



בדחתאסך

כתב עת לתורה הגות ומחשבה

גיליון י"ט • תשרי תשפ"ג
גיליון נושא: ירח האיתנים • שבת



בהתאם

יר"ל ע"י



עמלי התורה

איגוד קהילות האברכים בירושלים

טל': 0799-444-971

פקס: 077-470-4222

מען: אשכולי 108 ד', רמות ב' ירושלים

דוא"ל: b023011269@gmail.com

© כל הזכויות שמורות

עורך ראשי: הרב ישראל כהן

עורכים:

הרה"ג רבי משה כהן שליט"א,

הרב שלמה טוויל, הרב יהודה דיין,

הרב ברוך מרדכי מימרן, הרב יחיאל שלוש,

הרב רפאל מועלם, הרב נתנאל אביטל,

הרב יעקב ישראל זעפראני.



טקסט רץ. הוצאה לאור

— 039-111-444 —

תוכן עניינים

דבר המאסף ט

במהלך האשי נם

אסופת זקנים - גנחות מכבשונם של רבותינו זצוק"ל

רבינו אברהם סתהון זצוק"ל
שטר בוררות על קברות במערת הצדיקים בארם צובה כ
רב רבנן מרן הגאון הגדול רבינו עזרא עטיה זצוק"ל
כת"י בסוג' שיקול הדעת כו
מרן הגאון הגדול רבי עובדיה יוסף זצוק"ל
בדין הכל עולים למנין שבעה לד
מרן ראש הישיבה הגאון הגדול רבי שלום כהן זצוק"ל
בדין העוסק במצוה פטור מן המצוה לט
השמחה בעבודת ה' בחג הסוכות ובכלל מג
הגאון הגדול רבי אליהו אבא שאול זצ"ל
ביאור מהות יום הדין ועניין העקידה מו

כתר תורה - מתורת מרן הגאב"ד הגאון הגדול רבי שלמה ידידיה זעפראני שליט"א

בענין רוב השופרות שמרחיבים במקום הנחת הפה מט
דין הכשר סוכת מרפסת במעקה של סורגים ובחלונות זזות נ
קנה אתרוג ערב ר"ה ונמצא בערב חג הסוכות רקוב נג
הספד מרן הגאב"ד שליט"א על מרן הכהן הגדול רבי שלום כהן זצוק"ל נה

ויאסוף מזקני העם - תורתם של רבותינו, ראשי הישיבות ורבני הקהילות

הגאון הגדול רבי שלמה בן שמעון שליט"א • גאב"ד נווה ציון נח
התפסת מטלטלין לכתובה נח
הגאון הגדול רבי ברוך שרגא שליט"א • ראב"ד ירושלים סה
בעניין מטריית 'מגן השבת' סה

הגאון הגדול רבי מאיר אמסלם שליט"א • ר"כ נר יוסף, אב"ד פחד יצחק ודומ"ץ נווה יעקב	ע
בדין נדבך אבנים שייחדן לשיבה מה דינן בטלטול	ע
הגאון רבי מאיר ועקנין שליט"א • ראש ישיבת ארחות מאיר	עג
בדין אמירה לעכו"ם	עג
הגאון רבי טל דואר שליט"א • רב ומו"ץ בשכונת רמות	פ
בעניין סירוק שיער בשבת	פ

בעלי אסופות

מרכיצי תורה - תורת ראשי ורבני קהילות הקודש

הגאון רבי מרדכי שריקי שליט"א • מרבני ישיבת דעת חיים	
בגדר חובת אכילה בליל יו"ט ראשון בסוכה ובפסח	פז
הרה"ג רבי ציון בן חמו שליט"א • ר"כ יחווה דעת	
בישול אוכל בשבת במזיד, ונתערב באחרים אם חשיב דשיל"מ	צט
הרה"ג רבי אהרן דגן שליט"א • ראש חבורה בכולל 'תורת שמעון' ור"מ בישיבת 'משכן חיים'	
בדין ברכת שהחיינו ביום ב' דראש השנה, בקידוש ובשופר	קה
הרה"ג רבי עזרא דוד שליט"א • רב קהילת עטרת יצחק ור"כ בוגרי תפארת שרגא	
האי יוצא י"ח בקידוש מאדם שכולע מילים	קיא

כאסוף קציר - מתורגמם של בני הקהילות

הרב דוד דיין • קהילת אהל משה - רמות ב'	
הכנסת חלות לתנור סמוך לשקיעה	קטז
הרב יוסף חזד • קהילת מנין אברכים - נווה יעקב	
כלי שמלאכתו לאיסור ואין בו תשמישי היתר	קכג
הרב דוד טולידנו • קהילת אמרי חיים - נווה יעקב	
בענין הקפאת מים בשבת	קכט
הרב יהודה טל • קהילת מסילת ישרים - רמות א'	
דעת מרן השו"ע בבגד נקי האי אמרינן שרייתו זהו כיבוסו	קכמד
הרב שמעון יוסף • קהילת מסילת ישרים - רמות א'	
שבות דשבות לצורך מצוה ע"י ישראל	קנג

הרב יצחק לוי שליט"א • מח"ס דברי יצחק, קהילת חניכי הישיבות - בית וגן
 בדין כיבוי מזגן במקום חשש חולי לקטן קנה
 הרב אדיר נבון • קהילת עטרת יצחק - בית וגן
 חשש מוקצה באכילת גרעינים בשב"ק קנט
 הרב יוסף חיים נקי • קהילת שערי תפילה נוה יעקב
 בדין מקח וממכר בשבת והמסתעף לענין נתינת מתנה לאשתו בשבת קסו

אסוף יחד

אחוזה במוסד - דברי מוסר וכיבושין מרבותינו שליט"א
 מרן הגאון הגדול רבי שמעון בעדני שליט"א • ר"כ תורה וחיים וזקן חברי מועה"ח
 מה בין תשובה מיראה לתשובה מאהבה קעה
 מרן הגאון הגדול רבי אברהם סלים שליט"א • ראש ישיבת מאור התורה
 כל מקדש שביעי קעח

לחושבי שמו - הגות ומחשבה תורנית
 הרה"ג ר' אליהו מאיר סיואני שליט"א • ר"כ היכלי תורה
 ימים נשגבים - דרשוהו בהיותו קרוב ע"י 'אתה נותן יד לפושעים' קפג

אהבת קדומים - קורות ימיהן של קהילות אבותינו כימי קדם
 חאלב - ארם צובא קפו

ואסף איש טהור - קורים לדמותם של ענקי הרוח וגדולי האומה
 מרן הגאון הגדול רבינו עזרא עטייה זצוק"ל רה

ויאסף אל עמיו - בכו ככה להולכים
 הגאון הגדול רבי אליהו אבא שאול זצוק"ל רט

עט האסוף - ספרים חדשים בכותל המזרח רכד
 נתיב התורה • מרן הגאון הגדול רבי אברהם סלים שליט"א - ראש ישיבת מאור התורה רכד
 שיעורי נדרים • שיעורי הגאון רבי יעקב שרבאני שליט"א רכד
 בקרבך קדוש • הרה"ג עובדיה זכאי שליט"א רכה

שערי הלכה • הרב איתמר רמתי שליט"א	רכה
טהרה ברורה • הרה"ג שמואל ברנר שליט"א	רכו
נוקב מרגליות • הרה"ג אלדד נקר שליט"א	רכז
מסילת ישרים • הרב שמעון כהן	רכז



דבר המאסף

מתני': "את זו דרש רבי אלעזר בן עזריה: 'מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו' (ויקרא טז, ל), עברות שבין אדם למקום - יום הכיפורים מכפר. עברות שבין אדם לחברו - אין יום הכיפורים מכפר, עד שירצה את חברו" (יומא ח, ט).

וברי"ף על העין יעקב (יומא פה, ב) כ' וז"ל: "העבירות שבין אדם למקום - יום הכיפורים מכפר. ובזמן שיש לו גם כן עבירות שבין אדם לחברו, תלויה כפרת עוונותיו שבין אדם למקום עד שירצה לחברו על מה שחטא עם חברו. וכיון שהוא מרצה אותו ומפייסו, אז הקב"ה מתרצה לו לכפר לו עוונותיו שחטא בינו לבין המקום" (ע"ש עוד שביאר שרבי עקיבא חולק על ראב"ע). וביאר דעה זו בכה"ח (תרו, ג): "ואני כתבתי בעניי (עדות ביעקב דרוש ב' לשבת תשובה) דאם לא ביקש מחילה מחברו את אשר חטא לו, יש לחוש למידת הדין לקטרג עליו ביום הכיפורים, לאמר: זה לא איכפת ליה מעבירות, שהרי לא ביקש מחילה מחברו, ולמה אתה כביכול תמחול לו".

ולמתבונן - דבר זה אינו מובן דיו, מדוע נתלו הדברים זה בזה. שהלא, אדם השב בתשובה כלפי שמיא בלבב שלם על עבירה אחת שיש בידו, ואילו על האחרת לא השלים תשובתו כראוי, האם לא תועיל לו תשובתו על אותה עבירה ששב ממנה? אדם שחטא בשמירת שבת ל"ע, מדוע לא יתכפר חטאו זה, כל עוד לא מחל לו שכנו על שפגע בו ברבים? מדוע דווקא בבין אדם לחברו נחשב הדבר כ"לא איכפת ליה מעבירות", יותר מכל עבירה אחרת בין אדם למקום?

ובהכרח, שחלק ממהות תשובתם של ישראל נוגעת באחדות ובשלום בין כלל ישראל, אשר היא תנאי הכרחי לקרבה לפני הקב"ה.

וכן איתא בספרי (פרשת וזאת הברכה פסקה שמ"ו) "ויהי בישורון מלך - כשישראל שוים בעצה אחת מלמטה שמו הגדול משתבח מלמעלה... יחד שבטי ישראל, כשהם עשויים אגודה אחת ולא כשהם עשויים אגודות אגודות..." ועי"ש. **וברש"י עה"פ הנ"ל** (דברים לג, ה): "בהתאסף - בהתאספם יחד באגודה אחת ושלום ביניהם הוא מלכם, ולא כשיש מחלוקת ביניהם". **ובאוה"ח שם כ' בלשון נפלא:** "מלכות ישראל תהיה מתקיימת כשהיו ישראל מתאספים ראשיהם יחד ולא יהיו בד בבד, שבזה יהיה סיבה שיתייחדו יחד שבטי ישראל, וכשישראל בגדר זה הנה הנם ברום גדר ההצלחות ומלכותם תהיה בה הויה של קיום".

ובספר וחם השמש מאת מרנא הגה"צ רבי שלום משאש זצוק"ל כ' בזה"ל: "אתם נצבים היום כולכם, היום קאי על ראש השנה, כמ"ש ויהי היום ויבואו בני הא-להים הנאמר באיוב, שבאו לקטרג עליו, ואמרו רז"ל שראש השנה היה, וקאי על שלמעלה, ושמרתם את דברי

הברית הזאת, ר"ל אם בחדש אלול קודם ראש השנה תחזרו בתשובה שלימה ותחזרו לשמור הברית, אז תוכלו להיות נצבים בקומה זקופה, על דרך והנה קמה אלומתי וגם נצבה, אמנם צריך להיות כולכם, שתבואו כולכם בבת אחת, כי הצבור מגינים זה על זה, לא להיות כל אחד לבדו".

וכן ידוע כי הסבא מקלם זצוק"ל, נהג לתלות בחודש אלול מודעה בה הזכיר את דברי חז"ל הנ"ל, וכי כי באלול חובה גדולה להתחזק ביתר שאת בבין אדם לחברו, דזה גופא ההמלכה של הקב"ה עלינו, וכלשונו "וכאשר נתבונן על תוקף קיום המלוכה של בשר ודם, הוא רק כשעבדיו כולם כאיש אחד לעבודת המלך, זהו קיום המלוכה... כי אחדות העבדים הוא קיום המלוכה".

* * *

יחד עם כלל ישראל אנו אבלים על הסתלקותו של מרן ראש הישיבה הגאון הגדול חכם שלום כהן זצוק"ל, אשר היה לנו כאב, כנר לרגלנו ואור לנתיבתנו, אב לכלל ילדיו, המקובל ורצוי על כולם - כל אחד לפי מעלתו וייחודיותו. הסתלקותו הותירה אותנו כיתומים, ומלבד עצם חסרוננו העצום אשר מי ימלאנו, נוצר חלל גדול אשר עלול לגרום את ההיפך ממעלת האיחוד והגיבוש.

והנה, גלוי וידוע כי ישנן בציבורנו, דעות חלוקות במגוון נושאים. אין זו מציאות ייחודית לציבורנו, אלא מציאות המצויה בכל ציבור וציבור בעמנו, וכביטוי המפורסם משם מרן הגראי"ל שטיינמן זצוק"ל - "היכן שיש שני יהודים יש שלוש דעות". מציאות זו גלויה וידועה לכל באי בין כתלי ביהמ"ד, הארכנו עליה במקו"א ואין כאן המקום והזמן להזכירה.

ברם, דעות שונות - אין משמעותן ריב ופירוד.

ויכוח הלכתי או הגותי - אין משמעותו בידול ומחלוקת.

לא פעם קיבלנו גם במערכת "בהתאסף" פניות בנוגע להכנסת דעה פלונית, השמעת דעות חלוקות, איככה הבאנו דעה פלונית בניגוד לדעה אחרת וכיו"ב. והלא הם הם הדברים! "איזו היא מחלוקת שהיא לשם שמים, זו מחלוקת הלל ושמאי", אף לסוברים כדעה האחת וכדרך אחת, יכולים לצעוד בה בטח, ואל להם לשלול את רעותה. אל להם למנוע את השמעתה! תעלינה הדעות, תוצגנה הסיבות, וינהג כ"א כמנהג רבותיו - נהרא נהרא ופשטיה.

זאת הייתה דרכו של מרן רבינו הכהן הגדול חכם שלום כהן זצוק"ל, אשר היה לכולנו כאב ובחכמתו ידע לקבץ נפוצים מארבע תפוצות ולאחדם בדרך התורה והיראה. זאת גם מגמתו של איגוד עמלי התורה, וזאת הדרך אשר מקבלים ומונחים אנו תדיר על ידי רבינו, מרן הגאב"ד הגרש"י זעפראני שליט"א. דרך של איגוד, איחוד וחיבור, לא מתוך מחיקת

הייחודיות של שבטי העם, אלא דווקא מתוך בירור והבנת מעלותיו, "בהתאסף ראשי עם - יחד שבטי ישראל".

דווקא בימים אלו בהם נותרנו כיתומים, מחויבים אנו ביתר שאת לפעול למען איחוד וליכוד ציבורנו בפרט, וכלל ישראל בכלל. מציאותו של ציבורנו המצוי בשיאו של תהליך פריחה והתפתחות שאין דומה להם, מחייבת עוד יותר את האחדות, החיבור, הליכוד והאיגוד. כך נוכל להמשיך להפריח ולהצמיח, בהכוונתם של מרגן ורבנן גדולי התורה, ראשי הישיבות ורבני הקהילות שליט"א.

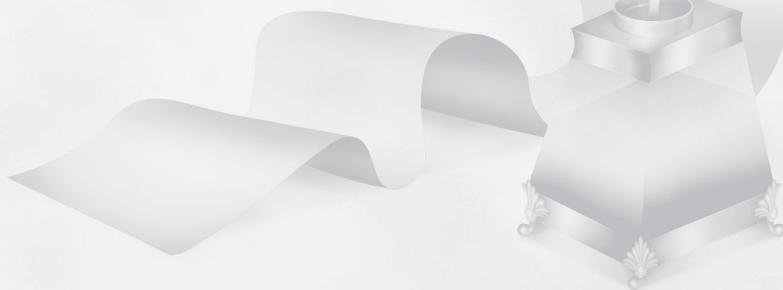
ויהא רעוא שנזכה כאיש אחד בלב אחד להתייצב, להיקהל, להמליך את שם ה' עלינו כמלך לעם אחד מאוחד. ויעשו כולם לאגודה אחת, לאיגוד אחד, לעשות רצונך בלבב שלם אכי"ר.

ביקרא דאורייתא

העורך

בהתאסף ראשי עץ

אסופת זקנים • מכבשונם של רבותינו מאורי האומה וצוק"ל
כתר תורה • מתורת מורנו הגאב"ד נשיא הקהילות שליט"א
ויאסוף מזקני העם • תורת מרנן ורבנן שליט"א



אסופת זקנים

גנזחות מכבשונם של רבותינו זצוק"ל



רבינו אברהם סתהון זצוק"ל

בעל ה"מלל לאברהם", מגדולי חכמי ארם צוכא

ידוע ומפורסם כי סביבות בית הכנסת הגדול והעתיק בעי"ת ארם צוכא נקברו חו"ר ונגידי הארץ מזה מאות בשנים. וכבר מזמן מרן הבית יוסף נתעוררה השאלה בהיתר הכהנים ליכנס לביהכ"נ מחמת טומאת הקברות שמסביב לה, וגם דנו בהיתר ללמוד ולהתפלל בתוך ביהכ"נ ושלא לחוש לאיסור לועג לרש להתעסק בדברים שבקדושה קרוב למת. בשו"ת מהרלב"ח (סימן קמב) נשאל בזה וז"ל השאלה, בית המדרש של צוכא הסמוך לבית הכנסת הוא עומד בין צפון לדרום, פתחו בצפון והוא סמוך לב"ה הי"ג מצד דרום, ולרוח מזרח יש מתים קבורים בבית בפני עצמו ויש לו פתח פתוח שנכנסים ויוצאים בו, ולרוח מערב גם כן יש צדיקים קבורים בבית בפני עצמו ופתחו לו חלון ד' על ד', ואלו הקברות ובית המדרש כולו גג א', אבל יש בין הקברות ובין בית המדרש קיר בנוי מתהום הקרקע עד הגג, וקורין בבית המדרש. ויש מי שמערער לומר שאסור לכהנים ליכנס בבית המדרש משום איסור טומאה, וגם שאסור לכל לקרות שם משום לועג לרש, האם יש ממש בדברי המערער או לא.

מדברי מהרלב"ח למדנו שיש מקומות קבורה ממזרח לבית המדרש ובמערבו. המערה שאנו מכירים כהיום נמצאת מערבית לבית הכנסת העתיק בחלב ונקראת 'מערות הצדיקים', ופתחה הוא מימין לשער בית כנסת הנמצא בצפון, הפתח משמאל הוא שער ביהכ"נ, ומימינה פתח המערה. מערה זאת היתה שייכת למשפחת דיין, משפחה

א. רבי אברהם דיין בכ"י ויגש אברהם רשם (אחורי כריכת הספר) כמה ידיעות נכבדות בקורות ארץ, וביניהם כתב; שמעתי מזקנים, שמצד פתח בית הכנסת לשמאל הנכנס היה שם קבו בשביל ההוא, והיה השביל הוא מעט מחשיך, ועמד אחד גביר ממשפחת בית עבאדי וסתם הקבו ההוא. ונראה דעל קבו זה נסתפק מהר"ן 'חביב בתשו', שהיה על גבי הקבו בית המדרש, לענין טומאת כהנים, ע"כ.

ב. כפי המציאות שנראית היום הכניסה הראשית לביהכ"נ הגדול היא מהרחוב הנמצא במערב ביהכ"נ לשביל שלפני ביהכ"נ, המוביל למדרגות היורדות לביהכ"נ, לאורך ימין השביל בנוי כותל שמבפנים לו בקרקעיתו נקברו מחו"ר ונגידי ארץ, והיא הנקראת מערת הצדיקים. בסוף השביל פניה ימינה לדרום ושם כשלש עשרה מדרגות היורדות למטה לרחבת ביהכ"נ, ממול המדרגות היא הכניסה הראשית לביהכ"נ, ובפנים הכניסה יורדים עוד כחמש מדרגות לתוך ביהכ"נ. למטה מי"ג המדרגות ממול הכניסה לביהכ"נ בצד ימין הוא פתח מערת הצדיקים. והנה לצד כותל הימני בצדו המערבי של ביהכ"נ כהיום הזה יש רחוב, אמנם מאז ומקדם היתה שם חצר ובתים השייכים למשפחת דיין. קרקעית החצר היתה גבוהה הרבה

מיוחסת לדוד המלך, אשר בניה עמדו בראש ק"ק מוסתערבים באר"ץ, ודיינות הקהלה עברה בירושה בתוך המשפחה מדור דור. משפחת דיין נהנתה מכיבודים וזכויות בלעדיות בקרב הקהלה שמהם היתה פרנסתם, כגון כתיבת שטרי שידוכין וכתובות, פרוזבולות בשנת השמיטה ושטרות שונות, הערכה ושמואות לצורך כתובה ונדוניא, גם המכירות של ארבעת המינים לחג הסוכות היו מנת חלקם, חילוק העלויות בשבתות וימים טובים, הלבשת ס"ת ושאר חזקות שהיו ברשותם, והיו מחלקים לקרוביהם וקבלו תמורתו איש כמתנת ידו. הכל כאשר בא מפורט בספר ישיר משה.

החצר ליד ביהכ"נ העתיק בחלב מצד ימין הכניסה היתה שייכת מאז ומקדם למשפחת דיין, ומתחת להחצר נראה היו כמה מערות קבורה שהכניסה להם היתה גם מתוך החצר. בתוך מערות הקבורה שהיו בחזקת משפחת דיין נקברו כמה מחשובי המשפחה, וגם בחזקת המשפחה היתה הזכות למכירת מקומות קבורה לנגידי העיר במחירים יקרים.

בספר לקדושים אשר בארץ מהדורה ראשונה מזכיר כמה מחו"ר אר"ץ שנקברו במערה 'אשר אצל פתח ביהכ"נ'. כפי ראות עינינו כהיום נראה שיש במערה הנז' בערך ל"ד קברים, כ"ו מהם ניתן לקרוא מה שנכתב ע"ג המצבה, כמה מהם קשה לפענח כתיבתם, ומהם שמרוב הזמן נמחק לגמרי הכיתוב שעליהם. ואלו הן המצבות שהובאו בפירוט בספר לקדושים אשר באר"ץ עם תיאור מקום החלקה במערת הצדיקים אשר ליד פתח ביהכ"נ: **רבי רפאל שלמה לאניאדו** - במערת הצדיקים הסמוכה לפתח ביהכ"נ, מצבה ראשונה בתחלת שורה ראשונה לימין הנכנס, סמוך לראש בנו הרב אפרים ז"ל. **רבי אפרים לאניאדו** - במערת הצדיקים אשר אצל פתח ביהכ"נ הגדולה, סמוך לפתח המערה לצד ימין מצבה ראשונה שהיא תחלת שורה שניה, וסמוך למו"א מוהרש"ל ז"ל. **רבי משה הררי** - במערת הצדיקים הסמוכה לפתח ביהכ"נ, קרוב וקודם לרבי ישעיה דיין ז"ל. **רבי אברהם דיין** - בקברי הצדיקים אשר אצל פתח ביהכ"נ הגדולה אצל פתח המערה לצד ימין, מצבה השנייה מן הפתח ולפנים. **רבי יהודה קצין** - במערת הצדיקים הסמוכה לפתח ביהכ"נ, סוף שורה שלישית שהיא כנגד פתח המערה ממש. **רבי ישעיה דיין** - במערת הצדיקים הסמוכה לפתח ביהכ"נ, באמצע המערה נגד פתח המערה ממש. **רבי משה דיין** - במערת הצדיקים הסמוכה לפתח ביהכ"נ, מצבה ג' סמוך לרבי אברהם דיין ז"ל. **רבי חי משה פיגוטו** - במערת הצדיקים הסמוכה לפתח ביהכ"נ, קרוב לסוף שורה השנייה של צד ימין. ע"כ מספר לקדושים אשר בארץ.

מקרקע מערת הצדיקים, לפי שיש מדרגות רבות היורדות עד שמגיעים לפתח המערה, וגם חצר בית דיין עצמה היתה למעלה מגובה רשות הרבים, ומדרגות עולות מר"ה ליכנס לחצר דיין. פתח המערה הוא ממזרח וקצה המערה במערב מסתיים בכותל שהוא בקו ישר עם הקיר המערבי של ביהכ"נ. מתוך תשובת רבי אברהם סתהון נראה שהכניסה מחצר בית דיין היתה שם בסוף המערה. וראה להלן שתוך כדי עבודת שיפוץ המערה שבוצעו בגיבוי המוזיאון למורשת יהדות סוריא פרצו את הכותל האחורי בצד המערבי של המערה ומצאו שהמערה מתמשכת ושם קברים רבים נוספים, כהיום החלק הנוסף הזה של המערה שנתגלתה נמצא מתחת לכביש לימין הביהכ"נ לצדו המערבי. בדורות קודמים המדרגות היורדות לביהכ"נ היו מתוך השוק, ורק בחצי מאה הקודמת אחרי שבנו בנינים מול הכניסה, השתנתה הכניסה מהרחוב הנמצא במערב.

גם ידענו שנקבר שם **רבי מרדכי דיין** שנפטר בשנת תצ"ג, ובקובץ הספדים (כ"י לונדון) שסידר רבי אפרים לאניאדו עבור אביו בעל בית דינו שלמה על רבי מרדכי הדיין, כותב וז"ל, קולטתו לאחר מיתה והוא לקברות יובל קברי בית דוד **מערתא דדייני** ולו קבלוה והיתה נשמתו מכירה את מקומה. עוד כתב שם וז"ל, נהדר לרישא, קיים זה מה שכתוב בזה המאמר שהתחלנו, לעת מצוא זו תורה, לעת מצוא זו מיתה, לעת מצוא זו קבורה, וזכה לשלשתן, שזכה לתורה, וגם לעת מצוא זו מיתה, זכה לעת מצוא קבורה **שמוצא ומצוי לו קבורה טובה במערתא דדייני וצדיקי וחסידיו**.

בשנת תצ"ד עבר בארצות המזרח משה חיים קאפסוטו יהודי מפרנצי שבאיטליה וביזמן מסע לארץ ישראל שכתב ישנו תיאור מפורט על המקומות שביקר. הכ"י מצוי באקספורד, בודליאנה, ותצלום ממנו בספרייה של חבר יהודי איטליה בירושלים. הכ"י במקור נכתב באיטלקית. והנה קטע שתורגם ע"י דוד קאסוטו: **קרוב לבית הכנסת יש חדר מיוחד שיש בו נר תמיד, ובשבת הוא כולו מואר, ושם קבורים בני משפחה אחת הקיימת עד היום בחלב שאומרים שהם משפחה מדוד המלך וכו', ע"כ**.

המשפחה המיוחסת לדוד המלך הוא משפחת דיין הנז' הידועה. יש לשער שמדובר במערה הנז' בבעלות משפחת דיין בצד הימני להכניסה הראשית לביהכ"נ הגדול. ומה שמוכר ש'בשבת היה כולו מואר', כן שמענו מזקני הקהלה שמנהג בני הקהלה להדליק נרות במערה טרם כניסת השבת עד דור האחרון. ויתכן מה שכתב שהיה שם 'נר תמיד', הוא ממה שכמה חודשים לפני שהגיע משה חיים קאפסוטו לחלב נפטר אבי משפחת דיין רבי מרדכי זלה"ה בתמוז של שנת תצ"ג, ולכן היה שם נר תמיד דלוק.

ממשפחת דיין עוד מצאנו במערה את מצבת נכדו של רבי מרדכי הנז'ל, **רבי מרדכי ב"ר יוסף דיין** שנפטר בשנת תקל"ד, ומצבת בנו **רבי אלעזר חיים** שנפטר בשנת תקמ"ז. מהרבנים הידועים שבחלב נקברו שם **רבי ישעיה עטייה** בעל בגדי ישע, ובנו **רבי חיים עטייה** ליד קבר אביו וחותרו רבי יהודה קצין. בהספדו של רבי אליהו שמוע הלוי בעל קרבן אשה על רבי חיים עטייה, שי"ל מכ"י ונדפס בספר ארשות החיים לרבי חיים עטייה, מקונן באמצע דבריו: מאן דזכי לכל הני מנ"ר ה"ה הרב הכולל כמה"ר **חיים עטייה נ"ע** עלה ונתקדש, ביישיבה של מעלה, **עיילוהו למערתא דדייני**, על וגנא בכנפיה דאבוהי, הנה זה עומד אחר כתלניו משגיח מן החלונות, לשמוע אל הרנה ואל התפלה, ודברים שבקדושה **קדוש סמוך לבניין**. למביני מדע מוסברים ומאירים קינתו, רבי חיים זכה להיות קבור במערה של משפחת דיין אחורי חלוני בית הכנסת מקום תפלות הצבור ליד אביו וחותרו.

עוד נקבר במערה הנז' מרבני אר"ץ **רבי ישעיה דבאח** (יג אלול תקל"ב). בהספדו של רבי עובדיה הלוי (חזון עובדיה, פרשת נצבים), מה לך פה כי חצבת לך פה קבר **אחר כותלניו** ואת עליית עיילוה **למערתא דדייני** וקבלוה וכו'. גם **רבי שלמה ב"ר יצחק אלטראס** שתורה וגדולה צמודים יחד על שולחנו (ח' שבט תר"ג), זכה למנוחה ונחלה

ג. כפי המצבות שניתנו לקריאה, רבי מרדכי דיין הוא הראשון שבמשפחת דיין שקבור שם במערת הצדיקים, ויתכן שהיו לפניו ממשפחת דיין שנקברו שם ועל שמם נקרא מערתא דדייני, או שנקרא כן ע"ש שהיה בבעלות המשפחה.

במערות הצדיקים. ועוד זכו להקבר במערה שבעה ממשפחת הנגידים העשירים והפרתמים פיג'וט, הראשון **רבי חי משה** ביום כ"ז טבת תקע"ו, ואחרים ממשפחתו ונשותיהם. גם **רבי גבריאל חפץ** מהנגידים המפורסמים בקהלת אר"ץ (תרי"א) נטמן שם.

אחת מהמצבות הקדומות במערה היא מצבת רבי משה הררי כנזכר למעלה מספר לקדושים אשר בארץ, רבי משה נהרג עקה"ש בשנת ת"ט. מצבה אחרת שם היא מצבת רבי שמואל הכהן שנפטר בשנות הש"ס, התאריך על המצבה אינו ברור ואפשר לקרוא רק שנת שס.. ויש לשער ששם מנ"ך רבי שמואל בן יוסף הכהן מחבר ספר נר מצוה - מנחת כהן שנדפס בוויניציאה שנת שנ"ח. ראה שם בסוף הדרושים (דף רז ע"ב) שכותב הרהמ"ח "ותהי השלמת הספר אור לארבעה עשר בניסן שנת ישמ"ח ה' במעשיו פה צובה' וכו', ע"כ. ובספר לקאש"ב כתב שנפטר בשנת שס"ב. רבי שמואל הנזכר היה באר"ץ בימי רבינו בעל הכלים רבי שמואל לאניאדו, שלפי ספר לקדושים אשר באר"ץ נפטר בשנת שס"ה או ש"ע. אמנם כפי מה שהוכחנו בהקדמה לספר ידי קודש, נפטר בשנת ש"ע או מאוחר יותר ע"ש.

והנה בשו"ת ויוסף אברהם לרבי אברהם דיין (סימן יט) בנידון חזקת נזיקין בבתי כסאות ליד ביהכ"נ בחלב, כתב וז"ל, ואפשר כי בשנת תקט"ז שבנה קעא חדשה ה"ר יוסף בכ"ר שבת דיין נ"ע וחפר עד היסוד, וראו הק"ק שתחת הקעא יהיה מקום מוצנע לבתי כסאות, ודברו על לבו וקנו ממנו התחתון ועשו שם בתי כסאות. והראיה, שעוד היום אחורי בתי כסאות מערה של ראובן, וזה החצר הוא ביד ראובן וביד אבותיו ואבות אבותיו משנים קדמוניות למשפחת בית אל דיין כידוע לכל יושבי הארץ. והראיה, כי מביתם יש מערה וקוברים בה צדיקים שבדור, אכן לא יוכלו לקבורו שם עד שיקנו אחוזת הקבר ממשפחה הנז'. וקבלה בידינו כי הרב מהרש"ל בעל כלי יקר ושאר ספריו קבור שם זה למעלה משלש מאות שנה וקנה מהם קברו וכו'.

ויש לשער כי ראובן המובא בתשובה הנז' הוא הרב המחבר עצמו רבי אברהם דיין, ומדובר במערת הצדיקים שליד ביהכ"נ, ויתכן שאחת מן המצבות שבלתה מרוב השנים ולא ניתנת לקריאה היא מצבת הרב בעל הכלים, ואפשר שהיא המצבה הסמוכה לקברו של רבי שמואל הנז'. עוד למדנו מדבריו שגם על קבורת רבני הקהלה מנהיגיה היה

ד. רבי יוסף ב"ר נתן דיין היה רב קהל המוסתעריבים בזמן רבי שלמה הזקן, וחתם יחד עמו בהסכמה לספר חבל בני יהודה (רבי שלמה הוא 'אחוז המיוחד הרב מר קשישא מקהל קדוש ספרד', ורבי יוסף הוא 'חכם השלם הדיין המצויין מקהל קדוש מוסתעריב'). גם חתום (ספר לחישת שרף, עמ' טו) בשנת תע"ד עם רבני העיר על כתב חרם נגד נחמיה חייל חיון. בספר בית דינו של שמואל (סימן ה) הסכים לפס"ד של רבי שלמה הזקן בשנת תנ"ג. בספר הנז' (סימן סב) יש גביית עדות משנת תל"ח שחתום עליו רבי יוסף דיין עם רבי שלמה הזקן. רבי יוסף נפטר במגפה בשנת תפ"ב, ונספד כהלכה ע"י רבי שמואל לאניאדו כאשר מובא בספר האשל ברמה ש"ל על ידינו. לרבי יוסף ידוע לנו שהיה לו שני בנים, רבי מרדכי שנפטר בשנת תצ"ג, ובהספד הנז' מזכיר עוד בן רבי שבת שנפטר יחד עמו באותו מגפה שנת תפ"ב. יתכן שרבי יוסף הנזכר כאן הוא בנו של רבי שבת הנז' ונקרא ע"ש הסבא רבי יוסף ב"ר נתן.

ה. ברשימות של רבי אבהם דיין על כריכת כ"י ויגש הבאנו (הנז' לעיל) כתוב, בשנת תר"ד סתרו הקבו שבצד ימין הנכנס לבה"כ שהיה מקום צר לכניסה, והיה לי בית על גבי הקבו וקנו ממני הבית ההוא בהשתדלות המנו"ח מרדכי מזרחי נר"ו ושאר יחיד קהילה ומסיבת שהיה צר היה מגיע ריח בתי כסאות לנכנסים והרחיבו המקום והתבטל הריח, ע"כ.

צריך לשלם למשפחת דיין אשר בחזקתם המערה. כן יש לשער ששאר הרבנים למשפחת לאנייאדו כרבי שלמה הזקן וקודמיו, שם מקום קבורתם, ולכן קברו שם רבי רפאל שלמה ורבי אפרים'.

בצד מערב של ביהכ"נ העתיק מדרום למערת הצדיקים ישנה עוד מערה מתחת לחצר בית דיין, אשר מקומה הוא מול החלון המערבי של ביהכ"נ [ראה תמונה]. כהיום הזה אחרי החיפושים עוד לא זכינו לגלות פתח הכניסה למערה הזאת. בספר לקדושים מזכיר כמה מרבני חלב שנקברו שם ומקום חלקתם. **רבי אברהם ענתבי** - במערת הצדיקים הסמוכה לביהכ"נ ונכנסים לה מחצר בית דיין, באמצע שורה שניה מפתח המערה, קודם לרבי יעקב דווין. **רבי אליהו חמוי** - בתחלת מערת הצדיקים הסמוכה לביהכ"נ הנכנסים לה מחצר בית דיין. **רבי אליהו שמאע הלוי** - במערת הצדיקים הפנימית הסמוכה לביהכ"נ הנכנסים לה מחצר בית דיין, לפני ולפנים. **רבי יעקב שאול דווין הכהן** - במערת הצדיקים הנכנסים לה מחצר בית דיין, והוא סמוך למוה"ר אברהם ענתבי ז"ל, נגד חלון המשקיף על פרדס ביהכ"נ.

לאחרונה המוזיאון למורשת יהדות סוריא דאג לטיפול ושיפוץ הקברים אשר במערת הצדיקים שנקברו בה חו"ר אר"ץ, הקברים היו במצב מוזנח שמיר ושית יעלה עליהם, בהיותם ללא השגחה וטיפול מאז שעזבו אנשי הקהילה את חלב ואת המלחמות הקשות שנלחמו באיזור, שכל זמן שהיו שם היו משמרים המקום הקדוש הזה כבבת עיניהם, כנזכר בתוך תשובת רבי אברהם סתהון המובאת כאן. במערת הצדיקים בכותל ממול הכניסה יש פתחים לעוד שתי מערות. במשך השנים לסיבה לא ידועה סגרו וסתמו הפתחים, גם לא נודע באיזה תקופה סתמו את פתח המערה ממערת הצדיקים, אבל המעיין בספר לקדושים אשר באר"ץ יראה שרבי דוד לאנייאדו שביקר באר"ץ והעתיק את הכיתוב מעל המצבות במערות הצדיקים, לא היו למראה עיניו הקברים במערה הקטנה. בדרך עבודתנו זכינו לפתוח את המערות, ובצד שמאל נתגלתה לעינינו מערה עם עוד כשנים עשרה קברים מנגידי וגבירי אר"ץ ומחשובי הרבנים, ביניהם קבורת **רבי אליהו דווין הכהן בעל ברכת אליהו** שנפטר בשמחת תורה של שנת תקנ"ב. כפי שנראה בתמונה קברו של רבי יהודה קצין נמצא בסוף המערה צמוד לפתח שנסגר בסוף המערה. ואחרי שצוות העובדים שבגבוי המוזיאון למורשת יהדות סוריא פרצו את כותל המערה מפנים לפני כמה שנים ונתגלתה המערה החדשה, מצאנו בצד השני קברו של רבי יוסף דווין והקבר שביניהם, ועמדנו על מציאות השאלה שדנו בה רבי אברהם סתהון ושאר הדיינים בתשובה המובאת כאן.

ו. ראה מה שכתבנו בתולדות רבי שמואל לאנייאדו בספר דרושיו האשל ברמה שעומד לצאת לאור בעז"ה אודות השמועה שרבי שמואל נפטר ונקבר באדליב.

ז. אחד משותפי החצר של בית דיין שנדון בבוררות בתשובה זו היה רבי נתן ב"ר יצחק סילים. בארכיון המוזיאון יש שטר משנת תר"ד שרבי אברהם דיין החזיק בחלק החצר שהיה שייך ליורשי רבי נתן סילים. והיות שמתוך שטר הנז' יתברר לנו כמה פרטים אודות חצר בית דיין נעתיק את ראשית השטר:

להיות שה"ר נתן סילים נ"ע יש לו בחצר בית אל דיין הסמוכה לבה"כ שעולים במדרגות מר"ה והיא למעלה מקבורת הצדיקים חזקת מיל"ך הבית שבצד דרום שעולים לו ברמה ארבעה או חמשה מדרגות, ולמטה ממנו בית התבשיל ובית

שטר בורות על קברות כמערת הצדיקים כארם צובה

לו לחכם ידידיה הנז' שום חלק ונחלה זכות כלל, לא בבית הקברות הנז' ולא בשתי מערות הנז'. וגם אשתו של חכם אלעזר הנז' הלא היא שרה שמה נ"ע, סילקה כל כח זכות ורשות ושעבוד ומלך וחזקה שהיה לה בבית הקברות הנז' ובשתי מערות הנז', והעבירה אותם לבעלה חכם אלעזר הנז' למכור ולמשכן ולהוריש ולהשכיר ולהנחיל ולתת במתנה ולעשות בהם כחפצו ורצונו ורצון כל באי כחו.

והנה מקום שיש בו פתח לשתי מערות הנז' יש כותל רחב רחב"ב והכותל הנז' נשען עליו המדרגה של אבנים שבמבוי שעולים ממנו להחצר הנקראת בית אל דיין שהיא משותפת עם הבתים שבתוכה לארבעה בני אדם, האחד הוא ניהו כה"ר ישעיה יצ"ו בנו של חכם אלעזר הנז', ושני לו היקר כה"ר יאודה יצ"ו בכ"ר מרדכי הכהן נ"ע, והשלישי

את שיש בה ידיעה שבכאן פה צובה יע"א, סמוך לבית הכנסת יש מקום קברות של צדיקים זיע"א קבורים שם, והמקום הזה מזמן אבותינו ואבות אבותינו, ומזמן לקדושים אשר בארץ המה זלה"ה, מוחזקים בו שלשלת הדיינים אשר המה יקראו דיינים, ולפעמים מוכרים בהם קברים בדמים שכך נהגו.

ואחרי פטירת החכם השלם כה"ר מרדכי בכמה"ר חכם יוסף דיין נ"ע, החזיק במקום קברות הנז', בניו חכם אלעזר חיים נ"ע וחכם ידידיה חי יצ"ו. וחכם אלעזר הנז' יצא לידון בדבר חדש, פתח לבית הקברות הנז' שתי מערות קטנות שפתוחות זו לזו, ופתח להן פתח על בית הקברות הנז'. והנה חכם ידידיה חי הנז' מכר לאחיו חכם אלעזר הנז' כל חלק ונחלה שיש לו בבית הקברות הנז' ובשתי מערות הנז' מכירה גמורה, ולא נשאר

הכסא של כבוד ובאר מ"ח, וסמוך לבית הנז' האעא שחרבה בימי הרעש, ועכשיו עשו אותה ליוואן ויש בתוך הליוואן חדר אחד והליוואן יש לו חלונות עלא בסתאן ב"הכנסת, גם יש להם בית אחר שקורין אותו אוצ'ה ברוח מזרחית של החצר. והנה מזה כמה שנים שנלב"ע הר' נתן הנז' והניח אחריו שני בנים הר' חיים נ"ע והר' אליאזר הי"ו, והר' חיים הנז' נלב"ע מזה כמה שנים והניח אחריו בן אחד ושמו נתן הי"ו, והנה נתן הנז' ודודו הר' אליאזר הנז' חלקו בניהם הבתי דירה הנז', ועלה חלק הר' נתן הנז' הבית שעולים לו במדרגות שהוא למעלה מבית התבשיל וגם האוצ'ה שהיא בצד מזרח כנז', והר' נתן הנז' מזה זמן קרוב מכר חלקו בחצר הנז' ובבתי דירה שעלו לחלקו להח' הש' והכו"ר עצו"ר כמה"ר אברהם הי"ו בכמה"ר הח' הש' הדיין המצויין ישעיה דיין זלה"ה, כפי מה שכתוב בשטר שבידו. והן עתה בפ"ע חו"מ הודית תחילה האשה מי מזל אשת חר"א הנז' הודאה גמורה בקגו"ש ובש"ח שאיך סלקה שעבוד כתובתה מעל הבתי דירה הנז' הם ותשמישהם ונתנה רשות לבעלה למכור ולמשכן ולהשכיר הבתים הנז'. גם בפ"ע חו"מ הודה חר"א אברהם הנז' הודאה גמורה שאיך אמת ויציב וקושטא קאי שקיבל מיד הר' דוד הי"ו בכמה"ר הרב הכולל גבריאאל אשכנזי זלה"ה סך [מאה] ושבעה ושלשים דהב אחמרי וחצי, ובאו לידו ונעשו ברשותו משלם עספ"א, ובעד הסך הנז' השכיר לו להר"ר וב"כ והב"מ הבית שקנה אותו מה"ר נתן הנז' שעולים לו במדרגות והוא למעלה מבית התבשיל וגם האוצ'ה שבמזרח החצר כנז"ל עם כל תשמישיהם בחצר ובבית התבשיל ובה"כ של כבוד ובאמ"ח ושאר תשמישי חצר הנז' וכו', ע"כ.

ח. שטר בורות נעתק מעצם כתב יד של כמה"ר אברהם סתהון.

ט. ר"ל ששם משפחתם דיין.

י. לשון נהוג בשטרות, וסלקו עצמם וכחם ורשותם וזכותם וחזקה ומלך ושעבוד ושלטונות ואחיוזה ותפיסה וירושה ונחלה ועזובן וכו'.

יא. מליצה מגמ' תענית ה, ב כל האומר רחב רחב.

תחת הקנטרה, דהיינו בחלל הכותל הנז' אשר הרסו אותו, והוא סמוך ונראה אצל קבורת החכם כה"ר יוסף בכמה"ר ח"ר שמעון דוויך זלה"ה.^{יב}

והן עתה השלשה שכנים שבבית אל דיין הנז', הלא המה ה"ר יאודה הנז', וה"ר שלמה הנז' וה"ר נתן הנז', באו טוענים על חכם ישעיה הנז' ועל דודו חכם ידידיה הנז', שהקבר של הרב כמהרי"ק הנז' יש לנו בו חלק ונחלה מכיון שהוא עשוי בחלל הכותל אשר מדרגת אבנים שלנו שבמבוי נשענת עליו וגם השני קברות אשר חדשתם בחלל הכותל^{יג} הנז', יש לנו חלק בהם כפי מה שעולה לנו וכל אחד ממנו תובע חלקו. ועברו ביניהם דין ודברים ועל זה עמדו לדין השלשה שכנים הנז' עם חכם ישעיה ודודו הנז', וביררו אותנו אנן בי דינא דחתימין לתתא לשמוע טענותיהם ותביעותיהם ולפסוק להם הדין כפי מה שתשיג ידיעתינו ומיעוט שכלנו ואפי' שיתכן שיוצא שלא כפי הדין ח"ו, וכפי אשר יורונו מן השמים עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע. וכל זה נעשה בקגו"ש ובש"ח^{יד} בכל תנאים ופרטים.

והן עתה אנן בי דינא הנז' יתובי יתבינן ושמעין טענות של השלושה שכנים הנז' על חכם ישעיה ודודו הנז', ועיינו בדיניהם כפי יכולתנו וכפי אשר השיגה ידיעתנו אחר מה שהבאנו אומן של בנאים, ועיין היטב בחפירת הקברות הנז' והורה לנו הדרך מה שנוגע לחלק השלושה שכנים הנז' מהקברות הנז', גם אחר מה שהבאנו משמשי החברה דבקיאי בחפירת הקברות והבננו מהם מה

היקר כה"ר שלמה בכ"ר חיים גראזי נ"ע, והרביעי היקר כה"ר נתן יצ"ו בכה"ר יצחק סילים נ"ע.

והנה בחיים חיותו של חכם אלעזר הנז' לקח מרוחב הכותל אשר תחת מדרגת האבנים ועשה תחתיו קבר, ומכר אותו לקבורת הרב המובהק כמוהר"ר יאודה קצין זלה"ה בסך מה, ונשאר שארית הכותל שהפתח פתוח בו כמות שהוא, ונלב"ע חכם אלעזר הנז', והניח אחריו ברכה הבן יקיר החכם כה"ר ישעיה דיין, ונשארה חזקת של בית הקברות הנז' ומה שנשאר פנוי בלתי קברות בשתי מערות הנז', נשארו הכל לח' ישעיה הנז' לו לבדו.

והן עתה חדשים מקרוב נועצו נוסדו יחד חכם ישעיה הנז' עם דודו חכם ידידיה הנז', לחדש קברות מחדש בבית קברות הצדיקים הנז' ובשתי מערות הנז', וחדשו מקום קברות מחדש ונשתתפו בהם שניהם יחד חכם ישעיה הנז' ודודו חכם ידידיה הנז' בכל הקברות שיתחדשו שהריוח שלהם תהיה בין שניהם חלק כחלק.

והנה מכלל הקברות שחדשו יש שני קברות, האחד הוא ממה שהרסו שארית הכותל אשר מדרגת האבנים שבמבוי אשר עולים ממנו לחצר בית אל דיין נשענת עליו ועשו אותו קנטרה^{טו} של אבנים שתשען עליו המדרגה של אבנים הנז', ובתוך החלל של הכותל אשר הרסו אותו חידשו קבר אחר, והוא אצל קבורת הרב כמהרי"ק הנז'. וחדשו גם כן קבר אחר שמוחציתו מ"מ^{טז} מן באורך ומן ברוחב הוא

יב. אנטרה = קשת, קיר תמך.

יג. מעלה מטה.

יד. אפשר שהוא כמוהר"ר שמעון דוויך הכהן בעמ"ח ריח שד"ה.

טו. תיבת הכותל נכתבה בין השורות, ראה קיום בסוף השטר.

טז. בקנין גמור ושלם ובשבועה חמורה.

שנוגע מ"מ לחלק השלושה שכנים הנז' מהשני קברות הנז'.

ואחר כל זה מה שהשיגה ידיעתנו וקוצר שכלנו וכפי מה שהורונו מן השמים הוא שהקבר של הרב כמהרי"ק זלה"ה, שהחכם אלעזר הנז' בחיים חייתו הוא אשר הרס מהכותל הנז' ועשה בו קבר בחללו ומכר אותו לקבורת הרב כמהרי"ק הנזכר, אין להם לשלושה שכנים הנז' שום טענה עליו על חכם ישעיה הנז' ודודו הנז' ולא שום תביעה בעולם, דמה דאזל אזל ומה שעשה עשוי.

אכן מצד הקבר האחר אשר הרסו שארית הכותל ועשו אותו קנטרה ועשו בחללו הקבר הנז' אשר אצל קבורת הרב כמהרי"ק זלה"ה הנז', הרביע ממנו הוא חלק חכם ישעיה ודודו הנז', והשלושה רבעים של הקבר הנז' הוא להשלושה שכנים הנז' לכל אחד ואחד יש לו רביע הקבר הנז' ולא עוד. והקבר השני שסמוך לקבורת המנוח"ח יוסף דויך הכהן נ"ע, חצי הקבר הוא לחכם ישעיה ודודו הנז'. והחצי האחר רביע שלו לחכם ישעיה ודודו הנז', ושלושה רבעים שלו הם להשלושה שכנים הנז', לכל אחד ואחד רביע מחצית הקבר הנז'.

והנה כפי כל האמור לחלק יצתה שהקבר שתחת הקנטרה הסמוך לקבורת הרב כמוהרי"ק זלה"ה, הרביע הוא לחכם ישעיה ודודו הנז', והשלושה רבעים הם לשלושת השכנים שבבית אל דיין הנז'. והקבר השני אשר סמוך לקבורת המנוח"ח יוסף דויך הכהן נ"ע, החמשה שמיניות ממנו הם לחכם ישעיה ולדודו הנז', והשלושה שמיניות הם חלק השלושה שכנים הנז'.

והנה בחידושי שני הקברות הנזכרים הוציאו חכם ישעיה ודודו הנז' סך שלוש מאות ועשרים גרושים, והשלושת השכנים הנז' הוציאו גם כן מחדש סך עשרים גרושים, נמצא סך כל ההוצאה שלוש מאות ועשרים ועוד עשרים, דהיינו שלוש מאות וארבעים גרושים, ובודאי הגמור שאלו הש"מ"י גרושים של ההוצאה צריכה להתחלק על חכם ישעיה ודודו הנז' ועל שלושה שכנים הנז', שכל אחריהם כפי חלקו מה שמגיע לו. ולכן כי דינא דחתימין לתתא חלקנו ההוצאות על כל אחד ואחד מה שעלה עליו, ונתן כל אחד ואחד חלקו.

אכן מצד ההוצאה שהוציאו חכם ישעיה ודודו הנז' שלש מאות ועשרים גרוש, בודאי שצריכין לישבע עליה שבועת התורה כפי הדין. אכן אנן כי דינא הנז' בשביל חומר השבועה גרענו מההוצאה סך עשרים גרוש, ונשארה ההוצאה סך שלש מאות גרוש. ועל פי זה עשינו חשבון ההוצאה שהיא ש' גרוש, עם העשרים גרוש שהוציאו השלושת שכנים הנז' כנז"ל סך שלש מאות ועשרים גרושים, וחלקנו הסך הנז' על כל אחד ואחד מהשלושה שכנים הנז' ועל חכם ישעיה ודודו הנז' כל אחד ואחד מה שמגיע לחלקו.

ואחר כל אלה הדברים עמדו ונתרצו השלש שכנים הנז' עם חכם ישעיה ודודו הנז', שהם יש להם שלשה רבעי הקבר שתחת הקנטרה שאצל קבורת הרב כמהרי"ק זלה"ה, ושלושה שמיניות בקבר שסמוך לקבורת ה"ר יוסף דויך הכהן נ"ע. שנמצא שיש להם חלק בשני קברות הנז', קבר אחד ושמינית קבר, ונתרצו השלושה שכנים הנז' שיקחו לחלקם

יז. תיבת עליו מחוקה במקור, ראה בסוף השטר קיום המחיקה.

יח. משמש גם כראשי תיבות המשכיל נבון וחכם.

יט. השלש מאות וארבעים.

מענה או תביעה או דין או דברים או תרעומת או תלונה, אפי' עד חמש מאות גרושים בכל כאשר לכל, מעתה ומעכשיו מחלו אותם לחכם ישעיה ודודו הנז' מחילה גמורה, בעולם הזה ובעולם הבא, מחילה העשויה בכל תנאיה ובכל פרטיה כתיקון חז"ל ודלא להתענאה^כ בה ודלא למהדר מינה לעלמין.

וגם הודו בפנינו חכם ישעיה הנז' ודודו חכם ידידיה הנז', הודאה גמורה שרירא וקיימת שלא נשאר להם על השלשה שכנים הנז' ולא על אחד מהם, מצד הקבר הנז' שלקחו להם לחלקם כנז', לא טענה ולא תביעה ולא דין ולא דברים, לא תרעומת ולא תלונה, לא שבועה קלה או חמורה ולא גלגול שבועה ולא אפי' חרם סתם, לא מצד גוף הקבר בעצמו ולא מצד ההוצאות שהוציאו עליו. ואם באולי נשאר להם עליהם שום טענה או תביעה או דין או דברים בכל כאשר לכל, מחלו להם מחילה ומתנה גמורה, מחילה ומתנה בעולם הזה ובעה"ב, מחילה העשויה כתקנה בכל תנאיה ובכל פרטיה ודלא להתענאה^כ בה ודלא למהדר מינה לעלמין.

כל זה הודו בפנינו אנן בי דינא דחתימין לתתא חכם ישעיה הנז' ודודו חכם ידידיה הנז', ושלשת השכנים שבבית אל דיין, ה"ר יאודה הנז', וה"ר שלמה הנז' וה"ר נתן הנז', ואחריות וחומר וחוזק שטר בירורים זה, ופשרה זו, והוראה זו, ומחילה זו, כאחריות וכחומר וכחוזק כל שטרי בירורים ופשרות והוראות ומחילות דנהגי בישראל הכשרים העשויים כהוגן וכתחז"ל, דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטרי.

קבר שלם כמות שהוא, והוא הקבר שתחת הקנטרה שאצל קבורת הרב כמוהרי"ק זלה"ה. ונשאר להם שמינית קבר מהקבר האחר הסמוך לקבורת ה"ר יוסף דוויך הכהן נ"ע, נתרצו שיקחו דמיו מהחכם ישעיה ודודו הנז'. ואנן בי דינא דח"ל הערכנו לפי דעתנו הקבר ההוא בשווי סך ארבע מאות גרושים ששמיניתו סך חמישים גרושים, ונתנו חכם ישעיה ודודו הנז' להשלשת שכנים הנז' הסך חמשים גרוש הנז', דמי שמינית הקבר הנז'.

גם השלשה שכנים הנז' נתנו לחכם ישעיה ודודו הנז' כל מה שהגיע לחלקם מן ההוצאות שנעשו על הקבר וחצי הנז' עד סוף פ"ק^כ. ונמצא שנשאר קבר שלם חלק השלשה שכנים הנז', והוא מה שסמוך לקבר הרב כמוהרי"ק זלה"ה, להם לבדם לכל אחד מהם שליש ממנו, ולא נשאר בקבר הנז' לחכם ישעיה ודודו הנז', שום חלק וזכות לא מיניה ולא מקצתיה.

והן עתה קדמנא אנן בי דינא דחתימין לתתא הודו השלשה שכנים שבבית אל דיין הנז' כל אחד ואחד איך לא נשאר להם שום תביעה ושם מענה על חכם ישעיה ודודו הנז' מצד הקבורת הנז', בין מצד הקבר שתחת הקנטרה שלקחו אותו לחלקם כנז', בין מצד הקבר הסמוך ואצל קבורת המנוח יוסף דוויך הכהן נ"ע, שלא נשאר להם על חכם ישעיה ודודו הנז' לא טענה ולא תביעה, לא דין ולא דברים, לא תרעומת ולא תלונה, לא שבועה קלה או חמורה ולא גלגול שבועה ואפי' חרם סתם, לא מצד שני קברים הנז' ולא מצד ההוצאות שהוציא עליהם. ואם באולי נשאר להם שום

כ. דחתימין לתתא.

כא. פרוטה קטנה.

כב. נראה דר"ל ודלא להשנאה בה, וכך הוא לשון הרגיל בשטרות, ופירושו בלא שינוי.

כג. כנ"ל.

וקנינא קנין גמור ושלם במאנא דכשר
למקנייא ביה מיד חכם ידידיה ון'
אחיו חכם ישעיה הנז', וה"ר יאודה הנז', וה"ר
שלמה הנז' וה"ר נתן הנז', על כל הנזכר לעיל.
גם נשבע חכם ידידיה בכ"ר חכם מרדכי הנז'
וחכם ישעיה בכה"ר ח' אלעזר הנזכר, וה"ר
יאודה בכ"ר מרדכי הנז', וה"ר שלמה בכ"ר
חיים הנז' וה"ר נתן בכ"ר יצחק הנז', שבועה
חמורה בתקיעת כף על דעת המקום ברוך
הוא, ועל דעת כל הנשבעים באמת מבלי שום
מרמה וערמה ותחבולה, בביטול כל מודעי
ומודעי דנפקי מגו מודעי ובפיסול כל עדיהן
לדעת הרשב"א זלה"ה, לאשר ולקיים כל
הכתוב ומפורש עליו לעיל.

והיה זה פה צובה ביום שמונה ימים לחדש
אדר השני, שנת שבעה וששים וחמש
מאות וחמשת אלפים ליצירה.

שיטה כ"ד תיבת הכותל ביני שיטי, שיטה
ל"ג תיבת עליו, עבר עליו
הקולמוס, ודין קיומיה. והכל שריר ובריר
וקיים.

איש צעיר שמו אברהם שלמה סתהון ס"ט

הצעיר דוד בכמוה"ר יהודה קצין זלה"ה ס"ט

הצעיר חלפון בכ"ר אברהם כאסכי ס"ט



רב רבנן מרן הגאון הגדול רבינו עזרא עטיה זצוק"ל

רבינו נולד בחלב לאביו רבי יצחק עטיה זצוק"ל - נצר לשושלת מפוארת הנמשכת עוד מרבי שם טוב עטיה - תלמידו של מרן הב"י. מסופר כי אחר שנים של ציפייה לילד הלכה אמו עד לצפון חלב לביה"כ 'עזרא הסופר', שם נדרה שאם תיפקד ותלד בן תקרא את שמו עזרא ותקדיש את כל חייו לתורה.

התחנך בילדותו אצל רבי יהודה (אצלאן) עטיה ורבי שאול מטלוב עבאדי, ואח"כ יצק מים ע"י גאוני עולם רבי אברהם חיים עדס זצוק"ל שהיה בעל רוח הקודש, והיה ידוע בעומק עיונו, והשד"ה - רבי שאול דוויק הכהן זיע"א ראש המקובלים בירושלים, והגאב"ד העדה החלאבית רבי יוסף ידיד הלוי זיע"א. מגיל צעיר ייעדוהו רבותיו לגדולות ובצימאונו כי רב החל גומע את מסכתות הש"ס בזו אחר זו, תוך שהוא מפליא את סובביו בהבנה מהירה ומעמיקה של הסוגיות הקשות ביותר.

בהגיעו לגיל ט"ז שנים עלתה משפחתו לארץ, ולמרות מצבה הכלכלי של משפחתו שהגיעו עד לחרפת רעב ממש - לא הסכימו לשלוח אותו לסייע בפרנסת הבית. כעבור זמן מה הגיע הדבר לידיעתם של רבי עזרא הררי רפול ורבי אברהם חיים עדס זצוק"ל, והם החלו לתמוך במשפחתו כלכלית בסיועם של מספר נדיבים, על מנת שימשיך לעסוק בתורה במרץ ובהתמנה. בשנת ה'תרס"ח החל ללמוד בישיבת אוהל מועד (אשר הפכה לימים לישיבת "פורת יוסף"), כאשר בראשותה עמדו הגאונים רבי רפאל שלמה לניאדו ורבי יוסף ידיד הלוי זצוק"ל. הוא שקד על לימוד התורה בישיבה רוב שעות היממה ביגיעה מבהילה ובעיון מעמיק. עד מהרה יצא שמעו בישיבה ובסביבה כולה כעילוי מופלא, והוא הפך לחברותא לראש הישיבה, כאשר עד מהרה החל גם למסור שיעורים בישיבה.

כעבור כשנה נשא את בתו של רבי אברהם סאלם זצוק"ל מגדולי המקובלים בירושלים. בפרוץ מלחמת העולם הראשונה שלחו מרן רבי אברהם חיים עדס זצוק"ל למצרים, על מנת לחמוק מגיוס לצבא העות'מאני, כדי שיוכל להמשיך ולעסוק בתורה. בני הקהילה במצרים עמדו על גדלותו עד מהרה, והוא החל ללמד בישיבת "כתר תורה" ובישיבת "אהבה ואחוה", שם העמיד תלמידים הרבה והציל משפחות רבות מרדת שחת. כשחזר לארץ בשנת ה'תרפ"ד התמנה לר"מ ולמשיגי בישיבה, וכעבור שנתיים עם פטירתו של רבי רפאל שלמה לניאדו זצוק"ל - התמנה רבינו פה אחד לראש הישיבה, משרה בה כיהן במשך 45 שנה עד יומו האחרון. בשנותיו של רבינו בישיבת פורת יוסף העמיד תלמידים הרבה, מהם הגאונים הגדולים מרנן ורבנן רבי יהודה צדקה, רבי בן ציון אבא שאול, רבי עובדיה יוסף, רבי ציון לוי, רבי דוד שלוש, רבי שלום כהן ועוד רבים. כמו"כ שימש רבינו בבית הדין הספרדי, תפקיד בו כיהן במשך 20 שנה וסיפורים רבים של רוח הקודש נקשרו בשמו באותה תקופה.

גדלותו בתורה היתה עצומה ונוראה, וכמו שהעידו תלמידיו הגדולים ובראשם מרן הגרב"ץ אבא שאול זצ"ל, שאמר בהספדו על רבינו כי גדול היה האיש מכל בני דורו, והיה בקי בכל חדרי התורה בעיון עמוק ביותר. וכולו היה שקוע בכל שעות היום והלילה

בעומק הסוגיות, עד שפעמים רבות היה הולך לביתו וממשיך עד מקומות רחוקים בלי להשים ליבו איפה הוא נמצא. סברתו הישרה והעמוקה הייתה לשם דבר בדורו, וגדולי התורה רבים נהנו לשמוע מתורתו וסברתו הישרה, וביניהם גם מרן החזו"א ורבי צבי פסח פרנק שהעידו עליו שעומק סברתו כהראשונים וכהרשב"א. זאת מלבד הענווה העצומה שהייתה טבועה בו. ורוח הקודש שהיתה מצויה בבית מדרשו פעמים רבות. במשך שנים רבות הנהיג את עולם התורה הספרדי, וכל הציבור היה חרד למוצא פיו. וכן היה חבר מועצת גדולי התורה של אגודת ישראל, ואף חתם על כרוזים שונים של המועצת כגון כנגד השירות לאומי, ועל החובה להצביע בבחירות לג' - הרשימה החרדית באותה תקופה, ועוד.

רבינו נתבש"מ במוצאי ל"ג בעומר, י"ט באייר ה'תש"ל, ונטמן בהר המנוחות בחלקת הרבנים. הותיר אחריו משפחה מפוארת אשר ממנה צמחו רבנים ותלמידי חכמים, עמלי תורה ויראי ה', ובראשם בנו הגאון רבי דוד עטיה שליט"א חביה"ד הגדול, וראש ישיבת היכל עזרא.

רוב ספרי החידושים והשו"ת שלו נשמרו בספריית ישיבת פורת יוסף, אך אבדו בנפול הישיבה בשנת תש"ח עם פרוץ מלחמת העצמאות. לאחר שנים רבות נמצאו מקצת כתבי יד וחלקם יצאו לאור בספר עלה עזרא וכעת עתיד לצאת לאור בקרוב ספר חדש מכ"ק ע"י המכון להוצאת כתבי חכמי אר"ץ.

כמו"כ לפני כשנתיים הוקם מכון 'משנת רבינו' להפצת תורתו והנהגותיו בקודש של רבינו זיע"א, וכבר יצא ע"י שני ספרים בשם משנת רבינו ובהם חידושי תורה, הספדים, והנהגות של רבינו זיע"א.

כת"י זה של רבינו זיע"א נמסר לנו ע"י מכון 'משנת רבינו' שבקשו להודות להגאון רבי יואל עדס שליט"א על נתינת הכת"י לפרסום לתועלת בני התורה. וכן להרה"ג רבי ישראל ב. שליט"א, על עריכת הציונים והערות. ומכאן נקרא לכל מי שבידו כתבים או חידו"ת והנהגות מרבינו זיע"א, למסורם למכון לתועלת הציבור. ליצירת קשר עם המכון ניתן לפנות למס' 052-7136890 או במייל: 6136890@gmail.com

כת"י בסוג' שיקול הדעת

א. בתוס' ד"ה השתא נמי וכו' דאי האכילה רבי
סנהדרין דף לג סוגיית שיקול הדעת* טרפון לכלבים טובא עבד עכ"ל.

א. נקדים את עיקר הסוגיא כדי להקל על המעיין. הנה שם במשנה איתא שבידני ממונות אם יש טעות מחזירין את הדין, וע"ז איתא בגמ' בזה"ל ורמינהו: דן את הדין, זיכה את החייב חייב את הזכאי, טימא את הטהור, טיהר את הטמא - מה שעשה עשוי, וישלם מביטו. אמר רב יוסף: לא קשיא: כאן - במומחה, כאן - בשאינו מומחה, וכו'. אמר רב נחמן: כאן - שיש גדול הימנו בחכמה ובמנין, כאן - שאין גדול הימנו בחכמה ובמנין. רב ששת אמר: כאן - שטעה בדבר משנה, כאן - שטעה בשיקול הדעת וכו'. רב חסדא אמר: כאן - שנטל ונתן ביד כאן - שלא נטל ונתן ביד וכו'.

קשה לי אמאי דחיק הש"ס לשנויי חדא ועוד קאמרתי, לישני לרבי טרפון נשא ונתן ביד ממש, וליכא למימר אפילו מומחה לבי"ד חייב, שהרי רב חסדא אוקמא למתניתין בבכורות בנשא ונתן ביד ואפ"ה קתני סיפא דאם היה מומחה לרבים פטור מלשלם.

שו"ר להנ"י שפי' מימרא דרב חסדא לאו בנשא ונתן ביד ממש. ^א דבסוף הסוגיא מסיק וז"ל וכל זה שאמרנו כשלא נשא ונתן ביד ממש ^ה אבל עבד מעשה בידים חייב, ואפי' בשלשה סמוכים ואפי' בטועה בדבר משנה דלית ליה לשלומי דמזיק הוא עכ"ל.

נמצא שיש לנו ד' שיטות איך לתרץ את המשניות אהדדי, ונח' הפוסקים איך לנקוט להלכה, ועכ"פ גם הפוסקים כרב חסדא מודים שתי' רב ששת נפסק ג"כ להלכה והיינו שטועה בדבר משנה הדין חוזר לגמרי אף בג' מומחין, ולכן הדברים האמורים לפנינו הם שייכים לכו"ע ואינם תלויים בשיטות איזה תי' נפסק להלכה.

והנה על תי' רב ששת שתלוי אם טעה בדבר משנה או בשיקול הדעת, הגמ' מקשה מהמשך המתני' בבכורות, איתביה רב המנונא לרב ששת: מעשה בפרה (של בית מנחם) שניטלה האם שלה, והאכילה רבי טרפון לכלבים, ובא מעשה לפני חכמים ביבנה והתירוה. שאמר תודוס הרופא: אין פרה וחזירה יוצאת מאלכסנדריא של מצרים אלא אם כן חותכין האם שלה, כדי שלא תלד. אמר רבי טרפון: הלכה חמורך טרפון! אמר לו רבי עקיבא: פטור אתה, שכל המומחה לרבים פטור מלשלם. ואי איתא, לימא ליה: טועה בדבר משנה אתה, וטועה בדבר משנה חוזר! - חדא ועוד קאמר. חדא - דטועה בדבר משנה אתה, וטועה בדבר משנה חוזר. ועוד: אי נמי בשיקול הדעת טעית - מומחה לרבים אתה, וכל המומחה לרבים פטור מלשלם. אמר רב נחמן בר יצחק לרבא: מאי קא מותיב רב המנונא לרב ששת מפרה? פרה הרי האכילה לכלבים, וליתא דתהדר! - הכי קאמר ליה: אי אמרת בשלמא טעה בדבר משנה אינו חוזר - אלמא קם דינא, היינו דקא מפחיד רבי טרפון, וקאמר ליה איהו: מומחה לבית דין אתה, ואתה פטור מלשלם. אלא אי אמרת טעה בדבר משנה חוזר - לימא ליה: כיון דאילו הואי פרה דינך לאו דינא ולא כלום עבדת, השתא נמי - לא כלום עבדת. עכ"ל הגמ' [רש"י - לאו כלום עבדת - דאיהו הוא דאפסיד אנפשיה, שהשליכה לכלבים, ואת לא אפסדת ליה מידי במאי דפסקת עלה שם טרפות, דהא אי בעית למהדר הדרת].

וכתבו על זה תוס' וז"ל בלא נטל ונתן ביד איירי דאי האכילה ר' טרפון לכלבים א"כ טובא עבד עכ"ל.

ועל זה מקשה רבינו, שא"כ למה היה צריך לתרץ חדא ועוד וכו' שאה"נ היה סיבה נוספת לפטור, הו"ל לשנויי שרבי טרפון נשא ונתן ביד שאז לתוס' חייב אם אינו מומחה.

ב. כמש"כ הרב חיד"א בעין זוכר מערכת ח' אות ה' שחדא ועוד קאמר זה דוחק

ג. היינו שהיה מקום לתרץ שאילו היינו מתרצים שר"ט נז"נ ביד, ולכן לא פטרנו מצד שהיו טועה בדבר משנה ולא מידי עבד, א"כ גם הטעם שנתן ר"ע לרבי טרפון לפטור מצד שהוא מומחה אינו נכון, שכיון שנו"נ ביד יש לחייב גם אם הוא מומחה, ואת זה דוחה רבינו מדברי רב חסדא שס"ל לפטור נז"נ ביד אף מומחה, [ואין סיבה לומר שנחלקו בזה רב ששת ורב חסדא]

ד. לפי הנראה כוונת רבינו, שלהנימוקי יוסף גם אם ר"ט היה נז"נ ביד היה פטור, אם טועה בדבר משנה חוזר, [דלא כתוס'], דחשיב שלא מידי עבד כיון שנו"נ ביד לדבריו ל"ה ממש מעשה בידים, ואם באמת עשה מעשה בידים, אה"נ דלהנימוקי"י חייב גם במומחה, ולכן ליכא לשנויי שעשה ממש מעשה בידים, אך להרא"ש נראה שס"ל כתוס' שנו"נ ביד היינו כפשוטו, ומ"מ ס"ל לפטור אם הוא מומחה וא"כ הו"ל לגמ' לשנויי שר"ט היה נז"נ ביד, ולכן הווקר ר"ע לפוטרו מצד שהוא מומחה. ויש לעיין דלכא' היה מקום לתרץ שבהא דרב חסדא איירי שהטעות הוא בשיקול הדעת, ואז הדין שמומחה שנשא ונתן ביד פטור, משום שאין לו דין של מזיק סתם, אלא הוא נתן פסק וכיון שהוא מומחה אז הפסק קיים, ומכאן זה פטור, משא"כ בדבר ששת איירי שהטעות היא בדבר משנה שאז חשיב שאין כאן פסק כלל ואז מה שלקח ביד זה כסתם אדם שהזיק ביד שהוא מזיק לכל דבר וצ"ע, אמנם דעת הפוסקים אינה כן אלא כתבו שאם פטור בשיקול הדעת בנו"נ ביד כ"ש בטועה בדבר משנה וכן הוא בש"ך ושער המשפט ושא"פ.

ה. דעת הנימוקי"י שאין הכוונה נז"נ ביד ממש אלא שגמר הדין זהו דעת הרמב"ן שהביא שם ועש"ך סכ"ה סק"א וסק"ד.

ובהנ"י על כרחך רבי טרפון לא נשא ונתן ביד ממש דאם לא כן מאי קאמר רבי עקיבא מומחה אתה וכו'. אבל הרא"ש כתב בהדיא דהיכא דנקיט רשותא פטור אפי' נשא ונתן ביד ע"ש. ולדבריו קשה וצ"ע.

דן את הדין וזיכה את החייב וכו' ר' אבהו בשם ר"א בשאמרו לו הרי את מקובל עלינו כשלשה על מנת שתדוננו דין תורה וכו'. נראה מהירושלמי אם היה מומחה לרבים פטור אם אמרו לו בפירוש ע"מ שתדוננו דין תורה (וטעה) חייב עכ"ל.

ב.

ולכא'ו אינו מובן דכיון דהירושלמי מוקי רישא דמתניתין דן את הדין כשקיבלוהו וא"ל בפי' על מנת שתדוננו ד"ת. **יראיתי להנמק"י** בסוגיא זו שהביא לשון הירושלמי (יא ע"ב), וז"ל תמן תנינא

ו. עש"ך סכ"ה סק"א שבאמת ס"ל שזו כוונת רב חסדא לתרץ האי קושיא דחדא ועוד קאמר שכיון שנו"נ ביד אין לו פטור של טועה בדבר משנה, וע"ע שם סק"ד שהאריך להוכיח בדעת כמה ראשונים שחייב גם במומחה שנו"נ ביד, [אא"כ קיבלו עליהו ע"ש ולהסמ"ע וב"ח חייבים להרא"ש גם בקיבלו עליהו]. וכדעת מרן הב"י וכו' דהנתיב"מ שם מאריך דעת הב"ח וסמ"ע ותומים וקצות החושן שם לפטור גם בנו"נ ביד בטועה בדבר משנה ואכמ"ל ובאגודת אוזב [בורנשטיין עמוד סח] הקשה ג"כ כדברי רבינו ויתיר שתוס' ס"ל דדוחק לומר שר' טרפון בעצמו מסר בידיו [ואף שרב חסדא כך מעמיד ע"ש מש"כ בזה] וע"ע אבני נזר חו"מ ח"ב סי' ו' באורך.

ז. כבר נתבאר לעיל בקטע הקודם הערה א' עיקרי הסוגיא ממה שנצרך להבנת הדברים, והנה הא דלעיל איירי שטעו בדבר משנה, אך מכאן והילך איירי בטעות בשיקול הדעת כמבואר בסוגיא ובראשונים. והנה דברי רבינו שהובאו כאן נסובים על מה שמבואר במשנה בבכורות (כט:): דן את הדין, זיכה את החייב וחייב את הזכאי, טימא את הטהור וטיהר את הטמא - מה שעשה עשוי, וישלם מביתו, ואם היה מומחה לב"ד - פטור מלשלם. והנה במשנה מדובר בדין יחיד, והטעם שמ"מ אם טעה דינו דין אף שאין הוא מומחה, ולא קיבל רשות לדון, מ"מ מבואר בגמ' סנהדרין (ו). שאיירי שקיבלו עליהו בעלי דינים את הדין הזה לדון אותם, [וכמובן כל זה תלוי בכל תי' הגמ' להלן לג. ורבו השיטות בראשונים איך לבאר הגמ', ואיך לפסוק להלכה ואכ"מ], והנה הירושלמי ג"כ עמד על קושיא זו איך דינו דין של זה שדן יחיד, וג"כ מתרץ כהבבלי אלא עם שינוי לשון שבפשטות משמע שאמרו מפורש שקיבלו לדון דין תורה, ומוזה צידד להוכיח הנימוק"י כדעת רש"י שיתבאר להלן ע"י הערה בהמשך.

ח. כיון שדברי רבינו נוגעים לפי' דברי הירושלמי וכדלהלן, לכן הבאנו את לשון הירושלמי לפי הגירסא לפנינו [ויתבאר להלן] וז"ל הירושלמי ריש פ"ק דסנהדרין שמואל אמר שנים שדנו דיניהם דין אלא שנקראו ב"ד חצוף ר' יוחנן וריש לקיש תריהו מרין אפילו שנים שדנו אין דיניהן דין. תמן תנינא היה דן את הדין זיכה את החייב חייב לזכאי טימא לטהור טיהר לטמא מה שעשה עשוי וישלם מביתו. ר' בא בשם ר' אבהו בשאמרו לו הרי את מקובל עלינו כשנים. מה אנן קיימין אם בשטעה ודנן משיקול הדעת ברא מה שעשה עשוי. אם בשטעה ודנן דין תורה ברא ישלם מביתו. רבי בא בשם רבי אבהו בשאמרו לו הרי את מקובל עלינו כשלשה על מנת שתדיננו דין תורה וטעה ודנן משיקול הדעת מה שעשה עשוי מפני שטעה ודנן משיקול הדעת ישלם מביתו שהגיס דעתו לדון יחיד דין תורה דתנינא אל תהי דין יחיד שאין דין יחיד אלא אחד עכ"ל הירושלמי.

ט. זה לשון הנימוק"י יוסף (סנהדרין יא): ירושלמי (מכילתין פ"א הל"א) תמן תנינא דן את הדין זיכה את החייב וכו' ר' אבהו בשם ר' אבהו כשאמרו לו הרי את מקובל עלינו כשלשה ע"מ שתדוננו דין תורה וטעה ודנן משיקול הדעת מה שעשה עשוי מפני שטעה ודנן משיקול הדעת וישלם מביתו מפני שהגיס דעתו לדון יחיד דין תורה דתנינא אל תהי דין יחיד שאין דין יחיד אלא אחד א"ר יהודה בן פזי אפי' הקדוש ברוך הוא אין דין יחיד דכתיב כל צבא השמים עומדים עליו מימינו ומשמאלו אלו מימינים לזכות ואלו משמאלים לחובה ואף על פי שאין דין יחיד חותם יחיד דכתיב אבל אגיד לך את הרשום בכתב אמת. נראה מהירושלמי [הא] דתנן אם היה מומחה לרבים פטור מן התשלומין אם אמרו לו בפירוש על מנת שתדין דין תורה וטעה חייב, עכ"ל הנימוק"י.

כוונת הנימוק"י להוכיח שם כדעת רש"י לגבי מש"כ בגמ' שם (ה): דמר זוטרא בריה דרב נחמן דן דינא וטעה, [בשיקול הדעת] אתא לקמיה דרב יוסף, אמר לו: אם קיבלוך עליהו - לא תשלם, ואי לא - זיל שלים. ונחלקו הראשונים בפי'

וע"ז קתני מה שעשה עשוי וישלם מביתו ועלה סיים המשנה בסיפא דאם היה מומחה פטור מן התשלומין. מוכרח דמומחה פטור ואפי' אי א"ל ע"מ שתדוננו ד"ת היפך דברי הרב ז"ל.

ונלע"ד דהנ"י מפרש הירושלמי דלא אמרו בפירוש ע"מ שתדוננו ד"ת אלא אמרו לו הרי את מקובל עלינו כשלשה דוקא^א. והירושלמי מפרש דכוונתם ע"מ שתדוננו ד"ת^ב, וראיית הנ"י דכיון הירושלמי לפרש הטעם דישלם מביתו מפני שהגיס דעתו לדון יחידי ד"ת דתניא וכו'. טעם זה שייך גם במומחה "אם א"ל כפי' ע"מ שתדוננו

הסוגיא לרש"י לא קיבלו עליהו הכוונה שאמרו דון לנו דין תורה [ולא אמרו שמקבלים גם לסעות], וא"כ מוכח שאף מומחה שאמרו לו כך חייב. אך תוס' ורא"ש מפרשים שלא קיבלו כלל, ולפי זה אין לנו הוכחה שמומחה שאמרו לו לדון דין תורה, וטעה בשיקול הדעת חייב. [ועש"ך סכ"ה סק"ל שדן לשיטות אלו מה יהיה הדין בזה]. והנימוק^י מוכיח מהירושלמי כדעת רש"י שאף במומחה שקיבלו עליהו לדון דין תורה צריך לשלם מביתו וכן הוא להדיא בנימוק^י לעיל ריש פ"ק דסנהדרין, וכמש"כ הב"ח על הנימוק^י לציין למש"כ שם, וכן הוא בש"ך חו"מ סכ"ה סק"ל. י. הנה כבר עמד בקושיא זו הש"ך חו"מ סכ"ה סק"ל אות ג' ואחר שהביא את דברי הנימוק^י האלו וכן את דבריו בפ"ק הנ"ל כתב ז"ל, מבואר מדבריו שהבין דהירושלמי קאמר דין בפני עצמו וקאי אמומחה. ומה אעשה ששגג שגגה גדולה, דפשיטא דהירושלמי קאי ארישא דמתני' דדן את הדין זיכה את החייב כו', וא"כ מוכח דבסיפא במומחה אף על פי שא"ל ע"מ שתדונינו דין תורה פטור, וטעמא שהגיס לבו לדון דין תורה לא שייך אלא באינו מומחה, אבל במומחה שרגיל בכך ומומחה הוא אין זה גסות הרוח, עכ"ל הש"ך. ועוד האריך בזה עיין שם. והוסיף הש"ך בהערה שם ז"ל ולא עיין רק בספר עיטור שמביא הירושלמי כך בקצרה אות באות כמו שהעתיקו הנ"י, ע"ש בבעל העיטור דף נ"ב סוף ע"ב, לכן טעה בזה, וכן משמע מלשונו רפ"ק דסנהדרין שלא עיין רק בס' העיטור, שכתב ובעל העיטור הביא הירושלמי כו', ואם איתא ה"ל לכתוב בקצור והירושלמי נראה לי דמסייע קצת לפרש"י כו', ואין ספק שאילו עיין בירושלמי גופיה לא היה כתב כן עכ"ל.

והנה יל"ע דלכאנ' היה מקום ליישב שכיון שכל ההכרח של הגמ' שמדובר בקיבלו עליהו הוא משום שאל"כ אין כלל משמעות לדין שנעשה על ידי מי שאינו מומחה, ואף אם לא טעו הדין בטל כמבואר בכל הפוסקים, א"כ סיפא במומחה י"ל שדן כיון שהוא מומחה וללא שקיבלו עליהו [וכמבואר בגמ' ה. ושו"ע חו"מ סימן ג' ס"ב], ודיוקו של הנימוק^י לפי זה א"ש שמוכח ש"מ אילו אמרו למומחה לדון דווקא דין תורה וטעה ישלם מביתו, אמנם ז"א כמבואר בכל הראשונים שכפי מה שמפרשים את הרישא מוכרחים אנו לפרש את הסיפא והשינוי היחיד הוא שזה יהיה במומחה ולא יתכן א"כ שהוכחת הנימוק^י מבוססת על הנחה שכל הראשונים לא ס"ל, והמעין יראה שגם בנימוק^י שם ס"ל כשאר ראשונים בזה ודו"ק.

יא. דברי רבינו הם לפי הגירסא שלפנינו בירושלמי שמתחילה איתא שם שקיבל כשנים וע"ז הירושלמי מק' וכי בזה מה שעשה עשוי אם לא טעה ומשני שקיבל כשלשה וכ"נ שגרס הפני משה ועוד אך הש"ך כתב להגיה מתחילה שקיבל כשלשה [כנראה שהוקשה לו שהרי קושיית הגמ' שם היא גם על שמואל שהובא שם לפני כן שס"ל שנים שדנו דיניהם דין אלא שנקראו ב"ד חצוף] ולגירסא זו אין הבנה לקושיית הירושלמי מדוע מה שעשה עשוי הרי קיבלו אותם כשלשה ונראה שלכן גם בזה הגיה הש"ך וכמש"כ ז"ל נ"ל שהגירסא מהופכת וכך צ"ל, אם כשטעה ודנן דין תורה בדא מה שעשה עשוי, אם כשטעה ודנן בשיקול הדעת בדא ישלם מביתו. כלומר במאי עסקינן אם בטעה ודנן דין שהוא פשוט בתורה להפך, אמאי מה שעשה עשוי, ואי בשטעה ודנן בשיקול הדעת אמאי ישלם מביתו דהא קיבלוהו עליהם, עכ"ל הש"ך, והסכים לדבריו בקרבן העדה שם [וע"ע במה שדן בזה הריד"ב ז"ש] ולפי גירסא זו מוכרח שסוף דברי הירושלמי הם שקיבל להדיא לדון ד"ת, ופי' רבינו הוא ע"כ לפי הגירסא שלפנינו וק"ל.

יב. יש לעיין מדוע זה שמקבל כשלשה זה יותר משמעות לדין תורה ואולי עצם זה שהוסיף יותר מאשר קבלה רגילה סי' שרוצה להאליים את הפסק ושיהיה כפי דין תורה ואולי באופ"א יל"פ הטעם שלקבל כשלשה זהו משמעות יותר לדון ד"ת, לפי השיטות שלא מהני מדא' ליחיד לדון [ונח' בזה בסנהדרין ב: ו-ג. וכן נח' הראשונים להלכה ואכמ"ל], וכיון שקיבל כשלשה סימן שרוצה לקבל לפי דין תורה וצ"ע.

יג. עומק המח' אם קנסו כשאמר לדון ד"ת יש להאריך ונביא כאן ראשי פרקים. הנה בעצם זה שמומחה שקיבלו עליהו נפטר כשטעה בשיקול הדעת, דעת הרמב"ן (הלכות בכורות כח ע"ב) ובעל המאור (לג ע"ב) שזה משום שהו' אנוס כיון

ד"ת. אבל מתלמוד שלנו ^ט דאוקמיה בקבלו עליהו אין ראה דקנסו אותו למי שאינו מומחה^ט, כן נלע"ד וק"ל.

דהיכי אמרינן לעיל"א אלא מעתה טעו לא ישלמו דלא תנעול דלת בפני לווים אכתי מה הועילו בתקנתן לא ישאו ויתנו בידם ויפטרו עכ"ל.^ט

ג.

עוד ראיתי להנ"י שהק' לדעת הפוסקים קשה לי שאם לא ישאו ויתנו בידם חוזר הדין דלא מחייב הדיין אלא בנשא ונתן ביד

שצריך לדון בגלל היותו מומחה, ודעת הרמ"ה והרא"ש שזה משום שהוסיף הבעל דין שמקבל אותו אף שיש לו בלא"ה כח לדון, וע"כ זה לפטור [ובקצות החושן (ס"ה ס"ק ג') נראה שזה ממש כמתכוון לפטור, אך עמ"ש"כ באופ"א החזו"א סנהדרין סי' טז אות ב'], ודעת הר"ן שקיבלו זה כמו לקבל רשות מריש גלותא לדון שזה פוסט מתשלומים ובעל דין לגבי נכסיו זה כמו ריש גלותא ביחס לכלל הציבור.

והנה הש"ך בדעת רש"י מבאר שכשקיבלו עליהו מומחה כיון שאין צריך את הקבלה על כרחק הקבלה היא אף אם הדיין יטעה שאין מחייבים אותו, אך כאשר הוסיף על זה שמקבל אותו שהוא רוצה דין תורה, בזה ממעט את פשטות הקבלה והדרינן לאותו דין כמו שלא קיבלו עליהו, וזה עולה בקנה אחד סברת הרא"ש הנ"ל שקיבלו זה שעל ידי הקבלה פוטרם את הדיין. אך להרמב"ן שזה מצד שהיו אנוס שהוא צריך לדון צ"ע אם יש לומר שהוא אנוס ג"כ או שה"ל לומר להם שאין מסכים לדון ד"ת, וכדמצינו שעשו כך גדולי התנאים [בירושלמי רפ"ק דסנהדרין ועיין להלן אות ח']. ולפי הראשונים שחולקים בפ"י הסוגיא, נראה בש"ך שבכה"ג שאמרו שמקבלים לדון דין תורה, זה כמו קבלה רגילה ואין מגרע מה שאמרו שמקבלים בשביל לדון ד"ת, ונראה ביאורו כמש"כ החזו"א (טז יג) שהבעלי דינים מוסיפים שרוצים שזה יהיה על פי ד"ת, אך אין בזה הסתייגות והגבלה בעצם הקבלה.

והנה יש דעות שכשאמרו שרוצים לדון ד"ת, כל הפסק בטל אף שהטעות בכל סוגיא זו איירי רק בטעות של שיקול הדעת [כי טעות בדבר משנה, לעולם מבטלת את הפסק לגמרי], מ"מ כיון שהתנה שרוצה רק ד"ת, או כל הדין בטל כשיש טעות וכמש"כ הנימוק"י בשם האחרונים, וכיו"ב צידד הש"ך לדעת רש"י אך רק באינו מומחה שכיון שבקבלה רגילה אם טעה צריך לשלם א"כ בכה"ג שאמר שרוצה רק ד"ת ממעטים את הקבלה שכאילו לא קיבל כלל, אך להלכה לא נקט כך ואף בדעת רש"י חלק ע"ז החזו"א שאין זה סיבה לבטל הפסק.

יש עוד ביאורים בדעת רש"י עיין שו"ת מהר"י בן לב (ח"ג סי' לב), ושו"ת לחם רב (סי' פד).

יד. יתכן סיוע לפי זה מהא דבכל הסוגיא בירושלמי מביא כמה מאמרים שמאוד החמירו חכמים שלא לדון ד"ת ואמרו שם אמר רשב"י לית דחכים בדין ר' יוסי בר חלפתא אתון תרין בר נש מידון קומוי א"ל על מנת שתדיננו דין תורה. אמר לון אני איני יודע דין תורה והובא בטור חו"מ סי' יב ואף שתוס' ושא"פ מפרשים (סנהדרין ה) שזה לפנים משוה"ד, [לשיטתם שאין לחייב מומחה שקיבלו אף בכה"ג] מ"מ יתכן שלדברי רש"י והנימוק"י הוא כמש"כ שאף שמן הדין מהני מה שמומחה דין דין תורה מ"מ אם טעה יש לקונסו שהגיס דעתו.

טו. נראה כוונת רבינו שאף שהנימוק"י מביא ראייה לשיטת רש"י, שודאי ס"ל גם לתלמודא דידן לחייב מומחה בקיבל לדון דין תורה, מ"מ א דהוצרך להביא ראייה מן הירושלמי הוא משום שלהבבלי אין לנו הוכחה לזה.

טז. לכא' הכוונה שאין להנימוק"י הוכחה שלתלמודא דידן הוא משום קנס אף באין מומחה וממילא לא אמור להיות חילוק במומחה אם אמר בפ"י לדון דין תורה או לא, ויותר נראה שצריך להגיה "דקנסו אותו למי שמומחה" ועיין.

יז. בדף יב ע"א (מדפי הר"ף) ולהלן הבאנו את לשונו.

יח. בפ"ק דסנהדרין (ג) שם מובא מח' אם מדאו' מועיל לדון דיני ממונות בשלשה או אף ביחיד, ומבואר בגמ' שם שלר' אבהו שצריך שלש הוא הדין שצריך ג"כ מומחין מדאו', והא דמועיל אף באין מומחין, הוא מדרבנן כדי שלא תנעול דלת בפני לווין, וכמש"כ רש"י וז"ל רש"י שימנעו מלהלוות, שמא יכפור שמא לא ימצא מומחין לכופו לדין עכ"ל. וע"ז מקשה הגמ' שא"כ אם טעה הדיין נפטרנו מלשלם [לרש"י היינו מטעם שכעת אחר התקנה מי שאינו מומחה הוי כמומחה, ולשא"פ הגמ' מקשה שנתקן לפטור כדי שימצאו בקלות מי שירצה לדון, ועי"ז לא ימנעו מלווין מלהלוות]. ועל זה מתרצת הגמ' כ"ש שאתה נועל דלת בפני לווין.

יט. קושיית הנימוק"י שם היא לכל הראשונים שפירשו בדברי רב חסדא דלהלן (לג), שנשא ונתן ביד זהו כפשוטו שממש

הני פוסקים ואין פסידא, ואם ישאו ויתנו בידם ישלם הדיין. וקושיית הש"ס אלא מעתה לא ישלמו היכא שנשאו ונתנו בידם. וע"ז משני כדי שלא תנעול דלת בפני לוויים דאם נימא היכא שנשאו ונתנו אינו חוזר ופטור נעילת דלת וצ"ע.



לקח בידיו, ובין אם זה שיטת הרמב"ם שזה מצד שאז יש לחייבו מדין מזיק [ושכל היכא שלא נחייבנו יחזור הדין] ובין שיטת שאר ראשונים שאם עשה מעשה בידיו זה סברא מצד שהחזיק כל כך את דבריו עד כדי שנו"ג בידיו, [ושגם היכא שפוטרים את הדיין כיון שלא נז"נ ביד מ"מ אין הדין חוזר] אמנם תי' רבינו על קושיית הנימוק"י זה רק בשיטת הר"ף והרמב"ם [שגם לפי שיטתם הק' הנימוק"י] שכל היכא שאין הדיין משלם הדין חוזר וכדלהלן. ולתועלת הלומדים העתקנו דברי הנימוק"י וז"ל וכל הני סברי דנשא ונתן משמע ביד ממש וכן משמע מכל הסוגיא.... וקשה לכולהו אם כן דאינו חייב עד שישא ויתן ביד.... והיכי אמרינן לעיל (בגמ' בריש פירקין) דמש"ה תקנו שישלמו הדיינים שלא תנעול דלת בפני לוויין אכתי מה הועילו בתקנתן לא ישאו ולא יתנו בידם ויפטרו לפיכך יש שפי' דלאו דוקא נשא ונתן ביד אלא כל היכא שנגמר הדין על פיו היינו נשא ונתן ביד ואינו חוזר וכל זמן שלא נגמר לא נשא ונתן ולפיכך חוזר ודחקו הרבה ליישב הסוגיא עכ"ל הנימוק"י.

הנה כבר הק' קושיא זו התוס', ותירצו וז"ל, ואם תאמר מאי קושיא הא לא מחייב לשלם אא"כ נטל ונתן ביד כדאמר באחד דיני ממונות (לקמן דף לג.) ויש לומר דפר"ך למאן דמחייב בלא נטל ונתן, עכ"ל. וכע"ז במאירי בתחילת דבריו ע"ש. ולפי"ז מתורץ ג"כ שיטת הרמב"ם, שאה"נ הסוגיא לא קאי למ"ד שחייבים רק אם נשא ונתן ביד. אמנם בערוך נזכר כתב שתי' תוס' דחוק דא"ך שייך לפי"ז להקשות על ר' אבהו, הרי מנין שהוא סובר כמו דעת רב חסדא שמחלק בין אם נז"נ ביד או לא.

ובאמת מוכח לכא' מדברי הרא"ש כדברי הנימוק"י שלהרי"ף וסייעתו הקושיא גם לפי שיטת רב חסדא, שהנה הרא"ש [בפ"ד] מקשה לפי הרי"ף מדוע יש כאן נעילת דלת הרי אם נפטרו הדין חוזר ולא יפסיד הלווה ע"ש [ולהלן יתבאר התי' על קו' זו], ומוכח שהבין שגם לפי הרי"ף שפסקינן כרב חסדא קאי קושיית הגמ' הנ"ל.

ב. כוונת רבינו שכיון שלהרי"ף ורמב"ם בלא נז"נ ביד הדין חוזר, כיון שא"א לחייב את הדיין, א"כ גם בזה לא יהיה חשש נעילת דלת כיון שהדין חוזר.

כא. כדברי רבינו שקושיית הגמ' תתפרש בנו"ג ביד מוכח בדברי הרא"ש שהבאנו לעיל שהק' להרי"ף שכל היכא שפטרין את הדיין הדין חוזר א"כ אילו היינו פוטרים בנו"ג לרב חסדא היה חוזר הדין ואין כאן נעילת דלת וחזי' כדברי רבינו וק"ל. והנה מצאנו תי' לקושיית הרא"ש בדברי המאירי שביאר שיש נעילת דלת גם אם הדין יחזור כשנפטור את הדיין וכן כתב להדיא התומים בשיטת הרי"ף [אך באופ"א] וכמו שנביא לשונו להלן, וגם מדבריהם חזי' להדיא כדברי רבינו שכל היכא שלא נז"נ ביד, אין פסידא כי הדין חוזר, ואין כלל קושיית הגמ', ומ"מ כשנו"ג הגמ' מקשה שלא ישלמו ואז אף שלהרי"ף שוב אמרינן שחוזר הדין מ"מ איכא נעילת דלת וכלהלן

וז"ל המאירי ומ"מ יש בזו נעילת דלת שמאחר שבגמר דין ראשון יטעו שמא ישמט ויאכל קודם שיוקוהו לבית דין שני או שקץ בנפשו להתמיד לבא לפני בית דין עכ"ל.

והתומים כתב וז"ל וכן מה שטען מהא דאמרינן בריש פרק קמא דסנהדרין (ג א) דלכך טעו ישלמו משום נעילת דלת, והקשה הרא"ש הא לרי"ף אילו לא היו משלמין היה הדין חוזר ומה נעילת דלת יש כאן, גם בזה אינו טענה, דבשלמא אם על הדיינים מוטל חיוב תשלומין אם טעו, אף הם מידק דייקי ביותר מבלי לקלקל את הדין, אבל אם הם פטורים, לא ידקדקו כלל וידונו, ומי יחפש תמיד אחריהם אם יפה דנו, ואף שימצא הטעות, אולי בין כך ילך למדינת הים או יבזזו נכסיו והיכן יתבע שלו, ולא על זה ילוה מעותיו, מה שאין כן כשהחיוב תשלומין על הדיינים כשטעו, אף המה מדקדקים תחלה לבל יבוא לכלל טעות כלל עכ"ל וע"ע בעהרה להלן.

כב. כאן יש תיבה שאינה ברורה בכת"ק של רבינו ונראה שצ"ל "איכא נעילת דלת"

כג. צ"ל עכ"פ שאם לא נז"נ ביד כיון שאין חיוב מעיקר הדין על הדיין לשלם, בזה לא אמרינן שיהיה נעילת דלת, וכל החשש של נעילת דלת זהו אם פוטרים את הדיין נגד עיקר הדין שאז אף כשהדין חוזר יש חשש של נעילת דלת וכמש"כ לעיל אות ... וכך עכצ"ל להתומים הנ"ל, ולכא' כך נראה גם בתוס' שכתבו שאין קושיית הגמ' למ"ד שמחייב רק בנו"ג

ביד כדלעיל אות ג' ולא הוקשה להו שמ"מ קשה לפי האי מ"ד שתנעול דלת בפני לוויין, כיון שזה מעיקר הדין ולא מן התקנה כנלפע"ד.

וק"ק לי עד דאתינן להכי היה אפשר ליישב קו' הנימוק"י מיד לפי זה שהיכא שאין זה נגד עיקר הדין אין חשש נעילת דלת, וי"ל שרבינו סובר שאילו היינו אומרים שאין חוזר הדין כשלא נו"נ ביד, אז ודאי היה נעילת דלת גם אם הוא מן הדין, אך כשחושש רק מזה שילך הנתבע למדה"י וכדו' אז אם פוטרים את הדיין מן הדין אין נעילת דלת, משא"כ אם זה נגד הדין יש חשש נעילת דלת וכיון שיש בזה מן החידוש לכן סיים רבינו וצ"ע.

מרחן הגאון הגדול רבי עובדיה יוסף זצוק"ל

הגאון רבי עובדיה יוסף זצ"ל נולד בבגדאד בשנת התרפ"א לאביו רבי יעקב ואמו מרת גורג'יה, ונקרא בשם 'עובדיה' על שם הגאון רבי עבדאללה סומך זצ"ל. בנוסף ניתן לו השם יוסף ע"ש רבינו יוסף חיים זצ"ל, שם משפחתו היה 'עובדיה', עד ששינה אותו בשנת תש"י כאשר שב לארץ ממצרים, וקרא את שם משפחתו על שם שמו השני 'יוסף'. כאשר היה בגיל ארבע עלה עם הוריו לארץ ישראל, שם גרו בשכונת בית ישראל, בילדותו נכנס לתלמוד תורה 'בני ציון' שם התבלט בכשרונותיו הברוכים, כאשר בגיל תשע חיבר את חיבורו הראשון הערות על הספר 'ראשית חכמה'.

כשהיה רבינו בגיל 12, שידל הרב צדקה חוצ'ין את אביו להכניסו לשיבת 'פורת יוסף', שם השקיע את זמנו ומרצו בלימוד התורה הקדושה, כשראש הישיבה הגאון חכם עזרא עטייה זצ"ל משמש כמורו ורבו, ומדריכו בדרכי הלימוד. ידוע הסיפור ע"כ שאביו ביקש ממנו לעזור לו בחנותו וכשראה זאת ראש הישיבה חכם עזרא עטייה מיד הלך לחנותו של אביו וביקשו להחזיר את בנו שעתיד לצאת גדול בישראל לשיבה ואם צריך יחליף אותו בחנות, ואכן כשראה אביו את גודל חשיבות הדבר נעתר לבקשת ראש הישיבה חכם עזרא ושלח את בנו להמשיך לשקוד על דלתות התורה עד אשר עלה ונתעלה.

בד בבד עם לימודיו בשיבה, החל עוד מצעירותו למסור שיעורים בבית הכנסת 'אהל רחל' לעדת הבבלים בירושלים, השיעורים נמסרו על סדר ה'בן איש חי', כשרבו חכם עזרא עומד לימינו בכל צעד ושעל, ולימים יצאו השיעורים הללו בסדרת הספרים 'הליכות עולם'. בסיים לימודיו בשיבה הוסמך לדיינות ע"י הגאון רבי בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל ושימש כדיין בביה"ד הספרדי בירושלים.

בשנת תש"ד נשא לאשה את הרבנית מרגלית ע"ה בת החכם אברהם פטאל זצ"ל מעולי חאלב. ולאחר שנים ספורות מנישואיו נסע בשליחות הרב עוזיאל ובברכת רבו הגר"ע עטייה למצרים לחזק בדקי הדת, שהיו רופפים מאוד באותה תקופה בקהילה היהודית, כפי המשתקף מספריו בתשובות שכתבם שם.

כששב לארץ בשנת תש"י, למד בבית המדרש 'כרם ציון' בראשות רבה של ירושלים הגרצ"פ פראנק זצ"ל, וזמן קצר לאחר מכן מונה כדיין בביה"ד בפתח תקוה. בשנת תשי"ב הוציא לאור את ספרו הראשון 'חזון עובדיה' על הלכות הפסח, ושנתיים לאחר מכן ייסד את ישיבת 'אור תורה' בירושלים, שהיוותה בסיס למוסדות שהקים לימים יחד עם בניו שליט"א.

לימים נבחר לכהן כרב הראשי בתל אביב יפו, שם המשיך בעוז ותעצומות להפיץ את שיטת הפסיקה הספרדית. ובשנת תשל"ג נבחר לכהן כרב הראשי לישראל בתמיכתו הנמרצת של הגר"ש אלישיב זצ"ל, שם תיקן תקנות רבות, וענה על תשובות כבדות משקל, כמו כשרות יהדותם של עולי אתיופיה, והתשובות לעגונות הרבות ממלחמת יום הכפורים.

במקביל, ירד רבינו אל העם, וכיתת רגליו מעיר לעיר, ובפרט בימי אלול, במתק שפתיו השיב רבבות יהודים לכור מחצבתם, הפיח רוח חיים בעם, והעלה את קרן התורה בכל

תפוצות ישראל. בג' חשוון תשע"ד השיב רבינו את נשמתו ליוצרה, והותיר אחריו יבול מבורך של תורה ועבודת השם, ובראשם סדרת ספריו 'יביע אומר' 'חזון עובדיה' ו'יחווה דעת'.

לרגל ירח האיתנים הבעל"ט ולקראת יומא דהילולא, מתפרסם בזאת לראשונה כתי"ק שיודפס אי"ה בספר לוי' חן העתיד לראות אור בקרוב בעניין מנין שבעה בס"ת. תודתנו נתונה לבנו הרה"ג משה יוסף שליט"א ראש מכון מאור ישראל, ולחתנו הרב יעקב סיני שליט"א על מסירת הדברים לפרסום בבמה מכובדת זו.

בדין הכל עולים למנין שבעה

למנין שבעה, יכול לסיים הפרשה וקריאתו עולה, דמ"מ הרי נקראת הפרשה ע"י כולם. ובזה דחה ראית הפרי חדש (שם) מגיטין (נט:): שאם היה כהן בבית הכנסת וקרא ישראל בטעות אינו עולה למנין שבעה. ע"ש. והגם שהר"ן שם כתב שאין ראית הרשב"א ברורה בעיניו. ע"ש. יש לנו אילן גדול להסתמך עליו, כשנוסיף על העולים, שיהיו שבעה אנשים כשרים. וע' בב"ח (ס"ס תרפה) לענין קטן בשבת זכור. ובמה שכתבתי בשו"ת יחווה דעת ח"א (סי' פה).² ומ"מ מצוה רבה לגבאים לפקוח עיניהם, ולא יעלו אותם ראשונים או מפטיר וכדומה, כיון שהם כגוים לכל דבר, ובפרט להעלותם מפטיר כשיש שני ספרי תורה, וכמו שהזהיר המאירי (מגילה כג.) שלא יתנוהו למי שאינו הגון כל כך. וכל שכן להניי אינשי דלא מעלו. ומ"מ ראוי לעשות הכל באופן שלא ירגישו הללו, ולחלל קדושת המקום ע"י מחלוקת וקטטות, ושנאה תעורר מדנים. וכמו שכתב כן מהרי"ח בשו"ת רב פעלים ח"ג (סי'

להעלות לתורה אשב שאינו שהומ"צ

סימן רפב ס"ג הכל עולים למנין שבעה. צר לי מאד בדור היתום הזה שרבו מחללי שבת קדש בפרהסיא בעוה"ר, ויש מהם באים לבית הכנסת בימים נוראים או ביאר צייט ושמחות, והחלו מעלין אותם. והנה כשעולים הם באמצע, אני משתדל בעז"ה לחזור הקריאה שקראו הם, אולם פעמים שהמומר הזה כהן, ועולה ראשון, ובזה קשה לחזור כי ירגיש ויהיה מחלוקת בבהכ"ג, ואם נקרא מכאן והלאה ונוסיף על העולים, הרי סוף סוף אותם הפסוקים נקראו ע"י מומר שהוא כגוי לכל דבר אפילו בתיאבון. (ובמקום אחר צידדתי כמה צדדים אם יש לאלו דין מומר ממש^א). ותהי זאת נחמתי כי מצאתי בערך השלחן (סי' קלה סק"ה) שכתב להוכיח שאף אם אין העולה לספר תורה עולה למנין שבעה מאיזה סיבה, כיון שאין כוונת הקריאה אלא להשמיע לעם, ודאי עלתה קריאתו אף שאינו מן המנין. וכמו שכתב הר"ן (במגילה כג. דף יג ע"א בדפי הרי"ף) בשם הרשב"א, דאף למ"ד מפטיר אינו עולה

א. עיין בשו"ת יביע אומר ח"א (חיו"ד סי' יא אות יב והלאה). ועוד.

ב. ע"ע בחזון עובדיה פורים (עמ' כז-כט).

יב), וכתב שם שיכולים לענות אחריהם ברכו ואמן, שעונים אמן אחר עכו"ם המברכים. וע"ש. וע"ע בשו"ת איש מצליח (חאו"ח סי' י דף כא ע"א) סוף ד"ה ואמנם. (וע' בשו"ת ר"א גוטמאכר סי' יד אות ד, דהיכא דהוי ברכתו כמאן דליתא, כמו חרשים של זמנינו, צריך לחזור ולקרות קריאתו וכו'. וכן אם קרא החזן איזה פסוק בלא ברכה, צריך לחזור ולקרוא פסוק זה עם עוד ב' פסוקים, בברכה. ואינו מוכרח). ובמקום אחר כתבתי עוד בזה. ואכמ"ל.¹

והנה נשאלתי מבני אדם יראי שמים אם מותר להם להוסיף בהכרזה על מעות שרוצה לנדור המומר לחלל שבת, בכדי שהם יזכו לעליה, ולא המומר, אבל ישלמו כפי אשר תשיג ידם. ולכאורה הרי זה בבחינת מה שאמרו בסוכה (כט:): פוסקי צדקה ברבים ואינם נותנים, ופירש המהרש"א בחדושי אגדות שאפילו כוונתם לשם שמים כדי שיגרמו לאחרים לנדוב כיוצא בהם. ע"ש. וע' במדרש ויקרא רבה (פרשה טז) סיוע לדברי המהרש"א. וכן כתב בשו"ת דבר יהושע ח"ג (סי' לב אות ב-ג). ע"ש. (ומאן שאם מוסיפים רק כדי שיוסיף בעליית מפטיר ומשלים מי שיש לו יאר צייט, לא יפה עושים). מ"מ שאני הכא שכוונתם לזכות הרבים להציל שלא יעלה המומר לספר תורה. ואכמ"ל.

בדין אישה והטן בקריאת התורה

סימן רפב ס"ג, הכל עולים למנין שבעה אפילו אשה וקטן. להרה"ג ר' אפרים גרינבלט (ני"א) ז"ל, אודות מה שהעיר על דברי הטורי אבן מגילה (כג) ד"ה הכל, שהקשה בהא דהכל עולים למנין שבעה ואפילו קטן ואין יוצאים הרבים בברכת קטן. (כשהיו מברכים רק הראשון והאחרון). ופלא שלא העיר שלפי מה שהיו

נוהגים שהקורא מברך, אין יוצאים ידי חובה בקריאת ס"ת של הקטן להוציא גדולים שחייבים מה"ת, וזה עדיף מברכות שאינן מעכבות ועצם הקריאה מעכבת. וצ"ע. ע"כ. הנה מה שכתב דקריאת ס"ת דאורייתא, לא דק, וע' מה שכתבתי בשו"ת יביע אומר ח"ד (חיו"ד סי' לא אות ג) באורך. ובעיקר הקושיא, כבר עמד הגנת ורדים (חאו"ח כלל ב סי' כא), וכתב ששערי תירוצים ננעלו, ודחק לתרץ ע"פ הקבלה וכו'. ע"ש. וע' באשל אברהם ניימרק (מגילה כג). ובמעשה רוקח (פי"ב מהל' תפלה הי"ז) עמד ג"כ בקושיא דהיאך הנשים מצטרפות למנין שבעה, כדאמרינן ואפילו אשה. (ורק מפני כבוד צבור אינה עולה לספר תורה). והרי נשים פטורות משמיעת ס"ת, דהוי בכלל תלמוד תורה, ואיך מוציאות הרבים ידי חובה. ותירץ קצת ע"פ מה שאמרו במסכת סופרים (פי"ח ה"ד) נשים חייבות בשמיעת קריאת ס"ת כאנשים. ע"כ. ולא ראה בתוס' ראש השנה (לג). ד"ה הא, והרי"צ אבן גיאת הובא בר"ד אבודרהם (דף יא סע"א), ובמאירי מגילה (כג). סוף עמוד עג), שכתבו נשים פטורות משמיעת קריאת ס"ת. וע' במטה יהודה (סי' רפב סק"ז) שהקשה ג"כ לגבי נשים שהן פטורות מקריאת ס"ת, ואיך מוציאות אחרים. והביא היא דמסכת סופרים, וכתב שאין זה אלא זהירות וחומרא וכו'. ותירץ דמ"מ עולות לס"ת כיון שאם באות לשמוע יש להם שכר כאינה מצווה ועושה, (כעין מה שכתבו ר"ת וסיעתו שנשים מברכות על מ"ע שהז"ג מהאי טעמא), "ודומיא דקטן דפטור ואפ"ה עולה לס"ת למנין שבעה". ע"כ. ולפ"ז גם סומא דפטור מתורה שבכתב, אין למנעו מלעלות לס"ת בשביל כך, כדין אשה וקטן שעולים למנין שבעה. וע' בשו"ת תורת חסד מלובלין (חאו"ח ר"ס ח). [וע' בשו"ת יביע אומר ח"ט חאו"ח סי' פג אות ז]. וע' במאירי מגילה

ג. עיין בחזון עובדיה שבת ח"ב (עמ' רלט ס"ז ובהערה), ובהליכות עולם ח"ג (עמ' קכ ס"י ובהערה), ובשו"ת יביע אומר ח"א (חאו"ח סי' ט), ובשו"ת יחזקאל דעת ח"ב (סי' טז ובגליון).

(כד. עמוד עט), דהא דקטן קורא בתורה, משום שאין הכוונה בקריאת ס"ת אלא כדי להשמיע לעם. [וכיו"ב כתב בשו"ת משנה שכיר ח"א (סי' צ דף פט ע"ג), שמצוה ששייכת לרבים ולא על כל יחיד בפני עצמו, יכול להוציא הקטן וכו']. ואין זו מצוה גמורה כדי שנאמר בה כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים י"ח. ע"ש. וע"ע בשו"ת מהר"י ברונא (ס"ס קצז). ובשו"ת צמח צדק מליובאוויטש (חאו"ח ס"ס לה). ובשו"ת הר צבי חאו"ח ח"א (ס"ס נח). ובפתח הדביר ח"ב בקו"א שבראש הספר (סי' נה סק"א דף יג ע"ג). ובשו"ת הריב"ש (סי' שכו) כתב, שמפני שאין הכל בקיאים בקריאת ס"ת לא הטריחו את הצבור להביא שבעה גדולים שיודעים לקרות ס"ת, וכשהתקינו שיהיו שבעה קורין בתורה היתה התקנה שיוכל קטן

היודע לקרות לעלות למנין שבעה. (וע' בריב"ש שם שבזמן שהיו רק הראשון ואחרון מברכים ברכות התורה, אין הקטן עולה אלא באמצע. וכן כתב הר"ן מגילה (דף יג ע"א בדפי הרי"ף) ד"ה הכל. וניחא בזה קושית הטורי אבן הנ"ל. אך ע' בתוס' ראש השנה (לג.) ד"ה הא. וגם האר"י לא כתב כן). וע' בתשב"ץ ח"א (סי' קלא) שאין קריאת השבעה אלא לכבוד היום, דכל דטפי מחבריה וכו', משום הכי הקילו בקטן וכו'. ע"ש. וע' בשו"ת ציץ אליעזר ח"ז (סי' א ענף ה). ואכמ"ל. וע"ע בשו"ת הר צבי (חאו"ח ס"ס עב). ובשו"ת לב אריה גרוסנס (סי' טז) ד"ה אבל צריך. וע' בשו"ת רד"ל (סי' ג). וע' בשו"ת קרית חנה דוד ח"ב (חאו"ח סי' מג). ובמה שכתבתי על דבריו בשו"ת יביע אומר ח"ט (חאו"ח סי' ק אות י). (כת"י)



ד. הובאו דבריו בשו"ת יחוה דעת ח"ב (סי' טו בהערה ב). ע"ש.

ה. ע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ז (חאו"ח סי' יז אות ד), וח"י (חיו"ד סי' נח ח"א אות לד), ובשו"ת יחוה דעת ח"ד (סי' כג), וח"ה (סי' כה), ובחזון עובדיה שבת ח"ב (עמ' רנא והלאה).

מרן ראש הישיבה הגאון הגדול רבי שלום כהן זצוק"ל

רבנו נולד בירושלים לאמו ולאביו הגה"צ רבי אפרים כהן זצוק"ל, ראש ישיבת המקובלים 'עוז והדר' ששכנה בישיבת פורת יוסף בעיר העתיקה בירושלים.

בילדותו למד בתלמוד תורה "בני ציון", לאחר מכן המשיך לישיבת פורת יוסף, שם למד בחברותא עם הרב צבי סימן טוב ומרן הרשל"צ הרב עובדיה יוסף זצוק"ל, וזכה לקרבה מיוחדת לרבי עזרא עטייה זצוק"ל.

בהגיעו לפרק האיש מקדש נישא לרבנית יעל ע"ה - בתו של חכם מנצור בן שמעון זצוק"ל מרבני ישיבת פורת יוסף.

לאחר נישואיו בשנת תשי"ד התמנה לר"מ בישיבת פורת יוסף במשכנה הזמני בשכונת קטמון, בשנת תשל"ב לאחר שעזב מרן הגר"ש בעדני שליט"א להקים עולה של תורה בעיר בני ברק - מונה רבנו לעמוד בראשה.

בשנת תשל"ז הקים יחד עם מרן הגר"ש בעדני שליט"א סניף נוסף של ישיבת פורת יוסף בעיר העתיקה. בתפקיד זה כיהן במשך עשרות בשנים, במהלך תמך גם בהקמת תנועת ש"ס לצד מרן הגר"ע יוסף זצוק"ל, ועם פטירתו התמנה במקומו לנשיא מועה"ח. בכ"ה אב ה'תשפ"ב (22 באוגוסט 2022), בגיל 91 עלה בסערה השמימה.

לאורך השנים פעל רבות למען ציבור עמלי התורה, וסייע רבות גם לפעילות איגוד עמלי התורה בפעילותו.

עוד מראשית הפצעתו של איגוד עמלי התורה בשלהי שנת ה'תשע"ו - זכינו לעידוד ודרבון, עצה ותושיה, במאור פנים ובנפש חפצה מאת מרן זצוק"ל, אשר ראה חשיבות עליונה בהתפתחותו של דור חדש בציבורנו. בשנת ה'תשע"ז עלו למעונו ראשי קהילות איגוד עמלי התורה, אשר מנו אז מספר קהילות בודדות ברחבי ירושלים, לקבל את עצתו וברכתו במספר נושאים שעמדו על הפרק.

ראשי הקהילות השתוממו עד כמה גילה רבינו עניין וחפץ לשמוע כיצד מתפתחים הדברים לפרטי פרטים, כיצד קהילת קודש אחת מפנה את גן הילדים בימות החול, וכיצד רעותה השיגה ספר תורה באופן זמני וכו'.

לאחר מכן הפליג בזכרונותיו לימי קדם בירושלים של מעלה, ותיאר לנוכחים כיצד היו נערכים מנייני התפילה בין חומות העיר העתיקה בשעתו, כאשר רוב המניינים היו כנוסח אבותינו ובסדר וצורה הראויה, כיצד כאשר התפתחה ההתיישבות היהודית מחוץ לחומות - החלו רבים להתפלל במנייני שטיבלך שונים, כאשר מרן זצוק"ל פעל והתאמץ כדי לגבש קבוצת בני ישיבות ועמלי תורה כבר אז לתפילה סדורה בכותל המערבי למנחה וערבית בלילות השבת, כנוסח אבותינו וכצורתה הראויה.

כך גם המשיך ותיאר כיצד הוא ותלמידי חכמים עצומים דעימיה בטלו מזמנם כדי לגבש ולכוון מניין תפילה ראוי בשכונת קטמון הישנה.

את החשיבות הרבה שייחס רבינו זצוק"ל למהפכה הקדושה, הביע בכל דרך, בסיוע ובהכוונה, בעצה ובתושיה, ונרתם לא פעם לבטל מזמנו היקר, בפנייה לגורמים מסוימים אשר בכוחם לסייע בעד האברכים הפועלים.

"עם מי אתה מתפלל?.. עם מי הילד שלך ישחק בחוק?...", שאל אז, ונהג לשאול אברכים במקרים נוספים, אשר דנו עמו בדבר חשיבותה של קהילת אברכים ועמלי תורה. עוד הוסיף והורה כי יש לחזק את המניינים גם בפעילות נוספת מעבר לתפילות, בשיעורי תורה לאברכים וכן לבעלי בתים, אשר יש לנו אחריות גדולה עליהם. רבינו זצוק"ל סיפר כי מסר פעם שיעור בהלכות רבית לבעלי בתים, ובסוף השיעור ניגש אליו חנווני ושאלו לגבי צורה בה רושם את חובות הלקוחות, והתברר כי זו ריבית קצוצה דאורייתא! אותו חנווני שלא זכה להיות ת"ח אך יראת השמיים שלו הייתה גדולה החוויר כסיד, ומיד מחל לכל החייבים לו כדי שלא יעבור חלילה על איסור ריבית. וזכה אותו חנווני לימים להקים משפחה מפוארת של בנים וחתנים תלמידי חכמים מפארי עולם התורה.

גבאי הקהילות יצאו ממעונו מחוזקים בכל ביקור שכזה, ובעקבות דברי העידוד של רבינו זצוק"ל קבלו ע"ע להכפיל את פעילותו ומאמציו למען כבוד התורה ועמליה, ולמען הגדלת ופיתוח קהילות הקודש.

את החשיבות העצומה שייחס לתהליך החשוב של היבנות ציבור האברכים, חקק בכתב יד קדשו במכתב מיוחד מתוך כמה שזכינו לקבל מידי, וזה לשונו: "שמחתי ותגל נפשי בשמעי כי נאספו ובאו אברכים יקרים מרחבי ירושלים, לרומם את קרן התורה ולהאדיר את שמה, ואין צורך להכביר במילים במעלת העוסקים בדבר מרומם זה. והנני בברכה שכל העושים והמעשים יצליחו בכל אשר יפנו להגדיל תורה ולהאדירה"

מכתב נוסף אשר זכינו לקבל מיד קדשו, נחתם לפני שנה בדיוק, עם צאת קהילות איגוד עמלי התורה לפרויקט ההתרמה ההיסטורי "ימינו כקדם", בו כתב רבינו בזה"ל: "מה גדולה הזכות שזכינו בה לראות בפריחה העצומה של קהילות האברכים בכל אתר ואתר, בהקמת עשרות בתי מדרש ובתי כנסת לתורה ולתפילה בדרך אבותינו ובצביון הישיבות הקדושות בכל רחבי הארץ. והנה כעת יצאו עשרות קהילות הקודש במגבית מיוחדת בשם "ימינו כקדם" למען ביסוס הקהילות והחזקתן ולכבוד התורה ועמליה.

ובאמת זכות וחובה קדושה על כל אחד ואחד מבני הקהילה, לשאת בעול ולהרים תרומה קבועה עבור הקהילה שאליה משתייך, וכן לפעול בדרכים נוספות למען הצלחת הקהילה, והיא זכות גדולה לעמוד בדין".

קריאתו של מרן רבינו זצוק"ל הדהדה והשפיעה בהצלחה כבירה וחסרת כל תקדים בביסוס והעמדת הקהילות הקדושות, וב"ה צמח מספרן והיה לכדי למעלה משישים קהילות אברכים מפאורות בכל רחבי הארץ, ועשרות מוסדות חינוך לבני ובנות אברכים ברמה שאיש לא שיער ופילל כי נזכה לה.

קריאתו של מרן זצוק"ל עודנה מהדהדת, בבקשתו, בתחינתו להמשיך ולסייע לצמיחת קהילות הקודש ומוסדות החינוך, ויה"ר שעל ידי אחיזה בכך נזכה להמשיך את דרכו ונתיבתו עד עלות השחר - אורו של משיח בביאת גוא"צ בב"א אכ"ר.

להלן הבאנו מפניני מִן רַבִּינוּ זְצוּק"ל, חלקם בפרסום ראשון, בהלכה ובאגדה.
ברכת יישר כח לבנו חביבו הגאון רבי שמעון כהן שליט"א מראשי ישיבת פורת יוסף
וראש ישיבת תורת יעקב על טובת עין שנהג בנו במסירת המאמרים.

בדין העוסק במצוה פטור מן המצוה

במחשבה, מ"מ פטור, ובאמת דאיכא למילף
מחתן דכ"ש דפטור כשעוסק בידיו במצוה,
ורק משום דלא כתיבא בהדיא הפטור דחתן
להכי איצטריך תרתי קראי.

אכן התוס' (סוכה כה. ד"ה ובלכתך) כתבו דחתן
ילפי' מבשבתך בביתך, ושאר עוסק
במצוה ילפי' מובלכתך בדרך, ודלא כג' רש"י,
ולכא למילף מחתן לשאר עוסק במצוה,
דדלמא שאני חתן שאין נקל לו כל כך להסיר
הטירדא מלבו, אע"פ שבטירדא דרשות מיבעי
ליה ליתוביה דעתיה ולהסיר מחשבת טרדתו
עכ"ד. כלומר דלדברי התוס' חתן יש לפטור
יותר משאר עוסק במצוה, כיון שהחתן טרוד
במחשבתו משא"כ סתם עוסק במצוה שאינו
טרוד, אלא דא"כ קשה מ"ש מטירדא דרשות,
וע"ז כ' דברשות מיבעי ליה ליתובי דעתיה,
ולפי"ז הפטור בחתן הוא משום דטרוד ביותר,
והא דלא מחייבין ליה ליתובי דעתיה, הוא
משום דזה טירדא דמצוה.

ויש לדקדק בזה יותר, דלרש"י מאי דקס"ד
לגמ' דהטירדא מהני לפטור ממצוה
נדחה למסקנת הגמ', ולכך חתן אי לאו קרא
יתירא לא פטרי' ליה, אך לתוס' באמת
הטירדא ג"כ חשיבא לפטור מהמצוה, אלא
דאם זו טירדא דרשות מחייבין ליה לסלק
טרדתו, ודו"ק היטב בזה.

עכ"פ מבואר דנח' בזה רש"י ותוס', דלרש"י
הא דחתן פטור היינו משום דמיקרי
עוסק במצוה, ולתוס' פטור דהוא אנוס שאינו

במשנה בסוכה דף כ"ה: איתא, שלוחי מצוה
פטורין מן הסוכה חולין ומשמשיהן
פטורין מן הסוכה.

ובגמרא שם, מנא הני מילי, דתנו רבנן
בשבתך בביתך פרט לעוסק
במצוה, ובלכתך בדרך פרט לחתן מכאן אמרו
הכונס את הבתולה פטור ואת האלמנה חייב.

דעות הראשונים בפטור של חתן מקריאת שמע

א. במשנה בברכות (טז:) חתן פטור מקריאת
שמע לילה הראשונה, ועד מוצאי שבת אם
לא עשה מעשה. ובגמ' שם, תנו רבנן בשבתך
בביתך פרט לעוסק במצוה, ובלכתך בדרך
פרט לחתן וכו', אם כן לימא קרא בלכתך, מאי
בלכתך, שמע מינה בלכת דידך הוא דמחייבת,
הא דמצוה פטירת, אי הכי מאי איריא וכו',
הכא טריד, והכא לא טריד, אי משום טרדא
אפילו טבעה ספינתו בים נמי וכו', אמרי התם
טרדא דרשות, הכא טרדא דמצוה עכ"ד הגמ'.
וברש"י (לעיל יא. וסוכה כה.) ובלכתך בדרך פרט
לחתן, ואף על גב דחתן נמי עוסק במצוה הוא,
אי לאו קרא יתירה לא נפקא לן מקרא קמא
וכו', אבל חתן דטרדא דמחשבה בעלמא הוא,
שמחשב על עסק בתולים, אי לאו קרא יתירה
לא אתמעוט עכ"ל. כלומר שחתן נמי פטור
משום העוסק במצוה, אלא דאי לאו קרא הו"א
דדוקא היכא שעוסק בידיו במצוה או מהלך
ברגליו לעשות מצוה הוא דפטור ממצוה
אחרת, וקמ"ל דאפי' החתן שהוא טרוד רק

יכול להסיר טרדתו, ועלינו להתבונן בזה במאי פליגי.

העוסק במצוה באופן דיכול לקיים שניהם

ב. ובתוס' (שם ד"ה שלוחי) הקשו על עיקר פטור דהעוסק במצוה, דלכא' א"כ כל אחד שלובש ציצית ייחשב כעוסק במצוה ויפטור מכל המצוות, וכ' דכל הפטור הוא היכא דא"א לקיים שניהם, ובריטב"א שם הקשה דכיון דלא מיפטור אלא בעודו עוסק במצוה ואינו יכול לקיים שניהם, א"כ אמאי איצטריך קרא למיפטריה הא פשיטא דפטור דלמה יניח המצוה עבור מצוה אחרת, ות' דהא קמ"ל שאסור לו להניח מצוות ולעשות מצוה אחרת, דבשעה שהוא עוסק במצוה אחת שאר המצוות כדבר הרשות חשיבי עכ"ד.

ולכא' מהתוס' הנ"ל לגבי חתן נר' דלא ס"ל כסברת הריטב"א, דהא כ' דפטור משום שאינו יכול כעת להסיר הטירדא והוי כאנוס, ומשמע שאם היה יכול להסיר הטירדא היה חייב לקיים שאר מצוות, [ואמנם כ' זאת רק לגבי חתן, וכבר נתבאר דלתוס' אין החתן פטור משום עוסק במצוה דעלמא, מ"מ נר' דגם בשאר מצוות זהו הסברא דפטור כיון שעסוק ואינו יכול לקיים שניהם, והוי כאנוס], ואילו להריטב"א אפי' יכול להסיר הטירדא נמי פטור דשאר מצוות לגביו כדבר הרשות. ורש"י לכא' שפיר מצי למיסבר כהריטב"א.

ביסוד הדין העוסק במצוה אי מקרי אנוס

ג. והנה כ' השו"ע יו"ד (שמ"א ב') מי שמת לו מת בשבת וכו', ולא יתפלל וכו', ולאחר קבורה יתפלל תפלת שחרית, אם לא עבר זמנה. אבל תפלת הערב לא יתפלל, שכבר עבר זמנה. ולא דמי לשכח ולא התפלל ערבית שמתפלל שחרית שנים, כיון שבליילה לא היה חייב להתפלל עכ"ל. ובט"ז שם (סק"ה) הביא שהפרישה למד מכאן דה"ה לכל העוסקים

בצרכי ציבור שמבואר בטור (או"ח סי' צ"ג) שהם פטורים מתפלה, שאם עבר זמן תפלה בהיותם עסוקין אינם צריכים להשלים תפילתם, דמה לי אנוס אבילות ומה לי עסק מצוה אחרת, ואדרבא העוסק במצוה משובח יותר דגם כעת עסק בעבודת השי"ת, זת"ד הפרישה.

והט"ז כ' ע"ז וז"ל ותמה אני אם יצאו דברים אלו מפיו, דהא כל שהוא אנוס מקרי פטור מתפלה, ובהדיא אמרו באנוס דמתפלל אח"כ שנים, כמ"ש בא"ח סימן ק"ח וכו', והא דלמד דין זה מן אבילות דהכא, אין הנדון דומה לראיה, דדוקא אם הפטור בא מחמת דבר אחר, דהיינו שהוא עצמו יכול להתפלל בלי שום מניעה אלא שהאבילות פוטרתו בזה אין תשלומין עכ"ד. כלומר הא דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, הוא משום שהוא אנוס, ופטור של אנוס אינו פטור מתשלומין, כיון שהוא בר חיובא אלא שאינו נענש על מה שלא התפלל, משא"כ באבילות שהוא מצד עצמו אינו אנוס, אלא שפטורו מכל המצוות כדי שיהיה פנוי להתעסק עם מתו, ולכך דינו כמי שהיה פטור באותה שעה.

ובנקה"כ כ' ע"ד הט"ז וז"ל תמה על הדרישה, ולק"מ, דדוקא באנוס שחייב מן הדין אלא משום דאנוס הוא פטור דינא הכי, אבל כשלא היה חייב מן הדין כלל פטור אח"כ, והלכך בעסק בצרכי ציבור כיון דאינו חייב כלל מן הדין משום דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ובזה נדחו כל דבריו עכ"ל.

ומבואר דנחלקו בהגדרת הפטור של עוסק במצוה, שלפי הט"ז הוא משום דחשיב כאנוס, ולפי הדרישה והש"ך הוא משום שהתורה פטרתו, ולכא' הט"ז אזיל בזה כשיטת התוס' שנתבאר לעיל דס"ל דהוא מטעם אנוס, והש"ך והדרישה ס"ל כמ"ש הריטב"א שא"ז משום אנוס, אלא דבשעה

ס"ל כהתוס', והדרישה והש"ך ס"ל כהריטב"א].

והרמב"ם (פ"ד מהל' ק"ש הל' א', ג', ז') כ' מי שהיה לבו טרוד ונחפז לדבר מצוה פטור מכל המצוות ומקריאת שמע, לפיכך חתן שנשא בתולה פטור מקריאת שמע וכו', מי שמת לו מת שהוא חייב להתאבל עליו, פטור מקריאת שמע עד שיקברנו, מפני שאין דעתו פנויה לקרות וכו', כל מי שהוא פטור מלקרות קריאת שמע, אם רצה להחמיר על עצמו לקרות קורא, והוא שתהא דעתו פנויה עליו וכו', עכ"ד. ומבואר שהחתן והאונן פטורים משום שעסוקים בטרדא דמצוה, ולכך אם רצו לקרות קורין, והיינו שאי"ז ככל עוסק במצוה שעליו לעזוב את מצותו הראשונה בכדי לקיים את השניה, ולכך אינו רשאי לעשות כן, אבל החתן והאונן שזהו רק טירדא במחשבה אם יכול לכונן דעתו רשאי.

העוסק במצוה שקיים בזמן הפטור מצוה אחרת אי יצא בה יד"ה

ה. וראיתי בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' קפ"ג) שהאריך הרבה בענין העוסק במצוה, ובתו"ד כ' ומ"מ אם ירצו לברך על הציצית ועל התפילין יכולין, מידי דהוו אנשים, שפסק ר"ת זצ"ל שהנשים יכולות לברך על כל מצות עשה שהזמן גרמא עכ"ד. ומבואר שהעוסק במצוה כשמקיים מצוה אחרת אי"ז כאיש החייב במצוה, אלא כמו שמצינו שהנשים יכולות לחייב עצמן במצו"ע שהז"ג, כך העוסק במצוה יכול לחייב עצמו לקיים שאר מצוות אבל אי"ז כקיום מצוה שבחובה. ולכא' זהו כשיטת הריטב"א שהעוסק במצוה הוא פטור לגמרי, ולא כהתוס' שהוא כאנוס ואם יכול לקיים המצוה הרי שאינו פטור.

והרמב"ם שכ' שרשאי לקרות ק"ש, ובהגה"מ הערה מקורו מהא דר"ג שקרא ביום חתונתו. ומשמע לכא' שיצא יד"ח

שעוסק במצוה כל המצוות כרשות חשיבי, והיינו שבאותה השעה פטור הוא מכל המצוות. ואמנם בדעת התוס' אין הכרח דס"ל שהוא מטעם אנוס, אכן כך נראה בדעתם, והט"ז ודאי דיכול לבארם הכי.

בטעם הפטור של האונן מכל המצוות

ד. אלא שבדברי הט"ז התחדש כאן דבר נוסף, שדין האונן שפטור מכל המצוות, אי"ז מדין עוסק במצוה דעלמא, וצ"ב בזה.

והנה בברכות (יז:) מי שמתו מוטל לפניו, פטור מק"ש ומן התפלה וכו', ובגמ' שם ואינו מברך ואינו מזמן, ופרש"י שאינו צריך לברך ברכת המוציא, ואינו צריך לברך ברכת המזון עכ"ל, וכ' ע"ז התוס' (שם ד"ה ואינו מברך) ומשמע מתוך פירושו שאם רצה לברך רשאי, [שהרי כ' שאינו צריך, ומשמע שאנו אין מחייבין אותו לברך, אך אם רצה רשאי לברך], מיהו בירושלמי קאמר אם רצה להחמיר אין שומעין לו, לכך נראה לומר אינו מברך אינו רשאי לברך, ומפרש בירושלמי מפני כבודו של מת, א"נ מפני שאין לו מי שישא משאו עכ"ד התוס', ויש לבאר במה נחלקו התוס' על רש"י.

ונראה בזה, דלפי הדרישה והש"ך שדין אונן הוא ככל עוסק במצוה, ולעיל התבאר דרש"י מצי למיסבר כהריטב"א שכל המצוות הם כדבר הרשות בשעה שעוסק במצוה, א"כ הכא שבשעת האנינות הריהו פטור משום שמתעסק עם מתו, אך מ"מ הרי אין הברכה מעכבתו מלהתעסק עם מתו, ולכך נהי דאינו מחוייב, מ"מ אם רוצה לברך רשאי, ואינו נקרא שעוזב מצוה להתעסק בדבר הרשות. אכן התוס' דבעלמא ס"ל דעוסק במצוה פטור משום שהוא אנוס, הכא הרי אינו אנוס בכל שעה עד שאינו יכול לברך, וא"כ נר' דס"ל לחלק בין אונן לעוסק במצוה דעלמא, והיינו טעמא כמ"ש בתוס' בשם הירוש', וזה ראייה לדברי הט"ז. [וכבר התבאר לעיל דנר' דהט"ז

מדבריו שהמקיים מצוה כשעוסק במצוה אחרת לא עלתה לו המצוה, עי"ש ואכמ"ל].

והנה כ' השו"ע (סי' תע"ה ס"ה) אכל כזית מצה והוא נכפה, בעת שטותו, ואח"כ נתרפא חייב לאכול אחר שנתרפא, לפי שאותה אכילה היתה בשעה שהיה פטור מכל המצות. ובמשנ"ב שם (סקל"ט) ר"ל שהיה אז בכלל שוטה ואינו איש, וכ' ע"ז בשעה"צ שם (סקל"ט) לאפוקי שומר אבדה [או משמר המת], אף שהוא גם כן פטור אז מכל המצות וכו', אם אכל מצה אזי יצא ידי חובתו, דהוא איש, אלא שאז לא חייבתו התורה מפני שהוא עוסק במצוה אחרת. ומכל מקום מסתפקנא אם יוכל אז לברך ברכת אכילת מצה אקב"ו וכו', כיון שהוא אז אינו מצוה על זה עכ"ל. ולכאור' דבריו אינם מובנים דאי ס"ל כהרמב"ם שיצא יד"ח כשקיים המצוה בזמן שהיה פטור, א"כ אמאי אינו יכול לברך, הא ודאי דכמו שיוצא יד"ח המצוה, והיינו דחשיב כאילו קיימה כבר חיובא, רשאי נמי לברך, ואי ס"ל כמהר"ח אור זרוע דבאותו זמן אי מקיים המצוה הוא כאשר, א"כ אמאי יצא יד"ח, ואפי' אי נימא דס"ל כמהר"ח א"ז, הא לפי מנהגם הנשים ג"כ מברכות, וא"כ אמאי שלא יברך, ואלא מאי הוא גרע מנשים, א"כ היאך כ' שיצא יד"ח ואינו צריך לאכול שוב.

וראה עוד במשנ"ב (לעיל סי' ע' סק"ח) שכ' בשם הפמ"ג (מש"ז סי' ע"א סק"ה) דאע"ג דהעוסק בצרכי רבים פטור מק"ש, מ"מ אם פסק וקרא שפיר יצא יד"ח, דלא פטור ממש מק"ש אלא שהוא אז עוסק במצוה אחרת עכ"ל. ומשמע דהפמ"ג אזיל בשיטת הט"ז שהעוסק בצרכי רבים פטור משום אונס, ולכך מיקרי בר חיובא, וזהו שדקדק הפמ"ג לכתוב שאינו פטור ממש, ולפי"ז קשה יותר מה שהסתפק השעה"צ הנז"ל אי יברך, דהרי כאן פסק את דברי הפמ"ג, דמשמע שהוא בר חיובא, וצע"ג. [ועי"ש בפמ"ג שאם שמעוהו

בקריאה זו, ולא כאשר שקראה, וכן מסתימת לשון הרמב"ם משמע שרשאי לקרות בברכותיה, ואילו הרמב"ם הרי ס"ל שנשים אינם רשאיות לברך, ויותר נר' דלדעת הרמב"ם הא דרשאי לברך היינו שיברך ויקיים מצותו בכך.

ובאמת צ"ב בדעתו, דלהתוס' הא אינו רשאי לברך וכמו שכתבו להדיא, ולהריטב"א הא באותה שעה שאר מצוות חשיבי כדבר הרשות, וא"כ איך יתכן שיוצא יד"ח, ואולי דס"ל כתוס' בעלמא דהוא כאנוס, ולא ס"ל לחלק בין אונן לשאר מצוות.

והנפק"מ בזה שאם גמר אנינותו ועוד לא עבר זמן ק"ש לגמרי, לפי הרמב"ם אינו חייב לחזור ולקרוא. ואילו לדעת המהר"ח אור זרוע חייב שוב לקרוא. וכמ"ש כעי"ז בטו"א (ר"ה כח. ד"ה אילימא כפאו שד), שעבד שקיים מצ"ע שהז"ג בהיותו עבד כגון לולב או שופר, ובאותו היום שחררו רבו, דחייב לחזור ולקיים המצוה, דבהיותו עבד היה פטור כאשר ואי"ז מוציאיו יד"ח חיוב של איש עי"ש. וא"כ ה"ה כאן, דאי נימא שהעוסק במצוה, באותה שעה כל המצוות שמקיים אינו אלא דומיא דאשה במצ"ע שהז"ג, אם נגמרה מצותו בתוך זמן ק"ש חייב לקרוא שנית.

[ועי' בשו"ת עונג יו"ט (סי' מ"א) שהסתפק בחולה שאסור לו לאכול מצה שאם יאכל יסתכן, והוא לא שמע לרופאים ואכל מצה, ואח"כ התחזק ואמדהו הרופאים שמותר לו לאכול מצה, האם צריך לאכול שוב מצה, די"ל דמה שאכל בזמן שהיה מסוכן, שהיה אז פטור, אינו עולה לו למצוה, והאריך הרבה בזה, ובתו"ד דן לגבי העוסק במצוה, והוכיח שם מגמ' במנחות שהעוסק במצוה ובאותו זמן עשה עוד מצוה דעלתה לו לשם מצוה, ובהמשך שם הביא מהמהרי"ט דמשמע

אחרים וכווננו לצאת יד"ח, שפיר דמי ויצאו יד"ח, ויל"ע אם המשנ"ב לא הביא זה בדוקא ואכמ"ל].

ומ"מ נר' דבכה"ג לכתחילה ראוי לחוש לריטב"א וש"ר, דס"ל שבאותה שעה אינו בר חיובא, ולחזור ולקרוא שוב ק"ש.

ואגב דעסקינן בהאי ענינא, זכורני שפעם הייתי בחתונה, יחד עם הגרש"ז

אויערבאך זצ"ל, והיה הזמן מצומצם והזדרזו לעשות את החופה לפני השקיעה, והיו שם הרבה שלא התפללו מנחה, ולא היה זמן להספיק גם מנחה וגם חופה, ואלו שלא התפללו התארגנו להתפלל, ואמר להם הגרש"ז שהוא מתפלא עליהם, שהרי כעת הם עסוקין במצות שמחת חתן וכלה, וכמה שיש יותר אנשים בחופה זהו כבוד גדול יותר, והעוסק במצוה פטור מן המצוה. [א"ה. עי' בהליכות שלמה - תפילה פי"ג אות ז'].

השמחה בעבודת ה' בחג הסוכות ובכלל

בחג הסוכות נצטוונו בתורה על השמחה, וכמו שנא' ושמחת בחגך... והיית אך שמח, וכך אנו מזכירים גם בתפילה זמן שמחתנו, אמנם השמחה היא היסוד של כל התורה כולה, ועלינו לקחת את השמחה מחג הסוכות לכל השנה כולה.

כתב הרמב"ם בסוף הל' לולב: השמחה שישמח אדם בעשיית המצוה ובאהבת האל שצוה בהן, עבודה גדולה היא. - כלומר, השמחה אינה מגיעה מאליה, זהו דבר שצריך לעבוד עליו, להתבונן במצוה ובמי שצוה עליה, להתבונן באהבת הבורא ית', וכאשר האדם עושה רצון של מי שאוהב אותו, הוא עושה מתוך חשק ושמחה. וממשיך הרמב"ם: וכל המונע עצמו משמחה זו ראוי להפרע ממנו, שנאמר תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב. - כלומר, האדם נתבע על כך כאשר אינו מקיים את המצוות בשמחה, השמחה בעשיית המצוות אינה חסידות, זו חובה גמורה, אם אתה אינך שמח יתבעו ממך. ומבאר שם המגיד משנה שהטעם לזה כיון שאין ראוי לו לאדם לעשות המצות מצד שהן חובה עליו, והוא מוכרח ואנוס בעשייתן, אלא חייב לעשותן והוא שמח

בעשייתן, ויעשה הטוב מצד שהוא טוב, ויבחר באמת מצד שהוא אמת, ויקל בעיניו טרחן, ויבין כי לכך נוצר לשמש את קונו, וכשהוא עושה מה שנברא בשבילו ישמח ויגיל, לפי ששמחת שאר דברים תלויים בדברים בטלים שאינם קיימים, אבל השמחה בעשיית המצות ובמלמדת התורה והחכמה היא השמחה האמיתית עכ"ל. כלומר, כשהאדם אינו שמח במצוות, הריהו מראה שאינו עושה אלא מתוך הכרח, אך באמת הרי עליו לעשותן מכח שזהו האמת, וזוהי תכלית יצירת האדם. אכן יש בדבריו ענין נוסף שעל האדם להתבונן בו, שהשמחה בשאר הדברים - היינו הבלי העולם הזה, הרי הם דברים שאינם נצחיים, דברים בטלים, ואין מה לשמוח בדבר שאינו קיים, אבל השמחה בתורה ובמצוות הרי"ז שמחה נצחית, וזוהי השמחה האמיתית.

מה כתוב כאן? על האדם להתבונן בעשותו מצוה, לשם מה הוא עושה, ולשם מי הוא עושה, וההתבוננות הזו נותנת לאדם שמחה, ומאידך כאשר אינו שמח יש עליו תביעה גדולה, וכמו שנתבונן לשון הפסוק שהביא הרמב"ם, "תחת אשר לא עבדת... בשמחה", דיינו התורה מעידה על האדם הזה שהוא

וכן ראיתי פעם בספר עלי שור (ח"א פ"י) שהעתיק דברי ספר הכוזרי (מאמר ב' אות נ') שעבודת ה' נחלקת בין היראה והשמחה, כלומר, בין אם אתה עובד מיראה, מתענה ועומד בתחנונים לפני הבורא ית', ובין כשאתה עובד בשמחה בימי השבתות והמועדים, כאשר כוונתך שלימה לעבודתו ית', הרי שבשניהם התקרבת אל ה', והכל אותו ענין. כאשר השמחה נובעת מהלב, מפנימיות ההרגשה של האדם, גם בזה האדם מגיע לקרבת ה', אבל כל זה בתנאי שזו שמחה אמיתית, אך כאשר זהו הוללות ופריקת יצרים, אין בזה שום התעלות וגם האדם בפנימיותו אינו שמח. וא"כ אחר שעברנו את הימים הנוראים שבהם עבדנו את ה' ביראה, וכעת אנו בימי חג הסוכות שבהם אנו עובדים משמחה, באמת שעלינו לחוש את אותה קרבת ה' שהיתה ביום כיפור גם כעת בימי חג הסוכות, אלא שבאמת הרבה יותר קל להתענות לשם שמים מאשר לאכול לשם שמים, ולכך כעת קשה לנו להרגיש את השמחה האמיתית, אבל כאשר האדם מתבונן הוא יכול ליזכות לזה.

אדם שזוכה ומקיים מצוה, יש לו שמחה בלב, איך אפשר שלא לשמוח?! על אברהם אבינו בשעה שעקד את יצחק בנו, בנו יחידו שנולד לו בגיל מאה, אנו אומרים בפיוט [עת שערי רצון] 'עין במר בוכה ולב שמח', כלומר, מחד הרגש שלו בוכה על בנו, אך הלב שמח, בלבו הוא חש שמחה גדולה על כך שזוכה לקיים רצון ה', כאשר האדם יודע ומרגיש זאת שכעת הוא זוכה לקיים רצון ה', הריהו זוכה לשמחה, אבל כאשר האדם עושה מצוה בלי התבוננות הריהו מרגיש בזה עול וקושי, וודאי שאינו זוכה לקרבת ה'.

לא לחינם אמרו רבותינו על השמחה הגדולה שהיו עושין בחג הסוכות בבית המקדש, 'מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו', כיון שאת השמחה הזו היו

עבד את ה', לא שאנחנו סבורים שהוא עבד, אלא זוהי עדות התורה, ואעפ"כ כיון שלא עבד בשמחה הריהו נתבע על כך, זה נורא!

אמרו בגמ' (מוע"ק ט.) שבשעה שגמר שלמה המלך לבנות את בית המקדש היה זה ביום ח' תשרי, וחגגו אז כל ישראל שבעה ימים ושבעה לילות את חנוכת הבית עד חג הסוכות, ובאותה שנה לא התענו ביום הכיפורים, [ומבואר שם שדרשו ק"ו להתיר את האכילה ושתייה ביוה"כ], ואח"כ היו דואגים שמא נתחייבו כליה על שלא שמרו את יוה"כ, ויצתה בת קול משמים ואמרה כולכם מזומנים לחיי העולם הבא, ובמהרש"א שם משמע שחששו שאולי לא עשו הכל לש"ש, וא"כ אף שהיה מותר להם לאכול לכבוד חנוכת בית המקדש, מ"מ לא הותר להם לצורך עצמן, וע"ז יצתה בת קול ואמרה להם שכולם - היינו לא רק אלו שכיוונו לש"ש לא אף מי שאכלו שלא לשם המקדש בלבד, הואיל ועיקר אכילתן נעשתה לצורך חנוכת המקדש נתכפר להם.

והנה יש להתבונן בזה, דהרי אנו יודעים שיום הכיפורים מכפר לנו על כל העוונות, וצריך תענית ועינוי וכמו שאמר הכתוב ועניתם את נפשותיכם, וא"כ אף שבאמת למדו מן הכתוב שפטורים מהתענית, מ"מ איך כפרו על עצמן ובמה זכו לחיי העולם הבא? אלא שע"י השמחה ששמחו בחנוכת בית המקדש, ומהו בית המקדש מקום השראת השכינה, וא"כ שמחו בהקב"ה, ולכך זכו לתקן ע"י השמחה כמו שהתענו. [ופשוט שאדם אינו יכול לומר אני אשמח בה' ואתכפר ביום הכפורים ע"י השמחה בלי התענית, שרק שם שקבלו כן מהנביאים שעליהם לאכול ולשמוח בחנוכת בית המקדש זכו שנתכפר להם בזה עוונותיהם].

לאחר כמה דקות את המשרת נכנס ובקושי רב סוּחַב את המזוודה, מִיד קרא לו אותו הסוּחַר ואמר לו החלפת מזוודה! צא מִיד ותביא את המזוודה שלי, א"ל המשרת מהיכן אתה כבר יודע שהחלפתי הלא לא פתחת את המזוודה, א"ל הסוּחַר כיון שהמזוודה שלי אינה כבידה, ואם אתה סוּחַב בקושי הרי זו כבר ראייה שהיא אינה שלי. כך אומר להם הקב"ה לישראל כאשר אני רואה אתכם מתייגעים על המצוות, הרי שאינכם מקיימים את המצוות שלי, "ולא אותי קראת יעקב" ומדוע? "כי יגעת בי ישראל". כאשר האדם זוכה לקיים את המצוות כמו שצריך, הרי עליו לחוש שמחה גדולה, ואם הוא אינו מרגיש שמחה הרי שעליו לבדוק אצל עצמו היכן הבעיה, היכן אינו נוהג כראוי.

יְהִי רְצוֹן שְׁנֹזְכָה לְחוֹשׁ כּוֹלְנוּ אֶת הַשְּׂמֵחָה הַגְּדוֹלָה בְּחַג הַסּוּכּוֹת זְמַן שְׂמִיחָתֵנוּ, וְשְׁנֹזְכָה לְעִבּוּד אֶת הַקֶּב"ה בְּשִׂמְחָה בְּכָל יְמוֹת הַשָּׁנָה, וְנִהְיֶה כּוֹלְנוּ יַחַד בְּאַהֲבָה וְאַחוּה שְׁלוֹם וְרַעוּת, וְיִסִּיר מִמֶּנּוּ קִנְיָה שְׂנָאָה וְתַחֲרוּת, אֲמֵן כִּי"ר.

עושים רק גדולי החכמים, ולא היו משתתפים בה עמי הארץ, אלא הם היו באים רק לראות איך החכמים יוצאים מגדרם ועושים דברים שבשום פנים לא היו עושים זאת כל השנה, וכמו שמסופר שם שרבן שמעון בן גמליאל היה משחק בשמונה אבוקות של אש, שהיה זורק אחת ותופס אחת במומחיות גדולה, והשמחה הזו היתה שמחה אמיתית שהיו שמחים בה, שמחים על שזכו לעבוד את ה', ורק זו השמחה האמיתית, ולכן זכו גם להגיע ע"י אותה השמחה למעלות רמות ביותר, וכמו שאמרו שלכך היתה נקראת שמחת בית השואבה שמשם היו שואבין רוח הקודש, אנחנו איננו יכולים להבין זאת כיון שלא ראינו...

הַמְּגִיד מְדוּבָּנָא מְבִיא מִשַׁל נִפְלָא לְבָאָר אֶת הַכְּתוּב "וְלֹא אוֹתִי קִרְאת יַעֲקֹב כִּי יִגְעַת בִּי יִשְׂרָאֵל" (ישעיה מג כב), מִשַׁל לְסוּחַר בִּיהֲלוּמִים שְׁנֹסַע לִירִיד לְעִיר רַחוּקָה, וְכַאֲשֶׁר הִגִּיעַ לְמַחֲזֹז חִפְצוֹ וְנִכְנַס לְבֵית מְלוֹן, אָמַר לְמִשְׁרַת הַמְלוֹן שִׁיְצֵא לְהַבִּיא אֶת מְזוּודָתוֹ שְׁנִמְצָאת בְּעִגְלָה מְחוּץ לְמְלוֹן, וְהִנֵּה הוּא רֹאֶה

הנאון הגדול רבי אליהו אבא שאול זכ"ל

קורות ימיו של רבינו זצ"ל הובאו בהרחבה לקמן במדור "ואסף איש טהור". להלן מאמר שנכ' על ידי בנו הרה"ג רבי אלחנן אבא שאול שליט"א, ראש מכון אור לציון.

ביאור מהות יום הדין ועניין העקידה

לפני בדין ביום זה ויוצאין בדימוס, וכל זה אימתי בחדש השביעי באחד לחדש, ומכאן סמך למה אדם נדון בר"ה יותר מבשאר ימים, עכ"ל לשון הר"ן.

ובדברי הר"ן הללו ישנם עומק גדול, דהנה כתב רבינו האר"י ז"ל בספר

הליקוטים [פרשת האזינו] "סיבת חטאו של האדם הראשון היתה בסיבת הנשמות שהיו כלולים בו מכל מין ומין, מהם צדיקים ומהם רשעים, מהם גזלנים ומהם גרגרנים, ומצידם נתאוה לאכול מן העץ". וכן כתב עוד ביתר ביאור בשער הגלגולים הקדמה כ"ח וז"ל "דע כי כל הנשמות כולם היו כלולים באדם הראשון קודם שחטא כמו שביארנו כמה פעמים, וכאשר חטא נשרו אבריו ממנו שהם אותם הנשמות שהיו כלולות בו ונפלו לעמקי הקלי' ולא נשאר באדם הראשון רק בחינת מאה אמה, והנה לא כל הנשמות שוות כי אין הפגמים שווים, כי האיברים אשר נמצאו יותר נאחזים באותו החטא שחטא אדם הראשון הם נפלו לתוך הקלי' יותר בעומק מן המקום שנפלו שאר האיברים שהיו יותר רחוקים מן הפגם ההוא, כי ודאי שאין כל הנשמות שוות, כי יש נשמה שנתאוה וחשקה יותר בחטא ההוא, מנשמה אחרת, ונמצא כי כפי ערך בחי' פגם הנשמה כן בחינת מקום נפילתה בעומק הקלי'".

ובאמת שדברים הללו אף שהנם דברים נשגבים, מ"מ הנם מפורשים גם כן בתורת הפשט, דממש להדיא כדברי רבנו

א. בפירקא קמייתא דראש השנה [דף ט"ז ע"א] "בארבעה פרקים העולם נידון, בפסח על התבואה בעצרת על פירות האילן, בראש השנה כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון שנאמר 'היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם', ובחג נידונין על המים".

וכתב הר"ן [דף ג' ע"א מדפי הרי"ף] וז"ל "ויש לשאול למה אדם נדון בר"ה יותר מבשאר ימים, דבשלמא שאר דברים דהיינו תבואה ופירות האילן ומים כל אחד בזמנו נדון, כדאמרי' בגמ' דפסח זמן תבואה הוא, ועצרת זמן פירות האילן, וחג זמן גשמי שנה, אבל אדם למה הוא נדון בר"ה יותר מבשאר ימים. ותירוץ דבר זה למדנו מדגרסינן בפסיקתא [פסקא כ"ג] בשם רבי אליעזר בפסוק "דרשו ה' בהמצאו", דתניא "בכ"ה באלול נברא העולם", ולפי זה הא דתניא בגמרא דרבי אליעזר אומר בתשרי נברא העולם, על גמר ברייתו קא אמרינן דאדם הראשון שבו נגמר העולם נברא ביום ששי דהיינו באחד בתשרי, וגרסינן תו התם בפסיקתא "נמצא אומר בר"ה נברא אדם הראשון, שעה ראשונה עלה במחשבה, שניה נתייעץ עם מלאכי השרת, בשלשה כנס עפרו, בד' גבלו, בה' רקמו, בו' עשאו גולם, בז' זרק בו נשמה, בח' הכניסו לגן עדן, בתשיעית נצטווה, בעשירית סרח, באחת עשרה נידון, בשתים עשרה יצא בדימוס, אמר לו הקב"ה זה סימן לבניך כשם שעמדת לפני בדין ביום זה ויצאת בדימוס כך עתידין בניך להיות עומדים

ממה שצריכה לתקן מחלקה שהיה בחטא העגל, וכמה ח"ו קלקלה יותר וכו' וכו', וזה המשך ישיר לדיון הראשון שדן הקב"ה עם אדם הראשון עצמו והנשמות שלנו שהיו כלולות בו.

ב. ובזה יתבאר בסייעתא דשמיא ענין עקידת יצחק גם כן, דהנה איתא בר"ה [דף ט"ז ע"א] "אמר רבי אבהו למה תוקעין בשופר של איל, אמר הקדוש ברוך הוא תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם, ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני", וצריך להבין דהנה התקיעת שופר מזכירה עקידת יצחק אבינו ומעוררת רחמי שמים על בניו, אבל מה שהוסיף רבי אבהו "ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני" אינו מובן, מדוע נחשב הדבר כן.

והנה איתא בזה"ק "א"ר אבא בגין כן קרינן פרשתא דיצחק בהאי יומא, דבהאי יומא אתעקד יצחק", וכן אנו חותמים בתפילת מוסף "ועקידת יצחק לזרעו היום ברחמים תזכור", הרי מבואר דעקידת יצחק היתה ביום ראש השנה, וכן איתא בחז"ל בכמה וכמה מקומות להדיא, וצריך לבאר מהו הקשר בין שני המאורעות הללו שהיו ביום זה, גם בריאת האדם וחטאו והדין שלו, וגם עקידת יצחק.

ג. איתא בסנהדרין [דף פ"ט ע"ב] "והאלהים נסה את אברהם ויאמר קח נא את בנך", אמר רבי שמעון בר אבא אין נא אלא לשון בקשה, משל למלך בשר ודם שעמדו עליו מלחמות הרבה והיה לו גבור אחד ונצחון, לימים עמדה עליו מלחמה חזקה אמר לו בבקשה ממך עמוד לי במלחמה זו שלא יאמרו ראשונות אין בהם ממש, אף הקדוש ברוך הוא אמר לאברהם ניסיתין בכמה נסיונות ועמדת בכלן, עכשיו עמוד לי בנסיון זה שלא יאמרו אין ממש בראשונים", ודברי הגמרא הללו

האר"י ז"ל הללו מצאנו במדרש רבה [שמות מ' ג'] "עד שאדה"ר מוטל גולם, הראה לו הקב"ה כל צדיק וצדיק שעתיד לעמוד ממנו, יש שהוא תלוי בראשו של אדם, ויש שהוא תלוי בשער, ויש שהוא תלוי במצחו, ויש בעיניו, ויש בחוטמו, ויש בפיו, ויש באזנו, ויש במלתין, ותדע לך בשעה שהיה איוב מבקש להתווכח עם הקב"ה ואמר [איוב כג] "מי יתן ידעתי ואמצאהו אערכה לפניו משפט", הקב"ה משיבו אתה מבקש להתווכח עמי [איוב ל"ח] "איפה היית ביסדי ארץ", מהו "איפה", א"ר שמעון בן לקיש אמר לו הקב"ה, איוב אמר לי האיפה שלך באיזה מקום היתה תלויה בראשו או במצחו או באיזה אבר שלו, אם יודע אתה באיזה מקום היתה איפתך אתה מתוכח עמי, הוי "איפה" הייתי", ע"כ.

הרי מבואר מכל הדברים הללו, דאדם הראשון היו כלולות בו נשמות כל עם ישראל בניו וצאצאיו, הרשעים והצדיקים, ובסיבת נשמות הרשעים חטא אדה"ר, ונפלו הנשמות בקלי' כל נשמה ונשמה במקום הראוי לה לפי ענינה, ומלאכתה היא לתקן את אשר פגמה היא בחלקה בחטא אדה"ר, וכאשר בא איוב בטרונאי על ייסורו, א"ל הקב"ה הלא אינך יודע היכן היית בשעת חטא אדה"ר, כלומר ולכך אינך יודע מה הנך נצרך לעשות ולעבור בשביל לתקן חלקך בחטא זה, וא"כ האיך אתה בא בטרונאי.

נמצא שבשעה שאדם הראשון חטא והקב"ה דן אותו, בעצם דן אותו ואת כל הנשמות הכלולות בו, ונשרו אלו שהיו צריכים לנשור כל אחד למקום הראוי לו, ובזה ימתקו מאוד דברי הר"ן שפתחנו בהם, דלכן הקב"ה דן את העולם ביום זה, דאין זה דבר סמלי בעלמא דכשם שנדון האדם הראשון אבי כל בשר ביום זה לכך נקבע יום זה ליום דין לכל באי עולם, אלא הדבר עמוק יותר, דהלא כל דין בכל שנה ושנה הוא כמה הנשמה תיקנה

בנסיון זה יאמרו הכל שמה שעמד עד כה בנסיונות אינו מכח עצמו אלא מכח בניו וצאצאיו היוצאים ממנו, והא ראייה שלא עמד בנסיון העקידה שהיה בשעה שכבר לא היו כלולים בו נשמות בניו.

ד. ומעתה מובן היטב דברי הגמרא בר"ה, דאם כנים הדברים נמצא הלא שבשעה שנעקד יצחק בגבורה על המזבח היו כלולים בו נשמות כל בניו, וזהו כוונת רבי אבהו שלכן אמרה תורה לתקוע בשופר של איל כדי שיזכור הקב"ה עקידת יצחק, ומעלה עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפניו, והיינו כיון שבאמת נעקדנו יחד עם יצחק אבינו על גבי המזבח דהלא כלולים היינו בנשמתו.

ומה מאוד נפלאו הדברים שגם בריאת האדם וחטאו והדין שלו, וגם עקידת יצחק היו שניהם ביום זה, דכשם שאנו כולנו היינו כלולים באדם הראשון בחטאו, ולכך אנו נדונים גם כן ביום זה, וכמו שכתב הר"ן, וכמו שביארנו דבריו לפי היסוד שייסד האר"י ז"ל, כמו כן אנו מבקשים שיזכור לנו עקדתו של יצחק אבינו שגם כן היתה ביום זה, שעל ידי כן יחשב הדבר כאילו נעקדנו בעצמנו, וכמש"נ כיון שהיינו כלולים בו בזמן העקידה.

תמוהים מאוד, וכי אם ח"ו לא היה עומד אברהם אבינו בנסיון זה היו יכולים לומר שהראשונים אין בהם ממש, הלא כמה קשים ומרים היו שאר הנסיונות שעמד בהם אברהם, ומה השייכות בין העמידה בנסיון זה לבין שאר הנסיונות.

ומצאתי בספר אור תורה להגה"ק רבי מאיר יחיאל מאוסטרובצה ז"ע שביאר דברי הגמרא הללו, דכמו שמבואר בדברי רבנו האר"י ז"ל שבאדה"ר היו כלולים נשמות כל באי העולם, כך הדבר באבות הקדושים שהיו כלולים בהם נשמות הצאצאים שלהם, וכן הדבר בהרבה מן האבות שהנשמות שהן תולדותיהן כלולות בהם, ולכך אנו מתוודים על חטאי אבותינו, שיתכן הדבר שאנו היינו כלולים בהם כשחיינו וסיבת חטאם היתה מחמתנו, וכמו כן יתכן להיפוך שהכח הטוב שהיה באב הוא מכח נשמת בנו הטובה שהיתה כלולה בו.

והנה כל הנסיונות שנתנסה בהם אברהם אבינו היו קודם לידת יצחק בנו, ועדיין היו כלולים בו נשמות בניו כל עם בית ישראל, ואילו עקידת יצחק היתה אחרי שנולד יצחק כמובן, וזה כוונת הגמרא שאמר לו הקב"ה לאברהם אבינו שאם חלילה לא יעמוד

כתר תורה

מתורת מדרן הגאב"ד הגאון הגדול
רבי שלמה ידידיה זעפראני שליט"א



בענין רוב השופרות שמרחיבים במקום הנחת הפה

שאלה

לכבוד מו"ר ועט"ר שליט"א

בענין רוב השופרות שמרחיבים במקום הנחת הפה.

ולפי"ז כתב לבאר דלדעת רש"י אם פותחים אף במעט את פי השופר הרי שהוא אינו כפי שהיה בעודו בחיים ופסול ואילו לפי הריטב"א כשר כיון דסו"ס תוקע מהכיוון הצר.

והעלה המנח"י להחמיר בזה מחמת דברי כמה מרבوتינו האחרונים ועל צבאם מהר"ם בן חביב בספרו יום תרועה שכתב גבי הרחיב הקצר וקיצר הרחב וז"ל דלאו דוקא בהיפך ב' הצדדים, אלא אפילו בהיפך א' ששינה סגי לפסול, דהרי שינה העברתו, ולחידושא נקט דעשה ב' שינויים דהרואה אומר דרך ברייתו בכך והוא תמונתו דא' קצר וא' רחב ואפ"ה פסול עכ"ד.

והבין המנח"י בדבריו דאף בהרחיב הקצר לבד פסול השופר דאינו דרך צמיחתו, והביא המנח"י שכ"כ השועה"ר והמטה אפרים דבהרחיב הקצר לבד סגי בכדי לפסול השופר ומשמע מהם שלא מועיל בזה שתוקע בצד שהיה צר בראש הבהמה כיון שכעת אינו כפי שהיה בחיים.

א"כ ברורה דעתו של הגאון מנחת יצחק בביאור דברי רש"י שצריך שהשופר יהיה כפי שהיה בחיותו ולכן אף בהרחיב את הקצר לבד נפסל השופר, וכפי שהבאנו מדברי האחרונים הנ"ל.

בגמרא (ר"ה כז): איתא הפכו ותקע בו לא יצא, אמר רב פפא לא תימא דהפכיה ככתונא, אלא שהרחיב את הקצר וקיצר את הרחב. מאי טעמא כדרב מתנה, דאמר רב מתנה והעברת דרך העברתו בעינן, וכן נפסק להלכה.

ומה שיש לבאר הוא האם הבעיה היא דוקא כשמרחיב הקצר ומיצר הרחב או אף בחד מינייהו סגי לפסול השופר.

ורש"י שם פירש והעברת דרך העברתו, כדרך שהאיל מעבירו בראשו בבהמה מחיים. והריטב"א כתב דרך העברתו פירוש מראש הבהמה, שראשו הקצר כנגד פי האדם.

והגאון בעל מנחת יצחק (ח"ח ס' נד') ביאר דיש כאן מחלוקת בין רש"י לריטב"א דלרש"י צריך דווקא שתהיה הקרן בדיוק כמו שהיתה על האיל בעודו בחיים ולריטב"א העיקר שיתקע באופן שהצד הצר הוא לכיון פי האדם.

אחדשה"ט ישגא לעד ויתברך בכל מילי מיטב אכ"ר.

בענין מה שכתבתם שרוב השופרות המצויים מרחיבים אותם במקום הנחת הפה והראתם מה שדן בזה בשו"ת מנח"י [ח"ח סימן נ"ד] אשר העלה בשיטת רש"י שצריך שתהיה הקרן בדיוק כמו שהיתה על האיל, ואילו להריטב"א אין בעיה להרחיב את הפיה ובלבד שיתקע בצד הצר ולא בצד הרחב. ובקשתם שאחווה דעתי הקצרה בענין כיון שכך המנהג הפשוט משנים קדמוניות ועד ימינו אנו שרוב השופרות מרחיבים אותם במקום הנחת הפה על מנת להקל את מלאכת התקיעה.

ואכן כך נראה לענ"ד וכשם שמורה מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל וכפי שנהגו בפני כל הגדולים ואין פוצה פה ומצפצף ושעל כגון דא אמרינן אי ספק בידך פוק חזי מאי עמא דבר. ולא עוד אלא שגלע"ד שגם רש"י והפוסקים שכתבו שלא יתקע בצד הקצר שהרחיבו לא מקרי הרחיבו אלא כל היכא שלא נשאר קצר ביחס לצד הרחב שכנגדו, אבל אם נשאר קצר ביחס לצד הרחב הנגדי לא מקרי הרחיבו אלא אכתי קצר מקרי ורק שהגדילו מעט כיון דאכתי הרי הוא כדרך גדילתו באיל וכשר הוא גם אליבא דרש"י.

בברכת כתיבה וחתימה טובה וביקרא דאורייתא

שלמה ידידיה זעפראני

ומנגד יש לומר שאף אם נחמיר לומר כדברי היום תרועה ודעימיה שבהרחיב הקצר לבד נפסל השופר, עדיין יש מקום לבאר כוונתו וכוונת השועה"ר דבעינן שירחיב ממש עד שיהיה כהצד הרחב או לכל הפחות קרוב לכך ואז שייך לומר ששינה מהצורה שהיה בחיים, אבל בהרחבה מעט כפי השופר בכדי שתהיה התקיעה קלה אין זה משנה ממה שהיה האיל בחיותו ואף לדעת רש"י יש לבאר כן דכל עוד שלא הרחיב הקצר ביותר לא נחשב שהשתנה מכפי שהיה בחיותו.

והמ"ב בסימן תקפו' הביא בביאור העניין דברי הריטב"א בשתיקה (היינו שהכל תלוי אם תוקע מהצד הצר, והמנח"י נחלק ע"ד).

וכן מצאתי בשם מרן הגרי"ש (בספר אשרי האיש) שאין לחוש לזה.

א"כ יורנו רבינו האם למעשה יש לחוש לזה דמצד א' סו"ס יש בזה ספק דאורייתא ומאידיך גיסא המנהג הפשוט רבות בשנים שמרחיבים מעט במקום הנחת הפה ואולי יש בזה משום מוציא לעז על הראשונים.

יישר כוח

מרדכי עטייה

תשובה

בס"ד כ"ה אלול תשפ"א

לכבוד ידידנו ומכובדנו הרה"ג מרדכי עטייה שליט"א.

דין הכשר סוכת מרפסת במעקה של סורגים ובחלונות זזות

שאלה:

השלישית היא מושב של מוזיקא בגובה כחצי מטר, וצמוד לו מאחור מעקה סורגים עומדים (שתי בלבד), וכמו"כ קיימים חלונות אלומיניום שהם נעים וזזים במסילה של המוזיקא באופן

מרפסת שיש לה שתי דפנות כמין מבוי, דהיינו דופן שלימה מצד ימין, ודופן שלימה מצד שמאל, ואילו הדופן

שניתן להניעם בין כלפי הצד הימני ובין כלפי הצד השמאלי, ובין להניעם למרכז.

והנה במקרה שיניע אותם לצדדים הסוכה בודאי כשירה, ואם דרך משל הם בצד ימני, הרי שקיימות דפנות כמין גאם, ורוחב החלון למעלה מ-70 ס"מ כך שחל דין הנפסק (סימן תרל ס"ג) דאם איכא דופן ז"ט וסמוכה לדופן הימנית בלא לבוד, א"צ אפילו צורת הפתח. וק"ו הכא דאיכא נמי צוה"פ בהמשך המסגרת. כך הדין גם אם מזיז את החלונות לצד השמאלי.

ואולם נשאלה השאלה מה הדין כשהחלונות יהיו כולם מרוכזות באמצע, והמרחק ביניהם לדפנות הוא כגודל חלון. האם ניתן לסמוך על צוה"פ הקיימת בכל פינה מחמת המסגרת. או האם ניתן לסמוך על המעקה של הסורגים שהוא סמוך לחלונות.

השזובה:

(א) ראשית עיין הגהת רמ"א (סימן תרל ס"ה) אשר כתב שלא יהיו פתחים בקרנות, כי המחיצות צריכות להיות מחוברות כמין גאם. וכתב שם המשנ"ב (ס"ק כד) דאפילו אם עשויות בצוה"פ דלענין שבת חשיב סתום, מ"מ לענין סוכה חמור יותר ובעינין חיבור ממש. וע"ע שם משנ"ב (ס"ק כה) דאפילו ישנם שתי דפנות שלימות אך אינן מחוברות לדופן השלישית אלא בצוה"פ, לא חשיב חיבור.

(ב) ועתה נדון מצד מעקה הסורגים. דע"ש משנ"ב (סימן תרל סק"ז) דכתב בשם המג"א דמותר לעשות ארבע דפנות שיהיו כולם קנים לבודים (מחיצת שתי), אך אם הם שלש דפנות בלבד לא מהני לסמוך על מחיצה גרועה שכזו. מיהו עיין חזו"א (או"ח סימן עה אות יב) דס"ל דגם בד' מחיצות לא מהני, וכן הוא בבכורי יעקב (סק"ד). ועיין שו"ת שבה"ל (סימן קמ אות ג) אשר

כתב לבאר את שיטת המג"א, דכיון דמחיצת שתי לבד היא מחיצה גרועה וכמבואר בשו"ע (סימן שס ס"א) הרי שדוקא בג' מחיצות אינה יכולה לשמש דפנות לסוכה, אבל כשיש היקף מארבע רוחות היא כבית וגם כמחיצה גרועה מקבלת חשיבות וכשירה לסוכה.

(ג) וע"פ אותה סברא חשבתי לכאורה לומר דאם קיימות שתי דפנות שלימות כמין מבוי אולי יודה המג"א בכה"ג להכשיר מחיצת שתי בתור דופן שלישית בלבד. ואולם לא מצאתי מי שיאמר זאת. ועל כן הספק עדיין במקומו עומד, דשמא כל היכא דליכא ד' דפנות לא מהניא מחיצת קנים או סורגים שתי, להכשיר את הסוכה, ואפילו לא כדופן אחת. ואע"ג דאם היו שתי דפנות עריבן הצמודות זו לזו מהניא דופן שלישית להיות בטפח ועוד ובאופן של לבוד, וכן צוה"פ, שאני התם דעריבן וכמו"כ היא טפח ועוד. אבל בלא עריבן בעינן ד' טפחים ועוד ובאופן של לבוד ובנוסף צוה"פ, או ז"ט עריבן ואפילו בלא צוה"פ וכנפסק בשו"ע (סימן תרל ס"ג). אבל כשהדופן השלישית פתוחה ורק יש בה מחיצת שתי בפשטות נראה דלא מהני לשיטת המג"א.

(ד) אמנם עיין כה"ח (סופר, סימן תרל אות חי) אשר כתב בשם המאמ"ר להוכיח ממרן הב"י והלבוש (סימן תרל ס"ח) דפליגי על המג"א וס"ל דגם בסוכה ששלשת מחיצותיה הם שתי, וכמורפסת סורגים בשלשת דפנותיה, כשירה לסוכה. וכן נראה מרש"י שבת (י. ד"ה דופן סוכה כדופן שבת). וכשיטה זו מבואר ג"כ במהר"ם ובמהרש"א (סוכה טז), ובקרבן נתנאל (סוכה פ"א סימן לא אות ג), ושכן פסק לדינא הגרע"י בחזון עובדיה. ע"כ לספרדים מעיקר הדין אכן יש להכשיר סוכה של סורגים במחיצות שתי וכפסק מרן הב"י, וכנ"ל. וכן פסק באור לציון (ח"ד פכ"א א) מעיקר הדין, אלא שכתב שם להחמיר לכתחילה לעשות שתי וערב.

למרכז. דאם היה לבוד בלבד בודאי כשר וכדכתב שם הביה"ל בשם הפמ"ג, אך נראה שגם בלבד דלבוד כשר לעשות עריבן, כיון דסוף סוף חשיב מחיצה לכל התורה ורק כדופן הוא פסול, והכא שכבר קיימת דופן ז"ט (החלון) הרי שהסורגים ישמשו לעשות עריבן מדין לבוד.

העולה מהאמור:

א. סוכת קנים שתי בלא ערב, או ערב ולא שתי הוי פלוגתא אם היא כשירה בג' דפנות. המשנ"ב והמג"א פוסלים, וכן דעת החזו"א אפילו בד' דפנות, ואולי המהר"ם המהרש"א והק"נ מכשירים, וכן הוכיחו המאמ"ר וכה"ח מהב"י והלבוש. וכן פסקו בחזו"ע ובאור לציון עכ"פ מעיקר הדין.

ב. אם הסוכה בד' דפנותיה במחיצת שתי או ערב, דעת המג"א והמשנ"ב להכשיר. ואולם הביכור"י והחזו"א פוסלים גם בזה.

ג. אם ישנה מחיצת ערב ע"ג השתי אפילו רק במקום אחד דעת הפמ"ג והמשנ"ב להכשיר אפילו בג' דפנות, ואילו החזו"א לא סמך על זה אפילו כסניף. ובשו"ת שבה"ל כתב לסמוך על כך במעקה מסורג, וזאת בצירוף השיטות החולקות על המג"א.

ד. סוכה כמין מבוי אע"ג שיש בה דופן שלישי ז"ט אם אינה מעורבת (מחברת) בקרנותיה אלא פתוחה אינה כשירה, ואפילו ישנם צוה"פ בקרנות פסולה (רמ"א ומשנ"ב סימן תרל ס"ה).

ה. ואולם אם הדופן השלישית מחוברת בלבד הרי זו כשירה (ביה"ל שם בשם הפמ"ג).

ו. ונראה דה"ה אם מחוברת במחיצת שתי הרי זו כשירה, דאע"ג דמחיצת שתי הויא מחיצה גרועה להחשב דופן, מ"מ הרי זו מחיצה טובה לעשות עריבן לדופן של ז"ט.

ה) יתירה מזו עיין שו"ע (סימן שס"א) בדין מחיצה גרועה שתי בלא ערב, או ערב בלא שתי, דלא מהניא להקיף אלא עד בית סאתים, אבל ביותר מבית סאתים לא יטלטל אלא בד"א. וכתב שם בשעה"צ (סק"ב) בשם הפמ"ג (סימן שסג) דאם למחיצת שתי כהנ"ל עשה קנה למעלה לחבר את הקנים הויא מחיצה מעולה ומועילה להקיף גם ביותר מבית סאתים. הנה מכח זה כתב בשו"ת שבה"ל (ח"ט סימן קלח) להכשיר סוכות של סורגים כיון שיש להם מעקה למעלה, ושבאופן זה לדעת הפמ"ג והשעה"צ גם המג"א יכשיר כיון שהמעקה הוא הערב שעל גבי הסורגים שהם שתי. ואע"ג דהחזו"א (סימן עז אות ב) פליג עליהם ולדעתו אין לעשות מזה אפילו סניף. מ"מ כתב בשו"ת שבה"ל דמרבנו יהונתן נראה כדבריהם מדכתב (עירובין ד: בדפי הרי"ף) לבאר בטעם מחיצת שתי שהיא מחיצה גרועה כיון שאינה חזקה, ולפי זה א"ש דכשיש לה מלמעלה מחיצת ערה ואפילו אחת וכבמעקה, נעשית מחיצה חזקה ואינה גרועה. וזאת מלבד שיטת המהר"ם והמהרש"א וקרב"נ ושכן נראה מדברי מרן הב"י דפליגי על המג"א.

ו) אחר הדברים האלה שהם נפק"מ למרפסות עם מעקה סורגים בלבד, הנה בנ"ד יש להכשירם לדעת החזו"א דפליגי על שעה"צ והפמ"ג. והטעם הוא כיון שקיימים חלונות שהם ברוחב ז"ט, נמצא דגם לדופן השלישית יש שיעור דופן ז"ט, אלא דבעינן שיהיו הדפנות עריבן, ובנ"ד דבנוסף לחלונות יש מעקה סורגים לבוד הרי דחשיב עריבן. ולכך אע"ג שבתור דופן איננו סומכים לדעת המג"א על מחיצת שתי בלבד להחשיבה דופן, מ"מ במקרה הנ"ל קיימת כבר דופן שהוא החלון ז"ט, ואיננו משתמשים במעקה הסורגים אלא להיות עריבן דלבוד וכן בלבד דלבוד, ושעל כן נראה פשוט שהסוכה בכה"ג כשירה לכתחילה לכל הדעות גם אם יזיז את החלונות

שמרוכזות באמצע, כיון שיש גם דופן שלישית ז"ט, והסורגים מחברים את הדופן של החלונות לקיר מדין לבוד.

ז. עפ"ז סוכת מרפסת עם מעקה וחלונות זזות, הרי היא כשירה לא מבעיא באופן שהחלונות צמודות לקיר, אלא גם באופן

קנה אתרוג ערב ר"ה ונמצא בערב חג הסוכות רקוב

שהתעפש ברשות המוכר מה שנתן נתן והעיסקא קיימת.

מקורות ונמוקים:

דין קנה בהמה ונמצא טריפה ברשות קונה

(א) עיין חו"מ (סימן רלב ס"א) בדין המוכר בהמה לחבירו וטבחה הקונה ושחטה ונמצאת טריפה ברשותו, אמרינן כאן נמצא כאן היה, ואפילו אם לא שילם ישלם. ורק אם הוכח שנולדה הטרפות אצל המוכר וכגון שהוגלד פי המכה, ושאו ידוע שניקב קודם שלשה ימים, ונקנתה הבהמה תוך שלשה ימים, הרי זה בכה"ג הוברר הדבר שמכר לו בהמה טריפה והו"ל מקח טעות. אבל מספק אמרינן כאן נמצא כאן היה.

(ב) ועיין שב שמעתתא (שמעתתא ב פ"ט) אשר פירש דדין כאן נמצא כאן היה אינו מכח חזקה קמייתא, ולפי שאין בכח חזקה להוציא ממון, אלא דאמרינן כל ריעותא דלא חזינן לא מחזקינן, וריעותא שנמצאת ברשות הקונה אינה מטילה ספק על רשות המוכר, ושעל כן גם אם לא נתן יתן.

דין קנה גבינות ונמצא מעופשות

(א) בשו"ע (סימן רלב ס"ז) בראובן שמכר גבינות לשמעון ולאחר שלשה ימים פתח הקונה שמעון ומצאם מרוקבות ריקבון גדול. ונפסק שאם המומחים יאמרו שנולד הריקבון ברשות המוכר, הו"ל מקח טעות, אבל אם הדבר ספק אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה, ומקורו משו"ת הרא"ש.

שאלה:

מעשה באדם שקנה אתרוג מרוקאי שגדל במרוקו מסוחר אתרוגים בישראל, ושילם עליו במיטב כספו ערב ר"ה תשע"ה סך של 900 דולר. האתרוג היה מהודר ויפה ומראהו צהוב, ואף אושר ע"י רב שהוא מהודר ויפה. ואולם היה האתרוג בשל, ושאל הקונה את המוכר היאך ישמרנו עד לחג הסוכות. ענה המוכר כי צריך לשומרו במקום אפל וממוזג. וכך עשה הקונה. והנה בהגיע ערב חג הסוכות פתח הקונה את השקית בה מונח האתרוג וראה שהתעפש ועלו בו נקודות לבנות וחומות.

תובע הקונה מקח טעות שהאתרוג המעופש הוא באחריות המוכר, לעומתו משיב המוכר כי ממנו יצא האתרוג שלם ומהודר, ומה שאירע ברשות הקונה הרי זה באחריותו ובמזלו של הקונה עם מי הדין.

תשובה:

א. כל שאין הוכחה ברורה שהעיפוש נוצר אצל המוכר, וכבנ"ד שכשקנה האתרוג הכל מודים שהיה נקי ומהודר, אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה, וכיון ששילם לא יוכל לבטל את העיסקא בטענת מקח טעות.

ב. ואולם באופן שעדיין לא שילם הקונה היה מקום לומר הממע"ה לאידך גיסא, דמספק לא יצטרך לשלם.

ג. וכיון שבנ"ד כבר שילם הקונה, הרי שמספק לא יוכל לבטל העיסקא, וכל שלא הוכח

(ב) וע"ש סמ"ע (ס"ק לה) אשר הקשה דמדוע כתב הרא"ש הממעי"ה, והלא בבהמה ונמצאת טריפה אצל הקונה אמרינן דגם אם לא שילם ישלם מדין כאן נמצא כאן היה, ואילו הכא קאמר הממעי"ה דהיינו שאם נתן לא יטול, אך אם לא שילם עדיין לא ישלם מספק.

(ג) תירץ הסמ"ע דשאני בהמה שיש לה חזקה ברורה שלא נולדה טריפה ולפתע נטרפה, וכ"כ הש"ך שם (סק"ח) ע"פ פירוש הב"ח דאית ליה רובא וחזקה שלא נולדה טריפה, אבל בגבינות אין להם חזקה כיון שדרך גבינות כשמתישנות שהן מתליעות והוי תהליך מתמשך. ואע"ג שבב"י נראה שהשווה דין הגבינות לבהמה, מ"מ בשו"ע נקט לשון המעי"ה שמתפרש דאם לא נתן לא יתן ורק אם נתן לא יטול.

דין האתרוג שנמנע מעופש אצל הקונה

(א) בנידון דידן שקנה האתרוג במצב מהודר, ורק אח"כ נמצא מעופש אצל הקונה, וכבר שילם הקונה על האתרוג, הרי דלכו"ע א"א לבטל את העיסקא, לא מבעיא אם נאמר כאן נמצא כאן היה, אלא גם אם נסתפק שמא ראשית העיפוש נולד ברשות המוכר הרי דמספק אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה, דלא גרע מגבינות וכהנ"ל בסמ"ע. הלכך כל היכא שלא הוכח שהלקותא נולדה אצל המוכר אמרינן הממעי"ה ומה שנתן נתן, ולא יוכל לבטל מספק את העיסקא.

(ב) שוב ראיתי בביה"ל (סימן תרנו ס"א ד"ה ועיין לקמן) דכתב וז"ל: אם קנה אתרוג ונמצא נרקב וכן לולב, כתב האליה רבה בשם שלטי גבורים, אם יכול לתלות שהרקבים נעשו ביד המוכר [היינו באופן מבורר] הרי זה מקח טעות ואם הדבר ספק המוציא מחבירו עליו הראיה. עכ"ל. וכ"כ בכה"ח שם (סימן תרנו אות ח) בשם שלטי גבורים פ' הזהב, כנה"ג בהגה"ט, א"ר אות א', בית השואבה אות כג.

(ג) ואולם אם לא היה הקונה משלם היה מקום עיון אם אמרינן בכה"ג כאן נמצא כאן היה מאחר ויצא מהודר מרשות המוכר, או שמא י"ל הממעי"ה לאידך גיסא דשמא נולד הריקבון ברשות המוכר. ומדברי שלטי גבורים והאחרונים הנ"ל נראה דס"ל שדין ריקבון האתרוג כדין עיפוש הגבינות דאזלינן בתר המוחזק, והטעם כדברי הסמ"ע דעיפוש וריקבון מצויים הם בדברים מתישנים והוי תהליך מתמשך.

(ד) ועכ"פ בנ"ד דכבר שילם הרי שאין יכול לבטל את המקח ולדרוש את הכסף אלא אמרינן הממעי"ה ומה שנתן נתן. וע"ע גמרא ב"מ (קו.) בענין מכת מדינה שאם אכלה חגב מנכה לו מחכירו, אך אם החזוכר לא זרע אין מנכה ועל אף שהיתה מכת מדינה במקום, מ"מ יאמר המחכיר שאם היה זורע היה מזלו גורם שלא תהא מכה בשדהו כי היה מתקיים בו "לא יבושו בעת רעה ובימי רעבון ישבעו". וכמו"כ בנ"ד כל עוד לא הוכח שהלקותא היתה אצל המוכר אומר לו נסתתפה שדך ומזלך גרם.

הספד מֶרֶן הַגָּאב"ד שְׁלִיט"א על מֶרֶן הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל רַבִּי שְׁלֹמֹה כֹּהֵן זַצוֹק"ל

העם הזה הפלא ופלא, ואבדה חכמת חכמיו
ובינת נבוניו תסתתר (ישעיהו כ"ט, י"ד).

נִסְתַּלַּק מאיתנו מֶרֶן ראש הישיבה הכהן
הגדול אשר היה על הדור מגונן
באמונתו, בתורתו, בצדקותו ובתפילתו, ועתה
הצדיק אבד ואין איש שם על לב, ונתקיים בנו
"אנשי אמונה אבדו באים בכח מעשיהם
גיבורים לעמוד בפרץ דוחים את הגזירות היו
לנו לחומה ולמחסה ביום זעם. מרוב עונינו
אבדנום נאספו מנו בחטאינו, סעו המה
למנוחות עזבו אותנו לאנחות, שוטטנו בארבע
פינות תרופה לא מצאנו, שכנו אליך בבושת
פנינו לשחרך אל בעת צרותינו".

ב.

גֵּרְסִינֵן בירושלמי (יומא פ"א ה"א) אמר רבי
חייא בר אבא באחד בניסן מתו בניו
של אהרן, ולמה מזכיר מיתתן ביום הכיפורים,
אלא מלמד שכשם שיום הכיפורים מכפר כך
מיתתן של צדיקים מכפרת. ועוד גרסינן בגמ'
(מועד קטן דף כ"ח ע"א) אמר רבי אמי למה
נסמכה מיתת מרים לפרשת פרה אדומה, לומר
לך מה פרה אדומה מכפרת אף מיתתן של
צדיקים מכפרת.

הָא קמן דעל אף שסילוקן של צדיקים קשה
לפני הקב"ה יותר מצ"ח קללות ומחורבן
בית המקדש, עם כל זה כפרה וטהרה יש בו,
כטהרת פרה אדומה וככפרת יום הכיפורים.
כטהרת פרה אדומה דכתיב בה "והזהה הטהור
על הטמא וגו' ורחץ במים וטהר בערב" (במדבר
יט, ט), וככפרת יום הכיפורים שנאמר בו "כי
ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל
חטאתיכם לפני ה' תטהרו" (ויקרא טז, ל).

א

בֹּא השמש בצהריים בעלייתו בסערה
השמיימה של הכהן הגדול מֶרֶן רבי
שלום בן הגאון הצדיק המקובל רבי אפרים
כהן זכר צדיקים וקדושים לברכה לחיי העולם
הבא.

"כֹּה אמר ה' צבא-ות התבוננו וקראו
למקוננות ותבואינה ואל החכמות
שלחו ותבואנה ותמהרנה ותשנה עלינו נהי
ותרדנה עינינו דמעה ועפעפינו יזלו מים, כי
שמענה נשים דבר ה' ותקח אזנכם דבר פיו
ולמדנה בנותיכם נהי ואשה רעותה קינה כי
עלה מות בחלונינו בא בארמנותינו" (ירמיהו ט',
ט"ז-כ') בהסתלקותו של מֶרֶן ראש ישיבת פורת
יוסף במות הכהן הגדול.

"לְמִי אבכה וכף אכה ובבכי אמרר והמון מעי
אשנן.

הַלְמַקְדֵּשׁ וארון או כרובים אשר עורבים
ויקיפוד שם יקנן.

וְאִיכָה חשכה אור ההלכה והתלמוד כמו
גלמוד מי יבונן.

וְסוּד תורה היש מוציא לאורה ומי הוא זה
אשר על הדור יגונן" (מתוך קינות לתשעה
באב).

וְכִבְר אמרו רבותינו במדרש איכה קשה
סילוקן של צדיקים יותר מצ"ח
קללות, וכפליים מחורבן בית מקדשנו. בצ"ח
קללות הוא אומר "והפלא ה' את מכותיך"
(דברים כ"ח, נ"ט). בחורבן בית המקדש הוא
אומר "ותרד פלאים" (איכה א', ט'). ובסילוקן של
צדיקים הוא אומר הנני יוסיף להפליא את

(במדבר לה, כה) וכדין הטובל במקווה שנאמר בו "ובא השמש וטהר", כך הכהן הגדול הוא שמש העולם, ובמותו נכנס העולם לזמן חדש ויוצא מטומאה לטהרה.

מרן ראש הישיבה, הכהן הגדול, הסתלק מאיתנו, "בא השמש בצהרים" קשה סילוקו לפני הקב"ה יותר מצ"ח קללות וכפליים מחורבן בית מקדשנו, ואולם במות הכהן הגדול יורדת טהרה וכפרה לעולם, כפרה אדומה וכיום הכיפורים.

זכורני לפני מספר חודשים, כשנכנסנו אל הקודש פנימה, והתאוננו לפניו על הגזירה הנוראה העומדת לרחף על ראשנו בעניין ה"קומה הכשרה" של הפלאפונים, יהי רצון שלא תקום ולא תהיה, נאנח מרן ראש הישיבה, הפטיר ואמר בקול בכי "ייתי ולא אחמיניה" (סנהדרין צח:).

אף אנן נענה בתריה ונאמר ייתי ונזכה למיתב בטולא דכופיתא דחמריה (סנהדרין שם) יעמוד בתפילה לפני צור שוכן מעונה שיאמר לצרותינו די "את רוח הטומאה אעביר מן הארץ" (זכריה יג, ב) בביאת משיח צדקנו במהרה בימינו אמן סלה.

ה.

מרן ראש הישיבה רבי שלום הכהן הגדול היה איש אמת, ומקנא על האמת בתקיפות נחרצות. ואולם בד בבד היה איש שלום, והשכיל להוליד שלום בין ישראל לאביהם שבשמים על ידי קנאת האמת.

וכפי הנאמר על פינחס "השיב את חמתי מעל בני ישראל בקנאו את קנאתי בתוכם ולא כליתי את בני ישראל בקנאתי לכן אמור הנני נותן לו את בריתי שלום" (במדבר כ"ה י"א-י"ב).

הנה לא אמר הכתוב "הסיר את חמתי" אלא "השיב את חמתי", ומפרש האר"י ז"ל

ואמר רבי עקיבא אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרים ומי מטהר אתכם אביכם שבשמים, ואומר מקווה ישראל ה', מה מקווה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל (יומא פ"ח מ"ט).

ו.

הנה בפרשת מסעי כתיב בפרשת רוצחים "ולא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה אשר אני שוכן בתוכה כי אני ה' שוכן בתוך בני ישראל" (במדבר לה, לד) ומפרש המשך חכמה דקאי על רוצח בשוגג וכדאמרינן בגמ' (שבועות ח.) דשפיכות דמים מטמאת את הארץ ושעל כן הרוצח בשוגג דינו לנוס לעיר מקלט המשמשת לו מקווה טהרה ומחוייב לשהות בה עד מות הכהן הגדול וכדקיימא לן "ובא השמש וטהר".

ויש לפרש דבריו על פי מה שכתב בספר החינוך כי ענין הטהרה במקוה הוא על פי מה שכתוב "והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום ורוח אלקים מרחפת על פני המים" (בראשית א, ב) כי הטומאה היא תולדה של היש העצמי ובשעה שטובל האדם במקווה בהיותו מתחת למפלס המים הרי הוא חוזר לנקודת הראשית ולנקודת התהו לבנות את היש בפנים חדשות וביציאה מטומאה לטהרה, כך הרוצח שבשפיכות דמים הוליד טומאה בעולם מחוייב לנוס אל עיר המקלט, שהיא מערי הלויים, ושנאמר בו "כנחלים נטיו כגנת עלי נהר כאהלים נטע ה' כארזים עלי מים" (במדבר כד, ו) ואמרו רבותינו (ברכות טו:) למה נסמכו אהלים לנחלים לומר לך מה נחלים מעלים את האדם מטומאה לטהרה אף תורה מעלה את האדם מכף חובה לכף זכות.

נמצא שבנוסו לעיר מקלט מתנתק הרוצח ממקום טומאתו ופותח דף חדש של טהרה בעיר מקלט, וכדין טבילה במקווה, והשלמת טהרתו היא "עד מות הכהן הגדול"

תורה ולילד ברית שלום בין ישראל לאביהם שבשמים.

יהי רצון שיקויים בנו "צום הרכיעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמעדים טובים והאמת והשלום אהבו" (זכריה ח, יט) ונזכה במהרה לראות כהנים בעבודתם, ולוויים בדוכנם בשירם ובזמרם, וישראל במעמדם. אמן כן יהי רצון.

זכותו תהא מגן בעדנו ובעדכם ובעד כל עמו ישראל, ולא ישמע שוד ושבר בגבולנו ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים. אמן כן יהי רצון.

בלע המות לנצח ומחה ה' דמעה מעל כל פנים וחרפת עמו יסיר" (ישעיה כה, ח) אמן סלה.

שעל ידי שקינא פינחס קנאת ה' צבאות החזיר את מידת הדין שנסתלקה באותם ימים כדכתיב "מה אזעום לא זעם ה'", כאשר מחד גיסא "למען דעת צדקות ה'" שלא זעם באותם ימים על מנת למנוע מבלעם לקלל את עם ה', אולם מאידך גיסא כיון שנסתלקה מידת הדין הצליח בלעם הרשע להחטיא את עם ישראל בעריות בזנות אל בנות מואב ומדין בשיטים.

ואולם פינחס שקינא לה' ועשה דין בזמרי ובכזבי בת מדין, סילק חרון אף מישראל והשיב את מידת הדין הנוהגת ב"אל זועם בכל יום" (תהלים ז, יב) ולהיותה משתלבת בהנהגה של "חסד אל כל היום" (תהלים נב, ג) ושעל כך נאמר "השיב את חמתך", ומכוח זה ראוי הוא לברית שלום.

כך מרן ראש הישיבה רבי שלום הכהן הגדול השכיל לקנא על האמת באמיתה של

ויאסוף מוקני העב

תורתם של רבותינו, ראשי הישיבות ורבני הקהילות



הגאון הגדול רבי שלמה בן שמעון שליט"א

גאב"ד נווה ציון

התפסת מטלטלין לכתובה

והרשב"א והריטב"א כתבו תירוץ אחר, דהכא זה סתם נתינה, דבאמת האשה לא קונה את המטלטלין, רק סמיכות דעת האשה, כההיא דשבת (קמח.) אם אינו מאמינו, מניח טליתו אצלו. ושם זה לא קנין, וה"ה הכא, ולכן מותר אף בשבת.

ולדעת רש"י, כתב ההפלאה (דף נו) דנתינת משכון מותר בשבת. וכתב דזהו כוונת רש"י ז"ל שפירש לעיל (ז.) אתפסוה למשכון. וכן משמע לשון אתפסוה, שאינו אלא למשכון עד כתיבת כתובתה. ובה מיושבת קושית הר"ן דהוי כקנין בשבת, וזהו ביחוד גמור לחלוטין, אבל משכון בעלמא מותר למשכון בשבת כדאיתא בח"מ (סימן עג), עכ"ל ההפלאה.

ולחסידי דעת כל הראשונים שנאדו מפירוש רש"י ולכך הוצרכו ליישב הא דאין קנין בשבת וכו', נראה לומר משום דס"ל כשיטת הר"י בן מיגאש ז"ל, דס"ל דמשכון שלא בשעת הלואתו אינו קונה. וז"ל הר"ן פ' שבועת הדיינין, דכי אמרינן דב"ח קונה משכון, ה"מ במשכון בשעת הלואתו משום דקנו לו מעותיו. א"נ במשכון שלא בשעת

במסכת כתובות (ז.) איתא, רבי אמי שרא למיבעל בתחלה בשבת. אמרי ליה רבנן, והא לא כתיבא כתובתה, אמר להו אתפסוה מטלטלין, ע"כ.

ובפירוש אתפסוה מטלטלי נחלקו הראשונים, רש"י פירש, תנו לה מטלטלין תחת ידה במשכון לשיעבוד כתובתה, עד שיכתבו שטר כתובתה בשעבוד קרקעות, ע"כ. אמנם הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א והר"ן כתבו דצריך הקנאה מעליא ולא מספיק במשכון גרידא. ולכך הקשו והא אין קנין קנין בשבת, והוזקקו לתרץ דאפשר דמשום מצווה התירו, כדאמרינן בגיטין(עז:): וכו', ואע"פ שאמרו בירושלמי (יומא וכתובות פ"א ה"א) אל"ן דכנסין ארמלין בערב שבת, צריכין למכנס מבעוד יום, שלא יהא כקונה קנין בשבתא. אלמא אפילו במקום מצווה לא התירו, שאני נישואין דהוי מילי דפרהסיא טובה ומש"ה לא שרי אפילו במקום מצווה. א"נ אפשר מבע"י אמרו, והיה שהות ביום כדי להתפיסה מטלטלין ולא כדי לכתוב לה כתובה, ע"כ. (עיין בהעמק שאלה (סימן נא) ובמנח"מ (מצווה פד) מש"כ בזה).

מדר"י, וכי אמרינן הכי, בשמכון דאתי לידיה ברשות לוח בשעת הלואתו. א"נ ע"י ב"נ שלא בשעת הלואתו משכון דאתי לידיה מעיקרא בתורת משכון, אבל האי דלא אתי לידיה בתורת משכון אלא דאיהו תפיס ליה לנפשיה לא קני ליה וכו', עכ"ל הריטב"א. משמע מדבריו, דלא בשעת הלואתו, אין קונה הב"ח את המשכון אלא ע"י ב"ד, אבל שלא ע"י ב"ד לא.

ואילו שם בקידושין (ח) כתב הריטב"א על מימרא דרבא אמר רב נחמן אמר לה התקדשי לי במנה והניח לה משכון עליה, אינה מקודשת, מנה אין כאן משכון אין כאן. וכתב הריטב"א, ועיקר הפי בזה כפי' הראב"ד ז"ל, שאין המשכון חל ומשתעבד אלא כשקדם לו חיוב הממון שלוח ממנו או שנתחייב לו בקנין הראוי, דהשתא מקני משכון לשעבוד אותו החוב, אבל הכא שלא נתחייב לו במנה ובאמירה בעלמא וכו' משכון דיהיב על מנה לאו כלום הוא. וכן הדין במכר ובכל דבר, כגון שאמר לחבירו אתן לך ר' זוז והרי לך משכון עליהם, לא זכה כלום ונטל ממנו משכונו, עכ"ל. יוצא מדבריו דהעיקר תלוי בשיעבוד הגוף, אם יש שעבוד הגוף, יש שעבוד המשכון, כלשונו, או שנתחייב לו בקנין הראוי דהשתא מיקני משכון לשעבוד אותו הגוף ולא בעינן ע"י ב"ד. [וכעין קושיא זו הקשה המחנ"א (הל' גביית חוב סימן יא) על הר"ן בפ"ו דשבועות, דסותר דבריו להא דקידושין (ח), ע"ש.

ועוד קשה, דבכתובות (פה) בעובדא דההיא איתתא דאפקידו גבה מלוגא דשטרי, אתו יורשים קא תבעי ליה מינה, אמרה להו מחיים תפיסנא להו וכו'. ופרוש תפיסה הוא למשכון, וכ"כ הרי"ף בפירוש דהוא מדין משכון. וכ"כ הרא"ש שם, כלומר היה בדעתי מחיי אביכן לתופסה בתורת משכון עד שיפרע לי אביכן. וכ"כ מרן בח"מ (סימן סד ס"א)

הלואתו משום דבגביית ב"ד אתי לידיה, וגזרת הכתוב הוא דקני ליה מדרבי יצחק והרי הוא כאילו הגביהו לו ב"ד, אבל נתן לו למלוה משכון שלא בשעת הלואתו, כיון דמלוה אין קונה במה קנאו. וכ"כ הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א בחי' לקידושין (מח). גבי עשה לי שירים נזמים וטבעות וכו', ע"ש. וא"כ גם הכא בהתפסת מטלטלין לכתובה, דעל סמך מה היא תזכה בהם מכח חוב דכתובה, הו"ל מלוה, ומלוה לא קניא, ולכך פירשו הם דהכא הוה הקנאה מעליא [או כתירוץ ב' של הרשב"א והריטב"א דלא קנתה כלל ובכ"ז חשיב סמיכות דעת].

ויתר על כן, פסק מרן בשו"ע (סימן סו ס"ב) שצריך שיקבל עליו אחריות של אבידה וזול. וכ"כ הבי' משם הסמ"ג, וכ"כ התוס' (כתובות נו: ד"ה מאין עושין), וז"ל, והא דאמרינן בפ"ק (לעיל ז) אמר להו אתפסוה מטלטלי, כשקיבל עליו אחריות אם יאבדו או יזלו, ע"ש. אלא דמן התוס' אין ראייה, דהם כתבו כשמיחד לה המטלטלין לעולם, ולא ליום או יומיים. ומה שהרמב"ן וכו' לא הצריכו קבלת אחריות, משום דלא חיישי לאבידה וזול בזמן קצר כיום או יומיים, כי התפסת מטלטלין הוא עד שיהא לו פנאי לכתוב. וכך הסביר הח"מ דעת הרי"ף והרמב"מ שלא הצריכו קבלת אחריות.

ולכאורה יש לסתור סברתינו זו, דחזינא להריטב"א דכתב דלא מהני משכון, וסתר ידידה אדידיה. דהר"ן (פ"ו דשבועות) הביא בשם הריטב"א דס"ל כשיטת הר"י בן מיגאש [וכ"כ הריטב"א גופיה בקידושין] דאפילו למ"ד אין אומן קונה בשבח כלי, מ"מ מצי תפיס ליה אאגריה והו"ל מלוה על המשכון, וקיי"ל דמקדש במלוה שיש עליה משכון ומחזיר המשכון מקודשת, איכא למימר דטעמא דמקדש במשכון מקודשת היינו משום דדעתה אמשכון, דאיהו קני ליה למשכון

דתפיסא דהכא היינו למשכון. וכתב שם הריטב"א, פירש"י שכל זמן שהיה חי היה פיקדון בידך והרי הן כמונחין ברשותי ולא חשיבה תפיסה אלא בתופס ברשות המלווה, ומיהו כי תבעתינהו מחיים ולא בעי למיתן להו ומעכבם בחובו הא חשיבא כתפיסה מרשותם, עכ"ל. ומשמע שפיר דאף שלא ע"י ב"ד מהני תפיסה למשכון, והתם שלא בשעת הלוואתו הוא.

והנראה בזה ליישב הכל בחדא מחתא, והוא דהן אמת דס"ל להריטב"א דמשכון שלא בשעת הלוואתו לא קני ליה אלא ע"י ב"ד, אמנם היינו דווקא בחוב שלא הגיע זמן פרעונו, רק ראה המלוה שהלוה מבזבז נכסיו (ככח"מ סימן עג ס"י ובש"ך שם. ובסימן צז סט"ז), ותבע אותו לבי"ד, וראו ב"ד שכשיגיע זמן הפרעון לא ישאר בידו מאומה, לכך הוציאו ממנו ב"ד משכון בכדי שלא יפסיד המלווה כספו, ובזה דווקא ס"ל להריטב"א דצריך ב"ד, דרק הבי"ד יכולים ליקח משכון כיוון שהם צריכים להחליט אם זה נראה שלא יישאר לו נכסים אחרים, אבל בלי ב"ד לא. אבל בחוב שהגיע זמן להיפרע ולא פרעו, אז בוודאי דהמלווה קונה למשכון אף בלא גביית ב"ד, דכיוון דחיובו ברור, דהא הגיע זמנו, חשיב שפיר המלווה כשליח ב"ד, ולא צריך עד שיבוא לבי"ד, דלא מסתבר כלל לומר דרק אם הבי"ד בעצמם באו אצל הלווה ותבעו שיפרע לו חובו ואם לאו יתבענו לדין ונתרצה הלוה מפחדו מבזיון ב"ד או מרצונו ליתן לו משכון בזה נימא דהב"ח לא יקנה משכון, הא לא מסתבר כלל. ורק היכא דלא הגיע זמנו, דבי"ד צריכים להחליט על זכותו בכלל ליטול משכון, בזה צריך ב"ד, ובלא ב"ד אין הוא קונה.

ויש ראייה לחילוק זה מדברי הריטב"א עצמו, דהא ראשון הסוברים דמשכון שלא בשעת הלוואתו אינו קונה רק ע"י ב"ד הוא

הר"י בן מיגאש שהביא דבריו הר"ן בפ"ו דשבועות, וז"ל, ולעניין מי שמודה במקצת הלוואתו ורוצה ליתן משכון למלוה באותן מקצת, אי מיקרי הילך או לא. הרב בעל העיטור כתב כהילך דמי, אבל הר' יוסף הלוי ז"ל אומר, דבכה"ג לא מיקרי הילך, דכי אמרינן דב"ח קונה משכון, ה"מ אי משכנו בשעת הלוואתו, משום דקני ליה מעותיו, וכדמוכח ההיא דאמרינן בפרק השולח (גיטין לו.) גבי מלוה על המשכון דאינו משמט משום דקני ליה כדרי, אלמא דב"ח קונה משכון אפילו משכנו בשעת הלוואתו, וטעמא דמילתא מפני שמעותיו קונות לו משכון. וא"נ בשמשכנו שלא בשעת הלוואתו קני לי, משום דבגוביינא דבי דינא אתי לידיה, וגזרת הכתוב הוא דקני ליה כדרי, דהרי הוא כאילו הגביהו לו ב"ד, ומש"ה אמרינן בפרק המקבל (ב"מ קד.) דאם מת, אינו נעשה מטלטלין אצל בניו. אבל כשנתן לוה למלוה משכון שלא בשעת הלוואתו, כיון שמלוה אין קונה במכר, במה קנאו מלוה למשכון. שמא תאמר (אע"פ) שהמלוה אין קונה לה, קנאו במשיכה לשעבודו, שכשם שאילו הקנה לו לוה למלוה לגמרי, נקנה במשיכה. כך שהקנהו לו בתורת משכון, משיכה קונה לו, זו היא שלמד הרב יוסף הלוי ז"ל מההיא דקידושין, שאין המטלטלין נקנין במשיכה למשכון בעלמא. והכ"נ משכון לאו הילך הוא, ע"כ.

והנה הריטב"א ג"כ ס"ל כהר"י בן מיגאש דמשכון לא חשיב הילך, בריש ב"מ(ד:) אבל הריטב"א כתב טעמא אחרינא, אי יהיב ליה משכון, ליכא הילך. דבשטר איכא תרי טעמי, שאינו יכול לכפור בו, ושיש בו שעבוד קרקעות. אבל במשכון, נהי דתו לא מפסיד לחבריה, אבל מ"מ בשעת תביעה היה יכול לכפור בו, וכל שבשעת תביעה יכול לכפור לא יהיב ליה זוזי ממש, לאו הילך הוא וכדכתיבנא לעיל, עכ"ל הריטב"א שם. ובביאור הגר"א

ויתר על כך כותב הקצות החשון שם ליישב תמיהת הש"ך, דכלי אצל אומן לפני שהחזירו לבעלים לא חשיב כלל מלוה וכו', דמעמ"ש אינו מהני רק בחוב ברור שיאמר לו מנה לי בידך תנהו לפלוני, וזה כל זמן שאין מחזיר הכלי עדיין ללא התחיל שוב חוב ולא הוי כחוב שלא הגיע זמנו, דליכא שום חיוב עליה כלל כ"ז שאין מחזיר, וא"כ לא הוי מנה לי בידך. ואע"ג דלבסוף מחזיר הכלי ונעשית לו מלוה וחוב למפרע, מ"מ כיון דבשעת ההמחאה לא הוי חוב מבורר לא הוי ביה דין מע"ש דהא בכתובה נמי לא מהני, ע"ש. ומטעם זה נמי כל עוד שלא החזירם לה, אינה עוברת בבל תלין (רמב"ם פ"א משכירות הל"ג). וא"כ כיון דאומן חשיב ליה במלווה שלא הגיע זמן הפרעון, לכך כותב הריטב"א דלא קנה ליה למשכון בלא גוביינת בי"ד, ולכך לא מצי תפיס ליה אאגריה. אבל בהגיע זמן הפירעון, שפיר קני הב"ח למשכון אף אם משכנו שלא ע"י בי"ד ורק שיהיה שעבוד הגוף.

ומ"ש הריטב"א גבי מלוגא דשטרי דלא הוי תפיסה אלא ברשות לווה, וכשתבעינהו מחיים ולא החזירם קנה השטרות למשכון, אף דהתם במלוגא בודאי דמיירי אף בלא הגיע זמן הפרעון, דלא אישתמיט תנא למימר דהכא מיירי דוקא בהגיע זמן הפרעון. נראה לומר דהכא שאני, דכיון דאם לא תתפסם מחיים, לאחר מיתה לא תגבה כלל, דמטלטלי דיתמי לא משתעבדי לב"ח. וא"כ יש לה הפסד ברור, ובזה כ"ע יודו דמציא למיתפס ולמיתבע אף אם לא הגיע זמנה, דדווקא בההיא דח"מ (סימן עג) שהלווה לזמן ובתוך הזמן רואה המלווה שהלווה מבזבז נכסיו ואין לו קרקע, דשם הפסד אינו ברור. ראה בש"ך שם שכתב דדעת רב יהודאי גאון, הרמב"ן, הרשב"א והריב"ש וכו' דגם בזה אינו יכול לתבוע קודם שמנו, דמי יודע מה ילד יום ואין מעצור לה' להושיע ברב או במעט ודלמא למחר ירויח

(ח"מ סימן פז ס"ג ס"ק יג) עמ"ש מרן בשו"ע דמשכון לא חשיב הילך, הביא הגאון טעמו של הר"ן הנ"ל וטעמו של הריטב"א. והשתא אי ס"ל להריטב"א דמשכון שלא בשעת הלוואתו אינו קונה, בין בהגיע זמן הפירעון ובין בלא הגיע שמן הפירעון, אמאי איצטריך לטעמא אחרנא, תיפוק ליה דכיון דאין המלוה קונה אותו שפיר לא חשיב הילך. אלא ודאי נראה, דבהגיע זמן הפירעון שפיר קונה הב"ח למשכון. ולכך איצטריך הריטב"א לומר דאף אם הגיע השמן והלווה מודה במקצת ורוצה ליתן משכון דהשתא המלוה קונה את המשכון, מ"מ לא חשבינן ליה הילך כיון שבשעת תביעה היה יכול לכפור, וזה ברור לענ"ד.

ובזה מיושבת היטב סתירת דברי הריטב"א, דהתם בעשה לי שירים נזמים וטבעות, כיון שהנזמים עדיין הם בידו אין היא חייבת בתשלומין עד שיתנם לה, כדכתב הריטב"א שם דכ"ע ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף, ואם לא עשה אלא מקצת, משתלם לפי חשבון. וכן אם נאנס הכלי משתלם מן הבעלים, דמלוה היא גבייהו, ומיהו אין זמנו להפרע אלא בסוף מלאכתו דק"ל שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף, עכ"ל.

והש"ך בח"מ (סימן קכו ס"ק עו) בדין מעמד שלשתן בשכירות, דפסק מרן דאם אמר לו שכר החפץ אתן לך אין חייב ליתן אפילו שכר החפץ שנשתמש בו כבר, דשכירות אינה משתלמת אלא בסוף. ותמה הש"ך דמה בכך ששכירות אינה משתלמת אלא בסוף, מ"מ חייב לו הלואה מהשתא אלא דהוי כלא הגיע זמן הפרעון. והביא דברי הריטב"א הנ"ל [ושם ט"ס בש"ך וצ"ל הריטב"א פ' האיש מקדש], ותוס' ב"ק (צט. ד"ה ואיבא), ע"ש.

והגר"א שם הסכים עם הש"ך בזה, וא"כ ראינו דהריטב"א ס"ל דכלי אצל אומן חשיב כמלוה שלא הגיע זמן פירעון.

וימצא המלוה מה לגבות ממנו, ולכך לא מצי לתובעו קודם זמנו.

ומטעם זה נמי כתב הש"ך שם, דהבו דלא להוסיף עליה, דדוקא מבזבז, אבל אם אינו מבזבז אע"פ שמתמוטט מדיי יום יום ולא יוכל לשלם בזמן, אפילו מטלטלין לא יוכל המלוה לעכב תוך הזמן. ולכך כשבא לתובעו משכון, לא קני ליה אלא ע"י בי"ד, דבי"ד יקבעו אם נראה להם שלא ישאר בידו מאומה. משא"כ במלוגא דההפסד הוא ברור כשמש, דמטלטלי דיתמי לא משתעבדי לב"ח, בהא כ"ע מודו דמצי למיתבע ומצי למיתפס משכון ה' בלא גוביינא דבי"ד, כיוון דיש לה את הזכות הברורה לתבוע עכשיו חובה. וכ"כ הרמ"א בשו"ע (אה"ע סימן צא ס"ד), דאם בא המלוה קודם נישואיה, ורוצה לדחות נישואיה עד שתפרענו ולא יפסיד שלו, הדין עמו. ואע"פ שעדיין לא הגיע זמן פרעון, ע"ש. והיינו ג"כ משום דשם ההפסד ברור, משום דבעל חשיב כלוקח, ומלוה ע"פ לא גובה מן הלקוחות.

ועוד, דהכא חשיב שכבר באו לידו בהיתר, ושפיר מצי תפסה. דכן כתב הריב"ש (סימן קט) בשם הרשב"א [אף דס"ל דתוך זמנו לא מצי למיתבע כלל, כדלעיל]. וז"ל הריב"ש, ואפשר שאם באו מעות הלוח ליד המלוה תוך זמן, ויראה לבי"ד שהלוח מבזבז נכסיו וכשיבוא הזמן לא ימצא זה מקום לגבות, אין מוציאין מידי המלוה ליתן ללוח, דבמקום פסידא חוששין. וכן ג"ל סעד ממ"ש הרמב"ן והרשב"א ז"ל, ודאע"ג דקיי"ל כר"נ דזה גובה וזה גובה, אם מת האחד והניח יתומים קטנים שאינם בני גוביינא, עד שיגדלו זה עומד בשלו וזה עומד בשלו, דכיון דתפס תפס, דאלמא כל הכיא פסידא מבוארת, אין מוציאין מן התופס, עכ"ל.

וכ"כ מרן בח"מ (סימקה ס"ד), אם אין עליו חוב לאחרים, זכה התופס לבעל חוב. ודוקא במקום דאיכא פסידא לבעל חוב, כגון

שהוא גברא דמפסיד נכסי או שהעני וירד מנכסיו. ואפילו תוך זמן מהניא תפיסה וכו', עכ"ל. [ומקורו הוא באר"ש פ"ק דגיטין, ודלא כר"פ שהביא הטור שם שמחלק בין הגיע זמנו ללא הגיע]. וכ"כ שם (סו), נפקד שתפס בפקדון לתופסו לב"ח במקום שאינו חב לאחרים, מועיל לו תפיסתו לעניין זה שאם מת המפקיד אינו נעשה מטלטלים אצל בניו וכו' ע"ש. וע"ש בבאור הגר"א שציין מקור הדברים מעובדא דמלוגא דשטרי, לכך לא בעי בכא ע"י בי"ד ורק בעינא דליבעינהו מינה מחיים דלחשיב הכא משכון מדעת הלווה, כלשון הריטב"א ומיהו, כי תבעתינהו מחיים ולא בעי למיתן להו ומעכבם בחובה היא חשיבא כתפיסה מרשותם, ע"כ.

ובדררך זו מיושבת ג"כ תמיהת המחנה אפריים (פי"א מגביית חוב) שתמה על הר"ן דסותר דבריו כנ"ל. וכדכתיבנא ניהא.

ועיין בר"ן (קידושין מח). שכתב, וא"ת ואמאי לא, והא איכא משכון גביה דמצי תפיס ליה אאגריה וכו'. לאו קושיא היא, דשאני משכון דעלמא דקני ליה כדרכי יצחק (ה). אבל האי, כיון דמעיקרא לאו בתורת משכון אתא לידיה לא קני ליה וכו'. אלמא לא חשיב משכון ידיה עד ליתבעו מיניה ותפיס ליה אאגריה כעובדא דמלוגא דשטרי דפרק הכותב (כתובות פה). ע"כ. נמצא דלדעת הר"ן עיקר מאי דבעינן דלתבעי מיניה, משום דלא אתי ליד מעיקרא בתורת משכון. וכ"כ הרמב"ן בחידושיו לקידושין (מח). דשאני משכון דקני ליה או מדר"י או מדר"י בק יהודה, דלהכי אתפסוה מעיקרא וכו', אלא כלי אצל אומן בפיקדון הוא עד דתבעיה מיניה ולא יהיבין נהלייהו דתפסיה אאגריה, כדאיתא במלוגא דשטרי, ע"כ.

ומכאן תימה עמ"ש הב"ח (אה"ע סימן כחד נ"ב מהספר ד"ה והקשה הר"ן), אבל ממ"ש

קונה על במך מעותיו שנתן מקודם, רק במשיכה אם משך המלוה למשכון קנאו. ובהא פליג הריטב"א על הר"י בן מיגאש, דהוא ס"ל דמשכון אינו קונה במשיכה, והיינו דאמרינן בקידושין מנה אין כאן, אבל הריטב"א פליג עליה בהא, וס"ל דמשכון נקנה במשיכה ולכך הכא במלוגא דשטרי אם תפסתם ברשות הלזה קנאתם. אבל שלא מדעת, לא, דהא בעיא משיכה. ומאי דבקידושין אינה מקודשת אמאי לא תקנה למשכון במשיכה, הריטב"א יפרש משום דכסף הקידושין אגיד לגביה דבעל, וכל כסף קידושין דאגיד גביה בעל לאו כלום הוא. ושכן דעת הרמב"ן והרשב"א, עכ"ד.

ודבריו אלו לא זכיתי להבינם. חדא דמפורש כתב הריטב"א דלא ס"ל כהרמב"ן והרשב"א אלא כהראב"ד, והרא"ש, וז"ל, י"מ אותה אפילו כשנתחייב לה במנה בקניין הראוי וכו', אין כאן משכון וכו', דלא נפיק מיניה כלום וכו'. ולהאי פירושא לא אתי שפיר לישנא דמשכון אין כאן וכו'. ועיקר הפירוש בזה כפירוש הראב"ד ז"ל, שאין המשכון חל ומשתעבד אלא כשקדם לו חיוב המנה שלוה ממנו וכו', אבל הכא שלא נתחייב לו במנה, ובאמירה בעלמא וכו' משכון דיהיב על מנה, לאו כלום הוא, ע"כ. וצ"ע. וממילא ליכא לתרוצי דס"ל דמשכון נקנה במשיכה, וע"כ כדכתביתנא.

ויתר פלא, דהאבני מילואים עצמו (שם סימן כטס ק"ו) הביא לשון זה של הריטב"א, וכן הביאו בקצה"ח (סימן קצ סק"ו) וצ"ע. ועוד דלפי דבריו דהריטב"א ס"ל, דמשכון נקנה במשיכה, א"כ אמאי בההיא דעשה לי שירים נזמים וטבעות, לא אמרינן כיוון דתפיס לוהא אאגריה מדעת האישה ושפיר יקנהו במשיכה, דמ"ש ממלוגא דשטרי וכדכתבו הרמב"ן והר"ן הנז', דדין אומן כדיו מלוגא, ושפיר יוכל לקדש בו, וצ"ע.

הריטב"א בשם הרמב"ן, משמע דבאומן כיוון דלא אתי לידיה בתורת משכון, אלא דאיהו תפיס ליה מנפשיה, לא קני ליה אפילו תבעיה מיניה ותפיס ליה אאגריה. ולא דמי למלוגא דשטרי, ע"כ. ומדברי הרמב"ן שהבאתי נראה ברור דדין אומן כדין מלוגא דשטרי, עי"ש.

וכן יש לתמוה על הב"ש כאן, שכתב ג"כ לומר שהרמב"ן בחלקות ישית למו בין אומן למלוגא. ובאמת שגם בסברה קשה להבין החילוק, הרי באומן אעמא הוא משום דלאו בתורת משכון אתו לידיה, וא"כ גם במלוגא דשטרי לאו בתורת משכון אתו לידיה, ומאן לימא לן דלא הוי בידיה בפקדון קודם ההלוואה בכלל.

ובדברינו מיושבת ג"כ תמיהת הפנ"י על הריטב"א (בכתובות פה). שהבאתיו לעיל, שתמה, ולא ידעתי טעם דברי הריטב"א בזה, דמה לי מדעת הלזה או שלא מדעתו וכו', הא בכמה דוכתי פשיטא לן שאדם יכול לתפוס למשכון אף שלא מדעת הלזה, כדאיתא בפרק חזקת הבתים (ב"ב לו.) גבי עיזי דאכלי חושלא, ע"כ. ולפמ"ש לעיל ניחא, דכיון דמשכון שלא בשעת הלוואתו אינו קונה, לכך שפיר בעינן דעתו. ולכך הכא במלוגא דשטרי בעינן דעתו, ומכיון שההפסד ברור מהגני תפיסה שלא בשעת הלוואתו.

ומה שהביא ראה מעיזי דאכלי חושלי, שפיר דחה זה האבני מילואים (סימן צו סק"ד), דהתם בעיזי לאו מדין משכון אתינן עליה, אלא מדין מיגו, ולכך קנאם. ובאמת, כדברי האב"מ כתב הריטב"א עצמו בחידושו שם, דרק מטעם מיגו אתינן עלה, ע"ש. וע' ביד רמה שם.

אך מה שדחה האב"מ לקושיית הפנ"י, דהריטב"א ס"ל כהר"י בן מיגאש דמשכון שלא בשעת הלוואתו אינו קונה בלא גוביינת בי"ד, אמנם מדים משכון אין הוא

ומאחר עלות כל האמור, דהריטב"א ס"ל כהר"י בן מיגאש דמשכון שלא בשעת הלואתו אינו קונה, שפיר כתב הריטב"א הכא דקנתה את המטלטליו לגמרי או דבכלל לא קנתה. ולא כרש"י דס"ל דקנתה למשכון ול"ד למלוגא ולהנך דמהני תפיסה למשכון שלא בשעת הלואתו.



הגאון הגדול רבי ברוך שרגא שליט"א

ראב"ד ירושלים

בעניין מטריית 'מגן השבת'

לכבוד הרה"ג שליט"א

שלום רב וישע יקרב

הריני לאשר בזה כי קיבלתי את מה שכתב כת"ר בענין המטריה "מגן השבת" להתיר להשתמש בה בשבת, ויסוד ההיתר, כי במטריה זו ישנו אהל קבוע טפח על טפח ושאר המטריה היא רק תוספת על אהל קיים, ויתירה מזו, מאחר וחוט או משיחה הקשורים מערב שבת לאהל עראי שמקופל לגמרי מותר בשבת לפתחו כליל, וחוט זה מועיל ממש כטפח הפתוח להתיר פתיחה של אהל עראי סגור.

ובת"ר כתב שמטריה זו תוכל להציל זוגות רבים שמפאת הגשמים נאלצים לדחות טבילת מצוה במקרה הטוב, או במקרה הרע להכשל חלילה במגע של חיבה ואף להגיע לאיסור כרת, ומתוך כוונה לזכות את הרבים ולמנוע מכשול מציאתם פתרון לשבתות גשומות תחת מגבלות העירוב. ובת"ד העלה שמותר ואף מצוה מדברי נביאים להגן על עצמנו גברים ונשים מפני הגשמים ע"י מגן השבת, ולקיים מצות טבילה בזמנה, עונה, עונג שבת, תפילה בציבור ושיעורי תורה דרבים וכו'. וצירף חתימות כמה רבנים שליט"א שהסכימו להתיר בזה.

והריני להשיבו כדלהלן:

ראשית, קשה לי להאמין שיש נשים כאלו שיכשלו באיסורי כרת וימנעו מאיסור אוהל דרבנן, וכידוע יסוד היסודות

שעם ישראל נשען עליו בכל הדורות הוא טהרת המשפחה, ואמותינו מסרו את נפשן לשמור על הטהרה במצבים הכי קשים וטבלו בנהרות בימי החורף ולא נרתעו מפני הצינה, וכ"ש מפני הגשמים. ואמנם לא כל הדורות שוים ולא כל הדעות שוות, שיש נשים שמפאת חולשתן או עדינותן יראות שמא יתקררו, ובפרט נשים הרחוקות מתורה ומצוות ושומרות טהרה ויש לחוש שעלולות להמנע מטבילה בשבת מפני הגשמים, אך כפי הידוע לי אפילו נשים חילוניות ששומרות טהרה בימות החורף מקפידות שבעליהן יביאו אותן ברכב בערב שבת מפני הגשמים, ובחזור ספק אם יהיה גשם או לא, ומשום כך לא נמנעות מלטבול. ומ"מ אין להקל משום זה בדבר האסור מן הדין.

ולאותן נשים החוששות מפני הגשמים יש פתרון יעיל, והוא בגד הניילון המכסה את האדם מראשו ועד רגליו, והוא דק ונח מאד ומועיל להגן מפני הגשמים ומפני הצינה, ורבים רבים עזבו את המטריה שאינה נוחה כל כך מחמת הרוח שמזיזה את המטריה ואחסון המטריה והחזקתה ביד שמקררת את היד, לעומת בגד הניילון שהוא דק מן הדק ואפשר להכניסו לכיס, ויש לעודד את אותן נשים חלושות הכח להשתמש בניילון זה, ויכולות להשתמש בזה גם במקום שאין עירוב, והוא פתרון טוב ומועיל שאין בו שום חשש כלל. אבל המטריה "מגן השבת" נראה שאין להתיר להשתמש בה בשבת כלל, כאשר יבואר להלן בע"ה.

איתא בשבת (קכה:): רבי אליעזר אומר, פקק החלון בזמן שהוא קשור ותלוי פוקקין בו, ואם לאו אין פוקקין בו, וחכמים אומרים בין כך ובין כך פוקקין בו. ובגמ' (שם) מבואר דהכל מודים שאין עושין אהל עראי בתחילה לא בשבת ולא ביו"ט, ולא נחלקו אלא להוסיף על אהל עראי, רבי אליעזר אומר אין מוסיפין וחכמים אומרים מוסיפין.

וקי"ל כרבנן שמותר להוסיף על אהל עראי בשבת, וכן איתא בעירובין (קב:): אמר רב אסי, הני כיפי דארבא, בזמן שיש בהן טפח, אי נמי אין בהן טפח ואין בין זה לזה שלשה - למחר מביא מחצלת ופורס עליהן. מאי טעמא, מוסיף על אהל עראי הוא ושפיר דמי. הנהו דכרי דהוו ליה לרב הונא דביממא בעו טולא ובליילא בעו אוירא, אתא לקמיה דרב, אמר ליה: זיל כרוך בודיא ושייר בה טפח, למחר פשטה ומוסיף על אהל עראי הוא ושפיר דמי. ע"כ. וכן פסקו הרמב"ם (שבת פכ"ב הכ"ז) ומרן השו"ע (סי' שטו ס"ב).

והפותח מטריה בשבת כשלא היה בה טפח פתוח הוי כעושה אהל לכתחילה דאסור אפילו באהל עראי, אמנם בשבת (קלח). איתא: תני רמי בר יחזקאל, טלית כפולה לא יעשה ואם עשה פטור אבל אסור, היה כרוך עליה חוט או משיחה מותר לנטותה לכתחילה. ופירש רש"י שאם הניח את הטלית כשהיא מקופלת וכרך עליה חוט למשכה בו לפורסה לכאן ולכאן מותר למושכה בו בשבת, דמוסיף על אהל עראי הוא ואינו עושה אהל לכתחילה. וכתבו התוס' (ד"ה כרך) דמייירי כגון ששייר בה טפח דמוסיף על אהל עראי הוא ושרי, אבל בלי שיור טפח אסור כדאיתא בעירובין (קב:), אי נמי כריכת חוט או משיחה מועלת בלא שייר בה טפח. והרא"ש (שבת פ"כ סי' ב) כתב כתיורין שני של התוס' דכריכת חוט או משיכה חשיב כאילו היתה פרוסה טפח.

והתפארת ישראל בכלכלת שבת (מלאכת הבונה) רצה לדמות את המטריה לטלית כפולה דאם היה כרוך עליה חוט ומשיחה מותר לנטותה, וכתב דמסתבר טפי תירוץ השני של התוס' דקשירת חוט מועיל כמו שייר טפח, דאי בשייר טפח למה לי כריכת חוט כלל ומאי שנא מבודיא, אלא ודאי תירוץ בתרא עיקר, וכיון שגג המטריה מחובר למקל מערב שבת וגם יש תחתיו חוטי ברזל למתוח בהן לכאן ולכאן ודאי לא גרע מטלית כפולה דמותר למתוחה בשבת. ואפילו ימא דשני תירוצי התוספות שקולים ולא מסתבר חד מינייהו מחבריה, עכ"פ כיון שהוא עשוי לזמן מועט הוה ליה אהל עראי דרבנן ובדרבנן שומעין להקל ושרי, ובפרט במי שמצטער מן הגשמים י"ל דבמקום צערא לא גזרו רבנן, וכן במקום פסידא לא גזרו רבנן והכא יפסדו מלבושיו בגשמים, וגם גדול כבוד הבריות לילך בבגדים מלוכלכים, ואת"ל שלא ילך בין הבריות אין לך צער גדול מזה. ע"ש באורך.

וכן בגינת ורדים (או"ח כלל ג סי' כו) כתב דנראה להכריע כפירוש שני דמיקל שלא להצריך שיור טפח פרוס, דאל"כ בלא חוט או משיחה יהיה מותר כיון שכבר יש שם אהל טפח ומותר להוסיף על אהל עראי, ומאי מהני לן חוט או משיחה ולמאי אצטריכנא ליה, וע"כ חוט או משיחה מהני גם בדליכא שיור טפח פרוס, דכיון דאיכא חוט או משיחה לא מיחזי כעשיית אהל מחדש שכבר ניכר שהוא עשוי ועומד ע"י חוט או משיחה שבו, ואע"פ שבפסקי התוס' (רמז תנט) כתבו דטלית כפולה שכרך עליה חוט צריך לשייר בה טפח, מ"מ הרא"ש השמיט תירוץ ראשון וכתב רק תירוץ שני. עכת"ד. ודחה דברי מהר"י זיין שפסק כתיורין ראשון של התוס' שצריך לשייר טפח.

אמנם בשו"ת פרח שושן (כלל ג סי' ד) תמה מהר"י זיין על דברי הגינת ורדים, וכתב דהעיקר לדינא כתיורין ראשון של התוס'

ובמטריה החדשה "מגן השבת" יש טפח שנשאר פתוח תמיד, ופתיחת המטריה היא תוספת על אהל שפתוח טפח, ועל כן רצו להתיר להשתמש בה בשבת כיון שאין בפתיחתה אהל חדש אלא מוסיף על אהל עראי דשרי. אולם למעשה נראה שאין להקל בזה, כיון שמטריה זו לא עדיפא ממטריה שהיתה פתוחה לגמרי לפני שבת שאסור לנשאה ולהשתמש בה בשבת, כמ"ש הגאון רבי דוד פארדו בשו"ת מכתם לדוד (או"ח סי' א) שאסור לפתוח מטריה בשבת ולנושאה מעליו כדי להגן מפני הגשמים, שהרי זה כעושה אהל עראי בשבת, וכ"ש לדעת הרי"ף דסבירא ליה דהעושה אהל עראי בשבת חייב מהתורה, והביא ראיה מסיאנא שפסק הרמב"ם (שבת פכ"ב הל"א) שאסור לחבוש בשבת כובע ששוליו קשים ורחבים טפח שהרי הוא כעושה אהל עראי בשבת, וכן פסק בשו"ע (סי' שא ס"מ). ולפי"ז לא מבעיא לפותחה בשבת אסור, אלא אפילו היתה פתוחה מערב שבת כיון שהוא נושאה עליו בשבת נמצא שהוא מאהיל והרי הוא בכלל עושה אהל עראי בשבת שאסור. ולפי זה פשיטא דהמטריה "מגן השבת" אע"פ שהוא פתוח טפח מערב שבת לא יועיל ולא יציל, דאפילו היה פתוח כולו אסור משום שהוא מאהיל על ראשו בשעה שמרימו מעל ראשו להגן מפני הגשמים.

ואמנם בכלכלת שבת (שם) התיר להשתמש במטריה פתוחה בשבת, ובתו"ד כתב וז"ל: אחר איזה שנים שכתבתי זה ראיתי בתשובת נודע ביהודה חושש לאיסור סקילה, ובמח"כ הפריז על המידה וכו', ואעפ"כ לאשר הגאון הנ"ל החמיר כ"כ באיסורו לא מלאני ליבי להתיר הדבר לגמרי מבלי שייסיכמו עימי חברי המקום יהיה בעזרם, אבל עכ"פ נ"ל ברור דמותר לומר לגוי למתחו ולפתחו בשבת. ע"ש. ולפי"ז מותר לשאת מטריה שהיתה פתוחה מע"ש. אולם להלכה נקטינן שאסור

כמ"ש הכנה"ג (כללים בדרכי הפוסקים אות יט) וז"ל: אני מקובל דתירוץ ראשון שעושה התוס' פשט הוא העיקר. משפטי שמואל (סי' קכ), וכ"כ מהרי"ק (שורש עב) ומהר"י הלוי (סי' א). ע"כ. וכ"ש בנידון דידן שכן כתבו בפסקי התוס' (רמז תנט) כתירוץ קמא. ואע"פ שהרא"ש כתב כתירוץ שני, כבר כתב הכנה"ג (שם אות י) בשם כמה פוסקים דבמקום שהתוס' חולקים על הרי"ף הלכה כדברי התוס', וכ"ש כשחולקים על הרא"ש. ולפי"ז יש להחמיר גם במטריה.

ובשו"ת נודע ביהודה (תנינא או"ח סי' ל) האריך בחומר האיסור לפתוח מטריה וכתב דאפשר שיש בזה איסור תורה, ע"ש באורך. ואף החת"ס (או"ח סי' עב) שחולק על הנודע ביהודה וכתב שאין בזה איסור תורה, וכיון שאינו אוהל מדאורייתא אפשר שגם מדרבנן מותר כמו בטלית כפולה שיש בה חוטים דשרי אפילו לכתחילה, וה"נ הקרסים והלולאות הוי כחוטין, ועדיף טפי כיון שעשוי ומתוקן לכך מעיקרא והוי כמו כילת חתנים שהקילו בה הרי"ף והרמב"ם (שבת פכ"ב הל"ל) משום שעשוי מעיקרא לכך, וע"כ קרוב לומר שאפילו מדרבנן שרי, וא"כ לכל הפחות מותר לפותחם ע"י גוי ואין להרעיש העולם בשביל זה. מ"מ בפתח דבריו כתב בזה"ל: ואחר העיון הדק היטב אומר אני, בודאי לישא פאראסאל בשבת לאו משנת חסידים היא ושומר נפשו ירחק ממנו. ע"כ.

ובתהלה לדוד (סי' שטו ס"ק טז) כתב: ולענין פתיחת הפריסא"ל בשבת כבר פשט איסורא במדינתנו, וכל הפותחו בשבת נחשב לפורץ גדר, ואין לדבר בענין זה למעשה, ולא יהיו אלא דברים המותרים ואחרים נוהגין בהם איסור חמור. וע"ש שהשיב על דברי החת"ס. וכן המנהג פשוט לאסור את השימוש במטריה בשבת ויו"ט.

כפולה שכרוך עליה משיחה לדעת הרא"ש אלא כשהיתה מוטה מערב שבת למעלה ובשבת באים לפרוש או לנטות אותה, ולכן מהני כריכת חוט או משיחה להרא"ש או פתיחת טפח גם להרי"ף ודעימיה, אבל בשמשיה שהיא עומדת בארץ וראשה למעלה ובשעה שמרים אותה ופותחה על ראשו הוא עושה אותה אהל בזה אסור לכל הדעות, וראיה גדולה לדבר מדין סיאנא שאם יש ברחבו טפח אסור אע"פ שהוא פתוח טפח, וכן פסק מרן ז"ל (סי' שא ס"מ): כובע שהוא מתפשט להלן מראשו טפח אסור להניח בראשו אפילו בבית משום אהל. והוא הדין לשמשיה אע"ג שהיא פתוחה טפח מע"ש כיון שלא היתה משמשת לאהל עד שהרימה ונתנה על ראשו דמי לסיאנא ואסור מדרבנן משום עושה אהל עראי בתחילה. עכ"ל.

ואמנם בכלכלת שבת (ש) חילק בין סיאנא למטריה, דבסיאנא עושה אהל חדש בשבת, משא"כ הכא כבר היה הגג מקושר מע"ש אל הקנה שבאמצע והו"ל כאילו כבר התחיל לפרסו מערב שבת. ע"ש. אולם דבריו צ"ב, שהרי בסיאנא אפילו אם לבשו מבעוד יום ואח"כ הוציאו אסור להחזירו על ראשו בשבת מפני שהוא מאהיל עליו, וה"ה במטריה אפילו אם היתה פתוחה מע"ש כשנושאה על ראשו הוא מאהיל עליו, ולא דמי לטלית שהיתה על המוט דקביעא וקיימא במקומה כנ"ל.

ובפתח הדביר (סי' שטו סק"ג) לאחר שהביא שיטות הפוסקים העלה דאסור לנושאה אפילו כשפתוחה מאתמול, וכתב בזה"ל: לכן נראה כי כל חכם לב שנשאל בזה וכיוצא בזה לא יחפש אחר פתחי היתר להורות היתירא, דאתה הרואה כי לכל ההתריות אית להו פירכא, ומהאי טעמא ודאי יש לאסור בכל גוונא מאחר שפשט המנהג לאסור, ושכיחי אינשי שנקל בעיניהם איסורי שבת החמורה

מדינא לפתוח את המטריה בשבת, ואף אם היתה פתוחה כבר אסור לנשאה בשבת. ואע"פ שבשירי ברכה (סי' שטו) כתב בשם שו"ת גבעת פנחס דאע"פ שאסור לפתוח מטריה בשבת, אם היתה פתוחה מערב שבת מותר להגביה ולנושאה מעליו בשבת, ורק משום איסור הוצאה יש לגזור שלא לנשאה, וביו"ט שאין איסור הוצאה מותר. ע"ש. כבר השיג עליו המאמר מרדכי (סי' שטו סק"ה) והעלה לאסור בין בשבת בין ביו"ט, דאסור לנשאה משום אהל. ע"ש. וכ"כ החיי אדם (כלל מב סי') דאע"ג דאין אהל בלא מחיצות, מכל מקום אם נעשה לצל אסור, ומטעם זה יש אוסרים לחבוש כובע שיש בשוליו טפח (שו"ע סי' שא ס"מ), וכל שכן שאסור להחזיק בידו מטריה להציל מן הגשמים ומן החמה, שהרי עושה אהל בתחילה. וכן פסק הרב בן איש חי (שנה שניה פרשת שמות ס"ח) דלא מבעיא דאסור לפתוח את המטריה בשבת ויו"ט, אלא אפילו פתוחה ועומדת מבעוד יום אסור לשאת אותה להאהיל בה על ראשו בין בשבת בין ביום טוב.

ואע"פ שמותר להוסיף על אהל עראי כשהיה פתוח כבר טפח, ואפילו כשאינו פתוח טפח י"א דטלית כפולה שיש בה חוט קבוע מותר לפתחה בשבת, וכ"ש מטריה שפתוחה לגמרי מערב שבת שכבר נעשה האהל מערב שבת ועתה אינו מוסיף על האהל כלל, מ"מ כיון שבשבת הוא לוקח את המטריה ומניחה על ראשו הרי הוא עושה אהל חדש על ראשו, ולא דמי לטלית כפולה שהיא קבועה ועומדת במקומה, משא"כ המטריה שלוקחה ומניחה על הראש ובזה הוא מאהיל על ראשו לא יושיענו חוט או משיחה ולא פתוח טפח, ואפילו כולו פתוח מע"ש אסור לנשאו בשבת.

וכן ראיתי שכתב סברא זו בשו"ת משפטי עוזיאל (או"ח סי' יב) וז"ל: אולם אחרי ההתבוננות נראה שאין הנידון דומה לראיה, דלא התירו בבודיא וכפי דארבא או בטלית

בגונח שמצטער מכאב לב, אבל משום צער רעבון י"א שלא התירו כמבואר בשו"ע (סי' שכה סל"ג), וכ"ש בצער של גשמים או של חמה שהוא פחות מצער של רעב. ע"ש.

ומכל מקום בזמן הזה פשיטא דלא שייך להתיר בזה משום צערא או פסידא, כיון שיש היום בגד ניילון המועיל להציל את האדם עשרת מונים מן המטריה, והוא מגן מכל הטעמים שכתב הרב, לאצולי מטינוף וכבוד הבריות, ואנשים רבים הפסיקו להשתמש במטריה ומשתמשים בניילון הזה המכסה את האדם מראשו ועד רגליו וגם מגן על הכובע שלא יעוף, ולכן היום בודאי דלא שייכי הני טעמי. ועל כן נראה שאין להתיר להשתמש במטריה "מגן השבת" כלל, ובזכות שמירת השבת כהלכתה נזכה לגאולה שלימה במהרה.

ובהפקירא ושריותא ניחא להו, וכשרואים איזה יודע ספר שנטה דעתו להקל ומורי היתירא ילפי ממקלקלתא וסמכי עליה להתיר הפך הדין והפך המנהג הכשר שנהגו רבותינו הקדושים ז"ל וזיע"א שעדיין נוהגין בו להחמיר, ישראל קדושים העי"א אפילו אם פתוחה מאתמול אין נושאים אותה, ואי אתה רשאי להקל בפניהם שלא יבוא להכשיל את הרבים חס ושלום, והוא יתברך שמו יזכנו לשמור שבת כהלכתה ולא נבוש בעוה"ז ולא נכלם לעולם הבא אכ"ר. עכ"ל.

ומה שרצה בכלכלת שבת (שם) להתיר משום צערא דבמקום צערא לא גזור רבנן, כבר השיב עליו בשו"ת משפטי עוזיאל (ח"א או"ח סי' יב) דהא דהתירו לגונח לינק חלב מהבהמה בשבת משום שהוא מפרק כלאחר יד ובמקום צערא לא גזור רבנן (כתובות ס.), היינו דוקא

הגאון הגדול רבי מאיר אמסלם שליט"א

ר"כ נר יוסף, אב"ד פחד יצחק ודומ"ץ נווה יעקב

בדין נדבך אבנים שייחדן לשיבה מה דינן בטלטול

לכנ"ן. אלא מובא במפרשים שבלי לצאת לא נראה שמכין המוקצה לטלטלו בשבת, משא"כ אם יוצא ורואה וחושב עליהם להדיא זה נחשב הכנה למוקצה.

ורבי יוחנן אמר שרבינו הקדוש הצריך אותם מעשה ובזה נחלקו ר' אמי ור' אסי. ר' אמי אמר שרבי ציוה לתלמידים לסדר האבנים בסדר הישיבה ועיין בפירוש הקדמון ממצרים על הרמב"ם (הוצאת פרנקל) וכן בר"ח, פירושים אחרים מהו 'למדום' שהוא רק ענין של הבטה ועיון וטביעות עין ולשיטתם צ"ל שחומרת ר' אמי היא שכל א' צריך להכין לעצמו ואין הכנה של א' מועילה לחבירו משא"כ לר' אסי שא' שפסף לכולם ובזה הייתה הכנה לכולם. ורש"י מסביר כאן שעל ידי זה מחר לא יגעו בהם אלא רק ישבו עליהם "לפי שאין הזמנה במעשה מועלת לאבן לעשותה כלי". ומסביר המהרש"א שאפילו מעשה יותר חשוב משפשוף לא מסלק שיוכלו לטלטל האבן להדיא. לכאן' משמע מלשונו שמעשה יותר חשוב כמו הסידור לא מספיק, אבל אפשר שמעשה אחר כן משהו אותה כלי ממש שיתיר לטלטלה, וכמו שרואים באבן שבקיריה שאם קשר אותה היטב היא חלק בלתי נפרד מהכלי ומטלטל אותה להדיא עם הקיריה לשאוב מים. רק שבלשון רש"י אינו מוכח כן, אלא ששום מעשה לא מועיל. אולם כן מדוקדק מלשון דקדוקי סופרים על רש"י שכונת שם קצת אחרת מלשון רש"י הנמצא בידינו "לפי שאין הזמנה כמעשה ובמעשה חשוב מועלת לאבן לעשותה כלי". משמע מלשונו שיש שני שלבים א' שמחשבה לא מועיל אלא רק

הגמ' במסכת שבת בדף קכ"ה ע"ב הביאה מחלוקת בין ר' אמי ור' אסי, באבן שעל פי החבית אם הניחה הוי מוקצה, דאין לה תקנה לר' אמי, ואילו ר' אסי ס"ל שבהווייתה הוי כיסוי גמור לחבית.

אגב יש להעיר בדברי רש"י בד"ה לא שנו, שכותב שכל מה שאמרו שמותר לטלטל החבית אם היא בין החביות וירא להטותה שמא וכו', אם שכח האבן על פי החבית. ולכאן' זו הכנה מחודשת, שבמשנה יש בתי בכות א' הדין של שוכח או מניח, ב' אם הייתה החבית בין החביות, כלומר שמהרישא משמע שבשוכח כל ההיתר הוא במקום, ואם הוא באוצר התירו לו וכו', אבל במניח אין לה תקנה כלל. ומרש"י משמע שכל ההיתר של המשנה בא להוציא החבית ממקומה כשהיא באוצר וזה התירו בשוכח, אבל במניח יוצא שמותר להטותה במקום כי אין כאן טלטול להדיא. והעיר הר' שמחה מדעס"א זצ"ל שזה רש"י לשיטתו לעיל בדף נ"א ע"א בסוף העמוד וכן בדף קכ"ג ע"א ד"ה אם מגולה וכו', ומשאר הראשונים בפשטות לא נראה כך.

במח' ר' אמי ור' אסי, הגמ' אומרת שעיקר מחלוקתם אם בעינן מעשה או לא, להפקיע מוקצה שאינו כלי ומוקצה מחמת גופו. ובזה הגמ' הביאה מחלוקת שר' חנינא סובר שאפילו מעשה כל דהו לא בעינן רק מחשבה בעלמא, ולכן רבי אמר לתלמידיו צאו וחשבו וכו'. ולכאן' למה לצאת, מהבית יכלו לחשוב, ויותר מזה הוא בעצמו יכל לחשוב שהרי ראו את הנדבך של האבנים שהקצו

וזהו חידוש גדול לחלק בדרגות של מוקצה. ובאמת שאר הראשונים לא נקטו סברא זו לומר שבסידור יועיל רק לשיבה וכו' אלא למדו בפשיטות שהופקע מוקצה, חוץ מפסקי הרי"ד שכתב כמו רש"י להדיא.

ועל פי זה אפשר ליישב מה שהגרע"א בגליון על השו"ע סי' סכ"ה מקשה על דברי המ"א שהרשב"א במס' שבת דף כ"ט ע"ב כותב להדיא שמוקצה מותר בהנאה אבל לעולם אסור לסמוך עליו כרעי המטה, אפילו שלא מזיז את האבן, ולא מנדנד אותה, ומוסיף הגרע"א מה לי לסמוך המטה מה לי לסמוך עצמו, ופשוט שאסור, וא"כ הקשה על המ"א איך פסק שמותר לשבת על מוקצה אם אינו מזיזו ונשאר בצ"ע. ולאחר בקשת המוח"ר כדבעי בפיו"ר, לפי דברינו מוכח שרש"י והרשב"א נחלקו בדבר, אם מותר לשבת ישיבה גרידא על מוקצה, והמ"א תפס כשיטת רש"י, שהיא למעשה שיטת ראשונים אחרים, שהם הרי"ד והרמב"ם כמו שיבאר בס"ד.

הרמב"ם בפכ"ה מהל' שבת הל' כ"א כותב "נדבך של אבנים שחשב עליהן מבעוד יום אם למדום מותר לישב עליהן למחר ואם לאו אסור. חריות של דקל שגדרן לעצים ונמלך עליהן מערב שבת לשיבה מותר לטלטלן וכן אם ישב עליהן מבעוד יום מותר לטלטלן". בדין נדבך הרמב"ם כותב רק ישיבה, ואילו בדין חריות הרמב"ם כותב ג"כ טלטול, ומשינו הלשון מוכח שינוי בדין. וכן כותב בפירוש הרדב"ש כוכבי זצ"ל בספר הבתים, וכן הוא"ש וכן מוכח מהמע"ר ועיין חזו"א או"ח סי' מ"ב שרוצה ללמוד אחרת ברמב"ם וק"ק כמו שנתבאר. המ"מ שואל על הרמב"ם מ"ש חריות מנדבך, שזה טעון מעשה וזה די לא במחשבה. ותירץ שחריות יש שעומדים להסקה ויש שעומדים לשיבה והמחשבה היא הקובעת לכן ע"י מחשבה יכול לבטל, דאתי מחשבה ומבטל מחשבה, משא"כ

מעשה, ועוד שמעשה חשוב מועיל עוד יותר שהאבן יהא דינה ככלי ממש לכל דבר, ומוכח מהדברים שמעשה הסידור לא נחשב מעשה חשוב רק מעשה קטן ולכן מועיל רק להתיר בישיבה על האבנים ולא הטלטול בהם. כן נראה לכא' לחלק, ואז מעשה גדול להתיר הטלטול אפשר שיצטרכו מעשה בעצמותה של האבן, כגון חיתוך או שפשוף וכדומה.

וממ"נ בין אם נחלק בין אופני המעשה או לא נחלק, רש"י כאן מחדש חידוש גדול בדיני המוקצה. האבנים האלה שהיו מוקצות לבנין דינן מוקצה מחמת חסרון-כיס ואומר רש"י שמעשה הסידור מפקיע המוקצה רק לחצאין, שסתם מוקצה אסור לישב עליו, ואילו ע"י הסידור הותר, אבל לטלטל אותה ממש לעולם לא. ולכא' מה הסברא בזה, ומנין לו לרש"י חילוק זה, אפשר לומר ששיטת רש"י היא שמוקצה אסור אפילו בנגיעה ודלא כהמרדכי והמ"מ, והכל בו ותה"ד שהביא הב"י בסוף סימן ש"ח שהתירו נגיעה. אלא שק"ק להכריח כן בדעת רש"י מאחר שלא נמצא מי שסובר כך ואולי בס"ד אפשר לומר חילוק מסברא. לעולם מוקצה מותר ליגוע בו נגיעה בעלמא אם לא יזיזנו, ואפילו לשבת עליו אם לא יזיז אותו כלל, אבל מוקצה מחמת חסרון כיס אפשר שכל דבר אסור בו שמא יפסד, ובעליו מקפידים. לכן האבנים האלו שהיו מוקצות לבנין ברגע שסידר אותן לשיבה, אומר רש"י שבזה גילה דעתו שהפקיע קפידת מגע וכדומה כל שלא יגרום קלקול ודאי לאבן, אבן שיושבים עליה אינה מתקלקלת, וחזר להיות כמו כל מוקצה אחר שמותר בנגיעה או ישיבה באופן שלא יזיז, אבל עדיין מוקצות הן לבנין, שבזה לא שינה דעתו, ולכן אסור לטלטלם. ואם יעשה מעשה המורה שגם מצורך הבנין שינה דעתו כגון שחתך אותם וכדומה שכבר לא יהיו ראויים לבנין, הופקע מהם שם מוקצה לגמרי, ושוינוהו כלי ממש.

נדבך דליכא דקאי לשיבה, לכן צריך מעשה. על דברי הרמב"ם יש שאלה הוא כותב "נדבך של אבנים שחשב עליו וכו', אם למדום וכו'". בגמ' ראינו ג' דיעות בהפקעת מוקצה ר' חנינא ס"ל מחשבה לחוד סגי, ר' יוחנן מצריך מעשה גדול או סגי במעשה קטן ומשמע שדווקא מעשה ותו לא, ולא בעינן גם מחשבה. ומלשון הרמב"ם משמע שגם מחשבה בעינן ואתמהה מנין לו זה ולא ראיתי לא' המפרשים שעמד על כך והוא פלא, חוץ מהערוך השולחן בסי' ש"ח א"ק מ"א-מ"ב, והדברים אינם ברורים כי הוא בעצמו לא פירש בבירור.

וראיתי בספר ישועות יעקב סי' ש"ח א"ק י"ב שעמד על קושיית המ"מ, וביאר הדברים כך. בחריות דקל שהם עצים העומדים להסקה או לשיבה מה קובע עליהם שם זה או זה, המחשבה. אבל אבנים המוקצות לבנין מעשה הוא שקבע עליהם את שמם ע"י שטית אותם להחליק אותם. ויש בכל א' קולא וחומרא, עצים המוקצים לבנין אפילו אם ישב עליהם ולא היה אדעתא דהכי להכין אותם לשבת אין במעשה זה כלום שהיות ואינו מקפיד עליהם משום חס"כ וכדומה הישיבה הזאת לא קובעת כלום, אלא העיקר הוא החשבה ולכן סגי במחשבה לחוד, וכ"ש אם עשה מעשה להדיא אדעתא דהכי, ואילו אבנים המוכנות לבנין, מאחר שדין מוקצה חל עליהם מכח המעשה לכן נהיו מוקצים מחמת חס"כ, צריך שיבא מעשה המוכיח שכבר אינו מקפיד על החסרון כ"ס, ואז יפקע מהם שם מוקצה בגדר יבא מעשה ויבטל מעשה. וכל א', באותו דרך שנקבע עליו שם מוקצה, באותו הדרך יפקע ממנו שם מוקצה. ועל פי זה

אפשר להסביר דברי הרמב"ם מה שאמר נדבך שחשב עליו רצונו לומר שלא יועיל כלום אלא רק אם למדום, משא"כ חריות של דקל שמועיל בהם מחשבה וכ"ש מעשה שנעשה בדווקא. ויש ראייה לדברינו בס"ד מרן כשהביא שני הדינים האלה בסי' ש"ח סע' כ' כ"א, הפך סדר הרמב"ם ונקט דין חריות לפני דין נדבך להדגיש בזה ההבדל וכן כשהביא הדין של נדבך הוסיף בלשונו "אע"פ שחשב עליו מבעוד יום אסור לישב עליהם אא"כ למדום", בא לאפוקי מהבנה מוטעית ברמב"ם. שלא נאמר שבנדבך בעינן גם מעשה וגם מחשבה אלא די במעשה, כי בהכרח מעשה זה מלווה במחשבה, אבל לא בעינן מחשבה ברורה ומפורשת אדעתא דהכי, כי בהכרח המעשה מוכיח שכבר אינו מקפיד עליהם. משא"כ בחריות שאם עושה מעשה אינו מועיל אא"כ בא בכוונה ברורה לכתחילה להכין אותם לשיבה, ודברי הרמב"ם ברורים כמין חומר.

המ"ב בא"ק פ"ט כותב שמלשון המחבר מוכח שאחרי שסידר האבנים מותר אפילו לטלטלם. ומוסיף שבמ"א צידד להיפך אלא כדעת רש"י לחוד. ולא זכיתי להבין את דבריו, שמנין לו ללמוד כך בדברי המחבר, אדרבה כמו שהרמב"ם חילק בלשון בין נדבך לחריות שבחריות כתב לטלטל, ואילו בנדבך כתב רק לישב, הוכחנו בזה שהרמב"ם סובר כמו רש"י וכמו שכתבו להדיא המעשה רוקח והאו"ש, גם המחבר חילק בלשון, כמבואר. ודברי המ"ב צריכים ביאור, ולפי דברינו כולא אתי כמין חומר בס"ד. הנלענ"ד אמרנו וד' הטוב יצילנו משגיאות ויראה לנו מתורתו נפלאות.

הגאון רבי מאיר ועקנין שליט"א

ראש ישיבת ארחות מאיר

בדין אמירה לעכו"ם

והביאו דעת בה"ג דס"ל דשרי אמירה לעכו"ם אפי' במלאכה דאו', וס"ל דהתם באידך ינוקא איירי ברשה"ר דהוא איסור דאורייתא ואפ"ה שרי, וההיא דנחים ליה אגב אימיה צ"ל דמיירי במעת לעת, ואיירי ע"י ישראל דאל"כ הא אפי' ע"י עכו"ם לקטן לחודא שרי.

ובתוס' לא נתברר האם לדעת הבה"ג האי התירא דשבות במקום מילה ה"ה בשאר מצות או דוקא לענין מילה כמו שכתוב התוס' לשיטתם לענין שבות דשבות דהתירו דוקא במקום מילה שדוחה שבת וצ"ת.

שיטת הר"ן בדין אמירה לעכו"ם במילה, ובשאר מצות וברין שבות דשבות

ב. והר"ן במס' שבת (סוף פרק ר' אלעזר דמילה) כתב ואשכחן בהלכות גדולות והיכא דאייתו איזמל ממעלי שבתא דעת הרב בעל הלכות גדולות ז"ל שמתירין אמירה לנכרי אפי' בדבר שיש בו מלאכה גמורה גבי מכשירי מילה, לפי שהוא מפרש הא דאמר' גבי ההוא ינוקא דאישתפיך חממיה, דאמר' ולא שאני לך בין שבות דאית ביה מעשה, לשבות דלית ביה מעשה דכל שבות שנעשה ע"י ישראל כגון הזאה קרי' שבות דאית ביה מעשה, ולפיכך אע"פ שאין בהם אלא משום שבות העמידו דבריהם במקום כרת, אבל אמירה לעכו"ם אפי' במלאכה גמורה קרי' ביה שבות דלית ביה מעשה, כיון דלא עביד ישראל מעשה כלל וכו', ונמצא פסקן של דברים כפי שיטה זו שמתירין אמירה לנכרי אפי' במלאכה גמורה לגבי מכשירי מילה ואם באנו להשוות שאר

שיטת התוס' בדין אמירה לעכו"ם במילה ובשאר מצות, וברעת הבה"ג דהתיר שבות

א. בגמ' גיטין (ח:) אמר' והקונה שדה בסוריא כקונה בפרוארי ירושלים, למאי הילכתא אמר רב ששת לומר שכותבין עליו אונו, ואפילו בשבת וכו', ואע"ג דאמירה לעכו"ם שבות, משום ישוב אר"י לא גזרו רבנן ע"כ.

ובתוס' ד"ה אע"ג דאמירה לעכו"ם שבות כתבו דמשום ישוב אר"י לא גזרו רבנן, אבל משום מצוה אחרת לא היינו מתירין אמירה לעכו"ם במלאכה דאו', כדמוכח בפרק הדר (עירובין סח.) ההוא ינוקא דאשתפיך חממיה, אתו לקמיה רבא אמר להו לשיילו לאימיה אי צריכה ניחיימו ליה אגב אימיה, ולכאו' משמע דביום המילה היה שהיו צריכין לחממו כדי למולו, וקודם המילה היה וכו', וע"י עכו"ם כדפי' שם בקונטרס.

ולענין שבות דשבות כתבו התוס' להוכיח מאידך ינוקא דאשתפיך חממיה, ואמר להו רבה נייתו חממי מגו ביתיה ומוקי לה ע"י עכו"ם, ודאי איסור דרבנן שרי בחצר שלא עירבו משום מצות מילה, אבל איסורא דאו' כגון לחמם לו חמין אסור, ואין ללמוד מכאן היתר לומר לעכו"ם להביא ספר בשבת דרך כרמלית דלא דמי דדוקא משום מילה, דהיא גופה דחיא שבת התירו ע"כ.

מבואר דהגם שהתירו התוס' שבות דשבות היינו דוקא במצות מילה כיון שהיא עצמה דוחה שבת, אולם בשאר אופנים אסור אפי' שבות דשבות.

מצות למכשירי מילה כדרך שהשווה אותן הרמב"ם ז"ל לפי שיטתו וכמו שנכתוב בסמוך אף בכל המצות יתיר אמירה לגוי אפי' במלאכה גמורה, ונראה שזהו דעת הרב בעל העיטור ז"ל שהתירו לומר לנכרי להדליק לו את הנר לסעודת שבת עכ"ל.

מבואר דהר"ן עצמו לא הכריע בדעת בה"ג, אלא דנקט וכן היא שיטתו של בעל העיטור להתיר אף לצורך סעודת שבת, והר"ן הביא דהרי"ף והרמב"ם (פ"ב ממילה ה"ה) פליגי וס"ל דלא שרי אמירה לעכו"ם אלא בשבות דשבות ואף בשאר מצות כגון מכשירי לולב ושופר, אולם הרמב"ן פליג וסבר דלא התירו שבות דשבות אלא לצורך מילה ולא בשאר מצות.

שיטת הו"ן בדין שבות וביאור שיטת הרמב"ם בדין שבות דשבות במלאכה שאינה צריכה לגופה

ג. והנה הר"ן כתב שם בסברת הרמב"ן שבות דשבות נמי לא שרי אלא במילה, ולמה לפי שניתנה שבת לדחות אצלה אבל בשאר מצות אין דוחין שבות כלל, כדאשכחן דלא דחינן שבות דשבות במקום פסידא וזו היא ששנינו נכרי שבא לכבות אין אומרים לו כבה ואל תכבה, ואע"ג דהוי שבות דמלאכה שאינה צריכה לגופה היא.

ונראה דאף להרמב"ם דשרי שבות דשבות במקום מצוה היינו במידי שהוא מלאכה דרבנן מעיקרו, אולם כיבוי דעיקרה היא מלאכה דאו' אלא מפני שא"צ לגחלת חשיב מלאכה שאינה צריכה לגופה והוי מדרבנן ככה"ג לא שרי אף שבות דשבות.

ביאור שיטת הרמב"ם בדין אמירה לגוי כיושב אר"י

ד. וכן נראה לבאר עפ"ד הפמ"ג (סי' ש"ו סק"ב) שכתב ליישב דברי הרמב"ם דהתיר כתיבת

האונו ע"י גוי ולא התיר גוף המו"מ, והטעם כתב הפמ"ג דהנה הרמ"א הביא בשם או"ז דלא התירו אלא בכתב של עכו"ם דאינו אסור אלא מדרבנן, ולפ"ז יש ליישב דכל ההיתר בסוריא אינו אלא בשבות דשבות ולכן התירו משום ישוב אר"י, אבל עצם המו"מ שהוא איסור דרבנן לקנות לא התירו בשבת, אבל הקשה הפמ"ג ע"ד השו"ע (שם) שהתיר אף המו"מ דהוא שבות גמור והיאך התירו.

עכ"פ להרמב"ם מבואר דהכא מיירי בשבות דשבות במקום ישוב אר"י ודווקא מפני שהוא איסור דרבנן מעיקרו, משא"כ מלאכה שאינה צריכה לגופה שהיא גופא מלאכה דאו', ככה"ג אפשר דלא התירו אף בשבות דשבות במקום מצוה.

בדין אמירה לגוי במקום הפסד, וביאור שני הת"י בר"ן שהביא המג"א בענין דליקה

ה. שוב ראיתי שהביא המג"א (סי' ש"ז סק"ו) את דברי הר"ן בפרק החבית (א.א.) ד"ה ובמקום פסידא לא גזור רבנן, דהקשה הר"ן דהתם מבואר דשרי במקום הפסד שבות ע"י ישראל שעביד כן כלאחר יד, ואמאי גבי דליקה שיש הפסד והיא מלאכה שאינה אסורה מה"ת, והרי הך מתני' אזלא אף לר"ש דמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, ומ"ט אסור לומר לו כבה ות' וז"ל שאני כיבוי דכיון דאם היה צריך לגופו היה אסור מן התורה, ואין הכל בקיאין לחלוק בין מלאכה הצריכה לגופה לשאינה צריכה, מש"ה אסרי רבנן אפי' במקום פסידא, ואפי' ע"י נכרי נמי אסרי לפי שמתוך שאדם בהול על ממונו אי שרית ליה ע"י נכרי אתי לכבויה איהו גופי' א"נ שאני הכי שהוא שבות כלאחר יד שממעכן ברגליו וחמיר טפי שבות דשבות הנעשה כדרכו דהיינו ע"י נכרי עכ"ד.

ובפשיטות מש"כ הר"ן ליישב בשני תירוצים נראה דהת"י הראשון הוא כשי' הרמב"ם והב' הוא כהרמב"ן הנז' דהיינו

שהעכו"ם מכבה נרות בית הכנסת, כי הכבוי בעצמה אינה אלא שבות דהלכה כר"י דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, ואמירה לעכו"ם הוי שבות דשבות, ואף דאעפ"כ אסור לומר בשבת לכבות, היינו משום גזירה דאדם בהול על ממונו וכו' עיי"ש מוכח דנקט דעיקר הטעם בדליקה הוא משום דבהול על ממונו.

בדין אמירה לגוי במלאכה כיבוי שאינה צריכה לגופה

ו. והנראה בזה בס"ד ע"פ מה שנתבאר לעיל ליישב דברי הרמב"ם דכל שהוי מלאכה גמורה מה"ת, הגם שהיא מדרבנן כיון שאינה צריכה לגופה, אפ"ה אסור אמירה לעכו"ם הגם שהוי שבות דשבות, מפני שעיקר המלאכה מה"ת, ונראה דהוא הת' הב' בדברי הר"ן שכתב דבאמירה לגוי במלאכה גמורה שנעשית כדרכה לא התירו, וא"כ כל מה שלימד זכות השב יעקב היינו דווקא לפי הת' הא' בהר"ן הנ"ל דשאני דליקה שהוא בהול, אבל באופן שאינו בהול שרי אף במלאכה גמורה שהיא מה"ת אלא שאינה צריכה לגופה ככיבוי הנר שרי.

ולפ"ז נראה פשוט דאף שהשו"ע (סי' ש"ז ס"ה) פסק כהרמב"ם דשרי שבות דשבות במקום מצוה, אין ללמוד מזה להתיר לומר לגוי לכבות את האור מפני שהו"ל מלאכה שאינה צריכה לגופה, כיון שתלי בשני הת' בר"ן דלת' הא' בדליקה שאני כיון שהוא בהול חיישי' שמא יכבה בעצמו אולם בשאר מילי שרי, ולת' הב' דלא התירו שבות במלאכה גמורה אסור נמי לומר לו לכבות והגם שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה אפ"ה אסור.

להרמב"ן דאסור שבות דשבות במקום מצוה, והביא ראיה מההיא דאין אומרים לו כבה, ע"כ צ"ל דס"ל כהתי' השני דאסור אמירה לעכו"ם בדליקה ככל שבות דשבות דלא התירו במקום מצוה, ולא התירו נמי במקום הפסד.

אולם להרמב"ם דס"ל שהתירו שבות דשבות במקום מצוה ובכל המצות, ולא דוקא במילה וישוב אר"י, צ"ל דס"ל כהתי' הא' דשאני דליקה שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה, ובכה"ג לא התירו לא במקום הפסד, ולא במקום מצוה.

הגם שהמעייין היטב בדברי הר"ן יראה דעיקר הטעם שלא התירו בגוי לכבות לאו מטעם חומר דמלאכה שאינה צריכה לגופה, אלא מפני שבדליקה הוא בהול ואם נתיר לו לומר לגוי יכבה בעצמו, משמע דאם לא היה בהול שרי נמי אמירה לגוי במלאכה שאינה צריכה לגופה, וכל תי' הר"ן ששאני מלאכה שאינה צריכה לגופה מישראל שעושה בשינוי ששרי במקום הפסד משא"כ מלאכה שאינה צריכה לגופה שיכול לבוא לאיסור תורה עיי"ש.

אולם המ"א הנז' שהביא דברי הר"ן משמע דהתיר אמירה לגוי במקום פסידא, אלא דבכבוי הו"ל מלאכה שאינה צריכה לגופה, משא"כ שאר איסורי דרבנן התיר אמירה לגוי במקום פסידא, אולם לפי הנתבאר משמע דעיקר תי' הר"ן הוא משום שהוא בהול, ולא משום מלאכה שאינה צריכה לגופה וכן באמת הביא המג"א לקמן (סי' שלד' סק"ו) ועדיין צ"ע בדברי המג"א.

ובאשל אברהם הביא מתשובת שב יעקב (סי' ט"ו) שכתב ללמד זכות מה שנהגו

א. ונראה דביאור תי' הב' בר"ן הוא כיון שתוצאת המלאכה היא אותה התוצאה, הגם שיש כוונה אחרת שלא לצורך הגחלת אפ"ה אסור, ומינה נראה פשוט להעמיד מה שראיתי מביאים ממין הגרי"ש אלישיב לאסור אמירה לעכו"ם אפי' באופן

כיבוש ואין מצוות ישוב אר"י מה"ת, אפ"ה הותר שבות לומר לעכו"ם וכל הילפותא של הרמב"ם לדמיוי שבות דשבות הוא ממה שהותר במילה וס"ל להרמב"ם דה"ה שהותר נמי לצורך שאר מצות או צורך גדול.

בדין רמזא לגוי לעשות מלאכה בשבת ובעיקר דין והותר דרמזא ומ"ט הכא לא התירו דק רמז

ט. ועוד ישל"ע דהנה מוכח מתו"ד הגמ' דהתירו אמירה לעכו"ם משום יישוב אר"י, וקשה מ"ט הקילו להתיר אמירה בפירוש, הא אפשר שיאמר לו בדרך רמז, והנה עיקר היתרא ברמז הביאו השו"ע (ס"ז ס"ט) לענין סחורה הנפסדת בשבת ע"י גשמים או דבר אחר או אתי בדקא דמיא ומפסיד ממונו או שנתרועעה חבית של יין והולך לאיבוד מותר לקחת גוי אע"פ שודאי יודע שהגוי יציל הממונו וכן מותר לומר לגוי כל המציל אינו מפסיד כמו בדליקה לומר כל המכבה אינו מפסיד ויש מי שאומר שלא התירו אלא בדליקה דוקא.

ומקור הלכה זו הביא הב"י דנחלקו בזה הראשונים דהנה הרשב"א בת' (ח"א ס"י תשפ"ד ח"ד ס"י רע"ז) לרמז לגוי אלא בדליקה וכן הוא שיטת האגור (סימן ת"ג) וכן דעת הסמ"ג (לאוין סה) ובתרומה (של"א) אולם הרא"ש פסק כבה"ג דלא שנא הפסד משאר מיילי ושרי לרמז לגוי.

בדין הותר דרמזא לגוי שנהלקו בזה הב"ה והש"י

י. אולם זאת הוסיף הב"ח בפשיטות דאף שלא במקום הפסד כל שאינו נהנה מגוף

ביאור במה שנהלקו הרמב"ם והרמב"ן והתוס' בדין שבות דשבות במקום מצוה אי שרי או דוקא במילה עיי"ש

ז. ואפשר לבאר לפ"ז מ"ט להרמב"ם אמרי' האי היתרא דשבות דשבות בכל המצות כיון שהרמב"ם פסק דכיבוש יחיד לא שמיה כיבוש א"כ אין מצות ישוב אר"י בסוריא אלא מדרבנן, וכמש"כ המג"א (ס"י שו" סק"כ) דהוי קצת מצוה, ואפ"ה משום האי קצת מצוה התירו דהיא מצוה דרבנן ק"ו במקום מצוה גמורה שהיא עונג שבת מה"ת או משום מצוה גמורה דיש להתיר שבות דשבות כגון לתקוע בשופר או ליטול לולב ונראה דאפי' ביו"ט שני שאין היא מצוה מה"ת שרי שבות דשבות.

ואפשר לומר לפ"ז דהרמב"ן והתוס' דס"ל דשבות דשבות אף במקום מצוה אסור אלא מפני ישוב אר"י או מצות מילה כיון שניתנה לדחות, היינו משום שס"ל דהך דינא דכותבין עליו אוננו ואפי' בשבת, הגם שהוא שבות דשבות כמש"כ הפמ"ג הנז', הוא דוקא למ"ד כיבוש יחיד שמיה כיבוש דאיכא מצוה מה"ת דישב אר"י, ובזה הקלו חז"ל בשבות דשבות, אבל במקום מצוה אחרת לא התירו כלל שבות דשבות.

לפי דברי הביאור הלכה דכתב אפי' של עכו"ם אסור מה"ת, צ"ל דהותר דשבות דשבות הוא ממוילה

ח. אולם הא מיהא דהביאור הלכה (שם) האריך לחלוק על דברי הפמ"ג לדינא דודאי כתב של עכו"ם אסור מה"ת, והביא לזה ראיות מהרבה ראשונים דלא כאור זרוע והסיק דהאור זרוע יחידאה בזה, וא"כ אמירה לעכו"ם לכתוב הוי שבות ואפ"ה משום ישוב אר"י הותר, והגם דקיי"ל כיבוש יחיד לא שמיה

שאומר לו לעשות כן בשינוי כיון שתוצאת המלאכה היא כצורתה, א"כ אין דנין על צורת העשיה ועל כוונת העושה אלא על הפעולה הנעשית.

ומעתה יש לעיין מ"ט לא אמרי' בגמ' דידן
דיכתוב לו הגוי ע"י שירמוז לו, ומ"ט
התירו אמירה לגוי שהיא שבות, ואולי צריך
לומר דגמור הקנין הוא ע"י הכתיבה ואי"ז רק
מבריה ארי כמו דליקה אלא הנאה ממש מגוף
הכתיבה דע"י הכתב נשלם הקנין, ואי לא כתב
יכול לחזור בו א"כ אף ברמז אסור ומאחר
שהתירו את ההנאה מן הכתיבה, ע"כ שרי אף
לומר כן להדיא, וממילא א"ש דאף עצם
המו"מ שרי בשבת כמו שדייק הפמ"ג מהשו"ע
כיון שעצם הכתיבה היא חלק מן המו"מ
שהותר בשבת דע"י נגמור הקנין.

אולם מתוך דברי המג"א משמע דשני ליה בין
מלאכה שאינה צריכה לגופה לשאר
איסורים דרבנן, חדא מהא דהביא דברי הר"ן
לאסור אמירה בדליקה משום דהוי מלאכה
שאינה צריכה לגופה, ועוד דהנה המג"א (של"ד
סקכ"ז) כתב לחלק בין עכו"ם שבא לכבות דשרי
משום דאע"פ שידוע שנזח לו לישראל הוא
להנאת עצמו מתכוון שידוע שלא יפסיד, אבל
בסי' רע"ו בהדלקת נר גוף הישראל נהנה ממנו
לא אמרי' אדעתא דנפשיה קעביד הואיל
והעכו"ם מתכוון להנאתו.

ומדלא חילק דלענין דליקה הו"ל מלאכה
שאינה צריכה לגופה, ולענין נר הוי
מלאכה דאו' משמע דאין לחלק בזה,
ובתרוויהו אסור בגוי כיון שבעצם הם מלאכה
דאו', ואף שכ' הפמ"ג ד"ל בדליקה שאני היינו
משום פסידא שרי אע"פ שהגוי מתכוין
לתועלת הישראל, אולם זאת לא חילק בין
מלאכה שאינה צריכה לגופה למלאכה מה"ת.

בההיא הגוי שיאמר לגוי אהר עפ"ר
הגרעק"א שהביא מההוהו יאיר

יב. והגרעק"א הביא בהגהות ע"ד הרמב"ם
וז"ל בתשובת חוות יאיר (סי' מ') מסתפק
די"ל דוקא לעו"ג שיעשה מעשה שבות אבל

המלאכה שרי ברמז וז"ל בריש סי' ש"ז כיון
שלא מפרש להדיא לעשות כך וכך בשבת, אע"פ
שיבין מתוך דבריו שרצונו שיעשה כן בשבת
הבאה, אי"ז אמירה לעכו"ם שבות דאסור, ואפי'
בשבת גופיה אם לא מפרש בהדיא.

והגם שבט"ז (סי' שז' סק"ב) הביא דברי הב"ח
וכתב דהרמ"א בסוף הסימן דאסור
לרמוז לעכו"ם כל מה שאסור לומר לו וכן
עיקר עכ"ל

העולה שנחלקו הב"ח והט"ז בעיקר היתרא
דרמז אי שרי או לאו ונראה דיסוד
המח' תלי בעיקר דין איסור אמירה לעכו"ם
דאי האיסור הוא מחמת ודבר דבר א"כ ברמז
שרי, אולם אי האיסור שנראה כשלוחו א"כ אף
שאמר לו ברמז סו"ס עושה כן מחמת אמירת
הישראל ונראה כשלוחו.

ברמז שאינו ע"י צווי שרי לכו"ע כן כתב
המג"א סו"ס שז'

יא. אמנם אף להרמ"א בסו"ס שז' שאסר לרמז
כתב שם המג"א (סקל"א) דברמז שאינו
בדרך צווי שרי, והביא לזה ראיה ממ"ש בסעי'
יד' שאם אומר לגוי שאינו יכול לקרוא את
המכתב והגוי פותח לו שרי היינו שאינו אומר
בלשון צווי, וה"ה כתב הפמ"ג שאם אומר
לשפחה שאינו יכול לקרוא והיא מבינה
שצריכה להדליק לו שרי דאי"ז רמז בלשון
צווי, דלא כהב"ח שהתיר אף רמז בלשון צווי
כגון שינקה את חוטמו מפיה, דיש בזה צווי
לכבות הנר וצ"ל דרמז בלא צווי מקרי כאילו
הגוי אדעתיה דנפשיה קא עביד ושרי.

אלא דכל היתר זה רק באופן שאינו דומה
לסי' רעו' בגוי שהדליק נר לצורך
ישראל, ולא לסי' שכה' במג"א אות כה' שיש
הנאה לישראל מגוף המעשה דאסור, אלא
שכבר יש אור אלא שאינו יכול לקרוא היטב
וע"כ שרי ברמז.

לומר לעו"ג שיאמר לעו"ג אחר שרי בכל ענין עכ"ד.

ויש לבאר מהו האי דינא והתירא דגוי שאומר לגוי דשרי דסו"ס המלאכה נעשית בעבור הישראל, וע"כ צ"ל דכל היתרא דלומר לגוי שיאמר לגוי אחר, אינו אלא באופן שאין גוף הישראל נהנה מהמלאכה, כגון כיבוי הדלקה שכתב המג"א (סי' שלד' סק"ז) דלא דמי להדלקת הנר, וא"כ בסוגיא דידן שכתובה יש בה הנאה לישראל, וע"כ אסור ברמז מצד עצמו אסור נמי אמירה לגוי שיאמר לגוי אחר, וע"כ התירו אמירה לגוי מפורשת משום יישוב אר"י.

יג. ובעיקר מה שנתבאר דכל האי היתר דרמז הוא דוקא באופן שאין הישראל נהנה מגוף המלאכה משא"כ בכתובה דקניית קרקע בסוריא דנהנה מגוף הכתיבה כמו שנתבאר דבזה נגמר הקנין ואי"ז רק מבריח ארי, ראיתי להביא כאן מתשובת מו"ז הגאב"ד רבי מכלוף אביחצירא זיע"א בשו"ת יפה שעה שכתב באריכות להוכיח דשיטת השו"ע היא דלא כהבעל העיטור ואין להתיר שבות בשבת אף במקום מצוה ואין לסמוך על שיטת הבעל העיטור דרוב הפוסקים חולקים עליו ועוד הביא להכריח דהתירא דרמז היינו באופן שאין הישראל נהנה מגוף המלאכה דבלא"ה אסור אף ברמז.

וז"ל דכד דייקנין בדברי מרן ז"ל כל אדם חזו בו חזות קשה בדבריו ז"ל דבסי' שכ"ה ההוא אמר שאפילו שאינו מכירו והדליק והלך לו אסור לישראל ליהנות ממנו, ובסי' ש"ז בס"ב כתב דמותר לומר לגוי לאחר השבת למה לא עשית דבר פלוני בשבת שעבר, אעפ"י

שמבין מתוך דבריו שרצונו שיעשה מלאכה בשבילו בשבת הבאה, עיי"ש דמסי' ש"ז משמע שאם יעשה מלאכה בשבילו מותר ליהנות ממנה, וא"כ הוא מכ"ש הך דסי' שכ"ה דשאינו יודעו ובא והדליק סתם, נראה שיהיה מותר ליהנות מאותו נר וא"כ לכאורה נראה דדבריו ז"ל סתראי נינהו.

ואנוכי חזון הרביתי בדברי הר"א ז"ל ומצאתי שקדמוני בזה רבני האחרונים ז"ל וז"ל הגאון חיד"א ז"ל בברכ"י (סי' ש"ז ס"ב אות וי"ז) אבל מותר לומר לו אחר השבת למה לא עשית וכו', שרצונו שיעשנה בשבת הבאה, כ"כ בסה"ת, והסמ"ג, והגמ"י (פ"ו) ודברים כפשטן הם תמוהים דמשנה שלמה שנינו דאם הדליק הגוי מעצמו אסור לישראל ליהנות ממנו וכמ"ש לקמן בסי' שכ"ה וכמו שתמה הרב גור"ר ז"ל ואחריו בס' יד אהרן ז"ל עש"ב והרי תני בתוספתא (פ' י"ד) דבגוי המכירו שעשה מעצמו אסור להנות מפני שמרגילו ועושה לשבת אחרת וא"כ איך הותר זה. ולכן נראה שאין להקל בזה אלא בדבר שאין גוף ישראל נהנה ממנו וכמ"ש הגו"ר² או שכבר יש נר ואש והגוי מוסיף כמ"ש הי"א וכו' עיי"ש.

ומעתה נחה שקטה התמיהה שבדברי מרן ז"ל דלעולם אפילו אינו מכירו אם מעשיו מוכיחין שלצורך ישראל הדליק אסור כמ"ש בסי' שכ"ה, והא דסי' ש"ז דהתיר לומר לגוי אחר השבת למה לא עשית דבר פלוני שרצונו שיעשנה בשבת אחרת ואפ"ה מותר, היא שבכבר יש נר אחד או בדבר אחר שאין גוף ישראל נהנה ממנו וכדברי מרן חיד"א ז"ל.

ועוד נראה פשוט דדעת מרן ז"ל לאסור אמירה לגוי להדליק אפילו במקום

ב. נראה דשורש היתר זה מבואר במג"א (סי' שלד') דכתב לחלק בין כיבוי דליקה ששרי ע"י גוי בבא לכבות מעצמו לדין הדלקת הנר דאסור דהתם נהנה גוף ישראל מן המלאכה משא"כ בכיבוי דאינו נהנה מן המלאכה עצמה עיי"ש, וה"נ לענין היתר דרמז, ובאמת דכן הוא מבואר להדיא בב"ח הובא דבריו לעיל.

מצוה, ודלא כדעת הי"א שהביא מור"ם ז"ל בסי' רע"ו הנז' דטעם הי"א המתירין הוא משום דס"ל דאפילו במלאכה גמורה הותר אמירה לגוי במקום מצוה ומשו"ה התירו אמירה לגוי להדליק לסעודת שבת שהיא מצוה ואעפ"י שהיא מלאכה גמורה. וכמ"ש מור"ם שם. משא"כ דעת מרן ז"ל דס"ל כמאן דאמר דלא הותרה אמירה לגוי במלאכת דאורייתא. ורק אם המלאכה היא מדרבנן בזה הוא דהתירו אמירה לגוי יען שהמלאכה גופה היא שבות ואמירה לגוי היא שבות ובשבות דשבות התירו אבל שבות לחוד לא התירו וכמש"כ מרן ז"ל בסימן ש"ז וז"ל דבר שאינו מלאכה ואינו אסור לעשותו בשבת אלא משום שבות מותר לישראל לומר לגוי לעשותו בשבת והוא שיהיה שם מקצת חולי וכו' או מפני מצוה כיצד אומר ישראל לגוי בשבת לעלות באילן וכו' וה"ה כתב, זה מוסכם מהגאונים שדוחין שבות דשבות לגבי אמירה לגוי במכשירי מילה אעפ"י שאין דוחין את השבת, ולמדו כן ממה שאמר בפרק הדר וכו' ומכאן למד רבינו לכל המצוה וכו' וי"ח ואומרים דמילה שאני וכו' וגם הר"ן ז"ל כתב שתי סברות אלו בס"ב רבי אליעזר דמילה וכתוב בהגהות מרדכי שראבי"ה סובר כהרמב"ם וכו' עי"ש, עכ"ל.

היוצא ששיטת השו"ע דאין לסמוך כלל על שיטת הבעל העיטור, אלא על שיטת הרמב"ם דהתיר שבות דשבות המקום מצוה, אולם לפי הנתבאר זהו דוקא בשבות דהיא מלאכה שעיקרה מדרבנן, אולם אי מלאכה שעיקרה מה"ת אלא שהיא דרבנן מחמת דאינה צריכה לגופה בכה"ג אף להרמב"ם אין להתיר וע"כ אין אומרים לגוי כבה ודו"ק.

מצוה, ודלא כדעת הי"א שהביא מור"ם ז"ל בסי' רע"ו הנז' דטעם הי"א המתירין הוא משום דס"ל דאפילו במלאכה גמורה הותר אמירה לגוי במקום מצוה ומשו"ה התירו אמירה לגוי להדליק לסעודת שבת שהיא מצוה ואעפ"י שהיא מלאכה גמורה. וכמ"ש מור"ם שם. משא"כ דעת מרן ז"ל דס"ל כמאן דאמר דלא הותרה אמירה לגוי במלאכת דאורייתא. ורק אם המלאכה היא מדרבנן בזה הוא דהתירו אמירה לגוי יען שהמלאכה גופה היא שבות ואמירה לגוי היא שבות ובשבות דשבות התירו אבל שבות לחוד לא התירו וכמש"כ מרן ז"ל בסימן ש"ז וז"ל דבר שאינו מלאכה ואינו אסור לעשותו בשבת אלא משום שבות מותר לישראל לומר לגוי לעשותו בשבת והוא שיהיה שם מקצת חולי או יהיה צריך לדבר צורך הרבה. או מפני מצוה כיצד אומר ישראל לגוי לעלות בשבת באילן ולהביא שופר ולתקוע תקיעת מצוה עי"ש הרי נגד מה שהתירו הפוסקים המקילים במלאכה גמורה הוא לא התיר רק במלאכת שבות דהיי"ה הם התירו במקום מצוה אפילו במלאכה דאורייתא אבל הוא לא התיר רק בשבות ודהיי"ה שבות דשבות במקום מצוה.

הנה מבואר יוצא דדעת מרן ז"ל לאסור אמירה לגוי בהדלקה, והגם שלא פירש בדין ההדלקה ממש ורק כתב סתם דבר שאינו מלאכה ואינו אסור לעשות בשבת וכו' מובן

הגאון רבי מל דודא שליט"א

רב ומו"ץ בשכונת רמות

בעניין סירוק שיער בשבת

ליה מותר, מדוע אשה הטובלת בשבת, אסרו לה חכמים לסרוק שיערה בשבת והצריכוה לסרוק בערב שבת, אלא על כרחך שזהו פסיק רישא דניחא ליה. אבל לכאורה קשה, הרי כאמור לא ניחא לאדם שיתלשו שערותיו. וביארו הריב"ש והבית יוסף שנחשב פסיק רישא דניחא ליה, כיון שאדם סורק שעריו כדי להחליקו, ולצורך זה צריך להפריד קשרים שבשערות, והוא רוצה בהפרדת הקשרים. וכיון שאי אפשר להפריד קשרים שבשערות בלא שיתלשו שערות, [אלו שאינן מחוברות היטב - נימין המדולדלים], נמצא שניחא לו גם בתלישת השערות. והיינו לומר שאין אופן להתיר קשרים בלא שיתלשו שערות, ואפילו אם יתיר הקשרים שבשער על ידי פספוס באצבעותיו, בהכרח יתלשו שערות.

באיזה אופן אומרים פסיק רישא דלא ניחא ליה - וביאר הריב"ש שמה שאמרו שפסיק רישא דלא ניחא ליה אינו חייב, זהו במקרה שאפשר לעשות באופן שאינו פסיק רישא, בזה באופן שהוא פסיק רישא, אם לא ניחא ליה, פטור. וכגון המחבר ברז לחבית, וכדי להדק את הברז היטב, מלפף את הברז בפשתן ומהדק את הברז היטב בנקב שבחבית. וכיון שהפשתן ספוג במשקים שבחבית, לכן כאשר מהדק את הברז בנקב, פסיק רישא שהמשקים יסחטו. בזה אם המשקים נופלים לארץ ואינו צריך להם, הרי זה פסיק רישא דלא ניחא ליה, הואיל ואפשר להדק את הברז עם הפשתן כשאין משקים בחבית, ואז לא יסחטו משקים. ולכן כשיש משקים ופסיק רישא שיסחטו, אם אינו צריך למשקים, הרי זה

במשנה בנזיר [מב, א], נזיר חופף ומפספס אבל לא סורק. ואמרו בגמרא [שם] שהטעם שאסור לסרוק הוא משום שכל הסורק להשיר נימין המדולדלות הוא מתכוין. ובפשט הלשון משמע שהאיסור בזה אינו משום שהוא פסיק רישא שישיר שער, אבל משום שמתכוין להשיר שער. והנה בגמרא בשבת [פא, ב] הובא דין זה גם לגבי שבת, וכתב רש"י שהאיסור לסרוק במסרק הוא מפני שודאי משיר שער ומודה רבי שמעון בפסיק רישא. והובא כל זה בבית יוסף [שג, כז]. ומבואר בבית יוסף שדברי רש"י הם פירוש לגמרא בנזיר. והביא הבית יוסף שכן כתבו הרא"ש והכלבו ורבנו ירוחם והריב"ש [שצד] שכוונת הגמרא בנזיר היא שהוא פסיק רישא. וכן פירש הרשב"א בביצה [כג, א]. ופירושו הוא, שבאמת אין אדם מתכוין להשיר שער, כמבואר בריב"ש ובבית יוסף [וכן היא דעת סתם בני אדם בימינו], אבל כיון שבסירוק הוא פסיק רישא שיתלשו שערות, נחשב כמתכוין. שהרי כל פסיק רישא נחשב כמתכוין, כדכתבו רש"י [סוכה לג, ב ד"ה והא] והתוספות [יומא לד, ב] והרא"ש [פסחים ב, ב]. נמצא שאם אינו פסיק רישא, וכגון שמסדר שעריו במברשת רכה מאד, מותר, משום שאינו מתכוין לתלוש שער.

סירוק הוא פסיק רישא דניחא ליה - והנה לכאורה תלישת שערות בזמן הסירוק הוא פסיק רישא דלא ניחא ליה, שהרי לא ניחא ליה לאדם שיתלשו שערותיו. ודחו הריב"ש והבית יוסף דבר זה, שאם כן קשה לדעת הערוך שסובר שפסיק רישא דלא ניחא

פירוש הגמרא לפי שתי השיטות - נמצינו למדים שלכל אחד מהפירושים בגמרא בנזיר יתפרש החילוק בין פספוס לסירוק בדרך אחרת. לדעת הרשב"א והרא"ש והכלבו ורבנו ירוחם והריב"ש והבית יוסף, אין אדם מתכוון שיתלשו שערותיו, ועל כרחך מה שאמרו בגמרא שסורק מתכוין להשיר השערות המדולדלות פירושו הוא כמו שכתבו הריב"ש והבית יוסף, שאי אפשר להפריד שערות קשורות בלא לתלוש שערות חלשות. ונמצא שהסיבה שבסירוק במסרק ודאי יתלשו שערות, הוא מפני שודאי יתיר קשרים, והסיבה שבפספוס אינו פסיק רישא שיתלשו שערות והוא מותר בשבת, על כרחך הוא מפני שאינו ודאי שיתירו הקשרים. נמצינו למדים שמה שתקנו שאשה חייבת לסרוק במסרק לצורך טבילה, זהו משום שעל ידי מסרק בודאי יתירו כל הקשרים, מה שאין כן בפספוס באצבעות, אפשר שלא יתירו הקשרים, ולכן אינו מועיל לחפיפה לפני הטבילה.

אבל המגן אברהם מחלק בין פספוס לסירוק, שבפספוס אין אדם מתכוון להשיר את השערות החלשות, ואילו במסרק הוא מתכוון לכך [ובזה הוא חלוק על הראשונים והבית יוסף]. ועוד חילוק שבפספוס אינו פסיק רישא שיתלשו שערות, ואילו במסרק הוא פסיק רישא שיתלשו [וזה מוסכם גם לדעת הראשונים].

קושיית הגרע"א על המג"א - והנה המג"א הביא מה שכתב הריב"ש שאי אפשר להתיר קשרים בלא לתלוש שערות ולכן סירוק

פסיק רישא דלא ניחא ליה. אבל סירוק שער עניינו התרת קשרים כדי להחליק את השער, וכיון שרוצה בהתרת הקשרים ואי אפשר להתיר קשרים בלא שיתלשו שערות, נמצא שרוצה וניחא ליה בתלישת השערות. ועיין בהערה^א.

והנה מה שכתבו הריב"ש והבית יוסף שאין שום אפשרות להתיר קשרים בלא לתלוש שערות, פירושו הוא שאפילו אם יתיר הקשרים שלא על ידי מסרק אלא על ידי פספוס, בהכרח יתלשו שערות. ונמצא שמה שאמרו שפספוס מותר בשבת מפני שאינו פסיק רישא שיתיר שער, זהו משום שאינו ודאי שיתיר קשרים, שאם בפספוס היה ודאי מתיר את כל הקשרים, היה זה פסיק רישא שיתלשו שערות. כל זה הוא לדעת הראשונים והבית יוסף.

דעת המג"א - אבל המגן אברהם [שג, כב] נטה מדברי הראשונים והבית יוסף ופירש את הגמרא בנזיר כפשט הלשון, שהאיסור בשימוש במסרק הוא משום שמתכוין להשיר את הנימין המדולדלות, ולכן אסור אפילו כשאינו פסיק רישא, וכגון שסורק במברשת רכה. וכתב המג"א שגם רש"י מודה לזה, ושבא רש"י לומר שאפילו אם אינו מתכוין להשיר שערות, מכל מקום לסרוק במסרק אסור משום שהוא פסיק רישא שיתלשו שערות. ופסק המשנה ברורה כדעת המגן אברהם שאסור לסרוק שערו במברשת רכה אלא אם כן אינו מתכוין להשיר שערות.

א. יש לדון מה החסרון בפסיק רישא דלא ניחא, האם משום שאינו מתכוין, או משום שאינו רוצה בתכלית המלאכה והרי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה. ועמדו בזה התוספות ביומא [לד, ב] והוכיחו שפסיק רישא דלא ניחא ליה נחשב מתכוין כמו פסיק רישא דניחא ליה, אלא הטעם שלרבי שמעון אינו חייב, הוא משום שזו מלאכה שאינה צריכה לגופה. נמצא שבגידון דידן שכיון שאי אפשר להתרת הקשרים בלא שיתלשו שערות נחשב שניחא ליה בתלישת השערות, כדכתבו הריב"ש והבית יוסף, לכן נחשב מלאכה הצריכה לגופה. דהיינו שיש לו צורך בתלישת השערות לצורך התרת הקשרים.

לגבי חיוב חפיפה לטבילה, שכשם שמועיל סירוק במסרק כדי להתיר את כל הקשרים שבשער, כן מועיל שתפספס יפה יפה עד שיתורו כל הקשרים, עכ"ד. והנה כיון שאי אפשר להתיר קשרים בלא לתלוש שערות, נמצא שפספוס יפה עד שיתורו כל הקשרים אסור בשבת. ועל כרחק מה שאמרו שפספוס מותר בשבת, זהו פספוס סתם, שאינו פסיק רישא שיתלשו שערות, וממילא אינו ודאי שיתורו הקשרים ואינו מועיל לחפיפה, וכן מבואר בריטב"א.

דברי הריטב"א - כתב הריטב"א בנדה [סו, ב] שמן התורה היתה מועילה בדיקה בעלמא על ידי שתפספס בשערה לקיים בזה את העיון. ובא עזרא ותיקן שפספוס אינו מועיל וצריך שהעיון יהיה במסרק, או בפספוס יפה עד שיתורו כל הקשרים, עכ"ד. מבואר שיש חילוק בין פספוס לפספוס יפה שיתורו כל הקשרים. עוד מבואר שמה שהותר בשבת הוא פספוס סתם, והיינו משום שאינו פסיק רישא שיתורו הקשרים. ופספוס יפה עד שיתורו כל הקשרים שמועיל כמו מסרק, באמת אסור בשבת.

קושיית הגרע"א והסד"ט והנצי"ב - הנה הגרע"א [על השו"ע תקיא] הביא דברי הרמב"ן שכתב שלחפיפה לטבילה מועיל פספוס. והקשה שאם כן קשה מדוע אסרו חפיפה בשבת, הרי אפשר בפספוס הואיל ואינו פסיק רישא שיתלשו שערות. ותיירץ שגזרו שמה יהיה לה קשר ותיקח מסרק ואז יהיה פסיק רישא. וכקושיית הגרע"א הקשו גם הסדרי טהרה והנצי"ב בהעמק שאלה.

והנה הסדרי טהרה [קצט] תירץ שחפיפה אסורה ביום טוב מחשש שמה יבוא להחם מים. אמנם כתב בעצמו שיש לדחות. והנצי"ב תירץ שהטעם שאסרו חפיפה בשבת הוא מחשש סחיטה. אבל הבית יוסף [יו"ד

נחשב פסיק רישא דניחא ליה. ובהגהת הגרע"א על השו"ע השיג על המג"א שלפי דברי המג"א לא צריך לחידוש זה. שהרי ההכרח של הריב"ש והבית יוסף שאי אפשר להתיר קשרים בלא שיתלשו שערות, וגם אם יתירו קשרים בפספוס, בודאי יתלשו שערות, זהו משום שמוכרחים לומר שלדעת הערוך הוא פסיק רישא דניחא ליה. וכיון שהריב"ש והבית יוסף סוברים שלא ניחא לאדם שיתלשו שערותיו, הכריחו שאי אפשר להתיר קשרים בלא שיתלשו שערות, ולכן נחשב שניחא ליה בתלישת השערות. וכתב הגרע"א שכיון שהמג"א נטה מדברי הריב"ש והבית יוסף ופירש שאדם מכיון לתלישת שערותיו [המדולדלות] ורוצה בזה, יש לומר שמה שבסירוק הוא פסיק רישא דניחא ליה שיתלשו שערות, הוא אפילו אם אפשר להתיר קשרים בלא תלישת שערות, וכגון על ידי פספוס, ורק במסרק הוא פסיק רישא שיתלשו שערות בגלל השימוש במסרק. והטעם שאם אדם סורק שערו להתיר קשרים לצורך הטבילה נחשב פסיק רישא דניחא ליה, הוא משום שאע"פ שכוונתו בסירוק היא רק להתיר קשרים ולא להשרת שערות, מכל מקום כיון שאדם רוצה בהשרת השערות המדולדלות, הרי זה פסיק רישא דניחא ליה.

ועל כל פנים מדברי המג"א מבואר שאע"פ שפירש בגמרא שלא כראשונים, מכל מקום כתב כן רק בלשון "אפשר", והיינו לחומרא שאסור לסרוק במברשת רכה. אבל לא נקט כן לקולא. שהרי לפי פירושו, אפשר לפספס בשבת יפה יפה עד שיתורו כל הקשרים בשער, שאין הכרח שבהתרת קשרים יתלשו שערות, וכמו שכתבו כמה בפוסקים לפי שיטת המג"א, ויבואר להלן. ובזה לא פסק המג"א כפירושו, אלא כפירוש הריב"ש.

פספוס יפה יפה - כתבו הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והמאירי והטור [יו"ד קצט]

בשבת הוא מפני שאינו ודאי שיתיר קשרים ולכן אינו פסיק רישא שיתלוש, וממילא אינו מועיל לחפיפה לטבילה. ומה שכתבו הרמב"ן ושאר ראשונים שמועיל לטבילה הוא רק פספוס יפה יפה עד שיותרו כל הקשרים. וכיון שיותרו כל הקשרים, ודאי שיתלוש שערות, וזה באמת אסור בשבת. וזה מכריח את פירוש הראשונים בגמרא בנזיר, אבל הגרע"א וסיעתו הוצרכו להדחק בדבר. ומכל מקום גם הגרע"א וסיעתו, אע"פ שסברו שלא כהראשונים, ומשום כך הוקשה להם טעם איסור חפיפה בשבת הרי אפשר בפספוס, מכל מקום לא מצאנו שפסקו נגד הראשונים להתיר בשבת לפספס יפה יפה עד שיותרו כל הקשרים אף שלא לצורך טבילה.

פספוס בשבת לצורך טבילה - והנה יש מי שכתב שמדברי הנצי"ב מוכח שמותר לפספס שער בשבת לצורך חפיפה. והנה מלבד מדברי הנצי"ב הם שלא כדעת הראשונים והריב"ש והבית יוסף, מכל מקום גם הנצי"ב לא התיר, אלא רק מבואר בדבריו שפספוס עד שיותרו כל הקשרים מועיל לחפיפה, אבל לא התיר לעשות כן בשבת. אלא אדרבה כתב בפירוש שהדבר אסור בשבת, ובזה לא נחלק חכם מעולם. שהרי חכמים אסרו חפיפה בשבת, ולא נחלקו העמק שאלה והגרע"א והסד"ט עם הראשונים והבית יוסף אלא בטעם האיסור. ולצערנו רבים נוהגים היתר בדבר על פי אותו ספר, ואינם יודעים שאין שום היתר לדבר זה. ויש לדעת שאם בשבת פספסה יפה יפה עד שיותרו כל הקשרים, אף שעלתה לה טבילה, אבל חייבת חטאת על חילול שבת. ואם פספסה כדרכה, אין בזה חילול שבת, שהרי אינו פסיק רישא שיתלוש שערות, וממילא לא עלתה לה טבילה וצריכה לחזור ולטבול אפילו אם לנה עם בעלה.

קצט] כבר דחה טעם זה וכתב שחשש סחיטה אינו כלום. ונתבאר בביאורים למלאכת מלבן.

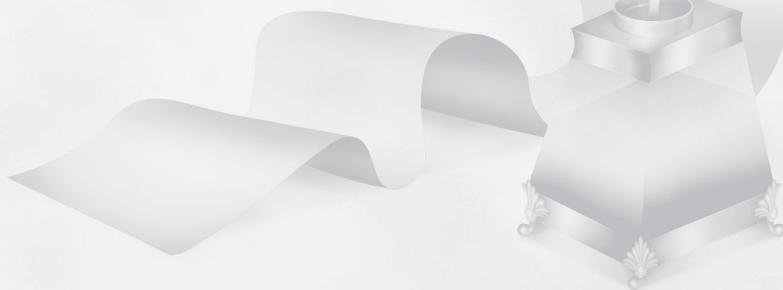
מבואר מדבריהם שהם סוברים שאפשר להתיר את כל הקשרים על ידי פספוס בלא שיתלוש שערות. ומבואר שדברי הגרע"א הללו הם לפי דבריו בסימן שג שחלק על הריב"ש והבית יוסף שכתבו שאי אפשר להתיר קשרים בלא לתלוש שערות, וכתב כן על פי פירוש המג"א [שם] בגמרא בנזיר. וגם העמק שאלה נקט כפירוש המג"א בגמרא בנזיר כמבואר בדבריו שם. ומסתמא זו גם דעת הסד"ט שהביא במקום אחר [קצח, לט] דברי המגן אברהם שחלק על הריב"ש.

קושיות על קושית הגרע"א - והנה קשה מאד על קושיתם, הרי לא נזכר ברמב"ן ולא באף אחד מהראשונים שפספוס מועיל לחפיפה, שכולם כתבו "פספוס יפה עד שיותרו כל הקשרים". ואילו הסד"ט והגרע"א והעמק שאלה כתבו בשמם שמועיל סתם פספוס. עוד קשה מאד על הסד"ט והעמק שאלה, שהרי השאלות ועוד ראשונים והריב"ש והבית יוסף כתבו שאסרו חפיפה שבת משום שהוא פסיק רישא שיתלוש שערות. ולדברי הסד"ט האיסור הוא בגלל שיחם מים ביום טוב. ולדעת העמק שאלה הוא בגלל סחיטה. אבל מהראשונים מבואר שאינם סוברים כן.

עוד קשה על דבריהם מה שהם עצמם הקשו, מדוע אסרו חפיפה בשבת, הרי אפשר בפספוס. שהרי זהו בעצמו ראייה לדברי הראשונים והריב"ש והבית יוסף שסוברים שכוונת הגמרא בנזיר היא שנחשב מתכוין כיון שהוא פסיק רישא, והוא פסיק רישא דניחא ליה כיון שאי אפשר להתיר קשרים בלא לתלוש שערות, שאם לא כן קשה לספר הערוך [כמו שנתבאר]. ולפי זה סתם פספוס שמותר

בעלי אסופות

מרכיצי תורה • תורת רבני ובני הקהילות שליט"א
כאסוף קציר • תורת בני החבורה דקהילות הקודש



מרבצי תורה

תורת ראשי ורבני קהילות הקודש

הגאון רבי מרדכי שריקי שליט"א

מרבני ישיבת דעת חיים

בגדר חובת אכילה בליל יו"ט ראשון בסוכה ובפסח

שיעור אכילה המהיבבת בסוכה

א. איתא במתניתין סוכה דף כה ע"א "אוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה".

ובגמרא דף כו ע"א "אוכלים אכילת עראי חוץ לסוכה. וכמה אכילת עראי? - אמר רב יוסף: תרתי או תלת ביעי [שתים או שלש פעמים יתן לתוך פיו, מורשייל"ש +נגיסות, חתיכות שאדם נושך+] - אמר ליה אביי: והא זימנין סגיין סגי ליה לאיניש בהכי, והוה ליה סעודת קבע! אלא אמר אביי: כדטעים בר בי רב ועייל לכלה [בבוקר, כשהולכין לבית המדרש, ודואג שמא ימשכו השמועות, וטועם מלא פיו ושותה]".

תוספות "תרתי (או) תלת - פירש בקונט' שתים או שלש פעמים יתן לתוך פיו מורשייל" בלע"ז ויש ספרים שכתוב בהן תרתי תלת ביעי והכל אחד כדמוכח לקמן גבי לימא תיהוי תיובתיה דרב יוסף ואביי דשיעור בית הבליעה כביצה, ולבסוף מסיק כדטעים צורבא מדרבנן ואזיל לכלה, שזה מלא פיו, דהיינו כביצה, ושיעור זה דוקא בפת, דפירי לאו בעו סוכה, כדמסיק פרק בתרא דיומא (דף עט: ושם) דקבע ידיהו כאכילת עראי דפת".

ב. איתא במתניתין סוכה דף כו ע"ב "מעשה והביאו לו לרבן יוחנן בן זכאי לטעום את התבשיל, ולרבן גמליאל שני כותבות ודלי של מים, ואמרו: העלום לסוכה. וכשנתנו לו לרבי צדוק אוכל פחות מכביצה [מאכל פחות מכביצה], נטלו במפה [לא נטל ידיו, אלא כרך במפה ידיו משום נקיות, דקסבר: פחות מכביצה לא בעי נטילת ידים, ולא בעי סוכה, ולא בעי ברכת המזון לאחריו, דדריש כר' יהודה (ברכות מט, א): ואכלת ושבעת וברכת - אכילה שיש בה שביעה, והיינו כביצה, אבל לפניו - בכל דהו בעי ברכה, שהרי נהנה, ואסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה] ואכלו חוץ לסוכה, ולא בירך אחריו".

ובגמרא "מעשה לסתור [וכי דרך המדברים להביא אחר דבריהם מעשה הסותר את דבריהם, דקתני רישא: אוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה, ומביא מעשה דלטעימת תבשיל צריך סוכה]? - חסורי מחסרא והכי קתני: אם בא להחמיר על עצמו - מחמיר, ולית ביה משום יוהרא. ומעשה נמי, והביאו לו לרבן יוחנן בן זכאי לטעום את התבשיל, ולרבן גמליאל שני כותבות ודלי של מים, ואמרו: העלום לסוכה, וכשנתנו לו לרבי צדוק אוכל פחות מכביצה - נטלו במפה, ואכלו חוץ

לסוכה, ולא בירך אחריו. הא כביצה - בעי סוכה.

לימא תיהוי תיובתיה דרב יוסף [דאמר לעיל: תרתי תלת] ואביי [דאמר כדטעים בר בי רב, דהיינו כביצה, דכביצה אוכל הנאכל בבליעה אחת הוא, כדאמרין בפרק בתרא דיומא (פ, א) מכל האוכל אשר יאכל] - דילמא: פחות מכביצה - נטילה וברכה לא בעי, הא כביצה - בעי נטילה וברכה [אבל סוכה אפילו כביצה נמי לא].

ג. הנה מבואר דאכילה המחייבת בסוכה זהו דווקא אכילת קבע, אולם אכילת עראי, אינה חייבת בסוכה. ואשר לכן לכו"ע שיעור אכילה בסוכה בז' ימים הוא יותר מכביצה ולמעלה, דהוא אכילת קבע, אולם שיעור כביצה, דהוא אכילת עראי לא בעי בסוכה. ואף שבכל התורה אכילה היא בכזית, אבל כיון דבסוכה בעינן אכילת קבע שזהו יותר מכביצה, ופחות מזה אינו נקרא קבע, ומותר לאכול חוץ לסוכה.

ד. איתא במתניתין סוכה דף כז ע"א "רבי אליעזר אומר: ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה, אחת ביום ואחת בלילה. וחכמים אומרים: אין לדבר קצבה [אם רצה להתענות - אין אנו זקוקין לו, אלא אם יאכל - לא יאכל חוץ לסוכה], חוץ מלילי יום טוב ראשון של חג בלבד [שאינו רשאי להתענות, כדיליף בגמרא]."

ובגמרא "מאי טעמא דרבי אליעזר? תשבו כעין תדורו, מה דירה - אחת ביום ואחת בלילה, אף סוכה - אחת ביום ואחת בלילה. - ורבנן: כדירה, מה דירה - אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל, אף סוכה נמי - אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל. - אי הכי, אפילו לילי יום טוב ראשון נמי! - אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: נאמר כאן חמשה עשר ונאמר חמשה עשר בחג המצות, מה להלן -

לילה הראשון חובה, מכאן ואילך רשות [דהכי ילפינן לה בפרק בתרא דפסחים (קכ, א): ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת מה שביעי רשות - אף ששה רשות, לפי שהשביעי בכלל שבעת ימים תאכל מצות ויצא מן הכלל, ללמד שאכילת מצות האמור בו אינו חובה - אלא אם באת לאכול - תהא אכילתך מצה ולא חמץ, ולא ללמוד על עצמו יצא, אלא ללמוד על הכלל כולו יצא], אף כאן - לילה הראשון חובה, מכאן ואילך רשות - והתם מגלן [דלילה הראשון מיהא חובה]? - אמר קרא בערב תאכלו מצת - הכתוב קבעו חובה".

פלוהא דקמאי במגזות אכילה דליל ראשון
דסוכות אי הוי בכזית או יותר מכביצה

ה. חידושי הריטב"א [דף כז ע"א] "ושיעור אכילה זו של לילי סוכות, יש אומרים שהוא יותר מכביצה, שהוא אכילת קבע וחייב בסוכה, ולא ילפינן מחג המצות אלא לחייבו באכילת פת כמוהו, אבל אין שיעוריהם שוים, דבמצה דחייב אכילת מצה היא סתם אכילה היא כזית, אבל הכא דחייב אכילה בסוכה הוא מדין סוכה שיעור הראוי לחובה דהיינו יותר מכביצה בעינן, וכן היה אומר מורי נר"ו.

אבל אחר כך חזר בו ואמר לי דכיון דגמרינן גזירה שוה מחג המצות, לגמרי דרשינן, מה התם בכזית אף כאן בכזית, מדלא פרישו לה בשמעתין.

ואף על גב דבשאר החג כזית לית ליה קבע ורשאי לאכול חוץ לסוכה, בליל הראשון שקבעו הכתוב חובה בסוכה עשאו אכילת קבע וזה נכון, ולא מציינו חילוק בימי החג בין ליל הראשון לשאר ימים אלא בחיוב אכילה זו דאילו בעניני חיוב הסוכה שלא לאכול ולשתות קבע חוץ לסוכה ושלא לישן קבע חוץ לסוכה דינם שוה, והכתוב השווה אותם בסוכות תשבו שבעת ימים, וזה פשוטו".

הקידה בגדר הילפותא דט"ו ט"ו של סוכה ממנה

ח. והנה בגדר חובת ליל ט"ו בסוכה, שיש חובה בליל ראשון דסוכות, יש לעיין מהו מהות החיוב, האם יסודו הוא מצות 'ישיבת סוכה בליל ט"ו' ואכילתו היא ההיכר תימצוי של 'הישיבה', והילפותא דגזירה שוה מחג המצות, לא שיש מצוה לאכול פת בליל יו"ט ראשון של סוכות, כמו שיש מצוה לאכול מצה בליל ראשון של פסח, אלא דכמו שבליל פסח יש 'חובה' כך 'חובה' בליל סוכות, אלא דכל חג וחובתו היחודית מצוה שבאותו חג, וכמו שמצות חג הפסח 'שמצותו הוא אכילת מצה' הוי רק ליל ראשון חובה והשאר רשות, כך חג הסוכות 'שמצותו הוא לישב בסוכה' הוי רק ליל ראשון חובה, ומה נקרא ישיבת סוכה ישיבה כעין תדורו, וישיבה כעין תדורו הוא אכילת קבע דאכילת קבע הוי פת לכן החובה הוא לאכול פת בליל ראשון של חג הסוכות, ולא שעצם האכילה היא החובה בליל ראשון, אלא הישיבה בסוכה היא המצוה, אלא שבלי אכילת פת לא מיקרי 'ישיבת סוכה'.

ונמצא לפי"ז דגדר חובת אכילה בליל ראשון דסוכות הוי חד דינא עם מצות שבעת הימים להיותו דר בסוכה, אלא דבליל ראשון נתחדש על זה חיובא בדווקא.

דהנה במצה על אכילתה מברכין ברכת המצות 'אקב"ו וציונו על אכילת מצה' וגבי אכילת פת בסוכה דילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות לא מברכין על אכילתה 'אקב"ו לאכול פת בסוכה' ומאי שנא. ולכאורה צריך לומר דבסוכה אין זו מצוה מיוחדת של אכילת פת בסוכה אלא דילפינן מקרא דבסוכות תשבו שבעת ימים ודרשינן תשבו כעין תדורו, ואין חיוב בקום ועשה לאכול פת בכל ימי החג אלא דאם רוצה לאכול פת חייב לאכול בסוכה אבל באכילת פת בליל יו"ט ראשון דסוכות ילפינן

ו. רמב"ם הלכות שופר וסוכה ולולב פרק ו הלכה ז "אכילה בליל יום טוב הראשון בסוכה חובה, אפילו אכל כזית פת יצא ידי חובתו, מכאן ואילך רשות, רצה לאכול סעודה סועד בסוכה, רצה אינו אוכל כל שבעה אלא פירות או קליות חוץ לסוכה אוכל כדין אכילת מצה בפסח".

שולחן ערוך אורח חיים הלכות סוכה סימן תרלט סעיף ג "אכילה בסוכה בליל יום טוב הראשון, חובה; אפי' אכל כזית פת יצא י"ח; מכאן ואילך רשות".

משנה ברורה (כ) כזית - דכיון דגמרינן מחג המצות לגמרי גמרינן מניה מה התם בכזית דגן אף הכי בכזית דגן: (כב) יצא י"ח - דאע"ג דבשאר הימים שיעור אכילה חוץ לסוכה בכביצה אבל ליל ראשון שהוא חובה טפי אפילו לא בעי למיכל אלא כזית אסור לאכול חוצה לה הלכך יוצא בה נמי ידי סוכה וצריך לברך לישב בסוכה ע"ז [מו] והיינו כשאין לו יותר אבל אם יש לו בודאי מן הנכון שיאכל יותר מכביצה לצאת גם דעת הסוברים דלצאת ידי מ"ע בעינן שיאכל שיעור המחייב לאכול בסוכה כל שבעה דהיינו יותר מכביצה".

ז. הנה מבואר דבליל יו"ט ראשון של סוכות דאיכא חיוב אכילה, פליגי קמאי אי בעינן אכילה של יותר מכביצה, שהיא אכילת קבע המחייבת בסוכה, וכן הביא הריטב"א בשם י"א. או דסגי בכזית, דכיון שמקור חיוב אכילה בסוכות בליל ט"ו הוא ממצה, בעינן דומיא דמצה ולא יותר, ושיעור החיוב מצה בליל ט"ו בפסח הוא כזית. וכן נקט הריטב"א בשם הרא"ה, דכיון דגמרינן גזירה שוה מחג המצות לגמרי דרשינן, וכ"כ הרמב"ם. אולם הי"א סבירא להו דלא ילפינן מחג המצות אלא לחיובו באכילת פת כמוהו, אבל אין שיעוריהם שוים.

דחייב לאכול בקום ועשה בסוכה שהאכילה היא עיקר קביעותו של אדם, ונמצא לפי"ז דכשאוכל פת בליל יו"ט ראשון דסוכות הוא מקיים למצות עשה של תשבו כעין תדורו, ואתי שפיר דלא מברכינן 'אקב"ו לאכול פת בסוכה' דהמצות עשה היא תשבו כעין תדורו וכבר בקידוש ברך על מצות ישיבת סוכה וכיון לקיים מצות סוכה בכל מה שיעשה בסוכה.

או דילמא דעיקרו של החיוב הוא דין אכילה בסוכה ועצם האכילה היא המצוה, וכן הפשטות דהא ילפינן ט"ו ט"ז מחג המצות ושם 'האכילה גופא' היא המצוה.

והיינו דאי משום חובת דירה בסוכה, שווה לילה ראשון לשאר ימים. וחובת אכילה בסוכה הוא דקא רמיא עליה, וכחובת אכילת מצה דמינה ילפינן, ולא משום חובת דירה בסוכה קאתינן עלה.

אי מקיים המצוה האכילה בסוכה, בפת גזולה
ט. חידושי ושיעורי מרן ר' ברוך בער [שאר ענינים סימן א'] "איתא בשו"ע או"ח הלכות סוכה סימן תרל"ט סעיף ג "אכילה בסוכה בליל יו"ט ראשון חובה, אפילו אכל כזית פת יצא ידי חובתו". [דילפינן ט"ו ט"ז מחג המצות מה התם לילה ראשונה חובה ה"נ חובה].

וחקר רבינו זצ"ל בעיקר הילפותא, אם למדין כמו במצה, דהתם הויא המצה עצמה חפצא דמצוה, וכן גם בסוכה בליל ראשון, האכילה גופא דהיינו הכזית פת שאוכל, הוי גדר חפצא דמצוה או שרק הסוכה הויא חפצא של מצוה, ולמדין דחיוב וקיום המצוה דשיבת סוכה בליל ראשון הוא ע"י אכילה בסוכה, אבל לא שתהא האכילה עצמה גדר חפצא של מצוה כמו סוכה גופה.

ונפקא מינה לענין אם שייך במצוות סוכה דין של 'מצוה הבאה בעבירה', כגון

אם אכל בליל ראשון של סוכות כזית פת גזול. דההלכה של 'מצוה הבאה בעבירה' נאמרה רק אם החפץ הוא המצוה, כמו לולב וסוכה, אבל לא אם החפץ אינו המצוה עצמה אלא שעל ידו מתקיימת המצוה, כגון בתוקע בשופר הגזול דכתב הרמב"ם בלכות שופר פ"א ה"ג דיצא משום שאין השופר גופא עצם המצוה, דעצם המצוה הוא שמיעת קול שופר, והשופר הוא רק מכשיר דמצוה. מעתה אי נימא דכזית הפת שהוא אוכל בסוכה הוא החפץ של מצוה, גם כאן אינו יוצא בפת גזולה דהויא מצוה הבאה בעבירה, ואילו אי נימא דהפת אינה חפצא של מצוה, אלא שעל ידה מתקיימת המצוה בסוכה, שהיא החפצא של המצוה, גם בפת גזולה יוצא ידי חובתו כיון שאין הפת אלא מכשיר של המצוה ואין בה משום מצוה הבאה בעבירה".

י. הערות על המאירי [סוכה הערה 240]
 "שמעתי בשם הגר"ד ז"ל לחקור, מה היא הילפותא מחג המצות, אם בסוכה בליל הראשון האכילה גופא היינו הפת שאוכל הוי חפצא דמצוה כמו מצה, או שרק הסוכה היא החפצא דמצוה, אלא שלמדים דחיוב וקיום המצוה דשיבת סוכה בליל ראשון הוא ע"י אכילה בסוכה, אבל אין האכילה עצמה חפצא דמצוה כמו סוכה גופה, ונ"מ לענין אם אכל פת גזול, דאם נאמר דהאכילה גופא היא חפצא דמצוה לא יצא ידי חובתו מטעם מצוה הבאה בעבירה, אבל אם נאמר דהמצוה היא הסוכה עצמה אלא שמקיים אותה ע"י האכילה, א"כ האכילה היא כמו מכשירי מצוה, ומצוה הבאה בעבירה פסולה רק אם העבירה היא בגוף המצוה, כמו לולב וסוכה גזולים, ולא במכשירי המצוה, וכמו שפסק הרמב"ם בה' שופר פ"א ה"ג, דיוצאין בשופר הגזול משום דהמצוה היא השמיעה ואין בקול דין גזול".

יא. מטה אפרים סימן תרכה (נו) פ"שם שאין אדם יוצא ידי חובתו במצה גזולה, כן אין

שייך רק אם יש דין מסויים של שיעור באכילה, אבל אם היא רק היכי תמצא לאשווייה קביעות ל"צ בכדי אכילת פרס.

וסמוכין לדברי הגר"ד זצ"ל, ברעק"א לשו"ע ס' תרל"ט סעי' ג', שצריך לאכול כזית פת כמו בפסח, והוסיף רע"א שיאכלנו בכדי אכילת פרס, וכמו שמצינו בס' תל"ה ס"ו גבי מצה, משמע שצריך לאכול בכדי אכילת פרס, מצד הילפותא דט"ו ט"ו מחג המצות, ונפק"מ לגבי האיסור לאכול חוץ לסוכה, שבזה לא יהיה היתר אם יאכלנו יותר מכדי אכילת פרס, וכמש"כ בפרמ"ג סו"ס תרמ"ג, וכן משמע במשנה ברורה ס' תרל"ט סקכ"ב, וכן יוצא שבאכילה בשאר ימות המועד ל"צ בכדי אכילת פרס, אכן צ"ע מה יהיה השיעור, ואולי זה תלוי בפלוגתא דרבוותא בחולין, מה היה לולא ההלכה דכדי אכילת פרס".

ביאור פלוגתא דקמאי אי השיעור הוא בכזית או יותר מכביצה, תליא בהקדמה בגדר הילפותא דט"ו ט"ו

יג. מקראי קודש סימן לא הררי קודש "נראה שכוונת מורו של הריטב"א לומר שגדר המצוה באכילה בסוכה בלילה הראשון הוא לא במעשה האכילה, אלא בישיבה בסוכה בשעת האכילה, ולענין זה לא דומה מצות אכילה בסוכה כמצות אכילת מצה, דלא ילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות, אלא שיש חובה לאכול בלילה הראשון, אבל לא בגדר מצות האכילה, דבאכילת מצה המצוה היא מעשה האכילה. ובסוכה המצוה היא, בישיבה בסוכה בשעת

אדם יוצא ידי חובתו בלילה ראשונה של סוכות בפת גזול וכן אינו יוצא בפת של אסור כגון של חדש וכיוצא בו, אם היה לו פת אחר של התר והיה יכול לצאת בו. אבל אם אין בידו רק פת של אסור, משום אסור חדש או שהוא בארץ ישראל ולא הורמה חלתו ממנו, יש להסתפק אם מתיר לאכול כזית לקיים העשה, ויש להחמיר. ובדיעבד אם אכל כזית מזה ושוב נזדמן לו כזית של התר, חייב לאכול בלא ברכה אם אינו מתעכב שם באכילת דברים אחרים, רק שאוכל כזית זה עתה, וכיון שיש להסתפק שמה אינו חייב באכילה, אין עושהו קבע, לכן לא יברך".

יב. ספר ירחי כלה על סוכה סימן קג מהגאון רבי אליהו ברוך פינקל "ושמעתי ממור"ד הגר"נ פרצוביץ זצוק"ל, שכבר הגר"ד זצוק"ל חקר בזה, אי המצוה הוא הישיבה והאכילה רק היכי תמצא לאשווייה ישיבה, או שהמצוה אכילת כזית בסוכה, ואמר הגר"ד ז"ל שתי נפק"מ בזה, א', אם אפשר לצאת ידי חובתו בפת גזולה, דאם החפצא דמצוה אכילת פת, כמצה, א"כ דינו כמו במצה גזולה שלא יצא ידי חובתו, ה"ה פת גזול בסוכה שלא יצא ידי חובתו, אבל אם המצוה הישיבה והאכילה רק היכי תמצא לאשווייה ישיבת סוכה, א"כ ודאי שיצא ידי חובתו, אם הפת גזולה... ועוד אמר הגר"ד זצ"ל דאם המצוה היא האכילה, צריך שיאכלנו בכדי אכילת פרס, אבל אי האכילה רק היכי תמצא לאשווייה קביעות של ישיבת סוכה, לא בעינן בכדי אכילת פרס, ונקט הגר"ד דאין זה סתם חסרון בשם אכילה כל שאינו אוכל בכדי אכילת פרס, אלא כל דינו

א. שולחן ערוך אורח חיים הלכות סוכה סימן תרלט סעיף ג "אכילה בסוכה בליל יום טוב הראשון, חובה; אפי' אכל כזית יצא י"ח; מכאן ואילך רשות; רצה לאכול סעודה, סועד בסוכה; רצה אינו אוכל כל ז' אלא פירות וקליות חוץ לסוכה אוכל כדין אכילת מצה בפסח".

חידושי הגאון רבי עקיבא איגר [שו"ע] אפילו אכל כזית פת יצא י"ח. וצריך שיאכלנו בענין שלא ישהה באכילתו יותר מכדי אכילת פרס. ע' סימן תע"ה ס"ו:

מכביצה לא מונח בלפנותא חיוב אכילה אלא ילפינן שיש חובת סוכה בליל ט"ו, וקביעות סוכה הוא ע"י אכילה יותר מכביצה.

טז. ר"ן [על הרי"ף דף יב ע"ב] "מתני' ר"א אומר י"ד סעודות חייב אדם לאכול בסוכה. מפרש טעמא בגמ' דא"ק (ויקרא כג) בסכות תשבו שבעת ימים תשבו כעין תדורו מה דירה אחת ביום ואחת בלילה אף סוכה אחת ביום ואחת בלילה ורבנן אמרי כדירה מה דירה אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל אף סוכה אי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל ולא למימרא דאי בעי לא אכיל כלל דאי נמי דלא אכיל פת דהא ב' שלשה שאכלו מוכח דחייב אדם לאכול פת בשבתות ובי"ט דאמרי' [דף מט ב] אמר רב אידי בר אבין אמר שמואל טעה ולא הזכיר של ר"ח בתפלה מחזירין אותו בבהמ"ז אין מחזירין אותו ואמרינן דהיינו טעמא משום תפלה דחובה היא מחזירין אותו בבהמ"ז דאי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל אין מחזירין אותו ופרכינן אלא מעתה שבתות וי"ט דלא סגיא דלא אכיל ה"נ דהדר א"ל אין ובודאי כי אמרי' דבראשי חדשים אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל לא דוקא דאי בעי לא אכיל כלל שהרי אסור להתענות בהן אלא ודאי אי בעי לא אכיל פת דמיחייב בבהמ"ז קאמרי' ומינה דשבתות וי"ט לא סגיא דלא אכיל פת ודוחק הוא לומר דכי אמרי' התם בשבתות וי"ט מחזירין אותו היינו דוקא בלילי יום טוב (האחרון) [הראשון] של פסח ושל סוכות כמו שדחקו זה בתוס' דהא סתמא קתני התם שבתות וי"ט דלא סגיא דלא אכיל ומשמע דבכולהו קאמר.

לפיכך נראה דמה שחדש הכתוב בלילי יום טוב הראשון של פסח מדכתב בערב תאכלו מצות, היינו לחייבו בדין מצה ראויה, דאילו מדין יום טוב יוצא בכל שהוא פת, אפי' במצה עשירה. ובי"ט הראשון של סוכות גמרינן נמי דמיחייב לאכול שיעור שהוא חייב לאכול בסוכה, דאילו מדין יום טוב סגי ליה

האכילה. ובגדר המצוה גם לילה ראשון הוא כמו בשאר ימות החג, אלא שבשאר ימות החג אין זה מצוה חיובית, שרשאי לא לאכול, אלא מצוה קיומית, שאם אוכל מקיים מצוה, ובלילה הראשון ילפינן מג"ש ט"ו ט"ו מחג המצות שיש חובה לאכול בסוכה ולכן שיעור האכילה היא ביותר מכביצה כמו בשאר ימי החג. ולאחר שחזר בו נקט מורו של הריטב"א שהילפותא ט"ו ט"ו מחג המצות היא גם לענין זה שגדר המצות האכילה בסוכה היא מעשה האכילה, כאכילת מצה, ולכן השיעור הוא בכזית".

יד. וביארו דבזה גופא פליגי הנך קמאי, דהסוברים דסגי בכזית סבירא להו דזהו דין באכילה ולכן הוי דומיא דפסח ממש דכמו בפסח החיוב הוא על אכילת מצה וסגי בכזית, ה"ה בסוכה נלמד בגזירה שוה דיש חיוב אכילה וזהו דין אכילה, לכן גם לענין כזית יליף. והיינו דאי הוי חובת אכילה, הרי דליכא בזה חילוקא משאר אכילות שבתורה דבכזית סגי.

אולם להסוברים שבעינן אכילה יותר מכביצה, משום דסבירא להו שזהו דין בשיבת הסוכה, ומגזירה שוה רק יליף שזהו חובה בליל ט"ו, וא"כ צריך אכילה כמו כל ישיבת סוכה וישיבת סוכה היינו קבע שהוא יותר מכביצה. והיינו דאי חובת דירה הוי שוב בעי כביצה ויותר שזהו שיעור קביעות אכילה בדירה.

טז. וכן מוכח מלשון הריטב"א דכתב להי"א דבעינן יותר מכביצה "ולא ילפינן מחג המצות אלא לחייבו באכילת פת כמוהו, אבל אין שיעוריהם שוים, דבמצה 'דחיוב אכילת מצה היא' סתם אכילה היא כזית, אבל הכא 'דחיוב אכילה בסוכה הוא מדין סוכה', שיעור הראוי לחובה דהיינו יותר מכביצה בעינן", הרי מפורש דלהסוברים שבעינן אכילה יותר

השיעור במצה, דהסוברים שבעינן יותר מכביצה משום דס"ל דיליף מחג המצות רק לחייבו פת אבל אין שיעוריהם שוים וכלשון הריטב"א להי"א, אבל אם יליף משם גם השיעור הרי במצה השיעור כזית ואיך יליף משם יותר מכביצה, ועוד שזהו כל הילפותא. ובע"כ מבואר דלהסוברים וכן נקט הר"ן שבעינן יותר מכביצה, הילפותא דט"ו ט"ו מחג המצות הוא שיש חובת 'ישיבה בסוכה' בליל ט"ו, וכיון דישיבת סוכה בעי שתהא ישיבת קבע לכן ממילא צריך לאכול יותר מכביצה, וזהו תירוץ הר"ן דהיה קשה למה לי ההיקש לחייב אכילה בסוכה הא חייב מדין יו"ט, ועל זה תירץ דצריך הילפותא כדי לחייב יותר מכביצה, לא שמשם יליף השיעור, אלא דמשם יליף שיש חיוב בסוכה בליל ט"ו, וכיון דהחיוב הוא מדין ישיבת סוכה, הרי ממילא מחוייב הוא יותר מכביצה מחמת שזהו השיעור של קבע בישיבת סוכה, אבל להסוברים דסגי בכזית סבירא ליה דהילפותא היא שיש חיוב אכילה בסוכה וכמצה, דלגמרי יליף מחג המצות, וכיון דחובה חאכול כזית, עשאו הכתוב לאכילת כזית זה קבע ואסור לאכול חוץ לסוכה.

יח. עיין הערה.

לאכול כביצה עראי חוץ לסוכה, וגמרינן מחג המצות דמחייב לאכול שיעור המחויב לאכול בסוכה. ולפיכך נראה שהוא חייב לאכול יותר מכביצה, אלא ש"א כך דכיון דגמרינן מחג המצות לגמרי גמרינן מיניה מה התם בכזית אף הכא בכזית, ואף על גב דבשאר ימות החג כזית עראי הוא ורשאי לאכול חוץ לסוכה, אפ"ה בלילה הראשון כיון שהכתוב קבעו חובה לאכול בסוכה עשאו אכילת קבע. ואחרים אומרים דלהכי גמרינן לילי יום טוב הראשון של חג מחג המצות לומר שאפילו ירדו גשמים חייב לאכול בסוכה אף על גב דמפטר בה בשאר יומי".

יז. הנה מוכח מהר"ן שהמחלוקת בשיעור אכילה תליא בחקירה זו, דהקשה למה לן ריבוי בליל פסח וסוכה שיש מצות עשה של אכילה, בליל פסח מצה מבערב תאכלו, ובליל סוכות פת בגזירה שוה מפסח, הרי בכל יו"ט מחוייב לאכול פת. ועיין מה שתירץ הר"ן.

והנה במה שכתב בתירוץ ראשון דכל מה שצריך הלימוד ממצות "דגמרינן מחג המצות דמחייב לאכול שיעור המחוייב בסוכה", צ"ע, דאדרבה הרי אם יליף מפסח גם שיעור אכילה, הרי צריך להיות כזית דכך

ב. משאת משה על פסחים סימן קמא "בליל חג הסוכות שילפינן גזירה שוה מאכילת מצה, יש לעיין שלכאורה מצות אכילת פת בליל ראשון של סוכות עצם האכילה היא המצוה דהא ילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות.

אולם ראיתי שהר"ח בסוכה כ"ו פירש פירוש אחר בגמרא. רבינו חננאל "מתנ" ר' אליעזר אומר י"ד סעודות חייב אדם לאכול בסוכה אחת ביום ואחת בלילה. וחכ"א אין לדבר קצבה אינו חייב אלא [ליל] יום טוב הראשון בלבד כרבי שמעון בן יהושדק דאמר נאמר חמשה עשר בחג המצות אכילת מצה ונאמר בחמשה עשר בחג הסוכות ישיבה כעין דירה מה חג המצות אכילת [מצה] בלילה הראשון חובה שנא' בערב תאכלו מצות הכתוב קבעו חובה. אף בחג הסוכות ישיבה כעין דירה"*) באכילה בסוכה. מכאן ואילך רשות דמצוה".

וביאר דברי הר"ח נראה שהילפותא בגזירה שוה מחג המצות הוא לא שיש מצוה לאכול פת בליל ראשון של סוכות כמו שיש מצוה לאכול מצה בליל ראשון של פסח, אלא כמו מצות חג הפסח שמצותו הוא אכילת מצה הוי רק ליל ראשון חובה והשאר רשות כך חג הסוכות שמצותו הוא לישב בסוכה, הוי רק ליל ראשון חובה, אלא מה נקרא ישיבת סוכה ישיבה כעין תדורו, וישיבה כעין תדורו הוא אכילת קבע ואכילת קבע הוי לחם לכן החובה לאכול לחם בליל ראשון של חג הסוכות, נמצא לפי הר"ח שלא עצם האכילה הוא החובה בליל ראשון אלא הישיבת סוכה, אלא שבלי אכילת לחם לא מיקרי ישיבת סוכה...

מדברי הריטב"א נראה דאף להסוברים דהשיעור הוא בכזית, מ"מ המצוה היא 'ישיבה בסוכה'

יט. ובהגהות על הריטב"א כתב "בהערות למאירי הערה 240 כתב ששמע בשם הגר"ד ז"ל לחקור מה היא הילפותא מחג המצות, אם בסוכה בליל הראשון האכילה גופא היינו הפת שאוכל הוי חפצא דמצוה כמו מצה, או שרק הסוכה היא חפצא דמצוה, אלא שלמדים דחיוב וקיום המצוה דיישיבת סוכה בליל ראשון הוא ע"י אכילה בסוכה, אבל אין האכילה עצמה חפצא דמצוה כמו סוכה גופה...

הנה רבנו כאן פשט את ספיקו של הגר"ד שכתב דחיוב האכילה בסוכה הוא מדין סוכה, ואף למה שחזר בו לקמן וכתב דהוא בכזית, צ"ל ג"כ שהוא מדין סוכה, שהרי כתב ואע"ג דבשאר החג כזית לית ליה קבע ורשאי לאכלו חוץ לסוכה וכו', ואם נאמר שהוא דין באכילה ולא בסוכה א"כ מאי נפק"מ דלית ליה קבע".

והיינו דהוכיח מדברי הריטב"א דאף להסוברים דסגי בכזית, מ"מ עיקר המצוה היא הישיבה בסוכה. דהנה הוקשה להריטב"א, להסוברים דסגי בכזית "ואע"ג דבשאר החג כזית לית ליה קבע ורשאים לאוכלו חוץ לסוכה, בליל הראשון שקבעו הכתוב חובה בסוכה, עשאו אכילת קבע".

והשתא אי נימא שהוא דין באכילה ולא בישיבה בסוכה, א"כ מאי קשיא ליה להריטב"א דלית ליה קבע, והא כיון דרמיא עליה מצות אכילה, הא כל אכילה הויא בכזית, ומאי איכפת לן דלא הויא קבע. ובפשוטו מוכח מדברי הריטב"א מדסבירא ליה דבעינן שם של קבע, בע"כ דהמצוה היא עצם הישיבה.

וכן מוכח מהא דיישב הריטב"א "בליל הראשון שקבעו הכתוב חובה בסוכה, עשאו אכילת קבע". ומבואר שבליילה ראשון נחשבת אכילת כזית כאכילת קבע, ואשר לכן יש חיוב לאכול זאת בסוכה. ואי נימא דהמצוה בגדר היא של מעשה אכילה, הא לא בעינן להא דהך אכילת כזית נחשבת לאכילת קבע, כיון דאיכא חיוב של מעשה אכילה. ובע"כ דסבירא ליה להריטב"א דאף להנך דסברי דסגי באכילת כזית, מ"מ המצוה היא 'ישיבה בסוכה'.

פלוגתא דקמאי אי איכא חיוב שינה בלילה הראשון, כי חיוב דאיכא חיוב אכילה

כ. חידושי הריטב"א סוכה דף כז ע"א "אבל שמעתי בשם גדול מגדולי הדור אשר בצרפת שהיה מחייב לישן בסוכה בלילה הראשון של סוכות ואפילו ירדו גשמים שינת עראי מיהת, ולא התירו לו לירד מן הסוכה אלא בשאר ימים שהם רשות אבל בלילה הראשונה הכתוב קבעו חובה מגזירה שוה דט"ו ט"ו מחג המצות, והא ליתא כלל לפום

אמנם כפי הנראה שפלוגתא הראשונים בזה הוא אם כפירוש הר"ח שהילפותא היא שבליל חג הסוכות הוי ישיבת סוכה מצוה חיובית, או שהילפותא היא שמצוה וחובה לאכול פת. עיין ר"ן שם בפרק הישן, שהקשה על מה שאמרה תורה שמצות עשה לאכול מצה בליל פסח ובליל חג הסוכות המצות עשה לאכול לחם, הא בכל יו"ט מחויב לאכול פת, ותיריך וז"ל... עכ"ל. ואפשר לומר דבזה פליגי, לפי הר"ן שפירש שבעי שיאכל יותר מכביצה, הילפותא היא כמו שביארנו בהר"ח שמצות עשה של חובה לישב בסוכה בליל ט"ו וכיון דיישיבת סוכה בעי שתהא ישיבת קבע לכן צריך לאכול יותר מכביצה, וכן לפי הר"ן אם ירדו גשמים אין מצוה דהא לא הוי כעין תדורו כמו בשאר ימות החג, אבל הי"א דס"ל דסגי בכזית משום דלגמרי ילפינן מחג המצות, צ"ל דהילפותא היא שמצות עשה לאכול בסוכה וכיון שחובה לאכול כזית עשאו הכתוב לאכילת כזית זה קבע ואסור לאכול חוץ לסוכה".

שבעת ימים וגו' כי בסוכות הושבתי את בני ישראל הם ענני כבוד שהקיפם בהם לכל יכם שרב ושמש". מגן אברהם "ויכין בישיבתה שציונו הקב"ה לישב בסוכה זכר לי"מ (כ"ח)". פרי מגדים אשל אברהם "ויכין. עמ"א. היינו שלצאת ידי המצוה כתיקונה, צריך לכוין גם את זה, הא דיעבד יצא כל שכיון לצאת לבד". משנה ברורה סק"א "וכתבו האחרונים שיכיון בישיבתה שציונו הקדוש ברוך הוא לישב בסוכה זכר ליציאת מצרים וגם זכר לענני כבוד שהקיפן אז עלינו להגן עלינו מן השרב והשמש. וכל זה לצאת ידי המצוה כתיקונה, הא דיעבד יוצא כל שכיון לצאת לבד [פמ"ג]".

כג. הנה מבואר דאף אמנם דאם לא כיון "שציונו הקדוש ברוך הוא לישב בסוכה זכר ליציאת מצרים וגם זכר לענני כבוד שהקיפן אז עלינו להגן עלינו מן השרב והשמש", יצא בדיעבד. אולם היכא דלא כיון כלל לשם מצוה, אינו יוצא ידי חובה. והיינו משום דמצוות צריכות כוונה. וכדייקמא לן בשולחן ערוך אורח חיים סימן ס סעיף ד "וא"א שאין מצות צריכות כוונה, ו"א שצריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצוה, וכן הלכה".

דעת הרמב"ם דבמצות אכילת מנה יוצא ידי חובה אף בלא כוונה, שכן נהנה

כד. רמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ו הלכה ג "אכל מצה בלא כוונה כגון שאנסוהו גוים או לסטים לאכול יצא ידי חובתו". רמב"ם הלכות שופר וסוכה ולולב פרק ב הלכה ד "המתעסק בתקיעת שופר להתלמד לא יצא ידי חובתו וכן השומע מן המתעסק לא יצא, נתכוון שומע לצאת ידי חובתו ולא נתכוון התוקע להוציאו או שנתכוון התוקע להוציאו ולא נתכוון השומע לצאת לא יצא ידי חובתו, עד שיתכוין שומע ומשמיע".

האי דכתיבנא שאין חיוב ליל הראשון אלא באכילה דומיא דליל ראשון של פסח, דחיוב שינה לא אתי מהתם דלא מחייב בשינה, ותו דאם כן היכי סתים לן תנא לקמן שאם ירדו גשמים יצאו מן הסוכה ולא חילק בין ליל הראשון לשאר ימים, אלא ודאי דהא ליתא כלל, ומה שכתבנו נכון ועיקר לכל מודה על האמת, מפי מורי נר"ו.

להנ"ל איכא סתירה בדעת הריטב"א בנדר המצוה דליל ראשון בסוכה

כא. הנה לעיל מינה מיייתי הריטב"א משם רבו דבתחילה סבר דבלילה הראשון בעי לאכול יותר מכביצה, והיינו טעמא משום דגדר המצוה בלילה הראשון היא מצות 'ישיבה בסוכה', וכמשנ"ת. ואף למאי דמסיק הרטב"א דסגי בכזית, מ"מ נתבאר דלא הדר ביה הריטב"א בגדר המצוה דהויא מצות ישיבה בסוכה. וא"כ מעתה לא מצינן לבאר טעמא דפליג הריטב"א וסבירא ליה דליכא חיוב שינה בלילה הראשון, דזהו משום שגדר המצוה בלילה הראשון היא מצות אכילה.

ואשר לכן צריך לומר דטעמא דהריטב"א דסבירא ליה דליכא חיוב שינה בלילה הראשון, דזהו משום דאמנם ילפינן דרמיא עליה מצוה של 'ישיבה בסוכה', ועיקר הישיבה, היינו עיקר הדירה, היא האכילה. וכדאיתא בגמרא עירובין דף ע"ב ע"ב: שמקום פיתא גורם. [עיין צפנת פענח הלכות סוכה פ"ו ה"ה].

אכילת כזית פת בלילה הראשון בסוכה בלא כוונה – דעת הפרי מגדים והמשנה ברורה דאינו יוצא ידי חובה

כב. שולחן ערוך אורח חיים הלכות סוכה סימן תרכה סעיף א "בסוכות תשבו

ג. עירובין דף עב ע"ב "מאי מקום דירה? רב אמר: מקום פיתא [שהוא אוכל שם], ושמואל אמר: מקום לינה".

כה. ר"ן [על הרי"ף ראש השנה דף ז ע"ב] "וכן פסק הרמב"ם ז"ל בפרק שני מהלכות שופר דצריך שיתכוין משמיע להוציא ושומע לצאת הא לאו הכי לא יצא אלא שבפרק ו' מהלכות חמץ ומצה כתב דכפאווה ואכל מצה יצא ולא פליגא דידיה אדידיה דסבירא ליה דבתקיעת שופר כיון דחזינן דרבי זירא אמר לשמעיה איכוין ותקע לי נקטינן דצריך כוונה אבל בכפאווה ואכל מצה כיון דלא חזינן בגמרא מאן דפליג עליה בהדיא לא דחינן לה דאע"ג דבתקיעת שופר לא יצא הכא יצא שכן נהנה כדאמרינן בעלמא המתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה ובגמרא נמי עבדינן צריכותא ממצה לשופר הלכך אף על גב דשופר מדחייא דקי"ל צריך כוונה בכפאווה ואכל מצה נקטינן דיצא". שולחן ערוך אורח חיים הלכות פסח סימן תעה סעיף ד "אכל מצה בלא כוונה, כגון שאנסוהו עכו"ם או לסטים לאכול, יצא ידי חובתו כיון שהוא יודע שהלילה פסח ושהוא חייב באכילת מצה; אבל אם סבור שהוא חול, או שאין זו מצה, לא יצא". משנה ברורה סקל"ד "בלא כוונה - ואף על גב דמצות צריכות כונה כדלעיל בסימן ס' ס"ד וכ"ש הכא דאינו רוצה לאכול הרי בודאי אינו מתכוין לצאת ידי המצוה תירצו המפרשים דבמידי דאכילה שע"כ נהנה גרונו עדיף טפי וכמתכוין דמי. ודע דכמה פוסקים חולקין ע"ז וס"ל דלפי מאי דקי"ל דמצות צריכות כונה אין לחלק בין מידי דאכילה לשאר מצות וכל שלא נתכוין באכילה לצאת ידי המצוה לא יצא וכן פסק הפר"ח".

דעת המטה אפרים והביאור הלכה דאכילת בידת פת בלילה הראשון דסוכות בלא כוונה, יוצא ידי חובה, שכן נהנה

כו. מטה אפרים סימן תרכה (נג) "פֶּכֶר פֶּתִיבְנוּ שֵׁישׁ לִכְנוֹן דַּעְתּוֹ שֶׁהוּא אוֹכֵל פִּנִּית או יוֹתֵר מִפִּנִּיצָה פֶּת לְצֵאת בּוֹ יְדֵי חוֹבַת מִצְוַת אֲכִילַת לֵילָה רִאשׁוֹנָה פֶּסַח. וְיִדְעֵבֵד אִם לֹא פָּוּן,

וְאִפְלוּ אֲנִסוּהוּ לְאָכֵל וְאָכַל, יֵצֵא. וּמִכָּל מְקוֹם כְּדֵי שִׁיעֲשֶׂה הַמִּצְוָה פֶּתִיבְנוּהָ, יֵשׁ לוֹ לְחֹזֵר וְלֹאֲכֵל בְּכּוֹנֶנָה. וְאִם אֵינוֹ רוֹצֶה לְהִתְעַכֵּב שָׁם יֵאָכֵל בְּלֹא פֶּתִיבְנוּהָ".

וכתב שם באלף למטה סקצ"א "כן מבואר בש"ס לענין מצה. והכי קיי"ל בסי' תע"ה, ועיי"ש במגן אברהם דאף דקיימא לן מצוות צריכות כוונה, במידי דאכילה שאני שהרי אכל ונהנה בכך. ולכאורה נראה שהוא הדין לענין סוכה".

ביאור הלכה סימן ס סעיף ד "ודע דכ"ז הוא בשארי המצות אבל מצוה התלוי באכילה כגון כזית מצה בפסח וה"ה אכילת כזית בסוכה בלילה הראשונה, דעת השו"ע לקמן בסימן תע"ה ס"ד דיצא בדיעבד אפילו אם לא כיון והב"ח מחמיר שם גם בזה עי"ש".

צריך עיון בדעת הפרי מגדים והמשנה ברורה כז. ומעתה יש לעיין בדעת הפרי מגדים והמשנה ברורה, דסבירא להו דבמצות אכילה בלילה הראשון דסוכות, אינו יוצא ידי חובה, היכא דלא נתכוין לשם מצוה. דמאי שנא דבמצות אכילת מצה, אין הכוונה מעכבת, ומשום שכן נהנה, ממצות אכילה בסוכה, דהכוונה היא לעיכובא.

כה. ואמנם בר מן דין יש לעיין נמי בסתירת דברי החפץ חיים, דבמשנה ברורה סימן תרכה מבואר דסבירא ליה דבמצות אכילה בלילה הראשון דסוכות, אינו יוצא ידי חובה היכא דלא נתכוין. ומאידך בביאור הלכה סימן ס' כתב דבמצות אכילה בלילה הראשון דסוכות יוצא ידי חובה, אף היכא שלא נתכוין, שכן נהנה.

יסוד הגר"ח, דחלוקה מצות אכילת מצה, דהוא מצות אכילה, ומצינן למימר שכן נהנה, ממצות אכילת פת בסוכה, דהוא מצות ישיבה בסוכה, ולא מצינן למימר שכן נהנה

כמתכוון, שההנאה מחשבת המעשה והוי כאלו עשאה בכוונה וכמו גם לענין מצות דצריכות כוונה אמרינן (בר"ה כ"ח) היכא שנהנה א"צ כונה, וכן פסק הרמב"ם ז"ל דבמצה אם אכלה שלא בכוונה יצא אף דבעלמא מצוות צריכות כוונה יעוי' בה' חו"מ פ"ו ה"ג ובמ"מ שם".

משנה ברורה סימן תעה סקל"ד "דבמידי דאכילה שע"כ נהנה גרונו עדיף טפי וכמתכוין דמי".

ביאור הלכה סימן ס סעיף ד "והרי במידי דאכילה שאין מתכוין כמתכוין דמי... לפי מאי דפסקינן בעלמא מצות צריכות כוונה ורק בעניני אכילה מחמת ההנאה שנהנה לא נוכל לבטל עשייתו כאלו לא עשה ונחשב הדבר כאלו מתכוין".

קהלות יעקב שבת סימן לה "נראה לבאר דבאמת גם מתעסק חשיב מעשה אלא שחסר הכוונה, והתורה לא חייבה עבור מעשה בלא כוונה, והיכא דנהנה נחשב הרגשת ההנאה בגופו ככוונה, שענין כוונה הוא השתתפות הנפש במעשה הגוף וגם הרגשת הנאה היא בנפש החיונית ונחשבת ככוונה, ולפ"ז אתי שפיר דגם בשבת שאין עצם ההנאה ענין האיסור, מ"מ כשנהנה חייב המתעסק, דעכ"פ הנאתו משוי ליה כמתכוין, וכל פטור מתעסק הוא משום חסרון כוונה, ולפירוש זה מתבאר ענין שכן נהנה דמשום זה נחשב ככוונה".

ומעתה לפי"ז אף א"י נימא דהויא מנחת ישיבה בסוכה, שייכא סכנת שכן נהנה

לא. ספר שלמי תודה סימן א סק"ב "מיהו בדעת המשנה ברורה יש לומר דמודה

בט. הגדה של פסח 'מבית לוי' חלק ב' עמוד ק"ו "הנה לגבי אכילת הכזית בסוכה בלילה הראשון, נראה שצריך לכוון לצאת אף להרמב"ם שפוסק דכפאוהו ואכל מצה יצא, דחלוקה ושונה היא אכילת מצה מאכילת כזית בסוכה, דאכילת מצה עיקר חיובה וקיום מעשה המצוה הוא במעשה האכילה, ומעשה המצוה היא האכילה, ובזה כתב הר"ן לדעת הרמב"ם דאין צריך כוונה. אבל אכילת כזית בסוכה, אע"ג דילפינן חובת אכילת הכזית מגזירה שוה דט"ו ט"ו מחג המצות, מ"מ עיקר המצוה היא קיום ישיבת סוכה, ולא אכילת הכזית, אלא דילפינן מגזירה שוה דקיום מצות ישיבת סוכה מתקיימת בלילה הראשון רק ע"י אכילת הכזית, אבל עיקר ושורש מצוה היא הישיבה בסוכה, ולכן בעינן בזה כוונה לצאת אף לפי מה שמבואר דבמצות אכילה אין צריך כוונה לצאת".

שו"ת תורת חסד סימן מט סק"ג "קצת יש לומר ולחלק, דהא אמרינן במידי דאכילה, דמצוות אין צריכות כוונה שכן נהנה, היינו דווקא היכא שגוף האכילה מצד עצמה היא מצוה, כמו מצה ופסח והוי נהנה מעיקר המצוה, משא"כ באכילת סוכה דעיקר המצוה היא מה שאוכל בסוכה ולא הוי בזה נהנה מחמת המצוה, דאילו היה אוכל בבית היה לו ג"כ אותה הנאה עצמה, ומשום הכי סבירא ליה דמצוות צריכות כוונה באכילת סוכה. ומ"מ אין זה מוכרח, כיון דיליף שם בגזירה שוה מפסח דלילה הראשון חובה, והוי כאן נמי גוף האכילה מצוה".

ביאור המרהשת והמשנה ברורה בהא דבמידי דאכילה לא בעי כוונה, הכיון דנהנה חשיב כמתכוין

ל. מרחשת חלק א סי' מב אות ד "ודווקא בחלבים ועריות שנהנה הנאתו חשובה ועושה לה

ד. ביאור הלכה סימן ס סעיף ד "ודע דכ"ז הוא בשארי המצות אבל מצוה התלוי באכילה כגון כזית מצה בפסח וה"ה אכילת

אכילה גם כשלא נתכוין האוכל לצאת ידי חובתו במצוה זו".

ומעתה לפי"ז אי נימא דהויא מצות ישיבה בסוכה, לא שייכא סברת שכן נהנה

לג. ומעתה לפי"ז נראה דאי נימא דבסוכות המצוה היא 'הישיבה בסוכה' ולא עצם האכילה, נמצא א"כ דלגבי הישיבה עדיין הרי הוא בגדר מתעסק, ולא מהניא ליה ההנאה מהאכילה להחשיב את הישיבה בסוכה כמעשה שאינו מתעסק עליו, כיון דלגבי עיקר המצוה דישיבה בסוכה עדיין הרי הוא בגדר מתעסק.

לד. מטה אפרים סימן תרכ"ה סעיף (נו) "כָּשֶׁם שֶׁאֵין אָדָם יוֹצֵא יָדוֹ חוּבָתוֹ בְּמִצְוַת גְּזוּלָה, כֵּן אֵין אָדָם יוֹצֵא יָדוֹ חוּבָתוֹ בְּלִילָה רְאשׁוֹנָה שֶׁל סֻכּוֹת בְּפֶת גְּזוּלָה".

והנה הובא לעיל משמיה דהגר"ד דסבירא ליה דבסוכה לא שייך מצוה הבאה בעבירה כיון דהמצוה היא הישיבה, והאכילה הוא רק היכי תימצי לקיים מצוות ישיבה. הגע עצמך מי שישן על מיטה גזולה ודאי קיים מצוות סוכה, דהוי רק היכי תימצי לקיים מצוות ישיבה, והכי נמי הפת הוא רק היכי תימצי לקיים מצוות ישיבה.

אולם המטה אפרים סבירא ליה דהויא מצוות אכילה. ולפי"ז בשאר ימים י"ל דשפיר מקיים המצוה, ורק בלילה הראשון לא יקיים.

לה. מטה אפרים סימן תרכ"ה סעיף (נב) "מִצְוַת אֲכִילָה בְּסֻכָּה... צָרִיךְ לְהֵרֵךְ שְׁלֹא יִשְׁתָּה מִתַּחֲלַת הָאֲכִילָה עַד גְּמֵר הָאֲכִילָה יוֹתֵר מִפְּדֵי אֲכִילַת פָּרֶס... וְאִם שָׁהָה יוֹתֵר מִפְּדֵי אֲכִילַת פָּרֶס... לֹא יֵצֵא".

דגבי סוכה אין האכילה גוף המצוה, ומ"מ סבירא ליה דכיון דעיקר סברת השו"ע היא דכל שנהנה גרונו הוי כמתכוין למצוה, כמו שכתב המשנה ברורה בסי' תע"ה סקל"ד, א"כ אין נפק"מ אם המצוה היא עצם האכילה או לא, וכל שנהנה במעשה המצוה שעושה הוה כמתכוין למצוה, ויצא אף בלא כוונה לדעת השו"ע, והגר"ח נקט דכיון דגבי סוכה אין זה מצוות אכילה בפני עצמה לא מהני הנאת אכילה שיחשב כמתכוין, ולכו"ע צריך כוונה בהדיא למצוה".

והיינו דכיון דעל ידי ההנאה נחשב שהיתה כוונה מצד האדם על המצוה, שוב ממילא אף אם המצוה היא 'ישיבה בסוכה', והאכילה היא רק היכי תימצי לקיים מצוה זו, כל שנהנה באכילה זו סגי, דעכ"פ חשיב דאית ליה כוונה למצוה.

ביאור הגר"ח בהא דבמידי דאכילה לא בעי כוונה, דבעלמא ע"י כוונה אינו בגדר מתעסק במעשה, ובמקום שיש הנאה מהמעשה, אף בלא כוונה אינו בגדר מתעסק

לב. הגדה 'מבית לוי' חלק ב' עמוד ק"ו "ומוכח מדברי הר"ן אלה דהא דקיי"ל מצוות צריכות כוונה, היינו שכל מעשה מצוה הנעשית שלא בכוונה אינה מעשה מצוה כלל, והרי הוא כמתעסק שאין בידו מעשה מצוה כלל. ולכן דימה מצות אכילה למתעסק בחלבים ועריות, דכשם שדין מתעסק באיסורים שיסודו הוא שאינו נחשב מעשה עבירה כלל, לא שייך באכילת חלבים ובעריות לפי שנהנה, כך גם ההלכה של כוונה במצוות לא נאמרה לענין אכילה, ושפיר מיקרי מעשה

כזית בסוכה בלילה הראשונה, דעת השו"ע לקמן בסימן תע"ה ס"ד דיצא בדיעבד אפילו אם לא כיון והב"ח מחמיר שם גם בזה עי"ש".

בכדי אכילת פרס. והווי לשיטתייהו.

והנה הובא לעיל דהגרב"ד סבירא ליה דאי
הויא מצות ישיבה בסוכה, לא בעינן

הרה"ג רבי ציון בן חמו שליט"א

ר"כ יחודה דעת

בישול אוכל כשבת כמזיד. ונתערב באחרים אם חשיב דשיל"מ

שנתבשלו בקדירה של בשר שלא היתה רחוצה
יפה אם יש בדגים פי ס' מהבשר מותר לאוכלם
בכותח, ועיין בהגהת רעק"א (סי' צט ס"ו).

ג. דבר שיש לו מתירין אינו רק באיסור
שיהפך להיות היתר, אלא גם באופן
שהאיסור נשאר איסור רק שיש אופן לאוכלו
בהיתר, ודרך ההיתר מעולם לא היתה אסורה,
גם בזה אמרינן דשיל"מ אפי' באלף לא בטיל.
ונעמוד בס"ד לבאר חידוש דין זה השלישי.

המרדכי במסכת חולין (פרק גיה"נ סי' תרסה)
הביא דברי הרי"ף, וכתב שהראב"ה
חולק בזה על הרי"ף וטעמו דלאכלו עם בשר
לא נאסר מעולם, ולאכלו עם הכותח עדיין
הוא אסור. וכתב בתרומת הדשן (סימן ק"ע)
שהראב"ה למד את דינו מהסוגיא ביבמות
(פב. א) שם מבואר בברייתא ברישא: "חתיכה
של חטאת טמאה שנתערבה במאה חתיכות של
חטאת טהורות תעלה, ר"י אומר לא תעלה".
ובסיפא שנינו: "חתיכה של חטאת טהורה
שנתערבה במאה חתיכות של חולין טהורות,
דברי הכל לא תעלה". וחתרה הגמ' להבין למה
בסיפא חתיכת החטאת לא מתבטלת, ותיריך
רב אשי משום דהו"ל דשיל"מ שאפי' באלף לא
בטיל, שהרי אפשר שהכהן יאכל הכל בלא
שנצטרך לביטול. ואמרו ע"ז בגמ': "והא דרב
אשי בדותרא היא, למאן אי לכהן מישרא שרי
אי לישראל לעולם אסור". ופירש רש"י בדותרא

בפסחים (עו, ב) נחלקו רב ולוי אם ריחא
מילתא היא או לאו מילתא.
והכריע רבינו הרי"ף פת שאפאה עם הצלי
אסור לאוכלה בכותח, מתרי טעמי: א. שגם לוי
לא התיר אלא בדיעבד וכאן כיון שאפשר
לאוכלה עם בשר הוי כלכתחילה. ב. כיון שיש
דרך לאכול את הפת בהיתר היינו לאכול לבד
או עם הבשר, הו"ל דבר שיש לו מתירין
שאפילו באלף לא בטיל, שהרי גם ריח נחשב
כמו אחד מאלף ולכן אינו מתבטל. ע"ש.

ומתבאר מדברי מרנא הרי"ף זיע"א ג'
חידושים בדיני דבר שיש לו
מתירין:

א. גם בתערובת מין בשאינו מינו אמרינן דבר
שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל, ולא
רק בתערובת מין במינו. וכבר האריכו בזה
רבותינו הראשונים ז"ל בדעת הרי"ף, ועיין
בדברי רבינו הר"ן גדרים (נב, א).

ב. גם בתערובת היתר בהיתר אמרינן דשיל"מ
אפילו באלף לא בטיל, שהרי הפת והצלי
הם היתר בהיתר. ועיין בהגהת הרמ"א יו"ד (סי'
צט ס"ו): "כזית חלב שנפל למים ונתבשל בס'
ואח"כ נפל מן המים לקדירה של בשר מותר,
אפי' שאין בבשר ס' נגד החלב שהרי נתבשל
במים". ועיין בש"ך סקכ"ב בשם התו"ח
שאפילו לכתחילה מותר ליתן המים לקדירה
של בשר, ע"ש. וע"ע בשו"ע (סי' צה ס"א) בדגים

בצליה. וכתב תרוה"ד שדין זה תלוי במחלוקת הרי"ף והראב"ה, להראב"ה אין לזה דין דשיל"מ, שלצליה מעולם לא נאסר ובבישול לא הותר, לכן החתיכה שלא נמלחה מתבטלת, אך להרי"ף כיון שיש היתר לאכול חתיכה זו ע"י צליה אינה מתבטלת, וכל החתיכות מותרות רק בצליה, ופסק תרוה"ד כראב"ה. וכן פסק מרן בשו"ע (סימן סט סעי' י"ד): "בשר ששהה ג' ימים בלא מליחה ונתערבה אותה חתיכה בחתיכות אחרות בטלה ברוב ומותר לבשל כולם". וגם רבינו הרמ"א לא העיר כלום.

ויעויין בבית יוסף (יו"ד סימן קב) שכתב בשם רבינו ירוחם בשם הרמ"ה: "דבר שיש לו מתירין שהוא אסור לזה ומותר לזה ואין לו מתירין למי שהוא אסור לו פירוש כגון המבשל בשבת וכיוצא בו לאו דבר שיש לו מתירין הוא ובטל. ודקדקה מפרק הערל (במות דף פ"ב)". וכן פסק הרמ"א בהגהה בסוף הסימן. מבואר שהמבשל בשבת במזיד שאסור למבשל עולמית ולאחרים מותר במוצ"ש, נמצא שלמבשל הוא דבר שאין לו מתירין אך לאחרים הוא דבר שיש לו מתירין שיהיה מותר במוצ"ש, אין לומר שלמבשל זה לא מתבטל כי יש מתירים לאחרים, שכיון שלמי שנאסר אין לדבר היתר אין להחשיב את זה כדבר שיל"מ מחמת שיש מתירין לאחרים.

ורבינו המגן אברהם (סימן שיח סק"ב) אחר שהביא דברי הרי"ו השיג על דבריו: "וצ"ע דאין הנידון דומה לראיה, דתרומה לא הוי אצל שום אדם דבר שיש לו מתירין, דאי לכהן גם היום מותר ואי לישראל לעולם אסור, אבל הכא כיון שחל עליו שם דשיל"מ לאחרים אף לדידה לא בטיל". ונראה שמחלוקת רבינו ירוחם והמג"א היא מחלוקת הרי"ף והר"ן עם

היא "דהא דקיי"ל דשיל"מ לא בטיל כגון דמשתריא למחר למאן דאסירא ליה השתא, כגון ביצה שנולדה ביו"ט". ומבואר בגמרא ורש"י יסוד בגדר דשיל"מ, דדוקא אם יש היתר לדבר שנאסר שייך להחשיבו כדשיל"מ. וכך לומד גם המרדכי את הסוגיא. ולכן שפיר תמה על הרי"ף איך אומר שפת שאפאה עם הצלי כיון שיש דרך לאוכלו עם בשר חשיב דשיל"מ, והרי לבשר מעולם לא נאסר, ולכוחה מעולם לא הותר. ורבינו הר"ן בגדרים (דף נב, א) מביא קושיא זו על הרי"ף ואומר שקושיא זו בדוּתא היא: "דהתם הכי קאמרינן דכיון דלישראל לעולם אסור למה נחמיר אצל ישראל מפני היתרו של כהן, אינו בדין. אבל פת שאפאה עם הצלי בתנור כיון שיש לו ולכל אדם בה היתר עכשיו ראוי להחמיר בביטולה, ודבר פשוט הוא". ומבואר שרבינו הר"ן לומד מהסוגיא ביבמות יסוד אחר בגדר דשיל"מ, והוא שדוקא אם יש היתר לאותו אדם שאנו אוסרים עליו את התערובת מדין דשיל"מ, הוא דחשיב דשיל"מ, אך אם לאדם אחד אין לתערובת מתירים, גם אם יש בזה מתירים לאדם אחר, אין בזה סברא לאסור התערובת לאדם אחד מפני שיש לזה מתירים לאדם אחר. ומעניין הדבר שמאותה סוגיא, כל אחד לומד יסוד אחר, רש"י והראב"ה לומדים מזה יסוד דשיל"מ הוא רק אם הדבר האסור נהפך להיות היתר, והרי"ף והר"ן לומדים מזה יסוד דשיל"מ הוא רק אם לאותו אדם שאנו אוסרים יש בעתיד היתר, ולא שנאסור לעולם אדם אחד כי לאחר יש היתר. ועיין שם בתרומת הדשן שנשאל בדין בשר שלא נמלח שנתערב עם שאר חתיכות בשר שנמלחו כדן, האם החתיכה שלא נמלחה מתבטלת בשאר החתיכות וכל החתיכות מותרות בבישול, או שאין לזה ביטול וכל החתיכות מותרות רק

חולק. ב. להר"ן כדי להחשב דשיל"מ א"צ איסור שנהפך להיתר. והמג"א חולק.

ובזה תתעצם קושיית האחרונים על המג"א. דהנה בשו"ע או"ח (ס"ט תרע"ז) פסק מרן שהשמן שנותר בחנוכה ביום השמיני שנתערב בשמן אחר יש מי שאומר שאין להוסיף עליו כדי לבטלו, והקשו אחרונים ז"ל מהמבואר ביו"ד (סימן צט ס"ו) שאיסור דרבנן שנתערב כבר מותר להוסיף עליו כדי לבטלו, ולמה בנ"ח החמיר, ותר"ץ מגן אברהם (סימן תרע"ז סק"ד) "ואפשר דהכא חמיר טפי כיון דהוי דשיל"מ דמדינא מותר לשהותו לשנה הבאה והוי דומיא דחמץ", והקשו אחרונים ז"ל איך מחשיב נ"ח כדשיל"מ הרי אין כאן איסור שנהפך להיות היתר שהרי לנ"ח מעולם לא נאסר, ולשימוש אחר לא הותר מעולם, ואחרי ראותינו דברי המג"א בסימן שיח דפשיט"ל כיסוד זה דדשיל"מ הוא רק באיסור שנהפך להיות היתר, מתעצמת קושיית האחרונים על המג"א. וצ"ל שהטעם שבנ"ח חשוב דשיל"מ הוא מפני שאין דנים על הדלקת נ"ח אלא על הדלקה כללית בשמן זה שכל השנה אסור ובחנוכה מותר, ואין זה דומה לצלי שבצלי תמיד בכל זמן מותר, משא"כ בהדלקה. ועיין פרי מגדים לבושי שרד ומחצית השקל שם.

ודע, שנחלקו אחרונים ז"ל בדעת רבינו ירוחם ובדעת המג"א. שמסתמות דברי רי"ו נראה דלא הוי דשיל"מ ולכן גם לאחרים מותר גם בשבת. וכ"כ בספר תוספת שבת (סימן שיח סק"ב). ובספר חזון עובדיה שבת ח"ד (עמוד תיז ואילך) הביא כמה אחרונים ז"ל שסוברים כן. אך החו"ד (כאן סק"ח) סובר בדעת רי"ו והרמ"א שרק למבשל עצמו זה מתבטל אך לאחרים חשיב דשיל"מ ומותר רק במוצ"ש. וכן כתב המשנה ברורה (סימן שיח סק"ה). גם בדעת המג"א שחלק על הרמ"א נחלקו אחרונים ז"ל. שהפמ"ג הסתפק בדעת המג"א האם כיון שהוי דשיל"מ ולא מתבטל אסור

הראב"ה, שרי"ו למד פשוט הסוגיא כמו הרי"ף והר"ן שהיסוד שכתוב ביבמות (פב, א) הוא שאין לאסור מדין דשיל"מ אם לדידי אסור הדבר לעולם בגלל שלאחרים יש לדבר מתירים. ולכן המבשל בשבת ונתערב הדבר כיון שאצלו אין לזה מתירים יש לזה ביטול. אך המגן אברהם לומד פשוט בסוגיא יבמות כמו המרדכי והראב"ה שכדי להגדיר דבר כדשיל"מ צריך איסור שנהפך להיות היתר ובתרומה וחטאת ביבמות שם אין היתר שנהפך לאיסור לכן לא חשיב דשיל"מ, משא"כ בנידון רי"ו שהדבר האסור בשבת נהפך להיתר במוצ"ש חשיב דשיל"מ אף למבשל. ולכשנדקדק ונעמיק בדבר נראה, שלשיטת המג"א, בסוגיא דיבמות מבואר שני חידושים. א. שהגדרת דשיל"מ היא איסור שנהפך להיתר. ב. אם לאחרים זה דשיל"מ, גם לדידי זה לא מתבטל אף שלדידי אין לזה מתירין. שהרי הוא מפרש בסוגיא דיבמות שהסיבה שאצל הישראל זה מתבטל מפני שגם אצל הכהן אין זה מוגדר כדשיל"מ, משמע שאם אצל הכהן היה מוגדר כדשיל"מ לא היה מתבטל גם אצל הישראל, ולכן בדבר שנתבשל בשבת ס"ל להמג"א שגם למבשל חשיב דשיל"מ כיון שאצל אחרים הוא דשיל"מ. ואמנם מדברי ראב"ה אין מפורש שלומד מהסוגיא דיבמות רק שצריך איסור שנהפך להיות היתר, אך מדברי המג"א מתבאר ששני החידושים תלויים אחד בשני. ומזה נבין שהר"ן שלמד מהסוגיא שהחידוש הוא שאין מן הראוי שישראל יאסר מפני היתירו של כהן משמע שסובר שאצל הכהן זה באמת חשיב דשיל"מ אף שאין כאן איסור שנהפך להיתר - וכדס"ל להרי"ף - ומ"מ סובר שאין מן הראוי שיחשב אצלי דשיל"מ ולא יתבטל כיון שאצל חברי זה דשיל"מ. נמצא שהר"ן והמג"א פליגי בתרתי, והא בהא תליא. א. להר"ן אם אצל אחד נחשב דשיל"מ גם אצל השני אין הדבר מתבטל אף שאצלו אין לזה מתירין, והמג"א

הואיל ויכול להאכל ע"י הכהנים בירושלים. אך רבינו הר"ש ממאן בפירוש זה שגם אם נתערבו בירושלים אין להחשיב זה כדשיל"מ שאמנם לכהן יש מתירין, אך אין מן הראוי שנאסור את זה לישראל מפני היתרו של כהן. לכן משנה א' מדברת גם בנתערב בירושלים שבטל בק"א. ומשנה ב' מדברת בבכורים שהתערבו עם תרומה. ע"ש.

נמצא שמחלוקת הר"ש עם הרמב"ם הוא גופא מחלוקת המג"א עם רבינו ירוחם. שבדברי הרמב"ם והרע"ב מבואר שכיון שלכהן הוי דשיל"מ גם לישראל אין לזה ביטול, אף דלדידה אין לזה מתירין. והר"ש שחולק על הר"מ סובר שאין ראוי לאסור לישראל מפני היתירו של כהן. וכ"כ המג"א. ואמנם החו"ד בסו"ס קב כותב לחלוק בזה על המג"א, וס"ל שגם הרמב"ם והרע"ב יודו כאן לדברי רי"ו שאין ראוי לאסור על המבשל מפני ההיתר שיש לאחרים. דדוקא בבכורים שלזר יש שני איסורים: א. איסור זרות. ב. איסור אכילה מחוץ לירושלים. ולכן כשנתערב חשיב דשיל"מ גם לזר לענין אכילה מחוץ לירושלים שלענין איסור זה אין לזה ביטול כיון דהוי דשיל"מ, לכן כיון שלישראל עצמו חשיב לענין א' דשיל"מ, אין לזה ביטול כלל גם לענין איסור זרות. משא"כ בנידון רי"ו שלמבשל עצמו אין לזה שום שייכות לדשיל"מ בזה יודו הרמב"ם והרע"ב שאין ראוי לאסור על המבשל מפני היתרם של אחרים. עכ"פ סברת הרב המג"א לא נפלאה ולא רחוקה היא. ועיין בהגהות חכמת שלמה על החו"ד.

ואמנם יש לתמוה טובא על שיטת הרמב"ם והרע"ב, שמתבאר מדבריהם שבכורים חשיב דשיל"מ. אף שאין כאן היתר שנהפך לאיסור. וגם סוברים שאם אצל א' נחשב דשיל"מ גם אצל חבירו נחשב דשיל"מ. ולפ"ז צ"ע בסוגיא דיבמות, למה בחטאת לא חשיב דשיל"מ, ומאי שנא חטאת מבכורים,

למבשל לעולם, או"ד שגם למבשל עצמו מותר במוצ"ש. והעתיק ספיקו הפת"ש בסו"ס ק"ב. המשנה ברורה (סימן שיח שעה"צ סק"ג) פשיט"ל שלמוצ"ש גם למבשל מותר. [וכותב כן בשם האחרונים ז"ל ביו"ד סו"ס ק"ב. ול"י למי כוונתו]. וכן מתבאר מדברי רעק"א בסימן שי"ח שם. אך דעת הגאון ר' זלמן בשו"ע שלו שלדעת המג"א למבשל אסור לעולם וגם במוצ"ש אין לזה היתר. ובספרי בדי השולחן (סימן קב ציונים אות קצז) תמה על טעמו של הגר"ז בזה. ע"ש.

נמצא לפנינו ד' דעות באחרונים ז"ל בדיון דבר שהתבשל בשבת ונתערב אם יש לו ביטול.

א. לדעת רבנו ירוחם - להבנת החו"ד והמשנ"ב - למבשל עצמו מותר מיד, ולאחרים מותר רק במוצ"ש.

ב. לדעת רבינו ירוחם - להבנת התו"ש וש"א - גם למבשל וגם לאחרים מותר מיד.

ג. לדעת מגן אברהם - להבנת רעק"א ומשנ"ב - בשבת אסור לכולם, ובמוצ"ש מותר לכולם.

ד. לדעת מגן אברהם - להבנת הגר"ז - למבשל אסור לעולם, ולאחרים מותר במוצ"ש.

והנה איתא במסכת בכורים (פ"ב משנה א) שהבכורים עולים באחד ומאה. ובמשנה ב' מבואר "ואסורים כל שהם מלאכול בירושלים". ונחלקו רבותינו הראשונים ז"ל בפירוש המשניות, דעת הרמב"ם והרע"ב שיש לחלק בין נתערבו הפירות בירושלים לנתערבו מחוץ לירושלים, בנתערבו מחוץ לירושלים בטלים באחד ומאה וע"ז מדברת המשנה הראשונה שכיון שזה טורח להעלות לירושלים אין זה נחשב כדשיל"מ. אך משנה ב' מדברת בנתערבו בירושלים שבזה אין לזה ביטול כלל

השו"ע דלא כדעת הרי"ף, אלא שרק באיסור שנהפך להיות היתר בזה חשיב דשיל"מ ולפי המבואר לעיל יוצא שמרן פוסק כסברת המרדכי שהיסוד שכתוב ביבמות פב, א הוא שצריך איסור שנהפך להיות היתר. ולפ"ז היכא דהוי דשיל"מ, אף לישראל יש לאסור מפני שהוא דשיל"מ לכהן, וזה דלא כדעת רי"ו, שהרי שני החידושים תלויים א' בשני וכמבואר בדברי המג"א, א"כ יותר מסתבר לומר שמרן יפסוק כהמג"א ולא כרי"ו. אכן לפ"ז יסתרו דברי הרמ"א אהדדי שהרי הוא פוסק להדיא בסו"ס ק"ב כדברי רי"ו, ובסימן סט סעיף יד לא חלק על דברי השו"ע ומודה שבעינן איסור שנהפך להיות היתר כדי להיחשב דשיל"מ. ועל כרחנו לומר שאמנם מדברי המג"א והר"ן למדנו ששני היסודות תלויים אחד בשני, אך בדברי רבינו ירוחם אין מוכרח לומר כן, שלא גילה דעתו אלא לענין שאין לאסור על האחד מפני היתרו של השני, ויתכן שמפרש את סוגיית הגמרא ביבמות שיש כאן שתי טענות למה אין להחשיב חטאת שנתערבה לדשיל"מ: א. "אי לכהן משרא שרי" והיינו שצריך איסור שנהפך להיות היתר. ב. "אי לישראל לעולם אסור". כלומר גם אם היינו מחשיבים כדשיל"מ לכהן וא"צ איסור שנהפך להיות היתר, מ"מ מה זה יועיל להחשיב את זה כדשיל"מ אצל ישראל מאחר ואצלו אין לזה מתירין.

נמצא לפנינו ג' שיטות בפירוש סוגיית הגמרא ביבמות.

א. לדעת הר"ן א"צ איסור שנהפך להיות היתר, ובכל אופן חשיב דשיל"מ, אך אין סברא לאסור על האחד מפני היתרו של שני.

ב. לדעת המג"א דשיל"מ הוא רק היכא שהאיסור נהיה היתר, והיכא שאצל האחד הוא דשיל"מ, יש לאסור גם אצל חברו שלא יהיה לזה ביטול.

הרי גם בחטאת אין איסור שנהפך להיות היתר כמו בבכורים. ומצאתי להפמ"ג (סימן קב שפתי דעת סקט"ו) שתמה כן. וע"ע שער המלך (הלכות מאכלות אסורות פרק ט"ו הלכה י', ציין אליו הרעק"א בהגותיו על הפמ"ג), ופרי חדש (סימן קב סק"ח). וכיון שהעמדנו את רבינו ירוחם כשיטת הר"ש, והרי מדברי הר"ש מתבאר שכיון שלזר אין לזה מתירין, הבכורים מתבטלים בק"א ומשמע שגם לכהן זה מתבטל ואין מחלקים בין ישראל לכהן. א"כ ה"ה לשיטת רי"ו מסתבר שכיון שלאחרים אין לזה מתירין גם למבשל זה מתבטל, וכדעת האחרונים ז"ל שהביא בחזו"ע. ודלא כהחזו"ד והמשנ"ב. וכן יש לדייק לאידך גיסא, שכיון שהעמדנו את המג"א כשיטת הרמב"ם והרע"ב, והרי לשיטת הרמב"ם אם התערב בירושלים שיש לזה מתירין לכהן, לישראל ג"כ אסור שחשוב אצלו ג"כ דשיל"מ, והרי אצל הישראל זה אסור לעולם א"כ אם באנו להשוותם מסתבר שגם במבשל יהיה אסור למבשל לעולם. וכשיטת הגר"ז בדעת המג"א. ואמנם מדברי הגרעק"א מתבאר שיש כאן קצת מקום חילוק, שבבכורים אסור לישראל לעולם כי גם אצל הכהן אין שום נ"מ בין הזמנים, משא"כ במבשל בשבת שאצל אחרים במוצ"ש הוא היתר גמור, א"כ י"ל שגם אצל הישראל במוצ"ש הדבר מתבטל מחדש. ע"ש. אך עכ"פ לא נפלאות ולא רחוקה דרכו של הגר"ז בדעת המג"א.

והנה בספר בן איש חי שנה שניה (פרשת בא הלכה ב') פוסק כדעת המגן אברהם [ונראה מדבריו שרק בו ביום אסור למבשל, אך במוצ"ש מותר], ובספר חזון עובדיה שבת ח"ד (עמוד תיח) חולק על הבא"ח ופוסק כדעת רי"ו והרמ"א וכהבנת האחרונים שגם למבשל וגם לאחרים מותר מיד. וכדברי הב"י שהביא לדברי רבינו ירוחם. והנה לעיל הזכרנו דברי השו"ע יו"ד סימן ס"ט בענין בשר שלא נמלח שנתערב עם שאר חתיכות בשר, ושם פסק מרן

וסובר שאם לאחד הוי דשיל"מ גם אצל חבירו נחשב דשיל"מ ואין לזה ביטול.

(והנה נודע מחלוקת הראשונים ז"ל בטעם הדבר דדשיל"מ אינו בטל. שרש"י בביצה ג.ב. פירש דה"ט "דעד שתאכלנו באיסור ע"י ביטול, תאכלנו בהיתר". אך רבינו הר"ן בנדרים נב. א. מפרש באופן אחר והוא דמין במינו לכר"ע אינו בטל רק שרבנן סוברים שמין במינו ושאינו מינו נקבע לפי איסור והיתר ולא לפי סוג האוכל, וכל איסור שנופל לתוך היתר חשוב מין בשאינו מינו ולכן מתבטל. אך היכא דהוי דשיל"מ שאין זה איסור מוחלט אלא יש לזה היתר בזה נחשב עם ההיתר כמין במינו ולכן לא בטל. ע"ש. והנה לכשנתבונן אם דשיל"מ הוא דוקא באיסור שנהפך להיות היתר, נראה לכאורה שהדבר תלוי בטעם רש"י והר"ן, דלטעם רש"י עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר יש לצדד בזה די"ל כיון שיש דרך היתר די בזה ואין זה מתבטל, אך י"ל לאידך גיסא דלא אמרינן כן אא"כ יש היתר לכל האופנים. (ורש"י לא השוה מידותיו בזה. עיין רש"י יבמות פב. א. וביצה לט. א.). אך לשיטת הר"ן נראה שכל שיש לדבר היתר מסויים גם אם זה לא איסור שנהפך להיות היתר סו"ס חשיב כמין במינו. ובזה שיטת הר"ן מתאימה עפ"י טעמו. אך לענין הנידון השני דס"ל להר"ן שאין לאסור על האחד מפני היתרו של השני, בזה יש קצת לעיין דבשלמא לשיטת רש"י דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, י"ל כיון שלאותו אדם אין לזה היתר שפיר מתבטל בשבילו, אך לסברת הר"ן נראה לכאורה דכיון דיש לזה היתר אף אם זה רק לאדם אחר, סו"ס די בכך להחשיב את זה כדשיל"מ, ומה מקום לתמוה שאין מן הראוי לאסור מפני היתרו של שני. ועיין).

ג. לדעת רי"ו יש לפרש שבעינן גם איסור שנהפך להיות היתר, וגם אין לאסור אצל האחד מפני היתרו של שני.

ואם באנו לפסוק בזה כדעת רי"ו וכמון שהביא דבריו מרן בבית יוסף נצטרך לפרש בדבריו כאופן ג'. ולכן יפה פסק בחזו"ע כדברי הב"י ורי"ו ואין מזה סתירה למה שפסק השו"ע בסימן סט סעיף יד. ובאמת שגם רבינו הבן איש חי שפסק כהמג"א אין זה מטעם גדרי דשיל"מ אלא שלא יראה הדבר כחוכא ואיטולא. [ויש לתמוה בזה, שאם הב"י הבין בדבר רי"ו כדעת החו"ד והמשנ"ב שרק למבשל מותר אבל לאחרים אסור עד מוצ"ש, הרי ע"כ שמרן לא חושש לחוכא ואיטולא, ומנין לנו לחדש חששות למה שמרן לא חשש. ואם מרן הבין בדעת רי"ו כשאר אחרונים שבין למבשל ובין לאחרים מותר מיד, ברור שאין כאן חוכא ואיטולא. ודברי הבא"ח קצ"ע].

המורם מן האמור: שיש שני יסודות בגדר דשיל"מ ששנויים במחלוקת.

א. לדעת המרדכי והראב"ה דוקא באופן שיש היתר לדבר שנאסר הוא דחשיב דשיל"מ, הלא"ה לא הוי דשיל"מ. אך לדעת הרי"ף והר"ן לא בעינן איסור שנהפך להיות ובכל אופן חשיב דשיל"מ. וכן דעת השו"ע והרמ"א (סימן סט ס"ד). וכן פוסק המג"א הש"ך ועוד אחרונים.

ב. לדעת הר"ן אין חשוב דשיל"מ אא"כ יש היתר לאותו אדם שנאסר, אך אין לאסור על אדם אחד כי לשני יש מתירין. וכן דעת רבינו ירוחם. אך המגן אברהם חולק ע"ז

הרה"ג רבי אהרן דגן שליט"א

ראש חבורה בכולל 'תורת שמעון' ור"מ בישיבת 'מושכן חיים'

בדין ברכת שהחיינו ביום ב' דראש השנה, בקידוש ובשופר

יו"ט, וכן כל היום מצפין לעדות רואי הלבנה אולי יבואו וכל שעה שבאים עד שתחשך היו מקבלים עדותן ומקדשין החדש בו ביום. ונתקלקלו הלויים בשיר. תמיד של בין הערבים שאמרו בו שירה של חול שהיו סבורים שלא יבואו עוד והיום חול, וכשבאו נמצא שהוא קודש. עד המנחה. עד הקרבת תמיד של בין הערבים, אבל לאחר מכאן אותו היום הרי הוא מעובר ומונין מיום המחרת ליום הכפורים וסוכות, ואם באו עדים מן המנחה ולמעלה אע"פ שאין מונין למועדות מהיום, לא מזלזלינן בהאי שלשים אלא גומרין אותו באיסורו כאשר הוזהרו עד המנחה ממלאכה, כן נוהגים וגומרין אותו בקדושתו. אלמא תחלת עשייה שני ימים לראש השנה בבית דין היה ולא מספק, שהרי ודאי שיו"ט למחר, ואעפ"כ תיקנו לעשותו שמע מינה חוק חכמים ומצותן הוא היה לעשותם בבאו עדים אחר המנחה, והרחוקים יש עליהם לעשותם בכל שנה שמא יבואו עדים אחר המנחה והרי קדושתם אחת ואין כאן לומר ממה נפשך חד מינייהו חול, דשמא אין כאן חול אלא שניהם קדש. ע"כ.

ורבינו הגר"ז בש"ע הרב (סי' תר ס"ד) ביאר נפלא ובבהירות את כל הענין הנ"ל, וז"ל, ולמה הן נחשבין כיום אחד והרי אנו בקיאין בקביעות החודש ואנו יודעין שראשון עיקר, משום דאף הבי"ד עצמן שהיו מקדשין ע"פ הראייה היו עושין לפעמים שני ימים, כיצד, בראשונה כשהגיע יום ל' באלול היו כל ישראל והבי"ד נוהגין איסור מלאכה וקדושת היום מבערב, דשמא יבואו עדים למחר ויאמרו שראו הלבנה בלילה זו ויהיה היום ר"ח תשרי והוא ר"ה, ונמצא שהלילה הוא יו"ט,

כתב מרן הש"ע סי' ת"ר (ס"ב), בקידוש ליל שני מניח פרי חדש ואומר שהחיינו, ואם אין מצוי פרי חדש, עם כל זה יאמר שהחיינו. ושם (בס"ג) כ', אם חל יום ראשון בשבת אומר שהחיינו בשופר ביום שני. הגה, ויש אומרים לאומרו אפילו אם חל יום ראשון בחול, וכן המנהג במדינות אלו (הגהות מיימוני הלכות שופר). וצ"ב אמאי לענין קידוש ס"ל דלעיקר דינא מברך שהחיינו, ואילו לענין שופר ס"ל שאין מברך אלא ביום הראשון, דממ"נ אי הוי קדושה אחת וכיומא אריכתא, [וכמבואר בש"ע שם (ס"א) ביצה שנולדה ביו"ט הראשון, וכן מה שנצוד בו, וכן מה שנתלש בו, אסור בשני]. א"כ גם בקידוש א"צ לברך ביום ב', ואי הו"ב' קדושות ומברך שהחיינו כדין יו"ט שני של גלויות, א"כ גם בשופר צריך לברך וכמו שכ' הרמ"א, כיון שלא יוצאין בתקיעה של אתמול. וזה החלי בעזרת צורי גואלי.

והנה בביצה (ד:) איתמר, שני ימים טובים של גלויות, רב אמר נולדה בזה מותרת בזה. ושם נמי איתמר, שני ימים טובים של ראש השנה, רב ושמואל דאמרי תרויהו נולדה בזה אסורה בזה. דתנן (ר"ה ל:) בראשונה היו מקבלין עדות החדש כל היום, פעם אחת נשתהו העדים לבוא, ונתקלקלו הלויים בשיר, התקינו שלא יהו מקבלים את העדים אלא עד המנחה, ואם באו עדים מן המנחה ולמעלה, נוהגין אותו היום קודש ולמחר קודש. ע"כ. ופירש רש"י, אסורה בזה. שהם ודאי חוק קבוע להיות כיום ארוך מדרבנן שמתחלה לא מחמת ספק התחילו לעשותן. כל היום. שלשים של אלול, ומבערב היו אסורים במלאכה שמא יתקדש החדש למחר ונמצא שהלילה הזה

ומרן ז"ל בב"י (ריש סי' תר) הביא הסוגיא בביצה, וכ', ואע"ג דמשחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו מקבלין עדות החדש כל היום, (א"ה, וכמו שרבה אמר שם שמתקנת רבן יוחנן בן זכאי ואילך ביצה מותרת). הא אסיק (בביצה ה:) רבא, דאף מתקנת רבן יוחנן בן זכאי ואילך ביצה אסורה, משום דמי לא מודה רבי יוחנן בן זכאי שאם באו עדים מן המנחה ולמעלה שנוהגים אותו היום קודש ולמחר קודש. ופי' רש"י מי לא מודה וכו' אע"ג דתיקן לקבל עדות החדש כל היום להיות מונין למועדות מן הראשון ואפילו באו עדים לאחר המנחה, אבל מלעשות יום טוב שני לא נעקרה תקנה ראשונה ממקומה. ע"כ.

והנה תוס' (ביצה שם ד"ה מי לא) הקשו על פי' רש"י, דמנין לתלמודא הך סברא דתקינו לענין מועדות לחוד (דהיינו שמונין מהיום למועדות), אבל לענין יו"ט הוי יום שני נמי קדוש וביצה אסורה, דילמא כיון שהתקין שיהו מקבלין כל היום ומונין מהיום למועדות, א"כ כשהיו עושין הרחוקים שני ימים, הם מספק ושתי קדושות נינהו, וביצה מותרת. וכתבו שיש ליישב פרש"י, דה"פ, מי לא מודה רבן יוחנן בן זכאי וכו', כגון קודם חורבן דהוי קדושה אחת, וא"כ גם לאחר החורבן נמי כשהיו עושין שני ימים כמו קודם חורבן הם קדושה אחת. ע"ש. וא"כ מבואר יוצא שר"ה הוי קדושה אחת. וכ"פ הטור ומרן הש"ע (שם ס"א), ביצה שנולדה ביו"ט הראשון של ר"ה, או שום ד"א שנתלש בו מן המחובר, אסור גם בשני, ואע"ג דבשאר יו"ט מותר בשני, הכא אסור דתרווייהו חשיבי כחדא קדושתא. ע"ש. וע' להגר"ז (שם) שכ' בזה"ל, וכשבטלו הסנהדרין ובטל קידוש החדש ע"פ הראיה, והתחילו לקבוע החדשים ע"פ החשבון, ולפיכך הכל מונין מיום ראשון של ר"ה, ליום הכיפורים ולסוכות לפי שע"פ החשבון, אלול לעולם חסר. ואעפ"כ צריכין הן לקיים מנהג

וביום היו הבי"ד יושבין ומצפים לביאת עדים רואי הלבנה אולי יבואו וכל שעה שיבואו ביום עד שתחשך היו מקדשין את החדש אותו היום והיה ר"ה בו ביום, ומאותו יום והלאה מונין ליום הכיפורים ולסוכות, והיו תמיד רגילין לבוא קודם זמן מנחה דהיינו זמן הקרבת תמיד של בין הערבים. פעם אחת נשתהו העדים מלבוא עד אחר המנחה והקריבו התמיד ונתקלקלו הלויים בשיר ואמרו שיר של חול שהיו סבורים שלא יבואו העדים עוד היום, וכשבאו נמצא היום למפרע קודש. ומאותו היום והלאה התקינו חכמים שלא יהיו הבי"ד מקבלין את העדים אלא עד המנחה, וכשיבואו לאחר המנחה יהיה אותו היום מן חודש העבר למנות אותו יום ל' של אלול, ולמנות ליום הכיפורים ולסוכות מיום המחרת, שיש כח ביד בי"ד לעשות דבר זה, שנאמר אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם, אתם כתיב בלא וא"ו, אתם אפילו מזידין. ומ"מ אע"פ שאין מונין למועדות מיום זה וכחול הוא חשוב ויו"ט יהיה למחר, אעפ"כ לא היו מזלזלים בו והיו גומרים אותו באיסורו בקדושת יו"ט עד הלילה מדברי סופרים, כיון שמן הדין היה הוא ראוי להיות יו"ט מן התורה, אלא שניתן רשות לבי"ד לדחות, ולמחר עושין יו"ט ור"ה של תורה, ואלו שני הימים הן קדושה אחת וכיום אחד ארוך, ושניהם נקראים "יו"ט של ר"ה", יום ראשון מדברי סופרים, ויום שני מדברי תורה. והמקומות שהן חוץ לתחום של ירושלים, היו צריכין לעשות ב' ימים ר"ה בכל שנה ושנה, דשמא יבואו עדים אחר המנחה ונמצא ששני הימים הן קודש וכיום אחד הן חשובים שהרי קדושה אחת עליהם דהיינו "קדושת ראש השנה", ואחר יו"ט היו השלוחין יוצאין והיו מודיעים לכל בני א"י יום שהוקבע בו החדש, והיו הכל מונין ממנו ליום הכיפורים ולסוכות. ע"כ.

וכן כתב רבינו יצחק בר יהודה. ובעל העיטור כתב כרש"י. וכן השיב רבינו משולם בר קלונימוס ז"ל. וטוב שיקח אדם פרי חדש ויניחנו לפניו ויברך שהחיינו ויהיה דעתו על הפרי ויצא ידי ספק, וכן היה אומר רבינו מאיר ז"ל. עכ"ל. והביא כל זה הטור בסי' ת"ר. ואכתי צ"ב סברת רש"י, דהרי סו"ס הוי קדושה אחת, ואמאי מברך "באמצע" ברכת שהחיינו.

ומצאתי לשאבה נפשי בדברי רבינו הגר"ז
(שם ס"ה), אשר ביאר נפלא גם בזה סברת האומרים שצריך לברך שהחיינו. וז"ל, ואע"פ שבכל יו"ט שני של גליות אומרים זמן בקידוש כיון שעושין אותו מחמת הספק שהיה לאבותינו (בזמן שהיו מקדשין על פי הראיה), שמא היום קודש ואתמול חול, א"כ לא נפטר בזמן של אתמול, אבל בליל שני של ראש השנה יש אומרים (א"ה, והיא שיטת רבותיו של רש"י והגאונים הנ"ל, שאין לומר זמן בשני לא בקדוש ולא בשופר) שאין אומרים זמן כיון ששני הימים הן קדושה אחת וכיום אחד הן חשובין, א"כ נפטר בזמן של אתמול שהוא תחילת קדושת היום ולמה יחזור לומר זמן באמצע, וכן ביום שני על השופר אין לומר זמן שכבר נפטר בזמן שאמר אתמול על השופר. אבל יש אומרים (א"ה, והיא שיטת רש"י ורשב"ם ובעל העיטור הנ"ל), שצריך לומר זמן בין בקידוש ליל שני, בין על השופר, משום שמה שהן נחשבין כיום אחד ארוך אינו אלא מחמת מנהג אבותינו שהיו בזמן קידוש החודש על פי הראיה והיו חוששין שמא באו עדים אחר המנחה, ונמצא ששני הימים הן יו"ט אחד וקדושה אחת עליהם, וכיון שאבותינו היו מברכין זמן ביום שני אף שהיו עושין אותן קדושה אחת וכיום אחד, שהרי אם באו עדים אחר המנחה עיקר היו"ט של תורה הוא למחר ויום ראשון אינו אלא מדברי סופרים, וכחול הוא חשוב לגבי יום שני שבו הוקבע החודש, לפיכך גם לנו יש לברך זמן בליל שני (אף בארץ ישראל) כמו שמברכין בכל

אבותיהם שהיו בזמן קידוש החודש ע"פ הראיה והיו עושין שני ימים טובים של ר"ה אף בא"י, והיו עושין אותו כיום אחד ארוך וקדושה אחת עליהן, וביצה שנולדה בזה אסורה בזה מטעם שנתבאר שמא באו עדים אחר המנחה, לפיכך אף שאין טעם זה שייך לזמן שקובעין חדשים ע"פ החשבון ולעולם יום ראשון הוא עיקר והוא יו"ט של תורה, מ"מ אין לזלזל ביום שני ולהקל בו מה שלא היו מקילין בו אבותינו. ע"כ.

ומעתה יש לדון לענין ברכת שהחיינו, דלכא' לפי כל הנ"ל א"צ לברך ביו"ט שני, שהרי הוי יומא אריכתא, ולא דמי ליו"ט שני של גליות שמברך. וע' להרא"ש בר"ה (פ"ד סי' יד) שהביא בזה פלוגתא דרבוותא, וז"ל, ולענין זמן בליל שני, כ' רש"י בתשובה (מחזור ויטרי סי' שכ, הפרדס סי' קסו), רבותינו אמרו (בטור איתא רבותי אומרים) שאין אומרים אלא ביום ראשון לפי שהן קדושה אחת וכיומא אריכתא דמי, משא"כ בשני ימים טובים של גליות שהן משום ספק ושתי קדושות הם ואומר זמן בשניהם. אבל אני אומר שצ"ל בו זמן, וכן נוהגין במקומינו ובכל המקומות שעברתי ואין חילוק בין יו"ט של ר"ה לשאר ימים טובים של גליות אלא לענין ביצה ומחובר אסור את של זה בזה, וטעמא, משום דאף בזמן בי"ד פעמים שהיו עושין שניהם יו"ט אע"פ שלא היה שם ספק, דיום שני היה עיקר יו"ט והיו גומרים יום ראשון בקדושה כדי שלא יזלזלו לשנה הבאה. אבל לענין זמן, ממ"נ אי ספיקא הוא אומר, ואי אמנהגא דבי"ד סמכינן (א"ה, וכן הוא האמת אליבא דרבא, וע' בב"ח. ודו"ק), שהיום נוהגים קודש ולמחר קודש, אומר זמן, דהא מיום שני היו מונין תיקון המועדות והוא עיקר ר"ה וצ"ל בו זמן, וכן הלכה. ע"כ. וכן כתב רשב"ם בשם רש"י זקנו, וכן מסתבר טעמא, הלכך י"ל זמן גם ביום שני. והגאונים כתבו שאין לומר זמן בשני לא בקדוש ולא בשופר.

יו"ט שני של גליות כדי שלא לשנות ממנהג אבותינו. עכ"ל. צוף דבש אמרי נועם.

והנה אמנם אלו ב' השיטות העיקריות בנידון זה, אולם מרן הב"י (שם), הביא עוד בזה מה שכתבו הגהות מיימוני (פ"ג אות ז) בשם רבינו שמחה, דאפי' החולקים על רש"י וסוברים שאין אומרים זמן בקידוש, הני מילי בקידוש אבל בתקיעה מודו שמברך זמן, וכן הנהיג הר"ם. וכ' מרן ז"ל, והעולם נוהגין לחזור אחר פרי חדש כדי לברך עליו זמן בקידוש, אבל בשופר אין מברכין זמן כלל בשני. וכתב האגור (ס' תתקכא) מנהג בעלי הנפש מאשכנז אם אין משיג פרי חדש אף על פי כן מברך זמן. וע"ש. ומבואר בזה ב' שיטות נוספות, דהיינו דעת רבינו שמחה, שבקידוש לא מברך, ועל התקיעות מברך. ושיטת מרן ז"ל ע"פ מנהג העולם, שבקידוש מברך, ועל השופר אין מברך. ובביאור דעת רבינו שמחה, (וזה ג"כ דעת הרמ"א), שס"ל שבשופר מברך אפי' בלא בגד חדש, ע' בב"ח שכ' משום דהא היום אין יוצאין בתקיעה של אתמול ולא אמרינן יומא אריכתא הוא, וא"כ ה"ה נמי בברכת התקיעה אין יוצאין. ע"ש. וע' להמשנ"ב בשעה"צ (סק"ה) שכ' על זה, ולא אבין היטב, דהא גם לענין קידוש אנו חייבים לעשות ביום שני בפני עצמו, ואפילו הכי ס"ל דכיומא אריכתא דמיא. ע"ש. וע' להגרש"ז אויערבך בשו"ת מנחת שלמה ח"א (ס' כ) שכ', ונראה דשאני שופר דכיון שלילה לאו זמן שופר לכן א"א לומר גם לגבי שופר דכיומא אריכתא דמי. ע"ש.

אמנם אנן חייבים למשכוני נפשין ליישב את דעת מרן ז"ל אשר פסק בשולחן הטהור כנ"ל, וקשה דממ"נ. וכבר עמדו בזה גדולים חקרי לב, [וע' בשולחן גבוה (ס' תר סק"ו) מה שהשיב על שאלה זו הגאון מהר"ש אמריליו. וע"ע בשו"ת ישכיל עבדי ח"ד (חאו"ח ס' ל אות ג). ועוד]. ונראה ליישב בס"ד ובהקדים מה דאיתא בסוכה (מו.), העושה

לולב לעצמו אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה. נטלו לצאת בו אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב. העושה סוכה לעצמו אומר ברוך שהחיינו וקיימנו וכו'. נכנס לישב בה אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה. ע"כ. וכ' הרא"ש (פ"ד ס' ב) דהאידינא לא נהוג לברך שהחיינו בשעת עשייה, אלא בשעת נטילה כדאמרינן לקמן (שם) בשהחיינו דסוכה, דרב כהנא מסדר להו אכסא דקידושא, ה"נ דלולב מברכין ליה בשעת נטילה. ע"ש. וכ"פ מרן ז"ל בש"ע ס' תרנ"א (ס"ו), לא יברך שהחיינו בשעת עשיית לולב, אלא בשעת נטילתו. ע"כ. וכ"פ בסי' תרמ"א (ס"א) העושה סוכה בין לעצמו בין לאחר אינו מברך על עשייתה, אבל שהחיינו היה ראוי לברך כשעושה אותה לעצמו, אלא שאנו סומכים על זמן שאנו אומרים על הכוס של קידוש. ע"ש ובב"י. נמצא שאע"פ שלענין ברכת המצוות לא קי"ל כדברי הירושלמי (ברכות פ"ט ה"ג) שהעושה סוכה לעצמו מברך לעשות סוכה, וכמו שכ' הרא"ש בפרק לולב וערבה (ס' ג) שאגמרא דידן סמכינן דגרסינן בפרק התכלת (מנחות מב.) אמר רב חסדא כל מצוה שעשייתה ע"י גוי אין ישראל מברך על עשייתה, וסוכת גנב"ך כשרה, ואיכא מאן דאמר (שם): כל מצוה שאין עשייתה גמור מצוהה אין צריך לברך. ע"ש. והביאו הטור ומרן הב"י בסי' תרמ"א. והיינו משום דהוי רק הכשר מצוה. מ"מ לענין ברכת שהחיינו שפיר מברך מעיקר הדין אף קודם החג, דמאז שייך כבר שמחת המצוה. ודו"ק.

ומעתה זכינן למש"כ בחידושי הריטב"א (ראש השנה לד.) וז"ל, ונהגו במקצת המקומות לאומרו גם על השופר ביום שני כשם שכופלין אותו בליל שני לקדושת היום. ואינו נכון, שהרי לענין זמן של מצוה כל שאמרו פעם אחת יצא, כשם שאמרו בעשה סוכה ולולב שאומר זמן בשעת עשייה עליהם,

שהברכה ביום א' על השופר לא גרעה בחשיבותה מברכה על עשיית המצוה, וכשם ש"בעשיית השופר" מהני הברכה על "המצוה" אף שהיה זה בחול, כך גם כשבירך ביום הראשון על השופר על הצד שהיום יקדשו ב"ד את החודש, אף שבסוף היה זה חול בודאי שתעלה ברכת שהחיינו "למצות שופר", שהרי הוא התעסק ממש במצוה. ודו"ק. וראיה גדולה לזה ממה שיתבאר בסמוך לענין ברכת שהחיינו בשעת נטילת לולב ושיבה בסוכה ביו"ט א', שמהני גם ליום שני של גלויות משום דלא גרע מאלו אמרו בשעת עשיית הלולב שיצא. והרי זה ממש כנד"ד.

אכן מעתה חל עלינו חובת ביאור דעת הסוברים שצריך לברך שהחיינו, ולמה יגרע מברכת שהחיינו בשעת עשיית המצוה, ונראה לבאר בס"ד, ובהקדים שלכאן' הקושיא גדולה יותר ויותר, שהנה ביו"ט שני של גלויות בקידוש, מברך שהחיינו על היום משום דהוי ספיקא דימא, אבל על מצות סוכה ומצות לולב אינו מברך זמן ביום השני, וכמבואר בש"ע סי' תרס"א (ס"א) לענין סוכה, שבלי ל"ט שני אומר קידוש וזמן אחריו מיד, ואח"כ ברכת סוכה. ומבואר ברא"ש ובטור ובב"י ובט"ז (סק"א), דה"ט, דזמן לא קאי אלא אקידוש ולא אסוכה, דאף אם ליל יו"ט הראשון חול יצא בזמן דסוכה, הלכך צריך שלא להפסיק בסוכה בין קידוש לזמן. ע"ש. וכן מבואר בס' תרס"ב (ס"ב) לענין לולב, שאינו מברך זמן ביום שני על הלולב, וא"כ חל יום ראשון בשבת. ומבואר ברא"ש ובטור ובב"י ובט"ז (סק"א), דה"ט, דממ"נ יצא בזמן שאמר ביום הראשון, דאפי' אתצ"ל דחול הוה, הא אמרינן (מו.) העושה לולב לעצמו מברך שהחיינו ושוב אין מברך בשעת נטילה, וא"כ ה"נ יצא בזמן שבירך אתמול אפילו אם היה חול, ולא דמי לזמן של קידוש שאומר בשני הלילות דאותו הזמן הוא בשביל היום ולא

ושוב אינו אומר עליהם בשעת מצותן, כדאיתא פ' לולב. וכדאי הוא זמן שאמר ביום ראשון על השופר שיפטרנו, כזמן שאומר על הלולב בחול בשעת עשיה, כנ"ל. ולענין קדוש היום בהא מודינא שאומר זמן גם בליל שני על קדושת היום, שלא אמרו על שני ימים טובים של ר"ה שהן קדושה אחת וכיומא אריכתא אלא להחמיר בקדושת השני לענין ביצה וכיוצא בו, לפי שפעמים שיום שני היה עיקר אף בירושלים אם באו עדים מן המנחה ולמעלה, וכיון שכן אף עכשיו דידיענן בקביעא דירחא יש להחמיר בשני כמו בראשון ולדון אותו כאילו אינו ספק ולומר בו זמן וכו'. וע"ש. והדברים נפלאים עד מאוד בביאור האי דינא. (ובסוף דבריו נראה ג"כ שהדברים מכוונים למש"כ הגר"ז. ודו"ק.) ולפי האמור לעיל מבואר יוצא מדברי הריטב"א, שאף אבותינו שנהגו ב' ימים בקדושה אחת ויום ב' היה היום העיקרי, ויום א' היה כחול לגביו וכן"ל, ושלכן למרות שהיו קדושה אחת היו מברכים זמן בקידוש בליל ב', עכ"ז לא היו מברכים שהחיינו על השופר, כיון שאף שאתמול היו כחול לגבי יום ב', יוצאים י"ח ברכת שהחיינו, כיון שאפשר לברך ברכת שהחיינו אף בחול דומיא דלולב וסוכה, וכדאי הוא זמן שאמר ביום ראשון על השופר שיפטרנו, כזמן שאומר על הלולב בחול בשעת עשיה. ודו"ק. וכ"כ לבאר בשו"ת בית דוד (ס' תיז), וזכה לכיון בזה לדברי הריטב"א. ע"ש.

וראיתי למו"ר זצוק"ל, בספרו חזון עובדיה ימים נוראים (עמ' קסה) שהביא תירוצו של הריטב"א, וכ' שקשה שא"כ לשנה האחרת כשתוקע באותו שופר, יצטרכו לברך זמן ביום השני, שעל עשיית השופר כבר בירך שנה שעברה, והשנה בירך ביום הראשון רק על המצוה, ואם אינו יו"ט א"כ צריך לברך ביום השני. וצ"ע. עכ"ל. אולם אחה"מ, לא זכיתי להבין מאי קשיא לרבינו, דהריטב"א ה"ק,

בשביל הסוכה ולולב מידי דהוה אשאר יו"ט.
ע"ש.

ובאמת המ"א בסי' תרס"ב (סק"א) הקשה על הרמ"א מאי שנא משופר שפסק הרמ"א בסי' ת"ר שמברך ביום השני, מלולב שאינו מברך שהחיינו ביום שני. ותי', דכלולב אם בירך זמן בשעת עשיה יצא, וכמ"ש סי' תרמ"א, ולכן אפי' אי הוי אתמול חול יצא בשהחיינו, דלא גרע משעת עשיה, משא"כ בשופר, כנ"ל ברור. ע"ש. והיינו דבשופר לא שייך 'שעת עשייה'. והמ"א כבר ביאר כן להדיא לעיל בסי' תרמ"א (סק"א) בשם המרדכי (סוכה רמז תשסט), (על מש"כ מרן ז"ל שהעושה סוכה היה ראוי לברך שהחיינו כשעושה אותה לעצמו), שדוקא דבר שעושין אותו משנה לשנה, אבל שופר ומגילה שעושין אותן לכמה שנים אינו מברך שהחיינו על עשייתן. ונר חנוכה נמי אין מנכר שעושה לשם מצוה. ע"כ. והיינו שחכמים לא תיקנו ברכת שהחיינו על 'עשיית שופר', והברכה על המצוה היא רק בשעת 'קיום המצוה', וכיון שאתמול הוי חול א"כ לא היה שום קיום מצוה ולא חלה ברכת שהחיינו, לכן צריך לחזור ולברך ביום השני. ודו"ק והוא נפלא עד מאוד בס"ד.

אבל הריטב"א אזיל בשיטת הרמב"ם שכ' בהל' ברכות (פרק יא הלכה ט) כל מצוה שהיא מזמן לזמן כגון שופר וסוכה ולולב ומקרא מגילה ונר חנוכה, וכן וכו', מברך עליה בשעת עשייה שהחיינו וקיימנו. ואם לא בירך על סוכה ולולב וכיוצא בהם שהחיינו בשעת עשייה, מברך עליהן שהחיינו בשעה שיצא ידי חובתו בהן, וכן כל כיוצא בהן. ע"כ. הרי להדיא שכלל הרמב"ם גם שופר בכלל הנ"ל. וכבר העיר כן רבינו הכנה"ג (סי' תקפו וסי' תרפז), והובא בערך השלחן (ר"ס תרמא), שהרמב"ם והרד"א חולקים על המרדכי בזה, וס"ל שמברכים זמן על עשיית שופר ומגילה. ע"ש.

פש גבן לבידורי אמאי מהני להניח פרי חדש לצאת ידי ספק, והלא למ"ד שא"צ לברך שהחיינו, א"כ ברכת שהחיינו על הפרי הוי הפסק בין הברכה לטעימה. שהרי ברור הדבר שאם אחד קידש על היין בשבת, וגם הוסיף לברך בסוף הקידוש שהחיינו על בגד או פרי חדש שמונח לפניו, דודאי חשיב הפסק בין ברכת היין והטעימה, כיון דמה שמברך על הבגד או על הפרי לא שייך כלל לברכת היין והקידוש, ואף אם רק הפסיק לענות אמן על ברכת שהחיינו ששמע מאחר שמברך על בגד או פרי ג"כ חשיב הפסק אע"פ שהיא רק תיבה אחת, וי"א שצריך לחזור ולברך שנית בפה"ג על היין, וכ"ש כשמברך כל הברכה בעצמו, וכיון שכן מה תועלת יש בלבישת בגד חדש או הנחת פרי חדש, הן אמנם מרויחים דברכת הזמן לא חשיב ברכה לבטלה הואיל ובלא"ה צריך לאומרו, אבל לעומת זה לפי הצד שאין צריכים לברך שהחיינו על קדושת היום הרי עושה בברכתו הפסק בין ברכת היין והטעימה. וצ"ע. וכבר עמדו על זה כמה מרבתינו האחרונים ועדיין אין די השב.

אכן ראיתי בשו"ת מנחת שלמה ח"א (סי' כ) שכ' לבאר בזה ע"פ יסוד שחידש בגדר הפסק, וז"ל בקצרה, שהרי מבואר בגמ' ובש"ע או"ח (סי' קסז ס"ז) דאם בירך ברכת המוציא והפסיק בין הברכה והטעימה עי"ז שאמר להביא מלח על השלחן, או שאמר ליתן מאכל לבהמתו דאין זה חשיב הפסק, הואיל והמלח הוא מצרכי הסעודה, וכן גם האכלת הבהמה הוי נמי מצרכי הסעודה, משום דכתיב ונתתי עשב בשדך לבהמתך והדר ואכלת ושבעת, הרי חזינו מהכא שאף הפסקת דברים לא חשיב הפסק אא"כ איכא נמי בהדיה היסח הדעת, וכיון שכן נראה דה"ה נמי אם אמר הבא מלח ואמרו לו אתה בעצמך כבר הבאת מלח והרי הוא לפניך, או אמר גביל לתורי ונזכר שהשור כבר מת או שהוא עצמו מכרו לאחרים, ג"כ לא

ומברך שנית בפה"ג כיון שלפי טעותו הרי חשב שהברכות הן לצורך. אלא שעם כל זאת נראה דיש להזהיר את ההמון הפשוט לבל יחשבו דברכת שהחיינו שאומרים בליל ב' דר"ה הוא על הפרי או על הבגד החדש, אלא יתנו את לבם שברכתם היא על הזמן של ר"ה, ורק כדי להוציא עצמם מספק איסור ברכה לבטלה מכוונים גם על הפרי והבגד, כי אם רק יתנו את לבם אל הבגד והפרי, ה"ז דומה למי שיברך המוציא על הפת והפסיק בין הברכה והטעימה בברכת שהחיינו על בגד חדש דהוי ודאי הפסק וצריך לחזור ולברך. אולם בדיעבד אף אם המקדש הוא עם הארץ וחשב שבלייל ב' דר"ה צריכים לברך לאחר הקידוש שהחיינו על פרי חדש, ג"כ נלעג"ד דאינו חוזר ומברך שנית על היין, דכיון שלפי טעותו הרי חשב שזקוק הוא לאמירה זו כדי שהקידוש תעלה לו יפה, לכן אין זה חשיב כלל הפסק. ע"ש.

ולפי דבריו למדנו ג"כ שתוקע (ספרדי) שטעה ביום ב' ובירך שהחיינו קודם התקיעות, א"ז נחשב להפסק, כיון שלפי טעותו שסבר שצריך לברך, הרי לא הסיח דעתו. ודו"ק.

חשיב הפסק אע"פ שנתברר שדבריו היו לבטלה, כיון שלפי מחשבתו לא הי' בזה שום היסח הדעת. כללא דמילתא הוא שלגבי היסח הדעת אין מתחשבין כלל אם זהו אמת או שהוא רק טעות, ואם לפי טעותו חשב שצריך להפסיק בדברים אין זה חשיב הפסק. וממילא נראה דה"נ לענין ברכת שהחיינו ביום ב' של ר"ה, כיון שעיקר ברכה זו הוא על קדושת היום של ר"ה, לכן אף אם יבוא אליהו ויכריע ששני הימים הם כיומא חדא אריכתא ולא היה צריך כלל לומר שהחיינו, מ"מ לפי טעותו (א"ה, דהיינו לפי טעותו שצריך לברך שהחיינו בליל ב') אין זה חשיב הפסק, (א"ה, כיון שכשכירך היתה דעתו על זמן דר"ה כדעת רש"י, ולא הוי הפסק וכנ"ל. וברכה לבטלה נמי לא הוי, כי הרי היה לו גם פר"ח.) ולא דוקא בר"ה דחייב לברך מספיקא, אלא גם אם אחד טעה בשביעי של פסח ובירך שהחיינו בסוף הקידוש ג"כ אפשר דלא חשיב הפסק, כיון שלפי טעותו ה"ז דומה למי שאומר גביל לתורי ונזכר שכבר מכר את השור, וכמו כן אם אחד קידש בליל יום טוב שחל ביום חול וטעה ואמר יקנה"ז, אע"פ שהפסיק לאחר ברכת היין בנר והבדלה דלא שייכי כלל לברכת היין, אפ"ה אינו חוזר

הרה"ג רבי עזרא דוד שליט"א

רב קהילת עטרת יצחק ור"כ כוגרי תפארת שרגא

האי יוצא י"ח בקידוש מאדם שבולע מילים

עוד. ואמנם נחלקו הראשונים אם חובת הקידוש על יין דוקא הוא ג"כ מהתורה או שהוא מדרבנן והפסוק רק אסמכתא בעלמא. ולדינא מבואר בביה"ל (ריש סימן רע"א) דעיקר הלכה כהרמב"ם (פכ"ט ה"א וה"ז) דקידוש אף ללא יין מדאורייתא הוא, ומה שתקנו לקדש

חובת קידוש על היין קי"ל דקידוש בליל שב"ק חיובו מהתורה, וכנלמד מפסוק "זכור את יום השבת לקדשו", ובגמ' בפסחים (קו.) הובא שזכירה זו תיעשה על היין, ומבואר בתוס' (ד"ה זכרהו) שכן למדים מהפסוק "נזכירה דורך מיין" וע"ש

זו שלפניו שהיא מלאה ברביעית יין אך מלאה בחציה ולא בכולה.

המקדש בפיו באופן שהיין נמצא בידו של אדם אחד

והנה בפוסקים הובא לדון על אשה היוצאת ידי קידוש בעזרת הקטן, באופן שהיא אומרת כל נוסח הקידוש מילה במילה אחר הקטן, ובעצם מקדשת לעצמה [כנגד "הנ"ל], וכ"ז ניחא לענין ברכת ואמירת נוסח הקידוש, אך לענין היין עיין במושג"ב (רע"א ס"ק ג) ובביה"ל (ד"ה דאתקש) שכתב לדון היאך יצא י"ח על היין, שהרי כאשר הקטן אווז את הכוס בידו ומקדש, והאשה חוזרת אחריו מילה במילה, יש לדון האם לייחס את היין שביד הקטן לאשה, שהרי מעיקר הדין קיימת חובה שיאחוז המקדש את הכוס בידו, והכא האשה אומרת את נוסח הקידוש והיין בידו של הקטן. ולמעשה הובא שם דעת הרע"א (שו"ת סימן ז) שאכן כתב שאם אין כוס לפניו אינה יוצאת י"ח, ואם תרצה לצאת י"ח מהקטן האוחז את הכוס אינה יכולה לומר את הקידוש בעצמה, שהרי אם יוצאת י"ח ממנו בברכתו [על הצד שהוא בר חיובא] א"כ מה שמברכת בעצמה הוי ברכה לבטלה, ולכן התחבט הרע"א מה האופן הנכון לעשות, והעלה אפשרות שהאשה תאמר רק נוסח הברכה ללא תחילה וסוף, ובזה תצא י"ח קידוש מהתורה, ולענין תחילת וסוף הברכה וכן לענין הכוס תצא י"ח מהקטן. ולמעשה דעת הביה"ל שאין לעשות כן, והנכון הוא שיהא גם לפני האשה יין או פת, וכך תקדש לעצמה ותאמר את המילים בפיה על יין או פת שלפניה, והקטן רק יחשב כמקריא לפניו הנוסח.

מיהו בשו"ת רב פעלים (ח"א סימן י) אחר שהביא דברי הרע"א הנ"ל חלק עליו,

על היין הוי דרבנן. ושע"כ כתב המג"א (רע"א ס"ק א) שכאשר מזכיר קדושת השבת בתפילה יוצא י"ח הדאורייתא.

מניאות שהאורה אינו יוצא י"ח מהמארה

והנה מצוי הדבר שמתארח אדם אצל איזה מארח או אפילו בן אצל אביו, אלא שבעה"ב אינו אומר את המילים באופן ברור, או שבולע מילים [כגון שבמקום המילים "ברוך אתה" אומר "בכתה" וכדו'], או שאומר חלק מהמילים בלחש עד שכמעט ואינם נשמעים, וכעת האורח בפשוטו אינו יוצא י"ח, ובפרט כאשר מדובר על חסרון מילים בתחילת הברכה וסופה [ואם החסיר מילים רק באמצע הברכה של הקידוש, וחלק מהמילים שמוזכר בהם קדושת שבת נשמעו, כתב האול"צ (פ"כ אות ג) שיצא י"ח], או בברכת בפה"ג. ובד"כ ידוע שבמצב שכזה הדין הוא שיאמר האורח את הברכות לעצמו, ויעשה כן באופן שלא ירגיש בעה"ב להימנע מחשש פגיעה וכדו', אלא שיש לדון לגבי היין, דאף דקי"ל דקידוש על היין הוא חובה מדרבנן, אכתי יש לדון איך יקדש על היין. והנה באופן שיכול להניח לפניו על השולחן כוס יין מלא, ודאי דמציאות זו היא הטובה ביותר, ויכול להיות אפשרי במציאות מסוימת כגון שיושב רחוק מבעה"ב שאינו רואהו כ"כ, אבל אם יושב קרוב אליו ויעשה כן מיד ירגיש, וכעת יש לדון משני הברירות המצויות, אפשרות אחת שיהא האורח נותן עיניו בכוס של בעה"ב ובזה יכין לצאת י"ח קידוש על הכוס, אפשרות שניה היא כפי מה שרגילים בהרבה בתים, שמוזגים כמה חצאי כוסות עוד קודם הקידוש, ואחר הקידוש שופכים לאותם חצאי כוסות מכוס של ברכה, ומחלקים לכל בני הבית, וכעת האפשרות היא שיתן עיניו בכוס

א. ועיין לקמן דהמקור לכך דבעינן שתהא כוס הקידוש בידו, היא מספק מרן השו"ע בסימן קפ"ג בדין ברהמ"ו.

הענין הוא לקדש את השבת בדברים, והכא שמע זאת מהמקדש. והוכיח כן מהשו"ע בסימן רי"ד ס"א, ומסימן קד ס"א, ע"ש. ואולם אם אכן אינו שומע גם את תחילת וסוף הברכה כנ"ל, גם לדעת האול"צ יש לו לאמר כל הנוסח ויכוין על הכוס הנמצאת ביד המקדש.

עד כאן סיכום הדברים הידועים, ונמצא דשנוי הדבר במחלוקת.

הקושי בפסק הבא"ה בשו"ת ר"פ

אחר האמור נראה דיש מקום עיון בפסק גאון עוזנו בעל הבא"ה בשו"ת ר"פ במה שחלק על הרע"א, ונבאר הדברים. הנה המקור לכך דבעינן שתהא כוס הקידוש בידו אינה מוזכרת להדיא בשו"ע בסימנים אלו העוסקים בהלכות קידוש¹, אולם מרן השו"ע כתב (רע"א ס"י) דכוס הקידוש טעונה כל מה שטעון כל של ברהמ"ז, ובמשנ"ב (ס"ק מד) כתב שזה כולל את כל האמור בסימן קפ"ג בדיון כוס של ברהמ"ז, ומקור הדברים מהרמב"ם כמבואר בב"י שם. וע"ש בשו"ע (קפ"ג ס"ד) שכתב לאחוז את הכוס בשעת ברהמ"ז. וע"ע במשנ"ב (קפ"ב ס"ק א) שכתב שברוב הברכות שתיקנו חז"ל לסדר על הכוס, כן הוא מפני דבכך הוי דרך כבוד ושבח נאה לקב"ה לסדר שבחו וברכתו ית' על הכוס, וכמו שכתוב "כוס ישועות אשא, ובשם ה' אקרא". ע"ש. וע"ע בטור (קפ"ג ס"ד) שכתב דהטעם שצריך להגביה את הכוס הוא בשביל שיראו שאר האנשים את הכוס ויתנו עיניהם בו. וע"פ האמור נמצא דה"ה בכ"ז בכוס הקידוש דנ"ד.

והנה כתב הרמ"א (קפ"ב ס"ב) דהמדקדקים מברכים על הכוס אף ביחיד, אלא שבאופן זה אין לאחוז הכוס בידו אלא יניחו

וכתב דמדהניח הנחה דבעינן שתהא כוס הקידוש ביד המקדש לעיכובא, לכן הסיק מסקנות אלו, אבל למעשה אין הדין כן, שהרי אף דלכתחילה אכן צריך לאחוז המקדש את היין בידו, מ"מ בדיעבד מהני אף אם היין ביד אדם אחר, או שהוא על השולחן ומונח לפניו, וכתב עוד הבא"ה שכן דעת הרחיד"א בברכ"י (רצ"ה ס"ק ד), וע"ש עוד שכתב שכן דעת שו"ע הרב (רע"א ס"ק כח), דכתב שאם בדרך בשעת הקידוש ונמצא שיש בידו מים, אם היה מונח שם על השולחן יין, יכול לשותות מהיין ואינו צריך לברך שנית, ומוכח דכל שהיין לפניו בדיעבד סגי בהכי אף שאינו אווז את היין בידו. וע"ע במשנ"ב (רע"א ס"ק עח) שהביא ג"כ לדינא כדברי שו"ע הרב הללו, ושכן דעת אחרונים נוספים.

ולפ"ז מתבאר דכאשר מדובר על קטן המוציא אחרים י"ח, כיון שהם מחוייבים מדאורייתא והקטן מחוייב מדרבנן או מספק דרבנן [היכא דאיכא ספק שמא הביא ב' שערות], הנכון הוא שלא יוציאם י"ח אלא רק יהא מקריא את נוסח הקידוש, והגדול יקרא בפיו כל הנוסח, ולענין היין, לדעת המשנ"ב בעינן שיהא מונח לפני הגדול, ואילו לדעת הבא"ה בר"פ סגי ביין הנמצא ביד המקדש. וע"ע בר"פ (ח"ב סימן מא) שנשאל אודות זקן שקולו נשמע חלוש ביותר, ובנו שואל מה יעשה עם הקידוש הנשמע ממנו, שהוא ג"כ בולע מילים ומדלג. והשיב הבא"ה כהנ"ל שיאמר הבן הנוסח בינו לבן עצמו, ויכוין על כוס הקידוש הנמצאת ביד אביו הזקן. ואמנם באול"צ (פ"כ אות ג) כתב שאם שומע מהמקדש את תחילת הברכה וסוף הברכה [של ברכת הקידוש] ועוד כמה מילים באמצע של קדושת השבת, יכול לצאת י"ח בברכה זו, כיון שעיקר

ב. ואף דמוזכר כן בטור (רע"א ס"י) שכתב "ויאחזנו בימינו ויאמר ויכולו", מ"מ בשו"ע לא הוזכר כן, וגם בטור ציין להלכות ברהמ"ז דלקמן.

לפני על השולחן לפניו. ומקורו מהב"י. והטעם שאין מחזיקים אותו ביד, כתב הב"י שהוא מחמת דבזוה"ק איתא דביחיד אין לברך על הכוס, ושע"כ כאשר הכוס מונח על השולחן יוצא ידי דברי הזוה"ק מחד גיסא, כיון דעיקר קפידת הזוה"ק היא שאוחז את הכוס בידו (גר"א, שעה"צ ס"ק יב), ומאידך גיסא סו"ס נחשב שבירך על הכוס כדעת הסוברים דגם ביחיד טעון כוס. ע"ש. ומדין זה מוכח, דע"פ הפשט יש לייחס את כוס ברהמ"ז המונחת לפניו על השולחן ככוס שמיוחסת אליו, ונחשב שבירך על הכוס, ולכל הפחות נחשב שבדיעבד בירך על הכוס, ועכ"פ כן הדין ביחיד המברך, ומטעם שכל הצורך להגביה את הכוס הוא בשביל שיראו כולם את הכוס וכנ"ל, אך ביחיד המברך אין צורך להגביה ודי בזה שהיא מונחת לפניו (דרישה קפ"ג ס"ק ה).

אחר האמור, לכאורה צ"ע על הרע"א הסובר דרק אם אוחז את הכוס בידו נחשב ברכה על הכוס, דהכא מוכח מהב"י ומהרמ"א דאף במונח על השולחן חשיב שמברך על הכוס, ומברהמ"ז נלמד לקידוש וכנ"ל. וע"כ י"ל דיש ג' מצבים בכוס, יש שהמברך אוחז את הכוס בידו, יש שהכוס מונחת לפניו על השולחן, ויש שאדם אחר אוחז את הכוס בידו ומברך לעצמו. והשתא נמצא דכל מ"ש הרע"א דאין לייחס את הכוס לאשה, הוא מחמת דהתם היה הכוס ביד הקטן, והקטן מברך על הכוס לעצמו, ואין האשה מתכוונת כלל לצאת י"ח ממנו וממילא אינה שייכת בכוס, ולכן סובר הרע"א דנמצא דהאשה מברכת ללא כוס יין. אבל כאשר יש כוס אחרת שתהא מונחת על השולחן, ודאי שמודה הרע"א דחשיב שהאשה מברכת על הכוס, דודאי לא פליג

הרע"א על הב"י והרמ"א הנ"ל בסימן קפ"ב. וכן למד המשנ"ב עצמו בדעת הרע"א, שהרי כתב במשנ"ב (רע"א ס"ק ג) שכאשר אומרת האשה אחר הקטן מילה במילה תהא מונחת כוס [אחרת] על השולחן והיא תיתן עיניה בכוס זו ותצא בה י"ח, ובביה"ל (שם) כתב שבאופן זה תצא י"ח אף אליבא דהרע"א.

אחר דהוכחנו דהרע"א מודה דבכוס הנמצאת על השולחן לפניו בשעת הקידוש, חשיב קידוש על היין, א"כ פסק שו"ע הרב (רע"א ס"ק כח) הנ"ל והמובא במשנ"ב (רע"א ס"ק עח) אינו קושיא על הרע"א, דהתם מיירי שבירך על כוס וגילה שיש בה מים אלא שיש לפניו גם יין על השולחן, וכיון שיש לפניו יין על השולחן חשיב כמי שקידש על היין, ובזה גם הרע"א מודה דחשיב קידוש על היין. ומכאן צ"ע על מ"ש בשו"ת ר"פ הנ"ל להביא ראיה משו"ע הרב דדבריו היפך דברי הרע"א, ולאמור ליתא דאדרבא במשנ"ב חזינן דנקט אפשרות זו כפתרון לנדון הרע"א, וכפי שהדברים מסתברים.

עוד כתב בשו"ת ר"פ הנ"ל להביא ראיה מדברי הרחיד"א (המובאים בשע"ת סימן רצ"ו ס"ק ג), ונבאר ראיה זו. ע"ש דמיירי בהבדלה הנעשית ע"י ש"צ, אלא שהשומע אינו רוצה לצאת י"ח בכל הברכות מהש"צ, ולכן מברך את כל הברכות של ההבדלה לעצמו [בשמים, נר, הבדלה], ורק ברכת הגפן שומע מהש"צ ויוצא י"ח ממנו. ועל זה קאמר הרחיד"א דבדיעבד מהני. ע"ש. והנה התם לא דמי כלל לנד"ד, דהתם סו"ס יוצא מהש"צ י"ח בברכת הגפן ויש כוונת משמיע וכוונת שומע, והטעם דהוי בדיעבד הוא מפני דבשאר

ג. שו"ר שבחזו"א (סימן כט סוף אות ג) למד כן בדברי הרע"א, וז"ל: "נראה שאם שניים מברכים על כוס אחד, ודאי לא קיימו מצות על כוס, וה"ט או שאין יכול לצאת שהכוס ביד חברו, או שאין שניים מברכים על כוס אחד" וע"ש שציין לרע"א (בשו"ת סימן ז).

הכוס מלאה, ואפילו כוס קטן המכיל רביעית, ודאי שהוא הטוב ביותר לכו"ע, ועיין במשנ"ב (ס"ק נב). שוב דיברתי עם מו"ר הגרשי"ז שליט"א והסכים למסקנת דברים זו, דעדיף ליתן עיניו בכוס שעל השולחן ואע"פ שהיא אינה מלאה, מאשר ליתן עיניו בכוס שביד המקדש. ועכ"פ ודאי דהסומך ונותן עיניו בכוס שביד המקדש עושה כדן, וכפסק גאון עוזנו בעל הבא"ח, אך מהאמור נראה דהיותר טוב הוא כפסק המשנ"ב לצאת ידי שיטת הרע"א.

העולה מהאמור:

א. קטן פחות מגיל מצוות אינו יכול להוציא את הגדול י"ח, ואם רוצה להוציא י"ח אשה שאינה יודעת את נוסח הקידוש, תאמר האשה אחריו מילה במילה ותקדש בעצמה. וביחס ליין נחלקו האחרונים, לדעת הרע"א והמשנ"ב צריכה האשה שיהא לפניו כוס יין או פת מונח על השולחן, ואילו לבא"ח יכולה לצאת י"ח בכוס הנמצאת בידו של הקטן ולצאת י"ח בכוס שלו.

ב. אדם שאינו מוציא את המילים נכון או שמדלג מילים וכדו', בשו"ת ר"פ מבואר שיעשה כהנ"ל ויאמר הנוסח בעצמו ובהסתמך על הכוס שבידו של המקדש, אולם באול"צ היקל אף באופן שבולע רק חלק מהמילים אך תחילת הברכה וסופה וכן חלק מענין השבת נשמע ברור, ורק אם גם זה לא נשמע ממנו באופן ברור יקדש בעצמו בהסתמך על הכוס שביד המקדש.

ג. בפנים השיעור הוכחנו דברי הרע"א והמשנ"ב נראים יותר, ושע"כ כאשר הבעה"ב המקדש בולע מילים וכדו', הנכון יותר שיהא לפני האורח כוס מונחת על השולחן, ויתן עיניו בכוס זו, ובכך יחשב שקידש על היין, וכן הדין אף אם הכוס שלפניו אינה מלאה ורק יש בה רביעית.

הברכות הנצרכות להיאמר על היין בהם אינו יוצא י"ח מהש"צ, אך למעשה קיימת שייכות שלו עם הש"צ המבדיל בברכת הגפן, ולכן בדיעבד נחשב שעשה הבדלה על היין. אך בנד"ד שהאשה אין לה שייכות כלל לקטן, ומכוונת שלא לצאת י"ח ממנו כלל, והוא עושה קידוש לעצמו ומייחס את הכוס לעצמו בלבד שהרי היא אינה מכוונת לצאת י"ח בכוס שלו, והם ב' בני אדם שאין שום שייכות ביניהם [וכדברי החזו"א הנ"ל], בזה סובר הרע"א דנמצא שהאשה עשתה קידוש ללא כוס. ונמצא דאין ראייה לומר דהרחיד"א פליג על הרע"א.

ועכ"פ נראה דהבנת הבא"ח בדברי הרע"א היא, שאין לחלק בין הכא דהכוס ביד אחר לבין היכא דהכוס על השולחן, וס"ל דגם הרע"א מודה שכאשר מונחת הכוס ביד אחר, כמאן דמונחת על השולחן הוי. ושע"כ ראה לנכון להוכיח משו"ע הרב ומהרחיד"א הנ"ל.

ועכ"פ אחר האמור נראה דפסק המשנ"ב מחזור טפי, ושע"כ כאשר הכוס מונחת על השולחן לפניו באופן זה ניתן להחשיבו כמי שברך על הכוס, אבל כאשר הכוס ביד אדם אחר שהוא מנותק ממנו, הרי שהוא אינו נחשב כמי שבירך על הכוס של יין, וכדברי הרע"א, וכפי שביאר החזו"א בדבריו. ולפ"ז בן אצל אביו או אורח המתארח אצל אדם אחר, ובאופן שהמקדש בולע מילים וכו', נראה דיותר נכון שהרוצה לצאת י"ח באופן הטוב יותר, יניח לפניו כוס של יין, ויתן עיניו בכוס זו ויכון לצאת י"ח בכוס זו. דמאחר ואינו מכוין לצאת י"ח מהבעה"ב המקדש, ממילא אין לו שייכות בכוס שלו, ובזה יוצא ידי שיטת הרע"א והמשנ"ב. ואף אם בכוס שמניח לפניו על השולחן אין כל תנאי כוס, וכגון שהכוס אינה מלאה עד הסוף, מ"מ כל שיש בכוס רביעית יין יכול לקדש עליה, וכמבואר במשנ"ב (רע"א ס"ק מב). ומ"מ אם אפשר שתהא

כאסוף קציר

מתורגמים של בני הקהילות

ניתן לשלוח למערכת "בהתאסף" הארות והערות על הדברים, והן תישלחנה אל הכותבים. התגובות הנבחרות תפורסמנה אי"ה בגיליון הבא. תגובות ניתן לשלוח בדואר רח' אשכולי 108 ד', ירושלים (ולציין עבור מערכת בהתאסף), בפקס מס' 077-470-4222, וכן בכתובת הדוא"ל: b023011269@gmail.com



הרב דוד דיין

קדילת אהל משה - רמות ב'

הכנסת חלות לתנור סמוך לשקיעה

לאיערומי, בשוגג נמי לא יאכל...אר"י אמר שמואל...א"ר כהנא אמר רב משרבו משהין במזיד ואומרים שכחים אנו, חזרו וגזרו על השוכח, איבעיא להו עבר ושהה וכו' ע"כ.

מבואר דאף שהמבשל בשבת בשוגג פעמים דשרי לאכול (כמובן שפרטי ד"ז תלויים במחלוקת ר"מ ור"י ובשו"ע ס' שי"ח), אבל באיסור שהייה גזרו גם במשהה בשוגג, שהתבשל אסור באכילה, כיון שרבו המערימים שמהים במזיד ואומרים שזה שוגג.

ואף שבראשונים נחלקו בפירוש הגמ' ובאי אלו דינים, הא מיהת הסכמת הפוסקים שבתבשל שלא נתבשל אפי' כמאב"ד, ושהה אפילו בשוגג נאסר התבשל, וכן הוא ברמב"ם (פ"ג ה"ט), וז"ל השו"ע (סימן רנג ס"א) ואם שכח ושהה (וה"ה שגג בדין-מ"ב), אם הוא תבשל שבישל כל צרכו, מותר אפי' הוא מצטמק ויפה

באה קמן אשה שהכניסה לתנור בצק דקות ספורות קודם השקיעה, בשביל לאפות חלות לשבת, וכיוונה את התנור להכבות באופן אוטומאטי לאחר האפיה ע"י שעון שבת, והשאלה האם עבדא כדין והאם החלות מותרות באכילה.

איתא בשבת לז:--לח. בעו מיניה מרב חייא בר אבא שכח קדירה על גבי כירה ובשלה בשבת, מהו, אישתיק ולא אמר ליה ולא מידי. למחר נפק דרש להו: המבשל בשבת, בשוגג - יאכל, במזיד - לא יאכל, ולא שנא. מאי ולא שנא רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו להיתירא: מבשל הוא דקא עביד מעשה, במזיד - לא יאכל, אבל האי דלא קא עביד מעשה - במזיד נמי יאכל. רב נחמן בר יצחק אמר לאיסורא, מבשל הוא דלא אתי לאיערומי, בשוגג יאכל, אבל האי דאתי

וא"כ לשיטתם הא דהתירו בפת הוא דוקא אם אין לו פת אחרת, ושרי כדי מזון ג' סעודות, אבל אם יש לו פת אחרת, אפי' אינה שלמה, אסור.

לעומתם הב"ח כתב הטעם שהתירו בפת, משום דלא שכיח שיתן פת בתנור סמוך לחשיכה דפת חמה אינה טובה כ"כ עכ"ל, וא"כ שרי בתנורים שלנו, (שאין איסור רדיית הפת) אף יותר מג' סעודות, ומשמע שגם אם יש לו פת אחרת שרי, דכיון שלא שכיח לא גזרו.

נהדר לדידן דלכא' בעובדא דאיתא קמן יש איסור שהיה בתנור זה, שהרי אינו גרוף וקטום, דיכול לחתות ולהגביה החום כדי למהר בישולו, וא"כ איכא הכא איסור שהיה מפני חשש חתוי, וכיון דאירי בפת ובשוגג, מותר בדיעבד כדי מזון ג' סעודות, אבל אם יש לה פת אחרת עדיין תליא במחלו' הנ"ל, דלפי הטעם שכתבו הב"י והמג"א, יהיה אסור לאכול פת זו עד מוצ"ש וכמו קדירה ועססיות, אבל לטעם דהב"ח יהיה מותר כיון שלא גזרו בפת משום דלא שכיח.

ויש להסתפק האם מוכח מהב"י שמסכים למג"א לאסור במקרה שיש לה עוד פת אבל איננה שלמה או שאין לה לחם משנה, דאף דבשו"ע כ' ששרי רק כשאין לו מה שיאכל, אולי הוא מפני שיש פה גם איסור רדייה, דהב"י שכתב טעם ההיתר בפת, כ' רק דמשום כבוד שבת לא גזרו, ולא כתב שאין לו מה לאכול, כמו המג"א, ויש מקום לומר שגם לחם שלם או לחם משנה זהו כבוד שבת, ובמג"א הבין שהב"י מחמיר בכה"ג וכ"פ הגר"ז והכה"ח, שאם יש לו פת אפי' שאינה שלמה, אסור לו לאכול מזו, אבל במ"ב ס"ק לד אפשר

לו, ואם הוא תבשיל שהתחיל להתבשל ולא בישל כל צרכו, אסור עד מוצאי שבת עכ"ל.

ובעין זה מבואר גם בדין לא ימלא אדם קדרה עססיות בער"ש, בשבת יח. ובשו"ע (רנד ס"ח), ואם עשה כן בשוגג, אסורים למוצ"ש בכדי שיעשו.

אולם בשבת יט: תנן אין נותנין פת לתנור עם חשיכה ולא חררה על גבי גחלים אלא כדי שיקרמו פניה, ושם קיז: שכח פת בתנור וקידש עליו היום, מצילין מזון שלש סעודות, ועפ"ז פסקו הראשונים שבשוגג שרי לרדות ולאכול מזון ג' סעודות, וכ"כ ברמב"ם שבת (פ"ג ה"ח), ובטור סימן רנד, וכ' הב"י וז"ל: ואף על גב דבעססיות ותורמוסין משמע דאפילו בשוגג אסורין עד מוצאי שבת, הכא משום כבוד שבת לא קנסו לגבי שלשה סעודות בשוגג.

ובשו"ע ס"ה כ' אין נותנין סמוך לחשיכה פת לתנור, אלא כדי שיקרמו פניה וכו' ואם בשוגג, אם אין לו מה יאכל, מותר לו לרדות ממנו מזון שלש סעודות, וכ' המג"א (ס"ק יז) דהא דלא קנסינן הכא בשוגג, כיון דאין לו מה יאכל שרי (ב"י), וא"כ אפי' בתנורים שלנו אסור יותר מג' סעודות, וכתב עוד בס"ק כג ועוד נ"ל דוקא בפת התירו מזון ג' סעודות דחייב בשבת לאכול פת אבל שאר תבשילין אם נתן באיסור אפילו בשוגג אסור עד מוצ"ש כמ"ש רס"י רנ"ג ועס"ח, ומיהו אם אין לו כלל מה יאכל שרי כיון דאסור להתענות בשבת כמ"ש ס"י רפ"ח, ואם יש לו פת אחר מזון ג' סעודות אסור להציל אף על גב דצריך לכל סעודה ככר שלם ולחם משנה מ"מ אינה חובה כ"כ, ע"כ דברי המג"א, וכ"פ במשנה ברורה ס"ק לג.

ב. ואין כאן את הקולא של קדירה חייאת, כיון שממהר להתבשל, כמוש"כ בשו"ע רנד ס"ח וכמבואר שם בפוס', ובנד"ד ג"כ כיון שהוא כנגד הגוף חימום הפנימי, לא עדיפא מצלי שאצל האש שאסור מפני שממהר להתבשל שם סעיף א.

דדוקא למוצ"ש שמסיח דעתו ממנה עתה לגמרי, וכמו קדירא חייאת, שמסיח דעתו ממנה עד למחר כמוש"כ השו"ע, אבל הכא אין חשיב שמסיחה דעתה ממנה, והמציאות מוכיחה שגם כשנותנים דבר בתנור לזמן קבוע, אף שאין צריכים אותו מיד, הרבה פעמים מסתכלים לראות מה המצב בתנור, ואף עושים שינויים ברמת החום, ועוד דנתת דברך לשיעורים.

ולבן אף שיש מצדדים שאין חשש חתוי בתנורים דידן שהחשמל לא מתמעט ואין החום נחלש מעצמו, וכן הביא ביבי"א ח"ו ס"ל בשם כמה פוסקים, ובאול"צ ח"ב פי"ז הע' א, אולם אם אינו על מצב שבת, א"כ הטרימוסטט עובד, ופעמים שפותחת את התנור ודבר זה גורם להפעלת הטרימוסטט, ושוב דמי לשמא יחתה ממש. אמנם בילקו"י בהוספות על שהיה והטמנה סי רנג-רנו הע' ה כ' בשם מרן הגר"ע יוסף שגם בזה המיקל יש לו ע"מ שיסמוך, דחשיב גרמא לצורך מצוה. אולם בילקו"י שבת א רנג אות ה-ו התיר רק במבושל כ"צ, ועוד דבסגירת התנור היא ממחרת האפיה בידיים, ואי"ז גרמא כלל, ובפשטות זה נכלל בגזירת חתוי.

וא"כ לפי המג"א הנ"ל נראה שיש לאסור את הפת, אם יש לה פת אחרת אפילו אם יש לה לחם פרוס במקפיא וכד' שאינה פת שלימה.

אלא שיש כאן עוד מקום עיון דמבואר בערובין לב: דכל דבר שהוא משום שבות, לא גזרו עליו בין השמשות, אם זה לדבר מצוה או דחק, ונפסק בשו"ע סימן שמ"ב, ובסימן רסא, וא"כ הכא הא רוב האפיה תגמר תוך בין השמשות, ולכה"פ יקרמו פניה בתוך ביה"ש, וא"כ כל זמן האיסור של השהייה הוא רק בזמן ביה"ש, והוא אסור רק משום שבות, ולפי זה יהיה מותר אפי' לכתחילה

לדייק קצת להיתר, שכ' שאם אין לו לחם שלם "אסור לרדות", משמע משום איסור רדיה, ולא כ' שאסור באכילה מדין הגזירה.

הן אמת דהיה אפשר לומר דאולי אין כאן חשש שמא יחתה, דמאחר שהאשה קבעה את הטמפרטורה על מעלה מסויימת, אין חשש שתעלה את החום, כיון שהיא קובעת את הטמפרטורה על החום המתאים לאפיה, ואם היא תגביה החום כדי למהר האפיה, הדבר יקלקל את טיב החלה, ודמי לבשר גדי ועוף שלא חיישינן שיחתה, כיון שאם יחתה יתחרך.

אמנם לאחר העיון נראה שהוא אינו, ראשית דאף אם ל"ח שתגביה החום, אולם לפעמים פותחת וסוגרת התנור תוך כדי אפיה, ובסגירה יש בישול נוסף של החלה, וכמו"כ בפתיחה זה גורם לטרימוסטט להגביר את חום התנור, ודמי ממש לחתוי.

זאת ועוד דהרמב"ם בפ"ג (ה"ח) כ' הטעם דבפת כל שנתנם בכדי שיקרמו פניה סגי, ולא חיישינן שמא יחתה, אף שבתבשיל בעי מצטמק ורע לו, משום דהחתוי מפסיד לה לפת, משמע שדוקא לאחר שקרמו, לא חיישינן שיחתה כיון דהחתוי מפסיד לפת, אבל אם זה קודם שקרמו, יש חשש שיחתה, כיון שבתחילת האפיה, חוששים שמא ימהר האפיה, ואח"כ ישאיר את זה על חום יותר נמוך שלא יחרך, והכא נמי מי יימר שלא תגביה קצת בתחילה למעט זמן כדי שיזרוז את התחלת האפיה.

והיה מקום לומר כיון שזמן האפיה קצר, ואינה צריכה את החלה מיד, רק לאחר כשעה שעתיים שזה זמן הסעודה דידה, אין חשש שתחתה, וכעין מה שכ' הכל בו שהובא בב"י דאם יש לה מזון ג' סעודות ואינה צריכה הפת אלא למוצ"ש, אין חשש חתוי כיון שיהיה בלאו הכי, וגם הכא יהיה מוכן עד זמן הסעודה גם בלי החתוי, אולם נראה פשוט שיש לדחות

האשה נגררת, עי' אגר"מ ג לח שאינה נגררת אחר בעלה, ודעת שבה"ל ח"ז לה שנגררת אחר בעלה, ולדבריו צריך לבדוק מתי הבעל אומר מזמור שיר ליום השבת.

ודעת הרמ"א שמקבלת שבת בהדלקה ולדעות אלו עי' ביאור הלכה תקנז שהדלקת נרות חשיבא קבלה של ציבור, אבל אם היא מתנה שאינה מקבלת שבת סגי כמש"כ הרמ"א, ובנד"ד ודאי איירי בהכי שמתנה שאינה מקבלת שבת בהדלקה, דאי לאו הכי לא הייתה מכנסת החלות לתנור אחר שהדליקה נרות, ואף אם תקבל שבת מיד אחרי שתכניס לתנור, הוה כבר כקבלת שבת דיחיד.

ועוד דבעיקר דברי השו"ע שאם קיבלו שבת אין מותר בשבות לצורך מצוה, הדבר שנוי במחלוקת, דהב"י הערה מקורו מדברי המרדכי (שבת פ"ב רצ) ושם מבואר דדעת רבינו יואל להתיר, ודעת רבינו שמריה לאסור והביא ראייה מתוספתא, ולעניין דינא יש מהאחרונים שהקלו ומכללם הט"ז בס' תרא, והדרך החיים, הובאו בבאור הלכה סו"ס רסא וצירף שיטתם במקרה שיש עוד ספק להקל, וכן בס' תקנז ס"ק ד התיר במ"ב בשעת הדחק עי"ש בשעה"צ, וכן דעת מהר"א נחמיאס, ושגירסת ר' שמריה בתוספתא משובשת (הובאה תשובתו בכנה"ג ובברכ"י, אך הם הסכימו לשו"ע), וכ"כ החכם צבי (סימן יא) שלא מסתבר שחמיר תוספת שבת, מספק חשיכה, וכן דייק מהמהרש"ל והרמב"ם.

ולפ"ז אף שלדינא ודאי נקטינן בשפולי גלימתו דמרן השו"ע וההולכים בשיטתו, אולם הכא אף אם כבר תקבל שבת

להשהות, משום צורך מצוה ודחק, וכבר כ' בבאה"ל סי' שמ"ב ד"ה מתר בין השמשות, שכל דבר שיתוסף לו עונג, אף שאפשר בלעדיו חשיב מצוה.

אלא שלכא' אי משום הא לא איריא, דהשו"ע רסא ס"ד כ' דאחר עניית ברכו, אף על פי שעדיין יום הוא, אין מערבין ואין טומנין משום דהוא קבליה לשבת עליה ולדידן הוי אמירת מזמור שיר ליום השבת כעניית ברכו לדידהו עכ"ל, (וכתבו האחרונים דדוקא קבלת שבת של ציבור כברכו או מזמור שיר, אבל לא קבלת יחיד, ובכך נתיישבה הסתירה מהשו"ע סי' שצג ס"ב שכ' לעיקר ששרי ועי' ביה"ל).

וב' במ"ב שבא לאשמועין שאפילו באיסורים דרבנן שהתירו ביה"ש, אסורים אם קיבלו שבת בפירוש, ועדיפא מביה"ש, וכיון שהמציאות שרוב הציבור כבר קיבלו שבת בביה"ש, והוא נגרר בע"כ אחר הציבור, כמעט לא שייך היתר הנ"ל, ולפ"ז לא יצויר ההיתר של בין השמשות, אלא במקום שאין ציבור עכ"ד.

אלא שהאמת שהמציאות היא שאף כמה דקות אחר תחילת ביה"ש י"ל שאין כל העיר קיבלו שבת בציבור, דהרבה מניינים של תפילת מנחה נמשכים עד אחר השקיעה, וכן יש הרבה מניינים שמזמרים מזמורים קודם מזמור שיר ליום השבת, או משניות דבמה מדליקין, ובאשה יש מחלוקת מתי מקבלת שבת כמבואר בשו"ע ס"י ועי' ביבי"א ח"ב סט"ז שעיקר דעת השו"ע כדעה אחרונה שמקבלת שבת כשהציבור אומרים ברכו או מזמור שיר, וכן יש לדון אחרי איזה ביהכ"נ

ג. אמנם במ"ב רסא ס"ק ד מ' שצורך מצוה זה רק כשאין לו מה שיאכל, ולכא' אזלינן כמשנה אחרונה, ועי' בב"י ב"ח וט"ז בס' שמב, ובגר"ז רסא קו"א אות א.

ד. הם מדברים כשהבעל קיבל שבת קודם הדלקת האשה, דס"ל כשיטת הרמ"א שמקבלת שבת בהדלקה, ודון מינה ואוקי באתרין לשיטת השו"ע, או בכה"ג שהתנה שאינה מקבלת בהדלקה, לעניין איזה בית כנסת מחייב אותה.

בבה"ל ד"ה 'ושיעור זמן' שמפלפל האם מקילים בשבות בביה"ש דר' יוסי ומחמיר בלכתחילה, וראה גם בשעה"צ סי' רלג ס"ק כא שהתיר להתפלל מנחה עד ביה"ש דר' יוסי, וכן בשעה"צ ס' תצח ס"ק לו כתב שכידוע דבאמת הלא קיימא לן כר' יוסי דעד צאת הכוכבים יממא הוא רק דמחמיר לכתחלה כר' יהודה, וכ"כ בבאה"ל סי' שטו ד"ה 'נאכל', וא"כ בנד"ד הרי ודאי שקרמו פניו עד ביה"ש דר' יוסי שהוא סמוך לצה"כ ושרי בדיעבד.

וכד מעיינינן שוב, אמרתי אל ליבי דלא צריכין לדין דיעבד, כיון שגם אם הייתה קבלת שבת של ציבור, מותר לכו"ע איסור אמירה לעכו"ם בביה"ש לצורך מצוה, כמבואר בשו"ע רס"א ס"א ובמג"א ואחרונים שם, ונראה הטעם כיון שאין הוא עצמו עושה מלאכה, אלא בדיבור בעלמא, והרי באיסור שהייה יסד לנו החזו"א (סל"ז ס"ק כא ועו"מ) שאין האיסור בנתינה מער"ש, אלא בעצם המצב שהתבשיל מושהה, ונפק"מ שצריך להוציאו אפי' אם נדלקה האש מאליה, ולפ"ז י"ל שהכא כיון שמעשה ההנחה היה לפני בין השמשות בזמן ההיתר, וא"כ כשמגיע בין השמשות הוא איסור דממילא, ויש מקום לומר שהוא כמו אמירה לעכו"ם שמותרת בביה"ש לצורך מצוה ואפי' כשקיבלו שבת, ומאחר שכל זמן שהייה האסורה, היא רק בביה"ש, דהא לאח"מ כבר אפויה כדי קרימת פנים, א"כ שרי לצורך מצווה (ויתכן שהמ"ב חולק בהגדרה זו דעי' בחזו"א ס"ק כו שמחמת סברא זו דחה דברי הבאה"ל רנג ד"ה 'ואם החזירה', וא"כ יתכן שהמ"ב חולק בזה, וילע"ב).

ובאמת גם מלשון הגמ' דשבת לח. שבשעה "לא עביד מעשה" משמע שחשיב כאינו עושה מעשה איסור בידים.

בהדלקה, הרי הנידון הוא לגבי דיעבד ונראה שהדרינן לכללא שכל מקום שיש מחלוקת הפוסקים לגבי לכתחילה, גם אם לדינא אסרינן לכתחילה, אבל בדיעבד שרי, ונפסק בבאה"ל רנג ד"ה ואם החזירו ישראל, ופמ"ג שיח ס"ק י ובמ"ב שם סק"ב ובבאה"ל ד"ה אפילו בעודו רותח, ובחזו"ע שבת ח"ד עמ' שצב.

ובהבטח נוספת אמינא שאפשר דאין צריך לכללא הנ"ל, כיון דכל עצם הדין שכ' השו"ע שאם קבלו שבת אסור במילי דרבנן, הוא רק לעניין לכתחילה, שאסור לעשות שבות בזמן תוספת שבת, אבל לעניין הנאה ממעשה שבת, כ' בפמ"ג סי' רסא אות ח שאפי' בישל בזמן תוספת שבת, שרי, וכ"פ בבאה"ל רסא ד"ה ואין מדליקין, וא"כ כ"ש הכא בדרבנן, אפילו נימא שאסורה להשים החלה בתנור, משום שקיבלה שבת, אבל אין החלה נאסרת, אמנם בספר תו"ש סי' שיח הסתפק בד"ז אם שרי בדיעבד הנאה ממעשה שבת, בזמן תוספת שבת.

אלא שלגבי בין השמשות הכריע במ"ב ובבאה"ל שם, שמעשה שבת אסור בהנאה, אולם הכא זה איסור דרבנן, ואולי שרי בדיעבד, ועוד בדברבנן הדרינן לדינא דלצורך מצוה שרי שבות ביה"ש אף לכתחילה, דהיינו דמדין תו"ש אין בעיה בדיעבד כפמ"ג, ומדין ביה"ש אין בעיה מחמת שזה שבות שהותרה ביה"ש.

ובהליכות עולם (ח"ד עמ' לד) ובחזו"ע שבת (ח"ד עמ' תכה) התיר בדיעבד מעשה שבת אף בבישול דאורייתא, בזמן ביה"ש, וגם הבאה"ל עצמו פסק שבביה"ש דידן שרי בדיעבד, כיון שזה תלוי במחלוקת הפוסקים (שיטת ר"ת וסיע' ושיטת הגאונים^ה), ועי'

ה. ואף שי"א שבמקומותינו אין לצרף את שיטת ר"ת כיון שאנו נוהגים לדינא כגאונים, מובא במ"ב דרשו שם הגרשו"א ועו"פ, אולם יש פוסקים שמצרפים גם שיטתו אפי' לכתחילה, כמו הגרע"י במקומות רבים ועו"פ.

שבת, יהיה מותר אפילו לכתחילה, גם אם יש יותר מג' סעודות, ופש לן רק איסור שהיה בביה"ש, אבל בנד"ד שזה לצורך מצוה שרי.

אלא שעדיין יש לדון דהא כל ההיתר של איסור שבות בביה"ש לצורך מצוה, הוא חוץ מדברים שקרובים לבא לאיסור דאורייתא, כמו להעביר פחות פחות מד"א ברה"ר, או לתת עירוב במקום שיש חשש שיקטום (תט ס"א), וכיו"ב, וכמבואר במ"ב ריש סימן רמב, ואולי הכא חשיב קרוב לאיסור דאורייתא, שתפתח ותסגור התנור שהוה כחתי מדאורייתא וצ"ע. ולכא' כן משמע קצת מהאיסור להניח פת שלא קרמו פניה סמוך לחשיכה, והיינו קודם ביה"ש, דהרי מסתמא יקרמו פניה בזמן ביה"ש וא"כ מדוע אסור, משמע שדין שהייה לא התירו בביה"ש, רק שבפת היקלו סגרי בקרימת פנים מבעוד יום, ולא בעינן שיתבשל כ"צ.

ואנהירו לעיני דברי החזון איש (פרק לו אות כז) וז"ל: שכח קדירה ע"ג כירה שלא נתבשל כמאב"ד בשעת קידוש היום, אפשר דהיינו צה"כ כיון שנתן קדירה קודם ביה"ש יצי' רש"י לד. ד"ה א"ה שלרבי שלא גזרו על שבות ביה"ש ראוי להתיר שבות דהטמנה, והדין נותן דה"ה שהי', ואף שאין מתירים אלא במקום מצוה מ"מ בדיעבד יש להתיר ע"כ.

לפ"ז מפורש שמותר בדיעבד בשכח ושהה בביה"ש, אף שלא לצורך מצוה, וא"כ שרי (בתנורים דיון שאיכא רק משום איסור שהייה), אף כשיש לה מזון ג' סעודות, וכן מבואר שאם זה צורך מצוה מותר אפי' לכתחילה איסור שהייה.

אולם שו"ר בפני יהושע שם וז"ל: דמשהה אפילו במזיד לא עביד מעשה כלל אלא בשב ואל תעשה שלא סילק הקדירה מן הכירה סמוך לחשיכה, ולפי"ז אין מקום לקושיית התוס' מהאי דעססיות ותורמסין דפרק קמא דהתם ודאי עביד מעשה בידים שנתן הקדירה ע"ג הכירה סמוך לחשיכה, כן נראה לי נכון עכ"ל, וכ"כ בשפת אמת שם.

מבואר שאף שפירש את הגמ' כנ"ל, אבל ס"ל שאם נתן הקדירה סמוך לחשיכה חשיב מעשה בידים, וכ"נ ג"כ ברש"ש שדחק לומר שבמזיד איירי שנתן בשוגג, ואח"כ נזכר 'ולא פינה במזיד', אבל אם נתן מתחילה בשביל שבת חשיב מעשה, ולדבריהם בנד"ד חשיב מעשה בידים, אך מה אעשה שהם באים ליישב קושיית התוס', וא"כ מדברי התוס' מבואר דלא כדבריהם, וכ"מ ג"כ ברשב"א וריטב"א.

ועתה חזיתי דבלא"ה אין בעיה מדין קבלת שבת, דהמג"א (סי' רנ"ג סקכ"ו) הוכיח ששרי להדביק הפת סמוך לקבלת שבת, אף שלא קרמו פניה, מרש"י בשבת לה: ששרי להדביק פת קודם תקיעה רביעית, ומיד אח"כ תוקעים ומקבלים שבת, אף שעדיין לא קרמו פניה, והטעם כיון של"ח שמא יחתה בזמן תוספת שבת, משום דאף אם יחתה, הוא רק איסור דרבנן (ואף לראשונים שתוספת שבת דאורייתא, בכר"א זה רק איסור עשה-ע"פ התו"ש, או זמן מועט-ע"פ מחצה"ש), והאיסור כשלא קרמו פניה, היינו שלא קרמו קודם חשיכה, שהוא איסור דאורייתא.

וא"כ אף דאחר תוספת שבת אסור לעשות איסורי דרבנן, אבל לתת קודם תוספת שבת, אף שלא קרמו פניה עדיין, כיון שזה איסור שהייה, שזה רק חשש שמא יחתה, ליכא למגזר בזמן תוספת שבת, ולפי"ז מדין קבלת

ו. ולפי"ז צ"ע ממה שכתבנו לעיל, שהרי המציאות היא שאם הניח פת בתנור מבעוד יום, מסתמא יקרמו פניה בביה"ש, דהוא לרוה"מ פחות ממאב"ד, ומדוע אסרו לכתחילה, אפי' לצורך מזון ג"ס שהוא מצווה, וע"ז אולי י"ל שהאיסור הוא מתי

אבל מדברי המ"ב מוכח דלא ס"ל כחזו"א, דבבאה"ל רנ"ד ד"ה 'ונצלה בשבת באיסור' כתב ואם בין השמשות גם כן בכלל זה, ומתי נקרא ביה"ש עי' רס"א בבאה"ל ע"כ, ושם הבאה"ל איירי לעניין הנאה ממעשה שבת שנעשה בביה"ש, וס"ל לאסור כדברי הפמ"ג, אלא א"כ זה בזמן שיש בו מחלוקת הפוסקים, מבואר דס"ל שלעניין איסור שהייה בביה"ש יש לאסור בדיעבד, ואולי לשיטתו נמי יהיה אסור לכתחילה, אפי' לצורך מצוה, דהחזו"א השווה הדינים, שמחמת שהתיר למצוה, התיר בדיעבד.

תבנא לדינא דנראה דאם אין לה לחם אחר ודאי שרי בדיעבד, ואף אם יש לה עוד לחם, כיון שהדיון הוא לעניין דיעבד, מותרות החלות לאכילה, גם משום שיטת הב"ח לגבי פת שנתנה סמוך לחשיכה, שמותרת בשוגג אפילו אם יש לו גם פת אחרת, וכמו"כ אפשר לצרף את שיטת ר"ת בזמן ציה"כ שלשיטתו אחר השקיעה עדיין יום גמור, ואולי יש לצרף את האומרים שאין חשש חיתוי בתנורים דידן.

והבא כיון שנגמרת עיקר אפיתן בביה"ש י"ל ששרי אפי' לכתחילה איסור שהייה דרבנן בביה"ש, כיון שהוא צורך מצוה וכמוש"כ החזו"א, אלא שבדאי אין להגיע לכתחילה לכזה מצב שצריכה להכניס החלות סמוך לשקיעה, דגם שהותר צורך מצוה, אבל ודאי שאם אפשר להמנע מזה, צריך להמנע, וגם דנראה דעת המ"ב לאסור לכתחילה בביה"ש.

ואף אם קיבלו שבת לאח"מ, אין חשש כמש"כ המג"א בשם רש"י, ולפ"ז יהיה מותר גם

בקבלת שבת דציבור לכו"ע, ובנד"ד דאיירינן לגבי דיעבד פשוט שאפשר גם לסמוך על הפוסקים שהתירו שבות אפי' אחר קבלת שבת אף לכתחילה כמוש"כ המ"ב, ובפרט לטעם שכתבתי לענ"ד לדמות שהייה לאמירה לעכו"ם בביה"ש, דחשיב שאינו מעשה ידיה.

וב"ז אפי' קיבלו שבת בציבור, אבל בסתמא וודאי יש הרבה בתי כנסיות בעיר שאינם אומרים מזמור שיר ליום השבת קודם השקיעה, ובאשה קיל טפי כיון שהיא לא קיבלה שבת, ואולי אינה נגררת אחר הבעל, (וכמדומני שבנידון שלפנינו, האישה לא הייתה נשואה כלל), אבל אם מקבלת שבת בהדלקת נרות, חשיבה כשל ציבור כדלעיל, אך במקרה כזה אסורה בלא"ה לתת בתנור אחר הדלקת נרות.

ועתה באתי עוד לגעת בקיצור לעניין מוקצה כיון שלא היה ראוי לאוכלו בביה"ש, דנחלקו הראשונים הובאו בטור וב"ב בס"י שכה דדעת ר"ת והרשב"א וסה"ת וסיעתם דפת שאפאה גוי לעצמו בשבת אסורה לישראל משום שבביה"ש לא היה ראוי והוי מוקצה (ועי"ש בב"י עו"ט משום נולד), ודעת הרא"ש שמותר, ופסק השו"ע שם שבשעת הדחק או לצורך מצוה או לצורך ברכת המוציא אפשר לסמוך על המקילים, ובמשנה ברורה כ' שם ששעת הדחק היינו שגר בכפר יחידי ואין לו לשאול מאדם אחר, ולכא"ו גם בצורך מצווה י"ל שאם יכול ללוות מאדם אחר, מוטל עליו ללוות.

אמנם ברור שבנד"ד לכו"ע שרי כיון שכבר הכניסו לתנור קודם ביה"ש, והפת תהיה מוכנה ממילא, ודאי לא הקצתה אותה

שיכול להסתדר באופן אחר, ולא חשיב צורך מצוה בה"ג, אבל לכא"ו אינו נראה, דהא מיהת מבואר בסוגיין דאיירי אפי' שאין לו מזון ג"ס, אין לתת לכתחילה בתנור אם לא קרמו פניה, אף שהוא עתה ודאי צורך מצוה, וכן קשה הא דאסור בדיעבד אם לא קרמו, כמעט אינו מצוי, ושם בתנורים דידן, הוא נמי משום איסור שהייה שמה יחתה, וצ"ל שכל מה שאסור הוא בחום נמוך שלא יספיק לקרימת פנים בזמן ביה"ש וצ"ע.

וכן מוכח מהדין הנ"ל בפת שנתנה קודם חשיכה בתנור, שמותר מזון ג' סעודות, וכן מותר אם התנור טוח בטיט או לצורך מוצ"ש שאין חשש חיתוי, מבואר שאין כלל דיון על מוקצה, רק מחמת איסור רדיה ואיסור שהייה ופשוט.

מדעתה, ואין בזה מוקצה, דודאי חשיב גמרו בידי אדם, דשרי כמבואר בסי' שי, ורק בפת של גוי שבזמן ביה"ש היתה מוקצית מדעת היהודי, ועתה עושה מלאכה חדשה של אפיה, לכן אסור, אבל בנד"ד שרי וכ"כ בשו"ע הרב ס"ו,

הרב יוסף הדר

קהילת מגין אברכים - גוה יעקב

כלי שמלאכתו לאיסור ואין בו תשמישי היתר

שאסר ר' יהודה אפי' לצורך גו"מ, וכן בדף מה: ששאל ההוא סבא קרויה מר' יוחנן קינה של תרנגולת מהו לטלטלה אמר לה כלום עשוי אלא לתרנגולים ופי' רש"י הלכך הוי ליה מלאכתו לאיסור ואסור אלמא אית ליה מוקצה, והריטב"א וכן הראש יוסף פירשו ששאלת הסבא היתה האם דין הקן הוא כדין כל כלי שמלאכתו לאיסור ששרי לצורך גופו ומקומו, או שמא כיון שהקן לא חזי לשום תשמיש הוי כמטה שיחדה למעות שהניח עליה מעות בחול שאסר ר' יהודה לטלטלה אפי' לצורך גופה ומקומה.

אלא שבס"ד מצינו דברים יותר מפורשים בג' סוגיות שדיברו בהם הראשונים:

סוגיא דף קכ"ד דעת ר' נהמיה

בד"ף קכ"ד בדעת ר' נחמיה שהתיר טילטול רק לצורך תשמיש המיוחד לו, ופליגי אמוראי אם לדעתו הותר צורך מקומו דעת רבה דדוקא לצורך גופו ולרבא לצורך מקומו

שאלה: כלי שמלאכתו לאיסור ואין בו תשמישי היתר האם שרי לטלטלו לצורך מקומו.

והצדדים הם, דבפשטות י"ל שיהיה מותר שהם שני התרים נפרדים וכשם שהתירו לטול לצורך גופו התירו נמי לצורך מקומו ומה אכפת לן שלא שייך בו היתר גופו, ומאידך י"ל שהיתר מקומו תליא בהיתר גופו, שכשהתירו גופו התירו גם מקומו אבל כשלא נצרך לגופו לצורך למקומו לבד לא התירו וכדיבואר להלן, וכן יש לדון דכיון שאין בו תשמישי היתר חשיב כעצים ואבנים שמוקצים מחמת גופם ולא הותר בהם לצורך גו"מ, ומאידך יש לומר שאין זה חיסרון בעצם הכלי מה שלא שייך בו תשמישים מחמת איסורו.

תשובה: ולפום ריהטא הם גמ' מפורשות שאין היתר לטלטול, עיין דף לו. שאסר ר"י לטלטל חצוצרות וכתב תוס' אפי' לצורך גופו ומקומו, וכן דף מד. אמר ר"א א"ר מטה שיחדה למעות אסור לטלטלה וכתב בתוס' דאפי' לצורך גופו ומקומו אסור והוי כחצוצרות

א. ומרן בעל שבט הלוי כתב תללות נידון זה בסיבת איסור מוקצה בכשל"א שאם הוא גזרת כלים שרי, ואם הוא הקצאה אולי אסור, ולכו' נראה לשני הצדדים דגם אם הוא גזרת כלים יש לומר שכיון שאין בו שימושי היתר חשיב כצורות ואבנים, וכן לצד הקצאה יש לומר דדוקא מדבר שאין ראוי לשימוש אדם מקצה משא"כ וי"ל.

צורך מקומו דרך מפני שהתרנו גופו וצרכנו להתיר מקומו, והרשב"א הביא את ר"ת בנוסח שונה שכיון שהתרנו רק צורך תשמיש המיוחד לו בכשל"ה שרי אפי' לצורך מקומו אבל בכשל"א שאין לו תשמיש המיוחד לו לא נזקקו להתיר טלטול כלל, אמנם גם הריטב"א וגם הרשב"א חלקו וס"ל דאף שצורך גופו לא שייך מ"מ לצורך מקומו התיר ר' נחמיה ובטעם הדבר כתבו לפי שאין דנים אפשר משא"א, וכן הביאו בשם הרמב"ן והרא"ה ז"ל,

ולפ"ז אף שלא נפסק כר' נחמיה מ"מ נשמע לנידון שלנו בכלי שאין בו היתר גופו אם שייך בו היתר מקומו, שהוא שנוי במח' ראשונים הג"ל.

כו' קנ"ד דין דקרני דאומנא

בגמ' קנד: אמר ר"ה היתה בהמתו טעונה כלי זכוכית מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה ומתיר החבלים והשקים נופלים, ומקשה הגמ' והאנן תנן נוטל את הכלים הניטלים בשבת, ומתרץ כי קאמר ר"ה בקרני דאומנא דלא חזי ליה, ופי' רש"י דאין ראויין לכל דבר לפי שמאוסין הן.

והקשה הרשב"א [ובעוד ראשונים] מ"ש משרגא דנפטא דאמרינן לעיל מו. דשרי לטלטולי לר"ש דחזי לכסויי ביה מנא ור"ה כר"ש ס"ל כדאיתא בפרק מפנין קכח.^ה, ותי' הרשב"א דקרנא דאומנא לא חזי אפי' לכסויי ביה מנא או משום מאיסותו או משום שחושש עליו שלא ישבר,

נמי, [ולשיטתם דלרבה צורך מקומו שלא לצורך קרי ליה ולרבה גופו ומקומו כי הדדי גינהי].

ונחלקו הראשונים מהו צורך גופו האמור בר' נחמיה רש"י פי' שאינו כאמור בדרבנן שגם מלאכתו להתיר שרי דוקא לתשמישו המיוחד לו ולפ"ז כלי שמלאכתו לאיסור לר"נ לצורך גופו לכו"ע אין שייך להתיר דמיוחד למלאכת איסור, ודעת ר"ת דר' נחמיה התיר כל צורך תשמיש שרגיל לעשות בו מלאכה זו ולא בא לאפוקי אלא תשמיש שאין רגיל לעשות עמו בחול, ויש עוד נוסח המובא בכמה ראשונים על דרך ר"ת שודאי לא בעי תשמיש המיוחד לו אלא שלא יהיה זה תשמיש שאינו כעין מלאכתו הראשונה דוגמת קורנס לפצוץ בו אגוזים שמייוחד להכות בו וכדו',

עוד דנו הראשונים בדעת ר' נחמיה מה הדין כלי שמלאכתו לאיסור לצורך מקומו, והרשב"א כתב שרש"י התיר מקומו וכ"כ הריטב"א שלא מצינו שהראשונים חילקו בזה דהיינו שדעתו שרש"י התיר בכה"ג, ולכאו' שמרש"י סוף ד"ה אמר רבא מדויק לאיסור וז"ל ובין לרבה ובין לרבא דוקא מלאכתו להתיר אבל דבר שמלאכתו לאיסור אפילו לצורך גופו לא שרי ע"כ, אפילו דיקא שצורך מקומו ודאי אסרינן איך שיהיה חזינן שהראשונים לא דייקו כן מרש"י, אלא שר"ת כתב לדעת רש"י לאיסור ובריטב"א פי' דבריו דמקומו גרע מגופו אפי' לדעת רבא ועוד שאם לא היה היתר צורך גופו לא היינו מתירים

ב. לשון הריטב"א.

ג. רש"י ויעוין רשב"א ולשון הריטב"א צ"ע.

ד. כך הוא לפי הגירסא שלפנינו.

ה. (ולכאו' יש לעיין וכי לצורך גופו הוא צריך, ואין לומר שהקשה לצורך מקומו דמוכח מדבריו שדבר זה הוקשה לו רק לאחר שכתב שלא חזי לשום תשמיש שאפי' שלצורך גופו הצריך שימוש של כיסויי מנא לצורך מקומו לא צריך וכנ"ל, ואולי י"ל שאה"נ שהקשה שיעשה הערמה לצורך שימוש מסויים).

אלא שלכאו' לפי המבואר מהרשב"א שהוכיח מדר' נחמיה יש להקשות סתירה בשיטת הרמב"ן בדדעת ר' נחמיה ס"ל להתיר לצורך מקומו אף שאין היתר לצורך גופו וצ"ע, ושמענו ממורנו ראש הכולל הרה"ג רפאל ברוך טולידנו שליט"א חילוק פשוט שהם שני נידונים בר' נחמיה דנו הראשונים כיון שלא מצינו היתר בכשמל"א לצורך גופו אי שרי לצורך מקומו, ובהא גם הרמב"ן ס"ל שאין דנין אפשר משא"א שהאיסור להשתמש אתו לצורך גופו לא מבטל ממנו תורת כלי וכיון שכך שייך בו היתר צורך מקומו, משא"כ בקרני דאומנא שמחמת מאיסותו אין לו שימושים אחרים שהוא בעצם הכלי בהא ס"ל לרמב"ן שפקע מינה תורת כלי וחשיב כצורות ואבנים.

ובדעת הרשב"א מתחילה חשבתי לומר דסברתו ע"ד הריטב"א שכתב למעלה בקכד. שלדעת רבא אליבא ר' נחמיה שרי כשל"א לצורך מקומו דאין דנין אפשר משא"א, וא"כ ה"ה בכל כשל"א שאין ראוי לצורך גופו אין זה מחמת איסורו אלא שאין מציאות תשמיש היתר בזה, אלא שלעיל קכד. שהביא דעת רש"י בדעת ר"נ דימה זאת לכר שהניח עליו מעות שלצורך גופו אסור ולצורך מקומו שרי, ושם המעות הם מוקצה מחמת גופו ואין בזה רק חיסרון בה"ת, ובהכרח שסברתו שכשהתירו גופו ומקומו לא תלו היתר של זה בזה.

ולכאו' יש להקשות לדעתו מהגמ' מו. ששאל רבא לר"א מדוע התירו רבה ור"י שרגא דנפטא ות"י לו משום שחזי לכסויי ביה מנא, והא גם אילולי צורך זה שרי להרשב"א צורך מקומו,

ובהמשך הסוגיא והא קמבטל כלי מהיכנו, בשליפי זוטרי, דהיינו שיכול לשמוט הכרים והכסתות מתחתיהן, אבל בשליפי רברבי אין יכול לשומטן דאי שמיט מתוך כובדן מתברי והוי ליה מבטל כלי מהיכנו,

והקשה הרשב"א בשליפי רברבי נמי יביא כרים ויניח תחתיהן ושיצטרך לכרים יסלקן ביד דהא כלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו לצורך מקומו וכו', והביא בשם הרז"ה ז"ל דכל שאינו ראוי בשום צד לטלטלו לצורך גופו אין מטלטלין אותו לצורך מקומו נמי, והקשה ע"ז הרשב"א דבשיטת רבי נחמיה דכלי שמלאכתו לאיסור אינו ראוי לצורך גופו כלל ואעפ"כ שרי לצורך מקומו, ות"י שאה"נ אם יש שם כו"כ שרי אפי' בשליפי רברבי שרי באופן זה אבל להביא כלים לעשות כן מתחילה לא או משום שאינו בדין שדבר שאסרנו לטלטלו נסבב ונגרם אנו טלטול בידים ממש, או משום דמיחזי כחוכא שהרי אתה אוסרו ליטול מעל חמורו ואתה מתיר לו לטרוח ולהביא כלים לטלטלו בידים בסוף, ואינו דומה לשליפי זוטרי שמתיר בהם ר"ה שלא מטלטל בידים אלא מנער הכר והן נופלין ע"כ.

ונתבאר לנו עד השתא שנידון זה בכלי שאין בו תשמישי היתר אי שרי לצורך מקומו מח' ראשונים היא, דדעת הרז"ה שכיון שאין ראוי לתשמישי היתר אין מטלטלין אותו לצורך מקומו, וכן דעת רמב"ן שם שכיון שלא חזיין כלל לית בהו תורת כלי ואסור לטלטלו לצורך גו"מ, ודעת הרשב"א שאף שלצורך גופו אין לו שימושים שרי לצורך מקומו וכן כתבו הריטב"א והמאירי.

1. ודימה זאת להניח כלי שמלאכתו לאיסור בארגז סגור באין יכולת בידו לפותחו שלא מתבטל עי"ז שם כלי ממנו ודאי שיכול לטלטל הארגז לצורך מקומו.

וישוב לזה כתב התהילה לדוד ששאלת הגמ' מדוע שרי מחמה לצל ולשיטתו שגר הוא כלי שמלאכתו להיתר, אמנם אנו שסבירא לן שגר הוא כלי שמלאכתו לאיסור וכדאיתא בכל הפוסקים צ"ל שהרשב"א יפרש שם הסוגיא מ"ט דשרי לצורך גופו, ותי' לו משום דחזי לכסויי ביה מנא, וגם בעה"מ העלה כזה צד, אבל צורך מקומו אה"נ ששרי אפי' אילולי זה.

כו' דף לו. דין שופר והצוצרות

בגמ' לו: לו. שופר וחצוצרות לר"ש מטלטלין לר"י שופר כן וחצוצרות לא, בתוס' ד"ה דהא, דלר"י חצוצרות אסור אפי' לצורך גו"מ משום שאין לה שימושי היתר אלא מעט ודימה זאת למטה שיחדה למעות שאסור אפי' לצורך גו"מ, וכ"כ בתוס' מד. ד"ה מטה דאסור לטלטלה לר"י אפי' לצורך גו"מ דאין עושין בה שום תשמיש וכחצוצרות,

ולכאז' אפשר ללמוד מתוס' דס"ל כבעה"מ והרמב"ן, דדוקא חצוצרות הוא דפליג ר"ש דיש לו שימושי היתר מעט ולכך יש לו תורת כלי אבל בדבר שאין לו שום שימושי היתר אין לו תורת כלי ואסור אפי' לצורך מקומו,

ובכך דעת הגרעק"א מז. דהנה התוס' ד"ה הנח שכתב דהא דבעי בגמ' לאסור פתילה משום בסיס דוקא בפתילה שלימה אבל בשברי

פתילה דדמי לצורות היא בעצמה מוקצה, והרבה מהפוסקים למדו שכונת התוס' לחלק בין פתילה שראויה להדלקה לפתילה שאינה ראויה להדלקה, אבל הגרעק"א והדרך החיים למדו שהחלוקה של תוס' היא בין פתילה שלימה לחצויה ולכן הקשה דלכאז' מאותה סיבה שפתילה הוי כלי משום שהודלקה, שברי פתילה נמי להוי כלי דעושה מעין מלאכתו הוא ומ"ש פתילה קטנה שלימה משאינה שלימה וגדולה יותר, וכתב לולי שאיני כדאי היה נ"ל לישב דברי התוס' דפתילה אינה חשובה ככלי כלל מפני שאין משתמשין בה בחול אלא להדלקה, והוי כחצוצרות שכתב התוס' דגרע משאר כשל"א שאין משתמשין בו אלא מעט ואפי' שכתבו שם דלר"ש שרי דוקא חצוצרות דחזי קצת למלאכת היתר אבל פתילה שלא חזי לשום היתר אפי' ר"ש מודה, והא דבעי בפתילה לבסיס רק בדלוקה שעכשיו משמשת היתר להאיר ורק משום שנעשית בסיס לשלהבת אסור לטלטלה,

ואף שיש מקום להתווכח ולומר שתוס' פי' כן רק אליבא דר"י אבל לר"ש אפשר שס"ל כהרשב"א ששרי אפי' באין בו תשמישי היתר כלל, מ"מ כן ס"ל להגרעק"א,

וכן בתהילה לדוד כתב שמה שכתב הרשב"א דף לו. שחצוצרות גריעי משופר שמיוחד רק לאיסור, לשיטתו שאפי' שאין בו תשמישי היתר כלל שרי לצורך מקומו, והתוס' שפי' שיש בו שימוש מועט ס"ל כבעה"מ והרמב"ן.

ז. ולפי מהלך זה יש להעיר ששם זה רבה ור"י והרי לרבה אסור אפי' בכלי שמלאכתו להיתר מחמה לצל, ובאמת שאין זה כ"כ קושיא שיש לומר שרבה שאל לדין ונילף מרבה שהתיר כשמל"א לצורך מקומו.

ח. משום שכל הצד שפתילה תחשב לכלי לא ברור דאפשר שכיון שהיא מתכלה לא נחשבת לכלי, ורק בשלימה י"ל דחשיבה לכלי.

ט. ואפשר שלא בתורת הכרח אלא שא"א להוציא גם אליבא דר"ש ביותר מזה וי"ל.

י. ואם הכלי ישבר וכבר לא עושה מעין מלאכתו כבר איבד שם כלי, אלא"כ חזי למלאכה חשובה ואז כבר תלוי בדעות בשו"ע ש"ח ס"ו ואכמ"ל.

ה.

ומעתה יש לעיין שכיום רוב הכלים שמלאכתם לאיסור דיהיה אסור לטלטלם אפי' לצורך מקומם, וכדעת הבעה"מ והרמב"ן והתוס' מאחר שאין בהם שימושי היתר ולא מיבעיא בכלים החשמלים כגון מקדחה וכדו' אלא אפי' בפטיש ומברג וכדו' שאין ראויים לתשמיש היתר שיהיה אסור לטלטלם.

אמנם יותר נראה דאף שעיקר הנידון תלוי בראשונים הנ"ל, מ"מ יש לחלק שעד עכשיו דיברנו בכלים שאין בהם אפשרות היתר כלל או מחמת דינם לדעת ר' נחמיה או מחמת מאיסותם כקרני דאומנא ואף חצוצרות אפשר שלא חזי לכלום, ובכה"ג י"ל שגם מקומו אין להתיר, אבל בכלי שמלאכתו לאיסור ששייך בו שימושי היתר אלא שאינו עומד להם לא דיברו בזה הראשונים.

באופן שיש כאן שני נושאים א. בכלי שאין בו שימושי היתר כלל ובהא פליגי הראשונים הנ"ל, ב. מה נחשב תשמיש היתר ובהא אין גילוי, ואפשר אפי' שימוש מועט לא יבטל ממנו תורת כלי, וא"כ הנידון בכלים שמל"א שמצוים כיום כיון שראויים לשום מלאכה י"ל שלא בטל מהם תורת כלי,

אלא יש שרצו לומר שאף שיש בהם שימושים אבל אין רגילות באותם שימושים בחול לאותם כלים, אלא שדבר זה צריך ראיה לחלק דאפשר דדוקא לתת לו תורת כלי בעי לשימוש הראוי לו אבל שלא יפקע ממנו שם כלי מי יימר דצריכין להא.

ה.

והנה יש להוכיח לכא' מהסוגיא דף מו שהבאנו לעיל שכדי להתיר טלטול צריך שימוש חשוב ככיסוי מנא, אבל שאר שימושים לא יתירו, ואף שלדעת הרשב"א פי'

שרבא הקשה לו לצורך גופו, מ"מ לרמב"ן ובעה"מ אין לפרש כן,

אלא שאין זה מוכרח ראשית מי יימר שכסוי מנא הוא שימוש כ"כ חשוב ונקט בכל דוכתא משום שזה היה השימוש המצוי, ושמעתי לזה ביאור שבזמנם לא היה לכל כלי כיסוי המיוחד לו וכל דבר שהיה יכול לשמש לכיסוי השתמשו בו ואפי' שהוא שימוש זמני,

ואף אם נאמר שסו"ס שימוש זה היה שימוש מצוי ונצרך וכל כלי נחשב שהיה עומד גם לכסוי מנא,

מ"מ דאפשר דגם לרמב"ן כדי להתיר גופו צריך שימוש יותר חשוב ככיסוי מנא משא"כ לצורך מקומו סגי במה שיש בו אפשרות שימוש שלא פקע מינה שם כלי, ובאמת שגם בעל המאור שס"ל כהרמב"ן רצה מתחילה לפרש.

אמנם שיש להבחין שאף שהרמב"ן ובעה"מ אמרו דין שוה שאם אין שימוש היתר אין להתיר מקומו, מ"מ יש ביניהם חילוק מדוע, שהרמב"ן כתב שהוא כמקצה מחמת גופו כיון שאין בו שום אופן השתמשות בטל ממנו תורת כלי, אמנם בבעה"מ נראה שהוא דין שהתירו צורך מקומו רק אם יש בו אפשרות שימוש, (וכעין הסברא שראינו בראשונים לעיל שאסרו לדעת ר' נחמיה אפי' צורך מקומו משום שחכמים שהתירו מקומו משום צורך גופו הוא שבדרך כלל אחרי צורך גופו צריך לטלטל להחזירו למקומו והוא כהמשך היתר צורך גופו וכשאין גופו אין מקומו), ובאמת שהרשב"א שהתיר הוצרך לתרתי, א. שהיתר מקומו לא תלוי בהיתר גופו, ב. שאף שבשבת אין בו שימושים מ"מ לא איבד שם כלי שהרי בחול יש לו שימושים ורק כלי שאין לו שמושים בשום זמן נחשב כצוררות ואבנים.

ולפ"ז יוצא שבעה"מ נחלק על הנידון הראשון שמקומו תלוי בגופו, והרמב"ן מסכים

לשימושים, ולפ"ז אם נמצא איזה שימוש שיהיה שאפשר להשתמש עם כלי זה כבר לא יאבד שם כלי ממנו.

היוצא מן הדברים:

א, נתבאר לנו מח' ראשונים בכלי שמלאכתו לאיסור שאין בו תשמיש היתר אי שרי לצורך מקומו, דעת הרשב"א הריטב"א והמאירי להתיר, מאידך דעת הרמב"ן ובעה"מ שאין להתיר לצורך מקומו וראינו שכן גם דעת התוס' לפי איך שביארו בו הגרעק"א והתהלה לדוד.

ב, ולפ"ז יש שרצו לאסור בטלטול כל הכלים שמלאכתם לאיסור בזמננו שאין בהם שימושי היתר מחמת הדעות האוסרות.

ג, אלא שנתבאר בס"ד שהם שני נידונים ואף הרמב"ן ודעימה שאסרו אפשר דדוקא בדבר שאין בו שום אפשרות שימוש שבטל ממנו תורת כלי, אבל בדבר שחזי לשום שימוש עדיין לא נאמר שבטל ממנו תורת כלי במה שלא עומד לשימוש זה.

שאם יהיה לו תורת כלי לא אכפת לן שאין לו אפשרות שימוש, אלא דפליגי האם תשמיש חול קובע שם אפי' לשבת, ובהא י"ל דס"ל לרמב"ן ששם כלי נקבע ע"פ השימוש שעומד לו ובשבת שלא עומד לשימוש בטל ממנו תורת כלי,

ואם כנים הדברים יש להוכיח מהרמב"ן לנידון שהבאנו שכל הכלים שמלאכתם לאיסור שבזמננו אף שיכול להיות בהם תשמיש היתר מ"מ כיון שאינם עומדים לשימושים אלו ולשימוש שעומדים להם אינם ראויים בטל מהם תורת כלי ואסור אף לצורך מקומו, והא דנקט בכל מקום חזי לכסויי מנא כבר נתבאר שכל כלי היה עומד גם לשימוש זה,

אלא שיש לדחות ולומר שגם הרמב"ן מסכים לרשב"א שיום חול הוא קובע השם של הכלי וכיון שהכלי עומד ליעודו בחול יש לו שם כלי אפי' לשבת, אלא שעד כמה שאין שימושי היתר בכלל מאבד תורת כלי שכלי הוא דבר שעומד לשימושים וזה לא עומד

יא. בעצם שיטת רש"י בזה עיין באור זרוע (הל' שבת - דיני טוחן סוף סי' ס') דמשמע מיניה דמבין בשיטת רש"י דהאב מלאכה לרסק שלג הוא משום מלאכת טוחן, דז"ל 'הטוחן את הברד ואת השלג לא מחייב משום טוחן, לא אסור אא"כ טוחן כדי להוציא ממנו מים, כהוא דסוף פרק במה טומנין (נא' ע"ב) אין מרוקין לא את השלג ולא את הברד בשביל שיוזבו מימיו. פירש"י ד"ה אין מרוקין כמו מרסקין משברין לחתיכות דקות. כדי שיוזבו מימיו, משום דקא מוליד בשבת ודמי למלאכה שבזמננו האלו, ע"כ. ומשמע דמבין שענין הריסוק הוא טחינה, ולכן שרי רק אם אינו מתכוין להוציא המים. ועיין במשכ"ב בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' שלד' סוד"ה 'מכתבו הגיעני') לענין אם יש טוחן בשובר הקרח לחתיכות דקות. ועיין בלבו"ש (גליון השו"ע סי' שיח' סט"ז) דכתב בדעת רש"י דדמיא למלאכת בורר. אולם בביאור הגר"א (שיח' ט"ז) ביאר בשיטת רש"י דהוא משום איסור נולד, וכמש"כ הסה"ת, וכ"כ הגר"א (שכ"ס ג'). אולם הב"י (סי' שיח') כתב דרש"י פליג על הסה"ת. מיהו י"ל דס"ל להגר"א כמו שהעתיק הדרכ"מ (שם) בשם הב"י דהרשב"א הוא דפליג על הסה"ת ולא רש"י.

הרב דוד מולידנו

קהילת אמרי חיים - נווה יעקב

בענין הקפאת מים בשבת

שיטת ספר התרומה (סי' רלה) דהאיסור הוא משום נולד, וז"ל 'אסור לרחוץ ידיו בשבת בשלג וכן לא במים שקרשו, לפי שממחה אותם בידיו, ונעשין מים, והוי ליה נולד. וכן נראה שאסור לייתן הפשטידא בימי החורף בצד האש לחממה ביום השבת, לפי שהשמנונית שיש בה נקרש ונעשה עב וקפוא, ועתה נמחה ונעשה צלול והוי נולד. ולא תימא דוקא שלג שמתחילה היה יבש ועב הוי נולד, כשנמחה ונעשה צלול על ידו, אבל שמנונית שנקרש הלא תחילה היה צלול, ולא הוי נולד, כשיחזור ויעשנו צלול, לא היא שהרי ברד היה תחילה צלול ואח"כ נקרש ואפ"ה תניא אין מרסקין את הברד. ובימות הקיץ נותנין מהברד לתוך כוס של יין לצננו, זה מותר, אע"פ שהוא נמחה שם, דהוי גרמא בעלמא ומאיליו נמחה הוא, וגם נותנו בתוך היין, וכשהברד נמחה, אז הוא מתערב ומתבטל ביין שבכוס ואין ניכר, כדקתני אבל נותן לתוך הכוס ואינו חושש. אבל ליתן את הפשטידא סמוך לאש, וממחה את השומן אסור, שהשומן הנקרש הוא בעין לבדו, ואין מתערב שום דבר וניכר, עכ"ל. ומבואר דס"ל דהאיסור הוא משום נולד.

והנה שיטת הרמב"ם דהאיסור הוא אינו משום מוליד או נולד, דעיין במש"כ (הל' שבת פכ"א הל' ג') בזה"ל 'ואין מרסקין את השלג

רציתי להציע בפני הת"ח החשובים שליט"א עמלי התורה די בכל אתר ואתר, נידון להלכה ולא למעשה, גבי הקפאת מים בשבת האי שרי או לאו.

והנה לתשובת נידון זה צריכין אנו לבאר את מקור הסוגיא, והיא סוגיא דשבת (נא' ע"ב) דאיתא 'אין מרסקין לא את השלג ולא את הברד בשבת בשביל שיזובו מימיו, אבל נותן הוא לתוך הכוס, או לתוך הקערה ואינו חושש'. ויל"ע מאיזה טעם אסור לרסק שלג וברד בידיים. ומצינו בזה ג' שיטות בראשנים. י"א דהאיסור הוא משום מוליד. י"א דהאיסור הוא משום גזירה דסחיטת פירות דגזרו דנראה כסוחט, ולכך רק בידיים אסור.

ואלו הן השיטות:

שיטת רש"י בסוגיא (שם ד"ה 'אין מרסקין') דהאיסור הוא משום מוליד, וז"ל 'אין מרסקין. משום דקא מוליד בשבת ודמי למלאכה שבזמנים האלו'. והיינו דמוליד הוא דמיא למלאכה, ואיסורו מדרבנן. ובב"י (סי' שיח') הוסיף על דברי רש"י 'ומשמע דמשום סרך מלאכה נגעו בה', והיינו דלא הוי לנולד דהוא מוקצה, אלא דמוליד הוא סרך מלאכה, ועיין בהערה לאיזה אב מלאכה הוי דומיא *.

א. וכ"כ הארחות חיים (הל' שבת סי' עז) דמים שנקפאו מותר לרסקם. וכ"כ בחי' הריב"ב (שבת נא' ע"ב), עיי"ש במאי דפליג על הסה"ת. וכ"כ התורת שבת (סי' שיח' ס"ק לט'). ועיין ג"כ במש"כ בשו"ת צ"א (ח"ו סי' לד' אות לא'), ובש"ש"כ (פ"י הע' ט'), כדברי השבה"ל. ועיין בדברי האליה רבה (סי' שיח' ס"ק לו', הובא בשעה"צ ס"ק קלג'). דכתב דמים שנקפאו ונקרשו מאליהם, ואח"כ הופשרו, יש בהם משום דין נולד, ודלא כהאגלי טל, יעוי"ש. אולם עיין בפרמ"ג (יו"ד סי' סט') שפתי דעת ס"ק קס'), דס"ל דלא שייך בהם דין נולד, כיון דאף שנקרשו תורת מים עליהם, וכתב דלא דמי לריסק שלג וברד שמוליד משקה שלא היה בעולם, דהוי פנים חדשות, עיי"ש. וכ"כ הערוך השולחן (או"ח סי' שכ' דין כה').

שיזובו מימיו. אבל מרסק הוא לתוך הקערה או לתוך הכוס' ע"כ. וביאר במ"מ (שם) דמדשרי לרסק לתוך הקערה משמע דכל האיסור לרסק שלג הוא משום גזירה דסחיטה דנראה כסוחט, ולכך אסור רק אם מתכיון שיזובו מימיו. ושפיר דכתב הרמב"ם הלכה זו בהלכות סחיטה. והוסיף דמזה נלמד דליכא בהך נולד, ולכך שרי ליתן הפשטידא כנגד האש כדי שיפשיר השומן הקרוש. וראה דכשיטת הרמב"ם בזה כ"כ הר"ן (שבת ס' ע"א ד"ה 'חבית'). וכ"כ הרשב"א (שבת שם), עיי"ש.

נמצא דפליגי הראשנים אי טעם האיסור לרסק שלג וברד בשבת, הוא משום נולד או מוליד, או גזירה דסחיטה. ועתה עפ"ז נבוא לדון האם מותר להקפיא מים בשבת.

והנראה בזה כך: דהנה לטעמא דהאיסור לרסק שלג וברד הוא משום גזירה דסחיטה, זה אינו שייך בהקפאת מים משום דאינו נראה כסוחט. ולטעמא דהאיסור הוא משום נולד, ג"כ יהא מותר להקפיא מים בשבת, והוא כיון דהשו"ע (סי' תצה') כתב שאיסור נולד הוא רק ביו"ט אך בשבת מותר. וכן הוא דעת הגר"נ קרליץ זצ"ל (הובא בספר ארחות שבת ח"א פ"ד הערה פט') דאסור רק ביו"ט להקפיא מים דהוי נולד, אך בשבת שרי. אמנם לטעמא דמוליד ישל"ע מכמה אנפי, האם חשיב למוליד בכה"ג דמקפיא מים בשבת.

אב איכא מוליד בכה"ג דמעיקרא היה מים
דהנה לכאורה יש סברא לומר דליכא מוליד בלהקפיא מים דכיון שהיה מים מעיקרא תו לא חשיב שנשתנה שם משקה מהמים ע"י הקיפאון.

דעיינ בדברי האגל"ט (דש סי' לו' אות כו') שכתב

לדון, בזה"ל מ"מ נראה לי דמים שנקרשו ונעשו כפור וחזרו ונמוחו בשבת, דמותרין, דומה למה שאמרו (ביצה כו') דאין מוקצה לחצי שבת. ה"נ אין נולד לחצי שבת. ואין לומר דכיון שנקרשו בטל מהם תורת משקה ושחזרו ונמוחו פנים חדשות באו לכאן ואינו המשקה הראשון מערב שבת. דליתא שהרי בתוספתא (הובא בר"ש פ"ג דטהרות מ"ב) תנן מים טמאים שהגלידו ואין בהם משקה טופח טהורין, נמוחו חזרו לטומאתן הישנה, הרי דחשוב משקה ראשונה. ולא דמי לרוטב וגריסין וחלב דתנן (ריש פ"ג דטהרות) דבזמן שהם משקה טופח הרי הן תחילה ואם קרשו וחזרו ונמוחו טהורין, דשאני התם דכשקרו חל עליהם תורת אוכל, ע"כ חשוב כשנמוח פנים חדשות. משא"כ בזה דכשהיה שלג אינו לא אוכל ולא משקה. עוד ראיא מתוספתא (פ"ח דפרה) מי חטאת שהגלידו וחזרו ונמוחו הרי אלו כשרים, הרי דחשוב מים הראשנים, עכ"ל. ומבואר מיניה דבכה"ג דמים שנקרשו מאליהם וחזרו ונמוחו לא הוי פנים חדשות, אלא חזרו לדינם הראשון. וא"כ י"ל דה"ה דיהא שרי להקפיא מים בשבת דכיון שהיה מים מעיקרא תו לא נשתנה המים. אולם יש לדחות ולומר דכל דבריו דחוזר לדינו הראשון זהו בכה"ג שנקרש מאליו, אך שמכניס מים למקפיא הרי הוא יוצר מציאות חדשה, דהיא משנה את מצב המים, ודו"ק.

והנה מקור הדברים מצינו כן בדברי השבלי הלקט (סי' פה') דכתב בזה"ל 'וכתב אחי ר' בנימין נר"ו דדוקא שלג וברד אסור לרסק משום שמוליד משקה שלא היה בעולם ודמי לסחיטת פירות, אבל השואב מים מער"ש ולבוקר מצא אותן קרושין, מותר לרסקן ואין בו משום תולדת משקה, ע"כ ³.

ב. ועיינ בספר מנוחת אהבה (ח"ב עמ' קצד') במש"כ להוכיח דלא כדברי השבה"ל, מדברי הרשב"א (שבת נא' ע"ב). ועיינ ג"כ במש"כ בספרו שו"ת תפלה למשה (ח"א סי' נג' אות ג'). ועיינ במש"כ"ב בילקוט יוסף (מהדורת

דכתב דאף שהשלג והברד הן עצמן מים, מ"מ אית בהו מוליד, ולכך אסור ליתנם במקום שנימוחין שם.

וכן מבואר מדברי הסה"ת (שם) דכתב דאין לומר דיהא איסור נולד רק בשלג משום דמעיקרא היה עב, משא"כ שומן שהיה צלול מעיקרא לא יהיה נולד אחר שיחזור להיות צלול, והוכיח כן מהא דאסור לרסק אף ברד שהרי מעיקרא היה צלול, ואח"כ נקרש ובכ"א איתא דאין מרסקין, עכת"ד. ומבואר ג"כ דאף שהברד מעיקרא היה מים מ"מ אית ביה נולד, ועפי"ז הוכיח ג"כ דאסור לרסק השומן אף שמעיקרא היה צלול. וכן מבואר מדברי הספר אהל מועד (שער השבת דרך ד') דכתב בזה"ל 'אין מרסקין וכו' משום שמוליד בשבת וכו' ואפי' כנגד המדורה מותרין דלאו נולד הוא, ואינו דומה למשקין שזכו משום שאלו אף בעודן קרושין תורת משקין עליהם לכל דבר, ע"כ. ומבואר דאף דשם מים עליהם בעודן קרושין, מ"מ אסור לרסקם ביד דהו"ל מוליד.

וכן מבואר מדברי התוס' (שבת נא' ע"ב) דכתב דאין לרחוץ ידיו בשלג ובמים שמעורב בהם ברד, וכן לא במים המתקרשים {לגי' המהרש"א, עיי"ש}. וכ"כ המרדכי (שבת ס' ש'), עיי"ש. ומבואר ג"כ דלא כהשבה"ל³.

ונמצא לן דאף בכה"ג שהיה מים מעיקרא מ"מ אית ביה איסור. וא"כ אף להקפאי מים בשבת יהיה אסור משום מוליד, אף שמעיקרא היה מים.

והנה באגל"ט חזי' דאיירי בנידון דומה לזה האם לאחר הקפאון הוי פנים חדשות דא"כ אחר שנימוח אסור להשתמש במים משום דמוליד, או דחוזר לאיתנו הראשון, וע"ז הוכיח דחוזר לאיתנו הראשון. אך בשבלי הלקט מבואר ביותר דשרי לרסקם ביד אף בעודן קרושין, משום דהם תולדת משקה. ומבואר דשלג וברד הוא מוליד משקה שלא היה בעולם, משא"כ היכא דהיה מעיקרא מים, ונקרשו, לא חשיב שבטל מיניה שם מים, ולכך אף אינו מוליד משקה. והיינו דאף בעודן קפואים לא הוי פנים חדשות. והנה לפי דברי השבלי הלקט דבכה"ג שהיה מים מעיקרא מותר לרסק ביד כיון דנשאר עליו שם משקה, לכאורה יהיה מותר להקפאי מים בשבת משום דאינו מוליד דבר חדש, דעד כמה שהיה מים מעיקרא אזי אין הקפאון משנה את מצבם ונשאר שם משקה עליו. אולם לכאורה יש לומר דכל דברי השבלי הלקט זהו היכא דהמים נקפאו מאליהם אך לעשות מעשה הקפאון בשבת מודה שאסור, ודו"ק.

אמנם בעצם מה דמבואר בדברי השבלי הלקט דהיכא שהיה מים מעיקרא אין בו משום מוליד. לכאורה מצינו בראשנים דפליגי ע"ז, דעיין ביראים (ס' רעד') דכתב בזה"ל 'ושלג וברד ע"י שנימוחין במים ואע"פ שהן עצמם מים אסור ליתנם במקום שנימוחין דתניא בסו"פ במה טומנין אין מרסקין לא את השלג ולא את הברד בשבת אבל נותן לתוך הקערה או לתוך הכוס ואינו חושש', ע"כ. ומבואר

תשנ"ג ס' שכ' הע' לט') לאסור, ודלא כהשבה"ל. ועיין במש"כ בספרו שו"ת הראשון לציון (ח"ב ס' סב') להקל בזה.

ג. הנה יעויין (שם) שציין מקורות מהאחרונים דלקמן להאי סברא, אולם באמת עיין בשו"ת חלקת יעקב (או"ח ס' קכט' הערה ב') שהביא סברא זו גבי דלא יהיה איסור בונה בהקפאת מים משום דאינו מתקיים כיון שעומד לינמס, עיי"ש. וכן בשו"ת באר משה (ח"ו קונטרס האלקטריק ס' יא') כתב סברא זו, דלכך אין בהקפאת מים משום בונה. וכן בשו"ת שבט הלוי (ח"ג ס' נה') כתב דהאי סברא דהקרח אינו עומד מצד עצמו זה סיבה להתיר משום בונה, אך אינו סברא להתיר משום מוליד. וא"כ צ"ב על דברי הפסקי תשובות מהיכן למד שזאת סברת המתירים מטעם מוליד, ודו"ק.

אי מוליד הוא רק משלילי לחיובי או אף להופך

והנה מצינו עוד סברא באחרונים לבוא ולהתיר להקפיא מים בשבת והוא משום דכל מוליד בשבת הוא רק היכא דהופך דבר משלילי לחיובי משא"כ במים שהופכם מחיובי לשלילי.

יעויין בזה בספר עוטה אור (להגר"ע טולידאנו שליט"א - ח"א סי' יח') דכתב בזה"ל 'י"ל דאין כאן כלל מוליד במניח מים שיקרשו, דהא אחרי שקרשו אבד מהם שם משקה, ולא מצאנו שם מוליד רק במוליד דבר אחר שיש לו שם אחר כמרסק שלג דמעיקרא לאו משקה (בלא מחשבה למשקין, כדתנן נדה יז') וע"י הריסוק משוי ליה משקה, אבל להקריש מים דעי"ז מאבד שמם לא הוי מוליד. ואין לומר, דבכ"ז חשיב מוליד כיון דמשנה צורת הדבר ומוליד דבר ששימוש שונה, דהא חזינן דעת הרמב"ן דמותר לרסק שומן משום דמעיקרא אוכל והשתא אוכל, אף דיצר דבר חדש הראוי לשימוש אחר שלא היה ראוי לו כשהיה קרוש, ומוכרח הוא מהא דשרי לסחוט שזיפים אף דמוליד מיץ ששימוש אחר מאשר הפרי עצמו דזה בשתיה וזה באכילה. ואפי' לדעת הסה"ת והר"ן דאסור לרסק שומן, עיין בר"ן שכתב וז"ל כיון שכל זמן שלא קרש זך וצלול הוא ודרכו בכך אף שקרש כפירות העומדין למשקין דמו ע"כ, משמע דרק בגלל שגם קודם היה דרכו להיות צלול, אבל קרח שאדרבה דרכו להיות מים, אין לאסור, ע"כ.

והנה ישל"ע בדבריו דמש"כ להתיר משום דאין איסור מוליד מחיובי לשלילי, אלא מוליד הוא להוליד משלילי חיובי, דעיין בשו"ת להורות נתן (ח"א סי' יח' אות י') שכתב לדחות סברא זו, וז"ל 'ולפי המתבאר, כשנותן מים במקרר כדי שיקרש, הרי כונתו לבטל שם משקה מיניה ולעשותו בריד שאינו לא כאוכל

ולא כמשקה, והו"ל שפיר נולד לשיטת הסה"ת. ואין לומר דנולד לא הוי רק כשנולד עליו שם חיובי כגון מאוכל משקה או ממשקה אוכל, אבל בנ"ד הרי מפקיע מיניה שם משקה ואינו חל עליו שם חיובי, כיון דהברד לא הוי לא כאוכל ולא כמשקה, וא"כ י"ל דבכה"ג לא הוי נולד. אך זה אינו, דבהדיא מבואר בחולין (יד' ע"ב) בכלי שנשברה בשבת, דמעיקרא כלי והשתא שבירי כלי והו"ל נולד ואסור עיי"ש, הרי דאף היכי שעל ידי ההולדה פקע מיניה שם, ולא נתחדש עליו שם חיובי אחר, וכדוגמת שבירי כלי דהו"ל רק חלות שם שלילי, מ"מ הו"ל נולד, עכ"ל. ומבואר דהוכיח דאף מחיובי לשלילי הוי מוליד.

ועוד י"ל דבכה"ג שמכניס המים למקפיא הוא רוצה בשימושם כדבר קפוא שע"ז יצנן לו את המים והמאכלים, וא"כ שפיר מוליד דבר חדש מחיובי לחיובי, דמשתמש עם המים בצורה אחרת.

והנה במש"כ בעוטה אור עוד להתיר והוא דאף אם נימא דהוי למוליד דבר חדש דשימוש שונה, מ"מ לא יהיה מוליד משום דחזי' דדעת הרמב"ן דשרי לרסק שומן אף דיוצר דבר חדש. ויש לדחות זאת מיניה וביה דהא כתב הרמב"ן דשרי משום דמעיקרא אוכל והשתא אוכל, והיינו דדבר אחד הוא בין אם הוא קרוש בין אם הוא צלול, וכי יהיה אסור לאדם לקחת אוכל שלם ולעשות חתיכות, וודאי שלא כיון שהכל אותו אוכל. אך להקפיא מים הוא עושה ממשקה שיהיה לא אוכל ולא משקה, וכמש"כ בגמ' (נדה יז') דהשלג והברד אינו לא אוכל ולא משקה, וא"כ שפיר דאף הרמב"ן יודה דאסור כיון דמעיקרא משקה, והשתא ע"י הקפאתו אינו משקה.

וכן מש"כ בעוטה אור עוד להוכיח להתיר מהא דשרי לסחוט שזיפים אף דמוליד מיץ. ויש לדחות אף זה משום דכל מה דשרי לסחוט

שאינו לו כח מצד עצמו לעמוד במצבו החדש
אין בזה משום מוליד.^ד

אולם הנה יש לדחות סברא זו משום דהרי
כתב השו"ע (שכ' שם) דשרי ליתן השלג
והברד לתוך הכוס, אך לרסק אסור משום
דהוא מוליד {כיון דלטעם דהאיסור לרסק
שלג וברד משום גזירה דסחיטה שרי לרסק
ביד, וכמש"כ הרשב"א}, וצ"ב אמאי לרסק ביד
אסור הרי עד כמה שאין לשלג והברד כח מצד
עצמו להשאר במצב הקפאון, א"כ אף לרסק
ביד יהיה מותר משום דעוד כמה רגעים יהיה
מופשר. אלא ע"כ דאף שאינו עומד מצד עצמו
מ"מ איכא בהא מוליד.

ועוד דהרי כל מה דשרי הוא ליתן לתוך הכוס
שיש בו מים, משא"כ להיפך לא. ואמאי
הא אינו בר קיימא.

ועוד יש להוכיח כן דהא כתב השו"ע (שם יא')
דצריך לזהר שלא יטול ידינו במים
שמעורב בהם שלג או ברד. וכתב המג"א (שם)
דהמתירים לרסק שלג וברד ביד, א"כ אף הכא
שרי. ואי השו"ע אסר, ע"כ דס"ל דאסור משום
מוליד. וישל"ע אמאי הוא מוליד הא אינו
עומד מצד עצמו דכיון שמעורב עם מים הא
בעוד כמה רגעים זה יופשר.

אי דעת השו"ע שהאיסור הוא משום מוליד
והנה נמצא לן מכל זה דאין סברא לומר שלא
יהא מוליד בהקפאת מים. אולם לכאורה
יש לומר דיהא שרי להקפיא מים בשבת, וזאת
משום דשמא י"ל דדעת השו"ע דהאיסור
לרסק שלג בשבת הוא לאו מטעמא דמוליד,
אלא כמש"כ הרמב"ם דהוא משום גזירה
דסחיטה.

שזיפים משום דהוא עומד למשקה, ואזי אינו
יוצר דבר חדש אלא כל שימוש הוא למשקה.
ואף אם נימא שעומד אף לאכילה, י"ל דהא
דשרי משום שהכל אוכל הוא דהפרי הוא גם
אוכל וגם משקה וא"כ שפיר דחשיב שאינו
עושה שימוש חדש בפרי. משא"כ מים ע"י
שמקפיאם אזי הופכם ממשקה שלא יהיו עוד
משקה, ושפיר הוי מוליד דבר חדש.

ועוד י"ל על מש"כ בעוטה אור דאף להסה"ת
והר"ן דאסרו לרסק השומן משום דדרכו
להיות צלול, משא"כ קרח מותר להקפיא כיון
שדרכו להיות מים. יש לדחות זאת משום
דהאדם שמכניס את המים כדי שיהיו קרח הוא
רוצה בשימוש השונה שהוא כדי לצנן את
המים הפושרים, וא"כ אף שלבסוף יהיה למים
מ"מ מה שרוצה בקרח זה בהיותו קרח ואינו
רוצה במים, וא"כ שפיר אף שיהיה אח"כ למים
מ"מ אסור להוליד קרח כיון שבזמן שהוא קרח
שימוש שונה, ושפיר מוליד דבר חדש, ודו"ק
בכל זה.

אי מוליד הוא אף בדבר שאינו בר קיימא

והנה מצינו עוד סברא באחרונים להתיר
להקפיא מים בשבת, והוא משום דכל
מוליד זהו היכא שעומד לימים רבים, משא"כ
בקרח לולא כח ההקפאה אינו עומד מצד
עצמו והוי לאינו בר קיימא, ולכך יהא מותר
להקפיא מים בשבת.

יעיין שכ"כ בספר בפסקי תשובות (סי' שכ' ט')
בשם אחרונים שכתבו סברא לומר דלא
יהיה מוליד בהקפאת מים משום שאין הקרח
בר קיימא לולא כח ההקפאה והקור, ודבר

ד. וכ"כ הבגדי ישע (סי' שכ' ט'). וכ"כ המשנ"ב בביאור הלכה (שם ס"ד ד"ה 'הבא לאכול') דהסוחט לתוך משקה חייב
חטאת. וכ"כ בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תרפ"ו), וכ"כ החיד"א (ברכ"י סי' שכ' שם). ועי' אגלי טל (דש אות לו' ס"ק יב').
ועיין ג"כ פתח הדביר (שכ' סק"ה). ועיין בזה בשו"ת יבי"א (ח"ד או"ח סימן כח' אות ט').

לתוך הקערה שיש בה משקים אסור, משום גזירה דסחיטה ^ז.

אך עיין במחצית השקל (סק"י שם), דדחה ראייה זו, משום דהק' על דברי המג"א היאך הוכיח מהשו"ע, דס"ל דהאיסור לרסק שלג הוא משום מוליד, מהא דאסר לרסק ביד, הא איהו גופיה דהמג"א ס"ל דאסור לסחוט לתוך משקים. ותי' דשלג וברד שאני. ועיין בשו"ת יבי"א (ח"ד אור"ח סי' כח' אות ט') דכתב דכוונתו כמש"כ הרמב"ן והרשב"א (שבת שם) דתורת משקים עליהם אף בעודם קרושים, דאל"ה היה לגזור ג"כ ליתן לתוך הכוס שיש בו מים, וע"כ דס"ל כטעם הראשנים דתורת משקים עליהם בעודם קרושים. אך צ"ב דהראשנים כתבו דלטעם זה שפיר אף לרסק ביד לתוך הקערה, והשו"ע ס"ל דאסור לרסק ביד לתוך הקערה, וע"כ דטעם אחר אית ביה, ודו"ק.

והנה יש עוד להוכיח דס"ל להשו"ע דהאיסור הוא משום מוליד, דהנה כתב השו"ע (שכ' י') דמותר לשבר הקרח כדי ליטול מים מתחתיו. וביאר הבאר היטב (שם ס"ק יד') דהוא

והנה ראיתי למרן הגרע"י בספרו לוית חן (הל' שבת אות נח') דכתב בדעת השו"ע דס"ל דהוא משום גזירה דסחיטה, והוכיח כן מהא דהשו"ע כתב דין זה בהל' סחיטה, וכמש"כ המ"מ בדעת הרמב"ם.

אולם יש לדחות זאת דהרי השו"ע כתב (שכ' ט') דשרי לייתן הברד בתוך הכוס. ומשמע דרק ליתן שרי, אך לרסק אסור. והנה הרי כתב הרשב"א דלטעמא דגזירה דסחיטה יהא שפיר מותר אף לרסק ביד, וכמש"כ המ"מ בדעת הרמב"ם שלכך כתב דשרי לרסק לתוך הקערה או לתוך הכוס. וא"כ אי השו"ע פסק דשרי רק לייתן לתוך הכוס משמע דס"ל דהאיסור הוא משום מוליד.

וכ"כ המג"א (שם סק"ג) להוכיח דהשו"ע ס"ל דהאיסור הוא משום מוליד, דאי משום גזירה דסחיטה הא הראשונים התירו לרסק ביד להאי טעמא דגזירה.

אולם עיין בספר עולת שבת (ס"ק כו') דכתב ע"ז דאף אם השו"ע ס"ל כהראשנים משום גזירה דסחיטה, מ"מ י"ל דהא דס"ל דאסור לרסק ביד, זהו כיון דס"ל דאף סחיטת פירות

הנה יש להוכיח דהשינוי שנעשה במים מנוזל לקפוא, אינו סתם שינוי אלא הוא שינוי במהות דין המים, ויש הוכיח כן מכמה סוגיות. א' - משנה ערוכה היא (מקוואות פ"ז מ"א) דהשלג והברד והכפור והגליד משלים למי מקוה, אך מ"מ לא הוי למים שאובין אם הובא ביד, או בכלי. וכן פסק השו"ע (יו"ד רא' ל'). ועיין במרדכי (בהגהה, שבת סי' תנט') שכתב להביא את דעת ר' אליעזר מביה"ס דס"ל דאין לטבול במקוה שכולו שלג בעודו שלג דהיינו לפני שהופשר, וז"ל 'והר"ר שומאל מבונברק הביא ראיה לדברי ר' אליעזר מביה"ס (דלא מהני לטבול בשלג), מהכא (שבת נא') אין מרסקין את השלג, מדמחייבי אריסוק שלג משום מוליד ש"מ דמעיקרא אין דין מים על השלג, דהא ר' אליעזר (שבת קמג' ע"ב) מתייר בחלת הדבש שריסקן מהאי טעמא (שם קמח' ע"ב) הואיל ומעיקרא אוכל והשתא אוכל, ע"כ. והיינו דמהא דאיתא דאין מרסקין את השלג משום דהוי למוליד, משמע דליכא עליה שם מים, ולכך א"א לטבול במקוה שמימיו שלג, אלא בעי' שיופשר. ומוכח מהאי סוגיא דמים בעודם קפואים משתנה דינם ויש עליהם דינים אחרים.

והנה לכאורה יש לדחות את ההוכחה מהאי סוגיא, והוא מהא דראיתי בספר עוטה אור (להגר"ע טולידאנו שליט"א - בהשמטות לח"א סי' יז') דכתב דאף הסוברים דמהני לטבול בשלג, יהא אפשר דס"ל דאסור לרסק שלג בשבת מטעמא דמוליד, וזאת משום דהשלג הוי למים, אך אין לו שם משקה, וכמש"כ המשנ"ב (סי' קנח' ס"ק יד'), ובשעה"צ (ס"ק טז'), דמים קרושים לא חשיבי משקה, לענין דבר שטיבולו במשקה. וא"כ שפיר דעי' שמרסקו נהיה למשקה והוי למוליד בשבת, עכ"ת. וע"ע לענין זה בחזו"א (מכשירין סי' ד' אות ח'). אולם זהו צ"ב דלהדיא כתבו הראשונים (המרדכי שם) דלא מהני לטבול בשלג משום דאין דין מים על השלג. וע"כ צ"ל כמשנ"ת.

והנה עיין בשעה"צ (שם ס"ק לה'), דכתב דמהא דהשו"ע התיר להניח הפשטידא כנגד החמה מוכח דאינו ס"ל טעמא דמוליד, אלא כמש"כ הרמב"ם דהוא משום גזירה דסחיטה, ולכך במניח כנגד החמה ונימוח ממילא מותר משום דליכא האי גזירה, דאינו סוחט אלא הוי ממילא.

ועיין בשו"ת יבי"א (ח"ד או"ח סי' כח) סוף אות ט' בסוגריים, דכתב דיש לדחות ראייה זו, די"ל דהשו"ע ס"ל כהרמב"ן (שבת שם) דשומן אף בעודו קרוש לעולם אוכל הוא, ואין בהך מוליד.

עוד יש לדון בדעת השו"ע, דהנה הביא השו"ע (שם הל' יד') את שיטת המהר"ם מרוטנבורג דמותר להטיל מי רגלים בשלג, והביא ג"כ דהרא"ש היה נזהר בזה. וכתב המשנ"ב (שם ס"ק מא') דטעם הרא"ש משום דודאי יהיה נימוח, ולא דמי להא דשרי ליתן לתוך הכוס השלג או הברד אע"פ שנימוח, משום דהא דשרי התם כיון דאינו עושה מעשה בידיים, אך הכא בהטלת מי רגלים אסור כיון דעביד מעשה, עכת"ד.

וצ"ב אם סברת השו"ע דשרי לייתן השלג או הברד לתוך הכוס שיש בו מים משום דאין בכה"ג גזירה דסחיטה כיון דהוי ממילא ואינו סוחט, א"כ בהטלת מי רגלים אף דעביד ביה מעשה, מ"מ יהא מותר כיון שלא שייך בכה"ג גזירה דסחיטת פירות, וע"כ צ"ל דהוא מטעמא דמוליד מים, ולכן הרא"ש היה נזהר להטיל מי רגלים על השלג, כיון דמוליד מים. (ועיין ביאור הגר"א סק"י). ובאמת עיין באגל"ט (דש סי' לו' אות ט' ואות יא'), וכן בתהל"ד (סי' שכ' טו') דכתבו דלטעם דגזירה דסחיטה, מותר להטיל מי רגלים בשלג, דכיון דהולך לאיבוד, לא הוי דומיא דגזירת סחיטת פירות למימיהם, עיי"ש.

משום שאינו בורא מים בזה. ומבואר דס"ל בשיטת השו"ע דהאיסור הוא משום מוליד.

אולם הנה לכאורה יש להוכיח דס"ל להשו"ע דהאיסור הוא משום גזירה דסחיטה, מהא דכתב הב"י (סי' שכ') להתיר לשבור חתיכה מהקרח אע"ג שעיי"ז יזובו מים משום דלא נתכוין לרסקו, וכן כיון שהולך לאיבוד. ומבואר דבהולך לאיבוד שרי, וזאת משום דעד כמה דכל האיסור הוא משום גזירה דסחיטה, וכל שבפירות שרי בהולך לאיבוד, ה"ה הכא דשרי. וכן הוכיח מהא בספר תהלה לדוד (שם), דהשו"ע ס"ל דהאיסור הוא משום גזירה דסחיטה.

אולם אפשר דאה"נ ס"ל השו"ע דהאיסור הוא משום מוליד, והא דשרי בכה"ג זהו משום דהולך לאיבוד, וג"כ אינו בעין, אזי לא הוי מוליד בכה"ג, ודו"ק.

והנה עוד פסק השו"ע (סעיף יב') שיש ליזהר מלשפשף ידי במלח, וכ"כ הרמ"א (סי' שכ' י') דאין לחפוף הכלים במלח, לפי שהמלח נמחה כשחופף בחוזקה, ודמיא למרסק שלג או ברד. ועיין במשנ"ב (שכ' ס"ק לח') דהטעם בזה הוא כהא דאסור לרסק שלג וברד דהוי למוליד מים עיי"ז. ולפי"ז כתב דה"ה דיהא מותר לייתן המלח לתוך כוס של מים ומאיליו נמחה, כמו דהתיר השו"ע לייתן השלג או הברד לתוך כוס מים או יין.

והנה טעמא דגזירת סחיטת פירות, זה אינו שייך במלח, ואפ"ה אסר השו"ע, משמע דמבין דהוא מטעמא דמוליד. וכ"כ בביאור הגר"א (שכו' י') דלסוברים דהוא משום גזירה דסחיטת פירות, מותר לחפוף הכלים במלח. וכ"כ המשנ"ב (שם). אולם צ"ב דהגר"א (שכ' ס"ק ט') כתב דהשו"ע ס"ל כהרשב"א, וכ"כ המשנ"ב (שכ' ס"ק לג'), וצ"ע.

דמותר להטיל מי רגלים על השלג, ואי משום טעמא דמוליד, ס"ל כהרא"ש דיהא אסור להטיל מי רגלים על השלג, ודו"ק.

והנה עיין בספר שבעת הנרות (הגהות על התשב"ץ קטן סי' סה) דכתב דלפי המתירים לרסק שלג לתוך הכוס בשבת מפני שמתערבים מי השלג עם המים שבכוס, ה"ה דס"ל ג"כ דאין אסור להטיל מי רגלים בשלג, משום שהמי רגלים מתערבים בשלג. ולפי"ז הק' על החיי אדם (כלל יד' סי' יא) דכתב דיש לזהר מלהטיל מי רגלים על השלג, ואילו הוא פסק שמותר לרסק שלג בידים לתוך הכוס, ולא כתב שטוב לזהר, ודו"ק.

והנה עוד יש לדון בדעת השו"ע בזה, דעיין בשו"ע (שכ' יא) דכתב שצריך לזהר בחורף שלא יטול ידיו במים שיש בהם שלג או ברד, ואם יטול יזהר שלא ידחקם בין ידיו שלא יהיה מרסק. ועיין במג"א (שם) דכתב דלמתירים לרסק בידי השלג, ה"ה הכא דס"ל דשרי ליטול ידיים עם מים שמעורב בהם שלג. וכ"כ הקצות השולחן (סי' קכז' בדה"ש סק"ב) להוכיח מהכא דהשו"ע ס"ל דאסור לרסק ביד. וכ"כ המעשה רוקח (פכ"א מהל' שבת ה"ג). וכ"כ האליה רבה (סי' שכ' סק"א). וכ"כ האגל"ט (דש סי' לו' אות יב). וכ"כ המשנ"ב (שעה"צ סי' שיח' ס"ק מו'). וכ"כ בשו"ת רב פעלים (ח"ג או"ח סי' יד). וכ"כ בבן איש חי (יתרו ש"ב ס"ט). וא"כ נראה לומר דהא השו"ע אסר לרסק ביד, ע"כ דס"ל דהאיסור הוא משום מוליד. דהרי הרשב"א מתיר לרסק ביד, משום דס"ל דהאיסור לרסק שלג הוא מטעם גזירה דסחיטה וזה לא שייך בהכי.

ואולם עיין בספר מנורה הטהורה (קני המנורה ס"ק יז), ובספר חמד משה (ס"ק ו'), דכתבו דאף להתוספתא דשרי לרסק ביד, מ"מ ס"ל דאין ליטול ידיים במים שיש בהם שלג, משום דהריסוק ניכר.

ואולם נראה דזה אינו קשה לשיטת השו"ע, דהא איהו פסק (שו"ע שם הל' יג') דאדם דורס שלג ברגליו ואינו חושש, וא"כ אזי פוסק ג"כ כהמהר"ם מרוטנבורג דשרי להטיל מי רגלים בשלג, וכ"כ המשנ"ב (שם ס"ק מ') דשרי להטיל מי רגלים בשלג, משום דדומיא דדורס שלג ברגליו. ומקור דבריו הוא משו"ת התשב"ץ (סי' סה) דכתב דשרי להטיל מים רגלים על השלג, מידי דהוי אדריסת רגל על השלג שמותר. ואולם הנה המשנ"ב (ס"ק לט') הביא הטעם דשרי לדורס שלג ברגליו, או משום דאינו מתכוין, או כהט"ז דכיון דהוי דבר שאי אפשר לזהר בזה לא גזרו. ולפי טעמא דהט"ז נראה דיהא אסור להטיל מי רגלים בשבת על השלג, אם יכול באופן אחר. ואולם לטעמא דאינו מתכוין שרי אף ביש לו אופן אחר להטיל מי רגליו, כיון שאינו מתכוין שימס השלג. אך צ"ב דבכה"ג הוי פס"ר דמוליד מים אלו, וצ"ל דע"כ דס"ל דהוא משום טעמא דגזירה דסחיטה. אך א"כ צ"ב אמאי כתבו לבאר בשיטת השו"ע דשרי לדורס השלג משום דאינו מתכוין או משום דא"א, הא אם ס"ל להשו"ע דכל האיסור הוא משום גזירה דסחיטה, א"כ בכה"ג אין גזירה דסחיטת פירות. אלא ע"כ דס"ל בשיטת השו"ע דהאיסור הוא משום מוליד, ולכך הוצרכו להביא דשרי לדורס שלג, משום דאינו מתכוין, או משום דא"א לזהר. אך א"כ צ"ב דהא בכה"ג הוי לפס"ר דמוליד מים, וצ"ל דהוי לא ניחא ליה בהכי. אך הנה אם ס"ל בשיטת השו"ע דהטעם הוא משום דמוליד מים, א"כ יהא ס"ל להשו"ע כשיטת הרא"ש דצריך לזהר מלהטיל מי רגלים על השלג, כיון דמוליד מים.

וא"כ נמצא נפק"מ אם השו"ע ס"ל טעמא דגזירה, או טעמא דמוליד, אי ס"ל כהרא"ש או כהמהר"ם מרוטנבורג, דאי משום גזירה דסחיטה ס"ל כהמהר"ם מרוטנבורג

זה האיסור. ולפי"ז לכאורה יהא נמצא דיסבור השו"ע כהרא"ש דיש ליזהר ג"כ מלהטיל מי רגלים על השלג, דבורא מים. אולם יש לחלק דבנוטל ידיו עושה מעשה בידיים, משא"כ במטיל מי רגלים אינו עושה בידיים. וביותר דאף אי עושה מעשה בידיים, מ"מ שרי וכהא דס"ל מותר ללכת ע"ג השלג. אך א"כ צ"ב אמאי ללכת ע"ג השלג שרי, ואילו ליטול ידיו במים שיש בהם שלג אסור, הא בשניהם עושה בידיים. וצ"ל כמש"כ הט"ז דבדריסת שלג שרי, כיון שא"א ליזהר בזה, וא"כ י"ל דבנוטל ידיו יכול ליזהר בזה, ולכך אסור ליטול ידיו שיש בהם שלג, ודו"ק.

עכ"פ נמצינו למדין דפשוט דעת השו"ע דהאיסור הוא משום מוליד. ובביאור הענין דשינוי מצב במים הוי לפנין חדשות ושייך בזה מוליד דבר חדש, יש להוכיח כן מכמה סוגיות וכפי שנתבאר בקצרה בהערה י'.

וצ"ב דהא אף במרסק ביד לתוך הכוס, ניכר הריסוק ובכ"א התיר התוספתא, א"כ ה"ה שיהא מותר ליטול ידיים בשלג. ועיין בשו"ת בי"א (ח"ד סי' כח' סוף אות יב') במשכ"ב.

והנה עוד יש להוכיח בדעת השו"ע דס"ל דהאיסור הוא משום מוליד, דהא אם כל האיסור לרסק הוא משום גזירה דסחיטה, זהו שייך היכא דצריך למים, אך באינו צריך למים ליכא את האי גזירה. וע"כ דס"ל דהאיסור הוא משום מוליד, ולכך אסור דאף באינו צריך, מ"מ בורא מים.

ועוד י"ל דהא לכאורה אמאי אסור ליטול ידיו במים שיש בהם שלג, דעד כמה שיש לו מים, הוי פס"ר דלא ניח"ל דמרסק את המים. וע"כ דס"ל דהאיסור הוא בתוצאה דמוליד מים, ואף שאת הפעולה יהיה מותר כיון דהוי לפס"ר דלא ניח"ל, מ"מ התוצאה דמוליד מים

ו. והנה עוד יש להוכיח דשינוי מצב במים הוי פנים חדשות, וכמש"כ להוכיח בשו"ת דובב מישרים (ח"א סי' נה') לאסור להקפיא מים בשבת, והוא משום כמשנ"ת דשינוי מצב המים הוי מוליד דבר חדש, והוכיח כן מהא דתנן בתוספתא (טהרות פ"ב ה"ג) ובגמ' (נדה י"ז ע"א) דהשלג והכפור אינם לא אוכל ולא משקה ואינם מקבלים טומאה. וא"כ כשעושה ממים שהם משקין קרח וכפור מבטלים מתורת משקה, ושפיר הו"ל מוליד.

{והנה בעצם דברי הדובב מישרים עיין בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' קכח') דהק' על דבריו, וכתב שאין לדמות דין טומאה וטהרה לנידוד, שגם בהיותו קפוא עינינו רואות שעדיין לחלוחית על פניו טופח ע"מ להטפוח, ועכ"פ מיד שזב ממנו מים חזר להתירו, ולכך מסיק להתיר להקפיא מים בשבת, עיי"ש. וכ"כ להק' בשו"ת קנין תורה (ח"ב סי' קיח') דאין לדמות דיני נולד בשבת מדיני טומאת אוכלין ומשקין. ועיין בשו"ת להורות נתן (ח"א סי' יט') דדחה את הקושיות על הדובב מישרים והסכים עמו לאסור. אולם הנה בעצם מש"כ האחרונים דאין לדמות דיני שבת לדיני טומאה וטהרה, הנה ישלה"ק מדברי המרדכי הנ"ל דהוכיח דאין לטבול בשלג, מהא דאסור לרסק שלג בשבת משום מוליד, והוכיח מהא דאין לשלג וברד דין מים, נמצא דהוכיח מדיני טומאה וטהרה לדיני שבת. וכן משמע מהאגלי טל (דש סי' לו' אות כו') דהבאנו לעיל דהוכיח מטומאה וטהרה לדיני שבת, וצ"ע.

יש עוד להוכיח דשינוי מצב המים הוי מקרה לנוזל או להיפך הוי שינוי מהותי וחשיב לפנין חדשות, והוא מהא דכתבו האחרונים להתיר להשתמש עם מים לנטילת ידיים שנוצרו מקרה בזמן שהיה קרח הוא שימש לקירור מוצרים, ולא הוי לעשיית מלאכה במים, משום דהמלאכה נעשתה בקרח, והמים הם פנים חדשות באו לכאן. וכ"כ הקהילות יעקב (ברכות סי' ל') להתיר וז"ל 'ולענין' היה נראה דכשרים, חדא דאפילו את"ל שנעשה מלאכה בהקרח מ"מ המים פנים חדשות הם, ובהם לא נעשה מלאכה. דהא חז"י בפ"ז דמקוואות דהשלג אינו פסול משום שאוב ותפיסת ידי אדם, וכשנימוח אח"כ כשר למקוה, ולא אמרי' דאותן מים שאובים הם מפאת שהשלג שנעשה ממנו המים נשאב, ובתוספתא שהביא הר"ש פ"ג דטהרות מ"ב מקוה שאוב שהגליד טהור משום מים שאובים נמוחו כשר להקוות עליו, עיי"ש. הרי דבנשתנה פקע שם שאוב ממנו, וה"נ לכאורה דפקע שם שנעשה בו מלאכה דפנים חדשות באו, ובאותן פנים חדשות לא נעשה מלאכה, עכ"ל. ומבואר דהבין מהתוספתא דהקרח משנה את מצב המים, ולכך התיר ליטול ידיים במים שנוזבו מהקרח, משום דחשיב שאין נעשה מלאכה במים, אלא נעשה מלאכה בהקרח, והמים הם פנים חדשות. וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ר פי"א ה"ח) דאין בזה משום

המסה דהרי אף אם לא היה כנגד האש היה מתנמס ורק בקירוב אצל האש מקרב ההמסה, משא"כ בקרח ללא ההכנסה להקפאה לא היה נקפא.

ועוד דהתם כל מה דשרי הוא להמיס את השומן כנגד האש ולא הפשטידא עצמה דשומן שנמצא זמן מה בחוץ הוא נקרש, וא"כ הרי השומן אוכל הוא וראוי לאכול אף בעודו קרוש וכמש"כ הרמב"ן. ולכך לא הוי למוליד, משא"כ בקרח הוי הולדה של עצם הדבר ממים לקרח, ושימוש הוא שונה דעד עתה היה שימוש לשתייה, ומכאן ואילך נועד לצנן את המאכלים או המים וכדו'.

והנה יסוד הדברים שכתבנו הם מתבארים מדברי האגל"ט, שהרי ידוע קושיית הרעק"א מדוע בשו"ע (שיח' טז) כתב שמותר ליתן השומן בפני האש. ואילו השו"ע (סי' שכ' ט') כתב שאם הניח בחמה ונפשרו מותרין. והק' הרעק"א (שבת שם, והגהות על השו"ע שם) דמשמע דס"ל דרק בדיעבד מותר, ומאי שנא דשומן מותר לכתחילה ליתן בפני האש, ואילו בדיעבד מותר אם הניח בחמה. ועיין באגלי טל (דש ס"ק לו') דביאר בדעת השו"ע דבאמת לכתחילה אסור, דהעמדה אצל החמה הוי

אי הוי דומיא להנהת הפשטידא כנגד האש דשרי

אולם הנה אף דנתבאר לן דאיכא מוליד בכה"ג, מ"מ יש לדון ולהתיר דשמא שרי להקפיא מים, דומיא דכתב השו"ע (שיח' טז) להתיר להניח הפשטידא כנגד האש, וכמו דהתם לא הוי מוליד שומן אף שנימוח, ה"ה להכניס מים למקפיא לא יהא בהא מוליד. וכן ס"ל למו"ר הגרש"י זעפראני שליט"א. ובאמת כ"כ בשו"ת אורל"צ (ח"ב פרק לג' ג') להתיר להקפיא מים והוא דכיון דדעת השו"ע (שיח' טז) שמותר ליתן התבשיל עם שומן כנגד האש, אע"פ שהשומן חוזר ונימוח. ואע"פ שבשו"ע (סי' שכ' ט') פסק שאין לרסק שלג וברד, שאני התם כיון שעושה בידיים אסור, וכ"כ המג"א שם. ולכן להקפיא מים בשבת חשיב שלא בידיים ואין בזה משום נולד ושרי. אולם להרמ"א דהחמיר בזה, איכא אף בהא נולד^ז, עכת"ד. וכ"כ בספר הליכות שבת (ח"ג פרק נט') דשרי להקפיא מים בשבת דכשם שהתיר השו"ע להניח הפשטידא כנגד האש, וכנ"ל.

אולם ישל"ע בזה דלכאורה לא הוי דמיא כלל, דשאני התם שאינו עושה פעולה של

עשיית מלאכה במים כיון דהוי פנים חדשות. וכ"כ בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' פט') להתיר בזה"ל 'לכאורה היה נ"ל דכאן המלאכה נעשית בהקרח ולא במים, וא"כ הרי מים שאובים מתכשרים, והמים היוצאים מהקרח מטהרים במקוה, ומכ"ש לענין מלאכה בנט"י וכו', עכ"ל. וכ"כ בשו"ת קרן לדוד (או"ח סי' מו') דהוי המים פנים חדשות, והוכיח כן בזה"ל 'נ"ל דאפי' אי מקרי מלאכה מ"מ כיון שהמלאכה נעשה בעודו קרח א"כ המים הזבים ממנו הו"ל פנים חדשות באו לכאן, כמו דקיי"ל דמותר לעשות מקוה בשלג אפי' להביאו בכלים דכשנפשר פנים חדשות באו לכאן, וכמו"כ קיי"ל מה"ט דמקוה שאוב שהגליד כשר להקוות עליו כמבואר ביו"ד רא' סעי' לא', ועיין בש"ך שם דלהקוות עליו הוא לא דווקא אלא אפי' כל המקוה מזה כשר וכו', עכ"ל. וכ"כ בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' רלז').

ונמצא מכל הראיות הנ"ל דהקרח הוא פנים חדשות ממים, וא"כ שפיר מתבאר לן אמאי יש בלהפוך מים לקרח בשבת משום מוליד.

ז. במש"כ האורל"צ דלהרמ"א יהא אסור להקפיא מים, יעויין בספר מנוחת אהבה (ח"ג פ' כג' הל' מד' הערה קי') שכתב דאף לדברי הרמ"א מותר, משום דבשו"ת פנים מאירות (סי' פד') כתב בדעת הרמ"א דכל האיסור להניח כנגד האש זהו בסמוך, אך בריחוק מהאש מותר. וא"כ ה"ה הכא שמכניס למקפיא חשיב כריחוק מהאש דשרי. אולם זהו צ"ב דבעצם הדין בשיטת הרמ"א הנה נתבאר (וכמש"כ הבאר היטב שכ' ס"ק יג') דס"ל דאף להניח בחמה יהא אסור, ואף דהוי בריחוק. ועיין

אי הקפאת מים הוי לגרמא

והנה לכאורה יש להתיר להקפיא מים בשבת, והוא דאף אחר כל מה דנמצא לן דאית ביה מוליד בהכי מ"מ י"ל דכיון שהקפאון נעשה מחמת קור המקפיא הו"ל גרמא, ושרי.

וכ"כ האחרונים משום הכי להתיר להקפיא מים בשבת, יעויין בשו"ת באר משה (ח"ו קונטרס האלקטריק סי' יא') שהביא בשם שו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' קג') להתיר, משום דאינו עושה הקרח בידיים, אלא עושה פעולה שיתקרר האויר והאויר הקר עושה הקרח והוי לגרמא. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סי' נה') להתיר דאף דאיכא מוליד ממים לקרח מ"מ שרי להקפיא המים משום דהוי גרמא דלא קעביד בידיים. וכ"כ בשו"ת יחו"ד (ח"א סי' ל') להתיר, וס"ל דליכא בהא מוליד כיון דהוי גרמא. וכ"כ בספרו חזו"ע (הל' יו"ט הל' כד' אות קכג)^נ.

אולם הנה יש להקשות בזה, דיש לדון דבכה"ג לא חשיב לגרמא אלא למעשה בידיים ממש, דהנה ידוע היסוד של הזרע אמת (שו"ת ח"א סי' מד') בענין פטור גרמא בשבת, דאיכא ב' סוגי גרמא, וזתכ"ד א' – גרמא דלא עביד מעשה בשעת מלאכה רק עושה מעשה ולאחר זמן ע"י אותו מעשה גרם שתעשה מלאכה מאליה ע"י דבר אחר, כמו בשבת קכ' ע"ב

כריסוק בידיים, ומה שהתיר בסי' שיח' להעמיד אצל האש, היינו משום דס"ל כהרמב"ן בסוגיא התם דשומן שאני דחשיב אוכל אף כשהוא אינו צלול, עיי"ש.

ולפי"ז י"ל ג"כ דאין לדמות ולהוכיח מהשו"ע גבי פשטידא דשאני התם דהוי אוכל אף בעודו קרוש. ובאמת לכתחילה אסור לייתן כנגד החמה דהעמדה אצל החמה הוי מעשה בידיים. וא"כ ה"ה דההכנסה אצל המקפיא הוי מעשה בידיים.

ועוד דעיין בביאור הגר"א (שיח' טז') דכתב דהא דשרי להניח הפשטידא כנגד האש, הוא רק משום דס"ל דהאיסור הוא דגזרינן דדמיא לסחיטה, ולכך בכה"ג דמניח בפני האש אין שייך לגזור דנראה כסוחט. וכ"כ השע"צ (שכ' ס"ק לה') להוכיח דהשו"ע ס"ל דהאיסור הוא משום גזירה דסחיטה, מהא דהתיר להניח כנגד החמה.

ומשמע דמוליד איכא בהכי. וא"כ לפמשנ"ת דפשטות השו"ע ס"ל דהאיסור הוא משום מוליד, א"כ יהא אסור להכניס למקפיא מים. ומה דהתיר להניח הפשטידא כנגד האש והשומן יימס, זהו משום דשומן חשיב לאוכל אף בעודו קרוש וכשיטת הרמב"ן, וכ"כ בשו"ת יבי"א (ח"ד אור"ח סי' כח' סוף אות ט' בסוגריים) לדחות את ראיית השע"צ, עיי"ש.

ג"כ בשו"ת דובב מישרים (ח"א סי' נה') דכתב דכשם דלהרמ"א יש נולד בדבר קפוא שהופשר, כמו"כ יש נולד בלעשות ממים קרח.

ח. וע"ע בדברי האחרונים המתירים להקפיא מים בשבת, כ"כ ר' שמחה זליג ראב"ד בריסק והובא בקובץ "הפרדס" (תרצ"ד, ח"ח חוברת ג' סי' יד'), דהתיר להקפיא מים וליכא בזה משום נולד, כיון דהוי לממילא, וכתב עוד דאף בונה ליכא משום דאינו עושה בידיים אלא הוי גרמא בעלמא. וכ"כ בשו"ת חלקת יעקב (ח"ג סי' קיג') וע"ע במש"כ (שם אור"ח סי' קכח' קכט', ח"ב סי' צא', ח"ג סי' קיג'). וכ"כ להתיר בשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סי' כד' ד"ה 'והנה בנידו"ד'). וכ"כ בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סי' לד' אות כט'). וכ"כ בשש"כ (פ"י הערה יד', ועיין פ"ז אות ב'). וכ"כ בשו"ת בצל החכמה (ח"ב סי' כה', סי' כו' אות י'). וכ"כ בשו"ת באר משה (ח"ב סי' כה' כו', ח"ו קונטרס האלקטריק סי' יא', ח"ז קונטרס האלקטריק סי' לד'). וכ"כ בשו"ת צ"א (ח"ו סי' לד', ח"ח סי' יב'). וכ"כ בספר שערים המצוינים בהלכה (סי' פ' סק"יח). וכ"כ בשו"ת נחלת מאיר (סי' יא'). וכ"כ בשו"ת יועץ ויוסף (אור"ח סי' קסב'). וכ"כ בשו"ת אמרי אברהם (סי' יז'). וכ"כ בשו"ת קנין תורה (ח"ב סי' קיח') להתיר לכתחילה.

גרמא בשבת זהו בכה"ג שהתערב עוד פעולה שאינה נצרכת לעצם התוצאה, אז הוא לגרמא. אך זורה ורוח מסייעתו אף שהרוח מסייעת מ"מ לא הוא לגרמא, משום שכל צורת מלאכת זורה, זה בצירוף הרוח, וא"א שיהא זורה ללא הרוח לכן חשיב למלאכת מחשבת, ולא לגרמא.

ועיין להרא"ש (ב"ק שם) דביאר כן את הגמ' דזורה ורוח מסייעתו לא הוא לגרמא אלא למלאכת מחשבת, בזה"ל 'דהתם מלאכת מחשבת אסרה תורה אע"פ דלא הוא אלא גרמא בעלמא, בהכי חייבה תורה כיון דמלאכה זו עיקר עשייתה ע"י הרוח', ע"כ.^ט

ועפ"י ג"כ י"ל דהכנסת מים למקפא לא הוא לגרמא, משום דכל פעולת הקפאון נעשית רק באופן כזה, וא"כ אין לומר דזה שהמים נקפאים ע"י המקפא הוא כח אחר ויהא לגרמא, אלא זהו צורת המלאכה והוא כזורה ורוח מסייעתו, שאף שהרוח עושה הפעולה מ"מ לא הוא לגרמא כיון שזהו צורת המלאכה, וה"ה הכא אף שהמקפא עושה את הקפאון מ"מ זהו צורת המלאכה.

ויעיין ג"כ בשו"ע הגר"ז (סי' רסה' סעיף ח') דכתב כהיסוד הזה דכל גרמא זהו בכה"ג שלא נעשית כצורת המלאכה, אך שנעשה כצורת המלאכה חייב אף בגרמא.

וכן משמע מדברי השעה"צ (סי' שטז' ס"ק יג') דכתב גבי צידה בכלב שחייב אף בגרמא משום דכך היא דרך צידתו, והוא דומיא דזורה ורוח מסייעתו, ועיי"ש במשנ"ב (סק"י), עיי"ש.

בענין מחיצת הכלים המלאים מים זהו גרמא המותרת, כלומר גרמא שכבר נסתלק העושה ונעשה ממילא בזה פטור בשבת קכ' ע"ב דכתיב לא תעשה כל מלאכה, וזה אינו מעשה מלאכה כלל, עכ"ד. והיינו דפעולה שהאדם עושה ונסתלקו מעשיו, כגון שהניח כדי מים ליד הדליקה ולאחר זמן באה האש והיא מכוחה שברה את הכדים ונגרם כיבוי ממילא, דווקא כה"ג חשיב לגרמא.

ולפי"ז י"ל דאף מי שמכניס מים למקפא, מונח בשעת ההכנסה למקפא שהמים יהיו קפואים, וא"כ אף שזה נעשה מחמת הקור לא הוא לגרמא.

ועוד י"ל דבמכניס מים למקפא אין זה נחשב שההקפאה נעשית אח"כ כתוצאה מהקור, וזאת משום דכבר ברגע הראשון מתחיל הפעולה של הקירור עד לקיפאון של המים, דתהליך הקפאון הוא בזמן מסוים שנמצא בתוך המקפא, וא"כ ממתי שמכניס למקפא מתחיל את תהליך הקפאון.

והנה עוד ישל"ע במש"כ האחרונים להתיר להקפא מים בשבת משום דהוא לגרמא, יש עוד לדחות זאת והוא ע"פ הסוג השני של גרמא בשבת שכתב הזרע אמת, וזתכ"ד ב' - בב"ק ס' ע"א מיירי בסוג אחר של גרמא דהיינו כשעושה המלאכה בסיוע דבר אחר דומיא דזורה דא"א לעשות כי אם בסיוע הרוח, דמלאכת מחשבת אסרה תורה בגרמא כזו דווקא דהאיהו ניהו דעושה המלאכה רק דמסתייע ע"י הרוח, עכ"ד. והיינו דפטור

ט. ועיין בדברי המהר"ח או"ז (סי' פג') דכתב כסברת הרא"ש אף גבי מבשל.

י. וע"ע לענין דברי הזרע אמת, בשו"ת לב חיים (ח"ב סי' קפח') דכתב לדון אם שרי לכבות הדליקה בשבת ע"י שמות הקודש. וכן יעויין לכל זה בשו"ת קרן לדוד (סי' קב). ובשו"ת כת"ס (או"ח סי' נה). ובשו"ת בית יצחק (סי' נב). וע"ע בשו"ת הר צבי (ח"א סי' קלו').

ובעצם סתירת הסוגיות בין שבת לב"ק בדיני גרמא, עיין בזה בשו"ת חלקת יואב (או"ח סי' יא). ובשו"ת שערי דעה (ח"א סי' קפה). ועיין בחזו"א (או"ח הל' שבת סי' לח' אות ב'). ועיין בשו"ת יבי"א (ח"א סי' יט). ועיין בשו"ת דובב מישרים

תשובת מו"ר הגרשי"ז שליט"א

והן אמת דשלחתי את דבר השאלה אל מו"ר הגרשי"ז זעפראני שליט"א, וענה לי ע"י תלמידו הרה"ג עזרא דוד שליט"א [מח"ס 'ארחות ההלכה'], ותוכן הדברים כך הם:

דלבני אשכנז אסור להקפיא מים, ולבני ספרד מותר משום דקרח נידון כמשקה, ומוכח כן מהא מדינא דכבוש כמבושל, דאם כובש דבר מה בקרח נחשב ככבוש, ומוכח דחשיב משקה. ולכך לא הוי למוליד דבר חדש דנשאר משקה.

ומה שהקשנו מדברי האגל"ט, אמר מו"ר הגרשי"ז שליט"א דבמשנ"ב (שי"ח סט"ז) מבואר דלא ס"ל כוותיה, ושאינן זה היתר בדיעבד.

ומש"כ דמעשה ההכנסה למקפיא הוי מעשה בידיים, אמר מו"ר הגרשי"ז דכיון דנעשה מאליו, הוי כמניח בחמה דשרי.

וכדברינו ראיתי דכ"כ בספר כתבי קהלות יעקב החדשים (סי' נב') דאין היתר להקפיא מים בשבת משום דהוי לגרמא, דכיון דכך היא צורת המלאכה הוי כזורה ורוח מסייעתו.

והנה עוד י"ל דאף אם נימא דעדיין חשיב לגרמא, כיון שפעולת הקירור מותרת, והיא המביאה את התוצאה של הקיפאון, מ"מ יהיה אסור להקפיא מים והוא ע"פ דברי שו"ת אחיעזר (ח"ג סי' ס') 'דכל מלאכה שתמיד נעשית ע"י גרמא זהו חשיב למלאכת מחשבת', יעוי"ש. וכיסוד זה דהאחיעזר יעויין דכ"כ החזו"א (או"ח סי' לו').

וא"כ י"ל ג"כ דאין להקפיא מים, משום שכל האופן להקפיא הוא בצורת גרמא, ודו"ק.

ונמצא מכל משנ"ת דיש לעיין בדבר ההיתר להקפיא מים בשבת.

(סי' קל). ובשו"ת אבני נזר (סי' רל' אות ה'). ועיין ג"כ בשו"ת זקן אהרן (ח"א סי' טו'), במש"כ ליישב את סתירת הסוגיות ע"פ הרא"ש בב"ק שם.

יא. וע"ע בפוסקים שכתבו לאסור, כ"כ בשו"ת דובב מישרים (ח"א סי' נה') לאסור. וכ"כ בשו"ת להורות נתן (ח"א סי' יז' יח' יט'). וכ"כ בכתבי קהלות יעקב החדשים (סי' נב'), והובא ג"כ בספר מעשה איש (ח"א).

ועיין במש"כ האחרונים המתירים, דכיון דנפק מפומיה דהדובב מישרים לאסור יש להחמיר בזה לכתחילה, כ"כ בשש"כ (שם). וכן בשו"ת אז נדברו (ח"ז סי' י', ח"ו סי' ח', ח"י סי' יב'). וכן בשו"ת משנה הלכות (ח"ד סי' מח', סי' מט'). וכ"כ בשו"ת נחלת מאיר (שם). וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (שם). וכ"כ בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' קכח').

והנה ראוי לציין כאן את מש"כ הגרשי"א בעניי"ז, דעיין בספר שבות יצחק (יד' מלאכות שבת פ"ב סוף אות ד') דכתב בזה"ל 'הכנסת מים לתא ההקפאה אין בזה דמיון לקיבוץ חלקים כי המים דמו לגוף אחד שנשתנה מנוזל למוצק. אבל אסור משום מוליד כמו בהמסת שלג שאסרו לעשות מקרח מים דדמי למלאכה שבורא מים, ומכל שכן לעשות ממים קרח, שהוא יותר עשייה של דבר חדש, וההכנסה לתא ההקפאה היא הכנסה למכונה שעושה זאת דחשיב מעשה בידים, ומ"מ יכול להכניס מים לצינון ולהוציאם לפני שיקפיאו, ולא גזרי' שמא ישכח דומיא דנותן כנגד האש כדי להפיג צינתן דחשיבין שישכח ויבא לידי בישול, דהתם אם ישכח הוי מלאכה דאורייתא משא"כ הכא. כל זה שמעתי מהגר"ש אלישיב זצ"ל, עכ"ל.

ובדעת החזו"א בזה, עיין במש"כ הגר"נ קרליץ זצ"ל (חוט שני הל' שבת ח"ג פרק פ') דמוסרים בשם החזו"א שהיקל בזה. אולם עיי"ש בשבות יצחק (שם הערה נג') במש"כ בשיטת החזו"א בזה, וז"ל 'יש שכתבו בשם החזו"א דנהגו להקל בהקפאת מים. ודנתי בזה קמיה דהגר"ח קניבסקי (שליט"א) זצוק"ל דלא יתכן במציאות בזמן החזו"א מנהג להקפיא במקפאים ביתיים, כי בזמנו לא היה בא"י מקפאים בבתיים שניתן להכניס בהם מים ולקבל קרח, אלא היו מייצרים קרח במפעלים ע"י פעולות מלאכה, והשיב נכון, ע"כ.

ועיין בדברי הקהלות יעקב (כתבי קהלות יעקב החדשים סי' נב') במש"כ ג"כ בדעת החזו"א בזה.

וברד ע"י שנימוחין במים ואע"פ שהן עצמם מים אסור ליתנם במקום שנימוחין דתניא בסו"פ במה טומנין אין מרסקין לא את השלג ולא את הברד בשבת אבל נותן לתוך הקערה או לתוך הכוס ואינו חושש, ע"כ. ומבואר דכתב דאף שהשלג והברד הן עצמן מים, מ"מ אית בהו מוליד, ולכך אסור ליתנם במקום שנימוחין שם.

וכן מבואר מדברי הסה"ת (שם) דכתב דאין לומר דיהא איסור נולד רק בשלג משום דמעיקרא היה עב, משא"כ שומן שהיה צלול מעיקרא לא יהיה נולד אחר שיחזור להיות צלול, והוכיח כן מהא דאסור לרסק אף ברד שהרי מעיקרא היה צלול, ואח"כ נקרב ובכ"א איתא דאין מרסקין, עכת"ד. ומבואר ג"כ דאף שהברד מעיקרא היה מים מ"מ אית ביה נולד, ועפ"י הוכיח ג"כ דאסור לרסק השומן אף שמעיקרא היה צלול.

וכן מבואר מדברי הספר אהל מועד (שער השבת דרך ד') דכתב בזה"ל 'אין מרסקין וכו' משום שמוליד בשבת וכו' ואפי' כנגד המדורה מותרין דלאו נולד הוא, ואינו דומה למשקין שזבו משום שאלו אף בעודן קרושין תורת משקין עליהם לכל דבר, ע"כ. ומבואר דאף דשם מים עליהם בעודן קרושין, מ"מ אסור לרסקם ביד דהו"ל מוליד.

וכן מבואר מדברי התוס' (שבת נא' ע"ב) דכתב דאין לרחוץ ידיו בשלג ובמים שמעורב בהם ברד, וכן לא במים המתקרשים {לגי' המהרש"א, עיי"ש}. וכ"כ המרדכי (שבת ס' של'), עיי"ש.

ונמצא דמוליד איכא בקרח, אף דשם משקה עליו.

ויש להוכיח כן אף בדעת השו"ע, דהרי הראשונים (רשב"א רמב"ן שבת שם) כתבו להתיר לרסק ביד את השלג והברד לתוך

ומש"כ לאסור משום דהוי גרמא דדרכו בכך, יש לדחות זאת דהן אמת דבדבר שדרכו בכך גרמא אסור, כ"ז נאמר רק במלאכה שהדרך לעשותה כך, וכיון שכך הדרך הוי איסור תורה ולא דרבנן, ולכן במטחנת חייטים בריחיים של מים הוי איסור תורה ודלא כהמג"א שהיקל, אך בנידו"ד שאינו מלאכה כלל ממילא מה שדרכו בכך לא הוי סיבה לאסור, וכי נימא דבדבר היתר שדרכו בכך יהא סיבה לאסור. וכיון דלא חשיב מוליד לא שייך לאסור מחמת דדרכו בכך. ואמנם לקה"י והגר"ש"א דאסור מדין מעשה בידיים שאני, וכ"ז לבני אשכנז דאוסרים אף בנולד.

ולמסקנת הדברים לדינא, דעת מו"ר הגרשי"ז שליט"א דאין לאסור לבני ספרד. עכת"ד מו"ר הגרשי"ז שליט"א שנמסרו ע"י תלמידו הרה"ג עזרא דוד שליט"א.

והנה לפמשנ"ת לעיל יש לעיין בדברים, דהא הגר"א (שיח' שם) והשעה"צ (שכ' לה') כתבו דכל מה שהתיר השו"ע להניח הפשטידא זהו רק כיון דס"ל דהאיסור הוא משום גזירה דסחיטה, אך אה"נ מוליד שייך בהכי. ולפמשנ"ת בפשטות דדעת השו"ע לאסור הוא משום מוליד. ואף שאינו עושה בידיים במניח כנגד החמה, מ"מ הוי מוליד. וא"כ ה"ה שמכניס למקפאי יהא מוליד אף שאינו עושה מעשה בידיים. ולפי"ז מש"כ השו"ע להתיר להניח הפשטידא כנגד האש או החמה, זהו משום דהשומן חשיב לאוכל וכמש"כ הרמב"ן, וכמשנ"ת לעיל.

והנה בעצם מש"כ דכיון דהקרח חשיב משקה לכך לא הוי למוליד, ישל"ע בזה לפמשנ"ת לעיל מהא דכתבו הראשונים דאיכא מוליד בהכי אף שיש עליו שם משקה, דכן מתבאר מהיראים (סי' רעד') דכתב בזה"ל 'ושלג

השלג והקרח, מהא דמחייבים על ריסוק שלג בשבת.

ואף אם נימא דשם מים איכא עליהם, מ"מ שם משקה אן עליהם, וכמש"כ המשנ"ב (סי' קנח' ס"ק יד'), ובשעה"צ (ס"ק טז'), דמים קרושים לא חשיבי משקה, לענין דבר שטיבולו במשקה. וא"כ שפיר דע"י שמרסקו נהיה למשקה והוי למוליד בשבת.

ועוד יש להוכיח דהשלג והקרח אינו משקה, מהא דתנן בתוספתא (טהרות פ"ב ה"ג) ובגמ' (נדה יז' ע"א) דהשלג והכפור אינם לא אוכל ולא משקה ואינם מקבלים טומאה. ודו"ק בכל זה י'.

והנראה לענ"ד כתבתי. ושוב הריני מוסר מודעה דהדברים הם לעיון, וח"ו לסמוך לזה למעשה, וה' יאיר עינינו בתורתו, אמן.

הכוס, משום דתורת משקים עליהם אף בעודן קרושים. ואילו השו"ע אסר לרסק ביד, וע"כ דס"ל או דאין עליו שם משקה בעודו קרוש, או דאף דיש עליו שם משקה, מ"מ אית ביה איסור מוליד, וכמשנ"ת מהראשנים. {ועיין בזה בשו"ת יבי"א ח"ד או"ח סי' כח' ט'}.
והנה עוד ישל"ע דאי תורת משקה עליו אף בעודו קרח, א"כ מדוע כתבו האחרנים להתיר להשתמש עם מים שנוצרו מקרח לנטילת ידיים, אף שבזמן שהיה קרח נעשה בו מלאכה, משום דהוי פנים חדשות דנעשה המלאכה בקרח, ולא במים. והרי אם שם משקה עליו אף בעודו קרח, היאך שייך לחלק ולומר שנעשה מלאכה רק בקרח ולא במי, הרי אף בעודו קרח הוי משקה.

ועוד ישל"ע בזה ממשנ"ת לעיל מהמרדכי (שבת סי' תנט') דהוכיח דאין שם מים על הכוס, משום דתורת משקים עליהם אף בעודן קרושים. ואילו השו"ע אסר לרסק ביד, וע"כ דס"ל או דאין עליו שם משקה בעודו קרוש, או דאף דיש עליו שם משקה, מ"מ אית ביה איסור מוליד, וכמשנ"ת מהראשנים. {ועיין בזה בשו"ת יבי"א ח"ד או"ח סי' כח' ט'}.
והנה עוד ישל"ע דאי תורת משקה עליו אף בעודו קרח, א"כ מדוע כתבו האחרנים להתיר להשתמש עם מים שנוצרו מקרח לנטילת ידיים, אף שבזמן שהיה קרח נעשה בו מלאכה, משום דהוי פנים חדשות דנעשה המלאכה בקרח, ולא במים. והרי אם שם משקה עליו אף בעודו קרח, היאך שייך לחלק ולומר שנעשה מלאכה רק בקרח ולא במי, הרי אף בעודו קרח הוי משקה.

ועוד ישל"ע בזה ממשנ"ת לעיל מהמרדכי (שבת סי' תנט') דהוכיח דאין שם מים על הכוס, משום דתורת משקים עליהם אף בעודן קרושים. ואילו השו"ע אסר לרסק ביד, וע"כ דס"ל או דאין עליו שם משקה בעודו קרוש, או דאף דיש עליו שם משקה, מ"מ אית ביה איסור מוליד, וכמשנ"ת מהראשנים. {ועיין בזה בשו"ת יבי"א ח"ד או"ח סי' כח' ט'}.
והנה עוד ישל"ע דאי תורת משקה עליו אף בעודו קרח, א"כ מדוע כתבו האחרנים להתיר להשתמש עם מים שנוצרו מקרח לנטילת ידיים, אף שבזמן שהיה קרח נעשה בו מלאכה, משום דהוי פנים חדשות דנעשה המלאכה בקרח, ולא במים. והרי אם שם משקה עליו אף בעודו קרח, היאך שייך לחלק ולומר שנעשה מלאכה רק בקרח ולא במי, הרי אף בעודו קרח הוי משקה.

יב. ובעצם הענין אם קרח אוכל הוא או משקה, הנפק"מ בזה גבי דיני ברכות דאי הובא לפניו משקה ובירך עליו, ואח"כ הובא לפניו משקה קפוא אי צריך לחזור ולברך. ועיין בשו"ת באר משה (ח"א סי' יא' אות ב') שכתב להוכיח דדינו כמשקה, ואזי לא יהא צריך לחזור ולברך. אולם עיין בשו"ת בצל החכמה (ח"ג סי' קטו') דכתב שמים קפואים דינם כאוכל, ולפי"ז יהא צריך לחזור ולברך, ועיי"ש דכתב דאף אם נימא דהוי כמשקה, מ"מ יהא צריך לחזור ולברך משום דהוי כב' מינים, עיי"ש. ועיין בשו"ת אורל"צ (ח"ב פ"ב הי"ב) דכתב שמים קפואים דינם כמשקה. וכ"כ בקובץ צהר (חלק יב' עמ' נב') בשם הגר"מ פיינשטיין והגר"ז גוסטמאן, דחשיבא כמיא בעלמא. ובעצם שורש הנידון אי שלג הוי כאוכל או משקה, י"ל דהוי תליא בגדר החילוק בין אוכל לשתייה, דיעויין בבא"ח (שנה א' פ' מסעי אות ח') דהחילוק בין אוכל לשתייה, דאכילה לועס הוא בשיניו, משא"כ שתייה אין בה לעיסה בשיניו, ולפי"ז קרח יש בו לעיסה וא"כ יהא דינו כאוכל. אולם עיין בשו"ע הגר"ז (סי' קנח' ס"ח) דמשמע מיניה דהחילוק בין אוכל לשתייה הוא שאכילה דרך בני אדם להפכה מעט בלשון עד שתגיע לבית הבליעה, משא"כ שתייה היא כל שדרך בני אדם לגומעה בבת אחת בלא היפוך לשון. וכ"כ בשו"ת מנח"י (ח"ב סי' קי'). ולפי"ז קרח או ברד או גלידה שאין דרכו להפכו בלשון אלא מגיע ישר לבית הבליעה, שפיר חשיב לשתייה, ודו"ק.

הרב יהודה טל

קהילת מסילת ישרים – רמות א'

דעת מרן השו"ע כנגד נקי האי אמרינן שרייתו זהו כיבוסו

א. מקור הדין

אסור לתת עליו מים כיון ששרייתו זהו כיבוסו, ומוכח שסובר כדעת ר"ת. וכן התוס' בזבחים (צד. ד"ה מקנחה) הביאו רק את דברי ר"ת וכן הוא בתוס' ביצה (יח. ד"ה מערמת).

והרא"ש ביומא (פ"ח סימן ד) הביא את התירוף הראשון ואת דברי ר"ת, ולא כתב שר"י אינו מסכים עמו.

ובהגדרת בגד מלוכלך כתב הרא"ש שאפילו הושחר מחמת לבישה או תשמיש אינו נחשב ללכלוך ודינו כנקי. וכן כתב התרומה, וכן כתבו תוספות ישנים (יומא עז: ד"ה עובר)

והרמב"ם בפרק יב מהלכות שבת הלכה ו כתב וז"ל טלית שאחז בה האור פושטה ומתכסה בה ואם כבתה כבתה, וכן ספר תורה שאחז בו האור פושטו וקורא בו ואם כבה כבה, ונותן מים מן הצד שעדין לא נתלית בו האור ואם כבתה כבתה, עכ"ל. ומבואר ממה שהתיר לתת מים ולא רק שאר משקים שבבגד נקי לא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו, וכ"כ בביאור הגר"א סימן שב אות לו בדעת הרמב"ם.

והטור (סוף סימן שב) הביא את דעת מהר"ם לחלק בין בגד צמר לבגד פשתן שלא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו רק בפשתן ולא

איתא בזבחים צד: בגד שרייתו זהו כיבוסו, רבא לטעמיה, דאמר רבא זרק סודר למים חייב, זרק פשתן למים חייב. בשלמא סודר עביד כיבוס וכו', ומבואר שעצם שריית הבגד במים הוא ככיבוס, ולעומת זה ביומא (עז:) איתא ההולך להקביל פני רבו עובר עד צווארו במים ואינו חושש, וכן בכיצה איתא נדה שאין לה בגדים (להחליף אחר טבילתה) מערמת וטובלת בבגדיה, וקשה כיון שעצם שריית הבגד הוא כיבוסו איך עובר במים להקביל פני רבו ואין הנדה טובלת בבגדיה.

וקושיא זו עמדו עליה הראשונים במקומות שונים, ותירצו כמה תירוצים ויש נפק"מ בין התירוצים לדינא. התוס' בשבת (דף קיא:) כתבו שני תירוצים, תירוף אחד שלא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו רק אם יש על הבגד טיפת דם או טינוף, ובזבחים מדובר שהיה כתם על הבגד וביומא ובביצה לא היה שום לכלוך. ותי' שני מצא ר"י מוגה בספר הישר לר"ת שכאשר הוא דרך לכלוך ולא דרך נקיון מותר ולכן ההולך בנהר להקביל פני רבו או נדה שטובלת בבגדיה שהוא דרך לכלוך מותר. וסיימו התוס' שר"י לא הסכים עם ר"ת שאין זה דרך לכלוך אלא נקיון. והתוס' בדף קכ. (ד"ה נותן מים) כתבו בשם רשב"ם שבגד שנשרף

א. ושם הוסיף על התירוף הראשון וז"ל אבל אם הבגד הושחר מחמת לבישה או תשמיש וכל שכן לבן לגמרי ואין עליו טינוף אלא שרוצה ללבנו יותר לא אמרינן שרייתו זו היא כבוסו. ופשטות לשונו משמע שאפילו כשיש על הבגד שחרורית ומתכוין לכבסו בכל זאת מותר, וכן הבין בדבריו הקצות השולחן (סימן קטז בדי השולחן דף נב:) והרב מנחת אהבה (חלק ב פרק יב הערה 7) חלק עליו והעלה ועכ"פ איסור דרבנן יש בכל אופן. ואולי י"ל שהרא"ש שהתיר אפילו כוונתו ללבנו מיידי דוקא בלבן לגמרי שאז אע"פ שהוא מתכוין לליבונו אינו נקרא ליבון אבל כשיש עליו שחרורית והוא מתכוין ללבנו אסור.

אינו חייב על כיבוס, וצ"ל כיון שאין זה כיבוס גמור רק שרייה אסורו רק בתועלת מרובה.

והב"י הביא עוד שדעת סמ"ג והסמ"ק וספר התרומה שבבגד נקי לא אמרינן שרייתו זהו כיבוס.

עוד הביא הב"י את שיטת ריב"א שאם נתזו מי רגלים על בגדיו בטופח על מנת להטפח שאינו יכול לברך ולהתפלל, שמותר לתת עליהם מים כדי לבטלם כיון שאינו מכוין כי אם לטהרם ולא לצחצוח וכיבוס, וראיה מנדה שמערמת וטובלת בבגדיה (כיצה יח.) אבל אם צואה על בגדיו אסור דאז מכוין לצחצוח כדי להעביר הלכלוך עכ"ל.

ודבריו צריכים ביאור דמשמע שמתיר לשפוך מים ממש ולא רק לקנח ידיו. ולכאורה אינו דומה לנדה שאין בגדיה מלוכלכים במי רגלים, ולכן יכולה לטבול משא"כ כאן, וצ"ל שריב"א סובר שמי רגלים אינם נחשבים כלכלוך אלא כשחוררית בעלמא ולכן לדעתו מותר לשפוך עליהם מים.

ב. אם יש מהלוקת בין שני תירוצי התוס'

ובפשטות נראה ששתי תירוצי התוס' חולקים שלכל תירוצי יש קולא וחומרא שלתירוצי ראשון בבגד נקי אין איסור שרייה, ואם הוא מלוכלך אסור לשרותו אפילו דרך לכלוך. וכן לתירוצי השני רק דרך לכלוך מותר אבל שלא דרך לכלוך אסור אפילו אם הבגד נקי, וכן כתב להדיא הפמ"ג (א"א ס"ק יח) וכן מוכח מדברי הב"י (סימן שב סעיף ט ד"ה ונראה) שכתב שטעמו של הטור (שסובר שרייתו זהו כיבוס בבגד נקי) הא שנראה לו תי' שני בתוס' עיקר, ומוכח שלתי' שני אין היתר של בגד נקי. וכן נראה בסברא דכיון שכל תי' חידש דין כדי לתרץ הקושיא, ולא אמר דבריו מסברא, אם הוא סובר את התי' השני מנין לו החידוש שלו, שהרי כבר אין הכרח לזה.

בצמר, ומשמע שלדבריו זה החילוק בין שתי הסוגיות שנדה וההולך להקביל פני רבו איירי בבגד צמר. ובזבחים מדובר בבגד פשתן. (ואולי לשיטה זו התכוין התוספות ישנים ביומא עז: ד"ה עובר בתירוצו השני)

והיראים (סימן קב מלאכת המלבן) כתב שבכל בגד אפילו אין עליו לכלוך שרייתו זהו כיבוסו שהרי בזבחים לא חילקו בין יש עליו לכלוך לאין, ומה שכתוב נידה מערמת וטובלת בבגדיה איירי בבגדי עור כדתנן ואם היא של עור נותן עליה מים עד שתכלה, וכן ההולך לקבל פני רבו, איירי בגדי עור. (והתוספות ישנים (שם) דחה שיטה זו כיון שסתם בגדים לאו של עור ניהו).

והטור כתב שבגד שיש עליו לכלוך אסור אפילו לשכשכו, ואחרי זה הביא דברי רבינו תם שבדרך לכלוך לא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו, וכתב הב"י שדעת הטור כדעת רשב"ם הנז' שאפילו בבגד נקי אמרינן ששרייתו זהו כיבוסו והוכיח כן מסימן שיט וסימן שלד, אלא שבדרך לכלוך מותר, והיינו לקנח ידיו הרטובות בבגד.

עוד שיטה שמוכח בב"י הוא שיטת הכל בו בדעת רבינו תם שדרך לכלוך נחשב אפילו באופן שנוטל ידיו על הבגד.

ובשם הגהות מרדכי כתב שאם הוא מלוכלך כולו לא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו ורק אם יש עליו מעט לכלוך אסור, ונראה להסביר דעתו שכיון שכולו מלוכלך אין השרייה מנקה אותו כלל ולכן אין איסור, משא"כ כשיש קצת לכלוך השרייה מועלת לנקותו. והוא חידוש גדול שכיון שכשיש מעט לכלוך אמרינן שהשרייה מנקה אותו, א"כ כשכולו מלוכלך אע"פ שאין מנקה אותו לגמרי מ"מ קצת מנקה אותו ולמה אין איסור על כיבוס קצת וכי אם יש לאדם בגד וכיבס קצתו

ג. מהו דרך לכהן

ובהגדרה של מהו לכלוך הנה התוספות בזבחים דף צד. (ד"ה מקנחה) כתבו יותר מתלכלכים בגדים כשנכנסה בנהר לבושה ממה שמתכבסין. והרא"ש ביומא (פרק ח סימן ד) כתב ואין זה דרך נקיון וליבון אלא רוב פעמים מתלכלכין במים. והתוספות ישנים הג"ל כתב דרך לכלוך שהולכין במים לבושין ואין שרייה זו דרך נקיון וליבון וגם אינו מתכוין לנקות ולהסיר הטינוף ע"י מים ופעמים שמתלכלך עוד בכך. וא"א לומר שהכוונה שדרך לכלוך הכוונה שממש מתלכלך שא"כ איך התירו בשופי ליכנס לנהר לקבל פני רבו וכן נדה הרי רק רוב פעמים מתלכלך, וא"כ היה צריך לבדוק כל פעם אם ע"י נהר זה הוא מתלכלך או לא ולא ראינו שהזהירו על זה, ולכן צריך לומר שהכוונה שכיון שאינו דרך נקיון, ואין דעתו על זה כלל כבר נחשב לדרך לכלוך.

אלא שהמשנ"ב (ס"ק נא ומקור דבריו בתוספת שבת) כתב דרך לכלוך שידיו מלוכלכות ומטנף בהם את המפה, וצ"ל שכוונתו לאו דוקא טינוף ממש שהרי סתם ידיים נקיות הם אחרי שנטל ידיו אלא שזה נקרא שהוא מטנף את המגבת, וכ"כ הכה"ח בביאור דברי התוספת שבת (אות עו) שכל שהוא דרך לכלוך שרי אפילו כשידיו נקיות מותר. וכן מוכח מתוך דברי המשנ"ב עצמו שכתב בס"ק נח לגבי מש"כ השו"ע שאסור לגנג כוס שהיה בו מים משום סחיטה שאין בזה משום ליבון כיון שהוא דרך לכלוך, ובפשטות לא מדובר במים מטונפים ממש וע"כ כיון שאין זה דרך נקיון נחשב כדרך לכלוך.

אלא שלפי זה קשה על דברי הרמ"א, שבסעיף ט כתב בגד שאין עליו לכלוך מותר ליתן עליו מים מעוטים ולא מרובים שמא יסחוט, ויש אוסרים בכל ענין, ומדכתב בסתם התי' הראשון משמע דהכי ס"ל, ולעומת זה בסעיף י כתב ויש שכתבו וכו' דלא אמרינן שריית הבגד זהו כיבוסו בכה"ג דאין זה רק דרך לכלוך, וכן נוהגין. וזה כדברי התי' השני וכן ביאר הגר"א ולכאורה סותר לסעיף קודם, וכיוצא בזה יש להקשות על דברי הביאור הלכה (סימן שב סעיף ד"ה שיש עליו) שהביא דברי האחרונים (פמ"ג ועולת תמיד) שכתבו כנ"ל, וכתב ע"ז ומ"מ לענ"ד לא ברירא הדבר כ"כ די"ל דדרך לכלוך לכו"ע שרי ועיין, עכ"ד. ולענ"ד הדבר מוכרח כדכתבתי ולכאורה הוא מבואר להדיא בתוס', ואולי הם סוברים שרק התי' הראשון מסכים עם התי' השני שדרך לכלוך מותר אבל התי' השני אינו מסכים עם הראשון, ולכן הוכיח הב"י שהטור סובר כתי' שני אלא שעדיין בסברא קשה לומר כן וכדכתבתי, וכן עדיין יצטרך ביאור למה כתב הרמ"א בסעיף י ויש שכתבו אם נאמר שכו"ע מודו בזה.

אלא שבספר התרומה (סימן רמד) פסק שבבגד נקי אין איסור בשרייתו, ומאידך כתב שבניגוב ידיים אין איסור כיון שהוא דרך לכלוך, והביא שכן כתב רבינו תם, ומשמע שסובר את שני התירושים, וע"כ צ"ל שספר התרומה אע"פ שפוסק שרק בבגד מלוכלך יש איסור, מ"מ בדרך לכלוך מודה שמותר ואחרי שמצאנו שכן דעת התרומה כבר אינו דוחק לומר כן.

ב. ואין לדייק בדברי התרומה שכתב עוד תנאי שיהיה מתכוין לכך להעביר הטינוף, ומשמע שאם אינו מתכוין לכיבוס אפילו שיש טינוף מותר, שהרי בסוף דבריו בפסק הלכה כתב אבל אם לא היה נוטף על הבגד וגם לא היה מתכוין לו לכבס הבגד וללבוש ע"י נתינת מים עליו אין כאן איסור כיבוס וליבון, עכ"ד. הרי שגם לא התיר אע"פ שאין מתכוין רק אם אין עליו לכלוך.

דין כיבוס רק בבגד מלוכלך, ובשם ר"ת כתב שהוי דרך לבישה ולא דרך כיבוס וברוב פעמים בגדיו מתלכלכין במים, וא"כ כמו שכתב הב"י שהתוס' סוברים שתירוצ' שני עיקר ואחרי שהביאו דברי ר"ת בטל תירוצא קמא גם בדברי הרא"ש י"ל כן. ועיין יד אהרון מה שהקשה על דברי הרמזים ובסוף דבריו כתב ליישב דברי הטור כדברינו, אלא שצריך להבין קושיית הב"י.

וי"ל בדוחק דכוונת הב"י שמשלשון התוס' משמע שסוברים שבטל תירוצא קמא כיון שכתבו "שמצא" ר"י מוגה בספר הישר, ולכן נתחדש לו תי' זה ובטל הראשון, אבל הרא"ש לא כתב כן אלא רק הביא דברי ר"ת וע"כ אין הוכחה כמי הוא סובר ומקשה הב"י שהיה לטור ברמזים להביא שתי התירוצים, ולא להכריע בדעת הרא"ש שסובר כתירוצ' בתרא, אלא שעדיין זה דוחק שמצאנו כמה פעמים שכותב הב"י שכיון שהרא"ש הביא דבריו באחרונה משמע דהכי ס"ל, וא"כ גם כאן הביא דברי ר"ת באחרונה, וצ"ע.

שו"ר להרב יוקח נא (לרבי אברהם הכהן מסלוניקי) שהקשה על הב"י כדברינו שדרך הרא"ש לכתוב בסברא האחרונה את עיקר הדין, וכתב ליישב שהרא"ש הוסיף בדברי התירוצ' הראשון שאע"פ שהושחר הבגד מחמת לבישה או תשמיש וכן אם הוא נקי אלא שדעתו ללבנו יותר לא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו וכיון שהוסיף מדברי עצמו בתירוצ' זה מוכח דהכי ס"ל, עכ"ד. ולענ"ד אפשר לומר כן כדי לתרץ קושיא אבל קשה לומר שהב"י הסתמך על זה כדי להקשות על הטור.

ומ"מ גם אם נתרץ דברי הב"י בדוחק, עדיין קשה ממה שכתב בתחילה שמדברי התוס' אין ראייה מה ההלכה שהרי ר"י לא הסכים עם ר"ת, ורק מדברי הרא"ש שהשמיט דברי ר"ת מוכח שהלכה כר"ת א"כ הב"י עצמו

אלא שצריך להבין למה בסימן שיט סעיף י' וסעיף טז לא החשיבו את נתינת המים בסודר וכן שתיית מים דרך בד לדרך לכלוך שאע"פ שאינו מלכלך ממש, מ"מ כיון שאין דרך נקיון בכך, צריך שיהיה מותר ועיין מש"כ בזה בסמוך (בביאור הראיות מסימן שיט), ועכ"פ כיון שלא מבורר הדבר כל הצורך אין להקל אלא בדבר שודאי נחשב לדרך לכלוך.

ובדעת מרן מצאנו שדיבר בזה בכמה מקומות, ונבארם כל אחד בפני עצמו. ותחילה נעמוד על דברי הב"י בסימן שב לבאר דבריו.

ד. ביאור דברי הב"י בסימן שב

כתב הב"י (סעיף ט) אחרי שהביא שני תירוצי תוס' (בפרק שמונה שרצים דף קיא:): שאע"פ שהתוס' כתבו שם שאין נראה לר"י (דברי ר"ת) שהרי היא מתכוונת לטהר הלכלוך ודרך רחיצה וליבון הוא זה הקנינות, לא הביאו רבינו (הטור) לפי שמאחר שלא הזכירו הרא"ש אלמא כר"ת ס"ל. ובהמשך דבריו (ד"ה ונראה) כתב שהטעם שהטור פסק כר"ת משום דכשכתבו התוס' ומצא ר"י מוגה בספר הישר דלא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו בדבר שאנו כי אם לכלוך בטל ליה תירוצא קמא ואפילו בדבר שאין בו טיגוף אמרינן שרייתו זהו כיבוסו כל שאינו דרך לכלוך, וראייה לדבר שהתוס' בפרק דם חטאת ובפרק ב דביצה לא כתבו אלא תירוצ' זה לבד, ושוב הקשה על הטור שכתב ברמזים דיומא (סעיף ד) שההולך להקביל רבו מותר לעבור במים ומשום כיבוס ליכא כיון שהוא דרך לבישה וכן התיר ר"ת לאשה וכו', והקשה הב"י שאע"פ שהטור סובר כן מ"מ כיון שבא לקצר דברי הרא"ש היה לו לכתוב דעת הרא"ש ולא דעתו, עכ"ד. ולא זכיתי להבין דבריו שהרי הרא"ש (שם פרק ח סימן ד) הקשה למה ההולך להקביל פני רבו אין חשש כיבוס וכתב שתי תירוצים הראשון שאין

ה. הראיות מסימן ש"ב

כתב השו"ע בסעיף ט בגד שיש עליו לכלוך אסור אפילו לשכשכו דזהו כיבוסו אלא מקנחו בסמרטוט. ופשטות לשונו משמע שדוקא אם יש עליו לכלוך אסור לשרותו במים אבל אם אין עליו לכלוך מותר, וכך הוא דעת המג"א כמבואר כאן ס"ק כא ובעוד מקומות (ויבואו כל דבריו להלן) וכן מסיק בשו"ת דרכי נועם (סימן ד) וכן דעת הנשמת אדם (כלל כב אות א) וכן דעת היוקח נא והטל אורות (מלאכת מלבן עמוד 223 בהוצאת אור ודרך), אמנם עיין בביאור הגר"א (אות לא) שכתב שאפילו אין עליו לכלוך אסור, ומה שכתב שיש עליו לכלוך הוא בשביל הסיפא שמקנחו בסמרטוט שאם אין שום לכלוך למה מקנחו ולישנא דמתניתין נקט היתה עליו לשלשת, וכן ביארו עוד אחרונים יובאו להלן.

ולענ"ד יש להוסיף שלכאורה יש להקשות על הטור שכתב בגד שיש עליו לכלוך אסור אפילו לשכשכו שזהו כבוסו, וקשה שהרי כתב הב"י שדעת הטור ששרייתו זהו כיבוסו בבגד נקי וא"כ איך כתב בגד שיש עליו לכלוך שמשמע שאם אין לכלוך מותר, וע"כ שהבין הב"י שכתב שיש עליו לכלוך כיון שאם אין לכלוך אין רגילים לתת מים, ואה"נ גם כשאין לכלוך אסור לתת, וא"כ כמו שמפרש כן בדעת הטור כן נפרש גם בשו"ע.

ונראה לי ראייה לדבריהם מדברי השו"ע בסעיף י שכתב שהרוחץ ידיו טוב לנגבם בכח זה בזה קודם שיקנחם במפה, וזהו דעת מהר"ם מרוטנבורק כמבואר בב"י, וכתב על זה הב"י שכבר נתבאר בסמוך בשם התוס' והרא"ש שמותר לקנח ידיו במפה כיון שהוא דרך לכלוך, אלא שמ"מ כיון שאפשר לעשות כן בקלות החמיר השו"ע לכתחילה, והשתא אם נאמר שסובר השו"ע שלא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו בבגד נקי נמצא שהחמיר חומרא

כתב שמדברי הרא"ש יותר משמע מדברי התוס' ואין אפשר שהתוס' סוברים כר"ת והרא"ש לא יסבור כן, וצ"ל שהב"י למד שגם ר"י מודה שבדרך לכלוך מותר ורק חולק על ר"ת מהו דרך לכלוך שר"ת סבר שקינוח הידים בבגד נחשב כלכלוך ור"י סובר שזהו נקיון, אבל דבר שודאי דרך לכלוך גם ר"י מודה שמותר, ועל זה הוכיח הב"י מדהשמיט הרא"ש דעת ר"י בדרך לכלוך ש"מ שלא ס"ל הכי בהגדרה של דרך לכלוך אבל בעיקר הדין אינו סובר כלל את ר"ת. אלא שזה דוחק לומר שאם אינו סובר כלל כר"ת יגלה דעתו מהו דרך לכלוך, וצ"ע.

ועכ"פ נראה שהב"י עצמו לא ברירה ליה שדעת הרא"ש להתיר שהרי בסימן שיט סעיף טז הביא הב"י תשובת הרא"ש שמותר לשתות מים דרך מפה בשבת, והקשה עליו הב"י למה לא חשש לליבון וכתב שאפילו אם תמצ' לומר שסובר הרא"ש דלא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו רק בבגד שיש עליו טינוף וכו', ומדכתב ואת"ל משמע שאין זה פשוט. וראיתי שהיד אהרון בסימן שיט הקשה על הב"י שלדבריו בסימן שב לא היה לו להסתפק כאן בדעת הרא"ש, וכן הקשו הרב ידי של משה והיוקח נא, ושם כתב ליישב שבסימן שב היה פשוט לב"י שדעת הרא"ש דלא כר"ת ושוב כשהגיע לסימן שיט חזר והסתפק בדעת הרא"ש דשמא י"ל שדעה אחרונה עיקר ולכן כתב ואת"ל.

עוד צריך ביאור ממה שכתב הב"י בסמוך (ד"ה וראיתי) על דברי מהר"ם מרוטנבורק שכבר נתבאר בסמוך בשם התוס' והרא"ש שמותר לקנח ידיו במפה כיון שהוא דרך לכלוך, עכ"ד ומבואר שסובר הב"י שהרא"ש מתיר דרך לכלוך וא"כ כשאינו דרך לכלוך אסור אפילו בבגד נקי, וצ"ע.

ע"ג חומרא שהחמיר ששרייתו זהו כיבוסו בבגד נקי, ועוד החמיר שאפילו דרך לכלוך אסור והוא חומרא יתירא, אבל אם נאמר שסובר ששרייתו זהו כיבוסו מעיקר הדין א"ש, שכתב שטוב להחמיר לכתחילה אפילו אם הוא דרך לכלוך. ועוד שאם סובר שבבגד נקי לא אומרים שרייתו זהו כיבוסו לא היה לו לכתוב טוב אלא ש"א שכך הדין. והמג"א (שם) כתב שלכך השו"ע כתב טוב כיון שמדינא מותר שהרי אין בו לכלוך, ולענ"ד דוחק לומר כן כדכתבתי.

וראיתי בנשמת אדם (שם) שכתב לבאר לשיטתו שסובר השו"ע שאין אנו יודעים מה השיעור של מים מרובים או מועטים וכיון שבמים מרובים יש חשש סחיטה כתב שטוב להחמיר, ובביאור דברי מהר"ם כתב שהאיסור משום ליבון שסובר שרייתו זהו כיבוסו אפילו נקי ולא חשש לסחיטה כיון שהם מים מועטים, ולענ"ד קשה מאוד לומר כן בדעת הב"י, שבמים שעל ידיו אם ינגבם בלי לנער עדיין לא שייך לסחוט אח"כ את הבגד וא"כ למה צריך לחשוש, ועוד שבב"י הביא דברי הסמ"ג שכתב להדיא שמים שעל ידיו הם מועטים ואין חשש שמא יסחט, ואין דרכו של השו"ע לחדש חששות מדעתו שלא הוזכרו בראשונים, וכאן אדרבה כתבו להדיא שאין חשש סחיטה. וכן דעת הגר"ז (סעיף כא ובקונטרס אחרון אות א).

ז. הראיות בסימן ש"ט

בסימן זה לכאורה יש סתירה בין שתי סעיפים בסעיף י כתב הטור שיין או

מים צלולין מותר לסננם במשמרת ואין ככאן בורר ומשום ליבון אין כאן כיון שעשויה לכך אינו חושש לליבונו, אבל סודר שחושש לליבונו אסור משום ליבון, ושאר משקים מותר. וכתב הב"י שמים בסודר אסור משום ליבון הוא כדעת רשב"ם שכתבו התוס' בפרק כל כתבי (שהוא סובר שאפילו בבגד נקי שרייתו זהו כיבוסו) ובשו"ע שם פסק לחלק בין משמרת שמותר לסודר שאסור משום ליבון ומבואר שסובר כדעת רשב"ם. וקשה ע"ז מסעיף טז שם שכתב שמים שיש בהם תולעים מותר לשתותן ע"י מפה, ומקורו בב"י בתשובת הרא"ש, והקשה על זה הב"י למה אין איסור מלבן, וכתב שאפילו אם נאמר דכיון שאין בו טינוף סובר הרא"ש שאין בו ליבון מ"מ יש חשש שמא יסחוט, וע"ז כתב שכיון שהוא דבר מועט לא חיישינן, עכ"ד. ומשמע שסובר שאין ליבון בבגד שאין בו טינוף.

ולכאורה היה מקום לומר שסודר הוא דרך לכלוך ומותר וכן המפה הוי דרך לכלוך ומותר, אלא שע"כ שאין הטור סובר כן שהרי אסור משום ליבון וכ"כ התהלה לדוד אות טז, שצ"ל שנתנית מים בסודר אינו דרך לכלוך (אלא שעדיין צריך להבין למה לא נחשב לדרך לכלוך).

והאחרונים ישבו על מדוכה זו ליישב דברי השו"ע, והמג"א בסימן שיט ס"ק יא כתב שדעת הטור כדעת ספר התרומה שכשאין עליו לכלוך מותר לתת עליו מים מועטים ולכן יש חילוק בין משמרת שאין חשש סחיטה לסודר שיש חשש ולכן בסעיף טז התיר לשתות מים דרך סודר, ולענ"ד נראה

ג. ובטעם הדבר שיש חילוק בין סודר למשמרת אע"פ שבליבון לכאורה לא שייך לחלק, עיין תוספת שבת בסימן שיט ס"ק יט שביאר שאע"פ דהוי פסיק רישא, מ"מ דומה למש"כ המג"א בסימן שיט ס"ק לו בשם הרב המגיד שמצדף חייב כשהוא מתכוין למלאכה וכשאינו מתכוין אין בו מלאכה כלל, וה"ה הכא שאינו עושה כלל פעולה של כיבוס, ופסיק רישא אע"פ שאינו מתכוין ליטול נפש אלא רק חותך ראשו מ"מ כשחותך יודע ומתכוין שימות משא"כ אלו שאין מתכוין ואינו חושב כלל על כיבוס.

מועט, ולמה הוצרך להעמיד את הרא"ש כמ"ד שלא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו, וצ"ל שאחרי שכתב שבדבר מועט אין סוחט ה"ה שגם אין מלבן ואע"פ שיש מקום לחלק בניהם שסוחט הוא חשש במציאות שמא יסחט ובדבר מועט אין חשש, אבל מלבן אינו חשש אלא מציאות של כיבוס ומה לי מעט מה לי מרובה, וכן השער הציון (שם אות נב) כתב על דברי הא"ר שהוא טעם קלוש ונראה כוונתו כדכתבנו, מ"מ י"ל שבשרייה שאינו כיבוס גמור כל ששם רק מעט מן הבגד אין בזה כיבוס.

ז. הראייה מסימן של"ד

בסימן שלד סעיף כד כתב הטור גבי בגד שאחז בו האור בשבת יכול לתת עליה משקה כגון יין שאינו דרך כיבוס אך לא מים משום כיבוס, וכתב הב"י שדבריו כדעת רשב"ם והטור תופס עיקר כדעתו ולכך כתב שמים אסור. ובשו"ע שם הביא ג' שיטות שיש אוסרים לגמרי לשים מים על הבגד (משום חשש כיבוי) ויש מתירים שאר משקים חוץ מן המים, (משום ליבון) ויש מתירים אפילו במים (כיון שהוא בגד נקי) ודברי סברא שנית נראים, ומבואר שפסק כדעת הטור כדעת רשב"ם. והמג"א בסימן שיט (שם) כתב שטעמו של השו"ע כאן הוא שמא יסחוט, וקשה לומר כן שהוא נגד דברי הב"י כאן. ופשטות הדברים משמע שסובר שיש כיבוס אפילו אם אין עליו טינוף.

ה. סיכום הראייה

פשטות הלשון שבסימן שב וסימן שיט סעיף טז משמע שמרן מתיר לשרות בגד במים כשאין עליו טינוף, ולעומת זה בסימן שיט סעיף י ובסימן שלד סעיף כד מבואר

שלא בא המג"א לבאר את דעת הב"י אלא את דברי השו"ע שישתדלו יחד וכדרכו בכמה מקומות שאין דרכו לבאר דעת הב"י ולדוגמא בעלמא אציין לסימן שיא מג"א ס"ק ד וה. אמנם כעין דבריו כתב בשו"ת דרכי נועם סימן ד בדעת השו"ע, והנה מלבד שהוא דחוק בלשון השו"ע, הוא היפך דברי הב"י שכתב על הטור שדבריו כדעת רשב"ם, ובשו"ע העתיק לשון הטור, ומסתבר שכוונת השו"ע הוא כמו שביאר לשון זה בב"י.

והתוספת שבת (אות לב) כתב שהשו"ע סובר שרק ביין מותר שאין בו ליבון אבל במים אסור ומה שהעתיק לשון הרא"ש שכתב מים הוא כדי שלא נטעה לדעת הסוברים שלא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו מ"מ כאן יש חשש סחיטה קמ"ל שלא חוששין. והוא דחוק מאוד שנתן מקום לטעות להלכה להקל שיאמרו שאפילו במים מותר כדי שלא יטעו להחמיר לפי דעה שאינה להלכה.

ועיין מאמ"ר שם, ותחילה הביא דברי שו"ת דרכי נועם הנ"ל, ועד הביא עוד דברי השיירי כנה"ג (שהם כעין דברי התוספת שבת) ודחאם עי"ש. (ועכ"פ דעת התוספת שבת והשכנה"ג שמרן סובר ששרייתו הוא כיבוסו אפילו אם הוא נקי).

והמאמ"ר עצמו תירץ שבדבר מועט לא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו וכדכתב הב"י לעניין סחיטה שבדבר מועט אין חשש שמא יסחט, וכן כתב הא"ר אות כז, והוא דוחק שהב"י בתחילה הקשה על הרא"ש משום ליבון, וכתב שצ"ל שסובר שלא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו, ושוב הקשה מסחיטה וכתב שבדבר מועט אין חשש, ואם כדברי המאמ"ר היה לו לומר מתחילה שאין חשש ליבון בדבר

ד. וההגדרה של מעט מים הוא יהיה תלוי בבגד שאם הבגד הוא קטן א"כ אע"פ שנותן רק מעט מים מ"מ עדיין יש חשש סחיטה וליבון כיון שכל הבגד מלא מים ורק אם הבגד הוא גדול ונותן מעט מים אין חשש, ומ"מ בבגד גדול שנתן על כולו מעט מים באופן שא"א לסוחטו נראה שחשש סחיטה אין אבל ליבון יש.

שמרן אוסר. ולענ"ד נראה שהראיות מסימן שב ושיט סעיף טז יש לדחותם, אבל הראיות מסימן שיט סעיף י וסימן שלד קשה לדחותם כמו שביארנו, ולכן י"ל שדעת מרן לאסור, ורק אם זה מעט יש להתיר כדסימן שיט סעיף טז. ומצאנו אחרונים רבים בשיטה זו והם השכנה"ג (סימן שיט הבהת הב"י אות יב) והתוספת שבת (שב ס"ק לא) והגר"ז (שם) והמאמ"ר (שם) והנהר שלום (סימן שיט אות ג) (כה"ח אות עד), והמשנ"ב (יבואר להלן) וכן דעת המנוחת אהבה (חלק ב פרק יב הערה 9), וכן דעת הגאון רבי שלום כהן (הובא בגליון אליבא דהלכתא על סימן שב) ולעומת זה המג"א (שם) והנשמת אדם והדרכי נועם וכן הטל אורות (מלאכת מלבן) סוברים שדעת מרן להתיר, ולענ"ד דעת מרן כדכתבתי.

ט. דברי האחרונים בזה

הרב טל אורות (עמוד 223 ואילך במהדורת אור ודרך) כתב שלדעת מרן בגד שאינו נקי לא אמרינן בו שרייתו זהו כיבוסו, ודקדק בדברי השו"ע בסימן שלד סעיף כד שכתב ודברי סברא שנית נראין, והיה לו לומר ויש לאסור כסברא השנית או והעיקר כפירוש השני, והוכיח מזה שהלכה כדברי המתירין שיותר ליתן מים כיון שאין בו טינוף, ורק כיון שאפשר ע"י משקין אחרים ובמשקין אין שום פקפוק לכו"ע, אין להקל ליתן מים דסו"ס במחלוקת היא שנויה, ולעולם הלכה כמתירין, ונפק"מ שאם אין לו משקים מותר ליתן מים, וההיא דסימן שיט דנקט דאסור לסנן מים בסודרין משום ליבון, היינו משום גזירה שמא יסחוט דסחיטה תולדה דמלבן היא. עכ"ד.

ולאחר המחילה רבה לא זכיתי להבין דבריו, שהרי בסימן שלד בשריפה עסקינו, ואם עיקר הדין שיותר למה יאמרו לו לקחת משקים שצריך לפעמים ללכת לחפש, ויש בזה חשש הפסד מרובה ואין זה כמו סימן שב

סעיף י שבקל אפשר לנער הידיים, ועוד שהיה למרן לכתוב לנו שאם אין לו שאר משקים מותר ע"י מים ואיך לא השמיענו דבר כזה חשוב וסמך על המעיין שיבין דבר זה, ותמוה לומר כן, ועוד שכבר מצאנו בכמה מקומות שהשו"ע כתב שנראין הדברים וכוונתו לפסוק כן להלכה ודוגמא לדבר עיין סימן שב סעיף ג, וסימן תנא סעיף י, ושם כתב כן לקולא ולא שייך לומר שכוונתו להחמיר לתכחילה, וע"כ כשכותב שכך נראה כך ההלכה, ולא אחד שראיתי לתוספת שבת בסימן זה על סעיף ג שכתב שמה שכתב השו"ע ונראין דבריו אין כוונתו לפסוק כן להלכה, ועפ"ז ישב קושיית המג"א בהלכות ציצית, אולם כנגד זה עיין פתח הדביר כאן שדחה דבריו והביא גם דברי הטל אורות וחלק על דבריו, ועיין שו"ת יחזה דעת (חלק ב סימן מ) שגם כתב שכשכתוב נראין דבריו כך ההלכה, ועל מה שביאר הטל אורות בסימן שיט קשה לי שלשון הטור הוא כלשון השו"ע והב"י ביאר דברי הטור כרשב"ם וא"כ איך אפשר לבאר לשון שהב"י עצמו ביאר אותו לא כמו שהוא פירש הרי ודאי כשכתב לשון זה התכוין לביאור שהוא עצמו כתב.

ובשו"ת אור לציון (פרק לו שאלה יד בהערה) כתב שמלשון מרן בסימן שב משמע שמתיר וכן דעת כמה אחרונים ואע"פ שבסימן שיט סעיף י משמע לאסור י"ל שאיירי בסודר שאינו נקי ובסימן שלד י"ל שסתם טלית כבר לבש אותה ואינה נקיה וביותר שבשעת השריפה אינו יכול לזיזהר אם היא נקיה או לא, עכ"ד ע"ש.

ולענ"ד הוא תמוה, שהרי בב"י בסימן שב סעיף ט (ד"ה ודע) הביא שהרא"ש ביאר שאפילו הושחר הבגד מחמת לבישה או תשמיש כיון שאין עליו טינוף לא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו, וכן כתב בעל התרומה (סימן רמד) ולא מצאנו מי שיאמר אחרת, וא"כ טינוף הוא לכלוך כגון טיט או דם ובסודר כזה

שום לכלוך שרייתו זהו כיבוסו אף אם ליבונו מצהיל מאד, ומבואר שאפילו נקי לגמרי, אלא שבשו"ת אבני נזר חלק אורח חיים סימן קנט אות י כתב וז"ל ומכל מקום נראה לי דדוקא בבגד שאינו מלוכלך כל צורכו כגון בגד ישינה וכהאי גוונא. ומה שהקשו הפוסקים מנדה מערמת. ולא תירצו דמיירי שבגדי מלוכלכים כל צורכן. משום דסתמא דמילתא לאו הכי הוא (בפרט דהתם שאין לה בגד להחליף. מסתמא אין בגדה חדש) אבל במלוכלך כל צורכו מה ליבון שייך ב'. אלא שראיתי להרב מלאדי בשלחן ערוך שלו (סעי' כ"א) שכתב דעת הפוסקים דאפילו בגד שאין עליו שום לכלוך אמרינן שרייתו זהו כיבוסו. אף אם ליבונו מצהיל מאוד. וצריך עיון מגין לו זה, עכ"ד.

וכן צידד הגריש"א בדעת מרן שרק אם מוסיף בליבונו יש אוסרים אבל בבגד חדש ואין שום הוספה אין כאן כיבוס, והובאו דבריו (במכתב) בספר אורחות שבת (חלק א עמוד תקסב).

ונראה שכיון שיש מחלוקת ראשונים אפילו בבגד שיש בו שחוררית אם שרייתו הוא כיבוסו שדעת הרמב"ם וסמ"ג וסמ"ק וספר התרומה שמותר, א"כ גם אם ננקוט שדעת מרן לאסור, מ"מ י"ל שבבגד נקי לגמרי גם מרן יודה, והוי ספק ספיקא, שמא הלכה כדעת הראשונים שבבגד נקי לא אמרינן שרייתו הוא כיבוסו, וגם אם אין הלכה כן, מ"מ שמא גם האוסרים לא אסרו רק בבגד שיש בו שחוררית ובבגד נקי לגמרי מותר, וא"כ בבגד נקי לגמרי יש להקל במקום צורך לשרותו במים, והדבר מצוי כשנשפך מים על הרצפה ורוצים לשים מגבת על המים (ובאופן שאין חשש סחיטה) שיש להקל, וכה"ג י"ל גם דהוי דרך לכלוך. ועוד יש לצרף גם דעת מהר"ם שמובא בטור שרק בבגד פשתן שרייתו הוא כיבוסו, וא"כ בגדים שלנו שאין עשויים מפשתן לדעתו מותר ואע"פ שאין הלכה כדבריו חזי לאיצטרופי.

ודאי שאין רגילים לסנן מים שהרי כוונתנו לנקות את המים שהם כבר היו צלולים (שאל"כ אסור משום בורר) ואם ישתמש בסודר עם טיט וכדומה הוא רק יטנף המים יותר. וכן מה שכתב שסתם טלית כבר לבש אותה ואינה נקיה, הרי אפילו שלבשה עדיין נקרא נקי, וכדכתבו התרומה והרא"ש, ולכאורה היא גמ' ערוכה שההולך להקביל פני רבו ונדה שמערמת וטובלת בבגדיה לא כתוב שהם בגדים נקיים לגמרי שכעת לבשם. ועוד שע"כ לומר שאין מדובר כאן בבגד מלוכלך שהרי השו"ע הביא שיש מתירים אפילו לשפוך מים ואם הוא בגד מלוכלך איך יש מי שמתיר הרי בבגד מלוכלך לכו"ע שרייתו זהו כיבוסו, ועוד קשה שמבאר דברי השו"ע נגד דבריו שכתב בב"י.

שו"ר שהאור לציון עצמו בפרק מג שאלה ו בהערה כתב שמפה ושאר בגדים שיש בהם משום כיבוס אין ליתן עליהם מים אלא שאר משקים, וכפי שהכריע מרן שם בסעיף כד כדעה השנייה, עכ"ד. ומבואר שלמד שדעת מרן לאסור מדין כיבוס ואיירי במפה וכדומה ואפילו שאינם מלוכלכים, וצ"ע בדבריו.

י. אם גם בגד נקי לגמרי אסור

והנה אחרי שביררנו שדעת מרן שגם בבגד נקי שרייתו זהו כיבוסו, יש לברר אם גם בבגד נקי לגמרי שיצא קעת מכביסה או בגד חדש שמעולם לא לבשו אותו אם גם בזה אסור או לא, והנה מצד הסברה יותר נראה לומר שאם הוא נקי לגמרי אין בזה איסור ורק כשיש בו שחוררית שהתרומה וסייעתו מתירים בזה האוסרים יאסרו, שאל"כ מה שייך לומר על בגד שנקי לגמרי שמלבנו, וכמו שאין ביטול בדבר מבושל וטוחן בדבר טחון ובורר בדבר מבורר כך גם לא יהיה מלבן בבגד נקי לגמרי, שהרי במציאות הוא אינו מלבן, אלא שבשו"ע הרב סעיף כא כתב בגד שאין עליו

זאת תורת העזרה

א. בגד שהוא חדש או נקי לגמרי (כגון שכיבוסו במכונת כביסה) ואין שום שינוי בבגד אם יכבס אותו פעם שניה, לכו"ע מותר לשרותו במים, וכגון שנשפך מים ורוצה לנגבם במגבת נקייה, ורק צריך לזהר שלא יהיה מים מרובים כדי שלא יהיה חשש סחיטה.

ב. אם הוא מלוכלך בשחרורית וכדומה לדעת מרן אסור לשרותו במים דהוי כיבוסו, אע"פ שאין עליו טינוף ממש. ולדעת הרמ"א מותר כיון שאין עליו טינוף.

ג. אם יש עליו טינוף גם לרמ"א אסור לשרותו במים.

ד. אם נותנו במים דרך לכלוך או שמנגב בו ידיו לדעת השו"ע מותר, ולמקילים בבגד שיש בו שחרורית יותר נראה לאסור דרך לכלוך, אבל המיקל גם בזה יש לו על מה לסמוך.

אולם אחר העיון היטב נראה שגם שו"ע הרב סובר שבבגד נקי לגמרי אין איסור, שהרי אחרי שהביא דעת המחמירים כתב ויש לחוש לדבריהם להחמיר בשל תורה שאין זו מלאכה שאינה צריכה לגופה הואיל ומה שהבגד מתלבן נוח הוא לו אף על פי שאינו מתכוין לכך, עכ"ל. ומדכתב שניחא ליה ע"כ שיש איזה שינוי בבגד שאל"כ מי פתי יכבס בגד נקי ועוד יהיה נוח לו, אם הוא נשאר בדיוק אותו דבר כמו שהיה, אלא ודאי כוונתו שאף אם מצהיל מאוד מ"מ ע"י כיבוסו עכשיו הוא עוד יותר מצהיל, וכן יש להוכיח מדבריו בסימן שיט סעיף יג שכתב וז"ל בסודרין אסור לסנן את המים או יין לבן וכיוצא בהם משום איסור ליבון ששריית הגד זהו כיבוסו משא"כ משמרת שהיא עשויה לכך ואינו חושש לסחטה וגם אינו חושש לליבונה כלל ולפיכך אין ליבונה חשוב כלום לאסור שרייתה בשביל כך אף להאומרים ששריית הבגד זהו כיבוסו, עכ"ל. ואם נאמר שיש איסור שרייה אע"פ שאין כל שינוי בבגד א"כ ודאי שאע"פ שאינו חושש לליבונה אסור ואיך כאן התיר לסנן במשמרת, וכן מוכח שהבין התוספת שבת בסימן שיט ס"ק יט (הבאנו דבריו בהערה 3), וע"כ בבגד שהוא נקי לגמרי יש להקל לכו"ע.

הרב שמעון יוסף

קהילת מסילת ישרים – רמות א'

שבות דשבות לצורך מצוה ע"י ישראל

מצווה משמע בגמ' פסחים צב' א' דאסור, דאמרו שם ערל הזאה ואיזמל העמידו דבריהם במקום כרת הזאה דאמר מר הזאה שבות ואינה דוחה את השבת איזמל דתניא כשם שאין מביאים אותו דרך רה"ר כך אין מביאין אותו דרך גגות ודרך חצירות ודרך קרפיפות,

בשו"ע סי' שז' סעי' ה': דבר שאינו מלאכה ואינו אסור לעשותו בשבת אלא משום שבות מותר ישראל לומר לגוי לעשותו בשבת והוא שיהיה שם מקצת חולי או יהיה צריך לדבר הרבה או מפני מצווה. ע"כ. וע"י ישראל לעשות שבות שלא כדרכו לצורך

רש"י שם. וכן הוא בשו"ע לקמן שם סעי' ח' כורך על אצבעו דרך מלבוש.

ובאמת מגוף הסוגיא בעירובין סח' א' שהיא מקור הדין דהשו"ע הנ"ל מוכח דשבות דשבות ע"י ישראל אסור לצורך מצווה דבגמ' שם אמרו בההוא ינוקא דאישתפיך חמימיה אמר להו רבא נייתו ליה חמימי מגו ביתאי א"ל אביי הא לא שתפינן נימרו ליה לנכרי ליתי ליה, דאפשר להוציא ע"י נכרי מחצר שאינה מעורבת לצורך מצווה ופריך אביי הזאה שבות ואמירה לנכרי שבות מה הזאה שבות ואינה דוחה את השבת אף לנכרי שבות ואינה דוחה את השבת א"ל ולא שאני לך בין שבות דאית ביה מעשה לשבות דלית ביה מעשה, משמע דאף הכא דמיירי בשבות דשבות לא שרי אלא משום דהוא שבות דלית ביה מעשה, דהא לא משני ליה הזאה שבות אחת והכא ב' שבותים, דודאי גם ב' שבותים אסור היכא דאית ביה מעשה והכא שרי רק משום דלית ביה מעשה.

ובדברינו יש ליישב מה שקשה שם דפריך ליה אביי מהזאה ולכאורה יש לתמוה הא הזאה שבות אחת היא והכא ב' שבותים ונראה דפריך אביי מהא דהזאה שבות היא והעמידו דבריהם במקום כרת ומתבטל קרבן פסח לגמרי ואמאי מבטל קרבן פסח יזה המזה כלאחר יד דהזאה כלאחר יד נראה דמהני דדוקא בשבת כלאחר יד לא חשיב מעשה משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה כמ"ש הח"מ באהע"ז ס' כג' סק"ה, אלא ודאי דאף ב' שבותים אסור במקום מצווה ומשני דיש לחלק בין שבות דאית ביה מעשה לשבות דלית ביה מעשה.

אך ברי"ף שם כתב ולא שאני לך בין שבות דאית ביה מעשה לשבות דלית ביה מעשה כלומר האי דאמור רבנן אמירה לנכרי שבות לא שאני לך בין אמירה במעשה שיש

אלמא דאם א"א להביא האיזמל, רק דרך גגות אפ"ה אינו מביא ומיבטל מצוות מילה ואמאי מיבטל מצוות מילה יביאנו כלאחר יד אלמא דאסור להביא האיזמל אפילו כלאחר יד דרך גגות לצורך מצוות מילה. וכן הוא לקמן סי' שלא' סעי' ו', אם לא הביא איזמל למילה מערב שבת לא יביאנו בשבת אפילו במקום שאין בו אלא איסור דרבנן שהעמידו דבריהם במקום כרת. ע"כ. משמע דמבטלינן מצוות מילה בכה"ג ואינו מטלטל האיזמל כלאחר יד.

אח"כ ראיתי ברמב"ן שבת קלד' א' שכתב כן להדיא דאסור להביא האיזמל אפילו כלאחר יד דרך גגות דכתב שם מידי דהוה אאיזמל שאין מביאין אותו דרך שער בשינוי אפילו במבוי שאינו משותף וכו'. הרי דהבין מפשטות הגמ' מדמיבטל מצוות מילה דאסור להביא האיזמל אפילו כלאחר יד. (ואין לומר דכלאחר יד חמיר ולא חשיב שבות להתיר, דכלאחר יד ע"י גוי שפיר חשיב שבות להתיר לצורך מצווה דהא אפילו כלאחר יד ע"י בהמה שרי לצורך מצוה כדמוכח בפסחים סו' א' וע"י גוי קיל מע"י בהמה כדמוכח בשבת קנ"ג א' ואי שרי בשבות ע"י ישראל גם בכלאחר יד יש להתיר.).

ובן יש להוכיח לענ"ד מדברי רש"י במתני' קלג' א' אם לא התקין מע"ש כורך על אצבעו ומביא ואפילו מחצר אחרת ופירש"י כורך על אצבעו דרך מלבוש לשנותו מדרך הוצאה בחול. וקשה דהא לא התירו כורך על אצבעו ומביא אלא מחצר אחרת ולא מרה"ר ועל כרחך דחשיב טלטול ולא הוי כדרך מלבוש ממש ומשום דאין לו מכה וכמ"ש המ"א סי' שלא' סק"ח וא"כ קשה למאי איצטריך להתיר משום דהוא דרך מלבוש אפילו בכל כלאחר יד יהא מותר דהוי שבות דשבות לצורך מצווה, אלא ודאי דוקא משום דהוא דרך מלבוש שרי דאין האיסור ניכר אבל בסתם כלאחר יד אסור וע"י בחי' הרש"ש על

סעי' ה' דפחות פחות מד' אמות אסור מדבריהם ומשמע דשבות דשבות לצורך מצווה מותר. ונלע"ד דהתם ג"כ הוי שבות שאינו ניכר דהא פחות מד' אמות פעם אחת שרי אפילו ברה"ר כמ"ש שם סעי' א' ואסור רק כמה פעמים פחות פחות מד' אמות, נמצא דבכל פחות מד' אינו ניכר שעושה שבות וליכא זילותא דשבת ורק זה התירו לצורך מצווה. ועי' בה"ל סו"ס שמט'.

אך במ"א כאן התיר במקום הפסד גדול שבות כלאחר יד ע"י ישראל ובס' שכה' סק"ו משמע מדברי המ"א דאם א"א בלא"ה מותר עקירה בלא הנחה ע"י ישראל היכא דאינו רה"ר דאורייתא מפני דרכי שלום ומשמע דמותר שבות דשבות ע"י ישראל במקום הפסד או דרכי שלום ולכאורה ה"ה לצורך מצווה ואפשר דדרכי שלום והפסד גדול שאני דהוי כצינור שעלו בו קשקשים דכתובות ס' א' דהתירו למעך ברגלו אבל במקום מצווה לא שמענו ואפשר עוד דלא התיר אלא עקירה בלא הושטה דלא מינכר האיסור.

בה איסורא דאורייתא ובין אמירה שאין בה איסור מעשה דאורייתא דהא מר לא אמר ליה זיל אחים לי. ע"כ. משמע דמפרש דאביי מדמה אמירה לגוי להזאה אף דהזאה היא רק שבות אחת והשיבו דבאמת יש לדמות אמירה לגוי להזאה רק הכא היא אמירה דלית בה מעשה דאיסורא דאורייתא ולהכי שרי ולגירסת הרי"ף אין להוכיח מהסוגיא הכא דשבות דשבות ע"י ישראל אסור ומ"מ אין להוכיח גם דשרי דאפשר דדוקא אמירה לגוי באיסורא דאורייתא דמי לשאר שבות אבל אמירה לגוי באיסורא דרבנן קיל משבות דשבות ע"י ישראל.

והגאון הרשל"צ הגר"ע יוסף זצ"ל בספר חזון עובדיה שבת ח"ג עמ' תעח' הביא ראייה דשרי שבות דשבות לצורך מצווה מדאיתא בשבת קכז' א' פעם אחת הלך רבי למקום אחד וראה מקום דחוק לתלמידים ויצא לשדה ומצא שדה מלאה עומרים ועימר רבי כל השדה כולה. ופי' רש"י וכרמלית הואי ובפחות פחות מד' אמות. וקי"ל בס' שמט'.

בדין כיבוי מזגן במקום חשש חולי לקטן

א) בענין לקרוא לגוי שיבוא ויכבה נראה פשוט דמותר. דאפ' במקום מקצת חולי קי"ל לעיל סי' שז (ס"ה) דמותר שבות דשבות, א"כ כ"ש בנ"ד דצרכי קטן כחולה שאב"ס כמ"ש רמ"א כאן ולעיל ס' רעו (ס"א) דאפ' מלאכה דאורייתא שרי ע"י גוי לצרכם. ויש לדון באופן שקשה להשיג גוי, האם שרי ע"י ישראל.

בדין הוה עובדא באחד משבתות הקיץ שהיה המזגן דלוק מע"ש והיה מכוון ליכבות בשעה מסויימת. אלא דנוכחנו לדעת שלא היה במצב שבת אלא במצב חול וא"כ היה עתיד לישאר כך כל השבת. וכיון שהסלון היה מאוד קר וגם למחרת כשיקומו הילדים עלול מאוד שיצטננו הסתפקתי האם יש אפשרות לכבות ע"י גוי או ישראל.

כשאנ"ל ע"י ישראל בשינוי לצורך קנין

(ב) הנה לפי המתבאר בשו"ע בס' שכח (סי"ז) לחלל הישראל השבת באיסור דרבנן לצורך חולה שאב"ס, אם אין סכנת אבר בעי שינוי וכשיש סכנת אבר מותר אפ' בלי שינוי (וכדברי הסבא השלישית שהיא סברת הרמב"ן). וא"כ בעניינינו יש להקל לכבות בשינוי. ואף דמשאצ"ל חמיר משאר איסורים דרבנן וכמש"כ המשנ"ב בס' רעח (ססק"ג) וביה"ל שם (ד"ה מותר) וא"כ י"ל דגם ע"י שינוי לא שרינן במשאצ"ל.

אולם נראה דזה דוקא למאי דנקט המשנ"ב בס' שכח (סקנ"ד) דמה דשרינן בשינוי היינו דוקא באיסור דרבנן ולא מלאכה דאורייתא. ע"ש. אמנם הנלע"ד מלשון תורת האדם, שהיא מקור דעה זאת, דאפ' במלאכה דאורייתא יש להתיר בשינוי. ע"ש. וכ"כ הגר"ז שם (סי"ט). וכן מסיק להלכה בחזו"ע (ח"ג עמ' קפב) בהסתמכו על הרבה פוסקים שכך נקטו לדינא. ע"ש. וא"כ כ"ש שיש להקל במשאצ"ל בשינוי.

אלא דלקושטא דמילתא אין אנו צריכים לכך, כיון דכל הפעלת המזגן אינה קשורה במבעיר דאורייתא [כמש"כ בחזו"ע (ח"ו עמ' קכ) והליכות שבת (ח"ב עמ' צו וקנו)] כיון דאין שם חוט להט ולא שייך לדון בכיבוי שלו משום משאצ"ל, וא"כ גם לדעת המשנ"ב יש להקל בשינוי. ורק לסוברים דיש משום בונה וסותר בהדלקת או כיבוי החשמל, יש לאסור מה"ת גם בזה. אלא שרוב הפוסקים לא נקטו כך.

כשאין השינוי ניכר בתוצאה

(ג) והיה מקום להחמיר בזה אפ' בשינוי, כיון דבכיבוי המזגן אין השינוי ניכר בתוצאה של המלאכה וא"כ י"ל דאין זה חשיב שינוי. אולם הסכמת הפוסקים כד' האגלי טל (בפתיחה

אות ג) שכל שיש שינוי בצורת הפעולה הוי כלאח"י אף שאין שינוי בנפעל. אלא שיש מחמירים לענין שבות דשבות במקום מצוה וכדו' דלא שרינן לומר לגוי שיעשה המלאכה בשינוי, כמ"ש בארחות שבת (פכ"ג הערה קעט) בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל דאף דלענין ישראל נחשב כלאח"י מ"מ בשבות דשבות אין להקל אלא כשהשינוי ניכר גם בתוצאה. ע"ש. וכ"פ במגילת ספר (פ"ל אות ה). וצ"ב בטעם הדבר אחר דנקטינן בשישראל כה"ג חשיב שבות. וכ"פ בחזו"ע (ח"ג עמ' תנו) דמותר לומר לגוי שידליק החשמל במרפקו לצורך מצוה. ע"ש. ולפ"ז בעניינינו, לכבות המזגן בשינוי י"ל דתלוי במחלוקת הזאת. אלא די"ל שכ"ז לענין שבות דשבות אבל בשבות הנעשה ע"י ישראל בשינוי גם המחמירים יודו בזה להקל. וכ"נ מד' הארחות שבת (פ"כ הק"ה) שהיקל בזה אע"ג דלענין שבות דשבות צידד להחמיר. וכן מבואר במגילת ספר (פכ"ז אות ד) שאע"פ שלענין שבות דשבות החמיר אם אין השינוי בתוצאה וכנ"ל מ"מ לענין שבות בשינוי לצורך חולה שאב"ס כתב להקל. ע"ש. הרי שגם לסוברים שיש להחמיר לענין שבות דשבות, אין לך בו אלא חדושו ובעניינינו כו"ע יודו שיש להקל. ובלא"ה נראה דיש להקל גם לדידהו, עפמש"כ המשנ"ב בס' שכח (ס"ק ק"ב) דבא"א בשינוי ואין שם גוי מותר אפ' ע"י ישראל כדרכו. ע"ש. וא"כ אם בזה לא נחשב שינוי, הרי שא"א לעשותו בשינוי ושרי כדרכו.

ולכן נראה דיש להקל בפשיטות לכבות המזגן בשינוי לצורך קטנים אשר עלולים להצטנן אם ישאר המזגן דלוק. ומ"מ כיון דהוי מילתא דתמיה לרבים צריך ליהזר לעשותו באופן שלא יצא מזה שום חשש תקלה וזילותא דשבת לסובבים אותו. ואין להתיר בכל כיוצא בזה אלא לבני תורה וכעין שכ' המשנ"ב בס' רעו (סקכ"ט). ע"ש. ובאופן המותר ע"י ישראל בשינוי יש לציין שמותר אפ' אם אפשר

וכנ"ל. כ"כ ביבי"א (ח"ג או"ח סי' כ' סוף אות ה') ע"ש]. ושור"ר שכ"כ בחזו"ע (ח"ו עמ' קמא) להתיר גרמא לצורך חולה שאב"ס. ע"ש.

ומ"מ כ"ז דוקא בשעוני שבת המצויים בזמנינו, שהעברה למצב שבת אין בה הפסקה זמנית של פעולת החשמל אבל אם בהעברה למצב שבת יש הפסקה של החשמל אפ' לרגע, אין זה גרמא אלא מעשה בידים ממש, וכמש"כ בשש"כ (דפו"ח פכ"ג הל"ה).

ואף שיש מחמירים שבשעונים של שבת אם משנה המצב הנוכחי כדי שידלק או שיכבה בהקדם חשיב עושה מעשה בידים ולא גרמא, עיין בארחות שבת (ח"ג עמ' רלא), מ"מ מד' היבי"א (ח"ג או"ח סי' יז ויה) מבואר שנחשב גרמא. ע"ש. וכ"ד הגרשז"א זצ"ל בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' יג) הובא בשש"כ (פי"ג הכ"ח בהערות). ע"ש. ולפיכך כ' ביבי"א שם (סי' יח) להקל להקדים שעת כיבוי החשמל לצורך חולה שאב"ס או להקדים הדלקתו לצורך מצוה. וכ"כ בשמו בשש"כ שם (בהערה אות קא רקג). ע"ש.

היש מוהצה בהזזת המתג של שעון שבת

(ה) אלא דאכתי יש לדון בזה מחשש מוקצה בטלטול המתג. ועיין באחרונים שכתבו לדון בענין הזזת כפתור החשמל בעודו כבוי שעתיד לידלק, האם מותר להזיזו למנוע הדלקתו שנית. דלכאורה אם בביה"ש היה החשמל דלוק יש לאסור הזזת הכפתור מטעם מיגו דאיתקצאי דכיון שבביה"ש היה אסור להזיזו משום איסור כיבוי איתקצאי לכולי יומא. ובלא"ה כיון שהמתג הוא כלי שמלאכתו לאיסור אין להתיר אלא לצורך גופו או מקומו. ועיין ביבי"א (ח"ז חאו"ח סי' לו) שהעלה להקל בזה ע"י תנאי שילחוץ עליו לאחר שיכבה כדי שלא יאסר מטעם מיגו דאיתקצאי בביה"ש כשהחשמל היה דלוק דומיא דנר שכבה בס' רעט (ס"ד), בצירוף דעת הסוברים שאין מוקצה

לעשות ע"י גוי ואין צורך לחזר אחריו, כמש"כ המשנ"ב בס' שכח (סקנ"א) בשם הח"א. ע"ש.

גרמא לצורך חולה שאין בו סכנה

(ד) עוד עצה שניתן לעשות במצב זה, יש ללמוד ממש"כ השו"ע בס' שלד (סכ"ב) שתיבה שאחז בה האור עושים מחיצה בכל הכלים להפסיק בין הדליקה אפ' כלי חרס חדשים מלאים מים שודאי יתבקעו כשתגיע להם הדליקה דגרם כיבוי מותר. הג"ה במקום פסידא. ע"כ. הרי שגרמא במלאכות שבת שרי עכ"פ במקום פסידא. ועיין ביה"ל שם (ד"ה דגרם כיבוי מותר) דלאו דוקא במשאצ"ל ככיבוי הוא דשרינן, דאפ' בכל המלאכות הדין כן. ע"ש. ולפ"ז נראה דבענינינו ניתן להעביר המתג ממצב חול למצב שבת באופן שגם כשיעביר למצב שבת עדיין ישאר דלוק, כגון שהיה מתוכנן שיהא דלוק מעשר עד אחד עשרה ובעשר וחצי נודע לו שהמזגן במצב חול, יכול באותה שעה להזיז המתג למצב שבת, דאינו אלא גרם כיבוי ומשרא שרי. ואע"ג דכתב רמ"א דאין להתיר אלא במקום פסידא, נראה דבענינינו דהוי במקום חולה שאב"ס וכנ"ל, עדיפא מפסידא.

תדע שלצורך הפסד לא התירו אלא שבות דשבות במקום הפסד וכנ"ל בס' שז (ס"ה), ואפ' בזה יש חולקים כמ"ש המשנ"ב שם (סקנ"ב) בשם הא"ר. ע"ש. ואילו לצורך חולה שאב"ס אומר לגוי ועושה, כדאיתא בשבת פ' מפנין (דף קט). ונפסק בשו"ע סי' שכח (סי"ז). הרי דאפ' שבות אחד סגי להתיר לצורך חולה. וא"כ כיון דלענין גרמא שרינן במקום הפסד, כ"ש שיש להתיר במקום חולה שאב"ס. [ואפ' בלי להגיע לצורך חולה אלא שיש צער ג"כ נראה להקל בגרמא, ומכח מה שהזכרנו לעיל דאם בהפסד שרי כ"ש במקום צער דעדיפא מהפסד, שהרי במקום צער לכו"ע שרינן שבות דשבות ואילו במקום הפסד במחלוקת שנויה

במחובר. ע"ש. והניף ידו שנית בחזו"ע (ח"ג עמ' קצ). ע"ש. וכ"כ במנוח"א (ח"א עמ' שכו) להקל מדינא ואפ' בלי תנאי. אלא שלמעשה כתב דיש להחמיר ואפ' ע"י תנאי אם לא לצורך גדול או חולי ומטעם דלא לפרוץ גדר. ע"ש.

ודעת האול"צ (ח"ב פמ"א אות א') דלהוריד את כפתור החשמל כשלא עובר בו זרם יש לאסור משום מוקצה כיון שהכפתור הוא כלי שמלאכתו לאיסור. ע"ש. [וע"ש עוד שהחמיר מטעם סתירת המעגל החשמלי עפ"י שיטת החזו"א, וס"ל דאפ' כשאין זרם החשמל עובר יש משום סותר להחזו"א. ובשש"כ (פי"ג הערה קא) כ' בשם הגרשז"א זצ"ל דממכתב החזו"א נראה דדוקא כשעובר הזרם יש משום סותר. ע"ש]. וכ"כ במנחת יצחק (ח"ג ס' קלח) דאף אם נדון את הכפתור שיש לו תורת כלי, מ"מ אסור אפ' לצורך גו"מ ומשום דאיתקצאי לביה"ש בעודו דלוק משום איסור כיבוי ולכן אסור לכולי יומא. ע"ש.

ישורש מחלוקתם הוא, דהאוסרים ס"ל דגם אם ננקוט שהכפתור הוא כשמל"א דשרי לצורך גו"מ, מ"מ זה שרוצה למנוע שתידלק לא נחשב צורך גו"מ כיון שכונתו שלא ידלק שוב משום שחושש להוצאות של דמי החשמל [כמ"ש בחזו"ע שם (עמ' ר') ומנוח"א (עמ' שכו) בשם שו"ת איש מצליח], ועוד יש לאסור מטעם דכיון דנאסר עליו ללחוץ בביה"ש בעודו דולק אפ' לצורך גו"מ, איתקצאי לכולי יומא. והמקילים ס"ל דכיון דאין מוקצה במחובר יש להתיר ואפ' אם בביה"ש לא היה יכול ללחוץ עליו. ולכן דעת החזו"ע להקל עכ"פ בצירוף התנאי. עיין היטב בדבריהם. וכעת אין להאריך.

אמנם בנ"ד שדנים על הזנת מתג השעון שבת ממצב חול למצב שבת, נראה דלא שייך לדון משום מחובר אף כשהוא בתוך השקע [וכ"נ מדברי האול"צ (ח"ב עמ' ריב

בהערה). ע"ש] כיון שהשעון מטלטל הוא והדרך הוא להוציאו, וא"כ הו"ל לאסור להזיזו. אלא שראיתי להגרשז"א זצ"ל במנחת שלמה (שם) שדן בענין השעון שבת כשרוצה להקדים או לאחר שעת הדלקתו וכיבוי, והעלה שלאחר הכיבוי או ההדלקה אין בזה שום חשש מצד מבעיר או מכבה, והר"ז דומה לדוחף הרוח הבא לכבות הנר כדי לאחר בכך את הכבוי מה שאפשר וזה פשוט. גם נראה דאפ' אם נאמר שהבורג (א"ה, ובזמניו אין מזיזים בורג ממקום למקום אלא יש זיזים שאפשר על ידם להדליק ולכבות למשך רבע שעה או חצי שעה) חשיב כשמל"א, ג"כ שרי לעשות כן הואיל והו"ל כצורך גו"מ להקדים או לאחר הכיבוי. אך באמת נראה דלא הוי מוקצה כלל דכיון שמותר להזיז אותו נמצא שעומד להיתר כמו לאיסור. וגם נראה דכיון שעומד רק לגרמא דאמרו בגמ' שבת (דף קכ:) עשייה הוא דאסור הא גרמא שרי, לא מסתבר לקרותו בשם כך כשמל"א. ע"ש.

ומעתה נראה, דה"ה בהזנת המתג ממצב חול לשבת שלא יהא קר מדאי אין לחוש כיון דחשיב כצורך גו"מ (ואפשר דלהמנחת שלמה אפ' אם כונתו לחסוך בחשמל ג"כ חשיב צורך גופו, ועכ"פ באופן שלא יכולים להיות בסלון מרוב קור ודאי דעדיף ד"ל דהוי צורך מקומו) וגם שייך טעמו האחרון של הגרשז"א זצ"ל דכיון שיעוד מתג זה הוי לצורך גרמא אין זה כשמל"א. [ועיין בשש"כ (דפו"ח פי"ג הכ"ח) שהתיר להמשיך המצב של שעון שבת, וציין בהערה למש"כ לקמן פכ"ג, שהובאו ד' הגרשז"א זצ"ל הנ"ל דדבר שמויעד לגרמא לא שייך לדונו ככשמל"א. אלא דע"ע שם (פי"ג הל"ה) דלענין להעביר המתג ממצב חול למצב שבת לא היקל אלא בשינוי. ולפי האמור גם בזה לכא' יש להקל. וצ"ע]. ולא שייך לאסור משום דבביה"ש היה אסור להזיז המתג, דלפי האמור גם בביה"ש היה מותר להזיזו להעמידו במצב

שלצורך חולה מותר לחלל באיסור דרבנן אפ' בלי שינוי כמבואר בס' שכת (שם) ואת"ל דבעינן שינוי כדעת מרן שמא במוקצה קיל טפי ולכו"ע לא בעינן שינוי. ע"ש. לכן נלע"ד שבנ"ד יש להקל אפ' בלי שינוי להוריד המתג ממצב חול למצב שבת, ורק מהיות טוב שיעשה בשינוי.

המורם מהאמור, דכשיש קור מחמת המזגן הגורם צער ליושבים שם מותר לקרוא לגוי ולומר לו שיכבה המזגן מטעם שבות דשבות במקום צער. וכשיש ילדים קטנים יש להקל אף ע"י ישראל שיכבנו בשינוי ואף אם יש גוי אין צריך לחזר אחריו, ומ"מ יזהר שלא לגרום חשש תקלה אם ילמדו אחרים ממנו להקל שלא כדין. וכמו כן יש להקל להעביר המתג ממצב חול למצב שבת, אך יזהר שבעת הזזת המתג יהיה המצב שבת דלוק כדי שלא יכבה בידים. וא"צ להזיז כלאחר יד מעיקר הדין ומ"מ המחמיר לעשותו בשינוי תע"ב. וכ"ז דוקא בשעון כזה שע"י השינוי למצב שבת לא גורם לניתוק החשמל אבל אם לרגע נפסק החשמל וחוזר הוא כיבוי והבערה בידים ואסור. וכמו כן בשעון שבת דיגיטלי אין להתיר מה"ט.

שבת ומטעם דהוי גרמא במקום חולי דיש להקל. נמצא דנ"ד קיל טפי ממש"כ הפוסקים לדון בהזזת כפתור מנורת החשמל, דבזה י"ל דכו"ע יודו להקל. שו"ר בהליכות עולם (ח"ד עמ' עא - עב) שכ' דגם לענין שעון שבת אין להקל להזיזו אלא ע"י תנאי ובצירוף שאין מוקצה במחובר (ומבואר בדבריו דהחשיב את השעון שבת כדבר מחובר). ע"ש. וזה דלא כהמנחת שלמה הנ"ל. (וע"ע ביבי"א ח"ג סי' י"ח אות ב.). והכא בנ"ד לא התנה שחשב שהיה במצב שבת ולא תיכנן מראש להזיזו.

טלטול מוקצה לצורך חולה שאב"ס

ו) ומ"מ בעניינינו גם אם ננקוט דאין להתיר הטלטול, כיון דהוי לצורך קטן שדינו כחולה שאב"ס, אע"ג דקי"ל בס' שכת (סי"ז) דבעי שינוי לכל איסורי שבות לצורך חולה, מ"מ במוקצה י"ל דקיל טפי כמו שצידד הפמ"ג שם (א"א סקט"ו). אלא שסיים דאפשר דבעי שינוי קצת, והעתיקו המשנ"ב (סקנ"ח). וכן פסק להקל הגרשו"א זצ"ל, הובא בשש"כ (דפו"ח פל"ג הערה כז). ואף שבחזו"ע (ח"א עמ' רנו) פסק להחמיר דבעינן שינוי, מ"מ שוב חזר בו (בח"ג עמ' קעב - קצ) ופסק להקל אף בלי שינוי ומטעם ס"ס, שמא הלכה כדעת הסוברים

הרב אדיר נבון

קהילת עטרת יצחק - בית וגן

חשש מוקצה באכילת גרעינים בשב"ק

פירוש אחר שתמרי ארמייתא גם הגרעינים ראויים לאכילה משום שהם רכים) ודפרסייתא אסור (משום שהם תמרים טובים ואין מאכילים אותם לבהמה ממילא הגרעינים לא ראויים להם ונהפכו להיות מוקצה פירוש אחר הגרעינים קשים ואינם ראויים למאכל (בהמה).

א.

איתא בגמ' שבת קמג. הני גרעינין דתמרי ארמייתא שרו לטלטולינהו הואיל וחזו אגב אימן (משום שמאכילים תמרים אלה לבהמה ממילא גם הגרעינים ראויים לבהמה אגב התמרים עצמם

ופרישות יתירה (וניראה שרצה להחמיר גם את ר' יהודה אפילו שסובר כ"ש) - לסברא זו יסבירו את הגמ' בתמרי דארמייתא משום שבפרסייתא גם ר"ש יודה לאסור מדין מוקצה מחמת גופו.

ב. רמב"ן ר"ן מאירי ועוד כתבו שגמ' זו גם אליבא דר"ש, ושמואל לא נהג מצד חומרא אלא מן הדין כן משום שגרעינים אלו חזי להסקה ממילא דינם כעצים שגם ר"ש אוסר בזה.

ג. תשובת הרא"ש (כב סי ח) מביא את שיטת ר"ת שסובר מקום שנוהגים להאכיל גרעינים אלה לבהמה ממילא יהיה מותר לטלטלם ומקום שלא נוהגים להאכילם לבהמה אסור לטלטלם ובאתריה דשמואל לא היו מאכילים ממילא לא היה מטלטלם מצד חומרא שהרי סוף סוף הם כן ראויים במקום אחר.

ד. שיטת המג"א - סובר כשיטת ר"ת אך סובר שמה ששמואל החמיר משום שבמקומות אחרים לא היו מאכילים לבהמה אע"פ שאתריה דשמואל כן היו מאכילים (החזו"א סימן מח אות ד' חולק על המג"א וסובר שזה חידוש שלא הוזכר).

ה. ההשלמה - תירץ שגמ' זו אליבא דר' יהודה אמנם מדובר ביו"ט, שהרי ביו"ט קי"ל כר' יהודה ולא כר"ש.

(רש"ל סובר שגרעיני תמרים זה נולד חמור ממילא גמ' זו גם אליבא דר"ש אך מהרש"א דוחה). **בשו"ע** (שח סע' ל) פסק שגרעיני תמרים במקום שמאכילים אותם לבהמה מותר לטלטלן ואדם חשוב צריך להחמיר על עצמו שלא לטלטלן אלא דרך שינוי. יוצא מהשו"ע שקליפות שידוע שאין מאכילים אותם כולם, צריכים לזרוקם בשינוי.

ב.

והנה יש לברר את גדר המוקצה של קליפות מאכלים. דיש קליפות שראויות לבהמה

מכאן מתחילה מחלוקת אמוראים מה הם היו עושים עם הגרעינים לאחר שאכלו מהתמרי דפרסייתא - שמואל מטלטל להם אגב הפת, רבה מטלטל אותם אגב ספל של מים, רב הונא בריה דרב יהושע עושה אותם כגרף של רעי, רב ששת זריק להו בלישניה (אל עבר השולחן), רב פפא זורק אותם מהפה מאחורי המיטה ורבי זכריה בן אבקולס היה מחזיר פניו אחורי המיטה וזורקן.

תוספות (ד"ה שמואל) כותבים ששמואל כר"ש סבירא ליה ולא כר' יהודה שאוסר נולד דהיינו שלא מן המוכן כמו נבלה שנתנבלה בשבת ה"ה בתמרים שהגרעין כעין נולד כאן שלא היה מן המוכן לפני שבת ממילא אנן דקי"ל כר"ש ממילא אין בהם דין מוקצה רק בנולד גמור (עין תוס' ביצה ח. ד"ה הכי קאמר לגבי אפר כירה ואכמ"ל), ושמואל שסובר כר' שמעון היה מטלטלן אגב הפת משום שאדם חשוב הוא, לכן החמיר שלא ילמדו ממנו לטלטל דברים אחרים שהם מוקצה. וכן פירשו הרא"ש והר"ן ודעימיה דסוגיא זו אליבא דר' יהודה היא והביאו את דברי התוס' שבאדם חשוב ראוי שיחמיר וכן פסק הטור. (ובדעת הר"ף נח' הרא"ש והרמב"ן).

ברמב"ם פכ"ו הלכה ט"ז חלק על תוס' לעניין אדם חשוב וכתב שאם גרעינים אלו ראויים לבהמה מותר לטלטלן (ארמייתא) ואם אינן ראויים (פרסייתא) צריך לזרוקן מפיו וכו'.

בב"י רואים שיש ג' אוקימתות מדוע שמואל החמיר ועוד אוקימתות במק' אחרים.

א. תוס' והרא"ש כתבו שכל הגמ' כר' יהודה ממילא מותר לטלטל גם גרעינים שלא ראויים למאכל בהמה ושמואל היה מחמיר משום שהוא אדם חשוב ושלא ילמדו ממנו להקל יותר בהלכות מוקצה. אמנם החזו"א (מ"ח סק"ד) ביאר ששמואל נהג חסידות

יש סוג שמקלפים ביד כגון פיסטוקים, אגוזים שלמים, ביצים ועוד, כשבא לידו בהיתר בשבת ולא נעשה טלטול חדש של המוקצה ממילא יכול להניח ולא חייב ליזרוק (ופה כול"ע יודו, כמו שנבאר בהמשך שהגר"א החמיר זה רק כשהרים מוקצה בשוגג או שהיה בידו מלפני שבת וניכנס שבת אבל פה היה בידו בהיתר, שהרי הקליפה מתבטלת למאכל ושהקליפה בידו באה בהיתר ואין כאן טלטול חדש, ומכאן ראה מוכח למה שפסק המשנ"ב לגבי חלה שהפריש ביו"ט ונימצאת בידו שהרי באה לידו בשבת בהיתר ואף שבחזו"ע נישאר בצ"ע על המשנ"ב בדיון זה שהרי לשיטת המשנ"ב שפסק כדרך החיים היה צריך להיות שאסור אז כבר תירץ מורנו הרב שלמה ידידיה זעפרני שליט"א וכן הובא בשש"כ (פ"א הערה סט) שכשבא לידו בהיתר בשבת ואז נעשה מוקצה מותר לטלטלו וכן חיזוק לכך מוכח מהסעיף שלנו שאין פוצה פה שדבר זה מותר לכול"ע לקלף ביצים וכד' ודו"ק). אמנם לאחר שהניחם על השולחן יש כמה דרכים לפנותם או לקחת את השולחן ולנער או לנער את המפה דהוי טלטול מן הצד או טלטול בגופו כלאח"י ועוד שאם הדבר נעשה כגרף של רעי יהיה מותר לפנותם אפילו בידיו (משנ"ב ס"ק קטו).

יש עוד סוג שקילופם ע"י הפה כגרעיני חמנייה, גרעיני אבטיח וכיו"ב שגם כאן יש ב' סוגים, אם מפצח את הגרעין ואוחזו בידו כל זמן הפיצוח דמי למה שכתבנו לעיל שהרי תמיד הקליפה הייתה בידו ואין כאן טלטול חדש, ממילא מותר להניחה על השולחן או בצלחת הקליפות, אמנם אם מכניס את כל הגרעין לפיו ורק מוציא את הקליפה אז ברגע שיקח בידו את הקליפות מפיו הוי טלטול חדש שלקמן נדון עליו.

יש עוד סוג כזיתים או דגים (עם קוצים שאח"כ מוציא מפיו את הקוצים), תמרים (כך בזמננו, ע"פ משנ"ב קכד, מכניס הכל לפיו ומוציא הגרעין), רימונים לחלק מהאנשים שמוציאים אח"כ את

קליפות של אבטיח של תפוז וכד'. כשיש לך בהמה מותר לטלטל בשבילה ואם אין אז יהיה מותר לטלטלם בשביל להעבירם מעל השולחן, כך פוסק מרן בסעיף כז, ומחשיבם ככלי שמלאכתו לאיסור שמותר לטלטלם אם צריך את מקומן כגון פיגוי השולחן וכד'.

- יש קליפות שאינן ראויות למאכל בהמה, כקליפות ביצה קליפות גרעינים קליפות אגוזים וכד' שדינם חמור יותר וההיתר לטלטלם הוא רק ע"י ניעור השולחן דהיינו טלטול מן הצד או ניעור

המפה (משנ"ב ס"ק טו), וניראה שהוא הדין לטלטול בגופו דהיינו כלאח"י כל זה פוסק מרן בסוף סעיף כז.

- יש עוד סוג של קליפות או גרעיני פירות כגרעיני תמרים שיש שמאכילים אותם לבהמה ויש שאינן מאכילין אותם בזה וגם ראויות הם ע"י הדחק לאכילת בהמה, שמרן בסעיף ל' כותב שבמקום שכן מאכילים את הבהמה בהם יהיה להם מותר לטלטלם כדין עצמות וקליפות שראויות, אך מוסיף השו"ע שאדם חשוב יחמיר בגרעיני תמרים, והמשנ"ב ס"ק קכג כותב ע"פ המג"א שטעם החומרא באדם חשוב משום שלא ילמדו ממנו אחרים שמחשיבים את גרעיני התמרים כקליפות ביצים האסורים בטלטול וילמדו ממנו שמותר לטלטל לצורך מקומן את הקליפות שאינן ראויות למאכל בהמה.

מכאן נבוא לדון מה הדין בקליפות גרעיני חמנייה אבטיח וכד'. אם מדובר שהן קלויות ויש עליהם מלח וראויות למציצה יש שהתירו שעדיין אינן נחשב למוקצה (שבו"י בשם הגריש"א).

ואם אין עליהם מלח ואינן ראויות למציצה או לאכילת בהמה נבוא לחלק בין סוגי הדברים כדלקמן.

בכיס שהוא כלי ולא נעשה בסיס למעות אבל מעות לבד וודאי יאסור הרמ"א לכן בבא מלפני השבת או ששכח והרים כלי שמלאכתו לאיסור מותר לו לטלטלו לכל מקום שירצה .

דעת המשנ"ב - סובר כדרך החיים ואבן העזר שבכלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו לצורך מקומו גם שהיה בידו מלפני שבת וגם באופן ששכח והרימו בשבת .

דעת החזו"ע חלק ג' עמ' קעא - סובר כדעת המג"א משום שמוקצה דרבנן וספיקא דרבנן לקולא.

ד.

בחזו"ע חלק ג' ע"מ סג הקשה על דברי המשנ"ב ונשאר בצ"ע קושיא ראשונה מסימן תקו ס"ק כט לגבי חלה שמפריש ממנה תרומה והתרומה בידו יכול לטלטלה ולהניחה באיזה מקום שירצה. ומקשה החזו"ע הרי תרומה זה מוקצה מחמת גופו שאינה ראויה לאף אחד שכולנו טמאי מתים [והחזו"ע ניראה שיתרץ שמה שהשו"ע דיבר זה על זמנם לא זמננו שאין כהן שראוי לתרומה כי כל קושייתו הייתה על המשנ"ב שכותב שה"ה בזמננו וכן מקורו משו"ע הגר"ז שדיברו על זמננו משמע שהשו"ע דיבר על זמן שהיה מותר לכהן לאכול]. וכן מקשה עוד מסימן שח ס"ק קלו קלז שמתיר מרן להוציא גרף של רעי ועביט של מי רגליים משום כבודו ובמשנ"ב מביא את דעת המג"א שכל זמן שהם בידו מותר לו גם להחזירם לאחר שמפנה הפסולת מהם (גם בלי שיוסיף עליהם מים) ולכאורה זה רק לדברי המג"א אבל לדעת דרך החיים ואבה"ע שהחמירו במוקצה מחמת גופו וכן פסק המשנ"ב יהיה אסור אז איך המשנ"ב מתיר [ושוב לחזו"ע זה לא יהיה קשה כי הוא לא סובר את ההיתר שמותר להחזיר כל זמן שזה בידו כי השו"ע התיר רק ע"י מים].

הגרעינים מהפה, וכיו"ב. לכאורה דינם חמור יותר כמו שהזכרנו משום שלא בא לידו בהיתר אלא הוי טלטול חדש שמגיע לידו שהוא כבר מוקצה.

ג.

והנה נחלקו במחלוקת משולשת בסימן רסו סעיף יב ברמ"א, דכותב הרמ"א "ומי ששכח כיסו עליו בשבת אם הוא בביתו יכול לילך עימו לחדר להתיר חגורו ולפול שם ולהצניעו".

דעת המג"א סי' שח סק"ז -לומד מהרמ"א הנ"ל שכשם שאדם שהיה בידו מוקצה מלפני השבת וניכנס שבת מותר לטלטלו לצורך מקומו הוא הדין אם שכח ונטל בידו מוקצה שיכול לטלטלו למקום שירצה.

דעת הגר"א ברס"ו סעיף יב - חולק על הרמ"א וסובר שמוקצה שהיה מלפני השבת בידו ואז ניכנס שבת אין היתר לטלטלו לצורך מקומו.

ובן חולק על המג"א וסובר שאדם ששכח והרים בשוגג מוקצה בשבת אסור לו לטלטלו לצורך מקומו דמי שאכל שום וריחו נודף יאכל עוד שום אחר !? (עיין עוד ברעק"א שמחזק דעת הגר"א ומקשה על השיטות האחרות ואכמ"ל).

החזו"א (סימן מט אות ח) חולק על המשנ"ב בהבנת הגר"א וסובר שהגר"א כדעת דרך החיים ואבן העזר שרק במוקצה גמור אסור הגר"א להמשיך לטלטל אמנם רבו החולקים עליו.

דעת דרך החיים ואבן העזר- שיטה ממוצעת ופוסקים כדעת המג"א אבל רק בכלי שמלאכתו לאיסור ולא במוקצה מחמת גופו, ומה שהרמ"א התיר בכיס עם מעות כותב הביה"ל (רסו סעיף יב ד"ה יכול לילך) ששם מדובר

שאריות מאכל שהרי אם נישאר יהיה מותר לטלטלו) נחשב כטלטול חדש ולא בא לידו בהיתר בשבת פה יצא שכול"ע יודו לאסור וכן הדין בגרעינים שמכניס לפיו ואח"כ מוציא הקליפה לידו וכן הדין במאכל כמו דגים שמוציא הקוץ מפיו.

ובתמרים שהשו"ע החמיר באדם חשוב לטלטל בשינוי, בזית יודה שלא רק אדם חשוב אלא כולם צריכים לטלטל בשינוי.

במשנ"ב ס"ק קכד כותב לגבי תמרים לזורקן בלשונו שמכניס לפיו המאכל ויורקן הקליפה מפיו (כמובן בדרך של כבוד), או לטלטלן אגב הפת (דהיינו שמכניס פת לפיו ומוציא ביחד את הפת והגרעין) משום שהוא טלטול חדש.

ובס"ק קיג המשנ"ב פירש לגבי קליפות שעל השולחן שאסור לטלטלן, מדובר בקליפות כגון ביצים או אגוזים שאז כפי שביארנו מותר לקלף ולהניח ולא היה טלטול חדש לכן מוכח שהאיסור הוא רק כשהם על השולחן ולא בשעת הקילוף שזה בידי אולם בזיתים וגרעינים כן יאסרו השו"ע והמשנ"ב להוציא מהפה לתוך ידו לכן צריך לזורקן מפיו (ומציאותית בזיתים תמיד נישאר עליהם קצת מהפרי ובכה"ג יהיה מותר להוציא לתוך ידו ומשם לאשפה).

לכן לפי ביאור המשנ"ב והביאורים לעיל שבמחזיק את המאכל ומקלף הקליפה וכל הזמן הייתה בידו מותר להניחה במקום שירצה, ובהוציא מפיו את הקליפה או הפסולת חשיב כטלטול חדש שיהיה אסור לתת לתוך ידו ומשם לצלחת הקליפות אלא צריך להוציא ישירות מפיו למקום הפסולת.

ו.

ולהלכה מצינו לכמה דעות בפוסקים. דעת החזו"ע- לפי מה שביארנו לעיל

וא"כ שבנו ליסוד שנתבאר. שהיסוד הוא שכל מה שהחמירו בטלטול בידו זה רק כששכח בשבת והרים דהוי עבירה בשוגג לכן אסור במוקצה מחמת גופו כי אין בו שום היתר טלטול, ובבא לידו מלפני השבת ואז ניכנס שבת שם של איסור יש עליו ולא חשיב כבא בהיתר לידו לכן אסור גם באופן זה.

אבל הכא מדובר שבא לידו בהיתר בשבת ממילא פה כול"ע יודו שמותר לטלטלו לכל מקום שירצה כן סובר מורנו הגרש"ז שליט"א וכן מוכח החידושים המיוחסים לר"ן שהנחה ראשונה מותרת ולא נחשבת טלטול חדש.

לכן לפי יסוד זה יוצא שקילוף של כל מאכל שקליפותיו לא ראויות למאכל בהמה והוי כמוקצה מחמת גופו כשקילף והקליפה בידו כול"ע יודו להתיר משום שבאה לידו בהיתר בשבת והוא הדין לקילוף ביצה קילוף אגוזים שלמים וכן לגבי פיצוח גרעינים שמפצח עם השיניים ומחזיק קליפת הגרעין בידו במשך כל זמן הפיצוח ממילא יהיה מותר לטלטל הקליפה שבידו לכל מקום שירצה. (בהלכה למטה נראה שיסוד זה ניסתר מגמ' ושו"ע מפורשים שנבאר בהמשך ואת היישובים לכך).

אמנם נראה שהחזו"ע לא קיבל חילוק זה ממילא יצא שיאסור לטלטל קליפות שאינן ראויות למאכל כמו קליפות ביצים ואגוזים אפילו שהם בידו (וכניראה לא קיבל חילוק זה מכאן השו"ע סעיף ל' ומהגמ' שנבאר בהמשך ומהמג"א א"א לתוך כי דיבר על שכח או בא מלפני השבת).

ה.

ועתה יש לדון על פיצוח או אכילה שמכניס המאכל לפיו ומוציא את הפסולת לדוגמא בזיתים שמכניס הזית בפיו ואז מוציא את פסולת החרצן לידו (באופן שאין על החרצן

ממילא בבא לידו בהיתר רק בכלי שמלאכתו לאיסור יודו להתיר אמנם במוקצה מחמת גופו יאסרו מכח זה לא תירץ החזו"ע תירוצ' זה .

דעת השש"כ פרק כ' הלכה כו- קליפות, גלעינים, עצמות וכיו"ב שאינם ראויים למאכל בהמה הרי הם מוקצה ואסור לטלטלם, אמנם מותר לקחת את אותם קליפות וכד' כאשר מוציא אותם מהפה ולהניחם על הצלחת.

ושם בהערה פח מפנה להערה סט בפרק י"א - מביא שם את סברת הגרשז"א דכיון דתחילת הנטילה הייתה בהיתר גמור לכן שפיר מותר להוליכה לכל מקום שירצה...

ושם מוכיח את דבריו מכמה מקומות ובניהם מדעת הגר"א על הירושלמי(שראינו לעיל שמחמיר בבא מלפני השבת ובהרים בשוגג). בהערה שם נישאר בצ"ע על היסוד שאמר שהרי בגמ' קמג. ובשו"ע שח סעיף ל' לא רואים כך.

ז.

ויוצא שכל יסוד זה ניסתר מגמ' ושו"ע מפורשים שגם שהגמ' היא לפי דעת ר' יהודה ראינו ששמואל שסובר כר"ש החמיר ומשם הגיע חומרת השו"ע באדם חשוב בגרעיני תמרים וכמו שאמרנו שבקליפות שאינן ראויות כלל לא רק אדם חשוב צריך להחמיר אלא כולם משום שהצריכו לעשות שינוי משמע אפילו שזה בידו אגב הפת וכד'.

וניראה שזה מה שהתכוון השש"כ שמהגמ' לא רואים את ההיתר של בא לידו בשבת. ומצאתי דרישה שסובר שהראש והריף סוברים שהגמ' דיברה גם על ארמייתא וגם על פרסייתא ומשם הכל מיתבאר בס"ד שעל שניהם השו"ע דיבר שבאדם חשוב מחמירים ממילא מעיקר הדין מותר גם בקליפות שאינן ראויות למאכל בהמה לטלטלם ורק אדם

יצא שגם לקלף ביד והקליפות תמיד היו בידיו ובאו לו בהיתר בשבת [שהרי כשהמאכל היה בפנים התבטלו הקליפות אליו] ואין כאן טלטול חדש יאסור החזו"ע לטלטלם אלא צריך לזורקם מיד מידיו. ואכן מצאתי בהליכו"ע חלק ג' עמ' ריא שהביא שם את הגר"ח פלאג"י (סי' ל' אות כד) שכותב שיש להיזהר לשבור קליפת הביצה על הקערה באופן שהקליפות יפלו מאליהן שלא יצטרך לטלטלן בידו.

ולכאורה כך צריכה להיות גם דעת הגר"ע אלא שמביא שם את ר' אליהו מני שחולק על הגר"ח פלאג"י שסובר שלא נהגו כן בקליפי ביצים אלא קולפים בידיהם ומשליכים הקליפה, לכן סובר הגרע"י להתיר משום המנהג שלא מצינו שיחמירו לקלף ביצים וכיו"ב ואין לנו להוסיף מדעתנו להחמיר בזה- יוצא שההיתר משום מנהג העולם שעושה כן.

בילקוט יוסף ח"ד סי' שח סעיף ו' עמ' שנג- כותב שההיתר הוא משום מנהג העולם וגם משום שדבר זה בא לידו בהיתר בשבת ממילא יהיה מותר גם לטלטלו וה"ה בקליפה או גלעין שבתוך פיו לא נחשב לטלטול חדש כי הכל מעשה אחד ממילא עדיין חשיב כבא לידו בהיתר ויהיה מותר גם להוציא מפיו לתוך ידו ולטלטל לאשפה וכן מוכיח מהר"ן ותוספת שבת ועוד, וכותב שכן הסכים עימו אביו צוק"ל.

אמנם קצת קשה לי למה בהליכו"ע לא הביא כן שיצא מאוחר יותר בשנת תש"ס לעומת הילקו"י הנ"ל בשנת תשנ"ב.

ואם ידוע היתר זה של בא לידו בהיתר למה בחזו"ע לא תירץ כך את קושיותיו על המשנ"ב, אך את זה נ"ל להסביר משום שדרך החיים ואבן העזר שפסק כמותם המשנ"ב כמו שביארנו דיברו רק על כלי שמלאכתו לאיסור

מהפה ויש אוסרים, ובהערה למטה מביא חיזוק לדברי המתירים שרק רב ששת החמיר ליזרוק מהפה אבל שאר האמוראים לא סברו כן, כמו שכתב לעיל הגרשז"א.

מור דרור (עמ' תקיז) - מחזק מסעיף ג' את דברי המתירים שהרי יש שהתירו להעביר מיד ליד את המוקצה כמטלטלו בהיתר לצורך גופו ומקומו, ולא גרע מיד ליד מהפה ליד, ועיי"ש שהביא בארוכה את דעות האוסרים והמתירים.

העולה מן הדברים

א. דעת הילקו"י (ודעתו דעה יחידה לפע"ד) להתיר להוציא קליפות וכיו"ב מפיו לתוך ידו ולטלטלם לאשפה מכח מנהג העולם אמנם רבו המחמירים וביניהם דעות שהחזו"א, כה"ח, מנוחת אהבה, גריש"א, שו"ע הרב, ערוך השולחן ועוד שקליפות שבפה צריך לזרוקם מפיו. .

ב. דעת החזו"ע, השש"כ והגרשז"א וכן סוברים מהחזו"א ג"כ שמותר לטלטל הקליפות שבידך מכח שבא לידו בהיתר בשבת, מנהג העולם, דרך אכילה. .

ג. למעשה כתבו הפוסקים שאם קליפות אלה ראויות למציצה כמצוי בפיצוחים קלויים או חרצן של זית שמוציא מפיו בד"כ יש עליו קצת מבשר הזית מודים המחמירים להקל, וכן מקוצים שמוציא מפיו בד"כ מוציא קצת עם בשר הדג. .

ד. למעשה לגבי קילוף ביצים, אגוזים, פיסטוקים, ארטיק על מקל וכיו"ב התירו הפוסקים לקלפם אע"פ שהקליפות אח"כ בידו ויש כמה סיבות שהבאנו, מנהג העולם, דרך אכילה אין כאן טלטול חדש (כמבואר באות ב'). .

ה. למעשה לכול"ע יהיה אסור לאחר שהניח את הקליפות על השולחן וכד' לטלטלם לתוך צלחת קליפות או לסדרם כקבוצה וכד'

חשוב צריך לעשות שינוי ושוב חוזר היסוד הנפלא של הגרשז"א שרק נתן טעם למה הדבר מותר.

ועוד לקמן (בשולחן שלמה ובאורחות שבת) ניראה שלא מוכרח שהלכה כרב ששת שזריק בלישניה וכל אמורא עשה שינוי אחר שאולי הגמ' דיברה על טלטול מהשולחן לאשפה ולא על הוצאת המפסולת מפיו ובשו"ע שכתב לעשות שינוי לא כתב ליזרוק מפיו (אמנם ק"ק שבמשנ"ב ס"ק ככד מפרש דברי השו"ע דמיירי בזרוק בלשוננו). שו"ע הרב (סעיף יז), ערוך השולחן (סעיף נה), אגרות משה (סי' ט אות ה'), ספר הנהגות ודינים מהחזו"א שהחמיר, כה"ח (הערה קצט), מנוחת אהבה חלק א' עמ' שיז) - הפוסקים הנ"ל החמירו בקליפות שאינן ראויות או קוצים וכו' שנימצאים בפה צריך לזרוקם מפיו ללא נגיעת יד.

פסקי תשובות (עמ' רכה) - סובר קילוף אגוזים וביצים וכד' בידיים מותר משום דרך אכילה, ובהערה (367) הביא אורחות רבינו חלק ג' עמ' רלט שהחזו"א החמיר והיה פולט הקוצים או הקליפות ללא היד, ובחלק ד' עמ' קסד כתב שהחזו"א החמיר לעצמו וסבר שמדינא מותר עם הידיים.

שולחן שלמה (ח"ב סי' שח אות נט הובא מתוך כתבי ידו) - שאין איסור להוציא מפיו קליפות שאינן ראויות וזה לא ניקרא טלטול ומה שכתוב בגמ' "זריק בלישניה" ברור שאין זה הדין כי וודאי מותר להוציא מהפה ממש, ותימה על השו"ע שהחמיר.

בהמשך שם בשולחן שלמה מביאים מתוך ספר מאור השבת ח"ג פניני המאור אות ג' שהחמיר כשו"ע הרב. נימצא סתירה בדברי הגרשז"א.

אורחות שבת (ח"ב פרק יט הלכה קנה) - הביא את ב' הדיעות שיש מתירים להוציא

***העלנו** כאן את צדדי האיסור וצדדי ההיתר וכל אחד ינהג כמנהג רבותיו.

וההיתר לפנותם הוא רק אם נעשו כגרף של רעי או שמרים את המפה יחד עם דברי היתר לתוך האשפה.

הרב יוסף חיים נק

קהילת שערי תפילה נוה יעקב

בדין מקח וממכר בשבת והמסתעף לענין נתינת מתנה לאשתו בשבת

א. מהור וטעם האיכור

בנידון זה ב' מחלוקות, א' בביאור ד' ש"ס בשבת קנא. דובלבד שלא יזכיר סכום מקח איך פוסקים, ותלוי אי נימא ד"ק פליג שם או לא ובזה הטור בשם מהר"ם מרוטנבורק אסר ובד' הרמב"ם הביא הב"י מחלוקת, ועוד פלו' בין הגמ"ר להר"ן, אי הא דאסר הש"ס שם הוא גם היכא דאין אפשרות אחרת, והשו"ע בסעי' ו' אסר לגמרי וכדכ' שם המ"ב בסקל"א, והרמ"א בס"ג הביא ב' הדיעות השניות דפליגו לענין היכא דא"א באופן אחר, ואך לענין לכתחילה וודאי דכו"ע אוסרים להלכה, ולא הזכירו כלל הדיעה דשרי לכתחילה להזכיר סכום מקח, ואף באי אפשר בענין אחר, למעשה פסק הרמ"א והפוסקים דהעיקר לאסור, ורק שדנו הפו' בהקדש ביהכנ"ס בסקכ"ז מצד דאינו הקדש ממש, וכן בהכרזת מצוות בסקל"ג מצד דאינו חפץ הנקנה, ע"ש, וא"כ במו"מ אף בצורך מצווה או צורך שבת, העיקר להלכה לאסור אף כשא"א באופן אחר,

ואך דמאידך מצאנו עוד בר"ן בכתובות דז. בסוגיא דאתפסוה מטלטלין דבחד תי' כ' דמשום מצווה מותר לקנות בשבת והיינו שלא ישהה בלא כתובה, והב"ש סו"ח הביא את שני התי', עוד איתא בתשו' הרא"ש ח-טז והובא להלכה בטוש"ע חו"מ עג-ז דהנשבע לפרוע לחברו ביום פלוני וארע בשבת, יתן לו משכון בתורת פרעון והוא מתשו' רא"ש ח-טז הבואה

מקור האיסור של מו"מ בשבת, בש"ס ביצה יז. דלמקני ביתא בשיבתא לא, ובדף לז. אין מקדישין גזירה משום מקח וממכר, וברש"י שם יש ב' ביאורים או מצד ממצא חפצין או מצד שמא יכתוב וברש"י שם כז: כ' רק הטעם דממצא חפצין, [עי' גליו' הש"ס שמציין מזה לזה], ובשבת קמט. לגבי איסור פרעון חוב ביו"ט כ' רש"י מצד כתיבה, ולהלכה הביא המ"ב שו' סקל"ג הטעם דכתיבה, וממה שכ' הב"י בחומ"מ עג-ז בד' הרא"ש דהאיסור הוא בעובדין דחול משמע כהטעם דממצא חפצין ועי',

בכלל איסור זה ישנם עוד דברים שנאסרו מטעם דהוי כמו"מ, ויש מקרים שדנו בהו הפוסקים, כגון להפקיר וזכיה מהפקר ונתינת משכון וכו', ואנו ניגע בס"ד בעיקר האיסור היינו מקח וממכר בשבת, וכן בדין מתנה בשבת.

מו"מ בשבת לצורך מצווה או לצורך שבת

עיקר האיסור הוא מו"מ, וכדמצינו שהחמירו בו גם בצורך מצווה וצורך שבת, וכדמצינו בשו"ג ברמ"א ב' דיעות בענין קניית חפצים לצורך כלה או מת, אי שרי לשכור ממש ולהזכיר סכום מידה, ועי' שם בב"י דיש

שם בטור, והב"ש באה"ע שם השווה זה לתי' בר"ן דשרי למצווה, וכל זאת על אף שהטור גופיה באו"ח הביא ד' מהר"ם מרוטנבורק דאסור להזכיר סכום, וכן ביותר דעי' בסמ"ע שם בחו"מ בסק"כ שכ' על האי דינא דהוא כדחזי' באו"ח דמשדכין על התינוק ליארס וללמדו וכו' "היכא דאינו מזכיר סכום מקח", ומדלא השמיט תוספת לשון זו, נראה ברור בדבריו דאינו סותר, וצ"ב דהא התם אסור,

והאפ"ל דהצלה מאיסור עדיף מקיום מצווה, ואך דבד' הטור והרא"ש וודאי דאינו כן דהא השווה להא דמשדכין, וכן מהסמ"ע מוכח כן דאל"כ לא מובן למה הביא הסמ"ע כאן את האי דינא דמשדכין, וכן דמה ענין כאן להזכרת סכום, ובהכרח צריך לחלק דמשכון שאני, וההיא דכתובות דאתפסוה מטלטלין נמי אהוי משכון, ובה קילא, ואף דהוי בתורת פרעון,

וא"כ למעשה אף דיש מקצת דיעות דס"ל דאף מו"מ, לצורך מצווה, שרי, ועכ"פ בדא"א בענין אחר, אך למעשה הפוסקים דחאום מהלכה, ורק במשכון מצינו שהקילו בזה,

עוד היתר במו"מ בשבת, מצינו ענין אחר בתמד-ד לענין מכירת חמץ היכא דיירא ליתן במתנה שמא לא יחזיר לו אח"כ, דמצינו התם דהח"י צידד להתיר למכור כיוון דאינו עושה אלא לינצל מאיסור חמץ לכן לא דמי למו"מ, ודימה לתוס' עירובין סו. ד"ה יפה [השני] דשרי להשכיר רשות בשבת כדי להתיר טלטול דלכן לא דמי, והביאו מקו"ח או' ה', וכ"פ הא"ר שם סק"ה וח"א קכט-י מאותה סברא, ואך דלא כתבו להתיר מצד

דהוי לצורך מצווה, אלא מצד דלא דמי למו"מ כיוון דאין מטרת מעשהו למכור, אלא להתיר איסור, ואף בזה אינו מוסכם הפמ"ג שם במ"ז או' ה' דחה דאינו דומה להתוס' דהתם הוי סתם שכירות דהיכר בעלמא משא"כ הכא דבעינן מכירה גמורה, וגם הבית מאיר באה"ע סי' קלו' חולק עליו ומחלק דהתם הוא דווקא למאי דסברו ב"ה דביטול היינו סילוק שרי, ואך בחמץ דבעי' מכירה גמורה שאני, ודן דאולי אף לענין דיעבד לאסור ע"ש, ואך דזה עוד נושא של קולא, ועי' כה"ח שם סקל"ח שהביא גם את דעת השמלת בנימין שהיקל בהפסד מרובה או לצורך שבת, ולמעשה נ' במ"ב שהחמיר ומשמע דאף לענין דיעבד,

וא"כ העולה להלכה דמו"מ שהוא עיקר האיסור, בוודאי חמיר דבכל ענין אסור.

איסור מתנה בשבת, מקורו ודיניו

ולענין מתנה מצינו ברמב"ם פ"ל ממכירה ה"ז דאסור ג"כ, וכ' המ"מ דמקורו ברי"ף בביצה פ"ה, וברא"ש בגיטין עז: והמ"א שו-טו הוכיחו לכך מהא דעירובין עא. דמקני רשותא בשבת אסור, והר"ן והמרדכי [רמז תרעו] בביצה יז. הקשו מהש"ס התם דהתיר להקנות קמחו לאחרים ויאפו בשבילו, ונאמרו בזה ב' דרכים, הר"ן מחלק בין משיכה לסודר דסודר דמי טפי למו"מ, ואך במשיכה שרי, ואילו המרדכי תי' לחלק בין מצווה ללא,

הב"י בסי' תקכז-כ הביא דבריהם, והק' על המרדכי דאי איירי בסודר הא אף לצורך מצווה אסור, ואי במשיכה למ"ל צורך מצווה, וכ' דאפשר דסובר המרדכי דאפילו

א.. ולהלן אביא בס"ד דנח' המ"א והבית מאיר, והמ"א השווה משכון למתנה, ומוכח כדכתבתי דמשכון קילא, ואף הבי"מ דחלק, י"ל דמורה דאינו כמ"מ ממש, ורק דס"ל דאף כמתנה אינו.

ב.. יש לדמות קצת לדעת הלבוש בס"י רמ' המובאת בשעה"צ סק"כ לענין הפקר לינצל מאיסור דשביבת בהמתו.

לנכרי כלי חדש, כדי לייפטר מטבילה עד מוצ"ש,

וכן מוכח מהא דסי' תמוד' הנ"ל דאף החק יעקב הצריך לכתחילה ליתן לנכרי את החמץ במתנה, ורק דבמקום חשש הפסד, היקל אף למכור, וכ"ש דמוכח כן מהדיעות החולקות,

ואף דגם לענין מתנה מצינו באורחות חיים פורים או' לו' ובכלבו סי' מה' דכ' דאין עושין סעודת פורים בשבת משום דאין יכולין לשלוח בו מנות, וכן כתב במאירי מגילה דה. דאין לשלוח בשבת מנות, וביאר דבריהם בערך השולחן תרפח-ח דהוא משום דאין קונים קנין בשבת, ואך דאינו מכרח דאיכ"ל דהוא מצד גזירה משום העברתם ברה"ר, וכדהעיר בזה מהר"ם די לוזאנו [בתשובה שנדפסה בירחון מוריה שבט תשלז].

נתינת מתנה לאשתו בשבת

והשתא, יש לדון הכא, דלמאי דפסק המ"ב דאף בקנין משיכה אסור, יש לדון אי שרי ליתן לאשתו בשבת מתנה,

לכאורה וודאי דבדבר שמתפרש כקנייה לבית ליכא איסור דנתינת מתנה דאסרו משום מו"מ בשבת, כיוון דאינו מוגדר שנותן לה כלום, רק משמחה ברווח ביתא, ובזה שמילא אחר צרכה, ואך בשאר מתנה שנותן לאשתו בדבר שהיא רק לתשמישה, יש מקום לדון אם אכן אף בזה יהיה אסור בשבת, והיינו בנותן בסתמא, דאם מפרשים שלא לקנות עד מוצ"ש ליכא כל חשש,

וצדדי הספק הם, שלכאורה יש מקום לומר דכיוון דמה שקנתה אשה קנה בעלה, וא"כ אין כאן כל קניין לאשה ויהיה מותר,

ואך שאחר העיון לכאורה נראה דאינו כן, דעי' סוגיא דב"ב דנא: דקייל"ן התם

במשיכה דמי למו"מ ואסרו חז"ל והכא התיירו לצורך מצווה, והמ"א בסי' שו-טו פסק כד' המרדכי והק' על המנהג להביא בשבת מתנה לחתן הדורש, ע"ש, והעתיק המ"ב שם סקל"ג דבריו, והא"ר תי' מנהג העולם דמתנה לשמחת חתן וכלה הוי נמי צורך מצווה, ועכ"פ בד' הב"י נ' דיותר הבין כד' הר"ן, וכן פסק הבית מאיר באבן העזר סי' מה' וכ' שם להוכיח כד' הר"ן והב"י, מהא דאי' התם ברמ"א בשם מהרי"ק שורש קעא' דהשולח סבלונות בשבת אין חוששין לקידושין, כיוון דאסור לקדש בשבת, והק' הבי"מ דהא אף אסור ליתן מתנה בשבת, והוכיח כד' הר"ן והב"י, ועי' בחת"ס אה"ע ח"א סוף תשו' קד' שעמד ג"כ בקו' הבי"מ, ותני' דיותר משמע לאינשי איסור לקדש בשבת דיותר דמי למו"מ ממתנה, ולפ"ז אין ראייה מהכא, וכן עמד בקו' זו במקנה וכ' לצדד דס"ל למהרי"ק דרק המקבל עובר באיסור מתנה בשבת, משא"כ בקידושין, ולפ"ז נמי אין ראייה,

והמ"א ממשיך ומפלפל להוכיח מד' הראשו' בסוגיא דאתפסוה מטלטלי דחזי' דבלי מצווה היה אסור, ומוכיח כהמרדכי, ואך הבי"מ דוחה דהתם דהוי משכון, טפי חמירא, והמ"א הוכיח מהא דגיטין עז: דתיחוד תפתח וכדאי' התם ברא"ש בסי' ב' דכ' דאף דאי' בעירובין דף עא. דמקני רשותא בשבת אסור, הכא בשכ"מ התיירו, ואף דהוי מתנה וללא סודר, ואך הבי"מ דוחה דבריו דלאו דווקא בסודר אסר הר"ן, אלא עיקר כוונת הר"ן, דבמשיכה וכדו' דאינו כ"כ דרך מו"מ, שרי, ואך התם דהוי חזקה אסור, ע"ש, ויש נפ"מ גדול בינייהו לענין שארי קניינים, אי לדמותם לסודר או למשיכה, וכן לענין משכון, וכנ"ל,

ועכ"פ מוסכם לכו"ע דבמשיכה לצורך מצווה שרי לענין מתנה, וכ' המ"א דה"ה לצורך שבת, וכ"פ המ"ב, והוכיחו לכך אף מהא דסי' שכג' ס"ז, דאי' בשו"ע דשרי ליתן

דבזה לכו"ע לבעל, ונח' ר"מ ורבנן בע"מ שתצא בו לחרות, ובש"ס דקידושין משווה לאורך כל הסוגיא הא דאין קנין לעבד בלא רבו, להא דאין קנין לאשה בלא בעלה, ונח' בתוס' דלר"ת עבד ואשה שווין בפלו' דרבנן ור"ש, ומכו"ז הוכיח דהלכה כר"ש מדחזי' בש"ס דנדרים פח: ודסנהדרין עא. דיש לאשה זכות בכה"ג, ואך ר"י דוחה, דאין כוונת הש"ס לדמותם לגמרי, והוכיח לזה, דהא מצינו ב' חילוקין בין עבד לאשה, א. דבאשה קיל"ן בב"ב נא: דנותן מתנה לאשתו קנתה ואין הבעלה אוכל פירות, ב. דאף בנתנו לה אחרין בלא שום תנאי, יאינה של בעל לגמרי אלא הפירות אך הגוף וודאי לאשה ומייתי כן מדברי הירושלמי,

וא"כ חזי' דיש יד לאשה בלא בעלה ודלא כעבד במקום רבו, ומכוח זה ייצא לחלק חילוקים שם ודחה ראיית ר"ת, ולפ"ר ר"ת מוכרח להודות לב' הנחות אלו דר"י דהא הם סוגיות ערוכות וכדמייתי ר"י,

ואך עי' במרדכי בקידושין דכג: דהביא את ב' חילוקי ר"י, וכת' עליהם דהרב ר' אלחנן דוחה ואומר די"ל דהא דקנתה ואין הבעל אוכל פירות איירי בזיכה לה עי"א,

ויש להסתפק, אי כוונתו דכלא זיכה עי"א לא יהיה אף גוף לאשה דהא בא לדמות לעבד, או שכוונתו דלא יהיה פירות, ומהא דגוף אית לה לא היה בכלל נידון להשוות

דבעל שנתן מתנה לאשתו קנתה ואינו אוכל פירות, ועי' בתוס' התם ובגיטין עז: דאינו כשאלה בעלמא אלא כקנייה, ואף דאינה כשכירות דיהיה אף לבניו וכדכ' שם בתוס' אך עכ"פ היא קונה ממש, ורק דכ' תוס' התם דלענין למכור לאחר, דאינה יכולה, וכן לאחר מותה הוא חוזר לבעלה, ובפרט זה דכ' תוס' דאם מכרה אינה מכירה דלאו להכי יהיב לה, עי' בטור אה"ע סי' פה' דהרמ"ה חולק בזה וסובר דיכולה אף למכור, עוד הוסיפו בתוס' בב"ב בסוף דבריהם בשם ועוד אומר ר"י, דגם הא דקנתה האשה, סו"ס הבעל חוזר ואוכל הפירות מהפירות, והא דאי' בש"ס דהיא אוכלת הפירות היינו דאין גוף הפירות לבעל אלא דילקח בהם קרקע והוא אוכל פירותיהן, ודלכן שפיר קשה דמה שקנתה קנה בעלה דאף לפירות אינו נתון לה לגמרי, ועי' רא"ש בב"ב סי' נד' דהביא ב' התי' גם דל"י למכור וגם דפירי פירות, וכת' זה האחרון דר"י נפסק אף בשו"ע אה"ע פה-ז וכדכ' שם בנו"כ ע"ש וגם נפסק שם דלא כהרמ"ה, ובזה נתבאר לה גדר זכות האשה במתנת הבעל לה, וא"כ חזי' דעכ"פ קונה גוף, ואף ביותר דקונה אף בפירות,

עוד סוגיא יש בזה, דהנה עי' תוס' בקידושין דכג: דנח' ר"י ור"ת בפסק ההלכה בפלוגתא דר"מ ורבנן אי יש קנין לעבד בלא רבו, דנח' בגמרא בקידושין התם אי נתן עמ"נ דאין לרברך רשות בו אי בזה נח' רבנן ור"מ או

ג. ובאמת בנקודה זו דמתנת אחרים, יש לציין דאמנם נח' בו הפו', אך רוה"פ ס"ל כתוס' בזה דמתנה שונה ממצאיה, ואכתוב בקיצור, דהנה הא דבעל זוכה במציאת אשתו כשאי' במשנה דכתובות דמו: וסו; מבאר בש"ס בדצו. דהוא משום דלא תהוי להו איבה, ונח' בפ"י זה ברש"י שם ותוס' דמו. ע"ש, ואכמ"ל, ואילו בירושלמי אי' טעם אחר והוא משום שלא תגנוב מבעלה ותאמר מצאתי, והק' ירושמי דא"כ אף במתנה מאחר, ותי' דיש לה קול ולא יכולה לגנוב ולכן לא תקנו בה לבעלה כמצאיה, ותוס' בקידושין הנ"ל הוכיחו מד' הירושלמי דכתבו התם דאי היא כמצאיה ואין לה כלום מה תרויח בגניבתה, ואולי ס"ל למעשה דאף לטעם הבבלי יש לחלק בין מציאה למתנה [וכמו שכ' לקושטא הב"ש פה-יב] ורק דמהירושלמי מוכח החילוק בוודאות, ועי' ב"ח באה"ע סי' פה' או' ו' דהביא דהר"י מקורביי"ל היה מסופק אי אף במתנה תקנו, והביא דעת רש"י בבן סורר עא. דמתנה כמצאיה, ואך מסיק התם ב"ח בשם הרבה ראשו' דמתנה אינה כמצאיה, וכן פ' השו"ע שם פה-ז והנו"כ.

לענין עירוב בעירובין ע"ט, דזוכה מבעלה מתנה שנותן לה,

ואפרט הדברים כדי לברר דלשני השיטות בשו"ע שסו"י מוכח שפיר, וקיצור העולה הוא כדלהלן,

במשנה בעירובין דע"ט: איתא דמזכה ע"י אשתו, ובש"ס בנדרים פח: מפלפל בהא דמזכה ע"י אשתו ליישב זה אף עם ד' ר"מ, ונח' בכך רבא ור"א לרבא ס"ל [לפי ביאור הר"ן שם] דמ"מ כיוון דבא מבעלה ומתנה מבעלה היא קונה וכו', א"כ גם לזכות לאחרים יכולה, ואך לר"א לא סגי בהא רק בצירוף אוקימתא דאיירי ביש לה חצר אחרת באותו מבוי ומגו דזכיא לנפשה זכיא לאחרני, ובדעת ר"א יש אריכות בד' התוס' בפרק חלון שם, דנתקשו דהא איירי בניזונית דאל"כ אין ידו כידה, ובניזונת אי' בש"ס דעירובין דעג. דיעה דאי מעלה לה פרס, אף ביש לה בית אחר שם [וכברש"י שם], אי"צ עירוב כלל וא"כ מאי מגו דזכיא איכא, וחידשו בתחילה דמקבלת כסף ולא ממש מזונות, ובשביל פרס בע' מזונות ממש, ולכן ידה כידו, ואך חייבת בעירוב ויש לה מגו, והא דלעצמה זוכה, בי' בר"ן בנדרים פח: דהוא ג"כ מבוסס על דין דמתנת בעל לאשתו, דכמו שאף ר"מ מודה דיכול ליתן לה מתנה, אף יכולה לזכות מידו לאחרים, ולמסקנת דבריהם כ' תוס' דצ"ל דסוגיא זו דנדרים אזלא כמ"ד דאף בנותן פרס לאשתו לא פטורה מעירוב ע"ש, ולענין הלכה, סתם שו"ע שסו"י דמזכה ע"י אשתו בכל אופן, והוא כד' רי"ף רמב"ם ועוד דפ' כרבנן דפליגי אר"מ דיש קנין לאשה בלא בעלה, והביא בשם י"א דא"א ע"י אשתו כשזן אותה או אמר לה צאי מע"י למזונותיך ומספקת, והוא כד' התוס' דפוסקים כר"מ וכו', והוסיף שו"ע דאף ביש לה חזר באותו מבוי, והוא מפני שבס' שע' פסק דבנותן לה פרס היא פטורה לגמרי למערב, ולכן ליכא מגו, ואף דאיירי בשו"ע אף

אשה לעבד, וכעת צ"ב, ולגבי שבת הוא נפ"מ גדול, דאי יש לה עכ"פ גוף לכאור' אסור בשבת, ואך אי אין כלום, אזי יהיה מותר ליתן לה בשבת בסתמא כיוון דאינו מזכה כאן כלום,

[ואגב ע"י קצוה"ח ר-ה דכ' דאף לעבד מהני זכיה ע"י אחרים כיוון דיש לו בעלות עצמית ורק דאין לו יד לקנין דמעשה קניינו מיוחס לרבו, ואך ע"י אור גדול ס' נג' שחלק, והאריכו בזה באחריו, ולכאור' מד' הר"ר אלחנן שבא להשוות אשה לעבד, וכ' דמועיל בזיכוי ע"י א' יש להוכיח לזה, ולכאור' מהא דלהר"א ס"ל דבלא זיכה ע"י א' אינה זוכה כלל אף לא בגוף וכדאכתוב לקמן משמע להיפך, דיש מושג דאין דין דאין קנין לאשה בלא בעלה דהא לא זוכה רק בפירות נכסיה, ואפיה"כ מה שקנתה קנה לגמרי, ואכמ"ל],

ובן על הטענה ממתנה כ' שם במרדכי בסוגריים דיש לדחות דאיירי בזיכה ע"י א', ובח"ז וודאי דהכונה דבל"ז אף גוף לית לה דהא כל מה שיש לה הוא רק גוף וכדמייני מירושלמי, ובאמת כן מצאתי מפורש בשו"ת הראנ"ח ח"ב [מים עמוקים] סי' ב', בתו"ד [בערך באמצע התשובה, מהקטע המתחיל בערך ביראתי וזעתי להיות כעורכי הדינים, עד כמעט סוף התשובה] מפלפל הרבה בד' הראשו' בזה, והוא לומד גם בתחילת ד' הר"א כדכתבתי דכלא זיכה ע"י אחר בין באופן של מבעלה ובין במאחר, אין לה כלום ואף לא גוף, ומתחילה רוצה לומר דכן דעת ר"ת בתוס' וכל ההולכין בדעתו, ודלכן לא חש לדחיות הר"י, ובסוף מסיק דלא כן, ודר"א יחיד בדבר זה, ומצדד דאף הוא לא אמר אלא באופן דחייית ראיית ר"י ממתנת בעל לאשתו, ואך כשר"י הוכיח לו אח"כ מעירוב [כדלהלן]. הודה לו, והביא מכמה ראשו' בכך,

ובתו"ד המרדכי אחר הדחייה ממתנת הבעל, הביא דר"י הוכיח עוד דכן מצינו

ונחזור לראיה, דא"כ מוכח דמקבלת היא מבעלה לעצמה דרך ע"י כן יכול להיות שתזכה ממנו לאחרים, ואף לר"מ [להר"ן הראיה יכולה להיות מב' ביאורי הש"ס, ורק דביאור דרבא ע"י בגירסת ש"ס דלפנינו ובפ"י המפרש בדבריו נ' דלזכות לאחרים מבעלה הוא יותר קל מלקבל מבעלה, ואך אף לדבריו, לכאוף אפשר להוכיח מד' ר' אשי, ומד' ר' אשי מוכח מב' הדיעות להלכה, דזה מפורש בד' ר' אשי זוכה לאחרים ובמנו דזכיה לנפשה מבעלה, וכדביארתי לעיל.], והתם לא איירי בעל ידי אחר, דזה כל החידוש, שמזכה על ידה לאחרים, וכ' ראנ"ח דזו ראה חזקה, עד כדי די"ל דאולי אף ר"א חזר בו מכוחה, וע"ש שמכריע כרוב הראשונים, וע"י רע"א אה"ע פה-ז דהביא פל' ר"א ור"י ומציין לד' ראנ"ח, וא"כ ההכרעה למעשה היא דלא כהרב ר' אלחנן, ואף מיד הבעל באופן ישיר, יש לאשה זכיה במתנה מבעלה, ויהיה אסור,

ואך דיש עדיין מקום לדון באופן שמכוון הבעל שלא להקנות, אי יהני, דלפום ריטאה הוי דברים שבלב, ולא מהני, ואך דהרמ"א בחו"מ רז-ד הביא י"א דבמתנה אמרי' דברים שבלב, ולדיעות אלו אה"נ ויהני בזה, ורק דבכל הסוגיא דדשב"ל הקדימו כבר הראשו' ע"י רשב"א ונימוק"י קידושין מט: ועוד, דמייירי בידוע שכן הייתה דעתו דגילה דעתו קודם לכן שמחפש למכור משום שרוצה לעלות לא"י, ורק דבשעת המכר לא תלה המכר בזה, דאל"כ בר מהא דהוי דבשב"ל, יש כאן עוד חסרון שאינו נאמן לטעון כן, ומאחר

בשלא נותן לה פרס ממש הוא מפני שס"ל כמסקנת התוס' דכבר אין הכרח לומר דפרס היינו מזון ממש, ורק דסוגיא דנדרים סברה כמ"ד שחייבת בעירוב ככה"ג,

ודע, דאף דבמ"ב סקס"א כ' דטעם החוקלין הוא דס"ל דזיכוי עירוב שווה למציאה, כל דבריו הם לכלל דברי הדיעה הזו, שיש שם פלו' חיצונית אי לדמות למציאה, או דלא כיוון דטעמא דמציאה משום איבה וכאן שהוא נותן לזכות אין איבה, אך באישה אינו כן, דהא בש"ס בנדרים חזי' דאף שנותן לה הבעל לזכות הוא בעיה, ואף דאי' בכתובות מח: דזכות הבעל בפירותיה וכן בכתובות צו. לגבי מציאה, דהם משום איבה (אינם אותו איבה ממש וע"י בד' רש"י שם ובדצו. ובדמו. ובתוס' דמו. ודו"ק), ועוד חזי' דבפיתרון של חצר שלה באותו מבוי, יכולה לזכות, וכן מבואר בפירוש במקור הדיעה הזו דהיא ד' תוס' ורא"ש בעירובין, והם פסקו בביאור את ד' ר' אשי הנ"ל ע"י רא"ש עירובין פ"ז ח-ט, וביותר דהמ"ב בעצמו אח"כ בסקס"ו כ' סברא אחרת למה אינה יכולה, דהוא משום דהא דיש לה בית אינו מחייבה בעירוב, אלאמ דאי הייתה חייבת הייתה זוכה אף לאחר, ובהא דאי לא לא, הוא מוסכם בגמרא באופן ברור לד' ר"מ חוץ מד' רבא דאין הלכה כמותו במקום דברי ר' אשי, ואף הדיעה הראשונה בשו"ע לא חלקה מכוח זה, רק מכוח דפסקו כרבנן, וברור, ועיקר כוונת המ"ב לומר דדיעה זו נתווכחה עם החשבון בסברא הנ"ל של דיעה הא', ולכן מכוח זה לא מהני, ובשגרת לישניה הכניס אף אשה, ואך אינו עיקה"ד,

ד.. [עוד אציין כאן באגב, דל' המ"ב דכ' דס"ל להי"א דדמי ענין עירוב וכו' לאו דווקא [עוד אציין כאן באגב, דל' המ"ב דכ' דס"ל להי"א דדמי ענין עירוב וכו' לאו דווקא בעירוב קאמר, אלא בכל זכין על ידו, וברור כבמקורות, וכן צ"ל בכוונת המ"ב ומה דנקט עירוב הוא משום דבהכי איירי התם, וברור.], בעירוב קאמר, אלא בכל זכין על ידו, וברור כבמקורות, וכן צ"ל בכוונת המ"ב ומה דנקט עירוב הוא משום דבהכי איירי התם, וברור.],

שהנתינה קיימת לכאורה היתה גמורה על אף שמצד האמת כן כיוון ובטל המקח, כיוון שבדיני הממונות איננו צריכין להאמינו, ולכאורה יהיה אסור בשבת, ואך דיש לצדד ולומר דלענין מתנה אי"צ בירור על כך, וכסהברא דכ' תוס' בב"ק קי' ובכתובות מז': דהיכא דתליא מילתא רק בנותן יש לנו לילך אחר דעתו,

באורחו"ש פכ"ב הע' סג' בשם מהר"י אסאד ספ"ג דמי שקיבל מתנה בשבת והנותן לא ידע דאסור, שהמקבל לא יכוון לקנותה, והק' עליו שם דהוי דברים שבלב והביא מד' רש"י בכריתות דכד' ד"ה "אלא", שכ' דבמקבל מתנה מהני דעתו דלא לקנות, ודכ"א בטור חו"מ סי' רמה' בשם הרמ"ה,

ולענין ליתן ללא קנין דוודאי שרי, היינו דווקא באינו מקנה כלל מהיום, דאי נותן לעשות קנין היום שיחול במוצ"ש לכאורה אסור כיוון שהמעשה נעשה בשבת, ושייך בזה גם שמא יכתוב וגם ממצא חפציו, וכדמצינו דס"ל לרוב הפו' לדקדק מד' תרה"ד סי' רסט' שכ' דאי חל יום הל' בשבת אין פודין הבן בע"ש עמ"נ שיחול בשבת משום הברכה שלא

תהיה לא בתחילה שאינו גמור ולא בסוף שאינו עושה מעשה, וכן מצד הסעודה ע"ש, והביאוהו הש"ך יו"ד שה"ב ומ"א או"ח שלט-ח ומ"ב שם סק"ז, דמשמע דמצד עצם הפדיון אין חשש, וכדהוכיח רע"א בשו"ת קמא סי' קנט' וכן הוכיחו ופסקו מהרש"ג ח"ב סי' עב וסי' קיז, וכן בשו"מ שתיתאה סי' נ' והשונה הלכות שו"ב בחזו"א דמאי ט"ב, ורק דרע"א מאריך בראיות הלחלוק, ובאג"מ חשש לשיטתו להלכה, ועכ"פ חזי' לכל הנ"ל דלא החשיבו החלות כלל, דאין בה חשש כתיבה וכו', וחזי' שמעשה עיקר, ואך עי' אבנ"ז או"ח סי' נא' ד-ז שדן להחשיב זאת כשנים שעשאוה דגלי קרא לפטור בשבת, וכן יש מקום לומר דלא שייך שמא יכתוב במעשה לחוד דכיוון דיכול לחזור בו אכתי אינו כותב, ועי',

וא"כ בהא סלקינן להלכה, דאף שמותר להביא לבית חפץ חדש לכבוד אשתו, ואף בתור מתנה לאשתו, כשברור שזה חפץ המיועד לבית, ואך כשנותן לה חפץ המיועד לשימש כבגד או תכשיט וכו', כל שנותן בסתמא אסור, ורק דיש דיעות דס"ל דמהני דעת אחר מהם שלא להקנות או לקנות, וכן יכול ליתן בלי להקנות עד אחר השבת.

ה. ובאג"מ או"ח ג-מד מאריך דרע"א אינו חולק אתרה"ד אלא דס"ל דשאני פדה"ב דאינו ממש כמ"מ, ולכן הקילו בו, ע"ש.

ו. יש לדון בזה עוד ע"פ סברת הכת"ס באו"ח סי' נט' שדן מי עובד באיסור אי נותן או מקבל, [דהאריכו בזה הפו' עי' רמב"ם מכירה ל-ז דנותן עובר ולא פירש דין המקבל, והמשיב דבר א-כו נקט דרק הנותן ודבמקח שהמקבל מתחייב לשלם הוי כנותן ועובר ג"כ, ולאידך המקנה בקו"א סי' מה' צידד בד' מהרי"ק דרק המקבל], ושם נוקט דהכל תלוי בסוג הקנין מי עושה המעשה, דחזי' נמי דאף כשכבר נעשה המעשה, לא עובר מי שלא עושהו ממש, וחזי' נמי דעיקר לוי בעשייה, ואך דזה יש לדחות דהוא משום דמי שלא עושה המעשה, אף אינו עיקר עושה החלות, ויש בזה אריכות בענין עיקר עושה החלות בכל הקנייניים עי' קצות ונתיבות רס"י רמ"ד, ואכמ"ל בזה.

אסוף ידך

אחוז במוסר • דברי מוסר וכיבושין מרבותינו שליט"א
לחושבי שמו • הגהה ומחשבה תורנית
אהבת קדומים • קהילות אבותינו ורבותינו בארצות הגולה
ואסף איש טהור • קווים לדמותם של ענקי הרוח וגדולי האומה
ויאסף אל עמיו • בכו בכח להולכים
עט האסף • ספרים חדשים בכותל המזרח



אהוז במוסד

דברי מוסד וכיבושין מרכותינו שליט"א



מזן הגאון הגדול רבי שמעון בערני שליט"א

ר"כ תורה וחיים וזקן חברי מועה"ח

מה בין תשובה מיראה לתשובה מאהבה

שתי רמות של הרגשות באדם ישנן. הרמה השטחית, והרמה הפנימית. למשל, 'אני אוהב את הספר הזה, את הכיסא הזה', פירושו שיש לי ענין בו. אנו מבינים שהענין אינו פנימי. אם יאמר אני אוהב את הכסא בעמקי הנפש הריהו מתלוצץ. אבל על חברו שיך לומר שאוהב אותו בעמקי הנפש.

כמו"כ יש רצונות שנובעים מהשטחיות, ויש שנובעים מעמקי הנפש. ממעמקים קראתיך ה' - זהו רצון מעמקי הנפש. וזו הנקודה של צורות התשובה, יש אדם שעושה תשובה מתוך שטחיות, היינו שמבין שיש שכר ועונש, ועתיד הוא להענש על מעשיו הרעים, ומכח זה מתעורר לחזור בתשובה. אלו הם חשבונות פשוטים. אבל ישנם חשבונות הרבה יותר עמוקים. וזהו "יראה עילאה" הנקראת גם "יראת הרוממות", שזה ההתקשרות למדרגה הגבוהה של ההויה.

אדם העושה תשובה מתוך פחד, או מתוך רצון לחיים טובים, אינו יכל לומר שעושה תשובה מעמקי הנפש. וגם אם מעורר בנפשו את יראת העונש ע"י שמתאר לעצמו כמה שורף כשמכניסים אצבע לאש וכו', זה עדיין תשובה תתאה. תשובה עילאה היא כשאדם מוצא את הקשר הנסתר שבו אל הקב"ה. כמ"ש דוד המלך ע"ה "צמאה לך נפשי כמה לך בשרי" (תהלים ס"ג ב'). זה לא ענין של חשבונות מה טוב לי אלא צימאון הנפש לה', הנובע מכך שהיא חלק אלוך ממעל. הלכלוך שנדבק בנפש כתוצאה מעוונות מרחיק אותה מהש"ת, כמ"ש "כי אם עוונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלהיכם" (ישעיה נ"ט ב').

בשו"ע (חו"מ סי' ל"ד ס"ל) מוגדרת תשובת המשחק בקוביא (לענין שיחזור להיות כשר לעדות), "מאימתי חזרת המשחקים בקוביא משישברו פספסיהם" (והיינו הקוביות). כל אחד מבין שזו אינה אלא תשובה תתאה. אם אח"כ מתבונן האדם ומתחרט, ומרגיש כאב על מעשיו, עד שבאה התעוררות עמוקה של "צמאה לך נפשי", אזי נכנס הוא בתשובה עילאה.

ממה נובע הצימאון? - כי היתה תקופה שלא שתה מים. וכשמשתחררת נפשו מהקליפות שכיסו עליה אז מתגלה הצימאון שלו. "וגם הנפש לא תימלא" (קהלת ו' ז')

אחז"ל (במדרש שם) משל לעירוני שנשא בת מלך, שרוצה לשמח אותה ולוקח אותה לרפת הבקר וכו'. ובשבילו זה הנאה גדולה להריח את הפרות ואת התרנגולים, אבל היא, שגדלה בארמונות מלכים, בוכה לאן הבאת אותי.

מי חי את האמת הזו? כל העולם מסביב יוצר לחץ להתמקד בהנאות שהוא מציע, והנפש נשארת סתומה ומכוסה. אמנם תחושת החסר ישנה - גם לאחר שאכל סעודה דשנה מרגיש האדם ש"זה לא זה". מרגיש שבמיצוי התאוות אין שמחה, ומשתוקק למשהו מעבר לזה. אבל עדיין אין כאן תחושת צימאון. כשזוכה להגיע לצימאון, זוהי תשובה עילאה.

תשובה תתאה זה חשבונות פשוטים, שאדם עושה את התשובה מתוך ההויה שלו בעצמו. אבל באמת מבחינת ההויה שלו יש עומק לפניו מעומק - "בדמות אלקים עשה אותו". יש באדם נפש רוח ונשמה, שמעצם טבעם כמהים וכוספים לקרבת ה'. וכשמצליח לשבור את הקליפות ולחצחצח את עצמו אזי ממילא "צמאה לך נפשי". ודוקא משום שעבר עבירות הצימאון כפול ומכופל, כי נתרחק יותר, ומרגיש געגועים יותר. וממילא התקרבותו להשי"ת חזקה יותר, פנימית ועמוקה יותר. ולכן בתשובה עילאה הזדונות נהפכים לזכויות [ובזה יש לבאר מ"ש חז"ל במקום שבעלי תשובה עומדים וכו'].

איתא בזוהר י"ה זה עלמא דאתכסיא, ו"ה זה עלמא דאתגליא. בתשובה עילאה אדם זוכה לחבר את הה' העליונה עם היו"ד - עלמא דאתכסיא, כי הכוחות מכוסים אפי' ממנו עצמו. הוא עצמו אינו מכיר מנין הצמאון הזה. הוא לא מכיר את עמקי הנפש, רק חש אותם. לאחר שהצליח לנקות ולטהר עצמו הנשמה פועלת בו את ההרגשה של "הנפש לא תמלא". זו תשובה עילאה.

בתשובה תתאה מתקנים את הה' תתאה ומקריבים אותה לוא"ו. וזהו השפע הנגלה של האדם, כדוגמת הבטחות השכר שבתורה שהם שפע נגלה. אם זוכה לתשובה עליונה זוכה לחבר הה' העליונה עם היו"ד, ואז השם שלם, ואף נפשו שלמה בכל מדרגותיה, כי כל הכוחות מקבילים, "בדמות אלקים עשה אותו". לכן כשאדם מקלקל פוגם גם בשם הוי"ה. וזהו שאומרים בנוסח ה"לשם יחוד" "לתקן את שרשה במקום עליון".

הרחבנו לבאר מהו תשובה מאהבה ומיראה. לפי"ז נראה לבאר מהו ענין עשרת ימי תשובה. הרי כל השנה התשובה רצויה, ומה המיוחד בימים אלו. בגמ' ר"ה (יה). והכתיב דרשו ה' בהמצאו התם ביחיד הכא בצבור ביחיד אימת אמר רבה בר אבבה אלו עשרה ימים שבין ר"ה ליו"ה כ. בימים אלה הקב"ה "מצוי". יש בזה עומק, אבל בפשטות הענין הוא בכך שיש יותר גילוי של מלכותו ית'. לכן מדגישים הרבה את ענין מלכות ה' בימים אלה (כגון "המלך הקדוש"), ומבקשים יותר על התגלותה המושלמת.

הגילוי המיוחד הזה שיש בעשי"ת פותח בפני האדם אפשרות לקשור קשרים עם העולם הנסתר האישי שלו, ולהגיע לתשובה עילאה. זוהי הסגולה המיוחדת שבעשי"ת. גם בחודש אלול יש סיעתא דשמיא לתשובה יותר משאר ימות השנה, אבל בעיקר לתשובה תתאה (בודאי שבכל השנה אדם יכל לעשות תשובה, ואפי' תשובה עילאה - האפשרויות פתוחות תמיד, אבל בדרך כלל הם קשות ומכוסות, ובתקופה זו האפשרויות פתוחות יותר).

עפ"ז מובן גם סדר הדברים. לאחר שאדם עושה תשובה תתאה, בא לר"ה ועומד לדין. וכיון שעשה תשובה, ואפי' תשובה תתאה בלבד, כבר נפטר מהעונש. אבל ר"ה אינו רק מושג של לעמוד בדין ולצאת זכאי, שהרי בתורה לא מוזכר כלל ענין הדין, כתוב "יום זיכרון". "זיכרון" היינו שפע של הארה מאתו יתברך, כמאמר הכתוב "אשרי העם יודעי תרועה ה' באור פניך יהלכון" (תהלים פ"ט ט"ז). וז"ש דוד המלך ע"ה ה' אורי וישעי", ודרשו חז"ל (ויק"ר כ"א ד') אורי זה ר"ה.

אדם שעשה תשובה זוכה בר"ה להארה מיוחדת, אור פני מלך חיים של "ה' באור פניך יהלכון". ומכח הארה זו מתעוררים בלבו הרגשות העמוקים הטמונים בו, הרגשות של "הנפש לא תמלא". ואז קל לו יותר לחשוב על תשובה עילאה. אחרי שהארה מאתו יתברך מטהרת אותו ומגלה לו את העולם הנסתר שלו, אז יכל להגיע ל"צמאה לך נפשי כמה לך בשר".

ואז באה הישועה הגמורה בכיפור (ישעי זה יו"כ). כי בכיפור הכפרה אינה שוה. יש מחלוקת בגמ' (יומא פו:) אם חוזר אדם ומתוודה על עברות שכבר התוודה עליהם ביו"כ שעבר. לחד מ"ד אינו חוזר ומתוודה דהוי ככלב שב על קיאו, ולאידך מ"ד חוזר ומתוודה משום דכתיב "וחטאתי נגדי תמיד". ומה יענה מ"ד זה עם הטענה דהוי ככלב שב על קיאו. אלא שתשובה תתאה נגמרת תיכף ומיד אחר חרטה, עזיבת החטא, וידי וקבלה לעתיד, אבל בתשובה עילאה הנובעת מעמקי הנפש אין לה סוף, כי אין סוף לגילויים של עמקי הנפש. הגיע אדם עד דרגה מסוימת של גילוי בנפשו, ועשה תשובה עילאה לפי גילוי זה, אולם לאחמ"כ מתגלה לו עוד עומק, וגם שם צריך לתקן ולטהר. אדם מנקה עם היכן שידו מגעת, עד היכן שרואה, וכשרואה יותר יש מקום לתקן יותר. לכן חוזר ומתוודה.

אכן מהעונש נפטר כבר בתשובה הראשונה שעשה, אבל יו"כ בא לטהר את הנפש. "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם". "יכפר" זו המדרגה התחתונה, ולמעלה מזה "לטהר אתכם", ולמעלה מזה "לפני ה' תטהרו". הטהרה הזו, שהיא התשובה העילאה, מדרגות רבות לה. מדרגות רבות לטהרת הנפש. אם מעמיד חולצה על יד אור חלש יראה אותה נקיה, אבל אם יגביר את עצמת האור יגלה בה כתמים. "לפני ה' תטהרו" פירושו שגם כשעומד מול אור האורות, גם אז נקי הוא וטהור.

צריך לתבוע מעצמנו פירורים מהאמור. לא להסתפק בחרטה וקבלה, אף שגם זה בפ"ע עבודה קשה. צריך לדרוש קצת מהענין של תשובה עילאה. שתהיה התעוררות בנפש של "צמאה לך נפשי". להרגיש את החסר ואת המועקה שיוצר הריחוק מהש"ת. להרגיש כבת מלך שנישאה לכפרי. בן תורה צריך לחשוב מה עושים כדי לגלות את הכוחות הפנימיים שבו, שאז מתעוררים בו הצמאון והגעגועים לעולם של טוב, וכשלומד מרגיש שמרווה את הנפש ולא סתם שלומד. בספרים כתוב שתשובה עילאה קשורה עם לימוד תורה. יש שלומדים ולא מרגישים כל התעוררות. כנראה שתלוי בדרך הלימוד.

אדם הזוכה לזה, כל חייו נראים אחרת. כעת הוא הזמן להשתדל בזה, לשאוף לקנות משהו מזה.

מזן הגאון הגדול דבי אברהם סלים שליט"א

ראש ישיבת מאור התורה

כל מקדש שביעי^א

הובא בשם החפץ חיים זצ"ל בביאור הפיוט "כל מקדש שביעי כראוי לו כל שומר שבת מחללו שכרו הרבה מאוד ע"פ פעולו איש על מחנהו ואיש על דגלו", שבפיוט זה שיש ב' דרגות באנשים ששומרים שבת; א) יש ששומרים שבת כראוי לו היינו שמבין את עומק המשמעות של שבת ומה הכוונה האמיתית שיש ביום שבת. ב) אנשים ששומרים את השבת בלי להבין מה מעשיהם אלא שומרים את השבת רק במה שאינם מחללים אותה ע"י מלאכות אסורות אך אינם מבינים את עומק המשמעות של השבת, וכל אדם יקבל כפי השכר המגיע לו, השומר את השבת עם כל עומק ההבנה שלה יקבל שכר יותר ממי שאצלו שמירת שבת היא רק שלא לחללה, ואנחנו בני התורה צריכים להבין את עומק משמעות השבת ולא רק לשמור מלחללה.

והנה מבואר באבן עזרא (בראשית ב, ג) "ויברך אלוקים את יום השביעי" פירוש ברכה תוספות טובה, וביום הזה תתחדש בגופות דמות כח בתולדות ובנשמות כח ההכרה והשכל, עכ"ל. ומבואר מדבריו שהברכה שביום השבת היא היתרבות ותוספת על הקיים, היינו שתתחדש אצל האדם בגוף גשמי יתרון כח משאר ימים ובנשמה תתווסף הכרה ושכל יותר משאר ימות השבוע וזהו ברכה מיוחדת לשבת יותר משאר ימים. וכתב הרמב"ן (שם) וז"ל: ודברו בזה נכון למאמינים בו, כי אין זה מושג בהרגש לאנשים, עכ"ל. והיינו שהאדם צריך להיות בדרגה להרגיש דבר זה ואין זה דבר פשוט ומוכן מאליו שישתנה אצל האדם בשבת כח ההרגש בגופים ובנשמה. וכתב הרמב"ן עוד וז"ל: והאמת כי הברכה ביום השבת היא מעין הברכות והוא יסוד עולם. ויקדש אותו, כי ימשוך מן הקדש וכו' ותשכיל כי בשבת נפש יתירה באמת, עכ"ל.

וביאור דבריו דהנה בבריאת העולם בכל יום מימי השבוע התחדשה השפעה לעולם ע"י מה שבכל יום הייתה יצירה חדשה שבאה לעולם ומשפיעה את ענינה ביום זה עד סוף העולם ביום המיוחד לה, וכמו שביאר הרמב"ן בספר אמונה וביטחון (פרק י"ט) דהנה בלשון הפסוק "כי ששת ימים עשה וגו'" ולא אמר בששת ימים לאמר שכל יום יש לו את כוחו והשפעתו מחמת הדבר שברא בו ולכך אמר ששת ימים שמשמעותו שיש לכל יום בפנ"ע עשייה ולא לשון כולל שבכל הימים האלו נוצר העולם, אלא שבשבת שהקב"ה נח מעבודתו ולא ברא ביום זה עוד א"כ לא הייתה השפעה ליום השבת כשאר ימי השבוע ולכך אין השפעה ביום זה, אבל הקב"ה כביכול בעצמו הוא מעין הברכות והוא ימות עולם יקדש אותו וימשוך מן הקודש, כמוש"כ האב"ע חידוש הכח בגופות וההכרה בשכל ובנשמות שכתב הרמב"ן ברכה מעין הברכות, וימשוך מן הקדש ומזה תשפיע לכל השבוע

א. מתוך ספר 'נתיב התורה' למרן שליט"א, העומד לראות אור בקרוב

כח בגופות ובנשמות. והשפעה מיוחדת זו רק לישראל שהרי רק הם נקראים הבן זוג של השבת ורק להם השבת משפיעה את הכח הגופני והכח הרוחני, ונמצא מעתה שישראל יש להם מעלה על אומות העולם הן בכח הגופות והן בהכרה בשכל ואף לרמב"ן בכל השבוע שהשפע מגיע להם בשבת ומיום זה נמשך לכל השבוע.

ולהמבואר שבשבת התחדש חידוש הכח בגופות וההכרה בנשמות, אפשר להבין את המבואר בגמ' ביצה' (טז, א) אמר רבי שמעון בן לקיש נשמה יתירה נותן הקדוש ברוך הוא באדם ערב שבת, ופירש"י: נשמה יתירה - רוחב לב למנוחה ולשמחה ולהיות פתוח לרוחה ויאכל וישתה ואין נפשו קצה עליו, עכ"ל. ומבואר מדברי רש"י שחידוש הנשמה היתירה באדם הוא ענין חידוש הכח הגופני. והוסיף הר"ח (שם) לבאר וז"ל: כל שנבראו בעולם להתענג מהם בנשמתן ביום השביעי נבראו ומתרווחות ומתגדלות בשבת, עכ"ל. ומבואר שחידוש ההשפעה בשבת היינו חידוש הכח הרוחני שענין הנשמה יתירה היא כלפי החלק הרוחני. ולפי"ז אפשר להבין מה שיש בשבת ב' עניינים; א) השביתה ממלאכה. ב) וקראת לשבת עונג. דהנה ענין השביתה ממלאכה הוא ענין חידוש הכח הגופני שנותן מנוחה לגופו, וענין העונג בשבת הוא ענין חידוש הכח הרוחני, וכמבואר בפסוק בישעיה (פרק נח) "וקראת לשבת עונג לקדוש ד'" דהיינו שבשבת מתקדשת אכילתו של האדם ונהיית דבר רוחני שהרי אוכל עתה בשביל לענג את השבת.

ולפי"ז הלימוד שלומד האדם בשבת יש בו תוספת מעלה שהרי בשבת התחדש יתרון שכל משאר ימות השבוע ולפי קדושת השבת של כל אחד יש לו השפעה זו, וזה מה שמבואר בפיט שומר שבת כראוי לו שכרו הרבה דהיינו חידוש הכח הרוחני והגופני.

ובאמת שיש להבין מה התייחד יום השבת מימות השבוע שבו בחר הקב"ה להשפיע בו יתרון כח גופני וכח רוחני ומזה ימשך כח לימי השבוע יותר משאר ימים.

והנה איתא בתנחומא (בראשית סימן ב') "שאלתא דמחייבין בית ישראל למינח ביומא דשבתא דכד ברייה הקדוש ברוך הוא לעלמיה ברייה בשיתא יומין ונח ביומא דשבתא ברכיה וקדשיה כמאן דבנא ביתא וגמר לעבידתיה ועביד יומא טבא כך אמרי אינשי כילול בתי דכתיב ויכל אלקים ביום השביעי" וכו', ומבואר מהמדרש שענין העינוג והשמחה שיש בשבת הוא מחמת שביום זה גמר הקב"ה לברוא עולמו ואז חנך את העולם שיימשך מכאן ולהבא, ומזמין הקב"ה את בני"י לשמוח עימו ביום זה וכדרך מלך שמזמין את אורחיו לחנוכת ביתו ונותן להם מתנות מחמת ששמחתו שלימה, כך הקב"ה הזמין אותנו לרשותו להתענג ולשמוח בחנוכת העולם ונתן לנו מתנות ביום זה והם חידוש ויתרון כח הגופני וכח הרוחני יותר משאר ימים.

ולפי"ז מבאר השב שמעתתא בהקדמתו לדברי הזהו"ק (יתרו דף פח:) "ותא חזי בכלהו שאר זמנין וחגיגין בעי בר נש לחדי ולמחדי למסכני, ואי הוא חדי בלחודוי ולא יהיב למסכני עונשיה סגי דכתיב (מלאכי ב) וזריתי פרש על פניכם פרש חגיכם, ואי איהו בשבתא חדי אף על גב דלא יהיב לאחרא לא יהבין עליה עונשא כשאר זמנין וחגיגין דכתיב פרש חגיכם, פרש חגיכם קאמר ולא פרש שבתכם", ומבואר מדברי הזוהר שאם אדם שמח לבדו בחגים ואינו מזמין עניים לביתו שישמחו עימו מקבל ע"ז עונש גדול, משא"כ בשבת אף אם אינו מזמין עניים לביתו לשמוח עימו בשבת אין זה עונש גדול כבחגים. ובפשטות כי התיקון

של שבת גדול מסעודת החגים אבל מה הטעם. וביאר הש"ש שהטעם שבחג נענש יותר משבת, היינו משום שהחגים ישראל קובעים את זמנם וכביכול ישראל הבעלים בחג על החג והקב"ה כביכול אורח, ואם אנו מזמינים את הקב"ה לזמן השמחה להודות לו על הניסים שעשה עמנו, מן הראוי שנזמין עוד אנשים לשמוח עמנו בשמחתנו על טובות הקב"ה וזהו כבוד הקב"ה שבאים אורחים לשמוח עמנו על כל הטובות והניסים ששייכים לאותו הזמן ולכך אם אנו לא מזמינים אורחים לשמוח עמנו א"כ זה נראה כזלזול בהודאה והשמחה שלנו עם הקב"ה וע"ז נענשים. אך בשבת דקביעא וקיימא והיא שמחת הקב"ה על חנוכת העולם, א"כ אנו נחשבים כאורחים שבאו לשמוח עם בעה"ב בחנוכת ביתו וא"כ אין זה כ"כ ביזוי להקב"ה מה שאין אנו מזמינים אורחים שהרי אין אנו בעלי השמחה אלא הקב"ה בעל השמחה ובדר"כ בעל השמחה הוא שמזמין את האורחים, ואולי זה בגדר אורח מזמין אורח ולכך אין עלינו תביעה כ"כ להזמין אורחים לשמוח עמנו בשבת.

ולפי"ז שבשבת השמחה על בריאת העולם, אפשר לבאר מה שאנו מוסיפים בשבת בתפילה בברכת יוצר קטעי תפילה והודאה כגון "הכל יודוך והכל ישבחוך וכו' אל אדון על כל המעשים וכו' טובים מאורות שבראם אלוקינו וכו'", דלכאורה יש להבין שהרי אין שבחים אלו על עצם יום השבת אלא על בריאת המאורות שנבראו בשאר ימי השבוע וא"כ שבח זה שייך אף בכל ימות השבוע ומה נתייחד יום השבת לשבח על כל היצירה והבריאה בפרטות יותר מימות החול, והביאור בזה שהיות ויום השבת הוא חנוכת העולם ואנו כביכול האורחים של הקב"ה ואנו סמוכים על שולחנו בשמחתו על חנוכת העולם, א"כ מן הראוי שדווקא אז שנשלמה בריאת העולם נשבח על מעשה הבריאה בפרטות יותר משאר ימות החול, ולכך קטעי תפילה אלו נוספו רק בשבת, ולאחמ"כ אנו מוסיפים בתפילה "לאל אשר שבת מכל המעשים וכו' ויום השביעי משבח ואומר מזמור שיר ליום השבת", והיינו שעצמותו של היום כביכול משבח לקב"ה, שהרי מהות יום זה הוא שמחה של הקב"ה על חנוכת העולם ויום זה עצמותו ומהותו משבח על חנוכת העולם.

והנה מה שמבואר בתפילה דעצמותו של היום "משבח ואומר מזמור שיר ליום השבת", יש להבין דהרי בכל המזמור לא מבואר שום מעלה על יום השבת חוץ מהפסוק הראשון שהוזכר בו עניין השבת, וא"כ במה יש לו שייכות ליום השבת עד שיום השבת משבח מזמור זה. והנראה לבאר מזמור זה, שהרי כל עניין מזמור זה הוא שבח על בריאת העולם והנהגת העולם שהתחילה מיום השבת ושאו נחנך העולם ולכך שבח זה שייך לשבת יותר משאר ימים שהרי יום זה הוא חנוכת העולם ולכך משבחים אותו יתברך על עולמו שברא, ומבואר ברמב"ן (סוף בא) שכל עניין בריאת העולם הוא שנשבח לקב"ה.

וכך הוא ביאור המזמור "מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לה" וגו', היינו שהמזמור המיוחד לשבת הוא הודאה וזמרה להקב"ה על הנהגתו עם עולמו. "להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות" שיש להקב"ה ב' הנהגות בעולמו; א) שעושה מעשים שרואים בהם את מידת חסדו וטובו בבירור כבוקר. ב) הנהגה שעושה עמנו מעשים שאינם נראים כחסד עמנו וד"ז מכוסה מעמנו כחושך הלילה, אך אנו מאמינים בזה שיש אף במעשה זה חסד עם בריותיו. "עלי עשור ועלי נבל וכו' מאד עמקו מחשבותיך" ואנו נשבח לקב"ה עם נבל וכינור על כל מעשי ידי, ואף אם אין אנו מבינים לפעמים את מעשיו מ"מ אנו בטוחים שמאד עמקו מחשבותיו רק שאנו לא עמדנו בעומק מחשבותיו לידע שמעשיו הם

לטובתנו. "איש בער לא ידע וכסיל לא יבין את זאת" היינו שאנחנו בגדר בער שאינו מבין ויורד לעומק מעשיו של הקב"ה ולפעמים נראה שהצדיק סובל והרשע שמח וטוב לו, אבל אנו מאמינים "בפרוח רשעים כמו עשב ויציצו כל פועלי און", וביאר הח"ח זצ"ל משל למה הדבר דומה לאדם שנגזר עליו גזר דין מאת המלך להמיתו בצורה משונה שישומו אותו לתוך תא מזכוכית וירעיבו אותו למוות לעיני כל, והנה אחר כמה ימים שהכניסוהו לתא ולא בא דבר מאכל לפיו, נגס בזרוע ידו והחל לאוכלה. עבר שם אדם ואמר לעומדים שם: מה הועיל המלך בעונשו והרי הוא אוכל לפנינו בשר לתיאבון. אמרו לו: שטיא, הרי הוא הגיע לדרגת רעבון כ"כ גדולה עד שהוצרך לאכול מבשר ידו וזה דבר שבא רק מחמת רעבון גדול.

והנמשל הוא שאנו רואים את הרשעים אוכלים ונהנים בעוה"ז והצדיקים מצטערים בעוה"ז ונראה ח"ו כחוסר צדק מצד הנהגת הקב"ה, אך האמת היא שמה שהרשעים אוכלים בעוה"ז זה על חשבון העוה"ב, וכמו אותו אסיר שאכל מזרוע ידו שאף שעתה אוכל ושבע מ"מ זה בא מגופו, אך הצדיקים שמצטערים בעוה"ז זה מחמת שנשמר להם שכרם לעוה"ב, וזה האמור כאן שהרשעים פורחים ונהנים אבל זה כמו עשב שינבול, משא"כ הצדיקים הם בגדר "צדיק כתמר יפרח" שהוא קיים לעולם, ועל כן שכר הנהגת הקב"ה בעולם טוב להודות לה' וזה שבח שביום שב"ק שהוא יום חנוכת העולם וזה מה שמסיים המזמור "להגיד כי ישר ה' צורי ולא עולתה בו" דהיינו שהשבח הוא על היושר והאמת שיש בהנהגת ה' בעולמו.

והנה איתא במדרש (בראשית רבה כב, יג) "ויצא קין מלפני ה'" פגע בו אדם הראשון אמר לו מה נעשה בדינך, אמר לו עשיתי תשובה ונתפשרתי, התחיל אדה"ר מטפח על פניו ואומר כך היא כוחה של תשובה ואני לא הייתי יודע, מיד עמד אדה"ר ואמר "מזמור שיר ליום השבת", עכ"ל. וצריך להבין מה השייכות בין כוחה של התשובה למזמור שיר ליום השבת.

והנראה לומר בזה דהנה כשחטא אדה"ר קולל וגורש מגן עדן והחל לעבוד את האדמה הגיע ליאוש וחשב והרהר בליבו מחשבות של כפירה ח"ו. לשם כך נברא העולם שאם אדם חטא יסבול כ"כ ויצטרך להצטער כל ימיו מחמת עונש החטא ומה תכלית יש בבריאה זו, וגם שכך לא יוכל לקיים רצון ד'. ולמה נברא העולם ולמי הוא מיועד, אך כששמע אדה"ר על כח התשובה שאפשר לאדם החוטא להטיב מעשיו ולסלק מעל עצמו את העונש ומכאן ואילך נעשה לאדם חדש, שמח ואמר ודאי יש תכלית בבריאה זו והתחיל להודות ולשבח לקב"ה על העולם שנברא בצורה כ"כ מושלמת עד שגם החוטא יכול להטיב דרכיו אף אחר חטאו.

ובזה מבואר מה שאמר אדה"ר טוב להודות לד' וכו' אבל מה המשמעות של מזמור שיר ליום השבת שאמר אדה"ר. ולפמשנ"ת שכל עניין השבת הוא זמן של הודאה לקב"ה על הבריאה שביום זה נחנך העולם מובן מה שאמר אדה"ר "מזמור שיר ליום השבת" היינו שמעתה אפשר לשבח את השבח השייך לשבת שהוא שבח על חנוכת העולם שהרי עתה עם התשובה יש תכלית לבריאה אפי' אם אדם חטא. ומהמבואר יוצא שיום השבת הוא יום של הודאה לד' על בריאת העולם ומחמת שמחתו של הקב"ה ביום זה נותן לישראל מתנות שזה חידוש הכח הגופני וכח הרוחני.

הבה נלמד בישיבה האיך לשאוב מקדושת השבת גם לנשמה וגם לגוף בלימוד התורה ובעונג שבת ונקיים "וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכובד", והשבת תשפיע עלינו מקדושתה לכל ימות השבוע. ויש לנו בני התורה להתבונן על השבת בעיניים של תורה, לא לתת לשיגרה למשול בנו אלא אנו נמשול בעצמנו, חבל על כל אלו שמחכים ומזדרזים לחזור לשבת לביתם, הבה נבנה חברה מתוקנת שנהנים משבת בישיבה הנאה רוחנית עם ההנאה הגשמית, בבחינת וקראת לשבת עונג לקדוש ד' מכובד ונשפיע על הסובבים אותנו מקדושת השבת ועל כל ימות השבוע בתורה ובתפילה לגוף ולנשמה.



להושיבי שמו

הגות ומחשבה תורנית



הרה"ג ר' אליהו מאיר סיואני שליט"א

ר"כ היכלי תורה

ימים נשגבים - דרשוהו בהיותו קרוב ע"י 'אתה נותן יד לפושעים'

א.

ונחתמין לאלתר למיתה, בינוניים - תלויין ועומדין מראש השנה ועד יום הכפורים. זכו - נכתבין לחיים, לא זכו - נכתבין למיתה. רח"ל. עשרת הימים שמראש השנה ועד לאחר יום הכיפורים, הם המיוחדים המובחרים והמסוגלים ביותר לקיום מצות התשובה והיא זכות לימים אלו שיש בה קרבת ה'.

אמרי בגמ' קידושין (מ' ע"א) 'לעולם יראה אדם עצמו חציו זכאי וחציו חייב עשה מצווה אחת הכריע את הכף ואת כל העולם לכף זכות, עשה עבירה אחת הכריע את כל העולם לכף חובה' רח"ל.

ויש להבין ולהתבונן והרי בימים אלו הם עשרת ימי התשובה עושים בני אדם הרבה מצוות וחסדים וחזוקים ומשתדלים בכל כוחם לחזור בתשובה ולזכות לקרבת ה', והנה שמעתי מפי הגר"ע יוסף זצ"ל בהתבוננות בימים אלו, שהנה ישאל השואל והרי מספיק רק מעשה אחד ומעשה טוב אחד שיעשה האדם בשביל שייחשב כצדיק גמור כדברי הגמ' 'לעולם יראה אדם עצמו חציו זכאי וחציו חייב עשה מצווה אחת הכריע את כל הכף ונחשב צדיק גמור שהרי יש לו עכשיו יותר מצוות מעבירות וא"כ כשגמר את אותה מצווה של לימוד תורה או כיבוד הורים ויבא לשאולינו והרי עכשיו צדיק אני או לא?

והנה ידוע שעשרת ימי תשובה הם ימי תשובה למרות שעצם חיוב התשובה פרוס על פני כל יום ויום משלוש מאות ושישים וחמש ימים אולם בימים אלו גובר מאוד החיוב כמאמר הנביא בישעיהו "דרשו ה' בהמצאו, קראוהו בהיותו קרוב. יעזוב רשע דרכו, ואיש אוון מחשבותיו, וישוב אל ה' וירחמהו, ואל אלקינו כי ירבה לסלוח" פירשו חז"ל, כי מכוונים הם לעשרת הימים שמראש השנה ועד לאחר יום הכיפורים. בימים אלו ה' מתקרב לעמו ומצפה שכולם ישובו אליו בלב שלם.

אומרים לו לך עשה עוד מצווה אחת, והנה הולך זה האיש ועושה עוד מצווה וכשגמרה יבא לשאולינו עכשיו צדיק גמור

והנה בגמ' ראש השנה (ט"ז ע"ב) 'אמר רבי כרוספדאי אמר רבי יוחנן שלשה ספרים נפתחין בראש השנה, אחד של רשעים גמורין, ואחד של צדיקים גמורין, ואחד של בינוניים. צדיקים גמורין - נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים, רשעים גמורין - נכתבין

הימים הקדושים והנשגבים האלו 'אתה נותן יד לפושעים וימינך פשוטה לקבל שבים'.

ג.

שמעתי מאחד מגדולי ראשי הישיבות שליט"א שסיפר לו בן של ת"ח שנסע לגייס כסף בחו"ל למוסדותיו, והנה לאחר שהיה ארוכה בחו"ל וביקור אצל כמה תורמים חשובים שהצליח לשכנעם עבור ישיבתו ומוסדותיו הביאו לו הם סכומי כסף גדולים, והנה בדרכו חזרה לארה"ק בלכתו באחד מרחובות ניו יורק כשכל כספי התרומות בכיסו מרגיש הוא לפתע שיש מי שעוקב אחריו בלי הפסקה וכשהסתובב לרגע לראות מי זה, ראה גוי שאף אחד לא היה רוצה לפגשו, הלך והגביר את הליכתו ועבר מרחוב לרחוב ורואה שעדיין הגוי עוקב אחריו, וכמוצא אחרון התחיל לרוץ, ובטעות נכנס לרחוב ללא מוצא והיה זה רחוב צדדי שאין שום נפש חיה והנה הרגיש שהגוי העוקב אחריו לא רק לחומסו בה אלא גם לרוצחו נפש רח"ל לפני שהגיע לקצה הרחוב שבה יש חומה סובב את ראשו והושיט יד לגוי לשלום והנה במסירת ידו לשלום הסתובב הגוי במהירות וברח והייתה לו הרווחה.

והנה אפשר לראות במוחש שאף במקום סכנה ואף במקום בעיה 'הושטת היד' היא מורידה כעס היא מורידה מחיצות וחומות, ולהבדיל הוא מה שהקב"ה דורש מאיתנו למרות כל הפשעים והחטאים והעוונות שפשענו ועשינו רע, שולח לנו את ידו שנחזור בתשובה.

ד.

והיא היא המידה של 'מיֵּאֵל כְּמוֹךָ נִשְׂא עֶוֹן וְעָבַר עַל־פִּשְׁעוֹ לְשֹׂאֲרֵי נַחֲלָתוֹ לֹא־יִחָזֵק לְעַד אָפוּ כִּי־חָפֵץ חֶסֶד הוּא' (מִיכָה ז', י"ח) כפי שביאר בתומר דבורה (פר' א', שם) שהמידה

אני? אומרים לו ראה בפעמים הקודמות האית ודאי רשע אבל אנו לא רצינו להחליש את כחכה לכן לך ועשה עוד מצוות!

ולכך כתבה הגמרא 'לעולם' יראה אדם עצמו כאילו חציו זכאי וחציו חייב, שכל מצווה ומצווה הרי היא הוספת זכות והדרך להתקדם להיות צדיק גמור.

ה.

והיא אותה 'היד' שהקב"ה ברחמיו הפשוטים מושיט ושולח לחלץ פושעים 'כי ימינך פשוטה' שהתשובה היא מדת הרחמים והחסד, ועל ידי הושטת היד של ה' המקבלת בעלי תשובה שנאמר 'כי ימינך פשוטה לקבל שבים, היא ימינו, מדת הרחמים' (זה"ק בראשית כ"ג א) שהקב"ה פותח ושולח את ידו הרחומה בשביל בני ישראל שיחזרו בתשובה שהיד היא 'סמל' 'ההתפייסות' הגדולה והרצון לסלוח ולחמול כפי שמתפללים בתפילת הנעילה של יום הכיפורים (מחזור ויטרי סי' שנ"ו) 'אתה נותן יד לפושעים וימינך פרוסה לקבל שבים'.

ועל דרך זה אמרי בגמ' פסחים (ק"ט ע"א, תנא"ז פכ"ב, ילק"ש יחזקאל רמז שלה) 'כי ימינך פשוטה לקבל שבים וידי אדם מתחת כנפיהם' (יחזקאל א, ח) וידו כת', היא ידו של הקדוש ברוך הוא שהיא פשוטה לקבל שבים.

ועוד (תנא"ז פכ"ג) אמרו לו תלמידיו לר' אליעזר וכו' מיד פתח ר"א ואמר וכו', דודי שלח ידו מן החור, אלמלא רחמין וחסדיך הרבים שאתה מרחם עלינו וידיך פרושות תחת כנפי החיות וכו'. וכן נדרש בפרקי דר' אליעזר 'דודי שלח ידו מן החור', מלמד שידו היא פשוטה תחת לכרוב לקבל שבים.

והנה 'שליחת היד' היא הושטת העזרה של הקב"ה שנותן לנו את ההזדמנות לקבל 'יד' של עזרה בקשת הסליחה כי הושטת היד לעזרה נענית ע"י הקב"ה, ואלו הם מהות

וביאר הגרי"ס זצ"ל שאת בנו שהוא עצם מעצמיו 'בהכרתו' באמת לא אוהבו, אולם 'בתת הכרתו', הרי הוא אוהב את בנו שהוא בשר מבשרו, ולכן בשעה שקם משנתו 'הכרתו' ישנה ולכן רץ להציל את בנו אולם בתת הכרתו ידע שצריך וחובה להציל את בנו.

והוא הכח של 'תת ההכרה' בנפש האדם שמונע אותו לפעמים יותר מכח ההכרה. והקב"ה שאין לו מציאות ודמיון של הכרה ותת ההכרה שהרי נאמר 'אני ה' חוקר לב' כו' לתת לאיש כדרכיו כו' ונתת לאיש ככל דרכיו אשר תדע את לבבו. וירמיהו גם הוא אמר גדול העצה ורב העלילה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם כו' (ירמיה ל"ב), ואוהב את בניו עם ישראל גם כי הרבו לפשוע ומושיט להם ידיו 'כאב את בן ירצה' אפילו שהבן לא הולך בדרך שביקשו אביו אולם אביו זורק לו חבל הצלה להצילו מבאר שחת.

והם סגולת הימים שבין ראש השנה ליוה"כ להניף ולרומם את האדם למצב ולאפשרות 'שקל' לעשות תשובה לכן קראו הימים הקדושים הללו 'ימי תשובה', וראיתי בשם הגה"צ רבי שמשון פינקוס זצ"ל שהמהלך השלם ביותר של תשובה מאהבה בימים הנוראים בהבדל במצב בין קודם יוה"כ לאחר יוה"כ שההכנה לכיפור משולה לפחד וחלחלה ולחיפוש תמידי היכן אבא היכן אבינו, אולם מרגע שמצאנו את הקב"ה אז אנו אווזים בו בלי לזוז ממנו וזוהי אהבת השם הגדולה של ימי חג הסוכות שאוכלים ושותים מבלי לצאת מהסוכה, ועיקר צריך לזכור 'ממך אלא אברח' למי יש לברוח רק לאבא ואז ירחם עלינו אבינו ונזכה לכתובה וחתומה טובה ובשורות טובות, ולהתקדש בקדושת המועדות להגיע לאהבה וליראה, עדי שלמות ימי הסוכות ושמחת התורה 'ונשגב ה' לבדו ביום ההוא'.

הזו מורה על היות הקב"ה מלך נעלב, סובל עלבון, מה שלא יכולהו רעיון, והרי אין דבר נסתר וכו', מאם היות שהאדם חוטא בכח ההוא לא מנעו ממנו כלל אלא סובל הקב"ה עלבון כזה להיות משפיע בו כח תנועת אבריו והאדם מוציא אותו כח באותו רגע בחטא ועוון, והקב"ה סובל, ע"כ.

ומתוך הדברים נראה שלא רק הקב"ה סובל אלא עדיין משפיע שפע קיומי על האדם ונותן לו כל צרכיו ואם מושיט הבן את ידו לאביו למרות הרוע והעלבון מהעוונות והפשעים עדיין אבינו שבשמים רוצה בקרבתנו כי חביבין ישראל שנקראו בנים למקום (אבות ג', יד) חבה יתירה נודעת להם שנקראו בנים למקום שנאמר (דברים י"ד) 'בנים אתם לה' אלהיכם' חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה חבה יתירה נודעת להם שניתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם שנאמר (משלי ד) 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזבו'.

ומהות בן אצל אביו הובא מרבי ישראל סלנטר (בקובץ פרי עץ) משל לראש ישיבה שהיה לו בן שלא הלך בדרך ישרה, והרבה לצערו ובכל מקום שהלך בייש את אביו, ובסוף באין ברירה לקחו ראש הישיבה לתוך ישיבתו אולי הוא יצליח ללמדו ולהשפיע עליו מטוב צדקו אולם בנו לא היטיב את התנהגותו אלא המשיך למרוד ולפשוע והרבה עוגמת נפש לאביו, עד כי אביו שנאו שנאה גדולה עד מאוד.

ומנגד היה לו תלמיד אוהב קרוב מאוד לליבו והיה שמח בו מאוד, וראה בו את נחמתו של בנו. והנה באחת הלילות פרצה שריפה גדולה ועצומה רח"ל התעורר האב משנתו בבהלה ורץ להציל את בנו.. ואיך ייתכן? שרץ להעיר את בנו שמרבה לפשוע ולא רץ בראשונה לתלמידו שנותן לו מלא חופניים של נחת?.

אהבת קדומים

קורות ימיהן של קהילות אבותינו בימי קדם



חלב – ארם צובא

כיצד קשור שם העיר חלב לאברהם אבינו? ♦ מתי התיישבו בה תושביה הראשונים? ♦ האם חלב נחשבת ל"סוריא" וחייבת בתרו"מ? ♦ האם יואב בן צרויה הקים בה מצודה מבוצרת? ♦ מיהן ה"סניורים פראנקוס"? ♦ אלו תהפוכות עברה העיר בתקופות הגאונים והראשונים ומדוע הפכה למרכז תורני מהגדולים בעולם? ♦ לדמותה של עיר החכמים והסופרים ארם צובא היא חלב

"הקונה שדה בסוריא כקונה בפרוור שבירושלים"

חלב - העיר שלא פסקה ישיבה ממנה משך אלפיים שנה ויותר, נחשבת בצדק לאחד הישובים המפוארים ביותר בקהילות עם ישראל בגולה. יהדות ארם צובא, כפי שמכונה העיר בקרב היהודים, העניקה לעם ישראל במהלך הדורות מאות תלמידי חכמים, מהם פוסקי הלכה, למדנים, פייטנים, דרשנים ומקובלים.

קהילת יהודי חלב היא מהקהילות היהודיות הוותיקות ביותר. הישוב היהודי בעיר הוא עתיק יומין ושורשיו מגיעים לימי קדם - תקופת בית המקדש הראשון, ושמא אף קודם לכך. מני אז התקיימה הקהילה ברציפות עד ראשיתה של המאה הנוכחית, אז נפתח פרק חדש ומזהיר בדברי ימי הקהילה בארץ הקודש ובארצות הגולה.

כחוט השני בלטה בכל התקופות דרגתה הרוחנית הגבוהה של קהילת ארם צובא. לצד היותה קהילה דינמית ורב גונית, קהילת אר"ץ השכילה לשמר לאורך הדורות על רציפות המסורת היהודית המקומית, ומנהיגיה היו מאז ומעולם תלמידי החכמים עמלי התורה. אלו היו מושאי ההערצה של יהודי העיר, ועל ברכי שאיפות אלו נתגדלו צעירי הצאן.

גם מבחינה גיאוגרפית ידועה לחלב חשיבות גדולה. העיר הנמצאת בצפונה של מדינת סוריה, ממוקמת במרחק שווה (כ-60 ק"מ לכל צד) בין הפרת לבין הים התיכון, ובכך יושבת על צומת דרכים חשוב עבור שיירות שנסעו מבגדד, לבנון ולוב. משך דורות רבים הייתה חלב מרכז המסחר בין ארצות הים התיכון וארצות המזרח ועד המזרח הרחוק.

וכך, לצד החיים התורניים שפיכו בעיר כמעין המתגבר, הייתה חלב אבן שואבת ליהודים רבים מרחבי העולם שהגיעו לעיר אשר זכתה לשני שולחנות תורה וגדולה. בחלב

התיישבו סוחרים יהודים עשירים ועסקיהם המקומיים שגשגו, פרחו ואף פרצו אל מעבר לגבולות העיר והארץ. אלו, כמו תושבי העיר ה'מקוריים', הכניעו לבם בפני תלמידי החכמים, המליכו אותם עליהם ותמכו בהם, וסייעו להתפתחותם של בתי המדרש והישיבות ששכנו בה ופרסמו את שמם של חכמיה למרחוק.

מיקומה הגאוגרפי של ארם צובא וסוריא בכלל וכיבושה בידי דוד ב"כיבוש יחיד" הקנה לה מעמד מיוחד גם בהלכה. לכמה דינים נחשבת היא ארץ ישראל: קיימת בה מצות ישוב ארץ ישראל והיא חייבת בתרומות ומעשרות מדרבנן. "הקונה שדה בסוריא" - קובעת המשנה - "כקונה בפרוור שבירושלים".

ראשית ההתיישבות היהודית בסוריה

ההתיישבות היהודית בסוריה הינה קדומה ביותר, מהקדומות שבקהילות המזרח. כבר בתקופת בית ראשון היו בסוריה ישובים יהודיים רבים עם חיי קהילה פורחים ומשגשגים. יישובים אלו היו כעין מובלעות המוקפות מסביב בבני אומות העולם עובדי עבודות זרות למיניהם. המקרא מספר לנו על הקשר המתמיד שהיה לבני מובלעות אלו עם ארץ ישראל: הן השתתפו בהכתרתו של דוד כמלך על ישראל, נמנו במפקד שערך יואב שר הצבא, השתתפו בחנוכת בית המקדש הראשונה של שלמה המלך ע"ה, ובצר להם מאויביהם באו בני ארץ ישראל לעזרתם. למעשה, יהודי סוריה וחלב בכללם, לא ראו עצמם אותה עת כיושבים ארעיים בגולה, שכן הם ישבו על אדמה המהווה על פי ההלכה חלק מארץ ישראל.

החל מסוף תקופת בית שני ובמשך תקופת התנאים והאמוראים כבר מצויות בידינו עדויות רבות ליישובים יהודיים רבים בסוריה כולה, כולל בעיר חלב.

בתקופת בית שני נכבשה סוריה על ידי צבאותיו של אלכסנדר מוקדון, כחלק ממסע הכיבושים שלו בבישת אסיה. אחר מותו של אלכסנדר עברה המדינה לשליטת שר צבאו הבכיר סלאוקוס הראשון ניקטור, והוא אשר ייסד כמה מערי המדינה.

אחת הערים אותן ייסד הייתה **אנטיוכיא**, בה הייתה קהילה יהודית מפותחת. אנטיוכיא הייתה עיר קדומה בצפון סוריא על גדות הנהר אורונטס, כ-90 ק"מ ממערב לארם צובא. היא נוסדה בשנת 312 לפנה"ס על ידי סלאוקוס הראשון, ואולם חז"ל קשרו את שם העיר דווקא בבנו של סלאוקוס, אנטיוכוס, שהיה אחראי לפיתוחה והשלמתה של העיר: "אנטיוכיא על שם אנטיוכוס". הקהילה היהודית באנטיוכיא נזכרת פעמים רבות בדברי חז"ל, ובמדרש מובא אף מעשה על התנאים רבי אליעזר, רבי יהושע ורבי עקיבא שהלכו לחולת אנטיוכיא לעסוק במגבית מצווה אצל יהודי הקהילה.^א

בברייתת פיטום הקטורת נזכר 'חמר חיור עתיק' בין היינות שהיו משמשים לפיטום הקטורת בבית המקדש. חמר חיור זה הוא יין שהופק על ידי יהודים מקהילת העיר **חירון**

א. ויקרא רבה, פרשה ה סימן ד.

ב. כריתות דף ו ע"א. ירושלמי יומא פ"ד ה"ה.

שבסוריה: עוד אמרו בגמרא שיין זה מן העיר חירין הוא יין משובח וכשר לקידוש ולנסכים (ב"ב צז ע"ב).

קהילה נוספת בסוריה מתקופת בית שני הייתה בעיר **אפמיא**, עיר סמוכה לחלב המתוארת בפרשת מסעי כאחת מנקודות הגבול הצפונית של ארץ ישראל. על יהודי אחד מקהילה זו, 'אריסטון מאפמיה', מספרת המשנה שהביא ביכורים לבית המקדש וקיבלו ממנו: "מפני שאמרו הקונה בסוריא כקונה בפרוור שבירושלים". עוד שמענו על קיומה של קהילת אפמיא בכתביו של ההיסטוריון היהודי יוסף בן מתתיהו המספר כי בימי המרד ברומאים בשלהי תקופת בית שני "חמלו אזרחי אנטיוכיא וצידון ואפמיא על היהודים היושבים בקרבם, ולא נתנו אותם למות וגם לא שמו עליהם מאסר".¹ זכר לשוב יהודי חקלאי בעמק זה נשתמר עד היום בשם 'כפר אל יהוד' הממוקם בין הישובים קלעת מודיק לחמה.²

חלב

חלב הייתה בימי בית שני עיר קטנה ומבוצרת היטב בדרך השיירות למזרח. העיר נכבשה בשנת 333 לפנה"ס על ידי המצביא הגדול אלכסנדר מוקדון. לאחר מותו המשיכה אף היא, כערים אחרות בסוריה, להיות בשליטת איש צבאו של אלכסנדר, סלאוקוס. בימי קיבלה העיר את השם **בירואה**.

בחז"ל מוזכרת העיר אגב דיון בשאלה האם האורז שבאנטיוכיה הסמוכה חייב הוא בתרומות ומעשרות או לא: "ר' לעזר בן ר' יוסה אומר: אורז שבחולת אנטוכיא מותר הוא עד בירו".³ בלשון חז"ל "בירו" היא בירואה. בתקופת התנאים ישב בעיר התנא רבי יוסי דחלב שנחלק עם רבי מאיר.⁴

ארם צובא היא חלב

העיר חלב ידועה כאמור בפי יהודי הקהילה מקדמת דנא בשם **ארם צובא**, היא העיר אותה כבש דוד המלך ע"ה על ידי שר צבאו יואב בן צרויה מיד בני עמון, כמסופר במקרא.

ג. עיר השוכנת כ-15 ק"מ ממזרח לצדד'. בנביא יחזקאל מוזכרת עיר זו כנקודת הגבול בין חצר-עין מצפון ודמשק מדרום. כיום מזהים החוקרים מקום זה עם העיר הר חורין שבזמנינו.

ד. במדבר לד, יא. בתורה מכונה העיר בשם שפם, ולפי 'תרגום יונתן בן עוזיאל': אפמיאה.

ה. חלה פרק ד משנה י. וראה גם בויקרא רבה (פרשה ג סימן ו): "הרי שהביא מנחתו מגליא ומאספמיא וראה את הכהן שהקמיץ ואכל את השאר, אמר אוי לי כל הצער הזה שנצטערתי בשביל זה, והכל מפייסין אותו ואומרים לו ומה אם זה שלא נצטער אלא שני פסיעות בין האולם למזבח זכה לאכול, אתה שנצטערת כל הצער הזה על אחת כמה וכמה".

ו. מלחמות היהודים חלק ב, פרק יח, ה.

ז. ב"צ לוריא, היהודים בסוריה בימי שיבת ציון המשנה והתלמוד (ירושלים ת"ש) עמ' 191.

ח. תוספתא מסכת דמאי פרק ב הלכה א. לפי גירסאות אחרות: "בורו". ראה גם ירושלמי שם.

ט. ירושלמי נדה פרק א הלכה ה.

י. מלחמת דוד ויואב בארם מתוארת בשמואל ב פרקים ח, י, ובדברי הימים א פרקים יח-יט. השם 'ארם צובה' או 'קהילת צובה' ביחס לעיר חלב נמצא כבר בקטעי הגניזה העתיקים מלפני כאלף שנים ויותר, אך מקורו של זיהוי זה הוא כאמור קדום הרבה יותר.

על פי המסורת העוברת מדור דורים בקרב יהודי אר"ץ, כאשר כבש יואב את העיר הקים בה את "מצודת חלב" - מבצר עתיק השוכן בתוככי העיר העתיקה. בשמו של יואב נתקרא גם בית הכנסת הגדול והעתיק שברובע היהודי הישן: **"בית הכנסת יואב בן צרויה"**.¹

לביאור שמה הקדמון של העיר **"חלב"** קיימת מסורת יהודית עתיקה הקושרת את שם העיר כבר עם אברהם אבינו. לפי המסורת, בדרכו של אברהם אבינו מחרן לארץ כנען על פי ציווי ה' "לך לך מארצך", צעד כנראה במסלול "הסהר הפורה" ובדרכו התעכב בעיר. כאן חלב אברהם את צאנו ואף העניק את החלב לעניים כדרכו של אברהם איש החסד. מכאן שמה של העיר "חלב" ושל תושביה "חלבים". מסורת זו הינה קדומה ביותר, וכבר הנוסע המפורסם רבי פתחיה מרגנסבורג, אחיו של ר"י הלבן מבעלי התוספות יודע לספר לנו על ששמע מפי תושבי העיר:

משם לחלב - היא ארם צובה, ולמה קורין אותה חלב? כי בהר היה צאנו של אברהם אבינו, ומעלות יורדות מן ההר שמשם היה מושיט לעניים חלב.²

שמה היהודי של העיר **"ארם צובה"** נעוץ אף הוא בימי קדם, וכפי שמביא בעל ספר הישר מסורת הגורסת כך:

ותרח אבי אברהם לקח אשה אחרת לעת זקנתו ושמה פלילה. ותלד בן שמו **צובה**. וצובה בן תרח בהיותו בן שלשים ויולד את **ארם** ואת ארלין ואת מריון... ויתן ה' לארם עושר ונכסים... וילך ארם ואחיו וימצאו בקעה מהלאה לארץ קדם ויבנו שם עיר ויקרא שמה ארם - **היא ארם צובה**.³

תקופת הגאונים

בימי הגאונים כבר היתה העיר מבצר של תורה, ובין כתבי הגניזה של קהיר הגיעו לידינו רשימת ספרים תורניים שהיו מצויים גם בידי בעלי הבתים שבה. בין הקהילה בארם צובה למרכזי התורה בתקופת הגאונים - ישיבות בבל וארץ ישראל, נתקיימו קשרים הדוקים שכללו החלפת מכתבים ושאלות בהלכה ועדכון שוטף על מצבן של הקהילות משני הצדדים.

מכתבים וכתבי יד מאותה עת אנו לומדים כי בעיר חלב שכנה אז לא אחת, אלא שתיים או שלוש קהילות יהודיות מפוארות זו לצד זו, איש על מחנהו ואיש על דגלו. לשם הגנה על צרכי הקהילות היו ממנים תלמיד חכם רשום המקובל ומרוצה לכולם והוא היה מייצגם בפני השלטונות.⁴

יא. ראה בהרחבה אודות בית הכנסת להלן...

יב. סבוב רבי פתחיה מרענגשפורג, מהדורת הרב אלעזר הלוי גרינהוט (1905), עמ' 28. מעניין לציין כי מסורת עתיקה זו, הקושרת בין העיר חלב לאברהם אבינו, הייתה מקובלת - להבדיל, אף על הערבים תושבי המקום, ומכאן ההסבר לאתרים הרבים בעיר הקשורים בשמו של אברהם, כמו 'מערות אבראהים' בתחתית המצודה, מספר מקומות הנושאים את השם 'מקאם אבראהים' ועוד.

יג. מהדורת לוין-אפשטיין (ת"א תשט"ו) עמ' 58. מסורת זו הועתקה גם בספר סדר הדורות לרבי יחיאל היילפרין (ח"א שנת ב' אלפים ע"ה).

יד. כך הוכיח החוקר הרב שמחה אסף בספרו 'קובץ של אגרות רבנו שמואל הלוי ובני דורו', עמ' 6.

בשנת ד' אלפים תרפ"א (921) ביקר בעיר רבינו סעדיה גאון בדרכו מארץ ישראל לבבל, ושהה בה למשך תקופה קצרה. היה זה בימי הפולמוס הגדול על עיבור השנים שבין רס"ג ובר פלוגתתו המפורסם ראש הישיבה הישראלי רבי אהרן בן מאיר. ממקום מושבו בחלב שלח רס"ג איגרות לנשיא בן מאיר, ואף מתעד את מקום מושבו באיגרות ההיסטוריות. באחת מהן כתב: "דעו כי בעודי בחלב היא ארם צובא באו מקצת התלמידים מבעלי גד, והגידו כי בן מאיר חושב לקובעו חסרין, ולא האמנתי. באיגרת נוספת הוא שב על הדברים: "בתוך הקיץ בהיותי בחלב שמעתי כי בן מאיר חושב להכריז מר חשון וכסלו חסרין, וכתבתי לו כמה איגרות להזהירו לבלתי לעשות כן".⁷⁰ מחלב המשיך רס"ג לבגדד ושם מונה שנה לאחר מכן למשרת "ראש כלה", ובשנת תרפ"ח לגאון ישיבת סורא ומנהיגו של העם היהודי בכללותו.

רבי יעקב בן יוסף - מנהיג קהילת אר"ץ

כמאה שנה מאוחר יותר אנו מוצאים בין מנהיגי של קהילת אר"ץ את החכם רבי יעקב בן יוסף המכונה 'החבר'. הוא נולד בירושלים או בקהיר שבמצרים (פוסטאט דאז) לאביו היה רבי יוסף 'החסיד' שהיה דיין או אב"ד. רבי יעקב שימש כדיין חשוב בבית הדין של יהודי פוסטאט ונמנה עם נכבדי הקהילה. התואר 'חבר' שהוצמד לשמו יסודו בהררי קודש בתקופת המשנה והתלמוד ליהודים המקפידים על המצוות קלה כבחמורה, אך בתקופת הגאונים בארץ ישראל היה ניתן בדרך כלל רק לאלו שהוסמכו לדיינות על ידי הגאונים וראויים לשמש כמנהיגי הקהל בארצות הגולה השונות. הגאון רב שלמה הכהן, גאון ישיבת גאון יעקב שבארץ ישראל, הכתיר את ר' יעקב בתואר זה בשנת ד'תשפ"ה, זאת אחר שעמד מקרוב על גדולתו התורנית של ר' יעקב ומידותיו הנאצלות. [בנוסף היה ר' יעקב בן יוסף מקובל גם על מרכז התורה האחר בתקופה זו שהיה בבבל, והוא נשא מטעמה את התואר "ראש כלה"].

במקביל עבר רבי יעקב להתגורר בחלב, ונתקבל עד מהרה לשמש בתפקיד החכם, דיין ומנהיג הקהילה. על כך מעידה בין היתר איגרת שנמצאה בגניזה ונכתבה כנראה זמן קצר אחרי השתקעו בחלב. הכותבים ר' אליה בן אברהם ובנו עמרם מן העיר 'ענה' שעל הפרת (כיום בעיראק) מברכים את רבי יעקב על הזכות שניתנה בחלקו לשמש בקודש ולעמוד בראש קהילת ארם צובא העתיקה והנכבדה:

וכבוא שמועת נכבד כי גם אתה בנית ביתך כיתד נאמן בתוך החסידים והנגידים רבותינו קהלות צובה, שמחנו לך ולהם אשר זכו בך להיות חכם ונכון בינותם... ואשריך שנתקעתה בין יראה אלקים ושומרי פיקודיו ועדותיו וגומלי חסדים, וזכית במו וזכו בך.

אך הגיע רבי יעקב לחלב וכבר החל לפעול להרמת קרן התורה בעיר ולהרחבת מעגל תלמידי החכמים ששכנו בה. במהרה ייסד בית מדרש וישיבה בחלב, אשר תלמידים מובחרים מכל האזור ואף מארצות רחוקות נהרו אליה. אלו הסתופפו בצל תורתו של רבי יעקב ולמדו מפיו תורה והוראה. רבי יעקב השקיע רבות בתלמידיו, הדריכם, חינכם והעלם

70. ראה חיים יחיאל בורנשטיין, 'מחלקת רב סעדיה גאון ובן מאיר' (תרס"ד), עמ' 70.

על מסלול התורה והיראה. תלמידיו שמרו עמו על קשר הדוק אף לאחר שסיימו בה את חוק לימודיהם ומצינו כמה מכתבים של תלמידיו שפנו אליו בנושאים אישיים וציבוריים. רבים מהם גדלו לימים ועשו פרי והפכו לתלמידי חכמים ומורי הוראה בארצות אחרות.

כנשיא בית הדין שפט רבי יעקב את העם, גישר בסכסוכים בין בני הקהילה והיה מקובל ואהוד על כל בניה.

בתקופת כהונתו של רבי יעקב בן יוסף הייתה העיר חלב עיר מרכזית של אזור נרחב ביותר. מתוקף תפקידו כדיין בקהילה המרכזית חלב היה ממונה גם על כל הקהלות בסביבה. משכך לא הסתפק רבי יעקב בן יוסף בפעילותו בתוך תחומי העיר חלב בלבד והיה מרבה בביקורים בעיירות ובערים שתחת סמכותו על מנת לחזק ולבצר את יסודות התורה והיהדות במקומות אלו.

רבינו ברוך מחלב - ראש הישיבה

מאוחר יותר עמד בראש הקהילה תלמיד חכם מופלא ממפרשי התלמוד, רבינו ברוך בן יצחק שנודע בכינויו על שם מקומו "רבינו ברוך מחלב". גאון עצום זה כתב פירוש על סדר קדשים מהתלמוד שאותו שיבח **רבי יוסף "ראש הסדר"** והשווהו בחשיבותו לפירושי רבינו חננאל ולפירוש רבי יצחק בר מלכי צדק מסיפונטו. כמו כן כתב פירושים גם למסכתות שבת ובבא בתרא המצוטטים בראשונים בשם "רבינו ברוך".

רבינו ברוך התכתב בהלכה עם **רב עלי**, אביו של הגאון רב שמואל בן עלי - ראש ישיבת בגדד המפורסם, עליו נייד את הדיבור בהמשך.

רבינו ברוך היה ראש קהילת אר"ץ במהלך המאה התשיעית לאלף החמישי, ומורה ההוראה שלה. הוא היה הרוח החיה בקהילה וישמו מתנוסס על תקנות רבות שהותקנו בזמנו. אולם עיקר פעילותו התרכזת בהרבצת תורה לתלמידים וגידול דור של תלמידי חכמים שהאירו מזיו הודם על כל קהילות ישראל במזרח. לשם כל ייסד בית מדרש גדול ומשפיע בחלב, עמד בראשו ובו מיקד את רוב כוחו ומרצו.

באיגרת בכתב ידו שנחשפה בשנים האחרונות מספר ראש הישיבה על השקעתו הרבה בתלמידים ועיסוקם המתמיד בתורה. הוא מוסיף ומציין כי גם בעת שנבצר ממנו לשהות בבית המדרש בשל עיסוקו בצרכי הציבור של בני קהילתו ממלא בנו את מקומו בבית המדרש: "וכל זמן שאני עסוק בצרכי ציבור שונה הוא את פרקו לעריו **ואין בית המדרש בטל שעה אחת**, ואורותיו נכונים על ריבוץ התורה כאשר אהב".

ואכן, שמע ישיבתו החשובה של רבינו ברוך עשה לו כנפיים, ותלמידים רבים מכל העולם החלו לנהור אליה בכדי לכדי לשמוע את שיעוריו העמוקים של ראש הישיבה המפורסם. בין התלמידים המבוגרים יותר היה גר צדק בשם **עובדיה**. עובדיה נולד באיטליה בשנת 1070 כבן למשפחת אצולה מיוחסת. הוריו ייעדו אותו למסלולי כמורה ובתפקיד זה עשה עד הגיעו לגיל שלושים. בהיותו לומד בתנ"ך הכיר באמיתות הדת היהודית וגמלה בליבו ההחלטה להצטרף אליה ולהסתופף תחת כנפי השכינה. עובדיה בחר לעזוב את כל מנעמי העולם והוא עשה זאת דווקא בתקופת שמד קשה לעם ישראל,

זמן קצר לאחר תחילתם של **מסעות הצלב** לכיוון ירושלים שהובילו פרעות ורדיפות המוניות כנגד היהודים באירופה ובארץ ישראל.

עובדיה הרבה להתווכח עם ראשי הכנסייה בכדי להוכיח את צדקת מעשהו וחיבר ספר פולמוס גדול בן ארבעה עשר פרקים על האמת שבדת היהודית. את חיבורו שלח לראשי הכנסייה, שבתגובה רדפוהו ואסרוהו. בעזרת אחד מאוהדיו הצליח עובדיה להימלט מהכלא וברח מן המדינה. לאחר שגונב לאזניו דבר ישיבתו של רבינו ברוך הוא עשה את דרכו היישר מאיטליה מולדתו לבית המדרש בחלב.

בהגיעו לארם צובא נתקבל בכבוד גדול, וראש הישיבה רבינו ברוך קירבו אליו והיה לו כאב רחום. בישיבה למד עובדיה תורה מפיו, ולאחר שהשביע נפשו מדברי תורה ומוסר מסר לו רבו איגרת המלצה "להיותה ביד עובדיה הגר אצל כל קהלות ישראל אשר הוא הולך אליהם". רבינו ברוך מצווה על הקהילות לקבלו בכבוד ולדאוג לרווחתו. "שהוא ממשפחה גדולה, והאיש הזה בקי בקריאת ספריהם, ומפני בינתו ממה שקרא בספרי טעותם שב אל אלהי ישראל בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאודו, ונתגייר בבית דינו של ישראל". שמו של ר' ברוך ובית מדרשו היו ידועים ומפורסמים דים בכדי לשמש לעובדיה הגר למליצים בכל קהילה אליה יגיע.

כשהוא מצוייד במכתב ההמלצה יצא ר' עובדיה למסע נדודים בקהילות הים התיכון, בהם ארץ ישראל ובגדד. לבסוף השתקע בקהיר שבמצרים, שם כתב את ספר האוטוביוגרפיה שלו שידוע בשם '**מגילת עובדיה**'.

רבינו ברוך נפטר בשנת ד'תתפ"ה (1125) לערך. פירושו לש"ס נזכרים רבות אצל חכמי אשכנז, איטליה וספרד, ושמו נערץ ומכובד בספריהם. בין הראשונים שמרבים בייחוד להזכירו הם רבינו יצחק מווינא בעל ה'אור זרוע', ורבי ישעיה דטראני (הרי"ד) בתוספותיו ובתשובותיו.

רבי זכריה בן ברכאל - אב בית הדין בבגדד

חכם נוסף מגידולי ארם צובא בתקופה זו, היה רבי זכריה בן ברכאל¹, שנתמנה באחרית ימיו לראש ישיבת בבל. קודם מינויו היה תלמיד חכם ומורה הוראה בקהילת חלב והיה מפנה רב זכריה שאלות הלכתיות לראש ישיבת בגדד הגאון רב שמואל בן עלי, בן פלוגתתו של הרמב"ם, שהיה עונה לו בכבוד רב. לימים גמר רבי זכריה בדעתו להתוודע פנים בפנים עם ראש הישיבה ולדלות תורה מפיו. כבר אז היה רבי זכריה על פי עדותו של ראש הישיבה "בקי בגמרא וסברא וגורס רוב התלמוד על פיו".

בואו של רבי ברכיה והכבוד הרב שהיה רוכש ראש הישיבה לתלמיד החכם הזר, היה לצנינים בעיני כמה מתלמידי הישיבה והללו ניסו להפריד ביניהם. למרות זאת רב שמואל לא שת לבו לבעלי המחלוקת והיה מחבבו ומקרבו. לא זו בלבד אלא שעד מהרה העמיד ראש הישיבה את רבי ברכיה בראשות בית הדין של הישיבה, וניתנה לו אף הזכות למנות

¹ז. האב רבי ברכאל היה תלמיד חכם נכבד באר"ץ, ובנו רבי זכריה מכנהו "רבינו ברכאל החסיד ראש קהלות ישראל".

ראשי קהילות, סופרים וחזנים. כתלמידו המובהק והמובהק נעשה רבי זכריה לחתנא דבי נשיאה ונישא לבתו של הגאון.

מאוחר יותר נשלח רבי ברכיה לקהילות ישראל בבבל ובסוריה לאסוף כספים עבור הישיבה שעמדה בפני מצוקה כלכלית. כהקדמה לבואו שולח רב שמואל מכתבים לקהילות אליהן היה מתעתד לבוא, מפליג בשבחו ומצווה עליהם לכבדו כבוד גדול.

אחת מן האגרות שכתב ראש הישיבה הייתה ממוענת לקהילת ארם צובא שהרתה וילדה גאון מופלא זה. באגרת הארוכה מפליג ראש הישיבה בשבחה של הקהילה העתיקה ותלמידי החכמים שבה, ומתוכה אנו למדים על הקשר המיוחד בין ישיבות בבל לארם צובה:¹

"קהלות הקדש אחינו אחוינו אהובינו הנהדרים, אנשי גאולתנו, תפארת גליותינו, גולות קהלותנו, הברים הברורים, קהלות צובה, הקהלה החשובה הכבודה האהובה הלבובה, בראשם שרי הקדש ושרי האלהים, ואדירי התעודה וחכמי התורה, וזקני כבוד וישישי מדע, ותלמידי חכמים המסבירים בהלכות פנים, והחזנים הנבונים, והנדיבים הנאמנים, והבחורים הבחורים, ויתר הקהל גדלים וקטנים, סבים ונערים, יברכם כולם עושה אורים..." "ובזכותכם צמח בקרבכם נצר נעמן... הוא אדירנו אור עיננו, חמודינו, ידידינו, חתננו, כבוד גדולת קדושת הרב המומחה, הרב המופלא, אב בית דין של ישיבה... רבנו זכריה בן זקננו הנכבד מו"ר ברכאל"

אחר פטירתו של רב שמואל בן עלי היה רבי זכריה המועמד הטבעי להחליפו בתפקיד, והוא מונה בשנת ד'תתקנ"ד למשרת הגאון וראש הישיבה בבגדד. רבי זכריה היה לחוליה נוספת בשרשרת הזהב של העברת מסורת התורה מבית מדרשם של גאוני בבל.

התייר המפורסם רבי בנימין מטודלה ביקר בעיר במאה השתים עשרה למנין האומות וכותב חאלב היא ארם צובה והיא עיר המלכות של נור אלדין ובתוך העיר ארמונו מוקף חומה גדולה מאוד ואין בו מעיין ולא נהר אלא ממי המטר הם שותים וכל אחד מהם יש לו גוב בביתו ובה כמו חמשת אלפים יהודים.

בצל כנפיו של הנשר הגדול

שלהי האלף הרביעי עת צרה וצוקה היה לכנסת ישראל. מרכזי התורה החשובים והגדולים בעולם כולו אשר פרנסו את ישראל משך מאות שנים עברו טלטלות עזות, וקהילות קודש רבות נחרבו עד היסוד. כך אירע באשכנז וצרפת עם פרוץ מסעי הצלב הראשון (ד'תתנ"ו) והשני (ד'תתק"ז-ז'), במגרב ובספרד, עת פרעות ורדיפות השושלת המוסלמית הברברית אל-מוואחידון, ואף בבבל, מקום ישיבתם של חכמי התלמוד האמוראים וממשיכיהם הגאונים, שזוהרה הלך ושקע עם השנים. בכל תפוצותיה נהרסו מבצרי התורה באשר היו, לימוד התורה הלך והדלדל והשתררו המבוכה ובלבול הדעת.

כקרון אור באפילה עמדה אז קהילת אר"ץ, אשר דווקא בתקופת שפל זו לעולם היהודי זכתה ליהנות מתקופה של פריחה רוחנית ותרבותית, ורבו בה תלמידי החכמים ואנשי

1. המאסף (מכון הכתב) שנה ג' עמ' 140 והלאה.

הספר. יהודי הקהילה זכו גם שגדול דורם הרמב"ם, ממקום מושבו שבמצרים, פרש עליה את חסותו והשיב לשאלותיהם של בניה.

מצבה הייחודי של קהילת אר"ץ בנקודת זמן זו משתקף היטב באגרתו המפורסמת של הרמב"ם לחכמי לונל שבדרום צרפת. באגרת שהייתה האחרונה ששיגר הרמב"ם לקהילת לונל, ואולי אף האחרונה שכתב בכלל, סוקר רבינו הרמב"ם את מצבו של העולם היהודי, ומלין על המצב הרוחני הירוד בארצות הגולה ואף בארץ ישראל:

"הרי אני מודיע לכם שלא נשארו בזמן הזה הקשה אנשים להרים דגל משה ולדקדק בדברי רבי אשי... אבל בכל המקומות האלה אבדה תורה מבנים. רוב המדינות הגדולות מתות, מיעוטן גוססות, וכמו שלושה ארבעה מקומות חולים. וכל ארץ ישראל וכל ארץ סוריה מדינה אחת ושמה חלב, ובה מקצת חכמים ועוסקים בתורה".

הנה כי כן, דווקא בתקופה קשה זו לעולם התורה היהודי, קמה וניצבה קהילת אר"ץ כקרן-אור באפלה השומרת על גחלת הדת, דבקה בלימוד התורה ומכריזה בעוז: "כי לא תשכח מפי זרעו".

רבי יוסף נר מערבי

רבי יוסף בן יהודה אבן שמעון ד'תתק"כ בעיר רבאט אשר במרוקו. בגיל עשרים וחמש, על רקע רדיפות הדת של שושלת אל-מוואחידון בצפון אפריקה ברח למצרים ובא לאלכסנדריה. בעיר זו בא אליו שמעו של הרמב"ם, רבה הגדול של מצרים ששכן בפוסטאט (קהיר העתיקה), והוא החל בקשרי מכתבים עמו ושלח אליו אגרות ושירים. הרמב"ם הבחין כבר מכתביו שמדובר בתלמיד חכם בעל שיעור קומה השואף לאמת חכמה ודעת וקראו לבוא לעירו. בפוסטאט שהה רבי יוסף כשנתיים ושתה מבארו של הנשר הגדול וקנה ממנו תורה וחכמה, פילוסופיה ומדע. קשרי אהבה והערצה שררו בין הרב ותלמידו, הרמב"ם אהב את תלמידו כבנו ורבי יוסף הגן על מורו הגדול מפני התקפות מתנגדיו.

לאחר מספר שנים (ד'תתקמ"ז לערך) עקר רבי יוסף ממצרים ובא לחלב. לא ידועה בדיוק הסיבה שבשלה עזב רבי יוסף את מצרים, אך בחירתו של רבי יוסף, אשר ראה ארצות רבות וביקר בקהילות ישראל ממרוקו וספרד ועד הודו ובגדד, לשבת בחלב, והעדפתו את קהילת אר"ץ, מלמדת אותנו הרבה על חשיבות ויוקרת הקהילה בתקופה זו.

כארבעים שנה חי רבי יוסף בחלב, ומיד בבואו נתמנה לשמש כרבה הראשי ומנהיגה הרוחני של הקהילה. בהסכמת רבו הרמב"ם הקים בה ישיבה והרביץ תורה בתלמידיו עד פטירתו. לימים מכנהו רבו "**רבי יוסף ראש הסדר**" על שום עמידתו בראשות הישיבה. רבי יוסף נשא אישה בעיר ולפרנסתו עסק במסחר, אף זאת על פי הוראת רבו, ועשה חיל בעסקיו שהתפרסו מכלל עד הודו.

ידיעותיו הרבות בחכמת הרפואה, אותם למד בין היתר מרבו הרמב"ם, הביאה את שליט העיר אל-דאר גאזי, בנו של המצביא הנודע צלאח א-דין לבקשו לשמש כרופאו האישי. רבי יוסף גם כתב ספר בחכמה זו בשם "מרפא הנשמות".

מורה הנבוכים

בתקופת שהותו בחלב המשיך רבי יוסף להיות בקשר הדוק עם רבו הרמב"ם. במהלך הזמן שיגר הרמב"ם לבקשת תלמידו מאמרים רבים העוסקים בענייני אמונה, פילוסופיה וייחוד ה'. מאמרים אלו צורפו בהמשך לספר אחד גדול בעל פרקים רבים, הלא הוא 'מורה הנבוכים' שהאיר את עיניהם של ישראל במהלך כל הדורות, התווה דרך וישר את המסילה.

לספר צירף הרמב"ם מעין הקדמה ובה מפליג בשבחו של תלמידו האהוב נצטט מספר שורות מדבריו החוזרים ומספרים לנו שוב על המקום החם ששמר רבינו הרמב"ם לקהילת חלב, אשר בהצלחתה הרוחנית תלה כפי הנראה תקוות רבות:

בעת אשר במערב כל שמחה ערבה, וכל מבקש ה' נחבא, ואור ישראל שם כבה - בית יוסף להבה, כי הוא מאיר **מקהל מדינת ארם צובה**, ויזרח להם ולכל ישראל באפלה, וילכו לאורו בדרך סלולה, ויאר את הלילה. וכאשר על כפיים כיסה אור, ויהי לעת ערב יהיה אור, וידעו בו יושבי עלטה קו התורה, ויבינו בדת ה' אשר הורה, כאשר הבינו יושבי נהרה, כחשכה כאורה, לכן התורה לך תשחר, ותוביש כל אשר בה אשר בך יתנחר, ותמהר תפלה ולא תוחר, יוסף ה' לי בן אחר. גם אני אענה אותה כדברים האל, שישי ושמחי כי יש לך דורש ושואל, ברוך ה' אשר לא השבית לך גואל !

רבי יהודה אלהריזי, אשר תרגם את ספר מורה נבוכים לעברית, הקדיש לו את תרגומו וכינהו בהקדמתו "נסיך ספרד אוהב חכמה, יוסף שמו". במקום נוסף מפליג רבי יהודה אלהריזי בשבח שירתו ומציין כי לא מצא בין משוררי זמנו בארצות המערב והמזרח שירים ערבים ומתוקים "כי אם שירי החכם העליון רבי יוסף בר יהודה שמעון, כי מלאכת שירו נקיה וחזקה, ועל לב חקוקה, ושירו לבדו קב ונקי... וחוף משיריו לא ראיתי בגלילות מערב שיר ינעם ויערב".

אף **רבינו אברהם בן הרמב"ם** הפליג בשבחו לימים, וציין את הקשר הקרוב שהיה לו עם אביו:

תלמיד נכבד, חכם גדול היה, תלמיד אבא מארי ז"ל, רבי יוסף ב"ר יהודה בר שמעון היה שמו, בצובה היתה ישיבה שלו אחר פרידתו מן הרב אבא מרי ז"ל, והוא שחיבר אבא מרי ז"ל 'מורה הנבוכים' על שמו, ורב נכבד היה בכל ארץ קדם בחכמת התורה ובשאר החכמות.

תקופת כהונתו של רבי יוסף מערבי כרב העיר וראש הישיבה הותירו את חותמן באר"ץ לדורות רבים. בני הקהילה הכפיפו עצמם למרותו וקיבלוהו עליהם כמורה דרכם. כתלמיד מובהק של הרמב"ם הביא רבי יוסף לחלב את שיטת הלימוד של רבו הנשר הגדול, שיטה השמה דגש על חשיבות ה"לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא", זאת לצד עיון נמרץ ומדוקדק בלימוד התלמוד וירידה עמוקה לשורשי הסוגיה. שיטה זו השריש רבי יוסף בתלמידיו ואלו העבירו אותה הלאה במסורת הדורות, עד שזכתה לימים לכינוי "**העיון החלבי**".

קהילת אר"ץ הייתה אף למשך דורות רבים למעוזם של תלמידיו האדוקים ביותר של הרמב"ם ולמגניו הנלחמים בחירוף נפש על כבודו ותורתו כנגד המתנגדים מבין חכמי

ישראל שקמו לו במהלך הדורות הבאים. לא לחינם בחר נינו רבי דוד 'נגיד הנגידים' את חלב כעיר בה השתקע לאחר מעברו ממצרים.

על מנת לקבל מושג על אישיותו המופלאה של רבי יוסף ועל מקומו הרם בהנהגת קהילת חלב נצטט מדברי רבי יהודה אלחריזי בכתבו על רבינו:

חכמתו כקהלת ושכלו כגחלת, ולשונו אש אכלת, הוא ים התעודות, ולו בכל חכמה עשר ידות, וכולו מלא חמודות. הוא החיה בחכמתו רבים מבני צובא, ונפח רוח חכמתו בפגריהם, ותבוא בהם הרוח ויחיו ויעמדו על רגליהם.

רבי יהודה אלחריזי אף הקדיש שיר לכבוד רבינו ולשבחו, ונביאו כלשונו: ^ח

גְּבִיר יִשְׂאֵג בְּכָל חֻכְמָה בְּאַרְיָה,
וְיִטְרִיף לֵב מְתֵי שֹׁקֵל פֶּלְבִיא,
וְיָם חֻכְמוֹת לְפִיו נִקְרַע וְנִבְקַע,
בַּעַת יֹאמַר לְצוּלְתּוֹ חֲרָבִי,
וּמִפִּי יִלְמְדוּ חֻכְמָה חֻכְמִים,
וְאִם הֵם כְּאַלְיִשָּׁע הוּא כְּתִשְׁבִּי,
יְחִיד הַדּוֹר אֲבָל הוֹלִיד יִלְדִים,
אֲשֶׁר הֵם בְּזִמָּן לִפְאָר וְלִצְבִּי,
וְלִמְדוּ עֲנִינִי מוֹסֵר בְּטָרִם,
אֲשֶׁר יִדְעוּ קְרוֹא אִמִּי וְאָבִי,
וְכֹא מִמַּעַרְב לְשִׁכּוֹן בְּמִזְרָח,
וְצִבְאוֹת כָּל יָקָר אֶסֶף וְהִצְבִּיא,
וְלוֹ הַדּוֹר יְהִי דוֹר הַנְּבִיאָה,
מִשְׁחֹו אֶל לְיִשְׂרָאֵל לְנָבִיא,
וְלוֹ קֶדֶם יְהִי נִמְצָא בְּצִיּוֹן,
נִתְּנָהוּ כְּמוֹ נֵר מַעֲרָבִי.

בשנת 1183 הצליח המצביא המצרי צלאח א-דין לכבוש את העיר חלב מידי המוסלמים השיעיים הקיצונים. הוא הקים בה ממלכה איובית שבראשה עמד נסיך חלב. השושלת האיובית החזיקה בעיר במשך כשמונים שנה, ומטעמה משלו בה ארבעה נסיכים אשר נשבעו אמונים לסולטאן המרכזי שישב במצרים. בתקופה זו היה היחס ליהודים בכל

יח. ספר התחכמוני שער מז.

מדינות מלכותו של צלאח א-דין סובלני ומתון באופן יחסי, זאת על אף שתקנות חוקי עומר המפללות חודשו באימפריה בשנת 1181. צלאח א-דין העסיק בשרותו רופאים ופקידים יהודיים במספר רב, ובמסורת זו החזיקו בני איוב עד שהקיץ הקץ על ימי שלטונם.

בשנת 1260 נכנעה העיר לכוחותיהם של הכובשים המונגולים. האימפריה המונגולית הייתה אז בשיא התפשטותה וניסתה כבר מספר פעמים קודם לכן לשים ידה על העיר העומדת בצומת דרכים חשוב ומרכזי. אכזריותם של המונגולים נודעה לשמצה ובכל מקום בו עברו הותירו אחריהם הרס ושממה. גם חלב זכתה לנחת זרועם ובבואם החריבו את חומת העיר והמבצר המפורסם, וערכו טבח בתושביה היהודים והמוסלמים. ואולם תוך מספר חודשים הובסו המונגולים על ידי הצבא הממלוכי והעיר חלב נכנסה לעידן חדש.

תקופת שלטון הממלוכים

הממלוכים היו גדודי חיילים עבדים ששימשו בתחילה בשירותם של הח'ליפים לבית עבאס. בשנת ה'י הם תפסו את השלטון במצרים, ועשר שנים אחר כך הם כבשו את ארץ ישראל מידי הצלבנים. בשנה זו כבשו גם את חלב, וסוריה בכלל, ושלטו באזורים אלו במשך כ-250 שנה (בין השנים ה'כ"א-ה'רע"ו).

בימי הממלוכים הייתה חלב - המטרופולין של צפון סוריה - עיר גדולה ורבת עם. רחובותיה מלאו מהמון התושבים והזרים שהיו נוהרים אליה מארצות רבות. ממלוכים תורכיים התהלכו זקופי קומה בין בני העיר החרוצים השוקדים על מלאכתם, וסוחרים מפרס ועיראק נפגשו בשוקיה עם בני אירופה האיטלקים והצרפתים.

חלב נשארה עיר גדולה וחשובה אף אחרי האסונות שירדו עליה במחצית השנייה למאה השלש עשרה, אם כי נפגעה קשה. ארבע פעמים נכבשה חלב על ידי המונגולים, ובכל פעם נשדדה העיר ונהרגו רבים מתושביה.

אף הקהילה היהודית סבלה רבות מצבאותיו של תימור המונגולי, וכפי שמספר ר' אברהם הדיין על נסיון הכיבוש השני שהתרחש כמאה וארבעים שנה מאוחר יותר: "שנת חמשת אלפים קס"ב היא שנת אלף תשי"ד לשטרות בא לאר"ץ ארם צובה מלך פרס ושמו תמר לגדי (טמרלן) ושבה הנשים והרג זקנים עם נערים". הקהילה ידעה אז חורבן קשה ביותר, ובית הכנסת המרכזי ניזוק באופן חמור. ואולם תוך שנים מועטות היא החלה להתאושש והתארגנה מחדש. עד מהרה שבה הקהילה למעמדה כמימי קדם.

ואולם מלבד מאורעות קשים אלו, עליהם יש להוסיף את חילול בית הכנסת המת'קאל בשנת פ"ז (ראה להלן פרק...), רוב תקופת הממלוכים הייתה תקופת פריחה עבור הקהילה היהודית, והיו בה סוחרים, פקידים, ובעלי מלאכה כחייטים ובנאים. ליהודי חלב היו אותה עת קשרי מסחר ענפים עם יהודי איטליה ועם יהודי הודו והם ראו ברכה בעמלם. בתוך העיר, גם מחוץ לתחומי התיישבותם, היתה להם עמדה חזקה והשפעה ניכרת.

בראשית האלף החמישי (תחילת המאה ה-14) הגיעה קהילת יהודי חלב לשיא השפעתה על החיים הציבוריים בעיר ובסביבה. מצב זה עורר עליה קנאה מצד אלו שאינם בני-ברית שלא ראו בעין יפה את שגשוגה של הקהילה המתנהלת על מי מנוחות ברוחניות

ובגשמיות. אחד מהם היה מוסלמי משכיל בשם שמש אדין עבדללה אבן יוסוף שלא עמד לו הכח לראות את מצבם הנפלא של היהודים. הוא עזב את ארם צובא ועבר לדמשק ומשם לקהיר, ופרסם תוך אכזבה שיר שלוה את נדודיו: "הארצה את העיר האפורה ארם צובא הבודדה שתהא מגורי, והנה דגלי היהודים עליה נשואים, אם יורידו נסיהם אשוב אליה, ולא - אזי היא ממני מגורשה!".

במהלך תקופת הממלוכים מצינו בתוך יהודי חלב כאלו שהיו נוהגים לעלות לרגל לירושלים, וכפי שמעיד הרמב"ן במחצית השנייה למאה ה-13 ורבי אשתורי הפרחי במאה ה-14.

אף תלמידי חכמים רבים העמידה הקהילה בתקופה זו, אך רק על מעטים מהם יודעים אנו לספר. אחד המפורסמים שבהם היה רבי שת בר יפת הרופא אשר חי ופעל בראשיתה של תקופה זו, תחילת האלף החמישי לבריאת העולם. הוא חיבר ספר גדול בשם "חמדת התעודה לבית ישראל ויהודה", הכולל פרושים ומדרשים נפלאים על חמשה חמשי תורה ועל הפטרות השנה. המחבר אף ערך קיצור לספרו הגדול בשם "חמאת החמדה". למרבה הצער, ספרו המלא של רבי שת לא שרד, ובידינו נמצא רק הקיצור, שהוא ללא ספק אחד החיבורים הקדומים והמרתקים ביותר שהגיע אלינו מקהילת ארם צובה העתיקה.

מעיון בספר ניתן לראות כמה רחבות ועמוקות היו ידיעותיו של חכם זה, בספרו הוא בולל הלכות, מדרשים ופירושים מן התורה כולה. בבלי וירושלמי, מדרשי אגדה והלכה, תשובות הגאונים ודברי הרמב"ם, פירוש רש"י ופרשנים אחרים - כולם מצאו את דרכם לחיבורו של רבי שת, שביד אמן היה אף מוסיף עליהם מן ה"רקחות וטבחות" - חכמות העמים והספרות החיצונית.

רבי שת פותח עבורנו חרך צר דרכו ניתן לראות את גאונותם הכבירה של אדירי התורה בחלב בתקופה זו, שברבות הימים ובתוקף חשכת הגלות זכר רובם נשכח מעמנו.¹⁵

קהילת ארץ תחת שלטון האימפריה העות'מאנית

כיבוש חלב במי העות'מאנים בשנת רע"ד (1516) הביא לקיצן 880 שנות שלטון ערבי בעיר. במרוצת רוב התקופה העות'מאנית שנמשכה כארבע מאות שנה, ידעה העיר יציבות פוליטית יחסית. אמנם פרצו בעיר מפעם לפעם מרידות כגון מרד היניצ'רים בשנת 1634 ומרד אבזה חסן פאשה בשנת 1656-7, וכן התנהלו מפעם לפעם מאבקים בין גילדות ויניצ'רים, אולם במשך רוב התקופה הנלמדת ידעה חלב יציבות ושגשוג.

¹⁵ במקומות אחדים בספר מזכיר רבינו שת את "החברים", מה שמלמד אותנו שנתקבצו סביבו קבוצת תלמידים שהיו שותים בצמא את דבריו. כך למשל בפרשת ויחי (בראשית מז, יב) מרחיב רבינו בפירוש נשמת כל חי, ומנמק את סטייתו מהנושא: "אע"פ שאינו מעין הפרשה שאנחנו מפרשין אותה, מפני שישר בעיני החברים הבאתי אותו הנה". ובפרשת פקודי (שמות מ, יז) הוא מספר ש"נשאתי ונתתי בזה הענין עם החכמים והחברים ברוכים יהיו כמה שנה, ולא הוציא חמאה עד שמצאתי מקצת המפרשים". את החיבור המקוצר עשה רבינו, כך לפי דבריו בהקדמתו, עבור שני בניו: שת ומושה. הספר חמדת החמאה בגרסתו המקוצרת ששרדה נדפס באחרונה מכתבי יד על ידי מכון יד בן צבי, ירושלים תשס"ח. [ראה באריכות אודות ספר זה במבוא לס' הני"ל, ובמאמרו של הרב בנימין לזין 'מאמר על כתבי היד חמאת התמדה וחמאת התעודה לבית ישראל ויהודה', ירושלים תרצ"ג].

עבור הקהילה היהודית הכיבוש העות'מאני הביא לה פריחה נוספת. הן מבחינה כלכלית - העות'מאנים שנמצאו אז בשיא פריחתם, השקיעו בבנייה, בסדר ובביטחון, והשגשוג ניכר בכל רחבי הממלכה ובכלל בחלב, והן מבחינה רוחנית ותרבותית. הקשרים עם מרכזי היהודים באימפריה העות'מאנית נתחזקו אף הם, וקשרים אמיצים קשרו יהודי חלב גם עם היישוב בארץ ישראל ובעיקר צפת.

קהילת חלב הייתה אז אחת הקהילות היהודיות החשובות באימפריה העות'מאנית, והעיר השלישית בגודלה באימפריה זו לאחר איסטנבול וקהיר.

בשנת רפ"ג שהה בעיר רבי לוי בן חביב, מי שהיה לימים ראש חכמי ומנהיגי ירושלים, והעיד על שראו עיניו. מהרלב"ח שהיה ממגורשי ספרד עלה ארצה מסלוניקי מקום מגוריו, ובדרכו עבר בעיר ונתעכב בה. תקופה קצרה זו הותירה בו השפעה רבת רושם וכפי שכותב לימים במספר שורות רבות משמעות: "בהיותי הולך לדרכי דרך הקדש התגוררתי פה חלב יע"א, ומצאתי בה אנשים נבונים וחכמים קובעים עתים לתורה ולומדים בכל יום הלכה בפרק אלו נערות ולמדתי בחברתם באהבה וחבה ראיתי לזכור פה קצת מהדברים שחדשתי להם".¹ במקום אחר נזכר בתשובות הרלב"ח מיקומו של "בית המדרש של צובה הסמוך לבית הכנסת".²

מגורשי ספרד בארץ

תקופה זו [הייתה] שלובה גם באירוע רב משמעות עבור העולם היהודי כולו ובכללה קהילת חלב: גירוש ספרד שהתרחש בשנת 'מזר"ה' ישראל יקבצנו (רנ"ב). הגירוש הביא גל עצום של יהודים לכל רחבי האימפריה העות'מאנית שביקשו מקום בו יוכלו להשתקע ולשמור על יהדותם בגלוי. קהילת חלב זכתה אף היא לקבל את בואם של אלו ולהוות בית למגורשים רבים אשר תקעו בה יתד נאמן. היו אלו יהודים בעלי שיעור קומה הן מהבחינה הרוחנית והן מן הבחינה הארגונית אמנם הידיעות הראשונות המוכרות לנו על יהודים ספרדים היושבים בחלב אינם קודמות לשנת רפ"ה,³ אך אין ספק שהקהל הספרדי בקהילת חלב נוסד כבר שנים קודם לכן, ככל הנראה בשנים הסמוכות שלאחר הגירוש.⁴

היהודים הספרדים אשר להם תרבות, שפה ומנהגי הלכה שונים הקימו לעצמם קהילה נפרדת ואוטונומית מן הקהילה המרכזית. לקהילה זו היה בית דין מיוחד והיא התנהלה באופן עצמאי. בדומה לארצות אחרות כמו מצרים וארץ ישראל התקיימו בחלב מאז שני קהילות: קהילה אחת, זו הותיקה נקראה קהילה המוסתערבים (זאת משום שדמו בעיני

כ. שו"ת מהרלב"ח סימן מה.

כא. שם סימן קמב.

כב. כפי שעולה מאחת מתשובותיו של ר' לוי בן חביב (סימן קלד). בשאלה זו פונים את הרלב"ח "קצת יחידים מקהילת קודש ספרדים יצ"ו", בעניין שטר קידושין שנכתב ונחתם בחלב בשנת הרפ"ה, אך לא מולאו תנאי השידוכין בשטר שהוצא בשנה האמורה. החותמים על השאלה היו עשרה אישים ספרדים.

כג. אברהם דוד, חברה יהודית-ים-תיכונית בשלהי ימי הביניים לאור גניזת קהיר, תשע"ו, עמ'...

הספרדים באורחות חייהם לשכניהם הערבים), והשניה קהילת הספרדים.¹⁰² לא זו בלבד, אלא שכפי שקרה בקהילות אחרות במזרח, כעבור שנים לא רבות מאז הגירוש נעשו בני הקהילה, שהיו כ-20 אחוזים מכלל יהודי חלב, גורם משפיע ודומיננטי בעיר.

המפגש בין יהודי ספרד לבין המקומיים פילג אמנם את האוכלוסייה היהודית לשתי קהילות נפרדות, אך מאידך גם לא התבדלו הספרדים מילידי המקום לחלוטין כפי שארע בשאר מקומות. עובדה זו מצאה את ביטוייה בשטחים שונים, כלכליים, חברתיים ותרבותיים. נוסף על כך, מלבד מספר התנגשויות, שררה על פי רוב ההרמוניה בין שני הציבורים אשר על אף השוני ביניהם ידעו להכיר ולכבד האחד את השני שני ולחיות באחדות ובשלום. כך למשל מצאנו בשו"ת המבי"ט שאלה שהגיעה מן העיר חלב בעניין הורדת ראובן מהיותו 'שייך' הקהילה ומינוי שמעון תחתיו. בפתח השאלה מכנה השואל את שתי הקהילות "קהל" והוא מסיים את השאלה "בהסכמת שתי הקהילות". ברור אם כן שאין כאן שתי קהילות העוניות זו את זו אלא שתי קהילות החיות בהרמוניה ובאחוה.

אסמכתא נוספת להרמוניה שבין שני הקהלים אנו מוצאים בשיר שנמצא על נרתיק ספר התורה בבית הכנסת הקדמון בחלב מסוף המאה השש עשרה. וזה לשון קטע מהשיר:

מקום ספרים/ שבעה ספורים, מאד הם מאירים/ לנורא עלילות, ותיבות שלשה/
עשויים כמקשה, והמה ירושה/ לשתי הקהילות.¹⁰³

גם בחיי המסחר והכלכלה שהתנהלו בחלב לא היתה הבחנה בין מוסתערבים לספרדים, וסוחרים בני שתי העדות ניהלו ביחד את חיי המסחר התוססים בעיר.

אולם שלא כמו בארצות אחרות שם התושבים המקומיים התבטלו עם הזמן לבני המגורשים ואימצו את מנהגיהם, בחלב היתה קהילה מוסתערבית גדולה, חזקה, מבוססת ובעלת מסורת ושורשים אשר לא נקל התבטלה בפני הספרדים.

יחד עם זאת, במהלך השנים נטשטשו הגבולות שבין הקהילות והן החלו להתערות אחת בשניה. בתהליך ארוך לו היו שותפים בוודאי הרבנים ומנהיגי הקהל משני הצדדים, אוחדו כמה מן המנהגים השונים של שני הקהילות ומוזגו לכדי פסיקת הלכה אחת. שפת הילדינו לעומת זאת, אותה דברו קהילת הספרדים נזנחה לחלוטין לטובת שפתם של בני המקום הערבית.

דוגמה אחת למיזוג המנהגים בין הקהילות נוכל להביא מסוגיית יום שני של פורים. ארם צובא היא עיר אשר היא בספק מוקפת חומה מימות יהושע בן-נון, ובשל כך נהגו בעבר יהודי העיר המוסתערבים לשמור אף את היום השני של פורים ולקיימו במובנים רבים כמו היום הראשון. כך למשל, נהגו לומר בתפילת העמידה ובברכת המזון את נוסח

כד. בקהילות צפון אפריקה כונו היהודים הותיקים בני המקום מכמה דורות, בשם 'מגורבים' או 'מערביים' (מגרב פירושו מערב, וזהו הכינוי בערבית לצפון אפריקה להבדיל מארצות המזרח).

כה. אברהם כהן טאויל, מגורשי ספרד בקהילת ארם צובא (חלב) במאה השש-עשרה, קובץ 'מורשת יהודי ספרד והמזרח' (ירושלים תשמ"ב), עמ' 103.

על הניסים' בשני ימי הפורים. כך נהגו גם לגבי הוצאת ספר תורה ביום השני של פורים והקריאה בו בברכה כיום הראשון. אף את המגילה קראו מספק, אך כאן ללא ברכה. לעומתם, מגורשי ספרד בבואם לחלב הסתפקו בקריאתה רק ביום הראשון כפי שנהגו בארצות אירופה שממנה באו, ואף ביחס לשאר הלכות הפורים לא נהגו כלל ביום השני. עם הזמן, ועם האינטגרציה ועירוב הגלויות שהתרחשה בחלב כאמור, אימצה כל הקהילה את מנהג המוסתערבים לגבי קריאת המגילה ביום השני, אך מלבד זאת בוטלו שאר דיני הפורים, כאמירת על הנסים וקריאת התורה ביום זה.¹

בואם של מגורשי ספרד לארץ הביא אפוא את הקהילה למצב של קנאת סופרים תרבה חכמה. מגורשים אלו שהיו יהודים בעלי שיעור קומה העלה עוד יותר את רמתה הרוחנית של הקהילה ותרמו להפיכתה של ארם צובא למרכז תורני חשוב; תל פיות - שהכל פונים אליהם ושואלים בעצתם ובפסקיהם של חכמיה. משפחות הרבנים עטיה, לבטון, לניאדו ואחרות שהוציאו מקרבן דורות רבים של מנהיגים דגולים וגדולי תורה היו מצאצאי מגורשי ספרד, שלאחר ששקעה שמשם במערב, זרחה ביתר שאת וביתר בהירות במזרח והאירה על העולם כולו.²

ביקור השל"ה הקדוש בארץ

כמאה שנים מאוחר יותר מוצאים אנו עדות נוספת על עוצמתה של הקהילה ואהבת התורה שקיננה בהם ללא גבול. הפעם אנו שומעים זאת מפיו של השל"ה הקדוש שהיה רב בק"ק פראג, ועלה לארץ ישראל בשנת שפ"א (1621). בדרכו הוא עבר דרך חלב וכתב באיגרת המסע שלו שנה לאחר מכן:

ובכן באנו לשלום במדינת סוריה קודם יום הכיפורים, ובאנו בעיר ואם בישראל בקהל קדוש חלב- אלאפפא... והכבוד הגדול והאחוה והרעות שהיה לנו שם אי אפשר לכתוב, והייתי יושב שם כמו שהייתי יושב בקהל קדוש פראג לכבוד ולתפארת, נפשם חשקה לתורתו והיו משכימים ומעריבים לפתחי, וכל לשונם לשון הקודש וכל עת שדרשתי שם דרשתי בלשון הקודש באר היטב.

"סיניורים פראנקוס"

עדה נוספת שהיגרה לחלב בתקופה מאוחרת יותר ועמדה במרכז של פולמוס הלכתי רב שנים הייתה ה"פראנקוס". יהודים אלו הגיעו לחלב החל משנת ת"ס (תחילת המאה ה-18) מארצות אירופה: איטליה, צרפת, אנגליה, אוסטריה, והבלקן, על מנת לסחור בה. תחילה

כו. ראה אודות זה באריכות בספרו של הרב אברהם עדס, דרך ארץ (תש"ן), עמ' קנב.

כז. ובאגב אורחא נציין מה שכתב חכם אהרן טוויל זצ"ל, חמיו של רבינו חכם משה, על משפחה אחת מבני המגורשים - משפחת פיגוטו, וז': "בעינינו ראינו מעשים בכל יום, שהמחזיק ביד לומדי תורה, אפילו שבני גילו נתמוטטו הוא לא ימוט, שראינו כמה עשירים קודם זמנינו ובזמנינו, יש שירדו מנכסיהם ויש עומדים על עמדם ובניהם ובני בניהם עשירים ועודם מחזיקים ביד לומדי תורה, כמו שמצינו במשפחת בית פיגוטו בארם צובה הידועים, שבאו מגירוש ספרד מימות מרן הקדוש, והיו מחזיקים ביד לומדי תורה כידוע, ונתעשרו עושר מופלג דור אחר דור עד עתה, עכ"ל (יששכר וזבולון, הוצאת אהבת שלום עמוד מז), ע"ש באריכות אודותם.

שהו בעיר כעוברי אורח, אולם אט אט החלו להתיישב במקום ישיבת קבע והיוו חטיבה חברתית נפרדת. קהילת חלב הוותיקה קבלה את המהגרים בכבוד גדול בשל היותם מחוננים בתורה ובמידות ישרות, ואף כינו אותם בכינוי של כבוד: "סיניורים פראנקוס" (אדוני אירופה). סוחרים אלו עשו חיל בעסקיהם והתעשרו עד מאוד.

מבחינה משפטית בני הפרנקוס היו בני חסות של מדינות אירופה מהם באו, וכך כמה מן הפרנקוס שימשו קונסולים למדינותיהם בחלב. המפורסם ביותר מביניהם הוא רפאל פיג'וטו שהיה קונסול אוסטריה בחלב בתקופתו של הקיסר יוסף השני (1780-1790)

שלא כפי שאירע בתקופת מגורשי ספרד, הפרנקוס לא ייסדו מעולם קהילה רשמית ונפרדת לעצמם ולא בנו לעצמם מסגרת חברתית מובדלת. הם התפללו בבית הכנסת הגדול של הקהילה (על אף ההבדלים במנהגם ובנוסח התפילה), התנדבו בעליות לתורה ונתינת שמן למאור וכדומה לבית הכנסת, ונישאו לבני ובנות המקום. בנוסף, הפרנקוס שהיו בעלי מעמד כלכלי איתן רדפו את שלום הקהילה ותמכו במוסדותיה בסכומים ניכרים.^כ יחד עם זאת הם לא ראו עצמם כחלק מהקהילה החלבית הוותיקה והיו מבודלים לעצמם. הם התגוררו בנפרד, והיו שונים בסגנון לבושם האירופאי. אף לא שימשו בתפקידים ציבוריים בהנהגת הקהילה ובמוסדותיה.

משכך, משנדרשו בשלב מסוים (סביבות שנת תק"ל) לשלם את מיסי הקהילה במלואם ולקבל על עצמם את כל תוקף הגזירות והתקנות שייסדו חו"ר אר"ץ לדורותיהם, הם סירבו בכל עוז. לכשעצמם ראו עצמם הפרנקוס מחויבים רק לשנים ממוסדות הקהילה: חינוך הבנים וחברת גמילות חסדים האחראית על קבורת המת והלוויתו. את שאר החובות המוטלים על בני הקהילה הם סירבו לקבל, אף שלעתים כאמור היו מנדבים אף למוסדות אלו בעין יפה. קל וחומר שסירבו לקבל עליהם את סמכות הקהל בנושאי הלכה ומנהג. יהודי הפראנקוס לא הסכימו בשום פנים ואופן לשנות את הנוהג בנדון שהיה קיים עשרות רבות בשנים, וכטענתם: "ואנחנו זקנים באים בימים, ומעולם לא נהגנו ליכנס בשום הסכמה מיום בואנו לאר"ץ"^כ.

השאלה עלתה על שולחנם של מרנן ורבנן מלכי אר"ץ, ונתגלעה מחלוקת הלכתית בין ההרים הגדולים. מן הצד האחד הייתה עמדתו התקיפה של הגאון ראש על אר"ץ רבה, רבינו שלמה לניאדו, שסבר כי יהודי הפרנקוס מחויבים לקבל על עצמם את מרות הקהילה ולהיכנס בתקנותיה. בספרו שו"ת בית דינו של שלמה (חו"מ סימן לט) הקדיש מהרש"ל תשובה ארוכה לבידור נושא זה, ותמך את יתדותיו על דברי הפוסקים ראשונים ואחרונים שכתבו שיש בכוח הקהל לכוף את המיעוט בענייני הסכמות הקהילה. רש"ל

כח. כך מעיד רבי יהודה קצין: הפרנקוס "מבזבזין ממון רב לצורך עניים מרצונם בחברת גמילות חסדים, ביקור חולים לתלמוד תורה כנגד כולם... מיהב יחבי בעין יפה" (שם דף ג ע"א). "ומלבד זה המה מחזיקים ביד כל תלמידי חכמים הנמצאים פה אר"ץ... ואפילו בלולים ואתרוגים שהם משתדלים בכל הנ"ל".

כט. דף א ע"ב.

מוסיף ומביא גם מדברי פוסקים רבים שעסקו בשאלות דומות בערים ובמדינות אחרות, וזו הלכה העלו כי יש לו למיעוט לילך אחר הרוב בעניינים אלו ואינם יכולים לעשות דין לעצמם. בפתח תשובתו מעיד רש"ל שאף אביו הגאון רבי שמואל לניאדו סבר כדבריו והיה משתדל בדבר להכניס הפרנקוס תחת כנפי הקהילה וסמכותה.

רוח אחרת הייתה עם ידידו ורעו של מהרש"ל הגאון רבי יהודה קצין, מדייני העיר ורביה. לדידו הפרנקוס "אינם נמצאים בשום ענין מעניני הקהילה" והם "עם לבדד ישכון". לפיכך אינם נמנים מבחינה הלכתית על בני הקהילה כלל, ורשאים להמשיך לנהוג במנהגיהם ופטורים מחיובי ומיסי הקהילה. במטרה להוכיח את דעתו עמד רבי יהודה וימודד ארש בקונטרס שייחד לשם זה וקראו בשם "מחנה יהודה", ובו סתר בנינו של מהרש"ל ודחה ראיותיו. רבי יהודה קצין הוסיף וטען כי אף אם שאלה זו אם יש בכוח רוב הקהל לכופ המיעוט לדעתו לא יצאה מידי מחלוקת, הרי שבנידון דין שחכמי הקהילה אינם מעוניינים כלל בשינוי המצב הקיים, ורצונם לאפשר לבני הפרנקוס להישאר במנהגם והסכמתם, לכולי עלמא רשאים לעשות כן ואין למחות בידם.

כדעתו זו של האחרון הייתה מסכמת דעתם של רוב חכמי הקהילה שאף הוציאו גילוי דעת והסכמה "הלכות הפסוקות" התומכת בדבריו ובהכרעתו^ל. אף כמה מרבני ירושלים להם שלחו גאוני אר"ץ שאלה זו על מנת שיביעו דעתם, הסכימו עם עמדתו של רבי יהודה קצין לפטור הפראנקוס מחובות הקהילה. אחד מהם היה הגאון הנודע מהרי"ט אלגאזי, הראשון לציון אותה עת ומרא דאתרא ירושלים, אשר בפתח תשובתו מתנצל על שבחר להשיב לשאלה זו, ומדבריו ניכרת ההערכה העצומה שרכש לאב בית הדין המפורסם, אשר שמע תורתו וידו הגדולה בפסק והוראה הגיע עד ערי ארץ ישראל:

"וכשאני לעצמי לא נעלם ממני מיעוט ערכי עלי, כי מה אני לבא אחרי המלך שלמה מאריה דאתרא, אחר שכבר הסכימה דעתו דעת עליון לחייב להסיניורים הנז'. ואולם משום יקרא וגדולה אהבת השואלים הנז' כי הפצירו בנו, ומה גם כי הרב מהרש"ל נר"ו הוא בעצמו מינח ניחא קמיה דמר ניהו כי נעמוד פעה"ק בדין זה כאשר כתב לנו, דין גרמ"א כי הוכרחתי לצאת ממחיצתי ולכתוב הנראה לע"ד בדין זה"^ל.

עמדתו של רבי יהודה קצין התקבלה בבית המדרש כאמור, אולם בפועל ומתחת לפני השטח החלו בני הפראנקוס להתערות אט אט בחיי הקהילה ובמוסדותיה. עם הזמן הפראנקוס החלו להשתלב במרקם החיים היהודי, נישאו לבני ובנות הקהילה, הקימו משפחות והתבססו במקום. בשלב מסוים הם כבר ראו עצמם כחלק בלתי נפרד מקהילת

ל. מחנה יהודה ליורנו תקס"ג, נדפס מחדש ע"י הוצאת אהבת שלום ירושלים תשמ"ט.

לא. יצוין כי כפי שמספר ר"י קצין, אף מהרש"ל הכיר בכך ש"רבו עליו חביריו", אולם כדרכו בקודש לקיים "לא תגור מפני איש", המשיך להביע את דעתו - דעת תורה, כפי הנראה לו על פי הדין בלי גמגומים.

לב. שו"ת שמחת יום טוב (מכון משנת רבי אהרן, תשס"ז) סימן כד, עמ' רנה.

חלב ובשנים מאוחרות יותר כבר אין אנו שומעים על ציבור זה כחטיבה נפרדת ועצמאית.²³



לג. בני הפרנקוס השתייכו לעשרות משפחות הידועות לנו. ואלה המפורסמות שבהן: אירגאס, אלטרץ, אלמידה, אנקונה, בליליוס, לוברגון, לוסינה, לופז, מריני, סיטון, סילוירה, סיניירו, פארו, פיג'וטו, פיניירו, קאראווליו, רודריגז. בלטה במיוחד משפחת פיג'וטו, שראש המשפחה הלל בן שמואל פיג'וטו היגר מאיטליה לחלב בשנת ת"ק לערך. בית המסחר שייסדה משפחת פיג'וטו בחאלב שגשג והיה בתוך כמה שנים לאחד החשובים באזור. אף תלמידי חכמים נודעו לבני משפחה זו, כדומת רבי משה חי פיג'וטו מח"ס ויחל משה (ביינה תקע"ד).

וְאִסְףְּ אִישׁ טְהוֹר

קוֹוִים לְדִמּוּתָם שֶׁל עֲנָקֵי הָרוּחַ וְגִדּוּלֵי הָאוֹמָה



מִרְיָן הַגָּאוֹן הַגְּדוֹל רַבִּינוּ עֲזָרָא עֲטִיָּה זְצוּק"ל

רֹאשׁ יְשִׁיבַת פּוֹרֶת יוֹסֵף

דְּבָרֵי הַסֵּפֶד אֲשֶׁר נִאֲמְרוּ ע"י מִרְיָן הַגָּאוֹן הַגְּדוֹל

הָרַב שְׁלוֹם כַּהֵן זְצוּק"ל

ר"י פּוֹרֶת יוֹסֵף, נִשְׂיָא מוֹעֵצָה

בְּעֶצְרַת הַיּוֹבֵל הַמַּרְכֻּזִית לְזִכְרוֹ

כָּל עֶסְקוֹ הָיָה רַק בַּתּוֹרָה הִק'

מִוְרֵי וְרִבּוּתִי, אֲשֶׁתְּדַל לֹמֵר מֵה שְׁזִכֵּיתִי לְקַבֵּל מִמּוֹרֵינוּ וְרַבִּינוּ רֹאשׁ הַיְּשִׁיבָה הַגָּאוֹן הַגְּדוֹל זְצוּק"ל, אֲשֶׁר כִּמָּה שְׁנוֹסִיף לְתַאֲרוֹ אֵין סוּף. נִדְבֵּר דְּבָרִים שְׁזִכֵּיתִי לְקַבֵּל.

בְּפִרְשַׁת בְּהָר (וַיִּקְרָא כֹד), רִש"י מְבִיא מֵהַתּוֹרָה כֹּהֲנִים אֶת שְׁאֵלַת חֲז"ל מֵה עֲנִין שְׁמִיטָה אֲצֵל הָר סִינִי. יֵשׁ מִפְּרָשִׁים בְּדֶרֶךְ צַחוּת, שֶׁאִם אַתָּה רּוֹצֵה לְקַבֵּל אֶת הַתּוֹרָה מֵהָר סִינִי תִּנְהַג בְּעֶצְמְךָ מִנְהַג הַשְּׁמִיטָה, לֹא לַעֲשׂוֹת שׁוּם דְּבַר אַחֵר חוּץ מִלְּשַׁבֵּת וּלְעִסּוֹק בַּתּוֹרָה אִזְּ תִּזְכֶּה לְקַבֵּל אֶת הַתּוֹרָה מֵהָר סִינִי.

מִוְרֵי וְרִבּוּתִי, שְׁמַעְתִּי שְׁעוֹד לִפְנֵי שֶׁהִתְמַנֵּה מִרְיָן זְצוּק"ל לְרֹאשׁוֹת הַיְּשִׁיבָה, הִיָּה עוֹסֵק בַּתּוֹרָה בְּעֵמֶל רַב עִם הַגָּאוֹן רַבִּי יוֹסֵף יָדִיד הַלּוֹי זצ"ל, שֶׁהִיָּה עֲנִי מְרֹד וְאִפִּי מִיטָה לֹא הִיָּה לוֹ אֵלָּא הִיָּה שׁוֹכֵב עַל הָרִיצְפָּה, וְהֵם הָיוּ יוֹשְׁבִים וְעוֹסְקִים בַּתּוֹרָה, וְהָיוּ עוֹסְקִים בַּתּוֹרָה בְּעֵמֶל גָּדוֹל וְבַעֲיוֹן גָּדוֹל, יוֹשְׁבִים וְעוֹסְקִים, וְעוֹסְקִים עוֹד וְעוֹד בְּלִמּוּד הַתּוֹרָה. וְהֵם קִיִּימוּ בְּעֶצְמָם דְּבַר זֶה, רַק לַעֲמוֹל וּלְעִסּוֹק בַּתּוֹרָה, וּלְמַדּוּ דְּבַר זֶה מֵהָר סִינִי, וְקִיְּבְלוּ אֶת הַתּוֹרָה בְּלֹא שׁוּם עֲנִין אַחֵר, לֹא הִיָּה לָהֶם כְּלוּם, רַק הַתּוֹרָה, וַיִּשְׁבוּ וְעִסְקוּ בַּתּוֹרָה כָּל הַזְּמַן.

בְּקִיאוּתוֹ הַגְּדוֹלָה בַּתּוֹרָה

כְּשֶׁהִתְמַנֵּה מִרְיָן רַבִּינוּ זצ"ל לְהִיָּת רֹאשׁ הַיְּשִׁיבָה, וְהִיָּה מְלַמֵּד וּמוֹסֵר שִׁיעּוּרִים, וְגַם אֲנִי שְׁמַעְתִּי מִמֶּנּוּ, וּבִתְחִילָה זֶה הִיָּה עוֹד בְּהִיָּוְנוֹ בְּפוֹרֶת יוֹסֵף בְּעִיר הָעֵתִיקָה, הִיָּיתִי שׁוֹמֵעַ מִמֶּנּוּ

שיעורים בלימוד הסוגיות וגם שיעורי מוסר, בשיעורי המוסר היה מוסר לפי סדר השערי תשובה, אני הייתי צעיר והייתי מגיע לשמוע את השיעורים האלו. וכך המשיך בלימודו ללמד את השיעורים יום יום.

בעונותינו הרבים בשנת תש"ח שהיה עלינו לעזוב את העיר העתיקה וללכת לגלות של בתי כנסיות מפוזרים פה ושם, בעונותינו מכח זה הפסיק רבינו לתת את השיעורים הקבועים בכל יום, אבל היה יושב ולומד וכל שאלה שהיו התלמידים מתקשים בלימוד הסוגיות, היו באים לדבר אתו ולשאול אותו. וכשהיה עונה, הוא היה עונה להם מיד, **בקיאותו בתורה היה בצורה לא נורמלית הוא היה בקי בכל העניינים.** ובעונות בגלל זה לא זכיתי ללמוד אצלו הרבה בשיעורים, אבל ב"ה כל נידון שהיה לנו בלימוד בין החברים, ואם היתה איזה קושיה או איזה שאלה, היה יושב בחדר והיינו נגשים אליו והיה עונה לנו על שאלה ושאלה במהרה.

חשיבות הלימוד בעומק העיון

הנהגתו הגדולה היתה לומר לנו **'תדעו לכם, הקב"ה מונה שעות לא מונה דפים'** אל תאמר אני יודע עוד דף ועוד דף ועוד דף, השאלה כמה שעות ישבת ולמדת, אחד למד עשרה דפים במשך עשר שעות והשני למד דף אחד במשך חמש שעות, השני יותר גדול, כי הקב"ה מונה שעות ולא מונה דפים, לא מעניין אותו כמה דפים אדם למד אלא כמה השקיע בתורה כמה השקיע בעיון, הרי בשבילו להשקיע בעיון שווה את כל התורה כולה, להשקיע בעיון פירושו של דבר להבין כל דבר, תבין מה הקושיה תבין מה התירוץ בדיוק, גם כשהיה בא לבחון אתנו כך היה הצורה שלו לבחון אם אתה מבין בדיוק או לא.

בחינה אצל מרן זצ"ל

זכיתי לקבל ממנו תעודת הוראה, הייתי נבחן אצלו, והיה בוחן על כל סעיף וסעיף אם אני יודע או לא, כשנבחנתי אצלו בהלכות מליחה, בשר בחלב, ותערובות, והיות שהיינו בגלות הוא אמר לי שאינו בוחן ביום שיש לימודים בישיבה, ולכן אמר לי לבא ביום שיש לביהכ"נ סילוורא ושם אני ישב ויבחן אותך. וכך אכן היה, **הוא בחן אותי על כל סעיף וסעיף, לא השאיר סעיף שלא בחן אותי, לראות אם אני מבין או לא מבין. וב"ה נתן לי תעודה ידן ידן, זכיתי לקבל ממנו תעודה.**

השקיעות העצומה של מרן זצ"ל בתורה

כשנבנתה הישיבה ברחוב יוסף בן מתתיהו הוא היה גר שם ברחוב, ראינו אותו שהיה יוצא מהישיבה לביתו, ופתאום היו רואים אותו במחנה יהודה כמעט ברחוב אגריפס. מיהו ראה אותו ושאל אותו מה כבודו עושה פה, ענה לו מרן אני הולך הביתה, אמר לו, אבל הבית של כבודו לא כאן... ע"ז נאמר מה שאמר דוד המלך "חישבתי דרכי ואשיבה רגלי

ב. וסיפר הגאון רבי יעקב שרבאני שליט"א מר"י מאור התורה, שאביו למד עם מרן חכם שלום זצ"ל כל ד' חלקי ש"ע חוץ מחלק קטן בחו"מ שלא הספיקו כיון שמרן החל למסור שיעורים בישיבה, והיו נבחרים כל תקופה אצל ראש הישיבה רבינו עזרא עטיה זצ"ל, והיה בוחן אותם על כל סעיף וסעיף, וכשחכם שלום היה עונה היה מצטט את לשונות הש"ע והנושא כלים מילה במילה כולל כל דברי הש"ך הארוכים בחו"מ, ממש באופן מפליא, וכל זה היה בצעירותו בסביבות גיל עשרים.

אל עדותיך" (תהילים קי"ט נט) אני חשבתי ללכת הביתה אבל אשיבה רגלי אל עדותך. מי שראה אותו אשריו ואשרי חלקו, אשרינו שזכינו לראות אותו, לכל הפחות לשמוע ממנו מוסר.

עמידתו על האמת התקיפות

אני זוכר כשהיינו בעיר העתיקה והיה אומר מוסר שיעורים בשערי תשובה, בעוונות הרבים אז בזמנו היו כאלו ואפי' חלק מבחורי הישיבות שהיו מסתפרים בעומר, יש כאלו שהיו מסתפרים אפי' בחול המועד. באחד הזמנים הזדמן בסדר הלימוד בשערי תשובה שכתב שמי שמסתפר בחול המועד נקרא מבזה את המועדות, קם אחד השומעים ואמר מה אז אנחנו שמסתפרים נקראים מבזה את המועדות? מרן ענה לו בתקיפות ובקול רם, כן... אמר לו את האמת בתקיפות, עד כדי השואל פתח את הדלת וברח. ראיתי את זה בעיני אני בתור נער צעיר ששומע את הדרשה, וראינו את מידת האמת שהיתה טבועה בו והשפיעה על השומעים.

רוח הקודש שהיתה למרן זצ"ל

בשביל להבין ולראות איך שזכה למעמד הר סיני, נוסף מה שכתוב במעמד הר סיני "וכל העם רואים את הקולות" ומביאים חז"ל רואים מה שלא נראה, ושומעים מה שלא נשמע, זאת אומרת אם אתה עומד בהר סיני ואתה באמת מקבל את התורה אתה תראה מה שלא נראה ותשמע מה שלא נשמע, וכך ראינו אצל רבינו.

פעם אחת כשיצאתי מהישיבה היה שעת צהרים, ומרן באותה תקופה היה יושב גם בבית הדין, היום יש רק של הרבנות בזמנו כל עדה היה לה בי"ד, הוא היה דיין ברחוב ליד מחנה יהודה אני יוצא מהישיבה ורואה אותו בדרך לביתו, והיה מדבר עם חכם בן ציון אבא שאול זצ"ל בצורה נוראה, והיה נראה שהוא חרד על משהו, חיכיתי לשמוע מה הנושא, וכשהוא הלך שאלתי את חכם בן ציון, תגיד לי מה היה, על מה מרן חרד כ"כ.

א"ל חכם בן ציון עכשיו בבי"ד היו צריכים לתת איזה תעודה לאישה שהתגרשה, והיא עומדת להתחתן, ורוצה תעודה מבי"ד שיכולה להתחתן והגט טוב וכשר, ומרן אמר לו (לחכם בן ציון) שהדיינים עשו מכתב וחתמו עליו שהיא גרושה, ואמרו לו שיחתום גם הוא, ראה מה כתבו ואמר להם 'נכון, כך נראה כמו שכתבתם', אבל ליבי אומר לי לא לחתום. מה שייך לומר ליבי אומר לי לא לחתום, אבל כך אמר, ליבי אומר לא לחתום, סיפור נורא ואיום, והמשיך חכם בן ציון לספר שמרן אמר לדיינים אתם שניים נגדי תחתמו על הפסק דין. אמרו לו אם הרב לא חותם גם אנו לא חותמים. לכן לא נתנו לה את התעודה. והאישה מסכנה רוצה להתחתן, ומרן היה בצער ואמר 'איך אני מענה אותה', כך סיפר חכם בן ציון. ואני ראיתי איך שהיה חרד מאוד, ממש היה בחרדה גדולה. לא יודע אם הצטער שגם הם לא חתמו או למה היה כ"כ חרד על הדבר הזה.

למחרת, בדיוק למחרת אני יוצא מהישיבה ורואה אותו הדבר, רואה אותו מדבר עם חכם בן ציון אבל בשמחה ובטוב לבב בחיך. אמרתי לחכם בן ציון מה קרה היום. אמר לי שבבית הדין ישבו שוב הדיינים ועיינו בתיק של אותה אישה וראו שטעו בשם של

האישה, זה לא בדיוק אותו השם שהיה צריך לכתוב בגט. והדיינים והאשה אמרו למרן הצלת את כולנו מלהתיר אשת איש ח"ו.

רואים מה זה המושג של רואים מה שלא נראה, לא נראה לאף אחד. אבל הוא ראה את זה, איפה ראה הוא, הוא בעצמו לא ידע איפה ראה, אבל ראה, 'ליבי אומר לי'. זה רואים מה שלא נראה. בחובות הלבבות מאריך בזה הרבה ששייך רואה בלי עין ושומע בלי אוזן (שער חשבון הנפש פ"ג חשבון העשירי), ולפ"ז מבואר מה זה שכתוב במעמד הר סיני שהיו כל החולים מתרפאים, לעיוור העיניים נפקחו, והצולע הלך על רגלו. אפשר לומר שלא מוכרח שכולם הבריא בפועל, אלא שואלים את העיוור אם רואה ואומר אני רואה, כי אפשר לראות גם בלי העיניים זה מעלה שאין כמוה, וזה מה שהיה בהר סיני, ראו בלי העינים וכך זכה מרן זצ"ל האדם הגדול, לראות מה שלא רואים.

רוח הקודש של החתם סופר

שמעתי פעם סיפור על החתם סופר שהיה אחד שנסע ולא חזר הביתה, ובא אחד אחר והעיד שנפטר ובאה אשתו לבי"ד עם העדויות, ואמרה לדיינים תראו אלו העדויות מה הדין, האם אני יכולה להתחתן. ובי"ד פסקו שלפי העדויות ולפי ההלכה האלמנה יכולה להינשא. באו לחתם סופר שיחתום על הפסק. אמרו לו תראה את הפסק, ראה ואמר לכאן פסקתם נכון, שאלו אותו, האם מוכן לחתום, אמר להם, ליבי אומר לי לא לחתום, ולא הסכים לחתום. לא עברו שבועיים ובעלה הגיע. רואים מה זה מעלתו של רבי עזרא שהגיע לדרגה כזו כמו החתם סופר.

בתפילה שנמשיך בדרכו של מרן זצ"ל

[בבכי והתרגשות] אי רבונו של עולם... רבי עזרא, רבי עזרא... תעזור לנו... עזור לנו, עזור לנו שנמשיך בדרכך ללמוד וללמד, ללכת בדרכך הנכונה, בעומקך בתורה, יה"ר שזכותו תגן עלינו ועל כל השומעים אמן כן יהי רצון.



ויאסף אל עמיו

בכו בכה להולכים



הגאון הגדול רבי אליהו אבא שאול זצוק"ל

ראש ישיבת אור לציון

בשערי תורה נקבע עלי ספר מעט מתולדות חייו של מורנו ורבנו הגאון הגדול רבי אליהו אבא שאול זצ"ל, ראש ישיבת "אור לציון", בן יחיד לאביו הגאון החסיד, רבן של ישראל, צדיק יסוד עולם, מרנא ורבנא רבי בן ציון אבא שאול זצוק"ל, בעל ה"אור לציון" זי"ע, שעלה בסערה השמימה ביום שני ח' אייר תשפ"ב, בשנת השבעים לחייו.

לידתו

רבינו נולד ביום כ"ה סיון שנת תשי"ב, ובהיכנסו בבריתו של אברהם אבינו, נקרא שמו בישראל על שם סבו מצד האב, הצדיק והחסיד רבי אליהו אבא שאול זצ"ל, מייסד בית הכנסת "אהל רחל" בירושלים, שהיה גם הסנדק, כאשר המוהל היה רבו הצדיק חכם צדקה חוצין זצ"ל, מדמויות ההוד של ירושלים.

נשמתו של רבינו ירדה לעולם בברכת הצדיקים, שניים מגדולי הדור. היה זה כעבור כמה שנים לנישואי אביו רבינו הגדול זי"ע, ועדיין לא נפקדו הוא והרבנית הדסה ע"ה, בת הגאון השקדן רבי יוסף חיים שרבני זצ"ל, שנה אחת במוצאי יום הכיפורים ניגש רבינו הגדול לרבו המובהק מרן הגאון רבי עזרא עטייה זצ"ל, להתברך בזרע קודש של קיימא, ונענה: הן אמרו רבותינו "אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים", ותלמיד חביב על רבו כגופו ממש, איעצך לנסוע לבני ברק ולהתברך מפי החזון איש זי"ע.

כמצווה ועומד נסע רבינו הגדול אל מעונו של גאון ישראל, הביע משאלתו והגאון ברך בבטחה: בן זכר של קיימא! לימים נמצא שמו של רבינו ושם אמו מופיע בדפי רשימת שמות של תפילה שסידר לעצמו מרן החזון"א.

ובאותה תקופה התגורר בירושלים האדמו"ר הקדוש רבי אהרן מבעלז זצוק"ל, נכנס רבינו הגדול לחדרו של הצדיק, הרבי הושיט לו את ידו הטהורה ואחז בה דקות ארוכות, דפק בחוזקה על גבו כמה פעמים, ואמר: בן זכר...

ברכת הצדיקים נשאה פרי, ולתקופת השנה נולד הבן יקיר הגאון רבי אליהו זצ"ל.

ילדותו

רבינו גדל כל ימיו בין חכמי ירושלים של מעלה, אנשים של צורה, מהם ינק תורה וספג יראה, כבן לרבינו הגדול זי"ע, היה עד ראייה ועד שמיעה למעשיהם של צדיקים, תורתם וחכמתם. ובפרט מראש הישיבה הגאון רבי עזרא עטייה זצ"ל, ששמו וזכרו לא מש מפני רבינו הגדול מיום עמדו על דעתו ועד סמוך להסתלקותו, ובהשראת דמותו האצילה צעד רבינו כילד רך בשנים, ודרכה עיצב את אישיותו.

כנף ונכד למקובל הגאון הקדוש חכם יהושע שרבי זצ"ל, זכה רבינו לקרבה ואהבה מיוחדת, ולימים לימדו את דרך הלימוד שהיו לומדים חכמי בגדד בתקופת הזוהר במחיצת רבן של כל בני הגולה רבינו יוסף חיים זי"ע, ב"מדרש בית זלכא".

בהיכל הישיבה קול תורה

בשנות ילדותו למד רבינו בתלמוד תורה "יבנה", ומעבר לכך למד תורה מפי זקנו השקדן של ירושלים, הגאון רבי יוסף שרבאני, ואחיו הגאון רבי שאול, זכר צדיקים לברכה.

בהגיעו למצוות שלחו רבינו הגדול ללמוד תורה מפי ידידו הגאון המפורסם רבי שלמה זלמן אויערבך זצוק"ל, בישיבת "קול תורה", לא אחת התבטא עליו שהוא מגדולי ירושלים האמיתיים! בישיבת קול תורה זכה רבינו לקרבה מיוחדת מאת ראש הישיבה שהאציל מרוחו עליו, שנים ארוכות הקפיד רבינו להשתתף בכל השיעורים בגמרא כשהוא מסדרם במחברתו, וראש הישיבה היה מעיין לפרקים ברשימות ומעיר הערותיו. חיבה יתרה נודעה לרבנו לשיעורי רבו הגרש"ז במשניות סדר זרעים, ולא ויתר על שיעור, והשאיר אחריו ברכה בכתב ידו שיטה ערוכה וברורה בסוגיות אלו. רבינו העיד, שקיבל מרבו הגרש"ז את המתקנות והעריכות שהיתה לו בלימוד התורה.

רבינו הגדול החשיב את הגרש"ז לרבו המובהק של בנו, רבינו סיפר שאביו הזהירו לחשוש לדעת רבו הגרש"ז בהוראה כשדעתו היתה להחמיר, וכגון בדין פתיחת בקבוקים בשבת, בשבתות ששה רבינו בבית, היה רבינו הגדול פותח עבורו, ונימק שאינו מניח לו לפתוח - שלא יעבור על דעת רבו (עי' שש"כ ח"א פ"ט סעי' יח בהערה סו).

לימים, בהגיע רבינו לפרק האיש מקדש, הזמין את הגאון רבי שלמה זלמן בשליחות רבינו הגדול, במעמד החופה נתכבד ראש הישיבה בסידור חופה וקידושין, וסירב, הצביע לעבר רבינו הגדול שהוא הראוי לזה. רבינו הגדול שמע ופסק על אתר: "רבו קודם לאביו" (ב"מ לג ע"א, הוריות יג ע"א).

בתקופת לימודיו בישיבת "קול תורה", ינק רבינו חכמה ומוסר מפי משגיח הישיבה הגאון הצדיק רבי גדליה אייזמן זצ"ל, ורשם הרבה שיחות מפיו.

ועוד מאותה תקופה רבת הוד, זכה רבינו ליצוק מים על ידי הטהורות של גאון המוסר הגה"צ רבי אליה לופיאן זצ"ל, אשר היה מגיע לפרקים לביתו בשכונת בית וגן, וקבע מקום לימודו ותפילותיו בהיכל הישיבה "קול תורה", והיה רבינו מלווה מהישיבה לביתו, ובזמן זה קיבל ממנו הליכות והנהגות.

בהיכל הישיה"ק פוניבז'

עם סיום ג' שנות לימוד בהיכל ישיבת "קול תורה", בתחילת חודש אלול תשל"א, עבר רבינו ללמוד בישיבה הגדולה "פוניבז'" ללמוד תורה מפי מרנן ורבנן ראשי הישיבה, הרבנים הגאונים, רבי שמואל רוזובסקי, רבי דוד פוברסקי, ורבי אלעזר מנחם מן שך, זכר צדיקים לברכה.

כבן יחיד לא היתה קלה החלטה זו, ורבינו קיים בעצמו "הוי גולה למקום תורה", ושקד על תלמודו במשנה מרץ, רבני הישיבה הטביעו בו את חותם נתיבות העיון העמוק עם פלפול וחריפות, וכך בנוסף ללימוד הפשט שקיבל מאביו ובישיבת קול תורה, השלים חלקו בנוסח המקובל בבתי מדרשם של גאוני ליטא.

התמדתו המופלגת היתה לשם דבר בישיבה, חבריו מאותה תקופה העידו על הסערה והמרץ שהיו מנת חלקו. לימודו היה ברצף מבוקר עד ערב, ואחר שינה בשעות הקטנות של הלילה, שקד שוב על לימודו לפנות בוקר.

על עולמו של רבינו באותה תקופה ניתן להתרשם מתוך מכתבו להוריו הדואגים לשלומם, וכמענה לשאלתם באשר כמעט ואינו מתקשר, השיב:

"ברגע זה אני חוזר מהטלפון לאחר השיחה איתכם, וכפי שאני רואה הנכם מודאגים, לכך הנני חוזר וכותב ששלומי לא רק טוב אלא פנטסטי. הסיבה שקשה עלי לצלצל יותר, כי את האוכל אני מסיים בשמונה וחצי, והסדר מתחיל בתשע, ואני חפץ להתחיל לפני הזמן, ותמיד יש מי שמדבר בטלפון, ואני נאלץ להמתין, כך שאני יוצא מופסד בזמן, אם אוכל להתקשר זה רק בכמה דקות לתשע בערב, אבל כיון שאבא לא בבית, אין תועלת בשיחה"...

אהבתו לתורה לא ידעה גבול, מעולם לא ביקש לשבת בשלוה, נפשו לא הסתפקה באור הגדול שמאיר בביתו, והיא שעמדה לו לקרבה יתרה אצל ראשי הישיבה, וכך זכה להיות נמנה בין גדולי התלמידים.

בישיבה למד בחברותא עם גיסו לעתיד הגאון רבי יעקב מועלם זצ"ל, בנו של חותנו הגאון רבי יהודה מועלם זצ"ל, ויחד עם רבי יעקב שהיה תלמיד ותיק לראש הישיבה הגאון רבי שמואל רוזובסקי זצ"ל, זכו השניים לקרבה מיוחדת שבאה לביטוי במכתב שכתב ראש הישיבה לרבינו אחר נישואיו, וכה היו דבריו:

"מעלת ידי הנעלה, האברך המצוין בשערים, חו"ב ושנון, הרב מו"ר אליהו אבא שאול נ"י ויגיל, מטובי תלמידיה של ישיבת פוניבז' אשר למד בשקידה רבה, וישם חלקו בין העמלים בתורה, וזכה לעלות במעלות התורה והיראה, וידיו רב לו להעמיק חקר בתלמוד ובדברי הראשונים והאחרונים, לברר וללבן ולאסוקי שמעתתא בחידושי תורה בהבנה ישרה ומנומקת בטוב טעם ודעת. כן הוא מוכתר בנימוסין ובמדות, ישר דרך ונעים הליכות, ודעת רבונתא, וחבריו מרוצים ממנו מאוד".

רבינו ציין לא אחת את כוחו הגדול של ראש הישיבה במסירת שיעורים ובהעמדת הסוגיות בבהירות עצומה.

חברותא נוספת קבע רבינו בין הסדרים עם ידידו ורעו הגאון רבי חיים קוק שליט"א, לימים ראש ישיבת "תורת רפאל", בשעה 5:00 לפנות בוקר, במסגרת זו סיימו סדר קודשים. בשעה זו היה לומד בהיכל הישיבה גם ראש הישיבה הגאון רבי דוד פוברסקי זצ"ל, ובעקבות סדר זה נקשרו התלמידים הצעירים אל רבם הגדול.

עם כניסתו של רבינו אל שיעורו הנודע של ראש הישיבה הגאון רבי אלעזר מנחם מן שך זצ"ל, מצא בו ראש הישיבה כלי מחזיק ברכה, וכאות הערכה קרא לו יום אחד ושאלו אם הבין את השיעור שנמסר באידיש, רבינו השיב שהבין את עיקרי הדברים, אך ראש הישיבה לא הסתפק בכך, ואמר: "מן הראוי היה שאמסור את השיעור בלשון הקודש לכבודך, אבל מה אעשה ומייסד הישיבה הרב כהנמן זצ"ל ביקשני למסור באידיש. ובכן, כל יום אחרי השיעור אחזור לך על השיעור בלשון הקודש". וכך תקופה ארוכה זכה רבינו לשיעור פרטי מפי רבן של ישראל, עד שכבר לו הוצרך לזה.

קרבה זו עמדה לרבינו לימים, בעת יסוד רשת התלמודי התורה שעמד בנשיאות ראש הישיבה הגאון רבי יהודה צדקה זצ"ל ורבינו הגדול זי"ע, כאשר עולם התורה הספרדי היה זקוק לתמיכתו האישית של ראש הישיבה הגרא"מ שך זצ"ל, עמד רבינו לימין אביו רבינו הגדול, והיה לאיש סודם של ענקי הדור במפעל חשוב זה בהיותו יוצא ונכנס בין ארזי הלבנון, מבית מדרשו של אביו מרן האור לציון, לבית מדרשו של רבו מרן הרב שך, זכר צדיקים לברכה, וכך עשה ופעל שלא תשתכח תורה מישראל.

נישואיו

בשנת תשל"ה, נשא רבינו לאשה את רעייתו הצדקת תבלחט"א, בת הגאון הצדיק רבי יהודה מועלם זצ"ל, מראשי הישיבה הגדולה "פורת יוסף", ומידידי הותיקים של רבינו הגדול מתקופת הזוהר של הישיבה בין החומות, במחיצת ראש הישיבה הגאון רבי עזרא עטייה זצ"ל.

הכל נטלו חלק בשמחתו של בחיר החבורה, ולא בליל החופה בלבד, כל שבעת ימי המשתה התכנסו ובאו, ששו ושמחו. אביו רבינו הגדול ביקש לקיים מנהג זה ב"בית חתנים" כתקנת חכמים וכנהוג בדור הקודם, ולכן קבע את בית המשתה שבעת ימים בחצר ביתו ברחוב אלקנה, לשם הוזמנו כל יום קבוצה אחרת מהיכלי התורה וחכמי ירושלים, לשמוח ולשמח.

במחיצת הגאון רבי יצחק הוטנר

אחר נישואיו, במשך קרוב לשמונה שנים, למד רבינו בכולל האברכים 'פחד יצחק' מיסודו ובראשותו של הגאון רבי יצחק הוטנר זצ"ל. רבינו קיבל את המלצתו החמה של מורו ורבו הגאון רבי שמואל רוזובסקי, ותיכף בכניסתו לבית המדרש נמנה בין האברכים המופלגים ביותר בכולל, שם למד בחברותא עם ידידו ורעו יבדלחט"א הגאון רבי דוד כהן שליט"א, ראש ישיבת חברון.

ה"חברותות" העידו על יגיעתו העצומה בתורה, ועל המעוף הכביר בידיעתה, בשנים אלו למדו יחד בעיון עצום, מסכתות עירובין נדה ומקואות, וחלקים מתלמוד ירושלמי על סדר זרעים, לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא.

באותה תקופה פתח הרב הוטנר בפני רבינו שערים בדרך לימוד פנימיות התורה.

קיבל ומסרה

בשנת תשמ"ג - נקרא רבינו על ידי אביו רבינו הגדול, להרביץ תורה בישיבה לצעירים מצטיינים - "יקירי ירושלים" שנפתחה לא מכבר על ידי הגאון רבי יהודה כהן שליט"א, יחד עם דודו של רבינו, הגאון רבי ראובן שרבני זצ"ל, מתלמידי רבינו הותיקים. רבינו נטל על שכמו את עול מסירת השיעורים בשיעור ב', וזכה להעמיד במבצר של תורה זה תלמידי חכמים מופלגים, שחלקם משמשים כיום בהרבצת תורה ויראה.

בשנת תשמ"ו הביא רבינו לישיבה את רבו הגדול מרן הגרא"מ שך זצ"ל, אשר מסר שיעור מיוחד לתלמידי הישיבה בעומק הסוגיות, בסיום דבריו העיד הרב שך, שאת שיעורו זה כצורתו מסר בהיכל הישיבה פוניבז', ושמחתו כפולה ומכופלת בראותו שהקימו ישיבה ספרדית הראויה לשיעורים כה עמוקים, ובירך את רבינו ואת ראש הישיבה, שיזכו להקים עולה של תורה.

בשלהי אותה שנה התבקש רבינו על ידי אביו רבינו הגדול לשמש כמגיד שיעור בישיבת "פורת יוסף", לימים סיפר רבינו, שנענה להצעה זו כיון שהשתוקק להתקרב לגדולי הדור הספרדים, אביו רבינו הגדול, לצד רבי יהודה צדקה ורבי יוסף עדס, זכר צדיקים לברכה, ולקבל מדרכי הנהגתם.

השיעור הראשון בישיבה התקיים בראש חודש אלול שנת תשמ"ו, במעמד אביו רבינו הגדול. בסוף השיעור הוציא רבינו הגדול פרי חדש ובירך בהתרגשות גדולה "שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה", והסביר שביום זה חברו יחדיו שני הדברים החביבים עליו ביותר - בנו יחידו, וישיבת פורת יוסף, ולכן יום שמחת ליבו הוא. וכך שנים ארוכות העמיד רבינו תלמידים מובהקים, אותם טיפח וריבה בדרך לימודו הייחודית.

בנוסף למסירת השיעורים נשא רבינו בעול הנהגת הישיבה, לצד ראשי הישיבה זצ"ל, ועמד לימינם בתקופת תלאותיה של הישיבה, ואכמ"ל.

רשת החינוך התורני

באותם שנים שקדו ראש הישיבה הגאון רבי יהודה צדקה ורבינו הגדול, זכר צדיקים לברכה, על הצלת ילדי ישראל מבני עדות המזרח, ובעצה אחת הקימו רשת תלמודי תורה לתינוקות של בית רבן. נושא נשגב זה היה נשמת חייהם, בו השקיעו את תמצית כוחם, ולשם כך הקריבו חלק נכבד מעסקם הנמרץ בהרבצת תורה בישיבת "פורת יוסף". ראו בכך חומת מגן להקמת דורות של בני תורה ספרדים, להשיב לב אבות על ידי בניהם שיתחנכו לתורה. ראש הישיבה היה אחר כמה אירועים לבביים, ורבינו הגדול אך התאווש מחוליו בשנת תשמ"ג, אך שום דבר לא מנע מהם למסור נפשם למען קיום דור העתיד, וכך בכוחות גוף ונפש על טבעיים נשאו במשא הפעילים בכל שלבי הקמת תלמודי התורה מהמסד ועד הטפחות.

רבינו נבחר להיות חבר בהנהלת תלמודי התורה, ויחד עם כמה מתלמידי רבינו, ובראשם דודו הגאון רבי ראובן שרבני זצ"ל, נטל חלק נכבד בפעילות נשגבה זו, ועשה

שלא תשתכח תורה מישראל. וכבן לאביו רבינו הגדול התלווה אליו לא אחת אל עבר הים במסעו למגביות כספים, כשהוא מוציא ומכניס ברגישות ומסירות נפלאה.

כספי התרומות נועדו לרכישת מבנים והחזקתם, אך חברי ההנהלה נדרשו לקבל אישורי בניה מהרשויות, ולצורך זה היה מתבקש שהרשת תהיה מוכרת על ידי הממשלה, וההכרח מחייב לסנף את רשת החינוך לזרם חינוכי המוגדר כ"מוכר שאינו רשמי", ולכך הוצרכו לתמיכה של הגראמ"מ שך זצ"ל, שיטול חלק בנשיאות הרשת. רבינו שהיה תלמידו נרתם לענין, והיה לאיש הקשר בין ראשי הישיבה לבין הרב שך, ועמד בסוד העניינים. יום אחד נקרא רבינו לביתו של הרב שך, והרב שך הוציא צ'ק מקופל לשניים ואמר - "רצוני למסור דבר למור אבין!" רבינו לתומו הכניסו מיד לכיס החולצה, אך הרב שך עצרו, הראה באצבעו שיסתכל, ולתדהמתו ראה - "לפקודת רשת החינוך התורני, סך חצי מיליון דולר". היתה זו תרומת הגביר הנכבד מר רייכמן, להקמת תלמודי תורה ספרדים!

במשך השנים חברה הרשת אל תנועת ש"ס שקמה בראשות הגר"ע יוסף זצ"ל, וגם בתקופה זו המשיך רבינו לעמוד לימין הארגון, ובדרכו האופיינית האיר בחדרי ההנהלה את רוחם של רבותינו ארזי הלבנון מייסדי המפעל הגדול, להעמיד את רשת החינוך על טהרת הקודש.

והכל לשם שמים ממש. לימים סיפר על הקפדתו המיוחדת שלא ליטול שכר כלל מרשת תלמודי התורה, ועדות חיה לכך, שעד יומו האחרון ממש, לא הכניס שום אחד מבני משפחתו לעבוד בתלמודי התורה, וכך היו מעשיו לשם שמים בלבד.

סדרת הספרים - אור לציון

שליחות קודש ראה רבינו בהקמת מכון להוצאת ספרי מור אביו, רבינו הגדול זי"ע, כוחות אדירים השקיע על כך. את אבני היסוד למפעל נשגב זה הניח רבינו עוד בימי בחרותו, בכישוריו החדים קלט שאם אביו רבינו הגדול לא שקד על כתיבת תורתו - מסיבותיו, הרי שלא עת לחשות ומקום הניחו לו, אזר אומץ להביא את הדבר מן הכוח אל הפועל, מהמסד ועד הטפחות, כפשוטו ממש.

ראשית דבר, מרכישת מכשיר הקלטה להעמידו על השולחן הטהור בחדר השיעורים של רבינו הגדול. עדות חיה לכך, ממכתב רבינו להוריו -

"מוצש"ק פרשת וירא תשל"ב, כאן ישיבת פוניבז' יכב"ץ.

"להורים היקרים מאוד, ה' עליהם יחיו לאוי"ט בשמחה ובריאות וכט"ס, שלום רב וברכה מרובה...

לאבא מארי היקר שליט"א, אומר אני "ישר כחו" על מה שהעלה על הכתב בשבוע זה חידושי תורה, יה"ר ויפוצו מעיונותיו חוצה, והצמאים אל דבר ה' יתענגו על דברותיו הקדושים.

בהקשר לכך אני ומשום כך כותב אני מכתבי זה, נפגשתי היום עם הבחור בעל הטייפקורדר, וקבעתי אתו שיבוא אל ביתינו ביום רביעי בים השעות 2:00 - 3:00 אחה"צ. לפי הפרטים שמסר לי הבנתי שהוא קנה את המכשיר ב 60 דולר, דהיינו 250 ל"י, והוא דורש 400 ל"י, סכום יקר לפי דעתי, משום כך אני חושב שכדאי

לעמוד על המחיר, ולהוציאו בסכום של 300 - 350 ל"י. אני מקוה שתהיו בבית ביום ד' בשעה הנ"ל, אני מוכן לממן ההוצאות ובלבד שנזכה כולנו ויעזור מכשיר זה להגשמת שאיפותינו החשובות...

אגב מה עם השיעור בליל שבת קודש, צריך להוציא מכלל מחשבה למעשה...
בברכה באהבה ובחיבה עד אין קץ, אליהו".

וכך בהמשך הדרך, באיסוף כתבי היד של רבינו הגדול, הושבת תלמידי חכמים מובהקים מוותיקי תלמידי ומקושרי רבינו, לעריכת והוצאת הכתבים, היה רבינו עומד על חברי המכון, לכוון את הדברים לשביעות רצונו של אביו - בעל השמועה זי"ע.

ולעומת דאגתו לחלק התורני - יששכר, שקד רבינו גם על החלק הגשמי - זבולון, כי אם אין קמח אין תורה, ובעת שליוה את רבינו הגדול לנסיעתו לחוץ לארץ למען תלמודי התורה שיסד בארץ הקודש, ניצל את ההזדמנות ונועד עם נגיד חשוב, סיפר לו על רעיון הקמת יד ושם לחידושי התורה של מור אביו, שתורתו לא תהיה רק תורה שבעל פה, ישבו אברכים תלמידי חכמים, שיעסקו בהוצאה לאור של כתביו ושיעוריו הרבים של רבינו הגדול. הנגיד שמע ואורו עניו. על אתר הוציא מכיסו סכום רב, תחב לידו כתרומה ראשונה לייסוד המכון.

לא קלה היתה הדרך, רבינו הגדול, בעל האור לציון, גדול המעיינים, ופאר עמלי התורה, סיבות שונות היו לו מדוע לא עסק בעצמו בכתיבת חיבוריו, מהם, מה שהעיד במסיבה שערכו לכבוד הוצאת ספרו הראשון - אור לציון תשובות חלק א', שהועיד את עצמו להעמדת תלמידים כפי שהנחה אותו רבו המובהק הגאון רבי עזרה עטייה זצ"ל, ומעולם לא חשב לכתוב את חידושי, רק לימי זקנה, וגם זה נבצר ממנו באשר בערוב ימיו היתה ידו הימנית משותקת. ורבינו, בעידודה המלא של אמו הרבנית ע"ה, לא נח ולא שקט, עד שזכה לראות בסדרת הספרים.

כזה היה טרחו ויגיעו בספרים שיצאו לאור בחיי אביו הגדול - בעל השמועה, ספרי אור לציון חלק א' וחלק ב', חידושי גמרא מסכת יבמות, וחכמה ומוסר, וכך גם בשאר כרכים שיצאו לאור לאחר הסתלקותו, וכלשונו בהקדמת הספר אור לציון חלק ג' -

"הנני בזה בפניה ובקשה לאברכים היקרים תלמידי מרן המחבר זצ"ל די בכל אתר ואתר, אם יש בידם שיעורים ופסקי הלכות של רבינו, נא בכל לשון של בקשה להמציא לנו את החומר שברשותם, וכבר אמרו בתלמוד (קידושין פג ע"א) כי נח נפשיה דרב אסי עלו רבנן לנקוטניהו לשמעתתיה, ופירש רש"י "נתקבצו לבית המדרש ואמרו כל ששמע שמועה חדשה מפיו יאמרנה באזני חבריו כדי לצרפם שלא ישתכחו".

מה רבתה שמחתו של רבינו בחתימת ספרי אור לציון על סדר השולחן ערוך - "אורח חיים", וכלשונו בהקדמת הספר חלק ד' -

"היום נפלה בחלקינו זכות גדולה, והננו בהודאה לבורא עולם, שהחיינו וקיימנו והגיענו לגמרה של תורה, אוסף ההלכות של מרן רבן של ישראל, על כל חלק שולחן ערוך אורח חיים, אשר תורתו היא אבן יסוד לכל בעלי ההוראה ומרביצי התורה והאברכים רבנן ותלמידהון בכל אתר".

ועד שנתו האחרונה של רבינו, לא נחה דעתו עד שהעמיד גם את עורכי הספרים הבאים, לברר מקחו של צדיק - בהלכה, ועל הש"ס ומשניות סדר זרעים, ועוד.

לא בכדי ספדו על רבינו ביומא דאשכבתיה, הלא אביו רבינו הגדול שמה חתים על חיבורו הגדול "אור לציון" זצ"ל, אבל הוא גופיה היה האור שהאיר לציון.

ומן השמים סייעו, שמרצו ויגיעו בהוצאת הספרים ראה פירות ופרי פירות, כי תורת האור לציון הפכה לנכסי צאן ברזל של עולם התורה, תלמידי חכמים שוקדים על הבנת דעתו בעומק הסוגיות ורזי ההלכה, מתוך ענוה וכבוד חכמים, כפי שחינך והנחיל רבינו הגדול (עי' חכמה ומוסר - זכרון הדסה, עמוד עט).

השפעתו הציבורית

צנוע היה רבינו בהיקף ידיעותיו בתורה והוראה, אך כוחו נודע בשערים עוד בראשית ימי אברכותו, כאשר סבו החסיד רבי אליהו אבא שאול זצ"ל, ביקשו למסור שיעור קבוע בגמרא בבית הכנסת "אהל רחל" מידי שבת בשבתו, לפני השיעור הנודע של רבינו הגדול.

לימים נקרא רבינו לכהן כרב רשמי לשכונות הצפון בירושלים, ובהמלצת אביו רבינו הגדול ישב על כס הרבנות, להורות בכל חלקי השולחן ערוך. משהסתיימה מלאכת בניית בית הכנסת "שארי יוסף" ע"י הנדיב החשוב ר' דרור בן דוד זצ"ל, נכנסו המייסדים לבית רבינו הגדול זי"ע לחלות פניו שיואל לכהן פאר כרב בית הכנסת, אך רבינו האור לציון רוח אחרת היתה עמו, הצביע בידו על בנו יחידו, ואמר "אין ראוי ממנו להנהיג קהל ועדה, שימו אותו עטרה לראשכם, ויהי ה' עמו".

בקהילת קודש זו הנהיג רבינו את צאן מרעיתו עשרות בשנים, והיה להם לעמוד הענן, בתורה ובהנהגה. בשיעורי ההלכה נתגלה כוחו הגדול בהוראה, שומעי לקחו שהיו אברכים בני תורה מכל העדות והחוגים, ובראשם תלמידי חכמים מופלגים, יצאו נפעמים כל פעם מחדש. השיעור כלל פסקי הלכות משובצות בפפולים המוסברים בטוב טעם ודעת.

ומה נהדר היה מראהו בדרשת שבת הגדול, מרחוק ומקרוב נהרו לבית מדרשו, שיעור זה היה מגדל אור בשכונה, בו היו משיחים כל יושבי שער, ללא פרסום ומודעות ענק ברחבי העיר. באווירה אפופת הוד קדומים הקרין רבינו על משתתפי השיעור, בהלכות בדיקת חמץ ובהלכות אפיית מצות הרגישו חרדת קודש ממהו חמץ, ובהלכות ליל הסדר וקרבת פסח, טעמו משהו מאור הגאולה. כשחזר רבינו מהשיעור לביתו סמוך לשקיעה, היה כמלך בגדוד, עטור מעריצים, שואלים ומקשים בענייניו של יום.

על חלקו בענייני אבן העזר תעיד העובדה דלהלן: עם נפילת מסך הברזל בברית המועצות בראשית שנת התש"נ, החל גל גדול של עליה מארצות אלו לארץ ישראל, בעקבות כך שקדו חכמי הדור על תקנת הקהל בענייני יוחסין. מן הגאון רבי יוסף שלום אלישיב זצ"ל הקים בית דין מיוחד לכך - בית הדין לבירורי יהדות, וביקש מרבינו לעמוד בראשותו, ואכן רבינו עשה חיל במלאכת הקודש, ובמשך שנים דן וליבן בהרכב דינים נוספים את זהותם של העולים. לימים נדפסו חלק מפסקיו בספרי 'פסקי דין' שעל ידי המועצה הדתית בירושלים.

טבעו של רבינו נודע למרחוק, רבים טעמו מדעת הזקנים שבו ושיחרו לפתחו, חברי הנהלת תלמודי התורה, ישיבות וסמינרים, היו מזמינים אותו להורות להם דבר ה', לדעת את הדרך אשר ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון.

ישיבת "אור לציון"

גולת הכותרת במפעל חייו של רבינו, הקמת ישיבה לשמו ולזכרו של אביו רבינו הגדול - ישיבת "אור לציון". שאיפת חייו היתה להרביץ תורה ולהנחילה לתלמידים, וכוחות אדירים השקיע בכך.

היה זה בערוב ימיו של רבינו הגדול, הקים רבינו ישיבה קטנה - 'משכן ציון', שהיתה אבן יסוד לישיבה הגדולה 'אור לציון' שהוקמה לימים בעיר הקודש והמקדש ברוב פאר והדר.

רבינו ניצב מעל ראשי תלמידיו כמלאך טוב האומר להם גדל, כאב לבניו היה יחסו אליהם, בדמותו המאירה כבש את לבם ליגיעת התורה ועבודת ה' יתברך.

בהיכל הישיבה נתגלה כוחו הגדול של רבינו בהעמדת צורתא דשמעתא, במלוא היקף שיטות הראשונים, ובעומק הסברות הנידונות בשמועה. מה נהדר היה מראהו בשעת מסירת השיעור כללי, אחר עיון מעמיק במראי המקומות שנמסרו, פותח היה רבינו בדברים, חושף רבדים חדשים בבהירות ובעמקות כיד ה' הטובה עליו, והיו הדברים שמחים ומשמחים כנתינתם מסיני.

לא אחת היה רבינו מצביע על חידושו ואומר: "זו הבהירות של רבי שמואל", "זו המתקנות שקיבלתי מרבי שלמה זלמן", זה "כח העיון של אבי מורי".

שמחת הלימוד הקיפה את כל רואיו ושומעי שיעוריו, הרגשת החיות של לימוד התורה המביאה את צעירי הצאן לשקוד על דלתותיה יומם ולילה.

נוכח פני ה'

נר להרגלי רבינו אמרתו הידועה של אביו, רבינו הגדול זי"ע, שהתפילה היא האמת מידה ליראת שמים של האדם, ואכן היתה התפילה אבן יסוד בחיי רבינו. לא אחת העיר שגם על תלמידי חכמים גדולים מוטל ללמוד איך להתפלל.

ונאה דורש נאה מקיים היה רבינו, במחיצתו היה מורגש בעליל מהי עבודה שבלב, בהעמדת צורת התפילה מתחילתה ועד סופה. מתפלל היה כמונה מרגליות, כבן המתחטא לפני אביו, והיה דמות לרבים וטובים איך להתפלל במתינות ובחיתוך המילים.

במשך עשרות שנים זכה לשמש כשליח ציבור בתפילות הימים הנוראים. מסורת אבות היתה שגורה על לשונו בנוסח התפילות, רבים באו לחסות בצילו בימים אלו, אשר היה יום טוב שלו, ובני ביתו מעידים על ההכנה שהיה עושה בימים שלפני ככהן גדול בשעתו, במנגינות מעוררות לב בשר, ובהבנת תיבות התפילה. וכך עם הרגש עצום בו נצטיין היה ל"בעל תפילה", ובתפילתו קרב לב המתפללים לאביהם שבשמים.

טוהר מידותיו

רבינו כל ימיו ברח מהגדולה, מעולם לא ייחס לעצמו מעלה או חשיבות כאדם גדול בפני עצמו, ואפילו לא של מעתיק השמועה, אלא כ"תלמיד של" - "בנו של", קיבל ומסרה כפשוטו. מעולם לא ניצל את מעמדו לכבוד וליקר, לא ערך כינוסים בראשותו, מסיבות או מעמד הקבלת פני רבו, כל פרסום היה זר לרוחו. מעולם לא חיפש להשמיע דברו ולהורות הוראה, הצטנע במקומו וביקש רק לכבד ולתמוך. בא הדבר לביטוי כשהיה בא להלוויה או לשבעה, שימש כאב רחום עבור בני המשפחה. וכך בימי שמחה, השתדל לגרום קורת רוח לבעלי השמחה, ידע שישמחו בעצם נוכחותו.

מטוהר מידותיו התמסר בכל עוז לאביו רבינו הגדול בשנות חייו, עשה כל שביכלתו לשמר ולהעצים את היקר והקדוש לו, כך בבריאותו וכך בחוליו, כאשר ארון האלוקים ישב בתוך היריעה, מופת היה לרבים במסירותו האינסופית אל שלומו, עד שגדולים וטובים המליצו עליו - "אם רצית לדעת עד היכן מגיעה מצוות כיבוד אב ואם, צא ולמד מהנהגותיו של רבי אליהו אבא שאול לאביו ואמו הגדולים זצ"ל".

"בן יכבד אב" - בחייו ובמותו.

חיבה יתרה נודעת לו לסדרת הספרים "רבנו האור לציון", וראה בהם ערך של ספרי מוסר חי, המתארים את המאירה של אביו רבינו הגדול, למען יעמדו תולדות חיי האדם הגדול בענקים, בפני כלל ישראל, אברכים ועמלי תורה, מורי הוראות ויושבי על מידין, ועד לצעירי הצאן ובית יעקב אלו הנשים.

"זכר עשה לנפלאותיו וצדקתו עומדת לעד".

השארית רוחו לדורות

בפטירתו של רבינו נפער חלל עצום בהעדר חוליה מפוארה של מסורת העמדת התורה, המשכיות הקשר עם אביו הגדול רבן של ישראל רבינו האור לציון זי"ע, ושאר גדולי ישראל חכמי ורבני ישיבת "פורת יוסף" אשר זכה לשמש לפנייהם ולקבל מהם דרכי ההנהגה, ומה שזכה לקבל מרבותיו גדולי ישראל הארזים אשר בלבנון, ראשי ישיבות קול תורה ופוניבז', זכר צדיקים לברכה.

ברכה עצומה הותיר אחריו, בכתביו המרובים על חלקים רבים בתורה, בהלכה ובאגדה, מהם עתידים לצאת לאור עולם בסייעתא דשמיא - מתוך שיעוריו, כתביו ואגרותיו, ומתוך שיעוריו בהיכלי הישיבות, ושיחות שנשא בפני תלמידיו ובפני עמך ישראל, די בכל אתר ואתר.

ועולמו ראה רבינו בחייו, בהיות מיטתו שלימה, בניו ממשיכי דרכו ודרך אבותיו ורבותיו, ביגיעת התורה ובהרבצת תורה בדרך המסורה, ומקדשים שם שמים בהנהגותיהם.

בראשות הישיבה מכהן בנו הגדול הגאון רבי בן ציון אבא שאול שליט"א, מחבר הספרים ברכת ציון כ"ד חלקים על מסכתות הש"ס, ו"אור ההלכה" על סדר השולחן ערוך, וממשיך דרכו בקודש בהיכל הישיבה הגדולה, ובהעמדת קרן התורה בכל אתר ואתר, ומשמש כדמות מופת לשקידת התורה מתוך יראת ה' צרופה.

"מתהלך בתמו צדיק אשרי בניו אחריו" (משלי כ, ז).

דברי הספד אשר נכתבו ע"י מרן הגאב"ד הגאון הגדול רבי שלמה ידידיה זעפראני שליט"א

א.

מקונן דוד המלך ע"ה על יהונתן ואומר: "צר לי עליך אחי יהונתן נעמת לי מאד נפלאתה אהבתך לי מאהבת נשים". (שמואל ב א, כו)

- מבאר הרמ"ע מפאנו כי המכוון בדברי דוד המלך הוא שבמצות ואהבת לרעך כמוך לא נצטוינו אלא בקיום מאי דסני עלך לחברך לא תעביד וכדאמר הלל לאותו גר שבא להתגייר. אך לא שייך לצוות שאדם יתנתק מהעצמיות שלו. והנה יהונתן באהבתו לדוד הפקיר את כל עצמיותו לטובת דוד ולמרות שהוא הוא יורש העצר אעפ"כ מפקיר הוא את עצמו לטובת מלכות דוד עד שאומר לו שאול אביו בכעס "בן נעות המרדות הלוא ידעתי כי בחר אתה לבן ישי לבשתך ולבשת ערות אמך. (שמואל א כל). ושעל כן מקונן עליו דוד נפלאתה אהבתך לי מאהבת נשים. ודוד מצביע על הכח העילאי הזה שביהונתן, דמהיכן הוא שואב אהבה זו - "מאהבת נשים", דהיינו מאהבת האמהות הקדושות רחל ולאה, דרחל מוסרת את הסימנים לאחותה לאה, ועל אף דקאמרי אינשי - גדולה לגדול וקטנה לקטן. ועכשיו שישא יעקב את לאה הרי שהסיכון הגדול הוא שהיא תפול בחלקו של עשו. אך רחל לא עושה חשבונות והיא מפקירה את עצמיותה לאחותה לאה כדי שלא תפול לבושה.

כמו"כ לאה שמתעברת בבן זכר השביעי (יוסף) מתפללת בעד אחותה רחל שמתעברת בבת (דינה), בכדי שלא תפול רחל מדרגת השפחות ותזכה רחל אחותה להוליד בן. והלא מפתח לידה הוא רק בידי הקב"ה ומה לה להתערב בענין. אך זוהי האהבה הקיימת אצל האמהות הקדושות שאכן זוהי אהבה פלאית, ושע"כ אומר דוד המלך ע"ה ביחס לאהבת יהונתן אלי, כדוגמת הדבר - נפלאתה אהבתך לי, ומהיכן יונק יהונתן אהבה פלאית זו - מאהבת נשים, זוהי אהבת האמהות הקדושות וכנ"ל.

וכך אנו מקוננים על מחותננו היקר והנעלה לשם ולתהילה ראש הישיבה הגאון רבי אליהו זצ"ל בנו של מרן הגאון רבי בן ציון אבא שאול זצוק"ל.

צר לי עליך אחי רבי אליהו נפלאתה אהבתך לאביך ולאמך שכ"כ מסרת נפש בעדם לטרוח להחזיקם בטיפול מסור ומושלם.

נפלאתה אהבתך לנו"ב ולילדיך בניך ובנותיך וכל ב"ב שכ"כ השקעת בהם על מנת שיצמחו ויגדלו להיות זרע ברך ה' ממשיכי שושלתא דדהבא של גזע תרשישים למשפחות רם הנפלאות.

נפלאתה אהבתך לתלמידך שומעי לקחך בגדלך אותם להיותם ת"ח של ממש בשיעורין העמוקים והבהירים בדברי המוסר והיראה שהיו חוצבי להבות ומחלחלים בלבותם.

ב.

"מה אעידך מה אדמה לך הבת ירושלים מה אשוה לך ואנחמך בתולת בת ציון". כי גדול כים שברך - מי ירפא לך" (איכה יג).

אמרו חז"ל במדרש איכה, מי שעתיד לרפא שברו של ים הוא ירפא לשברה של ירושלים.

וכבר נתחבטו המפרשים שם מהו שברו של ים ומהו רפואתו. וראיתי לפירושו של הגאון רבי חיים זייטשיק זצ"ל. כי שברו של ים הוא מה שהפריד הקב"ה בין המים התחתונים למים העליונים. ושתכליתו ליצור מקום לבריאת העולם, ושתכלית ריחוק התחתונים מן העליונים הוא לתת מקום לעבודה ולהגיע מן הריחוק אל הקירוב.

כך ג"כ שברה של בת ציון וירושלים תכליתו להגיע אל הקירוב היותר מושלם וכדדרשו חז"ל עה"פ "אל תשמחי אויבתי לי כי נפלתי קמתי כי אשב בחושך ה' אור לי". ואמרו חז"ל - אילולא נפלתי לא קמתי, ואילולא ישבתי בחושך לא היה ה' אור לי, וזהו עיקר נחמה לבתולת בת ציון, בקיום "אור חדש על ציון תאיר ונוכח כולנו מהרה לאורו", כי מעז יצא מתוק.

יוצאים אנו מימי הפסח ובקיום מצות שתית ד' כוסות כנגד ארבעה לשונות של גאולה - "והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי". ואולם כוס של אליהו הנביא - "והבאתי אתכם אל הארץ", תורת ישראל לעם ישראל בארץ ישראל, וזה יקום בביאת משיח צדקנו ע"י אליהו הנביא מבשר הגאולה, "הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא לפני בא יום ה' הגדול והנורא", והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם".

אליהו בהר הכרמל זועק אל ה' ואומר "ענני ה' ענני". וע"ש רד"ק דכתב בשם הירושלמי ענני בזכותי, ענני בזכות תלמידי, אלו בני הנביאים הממשיכים את דרך ה' כנגד נביאי הבעל ואותם הפוסחים על שתי הסעיפים. ובמעמד נורא ונשגב זה הוכח קבל עם ועדה כי "ה' הוא האלוקים" וראו כי אש יורדת מן השמים, ומטר ניתך ארצה על פי דברו של אליהו הנביא זכור לטוב.

זהו כחו של אליהו הנביא ז"ל להמשיך את דרך ה' להשיב לב אבות על בנים, ולהמשיך את הדרך לתלמידים. ושעל כן בדור האחרון תשבי יתרץ קושיות ובעיות אליו תשמעון.

התקשרות מופלאה זו ראינו אצל רבנו האור לציון זיע"א יחד עם בנו ממשיך דרכו הגאון רבי אליהו זצ"ל אשר בכח מסירות נפשו הקים ישיבה על זכרו של אביו זיע"א, וכמו"כ הפיץ את תורתו בקרב כל בית ישראל בספרים המופלאים "אור לציון" אשר מאירים בכל בתי כנסיות ובתי מדרשות בארץ ובעולם כולו.

ג.

איתא בגמרא שבת (קלח:) תנו רבנן כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה אמרו עתידה תורה שתשתכח מישראל שנאמר הנה וכו', וכתוב... ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו וכו'. ומאי ישוטטו לבקש את דבר ה', אמרו עתידה אשה שתטול ככר של תרומה ותחזור בבתי

כנסיות ובבתי מדרשות לידע אם טמאה היא ואם טהורה היא ואין מבין. ופריך, אם טהורה היא ואם טמאה היא בהדיא כתיב ביה **"מכל האוכל אשר יאכל"**. אלא לידע אם ראשונה היא ואם שניה היא ואין מבין. ופריך הא נמי מתניתין היא כדתנן השרץ שנמצא בתנור, הפת שבתוכו שניה, שהתנור תחילה. ומשני אמנם משנה מפורשת היא שהכר שני, אך אין מבין מדוע, דליחזייה להאי תנורא כמאן דמלי טומאה וליהוי ככר ראשון, ע"כ.

ולכאורה צ"ע אמאי קאמר בזה שעתידיה תורה שתשתכח מישראל, והלא מקרא מלא דבר הכתוב, וכמו"כ מפורש במשנה שהכר הוא שני. ומכאן חזינא דאם אין מבין הו"ל תורה והלכה שכוחה.

זכורני בעת יושבנו אצל מרן הגרב"צ זצוק"ל בהוצאת ספרו **"אור לציון"** ח"ב בהלכות שבת, ושם היה הנדון בענין מה שפסק המשנ"ב ע"פ הט"ז דהרוצה לחמם בשבת כגון חלב בבקבוק של תינוק בתוך מים חמים כלי שני שאין בו משום מבשל, אבל אכתי קיימת בעיית הטמנה האסורה בשבת גם בדבר שמצטנן והולך. וכתבו הט"ז והמשנ"ב שיעשה זאת בהטמנה במקצת ולא בכולו. והוקשה להחזו"א דמה נענה לשיטת ר"ח ושכמותו פסק מרן השו"ע (סימן רנ"ג, רנ"ז) שגם הטמנה בצד אחד אסורה. ובעיקר תמוה שזוהי גמרא מפורש בשבת (מ:) דקאמר ליה רבי לרבי יצחק בר אבודימי טול בכלי שני ותן. וצ"ע דהו"ל הטמנה במקצת. תירץ הגרב"צ זצ"ל דיש לחלק בין דין הטמנה בדבר המוסיף הבל שאסורה גם מבעו"י ומטעם גזירת חיתוי ושאו אסורה גם בצד אחד, לבין הטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל כמים חמים שהולכים ומצטננים, ואסורה רק בשבת, וטעם גזירה שמא ירתיח, ואשר בזה לא גזרינן לכו"ע הטמנה במקצת. הראה מרן הגרב"צ שיש מבין להלכות, וכדוגמת הלכה זו כך בכל ההלכות המתבארות בספריו הנפלאים **"אור לציון"**.

מרגלא בפומיה דהגרב"צ דברי הרמב"ם (פ"י הלכות שמיטה ויובל ה"ו) **דהקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה**, ובהם ראוי להתלות. ועל זה יסד הרבה מההלכות שנפסקו בספרו אור לציון. וכדכתב מהר"ם אלאשקר בשם הרמב"ן דכל העובר על המנהג ימתח על העמוד. ומכאן זה גם פירש את דברי מרן החיד"א דקבלת האריז"ל מחוייבת הן מצד תורתו שקיבלה מאליהו הנביא ז"ל, והן מצד שנתפשטה בקרב ישראל כמנהג. דוגמא לדבר ברכת הנותן ליעף כח שלפי מרן השו"ע אינה בשם ומלכות ולעומת זה מנהג כל ישראל לברכה בשם ומלכות כמנהג האריז"ל. ולא אמרינן בזה לא בשמים היא וכפי שכתב החת"ס לחלק בין מה שאליהו הנביא נגלה כמלאך ושאו בארבע עפיתו ומגיע לברית קדש גם בשבת, לבין מה שנראה כאדם שאז דין ת"ח יש לו והוא יתרץ קושיות ובעיות, ואלי תשמעון. וכבר כתב כמוהר"ר הגרי"ח בשו"ת רב פעלים בסוד ישרים, כי קבלת האריז"ל מאליהו הנביא ז"ל היא כקבלה מת"ח ושאליו תשמעון.

במעמד ההספד של מרן הגרב"צ זצוק"ל סיפר בנו הגר"א כי פעם אחת ביום שב"ק הגיע שליח מבית היתומים לביתו של הגרב"צ ושאלתו בפיו, כי הנה נפלה טעות חמורה והטבחית הניחה את כיסוי הקדירה שהיה חלבי בן יומו ע"ג הקדירה של החמין שהיתה מלאה בחמין תבשיל בשרי עבור היתומים.

בקש הגרב"צ כי יחזור למדוד את עומק הקדירה ולראות אם יש בתבשיל פי ששים מהכסוי, והדריכו היאך לבצע זאת. בד בבד הודיע לרבנית כי קימת אפשרות שאת החמין שלהם יתנו ליתומים במדה ויאסר עליהם התבשיל. לאחר שחזר השליח והודיע כי יש בתבשיל פי ששים, פקד עליו הרב כי ישליך את הכיסוי מידו, וזאת מחמת שנאסר מדין בב"ח ונעשה מוקצה.

לאחר שעזב השליח את הבית שאל הגרב"צ את בנו הגר"א מדוע לא שאלת אותי דשמא היה עלי לחקור אם כסו פעמיים את הסיר באותו מכסה, ובכה"ג למרן השו"ע בעינן שיהא בתבשיל פעמים פי ששים [האחד כנגד החלב שבכיסוי, והשני כנגד החנ"נ] ועודני תמה, לקח הגרב"צ כסא ועלה עליו והוציא ספר זבחי צדק, והראני דבסתמא אין צריך לחקור ולשאול זאת. [כיון דבדיעבד סגי בששים רק כנגד החלב, וכנגד החנ"נ הו"ל מין במינו דבטל מדאורייתא חד בתרי, ורק מדרבנן בעי ששים, ולכך סגי בחד ששים].

הרי לך כמה היה מרן הגרב"צ חכם להשיב, לחקור ולדרוש להעמיק ולהקיף במח ולב להועיל ולהטיב עם בני אדם. וזאת התורה הנחילה לבנו הגר"א זצ"ל ממשיך דרכו, ולזרעו אחריו כי הם זרע בירך ה', כולם אהובים חכמים ונבונים כ"י.

ד.

ביושבינו באותם שנים לשמש את כמוהר"ר הגרב"צ זצוק"ל היו בני אדם שנכנסים אליו לשאול שאלות שנתקלו בהם, חלקם היו שאלות הלכתיות של ממש. ואולם היו גם בני אדם ששאלו שאלות של "מה בכך", ושאלנו את הרב האם גם בימיהם היו שואלים האנשים שאלות שכאלה, והשיב כי בימיהם היתה הדעת, ולכך לא הוצרכו לשאול כאלה שאלות.

ואכן לפני מספר חדשים עת הסתופפנו יחדיו עם הנין המשותף יצחק נ"י בן לנכדנו הרב שלמה הי"ו דרש הגאון רבי אליהו זצ"ל בשם הסבא קדישא כמוהר"ר רבי יוסף חיים שרבאני זצ"ל (המכונה השקדן) וכך אמר:

דעת חסרת - מה קנית, דעת קנית - מה חסרת. ופירש על דרך המליצה, דמי שהוא חסר דעת הרי שכל ימיו שואל שאלות מה, מה, מה... אך אם דעת קנית, א"צ לשאול כיון שמבין מדעתו, שעל כן מה חסרת.

ה.

נתקיים במשפחה הנפלאה מכל הכיוונים "ואני זאת בריתי אותם אמר ה' רוחי אשר עליך ודברי אשר שמתי בפיו לא ימוש מפיו ומפי זרעך ומפי זרעך אמר ה' מעתה ועד עולם". תורה מחזרת אחר אכסניא שלה.

איתא בגמרא ב"מ (פה.) כל המלמד בן חבירו תורה זוכה ויושב בישיבה של מעלה. ועוד איתא שם בגמרא וכל המלמד את בן עם הארץ תורה אפילו הקדוש ברוך הוא גוזר גזירה מבטלה בשבילו שנאמר (ירמיה טו, ט): "ואם תוציא יקר מזולל כפי תהיה". מפרש

המהר"ל בנתיבות עולם (נתיב התורה נתיב ח) דיש לומד תורה, ולמעלה מזה מלמד בן חבירו תורה, ולמעלה מזה המלמד בן עם הארץ תורה.

ומפרש המהר"ל כי התורה היא רוחנית אך לא נאמר על הלומד תורה שיזכה לישיבה בשיבה של מעלה, כיון דאין זה מוכרח שזכה להפוך את עצמו להיות רוחני. אבל זה שמלמדה לאחרים מוכח שהתורה שבקרב מכללת את עצמותו ומשתפכת לאחרים, ושעל כן זוכה לישיבה בשיבה של מעלה.

למעלה מזה המלמד בן עם הארץ תורה, הרי שהופך דבר טבעי חומרי לדבר רוחני, ושע"כ מתקיים בו מקרא שכתוב "ואם תוציא יקר מזולל כפי תהיה", כי הפה שלו נהפך להיות כפיו של הקב"ה, ושע"כ אפילו הקב"ה גוזר גזירה, מבטלה בשבילו. כשבני בכורי הרב יצחק שליט"א נעשה חתן בביתו של הגאון הרב אליהו זצ"ל, ועמד לשאת את בתו שהיא נכדתו של מרן הגרב"צ זצוק"ל, באותה עת היה לומד בישיבת "תפרח" ואז אמר לו הגאון רבי יעקב פרידמן שליט"א דע לך שאתה נכנס למשפחה של תורה ויראה ממש, והסיף לומר כי שאלו את חכם בן ציון במה זכה כי תפילותיו מתקבלות וברכותיו מתקיימות, והשיב כי מקיים הוא את מאמר הגמרא הנ"ל כל המלמד את בן עם הארץ תורה אפילו הקב"ה גוזר גזירה הוא מבטלה בשבילו כדכתיב "ואם תוציא יקר מזולל כפי תהיה".

תפילתינו כי יעמוד בתפילה בעד הרבנית תליט"א בת הגה"צ רבי יהודה מועלם זצוק"ל מרבני ישיבת פורת יוסף. בעד בנו ממשיך דרכו הגרב"צ שליט"א ובעד כל בניו הי"ו להמשיך את פעליו הכבירים בהרבצת תורה בישיבה הק' "אור לציון", בהוצאת הספרים המופלאים מתורתו הזכה והבהירה של הסבא קדישא מרן רבי בן ציון זצוק"ל, בעד בנותיו חתניו ובעד כל יוצאי חלציו, ובעד תלמידיו הע"י.

תהא נשמתו צרורה בצרור החיים והשלום. ותהא זכותו וזכות אבותיו הק' מגן בעד כל הכלל ישראל, אכ"ר.



עט האסוף

ספרים חדשים בכותל המזרח



נתיב התורה

מרן הגאון הגדול רבי אברהם סלים שליט"א – ראש ישיבת מאור התורה

עולם התורה הוא עם צאתו לאור עולם של הספר הנפלא "נתיב התורה" ובו שיחותיו של מרן הגאון הגדול רבי אברהם סלים שליט"א - ראש ישיבת מאור התורה. בספר סדורים מהלכי מחשבה ושביבי מוסר, נגוהות אור מספריהם ומתורתם של רבותינו מאורי הדורות זצוק"ל, אשר נמסרו תמידין כסדרם בהיכל הישיבה הקדושה מאור התורה.

חלק מן הספר מבוסס על שיחות אשר יצאו בעבר הרחוק לאור, אך הביקוש העצום הוביל לכך שבמשך שנים לא ניתן היה להשיגם כלל בשוק. וכעת יוצאים לאור הספרים מחדש במהדורה מפוארת, בעימוד מאיר עיניים ובעיצוב כריכה מחודש, בהפקה מרהיבה מבית היוצר טקסט רץ הוצאה לאור, הוצאת הספרים המובילה בציבור החרדי.

ברכת עולם התורה שלוחה קמיה מרן שליט"א לרגל הוצאת הספר החשוב, וכבר עם צאת הספר נתבשרנו על ביקושים עצומים מכל רחבי עולם התורה והישיבות לרכישת הספר לאוצרי הספרים והעמדתו במקומו הראוי לו בכל מקום תורה.

ניתן להשיג את הספר בהיכל הישיבה הקדושה, ובמוקד המכירות של טקסט רץ בטל' 039-111-444 שלוחה 2.

שיעורי נדרים

שיעורי הגאון רבי יעקב שרביאני שליט"א

יומא טבא לרבנן עת הפציע הקובץ הנפלא "שיעורי נדרים" עמ"ס נדרים פרק קמא, משיעוריו של הגאון רבי יעקב שרביאני שליט"א - מראשי ישיבת מאור התורה.

בקובץ הובאו חידושים וביאורים ויסודות נפלאים בגדרי וענייני נדרים ונזירות והמסתעף מהם, בפרק ראשון דמס' נדרים. הקובץ נערך ונסדר על ידי הבה"ח משה בנג'י נ"י - מבכירי ישיבת מאור התורה ותלמידו של הרב שליט"א.

הקובץ זכה להסכמה נלהבת מאת מורנו ראש הישיבה הגאון הגדול רבי אברהם סלים שליט"א, אשר בירך את המחבר על עבודתו הנפלאה והוסיף כי "בטוחני שיהא זה לעזר

לכל צורב בלימוד מסכתא זו, לרדת לעומקם של הענינים בביאור דברי ראשונים ואחרונים".

הקובץ יצא לאור במהדורה מפוארת בהוצאת טקסט רץ, וניתן להשיגו בהיכל ישיבת מאור התורה.

בקרבך קדוש

הרה"ג עובדיה זכאי שליט"א

בשעה טובה הופיע לאור עולם הספר הנפלא "בקרבך קדוש" הדן בעניני ניתוחי קיצור קיבה בהלכה, מאת הרה"ג רבי עובדיה זכאי שליט"א מחשובי האברכים בקהילת אמרי חיים בנווה יעקב, ועד מהרה נגמרה כל המהדורה ונותרו עשרות ספרים בודדים.

המחבר נותן מענה לכל השאלות העולות במהלך ההכנות לניתוח, בביצוע הניתוח עצמו ובכל התקופה שלאחריו, ובנוי באופן של שאלה ותשובה מודגשים באופן קצר וברור, ולאחמ"כ מקורות הדין משורשי הסוגיות והפוסקים, ובסוף כל ענין הכרעות גדולי פוסקי זמנינו.

הספר מעוטר בהסכמותיהם של גדולי הפוסקים, מרן הגאב"ד הגרש"י זעפראני שליט"א, הגר"ע אויערבאך שליט"א, הגר"י תופיק שליט"א, הגר"ש רוזנברג שליט"א, הגר"ש בן שמעון שליט"א, הגר"נ נוסבוים שליט"א והגר"נ קופשיץ שליט"א, אשר הפליגו בשבח המגיע לכתבים ולרב המחבר שליט"א, "וכנראה הוא הספר הראשון שדן במכלול השאלות הקשורות לניתוחים אלו וכו' ויהא בו תועלת הן לציבור והן למורי הוראה", "ובייחוד אותם שעברו את הניתוח הנ"ל צריכים לקנות הספר הנ"ל".

את הספר ניתן להשיג בחנות ספרי הישיבה (מול מיר) או בחנות ספרי אהבת שלום. כמו"כ הוקצתה כמות מצומצמת לחלוקה עבור בתי הוראה ובתי מדרש גדולים, ניתן להשיג בירושלים - אצל המחבר בנווה יעקב טל': 052-7137926 | ברח' בר אילן 8, טל': 052-538947 / 054-8529790 ובביתר עילית - רח' רבי עקיבא 16, טל': 052-7134381

שערי הלכה

הרב איתמר רמתי שליט"א

בסייעתא דשמיא יצא לאור הספר שערי הלכה על הלכות בשר בחלב מיורה דעה סימן פז - צז,

מאת הרב איתמר רמתי שליט"א מחשובי האברכים בקהילת "היכלי התורה" מקור ברוך וכולל אהבת שלום.

בו יבוארו כל הדינים במקומם, דבר דבור על אופן, בשפה קלה וברורה, כולל מקורות הדין מסוגיות התלמוד עד הראשונים ושיטותיהם, ופסקי האחרונים, ועל צבאם פסקי חכמי תימן זיע"א, עד מסקנת ההלכה, כולל פרטי הדינים שנחתדשו בדורות אלו. הספר מעוטר בהסכמותיהם של גדולי רבני תימן ועוד רבנים. ברכה נוספת בסופו, נמוקי הרז"ה

על דינים אלו, כולל מקור ותרגום והערות, היוצא לראשונה מכתבי היד. עוד לו ברכה חיבור השתילי זתים אשר יוצא לאור מחדש על פי כתבי יד, כולל השמטות הרמ"א, ומאות תיקונים ותוספת ציונים ומראי מקומות והערות, ומשולב בו ספר שושנת המלך. לאחריו דבר חדש, קצור שלחן ערוך מיוחס למארי חיים קרח זלה"ה, על פי כתב יד יחיד מכתב ידו. כל זה בעריכה נאה ומפוארת, כיאה לתורת רבותינו נע"ג, וכולל מבואות לכל שער. בעבר יצאו לאור קבצי שערי הלכה על תעניות, חנוכה, פורים, ערב פסח שחל בשבת, ומופיעים באוצר החכמה, ניתן לראותם שם. את החיבורים ניתן להשיג בחנות הספרים נוסח תימן בני ברק רחוב ברנבוים. לפרטים ניתן ליצור קשר בטל. 0527685190

טהרה ברורה

הרה"ג שמואל ברנר שליט"א

בימי האלול התבשר עולם התורה בבשורה מיוחדת ונפלאה ביציאתו לאור של הספר 'טהרה ברורה' הלכות טהרה מסודרות בבהירות מיוחדת, המקנה הבנה ברורה ע"פ המציאות בזמנינו. הספר ערוך במלאכת מחשבת ויצירת מופת של חלוקה יסודית בין גופי ההלכות הנצרכות לבין פרטים ואופנים שונים המובאים בנפרד ב'הוספות' בשולי העמוד. וכולל קונטרס 'מקורות ועיונים' מורחב המברר באר היטב יסודות רבים שהעמידו רבותינו ונידונים בגדריהם בבי מדרשא.

הספר מהווה בשורה של ממש לבני התורה בהיותו יסודי ומקיף את כל ההלכות המצויות בבהירות נדירה עם ציון אותם מקומות שיש מבני ספרד הנוהגים אחרת ומעוטר בהסכמתם וברכתם של גדולי ההוראה ובראשם מרן הגאב"ד הגאון הגדול רבי שלמה ידידיה זעפראני שליט"א נשיא קהילות 'עמלי התורה' שכתב 'הנני לברך את כבוד מעלת הרה"ג שמואל ברנר שליט"א אשר רחש לבו דבר טוב לעסוק שנים רבות בהלכות טהרה המצויות ואף זכה לשמש את מעלת כמוה"ר הגאון רבי אברהם וייג שליט"א. עפ"י העלה על ספר אשר פיו יקבנו טהרה ברורה את הלכות הטהרה המצויות על פי רבותינו הפוסקים וזכה לערוך אותם בסדר נכון ומתוקן בהיר ומושלם ולהגישם לפני הלומדים דבר דבור על אופניו'.

זכה הרב המחבר שמרן שליט"א יצא מגידו והפקיד בידיו ברכה מיוחדת ונדירה של מ"ו נושאים יסודיים בהלכות מורכבות אלו, כפי שהובא בהסכמה 'שבשפלנו זכר לנו ובקשני להתייחס לחלק מההלכות המוזכרות בספר ובפרט למנהג בני ספרד, וכמסת הפנאי העליתי דברים על פי מה שכתבנו בספרנו 'עין ידיד' הלכות נדה וכן בספר 'יבא ידיד'.

כל הרואה אומר ברקאי מהקונטרס הנדיר שקראו המחבר 'בירורי טהרה' מאת מרן הגרש"י זעפראני שליט"א, בו מבוארים באר היטב ההנהגה למעשה בענינים רבים שהובאו בס' 'טהרה ברורה' בהתייחסות למנהגי בני ספרד ערוכים על סדר מרן השו"ע יו"ד סימנים קפ"ג - ר'. בראשו מובאת הקדמה ממורינו הרב ביסוד גדול בחילוק ההוראה וההנהגה בין בני אשכנז לבני ספרד.

יחודיותו של הספר בכך שמתאים הן למתעסקים בנושאים אלו בהעמדת ובירור נושאים רבים שלא התפרשו מספיק בגדריהם וטעמיהם, והן לאלו שלא בקיאים בהלכות מורכבות אלו בהעמידו בהירות שמאפשרת לדעת היטב את כל ההלכות ולקיימם כראוי.

ספר שיש בו תועלת רבה בכל בית יהודי וכבר רבים העידו על כך. ניתן להשיג ברשת 'יפה נוף' ובחנויות המובחרות, ובנקודות הפצה רבות ברחבי הארץ המובאים במערכת נדרים פלוס - טהרה ברורה.

נוקב מרגליות

הרה"ג אלדד נקר שליט"א

בשעה טובה ומוצלחת ואחר יגיעה של שנים רבות, רואה אור הספר הנפלא 'נוקב מרגליות' מאת המחבר הרב אלדד נקר, מחבר רב המכר "עצמותי תאמרנה", ומחשובי קהילות האברכים בבית וגן.

בספר עומד המחבר על רזי לשון הקודש ומבאר כיצד האמת מתפשטת ונגלית מתוך האותיות ומתוך התיבות הקדושות, ומסייעת להבנה עמוקה במגוון רבדים.

הספר יצא לאור בעימוד מאיר עיניים וכריכה מקורית ומעוצבת, בהפקה משותפת של יפה נוף ספרים וטקסט רץ הוצאה לאור, וניתן להשיגו בכל חנויות הספרים המובחרות ברחבי הארץ, ובמוקד המכירות של טקסט רץ.

מסילת ישרים

הרב שמעון כהן

ספר "מסילת ישרים" זכה למהדורות רבות עד ימינו, אך כעת רואה שוב אור במהדורה מפוארת ומושקעת, בליווי כותרות צד, כותרות משנה, חלוקה לסעיפים, הקדמות וביאורים מרתקים, מאת המחבר הרה"ג רבי שמעון כהן שליט"א.

הספר זכה לשבחים רבים באשר מקל הוא מאוד על הלומד את העיון בדבריו הקדושים של רבינו הרמח"ל זיע"א, ומסייע להעמקה והפנמה של לקחי המוסר.

הספר יצא לאור במהדורה מפוארת ומושקעת, בעימוד מאיר עיניים ובכריכה מהודרת, בבית היוצר טקסט רץ, וניתן להשיגו במוקד המכירות של טקסט רץ בטל' 039-111-444 שלוחה 2 ובאתר, וכן בחנויות הספרים המובחרות.

