב עליהם אפילו לכתחילה. אמנם כודאי מי שאפשר לו וביכולתו שכל התיקונים יהיו נעשים לשמה ולצאת כל ההידורים, בודאי מה טוב ומה נעים ותעבי, ע"כ. הרי לך דעתו שכ"ז שלא נגמר עיבודו אין לסמוך על זה שנתנו הישראל לחוך הסיד.

#### דברי ב"ק אדמו"ר מסאטמאר זצ"ל

אלא דנשאר עלינו לדאות אם יש איזה צד קולא בזה. וראשית נראה אם יש לנו לחפש קולא בזה, דהעד העיד בנו הגאון הק' בעל עטרת יהושע זלה"ה (כתבי קודש ע, מב) בשם מרן הגה"ק מסאטמאר זלה"ה שלא רצה להכשיר מאשיין אפילו בענין ריבוע התפלין שלא נתבאר כלל דבענין לשמה אלא שכ"כ במ"ב (ביאור"ה סי' טז ד"ה בכל). ועוד שגם הם עושין את הרבוע ביד כשהם מקרבין ומנהיגין את הבית לחוד הסכין (ענין שו"ת מגד יהודה (ח"א סי' א), וכ"ש דלדעת המהר"ם שיק שהבאתי לעיל וכשר.

ומטעם מנהג אין לקבוע כן הלכה לכאורה, דמנהג הזה לא נעשה ע"פ הגדולים דהא העחקתי דברי הגאון מנח"י, והנה דבריו מפורש יוצאים דאין להשתמש במאשין תוך שיעור עיבוד.

#### חומסין ממונם של ישראל

ואנ"ש משלמים בעבור הידור הג"ל של הבתים קרוב לאלף דאלאר, ובעבור עוד איזה הידורים צדדיים, משלמים עוד כמה מאות דאלאר. ואם נותנים להם בעבור זה תפלין שנכתבים על קלף של עבודת מאשיין, שאין שום בעה"ב חרד לדבר ה' רוצה זה, הנה זה חמס וגזול ממש.

#### ענין זה צריך השגחה

ועוד שהמורים שנותנים השגחה על עיבוד עובדים ע"ז שלא יהיו שאלות אלו, ואפי' אם עושין ע"י מאשין אפשר לחקן שישראל יהי ממרס לשמה עד שיכסה את העורות ורק

החידוש טפח על טפח, או כל דהו ע"פ כל האריך או הרוחב.

ועוד שבשו"ע הרב (סי' לב, סעיף יב) כתב בפירוש דאין לסמוך על היתר זה אלא במקום שאין עובדים ישראל מצויין. ועבמשי"כ לעיל ליישב החילוק בין ישראל לגוי בענין היכל הדור, ולפי"ז צ"ל כן גם בדעת הגרמ"ב.

וכן כתבו הב"ח וכל הפוסקים דאין לסמוך על שום היתר ע"י גוי, אלא במקום שאין עובדים ישראל מצויין. מלבד מב"י ורמ"א (בד"מ סי' לב) ומשמעות דברי הגה"מ (הנ"ל) בהרבא במג"א) דמקילין אף ביש עבדנין ישראל. וזה אתי שפיר לשיטתם דמיירי באופן שכל העיבוד נעשה ממילא, ואין אנו נותנים לגוי לעשות אלא שאר מלאכות דלפי שיטת התוס' והרא"ש מקרי הזמנה, והזמלמ"ה. אבל הב"ח דמיירי באופן שעדיין צריך לעשות עוד מלאכה דבעי לשמה (או דס"ל דבענין לשמה בכל המלאכות, או דס"ל עכ"פ כן בדעת הרמב"ם דס"ל דמאי דבענין עיבוד לשמה הוא מטעם חיוב מצוה ולא חלי דין זה בהזמנה כלל, או מיירי באופן שהוציא והחזיר), הלא הוא ס"ל מטעמים הג"ל דאין מתירין אלא באין עובדים ישראל.

#### פסק הגאון מנחת יצחק ז"ל

וכן פסק במנחת יצחק (חלק ט, סימן א) דצריך שכל העיבוד יהי נעשה לשמה, וז"ל: וראתאן מהנזכר אשר נגעתיו בקצה המטה בהלכה זו, ואשר כ"ת האריך לבאר אותה ככל פרטי ודקדוקי, זאת תורת העולה, דאף דלכתחילה יש לעשות אף הפעולות שאינן מגוף העיבוד אלא לצורך תיקון הקלף לשמה, ואף החזו"א החמיר בזה לכתחילה כמבואר במכתבו הנזכר בתשו"ב כ"ת בסופו. ובכן אין ספק דמי שאפשר לו וביכולתו שכל התיקונים יהיו נעשים לשמה, מה טוב ומה נעים וכמ"ש כת"ה, אמנם כפי מה שנתבאר ע"י מע"כ כל אלו העוסקים במלאכת הקודש הוו בכמות גדולה, אין בהישג ידם לעשות ר"ק כמה שהיא לעיכובא הם נזהרים לעשות כדת וכהלכה לכתחילה, ולהסרת הדוכסוסטוס

נקרא מסייע, אלא כשהמלאכה נעשית בלעזר.  
ולפי"ז פשוט דבניד"ד צריך למרס לשמה.

וכ"ש אם נאמר שכאשר הסיד מתיישב  
נחשב כהוצאה מסיד, ואצ"ל כשהמאשין  
מוציא את העורות מהסיד בפועל ממש.

ואתה תחזה — מה שאפשר לתקן

כ"ז כתבתי לפענ"ד בבקשה מכהדר"ג  
לעבור פרשתא דא ולתנייא, כי כבר נדברתי  
בענין זה עם כמה רבנים גדולים ומפורסמים  
פה בניו יארק, ודעתם ברורה שח"ו להניח  
ענין כזה בלי השגחה, והמה מרוצים להיות  
לעזר אל כבהדר"ג.

וכן כתב הגה"צ בעל שבט הלוי  
בהסכמתו לספר מרכה חיים ח"ב ובתשובתו  
(ח"י סימנים קעג וקעד) כ' שאין היתר מרווח  
להשתמש במאשין לענין ניעור הסיד אלא ע"י  
צירוף אותם הפוסקים להחיר גם במצות ע"י  
מאשין של כח עלעקטריק, וגם ע"ז כ' דלא  
מפני שאנו מדמין נעשה מעשה, ועוד מפני  
שממילא צריך לסדר השגחה, ע"כ יש גם  
לתקן את ענין זה הנחוצ.

והגאון בעל מגד יהודה שליט"א  
בתשובתו אלי שיקנה מקום בספרו ח"ב (ס"א)  
כתב בזה"ל: ואין שום ספק שמדינא צריך  
לסדר השגחה מעולה עצהו"ט לברר שעכ"פ  
עד זמן השרת השער יהי' הכל נעשים ע"י  
ישראל שומתו"צ שיוצא לכיון לשמה. והקונה  
לא יקנה שום סתו"ם רק אם יש עליהם  
השגחה מיוחדת של רבנים המומחים במקצוע  
זו בהלכות ומציאות הענינים, ונאמנים לה'  
ולתורתו. ואנשים מחמירים בדברים וענינים  
שאין בהם מקור בהלכה, ואילו במצות הנחת  
תפלין שהוא מצות עשה דאורייתא בכל יום  
ויום, מזניחין מאוד בעזה"ר, ואינם מדקדקין  
שהקלף יהי' מעובד ע"י ישראל לשמה, וכלאו  
הכי איכא חששא דאורייתא בכל יום ויום,  
ע"כ.

וכמו שאם הי' ח"ו איזה בית מקולין מוכר  
בשר בלי השגחה, הי' רועשים כל המדינה,  
אפילו במקום שהבעה"ב הוא אדם כשר,  
והשוחטים נטלו קבלה. וכ"ש כאן שהרבה

אח"כ יפעילו המאשין, או תיקון אחר  
כיוצ"ב. ואפשר להשיג גם קלף עבודת יד  
מהודר. ולמה לנו לסמוך להקל דוקא בלי  
השגחה שאפשר שגם הנתינה לסיד אינו נעשה  
ע"י ישראל, ונסמוך ע"ז על מעבדים שלא  
נטלו סמיכה כלל, והרבה מהם אין להם שום  
ידיעה בהלכה.

### ניבוב שיטות המקילין

אלא דלענין דיעבד ודאי שיש לנו לחפש  
קולא, כיון דרוב סתו"ם המצויות עתה בידנו  
נעשה מקלף כאלה, וא"א לפוסלם ולהצריך  
לכ"א לקנות חדשים, אמרתי גם אני לחפש  
איזה צדדי היתרא.

ולכאורה לא נשאר לנו על מי לסמוך  
בניד"ד אלא על דעת הב"י (ולבאר את דבריו  
באיוה אופן שהוא, דלא כבניי הג"ל, ודלא  
כמק"מ). הט"ז (ואם כוונתו כמ"ש שביארו  
הפנמ"א והגרש"ק את דבריו, גם הוא לא התיר  
ע"י מאשין) השו"ע הרב, ביאר מרדכי,  
וחזו"א שהבאתי לעיל. ואף ששאר הפוסקים  
חולקין עליהם, ושלכבריהם גם מאשין מצות  
וציצית יש להכשיר. עכ"פ לענין דיעבד, כדי  
שלא להצריך גניזה לאלפים ורבבות שמות  
הק', אולי אפשר לסמוך עליהם, וכמ"ש  
המ"ב.

ועוד יש לסמוך בתפלין על הרמב"ן,  
ובמזוזה על הרמב"ם ואולי גם רש"י דס"ל  
דא"צ עיבוד לשמה, ובס"ת לענין לקרות,  
הקריאה הוא רק מדרבנן וי"א דמותר אפילו  
בס"ת פסול. ואולי אפשר לצרף דעת הטוברים  
דעיבוד לשמה הוא דרבנן עיין מה שהבאתי  
לעיל בשם ארי"ז, בית אל, פמ"ג, ולא כרעק"א,  
חת"ס, חזו"א ועוד.

\*\*\*

ואין לומר שהמירוס אינו אלא כעין סיוע,  
ומסייע אין בו ממש. דלפמ"ש למעלה בשם  
כמה ת"ח, וכפי שביררתי אצל הבקאים  
בדבר, אי אפשר לעבד עורות כלל בזמנינו  
בלי המירוס.

וידועין המה דברי הט"ז (שכ"ח סק"א),  
והוא מוכח מדברי הש"ס (שבת צג ע"א) דלא

אלא אותם המחפשים אחר כל החומרות שבכולם, הוא עולה ביוקר. ואם נעשה התעוררות על דבר זה בלבד, נראין הדברים שאפשר להצליח.

ודעת הגה"צ רי"ז מברסק זצ"ל כמ"ש במכתבו הנדפס בקובץ "כרם שלמה" ורצו"פ, שאף שיש להחמיר בענין של לשמה אפילו אם מעבר רק ע"י ישראלים שלא לסמוך על אמירת לשמה של חברו, וצריך כל אחד שיאמר לעצמו שהוא עושה לשמה, וכ"ש אם משתמשין במאשינע"ן שא"א להם לומר ולא לכוין לשמה — ואעפ"כ כתב שם שגם לתפלין של בנו הוא מרשה לעשות תנאי, וכמו שהי' מנהג כל ישראל בימים הקדמונים. ועכ"פ ודאי שלא נפסיד הענין של "עבודת יד" הנדרש ע"פ הלכה בעבור הידור וחומרא של "בלי תנאי".

\*\*\*

אני טרם אכלה לכתוב אשר את מבטי דומיה, בקשתי נגד עיני כהרד"ג תלויה, ירבה עצה ותושיה, ישקול ויפסל בדעתו הנקיה, ויתאזר כגבור חיל בלי נטיה, לא יחת מרוח מצויה, ומרהר בלי שהיה, יעלה רטיה, לנהמם לבכי ההומיה.

ואל ה' עיני צופיה, ידבר שלום לעם שלישיה, להעלותה מארץ ציה, יתן בשורה על ידי אליה, לשמח לב העניה, ויפדה את השבויה, להוליכה קוממיות לירושלים הבנויה, ולהר המוריה.

קלפים מתעבדים בבתי בורסקי (טענערי פאבריקן) של אפיקורסים ומומרים להכעיס, וגם האחראים ע"ז לא נטלו קבלה משום רב, ויש מהם אנשים שאינם בהם אחריות כלל, רח"ל.

וכן ראיתי שכבר נתעורר כבהגה"צ ראב"ד העדה החרדית ירושלים שליט"א (תשובות והנהגות ח"ד יו"ד רלה, יב) על מה שאין עושים את כל העיבוד ע"י ישראל, וכמו שמודים כל הפוסקים שצריך לעשות כן עכ"פ לכתחלה, ודעת כמה גדולי הפוסקים שדעתם לפסול אפילו כדיעבד. וכ"כ בהסכמה לספר מרבה חיים שיש לעורר הרבה על מה שקונים קלף בלי השגחה כראוי.

\*\*\*

ואמר לי המנהל של בית עיבוד גדול כי הקלף עבודת יד שלהם הוא טוב כמעט כמו של המאשין. אלא שכיזין שאין ע"ז דרישה גבוהה כ"כ, אין עושים בדרך זה אלא קלפים מועטים, ועי"כ א"א להסופרים למצוא מכונשם בקל משא"כ בקלף של מאשין הנמכר לרוב יכול כ"א לברר כפי מה שהוא אדם.

וגם המחזיר אינו גבוהה כ"כ משאר קלף אלא ממש דבר מועט, אלא שאם רוצים להדר על "בלי תנאי" מבקשים הרבה ממון כי אם נמצא נקב ביריעה המעובדת לשם קדושת ספר תורה, יצטרך גניזה, כי א"א לעשות ממנו מזוזות או תפלין עוד.

וכיון שאין דרישה מיוחדת על עבודת יד

### הרשע אינו רוצה בהמיריות

הד' שאלות שבמה נשתנה נסדרו על הד' בנים, כי המצה היא העדות והמצוות שצונו השי"ת (והיא שאלת הבן חכם), והמורו הוא שאלת הרשע שאינו רוצה במיריות, והתשובה היא להקהות את שיניו, כי אזרבה כל המורו שהוא זכר לשעבוד בעבורו הוא, כי מצדו לא היתה הגאולה כלל. (שפת אמת)

## הרב יהודה שמואל פרידמאן

כולל תורה ויראה דסאטמאר

וויליאמסבורג יצ"ו

# אי צריך שיהי' כל העיבוד נעשה לשמה או סגי במקצת עיבוד, ואם מותר למרס בסיד ע"י מאשין

ע"י גוי. ועיין בשו"ת מהרש"ם (ח"ד סי' סג) דלדינא יש מקום להקל כזה (ועמ"ש בסמוך בשם תשובת ד"ח). וכ"כ בביאור הגר"א ובפרמ"ג (סי' יא במשב"ז) דגם בציצית כשר אפי' לא סייעו ישראל כלל, וכמו גבי עיבוד.

(א) והטעם דסגי לשמה במקצת עיבוד וטו"ר צ"ל כמ"ש מהר"ם שיק (סי' כב) ובאמרי בינה (סי' ה) (ובית שלמה סי' ה) ובמהרש"ם (שם) ובגידולי הקרש (כלל ג אות ב) משם גור ארי' יהודה, וחזו"א (סי' ו) דכיון דהתחיל לשמה, נעשה סתמו לשמה, וא"צ לכוין עוד לשמה בפירוש. וכה"ג כתב בפרמ"ג בסי' יא גבי ישראל שמסיים בעצמו ולא חשב שעושה לשמה אלא מתחלה. וע"כ גם בעיבוד כשר דוקא מזו הטעם, דהם למדו טוית ציצית מעיבוד, וע"כ גם עיבוד צריך לשמה בכל העיבוד.

(ב) ויש מי שכתבו בטעם דעת הרא"ש, מדאמרינן דהגוי גומר ע"ד ראשונה שאמר לו הישראל שיעבד לשמה וזו דעת בני יונה (בעל מעיל צדקה — "הי סופר המדינה בימי הגאונים, ומי יחלוק עליי בעניני סת"ם" לשון הדברי חיים סי' קכג). וכתב זאת לתרץ מה שהקשה לו הפנמ"א (סי' מה) על הרא"ש מה מהני לשמה

היות שנתברר שבזמנינו כשנותנים מעט סיד לתוך מי שריית העורות, אי אפשר לעבד אא"כ ממרסים בסיד כמ"פ ביום — יש לעיין בדברי הפוסקים אם מותר למרס ולנער הסיד ע"י מאשין, גוי או אפיקורס ישראל רח"ל.

הנה הב"י בסי' רע"א הביא דעת הרא"ש דסגי בעיבוד ע"י גוי כשישראל עומד ע"ג, דבעיבוד לא בעינן לשמה אלא בתחלת העיבוד כשישים העור לתוך הסיד, וזה יעשה הגוי אדעתא דישאל.

ודעת הב"י משמע דגם אם עצם העיבוד צריך עוד איזה מעשה מלבד הנחתן לסיד (וכמו שהוא בזמנינו כשנותנין מעט סיד) שיכול הגוי לעשותו, ואעפ"כ התיר הרא"ש שגמר העיבוד יהי' ע"י עכו"ם. וע"כ הקשה ב"י למה כתב הרא"ש כיון דליכא עבדנין ישראל יעשה ע"י גוי וישאל עו"ג — הא כיון דאין צריך לשמה אלא בתחלת העיבוד, יניחם הישראל עצמו לתוך הסיד ואח"כ יניח לגוי לגמור.

וכן התיר הב"י לפי דעת הרא"ש מהאי טעמא גם בטוית ציצית אע"פ שמלאכת הטוית נמשכת לזמן ארוך. וכן דעת המג"א לענין המצות בסי' תס. ועיין בפמ"ג סי' יד דנוהגין כב"י לענין טו"ר ג"כ להקל לטווח

הישראל), אבל בגמר ישראל אחר דעתו להקל, אבל הוא עצמו חולק וסובר דאפילו כשישראל אחר גומר, ולא אמר לשמה, פסול, וכמו גבי כתיבה (מאסף לכל המחנות ס"ק עה). וכן דעת הגר"י מבריסק זצוק"ל (במכתב הנדפס בקובץ כרם שלמה) שגם בגומר ישראל אחר פסול. וגם מה שהבין בקס"ה שדעת הב"ח להקל בגמר ישראל אחר, אינו מוכרח בדברי הב"ח.

ובשו"ת סת"ם (סי' סא בהוספות) דעתו דבישראל לישראל אחר מהני ע"ד ראשונה, אבל במק"מ (ס"ק טו) דעתו דאפילו לגבי ישראל אחר לא מהני. ובאגרות חזו"א (סי' קלד) מסתפק אי מהני באדם אחר, ואינו מבוואר אי מיירי בגוי או בישראל.

וע"ע בשו"ת חת"ס (ח"ו סי' לא) דלכתחלה צריך לכוין לשמה בכל משך העיבוד, וצריך להזהיר את הגוי ע"ז, ורק בשעה"ד סגי בסתמא. ובאו"ח סי' קכח כתב "גוי גומר ע"ד הישראל".

שוב ראיתי בבני יונה הארוך (סי' רע"א) שפירש גם כונת הב"י כן שצריך שיגמור העכו"ם את העיבוד לשמה, דגם הב"י סובר דצריך כל העיבוד לשמה. וכן משמע מב"ח שהבין כן דעת ב"י. שלא הקשה על הב"י אלא מטעם שמא יגמור שלא לשמה. ואם הבין כונת ב"י משום שאין צריך לשמה בכל משך העיבוד, א"כ הקושיא מנא ל"י לומר כן דסגי במקצת עיבוד, ועיקר חסר מן הספר.

ג) ודעת הנוב"י (תנינא קע"ה) ורעק"א (בהגהות סי' יא) דגם בעיבוד אינו כשר ע"י גוי אלא דוקא אי נעשה כולו בבת אחת, וכן בכיאר מרדכי הל' ציצית דגבי

בתחלת העיבוד, הא צריך שיהי' כל העיבוד לשמה. וכן דעת הקסת הסופר (סי' ב סק"י בלשכ"ה), וכן הוא דעת הב"ח. עיין במחצה"ש סי' לב, ובא"א ס"ק יא.

והנפק"מ בין הטעם של סתמא לשמה, ובין ע"ד ראשונה, הוא, אם גמר איש אחר העיבוד ולא חשב כלום. דאי אמרינן ע"ד ראשונה פסול, דהאי אחר לא מחשב לשמה, וכדאיחא בגמי' מנחות (טז ע"א, עיין רש"י ד"ה כשתי דעות). אבל אי אמרינן סתמא לשמה, כשר אם גמר אחר. וכן כתב המשגיב דלדעת כ"י כשר אם הגוי גמר סתמא, שלא ציווהו ישראל לעשות לשמה, ולב"ח פסול. (והמקור הוא במס' מנחות דף טז, וע"ש ברש"י ד"ה בשתי דעות).

ומש"כ התהל"ד ראי' לדעת הב"י מדברי הג"מ המובא במג"א, שכ' בה"ל אם נותנו מתחלה בעיבוד לשם קדושה מניח העכו"ם להוציא לתקנו וא"צ לסייעו עוד, ע"כ — אינו ראי', דאינו מבוואר שם דא"צ לגמור לשמה, אלא איפכא משמע, דאינו מתיר להניח לגוי לעשות אלא שאר תיקונים ולא עצם העיבוד, וכ"כ בשו"ת קנה כושם. (והאמת, דבזמן הקדום כשנתנו הרבה סיד, לא הי' צריך לעשות כלום בעצם העיבוד אלא הנחתן לסיד, וכמ"ש הנוב"י ורעק"א שאביא בסמוך).

ולחלכה כתב גם התהל"ד דלכתחלה יש לנהוג כב"ח (לפי התיקון טעות המודפס). וכ"כ בקול יעקב (הספרדי) דיש לחוש לדברי הב"ח אע"פ שאין כן דעת מרן (הב"י, שבני ספרד נגרדין אחריו בכ"מ).

ובקסת הסופר הבין בדעת הב"ח להחמיר אם גמר עכו"ם בסתמא (כשהתחיל



וכן דעת אמרי אש (סי' א) גבי טוית ציצית דפסול מטעם דנמשך, ומחלק בין עיבוד לטוית, עיי"ש. וזו לכאורה דעת הדברי חיים (הג"ל) שפסל מאשין ציצית, וכן מביא שם בשם חותנו הברוך טעם.

ובשו"ת סת"ם סי' סא פירש דברי הרא"ש דבמקום דליכא עבדנים ישראל סמכינן אה"ר ברוך דסובר דעכו"ם ציית לעבד לשמה במשך כל העיבוד, בצירוף הני דסברי דטעם שצ' לשמה גבי עיבוד הוא מטעם הזמנה, ולדעתם סגי במכין לשמה בתחלת העיבוד, כיון שהוא שעת הדחק.

ולט"ז שסובר דסגי לשמה בסוף העיבוד, ג"כ אפשר דוקא בסוף העיבוד כמש"כ הט"ז דהכל הולך אחר הגמר. וגם ע"ז חלקו כל האחרונים. עיין במלאכת שמים ובקטת (קמא ותנינא) בשם האחרונים.

וגם המשנ"ב שפי' דעת הט"ז מטעם דסגי במקצת העיבוד לשמה, לא העתיק דבריו אלא להתיר אם עשה סופו לשמה, ולא אם עשה תחלתו.

והאמת שבפשטות דברי הט"ז נראין שהוא סובר להתיר אם מסייע לבסוף רק בצירוף מה שאמר לגוי לעשות כל מלאכתו לשמה. וכ"מ מדברי האחרונים שמעתיקין דבריו להלכה ה"ה המג"א סי' לב סק"א, ובשו"ת ר, ועיין איל המלואה סי' סי' ערא פ"ה אות ד שפי' כן דברי הט"ז להדיא. ולפי"ז יש לומר דכו"ע מרדו לדין זה, והאחרונים שהשיגו עליו הוא מחמת שהבינו שהט"ז מתיר מטעם מסייע לחוד בלי שיאמר לגוי לעבד לשמה.

עיבוד נעשה בזמן מועט בהנחתן לסיד. וע"כ חלקו על הבי" שהתיר גבי טוית ציצית שנמשך לאיזה זמן. ובתשובת ד"ח ריש ח"ב כ' דאסרו בדיעבד ציצית שנטו ע"י גוי וישראל עו"ג בהסכמת הברוך טעם ומהר"ם באנצט ושאר חכמי הדור. ועיין בגידולי הקדש כלל ג שכוונתו דדרך העיבוד ה' שלא ה' צריך מעשה בני אדם באמצע עיבוד ונעשה ממילא, אבל אם באמצע העיבוד לקחו העכו"ם וחזרו והניחו, צריך לשמה, שכבר נפסק מעשה הראשון. ודעתם דלא אמרינן גבי גוי דע"ד ראשונה עושה, (ואפילו גבי ישראל אחר כ' במק"מ דל"א כן וכגמ' דמנחות הנ"ל). וגם שאין שייך כאן להתיר מטעם סתמא לשמה, וכמו שהאר"ך בגדולי הקדש. והביא רא' מסה"ת שכ"כ בהדיא דלא אמרינן סתמא לשמה גבי עיבוד. (ועיין באמרי יהודה סוף סי' ח).

ומוכרח שכן דעת הנוביי (לאפוקי מי שמפרש כוונתו, דא"צ לשמה בכל משך העיבוד) שכו' שם שאם הניחו ישראל בדברים חריפים המתחילים את העיבוד, דתלוי אם נעשה כבר דיפתרא ע"י מעשה ישראל הראשון, כיון דדיפתרא חשוב גמר העיבוד לענין לשמה. אבל אם גמרו העכו"ם קודם שנעשה דיפתרא, אע"פ שכבר נעשה מקצת העיבוד ע"י ישראל, פסול. והמק"מ מחמיר אפי' באם נעשה כבר דיפתרא. וכ"מ בתיקון תפלין (לתלמיד מהר"ם מראטנבערג ז"ל) שהזהיר לכוין לשמה אפילו לאחר שראוי לכתוב עליו. וכן דעת החזו"א להחמיר בזה לדעת המחמירין דלא מהני מתעסק לגבי סתמא לשמה, וכן משמעות האחרונים ז"ל.

העיבור בשום פנים אם לא ע"י המאשין שממסר בסיד, דלא שייך שיכוין לשמה. הנה לב"ח ופנמ"א וב"י וקסט הסופר הנ"ל ודאי פסולים דלא שייך לומר ע"ד ראשונה עושה. וכן לדעת הנוכ"י ודעימ"י שצריך שיכוין לשמה בכל משך העיבוד בכח"ג. אלא דלדעת ב"י דעת אחרונים הנ"ל דסגי אפי' גמרו עכו"ם סתמא, א"כ לכאורה גם במאשין כשר, וכ"כ החזו"א, (וכמ"מ באמרי אש (סי' א), רצ"ע).

אבל רוב האחרונים כתבו דאפילו במקום שא"צ מחשבה אלא סתמא, אעפ"כ ע"י מתעסק פסול, וע"כ כתבו דגם ע"י קטן פסול במקום דסתמא לשמה קאי. עיין משכנות יעקב סי' כא, ובית שלמה סי' ה, וקרנן פסח להגרש"ק ז"ל סי' תס, ומנחת חינוך מצוה י, ובמנחת ברוך סי' ג ענף ב'. (וגם החזו"א החמיר למעשה לעשות כל העיבוד ע"י ישראל כמ"ש באגרתו סי' קלד.) ומאשין גרע מקטן, דמאשין אין לו מחשבה כלל. ובית שלמה (שם) כ' דישן גרע מקטן, (והמק"מ לא חולק עליו אלא לענין בא למנעם, ובישן ממש מודה) ועיין אמרי בינה (שם), ומאשין גרע מקטן שאין לו מחשבה כלל.

ובכו"ע הרב בקו"א סי' יד סק"ב משמע דקטן כשר בסתמא. ואפשר ג"כ דוקא קטן גבי תלית ציצית לא הוי מתעסק, כיון דבע"כ תולה לשם ציצית (עיין בספר סת"ם למהרש"ק סי' ה הוספה א), שו"ר שעמד בזה בדברי נחמ"י. אבל מאשין מודה דלא מהני.

ד) אלא דיש היתר לפי דעת מהר"ם באנעט דאם סייע ישראל בתחלה מהני גם בטו"י אפי' גמרו בלא כונה כלל, דסגי

עכ"פ אין שום ראי' שדעת הט"ז להתיר באופן שמקצתו נעשה שלא לשמה ממש, עיין באיל המלואים הנ"ל. וגם כ' שדעת הט"ז שאין הלכה כגאון שמתיר ע"י החזרה למיתות, וכמ"ש בני".

\* \* \*

ושמעתי מחכם אחד שרוצה להביא ראי' דסגי בתחלת העיבוד לשמה, ואח"כ אפשר להשתמש ע"י מאשין — מדברי המחבר בסעיף י שמתיר לעבד ע"י נכרי כיון שנתנם הישראל לשמן, ואע"פ שהעורות מונחים אצל העכו"ם ע"י נקבים לסימן שלא יחליפום באחרות. ולא חשש שמא יוציאם הגוי לראות אם קלט הסיד (כדרך שהאומנים עושים כהיום), ויחזירם.

ולפענ"ד אין בזה ראי', דאה"נ דיכול הגוי להוציאם ולהחזירם, כיון שהגוי יודע שהוא עובד ע"ד ישראל, או כיון דסתמא ממילא לשמה קאי כיון שהתחיל הישראל לעשות לשמה. והרי דעת ב"י דאפילו לגבי דבר שיש לו המשך זמן אמרינן כן דע"ד ראשונה עושה, א"כ אין כאן שום חשש בזה. אבל לגבי אפיקורס או מאשי"ן א"א לומר כן.

ולדעת הנוכ"י והעומדים כשיטתו דלא מהני כלל עיבוד גוי במקום שצריך עוד מעשה, ולדבריו הוציא והחזיר אסור — י"ל כיון דלדעתו כל הפוסקים מדברים בענין שכל העיבוד נגמר מאליו, א"כ א"צ לחשוש שהגוי יוציאם למה יוציאם, כיון דא"צ לעשות עוד כלום.

\* \* \*

והנה הני עורות שניתנו בסיד ע"י ישראל לשמה והוא באופן דלא יגמר

מעט. וע' במק"מ שכי' דהכונה כאמת דצריך שיסייע בכל משך הטוי'.

וגם נראה דעת השו"ע הרב דסגי במחשבה לשמה בהתחלת העיבוד ולא יותר. דכ' דגם ב"י מודה דגבי טוי' אינו כשר אם גמר עכו"ם, ואעפ"כ הכשיר הב"י לענין עיבוד, ע"כ דעיבוד שאני, וצ"ע. ועיין תהל"ד דגם שועה"ר דעתו כב"ח. ועיי' בשו"ת זקן אהרן סי' ד, וע"ע עונג יו"ט סי' ד, ובחקר הלכה ערך סת"ם. ועיין לעיל בשם שו"ת סת"ם סי' סא דתליא במחלוקת הראשונים ולהלכה בעינן לשמה בכל משך העיבוד.

ובעצם המאשין כבר פסקו רבותינו ז"ל דלא הוי לשמה, הדברי חיים (ח"ב סי' ב), ר' שלמה קלוגער, ור' מרדכי זאב איטינגא בתשובותיהם הנדפסים בספר מודעא לבית ישראל (מצד האוסרים המאשין מצות), ואמרי אש (סי' א). ובמאשין שע"י עלעקטריק גם השואל ומשיב מודה דלא חשיב לשמה, כמ"ש בתשובתו הנדפסת בביטול מודעא שצוח ככרוכיא שהמאשין שעליו ה"י המדובר שם שאינו אפילו כח ראשון רק ידא אריכתא, ולא כמ"ש לאסור מטעם דהוי כח כחו. וכן מש"כ השו"מ להחמיר אצל המאשין ציצית צ"ל דמירי כן, וכדמשמע משו"ת ד"ח שכי' לאסור המאשין ציצית משום דתואר המאשין אינו כש"כ השו"מ, נמצא דבמאשין של עלעקטריק שאינו פועל ע"י כח אדם כלל, כו"ע מודה דלא מהני מחשבת האדם לשמה.

ובשו"ת מהר"י שטייף (סי' לו) כתב דמה שמקילין לגבי מאשין מצות (אותם הנוהגים היתר בדבר) הוא משום דסומכין

במעשה כל דהו לשמה. ופסק כן במשנ"ב ע"פ דעתו וע"פ דברי הנוב"י להקל בדיעבד אם התחיל ישראל וגמר העכו"ם בלי שיצוה אותו ישראל לעשות לשמה. וכבר כתבנו דהנו"ב אינו מקיל אלא א"כ נעשה כבר דיפתרא. וגם כל זה לא צירף אלא לדעת ב"י, וכבר נתבאר דגם לב"י אינו מותר ע"י מאשין, ומכ"ש לפי מש"כ בשם הבנ"י דגם הב"י ס"ל דכל העיבוד צריך שיהי' לשמה.

וגם להמר"ם באנעט שכתב שמהני כל דהו, ולמד זאת מרמהני גבי סוכה ישנה כשמתחדש בה קצת — אפשר לומר דהיינו לשיטת המרדכי שכי' (סוף הלק"ט) דכל ענין עיבוד לשמה גמרינן מסוכה ישנה. אבל לפי דעת רוב הראשונים דס"ל דאין זה המקור של עיבוד לשמה, עיין חידושי הריטב"א (סוכה ט) דגמרינן מקדשים, ורמב"ן במלחמות יליף לה מקרא דכתבו לכם לשם חובתכם, וכ"מ בשאלות דילפינן תו"מ מס"ת דכתוב בה לכם — אולי גם מהר"ם באנעט ס"ל דלא סגי בכל דהו.

ובשו"ת אמרי אש ג"כ מקיל אם התחיל ישראל הטוי', אבל דוקא מטעם סתמא לשמה, וזה צ"ע לומר גבי מאשין, ובמסקנא סיים להחמיר ומטעם דלא אמרינן סתמא לשמה, וגם כתב דהוא זלוול במצוות להשתמש במאשין.

ובשו"ע הרב סי' יא משמע ג"כ דאם מסייע ישראל מותר אפי' גבי טוי', דרעתו שם בפירוש דע"י גוי לא מהני דלא שייך רגע אחד ציית, כיון שיש לו המשך. ועיין במהרש"ם שעמד ע"ז דמאי מהני סיוע

בו ממש — אבל לענין המאש"ן מודה כיון דהמאש"ן יכול לעבד בלי סיוע אדם כלל, ואז אדרבה עיקר הפעולה נתייחס ע"ש המאש"ן, והאדם הי' רק מסייע. וכן הדין גבי מזיד (סנהדרין עח ע"א) דפטור בכה"ג שאדם אחר קירב את מיתתו, כיון שהאחר הי' יכול להרוג בלי הראשון.

(ז) וגם יש חשש כמה שהמאש"ן מוציא את העורות מתוך הסיד בשעת המירוס. ואין לומר דבטל ברוב שאין נופלים לחוץ, אפילו אם יתורע דיש רוב, לא ברירא היתרא, עיין בשו"ת הגאון דעק"א (ח"ד הנדמ"ח סי' סג) דחוט שנטווה שלא לשמה אינו בטל בחוטי' שנטוו לשמה, ולכאורה ה"ה כאן. וכ"כ באור שמח (הל' ציצית) ובשו"ת עונג יו"ט (סי' ד), ועיין בשערי תורה (דיני רובא כלל א פרט א), ושו"ת מחנה חיים (ח"ו סי' ה) דתלי במחלוקת הפוסקים בדין אם נפל חתיכת היתר ברוב איסור יכש ביכש, ואכל אחת מהם, אם לוקה, ועיקר החקירה אם נהפך המיעוט להיות לגמרי כדין הרוב.

והרא"י שמביאים הגאונים הנ"ל (רעק"א ועונג יו"ט) דלא בטיל, הוא מפסחים (פח ע"ב) מסוגיא דחמשה שנתערבו עורות פסחיהן וכו' דבמחלוקת הוא שנוי, ומשמע דה"ה דלא אמרינן בכיוצ"ב כל דפריש מרובא פריש, ומשם רא"י גם לעיבוד דאינו בטל.

וגם יש לדון מטעם דבר שבמנין ודבר חשוב דלא בטיל. וכע"ז העיר בהגהות רעק"א (סי' יא) לגבי ציצית. ויש בזה מחלוקת הפוסקים אי שייך חשיבות דבר שבמנין בדבר החסר תיקון גדול, ועיין

על הפוסקים דסברי דלא בעינן לשמה גבי מצות [צ"ל דכוונתו על הסוכרים רסגי בשימור לשמה, דהכי ילפינן לה מ"ושמרתם את המצות", וא"צ עשי' לשמה. ולפי"ז סגי בעושה ע"י מאש"ן וישראל עו"ג להשגיח שלא יהי' חשש חימוץ ח"ו, וזה הוא עושה לשמה]. אבל לענין טו"י לשמה דכו"ע סברי דבעינן לשמה, אין להשתמש במאש"ן, וא"כ ה"ה נאמר כן לענין עיבוד.

(ה) ואין לומר דמאש"ן אינו אלא מסייע, דאין המציאות כן. אלא לולא המאש"ן לא הי' מתעבד כלל, כיון שכשהסיד מתיישב בשולי החבית א"א למה שלמעלה מהסיד להתעבד, וגם מה שנחפץ מהעור אינו מתעבד, כיון שאין הסיד נכנס בין הקמטים.

(ו) ואפילו אם יאמר מאן דהו דאפשר לעבד קלף באופן דידן בלי המירוס, ורוצה להכחיש שמש בצהרים — יש לדון אם ע"י המאש"ן נגמר העיבוד בזמן קצר.

דהנה כתבו האחרונים בהל' שחיטה (סי' ז), ה"ה התב"ש וכו"פ ופמ"ג, דאם שחט ע"י גלגל ורוח מסייעתו פסול, כמו לענין גלות דפטור שחט את האדם ורוח מסייעתו או שהנהרג קירב את מיתתו, דדיינינן לי כאלו הרוח הרגו. וכי באמרי יהודא (סי' ז) דה"ה לענין לשמה דאם המאש"ן ממחר את המלאכה, לא חשיב לשמה.

ואף לדעת הגאון מהרא"ל צינץ מפלאצק וצוק"ל שחולק בדין הרוח, וסובר דאין רא"י מגלות, דאדרבה יש ללמוד ממזיד דחייב בכה"ג, ומשום דלא הי' הרוח יכול להרגו בלי פעולת ההורג, ומסייע אין

כעת ראיתי בספר תהלה לרוד שפירש דברי הב"ח דאינו חושש אלא להיפך כונה, אבל אם אינו חושב כלום כשר, וכ"כ בערוך השלחן. אבל דבר זה א"א לאמרו. כיון דפירש דמיירי שהגוי יורע שהוא מעבד עורות אלו לצורך סת"ם למה נחשוש שיחשוב אח"כ שלא לשמה, והלוא כתבו התוס' (גיטין כג) בפירוש דגוי עושה סתמא, וכן הקשה בערוה"ש באמת ע"ד הב"ח.

ועכ"ח לומר בכונת הב"ח דחיישינן שיסבך מלחשוב שעושה לשמה. וכן נראה מהמשך דבריו שם שכי' דאם ישראל מעבד מתחלה ועד סוף, סגי כשיאמר בתחלת העיבוד ותו לא צריך לא דיבור ולא מחשבה, אבל בגמרה גוי וכו' עכ"ל משמע דגוי אכן צריך שיחשוב לשמה בכל המשך העיבוד.

ושוב ראיתי בב"ח סי' יא שכותב שמהאי טעמא צריך קרא לענין תלית ציצית דגוי פסול, דהא לשיטת הרמב"ם גוי ממילא פסול דהא אינו חושב לשמה. דאצטריך להיכי דישלם עו"ג ומהירו, והגוי עובד סתמא, ולכן ה"י מהני דסתמא לשמה כשר גבי ציצית, לולא שאסרה תורה בפירוש גוי לענין ציצית. וכ"מ במגן גיבורים שם שפירש כן דברי הב"ח.

ועיין במגן גיבורים שם שחולק על הב"ח ודעתו דלדעת הרמב"ם גוי פסול משום שיש לו היפך כונה כמש"כ רש"י בגיטין שם. אבל מודה דאם ה"י הגוי עושה סתמא, ה"י כשר גבי ציצית.

\* \* \*

כו"פ (יו"ד סי' קד) ושאר אחרונים שדעתם להחמיר בזה.

ומה שאומרים היתר מטעם דכשנמשך לחוץ יש עליו סיד, ואע"פ שה"י מסריח אם אין מחזירין אותו — אין לו הבנה כלל.

ח) וכתב בכיור הלכה סוף סי' ל דאע"ג דמדינא דגמ' אין חוששין שמא עיבדן המוכר שלא לשמה, דהכל יודעין שצריך עיבוד לשמה. אך בדבר שיש בו מחלוקת צריך לברר, דאולי סומך על המקילין נגד הדין.

ט) וע' כ"י שדעת כל הפוסקים דפסול אם הקלף מעובד שלא לשמה אפי' לתפלין, ודלא כרש"י. ובמשנ"י מובא בביאור"ה שדעת הרמב"ן והרשב"א דלס"ת פסול ולתפלין כשר.

י) ובענין אי עיבוד לשמה הוא מדאורייתא או רק מדרבנן. עיין בביאור"ה מביא בשם הגרעק"א ומגן גבורים דעיבוד לשמה הוא מה"ת, ודעת הפמ"ג שהוא מדרבנן, וכל האחרונים השיגו עליו, עיין בית שלמה (סי' עג) שכי' שנוסחא מוטעת נודמנה להפמ"ג, ובספר מלאכת שמים (כלל ג בינה א) כשם הרבה ראשונים ואחרונים, וכן בספר נטע שעשועים (סי' כח) האריך שכן מבואר ברמב"ן שהוא מה"ת, וכ"ת בשו"ת חת"ס (ח"ו סי' לא), ובתפארת ארי' (פרק כא, סי' א וב), ובחזו"א (סי' ו). ועיי' בפמ"ג (א"א ס"ק לב) דלא ברירא לי' שהוא מדרבנן, וכ"כ במאסף לכל המחנות (ס"ק סא).]

## הוספה לאחר זמן:

לשמה פסול ע"י מתעסק וכש"כ ע"י מאשין, וכן בשו"ת בית אפרים אבן העזר סי' פ"ט כותב דלא תימא דזה דוקא בקדשים ובאמרי בינה חולק על כל זה, ודעתו דזה דוקא בקדשים, אעפ"כ כתב טעם אחר להחמיר דעכ"פ צריך שיהא ראוי למחשבה, דכל שראוי לבילה אין בילה מעכבתו.

וזה ברור טעם הפוסקים דע"י מאשין חסר לשמה, בציצית ומצות מצוה, ולא התירו מטעם סתמא לשמה הוא כמש"כ אי מטעם דהוה מתעסק, או כמש"כ הגדולי הקדש או מטעם האמרי בינה הנ"ל, וע"י בשו"ת אמרי אש סי' א' ובשו"ת מהרש"ם ח"ד סי' קכ"ט לענין מצות מצוה, ובחזו"א סי' ר', שכתבו סברא זו להתיר ולא למעשה [ע"י בשו"ת מהרש"ם ח"ט סי' ל"א], וע"י באמרי אש הנ"ל שמסקנתו להחמיר, וא"כ אם אנו מחמירים לענין מצות מצוה וציצית ולא אמרינן דכשר מטעם סתמא לשמה, א"כ ה"ה לענין עיבוד עורות, דלא מצינו באחרונים חילוק כמש"כ.

מה שכתבנו ברעת המשנ"ב, כעת ראיתי דאין כוונת המשנ"ב להתיר בדיעבד במקצת עיבוד לשמה, במשנ"ב ס"ק כ"ה כתב דהיתר לחשוב רק בתחלת העיבוד הוא מטעם דכל העושה ע"ד ראשונים עושה, הרי דדעתו דכל עיבוד צריך לשמה וגם מה שהובא משם הנודע ביהודה מהדו"ת סי' קע"ה מבורא להיפך כמש"כ, וגם כשפסק דסגי בסוף העיבוד לשמה כט"ז מטעם דכן פסק מהר"מ בנעט, ג"כ לא כתוב דזו דעת הנוב"י.

אלא ע"כ כוונתו דהנוב"י כתב שם כמעשה שלא אמרו להגוי שיעבדו לשמו שהיה מקום להקל דאפשר דכיון שהגוי יודע שעור זו היא לסת"ם אפשר שמכיון לשמה, ואעפ"י שהנוב"י לא רצה להקל, אעפ"כ צירף זאת המשנ"ב זאת סניף להקל, וכן מסתפק הבני יונה והרצ"א במכתבו להגרי"ז גאב"ד בריסק זללה"ה בסוף המכתב אגרות ח"ב קל"ד.

ומה שכתבנו דדבר שכשר מטעם סתמא

## גם היהודים השייכים ליצר הרע מסרו נפש לה'

אשר אמר המן לשקול על גנזי המלך ביהודיים לאבדם. כאן, ובמקומות נוספים במגילת אסתר נכתבה המילה "יהודיים" בשני "יודים", ומבאר זאת כ"ק אדמו"ר הרי"צ בשם הצמח צדק ששני "היודים" שבמלה "יהודיים" רומזים לשני סוגי יהודים, אלה שה"יוד" שלהם היא של הנפש האלקית, היצר הטוב, ואלה שה"יוד" שלהם היא של הנפש הבהמית, היצר הרע. וכפי שדורשים חז"ל את הפסוק "וייצר ה' אלקים את האדם" "בשני יודין", שני יצרים ברא הקב"ה אחד יצר טוב ואחד יצר רע.

וכשם שגזירת המן (אשר אמר המן וגו' ביהודיים לאבדם) היתה לאבד את כל היהודיים, הן את אלה שהם בעלי יצר טוב והן את אלה אשר רק בשם יהודה יכונה, כך גם בעת אשר נקהלו ועמדו על נפשם" נאמר "ויקהלו היהודיים (בשני יודין) אשר בשושן", שגם אלה שהתנהגו על פי היצר הרע, עמדו במחסינות נפש ולא המירו את דתם, ותוצאה זו באה על ידי השפעת מרדכי על אנשי דורו, כי מרדכי נקרא "איש יהודי" על שום שכפר בעבודה זרה, שכל הכופר בעבודה זרה נקרא יהודי.

(תורת מנחם)

## המשך על הפרק [מגליון לח]: השימוש ב'דאזינג' ואיסור קוסם קסמים

### הרב מנשה קליין

אבדק' אונגוואר ור"מ דישיבת "בית שערים"  
מח"ס שו"ת משנה הלכות, ועוד  
ברוקלין, נ.י.

## איסור קוסם ושימוש בדאזינג

גיסא אולי יש כאן בכלל שואל איב וגו' ואולי גם בכדי לרפאות אין כאן איסור וכפרט במחללות אשר לא ימצא טרופה טבעית מהרופאים.

והוסיף מכ"ת וזאת למרדעי שמומחים בענינים אלו מעדיין ומסבירים שהתרופות דברים טבעיים הם מ"מ לבו דמר נוקפו אם באמת אינם שייכים לקסמים וכישוף, ולכן רצה לדעת דעתי העניי.

הנה ראשונה לן לברר הני דיני של קוסם ומעונן ומנחש מה קרא להם ולמה לא היו שכיחים במקומותינו בזה"ז ובגמ' אם ראת שתי נשים יושבות על שני צידי הרחוב מסתמא עוסקים בכשוף ועכ"פ עלינו לברר שתי דברים (א) אם בכלל יש ענין של קוסם ומנחש ומכשף, בזה"ז ואם, כן אי מותר להתרפאות ע"י כשוף.

ולפי מה שקבלנו בזה"ז לא מצינו שעוסקים בענינים אלו, מעונן ומנחש ומכשף, וכבר הארכתי בתשובה. ועיין בתפארת ישראל במשניות סנהדרין (ברעז פ"ז משנה ז' אות ג') וז"ל, אולם כגון דא ודאי מצוה להודיע, ריפה כתב כאן רבינו הגאון מה"ר יעקב חאגיז וצוק"ל בעץ החיים, וז"ל בקיצור דעתה קרוב לאחרית

א' לסדר צדיקים לא די להם בנ"י התשס"ה.

מע"כ ידידי ורב חביבי כש"ת הרב הגאון ר' אהרן שפירא שליט"א, רב של פרדס כ"ץ ואבדק' הימנא בארצינו הקדושה

אחדשכ"ת בירידות,

בדבר אשר שאל שלאחרונה נתפרסם הרבה חכמות שונות בדרכי רפואות ויש טוענים שזה בגדר קוסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף מה שאסרה תורה (פי' שופטים) לא ימצא כך וגו' קוסם קסמים ובדברים (י"ג ב') כי יקום בקרבך נביא או חולם חלום ונתן אליך אות או מופת ועיין רמב"ן שם וז"ל ויתכן שרמזו הכתוב למה שהוא, אמת כי יש בנפשות בקצת אנשים כח נבואי ידעו בו עתידות לא ידע האיש מאין יבא לו אבל יתבודד ותבא בו רוח לאמר ככה יהיה לעתיד לבא בדבר פלוני ויקראו לו הפילוסופים כהו"ן ולא ידעו סבת הענין אבל הדבר נתאמת לעיני רואים וכי' והאיש הזה יקרא נביא כי מתנבא הוא ועל כן יבא האות והמופת אשר יאמר ע"ש באריכות, וגם בשאר דברים נתפרסמו הרבה ורכים אומרים שרואים פליאות ולאידך

ואשר הביאני שלא נאמר עליה אסורה בהנאה כמו חקירות עו"כ כפי מה שביארנו במס' ע"ז, לפי שהעובדי עו"כ נחלקים לב' חלקים האחד מהן היודעין לעשות אותה ר"ל להביט אל המזלות הצומחין לצורך מלאכתם להוריד הרוחניות בהן ושאר אותן שטריות שמשנפין השכל כמו שמאמינים בעל אמונה ההוא, זאת עו"כ ממש. והחלק השני הן שעובדין לאותן הצורות הידועות כפי מה שלמדו מחכמיהם בלבד וכן הם רוב עו"כ, והחלק האחרון עליו אמרו חכמים הענין בלשון הזה עו"כ שבחול"ל לאו עו"כ הם אלא מעשה אבותיהם בידיהם, ועל אלו אמרו שחיטתן מטמא במשא בלבד ואינו איסור בהנאה. ודבריו העתיק המאירי בחולין דף י"ג.

וראיתי למרן החת"ס (חולין י"ג הנ"ל ר"ה אין רוב אומות מינין) וז"ל בודאי הסבא חיצונה נוטה לכך שאין סתם בני"א באומות מכינים ומשכילים דברים עמוקים כאלה והם אומרים לעץ אבי אתה כמדות אנשים מלומדה ולא דעת ולא תבונה. אך לעומת זה הסבא להיפך היתכן שיהי' מי שיש לו מח בקדרו לכול עץ יסגוד ישתחוה למכמתרו, מי פתי יסור הנה לולי שמנערותו וילדותו הבינהו אבותיו מבטן ומלידה ומהריון. ע"כ מייית ראי' מעדותו של רחב"א אר"י שנכרים שבחול"ל כולם בני בלי דעת הם רק שמהגה אבותיהם בידיהם וכיון שזה אפשר א"כ הדרך לכללן אפי' במקום דאיכא מינים דידע מ"מ אין הרוכ ככה ע"ש. והנראה מדברי מרן דבאמת רוב ההמון הם אנשים שאינם מבינים מעצמן כלל אלא הם כמדות אנשים מלומדה, וכל שהע"ז אינה מוכנת שוב יש

הימים שיתפשט האור האלקית על כל בשר, וראו כל בשר כי אין עוד מלבדו, לכן האור הזה כבר הבקיע ומאיר ובא, והטומאה כליל תחלוף, וכבר גער ד' בשטן ותבטלו כחות הטומאה אלו, וכל בעלי אומניות באלו יבש ידם, הכל סר יחדו נאלחו, ואין גם אחד אשר כח בידו לכשף או לנשף, והאמונה באלה ובכח הכישוף כעת, לא תקונן רק במוחי השוטים והתינוקת. והעיד עוד הגאון הנ"ל בשם גדול הדור אחר, כי חפשו אנשי שם בתורה וביראה בכל קצוות הארץ, ולא מצאו כל אנשי חיל אפילו רק שמץ ממשות מדברים אלו, וכל איש נאמן אמר יאמר רק כך שמעתי, אבל אין אומר ואין דובר דברים "כך ראיתי", ולכן עכשיו כל ענינים האלו רק דמיונות כוזבות, והכל ורעות רוח. עד כאן תוכן דברי הגאון הנ"ל שכתב כן לפני ב' מאות שנים.

והרבה האריכו בספספ"ק בזה, ובגמ' ע"ז דף י"ד: גמירי, רעבודת כוכבים דאברהם אבינו ד' מאה פירקי הויין, ואנן חמשה חנן, ולא ידעין מאי קאמרינן. חזינן דבמשך הדורות נתמעטו דרכי הע"ז ואכ"מ.

עוד נלפענ"ד יסוד שני דהנה עצם איסור ע"ז בזמה"ז לכאורה צריך ביאור ובגמ' אמרו (חולין י"ג ע"ב) עכו"ם שבחול"ל לאו עובדי אליילים הם אלא מנהג אבותיהן בידיהם.

וביאר הרמב"ם בפיה"מ ריש חולין וז"ל שחיטת עו"כ נבלה ומטמא במשא ודע שחיבת היות שחיטת עו"כ נבילה ואפי' הי' חכם ואפי' ישראל עומד על גביו מפני שסתם מחשבת עו"כ לעו"כ,



בה רק משום מנהג אבותיהם בידיהם ולא ע"ז ממש.

וכן נתבטל הרבה ע"ז ואביזוריהו ככל עניני כישוף ואוב וידעוני וכתב הרמב"ם בסה"מ והמצוה התשיעית היא שהזהירו מעשות מעשה הידעוני והוא גם כן מין ממני עבודה זרה וכ"מ מדבריו בהל' ע"ז, ובחינוך מצוה תקי"א שהם ניצוץ מעניני ע"ז ובמנחת חינוך שלפי"ז אפשר גם במקום סכנה אסור כעבור"ז ולא גרע מאביזוריהו דע"ז וצ"ע, וע"ע ברמב"ן פ' שופטים עה"פ לא תלמד לעשות כתועבת הגוים ההם.

ולפי שהוא דבר חדש עכ"פ לא מצאתי עד השתא שמחתי כעל כל הון אשר מצאתי בעברי לרבינו צדוק הכהן מלובלין בספרו פוקד עקרים (דף כ"ו) וז"ל, ומשכילטו אנשי כה"ג יצרא דע"ז פסק כח ע"ז גם בין האומות דעכ"א חולין (י"ג ב') עכו"ם שבחור"ל לאו עובדי ע"ז אלא מנהג אבותיהם, ותוס' שם הבינו דר"ל לאפוקי דאר"י, ונרחקו בהסוגיא דשם דחנא באר"י קאי וכבר ביארתי במק"א דר"ל לאפוקי באר"י בזמנו הבית כשיר ישראל תקיפה אין ראוי להשרות כלל ביניהם עובדי ע"ז בלאו דלא ישבו בארצ' וע"כ גוים היושבים שם קבלו ז' מצוות ב"נ, וא"כ זרעם כשיעברו ע"ז לא שייך עליהם מנהג אבותיהם בידיהם דהרי אבותיהם ע"כ לא היו עובדי ע"ז, ומיהו אפשר שיהי' על דרכם דמאחר דנעקר יצרא דע"ז מהעולם נעקר מהכל רק עיקר הדבר דמנהג אבותיהם זהו רק בעכו"ם שבחור"ל, ודבר זה הי' בזמן פסיקת הנבואה מישראל פסק גם כח זה מעובדי ע"ז שלא הי"ל אלא ע"י השתקעות בחשוקה ודיכוק בע"ז כידוע

וכשאברה עצה מכנים נסרחה גם חכמתם כמשז"ל וכן הי' בנבואה וכו' עיי"ש.

ובש"ע יו"ד סי' קע"ט ס"א שלא לכשף לעונן ולנחש, ס"א אין שואלין בחזוים כמוכבים ולא בגורלות. הג"ה וכ"ש דאסור לשאול בקוסמים ומנחשים ומכשפים (פסקי מהרא"י סי' צ"ו). ועיינתי בפסקי מהרא"י הנ"ל וז"ל ואשר שאלת אם חולה מותר לדרוש במכשפים ובקסמים דע כי לא מצינו איסור מפורש בדבר דשואל ואוב וכו' נראה דוקא אוב וידעוני דאינון חמורין טפי, ואין שאר מכשפין בכללם לתומרא, והכי מוכח ביבמות דף (ד' א') דלא ילפינן מכשף מכלל אוב וידעוני וגם לפני עור ליכא בשואל לעכו"ם לר"י דס"ל ב"נ נזהרין על הכשוף ולא קייל כר' ישמעאל בסנהדרין נ"ו ב', ובאחרונים מצאנו מחלוקת, הרש"ל בתשובה הביאו הש"ך יו"ד סי' קע"ט הנ"ל דאסור לחולה לשאול בקוסמים ובמכשפים היכא דליכא סכנת נפשות (וקצ"ע מפסקי מהרא"י שלפנינו ודו"ק) והב"י וה"ח כתבו דאיסור גדול לדרוש דמכשפים אפי' לחולה.

ברם בתש' נ"ש סי' ט"ו הורה להחזיר להחמון עם השואלין ודורשין כזה"ז למכשפין ע"ד הגניבה או חולה אם יחי' או ימות יען לא אסרה תורה אלא כשוף מזמנים קדמוניות ועתה אין כשוף בעולם והכל הבל. ועיין בה"ט שם סק"א גם בתש' משכנות יעקב סי' ל"ט למד זכות אל הנוהגים להחזיר לדרוש במכשפים עיין פ"ת אות א' ושומר נפשו ירחק מהם.

ועד הנה דברנו בשואלים למכשפין עכ"פ לפי ידוע למין כשוף שבזמן הזה, אבל הני שמשתמשין בחכמות שונות ויש

בקיזור לפענ"ד אם יעשו לחולה לרפאותו לא ראיתי מקום לאיסור לא מיבעיא אם אין עושין דברים זרים ולא מקטרינ מיני כשפים הנראה זר, וכ"ש אם נאמין להמומחין שהרפאות הם כעין טבעיות אלא אפי' נראה כעין דבר זר מ"מ יש לסמוך על המתירין כנלפענ"ד.

החותם בידידות ובלב ונפש,

מנשה הקטן

שמשמשים בהם לצרכי רפואה לא ראיתי לאוסרן וכמ"ש לי אברך שג"כ עוסק בזה ואמר שהוא כוונתו הכל לש"ש ולא ח"ו לשם אליל וכיוצא בו או בכלל שאר ענינים רק לרפואה לחולה מה. ועיין שו"ת הרשב"א סי' תי"ג וסי' תתכ"ה שמתיר לעשות צורת ארי' על טס של כסף או זהב וכן שאר רפואות שאומרים שאין בהם משום דרכי האמורי, ודין עדיף הגם ששם קצתם חלקו על הרשב"א ז"ל. ועיין אג"מ יו"ד ח"ד סי' י"ג.

### סגולה לעת צרה

כשיש ח"ו עת צרה או חולה לומר זה הסדר. תחלה יאמר קפסיל ק"ב אח"כ יאמר קפסיל כ' י"ב פעמים ואחר כל פעם יאמר הצילני נא מיד אחי מיד עשו כי ירא אנכי אותו פן יבא. תפול עליהם אימתה ופחד בגדול זרועך ידמו כאבל כן יאמר י"ב פעמים. ואח"כ יאמר אלו פסוקים ג' פעמים ישר והפך ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל ויקוד העם וישתחו. וישתחו העם ויקוד הציל בתינו ואת מצרים את בנגפו במצרים ישראל בני בתי על פסח אשר לה' הוא פסח זבח ואמרתם. כל זה יאמר ג' פ' ואח"כ יאמר ואת האנשים אשר פתח הבית הוכו בסטורים מקטן ועד גדול וילאו למצוא הפתח. הפתח למצוא וילאו גדול ועד מקטן בסטורים הוכו הבית פסח אשר האנשים ואת. כל זה יאמר ג' פ'. ואח"כ יאמר אותיות שמו או שם החולה בתמניא אפי' ואח"כ יאמר אותיות קרע שטן בשילוב יהוה"ה כזה ידיך קראתי הורני ראה ויבואני עשיתי הורני. ואח"כ יאמר אותיות שטן בשילוב יהוה"ה כזה ידיך שרים הורני טוב ויבאני נ"ר הורני ואח"כ יאמר אותיות אחיה כזה אשרי הורני ידיך הורני. ואח"כ אותיות יהוה"ה כזה יורני ויבאני הורני ואח"כ אותיות אדנ"י כזה אשרי דבקה נר ידיך ואח"כ יאמר יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו שבזכות פדיון שאנחנו נותנים לצדקה ובזכות שקראנו לפיך בספר תהלים שתרחם עלי או על החולה פב"פ ועל כל עמך בית ישראל מקטנים ועד גדולים שתקטרע רוע גזר דיננו ותשמרנו ותצילנו מכל מיני פורעניות המתרגשות לבוא בעולם ולא ישמע בכיה וזעקה בבתינו או בעירנו ואנחה ומעלילה ותרחם עלינו כל מה שצריך לרחם. הם בגופניות והן ברוחניות מעתה ועד עולם אמן סלה. כל זה קבל אא"ו ז"ל מאליהו הנביא ז"ל ועד היום עושין בב"ד בבהמ"ד הגדול שלו הפדיון בכל ער"ח זי"ע.

ספר מגלה עמוקות (25-26)

# דבר הלכה

תשובות ופירושים

## הרב גבריאל ציננער

רב ומח"ס נטעי גבריאל

# להשתתף בלויה של חייל יהודי שנהרג במלחמה בעיראק שמקברים אותו אצל הנכרים

סא...), ופירש רש"י עם מתי ישראל לא בקבר ישראל אלא מתעסקים בהם אם מצאום הרוגים עם ישראל וכתב עליו הר"ן ולישנא לאו דוקא דהוא הדין כשמצאו מתי גוים לבד שמתעסקים בהם מפני השלום וכן לפרנס ענייהם ולבקר חוליהם, ובפירוש אמרו בתוספתא מספידין מתי גוים ומנחמים אבליהם מפני דרכי שלום, ומכל מקום לא שיהו קוברין אותו אצל ישראל דהא אין קוברין רשע אצל צדיק, אלא לומר שמתעסקין עמהם ע"ל. ומבואר בשו"ת ח"ס יו"ד סי' שמ"א דהא דאין קוברין רשע אצל צדיק הוא איסור מה"ת מהלכה למשה מסיני עיי"ש. וכ"כ בשו"ת מנח"א ח"ב סי' מ"א<sup>1</sup>.

וגדולה מזה כתב בשו"ת מהרי"א (אסאר) סי' שנ"ח ושו"ת זכרון יהודה סי' קמ"ה, שמותר לפנות ישראל אפי' בעלי

יום ג' לסדר ונתתי שלום בארץ ל"ה למכ"י תשס"ד

**שאלה:** יהודי אחד נהרג במלחמה בעיראק בחודש אייר תשס"ד, ומביאים גופו לקבורה בעיר שדר בפלארידא, והנה הנהגה אינו דתי רק אמו יהודית ואביו נכרי ודינו כישראל אך יש לו איזה הרגשה זיקה של דת יהודית ואמו קראו לו שם שמואל ע"ש צדיק שנולד בו ביום.

ועתה אביו רוצה לקברו בבית הקברות של גוים ואמו ובית הקברות של יהודים, ולמעשה אביו יש לו בעלות ע"ז, והנה הממשלה וראשי העיר רוצה שהרב ישתתף כמועד למעשה הקבורה לומר איזה דיבורים.

ועתה השאלה אם רשאי להרביע להופיע שם. מצד אחד יש בו משום דרכי שלום שכל העיר יודעים שהוא יהודי וחשוב אצלם שישראל ישתתף במועד שעושים לכבוד המדינה. ומצד שני אסור לישראל לסייע ולחזק שנקבר יהודי בבית הקברות של גוים.

**תשובה:** הנה קי"ל ביו"ד סי' שס"ב ס"ה דאין קוברין רשע אצל צדיק עיי"ש, ולא כתב האריך הדין לקברו אצל גוים, אכן מפורש בר"ן גיטין דף ס"א הובא בב"י סי' שס"ז, קוברים מתי נכרים עם מתי ישראל ומנחמין אבליהם מפני דרכי שלום. ברייתא סוף פרק הניזקין (גיטין

1. ואמרת ההישראל הממונה מטעם הממשלה לסדר הקבורה, שיקיים לבחור את הרע במיעוטו שיקברנו אצל נכרי שמת כבר יותר מי"ב חודש, עפ"י שו"ת פרי השרה ח"ג סי' כ"ט שהעלה דין שאין קוברין גוי אצל ישראל דינו כמו שאין קוברין רשע אצל צדיק, ועדיף נכרי מרשע ישראל, רבני ישראל נשאר הבלא דגרמא וקסטא דחיותא גם על העצמות שהרי עי"ז עומד לתחיית המתים, וא"כ אם לא נתכפר לו עדיין כל החטאים סובל צער גם אחר העיכול הבשר, משא"כ נכרי שאין עומדים לתחיית המתים א"כ כשנשאר רק עצמותו הוי דבר שאין בו ממש לגמרי, לכן דיעבר שקברו גוי אצל ישראל אין מחויב לפנותו עיי"ש. למרין מזה דיש בזה קולא לקברו אצל גוי שנקבר יותר מיב"ח.

אומר אני בתשובת זאת השאלה אם אמנם מחוייבים אנחנו עדת ישראל לאחוז במצוה רבה הגדולה הזאת מצות כבוד המלך ביתר שאת ויתר עוז על כל העמים, אשר היא מצות כללות שכליות ונימוסיות לנהוג כבוד במלך אשר במשפט יעמיד ארץ, נוסף עלינו מצוה שמעיות בתורתנו הקדושה כי הקב"ה צוה את משה רבינו ע"ה על פרעה מלך מצרים לנהוג בו כבוד.

אמנם לעומת זה אומר אני כי זה הוא כבודו ורב גדול לבלתי יראה ולא ימצא בעת ההיא שום דבר המתנגד לדתינו, כי זה מורה הוראה אמתיות רב חסדו וטובו של החסיד הקיר"ה על בית ישראל, ובמקום גדולתו שם ענוותנותו להביט אל עניים ונכאי רוח לתת לנו מחיה בקרב הארץ ולהחזיק דתינו ותורתנו כראוי, אך אם נעשה כזה היום דבר המתנגד לתורתנו ח"ו אין זה מכבודו רק חילול כבודו ח"ו כאלו רוצה הוא בהרס דתינו ולרפות ידינו ממלאכת שמים, וזה הוא היפך הכוונה בשבחינו והודות לו על כל הטוב. והיות כן יען נראה בעליל כי השמעת קול הנשים בין האנשים תועבה היא וכערה יחשב אצלינו, ע"כ לא יתכן לעשות כן ביום שוב האדון אשר אנחנו מבקשים אל היכלו כל אומר כבוד שזאת התפילה וזה השבח לא יקובל לפני שומע תפילה, וכיון שכן ראוי ומחוייב עלינו לשום עינא פקחא לבלתי היות שם ערוב ביום תת שבח ותהלה ליי"ת ע"י ביאת הקיר"ה לשלום ובעת שפרכת שיח ותפילה לאל חי לחיי מלכא ובנוהיי, בכדי שתהי' תפלתנו ראוי להתקבל לפני ממליך מלכים ומושיב מלכים לכסא ית"ש ותהא ארכא לשלוחי' ירום הודו וקרנו

עבירה קל שבקלים, הנקבר בבית הקברים של נכרים לקברו בקברי ישראל עיי"ש. וכ"ש דלכתחילה לא יקברו יהודי בין הנכרים, לכן בנ"ד שעושים הלויה בפרסום גדול ומביאים כותבי העתים ותקשורות ועושים תמונות, אין מהנכון שהרב חרדי יתן הסכמה לקבור ישראל בין הנכרים, וזה מסייע לעוברי עבירה וחילול השם.

ועוד הנה במג"א סי' תקנ"ט סקי"ד ובה"ט סקי"ז שהולכים בת"ב לבית הקברות ואי אין קבר ישראל הולכין על קברי עכו"ם אבל אם יש פסילים אסור לילך עיי"ש, וא"כ בודאי כיון שבבית הקברות של נכרים מלא צלמים ושתי וערב אין להרב להופיע שם.

והעצה היעוצה לסדר שלפני מעמד הקבורה יסדרו שם מעמד הספד במקום אחר, ושם יאמר הרב איזה דברים לחזק המשפחה ולשלום המלכות שנהרג בשביל הגנה לאנשי המדינה אך אין לו ללכת לבית הקברות. כנלע"ד בס"ד.

וראה בשו"ת ת"ס חו"מ סי' ק"צ שכתב בענין היות היהודים עתידים ליום מועד שמחתינו בכוא אדונינו החסיד קיר"ה לגבולנו לשלום, להכין הכנה דרבה בבית הכנסת הקדושה שלהם שמה בשירי הלל ותהודות לה' על כל הטוב ולהתפלל על העתיד לחיי מלכא ובנוהי, ומיפוי הידור מלאכת השיר הוא שיבואו האנשים על הנשים לענות במחולות ושירים בקול מיטב נגן, ונפשם היפה בשאלתם אם נכון לעשות כן עפ"י דת תורתנו הקדושה לשמוע קול אשה בבה"כ אשר שם מקובצים אנשים והקול הולך מעזרת נשים לעזרת אנשים היתכן לעשות כן או לא.

דארטינו הקיר"ה ועיני עבדיו רואות ושמוחות עכלה"ק.

וכע"ז בנ"ד כיון שרצונו שהנהרג ימליץ טוב במדומים על שלום המדינה וע"י שיקברוהו בין נכרים ובפרט שיש שם צלמים ופסילים, אין זה מן הנכון שיופיע שם רב חרדי להתפלל שם לשלום מלכות. ויסביר הרב דבר זה להממונים מטעם הממשלה ובודאי יבינו הדבר שנכרים דברי אמת.

וראה בשו"ת דודאי השדה סי' ל"ז שכתב לבאר הטעם שלא יקברו גוי בבית הקברות של יהודים, וז"ל והנה החיוב מוטל על כל הנכרים בדמות וצלם של הקב"ה לאהוב זה את זה, ולא יקנא אחד בחבירו כמו שלא יקנא שועל בארי, כי כל מעשי בראשית לדעתם ולציונם נבראו (חולין ס' ע"א) וא"כ כל הנכרים ברא היוצר כל לפי שלימותו ותכונתו, רק עמו ישראל הכינם באופן שיהיו ראוי לקבלת התורה אשר הוא קדומה מכל מעשי בראשית ורק דישאל הוכנה מקדם ימות עולם, וא"כ כיון שנשמת ישראל שרשם ממקום גבוה על גבוה, לזאת אסור לנו

להתחתן עם אחד משאר האומות, כי הוצע אשר בא מבין שני חלקי נפרדים לא תמצא מנוח להתאחד במקום שירשה, ואינו נוגע כלל לשנאה או אהבה רק ששלימות הבריאה תלוי בזה שכל הנשמות יצאו ממנו אל הפועל ממקום שרשן, וא"כ ממילא גם מה שאין קוברים עכ"ס בקברי ישראל לא מחמת שנאה אסור לנו לעשות כן, כי אנו מאמינים שגם להאומות שמתנהגים בדרך הישר שיש להם חלק בעולם הבא וכמ"ש הרמב"ם פ"ג מהל' תשובה ה"ה, רק כי הנשמה בעת חפרד מגייתה צריכה לשוב למלונה למקום אשר חוצבה, ומי שדרכו ליסע למורת העולם לא יוכל ליסע ביחד עם מי שנוסע למערב העולם, כמו כן הביה"ק אשר הוא משכן הגוף למנוחות אשר משם חפרד הנשמה לשרשה לא תתכן שיהיו הגופות אשר רוח החיה אשר בהם היה אינם מתאחדים בשרשן שיהיו משכנם במקום אחד עיי"ש. והשי"ת יעזור שלא ישמע עוד בגבולי

בנ"י ויהי' שלום בעולם

החותם,

גבריאל ציננער

### תשובת הרב יעקב יצחק ניימאנן שלי"מ א אב"ד דקהל מחזיקי הדת דחסידי בעלזא מאנטריאל

אל כבוד ידידי הרה"ג שליט"א

התשובה ששלח אלי הם יפים מאד ואין מה להוסיף או לגרוע ממנו והולאי שיקבלו כריו.

ידידו דו"ש בברכת כל טוב

יעקב יצחק ניימאנן

אור יום ד' ל"ו למבנ"י תשס"ד לפ"ק.

## הרב גבריאל ציננער

רב ומח"ס נטעי גבריאל

## ללות מת נכרי לכבוד המדינה

וכ"כ נהר מצרים עמוד קמא אות מ"ד. מנהגינו פשוט במצרים ללוות את מתי הגוים מאזיו אומה ולשון שיהיה, אם מזמינין אותנו על כך מפני דרכי שלום, וכ"ש לגדולי המלכות אשר הוא גם נימוס מדיני ומוסרי, ובפרט במלכות מצרים אשר כל הדתות והלשונות כבודן שוה, ולכבוד הוא לכבד את כל אדם.

אמנם כ"ז ללות עד הקבורה, אבל בבית הקברות יש שם צלמים ופסילים שאסור ליכנס בו וכמ"ש לעיל בשם בה"ט סי' תקנ"ט סק"ז.

וכ"כ הגר"ח פלגי בספרו שו"ת חיים ביד סי' נ"ו והובא בשו"ח מערכת אבלות אות קי"ז, דאם המת הוא משרי ונכבדי הארץ יש עוד חיוב משום שלום מלכות לילך לביתו וללוותו עד הקבר משום חשש איבה וכל שכן אם הזמינו לזה, רק יזהר שלא יכנס לבית תפילתם כי אם עד פתח החיצון.

וכ"כ בשו"ת מאורות נתן (להגאון ר' נטע לייטער פיעטקוב רצ"ו) סי' ק"ט, ע"כ לדעתי אם תרצו משתתף עמהם לא תלכו רק עד החומה של ביה"ק מחוץ ולהמתין עד המה יקחו העפר ובחזירתם תלכו אחריהם, וכן ראינו ושמענו מנהג בני ישראל כשהולכין ללוות איזה שרי אוה"ע הולכין רק עד החומה עכ"ד.

שאלה: חיל נכרי שנהרג בעירק בשדה המלחמה, ולפי הנימוס באים אל הקבורה ראשי העיר ומשלחת מכל אישי העם, ורוצים שהרב מטעם של היהודי ג"כ ישתתף ואם לא יופיע בולט הדבר שעיירו עיר קטנה, והשאלה אי רשאי להשתתף בלויה ומעד הקבורה.

תשובה: מבואר בשו"ע יו"ד סי' שס"ז ולבוש ס"א קוברין מתי גוים מפני דרכי שלום, וכ"כ ש"ך סי' קנ"א סק"ט וסי' רנ"א סק"ב.

ומבואר בב"י וכ"ח שם בשם הכלבו וז"ל כתב הכל בו הרואה את המת חייב לעמוד מפניו ולנהוג בו כבוד, ואפי' מת נכרי חייב ללוותו ארבע אמות עכ"ל, ונראה דהאי חיובא דקאמר אינו אלא משום דרכי שלום, דמ"ש פרנסת ענייהם וקברות מתייהם וביקור חוליהם מהלוית מתייהם, וברייתא דתני בה פרנסה עניי נכרים וביקור חוליהם וקברות מתייהם לאו דוקא אלא כל דדמי ליה חייבין בה כל ישראל משום דרכי שלום, ולכן מה שתמה הכל בו כיון דאפילו ישראל רשע אין הולכת אחר מטתו כ"ש עכו"ם אינו כלום, דפשיטא אף על גב דעכו"ם גרע מישראל רשע אפי"ה משום דרכי שלום חייבין ללוותו כדי שיהיו מרבין בשלום עמהם, וב"י מפרש דמייירי בנכרי חסיד ולא נהירא. עכ"ד. מבואר דחיוב ללות מת נכרי מפני דרכי שלום.

כן, וגדול השלום, ובכל דרכיך דעהו עכ"ד.

אך כ"ז ל"ש בנ"ד שאין הולך ללות בגילוי ראש, ואין בזה משום מראית עין שכ"ע יודעים שאין זה שייכות לבית אלילים, אלא שעושה כן לכבוד המדינה שמוקירים חיל העוסק בטובת המדינה ונהרג להגנת המדינה.

וראה ברמב"ם פ"א מהל' גזילה ואבידה ה"ג דאסור להחזיר אבידה לנכרי מפני שהוא מחזיק ידי רשע, אלא מ"מ אם החוזרים לקדש את השם כדי שיפארו את ישראל וידעו שהם בעלי אמונה הרי זה משובח עיי"ש. ודון מינה בנ"ד שע"י שהרב משתתף לכבד את המדינה ומוקיר את פעולות החיילים יש בזה קידוש שם שמים ברבים. ולפ"ז למעשה יש ללות עד כניסת בית הקברות ולא יותר.

ואין להתיר לילך למקום הקבורה כשיש צלמים משום איבה, שלא התירו שום איסור משום איבה וכמ"ש בשו"ת זרע אמת או"ח ח"ג סי' ל"ב, וראה גם בזכרונות אליהו (מני) אות מ' סק"ח שכל שהתירו חז"ל משום איבה שייך רק בזמניהם שהיו הגוים עושים עלילות ברשעם עיי"ש, משא"כ בזה"ז שיש חופש ודרור ואין אדם יכול לעשות לחבירו שום רע בלי דין ומשפט ראין חשש איבה עיי"ש.

והנה בשו"ת מהרי"א (אסאד) סי' שס"ט כתב בנידון שלא לילך ללוות גוי, וז"ל ועכ"פ דעת משוכשת היא העושה כן בזה"ז, א' משום גילוי הראש, ב' מפני מראית העין נראה ככופר שהולך עם האלילים ועובדיהם ביחד, ג' שגורם שנאה ומחלוקות על שארי יהודים שאין נוהגין

### תשובת הרב חיים ישעי' קעניג שליט"א

אב"ד יאקא ומח"ס שו"ת חוקי חיים

היות שיעצתי כן לכבודו פא"פ, ע"כ דבר שפתיים לא יוסיף על הדבר, מ"מ רצונו של אדם גדול זהו כבודו.

כל הנ"ל קולע אל השערה בהבנה יתירה לגוף ההלכה.

### אחרון של פסח בשבת

כשחל אחרון של פסח בשבת אמר [הרה"ק רבי אהרן (השני) מקארלין]  
בליל ש"ק בשעת אמירת אשת חיל: ותשחק ליום אחרון — זה אחרון של  
פסח.

(בית אהרן)



## הרב מנשה קליין

אבדק"ק אונגוואר ור"מ "בית שער"ם"  
מח"ס שו"ת משנה הלכות, ועוד

## תשובה בענין הנ"ל

ל"ה למטמונים תשס"ד בני יצ"ו

שמו יזכר לטובה וישכון לנצח בדר עדי  
יבא קץ.

מע"כ ידידי הגאון מוה"ר גבריאל  
ציננער שליט"א

ומיהו לענין ההלכה אם הרב יסייע  
בקבורתו נמצא ח"ו גורם להנפש יסורים  
בעוה"ב במקום שיבא בג"ע, כי המנוחה  
לאחר מאה ועשרים שנה להנפש הוא  
במקום מחצבתו, מלכד כל זה הרב שיסייע  
אדם מישראל לקברו בקבר שאינו של  
ישראל הנה הוא נתפס בעון, ולכן אינו מן  
הראוי לכופו להיות מדבר דרשה בביה"ק  
של עממין בדברים שאינם אמת ע"פ  
התורה, אלא אדרבה האי הוא יגיד שבחו  
ברכים, אבל מבקש ממי שכירו לגרום  
שיניחו בקבר הראוי לו. ואני בטוח באנשי  
המלכות שישתדלו שיקברו את אחינו בקבר  
הראוי לו ואז הרב ישתתף בדרשה הראוי  
לו ובלע המות לנצח אמן סלה<sup>1</sup>.

המחכה לשלום בכל העולם כולו ומצפה  
לישועת ה' ולהצלחה לראש הממשלה  
ולהנחלת המלכות ומתפלל עליהם שיצליחו  
בכל אשר יפנו לטובת המדינה ולטובת  
הכלל ולטובת הציבור, ובפרט אנחנו מודים  
להם על היותם נוהי רוח לכל האזרחים  
ובפרט לאחב"י העומדים תחת צלם.  
דושה"ט בלו"ג,

מנשה הקטן

ובדבר שאלחו שאחד מאחינו בני  
ישראל שהלך למלחמה לעירק ונהרג שם  
במלחמה כחודש אייר תשס"ד ועתה  
מביאים את המת משדה המלחמה לקברו  
בעיר פלארידא, ולפי הנימוס באים אל  
הקבורה ראשי ממשלה וראשי העיר  
להשתתף בהלוויה, והיות כי החיל הוא  
מזרע ישראל רוצים המדינה שישתתף גם  
הרב מרת ישראל.

והאמנם עלתה מבוכה היות שהחיל  
הנ"ל נולד מאב אמעריקאני והאם  
ישראלית, והיות כי ע"פ הלכה מתורת  
ישראל קיי"ל דהבן הולך אחר האם נמצא  
דהחיל יש לו דין ישראל גמור הנ"ל תורת  
ישראל מצוה לקברו בביה"ק מאחינו בני.  
והאב מיהו רוצה שיקבר בבית הקברות  
בין העמים, ועתה הרב שואל כדת מה  
לעשות שהוא יהי מחוייב לעבור על  
ההלכה ולסייע לקבור אדם מישראל שלא  
כהלכה.

ולפענ"ד נראה ראשונה אנחנו מתאכלין  
אבל מתגאין שאחד מאחבנ"י הלך אלפים  
ק"מ והקריב נפשו עבור עם והמדינה, יהא

1. המקורות עוד חזון למועד בע"ה.

## הרב יצחק אהרן גאלדברג

מדייני קהל קהילת יעקב פאפא

# פתיחת דלתות שיש עליהם צורת מנורה בשבת

משום מה דמחוסר קירבה לאו כמחוסר מעשה דמי עיי"ש.

והנה בתשובות אבני נזר ס"י ר"י כתב לבאר בזה דברים ברורים ואנהיר לעינין בהקדים דברי התוספתא בשבת דאם הי' כתוב אותיות שהם חתוכות ומופסקות כמו נקודות ובא אחד והשלימה חייב ככותב כל האות עיי"ש.

ולפ"י יש חילוק פשוט בין דינא דגמ' בשבת הג"ל דאמרינן דהוי רק מחוסר קריבה (בנהגין זה עם זה) דהגמ' מייירי שהאותיות כתובות כהלתן בשלימותן כל אות ואות משא"כ הלבוש מייירי באופן שאין שום אות בשלימות דכל דף ודף אין על חודי הדף רק נקודות כל שהוא דהאותיות הן מופסקות לגמרי א"כ אין כאן רק מחוסר קריבה לחוד אלא גם מחוסר כתיבה דחצי אות לאו כתב היא כנ"ל כתוספתא וממילא זה ודאי הוי מחוסר מעשה וממילא משו"ה ס"ל להלבוש דחשיב מחיקה בשעה שפותח, וכתביה בשעה שסוגר עיי"ש.

היוצא לנו מדבריו הלבוש והטו"ז נחלקו בדבר שאינו חסר רק מעשה קריבה בלבד אבל מ"מ ע"י מעשה קריבה זו נעשתה גם מעשה כתיבה שהלבוש סובר דזה נחשב למחוסר מעשה אע"ג שאינו צריך רק קירוב בעלמא זה לזה אבל מ"מ כיון שקירוב זה נחשב לכותב א"כ הוי

יום א' לס' ויברכם ביום ההוא וגר' תשס"ה לפ"ק

לכבוד ידידי הרבני המופלג בתו"ש מוכתר בנימוסין וכו' מו"ה יא"ר ני"ו גבאי דקה"י פאפא

הנני בזה להשיב לך אודות אשר שאלת בנידון דלתות של ביהכ"נ שיש לה שני דלתות כדי לסגור פתח הביכנס' ויש על כל דלת ציור של חצי צורת מנורה וכסוגרין שני הדלתות או נשלם כל הצורה של המנורה וכשפותחין יש על כל דלת חצי צורה והיינו שיש על כל דלת צורת של ד' קני מנורה ושאלתך האם מותר לפותחו ולסגרו בש"ק (דהא כתב הרמב"ם בפרק י"א מהלכות שבת דהצר צורה חייב משום כותב).

א] תשובה: נ"ל דשרי — ואשיב בקיצור הנה כבר ידוע לך פלוגתא הלבוש עם הטו"ז בסי' ש"מ וכן הרמ"א בתשו' סי' קי"ט האם מותר לפתוח או לנעול ספר שכתוב עליו מכתובין על חודו אותיות משום חשש מוחק וכותב דהלבוש אוסר והטו"ז מתיר והביא ראיה מס' שבת דף ק"ד ע"ב דאמרינן שם דמחוסר קריבה לאו מחוסר מעשה דמי לענין אם כתב או אחת בטבריא ואות אחת בציפורי בשבת דחייב אע"ג דמחוסר קריבה ומינה נידון דה"ה להיפך אם כתב בע"ש אות אחת בטבריא ואות אחת בציפורי וקירבן בשבת דפטור

גם כשנחלק לחציו גם במנורה גמור — וגם אף דנימא דבשאי אפשר לעמוד על רגליה או לא חשוב כלי אבל מ"מ אם מתחילה נעשו כך חשוב כלי כמו"ש במשנה מס' כלים פרק ד' משנה ג' דשולי קרפיות (הם כלים חדים שיאנם יושבים שלא מסומכים (רע"ב) וכן שולי קוסמים אעפ"י שאינם יכולים לישוב שלא מסומכין טמאין שלכך נעשו מתחילתן וחשוב כלי גמור (ומה"ט דן השד"ח להקל להדליק נרות דחנוכה באותן כלי זכוכית קטנים אעפ"י שאינם יושבים שלא מסומכין) וממילא כ"ש כלפי איסור כתיבה דחשיב צורה דהא מ"מ עשה צורה של ד' נרות — שו"ר בפ"י במשנה דכלים פ"א משנה ו' דתנן שם דקני מנורה לחוד טהורין אבל הפרח היינו מקום השמן והפתילה או הבסיס היינו רגלי המנורה טמאים דיש לו דין כלי אף בפני עצמו עיי"ש בתפארת ישראל הטעם משום שיש לפרח בית קיבול וכ"י מרמב"ם פ"ט מכלים.

ועוד דהא באמת בנידון דידן אינה מנורה גמור רק צורה ויש לו עמידה בתוך מסגרת שמוקף בשפת הדלת וממילא בוודאי יש לו חשיבות כל דלת בפני עצמו עם צורתו — ואי דע"י סגירת הדלתות יש לו צורת מנורה שלם זה לא איכפת לן דהא גם כשמקרב אות א' לאות ב' דשרי לכו"ע דחסר רק מעשה קריבה בעלמא כנ"ל הלא נעשה כעת תיבת "א ב" ומקודם לא הי' רק אות א' בעלמא בלי משמעות דהא א' לחוד בלי שימוש ב' לאח"ז אינו כלום דאין דרך לכתוב אות א' לחוד אלא כשכותבין גם אות ב' אח"ז (אלא אולי לסימן כותבין א' לחוד וגם זה אינו ברוב פעמים) ועתה נעשה דבר חדש תיבה

מחוסר כתיבה ג"כ ומשו"ה בשבת חייב — והטו"ז ס"ל דדוקא במחוסר איזה מעשה חוץ מעשה קריבה בעלמא דהיינו כגון דע"י קריבה זו בלבד עדיין לא יהי' נהגין זה עם זה אלא דצריך עוד פעולה נוספת כגון קציצה כדי שיוכל לקרבה או נחשב לכתיבה אבל בנידון זה שמקרב אותיות שבורות וחתוכות דאין צורך בשום פעולה נוספת אלא ע"י הקירוב לחוד נגמר ונתקן כה"ג אמרינן דהוי כמקורב ועומד וכן ראיתי בספר מאמר מרדכי שכ' לדחות את ראית הרמ"א והטו"ז מגמ' הג"ל דאות אחת בטבריא וכו' דאמרינן שם דמחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה דאינו דומה לשם דקירוב ב' אותיות אינה מלאכה כלל כיון שכל אחת בפ"ע מיכתב כתיבה משא"כ קירוב חצאי אותיות הרי עושה את עצם צורת האות לכך אסור עיי"ש וכ"כ בס' החיים להגרש"ק ובדעת תורה להמהרש"ם.

וא"כ בנידון דידן שרי לכו"ע דהא בכל דלת יש תבנית של ד' נרות והלא מנורה שנחלקה לחציו חשוב כלי ויש "דמות" ראי' ממה דתנן במשנה כלים פ"ג מ"א דחשיב שם כמה מיני כלים כסיף וסכין ועוד שנחלקן טמאין ועי' ברמב"ם פ"א דכלים הלכה ב' ובר"ש שם בכלים פ"ג דכתב דתליא בהא דאם עושה מעין מלאכתן הראשונים חשוב כלי גמור אע"ג שנשבר לחציו וכן ס"ל לר"י במס' שבת דף קכ"ד גבי שבת רכלי שנשבר או הדין דאם עושה מעין מלאכתן הראשונה חשוב עדיין שם כלי ואין כאן מוקצה ונולד (ועי' במג"א סי' שיי"ח ס"ק כ"ד).

וא"כ אינו דומה נידון דידן לכתב שע"ג הספרים דכאן יש לו חשיבות כלי

חלקי האות י"ל הנחשב כמחברים משא"כ בנידון דידן כל דלת מחובר רק למזוזה שבצידו ואין שני הדלתות שייכות זה לזה הגם דהמשקוף שלמעלה מחובר להמזוזות שבצידם אבל מ"מ אין המשקוף מעמיד ומאחד הדלת והמזוזה לחוד בלי המשקוף מעמיד הדלת וגם בלי משקוף יכולים להשתמש בהדלת לפתחו ולסגורו ממילא שרי — אמנם נראה דסוף סוף כיון דשני המזוזות מחובר לכותל אחד שוב הוי ככריכת הספר ואסור להלבוש — אלא לכאורה גוף דבריהם צריך עיון מפשטות דברי הגמרא הנ"ל ומחוסר קריבה לחוד קרי ליה שם, וכמו שעורר ע"ז בס' מגילת ספר עיי"ש).

שו"ר בתשובו' ויען יוסף למרן זצ"ל סי' קפ"ה שכתב בענין פותחות (שלא) שצריך לצרף צירופי מספר (נומערין) — הנקרא נומער שלא) כדי לפותחו האם מותר לפותחו בשבת וכתב ג"כ להקל מטעם הנ"ל דמחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה דמי לחומרא הנ"ל יש ללמוד מינה גם קולא לאידך גיסא דאם הכתיבה הי' כבר מערב שבת רק הקריבה עביד בשבת לא עביד כלום עכ"ל.

הנה כאן לא כתב אדמו"ר זצ"ל כמו"ש בתשובו' שלפני זה גבי פתיחת ספר שכתובים עליו אותיות על חודי הספרים דאע"ג דהרב כתב דנוהגין כשיטת המקילין אבל מ"מ כיון דהביא מקדם גם שיטת המחמירין משמע מזה דמ"מ ראוי לבעל נפש להחמיר דאל"ה לא הי' לו להביאו עיי"ש אבל בנידון זה דצירופי מספר לא כ"כ והוא מטעם כמו שכתב כ"ק אדמו"ר זצ"ל בעצמו כסברת המאמ"ר והאבנ"ז והגרש"ק והרע"ת הנ"ל דאם האותיות הם

שלימה עם משמעות ופירש ומ"מ שרי — ועי' בתשובות אבני נזר סי' קפ"ז וסי' ר"א שכתב דאות אחד לחוד לא חשוב מלאכה כלל ומותר מה"ת ועיי"ש בסי' קפ"ז דהביא ראייה לזה מדברי הטו"ז הנ"ל דהביא ראייה לדבריו שכתב דמותר לפתוח הספר מדברי הגמ' הנ"ל ונראה מדבריו שם דבזה ס"ל גם להלבוש כן והוא לפי"ד הסברו בסי' ר"י עיי"ש.

ועי' ברמב"ם פי"א ה"י דהכותב אות כפולה והוא שם אחד כמו דד תת גג וכו' חייב ועי' במגיד משנה דכתב דהרמב"ם ס"ל דאינו חייב רק כשיש להם כוונה מסויים כגון דד תת גג אבן אא דואזורך וכיוצא בו שאינו מלה אינו חייב וכ"כ מגמ' דלעיל ועי' בלחם משנה שם שכתב שר"ל שהי' שם בענין אחד כמו דד שהוא יחיד מדדים שפירושו שדים וכו' עיי"ש ועי' נמי בתפארת ישראל פ' הבונה ובס' תולדות שמואל סי' ל"ד אות ד' דלהלכה כו"ע מודי דגם ב' אותיות אם אין מתפרשין זה עם זה דפטור ולא מדברי בה"ל עיי"ש הרי רחייב בשתי אותיות רק כשיש לו עתה איזה משמעות ואעפ"כ כשקירב ב' אותיות של וכו' שרי אע"ג דנעשה עתה תיבה שלימה וה"נ בנידון דידן דשרי.

(עוד ראיתי לגאוני דורינו ה"ה האגרות משה באו"ח ח"א סי' קל"ה וכן הגרש"ז זצ"ל שמובא בס' שמירת שבת כהלכתה פט"ז סכ"ג שכתבו דגם הלבוש לא אמר אלא כשחלקי האות נאגרים זה בזה אבל העמדת ב' חלקים בלי חיבור אינה בכלל מלאכת כתיבה ורק בספר שכתובות בו אותיות ע"ג צידי הספרים שכריכת הספר מבחזן מאגד ומחבר את כל הדפים על

וכן יש שהרב ז"ל חילק בענינים אלו כגון בסי' רנ"ג ס"ג כתב על מחלוקת מהו שיעור כמאכל בן דרוסאי וכתב ע"ז דלענין הלכה אע"ג דבדברי סופרים הלך אחר המיקל אבל מ"מ משום חומר שבת צריך לזהר לכתחילה שיתבשל חצי בישולו אמנם בסי' רנ"ה ס"ג כתב גבי פחמין אי מהני כשדלקו סמוך לחשיכה אע"פ שלא אחז האור הביא ב' דעות וסיים ובר"ס הלך אחר המיקל עכ"ל נראה מזה דס"ל דיכול לכתחילה לעשות כן גבי פחמין וכ"כ לשון זה בכמה וכמה מקומות ועי' בסימן שי"ד בדברי הרב האיך דייק בכל פעם לכתוב כעין הג"ל — שבדברי סופרים הלך אחר המיקל.

וכן יש מקומות שהרב ז"ל מביא ב' דעות וכתב הלשון והמחמיר תבא עליו ברכה עי' בסימן שי"ח ס"ז גבי בישול מלח אי מותר ליתנו בכלי ראשון וכלי שני דהביא מחלוקת הפוסקים וסיים והמחמיר תבא עליו ברכה (ועי' ביו"ד בכ"מ שכ' בש"ע הרב הלשון דמ"מ בעל נפש יחמיר עי' בסי' ל"א סק"ד, וביו"ד סי' ק"צ סק"ע, וסק"ע"ב, ובחור"מ הלכות הלוואה סעיף ט"ז, וסצ"ה), והא דהביא הרב ז"ל גם דעת האוסר זה היא משום דכן דרכו כלשון כמה וכמה פוסקים כהטור ועוד להביא כל השיטות ולהכריע — או כעין מ"ש המתברר ביו"ד סי' קצ"ט ס"ז דתרי קולי בהרדי לא מקלינן עי"ש א"כ ע"כ יש לידע בכל ענין גם דעת האוסר — ויש להאריך בזה עוד.

בקיצור דממעט בכל המקומות שהביא הרב ז"ל פלוגתא כתב אח"כ מה לעשות וממילא כאן שכתב הלשון וכן נוהגין אי"כ בודאי נראה דכן מותר לעשות לכתחילה

שלימים רק מרוחקין בזה מסתבר דליכא שום איסור עי"ש כוון להגאונים הג"ל.

אמנם בעיקר הדבר מ"ש כ"ק אדמו"ר זצ"ל דנראה מדברי הרב ז"ל דבעל נפש יש להחמיר בדבר משום דהביא מקודם דעת הלבוש שכתב להחמיר אע"ג דמסיים דנוהגין להתיר אע"ז ואומר דהגם דעפר אני תחת כפות רגלי אדמו"ר זצ"ל אבל מ"מ דן אני בקרקע דלענ"ד יש לומר דכאן שסיים הרב ז"ל בעל התניא וכן נוהגין להתיר היינו הכוונה דגם מצד בעל נפש אין צריך להחמיר דאל"ה הי' לו לכתוב כמו"ש הרב כמעט בכל המקומות שמביא פלוגתות הפוסקים דכתב הלשון דיש לסמוך ע"ד דבריהם רק כשצריך לכך עי' בסי' רמ"ח ס"ג או שכתב וטוב להחמיר כדבריו כמו"ש בסי' רמ"ז ס"ט, או כמו"ש בסי' רע"ג ס"ב, וס"ג, וס"ט, דכתב הלשון דלכתחילה טוב שלא לעשות כן עי' שם.

ועי' בסי' רנ"ג סעיף כ', וכ"ב, דכתב שם על פלוגתת הפוסקים אם מותר להחזיר קדירה סמוך לחשיכה כתב בזה"ל והמנהג להקל לגמרי כסברא ראשונה ומ"מ במקום שאין שם צורך כל כך טוב להחמיר וכו' עכ"ל.

וראי' היותר דומה לנידון דידן זה היא בסימן רנ"ג סעיף כ"ח דהביא שם פלוגתת הפוסקים אם מותר לומר לגוי שיניח שם את התבשיל ע"ג תנור בית החורף ואח"כ יסיק העכו"ם התנור כדי לחמם הבית דכתב וז"ל והמנהג כסברא ראשונה (להקל) ומ"מ כל בעל נפש יחמיר לעצמו במקום שאין צורך כל כך עכ"ל — וא"כ אי ס"ל בנידון דחודי ספרים כן א"כ הו"ל להרב ז"ל לכתוב כן.

ויש ראייה "קצת" מלשון המ"ב דס"ל נמי כן דהיכי דכתב הרב וכן נוהגין להקל ואין מוסיף ע"ז שום דבר אז כוונתו דגם הירא שמים ג"כ אין צריך ליהרהר.

והיא בסי' ש"ז ס"ז דהביא המחבר ב' דעות אי אסור ללמוד בשבת בספרי החכמות דדעה הא' אוסר ודעה הב' מתיר וע"ז סיים הרב ז"ל וכן נוהגין להקל והביא במ"ב בס"ק ס"ה דבריו אמנם סיים דבא"ר כתב דירא שמים ראוי להחמיר כי הרמב"ם והר"ן אוסרים וא"כ אי נימא דהיכי דהביא הרב מקודם דעה האוסר אז כוונתו לומר דירא שמים ובעל נפש יש להחמיר א"כ הו"ל להמ"ב לומר כן בדברי הרב שגם הוא ס"ל כן (ועי' בקצוה"ש סי' קמ"ד דהוא סיים אחר שהביא לשון הרב וכן נוהגין להקל כתב לכן יש להחמיר קשה מה זה דכתב לשון "לכן" ע"מ שסיים הרב דבריו וכן נוהגין להקל דהו"ל לכתוב כלשון הקיצור ש"ע ומ"ב דמ"מ יש למנוע ואולי כיוון בזה למה דהביא שם בבדי השלחן דברי האבנ"ז שהחמיר בזה כתב (ק).

בן עוד נ"ל טעם דשרי דעי' בשו"ת אמרי יושר סי' קנ"ו שכתב דהמנהג להקל כהט"ז ועיי"ש דעשה סמוכות לדבריו וכתב לחדש דפסיק רישיה דלא ניתא ליה גבי מצוה אז מותר לכו"ע אף להתוס' שחולקים על הערוך עי' סוסי' ש"כ "ואפילו מצוה כל דהוא" ומשו"ה שרי לפתוח הספר משום דהוי פסי"ד דלא ניתא ליה עיי"ש.

וא"כ ה"ה כאן הוי נמי פסיק רישיה דלא ניתא ליה דהא בפתיחתו לא ניתא ליה לסתור הצורה וכמו ספר ששרי לפתוחו

ואין צריך לבעל נפש להחמיר או שיהא להחמיר תבא עליו ברכה, ובאמת דכ"כ בכנה"ג שציין לזה במג"א שכתב הלשון שם על הנידון דידן שכן נתפשט המנהג בכל ישראל ושכן היו נוהגין בפני זקנים ואין פוצה פה ומצפצף ועיי"ש דכתב דאילו ראה הלבוש דברי הרמ"א אז לא ה"י מחמיר בדבר שה"י רבו עיי"ש.

שוב מצאתי כפתחי תשובה באבן העזר סי' ס"ד סק"ה (שציין לזה הדעת בסי' רנ"ג ע"ד רמ"א שם בס"א שכתב "ונהגו" להקל) שהביא שם דברי המג"א בסי' ת"צ סק"ט שכתב בשם הרמ"א בתשובה שכתב וז"ל לכן "דקדקתי וכתבתי והעם נהגו ולא כתבתי סתם וכן נוהגין" וכר דונהגו היינו שהעם נהגו כן מעצמם אף שאינו נכון כל כך ועי' ברע"ת שכתב ע"ז על הלכה הנ"ל בסי' רנ"ג דכתב הרמ"א ונהגו להקל דכן מוכח מלשון הרא"ש דהיא משום דמוטב שיהי' שוגגין ואל יהיו מזידין וע"ז ציין עוד הדעת — דכבר כתב הב"י ביו"ד סי' קצ"ו דהיכי דמקילים משום מוטב שיהי' שוגגין ואל יהיו מזידין אז צריך לבעל נפש ליהדר עכ"ל הרי חזינן להדיא דמ"מ היכי דכתב "וכן נוהגין" זה היא היתר לכתחילה.

ועי' בקיצור שלחן ערוך סימן פ' סעיף ס"ד דכתב ממש בדברי הרב דיש אוסרין לפתוח ספר הנ"ל ויש מתירין וכן נוהגין אבל סיים תיכף אח"ז ומ"מ מאחר שיש אוסרין יש למנוע מלכתוב כן וכן במ"ב סק"י"ז שסיים וכן המנהג כן ומ"מ נכון להחמיר כשיש לו ספר אחד וא"כ הרב דלא סיים כן נראה להדיא דס"ל דמותר לכתחילה ואין צריך לחוש לדברי המחמירים.

וא"כ בנידון דידן ממש דומה לזה דבשעה שפותח הדלת אז עדיין לא נעשה פעולת הכתיבה רק אח"כ וגם פעולתו נעשה במעשה א' של היתר, דהא פתיחתו שרי כמו"ש בתשובות אמרי יוסף הנ"ל להביא ראיה מפורשת מסוכה דף ל"ג הנ"ל דכה"ג מותר לכל הפוסקים, וא"כ שוב שרי אע"ג דגורם עי"ז נעילתו.

ג) וי"ל עוד דהנה כאן הוי מצוה כל דהוא וכמו"ש בשע"ת או"ח סי' קנ"ד דצורת המנורה חושבין זאת למצוה גדולה עיי"ש — וגם נעשה זאת לפאר ולרומם בית אלוקינו שהיא ג"כ מצוה קצת — ועי' בס' חסידים אות תקל"ה מזה שצריך שיחא ביהכנ"ס מפואר מכל צד מכל הבתים של השכונה עיי"ש, ופתיחת דלתי ביהכנ"ס נעשה כדי לכוון בתוכו ללמוד ולהתפלל שהיא מצוה גמורה, וי"ל דאף דבחורי הספרים יש להחמיר לפי דאין כתיבתו בחורי הספרים מצוה משא"כ כאן דצורת המנורה היא מצוה קצת כנ"ל אף די"ל דיכול לעשותו במקום אחר כגון בארון הקודש אבל מ"מ הוי מצוה כל דהוא יותר במה דרואין אותו מבחורין וגם מכפנים כשנעשה בדלתי ביהכנ"ס דמפואר כן ביותר וממילא כיון דפתיחת הדלת שרי משום דהוי פס"ר דלא נחא ליה אע"ג דגורם עי"ז נמי שינעול אבל מ"מ זה היא מצוה קצת ושרי — וגם עי' בתשוב' צמח צדק סי' נ' שהובא בשע"ת דכתב דבאמת לא ה"י נכון לעשות צורת המנורה בדלתי ארון הקודש או בכוחלי ביהמ"ד במקום שהכל מסתכלין בו ויבוא לידי היסח הדעת מלכוון בתפילה ועיי"ש מה דמלמד עי"ז זכות כיון שנהגו כן עיי"ש עכ"פ איכא מצוה בזה כל דהוא לעשות כן בדלתי

משום דכוונתו רק כדי ללמוד או להתפלל ולהתפלל בה א"כ ה"ה בנידון דידן ששרי לפותחו משום דכוונתו לפתוח הדלת רק כדי להתפלל בבית הכנסת — וגם בסגירתו אין כאן איסור לפי דאינו סוגר אותו בידיו (כמו ספר שכתב בתשובות אמרי יוסף דשרי רק משום מצוה כדי שלא להיות הספר פתוח, אע"ג דיכול להניח עליו מפה לכסותו, אבל מ"מ בזיון היא קצת להיות כן כל היום עיי"ש) משא"כ כאן הלא אינו עושה פעולה מיוחדת לנועלו רק זה נעשה מצד עצמו היינו בנידון דידן שהדלת סוגר אח"כ מעצמו וגם כונתו ה"י רק לפותחו ולא לנועלו.

וא"כ ממילא לא מיבעי לדרב המג"א בסי' שט"ז סק"א שכתב בשם הרשב"א דכשעושה פעולה וכונתו להיתר אע"ג דעי"ז נעשה פעולת איסור ג"כ שרי עיי"ש וא"כ ודאי דשרי גם כאן, אלא אפי' נימא כדברי החולקים על דבריו עי' ר"ן שם בסוף פרק האורג דהקשה עליו דהוי פס"ד מ"מ עי' בשלטי גבורים שהביא במג"א שם דכפעולה אחד שעושה היתר ואיסור שרי אע"ג דמכוין גם לאיסור עיי"ש.

וגם אף לדברי אליה רבה שתמה ע"ד השלטי גבורים מסוכה דף ל"ג — וביצה דף ל"ו דחזוין דאף כה"ג אסור עיי"ש אבל מ"מ עי' בדע"ת ממהרש"ם שם שהביא מס' הקובץ בשם ס' מרכה"מ שכתב דהרשב"א לא אמר כן אלא בצידת צבי, שמותר לנעול את ביתו לשמרו, אע"פ שעיי"ז ניצוד צבי בתוכו ממילא, לפי דהצידה נעשית אח"כ ממילא, ובשעת נעילת הדלת עדיין אינו עושה בידים הצידה, משו"ה התיר הרשב"א ולא קשה כלום מכל המקומות הנ"ל עיי"ש.

שיטת הרב ושרי לגמרי ואין צריך למיחש כלל, וזכר ידוע רב חילו של הרב ז"ל וזכר שאמר לי כ"ק אדמו"ר זצ"ל דבאיסור דרבנן יש לסמוך על הרב ז"ל להקל אף במקום ששאר פוסקים חולקים בדבר זה — והגם דכאן כתב הלבוש והיא קרוב לחטאת מ"מ לעומת זה כמעט כל הפוסקים (ע"י בשעה"צ אות כ"ד וכו') ועוד תשובות אחרונים כ' דעיקר דינא היא דמותו ואף המג"א דס"ל להחמיר מ"מ נקט שהמנהג להקל וכה"ג יש לסמוך נמי אדברי הרב דכתב להקל לגמרי.

והצעתי הדברים לפני גדולי תורה ורבנים שליט"א והסכימו לזה.

כ"ז כתבתי רק להלכה ולא למעשה

הק' יצחק אהרן גאלדבערגער

הוספה לאחר זמן:

וכעת שמעתי מחסידי בעלז שבעיר בעלזא ה' דלתי ארון הקודש מצוייר צורת מגורה מבפנים וה' חצי צורת מגורה מצוייר על דלת האחד וחצי צורת מגורה על דלת השני וכדומבא בתשובת צמח צדק הנ"ל וה' זה עוד מימי הרה"ק אדמו"ר מהר"ש זי"ע הרי מזה ראיה דלא הקפידו בזה.

אמנם שוב התבוננתי דאין ראיה מזה דאולי מודה הלבוש בכה"ג דאין רואים התיבות ע"י קירוב חלקי האותיות או הצורה דשרי לפי שהתיבה והצורה נשלם רק כשהדלת סגור ואז האותיות או הצורות אינם נראים דבכה"ג אין איסור כתיבה לכ"ע — וכמוכן דאין דומה לעושה מעשה זו של קירוב אותיות או צורה במקום

ביהכנ"ס בצידים שאין הכל מסתכלים בו ובכה"ג יש להקל גם לבעל נפש בצירוף הג"ל דנידון דידן שאני וכנ"ל.

אמנם אין נראה להתיר משום דהוי רק גרמא שגורם פתיחתו שינעול ויהא נעשה צורה והנה כתבו הפוסקים דגרמא באיסור דרבנן שרי ע"י מ"א בסי' רס"ה בשם מהרי"ל וכ"כ כ"ק אדמו"ר זצ"ל בכ"מ בתשובותיו ממילא שרי בפרט במקום מצוה, דזה אינו דהא הלבוש כתב דקרוב היא לחיוב חטאת.

[ד'] אלא נ"ל עוד טעם להקל דכיון דכמעט כל האחרונים כתבו מעיקר דינא להקל ושכן המנהג להקל בדברי הרב ז"ל ובכה"ג וקיצשו"ע, ואף המחמירים כתבו רק דטוב או אם יש לו ברירה אחרת יחמיר וכדומה לזה ממילא בכה"ג דהוי נעילתו רק גרמא יש להקל, וא"כ יש לנו ד' טעמים להקל בנעילתו, ובפתיחתו ב' טעמים, אף לבעלי נפש.

אמנם לד' המהר"ס שיק אר"ח סי' קי"ד וסי' קנ"ז דכ' דכל דבר שנגמר הפעולה על ידו אף דאינו נעשה בתחלתו אלא לאחר"כ כבישול ואפיה מ"מ כל שנמשך מעשה ידיה חשוב כעושה וחוחר ועושה ע"י מכות כ"א עיי"ש וממילא לפי"ז אולי לא חשוב כאן כגרמא אע"פ שסוגרת מאליה ע"י ספרינ"ג.

אמנם גם בפתיחתו יש לצרף עוד דברי אשל אברהם מבוטשאטש זצ"ל שכתב דצר צורה שאני מכתבת אותיות ושרי לכ"ע עיי"ש טעמו — [ונידוע כמה רב חילו של האשל אברהם שאמר עליו הגה"ק משינעווע זצ"ל שהוא כחינת רב תנא ופליג], ולפי"מ שכתבתי לעיל כן היא נמי



חושך דודאי אסור דמ"מ יכולים לראותו ע"י האור ופשוט.

וש"מ בס' אורחות שבת (מגדולי א"י) שכתב סברא זו שכתבתי לענין דמותר לסגור ספר שיש בפנים פנים קרועים ואין הזלקים מקורבים זה לזה וע"י סגירתו מקרב האותיות וע"ז דשרי מטעם דאין שום חשיבות להך כתיבה הנוצרת בהיות הספר סגור לפי כשהוא סגור אז אי אפשר לקרוא את הכתוב שם ולכשיחזור ויפתחנו יתרחקו שוב חלקי האותיות זה מזה עכ"ל ונהנית.

והגם דיש לחלק ולומר דבארון שייך לראות הכתב ע"י פתח וחור שיכול לעשות מ"מ כמו שהוא עתה לא שייך דהא אסור לעשות נקב בשבת וכן אסור לסתור דלתי הארון הקודש בשבת וממילא לא שייך

### הערת המערכת:

עד סיבה להיראה אפשר לומר, דגם השו"ע הרב שמביא שיטת הלבוש לפתוח בשבת ספרים שכתוב עליהם אותיות בראש חודי הדפים משום מוחק וכן לעלעל משום כותב, כותב רק "אותיות" ולא מזכיר צורות, על אף שבס"י הוא מביא דברי הרמב"ם: "הרושם רשמים וצורות בשטר וכיוצא בהם כדרך שהציירים ורשמים חייב משום גוללות כותב וכן המוחקה", ולפי דברי המג"א אם אותיות בדפי הספר אסור גם צורות אסורים מדברי הרמב"ם אל.

וכן בס"י שמג ס"י כותב הרב דוקא אותיות: "עונה שכתובים עליה אותיות שאסור לאכלה בשבת". ובס"י תנח ס"ח: "יש אסורין לשובר ענה שיש בה כמין אותיות אעפ"י שאין מתכוין למחוקם אלא לאללם ביוט כמו שתבאר בס"י שם". ואדרבה בה"ל פסח ס"י תם ס"ט כותב להדיא להחזיר בצורות: "אם עבר ועשה ציורין על המצות מותרות באכילה אם לא שהיה ציורין שיעור חימוץ, ואפילו לכתחלה אדם יוצא בהן ידי חובתו". ואף ששם מדבר בנוגע לשרותן בפסח, מ"מ אילו היה אסור מצד מחיקה בנוגע לה"ל יו"ט היה מזכיר זאת.

מכל הלא נראה שדעת הרב אינו כדעת המג"א שבונוע לאיסור מחיקה בצדי הספר שוות דין אותיות לדין צורות, אלא דעתו דאף שלא הלבוש אותיות בצדי הספר אסורים מ"מ צורות אינן אסורין וזהו ה"ל כקצת בשבת התשנ"ח ס"י קמ" סקיד". וכך כתב לחלק גם בסל אורות (לרבי יוסף בן גויא, ע"ל שם).

ובטעם חזר לחלק בין אותיות לצורות אולי י"ל, דהנה לכאורה צ"ע עוד בדברי הרב שכתב בס"י שם ש"י שהרושם רשמים וצורות בשטר וכיוצא בהם כדרך שהציירים ורשמים חייב משום גוללות כותב, ואילו בס"י שב ס"י כותב שהוא גוללות מכת בפטיש "...בגון חצר צורה בכלל רעמל לצירור אפילו לא צייר אלא מקצה הצורה הרי עשה מקצה גמר הכלי וחייב שאף שהציר מנד עצמו אינו חשוב מלאכה מכל מקום נעשיו שחבלי גמר וניתקן על ידו הרי הוא נחשב למלאכה כל המעשה איזה תיקון לכלי הרי תיקון זה נחשב למלאכה וחייב..." משום מכת בפטיש. ובאמת סתירה זו הקשו חא"י ועוד מפרשים על הרמב"ם.

וי"ל דכתיבת אותיות על כל דבר שהוא הוי מלאכה כתיבה, כיון שעיקר כוונת האותיות היא לבטא אותה כוונה והוי מלאכה כתיבה וכן אם מצייר אותה ציור על נייר כדי לבטא אותה ציור או כדי לעשות חותם כדי שלא יכל לפתוח אותה דבר (נבט"ל תיקון ס"ח), הוי נמי בכלל מלאכה כתיבה כיון שהציור עצמו מבטא משהו. אבל אם משהו מצייר צורה על כלל או דבר כדי לייפות הבית או הכלי אין זה מלאכה כתיבה אלא מלאכה מכת בפטיש. כיון שע"י זה גמר הכלי או הבגין, והוי הדיו בס"י שם. משא"כ אם הוא "רושם רשמים וצורות בשטר וכיוצא בהם כדרך שהציירים ורשמים" כלומר הוא מצייר רשם של הצורה כדי שידע ויבין איך מה לבנוע וזה כבר דומה למלאכה כתיבה כיון של כוונת הרשמה לחיות האידן לצבוע הצורה.

וא"כ בנוגע צורה על הענה שכל עיקר כוונת הצורה הוא לייפות הענה וכדומה, אין שייך בה דין כתיבה, אלא דין מכת בפטיש כשעשה זאת בשבת, ותלמי במחלקת הפוסקים אם יש מכת בפטיש באוכלין, דעתו שיש דין חשק, ראה ס"י שיש סו"א וס"י שיש ס"ח ואין בהן דין מחיקה כשעברין זאת בשבת וי"ט. ולכן פסק בה"ל פסח שאם עבר תשלחן ס"י קמ" המעות מותרות באכילה.

וא"כ בגרד"ש שיש צורת מטרעל על הדלתות שא"י אלא לפות את הדלתות אין שייך ע"י איסור כתיבה, וגם איסור מכת בפטיש משום חצר צורה אינו שייך ממונן ופשוט, ולכן אין שום איסור בה.

שיכול לראותו, אלא דיש לדון דאולי דומה לכתב דאסור כמו"ש בירושלמי פ"ב סוף הלכה ד' גבי הלכה דכתב במי מילין שהם מי עפצים ובעצמו אין לו צבע דחייב וע"י בס' מחזה אליהו ס"י ס"ה אות א' דבירר ענין זה ברוחב, ועוד יש לדון אי מה דאינו ראוי מצד איסור אי חשוב אינו ראוי כלל ע"י בט"ו"ו א"ר"ח ס"י ל"ב גבי ס"ת שמצא עליו דבק שאפילו הוא ביום השבת שאינו יכול לגוררה חשוב הס"ת ראוי לפי שהמניעה אינו מצד הס"ת רק מצד שמירת שבת, וע"י במג"א ובמחצית השקל הג"ל בס"י ש"מ מזה ועוד אחרונים וממילא חשוב כתיבה אע"ג דאינו רואה אותו כיון דיכול לראותו ע"י חור ופתח, וי"ל עוד עיי"ש וה"ה בנידון זה.

(וצ"ע אי י"ל כמו"ש בארחות שבת הג"ל בלי ראייה מש"ס ופוסקים).

## הרב משה יהושע מיכלאוויטש

בלאאמור מראדוויל שליט"א  
רב דקהל משמרת שלום דבראד, ספרינג וואלי נ.י.

## האם מותר להשים בשבת דבר יבש חם תחת הברז מים כדי לקררו

מים מרובים על הדבר היבש א"כ י"ל  
דמתקרר תיכף ואין כאן בישול כלל.

וכדי לברר קולא זו יש להקדים דאיתא  
באר"ח סי' שי"ח סעי' י"א בדברי המחבר  
דמותר לשפוך ממים חמים שבאמבטי  
שהוא כלי ראשון לתוך אמבטי של צונן  
אם היו הצוננים מרובים מע"ג דפסקינן חם  
לתוך צונן קולף דהיכא דבא דבר חם  
מלמעלה מחמם את הדבר שהוא מלמטה  
כדי קליפה, היינו דוקא בצוננים מועטים  
אבל בצוננים מרובים אמר' שאינו מבשל  
אפי' כל שהוא דתיכף מתקרר, ועי' במג"א  
שם סקל"ה שכותב דכל זה דוקא בשני  
דברים צלולים אבל אסור ליתן בשבת  
חתיכת בשר רותח לתוך רוטב צונן דאז  
ודאי שמבשל כדי קליפה, א"כ לפ"ז  
בנידון דידן שמיירי מדבר יבש יהי' הדין  
דמבשל כדי קליפה אפי' בצוננין מרובין.

אלא שהחוו"ד ביור"ד סי' צ"א אות ה'  
מקשה על דברי המג"א דבסעי' י"ב שם  
בסי' שי"ח כותב המחבר דמותר ליתן  
לתוך מיחם רותח מים צוננים מרובים  
דמתקרר תיכף ואין בו בישול, ומאי שנא  
מבשר רותח שאסר המג"א, ומתרץ החוו"ד  
דהחילוק הוא כיון דבשבת אמר' מלאכת  
מחשבת אסרה תורה לכן כשנותן בשר  
רותח לתוך מים שנבלע טעם הכדי קליפה

שאלה: דבר יבש היוצא חם מן הקרירה  
האם מותר לשומו כשבת תחת הברז מים  
לקרר אותו, כגון אלו שמשמים הביצים  
לתוך הטשאלנ"ט וררצים לאכלו תיכף  
כשמוציאים את זה ע"י שמקררים אותו  
במים.

**תשובה:** ראשונה יש לדעת דמעיקר  
הדין כיון שהוציא את המאכל מן הכלי  
ראשון יש לחשבו ככלי שני שאין בו  
בישול, אלא שהמג"א בהלכות שבת סי'  
שי"ח סקמ"ה מביא את שיטת המהרש"ל  
בחולין פרק גיד הנשה סי' מ"ד שכותב  
דדבר גוש חם שהיד סולדת בו אמרינן  
שעומד בחמימותו ומבליע ומפליט את  
האיסור, ועפי"ז לומד המג"א דה"ה דיהא  
אסור משום בישול, אבל החוו"ד ביור"ד  
סי' צ"א חולק על המג"א וכותב דאפי'  
לשיטת הרש"ל לא אמרינן שמבשל ורק  
מבליע ומפליט, נמצא דלפי המג"א אם  
שופך בשבת מים קרים על דבר יבש חם  
יש בו משום בישול ולפי החוו"ד לא, ויש  
לציין שבביר"ד איתא ברמ"א וט"ז דלא  
כהמהרש"ל אפי' באיסור והיתר דלא  
אמרינן בדבר גוש שמבליע ומפליט והש"ך  
פוסק כהמהרש"ל.

ואפי' לפי שיטת המג"א יש צד להתיר  
בנידון דידן כיון דכשפותח את הברז יורד

עוד דבר אחר יש להבהיר דזה ברור דאם נימא דאינו נחשב ככלי ראשון אין בו איסור אטו דברים שהם מקלי הבישול שאסור אפי' ככלי שני וכדאיתא בסי' שי"ח סעי' ה' וסעי' ט', דהיינו דוקא כשאר דברים אבל במים ושמן אין חשש עיי"ש באחרונים, א"כ אם אמרינן שהדבר היבש אינו כלי ראשון אין בו איסור.

אמנם היכא דהדבר היבש הי' בתוך הקליפה יש עוד צד להקל וכגון כהביצה כשהוא בתוך קליפתו די"ל דהמים אינו עובר יותר מכדי קליפה היכא שהעוננים מרובים, אבל אין זה היתר ברור די"ל כיון שהדבר החם הוא למטה אמרינן תתאה גבר ומבשל יותר מכדי קליפה ונכנס קצת לתוך המאכל.

**היוצא מכל הנ"ל להלכה:** דלפי המג"א (ולכאורה אפי' לפי פירושו של החו"ד) אסור לשפוך מים קרים, אבל למעשה יש להקל דהחו"ד ס"ל דאפי' לשיטת המהרש"ל וסייעתו לא אמרינן דדבר גוש מבשל רק מבליע ומפליט, והרמ"א והט"ז לא נקטו חומרא זז, וגם דהוי פסיק רישא דלא ניחא ליה דהוי רק מדרבנן, אבל לכתחילה בוודאי טוב שלא לשפוך עליו כל זמן שהוא חם שהיד סולדת בו.

להבשר והוא נהנה מאותו הטעם אסרינן את זה וחושבין אותו לבישול, משא"כ במיחם דהטעם שנבלע לתוך המיחם ונתבשל אינו נהנה מהן לא הוי מלאכת מחשבת ואינו אסור.

משמע מלשונו דעיקר חילוקו הוא בדבין המיחם היות שאין האדם נהנה מהטעם שבו אע"ג דיש שם טעם, דכותב וז"ל משא"כ במיחם דהטעם שנבלע לתוך המיחם ונתבשל אינו נהנה מהן וכו', הרי דבאמת נותן המים טעם בו אלא שהוא אינו נהנה מזה שהרי אינו אוכל את המיחם ורק בבשר אסר המג"א דאוכל את הבשר ואפי' אם הי' סתם מים הי' אסור, וא"כ לפי תירוץ החו"ד יש להחמיר לשפוך מים מרובים על הדבר החם אם יאכל את זה.

וראיתי בספר פרי הגן על הפרי מגדים סי' שי"ח אשל אברהם סקל"ה במדור שעריהלכה שהבין דעיקר החילוק של החו"ד הוא בין מים לרוטב דברוטב אמרי' שיש לו הגאה אבל לא במים, ועפ"ז כותב דבאופן כזה ששופך מים על ביצה יהי' מותר לפי התירוץ של החו"ד, אבל לכאור' מלשונו של החו"ד לא משמע כן וכנ"ל, ועי' שם בפרי הגן דכותב דלפי המג"א עצמו יש להחמיר די"ל דמחלק באופן אחר דלא כהחו"ד, אבל למעשה מביא כמה צדדים להקל.

### הלילה הזה אין בו בידורים

שבכל הלילות אנו אוכלים חמץ ומצה הלילה הזה כולו מצה, היינו — שבכל הלילות יש בידורים, ולכן אנו אוכלים חמץ ומצה, אולם הלילה הזה אין בו בידורים ולכן כולו מצה. (ברכת משה — לעלוז)

## הרב מרדכי ארי' יאמניק

מחבר ספר אוצר התוספות

# אמירה לעכו"ם לכבות נורה שבמקרר

שרגילים להוציאו ולהכניסו, אולם שקע המקרר, ברוב הבתים אין רגילות כלל להוציאו ולהכניסו.

העצה השניה אינה מעשית כיון שרוב אינשי אינם בקיאים בזה, ויש יותר סיכוי שאחיות הסכין לא תהיה כראוי ואז יבוא לידי כיבוי והדלקה גם יחד, דהיינו שפתיחת הדלת תגרום להתרופפות לחיצת הסכין ושוב יחזור ויילחץ, וביני וביני ידליק ויכבה, ולא חלי ולא מרגיש.

אולם בין כך ובין כך כיון שהיה זה ביום א' דר"ה, והיו זקוקים לפתוח את דלת המקרר כמה וכמה פעמים, הם וילדיהם אשר ודאי לא ידעו להבחין בכל זה, ואף לא היה גוי מצוי בבתיהם שיפתח ויסגור כאשר יחפצו, ממילא לא היו יכולים להשתמש בכל עצות אלו.

כמו"כ לומר לגוי שיפתח פעם אחת, ואז להניח מגבת וכדו' כדי שהדלת לא תסגר עד הסוף — שהיא הדרך הקלה והנוחה ביותר, גם לא היתה מעשית במקרה דנן, אם משום שהיה חשש גדול שכיון שהדלת אינה סגורה עד הסוף, ומאידך המקרר עמוס בדברי מאכל, יתקלקלו המאכלים, ובכללם גם צרכי הקטן, אם משום שהקטנים מסתובבים שם ועלולים ליטול המגבת, כמו"כ כמדומה שלגבי זמן מתמשך יש לחשוש לטריקת הדלת ביתר חוזק, עד שאף מגבת לא תעזור ואורבא יהיה כאן גם כיבוי הנורה וגם הדלקת הנורה. עוד יש להוסיף שהיות ואין המקרר

מעשה שאירע בראש השנה דהאי שתא שנתגלה ביומא קמא (הוא שבת קודש) שהנורה במקרר דולקת, דהיינו שכשפותחים את דלת המקרר נדלקת גם הנורה, ונשאלה שאלה האם מותר לקרוא לגוי שיכבה את הנורה או שאין להתיר הדבר.

הנה אם הצורך היה חד פעמי דהיינו שהיו צריכים רק פעם אחת לפתוח את המקרר ולהוציא את המאכלים שבו, אזי כתבו פוסקי זמנינו (ראה שמירת שבת כהלכתה פ"י סע' יד-טז) כמה וכמה עצות: (א) להמתין עד שמונע המקרר יפסיק לעבוד ואז שקטן יוציא את תקע המקרר מהשקע. (ב) לדחוף בעוד הדלת הסגורה סכין וכיו"ב, אשר ילחץ על המתג המדליק המנורה, שלא ישתחרר גם אחרי פתיחת הדלת, ובזה יועיל שלא ייעשה כאן איסור כלל. ג) לרמוז לגוי שיפתח הדלת וכגון שיאמר לו שזקוקים לאוכל שבמקרר, או לחילופין לומר לו שיפתח המקרר בשינוי.

ב' העצות הראשונות אינם מעשיים כל כך:

העצה הראשונה אינה מעשית כיון שרוב המקררים כיום גם כשהמונע אינו פועל, מ"מ יש איזה דבר הפועל אם הטרמוסטט, אם איזה נורת ביקורת וכיו"ב. מלבד זאת די מסוכן להרשות לקטן לטפל בשקע של המקרר. ולהורות לגדול לעשות כן — ע"י שינוי וכלאחר יד, גם יש לפקפק במאוד כיון שעיקר ההיתר הוא רק בתקע

בהערות שם נתבאר שמקור ההיתר לומר לו לכבות הנורה הוא מהאגרות משה ח"ב סי סח, ומאחר ושם כתב בהאי לישנא: אבל לומר לו שישלך את האור שהוא מתכוין לכבות הוא רק כשיש צורך גדול.

**באתי בזה להציע לפני החכמים מילתא חדתא, אשר יתכן ויש בה פתרון יותר מרווח, אקוה אל ה' שאכן תלמידי החכמים וימורי ההוראה יתנו דעתם על דברינו אם יש בהם ממש.**

בביאור הלכה סי' רעו (סעיף א ד"ה לצרכו) הביא מהאילה רבא שגוי הבא להסיר ראש הפתילה (למחוט הפתילה) ובטעות גרם לכיבוי, וחזר והדליק את אשר כיבה, אין כל צורך להמנע מהשתמשות בנר, דאין נחשב כלל כמעשה עכו"ם עבור ישראל, דאינו עושה אלא עבור עצמו, שהוא קלקל וכיבה והוא מתאן ומדליק. עפ"י מוסיף הביאור הלכה ומחוש (שם סעיף ד ד"ה וכן) דמה ששינוי במחבר שגוי שהוסיף שמן בנר הדולק, מותר להשתמש בנר עד כדי שיכלה השמן שהיה בו כבר, ואח"כ אסור, הוא דוקא כשהוסיף השמן מבלי לכבות תחילה הנר, אולם אם כיבה תחילה הנר כפי שנהוג בנרות שלנו, יהיה אסור השימוש בנר לגמרי. אולם מוסיף ואומר: שוב נ"ל דזה דיקא אם עשהו בצווי ישראל אבל שלא בצווי ישראל אף דעשהו לצורך ישראל יש לדון בו להקל לפי מה שכתב הא"ר דאינו יהודי שרצה למחוט ונכבה בידו וחזר והדליק דמותר להשתמש לאורו משום דהוי כמו לצורכו כיון שנכבה בידו, אי"כ ה"ה בעניינו להשתמש עד כדי שיכלה השמן לגמרי דהוי ההדלקה היתה בהיתר, אם לא שעשהו בצווי ישראל דאז אסור לגמרי להשתמש לאורו.

מותאם לפעולה באופן זה, יש חשש שיגרם בו קלקול מידי או אף ישפיע על קלקולו לאחר זמן.

על כן היה ברור שיש צורך (אם מותר) לקרוא לגוי שידאג לכיבוי הנורה. והנה אם אכן מדובר במקרה שכשהמנוע מכובה הכל אינו פועל, אזי ודאי יש עצה להמתין עד שהמנוע לא יעבוד, ואז לקרוא לגוי (או לקטן) שיפתח את דלת המקרה, ויכבה את כפתור המנורה, ואם הנורה עכ"פ נדלקת אף שהמנוע עצמו אינו פועל, אזי יורו לו תחילה להוציא את תקע המקרה. והאמת שבמקום צורך קצת יש להתיר לסגור מתג הנורה — כשהנורה אינה פועלת, גם ע"י גדול והיינו שזיוזה כלאחר יד, אולם כפי שנתבאר רוב המקרים אינם כבויים לגמרי, ועל כן אין עצה אלא לומר לו לסגור את הנורה, והדרינן לשאלה קמייאת האם אכן הדבר מותר או לא.

בשמירת שבת כהלכתה (פרק לא סעיף א) נאמר: מותר לומר לנכרי בשבת להוציא או להכניס דבר למקרר החשמלי, גם אם ע"י הפתיחה יופעל מיד מנוע המקרה, "ואמילו אם הנורה שבו תידלק ע"י כך, שכן אין הנכרי מתכוון לכל אלה, אלא כוונתו להוציא או להכניס למקרר בלבד. וכן מותר לומר לו לסגור את המקרה הפתוח גם כשיש בו נורה אשר תכבה ע"י סגירה זו. ואף מותר לומר לנכרי, אחר שפתח את המקרה והנורה שבו נדלקה, שאם יסגור את המקרה מבלי להוציא את הנורה תחילה או לנתקה, לא יוכל היהודי שוב לפתוח אותו (כלומר כלשון סיפור הצורך בעשיית המלאכה) — רצה לומר שלא יצוהו על עשייה אלא רק יספר כמה זקוק הוא לעשייה זו) והנכרי יבין מה עליו לעשות.

מעתה נראה דאם יקרא לגוי ולא יודיעו כלל שהנורה עתידה להדלק, ואף לא יראהו שידע מזה בתחילה, אלא ירמוז או יבקש שיפתח לו הדלת (שנתבאר לעיל דיש היתר בדבר, וכדמבואר גם באגרות משה הנ"ל, דהא שרי גם בלא צורך גדול, ועי"ש בשש"כ שהביא מהגרשז"א קצת לפקפק), ואז כשיפתח ויראה שנדלקה המנורה יעשה עצמו מתפלל על שנדלק הנורה, ויאמר לגוי שלא היה חפץ אלא שיפתח הדלת ולא שידליק המנורה, עד שיכין הגוי מעצמו שהישראל רק ביקש שיפתח לו הדלת ואין נוחא ליה כלל בכך שבר בבר נדלקה גם הנורה, ולתקן את אשר עוות (אף שלא עוות במזיד, מ"מ ירגיש שיצאה תקלה תחת ידו) יכבה הנורה שלא תדלק עוד.

דבאופן זה נראה שקליש איסוריה טובא, דעיקר כיבוי הנורה ע"י הגוי היא לתקן את אשר הדליק, ויועיל לפי ב' הדרכים דלעיל, שהרי לא ציוהו בהדיא להדליק הנורה, כמו"כ אין הגוי מבין בציוויו שרוצה היה שהנורה תדלק, שהרי ביארנו שיעשה עצמו כמתפלל וכלא יודע שהנורה היתה אמורה להידלק. וא"כ יחשוב הגוי שהבעלים לא היה חפץ מעולם לפתוח הדלת באופן שם הנורה נדלקת, והוא אשר הביא למצב מקולקל זה, שהנורה דולקת, וממילא יכבה הנורה כדי לבטל המצב המקולקל, ויעשה זאת אף בלי ציווי מפורש אלא רק ע"י רמיזה שהישראל מגלה דעתו שמצב זה אינו רצוי עבורו.

אמנם העיריני חכם אחד שגם אם נקבל הדברים מצד הלכות שבת, מ"מ מצד גניבת דעת האסור גם לגוי (כדמבואר בחו"מ סי' רכח) יש לאסור כל זה, ועדיין צריך הדבר עיון ותלמוד.

ונראה ד"ציווי" שמזכיר הביה"ל אין הכוונה על ציווי על עצם המעשה, כמו הוספת השמן או מחיטת הנר, דציווי זה תלוי הוא לפי מקומו ושעתו, ובמקום שהותר הותר, ולא איכפת לן בזה שיודע בשעת הציווי שיתכן ויארע לו בשעת המחיטה שיכבה הנר, או שיודע שרגיל בשעת הוספת השמן לכבות תחילה הנר, דכל שלא ציוהו על כך וביד הגוי לעשות שלא באופן זה דהיינו שיוזהר וישגיח שלא יכבה הנר בשעת המחיטה, וכן יכול להוסיף שמן מבלי לכבות תחילה הנר, שאי"ז נכלל בכלל ציוויו. ולא נתכוין הביה"ל אלא לציווי שלאחר מעשה, דהיינו לאחר שכבר הנר, ולא חזר הגוי והדליק, ובא וציוהו להדליק, אף שציוהו לתקן מעשיו הראשון, מ"מ כיון שלא עשה כן מדיליה אלא הוצרך לצוותו על כך נחשב עדיין כעושה מעשה עבור הישראל ואסור להנות ממעשה זה.

ברם במחשבה שניה יתכן לומר דאדרבא דוקא ההיפך הוא הנכון, דהציווי להדליק אחר שהוא יכבה אין בו איסור, עכ"פ לא יחשב כעושה מעשה עבור הישראל, דהישראל מעורר על כך שהוא קלקל ועליו לתקן את אשר עיוות. ולא נתכוין הביה"ל אלא לציווי הראשון שאם אמר לו להוסיף שמן נכלל בציוויו גם לכבות תחילה הנר, וממילא אין הגוי בהדלקה מתקן את אשר עוות, שהרי לא עוות כלל שהרי נשלח לעשות דבר זה, ונחשבת כל פעולתו כפעולה עבור הישראל.

עכ"פ נראה דגם לביאור הראשון כל שאינו מצווהו בפועל להדליק את הנר, אלא רק רומז לו, בזה לא יחשב כעושה עבור הישראל אלא עבור עצמו, ומה"ט דקדק הביאור הלכה לומר לשון "ציווי".

## הרב חיים שלום הלוי סגל

מח"ס "בירורי חיים" ב"ח

## בענין ברכת הנהנין בישיבה

הסיבה אורחין נכנסין ויושבין וכו' ע"כ. הרי דרך ברכת הנהנין בישיבה, דהא הגמ' בברכות הנ"ל (מב, א) לא איירי בברהמ"ז. וכ"כ בשו"ת חקל יצחק (סימן ג' אות ג' ד"ה והנה) ... דהא ברכת הנהנין לכו"ע בישיבה. ע"כ.

והנה מכל הני חזינן עד הכא, דאין הדרך לברך ברכות הנהנין בעמידה, אבל עדיין אינו מוכרח דאדרבה בישיבה בעינן, והנראה 'דאדרבה בישיבה בעינן', כיון דלאכול בעינן בישיבה כדאיתא בגמ' גיטין (ע, א) שלשה דברים מתישין גופו של אדם, ואלו הן אכל מעומד ושחה מעומד וכו'. וכן הוא ברמב"ם (הלכות דעות פ"ד ה"ג) "לעולם כשיאכל אדם יושב במקומו". ע"כ. וכן כתב ברקת (הלכות סעודה

א) הנה יש לדעת ברכת הנהנין מה דינו, אם מהני בין בעמידה ובין בישיבה או דילמא בעינן דוקא בישיבה. ומצינו בספר האשכול (הלכות ברכת ההודאה סימן כ"ג) שכתב, הא דכל הברכות מעומד רק על ברכת המצות קאמר ולא על ברכת הנהנין. ע"כ. וכן כתב הבית יוסף (סימן ח' ד"ה ומיד) דעל ברכת המצות קאמר ולא על ברכת הנהנין. ע"כ. וכ"כ הב"ח (שם ד"ה ומ"ש מעומד), דאין זה אלא בברכת המצות דכיון שאומר בהן וצונו, צריך לברך להקב"ה מעומד על מה שצונו וקרבנו לעבודתו, דעבודה בעי עמידה, "אבל לא בברכת הנהנין". ע"כ.

מדברי הב"ח למדנו דלא רק הברכה הוא דבעינן בעמידה, אלא כל מצוה בעינן עמידה, דהא טעמא דבעינן עמידה בברכה כיון דמברך וציונו הוי עבודה, א"כ קל וחומר הוא דהמצוה גופא היא העבודה ובעינן עמידה, ולפי"ז מצוה דמהותה נהנין כאכילת מצה ואכילה בסוכה אין צריכה עמידה (כמבואר לקמן בספרנו (אות י"א ו-י"ג)), דהא לא גרע מאכילת הקרבנות שאכלו הכהנים אותן בישיבה.

וכן כתב הגר"א בבאורו לשו"ע (סימן ח' סק"ג), דאי אפשר לפרש דהא דאיתא כל הברכות מעומד על ברכת הנהנין קאתיא, דהא אמרינן בגמ' ברכות (מב, א) היו יושבין כל אחד מברך לעצמו הסיבו וכו', וכן דאמרינן (שם מג, א) כיצד סדר

1. א) ואחר שכתבתי זאת, יצא לאור קובץ אור ישראל — מאנסי (תשרי תשס"ג עמ' קכג), וראיתי שחכם אחד כתב לדון, אי האי איסורא לאכול ולשתות מעומד משום סכנה הוא או ממדת דרך ארץ הוא. דהנה מגמ' גיטין (ע, א) [שהבאנו] שלשה דברים מתישין גופו של אדם אבל ושחה מעומד וכו', חזינן דהוי סכנה, אולם מנסכת דרך ארץ (זוטא פ"ה) דאיתא בזה"ל מי שהוא תלמיד חכם לא יאכל מעומד ון ולא ילקק באצבעותיו וכו' ע"כ, הרי דמוכתב אלא אכילה ואילו שחיה לא כתב, ותו דכתב רק גבי תלמיד חכם, מבואר מהכי דהוי ממדת דרך ארץ.

ותנפיק מינא, דאי הוה ממדת דרך ארץ אזי אמרינן דרך אכילה מעומד דהוי דרך רעבנות אסירי, אבל שחיה מעומד אף לתלמיד חכם שרי, ואילו לטעמא דסכנה אף שחיה מעומד אסירי ולכל אדם.

סקט"ז), וכן הוא בשלחן הטהור (שם סי"ט) ובקצש"ע (סימן מ"ב ס"ב). וכיוצא בזה כתב בשו"ת דרכי נועם (סימן ג')

ולדרכינו אתי שפיר דהרמב"ם בא לומר דאחר אכילה אין לעמוד וקאתי הפר"ח ודעימיה למימר דארבע אמות שרי, ואילו לדברי חכם הנ"ל כל דברי הרמב"ם איירי על עת האכילה, אלא ע"כ כוונת הרמב"ם כפשוטן של דברים שצריך לישב כשאוכל.

[ולדרכינו קצת צ"ע הדבור המתחיל של הפר"ח ועלה לתרופה דקאזיל על תחילת דברי הרמב"ם י"ש במקומר, דטפי הוה עריפא אילו קאזיל על המשך דברי הרמב"ם ולא ייהלך].

[ב] וזו, מה שכתב חכם הנ"ל דאיכא לאיסתפוקי אי האי איסורא דאין לשחות מעמוד הוי בכל המשקאות, או רק במיני משקים חשובים שהדרך לשחותם בקביעות וכישיבה כגון יין או שאר משקה חשוב, ואף אי נימא שבכל מיני משקים בעינן לשחותן בישיבה, עדיין יש מקום לומר דרק כששותה שלש טעונות וכו', או יש חיוב לשחותם בדרך כבוד וכישיבה, משא"כ השותה מים לצמא אפשר דאין צריך לשחותן בישיבה. וזכר לדבר מצינו כהא דאיתא בשו"ע (סימן ק"ע ס"ח) לא ישתה כוס בבה אחת ואם שתה הרי זה גורגין, שנים דרך ארץ. שלשה הרי זה מגסי הרוח עיי"ש, וכתב בשלחן הטהור (שם סי"א) דרק ביין או שכר אין לשחות בבת אחת אבל במים אין קפידא כיון דלצמא אין קפידא, [ועיין שונו הלכות (סימן ר"י ס"ט)] ע"כ, ולכן מסתבר דה"ה הכא בשותה מים לצמא אין צריך ליזהר בזה, ויכול לשחות מעמוד. עכ"ד.

ולכאורה יש לתמוה על דבריו, חדא דהא לא מצינו בשאר אחרונים שכתבו [להר"א] דבריו השלחן הטהור, ואף דבמ"ב (סימן ק"ע סק"ב) משמע דבריו מ"מ בשעה"צ (סימן ר"י סק"א) לא חילק, וזו אף אליבא דהשלחן הטהור, אלמא לא חילק איהו גופא כשהביא האי דינא שבע"פ כשע"פ י"ט דאסור לאכול ולשתות מעמוד האי חילוקא אי הוי לצמא או לא, ומדלא חילק הרי לן דבכל אכילה ובכל שתיה אין לעשותן בעמידה, וכמו שכתב בשו"ת רב פעלים (ח"ב סימן מ"ה) על רבינו האר"ל שיהיה נוהר גם במים ובכל מיני שתיה, כיון דהיה מדרקד לקיים דברי חכמים מאחר דנזכר דבר זה בגמרא, ועל כן אני אומר כיון דליכא טרחא בהכי ודאי טוב לזהר. ע"כ.

סימן שכ"ט, דף רכז, א ד"ה דרך ארץ, דרך ארץ לא יאכל אדם מעמוד ולא ישתה מעמוד. והובא להלכה באילה רבה (סימן ק"ע ס"כ) ובבאר היטב (שם

ומה שכתב חכם הנ"ל להוכיח, דגם מדברי הרמב"ם (דעות פ"ד ה"ג) והנ"ל והפרי חדש ועלה לתרופה על דבריו — נראה דס"ל דהוי מדרת ארץ, ועיקר כוונת הרמב"ם לומר שבעת אכילה יהיה לו מקום מיוחד במקום אחד לאפוקי שלא יהלך, אינו מוכרח כלל.

דוגמה ברמב"ם כתב בזה"ל לעולם כשיאכל אדם יושב במקומו או יטה על שמאל, ולא יהלך ולא ירכב ולא ייגע ולא יזעזע גופו ולא יטייל עד שיחלל המזון שבמעיו וכו' עכ"ל. מדבריו חזינן תרי דינים הן שצריך לישב כמקומו שבעת אכילה, וזו דאף כשכבר גמר אכילתו אין לו להלך וכו' עד שיתעכל המזון שבמעיו, ואהא כתב הפרי חדש (הובא בספר הליקוטין ברמב"ם מהר" פרנקל) בזה"ל, בסוף פרק מפנין (שבת קטט, ב) תמשה דברים קרובים למיתה יותר מן החיים ואילו הן אכל ועמד ושתה ועמד וכו', והיינו דוקא לטייל וליגע אחר אכילה אבל עכ"פ צריך לילך ארבע אמות אחר אכילה, דגריסין בהמקבל (קיד, ב) אמר שמואל כל מילי ידענא אסותיהו לכר מהני חלת... ומאן דאכיל נהמא ולא מסגי ארבע גרמיד. עכ"ל.

וכן הובא שם [בספר הליקוטין] מעלה לתרופה בזה"ל, כן אמר בגיטין (ע, א) תמשה קרובים למיתה יותר מן החיים אבל ועמד, ועכ"פ צריך לילך ארבע אמות כדי שתרד המזון לאצטמוכא, וכמ"ש בשבת (מא, א) אבל ולא הלך ארבע אמות עכ"ל.

הרי לן מרביריהם דקאתו למימר דאף דכתב הרמב"ם דאין להלך אחר אכילה מ"מ הילוך ארבע אמות אדרבה צריך לילך, וא"כ ליכא למימר דבריו חכם הנ"ל שכתב יכנראה הבינו שכונת הרמב"ם בעיקר לומר שבעת האכילה יהיה מקום מיוחד ולאפוקי שלא יהלך ולא ירכב, וכן בא הרמב"ם לומר שיאכל מיושב ולא מעומד ע"כ, דהא קודם שכתב הרמב"ם האי דינא דלא יהלך, כתב עוד לעולם כשיאכל אדם יושב במקומו, ולדבריו דחא דינא דלא למה לי תרוי, ותו מה שידך למימר בלשונו 'או יטה על שמאל' למעוטי הליכה ורכיבה, ותו דברי הגמ' בשבת (קטט, ב) וגיטין (ע, ב) שהביאו איירי להדיא אחר אכילה כפירוש רש"י בסוגיין — שהין למחר לעמוד אחר אכילה,



וכעין מה שהבאנו מהאחרונים לקמן (אות ז') דהא דאיתא בירושלמי כל הברכות מעומד, אינו אלא למצות שעשייתן בעמידה, אבל מצות שמצותן בשיבה גם ברכתן בשיבה. ועיין בחדר לאלפים (סימן קפ"ג ס"י) ובכן איש חי (פר' חוקת אות ד') שכתבו, דטוב ליוזר בכל הברכות לאומרם מיושב. ובכף החיים (סימן קפ"ג סקנ"א) הביאם.

### ברכת בשמים ונר בהבדלה

(ב) והנה חזינן דאנן בני אשכנז מברכין אבשמים ואנר בהבדלה — בעמידה, ולכאורה הא בשמים ודאי דהוי ברכת הנהנין, וכמו"כ ברכת הנר חשובה כברכת הנהנין [וכמו שהבאנו בספר בירורי חיים (ח"א עמ' קלג), ועיין לקמן (סימן ג' אות ט"ז) בזה], וא"כ היכי עבדינן בעמידה דהא ברכת הנהנין בשיבה. ויש לומר דהא קאמרי האחרונים [הובא לקמן (אות ז')] דתליא בעשייה והיכי דהעשייה בעמידה אף הברכה בעמידה, והעשייה הכא היינו ההבדלה וכיון דהבדלה קעבדינן אנן בני אשכנז בעמידה דהוא הלית המלך [ויבאר עוד לקמן (אות נ"ז)], משום הכי אף ברכת הבשמים והנר דבעינן על היי"ץ קעבדינן בעמידה, ואף דאינן אגידי להבדלה — ואפשר זה בלא זה.

5. כדאיתא במשנה ברורה (סימן רצ"ו סק"ל), דבשעת ברכת הבשמים יתיין בשמאל, ואינו מגיח הכוס מידו משום דכל הברכות של הבדלה מצוה להיות על הכוס. ע"כ, ודלא כערך השלחן (שם סי"ז) שכתב, דכשמברכין על הבשמים מניחים הכוס על השלחן וכו'. ע"כ. ועיין בשו"ת להורות נחן (ח"ח סימן י"ז) שכתב, דלהלכה נראה דבעינן לאחוז הכוס בשעת ברכת הבשמים והאש, ומ"מ הנהגה שלא להחזיק יד לו על מי שיסמוך. ע"כ.

שארין סברא שיתחייב לקיים סעודת יו"ט שיאכל מעומד, שאין זה מנוחה ועונג ודרכיה דרכי נועם וכו'. ע"כ.

וכן איתא במגן אברהם (סימן רצ"ו סק"ד) ולא ישתה את כוס ההבדלה עד שישב. ומקור דבריו ממטה משה (סימן תק"ט) שכתב בזה"ל, ואעפ"י שנהגו באשכנז לעמוד בשעת הבדלה כמו שכתב האגור (סימן ת"כ) בשם אגודה, וכ"כ תשובת מהר"ל (סימן קכ"ד), מ"מ כתב במקום אחר שרבו מהר"א ז"ל לא שתה עד שישב, משום דת"ח לא יאכל ולא ישתה מעומד, וכן נכון לעשות. עכ"ל. וכן כתב במחצית השקל (סימן רצ"ו שם) דאמרינן גנאי לתלמיד חכם שיאכל וישתה מעומד, וראוי "לכל אחר" לעשות את עצמו כתלמיד חכם בדבר ע"כ. אם כן גם ברכתן בשיבה<sup>2</sup>, דהברכה עבדינן כהאכילה. וכלשון הפרי מגדים (סימן תל"ב משב"ז ד"ה דע), ובהנהיגן דליכא עשייה משום הכי הברכה בישוב<sup>3</sup>. ע"כ<sup>4</sup>.

2. אולם היעב"ץ בספרו מור וקציעה (סימן ח'), סבירא ליה דברכת הנהנין אינו דוקא בשיבה, אלא דכיון דהדרך לאכול ולשתות בשיבה ומשום דאיפכא סבטא, הרי דאף הברכה בשיבה, דכבוד הזכרת השם בברכה למיעבר כדרך העשייה, וכיון דהעשייה בשיבה אף הברכה בשיבה, אבל אי אחרמי דהעשייה היינו האכילה היחה בעמידה אף הברכה בעמידה. ע"כ. ולקמן (אות ז') הבאנו דבריו באורך.

3. ועיניין בפרי מגדים (לפני סימן ר"ב, בפתיחה להלכות ברכות אות י"ה) שכתב, "דברכת הנהנין מיושב נמי", הרי דס"ל דבין בשיבה ובין בעמידה. וצ"ע.

4. ובשו"ת להורות נחן (הי"ב ס"ו א') כתב דכיון דדרך סעודה הוא מיושב בקביעות סעודה, ממילא גם ברכתו כך הוא ע"כ, מ"מ לדרכנו לאו דוקא ברכת סעודה הוא דבעינן מיושב, אלא כל ברכת הנהנין במיושב.

## אי מהני סמיכה לברכת הנהנין שיחשב כשיבה

דרך ארץ הוא לאכול בישיבה כדאיתא ברוקה הנ"ל (אות א')<sup>6</sup>, או משום דסכנתא לאכול בעמידה וכמבואר בגמ' גיטין (ע, א) ושהבאנו לעיל (שם ובהערה) וכדוהבא במור וקציעה (סימן ח') — לכן אמרינן דאף הברכה בישיבה, ומשום הכי אף לפי מה שהבאנו באורך לקמן בספרנו (אות ל') מדברי המג"א (סימן קמ"א), דסבירא ליה דדבר דבעינן ישיבה בדין לא מהני סמיכה דלא אמרינן בהו סמיכה כשיבה, הכא בברכת הנהנין אמרינן דמהני סמיכה וחשיב כשיבה, דאף דבעינן לברך בישיבה מ"מ לגבי סמיכה לא הוי גבה ידין ישיבה.

6. וכן חזו"ן מדברי הערוך השלחן, דאכילת בני אדם הוי בישיבה בישוב הדעת, דהביא בסיומן קס"ח (סי"ח) מה שצוהו קמאי כבוכאי, על אכילת פת הבאה בכסנין בשיעור המחייב ברהמ"ז ואינן מברכין אלא במ"מ ועל המחיה, וכדי ללמד קצת זכות, דייק מלשון הרי"ף דאינו חליא בשיעור קביעת הסעודה, אלא באופן דרך האכילה דאם אוכל אכילת קבע היינו שפושט בגדים העליונים ויושב סביב השלחן, אמרינן דבעי לברך אהאי סעודת קבע המוציא וברהמ"ז, אבל אם אוכל דרך חטיפה בלי הכנה ימעומד ומתלך כידוע, זה לא מקרי קביעת סעודה, ולכן אינו מברך המוציא וברהמ"ז, וזה שאמרו בגמ' כל שאריתם קובעין וכו'. ע"כ.

ג) הנה לאחר שהוכחנו דברכת הנהנין בעינן לברך דוקא בישיבה, יש לדון אי מהני בה סמיכה שיחשב כשיבה. ונראה לומר דהן אמת דבעינן לברך בישיבה, מכל מקום לא הוי האי ישיבה 'כדין', כברכת המצות שמדין הוא בעמידה, כיון דהא כל טעמא דבעינן ישיבה בברכת הנהנין משום

והלום דאיתא בספר אבני חושן (סימן נ"א אות ג) שכתב, דלכאורה יש לתלות האי פלוגתא בהגידון וכל כוונתו של ברכה אי אחיות הכוס מעכב או לא, דאם אחיות הכוס מעכב, א"כ כיון שתקנו חז"ל לסדר ברכת בשמים וברכת מאורי האש על הכוס, שפיר יש לאחוז הכוס בידו, משא"כ להשיטות שאין צריך להקפיד על כך — היינו משום דסבירא ליה כשיטת הפוסקים דאחיות הכוס אינו מעכב [ה"ה הט"ז] (סימן רע"א סס"ק י"ט) והשו"ע הרב (שם סכ"ח וסימן ק"צ ס"ב) וכן בכך החיים (סימן רע"ג ס"ק מ"ד), וע"ע בספר בירורי חיים (ח"א עמ' קלו ד"ה אלא) ובהערה (אות י' סס). אלא דצריך ביאור דאף להסוברים דאחיות הכוס אינו מעכב בדיעבד, מ"מ הרי איכא מצוה לכתחילה לאחוז הכוס בשעת הברכות, ולפי"ז יש לעיין מאי שנו ברכות הבשמים והנר מברכות היום והבדלה שנקפידין לאחוז הכוס. ע"כ. ובמקום אחר הארכתי בענינא דא.

## כי בו שבת מכל מלאכתו

כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלקים לעשות, רצה לומר ע"פ המבואר בספרי קודש, דאדם גם שהוא בארץ על ידי מעשיו וזכה להתהלך כל ימי חייו בעולמות העליונים, ובפרט בשבת קודש שקדושת שבת כל כך גדול שאדם מדבק עצמו בקדושה עליונה, נמצא בשבת חזון האדם לשורשו, וזהו כי בו שבת שבת הוא מלשון חזרה, מכל מלאכתו אשר ברא אלקים לעשות לעשות דייקא שגם מלאכה שברא בעולם עשייה דהוא האדם, בשבת חזון לעולמות עליונים במחשבתו מרוב בהירות וקדושת שבת.

(קדושת לוי)

## הרב יוסף מנחם מנדל רמפורט

מנטשטער אנגליה

## אמר על המחי' במקום בהמ"ז

בפסקיו לדינא. וכיון שיש מחלוקת  
בראשונים דעת כל האחרונים הנ"ל יכריע.

ועוד, דיש ב' טעמים למה יתכן דלא  
יצא בעל המחי', חדא דאפי' אם מנין  
הברכות מדרבנן הא מ"מ חיסר הברכות  
ומדרבנן לא יצא, (והסוכרים דיצא, אפשר  
דהכא שאני משאר שנוי מטבע שחיסר  
ברכה, דהכא כיון דאיכא מטבע זו לענין  
פהב"כ לא נחשב שנוי מטבע כריעבד,  
ועדיין צ"ע), ועוד טעם דחסר ברית ותורה  
וקי"ל בסי' קפ"ז ס"ג דבחיסור ברית  
ותורה לא יצא, ולכן י"ל דהרא"ה לשיטתו  
ברך מ"ט (וכ"פ הריטב"א בפסקיו פ"ו  
ס"ז) דברית ותורה אינם מעכבים, ולכן  
ס"ל דיצא בעל המחי' משא"כ לדידן, ואף  
אם נימא שאין זה מוכרח (ורק בבהמ"ז  
מעכב ברית ותורה משא"כ בנוסח הקצר  
דעל המחי') מ"מ עכ"פ אין ראייה מהרא"ה  
לדידן דיתכן דרק לשיטתו כתב כן.

וכן משמע בבהגר"א ס"ס ר"ב דלא  
יצא כמעין ג' במקום ברהמ"ז, שהביא מה  
דאיתא בגמ' ברכות דף ל"ז דא"ל רבן  
גמליא' לר"ע שבירך מעין שלש על  
תמרים, עד מתי אתה מכניס את ראשך  
בין המחלוקת וכי' הגר"א ולכא' תמוה  
דלטעמך יכניס עצמו במחלוקת החכמים  
אלא דר"ל כמ"ש בסוף פ"א דאפי' בירך  
(על תמרים) בדנהמא יצא עכ"ל, ומשמע  
להדיא דלרבן גמליאל דצריך לברך ג'

שאלה: מי שטעה ואמר על המחי'  
במקום ברכת המזון האם צריך לחזור  
ולברך בהמ"ז.

**תשובה:** הנה בדרישה סי' קס"ח סס"ק  
א' (ברפוס הישן) מבואר דלא יצא וז"ל  
ובכרכה אחרונה מקילים ומקצרים ומברכין  
מעין שלש ואע"פ שברכת מעין שלש אינו  
עומד במקום ג' ברכות עכ"ל, וכ"ד המאמר  
מרדכי שם ס"ק י"ד, וא"ר סי' רס"ח ס"ק  
י"ח, וחפץ השם (לבעל אור אור התיים  
הק') ברכות ל"ו א' ד"ה ער מתי, ונשמת  
אדם כלל מ"ז אות א'.

וראיתי בס' שגיאות מי יבין פכ"ד  
סכ"ב שכי' דהט"ז קס"ח סק"ו והשו"ע הרב  
סי' קצ"א והברכ"י סי' קס"ח חולקים ע"ז.  
והנה בט"ז אינו מפורש כן ובפמ"ג במ"ז  
שם כ' דיש לפרש דברי הט"ז כדברי  
הדרישה. ובש"ע הגר"ז סי' קצ"א לא  
מצאתי ראייה כלל דרק מראורייתא קאמר  
שם דיצא בלא ג' ברכות. ובברכי יוסף  
אה"נ שנראה כן מרבנו אע"פ שאין  
מפורש בדבריו להעמיק היטב בדבריו.  
ועכ"פ רבו האחרונים דס"ל שצריך לחזור.

ובראשונים כנראה איכא בזה מחלוקת  
דבחי' הרא"ה ברכות דף מ"ד כ' דיוצא  
בעל המחי', וכ"כ בחי' הריטב"א (הנקרא  
שטמ"ק על מסכת ברכות) שם, אבל  
בהלכות ברכות להריטב"א פ"ב סע' כ"א  
פסק דלא יצא, ויש לילך אחר מה שכי'

ברכות לא יצא במעין ג', ובזה הוא דעדיף ג' ממעין ג'.

ומברך, ומהרא"ה אין ראייה לדין וכנ"ל, לכן נראה לדינא דצריך לחזור ולברך.

וראיתי בשו"ת יבי"א ח"ב סי' י"ב אות ד' שהביא ראייה זו ודחתה דרך לר"ג דמעין ג' נקבע רק על אכילת ארעי לשיטתו אין מעין ג' פוטר ג' אף בדיעבר, אבל לדין דמעין ג' נקבע גם על אכילת קבע דפירות מז' מינים, לכן י"ל דפוטר גם ג' ברכות.

ולענ"ד אין זה מסתבר דאם נימא כל שאמר כתיקון חז"ל ברכה מעין ג' אף שלא נתקנה על הפת יצא בדיעבר כיון שהוא נוסח ברכה במקום אחר, מה בכך שאינו נוסח אלא לאכילת ארעי, הא אפי' אם הוא נוסח לאכילת קבע אינו נוסח לאכילת פת בשום אופן ואם אעפ"כ מהני, יהני גם אם הוא רק נוסח לאכילת ארעי.

עכ"פ דעת כמעט כל האחרונים דחזור

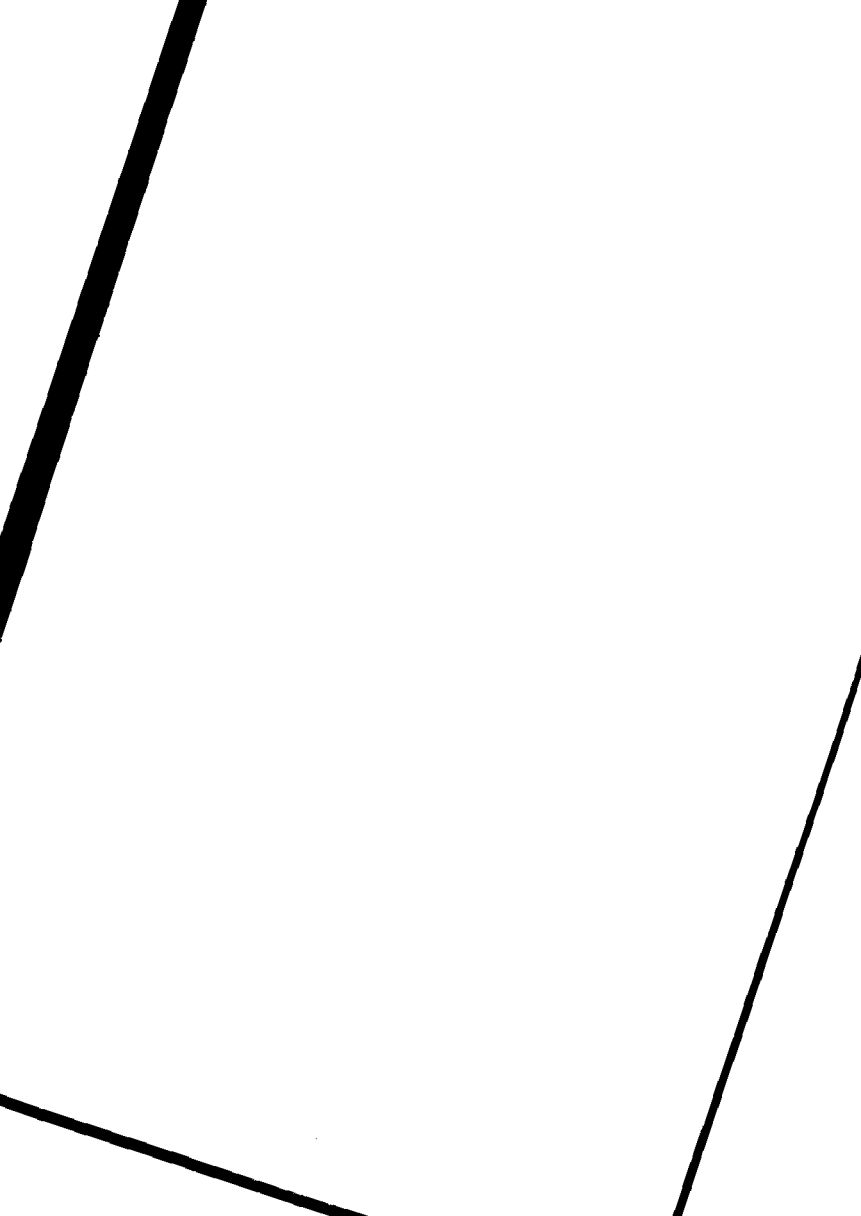
אך לכאור' נראה דיתחיל מנודה לך וכו' דברכת הזן כבר יצא בדיעבר עם ברכת על המח' וכ"כ בס' זאת הברכה פרק י' אות ג' (השני). אך הוסיף דאם הסיח דעתו הוי כעקירת רגלים בתפלת י"ח ואז חוזר לראש בהמ"ז. ולפ"ז כמעט בכל פעם יצטרך לחזור לראש, דאם נזכר קודם שגמר על המח' הרי בודאי לא יאמר התחימה, ואז יכול להמשיך הזן את העולם וכו', ואם נזכר אחר שגמר התחימה הרי עם גמרו הסיח דעתו מברכה אחרונה, ואם נזכר אחר שאמר ברוך אתה השם הרי יכול לאמר למדני חוקיך, ורק אם אמר ברוך אתה השם על, או גם על הארץ, או על הארץ ועל, ועדיין לא סיים ונזכר דכזה לא הסיח דעתו ובכה"ג אף שיצטרך לסיים הברכה, יהיה רינו שא"צ לחזור לראש רק ימשיך נודה לך.

### עונג שבת

ויברך אלקים את יום השביעי: במדרש ברכו במטעמים זכו, שמעתי בשם מורי טעם לענג החומר בשבת הוא מצוה, שעל ידי זה יוכל הצורה לשמוח יותר בדביקות השם יתברך, והוא על פי משל. משל למלך שנשבה בנו יחידו בשבי דקשה מכולם, ועברו זמני וזמנים בתוחלת נמשכה מלפדותו ולהשיבו אל אביו, וברוב עתים ושנים הגיעהו מכתב מאביו המלך לבל יתיאש שם, ולא ישכח נימוסי המלכות בין זאבי ערב, כי עוד ידו נסויה להחזירו לביתו אל בית אביו על ידי כמה וכמה סצדקות במלחמה או בשלום וכו', ומיד שמח בן המלך שמחה גדולה אפס שחיתה מגילת סתרים ואי אפשר היה לשמוח בגלוי, מה עשה הלך עם בני עירו אל בית היין או שאר דבר המשכר, והם שמחו ביין שמחה גשמיות והוא שמח באיגרת אביו וכו', וככל החזון הזה הוא ממש מצות עונג שבת, אל הגוף שהוא החומר במאכל ומשתה כדי שיהיה פנאי להצדיק לשמוח שמחה שנייה, שהוא שמחת הנשמה בדבקות השם יתברך כל היום, לבלי יסיח דעתו מקדושת ומורא שבת. (בשם הבעש"ט)

# תגים וזמנים

מסך הלבנה למעדים ומצי השנה



## הרב חיים אבערלאנדער

רב דקהל שארית ישראל  
ראה"כ "אור ישראל" ווילעדניק

## חמצו של ישראל ברשות אחרים לאחר זמן איסורו אם עובר על בל יראה

ושאלה זו נוגעת לענין חיוב ביעור מן התורה, שהרי שכח לבטל החמץ עוד הפעם בשבת קודם סוף זמן איסור חמץ, וחמץ זה שנמצא, לא הי' בכלל הביטול שעשה לאחר בדיקת חמץ [דמה שמשיר למאכלו אינו בכלל הביטול, כמבואר בפוסקים באו"ח סי' תל"ד].

ואבאר פרשתא דא, ויתחלק לכמה ענינים בעזה"ש.

נשאלתי מאיש אחד, שבערב פסח שחל בשבת, לאחר זמן איסור חמץ, מצא בביתו חמץ גמור, שתי חלות שהוכנו ללחם משנה ונאבדו [שהוא חשב שביער אותם בטעות וקנה חלות חדשים], ואשתו שלא ידעה כדת מה לעשות, נתנה החלות במתנה לשכניו נכרי, יען שחשבה שעי"ז ינצלו מאיסור חמץ, ועלתה השאלה אם כדן עשתה, ואם לאו, מה יש להם לעשות עכשיו.

- א. חמצו של ישראל המונה ברשות אחרים אם עובר עליו הבעה"ב מן התורה
- ב. המוצא חמץ לאחר זמן איסורו, וזורקו לרה"ר, האם תיקן כלום בכך
- ג. אם מכר או נתן חמץ במתנה לנכרי לאחר זמן איסורו, מה דינו

בכל גבולך, שומע אני כפשוטו [דהיינו בכל מקום שהחמץ מונח עובר עליו], ת"ל בבתיכם, מה ביתך ברשותך, אף גבולך ברשותך, יצא חמצו של ישראל ברשות נכרי שהוא שלו ואינו ברשותו, דאינו עובר עליו. ולמד מזה הרמב"ן עה"ת (שמות י"ב-י"ט), וכ"ה הרמב"ן בריש פסחים (דף ה' ב"ה וראיתי) בשם הגאונים, דאינו עובר בכל יראה מה"ת אפי' על חמצו של ישראל רק כשהוא מונח ברשות ישראל, משא"כ כשהוא מונח ברשות נכרי, אינו עובר עליו מה"ת, דלא מקרי בבתיכם. אמנם כ' שם דמרבנן שפיר צריך לבערו, כיון דהוא חמצו של

### חמצו של ישראל המונה בבית נכרי אי עובר עליו מה"ת

תניא במכילתא (בא פ' י"ט) בבתיכם (שמות י"ב י"ט) למה נאמר, לפי שנאמר

1. ויש לציין שבדואי לא טוב עשתה כמה שנתנה החמץ לנכרי, דהא חמץ לאחר זמן איסור הנאה הוא מוקצה ואסור לטלטלו וכמבואר בס' חמ"ו, ומעיקרא דדינא היה לה לקרוא לעכו"ם לפרו ולזרקו בביהכ"ס, ואם אין שם עכו"ם יכפה עליו כלי עד תה"מ ואז יבערו, ועי' מה שהארכתי בזה באור ישראל גליון כ"ב, עוד ביארתי שם, דאפי' למנהגינו שכותבים בשטר מכירת חמץ, שאם יש ברשותי עוד איזה חמץ שלא פרטתי אזי גם זה יהי' נכלל במכירה, מכ"מ חמץ זה שנאבדה שהיה מיוחד לסעודת שבת אינו נכלל בהמכירה עיי"ש.

ברשות ישראל אינו עובר עליו מה"ת, והא דכ' הרא"ש וקיבל הנפקד עליו אחריות, לאו למימר דמש"ה אין המפקיד עובר עליו, אלא להיות דמירי שם דהפקיד אצל ישראל חבירו, ורוצה לומר חידוש דיש היכא תמצא בחמצו של ישראל דעובר עליו רק ישראל אחר, ע"כ כ' וקיבל הנפקד עליו אחריות, דאז עובר עליו ישראל אחר, אבל הא דאין המפקיד עובר עליו, הוא אפי' כשלא קיבל עליו הנפקד אחריות, וכ"כ בשאג"א (סי' פ"ג, בד"ה אבל הדבר פשוט) ובחכמ"א (כלל ק"כ בנשמת אדם ס"ק ב') עיי"ש.

אמנם הטור (בסי' ת"מ) העתיק דברי הגאונים אלו, וכ' ישראל שהפקיד חמצו אצל ישראל חבירו או אצל עכו"ם וקיבל הנפקד עליו אחריות, יש מהגאונים שבי"כיון שקיבל הנפקד עליו אחריות" אין המפקיד עובר עליו עיי"ש. הרי בהדיא דהטעם דאין המפקיד עובר הוא משום דקיבל עליו הנפקד אחריות, ואי לא הכי היה עובר ע"ז, דהא כ' וכיון דקיבל הנפקד עליו אחריות, וגם העתיק הא דקיבל עליו אחרות גם כהפקיד אצל נכרי, והנשמת אדם כ' שם דדברי הטור אינם מדוקדקים, וכוונתו ג"כ כמו שבי' הרא"ש, אבל דוחק מאוד.

וגם הפרמ"ג (במש"ז ס"ק ד') נתעורר כזה, וכ' דגם ברי"ו (נתיב חמישי דף מ"ה) בשם הגאונים מבואר דתרתו בעינן, דהיינו דאינו מונח ברשותו, וגם קיבל עליו הנפקד אחריות, אז אינו עובר עליו, וזה דלא כהגאונים שהובא ברמב"ן ור"ן דאפי' בלא קיבל עליו הנפקד אחריות אינו עובר עליו, וע"כ צ"ל דשני שיטות הגאונים יש כאן, וכ"כ בערוך השלחן (סי')

ישראל, אף דהוא ברשות אחרת, אבל אם אינו חמצו של ישראל, רק שישאל קיבל אחריות על חמצו של עכו"ם, דאם הוא בבית ישראל עובר עליו, כזה אם הוא מונח בבית נכרי אינו עובר עליו אפי' מדרבנן<sup>2</sup>, ע"כ תוכן דברי הרמב"ן, והעתיקו דבריו הר"ן בפסחים דף ו' (בד"ה גרסי' בגמ').

הרא"ש בפסחים (בפ"א אות ד') כ' יש מהגאונים שכתבו ישראל שהפקיד חמצו אצל נכרי או אצל ישראל חבירו וקיבל הנפקד עליו אחריות, הנפקד חייב לבערו ולא המפקיד, אע"פ שהוא שלו, כיון שאינו ברשותו, והביא ראיה ממכילתא [הנ"ל] מה ביתך ברשותך אף גבולך ברשותך, יצא חמצו של ישראל בבית הנכרי דאין עובר עליו, ורבינו יונה כתב, דלגולם ברשות המפקיד וחייב לבערו מה"ת כדאמרין בפ' מרובה (דף ע"ו) וגונב מבית איש לא מבית הקדש, כך מצאתי בשם הרר"י, אבל לא הבנתי ראיתו וגם לא כתב לפרש המכילתא הנ"ל, ונ"ל דדבר פשוט הוא דאף דהנפקד קיבל עליו אחריות עיקר ממון של בעלים הוא, וכיון שהשאליו הנפקד ביתו לשמירת ממונו קרינא ליה ביתו, והיהא דמכילתא מיירי בנכרי שהלה לישאל על חמצו כדתנן בפ' כל שעה, עכ"ל.

ובפשטות הגאונים אלו הם הגאונים שהובא ברמב"ן, דחמץ שאינו שאינו

2. ומשמע דלא מיבעיא כחזר והפקידו לנכרי זה, אלא אפי' הפקידו אצל נכרי אחר, כיון דאין התמץ של ישראל, רק האחריות גורם שהוא עובר עליו, אם אינו ברשות ישראל אינו עובר עליו, וזה דלא כהרמ"א סי' ת"ט סעי' א' בשם הגהות אלפסי.



ת"מ סעי' י"ט), אבל זה דוחק. ותו קשה כמו שהקשה הפר"ח, דאם האחריות הוא הגורם לפטור המפקיד, א"כ אפי' כשהתמך מונח בבית המפקיד לא יעבור עליו, ואם הוא פטור משום דאינו ברשותו, א"כ אפי' לא קיבל עליו הנפקד אחריות יפטור, עיי"ש.

### ביאור דברי הגאונים

וע"כ נראה, דאה"נ דהגאונים דהטור הם הגאונים שהביא הרמב"ן, והטעם דפטורו היא משום דכיון דאינו מונח ברשותו, אינו עובר מה"ת, אלא דהרמב"ן כבר כ' דמרבנן עובר עליו אפי' באינו מונח ברשותו, וסוברים הגאונים דהני מילי כשהנפקד לא קיבל עליו אחריות, משא"כ כשקיבל הנפקד עליו אחריות, אז אפי' מדרבנן אינו צריך לבעור, ודומה למש"כ הרמב"ן שם דחמץ של נכרי וקיבל עליו הישראל אחריות, דאם אינו בביתו של ישראל, אינו עובר עליו, דכיון דאין לישראל בעלות גמור על החמץ, רק דעובר עליו מטעם קבלת אחריות דנחשב קצת דהוא שלו, ע"כ כשהחמץ אינו בביתו של ישראל לא גזרו רבנן עליו, והעמידו דבריהם על דין תורה דאינו עובר עליו, וכמו"כ בחמצו של ישראל וקיבל עליו נכרי או ישראל אחר אחריות, אף דעדיין החמץ הוא שלו, מ"מ ע"י קבלת אחריות של האחר נחשב קצת שהחמץ שייך להשני, ונמצא דאין הבעלות של בעל החמץ בעלות גמורה, דהא גם השני נחשב לבעלים עליו, ולכן לא החמירו חז"ל בזה וישי לומר גם סברות אחרות בזה ואכמ"ל.

והמעין ברא"ש כשהעתיק דברי הגאונים יראה שהעתיק בשמם דאין המפקד מחויב לבעור כלל, דכ' בהדיא דהנפקד חייב לבעור ולא המפקד, א"כ משמע דאפי' מדרבנן אינו מחויב, והיינו משום דקיבל עליו הנפקד אחריות, ולכן שפיר כ' הטור דכיון דהנפקד קיבל עליו אחריות, אינו חייב לבעור אפי' מדרבנן, וע"ז כ' אח"כ שיטת הר"י והרא"ש דמה"ת חייב לבעור חמצו אפי' כשמונח ברשות אחרת, ע"כ חייב אפי' בקיבל עליו הנפקד אחריות, דהא דקיבל עליו הנפקד אחריות הוא סברא לפטור רק מדרבנן, כנלענ"ד.

והנה הרמב"ן הביא ראיה דחמץ של ישראל בבית עכו"ם עובר עליו מדרבנן, מהא דמשכון של ישראל המונח אצל עכו"ם עובר עליו, אם לא אמר מעכשיו וכו', וע"כ דמדרבנן עובר עליו, ולדברינו היינו דוקא אם אחריות המשכון מוטלת על ישראל [ועי' בחז"מ בסי' ע"ב, ובמג"א סי' תמ"א ס"ק ג'], משא"כ אם האחריות היא על העכו"ם, היה מותר לגמרי, אמנם המג"א (סי' תמ"ז ס"ק מ"ז) העתיק בשם הר"ן דישאל שהפקיד חמצו אצל עכו"ם וקיבל עליו העכו"ם אחריות צריך ביעור מדרבנן, הרי מבואר מדברי המג"א דאף בקיבל עליו הנפקד אחריות אסור מדרבנן, וזה דלא כדברינו הנ"ל, אמנם בר"ן אינו מבואר הא דכ' המג"א בשמו וקיבל עליו הנכרי אחריות, וצ"ע מנ"ל הא. גם כקונט"א (סי' ת"מ ס"ק ב') משמע כהמג"א, דכ' דהא דחמץ שנגזל ומונח בבית הגזול ועבר עליו הפסח אסור בהנאה, הוא משום דעבר עליו הנגזל בכ"י

(שם ובקונט"א ס"ק א') פסק כהרא"ש, וע"כ כ' דהמניח חמצו ברשות חבירו שלא מדעתו פטור מה"ת. ובביאור הלכה (ד"ה עובר עליו) כתב על דברי חשו"ע הרב הנ"ל, דבמשב"ז (ס"ק ד') מבואר דאין דעתו כן, וגם המקו"ח (ס"ק ה') מצדד כהט"ז, עכ"ד.

והנה במשב"ז לא מצאתי כראוי מה כוונתו, דלא מבואר במשב"ז דפסק כהט"ז, ואולי כוונתו דהפרמ"ג שם מבאר דאף דהגאונים המקילין הוא רק בקיבל עליו הנפקד אחריות, וכדמשמע מסתימת לשון הטור, ולפי"ז נמצא דהמניח חמצו ברשות חבירו בלא רשותו שפיר עובר עליו מה"ת, ודלא כהשו"ע הרב הנ"ל. וכן מש"כ דבמקו"ח מבואר כהט"ז, ג"כ לא מצאתי, אמנם גם המקו"ח מברר דאף דגאונים פטרו רק בקיבל עליו הנפקד אחריות, אלא דמחלק בין פקדון המונח אצל נכרי דאפי' בלי קבלת אחריות אינו עובר עליו, ובמונח אצל ישראל אינו עובר רק בקבלת אחריות עיי"ש, וזה דלא כשו"ע הרב.

ועיין בשו"ת שאגת ארי' (סי' פ"ג ופ"ד) שהאריך לבאר דברי הגאונים אלו, ודעתו דפטור אפי' בלא קיבל עליו הנפקד אחריות, ולזה נוטה דעתו, וכן פסק הפר"ח (בסי' ת"מ).

#### המוצא חמץ אחר זמן איסור חמץ וזורק לרה"ר אי תימן כלום

ועכשיו יש לעיין במי שמוצא חמץ ביו"ט בחצירו או בביתו, דאינו רשאי לשורפו, ואפי' לטלטלו אסור, שהרי הוא מוקצה, אבל אפשר לדחפו ברגליו לרשות הרבים [דמוקצה מותר לטלטלו ברגליו

אף דהיה אנוס ע"ז, ומה מדייק דחמץ המונח ברשות אחר עובר עליו הבעה"ב בכ"י מדרבנן עכ"פ, דאל"ה אין הגזול עובר עליו כלום בכ"י עיי"ש, ולכאורה שם אחריות על החמץ הוא על הגזול ועכ"ז עובר עליו הגזול, הרי לך דאף דקיבל עליו חבירו אחריות אסור מדרבנן. אולם צ"ע בזה, דהא בדברי הגאונים המובא כרא"ש ובטור נראה דאפי' מדרבנן א"צ לבער, ולכאורה מאי שנא ממשכון של ישראל המונח אצל עכו"ם דעובר עליו, וע"כ דבקיבל עליו הנפקד אחריות שאני, צ"ע.

והנה רבינו יונה (המובא ברא"ש שם) חולק על הגאונים, וסובר דחמץ של ישראל אף שמונח ברשות עכו"ם עובר עליו מה"ת, דאין דין בחמץ דצריך להיות מונח ברשות ישראל לעבור עליו, אמנם הרא"ש יש לו דרך אחרת, והיינו דבעיקרא ודינא סובר כהגאונים דחמץ שאינו ברשותו אינו עובר עליו מה"ת, אמנם כהפקיד חמצו בבית אחר שפיר עובר עליו ודלא כהגאונים הנ"ל. וטעם הרב, דסובר דכיון דהשאל הנפקד להמפקיד ביתו לשמירת ממנו, ביתו דהמפקיד נקרא, ועובר עליו מה"ת עיי"ש. ועי' בשו"ע הרב (סי' ת"מ סעי' א'), דכ' דנפק"מ בין רבינו יונה להרא"ש, כאם הניח אדם חמצו בבית הנכרי שלא מדעתו, דלרבינו יונה עובר עליו מה"ת כיון דהוא חמצו, משא"כ להרא"ש אינו עובר עליו מה"ת, דהא לא השאיל לו מקום בביתו להניח שם חמצו.

ולמעשה מבואר בט"ז (סי' ת"מ ס"ק ד') דעיקר הוא כרבינו יונה, ומבאר לדבריו דברי המכילתא הנ"ל דמשמע דאינו עובר עליו עיי"ש, אמנם בשו"ע הרב

מרשותו, וע"כ לא יעבור עליו עוד מה"ת, ואעפ"י בדבריו הטור בסוף סי' ת"מ נראה דסובר כהחולקים על שי' הגאונים, כבר כתבנו לעיל, דהטעם דהרא"ש חולק על הגאונים הוא משום דסובר דכיון דהשאל הנפקד ביתו לשמירת ממונו, מקרי ביתו דהמפקיד, וזה אינו שייך כאן, ואף דהטור בסי' ת"מ כ' בשם הגאונים לפטור רק באופן דקיבל עליו הנפקד אחריות, א"כ משמע דבלא"ה שפיר עובר אף דאינו ברשותו, כבר כתבנו לעיל דזה רק לפטור עליו אפי' מדרבנן, משא"כ מה"ת בלא"ה אינו עובר עליו, ולפי"מ שכי' לעיל בשם המש"ז, דהגאונים פטרו אפי' מה"ת רק בקיבל עליו הנפקד אחריות, א"כ א"א לפרש דברי הטור כהגאונים, וצ"ל ככוונת הפרמ"ג דלהט"ז בסי' ת"מ שהבין דברי הגאונים לפטור אפי' בלא קיבל עליו הנפקד אחריות אפשר לפרש כן דברי הטור, ודו"ק.

ובאמת מצינו כן גם בשאגת ארי (בסוף סי' פ"ג) שכתב: והשתא נקטינן כהרמב"ן והר"ן לחומרא ואף הגאונים ז"ל הכי ס"ל וכמש"כ, הלכך היכא דלא ביעור חמץ קודם פסח ומצא בפסח וא"א לו לבערו כ"כ במהרה, יוציאנו מרשותו, ואם א"א בהוצאה מרשותו יפקיר את רשותו שהחמץ מונח שם, דמעשה עכ"פ מועיל לו שלא יעבור על ב"י מה"ת עד שהיה בידו לבערו ואז יבערו, עיי"ש.

והנה מה דפשיטא להשאג"א ולהמש"ז דלהגאונים מהני להוציא חמץ מרשותו לאחר זמן איסורו ואינו עובר עליו עוד, הנה בשו"ע הרב (סי' תמ"ה סעי' ג') פשיטא ליה דלא מהני, שכתב שם וז"ל: ואם הוא מבקר החמץ לאחר זמן איסור

כמבואר בסי' ש"ח במג"א ס"ק ד' ובמשנ"ב שם ס"ק י"גן — האם יש לו לעשות כן, או לו, ונבאר הצדדים בזה.

הטור (בסי' תמ"ו) כתב: המוצא חמץ בפסח אם הוא בחוה"מ יוציאנו מיד, והקשה הכ"י מה זה יוציאנו, הא צריך לבערו, וכ' או דכוונתו יוציאנו היינו יוציאנו מעולם ע"י שישרפנו, א"נ לפרש"י (י"ב, ד"ה שלא) דבשעת ביעורו, דקאמר הגמ' דאז השבתו בכל דבר, היינו משעה שישית ואילך, וכיון דאז השבתו בכל דבר, סובר הטור דה"ה אם מוציא מרשותו סני, עכ"ל. ועי' בט"ז שם (ס"ק א') שהקשה ע"ז וכ' ואני אומר חס לנו לפרש כן דברי הטור, דהלא חמץ אף דהוא אינו ברשותו הרי הוא כאילו ברשותו, כמבואר בחז"ל שני דברים אינם ברשותו של אדם ועשתה התורה כאילו הוא ברשותו, חמץ בפסח ובור בה"ד, וא"כ מה תועלת בהוצאתו מרשותו, וע"כ פי' דברי הטור דרוצה לומר דתיכף שמוצא החמץ יוציאנו לחוץ שלא יהיה לפניו אפי' שהיה קטנה מחשש דשמא יבוא לאכלו, ואח"כ ישרפנו, עכ"ל.

והפמ"ג במש"ז (שם) כ': ועי' בט"ז בסי' ת"מ סק"ד, שיי"א כל שאינו ברשותו אינו עובר עוד, א"כ אין כאן כ"כ תימא שיי"ל דהטור סובר כן, עכ"ל. וכוונתו דהטור סובר כשי' הגאונים הנ"ל, דחמץ שאינו ברשות בעל החמץ אינו עובר עליו מה"ת, א"כ שפיר כ' הטור דיוציאנו

3. אולם עי' בחזו"א (סי' מ"ו אות י"ב וי"ג) שכי' דמותר לטלטל מוקצה רק בדרך הילוכו, משא"כ כשמוכין בהדיא לטלטל המוקצה אסור אפי' בגלגלי, עיי"ש, ועי' בפרמ"ג בסי' ש"ח (א"א ס"ק ד') ואכמ"ל.

החפץ, שהרי יש ביכולתו לעכב על אדם אחר מלהגיע אל החפץ ההוא, משא"כ כשהוא מונח ברשות אחר, לא מיבעיא ברשות אחר ממש, הרי ההתקשרות שלו עם החפץ מוגבלת ותלוי בדעת אחרים, דבמציאות אם אותו אדם אינו מניח לו להשתמש עם החפץ, אינו יכול להשתמש בו, אף שהוא שלו, ואפי' אם הוא מונח ברה"ר דיכול לבוא לשם בכל עת ובכל זמן, אבל עכ"פ גם אדם אחר יכול לבוא ולקחת אותו מקודם, וא"כ הכל תלוי בדעת אחרים, וממילא הבעלות שלו מוגבלת כנ"ל, וע"כ אינו נחשב שלו לגמרי לעבור עליו, וזהו מש"כ המכילתא מה ביתך ברשותך אף גבולך ברשותך, יצא חמצו של ישראל בבית עכו"ם דהוא שלו ואינו ברשותו, והיינו דכמו בביתך יש לך שליטה על חפצריך, והכל תלוי ברשותך, כמ"כ גבולך הוא דוקא כשהוא ברשותך, שיש לך רשות גמור על החפץ, משא"כ כשאין לך רשות גמור על החפץ, אזי אינו שלך לגמרי, וא"כ כשגילתה התורה דבשעה ששית אף דהחפץ אינו שלו לגמרי [ועי' בקונ"א שהובא לקמן] נחשב כאילו הוא שלו לעבור עליו, בזה נכלל כל שאינו שלו לגמרי מחמת שאינו מונח ברשותו ג"כ עובר עליו.

ואין להקשות דא"כ למה כשהחפץ מונח קודם שעה ששית שלא ברשותו אינו עובר עליו, ומדוע לא אמרינן דבשעה ששית עשתה התורה כאילו הוא מונח ברשותו לעבור עליו, זה אינו, דרק מה שקודם שעה ששית נקרא שלו לגמרי, ובשעה ששית דנאסר בהנאה לא יהי מקרי עוד שלו, בזה גילתה לנו התורה דעדיין מקרי שלו כמו קודם שעה ששית דעשתה

צריך לכערו מעולם לגמרי, ולא די במה שמוציאו מרשותו ומניחו במקום הפקר, שהרי משהגיע שעה ששית כבר נאסר בהנאה ואינו שלו כלל, ואעפ"כ עשאה התורה אותו כאילו הוא שלו שיעבור עליו בב"י, ולפיכך אפי' כשמוציאו מרשותו הרי הוא עובר עליו בב"י, שעשאתו התורה כאילו הוא מונח ברשותו ממש, ואין לו תקנה אלא שיבערנו מעולם, עכ"ל. וכבר כתבנו דשיטת השו"ע הרב (בסי' ת"מ) היא כהגאונים דכל שאין החפץ מונח ברשותו אינו עובר, ולכן במניח חמצו ברשות חבירו שלא ברשותו אינו עובר עליו, הרי דסובר דגם להגאונים לא מהני במוציא מרשותו אחר זמן איסורו.

אולם דבריו צריכין ביאור, דהא דאמרינן דחפץ אינו ברשותו של אדם, היינו דאינו שלו, וכמבואר בהדיא ברש"י (פסחים ר' ע"ב), וא"כ מצינו רק לגבי הבעלות של החפץ, דאעפ"י דאינו שלו, מ"מ חשבה התורה כאילו הוא שלו לעבור עליו, אף מנ"ל דהוא הדין לענין "הרשות שהחפץ מונח בה, דנימא דאעפ"י דאינו מונח ברשותו, נחשב כאילו מונח ברשותו לעבור עליו.

ויחכן לומר דשו"ע הרב סובר דהא דאמרינן דאם אין החפץ מונח ברשותו אינו עובר עליו, אינו דין בה'מקום' שהחפץ מונח, והיינו שכדי לעבור על חפץ צריך להיות החפץ מונח ברשותו, ואם אינו ברשותו אינו עובר עליו, כיון דאין ה'מקום' שלו, רק ביסודו יכולים לעבור עליו אפי' אם אינו מונח ברשותו, רק הוא פטור מדין בעלות החפץ, כלומר שחפץ המונח בביתו או ברשותו, דבמציאות יש לו שליטה על החפץ, ויש לו התקשרות עם

הרי לך להדיא ולאחר זמן איסורו אפי' הפקיר וזק החמץ לרה"ר, עדיין עובר עליו, וזה לכאורה כמו שי' השו"ע הרב והמקור"ח הנ"ל.

אולם בנשמת אדם [כלל ק"כ ס"ק ב'] מביא דברי הירושלמי הנ"ל, וכפי הנראה מפרשו באופן אחר, והיינו דא"נ דאם מניחו ברשות נכרי לאחר זמן איסור אינו עובר עליו לשי' הגאונים הנ"ל, אמנם זה רק במונח ברשות אחר, אבל אם הוא מונח ברשות הרבים, שיש לכל אדם זכות בו, עדיין מקרי כמו מונח ברשותו, ואפי' קודם זמן איסור היה אסור, רק קודם זמן איסור במונח ברה"ר נעשית הפקר, וע"כ אינו עובר עוד, משא"כ לאחר זמן איסור אינו יכול להיות הפקר, ורק יכולים לפטור דאינו מונח ברשותו, זה לא מהני במונח ברה"ר, כנ"ל כוונתו, [ואף דלא כ' הנשמת אדם כן בהדיא, מ"מ המעיין בדבריו, ממש"כ ואף לשי' הרמב"ן ור"ן — עד ול"ד למפקיר חמצו, ימצא מבורא כדברינו].

היוצא לנו מזה, לענין השאלה המוצגת בפתיחת דברינו במוצא חמץ ביו"ט, האם נכון לדחוף החמץ ברגליו לרה"ר, כיון דלהרבה פוסקים לא תיקן בזה כלום, ועדיין עובר בב"י, ע"כ אין לעשות כן. ותו נראה דאפי' להשאג"א דסובר דשפיר ידחפנו לרה"ר דאינו עובר עוד או בב"י, וא"כ היה סברא דלהחמיר עכ"פ יש לעשות כן, מ"מ נ"ל דזהו רק באופן דכשיוציאו ברה"ר יהיה מונח במקומו, ויוכל לבערו אח"כ, משא"כ באופן שאם יורקנו ברה"ר יש חשש שיאכד החמץ, ושוב לא יהי' ביכולתו לבערו אח"כ, אז גם להשאג"א אין להוציא החמץ לרה"ר, דהא אפי' לשיטתו דאינו עובר אז עוד בב"י,

התורה כאילו הוא שלו, משא"כ דבר שגם קודם שעה ששית לא הי' מקרי שלו לגמרי, בזה לא עשתה התורה כאילו הוא שלו לעבור עליו.

וגם במגן האלף (סי' ת"מ ס"ק ה') מבורא כהשו"ע הרב, שכתב וז"ל: ועתה נראה איך שגגה יצאה מלפני השליט בעל שאג"א, במה שסובר שגם לאחר זמן איסור מהני להגאונים במוציאו מרשותו, והא וודאי יליחא, דהא כבר חל עליו מצוה ביעור, ורחמנא אוקמיה ברשותו ועובר בב"י אפי' בסוף העולם עד שיבערנו כדינו וכו' עיי"ש. אמנם המעין בדבריו שם בכיור דברי הגאונים יראה דסובר עוד יותר מהשו"ע הרב, והיינו דסובר דאפי' אם קודם זמן איסור הוציאו מרשותו והניחו ברשות ישראל אחר עובר עליו, דעשתה התורה כאילו הוא מונח ברשותו לעבור עליו, ורק כשהניחו ברשות נכרי, דאז ניקנית בשעה שש להנכרי מדין חצר, או שקיבל ישראל חבירו עליו אחריות, דנמצא דהנפקד ג"כ עובר עליו, או אין המפקיד עובר עליו, דאז לא עשתה התורה כאילו הוא ברשותו לעבור עליו עיי"ש, וכ"ה במקור"ח (שם ס"ק ה'). ועי' בשו"ת אבני נזר (סי' תקכ"ז) שכי' דבגמ' בב"ק (ס"ט ע"ב) מבורא כהשו"ע דהרב, וגם מדברי החת"ס (בשו"ת סי' תק"י) שהעתיקת לקמן מבורא דלאחר זמן איסורו לא מהני היוצא החמץ מרשותו, עיי"ש.

והנה בירושלמי בפרק כל שעה [מצוין בפר"ח סי' תמ"ה ס"ק ב'] איתא וז"ל: לא יראה לך, אית תנוי לך אי אתה רואה אבל אתה רואה בפלטיא, ואית תני אפי' בפלטיא, לא קשיא, הא דהפקירו קודם ביעורו, הא דהפקירו לאחר ביעורו, ע"כ.

נכרי, וע"כ הי' נ"ל שינית החמץ ברשותו  
ויכפה עליו כלי, ובחזה"מ תיכף יבערו.

הנותן חמץ במתנה לנכרי לאחר זמן  
איסורו – מה דינו

ועכשיו נחזור לשאלה דידן, דאשתו  
נתנה חמץ גמור לשכינו הנכרי לאחר זמן  
איסורו, ויש לעיין אם עי"ז שוב אינו  
עובר עוד על כל יראה.

והנה בפשטות תליא זה במחלוקת  
הנ"ל, והיינו דלש"י הגאונים דסוברים  
דחמץ של ישראל המונח בבית עכו"ם אינו  
עובר ככ"י, אם לדבריהם מהני כשמניחו  
בבית עכו"ם לאחר זמן איסורו, השאג"א,  
והמש"ז, וחיי"א סוברים דמהני גם לאחר  
זמן איסורו, אמנם השו"ע הרב ומקו"ח  
והמגן האלף סוברים דלאחר זמן איסורו  
דבלא"ה אינו ברשותו ועשתה התורה  
כאילו הוא ברשותו, לא מהני אם מניחו  
אז בבית עכו"ם, דהא נחשב כאילו הוא  
ברשותו, א"כ בשאלה הנ"ל הרי להשאג"א  
שפיר תיקן כזה שאינו עובר עוד ככ"י,  
ולשו"ע הרב לא תיקן כלום, אמנם אף  
להשאג"א ודעימיה עדיין עובר ע"ז  
מדרבנן, וכמו שכתבנו לעיל.

אולם זה אינה, דכל הנידן דלעיל היא  
במוציא חמצו מרשותו לרשות נכרי או  
לרשות הפקר אם עדיין עובר עליו,  
משא"כ באופן שמכרו לנכרי או נתנו  
במתנה, כזה עדיין אפשר לרון, ואבאר.

הגודע ביהודה (מהדו"ת סי' ס"ג) כתב  
דמי שמכר חמצו לנכרי לאחר זמן איסורו,  
אם הנכרי משכו לתוך ביתו, קנה הנכרי  
החמץ והוי שלו לגמרי, והישראל אינו  
עובר עוד עי"ז, וטעם הדבר, דחמץ לאחר

מ"מ הרי אינו מקיים כזה תשכיתו,  
וכמוש"כ בהדיא שם, וכיון דעבר  
בכ"י צריך לקיים תשכיתו כדי לתקן  
הלאו [ועי' בשו"ת תת"ס חאו"ח סי' ק"י  
וסי' קי"ב], וא"כ כיון שיש חשש שיאבד  
החמץ ולא יוכל עוד לתקן הלאו, א"כ גם  
להשאג"א אין להוציא החמץ ככהאי גוונא  
לרה"ר.

ותו נראה, דהא דכתב השאג"א  
דיוציאנו לרה"ר, היינו דוקא כשלא ביטל  
החמץ, דנמצא דעובר ככ"י מה"ת, ע"כ  
שפיר יש לו להוציא החמץ לרה"ר כדי  
שלא יעבור עליו עוד מה"ת, משא"כ אם  
ביטל החמץ, ונמצא דמן התורה בלא"ה  
אינו עובר עוד עליו, ורק מדרבנן יש  
איסור, א"כ אין להוציא החמץ לרה"ר,  
דברבנן לא תיקן כלום, דהא מדרבנן אף  
חמצו המונח ברשות נכרי עובר עליו וכנ"ל  
בשם הר"ן, ואפי' אם ביטל החמץ,  
כמבואר בסי' תמ"א לגבי משכון אצל

4. והא דמבואר בשאג"א (שם ובסי'  
פ"ד) דמוציא חמץ מרשותו מועיל רק שלא לעבור  
עליה עוד ככ"י, אבל אינו מקיים כזה מצות  
תשכיתו, דתשכיתו היינו השכחה מהעולם משם,  
הנה מדרבי הכ"י הנ"ל משמע דמקיים כזה תשכיתו  
ג"כ, וכן מבואר בדברי הרא"ש בפסחים (פ"ב אות  
ד'), ש"כ דלד"י הגלילי מותר למכרו לנכרי דאין  
צריך להשכיתו מעולם רק מביתו עי"ש, וכ"מ  
בתוס' (דף כא' ד"ה עבר זמנו) דלד"י הגלילי מותר  
למכרו חמץ בפסח, ומשמע דמקיים כזה תשכיתו,  
ומבירי רבינו יוחנן מוליג עי"ס פסחים (דף כ"א  
ע"א), משמע דהבין דזהו פלוגתא כ"ש וביה בדף  
כ"א, אי מותר למכור קודם פסח חמץ לנכרי, וב"ש  
סובר דאסור למכור, דלא מקיים תשכיתו ע"ז  
המכירה, דצריך להיות מושבת מהעולם, וב"ה סובר  
דמותר למכור, דעי"ז השכחתו מרשותו שפיר מקיים  
תשכיתו עי"ש, ולפי"ז לדידן דקילין ככ"ה, שפיר  
מקיימים כזה מצות תשכיתו, והארכתי כזה במק"א.

מבואר להיפוך, ותוכן שי' דגם הוא סוכר כהנו"ב דהחמץ אחר זמן איסור הוא הפקר גמור ממש, וכשקנה הנכרי מישראל ע"י משיכה [או שהשכיר להנכרי מקום שהחמץ מונח שם] נעשה שלו לגמרי לעניני ממון, והגזול ממנו גזול מגוי, אמנם כיון דהחמץ אף קודם שזכה בו הגוי, לא היה מדין ממון שייך להישראל, והיה הפקר גמור, ועכ"ל עשתה התורה כאילו הוא ברשותו לעבור עליו כב"י, א"כ אף כשנעשית של הגוי עדיין עובר עליו עד שיבערנו מעולם לגמרי עיי"ש.

ואעפ"י דהנכרי זוכה בה מהפקר, מ"מ הישראל עובר עליו, וזה שכי' וכל גוי שיקחנו לעצמו, היינו שזוכה בו מעצמו מהפקר, מ"מ הישראל עדיין עובר עליו, כיון דבלא"ה אינו ברשותו ועשתה התורה כאילו הוא ברשותו לעבור עליו, אולם מה שאמרו חז"ל דבשעה שש אינו ברשותו שיבטל, משמע קצת דאם מועיל בו ביטול היה מהני, אעפ"י שביטול הוא מטעם הפקר, הרי דאם סילוק הבעלות ישראל מהחמץ לא היה עובר עליו עוד, וכבר העיר בזה השו"ע הרב דלקמן, אמנם לש"י רש"י דביטול הוא מדין תשביח, דנעשית כמו עפר ובטל ממנו שם חמץ, לא קשה, דרק על חמץ חידשה התורה דמתחייב לבעור, וזה אין שם חמץ עליו עוד, ודו"ק.

6. ובלקוטי הערות (שם) מביא ממנה אחרונים שנתקשו בדברי החת"ס הללו, דנהי דכל עצמו של חמץ עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, היינו דוקא מה שאינו ברשותו כשבטל שאסור בהנאה, אבל אותו חמץ שאינו שלו מחמת שזכה בו הנכרי מנא ליה דגם כבה"ג עשאו התורה כאילו הוא שלו לעבור עליו עיי"ש. ונראה דהתת"ס סוכר דחמץ בשעה ששית שנאסר בהנאה, נעשה החמץ הפקר גמור [ודלא כשו"ע הרב דלקמן, דסובר דעדיין מקרי שלו זלא שאין לו זכות בגופו], וא"כ כשאמרה תורה דעכ"ל עובר עליו הישראל, בזה חידשה התורה, דחמץ שהיה קודם שעה שש כבעלות ישראל, צריך לבעור, אעפ"י שעשוי אינו עוד כבעלות הישראל ואינו סובר בהמקו"ח הגיל, שחידשה תורה וזמנה דין בעלות של ישראל על החמץ, וא"כ מה יוסיף תת תב שזכה בו הנכרי, ואינו עוד כבעלות הישראל, הא בלא"ה לא היה

זמן איסור הוא הפקר גמור, ואין לו בעלים כלל, ואף שעשתו התורה כאילו הוא ברשותו, היינו לענין חיוב כל יראה, שבעליו הראשונים עוברים כב"י, אבל לכל דיני ממון הוא הפקר גמור, וא"כ אפי' לא מכרו לו הישראל כלל, רק הנכרי מעצמו לוקחו ונתכוין לזכות בו, זכה בו הנכרי מהפקר והוי שלו, דגוי קונה מהפקר ע"י משיכה או בהגבהה, וכיון שזכה בו הנכרי, שוב אינו הפקר והוי של נכרי, ואז יצא מרשות ישראל לגמרי, ואפי' לענין כל יראה אינו עובר עוד, וכל זה כשמשך הנכרי, אבל אם אדם קנה ע"י כסף, אף אם יאמרו דנכרי קונה מישראל בכסף, מ"מ כיון דהחמץ הוא הפקר, אין הישראל בעלים עליו עוד, וא"א לו להקנות לו בכסף, דבכסף אינו קונה רק מבעלים, וע"כ עדיין החמץ הוא של ישראל ועובר עליו, עכ"ל, וכ"פ החי"א (כלל ק"ט) בנשמת אדם (אות א' ב"ה ואמנם) עיי"ש.

אמנם בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קי"ב ד"מ ומ"מ, ובסי' קי"ד ד"ה אמנם נצא)<sup>5</sup>,

5. ובסי' ק"י כי החת"ס, ח"ל: ומה שצוה למכור לנכרי וכו' לא הועיל אפי' מכאן ולהבא, כי חמץ אסור בהנאה ואינו נמכר ולא מכירה חופסת בו, וכל גוי שיקחנו לעצמו מ"מ הישראל עובר עליו ברשותו של גוי אפי' במצולת דהם, כי מכיון שהגיע זמן איסורו שוב אינו ברשותו של ישראל להפקיר ולמכור וליתן במתנה, ומ"מ לענין כל יראה וכל ימצא עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, נמצא שלא הועיל במכירתו אפי' מכאן ולהבא, עכ"ל. ועי' בלקוטי הערות בשם ספר אמרי נועם, וכ"ה במקראי קודש (סי' נ"ח אות ב'), דבדברי התת"ס מבואר דאם היה מועיל המכירה לא היה עובר עליו הישראל עוד, וזה סותר למש"כ החת"ס בס' קי"ד דשפיר זוכה בה הנכרי מהפקר ונעשה שלו, ומ"מ עדיין הישראל עובר עליו, דעשאו התורה כאילו הוא ברשותו. ולפענ"ד גם כוונת החת"ס כאן היא דאינו חל מכירה עיי"ו,

ישראל ממש, א"כ למה אינו יכול למכור או ליתן במתנה לעכו"ם, ונראה דהמק"ח שם כ' "כבר אוקמיה רחמנא ברשותי בע"כ ידידי, ואינו יכול להקנותו לעכו"ם, דלאו ברשותיה הוא להקנותו", וכנראה דסובר דהבעלות שנתנה תורה עליו אפי' בע"כ ידידיה אינו בעלות כרגיל, ולכן אינו יכול למכרו, ולפי"ז מובן להמק"ח דסובר דמקרי שלו גם לגבי ממון, א"כ למה אינו יכול לבטל החמץ אחר שש, וכבר נתקשה בזה בשו"ת מנחת יהודה (או"ח סי' י', מצוין בליקוטי הערות על החת"ס סי' ק"י) והניחו בצ"ע, ולדברינו ניחא, דכמו שאינו יכול למכור החמץ דאינה בעלות גמור, הוא הדין שאינו יכול לבטלו, ודו"ק.

והנה המק"ח הנ"ל (בסי' תמ"ח אות ט') חולק על הנו"ב דס"ל באחד שמה אחר שש ולא מכר ולא ביטל, דאין היורשין חייבין לבער, דלאו ממון להורישו לבניו דהוא הפקר, והמק"ח חולק עליו וז"ל: ולכבי לא כן ידמה, דנראה דכל שאינו ממון מטעם דחמץ איסורי הנאה, רחמנא אחשביה נגד כל יראה כאילו הוא ממון גמור ועשאו ברשותו, וע"כ שפיר יכול להוריש, עכ"ל. ובפשטות דברי הנו"ב המה לשי' דסובר דחמץ אחר שש הוא הפקר גמור, ע"כ אינו יכול להוריש לבניו, והמק"ח לשי' דלאחר שעשתה התורה כאילו הוא ברשותו נעשה ממון ישראל ושפיר יכול להוריש [הגם שאינה בעלות גמורה ולכך אינו יכול למכור לנכרי, מ"מ מקרי בעלים לגבי ירושה, דירושה אינה דין הקנאה, רק הכן עומד במקום אביו], וראיתי בשו"ת מחנה חיים (ח"ג סי' ל"ה) שמתדש מעצמו סברא זו, דלאחר שעשתה התורה כאילו הוא

והנה מה דפשיטא להנו"ב והחת"ס, דחמץ לאחר זמן איסורו הוא הפקר גמור, ראיתי במק"ח (סי' ת"מ בביאורים ס"ק ה), שכתב וז"ל: ולפמ"ש לא מהני אם שמוציאו תוך פסח לרשות עכו"ם, כיון דכבר הגיע פסח, ואף שנעשה איסור הנאה העמידו רחמנא ברשותו ועשאו כאילו הוא ממון ידידי, שוב אין החצר קונה לעכו"ם דלאו ממון הפקר, רק הוא ממון ישראל, שהרי כבר עשתה התורה ממון של ישראל וכו', ואם עבר ומכר אחר שש החמץ לעכו"ם, והעכו"ם הכניסו לביתו, אפ"ה נראה דהחמץ אסור אחר הפסח, דכיון כשהגיע שש כבר אוקמיה רחמנא ברשותי בע"כ ידידי, וגם אינו יכול להקנותו לעכו"ם דלאו ברשותו הוא להקנותו, הרי ברשותו הוא כמקדם ועובר בבי"ע עכ"ל.

וביאור הדברים, דאפשר לדון בהא דעשתה התורה כאילו הוא ברשותו, היינו לא דעשאוהו לגבי ממון כאילו הוא ממון של ישראל ממש, רק חידשה התורה דאף באופן זה עובר עליו כאילו הוא שלו, אבל באמת נשאר אינו שלו והוא הפקר כמקדם, וע"כ זוכה בה הנכרי מהפקר, וזהו שיטת הנו"ב והחת"ס, משא"כ המק"ח ס"ל דכשעשתה התורה כאילו הוא ברשותו, היינו דאז עקרה התורה דיני הפקר מחמץ, ועשתו ממון ישראל ממש, וכיון דהוא ממון ישראל, אין הנכרי יכול לזכות בו מהפקר.

ואין להקשות לשי' המק"ח דהוא ממון

החמץ בבעלות ישראל והיה הפקר, ומ"מ חייבה התורה לבערו משום דקדם שעה שש היה החמץ בבעלותו, וא"כ גם כשזכה בו הנכרי, לא סקע ממנו חיוב זה וצריך לבערו, ודו"ק.



ברשותו, אז הוא ממון ישראל ממש ואינו הפקר, וכי דאח"כ מצא כן במקו"ח, וזה היפוך דעת אדמ"ו התת"ס ז"ל, עיי"ש.

והנה הפרמ"ג בסי' תמ"ג (א"א אות ו'), כ' וז"ל: והוי יודע דמשמע דאם עבר ומכר חמץ בפסח לעכו"ם, ממכירה ואילך אינו עובר על ב"י, דקנה הנכרי, אעפ"י שאיסורי הנאה, מ"מ כשיש ידים זוכין קונה ומקנה שפיר והוה מכירה, ועי' חר"מ ר"ו ר"ח כדמוכח ביי"ג דמשך תחילה, ובחורשי הרשב"א כלולב דאסור בהנאה דמ"מ מקרי לכס, ודווקא ביטול והוצאה מרשותו לבתר איסורו לא מהני משא"כ הא כשיש ידיים זוכה וודאי דמכאן ואילך אינו עובר על ב"י וא"צ לילך לעכו"ם ליקח ולבערו עכ"ל. ומשמעות דבריו הוא, דבכל איסור הנאה כשיש ידים זוכין אזי קונה ומקנה וחל המכירה, אמנם במתנה חיים (שם) כ' על דברי פרמ"ג הללו, דמי שמע שאיסור הנאה יכול בעלים למכור ולהקנות, וכי דע"כ דהפרמ"ג סובר כהמקו"ח דיען דעשאו התורה ברשותו, אזי הוי של ישראל ולא יוכל הנכרי לזכות בהחמץ בתורת הפקר, ממילא הוה ברשותו שיוכל להקנות להנכרי בתורת מכירה, עיי"ש.

והנה בשו"ע דהרב (סי' תל"ה, קנ"א ס"ק ב') מבואר ג"כ דסובר כהמקו"ח, דחמץ אחר זמן איסור אינו הפקר, ודלא כהנו"ב והחת"ס הנ"ל, אולם לא מטעמי, דהשו"ע הרב סובר דכל איסור הנאה אינו הפקר גמור כשאר הפקר ועדיין מקרי ממון של בעליו, ואין אחר יכול להוציאו ממנו בע"כ, ורק מחמת איסור חמץ נקרא שאין לו זכות בגופו, דאסור ליהנות ממנו, ולו יצויר דהיה יכול להפקיר אחר זמן

איסור, לא היה עובר עליו עוד, דאז אינו שלו כלל, וכשאינו שלו כלל לא עשתו התורה כאילו הוא ברשותו, דהא אינו שלו, וזה מה דקאמר הגמ' דלאחר זמן איסור לאו ברשותיה קיימא ליה דלבטליה, וא"כ משמע דאם היה מהני ביטול היה מועיל, ולכאורה הא ביטול הוא מדין הפקר, והוא ממילא הפקר, ומה מוסיף כהא דלבטילי<sup>7</sup>, אע"כ דאם היה מועיל ביטול, הוי נעשית הפקר, ואז לא עשתה התורה כאילו הוא ברשותו, רק עכשיו דאינו הפקר והוא שלו<sup>8</sup>, ע"ז קאמר הגמ' דכיון דאין לו זכות בגופו אינו יכול להפקיר דאין הוא בעלים לגמרי, וכמו"כ אינו יכול ליתן כמתנה או למכור, ועדיין הישראל עובר עליו, עכ"ה.

הרי מבואר בדבריו דחמץ לאחר זמן איסורו אינו הפקר גמור, וא"א לזכות בו הנכרי מהפקר, וגם סובר דא"א למכרו או ליתן במתנה, דאין הוא בעלים ע"ז כיון דאין לו זכות בגופו. עוד מבואר שם, דסובר דיכול להוריש החמץ לבניו, וזה הוא כשי' המקו"ח, אולם לאו מטעמי, דהמקו"ח סובר דאיסור הנאה דאינה ברשותו של אדם הוא הפקר גמור, רק לגבי חמץ דהיות שנתנה תורה כאילו הוא ברשותו לעבור עליו, אז נעשית ממון של ישראל, והשו"ע הרב סובר דכל איסור הנאה אינו הפקר גמור, רק דמקרי אינו

7. ולשי' רש"י (פסחים ד' ע"ב) דביטול הוא מדין חשיכות דנעשית כמו עפר, אין שום ראיה, ופשוט.

8. ובשו"ת אבני נזר (סי' שט"ז אות ט') כ' בדברי רש"י (פסחים ו' ע"ב) דכ' דחמץ אינו ברשותו, היינו דאינו שלו, מבואר דלא כהשו"ע דהרב, ואינו מוכרת, דאפ"ל דכוונת רש"י דאינו שלו לגמרי ולכן אינו יכול למכור ולבטלו, וצ"ע.

ברשותו, ראין לו זכות בגופו, אבל עדיין הוא ממון ישראל, ודו"ק.

היוצא לנו מזה דיש לנו מחלוקת האחרונים בזה ממש מקצה אל הקצה, ש"הנו"ב והחת"ס דחמץ אחר שעה שש הוא הפקר גמור ויכול לזכות בה הנכרי כזוכה מהפקר, ונעשית אז ממון של נכרי, וע"כ להנו"ב אינו עובר עוד בב"י<sup>9</sup>, ולהחת"ס עדיין עובר ע"ז דעשתה התורה כאילו הוא ברשותו לעבור עליו, וש"י הפרמ"ג נראה דהוא כהנו"ב, דזוכה בו הנכרי, ואינו עובר הישראל עוד, אולם מדבריו נראה ראין הנכרי זוכה בה מהפקר, דסובר דאיסור<sup>10</sup>

9. ודע, דמדברי הנו"ב נראה דאפי' מדרבנן אינו עובר ע"ז דהוא חמצו של נכרי, ואין להקשות דהא לעיל כתבנו מחלוקת הראשונים בחמצו של ישראל בבית נכרי אם עובר בזה בב"י, ולכמה שיטות כיון דהחמץ שייך לישראל אפ"י שהוא ברשות אחר אח"י עובר עליו, ולכו"ע מחויב לבעור מדרבנן, ולבאורו לשי' הנו"ב דחמץ אחר שש הוא הפקר גמור, א"כ למה לא אמרינן דבזמן איסור דנעשית הפקר יקנה להנכרי מ"עם חצירו, וא"כ הוא חמצו של נכרי בבית נכרי דאינו עובר בזה, ולפי"מ שכי הנו"ב בחש" (מהד"ת א"ח סי' ס"ג) ובש"ח, ע"י במשנ"ב (סי' תמ"ח ס"ק י"ז) דאין דין קנין חצר לעכו"ם, דחצר מטעם שליחות, ואין שליחות לעכו"ם, לק"מ, ואפי' להסוברים דיש קנין חצר לעכו"ם, מ"מ הא דחצר קונה שלא מדעתו לא שייך בעכו"ם, וכמבואר בנתיבות המשפט (סי' ר' ס"ק ט"ו), ונמדבריו במקור"ח בסי' ת"מ ס"ק ה', נראה דקונה שלא מדעתו, וצ"ע, ובמשנ"ב שם (בשע"צ ס"ק מ"ח), וכ"נ מדברי החת"ס (יו"ד סי' ש"י וסי' שש"ז), וא"כ כאן דאין דעת הנכרי לקנותו, דהא ליעתו החמץ שייך לישראל, ע"כ אין להנכרי קונה אותו, אולם להסוברים דחצר קונה לנכרי אפי' שלא מדעתו, ע"י בשו"ת עבודת הגרשוני (סי' ק"ב) מצוין במחצית השקל (סי' תמ"ח ס"ק ד') צ"ע, וצ"ל דהם אינם סוברים כהנו"ב דחמץ בשעה שש הוא הפקר גמור, רק כש"ח הסוברים דעדיין החמץ שייך לישראל, וע"כ א"א להנכרי לקנותו, ודו"ק.

אינו הפקר גמור, ויש להישראל עדיין זכות בגויה וחל המכירה ע"ז, וכן סובר החי"א הנ"ל [ונפק"מ דלגבי קנינים דא"א לקנות נכרי מהפקר], וש"י המקו"ח דאה"נ דאיסור<sup>11</sup> הוא הפקר גמור, מ"מ כאן בחמץ דעשתה התורה כאילו הוא ברשותו, נעשה ממון של ישראל, וע"כ א"א להנכרי לזכות בו מהפקר, וכמו"כ סובר דהבעלות שנתנה תורה עליו בע"כ דיליה אינו בעלות גמור, וע"כ א"א למכרו להנכרי, ואפי' מכרו או נתנו במתנה עדיין החמץ הוא של ישראל ועובר עליו. וגם ש"י השו"ע דהרב ביסודו להלכה הוא כהמקו"ח, רק דסובר דהא דאמרינן דחמץ אחר שש אינו הפקר ועדיין הוא ממון של ישראל, זה אינו משום הא שחידשה התורה כאילו הוא ברשותו, רק דסובר דכל איסור<sup>12</sup> אינו הפקר גמור והוא ממון של ישראל רק ראין בו זכות כגויה, וע"כ א"א למכרו לנכרי, ודו"ק.

ומעתה הדרך להשאלה שהתחלנו בה, דאם נתנה החמץ במתנה לאחר שעה שש להנכרי ומשכו הנכרי לביתו, מה דינו, הנה לשי' הנו"ב והפרמ"ג והחי"א הנ"ל, הרי קנאו הנכרי, ואין הישראל עובר עוד על ב"י, אמנם לשי' השו"ע דהרב והחת"ס והמקו"ח, עדיין הישראל עובר עליו בב"י, ובוודאי צריכים לחוש ולדבריהם. וכאמת היה עצה לבקש מהנכרי להחזירו לו והוא יבערו, אולם אם היתה השאלה בחוזה"מ, דאז כשמחזירו הנכרי, אפשר לו לבערו תיכף, ג"כ צ"ע אם יש לעשות כן, דהא להנו"ב דעימיה יוצא דעד עכשיו לא עבר הישראל בב"י, ועכשיו כשלוקחו מהנכרי נמצא דעובר עליו בב"י, אף שדעתו לבערו תיכף, מ"מ פשוט דאסור לקנות חמץ בפסח

## סיכום תעולת מהנ"ל

א. הארכנו לבאר מחלוקת הראשונים בחמצו של ישראל המונח ברשות נכרי אם עובר עליו הישראל מה"ת בכ"י כיון דהחמץ שלו, דאינו עובר בכ"י מה"ת כיון דאינו מונח ברשותו, ושי' הרא"ש דאפי' אם אמרינן דאינו עובר עליו כיון דאינו מונח ברשותו, מ"מ אם הפקיד חמצו אצל נכרי שפיר עובר עליו, דכיון דהשאלה הנפקד להמפקיד ביתו לשמירת ממונו, ביתו דהמפקיד נקרא ועובר עליו, ולדבריו אם הניח אדם חמצו בבית הנכרי שלא מדעתו, אינו עובר עליו כיון דאינו מונח ברשותו.

ב. וכל זה לענין לעבור עליו בכ"י מה"ת, אבל מדרבנן צריך לבערו לכו"ע, אולם ביארנו דאם הפקיד חמצו בבית חבירו וקיבל עליו הנפקד אחריות אז להסוכרים דבכה"ג אינו עובר עליו מה"ת, אזי גם מדרבנן א"צ לבער, ופירשנו בזה דברי הגאונים המובא בהטור (סי' ת"מ) אולם מדברי איזה פוסקים לא נראה כן.

ג. נסתפקנו במי שמוצא חמץ ביו"ט בחצירו או בביתו, דא"א לשורפו, ואפי' לטלטלו אסור מחמת דין מוקצה, אבל אפשר לו לדחותו ברגליו לרשות הרבים — אם נכון לעשות כן, או שיכפה עליו כלי ובחור"מ ישרפנו.

ד. הארכנו בדברי השאג"א דהיכא דלא ביער חמץ קודם פסח ומוצא בפסח וא"א לו

אף שדעתו לבערו, אולם אפ"ל דיכיון שאין דעתו לקנותו, ואז אם הוא חמצו של עכו"ם הרי אינו עובר עליו.

ותו יש לרדן, דאפי' לשי' הסוכרים דחמץ זה עדיין שייך לישראל, א"כ צריך הישראל לקחתו ולבערו, מ"מ לשי' השאג"א הנ"ל, דחמצו של ישראל שהונח בבית נכרי אפי' לאחר שעה ששית אין הישראל עובר עליו מה"ת בכ"י עוד, א"כ נמצא דעכשיו שלוקח החמץ בחזרה מהנכרי הרי עובר עליו בכ"י ונזרעה דאפי' לא הכניסו הישראל ברשותו, רק לוקחו מהנכרי כדי לבערו ברה"ר, מ"מ כיון שהחמץ מונח בידו, מקרי דמונח ברשותו, דעובר עליו בכ"י — עיין מש"כ בזה באור ישראל גליון ז' בעיני בדיקת אוטו, וא"כ בוודאי שאין ליקח החמץ בחזרה מהנכרי.

ובפרט בשאלה דידן דהיה כשבת, דא"א ליקח החמץ מהנכרי מטעם מוקצה, בוודאי דאין עצה רק לבקש מהנכרי שהוא יבער החמץ מעולם, הגם דיש לרדן אם מקיים הישראל תשכיתו ע"ז, ותליא במחלוקת המג"א (סי' תמ"ו ס"ק ב') עם הגר"ע (בגליון שס), כאומר לנכרי לבער חמצו אי מקיים בזה תשכיתו, וא"כ כיון דנכר עבר בכ"י, צריך לתקן הלאו ע"י קיום מצות תשכיתו, מ"מ למעשה אין לו עצה אחרת ואם הוא בחור"מ אולי נכון לבקש מהנכרי שהישראל בעצמו יבער החמץ ברשות הנכרי, ומסוכר ששקש בפועל לבקש כן מהנכרי, ואם אין הנכרי רוצה לבערו, יראה לפייסו אפי' בממון שהוא יבערו, דלכמה פוסקים עובר בזה בכ"י מה"ת אם לא ביטלו.

10. ואם אין הנכרי רוצה לבערו, אזי יבקש מהנכרי שיאכלנו חיץ ומיד, דאף דלשי' החוס' (כ"ח ע"ב ד"ה ר"ש אומר) אינו מקיים בזה תשכיתו, כבר כ' דאינו כרוז דמקיים תשכיתו כשמשכית ע"י נכרי, מ"מ הועיל דעכ"פ דהו אינו עובר עוד בכ"י, ועוד דבכה"ג יכול לסמוך על שיטת כעל המאור (שס) דסובר שמקיים בזה מצות תשכיתו.



עליו מה"ת בכ"י, אם כן עכשיו כשלוקח בחזרה החמץ מהנכרי עובר עליו הישראל בכ"י, וממילא כווראי דאין ליקח בחזרה מהנכרי.

יב. ובפרט דשאלה דירן הנ"ל היתה בשבת, דא"א ליקח החמץ מהנכרי מטעם מוקצה, וע"כ אין עצה רק לבקש מהנכרי שהוא יבער החמץ מעולם, ואם אין הנכרי רוצה לבערו יראה לפייסו אפי' בממון שהוא יבערו, דלכמה פוסקים עובר כזה בכ"י מה"ת כיון שלא ביטל, ואם אין הנכרי רוצה לבערו, יבקש מהנכרי שיאכלו תיכף וימיר, דאף דלשי' התוס' אינו מקיים כזה תשביחו, מ"מ הועיל דעכ"פ דאינו עובר עוד בכ"י.

ואין הישראל עובר עוד, אמנם לשי' השר"ע דהרב והחוט"ס והמקור"ה, עדיין הישראל עובר עליו בכ"י, וכווראי דצריך לחוש ולדבריהם, ולכאורה ה"י צריך לבקש מהנכרי להתזוירו לו והוא יבערו.

יא. אמנם זה אינו, ולא מיבעיא אם היה השאלה בחוה"מ פסח דאו כשמתזוירו הנכרי שייך לבערו תיכף, מ"מ יש לעיין אם יש לעשות כן, דהא לשי' הנו"כ ורע"מיה הרי עד עכשיו לא עבר הישראל בכ"י, ועכשיו כשלוקחו מהנכרי עובר עליו בכ"י אף שרעתו לבערו תיכף. וכן יש לדון לשי' השאג"א דחמצו של ישראל שהונהג בבית נכרי אפי' אחר שעה שש אין הישראל עובר

### התעוררות הרצון

בשבת חוה"מ של פסח מפטירין בעצמות היבשות, וכתבו הגאונים משום דקבלה בידיהם שתחית המתים תהי' בפסח, ונראה הטעם משום דתחית המתים הוא מצד חסד לבד, ובמדרש שאמר השר"ת לאברהם לכשיעשו בניך פגרים בלי גידין ועצמות וזנות עומדת להם, וזהו מדת אנצ"ה שמדת חסד, וע"כ בברכת מחי' מתים יש נוסחאות מחי' [בצירוף], ובנוסף הרב' דהוא תנא דזוקא כתיב בסוג' כי נקודת סגול הוא בחסד כידוע, וע"כ תהי' תחיית המתים בפסח שהוא זמן החסד ומתיחס היר"ט לאברהם.

דנראה דכמו תחיית המתים האמיתית יש דוגמתה בכל שנה שאף לאנשים שהם פגרים בלי גידין ועצמות, היינו בלי התקשרות הרוח לגידין ובלי התחזקות הרוח לעצמות. וזכות אברהם עומדת להם ביר"ט הזה לקיים בהם ונתתי רוחי בכם וחייתם. אף שאין להם זכות לזה כלל, אך אם רוצים מהיום והלאה לשוב לתחי', וכמים פנים אל פנים וגו' מתעורר נמי בלב איש ישראלי הרצון להשי' אף שאינו מרגיש המתקנות, כעם שהשי"ת רוצה בנו לעולה מהטעם אף שאנו בלתי ראויים ולא כמו שכתוב טעמו וראו כי טוב ה', אלא אף קודם הטעימה מתעורר הרצון כנ"ל.

ואם ח"ו אין מתעורר בו הרצון, זה לאות שהוא בבחי' אינו רוצה לצאת כמו אלה שמתו בשלש ימי האפילה, ובמדרש שחי' להם פטרונים מן המצרים, וכמו כן זה שאין מתעורר בו הרצון כנ"ל זה לאות שתשוקתו לדברים חומרים נחים בעיניו ואינו רוצה לצאת, לאיש כזה גם היר"ט של פסח אינו מועיל, וצריך תשובה רבה ותפילה עצומה שיתפתח ה' את עיניו ויקרע את סגור לבו.

וי"ל עוד דבזה עצמו שמרגיש שאינו מתעורר ברצון יש לאדם ליקח התעוררות ולדמות עצמו לזה שהיו ישראל במצרים שאמרו נאש מן הגאולה עד תוס' ד' מאות שנה כמ"ס רש"י בשיר השירים, וכבר אמרנו שהיו כמתיאשים להיות להם עוד תקוה ולא ציירו בנפשם שיהי' ביכולתם לסבול עוד קצ"ך שנה אחרי שהיו במ"ס שטרי סומאה, והיו כאובדי עצות, וחלל מקום התעוררו ברצון ולא הניחו את קבלת אבותם ולא נתבטלו להמצרים וזה ה"י הסיבה לישונותם, כן נשאר לדורות, שכל איש אפילו כשהוא בשאל תחית יתאמץ בכל עוז ולא ינוח הדרגין שלו ובכו"א וישע, כי לעומת שבירת לבו תבא לו הישענה כי השי"ת רופא ולשבור לב ורחובש לעצבותם, ובכן מוכרח עכ"פ להתעורר שישבר לבו בקרבו, וזהו מצות לחם עוני, וזה עצמו הוא סימן חירות כמ"ס המהר"ל וכבר דברנו מזה, וכמו מתי יתקבל שחרורו לכל בית ישראל שאמרו אברה תקותינו נגורנו לנו, וזה עצמו היא סיבה לתחייתם, וזה שראינו שחי' אז במצרים זה עצמו נתן כח ותעצומות לכלי להתיאש ח"ו לגמרי. (שם משמואל)

## הרב צבי הלוי הבר

כולל בית אברהם דוד, טאראנטא, קנדה

# בענין כבוד היום עדיף והמסתעף

רצוני לעורר כמה הערות הנוגעות למעשה ביום השבת במצבים שונים, ואפרט העניינים:

- (א) אכילת טשולנט בליל שבת
  - (ב) אכילת ארוחת בקר בשבת אחרי התפילה
  - (ג) החלקת סעודת היום בשבת לשתי חלקים בימות החרף
  - (ד) החלקת סעודת היום לשתי חלקים בשבת שבע ברכות
  - (ה) החלקת סעודת היום לשתי חלקים בעיר"ט או יו"ט שחל בשבת ובפרט בערב פסח שחל להיות בשבת
- באתי כמעורר וכמסדר ולא לפסוק שום דבר למעשה.

(א) אם יש לו מיני מגדים רק לסעודה אחת עדיף להניחם עד היום.  
דעת המהרש"ל<sup>1</sup> —

(ב) מי שחביב עליו מין מאכל אחד והוא מאכל חשוב ומסויים<sup>2</sup> יש לו להניחו על סעודת שחרית.

(ג) ירבה באיזה מין שלא אכל ממנו בסעודה בלילה<sup>3</sup>.

המקור לב' עצות של המהרש"ל הוא מגמ' גיטין (לח):

**כבוד היום עדיף<sup>4</sup>**  
איתא בגמ' פסחים (קה): והא דתניא כבוד היום קודם לכבוד הלילה — בשאר צרכי הסעודה.

כוונת הברייתא נראה שיש חשיבות מיוחדת לסעודת היום של שבת שאינו נמצא בסעודת הלילה. ולכן צריכים לכבדה יותר ע"י צרכי הסעודה. הברייתא הנ"ל מובא להלכה בשולחן ערוך או"ח סימן רע"א סעיף ג' וכלשון הגמ'.

איך מקיימים החיוב הזה של כבוד היום עדיף?

דעת רש"י<sup>5</sup> —

3. ים של שלמה גיטין פרק ד' סימן נ"א וכתבתי בפנים ע"פ לשון השערי תשובה סימן רע"א סק"א והכף החיים (שם) ס"ק ט"ז.
4. והוא מלשון המהרש"ל וכמובא בפנים להלן.
5. וכוונת הדברים נראה שאפי' אין חביב עליו כ"כ, אם ירבה במין אחד ביום יותר מכלילה, הרי קיים החיוב וכבוד היום עדיף.

1. לשון זה הוא ברא"ש בכתובות פרק א' סימן י"ג ולשון הגמ' והשו"ע הוא "כבוד היום קודם לכבוד הלילה".
2. פסחים (קה). וכ"כ הרשב"ם (שם), והמאירי (שם).

היוצא מזה רלכאורה נחלקו רש"י והמהרש"ל בהבנת "כבוד היום עדיף" — לפי רש"י אין ענין להדר בסעודת היום לכבדה במאכל חשוב על סעודת הלילה — רק כשאין מספיק בשביל ב' הסעודות אז מעדיפים סעודת היום על סעודת הלילה משום כבוד היום עדיף, ולדעת המהרש"ל יש ענין בלהדר ולהוסיף בסעודת היום לכבדה במאכל חשוב על סעודת הלילה.

לענין הלכה הוכח כפוסקים דעת מהרש"ל בנוסף לדעת רש"י.<sup>7</sup>

### אכילת משולנט בליל שבת

המציאות מורה דבכתבים הרבה מרבים בסעודתם בליל שבת יותר מכיום. ונכון לעורר שצריכים להניח איזה מאכל חשוב ומסויים לסעודת היום, ולא לאוכלו בלילה.

מצאתי בספר קדמון יוסף אומץ סימן תרמ"א שהעיר בזה וכתב:

עיקר סעודה היא ביום יותר מבליילה וכו' ונראה שלכן נוהגין לאכול השאלאנט והצלי דוקא ביום.

ולכן ראיתי להעיר שאם יבחר אדם להניח הטשולנט לסעודת היום, ידע שצריכים להניחו דוקא ליום ולא לאכול בלילה וכדאי במהרש"ל, דאם יאכל טשולנט בלילה יגרע מחשיבות המאכל ולא יקיים בו "כבוד היום עדיף". ונראה פשוט שאין לאכול טשולנט אפילו אחרי הסעודה בערב דמגרע מחשיבות המאכל.

7. שערי תשובה סימן רע"א ס"ק א', ערוך השולחן (שם) ס"ק ט', כף החיים (שם) ס"ק ט"ז, והמשנה ברורה (שם) ס"ק ט. ולכאורה צ"ע על המשנ"ב שהביא ה"קריאת תגר" דמהרש"ל כסיוע לדעת רש"י בלא להדגיש שיש ג"מ ביניהם.

(ד)אמר ר' חייא בר אבא אר יוהנן שתי משפחות היו בירושלים אחת קבעה סעודתא בשבת ואחת קבעה סעודתא בערב שבת ושניהם נעקרו.

ופירש רש"י (שם) ד"ה בערב שבת:

בלילי שבת ואין כאן כבוד שבת דקיימא לן כבוד יום קודם לכבוד לילה והם היו מתכוונים משום ביטול בית המדרש (וע"ש שמביא עוד פשט בגמ').

וז"ל המהרש"ל בים של שלמה (שם) סימן נ"א:

ויש לחוש לכו' פירושים של רש"י כי שניהם כאחד טובים וכפרט מאחר שנעקרו משפחות עליה מי לא יחוש להחמיר. ומעתה קרא אני תגר על בני עמי ודע קדש שומרי שבת שאינם נזוהרים בזה, ויהי נקל בעיניהם להשוות סעודת בקר לסעודת ערב, אלא מוסיפים בסעודה בליל שבת במיני תבשילין מסעודת בקר, ואוכלים בליל שבת דגים טובים שהוא עיקר הסעודות בענין הכבוד, ובבקר בסעודת שחרית גמי מזמ השוו הסעודות ואנו צריכים לכבד השבת כבקר משום כבוד היום שהוא עיקר. ומיום עמדי על זאת גדרתי בעצמי שלא לאכול דגים בליל שבת שהוא דבר חשוב ומסויים ואוכל אני אותו כבקר ואז אפילו יעשו בליל שבת כמה מעדנים לא ישוו לסעודת שחרית שיש בה דגים.<sup>6</sup>

6. ועי' בערוך השולחן סימן רע"א ס"ק ט' שהבין שהמהרש"ל הקפיד דוקא להניח רגים ורצה ללמד זכות על "עמא קדישא" של המהרש"ל יע"ש הטיב בדבריו, ומסיים שם דהם הטמינו בתור על למחר מאכלים שצריכים הרבה הצטמקות וכן הקוגיל לכבוד היום וכו' עכ"ל. ולפי לשון השערי תשובה והכף החיים (שם) נראה דגם המהרש"ל לא התכוון דוקא להגיס אלא למין מאכל "שחביב עליו" או "חשוב ומסויים" ודו"ק.

ולכן יש לאדם ג' עצות:

- (א) לא לאכול טשולנט בליל שבת כלל  
(ב) יניח מאכל אחר חשוב ומסויים לכבוד היום  
(ג) ירבה במין אחד ביום יותר מהלילה

### הנחה בדיון כבוד היום עדיף

מהו היחוד והחשיבות של היום שעליה אמרו כבוד היום עדיף — האם עצם יומו של שבת חשוב יותר מליל שבת וצריכים לכבד את היום, והדרך לבטא חשיבות היום הוא ע"י שמכבדים סעודת היום; או דילמא אין היום חשוב יותר מהלילה (ורכל שבת קדושה וחשיבות אחת יש לה) אלא הכוונה דכבוד סעודת היום חשוב יותר — דהיינו שאע"פ שבשבת צריכים ג' סעודות, אינם שוות כמעלה וכמו שסעודה שלישית טפלה לכולם כך סעודת הלילה טפלה לסעודת היום.

והנ"מ בין ב' הצדדים — דאם נתפוס כצד הראשון דהיום הוא העיקר, מסתבר מאד שיהיה אפשרות לכבדו במשך כל יום השבת ואפי' בסעודה שלישית. ואם נתפוס כצד השני דהסעודה השנייה הוא העיקר פשוט שצריכים לקיים כבוד היום בסעודה השנייה ולא בס"ש.<sup>8</sup>

8. ומרי דברי בו אוכרי שאלה אחת שדנו בו הפוסקים. ידוע הדיון שהובא שו"ע או"ח רצ"א סעיף ה' שבדיעבד או במקום הדחק אפשר לצאת חובת סעודה שלישית במיני תרגימא או בכשר או פירות וכדו' יע"ש. האם אפשר לקיים ס"ש ע"י מיני תרגימא שאוכלים בקידוש אחרי התפילה קודם עיקר הסעודה? יע"י שו"ת התעוררות חשוכה חלק א' סימן קל"ט, ובהגהות עקבי סופר על שו"ת התעוררות חשוכה (שם) וגם מ"ש בשם שו"ת דברי דוד סימן פ"ו, שו"ת דברי ישראל (וועלץ) חלק א' סימן פ"ו, שו"ת שכת הלוי חלק

ולכאורה היה נפשט הספק הנ"ל בדיעת טעמו של עדיפת כבוד היום. וחפשתי בעניי ולא מצאתי טעם לזה, עד שהראה לי הרה"ג ר' משה הלוי קנר שליט"א את פירוש מהר"ש סיריליאן על הירושלמי ברכות סוף פרק ז' שכתב ג' טעמים בדיון זה:

(א) דומיא דסעודת פורים

(ב) דבקרא כתוב אכלוהו היום, ולא כתיב את אשר תאפו אפו ואכלוהו ערב.  
(ג) דנס דמן לא מינכר אלא ביום דאלו בליל כניסת שבת כל לילה ולילה היה להם מן ולא היה נבאש אלא בבקר בעלות השחר עכ"ל ומסיים שם "וזה סוד".

וכן הראה לי את פירוש חסדי דוד על תוספתא דברכות פרק ג' הלכה י"ב שכתב כטעם השני של המהר"ש סיריליאן.

ואחרי כל הנ"ל עדיין אין הכרעה מספקת ומכרעת לאיזה צד מן הצדדים. ובאתי רק להעיר — יתן לחכם ויחכים עור. ומכיון שכן נעניין בדברי הפוסקים לראות איך נקטו.

### אבילות ארוחת כקר אחרי התפילה של שבת

כבר הזכרנו והנ"מ בין ב' הצדדים יהיה באם יש אפשרות לכבד את היום אפי' בס"ש, דאם העיקר הוא היום אז בודאי אפשר. ואם העיקר הוא הסעודה לא יתכן הכיבוד כי אם בסעודה ב'. והציוור

א' סימן נ"ו. וכמוכן למעיין שם שאין להביא רא"י משם לדוגמא.

9. בגמ' שבת (קז:): יליף דצריך ג' סעודות בשבת מדכתיב בפירשת המן ג' פעמים "היום" וע"ש.



לאדם לאכול סעודה שלישית כראוי. ולכן מחלקים סעודת היום לב' חלקים. אוכלים פת וכמה מאכלים שונים, ומברכים ברכת המזון, שוהים זמן מה להפסיק בין סעודה לסעודה לינצל מברכה שאינה צריכה<sup>12</sup> ואח"כ מתחילים חלק השני של הסעודה שהוא במקום סעודה שלישית. וזה נוגע ביותר בימות החורף שהיום קצר והסעודה נמשכת זמן הרבה.

באמת כבר כתוב על זה בשו"ע סימן רצ"א סעיף ג' וז"ל:

אם נמשכה סעודת הבקר עד שהגיע זמן המנחה<sup>13</sup> יפסיק הסעודה ויברך ברכת המזון ויטול ידיו ויברך ברכת המוציא ויסעוד. ונכון הדבר שאם לא היה עושה כן מאחר שנמשכת סעודת הבקר עד אותה שעה לא היה יכול לאכול אחד אלא אכילה גסה.

והרמ"א מוסיף:

אבל מי שידוע שאפשר לאכול אחר שיתפלל מנחה עם הצבור לא יעשה סעודה שלישית קודם מנחה. מיהו אם עשאה יצא<sup>14</sup>.

12. בנדון ברכה שא"צ בשעת ההפסק בין הסעודות דנו הפוסקים. עי' משנ"ב סימן רצ"א ס"ק ט"ו וס"ק י"ז וגם בסימן תמ"ד ס"ק ח', ובפסקי תשובות (שם) אות ר' שמביא הרבה דעות בנדון זה ואכמ"ל.

13. כמובן שאין לחלק הסעודה קודם שעת ר' ומנחה ביום כי א"א לקיים ס"ש לפני הזמן דמנחה גדולה. ודיון זה נפסק להלכה בשו"ע סימן רצ"א סעי' ב' כדעת תוס', והראש, והמירכ"י ודלא כהר"ן. ועי' בית יוסף (שם). ומדשתקו הרמ"א וכל האחרונים משמע שכן תפסו כעיקר. ועי' במג"א (שם) סק' ג. ולענין ע"פ שחל בשבת יבואר בעו"ה לקמן.

14. בטעם של הרמ"א כתב הביאור להכה (שם) ד"ה לא יעשה: ר"ל שלא יחלק סעודת שחרית לשתיים משום חשש ברכה שא"צ וממילא תדחה עד לאחר המנחה וכמו שכתב הרמ"א בסעיף ב' דיותר טוב להתפלל תפילת מנחה קודם ע"ל.

בזה הוא באם אוכל ארוחת בקר (כפת) ואחרי זה בצהריים עושה את עיקר סעודת השבת עם כל המאכלים המיוחדים לשבת ויוצא בזה גם ס"ש<sup>10</sup>.

בשו"ת דברי ישראל (וועלץ) חלק א' סימן פ"ו דן בזה וכתב:

דלא אריך למעבד הכי, בר מן דין דאין ראוי לקבוע סעודה מקמי סעודת הצהריים דסעודה שנייה בשבת הוא עיקר, ראה שעת סימן רע"א כשם המהרשל שקורא תגר על אותן שמוסיפין אפילו כליל שבת מביום וכו', ושלישית טפילה וכו' ע"ש כל דבריו.

וראים שהוא תפס שעיקר הכבוד תלוי בסעודה ב' ולא ביום. ומטעם זה פסק לא לקבוע ארוחת הבקר בשבת אחרי התפילה.

כששאלו את דעת הרה"צ ה"ר יחזקאל ראטה שליט"א כשהיה פה בטאראנטא, הסכים שבאופן כללי הכבוד תלוי בסעודה ולא ביום. ובכן נראה דלכל הפחות צריכים לחוש לדעה זו להחמיר ככל האפשר לקיים דין דכבוד היום עדיף בסעודה ב', ובפרט שנעקרו משפחות עליה וכדאי במהרש"ל<sup>11</sup>.

### חלוקת סעודת השבת לשני חלקים בימות החורף

יש מצבים שונים במשך השנה שקשה

10. ואין לומר דאפשר לו להביא מאכל חשיב ומסויים לסעודת הבקר, דסעודת הבקר טפילה היא כעצם מהותו לסעודת הצהריים כידוע דכולם קוראים לסעודת הצהריים כשם הסעודת שבת.

11. לפי זה שהכבוד תלוי בסעודת היום, יש להעיר לכאורה ג"כ אודות אכילת טשולנט בקידושים אחרי התפילה אשר יש בו מן הריעותא כמו באכילתו כליל שבת אם לא שיתחד מאכל חשוב ומסויים לכבוד סעודת היום.

והרמ"א (שם) מוסיף והולך:

ועכשיו נהגו במדינות אלו לברך שבע ברכות  
בסעודה שלישית. ואפשר משום דרגילין לדרוש  
והדרשה הוי כפנים חדשות.

ולמשל בשבת שבע ברכות, מפני כמה  
סיבות שונות, נהגו לחלק את סעודת היום  
לשניים. ולכאורה אם לא יקפידו להדר  
בכבוד היום בחלק הראשון, וגם ידרוש  
בחלק השני, יתכן שיברכו ז' ברכות  
לבטלה בסעודה ב', כי כבוד היום אין כאן  
וא"כ גם פנים חדשות אין כאן. ואי תימא  
שיקפיד לדרוש גם בחלק הראשון ויהיה  
לו כפנים חדשות, הרי שמא כבוד היום  
תלוי בסעודה וא"א לצאת ידי כבוד היום  
בסעודה שלישית, ומהיכי תיתי שהתירו  
לסמן על הדרשה כפנים חדשות יותר  
מפעם אחת.<sup>15</sup> ולכן בציור הנ"ל כ"ש  
שיש להקפיד לקיים כבוד היום בחלק  
הראשון.

### ערב יו"ט או יו"ט שחל בשבת

המשנ"ב סימן רצ"א ס"ק י"ז כתב ע"פ  
דברי השו"ע והרמ"א שהבאנו לעיל בענין  
נמשכה הסעודה עד אחרי זמן רמנחה גדולה  
וז"ל:

ואפילו אם חל יו"ט במוצאי שבת שאי אפשר  
לאכול סעודה שלישית בסוף היום כנהוג שהרי  
ראוי לו להמנע מלקבוע או סעודה בערב ירט  
כמו בערב שבת מזמ אם יודע שיוכל אז לאכול

15. הביאור הגר"א ס"ק כ"ה מסביר  
דכבוד היום עדיף דהוי כפנים חדשות אינו שייך  
לסעודה שלישית. ואין זה ראי' לנדונינו דהוא  
מיידי באופן שכבר יצא בכבוד היום בסעודה ב'  
והד"ק.

16. ואף אם נתפוס כצד שכבוד היום  
תלוי ביום אז ודאי יברכו לבטלה בחלק הראשון אם  
לא שיקפיד לדרוש בחלק ההוא.

ולכן אם משער בעצמו שעלול לבא  
לידי אכילה גסה ומשום כן רוצה לחלק  
סעודתו, הרי מצד ההלכה עליו להקפיד  
לחלק סעודתו באופן שיקיים כבוד היום  
בחלק הראשון ע"י אכילת המאכל חשוב  
ומסוים כמו טשולנט, קוגל וכדו', דהרי  
הזכרנו די"ל דכבוד היום תלוי בסעודה ולא  
ביום וממילא אינו יוצא בס"ש. ומוכח  
בעליל מדברי המחבר שהוא מיידי באופן  
שכבר האריך בחלק הראשון של הסעודה  
וכבר יצא ידי כבוד היום.

### החלקת סעודת היום בשבת שבע ברכות

לדבר זה הערונני מו"ר הרה"ג ה"ר  
ישראל מילר שליט"א ראש הכולל רכולל  
בית אברהם דוד.

איתא בגמ' כתובות (ז:): לענין דשבע  
ברכות: אמר רב יהודה והוא שכאו פנים  
חדשות.

ובתוס' (שם) ד"ה כותב וז"ל:

אורי' דפנים חדשות אין קורא אלא כבני אדם  
שמרבים בשבילם השמחה יותר. ושבת דחשבינן  
פנים חדשות דאמרינן באגדה מזמור שיר ליום  
השבת אמר הקב"ה פנים חדשות באו לכאן נאמר  
שירה חתם נמי מרכים בכבוד שבת כשמחה  
ובסעודה.

והרא"ש (שם) סימן י"ג מוסיף:

ובשבת דמברכין אף בסעודת שהרית אע"פ  
שכירך בליל שבת דכבוד היום עדיף דהוי כפנים  
חדשות אחרים.

ההלכה נפסקה בשו"ע אבה"ע סימן  
ס"ב סעיף ח' ע"פ דברי הרא"ש הנ"ל.  
והמחבר מוסיף:

אבל לא כשלש סעודות. וכן פשט המנהג<sup>15</sup>.

הוסיפו על הצעת הרמ"א, והמציאו דגם בשחרית [קודם שעה חמישית] יש לחלק הסעודה לשתים. וכוונתם מבואר, דמכיון שהר"ן סובר דיכול לקיים ס"ש בבקר, אע"פ שלא חפסו כדעה זו להלכה, יש לצאת כדעתו לכה"פ ע"י פת. ופשוט שאחרונים האלו מודים שצריכים לאכול פירות וכדו' אחרי זמן מנחה וכהצעת הרמא, כמבואר להדיא בדבריהם.

ומכיון שאנו נוהגים להדר כדעת האחרונים הנ"ל יש ליוזר לקיים הדין החמור של כבוד היום בחלק הראשון. והמכשול מצוי במצב הנ"ל כי הזמן דחוק מאד וכולם עושים הסעודות במהירות גדולה. ובודאי מה טוב לקיים המצאת האחרונים הנ"ל כדי לקיים סעודה שלישית ע"פ דעת הר"ן, אלא שיש חשש גדול שיכשל בכבוד היום. והעצה הכי טובה הוא להשכים קום ולהתפלל מוקדם בכדי שיספיק הזמן לאכול סעודתו כראוי וכיאות ע"פ הדין וכראי' במשנ"ב סימן תמ"ד ס"ק ד'.

ביאור הגר"א (שם) ד"ה ובמדינות והמשנ"ב (שם) ס"ק ח' אלא וכתב שיש ליוזר שלא ליכנס לשאלה של ברכה שא"צ וע"ש.

21. ואין להקשות מהמנהג שמביא המשנ"ב (שם) ס"ק י"ד וע"ש דשם אין נוטלים ידים לפת בסעודה שלישית ולא מקיימים אותו הסעודה כעיקר הדין, ולכן דואי שהוא טפל לסעודת הבקר. ודו"ק.

עכ"פ כשיעור כביצה ועוד לא יחלק סעודת שחרית לשתים דהא י"א דאסור לעשות כן משום חשש ברכה שא"צ.<sup>17</sup>

למעשה כבר נהגו כמה לחלק הסעודה לשתים. ועושים עצות כדי שלא יכנסו לשאלה של ברכה שא"צ. ועכ"ז יזהרו לקיים דין דכבוד היום עדיף בחלק הראשון של הסעודה וכנ"ל.

### ערב פסח שחל להיות בשבת

הרמ"א סימן רצ"א סעיף ה' וגם בסימן תמ"ד סעיף א' מציע עצה מאד טובה איך לקיים סעודה שלישית בערב פסח שחל להיות בשבת ז"ל:

במקום שא"ל לו לאכול פת כגון בערב פסח שחל להיות בשבת שאסור לו לאכול פת לאחר מנחה אפשר לסמוך על דעת הרא"ש שאפשר לצאת אפי' ע"י פירות או בשר ודגים.<sup>18</sup>

המחבר דעתו כרוב ראשונים שאינו יוצא סעודה שלישית קודם זמן מנחה גדולה<sup>19</sup> ודלא כהר"ן שסובר שיכול לצאת אפילו בבקר. עכ"ז כמה אחרונים<sup>20</sup>

17. יע"י במג"א סימן רצ"א ס"ק ח.

18. יע"י בסימן תמ"ד סעיף א' ברמא שכתב דאין לאכול מצה עשירה כס"ש בערב פסח שחל בשבת.

19. וע"י הערה מס' 13 שהבאתי הדעת בזה.

20. מגן אברהם סימן תמ"ד ס"ק א',

### סוף שבתות השנה

כל שבתות השנה הן מדרגות אחר תיקון ימי המעשה עפ"י הארה של שבת הקודם וזכה אח"כ לשבת עליון יותר וכו' עד שבת הגדול סוף שבתות השנה. (חידושי הרי"מ)

## הרב חיים ראטער

ביהמ"ד "שיוכון הרבנים" אלעד ת"ו  
מח"ס שו"ת שערי חיים

# האם מותר לבן מבני רומניה לשנות מנהג אבותיו ולאכול דגים בפסח (ומסתעף לעניני שרייה, קטניות, תפוז"א, וחלב)

- א. טעם המנהג.
- ב. ביטול ההנהגה כשהטעם להנהגה אינו קיים.
- ג. האם תיב להתנהג במנהג אבותיו, וגדר התחיל לנהוג כמנהגם.
- ד. ביטול עונג יו"ט מול גדר וסייג לפרישה מחשש חמץ.

ועוד יל"ע דאפשר דאולינן בחר טעם המנהג, ובמקום דליכא לטעם לא חיישינן לנהוג כן. וכדמבאר בשו"ע יור"ד (בסימן קט"ז סעיף א') דמשקים שנתגלו אסרום חכמים דחיישינן שמא שתה נחש בהם והטיל בהם ארס יעכשו שאין נחשים בינינו מותר עכ"ל. הרי להדיא רבטל הטעם בטל המנהג. ושו"ר דזה אינו (ואולי קיל טפי). דכ' התוס' בע"ז (ל"ה ע"א) בד"ה חדא וכו' בא"ד ואנו שאין נחשים מצוין בינינו אין לחוש משום גלוי ואין לומר דדבר שבמנין הוא וצריך מנין אחר להתירו. כי ודאי הוא כשאסרו תחילה לא אסרו אלא במקום שהנחשים מצוין כמו שאפרש לקמן גבי יין נסך (דף נז: ד"ה לאפוקי) ועי' במג"א (בריש סימן תס"ח) שכ"כ בשם הרא"ם. וכמו"כ הכא הטעם שפרשו מאכלת דגים בפסח, לא הוה מנהג כללי אלא על מקומות מסוימים שהיה חשש חמץ. וקיל טפי.

ג. ובפ"ת (בסק"ה) דן אם הבן מחייב להתנהג בהנהגת אביו. וכתב דכשו"ת זכרון

נשאלתי בענין בן מבני רומניה שמנהג בית אבותיו לא לאכול דגים בפסח האם מותר לו לשנות.

א. והנה בראשית אקדים לבאר את טעם המנהג בזה [וכן מנהג בית ויוניץ] וזאת מפני שהיו מביאים את הדגים ממקומות רחוקים, ולכן היו שורים אותם בחמץ חמץ [לא היה אז סינטטין] וא"כ הדגים היו ממש חמץ, וכן פעם מצאו בתוך הדג חמץ, שצדו אותם בחמץ, ולכן נהגו לא לאכול דגים בפסח, וגם כשעלו לארץ ישראל, וכאן לא היה את החשש הנ"ל ואעפ"כ המשיכו לשמור על מנהגן.

ב. ובשו"ע יור"ד (סימן רי"ד) מבואר שמנהג טוב אין לשנות — אולם הבא גרע טפי מחמת דהוי מנהג אבותיו, ומבואר שם, (בסעיף ב') דקבלת הרבנים חלה עליהם ועל זרעם, ועי' בבאר היטב (סק"ה) בק"ק שנחבר ונתפזר הב"ב אם עדיין עליהם כל חומרות המקום שנחבר, ועי' בביאור הלכה (בסימן תס"ח) בד"ה וחומרי מקום וכו'.

אינה יכולה למחות "אבל אם לא הודיעוהו ודאי יכולה למחות אע"פ שהגדילה וזה נכון" ע"כ. ועי' בסנהדרין (סח ע"ב) בסוף התוס'.

וכמו"כ הכא כל זמן שלא ידע שיכול לשנות ממנהג אבותיו, והמשיך במנהגו בסתמא בלא קבלה על מנהג זה לא מיקרי דקיבל על עצמו.

וכן אמר לי הגר"א"ל שטיינמן שליט"א דבכה"ג יכול לאכול דגים ולא מיבעי למיחש למנהג אבותיו בזה. ומה שלא אכל בבית אביו עד חתונתו, אין זה נקרא שקיבל ע"ע, אלא פשוט לא היה ברשות עצמו, ומיקרי דכלל לא היה לו אפשרות אחרת.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ה סימן קכ"ט ב') נשאל בבחור ישיבה מבני תימן שאבותיו נהגו כדעת הרמב"ם [פ"ו ממאכ"א ה"י והובא בשו"ע סי' ס"ט סי"ט ויש מי שמצריך ליתנו במים רותחים] שלאחר מליחה צריך עוד חליטה, אם מותר לו לאכול מבישול שלא עשו חליטה, וג"כ מצד, דאולי נאמר דהנהיגו אביו נקרא רק כאשר ע"י הנהגת אבותיו נהג בעצמו כן, לא כשאכל בשר על דרכם לפי תומו בלי שקיבל ע"ע כן. ונשאר בוצ"ע.

ולפי"ד ראפילו במאכלות אסורות [לדעת הרמב"ם] אפשר דכשלא קיבל ע"ע כן לא צריך לנהוג כמנהג אבותיו. א"כ ודאי בענין אכילת שרייה כהיום שהמצות דקות דכלל ליכא חשש לחמץ, וכל מנהג זה אינו אלא חומרא ומנהג אבותינו בידינו, כמבואר במ"ב (בסימן תנ"ח סק"ד), אם יקום אחד שירצה לשנות

יוסף (חי"ד סימן י"ד) העלה דאין הבן מחוייב להתנהג בהנהגת אביו וזולת מה שהתנהג גם הבן מאז שהגדיל שהרגילוהו אבותיו ללכת בדרכיהם ועל אופן זה מיירי נמי המחבר שכתב קבלת הרבים חלה עליהם ועל זרעם דהיינו שכבר נהגו כן יושבי העיר וזרעם והוי כנדרו גם לזרעם ולהני חייבים לעשות כתקנתן משא"כ אם הבן לא התחיל להתנהג מעולם כמנהג הטוב של אביו אין הבן מחוייב להתנהג בפרישות ההוא ע"ש עכ"ל.

ועתה נבא לדון בנידון דידן, דאפשר לומר דאף דנהג כן כל תקופת בחרותו, אולם ודאי דאין זה נקרא להתחיל להתנהג כמנהג הטוב של אביו, וזהו דמעולם לא עמד ברשות עצמו ולא היה לו אפשרות לאכול במקו"א דגים, ואף אם אכל אצל קרוביו שאוכלים דגים ולא אכל עמהם דגים, לא מיקרי דנהג כמנהג הטוב של אביו, "ורק כשעמד ברשות עצמו ויש לו אפשרות לא לנהוג בבית אביו, ואעפ"כ נהג כבית אביו ווקיבל על עצמו כן] מיקרי דנהג כמנהג בית אביו".

וגם אם לאחר שנישא ועמד ברשות עצמו ולא שינה ממנהג אביו, מחמת דלא ידע אם מותר לו לשנות מבית אביו לא מיקרי דנהג כמנהג בית אביו.

וכן מצינו בשיטמ"ק כתובות (יא ע"ב) שגר משיגדיל יכול למחות. והקשו הראשונים דהא אי אפשר לצמצם דהא משתגדיל יכולה למחות ומשהגדילה אינה יכולה למחות. ותירצו בכמה אופנים. ובשיטמ"ק כתב דבתוס' ז"ל פ"י כגון שהודיעוהו לאחר שגדלה והזהירוהו על המצות ובאותה שעה יש לה למחות ושוב

לעולם. ק"ה] קיבלו עליהן חכמי טיבריה וכו', [פורשין חכמים לצוד בהן דגים שבטבריא וכו' שלא לעשות כן בחול המועד מפני כבוד יו"ט. ק"ה] ופריך [חכמי טיבריה ואינן ממעטין בשמחת הרגל, ודהלא ממעטין בשמחת הרגל שאין לבני טבריא דגים לאכול שאם עומדים מקודם יו"ט מתים ומסריחים. ק"ה] [ומשני] צד הוא בחכה צד הוא במכמורת, [בחול המועד ואינו ממעט בשמחת יו"ט ולא התמירו אלא שלא לפרוש חכמים כמו שעשוין בחול וגם שיש בו פרסום. ק"ה] ופריך [אפילו כן אינן ממעטין בשמחת הרגל] [בתמיה שהרי אינן צדים הרבה דגים בחכה ובמכמורת וגם אינן צדים דגים גדולים. ק"ה] רבי אימי מיקל לון שהן ממעטין בשמחת הרגל [היה מקלל להן לתכמי טבריה שהן ממעטין בשמחת הרגל ע"י שאינן פורשין חכמין בחת"מ. ק"ה] וחזינן להדיא דכל מנהג של איסור לא הוי מנהג. ועי' בפר"ח (בסימן תצ"ו סקט"ו).

וכן מצינו בשערי תשובה (בסימן תקי"א סק"ד) בענין שחית טיטון ביו"ט דכ' דבספר מור וקציעה כתב בשם אביו הגאון החכם צבי ז"ל שהיה שותהו ביו"ט אף שבימי חורפו מנע מזה. אמר לו חסיד גדול ורב מובהק שלא יפה עושה כיון שרגיל בו מצטער ביו"ט ומונע משמחת יו"ט וחזר לנהוג בו היתר וכו' עיי"ש. וכן עי' בשערי תשובה בסימן ת"ס במש"כ בענין מצה שרויה דמונע מעצמו שמחת יו"ט. ולגבי היתר מנהג זה עיי"ש.

וביותר איתא בפר"ח ביור"ד (סימן י"ח סק"ט) דהשל"ה כתב שראה חסיד אחד שלא אכל בשר שחוטא משום שראה בחוש המשוש שהסכין פגום והשוחט לא הרגיש

ממנהגו ולא קיבל ע"ע יוכל לשנות ולא גרע מענין חליטה לבני תימן.

איברא דז"כ דאם הוא נהג לאחר חתונתו כמנהג בית אביו, אף שלא קיבל ע"ע להדיא לנהוג כן, אלא עצם זה שלא שינה לא מיקרי דנוהג כן לפי תומו, אלא בסתמא שניחא ליה במנהג אבותיו ובכה"ג לא יועיל לו רצונו לשנות וגם התרת נדרים לא מועילה בכה"ג, ודבר זה מצוי אצל מי שמנהג בית אביו לא לאכול שרויה ולאחר חתונתו מתארח אצל חמיו שאוכל שרויה, דבכה"ג מכיין דהיה יכול לברר אם יכול לשנות, ולא עשה כן, רק כשרצה להתארח, אצל האוכל שרויה, אז בא לברר את ההלכה נראה דאסור לו לשנות ומיקרי דבסתמא קיבל ע"ע. ועי' בספר שערי אהרן לאמו"ר שליט"א (אר"ח ח"ג) בקונטרס שערי אי"ש (אות קנ"ג). ועי' בפרי חדש בסימן תצ"ו שמאריך בענינים אלו. ולענין הלכה למעשה כל מקרה לגופו צריך שאלת חכם מובהק.

ד. והנה נראה דמנהג זה שלא לאכול דגים לולי חשש חמץ, הוי מנהג לא טוב, דהוי מניעת שמחת יו"ט ועונג שבת, וא"כ צ"ב כהיום שיש השגחה על הדגים מחשש חמץ מ"ט ממשכים במנהג זה, ומה גרע משאר מוצרים שסומכים על מערכות הכשרות.

וביותר דאיתא בירושלמי פסחים (פ"ד הלכה א') ולא סוף דבר פסח, ונלא דוקא איסור מלאכה בע"פ שיש בו במקצתו איסור דאורייתא הוא דאמר' נותנין עליו חומרי מקום שיצא משום וכו'. ק"ה] אלא אפילו מנהג, [שאין בו משום חשש איסור דאורייתא אם נהגו בו אסור לנהוג בו היתר

הדרורות הבאים יבואו להקל ועשו זאת מחמת סייג גדר ופרישות לשמירת חומת הכשרות.

ה. איברא דהיו אנשים שנהגו לא לאכול מוצרי חלב בפסח, והנהגה זו אין היא חומרא בעלמא ע"י בשו"ע סימן תמ"ח סעיף ו' ובמ"ב שם, ושאר האחרונים. אולם כהיום שמאכילים את הבהמות עוד קודם הפסח רק מאכלים כשרים כמעט אין מי שנמנע מלאכול מאכלי חלב בפסח אף שאבותיו נהגו כן, מכיון שבטל הטעם בטל המנהג — ואין להקשות א"כ מדוע אנו מקפידים על קטניות, בראשית דגם היום איכא למיחש לחלק מהטעמים שאסרו — ברם האמת היא דקטניות הוי "גזירה" ולכן אין לשנות וכדמבואר בריש סימן תנ"ג, ולכן כתבו באחרונים להתיר אכילת תפ"א, דאף אי נאמר דהוי קטניות כ"כ בפמ"ג (סי' תנ"ג מ"ז סק"א) וע"י במש"כ (בסימן תס"ד א"א סק"א) אולם ודאי דלא היו בכלל גזירת קטניות כי לא היו נמצאים עוד בימי הגאונים שגזרו על הקטניות [שכידוע התגלו רק בגילוי אמריקה] ובענין אכילת דגים מלוחים בפסח ע"י בשו"ע (סימן תמ"ז סעיף ה').

כזה. ובתשובת בית יעקב סי' צ"ב כתב דמרינא א"צ להחמיר בזה אלא ממדת חסידות יש להחמיר בחול ולא בשבת ויו"ט דמבטל מצוה אם אינו אוכל בשר ע"ש ואין דבריו מוכרחים עיין באו"ח סי' רפ"ח ס"ב ובש"ס חולין דף יא סוף ע"ב ע"כ.

אשר עלה בירינו דמבואר להדיא בירושלמי דמנהג שע"י נמנעים מאכילת דגים הוי בחשש של מנהג איסור, עד כדי כך שר' אמי היה מקלל להן לחכמי טבריה. ולפי"ז צ"ב מדוע כהיום ממשיכים במנהג זה.

והנה התם טעם מנהגם מפני כבוד יו"ט שלא לזלזל כחור"מ, ומכיון שע"י זה נמנע שמחת יו"ט הוי מנהג רע, משא"כ הכא דהוי מחמת חשש איסור דאורייתא דאכילת חמץ דהוי באיסור כרת, מצינו הרבה חומרות וחומרות דחומרות, אף דכמעט אין להן טעם בזמנינו. אולם עכ"פ הנח להן לישראל שאם אינן נביאים הם בני נביאים. ואפשר דחששו דמכיון דבפסח הוי עיקר החומרות של כשרות המאכלים, ואם יבואו להתחיל להקל בזה אף בדברים דנראה טעם להקל, א"א לדעת עד היכן

### החומרות בפסח

להחמיר בפסח בכל החומרות, כי בחינת פסח הוא ביטול עבודה זרה, ואמר שיש עוד טעם שצריך להחמיר בפסח, אך שאינו רוצה לגלותו. ופעם אחת אמר עס טויג נישט דער דור זאל וויסן.

(אמרי פנחס)

הרב יעקב וויינגולד

כולל הרשב"י, בני ברק

## בענין מכירת החמץ של שתי הסעודות בערב פסח שחל בשבת ודעת פוסקי דורנו שליט"א בנדון

ובמגיד משנה שם. ובר"ן גיטין (ח' סוע"ב) הכותב כל נכסיו לעבדו וכו' שייר קרקע כל שהוא לא יצא בן חורין, ר"ש אומר לעולם הוא בן חורין, עד שיאמר כל נכסיי וכו' חרץ מאחד מריבוא שבהן, ובר"ן שבהלכות הרי"ף (ב' ע"ב מדפי הרי"ף) הביא שתי דעות בראשונים בזה. ובשו"ע ח"מ (ס' ר"ט) וסי' רמ"א ס"ד דיש חולקים, והט"ז כתב דקיי"ל כיש חולקין, והוסיף שכן המנהג דא"צ לסיים. וכתוראת הט"ז פסק בשואל ומשיב להגרי"ש נטנזון זצ"ל [תנינא ח"ד סי' י'] ד"ה והנה בכ"ב, אורות מכירת חמץ, צידד דאנן לא קיי"ל בזה כהרמב"ם. אולם אם נחוש לשיטת הרמב"ם ועוד, דצריך "דבר המסויים" א"כ יהא צורך לסיים החמץ ולהגדירו, בעת מכירת החמץ לגוי שזהו ביום שישי בבוקר, ולא אח"כ.

ולכאורה, כשמכר כל חמצו לגוי, אם לא כותב ומדגיש מפורש שמוכר חמצו חרץ ממזון חמץ דסעודות ששי ש"ק בבוקר, לכאורה נמצא שמכר את כל חמצו בכל מכל כל, כולל מזון חמץ דסעודות ששי ש"ק בבוקר. וכאשר אוכל מהחמץ בסעודות ששי ש"ק בבוקר, נכנס בנידון דספק דאורייתא דגזל עכו"ם, עיין רמב"ם ריש הל' גניבה וריש הל' גזילה, ובמנ"ח (מצוה רכ"ד) ובחוט המשולש להגר"ח מוילנ"ץ זצ"ל (ס' י"ז) כתבו דגניבת עכו"ם חמור מגזל עכו"ם, והכא

בענין מכירת חמץ בערב פסח שחל להיות בשבת, אם מוכרים גם את השתי סעודות, או שסומכים על ברירה בדרכנן, או שזהו אומדנא דמוכח שלא מוכרים מה שמועז לאכילתם.

ע"ד מכירת חמץ בשנה זו [תשס"ה] דערב פסח חל להיות בשבת [חל בשנים: תשל"ד, תשל"ז, תשמ"א, תשנ"ד, תשס"א, תשס"ה, תשפ"א, תשפ"ה, ועוד], וכידוע מוכרים את החמץ לגוי ביום שישי בבוקר, וממשיכים לאכול חמץ בסעודות שישי ליל ש"ק ושבת בבוקר, עד סוף זמן איסור אכילת חמץ.

והנידון בזה, איך ראוי לעשות עכ"פ לכתחילה, במכירת חמץ בשנה זו, ויש לדון בזה בארבעה דרכים, כפי שעלו במצודתי בעה"י.

### א.

האם כל אחד ואחד בשטר הרשאה שלו, ידגיש ויפרט, שמוכר את כל החמץ, חרץ מהחמץ דמזון סעודות שישי ש"ק, ואולי ראוי יותר להדגיש ולהגדיר מה הם הסעודות חמץ המיועדות ומזומנות לאכילה בימי שישי ושבת, כגון: פרט לחלות, לחמניות, פיתות, המונחות בארגז פלוני, או כשקית עם המרבקות, כדי שיהיה בגדר "דבר המסויים".

ובגדר "דבר המסויים" יעוין הרמב"ם פכ"א מהל' מכירה ה"א וה"י, ובראב"ד

המאמר לע"נ אאמו"ר הרב שרגא יאיר וויינגולד וצלה"ה מקיעלץ - לאדו, ואח"כ בעיה"ק ירושלים ת"ו. תלמיד ישיבת נובארדוק בקיעלץ ומעזריטש, פולין. תנצב"ה.



יו"כ הא דאמר ב"מ (ל"ד א')...פרתי קנויה לך שעה אחת סמוך לגניבתה, צ"ע דזה הוא כמגרש שעה אחת סמוך למיתתו דחשיב כבירה. והיה נראה מתוך זה, דלא אמרינן אין בירה לענין קניית ממון, וכל תנאי שבממון קיים, אפילו תנאי שיש בו משום בירה, עכ"ל.

ומבואר בחזו"א דס"ל דזה גופי ילפינן מעומק פשט גמ' זו, דאכן לענין קניית ממון יש בירה ותנאי שבממון קיים, אפילו תנאי שיש בו בירה.

ובתוספות יו"ט פסחים (פ"ח מ"ב) ר"ה יאכל מן הראשון, דן בהא רבדאורייתא אין בירה, אם זהו מדאורייתא או רק מדרבנן, יעו"ש. ואם נימא דהא דאין בירה בדאורייתא, הו"ד מדרבנן, והגרעק"א כתב רק בהסתייגות "ועיי", והחזו"א הבין דאדברה מהסוגיא גופא מוכח דככה"ג יש בירה, וקיי"ל דבדברי סופרים הלך אחר המיקל כמש"כ הרמב"ם סופ"א מהל' ממרים ה"ה ומקורו בגמ' ע"ז (ז' סו"ע א').

ואמנם בבירה בדרבנן במקום שיש לו עיקר מן התורה, כגון להפריש תרומות ומעשרות או להפריש חלה בזמן הזה ע"י בירה [חז"ל מדגן תירוש ויצהר, או שגמר מלאכתו נתמרח ע"מ למכור דהוי דרבנן], דעת הכס"מ פ"א מהל' תרומות ה"כ דהאידיגא אין אנו חייבים במעשרות אלא מדרבנן גם כאר"י יש בירה, וכן נראה פשטות לשון השו"ע יו"ד (ס"ו של"א ס"א), ומדברי הגר"א בביאורו (ס"ק כ"ח) נראה שמשכים לזה, והסמיק לזה גם בדברי הרמ"א שם ס"ב, וכן דעת המבי"ט ח"ב (רס"י קצ"ו), וכן נראה במג"א אור"ח (ס"י ש"ז) (ס"ק ל'). וכן הורו גדולי ירושלים זצ"ל הגאון רבי ישראל וועלוויל מניצב רג זצ"ל בתשו' שארית ישראל (ס"י ס"ח), ומורי הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל, דנהגים למעשה לסמוך על זה, בשעת הצורך. [וכפרט שברוב המקרים זהו תרי ותלת דרבנן, דקיל טובא]. [עיי' בספריו מעדני ארץ תרומות ושביעית, ובשמירת שבת כהלכתה פ"א הערה פט משמ"י דהגרשז"א זצ"ל]. ובטור יו"ד דיני

בפשוטו הוי גניבת עכו"ם. וברמ"א אהע"ז (ס"י כ"ח ס"א) בשם מהרי"ז, ובביאור הגר"א (ס"ק ה') ובחלקת מחוקק (ס"ק ג') גבי קידשה בגזל או גניבת עכו"ם אי הוי מקודשת.

אמנם מבואר במג"א אור"ח (ס"י תרל"ז ס"ק ג') בשם היראים, דכשגזול מהעכו"ם לא הוי מצוה הבאה בעבירה, וממילא יוצא יד"ח סעודות ש"ק בזה.

## ב.

אולי אפשר באופן אחר, שמוכר לגוי את כל החמץ שישאר אצלו בזמן איסור אכילת חמץ, וככל דין בירה בדרבנן, כמבואר בגמ' ביצה (ל"ז ב'), והכא הוי נידון דרבנן, הלא כולם ביטלו חמצם פעמיים [ואולי מחמת הרגל גם בשעת ביעור חמץ בעש"ק, זאת אומרת שביטלו שלוש פעמים, עיי' משני"ב ס"י תמ"ד ס"ב ס"י ו' ותמ"ד ס"ו ס"ק כ"ב] בליל י"ג בבדיקת חמץ, ובש"ק בבוקר בשעה חמישית. וגם מוזכר בחלק משטרי ההרשאה, מינוי לרב לבטל חמצם. ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי, כדאי' בפסחים (ר' ב') וברמב"ם פ"ב מהל' חמץ ומצה ה"ב וה"ג, ונתגלגל לדרבנן, ובדרבנן יש בירה. [עיי' מהרש"ם בדע"ת ס"י תמ"ד ס"א].

ובהאי עניינא, יש להעיר במכירת חמץ כ"ג ושכירות מקומות שבהם החמץ, ויש דנו אם נחשב כבירה בדאורייתא, ואין בירה בדאורייתא, או רבדיקת חמץ הוי דרבנן, ובדרבנן יש בירה.

ויסוד לזה בגמ' ב"מ ר"פ המפקיד (ל"ד א') איכא דאמרי אמר רבא, נעשה כאומר לו לכשתגנב ותרצה ותשלמי סמוך לגניבתה קנויה לך. ובחי' הגרעק"א בסוגיין (שם ד"ה א"ד א"ר, כתב בזה בקצרה לעיונא, וז"ל: "יקשה דבין כך ובין כך, למאי דקיי"ל בדאורייתא אין בירה, א"כ איך קנוי הפרה למפרע, הא אין בירה, ועיי"ך עכ"ל.

וזהו כעין נידוד"ר אם להחשיב זאת כבדאורייתא דאין בירה.

אולם הראי' ג"א שליט"א מש"כ מרן החזו"א בדמאי (ס"י ט"ז סוף ס"ק י"ג) וז"ל:

דאורייתא בדגן תירוש ויצהר, זה חשוב עיקר בדאורייתא. אבל בזה"ז שאין שום תרומה דאורייתא לא חשיב כלל שיש לה עיקר בדאורייתא... והנה גם ממה שגם הט"ז והש"ן לא הביאו שהמהרש"ל חלק ע"ד השו"ע (סי' של"א סי"א) כדרכם... וכן אף אחד מתאחרונים שבגליון השו"ע לא הביא כזה דברי המהרש"ל, מוכח כדברינו. או שבכל זאת הם מסכימים לפסק המחבר דבזה"ז יש ברירה. והרי גם הרמ"א מסכים להמחבר לכך ממה שלא חלק בסעיף י"א, הרי כתב שם בסעיף ב' דנהגו דהתרומה בזה"ז דרבנן, מבואר שהמנהג הוא כדעת המחבר מעיקר ההלכה, וממילא משמע דזה כולל גם הא דסעיף י"א, עכ"ל.

ולפי"ז בנידונינו נמי מהני ברירה, דאחרי שביטל חמצו ומדאורייתא מהני, ונתגלגל לדרבנן, ובדרבנן אחרין ברירה.

אולם מאידך יש אומרים שאין מועיל הפרשת תרומה ע"י ברירה אף בזה"ז ואף כשחיובו דרבנן, כמבואר במהרש"ל ביש"ש ב"ק פרק הפרה פ"א סי' י"ג, ובחזו"א בדמאי (סי' ט"ז ס"ק י') ועוד מקומות, דהרמב"ם פ"א מהל' תרומות ה"כ סוכר דגם בזה"ז באר"י אין ברירה בתרומה, ומשום דיש לו עיקר מן התורה.

ולפי"ז לכאן לא נאמר ברירה בחמץ אחרי ביטול חמץ, דסו"ס יש לו עיקר מה"ת.

אולם למש"נ לעיל דהחזו"א גופי' בדמאי (סי' ט"ז סוף ס"ק י"ג) הוכיח מתוך הסוגיא בכ"מ (ל"ד א') דלא אמרין אין ברירה לענין קניית ממון, וכל תנאי שבממון קיים, אפי' תנאי שיש בו משום ברירה.

וכן יש לבאר דהא שייך ברירה, עפ"י מש"כ הקצוה"ח (סי' ס"א ס"ק ג') ד"ה וגם הרא"ש, ממהרי"ט ח"מ (סי' כ"ג) ד"ה אך קשה, והר"ש פ"ה ממעשר שני מ"א ד"ה כל הגלוקט, יעו"ש. ועפ"י הכרעת החזו"א בדמאי (סי' ט' ס"ק י"ב) שיכול למכור בערב שבת שיחול בשבת, ובתירוה"ד (סי' רס"ט).

ועוד י"ל עפ"י הקצוה"ח (שם) ד"ה אמנם כדי, בדעת הר"ן ומהרש"ל ביש"ש ב"ק פ"ה

כלים האסורים (סי' קכ"א) מביא מבעל העיטור ח"ב והרשב"א בתוה"ק, דאפילו כלי חרס בקדרה דלאו בת יומא כיון דאיסורה דרבנן מגעילה שלש פעמים ודיו... דאפשר שלא התירו אלא באיסור של דבריהם שאין לו עיקר מן התורה בתרומה וחלה [בזה"ז, גירסת הדרישה ס"ק ז' ומביא כן גם מרבו המהרש"ל], ומבואר בדרישה ובמהרש"ל ברעת הטור בשם כמה ראשונים דתרומה וחלה בזה"ז חשיב אין לו עיקר מה"ת. והגאון רבי אברהם יעקב זלונק שליט"א במכתבו אלי [איי תשר"מ] צידד כן באריכות להלכה, וזן בתור"ד בדעת הגר"א, ובדברי הגר"א יש מקום עיון דביתור"ד סי' של"א ס"ק כ"ח משמע דנקט כהשו"ע דבתרומה בזה"ז יש ברירה, וכן מתבאר מדבריו שם בס"ק כ"ו שבשו"ע כתוב שם שישאל ונכרי שלקחו שדה בשותפות וחלקו בפירות הרי טבל וחולין מעורבים בכל קלח וקלח מחלקו של הנכרי אע"פ שמרחן הנכרי וחייבים מדבריהם. וכתב הגר"א שם ואע"פ דרבנן יש ברירה, מ"מ כבר נתחייב קודם מירוח, הרי דלא סבר התרומה חשיבא יש לה עיקר בדאורייתא ואין ברירה. אם לא דרבניו רק אליבא דהמחבר, שסיים שם ונראה לי דהאיורגט שאין חיוב תרומה באר"י אלא מדבריהם גם באר"י חלקן של עכו"ם פטור מכלום. לפי"ז הקשה הגר"א למה לפני זה באר"י בזמן הבית אין ברירה, הרי מכיון שמרחן העכו"ם חיובם רק מדבריהם, ודוק. אולם הרי מדבריו שם בס"ק כ"ח נראה דגם הוא נקט כהשו"ע. ובשו"ע אר"ח הל' תחומין (סי' תי"ג ס"א) בביאור הגר"א ס"ק א' הביא דברי היש"ש דא"א ברירה בדאורייתא כן ואפי' מידי דרבנן ועיקר שם תורה עליו כמו מעשר ירק בפ"ג דעירובין וכמ"ש שם בתוס' עכ"ד. ולפי"ז לכאורה נמצא דגם בתרומה בזה"ז אין ברירה. אם לא נימא שהגר"א הביא שיטת היש"ש אבל הוא אינו נוקט הכי, ובאמת שם גופא הביא דברי המחבר ביריד (סי' של"א סי"א) הני דבתרומה בזה"ז יש ברירה, ונראה דהגר"א מחלק בין תרומה בזה"ז, לתרומת ירק בזמן הבית, דבזמן הבית שהיתה תרומה

והגיד שמעון שקוף זצ"ל בספרו מערכת הקנינים (סי' א') הביא תשו' הרשב"א דלעיל, וכתב, וכל הגאונים האחרונים המאורות הללו, כולם בתרא שיטה בזה, תפסו לדינא בהדיא דתשו' הרשב"א הנ"ל, שחל למפרע ממש הקנין על השדה הנכרת לאח"כ והיו של לוקח מעיקרא. והגר"ש שקוף ז"ל האריך לדון בדבריהם, דאינו מובן, דלפי דבריהם בטל כל הכלל דאין ברירה לענין הקנאה, יעו"ש במערכת הקנינים (סי' ב') ובסוף (סי' י"ד) ד"ה ובאופן, ובסי' ט"ז).

ולדבריהם י"ל דאף אם נימא דמכירת חמץ יש לדנו כברירה בדאורייתא, שאני הכא דמהני.

ולתשובת הרשב"א דלעיל, לדמותו לנידוד דמכירת חמץ לגוי בער"פ שחל להיות בשבת, העירנו רבינו הגאון המובהק רא"ל שטיינמן שליט"א בעל "אילת השחר", כשהצעתו לפניו בהרחבה צדדי השאלה בזה.

וכן צידד מו"ר עמוד ההוראה הגאון רש"ז אויערבאך זצ"ל, שבער"פ שחל להיות בשבת, שמוכר כל החמץ שישאר, כיון שאפשרי שהכל ישאר, כגון אם יעזוב את הבית וילך למקום אחר, וכדומה. אין זה תלוי בברירה אף אם נשאר רק מקצת, ועדיף תלוי ממש"כ הר"ן בפ"ק דגיטין במשתעבדנא לך ולכל מאן דאתי מתמתן, דמהני גם למאן דסובר אין ברירה, עיי"ש.

## ג.

הדרך הפשוטה, דבאמת אין צורך כלל לכתוב ולהדגיש בשטר הרשאה או בשטר מכירה לגוי, שמוכרו לו את כל החמץ חוץ מהחמץ של סעודות שיש ש"ק בבורק, דהוה אומדנא ברורה, וכדברים שכלבו וכלב כל אדם, ע"י גמ' קידושין (מ"ט סו"ב) ובתוס' סוף ד"ה דברים שכלב, ובתוס' רא"ש. ובגמ' כתובות (ע"ח סו"ב) וברש"י ובתוס' ד"ה כתבתינהו.

וברמב"ם ריש פ"ו מהל' זכיה ומתנה ה"א כתב וז"ל: "לעולם אומדין דעת הנותן אם היו הדברים מראין סוף דעתו, עושין עפ"י

(סי' ל"ב) דיני ברירה, בדברר העומד להתברר פסקין דיש ברירה, וקלס' הקצוה"ח וכתב על כלל גדול זה "ודבריו מתוקים מדבש". ובשער המלך פ"ח מהל' עירובין ה"ז ד"ה ועפ"י ד' התוס', ביאר דהרמב"ם ס"ל כשיטת התוס', בדברר העומד להתברר יש ברירה.

ולפי"ז בנידוד שמוכר כל חמצו, ז"א, כל החמץ שישאר בש"ק לפנה"צ, [אחרי זמן איסור אכילת חמץ] החמץ שישאר אז, ודאי נחשב עומד להתברר, ובכה"ג יש ברירה בדאורייתא.

עור י"ל עפ"י מה שכתב בתשו' הרשב"א בתולדות אדם (ח"ב סי' פ"ב) לחדש בגדו, אין ברירה, שמוכר אחד משדותיו דקניו לו. יעו"ן מתנה אפרים הל' זכיה ומתנה (סי' א') ד"ה עוד כתב. ובאמרי בינה חלק התשו' (סי' י"ב) נקט בפשטות בדעת הרשב"א דמסיק להלכה, שהשדה הנכרת קנויה למפרע ללוקח.

ובאמרי בינה (שם) צידד לחדש, דהכלל דאין ברירה זהו רק באופן שא"א שיחול המעשה השתא בשעת הבירור. אבל כהדיא דשדה בין השדות שנעשה מעשה הקנין, שמצד המעשה אפשר שיפעול גם לאחר הבירור בכסף או בשטר, ויש כאן מעשה שמועיל מכאן ולהבא מועיל למפרע.

וביותר כתב הנתיבות (סי' ס"א) (ס"ק ג') וז"ל: "יומה נ"ל דלא שייך סברא דאין ברירה, רק בדבר דבשעה שהוברר הדבר, א"א שיתפס בו להקנין. ואנו צריכין לוטר הוברר הדבר למפרע בשעת קנין, או אמדין דאין ברירה... בדאורייתא... אבל אם בשעה שהוברר הדבר ראוי לחול הקנין, אפילו אם אומר מעכשיו מהני הקנין. כיון שיכול להקנות שיהיה הקנין חל דס"ל אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, יכול להקנות ג"כ במעכשיו כמ"ש התוס' יבמות צ"ג עכ"ל, ועד"ו כתב גם בספר דברי חיים (אויערבאך) חלק יו"ד (סי' מ"ג), ועפ"י המבואר נקטו האחרונים גם כהדיא דתשו' הרשב"א, דכיון דאפשר הקנין לחול בשעת הבירור, לכן מהני גם משעת המכר.

ת"ו ובני ברק ומגדולי הרבנים המובהקים בחו"ל, דאמנם בשטר הרשאה מוכר שמוכרים את החמץ במקומות מסוימים ומפורטים, ואח"כ מוסיפים ובלל מקום שנמצא, פשוט וברור שקאי רק על סוג חמץ שאינו זוכר ואינו יודע שמונה אצלו חמץ. אולם מאכלי חמץ שיועד מהם, ומכנים ומייעדם כבידור לאוכלם בסעודות שיש וש"ק בבוקר קודם זמן איסור אכילת חמץ, פשיטא שסוג חמץ כזה אינו נכלל בכלל המכירה לגוי, וזהו אומדנא דמוכר ברורה וניכרת שבודאי אינם מוכרים לגוי.

ובחיובי בביתו של כבוד הגאון הגר"ח קניבסקי שליט"א בש"ק [אחרי פסח תשנ"ד] ודנתי והצנתי בפניו יחד עם מו"ח שליט"א אודות מכירת חמץ בער"פ שחל בשבת שאירע באותה שנה, אם מוכרים את השתי סעודות לגוי, או שמוכרים חוץ מהשתי סעודות המיועדות לאכילה לבני הבית, השיב לנו בפשיטות ובתמיהה, בשביל מה למכור את השתי סעודות אלו? וכשסיפר לו אברך אחד [ו' ניסן תשס"א] מה ששמע מפי חותנו מרן הגאון הגר"ש אלישיב שליט"א [ד' ניסן תשס"א] שדעתו בפשיטות שאין למכור את השתי סעודות הללו לגוי [אפילו מי שיש לו ילדים קטנים וחושש שיעלם חמץ], השיב הגאון הגר"ח ק"ש שליט"א: מצוה לשמוע דברי חכמים.

#### ד.

יש אומרים עצה והמצאה מחודשת, מחכ"א שליט"א בקונטרסו, וכן עשה למעשה, דצייד שיש צדדי עדיפות וריות, דכשחל ער"פ להיות בשבת כמו בשנה זו, למכור את כל החמץ כולו לגוי, כולל החמץ המוכן והמיועד לסעודות שיש וש"ק בבוקר, ונימוקו כיון שלעתים רחוקות מצוי תקלות, ומאזיה סיבה או אונס נשאר מהחמץ ששייר לסעודות שיש וש"ק, או נעלם ונאבד מקצת מהחמץ ששייר והצניע לאכילה, ולא יוכל לאוכלם או לבערם מהעולם בש"ק ע"י שיפורסם או יורקם לרשות הרבים או להשליכם לבית הכסא, ויכשל בהשהיית חמץ בביתו.

האומר, אע"פ שלא פירש. כיצד... ועמד וכתב כל נכסיו לאחר, מתנה גלויה גמורה, ואחר כך בא בנו, אין מתנתו קיימת. שהוכרים מוכיחין שאילו ידע... לא היה נותן כל נכסיו עכ"ל.

וכיון דמפורש בגמ' פסחים (י"ג א') ונפסק בשו"ע אר"ח (רס"י תמ"ד ס"א) י"ד שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת, ומשיירין מזון ב' סעודות לצורך השבת, ובתוס' שם ד"ה ומשיירין.

וגלוי יודוע לכל, שבשנה זו דערב פסח חל להיות בשבת, מקדימים מכירת חמץ לגוי כבר ביום שיש לפני הצהריים. ולכתחילה מחמירים למכור עד זמן ביעור חמץ כמו בכל השנים, [ועד"ז כתב בטור סי' תמ"ד ב' "וטוב לבער בערב שבת קודם חצות (סוף שעה חמישית כמו בשאר שנים, מאמר מרדכי ומשנ"ב) אע"פ שמוחר לאחר חצות כדי שלא יבואו לטעות בשאר שנים לבער אחר חצות" ובשו"ע שם, ומקורו במרדכי פסחים סוף"ק סוס"י תקמ"ג שכן הנהיג רש"י] וגם נוהרים להקדים שלא לעשות קנין מכירת חמץ בשבת. אולם ממשכיכים כולם לאכול מאכלי חמץ בסעודות דימי שיש ושבת בבוקר, עד זמן איסור אכילת חמץ, ולכן הוי כגילוי דעת וכמסירת מודעא, ואומדנא דמוכר, שהחמץ המיועד ומוכן לסעודות שיש וש"ק בבוקר, אינו נכלל בכלל המכירת חמץ לגוי, ואפילו אם לא פירש והדגיש זאת להדיא.

וכמו בכל שנה ושנה שהפתיחים שנשארו מליל בדיקת חמץ ששומרים ומצניעים לצורך מצות שריפת חמץ בבוקר, בחמץ ירד, פשוט וברור ואומדנא ברורה שאינם נכללים במכירת חמץ לגוי דרוצה לקיים מצות שריפת חמץ בחמץ שלו ולא בתמצו של גוי ופעמים רבות שורפים את החמץ זמן מה אחרי גמר מכירת החמץ לגוי [שזהו לפני זמן איסור הנאה מהחמץ].

כך גם במכירת חמץ בער"פ שחל בשבת, שהחמץ המיועד לאכילה בימי שיש וש"ק בבוקר, אינו נכלל במכירת חמץ לגוי.

וכמו ששמעתי מהרבה בעלי הוראה וותיקים ומובהקים שליט"א בעיה"ק ירושלים

שישי לפנה"צ, בחמשה קנינים לחיזוק המכירה, -וזמן מה אח"כ כולם לוקחים זאת בחזרה מהגוי - ומשתמשים כמו בשלהם וישאירו לגוי הבלעיות והדיבוק חמץ שבכלים, שמא מחזי כהערה או כעין חוכא ואיטולא.

והנידון בזה, שמא עצה והמצאה זו, יש בה כעין טעם לפגם, וסרך זלוול בתוקף מכירת חמץ לגוי, ואולי מחזי כהערה, שמוכרים לגוי ביום שישי לפנה"צ את כל החמץ כולל סעודות חמץ שטרחו והכיניו ושיירו לימי שישי ש"ק, וכמה שעות אח"כ לוקחים מהגוי חמץ לסעודות שישי ש"ק בכמויות גדולות, ואוכלים משל הגוי. [נפעמים רבות ללא ידיעת הציבור שאוכלים כולם משל הגוי].

ושמעתי מפי רבינו הגאון המובהק רא"ל שטיינמן שליט"א, וכן שמעתי מכמה גאונים זמנינו שליט"א דאין למכור לגוי סעודות חמץ המיועדות לאכילה בימי שישי וש"ק, דאיכא למיחש שהגוי שקנה כל החמץ כולו, עלול להתעקש ולא לתת רשות שיאכלו מחמצו סעודות שישי וש"ק, ולמנוע מציבור ענק לאכול מחמצו כבמסעדה יחידית בעיר, דסוף סוף החמץ כולו שלו, בלעדי, ואין לו שום מחויבות לתת רשות לכל הציבור לאכול מהמסעדה הראשית והיחידה שלו שקיימת בעיר, ולכן צידדו שלא למכור החמץ שאוכלים בסעודות אלו.

ואמנם החתם סופר זצ"ל אמר: "הישן טוב, והמיושן טוב ומשובח ממנו" (עי' תשרי תתס"ח חיו"ד סי' י"ט סוד"ה יען, ועוד).

אך דא עקא, שלכאור לא ברור כדבעי, איך נהגו הבתי דינים וותיקים והמקובל במסורת מקדמא דנא, האם היה נוסח מיוחד של שטר הרשאה, או שטר מכירת חמץ לגוי מיוחד, בער"פ שחל להיות בשבת, עם הדגשות והוספות מיוחדות, או עכ"פ סיכום בעל פה עם הגוי בענין שיוור החמץ וסעודות שישי ש"ק בבוקר, כגון: חוץ מסעודות שישי ש"ק בבוקר המוגדרים ומסויימים, או בקשת רשות

בפרט לאותם אנשים שלא קים להם בנפשם, שיוכלו להזהר ולשמור היטב מפני תינוקות וכדו', וכן ישנם אנשים מהמון העם, שמחמת רשלנות ושוגג קרוב למיד נשאר אצלם גם אחרי זמן ביעור חמץ בש"ק, חלק מהחמץ שהשאירו לסעודות שישי ש"ק, ואינם דואגים לבערם כליל מהעולם, אחד זמן אכילת חמץ בש"ק לפנה"צ כדון.

ולעצה הנ"ל, החמץ הנותר אצלם זהו חמצו של גוי.

וגם לעצה הנ"ל, אין להם צורך להפריד ולייחד ולסיים, מה יאכלו בסעודות שישי ש"ק, כיון שמכר לגוי כל חמצו ממש בלי יוצא מן הכלל, ולהנ"ל ציבור גדול אוכלים כל סעודות חמץ רשישי ש"ק, מהחמץ שנמכר לגוי.

ואכן לעצה הנ"ל, אחרי המכירת חמץ לגוי, בעש"ק, באים בדברים עם הגוי, ומבקשים רשותו שיאכלו חמצו בסעודות שישי ש"ק, ויעשו עמו חשבון, כמה אכלו, אחר הפסח וישלמו לו על כך. כמו שמדברים עם הגוי אודות רשות השימוש בתרופות חמץ, בתוך הפסח, עבור חולים שחייבים לאכול תרופות חמץ ויעשו חשבון אחר הפסח.

אמנם הבי"ד מבקש מהגוי שלא יקפיד על דריסת רגל כשיזדקק להוציא איזה דבר ממקומות המושכרים לו, אך כידוע צריך להמנע ככל האפשר מדריסת רגל, משום זלוול במכירה, ורק באופן חד פעמי ובלית ברירה. וכן מבקש הבי"ד מהגוי רשות שאם יאלץ אחד מהמוכרים ליטול תרופות שנמכרו בחמץ, יורשה להם להשתמש בהם, ויעשו עמו חשבון אחר הפסח.

אולם הנהוג בעלמא בכל השנים, ניכר שזהו בלית ברירה ובמקרה יוצא מן הכלל, כגון: חולי, וצורך גדול, ולכן אינו זלוול ואינו טעם לפגם בעצם תוקף מכירת החמץ לגוי.

אבל בגזנות דידן, לו יצויר שציבור שלם יודע מראש שיקחו מהגוי חמץ דסעודות שישי ש"ק בבוקר, מה שמכרו לגוי, ביום

בכל יראה, וכפשוטו לשון תוס', וידוע כן שיטת הר"ן ריש פ"ק דפסחים (דף א' ע"א מרפי הרי"ף) ד"ה אלא.

וחמץ שאינו ידוע זה ביטלוהו כהפקר פעמיים. ואפילו להחלוקים על הני ראשונים, לכל היותר זהו למנוע חשש מכשול איסור דרבנן בשוגג, למיעוט שאינו מצוי, דלדעת הנתיבות (סי' רל"ד ס"ג) (ס"ק ג') באיסור דרבנן בשוגג אין צריך שום כפרה וכאילו לא עבר דמי, ומוכיח כן מגמ' עירובין פרק הדר (ס"ז סע"ב) יעו"ש, וכע"ז בעירובין (ס"ה סע"ב) נשכור ולכשנגיע...נשאל להן, ובהגהות יעב"ץ ביאר בדברבנן עבדינן עובדא והדר מותבין כדלקמן (ס"ז ב') עיי"ש.

ובאור שמח בספרו משך חכמה פרש' שופטים (י"ד א'), ובאו"ש פ"א מהל' גירושין ה"ז ד"ה הנה, ובישועות יעקב יו"ד (סי' קי"ד) (ס"ק א'), ובשערי יושר להגרש"ש זצ"ל שער הספקות (נשא פ"ז) ד"ה ובהא דהקשה, ובשא"פ"י ובאחיעזר (ח"ב סי' ג' ס"ק ד'), ובדברי מלכאל לגאב"ד לאמו"ה (סי' כ"ב) (ס"ק כח-כט), ובתורת חסד לגאב"ד לובלין (סי' ל"א אות ה'), והגאון ר' יוסף זכרי' שטערן זצ"ל גאב"ד דשאויל-ליטא בעל "זכר יהוסף" בקובץ כנסת חכמי ישראל (נדפס תרנ"ז) (ו' סי' ק"א) הובא בשד"ח ח"א (עמ' 294-293), שצידדו האחרונים כנתיבות דא"צ כפרה.

ואם החשש שיעלם ויאבד בשוגג, להמיעוט הנ"ל, פחות מכוית חמץ, המיעוט הנ"ל, יוכלו לסמוך עד דעת השאגת ארי' (סוסי' פ"א) דאיסור ב"י ליכא כלל בפחות מכשיעור, ובמנ"ח (מצוה ז') אות א', ועוד) כתב, שהסכימו עמו הרבה אחרונים, ומוסיף המנ"ח (שם), אי"כ מותר להותיר פחות מכשיעור לדברי האחרונים הנ"ל, ואין איסור תורה, ומדרבנן אפשר דאסור, עכ"ד.

ובשעת הדחק איתו מיעוט קטן שאיתרע מזל"ה או אונס חרלי ושכחה או נאנס וגעלם מהשיורי חמץ, ואין בידו לבערו כדון, וכבר ביטל את החמץ פעמיים כמורגל, לא גרע מטריד ולא אפשר דמבטלו בלבד וריי, כמ"ש

השתמשות או שלא יקפיד הגוי על אכילת הסעודות כבמסעדה ממה שמכרו לו.

ואפשר שזהו בכלל מנהג שאינו מצוי תדיר, ואין ע"ז תורת מנהג, כמבואר בש"ך יור"ד (סי' ק"צ סוסי' ג'), ובסי' שצ"א ס"ק ח', ובסי' ת"ב סוסי' י'), ובפרט שער"פ שחל להיות בשבת ומנהגיו אינו תדיר ואינו בפרהסיא, אלא נעשה בבתי דינים או רב העיר וכדו', והשכחה מצויה, (ע"י גמ' פסחים ס"ו א') ובירושלמי שם פ"ו ה"א] ולא נתבאר להדיא בפוסקים.

והנה עצה והמצאה מחודשת זו למכור את כל החמץ כולו לגוי, כולל מאכלי חמץ המיועדות, לבני הבית, לאכילה בסעודות דשישי וש"ק בבוקר, וכל זמן כדי לסייע לחמץ לאלה שעלול להאבד ולהעלם להם מקצת חמץ, ולא יורקו או יפוררו החמץ ויעברו באיסורי חמץ, זהו אולי תקנה למיעוט קטן, מיעוט שאינו מצוי, דלדעת המשכנות יעקב יור"ד (סי' י"ז) עד חלק אחד מעשרה, 10% אחוז, ויסודו עפ"י מתני' גיטין (ל"א ז') ומתני' בבא בתרא (צ"ג סוסי' ב'), ולדעת המשכנות יעקב פחות מעשר למאה הוי מיעוט שאינו מצוי ואין חוששין למיעוט שאינו מצוי, והובא גם בדרכי תשובה יור"ד (סי' ל"ט ס"ק ג').

והבא בנידונינו איירין שכל הציבור כולו ביטלו חמצם פעמיים בנוסח השגור כל חמירא וכו', או עכ"פ ע"י מינוי והרשאה לבי"ד שיוכלו לבטל חמצו, ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי כמבואר בגמ' פסחים (ד' ב') וברמב"ם פ"ב מהל' חמץ ומצה הלכה ב-ג.

ואותו מיעוט שעלול להעלם ולהאבד מהם מקצת מהחמץ, החשש שייכשלו בהשהיית חמץ שאינו ידוע, דלדעת המהרש"ל בפסחים (ו' א') ד"ה אפי' מר"ה נמי, וכן דעת הב"ח (סי' תל"א) בדעת רש"י, וחמץ שאינו ידוע אינו עובר עליו מה"ת, וכן מוכח מרש"י פסחים (כ"א א') ד"ה ואי. ועל דרך שכתבו תוס' פסחים (כ"א א') ד"ה ואי, יעו"ש. ובפר"ח (סי' תל"א) כתב דשיטת תוס' דכל חמץ שאינו ידוע היכן הוא, אינו עובר עליו

בשבת בבוקר שמא יישאר מעט חמץ, ובכונן  
 דא סגי בביטול. ומה לנו להוסיף עצה על  
 עצתם ותקנתם.

ה.

ולעצה והמצאה הנ"ל שמוכר כל חמצו  
 כולל סעודות חמץ שיאכלם בשישי וש"ק  
 בבוקר, יש לדון, דהא בכל מכירת חמץ  
 כללית, לכאן חסר בגמירות דעת של הקנה  
 והמקנה, וכמו שהעיר בתשו' חת"ס חיו"ד  
 (סי' ש"י) שהגוי אינו עושה אלא ע"ד מצות  
 אנשים ואין דעתו לקנות כלל, לא יועיל הקנין  
 כלל, והביא יסוד לזה מגמ' חולין (ל"ט ב')  
 כפלוגת רשב"ג ורבנן, ובתוס' ד"ה רישך  
 והר, דאפילו למ"ד מצות בעכו"ס קנות, הכא  
 לא סמכא דעתיה, כיון דמצי מדחי ליה.  
 והוסיף החתם סופר, דבזה מתיישבת קצת  
 קושיית הרשב"א מהעורר בנכסי הגר, וכל זה  
 פשוט, יעו"ש סוד"ה וראית, ומש"כ ליישב  
 הדבר.

ובטור חו"מ (סי' צ"ט ד' אות כ') הביא  
 תשו' אביו הרא"ש [כלל ע"ה דין ג'] וז"ל  
 "ראיתי מקצת אנשים שכונתבין נכסיהם  
 לאחרים, יהודים או עכו"ם, ואח"כ לוויס,  
 וכשבא המלוה לגבות חובו, מצוה להוציא  
 השטר, ותולה נכסיו באחרים, והכל רואין  
 שאע"פ שכתב כל נכסיו לאחרים, הוא מחזיק  
 בהן, ונושא ונותן בהן, ומעולם לא יצאו  
 מרשותו... ובאתי לשבר מתלעות עול, ולהפיר  
 מחשבות ערומים, ולהוריע ולבאר שאין  
 במתנה זו ממש, לפי שידוע ויכיר לכל,  
 דאומדנא דמוכח שלא גמר להקנות, אלא  
 להבריח נכסיו מבעלי חוביו... ולא ימצאו ממה  
 לגבות חובם, דאנן סהדי שאין אדם נותן שלו  
 לאחרים ויחזור על הפתחים... אלא כיון  
 להבריחם, שיקדים הבן לכל בעלי חוביו, ולא  
 ימצאו ממה לגבות, ולא כיון להקנות  
 לו... ובכל דוכתא אזלינן בחר אומדנא" עכ"ל.

ועד"ז מבואר ברמ"א בדרכי משה חו"מ  
 (סי' ר"ו) (סוס"ק ד') גבי המוכר נכסיו על  
 תנאי, דפעמים כשיש אומדנא דמוכח אפילו  
 גילוי דעת מראש לא בעינן וז"ל "וכתב עוד  
 [הרא"ש] בתשובה כלל פ"ה [נראה דט"ס

הבי' בכס"מ פ"ב מהל' חמץ ומצה ה"ב, ואם  
 נשאר ונעלם פחות מכביצה חמץ מבטלו  
 בלבד ודיו, וכמ"ש הרמב"ם פ"ג מהל' חמץ  
 ומצה ה"ט, ובשו"ע (סי' תמ"ד ס"ז), ואף  
 דקיי"ל כבית הלל דמתני' ריש מס' ביצה (ב'  
 א') דשארר בכיות וחמץ בכיות, ע"י מגיד  
 משנה פ"א מהל' חמץ ומצה ה"ב, אפ"ה אינו  
 מחוייב לחזור לביתו, ומבטלו בלבד ודיו  
 וקיי"ל כחכמים במתני' פסחים (מ"ט א')  
 וברש"י ד"ה בכביצה.

ובנידונינו גם יוכל אותו מיעוט קטן  
 לסמוך על דעת הרבה מרביתינו האחרונים  
 שאגת ארי' (סוסי' פ"א) והסכימו עמו הרבה  
 אחרונים כמובא במנ"ח ריש (מצוה ח')  
 דלעיל.

ונראה דמוטב שיסמכו אותו מיעוט שאינו  
 מצוי, בחמץ שאינו ידוע, דקיל טפי, ובאיסור  
 דרבנן בשוגג, על כל הנ"ל, ואל יכניסו רובא  
 דרובא מהציבור ביניהם רבים מדקדקים  
 וזהירים כהלכה, גדולים וטובים, לטורן ולזול  
 וטעם לפגם, כעין הערמה, בחוקף המכירת  
 חמץ הכללית, ומבואר במשנ"ב (סי' תמ"ח)  
 (סי' ל"ג) ובשו"ע (ס"ק פ"ב) מהישועות  
 יעקב לחוש ולהמנע גם ממחוי כהערמה  
 [יעו"ש שו"ע (סי' תמ"ד ס"ד) ובמשנ"ב (ס"ק  
 כ') דרך הערמה ומוכתא מילתא].

ועוד יש להעיר, הלא אפילו יעלם חמץ  
 ומכרוהו לגוי, לא הועילו בזה דהא חמצו של  
 גוי ברשותו של ישראל אסור, וצריך לעשות  
 לפניו מחיצה י' טפחים כדי שלא ישכח  
 ויאכלנו, כמס"כ בשו"ע סי' ת"מ סעיף א-ב.  
 ואחרי שכולם ביטלו חמצם פעמיים וגם מוזכר  
 בחלק משטרי ההרשאה מינוי לרב לבטל  
 חמצם. ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי  
 כדאי' בפסחים (ד' ב') (י' א') וברמב"ם פ"ב  
 מהל' חמץ ומצה הלכה ב-ג, ומה הריחו בזה,  
 מה לי חמצו של גוי ברשות ישראל ומה לי  
 חמצו שביטלו כהפקר. ועוד יש להעיר, דעצם  
 החשש שעלול להעלם חלק מהחמץ  
 שמשידין לסעודות שישי שבת, אינו חשש  
 חדש, וכנראה שכבר היו דברים מעולם, ותקנה  
 לזה כבר כתבו בפרוסקים (סי' תמ"ד ו') ובב"י  
 ובמשנ"ב ס"ק י' דמה"ט גופא מבטלין החמץ

בה...א"כ בהפקד נמי הו"ל לקבוע זמן...ואז אפי' יאמר אח"כ, לית לן בה. ואין לומר דגזרינן שמא יאמר לאלתר, זה אינו, הא בבית חורון גופי' לא גזרינן, אלא ע"כ כל שהוכיח סופו על תחילתו אפילו אחר זמן רב אסור, עכ"ל.

וחזוין בתת"ס דס"ל בדעת הרמב"ם דאפילו אחר זמן רב אינה מתנה, והביא סמוכין לדבריו.

ועד"ו ראיתי בקרן אורה (שם, מ"ז א') ד"ה מעשה לסתור, שהביא מחלוקת הרשב"א והרמב"ם, דלרשב"א לאחר שעה לא איכפת לן, דכבר נתנה לו במתנה, והרמב"ם כתב דאפילו לאחר שעה, אם פייס אותו שיבא אבא ויאכל, ג"כ אסור, דהוכיח סופו על תחילתו דעל מנת כן נתנה לו, וריבוי הסעודה מוכחת שיאכל אביו נתן לו, ונראה דמפרש הכי, אידך לישנא דרבא...דגם לשון הוכיח סופו על תחילתו, משמע הכי, וככתב הכס"מ (שם) דהרמב"ם ז"ל ג"כ ס"ל דוקא הוכח דאמר ליה מיד אחר המתנה, אבל לאחר שעה לא, ולא משמע כן מלשון פירוש המשנה להרמב"ם (שם) שכתב, ואח"כ אמר לו דרך מקרה, וצונן שיאכל פלוני עמנו, משמע דאח"כ דרך מקרה אמר לו כן, והיינו משום דהוכיח סופו על תחילתו, עפ"י ריבוי הסעודה, עכ"ל.

שוב ראיתי בספר באר שבע {שנת שע"ד, תלמיד הלוש והסמ"ע, ורבו של הגידולי תרומה} בסוה"ס בתשו' (סוסי" מ"ב) הביא מה שצידד הכס"מ דרך אפשר בדעת הרמב"ם, וכתב לחלוק עליו, בזה"ל, אגב שיטפיה לא דק בפיהמ"ש להרמב"ם, כי שם כתב בהדיא, ואח"כ אמר לו דרך מקרה צונן שיבא פלוני וכו', אי"כ כשל עוזר ונפל עוזר, עכ"ל.

ומבואר מכל הנ"ל, דדעת הבאר שבע והחתם סופר והקדן אורה בדעת הרמב"ם, כדמוכח ברמב"ם בפיהמ"ש דאפילו אחר זמן רב אמר דרך מקרה והוכיח סופו על תחילתו דאינה מתנה.

ונראה דגם הכס"מ צידד כן דרך אפשר ולא בירא ופסיקא ליה, שאכן זהו כוונת הרמב"ם, וכלשון הכס"מ בהסתייגות "ונ"ל

וצ"ל פ"א דין א', יעו"ע כלל פ"ו סוסי" א') ריש מקומות דאפילו גילוי דעת לא בעי, כגון הוכח דאיכא אומדנא דמוכח, וכ"כ התוס' כתובות (צ"ז א') ד"ה זבין' עכ"ל, וכ"ה ברמ"א (סי' ר"ז ס"ד), ובביאור הגר"א (ס"ק י"ג).

ולכאורה הכא לעצה והמצאה הנ"ל שמוכר סעודות חמץ דימי ישישי ש"ק בבוקר לגוי, אגן סהדי ואומדנא דמוכח וניכר שאינו מוכרין למכירה ואין סמיכות דעת, דדעת כל הצבור ע"י הכנה רבתי טורחים בבישולים של סעודות אלו, שיוכלו לאכול הם ובני ביתם כראוי, ולא לצום בימי ישישי וש"ק.

וביותר נראה כן, דכשחשך בגמירות דעת של הקונה והמקנה, אינו קנין, עפ"י מהני' נדרים פרק השותפין (מ"ח א') במתנת בית חורון שהיה אביו מודר הימנו הנאה, והיה משיא את בנו, ואמר לחבירו, חצר וסעודה נתונים הינן לפניך...אמרו חכמים כל מתנה שאינה, שאם הקדישה הוא מקודשת אינה מתנה, ובגמ' (שם), ואם הוכיח סופו על תחילתו אסור, ומעשה נמי בבית חורון...אמר רבא לא שנו אלא...לישנא אחרינא אמרין לה אמר רבא לא תימא טעמא דא"ל והינן לפניך הוא דבסוד...אלא אפילו א"ל הן לפניך, יבא אבא ויאכל אסור, מאי טעמא, סעודתו מוכחת עליו, ע"כ. ובר"ן כתב בד"ה ל"א...הכא שאני משום דאגן סהדי שאין אדם מכין סעודה לזשואי בנו, ונותנה לאחר, הלכך סעודתו מוכחת עליו, דמאי דאמר, ויבא אבא לתנאי גמור קאמר, מיהו כתב הרשב"א ז"ל דדוקא כשאמר כן בשעת מתנה, אבל לאחר מכן לא, כיון דבשעת מתנה לא אמר מיד, אבל הרמב"ם כתב פ"ו מהל' נדרים ה"טו דאפילו לאחר שעה אסור ואינה מתנה, עכ"ל הר"ן.

ובחידושי חתם סופר נדרים (שם) ד"ה ואם הוכיח, הביא בדעת הרמב"ם דס"ל דאפילו אחר זמן רב, אמרין הוכיח סופו על תחילתו. ומוסיף החת"ס ראי' לשיטת הרמב"ם "ונלע"ד קצת ראי' מדאמר רבא לעיל נדרים (מ"ג ב') גזרה משום מתנת בית חורון, ובר"ן (שם) סוד"ה ה"ג, ע"ש, ואי ס"ד דבמעשה רבית חורון גופיה אי לא אמר לאלתר לית לן



הקה"י וצ"ל העיר שהיה מגדולי דורו) (ח"א סי' י"ד), הן בענין מכירת חמץ הנהוג בזמנינו, והמחצית השקל קרא תגר על גוף המכירה, ואמר דלא הוי מכירה ורק הערמה, דהא בעינן דעת קונה ודעת מקנה, דאין דעת הגוי הקונה לקנות החמץ, ובפרט שאין דעת הישראל להקנות, שגם הוא עושה כן בהערמה. ודן עפ"י סוגיא דגדרים (מ"ח א') דלדעת הר"ן בדעת הרמב"ם אפי' לא דיבר כשעת מעשה, כדי שיבא אבא, דסעודתו מוכחת עליו, וא"כ מוכח דהאומדנא בעצמה מועילה לבטל המכר, אף שלא דיבר כלל כשעת מעשה, ובשו"ע יור"ד (סי' רכ"א ס"ט) פסק כהרמב"ם. והנה גם אליבא דהרמב"ם דמצד הסעודה הנ"ל בעצמה תחבטל המתנה, ג"כ יהא תלוי בשני פירושים בח"י הרשב"א, שפירוש אחד מפרש...כיון שהיא סעודה גדולה, מוכחא מילתא דאינו אלא הערמה, ודוחה הרשב"א פירוש זה, דא"כ ליבעי אומדנא איזו נקראת סעודה גדולה...אלא פירש דסעודתו שעשה לבנו מוכיחה, לפי שאין אדם טורח לעשות סעודה לבנו, ומפסיד ונותן לאחר כו', וא"כ לפירוש קמא גם במכירת חמץ מוכית, דאיך ימכור קנין גדול כזה לגוי עני, אבל לפירוש השני י"ל דלא הוי כ"כ הערמה כמו בסעודת נשואין, דס"ל לרשב"א רלא פלוג כלל בסוג המתנה, אם גדולה אם קטנה, בכל גווני מנהי.

ומוסיף לכאר ה"שערי ציון" אולם נראה דגם לכס"מ ברעת הרמב"ם מהני המכירה במכירת חמץ, דהתם במתנת בית חורון, אף דסעודתו מוכחת עליו דהוי הערמה, ואפ"ה כל שלא אמר לו מיד יבא אבא ויאכל בהם מותר, וטעמא, דאם אמר לו מיד, ובציווי דסעודתו מוכחת עליו, הוי כמו שאמר לו בעת מעשה. אבל במכירת חמץ דעד אחר הפסח אינו מדבר כלל מביטול המכירה, א"כ גם להרמב"ם. עפ"י הכס"מ — מועיל המכירה מדאורייתא. ויש ראי' גם מדברי הגמ' גדרים (מ"ח ב') לדברי הכס"מ הנ"ל, דאי' בגמ' והא מתנת בית חורון דקני ע"מ להקנות וכו' וקשה לדעת הרמב"ם דאסור גם אם אמר אחר זמן רב, ויבא אבא ויאכל בהם, אי' אמאי קאמר

שאפשר דעד כאן לא אסר רבינו אלא באמר לו כן סמוך לנתינת המתנה סתם, אבל אם שהה קצת שרי, והכי דייק לישניה...דמשמע חזר מיד, דאל"כ הול"ל ואחר שעשה אמר לו וכו' או הול"ל ואח"כ אמר לו וכו' עכ"ל הכס"מ.

ומאירך איהו גופי' בשו"ע יור"ד (סי' רכ"א ס"ט) הביא לשון הרמב"ם ללא שינוי ותוספת בהבירה זו שצידד בכס"מ בכוונת הרמב"ם, הלא דבר הוא, ונראה לומר דכיון דבכס"מ צידד כן רק בדרך אפשר, ולא פסיקא ליה בכיורו, ולכן להלכה סתם זאת בשו"ע והעתיק רמב"ם כלשונו, דהבחר יבחר, ובפרט שיתכן שכתב את השו"ע אחרי שכתב פירושו "כס"מ", ואולי כינו וכו'י ראה לשון הרמב"ם בפיהמ"ש, ולכן בשו"ע הכריע לסתום כלשון הרמב"ם.

ובכ"י (שם) סוד"ה היו מהלכין, הביא מהר"ן בדעת הרמב"ם דאפילו אמר לאחר שעה אסור ואינה מתנה. ומוסיף הבי' "ומדברי רבינו ירוחם (נתיב י"ד ריש ח"ה) נראה שהוא סובר דלהרמב"ם אע"פ שלא אמר לו ואינם לפניך, או והן לפניך, כיון שסעודתו מוכחת עליו שלא גמר להקנות אסור" עכ"ל. ובכאר הגולה (שם, אות ס"ד) הערה מקור הלכה זו מהרמב"ם (שם) "וכלישנא בתרא דרבא דסעודתו מוכחת עליו".

ובטור יור"ד הל' גדרים (סוסי' רכ"א) כתב "אבל היכא שניכר שיש ערמה בדבר, כההיא דבית חורון...אע"פ שלא אמר כדי שיבא אבא ויאכל...כיון שניכר הרבר שלא כיון אלא לכך, וכל כיוצא ב", והלכה זו דהיכא דחסר בגמירות דעת דקונה ומקנה רלא קנה, לא הוזכרה בשו"ע חו"מ או ברמב"ם סדר קנין בהל' מכירה או בהל' זכיה ומתנה, אלא בשו"ע יור"ד וברמב"ם סדר הפלאה הל' גדרים, הלא דבר הוא, ואולי שמכו ע"ז שזוכר בהל' גדרים, ומינה תירוק להלכות קנינים, הל' מכירה והל' זכיה ומתנה, וצ"ע.

ובספר שערי ציון להגאון ר' בן ציון שטרנפלד וצ"ל אבי"ד בילסק [הח"ח] וצ"ל קיבל ממנו הסכמה על ספרו משנ"ב, ומרן

זמן מועיל לבטל המכירה, ויש לומר דקודם המכירה גרע טפי דהוי כמו מסירת מודעא, וי"ל דלכרע מבטל המכירה, ואם באפשרי, מהראוי מאוד להזהר מזה, ומכיוצא בזה, ויזהרו בני הבית בעת המכירה שלא ידברו דיבורים גרועים ודברי חול, שלא יהיה מוכח דכוונתם להערמה מלשונם ממש, ומעתה, לענין מכירת בהמות, במקום שלא נהגו, אין להקל. דעפ"י רוב קשה להזהר מאיזה דיבורים המוכיחין... על כן במקום שלא נהגו למכור בהמתו, אין להקל, אבל במקום שנהגו הנח לישראל, דמי למכירת בכור, וה' יאיר עיני במאור תורתו" עכ"ל השערי ציון מבילסק.

מדברי השער"צ נראה שכל זה נחא לפי מה שצייד הכס"מ ברעת הרמב"ם, אבל למה שנחבאר לעיל, דרעת הר"ן ורבינו ירוחם ברעת הרמב"ם, והרמב"ם גופי' בפיהמ"ש, והבאר שבע והחתם סופר והקדק אורה דאפילו אחר זמן רב אמרי' הוכיח סופר על תחילתו ומבטל המכירה.

והשתא בנידונינו, בעצה והמצאה מחודשת זו, שאלפים רבים קונים מיני חמץ, חלות לחמניות פיתות וכו', המיועד לצורך סעודות שישי ש"ק בבוקר, ובכמויות גדולות עבור כל בני ביתם, ומפורסם ומוכח בעליל בכל המאפיות והחנויות, וכן ידוע לקטנים כגדולים מגמת הנהירה והזריזות ברכישת מיני חמץ אלו לסעודות שישי ש"ק, וקונים זאת ברגע האחרון, ו"א כיום חמישי, פחות מיממה מהמכירת חמץ לגוי, שזהו ביום שישי בבוקר [י"ג ניסן]. וקניית מוצרי חמץ טריים אלו, הכל יודעים בבירור, שאינה לצורך הגוי, אלא פשוט ללא ספק אצל שום אדם בעולם, דקונים כל זאת לצורך עצמם ובני ביתם. ולכאורה, הוי כריכוי סעודה המוכחת לכל מגמתם, סמוך למכירת חמץ לגוי, עבור סעודותיהם בשישי ש"ק בבוקר, ואף אם כוונתם למכור לגוי סעודות אחרונות אלו, להמנע מאיסור השחיית חמץ שאינו ידוע. ואחרי זמן קצר, אלפים רבים שעושים כעצה והמצאה הנ"ל משתמשים במאכלי חמץ שמכרו לגוי.

ולכאור' הוי כמתנת בית חורון שנותן במתנה כדי לא לעבור איסור דמודר הנאה,

דקני ע"מ להקנות הוא, טרם שידע מהא דסעודתו מוכחת עליו, דהא בלתי סעודתו המוכחת, אמאי הוי קני ע"מ להקנות, הא הוי מתנה גמורה, כיון שבעת המתנה לא אמר מידי, וככל מתנה אף אם חזר לאחר זמן לא מבטל, וא"כ מוכח דגם להרמב"ם מיירי דאמר מיד שיבא ויאכל בהם, דמוכח כוונתו שלא נתן לו בעת מעשה רק להחזיר הנאה לאביו, וא"כ לכאורה קשה, אמאי פסק המחבר בפשיטות בסי' (רכ"א ס"ט) וז"ל ולא עוד אלא אפילו בנותן סתם, וחזר ואמר רצונך שיבא פלוני ויאכל עמכם, אם הוכיח סופר על תחילתו, כגון שהיה סעודה גדולה הר"יז אסור" עכ"ל, והר"ל למחבר לחלק, דוקא בחזר מיד, אבל אם אמר לאחר זמן מותר, כדכתב בכס"מ, ואולי סמך המחבר על לשונו שכתב "וחזר ואמר" דהא בכס"מ דקדק מלשון הרמב"ם דכתב "וחזר ואמר" דמיירי שאמר מיד, א"כ כמו שמדקדק מלשון הרמב"ם, כן יש לדקדק מלשון המחבר בעצמו.

ובע"כ צ"ל דהרמב"ם פסק כלישנא רחוקה אסור במודר הנאה, וכן פסק הש"ע יו"ד בסי' (רכ"א ס"א), וא"כ היכי דאמר בשעת מעשה ויבא אבא ויאכל בהם, לא מצריכין כלל טעמא דסעודתו מוכחת עליו, ליכא כלל במה להחמיר עליו, גם בנדרים כמו"ש, והדברים בעז"ה ישרים, ואם נאמר כן גם לדעת הרמב"ם, מכירת חמץ הוי מכירה מעליא.

ומסיק ב"שערי ציון" ויצא לנו מזה דבר חדש, דאותן המדברים עם הגוי דברים המוכיחין שדעתו להערמה, כוראי מגרעין בזה כל המכירה, א"כ לא יפה עושין מי שמדברים עם הגוי הקונה לקצוב לו סך בעד טרחתו, קודם מכירת חמץ, דא"כ הוי כמו דברים שבפיה דהוי דברים, ויש לעיין גם מי שמדברים עם הגוי ע"י השמש, דמ"מ מדעת הקונה מוכח שדעתו להערמה, ויש לעיין אם מדבר זמן רב קודם המכירה, דהרמב"ם גבי מתנת בית חורון כתב דאף אם מדבר אחר המתנה ויבא אבא ויאכל בהם, ג"כ מבטל המתנה, בצירוף סעודתו המוכחת. אולם להכס"מ בעיני' תוך כדי דיבור יאמר כן, אבל לרבינו ירוחם נראה, דדעת הרמב"ם אף אחר

קודם חצות, אי מותר להם למכור הקמח וכדו' בחנוותם, עד סמוך לש"ק, כי הוא הפסד מרובה... והנה דבר דלא שכיח לא שייך מנהג, ולדינא נראה לי... דלא קאי האי "וטוב לבער הכל" (שו"ע), אלא על חמץ שעומד להתבער מן העולם, אבל בחמץ שמשמיר לעצמו, כשם שמותר לשייר לאכילה, ה"ה דמותר לשייר מה שצריך ליהנות ממנו, ולא שייך בזה גזירה, שיטעה גם בשאר שנים כן, דא"כ גם לאכילה לא הי' רשאי לשייר, וע"כ דמידע ידעו דערב פסח... משא"כ בשחל ער"פ בשבת, דבערב שבת מותר, כיון דרשאי לאכול, נראה ודאי דמותר ליהנות ממנו ג"כ, ומטעם זה נראה ג"כ דלא תקנו שיבטל בער"ש, אלא בשבת קודם זמן איסורו, משום

דכיון שאוכל חמץ א"א לבטלו, והפוסקים נתנו עוד טעם... וממילא דודאי רשאי להניח להם חמץ, שיוכלו למכור אחר חצות קודם כניסת השבת, אלא דיש לדון, דהרי בודאי מכירת חמץ לגוי שנוהגין עכשיו למכור החמץ, וזה ודאי בכלל הביעור, וא"כ מחוייבין לתחילה למכור החמץ קודם שגיע שעת זמן איסורו, כי היכא דלא למטעי, וכיון שכבר מכר, איך רשאי ליהנות ממנו, והרי בזה הוא מבטל המכירה... דאפשר דימכור הכל לגוי, ויקח אח"כ מן הגוי מה שצריך למכור בער"ש, ואם ישתיר יתור לו ג"כ במידה, או שיכתוב בשטר מכירה, מה שישתייר שעה אחת קודם שבת, ג"כ מכור לו אגב קרקע, כל מידה ומידה בסך היריעה, ומסויים, אלא שבזה יש לחוש להערמות, ומחוי כהערמה, עכ"ל. ובנידונינו עצה והמצאה מחודשת זו לכאור' ג"כ יש לחוש דהוי כעין הערמה. ובכתיב אך לעורר וכדן בקרקע לפני גדולי תורה והוראה מובהקים שליט"א, איזה דרך ישיכון אור ואין אריך למיעבד לכתחילה.

והצעתו הדברים בע"פ ובכתב לפני כמה מגדולי עמודי ההוראה בדורינו שליט"א ולפני כמה מגדולי וזקני ראשי הישיבות המובהקים וצ"ל ויברלחטא.

ואצרך בזה חזו"ר הרמה בכתי"ק של אחד מעמודי ההוראה בדורינו הגאון בעל "שכט להוי" שליט"א.

ואפ"ה אומרים הוכיח סופו על תחילתו, ולדעת הרמב"ם בפיה"ש, והר"ן ורבינו ירוחם בדעת הרמב"ם, וכן הבאר שבע החת"ס והק"א ס"ל בשיטת הרמב"ם דאפילו לאחר זמן רב אמר דרך מקרה, גם בכה"ג אמרינן הוכיח סופו על תחילתו, ובטל המכירה. וכבר נתבאר לעיל, שיש מקום גדול לצדד ולומר, דגם הכס"מ גופי' צידד כן רק בדרך "נ"ל דאפשר" ולא קבע מסמרות כן בדעת הרמב"ם, ומה"ט איהו גופי' בשו"ע יו"ד (שם) סתם הדברים, והעתיק לשון הרמב"ם, כדי שהבוחר יבחר איך לפרש כוונת הרמב"ם, אם כלשונו בפיה"ש בנדרים (שם), וכהר"ן ורבינו ירוחם, והאחרונים דלעיל, או כמו שצידד הכס"מ דרך אפשר.

ובשלמא סתם חמץ שקונים זמן רב קודם הפסח, ואירע שנשארו חביות י"ש, בירה, או שקי תערובות חמץ, ומזכרים אותם לגוי כנהוג, אינו מגרע, ואינו מוכיח שכוונתו מראש לחמץ לגוי, משא"כ הכא שרוכשים אלפים רבים מיני חמץ, מאפה, לחמניות, פיתות, בכמויות גדולות כדי שיעור סעודות שישו ש"ק בבוקר לכל משפחתם וב"ב, וקונים את כל החמץ כמה שעות לפני מכירת חמצם זה לגוי, והכל יודעים מגממם האמיתית בקניית החלות והלחמניות, דזהו לצורך סעודותיהם האחרונות עד ש"ק בבוקר, ועוד, שזמן קצר אחר מכירת החמץ הזה לגוי, ביום שישו לפני"ה, ממשיכים אלפים רבים ואוכלים חמץ זה, כמו ששייך להם ממש, וקונים מהגוי כבמסעדה בלעדית, [ולא עריכת חשבון מדויק כמה לחמניות וחמץ אכלו ממסעדת הגוי, ושיהא בגדר מילתא דרמי' עלי' לזכור הכמות המדויקת שאכלו כל בני ביתו, שלא לעבור על גזל עכו"ם ולא לעבור על לאו דלא תחנם, אלא אוכלים לתומם בלי חשבון כלל], לכאורה יש לחוש טובא, דזהו כעין מתנת בית חורין, דמוכיח סופו על תחילתו דאנן סהדי דהוי הערמה או עכ"פ מחוי כהערמה ולא קנה כלל, דחסר בגמירות דעת דקונה ומקנה, וצ"ע.

ועד"ז נראה במהר"ם שיק [תלמיד החת"ס] בתשרי חאו"ח (ס' ר"ה) בדין ער"פ שחל להיות בשבת שטוב לבער החמץ בער"ש

ב"ה, יום א' עקב תשנ"ד — ירושלים ת"ו — רמות

כבוד ידידנו הרב האברך הה"ג מופלג טובא ר' יעקב ויינגולד שליט"א

אחדשה"ט וש"ת באהבה, הנה כבודו נ"י הציע לפנינו איזה דרך המוכתר בענין מכירת חמץ לגוי דערב פסח שחל להיות בשבת לענין השארות ב' סעודות לשבת.

והארץ בר' דרכים ונר"נ בהם כדרכו הטוב — אם משום מכירת דבר שאינו מסוים — אם משום דעדיף למכור גם מזון ב' הסעודות דאם לא ימכר ויארע איזה תקלה ומאיזה סיבה לא אכל כולם ואולי לא יכול לבערם כהלכה מסיבת תינוקות א"כ יכשל בחמץ ידיד, ולדרך זה א"כ צריך לאכול משל גוי ולהודיע אותו.

וכבודו נתן פנים לכאן ולכאן.

ולדירי פשוט שאין צריך להתחכם נגד המפורש בחז"ל דשייר מזון ב' סעודות או קצת יותר אם צריך כמשיכ בכיור הלכה (סי' תמ"ד) והיינו דמשייר מרדלי ואוכל משל עצמו, כפשוטו משנה פסחים מ"ט ע"א — ופסחים י"ג ע"א — דאז לא הי' נהוג כלל מנהג כזה שימכרו כולם לגוי, ואין זה הלכה בשום מקום — והיו מבצעים מע"ש מה שאין צריך ומשיירים מה שצורך, וכמפורש ברמב"ם פ"ג מתו"מ ושו"ע סי' תמ"ד — ואין חוששין שמא יארע איזה תקלה, כיון שאפשר לבער בהיתר בשבת ע"י השלכה לביה"כ וכיו"ב ועיין סי' תמ"ו ועוד.

ואם משום שבדידן חמור שהרי מכר הכל לגוי, דבר פשוט דמה שצריך אדם לאכל ביום זה אינו מוכר לגוי דאומדנא דמוכח הוא ואינו בכלל מכירה ע"ד ש"י תוס' קידושין (מ"ט ע"ב) ועוד כמה מקומות, ומכ"ש אם מפרש כן לגוי.

ואל לנו להכניס להמוני שומרי המצות בתסבוכות ללא צורך ולהתחכם נגד חז"ל. ודבר פשוט שכך הי' המנהג מימות עולם ותל"מ —

והרני דוש"ת באהבה — מצפה לרחמי ה' שמראל הלוי וואזנר

והוסיף לי ע"ז הגאון רבי חיים פנחס שיינברג שליט"א ראש ישיבת תורה אור ורב אב"ד דקרית מטרסדורף בעיה"ק, ככתב"ק בזה"ל "גם אני מצטרף לדברי הגר"ש וואזנר שליט"א שכן הי' המנהג מקודם שלא למכור השתי סעודות בע"פ שחל בשבת. חיים פנחס שיינברג" עכ"ל.

והצעתי עצה והמצאה הנ"ל עם צדדי העדיפות, לפני הגאון הג' רבי יחיאל מיכל פיינשטיין [שליט"א] זצ"ל חדב"נ מרן הגר"י זצ"ל מכריסק, והגאון רבי משה שמואל שפירא שליט"א ראש ישיבת באר יעקב, והגאון רבי אברהם יעקב זלונק שליט"א ראש ישיבת עץ חיים, והגאון רבי שלמה שמשון קרליץ [שליט"א] זצ"ל אב"ד פתח תקוה, והגאון רבי ארי' ליב גרונס [שליט"א] זצ"ל גאב"ד לונדון, והגאון רבי אברהם דוד הורוויץ [שליט"א] זצ"ל גאב"ד שטרסבורג — חבר ביר"צ העדה החרדית בעל שו"ת קנין תורה כהלכה במכתבו אלי, והגאון רבי בצלאל ראקוב [שליט"א] זצ"ל גאב"ד נייטסהר במכתבו אלי, ועוד מגרולי וקני ת"ח מובהקים שבדור זצ"ל ויבלחט"א, והביעו דעתם בפשיטות דזה דבר חדש ואין צורך כלל למכור לגוי סעודות ששי"ק בבוקר, ולאכול ככמסעדה מהגוי, והני מיעוט ויחידים שאירע תקלה ואונס ונעלם להם מעט מהחמץ, סומכים דבכח"ג מבטלו בלבד ודיו. והיינו כמנהג הרבה בתי דינים שבציה"ק ירושלם, ובבני ברק, וקהילות חשובות בחו"ל, שמה שצריך לסעודות אחרונות אין מוכרים לגוי וכמובן משתדלים לשמור כראוי שלא יעלם חמץ. וכן אמרו לי בפשיטות כמה מתלמידי מרן החזו"א זצ"ל, וכן אמרו לי בפשיטות כמה מהרמ"ם הגאונים שליט"א דבריסק ממשפחת מרן הגר"י זצ"ל וכדעת חדב"נ הגאון האמיתי הגר"מ פיינשטיין זצ"ל.

שוב שלחתי אחרי חג הפסח שנת תשנ"ד שליח ת"ח ממקורבי עמוד ההוראה מרן הגר"ש אלישיב שליט"א שיציע בפניו צדדי המכירת חמץ, והעצה הנ"ל, והורה בפשיטות דודאי אין למכור את שתי הסעודות לגוי.

שצריך אדם לאכל ביום זה אינו מוכר לגוי דאומרנא דמוכח הוא ואינו בכלל מכירה...ומכ"ש אם מפרש כן לגוי...ואל לנו להכניס להמוני שומרי המצות בחסוכות ללא צורך ולהתחכם נגד חז"ל. ודבר פשוט שכך היא המנהג מימות עולם" עכ"ל.

והארכתי כזה בכירור מקף הערות והארות רבות בקונטרס דרכי מכירת חמץ לגוי בערב פסח שחל להיות בשבת [שנת תשנ"ד, ובמהדורה מחודשת תשס"א] ובאתי אך לעזור ולהציע הדברים כדן בקרקע לפני מלכי רבנן גדולי תורה והוראה שליט"א.

וכן סמוך לחג הפסח שנת תשס"א דיברו ת"ח שליט"א עם מרן הגריש"א שליט"א אודות מכירת חמץ ומכירת שתי סעודות, הורה להם בפשיטות שאין למכור לגוי שתי סעודות דשישי ש"ק אפי' במקומות ציבוריים וכדו' שמצוי שנעלם חמץ.

וזהו על דרך ההורה גם עמוד ההוראה רבינו הגר"ש וואזנר שליט"א בעל "שבת הלוי" במכתבו אלי [עקב תשנ"ד] "ולרידי פשוט שאין צריך להתחכם...דמשייך מרילי" ואוכל משל עצמו, כפשוטו מושג פסחים מ"ט ע"א — ופסחים י"ג ע"א...דבר פשוט דמה

### פורים הי' הכנה לבנין ביהמ"ק

כל מעשה נס המגילה הי' ע"י משתה היין דהתחלת הישועה שנהרגה ושתי הי' ביום השביעי כסוב לב המלך ביין וגם עיקר הנס הי' במשתה היין שיומנה אסתר את המן, וגם אי' שבכ"מ שנאמר במגילה 'המלך' סתם מדבר גם ממלך מלכי המלכים הקב"ה שמשמש קדש וחול, שכל ענין המגילה יורה על ענין פנימיות צמיחת הישועה שנתעורר מלעיל על בנין ביהמ"ק שהוא מקום הקרבות והנסים, ונאמר את קרבני לחמי לאשי ואז"ל שלא יהא שולחנך מלא ושולחן רבך ריקן, וראשית צמיחת הישועה הי' בהריגת ושתי להשמיד זרע י"ג מזוהב הבית וכדאי' בנמ' (מגילה י. ב.) ראשית הפתיחה להמגילה מש"נ וקומתי עליהם וגו' והכרתי לבבל שם וגו' ונכד זו ושתי, ולכן כתיב ביום השביעי כסוב לב המלך ביין, כי המלך סתם והיינו מנ"ה הקב"ה (וכ"ז במדרש אבא גוריון כסוב לב המלך ביין כסוב לבו של הקב"ה כו') שנתעורר מלעיל אבות הקרבות והנסים וכמ"ש בגמ' (שם יב. ב.).

והקדוב אליו וגו', כל פסוק זה על שום קרבות נאמר כו' ע"ש שמלאכי השתר הזכירו זכות הקרבות, כי באמת הי' זמן הפקידה אז וכמ"ש בלשצר חשב וטעה כו' הא שבעין השתא ודאי חו לא מפרקי אפיק מאני דבי מקדשא כו' ואם הי' ישראל זכאים הי' נחשב עת הקץ כן, ועי' שנחשב במצרים מולידת יצחק ה' מאות שנה והי' מדלג על ההרים, וכעין שאמר רז"ל כי בעתה וכ' באחישה וכו' אחישנה, ויק מפי שר' קסרוג של המן לכן לא הי' ביכולת להיות אז בנין ביהמ"ק בפועל ממש וכמ"ש עד חצי המלכות ולא דבר שחוצץ למלכות ומאי ניהו בנין בית המקדש. עכ"ל ובהו אז בהעלס ההכנה לבנין ביהמ"ק ע"י משתה היין דאסתר, שאמרה ובכן אבוא אל המלך אשר לא כדת דאי' עד עכשיו באונס ועכשיו בריצון וטולד מזה דריש בן אסתר שבנה את ביהמ"ק.

וכל טענות אסתר במשתה היין אם מצאתי חן בעיניך המלך ואם על המלך טוב נתת לי נפשי וגו' וכן וכשר הדבר לפני המלך וגו' הכל הי' פנימיות כוונתה בתפלה להקב"ה מנ"ה דדברי' בפשטות הי' נראה כמדברת לאחשורוש, ועי' שפי' הרמ"ע גבי נחמ"י דכתיב ואתפלל אל אלקי השמים ואומר למלך וגו' שאף שלא צמינו היום תפלה שנתפלל רק הדברים שדיבר למלך הי' כוונתו בתפלה להשית, וכן כנאן הי' דברי אסתר דברי תפלה להשית והיו נשמעים באזני אחשורוש כמבקשת ממנו דז"ש שמשמש קדש וחול.

(פרי צדיק)

## הרב מנחם סאוויץ

מה"ס ישמח לב על עניני נשואין ב"כ  
לייקוואיד נ.ד.

## בענין שיעור כדי אכילת פרס

ח' ה' טומאות אוכלין אלא כתב למתניתין סתמא. [וכ"כ מרן החזון איש יור"ד סימן כד' אות יט' בדברי הר"ש ע"ש.] ומבואר שהקדן אורה למד בפירוש שעל טומאת מגע יש שיעור כדי אכילת פרס.

ולפי היסוד הנ"ל יש להסביר המשך הגמ', וכדי אכילת פרס דאורייתא היא, א"ל אין. וע' תוס' נזיר דף לו': ד"ה וכזית ורבינו דוד ומהר"ם חלאווה שכולם מקשים מהא דכריתות דף יג. [וסוכה ה:]: ששיעור כדי אכילת פרס הוא מדאורייתא ואם כן מהו ספיקת הגמ' כאן ומתריצים שסד"א שעל ידי תערובות לא יהא מן התורה קמ"ל שגם זה הוא מדאורייתא.

ולפי הנ"ל אפשר ליישב ק' התוס' והראשונים הנ"ל באופן אחר שהגמ' כריתות שכתב שכדי אכילת פרס הוא מדאורייתא איירי בכדי אכילת פרס שמצטרף האכילה והנאה ביחד. אבל ספיקת הגמ' הכא איירי בכדי אכילת פרס שזהו שיעור זמן ואפשר זהו רק מדרבנן קמ"ל שגם זה מדאורייתא.

עין הרמב"ם פרק י' ה' תרומות ה' ג' שפסק זר שאכל תרומה ושיעור השהייה באכילה הוא בכדי אכילת פרס ובשתייה כדי שתיית רביעית והשיג הראב"ד איך פסק הרמב"ם כהתוספתא והא הגמ' כריתות

איתא בגמ' פסחים דף מר. המקפה של חולין והשום והשמן של תרומה ונגע טבול יום במקצתן לא פסל אלא מקום מגעו בלבד והוינן בה מקום מגעו אמאי פסולה הא בטל להו תבלין ברוב ואמר רבה בר חנה מה טעם הואיל וזר לוקה עליהן בכזית היכי דמי לאו משום דהיתר מצטרף לאיסור לא מאי כזית דאיכא כזית בכדי אכילת פרס וכתב רש"י ד"ה ואמר רבה בר בר חנה באמצע דבריו ומשני מאי לוקה בכזית דקאמר כזית בכדי אכילת פרס שאם אכל פרס ממנו שיעור ארבעה ביצים יש בו כזית תרומה. ונתיבות בספר נחלת יעקב הק' איך שייך אכילת פרס כמגע והיינו דשיעור אכילת פרס מצטרף האכילות ונקרא הכל אכילה אחת אבל בטומאת מגע לא שייך לצירוף אכילה. ונראה לתרץ דשיעור אכילת פרס דמצטרף, דמלבד שמצטרף האכילות יש עוד דין שהוא זמן, שמצטרף מהו השם החפץ והוי זמן.

עין ברמב"ם ה' טומאת אוכלין פרק ח' הלכה יג' שכתב וז"ל: המקפה של חולין והשום והשמן של תרומה שנגע טבול יום במקצתן לא פסל אלא מקום מגעו. וכתב הקדן אורה מס' נזיר דף לו': וסלקא מסקנא הכא דהא דהשום והמקפה מיירי דאיכא כזית בכדי איכלת פרס וקצת קשה על הרמב"ם שלא ביאור זאת כפרק

אבל ביוה"כ דביתובי דעתא תליא מילתא לכך להיות יתובי דעתא בשתיה זו אינו רק אם שותה תוך שיעור רביעית ולא אם שהה יותר ליכא יתובי דעתא מיהו לפי"ז עכ"פ בשאר איסורים לא הו"ל להרמב"ם לפסק כן. וי"ל דבפסול גוי' דבפיו תליא מילתא לכך אף תוך אכילת פרס מצטרף אבל בשאר איסורי אכילה בהנאת גרונו ומעיו תליא מילתא בזה הנאת גרונו ומעיו לא הוי רק אם הוי תוך שיעור רביעית וא"ש ודו"ק.

ויש להביא ראי' ליסוד שאכילת פרס הוא גם שיעור זמן ולא מחמת צירוף הנאה מגמ' ברכות דף מא. שיעור טומאה לזכנס בבית המנוגע לטמא בגדים הוא בכדי אכילת פרס ושם אין זה ענין של אכילה כלל, אלא מאי נראה שזהו שיעור זמן ולא לצירוף הנאה.

וממשיך הגמ' כותח הבבלי לית ביה כוית בכדי אכילת פרס אי בעיניה וכו' בטלה דעתו אצל כל אדם ופרש"י ולא אכילה הוא לחייב עלה, וכך כתב רש"י נזיר לו: והטעם משום דאינו ראוי לאכילה בפני עצמו אלא לטבל בו. ולכן שיטת רש"י הוא אם אכלו בפני עצמו פטור לרבנן.

אבל תוס' במס' נזיר דף לו: ד"ה הנח לכותח הבבלי דליכא כוית. ובפסחים דף מד. פרש"י ואי מתרמי הכי מיפטר שאין זה דרך אכילה ונראה מ"מ דאי מתרמי הכי דמודו דחייב, ובהכי לא איירי, ונראה שתוס' לומד בטלה דעתיה אצל כל אדם אחרת מרש"י וע' בפסחים מד: בחשק שלמה על זה, ונראה לומר דסובר התוס' שאם אדם אכל הכותח חייב הוא משום

דף יג. קאמר פרק אמרו לו אכלת חלב נראה שאף לשתיה בעינן כדי אכילת פרס (וכן בתוספתא רפסחים כך הוא בכדי אכילת פרס) ומתוך הכסף משנה והרדב"ז דגם הבבלי סבר כהתוספתא רק שעשו חיזוק בטומאה גויה של דבריהם עכ"ל.

והמהר"י קורקיס מתוך ביסוד גדול וז"ל: ועוד משום דאכילת ושתיית האיסורין אכילה והנאת גרונו הוא דמחייב ולכן אם יש כדי שתית רביעית מצטרפת הנאתה אבל טפי לא דליכא הנאה והאכילה נמשכת הנאתה יותר ולכן מצטרף עד אכילת פרס אבל טומאת גויה לאו באכילה ושתייה והנאה תליא דאפילו תחב לו חבירו בבית הבליעה נטמא גופו ולכן אין לחלק בין אכילה לשתיה ובתרווייהו באכילת פרס מצטרפין עכ"ל. ונראה מדברי המהר"י קורקיס כהנ"ל שיש שני מיני כדי אכילת פרס א- מצטרפת ההנאה, ב- שהוא שיעור זמן.

ע' שו"ע או"ח סימן תריב ס"י שתה מעט וחזר ושתה אם יש מתחילת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה כדי שתיית רביעי' מצטרפין לכשיעור ואם לאו אין מצטרפין ויש אומרים ששיעור צירוף השתי' כדי אכילת פרס כמו צירוף אכילת. וכתב ההכמת שלמה שם וי"א ששיעור צירוף השתיית כדי אכילת פרס כמו צירוף אכילת נ"כ הנה בלמדי במס' כריתות פ"ג תמהתי על דעה הראשונה דסובר דהוי שיעור שתיה כרביעית דהוא נגד הש"ס שם. ושוב עיינתי ב"ב דזה הוי כאמת ראיות הראב"ד ושתמוה על הרמב"ם בזה ואחרי שוב נחמתי די"ל דיום כיפור שאני דבשלמא התם כשתית תליא מילתא לכך שתיה תוך צירוף אכילת פרס נחשב שתיה

ובספר יגעת ערב מידי הרב מאיר הירשקוביץ שליט"א הביא בשם מרן הגאון הרב אלעזר שך זצ"ל המהר"י קורקיס וכתב שם שלפי זה מבורר הגמ' ברכות דף מא. - תנן הנכנס לבית המנוגע וכליו על כתפיו וסנדליו בידיו הוא והן טמאין מיד היה לבוש כליו וסנדליו ברגליו וטבעותיו באצבעותיו הוא טמא מיד והן טהורין עד ששיהא בכדי אכילת פרס, ולפי היסוד של מהר"י קורקיס מובן שפיר דברי הגמ' שאפילו שאין זה אכילה או הנאה אבל השיעור זמן הוי בכדי אכילת פרס. וכתב שם שגם הגמ' זכחים לא. מובנים ובעזה"י לקמן בסוף אבאר דברי מרן הראש הישיבה זצ"ל.

וע' אפיקי ים חלק ב' סימן ב' שכתב וז"ל ראיתי דבר פלא לדעתי במ"ב סימן רע"א ס"ק ס"ח שכתב בהא דבעינן שהמקדש יטעום כמלא לוגמיו והשיעור של מלא לוגמיו צריך לשחות בלי הפסק מרובה בינתיים דהיינו שלא ישהה מתחילת שתי ראשונה ועד סוף שתי אחרונה יותר מכדי שתיית רביעית ועכ"פ לא יפסיק זמן רב כדי אכילת פרס ואם הפסיק בכדי אכילת פרס אף בדיעבד לא יצא. וד"ז הביא בשם תו"ש וש"ע.

ושוב כתב בס"ק ע"ג אהא דאמר בשו"ע דדוקא בעינן לכתחלה שיטעום המקדש בעצמו דזהו דוקא לכתחילה אבל בדיעבד הסכימו הרבה אחרונים דאפי' שתיית כל המסוכין מצטרפין למלא לוגמיו אף שלא ישהה על ידי שתיית כולם יותר מכדי אכילת פרס יעו"ש ובשעה"צ כתב דפשוט דלא עדיף משאים הי' מקדש בעצמו.

שאכל הכל בשיעור אכילת פרס ואע"פ שאין כאן צירוף הנאה מכל מקום יש כאן צירוף של כדי אכילת פרס בזמן.

עיין הרמב"ם הל' חמץ ומצה פ"א ה"ו שכתב דאם עירב חמץ כגון כותח הבבלי אם אכלו בפסח לוקה ואין בו כרת ודוקא כשאכל כזית חמץ בתוך התערובות בכדי אכילת פרס, והק' הראב"ד על הרמב"ם הא הרי"ף פסק בזה כרבנן משום דאין בו כדי אכילת פרס.

וביאר המ"מ כוונתו דהגמרא מוכח רבכותח ליכא בכדי אכילת פרס ומדברי הרמב"ם נראה דאיכא ואם כן יוצא דפליגי במציאות. ומתוך בשו"ת מהר"ם אלשקר סימן סט' דשיטת הרי"ף והרמב"ם חד הוא, דהכותח אע"ג דאית בעירובו כזית כדי אכילת פרס מכל מקום אין בדרך אכילתו כזית בכדא"פ משום שהדרך לאכלן ע"י טיבול עם דבר אחר וכדאיתא בגמ' הנח לכותח הבבלי אי בעיניה קאכיל ליה בטלה דעתו אצל כל אדם ואי משטר קשטר ליה ואכל כלומר מטביל בו א"כ אין באכילתו כדי אכילת פרס.

ולפי זה מתורץ ק' הראב"ד, דהרי"ף מיירי כשאכלו בדרך אכילתו שהוא דרך טיבול, דאז ליכא כדי אכילת פרס, והרמב"ם מיירי כשאכלו בפני עצמו, והא דמחייב בכה"ג הא לאו דרך אכילה קאכיל לה, מכל מקום כיון דאחשביה חייב וכמו שכתב התוס' בניזיר לו: ד"ה הגה לכותח, ולפי דברי המהר"ם אלשקר נראה לומר בדברי התוס' שע"י סברת אחשביה נחשב את האכילה להנאה. והכרי אכילת פרס הוי בצירוף הנאה.



והעיר לי הגאון הגדול הרב שלמה מילר שליט"א לעיין בספר אשר לשלמה שכתב לישיב סימן א' אות ב' וז"ל בשו"ע אור"ח סימן רע"א כתב צריך לשחות מכוס של קידוש כמלא לוגמיו ובמ"ב שם ס"ק סח' כתב דשיעור של מלא לוגמיו צריך לשחות בלי הפסק מרובה וכו' ועכ"פ לא יפסיק זמן רב כדי אכילת פרס ואם הפסיק בכדי אכ"פ אף בדיעבד לא יצא, ובשו"ע שם ס"ד כתב וי"א שבין כולם היוצאים בקידוש טעמו כמלא לוגמיו יצאו דשתיית כולם מצטרפת לשיעור ובמ"ב ס"ק ע"ז כתב דגם לדעה זו לא ישהה ע"י שתיית כולם יותר מכדי אכילת פרס ובשעה"צ כתב דזה פשוט דלא עדיף משאם היה מקדש בעצמו. וראיתי בספר אפיקי ים ח"ב ס"ב שכתב דדבריו תמוהים דצירוף שייך רק באדם אחד דבשותה בכדי אכילת פרס הוי עלה שם שתי' ובהפסיק יותר מבשיעור אינה מצטרפת השתי' והוי טעמא בעלמא, אבל בב' וג' בני אדם אין שייך צירוף ולשיטות דסברי דמצטרפי שתיית כולם לשיעור מלא לוגמיו בע"כ דדין כמלא לוגמיו אינו כדי שיהי' שתי' חשובה אלא משום כבוד כוס הקידוש ששיתו ממנו מלא לוגמיו ואפילו שתיית כולם מצטרפת א"כ לא בעי גם שיהי' השתי' בכדי אכיל פרס דמלן לחדש בזה מילתא בלא טעמא.

ונראה דמדברי המשנה ברורה מבואר מסוגי' זכחים דף לא. דבעי ר"א חישוב לאכול כזית בשני בני אדם מהו ופשיטא אבבי מריוקא דמתני' דאכילת שני בני אדם מצטרפת למחשבת פיגול ובתר הכי בעי בעי רבא חישוב לאכול כזית יותר מכדי אכילת פרס מהו ולא נפשטה בעי זו ועושה

ולדעתי הרבדים תמוהים לכאורה דצירוף לא שייך רק באדם אחד, דבשותה בכדי שתיית רביעית או אכילת פרס הוא ע"ז שם שתי' אבל בהפסיק יותר מבשיעור אינה מצטרפת השתי' והוי טעמא בעלמא, אבל בב' וג' בני אדם ויותר איך שייך צירוף לצרף מה ששתה האחר או האחרים ולא שמענו כזה.

והא דמצטרפים טעימת כלם למלא לוגמיו בע"כ דכן הדין דסגי לאלה הראשונים ז"ל שישתו כלם ביחד כמלא לוגמיו, אבל לענין שיעור שתיית רביעית ואכילת פרס ולכאורה מסתבר דל"ש צירוף. וע' ברדב"ז ז"ל על הרמב"ם בפרק י' הל' תרומות ה"ג שכתב דהטעם דשיעור שתי' בכדי שתיית רביעים באיסורים משום דכל איסורים שבתורה טעם האיסור משום שנתנה הגרור ולפיכך אם שהה יותר מכדי שתיית רביעית הרי לא נהנה גרונו כשיעור רביעית יחד יעו"ש. וכ"מ ביומא פ: כזית בכדי אכילת פרס וכתבת בכדי אכילת פרס דקים להו לרבנן דבהכי מיתבא דעת' טפי מהכא לא מיתבא דעת' וזהו הטעם לכל דיני צירוף בכל התורה כולה באכילה ושתי' אבל לא שייך כלל לחלק בשתיית איזה אנשים אם נצטרפו יחד בכדי שיעור שתי' או לא.

וכתב אפיקי ים בקונטרס אחרון - דל"ש צירוף אכילת פרס או רביעית בשתיית שנים ושלשה מכוס של קידוש אבל לפי זה צ"ע דאיזה זמן נתן להם דאין סברא כלל דצטרפו בהפלגת זמן וע"כ נלע"ד דשיעור הצירוף בזה כ"ז שלא הסיוח דעתם לטעום מכוס של ברכה דנפקי ביה אבל שיעור דאכילת פרס או רביעית בעלמא לא שייך כלל וצ"ע.

לא חשיב דהיה בכוס שתיה בשיעור דמלא לוגמיו אלא הרבה משהו, וגם לצד דמהני מחשבת פיגול בחישוב על אכילה ביותר מכא"פ יתכן דזה משום דלמחשבת פיגול סגי גם בחישוב על הרבה מה שהוא שכולם יחד הוי כזית, אבל היכא שמצד החפצא בעי חשיבות של שיעור מסיום צריך שיהיה גם בתוך זמן מסיום ובקידוש הוי דין שיעור מחמת חשיבות הכוס. ווע' שפת אמת זכאים לא.] עכ"ל.

ולפי דברינו לעיל והיסוד של מהרי קורקיס מוכן שפיר ודו"ק. וזה ביאור בדברי מרן הגאון הרב אלעזר שך זצ"ל שלפי המהר"י קורקיס מוכן שפיר הגמ' בזבחים דף לא. דיש שני מיני כרי אכילת פרס ודו"ק.

הרי להדיא דגם במקום דמצטרפי שני בני אדם מ"מ יתכן דבעי שיהיה בתוך שיעורא דכרי אכילת פרס וא"כ יתכן שפיר לומר דגם לשיטת דסברי דבקידוש מצטרף שתיית שני בני אדם מ"מ בעי שתיית כולם יהיה בתוך שיעורא דכרי אכילת פרס ובטעמא דמילתא צ"ל דאם במקום שהשיעור אכילה הוא מצד החפצא אבל כיון דבעי שיהיה עלה שם אכילה דכזית בעי שיהיה בתוך שיעור מסויים וכיותר משיעור זה אין חשיבות לשיעור ולכן אף אי מצטרף אכילת שני בני"א למחשבת פיגול מ"מ בעי שיחשוב שהאכילה תהיה בתוך אכילת פרס דאל"כ לא חשיב שהיה מחשבה על אכילת כזית אלא על הרבה משהו, וה"נ בקידוש אף לשיט' דמלא לוגמיו הוי מצד כבוד כוס קידוש בעי שיהיה השתיה בשיעור זמן מסיום דאל"כ

### רואים את הנשמע

וכל העם רואים את הקולות וגו'. וברש"י רואים את הנשמע, שאי אפשר לראות במקום אחר. נראה לרמז בכוננת רש"י ו"ל, "דהנה איתא בספר חובת הלבבות פירוש על הקרא נעשה ונשמע, אשר נעשה רומז על מצוות השכליות, שהוא גזילה ורציחה וכדומה, שגם השכל מחייב שאטור לעשות כן, ותיבת ונשמע רומז על מצוות השמעיות, שאין השכל הפשוט יכול להשיג, כגון לבישת שעטנז ובשר בחלב וכדומה, וזהו כוונת רש"י ז"ל רואים את הנשמע, רואים הוא לשון הבנה (כמש"פ רש"י בראשית יח, ב) כלומר שכל כך נזדככו אותו הדור, דור דעה, בקבלת התורה, עד שראו והבינו בזה שכלם גם את המצוות השמעיות, מה שאי אפשר לראות היינו להבין במקום אחר, כלומר, מה שהדורות אחריהם אינם יכולים להשיג ולהבין. (מעדני מלך)

הרב משה יצחק הלוי פרידמאן

כולל מכון להוראה מאנסי

## בענין שהיות המצות קודם הכנסתם להתנור

(ביאור הסוגיא בפסחים דף מח:)

אולם ברמב"ם בפ"ה מהלכות חמץ ומצה הלכה י"ג פוסק דכ"ז שעוסקין בבצק אינו בא לידי חימוץ היינו אפי' כל היום, וכן הוא ברא"ש וברוב ראשונים, ולפי"ז קשה למה נקיט הגמ' השיעור דג' נשים, וע"ז מתרץ הר"ן בשני אופנים או דאח"כ דנקיט ל' משום ר"ג דלדיד' בשיעור כזה יכול העיסה לישאר בלי עסק כלל (וזה צע"ג לומר כן בהכריתא דשם ליכא מימרא דר"ג והוא רק ישוב על המשנה לומר דנקיט' משום ר"ג), ועוד מתרץ דרבנן לכתחילה לא שרינן טפי מהשיעור דג' נשים שמא תרפה ידה מלעסוק בבצק תדור אבל אי קים ל' שלא פסקה מלהתעסק בה אפי' טפי מהאי שיעורא שרי, ועי' תו"א ס"י קכ"א אות י"ז מש"כ על דברי הר"ן יעו"ש. ובאמת ברמב"ם מוכח כהפשט הראשון דאל"כ הו"ל לאחויי הך דג' נשים להלכה לענין דאסור לכתחילה לשהות בהעיסה אפילו בעסק יותר מהשיעור דג' נשים ומדמשמטו הרמב"ם מבואר דלא ס"ל הך דג' נשים להלכה כלל.

ובריטב"א מביא משם הרי"ט ז"ל (ע"י במבוא לחי' הריטב"א מוסר הרב קוק שמאריך עם דברי הרי"ט ז"ל המובא בריטב"א לפסחים הם מדברי הריטב"א בעצמו עי"ש) שלפי שיטת הרמב"ם הנ"ל המשנה דג' נשים הוא רק לעצה שלא יטרחו הרבה ואין בזה איסור עכ"ל ועדיין

(א) במשנה (פסחים דף מ"ח ע"ב) ר"ג אומר שלש נשים לשות כאחת ואופות בתנור אחד זה אח"ז היינו אפי' שישאר העיסה הג' כדי שיעור דב' אפיות וג' חסקות אינו מחמץ, וחכ"א ג' נשים עוסקות בבצק כאחת, ובגמ' הברייתא מביא הסדר האיך יעשו הג' נשים שבתוך שהא' מקטף העיסה ילוש השני' ואח"כ כשהראשונה אופה יקטף השני' והשלישית ילוש וחוזר חלילה, וסיים הברייתא כ"ז שעוסקות בבצק אינו בא לידי חימוץ.

והנה לכאור' קשה דאם לחכמים צריך להתעסק בהכצק כל שעה וכ"ז שמתעסקים בו אינו בא לידי חימוץ א"כ למה נקיט השיעור דג' נשים עוסקות בבצק, תינח לר"ג השיעור דג' נשים הוא משום דעד השיעור הזה יכול העיסה להיות בלי עסק כלל ע"כ נקיט השיעור דג' נשים, אבל לחכמים דבג' נשים בעינן ג"כ שלא יהא אף עיסה אחת בלי עסק, ובעסק הרי מבואר דכ"ז שמתעסקין אין בא לידי חימוץ, אי"כ למאי נפק"מ כתבו השיעור דג' נשים. ומכח קושיא זו מביא הר"ן והריטב"א ועוד ראשונים בשם י"מ דהא דקתני בברייתא כ"ז שעוסקין בו אינו בא לידי חימוץ הוא דוקא בשיעור הזה דג' נשים לשות, נמצא לפי שיטה זו בעינן שני דברים דהיינו עסק בבצק כל הזמן ואפילו בעסק הוא דוקא בזמן של ג' נשים עוסקין בבצק.

הרי"ט בעצמו מובא כריטב"א דף מ"ח כתב דלפי דברי הרמב"ם השיעור דג' נשים הוא רק לעצה בעלמא שלא יטריחו הרבה ובפירוש כתב שם שאין איסור אם שוהין בלי עסק בתוך שיעור מיל וא"כ מה מקשה כאן דהמשנה דבצק החרש איירי מבדיעבד הא לכתחילה נמי אפשר להשהותו כ"כ, בשלמא לחד פ"י של הר"ן לפי הרמב"ם דהמשנה דג' נשים בא לומר דהגם דע"י עסק אינו מתחמץ כל היום עכ"ל לכתחילה לא יעשה כן שמא תרפה ידה מלעסוק בבצק תדיר לפי"ז יש להקשות דא"כ המשנה דבצק החרש איירי בעיסה שנעשה שלא ברצון חכמים, אבל להרי"ט לשיטתו צ"ע הקושיא כאן, וגם צ"ע הלשון "לכ"ז" דהא לר"ג בוודאי מותר לכתחילה להשהות העיסה כשיעור מיל וכמבואר, וע"י לקמן דאולי נתכוון להקשות מדין אחר.

#### יבואר הנ"מ דף מ"ב. דרש רבא לא תגבי' ידה מן התנור

ג) בגמרא דף מב. דרש רבא אשה וכו' ולא תגבי' ידה מן התנור עד שתגמר את כל הפת ופי' רש"י שתהא עוסקת בבצק כל שעה, והר"ן כתב ע"ז דלא נהירא דא"כ הו"ל לומר שלא תגביה ידה מן העיסה ולא מן התנור, וע"ז כתב הר"ן שאסרו חכמים שלא תעסוק בדברים אחרים כלל שלא תמשך אחריהן ולא תדקדק בשיעור שהיית העיסה אבל לא אסרו לעסוק בענין התנור בינתיים מפני שהוא צרכו של פת, ובלבד שלא תשהה יותר מהשיעור של מיל, ולפיכך אמר רבא שלא תגבי' ידה מן התנור כלומר שאינו רשאי לעסוק בדברים אחרים אלא בעסקי תנור עכ"ל וכי"ח כח"י רבינו דוד, והא לך לשון

צע"ק שלא העתיקו הרמב"ם כמו שכתבו המשנה והברייתא, ואם לומדין כפשט השני בהר"ן הנ"ל דנקטי' רק משום ר"ג א"ש ביותר והבין.

ולהלכה בסי' תנ"ט ס"ב פסקינן כדעת הרמב"ם דכל זמן שעוסקין בבצק אינו בא לידי חימוץ ובש"ג דף ט"ו ע"ב אות א' מביא שיעור דר' מיל להחמין ובב"ח תנ"ט מעתיקו וסיים דהמחמיר תע"ב, ובספר מקור חיים לבעל החוות יאיר מעתיק משם הב"ח והש"ג דיש להחמיר בשיעור מיל וצ"ע [ואפשר שהוא ט"ס וצ"ל שיעור ד' מילין] וגם בערוך השולחן ס"ז מעתיק משם הב"ח והש"ג להחמיר בשיעור מיל וצ"ע, ובזמננו נהגו להחמיר בזה ולא ידעתי בדיוק למה, אבל עכ"פ יש בזה הידור משום דעת הי"מ המובא כריטב"א ובר"ן הנ"ל.

#### ביאור הסוגיא בצק החרש

ב) במשנה דף מז. איתא בצק החרש אם יש כיוצא בזה שהחמין הר"ז אסור, ובגמ' אין כיוצא בה שיעורו מיל, וכריטב"א משמע דשיעור מיל המבואר כאן הוא השיעור המבואר בגמ' דף מ"ח: הנ"ל השיעור דג' נשים לשות כאחת, ולפי דברי הרמב"ם הנ"ל דבעסק אינו מתחמץ אפי' כל היום מקשה הרי"ט ז"ל מובא בריטב"א שם א"כ המשנה דבצק החרש איירי ע"כ בלי עסק וא"כ איירי מבדיעבד דלכ"ז אסור להשהות הבצק כ"כ, וכבר עמד בזה בתשרי הרשב"א סי' קכ"ד וכתב דזה אינו קושיא דהמשנה איירי במי שעבר ושהה וכן הוא בכל הש"ס, ובכוונת הריטב"א אי אפשר לומר דכוונתו להקשות מהמשנה דג' נשים לשות כאחת דהרי

העיסה בלי עסק, וא"כ לפי הג"ל אפי"ל דמיושב שפיר דהרמב"ם לשיטתו סובר דאינו אסור לרבא אלא להתעסק בדברים אחרים שאינן מעסקי אפי"ל ולכן י"ל דהמשנה דבצק החרש איירי כששהה ע"י עסקי אפי"ל דמותר לכתחילה להשהות לצרכי אפי"ל אבל לא יותר משיעור מיל, והריטב"א לשיטתו שמחמיר כהשיטות דאפי"ל בעסקי אפי"ל אין להשהות העיסה בלי עסק א"כ ע"כ איירי מתני' עם עסק ואז הוא השיעור מיל וזה קושיתו על הרמב"ם דאם ע"י עסק מותר אפי"ל כל היום ע"כ איירי מתני' בעיסה שנעשה שלא ברצון חכמים ודו"ק.

ובחזו"א סי' קכ"א אות י"ז כתב דלחכמים התירו ג' נשים לשות כאחת ואפי"ל שאפשר דתקדים המקטפת לגמור קיטופה קודם שתגמור האופה אפייתו ותשהה העיסה מעט, וסיים דאע"פ שאמרו לא תגבי' ידה מן התנור ופי' הראשונים שלא תעסוק בדבר אחר הכא לא מיקרי דבר אחר עכ"ל ולא ידעתי בדיוק כוונתו למי מהראשונים מכוון אי לפי' הר"ן או לפי' רש"י, אבל עכ"פ מבואר כוונתו דבעסק אם מצה אחרת אינו נכלל בחומרת רבא בכלל.

### יבואר מה השיעור שלא ישהה העיסה בלי עסק

(ד) הנה כבר ביארנו שדעת הרמב"ם ודעימי' שהמשנה דבצק החרש בלי עסק מיירי ולי"א שבריטב"א ובר"ן גם ע"י עסק מיירי, וכתב בזה הריטב"א דף מ"ו לשיטתו דגם בעסק השיעור הוא כשיעור מיל, ולא שנלמד מכאן שאם שהה משהו ולא נתעסק בו שיהא אסור שזה א"א הוא,

פיס' הרי"ד שלא תאפה קצת בתנור ועוד תחזור לערוך אלא תלוש ביחד ותערוך כפי השיעור ואח"כ תאפה אותה בזה אח"ז ולא יפסוק בינתיים עכ"ל, ולשון הרמב"ם ג"כ נוטה לרבוי הר"ן שכתב בפ"ה הלכה י"ב שלא תניח את העיסה ותתעסק בדבר אחר משמע שר"ל דבר אחר שאינו מעסקי אפי"ל וכשיטת הר"ן הג"ל שלא ימשך אחריהן ולא תדקק בשיעור השהי', וכן לומר הב"ח בסי' תנ"ט בדעת הרמב"ם והעמים כן גם בדעת רש"י שמ"ש שתהא עוסקות בבצק כל שעה היינו צרכיו של בצק פי' עסקי אפי"ל ודייק כן גם מלשון תשו' הרשב"א סי' קכ"ד עי"ש, [ועי' שער הציון תנ"ט ס"ק י"ג וצ"ע] ובחי' רבינו דוד העתיק לשון רש"י בפירוש כן וצ"ל שהי' לו הגי' ברש"י כן, אמנם בב"י כתב דרברי הרמב"ם אין להם הכרע וצ"ב.

ובריטב"א שם מביא משם הר"ח כלשון הרמב"ם והוא כשי' הר"ן שלא תתעסק בדברים אחרים אמנם מביא בשם אחרים שלא תגבי' ידה מן הפת עד שתדבק בתנור וזה הלשון נוטה לדעת רש"י לפי הבנת הר"ן שלא תגבי' ידה מן העיסה כלל.

ולפי זה אפשר"ל דזה כוונת הריטב"א בדף מ"ו. שהקשינו לעיל דהקשה על הרמב"ם דסובר דע"י עסק אפי"ל כל היום אינו בא לידי חימוץ דלפי"ז המשנה דבצק החרש היינו כששהה בלי עסק כלל והמשנה איירי בעיסה שנעשה שלא ברצון חכמים דלכו"ע אסור להשהות העיסה בלי עסק כשיעור הזה ונשארינו לעיל בצ"ע, ועפ"י אפי"ל דכוונתו על הך מימרא דרבא דלא תגבי' ידה ותתעסק בעסק אחר ומכאן זה הקשה דלכו"ע לכתחילה אין לשהות

והרמב"ם לשיטתם במימרא דרבא וכדיארנו לעיל.

אמנם זה מבואר דאף להריטב"א אפי' לכתחילה אין צריך שלא יהא בלי שהיות כלל רק שייסיק התנור וכל מה שיכול לעשות מקודם יעשה אבל השהיות לצורך האפייה פשוט שאינו בגדר זה כמ"ש שאין צריך לעשות עיסתו עוגה אחת כדי שלא תשהה כלל, וא"כ בנידון הנהוג אצלנו שרק משהין המצות קודם הכנסתם להתנור שיהא ריחם בהתנור או שיתמלא השורה עם מצות ליכנס להתנור וכדומה שזה דברים שא"א לסדרם מקודם פשוט שאפי' הלכתחילה של רבא אין שייך כאן וכמבואר בריטב"א הנ"ל, ולפי שיטת הרמב"ם כ"ש שאין כאן בית מיחוש כלל, ועי' לשון הרשב"א בתשו' שם שמי שכתב שאם תגבי' ידה מן העיסה הר"ז אסורה מיד עושה דברי חכמים כחוכא, וסיים שזה מוכרח בגמ' ומוכרע מן השכל, ואח"כ מביא דהרמב"ן ה' לש בביתו ושולח פתו להתנור ברחוק ט"ו בתים ואח"כ נמלך רק מסבה שחשש שלא יתעכב העיסה יותר ממיל עכ"ד, ולפי מה דביארנו מסתבר שזה שעשה הרמב"ן הוא מוסכם אף לשיטת הריטב"א דשם לא היה אפשר לו ללוש סמוך להתנור א"כ אין זה נכלל גם בדברי רבא דרבא לא קאמר אלא דכל מה דאפשר לעשות יעשה שמהרנו אבל אין צריך לשנות סדר אפיתו בשביל זה רק הסקת התנור וכדו' דברים שאפשר לעשותם מקודם יעשה מקודם כדי שלא ישהה ללא צורך, ולענין חימוץ ג"כ פשוט דאין כאן בית מיחוש דחכמים שנתנו שיעור מיל היינו עם השהיות וכנ"ל.

ועוד דא"כ תהא האשה צריכה שתעשה עיסתה עוגה אחת כדי שלא תשהה כלל וא"ת מה שיעור יש בזה והאיך לא נתנו חכמים שיעור בזה, ע"ז כתב דבתוך שיעור מיל שנתנו החכמים אף ע"פ שיש שהיות בינתיים אין באותן שהיות כדי לאסור העיסה, ובוודאי שאם בא אחד לעשות עיסתו עוגות הרבה לא תעשה כולם ביחד ואח"כ יכניסם בתנור זה אח"ז אלא יכנס מה שנגמר מיד ולא תשהה, ולא עוד אלא שי"ל שלא התירו לעשות עיסה פחות משנים כמו שאמר (דף קט"ז) הוא מסיק ואשתו אופה כרי שלא תשהה העיסה בעוד שהתנור ניסוק ועוד שלמדנו שיהא מסיק התנור תחילה ואח"כ תלוש ותאפה מיד ועושה עוגה וידיקנה מיד בעלה בתנור ונמצא שלא שהתה כלל עתו"ד ובי' דבריו הוא כך דבתחילה כתב דהא לא אפשר שלא ישהה העיסה כלל היינו שיתחמץ תיכף כי א"א בכך ואח"כ כתב דשיעור החימוץ הוא אם היה כשיעור מיל עם השהיות ולכן לא נתנו חכמים שיעור לזה ומסיק שלכתחילה יסיק התנור מקודם כדי שתיכף כשנגמר עוגה יכניסם להתנור, ולכא"ו מה דסיים דלכתחילה יראה שלא לעשות שהיות הוא נובע ממימרת רבא דף מב. הנ"ל. א"כ אפשר לומר דכ"ז הוא לשיטת הריטב"א דשיעור מיל הוא אפי' עם עסק וממילא יש לו הכרח לומר דרבא מחמיר דאפי' לצרכי אפייה אין לו לשהות, אבל להרמב"ם דשיעור מיל הוא בלא עסק שפיר נוכל לומר (כדיארנו לעיל) דלדידו ליכא אפי' לכתחילה שיהא בלא שהיות, והך מימרא דרבא יפרש הרמב"ם שלא יעסוק בדברים אחרים שלא מעסקי אפייה וזהו חומרת רבא שלא יבוא להשהות יותר משיעור מיל, והריטב"א

### ביאור דברי הגמ' דף קט"ז הוא מסיק ואשתו אופה

(ה) בפר"ח סי' תנ"ט סק"ב מביא לשון הגאונים שלכתחילה אין להניח העיסה רגע א' בלא עסק, וזה הלשון מובא גם בש"ג דף ט"ו או' ג' בשם הגאונים וכתב שכ"כ גם הרמב"ם והרא"ש וזה צ"ע דע' לשונם בזה (והגם דברקרב נתנאל לומר ג"כ בהרא"ש שלא תגבי' ידה מן העיסה אבל בלשון הרא"ש אין הכרע לזה ואדרבה כתב לא תגבי' ידה מן התנור וכדיוק של הר"ן כגמ'), ואח"כ כתב דהגם דלשון הש"ס מוכח כהר"ן דלא תגבי' ידה מן התנור עכ"ז כתב להחמיר כהגאונים והוא מדברי הגמ' דף קט"ז. לחם עני מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה אף כאן נמי הוא מסיק ואשתו אופה וסיים מיהו כשהאשה יחידה ואין לה מי שיתעסק עמה אז ראשי לעסוק באמצע בענינו של פת ולא בדברים אחרים והיינו מימרא דרבא דס"פ כל שעה עכ"ד עי"ש, ולפי דבריו אפ"ל דגם דעת הריטב"א שביארנו דבריו לעיל נמי סובר כן דרך מדין הוא מסיק ואשתו אופה סובר דלכתחילה אין לעסוק אפי' בעסקי תנור ועי' לשונו שם אבל מדין רבא מותר וכשי' הר"ן, ואינו מוכרח לומר דהריטב"א לשיטתו שחולק על הר"ן בזה וכמ"ש למעלה, ודק"ק.

(ו) נמצא לפי"ז דיש ג' דינים בזה, א', הרין דבצק החרש דאם ינחו עיסה בלי עסק שיעור מיל מחמיץ ולדעת כמה ראשונים אפי' עם עסק, ב', דינא דרבא דלרוב ראשונים הוא רק שלא יתעסק בדברים אחרים שלא יבא לעבור שיעור השעה, ג', דינא דהגמ' שהוא מסיק ואשתו

אופה דמיני' ילפינן שלכתחילה לא ישהה העיסה כלל, וא"כ א"ש טפי מה שביארנו לעיל דזה הדין הוא רק דכל מה שיכולין לעשות מקודם יעשו דהיינו שייסיק התנור מקודם וכדומה אבל לא מה שנוגע לאופן האפי' דכל הדין של הלכתחילה שלא יעסוק בעסקי אפי' נובע מדין הוא מסיק ואשתו אופה ושם מיירי מדבר שאפשר לעשותו מקודם ודו"ק. ולפי"ז יש לתמוה על מה שסיים הפר"ח שם דהא דמביא הרשב"א בשם הרמב"ן שהלך ט"ו בתים עם המצה שחולק על הגאונים הנ"ל, ולפי מה שביארנו א"ש דזה הי' לצורך האפי' ולא הי' באפשריות לעשותו מקודם ובה מותר גם להגאונים וכנ"ל ולמה נעשה בזה מחלו' ראשונים במקום שאפשר ליישב דבריהם (ואגב מה שכתב הפר"ח שהרמב"ן ג"כ חזר בו צ"ע דחזר מטעם אחר כמו שמבאר הרשב"א בתשו' שם משום שחשש שיתאחר יותר משיעור של מיל וצ"ע).

וכדברי הפר"ח מפורש בפסקי הרי"ד בדף מח: כתב שיכול להסיק התנור גם אחר שלש הואיל ואינו מתעסק בדברים אחרים וכשיטות הר"ן והבאנו דבריו לעיל ובדף קט"ז בהגמ' דהוא מסיק ואשתו אופה כתב דאע"פ שהוכיח בפרק אלו עוברין דיכולים להסיק התנור אחר הלישה אפ"ה מצוה מן המובחר שיהא הבעל מסיק התנור שלא תשהה העיסה, והוא ממש כדברי הפר"ח דזה אינו נכלל בדברי רבא ואינו אלא מצוה מן המובחר מדין הוא מסיק ואשתו אופה.

ובאמת צ"ב דהרא"ש וכו"ה בשו"ע סי' ת"ס ס"ב נקטו מלשון הגמ' דהוא מסיק ואשתו אופה דין אחר שמצוה לטפל בעצמו באפיית המצות וא"כ מנ"ל שיהא

הפלאים-תוספת שבת שכתב בפי' נתחמם בידים נב. היינו אם ידוע שנתחמם וכן העתיק כהגהות ר' ברוך פרענקל זצ"ל כלשון הזה, ועכ"פ זה דווקא כשמתעסקין בהבצק בידים אז תלי בהג"ל אם נתחמם תחת ידיו ה"ה אסור אבל עכשיו שעושין רק לישא ביד פשוט שאין כאן שום בית מיחוש וכמבואר בכל הסוגיות הג"ל ועריכת המצה שנעשה ע"י וועלגע"ר האל"ץ ג"כ אינו מחומם ואדרבה ע"י לקמן בשם הברוך טעם דמבטל החימום של הלישה.

וכביה"ל כתב ג"כ שזה פשוט דאחר הלישה בלבד אינו נתחמם לכו"ע וכנ"ל, ופלא ראיתי בחזו"א סי' קכ"א אות ט"ז שלומד בהמ"ב בדעת הרא"ש שאחר לישא כבר הוא בגדר זה ותמה עליו מסוגיות הג"ל ע"י"ש והמעין בביה"ל יראה שגם המ"ב לא כיון אלא על העסק אחר הלישה ולא על הלישה גופי', ועי' בספר מעדים וחמנים חלק ג' סי' רס"א שכתב ג"כ דהמ"ב אסור גם אחר לישא ונדחק ליישוב דמה שמבואר בהסוגיות דאחר לישא אינו נתחמץ הוא דווקא בימיהם שהיו בקיאים בשיעור החימום ויודעין לכוון שאם נתחמם היו פוסלין העיסה משא"כ עכשיו, ודבריו דחוקים מאד חדא שביארנו שגם המ"ב אינו אסור אחר לישא, ועוד שדברי חז"ל מסורים לכל ולכל זמן והם נתנו השיעור של מיל ונכלל בוה גם השאינם בקיאים בלישה והוא פשוט וברור לענ"ד.

ועוד דמבואר בפי' תנ"ט סי"ג דלכתחילה יש לאשה שלשה לצנן ידיה במים צונן ומבואר בר"ן ובמ"מ דדעת הרמב"ם הוא דווקא כשעסקת גם בתנור ממילא מחוממים הידים מחמת התנור אבל בסתם לישא אין צריכה לצנן הידים מכיון

מצוה מן המוכרח שיסיק התנור מקודם לדעת הרא"ש והשו"ע וזה צע"ק להפרי"ח.

### בי' דעת הרא"ש דאחר שנתחמם בידים מיד הוא מחמיץ

(ז) כתב הרא"ש בתשו' כלל י"ד אות ר' דאחר שנתעסק בהעיסה ומתחמם תחת הידים מיד הוא מחמיץ והעתיקי המחבר בפי' תנ"ט סי"ב, והנה זה פשוט ומבואר דאחר לישא כרגיל אינו נחמץ העיסה אם שהה תוך מיל וכדביארנו וזה מוכרח מכל הסוגיות וכמ"ש הרשב"א והריטב"א הבאתי דבריהם לעיל, וגם ראייה ברורה הביאו הפוסקים לזה מדברי הגמ' דף ז, א היה עומד בבית המדרש ונזכר שיש לו עיסה בתוך ביתו מבטלת בלבו קודם שבאו לידי חימוץ, הרי דבעיסה עדיין אינו מחמיץ מיד, אלא פשוט דכוונת הרא"ש שאם התעסק ביותר ונתחמם תחת ידיו מיד הוא מחמיץ וכן מבואר להמעין בפנים בהרא"ש שקאי על הא דסובר דכל זמן שמתעסקין אפי' כל היום אינו מחמיץ וע"ז כתב דאחר שנתחמם מיד מחמיץ וכמ"ש החזו"א סי' קכ"א אות ט"ז שהרא"ש אינו בא שם לחדש חידושים אלא כתב הדינים של הגמ', ועי' בב"ח כשמעתיק הרא"ש כתב הלשון "אם נתחמם בידים" ולשון שועה"ר בסעיף י"א הוא, לא אמרו חכמים שיעור מיל אלא כשעדיין לא נתחמם הבצק על ידי עסק הידים אבל לאחר שנתחמם ע"י עסק הידים אם יניחו בלא עסק מיד יחמיץ, והא לך לשון הפמ"ג א"א סקיד לא שיהיו עומדין יום ולילה וידיים מחוממים מאד ממש יס"ב ראוי לאסור העיסה בכה"ג עכ"ל מבואר ג"כ דהוא דווקא כשמחומם ביותר, ובשו"ע החדשים נדפס בסופו הגהות ספר



לכתחילה דוברי הראשונים הדנים לענין שהיות מצטרפין איירי מבדיעבד ואח"כ סיים החזו"א שאין נפק"מ בין חימום לחימום ואפי' נתחמם ג"כ כשר דהשיעור ד"ח רגעים הוא אחר החימום והרא"ש כתבו לקבוע זריות מיוחדת באפיית מצה יעו"ש, וצע"ק דבריו דא"כ קשה דהמחבר כבר כתב דלא יניח העיסה בלי עסק אפי' רגע ומה הוסיף בזה. והחזו"א בעצמו לומר בהרא"ש דמיד הוא מחמץ היינו שהולך ומתחמץ ויתכן שיחמץ אבל אין חוששין לזה בדיעבד, ולשון הרא"ש אינו מורה כן, וסיים בחזו"א שם דשיעור ד"ח רגעים שנתנו לנו חז"ל הוא לאחר החימום עכ"ל, אבל עכ"פ כ"ז הוא דוקא אחר חימום הבא ע"י עריכה ביד הרבה ואינו ענין כלל למציאות שלנו שרק לשין כדי וכמבואר, וגם אם נתחמם העיסה ביד דעת רוב האחרונים להקל וכנ"ל.

דבר פלא ראיתי בהגהות מהגאון ר' ברוך פרענקל זצ"ל שכתב ודע דצ"ל שעריכת המצות מבטל החימום שהי' בלישה דאל"כ האין אפשר לנקר המצה דהא ניקור לא מיקרי עסק לבטל החימוץ וגם הולכת המצה להתנור הוי הפסק ונתחמץ אז אלא ודאי דעריכת המצות מבטל החימום עכתי"ד ולא זכיתי להבין דבריו הקדו' כמו שביארנו למעלה דא"א לומר דע"י לישה נתחמם העיסה ונתחמץ דאל"כ קשה מכל סוגיות הגמ' וכדביארנו לעיל, אבל עכ"פ גם הוא ז"ל סובר דעכ"פ עריכת המצות מבטל החימום ואח"כ אינו מחמץ ברגע.

#### טוהו השיעור שממחר להתחמץ אם נתחמם העיסה

(ט) ובאמת שי"ל עוד בזה דאף אחר

שאינו מחמם הידים, וכ"פ המג"א, השו"ע הרב ורוב האחרונים. אולם הב"ח מחמיר בזה וסובר דבכל ענין צריכה לצנן הידים, והפמ"ג פוסק דדוקא אם ידוע שנתחמם ידיה. ומבואר ג"כ בב"ח דאפי' המחמירים הוא דוקא כשאותה שלשה מקטף אח"כ אז צריכה לצנן ידיה אבל בלישה עצמה אינה צריכה לצנן ידיה באמצע. אולם המשנ"ב שם סקכ"ה כתב דצריך לצנן הידים בשעת לישה לשי' הב"ח, והוא פלא דמבואר בב"ח דדוקא אחר לישה אם בא לקטף צריך לצנן. עכ"פ מנהגנו שאין מצננים הידים באמצע הלישה וגם המשנ"ב כתב שהמנהג להקל בזה.

(ח) והביאור הלכה שם כתב דגם אחר ריבוי העסק בו שמחמיר הרא"ש דעת רוב ראשונים דאינו מחמץ ומביא רא"י מהרמב"ם דסובר דאם נתעסק בבצק אפי' כל היום אינו בא לידי חימוץ רק שלא ישהה אח"כ כשיעור מיל בלי עסק ודע"ת מביא דברא"ש גופי' יש סתירה בזה ע"ש ועי' גם במעדני שמואל על הקיצור שו"ע סי' ק"י אר"י נ"ז שמביא מהגהות מהרש"ם בשו"ע שתמה על מנהג העולם להקל בזה ואח"כ מביא מח"י הרמ"ז דבדיעבד גם הרא"ש מודה דכשר ובביה"ל הקשה עוד דהרי ברמ"א מעתיק דברי הראשונים לדון אם השהיות מצטרפין או לאו ובד"מ מקשה מזה על דברי הרא"ש דאם כדברי הרא"ש דמיד הוא מחמץ מה נפק"מ אם מצטרפין השהיות או לא וברמ"א העתיק דשהיות מצטרפין וא"כ ליתא לדברי הרא"ש ומכאן זה הוכיח גם הביה"ל דהרא"ש לא בכל אופן איירי אלא בידוע שנתחמם והרמ"א חזר מקושייתו בד"מ וסיים בצ"ע ובחזו"א תפס לדינא מכאן זה דהרא"ש הוא רק

המצה בחדר של התנור ששם ג"כ גדול החמימות, ופשוט הוא לענ"ד.

### סיכום הדברים

(י) נמצא מסקנת הרבנים, רלענין חימוץ בוודאי דבאופן האפי' דידן אינו מחמם העיסה, ואפי' אם היה אפשריות להתחמם דעת רוב האחרונים להקל, וגם אינו נשאר בלי עסק שיעור חימוץ דאפי' הי' נתחמם יש עכ"פ שיעור לזה לפי ערך החימום, וגם כבר נתבטל ע"י עריכת המצות, ואין לזה חשש כלל.

ולענין הלכתחילה של רבא נמי לרוב ראשונים אין איסור כשאין מתעסקין בדברים אחרים שלא מעסק אפייה, ואפי' להאוסרין לכתחילה שישהה בלי עסק אפילו אם הוא עוסק בעניני אפייה, וגם להחמירין מדין דהוא מסיק ואשתו אופה דאפילו לעסקי אפי' אין להשהות העיסה נמי מסתבר וכמעט מוכרח הוא כמו שביארנו שרק דברים שאפשר לעשותם מקודם הלישה יעשה מקודם ולא כשהעיכוב הוא לתועלת אפי' שיהא מקום מסודר בהתנור וכדומה אין שום מקום אפי' לכתחילה להחמיר.

אבל פשוט שדברינו הם מעיקר הדין אבל לזריזות יתירה בוודאי שאין שיעור בדבר ח"ל ההת"ס בחו"מ סי' קצ"ו הנה אנחנו מקפידים שלא יהי' ולא ישהה מתחילת נתינת מים לקמח עד שתוציא המצה מהתנור אלא ב' או ג' מינוטי"ן אע"ג דשיעור חימוץ הוא י"ח מינוטי"ן מ"מ במדינתנו זריזין במצוה זו אפי' הפחותים עכ"ל.

החימום דמחמיץ מיד הלשון מיד הוא לאו דוקא וכבר רמז ע"ז המ"ב בשם המאמ"ר ואפרש שיחתי בזה, דהנה שיעור חימוץ כשהי' בלי עסק הוא כאשר אינו מחמם אבל אם נתחמם הבצק לא, אולם מכאור בב"י ובב"ח בשם הראשונים והעתיקים בשו"ע"ר סעיף י"א בזה"ל ולפי יתרון החמימות ממחר הוא להחמיץ וצריך לתת לב לפי הענין, וא"כ להלכה דנקטינן כדעת הרמב"ם דכ"ז שמתעסקין אינו בא לידי חימוץ כלל א"כ מתחלת השיעור של מיל אחר העסק מעיקר הדין א"כ אפי' אם נאמר שעסק שלנו מיקרי חימום עכ"ז אינו מחמיץ בזמן קצר כזה שהוא שווה ממש רגעים עד שהולך להתנור ופשוט שאין בהעיסה חימום כ"כ שימחר להחמיץ בזה הזמן, וזה נכלל בלשון השו"ע"ר וצריך לתת לב לפי הענין.

וירוח לנו בזה מה ששמעתי מתמיהים על מנהגינו דמכניסים המצות להתנור ע"י קנים דקים וממילא ברגע הראשון כשהוא בהתנור שוכב צד אחד של המצה על הצד השני ואח"כ מסירין אותה ממנו ע"י הקנה כידוע לבקי בזה, ובאמת תמוה הוא דעי' ברמ"א תס"א ס"ה דאם מצה שוכב על מצה בתנור אסורין כי אין האור שולט במקום נגיעתן ובאין לידי חימוץ ומקורו בראשונים ע"ש, ולפי הנ"ל א"ש וכמו שביארנו דאח"כ בהתנור החום גדול וממחר להחמיץ אבל אינו ממחר להחמיץ כ"א לפי ערך של שיעור מיל, ופשוט שזה אינו ברגע כמימרא שמונת חצי' על חצי' וכמו שאינו מחמיץ באותן הרגעים שמביאים

# בגת"ב הכשרות

ביתר עמק  
מוזיאון תולדות ישראל



## הרב דוד לויב מישער

מדייני קהל קהלת יעקב פאפא, וומסב"ג

## בענין בדיקת תולעים על-ידי נשים

סדי לי' הימנוהו רבנן בדרבנן, וכתב שם התוס' אע"ג דכל דבר שהוא בידם מהיימנין להו לנשים ועבדים ואפילו מדאורייתא וכו' מ"מ אי הוי מדאורייתא לא מהימנא להו משום דא' טירחא יתירתא וצריך דקדוק גדול כדמוכח בירושלמי שמפרש מפני שנשים עצלניות הן וכו' עכ"ל, והר"ן במס' חולין בריש המס' כתב וז"ל דהא דאמרין גבי בדיקת חמץ וכו' הא אמרינן התם טעמא בירושלמי מתוך שנשים עצלניות הן בודקות בכל שהיא כלומר מתוך שאין שם חמץ ידוע תולות לומר שאין שם חמץ ומקילות ולגבי דאורייתא לא מהימני וכו' ולא אמרי בודקות בכל שהן אלא במה שאין שם האיסור ידוע ויכולת לתלות כמ"ש עכ"ל, וכדברים אלו כתב הרשב"א בתורת הבית וז"ל דבדיקת חמץ צריכה בדיקה בחורין וסדקין ונשים עצלות הן ומימר אמרי חמץ בחורין ובסדקין ליכא וכו' הא בעלמא אפילו מדאורייתא מהימני ומעשים בכל יום שאנו סומכין עליהן וכו' עכ"ל.

ובדרכי משה סימן קכ"ז מעתיק לשון הר"ן ועוד מוסיף שם להעתיק לשון האיסור והיתר בשם סמ"ג שכתב דכל דבר שהוא וודאי איסור וכו' נאמנת אבל ספר איסור כגון לראות אם יש דגים טמאים בין טהורים אינה נאמנת דאשה דעתה קלה ולא בדקה שפיר עכ"ל ועי' בנויה מה שפסק הרמ"א שם ואשה נאמנת בדבר איסור לומר תקנתיו ודוקא בוודאי איסור כגון ניקור בשר וכדומה לו אבל בספק שמא אין כאן איסור כגון שצריכה לברר דגים טמאים מטהורים או איסור שיש בו צדדים להקל

אל כבוד הרב הגאון המפורסם בהוראותיו ובשיעוריו הנפלאים, מורה הוראות בישראל והרבה נהנין מתורתו ומפסקיו... שליט"א

באתי בשורות אלו לעורר על מה שדרש מעכ"ת בשבוע העבר לאסור לסמוך על בדיקת נשים בבדיקת תולעים בכמה אופנים, וכאמת שקשה למה לא העירו מורי הוראות בדורינו בזה שנפץ בכ"מ עד שצ"ל שמקום הניחו למעכ"ת להגדר בזה מן השמים, אבל מ"מ עברתי על דבר זה בשבוע העבר ואמריתי לכתוב למע"כ מה שנלענ"ד לתרץ מנהג העולם.

הנה לכאורה קשה הדבר לומר איסור בדבר שאסור לסמוך על בדיקת נשים שדבר זה נהוג הוא בכל תפוצות ישראל וכלשון הערוך השולחן בסעיף פ"ב ומימינו לא שמענו אפילו על צדיקי וגאוני עולם שלא יסמכו על נשותיהן הכשירות בבדיקת תולעים וכו', עכ"ל.

ואף דלכאורה נראה מדברי הפוסקים כדברי מעכ"ת מ"מ מצוה היא ליישב מנהג העולם ובפרט דכן נוהגין חסידים ואנשי מעשה כמשי"כ הערוך השולחן, ועל כגון זה כתב רש"י ביבמות דף פח: בטעם דע"א נאמן באיסורין משום "דאל"ה אין לך אדם אוכל אצל חבירו" ולכן אמרתי לכתוב שורות אלו כתלמיד הדין ואתחיל לברר בקיצור מקור השאלה בנוגע לאיסורא דאורייתא ומה שנוגע לנד"ד.

א) בגמ' פסחים ד: דנשים נאמנים על בדיקת חמץ לומר שבדקו וביערו החמץ מן הבית כיון שמדאורייתא בביטול בעלמא

אין אשה נאמנת דאשה דעתה קלה להקל עכ"ל.

השולחן כאן בסעיף פ"ב בביאורו דברי הרשב"א עש"ה.

(ג) והרמ"א שם בסי' קכ"ז פסק כהר"ן ואו"ה וכבר הבאנו לשונו שם, ובפרי מגדים באו"ח סימן תל"ז (מובא בדרכי תשובה שם) כתב דמדברי רמ"א משמע דאין תלוי כלל נאמנות אשה באם יש בדבר טירחא או לא רק דהכל תלוי באם יש כאן איסור ברור או לא [והא דמשמע מדברי הרמ"א דגם באם יש צדדים להקל מצד הדין ג"כ אין נאמנת משום שדעתן קלות וכל שיש צדדים להקל הם מקילות עיין ביד אפרים בשו"ע ביור"ד סי' צ"ד שמבאר באריכות שאין זה כוונת הרמ"א דאין שום משמעות מדברי הר"ן ואו"ה לזה עש"ה].

והש"ך שם בסימן קכ"ז מביא דברי מהרש"ל שכתב "וכן דבר שיש בו טירחא אין הנשים נאמנות דנשים עצלניות הן כדכתבו התוס' שם וכן קבלתי שאין הנשים נאמנות על האחוריים וכו' עכ"ל וכן מביא הש"ל כאן בסימן פ"ד בשם המהרש"ל דהכל תלוי ביש בו טירחא – והיא כשי' התוס' בפסחים הנ"ל דהכל תלוי רק באם יש בו טירחא או לא וכתב ע"ז הש"ך והר"ב בת"ח שם ד"ט כתב שאין המנהג כדבריו רק הנשים בודקות הקטניות והפירות וסמכין עליהן ואע"ג דבברית דגים קטנים כתב בהג"ה ס"ס קכ"ז דאשה אינה נאמנת שאני הכי כיון דלא איתחזק איסורא גם כי יש הרבה צדדים להקל והילכך אע"ג דקיי"ל לאיסור מ"מ סמכין עליהן עכ"ל.

והיוצא לנו מזה דשני דיעות אי' להלכה – דעת המהרש"ל דבדבר שיש בו טורח הולכין לחומרא דאינם נאמנות – ודעת הרמ"א לפי הש"ך הוא דבדבר שיש בו ספק שאין איסורו ידוע ואיתחזק איסורא דוקא בזה אין נשים נאמנות.

(ב) וכשנתבונן בלשון דברי הראשונים אשר מפיחים אנו חיון נראה שיש כאן ד' שיטות בדבריהם, דמדברי התוס' נראה מבואר דהכל תלוי רק באם היא דבר שיש בו טורח דבדבר שיש בו טורח אין נשים נאמנות בדאורייתא ובדבר שאין בו טורח נאמנות וכפשוטו דברי הירושלמי ואין שום חילוק בין ספק איסור לודאי איסור ובדברי הר"ן משמע דס"ל דרק באופן דאין שם איסור ידוע וכן היא טירחא, דהר"ן מעתיק לשון הירושלמי דנשים עצלניות הן דמשמע דתנאי היא דרק בדבר טירחא היא אוסר אבל בנוסף לזה צ"ל דאין כאן איסור ידוע דבאיסור ידוע נאמנות גם במקום טירחא, דרק ע"י עצלותם בדבר טירחא זה מביאה שיהיו תולות דמסתמא אין כאן איסור ומדברי איסור והיתר מבואר דבזה גופא דאין כאן וודאי איסור זהו הסבה לשהיה תולה בהיתר בדמיונה מפני שנשים דעתן קלות ונמצא לפי דעתו דאפילו בדבר דלית ב' טירחא כל שאין איסור ידוע וברורה לפנינו אין נשים נאמנות ושיטת הרשב"א אף דלפי הנראה הוא ממש כדעת הר"ן הנ"ל מ"מ מוסיף הרשב"א דבריו וכתב דבדירת חמץ צריכה בדירה בחורין ובסדקין ונשים עצלות הן וכו' ומימר אמרו בחורין ובסדקין ליכא, ויש לדיק בדבריו דבדבר הצריך בדיקה כמו בדיקת תולעים וכיו"ב שפיר נאמנות אשה דכל שידועת שיש כאן חשש איסור שפיר בודקת יפה אפילו על ספק איסור, רק דבבדיקת חמץ כיון דלא סגי דסתם בדיקה רק דאי' תנאי בהבדיקה שיהיה דוקא בחורין ובדקין וע"ז אמרין דמחמת עצלותן מימא אמרי דבוודאי אין צריכין בדיקה בחורין וסדקין כלל ולכן אין נאמנות על בדיקה אי' הוי בדיקה מדאורייתא, ונראה דלזה כיוון הערוך

דמעמידין אותה על חזקת היתר דכוונתו הוא לחזקה מחמת רובא וכמו בבא זאת ונטל הבני מעיים, ונמצא דבמקום דאין בו רובא להתיירא ל"א דמעמידים לה בחזקה אבל באמת אי"צ כאן לדיון רוב רק דאי' חזקת היתר כמו כל חזקה, דהא כל פרי מתחילת בריאותו אינו מתולעת רק שדרכו להתלעלע במשך הימים וא"כ כיון דהתחלת כל פרי אין בו תולעים ועכשיו אנו מסופקים דלמא פרי זו מותלעת אי' עלה שפיר חזקת היתר וחזקה מעיקרא לומר דאינה מותלעת וא"כ גם באופן זה דהיא מחצה על מחצה ג"כ אי' עלה חזקת היתר.

(ה) ובאופן הד' דהיינו דהפרי מעצמו אין דרכו להתלעלע רק במיעוטא רק דמיירי בנמצא ג' תולעים או יותר דאמרינן דמוחזק בתולעים בזה יל"ע אי' מדאורייתא גמרינן דמסתמא אי' יותר תולעים או דאי"צ רק דין דרבנן, ולכא' לעיל בסעיף ט' מבואר דאם דאם הוחזק בג' תולעים אסור גם בדיעבד לדיעה שיהי שם ומשמע שם ברמ"א דנקט כן להלכה ומבואר דל"א בזה מעמידין לה בחזקה ולא ס"ס דהיינו דלא נחשבה עוד לספק אם אי' תולעים רק דאמרינן בוודאי דאיכא, רק דיל"ע בזה אם מה"ת כן דאמרינן בוודאי כאן תולעים או רק מדרבנן.

והנה באמת יל" בכה"ת בכל מקום דאמרינן דין זה דע"ג ג' פעמים הוחזק דבר דילפינן לה משור המועד האם היא בתורה וודאי דאם היה דבר זה ג' פעמים נקטינן לוודאי שיעשה כן עוד פעם או דהוא רק בגדר ספק, דהא בשור מועד לא מצינו רק דהתורה הזהירה לשמור הבהמה דיצא מחזקת שימור.

ועוד יל"ע בכלל אי' הוא דכתבו הראשונים דתבשיל שהוחזק בו ג' תולעים דהוחזקה בתולעים האם היא דין תורה או רק דין דרבנן, דהוחזקה בתולעים.

(ד) והנה דברי הש"ך קשים מאד כמו שהקשה המנחת יעקב ומובא בפרי מגדים כאן דהא גם שם בסי' קכ"ז בברירת דגים טמאים ג"כ לא איתחזק איסורא, ולכא' צ"ל דכוונת הש"ך בעיקר הוא לומר דכאן איתחזק התיירא ולשון לא איתחזק איסורא דכתב הש"ך נתכוון הש"ך לומר דאיתחזק התיירא וכמו דמצינו בלשון הפוסקים לא מחזקינן איסורא דהמכיוון הוא דאיתחזק התיירא והיינו דבכל פרי שהוא ספק אפ' היא מתולעת אי' בי' חזקת היתר שאינה מתולעת וכמו דמבואר לעיל בש"ך סקכ"ט דמה"ט מקיל המחבר שם בדבר שדרכו להתלעלע שבשלו דמותר בדיעבד מטעם דמעמידין אותה בחזקת היתר, ועיקר כוונת הש"ך לכא' בזה הוא דאם אית' לי' חזקת היתר אז שוב אין בו איסור דאורייתא דמדאורייתא הרי מעמידין אותה על חזקתה ואף דמדרבנן חיישינן לה מ"מ בדרבנן הא שפיר סמכינן אנאמנותן של נשים.

ונמצא להלכה לפי היוצא מהש"ך דרק באופן דלא שייך להעמידה בחזקת היתר רק בזה אמרינן דאין נשים נאמנות בבדיקת תולעים.

והנה בנוגע לדברים החייבים בבדיקה אי' ד' דרגות, פרי שרובן אינם מתלעין רק דאי' מיעוט המצוי המתלעלע, ב- פירי שמוחזק בתולעים ואין בו רובא להתיירא וכגון שמחצה על מחצה שאין כאן רובא להתיירא ולא לאיסורא, ג- פירי שרובן מתלעין ואי' רוב לאיסורא, ד- פירי שמינו בעצמיותו אין בו רק מיעוט בתולעים רק שנמצא בתוך קדירה זו ג' תולעים או יותר דנעשה עי"ז מוחזק בתולעים וכמבואר לעיל בסעיף ט'.

והב' דרגות ראשונים לכא' אי' בי' חזקות היתר, דלכא' אף דמלשון הרשב"א משמע דהא דמקילין בעבר ובישלו משום

תולעים אין חזיקין מדאורייתא דיש בה יותר תולעים כיון דאי' חזקה דמעיקרא של הפרי נגד חזקה זו וחזקת גופה דוחה מה'ת לחזקה דג'פ וכדמצינו בווסתות לדיון דקיי"ל דווסתות דרבנן ולשי' החו"ד דהטעם דווסתות דרבנן הוא משום דעשויה להשתנות אי"כ משמע דכל"ז חוששין לה מדאורייתא ולכן צ"ל דס"ל דאפילו נגד חזקת טהרה אמרינן חזקה דג'פ, וא"כ נמצא דשאלתינו אי חזקה דג'פ בתולעים היא דאורייתא או דרבנן י"ל דתליא במחלוקת החו"ד והנוב".

ואפילו לשי' החו"ד דחזקה דג'פ בכה"ג היא מה"ת מ"מ לשי' רש"י הנ"ל הוא ג"כ רק בגדר ספק וכיון שכן שפיר י"ל דאי' חזקת היתר חזקה דמעיקרא (והא דבווסתות ל"א כן י"ל דלמ"ד ווסתות דאורייתא חזקת טהרה גופא הוא בגדר עשויה להשתנות וכדמצינו בלשון הראשונים "וכי לעולם לא תראה").

וא"כ היוצא לן מזה דפרי דמצד עצמים לא הוחזקה רק דבמקרה מצאו בתבשיל זה ג'פ תולעים דמסיק הרמ"א להחמיר בזה גם בדיעבד זהו רק מדרבנן לדעת הנוב" דלדעת החוות דעת תלימב"ם הוא ג"כ כשי' רש"י בזה – ועש"ה בשו"ע ס"ט וסעיף י"א וצ"ע) דלרש"י כיון דאיז"ר רק בגדר ספק יש להקל ולהעידה מן התורה אחזקתה – ובפרט דבנידון זה אי' גם רוב דרוב מפרי זה אינה מוחזק בתולעים ולכן י"ל דהחזקה ג'פ בזה הוא רק מדרבנן ומהני בדיקת הנשים בזה דזה נכלל ג"כ בדברי הש"ך דלא איתחזק איסורא.

(ח) ונשאר לנו לברר רק אופן הג' דהיינו דהפרי מעצמה מוחזק בתולעים ברוב פעמים דכגון פרי שרוב פעמים מוצאין במין זה תולעים בזה לכא' יהיה הבדיקה חשש דאורייתא ולא שייך לומר בזה דאוקי אחזקתה כיון שעפ"י רוב הוא מוטלעת מ"מ

(ו) והנה בענין ווסתות במס' נדה למ"ד ווסתות דאורייתא מצינו מחלוקת רש"י ותוס' בנדה דף טו. אם עברה ווסתה האם היא וודאי שראתה או רק ספק שראתה ודין ווסתות הוא ג"כ לאחר שראתה ג"פ נחסקה שתראה ביום זה והוא מדין חזקה ג"כ וכדמצינו בגמ' דמדמה ווסתות לשור המועד בב"ק דף לז: ועוד בכ"מ, ורש"י כתב שם במס' נדה וז"ל ווסתות דאורייתא "הלמ"מ דמחזיקין לה בטומאת ספק", ומבואר שם בסוגיא דמהני עוד ספק להחזיקה מדין ס"ס בבא מן הדרך דמחשב ימי ווסתה וכו' וכמבואר שם, ובתוס' שם בד"ה אפילו כתבו דלמ"ד ווסתות דאורייתא לא מהני הס"ס "ודודאי ראתה חשבינן לה" ולכא' דרש"י ותוס' פליגי בדבר זה האם חזקה דג'פ היא בתורת וודאי או רק בתורת ספק.

ואנן דקיי"ל דווסתו היא רק מדרבנן, יל"ע למה לא קיימ"ל חזקה דווסתות וכבר האריכו האחרונים בדבר אבל ניתי כאן דברי החו"ד והנוב"י בזה דהוות דעת כתב בסימן קפ"ג בסוס"ק ב' דהטעם היא משום דהו"ל חזקה העשויה להשתנות דכשהאשה באה בימים דמיה נתמעטים, וחזקה העשויה להשתנות הוא, והנודע ביהודא כתב בחיור"ד סימן נ"ה דהטעם הוא מושם דאי' נגד חזקה זו דווסתות איכא חזקת טהרה של האשה וחזקת טהרה שלה דוחה החזקה דג'פ ולכן מדאורייתא אין חוששין לה כלל ורק מדרבנן אסוקה (ומה"ט מסיק שם הנוב"י דלגבי חיוב פרישה שפיר חוששין לה כיון דלגבי זה ל' החזקת טהרה דלשמה ימות חיישין וכידוע שי' הנוב"י בזה).

(ז) ולכאורה נמצא לנד"ד דכבר הבאנו דכל פרי אית ל' חזקת כשרות חזקה מעיקרא דאינה מוטלעת דכל פרי מותחילת גידולה אינן ה תולעים וכמבואר מדברי הרשב"א כנז"ל וא"כ לפי"ד הנוב"י לא הוי חזקתה מדאורייתא דאפילו הוחזקה בג'



לס"ס שאפשר לברר וה"נ י"ל כן בנוגע לביטול שאפשר לברר וצ"ע בזה. אבל אפילו אם נאמר דלחפרי"ח אינו בטל מ"מ י"ל דבירק שמבשלין אותו לבסוף הרי אחר הבישול וודאי דנתבטל דאחר הבישול א"א להכיר האיסור וכמבואר בהפוסקים, וממילא כל הבדיקה הוא רק על איסור דרבנן דבר' לא בטילי וממילא נאמנים נשים ע"ז גם לחפרי"ח ולהפרי"מ וחוו"ד והנוב"י בכלל אין כאן שאלה של איסור דאורייתא אפילו במחזק וודאי בתולעים דלכולם מהני ביטול גם באפשר לברר האיסור – ועיין בערוך השולחן כאן שכתב ג"כ היתר זה ואינו מעתיקו בשם הפרי"מ ועכ"פ לפי"ז נתברר דיש על מה לסמוך להאמין לנשים בכל בדיקת תולעים.

ובאמת ראיתי בשו"ת בית שלמה סימן קנ"ד שכתב על הפרי"מ בזה"ל אמנם האמת היא דבלא נימוחו הוי כניכר האיסור וא"א להסירו דלא בטל וישש חשש דאורייתא להטו"ז לפימ"ש הט"ז לקמן ס' ק"ד ולק"מ ועיי' בספר ישועות יעקב כאן סוף הסימן וכי' עכ"ל, אבל דבריו צ"ע דהט"ז שם בסי' ק"ד מיייר באופן דניכר האיסור בשעת אכילתו דמרגיש בהאיסור דמיייר שם בעכבר שנחתך לתוך תבשיל וחיישינן שבשעת אכילתו ירגש בהאיסור וממילא לא יהיה בה דין ביטול אפילו א"א להסירו וזהו עיקר חידושו דגם באי אפשר להפריש האיסור כל שניכר אינו בטל – אבל וודאי דניכר בעינין, וצ"ע.

ועוד ראיתי בדרכי תשובה סימן צ"ח אות ע"ז שכתב אמש"כ שם הרמ"א דחלב דנמחה בתוך תבשיל צריכין להסירו כיון דאפשר להסירו וכתב ע"ז הדרכ"ת "כתב בגליון מהרש"א נ"ל דמדאורייתא היא ע"ש" עכ"ל. ומאוד תמהתי על דברי הדרכ"ת דבעיוני בדברי הגליון מהרש"א ראיתי שלא אמר דברים אלו על דברי הרמ"א הללו רק

יש לומר גם בזה טעם להתירה דהפרי מנדים כתב כאן בסימן פ"ד על דברי הש"ל בזה"ל "וענה"ג בהגהות הב"י אות ס"א דנאמנת אשה מטעם דהוי ספק דרבנן וירצה דבריה דאין בטילה דרבנן ומ"מ יש לעיין ב'י' דהא אפשר לברר האיסור וכל שיש להכיר האיסור ל"ש ביטולי" עכ"ל. ולכא' הפרי"מ נשאר בזה בצ"ע האם שייך לומר ביטול היכא דאפשר לברר האיסור, ודברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר ובפרט דברי הפרי"מ ידועים כן דבמקום א' מסתפק בדבר ובמקום אחר מבאר שיטתו וה"נ בזה בתר דאיבע' לי' הדר פשטה והוא בסימן ק"ה שפת"ד סק"ל מביא הפרי"מ דברי חפרי"ח בענין מש"כ השי"ך שם דחתיכה שנבלע בו טעם איסור ונתערב בב' חתיכות דנתבטל ברוב וכתב הפרי"ח דאינו בטל כיון דאפשר לברר האיסור עיי' טעמית קפילא וכתב ע"ז הפרי"מ "ואני העני תמה על עצמי דהא בק"ט בש"ד אות ח' יבש בא"מ שנפרך לחתיכות דקות ואפילו נדחוק בזה מ"מ מהרא"י גופי' כתב שווין כמראה וחלוק בטעמא אלמא בטל הוא וכו' וכבר הארכנו בזה בכמה מקומות" עכ"ל, הנה מבואר להדיא דדעת הפרי"מ למעשה דגם באפשר לברר מהני הביטול.

וכן כתב החוות דעת בסימן ק"א אות ז' מביא מהנוב"י דפשטיד"א גבינה שנבלע בו טעם בשר דבטל ברוב אם אי' עוד ב' פשטידא"ס והקשה עליו החוו"ד דהא אפשר לברר האיסור וכתב ע"ז החוו"ד דביטול ברוב מהני אפילו במקום דאפשר לברר האיסור ועש"ה בדבריו.

ואפשר דגם הפרי חדש יודה בנידון שלפנינו דנתבטל מה"ת דאי לדבריו חילוק בין אפשר לברר בקל דלא הי"ל כניכר האיסור ממש וכמו בטעמית קפילא ובין אפשר לברר ע"י טורח וכמו דמצניו חילוק בזה בדברי השי"ך בדיני ס"ס אות ל"ה בנוגע

לסמוך על הכנה"ג וכפי ביאור הפרי"מ דמה"ת נתבטל ברוב – וכן על דברי הרשב"א וכפי הבנת בעל הערוה"ש בדבריו.

ובאופן דמוחזק ע"י שמצאו ג"פ תולעים בוודאי יש לסמוך בלא"ה על הנוב"י שהוא רק מדרבנן וכן להחוו"ד לשי"י וכמבואר באות ו'-ז'.

וכ"ש באופן דאינו רק מיעוט המצוי בדכה"ג פשיטא דרק מדרבנן הוא.

ואסיים בזה בדברי הגה"ק מהרי"ד מבעלזא זי"ע שאמר פ"א שאותב את הפלפל שלפעמים אי' "יהודי קשה" וע"י פלפל יכולין לתרצו ולדונו לכף זכות וה"נ י"ל בדבר הנהוג בכלה עולם דמצוה הוא ליישב אף שלפי הנראה הוא קשה.

וכבר כתב שם הערוה"ש בשם הפלתי שהרבה יותר יש לסמוך על הנשים שמדייקות יותר מאנשים שנחפזים לצאת לעסקיהם וכמדומה לי שכן אנו רואין במציאות וד"ל, והנח להם לישראל שאף על פי שאינם נביאים בני נביאים הם וכמדומה שבזה י"ל גם הא דאמרו ז"ל הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגים ואל יהי' מזידין (ויעל' בב"י ביור"ד סימן קצ"ו שמסופק בדברי התה"ד לאיזה הנח להם לישראל – התכוון עש"ה ובגד"ד י"ל תרווייהו).

על תחילת דברי הרמ"א במש"כ הרמ"א דאם מכירו להאיסוק צריך להסירו ע"ז כתב דמדאורייתא הוא עיש"ה.

ואדרבה בפלתי כתב על דברי הרמ"א הנ"ל דאם היא הפסד ליתן בו מים צוננים אינו מחוייב ליתן בו ומדמהו לדשיל"מ דלא מקרי דבשיל"מ בהפסד כמבואר בסימן ק"ב, ומוכרח מזה לומר דרק דרבנן דאי מדאורייתא היא האידך שייך להתירו במקום הפסד, ואף הפרי"מ דחילק על הפלתי בזה היא רק משום דכתב דאין לדמות הא דאפשר להכירו להא לדשיל"מ אבל מ"מ בזה דס"ל להפלתי דאי"ז רק דין דרבנן אינו חולק.

ועכ"פ כדאי הם הפרי"מ והחוו"ד והנוב"י לסמוך עליהם להתיר וכן להפלתי מבואר דאינו רק מדרבנן.

וכן כתב שם הערוך השולחן דלפי"ד הרשב"א (שהבאנו באות ב') וכפי מה שביארו הערוה"ש וכתב להעמיס זה גם בדברי הרמ"א בסי' קכ"ז עש"ה וצ"ע דפשוטות דברי הרמ"א בנויים על דברי הר"ן ואו"ה כמבואר בד"מ) אינו דומה בדיקת תולעים לבדקית חמץ.

ועכ"פ היוצא לדינא כיון דכבר נהוג עלמא כן לסמוך על נשים והבאנו כמה טעמים הסביר הדבר ואפילו באופן היותר חמור דמוחזק הפרי בוודאי תולעים – יש

הערות המערכת: ראה בספר דברי יחזקאל החדש (מישור, תשנ"ב), הלכות והליכות עמ' שפח: "רבינו (הרה"ק משינאווא זצ"ל) הורה למעשה שיש לסמוך על בדיקת תולעים בכרוז וכיו"ב על נשים. בדיקתן עדיפה מבדיקת גברים כיון שרגילות בהם (כרעת הכרתי ופלתי')."

# יושבי אהל

חידושי ובירורי הלכה מלומדי המוללים

## הרב מאיר א. טייטלבוים

כולל שערי יושר

## בענין המסננת הנקרא E-Z FILTER ומחובר לברו המים — אם מותר לפרקו ולהחזירו בשבת

דין זה מפורש בשו"ע סי' ש"ג ס"ו, ד' המג"א שם ס"ק י"ב דשרויף יש לו דין תקיעה, וע"כ כ' דכוסות שלנו העשויים בחרוצים (פ"י שרויף, לבו"ש) אף לד' הטור אסור לפרקו ולהחזירו, וכ"כ השו"ע שם סכ"א, ובד' הטו"ז שם ס"ק ז' איכא פלוגתא, דהטו"ז כ' דנורות של בריל שיש בה שרויף היה לנו לאסור "לדעה אחרונה" אפי' להדקה ברפיון כיון שהדרך להדקה, עכ"ד. ומש"כ "לדעה אחרונה" פ"י הלבושי שרד דכוונתו למה שבי' הרמ"א בדברי המחבר דאם דרכו להיות תקוע אסור להחזירו אף ברפיון א"כ גם שרויף זה אסור להחזירו ברפיון כיון שדרכו להיות תקוע עכ"ד, ולפי"ז נמצא דשרויף חשיב תקיעה, אבל המשנ"ב בשעה"צ אות ל"ב הבין דכוונת הטו"ז לדעה אחרונה שמביא המחבר שם לענין כוס של פרקים דאסור להדקה אף ברפיון כיון שדרכו להיות מהודק (דהשעה"צ למד דמח' הטור ומהר"ם מרוטנבורג הוא אם מותר להחזיר ברפיון כלי שדרכו להיות מהודק לא תקוע ולא רפוי, עיי"ש. והארכתי בזה במק"א), ומ"מ מסיק המשנ"ב שם דלדינא יש להחמיר כהמג"א דחשיב תקיעה, וכ"כ בס"י תקי"ט שעה"צ אות י"ב, וכן המאמר מרדכי בס"ק י"א אע"ג שהאריך לבאר דשרויף לא חשיב תקיעה מ"מ מסיק דלמעשה יש להחמיר כדברי המג"א דחשיב תקיעה, מעתה יש לדון בניד"ד אם שרויף

לאחרונה יצא מסננת הנקרא E-Z FILTER והוא עשוי לסנן המים מהתולעים שנתברר לאחרונה שיש במימי עיר ניו יארק, ומסננת זה הוא מורכב מג' חלקים, חלק הא' הוא מחובר לברו המים ע"י שרויף הדק היטב ואין מפרקין אותו כלל, חלק הב' קבוע בו מסננת שמסנן בו המים, והוא מחובר לחלק הא' ע"י שרויף אבל אינו מחובר הדק רק יש לפרקו בקלות, וכשהמסננת נתמלא מפסולת ומעבב מרוצת המים מפרקין את החלק הב' מן החלק הא' ומנקין המסננת ומחזירין אותו אל מקומו, והחלק הג' הוא ג"כ מסננת המחובר מטעם המושל לחלק הב' ואין מפרקין אותו כלל, ומעתה נפל השאלה בכי מדרשא על החלק הב' הנ"ל אם מותר לפרקו בשבת כשנתמעט זרם המים בשביל הפסולת שנצטבר במסננת ולנקותו ולהחזירו אח"כ, ושמתי אל לבי לברר כמה פרטים בדין בנין וסתירה בשבת בדבר המחובר לקרקע הנוגע לנידון דידן, ואפרטם כיד ד' הטובה עלי.

(א) אם שרויף כזה העשוי לפרק בקלות הוא בכלל תקיעה או לא, מתחילה צריכין לברר אם שרויף כזה העשוי לפרק בקלות הוא בכלל תקיעה דאפי' בכלים חייב חטאת כמבואר בס"י ש"ג ס"ו, או הוא רק בגדר הידוק, וכדי לברר זה צריכין לבאר תחילה דין השרויף עצמו אם הוא חשוב תקיעה או לא.

תרנגולים (דמחובר לקרקע) לא נוטלין ולא מחזירין גזירה שמא יתקע, והקשה ע"ז המ"מ ח"ל וחמה אני למה הוצרכו לגזירה דשמוא יתקע כמה שמחובר לקרקע שהרי בלא תקיעה חייב משום בונה כמבואר בפ"י ע"כ, וכי הכ"ח (שם) לתרץ דנראה דס"ל להרי"ף והרמב"ם דאע"ג דאיכא כמה בנינים דלית בהו תקיעה כמוש"כ הרמב"ם בפ"י הי"ב המשוה פני הקרקע כגון שהשפיל תל או מילא גומא וכו' (דהוא בנין בגוף הקרקע) מ"מ בחזרת דלתות (שהוא בנין במחובר לקרקע) כיון שאין שם אלא נטילת הציר מן החור או החזרת ציר לחור אינו חייב אלא אם תוקע, וע"כ כתבו הרי"ף והרמב"ם שפיר דאינו אסור אלא משום גזירה שמא יתקע, עכ"ל.

ועיין בתה"ד (סי' שי"ג ס"ק י"ג ד"ה והנה וכו') שהקשה ע"ז מהא דאמרין בעירובין (דף ק"ב ע"ב) ציר דלת שירה תיבה ומגדל לא יחזיר גזירה שמא יתקע, ואם תקע ח"ת, של בור ושל דות ושל יציע לא יחזיר ואם החזיר ח"ת, ע"כ. משמע להדיא דאפי' אם לא תקע חייב חטאת.

והמרכבת המשנה (פ"י הי"ד) כ' ג"כ בר' הרי"ף ורמב"ם דבנטילת חזרת רלת במידי דמחובר לקרקע אין בו משום ב"ס אא"כ תקע, וכי הטעם משום דהוי תלוש ולבסוף חברו ודינו כתלוש כמוש"כ הרי"ף בחולין פ"א (דף ד' ע"ב מדפי הרי"ף) לענין שחיטה, והרמב"ם פ"א מהלי שחיטה הי"א, ובפ"י מהלי טומאת אוכלין ה"ג, והוסף המרכבה"מ דלא קשה מגמ' עירובין הנ"ל משום דבור ודות הן חפירה בקרקע ודלתיהן למעלה כעין כיסוי, וכן היציע פתחו מלמעלה, וע"כ חייב משום דהו"ל

כזה העשוי לפרק בקלות הוא ג"כ בכלל תקיעה או לא.

והנה המג"א בס"ק י"א הביא מח' הראב"ד וסמ"ג בגדר תקוע, דר' הראב"ד דכל שצריך להיות מעמידה בדוחק ולא יתנועע בתוך החור חשיב תקיעה, ור' הסמ"ג דדוקא דבר שצריך גבורה ואומנות חשיב תקיעה, ולדינא פסק השו"ע בס"כ כד' הסמ"ג וכמצויין שם, והמשנ"ב אע"פ שכאן בביה"ל (ד"ה ררכה) לא הכריע, מ"מ בסי' תקי"ט ס"ק י"א כ' דתקיעה היינו בחזק ובגבורה כד' הסמ"ג, וא"כ לכאורה נראה דשרויף כזה שעשוי לפרק בקלות ואי"צ שום גבורה ואומנות דאינו בכלל תקיעה, אבל מ"מ כיון שכתבו הפוסקים דשרויף חשיב תקיעה ולא חילקו בין שרויף לשרויף משמע דאין חילוק בזה, וצריך לי רב בדבר זה.

(ב) אם יש איסור מה"ת במחבר דבר לכלי המחובר לקרקע בלא תקיעה או לא, מעתה יש לדון אם תאמר דשרויף כזה אינו חשיב תקיעה אם כשמחבר דבר לכלי המחובר לקרקע חייב אע"ג שאינו תוקע או לא, ומקור הספק כיון שמצינו דב"ס בקרקע חמור מב"ס בכלים, דבקרקע חייב אף בבנין גרוע כמבואר בסי' שי"ד ס"י ובכלים אינו חייב רק בבנין גמור כמבואר בסי' שי"ג שם, א"כ נתעורר הספק אם במחבר דבר לכלי המחובר לקרקע אם דינו כקרקע דחייב אף בבנין גרוע והיינו אף בלא תקיעה או דינו ככלי דחייב דוקא בבנין גמור ואם אינו תוקע אינו חייב.

והנה הב"ח בסי' ש"ח ס"ו ס"ל דר' הרי"ף והרמב"ם דאינו חייב אא"כ תוקע, דהרי הרי"ף (ר"פ כל הכלים) והרמב"ם (פכ"ב הכ"ה) פסקו דדלת של לול של

אע"ג דאינו תוקע, וכן הפמ"ג (סי' ש"ח משב"ז ט') כ' על הטו"ז הנ"ל רתי' זה הוא רק כדי לתרץ דברי הרי"ף והרמב"ם מקושית המ"מ, אבל אגן קיי"ל דבכה"ג (שהוא כלי ואח"כ חיבור לקרקע) נמי בונה הוה (אע"ג שאינו תוקע) דמחובר לקרקע הרי הוא כקרקע, ונראה שכן הוא גם ד' הטו"ז ומג"א וש"פ, והיינו משום דהב"ח שם כ' דמה שנהגין בסעודות גדולות כדי להכניס אויר נוטלין בשבת ע"י גוי סתימת העששית מן החלון נראה דאסור דמי לשל לול של תרנגולין דאיכא משום בוי"ס כיון דמחברי בארעא דהעיקר כדברי רוב הפוסקים דכל דמחברי בארעא איכא הכא משום בוי"ס אע"ג דאינו תוקע, עכ"ל. וכ"כ הטו"ז סי' ש"ג ס"ק דמהא דאמרינן (סי' ש"ח ס"ט) דיש בנטילת וחוזת דלתות מידי דמחובר בארעא ח"ח (דלא כד' הרי"ף והרמב"ם הנ"ל) נלמד דיש למחות ביד הנוהגין לסלק החלון ע"י עבד"ם בשבת, דהלא כיון דהישראל ח"ח בעבד"ם איכא שבות, עכ"ד. ומשמע דאע"ג שאינו תוקע כמבואר בב"ח (דבסתימת החלונות אינו תוקע) מ"מ חייב חטאת, והיינו משום דס"ל כנ"ל דכלי המחובר לקרקע דינו כקרקע וחייב אע"ג שאינו תוקע, וכן כתב המג"א (סי' ש"ח ס"ק כ"ב) דאסור ליטול ולהחזיר החלונות כיון דמחוברין הם, ומשמע דח"ח (מדכתב תחילה בשם הרמב"ם בפ"י דחייב משום בונה, ומשמע שע"ז קאי דין החלונות שכתב אח"כ). וכן הא"ר (סי' ש"ח ס"ק כ"ב) והתו"ש (שם ס"ק ל"ג) הביאו דברי הב"ח דלינא, וכן פסק השוע"ה (סי' ש"ג סי"ז) דלינא (אלא שכתב דלהאומרים שסותר ע"מ לבנות אינו חייב אא"כ הבנין אחרון יהיה יותר טוב מן הראשון אין בנטילת החלונות רק איסור

עושה אהל קבע אע"פ שלא תקע, וכ' דמשו"ה נקט הברייתא בור ודות ויציע ולא לול של תרנגולים משום דלול של תרנגולים פתחו מן הצד ואינו חייב אא"כ תקע, משא"כ בור ודות ויציע, עכ"ד. וכ' התל"ד (שם) דנראה כוונתו דאע"ג דקיי"ל דבקרע חייב אפי' בבו"ס גרוע מ"מ תלוש ולבסוף חברו דינו ככלים דאינו חייב אלא בבו"ס גמורה, וסיים התל"ד אם כי הדבר חדש מאוד מ"מ מצאתי לו סמך מדברי הפלפולא חריפתא על הרא"ש (ב"ק פ"ז סי' י"ז אות ז') דעמש"כ הרא"ש דליטול צורר מן הכותל מותר אפי' בשבת כ' דתלוש ולבסוף חברו לא נאסר מדאורייתא, עכ"ל, והיינו כנ"ל.

ובאמת שסברא זה כבר נזכר בטו"ז (סי' ש"ח ס"ק ט'), דעל קושית המ"מ הנ"ל כ' הב"י לתרץ דכיון דכלים הם רק דחבריניהו בארעא לא פסיקא להו מילתא לומר דיש בהם משום בוי"ס ע"כ כתבו הטעם משום גזירה שמא יתקע, והקשה ע"י הטו"ז מגמ' עירובין הנ"ל דמבואר דח"ח אפי' לא תקע, ותי' דשאינו לול שהוא עשוי כלי ואח"כ חברו ע"כ לא פסיקא ליה מילתא, משא"כ בור ודות ויציע שהן חפירה בקרקע ודאי דח"ח אע"ג דלא תקע, והיינו כסברא הנ"ל דכלי המחובר לקרקע קיל יותר מקרקע ברין זה, רק מ"מ לא פסיקא ליה מילתא לומר דינו ודאי כתלוש ואינו ח"ח.

ולדינא נראה מהפוסקים דיש להחמיר בזה, ואפי' כלי המחובר לקרקע דינו כקרקע וחייב אף אם אינו תוקע, דהלא הב"ח אע"ג שכתב כן בד' הרי"ף והרמב"ם מ"מ סיים דהעיקר כד' רוב הפוסקים דאע"ג דמחברי בארעא איכא משום בוי"ס

העשויות לפתיחה ונעילה ואינו נראה ככונה (לשון השו"ע שם ס"ח), ופתח העשוי לכניסה ויציאה תדיר נועלים אפי' אין להם היכר ציר דכיון שעשויה להפתח תדיר אינו עושה בנעילתה מחיצה קבועה אלא ארעי (לשון השו"ע שם ס"י) עת"ד המחבר. וכ' המג"א ס"ק ד' על דין דרחבה שאחורי הבתים דה"ל כפקק החלון אם אינו עשוי לפתוח אלא לעתים רחוקים הוי כאהל קבע ואסור לסותמו אם אין לה היכר, עת"ד. וכ' בתו"ש ס"ק ט' דנראה דעתים רחוקים היינו אחר ל' יום, והעתיקי המשנ"ב בביה"ל (ד"ה שאין נכנסים כ"ה) לדינא, ולפי"ז בניד"ד שמוכרחים לפרקו הרבה פעמים בתוך ל' יום כדי לנקותו אולי יש להתירו מטעם דדמי לפקק החלון.

אבל זה אינו, דהרי כ' המחבר בסי' ש"ח ס"י כיסוי בור ודות אין נטלים אא"כ יש להם בית אחיזה דאו מוכח שהוא כלי, עכ"ל. ומסתימת המחבר והפוסקים משמע דאיירי אף במקום שדרכו לפתחו ולסגרו תמיד, וצ"ע מ"ש מדין פקק החלון הנ"ל דאם עשוי לפתוח תדיר דיותר לפתחו אף כשאין לו היכר, והכא צריך בית אחיזה להיכר, ועיין בתה"ל"ד סי' ש"ח (סוס"ק י"ד) שנתקשה בזה, ותו' דפקק החלון הוי רק תוספת אהל ארעי דשרי ובכיסוי בור ודות כל הגג פתוח, ור"ל דכיסוי בור היינו שמכסה "כל" החלל, וא"כ עושה כל הבנין, וע"כ אם אין לה היכר שעשוי לכך נראה ככונה ואסור, משא"כ בפקק החלון דהבית סתום הוא ואינו פתוח לגמרי רק שיש לה פתח וחלון, אזי כשסותמו אינו עושה כל הבנין רק סותם חלק מהבנין שהיה פתוח, וע"כ אף אם אין לה היכר שעשוי לסתום מותר ואינו נראה ככונה,

מרבנן ויש להקל ע"י עכו"ם דהוי שבות דשבות במקום מצטער, עיי"ש). וכ"כ המשנ"ב (סי' ש"ח ס"ק ל"ט) בשם הטור"ז סי' שיי"ג לדינא, (ומש"כ "עיי"ש מה שנכתוב בביה"ל בזה" איני יודע כוונתו שלא מצאתי בביה"ל סי' שיי"ג מדובר בזה), ועיין במנחת שבת (סי' פ' ס"ק רי"ג) שבי' דגם מתהל"ד הנ"ל משמע דלמעשה יש להחמיר, וכן ראיתי בשביתת השבת (ב"ר חורש ס"ק ט"ז) שחמה על הפלפולא חריפתא הנ"ל דהא תלוש ולבסוף חיברו נאסר מדאורייתא, דהא כל בוי"ס במשכן היה תלוש ולבסוף חיברו, וכ"ה פשוט בכ"מ, וסיים בצ"ע על הפ"ח, ע"כ נראה לדינא יש להחמיר כד' כל הפוסקים הנ"ל דאיכא בכה"ג ח"ח אע"ג שאינו תוקע, (דהלא הבי"ח בעצמו פסק כן לדינא, וגם המרכה"מ נראה שלא כתב כן לדינא רק לבאר ד' הרמב"ם, וא"כ כיון שכל הפוסקים הנ"ל כתבו לדינא יש להחמיר כן העיקר), ולפי"ז בניד"ד שמחבר המסננת לברו המים שהוא כלי המחובר לקרקע נראה דאע"ג דלא חשיב התיבור של המסננת וברו המים כתקיעה מ"מ חייב חטאת כשמפרקו ומחזירו כד' כל הפוסקים הנ"ל.

ג) אם יש מקום להתיר מדין פקק החלון או מדין כיסוי בור ודות, פסק המחבר בסי' שיי"ג ס"א פקק החלון כגון לוח או שאר כל דבר שסותמין בו החלון יכולים לסותמו אפי' אם אינו קשור ולא אמרינן דהוי כמסוי על הבנין, עכ"ל. ובס"ג שם כ' המחבר רחבה שאחורי הבתים שאין נכנסים ויוצאים בה תדיר אם עשה דלת לפתחה או שתולה בה מחצלת של קנים אין נועלים בה אא"כ יש להם היכר ציר שבהן ניכרין הן שהן דלתות

אבל בביאורים לתו"ש להגר"א עקשטיין שליט"א דומ"ץ בעלזא ס"ק י"ב ראיתי שהבין כוונת הפמ"ג באו"א, עיי"ש).

ואגב ראיתי לנכון לבאר דברי הפמ"ג הנ"ל שנראים ל' תמוהים מאוד, ולא ראיתי מי שדיבר מזה, וז"ל הפמ"ג, שהפרש יש בין דלתות הכלים ובין כיסוי הכלים שמונחים רק כך, ומשום הכי כי יש בית אחיזה מוכח דלמשקל ולאדוריי קאי ולא מיחזי כבונה, אבל אין בית אחיזה מחזי כבונה, ולא בונה ממש כיון דאין בציר כי אם מונח כך, ולד"ל לס"ט דהתם בציר תחוב אפילו בית אחיזה לא מהני דבונה וסותר ממש הוא, כלי המחובר לקרקע הרי כקרקע, ועיין רש"י ור"ן שבת דף קכ"ו ע"ב כבונה ולא בונה ממש, ועיין תנ"ש ולא הבינותי דבריו, עכ"ל.

ולכאורה נראים הדברים תמוהים, שהתחיל לומר שיש הפרש בין דלתות הכלים לכיסוי הכלים וסיים "אבל כשאין בית אחיזה מחזי כבונה ואסור", והיא מילתא דתמיה דבכיסוי הכלים פסק המחבר להדיא דאפילו כשאין להם בית אחיזה מותר ליטלם, ועוד קשה במש"כ "ולד"ל לס"ט וכו'", דפשטות כוונתו משמע שנחכוין לדין דלתות הכלים המבואר בס"ט שהתחיל בו (וכ"כ בפמ"ג המבואר), וא"כ קשה מה שסיים ע"ז "כלי המחובר לקרקע הרי כקרקע", הא לא איירי במחובר לקרקע כלל רק בדין דלתות הכלים, וגם מה שסיים "ועיין רש"י ור"ן וכו'", צ"ב דהלא רש"י והר"ן איירי בדין כיסוי קרקעות ולא בכיסוי הכלים כלל, כמבואר לכל המעיין שם.

וע"כ נראה דכוונת הפמ"ג הוא לחלק בין דלת של לול של תרנגולים שהוא כלי

וכן תי' הגר"מ אריק בספרו מנחת פתים (הוספות לס' ש"ח) עיי"ש. ולפי"ז לכאורה בנידון דידן שהמסנת מונח על כל מקום מוצא המים דומה הוא לכיסוי בור ודוח שאינו מותר אא"כ יש לה היכר שעשוי לכך, וא"כ לכאורה אין להתיר אלא ע"י היכר.

אבל באמת שגם זה אינו, דהרי מבואר באות הקודם דבנידון דידן יש לחוש לאיסור דאורייתא אפילו אם אינו תוקע, וכל ההיתר של כיסוי בור ודוח הוא דוקא בדבר שאין איסורו מן התורה רק משום דמחזי כבונה כמבואר ברש"י דף קכ"ו ע"ב (ד"ה בכיסוי וכו') שכתב "דהוי כבונה" משמע דאינו בונה ממש, וכ"כ הלבושי שרר כאן דכיון שאינו מחובר כלל רק מונח כך בלי חיבור כדי לכסות אין שייך בזה בנין וסתירה, אבל מכל מקום כיון שהם כיסוי קרקעות "מחזי כבונה למראית עין", עכ"ל. וכ"כ הפמ"ג במשב"ז ס"ק י' דכיון שאינו תחוב בציר רק מונח כך אינו בונה ממש רק מחזי כבונה וע"כ מהני בית אחיזה להיכר, אבל אם תחוב בציר כ' הפמ"ג דאפילו בית אחיזה לא מהני דבונה וסותר ממש הוא, ודייק כן הפמ"ג מרש"י הנ"ל, וכ"כ המשנ"ב, וא"כ בנידון דידן דיש לחוש לבנין וסתירה ממש כמבואר באות הקודם אין לנו היתר ע"י היכר שעושה שיהא ניכר שעשוי לכך, (ועיין בתו"ש ס"ק ל"ד שכ' בדין כיסוי בור ודוח ד"כשאין להם בית אחיזה יש בהם משום בנין וסתירה" משמע קצת דבכיסוי בור ודוח יש איסור דאורייתא ועכ"ז מותר כשיש להם בית אחיזה, ונראה שלזה נחכוין הפמ"ג במה שסיים "ועיין תנ"ש ולא הבינותי דבריו", וכן ראיתי בפמ"ג המבואר שכ' לפרש כוונת הפמ"ג.



(ד) אם יש להתיר מטעם שהמסגרת "עשויה לכך" לפרקן ולהחזירו כשנשמע זרם המים מכח הפסולת.

פרט זה לא מצאתי בשו"ע ואחרונים מבואר להדיא, ומ"מ יש לי קצת ראיות דאין להתיר מטעם שעשויה לפרק ולהחזירו כמו שיתבאר.

ראשית נראה להביא מדין כיסוי בור דרות המוכח באות הקודם דאינו מותר אא"כ יש לו בית אחיזה דאז מוכח דלמשקל והדורי קאי, אבל בלאו הכי אסור, אף שהכיסוי עשויה כדי לכסות הבור ורות וליטלו בעת הצורך (דאי עשויה רק לכסות הבור ולסותמו אזי אי"צ לעשות כיסוי רק יסתום הבור ורות בדין וכדומה לעולם) ועכ"ז אסור, וע"כ כנ"ל. וכ"ש בגידון רידן שיש לחוש לאיסור תורה כנ"ל באות ב' שאין להתירו מטעם זה.

ונראה להביא עוד ראיה לזה, מדין החלונות שהבאתי באות ב' מכל הפוסקים שהסכימו דיש חיוב חטאת בנטילתן והחזרתן ואפילו ע"י עכו"ם אסור, דומיא דדלתות מידי דמחבר בארעא המבואר בס"י ש"ח ס"ט דח"ח על נטילתן ועל חזרתן, ולכאורה החלונות אינם עשויים שיסתמו פתח החלון לעולם (דא"כ אי"צ לעשות פתח ולסתמו בחלון, רק לא יעשה פתח כלל), רק ליטלו כדי שיכנס אויר ואורה ולסתמו אח"כ, ועכ"ז פשיטא להו לכל הפוסקים דח"ח דומיא דדלתות דמידי דמחבר בארעא, וע"כ דאין לחלק ולהתיר מטעם הנ"ל והבן.

ובאמת שהנשמ"א כלל ל"ט סי"ג נתקשה בדין זה מטעם הנ"ל, וכ' שדין זה צ"ע "כיון שהחלונות עשויים בכך כדי

המחבר לקרקע כמבואר בטו"ז ס"ק ט' לכיסוי בור ודות, ובדלות של לול של תרנגולים הדלת מחובר להלול בציר ע"כ יש בו משום בו"ס מה"ת ואפילו בית אחיזה לא מהני, משא"כ בכיסוי בור ודות שאין הכיסוי מחובר רק מונח כך בלי חיבור ע"כ אינו אסור רק משום מחוי כבונה, וכשיש לו בית אחיזה דמוכח דלמשקל ואהדורי קאי מותר, וכך הם שיעור דבריו, מש"כ שהפרש יש בין דלתות הכלים ר"ל כלים המחוברים לקרקע כלול של תרנגולים, ומש"כ ובין כיסוי הכלים שמונחים רק כך ר"ל ובין דין כיסוי המבואר בס"י שאין הכיסוי מחובר רק מונח כך, ועיקר כוונתו לדין כיסוי בור ודות ומה דנקט כיסוי "הכלים" נראה דל"ד נקט ורצונו בעיקר להדגיש דכיסוי אינו מחובר רק מונח כך בלי חיבור (אף שזה דוחק מ"מ כן נראה מוכרח בכוונתו, ועפ"י יוכן דבריו שלאח"כ היטב כמו שיתבאר), ומעתה מובנים דברי הפמ"ג שאח"כ כמין חומר, דמש"כ "משום הכי כי יש וכו'" קאי על כיסוי בור ודות ומבאר דכיון שמונח כך בלי חיבור אינו בגין ממש רק דמחזי כבונה, וע"כ יש חילוק בין אם יש לו בית אחיזה או לא, (וכ"כ המחבר דכיסוי בור ודות אין נטלים אא"כ יש לו בית אחיזה), ומש"כ "ול"ד לסי"ט וכו'" כוונתו לדין לול של תרנגולים שהתחיל בו כנ"ל, וע"ז סיים שפיר "כלי המחבר לקרקע הרי כקרקע", ולפי זה דהפמ"ג מחלק בין כיסוי בור ודות לדלת של לול של תרנגולים, דבכיסוי בור ודות איסורו רק מדרבנן משום דמחזי כבונה, שפיר סיים הפמ"ג "ועיין רש"י ור"ן וכו'" שכתבו בדין כיסוי קרקעות דהוי כבונה ומשמע דאינו בונה ממש, וכנ"ל, והבן.

היה אסור אבל דף זה אינו עשוי לקיום כלל, וכ"כ המחבר בסי' שי"ד ס"י, וכתב הפמ"ג (סי' שי"ד א"א ס"ק ט) דא"ע לקיום כלל היינו שעשוי להסירו בו ביום הא אם הטמין לב' ימים אסור לפתוח בשבת, וכ"מ בשו"ע (סי' שי"ד ס"ט) שכ' הטעם מפני שאינו עשוי לקיום כלל "אלא ע"מ להסירו בשבת", ולפי"ז היה מקום להתיר לאותן שמנקין המסננת בכל יום לפרקן ולהחזיר בשבת מטעם שא"ע לקיום כלל.

והנה מקור דין זה הוא בתרומת הדשן סי' ס"ה, ועיין תהל"ד (סי' רנ"ט ס"ק ח'), וסי' שי"ד ס"ק י"ד) שכ' דהמעין בתה"ד יראה דעיקר הטעם הוא כיון שכ' רש"י בעירובין דף ל"ה ע"א (ד"ה ובעי וכו') דסתירת פתח אינו אלא מדרבנן דסתירת פתח בעלמא היא ע"כ יש להקל היכא דעשוי לסותרה בו ביום עכ"ל. אבל היכא דהיא בנין דאורייתא משמע דלא היה מתיר, ולפי זה בנידון דידן שנתבאר באות ב' שיש לחוש לבנין וסתירה מן התורה אין להתיר מטעם דא"ע לקיום.

והנה המג"א בסי' שי"ג ס"ק י"ב כ' דכיסוי הכלים שעשויים בחריצים סביב (ר"ל שרוי"ף) ומהודקים בחזק מותר לפותחן ולסוגרן בשבת כיון שאין עשויים לקיום רק לפותחן ולסוגרן תמיד כמבואר בסי' שי"ד ס"י עכ"ל. והיינו דין פתיחת התנור הנ"ל, ולמד מזה המג"א לענין כיסוי הכלים שג"כ מותר לפותחו ולסוגרו בשבת, אע"ג שהם מחוברים בשרוי"ף דהוי תקיעה ואסור מן התורה כמבואר באות א', מ"מ כיון שאין עשוי לקיום מותר כדין התנור הנ"ל, וכ' תהל"ד (סי' שי"ג ס"ק י"ז) דצ"ל דגם בכיסוי כלים

שיוכלו להוציא החלונות ולהחזירן מאי בנין שייך בזה", והיינו כסבא הנ"ל. אבל מ"מ סיים "דח"ו להקל אפילו ע"י נכרי כיון שכולם מסכימים לאיסור ומה לתבן את הבר", עכ"ל.

וע"ע בדעת תורה למהרש"ם (סי' ש"ח ס"ט, וסי' שי"ג ס"ה) שמביא משו"ת גור אריה יהודה אור"ח סי' קל"ה שהאריך להוכיח דאין בדין החלונות איסור דאורייתא, ומסיק דלצורך גדול יש להקל ובפרט ע"י עכו"ם, עיי"ש. ואינו מביא שם הטעם, ואין הספר תח"י לעיין בו אי דעתו להקל מטעם הנ"ל או מטעמים אחרים, ועכ"פ מרבירי שאר כל הפוסקים לא נראה כן כנ"ל.

אולם העיר לי ידידי הגר"ש זעלצער שליט"א דאע"ג שאין היתר בזה מטעם שהיא "עשויה" לפרק ולהחזיר מ"מ י"ל דאם "מוכרח" לפרקו ולהחזירו ובלאו הכי א"א להשתמש בו, דקיל יותר, דהלא כל הבנין הוא בנין שבמשך הזמן יהא מוכרח לסתרו, ולא רק שעשוי לסותרו ולבנותו אלא שמוכרח לעשות כן, ולפי"ז בנידון דידן כשנתמלא המסננת עם פסולת ומעכב מרוצת המים דמוכרח לפרקו ולנקותו ולהחזירו י"ל דקיל מהנ"ל, אבל לא מצינו בשו"ע ואחרונים דבר מפורש בזה, וע"כ אין להקל בזה.

ה) אם יש להתיר לאותן שמנקין אותו בכל יום מטעם דא"ע לקיום, כתב המחבר בסי' רנ"ט ס"ז התנור שמניחין בו החמין וסותמין פיו בדף ושורקין אותו בטיט מותר לסתור אותו סתימה כדי להוציא החמין ולחזור ולסתמו, עכ"ל. והטעם כתב הב"י ומובא בטו"ז ס"ק ג' משום דדוקא אם היה עושה לקיים שלא להסירן בשבת

להתיר, ולפי"ז נראה דבניד"ד יש להקל לד' השוע"ה לאותן שמנקין המסנת בבל יום.

אבל למעשה נראה שקשה לסמוך ע"ז, דהרי בסי' רנ"ט בדין התנור כ' השוע"ה ס"ז בטעם ההיתר כיון שמה"ת אין איסור אלא כשסותר גוף הבנין ולא בסתירת פתח, אלא שחז"ל גזרו גם בסתירת פתח משום דנראה כבונה, ע"כ היבא דאינו עשוי לקיום כלל מותר, עכ"ד. משמע דבאופן שיש בו"ס מה"ת אף היבא דא"ע לקיום כלל אסור, וכ"מ בסי' שי"ד סי"ט שכ' בדין חותמות שבקרקע דאם אינו עשויה לקיום כלל אין בה משום סתירה וכו' "אא"כ היא סובבת על צירה והוא שומט הציר מחורו" עכ"ל. והיינו תקיעה כמבואר בסי' שי"ג, משמע דהיבא דתקע ויש איסור מה"ת משום בו"ס לא מהני מה שא"ע לקיום כלל, וצ"ע שלא יסתור דבריו בסי' שי"ג.

ואולי י"ל דר' השוע"ה לחלק בין כלים למחומר בקרקע, דבכלים דאיכא ראשונים דס"ל דאין בו"ס כלל (עיין ביצה י"א ע"ב רש"י ד"ה דאין, ושבת דף ע"ד ע"ב רש"י ד"ה ואי) אע"ג דאנן קי"ל דבבנין גמור יש בו"ס וחייב מ"מ יש להקל בא"ע לקיום כלל אף בבנין גמור, אבל במחומר לקרקע דלכו"ע יש בו"ס אין להקל בא"ע לקיום כלל, אלא שלפי דברי המנח"י הנ"ל דמקו"ד השוע"ה לקוחים מהתה"ד אין לומר כן, דהרי התה"ד איירי בדין התנור שהוא מחומר לקרקע ועב"ז כ' דבאינו עשוי לקיום כלל מותר, וא"כ צ"ע דברי השוע"ה, ועכ"פ לניד"ד נראה שקשה לסמוך להקל ע"ד השוע"ה בסי' שי"ג.

אינו עושה אלא פיתחא בעלמא, ראי לאו הכי אין להתירו מטעם שא"ע לקיום כנ"ל מהתה"ד שלא התיר מטעם זה רק כשאיסורו רק מדרבנן, אבל היבא שאיסורו מה"ת לא התיר מטעם זה.

אבל השוע"ה בסכ"א סתם וכו' בטעם ההיתר של כיסוי הכלים "לפי שאינו עשוי לקיום כלל רק לפותחו ולסגורו תדיר גם בשבת עצמה" משמע דאפילו בלא זה דהוי פיתחא בעלמא מותר, והיינו דס"ל דאפילו היבא שאיסורו מה"ת אם א"ע לקיום כלל מותר, וכ"מ בס"כ שכ' "ואפילו בכלי של פרקים אם תקע פרקיו וכו' הרי זה בנין גמור וחייב משום בונה אם עשוי להתקיים הרבה, ואם אינו עשוי להתקיים הרבה הרי זה בנין ארעי ואסור מדברי סופרים אא"כ אינו עשוי לקיום כלל" עכ"ל. משמע דאפילו כשתקע דהוא בו"ס מה"ת מ"מ אם אינו עשוי לקיום כלל מותר, וכ' ע"ז התה"ד דצ"ע מדברי תה"ד הנ"ל דמשמע דרק באיסור דרבנן מותר כשאינו עשוי לקיום ולא באיסור דאורייתא.

ועיין בשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סי' קכ"ב אות י"ד) שכ' ליישב ד' השוע"ה דבאמת כד נעיין בתה"ד נראה דמתיר אף בדאורייתא אם אינו עשוי לקיום כלל, ומה שהביא מרש"י דסתירת פתח אינו אלא מדרבנן הוא רק לסניף בעלמא, וז"ל תה"ד ואל תתמה אם נחלק בין אם בא לסתור לאיזה זמן, דה"ג מחלקינן אפילו מדאורייתא לענין קש"ק בג' חילוקים כדמבואר בתלמוד ובפסקי הגאונים, וכ"ש לענין דרבנן, עכ"ל. הרי כ' לדמות דין התנור לדין קש"ק דאפי' בדאורייתא מותר בשא"ע לקיום כלל, רק דין התנור הוי כש"כ, אבל למעשה גם בדאורייתא יש

בקל יכול לסתור הטיט וע"כ מותר, אבל אם היה סתימה גמורה וצריך אומנות לסתור אסור אע"פ שא"ע לקיום כלל, ענת"ר. וכי"מ גם בלבוש סי' שי"ד סי' שכי' בטעם ההיתר של סתירת פתח התנור הג"ל משום "דאיכא תרתי להיתירא חיבור הדף ע"י השריקה חיבור גרוע הוא וגם אינו עשוי לקיום כלל ולכך מותר", עכ"ל. משמע דדוקא משום דהוא חיבור גרוע מותר אבל בלאו הכי אסור אף שא"ע לקיום כלל, ולפי"ז נראה דבנידון דין שהמסננת עשויה לפרקו בקלות ואי"צ עבודה ואומנות שיש לדון ולהתיר לדברי הלבוש והאבנ"ז לאותן שמנקין אותו בכל יום כיון דאינו עשוי לקיום כלל, אבל מ"מ י"ל כיון שהוא חיבור של שריו"ף והפוסקים החליטו כזה דהוי בנין גמור כמבואר באות א' ולא חילקו בין שריו"ף לשריו"ף א"כ אפשר דהוא בכלל בנין חזק שגם האבנ"ז מודה ביה דחייב חטאת אף שאינו עשוי לקיום כלל, ויל"ע.

ויש עוד לדון בדברי הירושלמי פרק הבונה וכן בפ"ז ה"ב שהביא מח' אי בנין לשעה חשיב בנין או לא והאריכו כזה הפוסקים, וכיון שדבר זה סובל אריכות גדול וגם כבר דשו בו האחרונים והאריכו בזה, ע"כ אלכה רק בדרך הגמרושות ולהביא הדברים בקיצור נמרץ.

איתא בירושלמי (שם) מה בנין היה במשכן שהיו נותנים קרשים ע"ג האדנים, ולא לשעה היתה א"ר יוסי מכיון שחזונים ונוסעים ע"פ הדבור כמו שהוא לעולם, א"ר יוסי ברבי בון מכיון שהביתון הקב"ה שהוא מכניס לא"י כמו שהוא לשעה, דהא אמרה בנין לשעה בנין, עכ"ל הירושלמי ומובא בחי' הרשב"א ד"פ הבונה.

שו"ר בקצוה"ש (סי' קי"ט בדה"ש ס"ק י"א) שהרגיש בסתירת השוע"ה, וכי דאולי יש לחלק בין סתירת בנין שסותר ומשבר הבנין ובין סתירת הפרקים של הכלי שאינו משבר כלום בסתירתו, רצ"ע, עכ"ל.

והנה האבני נזר בסי' רי"א מבאר דין זה באופן אחר, דמתחילה (באות י"ט וכ') נתקשה בהא דאמרין בביצה דף ל"ב ע"ב דמותר לצדד אבנים של ביה"כ ביו"ט משום דבנין ארעי (פרש"י שאינו להתקיים) לא אסרה תורה ומשום כבורו ל"ג חכמים, מהא דאמרין בשבת דף מ"ז ע"א המחזיר מטה של טרסיים (פרש"י טרסיים הולכין מעיר לעיר למלאכתן ונושאים עמהם מטות של פרקים) בשבת חייב חטאת, דהלא כיון שהטרסיים נושאים עמהם מטות אלו כשהולכין מעיר לעיר כדפרש"י הרי דעתן לפרקים בשעה שילכו לעיר אחרת, וא"כ אמאי חייב חטאת מ"ש מהא דביצה הג"ל, וע"כ חידש האבנ"ז (באות כ"א וכ"ב) דבנין חזק שצריך עבודה ואומנות לסתור חייב אפילו בדעתו לסתור כהויא דמטה של טרסיים שכי' בתוס' ר"פ הבונה (דף ק"ב ע"ב ד"ה האי וכי') דהוי בנין גמור. אבל בבנין רפוי שאי"צ עבודה ואומנות יש חילוק, דאם מבטל ליה לעולם חייב בקרקע כדאיתא ר"פ הבונה (דף ק"ב ע"ב) עלאי בהנחה בעלמא אפילו בלא טיט חייב, אף שאין בזה שום חיוזק ואומנות מ"מ כיון דמבטל ליה התם חייב, ואם אינו מבטלו רק דעתו לסתור כיון שהוא רפוי הוי בנין ארעי ואסור רק מדרבנן, כמבואר בגמרא ביצה הג"ל. ולפי זה כתב (באות כ"ג) דהא דמותר לסתור סתימת התנור כמבואר לעיל מטעם שאין עשוי לקיום כלל, צ"ל דמ"מ

ביהודה (מהודות סי' ל') שהחמיר לענין פאראסאל וס"ל דחייב חטאת, וכ"ד החזון איש (סי' ב' ס"ק ט') לענין עלעקטריק דס"ל דיש בו משום בונה כ' דאף תיקון לשעה חשיב בונה, וע"ע בשו"ת שבט הלוי ח"א סי' קי"ט שהאריך בזה ומסיק לדינא דהעיקר כמ"ד דבנין לשעה הוי בנין וחייב חטאת.

כל זה כתבתי ובררתי לעצמי בעזר החזון לאדם דעת ולקטתי מעט עד מקום שידי יד כהה מגעת, ויען כי לא הגעתי להוראה לא כתבתי דברים אלו רק לפלפולא בעלמא, ויה"ר שתאיר עיני במאור תורתך.

**הוספה לאות ד' —** אחר כתבי דברים אלו הגיע לידי תשו' גור אריה יהודה שהבאתי באות ד' בשם מהרש"ם, וראיתי שהאריך לדון בדיון החלונות ולהתיר מטעם דכיון שאינו אלא סתירת פתח אין איסורו אלא מדרבנן כמבואר בדש"י עירובין דף ל"ה ע"א ד"ה ובעי וכו' (הבאתיו באות ה') וכיון שאינו עשוי לקיום מותר כמבואר בתרומת הדשן שהבאתי באות ה', והאריך לבאר בזה דברי הרמב"ם שכתב דלת של לול של תרנגולין לא נושלין ולא מחזירין מגזירה שמא יתקע ולא כ' הטעם משום דמחזיר לקרקע הוא חייב משום בונה וכמו שהקשה המ"מ שהבאתי באות ב' עכ"ל. ד' ועכ"פ בנוגע לנידון דידן לא כ' להתיר מטעם "שעשויה לכך" להוציא ולהחזירו, והבן.

הדברים כתבתי רק לעזר ולא מלאתי לכי להורות בהלכתא גבירתא שהם כהררים התלויים כשערה.

ולדינא כאינו מ"ד פסקינן עיין בשו"ת חתן סופר סי' ע"ב שבי' דכיון דאשכחן סתמא דתלמודא דידן כפ' כמה מרליקין דף ל"א ע"ב דאמר גבי סותר ע"מ לבנות במקומו דכיון דכתיב על פי ה' יחנו כמקומו דמי ולא דחי ליה ש"מ דהכי קי"ל דבנין לשעה לאו בנין הוא, וכן משמע בתוס' דף צ"ד ע"א ד"ה ר"ש פוטר וכו', ומה"ט דן החת"ס להתיר נשיאת פאראסאל בשבת כיון שעשו לשעה עי"ש. וכ"כ בכלכלת השבת (דיני אהל קבע) דהבבלי לא חש להך סברא דמכיון שהבטיתן וכו' הכתוב בירושלמי עי"ש. (ועיין בפני יהושע ביצה דף י"ב ע"א ד"ה דאי וכו', שכתב כן לענין גגבן דאינו חייב משום בונה אלא כשמגבן לאוצר להצניע לימים רבים אבל לאכול לאלתר ל"ש ביה בנין כלל, ובזה מיישב דברי הרמב"ם שפסק דהבונה כיו"ט חייב מלקות ואינו מתיר משום מתוך עי"ש).

אכל הישועות יעקב בסי' שט"ו ס"ק א' כתב דמדלל הביאו הפוסקים דברי הירושלמי הנ"ל נראה דאף בנין לשעה אסור מה"ת עי"ש, וכן האבני"ז בסי' רי"א (אות כ') כ' בדגמי דידן (דף ע"ד ע"ב) משמע דהוי בנין, דכשרוצה ללמוד קשירה ממשכן שכן קושרים ביתירות אהלים מקשה האי קושר ע"מ להתיר הוא, הרי דבנין משכן חשיב לשעה, וכ"כ בשו"ת משכנות יעקב (או"ח סי' קי') ומביא כמה ראיות דש"ס דידן ס"ל דבנין לשעה הוי בנין, וכן מסיק לדינא דאין להקל בזה, עי"ש. וע"ע כשביתת השבת (מע"ח דין מלאכה שא"ע לקיום) שהאריך בזה וסותר ראיות החת"ס ומביא רא"י דש"ס דידן ס"ל דהוי בנין, וכ' שכן הוא ג"כ ד' הנודע

## הרב יעקב יוסף ניושלאס

מאנסי נ.י.

בענין המצוה לספר להבנים  
תיאור מעמד הר סיני

מבואר להדיא מצות התורה שלא לשכוח ח"ו, אלא לזכור לעצמו, וכן להודיע ולמסור להבנים, איך שהיה נראה מעמד הנבחר בעת מתן תורתנו הק' על הר סיני.

## הרמב"ן מנחה ממנין המצות

(ב) והרמב"ן (בהשגות הרמב"ן על ספר המצוות להרמב"ם, שכתב הלאוין לדעת הרמב"ן, המצוה השנייה) מנה מצוה זו ממנין התרי"ג מצוות שכתורה זו"ל המצוה השנייה שנמנעו שלא נשכח מעמד הר סיני ולא נסור אותו מדעתנו אבל "היו עינינו ולבנו שם כל הימים" וכו' ונהאריך שם בענין המצוה וכתב עוד: והכוונה בזה גדולה מאד שאם היו דברי תורה באים אצלינו מפי הנביא וכו' וכו', אבל כשהגיענו ביאור התורה מפי הגבורה לאזנינו ועינינו רואות אין שם אמצעי, נכחיש כל חולק וכל מספק ונשקר אותו, ולא יועילנו אות ולא יצילנו מידינו מופת, שאנחנו היודעים ועדים בשקרותו ובפתזותו, זה שנאמר במעמד ההוא (יתרו יט) וגם כך יאמינו לעולם וגו', וכבר ביאר הרב זה בספר המדע (הל' יסודי התורה פ"ח) והוא יסוד גדול בתורה וכו', וזאת המצוה לא תעשה זכרה בעל הלכות (הלכות גדולות ל"ח ק"ע) עכ"ל. והעתיקו דבריו בספה"ק חרדים (פכ"א אות ח' ט') ובספר מצות השם (יום כג) ועוד עיי"ש. ויש

## מקורה בתורה — לשון הרמב"ן

(א) כתוב בתורה הק' (דברים ד, ט-יד) רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חייתך, והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב וגו' ותקרבון ותעמדון תחת ההר וההר כוער באש עד לכ השמים, חושך, ענן, וערפל וגו' וגו' וידבר ד' אליכם מתוך האש וגו' עד סוף הענין.

ופירוש המילות בתכלית הפשוט והקב"ה מצוה אותנו כאן "לזכור לעצמינו, וללמוד לבנינו ולדורותינו, את תיאור הנורא שהיה במעמד מתן תורתנו", וכן מבואר היטב בפירוש הרמב"ן על התורה (שם) וז"ל: חזר ואמר אני מזהירך מאד להשמר ולשמור עצמך מאד מאד לזכור "מאין באו אליך המצוות", שלא תשכח מעמד הר סיני מכל הדברים אשר ראו עיניך הקולות, והלפידים, את כבודו, ואת גדלו, ודבריו אשר שמעת, מתוך האש "ותודיע את כל הדברים אשר ראו עיניך במעמד הנכבד ההוא לבניך ולבני בניך עד עולם", וכו'. והזהיר "במצות לא תעשה" שלא נשכח דבר מן המעמד ההוא ולא נסירהו מלבנו לעולם, וצוה "במצות עשה" שנודיע בו לכל זרעינו מדור לדור כל מה שהיה שם בראי ובשמיעה עכ"ל, ועכ"פ

תשמ"ד בעינין זה, ומבואר שם דמה"ט דרך החרדים להביא כל הדעות כיון שבעצם המצוה אין פלוגתא עיי"ש) וקצת אחרונים חידשו להמציא איזה חילוקים בעינין כפי, ובעינין עשה דוחה ל"ת, ובאמת גם חילוקים אלו לא שייך בכל המצוות וכגון כל"ת שבניד"ד, ובכלל לכאורה אין זכר לחילוקים אלו בדברי הראשונים, והנראה בס"ד דאה"נ אין תחילת חבורם משום שיטתם במנין המצוות הדלא בין כך ובין כך מצוה הוא וכמו שני"ל, אלא כל עיקר כוונתם חיבורם לסדר לדעת ולזכור את כל מצוות ה' (וכעין ספר חרדים) אלא שראו להעמיד חבורם על מספר תרי"ג שיש לזה סמך ומקור בגמרא.

וכיון שכן כבר יסדו כללים ושרשים באופן מנין המצוות כל ראשון לפי דעתו ושיטתו, ושי"ר שכן מבואר להדיא בדברי הרמב"ם בהקדמת ספה"מ, עיי"ש. ויתכן דגם הרמב"ן בהשגות עיקר כוונתו להעיר ולהודיע עצם המצוות ודו"ק.

שוכן מבואר בדברי הרמב"ם בעצמו כשהשריש השרשים והכללים איזה מצוה נמנה ממנין התרי"ג ואיזה לא, כתב תמיד בכל שורש בזה הלשון "שאין ראוי למנות", כגון מצוה שאין נהוגה לדורות (שורש ג') מצוות הכוללים התורה כולה (שורש ד') דקדוקי מצוות (שורש ז') חלקי מצוות (שורש י"א) מלאכה מן המלאכות (שורש י"ב) ועוד רבות (עיי"ש בכל השרשים), והנה דייק וכתב בכל פעם "שאין ראוי למנות", ולא כתב "שאין זה מצוה התורה" ח"ו, דהרי דבר פשוט הוא ולא נסתפק בזה אדם מעולם, במצוות כללים וחלקי מצוות, ומלאכה בשבת, האם

להעיר למה לא מנאה הבה"ג והרמב"ן גם במנין המ"ע, ועי' ספה"מ להרמב"ם שורש ר', ואכמ"ל.

ועיין במגילת אסתר (שם) שכתב ליישב את דעת הרמב"ם שלא מנאה במנין המצוות וז"ל: ונ"ל כי מה שלא מנאה הרב הוא לפי שגם את היא מצוה כוללת כל התורה כולה, והוא שלא נשכח את הדברים אשר ראו עינינו דהיינו ענין התורה כולה, ושנלך בדרכיה, ונקיים מצותיה, וכ"מ מפ"י רש"י שם וכו' הנה שזה הלאו על קיום התורה כולה נאמרה עכ"ל (וביאור דבריו: כעין שכתב לפני זה במצוות ל"ת א' שמנה הרמב"ן וז"ל המצוה הראשונה שנמנעו שלא ישכח אחד ממנו אמות האלקות וכו' והוא אמרו (ואתחנן ר') השמר לך פן תשכח את ה' אלקיך וגו' עכ"ל, וכתב במגילת אסתר דהרמב"ם לא מנאה לפי שס"ל דזה הפסוק הוא צווי כולל על כל התורה כולה וכו' וכבר השריש לנו הרב (בשורש הרביעי) שאין למנות הצוויים הכוללים כל התורה כולה עכ"ל עיי"ש).

#### גם להרמב"ם הוא מצוה דאורייתא

ג) והנה כל זה רק במה שנוגע לענין "מנין המצוות" דכזה פליגי מוני המצוות איך לחשוב מנין התרי"ג, אבל לענין "עצם המצוה" כו"ע לא פליגי דפשוט דכך הוא מצות התורה וכדמפורש להריא בפסוקים הנ"ל, והלא מקרא מלא דיבר הכתוב ואין מקרא יוצא מידי פשוטו (ומה"ט טרתו כמה אחרונים להבין כל המחלוקת הגדולה של מוני המצוות (בה"ג רמב"ם רמב"ן סמ"ג ועוד) מה שנכנס במנין התרי"ג או לא, דמה נפק"מ בכל זה להלכה (ועי' בהקדמת המו"ל ספר חרדים ירושלים

שחולק ומפרש אחרת בפשט דברי הפסוקים הנ"ל המפורשים בתורה [ומזה תבין דגם מש"כ עוד במגילת אסתר שם דהרמב"ם מפרש הגמרא (בקידושין ל.) לענין תלמוד תורה, עיי"ש. גם כן אין כוונתו גם לענין הפסוקים בתורה ולענין עצם המצוה, ואם נפשך להתעקש ולפרש את דבריו גם לענין עצם המצוה הרי נסתר דבריו מפסוקי התורה, ומדברי הרמב"ם בעצמו].

ומה שלא הזכירו הרמב"ם גם בספר הי"ד החזקה (ורק עצם מעמד הר סיני הזכר בהל' יסודי התורה פ"ח) צריך לומר דאין דרכו להעתיק פרשות מפורשת בתורה (כל שלא מנא בספה"מ במנין התרי"ג — ושאין עליו דברי חז"ל להלכה) וכמו שהשמיט עוד כמה פרשיות התורה [וז"ל תפארת ישראל על משניות (קידושין פ"א אות ע"ט) והטעם שלא נזכרו במשנה היינו משום דהמשנה אינו רק פירוש המצוות שלא נתבארו יפה (כעירובין כ"א ב') עכ"ל] ועדיין צב"ק.

ומה שלא נזכר גם בשו"ע כל שכן דלא קשה כלל, דהרי שו"ע השמיט עוד הרבה מאד מ"ע ול"ת (גם ממנין התרי"ג לכל הדעות — וחלקם הזכיר המ"א סוף סי' קנ"ו), וטעם לדרך השולחן ערוך שמעתי מהגה"צ ר' אביגדור מיללער זצ"ל (בנוגע ל"ת דלשון הרע ורכילות) על דרך הנ"ל דשו"ע בא בעיקרו להכריע פלוגתא וללקט פרטי וחידושי הלכות ולא להעתיק דברים פשוטים שכתורה כמו לא תרצח וכדומה עכ"ד, ופשוט.

בענין גדר — שיעור — וזמן המצוה

ה) ובעיקר גדר המצוה — שיעורה

זה ממצוות התורה או לא, דהרי כל התורה הוא הנתונה למשה רבינו ע"ה.

שוב ראיתי דהרמב"ם בעצמו (בשורש ב') — שאין ראוי למנות מה שלמדו חז"ל מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן או מרבויים — בא"ר) הזהיר בדבר, וז"ל: ואולי תחשוב שאני בורח מלמנותן 'להיותן בלתי אמתיות וכו', אין זו הסיבה אבל הסיבה כי כל מה שיוציא אדם הם ענפים מן השרשים.. ואפילו היה המוציא משה בעצמו אין ראוי למנותן עכ"ל, והנה גם הרמב"ם לא ראה להזהיר כן אלא עד דרשות חז"ל, אבל על המפורש בקרא לא ראה אף להזהיר דבר פשוט זה דכל הביאור והאריכות בזה אך למותר וגרעון [ועי' בהקדמת המו"ל הנ"ל שמביא כן מדברי המון גדולי אחרונים אבל רציתי לבאר כן מדברי הרמב"ם בעצמו, ובכלל הרי דברי תורה הקדושה אי"צ חיווק והסתמה כלל ח"ו].

### דברי הרמב"ם באגרת תימן

ד) ובאמת מצינו עוד בדברי הרמב"ם בעצמו האיק' שמבאר בפרטיות את "המצוה הזאת" והוא באגרת תימן (פ"א) וז"ל: זכרו מעמד הר סיני שציוונו הקב"ה לזכרו תמיד וגם הזהירנו מלשכחו וציוונו ללמד אותו לכנינו כדי שיגדלו על תלמודו הוא מה שנאמר רק השמר לך וכו' [וראוי לכם אחינו שתגדלו בניהם על המעמד ההוא הגדול, ותספרו בתוך קהל ועדה גדלתו והידורו שהוא "עמוד שהאמונה סובבת עליו" והטעם המביאה לידי אמת "יגדלו המעמד על כל גדולה" כמו שגידלו הקב"ה שנאמר כי שאל נא וגו'] עכ"ל.

הרי שלך לפניך מפורש יוצא שאין מי



שנים שנתגדל בבית אביו בשמיעת הפלגת ענין זה) נחקק ונקבעת בלב הבן תיאור הנורא של מעמד הנבחר הזה כדבר ברור וחזק כשקיבלו מאביו, וכן משמע באגרת תימן הג'ל.

ו"שיעור" המצוה של הורעה לבנים, יתכן ומסתבר דאין זה חיוב הגמשך לכל ימי חיי האב, אלא דאחר שכבר מסר והודיע היטב את הדבר באופן שכבר נתאמת נחקק ונקבע בלב הבן כידוע ברורה וחזקה כנ"ל כבר יצא ידי"ח מצוה זו, ושוב אין חיוב להודיע ולשנן עוד דהרי כבר הודיעו והשיג את תכליתו, ואילו חלק "הזכירה" זאת הוא כבר מצוה שמוטל על הבן בעצמו [וגם מצוה זה מוטל על האב ללמדו ולחנכו וכמו שאר כל המצוות]. ויתכן דמ"מ בכל פעם שמרבה לספר ולתאר עדיין יש בזה ידי "קיום" המצוה, ואע"פ שכבר אין "חיוב" בדבר.

ו"זמן" המצוה כנראה שלא קבע התורה זמן קבוע למצוה זה, אלא כל שעת' זמני' הוא, היינו שכל זמן ראוי לזה ואפשר לקיימו בכל עת שהוא (וכל שכן במי שעדיין לא קיים כלל את המצוה שראוי להקדים עצמו לדבר מצוה ככל האפשר ולא לרדות מזמן לזמן) ומ"מ נראה דזמן מיוחד ומסוים לקיים מצוה זה הוא כיו"ט של חג השבועות זמן מתן תורתנו הק', (ובפרשת יתרו ופרשת ואתחנן ובבילי התקדש חג הפסח, ובפרט בשנת העיבור ואכמ"ל בפרט זה), דאז יומא דקא גרים לקיים מצות התורה של רק השמר לך וגוי' והודעתם לבניך וגוי' יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב, ודבר בעתו מה טוב (ועי"ע במגן אברהם סוף ס"ק הג'ל).

וזמנה, ראוי להקדים ולבאר דפסוק וחיוב זה כולל ב' חלקים הא' הזכירה לעצמו [וכמו שהזהירו בתורה רק השמר לך וגוי' פן תשכח, וברמב"ן ע"ה' הזהיר במצוות לא תעשה שלא נשכח דבר מן המעמד ההוא ולא נסרהו מלכנו לעולם], והנה חלק זה גדרה ושיעורה פשוט הוא שהמצוה זו אלזכרה תמיד במשך כל הימים. ועי' בטור (או"ח סי' מ"ז) בפירוש ברכת אשר בחר בנו וכו' שבברכת התורה וז"ל ויכוון בברכתו על "מעמד הר סיני" איך בחר בנו מכל האומות וקרבנו לפני הר סיני והשמיענו דבריו מתוך האש ונתן לנו תורתו הקדושה שהיא בית חיינו כלי חמדתו שהיה משתעשע בו בכל יום, ועי"ע במגן אברהם (סי' ס' סק"ב) בשם האריז"ל כשיאמר וקרבנו מלכנו למשך הגדול יזכיר מעמד הר סיני עיי"ש הב' להודיע להבנים [וכמו שצונו בחורה והודעתם לבניך ולבני בניך וכו'. וברמב"ן ע"ה' וצוה במצות עשה שנודיע בו לכל זרענו מדור לדור כל מה שהיה שם בראיה ובשמיעה].

והנה גם "גדר" הודעה לבנים לכאורה פשוטה היא, שכ"א צריך למסור ולתאר (כפי יכלתו) לבניו (וכני ביתו) את כל הפרטים שאירעו ושהיו במעמד הגדול והקדוש והנורא בעת מתן תורתנו על הר סיני עד שיוקבע היטב בלב הבן אמיתות ובריירות דבר גדול זה שקיבל מאביו.

ויתכן שאם השיג את תכליתו ע"י סיפור בפעם אחת ג"כ יצא את חובתו, אולם הסביר נותנת דבדרך כלל אין הדבר נקבע היטב ע"י שמיעת הסיפור פעם ופעמיים, אלא ע"י התמדת ורבי הסיפור מזמן לזמן ומפקידה לפקידה כמעלת והפגלות הענין, ואז במשך הזמן (של כמה

## מעמי המצוה

(ו) וב"טעם" מצוה זו כתב הרמב"ן (ע"ה"ט שם) וז"ל: ופירש הטעם כי השם עשה המעמד ההוא כדי שתלמדו "ליראה אותו" כל הימים ואת בניכם תלמדון לדורות עולם, וא"כ גם אתם עשו ככה ואל תשכחו אותו עכ"ל.

[פשוט הדברים דהמעמד הנכחד והנורא בא להביא עלינו יראת ה', ואפשר לבאר עוד שבא להורות דהתורה והמצוות אינן כחכמה וגמוסים טובים בעלמא ח"ו, אלא ממקור קדוש יהלכון ותכליתה לדבק נשמותינו בעצמות קדושת התורה ורוחניותה ולזכות להשראות השכינה בתוכינו וכמש"כ בב"ח (או"ח סי' מ"ז) עיי"ש].

עוד כתבו הרמב"ן הרמב"ם והחינוך דתכלית המצוה להאמית אצלינו האמונה השלימה והברורה דקבלת תורתנו הק', וז"ל הרמב"ן (שם) ותועלת המצוה גדולה מאד [כאן האריך לתאר האידך שכל ישראל שמעו בעצמן התורה מפי הגבורה ועינינו רואות אין שם אמצעי, ובזה נכחיש כל חולק... ועי' אות ב' הנ"ל], זה שאמר הכתוב גם כך "יאמינו לעולם" כי כשנעתיק הדבר לבנינו ידעו שהיה הדבר אמת בלי ספק כאלו ראוהו כל הדורות "כי לא נעיד שקר לבנינו ולא ננחיל אותם דבר ההבל ואין בם מועיל", והם לא יסתפקו כלל בעדותינו שנעיד להם, אבל יאמינו בוודאי שראינו כלנו בעינינו וכל מה שספרנו להם עכ"ל, וכדברים האלו מצינו גם בדברי הרמב"ם (פ"ח מהל' יסודי התורה ה"א) וז"ל ובמה שהאמינו בו במעמד הר סיני שעינינו ראו ולא זר

ואזנינו שמענו ולא אחר האש הקולות והלפידים והוא נגש על הערפל והקול מרבר אליו ואנו שומעים משה משה לך אמור להם כך וכך עכ"ל, ועפי"ז מבורר היטב מה שכתב עוד באגרת תימן (פ"א הנ"ל) בטעם המצוה שציונו ה' לזכור תמיד את מעמד הר סיני, והזהירונו מלשכחו, וציונו ללמוד אותו לבנינו, משום שהוא "עמוד שהאמונה סובבת עליו והטעם המביאה לידי אמת", עכ"ל והבן.

וז"ל החינוך (בתחילת ההקדמה): ...על כן כשרצה ה' לתת התורה לעמו ישראל נתנה להם לעיני שש מאות אלף אנשים גדולים מלבד טף ונשים רבים להיות כולם עדים נאמנים... והם שראו בעיניהם וידעו ידיעה אמיתית שאין לבנ"א אמת חזק יותר מזה "העידו לבניהם אשר ילדו אח"כ" כי כל דברי תורה אשר קבלו ע"י משה מבראשית עד לעיני כל ישראל אמת וברור בלי שום ספק בעולם "ובניהם העידו לבניהם ג"כ ובניהם לבניהם עדינו", נמצאת תורתנו בידינו תורת אמת מפי שש מאות אלף עדים נאמנים... עיי"ש באריכות נועם דבריו הקדושים.

## מצוות צריכות כוונה

(ז) ולכאורה צ"ע אימתי מקיימין אנחנו את מצוה הזאת, ואפי' כשכבר מזומן שאחד מתאר לבניו את תיאור מעמד הר סיני מכל מקום אם אינו מכון לקיים בזה את מצות התורה הרי לא יצא ידי חובתו וכדנפסק בשו"ע (או"ח סי' ס"ד) דקיימ"ל דמצוות צריכות כוונה לצאת ידי חובתו ועיין במגן אברהם (שם) דהמצוה דאורייתא אפי' בדיעבד לא יצא וצריך לחזור ולעשותו עיי"ש.

האמונה בקבלת האבות, היינו כמה שדרכם להשמיע חמיד "זבמה שנתגדל בו" ואל כן בסתם שמיעה וסיפור ששומע מאביו בתוך שאר מאות ואלפים שמיעות וידיעות עיי"ש, ולפי"ז הרי שמיעה ומסורה באופן כזה בוודאי אין חזקה שהמלמד עושה כן. (ו) בר מן דין הרי קיימ"ל (קידושין מא.) דמצוה בו יותר מבשלוחו, והיינו אפי' בדבר ובאופן שמהני שליחות בלא שום פקפוק מכל מקום מצוה על כל ישראל לעשות ולקיים בעצמו את חיובו ולא להטילו על אחרים.

[וכמו שכ"א מקיים בעצמו מצות והגדת לבןך וכו', ורק במצות ת"צ שכמעט אי אפשר לכ"א ללמוד בעצמו את כל התורה עם בניו ע"כ לומדין מעט בעצמו, ועל השאר שוכרים המלמד, ובאמת גם המלמד אינו מספיק ללמוד עמו את כל התורה כולה ועי' שועה"ר הל' ת" ו"אכמ"ל, לא כן בנידון דידן כמה שהדגישה התורה במיוחד להודיע להבנים תיאור מעמד הנבחר, שזה אפשר לכל אחד לקיימו בעצמו.

ומסתברא דכך היו נוהגין בכל הדורות בעת שכ"א קיבל את עיקר חינוכו מבית אבותיו, וכל אב הנחיל לבניו את יסודי דת התורה והמסורה בוודאי היה גם מצוה וידיעה זה בכלל, ורק בדורות האחרונים שנשתנו סדרי בראשית והבנים מקבלים את עיקר חינוכם במוסדות התורה או נשתרבו הדבר עד שנשתכחה ידיעה זו מצות התורה שיקבלו מאבותיו דווקא, ואע"פ ששכחם חזר ויסדם בעוה"ש"ת].

### הלכה למעשה

(ח) על כן על כל דברי האגרת הזאת,

וכ"ש דצריך עיון גדול לסמוך לצאת המצוה כמה שהמלמד בתלמוד תורה מסתמא מתאר כן לתלמידיו, דזה צ"ע מכמה טעמי: (א) דהרי מצוות צריכות כוונה כנ"ל וא"כ אם לא כיוון לקיים כזה מצוה זו (וכל שכן כשלא ידע בכלל ממצוה כזה) הרי לא יצא ידי"ח. (ב) דאם רוצין לצאת על ידו, הרי זה מדין שליחות, וא"כ צריך "מנוי שליחות" מן האב (להדיא או ע"י ליח כמנהל הת"ת), דבלאו הכי בוודאי אי אפשר לצאת ידי חובתו ע"י מעשה השליח בעלמא בלא ציווי של המשלח, וכמו בשחיטת קרבן פסח וכו' דפשיטא שא"י ידי"ח כשא' שוחט בשבילו בלא רעתו ושליחותו. (ג) ובלא"ה נמי קשה לצאת ידי"ח לסמוך על השערה בעלמא שמסתמא יעשה על ידי אחרים, והרי אפי' ברוב ובחזקה קיימ"ל דכל היכא דאפשר לברר מברירין, וכל שכן בניד"ד שאין כאן רוב וחזקה, ומצוי מאוד שאין המלמד יודע ממצוה מיוחדת זו, או שאחד מתלמידיו יחסרו באותו יום שמתאר.

(ד) עוד יתכן ומסתבר מאוד (לחדש) שלא מהני שליחות המצוה זה, דעל פי מה שכתבו הראשונים (עיי' אות ו') דיסוד מצוה זו אינו ידיעה ולימוד בעלמא, וכשאר כל התורה כולה, אלא יסודה בטבע האדם "להאמין בקבלת אבותיו" עפ"י הכלל דאין אדם מוריש שקר לבניו עיי"ש א"כ שפיר מסתבר דזה לא שייך רק כמה שמקבל מאביו דווקא, ולא כמה ששומע מפי שליח ומלמד בעלמא (וכל שכן כשאינו אומר לו שמודיע זה בשליחות אביו). (ה) עוד משמע ברמב"ם (באגרת תימן, ע' אות ד' ה' ו' הנ"ל) דעיקר

בס"ד, עיקר המצוה מוטלת על האב שיגדל את בנו על ידיעה זו ונמה טוב שיוקבע זמן מיוחד וקביעה לקיום מצוה זו, כגון בפרשיות של מתן תורה או בליל פסח וחג השבועות, וירויח כזה בכפליים, שלא יבוא לידי שכחה והזנחה, וגם שימסירו כמה פעמים כמסורה והדרכה, ויכוון לקיים כזה את מצות בורא כאשר ציוונו בתורתו "והודעתם לבניך... יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב", ותכליתו כדי לקבוע יראה ה' בלבינו, ולזכות להשראות השכינה בתוכינו, ולקבוע היטב יסוד אמונתנו, בקבלת תורתנו, מאת ה' אלקינו.

ויהי רצון שנזכה לקיים את כל דברי תלמוד תורתך באהבה, והאר עינינו בתורתך וכו' בתוכ"י, תזכה לגאולה קרובה בב"א.

מבואר לנו (אות א' ב' ג' ד') שמצוה עלינו, לספר ולתאר לבנינו ולדורותינו, את כל הקורות אותנו, בעת מתן תורתנו, הקדושה והטהורה החכימה עלינו, שירד הקב"ה על הר סיני אתנו, ותחת ההר עמדו רגלינו, פחד ומורא אתזנו, ומה שראינו אז בעינינו [ההר כוער כאש עד לב השמים, החושך, ענן, וערפל, הקולות והברקים] ושמענו באזנינו [דבר ה' מתוך האש קול דברים אהם שומעים ותמונה אינכם רואים זולתי קול ויגד לכם את ברייתו], ויצאה נשמתנו. כמבואר כל זה בפסוקי התורה (בפרשת יתרו ובפרשת ואתחנן) ובמאמרי חז"ל (בש"ס מדרשים וזה"ק ביוצרות, ואפשר להשיג גם ספרי ילקוטים וקונטרסים) עיין שם.

ועל פי מה שנתבאר (באות ה' ו' ד')

### מעמד הר סיני - מלך מלכי המלכים עומד עליו

בתיקונים (הקדמה ז') דרגא תמינאה בראשית יר"א בש"ת וכו' ומאן דלית ביה בשת אנפין אוקמוה מ"מ בודאי שלא עמדו רגלי אבותיו על הר סיני והפוך בש"ת ותשכח שב"ת, וחינו בראשית יר"א בש"ת וכו'. נראה דעיקר דרשתו הוא בראשית ירא בשת רק שבהיפך אתוון בשת הוא שבת, והענין דבגמרא (נדרים כ') דרש הפסוק בעבור תהיה יראתו על פניכם זה הבושה לבלתי תחסאו מלמד שהבושה מביא לידי יראת חסא. והוא למשל כמו מורא בשר ודם דאיתא (ברכות כ"ח ע"ב) תדעו כשאדם עובר עבירה אומר שלא יראני אדם כי מתבייש ממנו. כן כשיצייר האדם לעצמו שמלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא עומד עליו ורואה במעשיו אף שאינו רואה זאת לנגד עיניו ממש אבל כשמיצייר זה באמונה שמאמין שמלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא עומד עליו מיד יגיע אליו היראה והכנעה מפחד השם יתברך ובושתו ממנו תמיד (כמ"ש בהג"ה ריש א"ח) וזהו ירא בשת. ועל זה הועיל מעמד הר סיני שנאמר שם בעבור תהיה יראתו על פניכם שכל אחד מישראל מאמין שמלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא עומד עליו ויוכל לצייר זאת כאלו רואה בחוש כמו מורא בשר ודם כנ"ל. (פרי צדיק פרשת שופטים - אות ו')

## הרב אוריאל אליעזר בנר

## בענין אפרושי מאיסורא במקומות מטונפים

האסור בבית הכסא ובבית המרחץ... מפריש... דגראה דאין אסור אלא דיבור בתלמוד תורה... אבל הפרשה מאיסור דלאו לימוד התורה הוא אלא מעשה יכול להפריש<sup>3</sup>.

ובספר "עמק ברכה" (עמוד יט) הביא אפשרות זאת (לא בשם הקרי"ס) ודחאה מדברי ספר חסידים (ס' כח) המובאים להלכה במגן אברהם סימן פ"ה שאם נכנס בליבו הרהור עבירה כהיותו בבית המרחץ ובבית הכסא מותר לו להרהר שם בד"ת כדי להנצל בזה מהרהור עבירה משום שזה כאפרושי מאסורא רמותר "ואם נימא דההיתר הוא משום דלאפרושי מאיסורא לא מקרי לימוד התורה אם כן ככהאי גוונא נהי דנגרם על ידי זה הצלת עבירה מכל מקום למה מותר להרהר בד"ת הא הוי לימוד התורה ממש"<sup>4</sup>.

3. וזה כעין מה שכתב הגר"ח קניבסקי בשם החזו"א (בתחזילת ספר השו"ב וכתבים של החזו"א) "בבית רש"ש מגילה ג. מבטלין ת"ת למקרא מגילה וכי מגילה אינה ת"ת ותי' מין ז"ל רכשמיכין לשם מצות מגילה אין לו ענין לתלמוד תורה דשם אחר הוא" אמנם שמא יש לחלק דשם דנים על מצות ת"ת וכאן על גדר הדברים כדברי תורה וע"ע בספר "דברי חנינא" על גדר ת"ת עמוד רצ"ד ואכמ"ל.

4. וראיתי בספר דברי חנינא על גדר תלמוד תורה עמ' רצ"ד שאבג ריונו כענין אחר הביא דברי הס"ח וביאר דבריו דכיון שאינו מהרהר בחזרת לימוד אלא כדי לאפרושי מאיסורא א"כ לא מחשיב הרהור בד"ת ורימה לזה דברי הב"י בא"ח מו בשם מהר"י כחשובה שאין לחוש אם אומר

בשבת קנ ע"א למדנו: "בכל מקום מותר להרהר חוץ מבית המרחץ ובית הכסא... דבעינן והיה מחנך קדוש וליכא". ובשבת מ' ע"ב מסייגת הגמרא את האיסור שאינו חל במקרה של אפרושי מאיסורא, וכך מסבירה את אמירתו של רבי לרב יצחק בר אבדימי בבית המרחץ, כאשר רצה להניח פך שמן באמבטי — "טול בכלי שני ותן" — דבר המהווה לכאורה דיבור דברי תורה בבית המרחץ — 'אפרושי מאיסורא שאני'.

וצריך להבין מדוע הותר איסור והיה מתוך קדוש משום אפרושי מאיסורא, דבפשטות הוי איסור תורה (ע' קרית ספר פ"ג מזה"ל ק"ש שכתב "וכל מי שקורא במקום שאין קורין בו חזון וקורא כיון דהוא חיובא דאורייתא") ואילו "אפרושי" יסודו (לפי חלק מהדעות) אינו אלא מדרבנן. ואף אם חיובו דאורייתא צריך להבין מדוע הוא עדיף על אסור דאורייתא אחר<sup>2</sup>.

ובקריית ספר (פ"ג מהלכות ק"ש) כתב על זה: "ואם נזדמן לו להפריש מן דבר

1. ע' אנציקלופדיה תלמודית כרך ב' עמוד קמח.

2. שאלה דומה מתעוררת גם כב"ק כח. מדוע מותר להכות לעבד ולעבדו על לאו דאורייתא של לא יוסיף להכותו כדי לאפרושי מאיסורא, וע' בקובץ תחומין טז עמוד 163 בדברי הגר"א שרמן שכאר זאת ע"פ הבנת אסור הכאה כדבר האסור רק בדרך של נציץ. וע' ב"ציונים לתורה" כלל ג'.

דבר זה, דאם מך שהפריש רבי את רבי יצחק בר אבדימי, שמא הוי איסור דרבנן בלבד וממנו רצה להפריש וכתב: "דאם לא היה רק איסור אם כן למה דחה האיסור להרהר בדברי תורה מפני איסור זה ומאי אולמיה דהאי מהאי, אלא וודאי שיש כאן חיוב. ולפי מה שמתרץ דהיינו מכות מדרות היינו לאפוקי גבי איסור של הרהור אין כאן מכות מדרות" ולכן למסקנה נדחה איסור והיה מחנך קדוש מפני אפרושי מאיסורא. ומדבריו משמע ששקלו את שני הדברים ונמצא שאפרושי גובר וחמור יותר מוהיה מחנך קדוש ומדבריו נשמע לכאורה שאיסור הרהור במקום מטונף אינו מדאי דאל"כ מה בכך שאין בו מכת מדרות כאיסור ביטול הרי הוא חמור יותר כיון שיסודו מדאורייתא.

ובספר "פתחי דעת" על מלאכת ביטול להגר"מ פטרובר העיר על דבריו מדברי הרשב"א שכתב "היכי הוי סלקא דעתין שיעזבו לעשות איסור ולא יאמר לו" ומשמע מזה שלא מדובר על העדפת האפרושי בגלל חומרתו אלא שמסיבה כלשהי לא נאמר איסור ד"ת במרחץ כשעושה לאפרושי מאיסורא אך לא נראה שהרשב"א מתכון לדברי קרי"ס שהובאו לעיל שאין בזה משום ד"ת, אלא שכרוך לו מסיבה אחרת שאין לעזובו ולעבור איסור<sup>5</sup>.

### דעת הגר"י ענגל ב"ציונים לתורה"

ומצאנו להגר"י ענגל בציונים לתורה כלל ג' שעסק בזה והביא ב' דרכים

הרי לפנינו מח' בין הקרית ספר לספר חסידים בהבנת הענין וכתב ב"עמק ברכה" גפ"מ למעשה בין 2 הדרכים במקרה שספק אם חברו רוצה לעשות איסור האם מותר להורות לו שלא יעשה דלקרית ספר שרי ולס"ח אסור דהוי ספיקא דאורייתא ודינו לתומרא דכל עוד לא ברור שיש כאן אפרושי מאיסורא לא נדחה אסור והיה מחנך קדוש.

ואם כן עלינו להבין לדעת ה"ספר חסידים" מדוע באמת נדחה האיסור משום אפרושי.

### דברי המהרש"א

ומצאנו התייחסות לזה במהרש"א במהדורא בתרא שבת מ, ע"ב. דהנה בגמרא שם איתא שהמבשל בחמי טבריה חייב ודן המהרש"א במהדור"ב מנין מוכח

פסוקים קודם ברכת התורה כיון שאינו אומר אותם דרך לימוד אלא דרך תפילה וזה דלא כעמק ברכה שהבין של"ש גר כזה כאשר לומד תורה ממש עם מטרה אחרת, ורק כאשר אומר דברי תורה שכל תוכנם אפרושי מאיסורא והדבר מתבטא אף כעצם הדברים ובחקשם שייד לומר שאי"ז ד"ת וזו כוונת הקרי"ס אבל דברי ס"ח עוסקים באדם שלומד תורה כפשוטו (ולא באומר פסוקים דרך בקשה וריצוי) אלא שמגמתו לכרות מהרהורים אבל אין בזה פועל זו כדי להגדיר את עשייתו באופן שונה מאשר לימוד תורה רגיל אלא שמטרתו בלבד היא זו ששונה. וגם מדברי החיד"א ב"כרית עולם" על ספר חסידים נראה שהבין כעמק ברכה מדכתב שם: "מכאן נראה כמה חוקף חומר איסור ההרהור בעריות עד שבשביל מתיירן איסור חמור להרהר ד"ת במקום הטינופת" משמע שיש כאן דחיה של האיסור ולא שאי"ז נחשב רבוי תורה נולעצם ודבריו של החיד"א, לא הכניתי כיצד לומר את חוקפו של איסור הרהור הרי התירו להפריש מכל איסור שהוא ואפילו שאיך עבר בעצמן אלא להפריש אדם אחר וכ"ש כאן שאתה מפרשי את עצמך, ולכאורה אי"ז בגלל מיוחדותו של איסור הרהור וצ"ב.

5. עוד העיר ב"פתחי דעת" "דאף להפריש מאיסור שיש בו מלקות, מ"מ אין אומרים חטא כדי שיוכה תיבך" ואכ"מ.

(מהרש"א מהדו"ב, הגר"ע). ב. אין כאן דחיה אלא מסיבה מסוימת לא קיים האיסור (רשב"א, קרי"ס). ושמעתי באור ותשובה לשאלתנו מהגרש"ז ברוידא זצ"ל ודבריו מתאימים לדרך השניה שאין כאן כלל דחיה ואולי יש בהם כדי לבאר את דברי הרשב"א שהוזכרו בענין זה לעיל.

וביאר הוא ז"ל שהואיל ותוכן איסור והיה מתוך קדוש הוא שמירה על כבוד דברי הקדושה, כאן שמפרישים אדם מאיסור — ההפרשה עצמה היא שמירה על אותו כבוד ואינה פחותה מאי הדיבור ועל כן מותרת אף במקומות אלו (אין בדברינו ציטוט מדויק ואם טעינו בהבנת דבריו, עלינו האשמה).

ויש להביא ראיה למש"כ שהאיסור קשור לכבודם של דברי הקדושה, מדברי המסילת ישרים פ"ט שם כתב תחת הכותרת "כבוד התורה ולומדיה" — "בכלל זה הנקיון והטהרה הצריכה לדברי תורה שלא לעסוק בה אפילו בהרהור במקומות המטונפים" וכתב הגר"א ארלנגר בפירוש "מאור המסילה" שם: "צ"ע שזה איסור שלכאורה לא שייך לכבוד... דילפינן מקרא 'והיה מתוך קדוש' ועיין בשערי תשובה (ג, מד) שהאריך ע"ז ובסוף הביא גמרא ברכות (כד, ע"ב) "כי דבר ה' בזה זה המדבר דבר תורה במבואות המטונפים" ונראה שזה מקור לדברי רבינו כאן. ויש להעיר שבגמ' שם ישנן מספר דעות שלא מביאות פסוק זה ובטור למשל לא הוכחה הדעת שלומדת מ"דבר ה' בזה" (ויעיין שם בפרישה) ושם יסוד וגדר הדין נכון לכונ"ע. וצ"ב.

להסביר מדוע יש להפריש מאיסור דאורייתא אף כנגד והיה מתוך קדוש.

א) ראולי היה לחכמים איזה סברא דשאר איסורים חמירי טפי מאיסור הרהור ד"ת בבית המרחץ וע' קידושין לג דילמא לאונסיה שאני... ומדלא קאמר אונס הוי, מוכת דלאו אונס גמור הוי רק דהיה קשה עליו מאוד לעצור מחשבתו והיה קרוב לאונס ובכח"ג שרי".

ב) דאסור הרהור... באמת חמור כשאר איסורין... רק כיון דת"ת הרי מצותו תמיד אלא דבבית המרחץ אי אפשר וע"כ כאשר הדבור תורה הוא לאפרושי מאיסורא אזי מצות ת"ת מכרעת להיתר דאם יאמר הדין ויפריש מאיסור הרי יהיה שם הפרשה מאיסור וגם קיום מצות ת"ת, ואם לא יאמר יהיה שם פרישה מאיסור ת"ת בבית המרחץ לכד אבל לא יהיה קיום מצות ת"ת ולכן קיום מצות ת"ת מכריע ושפיר חייב לומר הדין כדי להפריש מאיסור". אלא שכל זה יועיל בהפרשה מאיסור דאורייתא אבל בהפרשה מאיסור דרבנן קשה, אין נתיר איסור דאורייתא עבור הפרשה מאיסור דרבנן.

וממשיך הגר"ע ואומר: "ולומר דאמירת איסור דרבנן חשוב לימוד תורה ג"כ רק מורכב זה וודאי אינו דפשוט דהלומד דיני מגילה וחנוכה וכדומה מקיים מצוה ח"ת בשווה ללומד ה' שבת וכדומה ואפילו למ"ד דמילי דרבנן לאו דאורייתא נינהו מלא תסור".

#### דברי הגרש"ז ברוידא

אם כן עד עתה ראינו שיש ב' דרכים. א. יש כאן דחיה של דבר מפני דבר

ולעצם היסוד שכיון שעסקינן בכבוד, יש להסתכל באופן רחב ולהגדיר מה נחשב ככבוד במקרה זה ולעיתים יצא שהכבוד הוא לעשות דבר מנוגד לכאורה לסדר הרגיל. יש להביא כדמות ראיה מדברי הטור והשו"ע אור"ח ר"נ שהביאו שאמוראים היו טורחים בעצמם ועושים מלאכות לכבוד שבת וסיימו "ומהם ילמד כל אדם ולא יאמר לא אפגום כבודי כי זה הוא כבודו שמכבד השבת" והיינו שאין כאן דחיה של כבודו מפני דבר חשוב אלא שלעסוק בהכנות לשבת זה עצמו כבודו אף שבעלמא נחשבת עשיה זו כבזיון ועיי"ש בבה"ל "כי זהו כבודו".

### דברי הרב"י והרמ"ק

והנה הגר"י ענגל בסוף דבריו הביא מדברי הרמ"ק מספר הפרדס והב"ב ב"מגיד מישרים" לבאר ענין זה ואף שדבריהם לא נאמרו בדרך הלכה, אפשר ללמוד מהם את כיוון הדברים, וז"ל: "דענין איסור ת"ת במקומות ההם לפי שהם מקומות של כוחות החיצוניות ועל כן אם מהרהרים בדת שם נותנים להם כח חלילה מצד

הקדושה וזה ענין האיסור ועל כן כאשר הדיבור תורה הוא לאפרושי מאיסורא אז אדרבה הדיבור ההוא הוא הכנעה להם כמובן ועל כן אין להם יניקה כלל בדיבור כזה אדרבה הם נכנעים על ידו" וסיים הגר"י ע "ומוכן לפי"ו דכל שהדיבור הוא להפריש אפילו מאיסור דרבנן ואפילו מנדנד איסור בעלמא הוא הכנעה לחיצונים ואין בו ענין האיסור עוד" ונראה שביסוד הדברים הם משתלבים עם דברי הגר"ש"ו ברוידא ולמעלה מזה בקרית ספר ואולי ברשב"א שבהכ"ג אין כלל איסור וכל תוכנו לא שייך וממילא יש להפריש ולא שהאיסור קיים אך נדחה ע"י דבר חזק ממנו. (ואף שהיה ראוי להקדים דבריהם, כתבנום באחרונה כיון שעיקר ענינם לא היה הלכתי אלא שמשם למדנו גדר הנצרך לענינו). וכפי שהזכרנו לעיל בשם העמק ברכה יש בכל זה נפ"מ למעשה במקרה שרואים אדם ומסתפקים האם עובר איסור וממילא האם יש חיוב להפרישו שלהבנה שזו דחיה לא נצטרך ואף יאסר עלינו להפרישו ולהבנה השניה — נתחייב להפרישו וצ"ב למעשה.

### אי אפשר להתאפק מלהוכיח

הנה האיש הנלבב המביט מרחוק ורואה מנגד איך זה מאבד הכל ודאי אי אפשר להתאפק מלהזהירו ולהודיעו ומלרצח עליו, וזהו מצות הוכח תוכיח, ובודאי הנמנע מלהזהירו ולהודיעו לב רע ובלילעל הוא, כי אם כח אבנים כמו ובשרו נחושה לא יחשה מלצעוק לפניו, ועל כיוצא בזה ארז"ל לכל אבדת אחיך לרבות אבדת גופו מכל שכן אבדת נפשו, מי הוא יתאפק לגודל צערו והנמנע מלהודיעו בא בשכרו.

(ערבי נחל פרשת שלח)



# מנהגי ישראל

מאמרים ומחקרים במנהגי וקורות ימי ישראל



## הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו'  
'בנתיבות התפילה' על דיני טעויות בתפילה

## מנהגי אבילות בספירת העומר

מנהג רווח בכל תפוצות ישראל, ספרדים ואשכנזים, לנהוג במקצת מנהגי אבילות, כגון שלא לישא אשה ושלא להסתפר, בימים שבין פסח לשבועות. מנהג זה לא נזכר בתלמודים שלנו, וגם לא ברי"ף, ברמב"ם, ברא"ש והרבה ראשונים. אבל כבר בתקופות הגאונים מצינו מנהג זה, וגם הובא להלכה כ'שלחן ערוך'. במאמר זה נבאר את מקור המנהג, השתלשלותו וקיומו.

## המקורות ויסודי המנהג

למרות שהמנהג לא נזכר בתלמוד, הרי כבר בזמן הגאונים הוא נתפס כמנהג עתיק. המקור הקדום ביותר שבו מצינו מנהג זה הוא בתשובות הגאונים.

לרבינו נטרונאי גאון הופנתה השאלה: "וששאלתם למה אין מקדשין ואין כונסין בין פסח לעצרת, אם מחמת איסור אם לאו".

והוא עונה: "הו' יודעין שלא משום איסור נגעו בה, אלא מחמת מנהג אבילות שכן אמרו חז"ל שנים עשר אלפים זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא וכולן מתו בין פסח לעצרת על שלא נהגו כבוד זה בזה. וחסני עלה, וכולן מתו מיתה משונה באסכרה. ומאותו שעה ואילך נהגו ראשונים בימים אלו שלא לכנס בהן. ומי שקפץ וכנס אין אנו קונסין לא עונש ולא מלקות, אבל אם בא לשאול לכתחילה אין אנו מורים לו לכנס. ולענין קידושין מי שרצה לקדש בין פסח לעצרת, מקדש לפי שאין עיקר שמחה אלא בחופה".

מלשון השואלים ומסגנון התשובה 'למה אין מקדשין ואין כונסין בין פסח לעצרת' - ניתן להסיק שמדובר במנהג שהיה נפוץ ומושרש היטב באיזור השואלים, והשואל רק רצה לדעת את טעם המנהג - האם זה איסור גמור או לא.

1. הלכות פסוקות, הל' איסור והיתר סי' צד, מהר"י מיללער תרגם, עמ' 54, (נדפס באוצר הגאונים, יבמות סב, ב, חלק התשובות עמ' 141). הובא גם בשערי תשובה, סי' רעה ובספר האוירה חלק א, סי' צב, הלכות עצרת ד"ה למה אין (עמ' 107), בשינויים קלים.
2. יבמות סב, ב: "אמרו: שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא, מגבת עד אנטופרס, וכולן מתו בפרק אחר מפני שלא נהגו כבוד זה לזה. והיה העולם שמם, עד שבא ר"ע אצל רבותינו שבדרום, ושנאה להם ר"מ ור' יהודה ור' יוסי ורבי שמעון ורבי אלעזר בן שמעון, והם הם העמידו תורה אותה שעה. תנא: כולם מתו מפסח ועד עצרת. אמר רב חמא בר אבא ואיתימא ר' חייא בר אבין: כולם מתו מיתה רעה. מאי היא? א"ר נחמן: אסכרה".

ומדבריו בתשובה משמע עוד, שמייחס את המנהג לימי התנאים, שמאותה שעה, של המאורע, ואילך - כבר התחילו לנהוג באבילות בימים אלו.

על התפשטות ותפוצת המנהג בדורות מאוחרים בספרד אנו למדים מדברי רבינו יצחק (הרי"ץ) גיאות, המבוססים על דברי רב נטוראי. בספרו 'שערי שמחה' כתוב: **"ומנהג בכל ישראל שלא לישא בין פסח לעצרת, ומשום אבילות הוא, ולא משום איסור, שכן אמרו חכמים שנים עשר אלף זוגות תלמידים היו לו לרבי עקיבא וכולן מתו בין פסח לעצרת שלא נהגו כבוד זה בזה, וכולן מתו באסכרה. ומאותו שעה ואילך נהגו להתאבל עליהן שלא לישא אשה בימים הללו. ודוקא נישואין שעיקר שמחה בחופה ובכניסה, אבל לארס ולקדש לא. ונישואין נמי מי שקפץ וכנס אין עונשין אותו. אבל אם בא לשאול לכתחילה מורין לו שלא לעשות ושלל לסתור מנהג ישראל, וכן הורו הגאונים."**

מדבריו ניכר שהמנהג הי' פשוט בספרד עד שהוא מתארו כ **"מנהג בכל ישראל"**.

כמו כן יוצא מדברי ה'טור', שהכיר את מנהגי אשכנז ומנהגי ספרד, ומדבריו ניתן לדייק שבשני המקומות הי' המנהג רווח, שכן כתב: **"וזהגין בכל המקומות שלא לישא אשה בין פסח לעצרת והטעם שלא להרבות בשמחה שבאותו זמן מתו תלמידי ר"ע. וכתב הר"י גיאת דוקא נישואין שהוא עיקר שמחה אבל לארס ולקדש שפיר דמי. ונישואין נמי מי שקפץ וכנס אין עונשין אותו, אבל אם בא לעשות בתחלה אין מורין לו לעשות כך, וכזה הורו הגאונים[ם]."**

וב'כפתור ופרח' לתלמידו של הרא"ש<sup>3</sup> שכתב את ספרו בארץ ישראל, ניתן לראות את ממדי התפשטות המנהג גם בארץ ישראל. לאחר שמביא את דברי הגמ' ביבמות על תלמידי רבי עקיבא שמתו, הוא מסיים: **"ועליהם בכל העולם כלו כל ישראל מתאבלים מדי שנה בשנה עד ל"ג בעומר... ונהגו שלא לקדש ושלל לכנוס ממנהג אבילות לא מחמת איסור, ומיהא אם קפץ וכנס אין קונסין אותו. ואם נשאל לו אין מתירין."**

לעומת זאת ב'אבודרהם'<sup>4</sup> הלשון: **"וזהגין בקצת מקומות לא לישא אשה בין פסח לעצרת ושלל להסתפר. והטעם שלא להרבות בשמחה שבאותו זמן מתו שנים עשר זוגות אלף תלמידים לר"ע באסכרה מפני שלא היו נוהגים כבוד זה לזה. וכתב הר"י בן גיאת דוקא נישואין שעיקר שמחה חופה ובכניסה אבל לארס ולקדש שפיר דמי. ונישואין נמי מי שקפץ וכנס אין עונשין אותו אבל אם בא לשאול בתחלה מורין לו שלא לעשות כן וכן הורו הגאונים."**

3. הלכות חדש וספירת העומר, הוצ' מכון חתם סופר, ירושלים תשנ"ה. חלק שני עמ' רשמ.

4. ארי"ה סי' תצג. וכן בכל מקום להלן כשלא נסמן סימן אחר, הכוונה לסי' תצג.

5. רבינו אשתורי הפרחי, פרק ז, במהדור' ירושלים תשנ"ד, היא עמ' קנח. ובשו"ת תשב"ץ היא סי' קנח הלשון: **"איסור נישואין מן הפסח ועד העצרת לא הוזכר בתלמוד אבל מנהגן של ישראל הוא."**

6. סדר התפלות בחול המועד, ד"ה כל ארכעה, ירושלים תשכ"ג, עמ' רמד-רמה.

גם באיטליה לא התפשט המנהג ברור ה'שכלי הקט'<sup>7</sup>, כמוכח מלשונו: "ויש מקומות שנהגו שלא להסתפר לאחר הפסח עד ל'ג בעומר, וכן יש נוהגין שלא לישא נשים בין פסל לעצרת".

בספר התדיר<sup>8</sup>, שחובר ברומי שבאיטליה, מתאר מנהג רומי: "יומים שבין פסח לעצרת נוהגין אנו שלא לעשות חופה באותן ימים עד ל'ג בעומר". הרי שברומי נהגו במנהג זה בימיו.

וסמך לעובדה שמנהג זה לא נתפשט בכל המקומות, ונשאר רק נחלת 'קצת מקומות', אפשר ללמוד מהתעלמות הרבה הראשונים, ובכללם הרי"ף, הרמב"ם, הרא"ש ובעל העיטור ועוד, מלהביא מנהג זה.

מנהג איסור נישואין בימים אלו בקשר לסיפור של תלמידי רבי עקיבא מובא גם בעור ראשונים, כמו 'המנהיג'<sup>9</sup> המשקף מנהגי צרפת ופרובנס; ה'מאירי'<sup>10</sup> - מנהג פרובנס; 'דרשות אבן שועיב'<sup>11</sup> - מנהגי ספרד; ה'אורחות חיים'<sup>12</sup> - פרובנס; ה'רשב"ץ'<sup>13</sup>; הצדה לדרך<sup>14</sup>; 'ספר המנהגים לרבינו אברהם קלויזנר'<sup>15</sup> - מנהגי אשכנז; מנהגי מהרי"ל<sup>16</sup> ו'ספר המנהגים לרבינו אייזיק טירנא'<sup>17</sup>. וכך נפסק גם בשולחן ערוך<sup>18</sup>.

### מנהג או גזירה?

מכל המקורות דלעיל יוצא שמדובר במנהג שנהגו העם באבילות על סילוקם של

7. ס' רלה, עמ' 218.

8. לרבינו משה מן הארומים מרומי, מהדורת בלוי, עמ' רכב.

9. מהדורת י' רפאל, ירושלים תשנ"ד, ח"ב הל' אירוסין ונישואין, עמ' תקלח.

10. יבמות סב, א, במהדורת ש' דיקמן עמ' 229.

11. לרבינו יהושע אבן שועיב, תלמיד הרשב"א, בדרשת יום ראשון של פסח, מהד' מצגר,

ח"א עמ' רכב.

12. הל' קדושין אות בא, עמ' 62.

13. מגן אבות על מס' אבות, פרק א.

14. לרבינו מנחם ביר אהרן, תלמיד רבינו יהודה בן הרא"ש. מאמר רביעי כלל שלישי פרק

יג, עמ' קז במהדורת ווארשא תר"מ.

15. דיני פסח ס' קט, אות ט. במהדורת מכון ירושלים, עמ' קכב.

16. דיני הימים שבין פסח לשבועות, אות ג, במהדורת מכון ירושלים, עמ' קנד.

17. דיני פסח, במהדורת מכון ירושלים, עמ' סו.

18. אריח ס' תצג, סעיף א. ולאור כל הנ"ל יש לחמוה רבות על משיב בספר 'טור ברקת'

(לא' מגורי הארזי"ל) ס' תצג אות א: "אמנם לענין מה שנהגים שלא לישא אשה בין פסח לעצרת עד

ל'ג בעומר מנהג זה חדש הוא בקרב ישראל מפני כי המה ראו שלא היו מסתפרים בימים הללו חשבו

בדעתם כי עיקר הדבר הוא מפני האבל לפי כי אז מתו כ"ד אלף תלמידים דרבי עקיבא ע"ה, אמנם

ליודעי חן אשר כל דבריהם הם עושים לטעם וסיבה אמיתי' עיקרית ועליונה מה שאין מסתפרים

ביומים הללו אינו מפני האבל זה אלא מטעם וסוד גדול...". ובאמת קצת משמע כן גם מדברי מהר"י

צמח. בפרע"ח שער ספירת העומר, פרק ז הערה א: "הטעם שאין אנו נוהגין אבילות אלא שלא לגלח

השערות...". [ואולי מכאן ראה שבארץ ישראל באותה תקופה היה זה מנהג חדש?]

צדיקים. אך מעניין לציין, שכאשר רב שרירא גאון<sup>19</sup> מביא מנהג זה הוא כותב: "וע"כ גזרו חכמים שלא לעשות שמחה בין פסח לעצרת"<sup>20</sup>, משמע שאין זה מנהג בלבד אלא גזירת אבילות, כדוגמת אבילות של חדש אב על חרבן הבית.

כאסמכתא לכך יש לציין לדברי מהר"י שועיב שמייחס נוהג זה ל"מדרש": "שיש טעם אחר במדרש על אותן שנים עשר אלף זוגות תלמידי רבי עקיבא שמתו מן הפסח עד העצרת". אולם יתכן לומר שכונתו רק לעצם סיפור המאורע ולא לנוהג שבעקבותיו.

שומא ניתן לומר, שבעצם מדובר כאן בשני שלבים שונים בקיום נוהג זה. א) בדור שמתו, שאז נגזרו על הדור גדרי אבילות, ב) בדורות הבאים נמשכה האבילות בתור מנהג בלבד ולא כגזירת חכמים.

### טעמים נוספים אצל הראשונים

אף על פי שבמקורות הקדומים ברור שיסוד האבילות בימי העומר הוא מחמת מיתת תלמידי רבי עקיבא, בכל זאת מצינו עוד טעמים בזה.

רבינו יהושע אבן שועיב בדרשתו מנמק סיבת האבילות בימי העומר, דבריו שם באים תוך דיון על אי אמירת זמן על מצות ספירת העומר: "ועל דרך הקבלה הטעם לפי שאין זמן אלא על השמחה וזה ענינו מורה דין ליודעים כי העומר בא מן השעורים כמו שקבלו רבותנו ז"ל כן הכתוב שאמר ואם תקריב מנחת בכורים לה' וקבלו כי על הבאת העומר הכתוב מדבר ומלת אם אינו רשות אלא חובה כמו אם כסף תלוה את עמי ואם מזבח אבנים כי השעורה אביב והוא קרבן הסוטה שהיא באה שעורים והכל טעם אחד מלשון סערת ה' מן השערה. ולכן נהגו לגדל שפם עד עצרת ואין כונסין בזה הפרק"<sup>21</sup>.

ומעניין שהוא מדייק לציין שזהו בנוסף על הטעם הפשוט של ה"מדרש": "ואף על

19. גרסא ב'תשובות ופסקים' מאת חכמי אשכנז וצרפת, הוצ' א' קופפר, מקיצי נרדמים תשל"ג, סי' סט, עמ' 114.

20. כדבריו מופיע בספר התדיר' שכנראה אף מקורו בדברי המקצועות: "ועל כן גזרו חכמים ע"ה".

21. נימוקו של מהר"י אבן שועיב המיוסד בקבלה מובא ברבינו ירוחם (תולדות אדם, נתיב חמישי חלק רביעי, בדפוס ויניציאה דף מד) בלי שמגלה את מקורו: "וזה מורה דין ליודעין, כי העומר בא מהשעורין] כמו שקבלו רז"ל מן הכתוב שאמר ואם תקריב מנחת בכורים לה', כי על הבאת העומר הוא מדבר, ואם זה אינו אלא חובה כמו אם כסף תלוה, אם יהיה היובל אם מזבח אבנים, ואמרו כתיב הכא אביב וכתיב התם כי השעורה אביב והוא קרבן הסוטה שבאה משעורין, מלשון סערת ה', ולכן אין כונסים נשים ומגדלים שפם...". אולם אחרי סיום כל הקטע מופיעה בריי הגהה: "ע"כ אינו מהספר". ולכאורה הכוונה שדברים אלה נעתקו מהגליון מדברי מהר"י אבן שועיב לתוך רבינו ירוחם, ואינם מדברי רבינו ירוחם. אולם צריך ביורר ככתב-יד, שכן גם הקטע הקודם שם ברבינו ירוחם על זמן ספירת העומר ודין תמימות (החל מהמלים וי"מ שכתבו שסופר ביום...) נמצא כמעט מלה במלה בדרשת ר"י אבן שועיב, וצ"ע האם כל הקטע הוא גליון ששורבב לשם? ועדיין הדבר דרוש ביורר.

פי שיש טעם אחר במדרש על אותן שנים עשר אלף זוגות תלמידי רבי עקיבא שמתו מן הפסח עד העצרת.<sup>21</sup>

ב'שבלי הלקט' שם, מביא בשם אחיו רבי בנימין, טעם אחר: "לפי מה שמצינו בסדר עולם פ"ג משפט רשעים בגיהנם י"ב חדש שנאמר והיה מידי חודש בחדשו. רבי יוחנן בן גורי אומר מן הפסח עד עצרת שנאמר ומידי שבת בשבתו".

טעם זה הובא גם ב'ספר התדיר', שכאמור התחבר באיטליה, ונראה שהושפע מדברי ה'שבלי הלקט': "לפי שבאותן ימים מתו תלמיד רבי עקיבא והרשעים נידונים בגיהנם באותם הימים". טעם זה מביא גם המטה משה<sup>22</sup> בשם החבר ר' בנימין בר אברהם הרופא ז"ל.

טעם נוסף כתב בספר 'אסופות'<sup>23</sup>: "מנהג הוא בזה המלכות שאין נושאים נשים בין פסח לעצרת ואין מקיזין דם עד ל"ג בעומר, לפי שימים הן עלולין, שנפלה מגפה בתלמיד (חכמים) ר' עקיבא כמה אלפים שמתו מן פסח עד ל"ג בעומר... ועוד נראה לי מה שאין נושאים נשים בין פסח לעצרת, מפני צער הקבלות בכל המלכות, ומתעניין עליהם ומזכירין נשמות באותן השכחות ומצטערין ודואגין באותו הפרק".<sup>24</sup>

יתכן שהסיבה שהראשונים מוסיפים טעמים שונים, שכן הם באים להסביר מה טעם יש להמשיך באבילות ישנה על תלמידי רבי עקיבא במשך כל שנים אלו, והלא בזמנים אחרים מאז ימי הגלות מתו צדיקים וקדושים, לכן באים נימוקים אלו כטעמים נוספים על המנהג.

### באלה מנהגי אבילות מחמירים

#### תספורת

בדברי הגאונים הנ"ל מובא רק איסור לישא אשה בין פסח לעצרת ותו לא מידי. אולם כמה ראשונים מביאים גם איסור תספורת.

ב'דרשות אבן שועיב' כתב: "ולכן נהגו **לגדל שפם** עד עצרת..." בארחות חיים: "ומנהג שלא לכנוס מפסח עד עצרת **וגם לא מסתפרין מפני אבילות**". בשבלי הלקט ובטור: "ויש מקומות שנהגו שלא להסתפר..." בצדה לדרך: "וכן נוהגין שלא להסתפר".

22. מהורות אוצר הפוסקים תשליח, אות תרפו, עמ' רכח. אולם בחק יעקב ס"ק ג כותב ע"ז: אך לענין אמירת קדיש י"א חודש, מוכח דלא סבירא לן הכי אלא כתנא קמא שמשפטם י"ב חודש.

23. לתלמיד הרוקח, בכת"י נדפס ב'מאורות הראשונים', לרשי"א שטרן, מכון ירושלים תשי"ב, סי' שפב עמ' צו.

24. ובט"ז (סק"ב) תמה על המנהג שאין עושין נשואין אלא ביום ל"ג בעומר. לא לפניו ולא לאחריו עד עצרת, ולכאורה הם עושים חומרי שניהם (ראה לקמן בפרק זמן האיסור). ומתוך: וי"ל דודאי העיקר שאחר ל"ג בעומר לא מתו, ואפילו הכי נוהגין קצת אבילות מחמת גזירת תתניז שהיתה באשכנז כן פסח לעצרת, כמו שמפורש ביוצרות ופיוטים שאנו אומרים כשבתות ההם שהם נתיסרו כמו קינות.

ב'ספר המנהגים לרבינו אברהם קלויזנר' לא מובא מנהג איסור תספורת, אבל הובא ב'ספר המנהגים לרבינו אייזיק טירנא' ובמנהגי מהר"ל<sup>25</sup>, וכך נפסק לאיסור גם בשולחן ערוך.

### איסור לבישה בגד חדש ואי אמירת ברכת שהחינו

איסור נוסף שלא מצינו במקורות לדעיל הובא בשם רב שרירא גאון, שיש מנהג שלא לעשות וללבוש כסות חדשה. ב'תשובות ופסקים' מאת חכמי אשכנז וצרפת<sup>26</sup>: "כתב רב שרירא גאון בספר המקצועות... טעם ראשון על פטירת תלמידי ר' עקיבא... וע"כ גזרו חכמים שלא לעשות שמחה בין פסח לעצרת, ושלא לעשות כסות חדשה עד שבועות".

מנהג זה שמוכח בשם רבי שרירא בקובץ פסקים אשכנזי - מצינו אחר כך שנהגו בו באיטליה ובאשכנז.

בספר 'מנהג טוב'<sup>27</sup> ממחבר פלאי איטלקי כותב: "ומנהג טוב שלא להסתפר ושלא לחנך כסות ושום דבר חדש ולהתענג במרחץ ולעשות צפורניו מאחר הפסח עד עצרת, לכבוד החסידים] התמימים] והישרים] שמסרו עצמן על קדושת ה', אבל ביום ל"ג בעומר מותר בכל אלו מפני הנס שהיה. ומל"ג ועד עצרת במקומו עומד לחומר[א]".

כמו כן הובא הדבר ב'ספר התדיר', שכנראה הושפע מספר המקצועות בשם רב שרירא<sup>28</sup>: "וגם נזהרין שלא ללבוש בגדים חדשים... ועל כן גזרו חכמים ע"ה שלא לעשות שמחה ושלא לחנך בגד חדש וכסות חדשה עד ל"ג לעומר".

וראה גם ב'לקט ישר'<sup>29</sup>: "ואמר [בעל התרומת הדשן] שמותר באוטרין לקנות בגד חדש בל"ג בעומר כדי להלביש לרגל. וכיון שקנה מותר לתקנו אפילו אחר ל"ג בעומר. אבל לעצמו לא היה מתקן בגדים לרגל עד אחר ר"ח סיון. ובל"ג בעומר עצמו מותר להלביש כל דבר חדש, אבל להלביש אפילו מצנפת חדש של פשתן, לא היה מתיר בעומר אפילו אין לו מצנפת, אבל מנעלים היה מתיר להלביש בעומר אם אין לו. ולא רצה להתיר לי להפך סרבל שלי אחר ל"ג בעומר קודם ר"ח סיון".

וכך מצינו גם ב'מנהגים דק"ק וורמיישא'<sup>30</sup>: "אין עושין חתונה בין פסח ועצרת,

25. ראה להלן הערה 57.

26. הוצ' א' קופפר, מקיצי נרדמים תש"ג, סי' סט, עמ' 114.

27. מנהגים מ'של חכם אחד מחסידי איטאליא, מהדורת ווייס, בודאפעשט תרפ"ט, סי' סא,

עמ' 251.

28. ראה לעיל הערה 20.

29. לרבי יוסף ב"ר משה תלמידו של התרומת הדשן, ברלין תרס"ג, ר"צ ירושלים תשכ"ד,

עמ' 97.

30. ח"א סי' צג עמ' צח. ובהערה 2 שם: מנהג פשוט באשכנז. וכ"ה גם ביוסף אומץ, אות

תתמה.



ואין מסתפרין, ואין לובשין מלבושי חדשים רק בליג בעומר". גם במקור חיים להחות יאיר כתב: "לבישת בגד חדש לא מצאתי איסורו. ומ"מ נוהגין למנוע...".

### איסור שהחיינו בימי העומר

בכל ה"ל לא מוזכר הטעם משום איסור ברכת שהחיינו אלא עצם הענין דקניית ולבישת בגדים חדשים שהוא גורם שמחה שיש להימנע ממנה.

אולם בספר 'עוללות אפרים'<sup>31</sup> לאחר שמבאר שבספירת העומר מצינו ג' טעמים, והראשון כנגד ימי חלדו של אדם, הוא מסיים: "ולפי שהספירה זו כנגד ימי חלדו לכך אין מברכין בה שהחיינו, אחר שכל ימיו מכאובים וחיייו תלויים לו מנגד ואינו בטוח בכל יום מן המות. אמנם בעצרת יום קבלת התורה שנאמר בה'<sup>32</sup> כי הוא חי"ך וגומר אז מברכין שהחיינו"<sup>33</sup>.

וכן כתב בספר 'מועד לכל חי'<sup>34</sup>: "מנהג טוב שלא לחנך מלבוש חדש דראוי לומר שהחיינו, בין פסח לל"ג (בעומר)". וכ"פ בשו"ת 'תורת יקותיאל'<sup>35</sup>.

נמצא שלפי דבריהם סיבת ההימנעות מללבוש בגדים חדשים היא משום אי אמירת שהחיינו. והנפק"מ בזה, בכגד שאין מברכין עליו ברכת שהחיינו או לפי המנהג שאין מברכין שהחיינו על בגד חדש, דאם האיסור הוא ברכת שהחיינו אז כיון שאין מברכין עליו מותר ללבשם. אבל למנהג אשכנז שאין ללבוש בגד חדש אסור גם בלי ברכת שהחיינו.

גם יש נפק"מ בנוגע לברך שהחיינו על פרי, דלכאורה לפי מנהג אשכנז מותר, דרק מבגדים חדשים יש להימנע.

### המתירים שהחיינו בימי העומר

לעומת זאת במאמר מרדכי<sup>36</sup>, כותב להתיר לברך שהחיינו בימי הספירה, ושכן המנהג, ומחלק בין ימי הספירה לימי בין המצרים. וכן פסק הגאון רבי דניאל טירני בספר עיקרי הד"ט<sup>37</sup>, והעיד שכן המנהג בגלילותיו להקל בברכת שהחיינו בימי הספירה, ומביא שכ"כ גם בספר פחד יצחק אות ע' ערך עמר. וכ"פ גם בשו"ת קרן

31. להגאון רבי שלמה אפרים לונשטיין, חלק שני עמוד יד, במהדורת ירושלים תשנ"א, ח"א עמ' קסא.

32. דברים ל, כ.

33. יש לציון שאולי מקורו של איסור שהחיינו הוא בדברי מהר"י אבן שועיב שהבאנו לעיל בפנים, שכורך אי אמירת זמן למצות ספירת העומר, יחד עם מנהגי אבילות שבימי העומר, ומכאן שאין מקום לומר שהחיינו בזמן העומר.

34. לרבי חיים פאלאג'י, סי' ו אות יב. וראה משי"כ בזה בנו בספרו יפה ללב, ח"ג סי' תצג אות ז.

35. ח"א, ארי"ח סי' מח. אלא שהוא מתיר לברך על פרי חדש בשבת, ובשאר האוסרים לא מצינו חילוק בין שבת לחול.

36. סי' תצג ס"ק ב.

37. סי' כא אות יו.

לדוד<sup>38</sup>, בשו"ת פני מבין<sup>39</sup>, בשו"ת דברי מלכאל<sup>40</sup> ובמשנה ברורה<sup>41</sup>. וכ"כ גם בשו"ת לבושי מרדכי<sup>42</sup> שאין שום סיבה להחמיר, וכותב דבגליל העליון (אויבערלאנד) מחמירין בזה אך בגלילות אלו (כלומר אינטערלאנד) יש מחמירין ויש מקילין.

ויש לציין עוד, שבארחות חיים הנ"ל מביא "ויש מונעין ג"כ להקיו ולקבל רפואה לפי שהן מועדין לפרענות", ומסיים: "והבוטח בשם חסד יסובבנו".

### ריקודים ומחולות

נהגו לאסור גם ריקודין ומחולות של רשות<sup>43</sup>, אבל מותר לעשות סעודת הרשות בלא ריקודין ומחולות ושמחות יתרות. וכן סעודת מצוה לא יעשו בריקודין ומחולות<sup>44</sup>. וכל שכן שאסור לומר בכלי זמר<sup>45</sup>.

### קציצת צפורניים

בספר 'מנהג טוב'<sup>46</sup> מבואר: "זמנהג טוב שלא להסתפר ושלא לחנך כסות ושום דבר חדש ולהתענג במרחץ ולעשות צפורניו מאחר הפסח עד עצרת...".

וכן מצינו ב'לקט יושר'<sup>47</sup>: "ולא רוצה [בעל התרומת הדשן] להתיר ליטול צפורניו בעומר אפילו בערב שבת".

אולם שאר כל הפוסקים לא מביאים מנהג זה, ואדרבה בספר זכור לאברהם<sup>48</sup> כתב להדיא דמותר: "דאפילו בשבוע שחל בו ט' באב כתב המג"א דשרי והביאו הבאה"ט סי' תקנ"א סק"ב. ואף הט"ז לא החמיר אלא דוקא בשבוע שחל ט' באב אבל מר"ח וב"ש מ"ז בתמוז גם הוא ז"ל ס"ל דשרי, כיון דאינו אלא מתורת מנהג, וממילא ה"ה בעומר דשרי".

### זמן האיסור

#### עד ל"ג בעומר

במקורות הקדמונים בדברי הגאונים הנ"ל בתשובת רבינו נטרונאי גאון, רבינו

38. טוף סימן קיט.

39. סי' קלג אות ב.

40. ח"ג סי' יג.

41. סי' תצג ס"ק ב.

42. ח"ג סי' קנג.

43. מגן אברהם, ס"ק א. חק יעקב ס"ק ד.

44. שו"ע הרב, סעיף א. אולם בשו"ת קרן לדוד, סי' קיט, מותר לעשות הכנסת ספר תורה בימי הספירה בתופים ובמחולות. ע"פ דעת המג"א שם (כפי פירש המחציה"ש והחק יעקב) שבסעודת אירוסין מותרים ריקודים ומחולות.

45. ערוך השלחן, סעיף ב. וראה בארוכה בשו"ת כפי אהרן (עפשטיין), סי' נב.

46. שבהערה 27.

47. שבהערה 29.

48. ח"א אריח אות ס, דף ע"ב סק"ב. וכ"פ במועד לכל חי, סי' ו אות א.

שיריא גאון וכן בדברי ר"ץ גיאות שמנהג זה הוא 'בין פסח לעצרת', כלומר כל ימי הספירה עד חג השבועות.

ואכן הדבר מתאים להטעם משום אבלות על תלמידי רבי עקיבא שלכאורה צריכים ג"כ לנהוג כל ימי הספירה, שהרי בגמ' יבמות הנ"ל מבואר שתלמידי רבי עקיבא מתו "מפסח ועד עצרת", וא"כ זמן מנהג אבלות נהג ג"כ מפסח עד עצרת.

אולם למעשה כתבו הרבה ראשונים, וכדלהלן, שהמנהג הוא רק עד ל"ג בעומר, והדבר צריך ביאור, שהרי בפשטות הלשון "מפסח ועד עצרת" משמעה כל ימי הספירה עד חג השבועות.

הראשון שהתייחס לכך הוא בספר 'המנהיג', וקובע שבצרפת ופרובנס נהגו רק עד ל"ג בעומר. לאחר שהוא כותב 'ואין מנהג לכנוס בין פסח לעצרת', הוא ממשיך: "ואך מנהג בצרפת ופרובינצ' לכנוס מל"ג לעומר ואילך. ושמעתי בשם רבי ר' זרחיה מגירונדא שמצא כתו' בספר ישן הבא מספרד<sup>49</sup>, שמתו ועד פרוס העצרת, ומאי פורסא פלגא כדתנן שואלין בהלכו' הפסח קודם לפסח ל' יום ופלגא חמשה עשר יום קודם העצרת וזהו ל"ג לעומר"<sup>50</sup>.

לפי זה מותר לכנוס ולהסתפר כבר מיום ל"ג בעומר. וכך מביא גם הטור: "...ויש מסתפרים מל"ג בעומר ואילך שאומרים שאז פסקו מלמות".

כדברי הרז"ה מביא המאירי מחכמי פרובנס בשם קבלת הגאונים (1): "וקבלה ביד הגאונים שביום ל"ג פסקה המיתה... וכך נוהגים מתוך כך שלא לישא אשה מפסח עד אותו זמן".

אולם ב'דרשות ר"י אבן שועיב' מביא קודם "ובתוספות פי' כי מה שאמר ל"ג אינו כמו שנוהגין אלא ל"ג יום כשתסיר שבעת ימי הפסח ושבעה שבתות ושני ימי ראש ראש חדש שהן ששה עשר יום שאין אבלות נוהג בהם נשארו מן הארבעים ותשעה ימים לג, וזהו מאמרם ל"ג יום לעומר". ולפי זה אין היתר להפסיק בל"ג בעומר כלל.

ואח"כ מביא כדברי הרז"ה בשם 'שמעתי שיש במדרש!', אך במקום מסקנת המנהיג שבל"ג בעומר עצמו כבר מותר, מדייק שמותר להסתפר רק מיום ל"ד בעומר: "שמעתי שיש במדרש 'עד פרס העצרת' והוא חמשה עשר יום העצרת באמרם פרס הפסח פרס החג שהם חמשה עשר יום בניסן ובתשרי. וכשתסיר חמשה עשר יום מארבעים ותשעה יום נשארו שלושים וארבעה. והנה הם שלושים ושלשה שלימים ומגלחין ביום שלושים וארבעה בבקר כי מקצת יום ככולו".

49. על שימוש הרז"ה בגירסות עתיקות מגמרות ספרד, ראה במקורות צעונינו ב'רבינו זרחיה

הלוי בעל המאור וחוגו', לי.מ. תא - שמע, עמ' 101 ואילך.

50. ומשמעו של המנהיג מביא זאת גם האבודרהם. ולהעיר שבעדה לדרך שבהערה 14

כותב: "ונהגו היתר אחר שלושים לעומר", וזה לא מצינו בשום מקום. ואולי טעות סופר היא, שהרי מיר לאחר כן הוא מוסיף: "וכן נושאים נשים אחר כן כי אמרו כי משלושים ושלש לעומר ואילך לא מתו".

נראה אם כן שיש כאן מחלוקת בהבנת הגירסה: לדברי הר"י אבן שועיב - בניגוד לדברי המנהיג והמאירי - ההיתר מתחיל רק למחרת ל"ג בעומר.

כסגנון מהר"י אבן שועיב מצינו ב'ארחות חיים'<sup>51</sup>, שלאחר שמביא מנהג שלא לכנס אשה ולא להסתפר מפסח עד עצרת הוא מוסיף: "ואלו האנשים שלא רקדו אלא עד ל"ג בעומר, טועין הן כי מפסח ועד עצרת היה המקרה. ומה שנזכר ל"ג בעומר אין זה כי אם מפני שאין מפסח ועד עצרת כי אם ל"ג ימים לבד שבתות וח' ימי הפסח וג' ימים של ראש חדש".

אך מוסיף: "והר"י<sup>52</sup> ז"ל תירץ ואמר כי מצא בספרים ישנים 'מפסח ועד פרס החג', ופרס פי' ט"ז יום כדאמר<sup>53</sup> שואלין ודורשין בהלכות הפסח ל' יום קודם החג".

אולם נראה שלפי ה'ארחות חיים' ההיתר אכן מתחיל מיום ל"ג בעומר עצמו כמנהג פרוכנס, ואילו לפי מהר"י אבן שועיב מותר רק מיום ל"ד ואילך.

את מנהג ספרד הבא לידי ביטוי בדרשות הר"י שועיב, יש לראות בשו"ת תשב"ץ<sup>54</sup>, שמביא ג"כ את דברי הרז"ה ושמותר רק מיום ל"ד בבוקר, ומסיים: "ולפ"ד הרמב"ן ז"ל מקצת הלילה סגי כמ"ש בספר תורת האדם<sup>55</sup>, ויש להחזיר ביום ל"ג בעומר אם חל בע"ש לכבוד שבת".

כל זה מובא גם בב"י וכך אכן פסק בשו"ע סעיף ב: "נוהגים שלא להסתפר עד ל"ג בעומר, שאומרים שאז פסקו מלמות, ואין להסתפר עד יום ל"ד בבקר אלא א"כ חל יום ל"ג ערב שבת שאז מסתפרין בו מפני כבוד השבת".

### מונה וגישת אשכנז

ומה לפי הגירסה שלפנינו, שמתו מפסח עד עצרת ממש? האם יתכן להקל אחרי ל"ג בעומר?

כבר הבאנו חשבוננו של מהר"י שועיב בשם התוספות "ובתוספות פי' כי מה שאמר ל"ג אינו כמו שנוהגין אלא ל"ג יום כשתסיר שבעת ימי הפסח ושבעה שבתות ושני ימי ראש ראש חדש שהן ששה עשר יום שאין אבילות נוהג בהם, נשארו מן הארבעים ותשעה ימים לג, וזהו מאמרים ל"ג יום לעומר". וכפי שהדגשנו שלפי זה עד ל"ג בעומר אינו עבור היתר כלשהו, אלא מהווה סיכום ימי אבילות ותו לא.

אבל המהר"י<sup>56</sup> מביא רעיון דומה לדברי הר"י אבן שועיב אולם מסיק מסקנה

51. ומסדר דבריו נראה שאף הושפע ממנו.

52. המהר"י תיקן כאן בסוגריים [והר"ן], אולם זו טעות וכוונת הא"ח לרבינו זרחיה הלוי, כמבואר בדברי המנהיג דלעיל.

53. פסחים ו, א.

54. שבעה ער. 5.

55. מהדורת שעוועל, עמ' רטו.

56. דיני הימים שבין פסח לשבועות, אות ז, עמ' קנו.

הפוכה לחלוטין, שעל פי זה יש לנכות לפועל מימי ניהוג אבילות המסתיים בל"ג בעומר. וכך לשונו שם: "משום דמתו רק הימים שאומרים בהן תחינה בשבעה שבועות העומר, וכל יום שאין אומרים תחנון לא מתו, והשתא דל מן המ"ט יום של הספירה, ז' ימי החג, וג' ימים דחל בהן ר"ח, שניים לאייר ואחד לסיון, ז' שבתות פשו להו ל"ב, נמצא דלא מתו רק ל"ב ימים, לכן כשכלו אותן ל"ב ימים שמתו עושין למחרתן שמחה לזכר".

כלומר עיקר זמן האבלות הוא ל"ב יום ואם הוא מתנהג במנהגי אבלות ל"ב יום מן ימי הספירה אז מספיק.

ולכאורה פליאה גדולה היא, מהו פשר של מסקנות ההפוכות מאותו רעיון?

אך לאמיתו של דבר אם נדייק בדברים נראה, שלמרות הדמיון החיצוני יש הבדל גדול ביניהם. לפי מהר"י רבן שועיב המיתה התרחשה בכל משך הזמן שבין פסח לעצרת, רק שאנחנו לא יכולים לנהוג אבילות בזמנים מסוימים; ברם לפי המהר"ל, הרי תלמידי רבי עקיבא עצמם לא מתו רק במשך לב יום, וממילא אין סיבה להקדיש ימי אבילות עבורם יותר מל"ב יום.

וכן כתב ג"כ הרמ"א בדרכי משה על דברי הב"י להקל רק מיום ל"ד: "זהמנהג פשוט להסתפר ביום ל"ג ומרבים בו משתה ושמחה קצת, וכ"כ מהר"ל"י<sup>57</sup> והמנהגים<sup>58</sup> דיש להסתפר ביום ל"ג וכתבו טעמים על זה".

וכך פסק ג"כ בהגהה על השו"ע<sup>59</sup>: "ובמדינות אלו אין נוהגין כדבריו, אלא מסתפרין ביום ל"ג ומרבים בו קצת שמחה ואין אומרים בו תחנון. ואין להסתפר עד ל"ג בעצמו ולא מבערב".

### עד ראש חודש אייר

יש נוהגין להקל עד ר"ח אייר.

הבית יוסף מכיז מנהג להקל בר"ח אייר עצמו וגם ע"ז כותב שזו טעות: "ויש נוהגים להסתפר בראש חודש אייר לפי שראש חודש הוא כמו יום טוב ואין לנהוג בו דבר שהוא משום אבלות. ונראה לי שכיון שלא נהגו רוב העולם כן טעות הוא בידם. ואפשר שיצא להם כן ממה שכתב הר"י נ' שועיב בשם התוספות שמה שאמרו ל"ג לעומר אינו כמו שנהגים, אלא שלשים ושלשה יום כשתסיר שבעת ימי הפסח ושבע שבתות ושני ימים של ראש חודש שהם ששה עשר ימים שאין אבלות נוהג בהם נשארו מן הארבעים ותשעה יום שלשים ושלשה יום עכ"ל, ומפני שראו שם דשני ימים של ראש חודש אין אבלות נוהג בהם נהגו בהם היתר והא ודאי שיבוש הוא דלא אמרו דשני ימים של ראש חודש אין אבלות נוהג בהם אלא לנוהגים איסור

57. שם, אות ח, עמ' קנז: "מהר"י סג"ל הנהיג לבחוריו איסור גילוח מפסח עד ל"ג".

58. היה ספר המנהגים לר"א טירנא, עמ' סו. ובהגהות המנהגים שם עמ' ע אות מת, מביא גי' דברי המהר"ל טעם להקל.

59. סעף ב. גם בסוף סעף א כתב הרמ"א: "מיהו מל"ג בעומר ואילך הכל שרי".

חספורת עד עצרת דבלא שני ימים דראש חודש משכחת שלשים ושלשה יום אבל לדין רלא נהגין איסור אלא עד ל"ג יום בעומר בלבד כל שלשים ושלשה יום אסור להסתפר ואפילו בראש חודש".

וכן אכן פסק בשו"ע (ס"ג): "יש נוהגים להסתפר בראש חודש אייר, וטעות הוא בידם".

אולם מנהג אחר, להקל בכל ימי ניסן עד אחר ר"ח אייר, מובא במנהגי מהר"ל שם: "יש נוהגין בהחבא היתר קודם ר"ח אייר. וכן ראיתי נוהג מהר"ז שט"ן שישיב באופנהיים ג' פרסאות מק"ק דמגנצא והיה מגלח וקנו קודם ר"ח אייר טרם הלך למתיבתא דמהר"י ס"ל למגנצא, ואמר לא ירגיש בי אמ"ץ הרב מתי גלחתי".

וכן אכן היה המנהג באשכנז, וכעדות הדרכי משה: "וכן מקילין קצת במקומינו". ומוסיף שם: "ונראה שאין שום אחד מן המנהגים הוא טעות רק שלא ינהגו היתר כשניהם, כי אותו מנהג שנוהגים בו אבלות לאותו מנהג אין להסתפר מל"ג ואילך, ואע"ג דמסתפר בל"ג בעומר עצמו מכל מקום נשאר שלשים ושנים יום, וזהו הטעם שאנו מסתפרים בל"ג בעומר ולא ביום ל"ד, כי אנו מחשבים שלשה ימים ראש חודש אייר שני ימים וראש חודש סיון יום אחד, אבל לאותו מנהג שנהגו היתר בל"ג בעומר אסור להסתפר בר"ח אייר וכל שכן קודם לכן".

ובעקבות דבריו בדרכי משה, פסק בהגהה על דברי השו"ע ס"ג הנ"ל, שהנוהגים להסתפר בר"ח אייר שטעות היא בידם: "מיהו בהרבה מקומות נוהגים להסתפר עד ראש חודש אייר, ואותן לא יספרו מל"ג בעומר ואילך, אעפ"י שמותר להסתפר בל"ג בעומר בעצמו. ואותן מקומות שנוהגין להסתפר מל"ג בעומר ואילך, לא יסתפרו כלל אחר פסח עד ל"ג בעומר. ולא ינהגו בעיר אחת מקצת מנהג זה ומקצת מנהג זה, משום לא תתגודדו, וכל שכן שאין לנהוג היתר בשתייהן".

כלומר, מכיון שעיךר זמן האבלות הוא ל"ב יום ואם הוא מתנהג במנהגי אבלות ל"ב יום מן ימי הספירה מספיק, א"כ או שינהג מפסח עד ל"ג בעומר, או שינהג מלאחר ר"ח אייר דהיינו ב' אייר עד ערב שבעות.

ויש נוהגין<sup>60</sup> שמתחילין הל"ג יום מר"ח אייר ור"ח בכלל, עד שלשת ימי הגבלה, ומשהאיר יום ראשון של הגבלה מותרין.

ולהעיר שבמנהגי הר"ר אברהם חילדיק<sup>61</sup> מביא המנהג: "ואין רגילין לעשות שמחות ולא נישואין מר"ח אייר עד ל"ג בעומר, כי בל"ג בעומר נעצרה המגיפה שהייתה בתלמידי ר' עקיבא ועשו אותו היום יום טוב".

זהו המקור היחיד שראיתי שמביא מנהג איסור נישואין רק בין ר"ח אייר לל"ג בעומר.

60. מג"א ס"ק ה, שו"ע שם ס"ו, מ"ב ס"ק טו, חייא כלל קלא ס"א שכן המנהג בק"ק ווילנא.

61. לאחר הראשונים, נרפס בתוך: קובץ על יד, סדרה חדשה ספר ט (יט), עמ' 196.

## דעת הארז"ל

אם כי כבר ראינו שראשית המנהג בימי הגאונים הי' רק איסור נישואין, הרי מדברי המקובלים משמע שאיסור תגלחת הוא עיקר גדול במנהג זה, שכן לפי דבריהם הסיבה הפנימית לנוהג זה היא בגלל שהם ימי הדין וזה שייך במיוחד לשערות<sup>62</sup>. רעיון זה, כפי שראינו לעיל, כבר מבואר בשם המקובלים בדרשות מהר"י אבן שועיב, שהוא מהמקורות הראשונים על איסור תספורת בימי הספירה.

במובן מסוים נראה לפי דעת המקובלים שיש כאן דברים נפרדים, (א) איסור נישואין בגלל מיתת תלמיד רבי עקיבא, (ב) איסור תגלחת בגלל ימי הדין.

הדגשה זו מצינו במקובלים אחרים<sup>63</sup>, ובמיוחד הדברים אמורים לפי דעת הארז"ל שאין להסתפר בכל ימי הספירה, ואפי' בל"ג בעומר (להוציא ילד בתספורת הראשונה<sup>64</sup>), עד ערב שביעות. וכך כתב בפרי עץ חיים<sup>65</sup>: "מורי וזה"ה, לא היה מסתפר מערב פסח עד ערב שביעות כלל ועיקר, לא ברי"ח ולא בל"ג. ואמר לי הטעם שלא לגלח בימים אלו...". וכ"ה בשער הכוונות<sup>66</sup>: "ענין הגילוח, במ"ט ימים אלו, לא היה מורי ז"ל מגלח ראשו אלא בערב פסח ובערב חג השבועות<sup>67</sup>. ולא היה מגלח לא ביום ר"ח אייר ולא ביום ל"ג לעומר, בשום אופן".

ובשלחן הטהור<sup>68</sup> כתב: "ואסור לגלח בימי עומר מן ערב פסח ועד ערב שביעות. והמגלח בל"ג בעומר הוא עברין, ועובר על דברי מרן האר"י ששקול כשבעים סנהדרין של משה רבינו ויותר".

ובפשטות הכוונה לתגלחת דוקא, אבל נישואין אפשר לעשות גם לדעת הארז"ל בל"ג בעומר. וכ"כ להדיא בשו"ת מנחת אלעזר<sup>69</sup>. ומביא שם שיש אומרים שהר"ק בעל הדברי חיים מצאנו בעצמו חיתן את אחד מבניו בל"ג בעומר.

62. ראה לעיל הערה 18 על דברי מקובלים שראו את מנהג איסור תגלחת כמנהג המקורי ואילו מנהג נישואים כמנהג שניתוסף מאוחר יותר!

63. זה שאיסור תספורת קיים בכל ימי הספירה עד שביעות ממש בגלל שימי הספירה הם ימי דין, מופיע כבר בספר ציור המור (לרבי אברהם סלע מגולי ספרד, פר' אמור כג, טו. במהדורת ויכלדר תש"ן. ח"ב עמ' סח): "...באופן שאיסור תספורת הוא עד שביעות, וכן הוא לפי האמת...". גם במנהגי מהרי"ל, שם עמ' קנו מביא שהמהרי"ל נהג כעצמו לא לגלח מפסח עד ערב שביעות.

64. ראה שער הכוונות, ענין ספירת העומר דרוש יב, במהדורת אשלג, ח"ב עמ' קצא, שהאר"י ז"ל בעצמו עשה תגלחת ראשונה לבנו בל"ג בעומר.

65. שער ספירת העומר פרק ו, במהדורת אשלג, עמ' תקל. וכ"ה ב'טור ברקת' סי' תצג.

66. שם, ח"ב עמ' קפט.

67. ולחעיר שריש וטאל מביא בהגהות לשער הכוונות אות ג, שאביו נהג אחרת: "גם ראיתי למורי ז"ל שהיה מגלח ראשו ביום מ"ח לעומר, ולא ידעתי מה היה כוונתו... והוא הסתיר ממני הדבר, ודחה אותי בקש, וא"ל שמה לא יכול היהורי המגלח לבוא למחר לבית לנחני ואשב במועד בלא תגלחת". ולציין שכך אכן מנהג סקווירא לגלח ביום מ"ח לעומר.

68. להרחיק מקאמאראנא, סי' רס סעיף ה, אולם בספר מעין גנים לרמ"ע מפאנו על ספירת העומר, סדר ל"ג בעומר, כתב שמואל להסתפר ביום ל"ג בעומר.

69. ח"ד, סי' ט.

אולם יש מחמירין שלא לעשות נישואין בין פסח לעצרת כלל ואפי' בליג בעומר ובשלשת ימי הגבלה מחמירין<sup>70</sup>.

70. כיכ באיג' כיץ ארמורי מליובאוויטש זי"ע, ח"ח, עמ' שיח ובספר שערי הלכה ומנהג, אריח ח"ב סי' רכב, עמ' קסה. וכיץ בשורת רברי יואל חאריח סי' כו. וראה גם בשורת בית ישראל (ערלין) אריח סח' צו. ובנטעי גבריואל, פסח ח"ג פמ"ח הערה יח (במהדורת תשס"ב, עמ' רעה) מביא שהרהיק מהרי"א מבעלזא הורה שאפי' נשואי יווג שני אין לעשות בליג בעומר. ובס' תפארת בנימ' על הקישור' סי' קכ מביא שהגאון מהרי"ץ רושניסקי לא רצה להיות מסדר קדושין בליג בעומר. וכן הוא מנהג חב"ד וסקווירא.

### לא הספיק בצקם להחמץ

בהפסדת חג הפסח קורין את הפסוק ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי וגו' וישבות המן ממחרת באלס מעבור הארץ ולא הי' עוד לבני ישראל מן ויאכלו מתבואות הארץ. ויש לדרקדק על כפל הלשון שהרי כבר אמר ויאכלו מעבור הארץ וגו' ולמה חזר ושנה ויאכלו מתבואות הארץ. גם מזה לשון מעבור הארץ הי' לו לומר מתבואות הארץ כדלקמן.

ויראה לומר כי הנה ידוע שהמצה מרמזת על היצר הטוב וחמץ על היצר הרע, והענין הוא שהמצה הוא בלא טעם שאינו רק מקמח ומים. ומצותה רומזת להורות לאדם לכל ירדוף אחר המותרות ומטעמים רק יגביר השכל על החומר, ולא יאכל כי אם לשובע נפשו לא להשביע תאוותו, ולכן מצות אפיקומן לאכלו על השובע לרמוז שכן שהאפיקומן אינו נאכל לתאוה וחמדה רק לקיום המצוה כמו כן תהי' אכילתו של כל השנה בלי תאוה והתנשאות החומריות.

וזהו שאמרו רז"ל בהגדה שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם, שרומז שכל כך זיכנו את עצמם ולא היתה באכילתם שום תערוכת שאור שבטיסה שהוא היצה"ר עד שהגיעו להתפשטות הגשמיות והתגלות אלקותו ית"ש, וזהו שלא הספיק בצקם להחמץ, דהיינו שלא היתה במחשבתם שום חימוץ ותאוה משאור שבטיסה שהוא היצה"ר עד שנגלה עליהם וכו' שרומז שנזדכנו כל כך עד שזכו ע"י הזדככות החומריות שיתגלה עליהם אלקותו ית"ש.

והנה אמרו חז"ל על הפסוק ובני אכלו את המן ארבעים שנה וכו' שהעונות שהוציא ישראל ממצרים היו טעמים בהם טעם מן, ור"ל כי הנה ידוע שהמן הי' מאכל רוחני מאוד כמו שאמרו רז"ל על פסוק לחם אבירים אכל איש וכו' לחם שמלאכי השרת אוכלים אותו, שרומז בזה על גדל רוחניות המן. ולכן נתעכבו אבותינו זמן ארוך במדבר ולא אכלו בלתי המן בכדי לזכר את עצמן ולהעביר חומריותן מכל וכל שירגילו נפשם לאכול בקדושה ובטהרה שגם כבואם אל ארץ נושבת ויאכלו מלחם הארץ שיאכלוהו ג"כ בהזדככות, וגם בצאתם ממצרים זיכנו עצמן ל"כ עד שאכילת העונות היתה בקדושה ובהזדככות דוגמת אכילת המן. וזהו שהיו טעמין בהם טעם מן.

והנה בבואם לארץ הי' הדור ההוא מאותם שכתוב בהם חיים כולכם היום ונתיב יעבדו את ה' כל ימי יהושע ואכלו מתבואות הארץ ג"כ בהזדככות וכלי תאוות החומריות והעבירו מעצמם כל הארציות והגשמיות, וזה ויאכלו מעבור הארץ<sup>71</sup>, לשון מעביר ראשון ראשון שהעבירו כל הארציות והגשמיות מאכילתם, ולכן וישבות המן ממחרת באלס מעבור הארץ, פי' שמפני שאכילתם הי' בהזדככות והעברת הגשמיות לא היו צריכין עוד לזכר עצמן ע"י המן ולכן נשבת המן, וזהו ויאכלו מתבואות הארץ שיאכלוהו בקדושה ובהזדככות בבחי' המן.

(מאור ושמש ענייני פסח)



# כינוס סופרים

מאמרים ומחקרים בעניינים שונים



## הרב אלחנן יעקב דוד הכהן רבינוביץ

מח"ס מועדי קדשך, חרותה ליום השביעי, פתח לנו שער, תפארת בנים, וש"א ס  
עיה"ק ירושלים ת"ו

## טעם שכתוב חמש פעמים במגילת אסתר "המן האגני"

א. איתא ברוקח (מגילת אסתר בפתיחה דף י"ב) במגילת אסתר כתיב נ"ד פעמים  
שם "המן", והתבוננתי ש"מט" פעמים כתיב "המן" לבד, וחמשה פעמים מוזכר גם  
יחוסו, ה"ה: א' אחר הדברים האלה גידל המלך אחשוורוש את המן בן המדתא האגני  
(ג', א'), ב' ויסר המלך את טבעתו מעל ידו, ויתנה להמן בן המדתא האגני צורר  
היהודים (ג', י'), ג' ותבחן ותתחנן לו להעביר את רעת המן האגני (ח', ג'), ד' יכתב  
להשיב את הספרים מחשבת המן בן המדתא האגני (ח', ה'), ה' כי המן המדתא צורר  
היהודים (ט', כ"ד), וצריכים להבין למה נכתב יחוסו רק חמשה פעמים לא פחות ולא  
יותר.

רק המן היה בן אחר בן, נין ונכד לעשיו הרשע, והיה דוד העשרים מעשיו,  
ובתרגום (מגילת אסתר ה', א') מפורט כל יחוסו, עד עשיו הרשע.

ומצינו בתורה, ובנביאים, שחמישה מלחמות, ערכו ישראל עם עשיו, ועמלק  
שהיה בן אליפז (תרגום שם) ובכולם גבר ישראל, ולכן בא המן הרשע לנקום נקמה  
של חמש מלחמות אלו שישאל נצחו לזקניו.

המלחמה הראשונה היה אליפז בן עשיו, עם יעקב אבינו, כדאיתא ברש"י  
(בראשית כ"ט, י') שדרך אליפז בן עשיו במצות אביו אחריו להרגו, והשיגו, ולפי  
שגדל אליפז בחיקו של יצחק, משך ידו, ואמר לו מה אעשה לציוו של אבא, אמר לו  
יעקב, טול מה שבידי, והעני חשוב כמת (נדרים דף ס"ד ע"ב, זוהר חלק ב' פרשת  
משפטים דף רי"ט ע"א), וכמובן שמעיסקה זו יצא עשיו מאוכזב.

המלחמה השנייה עשיו בא ללחום עם יעקב אבינו, כדכתיב (בראשית ל"ג, א')  
"וישא יעקב עינו וירא והנה עשיו בא, ועמו ארבע מאות איש", והסוף היה "וירץ  
עשיו לקראתו ויחבקוהו" (שם ד'), והארבע מאות איש שהלכו עמו, נשמטו מאצלו  
אחד אחד (רש"י שם ט"ז), גם במלחמה זו לא הצליח עשיו.

המלחמה השלישית בימי משה, בא עמלק ללחום עם ישראל, כדכתיב (שמות  
י"ז, ח') "ויבא עמלק ויילחם עם ישראל ברפידים".

והטעם למה בא אז עמלק למלחמה, איתא בהדר זקנים (פירוש תוספות, פרשת  
בשלח ד"ה ויבא) ח"ל: כיון שראה עשיו שלא עשה אליפז מצותו (שצוה אותו להרוג  
את יעקב, כשהלך לפדן ארם), הלך עשיו לעמלק בן אליפז, ואמר לו שיהרוג את  
יעקב, נתרצה עמלק לדברי זקנו עשיו, ונשבע לו שיהרגו, כששמעה תמנע (פלגש של  
אליפז, בראשית ל"ז, י"ב), הדברי הרע — אמרה לו (לעמלק) חוב גדול מוטל על זרעו

של אברהם, כדכתיב (בראשית ט"ו, י"א) "ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה" ואם תהרגו יעקב, הרי החוב מוטל עליך, ועל זרעו של עשוי, כי אתם מזרע אברהם, ולכן המתין עד אחר השיעבוד שנפרע החוב, ויצאו ממצרים, ויבא עליהם להינקם מהם בגלל שבועותו, והיינו דכתיב (שמות י"ז, ח') "ויבא עמלק". והובא בקצרה בדעת זקנים מבדלי התוספות (שם), ובזקוני (שם).

ובאגרת הטיוט (לאחיו של מהר"ל מפראג, חלק הפשט ס"ק ו') איתא שיעקב אבינו אמר זאת לאליו, דו"ל: מצאתי, מה ראה עמלק להלחם בישראל, בשעה שרדף אליפו אחר יעקב להורגו במצות אביו, אמר לו יעקב אם תהרגני הא מוטל עליך גזירת בין הבתרים, משך ידו ולא הרגו, וצויה לעמלק בנו שימתין עד שיצאו בני ישראל ממצרים, ויהיו מוכנים לקבל הברכות בארצם, ואז ילחם בהם. וכ"ה בילקוט ראובני (פרשת ויצא ס"ק ב') בשם מדרש.

והסוף של המלחמה היה "ויחלוש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב" (שמות י"ז, י"ג), וזאת היא הקריאה של פורים, כלשון המשנה (מגילה דף ל' ע"ב) בפורים (קורין) ויבא עמלק.

המלחמה הרביעית אחרי פטירת אהרן, בא עמלק שוב להלחם בישראל, כדכתיב (במדבר כ"א, א') "וישמע הכנעני מלך ערד יושב הנגב כי בא ישראל דרך האתרים וילחם בישראל וישב ממנו שבי", פירש רש"י שזה היה עמלק, שנאמר (במדבר י"ג, כ"ט) "עמלק יושב בארץ הנגב" ושינה את לשונו לדבר בלשון כנען, כדי שיהיו ישראל מתפללים להקב"ה לתת כנענים בידם, והם אינם כנענים, ראו ישראל לבושיהם כלבושי עמלק, ולשונם לשון כנען, אמרו נתפלל סתם, שנאמר (במדבר כ"א, ב') "אם נתון נתן את העם הזה בידך".

והסוף של מלחמה זו כתיב (שם כ"א ג') "וישמע ה' בקול ישראל ויתן את הכנעני, ויחרם אתהם ואת עריהם".

המלחמה החמישית מלחמת ישראל עם עמלק בימי שאול, והוא ההפסדה של שבת זכור, כדכתיב (שמואל א. ט"ו, ב'—ח') "כה אמר ה' צבאות, פקדתי את אשר עשה עמלק לישראל אשר שם לו בדרך בעלותו ממצרים — עתה לך והכיתיה את עמלק, והחרמתם את כל אשר לו, ולא תחמול עליו, והמתה מאיש ועד אשה, מעולל ועד יונק, משור ועד שה, מגמל ועד חמור, וישמע שאול את העם — מאתים אלף רגלי, ועשרת אלפים — ויך שאול את עמלק מחזילה בואך שור אשר על פני מצרים, ויתפש את אגג מלך עמלק חי, ואת כל העם החרם לפי חרב", וכתיב (שם ל"ג) "וישסף שמואל את אגג לפני ה' בגלגל".

היוצא מכל זה שעשוי ומשפחתו באו חמישה פעמים לערוך מלחמה עם ישראל, ונחלו כשלון, וכיון שהמן היה דור העשרים בן אחר בן לעשו הרשע (כנ"ל), בא לנקם בישראל חמש נקמות אלו.

ותמכתי יסודתי על דברי התרגום (מגילת אסתר ד', ו') "ואמרת אסתר להתך למיזל ולמלל לא למרדכי, ופקידת ליה על עיסק מרדכי דלא יגרי עם המן מצותא,

ארום דבכו רבינו יעקב ועשו הוה נטר ליה" (פירוש: אסתר אמרה להתך ללכת ולרכב אל מרדכי, וצותה לו על אודות מרדכי שלא יגרה עם המן מריבה, כי השנאה שבין יעקב ועשו היה המן נוטר לו, מאורות המגילה, המאור הראשון).

ולכן נכתב במגילה חמש פעמים "המן בן המדתא האגגי" להורות שבא לנקום בישראל על חמש מלחמות שאבותיו נחלו כשלוך במלחמתם עם ישראל.

ב. והיותר פלא שהמלחמות היו, עם יעקב (ב' מלחמות), עם משה (ב' מלחמות), ועם שאול (מלחמה אחת), ושלשתם היה להם חלק לבטל גזירתו של המן. ואבארם בס"ד אחת אל אחת.

יעקב אבינו התפלל (בראשית ל"ב, י"ב) "הצילני נא מיד אחי" ואיתא בבעל הטורים ה'צילני נא מיד רית "המן", רמו להמן שיצא להכות אם על בנין, כדכתיב (מגילת אסתר ג', י"ז) טף ונשים. וכונתו לדברי המדרש רבה (וישלח פרשה ע"ז ס"ק ו') "הצילנו נא מיד אחי מיד עשיו" הצל את בני לעתיד לבוא מיד בני בניו שבאו עליהם מכחו של עשיו (עכ"ל). רואים שיעקב התפלל שכלל ישראל ייצאו לרווחה מצרת המן.

ועוד יותר מבואר בילקוט ראובני (פרשת וישלח ס"ק פ"ח) וז"ל: "העץ חמשים אמה" (מגילת אסתר ה', י"ד) נגד שר המן שביקש לצרף חמשים כחות הטומאה, נגד חמשים שערי קדושה, להתגבר על מרדכי, כי המן אצטגנינוס היה, וראה שיתלה עליו, לכן עשה (העץ) בביתו, לכן בא בטרם עלות השחר, בזמן שליטת כח החיצונים, כמו שאמרו רז"ל על שר שלו, ושל זקנו, הוא סמא"ל, שאמר ליעקב (בראשית ל"ב, כ"ז) "שלחני כי עלה השחר" (עכ"ל).

רואים מדבריו, שהמלאך ביקש מיעקב "שלחני כי עלה השחר" כיון שעבשיו אני לא יכול לך, אבל בימי המן אני יתלה את מרדכי בטרם עלות השחר, ויעקב נלחם איתו ולא הסכים לזה, ולא עזב את המלאך רק סמוך לעלות השחר, אחרי שבכה המלאך ויתחנן לו (הושע י"ב, ה'), ובירך את ישראל, ונצחו יעקב שלא יהרוג את מרדכי, אז עזבו לפשו.

ובני החשוב הרב מאיר שליט"א הוסיף פרפרת נאה "שושנת יעקב" שנס פורים מסמלים בשם יעקב, כיון שהוא עזר לבטל הגזירה.

משה רבינו השתדל לבטל הגזירה, כדאיתא במדרש רבה (אסתר פרשה ז' ס"ק י"ח) וז"ל: באותה שעה רץ אליהו וזכר לטוב בבהלה אצל אבות העולם, ואצל משה בן עמרם, ואמר להם עד מתי אבות העולם רדומים בשינה, ואי אתם משגיחים על הצרה שבניכם שרויין בה, כי מלאכי השרת, וחמה ולבנה, וכוכבים ומזלות, ושמים וארץ, וכל צבא המרום, בוכים במרד, ואתם עומדים מנגד, ואינכם משגיחים, אמרו לו מפני מה, אמר להם מפני שנהנו ישראל מסעודתו של אחשוורוש, ובעבור זאת נגזרה עליהם גזירה לכלותם מן העולם, ולאבד את זכרם, אמרו לו אברהם יצחק ויעקב, אם הם עברו על דת הקב"ה, ונחתמה גזירתם, מה אנו יכולים לעשות.

חזר אליהו ואמר לו למשה, אי רועה נאמן, כמה פעמים עמדת על הפרץ

לישראל, ובטלה גזירתם לבלתי השחית שנאמר (תהלים ק"ו, כ"ג) "לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית", מה תענה על הצרה הזאת — אמר לו משה כלום יש אדם כשר באותו הדור, אמר לו יש, ושמו מרדכי, אמר לו לך והודיעו, כדי שיעמוד הוא משם בתפלה, ואני מכאן ונבקש רחמים עליהם לפני הקב"ה, אמר לו (אליהו למשה) רועה נאמן, כבר נכתבה אגרת כלייה על ישראל, אמר לו משה אם בטיט היא חתומה, הפלתינו נשמעת, ואם בדם נחתמה מה שהיה הוא (שידיה), אמר לו בטיט היא חתומה, אמר לו משה רבינו לך והודיע למרדכי, מיד הלך והודיע למרדכי, הדא הוא דכתיב (מגילת אסתר ד', א') ומרדכי ידע את כל אשר נעשה.

עוד מגלה לנו המדרש רבה (אסתר פרשה ט' ס"ק ד') וז"ל: לאחר שעשה העץ, הלך אצל מרדכי, ומצאו שהיה יושב בבית המדרש והתינוקות יושבים לפניו, ושקים במתניהם, ועוסקים בתורה, והיו צועקים ובוכים, ומנה אותם ומצא שם כ"ב אלף תינוקות, השליך עליהם שלשלאות של ברזל, והפקיד עליהם שומרים, ואמר למחר אהרוג אלו התינוקות תחילה, ואח"כ אתלה את מרדכי, והיו אמותיהם מביאות להם לחם ומים, ואומרות להם בנינו אכלו ושתו, קודם שתמותו למחר, ולא תמותו ברעב, מיד היו מניחין ידיהם על ספריהם ונשבעים, בחיי מרדכי רבינו לא נאכל ולא נשתה, אלא מתוך תעניתנו נמות.

געו כולם בבכיה עד שעלתה שועתם למרום, ושמע הקב"ה קול בכייתם כבשתי שעות בלילה, באותה שעה נתגלגלו רחמיו של הקב"ה, ועמד מכסא דין וישב בכסא רחמים, ואמר מה קול גדול הזה שאני שומע בגדיים וטלאים.

עמד משה רבינו לפני הקב"ה ואמר רבש"ע לא גדיים ולא טלאים הם, אלא קטני עמך שהם שרויים בתענית היום, שלשה ימים ושלושה לילות, ולמתור רוצה האויב לשוחטם בגדיים וטלאים, באותה שעה נטל הקב"ה אותן אגרות שגור עליהם שהיו חתומות בחותם של טיט, וקרעם והפיל על אחשוורוש בהלה, באותו לילה, הדא הוא דכתיב (מגילת אסתר ו', א') "בלילה ההוא נרדה שנת המלך".

ואיתא בקיצור אלשיך (מגילת אסתר ט', כ"ב) בשם רלב"ג שמתעם זה תיקן מרדכי לישראל שיתנו כפורים צדקה ומתנות לאביונים, עבור נשמת משה, כיון שדאג לבטל הגזירה. ואביא עוד כמה פרפראות, רמז משה במגילת אסתר.

בגמ' (חולין דף קל"ט ע"ב) משה מן התורה מנין "בשגם היא בשר" (בראשית ו', ג'), המן מן התורה מנין "המן העץ" (בראשית ג', י"א), אסתר מן התורה מנין "ואנכי הסתר אסתיר" (דברים ל"א, י"ח), מרדכי מן התורה מנין, דכתיב (שמות ל', כ"ג) "מר דור" ומתרגמינן מירא דכיא (עכ"ל), הרי שהגמ' מביא בחדא מחתא: משה, מרדכי, אסתר, המן, רבולם יש להם שייכות בנס פורים.

ובמנות הלוי (מגילת אסתר ה', ט') כתב ב' במסרה "ולא קם נביא לישראל במשה" (דברים ל"ד, י'), "ולא קם ולא זע ממנו" (מגילת אסתר ה', ט').

ושמעתי מכ"ק מרן אדמו"ר משומרי אמונים שליט"א (פורים תשנ"ז) "איש יהודי" בגימטריא "משה" עם הכולל.

ובני היקר הרה"ג רבי גמליאל שליט"א, הוסיף עוד לרמוז, ס"ת "איש יהודי היה בשושן" בגימטריא "משה היה", רמז כנ"ל.

שאל המלך היה לו שייכות לנס פורים, כיון שמרדכי הצדיק, היה מזרע שאול המלך (גמ' מגילה דף ט"ז ע"ב), ובתרגום שני (מגילת אסתר ב', ה') מבואר יחסו בן אחר בן לשאל המלך, וגם אסתר המלכה היתה נכדתו של שאול המלך (גמ' מגילה דף י"ג ע"ב, רש"י מגילת אסתר ב', י', ז', ה').

וראיתי בספר דבר נחמד, ואכתבנו בתוספת נופך, דכתיב (מגילת אסתר ד', י"ג-י"ד) "ויאמר מרדכי להשיב אל אסתר, אל תדמי בנפשך להמלט בית המלך מכל היהודים, כי אם החרש תחרישי בעת הזאת, ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר, ואת ובית אביך תאבדו, ומי יודע אם לעת כזאת הגעת למלכות".

וצריכים להבין למה שלח לה מרדכי דברים קשים כגידים, בשלמא אם היה אומר לה שאם את לא תלכי למלך, ימחה כלל ישראל מהעולם, מובן למה אמר לה "זאת ובית אביך תאבדו", אבל בו בזמן שאמר לה "ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר" זאת אומרת שהגזירה יבטל, וכל השאלה היא מי יהיה השליח, ואם אסתר מסרבת להיות השליח, למה מגיע לה עונש כזה "זאת ובית אביך יאבדו", ואפילו אם נאמר שלה מגיע העונש, כיון שלא רצתה להציל את ישראל, אבל למה אמר גם "ובית אביך יאבדו" מה הם אשמים, שהם כבר בגן עדן.

רק מרדכי שלח להגיד לאסתר, זאת ברור "ריוח והצלה יעמוד ליהודים" כי לא יטוש ה' את עמו (שמואל א. י"ב, כ"ב), רק הבעיה היא שאנחנו מזרע שאול, וצריכים לתקן חטאו של שאול, דהקב"ה אמר לו ע"י שמואל הנביא (שמואל א. ט"ז, ג') "לך והכיתה את עמלק – ולא תחמול עליו, והמחה מאיש ועד אשה, מעול ועד יונק, משור ועד שה, מגמל ועד חמור". וכתיב (שם ט"ז, ט') "ויתחמול שאול והעם על אגג, ועל מיטב הצאן והבקר והמשנים, ועל הכרים ועל כל הטוב, ולא אבו החרימם".

ולכן בזה שאת דייקא תבטלי הגזירה, יתקן חטא שאול, ויהיה תיקון לבית אביך, משא"כ כשלא תלכי, הן הכי נמי "ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר" אבל "זאת ובית אביך תאבדו" כי תפסירי את ההודמנות לתקן חטא של שאול, ולכן אסתר הסכימה לסכן עצמה, כדי להציל את ישראל, ולתקן חטא שאול.

### אמר עם הספר

ובבואה לפני המלך זה המלך מלכי המלכים הקב"ה לעמוד בתפלה  
אמר עם הספר. ע"י שלמד בספר. ישוב מחשבתי הרעה. יבטל כל  
המחשבות רעות בשעת התפלה. ויהי תפלתו זכה צלולה וברורה.  
(תפארת שלמה רמזי פורים)

## הרב משה שווערר

קיו גרדנס הילס, ניו יורק

## האם משה רבינו ע"ה הניח תפילין דר"ת

## הקדמה

בזמננו, הרבה אנשים קבלו על עצמם להניח תפילין דר"ת לבד מתפילין דרש"י. ראוי לברר אם מה שעושים כן הוא רק בתורת חומרא בעלמא או דילמא הם סוברים שעצם החיוב להניח תפילין כולל תפילין דר"ת. לכן ראוי לעיין מתי התחילו כלל ישראל להניח תפילין דר"ת, ואם באמת יש מסורה מזמן משה רבינו, דהיינו שמה רבינו באמת הניח תפילין דר"ת. ונסביר שאלות אלו ועוד כמה שאלות:

(א) האם משה רבינו הניח תפילין בכלל. כלומר, שאף שב' מהפרשיות של התפילין הם מפרשת בא, שתי הפרשיות של שמע וזהיה אם שמוע לא ניתנו עד ספר דברים במשנה תורה, שהיה בערך חמש לפני מיתת משה. א"כ יש לשאול, האם משה רבינו, ודור המדבר בכלל הניחו תפילין במשך ארבעים שנה במדבר, וא"כ כמה פרשיות הניח. הלא למצות תפילין צריכים ד' פרשיות, ולכאורה לא הניחו תפילין כשרים. היתכן לומר שרור הדעה, הדור שקבלו את התורה, לא הניחו תפילין כשרים כל מ' שנה במדבר.

(ב) האם ר"ת היה מניח התפילין שאנו קוראים "תפילין דר"ת". כלומר, שמחל' ר"ת ורש"י לגבי סדר הנחת פרשיות של התפילין היא רק מחל' אחת שהיה לר"ת עם הראשונים. אבל ר"ת עצמו היה לו כמה שיטות מיוחדות לגבי עשיית תפילין. ואם התפילין דר"ת שלנו אינן עשויות ככל שיטות ר"ת, א"כ אין התפילין שלנו באמת "תפילין דר"ת", אלא תפילין שיוצאים ידי שיטת ר"ת לגבי סדר הנחת הפרשיות, וגם שר"ת לא היה מניח תפילין דר"ת שלנו.

(ג) והשאלה העיקרית ביותר היא, היאך היה אפשר לר"ת להמציא שיטה חדשה בעשיית תפילין. הלא לכל אחד מכלל ישראל מדור ודור היו להם תפילין שהיו מנוחים ו' פעמים בשבוע, והיה אפשר להם לבדוקם ולראות היאך נסדרו הפרשיות. ואם באמת יש מסורה על התפילין, אפשר לדעת היאך היו נכתבים התפילין של משה רבינו ע"ה. איך היאך היה אפשר לר"ת לשלול את המסורת על התפילין ולהמציא שיטה חדשה בעשיית התפילין, ולמה עשה כן.

וכדי לענות על שאלות אלו, צריכים אנו לחקור בכמה מהמנהגים שיש לנו בנוגע לתפילין, ולגבי מסורתנו על התורה בכלל ועל התפילין בפרט, ולראות מה קרה למסורה של התפילין שגרם למחל' בין ר"ת ורש"י.

## המחל' בין רש"י ור"ת

בגמ' (שם) איתא "תנו רבנן כיצד סדרן קרש לי והיה כי יביאן מימין שמע והיה אם שמוע משמאל והתניא איפכא אמר אביי לא קשיא כאן מימינו של קורא כאן



מימינו של מניח והקורא קורא כסדרן אמר רב חננאל אמר רב החליף פרשיותיה פסולות. ופרש"י "הקורא קורא כסדרן - כסדר שהן כתובין בתורה מוקדם מוקדם ומאוחר מאוחר הילכך הא דקתני לעיל קדש ויהיה כי יביאך מימין מימינו של קורא קאמר דהשתא כשהוא קורא כדרכו מימינו לשמאלו ונמצא קוראן כסדרן והא דתנא איפכא דמשמע קדש והיה כי יביאך משמאל אמנית קאמר שהוא ימין של קורא. כלומר, פרש"י מפרש שהברייתא הראשונה משמע קדש והיה כי יביאך הם מימין והברייתא השניה משמע שהם משמאל. והיישוב הוא שזה תלוי על הימין והשמאל של המניח או של הקורא. אבל העיקר הוא שהנחת הפרשיות בתפילין הוא לפי סדר כתיבתן בתורה, ולכן הסדר הוא קדש, והיה כי יביאך, שמע, והיה אם שמוע, והכל מימין של הקורא.

אך ר"ת (הובא בתוס' מנחות לד: ד"ה והקורא) היה לו שיטה אחרת. התוס' הביאו דברי ר"ת שהקשה על שיטת רש"י:

קשה לר"ת דאמאי פליגניה שקורא שתייה הראשונות מימין וכל האחרונות משמאל היה לו לומר ראשונה מימין וכל האחרות משמאל או איפכא דג' ראשונות מימין ורביעית משמאל... ומפרש ר"ת קדש והיה כי יביאך מימין של קורא ומשמאל של קורא הוי שמע מבחוץ ואחריהם והיה אם שמוע מבפנים.

כלומר שר"ת היה קשה לו במה שהברייתא הזכיר שתיים הראשונות ואח"כ שתיים האחרונות. ולכן הבין שמה שהברייתא חלק כן הוא משום שמשמאל, היינו כשקורא אותם משמאל לימין רואה את פרשת שמע ואח"כ והיה אם שמוע. אבל אם רואה את כולם מימין לשמאל, הסדר הוא קדש, והיה כי יביאך, והיה אם שמוע, שמע.

ומחל' זו היא מחל' גדולה. לדוגמא, הרי"ף, הרב האי גאון, הרב שרירא גאון, הרב סעדיה גאון, הרב יוסף טוב עלם, רבינו חננאל, ור"א ממין כולם נקטו בדעת ר"ת. אולם הרמב"ם, הבעל העיטור, הרמב"ן (כפי שהובא דעתו בשו"ת הרשב"א), רבינו יונה, הספר החינוך, והשבלי הלקט, כולם נקטו כשיטת רש"י. עיין בשו"ת יביע אומר (אורח א: ג) שהביא כל השיטות האלו.

המחבר (אורח לד: א) כתב "ומנהג העולם כרש"י והרמב"ם". אך כתב (בסע' ב) "ירא שמים יצא ידי שניהם ויכוין בהנחתם באותם שהם אליבא דהלכתא אני יוצא ידי חובתי והשאר הם כרצועות בעלמא". כלומר שירא שמים יניח תפילין דרש"י ותפילין דר"ת **בבת אחת** בתנאי שיוצא בתפילין הנכונים, והאחר אינו מניח לשם מצוה. וסיים (בסע' ג) "לא יעשה כן אלא מי שמוחזק ומפורסם בחסידות".<sup>1</sup>

ויש עוד מחל' בין רש"י ור"ת בנוגע לעשיית התפילין. התוס' (מנחות לג. ד"ה הא דעבירא) כתבו שלפי שיטת רש"י הנחת סת"ם היא דוקא מעומד. לכן ספרי תורה

1. עיין במ"ב (שם סי' טו, יז) שכתב שהטעם הוא משום ייחורא במה שעושה דבר שנתפסח המנהג להקל. אך עיין בילקוט יוסף (הלכות תפילין עמ' מז) שכתב שכוונתו דהנחת תפילין דר"ת נפוצה גם אצל אברכים ובעלי בתים יראי שמים, אין לחוש יותר משום ייחורא.

שמים אותם בארון מעומד, ומזוזות עומדים על גבי הפתח, וכן הפרשיות של תפילין עומדים בתוך הבתים. אבל ר"ת סבר דהנחת סת"ם היא במיושב, והביא ראיה מהספר תורה והלוחות שבארון שהיו מיושבות.<sup>2</sup>

ולכן צ"ע על תפילין דר"ת שלנו שמניחין את הפרשיות מעומד ולא מיושב, שאין זו שיטת ר"ת, ואיך אפשר להניח תפילין כדי לצאת שיטת ר"ת שאינם באמת מתקונים כדעת ר"ת.<sup>3</sup> ובשו"ת נודע ביהודה (מה"ת או"ח ד) נשאל על זה והשיב "הנה אם המדקדקים מהמירים לחוש לדעת רבינו תם במה שגם רבינו האי גאון ורבינו יוסף ט"ע ושאר גאונים קיימו בשיטתיה כמבואר במנחות דף ל"ד ע"ב בתוס' בד"ה והקרא וכו' ניחוש לדעתו בשוכבות שאין לו מסייע משארי גאונים". כלומר, שאין אנו חוששים לשיטת ר"ת לגבי סדר הנחת הפרשיות אלא משום שיש הרבה גאונים שג"כ היו סבורים כמותו. אבל לגבי אופן הנחתן מעומד או מיושב, אין אנו חוששים לדברי ר"ת ולהלכה מצדדים כדברי רש"י בזה. ולפ"ז יוצא דתפילין של ר"ת אינם באמת תפילין של ר"ת אלא תפילין של הגאונים. ובעין זה העיר הערוך השלחן (לב: פד).<sup>4</sup>

ובשערי תשובה (לב: כח) כתב תירוצו אחר והוא שאין חוששים לשיטת ר"ת אלא באופן סדר הנחת הפרשיות שמעבב אפילו בדיעבד. אבל לגבי אם הפרשיות הם מעומדות או מיושבות אין חוששים לדבריו שבדיעבד התפילין כשרים בכל גוונא. ובעין זה כתב השו"ת ערוגת הבשם (י: ז). ולפ"ז התפילין דר"ת שלנו כשרים אף לדעת ר"ת, אך הם רק כשרים בדיעבד.

### מנהג אלו שלא הניחו תפילין של ר"ת

ועיין במחבר (או"ח לז: א) שכתב "גדול שכר מצות תפילין וכל מי שאינו מניחם הוא בכלל פושעי ישראל בגופן". ובמ"ב (שם ס"ק ד) כתב שאפילו בינוני שבעלמא הקב"ה נוטה את הכף לכף זכות, אם לא היה מניח תפילין הוא מוכרח לירד לגיהנום. וא"כ יש להקשות, למה לא נהגו כל כלל ישראל להניח תפילין דר"ת, הלא לפי ר"ת כל מי שאינו מניח תפילין אלו היו בכלל פושעי ישראל בגופן.<sup>5</sup>

2. ומה נתפשט המנהג לקבוע את המזוזות באלכסון, והוא כדי לצאת ידי שיטת רש"י ושיטת ר"ת, עיין ברמ"א ליריד (רפט: ו).
3. עיין במעשה רוקח (הל' תפילין ג: ה) שהקשה על אלו המניחים תפילין דר"ת, הלא ר"ת ס"ל שמלת "לטטפת" שבפרשת וזיה אם שמוע הוא חסר בלי וא"י. ואילו אנו כותבים אותו "לטטפת" אף בתפילין של ר"ת. אי"כ נמצא שהתפילין שאנו קוראים תפילין דר"ת באמת פסולים לפי ר"ת.
4. מדברי הערוך השלחן משמע שהנחת הפרשיות בבתיים מיושב מעבב לדעת ר"ת, וא"כ התפילין דר"ת שלנו פסולים לדעתו. ועיין להלן שרוב הפוסקים סוברים שהם כשרים בדיעבד, וכ"כ המ"ב (לב: ריג).
5. [הערת המערכת: וראה בס' שלחן הטהור להרה"ק מקאמאראנא וצ"ל, סי' לד ס"א: יכל איש מישראל שיש בו יהדות חייב להניח מן התורה שני תפילין דרש"י ודר"ת, ומי שאינו מניח דר"ת הוא שוטה וגס רוח, אם עושה במיד ובשאת נפש הוא פושעי ישראל בנוף קרקפתא דלא מנח תפילין].

והרבה הביאו שהגר"ח מוואלוז'ין שאל את הגר"א למה לא הניח תפילין דר"ת והשיב דאם נחוש לכל הספיקות שיש בתפילין, היינו צריכים להניח ס"ד זוגות של תפילין. שהרי לבד ממחל' רש"י ור"ת, יש שיטת השימושא רבא שהיא ממש להיפך מדברי רש"י, שקדש מימינו של מניח ואח"כ והיה כי יבאך, שמע והיה אם שמוע, וגם יש שיטת הראב"ד (בשית"ר רב האי גאון) שהיא היפך מדרת ר"ת, קדש מימינו של מניח ואח"כ והיה כי יבאך, והיה אם שמוע, שמע. הרי שכדי לחשוש לד' שיטות אלו בעינן ד' זוגות של תפילין. ונוסף לזה המחל' אם מניחין את הפרשיות מעומד או מיושב, הרי שמונה זוגות. נוסף לזה המחל' אם כותבים על הקלף לצד פנים או לצד חוץ (עיין שו"ע או"ח לב: ז) הרי ט"ז זוגות. נוסף לזה המחל' איזה פרשיות תהיו סתומות ואיזו פתוחות (עיין שו"ע או"ח לב: לו), הרי ל"ב זוגות. נוסף לזה המחל' אם הדיו הוא מעצים או ממי עפצים (עיין שו"ע או"ח לב: ג), הרי בעינן ס"ד זוגות של תפילין כדי לצאת כל השיטות.<sup>6</sup> גם מובא מהכתר ראש בשם הגר"א שהגר"א היה לו קושיות בשיטת ר"ת.<sup>7</sup>

מחל' זו היתה כ"כ מעוניינת לבעלי התוס', שאחד מבעלי התוס' שאל לשמים בשאלת חלום להכריע את המחל' בין רש"י ור"ת. רבינו יעקב ממרוש חבר ספר שו"ת מן השמים אשר שאל מן השמים כמה שאלות, ובסימן ד' שאל על זה המחל'. והתשובה היתה "אלו ואלו דברי אלקים חיים וכמחלוקת למטה כך מחלוקת למעלה הקב"ה אומר היות באמצע (בר"ת) וכל פמליא של מעלה אומרים היות כסדרן (כרש"י) והוא אשר דבר ה' בקרובי אקדש ועל פני כל העם אכבד וזה כבודו בהיות מלכות שמים תחילה". והתשובה היא מעוניינת ג"כ, שמשמע ששתי השיטות הם דברי אמת אף שאנו פוסקים כדברי רש"י, ויתבאר להלן.

אולם יש לעיין אם אפשר לסמוך להלכה על שאלת חלום. עיין בשו"ת יביע אומר (או"ח א: מא-מב) שכתב שאין לסמוך על ספר שו"ת מן השמים, שתורה לא בשמים היא. ואף שההג"א סמך עליו להתיר נשים לברך על מעשהו"ג, מ"מ אין לסמוך על זה כלל ואין לנשים ספרדיות לברך על מעשהו"ג.

6. ויש להעיר, שיתבאר להלן שיש קיום מיוחד לצאת ידי שיטת ר"ת במחל' זו יותר משאר מחלוקות. אי"כ סברתו של הגר"א דחוייה לפי סברא זו.

7. עיין בהגיוני הלכה (ח"ב עמ' רסח) שהביא שמורו הרב יחזקאל סרנא, ראש ישיבת חברון היה מניח תפילין כל היום כולו ולא היה חושש להניח תפילין של ר"ת אפילו לשעה אחת ביום. וכששאלוהו למה לא הניח תפילין של ר"ת, השיב כמו שהובא בשם הגר"א משום שיש לו קושיות על דבריו. לסוף ימיו התחיל להניח תפילין של ר"ת והסביר שכשיגיע לעולם האמת ישאלו לו ר"ת למה לא הניח התפילין שלי ויענה לו שיש לו קושיות על דבריו, ור"ת לא ישיב לקושיותיו משום שהוא נוגע בדבר שלא הניח את תפילין דר"ת. לכן הניח את התפילין כדי שיהיה אפשר לשאול לר"ת את קושיותיו ולא יהיה נוגע בדבר בעולם האמת. אך לא הניח את התפילין עד לאחר שקיעת החמה והסביר משום שהוא היה מניח תפילין כל היום, אי"כ אין כראי להסיר תפילין של רש"י ולהניח תפילין דר"ת. אך לאחר השקעה, שהוא אינו עוד זמן תפילין (לפי שיטת הגר"א שמקובלת להלכה בארץ ישראל), הניח תפילין דר"ת, שלשיטת ר"ת עדיין יום הוא וזמן תפילין הוא.

### האם ר"ת חידש שיטה חדשה בעשיית תפילין

כבר הבאנו שיש לעיין אם היו אנשים שהיו מניחין תפילין דרית קודם ר"ת, או האם ר"ת בא וחדש דרך חדש לעשיית התפילין. ואם הוא המציא דרך חדש, יש להקשות איך עשה כן נגד המסורה של כלל ישראל.

ובאמת מצאו בתוך החורבות של תקופת בית שני, תפילין מזמן מרד בר כוכבא, והתפילין היו עשויון כדעת ר"ת. וא"כ תפילין דר"ת היו מצויים הרבה קודם שיטת ר"ת. א"כ ר"ת לא היה **מחדש** שיטה חדשה בעשיית תפילין, אלא היה **מחזק** שיטה ישנה בעשיית תפילין. וכבר העידו על רב האי גאון שהיה מניח ב' זוגות של תפילין (עיין בשו"ת יביע אומר שם).

בנוסף לזה, הראב"ד בפירושו לספר יצירה הביא שבירושלמי על קדשים (שאינו תחת ידינו) איתא "הויות באמצע", היינו כשיטת ר"ת. גם בתיקוני זהר (דף ט' עמ' א) איתא "ובגין דא אורמוה מארי דתלמודא ירושלמי הויות באמצע". הרי שיש ב' מקורות שהירושלמי סובר כר"ת. בניגוד לזה עיין במכילתא (סוף פרשת בא) דמפורש שם כדברי רש"י.<sup>8</sup> הרי שמחל' זו בין רש"י ור"ת היא מחל' ישנה מאד.

### מתי נפלה מחלוקת זו

המרדכי (הובא בכ"י לסימן לר) כתב שבימה נפלה על הקבר של יחזקאל הנביא ומצאו שם תפילין הכתובים כשיטת רש"י. והציע שיש ראייה שבזמן הנביאים היו נוהגים כשיטת רש"י, ולכן ההלכה כרש"י. אך הדרישה (שם) דחה דבריו דשמא הטעם שהיו קבורים הוא משום שלא היו עשויים כדן ולכן נגזרו אותם. ובאמת זו ראייה לשיטת ר"ת. ועיין בב"ח שם שהקשה עליו שאם באמת הלכה כדברי ר"ת, לא היו צריכים לגנוז את התפילין, היו יכולים לתקנם שיהיו כשרים לשיטת ר"ת ע"י חילוף הנחת פרשיות. ורע"א (תנינא ח) העיר שזה תלוי על מה מצאו שם. אם מצאו תפילה של ראש, ודאי צודקים דברי הב"ח שהיו יכולים לתקנו כיון שכל פרשה כתובה בפנ"ע. אבל אם מצאו תפילה של יד, הכתובה על קלף אחד, לא היו יכולים לתקנו. עכ"פ מכל הנ"ל לפי אלו הסוברים שהתפילין היו נגזזין משום איוזה פסול, יוצא שבזמן הנביאים היו שתי דרכים איך להניח הפרשיות עד כדי כך שהיו צריכים לגנוז אחד מהם. א"כ מבואר ששרש המחל' היה נטוע כבר מימות הנביאים.<sup>9</sup>

אמנם, אפילו אם נניח שר"ת לא שנה את המסורה ולא חדש שיטה שנטה מן

8. ח"ל המכילתא: בארבעה מקומות מזכיר פרשת תפילין קדש לי והיה כי יביאך שמע והיה אם שמע מכאן אמרו מצות תפילין ארבע פרשיות של יד הם כך אחר ארבע פרשיות של ראש הם ארבע טוטפת ואלו הן קדש לי והיה כי יביאך שמע והיה אם שמע כותבן כסדרן, ואם לא כותבן כסדרן הרי אלו יגזו.

9. ועיין בס' דברי שאול (להגרי"ש) תנזון הובא באגרות הש"ס למגילה טו: ) שאף שתפילין של רש"י נוהגים בין בארץ בין בחו"ל. תפילין של ר"ת אינם נוהגים אלא בארץ ישראל. ועפ"י יש לומר שהטעם שמצאו תפילין של רש"י על קברו של יחזקאל הוא משום שהיה בחו"ל. וא"כ אין ראייה שאין להניח תפילין של ר"ת בארץ ישראל.

המסורה, מ"מ עדיין צריכים אנו לעיין מתי התחיל מחל' זו, ומה היתה המסורה על עשיית התפילין קודם לזה הזמן. האם מחל' זו התחילה נגד איזו מסורה.

בנוגע לשאלה היאך אפשר שיהיה איזה הפסק במסורה בדבר שעושים בכל יום (חוץ משבת יו"ט), הרב ראובן מרגליות (בהערותיו על שו"ת מן השמים שם הע' ד') העיר שיש שאלה הדומה לזה לגבי תקיעת שופר. עיקר הדין דאורייתא של תקיעת שופר הוא לתקוע ג' פעמים תקיעה תרועה תקיעה. כנראה שהטעם שאנו תוקעים ל' קולות במקום ט' קולות הוא משום שאין אנו יודעים איזו היא העיקר תרועה מדאורייתא, ולכן תוקעים שברים, תרועה, ושברים תרועה, כולם על החשש שזהו העיקר תרועה. אך קשה, איך אפשר שנתהווה מחל' באיזה מהם היא העיקר תרועה. הלוא היו תוקעים את השופר בכל שנה ושנה, וא"א לומר שכולם שכחו איך תקעו בשנה שלפניה. והמגדל עזו (הל' שופר פרק ג') הסביר עפ"י הגאונים, שבאמת אין תקיעת הל' קולות משום איזה הפסק במסורה, אלא יוצאים חובת התרועה בכל אחד מהג' אפשרויות, שכל תרועה שיש בה קול של כבי, הרי דינו כתרועה. ובכל מקום ומקום הבחינו איזה מהקולות יתקעו כדי לצאת בה מצות תקיעת שופר, עד שהיה נראה כמחלוקת לגבי איזה מהקולות היא התרועה. עד שבא רבי אבהו והתקין שכל מקום יתקעו שלשתן כדי שלא יראה כמחל'.

אך דבריו מחזיקים את קושייתנו, שהרי לגבי תקיעת שופר הקשו על האפשרות להיות מחל' כזו, ומצאו תירוץ לקושיא שלגבי תקיעת שופר לא היה להם הפסק במסורה. כלומר, שאי אפשר להיות מחל' כזו. אבל לגבי תפילין שאי אפשר לתרוץ כן, שהרי כל שיטה סוברת שהשני פסולה, א"כ הקושיא עדיין עומדת. ואם היה קשה להם מתקיעת שופר שהיא מצוה הנהוגה רק פעם אחת בשנה, על אחת כמה וכמה שיש להקשות כן על התפילין שמצותה נהוגת בכל יום ויום. ולהציע שהיה זמן שלא היו להם תפילין כלל (או מטעם שמר או מטעם שלא היו מניחים תפילין משום שהיו חוששים לגוף נקי), ולכן אבדה להם המסורה על התפילין, צ"ל שאבדו כל זוג וזוג של תפילין כדי לומר שהיה הפסק במסורה. ויש לעיין אם באמת אפשר לומר סברא קשה כזו.

ובאמת התורה שלמה (מילואים) לפרשת בא עמ' רעא) כתב שאף שיש לומר שאבדו את התפילין ע"י גזירות הגויים שלא הניחו אותם להניח תפילין, ועי"ז שכחו מקצת מהלכות תפילין לאחר שבטלה הגזירה, מ"מ העיר שקשה לומר שאבדו להם כל התפילין עד כדי כך שלא היה להם האפשרות לבדוק זוג א' של תפילין ולראות איך הם נכתבים ולקבוע בחזרה את המסורה.

אולם בשו"ת יביע אומר (אורח א: ג) העיר שבגמ' במגילה (ב: ) מכואר ששכחו ההלכות לגבי איזו אותיות מנצפ"ך נכתבות באמצע ואיזו נכתבות בסוף, והתוס' שם כתבו שהטעם שלא היו יכולים לבדוק את הספר תורה הוא משום שכבר שרפו אמן את כולם. אך הקשה היביע אומר, למה לא היו בודקים בתפילין כדי לראות איזו אותיות נכתבות סופיות, אלא צ"ל שלא היו להם תפילין בזמן ההוא כדי לבדוקם. וא"כ אפשר לומר שבזמן אמן, שלא היו להם תפילין, היה הפסק במסורה, וזו היתה תחילת המחלוקת.

והנה הרמב"ם (פירוש המשניות למנחות ד: א) כתב שהטעם שדיני תפילין ומזוזות אינם מוזכרים במשניות הוא משום שהלכותיהם היו ידועים באותו זמן ורבי לא ראה צורך להזכירם. ובסידור יסודי ישורון (להרב גדליה פלדר תפילה של חול עמ' רסד) הקשה על זה שאנו יודעים שהיו אנשים שלא היו מניחים תפילין כלל, וא"כ איך אפשר לומר שכולם היו יודעים הלכות תפילין.

והרב פלדר (שם) הביא דעת הרב ראובן מרגליות (בספר יסוד המשנה ועריכתה) שכתב שהטעם שדיני תפילין ומזוזות אינם מוזכרים במשניות הוא משום שהרומים היו גוזרים רוקא על כל דבר שהוא מראה לאומיות של כלל ישראל; שלא רצו להעביר את דתם, רק רצו להעביר הלאומיות. ותפילין שהוא דבר שהיו מניחים כל היום, וגם מזוזה שהיא דבר שמניחים על פתח ביתם, הם דברים המראים לאומיות של כלל ישראל שנפרדת ממלכות רומי, ולכן גזרו עליהם. ועל יד הבנה זו הסביר שבזמן ההוא היו אנשים מכני ישראל רוצים להערים על הגזירה ולעשות קמיעות עגולות במקום תפילין. ועל זה אמרו (מגילה לב: ) "העושה תפילתו עגולה סכנה ואין בה מצוה". כלומר שמכיון שאין מקיימים את המצוה בתפילין עגולות, לא רק שאין בו קיום מצוה, אלא היא גם סכנה שהמלכות חושבת כאילו רוצה לקיים את המצוה כנגד הגזירה. ומפני גזירה זו לא הזכיר רבי דיני מזוזה ותפילין במשניות, כשם שלא הזכיר ענין של משיח (אף שהזכיר ענין תחיית המתים), שכולם הם דברים לאומיים.

ועל פי זה יש לומר שהמחל' לגבי תפילין התחיל בזמן גזירה ההיא שלא היו מניחים תפילין, ואלו שהיו מניחים תפילין עשו כן בצינעא, ולא היה להם האפשרות לבדוק את התפילין של אחרים בשעת עשייתם. אמנם, כדי להניח שהיה הפסק במסורה, צריך לומר שהיה זמן שרוב כלל ישראל לא הניחו תפילין.

האם אפשר לומר שהיו דורות שרוב כלל ישראל לא הניחו תפילין. כנראה, שמצינו בכמה דורות שחלק גדול מכלל ישראל לא הניחו תפילין אף שלא היתה שעת השמור, ואפשר לומר שהיו עושים כן אף בדורות הקרמונים.

הבית יוסף (אה"ע"ז סה) כתב בשם הכלבו שהטעם שבכמה מקומות אין מניחים אפר בראשי חתנים הוא משום שהאפר צריך להיות תחת הפאר שהוא התפילין, ומכיון "שאינ העם מוחזקים כלל בהנחת תפילין" עושים דבר אחר שהוא זכר למקדש.

ועיין בתורה שלמה (מילואים לפרשת בא ס' מב) שהביא כמה מהראשונים שהזכירו דבר זה. לדוגמא, השבלי הלקט הביא רב שרירא גאון שכתב "והאידינא מ"ט מזוללי בהו רובא דעלמא" (היינו בתפילין). והמאירי (ברכות יד: ) כתב "ובתלמוד המערב הזכירו במקצת חכמים שהיו נוהרים שלא להניחם אלא בימים ידועים בשנה... וקצת חכמים נוהגים להניחם בימים שבין ר"ה ליו"ה"כ אחר התשובה והטבילה והידידות". והמאירי כתב שהטעם שלא היו מניחים אותו בכל יום הוא משום דבעינן גוף נקי, והיו סבורים שאין להם גוף נקי כ"כ כדי להניח תפילין. ובבעל העיטור (הל' תפילין שער ראשון חלק ז דף סא) הביא רב האי גאון שכתב "אותן שמניחין תפילין אי חיישינן ליוהרא". כלומר שבני ארץ ישראל לא הניחו תפילין משום שמד והיה דן

אם מותר להניחם אם יש בו משום יוהרא, ופסק שאין בו משום יוהרא כיון שהוא חיוב. ורואים מזה שבכמה דורות היו העם מזלזלים בהנחת תפילין.

אך יש טעם אחר למה לא הניחו תפילין, ולא משום זלזול במצוה או שמד. השבלי הלקט (עניני תפילין קצא: ) כתב שהטעם בזמנו שכלל ישראל לא הניחו תפילין היה משום שלא ידעו אם ההלכה כרש"י או ההלכה כר"ת לגבי סדר הנחת הפרשיות.

והתורה שלמה (שם עמ' רסג) כתב שמה שלא היו מניחים שניהם הוא משום טירחא. אך אם כן למה לא היו מניחים רק אחד מהם, שודאי עדיף להניח אחד מהם בלי להניח שום תפילין. ותירץ, שלא היו רוצים להניח רק אחד משום ספק ברכה לבטלה. אך א"כ יש להקשות למה לא הורו להניח את התפילין בלי ברכה וכמו שעושים כמה קהילות בחול המועד. ותירץ שלא היו הרבנים רוצים להורות להניח את התפילין בלי ברכה משום שאם היו אומרים שיש בתפילין משום ספק, אלו שהיו מניחים אותם כבר היו מזלזלים במצוה ויפסיקו מלהניחם.

ובשו"ת מהרי"ק (קעד) כתב שיש שהיו רוצים לדייק מהסמ"ג שהטעם שאין מניחים תפילין הוא משום שהיו חוששים לברכה לבטלה משום המחל' בין רש"י ור"ת, וכתב שאין זה טעם נכון שאף שיש סברא לומר שברכה לבטלה הוא איסור לא תשא החמור ותפילין הוא רק מצות עשה, סברא זו אין ידועה אלא לתלמידי חכמים, ואם תלמידי חכמים אינם מניחים תפילין, הטעם הוא משום שבמכילתא איתא "כל הקורא בתורה פטור מן התפילין", ולא נמנעו משום ספק ברכה לבטלה.<sup>10</sup> ועיין בסמ"ג (מ"ע ג) שכתב שהוא עצמו היה דורש ברבים כדי להוכיח העם להניח תפילין. א"כ אין לדייק מהסמ"ג שאין להניח התפילין משום חשש ברכה לבטלה.

וכנראה אי אפשר לומר שההפסק במסורה היה משום ספק באיזה סוג תפילין כשרים, שכל המחל' היתה צריכה להיות נובע מהפסק במסורה. וא"כ ההפסק במסורה היה צריך להיות מטעם אחר ולא משום אותה המחל'.

ומכל הנ"ל יוצא שהטעם שנפלה מחל' בסדר הנחת הפרשיות הוא משום שהיה איזה הפסק במסורה. כשבאו רש"י ור"ת לחלוק על סדר הנחתן, המחל' היתה בנוגע לאיזה סוג של תפילין הוא הנכון ולא בא ר"ת לחדש שיטה חדשה סדר הנחת הפרשיות. ואף שרבו זה קשה לקבל, הבאנו כמה אחרונים שהסבירו כן.

### המחלוקת בין רש"י ור"ת היא מחל' מיוחדת

אך כמה אחרונים הציגו דרך אחר להסביר איך נולדה מחל' לגבי אופן סדר הנחת הפרשיות. הם הציגו שאין המחל' בין רש"י ור"ת מחל' רגילה בין הפוסקים. מחל' זו היא מחל' מיוחדת כמרומו כבר מלשון השו"ת מן השמנים. מחל' זו לא נולדה משום

10. עיין באור זרוע (תקלא) שכתב שמה שכתוב במכילתא כל הקורא בתורה פטור מן התפילין הוא דרוק בזמן שהוא עוסק בתורה, ולא שמי שלומד תורה פטור מן התפילין לגמרי. ת"ע רוקח (תל' ברכות ס' שסט).

איוז טעות במסורה אלא ששניהם הם דברי אמת ושניהם נתנו לכלל ישראל<sup>11</sup> ודרך זה ניתן להסביר בג' אופנים שונים.

האופן הראשון הוא מה שכתב הבן איש חי (וירא אות כא):

והנה בתחלה היו חושבין מחלוקת כשאר מחלוקת שסברה אחת בטלה, אך בא רבינו האר"י ז"ל והגיד בקבלה מפי אליהו זכור לטוב ששני הסברות אמת, וצריך למעבד תרוייהו, ומימות מרע"ה ועד הגאונים היו מניחים ב' זוגות, וכן איתא בגמ' מקום יש בראש להניח בו ב' זוגות... דצריך שיניח שניהם יחד ולא כאותם שמניחין של רש"י לחוד ושל ר' תם לחוד.

כלומר, שמימות משה רבינו היו מניחים ב' זוגות של תפילין, ולא משום ספק אלא משום ששניהם הם דברי אמת. דהיינו, כדי לצאת מצות תפילין צריך להניח ב' זוגות של תפילין מדינא ביחד. ורק בזמן הגאונים היו מניחים רק זוג אחד של תפילין ובזה הזמן נחלקו איזה מהם הוא הנכון.<sup>12</sup> ועיין עוד בשער הכוונות (דרושי תפילין דרוש ו') שכתב "ונלע"ד שזה הדרך הא' הנז' ולא פליגי ושניהם אמת ובזה נבין דרש"י ור"ת לא פליגי וב' הסברות הם דברים אלקים חיים שלא כדברי החושבים שסברא א' היא האמת והאחרת בטילה חלילה מלהאמין דבר זה". ובספר פרי עץ חיים (שער התפילין פרק ט) כתב "ודע כי ב' הסברות אמיתות וכמ"ש בפרק הקומץ מקום יש בראש להניח ב' תפילין". היינו, שהוא ג"כ הביא הוכחת הבן איש חי שצריך להניח ב' זוגות של תפילין ממה שאמרו בגמ' מקום יש להניח ב' זוגות של תפילין.<sup>13</sup> ולכן יוצא שמצות תפילין היא להניח ב' זוגות בבת אחת.

ועיין בשו"ת יביע אומר (שם) שהעיר שקשה לומר שמחל' זו התחילה בזמן הגאונים שהרי לבאורה מחל' זו היא מחל' המכילתא והירושלמי. ועוד הקשה, שאם נאמר כן צריכים אנו להבין מדוע הפסיקו להניח ב' זוגות של תפילין בימות הגאונים ולא הניח אלא זוג א' של תפילין (אם מדינא חייב להניח ב' זוגות של תפילין). והעיר שאם מדינא אין חייב להניח אלא זוג אחד היה אפשר לומר "מרבית תוקף הגלות היו קצת סופרים עושים כן ומקצתם כסברא אחרת, ונפלה מחלוקת בין הגאונים הי מיניהו עיקר לדנא".<sup>14</sup>

11. עיין בשדה חמד (מערכת חול המועד אות יד) שהביא מהפמ"ג שמי שנוהג להניח תפילין של רית כל השנה לא עשה כן בחול המועד משום דאיכא ס"ס שמא אין מניחים תפילין בחו"מ כלל, ושמת הלכה כרש"י. אך הביא הספר יפה ללב שכתב שאין אומרים ספק ספקא בזה כיון שהטעם שמניחים תפילין דר"ת לאו משום דאיכא ספק אלא משום ששניהם קודש וצריכים זה לזה.

12. ועיין בשערי תשובה (שהבאנו לעיל) שכתב דשאני מחל' זו משאר מחל' שיש מקור בוהר להניח שתי זוגות של תפילין ולכן אמרין אלו ואלו דברי אלקים חיים. משאיכ בשאר מחלוקת הפוסקים סוגיין דעלמא כחר מנייהו.

13. אך יש לעיין, לפי דבריהם שיש מצוה להניח ב' זוגות תפילין, מה המקור לרין זה, האם למרו את זה מן המקרא, או דילמא הוא הלכה למשה מסיני.

14. ויש להעיר על דבריו, שאם כאמת אין חייב להניח אלא זוג אחד, איך נפלה מחל' בין



האופן השני הוא לומר שמשה רבינו כבר היה יודע על ב' מיני תפילין.<sup>15</sup> הספר אמונת חכמים (פרק ל') כתב:

אלא האמת כך הוא שמלבד שהטעם המפורסם יש עוד טעם אחר עמוק ונעלם ומעתה הורה משה להמון בני ישראל שצריך לעשות התפילין ולשרידים אשר ה' קורא למד בצנעא הטעם הנסתר וממנו ידעו ביחוד שמי שירצה להיות מן המהדרים לא יספיק בתפילין הידועים אלא יעשה לו עוד תפילין אחרים ויכוין בהם אל דבר נעלם. ואחרי שהורקנו מכלי אל כלי וגלינו בארבע רוחות העולם מי שרוצה לכתוב תפילין ראה את התפילין שקדמוהו... אמת הוא שנחלקו איזה לחיוב ואיזה למצוה מן המובחר.

כלומר, שכשנתנה מצות תפילין לבני ישראל, רק ניתנה להם הטעמים הגלויים למצות תפילין. אבל משה רבינו נתן למקצת מן השרידים עוד טעמים כמוסים למצות תפילין. אלו השרידים עשו עוד זוג של תפילין לכוון לכוונת הכמוסים במצות תפילין. הם היו מניחים ב' זוגות תפילין, אחד לחיוב ואחד למצוה מן המובחר. לאחר כמה גלויות, נפלה מחל' איזה מהם התפילין של חיוב ואיזה מהם התפילין של מצוה מן המובחר עד שהיה מחל' זו נוגע גם לאלו שלא היו מניחים אלא זוג אחת של תפילין.

ולפי דבריו אפשר להבין שורש המחל', שבאמת שניהם יש בהם ענין של אמת. אך רק אחד מהם הוא התפילין של חיוב, והאחר הוא התפילין של מצוה מן המובחר המכוון לטעמים הכמוסים של התפילין. ולפי דבריו נכון להניח ב' זוגות של תפילין, אך אין צריך להניחם בבת אחת.

האופן השלישי הוא לומר שאין סדר הנחתן מעכב כלל מה"ת, ולכן שניהם כשרים (וגם הב' אחרות של הראב"ד ושימושא רבה). אך מדרבנן התקינו שסדר הנחתן מעכב ופליגי רש"י ור"ת על איזה סדר חלה התקנה. וזוהי הצעת התורה שלמה (שם עמ' רנא). בגמ' (מנחות לד' ) איתא:

אמר רב חננאל אמר רב החליף פרשיותיה פסולות אמר אביי לא אמרן אלא גוייתא לברייתא וברייתא אבל גוייתא לגוייתא וברייתא לברייתא לית לן בה א"ל רבא מאי שנא גוייתא לברייתא וברייתא לגוייתא דלא... אלא ל"ש.

ומבואר מדברי הגמ' דרב הוא דאמר שסדר הנחת הפרשיות מעכב. וכוה נחלקו אביי ורבא שאביי סבר דוקא אם החליף אחד מהפרשיות שבחוץ עם אחד שבפנים

הסופרים, אך אם החיוב הוא להניח ב' זוגות, יותר מסתבר לומר שנעלם מהם החיוב להניח ב' זוגות ואח"כ נפלה מחל' איזה מהם הוא הנכון.

15. עיין בספר עצי ערן (מנחות פד.) שכתב שבאמת שתי סברות אלו כבר נמסרו למשה רבינו כמו כל מחל' שנתעוררה. ומחל' זו היתה כבר מוכרעת בזמן הסנהדרין, אך אין אנו יודעים מה היתה ההכרעה. אולם כל ביד וביד יכול להכריע אם הלכה כרש"י או כר"ת ומה שיכריעו וזהי האמת. ער שבא הארי ז"ל והכריע להניח שניהם ומעתה חייב כל אדם להניח שתי זוגות של תפילין.

הוא דפסול. ורבה סבר שכל שינוי בסדר מעכב. ובתורה שלמה הציע שמה שאמר רב החליף פרשיותיה פסולות. היא תקנת רב. כמו שמצינו לגבי תקיעת שופר שהתקינו לתקוע ג' מיני תרועות כדי שלא תהיה מחל' בכלל ישראל, ה"ה שהתקינו סדר מיוחד בהנחת פרשיות התפילין כדי שלא תהיה מחל' בישראל. אמנם, קודם תקנת רב הסדר לא היה מעכב והיו זוגות של כל מיני תפילין. ובאו אביו ורבה ונחלקו בגדר תקנת רב אם הוא רק שלא להחליף הפנימיות בחיצוניות או דילמא התקנה היתה שלא להחליף כלל. ועל פי זה הסביר שנפלה מחל' בתקנת רב בלי שום שמר ע"י שמצאו תפילין ישנות שהיו נכתבות (מקודם לתקנת רב) באופן אחר מתקנת רב. ואף שהתפילין אלו היו כשרים בשעת עשייתם, מ"מ לאחר תקנת רב תפילין אלו הם פסולים<sup>17</sup> במרבנן.

### מצות הנחת תפילין במדבר

כבר הבאנו לעיל שיש לעיין מה עשו בני ישראל כשהיו במדבר ולא ניתן להם הפרשיות של שמע וזוהיה אם שמוע. אי"כ ניתן לומר שלא הניחו תפילין במדבר מכיון שד' פרשיות שבתפילין מעכבות זו את זו.

עיין בחידושי הרשב"א (מנחות לד. שמוחט לתוס' הרי"ד) שכתב:

ו"ל דאין מוקדם ומאוחר בתורה ואעפ"י שלא נאמרה עדיין ניתנה לידרש, אי נמי ע"כ נראה שנאמרה שמע וזוהיה אם שמוע בשעת פסח מצרים ואעפ"י שנכתבה במשנה תורה שהרי קדש וזוהיה כי יביאך נאמרו בשעת יציאת מצרים וכתוב בהם וזוהיה לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך אלמא זוהיה אז הקב"ה על התפילין והתפילין הם נעשים מארבע פרשיות הללו א"כ היה צריך שנאמרו אז בשעת יציאת מצרים.

הרי שהרשב"א הוכיח שהיו להם פרשיות אלו ממה שהיה להם מצות תפילין, ואי אפשר לקיים מצות תפילין בלי הד' פרשיות. כלומר, שלא רק שהניחו תפילין במדבר, אלא הניחו התפילין עם כל ד' הפרשיות.

ועיין בסידור אוצר התפילות (לסדר הושענות) על מה שאנו אומרים "טבועים בצול גזרים יקרר עמים מעבירים", שהביא המהרי"ל דיסקין שאמר:

16. עיי"ש שהביא הסבר אחר אין נפלה המחל' ע"פ דברי רבא. פשוט דברי רבא היא לחלוק על אביו לחומרא ולומר שלא שנה איהו אופן החליף, בכל אופן פסולות. אבל אפשר לומר שרבא בא לחלוק על רב ולומר שלא שנה איהו אופן החליף הכל כשר. ולזה יש לומר שאף שלא קי"ל כרבא, מי"מ היו קהילות שהיו עושות כרבא והסופרים מצאו תפילין אלו וטברו שהם התפילין האמיתיים אף לפי רב.

17. יוצא מזה שלכל ג' שיטות אלו שתי זוגות של תפילין היו קיימים מימות משה רבינו. לבן איש חי המצוה היתה להניח שתיים, אמנם לאחר ההפסק במסורה טעו וחשבו שאין צריך להניח אלא אחד וטעו בספרים לומר שאחד מהם כשר ואחר מהם פסול. לאמנות חכמים היה אחד מהם לחיוב ואחד למצוה מן המוכרח, ולאחר ההפסק במסורה היו חושבים שאחד כשר ואחד פסול. ולהתורה שלמה, כולם היו נמצאים מימות משה רבינו וכולם היו כשרים. המחל' נולדה לאחר תקנת רב. על איהו סדר אופן הנחת הפרשיות התקין רב.

שתיכף אחר שנגמרו לאכול את פסחיהם ונשאר להם זמן רב עד שעת יציאתן אמר להם משה פרשת קדש לי כל בכור והזהירים על מצות תפלין והיה לאות על ידכה ולטוטפות בין עיניך והם הלכו תיכף ועשו להם תפלין מעורות הפסחים וגידיהם, ומאז והלאה היו הולכין מוכתרין בתפליהם כל זמן מצותן. (והוסיף האוצר התפילות) ולפי דעתו ז"ל זהו שיסד הפייטן כאן יקרר עמם מעבירים הם התפלין כמו שדרשו רבותינו ויקר אלו תפלין, כי בזכות התפלין נצולו משטף מים רבים.

ולפי דבריו, בני ישראל היו מניחים תפילין אף קודם מתן תורה. אך אינו מבואר מדבריו אם היו מניחים תפילין של ד' פרשיות או רק של ב' פרשיות. אך עיין בדעת זקנים מבעלי התוס' (שמות יד: כט) שכתבו "שבתחלה נתמלא הים חמה עליהם עד שבא גבריאל ושמן כתומה בתוך הים והיה מכריז על הים ואמר למים שבימינם הזהרו בישראל **שעתידין** לקבל התורה שנתנה בימינו של הקב"ה... ואמר לים שבשמאלם הזהרו בישראל **שעתידין** להניח תפילין בשמאל". וממה שאמר "שעתידין להניח תפילין בשמאל", משמע שער עתה לא היו מניחים תפילין. ודבריהם הם כנגד דברי המהר"ל דיסקין. אך הבעלי התוס' לא כתבו מתי התחילו להניח תפילין, אם בשעת מתן תורה, אם בשעת נתינת כל ד' הפרשיות.

ועיין בילקוט שמעוני (פרשת ויקהל רמז טז) שכתב לגבי תפילין "עשה מצוה זו שבשבילה תכנס לארץ". ומשמע שמצוה זו היתה נוהגת במדבר. אך לא מבואר בילקוט אם היו נצטוו כל מ' שנה במדבר או רק בסופו.

ובתנא דבי אליהו (פרק כו) תניא:

וימצאו איש מקושש עצים ביום השבת אמר הקב"ה למשה מפני מה חלל זה את בשבת אמר משה לפניו רבש"ע איני יודע א"ל הקב"ה למשה אני אומר לך כי בכל ששת ימי חול יש לו לישראל תפילין בראשו ובזרועו ורואה אותם וחוזר ממעשיו אבל עכשיו ביום השבת שאין לו תפילין בראשו ובזרועו לכן חלל זה את השבת.

כלומר, שהטעם שהיה נכשל המקושש עצים בשבת היה משום שבשבת לא היה מניח תפילין, והתפילין משתמשים לשמירה מן העבירה. ועיין בדעת זקנים מבעלי התוספות (פרשת שלח) שג"כ הביאו מדרש זה. ומשמע ממדרש זה שבדור המדבר היו מניחים תפילין.

ויש שאלה כללית אם כל המצוות ניתנו בסיני, אף אלו שכתובים בתורה אח"כ, ואם בני ישראל היו עושים כל המצוות מיד לאחר מתן תורה. בגיטין (ס.) איתא "א"ר יוחנן משום רבי בנאה תורה מגילה מגילה ניתנה... ר"ש בן לקיש אומר תורה חתומה ניתנה". כלומר, שלרבי יוחנן התורה היתה ניתנת לבני ישראל כל פרשה ופרשה כשהיו צריכים לה. ולר"ש לקיש, התורה לא נכתבה עד סוף המ' שנה שבמדבר לאחר שנאמרו כל הפרשיות כולן. ועיין במלבי"ם (פרשת בא קטו) שכתב שלפי רבי יוחנן הניחו כל ד' פרשיות בדור המדבר שפרשיות אלו נמסרו להם מיד כשהיו חייבים להניח תפילין. אבל לפי ריש לקיש, שהתורה חתומה ניתנה, לא הניחו תפילין במדבר

[שלתפילין צריכין ד' פרשיות] מכיון שהפרשיות של משנה תורה לא נכתבו עד סוף המ' שנה שבמדבר.

אך יש להעיר שהרי רש"י (שם) כתב שלרש לקיש כל התורה נמסר לבני ישראל בהר סיני בעל פה, רק שפרשיות אלו לא נכתבו בתורה עד סוף המ' שנה. ולפי דבריו מסתבר שאפילו לרש לקיש, הניחו תפילין של ד' פרשיות, רק לא כתבו אלו הפרשיות בספר תורה, ועיין בחזו"א (א"ח קבה: ב).

והמבי"ט (בספר בית אלקים שער היסודות לז) כתב:

וזה דבר קשה ותימה שהרי דור המדבר היו דור שכלו דעה ולא ניתנה תורה אלא להם ואיך יכלו לעסוק בכולם אם לא נשלמה נתינתה עד אחר שבאו לערבות מואב שכבר מתו וכלו מתי המדבר משבאו למדבר צין... ומשה רבינו ע"ה לא נצטרע שלא נכנס לארץ על שלא אכל מפריה כ"א לקיים מצות שבה, והרי לא קיים מצות ק"ש ומצות תפילין, ואם קיימם קודם מותו לא התמיד בהן שלשים ושבעה ימים שלמים... אלא שהאמת הוא שכל המצות שהוזכרו במשנה תורה אפילו אותן שלא הוזכרו כלל בספרים הקודמים כולם נאמרו בסיני ובאהל מועד וכמו שאמר הכתוב הואיל משה באר את התורה הזאת וגו' לא בא אלא לבאר מה שזכר לו קודם... ומשניתנו עשרת הדברות על פי הא-ל ית' ידעו והשכילו כל התורה בעשרת הדברות אשר בהם נכללות כל משפטי התורה וחקיה כפי הרמזים שיש באותיות י' הדברים שהם תרי"ג המורים על תרי"ג מצות, ואחר כך נתפרשה כל מצוה ומצוה בפרטיה, וא"כ נמצא כי אפי' מה שנאמר אח"כ בערבות מואב נרמז להם קודם בעשרת הדברות וידעו הרמזים ע"פ הגבורה ועסקו דור המדבר בכל התורה כולה בדרך זה, וקיימו קצתם את כולה זולת מה שאי אפשר לקיימו כ"א בארץ ישראל ולכן היה מצטער מרע"ה על שלא נכנס לארץ ולא היה יכול לקיים מצות התלויות בה.

כלומר, שכל המצוות היו נוהגות מיד אחר מתן תורה, וא"כ אפילו תפילין וק"ש היו נוהגות בדור המדבר. וראיה לזה ממה שמשה רבינו היה מצטער שלא היה יכול לקיים מצות התלויות בארץ, ולא מצינו שהיה מצטער על מה שלא קיים מצוות ק"ש ותפילין. וכמו שהאבות קיימו כל התורה כולה, גם דור המדבר קיים כל התורה כולה.

אך דברי המבי"ט תלויים על ההנחה שקיימו כל המצוות מיד לאחר מתן תורה, ולכן היה בידם הפרשיות השייכות למצוות אלו. אבל אם נאמר שלא היה להם פרשיות אלו, א"כ צריך לומר שלא הניחו תפילין כלל, או שהניחו תפילין רק הניחו תפילין של ב' פרשיות בלבד.

### תפילין של ב' פרשיות

ועיין בכלי חמדה (פרשת דברים) שכתב "והנה נראה ברור דכ"ז ולא נאמר משנה תורה לא הי' בתפילין אלא ב' פרשיות קדש והי' כי יביאך שעדיים לא נאמר פרשת שמע והי' אם שמוע". ומבואר מדבריו שס"ל שהניחו תפילין של ב' פרשיות בלבד, ודלא כדברי המבי"ט.

והנה במנחות (לד: ) מובאת ברייתא "תנו רבנן לטטפת לטטפת לטטפת הרי כאן ד' דברי רבי ישמעאל ר"ע אומר אינו צריך טט בכתפי שתיים פת באפריקי שתיים". כלומר שרבי ישמעאל דורש מהאות ו' היתירה כאילו יש טטפת תיירה וכאילו נזכר בתורה ד' פעמים טטפת, וזוהי המקור לד' פרשיות של תפילין. ר"ע היה סובר שהמקור לד' פרשיות נובעת ממה שטט פירושו שתיים בלשון כתפי ופת ג"כ פירושו שתיים בלשון אפריקי.

ויש להקשות על שיטת ר"ע, מאיזה טעם שיהיה, הקב"ה בחר ללמד לנו דין זה שלא בלשון הקדש.<sup>18</sup> אך למה כתבה התורה ב' מילים ששניהם פירושם שתיים, למה לא כתבה התורה מלה שפירושה ארבע.

18. למה כתבה התורה מצות תפילין במילים שלא מלשון הקדש  
האחרונים הקשו למה כתבה התורה מצות תפילין במילים שלא מלשון הקדש. ומצינו כמה תירוצים על זה. הפרדס יוסף החדש (ואתחנן ו: ח) הביא המהר"ל שכתב שמה שהתורה הזכירה לשון אחר לגבי תפילין הוא משום שהיה סברא לומר שצריך לקרות קריאת שמע בדוקא בלשון הקדש. לכן הקב"ה לא השתמש בלשון הקדש לגבי מצות תפילין (שקשור למצות קיש). לכן בא שתי מילים אלו לרמז לנו שאפשר לקרות קריאת שמע בכל לשון.  
השערים מצוינים כהלכה (סנהדרין ד: ) הביא מספרי הקדש שכמו שיש ניצוצות קדושה באומות העולם, יש ג"כ ניצוצות של תורה באומות העולם וכמו שתפקידנו במשך הגלות הוא לקבץ ניצוצות קדושה, כמו כן תפקידנו הוא לקבץ ניצוצות התורה ולהביאם בחזרה אל כלל ישראל. והשערים מצוינים הציג שלומית ענין של תפילין של ראש מלשונות אומות העולם כדי "לקבל הניצוצות הקדושה שהיו אצלם". וענין בצורת הצדיק (קעז) שכתב שבשאומו העולם גזרים עלינו, וזהו הדרך לניצוצות אלו לצמוח. למשל, שכשגזרו על קה"ת, התקינו חכמים לקרוא מנביא. ואף לאחר שבטלה הגזירה עדיין אנחנו קורים את ההפטרה בכל שבוע ושבוע, וכך זה בא מניצוצות התורה של אומות העולם.  
ועפ"ז אפשר להסביר דרשת הגמ' על הפסוק (דברים כח: י) וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא אליך ויראו ממך. והגמ' דורשת "אלו תפילין שבראש". ויש להקשות, למה דוקא התפילין של ראש מעורר יראה של אומות העולם. ועפ"ז נראה לומר שמכיון שאספנו ניצוצות הקדושה שלהם לגבי התפילין של ראש, האומות העולם יכולים להרגיש את קדושתה וקדושה זו מאיימת אותם.  
בשרית עמוריי אש (ס' ט' הוציא) שהלשון של "והיה כי יביאך" מורה קצת שמצות תפילין היא מצוה התלויה בארץ, ואנשי חוץ לארץ פטורים מתפילין. לכן השתדל ר"ע למצוא סמוכין מלשונות אחרות כדי להראות גילוי מדרשויות שמצות תפילין נזהגת גם בחוץ לארץ. ומכיון שהתורה השתמשה בלשונות האומות לגבי מצות תפילין יש מזה רמזהו זו שייכת גם בארצם.  
ובתורה שלמה (מילואים לפרשת בא אות מט) כתב שהלשון טטפת פירושו תכשיט, אך התורה כתבה תכשיט בלשון זה משום שגם אנכי הלשון מלמדנו שיש חיוב של ד' פרשיות. ר"ע אינו בא לתת לנו פירוש של המלה טטפת, אלא לדרוש הפירוש הטפל שלו. היינו שבאמת "טטפת" היא מלה בלשון הקדש, ורק בא ר"ע לדרוש שעני מלה זו בלשון אומות העולם יש ללמוד דין אחר.  
והשל"ה (חלק תושבין ט"ו מס' פסחים דרוש ג' לשה"ק) תירץ שבאמת לשונות אלו הם חלק מלשון הקדש. בזמן דור ההפלה כשהקב"ה בלבב את כל הלשונות, היו כמה מילים מלשון הקדש שנתבלבלו בתוך לשונות של אומות העולם. מילים אלו אינם נחשבים כמילים של שאר אומות העולם, אלא הם באמת מילים של לשון הקדש, וכן הוא לגבי טט ופת. ולכן אין קושיא למה כתבה התורה מילים אלו לגבי תפילין שבאמת מילים אלו הם מילים של לשון הקדש. ובמרגליות הים (סנהדרין ד) הביא מהמלכים שהוסיף שהקב"ה ברא את העולם בלשון הקדש ולא היו לשונות אחרות עד דור ההפלה ובזמן ההוא הוסיף בהם כמה מילים מלשון הקדש שנאבדו, ורק תנאים יכולים לברר איה מילים נבעו מלשון הקדש. וענין עוד בס' נחל קדמון לחי"א אות יד.

במרגליות הים (ד: אות ז) הביא מהעץ יוסף שתפילין של ראש "מורה על ממשלתו של השי"ת בעליונים ובתחתונים והרצועות מורים על ההשפעה שמשפיע עד טבור הארץ על כן קראם טטפת שטט בכתפי וטט באפריקי שטים שהם שתי מדינות בשתי קצות הארץ וא"כ שמם מורה על ממשלתו מקצה העולם ועד קצהו". ובזה מיושבת למה כתבה התורה כן שטים שטים כדי להראות ממשלתו על השמים ועל הארץ, ומקצה אחד עד קצה השני.

ובפרס יוסף החדש (פרשת ואתחנן שם) הביא מהפענח רזא משום שהלשון טטפת היא לשון שמורה "להגביה וליתרון", שע"י הנחת התפילין אנו נהיה גבוהים משאר אומות העולם, שהקב"ה שורה שכינתו עלינו. ולכן התורה כתבה כן בדוקא בלשון של אומות העולם. ובזה ג"כ מיושב למה הלשון היא דוקא שטים שטים משום שיש תועלת אחרת במילים אלו כדי להראות ענין זה, ואילו היתה התורה כותבת לשון של ארבע, לא היינו יכולים ללמוד הענין החשוב הזה.

וע"פ דברי הכלי חמדה, שבמדבר הניחו תפילין של ב' פרשיות, יש ליישב הקושיא שהקשינו בשיטת ר"ע, למה הביאה התורה מקור לד' פרשיות מלשון טטפת שמשמע ב' וב' ולא כתבה התורה לשון שמשמע ד'. ועל פי דברי הכלי חמדה, תירץ הרב דוד כהן (שמעתי) שמכיון שהתפילין ניתנו בב' דרגות, הא' תפילין של ב' פרשיות והב' תפילין של ד' פרשיות, כתבה התורה לשון שמשמע שטים שטים כדי להודיע שמתחילה התפילין היו של ב' פרשיות בלבד, ורק בסוף דור המדבר ניתוסף עוד ב' פרשיות.

ועפ"ז גם יש ליישב איך נפלה מחל' בישראל לגבי סדר הנחת הפרשיות. ביביע אומר (שם) הביא הספר מים חיים שהציע שבתחילה הניחו תפילין של ב' פרשיות בלבד. רק אח"כ ניתנה להם הפרשיות של שמע וזהיה אם שמוע ושכחו את ההלכה של איזה מהם קודם בתוך אבילות של משה כשנשתכחו ג' אלף הלכות מישראל. לא היה להם האפשרות לבדוק את התפילין משום שהתפילין עד הנה היו רק של ב' פרשיות בלבד, והספק לא נפל אלא על הפרשיות האחרונות. ולפ"ז יש לומר שהמחל' כבר נולדה בזמן אבילות משה, **שבדור המדבר המחל' בין ר"ה ורש"י לא היתה שייכת** שלא היו להם אלא תפילין של ב' פרשיות. ונראה דצ"ל שהניחו ב' זוגות תפילין מיד כשנולד הספק ואח"כ פסקו מלהניח ב' זוגות והניחו רק אחד. א"נ י"ל שמיד כשנפל המחל' היו ב' מנהגים איך לסדר את הפרשיות. והיביע אומר דחה סברא זו לגמרי משום שסבר שאי אפשר שלא הניחו תפילין של ד' פרשיות כל מ' שנה במדבר.

והגאון רב מנחם זעמבא (דרשה לבר מצוה הובא בסוף ספר גור אריה יהודה ררש א') כתב שהשאלה אם הניחו תפילין של ד' פרשיות או תפילין של ב' פרשיות תלויה על המחל' בין רבי ישמעאל ורבי עקיבא לגבי המקור של ד' פרשיות של תפילין.<sup>19</sup>

19. הרשב"א כתב שאי אפשר שלא הניחו תפילין של ד' פרשיות ולכן תירץ דצ"ל שאין מוקדם ומאוחר בתורה. אבל הגרמ"ז סבר שאינו מוכרח לומר שלא הניחו תפילין של ב' פרשיות

רבי ישמעאל דרש המקור לד' פרשיות ממה שכתובה בתורה ג' פעמים (שהם ארבע) טטפת. אך בלי הפרשיות של שמע ווהיה אם שמוע, אי אפשר לדרוש כן, שהרי מילים אלו הוזכרו בפרשיות אלו ג"כ. א"כ לרבי ישמעאל י"ל שהניחו תפילין של ב' פרשיות בלבד עד שניתן להם פרשת שמע ווהיה אם שמוע. אבל לר"ע הסובר שהמלה טטפת בעצם משמע ד', א"כ כיון שכבר הוזכר מלה זו בפרשת ווהיה כי יביאך, א"כ מיד היו חייבים להניח תפילין של ד' פרשיות, וע"כ ניתן להם פרשיות אלו ג"כ.<sup>20</sup>

נסיים בדברי הערוך השלחן (לד: ו-ט) שהקשה על האפשרות שגאוני עולם לא קיימו מצות תפילין מעולם:

ואל יפלא בעיניך דכיון שתפילין של רש"י פסול לר"ת ושל ר"ת פסול לרש"י וא"כ איך אפשר שגאוני עולם וחסידיו הדורות וכלל ישראל בכמה זמנים לא יקיימו מצות תפילין וברכתן היתה לבטלה ח"ו...כדי שלא יפלא בעיניך נבאר מעט מהרבה כפי הבנתינו בס"ד. דע דבעל מגדול עוז [כתב]... והיודע סוד וכו' ישיכיל שיש לכל הדיעות שורש וענף ואלו ואלו דברי אלקים חיים וכו' וכבר העיר עלינו רוח ממרום ומצאנו מדרש נסתר ונעלם והזכרנו לשנות מה שהורגלנו והחזקנו בכסדרן וכן נהגו רבותינו האחרונים וכו' עכ"ל... כלומר שמתחלה עשו כר"ת ואחרי המצאו המדרש הנעלם הוכרחו לשנות ולהניח כסדרן כדעת רש"י והרמב"ם ז"ל. ולענ"ד המדרש הנעלם הזה הוא כוונה פנחס... וז"ל הוזהר שם תפילין דיליה כסדר הוי דאיהו קדש לי ווהיה כי יביאך שמע ווהיה אם שמוע אבל בעלמא דאתי הויות באמצע דאינון ה' ה' וכו' עכ"ל... ולענ"ד בביאורו דהנה דספ"ג דפסחים אמרו חז"ל שלעתיד לבא יאמרו שם הוי' בכתיבתו וזהו דכתיב ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד מפני שאז יהיה ביטול היצה"ר כדכתיב לא ירעו ולא ישחיתו וממילא שגם שהצרות יכלו כידוע ולכן עתה ווהיה אם שמוע האחרונה דבה כתיב השמרו לכם פן יפתה לבבכם וגו' ואבדתם מהרה וגו' משא"כ לעתיד לבא תהיה שמע האחרונה שבה כתיב אך אהבת ה' ואין בה עונש... דלעתיד לבא הויות להדידי כלומר ששני ווהיה סמוכין זל"ז משום דבאותיות ווהיה יש כל שם הוי' ולעתיד לבא יהיו זה אצל זה דאינון ה' ה' כלומר הוי' הוי' דכמו שנכתב כך נקרא... ונמצא דלפי' שניהם אמת לפי כוונת התורה אלא דבזמנא ז' יותר נכון כרש"י מפני הטעמים שאמרנו.

ומבואר מדבריו ששני מנהגי סדר הנחת תפילין יש בהם אמת, אלא שתפילין של רש"י הם יותר מסוגלים לעולם הזה, ותפילין של ר"ת הם יותר מסוגלים לעולם הבא.

שמצינו כמה דוגמאות שהמצות שבמדבר היו שונות ממצות הנהגות בזמן הזה. למשל, לגבי הקרבן בשבועות, קי"ל שהשתי הלחם מעכב את הכבשים, ואילו לר"ע במדבר הביאו כבשים בלא לחם.  
20. הסבר זה הוא נגד דברי הרב דוד כהן שהיה סובר שאפילו לר"ע המלה טטפת מרמזת שהיו מניחים תפילין של ב' פרשיות במדבר.

## סיכום

ועל פי הנ"ל יש לומר שהשאלה אם משה רבינו הניח תפילין של ר"ת תלויה על כמה שאלות. הא' האם הוא הניח תפילין בכלל. כלומר שאם היו להם רק ב' פרשיות, ואי אפשר להניח תפילין של ב' פרשיות לא היה יכול להניח תפילין כלל. הב' אם הניח תפילין, האם הניח תפילין של ב' פרשיות או ד' פרשיות. אם הניח תפילין של ב' פרשיות המחל' בין רש"י ור"ת לא היתה שייכת. הג' האם מחל' זו נולדה מטעם ספק איזה מהם הוא הנכון. אם זהו הסבר המחל', ר"ת יאמר שמשה רבינו הניח תפילין שלו ורש"י יאמר שמשה רבינו הניח התפילין שלו. אבל אם לא נולדה המחל' מטעם ספק אלא שניהם דברי אלקים חיים, א"כ גם משה רבינו הניח תפילין של ר"ת מדינא או למצוה מן המובחר. הד' האם שתי השיטות שהיו ידועים למשה היו מיוחדים לזמן הזה, או שמא שיטת ר"ת היא רק לעתיד לבוא. אם הוא רק לעתיד לבוא אפשר שמשה רבינו לא הניח תפילין דר"ת. יהי רצון שנגיע לזמן של ביום ההוא כשאין שום יצה"ר ואין שום צרות, וכלנו נניח התפילין של ר"ת בב"א.

## ויקרא אלו תפילין

ליהודים היתה אורה (אסתר ח טז), ודרשו רז"ל (מגילה ט"ז ע"ב) זו תורה, וששון ושמחה ויקר, ודרשו ויקרא אלו תפילין. נ"ל דבכל שנה הוא שמחה למטה ושמחה למעלה, למטה בחסד השי"ת שבחא דקב"ה, ולמעלה בשבחייהו דישאל שקבלו את התורה מרצונם. והיינו (שם שם אסתר ח טו) מרדכי יצא וגו' והוא גדולת ישראל, ליהודים היתה אורה זו תורה, שקבלו התורה מרצונם, על כן ושמחה למעלה וששון למטה, ויקרא אנו תפילין ממש למעלה בשבחייהו ולמטה בשבחא דקב"ה.  
(ישמח משה פרשת בא)



לעורך לב  
מילי דתמיהי  
תגובות  
זוטות

## לעזר לב

הערות בעניני הלכה הצריכים חיזוק

### הרב הלל דוד ליטוואק

מנהל מוסד אורח משרים

### בענין מצה עשירה בערב פסח

בכיסנין בחול כמבואר בסי' קס"ח סעיף ד', עיי"ש.

בספר יוסף אומץ (מהחיד"א) סי' מ"ח מביא ראה מפורשת מהב"י סי' קס"ח וז"ל: וכן יש להוכיח מדברי מרן בבית יוסף בסי' קס"ח דהקשה על הטור שכתב דטרוקנין מברך המוציא ויוצא י"ח בפסח ולא כתב דדוקא אם קבע סעודה ומשמע דאפילו לא קבע על טרוקנין מברך המוציא וצידד דסמך הטור על הירושלמי ועל זה כתב וז"ל ואפילו אם ה" מפורש בירושלמי לא שבקינן מסקנא דגמרא דידן מפני הירושלמי ומיהו אפשר דרכינו ה" מפרש דמר בר רב אשי דאמר אדם יוצא י"ח בפסח לאפלוגי אתא אמאי דאמרין וכו' אין זה פשט הגמרא דמר בר רב אשי לאו לאפלוגי וכו' עכ"ל. והשתא אי מרן סבר דחיוב אכילת מצה משוי לי' קבע אפי' בכזית אין ס"ד דמר בר רב אשי לאפלוגי אתא דלא בעינן קבע וכו' ושאני ליל פסח דחיובא דמצה משוי ליה קבע אפילו בכזית וכו' ואדרבה מדבריו מוכח דשוה פסח לעלמא וכו' עכ"ל.

וכן מביא שם מהב"ח מפורש דרינו כמו חול ואח"כ כתב "ומעתה מ"ש מרן הכ"י סימן חמ"ד וז"ל: ואין להקשות יבער הכל מלפני שבת ולא ישייר כלום ובשבת יאכל מצה עשירה דכיון דאין ספק ביד כל אדם לעשות מצה עשירה לכל הסעודות לא אטרחוהו רבנן עכ"ל, הא דכתב דיאכל מצה עשירה בשבת היינו שיאכל שיעור שאחרים קובעים סעודה עכ"ל.

וכן מפורש במג"א סי' תע"א סעיף קטן ה': "דביום מותר לאכול מצה עשירה והיינו ע"כ שיש בה מעט שמן ודבש דביש בה שמן הרבה אין מברכין ב"ה וכו'" ושם איירי לפי

הנה בשנה זו תשס"ה חל שבת בערב פסח ומבואר בשו"ע סי' תמ"ד: "בודקים ליל י"ג ומבערין הכל לפני השבת ומשיירין מזון ב' סעודות לצורך השבת דסעודה ג' זמנה אחר המנחה ואז אינם יכולים לעשותה לא במצה ולא בחמץ אלא במצה עשירה וצריך לעשותה קודם שעה עשירית. הגה: ובמדינות אלו שאין נוהגין לאכול מצה עשירה כדלקמן סי' תס"ב ס"ד בהגה יקיים סעודה ג' במיני פירות או בשד ודגים כדלעיל סי' רצ"א ס"ו בהגה". ובמ"ב שם: "ועיין באחרונים שכתבו דטוב ג"כ שיחלק סעודת שחרית של פת לשנים דהא י"א דיוצא בזה ידי סעודה ג' וכ"כ בכיאות הגר"א דנכון לעשות כן אך כ"ז אם יש לו שהות לברך בינתיים ולהפסיק איזה שהות כדי שלא יהי' בכלל ברכה שאינה צריכה".

הנה יש רוצים להנהיג לבער כל החמץ לפני שבת ולעשות כל הסעודות עם מצה עשירה (היינו שנילושה במי פירות לבד בלי מים) במקום פת, ואע"ג דמפורש בסי' קס"ח דאין מברכין המוציא על פת הבאה בכיסנין זה דוקא כשאוכל בסעודת רשות אבל כשאוכל בסעודה חיובית דינו כפת, ומנהג זה הוא יותר קל משום דמצה עשירה אע"ג דנוהגים שלא לאכול אלא בשעת הדחק מ"מ מותר לשהות בתוך פסח גמי כמבואר בסי' תס"ב.

הנה זקני הגר"מ ראזין זצ"ל בעל "נור הקודש" כתב תשובה בספרו שו"ת נור הקודש דאין מסכים למנהג זה עיי"ש היטב הטעמים. וכוונתי לפרסם דהרבה פוסקים סוברים דעל מצה עשירה מברכים מזונות אפילו בסעודה חיובית ואם רוצה לצאת סעודת שבת במצה עשירה צריך לנהוג כמו בשאר פת הבאה

קס"ח סעיף קטן ל"ד מביא מד"מ "שאופין ללחם משנה פת עם מעט שמן ותבלין", אבל בהרבה שמן אין לה דין פת, ובט"ז שם סעיף קטן ז': "וע"כ יפה עושין שאופין בשבת שמל"ץ וכן ללחם משנה כי אין שם רק מעט שומן" ומשמע דבהרבה שמן אין לה דין פת.

במאמר מרדכי סי' תמ"ד מביא מברכי יוסף דברכת המוציא בשבת ער"פ דוקא וחולק עליו, ובאגרות משה חלק א' סי' קנ"ה כתב דבסעודה חיובית מברכין המוציא עיי"ש היטב.

הנה מפורש דהרבה פוסקים סוברים דאין חילוק בין שבת לחול לגבי פת הבאה בכיסנין והם ב"י, ב"ח, דרכי משה, מג"א, ט"ז, רע"א, שר"ע הרב, פרמ"ג, שע"ת והמשנה ברורה, ולשיטתם אי אפשר לעשות שבת בער"פ במצה עשירה אלא אם אוכל כדרך קביעת סעודה כמבואר בשו"ת סי' קס"ח סעיף ו'.

שיטת הר"ן דחיוב סעודת פת ביר"ט הוא דאורייתא עיי"ש היטב, והגהות רע"א שם כתב לתרץ דאיירי באכל שיעור קביעת סעודה ורואין דסובר נמי דאין חיוב סעודה קובעת וכן בשו"ע הרב סי' קפ"ח סעיף קטן י' ובפרמ"ג שם בא"א סעיף קטן ט' מפורש דברכתו מזונות אפילו בסעודה חיובית.

בשע"ת סי' קס"ח סעיף קטן ד' כתב פת הבאה בכיסנין, אך בגינת ורדים כלל ב' סי' י"א כ' בפשיטות שאין חילוק בין שבת לחול והסכים עמו בבר"י וכתב שכן עמא דבר. ומה שכתב באגרות משה ח"א י' קנ"ה דהשע"ת איירי בסעודת רשות צ"ע דהלא השע"ת מביא דברי הגור"ר בסי' רע"ד סעיף ד' דאיירי בסעודה חיובית, וכן מפורש שם במ"ב סעיף קטן א' "ואם יוצא בלחם משנה כפת הבאה בכיסנין עיין לעיל בסימן קס"ח וכו' ולחם משנה אוכל בסעודה חיובית", ובמ"ב סי'

### שלא להוסיף יפוי מצידנו

לחם עוני, אף שהמצוה בחירות בליל פסח אבל לידע שהש"י הוציאנו ומצידנו עבדים היינו ואלו לא הוציא כו' ואפילו כלנו חכמים כו' מכל מקום הכל על ידי שהוציאנו ולכן מחויבים לזכור תמיד יציאת מצרים כל ימי חייך ימים ולילות כו' ולילות המשיח כו' כלומר שכל האורות שנקראו ימים וכן הלילות שיכולין לאחוז באמונה כמו שאמרו אמת ויציב שחרית אמת ואמונה ערבית כו' וכן מה שנזכר לגאולה במהרה כו' גם כן הכל על ידי יציאת מצרים שהי' גאולה ופתיח לכל הגאולות והחסדים כמו שאמרו חז"ל, ולכן לחם עוני שנדע שאינו מצידנו וזכותינו כמו שכתוב ביד חזקה שלא היו ראויים לגאולה וזהו שאמרו בגמ' אשישה כו' מצה עשירה אין יוצאין הוא שלא להוסיף יפוי מצידנו אבל סולת נקי' מאוד כתוב בגמ' שיוצאין ודיינו שלא להוסיף עשירות מצידנו עיין שם בש"ס. (שפת אמת ליקוטים - עניני פסח ויצ"מ)

## מילי דתמיהי

### הערות והארות בהלכה ובשמעתא

#### תמיהות שונות במשנה ברורה

(א) במשנה ברורה (סימן תע"ב ס"ק נ') כתב וז"ל, וצריך לעוררת שלא יישנו עד אחר עבדים היינו וכו' שירעו ענין יציאת מצרים דעיקר המצוה הוא התשובה על שאלת בנו וכמו שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר כעבור זה גור', ולא כמו שעושים איזה המון שאחר אמירת מה נשתנה מניחים לילדים לילך ולישן ואינם יודעים שום חשוכה על שאלתם, עכ"ל. (וכ"כ לעיל ס"ק ג'), ומשמע דעיקר המצוה הוא התשובה על שאלת בנו, והיינו עבדים היינו וכו'.

ואילו בסימן תע"ג (ס"ק ס"ד) כותב המשנה ברורה וז"ל, ולכן החיוב גם על המשרתת שתשב אצל השולחן ותשמע כל ההגדה ואם צריכות לצאת לחוץ לבשל עכ"פ מחויבת לשמוע הקידוש וכשיגיע לר"ג אומר כל שלא אמר וכו', תכנסו ותשמע עד לאחר שתיית כוס ב' שהרי מי שלא אמר ג' דברים הללו לא יצא, עכ"ל.

ומשמע שעיקר המצוה לשמוע ר"ג היה אמר כל שלא אמר וכו', ולא אמירת עבדים היינו?

והאמור"ר הגה"ח רבי אלחנן יעקב דוד שליט"א, תירץ לי דעל האב עיקר המצוה והגדת לבנך והיינו עבדים היינו וכו', ומשא"כ המשרתת לעצמה אין לה חיוב והגדת לבנך, ולכן עיקר המצוה אצל אמירת ר"ג היה אומר כל שלא אמר וכו', עכ"ד ויל"ע.

(ב) בשו"ע אר"ח (סימן ש"ח סעיף ט"ו) כתב, סנדל שנפסקה רצועה הפנימית עדיין תורת כלי עליו ומותר לטלטלו, נפסקה החיצונה בטל מתורת כלי ואסור לטלטלו, ואם הוא בכרמלית מותר לכרוך עליו גמי וכו' עכ"ל.

וכתב במשנה ברורה שם (ס"ק נ"ח) וז"ל, אבל כשנפסק החיצונה אין הגון שוב לתקנו ודרך לזורקו לאשפה וכו' עכ"ל. ובס"ק (ס) כתב וז"ל, בכרמלית וכו' התירו לו לכרוך כדי שלא יאבד, עכ"ל.

וקשה וכי מה איכפת ליה שיאבד, והלא הדרך לזורקו לאשפה וכנ"ל, וצ"ע.

(ג) בשו"ע אר"ח (סימן ש"ח סעיף י"א) כתב, מחט שלימה מותר לטלטלה ליטול בה את הקוץ, ניטל חודה או חור שלה אסור, וחדשה שלא ניקבה עדיין מותר עכ"ל.

וכתב במשנה ברורה שם (ס"ק מ"ח) וחדשה וכו', דוימנין דנמלך עלה ואינה נוקבה ומשוי לה מנא כמות שהיא לנטיילת הקוץ, עכ"ל.

וכביאור הלכה שם כתב וז"ל, נסתפקתי אם ה"ה באין לה חוד בעת חידושה הוא ג"כ מותר בזה, או אפשר דעדיין לא חזיא אף לנטיילת קוץ בזה וכו', וצ"ע, עכ"ל.

וצ"כ מהו בכלל ספיקת הביאור הלכה, והלא כיון שלא ראוי ליטול בה את הקוץ, כיון שאין לה חוד, פשיטא שזה מוקצה, ומהו הצד שזה לא יהיה מוקצה, וצ"ע.

[וירידה הרה"ג החסיד מו"ה רבי שלום ענגלענדער שליט"א, תירץ לי דזה גופא ספיקת הביאור הלכה דאולי ראוי ליטול בה את הקוץ גם בלי החוד, ודו"ק, ויל"ע].

#### צ"ע בדעת התוס'

(ד) בגמרא סנהדרין (ו:) איתא, נגמר הדין אי אתה רשאי לבצוע [לעשות פשרה], ורש"י פירש נגמר הדין, שאמרו איש פלוני אתה זכאי איש פלוני אתה חייב, והתוספות פירשו שם (בד"ה נגמר) נגמר הדין, שלא אמרו עדיין איש פלוני וכו', אלא שנתברר להם הדין, יעו"ש.

ולכאורה קשה על התוס' שהרי בסוף העמוד שם, איתא בגמרא, היכי דמי גמר דין [דאמרין לעיל שוב אין אתה רשאי לבצוע - רש"י], אמר רב יהודה אמר רב איש פלוני אתה חייב איש פלוני אתה זכאי, ע"כ. והיינו ממש כרש"י ולא כתוספות, וצ"ב.

#### תמיה בערוך השלח

(ה) בערוך השלח (אר"ח סי' תקע"ט סעיף ד') כתב וז"ל, דע דבמשנה לא נזכר משה אלא מי שענה לאבותינו על ים סוף, וכן אנתנו

בשוה וכן מבואר להדיא בפוסקים עי' שרע (שם) וטורי זהב (סקי"ז) שרע הרב (סיי"ז) וסי"ח) ומשנה ברורה (סקס"ד) וערוך השלחן (ס"ח) ועוד עיי"ש. ולפי"ז מה שכתב הרא"ש דצריכין כזית מרור בשביל הברכה שפיר קאי גם על המרור שבכוון, וצ"ע.

וזה מוכח עוד דהרי כל הפוסקים כתבו גם כן שצריכין "כזית" במרור שבכוון [עי' בשו"ע, ומשנה ברורה הג"ל, ובח"א, קיצור שו"ע, ישועת יעקב, מאמר מרדכי, (וכ' שכן מבואר בכמה ראשונים, ואי"צ לבאר זה מרוב פשיטותו), וכן מפורש בראב"ן, בעל העיטור, תניא ורבי, שבלי הלקט, מהר"ל, וכ"ה ברוקח עיין כל זה בס' יוגד משה סי' כ"ז אות ג'] ואע"פ שלא כתבו לחלוק על דברי הרא"ש, ועכ"כ מבואר דגם דעת הרא"ש מסכמת לכל הפי' שצריך כזית גם במרור שבכריכה וכמו שני"ל, (שו"ר דבב"ח מדיק מלשון בעל המנהיג שבטור, דס"ל רגס לדעת הילל בזמנא יוצאין מעיקר הדין באכילת מרור גרידא, עיי"ש. ועיי"ע בפרושה הג"ל), ולפי"ז לכאורה אחי שפיר דברי השאגת ארי, אולם כבר כתבנו שאין כן דעת הפוסקים.

הק' יעקב יוסף ניישלאם, מאנטי

**תמיהא ברברי ערוך השלחן, ובטעם המנהג להקפיד על ח"י מינוט באפיית המצות**

הערוך השלחן בסיומ תנ"ט (סעיף ו') כתב וז"ל: "ויש להחמיר ולמהר כענין עשיית המצות 'שהרי יש מי שסובר שאסור לשהות כשיעור מיל מתחלת הלישה עד האפייה' כלומר עד הנחה בתנור וחשבינן בהזמן הזה גם מה שעסקו בהעיסה (ב"ח בשם ריא"ז), ועם כי אין הלכה כן מ"מ במצה ראוי להחמיר", עכ"ל.

ומבואר שם עוד טעמים מפני מה צריכים לזרו את עצמו, או משום דמצטרפין ההיות לח"י מינוט, וגם משום דנתחמם בידים.

ולכאורה טעם הראשון הוי לכאורה טעות רמובה, דהב"ח הביא בשם ריא"ז "דארבעה מילין" אסור אפילו בלי שום שיהוי, ולא נמצא בשום פוסק דמחמיר במיל.

וראיתי במלקטי זמנינו שהביאו דברי ערוך השלחן בשם הב"ח למקור להחמירין שלא לשהות שיעור מיל, וצ"ע.

אומרים בסליחות, אבל ברמב"ם וטור הוזכר גם משה, וצ"ע הלא משה רבינו לא צעק ואדרבה משה אמר להם ה' ילחם לכן ואתם תחרישון עכ"ל.

והעיר לי אאמור' הגה"ח רבי אלחנן י. ד. שליט"א, שצ"ע דברי הערוך השלחן, דהרי מקרא מלא כתיב (שמות יד, טו) ויאמר ה' אל משה מה תצעק אלי וגו', ופרש"י וז"ל: מה תצעק אלי, למדנו שהיה משה עומד ומתפלל וכו' עכ"ל. וראים מכאן שמה רבינו כן צעק לה, ולא מוכן מה שכתב הערוך השלחן, שמה רבינו לא צעק, ומצוה ליישב. גמליאל הכהן רבינוביץ, מה"ס נג' אהרן, מי נזק

**תמיה בשורת שאנת ארי' בענין שיעור אכילת מרור שבכוון**

עי' בשו"ת שאנת ארי' (סי' ק') שכתב דלפי מה שכתב הרא"ש (בערבי פסחים סי' כ"ה) הטעם שצריכין לאכול כזית במצות מרור דזה משום נוסח הברכה שמברכין על אכילת מרור ואין אכילה בפחות מכזית ע"כ, לפי"ז יוצא דבמרור שבאכילת כורך "שעל זה אין מברכין" אה"ע דלא צריך שיהי' כזית מהמרור, והוא ז"ל חולק על הרא"ש ומבאר דמעיקר מצות אכילת מרור צריך כזית דאין אכילה בפחות מכזית, וא"כ הוא הדין דבאכילת מרור שבכוון ג"כ צריך כזית, והובא דבריו בשערי תשובה (סי' קע"ה) ובאהרונים.

והנה לפי דבריו יוצא גם כן צד קולא דעכ"פ לפי דעת הרא"ש אי"צ כזית במרור שבכוון, וכן מצאתי בשרי חמד (ח"ו עמוד 413) שאכן הביא כן מס' מנחת משה (שכתב עפ"י דהש"א) דאע"פ דלהלכה ודאי אין להקל נגד כל הפי' מ"מ מי שקשה לו לאכול כל הכזיתים יש לו ע"מ לסמוך, על דעת רבינו הרא"ש דמרור שבכריכה אין צריך כזית עיי"ש.

ולכאורה תמיה לי טובא מה שהעלה כן בדעת הרא"ש, על פי היסוד דאין מברכין על אכילת כורך, ולכאורה שפיר מברכין גם על הכריכה כמו שמברכין על המרור, דעי' בגמ' (פסחים קטו.) וכן פסקו בדא"ש (שם סי' כ"ז) ובטור (סי' קע"ה) ובשו"ע (שם) שלא נפסק להלכה אי קיימ"ל כרבנן או כהלל וע"כ עושין כשתיהן, וא"כ שפיר קאי הברכה על שתיהן

צריך לתת לזולת המפרנסו מחלק הנוגע לו בעולם הבא ע"ד בצל החכמה בצל הכסף, משא"כ הנהגה מיגיעו כל הטוב הצפון לו לעוה"ב גנוז לו לבדו (נראה עוד בכת"ס ליקוטים פ' ראה עה"פ עשר תעשר (הוצ' מכו"ח חת"ס עמ' רט"ז טו"ב) דמבואר כדעת האוה"ח בחפץ ה').

יצחק דוד לייפער, כולל ד' סופ' פרקו, אלעז ח'ז

ולהטעם דשהיות מצטרפות אין שום ענין להקפיד על ח"י מינוט, וכן להטעם דנתחמם העיסה לא מצינו כזה שום שיעור, אלא צריכין להחזיר.

ואם כן מצוה ליישב המנהג על שמחמירין על ח"י מינוט, וצע"ג<sup>1</sup>.

יואל ספיץ, ק"ת יואל

**סתירה לכאורה ברעת האוה"ח בענין שבר עוה"ב של יששכר בשמשתתף עם זבולון**

בענין שותפות זבולון ויששכר כתב האוה"ח ה' ב' תשא (שמות ל' י"ג ד"ה עור ירצה) וז"ל: "לא שיתנכה מחלק הלומד ונמצא שכל אחד אין בידו אלא מחצית שכר, לא כן הוא כי שקל הקודש כפול היה, ונמצא כל אחד בידו שקל שלם".

ויש להעיר ממה שכתב רבנו בספרו חפץ ה' (ברכות ח' ע"א) לבאר מאחז"ל (שם) גדול הנהגה מיגיע כפו יותר מירא שמים דהכוונה ששניהם עוסקים בתורה, רק הירא שמים הוא

1. הערת המערכת: בכל זה ראה בארוכה במאמרו של הרב משה יצחק פרידמאן, לעיל במדור תנים וזמנים.

2. הערת המערכת: האוה"ח עה"פ מיירי מהלומד המוכן לעסק בתורה מתוך דחוק בעירום ובחוסר כל, והמחזיקו מקיים מצות צדקה לתי"ח אבל לא גרם להוסיף בקיום מצות ת"ת של התי"ח, ולכן שכר התורה של התי"ח הוא שלו משלם כאילו היה לומד ללא תוסף, משא"כ האוה"ח בספרו על השי"ס מיידי משני לומדי תורה שאינם יכולים או אינם רוצים להקדיש את עצמם רק ללימוד במצב של שני ומחסור מוחלט, אחד מהם עוסק חלק מוטנז ביישובו של עולם לצורך פרנסתו והשני נתמך ע"י אחר, ואילו לא תמיכה זו היה גם הוא עושה כמו הראשון, שהיה מוריד משעות הלימוד ועוסק לפרנסתו, ובכח"ז חלק משכר תורתו הוא של המחזיקו. ודבר זה, כל ממה שהוא סברא ישרה, היה גם דבר הלמד מעניינו, דבחדא מחתא משווה ומחלק בין הנהגה מיגיע כפו וגם לומד תורה להלומד תורה בלבד ונתמך מהמיגיע בכפו.

## במועדו - בזמנו בפועל

וידבר ה' כו' בחודש הראשון לאמר ויעשו כו' את הפסח במועדו בארבעה עשר כו' בין הערבים כו' ככל חוקתיו כו' וידבר משה אל בני ישראל לעשות הפסח... אך הענין הוא דכל מצות זמניות כגון פסח סוכה שופר ולולב צריך האדם לעשות המצוה הזאת בבחינה גדולה בשמחה ובדביקות העליון כדי שעל ידי זה יתקשר בקדושה כלי שום הפסק לכל זמן ולזה רמז מלת במועדו ולא אמר בזמנו לרמז להג"ל גם כן שיעשה המצוה בשמחה ודביקות כנ"ל ומועדו סובל שני פירושים לשון זמן ויום טוב דהיינו שמחה ודביקות ונמצא עשיית המצוה זמניות היא בפועל בזמן ההוא ובכח לאחר זמן דהיינו הערת קדושה שתשאר בו, ולזה כיון משה רבינו עליו השלום שאמר סתם לבני ישראל לעשות הפסח לרמז הג"ל שיעשו תמיד הפסח דהיינו בזמנו בפועל ולאחר זמן בכח קדושה שנתקשר בה ומועדו תמיד לעבודתו ויתברך ולכן בעשיה נאמר ויעשו כו' במועדו דהיינו שעשו באופן הג"ל בשמחה ובדביקות העליון ולזה כפל כן עשו להורות שהיה עשיה כפולה בפועל בזמנו ובכח לעתיד לאחר זמן והבן.

(נועם אלימלך - פרשת בהעלותך)

## תגובות

### מכתבים שנתקבלו במערכת

דבוראי ראוי לו להחמיר ולהדליק פעם נוספת בלא ברכה, ואפשר אף להקל עליו שאינו צריך להדר כמנין הימים אלא סגי בהדלקת נר אחד בלבד.

ואגב, ספוקי מספקא לי מאז אי איכא במכשירי המצוה נמי דינא דניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה וכגון נטילת כוס לקידוש שלא מדעת בעליו או נטילת מנורה להדליק נרות שבת או נרות חנוכה, וצ"ע.

ונטילת גפרורים לכאורה נמי הוי דבר של כילוי ואולי הוי בגדר דבר מועט שאין בעל הבית מקפיד עליו וכההיא דסופי תאנים פסחים דף ו: ובההיא דשילהי ב"מ וכדומה, וצ"ע טובא בכל זה.

שמואל אליעזר שטרן, רב מרחביה, ירושלים  
דומ"ץ בניד"ץ דמנ"ח ודג"ס ודג"ס, ירושלים

#### הורג ע"י שם אם חייב משום רציחה?

מה שרן כתב חיים יוסף וייס שליט"א בגליון לח, סבת חס"ח, בענין ההורג ע"י שם אם חייב משום רציחה, והביא דבשו"ת הלכות קטנות ח"ב סימן צ"ח כתב דההורג נפש ע"י שם, אפשר כיון דבדבריו עבד מעשה, הו"ל דומיא דמימר תמורה ג' ע"ב וכנזק חץ להרגו, ועליהם נאמר חץ שחוט לשונם ירמיה ט' ז.

יש להעיר: דבשו"ת מהרי"א אר"ח סימן קצ"ט כתב נמי דחייב, וכותב דטעם הדבר כיון דכתיב מכה אדם יומת, ובמשנה רבינו מצינו שהכה בפיו כמבואר ברש"י ב' י"ד ד"ה הלהרגי אתה אמר, מכאן שהרגו בשם המפורש עיין בשפתי חכמים שם שמסביר דהכונה מדאמר לשון אמירה, וכתיב ביה לשון ויך את המצרי, א"כ גם כה"ג במשמע ובכלל מכה אדם יומת, כיון דבדיבוריה עבד מעשה, וכן בראש בשמים אות ו' סי' כ"ג הביא ראה דהורג ע"י שם או קללה הוא כהורג ממש מהא דכתבו התוס' ע"ז ד' ע"ב ד"ה ש"מ דרבי יהושע בן לוי שרצה להורג את העכו"ם ע"י קללה כמבואר ברכות ז' ע"א

בענין המשתתף בפרוטה בהדלקת תנוכה נדון בשו"ת לענין חיוב נזק ממונ

כבוד האב"ד הנעלה והמפורסם הרה"ג ר' גמליאל בן הגאון רבי אלחנן י. ד. רבינוביץ שליט"א, בעל מחבר ספר גם אני אורך ועוד. הנני בזה לכתוב כמה הערות וזעירות אודות מה שהובא בקונטרס המפורסם בעניני חנוכה (גליון לח), בנידון מאי דפסיקא ליה לרבינו הגדול"ק המשתתף בפרוטה נדון כשותף לענין חיוב נזק ממונ, ויהא עליו לשלם לפי חלקו בשמן, וראיתו היא מההיא דב"ק דף לו: גבי שור המזיק כששנים שותפים בו, עיי"ש.

לפענ"ד הפעוטה כיון דברור שהשמן נשאר ברשות בעל הבית הרי נמצא דשמירתו עליה ידידה רמיה והוי לגבי האכסנאי בגדר אנוס כיון דמעולם לא נתחייב בשמירתה. ויחיה מזו, דהשריפה והנזק מתייחסים למדליק את האש ולא למי שהעצים או השמן שלו, והגע עצמך, מי שהדליק שמן של חבירו בודאי דדין המזיק חל על המדליק ולא על בעל השמן, וכיון שכן אף שבעל השמן יוצא חובת הדלקה כיון ששמן שלו דולק, אבל לענין חיובא דמזיק אש, מחלי תלי במי שהדליק את האש ולא בשמן או בפתילה, כן נראה לכאורה ועדיין הדברים טעונים עיון ובריקה.

מי שנטל שמן של אחרים שלא מדעתו האם יוצא בכך ידי חובתו, הנה אני בעניי הארכת בזה טובא ולענ"ד ברור ופשוט דאין שייך בכה"ג דינא דניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה, דלא אשכחן להאי כללא אלא במידה דהדר בעיניה לבעליו, אבל בגוונא דמכללה לגמרי את ממון חבירו ליתא להאי כללא, וכיון שכן דינו כגזול שמן והדליק בו דלא יצא משום דהוי מצוה הבאה בעבירה.

והנה לדעת הש"ך חו"מ סי' שני"ח כל היכא ידיד דבוראי דיהא ניתא ליה הוי כאילו כבר הסכים לזה, הנה רוב האחרונים חלקו על דעתו וכדמשמע מסתימת הסוגיא בב"מ דף כב. גבי מרי בר איסק וכיון שכן נראה

בשבת, ומתוך השל"ה דכתבו ע"י שם ולכן לא חשיב מלאכה, עיין בשו"ת יד יצחק ח"א סימן קל"ו, דן בדבריו באריכות, ובשו"ת "אבני חפץ" סימן פ' ס"ק ט',

יש לציין: דכעין זה מצינו בעט סופר חלק ג' כלל פ' פרט ר' דנסתפק הא דמצנו בחז"ל סנהדרין ס"ה דרבא ברא גברא אם זה מותר בשבת וכן בשו"ת גנוי יוסף סימן ט"ז ס"ק ג'.

ונראה לומר: ב' סברות לחלק אפילו אם ההורג ע"י שם חייב משום רציחה, מ"מ בשבת אינו חייב.

א. דבשבת בעינן מלאכה כדרכה, לכן פטור דלא עדיף מכלאחר יד, משא"כ לענין רציחה.

ב. בשו"ת דברי יציב אר"ח סימן ק"ה כתב דיש סברא אחר לפטור בשבת לכ"ע ע"פ מה שכתב בבית מאיר אה"ע סימן ה' דבשבת אין שליחות כיון דכתיב למען יניח ובמצאות גופו נח, אי"ה הכא כשהורג ע"י שם גופו נח (עיין מה שכתבתי בחבורי מעדני אשר פרשת שמות תשס"ד).

### האם נר חנוכה שהדליק קטן הוקצה למצוותו

מה שכתבתם בשם הרב גמליאל הכהן רבנובין שליט"א משמו של הגאון רבי חיים קנייבסקי שליט"א דאסור להשתמש בנר חנוכה שהדליק קטן, כיון דחייב מדין חינוך אי"כ הוקצה מדרבנן, וכותב דרש"י בסוכה מ"ו ע"ב דכתב דמותר להשתמש באתרוגים של קטנים כיון שלא הוקצה למצוה, מיירי בקטנים שלא הגיעו לחינוך, דאין במעשה כלום לכך לא הוקצה למצוה.

יש להעיר בשו"ת התעוררות תשובה ח"ב סימן תכ"ב חולק עליו דנסתפק אם חל קדושת סוכה על סוכת קטן, ומסיק דלשיטת רש"י סוכה מ"ו ע"ב ד"ה תיניקות דאתרוגי קטנים מותר מטעם שלא הוקצו למצוה גמורה, אי"כ ה"ה בסוכת קטנה מותר ליהנות ממנו, לפי ה"ל בשמן של חנוכה שהדליק קטן נמי מותר להשתמש משום דלא הוקצה למצוה, ומסיק דרש"י לשיטתו דמצות חינוך מוטל על האב ולא על הקטן לכך לא הוקצה למצוותו, משא"כ לשיטת התוס' דמצות חינוך מוטל על

לא להרגו רצה דעכו"ם לא מעלין ולא מורדין, אלא להזיקו נתכוין, חזינן דהויא כרציחה ממש.

אבל בבית האוצר כלל א' ס"ק ג' כתב דהורג ע"י שם אינו מקרי רוצח וכן כתב בספר תולדות שמואל מערכה ל"ד וכן בשו"ת שמלת יוסף להגאון צפנת פנח סימן י"ח ס"ק ו'.

והנה יש להקשות: לשיטות דהורג ע"י שם הוי רוצח, הא דהותר למשה להרוג את המצרי, ע"י שם כמבואר ברש"י הוא משום דהכה את ישראל וחייב מיתה כמבואר בסנהדרין נ"ח ע"כ אי"ד חנינא עובד כוכבים שהכה את ישראל חייב מיתה שנאמר ויפן כה וכה וגו' ויך את המצרי, ושיטת הר"ן שם דחייב מיתה בידי אדם. משום דהוי בכלל גזל דמה לי חבל בממוניה ומה לי חבל בגופו, ולכן לא חשיב ב' מצוות דהוי בכלל גזל.

אבל לשיטות הרמב"ם פ"ו מהלכות מלכים הלכה ז' שכתב בן נח שהכה את ישראל אע"פ שחייב מיתה אינו נהרג, ובכ"מ שם שאף שחייב מיתה לא שמים אינו נהרג, דסבירא ליה דהמכה את חברו אינו חייב מיתה אלא בידי שמים, אי"כ קשה איך הרגו משה למצרי, ונראה דהרמב"ם יסבור כשיטות הג"ל דהורג ע"י שם אינו חייב משום רוצח, לכן היה יכול להרגו, ע"י שם דהוי מיתה בידי שמים, ומצאתי ראה לדברי בדברי שאול מ"ח בפרשת שמות להגאון ר' יוסף שאול מלכוב דכתב דהכרח של הרמב"ם דהמכה את חברו אינו חייב מיתה אלא בידי שמים, מדהרגו משה למצרי ע"י שם ומרוע לא הרגו בידיים, אלא ש"מ דאסור להרגו בידי אדם, אלא ע"י שם דהוי בידי שמים, חזינן דהוא סובר דלשיטת הרמב"ם הורג ע"י שם לא מיחשב רוצח.

### לעשות מלאכה בשבת ע"י שמו

והנה מה שדן שם בעושה מלאכה בשבת ע"י כוח רוחני אם חייב: והביא בשם שו"ת חת"ס ח"ו סימן כ"ט מבאי בשם השל"ה ליישב קושיית הרא"ש בפרק ערבי פסחים דהקשה איך משה כתב י"ג ספרי תורה ביום מיתתו כמבואר ב"ב ט"ז ע"א והלא מת



הש"צ שאם יהיה טעות יבדקהו, משמע דווקא בכהאי גוונא מותר אבל בספר תורה ישן שכבר הוגה אסור דדוקא לצורך ספר תורה מותר.

### האם מעביר ד' אמות בשבת ילפינן ממשכן

מה שכתב הרב משה שווערד בשם המהר"א דבמעביר ד' אמות ברה"י בשבת לא בעינן ס' ריבוא כיון דלא ילפינן ממשכן רק דהוויא הלכה למשה מסיני, יש להעיר: ריסוד הג"ל כתב בדברי חיים פרשת ויצא וכן בכפות חמרים סוכה מ"ג ע"א להסביר שיטת רש"י דכתב דמעביר ד' אמות אף דעקרו שלא להוציאו, ונמלך להוציאו חייב, משא"כ בהוצאה, משום דטעם הדבר דהיכא דעקירה ראשונה לא היה לשם הוצאה, ליכא אסור להוציאו, משום דשבת בעינן מלאכת מחשבת שיתכוון לכך דילפינן ממשכן, א"כ במעביר ד' אמות דילפינן מהלכה למשה מסיני, ולא מהמשכן לא בעינן מלאכת מחשבת, ובצינונים לתורה כלל י"ט יישב ע"פ יסוד הג"ל שיטת החז"י בהגותו על הרי"ף פרק כלל גדול ל"ב ע"ב שבמעביר ד' אמות ברה"י אפילו הוציא כ"ש חייב, וצ"ב מ"ש מהוצאה דבעי שיעור חשיבות, וכתב דברש"ב ב"ב נ"ה ע"ב כתב בטעם הדבר דבעינן שיעור בהוצאה דבעינן מלאכת מחשבת, א"כ בד' אמות דלא בעינן מלאכת מחשבת לא בעינן שיעור.

אבל בשו"ת דברי יציב אר"ח סימן קמ"ב הקשה מהא דאמרינן שבת ה' ע"א המעביר ד' אמות ברה"י מקורה פטור לפי שלא דמי לרגלי מדבר חזין דאף ד' אמות ילפינן ממשכן, וחזירי דהלכה למשה מסיני בא לומר שמעביר ד' אמות ברה"י חייב ובעינן לירע מה מקרי רה"י זה ילפינן ממשכן משא"כ שאר פרטים לא ילפינן ממשכן, וקשה על המהר"א מגמ' הג"ל ועיין בשו"ת בן פורת סימן ז' וכן בחמדת ישראל קונטרס דרך החיים סימן י"ג שהאריכו בזה, (ועיין בחוברי מעדני אשר פרשת בשלח תשס"ד).

### האם סומא חייב בטובה

מה שכתב הרב בן ציון הכהן שפירא שליט"א דפטור סומא ממוכה הוא אותו פטור

הקטן א"כ נאסר סוכת קטן, א"כ ה"ה בנר חנוכה אסור ליהנות ממנו, אבל להלכה לא הוכרע כשיטת רש"י או תוס' א"כ ליכא למיפשט אם אסור, עכ"פ חזינן דהוא סובר דרש"י מיירי בקטנים שהגיע לחינוך רק כיון דחובת חינוך מוטל על האב ליכא מוקצה על זה, (עיין בחוברי מעדני אשר פרשת וישב חנוכה תשס"ה)

### האם מותר להוציא ספר תורה כדי לקרות שנים מקרא ואחד תרגום

במה שדן הרב ירוחם אליהו ראזענפעלד שליט"א אם להעביר הסדרה בבית או בבית הכנסת, ראינו לעלות על הכתב מה שנשאלתי אם מותר להוציא ספר תורה מארון הקודש לצורך קריאת שנים מקרא ואחד תרגום: והנה הט"ז באר"ח סימן קפ"ה כתב ועוד אני אומר על ירא שמים שיראה לקרות בפני עצמה בספר תורה הסדרה לפחות פעם אחת ואח"כ עם החזן פעם שנייה, דהקריאה בחומש בלבד אין יוצא בה שפיר דבעינן דברים שבכתב דהיינו ספר תורה שלימה, ובבאר היטב שם כתב בשם הרב"ז ח"ג סימן תקכ"ט דמי שבקי בטעמים ונקודות בע"פ מצוה לקרות בספר תורה, והוא"ו תלמיד אחד היה לפניו החומש וקרא לפניו הטעמים, חזינן לא רק דמותר, אלא דהויא חייב, ובשו"ת משנה שכיר אר"ח סימן ס"א נשאלך מכח הני ראיות אם מותר לנו להוציא ספר תורה לצורך שניים מקרא ואחד תרגום, ומסיק לפי מה שכתב הפרישה ביור"ד סימן ע"ר ס"ק ח' דעכשיו אין מצוה לכתוב ספר תורה דדוקא בימיהם שאסור היה לכתוב רק בגלגל והיה צריכס ללמוד מהספר תורה, אבל בזמננו שהותר לנו לכתוב ספרים דפין כל אחד בפניו א"כ למה לנו לזלזל בכבוד ספר תורה בחנם ללמוד מתוכו שלא לצורך, על כן אין לנו לכתוב אלא שאר ספרים, א"כ הכא נמי בנידון דישן כיון שאפשר לקיים ע"י חומש למה לנו להוציא ספר תורה, וכן כתב בספר שבילי דוד אר"ח סימן של"ד ס"ק ה' כתב דמי שרוצה להעביר הסדרה שנים מקרא בספר תורה בעי להתנות בשעת כתיבת הספר תורה, וכן כתב החיד"א בספרו לדור אמת סימן ה' אות נ"ג מצוה לקרות הפרשה בספר תורה, ובפרט

סימן קצ"ו. טעם זה כתבו בשו"ת 'מזרי' שיק' ארי"ה סימן קצ"ד, וכן בקהלת יעקב אלגזי במערכת ח"ס דובנ' ס"ק קי"ד, וכן במבשרי אהוד סימן כ"ד, ובשורת 'מב' סופר יורד סימן ק"ג, ובשורת 'זריבא' ח"א סימן קצ"ו, ובמנחת מנחם יורד סימן רכ"ח, ובמזרי אורח' נדרים ע"ב, ובשורת 'מנחם חיים' ח"א סימן צ"א, אבל בדע"א נישן ל"ב ע"א, וכן בשורת 'שיבת ציון' סימן צ"ה דוח טעם זה.

(ב) משום דהויא מצוה שבגופו, כדכתיב מוצא שפתין תשמור, כן כתב 'בית מאיר' אה"ע סימן ק"ז, ובשו"ת 'שו"מ' מ"א ח"א סימן מ"ו תמה עליו וז"ל: נפלאותי מאד על כך השכל כמוהו מה ענין למצוה שבגופו, דודאי לא סגי בשקבל שהוא יאכל או לא יאכל דבר זה לקיים ע"י שליח דזה נקרא מצוה שבגופו, אבל אם קבל הוא נדר ע"י שליח למה לא יועיל אף ע"י שליח, וכן תמה עליו, 'בשורת קול אריה' סימן כ"ג.

(ג) משום נדר הוא עבירה כמבואר נדרים כ"ב, ע"א דכל הנודר כאילו בנה במה, ובדבר עבירה אין שליחות, ולהרבה שיטות השליחות בטילה לגמרי, כן כתבו בשו"ת 'באר יצחק' יורד סימן כ"ח, וכן הביא 'בית מאיר' אה"ע סימן ק"כ סכ"א זו מבט, וכן כתב בשו"ת 'שם אריה' יורד סימן מ"א, וב' שלמי' נדרים על דף ע"ב וב'שערי משפט' סימן שמו, ובשורת 'בית יצחק' ארי"ה ובס"מ ס"ק י"א. ובשורת בני שלמה ח"ב סימן כ"ט מרחק טעם הגל אי"כ מדוע הפקר שהוא מטעם נדר לא מהני שליחות ח"א הפקר לאו עכ"ה.

ונראה לתרץ בכמה אנפין.

א. הא דבעינן דיני תנאים ח"מ במתנה על מעשה להתבטל אי"כ אין כח ביד דיבור לבטל מעשה כדכתבו תוס' כתובות נ"ז ע"א ולכך בעינן למילף דמהני תנאי מתנאי שהיה בבני גד ובני ראובן, אבל במתנה על דיבור להתבטל אי"כ למילף מכני גד ומכני ראובן, דמילתא דמסתברא דאתי דיבור ומבטל דבור וכיון דלא ילפינן משם אי"כ דיני תנאים כן כתבו בפני' נישן ע"ה ע"א, וכן בהפלאה' כתובות נ"ז ע"א, וכן ע"ד ע"א, וכן 'שיטת מקובצת' נזיר י"א ע"א, וכן בשורת 'מזרי' שיק' אה"ע סימן ע"ה, שרת ח"ס יורד סימן ר"ב וכן באה"ע ח"ב סימן צ', 'חזושי' 'מזרי' נישן ל"ב ע"א, וכן בשורת 'מזרי' ח"א סימן ס', שרת 'בית יצחק' יורד ח"ב סימן נ"ב ס"ק ח' שרת 'שם אריה' יורד סימן מ"א. ליישב איך מהני תנאי בנדרים כמבואר בנדרים ע"ט ע"כ קונם אם ארזין הא נדרים ליתא

כמו נשים, יש להעיר: דבשו"ת כסא דהרסנא סימן ע"ג מסופק אם סומא חייב בסוכה, משום טעם אחר כיון שאינו רואה לא שייך ביה למען ידעו דווחיכם, דאפילו סוכה שלמעלה מעשרים אמה פסול כיון שלא שלטא ביה עינא כמבואר סוכה ב' ע"א אבל בשו"ת בית יצחק ארי"ה סימן ה' ס"ק ט"ו מרחק את דבריו דלא דרשינן טעמא לקולא, ועוד כיון דאחרים רואים מהני כמו בביצית, ועיין במנחת סלת בלקוטי תשובות הנדפס מחדש סימן כ"ח שהקשה על הכסא דהרסנא, מהא דאיתא בסוכה כ"ט ע"א שנשב זיקא בסוכתו של רב יוסף, אמר שהוא רוצה לצאת מן הסוכה, ולפי שיטת כסא דהרסנא ממילא היה פסול מפני שהיה סומא, ומתוך דשמא זה המעשה היה קודם שנסתמא, רב יוסף סימא את עינו מפני שלא היה יכול ליוזר שלא להסתכל חוץ מ' אמות שלו כן מבואר בר"ן קדושין ל"א ע"א בשם הירושלמי או מ"מ מדרבנן סומא חייב במצות כמבואר תוס' ר"ה ל"ג ע"א, מגילה כ"ד ע"א, ב"ק פ"ז (ובבבבב) מענין אשר פרשת אמור הראכתי (כזה).

### האם מהני תנאי או שליחות בנדרים?

במה שהבאנו בגליון לד', כסליו תשס"ד בשם רבי צבי הירש מייזליש שהקשה איך מהני תנאי בנדר הא ליתא בשליחות, וכל דליתא בשליחות ליתא בתנאי, יש להעיר דקושיא זו קדומה על פסוק בתורה וידר יעקב נדר לאמר. אם יהיה אלקים עמדי וגו', ונחלקו הראשונים אם יעקב אמרו בלשון תנאי או בלשון ודאי כמו אם כסף תלוה עיין רש"י, תוס' על התורה, רמב"ן, חת"ס. אור החיים, חכמת התורה.

יש להקשות: לשיטות דבלשון תנאי אמרו קשה, איך מהני התנאי, הא קימ"ל (כתובות ע"ד ע"א) מילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי, ונדר לא מהני ע"י שליח, מטעמים דלהלן עיין שו"ת האלף לך שלמה יור"ד סימן רמ"ו, וכן בבני דוד כאן דהקשו קושיא הג"ל:

והטעם דלא מהני שליחות בנדר:

(א) דנדר הוא מילי, ומילי לא מימסרי לשליח אפילו בשליח ראשון, כדעת מהר"ט דא

ה. לפני מתן תורה שלא ניתנה התורה, לא בעיני דיני תנאים וכן דיני שליחות, רכשניתנה תורה נחתה הלכה. עיי' "חבמת התורה פרשת ויצא ע"מ ת"ד.

ו. הא רבעיני דיני תנאי ה"מ כתנאי שהוא בין אדם לחבירו דומיא בני גד וראובן אבל בתנאי שבין אדם לבין עצמו לא בעיני דיני תנאי כך כתב ברמב"ן כ"ב קצ"ו ע"ב וכן כשרת הריב"ש סימן קצ"ה ב"ד ויעזר חובא ב"י יור"ד סימן ר"ח לפי זה אתי שפיר דיעקב אבינו נדר כינו לבין עצמו ומימלא לא היה צריך לדיני תנאים, (ובחבורי מעדני אשר פרשת ויצא הארכת בזה).

**האם חושב לעשות מצוה וגאנא ולא עשאה הוא כאילו עשאה ממשי**

ובגליון הנ"ל בתגובות הקשה חיים שלמה אבראהם שליט"א סתירה דבגמ' ברכות אמרין חושב לעשות מצוה ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, ובש"ך ח"מ סימן כ"א פסק אונסא כמאן דעביד לא אמרין.

יש להעיר דבש"ת חתם סופר ח"מ סימן א', ד"ה ולפענ"ד, הקשה קושיא זו, וכן בטוב טעם ודעת בהקדמה להלכות טריפות מאמר א', ותיירך דברני שמים הוא כאילו עשאה ולא בדיני אדם, וכן בש"ת מהרש"ם ח"ה סימן מ"ו הקשה קושיא זו, והוכיח מזה דהיא רק כאילו עשאה ולא ממשי, וכן בכלי חמרה פרשת פקודי הקשה קושיא זו, וכן בש"ת פרי השרה ח"ב סימן ק"ו, ובברכת אהרן מאמר כ"ז ומובא בפרד"י פרשת צו ר', תירץ דמצוה שבין אדם לחבירו אונסא כמאן דלא עביד כיון דעיקר המצוה לעשות טוב לחבירו, ושם מדובר שהתחייב ליתן לחבירו, אבל במצוה שבין אדם למקום אונסא כמאן דעביד, ובש"ת בית שערם א"ח סימן ו', תירץ דבאונס גמור אמרין כאילו עשאה ולא באונס שאינו גמור.

**האם זה ב' סוגי עניי כבוד?**

מה שדנו בגליון הנ"ל בתגובות אם היה ב' עניי כבוד, נראה להביא ראיה לזה דהנה במהר"ם מרוטנברג סימן תע"ג, ועיי' בש"ת חת"ס א"ח סימן קפ"ה. כתבו דהא דנשים

בשליחות, ומילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי, ומתריצים דבגמ' א"כ עשה עליהם תנאי לא בעיני תנאי כפול וכל דיני תנאים, לפי זה אתי שפיר דמהני תנאי ליעקב.

והנה על כל הני אחרונים איכא גמ' מפורשת דמשמע שאפילו בדבור בעיני דיני תנאים דבגמ' דף י' ע"ב אמרין במשנה לחולין שאוכל לך הוא נדר ובגמ' דף י"א ע"א דמתניתין דלא כרמ' דלרמ' בעיני תנאי כפול חזינן דאפילו בגמ' בעיני תנאי כפול, אע"ג דלא היא אלא ריבורא בעלמא, כן הקשה "באר משה" נזיר י"א ומגיד בצ"ע וכן כשרת "אחיעזר" דג.

ב. לפי מה דכתב בריטב"א קדושין ג' ע"א וכן בפנ"י כתובות ע"ד ע"א דהא דמילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי משום שכיין דהמעשה אלים ואין בכחו למסור ביד שליח, אין בכוחו לעשות תנאי אבל בדבר שמחמת קלישותו של עצם השליחות אין יכול לעשות שליח, כגון נדר דהויא מילי לכן אינו יכול למסור לשליח, כ"ש דיכול להבטל ע"י תנאי ומצאנן בנדרושי חס גיטין ע"ה דכתב דאע"ג דלא מהני שליחות בהקדש מהני תנאי דהא דלא מהני שליחות בהקדש משום דהויא מילי לא מיספיקי איכא הדבור חלש כ"ש דתנאי יכול לבטל וכן בכלי חמרה פרשת כי תצא, וכן כתב באמרי כינה הלכות נדרים סימן כ"ז, וכן "בבני אהבה" על הרמב"ם סימן ר' דקטן שחנע לענות הפעוטה יכול לעשות תנאי. אע"ג דליתא בשליחות כיון דמת קלישתו א"כ כ"ש דמעשיו יכול להבטל על ידי תנאי, לפי זה אתי שפיר דמהני תנאי ליעקב.

ג. דאע"ג דלא מהני שליחות בגמ' תנאי, דכיון דאפשר בחזרה הויא התנאי כמו חזרה ולא משום דיני תנאים כן תרצו כשרת במשנ"י ראש סימן ר"ד, ובש"ת בית יצחק יור"ד ח"ב סימן נ"ב ס"ק ד', וביד שאול יור"ד סימן ר"ב, ובספרו שרת "מסרי" דא, מ"א, סימן ע"ב, ובש"ת "בני ציון" ח"ב סימן ס"ז, "מהר"ח חיות" נזיר י"א גיטין לה ע"א, ובש"ת "דרכי" ח"ג סימן תתקפ"ב, "גליוני הש"ס" קדושין ס"א, לפי זה אתי שפיר דמהני תנאי ליעקב.

ד. נראה לי לתרץ לפי הטעם דלא מהני שליחות בגמ' משום דהויא עבירה, א"כ ביעקב דכתבו החוס' חולין ב' ע"ב דלא הויא הגדר עבירה משום דבעת צרה מצוה לנדר, וכן נפסק בש"ע יור"ד סימן ר"ג וכן כתב בריטב"א נדרים ט' ע"א א"כ מהני שליחות לכן מהני תנאי.

(תשנ"ז), עמ' קיד-קטז: "בספרי המנהגים הספרדיים (ספר המנהגים, שבלי הלקט, אבודרה"ם) לא הוזכר ט"ו בשבט כיום שאין אומרים בו תחנון ואף בטור אין הדבר מוזכר אבל הבי"ח כתב (או"ח סי' קל"א) שכן "נהגו העולם" וכן פסק שם בשו"ע. הראשון שהוזכר שיש מקומות שנוהגים בו הוא המהר"ל (בהלכות חלוקי ההפטורות) וז"ל: "שבט הוא מלך משום שבחמישה עשר בו הוא ראש השנה לאילנות... אין אומרים בו תחנון...". ושם, הערה 11: "אם מותר לפרסם בכתב דברים כפשוטם נציין כן שההצעות מאמירת תחנון ביום זה, כנראה אינה בגין עיצומה של היום על מעלותיה וסגולותיה, אלא תוצאה היות היום הזה בארצות אשכנז יומא דפגרא לתלמידים ולתלמידים כעין סוף זמן בימינו...".

דבריו מתקבלים על הדעת לפני שבדקים את המקורות. נדמה כי נויבירט כתב כך (כי מהר"ל הוא המקור הראשון לכך), בעקבות דבריו של: א' יערי, "תולדות ראש-השנה לאילן", מחנים, מב (תש"ך), עמ' 17: "וכר אחר לחגיגותיו של ט"ו בשבט נשתמר, אף הוא באשכנז בלבד, שלא לומר תחנון ביום זה. המנהג נזכר בפעם הראשונה במהר"ל...".

הרי רב נסים גאון (!) כבר הוזכר נוהג זה, ראה: ש' אברמסון, רב נסים גאון: משה ספרים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 552: "בכ"י אוקספורד Ms. heb. e 45 (קטלוג סי' 2787, חלק מן ספר בענייני לוח מאת משה בן אברהם החזן בן יעקב עסרי, מהר"י, מובאת פיסקא מרב"י רב נסים על המנהגות, וז"ל: "ילדלך מתל קול רבנו נסים זצ"ל וכמא אסתסנת אלאמה אן יום טו מן שבע (=שבט) ויום טו מן אדר ראשון ויום טו מן אב אן סקטו פיהם נפילת אפים ותענית אסתר והספד" = ולכן, כגון דברי רבנו נסים זצ"ל: וכמו שנהגה האומה שיום טו בשבט ויום טו באדר ראשון ויום טו באב בטלו בהם נפילת אפים ותענית והספד".

וכן הוזכר נוהג זה, תלמידו של רש"י, ר' שמעיה. ראה: א' גרוסמן, חכמי צפת הראשונים, ירושלים תשס"א, עמ' 398: "בכתב-יד מוסקבה 702 נזכרות הלכות תפילה

אינם חייבות בסוכה משום שאף הן היו באותו הנס של ענני כבוד, משום שאף הן היו באותו הנס אמרינן דווקא כשהיו בסכנה וניצלו, אבל היכא דלא היה סכנה אף שנעשה נס לא מחייבין, וענני כבוד לא הגינו מסכנה לכך לא מחייבין משום האי סברא ובערוך לנר סוכה כ"ח ע"ב כתב שהתוס' פסחים ק"ח ע"ב שלא תרצו כן, משום דסוברים שענני הכבוד נמי היה הצלה מנס מסכנה, משום דשרף כל נחש ועקרבו ואין לך סכנה גדולה מזה.

ובשו"ת חזון עובדיה הא סימן כ' עמוד רצב העיר על הערוך לנר שהנחשים נהרגו ע"י הענן שהלך לפניהם ולא ע"י העננים שסכבו אותם, והיה ב' מיני עננים עכ"פ חזו"ן בהכרח שהיה ב' מיני עננים.

### מדוע כהן אינו מברך שעשני כהן?

בגליון הנ"ל דן הרב חיים רפאל מהו הכונה בברכת שלא עשני אשה ולחד פירוש משום דיש לנו יותר מצוות משלהם, יש להקשות קושיא נפלאה, מדוע כהן אינו מברך בברכת התורה עשני כהן, מ"ש מהא דאנו מברכים שלא עשני אשה, וברש"י מנחות מ"ג ע"ב דהטעם משום שלאיש יש יותר מצוות מאשה, שאינה חייבת במצוות עשה שהזמן גרמא, א"כ כהן דיש לו מצוות יתירות מישראל, א"כ מדוע אינו מברך שעשני כהן.

יש שמתרץ: משום דא"א לתקן ברכה, דאין יברך, אם יברך שעשני כהן, הא נח לו לאדם שלא נברא משנברא, וכמו שכתב הב"ח באר"ח סימן מ"ו דלכך מברכים שלא עשני גוי, ואין מברכים שעשני ישראל, ואם יברך שלא עשני ישראל, נמי אינו יכול, משום דכהן הוא ככלל ישראל, ועוד דהויא כמתכבד בקלון חבירו דעד חטא העגל היה עבודה בישראל, הילכך לא תיקנו כך תירץ בשו"ת מן שאלו סימן ד' ועיין ביוצבר יוסף שורץ סימן נ' ס"ק ה'.

אשר אנשיל שוורץ

ר"מ בישיבת אמרי שפר יוסלים, מחבר מענוי אפר

### מנהג אי אמירת תחנון בט"ו בשבט

ר' שלמה נויבירט, כתב במאמרו: "ט"ו בשבט בהלכה ובמנהג", אור ישראל, ו

וגם פשטות הדברים הוא כן שרק במקום שלא הי' מנהג אין לנהוג כן. ובעיקר הדברים הנני מחזיק טענות החסידים יותר משל המתנגדים, אף שאנכי אינני מן החסידים שמכיון שיסוד הדברים נשנה בראשונים וכבר כתב כן העורך שהמחמירים תוקעים ג' פעמים כמובא בב"י, אי"כ החסידים שכבר הורגלו כן חסר להם המצוה וההרגשה וההתעוררות בעת התפלה, והמתנגדים שלא הורגלו הוא בגדר יתר, וכל הטענה שהוא כלכול התפלה הנה לפימה שאנו מתפללים מתוך הסידור אין זה טענה כלל, כפרט שכל אחד גם המתנגדים יוכל להמתין קצת אחר כל ברכה ממלכיות וזכויות ושופרות, ואם ינוחו רגע או איזה רגעים לא יתבלבלו בתפילתם ואדרבא יוסיפו כח להתפלל בחוזק יותר. ע"כ לדעתי שהאשכנזים צריכים לוותר ושישאר המנהג כמו בתחלה עד שיבוא כעז"ה המשיח בב"א ואינהגו הכל במנהג אחר, עכ"ד.

(ב) בקשר למה שכתב בגליון כ"ג עמ' רמט בענין כניסת נשים לכיתומי בשמחת תורה, ברצוני לציין מה שסיפר האדמו"ר מסערט-וויזניץ שליט"א להאדמו"ר מסקוויה שליט"א, כפי שנרשם בגליון "בחדר הקורש" פר' לך: י"א, "מנהגים" קצן מען נישט וויסן די טעמים אלעמאל, איבערהויפט ביי די צדיקים. כיצד ענק אז דער טאטע (המקור ברוך) זצ"ל האט אליין דערציילט, אז פורים און שמחת תורה אין בעלזא פלעגט די נשים שטיין ביי די טיר, און זיי פלעגן זיך אריינשטופן אינעווייניג. די גבאים פלעגן אלעמאל שרייען: די נשים זאלן ארויס! די נשים זאלן ארויס! אבער זיי האבן נישט געוואלט ארויסגיין. און זיי פלעגן זיך ווייטער שטופן... ביו דער בעלזער רב זצ"ל האט גענומען דעם גארטל, און ער איז צוגעלאפן און אנגעהויבן צו טרייבן די נשים מיטן גארטל: ארויס, ארויס, ארויס... דאס איז געווען א "מנהג" אלע יארן דער טאטע זצ"ל האט געזאגט, אז ס'געווען אזעלכע נשים וואס האבן געהאט די העזה, און זיי האבן זיך ארונטערגעשטעלט אונטערן גארטל, אז זיי זאלן כאטש כאפן עפעס א ציפ פון דעם גארטל... — ס'זענען דא נאך אזעלכע צדיקים וואס טוען דאס... אבער דאס איז געווען א "מנהג קבוע!" מ'האט דאס

בשמו של ר' שמעיה, וסביר שאף הן מקורן במחזור שלו: י"י שמעיה ז"ל בערב י"ה (=יום הכיפורים) אין גופלין על פניהם לא באשמרת הבוקר ולא ביוצר ואין אומרים יענן. ובט"ו בשבט אין גופלין על פניהם... וכן כיום המילה אין גופלין על פניהם...". ושם, הערה 161: "כ"י מוסקבה 702, דף א-ב...".

מנהג זה הוזכר גם בידי חכמים אשכנזיים כימי הביניים, ראה: ש' שפיצר, "מנהגי הר"ר אברהם חילדיק (בן דורו של מהר"ם מרונטנבורג)", קבץ על יד, ט (תשמ"ט), עמ' 179: "בט"ו בשבט ר"ה לאילנות שאנו מונין למעשר ולשביעית, ויש שאין גופלין בתחנון..."; י' שנהב-אלפנכין (מהדיר), ספר מנהגים דבי מהר"ם ב"ד ברוך מרונטנבורג, ניו-יורק תרצ"ה, עמ' 4: "ואין [אומ'] תחינ' בט"ו (בש...) בשבט בבקר דקיימא לן כבית הלל דאומ' בט"ו בשבט [ר"ה] לאילנות ולמעשר ולשביעית"; ש' שפיצר, "קיצור מנהגי מהר"ם מרונטנבורג: על-פי כתי' וינה מרבך ושכטר", אסופות, ב (תשמ"ח), עמ' פד-פה: "תחינה. אין אומרים... בשחרית ל"ג בעומר. בשחרית חמשה עשר דאב ושבט. אכן במגנצא ובוורמיישא אומרים תחינה בשלשן". ועוד.

מרדכי מנחם הניג

**בענין תקיעות שופר בתפילת הלחש ב"ה ובענין מנהג בעלזא בשמחת תורה**

(א) בהמשך למאמרו הנפלא של הרב גדלי' אבערלאנדער בגליון האחרון בענין תקיעות שופר בתפילת הלחש של הציבור ברצוני להביא מה שכתב הגאון רבי איסר זלמן מלצר ז"ל בספר בדרך עץ החיים עמ' 550 במכתב לבנו (הובא בטעי' בבריאל, פמ"ג הערה 10) וז"ל: והנה מה ששאלת ע"ד פ"י הדברים שכתב המג"א "ואין לנהוג כן לתתלה" אם הכונה דוק במקום שלא הי' מנהג, מצאתי שמבואר כן להדיא בשו"ע הגר"ז ז"ל הנקרא שו"ע הרב, ואל תדחה שזה אין ראוי בשביל שהחסידים תוקעים בתפלה בלחש, אבל זה לא ניתן ליאמר כלל, שהגר"ז ז"ל הוא דייקן גדול וגאמן בפירושו לשו"ע

מקרה ולא חשב כלום הרי א"א לדון היפוך כוונה שהרי א"כ שום "סתמא דעניה" וא"כ סדר ומהלך כמו בקידוש והבדלה שקבעו מתחילה בצלותא והדר אכסא, וי"ל כוונה חיובית שיוצא רק אח"כ, ודוק.

וא"ת הרי בהל"ל כ' דמי שסופר בביהש"ש אמרי' סתמא דעתו שלל"צ רק בלילה הן ג"פ דע"ד הרגיל יודע שעדיין אינו לילה, ומכיר שעכשיו הוא ספק יום שלכן איננו סופר עוד, וממילא דומה להא דכסבור שהוא חול ולא פסח וכסבור שהוא חמץ ולא מצה, דבכה"ג כיון שהוא מופקע מזמן או חפצא דמצוה אלא לייחס לו המצוה, דברעתו הוי כמו היפוך כוונה, וזו סברא פ', ובזה יתבאר מה שדחק קצת במוסגר כריש עמ' סז וד"ל.

ולדינא לענין קידוש, לכא"נ דעכ"פ מי שרגיל תמיד לקדש בעצמו בודאי הוי כוונתו כוונה כששומע מבעה"ב [וכמו השואל כמה ימי הספירה, כמ"ש שועה"ר] ובקידוש שביום הרי בלא"ה רובא דאינשי ריין מכונין בעצמן בפה"ג כששותין יין גס אחרי שיוצאין יד"ח קידוש וא"כ אף אם יצא יד"ח קידוש אינו מכוין לבטלה טפי משאר כל אדם, דכל הקידוש אינו רק בפה"ג.

[ואגב כמה שדן בתחילת דבריו, בעמ' ס בדברי רמ"א והמשגיב בס"ק ט"ז, רשמתי על דברי מע"כ כך: נדחק במש"כ מג"א דבסתם יצא דהרי המחבר מיירי בכיון מתחילה על תנאי וא"כ ע"כ אם נזכר בלילה לא ייד"ח מעיקרא, ולכן צ"ל דר' מג"א מיירי בסיפר סתם ולעצמו, אך זה דוחק יותר גדול, דהרי קאי אד' רמ"א שכותב "אם הי' דעתו שלל"צ", וכ"ה במשגיב פשוטו כמשמעו, ודל מהכא ד' המג"א הלא ממילא ש"מ דרמ"א, וזה אא"ל דרמ"א לא קאי אגוונא דמחבר, והאמת פ' דכד מפרש מג"א דבסתם יצא ר"ל שלא עשה שום תנאי רק סיפר בסתם, דאז אמרי' דכשענה אמן ודאי' סתמא תכוין לצאת בכרכת הש"ץ, ואמנם דהספירה סופר בעצמו אבל חזי' שיוצא בשומע כוונה בסתם וה"ה בספירה הי' יכול לצאת אלא שזה עשו לבר, ואיב"ז נפ"מ רק לענין הברכה].

בכבוד רב,

נטע וילבער

אונטערעצשטעלט כרי מ'זאל האלטן דעם מנהג: זיי פלעגן נישט וועלן ארויסגיין, ווייל זיי פלעגן וויסן וואס ס'קומט נאך... און דער רב איז צוגעלאפן און געזאגט: ארויס, ארויס! און קנאקן מיט'ן גארטל...! כ'האב דאס אליין געהערט פונעם טאטן ז"ל, וואס ער איז געווען נוכח דארט אין בעלזא."

אהרן ספעקטער

בענין שומע בעונה בלי כוונה לצאת - ביאור ש"י הש"ע הרב

לכבוד הגאון ר' חיים אבערלאנדער שליט"א

בתר דכפילנא שלמא למר ולתורתו ארשום מה ש"ל להעיר במאמרו הנפלא בקובץ אור ישראל קובץ כ"ד בדברי שועה"ר ס"י תפ"ט, ומע"כ הרחיב ידו הגדולה בטוט"ד כדת וכדין וברכתו עליו ברכת הנהנין.

הנה בעמ' סח-ט העיר דמדוע לא נימא דסתמא דעתו שלא לצאת בשומע כוונה, וע"ז כתב שהמעין היטב בדברי שועה"ר יראה דמיירי במה דפתח דסופר על תנאי ולכן הברכה יוצא בשמיעה, וממילא קיימין במי שרוצה לצאת [עכ"פ הברכה] בשומע כוונה.

ואמנם דבריו נכונים בחשבון אבל לא יכולתי ליישב דברי הרב כך שהרי הוא לא הזכיר כלל דמיירי כשיוצא הברכה בשומע כוונה, ואפי' את"ל דכך צ"ל לפי החשבון אבל כיון דעיקר הוא הו"ל להזכירו, אך באמת כ' להדיא אף שלא בירך עכשיו וגם לא ענה אמן אחר ברכת הציבור, ועכ"פ כל דבריו טובין במי שאינו יוצא הברכה כלל אלא שסופר על התנאי, דוק ותשכח.

וכיון שכן עכצ"ל דאפ"ל בכל דבר סתמא דעתו שלא לצאת, וד' החת"ס גבי קידוש שאני, והתם לאו בדרך מקרה דיינינן אלא בדרך קבע שחכמים תיקנו שזכירת הקידוש יהי' נאמר על הכוס וממילא תקני' כ"ה, שבעקבותי' אנו דנים שכ"א כבר יודע שחובת זכירת וקידוש עיקרו יוצאים בבית על הכוס ויהי' אף שיוודעים ומכוונים להזכרתו בתפילה וידע' שניתן לצאת בו חיוב הדא', משא"כ הכא מיירי באינו מכוין עכשיו כלל ואנו דנים דבזה איצ' כוונה וכיון שא"י או שומע ע"ד

## שנים מקרא ואחד תרגום - ככל יום, וביד

לכבוד המערכת "אור ישראל"

במש"כ בגל' ל"ח במאמר "מנהגי ישראל", במנהג שנים מקרא ואחד תרגום, והוסיף שם להביא מנהגי הארז"ל בזה, הנני לציין תשובת הרחי"א וצוק"ל בספרו "ככר לאדן" בליקוטים תשובה ד' בא"ד, וז"ל:

ועתה אמרתי אגלה כי חקון קריאת הפסוקים שמו"ת בכל יום הוא מרבינו האר"י וצ"ל, ושמעתי ממקובלים מופלגים אשר היו בעה"ק ירושלם תר' ז"ל כי קריאה זו לא תכון ביום טוב, ומה גם שהרמ"ע ז"ל כתב שאין קורין תרגום ב"ט, ומטעמים אלו נהגנו שלא לקרות הסדר הגז' ביום טוב וכו', ואחר זמן בא לידי סדר כונות לאדם גדול תלמיד הרמ"ז ז"ל שכתב שקבל מרבו מהר"ם זכותו ז"ל שקבל מרבו, מרכז עיר וקדיש מהר"ר בנימין הלוי ז"ל שלא לקרות פסוקים שמו"ת ביום טוב ולהשלימם אח"ך, והאר"י קצת בזה, עלץ לבי דידוע דרבו של הרמ"ז ז"ל מהר"ר בנימין הלוי ז"ל קבל מתלמידו מהר"ח ז"ל, עכ"ל.

החתום בכרכה,

בן ציון גרינפעלד, ניוקן ג.

## בענין לא תעלה במעלות דוקא במובח וגובה המנורה

בהמשך למה שכתבתי בגליון ל"ח (וגרסא בטעות תחת שם של י.ד. קלוזינר) יש להעיר כמה נקודות:

(א) בגליון הג"ל כתב הר' פנחס וויליגער שהלאו של לא תעלה במעלות על מזבחי היא דוקא בשעת העבודה, והביא שזהו שיטת התוס' ישנים במס' יומא דף ס"ב קטע הראשון, הנה עדיין צריך ביאור לשיטת החינוך (מצוה מ"א) שחולק על התוס' ישנים וסובר שאף אם אי"ז שעת העבודה מ"מ ה"ה עובר.

(ב) בגליון הג"ל בעמוד רנ"א באופן הג' כתבתי "יעזר אפ"ל (עכ"פ בדוחק) שאפילו לשיטת הרמב"ן וסייעתו אפשר להטיב את

המנורה אף אם גובה האדם שווה לגובה המנורה אף שווה דבר הקשה", יש לצרף לזה מה שמצאתי בילקוט ראובני ר"פ בהעלותך "גובה של מנורה ח"י טפחים נגד פסוק במדבר יש בו ח"י תיבות ולפי שטפח י"ח לא ה"י שלם לכן חסר תיבה א' (כוונת אר"י)", וכן הוא באגרא דפרקא ס"י קע"ב "בחמשה חומשי תורה נרמזין מעשה המנורה ספר בראשית... במדבר י"ז תיבות נגד גובהה של מנורה שהיא י"ז טפחים ומשהו (ואעפ"י שבמנחות חשיב י"ח טפחים כיון שטפח האחרון חסר לא נכתבה תיבה נגדו)" עכ"ל. וזהו סייעתא למה שכתבתי שאפ"י כלי מעלות לפני המנורה אפשר להטיב את המנורה שהרי המנורה אינה אפ"י בגובה שווה לגובה האדם, כ"א קצת יותר נמוך.

משה יצחק ליבליך, קאון היסט

## בענין גורל המידות להגרא

להרב אהרן פליגמאן שליט"א, שלומכון יסגא לעולם:

קראתי את מכתבכם המקיף המופיע בחוברת "אור ישראל" (לח) ונהייתי מההיקף הגדול של הידיעות שכתבתם אודות גורל הגר"א.

בזמנו נסיתי גם אני להתחקות אחר מקורות הגורל והתייחסותו להגר"א ולא מצאתי קשר ברור להגר"א ומסורת מדייקת, אם כי נמצאו מספר מקורות קרובים, אציין לדוגמא:

בני משפחתו של רבי אריה לוין, וביניהם בנו רבי שלמה שמחה, יודעים בבירור שהוא קיבל את המסורת על עשיית הגורל מרבי חיים ברלין שקיבל מאביו הנצי"ב ולמעלה בקודש, וא"כ מדובר במסורת מוולוז'ין, הקרובה להגר"א.

בספרי התולדות שכתבו בני משפחת ריבלין לדורותיהם על דברי ימיהם של תלמידי הגר"א שעלו לאר"י הם משייכים את הגורל להגר"א, ואם כי מסורות אלו טעונות בדיקה וגם נכתבו בשנים מאוחרות (כגון ספר מוסד היסוד), מ"מ יתכן שיש להם משקל מסויים.

# השלמות להוכחת דיוקם החדוד של סידור ותיקון ספרים איש מצליח

בגליון ל"ח (ע' דו-רלז) פרסמתי מאמר מפורט להוכחת דיוקם החדוד של סידור ותיקון איש מצליח הנ"ל — ולמתן מענה מפורט על עשרות קישויות של הרב דוד יצחקי (גליונות כ"ה ל') על ספרי איש מצליח.

להלן כמה השלמות ותיקוני טעויות למאמרי הנ"ל, וכן תגובתי על תגובתו של הרב דוד יצחקי (שם ע' רלח) — שחזר והקשה גם על מאמרי הנ"ל.

חלק א: תיקוני טעויות והשלמות למאמרי הנ"ל:

1. תיקוני טעויות (לאור ישראל, ל"ח):

א. הערה כללית למאמרי (שם ע' דו-רלז):  
כמעט כל ש' ימנית נדפסה בטעות כ-ש' שמאלית.

ב. ע' ריד הערה 41. כתוב: מ"ה, צ"ל: ה"ה.

ג. ע' ריו, ד"ה תדע דהכי, שורה ג', כתוב: ווהעיקר. צ"ל: והעיקר.

ד. ע' רכה, ד"ה לענין, שורה ה', כתוב: משנה 18. צ"ל: משנה 19.

ה. שם הערה 110. כתוב: או איפכא דישעיה כתב לפי הפלה עלינו לשבח. צ"ל: וכפי שכתב הכלבו (סי' ט"ז) דיהושע בן נון יסד תפלה זו וריב"ז התקין את הנוסח, ומסתברא לי דתיקנו לפי נבואת ישעיה.

ו. ע' רכז, ד"ה לענין, שורה ד', כתוב: כתב. צ"ל: כתוב בנבואת.

ז. ע' רכט, ד"ה ולענין, שורה ו', כתוב: או. צ"ל: אלו.

ח. שם שורה ח'. כתוב: עלי. צ"ל: עליו.

ט. ע' רלו הערה 168. כתוב: ק"ב. צ"ל: ק"כ ע"א.

2. השלמות (לאור ישראל, ל"ח):

א. "וצאצאי אצאנינו וצאצאי וכו'" נ"ב: כך הנוסחה גם ב: כך החיים (פלגי) ט יג, נוהג כצאן יוסף (קאשמן סג"ל) הלכה כג, חסד

אציין עוד שעינתי בכתבי רבי שמואל שאול סידורו המופיעים במספר מקומות (ספר דברי הימים, בספרי פאס וכמיה, דרוש המהרש"ש סידורו, בהקדמת המ"ל רבי דוד עובדיה, וכן בספר מלכי רבנן — שהוא בנוי כספר שם הגדולים להחיד"א, שהאר"ן מאוד בערך רבי שאול סידורו), והמסקנה היא שאין מדובר בגורל הגר"א המדויק כי חסרים שם ב' דילוגים [המהרש"ש סידורו כותב: ומעשה שהיה כך היה בלי תוספת ומגרעת, כך שנראה שהוא לא קיצר בתיאור הדילוגים, כהגורל הגר"א הידוע (כי כתבתם שהוא כדיוק מה שאנחנו קוראים גורל הגר"א), אם כן אנא דברו עמי כי כאמור, יש לי מקורות נוספים בענין זה], ואינו כשבע פעמים שבע כהגורל הגר"א, שהתשובה נחשבת ל"יודל", גם בספר "גורל קודש" למהר"י דומנו שמוזכר רק ד' פעמים ו' ולא מפורט מה בדיוק, כך שהדברים עדיין טעונים המשך כירור ובדיקה.

ואב גרינולד, ירושלים

## בענין צירוף יהודי שאינו שומר תרמ למען

כבוד המערכת הנכבדה

מאוד נהניתי ממאמרו של הרה"ג אהרן דוד גאנץ רב בסאפרין, בדיון גדרו של מומר הלכה למעשה, שזה דבר מאוד מעשי בזמננו, וברצוני להוסיף מה שראיתי בגליון צאנו, לח' תמוז תשס"ג, דו שיח בין כ"ק מרן אדמו"ר מצאנו זי"ע לבין כ"ק מרן אדמו"ר מהר"א מבעלזא זי"ע בכ"ו תמוז תשי"ז, כשלשה שבועות לפני הסתלקות מרן מבעלזא זי"ע. האדמו"ר מצאנו אמר: "כשבאתי באניה קראתי בה, ספר תורה יפה מאוד. אם כי הסתפקתי בנוגע לניסעים אם אפשר להתפלל עמם, אבל יהודי כשכא להתפלל הרי הוא בחזקת כשרות, כן אני חשבתיו", והשיב לו מרן מבעלזא: "אוראי, אוראי, א איד קימט דארוענען האט ער א חזקת כשרות".

וזה סייעתא גדולה לדברי הרב גאנץ דמותו לצרף כל מי שביא לבית הכנסת להתפלל למען וליהן לו עליה לתורה.

בברכת הצלחה מרובה,

חיים לבל, ניו



1. שם ע' רכ"א בפיוט המבדיל, ג"ב: כהוצאת שנת התשס"ה של סידור איש מצליח העירו כי גם ריעב"ץ דחה את נוסחת "תבצעני" (ס' שמוש דף ע"ז סע"א. וע"ע בספר שבירת לוחות האון — המיוחס לתלמיד ריעב"ץ — דף כ"ט סע"ב). וכדרך אגב אעיר-אנא כי לענ"ד מחבר פיוט המבדיל הוא ריב"ם מבעלי התוספות, וראייתו לזה היא מכך שמחד גיסא — בפיוט זה אותיות ראשי הבתים הן: "יצחק הקטן", ומאידך גיסא — בסליחת "ישראל עמך תחניה עורכים" (ישנה בסידור נוסח ספרד, והיא בתחילת סדר תענית שני קמא ובתחילת הסליחות ליום שלישי שלפני ר"ה) אותיות ראשי הבתים הן: "יצחק הק' ברבי מאיר", ולפי השערתי הוא ריב"ם. ואם שגיתי — אתי תלין משוגתי.

2. "בשעת ל'דתך" — ל בחיריק, ד' כש"א. ג"ב: (בהערה 107 יש להוסיף כי) כך היא הנוסחה גם בסידור חוקק עולם ח"ב (ירושלים התרנ"ג).

3. "תערב לו ידידותך". ג"ב: על ארבעת הטעמים שהבאתי שם לנוסחה זו יש להוסיף עוד כמה טעמים, כי: אמנם המחבר כתב "יערב" והתכוון אל: "יערב [שיר] ידידותך" (כדמוכח מדבריו בספר חרדים פרק ל"ד), והרד"ק (במכלול דף ח) הביא מהתנ"ך את הפסוק: "ותכל דוד" — דהוי קיצור מ"יתכל נפש דוד"; ואולם, אין ללמוד מסתימות לשון המקרא אל התפלה הראויה להיאמר בלשון ברור — כדכתב הכי הלחם משנה (בשורית לחם רב ס' א ד"ה איכרא) וז"ל: "אין ראוי בלשון התפלה לשון שיטעה השומע ואפילו בפירוש רחוק, אבל במקרא דרך המקרא להבר בלשון סתום", ובפרט דהבא איכא תלת לריעותא: 1. חסרון תיבת "שיר". 2. חסרון י' לפני ך סופית. 3. בלשון כדורה אין לומר "שיר ידידותך", כמו שאין לומר "בית חולד" וכיו"ב. ודו"ק, ובפרט שיש לצרף כל זה להא דאכתי לא איכריד לן מה היה הנוסח הסופי של המחבר (כמבואר במאמרי שם), ובפרט שכתבו הפוסקים דרקוק לה"ק דוחה נוסחות תפילה חריגות של האחרונים (כמבואר במאמרי שם).

לאליפס (פאפו) אר"ח מ"ז אות ג, אליהו רבא וזוטא (שפירא) אר"ח מ"ז.

חב. "יעתה בעוונותינו חרב בית המקדש" — ר' בפתיח. ג"ב: כך גם בתכלאל; והרב נאמן הודיע לי במכתב (מחודש טבת התשס"ה) כי מצא הוכחה ברורה לניקוד זה מרינו יהודה הלוי שחזר בשיריו (הוצאת זמורה, ח"ה, ע' 56): "למפקד נשיא ורב, בית שלישי חרב, ושמש בעור יום ערב"; וגם אני מצאתי חרוז כה"ג במחזור רומא (נרפס לראשונה בשנת ש"י), ח"ב, בסדר צום גדליה, בתפלת י"ח — מייד אחרי פתיחת ברכת "סלח לנו" — דהכי איתא התם: "ואחרי הבית אשר חרב, נפל כיום זה הרג רב, בצום השביעי שיחי לפניך יערב, וסלחת לעונו כי רב", ועוד מצאתי כי שמואל בר' הושענא (הוא שמואל השלישי תלמיד רס"ג) — חרוז ביוצרותיו לפרשת מקץ (הובאו בספר "שמואל בקוראי שמו" מאת ר' יוסף יהלום): "שולחו בנו חיצו ירעב, זמן מקרשנו חרב, מתעטפים בראש כל חרצות הוטלנו ונעלף ונשתרב, וקשה מזה הורעבנו לשמוע דברי מלך רב, אוימלנו קננו מים עד ים גם מזרח ומערב".

4. "כפה עמר" — פ' בצירי. ג"ב: (בהערה 46 יש להוסיף): כלל-הצירי בתיבה נסמכת שסופה ה (אם הנפרדת סופה בסגול) — הובא גם בספר הכוזרי מאמר ב סוף אות פ. (בהערה 47 יש להוסיף): גרסת "כפי עמר" היא גם בסידור רבי יהודה בר יקר (התשל"ט, עמ' ו', סוף שורה ט').

5. "כנפות הארץ" (בברכת אהבת עולם); ג"ב: כך הנוסחה גם במחזור רומא (ש"י); וכן (בהערה 89 יש להוסיף כי) כך גרס גם ר' נתן מברסלב בליקוטי הלכות (אר"ח): הלכות ציצית הלכה ז סעיפים ב-ה, והלכות מנחה הלכה ז סעיף עא.

6. "ושפתי מדבר מרמה". ג"ב: כך הנוסחה גם במחזור רומא (ש"י); וכן (בהערה 89 יש להוסיף כי) כך כתב גם ר' נתן מברסלב בליקוטי הלכות (י"ד): הלכות הכשר כלים הלכה ז סעיף יט: "וזה שביקש (התנא) [האמורא]: אלוני נצור לשוני מרע ושפתי מדבר מרמה".

לענ"ד לאו אורחא דמילתא למימר ש"הכרעות בין נוסחאות" הן "שיבוש נוסחאות", דאל"ת — א"כ מאי אית לך למימר על ההכרעות (בין נוסחאות עדות ישראל) אשר עשו גדולי ישראל שבכל דור ודור (כגון מהרש"ם וריעב"ץ והשל"ה והגר"א ומהרש"ן ומהר"ף והגר"ח וכה"ח); זה בדורו וזה בדורו. ובפרט שהרב נאמן הוא אחד מגדולי הפוסקים המכריע לא רק בענין הקל של נוסחאות התפלה אלא גם בכל הענינים החמורים שבכל חלקי השו"ע. ובפרט שכל הכרעה שמכריע נעשית אחרי ז' נקיים — על פי היסודות המסורים לנו מרביתנו ראשונים כאחרונים — כפי שביארתי באורך (בח"א של מאמרי) את היסוד של כל ההכרעות האלה.

כתב הרב דוד יצחקי (שם פסקה ראשונה ושלישית):

וכ"ש שלא היינו צריכים להשיב על המשנים בתורה הקדושה על סמך הגהת מסברא... ואין אשתוק בראותי ש"כברו כוחו ורוחב ליבו" מגיה המקרא מסברא [כאילו חרם הקדמונים (יו"ד רע"ט ס"א) מלהגיה מסברא לא נאמר עליו].

בשום מקום במאמרי לא תמצא ח"ו ניסיון לשנות את התורה הקדושה, ובשום מקום לא תמצא הגהת מקרא מסברא. להפך: תמצא שם (אור ישראל, ל"ח, ע' רלא רלג) שנוסח תק"ס איש מצליח הוא ע"פ מסורת, ודוקא הרב דוד יצחקי (אור ישראל, ל', ע' ר"ו) הוא זה שהקשה מסברא על מסורת זו, ואני תרצתי קשייה זו (אור ישראל, ל"ח, ע' רלב). כי מאחר שהקושיה היתה מסברא אז גם תירוצי היה מסברא.

כתב הרב דוד יצחקי (שם פסקה ראשונה):

אלא במאמר הג"ל אף המציא מליבו ששינוייהם הם מסורת עתיקה בת אלפיים שנה!

בשום מקום במאמרי לא כתבתי כי צרכו את סידור ותק"ס איש מצליח ע"פ "שינוייהם" (כלשון הרב דוד יצחקי); להפך: דחיית באורך את הטענה הזו (אור ישראל, ל"ח, ע' ריא ד"ה שנית).

ט. בהערה 150 יש להוסיף כי גם ממחברת התיג'אן (התרמ"ג, תחילת פרק ה ד"ה ויש) מוכח דבכתב ימץאני — אין שו"א נע.

חלק ב: תגובתי על תגובתו של הרב דוד יצחקי (אור ישראל ל"ח, ע' רלח):

כתב הרב דוד יצחקי (שם פסקה ראשונה):

אמר הכותב, בעצם לא היה צריך להשיב כלל על תגובת הרב אליהו כהן, כי בדור העני שלנו אין מי שיכול להכניס ראשו בין הראשונים ולהכריע ביניהם מסברא... ולא להינס הרעישו גדולי הדור נגד הפרצה, במכתביהם שנתפרסמו לאחרונה בקובץ לגדור פרץ.

אמר הכותב, בעצם לא היה צריך להשיב כלל על מאמריו של הרב דוד יצחקי כנגד אחד מגדולי הפוסקים שליט"א, כי בדור העני שלנו אין מי שיכול להכניס ראשו בין פוסקי הדור ולדחות דבריהם מסברא; אלא שבמאמר הנ"ל ביקש להסתיע גם מדברי גדולי הדור בחוברת "לגדור פרץ", ולא להינס נרעשו אותם גדולי הדור, כגון הגאון הרב שטיינמן שליט"א, והגאון הרב ואזנר שליט"א, משנתכרר להם כי הוצא מהם חוות דעת (על סדור ותק"ס איש מצליח) ע"י מפין החוכרה "לגדור פרץ" (כעילוס שם) — מבלי שהוגד להם כי סידור ותק"ס איש מצליח הם ע"פ הכרעותיו של הגאון הרב נאמן שליט"א; ומשנתכררו להם אח"כ נימוקיו הצודקים של הרב נאמן שליט"א (חלק מנימוקים אלו פרסמתי אח"כ בקובץ ישראל, ל"ח) הביעו בפני הגאון הרב נאמן שליט"א את צערם על החוכרת הנ"ל וחזרו לחזק את יריו וגם כתבו לו במכתב (שפורטם בתחילת מהדורת תשס"ה של סידור איש מצליח) כי שמחו לדעת שבסידור ותק"ס איש מצליח אין שום סטייה ממסורת ישראל סבא.

כתב הרב דוד יצחקי (שם פסקה ראשונה):

בדור העני שלנו אין מי שיכול... לשבש נוסחאות מקובלות של עדות שלמות זה מאות בשנים.

עברתי על תגובת הרב אליהו כהן, ועולה ממנה מסר ברור: ...הרד"ק ועוד מדקדקים קדמונים...טועים בניקוד "כדבר האמור" בסגול (אות י"א).

בשום מקום לא כתב הרד"ק שיש לומר "כדבר האמור" בסגול (הרד"ק כתב כן רק על הפסוק "האמור בית יעקב", אך מכאן אין שום ראייה לדעתו על נוסח הקדושה, וכפי שנימקתי שם אות יא סעיף ב).

כתב הרב דוד יצחקי (שם פיסקה שניה):

עברתי על תגובת הרב אליהו כהן, ועולה ממנה מסר ברור: ...הרמב"ם טעה ... רש"י ורבינו בחיי וכו' טועים... (אות ג)... הרד"ק ועוד מדקדקים קדמונים...ורבי שבתי סופר עצמו טועים... (אות י"א)...

בשום מקום בדברי לא עולה ח"ו המסר שהרמב"ם טעה, ולא שרש"י ורבינו בחיי טועים, ולא שהרד"ק ומדקדקים קדמונים ורבי שבתי סופר טועים.

אלא מאי? דחיתי (בקש) את קושיית הרב דוד יצחקי על המחבר בקובץ "יועץ שמואל" — ששאל (ח"ג ע' רצא): "האם נמשך בטעות?...הנמשך עוד לטעות?", ועל כך הקשה הרב דוד יצחקי (אור ישראל כ"ה ע' ריט): "בנוסח כה נפוץ ומקובל אי אפשר לבוא בטרענייה על הסידורים...לקרות עליהם טועה", ועל כך עניתי (אור ישראל ל"ח, סוף אות ג וסוף אות יא) — דאי מהא לא קשיא, דהא כתיב להדיא באורייתא דאף אפשר כי "כל עדת ישראל ישגו ונעלם דבר מעיני הקהל". מיהו אנן לא נחיתנא התם כלל לגוף השאלה האם אפשר שח"י טעו הרמב"ם ורש"י והרד"ק ומדקדקים קדמונים והרב שבתי סופר.

כתב הרב דוד יצחקי (שם פיסקה שניה):

כל כלל ישראל או רובם או עדת הספרדים בכללה (תלוי על הטעות) טועים במקומות שהרב מאוזז ראה שצריכים תקן בסדורו (סוף החלק הראשון). כביכול נוסחאות הרב מאוזז הן הקדומות והאמינות והמוכחות בראיות ברורות — ואילו הנוסחאות שבא "לתקן" הם מחודשות ושגויות בראיות ברורות (שם).

ובשום מקום לא תמצא שכתבתי "בת אלפים שנה", אלא כתבתי (שם ע' רלג) על מסורת תק"ס איש מצליח (ועל מסורת התאג' החימני) כי היא "בת יותר מאלפים שנה" (שכן גלויות גירבא והימן הן לפני יותר מאלפים שנה); וכשתעייין שם בדברים הארוכים המפורטים בהערה 153 תמצא כי לא "המצאתי מליכ" שנוסח תק"ס איש מצליח הוא לפי מסורת עתיקה בת יותר מאלפים שנה. מי שח"ו פוסל את תק"ס איש מצליח (א"פ — שהוא לפי מסורת בת יותר מאלפים שנה) — כמוהו כמי שח"ו פוסל את התאג' החימני העתיק (מלפני יותר מאלפים שנה). וההי"ב.

כתב הרב דוד יצחקי (שם פיסקה שניה

ושלישית):

עברתי על תגובת הרב אליהו כהן, ועולה ממנה מסר ברור: הרב מאוזז ותלמידיו (בקובץ יועץ שמואל ג) התומכים בדבריו אינם טועים — יש "תשובות" לכל הטענות עליהם...כאמור לא היינו צריכים להתייחס כלל לכל זה, כי לא כל הרוצה ליטול את השם יבוא ויטול, ואכמ"ל.

כאשר יש "טענות" על כל צעד ושעל — אז גם יש תשובה על כל "טענה".

מאידך, אם הרב דוד יצחקי לא היה מציג "טענות" (כגון בלשון: "לא נמנע מלהכניס ראשו בין ההרים הגדולים ותקע עצמו לדבר הלבנה" — גליון כ"ה ע' רכה, וכגון בלשון: "לא כל הרוצה ליטול את השם יבוא ויטול" — גליון כ"ה ע' רכב, וגליון ל"ח ע' רלח) נגד אחד מפוסקי הדור (הגאון הרב נאמן שליט"א — שריבים מגדולי הדור פונים אליו מיוזמתם ונועצים עמו איך לפסוק בענינים חמורים — שבכל חלקי השו"ע) — אלא היה מנסה להבין את הגאון הרב נאמן שליט"א בלשון היאה בין ח"ח (כגון בלשון "לא זכיתי להבין דברי קודשו", או אפילו: "זאי לאו דמסתפינא אמינא", וכדומה) או לא היתה "תשובה" על כל טענה של הרב דוד יצחקי — אלא היתה התיחסות מפורטת על כל הערה שלו. כמים הענים לפני כן לב האדם לאדם.

כתב הרב דוד יצחקי (שם פיסקה שניה):

המעין במאמרי האחרון באור ישראל (גליון ל', ע' זר-לז) יראה כי הרב דוד יצחקי האריך כאן בדברים שאין להם כל יסוד. והנה"ב.

זה הכלל: כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם (משלי כו ט). זכור כלל זה ואל תשכחנה, כי הוא תחילה וראש לכל הענין. אליהו (בן מנצח-יוסף) כהן, בני ברק

### בענין בללי הפסק

מדי עיוני בקובץ שהו"ל לאחרונה (גליון לח) מצאתי שם דברים מחודשים משי"כ הרב אהרן יצחק הכהן ארץ היי, והעלה שם בפשיטות שאין לסמוך על פסקים שנמצא בספרי המלקטים רק צריכים לשאול תמיד לרב מובהק והאריך שם בזה, ואינו מוכן שמאין יצא לו כן ואורכה הרי נפסק הלכה בשו"ע חר"מ סי' ד' דעביד איניש דינא לנפשיה אפילו איניש דעלמא דלא הוי צורבא מרבנן ואינו צריך לטרוח ולמזל קמי דינא כשיוע שהוא עושה כרת וכולכה ללשון הרמב"ם.

ובפרט לאחר שרואה באיזה ספר שמביא כן מספרי הפוסקים או שכן פסק בעל הוראה מובהק (ומסתמא אוקים גברא אחזקתיה שהמחבר העתיק הפסקים כהוגן), ודאי שרשאי לסמוך ע"ז למעשה ואין בזה שום ערפיות לילך ולשאול להרב הנ"ל או לרב אחר, (ויודעים דברי הפוסקים שבזמנינו שלומדים מתוך הספרים יש להם דין רבותינו המובהקים יעויין בספר ארחות חיים הלכות ת"ת סי' כ"א ושו"ת שבות יעקב ח"ב סי' ס"ד ופמ"ג בהקדמה בהוראת או"ה השלישי ואכמ"ל). ואף רשאי להורות כן לאחרים כמבואר בשו"ע יו"ד סי' רמ"ב ס"ט באופן שאינו מדמה מלתא למלתא שבוה יש לשאול לרב מובהק שיש לו מומחיות באותו נושא כמש"כ הש"ך שם סי' כ"ב בשם הרי"מ, (ובכבר כתבו האחרונים שאינו ראוי לבעל הוראה לזון ע"פ ספרי המלקטים ורק שימשו כמפתחות לדברי הפוסקים), ובאופן שיוע שיש בזה מחלוקת הפוסקים צריך להחמיר בדאורייתא ואפילו אם שומע מאותו הרב שמקיל אא"כ הוא רבו או שמורה ע"פ חזרת רבותיו או שכר"כ הוא סומך על שמועותיו דדייק וגמיר טובא.

בשום מקום כמאמרי לא כתבתי שהרב מאוזז בא "לתקן" (כלשון הרב דוד יצחקי — שאותה שם במרכאות); להפך: דחיתי באורך את הטענה הזו (אור ישראל ל"ח, ע' ריא ד"ה שנית).

והנוסחאות הקדמוניות והאמיתיות אשר כמותן מכריע הרב מאוזז — אינן "נוסחאות הרב מאוזז" (כלשון הרב דוד יצחקי) אלא הן הנוסחאות של רבותינו — ראשונים כאחרונים, ושל עדות שלמות בישראל — כפי שביארתיו באורך שם.

ולא הרב מאוזז הוא זה שכתב שיש בעם ישראל טעויות בנוסחאות התפלה — אלא השו"ע הוא זה שכתב כן בכמה מקומות באו"ח (מ"ו ז, נ"ו ג, קפ"ח ג, תקצ"א ז).

ולגבי הא גופא — ברבר שאלתו הכללית: האם אפשר להשתמש בלשון "טועה" כלפי האחר (מבלי להזכיר שמו) — כבר כתב רחמנא באורייתא קדישתא: "ואם כל עדת ישראל ישגו ונעלם דבר מעיני הקהל", וכבר כתב שלמה המלך ע"ה (קהלת י ה): "כשגגה שיצא מלפני השליט", וכבר כתבו הקדמונים (כגון בספר הכוזרי מאמר א' סי' צב, ובספר החינוך סוף מצוה תקע"ג, ועוד): "אשרי מי ששגגותיו ספורות". הא למדת כי מלת "טעות" על האחר אינה פוגעת בכבודו — והעיקר שהדיבור על האחר יהיה בכבוד ובנחת, לאפוקי דיבורים על אחד מגדולי הפוסקים שליט"א בלשון חריפה (כגון: "לא נמנע מלהכניס ראשו בין ההרים הגדולים וחקע עצמו לרבר הלכה", וכגון: "לא כל הרוצה ליטול את השם יבוא ויטול"). והנה"ב. כתב הרב דוד יצחקי (שם פסקה שלישית ופסקה אחרונה):

ומאריך גיסא הרי משפילים הראשונים כמלאכים וקדושים...ועל פיו שינו הלכה למעשה בחיקוני קוראים סדורים וחומשים שלהם — ועוד חומשים וסדורים שנמשכו אחריהם. וכל זה בניגוד לכל הדפוסים וכתבי יד ממורה שמש עד מבואו אחד מהם לא נערך — ובניגוד לעדות מפורשת של גדולי ראשונים ואחרונים...אין כאן המקום להראות שהרב כהן מאריך בדברים שאין להם כל יסוד.

והיינו דוקא כשהשאלה הוא על החפצא דשויה חתיכה דאיסורא בהוראת הראשון ע"י ש"ך שם ס"ק נ"ט אבל בשאלה סתם כגון בהלכות שבת אם חכם אחד הורה לו לאיסור מותר לו לשאול לכמה חכמים שירצה כדמשמע בתוס' סופ"ב דנדה ע"י"ש.

והנה הריטב"א בע"ז שם כתב אח"כ וז"ל: ונראין דברים דכיון דפליגי בשיקול הדעת אי חד מינייהו סמך אגמריה שהולכין אחריו אפילו בחתיכה אחרת, ע"כ לאו לסתור אדלעיל מיניה קאי אלא להשמיע רבותא שהרב דסמך אגמריה פ"י שסומך על שמועותיו שקיבל מרבותיו יכול לסמוך להקל אם לא הורה בה חכם אחר לאיסור, מפני שאצלו אין זה כגדר ספק כלל, וכן אחרים שסומכים על שמועותיו יכולים לסמוך להקל או מפני שהם תלמידיו או משום סומכים על שמועותיו כדביארנו לעיל.

יחיאל רוזנברג, י"א ט"ז סיו

ומה שהביא מדברי הריטב"א בע"ז דף ז' ע"א שרב שהורה היתר על חתיכה רשאי כ"א לסמוך עליו ולהקל אפי' בדאורייתא וכתב שע"פ דבריו משמע שכרשות כ"א לשאול לרב המקיל אף שיודע מראש שיקל לו בספקא דאורייתא, אינו מחוור, דבהדיא כתב הריטב"א שם דבחתיכה אחרת צריך להחמיר בדאורייתא, והחילוק שבין אותה חתיכה לחתיכה אחרת מכואר בריטב"א שם שחתיכה שנשאל עליה בביהמ"ד ונחלקו בזה ויש מהם שהורו עליה להיתר או מעולם לא איתרע חזקת כשרות דבשר שחוטתה ורשאי לסמוך להקל מכואר בש"ך שם ס"ק נ"ב. אבל אם יודע מכבר שהשאלה מוטלת בספק או צריך להחמיר בדאורייתא ואינו מועיל מה שישאל עליו בבית המדרש.

וכן אם כבר שאל לחכם ואטר משיקול הדעת מכואר בדברי הריטב"א בסופ"ב דנדה דאין חכם אחר יכול להתירו אף אם סומך על שמועותיו להקל וכ"כ הש"ך שם ס"ק נ"ה,

### משנכנס אדר מרבין בשמחה

משנכנס אדר מרבין בשמחה, היינו שבא התרבות השמחה בלב מבחינת אור וזרוע לצדיק ולישרי לב שמחה וצדיק ידוע שהוא גבור הכובש את יצרו דייקא מזה האור וזרוע בלב עד שבא להתרבות השמחה כמו שנאמר שמחו צדיקים בה'. ואמרו (סופ"א דתענית) צדיקים לאורה וישרים לשמחה, והיינו שעל ידי שמכניעין הלב כסיל לשמאלו נתרבה וזרוע הארה בלב עד שנעשה הלב ישר שגם הלב כסיל נתהפך לסוב ואז באים להתגלות השמחה לישרי לב שמחה. וזה ענין חודש אדר הבא אתר חודש שבט שנודע באות צ', והיינו גמר התיקון של שובב"ים הבא מבחינת צדיק הכובש את יצרו כידוע שהוא שלימות התיקון של קדושת הברית וזוהו באים לחודש אדר שנעשה לישרי לב שמחה. וזוהו מרבין שנתרבה השמחה על ידי האור וזרוע לצדיק שנעשה מהתגלות כח הארת תורה שבעל פה כנ"ל.

(פרי צדיק לראש חודש אדר – אות ב)

## זוֹטוֹת

### הערות והארות שונות

אסתר, היו טועים באיכה — איוב, ולכן נתנו הסימן קנר"ג. וכאן הבן שואל מדוע לא נקטו חיית דיוחזקאל, דאין לומר שהיו טועים בחצי — חי'בוק, דהם כלולים בשנים עשר, והתירוץ דיתכן דכאמת צ"ל חנר"ג סימן, ואכיר טובה למי שימצא שינוי גירסאות בזה. וא"ת דאף בנו"ן של שנים עשר יש לטעות ב'חמיה, י"ל רבזמן הגמרא היו נקראים עזרא ונחמיה בשם עזרא בלבד (וכן הוא בחג"ך של התימנים), ונחחלק ע"י הנוצרים ישי', וא"ת אף דל"ת של דניאל אפשר לטעות בה עם דברי הימים, על זה התירוץ דאילו נקטו נו"ן דדניאל נמצא הסימן חנ"ג, ורצו להבדיל בין שנים עשר דדניאל, ואילו נקטו יו"ד או אל"ף דדניאל היו טועים בספרים הנ"ל, גם שמא לא רצו להזכיר אלא או אות הראשונה של התיבה או אות השני, והוא תירוצו נכון יותר, דאל"כ ינקטו למ"ד דדניאל, אלא ע"כ דצריך להיות איזה סדר, וק"ל. משא"כ לעיל כעב"ם סימן, עצם הסימן מורה על מקום האותיות כנ"ל. ואל תקשה מקו"ף דיוחזקאל לעיל, דשמא ט"ס הוא כנ"ל, זאת ועוד, דאם אינו ט"ס צע"ג מדוע בחרו בקו"ף דאיכא למטעי בקל'הלת, במקום חיית דליכא למטעי בה כנ"ל, אלא אדרבא, לכאורה טעות סופר הוא, וצ"ל חנר"ג בחיית, ואז נמצא דתמיד בחרו באות ראשונה או שני בלבד (חוץ מעב"ם ששם יש סיבה הגונה ונאה כנ"ל). וא"ת אי"כ מדוע לעיל בגמרא ב"ב שם כחוב (ימש"ק סימן) ישיע' משלי שיר השירים ק'הלת, ולא בחרו באות אחרת דישע', דהא כיו"ד איכא למטעי כנ"ל, ע"ז התירוץ פשוט ומבואר, דבשני' דישע' נמי איכא למטעי כנ"ל, ואפילו את"ל שהגמרא היתה בוחרת אף אות ג' או ד' של תיבה — ודלא כדעתו הנ"ל — מ"מ תשובתה בצדה, דאף בעינ' דישע' איכא למטעי (עזרא), ואף כיו"ד השני, ואילו לנקוט אות ה"א או ו"ו (ישעיה'ד') נראה דלא רצו חז"ל דלא יעלה על דעת הלומד למה נתכוונו. וק"ל. ונמש"כ בדקדוקי סופרים ב"ב מא. אות ט' דאולי צ"ל ענכ"ד סימן (ולא עניב או ענכ"ד — עניב כחבו בגמ' אטיסקרול שהוא ר"ת ע"ן כהניא בידקא, ואף שצ"ב מפני מה צריך לסימן

### בעניני פורים ומפח

#### בשאין מנעים ליעד ולא ידע

א) איתא בבב"מ (כג: ושם) דאמר רב יהודה אמר שמואל בהני תלת מילי עבידי רבנן רמשני במלייהו במסכת ובפוריא ובארשפיזא, ובמהרש"א פירש פוריא מלשון פורים, וכתב שגם אם אינו מבוסס כל כך, יכול לומר שהגיע לידי יעד דלא ידע, ושמא יש לדייק מדבריו, דדוקא אם שתה יין ומבוסס קצת רק אינו מבוסס "כל כך", אבל אם לא שתה יין כלל, ואינו מבוסס כלל, שמא אסור לו לשנות בדיבורו. ויש לרדות דלאו דוקא נקט, אלא דיבר בהוה שבעולם שרוב בני אדם אף ששוחטים יין בפורים אין מגיעים לעד דלא ידע בפשוטו. וק"ל.

#### ביאור הסימן "עב"ם" (פסחים טז:)

ב) בפסחים טז: איתא (עב"ם סימן) א"ר אלעזר הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכס כו' אמר רבה הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכס כו' אמר רב יוסף הכל מודים בפורים דבעינן נמי לכס, עד כאן. וצריך ביאור מה פירושו של הסימן עב"ם, וי"ל שאילו היו נותנים סימן עש"ף (עצרת שיבת פורים) היה מקום לטעות דבעינן נמי לכס בשימיני עצרת או בראש השנה או בפסח, ולכן נקטו אות השני' של שבת, דהיינו הבית, דבה ליכא למטעי כלל, וכיון שנקטו אות ראשונה דעצרת לראש הסימן, ואות אמצעית דשבת' לאמצע הסימן, נקטו אות אחרונה ממש דפורים לסוף הסימן עב"ם, וק"ל. (שו"ר ענין מש"כ במלוא הרועים עי"ש). ועל דרך זה שבחרו באות שאין בה כדי לטעות, יבואר מש"כ בבב"ט. (קנר"ג סימן) יחזקאל ושנים עשר דניאל ומגילת אסתר, דאילו נקטו הו"ד דיוחזקאל, ה' אפשר לטעות עם יהושע — ישיע' — יירמ', ולכן נקטו הקו"ף, ואילו נקטו השני' של שנים עשר היו טועים עם שופטים — שימאל — שיר השירים, ואילו נקטו המ"ם של מגילת אסתר היו טועים במלכים — מ'של, ואילו היו נוקטים אל"ף כלומר

צימקים בפסח בחיי אדם קצ"ו ב', וז"ל וכן מנהג אבותינו שלא לאכול תאנים יבשים וצימקים כו' ומכל מקום המשקין שעושים מצמקים נוהגים היתר לשותותן, ע"כ. ועיי"ש שאם השרה הצימקים קודם פסח מותר אפילו אם לא הסיר הצימקים מן המשרה קודם פסח.

#### שתיית מי תפוחים

(ו) הרב שלמה ב"ר ב"צ מבאבוב וצוק"ל היה נוהג לשותות מי תפוחים בפסח, ואת המי תפוחים הכינו בחורי המתיבתא, ודכירנא כו' הוינא טליא שהייתי אצל שולחנו בימי הפסח, ושטה מעט מן המי תפוחים שבכוסו, והפטיר בשפתו שהמשקה טוב מאוד ואמר בזה"ל "אז בחורים לערנען תורה בהתמדה רבה, טויגן זיי צו אלעס! טויגן זיי צו אלעס!" ומכאן לקחתי מוסר שהעוסק בתורה מעשיו מצליחים, ולא כמו שהלצים מאנים את העוסקים בתורה באמרתם שהם "לא יוצליחם" והם "מצומצמים" ודי להבין.

#### להניח ראש של התמכא ביקערה

(ז) מה שנוהגים בבאבוב ובבעלזא להניח ראש של תמכא (חריין) בקערת הסדר בשביל "מרור", ועל ראש התמכא משאירים העלים, צ"ב. נמש"כ בנעטי גבריאל הלכות פסח חלק ב' דף תער"ב על באבוב ובבעלזא אינו מדויק, גם עיין בהגש"פ בית צדיקים (ע' קצ"ז) באופן אחר קצת ממה שכתבתי (אגב עיי"ש עמוד קצ"א אות ע"ה ביאור נפלא בענינים נחמדים אות ע"ט), גם עיין לוח דבר יום כיומו (תשס"ה) שלא הזכיר ענין ראש החריין ע"ס עליך דייקא]. ובהשקפה ראשונה נראה שכיון שגררו כל החריין בכלי ונטחן כולו חוץ מהראש, לכן שמים הראש בקערה, אך נראה שיש כאן עוד כוונה, דיתכן ואבותינו אכלו ראש החריין ועליו לצאת ידי חובת מרור, ולכן שמו הראש בקערה, והיום שנשתכח מנהג האכילה, מ"מ לא נשתכח מנהג השימה בקערה. דכתב השל"ה הק' (חלק א', מס' פסחים, דף ג', טור א', למטה, ב"ד"ה מרור), וכחב הבית יוסף כו' שרבינו חם דייקק שבקלח יוצאין ולא בשרוש וכ"כ הסמ"ג כו', מהר"י... כתב... מה שהוא למעלה מן הקרקע "גגון העלין וסמוך לו" אבל לא יקח מה שהוא למטה מן הקרקע, דהוי "שורש" כו', וכן ראוי לנהוג בזה כי שמעתי אומרים בשם הגאון מהר"ר שכנא שזורה כן,

שכזה, מ"מ ממש"כ שאות ג' של התיבה [הנ"ל] בסימן סתירה לחידושי הג"ל [ויותר מסתבר כדברי הדקדוקי סופרים עיי"ש] והדל"ת עבור רב יהודה [דהיינו אות רביעית בתיבה], סתירה לחידושי הג"ל, אם לא שצ"ל עכ"ל]. וכימי הפורים האלו נכון לציין לב"ב מו: שיש שם סימן "עמלק" (ע"רב מלוה ל'וקח ק'בלן) והוא פלאי, דזה שכתוב עליו תמחה את זכר עמלק, הוא גופא נעשה סימן להציל משכחה, ועיין יעב"ץ בסוף המסכת, שהוא ז"ל כבר עמד בזה, ונתן בזה טעם.

#### רחיצת יצי תרנגולת קודם הפסח

(ג) מנהג ישן במשפחתי לרחוץ ביצי תרנגולת לפני הפסח לצורך החג, שמא נדבק בהן פירורי חמץ ממאכל התרנגולים, והכלי אשר בו רוחצים את הביצים, אין משתמשים בו לשום הצטרפות אחרת כל ימי החג, ואף שכתב באשל אברהם א"ח סי' תמ"ז שלא להשתמש בסיר בצים בפסח אלא רק לבישול בצים בלבד (עכ"ל), מ"מ עדיין חיפשתי ביאור ליחור כלי לרחיצה גרידא, דנראה כחומרא יתירה כיון דמי הרחיצה צוננים, והוא לפני זמן כיעור וכו', ות"ל מצאתי בכף החיים א"ח תס"ד בשולי הדף שכתב בזה"ל שירחצו תחלה במים צוננים בתוך כלי אחד כפני עצמו, ע"כ. הרי שיש ענין לרחוץ הביצים ביכלי אחד כפני"ע, ומנהג ישראל תורה.

#### להשתמש במלח גם בפסח

(ד) מנהג הרבה משפחות להשתמש בפסח במלח גם דוקא, הנקרא מלח אבנים על שם שמוצאו מן האדמה, ורמו ליתרון מלח זה מצאתי במשנה ברורה הל' פסח תס"ב ס"ז שמלח חפור מן הקרקע (שטיינזאלץ) אפילו נמצאו בו תטס מותר, דכמי פירות חשוכ, משא"כ מלח של ים דכמים דמי, ע"כ. ומכאן הערה למוכרי אוכלים בלונדון הבירה, שישתדלו אף הם להשיג מלח זה, כמו שאפשר לקנותו בשאר ארצות.

#### שתיית יין צמקים

(ה) זקני ר' מרדכי אליעזר דעמביצער ע"ה היה משתדל בכל ליל פסח לשותות יין אמיתי, אך כיון שהזיק לו היין, היה תמיד בבית ברייה מפסיק השתדלותו אחר טעימה ראשונה, ומשתמש ביין צימקים שהכינה לו וקנתי ע"ה, ומצאתי היתר לשותות יין

ביצים על המפתח, כי אז לא יסור המפתח בלי לחסר מן החלה, ונשאר בחלה רושם של מפתח, דהיינו נקב בצורת מפתח, ולא בליטת בצק בצורת מפתח, וכן עושים לבי החלות, של ליל שב"ק ושל יום שב"ק, ודייקא עפ"י מנהג זה, ולא עפ"י המנהג המיוחדש הגל, מוכן היטב לשון ספה"ק אורח ישראל בליקוטים חדשים לשבת אחר פסח (אחר ד"ת לפרשת שמיני), וכן לשון הטעמי המנהגים, שכולם כותבים שעושים מין ניקוב או ניקודים בחלה ע"י מפתח, עיי"ש ודויק.

נפתלי צבי דעמביצער, טוקלין, גו.

### בענין פרשת זכור

הנה ידוע שפרשת זכור הוא מצות עשה דאורייתא ומפני ששיעור שכחה הוא שנה תמימה, ע"כ קוראין אותה פעם אחת בשנה, אלא שכיון שמחייבת עמלק יש לו שייכות לימי הפורים ע"כ קוראים אותה בשבת לפני פורים שהוא מעניינא דיומא, ואם לא שמע הקריאה בשבת זה יש מהפוסקים (איני זוכר עכשיו איזה פוסקים) שכתבו דנכון לכוון קיום המצוה עכ"פ בשבת פ' כי תצא כשקוראין אותה בפרשת השבוע.

וידוע לכל תששרי וניסן שחיהם נקראים ראש השנה דלכמה דברים נקרא ניסן ראש חדשים ולכמה דברים נקרא תשרי ראש חדשים, וששת החדשים מניסן עד אלול מכונים נגד ששת החדשים מתשרי עד אדר, וכגון שנמצא מחלוקת בגמ' בענין חודש השני שכתוב בתורה אצל נח אם הוא חשון או אייר, וכד' ואכמ"ל, ונמצא שנים עשר חודש הוא חודש אדר מכון כנגד שנים עשר חודש הוא חודש אלול.

וראה זה דבר נפלא, שכמו שפרשת זכור נקבע ע"י חז"ל לחול תמיד בשבת לפני פורים, כן חל תמיד פרשת כי תצא בשבת לפני יום י"ד באלול שהוא מכון כנגד יום הפורים בחודש אדר, ולא עוד אלא שגם קוראין אותה למפסיר כיון שחשובה שלשה פסוקים האחרונים בפרשה כמו שקורין פרשת זכור למפסיר בשבת לפני פורים.

ודבר זה בא להראות שאפי' קריאת פרשיות החורה בזמנם הקבוע יש חשבוני מדויק לכל דבר אפי' אם נראה שהוא דבר של מה בכך.

יהושע לינדנער, ביולקין, ניו יורק

דכל מה שהוא תחת הקרקע נקרא שורש, ולא נקרא קלח אלא "מה שיוצא למעלה מהקרקע סמוך לעלין", על כן בשיקח כוית מקריין יקח "העלין עם ראש הקריין" שהעלין נתחבו בו, עכ"ל בקיצור. ושמעתי מחותני ר' שמעון לואיס (יאקאבאוויטש) שיחי שזכר שקנו ע"ה הקפיד שכל אחד יאכל ראש חרייין עם העלין דוקא בליל הסדר, ועל כרחך שראה כן אצל אביו ר' ישראל לואיס (יאקאבאוויטש) ע"ה סופר סת"ם שהי' ירא שמים מרבים, ומסתמא קבל המנהג מאבותיו, וכמס"כ השל"ה שכן יש לנהוג.

(ח) וצ"ב מדוע אין נוהגים בזמנינו לאכול ראש של חרייין על עליו, וי"ל שכיון שהתחילו לנהוג שלא לאכול ירק שקשה לקלפו או שאין לו קליפה, לכן הפסיקו לאכול עלי חרייין שאי' לקלפם כמובן, וכיון שהפסיקו לאכול העלין נשתכחה סגולת ראש קלח חרייין (כנ"ל בשל"ה"ק), ואוכלים תחתיתו של חרייין. אך קשה, דמדוע אוכלים עלי חסא (חזרת) הנקרא שאלאט"ן, דאף אותם אי' לקלף כמובן, ומתרחצים העולם דבאמת נוהגים לזרוק עליהם הציצונים של החזרת, והרייין כאילו משליכים ה"קליפה" של החזרת, אך על תירוצו זה יש להעיר דהנוהגים לאכול עלי פיעטרושקא או צעלעריי כשביל כרפס, מה היתר יש להם, דעלים אלה אין להם שום "קליפה" או "עלים חיצונים" כידוע, וע"כ צ"ל דלצורך הקילו, ולכן יש המקפידים לאכול כרפס או חזרת (כנ"ל) רק בליל הסדר לכרפס ומרור, ולא בשאר ימי החג, דברבר מצוה ישמור אותנו השי"ת שלא יהי' חמץ בירק אך באכילת רשות מי ערב לנו, וממילא הדרא קושיא לדוכתי, דמדוע אין אוכלים עלי חרייין, ואוכלים עלי כרפס, ושמא יש לומר דעלי החרייין היו מתולעים מאוד, ולכן לא יכלו לאוכלם, וק"ל.

### שליס חלה

(ט) שליס חלה — ראינו נחתום בבארא פארק יע"א שמוכר חלה לשבת שאחר הפסח ועל החלה תחיתב בצק בצורת מפתח, אמנם לא כן המנהג, אלא שאין לנחתום די מפתחות למאות חלות כמובן, ואדרבא, המנהג הוא לזרוק מפתח לתוך החלה (ואין המפתח חייב טבילה) ולאפת החלה כך, ולהסיר המפתח אחר האפי' (וכמובן צריך שלא להדביק מי