



עמלי התורה
איגוד קהילות האמרי"ם באר"ק

בהתאסף

כתב עת לתורה הגות ומחשבה

בהתאסף ראשי עם

אסופת זקנים • מכשונם של רבותינו מאורי האומה זצוק"ל
כתר תורה • מתורת מורנו הגאב"ד נשיא הקהילות שליט"א
ו"אסף מוקני העם • תורת מרנן ורבנן שליט"א

בעלי אסופות

כאסף קציר • מתורתם של רבני וכני הקהילות שליט"א
חקרי תורה • תכנית בני הישיבות

אסף ירך

לחושבי שמו • הגות ומחשבה תורנית
אהבת קדומים • קהילות אבותינו ורבותינו בארצות הגולה
ואסף איש טהור • קווים לדמותם של ענקי הרוח וגדולי האומה
ו"אסף אל עמיו • ככו בכה להולכים

אסף ירך

לאסף חיל • זרקור על ממלכת תורה בהקמה
האספו • מהנעשה והנשמע בקהילות הקודש
עט האסיף • ספרים חדשים בכותל המזרח



גיליון כ' • ניסן תשפ"ג
גיליון נושא: מעשר כספים • צדקה • פסח



עמלי התורה
איגוד קהילות האברכים בארה"ק

בהתאם

כתב עת לתורה הגות ומחשבה

גיליון כ' • ניסן תשפ"ג

גיליון נושא: מעשר כספים • צדקה • פסח



בהתאסף

כתב העת 'בהתאסף' לתורה והלכה

טל': 02-99-110-99 (שלושה 3)

פקס: 077-470-4222

מען: אשכולי 108 ד', ירושלים

דוא"ל: b023011269@gmail.com

יו"ד המערכת ועורך ראשי:

הרב ישראל כהן

עריכה והנהגות:

הרב ברוך מרדכי מימרן

הרב ישי דגן

הרב חיים אליעזר אלפיה

הרב מיכאל בן דוד

ניהול תכנית 'חקרי תורה':

הרה"ג רבי משה כהן שליט"א

ניהול הפצה:

הרב אהרן טוויל

הרב ניתאי בן טוב

עימוד, עיצוב והפקה:



טקסט רץ. הוצאה לאור

039-111-444



עמלי התורה

איגוד קהילות האברכים בארה"ק

איגוד עמלי התורה בארה"ק

כנשיאות מוך הגאב"ד הגאון הגדול רבי שלמה ידידיה זעפראני שליט"א

חברי הנהלה:

הרב שלמה טוויל - יו"ד | הרב יהודה דיין | הרב ברוך מרדכי מימרן | הרב ישראל כהן

מרכזייה: 02-99-110-99 מייל: b023011269@gmail.com כתובת: שאר יישוב 12 ירושלים

תוכן עניינים

ט דבר המאסף

בהזמנתו ראשי עמ

אסופת זקנים - גנוזות מכבשונם של רבותינו זצוק"ל

טו הגאון הגדול רבי חיים ביז'ה זצ"ל
דרוש 'לשבת הלבשה'

כח מסע הילכתי היסטורי:
פולמוס מצות המכונה בין חכמי המערב

מא הגאון הגדול רבי יוסף ידיד הלוי זצ"ל
בענין מכירת חמץ לנכרי ודין הקנין

מח מרן ראש הישיבה הגאון חכם שלום כהן זצ"ל
ביאור בד' הראשונים ביסוד מצות ספירת העומר

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

נב דין מכירת חמץ שתאפשר למוכר להשתמש בחלקו

נז דין מוליד אש ביו"ט באופן שלא יכל לעשותו מבעו"י או"ח סימן תק"ב

סב שימוש במסנן מים [פילטר] ביום טוב או"ח תק"י

סד דין רחיצה בחמין ביום טוב

סה דין תענית בשבת ויו"ט

ויאסף מזקני העם - תורת מרנן ורבנן שליט"א

עה מורנו הגאון רבי מנשה תופיק-אביעזרי שליט"א • ראש ישיבת באר יצחק
בענין ספירת ספק בספירת העומר

פד מורנו הגאון רבי אלחנן פרץ שליט"א • גאב"ד 'חוקת משפט'
דין הטאבק ושימוש בסיגריות בפסח

פ	מורנו הגאון רבי דוד אברהם שליט"א • ראש ישיבות 'בניין אב' בדין בל תאחר בקרבן נדבה
צ	מורנו הגאון רבי יעקב שרבאני שליט"א • ראש ישיבת 'מאור התורה' ארבע כוסות על הסדר
צז	מורנו הגאון רבי נפתלי אברז'ל שליט"א • רב קהילת "מנין אברכים" בענין מצה מריחיים של יד או של מכונה
ק	הגאון רבי משה הראל שליט"א • ראש ישיבת אבני נזר בדין עישון טבק שיש בו חשש חמץ
קה	הגאון רבי יהודה נקי שליט"א • רב ביהכ"נ "עטרת אברהם" בגדרי איסור הנאה מחמץ בפסח

בעלי אסופות

כאסוף קציר - מתורתם של רבני ובני הקהילות שליט"א

קיא	הרה"ג דוד אוהיון שליט"א • מורה צדק בקו בית ההוראה, ודיין בביה"ד ברה"ר ירושלים בדין רכישת נכס מכונס נכסים
קכו	הרה"ג תומר אוחנה שליט"א • מורה צדק בקו בית ההוראה מכירת ספרי קודש
קלג	הרה"ג יעקב אלקיים שליט"א • מראשי ישיבת צעירים ירושלים בשיטת הבה"ג בדין תמימות ובידין קטן שהגדיל בספירת העומר
קלז	הרה"ג דוד אתדגי שליט"א • מורה צדק בקו בית ההוראה, ר"כ ודיין ביה"ד כתר תורה הזיק חמץ שמכור לגוי בפסח אם חייב בתשלומין (חו"מ סימן שפז).
קמו	הרה"ג אמי טרבילסי שליט"א • מורה צדק בקו בית ההוראה בדין שומע כעונה שלא בכוונה לצאת
קנח	הרה"ג דניאל מלכה שליט"א • דיין בבי"ד חקת משפט אשדוד ניכוי מזונות ילדיו ממעשר כספים
קסג	הרה"ג שלמה נפתלי שליט"א • מורה צדק בקו בית ההוראה בדין ברכה אחרונה על פרי שברכתו בפה"א אחר שולחן עורך
קסט	הרה"ג שמואל עדס שליט"א • מורה צדק בקו בית ההוראה בדין עשיית טחינה בשבת והמסתעף
קפ	הרה"ג יצחק קדוש שליט"א • ראש ישיבת "נר ישראל" אלעד חיוב ספיה"ע דוקא בתחילת הלילה, והאי בעי לספור קודם ערבית

הרה"ג שלמה רוח שליט"א • מורה צדק בקו בית ההוראה
בדין הסיבה בזמן הזה, והסיבה שאינה נוחה קפה

הרה"ג מנחם ישראל שטרית שליט"א • מורה צדק בקו בית ההוראה, ודיין בביה"ד הליכות עולם
חיוב שליח במניעת רווח קצ

הרב שלמה כהן שליט"א • בעהמ"ס שו"ת כרם שלמה, אהבת שלום
בדין נתינת צדקה לשאינם שומרי תורה ומצוות קצג

הרה"ג איתמר גולן שליט"א • קהילת מנין אברכים נווה יעקב
בעניין הכשר סכינים מגוי ובפסח רג

הרב חנוך זלוף שליט"א • כולל 'בית דוד' - תל ציון
בטעם גזירת שחיקת סממנין רח

חקרי תורה - תכנית בני הישיבות

הבה"ח יצחק אלחנן שמש נ"י • ישיבת באר התלמוד
בפלוגתת רב ושמואל בדין אסו"מ דלא אפקרינהו (ב"ק דף ג' ע"ב) רטו

אסוף יחד

לחושבי שמו - הגות ומחשבה תורנית

הרב אלעזר דיין שליט"א • קהילת חניכי הישיבות בית וגן - קרית היובל
מתן תורה - קבלת עמל התורה רלה

אהבת קדומים - קהילות אבותינו ורכותינו כארצות הגולה

מוסול - כורדיסטאן רמא

ואסף איש טהור - קווים לדמותם של ענקי הרוח וגדולי האומה

הגאון הצדיק רבי מאיר אביחצירא זיע"א - 'בבא מאיר'. רנג

ויאסף אל עמיו - בכר בכה להולכים

חסידי קדישא ופרישא הגה"צ רבי דוד בוסו זצוק"ל רסב

עַת לְאַסּוּף

לְאַסּוּף חֵיל - זֶרְקוֹר עַל מַמְלַכַת תּוֹרָה בְּהַקְמָה

רעה קהילת בני הישיבות - פרדס כץ

הַאֲסָפּוּ - מֵהַנְעִשָּׂה וְהַנְשַׁמֵּעַ בְּקִהְלֵי הַקּוֹדֶשׁ

- רפג במעמד רבותינו שליט"א: כתריסר תלמידי חכמים הוכשרו למורי צדק בקו בית ההוראה
- רפד הרחיבי מקום אהלך: קהילת חניכי הישיבות בית וגן-קרית יובל
- רפה נווה יעקב: מעמד חנוכת בית המדרש המחודש והשבת ספרי התורה להיכלם
- רפו יוזמות נפלאות בקהילת האברכים 'חסד לאברהם' - בית וגן
- רפז פעילות למען בני הישיבות בהיקף חסר תקדים בארגון 'לבקר בהיכלו'
- רפט אָרוּמְמָךְ לְכַבּוֹד שְׁמֶךָ: גדולי התורה השתתפו למרות הסערה
- רפט ארגון 'עמלים' בנווה יעקב בהתארגנות לקראת ימי החנוכה
- רפצ התארגנות נשות האברכים בקהילת הקודש
- רצא בית שמש: מעמד פתיחת כולל לדיינות כתר תורה ברמה ג'
- רצא מגיבת נרחבת למען השגת בית מדרש ראוי עבור קהילת האברכים ברמה ה' בבית שמש
- רצג מעמד פתיחת ויסוד בית ההוראה המרכזי בבית שמש
- רצד בהשתתפות מאות רבנים ומורי הוראה: מעמד היסטורי בועידת הרבנים 'חוקת משפט'
- רצד אחר סיור בשטח התקבלה הכרעה סופית: דין בית שמש כערי הפרזות
- רצה מעמד הכנסת ספר תורה לקהילת "מנין אברכים" - רמה ד'
- רצו קרית שמואל: מהפכה תורנית בקהילת קודש "מנין אברכים"
- רצז מודיעין עלית: מעמד הסיימים ההיסטורי בעיר התורה
- רצט אחיסמך: קהילת "משכן השם" התחדשה בביהמ"ד רחב ידיים
- ש אשדוד: ופרצת ימה וקדמה: קהילת "איחוד האברכים" הוקמה בעיר
- ש רכסים: מהפכת המוסדות לבני האברכים מגיעה לעיר הצפונית
- שא אופקים לבשה חג: ביקור רב רושם בשבת פ' משפטים
- שב תל ציון: "כשראשי הסמינר שולחים את בנותיהם למקום, כך זוכים להצלחה!"

פוריה: "על האברכים לפעול להעמדת הקהילה ומוסדותיה כל אחד במקומו" שג

פגישת מרן הגאב"ד שליט"א עם הראשל"צ הגר"י יוסף שליט"א דש

סמינר "בנות אלישיב" מסכם עונת רישום מוצלחת במיוחד שה

ויתנו לך כתר מלוכה: כנס היערכות למען סמינר 'כתר' שו

בשורה משמחת! הוקם 'מרכז הכוון ברישום לסמינרים בית יעקב בירושלים' שז

עט האסיף - ספרים חדשים בכותל המזרח

נתיב התורה • מרן ראש הישיבה הגאון הגדול רבי אברהם סלים שליט"א שח

מוסר השכל - שבחה של תורה • הגאון הגדול רבי יהושע ברכץ שליט"א שט

ספר משנת רבינו - ח"ב • פרקים במשנתו של רבינו עזרא עטיה זצוק"ל שט

אמרי שפר • מורנו הגאון רבי נפתלי אברז'ל שליט"א שי

שירת שלמה - ברכות • הרה"ג שלמה נפתלי שליט"א שי

טהרה ברורה • הרב שמואל צבי ברנר שיא

הגדה של פסח 'דובב מישורים' • הרב נחום סילמן שליט"א שיא



דבר המאסף

כַּנְגַד אַרְבַּעָה בְּנִים דִּבְרָה תּוֹרָה: אֶחָד חָכָם, וְאֶחָד רָשָׁע, וְאֶחָד
תָּם, וְאֶחָד שְׂאִינוּ יוֹדֵעַ לְשִׂאול. חָכָם מָה הוּא אוֹמֵר? מָה
הַעֲדוֹת וּגו' וְשְׂאִינוּ יוֹדֵעַ לְשִׂאול - אֵת פֶּתַח לוֹ, שְׁנֹאֹמֵר:
"וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר: בְּעֶבְרַת זֶה עָשָׂה יי לִי בְּצֵאתִי
מִמִּצְרַיִם".

דקדוקים ודיוקים רבים נאמרו בלשון בעל ההגדה, בכל דרכי הפרד"ס. והנה אף כאן שומה עלינו להתבונן ולהבין, מדוע נקט בעל ההגדה בלשון "אחד חכם, ואחד רשע וגו'", האין מדובר כאן על ארבעה בנים? הלא ראוי היה שייאמר "אחד חכם, שני רשע, שלישי תם ורביעי שאינו יודע לשאול".

על דרך הדרוש, ושמא כפי שנהגו להתבטא מבעלי המוסר "על דרך האמת", אפשר שיש ללמוד מכך כי בעל ההגדה אינו מכוון את דבריו לארבעה בנים שונים, כי אם לבן אחד אשר בו קיימות כל הבחינות הללו.

אותו הבן; אפשר שיהיה גם חכם וגם רשע, גם תם וגם שאינו יודע לשאול...

ואין הכוונה בהכרח רק לעונות וזמנים שונים, דהיינו שאותו הבן לפרקים הוא כך ולפרקים אחרת. דזה פשיטא שכל אדם יש לו עליות ומורדות, ופשיטא שתשובות הבנים נועדו להביאם למצב בו הם הופכים לחכם ומתמידים בדרכו, וממילא נמצאו הם פעם בקלקלתם ופעם בתיקונם.

כוונת בעל ההגדה ללמדנו על מורכבותה של נפש האדם, אשר נוגעת לבנינו, ולא פחות - לנו עצמנו. המכיר בכוחות הנפש, מבין ויודע כי יתכן שבזמן נתון פועלים כל הכוחות הללו יחדיו, ומפעילים כוחות שונים על נפש האדם - בו זמנית!

הכיצד?... יתכן ואדם יזדרז להספיק תפילה במניין, ואגב כך יפגע ברגשות בני ביתו, יצעד בכביש מסוכן תוך התעלמות מערך 'ונשמרתם', וכל זאת יחד עם חוסר מודעות למהות התפילה ויסודותיה... תחבולות היצר ומערומיו מורכבים המה, כמורכבות המוח האנושי. כה מורכבים אנו, בני האדם. ישרים נעשינו, ומבקשים אנו חשבונות רבים... ובכל כוחות הנפש הללו קורא לנו בעל ההגדה לטפל. בכל אחד מהם כפי הדרך הראויה לו.

כנגד 'הבן החכם' - החלק השואף, המרומם, הרוצה בקרבת ה' ובידיעתו - מלמדנו בעל ההגדה למנפו לעסק התורה, לפרטי הלכותיה ודקדוקיה. אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. חיבור עם קוב"ה ושכינתיה הינו רק דרך התורה הקדושה והעסק התמידי בה.

כנגד 'הבן הרשע' - המלעיב, המלעיג, כנגד כוח הרע שבנו - מצוונו בעל ההגדה 'אף אתה הקהה את שיניו'. הילחם! הילחם ביצרך הרע, ואל תיתן לו דריסת רגל.

כנגד 'הבן התם' - החלק השטחי, המתרווח, המיתמם שבנו, המחפש את מנוחת הבשר ואת עצלות המחשבה - מצוונו בעל ההגדה להעירו, לרוממו, לתאר בפניו ברוב רגש ורעדה את ניסיו העצומים של הקב"ה אשר בחוזק יד הוציאנו ממצרים. ואפילו כולנו חכמים, ואפילו אם כולנו מחזיקים בחלק חכם - עדיין קיים בנו התם. עדיין מצווה עלינו לספר, להתרגש, להתפעל, כאילו אנו עצמנו יצאנו משם.

וכנגד הבן שאינו יודע לשאול - ובכן, כנגדו אין מענה, ואין פתרון. מי שאינו חפץ, מי שאינו שואף, מי שאינו מודע ולא קיימת בו התשוקה - אין דרך לרוממו. איך דרך לסייעו. באין כלי - איככה יהא מילוי. באין רצון - איככה תהא קבלה...

ומלמדנו בעל ההגדה כי כנגד חלק זה אשר אינו יודע לשאול - את פתח לו! כאומר; אם קיים בך המקום בו תפסתך מצומצמת, השגתך מועטת - את פתח לו! אתה הוא זה אשר מוטל עליך לקום ולחפש, לחקור וללמוד, לשמוע ולבקש. לשאוף... לשאוף!

* * *

גיליון הזה, הינו גיליון העשרים, המבשר את המהפכה העצומה המתחוללת בציבורנו. המהפכה אשר החלה במספר מנייני תפילה בירושלים, הפכה לקרוב למאה קהילות אברכים חיות ותוססות בכל רחבי הארץ, לעשרות מוסדות חינוך לבני אברכים, תלמודי תורה ובתי ספר, אש להבה העולה ומיתמרת מאליה.

בכל מקום ומקום בו הולכים, רואים את הפריחה העצומה, את ההיבנות, את העוצמות, את הכמות והאיכות ההולכים וגוברים.

אך בזאת ניבחנו. בשאיפה לעקור את ההשגה המצומצמת. בשאיפה להגיע לשלמויות הולכות וגדלות, לבניין הולך וגובר. כאשר אדם מגיע אל מקום מנוחתו ונחלתו, עלול הוא להפוך ל'תם', ולבסוף ל'שאינו יודע לשאול'. לא די בכך שהשגנו מנוחה, כעת הגיעה שעת "ויט שכמו לסבול". כעת היא שעת הכושר להוסיף שבת על שבת, להדר, לדקדק ולדייק את דרכנו ונתיבתנו, בדרך העולה בית ה'.

ובין השיטין, יוכל המתבונן לראות ולהיבהל מגודל המערכה המונחת לפתחנו.

כמה יגיעה נדרשת, למען לא ניתן לאילוצי הזמן והשעה להפכנו לבחינת "שאינו יודע לשאול" ח"ו, ולא נאבד את הרצון לשאוף ולבקש את עבודת ה' בשלמות אמיתית.

חצי שנה חלפה ביעף, מאז ראה אור גיליון "בהתאסף" הקודם, אשר בראשיתו הוזכרה הקריאה החשובה לשימור דרך השלום וליכוד השורות, וב"ה קריאה זו הדהדה ונטעה

שורשים, אשר ענפיהם עודם רכים המה, אך תקוותנו כי יגדלו לפרדס עשיר ומגוון של נטיעות ואילנות טובים.

ברם, לצד השלווה והמנוחה, חובתנו שלא להזניח את השאיפה לשאול, לבקש, לרצות. את החשק התמידי שהנחילנו רבותינו ראשי הישיבות להגיע להשגות בתורה ויראה, לתוספת הידור, לאכפתיות אמיתית בכל פרט הנוגע לעבודת ה' בחיינו, למען יהא המהודר, הרצוי והשלם ביותר.

עלינו להיזהר שלא להיתמם. שלא לזנוח את החשק לשלמות ולדקדוק בכל מאי דאפשר, אשר עשוי לדור במקום בו אין את לחץ המלחמה, את לחץ הביקורת, מאידך ומגיסא...

זוכים אנו בימים אלו לחנוך מחדש את קו בית ההוראה שעל ידי איגוד עמלי התורה, אשר הדברים הללו - הם הם מהותו ומטרתו. להקים מערך אשר יסודו הידור ושלמות. מערך בו כל שואל יקבל מענה ממורה צדק אשר התמחה הדק היטב ביגיעה מתמדת בת שנים, בנושא הספציפי שעליו הוא משיב.

למען בניינו האמיתי והשלם של ציבורנו, חובתנו לשאוף לשלמות מתמדת ואמיתית בכל נושא ובכל עניין. לשאוף להיות הטובים ביותר, המהודרים ביותר, הקרובים ביותר לקוב"ה ושכינתיה, ותוך חשיבה מקיפה על מכלול הרבדים. על בין אדם למקום, ובין אדם לחברו, אהובים למטה ואהובים למעלה, בלא התפשרות. עלינו ליטול את האחריות על המתרחש בין כתלי ציבורנו, למעננו ולמען כל בניהם של ארבעת הבנים שבתוכנו...

יהא רעווא וחפץ ה' בידינו יצלח, ונזכה לראות בבניין ציבורנו השלם כחלק ראוי ומהודר בכלל ישראל, ובבניין ירושלים עיה"ק תובב"א.

ביקרא דאורייתא

העורך

בהתאסף דאשי עם

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



אסופת זקנים

גנזחות מככשונם של רבותינו זצוק"ל



הגאון הגדול רבי חיים ביז'ה זצ"ל

מגאוני טורקיה ורבה של עי"ת תיריאי יע"א

רבינו חיים ביז'ה נולד בסאלוניקי בשנת תקס"ה לאביו רבי יצחק, שהיה מחשובי קהילת סאלוניקי ומנהיגיה. כשעבר לגור בעיר תיריאי הסמוכה לאיזמיר נמנה רבי יצחק בין גדולי העיר, והרביץ תורה לתלמידים קרוב לארבעים שנה. כה רבה היתה מדת השפעתו על החיים התורניים בעירו, עד כדי כך שכותב רבינו שרוב בני העיר בדורו היו מתלמידיו. כמו כן אנו מוצאים את חתימתו על התקנות שנכתבו בתיריאי בשנת תקפ"א יחד עם שאר מנהיגי העיר.

בהגיעו לפרקו נשא רבינו לאשה את בתו של רבי יעקב קאנייאס, שהיה מחשובי הקהילה בתיריאי.

בתחילת בואו לתיריאי כיהן רבינו כממונה על השחיטה וכשרות בתי המטבחים בעיר, וכן שימש שם כשליח ציבור. בסביבות שנת תק"צ נבחר לכהן בה כדיין וכרבה של העיר, והארץ ימים במשרתו זו קרוב לחמישים שנה, כאשר הוא נושא על שכמו את משא העם, ומחנכם לתורה ליראת שמים ולקיום המצוות, עד לפטירתו בשנת תרמ"א.

ראב"ד איזמיר רבינו אברהם פלאגי' בהספידו את רבינו (הנדפס בספר 'אברהם את ידו') מתאר מעט מהנהגתו עם קהל צאן מרעיתו, ומציין לשבח את אשר היה נערץ על בני עירו ומכח זה קיבלו את דבריו ללא עוררין. לדוגמה הוא מציין, כי מהעיר תיריאי, כל הימים שכיחן רבינו ברבנות העיר, כמעט ולא הגיע לידיהם דין תורה של מצה ומריבה בשל הנהגתו הישרה והנעימה של רבינו. גם בהקדמתו לספרו של רבינו מדגיש מהר"א פלאגי את היותו אהוב ונחמד על כולם, וכותב כי בני עירו קיבלוהו עליהם "להבין ולהורות, את החקים ואת התורות, עליה דידיה רמיא, בצורכי צבור והיחיד ונהנין ממנו עצה ותושיה, בהנהגתו ישרה דְּפָר ומנהיג נוהג כשורה".

בקהילת עיר 'תיריאי' (הנקראת גם 'טירה') החלו יהודים להשתכן כבר משנת רי"ג ואילך. היה זה עוד קודם לגירוש ספרד שאז הגיעו לטורקיה למעלה מתשעים אלף יהודים. בעת הגירוש הכפול מספרד ומפורטוגל, הגיעו המגורשים גם לתיריאי, ואלה שבפורטוגל נתנו לאחד הרחובות בתיריאי את שם מולדתם לשעבר 'רחוב פורטוקל' (פורטוגל), אשר קיים שם עד היום. כמו כן הגיעו אליה יהודים מקושטא (איסטנבול),

ברוס וסאלוניקי, והגדילו את מספר האוכלוסייה היהודית. התארגנות קהילתית בעיר זו החלה משנת של"ח.

משנת תע"ד התדלדלה אוכלוסיית היהודים בתיריאה, אולם בשנת תר"א בעקבות השריפה שהחריבה את הרובע היהודי באיזמיר, הגיעו כארבעים משפחות מעיר זו להתיישב בתיריאה והאוכלוסייה היהודית הוערכה באותה עת בכמאתיים משפחות, ובשנת תרס"ד מנתה הקהילה כבר שלש מאות ושישים משפחות ובהן כאלף ושש מאות איש.

קהילת תיריאה ידועה היתה בתורתה ובתושביה היראים ושלמים, עד שמשום כך יהודי טורקיה היו מכנים את העיר הזו בשם 'צפת הקטנה'. בעלי-הבתים שבה היו אנשים מהוגנים, קבעו עיתים לתורה, ושמרו את מצוותיה בדקדוק. כמו כן היו מצטיינים בצדקתם ובתרומתם ליושבי ארץ ישראל וענייה, ורבים משלוחי ארץ ישראל ביקרו בה כאשר הגיעו לטורקיה. דרך קבע היו מונחים שם קופות צדקה לטובת יהודי ארץ ישראל ומוסדותיה. בהיות רבינו מכהן ברבנות העיר שקד על תקנתה ועל תקנת בני העיר, והיה מוכיחם בנועם, כאשר יחזה המעיין בדרשותיו השונות.

תיקן וייסד רבינו תקנות גדולות למען עניי העיר. כגון 'קופה של צדקה' שהיתה מתחלקת על ידו ממש, ובכך לא היה מי שישתמט מן הצדקה. בכל שבוע היו סובבים הגבאים לפסוק על הצדקה, כדי לחלקן לעניים מידי ערב שבת. כן ייסד קופה מיוחדת בשם 'קופת חסד ואמת', לשמירת בית העלמין ולתחזוקתו הקבועה.

* * *

כאמור בקהילות טורקיה נהוג היה לייחד שבת אחת בימי החורף בכל שנה ושנה, שבה מתקיימת מגבית גדולה עבור קניית ביגוד להלבשת העניים והיתומים. שבת זו היתה נקראת 'שבת הלבשה' ובה היו חכמי העיר דורשים בבתי הכנסת במעלת הצדקה וחישיבות התמיכה בעניים וביתומים. נדיבי העם היו פוסקים ברבים את תרומתם באותה שבת, ובמשך השבוע גבאי הצדקה הסתובבו בין בתי המתנדבים לאסוף את כספי המגבית. גם רבינו היה דורש בתיריאה בשבת זו בכל שנה ושנה ועורר על מעלת הצדקה שוב ושוב, כשהוא מאריך בדרוש ופלפול כיד ה' הטובה עליו.

בדרושיהם היו פותחים החכמים בפסוק מסויים ובמאמר חז"ל כל שהוא הקשור לנושא הדרוש, ואחר כך מרחיבים בנושא הדרוש, ושוב חוזרים לבסוף ל'פסוק הנושא' וכן ל'מאמר הנושא' ומקשרים אותו עם נושא הדרוש, ומבארים אותם על פי ההקדמות הארוכות שהיו נושאי הדרוש. פעמים יוסיף הרב הדורש לדרוש פעם שלישית את הפסוק ולקשר אותו לנושא נוסף שלשמו נעשה הדרוש, כגון הספד לחכם, לחנוכת בית הכנסת וכדומה. ובל נשכח שהדרושים הללו נאמרו במקהלות רבות ישראל כאשר הציבור יושב ומאזין זמן רב לפלפול ארוך ורחב, ומכאן ניווכח ברמתם הגבוהה של הקהלה השומע לדרשותיהם של החכמים הללו.

בספרי הדרושים שנכתבו על הדרך הנזכרת, ניתן להבחין שלעיתים צוטט הפסוק בתחילת הדרוש מספר פעמים, כגון פעמיים או שלש. זהו מעין 'קוד' שבא לרמוז ללומד את מספר ה'מהלכים' שבו יבאר הרב הדורש את הפסוק המצוטט בתוך השתלשלות הדרוש הארוך.

ספרו הגדול 'חיים עד העולם' מכיל שני כרכים של דרושים גדולים וארוכים לארבע שבתות השנה, 'שבת הלבשה', נישואין, חנוכת בית הכנסת והספדים.

אמנם מן הספרים הללו שנדפסו ניכר כוחו הגדול של רבינו בדרוש, בפלפול ובאגדה, אך גם בהלכה היה כוחו גדול אלא שלא זכינו לדעת לעת עתה אם נשתירו כתבי יד מרבינו בענייני הלכה, כנראה מהתכתבויותיו עם גאוני דורו כמובא בספריהם.

זכה רבינו שמצאצאיו נמנו גדולי תורה רבים. גם שאר בני רבינו, נכדיו ועוד מבני משפחתו הענפה, המשיכו את דרכו של אביהם בהקמת עולה של תורה בעירם.

בדרוש המדבר בענין '**מעלת הצדקה**' שלפנינו, מגלים אנו כי את רעיון ה'תומכי תורה' הנהוג בעולם הישיבות היום בדאגה ועזרה לנצרכים והנזקקים, עוד קדמו לזה בקהילות הגולה לפני שנים רבות בשבת מגבית מיוחדת הנהוגה ונקראת בשם 'שבת הלבשה'. במיוחד מצטיינת בזה קהילות ישראל שבגולת ארץ 'טורקיה', שם נהגו במשך שנים רבות לקרוא לשבת חנוכה בשם 'שבת הלבשה'. בשבת זו, היו מלבישים את העניים בבגדים חדשים, ורוב הלבושים ניתנים למלמדי תשב"ר, ולתלמידי הת"ת ובני הישיבות עניים. רבני העיר אף היו דורשים דרשה מיוחדת, בה היו מעוררים את העם על נתינת הצדקה, בפרט למטרה זו.

אמנם נהגו לדרוש בזה ב'שבת חנוכה', וטעם לזה כתב **רבי משה ישראל** בספרו 'שארית ישראל', לרמוז את הכתוב "כי נר מצוה ותורה אור", שבצדקה זו מוסיפים הם אור התורה נוסף על נר החנוכה. טעם נוסף נזכר (בהקדמת הגר"ח סופר לספר 'צדקה לחיים'), שהוא על שם הפסוק בפרשת 'מקץ' הנקראת בשבת חנוכה, "וילבש אותו בגדי שש" (בראשית מא, מב). עוד מצינו שבקהילת 'יוזיל חיסאר' שב'טורקיה', היה המנהג לעשות את 'שבת הלבשה' בשבת 'זכור'. ורבי חיים פלאגי' בספרו 'ברכת מועדיך לחיים' (דרוש ג לשבת זכור), מציין כמה טעמים לזה. רבי **רחמים נסים יצחק פלאגי'** בספרו 'יפה לב' (דרוש ב להלבשה) כתב, 'כמה וכמה טובה מעולה גדולת קדושת יום זה דקרו ליה שבת הלבשה, נאדר בקודש נורא תהילות, בשלוש מצוות גדולות, שהם שלוש קדושות, שבת ותורה וצדקה'. כמו כן, מעיד שם, שהיו רגילים לתת גם בגד עם ציצית, שהרי מצות ציצית שקולה כנגד כל התורה.

בספרים רבים של חכמי 'טורקיה' הובאו דרשותיהם ל'שבת הלבשה', וכאן הובאה דרשה מספר 'חיים עד העולם' להגאון רבי חיים ביז'ה זצ"ל מגאוני טורקיה ורבה של עי"ת תיריאי יע"א (דרוש א' לשבת הלבשה). כפי סגנון הדרושים שמאפיינים את חכמי הספרדים בספרי דרשותיהם הארוכים. דרשות אלו נאמרו בחריפות ובפלפול, בהם היו חורזים והולכים מהש"ס ומפרשיו לפוסקים ראשונים גם אחרונים, ומקיפים את כל שטחי התורה בתוך הדרוש, עד שמבארים את הפסוקים והמדרשים כמין חומר. מעניין לציין כי הדרוש הולך בכעין שיטת החילוקים לשני דינים אשר כיום מצוייה בדרך הלימוד הרווחת בבריסק, אף שכמובן קדם לה שנים רבות, ושיטת לימוד זו מצויה אף בין חכמי טורקיה באותן שנים.

הספר 'חיים עד העולם' - יצא לאור בדפוס ראשון בעיר **אזמיר** בשנת **תרמ"ח**. ויצא לאור במהדורה חדשה ע"י צאצאיו בשנת **תשס"ח** ע"י נכדו הרב יהודה אריה ביז'ה שגב

הי"ו. ובמהדורה חדשה ומפוארת בשנת תשפ"א ע"י נכדו הרב שמואל סבן (ביד'ה) הי"ו, ערוך בטוטו"ד מוגה ומפוסק והביאו לידי גמור טוב בעימוד וסדר נאה, ע"י רבי יצחק אזולאי הי"ו, במהדורה המחולקת חנים לזיכוי הרבים. תודותינו נתונה להם על פירסום הדברים בנפש חפצה.

דרוש ל'שבת הלכשה'

כי נכון הדבר מעם האלקים וממהר האלקים לעשותו:

כי נכון הדבר מעם האלקים וממהר האלקים לעשותו:

כי נכון הדבר מעם האלקים וממהר האלקים לעשותו:

לבו ואחר כך מתחלקת, ונמצא דנותנה ואינו יודע למי נותנה, נוטלה ואינו יודע ממי נוטלה, דהיא מעלה שניה משמונה מעלות שיש בצדקה, וכמו שכתב הרמב"ם (הלכות מתנות עניים פרק י הלכה ז-יד) והטור ומרן ז"ל בשו"ע יורה דעה סימן רמ"ט סעיף ו', וז"ל: שמונה מעלות יש בצדקה זו למעלה מזו, מעלה גדולה שאין למעלה ממנה, המחזיק ביד ישראל המך ונותן מתנה או הלואה או עושה שותף או ממציא לו מלאכה כדי לחזק ידו שלא יצטרך לבריות, ועל זה נאמר (ויקרא כה, לה) והחזקת בו. פחות מזה הנותן צדקה לעני ולא ידע למי יתן, ולא ידע העני ממי מקבל, וקרוב לזה הנותן לקופה של צדקה. ע"כ. נמצא דמעלה שניה היא שהנותן צדקה לא ידע למי יתן, וגם העני הנוטל לא יודע ממי נוטל.

והכי אמרינן בפרק קמא דבבא בתרא דף י' ע"א: אמר רבי חייא בר אבא, רבי יוחנן רמי, כתיב (משלי יא, ד) לא יועיל הון ביום עברה וצדקה תציל ממות, וכתיב (שם י, ב) לא יועילו אוצרות רשע וצדקה תציל ממות, שתי צדקות הללו למה, אחד שמצילתו ממיתה משונה, ואחד שמצילתו מדינה של גהינם. ואיזו היא שמצילתו מדינה של גהינם, ההוא דכתיב ביה עברה, דכתיב (צפניה א, טו) יום עברה היום ההוא. ואיזו היא שמצילתו ממיתה משונה, נותנה ואינו יודע למי נותנה, נוטלה

מדבר בגדרי קיום מצות הצדקה

אתמר במדרש רבה פרשת בהר (ויקרא רבה פרשה לד פסקא ב): וכי ימוך אחיך (ויקרא כה, לה), הדא הוא דכתיב (משלי יט, יז) מלוה ה' חונן דל. אמר רבי אלעזר, כתיב (תהלים קלו, כה) נותן לחם לכל בשר, בא זה וחסף לו את המצוה, אמר הקב"ה: עלי לשלם לו גמולו, הדא הוא דכתיב (משלי שם) וגמולו ישלם לו. ע"כ:

ידוע הדבר ומפורסם הענין כמה גדלה מצות הצדקה אשר הוא מגן וצינה לבטל כל גזרות קשות ורעות, ובפרט מצות צדקה זו של הלכשת ערומים הנעשית עם עמלי תורה ותינוקות של בית רבן, אשר היא מעולה על כל מין צדקה, דבסתם צדקה לבו של אדם נוקפו שמא ח"ו יכשל בכני אדם שאינם מהוגנים ח"ו, מה שאין כן צדקה זו דהיא נעשית עם תינוקות של בית רבן הבל שאין בו חטא, דמטעם זה אין העולם מתקיים אלא בהבל פיהם [של] תינוקות של בית רבן, וכמו שאמרו רבותינו ז"ל (שבת קיט, ב).

מעלת הצדקה הנעשית כציבור וכמתן בסתר

ועוד דצדקה זו היא נעשית ככנופיא מן הצבור, וכל אחד ואחד נותן מנדבת

ולכן קבעתי קופה זו של עניים והיא מתחלקת על ידי.

ולבר מן דין כי מן הדין החיוב מוטל לקבוע קופה של צדקה בעיר לחלק אותה לעניי העיר בכל ערב שבת, וכמו שכתבו גדולי הפוסקים; הרמב"ם (הלכות מתנות עניים פרק ט הלכה א) והטור ומרן ז"ל בשלחן ערוך סימן נר"ו (סעיף א) וז"ל: כל עיר שיש בה ישראל חייבים להעמיד מהם גבאי צדקה אנשים ידועים ונאמנים, שיהיו מחזירין לגבות מכל אחד מה שהוא ראוי ליתן ודבר הקצוב להם, והם מחלקים המעות מערב שבת לערב שבת, ונותנין לכל עני וכו', וזוהי הנקראת קופה. וכן מעמידים גבאים שלוקחים בכל יום ויום מכל חצר וחצר פת ומיני מאכל או פירות או מעות ממי שמתנדב לפי שעה, ומחלקין את הגבוי לערב בין העניים, ונותנים ממנו לכל עני פרנסת יומו, וזהו הנקרא תמחוי. לא ראינו ולא שמענו קהל מ'ישראל שאין להם קופה של צדקה, אבל תמחוי יש מקומות שלא נהגו בו. ע"כ. ובסעיף ד' כתב וז"ל: תמחוי נגבה בכל יום, והקופה מערב שבת לערב שבת. התמחוי לעניי עולם, והקופה לעניי אותה העיר בלבד. יע"ש.

נמצא כי מן הדין החיוב מוטל לקבוע קופה בעיר ולגבות מהם מערב שבת לערב שבת, ולחלק נמי לעניי העיר מערב שבת לערב שבת. ובכך בזאת אני בוטח כי בודאי הגמור יחזיקו בידי בענין קופה זו, וכל אחד יתן מה שידבנו לבו לקופה זו בשמחה ובטוב לבב דוקא, ועיקר הכל שיהיה טוב עין ורוח נדיבה להחיות נפש אביונים, ולא להיות מפזר בצרכי גופו ובהבלי העולם, ולקפוץ ידו מהצדקה ח"ו להחיות נפש שפלים, וכל המרחם מרחמים עליו מן השמים, שנאמר (דברים יג, יח) ונתן לך רחמים ורחמך והרבך, וכמו שהאריך בזה אבי התעודה הרמב"ם ז"ל בפרק " מהלכות מתנות עניים. וכתב עוד

ואינו יודע ממי נוטלה. נותנה ואינו יודע למי נותנה, לאפוקי מדמר עוקבא. נוטלה ואינו יודע ממי נוטלה, לאפוקי מדרבי אבא. ואלא היכי ליעביד, ליתבי לארנקי של צדקה. ע"כ.

ופירש רש"י: נותנה ואינו יודע למי נותנה - כדמסיים בסיפא יתננה לכיס של צדקה. דמר עוקבא ורבי אבא - בכתובות (סו, ב). מר עוקבא הוה שדי לענייא דשכבותיה כל יומא ארבעה זוזי בצינורא דדשא, הרי שהעני אינו יודע ממי נוטלה, והוא יודע למי נותנה. רבי אבא הוה צייר זוזי בסודריה ושדי לאחורי וממצי נפשיה לבני עניי, והעני נוטלה ויודע ממי נוטלה, והוא אינו יודע למי נותנה. יע"ש.

מבואר יוצא מדברי רבי יוחנן הללו שגדול כח הצדקה שהקב"ה מצילו גם כן ממיתה משונה, אך אמנם זהו דוקא כשיש בו בדרך צדקה שני תנאים הללו, והיינו נותנה ואינו יודע למי נותנה, וגם העני נוטלה ואינו יודע ממי נוטלה, ומשום הכי אמרינן ואלא היכי ליעביד, ליתבי לארנקי של צדקה. והיינו טעמא דמקורב קבעתי קופה של צדקה לחלק לעניים ואלמנות בר מינן בכל שבוע ושבוע, מכיון שהנותנים הם נותנים לקופה של צדקה, נמצא דנותנה ואינו יודע למי נותנה, וגם העניים הנוטלים אינם יודעים ממי נוטלים, כי צדקה זו היא מעולה במאד מאד. ואף דבעלמא אמרינן (קידושין מא, א) מצוה בו יותר מבשלוחו, שאני הכא בצדקה דאם נותנה על ידו נמצא דנותנה ויודע למי נותנה, וגם העני הנוטל הוא יודע ממי נוטל, מה שאין כן אם נותנה לכיס של צדקה, וכמו שאמרו בגמרא.

תוכחה וחיזוק תקנות הקופה של צדקה

ולבר מן דין אנכי הרואה דאף דעשינו תקנה דכל אחד יתן לעני אחד, הא מיהא נמצאו בני אדם שקפצו ידיהם מליתן, והעניים והאלמנות צועקים ואינם נענים, וחוששני ח"ו מחטאת הקהל בדאיכא צעקת עניים בר מינן,

במאמר הלזה טובא, דהנה מודעת זו כי בכל מקום דקאמרי רבנן כי האי לישנא 'הדא הוא דכתיב' היינו משום דאית ליה קושייא בכתוב ההוא אשר פתח בו ופריק לה על פי הפסוק השני, וזו היא שקשה מאי קשיא ליה בקרא דכי ימוך אחיך. ועוד, דרשת רבי אלעזר ניתנה ליאמר בפני עצמה, ולמה הוצרך להביאה פה, ומה קשר ושייכות יש עם הכתוב דכי ימוך אחיך וכתוב מלוה ה' חונן דל.

ועוד אני מוסיף במאי דקאמר: אמר הקב"ה עלי לשלם לו גמולו, דמשמע דאף דבעלמא אין לו תשלום גמול, שניא דא דחיובא רמיא עלי לשלם לו גמולו, ולנו לדעת דאיך אפשר לומר כן דבעלמא אין לו תשלום גמול, והא אין הקב"ה מקפח שכר שום בריה. ועוד קשה דבאיזה דבר דבעלמא הוא דאין לו תשלום גמול ואין איתנו יודע מהו:

חוקר בממוזן העשירים שהוא פקדון בידם איך יזכו בצדקה

וראיתי למורנו הרב סבא דמשפטים כמה"ר שלמה חכים ז"ל בדרשותיו כסא שלמה הנד"מ דף כ"א ע"א, שפירש כוונת המאמר והוא בהקדים מה שכתב הרב הגדול מה"ר משה אלשיך ז"ל בספר רב פנינים על פסוק (משלי יח, טז) מתן אדם ירחיב לו, והביא דבריו הרב בני אברהם בדרשותיו דף ט"ו (ע"א) וז"ל: כי הן האדם אשר חננו האל יתברך עושר ונכסים יקרנו כדין הגמרא (בבא בתרא קלא, ב) הכותב נכסיו לאחד מבניו לא עשאו אלא אפטרופוס, דאומדן דעת הוא שאינו מניח את יתר בניו ריקם, כן הדבר הזה, כי היתכן יתן ה' יתברך נכסים רבים לאיש אחד או שנים ויניח כמה בנים עניים רקם, אין ספק כי לא מינהו מן השמים אלא אפטרופוס, כי את עניי ירחם, ויתפרנסו על ידו. עד כאן לשון הרב מהר"מ אלשיך ז"ל. מבואר נגלה כי חלק העני הוא

(הרמב"ם שם פרק י הלכה ב) וז"ל: וכל מי שהוא אכזרי ואינו מרחם יש לחוש ליחוסו, שאין האכזריות מצויה אלא בעכו"ם, שנאמר (ירמיה ג, מב) אכזרי המה ולא ירחמו. וכל ישראל והנלוה עליהם כאחים הם, שנאמר (דברים יד, א) בנים אתם לה' אלהיכם. ואם לא ירחם האח על האח, מי ירחם עליו. ולמי עניי ישראל נושאים עיניהם, אלא לאחיהם. יע"ש.

והגם דהיצר הרע מתגרה בו למונעו מליתן צדקה בטענות וזיופים, עם כל זה צריך להזדרז הרבה, להפילו ארצה, וכמו שאמרו במדרש רבה סדר במדבר וז"ל: הרבה פעמים שאדם מחבב בלבו לעשות מצוה, ויצר הרע שבתוכו אומר לו מה לך לעשות מצוה ומחסר את ממונך, עד שאתה נותן לאחרים תן לבנך. ויצר הטוב אומר לו תן למצוה, ראה מה כתיב (משלי ו, כג) כי נר מצוה ותורה אור, מה הנר הזה כשהוא דולק אלף קנדינים ושבקים מדלקין ממנו אורו במקומו, כך כל מי שיתן למצוה אינו חסר נכסיו, לכך נאמר כי נר מצוה ותורה אור. ע"כ. הרי דכל מה שהאדם נותן לצדקה אינו נחסר ממונו ח"ו, ואדרבא על ידי הנתנה לצדקה נתוסף ממונו ונכסיו מתברכין.

שבח בשכר המרבה בצדקה

ועוד הפליגו רבותינו ז"ל בשבח המגיע למצות הצדקה שגדלה מעלתה במאד מאד דהוי ליה כאלו מלוה להקב"ה ממש, והלואה כזו אין למעלה הימנו, כי הלואות שבין אדם לחברו לא יבצר מלהיות לו פסידא נזקין וחבלות, מה שאין כן הלואה כזו כי נכון לבו בטוח שהיא קיימת לעולם, וכמו שאמרו במאמרינו המוקדם: וכי ימוך אחיך, הדא הוא דכתיב מלוה ה' חונן דל. אמר רבי אלעזר, כתיב נותן לחם לכל בשר, בא זה וחסף לו את המצוה, אמר הקב"ה עלי לשלם לו גמולו, הדא הוא דכתיב וגמולו ישלם לו. ע"כ. וראשונים כמלאכים המה ראו כן תמהו

בשמחה ובפיוס, הזה דייקא, יברכך ה' אלהיך, דאלו על עיקר נתינת הצדקה אין לך שום שכר דאינו אלא פקדון. אלו תורף דבריו ז"ל.

מבאר לפי"ז את גדר נתינת צדקה של עני

ומורנו הרב (רבי שלמה חכים) ז"ל, איהו בדידיה כתב, דהא דכתב הרב בני אברהם ז"ל דעיקר שכר הצדקה אינו אלא מפני הפיוס והשמחה ולא על הנתינה דאינו אלא חלק העני, היינו דוקא בעשיר דחלק העני גביה, מה שאין כן אם יהיה הנותן איש עני שאין לו אלא כדי סיפוקו בצמצום, והוא יתן ממה שנותן לתוך פיו, דבזה ליכא למימר שמה שנתן לעני הוא מופקד בידו, שהרי אין לו יתרון כלל, ובכהאי גוונא הא ודאי יבא על שכרו במשלם אף אם לא יתננה בפיוס.

ועל פי זה פירש כונת הכתוב (משלי כב, ט) טוב עין הוא יבורך כי נתן מלחמו לדל, כלומר טוב עין - שנותן הצדקה בטוב עין ובסבר פנים יפות בפיוס, הוא יבורך - ראוי לברכה וליטול שכר כמי שנתן מלחמו לדל, מלחמו דייקא, שאין לו יותר מלחמו, ואין בידו מאומה מן העני, דזה ודאי נוטל שכרו מן הדין, כמו כן מי שהוא טוב עין הוא ראוי לברכה על מה שנתן בפיוס.

מבאר להאמור עוד מאמרי חז"ל נוספים

ובכן על פי האמור הבא נבא לכוונת המאמר ובהקדים עוד מה שפירשו הראשונים ז"ל (כלי יקר בראשית ד, ג; ויקרא כז, ב; דברים לא, יז; עיון יעקב יבמות סג, א) במאמר רבותינו ז"ל (הגיגה ה, א; יבמות שם) המלוה לאדם בשעת דוחקו, דהיינו בשעת דוחקו של המלוה, דעליו הכתוב אומר (ישעיה נח, ט) אז תקרא וה' יענה. והוא על דרך האמור, דכיון שהוא דחוק נמצא שאין בידו מופקד משל עני כלל וראוי לקבוע לו שכר. ועל פי זה פירשו גם כן כונת הכתוב (שמות כב, כד) אם כסף תלוה את עמי את העני

פקדון ביד העשיר, ומה שנותן לעניים אינו אלא משלהם.

ולפי זה חקר הרב בני אברהם ז"ל דאין כאן מקום לתשלום גמול, שדי לו לאדם שהוא עשיר ועושה כל צרכו בממון העניים אשר בידו, שהקב"ה נתנה לו על מנת שיתן לעניים וגם שיהיה הוא נהנה ממנו, על דרך שאמרו שאפטרופוס מותר ללבוש מנכסי יתומים כשהוא להנאתה, ואנו רואים ששכרה הרבה.

ותירץ הרב ז"ל שעיקרן של דברים הוא שיש במצוה זו שני עניינים, האחד הוא עצמות הצדקה דהיינו הנתינה שנותן לעני, והשני אופן נתינתה והוא שיתננה לו דרך כבוד ובפיוס ובשמחה באופן שלא יבא העני ח"ו לידי ביוש, וכל שכן שלא יבזה אותו, ואדרבא יסביר לו פנים יפות כאלו מחזיר לו פקדון, וכמו שהוא האמת, ועל ידי זה הוא ראוי למתן שכר, ועל ידי זה הוא שבאו כל יעודי התורה האמורים במצות הצדקה, ועל זה הוא דאמרו בפרק קמא דבבא בתרא (ט, ב) כל הנותן צדקה לעני זוכה בשש ברכות, והמפייסו זוכה לאחד עשר ברכות. הרי שגדול כח הפיוס מכח הנתינה עצמה.

ועל פי זה פירש הרב ז"ל כונת הכתוב (דברים טו, י) נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתן לו כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלהיך. ע"כ. דכונת הכתוב על פי האמור, דמה שהאדם נותן לעני הוא פקדון העני אשר הופקד אתו מאתו יתברך חלקו של עני, ועל זה ליכא שום שכר, אך אמנם עיקר השכר הוי באופן הנתינה, שאם נתן הצדקה לעני בפיוס ובשמחה אזי על זה דוקא הוא דראוי לקבל שכר. וזהו אומר נתון תתן לו, דייק לומר נתון תתן לו, וכלומר ממה שניתן לך בפקדון תתן לו, ולא ירע לבבך בתתן לו, כלומר לא תתנהו ברוע לב כי אם בשמחה, כי בגלל הדבר הזה שאתה נותן

ועל כן אמר הקב"ה עלי לשלם דהיינו מן הדין. אלו תורף דבריו ז"ל ושפתים יצדק:

יבאר כיצד יזכה האדם לשכר מן הדין ולא רק מן החסד

ואני ברגליו אעבורה על פי דרכו דרך הקדש נראה לע"ד שיובן כונת המאמר באופן אחר והוא בהקדים מאמר רבותינו ז"ל במדרש רבה סדר אמור פרשה ז"ך (פיסקא ב) וז"ל: מי הקדימני ואשלם תחת כל השמים לי הוא (איוב מא, ג), מי קלס לפני עד שלא נתתי לו נשמה, מי מל לשמי עד שלא נתתי לו בן וכו', באופן שכל מה שיעשה האדם במצות ומעשים טובים אין לו מדינא תשלום שכר, שהכל הוא ממנו יתברך שמו אשר הוא המספק והקדים בידו לעשות ומידו נתנו לו, אלא שמצד רחמיו יתברך שמו הוא פורע שכר כאלו היתה זאת מידו דוקא, וכמו שכתב הרב יפה תואר שם.

ועל פי זה פירשו הראשונים ז"ל כונת הכתוב (תהלים סב, ג) ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו, דקשה דכיון דהוא יתברך משלם לאיש כמעשהו אם כן לא שייך לומר ולך ה' חסד. אמנם על פי האמור אתי שפיר, דכל מה שיסגל האדם מצות ומעשים טובים אין לו מדינא שום שכר כיון דהוא יתברך שמו הקדים לו, ועל ידי הקדימה שלו יתברך שמו הוא מה שסיגל, אם כן אפוא מאין יבא על שכרו, אלא דהוא יתברך שמן עושה חסד ומשלם לו שכרו כאילו היה בלי קדימה. וזהו אומרו ולך ה' חסד - שמי הקדימך, והיינו כי אתה תשלם לאיש כמעשהו - כלומר כאלו אותה מצוה שעשה האדם הוא מעשהו ולא מידך. אלו תורף דבריהם ז"ל, ושפתים יצדק.

אלא דלפי זה נמצא דכל השכר אשר נותן הוא יתברך שמו לעושה המצוה היינו על צד החסד ולא מדינא, וכיון שכן הוי ליה כאלו מאן דאכיל דלאו דיליה בהיל לאסתכולי

עמך, רוצה לומר שגם הנותן הוא שוה לעני וזהו עמך.

והשתא בעל המאמר הוקשה לו חקירת הרב בני אברהם ז"ל, כי מה יתרון לו לאדם לבא על שכרו בנתינת הצדקה, כי הלא פקדון הוא בידו, ומה גם פקדון כזה ניגש והוא נהנה ממנו - פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו, ודי לו בזה, ומה מקום לכל יעודי התורה, ועל הכל הוה קשיא ליה מה מקום ליקרא בשם מלוה ה' כאלו נתן משלו, והלא פקדון הוא בידו מאתו יתברך לתת לעניים. אך כאשר ראה ודקדק בכתוב דוכי ימוך אחיך עמך, דפירושו שגם אתה מך עמו ושניהם שוים, ועם כל זה והחזקת בו מן הבא בידך דזהו מצוה מן המובחר. ועל פי זה מינח ניחא ליה מאי דהוה קשיא ליה גם כן בכתוב מלוה ה' חונן דל, דהכי הוה ליה למימר מלוה ה' חונן לדל, אלא דגם כונת הכתוב הזה הוא על דרך זה, שמה שנחשב הנותן צדקה מלוה לה' היינו דוקא כשהוא חונן דל, רוצה לומר דגם החונן הוא דל, דבכהאי גונא נתינה מעלייא תחשב לו כיון שאין בידו מאומה מחלק העני כלל. ותנא והדר מפרש: אמר רבי אלעזר כתיב נותן לחם לכל בשר, לכל דייקא בין לעשירים בין לעניים, אלא דמפני סיבה ידועה אצלו יתברך הפקיד אותו ביד העשיר, ונמצא שמי שאין לו אלא כדי פרנסתו בצמצום מצי למיפטר נפשיה כי חלק העני אינו מופקד בידו כי אם ביד העשיר, ועם כל זה בא זה דהיינו מי שמזונותיו מצומצמים כלישנא דקרא דהחונן והנותן הוא גם כן דל, וחטף את המצוה, וקראו חוטף כי אין בידו מאומה משל עניים, על זה אומר הקב"ה עלי לשלם לו גמולו דהיינו על הנתינה עצמה, ולא דמי לשכר העשיר כי איננו אלא שהקב"ה מצרף עצמות הנתינה עם אופן הנתינה דהיינו הפיוס, לא זו הדרך בעני שמזונותיו מצומצמים ונותן שאז נוטל שכרו מן הדין,

הקדימני, מכל מקום כשישמה ויתפאר עצמו להיות עבד ה' לעבוד עבודתו, שזה תלוי בלב המסור ביד האדם לטוב והבנת דעתו, הוא הקודם כמובן, וכמו שכתב בדרשות מהרימ"ט ז"ל פרשת ראה דף רי"ג סוף ע"ג. יע"ש.

ועד השלשה - כתבו הראשונים כי הזהירות והזריזות בקיום המצוה הוא הקודם, וזה רמזו רבותינו ז"ל (פסחים ד, א) זריזין מקדימין למצות, מקדימין דייקא. והזהירות הוא בין במצוה קלה בין בחמורה אשר יזדמן לידו לעשותה בזהירות, כי זה מורה אהבה רבא לשמור ולעשות ציוייו של הקב"ה שלא על מנת לקבל פרס.

והרביעית - כשהאדם מכין את לבו ומתאוה מתי יבא לידו מצוה לקיימה, כל כי האי כתבו המפרשים דלא שייך טענת מי הקדימני. ועל פי זה פירש הרב ז"ל כונת הכתוב (תהלים יא, ז) כי צדיק ה' צדקות אהב ישר יחזו פנימו, דקשה דהכי הוה ליה למימר כי צדיק ה' צדקה אהב, ואמאי קאמר צדקות אהב. ותו דמהו הכונה ישר יחזו פנימו, דאינו מן המובן. אכן על פי האמור הנה נכון והוא דכשהאדם מחשב בלבו לעשות מצות הצדקה הוו להו שתי צדקות, חד צדק המחשבה, וחד מעשה הצדקה בפועל. ואף דמצד הצדקה בפועל איכא טענת מי הקדימני, מכל מקום בשביל המחשבה טובה ליכא טענת מי הקדימני, והרי הוא מקדים לה', ומדידיה קא אכיל ולא בהיל לאסתכולי באפיה. וזהו אומרו כי צדיק ה' צדקות אהב, והיינו שתי צדקות צדק המחשבה וצדק הצדקה בפועל, ובזה ישר יחזו פנימו ולא בהיל לאסתכולי באפיה אלא עין בעין יראו.

ועוד פירש הרב ז"ל במאי דאיכא למיסבר טענה אחרינא נגד טענת מי הקדימני, והוא דכבר ביארנו דכשעושה המצוה קודם שבא לכלל חיוב דאין בו מי הקדימני, וכמו שאמרו במדרש רבה סדר נשא פרשה י"ד: מי

באפיה. וראיתי למורנו הרב קול יעקב ז"ל דף כ"ב ע"ד, שכתב דיש אופנים לדעת קצת מפרשים לבטל טענת מי הקדימני ואשלם, והוא כשיעשה המצוה קודם בואו לכלל חיוב, וכמו שאמרו במדרש רבה פרשת נשא פרשה י"ד (פיסקא ב): מי הקדמני וכו', אמר רבי תנחום מי שאין לו נכסים ועושה צדקה, מי שאין לו בית ועושה מזוזה, ועושה ספרים ומשאלין לאחרים, אמר הקב"ה: זה הקדים וקיים מצותי עד שלא נתתי לו במה לקיימן, צריך אני לשלם. יע"ש. וכן אמרו שם קודם לזה: רבי תנחומא פתח מי הקדימני וכו', זה רווק הדר במדינה ונותן שכר סופרים ומשנים, אמר הקב"ה: עלי לשלם גמולו ושכרו וליתן לו בן זכר. יע"ש.

ועדיפא מינה כתבו בהא דמי שאין לו נכסים ועושה צדקה, שאין הכונה שאין לו כלל, אלא שאין לו כדי סיפוקו ומצמצם עצמו בפת ומלח כדי לעשות צדקה, דכל כי האי לא אתי לידי חיוב מקרי והוי ליה כאלו הקדים להקב"ה, וכל כהאי גונא מושבח ועומד, דאלו מי שמקיים המצוה כשבא לכלל חיוב, מה שבח יתנו לו כי חייב לקיים גזרת מלך, וכעבד העובד לאדונו על כרחו שלא בטובתו, אבל מי שמקיים קודם שבא לכלל חיוב לזה נותנין לו את השבח פאר והדר.

עוד אופנים איך יזכה לשכר מושלם נגד טענת 'מי הקדימני ואשלם'

עוד אחרת מצאנו נגד טענת מי הקדימני והוא השמחה והפאר מאשר ישמח האדם ויתפאר לעשות רצון קונו, ועביד שליחותיה בשמחה ובטוב לבב. וכמה הפליגו הם ז"ל בשמחה של מצוה, וכמו שכתב הר"מ בשלהי הלכות לולב (פרק ה הלכה טו) כי השמחה שישמח האדם בעשיית המצוה ובאהבת האל וכו' עבודה גדולה היא וכו'. יע"ש. ואם כן אי מצד פעולת המצוה עצמה איכא טענת מי

תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלהיך. ע"כ. דקשה אמאי נקט קרא בהאי לישנא, והכי הוה ליה למימר תתן לו. ועוד קשה דאיך אפשר לומר דירע לבבו כיון דהוא מצווה ועומד ליתן צדקה, וחיובא רמיא עליו לקיים מצותו יתברך שמו כמו ציצית ותפילין וכיוצא. ותו כיון דבראשית מאמר קאמר נתון תתן לו, אם כן הכי הוה ליה למימר ולא ירע לבבך בנתון תתן לו. אמנם על פי האמור אתי שפיר והוא דכבר נתבאר דבכל מצוה שיעשה האדם איכא צד לומר מי הקדימני ואשלם ואין לו שכר מן הדין כלל, אך אם כבר נתן חיובו ושוב חזר ונתן פעם אחרת הא ודאי הוי ליה מקדים להקב"ה, ואין לו צד פיטור לומר מי הקדימני ומן הדין הוא נותן. וזהו אומרו נתון תתן לו, כלומר אף על פי שכבר קיימת מצות נתינה ויצאת מכלל חיובך עם כל זה תתן לו, כלומר תחזור ותתן לו, ולא ירע לבבך בתתך לו, בתתך דייקא, דהיינו נתינה שניה, כי בגלל הדבר הזה, הזה דייקא דהיינו נתינה שניה, יברכך ה' אלהיך מן הדין, דאתה מקדים להקב"ה, ואין בו טענת מי הקדימני ואשלם, לא כן בנתינה הראשונה די שטענת מי הקדימני, ואין לך שכר כי אם על צד החסד דוקא, דבזה הוי ליה כמאן דאכיל דלאו דיליה דבהיל לאסתכולי באפיה, מה שאין כן בנתינה שניה דהוא מן הדין.

אי נמי אפשר לומר באופן אחר והוא דכבר ביארנו גם כן דאם מקיים המצוה בשמחה ובטוב לבב לית ביה משום מי הקדימני, וכמו שכתבתי על שם הרב מהרימ"ט ז"ל. וזהו אומרו נתון תתן לו, וכלומר נתון - דהיינו ממה שהקדים הקב"ה ונתן לך תתן לו, אך הזהר והשמר ולא ירע לבבך בתתך לו, דהיינו שלא תתן לו בפנים זועפות וברוע לב כי אם בשמחה ובטוב לבב, כי בגלל הדבר הזה, הדבר הזה דייקא דהיינו שאתה נותן לו בשמחה ובטוב לבב, יברכך ה' אלהיך דאין בו

הקדימני ואשלם, אמר רבי תנחום, מי שאין לו נכסים ועושה צדקה, מי שאין לו בית ועושה מזוזה, מי שאין לו טלית ועושה ציצית, ועושה ספרים ומשאלין לאחרים, אמר הקב"ה: זה הקדים וקיים מצותי עד שלא נתתי לו במה לקיימן, צריך אני לשלם. הרי מבואר דכשעושה המצוה קודם שבא לכלל חיוב לא שייך מי הקדימני. וקשה דמי שאין לו נכסים ועושה צדקה איך אפשר זה שיעשה צדקה ואין לו נכסים, אלא דהדבר מבואר דאין לו שיעור נכסים דאתי לכלל חיוב מעשה צדקה אלא מעט מזער, ואפילו הכי דלא אתי לכלל חיוב עושה צדקה, אם כן הוי ליה מקדים להקב"ה.

והשתא דאתית להכי הוא הדין נמי למי שכבר יצא מכלל חיוב מעשה הצדקה, שכבר הפריש ונתן עיקר החיוב המוטל עליו וחזר ונתן יותר מכדי חיובו, הרי זה מקדים להקב"ה ומדידה קא אכיל וחדי. וזהו אומרו כי צדיק ה' צדקות אהב, והיינו שתי צדקות, וחפצו ורצונו הוא בריבוי הצדקות, שאף על פי שכבר עשה צדקה ויצא מכלל חיובו, עשה צדקה אחרת יתר על חיובו, וזהו צדקות, צדקות דייקא, ובזה עושה נחת רוח ליוצרו דמקדים לו בעבודתו, וכל כהאי גוונא אף דבנתינה ראשונה איכא טענת מי הקדימני, ואי פורע לו שכר היינו על צד החסד, ואכתי הוי ליה כמאן דאכיל דלאו דיליה דבהיל לאסתכולי באפיה, מכל מקום על ידי נתינה השנית דכבר קיים חיובו וחזר ונתן, הרי זה מקדים להקב"ה, ומדינא קא אכיל, ועל ידי זה ישר יחזו פנימו ולא בהיל לאסתכולי באפיה. אלו תורף דבריו ז"ל, ושפתים יצדק:

מבאר להאמור את הפס' 'נתון תתן לו'

אשר על פי זה אפשר לע"ד להבין כונת הכתוב בסדר ראה (דברים טו, י) נתון

אם כן מאי קא משיב להו צאו וראו מה פירש דוד אבא פזר נתן לאביונים צדקתו עומדת לעד, דזה אינו תשובה לשאלתם כלל. ועוד קשיא טובא על רבא דמפיק ליה מקרא הוא מרומים ישכון וכו', ואמאי נייד מתשובת שלמה המלך ע"ה.

אמנם על פי האמור הנה נכון, והוא דכבר נתבאר דבכל המצות אשר יעשה האדם אין לו שכר מדינא דהא מי הקדימני ואשלם וכמו שאמרו במדרש רבה, אלא דהוא יתברך שמו קובע לו שכר על זה על צד החסד, דכוותא נמי בענין הצדקה דאין לו שכר מדינא כי אם על צד החסד, וכל כהאי גונא הוי ליה כמאן דאכיל דלאו דיליה בהיל לאסתכולי באפיה. ועוד, דבשכר כל דהוא יפטר כיון דהוא על צד החסד. ולכן חכמי דורו של שלמה המלך ע"ה רצו לשאול מאתו אם ימצא תקנתא לזה בענין הצדקה שיתחייב הוא יתברך שמו מן הדין ולא על צד החסד.

וזהו אומרם שאלו לשלמה ׳ דוד - כיון דכתיב ביה (מלכים א' ה, יא) ויחכם מכל האדם, עד היכן כחה של צדקה - כלומר עד היכן כחה אי יתחייב לפרוע מדינא ולא על צד החסד, דנפקא מינה טובא, דאי פורע על צד החסד משום האי טעמא דמי הקדימני ואשלם, הוי ליה כמאן דאכיל דלאו דיליה דבהיל לאסתכולי באפיה. ועוד, דבשכר כל דהוא יפטר, מה שאין כן אי חייב מדינא. ולכן השיב להם צאו וראו מה פירש דוד אבא פזר נתן לאביונים צדקתו עומדת לעד קרנו תרום בכבוד, דקשיא טובא אמאי מרן אבא רחמנא קאמר הכי פזר נתן, דהוי ליה כפל הדברים, והכי הוה ליה למימר פזר לאביונים או נתן לאביונים. ועוד מאי קאמר צדקתו עומדת לעד, פשיטא, דאטו מי איכא קסלקא דעתך דאינה עומדת לעד דהוכרח מרן אבא ז"ל להודיע לנו דעומדת לעד. אלא דהכי קאמר דמתחילה פזר שכבר נתן חיובו מה שחייבוהו

טענת מי הקדימני, לא כן אם אתה נותן לו ברוע לב איכא טענת מי הקדימני:

אשר על פי זה אפשר לפרש גם כן כונת הכתוב (משלי כב, ט) טוב עין הוא יבורך כי נתן מלחמו לדל, והוא דכבר נתבאר גם כן דאם אין לו נכסים ועושה צדקה, והיינו שאין לו שיעור נכסים ואין לו מקום חיוב לקיים מצות צדקה, ומצמצם את עצמו ומקיים מצות הצדקה, הא ודאי יבא על שכרו מדינא דאין בזה מי הקדימני. וזהו אומרו טוב עין - שנותן הצדקה בשמחה ובטוב לבב, הוא יבורך מדינא דאין בזה מי הקדימני, כי נתן מלחמו לדל, וכלומר כיון שהוא טוב עין ונותן לעני בשמחה ובטוב לבב, דאז הוא יבורך מן הדין, וראוי הוא ליטול הברכה כמי שנתן מלחמו לדל, מלחמו דייקא, דאין בידו נכסים ליתן צדקה ועם כל זה הוא נותן, ונוטל שכרו מן הדין, ואין בו משום מי הקדימני, כמו כן נמי הוא מי שהוא טוב עין ונותן בשמחה, דאידי ואידי שוים הם ואין בהם משום מי הקדימני:

מבאר גדר כוונת המאמר 'עד היכן כוחה של צדקה'

ועל פי זה אפשר לפרש גם כן מאמר רבותינו ז"ל בפרק קמא דבבא בתרא (י, ב) וז"ל: אמר רבי אבהו, שאלו לשלמה ׳ דוד עד היכן כחה של צדקה, אמר להם: צאו וראו מה פירש דוד אבא (תהלים קיב, ט) פיזר נתן לאביונים צדקתו עומדת לעד קרנו תרום בכבוד. רבא אמר מהכא (ישעיה לג, טז) הוא מרומים ישכון מצדות סלעים משגבו לחמו נתן מימיו נאמנים. מאי מצדותו טעמא הוא מרומים ישכון מצדות סלעים משגבו, משום דלחמו נתן מימיו נאמנים. ע"כ.

והנה מאמר הזה קשה טובא כמה ששאלו חכמי הדור לשלמה המלך ע"ה עד היכן כחה של צדקה, דמהו כונתם, אי כונתם הוא עד היכן הוא החיוב של נתינת הצדקה,

צדקה, דבסוג זה אין בו משום מי הקדימני, ובדין הוא שיטול שכרו, וכל שכן כשהם מרובים דודאי חיובא רמיא עליו לעשות צדקה כיון דכבר קדמוהו מן השמים. ועל זה הביא דברי תנא דבי רבי ישמעאל כל הגוזז מנכסיו, מנכסיו דייקא דהיינו שאין לו שיעור נכסים, ודוחק את עצמו ומצמצם כדי ליתן צדקה, ניצול מדינא של גהינם דאין בזה משום מי הקדימני כאמור:

לפי כל האמור מבאר את המדרש והפס' הנזכר בפתיחה

ומעתה הבא נבא לכוונת המאמר: וכי ימוך אחיך, הדא הוא דכתיב מלוה ה' חונן דל, והוא דבעל המאמר הוקשה לו דלכאורה תיבת ומטה ידו עמך, תיבת ידו יתרת היא, והכי הוה ליה למימר וכי ימוך אחיך והחזקת בו. וכדי לתרץ זה ההוא אמר הדא הוא דכתיב מלוה ה' חונן דל, והוא דגם בקרא זה קשיא טובא דאיך יתכן לומר דהנותן צדקה וחונן לדל דהרי הוא מלוה לה, דהא מי הקדימני ואשלם, והוא יתברך שמו הקדימו ונתן לו, ואיך אפשר לומר דנקרא מלוה לה. אלא דכונת הכתוב דהא דנקרא בשם מלוה לה' היינו כשהחונן הוא דל ואין לו שיעור נכסים לעשות צדקה ועם כל זה עושה צדקה, כל כהאי גונא אין בו צד לומר מי הקדימני, ומשום הכי נקרא מלוה ה'. ומעתה גם קרא וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך הכונה דגם אתה דל כמוהו, וזהו אומר ומטה ידו עמך, דגם אתה כמוהו, ועם כל זה והחזקת בו מן הבא בידך. ותנא והדר מפרש, אמר רבי אלעזר כתיב נותן לחם לכל בשר, לכל דייקא, ובא זה וחטף את המצוה, ובא זה דייקא, דהיינו זה המלוה לה' שהוא חונן דל דגם הוא כמוהו, אומר הקב"ה עלי לשלם גמולו מן הדין ולא על צד החסד, דכיון דאין לו שיעור נכסים ולא בא לכלל חיוב אין בו משום מי הקדימני וכמו שכתבו הראשונים:

ליתן, ושוב אחר כך נתן לאביונים - דחזר ונתן פעם אחרת, על זה קאמר צדקתו עומדת לעד, צדקתו דייקא, כלומר דנחשב לו צדקתו ממש, ואין בזה משום מי הקדימני ואשלם, ולכן קרנו תרום בכבוד מדינא ולא על צד החסד, ואין משום מאן דאכיל דלאו דיליה, דדיליה הוא, וכמו שכתב מורינא הרב קול יעקב ז"ל.

ורבא אמר וכו', והוא דרבא בא להודיע לנו התירוץ אשר תירצו הראשונים ז"ל, דמי שאין לו נכסים ועושה צדקה דמדינא חייב לשלם, וכמו שאמרו במדרש רבה: מי שאין לו נכסים ועושה צדקה אומר הקב"ה עלי לשלם גמולו, והיינו מדינא, דכל כהאי גונא דלא בא לכלל חיוב אין בו משום מי הקדימני ואשלם, והיינו דקא מייתי ראייה הוא מרומים ישכון מצדות סלעים משגבו לחמו נתן מימיו נאמנים, לחמו דייקא דהיינו דאין לו שיעור נכסים ועם כל זה לחמו נתן, מאי טעמא הוא מרומים ישכון מצדות סלעים משגבו ואין בו לומר מי הקדימני ואשלם, משום דלחמו נתן כמדובר. והיינו דקאמר קרא בתר הכי: מלך ביופיו תחזנה עיניך, כיון דדיליה הוא לא בהיל לאסתכולי באפיה. ונכון:

ועל פי זה אפשר לפרש נמי כוונת מאמר רבותינו ז"ל בגטין דף ז' ע"א: דרש רבא מאי דכתיב (נחום א. יב) אם שלמים וכן רבים וכן גגוזו ועבר, אם רואה אדם שמזונותיו מצומצמים יעשה מהם צדקה, וכל שכן כשהם מרובים. מאי וכן גגוזו ועבר, תנא דבי רבי ישמעאל כל הגוזז מנכסיו ועושה מהם צדקה ניצול מדינא של גהינם. ע"כ. ורבא אזיל לטעמיה דקאמר מאי טעמא הוא מרומים ישכון מצדות סלעים משגבו משום דלחמו נתן, דהיינו שאין לו שיעור נכסים ואין בו משום מי הקדימני וכדארמון, והיינו דקאמר הכא אם רואה האדם שמזונותיו מצומצמים אל יעלה על לבו כיון שאין לו שיעור נכסים אין צריך ליתן לצדקה, אפילו הכי יעשה מהם

יב) ועשתה את צפורניה, דהיינו גידול צפורניה. וזהו אשר רמזתי כי בענין הצדקה מן הדין אין לו שום שכר על זה כי אם על צד החסד.

וזהו אומרו כי נכון הדבר - הדבר דייקא דהיינו צדקה. מעם האלהים - שנתן לו עושר וכבוד ויכולת בידו להספיק לעניים, וכל כהאי גונא אית ביה משום מי הקדימני. אך אמנם יש צד לומר שנוטל שכרו מן הדין והוא 'וממהר' דהיינו זריז ונשכר על דרך זריזין מקדימין, כל כהאי גונא 'האלהים לעשותו' - דהיינו לגדלו בעושר ונכסים מן הדין דבזה אין בו משום מי הקדימני, וכמו שכתבו הראשונים ז"ל.

אמרתי בתחילת דברי: כי נכון הדבר מעם האלקים וממהר האלקים לעשותו (בראשית מא, לב), שם רמז לכל האמור ומדובר דאם יעשה האדם צדקה מן הדין אין לו שכרו כי אם על צד החסד דוקא, דהא מי הקדימני ואשלם, מי נתן צדקה עד שלא נתתי לו נכסים, אלא דיש צד לומר דכשהאדם הוא זריז ונשכר ומקדים למצוה, וכמו שאמרו זריזין מקדימין למצות, כי זה מורה אהבה רבא לשמור ולעשות ציווי של הקב"ה, אין בו משום מי הקדימני, וכמו שכתבו הראשונים ז"ל. וכבר ידוע דמלת דבר הוא כינוי אל הצדקה, ומקרא מלא הוא (דברים טו, י) כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלהיך. גם כבר ידוע דלשון עשיה הוא לשון גדולה, וכמו שאמר הכתוב (שם כא,

פולמוס מצות המכונה בין חכמי המערב

ערך: הרב אריאל יעקב גוזי שליט"א

פולמוס מרתק נמצא בין כתבי רבותינו מחכמי המערב בענין המצות שנערכו על ידי מכונת הקיטור כפי שרצו להנהיג בעיר ווהראן שבמערב אלג'יריה.

חכמי המערב שבאותו הדור נדרשו לסוגיא זו ופלפלו בחכמה בצדדים ובנידונים הרבים המסתעפים בסוגיא זו. בספרים שהוציאו האוסרים והמתירים הראו את כוחם בגבורתה ומלחמתה של תורה בגאונות מופלאה ובליבון סוגיות רבות מהלכות הפסח וכללי הוראת איסור והיתר המסתעפים בזה.

הן אמת שכבר כידוע קדם לזה הפולמוס הגדול בערי אירופה ונחלקו בה גאוני עולם הגאון מהר"ש קלוגר מצד האוסרים והגאון בעל שואל ומשיב מצד המתירים. אך החידוש המוצג לפנינו הוא שבעוד ובפולמוס בערי אירופה הוציאו לאור קונטרסים רבי האיכות אך קטני הכמות להעמיד ולפרסם דעות החולקים, הרי שבפולמוס המדובר ומתואר להלן בערי המערב, עמדו הגאונים והפליאו בכתיבת מערכות משדדי עמקים בספרים עבי כרס לאותה תקופה וגדולים בכמות ובאיכות.

מצד האוסרים נכתב הספר **'קול תחנה וקול טחנה'** ע"י הגאון רבי רפאל חיים משה נ' נאים זצ"ל המכונה הרחמ"ן, המכיל כ-200 עמ'. ולעומתו מצד המתירים נכתב ספר תשובה ומענה בשם **'קול צעקת הרועים'** ע"י הגאון רבי אליהו בן גיגי זצ"ל המכיל כ-500 עמ', אליו הצטרפו רבים מחכמי הדור ויאשרוהו.

כפי שיתואר העובדה ההיסטורית להלן מתוך מבוא נפלא לספרים הנזכרים הנמצאים כעת בשלבי עריכה מורחבים לקראת הו"ל מחדש במהדורה מכובדת עם תוספות והגהות יציצים ופרחים סביב דברי רבותינו בסוגיא חמורה זו.

ברכה ותהילה לעורכי הספרים הנ"ל שנהגו בנו עין טובה ומסרו למערכת את המבוא המשובח למען תרבה הדעת ויהנו בהם גאוני התורה ועמליה. כמו"כ המקום לציין את הרב אריאל יעקב גוזי שליט"א אשר ליקט סידר וערך את הדברים בצורה נפלאה ומשובבת נפש.

תחילה נתאר בקוים קצרים מתולדות הרבנים הנזכרים במאמר זה:

רבי חיים בלייה זצ"ל הגאב"ד בתלמסאן אלג'יריה. חי ופעל בין השנים תקצ"ב - תרע"ט וכך כותב ומתאר אותו רבי יוסף משאש ששימש ברבנות אחריו בעיר תלמסאן: "כתוב אצלי הלכתא פסיקתא משם הרה"ג כמוהרר"ח בלייה זלה"ה שהיה רב בתלמסאן יע"א, בטח כי שמעת ממנו, והוא היה הקברניט האחרון בכל ערי אלג'ירין בחכמה ובהוראה, ואחריו לא קם כמוהו מתושבי הארץ ההיא". (אוצר המכתבים ח"ג אלף תרמ"ח).

הרה"ג רבי חיים בלייה נולד לאביו רבי אברהם שנפטר בצעירותו, שנה ושימש את גדולי הת"ח בדור שלפניו, מגדולי רבותיו היו זקינו הגאון רבי חיים קצבי בעל ה"צורור החיים",

הגאון רבי יעקב אלמדיוני מגדולי חכמי תלמסאן ווהראן, והגאון רבי אברהם אנקאווא בעל ה"זבחים שלמים" ו"כרם המור".*

כבר בגיל שלושים וחמש בשנת התרכ"ח התמנה למרא דאתרא בקהילת תלמסאן תפקיד ששימש בו עד לפטירתו במסירות גדולה, העמיד וחיך את בדקי התורה בעירו ובכל המחוז, בזמן שרוחות פרצים החלו מנשבות מצרפת, והחופש יסה ארץ וערפל לאומים דאג להעמיד תלמידים תלמידי חכמים שימשיכו את דרך התורה כפי המסורה. כנגד תופעות החילון וההשכלה שפשטה אז, עמד בפרץ ודאג שבכל שעה תהיה ישיבה וראש ישיבה במקום, ולכן דאג שרבינו דוד הכהן סקלי זיע"א בעל ה"קרית חנה דוד" יעמוד בראשות הישיבה בתלמסאן (ראה הרחבה בכתב העת בהתאסף גיליון ט"ז).

הרב בלייח כתב תשובות רבות בהלכה, מקצתן מזכיר רבי יוסף משאש ומקצתן נכנסו בתוך ספרים שונים של חכמי הדור שהתכתב עמם בהלכה, לשונו לשון לימודים, ותורתו מכרזת על גדלותו ושבו אותו חכמי דורו מאד.²

א. חיבר עשרות ספרים, בספר זבחים שלמים נדפס לראשונה הרב המגיד על הלכות שחיטה מכת"י, והספר עצמו מברר את הלכות שחיטה וטרפות כפי מנהגי חכמי אלג'יר ומרוקו, הספר "כרם המור", הינו הספר הראשון שנדפסו בו התקנות של מגורשי קאשטיליא במערב בפאס ומכנאס, וחשיבות רבה היתה לספרים אלו במערב.

ב. רבי רפאל אנקאווא רבה של מרוקו כתב לו במכתב לקדוש ה' שקידשוהו שמים הרים נהרים' לו לבב וכו' הרב הגדול מעו"מ **באר הדרו והדרו** כמוהר"ר חיים בלייח וכו' שלמא רבי' למני"ר עץ החיים שר הצבא רבה דעמיה מדברנא דאומתיה דמחדון שמעתתיה כל מקום ששנה רבי הלכתא כוותיה, מכאן מודעא רבה לאורייתא ששרתה עלינו שכינה בהופעת אור יקרות כתבי ידה"ק וכו' ע"כ. ראה בספר יבין שמועה לרבי יוסף בירדוגו (הוצאת אהבת שלום עמ' תפ"ט) שכותב עליו שהוא בקי גדול מאד בענייני גיטין. התכתב עם רוב רבני הספרדים שבא"י בדורו. הרב יוסף משאש מספר עליו כמה סיפורים נוראים ממש:

וז"ל הרב משאש: והיו מספרים על רבם הנזכר סיפורים רבים על צדקותו, ושנים אחוזים פלאיים כאשר אספר למעלתו, אחד שמעתי מכולם ומבעל דברים הלא הוא הרב כמוהר"ר מיכאל בן סעיד זצ"ל רב בוהראן ממונה אגטי, וכך היה אומר: פעם אחת סידר גט ע"י שליח הולכה מהבעל לאשה, ואחר שנמסר הגט לשליח ונסע הבעל למרחקים, באה לפניו האשה לקבל גטה מיד שליח בעלה, ולא נמצא הגט וחפשו עליו ימים רבים ולא נמצא, ובאה האשה לפני רבה של תלמסאן זצ"ל וספרה לו עניינה ובכתה לפניו בכי גדול, וגם הוא בכה הרבה לקושי יומה כי היתה קרובתו ושתתה כוס התרעלה מבעלה הנזכר עד שהשיגה ממנו גט כריתות ואבד, ונשא עיניו למרום בתחינה ובקשה לבבית לפני ה' לפענח נעלמים ולהתיר איסורה. ובאותו לילה נגלה אליו מלאך בחלום והודיעו כי הגט מונח בין דפי מסכת בתרא שהיתה מונחת לפני הרב המסדר, ותכף לחלום הקיץ ונטל ידיו ועורר תלמידו מהר"א בן גיגי הנזכר שהיה לן בביתו באותו הלילה, וערך מכתב לרבה של ווהראן הנזכר והודיעו מקום הגט, ובעוד לילה נתן תלמידו הנזכר את המכתב בארגו הפוסט ובו ביום הגיע המכתב ליד הרב המסדר הנזכר ותכף הלך ישר למסכת בתרא, ודפדף ומצא את הגט, ובו ביום נסעה האשה לשם בחזרה וקבלה את גטה והיה הדבר לפלא.

שמעתי מאביו של בעל המעשה והוא: איש אחד ממשפחת וכו' גרש אשתו בי דינא דמלכותא, ולא רצה לגרשה עפ"י התורה, ונלאה עמו הרב (לב רח"ב זצ"ל) בהפצרות וברצי כסף הרבה, ובפעם אחרונה הלך אל ביתו ונשק את ראשו והפציר בו הרבה ולא רצה, אז פקע סבלנותו של הרב זצ"ל ואמר לו: "השתא שלא רצה **בגט ארציי** במעט ימים יגרשנה **בגט שמיימי**", ולא עברו שלושה ימים ופגעה בו קללת חכם ומת בריסוק איברים במסילת הברזל רח"ל. זהו רבה של תלמסאן והוא גמיר וסביר ומימחא מחי. (שו"ת רבי ברוך טולידאנו סי' כ"א ע"ש). מעשה דומה למעשה זה מביא הגר"ח קנייבסקי בספרו אורחות יושר על רבי עקיבא איגר זצ"ל.

חיבר שאלות ותשובות, ספר דרשות וספר דקדוק, כולם בכתב יד, כמו כן חיבר פירוש לספר שער כבוד ה' של רבינו אפרים אלנקאוא.¹

* * *

רבי חיים יוסף מאמאן זצ"ל הגאב"ד בוהראן ובכמה מערי מרוקו. תרי"ח - תרפ"ה נולד לרבי שלמה מאמאן בעיר טבריה בנו של רבי רפאל מאמאן בעל ה"מרפא לנפש", יצא כשד"ר מטעם קהילות טבריה לערי המערב, בשנת התרס"ו נתמנה לרב קהילת תמושונת שבמחוז והראן, ולאחר מכן בשנת התרס"ח נתמנה לרב קהילת והראן בה ישב עד שנת התער"ג, אחרי שעזב את והראן עבר למרוקו וכיהן שם כרב בקזבלנקה. בשנת התרפ"ד חזר לעיה"ק טבריה, ובשנת התרפ"ה השיב את נשמתו ליוצרה. חיבר תשובות הלכתיות ודרושים.

* * *

רבי משה מאיר חי אליקים זצ"ל שד"ר מטבריה וגאב"ד קזבלנקה. התרל"ב - התרצ"ט נודע בכינויו "משמ"ח אליקים", נולד בטבריה לרבי ניסים אליקים ממנו התייתם בילדותו, נישא לבתו של רבי רפאל אוחנה מחכמי טבריה, בשנת התר"ס ייסד עם רבי יעקב זריהן את ישיבת "כתר תורה" בטבריה.

נשא כשד"ר לערי המערב בשנת התרע"א ובהגיעו לווהראן שכנע את הרב חיים מאמאן שמצות הסילאנדי אינן יכולות להתנקר ולהתנקות כדין תורה, וערך עמו את הפסק דין לאסור את המצות מכונה.

בשנת התרפ"ד התמנה להיות הגאב"ד בעיר קזבלנקה במרוקו חיבר כמה חיבורים בהלכה. נחשב כאחד מגדולי חכמי המערב בזמנו ובכל המערב כבדוהו מאד. נפטר בשנת התרצ"ט.

* * *

רבי רפאל חיים משה בן נאים (המכונה הרחמ"ן) הגאב"ד בגיברלטר². התר"ה - התר"פ נולד לאביו רבי ישעיה בטיטואן שבמרוקו, בהוראת רבם הגאון רבי יצחק בן וואליד בעל ה"ויאמר יצחק" עלו בני המשפחה לארץ ישראל והשתכנו בחיפה, נסע לטבריה לקבל תורה אצל חכמי העיר ושימש את הגאון רבי חיים שמואל הכהן קונורטי זצ"ל שהיה לרבו המובהק, נשלח כשד"ר כמה פעמים ברחבי העולם מטעם חכמי טבריה, ובשנת התר"נ התמנה לגאב"ד בעיר גיברלטר שבדרום ספרד בה כיהן כשלושים שנה. והוא עמד וכתב את ספר **'קול תחנה קול טחנה'** לפרסם דעת האוסרית את מצות המכונה המדוברים.

חיבר תשובות רבות שנדפסו בחלקם בשו"ת "רחמים פשוטים", ו"פטר רחם", תשובותיו מתאפיינות בחריפות עצומה ובכח חידוש גדול מאד, התכתב עם גדולי חכמי המערב וארץ ישראל ונחשב אצלם מאד.

* * *

1. והוא תשובות על טענות הרמב"ן על הרמב"ם בספרו מורה נבוכים.

2. בתולדותיו עיין בהקדמה לספרו "רחמים פשוטים", שנדפס מחדש ע"י מכון ירושלים, בדברי צאצאיו שם.

רבי אליהו בן גיגי זצ"ל רבה של סעידה באלג'יריה ומחבר ספר קול צעקת הרועים. התר"ל - התרצ"א.

נולד בדבדו שבמרוקו ולמד בהתמדה גדולה¹ בישיבת הרב אברהם בן שושן שהיה ת"ח מופלג, בשנת התרנ"ח עזב את דבדו ועבר לתלמסאן שם נדבקה נפשו בנפש רבו הגדול רבי חיים בלייח ומני אז לא זזה ידו מתוך ידו והתמנה להיות רבה של העיר סעידה באלג'יריה.

עמד על דעתו להתיר את מצות הסילאנדרי מתחילת הפולמוס ועד סופו, ובשנת התרע"ה הדפיס בתוניס את ספרו - **"קול צעקת הרועים"** לנמק את היתר המצות מכונה.

כמו כן חיבר ספר "מכשירי מילה", על הלכות ופיוטי ברית מילה שנדפס בליוורנו, היה בקי גדול בחכמת הדקדוק והלשון, וחיבר ספר שהינו בכת"י פירושים על האבן עזרא על התורה.

נפטר בשנת התרצ"א בסעידה ושם מנוחתו כבוד.

גדולים ועצומים עמדו משני צדדי המתרס, מן המתירין ומן האוסרין, בעוד שהגאון רבי שלמה קלוגר הגאב"ד דברודי עמד בראשם של האוסרים וקרא בקול גדול להרחיק מאיסורי חמץ בפסח, וחדש אסור מן התורה ולכן אין לשנות מהנהוג מימות עולם לאפות מצות ברחיים של יד בלבד, עמד כנגדו הגאון רבי יוסף שאול נתנזון בעל ה"שואל ומשיב" וקרא ערער על האיסור, ונימק את ההיתר לכתחילה ובשופי.

ואכן בשנת התרי"ט הגיע קול המחלוקת עד השמים, קמו ואספו הרבנים האוסרים בפקודת רבם - המהרש"ק, וקבצו מכתבים ופסקים מהרבנים האוסרים בקונטרס קטן תחת השם "מודעא לבית ישראל", דהיינו

א. פולמוס מצות המכונה בערי אירופה בקצרה

ההתחדשויות שהזמן גרמן יצרו שאלות חמורות רבות, הטכנולוגיה המתחדשת בעולם יצרה מכונות שונות, מהן עוררו שאלות בנושאים הלכתיים שונים, אחת מהנה ומן המפורסמות שבהן התעוררה בערי מזרח אירופה, החל משנת התרי"א התגלגל פולמוס חריף מאד בקהילות אשכנז האם להתיר את מכונת הקיטור (מאשין מצות) לטחינת המצות או לאסור, והלכו בהם הנמושות, מערכה כנגד מערכה התייצבו הרבנים האוסרים כנגד הרבנים המתירים, בעוד שהללו מתירים בשופי הללו אוסרים בגודא רבא.

ה. ראה תיאור הרב מרציאנו בספרו דבדו עיר הכהנים בערכו.

ו. המבוא נערך מתוך חומר רב שבספרים קול צעקת הרועים, וספר קול תחנה קול טחנה, ומתוך מכתבים ותשובות וכת"י רבני הזמן.

ז. בערי מערב אירופה השתמשו במצות מכונה עוד קודם לכן, מכל מקום הקנאים והיראים לדבר ה' היו ברובם בערי מזרח אירופה, ורק כשהגיעו מכונות הקיטור לערי פולין גליציה והונגריה עוררו את היראים בשאלת חדש אסור מן התורה, ועוררו את הפולמוס.

אומרים למי שלא ראה את החודש שיבוא ויעיד, ומשיב על דבריהם אחת לאחת.

ומכלל דבריו בקונטרס "ביטול מודעה" מביא השו"מ מכתבים מרבנים שהתירו בשופי והחזיקו את ידיו, ה"ה: אביו הגאון רבי אריה ליבוש נתנזון, הגאון רבי ישראל לפשיץ בעל ה"תפארת ישראל", הגאון רבי יעקב עטלינגר בעל ה"ערוך לנר", הגאון רבי יצחק דב במברגר הגאב"ד דווירצבורג, ועוד גדולים.

רוב הפולמוס כמעט ולא נגע בענייני הלכה - הרבנים האוסרים ראו בזה פרצה חמורה בגדרי הדת, ועיקר נימוקי האוסרים הם להרחיק מן האיסור ולעשות משמרת למשמרת התורה.

הדברי חיים במכתבו כותב:

"אולם גם לדעתי הרבה טעמים עפ"י הדין לאסור, אך הם כמוסים אתי כאשר כן קבלתי מפי מחותני הגאון מלייפניק זצ"ל שבכמות אלה הדברים אין גלגות הטעם רק לפסוק הדין בהחלט והשומע ישמע וכו'".

השואל ומשיב כותב במכתביו: "ומה גם כל הרואה בקונטרס שלהם יראה כי נדפסת על דברים בטלים וכזבים ואין בהם דברי תורה, אמנם יען כי כתבו שהכשלת את הרבים באיסור חמץ ע"כ ההכרח לא יגונה, לצאת חוץ לגדרי וכו', והנני קורא עליהם ענה כסיל כאוולתו פן יהיה חכם בעיניו".

שבדעתם למסור מודעה לבני ישראל שהטוחן בהם מאכיל חמץ ח"ו, זולת ממכתבי המהרש"ק נאספו ובאו מכתבי הרבנים - רבי מרדכי זאב איטנגא מלבוב גיס השואל ומשיב^ח, הדברי חיים מצאנז, בעל החידושי הרי"מ^ט, האמרי בינה הגאב"ד דקאליש, ועוד גדולים ועצומים.

רבינו בעל השואל ומשיב חרה אפו במודעה זו, והתעורר ונשא על עצמו את משא העם להתיר מודעה זו בקונטרס מיוחד תחת השם "ביטול מודעה", ובו הוא מקדים ואומר לאיזה צורך נטל על עצמו מחלוקת זו, וכך מקדים וכותב:

"אמר רבי יהודה אמר רב מפני מה נענש שואל מפני שמחל על כבודו וכו' (ימא כב). דברי חכמים אלו המה הרהיבוני וחוץ לגדרי הוציאוני לדבר דברים נגד רצוני ומעולם לא רגל על לשוני, להיות לשוני לשון זועמת ולקחת בידי עט נוקמת, לנקום באנשים אשר חרפוני ולהראות גלוי לעין כל כי שונאי חנם רדפוני ובחמת אפם וקנאתם ישטמוני, ובה' בטחתי כי הישרים בלבותם המה יאשרוני יקללו המה וה' ברך יברכני".

השואל ומשיב בקונטרס זה מגולל מראשית הפולמוס ועד אחריתו מה טיבן של מכונות אלו, וכיצד האוסרים לא ראו כלל את המצות הללו על אופניהם ומרזביהם שטובים המה ומתוקנים הם מן הרחיים של יד, ואין

ח. רמ"ז אטינגא חיבר עם גיסו לפני המחלוקת כמה חיבורים וביניהם את החיבור המפורסם "מגן גיבורים" על השו"ע ומפרשי הים על הש"ס ועוד חיבורים.

ט. הרי"מ התבטא בחריפות רבה כנגד **העסקנים** שניסו להתיר את המצות מכונה וז"ל, "וה' יציל את עמו מאותן אנשים שלוחי היצה"ר **תלמידי ירבעם בן נבט** המתחכמים לנשל מכל מצוה מעט מעט וכוונתם לעקור את הכל כנראה בעליל מעשיהם, ה' יפר את מחשבותם ועצת ה' היא תקום".

י. מחלוקת זו יצאה מן המשא ומתן התורני אל קנטורים אישיים נגד גדולי התורה, מחרחרי ריב ומדון גלגלו את המחלוקת לפגוע בכבודם של התלמידי חכמים משני הצדדים, ודי בהערה זו.

בעוד שבראש הרבנים האוסרים עמד הרחמ"ן - סבא דמשפטים הרה"ג רבי רפאל חיים משה בן נאים זצ"ל הגאב"ד דגיברלטר ובעל שו"ת "רחמים פשוטים", וחיבר ספר וקראו בשם "קול תחנה קול טחנה", כלומר שבא לעורר ולקרוא לחכמי ישראל לעמוד על עניין חומרות החמץ השייכות בנידון המכונה, כנגדו עמדו ונתעוררו המתירים ובראשם סבא דמשפטים הרה"ג רבי חיים בלייה זצ"ל הגאב"ד דתלמסאן, ותלמידו המובהק החריף ובקי הרה"ג רבי אליהו בן גיגי זצ"ל וחברו ספר בשם "קול צעקת הרועים", לבסס את ההיתר ולהשיב על כל טענות הרב האוסר באריכות גדולה, על כל פרט ופרט שבא בדברי הרב האוסר, בא רעהו וחקרו והשיב על כלל טענותיו ומענותיו, ונתקבצו ובאו בתוכו תשובות ומכתבים מחכמי הזמן המתירים.¹

ג. ראשית הפולמוס בערי מערב אלג'יריה

הימים הם ימי טרום מלחמת העולם הראשונה, הקהילות היהודיות באלג'יריה הצרפתית הושפעו כבר עמוקות מהתרבות הצרפתית, מעט מעט חדרה התרבות האירופאית לשכבות הציבור היהודי בערים המרכזיות - אלג'יר אוראן ותלמסאן, השפעת הרבנים איננה איתנה וחזקה כבמרוקו השכנה, ולמרות הכל גדולי הרבנים נערכים הם בפי כל מגדול ועד קטן, וכולם נשמעים להם מצד גדלותם והשפעתם העמוקה על העם ולא מצד שיפה כח בית דין.

השנה היא שנת התרס"ח כשישים שנה אחרי הפולמוס הגדול בערי אירופה בענין

לסיכום צדדי המחלוקת הרחיב הרב "שדי חמד" (מערכת חמץ ומצה סי י') להביא את דעות האוסרים והמתירים, ואת טעמי האיסור וההיתר באורך וברוחב כדרכו,² ובתוך דבריו מנמק את האיסור שהואיל והותר מקצתו הותר כולו, ולא יעיינו היטב בפתחים ובמרוזים כפי הנצרך עפ"י הדין, ויש כאן ענין לאפרושי מאיסורא, שהרי מתוך שיתירו את המצות מכונה יתפסו העם את ההיתר ללא תנאי, ולא ישגיחו לעמוד על כל המקומות היטב החושה אל העין.

ב. הפולמוס בוזהראן סביב תערוכות החמץ

בשונה מהפולמוס שהתרחש בערי אירופה בהתחדשות המצות מכונה, שיצא מן נימוקי ההלכה אל גדרי איסור "חדש אסור מן התורה", התעורר פולמוס פחות מפורסם בארצות צפון אפריקה עם הגעת מכונות הקיטור אל הקולוניות של צרפת,³ ובעוד הצרפתים מתייגעים להביא איתם את הקידמה והמודרנה לארצות צפון אפריקה, הביאו עימם כמו כן את כל חידושי הטכנולוגיה שהתחדשו בערי מערב אירופה, ובין היתר את מכונות המצות.

ושוב שישים שנה אחר הפולמוס באירופה מתעוררת אותה המחלוקת בחריפות שאינה נופלת מקודמתה בערי אלג'יריה ומרוקו. בשונה מהפולמוס הראשון שהתחברו בו קונטרסים קצרים ובהם מכתבי גדולי הדור לאסור ולהתיר בראשי פרקים גרידא, בפולמוס השני בעיר אוראן חברו הרבנים האוסרים והמתירים ספרים עבי כרס ממש.

יא. ראה שם שהביא שהגאון רבי יצחק אלחנן ספקטור הגאב"ד דקובנא החזיק בהיתר, והמהרש"ם מברזאן חלק עליו, והביא עוד הרבה תשובות בענין מגדולי האחרונים בזמנו יעו"ש.

יב. ארצות הכבושות בידי צרפת.

יג. קו"ת וקו"ט נדפס עם כמאתיים עמודים, ולעומתו הספר קול צעקת הרועים שבא להשיב על כל טענותיו בפרטות מונה חמש מאות ועשרים עמודים!

התורה. וכמו כן יסוד ההיתר נסמך על מנהג רוב ערי אירופה שנהגו בזה למעשה היתר כמבואר בספר שדי חמד (חמץ ומצה סי' י').

אכן על מנת שיתחזק ההיתר במצות הללו, הציע הראב"ג את דבריו אצל מורו ורבו סבא דמשפטים הרה"ג רבי חיים בלייח זצ"ל מאריה דאתרא דק"ק תלמסאן יע"א (מהרח"ב) שכל עניני ההלכה במחוז נחתכים אצלו זה כבר ארבעים שנה, ו"תשובתו היתה שאין חילוק להלכה בין הרחיים הללו לריחי היד, שהואיל והמכונה נפתחת ומתנקרת כפי הדין והמנהג מה עוד יש לאסור בזה, ואפילו אם ישאר מעט אבק מהקמח הנטחן בטל הוא בששים קודם הפסח כדינו וכדין ריחי היד.

ד. התוועדות חכמי ווהראן והמחוז להתיר את המצות מכונה

ובהישמע קול ההיתר בעיר ווהראן הסמוכה, ועם היוודע טיב מצות הסילאנדרים ביחס אל מצות ריחי היד, חשקו אף בני ק"ק ווהראן לסחור במצות הללו, ונשיא הקהילה מר שמעון אלקנוויי למען הסר לזות שפתים ובירור דין המצות הללו באופן המרווח לכל רבני המחוז - קם וזימן נשיא הקהילה את כל רבני המחוז לב"ד מיוחד בראשות המרא דאתרא דווהראן הרה"ג רבי יעקב צ'רמון זצ"ל, ולשלוח שני תלמידי חכמים שיעמדו על אופני הרחיים אם יוכלו להיבדק היטב כפי הדין, ויבואו ויעידו ביום הועד המיוחד.

וביום הועד העידו שני הת"ח בפני רבני המחוז אם יכולים להיבדק כפי

המצות מכונה, וכעשרים וחמש שנה אחרי שהותרו מצות אלו בערי מזרח צפון אפריקה - אלג'יר קוסטנטין ותוניס, הגיע מכונת הקיטור לטחינת המצות לראשונה למחוז ווהראן שבמערב אלג'יריה החופפת לערי מרוקו הספרדית.

בעיירה קטנה הנקראת "אלמסכר" טחנו במכונת הקיטור הנקראת "סילאנדרים" בהוראת המורה צדק של הקהילה, אירוע זה של טחינת המצות בריחי מכונה פגע ישירות בסוחרי המצות מקדמת דנא שסחרו במצות ריחי היד, הואיל וטיב מצות המכונה משובח יותר, והחלו מערערים בכשרותם אצל רבני המחוז.

בצר להם פנו בני הקהילה הקרובה "סעידה", והפצירו במורה צדק דקהילתם הרה"ג ר' אליהו בן גיגי זצ"ל (הראב"ג) שיפנה וישנה היתר או איסור בדינם של מצות אלו, ואכן נענה הראב"ג לבקשתם והלך בעצמו לבדוק את ריחי הסילאנדרים ולעמוד על עניינם וטיבם, וחיפש בהם היטב בחורים ובסדקים, ועיניו ראו ולא זר שלא ישאר בו מאומה החוש'ה אל העין, ואין הרחיים הללו נופלים מאחיו - ריחי היד שנהגו לטחון בהן מקדמת דנא בכל תפוצות ישראל והכל עשוי להיפתח ולהתנקר כמנהג ישראל תורה.

ולכן הורה להם היתר בדבר בהשלמת התנאים הנצרכים ברחיים הללו, דהיינו שיצניעו טחינה ראשונה, ויעמידו משגיחים יראי שמים שהכל יעשה עפ"י חוקי

יד. הרב חיים בלייח בזמן הפולמוס היה בן למעלה מגבורות, ותלמידו המובהק שלא זזה ידו מתוך ידו ממש - רבי אליהו בן גיגי מחבר הספר קול צעקת הרועים היה כבן מ"ד שנים, מהרח"ב היה רבה של תלמסאן מגיל שלושים ועד למעלה מגיל תשעים.

טו. מר שמעון אלקנוויי ז"ל היה נשיא הקהילה בוהראן עשרות שנים, כאשר בכל פעם נבחר ברוב קולות ע"י אנשי הקהילה, נחשב כאחד היהודים הדומיננטים בצפון אפריקה ובעל קשרים נרחבים בגולת צרפת, ופעיל בכל ענייני הקהילה ובמיוחד בענייני הכשרות והדת, אירח מספר פעמים בביתו את האדמו"ר רבי יעקב אביחצירא זצ"ל.

כנגד ההיתר, וקרא לו "משמרת החיים", והלך וקיבץ עדויות מבעלי מלאכה לחזק את בדקי פסקו לאיסור.

ויקם ויקח הרחי"ם מקל נדודים ונסע אל חכמי המערב הפנימי - הלא היא מרוקו, והתייצב בפני חכמי המערב והודיע להם את טעמי האיסור ונימוקיו עמו, ואסף מחכמי המערב הסכמות על פסקו לאסור את ריחי הסילאנדרים.^ט

כמו כן שלח הרחי"ם אגרות אל חו"ר ערי ארץ הצבי שיסכימו עמו לאסור את מצות המכונה, והסכימו עמו חכמי ירושלים ובראשם הראשון לציון וחכמי הבי"ד של הספרדים בירושלים, בי"ד של החסידים ובי"ד של הפרושים, ועמם הסכימו חו"ר חברון וצפת ועלו בהסכמה לאיסור.

ואחר שקיבץ ואסף חתימות מחו"ר ארץ הצבי והמערב שאסרו את רחיים הסילאנדרים, הדפיס והוציא קול קורא בכל גולת ספרד בהודיעו שבי דינא רבה דווהראן ואגפיה אסרו את הדבר בהוראת חכמי ורבני ארץ הצבי והמערב אחר החקירה והדרישה כראוי, והטילו גודא רבה בגזירה דאורייתא לבל יהיין שום איש לטחון בהם לבל ישלשו בעוון כרת, וחתמו עליו י"ח רבנים ובתי דינים מארץ ישראל וממרוקו.

ההלכה, ואחר החקירה והדרישה כדין התורה עלתה הסכמת כל חכמי הועד להתיר וחתמו על ההיתר, ונתפרסם הדבר כל ערי המחוז וערי מרוקו הסמוכה להם.

על ההיתר חתמו חמישה עשר רבנים וביניהם: המוהרח"ב רבה של תלמסאן, הרה"ג יעקב צ'רמון רבה של ווהראן, הראב"ג, רבי מיכאל בן סעיד מדייני ווהראן, והרה"ג דוד הכהן סקלי בעל ה"קרית חנה דוד", והרב חיים יוסף מאמאן (המכונה הרחי"ם).

באותה שנה איבדה קהילת ווהראן את רבה - הרב יעקב צ'רמון זצ"ל, ובמקומו מינו בני העיר את הרב חיים יוסף מאמאן, שד"ר מטבריה שהשתקע בקהילות שבאזור, בני הקהילה בעיר ראו בו כמתאים לשאת את הרבנות בעיר הגדולה ווהראן.^י ובעקבות הרבנים המתירים הלך הרחי"ם והתיר את מצות הסילאנדרים במשך שלוש שני חזקה משנת התרס"ט עד שנת התרע"א.

ה. הרחי"ם אוסר המצות מכונה בקול רעש גדול

אמנם החל משנת התער"ב חזר הרחי"ם בו והיה לאיש אחר ושינה את טעמו מהיתר לאיסור. באותה העת הגיע אליו הרב משה אליקים שד"ר מטבריה^י שלא היה נח לו בהיתר זה, וישבו שניהם ביחד לכתוב פסק דין

טו. שהיתה בין הקהילות היהודיות הגדולות בצפון אפריקה ומן החשובות שבהן.

יז. המכונה הרב המשמ"ח, לימים ראב"ד קובלנקה.

יח. רובו מלוקט מהשדי חמד ומיעוטו מהשד"ר הנז' (כפי טענות הראב"ג).

יט. חו"ר המערב החתומים: חו"ר **טיטואן**: הגאונים הרב שמואל ישראל והרב יונה נהון זצ"ל. **גיברלטר**: הרחמ"ן זצ"ל. **טנג'יר**: הרה"ג מרדכי בן ג'ו זצ"ל. **מאס**: הרה"ג רבי שלמה אבן דנאן זצ"ל (נדפס גם בשו"ת "בקש שלמה" סי' כ"ד) והרה"ג ר' רפאל אבן צור זצ"ל. **צפרו**: הגאון ר' שלום אזולאי זצ"ל. **סאלי**: הגאון ר' רפאל אלנקווא זצ"ל לימים גאב"ד מרוקו. חו"ר **מכנאס**. (רבי יוסף משאש בשו"ת רבי' ברוך טולידנו המובא לקמן טוען שחו"ר מכנאס משכו את חתימותיהם עיין שם). **ראבט**: הגאון ר' יקותיאל בירדוגו זצ"ל. **קובלנקה**: הגאון ר' יצחק מארגי זצ"ל. רבני **מראכש** ו**מוגאדור**. **תפיאלאלת**: הגה"צ רבי דוד אביחצירא זצ"ל הי"ד. ו**מאראם צובא**: הגאון רבי חזקיה שבתי זצ"ל. **כ**. בתפקיד הראשון לציון כיהן אז הרה"ג רבי נחמן בטיטו זצ"ל.

על היתרם, והיה להם לסתור פסקיהם להרחיק מדררא דאיסור חמץ.

ז. תשובת רבני העיר אלג'יר בהיתר הסילאנדרי

במקביל לחכמי תלמסאן המתירים עמדו אף חכמי העיר אלג'יר בטעם היתר הדבר, בהיות שהשר שמעון אלקנווי הנגיד של הקהילה בוהראן השתכנע מטענות הרח"ם האוסר, תכף ומייד שלח אף הוא מכתבים לידידיו הנגידים של הקהילה בעיר אלג'יר לאפרושי מאיסורא, ובו מודיעם שכבר נפסק הדבר לאיסור ע"י הרח"ם בפסקו הנכבד.

בצר להם פנו אנשי הקונסיסטואר^א לחכמי ורבני העיר שיחוו את דעתם האם לקרב את הסילאנדרי המותר אצלם זה מכבר עשרות בשנים או לרחקו מנחלת ישראל.

והואיל ונהגו אצלם היתר בדבר זה כ"ה שנה בהוראת חכמי העיר ובראשם מורם ורבם ועטרת ראשם הרב שמואל אבולכיר (המכונה מהרש"א)^ב לא רצו חכמי העיר להיטפל לזה, שאין לערער בזה אחר הוראות הראשונים. אכן ההכרח אלצם הואיל ועשה הרח"ם קול רעש גדול לאיסור הטחינה - ותהום כל המדינה, נאלצו חכמי מתא אלג'יר להשיבו דבר.

ולכן קמו חכמי העיר וערכו פסק דין לנמק את הכרעת ההיתר ונקבו בשמו "קול רחיים", והדפיסוהו בדפוס אבן מצומצם לשלוח לחכמי הדור את חוות דעתם בענין שהזמן גרמא. וחתומים עליו שמונה חכמי

ו. הרב בלייח ותלמידו עומדים על משמרתם

מהר"ח בלייח תמה מאד, כיצד יתכן שיעמוד הרח"ם ויאסור את המותר להם מכבר עפ"י הוראת חכמיהם, והיתכן שאסרו הרבנים שבא"י ובגולה בלי לראות את טיב הסילאנדרי כלל, וסמכו רק על עדות הרח"ם וידידו השד"ר מטבריה, ולא שאלו את המתירים על מה סמכו - וייפו את כוחו של הרח"ם לפזר "קול קורא" לאיסור, בעוד שבכל העולם המנהג הפשוט הוא להתיר, וכבר נתפשטה ההוראה להיתר ברוב ערי אירופה ובצפון אפריקה בערי המזרח - אלג'יר קוסטנטין ותוניס, וכן במחוז ווהראן נהגו להתיר במשך שלוש שני חזקה עפ"י הוראת הבי"ד והועד שעשו בשנת התרס"ח, וכל העם מקצה אוכלים מן הרחיים הללו עפ"י רבניהם, כיצד א"כ העלים הרחיים מוחכמי הזמן את ההתועדות של חכמי המחוז להתיר.

ובהיות כי ראו המתירים חובה לעצמם להראות על מה סמכו להתיר, ערכו הרב חיים בלייח ותלמידו הרב אליהו בן גיגי פסקי דין לנמק את ההיתר על מה אדניו הוטבעו, ובפרט אחר שנתפשט ההיתר והוחזק בועד של שנת התרס"ח בראשות המרא דאתרא דווהראן רבי יעקב צרמון, ושיש להם לסמוך על כמה גדולי עולם מפורסמים שהתירו הדבר, ושלחו את פסקיהם לחכמים החתומים עם הרח"ם לאיסור, ולא השיבום דבר, סברו המתירים ששתיקה כהודאה, בהיות שהדבר נוגע לאפרושי מאיסורא וודאי שלא היה לחכמי הזמן החתומים על האיסור לשתוק

א. נציגות הקהילה היהודית בכל המקומות ששלטה בהן צרפת.

ב. מגדולי חכמי העיר בדורו, עיין בערכו בספר "מלכי ישרון", הרבה מדברי תורתו נדפסו בספר "זה השלחן" - מנהגי אלג'יר ע"ש.

עניינים מסוימים בחושן משפט בענייני ירושות, טוחן ודק הדק היטב עד שלא משאיר מקום שאינו מתגדר בו, כמו כן מתבטאת בספריו חדשנות גדולה בעודו מערער על מוסכמות בכללי הפסיקה או בהבנת דברי הראשונים.

לעומתו עמד הרב חיים בלייח שדרך לימודו שונה לחלוטין מהרחמ"ן, ובתקיפותו ובטבעו שאינו חת מפני איש כלל ועיקר, ולנגד עיניו עומד ישירות הלימוד בעומק הסוגיות, וצרם לאוזניו צורת הפלפול של הרחמ"ן, שהרי הרחמ"ן חריף מאד וחדשן גדול והולך ומפלפל בחריפות ממקום למקום, ומערער על מוסכמות וכללים, ולכן אין פלא על ההתבטאויות חריפות של מהר"ח בלייח כנגד דרך לימודו של הרחמ"ן.

וכך כותב המוהר"ח בכתובתו הנקראת לב רח"ב שנדפסה בספר קול צעקת הרועים:

"וכעת יצא ממחיצתו חכם אחד מעיר ג'יבראלטאר שגם הוא היה מהחותמים האוסרים, הלא הוא הרחמ"ן, וחיבר ספר גדול הכמות והדפיסו בעיה"ק ירושלים ת"ו, הכי קרא שמו "קול תחנה קול טחנה" והרבה בפלפולי חכמתו לאסור הסילאנדרי וגירשו מנחלת ישראל, ילאה הקורא ללמוד בו, וכל חכם לב תמוה יתמה איך בספיקי מועטים כדי לבררם צריך ספר גדול כזה, ואיך דברים המפורשים וברורים בדברי הפוסקים המתירים הוציאים ממשמעותם ופרשם כפי העולה על רוחו, וכיסה עין השמש בכברה, והאמת אגיד שלא היה צריך להשיבו, ודי במה שכתבנו ושלחנו

העיר בראשם רבי שמואל צרור, וביניהם רבי יצחק מרעלי זצ"ל.¹²

המחלוקת הזו לא מצאה חן בעיני עדת ישראל בוהראן, ואחרי הלחץ הדיחו את הרח"ם ממשרתו, וחזרו וטחנו ברחיים בשנת התער"ג בהוראת המוהר"ח ב"ר רבני אלג'יר, ונחה ושקטה כל הארץ.

ח. הרחמ"ן מדפיס את ספרו 'קול תחנה קול טחנה' לאסור את הסילאנדרי

אלא שבזה לא נחתמה המחלוקת, אדרבא התעצמה בייתר שאת, באותה השנה קם הגאב"ד דקהילת גיברלטר הרב חיים משה בן נאים (הרחמ"ן) שהיה חתום עם הרבנים האוסרים, וחיבר ספר שלם להוכיח את איסור הטחינה בריחי הסילאנדרי ובו כמאתיים עמודים והדפיסו בירושלים, תחת השם: "קול תחנה קול טחנה", ופלפל בו לאורך ולרוחב בכל טעמי האיסור בהרחבה גדולה.

הספר 'קול' קו"ט' מלא מזן אל זן בחריפות עצומה, חרזו הוא את דברי הראשונים והאחרונים והפוסקים ומפלפל בהם רבות, דומה הוא בחריפותו לחכמי תורקיה הקדמונים בספריהם שבנויים על אדני הפלפול הספרדי הקדמון שכמעט ותם מן הארץ, אמנם גאונותו באה על חשבון הסדר והמשטר שבספר, בכל כמה עמודים מפלפל בענין אחד ועובר למשנהו וחוזר חלילה, ולכן נמצאים בדברים כמה חזרות מהבנתו הראשונה בסוגיא.

וזו דרכו של הרחמ"ן בכל ספריו, בתשובות "רחמים פשוטים" שהדפיס הרחמ"ן בסוף ימיו, רוב הספר הולך וסובב סביב שלושה

12. הרחמ"ן בספרו קו"ט וקו"ט העתיק את פסק חו"ר אלג'יר והאריך להשיג על דבריהם ע"ש.

13. ואתו פסק הנקרא בשם "לב רח"ב" כולו אומר כבוד, בפלפולו וסידורו ואמתות וצחות לשונו, וארג אותו להיות לו פ"ז שנה (הרב יוסף משאש - שו"ת רבי ברוך טולידאנו אר"ח סי' כ"ו).

אנכי לימים, על כן זחלתי ואירא לבוא ולעמוד לפני מי שגדול, וכ"ש לדבר ולהתריס כנגדו, האמנם ההכרח אלצני וכו'."

הרבנים המתירים שלחו מכתבים לרבני התפוצות שיחוו את דעתם בכשרות הסילאנדרים בפסח, ונענו מהם להיתר, ובין המתירים נמנים: רבה של צרפת - הרב משה אריה הלוי, הרב יצחק בלוך העיד כי בהיותו מכהן בעיר אלג'יר זה יותר מכ"ה שנה הסכימו חכמי העיר ובראשם הרב שמואל אבולכיר להתיר הסילאנדרים, וכן העיד הרב של אלג'יר רבי שמואל צור, וכן השיב להם רבי ישראל זיתון המרא דאתרא בתוניס, שזה עשרים שנה אשר נהגו אצלם היתר בזה, וכמו כן קבלו תשובה מרבני ארץ ישראל להתיר את מכונת המצות מהרידב"ז רבה של סלוצק וצפת, ומהגרא"י קוק, ומהרב יוסף צבי הלוי הגאב"ד דיפו.⁷⁷

י. הנידונים המרכזיים בדברי האוסרים והמתירים

הפולמוס ההלכתי סבב סביב כמה וכמה נידונים מרכזיים בענייני תערובות החמץ ונמנה את טענות הרחמ"ן בקצרה:

א. חומר איסור חמץ שהחמירו בו חז"ל מאד, ובו הרחמ"ן הולך ומונה את כל חומרות החמץ עפ"י הרמב"ם והפוסקים.

לחור"ר הדור החותמים עמו והודענום על מה שמכנו, ובכל מה שכתב לא הפיל דבר אחד מצדדי ההיתר שכתבנו, אכן כדי שלא יטעה עוד בעצמו אשיב בקצרה" וכו'.⁷⁸

ט. הרב אליהו בן גיגי מדפיס את ספרו קול צעקת הרועים בהיתר הסילאנדרים

תלמיד המהרח"ב רבי אליהו בן גיגי קנא קינא קנאת רבו, וישב לחבר ספר עב כרס (מעל חמש מאות עמודים) להשיב על כל דברי הרחמ"ן בפרטי פרטות, לא הניח פינה וזווית שלא השתטח בה, לברר וללבן את כל צדדי ההלכה בעיקר בענייני תערובות החמץ וכן בעניינים המסתעפים, ונקב בשמו של הספר: "קול צעקת הרועים", להשיב על טענות קו"ת וקו"ט, וכדרך חכמי הספרדים בארצות המערב משיב הוא בענווה ובישרות גדולה ובבקיאות עצומה בכל ספרי הפוסקים, וכל הרואה תמה כיצד בעיירה קטנה הנקראת "סעידה" באלג'יריה החזיק ספרייה תורנית כזו עשירה הכוללת את רוב ספרי הפוסקים שנדפסו בזמנו,⁷⁹ בעוד שברוב ערי מרוקו החזיקו ש"ס שלם בעיר וכל ספר אחר היה יקר המציאות ממש.⁸⁰

ובך כותב הרב אליהו בן גיגי:

"וקודם כל דברי הנני מוסר מודעא, כי סהדי במרומים ועד בשחק נאמן סלה כי לא היה חפצי ורצוני לבוא עם הרחמ"ן נ"י בדברים, כי כבודו גדול בעיני, ומה גם כי צעיר

כה. ושם מאריך לפרק את כל טענות הרחמ"ן אחת לאחת בעשרות עמודים.
כו. כולל ביאור הגר"א על הירושלמי, וספרי כל הפוסקים על הטוש"ע, עד השדי חמד.
כז. כמות ספרים זו לה זכה, היתה בעיקר מתרומות בני העיר שהחזיקו אותו שישב רק על התורה ועל העבודה, ובזכות ההשתייכות של בני אלג'יר לצרפת יכל בקלות יחסית לרכוש ספרים מאירופה בעוד שבמרוקו היה זה יקר המציאות.
כח. הרידב"ז השיב להם כי במדינות ליטא וגליציה נהגו להקל, ובפולין יש מקילין ויש מחמירין, ולעניין הלכה יש להקל. הרב קוק סבר שאין לחדש מנהג זה, ורק במקום שנהגו היתר אין למנוע מהם. (הרב קוק השיב גם לרחמ"ן שבמקומות שנהגים היתר אין אפשרות למנוע מהם ההיתר). ולעומתו הרב יוסף צבי הלוי סבר שיש להתיר בשופי ודברי המערערין בטלין מעצמן, וברוב קהילות רוסיה וגליציה נהגו להקל באין פו"פ ומערער.

י. שזיעת הכתלים והבתים דינה כמים ומחמצת - ולכן זיעת הרחיים מחמיצות ואוסרות את הקמח בפסח.¹⁰

חזון בלתי נפוץ הוא לראות משא ומתן חריף בנבכי הסוגיות החמורות של תערובות בין שני חכמים בצפון אפריקה, בשני ספרים עבי כרס ממש, בטענות מפורטות בדקדוק דברי הפוסקים הדק היטב. ואכן המעיין בספרי חכמים אלו יראה את היקף גאונותם בכמות ובאיכות ביאורי ויסודות הסוגיות הנזכרים, כשכל סימן וסימן מנידוני הספר ראוי לעלות כסוגיא בפני עצמה, וכאן מצאו החכמים לשזור ולהקיף מכל רבדי המערכה את כל האפשרויות והנידונים העלולים ואמורים להיות מונחים על שלחן המלכים, מאן מלכי - רבנן.

יא. אחרית דבר

למעשה הלך ההיתר והתפשט בכל ערי אלג'יריה תוניס ומרוקו, וכמו שמעיד רבי יוסף משאש בספרו "מים חיים", קשה מאד להתעלם מן העקביות והטענות המוצקות של הרב אליהו בן גיגי בספרו קול צעקת הרועים, גם אם יש מקום לחלוק כדרכה של תורה בפרטי הטענות, מ"מ בכללים מעמיד הוא את המקובל מפי גדולי המורים בארצות הספרדים - שדעת מרן שאינו חוזר וניעור, וקמח בקמח הוי לח בלח, ויש ויש הלכה כיש בתרא, ועוד ועוד כללים ויסודות מוסכמים אצל חכמי צפון אפריקה ובני ספרד שהרחמ"ן בכח פלפולו יצא לערער ולקעקע יסודותיהם, מתבקשת היא ההנחה לתפוס כפי הדרך המקובלת בפסיקה ולא לחדש איסורים שלא העלום אבותינו.¹¹

ב. קבלת עדויות ששלח לו הרחי"ם האוסר מבעלי מלאכה המבררים את מורכבות הרחיים האופן בתוך האופן שא"א לנקרן מהקמח הלתות, וכן ששוהים את החיטים במים כמה שעות, ועוד טענות דומות.

ג. שראש הרבנים המתירים - המהרח"ב הכריע בתחילה לאסור, ושוב אחר זמן חזר בו להתיר, ואינו רשאי לחזור ולהתיר את האסור מפי עצמו, דכשם שחכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר ה"ה החכם בעצמו.

ד. שאין אפשרות לנקר את הרחיים לגמרי, וממילא הקמח הלתות שנשאר מהטחינה הקודמת הוא חמץ גמור ואוסר את הטחינה לפסח.

ה. שדעת רוב הפוסקים הראשונים ומרן בעצמו שחמץ קודם הפסח איסורא הוי ולא התירא, וממילא אינו מתבטל קודם הפסח בששים.

ו. שאין מבטלין איסור לכתחילה, ואפילו אם כוונתו לטחון ולא לבטל, - ואסור לו ולמי שנתבטל בשבילו.

ז. שדעת השו"ע להלכה שחמץ בפסח חוזר וניעור כשיטת הרמב"ם, ואפילו אם יתבטל קודם הפסח חוזר וניעור בפסח ואוסר.

ח. שקמח בקמח יבש הוי ולא לח לרוב הפוסקים, ולכן אינו מתערב ואינו מתבטל.

ט. שחמץ הוי דבר שיש לו מתירין - ולכן אין הולכין בספיקו להקל.

כט. בספר קו"ט וקו"ט אין שום התייחסות לספק במצות מכונה האם ישנו חסרון בלשמה דהוי מעשה קוף, למרות שהמהרש"ק טוען כן בהדיא, ומ"מ דברי המהרש"ק הגיעו אליהם רק בעקיפין ולא ראו את כל טענותיהם במקורם. ל. לדברי צאצאי הרחמ"ן - בהקדמה לשו"ת רחמים פשוטים מהדורה חדשה, מתבאר כי הרחמ"ן כתב קונטרס להשיב על טענות הרב קול צעקת הרועים, אלא שהקונטרס אבד מהן, וחבל על דאבדין ולא משתכחין.

הגאון הגדול רבי יוסף ידיד הלוי זצ"ל

מחכמי אר"צ אב"ד בירושלים

נולד בשנת ה'תרכ"ז באר"צ היא **חאלב**, לאביו רבי מרדכי שהיה מלמד תשב"ר. כנער צעיר סייע לאביו בהוראה לילדי ישראל, וגם היה לומד עמו ועוסקים יחד בלימוד הש"ס והפוסקים. לאחמ"כ כשגדל נכנס ללמוד אצל רבו המובהק הגה"ק רבי **אברהם חיים עדס** ע"ה.

בשנת ה'תרנ"ן עלה עם הוריו ובני משפחתו לארץ ישראל, והתיישב בתחילה בעיר הקודש **צפת**, שם ישב ספון על התורה ועל העבודה בבית הכנסת ע"ש מרן **רבי יוסף קארו**. בתקופה זו היה מקורב לגאון המפורסם **הרידב"ז** (בעל הפ"ע על הירושלמי), ועסק איתו יחד בעמלה של תורה. בצפת החל לחבר חלק מספריו, ושימש כדיין לצד רבי **ישמעאל בן פנחס הכהן** ורבי **שלמה רפאל חכים**.

בשנת ה'תר"ע לערך עלה להדפיס את ספרו "**תורת חכם**" בירושלים. בעצת דודו, הגאון רבי **יום טוב ידיד הלוי**, עבר כשנה לאחר מכן להתגורר בעיה"ק ירושלים עם משפחתו. בתקופה זו נענה לבקשת העדה הבוכרית מייסדי שכונת רחובות הבוכרים, והחל לשמש כדיין ומורה הוראה בבית הדין של העדה, לצד הרב **אברהם אמינוף** והרב **יוחנן שמחיוף**. לרשותו הועמדה דירה בשכונת הבוכרים, וספריה גדולה ונכבדת שקנה הגביר ר' פנחס אברהמוף, שלאחר פטירתו הועברה לרשות לומדי התורה ושכנה בבית הכנסת '**צופיוף**', לשם היו מגיעים צורבי דרבנן להחכים ולהשכיל מאוצרות הספריה הנדירה. כמו"כ ידוע שמרן הגאון **רבי עובדיה יוסף זצ"ל** ועם תלמידו רבי רפאל שלמה לניאדו זצ"ל, והיה מגדולי רבני זו את אוצרות התבל ויש ושמח בה.

גאונו וחריפותו היתה ידועה בין כל גדולי וחכמי ירושלים שחיו באותה תקופה ושימש ברבנות ודיינות בתי הדין ביד רמה. שימש כאב בית הדין של יוצאי חאלב בירושלים, בהמשך מונה לשמש כאב בית הדין של קהילת יוצאי חאלב לצד רבו רבי אברהם חיים עדס זצ"ל ועם תלמידו רבי רפאל שלמה לניאדו זצ"ל, והיה מגדולי רבני העיר רבתי עם.

היה ידוע בקנאותו לדבר ה' ולא היה ירא להשמיע דעת תורתו כנגד משנאי ה' ומחריבי הדת שפעלו באותם תקופה. ועל כן גם היה מקורב מאוד אל הגאון הנורא רבי **שלמה אליעזר אלפנדי** ע"ה.

חתם עם רבנים נוספים בעד היציאה מהוועד הלאומי, והתנגד להוראה בשפה העברית בתלמודי תורה, בטענה כי "הכשרת" השפה בקרב תלמודי התורה תביא להפצת חומרי קריאה בשפה זו כנגד הדת.

וכך כתבו עליו (חכם אברהם ע. הררי רפול ע"ה) בהקדמה לספרו ימי יוסף בתרא: "הוא היה ירא את ה' מנעוריו, יראתו קדמה לחכמתו. עיונו בתלמוד עמוק עמוק, יורד עד התהום. שקידתו בתורה להפליא, זכירה נפלאה היתה לו. קיים מ"ש "לא ימוש ספר

הגאון הגדול רבי יוסף ידיד הלוי זצ"ל

התורה הזה מפיק וכו". תפילתו היתה בהתלהבות גדולה כאילו יש בקרבו אש. ענותנותו היתה להפליא. נוכל לומר עליו "משמת רב יוסף בטלה ענוה".

ספריו: ברכת יוסף - דיני ברכות ועוד, חלק א', ירושלים ה'תרפ"ה. ברכת יוסף - דיני ברכות ועוד, חלק ב', ירושלים ה'תרפ"ז. ויחי יוסף - הלכות גיטין ועוד, ירושלים ה'תרפ"ט. ימי יוסף - שו"ת על ד' חלקי השו"ע, ירושלים ה'תרע"ג. ברכת חכם. תורת חכם על הל' ת"ח. שו"ת ימי יוסף בתרא בד' חלקי שו"ע. ספר פסק מהגרי"י ידיד הלוי בעניין הסרת רב ראשי ממשרתו, ירושלים ה'תשנ"ג.

בנו הרב שלמה ידיד, הדפיס חלק מספרי אביו לאחר פטירתו.

נפטר בעיה"ק ירושלים תובב"א ביום ח' אדר ה'תרנ"ץ, בגיל ס"ג שנים, ונטמן בהר הזיתים עדי עד יקיצו שוכני עפר.

* * *

להלן תשובה ייחודית מאוצרו הטוב שהותיר אחריו בכתבים ויו"ל במהדורה חדשה בשו"ת ימי יוסף בתרא (חלק או"ח סי' יח). ועתיד לראות אור ע"י המכון הנפלא והמושבח 'מכון גאוןי אר"צ'. תשואות חן להם על שנהגו בנו עין טובה ומסרו הדברים לעיון עמלי התורה בעניני דיומא.

(לתשומת לב המעיין: הכותרות משנה וההערות הם מהעורכים ולא מהמחבר).

בענין מכירת חמץ לנכרי ודין הקנין

מהך טעמא נמי לא סגי במשיכה לחוד, לצאת ידי חובת הפוסקים הסוברים להפך דנכרי לא קני במשיכה אלא בכסף², על כן לצאת מידי מחלוקת למכור לו בכסף ובמשיכה. ומהך טעמא פסק רמ"א בש"ע יו"ד סימן ש"ך גבי בכור, דלפטור מן הבכורה צריך שיקבל מעות מן הנכרי וגם שימשוך הנכרי, עיין שם (בסימן) [בסעיף] ו', יעו"ש. ואיכא מאן דסברי דאפילו בדיעבד אם לא עשה אלא קנין אחד משיכה או מעות לא נפטור מן הבכורה, ויש חולקין בזה, עיין באר היטב שם ס"ק ז' ובפתחי תשובה ס"ק ו', יעו"ש. אם כן מכל זה מבואר שאם יוכל להקנות החמץ לנכרי על ידי

רצייתי לעמוד ולבאר בקיצור בדין קנין חמץ לנכרי איזה מהם עדיף.

קנין כסף ומשיכה עדיף

ודאי אם יכול למכור החמץ לנכרי במעט כסף עם משיכה טפי עדיף, ואין בזה שום פקפוק, שאם הקנה בכסף לחוד אע"ג שיחד לו בית בפני עצמו ומסר המפתח לנכרי באופן דליכא שום חשש שיבא הישראל לאכול מן החמץ הזה, עכ"ז מידי חשש וספק איסור לא נפיק בזה, שהרי כמה פוסקים³ קא סברי דנכרי אינו קונה בכסף אלא במשיכה, ועל כן

א. תוספות מסכת עבודה זרה (עא. ד"ה רב אשי) ותוספות בבא מציעא (מח:): בשם רבינו תם. וראה טור יו"ד (סי' שכ) ובית יוסף שם.

ב. רש"י קידושין (יד: ד"ה הואיל) רש"י בכורות (ג: ד"ה קנין) רש"י חולין (לט: ד"ה ואי לא). וראה טור וב"י שם.

משיכה ומעות ודאי טפי עדיף בלתי שום פקפוק אליבא דכו"ע.

קנין אגב עדיף

אך דבר זה אי אפשר לעשותו דקשה הדבר, שיש כמה דברים שאי אפשר למשוך או להגביה. אם כן צריך לברר בזה איזה קנין עדיף אם קנין אגב עדיף או קנין חצר עדיף. והנה ודאי אי נימא קנין אגב דאורייתא, ודאי קנין אגב עדיף מקנין חצר.

קנין אגב דרבנן

אך הרב ערך השלחן הביא בחו"מ סימן ר"ב (סק"א) משם התוספות בקמא דף י"ב (ע"א) בד"ה אנא וכו' כתבו דקנין אגב מדרבנן, וקרא (דה"י ב כא ג) אסמכתא בעלמא הוא. וכיון שכן הרי ידועה המחלוקת דאיכא בין הפוסקים אי קנין דרבנן מהני לדאורייתא או לא.

אף אי קנין דרבנן מהני לדאורייתא שאני חמץ דלא מהני

ואולי אפילו לכת הסוברים דקנין דרבנן מהני לדאורייתא, אולי משום חומרא דחמץ לא מהני קנין דרבנן, שהרי מצינו אפילו קנין גמור דאורייתא דמהני לכל מילי כגון מתנה על מנת להחזיר דהוי מתנה לכל מילי, ועכ"ז משום חומרא דחמץ לא מהני מתנה ע"מ להחזיר לגוי, וכמו שכן כתב הרב תרומת הדשן (סי' קכ), והרדב"ז ז"ל (ח"א סי' רמ), והכי פסק מרן בש"ע או"ח סימן תמ"ח סעיף ג' דמתנה על מנת להחזיר לא מהני, והיינו משום

חומרא דחמץ. ומה שיש לעמוד בדברי מרן הנ"ל, ומה שכתב הכנה"ג (שם הגב"י סק"ב) משם הרדב"ז (ח"א סי' רמ, ח"ה סי' מג), אשר אני עני מצאתי להיפך בתשובות הרדב"ז ז"ל, ועיין פר"ח הכא (ס"ג), ובסימן ת"מ, אכמ"ל.

קנין דרבנן לא מהני לנכרי

ועוד אף אי נימא דקנין דרבנן מהני אף לגבי איסור דאורייתא ואפילו באיסור חמץ, עכ"ז קנין שהוא מדרבנן לא מהני לנכרי. וכמו זה ממש ראה ראיתי בבאר היטב משם הסמ"ע בחו"מ סימן ס"ו סעיף א' לענין מכירת שטרות אי הויא דאורייתא או דרבנן, וכתב שם (סמ"ע שם סוף סק"א) ונפקא מינה אי מוכר שטרותיו לעובד כוכבים, יעו"ש. משמע בהדיא דקנין דרבנן לא מהני בנכרי.

י"ל דגבי חמץ שאני ושרי קנין דרבנן וקנין נכרי

אלא דאפשר לומר, דאדרבה לענין חמץ בפסח יש להקל, כיון דחמץ מצאנו שאפילו ביטול בלב סגי ליה, אע"ג דלענין הפקר ממונו הפקר בלב לא מהני, והיינו משום דחמץ לפי שאינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב ברשותו, ומשו"ה בגילוי דעתא בעלמא דלא ניחא ליה דלהוי זכותיה בגויה כלל סגי, ומהני אפילו לחמץ ידוע, וכמו שכן כתב מרן בב"י בסימן תל"א (ס"א) משם הר"ן (פסחים דף א ע"א מדפי הר"ף ד"ה ומהו ענין), יעו"ש. ואם כן ה"נ מהך טעמא נימא נמי אע"ג דקנין דרבנן לא מהני לאיסור דאורייתא וגם בנכרי לא מהני קנין דרבנן, עכ"ז בחמץ בפסח

ג. ראה להלן בסמוך (ד"ה ואף שהרב) הטעם שקנין אגב עדיף על קנין חצר גבי נ"ד. וראה עוד להלן (ד"ה עכ"ז אכתי).
 ד. ראה מה שכתב בזה רבינו הגאון המחבר זצ"ל בספרו שו"ת ימי יוסף ח"ב (סימן יד עמוד קמא=) שכן דעת כמעט רוב הפוסקים דקנים אגב מדרבנן.
 ה. ראה שו"ת אור לי (סי' לא) ובספרו שדי חמד כללים (מע' ק כלל יח) שהאריך בדעות הפוסקים בזה. וראה עוד שו"ת יביע אומר ח"ט (חחו"מ סי' ד).
 ו. שו"ע חו"מ (סי' רעג ס"ג).

כן ודאי לא צייתנינן להסמ"ע נגד הנימוקי יוסף והש"ך.^ז

דבגילוי דעתא בעלמא סגי, מהני, אף שהוא איסור דאורייתא, ואף בנכרי.

י"ל דקנין אגב מהני כיון שיש לו סמך מה"ת

ועוד אפשר לומר דהכא כיון דאיכא אסמכתא מדאורייתא,^ח חמיר טפי מקנין דרבנן לחודיה שאין לו שום סמך בדאורייתא, ועל כן איכא למימר דאפילו הפוסקים שסוברים קנין דרבנן לא מהני לדאורייתא, וגם לסמ"ע שסובר שקנין דרבנן לא מהני בנכרי, היינו בקנין דרבנן שאין לו שום סמך בדאורייתא, כגון מכירת שטרות, והוא דרבנן לא מהני [קנין] דרבנן, אבל היכא דאיתא ליה סמך בדאורייתא כנ"ד שהוא קנין אגב, כו"ע מודים דמהני אפילו לאיסור דאורייתא ואפילו בנכרי, דכל היכא דאפשר למעט בפלוגתא הכי עדיף טפי.

קנין כל דהו סגי

וראה ראיתי בספר מנחת משה לאחד רב אשכנזי אחרון בחלק או"ח בקונטרס חוקת הפסח שם בסימן כ' שכתב שם דבחמץ בקנין כל דהו סגי,^ט וציין שם בתשובת צמח צדק סימן ס"א, ובתשובת עבודת הגרשוני סימן ק"ב, ובתשובות משאת בנימין סימן נ"ט,^י יעו"ש.

במתנה על מנת להחזיר טפי יש להחמיר

ומתנה ע"מ להחזיר שאני, שראוי להחמיר, כיון דאיכא תנאי נראה שמגלה דעתו בהדיא שאינו חפץ לתת בלב שלם, שהרי אפילו במכר או מתנה סתם הרגילות הוא למכור בדבר מועט או נותן במתנה סתם וידוע הדבר שיחזיר לו אחר הפסח ואינו אלא להפקיע איסור חמץ מעליו, אם כן כיון שאפילו בסתם נראה הדבר שהוא להחזיר, על כן כשמתנה ע"מ להחזיר ניכר הדבר טפי שאינו נותן כלל, על כן ראוי להחמיר. או משום דלאו כל אדם יודע להתנות.

קנין דרבנן מהני בנכרי

איך שיהיה על כל פנים מהך טעמא דחמץ בגילוי דעתא בעלמא סגי ליה, אולי מהני ביה קנין דרבנן לכו"ע. וגם בקנין דרבנן שכתבנו משם הסמ"ע דלא מהני בנכרי, הש"ך באותו סימן בסעיף כ"ה (ס"ק פה) כתב בהדיא דקנין דרבנן מהני בנכרי, והביא ראיה מדברי הנימוקי יוסף דבפרק הספינה (ב"ב דף לט ע"א בדפי הרי"ף) כתב דמכירת שטרות הוי דרבנן, ועכ"ז בפרק מי שמת (ב"ב דף סט ע"א מדפי הרי"ף) כתב דיכול למוכרו לנכרי יעו"ש. ואם

ז. ראה עוד להלן (ד"ה עכ"ז אכתי) שעדיין צירף דעת הסמ"ע לספק. וכן בספרו שו"ת שארית יוסף ח"ג (חחו"מ סי' ב ריש עמוד קפט) הביא מחלוקת הסמ"ע והש"ך הנ"ל, וסיים "אלא דאכתי מידי ספק לא נפקא".

ח. קנין אגב אית ליה אסמכתא מדאורייתא, כדאיתא בקידושין (כו.).

ט. וראה שדי חמד (מע' חמץ ומצה סי' ח אות יג סק"ט).

י. במשאת משה שם דן גבי עובדא שמכר חמצו לנכרי בן ט"ו שנה, אשר לפי חוקיהם א"א לגוי כזה לקנות. ולזה ציין לשו"ת צמח צדק ועבודת הגרשוני, שעסקו כיו"ב גבי קדושת בכור שנמכר לנכרי באופנים שונים, ועסקו בדברי המשאת בנימין סי' לה. והוסיף המשאת משה "ויעוין בתשובת משאת בנימין סי' נט דבחמץ בקנין כל דהו סגי". [אולם בשו"ת צמח צדק שם (בקו"א מבן המחבר), יש סברא קצת לנ"ד (על פי תוס' ע"ז עא. סד"ה רב אשי), דאנן סהדי דגמר ומקני דלא שביק איסורא, ע"ש גבי בכור, וסברא זו שייכת גם גבי נ"ד].

יא. וראה עוד שם סי' לה.

אין לומר ס"ס שאינו שקול

אלא דעכ"ז לא יצאנו מידי ספק פקפוק שיהיה דבר מוסכם דכל זה אכתי מידי ספק לא נפיק דאף דאיכא למעבד ס"ס ונימא שיועיל הקנין מכח ס"ס, וס"ס מועיל לכל האיסורין שהם מדאורייתא, והכי איכא למעבד ס"ס שמא קנין אגב דאורייתא, ואז ודאי מהני, ואפילו בנכרי, ואת"ל שהוא דרבנן שמא הלכה היא דאפילו איסור דרבנן מהני לדאורייתא ואפילו בנכרי מהני. דאין זה מחשב ס"ס, שהרי באת"ל שאנו אומרין שהוא דרבנן, לא יש ספק אחד שקול לכאן ולכאן, שהרי אם נימא שהוא דרבנן איכא למעבד הס"ס להיפך, דלא מהני ביה קנין, והוא דשמא הלכה כמ"ד דקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא, ואת"ל דמהני, אולי בנכרי לא מהני מידי קנין דרבנן, וכדעת הסמ"ע, וכיון דהס"ס אינו שקול משני הצדדים לא מהני ס"ס כה"ג להקל"ב.

אף אי קנין אגב דאורייתא לא מהני בנכרי

ועוד אף אי נימא דקנין אגב דאורייתא אכתי לא פשיטא מילתא דמהני בנכרי, ואכתי מידי ספק פלוגתא לא נפקא, שהרי הרב קצות החושן בחו"מ סימן קכ"ג ס"ק ו' כתב משם התומים (שם ס"ק יב) דקנין אגב לא מהני בנכרי, ומשמעות דברי התומים שם שכתב הטעם משום דויתן להם מתנות וכו' (דה"י ב כא ג), ביהושפט כתיב, יעו"ש. משמע בהדיא דאפילו שהוא דאורייתא ודרשה גמורה, אפ"ה אינו בנכרי מהך טעמא שכתב"ב.

קצוה"ח ס"ל קנין אגב מהני בנכרי

ואף שהרב קצות החושן הנ"ל דחה דברי התומים"י, וסיים וכתב שם, וכבר נתפשט בכל ישראל במכירת חמץ על קנין אגב קרקע, והוא מדברי הגאון מוהר"ש קורניבור (הובא בשו"ת נחלת שבעה סי' ל ד"ה ואגב לא אוכל) דשדי נרגא בקנין חצר, משום דחצר מדין שליחות אתרבאי (בבא מציעא י:), ואין שליחות לכותי (שו"ע חו"מ סי' קפח ס"א), וז"ב, עכ"ד, יעו"ש.

מכירת חמץ ע"י קנין אגב רפוי הוא

עכ"ז אכתי מידי ספק לא נפיק דיש לדברי התומים מקום. ועל כל פנים מצטרף דעת התומים לדעת האומרים דקנין אגב דרבנן, ולדעת הסוברים שקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא, ולדעת הסמ"ע שקנין דרבנן לא מהני בנכרי. ומה גם שהקצות החושן בעצמו בחו"מ סימן קצ"ד (סק"ג) פקפק בזה בדין קנין חמץ ע"י אגב לנכרי מהנך טעמי דכתיבנא. ואל יאמר האומר שגנובי גנבא למה לך, אנכי אשבע, ותיתי לי אם לא קודם ראותי דבריו חידשתי מדעתי כמעט כל הדברים שכתב שם, וגם בקנין חצר עלה על דעתי שמועיל בנכרי, וכמו טעם שכתב שם"י. איך שיהיה נראה דקנין חמץ לנכרי ע"י קנין אגב רפוי הוא ואית ביה פקפוק.

בעינן קנין גמור למכירת חמץ

וגם מה שכתב"ב משם הר"ן (פסחים שם) ומשם המנחת משה (שם) שכתב משם הרב

יב. ראה ש"ך (כללי ס"ס אות לג).

יג. ראה עוד שדי חמד (מע' חמץ ומצה סי' ט אות ל) שהאריך בזה אי מהני קנין אגב בגוי, ע"ש.

יד. והקצוה"ח (שם) ס"ל כדברי התומים [דלא פליג עליה בהא] דקנין אגב דאורייתא. וכן משמע בקצוה"ח (סי' קז סק"ז) דשיטת התוס' (ב"ק יב.) דקנין אגב מדרבנן, יחידאה היא, ע"ש. וראה קצוה"ח (סי' קצד סק"ג) שהובא להלן. [דאי נימא דהקצוה"ח ס"ל קנין אגב דרבנן, י"ל דס"ל דקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא].

טו. וראה עוד שדי חמד (מע' חמץ ומצה סי' ט אות לא) קנין חמץ אי מהני בנכרי.

טז. נראה שיש כאן חסר. וראה שו"ת משאת בנימין סי' נט (הנ"ל) שהזכיר מדברי הר"ן.

הגאון הגדול רבי יוסף ידיד הלוי זצ"ל

הרמב"ם ז"ל והראב"ד בפרק ד' (מהל' חמץ ומצה ה"ה) גבי ישראל שהרהין חמצו אצל הנכרי, דמשמע מדבריהם דגם במכירת חמץ לנכרי בעינן קנין גמור ולא סגי ליה בקנין כל דהו, יעו"ש בס"ק ו"א.

משאת בנימין (שם) דחמץ קנין כל דהו מהני ביה. עיין בספר חוקת הפסח (ומוהר"י) [למוהר"י] טייב בעל המחבר ערך השלחן שהביא בהלכות פסח בסימן תמ"ח דברי הרב משאת בנימין הנ"ל, ודחה דבריו מדברי



יז. ראה עוד בדברי רבינו המחבר זצ"ל בספר שארית יוסף ח"ד (=בפסק ביטול היתר המכירה בשביעית) כמה חילוקים בין מכירת חמץ, וההיתרים שיש בה, למכירת קרקעות בשמיטה, ע"ש.

מרן ראש הישיבה הגאון חכם שלום כהן זצ"ל

ראש ישיבת פורת יוסף

רבנו נולד בירושלים שבין החומות ביום י"ב בחשוון ה'תרצ"א, לאביו המקובל האלקי הגה"צ רבי אפרים כהן זצוק"ל, זקן המקובלים בישיבת 'עוז והדר' ששכנה בישיבת פורת יוסף בעיר העתיקה.

בילדותו למד בתלמוד תורה "בני ציון", לאחר מכן עלה ונתעלה בישיבת פורת יוסף, אצל רבותיו מרן רב רבנן חכם עזרא עטיה ע"ה ומרן הגאון רבי יהודה צדקה זצ"ל שהחשיבו לרבו המובהק עד סוף ימיו.

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

לאחר נישואיו בחרו בו רבותיו להרביץ תורה בישיבה לתלמידים הצעירים שהגיעו זה עתה ועלו לארץ מארצות הגולה. ומינוהו לר"מ בישיבת פורת יוסף עד שלימים פעל יחד עם מרן הגר"ש בעדני זצ"ל להקים סניף נוסף של ישיבת פורת יוסף שהחלה בשכונת קטמון ולימים אחר מלחמת ששת הימים כשניתנה האפשרות חזרה העטרה ליושנה והישיבה שבה למקומה הראשון בבנינה החדש בעיר העתיקה. בתפקיד זה כיהן במשך עשרות בשנים, והעמיד תלמידים הרבה באיכות ובכמות ורבים מתלמידיו משמשים בקודש בהרבצת תורה והלכה בארץ ישראל ובפזרות ישראל בגולה.

לאורך השנים פעל רבות למען ציבור עמלי התורה, ונתן ליבו כל הימים כיצד לפעול להגדיל תורה ולחזק קרן עולם התורה ולומדיה בטהרה. היה שותף וראש וראשון לכל ייסוד והקמת המסגרות הקיימות לבני התורה וקהילות האברכים ונשא בגאון את עול הנהגת העדה יחד עם מרנן ורבנן, ידו לא זזה מתוך ידו של מרן הגאון רבי עובדיה יוסף זצ"ל בכל מפעלי החזרת העטרה ליושנה וסמך ידו עליו ואת עול ההנהגה לדורות אחריו. כמו"כ היה עומד בפרץ וגודר גדר לשמור על כרם בית ישראל ופעל רבות לחזק והרבות שלום במחנה יראי ה' בין כל חכמי וגדולי התורה מכל החוגים והעדות.

קשר מיוחד היה לו עם רבים מגדולי ישראל ובמיוחד ידועה היתה חיבתו הגדולה של מרן זקן ראשי הישיבות הגרא"מ שך זצ"ל אליו. עד שבאחד השיחים הוא התבטא עליו ואמר "חכם שלום הוא איש אמת, אין לו נגיעות". ובכל פעם שהיה נכנס למעונו היה קם מפניו ומתרגש מביקורו אצלו. ומייסדי ישיבות רבים מספרים שכשהיו נכנסים אל מרן הרב שך להתיעצות בעניני הקמת וייסוד ישיבות לבני עדות המזרח, כשהיה עולה על השלחן הנידון בהנהגת הישיבה בהתאם לכללי ומסורת המנהגים ונוסח התפילה היה אומר להם מרן הרב שך: "תלכו לישיבת פורת יוסף לחכם שלום... וכפי שהוא נוהג ועושה, כך עליכם לנהוג ולעשות...".

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 בכך

חשיבות עליונה. 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.

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. 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.

וכה דבריו אשר חקק בכתב יד קדשו במכתב מיוחד מתוך רבים 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, נכתב עם צאת קהילות איגוד עמלי התורה למגבית גדולה ומיוחדת לביסוס הקהילות, 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".

הוראתו הציבורית האחרונה היתה כאשר נכנסו למעונו מייסדי סמינר 'הכתר' והציגו בפניו את חזונו לבסס ולהקים סמינר בית יעקב איכותי ומרומם לבנות האיכותיות ביותר מבני הקהילות של האברכים עמלי התורה כדי שיהיה להם מקום ובית לחנוך בדרך אימותינו ולמען לא ירעו בשדות זרים. ויש שהעלו ביקורת וחשש על יצירת אפליה והבדלי מעמדות בתוך הציבור. ומרן זצ"ל הכריע שהתועלת שתצמח מהקמת מקום זה בדרך זו היא הפתרון הנכון לעוול שהיה נגרם במשך שנים רבות שבנות ישראל רבות היו ממתניות בבושת ולא כיאה וראוי להם להגיע למקום לימודן לכתחילה, והרעיף ברכות לרוב על ראש הגר"ד אברהם שליט"א שלקח על עצמו את עול הקמת המוסד הזה.

נסתלק לב"ע ביום כה אב ה'תשפ"ב וכבוד גדול עשו לו במותו בהשתתפות רבבות מבני היהדות הנאמנה ועמך בית ישראל שהלכו אחר מיטתו. ויבכו אותו כל בית ישראל במספדים רבים בכל קהילות ישראל וציבור בני התורה. תנצב"ה.

תודתינו נתונה לבנו הגר"ד שמעון שליט"א על שנהג בנו עין טובה במסירת חידושי תורת אביו הגדול זצ"ל לראות אור לתועלת מעייני והוגי התורה. (השיעור נכתב ע"י אחד השומעים, ובאחריותו).

ביאור בר' הראשונים ביסוד מצות ספירת העומר

בזמן הבית ביטל עשה עכ"ל, הרי שהדגיש פעמיים שרק בזמן הבית החיוב מדאו, וצ"ב.

אופן הספירה במנין הימים והשבועות

ב. בטור (סי' תפט) הביא כמה דעות כיצד אופן ספירת הימים והשבועות, דעה ראשונה כמנהגינו שאנו מונים הימים והשבועות תמיד, דעה שניה בשם אבי העזרי שאין מונים הימים אלא בשבוע ראשון, ולאחמ"כ מונה רק השבועות, דהיינו שביום השמיני יאמר היום שבוע אחד ויום אחד, וכן הלאה עד יום י"ד שאז יאמר היום ארבעה עשר יום שהם שני שבועות, ודעה שלישית הביא הטור שאין מונים השבועות אלא בסוף שבוע, ובשאר הימים מונה רק את מנין הימים, והוא דעת הר"ן (פסחים כח. בדפ"ה) כמובא בב"י.

בספר החינוך (מצוה שו) הביא ג"כ את הדעות הנ"ל וכ' שיש לנהוג כמנהגינו למנות הימים והשבועות ובכך לצאת ידי כולם, ועוד הביא שם דברי הרמב"ם בספר המצוות (עשין קסא) שאע"פ שאמרו מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי, מ"מ אי"ז שני מצוות, אלא המצוה היא למנות ימי העומר ולזכור הימים והשבועות, ולכך אין מברכים על מנין השבועות ברכה בפנ"ע, עכת"ד עי"ש.

טעה וספר הימים לחוד או השבועות לחוד

ג. כ' המג"א (שם סק"ד) נ"ל דאם ספר הימי לחוד ולא ספר השבועות א"צ לחזור, כדאי' בגמ' למ"ד ספירה דרבנן, וב"י כ' בשם רוב הפוסקים דקי"ל ספירה בזמן הזה דרבנן, ואם מנה שבועות לבד נמי יצא כמ"ש הטור עכ"ל. והנה מש"כ בשם הטור דאם מנה השבועות לבד יצא, לכאו' אין לו מקור דלא מצינו בטור מאן דס"ל הכי, דהא אפי' לדעת אבי העזרי

חיוב הספירה מדאו או מדרבנן

א. איתא בגמ' מנחות (טו.) אמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי, רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי. אמר מני יומי ולא מני שבועי, אמר זכר למקדש הוא. הציווי על הספירה נאמר גם על הימים וגם על השבועות, וכמו שאמרו בגמ' (הגיגה יז:) מצוה למימני יומי דכתיב תספרו חמשים יום, ומצוה למימני שבועי דכתיב שבעה שבועות תספר לך.

וכתבו התוס' (מנחות שם ד"ה זכר) נראה דבספק חשיכה יכול לברך ואין צריך להמתין עד שיהא ודאי לילה כיון שהוא ספיקא דרבנן, ועוד אומר דאפילו ביום סמוך לחשיכה עדיף משום תמימות כדאמרינן לעיל, ואין נראה עכ"ל. כלומר, דעת התוס' דלכו"ע מצות הספירה היום היא מדרבנן, ונחלקו האם כעין דאו' תקון, ועוד כ' שם התוס' בשם הבה"ג שאם שכח לספור בלילה סופר ביום, והביאו ראייה לדבריו, ואח"כ כ' בשם הבה"ג שאם הפסיק יום אחד ולא ספר שוב אינו יכול לספור, וכ' ע"ז שהוא תימה גדולה ולא יתכן עכ"ד.

בביאור"ל ריש סי' תפט מביא שדעת הרמב"ם והחינוך שגם בימינו שאין לנו קרבן העומר חיוב הספירה מדאו, וכן הוא דעת כמה ראשונים, אכן דעת הטור והשו"ע להלכה שזהו מדרבנן, ומ"מ המדקדקין חוששים לספור לאחר צאה"כ עי"ש. והנה מש"כ בשם ספר החינוך, לכאו' מבואר בחינוך להדיא שבימינו הוא מדרבנן, שכ' ונוהגת מצות ספירת העומר מדאורייתא בכל מקום בזכרים, בזמן הבית שיש שם עומר, ומדרבנן בכל מקום ואפילו היום שאין עומר קרב בעוונותינו. ועובר על זה ולא ספר ימים אלו

אחד וכו', נמי יצא שהרי הזכיר שבועות אתמול ביום השביעי עכ"ל, וזה כדעה השלישית שהביא בטור וכנז"ל. והנה לפי"ז צ"ל דמש"כ המשנ"ב למעלה דאם מנה הימים ולא הזכיר השבועות דצריך לחזור ולמנות שוב בלי ברכה, הוא דווקא בסוף שבוע דאז זה לעיכובא, אך באמצע שבוע אינו צריך לחזור וכמ"ש כאן.

והנה לגבי מי ששאל מחבירו כמה ימי הספירה, כ' השו"ע שיאמר לו אתמול היה כך וכך, וכ' ע"ז המשנ"ב (סקכ"ב) כתבו האחרונים דמירי ששאל אתו קודם שהגיע לשבועות, הא אי שאל לו בשעה שהגיע לשבועות, אפילו אמר לו היום כך וכך לאו כלום הוא כל שלא הזכיר שבועות, וצריך לחזור ולספור בברכה עכ"ל. ובשעה"צ (סקכ"ח) כ' דמהפר"ח משמע דדווקא בסוף שבוע דהוא לעיכובא הזכרת מנין השבועות יכול לחזור ולספור בברכה, אך באמצע שבוע דבדיעבד יצא אינו יכול לחזור ולספור בברכה, אמנם הא"ר ס"ל דבכל גוונא חוזר ומברך, דהא כיון שלכתחילה אנו נוהגין להזכיר גם את מנין השבועות, מוכחא מילתא שלא נתכוון לצאת יד"ח, וכן הוא הכרעת המשנ"ב. והנה הוא תמוה מעט, דהא למעלה כ' המשנ"ב דבדיעבד שמנה רק הימים אינו חוזר, ובסוף שבוע כ' שחוזר ללא ברכה, וא"כ איך כאן הכריע שחוזר ומברך, וצ"ל דעיקר סברתו כאן היא משום דחשיב כאילו כיון להדיא שלא לצאת, ואכתי צ"ב בזה.

דברי בית הלוי המחודשים

ד. כ' השו"ע (שם סעי' ה) אם שכח לברך באחד מהימים, בין יום ראשון בין משאר ימים, סופר בשאר ימים בלא ברכה עכ"ל. והיינו משום שנח' הפוסקים אי מצות הספירה היא מצוה חדא לכל החמישים יום, או שבכל יום היא מצוה בפני עצמה, ולמ"ד שזוהי מצוה

בסיום שבוע יש להזכיר גם את מנין הימים כמבואר להדיא בטור, ובאמת בחק יעקב (סק"ח) כ' ע"ז דכוונת המג"א לדברי אבי העזרי, ואם אירע כן ביום סיום השבועות שלא מנה הימים לא יצא יד"ח, אך המחזה"ש כ' דגם בסיום השבוע לדעת אבי העזרי אינו צריך לומר אלא היום שבוע אחד, ולפי"ז מש"כ המג"א איירי בכל הימים מיום השביעי והלאה, והוא תמוה דלא מצינו כן.

ובמשנ"ב (סק"ז) כ' שאם מנה הימים לחוד, י"א דיצא בדיעבד [והוא דעת המג"א], וי"א דצריך לחזור ולספור כדן, וע"כ הכריע המשנ"ב שיחזור ויספור בלא ברכה. ובשעה"צ (סק"ט) כ' דלכא' דברי המג"א שכ' דהואיל וספירת העומר דרבנן א"כ סגי במנין הימים לחוד אינם מובנים, דהא אף למ"ד דאו' אין מצוה למנות השבועות לחוד אלא הכל מצוה אחת וכמבואר בספר המצוות וכנז"ל, וא"כ אף למ"ד דרבנן י"ל דכעין דאו' תקון, ובפוסקים לא העתיקו כלל את דברי אממר, וש"מ דאף אם ס"ל דהוא מדרבנן מ"מ צריך למנות הימים והשבועות, ולכך כ' במשנ"ב דיש לחזור ולמנות בלא ברכה.

ואם מנה השבועות לחוד, כ' המשנ"ב דאם אירע כן בסוף שבוע כגון ביום השביעי, לא יצא יד"ח. ובשעה"צ (סקי"א) כ' דכן הוא הדין לכו"ע, דהא ודאי דצריך למנות הימים, ומש"כ המג"א דיצא, קאי אלאחר שבעה ימים, כגון שאמר היום שבעה ימים ויום אחד ולא אמר מקודם היום שמונה ימים כמנהגנו, עכ"ל. וזה כהבנת החק יעקב ודלא כמחה"ש. [וצ"ל דמש"כ המשנ"ב היום שבעה ימים ויום אחד, כוונתו שאמר היום שבוע אחד ויום אחד, וכן נר' דגם ביום י"ד ישנה קפידא שיאמר היום ארבעה עשר יום, ופשוט].

ועוד כ' המשנ"ב (סק"ט) אם לא אמר אלא היום שמונה ימים ולא סיים שהם שבוע

אחת אם לא ספר יום אחד הפסיד המצוה, דבעי תמימות וליכא, ומאחר וחיישי' לזה, כ' השו"ע שממשיך לספור בלא ברכה.

ובספר בית הלוי (ח"א סי' לט) כ' לחדש דהא קיי"ל דמצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי, ומצוה דשבועי היא ביום שנשלם בו השבוע, וא"כ נהי דהפסיד מצוה דיומי, מ"מ מצוה דשבועי לא הפסיד, ובכל סוף שבוע יוכל למנות בברכה, אא"כ שכח ולא ספר בסוף שבוע, ושוב הביא שם את דברי רבינו ירוחם שהקשה מדוע אין מברכין ב' ברכות ות' דמצוה דיומי שייכת גם בימינו מדאו', אבל מצוה דשבועי אינה אלא בזמן הבית, והיום זהו זכר למקדש, וא"כ אנו מברכים רק על מצוה דיומי ואילו על מצוה דשבועי אין מברכים, וכמו שאין מברכים בליל הסדר על כורך, כיון שזהו רק זכר למקדש, עכת"ד רבינו ירוחם. ולפי"ז כ' בית הלוי שא"א לברך בסוף השבוע דהא על מצוה דשבועי אין מברכין, ובסוף האריך להוכיח דאנן לא קיי"ל הכי, אלא הכל מצוה אחת וכמו שהבאנו לעיל מספר המצוות, וכבר כ' הטור דאם ספר ימים ללא שבועות או שבועות ללא ימים יצא יד"ה, וא"כ שפיר יכול לברך בסוף השבוע דמצוה דשבועי לא הפסיד, עכת"ד.

והנה מש"כ בשם הטור שאם ספר שבועות ללא ימים יצא יד"ה, לא מצינו מאן דס"ל הכי, ואף שכתב כן המג"א הנז"ל, כבר הבאנו דביארו בזה האחרונים דהיינו דווקא באמצע שבוע, אבל בסוף שבוע לא מהני לכו"ע וכמ"ש השעה"צ, [ורק המחמה"ש כ' כן והוא תמוה].

והיה מקום לבאר דבריו ולא מטעמיה, לפמ"ש"כ הר"ן דעיקר המצוה דשבועי בסוף השבוע, וא"כ יש כאן ב' מצוות שונות, [וכעין מש"כ רבינו ירוחם], ולפי"ז ודאי דיכול לברך ע"ז, דיש בזה ס"ס דשמא הלכה כהר"ן

דהוא שני מצוות, ואת"ל דהוא מצוה אחת כמ"ש הראשונים, שמא הלכה כמ"ד שכל יום היא מצוה בפנ"ע, וכבר מרן עשה מעי"ז ס"ס באופן שספר ביום, וכן כשהוא מסופק אם ספר אתמול. אכן זה אינו, דהא אין אנו מוכרחים לבאר דהר"ן חולק על כל הראשונים בעיקר יסוד המצוה וס"ל דהוא שני מצוות, דיותר מסתברא דאף הוא מודה דהיא מצוה אחת, אלא שחלוק באופן הספירה מתי מחויבים להזכיר מנין השבועות, וא"כ לא מצאנו מקור לדברי בית הלוי.

טעה במנין ולא נזכר עד למחרת

ה. כ' הט"ז (סוס"ק י) נראה פשוט דמי שטעה בספירה היום ולא נודע עד יום שאחריו, דהו"ל כאלו שכח לגמרי לספור, אלא דאם טעה בימים אבל בשבוע לא טעה, מהני עכ"פ שאח"כ יספור בימים אחרים כדרכו עכ"ל. ומבואר בדבריו שאפי' שלא מנה הימים אלא השבועות יצא, ולכאו' זהו סיעתא לדברי בית הלוי, אכן בביאה"ל (ס"ח ד"ה יספור) כ' דלכאו' הט"ז איירי באמצע השבוע דווקא שאז אי"ז לעיכובא שיזכיר גם הימים, אך בסוף השבוע לכאו' אינו יוצא יד"ה אם לא הזכיר הימים והשבועות, וא"כ באופן שטעה בספירת הימים בסוף השבוע ולא נזכר עד למחרת, דחשיב כמי שלא ספר כלל, אינו יכול לחזור ולספור בברכה. ולפי"ז שוב אין להביא מכאן סמך לדברי בית הלוי.

אלא דשוב כ' הביאה"ל דאולי י"ל דהט"ז מייירי אף ביום שנשלם בו השבוע, דהא איכא למימר דכיון דסו"ס הזכיר איזה מנין נכון, ויש לצרף גם דעת הפוסקים שכל יום מצוה בפנ"ע, והוי כעין ס"ס, ומ"מ נשאר הביאה"ל בצ"ע לדינא. ויש לדייק קצת מלשון הט"ז דאף הוא לא אמר אלא דביום אחר רשאי להמשיך ולברך, אך באותו יום אם נזכר שטעה, לכאו' אף הט"ז מודה דנורה לו לשוב

וכבדוהו לברך, יש לצרף כבוד התורה וכבוד הבריות ולסמוך על מ"ד שכל יום מצוה בפנ"ע. והוא חידוש גדול לדינא. ובספר מקראי קודש להגרצ"פ פרנק (פסח ח"ב ס' טו) הביא שהיה מעשה עם בית הלוי ואמר לאחד מהקהל שלא יברך והוא יכוון להוציא, והוא שם פלפל בזה אי מקרי אינו מחוייב בדבר עי"ש. ובספר שבה"ל הנדפ"מ הביא בהגהה לעיצה זו ודחאה עי"ש. ולמעשה קשה מאד לסמוך על כל העצות האלו, ואולי בסוף שבוע בצירוף כל הנ"ל אפשר להקל.

ולמנות בברכה, באופן שטעה במנין הימים בסוף השבוע. ועכ"פ לפי"ז יש מקום לדברי בית הלוי דחשיב קצת כעין ס"ס דאולי מנין השבועות לחוד סגי, ועוד דאיכא למימר דכל יום מצוה בפנ"ע. אכן כבר נתבאר בביאה"ל דצ"ע בזה לדינא.

ש"צ ששכח יום אחד לספור כיצד ינהג

ו. ראיתי בשו"ת שבט הלוי (ח"ג ס' צו) שכ' לחדש שאם הרב שכח לספור יום אחד

ניתן להשיג את ספרי רבינו:

ספר דובר שלום - שיחות מועדים חלק א בטלפון: 03-6780296

וספר שיעורי דובר שלום - חלק א עניני אורח חיים בטלפון: 052-7637068

כתר תורה

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



דין מכירת חמץ שתאפשר למוכר להשתמש בחלקו לאכילה ולקיום מצות ביעור

הקנינים במכירת חמץ

בדין מכירת חמץ שמוכרים את החמץ לגוי באשראי וכנפסק בסימן תמ"ח ס"ג, ובכל הקנינים האפשריים, קנין כסף, קנין אגב [שכירות המקומות או טפח על טפח תחת המקרה], קנין חצר [כנ"ל], קנין סודר, קנין סיטומתא בתקיעת כף, קנין אודיתא שמודים שהחמץ קנוי לגוי והוא בבעלותו.

והנה את החמץ שמבערים או שאוכלים לא שייך למכור, כי אם הוא מכור היאך מבערים או אוכלים אותו. וכבר שאל התבואות שור דהערמה בדאורייתא אסור. ותירץ דמדאורייתא בביטול סגי, ומה שצריך לבער אחר הביטול זהו מדרבנן. והקשה החת"ס על תירוצו, דאת מה שמבטל לא מוכר ואת מה שמוכר אינו מבטל, ועל כן כתב דלעולם הוי דאורייתא ועל כן מהני בגמירות דעת שלימה ובלא הערמה.

החמץ המכור. והנה יש שרצו לומר שבעת שמוכרים לגוי את כל החמץ ישאלו ממנו רשות שיאפשר לבער וכן לאכול חלק ממנו.

ודבר זה נלע"ד דאינו ראוי להיעשות, דעיין מרן השו"ע (סימן תמח ס"ג) אשר כתב דלא ימכור את החמץ במתנה ע"מ להחזיר, וע"ש משנ"ב (סק"ב) דאע"ג דבכל התורה מתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה אם נתקיים התנאי מ"מ הכא משום חומרא דחמץ הצריכו חכמים מתנה גמורה.

עפ"ז נלע"ד דאם אומר לגוי שמוכר לו את החמץ אלא שמבקש ממנו שיאפשר לו לאכול או לבער חלק ממה שמכר לו, חשיב מזוייף מתוכו. וע"ש בביה"ל בדין האומר שמוכר את החמץ לגוי שיחזירו לו, וישנם מקרים שנחשב כמי שלא מכר כלל, וישנם אופנים שנחשב שהקנה ורק שהגוי מדעת עצמו אם ירצה יחזירו לו אחר הפסח.

מוכר את החמץ ומבקש מהגוי שיאפשר לו לאכול ולבער חלק ממנו

ועתה יש לדון ביחס למה שאוכלים את החמץ אחר המכירה, או שמבערים אותו, דאם מכרו היאך יאכלו או יבערו את

ובנ"ד שאומר לגוי קודם הפסח הריני מוכר לך את כל החמץ אלא שמבקש להשתמש במה שיאכל או במה שיבער ומעמיד את הבקשה מראש, נלע"ד דדבר זה מראה שאין המכירה גמורה, כי מיהו זה אשר יקנה דבר ויבא המוכר ויאכל ממנו.

מיהו עיין בקובץ דרכי הוראה (ח"א סימן ה) להגר"א וייס שליט"א דס"ל זכיון שאינו תנאי בגוף המכר אלא בקשה שמבקש מהגוי שיאפשר להם לבער או לאכול מהחמץ הנמכר וזוהי בקשה צדדית ונעשית בחשבון שמה שיאכלו או יבערו יהיה על חשבון מוכרי החמץ, על כן ס"ל דאין לחוש לבעיה בגוף המכירה (הו"ד בספר משפט המכירה להגרע"י טולידאנו שליט"א). וכעין זה כתב רבינו הגרב"צ באור לציון (ח"ג פ"ט אות ד' בביאורים) ביחס לאכילת חמץ כשחל שביעי של פסח בערב שבת באופן שמבקש מהגוי לאכול מהחמץ בשבת שאחר שביעי של פסח. ואולם לענ"ד דדבר זה נחשב זלזול בגוף המכירה, כי מי הוא זה שקונה סחורה ומאפשר שיקחו ממנה, וכמה נתחבט הביה"ל הנ"ל להסביר אופן של מכירת חמץ באומרו ותחזירנה לי אחר הפסח. ויתירה מזו בנ"ד דעוד לפני הפסח לוקחים מהנמכר והוא חמץ גמור, ושעושים זאת בהסכמה, נלע"ד דהוי זלזול בגוף המכירה והערמה. והרי גם מתנה ע"מ להחזיר כשמתקיים התנאי אסרוה משום חומרא דחמץ, ומאי שנא כשלוקח המוכר מהחמץ. כמו"כ כתב בביה"ל (סימן תמח ס"ג ד"ה מכירה גמורה), דאחר הפסח יעשה עם הגוי קניה גמורה לקנות ממנו את החמץ מחדש כדי שלא תהיה הערמה.

מכירה בשוור - חוץ ממה שיאכל ויבער

על כן נראה דהיותר נכון הוא כמש"כ בשו"ת פני מבין (ח"א סימן צח) דכשמוכר את החמץ לגוי ישייר לעצמו ממה שיצטרך, ושאת מה שמשוייר אינו מוכר, וכך ג"כ המשמעות בשו"ת מהר"ם שיק (סימן נה), וכן כתב להדיא בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סימן קטו). וכך הורה מרחן הגרי"ש אלישיב זצ"ל לכתוב בשטרי המכירה בערב פסח שחל להיות בשבת שמוכר כל חמצו שבידו חוץ ממזון ב' סעודות שבת. וכך פורסם מטעם בד"ץ

שארית ישראל לכתוב בשטרי ההרשאה (שנת תשס"ה) הו"ד במשפט המכירה הנ"ל. וכך כותבים בשטרי ההרשאה בבית דין "אהבת שלום", וכך הנהיגו בשטרי ההרשאה דילן "איגוד עמלי התורה" (שנת תשפ"א).

והנה באופן שהחמץ שמשוייר לאכילה ולביעור יהיה כבר מבורר בשעת המכירה, אין בדבר שום מיחוש. ואולם מצוי שאינו מבורר בשעת המכירה ויש לעיין האם קיימת בדבר בעיית ברירה.

עיין בהליכות שלמה פסח (פרק ח אות יב) אשר כתבה לדון באופן שמוכר את החמץ שישתייר אחר אכילתו בשבת, דשמא יש בדבר בעיית ברירה. וע"ש שמצדד לומר ע"פ הר"ן שאין בעיית ברירה כיון דשמא הכל ישתייר ע"ש.

ונלע"ד דבנ"ד שמוכר את כל החמץ ומשוייר שלא תחול המכירה כלפי מה שישתמש באכילה או בביעור, ליכא בדבר חסרון ברירה. דדין ברירה הוא שיוצר חלות חיובית על דבר שעכשיו אינו מבורר ורק אח"כ יתברר, ורוצה שיחול למפרע. וכגון שיש לו פירות טבל ורוצה שיחול המעשר על מה שישתייר, ויתגלה למפרע שעכשיו יהיו הפירות מתוקנים, בכה"ג איכא חסרון ברירה. וכמו"כ במניח עירוב במזרח ובמערב, ותולה שיחול העירוב במקום שיגיע החכם למחרת היום ויתברר למפרע, דבכה"ג איכא חסרון ברירה, כיון שמחיל חלות העירוב על הספק. אבל בנ"ד הדבר להיפך שמוכר לגוי את כל החמץ מעכשיו, ורק באופן שלילי משוייר את מה שלא תחול עליו המכירה, הרי דבכה"ג אין זה יצירת חלות על הספק, ואין זה שייך לדין ברירה.

ובלומדינו בימים האלה בדף היומי מסכת שקלים (ירושלמי) דף ו. איתא התם במשנה דמי שמקדיש את המעות שצובר

לדעת התבו"ש דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ומה שמוכר הוא כדי לפתור את חובת הביעור מדרבנן, ליכא בית מיחוש, דהא בדרבנן קיי"ל דיש ברירה. אבל כאמור כ"ז הוא רק לרווחא דמילתא, כי נראה דבנ"ד שמשׁייר את מה שאינו מוכר ליכא ביה בעיית ברירה וכנ"ל.

דין מוכר בית מבתי

ובדרך נוספת י"ל דעיין חו"מ (סימן ריד סי"ב) דנפסק שם בשו"ע דהאומר לחבירו בית מבתי אני נותן לך, נותן לו הקטן שבהם, נפל אחד מהם מראה לו זה שנפל, שיד בעל השטר על התחנתונה. וה"ה לאומר שור משוורי אני מוכר לך. ועיין בשו"ת דברי חיים (ח"ב חו"מ סימן כד) אשר דן מדוע לא יהיה בדבר חסרון ברירה. והביא את הרשב"א בשו"ת (ח"ב סימן פב) אשר הקשה כן וכתב לישב דלא אמרינן אין ברירה אלא כשאנו צריכים לומר שמה שהוברר עתה כבר היה או חל מעיקרא, וכדין מפרשי תרו"מ על מה שישתייר ואומר שיחול למפרע, דבזה אמרינן שאם אין ברירה הו"ל טבל למפרע. אבל במכר או מתנה שנותן לו אחת משדותיו אע"ג שלא אמר מראש איזו שדה ורק אח"כ יאמר עכ"ז איננו זקוק לדין ברירה, אלא אמרינן שחל הקנין עכשיו לאחר שיתברר.

ובביאור הדברים עיין פתחי החושן (קנינים פי"ג ס"ק צד) אשר הביא להרשב"א הנ"ל וכתב שכונתו היא כעין מש"כ בנתיה"מ (סימן סא סק"ג). דעיין חו"מ (סימן סא ס"ד) שם פסק מרן השו"ע ע"פ שו"ת הרא"ש (כלל סח ס"ט) בשטר שכתוב בו שיוכל כל המוציא לגבות בו בלא הרשאה (למוכ"ז) דתנאו קיים. וע"ש קצה"ח (סק"ג) דזהו שורש ההתחייבות בכל מימרנ"י (דהינו למוכ"ז) ואע"ג שבשעת ההתחייבות כשקנו העדים ממנו לא הכירו ולא ידעו מי הוא שיוציא שטר זה, עכ"ז מהני.

ואומר אלו לחטאתי שווין ב"ש וב"ה שהמותר נדבה. אבל אם אמר שאביא מהם חטאתי, שווין ב"ש וב"ה שהמותר חולין.

הא קמן דגם בדמי חטאת שאין דמיה קצובים [ודלא כמחצית השקל, ע"ש]. ושעל כן אם אמר אלו לחטאתי המותר ג"כ קדוש וכדין מותר חטאת שבאה לנדבה. מ"מ כשאומר מהן לחטאתי שמשמעותו מה שיצטרך לקנות בו חטאת יוקדש לחטאת, ואילו את המותר משׁייר לחולין, בכה"ג ליכא חסרון ברירה. דון מינה ואוקי באתרין שמוכר את כל החמץ שברשותו חוץ ממה שמשׁייר לעצמו אם לאכילה ואם לביעור דליכא בזה חסרון ברירה.

וע"ע מש"כ בספרי עטרת שלמה או"ח (סימן ג) בדין שיוור במכירת חמץ באופן שמשׁייר בזכות העברת החמץ לאחר. דדעת הט"ז והגר"ז (הוב"ד במשנ"ב סימן תמח ס"ק כד) דמהני, ואילו בשעה"צ שם (ס"ק סד) פקפק בדבר מכח דברי הסמ"ע בחו"מ (סימן רמא סקט"ו), דמבואר מדבריו דשיוור בזכויות הו"ל שיוור בגוף הדבר והו"ל כשותפים. ושם הארכנו לבאר האם שייך שיוור בדבר שאין בו ממש וכגון במוכר חצר ומשׁייר את אורה, וכדעת הרשב"א, ואילו להרא"ש גדר השיוור הוא כגוף לפירות.

ואולם אין זה נוגע לנ"ד דשאני התם שמשׁייר בכל החמץ את זכות העברתו לאחר, משא"כ בנ"ד שמשׁייר את חלק החמץ שאותו אינו מוכר, ובזה ליכא שום בית מיחוש ולפי שאת מה שמוכר הרי הוא מוכר במושלם, ואת מה שמשׁייר אינו מוכר כלל. וכשם שבמקדיש מעותיו ואומר מאלה לחטאתי, דמה שנצרך לדמי החטאת יוקדש, ומה שלא נצרך ישׁייר לחולין.

ובל זה הוצרכנו לדעת החת"ס דהמכירה פותרת בעיית בל יראה דאורייתא, ואילו

וכאן דנו האחרונים (מהרי"ט, קצה"ח, נתיה"מ) מדוע לא יהיה בדבר חסרון של ברירה, וכמו בשוחט הפסח למי שיעלה ראשון לירושלים דאמרינן בגיטין (כה). דאיכא בדבר חסרון של ברירה. וכמו כן במקדש אשה בכיאה ואומר שתהא מקודשת אם ירצה אבא, דאיכא בדבר חסרון של ברירה. ומדוע במשתעבד בשט"ח למי שיוציא כתב זה ליכא בדבר חסרון של ברירה, אע"ג שאיננו יודעים מראש מיהו שיוציאו.

ועיין נתיה"מ שם (סימן סא סק"ג) אשר כתב דלא אמרינן דאיכא חסרון של ברירה אלא בדבר שבשעה שיוברר א"א שיתפס בו הדבר שאנו רוצים, וכגון בשוחט הפסח על מי שיצא ראשון, דבשעת הבירור כבר נשחט הפסח וא"א להימנות עליו לאחר השחיטה. וכמו"כ במקדש בכיאה ולא אומר על מנת שירצה אבא, דבכה"ג מהני כיון דהו"ל כאומר מעכשיו, אלא אומר אם ירצה אבא ובשעה שרצה האב כבר כלתה ביאתו ושעל כן אינה מקודשת, דהו"ל כקידשה בשטר לאחר ל' וכבר נקרע השטר, דכלה קנין הקידושין. וכן במחלל על סלע שתעלה בידו מהכיס מיירי שרוצה לאכול תיכף את הפירות ובשעת החילול שעלה הסלע כבר אכל את הפירות וא"א יותר לחללם. וכמו"כ באומר לסופר שיכתוב את הגט לאיזו שארצה אגרש (גיטין כד): או לאיזו שתצא בפתח (שם כה). איכא ביה חסרון ברירה שבשעה שהוברר הדבר כבר נכתב הגט ואין זה לשמה, ורק בכח ברירה תיחשב הכתיבה לשמה, ושעל כן אי ליכא ברירה בדאורייתא הגט פסול.

לעומת זאת כשמקנה דבר שכשיוברר ראוי לחול בו הקנין, וכדין המקנה בית מבתי שיכול להקנות בשטר או בכסף ולא תהא כלתה קנינו ויוכל הקנין לחול לכשיתברר. וכמו"כ שור משורי שיכול להקנות מעכשיו ולאחר ל' יום ועיין נתיה"מ

(סימן קצה חידושים ס"ק יב) ובדגמ"ר שם (סימן קצה ס"ה) ובפת"ש (שם סק"ד) ואף בקנין סודר מהני בכה"ג ולא חשיב כלתה קניינו אלא חל הקנין בגדר גוף היום ופירות לאחר ל', הלכך בכה"ג יכול הקנין לחול גם עכשיו לגמרי. וכשם דלר"מ אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, וה"ה שיכול להקנות גם במעכשיו וכדכתבו התוספות ביבמות (צג. ד"ה קנויה) [ועין מש"כ עליו הגרשש"ק ואכמ"ל].

עפ"ז מבאר הנתיה"מ את פסק השו"ע ע"פ שו"ת הרא"ש (סימן סא ס"ד) דמהני לשעבד את עצמו למוכ"ז כיון שיכול לשעבד את עצמו כשיוברר הדבר, הלכך אף מעכשיו מהני וליכא בדבר חסרון של ברירה. עפ"ז א"ש דברי הרשב"א הנ"ל וכשם שביאר ג"כ בדבריו באמרי בינה בשו"ת (ח"א סימן יב).

נחזור לנ"ד שמוכר את החמץ חוץ ממה שישתמש בו או יבערנו, וגם בפסח שחל בערב שבת מהני כיון שבשלב העתידי יוברר הדבר מה הוא מבער קודם השבת, וכמו"כ סמוך לכניסת השבת יוברר מה ישיר לאכילה של סעודות השבת, וממילא יוברר שמוכר כל החמץ חוץ מהנ"ל, וכיון שיכול להקנות את החמץ הנ"ל שיחול באותה שעה הן בקנין כסף, ובקנין שטר, ובקנין חצר, ובקנין אודיתא, ושיחול הקנין סמוך לשבת כשיוברר הדבר, הלכך מהני ג"כ שיחול גם עכשיו וליכא בדבר חסרון של ברירה.

ועוד בנותן טעם להזכיר את מש"כ החזו"א (דמאי סימן טז אות יג) דכל תנאי שבממון קיים אפילו תנאי שיש בו ברירה. ע"ש דיליף לה מגמ' ב"מ (לד). באומר אם תרצה ותשלמני תהא פרתי קנויה לך סמוך לגניבתה, דאיכא מ"ד שקנה בכה"ג. והוקשה לחזו"א מ"ש ממגרש שעה אחת סמוך למיתתו דחשיב ברירה, ומכח זה כתב את חידושו הנ"ל. ולפי שיטת החזו"א עולה

שבמקח וממכר ליכא חסרון של ברירה, ושעל כן ה"ה בנידון הנ"ל של מכירת החמץ. וזאת בנוסף להטעמים הנ"ל.

העולה מהאמור

(א) מחלוקת התבו"ש והחת"ס האם המכירה פותרת בעיית ב"י דאורייתא, או חובת ביעור אחר ביטול שחובתו מדרבנן.

(ב) אין למכור לגוי חמץ בתנאי, שמא לא יתקיים התנאי ונמצא עובר למפרע על ב"י (סימן תמח ס"ג).

(ג) אין למכור לגוי חמץ במתנה ע"מ להחזיר, ואפילו בקיום התנאי, ומשום חומרא דחמץ (שו"ע ומשנ"ב סימן תמח ס"ג).

(ד) המוכר חמץ לגוי ואומר והחזירה לי אחר הפסח, הראה בזה הביה"ל ספיקות ומחלוקות דשמא חשיב חזרה מהמכירה.

(ה) אחר הפסח כתב הביה"ל בשם הבגדי ישע שלא יקבל ממנו את החמץ סתם, אלא יעשו קנין מחדש, בכדי שלא תיראה המכירה הערמה.

(ו) כשמוכר חמץ לגוי ורוצה להשתמש בחלקו לאכילה או לקיום מצות ביעור, ובפרט בערב פסח שחל להיות בשבת כאשר משייר מזון ב' סעודות לשבת, נחלקו בתי דינים היאך הדרך המחזורת לעשות.

(ז) ישנם שעושים זאת בדרך בקשה מהגוי שמה שישתמשו יהיה על חשבונם ולא חשבונו ושמראש מאפשר להם לעשות זאת, כך נוהג הגר"א ויס שליט"א, וכך נראה שמסכימים לדבר הגרשו"א בהליכות שלמה, והגר"ב צ"א אבא שאול באור לציון.

(ח) ואולם בשו"ת פני מבין ובשו"ת מהר"ם שיק, ובשו"ת שבט הלוי, ובהוראת הגריש"א הדרך היא למכור את החמץ ולשייר

חוץ ממה שישתמש בו לאכילה ולביעור, וכך נוהגים בשטרי המכירה של אהבת שלום (הגר"י תופיק שליט"א, והגר"נ נוסבוים שליט"א). וכך גם הנהגנו שנה זו (תשפ"א) בשטרי המכירה של בית דין "איגוד עמלי תורה", יחד עם הגר"א פרץ שליט"א, והגר"נ אברג'ל שליט"א.

(ט) ובגוף התשובה הראנו דהכי עדיף כיון שבהנהגה הראשונה קיים חשש של הערמה.

(י) וכמו"כ הראנו דליכא חשש ברירה וזאת מכמה נימוקים: מטעם שאינו מחיל חלות על הספק, אלא להיפך מוכר את כל החמץ ומשייר את מה שלא ימכור לשימוש אכילה וביעור.

(יא) כמו"כ כתבנו לחלק בין שיוור בזכויות ההעברה דהוי פלוגתא, לבין נ"ד שמשייר בחלק החמץ שאותו אינו מוכר.

(יב) ועל הכל ולרווחא דמילתא לדעת התבו"ש דמכירת חמץ באה לפתור דין ביעור דרבנן, הנה קיי"ל דבדרבנן יש ברירה.

(יג) המוכר בית מבתי ואח"כ מברר לקונה את מה מכר לו, יד בעל השטר על התחתונה ויכול ליתן לו את הבית הקטן (ח"מ סימן ריד ס"ב).

(יד) המשתעבד בשט"ח למוציא כתב זה חל השיעבוד לחייבו כלפי מי שיוציא אח"כ את הכתב (ח"מ סימן סא ס"ד).

(טו) ואין בדבר חסרון של ברירה וכפי שמבואר ברשב"א בשו"ת (ח"ב סימן פב) ובנתיה"מ (סימן סא סק"ג) ובאמרי בינה (ח"א סימן יב) דחסרון ברירה אמרינן דוקא באופן שעכשיו אינו יכול ליצור את החלות של אח"כ, וכגון בשוחט הפסח למי שיצא ראשונה, או מניח עירוב במזרח ובמערב על סמך בואו של החכם מחר, או בפירות טבל שרוצה לאוכלם

את מה שאינו מוכר, ולא הוי ברירה אלא במחיל חלות חיובית על הספק.

ב ואם מטעם שיכול להקנות עתה את מה שאח"כ יוברר ושיחול הקנין לאחר שיוברר, על כן בכה"ג ה"ה שיוכל שיחול הקנין עכשיו וליכא בדבר חסרון של ברירה.

ג בר מן דין עיין חזו"א דמאי (סימן טז אות יג) אשר כתב דכל תנאי בממון קיים ולא אמרינן אין ברירה לענין קניית ממון ע"ש.

ד כמו"כ כתב הגרשז"א בהליכות שלמה (פסח) על פי הר"ן דבדבר שאפשר שהכל ישתייר ליכא חסרון של ברירה.

ה על פי התבו"ש דמדאורייתא בביטול סגי, והמכירה היא לפתור בעיא דרבנן, הא דרבנן יש ברירה.

על סמך מה שקורא שם על מה שישתייר, אבל בנדון הנ"ל שיכול למכור את הבית שיברר אח"כ ושאו יחול המכר, ה"ה שיכול למוכרו שיחול כבר מעכשיו. וכמו"כ יכול להשתעבד שיחול השעבוד כלפי מי שיוברר לבסוף ובזמן שיתברר, הלכך יכול כבר עכשיו להתחייב.

ממילא ה"ה בנ"ד שיכול להקנות את החמץ חוץ ממה שיאכל ויבער, ויחול הקנין לכשיתברר, ואין חסרון של כלתה קנינו בקנין כסף, ושטר, ואודיתא, הלכך ה"ה שיכול לחול עכשיו.

מסקנת הדברים:

ניתן למכור חמץ לגוי חוץ ממה שישתמש בו וחוץ ממה שיבערנו וליכא בדבר חסרון של ברירה.

אם מטעם דשיר של חוץ לא חשיב ברירה כיון שמוכר עכשיו את כל החמץ ומשייר

דין מוליד אש ביו"ט באופן שלא יכל לעשותו מבעו"י או"ח סימן תק"ב

לעיין אם איסור הוצאת האש מן התורה או מדרבנן.

ב.

ונראה לבאר כוונת השגת הראב"ד על הרמב"ם. ונקדים הקדמה, דהנה שיטת רבי יהודה (ביצה כח. כח:) דמכשירי אוכל נפש שא"א לעשותם מערב יו"ט מותר לעשותם ביו"ט, ורק מכשירי אוכל נפש שיכל לעשותם מערב יו"ט אסור לעשותם ביו"ט. ורבנן פליגי עליה וס"ל דגם במכשירי אוכל נפש שלא יכל לעשותם מערב יו"ט אסור לעשותם ביו"ט. נפק"מ לשפוד שנתקלקל או

א.

איתא במתני' ביצה (לג.) אין מוציאין את האור לא מן העצים ולא מן האבנים ולא מן העפר. וקאמר שם בגמ' (לג:) מ"ט, משום דקא מוליד ביו"ט. והנה הרמב"ם (פ"ד משביתת יו"ט ה"א) כתב אבל להמציא אש אסור, שהרי אפשר להמציא אותה מבערב. והראב"ד שם השיג עליו וז"ל: ויאמר מפני שהוא מוליד ואין כאן הכנה, והוא הטעם שמפרש בגמרא ביצה (לג.). ויש להבין מה שורש מחלוקת הרמב"ם והראב"ד. ועוד יש לעיין בדעת הרמב"ם מהו להוציא אש בכה"ג שלא היתה באפשרותו להוציאו מבעו"י. ועוד יש

ושאני שפוד שנרצף דהו"ל תיקון גמור של כלי וכו"ל.

הנה לפירוש היש"ש והגר"א שלמדו בדעת הרמב"ם דפסק כר"י, מה שעכ"ז אסר הרמב"ם (פ"ד ה"ו) לכבות את הבקעת ע"מ להציל את הקדירה, עיין משנ"ב (סימן תקיד סק"ד) דכתב דלא חשיב כיבוי זה ככיבוי אוכ"נ (כבשרא אגומרי סימן תקז ס"ד), כיון שכיבוי זה אינו מסייע לאוכ"נ אלא רק עושה הצלה ומונע היזק הקדירה. ועוד כתב שם המשנ"ב דאף שעכ"פ לא גריעא דבר זה ממכשירי אוכ"נ שא"א לעשותן מבעו"י דקיי"ל דשרי (סימן תקט ס"א בהגה), סבירא ליה לדעה זו דלאו כל מכשירי אוכ"נ התיירו, אלא דוקא שהם קרובים יותר לתיקון האוכל. עכ"ל. וכ"כ הגר"א שם.

לעומת זאת לשיטת המ"מ ומרן הב"י דלמדו בדעת הרמב"ם דפסק כרבנן ושעל כן פסק דשפוד שנרצף בכל ענין אסור לתקנו ביו"ט, כיון דרבנן מכשירי אוכ"נ אינם מותרים ביו"ט גם אם א"א לעשותם מערב יו"ט, וכן פסק מרן השו"ע (סימן תקט ס"א) ע"ש במשנ"ב וביה"ל הנ"ל. וכמו"כ זהו הטעם דלהרמב"ם אין מכבים את הבקעת להציל הקדירה (פ"ד ה"ו) כיון דמכשירי אוכ"נ אינם מותרים ביו"ט וכפירוש המ"מ בדעתו דהלכתא כרבנן. ובאמת דפשטות הגמרא בביצה (כב.) לענין כיבוי האש להצלת הקדירה אשר תלתה את הדבר במחלוקת רבנן ור"י נראה כוונתייהו. וכמו"כ הגמרא בביצה (כח.) לענין השחזת הסכין תלתה את הדבר במחלוקת רבנן ור"י.

והשתא להבנה זו יש להקשות שהרי הרמב"ם עצמו בדין תבלין כתב דטעם ההיתר לדרך תבלין כדרכו הוא כיון דהו"ל מכשירי אוכ"נ שא"א לעשותם מערב יו"ט, ועפ"ז לכאורה נראה כפירוש היש"ש והגר"א דפסק הרמב"ם כר"י. ובאמת שדבר זה

נשבר ביו"ט וא"א לצלות בו כך, דלר"י מותר לתקנו [עיין רמ"א סימן תקט ס"א ובמשנ"ב שם], ואילו לרבנן אסור כיון דלדידהו מכשירי אוכ"נ לא הותרו ביו"ט וכדדרשינן "הוא לבדו יעשה לכם" - "הוא" ולא מכשיריו. אבל ר"י דריש "לכם" לכל צרכיכם, ו"הוא" ולא מכשירי אוכל נפש שיכל לעשותם מערב יו"ט.

והנה הרמב"ם (פ"א משביתת יו"ט ה"ח) כתב וכן מכשירי אוכל נפש שיש בהן חסרון אם נעשו מבערב עושין אותן ביום טוב כגון שחיקת תבלין וכיוצא בהן. ולמד הגר"א (סימן תקט סק"ה) בדעתו שפסק כר"י דמכשירי אוכ"נ שא"א לעשותם מערב יו"ט מותר לעשותם ביו"ט. ואע"ג שפסק הרמב"ם (פ"ד משביתת יו"ט ה"ח) דשפוד שנרצף ביו"ט אין מתקנים אותו ביו"ט, שאני התם דאיירי כשנשבר או נתעקם הרבה באופן דהו"ל תיקון מנא גמור ואסור. וס"ל דמודה ר"י לאסור בזה, וכשם שאסור לכו"ע כל תיקון מנא מתחילתו, עיין משנ"ב (סימן תקט) בהקדמה. ועיין עוד ביה"ל (סימן תקט ס"א ד"ה אותו) אשר הביא לפירוש הגר"א הנ"ל בדעת הרמב"ם, ושכן פירש בו היש"ש דפסק כרבי יהודה. אבל המגיד משנה ומרן הכס"מ (פ"ד משביתת יו"ט ה"ד וה"ט) ובב"י (סימן תקט) למדו בדעת הרמב"ם דפסק כרבנן, ושע"כ מטעם דאין מכשירי אוכ"נ מותרים ביו"ט בכל ענין על כן שפוד שנרצף אין מתקנים אותו ביו"ט.

וכמו"כ שם בהלכה ד' פירש המ"מ את מחלוקת הרמב"ם והרשב"א האם מותר לכבות את הבקעת להציל את הקדירה, דהרשב"א שהתיר פוסק כר"י דמכשירי אוכ"נ שא"א לעשותם מבעו"י מותרים ביו"ט, ואילו הרמב"ם שאסר פסק כרבנן (עיין ביצה כב.). אבל לפירוש היש"ש והגר"א לעולם הרמב"ם פסק כר"י וכפי שפירש הרמב"ם דין היתר לדרך תבלין ביו"ט ודלא כדיכת מלח דבעי שינוי,

צ"ע גם במרחן השו"ע דבסימן תק"ט ס"א פסק בדין שפוד שנרצף שאסור לתקנו בכל ענין, וביאר בב"י שם דפסק כרבנן דר"י וכמו"כ אסר כיבוי הבקעת לצורך הצלת הקדירה. ולעומת זאת בסימן תצ"ה ס"א כתב בסתמא דמכשירי אוכ"נ שלא היה אפשר לעשותם מאתמול מותר לעשותם ביו"ט. ולכאורה נראים הדברים סותרים, וכשם שנתקשו בדבר האחרונים (עולת שבת מאמ"ד).

עייין באור לציון (ח"ג פי"ט תשובה יט) אשר כתב ליישב דלעולם מרחן השו"ע פסק כרבנן דר"י ושעל כן אסר לתקן שפוד שנרצף וכמו"כ אסר בסימן תקי"ד לכבות בקעת לצורך הצלת הקדירה, ושאני דיכת תבלין שבעצם היא גופה אוכ"נ שאוכלים אותו, ומאי דקרי לה מכשירין כיון שמכשירה להטעים את התבשיל. ושעל כן החמירו בו חכמים לאסור דיכת מלח, [אא"כ עושה בשינוי] מדיכול לדוכו מבעו", והתירו לדוך התבלין מדאינו יכול לעשותו מבעו"י כיון שמפיג את טעמו, או מטעם שאינו יודע באיזה תבלין יתבל התבשיל, (ביצה יד.). ודוקא בזה פסקו הרמב"ם ומרחן השו"ע להתיר, אבל במלאכה שמעיקרא אינה אוכ"נ אלא מכשירי אוכ"נ ככיבוי הבקעת להציל הקדירה, או שפוד שנרצף, לעולם ס"ל כרבנן. והשתא א"ש מדוע הגמ' ביצה (יד.) לא כתבה לנמק היתר דיכת התבלין מכח שיטת ר"י, ולאמור א"ש דגם רבנן יודו לזה. והרמ"א שפסק להתיר שפוד שנרצף וכן כיבוי הבקעת להצלת הקדירה זהו מפני דאזיל בשיטת הראשונים אשר פסקו כר"י.

שהתיר רק אוכ"נ, לר"י שהתיר גם מכשירי אוכ"נ. וקאמר רב חסדא דאיכא בינייהו לחדד ראשו של שפוד. ועוד קאמר רב חנינא בריה דרבי אבהו דאיכא בינייהו הוצאת אש מהאבנים. וע"ש בציון ירושלים בגליון על הירושלמי דכתב וז"ל מכאן ראייה ברורה לשיטת הרמב"ם דהמוציא אש מן האבנים הטעם הוא משום מכשירי אוכ"נ, ודלא כהראב"ד דמפרש משום הכנה, דאם כהראב"ד מה עניינו למחלוקת ר"י ורבנן במכשירי אוכ"נ. עכ"ל. ויש ליישב את הראב"ד דמדלא הביא הבבלי בדין הוצאת אש מאבנים למחלוקת ר"י ורבנן לא ס"ל כהירושלמי. ויתירה מזו שגם בירושלמי יש שתי דעות רב חסדא ורב חנינא וי"ל דפליגי האם הוצאת אש היא מכשירי אוכ"נ או מוליד. ולפי זה יסבור הבבלי כמ"ד משום מוליד ולא מטעם מכשירין, ולכך השיג הראב"ד על הרמב"ם מכח הבבלי דס"ל דלא הוא מכשירין.

והנה בכך נתבארה המחלוקת בין הרמב"ם להראב"ד, דלהרמב"ם על פי הירושלמי דבר זה לש הוצאת אש נחשב מכשירי אוכ"נ שיכל לעשותם מבעו"י שגם לר"י אסור לעשותם ביו"ט, ואילו להראב"ד גדר האיסור הוא משום מחוסר הכנה. וכשהגת הראב"ד מצינו ג"כ להמאירי (ביצה לג.) וז"ל: וטעם איסור כל אלו, שכל המצאת דבר ממה שאינו, אסור אף לצורך אוכל נפש. וגדולי המחברים כתבו הטעם מפני שאפשר לו מבערב. והוא תימה שהרי בגמ' פירשו להדיא משום דקא מוליד. ע"כ.

ויכולים להיות בזה כמה נפק"מ. ראשית, ידועה שיטת הט"ז (סימן תקב) דס"ל דמוליד ביו"ט אסור מן התורה. ולאמור דינו כשפוד שנרצף מבעו"י דגם לר"י אסור לתקנו ביו"ט. ודרשינן מקרא "הוא לבדו יעשה לכם" "הוא" ולא מכשירין שיכל לעשותם מבעו"י. ואפשר שלזה נתכוונו הראב"ד בהשגות

ג.

עייין ירושלמי (פ"ק דמגילה ה"ו) דעל הא דאיתא במשנה האומרת דאוכ"נ מותר ביו"ט קאמר שם דלר"י אף מכשירי אוכ"נ התירו, וזה מבואר גם בבבלי מגילה (ז:). ועוד קאמר התם בירושלמי מאי איכא בין תנא דמתניתין

כרבנן דר"י דמכשירי אוכ"נ אינם מותרים ביו"ט גם אם לא יכל לעשותם מבעו"י, ה"ה דהכא אסור. ע"כ.

ובפשוטו דבריו צ"ע שהרי מרן בב"י למד כהמ"מ בדעת הרמב"ם דס"ל כרבנן דר"י בדין שפוד שנרצף ובדין כיבוי הבקעת דמכשירי אוכל נפש אסורים בכל ענין ועכ"ז מדוייק ברמב"ם להבנת הברכ"י בדין הוצאת אש דאיסורו הוא רק משום שהיה לו להוציא מבעו"י, וא"כ כשם שנכון דיוק זה ברמב"ם, ה"ה שכך יהא הדין בשו"ע. ונראה לומר דכוונתו של האור לציון לומר בדעת הברכ"י שילמד ברמב"ם כהיש"ש והגר"א דס"ל בדעת הרמב"ם שפסק כר"י המתיר עשיית מכשירי אוכ"נ שלא יכל לעשותם מערב יו"ט, וכשם שחילק כך הרמב"ם בין דיכת מלח שאסורה כדרכה מדיכל לעשותה מבעו"י, לבין דיכת תבלין שלא יכל לעשותה מבעו"י. ושאני שפוד שנרצף שהוא תיקון כלי ומודה בו ר"י לאסור. וכמו"כ שאני כיבוי בקעת וכדברי המשנ"ב ע"פ הרא"ש והגר"א.

ולפי זה להבנה זו דהרמב"ם ס"ל לפסוק כר"י למדו בדעתו הרדב"ז והברכ"י דאין לאסור הולדת אש ביו"ט אלא באופן שיכל להולידה מבעו"י, אולם כנגון זה של יוצא מבית האסורים, או שהדליק מבעו"י וכבה ביו"ט לעולם שרי כר"י. אבל דעת מרן הב"י היא כפירוש המ"מ ברמב"ם דפסק כרבנן ולפי זה לשיטתו אין להתיר עשיית מכשירי אוכ"נ ביו"ט, ועל אף שלא יכל לעשותם מבעו"י. כן נראה לפרש בעומק כוונתו של רבנו האור לציון.

יתירה מזו עיין במנחת יצחק (ח"ד סימן צט סק"א) דאסר גם לשיטת הרמ"א הפוסק כר"י (סימן תקט) בדין שפוד שנרצף ובדין כיבוי הבקעת להצלת הקדירה (סימן תקיד ס"א) ועכ"ז ס"ל להמנח"י לאסור הולדת אש

והמאירי דס"ל דאיסור מוליד הוא רק מדרבנן כמחוסר הכנה, ולא מדין מכשירין שנדרשו מקרא "הוא" ולא מכשירין, שהוא אסור מן התורה.

ואולם עיין ביה"ל (סימן תקב ס"א) וכה"ח (סימן תקט אות א) אשר כתבו בשם הרשב"א וה"ה דעיקר ההלכה היא שאיסור מוליד גם לשיטת הרמב"ם אינו מלאכה גמורה אלא רק איסור דרבנן. ושעל כן בדיעבד אם עבר והוליד מותר לבשל על האש, וכ"ש שלא נאסר התבשיל בדיעבד.

נפק"מ נוספת במה שהביא בספר הקובץ על הרמב"ם מלשונות הרדב"ז, וכן בברכ"י (סימן תקב) דאם לא יכל להמציא את האש מבעו"י וכגון שבא מבית האסורים, יהיה רשאי להוציא אש ביו"ט. ולפי זה היה מקום להתיר גם באופן שהדליק אש מעיו"ט וכבתה ביו"ט ואין לו אפשרות להדליק מנר דלוק דבכה"ג יהיה מותר להדליק ביו"ט אפילו להוליד האש שלא אסרנו אלא ביכל לעשותו מעיו"ט. ואולי י"ל דלזה התכוונו הראב"ד בהשגות והמאירי, דלהרמב"ם נראה שאיסורו מדין מכשירין שאפשר לעשותם מבעו"י, ולפי זה באופן שלא היה אפשר לעשותם מבעו"י כגון ביוצא מבית האסורים או בא מהמדבר, או בהדליק נר מעיו"ט וכבה ביו"ט, דלכאורה לשיטתיה צריך להיות מותר וכפי שלמדו בדעתו הרדב"ז והברכ"י, אבל להראב"ד והמאירי דיסוד דינו הוא שאסרו חכמים משום מחוסר הכנה, ושעל כן גם אם לא יכל לעשותם מבעו"י אסור.

ד.

עיינ באור לציון (ח"ג פ"כ תשובה ז) אשר פסק לדינא שאם הכין אש מבעו"י וכבתה ביו"ט עכ"ז אין להתיר להוליד אש ביו"ט. ושם בבאורים כתב דגם אם נקבל את דקדוק הברכ"י ברמב"ם, מ"מ אחר שמרן השו"ע פסק

ג. בדעת הרמב"ם נחלקו המפרשים אם פסק כרבנן או כרבי יהודה.

ד. דעת המ"מ ומרן הבי"ד דפסק כרבנן ושעל כן שפוד שנרצף ביו"ט אסור לתקנו, וכמו"כ אין לכבות את הבקעת ע"מ להציל את הקדירה (סימן תקט, תקיד).

ה. ואעפ"כ התיר הרמב"ם לדוך תבלין ביו"ט מטעם דהו"ל מכשירין שא"א לעשותם מבעו"י, דשאני דיכת תבלין שבעקרון נחשבת אוכ"נ, ורק מכשירה ומטעימה את התבשיל (אור לציון).

ו. כך ג"כ ס"ל למרן השו"ע לדינא. דבסימן תק"ט אסר לתקן שפוד שנרצף, ובסימן תקי"ד אסר לכבות את הבקעת ע"מ להציל את התבשיל, ועכ"ז בסימן תצ"ה התיר עשיית מכשירי אוכ"נ שלא יכל לעשותם מערב יו"ט, והיישוב לסתירה כנ"ל (ס"ה) ברמב"ם.

ז. לעומת זאת היש"ש והגר"א למדו בדעת הרמב"ם דפסק כר"י, ושאני תיקון מנא דחמיר. וכמו"כ צ"ל דשאני כיבוי בקעת שאין זה מכשיר קרוב לאוכ"נ (הגר"א ומשנ"ב).

ח. בדין הוצאת אש, ברמב"ם נראה שגדרו כמכשירין, ולהראב"ד והמאירי גדרו כמחוסר הכנה, ובמשנ"ב צירף את שני הטעמים.

ט. בדעת הרמב"ם ס"ל להט"ז דאיסורו הוא מן התורה, ואולם דעת רוב האחרונים דאיסורו מדרבנן.

י. על כן להלכה מסקי האחרונים שאם עבר והוליד אש ביו"ט מותר לבשל על האש.

יא. הולדת אש ביו"ט באופן שלא יכל לעשותה מבעו"י כגון ביוצא מבית האסורים, או בא מן המדבר, או שהדליק נר מבעו"י וכבה ביו"ט ולא ניתן להשיג הדלקה

בכל ענין וכשם שכתב בספר ארחות חיים דמסתמת הפוסקים משמע שאיסור הולדת אש קיים בכל ענין גם באופן שלא היתה באפשרותו להוליד מבעו"י, וכ"כ בספר כרם שלמה דמסתמת הפוסקים נראה לאסור הולדת אש בכל ענין. ועיין להגרשז"א בשלחן שלמה (הלכות יו"ט סימן תקב) דיש לפרש ברמב"ם דכיון שיכל להמציא אש מבעו"י לכן גזרו חכמים בכל ענין שלא יוליד ביו"ט. דוגמא לדבר מש"כ הרמב"ם (פ"א משביתת יו"ט ה"ז) דאסרו קצירה וכדו' כיון שאפשר לעשותה מבעו"י בלא הפסד וחסרון. ואמנם הולדת אש יש בה חסרון כשמקדים להוליד את האש, אך מ"מ ראו חכמים לגזור בה. חזינן שישנם דברים שמה שיכל לעשותם מבעו"י הוי סיבה לאסור בכל מצב. ומשם נלמד לפרש כן במוציא אש. סיים המנח"י דיש לאסור מס"ס לחומר, שמה הלכתא כרבנן דר"י דכל מכשירין אסורים לעשותם ביו"ט, ואת"ל דהלכתא כר"י אכתי איכא ספק שמה כטעם איסור הכנה וכשיטת הראב"ד והמאירי, וכן פסק גם הגר"ש ואזנר בשבט הלוי (ח"ט סימן קכו) לאסור, וכעדות הארחות חיים דסתמת הפוסקים לאסור בכל ענין ושכך המנהג. וממילא ק"ו לדעת מרן השו"ע דס"ל דהלכתא כרבנן דר"י דמכשירי אוכ"נ שאינם בגוף המאכל יש לאסור בכל ענין וכפסק רבנו האור לציון. וע"ע משנ"ב (סימן תקב סק"א) אשר צירף את טעם מוליד עם טעם הרמב"ם שיכל לעשותו מבעו"י, וסיים דלא גרע ממכשירים.

העולה מהאמור:

א. נחלקו רבנן ור"י בדין מכשירי אוכ"נ שלא יכל לעשותם מבעו"י אם מותר לעשותם ביו"ט. לר"י מותר לרבנן אסור.

ב. הרמ"א פסק כשיטת הראשונים שמותר לעשותם ביו"ט וכשיטת רבי יהודה (סימן תקט ס"א, סימן תקיד ס"א).

יד. ובטעם הדבר, הגרשו"א כתב שאין כוונת הרמב"ם לומר שדוקא כשיכל לעשות מבעו"י אסור, אלא כטעם וסיבה לגזירת חכמים, ולעולם אסור בכל ענין.

טו. המנח"י ביאר דהו"ל ס"ס לחומרא - שמא הלכתא כרבנן ולפי זה מכשירין אסורים לעשותם בכל ענין, ואת"ל כר"י שמא כטעם הראב"ד והמאירי מדין איסור הכנה.

טז. ועכ"פ סמכו רוב האחרונים על עדות הארחות חיים שההוראה המקובלת לאסור בכל ענין. וכן הלכה.

מנר דולק, הרדב"ז והברכ"י ובכה"ח דקדקו ברמב"ם להקל.

יב. ואולם רבו האחרונים האוסרים. האור לציון אוסר מטעם דקיי"ל למרן השו"ע כרבנן דמכשירי אוכ"נ אסור לעשותם ביו"ט גם באופן שלא יכל לעשותם מבעו"י.

יג. המנח"י ושה"ל פסקו לאסור גם לשיטת הרמ"א שפסק כרבי יהודה וכעדות הארחות חיים שכך פשטה ההוראה לאסור מוליד בכל ענין, וכ"כ בספר כרם שלמה.

שימוש במסנן מים [פילט"ר] ביום טוב או"ח תק"י

יין המעורבים בשמרים לתוך מסננת דחייב משום בורר או מרקד. [ושם כתבנו דהעצה לכך היא שיתקין ברז מסויים אשר ישמש כמעקף למנוע כניסת המים למיכלים, כך שיצאו המים מהברז ישיר מהמיכל האחרון שבו נמצאים כבר מים מסוננים מבעוד יום].

ב. ועתה יש לדון מה הדין להשתמש במתקן זה ביו"ט [למי שלא עשה את התיקון הנ"ל, או כאשר כמות המים של המיכל האחרון אינה מספיקה, כגון בב' ימים של ראש השנה וכדומה].

הנה פסק מרן [או"ח תק"י, ס"ב] דאין לברור ביו"ט בנפה וכברה, וכתב שם המשנ"ב [סק"ז] דאע"ג דהוי מלאכת אוכל נפש ושע"כ מן התורה שרי, מ"מ אסרו חכמים לברור בנפה וכברה כיון שדרך לעשותו לימים הרבה והו"ל כעין קצירה וטחינה.

ג. מיהו ממקום שבאת פסק שם מרן השו"ע [תק"י ס"ד] דמותר ליתן שמרים ע"ג המשמרת שהיתה תלויה ועומדת בכדי לסננם.

שאלה: האם ביו"ט מותר להשתמש במסנני מים המותקנים בבתים?

תשובה:

הנה בענין השימוש במטהרי מים ביתיים [אוסמוזה הפוכה] בשבת, כתבנו בספרנו עין ידיד שבת [עמ' תקנז-תקסא] לאסור משום מלאכת בורר. וזאת מאחר שבמשך השימוש הספוג של המיכל הראשון מזדהם מהחלודה שבמים, והמים העוברים בו גם הם מזדהמים עד שאינם ראויים לשתיה. וכל זה במיכל הראשון ואח"כ אותם מים המזוהמים העוברים דרך המסננת של המיכל השני ושם נעשים ראויים לשתיה. ומאחר והמים לא פתוחים כל הזמן אלא נפתחים ונסגרים נמצא שבשלב מסויים המים העומדים במיכל הראשון דינם כאוכל המעורב בפסולת, ואח"כ שוב בפתיחת הברז יעברו דרך המסננת של המיכל השני ויסתגנו ויהפכו להיות ראויים לשתיה במיכל השני. נמצא דבפתיחת הברז הו"ל בורר בשבת כדין המשמר שנתן מים או

לפי שעה, ואע"ג שיכל לשמר מבעו"י בלי שיפיג טעמו, עכ"ז למרחן השו"ע מותר. לעומ"ז לדעת הרמ"א משמר ביו"ט מותר דוקא באופן שאם היה עושה זאת מבעו"י לא היה טוב כ"כ, הא בלאו הכי אסור, אא"כ יעשה בשינוי ביו"ט.

ז. מסקנא דדינא:

א) ועתה נבא לנ"ד בענין השימוש במטהרי המים ביו"ט הנה כיון שהשימוש בהם הוא לפי שעה שאין דרך לסנן לימים הרבה, לדעת מרחן יש להתיר את השימוש ביו"ט בכל ענין גם אם יכל לעשותו מבעו"י וכדין משמר הנ"ל, ושרי להשתמש ביו"ט אף בלא שינוי.

אבל לדעת הרמ"א והמשנ"ב אין להתיר להשתמש במתקן זה ביו"ט אא"כ היה מפיג טעמו אם היה עושהו מבעו"י או שהיה לו אונס שלא יכל לעשותו מבעו"י וכדכתב המשנ"ב [סי' תצ"ה סק"י], הא בלאו הכי אין להתיר את השימוש אלא ע"י שינוי. וכתב שם המשנ"ב [סי' תצה סק"י] דלדעת המג"א אפילו לכתחילה מותר להמתין לעשותו ביו"ט ע"י שינוי, לעומ"ז בספר בגדי ישע מפקפק על זה. וסיים שם המשנ"ב דאם אין לו שהות מבעו"י יש להקל ביו"ט ע"י שינוי.

ועתה בנ"ד פעמים שאין לו מיכלים להכיל בהם את המים מבעו"י, או שאף אם יש לו בקבוקים מ"מ אינם נקיים כ"כ [אף ע"י שטיפה] בכדי שלא יפיגו טעמם, ובכה"ג גם להרמ"א שרי להשתמש ביו"ט ואפילו בלא שינוי. ובפרט במקומות ציבוריים כבתי כנסיות ובתי מדרשות כיון שאין להם אפשרות פשוטה להכין מבעו"י לצורך כל הקהל ע"כ בכה"ג בודאי יש להקל להם להשתמש במתקן ביו"ט כדרכו, גם לדעת הרמ"א.

ב) אולם לאדם הפרטי ובאופן שהיה לו פנאי לעשותו מבעו"י וגם יש לו כלים לקבל את המים מבעו"י בלא שיפיג טעמם, הרי שבכה"ג

וכתב שם הביאה"ל [ד"ה מותר] דאע"ג דמשמר בשבת הויא מלאכה גמורה וחייב עליה חטאת כדאיתא בש"ס [וחיובו משום בורר או מרקד] מ"מ ביו"ט מותר משום דהוי אוכל נפש. ואע"ג דלעיל אסור בורר ע"י נפה וכברה, התם משום דע"י כלים אלו דרך לעשות לימים הרבה והוי כעין קצירה וטחינה, אבל כאן אף שהוא ע"י כלי דרך לעשותה לפי שעה.

ד. מיהו עיי"ש במשנ"ב [סקי"ז] דמיירי באופן שאם היה עושהו מאתמול לא היה טוב כ"כ דאם לא כן אסור משום בורר כמו חרדל [לעיל ס"ג] ומקורו מהמג"א בשם התוס', וסיים המשנ"ב דכתב הפמ"ג דע"י שינוי מותר בכל גווני.

ה. והנה דברי המשנ"ב הנ"ל קאי בשיטת הרמ"א בסימן תצ"ה [ס"א] דס"ל דיש להחמיר אפילו באוכל נפש עצמו כל שאינו מפיג טעמו אם היה עושהו מעיו"ט. אבל לדעת מרחן השו"ע שם לא ס"ל להחמיר בזה, ורק במכשירי אוכל נפש שהיה אפשר לעשותם מבעו"י אסור, אבל באוכל נפש עצמו הגם שהיה יכול לעשותו מעיו"ט ואינו מפיג טעמו שרי לעשותו ביו"ט. ועיין ביאה"ל [סימן תקי ס"ג] אשר פרש בדעת מרחן השו"ע שפסק דאין מסננין החרדל במסנתת שלו דאינו מטעם שהיה אפשר לסננו מעיו"ט [וכפירוש המג"א שם], כיון דלדעת מרחן השו"ע באוכל נפש עצמו אין לחלק בזה, אלא טעמו הוא משום שדרך לעשותו לימים הרבה, ולפי"ז כתב דגם אם לא אפשר היה לעשותו מעיו"ט אסור לסנן החרדל ביום טוב ואף לא בשינוי וכדין אין מרקדין הקמח בתחילה אפילו ע"י שינוי [סימן תקו ס"ב].

העולה מהאמור:

1. לדעת מרחן השו"ע מותר לשמר ביו"ט כיון שאין דרך לעשות זאת לימים הרבה אלא

הקמח בשנית כדי שתהא הפת נאה דבכה"ג נפסק דסגי בשינוי קצת שמנפה על גבי השולחן. הא קמן דסגי בשינוי בפעולה אע"פ אינו שינוי בתוצאה דון מיניה ואוקי באתרין.

ג) סוף דבר לדעת מרן השו"ע מותר להשתמש ביו"ט בפילטר של מסנן המים, ואילו לדעת הרמ"א יעשה זאת בשינוי שיפתח את ברז המים במרפקו.

אין להתיר לדעת הרמ"א אלא בשינוי. ונראה דיש להקל ע"י שיפתח את הברז במרפק דהוי ליה שינוי וכדעת האגלי טל [בפתיחה אות ג'] דגם שינוי בפעולה בלא שינוי בתוצאה הוי שינוי למלאכת שבת דבעינן בה מלאכת מחשבת, וה"ה ביו"ט. ובפרט בנדון הנ"ל שמעיקר הדין הוי מלאכת אוכל נפש הנעשית לפי שעה ומותרת. ויש לדמותו למה שנפסק [בסימן תקו ס"ב] בדין ניפוי שני שרוצה לרקד

דין רחיצה בחמין ביום טוב למצטער ודין הפעלת מתקני החימום על ידי נכרי ביום טוב או"ח תקי"א ס"ב

רעק"א. וכתב הרעק"א [סימן ש"ז ס"ה] שהוא קל יותר משאר שבותים לפי שהוא רק מכח גזירה, ושע"כ גם במצטער שאינו חולי כל הגוף מותר. וש"מ דכלפי מצטער אין גזירה. לפי"ז כתבנו שם בספרי עטרת שלמה דיש להתיר גם בהוחמו בשבת דרך היתר כיון שבמצטער לא גזרו. כיו"ב כתב המשנ"ב [בסימן תקי"א סקי"ב] דגם מים חמים שהוחמו ביו"ט [בדרך היתר] מותר לרחוץ בהם קטן כיון דהיינו רביתיה כיון שרגילים לרוחצו בכל יום הו"ל כמצטער אם לא ירחצוהו.

והנה שאלתכם בפנים בשנה זו שחל בחו"ל יו"ט של חג השבועות סמוך לשבת ובחור"ל נוהג יומים דהוו ליה ג' ימים דהיינו שבת וב' ימים טובים, האם יהיה מותר לרחוץ גם בחמים שהוחמו ביו"ט בדרך היתר. וכן נראה שבמקומות החמים יש להחשיב גם את הגדול כמצטער ולהתיר לו לרחוץ בחמין שהוחמו ביו"ט בדרך היתר. והנה אם הוחמו מאליהם [כגון בדוד שמש] לא מבטיח לשיטת הרעק"א דס"ל שמים שהוחמו מאליהם בשבת [למתירים את שימושו ופתיחתו של דוד

לכבוד מעלת הרה"ג וכו' שליט"א

אחדשה"ט ישגא לעד ויתברך בכל מילי דמיטב אכי"ר.

בקשני להתייחס לדין רחיצה והפעלת מחממי מים ביו"ט, ובפרט שנה זו שחל יו"ט דחג השבועות סמוך לשב"ק, ובחור"ל סמוכים שני הימים של יו"ט לשבת ויש צער בימים החמים בלא רחיצה.

בדין גזירת מרחצאות ראה מה שהארכתי בזה בספרי עטרת שלמה (סימן כ"ב). ושם הבאנו את ההלכה שמים שהוחמו בשבת אפילו בדרך היתר אסור לרחוץ בהם אפילו פניו ידיו ורגליו. כמו"כ מים שהוחמו ביו"ט אפילו בדרך היתר אין לגדול לרחוץ בהם כל גופו אף לדעת מרן השו"ע דס"ל שמים שהוחמו מעיו"ט מותרים ברחיצת כל גופו ביו"ט, אבל אם הוחמו ביו"ט אפילו בדרך היתר אסור לרחוץ בהם כל גופו.

עוד כתבנו שם דמי שהוא מצטער שרי ליה לרחוץ כל גופו במים חמים אפילו בשבת כמבואר בביאור הלכה [ריש סימן שכ"ו] בשם

ובשעה"צ סק"ד] דסוכה שנפלה ביו"ט מותר לבנותה ע"י נכרי משום ס"ס. ספק כשיטת התוס' דהבונה ביו"ט אינו אסור אלא מדרבנן, דמתוך דמותרת מלאכת בונה ביו"ט לצורך אוכל נפש היינו במגבן, הותרה נמי מלאכת בונה שלא לצורך אוכל נפש, ושע"כ לשיטתם אינה אסורה מלאכת בניה ביו"ט אלא מדרבנן. ולפי"ז הו"ל שבות דשבות לצורך מצוה. ואת"ל כהרמב"ם דלא אמרינן מתוך מתולדה [-מגבן] לאב [-בניה] ושאסורה מלאכת בונה ביו"ט מדאורייתא, מ"מ שמא הלכה כבעל העיטור דאמירה לנכרי שריא לצורך מצוה אף במלאכה דאורייתא. ואת כל הספקות הללו ניתן לצרפם לענין הדלקת האור ביו"ט ע"י נכרי לצורך מצוה.

מ"מ נראה דגם בזה ראוי להחמיר ולחוש לדעת החזו"א דפשיטא ליה דאיכא בונה בסגירת מעגל חשמלי, וכן לחוש לדעת הט"ז דס"ל שהמוליד ביו"ט אסור מדאורייתא, הוב"ד בביאה"ל [ריש סימן תק"ב] ולא הכריע.

מיהו כל זה בדין שבות דשבות לצורך מצוה או לצורך מקצת חולי, אבל בדין מצטער יש לעיין אם לדונו כמקצת חולי. דהנה חזינא שפסק הרמ"א בסימן תקי"א ס"ב דאסור לחמם מים ביו"ט לצורך רחיצת תינוק ואפילו אם רוצה לחמם ע"י נכרי אסור. ואע"ג דליכא גזירת מרחצאות בתינוק שרגילים לרוחצו בכל יום דבכה"ג אמרינן היינו רביתיה, מיהו כל זה לענין גזירת מרחצאות דוקא דלא גזרו במצטער כרביתיה בתינוק, אבל בענין אמירה לעכו"ם שבות לא התירו לחמם עבורו מים לרחיצה אף שעושה זאת ע"י גוי. וכתב המשנ"ב [תקי"א סקי"ג] דלא מבעיא לשיטת התוס' דחימום המים ביו"ט אסור מן התורה לרחיצת כל גופו, אלא גם לשיטת הרמב"ם דחימום המים ביו"ט הו"ל אסור שבות דרבנן, ומשום דס"ל שמן התורה מותר לחמם מים לרחיצת כל גופו דהו"ל בכלל צרכי הגוף

השמש] או ביו"ט חשיב כמי שהוחמו מע"ש או מעיו"ט ושע"כ בשבת מותר לרחוץ בהם פניו ידיו ורגליו, וממילא ביו"ט לדעת מרחן מותר לרחוץ בהם כל גופו, ושכן פסקו הגרשו"א [שש"כ פי"ד הערה י"ב], והגרע"י בחזו"ע, אלא גם למה שכתבנו [בעטרת שלמה שם] להוכיח מהגאון רבנו זלמן דס"ל שאין לחלק בזה וכל שהוחמו מאליהם בשבת או ביו"ט דינם כמי שהוחמו בפעולת היתר בשבת או ביו"ט ושע"כ אסור לרחוץ בהם בשבת אפילו לא פניו ידיו ורגליו, וכמו"כ ביו"ט אסור לרחוץ בהם כל גופו גם לא לדעת מרחן כיון שהוחמו ביו"ט. ושכן פסק האורל"צ בשבת [ח"ב פל"ה ס"א] וביו"ט [ח"ג פכ"א ה"א]. מיהו שאני מצטער שלא גזרו בו גזירת מרחצאות וכל שהוחם בהיתר ואפילו בפעולת היתר ביו"ט שרי לרחוץ בהם כל גופו לא גרע מתינוק שרגילים לרוחצו בכל יום.

והנה דן כת"ר בדין מתקני החימום שיש בהפעלתם ביו"ט חשש מלאכה כגון מתקן חשמלי הנקרא בויל"ר, או כגון מתקן בערת אש על גז הנקרא בישראל יונקר"ס.

הנה להדליק את המתקן חשמלי ביו"ט באנו לאיסור מוליד ביו"ט [תק"ב,א] וכמו"כ לדעת החזו"א קיים בו משום איסור בונה-ביחם לבויל"ר.

ואע"ג שבדין הדלקת האור ביו"ט לצורך סעודת יו"ט, אם יעשה זאת ע"י נכרי פסק האורל"צ [ח"ג פ"כ אות ו'] להתיר. וביאורו דהו"ל צירוף כמה ספיקות, ספק אין בו משום בונה אלא משום מוליד, ושעיקר ההלכה שאיסור מוליד הוא מדרבנן, וממילא הו"ל שבות דשבות לצורך מצוה וע"כ יש להתיר [סימן ש"ז ס"ה]. ויש בנותן טעם להוסיף דגם לדעת החזו"א דיש איסור בונה בסגירת מעגל חשמלי, מ"מ כתב בשו"ת באר יצחק [הוב"ד במשנ"ב סימן תרל"ז סק"א

הרבה. דבאינו מצטער הרבה אין להתיר לא מבעיא להתוס' דהו"ל שבות דאמירה לנכרי באיסור תורה, אלא גם להרמב"ם הו"ל שבות דשבות בלא צורך הרבה וכנפסק במשנ"ב [סימן תקי"א סקי"ג]. אבל במצטער הרבה או במקצת חולי יש סימוכין להקל להדליק ולחמם ע"י נכרי ביו"ט.

והמהמיר גם בזה תע"ב לחוש לשיטת החזו"א דס"ל דפתיחת הבוייל"ר הו"ל בונה דאורייתא אליבא דהרמב"ם.

בעניין יונקר"ס

בעניין שימוש במכשיר היונקר"ס [שהוא פועל מכח בערת הגז] ביו"ט, על אף שהפילו"ט דלוק מבעו"י, מ"מ כשפותח את ברז המים מיד מתגברת ההבערה והו"ל הבערה ובישול המים ביו"ט, דאם עושה זאת לצורך רחיצת כל גופו אסור. וכשם שנפסק להלכה בסימן תקי"א ס"ב דאסור לחמם מים ביו"ט לרחוץ כל גופו ואפילו לחמם מים לצורך רחיצת קטן הרוחץ בכל יום אסור, ויתירה מזו דפסק שם הרמ"א דאפילו ע"י אינו יהודי אסור, וכנ"ל. וממילא הוא הדין בנ"ד על אף שמצטער, אסור לעשות מלאכת הבערה וחימום המים לצורך רחיצת כל גופו, ושע"כ ע"י ישראל בודאי אסור.

מיהו אם פותח את היונקר"ס לצורך רחיצת פניו ידיו ורגליו שרי כל שהפילו"ט דלוק מבעו"י, וכשם שמותר לחמם מים ביו"ט לצורך רחיצת פניו ידיו ורגליו דהוי דבר השוה לכל נפש [תקי"א ס"ב ובמשנ"ב שם]. אלא שקיימת בעיה בסגירת המים שגורמת לכיבוי היונקר"ס. ועיין שמירת שבת כהלכתה [פי"ג סט"ו] אשר כתב דמותר בכה"ג לרמוז לנכרי שייסגור את הברז. והטעם הוא כדין האומר לנכרי כל המכבה אינו מפסיד, בדין כיבוי הדליקה במקום הפסד.

כאוכל נפש. מ"מ יש לאסור לומר לגוי לחמם המים לצורך רחיצת תינוק משום שבות דשבות, ואע"ג דהיינו רביתה ואם נתחממו המים ביו"ט מותר לרוחצו בהם, מ"מ לחמם מים עבור רחיצתו אסור. כ"כ המשנ"ב שם ולא התיר לחמם מים עבור רחיצתו אלא במקום חולי קצת דאז הו"ל שבות דשבות במקום מקצת חולי דשרי. הא קמן בפשוטו דדין מקצת חולי לחוד, ודין מצטער ורביתה לחוד. [מיהו עיין ב"אה"ל סימן ש"ב ס"ד ד"ה דלא, אשר כתב בדין תינוק שרגיל ברחיצה דחשיב כחולה שאין בו סכנה, וצ"ע].

מיהו עיין שו"ע הרב [סימן ש"ז ס"ב] אשר כתב דמותר לומר לגוי שיביא לו חמין בשבת מחצר לחצר שאין ביניהם עירוב, או דרך כרמלית, כדי להרחיץ בהם המצטער. וש"מ דשבות דשבות שמותר לצורך הרבה וכנפסק בשו"ע [ש"ז ס"ה], בכלל זה נחשבת רחיצת המצטער בחמין כצורך הרבה. ועיי"ע משנ"ב [שי"ז סקכ"ה] אשר התיר לקשור או להתיר ע"י אינו יהודי קשר שאינו עשוי לתמידות ואפילו הוא קשר אמיץ, אם הוא לצורך הרבה, כיון דהוי שבות דשבות לצורך הרבה.

מבל זה נראה לחלק בין מצטער קצת דלא חשיב צורך הרבה וכרביתה של רחיצת תינוק, דבזה אין להתיר לומר לנכרי לחמם המים ביו"ט אף לשיטת הרמב"ם דהו"ל שבות דשבות שלא לצורך הרבה ושלא במקצת חולי. אבל אם מצטער הרבה וכגון בשני ימים טובים הסמוכים לשבת ובימים החמים, יש להתיר ע"י גוי כיון דהו"ל שבות דשבות בכה"ג דחשיב צורך הרבה.

נהדר לנ"ד דלומר לגוי שידליק את הבוייל"ר החשמלי לצורך רחיצה ביו"ט ואפילו במקום שמצטער, יש לחלק בין אם מצטער הרבה לבין אם אינו מצטער

העולה מהאמור:

(א) מים שהוחמו בהיתר בשבת אסור לרחוץ בהם אפילו פניו ידיו ורגליו.

(ב) ואם הוחמו מאליהם נחלקו הפוסקים בדבר אי חשיב כמי שהוחמו מבעו"י דשרי לרחוץ בהם פניו ידיו ורגליו בשבת.

(ג) מים שהוחמו בהיתר ביו"ט אסור לרחוץ בהם ביו"ט כל גופו גם אליבא דמרן השו"ע.

(ד) אם הוחמו מאליהם נחלקו הפוסקים וכנ"ל ס"ב. [וכל זה לצורך רחיצת כל גופו ביו"ט].

(ה) אסור לחמם מים ביו"ט לצורך רחיצת כל גופו. להתוס' והרא"ש איסורו מדאורייתא, ולהרמב"ם איסורו מדרבנן.

(ו) מותר לחמם מים ביו"ט לצורך רחיצת פניו ידיו ורגליו.

(ז) מים שהוחמו ביו"ט בדרך היתר [כגון לצורך פניו ידיו ורגליו] מותר לרחוץ בהם התינוק שהדרך לרוחצו יום יום דהיינו רביתה.

(ח) מים שהוחמו ביו"ט בדרך היתר מותר למצטער לרחוץ בהם כל גופו. וכמו"כ כך הדין בשבת. [רעק"א וביאה"ל].

(ט) לחמם מים ביו"ט ע"י גוי ובאופן של שבות דשבות, אם יש מקצת חולי או צורך הרבה, מותר. ואם לאו אסור.

(י) עפי"ז לומר לגוי לחמם מים לצורך רחיצת תינוק שאינו מצטער ורק רביתה לרוחצו יום יום אסור [רמ"א ומשנ"ב], אבל

במקצת חולי שרי [חיי אדם ומשנ"ב] כמו"כ במצטער הרבה ואפילו גדול שרי שבות דשבות, וכגון להביא מים חמים ע"י גוי דרך חצר שאינה מעורבת בשבת מותר למצטער הרבה [שו"ע הרב].

(יא) לאור הנ"ל יש מקום לסמוך ולהתיר [לשיטת האורל"צ בדין אמירה לנכרי להדלקת האור ביו"ט] לומר לגוי לפתוח את הבויילר ביו"ט בימים החמים וכנ"ל כאשר ב' ימים טובים סמוכים לשבת, ודוקא במצטער הרבה.

(יב) מיהו לשיטת החזו"א אין להתיר בזה, ושע"כ ראוי לו שירחץ או בצונן או במים שהופשרו בדרך היתר.

(יג) להפעיל יונקר"ס ביו"ט לצורך רחיצת כל גופו אסור ואפילו במצטער הרבה כיון שעושה מלאכת הבערה ובישול לצורך רחיצת כל גופו, ושנפסק בשו"ע לאסור [תקי"א ס"ב].

(יד) אם מפעיל את היונקר"ס ביו"ט לצורך רחיצת פניו ידיו ורגליו מותר כאשר הפיילו"ט היה דלוק מבעו"י, אבל אסור לסגור את המים כי בכך נפעל כיבוי האש. ושע"כ יצטרך לרמוז לגוי שיכבה באומרו כל המכבה אינו מפסיד. [שש"כ]

ואחתום בברכת חג שמח, ונזכה יחד עם בית ישראל לקבל עול תורה ועול מלכות שמים, ובאו כולם בברית יחד נעשה ונשמע אמרו כאחד.

ביקרא דאורייתא

שלמה ידידיה בלאאמור"י זעפראני

דין תענית בשבת ויו"ט

לעומת זאת בדעת הסוברים שאיסורו מדרבנן, י"ל שיפרשו את הגמרא ר"ה הנ"ל (יט.) דלא דמו ימים טובים של מגילת תענית שעצם היו"ט הוא דרבנן, משא"כ שבת ויו"ט הימים הם דאורייתא, ועל כן לא בעו חיזוק. ועכ"פ מהרמב"ם כאן בשבועות ומהשו"ע הנ"ל נראה דגם התענית בהם אסורה מדאורייתא. וכך למד הרשב"א הנ"ל בדעת הרמב"ם דלעולם ס"ל דשבועה חלה לעבור על דברי סופרים, ומה שלא חלה שבועה להתענות בשבת ויו"ט, כיון דס"ל דאסור להתענות בשבת ויו"ט מן התורה. וכדאמרינן בברכות (מט:): שבתות ויו"ט דלא סגי דלא אכיל אם טעה חוזר לראש, ונפסק כן להלכה במרן השו"ע (סימן קפח ס"ו).

ומ"מ כתב שם בביה"ל הנ"ל דנראה פשוט דגם להסוברים דאיסור התענית בשבת הוא דאורייתא, מ"מ האיסור להתענות בשבת עד שש שעות לכו"ע אין איסורו אלא מדרבנן.

דין מתענה לתענוג בשבת ויו"ט

בדין יו"ט קיי"ל הלכה כרבי יהושע דמצות יו"ט לחלקו חציו לביהמ"ד וחציו לאכילה ושתייה, כנפסק במרן השו"ע (סימן תקכט ס"א), ומקורו בגמרא ביצה (טו:) ופסחים (סה:): דנחלקו בדבר רבי אליעזר ורבי יהושע, רבי אליעזר סבר או כולו לה' או כולו לכם, ורבי יהושע סבר חלקהו חציו לה' וחציו לכם. דכתוב אחד אומר "עצרת לה' אלקיך" וכתוב אחד אומר "עצרת תהיה לכם". ולרבי יהושע יש לקיים שניהם לחלקו חציו לה' וחציו לכם.

עוד כתב שם מרן השו"ע דצריך לכבדו ולענגו כמו שבת, וכתב שם המשנ"ב (סק"ג) ע"פ הרמב"ם (פ"ל מהלכות שבת, ופ"ו מהלכות יו"ט) דהיינו רחיצה בחמין בעיו"ט כמו בע"ש, וכן שילבש כסות נקיה ואל ילבש

תענית להסרת צער ולשם תענוג, ודין תענית חלום

איתא בגמרא ר"ה (יט.) דתניא הימים האלה הכתובים במגילת תענית אסורין בין לפנייהם בין לאחריהם, שבתות וימים טובים הם אסורים, לפנייהן ולאחריהן מותרים. מה הפרש בין זה לזה הללו דברי תורה ואין דברי תורה צריכין חיזוק, הללו דברי סופרים ודברי סופרים צריכין חיזוק. ע"כ. מבואר בפשטות מגמרא הנ"ל דאיסור תענית בשבת ויו"ט הוא דאורייתא. ואולם יש לדחות דלעולם עצם האיסור תענית הוא דרבנן ומאי דקרי להו דברי תורה זהו מכח עצם היום שהוא דאורייתא.

והנה נפסק בשו"ע (סימן תקע ס"ג): אם נשבע להתענות בשבת או ביו"ט בפירוש [לא באיסור כולל עם שאר ימות השבוע], לא חלה עליו שבועה, דאין שבועה חלה על דבר מצוה, אלא לוקה על שנשבע לשוא ואוכל. ואם נשבע להתענות בחנוכה ופורים חלה שבועה עליו כיון שאינן אלא מדרבנן. וכתב הרמ"א ויש להתיר שבועתו ואינו מתענה בחנוכה ופורים שאסורים עכ"פ מדרבנן בתענית. וש"מ דאיסור תענית בשבת ויו"ט הוא דאורייתא וכנ"ל, ושמחמת כן הוי שבועת שוא, דאין שבועה יכולה לבטל מצוה מן התורה.

וכן נפסק בשו"ע (סימן רפח ס"א) דאסור להתענות בשבת. ושם כתב הביה"ל (ד"ה אסור להתענות) ואיסור תענית בשבת יש דעות בפוסקים אם הוא רק מדברי קבלה מדכתיב "וקראת לשבת ענג" או הוא מדאורייתא מדכתיב "אכלוהו היום" וצייין לעיין בתשובת הרשב"א (ח"א סימן תריד) ולשו"ע הנ"ל (תקע ס"ג). והנה מהשו"ע הנ"ל נראה דס"ל דהוי דאורייתא, וכ"ה ברמב"ם (פ"א משבועות ה"ו).

ביו"ט, וכמו"כ תענית חלום מותרת בשניהם משום סכנת נפשות, מ"מ קיים חילוק ביניהם בדין המצטער באכילה ומתענג בתענית, דבשבת שרי כיון שכל חיובו באכילה הוא משום עונג, והרי מתענג בתענית ומצטער באכילה, אבל ביו"ט דחיוב אכילה הוא משום שמחה, ליכא שמחה בלא אכילה, ועל כן אסור בתענית גם אם עושה זאת לשם תענוג. ודבר זה מדוקדק במרחן השו"ע שלא כתב להדיא היתר תענית לתענוג ומצטער באכילה אלא בשבת ולא ביום טוב.

כולו לה' או כולו לכם בתענית

לעומת זאת הרמ"א (סימן תקכ"ט) כתב: ודין תענית ביו"ט כמו בשבת, ועיין לעיל סימן רפ"ח. ע"כ. ובפשטות משמע שבא להשוות דין יו"ט לשבת, וכשם שאסורה התענית בשבת כך ג"כ אסורה ביו"ט. וכשם שתענית לתענוג מותרת בשבת כך ג"כ מותרת ביו"ט. וכמו"כ תענית חלום המותרת בשבת כך ג"כ מותרת יו"ט.

ועיין משנ"ב (סימן תקכ"ט) דכתב וז"ל: יש שכתבו (מהר"ו המובא בדרכ"מ שם) דמי שמתענה תענית חלום כיון שאינו מקיים חציו לכם צריך להיות כולו לה' דהיינו ללמוד או לומר תפלות ובקשות, [וע"ש דקאמר ומודה רבי יהושע לר"א דאם אינו יכול לקיים חלקהו, עליו לקיים כולו לה']. אבל בדרכי משה חלק על מהרי"ו, דממ"נ או דכיון שמתענה מקרי כולו לה', ועוד דהטעם שהתירו להתענות משום דכיון דנפשו מרה לו התענית עונג הוא לו, ואם כן התענית מקרי כולו לכם. ע"כ. ועיין בספר זכרון שמואל להגר"ש רוזובסקי (סימן לב סק"ו) דכתב שדברי הדרכ"מ הם דלא כהחת"ס, אלא ס"ל להדרכ"מ שדין לכם ביו"ט הוא מדין עונג כבשבת. אולם להחת"ס איכא דין נוסף ביו"ט והוא מדין שמחה, וזה כסברת המהרי"ו דתענית ביו"ט אם עושה זאת להסיר הצער לא

מלבושי חול. וכשם שבשבת כתיב "וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכובד" כך ימים טובים נאמר בהם "מקרא קודש", וכך איתא בתורת כהנים "מקרא קודש" קדשהו ובמה אתה מקדשו במאכל ומשתה וכסות נקיה. ע"כ.

ומ"מ קיי"ל דמותר להתענות בשבת תענית חלום כנפסק בשו"ע (סימן רפח ס"ד) ע"פ הגמרא בברכות (לא): דכל היושב בתענית בשבת קורעים לו גזר דינו של שבעים שנה. ופירשו שם בתוספות בשם ר"ח דאיירי בתענית חלום, וכן איתא במדרש תהלים וכ"כ הרי"ף והרא"ש, ודין זה קיים גם ביו"ט, וכשם שנפסק בשו"ע (סימן תקסח ס"ה). ומ"מ בשניהם צריך למיתב תענית לתעניתה על שחילל עונג שבת או יו"ט, וכמבואר בגמרא ברכות (שם), ובשו"ע (שם).

עוד מצינו בשו"ע (סימן רפח ס"ב): י"א שאדם שמזיק לו האכילה דאז עונג הוא לו שלא לאכול לא יאכל. וכן שם (ס"ג): אדם המתענה בכל יום ואכילה בשבת צער הוא לו מפני שינוי וסת י"א שראו כמה חסידים ואנשי מעשה שהתענו בשבת מטעם זה שהאכילה צער להם.

ואולם ביו"ט לא מצינו להדיא בשו"ע שיתיר להתענות תענית שאינה תענית חלום, ורק מטעם שלא יצטער באכילתו. ובאמת שכ"כ החת"ס בשו"ת (ה"א סימן קסח) לחלק בין שבת ליו"ט, וז"ל: דבשבת עונג מפורש ולא אכילה על כן המתענג בתענית יצא ידי חובת עונג שבת וכו', ואמנם ביו"ט שמחה כתיב ביה ואין שמחה בלא אכילה כדאמרינן במו"ק (ט). [גבי בנין שבנה שלמה ואכלו שבעת ימים גם ביוה"כ], ואפילו ליכא בשר שלמים ויין מ"מ אכילה ושתייה בעי, ואפילו התענית עונג אסור אם לא תענית חלום משום סכנת נפשות. ע"כ.

הרי שמבואר להדיא בחת"ס דעל אף שהתענית אסורה בין בשבת ובין

הוא לכם, דסוף סוף שמחה ליכא. וגם כולו לה' לא הוה לסברת מהר"ו כיון דכולו לה' הוא צורת שמחה ע"י לימוד תורה דפקודי ה' ישרים משמחי לב, או בתחינות של אמירת תהלים. נמצא דלר"א מקיים שמחת החג או בכולו לה' בתורה, או בכולו לכם באכילה, אבל תענית לא הויה שמחה, ועל כן אנן דקיי"ל כרבי יהושע מקיימים שמחה רוחנית וגשמית חציו לה' וחציו לכם, אך באופן שנצרך לתענית חלום משום פיקוח נפש, אכתי חובה עליו לקיים כולו לה' ע"י לימוד תורה.

ובדעת הרמ"א י"ל שמפרש ברבי אליעזר דגדר כולו לה' אינו מדין קיום שמחה, אלא כפי שכתב המהרש"א בביצה (טו:): דכשעוסק בכולו לה' פטור משמחת החג של אכילה, ולפ"ז ה"ה במתענה תענית חלום עצם התענית הויה כולו לה' והגם שאינו שמחה. ובדרך שניה כתב הדרכ"מ דאפשר דמקיים בתענית כולו לכם כיון שמסיר הצער והפחד ומתענג בוה. אבל למהר"ו גדר כולו לה' או כולו לכם אינו מדין עונג אלא מדין שמחה, ותענית לעולם לא הויה בשמחה, ועל כן הצריך למתענה שילמד תורה על מנת לקיים כולו לה'.

והנה הגמרא בביצה (טו:): ובפסחים (סח:): אומרת דלרבי אליעזר שמחת יו"ט באכילה היא רשות [ושעל כן ס"ל דאין ללמוד איסור הבאת הכבש מחוץ לתחום לצורך שמחת יו"ט שהוא רשות מדין הבאתו מחוץ לתחום בערב פסח שחל להיות בשבת, דשאני קרבן פסח שהוא חובה]. על פי שיטת הרמ"א והמהרש"א פירוש הדברים רשות הוא כפשוטו דלר"א יכול להיות פטור משמחת יו"ט באכילה כאשר עוסק בתורה או אפילו בתענית דהו"ל כולו לה', ובכה"ג פטור לר"א מכולו לכם. אולם לפירוש המהר"ו והחת"ס גם לר"א לעולם חייב בשמחת יו"ט ואינו יכול להפטר בלא שמחה, וכגון במתענה כל היום שאינו

שמח אסור [ורק בתענית חלום נפטר משום פיקוח נפש], ואפילו עושה זאת להסיר הצער ולשם תענוג נמי אסור. ומ"מ בלומד תורה שמקיים שמחת יו"ט בפקודי ה' ישרים משמחי לב שרי דהוי כולו לה'. נמצא דמאי דאמרינן לר"א דשמחת יו"ט באכילה רשות זהו מפני שהשמחה היא מותנית ואפשר לקיימה ע"י לימוד תורה כל היום. אך לעולם גם לר"א שמחת יו"ט הוי חובה ושאינו נפטר ממנה אא"כ מתענה תענית חלום משום פיקוח נפש, וגם אז מתחייב לקיים שמחה בכולו לה' של לימוד תורה. כיון שהיא אינה חובה מוחלטת באכילה, לא דמי לחיוב מוחלט של קרבן פסח, ושעל כן אי אפשר ללמוד זה מזה.

דין תענית חלום בנ' ימים (עצרת פורים ויוה"כ)

איתא בגמרא פסחים (סח:): מר בריה דרבינא כולה שתא הוה יתיב בתעניתא לבר מעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכיפורי. והנה יש לעיין באיזה תענית מירי שנהגה מר בריה דרבינא כולי שתא בר מעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכיפורי. הנה מרן הבית יוסף (סימן רפח) כתב בדבר פלוגתא, דבשם הגהות מיימון (פ"א מהלכות תענית אות ב) כתב: דאדם המתענה בכל יום ואכילה בשבת צער הוא לו מפני שינוי וסת, ראינו כמה חסידים ואנשי מעשה שהתענו בשבת מטעם זה, וכן שמעתי על רבי יהודה החסיד שהיה עושה כן. וכן אמרינן בפסחים (סח:): מר בריה דרבינא הוה יתיב בתעניתא כולי שתא בר מעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכפורי אבל בלא כהאי גונא אסור, עכ"ל. אבל הרשב"א כתב בתשובה (ה"ד סימן רסב) דההיא דמר בריה דרבינא הוה יתיב בתעניתא וכו' בתענית חלום דוקא הוא, דאי לאו הכי אסור, וכן צריך לפרש כדי שלא יחלוק אכולהו תנאי ואמוראי, ואת"ל דבתענית דעלמא קאמר לא שבקינן כולהו תנאי ואמוראי ועבדינן כיחידאה, וכל שכן בשל

העולה מהאמור – האם תענית חלום תהא מותרת בג' ימים [עצרת פורים ועיוה"כ].

(א) לדעת הר"ף והרשב"א - הנהגת מר בריה דרבינא כהלכתא בתענית חלום איירי, וכולי שתא שריא, הא בג' ימים הנ"ל אסורה.

(ב) לדעת הגמ"י לעולם תענית חלום מותרת גם בג' ימים הנ"ל, ולא מיירי מר בריה דרבינא אלא בתענית להסיר הצער, אבל בתענית חלום לעולם שרי גם בג' ימים.

(ג) לדעת המרדכי לית הלכתא כמר בריה דרבינא דס"ל כר"א ולמאי דקיי"ל כרבי יהושע אסור להתענות כולי שתא בסתם תענית, ואילו בתענית חלום לעולם י"ל דשרי כבשבת ואפילו בג' ימים הנ"ל.

לענין הלכה

לענין הלכה בדין תענית חלום בג' ימים [עצרת פורים ועיוה"כ] בדעת מרחן השו"ע נראה דיפרש הנהגת מר בריה דרבינא כהר"ף והרמב"ם דבתענית חלום מיירי ולא כהגמ"י כיון דלא הביא היתר תענית למצטער אלא בשבת ולא ביו"ט, ולפי זה כולי שתא שרי דוקא תענית חלום, הא בג' ימים הנ"ל גם תענית חלום אסורה. מיהו עיין שו"ע (סימן תקסח ס"ה) דמבואר שם שאם נתענה תענית חלום בעיו"כ ובפורים או ביו"ט יש לישב תענית לתעניתו, וכדין תענית חלום בשבת. וש"מ דבתענית חלום פסק ספק נפשות להקל, להתענות בכל השנה.

והנה הרמ"א בדין תענית חלום בעיוה"כ כתב (סימן תרד ס"א) לאסור להתענות בו תענית חלום. לעומת זאת בהלכות פורים (סימן תרצה ס"ב) כתב דאין להתענות בפורים מלבד תענית חלום. ואילו ביחס לעצרת לא כתב דבר לא איסור ולא היתר. וכבר הקשה בזה המג"א (סימן תרד סק"א), וע"ש במג"א דקודם לכן הביא את דברי מהר"ל (הלכות ימים נוראים

תורה והאר"ך להביא ראיות לדבר. עכ"ל הב"י. וע"ש בתשובה דכך פירש הר"ף בהנהגת מר בריה דרבינא דהוה יתיב בתעניתא כולי שתא דבתענית חלום דוקא הוא. וכ"כ בתוספות ברכות (מט: ד"ה אי בעי אכיל) בשם ר"י דבתענית חלום דוקא איירי, אבל בשאר תעניות אסור.

הא קמן דפליגי הגמ"י והרשב"א האם מר בריה דרבינא איירי בתענית שאינה תענית חלום וכסברת הגמ"י וכן השואל בשו"ת הרשב"א, ואע"ג דשבת ויו"ט אסורים בסתם תענית וכמבואר בגמרא ר"ה (י"ט), ובפרט למאי דקיי"ל כרבי יהושע דבעינן נמי לכם, שאני התם שהתענה מחמת צער האכילה ושרי גם ביו"ט [דכולי שתא קאמר לבר מתלת] ואילו בג' ימים עצרת פורים ועיוה"כ אסור בתענית להסיר הצער כיון שבהם חייב להראות שמחה יותר כמבואר בחידושי רבנו דוד על פסחים, אבל תענית חלום לעולם מותרת גם בשלשת הימים הנ"ל. ולעומת זאת הרשב"א אוסר תענית כולי שתא וצ"ל דס"ל כמהר"י וחת"ס דלא הותרה תענית להסיר הצער אלא בשבת ולא ביו"ט כיון דעונג יש בה ולא שמחה ורק תענית חלום שריא ומטעם פיקוח נפש, [ועל זה כתב מהר"י דמ"מ יקיים כולו לה' בלימוד תורה]. ולפי זה בהני תלת יומי [עצרת פורים ועיוה"כ] אף תענית חלום אסורה.

והנה על מה שכתב הרשב"א דאת"ל דמר בריה דרבינא איירי בתענית דעלמא הו"ל דעת יחיד ולא עבדינן כוותיה, כתב הדרכ"מ (שם סק"ג) דכן משמע במרדכי שכתב (שם סק"ב) ריש פ"ב דביצה (סימן תרסט) דאסור להתענות ביו"ט ומר בריה דרבינא דיתיב כולי שתא בתעניתא ס"ל כר"א דסבר כולו לה' או כולו לכם, ואנן לא סבירא לן הכי. עכ"ל.

האכילה הוא מגזה"כ לאכול בו, או מטעם להכינו לתענית של יוה"כ כפרש"י שיהא לו כח להתענות, על כן אסור להתענות בו. וזה הפשט בפסק הרמ"א.

והנה דברי החת"ס הנ"ל נסתרים ממש"כ הוא עצמו בשו"ת (סימן קסה) דתענית לעולם לא היא שמחה ולכן אסורה ביו"ט גם אם לתענוג אם לא משום פיקוח נפש בתענית חלום, ולא התירו להתענות משום העברת צער אלא בשבת ולא ביו"ט, נמצא דדבריו בגליון השו"ע הנ"ל סותרים להדיא לדבריו בשו"ת. וי"ל דשו"ת כתב דעת עצמו על פי שיטת הרי"ף הרשב"א, מהרי"ל ומהרי"ו, דבתענית לא מקיימים לכם ושעל כן ביו"ט אין היתר להתענות אלא תענית חלום משום פיקוח נפש, ואילו בג' ימים [עצרת פורים ועיוה"כ] גם זה אסור. אבל הרמ"א דפליג על מהרי"ו בדרכ"מ (סימן תקכט) דס"ל דמקיימים לכם בהסרת הצער, ועל כן לדידיה שרי להתענות בפורים ובעצרת תענית חלום, ומקיימים בזה עונג ושמחה, אבל עיוה"כ שאני שהוא חיוב אכילה, ועל כן לא יתענה כלל.

עפ"ז י"ל דהרמ"א כאמור למד את הגמ' פסחים (פס): דלא כהרי"ף הרשב"א, ומהרי"ל דפירשוה לענין תענית חלום ואשר לפירושם בג' ימים [עצרת פורים ועיוה"כ] אסורים גם בתענית חלום, אלא פירש את הגמ' כהגמ"י דמיירי בתענית להסיר הצער ולשם תענוג. וכעין זה כתב בכלבו המובא במרן הב"י (סימן רפח). ושעל פי זה תענית שכזו אמנם אסורה בג' ימים הנ"ל, וכפירוש רבינו דוד בפסחים דבג' ימים אלו צריך להראות עצמו שמח ולא סגי במה שיש לו תענוג ושמחה. ובאשר לתענית חלום לא איירי בה מר בריה דרבינא, אלא שהרמ"א מדנפשיה פסק לחלק בין פורים ועצרת שהם ימים טובים ושמחה, וס"ל דבהסרת צער דתענית חלום מקיים עונג ושמחה, ושרי. ואילו בעיוה"כ אסור להתענות

עמ' רסה) ואשר פירש ג"כ כהרי"ף והרשב"א דמר בריה דרבינא יתיב כולי שתא היינו בתענית חלום כשהיה מזדמן לו, חוץ מהנך ג' ימים, וצייין המג"א דכ"כ הב"י (סימן רפח) לפרש בשם הרשב"א בשו"ת (ח"ד סימן רסב). וסיים המהרי"ל דאם ירצה להתענות עד סעודה המפסקת רשאי.

ועכ"פ הוקשה לו להמג"א על דברי הרמ"א דדבריו נסתרים מיניה וביה דבעיוה"כ אסר להתענות תענית חלום, ואילו בפורים התיר, וכמו"כ בעצרת לא הזכיר כלל מזה. וכתב המג"א בתחילה ליישב בדרך אפשר דכיון שיש מפרשים את מר בריה דרבינא בשאר תעניות (כהגמ"י, והשואל ברשב"א) ולפי זה תענית חלום לעולם שרי, לכן מספיקא פסק להתיר בפורים ובעצרת, ורק בעיו"כ אסר להתענות כיון שגם האכילה נחשבת תענית, וכ"כ השל"ה. ואולם לא ניחא ליה להמג"א בתירוץ זה, כיון דהתענית ביו"ט הוא באיסור דאורייתא והיאך פסק הרמ"א להקל מספק בפורים ובעצרת, ואי ס"ל להלכה כהסוברים דמר בריה דרבינא בשאר תעניות איירי ושעל כן תענית חלום לעולם שרי, א"כ מדוע אסר להתענות בעיוה"כ. על כן מסיק המג"א לנהוג כמהרי"ל ושלא להתענות לגמרי בעיוה"כ אלא עד סעודה המפסקת, ומה שאוכל פעם אחת ביום דיו. וכן פסק המשנ"ב (סימן תרד סק"ב) דהמתירא לנפשו ורוצה להתענות יתענה עד סעודה המפסקת (מג"א, מט"א, חיי"א). גם בהלכות פורים פסק כן המשנ"ב (סימן תרצה סק"ו) דיתענה עד אחר המנחה, ויאכל קודם השקיעה פעם אחת.

ועיין הגהת חת"ס על השו"ע (סימן תרד ס"א) דכתב ליישב הסתירה ברמ"א וכתב דהמתענה מחמת צער החלום הו"ל עונג ושמחה להצילו מרעתו, ושעל כן מותר להתענות בשבועות ופורים שהם ימים טובים ויש בהם עונג ושמחה, אבל בעיוה"כ חיוב

ז) הגר"ש רוזובסקי בזכרון שמואל (סימן לב סק"ו) כתב לתלות את דין החת"ס הנ"ל במחלוקת מהרי"ו והרמ"א בדרכ"מ (סימן תקסט סק"ב) בדין תענית חלום ביו"ט המותרת משום סכנת נפשות, האם מקיימים בה כולו לה' או כולו לכם. דלמהרי"ו אין מקיימים אא"כ ילמד תורה ושמח בפקודי ה' ישרים משמחי לב, וזה כסברת החת"ס שאין בתענית לתענוג קיום שמחה. ואילו הרמ"א בדרכ"מ ס"ל דאפשר לקיים בזה ג"כ או כולו לה' או כולו לכם.

ח) גדר כולו לה' של רבי אליעזר, להרמ"א פירושו שעוסק ברוחניות ופטור משמחת יו"ט ככה"ג, וזה כהמהרש"א ביצה (טו:), אבל למהרי"ו והחת"ס בשו"ת גדרו קיום שמחת יו"ט בלימוד תורה. נפק"מ במתענה תענית חלום כהנ"ל ביו"ט דלמהרי"ו והחת"ס אינו מקיים בזה לא כולו לה', ולא כולו לכם, ואילו להרמ"א ולמהרש"א מקיים כולו לה', ואפשר גם כולו לכם.

ט) בהנהגת מר בריה דרבינא שהתענה כולי שתא בר מג' ימים [עצרת ופוריא ומעלי דיו"כ] נחלקו בזה הגמ"י ושו"ת הרשב"א (הוב"ד במרן הבי" סימן רפח) באיזו תענית איירי. בהגמ"י מבואר דאיירי בתענית להסרת הצער ולשם תענוג. בשו"ת הרשב"א וברי"ף, וכן במהרי"ל (הוב"ד במג"א סימן תרד) מבואר דאיירי בתענית חלום.

י) נפק"מ לדינא, דלהרשב"א הרי"ף, ומהרי"ל עולה דבג' ימים אסורה תענית חלום, וכן פסק במהרי"ל. אבל להגמ"י אין ראייה ואפשר שתהא מותרת, כי לא מיירי אלא בתענית לשם תענוג ולא בתענית חלום.

יא) נפק"מ נוספת י"ל בדין תענית לשם תענוג ביו"ט, לפירוש הגמ"י שריא וכהנהגת מר בריה דרבינא שהתענה כולי שתא וכפסק הרמ"א. ואילו להרשב"א הרי"ף

בו כיון שמחוייב באכילה ושתיה מגזה"כ, או מטעם שחייב לקיים עצמו להכנת התענית וכפרש"י, ושעל כן מחוייב לאכול.

ובל זה בדעת הרמ"א וכשיטת הגמ"י והכל בו, אבל לשיטת הרי"ף הרשב"א, ומהרי"ל ומהרי"ו, יסברו כסברת החת"ס בשו"ת, דיו"ט דבעי שמחה אין להתיר בו תענית לשם תענוג. ורק תענית חלום שרי משום סכנת נפשות, אבל בג' ימים גם זה אסור וכפסק מהרי"ל. וכך נראה פשוט דעת מרחן השו"ע שלא כתב להתיר התענית לשם תענוג אלא בשבת, ולא הזכיר דין זה ביו"ט, וכמו"כ סיים בסימן רפ"ח בב"י בדברי הרשב"א ונראה בדעתו שכן עיקר.

העולה מהאמור:

א) אסור להתענות בשבת ויו"ט, ומדברי מרחן השו"ע (סימן תקע ס"ג) נראה שאיסורו מן התורה.

ב) האיסור להתענות בשבת ויו"ט עד ששעות לכו"ע הוא רק מדרבנן (ביה"ל סימן רפח).

ג) כתבו הכל בו והגהות מיימוני דמותר להתענות בשבת לשם הסרת צער ותענוג. ונפסק כן במרחן השו"ע (סימן רפח סעיפים ב-ג).

ד) בהלכות יו"ט לא הביא מרחן השו"ע היתר זה, ואולם הרמ"א (סימן תקסט ס"ב) כתב להשוות דין התענית ביו"ט לשבת וציין לסימן רפ"ח ומשמע דדינם שוה.

ה) תענית חלום מותרת בין בשבת (סימן רפח ס"ד) ובין ביו"ט (סימן תקסח ס"ה).

ו) בשו"ת חת"ס (או"ח סימן קסח) כתב לאסור להתענות ביו"ט לשם תענוג, וכתב דשאני ההיתר בשבת שחיובו הוא משום עונג, אבל ביו"ט חיובו משום שמחה, ואין שמחה בלא אכילה ושתיה (מ"ק ט).

יג) כתב החת"ס בגליון השו"ע ליישב ולחלק בין דין שמחה ועונג בעצרת ובפורים, ושעל כן שריא בהם תענית חלום להסרת פחד החלום, לבין עיוה"כ שהוא בחיוב אכילה ושתיה מגזירת הכתוב או להכנת קיומו לתענית יוה"כ. וכל זה אתי שפיר בשיטת הגמ"י, אבל להרשב"א הרי"ף ומהרי"ל הכל אסור וכנ"ל, דבעינן להראות בהם שמחה באכילה וכפירוש רבינו דוד, ואפילו בתענית חלום לא יתענה.

ומהרי"ל, אין להתיר אלא תענית חלום, וכדברי החת"ס בשו"ת.

יב) המג"א (סימן תרד) הקשה סתירה בפסקי הרמ"א, דבהלכות יוה"כ חייב לאכול בעיוה"כ ואסר להתענות גם בתענית חלום, ואילו בפורים (סימן תרצה ס"ב) פסק שיתענה, ובעצרת לא כתב כלום. ומ"מ במרן השו"ע (סימן תקסח ס"ה) נראה דפסק להקל להתענות גם בערב יו"כ וגם בפורים.



ויאסוף מזקני העם

תורת מרנן ורכנן שליט"א



מזרנו הגאון רבי מנשה תופיק-אביעזרי שליט"א

ראש ישיבת באר יצחק טלז סטון

בענין ספירת ספק בספירת העומר*

יש לדון באדם העובר את קו התאריך² בימי פשוט כגון שנוסע מארץ ישראל למזרח ועובר ספירת העומר כיצד ינהג, והנה באופן את קו התאריך, כגון שנוסע בבוקר יום ד'

א. מתוך שיעור שמסר רה"י הרב תופיק אביעזרי בחול המועד. השיעור סוכם ונכתב ע"י הרב יחזקאל רפאלי שליט"א.
ב. הנה ידוע כי יש בכדור הארץ נקודה מסויימת שמסמנת הפרש של כ"ד שעות משני צידיה, דהיינו כשם שיש הפרשי שעות מכאן לארה"ב כ-ז' שעות לאיחור מחמת שנמצאת היא במערב ארץ הקודש, הנה כי כן יש הפרש של כ-ז' שעות להקדם בין ארץ ישראל לארץ סין הנמצאת במזרחה, והרי הכדור עגול הוא, הרי שיש מקום בו נפגשים המזרח והמערב, ואם כן מוכרח הוא שיש נקודה מסויימת שמצדה האחד השעה היא 7 בבוקר של יום ראשון דהיא הנקודה "הכי מערבית" בכדור הארץ, ובצדה השני - שהוא מרחק חוט השערה - שם השעה היא 7 בבוקר של יום שני, שכן שם היא הנקודה "הכי מזרחית" בכדור. השאלה היא "איה מקום כבודו" של קו זה, דבשביל לקבוע היכן היא הנקודה הכי מזרחית בעולם והיכן הנקודה המערבית ביותר בעולם - לשם כך תחילה יש לקבוע היכן הוא "מרכז העולם", וממילא יקבע ע"י זה עד היכן מערבו של עולם ועד היכן מזרחו.

[ולפני כמאה שנה קבעו אומות העולם את "קו התאריך הבינלאומי", שקובע שמרכז העולם הוא בעיר גריניץ' שבאנגליה [ואז נקבע המונח GMT שפירושו Greenwich Mean Time - גריניץ' הזמן הראשי], וממילא כל ארץ הרחוקה מאנגליה לכיוון מזרח מקדימה בשעותיה את אנגליה, וארץ המרוחקת מאנגליה מערבה היא מאחרת בשעות [למשל ארץ ישראל היא למזרח ארץ אנגליה בכ-30 מעלות ומקדימה אותה בשתי שעות, ועל כן היא מוגדרת GMT+2], ואז יוצא שקו התאריך עובר מתחת לארץ אנגליה ושם לכל אורך הקו יש הפרש של כ"ד שעות משני צידיו כמו שנתבאר (ארץ ניו-זילנד ממערבו של קו התאריך, והיא "הארץ הכי מזרחית בעולם" שהיא הראשונה בעולם שמתחילה את היום הנוכחי, והארץ הסמוכה לה "הוואי" היא הארץ הכי מערבית בעולם שהיא האחרונה בעולם שמסיימת את יום האתמול [א.ה. במסכת מגילה נחלקו רב ושמואל מהו "מהודו ועד כוש", חד אמר הודו בסוף העולם וכוש בסוף העולם ומלך אחשוורוש על הכל, וחד אמר הודו וכוש גבי הדדי הוו קיימי, כשם שמלך על הודו וכוש כך מלך על כל העולם כולו, ואפשר לומר דאלו ואלו דברי אלוקים חיים הן, דאכן "גיאוגרפית" הודו וכוש גבי הדדי הוו קיימי, מיהו קו התאריך עובר ביניהם ועל כן באמת הודו בסוף העולם וכוש בסוף העולם, כמו הוואי וניו-זילנד הסמוכות גיאוגרפית בקילומטרים בודדים, אך יש הפרשי שעות ביניהם של לא פחות מעשרים וארבע שעות (!), ולכן חשיב הודו בסוף העולם וכוש בסוף העולם, דו הנקודה הכי מזרחית חו הכי מערבית ודו"ק.], קו זה נקרא קו התאריך הבינלאומי 180 על שום שעובר 180 מעלות ממרכז העולם כאמור. מיהו הא ודאי דעל פי ההלכה אין לקבוע את לונדון כמרכז העולם, אלא עיה"ק ירושלים היא המרכז].

לעומר, וכשמגיע למזרח הוא כבר צהריים של יום ה' לעומר - בזה אין להסתפק, דפשוט דעליו לספור את יום ה' לעומר מיד כשמגיע לשם, ובשקיעת החמה שם יספור את יום ו' לעומר, דאף שנמצא שספר ג' ספירת בתוך כ"ד שעות אין בכך כלום, דאין לחוש ולומר שאין בזה "תמימות", דמבחינתו הרי ספר כל יום ביומו ממש, ואף שאת יום ה' לעומר סופר רק ביום ולא בלילה - אין זה נחשב "ספירה בדיעבד" אלא ספירה לכתחילה שהרי אין לו ברירה אחרת, (ובפשטות אף יחשב "זריזין" אם יספור מיד כשיגיע לשם).

לעומר, וכשמגיע למזרח הוא כבר צהריים של יום ה' לעומר - בזה אין להסתפק, דפשוט דעליו לספור את יום ה' לעומר מיד כשמגיע לשם, ובשקיעת החמה שם יספור את יום ו' לעומר, דאף שנמצא שספר ג' ספירת בתוך כ"ד שעות אין בכך כלום, דאין לחוש ולומר שאין בזה "תמימות", דמבחינתו הרי ספר כל יום ביומו ממש, ואף שאת יום ה' לעומר סופר רק ביום ולא בלילה - אין זה נחשב "ספירה בדיעבד" אלא ספירה לכתחילה שהרי אין לו ברירה אחרת, (ובפשטות אף יחשב "זריזין" אם יספור מיד כשיגיע לשם).

א"כ לגבי יום ד' לעומר - הרי יכול לסופרו בליל ד' בעודו בארה"ב, מיהו מתי יספור את יום ה', אם כשעובר את קו התאריך הראשון של הגרי"מ טיקוצ'נסקי - הרי אליבא דהחזו"א לא ספר נכון שהרי עדיין יום ד' לעומר הוא, ואם ימתין עד שקיעת החמה ואז יספור ה' לעומר - הרי להגרי"מ הוא כבר יום ו' לעומר.

מיהו בזאת נבוא להסתפק, באדם שיצא בצהרי יום ד' לעומר מארה"ב לארץ סין, דבשעת הטיסה עובר הוא על מקום המסופק לגבי קו התאריך, דבדרכו עובר קודם את קו התאריך הראשון [180 שנקט הגרי"מ^ט בקונטרס היום], ולאחר מכן כבר שקעה החמה ונכנס כבר היום הבא, ורק

ובפשטות נראה לומר לאדם זה שינהג כך; כשיחצה את קו התאריך הראשון [180 של הגרי"מ] קודם השקיעה יאמר: "היום חמישה ימים לעומר" לצאת ידי הגרי"מ, ולאחר שקיעת החמה בעודו שם יאמר "היום חמישה ימים לעומר" לצאת ידי החזו"א^ה, וכשיגיע לארץ סין אזי יאמר בברכה

ונחלקו גדולי האחרונים כיצד לחשב את קו התאריך על פי הנחה זו (דהיינו אחר שייסדנו שירושלים היא מרכז העולם), רוב חכמי ירושלים נקטו שפשוט "לונדון עוברת לירושלים", דהיינו במקום לחשב את לונדון כמרכז העולם יש לחשב את ירושלים כמרכז העולם, וממילא מירושלים 180 מעלות מזרחה [180 מערב] שם הוא קו התאריך, נמצא כשבירושלים השעה היא שעת חצות היום של יום שני הרי שבאזור יפן [שם בערך עובר קו התאריך] השעה היא חצות הלילה, השתא למערב של הקו הוא הלילה שבין ראשון לשני, ולמזרחו הוא הלילה שבין שני לשלישי.

לדבריהם עולה שיש מקום שהוא מוקדם מירושלים י"ב שעות ולא יותר, ויש מקום המאוחר מירושלים י"ב שעות ולא יותר. וכן עולה מדברי הרב בא"ח בספרו סוד ישרים כדברי חכמי ירושלים הנ"ל.

אכן החזון איש בקונטרס י"ח שעות [והביא כן מדברי הראשונים בראשם הרז"ה בעל המאור, ר"ה כ], נחלק בזה וביאר שקו התאריך ממוקם 90 מזרחה לירושלים, שהרי בירושלים נראית "הזריחה הראשונה" בכל יום, וא"כ בשעת הזריחה בירושלים השמש נמצאת 90 מזרחה לירושלים, נמצא שהיכן שעומדת השמש אז - זו הנקודה הכי מזרחית בעולם, וא"כ כשזורחת השמש של יום שני בירושלים - אזי שם [מעל שמי סין בערך] הוא חצות היום, ממערב הקו הוא חצות של יום שני [ושם השעה הכי מוקדמת בכדור הארץ], וממזרחו חצות יום ראשון. והדברים דקים.

ולדינא פסק הגרי"ש אלישיב זיע"א [כן שמעתי מפיו] דאכן הדבר נחשב לספיא דדינא דאין בזה הכרעה לא לכאן ולא לכאן, ואף הגרי"ח קנייבסקי הורה דעל אף דלהלכה ודאי נקטינן כחזו"א, מ"מ יש לחוש ולכתחילה אין לגור במקומות אלו.

- ג. דהרי כל אדם שנוסע לארץ אחרת אף שהיא באותו צד של קו התאריך בארץ שיצא ממנה - וכגון הנוסע מ ארה"ב ל ישראל- מתקצר לו היום בכמה שעות, ובכל זאת ודאי דלא צריך שהיום עצמו יהיה שלם ואין לחוש בזה ל"תמימות".
- ד. בלא ברכה דספק ברכות הוא, וברכות אינם מעכבות.
- ה. ואף הכא הוא ספק, דלהגרי"מ^ט הוא כבר ששה ימים לעומר, ועל כן לא יברך כ"ל. מיהו בלילה הבא פשוט שימשיך לספר בברכה דהא לכו"ע ספר כראוי בשעות הספק כמשנ"ת.

גרידא, אלא דע"י שמיעת הדיבור של חבריו יוצא כמו שיוצא בשליחות.

מיהו הבית-הלוי למד כצד ב', דנתחדש בדין זה דהמחוייב באמירת דבר אינו חייב לאומרו בפה אלא גם אם שומעו הוי כאמירה ממש ויוצא י"ח.

השתא יש להקשות, בשלמא לפי הבנת החזו"א ברור הדבר מדוע בספירת העומר אינו יוצא ע"י שומע כעונה, דמאחר שמיעטה התורה ב"וספרתם לכם" שתהא ספירה לכל אחד ואחד - הרי כל אחד מחוייב לספור בעצמו ולא מהני בזה שליחות או שיצא ע"י אחר ע"י ששומעו.

מיהו לבית-הלוי קשה, דאף אם שומע הספירה מחבירו הרי נחשב שספר בעצמו, אלא שבמקום לספור ע"י דיבור ספר ע"י שמיעה, וחבירו לא עשה מאומה במקומו אלא רק "אפשר לו לדבר", אך מ"מ הדיבור מתייחס לשומע, וא"כ מנלן למעט ספירה ע"י שמיעה מ"וספרתם לכם" - שתהא ספירה לכל אחד ואחד, הא מ"מ נחשב הדבר שהשומע בעצמו דיבר וא"כ אף אם ספר ע"י שמיעה קיים "שתהא ספירה לכל אחד ואחד".

חיוב נשים בספירת העומר

הנה בפשטות "כל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות", וכן הוא בספירת העומר, כן דעת רוב הראשונים. וכן כתב המשנה ברורה.

מיהו המעיין בדברי הרמב"ן (קידושין לד) ימצא שנוקט להלכה שנשים חייבות בספירת העומר, שמנה מצוה זו בכלל המצות עשה שאין הזמן גרמא, וצריך עיון.

ומבארים האחרונים בדעתו (בשם הגר"ח, וכע"ז בספר דברי יחזקאל (ר' יחזקאל אברמסקי), שרידי אש, ועוד), דמצות עשה

"היום ששה ימים לעומר" דכן הוא לכולי עלמא. ונמצא שסופר פ"א יום ד' ב"פ יום ה' ופ"א יום ו'.

אלא דלכאו' יש לדחות פסק זה כמו שיתבאר ע"פ היסוד העולה מההערות דלקמן.

דין שומע כעונה בספירת העומר

פסק השו"ע (סי' תפט סעי' א) ד"מצוה על כל אחד לספור לעצמו", דהיינו דהמצוה היא שכל אחד ואחד יספור לעצמו בפה ולא לצאת ידי חובה ע"י ספירת הש"ץ, ומקורו מהגמ' במנחות סה: "וספרתם לכם - שתהא ספירה לכל אחד ואחד".

וביארו האחרונים דיסוד הדין הוא דעל אף שבכל התורה כולה יש דין שומע כעונה - כגון פרשת זכור שכל אחד ואחד מחוייב לקרוא אותה פעם בשנה מספר תורה, והש"ץ קורא והציבור יוצאים י"ח מדין שומע כעונה - הכא בספירת העומר חידשה התורה ב"וספרתם לכם" שתהא ספירה לכל אחד ואחד ולא ע"י דין שומע כעונה.

חקירה בדין שומע כעונה ככה"ת

והנה מפורסמת החקירה בדין שומע כעונה, האם התחדש בדין זה דאדם יכול לצאת ע"י אמירת חבריו כעין שליחות דאע"פ שראובן אומר שמעון יוצא י"ח משום ששמע, או דיוצא בעצם השמיעה "שהשמיעה היא מין ממיני הדיבור" (לשון הזהב של החזו"א) דהיינו בדיוק כמו שהאדם יוצא ע"י אמירה כן יוצא הוא ע"י שמיעה, וכן מדוקדק מעצם הלשון "שומע כעונה".

ואכן יש בזה מחלוקת אחרונים איך ללמוד את דין שומע כעונה, החזו"א (או"ח סי' כ"ט) למד כצד א' דהוי כעין שליחות דודאי לא חשיב כמו שאמר ממש אלא הוי שמיעה

והילוך זה ברור ונכון עד למאוד, והשתא יש לעיין אליבא דשאר הראשונים אמאי פסקו להיפך, שנשים פטורות מספירת העומר כיון דהוי מצות עשה שהזמן גרמא.

ספירה בלשון שלא מבין

עוד יש להביא בכאן דין מיוחד בספירת העומר, שהסופר צריך שידע מאי קאמר, דהיינו שאם האדם אינו מבין לעז וספר ספיה"ע בלעז לא יצא ידי חובתו. וכן הדין בכל התורה כולה כגון קריאת המגילה וכדו' אם אינו מבין לעז וקרא בלעז לא יצא. מיהו בזה שונה דין ספירת העומר משאר דיני התורה, דבשאר דיני התורה כמו במגילה - אם קראה בלשה"ק יצא על כל פנים אפי' אינו מבין לשה"ק אלא לעז בלבד, ואילו בספירת העומר דין הוא שצריך לספור רק בלשון שמבין, ואם אינו מבין לשון הקודש וספר בלשון הקודש לא יצא ידי חובתו וצ"ב אמאי.

יסוד בספירת העומר - "ספירה" ולא "אמירת מספר"

ומייסדים האחרונים יסוד נפלא בגדר "ספירת העומר", והוא

שהזמן גרמא היינו שיש מצוה - ויש זמן, והזמן גורם שהמצות תהיה תקיפה, כגון מצות נטילת לולב, שיש מצות - דהיינו עצם הנטילה שאפשר לעשותה בכל זמן וזמנים בכל השנה כולה בין ביום ובין בלילה, ולעשותה כצורתה כפי שנעשית בזמנה, רק שהתורה תלתה את המצוה הזו בזמן דהיינו ביום ולא בלילה ובחג הסוכות בלבד, וכשהאדם עושה את אותה הפעולה שעשה באמצע השנה - דהיינו נטילת הלולב כצורתה - ביום טוב ראשון של חג הסוכות - אזי מקיים מצות עשה שהזמן גרמא, דהיינו שהזמן גרם לפעולה הזו להיות מצוה ולא סתם נענוע לולב ואתרוג.

מיהו בספירת העומר אינו כן, דאין דין לספור - בימים האלה, אלא הדין הוא לספור את הימים האלה, דהזמן הוא עצם המצוה, דאי אפשר לספור היום יום אחד לעומר באמצע השנה, דהרי דובר שקרים הוא שהרי היום הוא לא יום אחד לעומר, וגוף המצוה עצמו הוא הזמן, ועל כן כיון שבספירת העומר עם הזמן הוא המצוה ולא שיש מצוה שמותנית שתעשה בזמן מסויים - על כן לא הויה מצות עשה שהזמן גרמא ונשים חייבות.

1. ויש לדמות זאת לדברי הטורי-אבן בענין מצות ביכורים (מגילה כ) דמבאר דביכורים אינם נחשבים כמ"ע שהזמן גרמא, ואע"פ שאין להביאם בין חנוכה לעצרת - היינו משום דאין זה זמן גדילת הפירות, אך אה"נ אם היו פירות גדלים אחרי החנוכה אכן היו מביאים ביכורים בזמן זה, וא"כ כיון שהזמן גרמא לא מדין המצוה אלא מהכרח המציאות - לא חשיב הזמן גרמא. [וכן יש לומר לגבי ברכת הלבנה דלא חשיבא הזמן גרמא [וכן מצדדים קצת פוסקים], דמה שאפשר לברך ברכה זו בלילה בלבד זה אינו מדיני המצוה אלא מהכרח המציאות דביום אין נהנים מאור הלבנה], וכן הוא הכא דהמצוה לא שייכת בזמן אחר לא בגלל שזה לא הזמן שלה אלא שלא שייך לעשותה בזמן אחר, ואם היה שייך היינו סופרים כל השנה [משא"כ שופר שאפשר באמת לתקוע כל השנה אלא שזה לא הזמן שלו], ודו"ק.

2. והיינו משום דכל הלשונות אינם אלא הסכמת האומות ועל כן אם אינו מבין אין בדבריו כלום, מיהו לשה"ק היא לשון אמיתית בעצם ואפי' אם לא הבין הרי קרא מה שצריך לקרוא. כן כתב הביאור הלכה סי' ס"ב סעיף ב' ד"ה יכול לקרותה וסילק בזה את השגת היעבץ

3. יעו"י בדברי המג"א האליה רבה והחק יעקב סי' תפ"ט שכתבו כן והביאם המשנ"ב שם סק"ה

4. דבר אברהם ח"א סי' לד, רשש"ק בשער"י, וכן שמענו מהגר"ב צ אבא שאול וצ"ל.

5. וז"ל בספרו שערי ישר (שער א - שער הספיקות פרק ה) ויש להטעים ענין זה דמספר שאינו ברור לא חשוב מספר ומנין, וכנראה שזה הוא טעמו של הט"ז או"ח סימן תפ"ט סק"ח שכתב דלכתחילה בעינן שידע מנין של הספירה בשעת הברכה

במחשבה גרידא, מיהו האמירה אינה עיקר המצוה אלא היכי תמצוי לקיים את הספירה.

אשר על כן אם אמר את מספר היום בלשון שאינו מבין - הרי שלא קיים את המצוה, דהא לא 'ספר', דספירה אינה תלויה בפה אלא במחשבה [אלא שהתורה חייבה להוציא בפה כדלעיל], ורק אמר את המספר המיוחס להיום וזו אינה המצוה בספיה"ע".

'בעיית קו התאריך' אינה פתורה ע"פ הנ"ל

וא"כ אותו יהודי שעובר את קו התאריך כנ"ל - אין לו תקנה, שכן בשעה שעבר את הקו הראשון של חכמי ירושלים הא אכתי לדעת החזו"א נמצא הוא ביום שהיה קודם לכן, ולא צריך לספור את יום המחר, וא"כ זה ש'אומר בפיו' את ספירת המחר - זה לא מהני, שהרי להחזו"א אינו צריך לספור כנ"ל, וא"כ הוי ספירת ספק שאינה מוגדרת 'ספירה' אלא 'אמירת המספר'. וכן הוא כשממשיך ועובר את קו התאריך השני [היינו של החזו"א] דאזי לדעת חכמי ירושלים הרי ספר את היום הנכון כבר קודם לכן שעבר את הקו

דבספיה"ע אין המצוה "לומר בכל יום את המספר הממשיך אליו", אלא "לספור את היום", ועל כן אדם שמסתפק אם נמצא ביום עשרה ימים לעומר או תשעה ימים - לא יהני שיאמר "היום תשעה ימים לעומר, היום עשרה ימים לעומר", שכן בזה הרי רק אמר ב' מספרים ואם המצוה הייתה אמירת מספר אה"נ שהיה יוצא י"ח, מיהו הכא הרי המצוה היא לספור כמשנ"ת, וזה לא ניתן לעשותו בספק, דמספר הוא סכום ודאי ולא מסופק.

ומקור דבריהם הוא מהגמ' ב"מ (ו: - ז.) שם מבארת הגמ' דלא ניתן להפריש מעשר בהמה על הספק משום ד"עשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק", דלכא"ו הא בקרא לא כתיב אלא "עשירי" ומהיכי ילפינן דבעי' שיהיה עשירי ודאי. אלא הדברים הם כמשנ"ת, דכשהתורה מבקשת מספר - צריך שיהיה המספר בתורת ודאי, דבלא"ה אינו עשירי אלא אחד מתוך עשר, ובנידוד"ד - היכא שמסופק אינו סופר אלא אומר מספר.

אכן בספירת העומר התורה הגדירה את הספירה שתהיה בפה דווקא ולא

דלא כמו שכתוב בספר חיי אדם הטעם משום חשש הפסק בין הברכה להספירה יעו"ש. ונראה דבמסופק כמה ימים היום אם יום ג' או ד' שלא יוכל למנות שתי הספירות מספק דלא חשיב ספירה כלל, וכדומה לי שראיתי דין זה באיזה ספר. סב וע"פ דברינו אפשר קצת לתרץ קושיית הראשונים למה אין אנו סופרין תמיד שתי ספירות כמו שאנו עושין שני יום טוב עיין רז"ה ור"ן סוף פרק ערבי פסחים, דכיון דאם נחשוב לספק בטלה כל המצוה, ובזמן שלא היו בקיאים בקביעות דירחי לא היו מקיימי מצות ספירה. אמנם לפי"ז קשה שיטת הראשונים דסברי דמשום דספירה בזה"ז מדרבנן סופרין בבין השמשות, תוס' במנחות הובא בר"ן שם ובטור סימן תפ"ט, ולפמש"כ דספק ספירה אינה מועלת כלום לא שייך ספק דרבנן לקולא, וי"ל דסברי דרבנן מעיקרא תיקנו כן משום תמימות, וכן להלכה, משמע מכל הפוסקים דאם ספר בין השמשות אינו יכול לברך עוד בלילה שמא כבר יצא, ולפמש"כ מספק לא הוי ספירה כלל. וצ"ע בכ"ז.

י. ויש להוסיף כאן מה שהקשו הרא' (תוס', תורא"ש, וכן בשיטה) שם בב"מ, דהתם סוגיא מיירי בקפץ א' מן המנויים לתוך אלו שלא נמנו וע"ז קאמר תלמודא דעשירי ודאי בעינן, ומקשים הראשונים הא איכא רוב קבוצות שבהן ודאי יש לומר שלא נכנס אחד מן המנויין, וא"כ זיל בתר רובא וימשיך למנות. אכן התוס' נשארם שם בצ"ע, אך התורא"ש והשיטה והריטב"א שם מתרצים דאע"ג דאיכא רוב - הא אינו ודאי. ובמנין בעינן ודאי ולא רוב ויסוד זה מפורסם ויעו"י בדברי הרעק"א בשו"ת סי' ק"ז.

יא. וכעין זה כתב המשנת יעבץ (מועדים) על ענין סיפור יציאת מצרים שבו לא מהני אם לא מבין דלא מקרי סיפור אלא רק אמירה,

הראשון, ושוב תהיה ספירתו ספק כנ"ל ולא יהנו לו ספירותיו מידי.

ועל פי זה מבואר שפיר אמאי לא עבדינן ספיקא דיומא בספירת העומר [אפי' קודם קביעת הלוח, בזמן שהיו עושים ב' יו"ט מספק ממש], וזה מטעם הנ"ל, דספירת ספק לא חשיבא ספירה כלל ולכן סופרים רק "על צד אחד" דהיינו ממוצאי יו"ט הראשון - הראשון של פסח [ולא מוספים עוד ספירה ממוצאי יו"ט שני של גלויות].

יישוב שיטת הביה"ל בשומע כעונה

השתא תיתי שפיר שיטת מרן הביה"ל גבי שומע כעונה שהובאה לעיל, דהקשנו לשיטתו דשומע כעונה הוי 'מין ממיני הדיבור' א"כ אמאי מיעטה התורה את ספירת העומר שלא יהני בה שומע כעונה. דאכן אם המצוה הייתה רק 'לומר את המספר' - אכן לדרכו של הביה"ל לא היה כל הסבר למה מיעטה התורה אמירה זו בספירת העומר, אך עתה נתבאר דאין הדברים כן, אלא בעינן 'ספירה', ואדם ש'אומר את הספירה' ע"י ששומע מאחר - אמנם חשיב כאומר ממש, אך לא כ'סופר', דספירה אינה תלויה אלא במחשבת האדם, וכאן רק הוציא בפיו אך לא 'סָפַר במחשבה' ².

וראה במשנ"ב (תפט סק"ה) שדיקדק בלשונו לומר דבשומע כעונה "גילתה תורה דלא יצא כל כמה דלא ספר בעצמו", ולא נקט לשון "אמירה" אלא לשון ספירה, דאכן דין 'אמירה' לחוד יתכן דאיכא וכדברי הביה"ל, מיהו "ספירה" אף להביה"ל ליכא בשומע כעונה כמשנ"ת.

[עתה יהיה צ"ב, דאם אכן כדברינו הוא דאין דין שומע כעונה בספיה"ע מהטעם הנ"ל, א"כ אי"צ לזה מיעוט מיוחד של התורה, אלא מעצם 'דין ספירה' הרי אנו יודעים שאינו בשומע כעונה.

אך המדקדק במקור הדין - הגמ' במנחות סה: יראה שם דהמיעוט הוא שלא יספרו בי"ד, דמריש הוה אמינא דיהיה דין ספירת העומר כדין יובל דמצוות הספירה ביה היא על הבי"ד - קמ"ל וספרתם לכם שתהיה ספירה לכאו"א, והיינו דהא ודאי ש'ספירה' היא בפה ולא שומע כעונה, אלא דהו"א דאין כל ישראל מצווים בה אלא הבי"ד, וקמ"ל קרא דלא. ומהא הביא השו"ע נמי דאין לצאת בשומע כעונה מפי ש"ץ].

חידוש ה'חק יעקב' בגדר ספירה שנתבאר

עוד יש להביא כאן דין מחודש נוסף בספירת העומר, והוא מה שכתב בשו"ע (תפט, ד) מי ששואל אותו חבירו כמה היום לעומר לא יאמר לו היום כך וכך אלא אתמול כך וכך, שאם יאמר לו מנין היום לא יוכל לברך אח"כ.

והשאלה המתבקשת, דהא מצוות צריכות כוונה, והרי זה שענה לחבירו היום כך וכך לא כיוון למצוה ולמה לא יוכל לברך אח"כ.

ומחדש בזה ה'חק יעקב' דאף זה נובע מהגדר שביארנו בדין ספירה, דאם הייתה המצוה לומר מספר - אכן כל שאמר בלא כוונה לשם מצות ספיה"ע לא יצא ויברך על הספירה שסופר אח"כ, מיהו כיון שהמצוה היא 'לספור' - הרי אף אם לא כיוון לשם מצוה

יב. ואל יטעה הלומד לומר דאכן אם כיוון במוחו את המספר וישמעוהו מאחר דאז יצא יד"ח - שהרי קיים גם ספירה בראש וגם אמירה [לדרכו של הביה"ל], דזה אינו, דהיא גופא מה שחידשה תורה בדין ספירת העומר ב"וספרתם לכם" - דבעינן שהאמירה תהיה מכח ידיעת האומר, וא"כ אף כששומע מאחר ובו זמנית גם מכוון במוחו ויודעת את המספר - לא מהני, שלא באה אמירתו [כלומר שמיעתו] מכח ידיעתו.

- הרי ספר ואינו יכול לברך שוב דאין ספירה אחר ספירה.

ולפי דברינו הלא כבר נתבאר לעיל דאין מקום כלל לספירת ספק, וחזינן מדבריהם ז"ל דלא כדברינו.

חידוש נוסף – מרן הבית יוסף

ויותר מזה מחדש מרן הב"י, דמי שעומד ביום ד' לעומר, ופתח ברכתו על דעת לספור ד' כדין, וסיים על דעת ה', ואף ספר ה' - יצא ידי חובתו [וחזור וסופר בלא ברכה], כיון שכיוון בברכה ליום האמתי.

ואכן מכח קושיא זו דחה הדבר אברהם דברי עצמו חזר בו ממה שנתבאר עד עתה.

וכן הקשה הגרש"ש בשערי יושר¹ על סברת עצמו, מהא דמוכח מהפוסקים שהסופר בבין השמשות, מהני לפחות מספק, ואם ספירת העומר מדרבנן, הרי יצא יד"ח ממש, ולהנ"ל דספירת ספק לא הוי ספירה הרי לא יהני כלל, ונשאר מרן הגרש"ש בצ"ע

עולה מדבריו חידוש עצום - המבואר שפיר על פי דברינו לעיל, דכיון דהמצוה היא ספירה ועיקר ספירה בלב היא - על כן כיון שבלב ספר את המספר האמתי יצא יד"ח ואינו חוזר ומברך².

מיהו מצווה ליישב, דאכן דברי הדבר אברהם [והשערי יושר] נראים אמת לאמיתה כמו שביארנו באורך עד עתה, וא"כ עלינו ליישב דבריו מקושית עצמו [וכן את השערי יושר מקושיתו] ומכח דברי הראשונים הנ"ל.

דברי בעל המאור – המקשים על יסוד זה

מיהו המעיין בדברי הר"ן סוף מס' פסחים יראה שמקשה שם בשם בעל המאור אמאי אין סופרים העומר בחו"ל כתרי יומי דספיקא, דהיינו שיתחילו ספירה אחת ממוצאי יו"ט הראשון [הראשון] של פסח, ועוד ספירה נפרדת ממוצאי יו"ט שני של גלויות, ומתרץ דהיינו כדי שלא יבואו לזלזל ביו"ט של עצרת או משום דספירה בזמן הזה היא רק זכר וכו' וכו' עיי"ש.

יסוד מורינו ראש הישיבה בספירת ספק

ומייסד מורינו ראש הישיבה שליט"א, דאכן כדברי הדבר אברהם [והשערי יושר] כן הוא, דספירת ספק לאו שמה ספירה, ואדם שאינו יודע אם היום ד' או ה' לעומר ואומר "היום ד' היום ה'" לא אמר כלום.

מיהו אדם אחד יכול לספור כמה ספירות בתורת ודאי כל אחת, כגון העומד ביום שני ח' אייר הרי הוא סופר ג' ספירות; האחת

יג. על הטור סי' תפט, ופסק כן בשולחן הערוך שם סעיף ו'.

יד. ומה שכתבנו בהערה 9 לעיל גבי שומע כעונה עדיין היא משנה, דהתם לא יצא יד"ח אף שכיוון במוחו את המספר ואף שמע מחבירו את המספר הנכון, שכן דין שומע כעונה אינו תקף בספיה"ע כמשנ"ת לעיל, דאין האמירה באה מכח הספירה בלב, מיהו הכא הרי הוציא בפיו אמירה מכח ספירתו בלב, ואע"ג שהוציא מספר לא נכון - נעשה זה כמי שאמר "כשאומר פת אהא נזיר" שחידש שפה לעצמו, וכשאומר פת נעשה נזיר מיד (ירושלמי נזיר א, א), אף הכא הרי זה כמי שחידש שפה לעצמו ואכמ"ל.

טו. אמנם לפי"ז קשה שיטת הראשונים דסברי דמשום דספירה בזה"ז מדרבנן סופרין בבין השמשות, תוסי' במנחות הובא בר"ן שם ובטור סימן תפ"ט, ולפמש"כ דספק ספירה אינה מועלת כלום לא שייך ספק דרבנן לקולא, וי"ל דסברי דרבנן מעיקרא תיקנו כן משום תמימות, וכן להלכה, משמע מכל הפוסקים דאם ספר בין השמשות אינו יכול לברך עוד בלילה שמא כבר יצא, ולפמש"כ מספק לא הוי ספירה כלל. וצ"ע בכ"ז.

יש לבאר, דהנה בפשטות נהוג לחשוב דמילת 'לעומר' הוא מעיקר הספירה, והיינו שהספירה היא ספירת העומר בדווקא וצריך לציין כמה ימים עברו מיום הקרבת העומר, אכן זה אינו אלא דעיקר ספירת העומר הם המילים "היום כך וכך ימים" בלבד, ומילת "לעומר" אינה מגוף המצוה כלל, ^ט אלא רק באה לציין מתי התחילה ספירה זו, וא"כ אף כשמסופק מתי עליו להתחיל את הספירה - אם במוצאי יו"ט הראשון או השני של גלויות - יכול לומר בשתייהם מילת "לעומר" - בכל לילה על הצד שבאמת הוא ליל העומר^ט.

ובשנהחדד הענין יתבאר שבספיקא דיומא הרי הוי ב' ספירות ודאיות, אלא שהספק בדין אם צריך לספור החל מיום זה או מיום הבא, משא"כ כשיודע את היום שצריך להתחיל בו א"כ הוי ספירה מסופקת ולא הוי ספירה כלל,

ובזה יש ליישב הקו' מבין השמשות שאין זה חסרון בספירה אלא ספק בדינו של זמן זה אם נחשב ליום הקודם או נחשב ליום הבא, ובכל ענין כיון שכוננתו לספור את היום הבא שפיר מהני על הצד שהוא כבר לילה, ^ט

וא"כ זכיננו ליישב שיטת הדבר אברהם ממה שהקשה על עצמו מדברי הראשונים,

- היום יום שני בשבת, שעבור ב' ימים משבת קודש, הב' - היום שמונה ימים לתחילת חודש אייר [שהם שבוע אחד ויום אחד...], והג' היא ספירת העומר שסופר כ"ג ימים לעומר.

ועפ"ז מובן דאף לדברי הדבר אברהם יתכן שיספרו בחו"ל ב' ספירות מספיקא דיומא, שהרי התורה ציוותה "מהחל חרמש בקמה תחל לספור שבעה שבועות", דהיינו מליל ט"ז בניסן, וכיון שיש ספק בחו"ל מתי חל ט"ז בניסן - אפשר לספור ב' ספירות; האחת מתחילה ממוצאי יו"ט הראשון [הראשון] של פסח כמו בארץ ישראל, ואזי סופר "היום יום אחד לעומר" בתורת ודאי, שכן היום ודאי יום אחד לספירה אם אכן יום זה שעומד בו הוא יום הקרבת העומר, וכן ביום למחרת אומר בתורת ודאי "היום ב' ימים לעומר", וחוזר ואומר "היום יום אחד לעומר" ג"כ בתורת ודאי, דעל הצד [ספיקא דיומא] שהיום הוא ט"ז - א"כ היום הוא יום אחד לעומר.

וא"ת דסוף סוף ספירת ספק היא, דמה לי אם יודע בבירור מתי התחיל ומסופק כמה ימים עברו, ומה לי אם יודע בבירור כמה ימים עברו אך מסופק מתי התחיל, הא בתרווייהו סופר ב' מספרים מספק ומאי שנא.

טז. משנה ברורה סימן תפט (סק"ח) בעומר - וברוב פוסקים הנוסח לעומר **מיהו עיקר ד"ז אינו אלא לכתחלה, כדי לבאר שהוא מונה מיום שהקריבו את העומר** והלאה ואם לא אמר אלא **היום כך וכך** נמי יצא:

יז. ובאמת א"צ לומר כלל מילת לעומר, ובכל ענין ספירתו נכונה ביחס ליום שהתחיל בו, אלא שאינו יודע מהי הספירה שהיא של מצוה.

יח. ונמצא שכאשר סופר בספק של ספיקא דיומא הרי סופר שני ספירות אמיתיות, אלא שאחד מהם מצוה ואחד מהם אינה מצוה משא"כ כאשר אינו יודע את היום הרי פשוט שאינו סופר כלום אלא הוי ספירת ספק, ודו"ק.

יט. ויש להוסיף דאם לא כן אפשר דלא היינו יוצאים יד"ח אף לאחר השקיעה לפני זמן ר"ת, שאף שאנו נוקטים כשיטת הגאונים, אכן לכא' הוי רק בגדר רוב, וכמו שנתבאר לעיל מבואר בדברי הראשונים דגם רוב לא הוי ודאי, וא"כ נמצא דלא יוכל לספור בתורת ודאי לפני זמן ר"ת וזה תימא אכן להג"ל מיושב היטב, דהרי בעצם מעשה הספירה הוא ברור לחלוטין שסופר את היום הבא, אלא שיש ספק אם השתא הזמן הראוי לספור יום זה, ובהו אולינן בתר רובא כמו בכל התורה.

הרי כבר הגיע למקום שבו 'תחילת הספירה' היא ביום הבא, ואילו להחזו"א עדיין הוא ביום הנוכחי כו' כדלעיל. והדברים ברורים למבין^א.

יישוב שיטת הראשונים דהוי מ"ע שהזמ"ג

לעיל ביארנו באר היטב שיטת הרמב"ן דספירת העומר היא מ"ע שלא הזמ"ג ונשים חייבות בה, והאיל והמצוה היא לספור 'את' הזמן ולא הוי כשאר מצוות שהזמן גרמא דבהם המצוה לחוד והזמן לחוד, והקשנו לפי"ז על שיטת שא"ר שס"ל דהוי מ"ע שהזמ"ג. ועתה יבואר שפיר, דאמנם התורה ציוותה לספור 'את' הזמן, אך כיון שנתנה התורה 'תאריך התחלה' לספירה - ודאי הוי מ"ע שהזמ"ג ונשים פטורות.

דאכן אף אם נאמר דספירת ספק אינה ספירה כהדבר אברהם - אכתי צריך ליתן טעם למה לא סופרים ב' ספירות מספיקא דיומא כמשנ"ת, ועל כך תי' הר"ן ובעה"מ את תירוציהם.

הפיתרון לחוצה את קוי התאריך בזה אחר זה

ועתה אף יבוא שפיר הפיתרון שהצענו לההוא גברא שנוסע מארה"ב לארץ סין, דאכן יכול הוא לספור ספירה כפולה כפי שהצענו בתחילת דברינו, דאדם זה אינו כמסופק אם היום ד' או ה' ימים לעומר, אלא נעשה כמי שסופר ספיקא דיומא בחו"ל שאינו יודע מתי התחילה הספירה, דלחכמי ירושלים

ב. ונבאר, דהנה ביום א' של חוה"מ לשיטת חכמי ירושלים הרי ודאי ספירתו נכונה, דהוא יום אחד ביחס ליום זה, וגם לדעת החזו"א זה נכון אלא שלשיטתו יום זה הוא יו"ט ראשון אכן גם הוא מודה דהוי 'יום אחד' ולפי"ז גם ספירת היום השני הרי היא ביחס לספירה ראשונה זו, ונמצא דהוא מספר נכון, אלא דספק אם הוא ספירת המצוה, ולכן גם מי שמגיע עתה למקום זה הרי משמעות ספירתו היא ביחס לימים שעברו במקום זה, והוי ספירת ודאי, אלא דהספק אם זה המצוה ודו"ק

כא. וגם בבין השמשות נראה שלא חסר ב'ספירה' דו"ק דאינו ספק במספר היום אלא במהות הזמן העכשוי.

מורנו הגאון רבי אלחנן פריץ שליט"א

גאב"ד 'חוקת משפט'

דין הטאבק ושימוש בסיגריות בפסח

מוצא הדברים הוא במשנ"ב בסימן תסז ס"ק לג שם כתב בשם המגן אברהם:

- נמצא שהשריפה אינה מקלקלת אותו כלל אלא שכך היא דרך אכילתו.

"הטאבק" דרך לשרותו בשכר בקצת מקומות וצריך לסוגרו בחדר או לעשות מחיצה לפניו".

נוכל להמחיש את הדברים אם נוסיף לדון לגבי משחות שיניים בפסח, ששמעת מרבינו הגדול הרגח"פ שיינברג, ממרן הגר"ע יוסף ומרבינו האור לציון וצ"ל - שהיא מותרת ואין צורך בהכשר. אלא שהם דיברו על משחת שיניים של פעם, שטעמה כטעם העפר וודאי שאין בה טעם כהיום כלל, על כן אף אם היה בה חמץ, הרי שטעמו מקולקל ומותר להשתמש בה. אבל במשחת שיניים של ימינו, אופן הפעילות שלה הוא, כפי ששמעתי ממומחים, שהטעם הנותר בפה והוא החמץ, מופרד מהמשחה עצמה ומהחומרים המנקים, והוא נשאר בפה אף לאחר שטיפתו. נמצא שבמצב זה הטעם שנשאר כבר ראוי לאכילת כלב ואף שלפני כן היה אינו ראוי - ועל כגון זה לא דיברו רבותינו כלל.

אף בימינו הדברים כן, ששורים את הטבק בעשרות סוגי תמציות, וכאשר ביקשו משגיחים להיכנס ולראות את אופן הכנת הטבק, מנעו זאת חברות הסיגריות בכדי שלא יראו את כל סוגי התמציות ואת אופן ההכנה - על כן נמצא הדבר בספק שמא מעורב הטבק בחמץ. ויש לשאול האם מותר לעשן סיגריות בפסח? והאם מותר להריח את העשן?

על כן כיום רוב ככל משחות השיניים צריכות הכשר - וכן הם הדברים לגבי הסיגריות, שאף אם נאמר שהטבק יחד עם תמציות הטעם שבו אינם ראויים לאכילה, מכל מקום לאחר שריפת הסיגריות, הטעם נפרד מהטבק וכעת הוא כן ראוי לאכילת כלב - על כן יש לדון עליו משום טעימת החמץ.

אמנם כבר דיברו על כך גדולי רבותינו, מרן הגר"ע יוסף בשו"ת יחווה דעת (ח"ב סימן סא), ויבלח"א הגר"מ שטרנבוך בספרו תשובות והנהגות (ח"ד סימן צו וח"ה סימן קכד) ועוד. מכל מקום אציע בזה כמה פרטים, כאשר הבעיות העיקריות בעישון בפסח הן:

בעיות החמץ המצויות בסיגריות

א. האדם מריח ריח חמץ, והביאור הלכה בריש סימן תמג כתב שאסור אף להריח ולהנות מריח החמץ.

ג. עוד שיש לאסור זאת משום אחשביה, שאף אם נחשיב שריפה זאת לקלקול, מכל מקום בכך שמשתמש בטבק בשריפתו הרי שהוא מחשיכו ונאסר. שכן הגדרת פעולת העישון כאן היא כאכילה, ובסימן תמב בשו"ע מבואר

ב. יש בזה חשש של טעימת חמץ, ואף שהוא נשרף (והמור וקציעה תמה על איסור הרחת הטבק הנ"ל, משום האי טענה, שהחמץ התקלקל בטבק וכ"ש בשריפתו), מכל מקום שריפה זו של הטבק משבחת אותו ובכך הוא נעשה ראוי לשימוש

לסוג אחר שאינו נהנה מטעמו ובכך יהיה מותר לו להשתמש בה, כדברי הר"ן שכשאינו מתכוין להנות מריח האיסור, אלא לדבר אחר. הרי זה מותר.

ואף כלפי טענת האחשביה, אפשר לומר ע"פ מה שאמר לי הגרב"צ אבא-שאל שעל סבונים לא צריך הכשר לפסח, ושאלתיו שהרי סיכה כשתיה, ולמה לא צריך הכשר? והשיב לי על זה שאמנם סיכה כשתיה, אך לא שייך לומר על זה אחשביה, שכן אחשביה זה מדרבנן וחידוש הוא, ואין לך בו אלא חידושו - דהיינו שלא אומרים אחשביה אלא באכילה ממש אך לא בסיכה או בשאר דברים שהם רק כאכילה אך אינם אכילה ממש.

נמצא ששני דרכי היתר יש להציע בעישון הסיגריות: הראשונה והמרווחת יותר היא, שיחליף את הסיגריות לסוג אחר שאינו חפץ ואינו נהנה מטעמו, וא"כ כל כוונתו היא בשאיפת הניקוטין שאינו חמץ, וכלפי תמציות הטעם שהן בחשש חמץ - הרי שאינו מתכוין וכמש"כ הט"ז לגבי בדיקת היין. ועוד היה אפשר לומר, שהואיל וסו"ס איננו בטוחים שבתמציות אלו יש חמץ, הוי כספק בדרבנן ויש להקל, אך עדיף שלא לסמוך על כך מכמה סיבות והדרך הראשונה נכונה יותר.

שע"י אכילת חמץ מקולקל או שרוף, הרי שהאדם מחשיבו ואסור כאכילת חמץ ממש.

אמנם מכיון שזה רק חשש וספק שמא תמציות אלו עשויו מחמץ, מתחלקים הדברים לפי הטענות השונות שהזכרנו. שכן לפי הטענה של אחשביה, הרי שזה רק מדרבנן והוי ספק דרבנן, כך גם בנוגע להרחת החמץ שאיסורו רק מדרבנן, אך לפי הטענה של טעימת החמץ דהוי כאכילה, הרי זה ספק בדאורייתא ואזלינן לחומרא.

דרכי ההיתר באופן שאינו מתכוין להנות מתמציות החמץ

אמנם יש להציע את דברי הר"ן בפרק גיד הנשה, והובא בט"ז (יר"ד בסימן קח ס"ק י), שם מדבר הר"ן על מי שמריח יין נסך, דהיינו שעל מנת לבדוקו הוא שואף את ריחו, וכיצד עושין כן, הרי נהנה מאיסור נסך? ותירץ הר"ן שאין בזה איסור משום שאינם מתכוונים להנות מהיין אלא לבדוק אותו.

אם כן אפשר לומר, שכאשר האדם מחפש את הניקוטין שבסיגריה - שהוא אינו בחשש חמץ - אף אם נהנה מהתמציות ומהטעם שבה בדרך כלל, בפסח יוכל להחליף את הסיגריה

מורנו הגאון רבי דוד אברהם שליט"א

ראש ישיבת 'בנין אב'

בדין כל תאחר בקרבן נדבה

אך לפי"ז תיקשי ממ"ש (מגילה ת.) אין בין נדרים ונדבות אלא שהנדרים חייב באחריותן, ונדבות אינו חייב באחריותן, ובגמ' (שם): הא לענין כל תאחר זה וזה שוין, ומדוע לא קתני אף זאת, כי בנדר עובר אבל תאחר בין בשוגג בין במזיד, ובנדבה עובר רק במזיד. ואמנם כן הקשה הרב השואל ז"ל בשו"ת שבו"י (ח"ג סי' נג). ובתל' הב' שם תירץ דתנא בעי למיתני בבא דמיירי בין בשוגג בין במזיד, משא"כ לענין כל תאחר דבמזיד שוין, לא בא למיתני, דאטו תנא כי רוכלא לחלק כה"ג.

הן אמת דהתוס' ר"פ מרובה (ב"ק סב: ד"ה מרובה) הקשו דאמאי קתני דאין בין נדרים לנדבות רק הא דנדרים חייב באחריותן ונדבות לא, והא איכא גם שהנדבה באה מהמעשר, ונדר שהוא דבר שבחובה אין באה אלא מן החולין. והתוס' במגילה שם (ד"ה אין) תירצו (בת"י הב') דתנא ושייר, ונהי דאין בין קאמר, דמשמע דהוי דוקא, מ"מ לא קשיא, ע"ש. (וזהו שלא כמו שנקטו בב"ק). ולפי"ז י"ל דשייר גם הא דחלוקים נדר ונדבה לענין כל תאחר בשוגג, וכת"י השבו"י. (וראה בכובע ישועה ב"ק שם מש"כ בזה).

ועיקר תירוצם (במגילה) דמן הדין לא תנא ליה להאי חילוק דנדר בא רק מן החולין, ונדבה באה מהמעשר, משום דאיירי בקרבן שהופרש כבר, ואשמועינן דאין חילוק בעבודתן, אבל בקרבן שלא הופרש, פשיטא ליה שיש הרבה חילוקים. ולכאור' זה שלא כמש"כ לתרץ בב"ק, וזה לשונם שם: דהתם לא

תנן (נדרים ט.) כנדרי רשעים נדר בנזיר ובקרבן ובשבועה. כנדרי כשרים לא אמר כלום, כנדבותם נדר בנזיר ובקרבן. ובגמ' (שם ט:): הקשו מאי שנא נודר דלא, דילמא אתי בה לידי תקלה, נדבה נמי לא, דילמא אתי בה לידי תקלה וכו'. וברש"י: נדבה נמי כי אמר הרי זו קרבן, אתי בה לידי תקלה לידי גיזה ועבודה, אבל בכל תאחר לא, דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא.

והאחרונים הקשו על דבריו, דהא ש"ס ערוך (ר"ה ו.) דאף בנדבה איכא לאו דכל תאחר, וכ"כ הרמב"ם (פי"ד מהל' מעשה הקרבנות הל' יג). ועיין בשו"ת פנים מאירות סי' צט. ובשו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' ג) כתב לתרץ דהכא מיירי בשוגג, שהרי בנדבת כשרים קאמר, דלא חיישינן שיפשע במזיד לעבור על כל תאחר. וכן משמעות לשון הגמ' קצת, דקאמר דילמא אתי בה "לידי תקלה", דמשמע שוגג, ולהכי אמרינן דליכא כל תאחר, דהא כל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא, משא"כ במזיד דחמור, נדר ונדבה שוין לענין כל תאחר. וזה ברור בכונת הר"ן שכתב בדקדוק: דילמא אתי בה לידי תקלה, דאע"ג דאמר הרי זו, דילמא פשע ומאחר להביא יותר מג' רגלים, והרי דבנדבה אינו עובר אלא א"כ פשע במזיד, משא"כ בשוגג, רק דרש"י לא ס"ל כפי' הר"ן דמיירי בפשיעה, מכח דקדוק לשון הש"ס, ולכן יפרש דמיירי בשוגג, ולענין גיזה ועבודה, ולא בכל תאחר, דבשוגג בנדבה ליתא. (וע"ש שהציע הדבר לפני גדולים והסכימו לדבריו).

קושיא: "ואע"ג דנדבה בקרא דבל תאחר לא כתיבא". אך להנ"ל א"ש, שרש"י בא ליישב בזה, עפמ"ש"כ התוס' (ב"ק שם), דכיון דהתנא נקט הכא רק הדינים השייכים לחיוב ההבאה, מדוע נקט הש"ס דלענין בל תאחר שניהם שוין, והלא בל תאחר בנדבה לא יליף לה מקרא דוהבאתם שמה, וכיון שכן, שאין הכתוב המדבר על עצם הלאו דבל תאחר, דמיירי בעיקר חיוב ההבאה, והבאתם שמה, מיירי בנדבה, א"כ מאי שייטיה ד"ז דבל תאחר בנדבה להכא. ולזה ביאר לן רש"י הכא, דכיון דיליף לה מגז"ש, א"כ אף שאין דין בל תאחר בנדבה ממשמעות הכתוב דוהבאתם שמה להדיא, מ"מ הא יליף לה בגז"ש, וא"ש.

והרמב"ם (הל' מעה"ק שם) כתב: אחד נדרים ונדבות עם שאר הדברים שאדם חייב בהם מערכים ודמים ומעשרות ומתנות עניים, מ"ע מן התורה שיביא הכל ברגל שפגע בו תחילה, שנא' ובאת שמה והבאתם שמה ואם עברו עליו שלש רגלים ולא הקריב קרבנותיו שנדר או התנדב או שלא נתן הערכים והחרמים והדמים, ה"ז עבר בלא תעשה, שנא' לא תאחר לשלמו. וממ"ש"כ הרמב"ם הלאו דבל תאחר בהדי העשה דוהבאתם שמה, משמע לכאן ג"כ כהנ"ל, שכל דין הבל תאחר בקרבנות, הוא מעצם חיוב ההבאה, ודין בהל' חיוב הקרבן. וביותר דהא הרמב"ם לא נקט כאן שעובר נמי משום לא יחל דברו, וכמו שכבר עמד בזה המשגל"מ (שם ורפ"א מהל' ערכין. והאחרונים האריכו בזה, אי עובר גם בכל יחל כשאיחר, עיין במשנל"מ ריש הל' ערכין ובח"ס נדרים ג: ובערו"ל ר"ה ה: ולהלן שם ו: ואכ"מ).

[ולע"ע צ"ב מדוע הלאו דבל תאחר, דיליף לה מהכתוב דלא תאחר לשלמו, כתבו הרמב"ם בהל' מעה"ק, ומאי שנא מהלאו דלא יחל, שלא כתבו הרמב"ם כאן, אלא בהל' ערכין].

בא לשנות כל ענין שנדר ונדבה חלוקים זה מזה, אלא בא לומר שאין חיוב הבאה בזה יותר מבזה אלא אחריות, אבל לענין בל תאחר, זה וזה שוין. והיינו שדין החיוב והפטור מאחריות, הוא בעצם חיוב ההבאה, משא"כ ממה להפריש, אי מן החולין או מן המעשר, זה הלא אינו מעיקר החיוב, אלא רק אחר דרמיא עליה החיוב להביא, בזה דיינינן אי יכול ורשאי לצאת ידי חובתו במעות מע"ש אי לאו.

וזה הביאור בהמשך לשונם שם: אבל לענין בל תאחר, זה וזה שוין. שלכאן באו בזה לבאר שייכות לשון הש"ס במגילה להמתני', שכיון שכל המתני' עוסקת בחיוב ההבאה, ובהדינים השייכים לזה, מאי טעמא דייק הש"ס דהא לענין בל תאחר זה וזה שוין, דהא מסתמא כל דיני ההקרבה שוין בנדר ונדבה, ומאי טעמא נקט דוקא דלענין בל תאחר דיניהם שוין, וע"כ כמ"ש"כ התוס', שכיון דהתנא מיירי רק לענין הדינים דחיוב הבאה, דלא מציינו בהו חילוק אלא רק לענין חיוב אחריות, לזה קא דייק הש"ס, שאף שכל דין בל תאחר, הוא רק מחמת חיוב ההבאה, שע"ז אמרה תורה, דאם אינו מביא במועדו, עובר אלאו זה, וכל ענין הלאו הוא רק לחזק ולקבוע דלא יחל דברו, וככל היוצא מפיו יעשה, והוא דין בהל' החיוב דרביע עלה אחר שנתחייב כדיבורו לזה, הנה בדין זה דבל תאחר, נדר ונדבה שוין, ושפיר קאמר הש"ס בדוקא, הא לענין בל תאחר וכו'.

ובזה ארווחנא להמתיק דברי רש"י (במגילה שם) שביאר לענין בל תאחר: ואע"ג דנדבה בקרא דבל תאחר לא כתיבא, הא מרבינן לה במס' ר"ה מגזירה שוה. ולכאן מה שייך ד"ז דמקור הדין דבל תאחר הוא מגז"ש להכא, ומדוע לא נקט רש"י כדרכו, דלענין בל תאחר שניהן שוין, ונדבה יליף לה להאי דינא דבל תאחר בר"ה, ומדוע נקט כן בלשון

ועלתו, א"כ כבר אסור בגיזה ועבודה, ומהי תיתי דישנה.

וב"ב בשלמי נדרים (בשם הגאון בעל הזרע יצחק ז"ל), והוסיף בזה, דדוקא בנדר דכל כמה דלא מקדיש ליה לקרבן, יכול עדיין ליהנות ממנה בגיזה ועבודה, חיישינן שמא משום הנאתו ישנה מלהביאה, אך בנדבה שאמר הרי זו וכבר הקדישה, ואסורה בגיזה ועבודה, תו לא חיישינן שיאחר, שהרי אינו מרויח מאומה מאיחורו, ואי לא ניחוש לגיזה ועבודה, ודאי דלא חיישינן לבל תאחר, רק דקושטא הוא דאי חיישינן לגיזה ועבודה, ה"ה דחיישינן לבל תאחר, רק דגיזה ועבודה הוא חשש גדול יותר [וע"ע בהגהות בן אריה, שג"כ נקט כע"ז]. וכן מבואר בנימוקי" שביאר גבי נדר, דאיכא למיחש לתקלה דבל תאחר שמא לא יפרישנו, וגבי נדבה נקט: נדבה נמי, אע"פ שהפרישה, אפשר שימעול בה. והיינו כמשנ"ת, שכיון שהפרישה, א"כ אין לחוש לתקלה דבל תאחר, שהרי כבר הפרישה, וסילק החשש דבל תאחר, רק עדיין חיישינן לתקלה שמא ימעול בה.

והמהר"ץ חיות שם הקשה אגמ' דידן, דפשיטא ליה דחוששין לתקלה, דהלא חזינן דפלוגתא דתנאי הוא (יומא סו. ופסחים כ:), אי חיישינן לתקלה. והיה מקום לחלק בזה, שכשהתקלה שמא יעבור על האיסור בקום ועשה היא, וכדמצינן התם גבי תרומה שנטמאת, דחיישינן לתקלה שיבואו לאכול תרומה טמאה בקום ועשה, בזה יש דס"ל דלא חששו לתקלה, דבודאי יזכור שתרומה טמאה הוא, אך כשהתקלה היא בשוא"ת, כנד"ד דבל תאחר, לכו"ע חששו. אך לשיטת רש"י תיקשי, דהלא נקט שהחשש תקלה הוא מדין גיזה ועבודה, דהוא בקום ועשה, ושוב תליא בפלוגתא התנאים.

ומ"מ הקשה בזה המשנל"מ על דין הרמב"ם דעובר בעשה דוהבאתם שמה, גם במעשרות ומתנות עניים, דהא עיקר הכתוב דוהבאתם שמה, מיירי רק במידי דהקרבה, ולא במת"ע וכיו"ב. (ועיין בחסדי דוד ערכין פ"ג, ומש"כ עוד בספרו ספרי דבי רב פר' ראה עה"פ עולותיכם וגו', להקשות דהא בקרא כתיב מעשרותיכם, ומרבינן מינה מעשר דגן דאינו מידי דהקרבה). ועכ"פ מבואר כדלעיל, שכל דין דוהבאתם שמה, דעובר בעשה כשאינו מביא קרבנו ברגל שפגע בו תחילה, הוא במידי דהקרבה, וה"ה לכאור' גם לענין הלאו דלא תאחר, שתלאו הרמב"ם בעשה זה, הוא להורות שעיקר דין דבל תאחר, הוא דין בדיני חיוב ההבאה, וכמשנ"ת.

וממש"כ הרמב"ם וכפל: עברו עליו שלש רגלים ולא הקריב קרבנותיו שנדר "או שהתנדב" וכו', ה"ז עבר בלא תעשה, שנא' לא תאחר לשלמו, כבר דייקו (אבן האזל הל' מכירה פכ"ב הל' טו) דחזינן מינה שכל עיקר חיוב בל תאחר בנדבה, הוא מכח אמירתו והתחייבותו, (ובזה ביאר שיטת הרמב"ם שם, דאף שאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, מ"מ לגבי הקדיש דבר שלא בא לעולם, לא אמרינן הכי, אלא חייב לקיים נדרו אף בכה"ג, ע"ש). והיינו ג"כ כדלעיל, שמכח חיוב הבאת הקרבן, הבא ע"י אמירתו והתנדבותו, עובר בלאו זה דבל תאחר.

ובעיקר קושית האחרונים הנ"ל אדברי רש"י, נקט דבל תאחר ליכא בנדבה, דלכאור' הוא נגד דברי הגמ' ר"ה דמרבינן להדיא נדבה לבל תאחר, הנה כבר כתב החת"ס ז"ל לבאר בפשיטות, דרש"י לא קאמר דלא עבר אבל תאחר, אלא רק דליכא למיחש בכה"ג לתקלת בל תאחר, דכיון דמופרש ועומד הוא, ואסור בגיזה ועבודה, וכיון דהוא אוכל ואינו עושה, למה יאחר נדרו, וזה שדקדק רש"י להוסיף דכל היכא דאיתיה בי גזא דרחמנא איתא, פי' דכיון שכבר הפריש

מעילה. והיינו שעשו כמעשה דהלל, אך לא מכח שראו להלל הזקן שהיה עושה כן, רק שלזה נקט הש"ס עוד: "דתניא אמרו על הלל הזקן" וכו', דאין להקשות שאפשר בזמן מועט כזה, אפשר שיש לחוש לתקלה, דהא בהלל הזקן, "אמרו עליו שלא מעל אדם בעולתו כל ימיו", שלזה באה תוספת הדברים "אמרו עליו" וכו', ולא סגי בהא דננקוט רק המעשה דהלל שעשה כן, אלא כל עיקר חידוש הברייתא כאן, הוא להשמיענו דכשרים עושים כן, ואין לחוש למעילה בזמן מועט כזה, כי כן קבעו לן חז"ל, דבכה"ג אין לחוש לתקלה, וצא ולמד מהלל הזקן שמעולם לא באה תקלה בכהאי גוונא לידו, (ומסתמא אף אי איתרמי תקלה בזמן מועט כזה, לא חששו לזה, ואין זה פירכא אכשרים).

ע"ע במרדכי (ס"פ האומנין) בשם המהר"ם מרוטנבורג שהמלוה את חברו על המשכון ואמר המלוה שאינו חייב באחריות המשכון, פטור אפי' מפשיעה, וכ"כ השו"ע חו"מ סי' עב סעיף ז, והגר"א (שם אות לה) הקשה ממ"ש (ר"ה ה). האומר הרי עלי עולה ע"מ שלא אתחייב באחריותה עובר בכל תאחר, והלא לדברי המהר"ם הנ"ל מותר אפי' להורגה.

ומקשינן העולם דנהי דאם הרגה פטור, כיון שנפטר מאחריותה, מ"מ כל זמן שעדיין לא הקריב, והבהמה לפנינו, ודאי עובר אבל תאחר, וכל הפטור דאם הרגה, הוא רק משום דלמאן ישלם, דהלא הוא עצמו הבעלים, וכמש"כ הנתה"מ והקצוה"ח שם, ואעפ"כ כשהבהמה קאי לפנינו, כיון שעדיין לא נפטר מתנאי האחריות, ודאי דשפיר עובר אבל תאחר, וצ"ב.

ואמנם ש"ס ערוך הוא (שבת יז:) גבי גזירת י"ח דבר דגזרו על גידולי תרומה משום תרומה טמאה ביד כהן, דילמא משהי לה גביה, ואתי לידי תקלה. והתוס' (שם ד"ה דילמא) כתבו דבזה מודו אף ב"ה דחיישינן לתקלה, דפעמים שצריך להשהות הגידולים שנה שלימה עד זמן זריעה. וכ"כ התוס' ב"ק קטו: (ד"ה אתי בתי' הא', ע"ש). ולפי"ז ל"ק כלל, דהכא הלא עד ג' רגלים אינו עובר אבל תאחר, אך כיון דהוא שנה שלימה, שפיר יש לחשוש לתקלה, דילמא במשך כל אותו הזמן דשנה שלימה, ישכח ויבוא למעול בגיזה ועבודה.

ועכ"פ הכא דמיירי בנדבת כשרים, שאינם נודרים אלא רק נודבים, וכדברי השב"ו דנקט דמיירי דוקא בשוגג, שאין ליבם במזיד לתקלה, ורק בשוגג חיישינן דילמא ימעלו בה, הנה בתירוץ הש"ס: "כהלל הזקן", ביאר רש"י: דמתני' דקתני נדבה מותר, כגון דעביד כהלל, דמקדישה בעזרה, דתו לא אתי בה לידי תקלה, וקאמר הש"ס עוד: "דתניא אמרו עליו על הלל הזקן שלא מעל אדם בעולתו כל ימיו, מביאה כשהיא חולין לעזרה ומקדישה, וסומך עליה ושוחטה". ולכא' הוא כשפת יתר, כהלל הזקן, "דתניא אמרו על הלל הזקן" וכו', ומדוע לא תירצו בפשיטות, רק "כדתניא אמרו על הלל הזקן וכו'. ולכא' נ"ל בזה, שמה שתירצו "כהלל הזקן", אי"ז מכח המימרא דהלל הזקן, אלא נקט הש"ס דבודאי אותם כשרים, המקפידים שלא לבא לידי תקלה, ולכך לא נודרים אלא נודבים, בודאי גם עושים בגוונא דאף הלל הזקן עשה כן, דבכה"ג ליכא למיחש לתקלה, לא דבל תאחר, ולא דגיזה ועבודה, דהא סו"ס בזמן מועט ביותר אין לחוש לתקלה. וזה דנקט רש"י "כגון דעביד כהלל" וכו', דתו לא אתי בה לידי

מורנו הגאון רבי יעקב שרביאני שליט"א

ראש ישיבת 'מאור התורה'

ארבע כוסות על הסדר

ולגבי ברכת בורא פה"א שמברך על הירקות כתב הטור (שם) וז"ל וכתב בעל העיטור מסתברא דלא מצי מברך בפה"א אשאר ירקי כיון שאינו טועם עמהן שלא אמרו אלא בברכת הלחם של מצוה, ולא נהירא לא"א הרא"ש ז"ל דכיון דתקנת חכמים היא משום היכירא לתינוקות הוי כברכת מצוה ויכול להוציאם אף על פי שאינו טועם.

ובביאור מחלוקתם כתב הב"י וז"ל ופירש רבינו הטעם דבברכת בורא פרי האדמה נמי אף על פי שיצא מוציא, אף על גב דלאו חובה הוא לטבל טיבול ראשון בשאר ירקי, כיון דתקנת חכמים הוא משום היכירא דתינוקות הוי כברכת המוציא שהיא חובה, ויכול להוציאם אף על פי שאינו טועם, עכ"ל. וביאור דבריו דבירקות אין המצוה בעצם האכילה אלא בהיכירא דתינוקות, והאכילה היא רק הכשר שיכירו התינוקות, ואינו דומה למצה שהמצוה היא בעצם האכילה, ובזה נחלקו הבעל העיטור והרא"ש האם חשיב ככה"ג שהברכה מחויבת.

עוד כתב הטור (שם) וז"ל ומ"ש רי"ף ומברכי אינהו בה"מ הרי תקנה ליודעים בה"מ, ואם אינן יודעים כתב רב עמרם שאין תקנה להוציאם... וכתב א"א הרא"ש ז"ל דאפילו אם אינן יודעין בה"מ יש תקנה להקרותם מלה במלה כקטן שמקרא את ההלל שעונין אחריו מה שהוא אומר, ואפשר דאף בה"מ יכול לברך כדי להוציאם כי היכי דברכת הלחם של מצה מוציאם כיון שהוא חובה, ה"נ בה"מ כיון שתקנו ד' כוסות ותקנו אחד מהם על בה"מ

(א) יש להסתפק במי שבלייל הסדר בירך בהמ"ז ושתה כוס רביעי, ואח"כ נזכר שלא אמר יעלה ויבא שחוזר ומברך ברהמ"ז, האם הוא צריך לחזור לשתות כוס שלישי.

ולכאן יש לתלות ספק זה בנדון הידוע האם כשלא אמר יעלה ויבא חשיב שלא בירך כלל, וא"כ צריך לחזור, או שחשיב לכרכה אלא שחסר את ההזכרה, וכבר דנו בזה רבותינו הראשונים והאחרונים לגבי תפילה, ויש לדון בזה גם לגבי ברהמ"ז ואכ"מ, ואי נימא שחשיב שבירך, א"כ לכאן אינו צריך לחזור ולשתות, אולם אי נימא שלא חשיב שבירך א"כ צריך לחזור ולשתות.

עוד היה נראה שאפי' אי נימא שלא חשיב שבירך, עדיין זה תלוי במחלו' האחרונים שהביא הביאור הלכה (סי' תע"ב ס"ח) אם סדר הברכות מעכב בד' כוסות, דהב"י ס"ל שאינו מעכב והפר"ח ס"ל שמעכב, וא"כ לדעת הב"י שאינו מעכב א"כ אינו צריך לחזור ולשתות, אפי' אי נימא שחשיב שלא בירך בהמ"ז.

(ב) ותחילה עלינו לברר את מחלו' הב"י והפר"ח ויהא בזה נ"מ בנדון הנז', ויסוד הדברים הוא בדברי הראשונים (סי' תפ"ד) במי שעשה את הסדר בביתו ורוצה אח"כ לעשות את הסדר להוציא אחרים, דקיי"ל יצא מוציא ויכול להוציא גם בברכת המוציא של המצה, ואעפ"י שבברכת הנהנין אינו יכול להוציא כשהוא אינו יוצא כיון שאינו מחויב בדבר, אבל באכילת מצה שהוא מחויב לאכול גם ברכת המוציא חשיבא למחויבת ויכול להוציא,

יכול להוציא חבירו, מדגרסינן בפרק ערבי פסחים (ק"ז:) מזגו לו כוס ג' מברך על מזונו, שמע מינה ברכת המזון טעונה כוס, ודחינן לה ד' כסי תקינו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ביה מצוה, וכיון שתקנו כוס אחת על ברכת המזון הוה ליה ברכת המזון ברכת חיוב דומיא דאכילת מצה. וכן נראה לי מדגרסינן התם (קח:): שתאן בבת אחת ידי יין יצא ידי ד' כוסות לא יצא. ופירש רשב"ם (שם ד"ה בבת אחת) ושאר המפרשים, בבת אחת, שלא על סדר משנתינו אלא שתאן רצופים, ע"כ. ודלא כהב"י (ד"ה ואיכא) שכתב שאע"פ שכל כוס תקנו על דבר מיוחד ואחד מהכוסות תקנו על ברכת המזון, מכל מקום אם שתאן שלא על הסדר שתקנו חכמים ודאי יצא, וליתא, אלא עיקר כדברי הטור וכדכתיבנא.

(ד) ובדעת הב"י כפי פשוט דבריו שבדיעבד לא בעינן על סדר הברכות. יש להבין והרי אמרינן שתאן שלא על הסדר לא יצא וכמו שהקשה הפר"ח, ובאמת שכ"כ המג"א (סי' תע"ב סק"ח), אולם הבה"ל כתב ע"ז וז"ל שלא כסדר לא יצא, עיין מג"א שכתב דכסדר מיקרי כשאומר ההגדה בינתים והוא מדברי הרשב"ם, ומשמע לכאורה דכשלא אמר ההגדה בינתים אפילו שהה בין כוס לכוס מיקרי שלא כסדר ולא יצא, אכן מלשון הש"ס משמע דאיכא קפידא רק כשישתה אותן בב"א, והיינו או כפירוש רש"י בפעם אחת או עכ"פ כפירוש שארי מפרשים אפילו בזה אח"י רצופין, אבל אם שהה בינתים אף דודאי עבר איסור מה שלא הסמיך אמירת ההגדה לכל כוס כמו שתקנו חכמים, מ"מ בדיעבד לא הפסיד הכוסות, ומצאתי פלוגתא בזה בין הב"י להפר"ח עיין בב"י בסימן תפ"ד לענין ברכת המזון ודעתו שם דבדיעבד יצא וכמש"כ, ובפר"ח חולק שם עליו מהא דכאן דכשלא אמר על הסדר לא יצא, ובאמת אין השגה מזה על הב"י וכמו שכתבנו, ואח"כ מצאתי במאמר

הוי חובה נמי, כמו שכתבתי בשם א"א הרא"ש ז"ל על טיבול של ירקות.

ומבואר בדברי הטור שאעפ"י שברהמ"ז היא ברכת הנהנין ויצא אינו מוציא, אבל בליל הסדר חשיבא לברכה המחויבת כיון שחייב לשתות ד' כוסות וכל כוס טעונה ברכה וא"כ כוס שלישי צריכה את ברהמ"ז ולהכי הוי ברכה המחויבת, והטור דימה את זה לירקות ורק לפי הרא"ש יכול להוציא בברהמ"ז, וביאור הדברים שכיון שאין חיוב בעצם הברהמ"ז אלא בכוסות א"כ הברכה חשיבא רק להכשר והוי כמו ברכת הירקות.

והקשה בית יוסף דלשיטת הרא"ש שיכול להוציא בברכת הירקות מדוע כתב שצריך להקרותם בברהמ"ז, ותירץ הב"י וז"ל ושמא י"ל דברכת בורא פרי האדמה דשאר ירקי אף על פי שאינו חובה מכל מקום כיון דמפני שיכירו התינוקות וישאלו הוא, כיון שהוא דבר הגורם לספר ביציאת מצרים חשיבא מצוה ומשום הכי אף על פי שיצא מוציא, אבל תקנת כוס שלישי בברכת המזון אינו ענין ליציאת מצרים כלל, דכל ששתה ארבע כוסות איכא שפיר זכר לארבע גאולות ואפילו שתאן שלא על הסדר שתקנו חכמים, הילכך ברכת המזון לא חשיבא ברכת המצות אלא ברכת הנהנין וכל שיצא אינו מוציא.

ופשטות דברי הב"י שיוצא ידי ד' כוסות גם בלי הברכות וממילא ברהמ"ז לא חשיבא כלל לברכה המחויבת. אולם לפי"ז צריך להבין את אריכות לשונו של הב"י שהיה לו לומר שהברכות אינם מחויבות, וכן אינו מובן מדוע הוצרך לומר שתקנת כוס שלישי בברהמ"ז אינו ענין ליציאת מצרים היה לו לומר שאין תקנה כזו כלל.

(ג) והפר"ח שם חולק על הב"י והרא"ש וס"ל כדעת הטור שיכול להוציא בברהמ"ז, וז"ל הפר"ח ודע שדעת הטור דאף ברכת המזון

למטרה בזה שהרי חייבים לשתות ד' כוסות ואיך מהני שיש כוס רק לבעה"ב כיון שא"א להוציא בשתיה, ובחי' מרן רי"ז הלוי הביא בשם הגר"ח לבאר בזה דס"ל לתוס' שגם בד' כוסות אין המצוה בשתיית היין אלא בברכות שעל הכוסות, והוי ממש דומיא דקידוש וכל כוסות של ברכה, דהיינו שהברכות של ההגדה צריכות להיות על הכוס וכיון שיש ד' ברכות ממילא צריך ד' כוסות, ולכן מהני שיהא רק לבעה"ב את כוסו והוא יוציא יד"ח בברכה שנאמרת על הכוס וכמו בקידוש של כל השנה.

אולם הגרי"ז הביא שהראשונים חולקים על התוס', שכתבו דשיעור השתייה בקידוש ובכל כוס של ברכה הוא טעימה בכמלא לוגמיו, וכן ס"ל לתוס' (קח:), אולם הרמב"ם (פ"ז מהל' חמץ ומצה ה"ט) כתב וז"ל ואם שתה מכל כוס מהן רובו יצא עכ"ל, ולא הזכיר כלל שיעורא דמלא לוגמיו כמו שהזכיר לגבי קידוש, וכן היא שיטת הרמב"ן הובא בטור (סי' תע"ב) שאפי' הכוס גדולה ומחזקת כמה רביעיות צריך לשתות רוב כוס, וכן פסק הש"ע (שם ס"ט), ומבואר בזה דלשיטת הללו יש חיוב בעצם השתייה וא"כ כל אחד צריך לשתות, והדברים מפורשים בדברי הרמב"ם (שם פ"ז ה"ז) וז"ל וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין עכ"ל, הרי להדיא שיש חיוב שתיה על כל אחד ודלא כתוס'.

אלא שהרמב"ם (שם ה"י) כתב כל כוס וכוס מארבעה כוסות האלו מברך עליו ברכה בפני עצמה, וכוס ראשון אומר עליו קדוש היום, כוס שני קורא עליו את ההגדה, כוס שלישי מברך עליו ברכת המזון, כוס רביעי גומר עליו את ההלל ומברך עליו ברכת השיר עכ"ל, ומבואר בדברי הרמב"ם שיש גם דין מצד הברכה שתהיה על הכוס, ולפי"ז חידש הגרי"ז שיש ב' דינים בד' כוסות דין שתיית הכוס ודין מצד הברכה, והוכיח הגרי"ז את

מרדכי שגם הוא כתב כדברינו לישב דברי הב"י, וכעין זה כתב ג"כ בנהר שלום שם עיין שם, עכ"ל הבה"ל. ומבואר בדבריו דהא דבעינן שתאן על הסדר הוא רק כדי שיהא הפסקות בין הכוסות, אבל בדיעבד לא בעינן שיאמר את ההגדה בינתיים.

אולם משמעות הדברים אינה כן שהרי כתב השו"ע שם וז"ל צריך לשתות ד' כוסות על הסדר, ואם שתאן זה אחר זה שלא כסדר לא יצא. והנה זה פשוט שמש"כ צריך לשתות על הסדר היינו סדר דמתני', שהרי לכתחילה ודאי שצריך להיות על הסדר דמתני' וכמבואר במשנה, וא"כ מש"כ שלא על הסדר, היינו שלא על סדר המשנה, וכתב שלא יצא, ומשמע דלא כבה"ל, וכן פשוט דברי הרשב"ם משמע כן, שאילו לדברי הבה"ל מדוע הוזכר כלל על הסדר הרי אינו תלוי בזה אלא שלא ישתה בב"א.

ובדברי המג"א והט"ז מבואר שסדר ההגדה מעכב, וכבר הביא כן הבה"ל מדברי המג"א, וכן הוא להדיא בדברי הט"ז (ס"ק ז') וז"ל על הסדר. פי' כפי שסדרו חכמים אבל אם שתאן זה אחר זה בלא הסדר שבנתיים לא יצא, עכ"ל. ולפלא שלא הרגישו שדבריהם הם דלא כב"י שפסק שסדר ההגדה לא מעכב, וביותר יש להקשות שהשו"ע (סי' תפ"ד) פסק כרא"ש שא"א להוציא י"ח בברהמ"ז והמג"א והט"ז לא השיגו ע"ז, וכיון שכל דברי השו"ע והרא"ש הם משום שס"ל שסדר ההגדה לא מעכב, א"כ לדבריהם היה אפשר להוציא י"ח וכמו שפסק הפר"ח, וצע"ג.

(ה) ונראה לבאר בדברי הב"י באופן אחר, דהנה התוס' ריש ערבי פסחים כתבו וז"ל לא יפחתו לו מארבע כוסות - מתוך הלשון משמע קצת שאין נותנין לבניו ולבני ביתו כי אם לעצמו והוא מוציא את כולם בשלו וסברא הוא דמאי שנא ארבע כוסות מקידוש דכל השנה שאחד מוציא את כולם עכ"ל. ויש

ששתה ד' כוסות יצא ידי חובת שתיית הד' כוסות של יין, אבל ידי ד' כוסות לא יצא, היינו הדין כוס של ברכה לא יצא כיון שלא הוי על סדר ההגדה. (ולדברי הבה"ל בדעת הב"י צ"ב טובא הגירסא הזו בגמ' ועיין במאמר מ"ד מש"כ בזה).

(ו) ולפי המבואר בדברי הגרי"ז שיש ב' דינים בד' כוסות, יש לחקור האם הם ב' דינים נפרדים לגמרי דהיינו שיש דין שתיית ד' כוסות, ויש עוד דין שהברכות יהיו על הכוס כמו קידוש של כל השנה והוא דין מחמת הברכות, או שיש לומר שהכל הוא יסוד דין אחד מדין הד' כוסות, דהיינו שיש דין לשתות את הד' כוסות, ויש עוד דין שהד' כוסות יהיו כוסות שנאמרו עליהם ברכות דהיינו שגם הדין ברכה הוא מחמת הכוס לתת חשיבות לכוס.

ובדברי הגרי"ז משמע כצד הא' דהא דבעינן ברכות על הכוס מלבד שתיית הכוסות הוא מחמת הברכות שטעונות כוס ואינו שייך לדין השתייה, וכן מתבאר לפי הרמ"א שהבאנו לעיל שאפשר לעשות על חמר מדינה, וכן בדברי רב נטרונאי שכשאין יין אומר גאל ישראל על הפת, אולם בלשון הגמ' שהבאנו לעיל ד' כוסות תקינו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ביה מצוה, משמע כצד הב' שהוא דין בכוס שיהא עליו ברכה, וכן בדברי הגמ' ידי חירות יצא ידי ד' כוסות' לא יצא, וביאר הגרי"ז שהחיסרון הוא מצד הברכות, ולשון הגמ' שלא יצא ידי ד' כוסות.

והנפ"מ בזה אם שתו ד' כוסות בהפסקות שלא על סדר ההגדה, שצריכים לחזור ולומר את ההגדה ולשתות ד' כוסות, האם בעינן שיהא לכל אחד כוס או שסגי בכוס של בעה"ב, דאי נימא כצד הא' שהוא דין בברכות א"כ סגי בכוס של בעה"ב וכמו בקידוש של כל השנה, אולם אי נימא כצד הב'

דבריו מדברי הרמ"א (ס"ת פ"ג) שמי שאין לו יין יקח חמר מדינה לד' כוסות, וזה פשוט שמצד הדין של שתיית יין בליל הסדר לא יהני חמר מדינה שהרי זה לא יין, וע"כ שהוא מדין הברכה שצריכה להיות על כוס ובזה מהני חמר מדינה שחשיב לכוס של ברכה. וכע"ז יש להוכיח מדברי רב נטרונאי גאון שהביא הטור (ס"ת פ"ג) שמי שאין לו יין שאומר גאל ישראל על הפת, וע"כ שיש דין שהברכות של ליל הסדר צריכות להיות על כוס כמו קידוש של כל השנה, וממילא כשאין לו יין עושה על הפת.

ויסוד הדברים שבעינן ד' כוסות גם מצד הברכה, הוא מדברי הגמ' (פסחים ק"ז:) מזגו לו כוס שלישי מברך על מזונו, ש"מ ברכת המזון טעונה כוס, א"ל ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ביה מצוה. ומבואר שמלבד דין שתיית הכוס יש דין ברכה על הכוס [ולדברי הבה"ל כפי מה שלמד הב"י צ"ל שדברי הגמ' הזו הוא לכתחילה].

ובזה ביאר הגרי"ז את דברי הגמ' (פסחים ק"ח:) [לפי גירסת הרי"ף והרמב"ם] שתאן בב"א ידי חירות יצא, ידי ד' כוסות לא יצא, וצ"ב דברי הגמ' ידי חירות יצא, איזה דין חירות יש מלבד הד' כוסות, וביאר הגרי"ז עפ"י דברי הרמב"ם (שם ה"ו) בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא עתה משיעבוד מצרים וכו', וממשיך הרמב"ם (ה"ז) לפיכך כשסועד אדם בלילה זה וכו' וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ד' כוסות של יין וכו', עכ"ל. ומבואר בזה שהדין שתיית ד' כוסות של יין הוא מדין דרך חירות, ולפי"ז מבוארת היטב גירסת הרי"ף והרמב"ם, שתאן בב"א - דהיינו שלא על סדר ההגדה - ידי חירות יצא, שכיון

ובדעת הפר"ח נראה לומר שהוא למד כמו הצד הב', שהדין של הברכות הוא דין בכוס שהכוס צריכה שיהא עליה ברכה והוא חשיבות בכוס, וא"כ הכוס מחייב את הבהמ"ז, נמצא שהוא מחויב בבהמ"ז לא רק מצד ברכת הנהנין אלא גם מצד הכוס ולהכי יכול להוציא יד"ח.

אולם מדברי הרמ"א שמי שאין לו יין יכול לעשות על חמר מדינה מוכח כב"י וכמשנ"ת, דלפי הפר"ח אין בזה שום ענין שהרי הברכות אינם טעונות כוס [אלא רק הקידוש] ומצד הד' כוסות כל עניינם הוא רק יין. ועכ"פ לפמשנ"ת נראה שמי שאין לו יין ועושה על חמר מדינה א"צ שיהא לכ"א כוסו בידו וסגי שיהא למברך כוס ויוציא את כולם יד"ח, שהרי מתקיים בזה רק הדין של ברכה על הכוס.

ח ונראה שהאחרונים נחלקו בזה לשיטתם, דהנה הב"י (סי' תפ"ג) הביא את דברי הארחות חיים (סדר ליל פסח סי' ז) בשם הרא"ה מי שעושה סדרו על הפת אינו מברך לא גאלנו ולא יהללך כי שתיהן ברכות של כוס עכ"ל. אולם השו"ע כתב וז"ל מי שאין לו יין בליל פסח, מקדש על הפת שמברך המוציא ובוצע, ומניח ידיו עליו עד שגומר הקידוש, ומברך על אכילת מצה, ואוכל, ואח"כ אוכל שאר ירקות ומסלק השלחן ואומר מה נשתנה וכל ההגדה עד גאל ישראל, עכ"ל. ומבואר שפסק דלא כארחות חיים ומברך גאל ישראל, וכתב המג"א וז"ל כתב ב"י בשם א"ח מי שעושה סדרו על הפת אינו מברך לא גאלנו ולא יהללך כי שתיהם ברכות של כוס עכ"ל, אבל פה בשו"ע כ' כדברי הרי"ף שאומר גאל ישראל טעמ' דההגדה נתקנה על המצה שעונין עליה דברים הרבה, אבל יהללך לא יאמר בחתימה עכ"ל, ומבואר שגם לא"ח וגם לשו"ע צריך לומר את הברכות של ההגדה דוקא על כוס, אלא שהא"ח ס"ל שבעינין דוקא כוס ולא מהני

שבעינין לשתות כוס שנאמר עליה ברכה, א"כ כ"א צריך כוס כדי שישתה כוס שנאמר עליה ברכה.

ז ועפ"י הדברים הללו יש לבאר את דברי הב"י דלא כבה"ל, דזה ודאי שאם לא שתה על הסדר לא יצא יד"ח, אולם ס"ל לב"י כמו הצד הא' שאינו מדין הד' כוסות אלא מדין הברכה, דהיינו שברכת המזון של ליל הסדר היא ברכה חשובה שצריכה כוס אבל מצד הד' כוסות ודאי שיצא יד"ח, נמצא שהמחייב של בהמ"ז הוא ברכת הנהנין ולא הד' כוסות, אלא שהיא צריכה להיות על הכוס, וכיון שכל החיוב הוא מדין ברכת הנהנין אינו יכול להוציא יד"ח שהרי יכל שלא לאכול ולא לברך, ואין הד' כוסות מחייבין את הבהמ"ז. ובזה מדוקדק היטב לשון הב"י, "אבל תקנת כוס שלישי בברכת המזון אינו ענין ליציאת מצרים כלל דכל ששתה ארבע כוסות איכא שפיר זכר לארבע גאולות, ואפילו שתאן שלא על הסדר שתיקנו חכמים, הילכך ברכת המזון לא חשיבא ברכת המצות אלא ברכת הנהנין וכל שיצא אינו מוציא", ומשמע בדבריו שצריך לשתות על הסדר אבל אינו ענין ליציאת מצרים כלל, דהיינו שמצד התקנה של הד' כוסות סגי בשתייה לחוד, שיש בזה זכר לד' לשונות של גאולה וא"צ את הברכה, וא"כ בהמ"ז היא ברכת הנהנין, ואעפ"י שיש חיוב לאומרה על הכוס אבל אין הכוס מחייבה, והשתא א"ש שהוצרך הב"י להאריך בדבריו כיון שודאי שסדר דמתני' מעכב וא"כ דברי הטור שיכול להוציא בבהמ"ז לכאן צודקים, לכן הוצרך להאריך ולומר שאעפ"י שצריך לשתות על הסדר אבל אינו מדין הד' כוסות.

ולפי"ז מיושב היטב שאעפ"י שפסק השו"ע שצריך לשתות על הסדר וזה מעכב וכמבואר בדברי המג"א והט"ז, אינו יכול להוציא יד"ח בבהמ"ז.

וכתב ע"ז הכף החיים (אות ו') שלפי התרוה"ד אם קידש בדיעבד מבעו"י, צריך לחזור ולקדש בשביל הכוס הא' שצריכה להיות בלילה, ומפורש בדבריו שסדר ההגדה מעכב. אולם יש לתמוה שכיון שיצא יד"ח קידוש מדוע שיחזור ויקדש, ונראה שזה תלוי בנדון הנז' דלפי הב"י אעפ"י שהסדר מעכב, אבל הוא דין בברכה שתהיה חשובה ואינו שייך לד' לשונות של גאולה, וא"כ מסתבר שיהני מבעו"י ויצא יד"ח קידוש על הכוס, וישתה עוד כוס בלילה מדין השתייה שהוא כנגד ד' לשונות של גאולה, אבל לפי הפר"ח שהוא דין מחמת הכוס שיהיה עליה ברכה, כיון שהכוס צריכה להיות בלילה הרי שהכוס צריכה שיהיה עליה ברכה. [אולם צ"ע כיון שיצא יד"ח קידוש איך אפשר לחזור לקדש ויתכן שכמו שתיקנו גאל ישראל ויהללוך בשביל הכוס ה"ה הקידוש הוא מחויב בו גם מחמת הכוס].

(י) ועפ"י משנ"ת נחזור לתחילת דברינו במי ששכח יעלה ויבא בבהמ"ז האם כשחוזר ומברך צריך עוד כוס, לדברי הפר"ח זה תלוי בנדון שהבאנו לעיל אם חשיב לברכה כשלא אמר יעלה ויבא, דאם חשיב לברכה הרי ששתה כוס שיש עליו ברכה, אולם לפי הב"י נראה שאפי' אי נימא דחשיב לברכה בלי יעלה ויבא, אולם כיון שצריך לחזור ולברך הרי שהברכה טעונה כוס, אולם נראה שלא יצטרך לשתות בזה רוב כוס אלא סגי כמלוא לוגמיו, כיון שכל הדין כוס הוא מדין כוס של ברכה, עוד נראה שאם כל בני הבית שכחו לומר יעלה ויבא סגי בכוסו של בעה"ב שהרי הם כבר שתו את הכוס.

(יא) אחרי כתבי זאת הראוני שבספר הליכות שלמה כתבו בשם הגרש"ז שצריך לחזור ולשתות כוס שלישי, ובהערות שם העירו שהגרש"ז נקט שבלא אמר יעלה ויבא חשיב

פת שלא דמי לקידוש שהוא שייך לסעודה אבל גאל ישראל לא שייך שיהא על פת, אבל השו"ע ס"ל שכיון שההגדה שייכת למצה אפש"ל גאל ישראל על המצה במקום הכוס, אבל ביהללוך שאין פת לכו"ע א"א לברך.

אבל הפר"ח חולק וז"ל אבל הרי"ף סבירא ליה דכי היכי דאמרינן בגמרא (פסחים קיז:) אמתניתין דמזוגו לו כוס שלישי מברך על מזונו, שמע מינה ברכת המזון טעונה כוס, ואמרינן ד' כסי תקינו רבנן דרך חירות כל חד וחד נייעבד ביה מצוה, הכא נמי איכא למימר על ברכת גאלנו ויהללוך דלא בעו כוס, אלא דתקון רבנן דכל חד וחד נעביד ביה מצוה, עכ"ל. מבואר דס"ל שיכול לברך גם בלי כוס ובלי פת כמו ברכת המזון, ונראה שבדעת הב"י צדקו דברי המג"א דכיון שברכה נתקנה על הכוס כמו קידוש ולכן הד' כוסות צריכות להיות על הסדר בשביל הברכות, א"כ כשאין כוס א"א לברך ולכן אינו יכול לומר יהללוך, אבל הפר"ח לשיטתו דס"ל דהא דבעינן על הסדר אינו משום הברכות, דהברכות אינם טעונות כוס, אלא הוא מדין הכוס שצריכה שיהא עליה ברכה, א"כ כשאין לו כוס אעפ"י שאינו מקיים את הדין של הכוס, אבל מצד הברכה הוא יכול לברך.

והמשנ"ב הכריע שודאי שיברך יהללוך גם בלי כוס, והביא כן בשם הנהר שלום והמאמר מרדכי, ולשיטתם שכתבו (סי' תע"ב) שהסדר אינו מעכב, וכל הדין הוא רק לשתות את הכוסות, א"כ פשוט שהכוס אינו מעכב את היהללוך.

(טז) כתב התרומת הדשן (סי' קלז) שהקידוש בליל פסח צריך שיהא בלילה ממש, דכיון שהמצה צריכה להיות בלילה א"כ הכוס של הקידוש שהוא אחד מד' כוסות גם צריך להיות בלילה, שהרי הד' כוסות הוא כנגד לשונות של גאולה וצריכים להיות בזמן אכילת מצה.

שחשיב לברכה בלי יעלה ויבוא, ולהכי פסק
שאינו צריך לחזור ולשתות כוס ג', ולפמשנ"ת
זה אליבא דהפר"ח.

לברכה, ולפמשנ"ת א"ש בשיטת הב"י דכיון
שצריך לחזור ולברך הרי שהברכה טעונה כוס,
ועיי"ש שהביאו בשם הגר"ח קניבסקי שהוכיח



מורנו הגאון רבי נפתלי אברזל שליט"א

רב קהילות "מגן אברכים" ו"אמרי חיים"

בענין מצה מדיחיים של יד או של מכונה

היכא דשכח לומר "לשם מצת מצוה" לפני נתינת המים - קודם הלישה - כשר בדיעבד

לישה - מתחילה מנתינת המים על הקמח [דעכ"פ לכתחילה חיישינן לדעת רבי דמאז מתחילה הלישה - ע"ע שו"ע סימן שכ"א דבסתמא פסק כריבר"י, אך חשש לסה"ת דפסק כרבי, ובדיעבד - אם מיד לאחר נתינת המים קודם הלישה אמר "לשם מצת מצוה" - מסתבר דכשר מכמה צירופים - חדא - "דסתמא לשמה" - דהרי הולך במיוחד ללוש "מצת מצוה", ותו כל העושה ע"ד ראשונה הוא עושה - (אם אכן כבר לש היום), ותו - "הוכיח סופו על תחילתו", ובפרט שמעיקר הדין קי"ל כריבר"י ולא כרבי. ואכמ"ל].

מחלוקת הפוסקים אי להשיטות דבעינן שימור משעת קצירה או טחינה, בעינן שיחיה גם לשמה במלאכות אלו

והנה בסימן תנ"ג ס"ד הביא השו"ע ג' שיטות ממתי יש לשמור שהחטים לא יבואו במגע עם מים, ד"א משעת קצירה ו"א משעת טחינה ו"א משעת לישה. אולם בסימן ת"ס נקט רק מלישה ואילך, ופירש הט"ז ועוד - דחלוק דין שימור ממגע במים - שהוא למנוע חסרון שלילי של החמצה (כההיא דסימן תנ"ג) מדין שימור "לשמה" דהוא חלות בחפצא של המצה, וזה שייך רק כשעוסק בפועל בבצק - מלישה ואילך.

כאלו "מלאכות" נאמר דין "לשמה" האם רק בלישה, עריכה ואפיה, או גם בקצירה וטחינה

נשאלתי ממי שבאפשרותו להדר במצות מ"חבורה" - שמכיר את העוסקים בלישת ואפיית המצות שהכל נעשה בהידור רב - אולם הקמח הוא ממה שנטחן במכונה, או להדר לקנות דוקא מקמח שנטחן ברחיים של יד - אולם מהכשר (טוב) רגיל ולא מ"חבורה" - ואינו מכיר את העוסקים שם (והנ"ל עוסקים בזה כבר כמה חדשים עבור ציבור גדול - ומסתמא אינו באותה דרגת הידור כמו ב"חבורה") במה עדיף להדר - האם ב"חבורה", שמקפידים לנקות היטב מכל חשש בצק וכדו' או מטחינת יד.

והנה בסימן ת"ס ס"א מבואר דין "לשמה" במצה, שאין לשין ואין אופין מצת מצוה ע"י גוי או חש"ו - ושם לא הוזכר קצירה או טחינה [אולם פשיטא דגם עריכה בעי' לשמה, וכמש"כ המשנ"ב - דהא לישה עריכה ואפיה הם ג' המלאכות שבבצק כדאיתא במשנה בפסחים, ג' נשים עוסקות בבצק - אחת לשה, אחת עורכת ואחת אופה, וכן לגבי מנחות - לא תאפה חמץ, ולא תעשה חמץ - דהגמ' פירשה דקאי אעריכה, ואלישה], ולכן נקטו הט"ז ומג"א ורוב ככל הפוסקים (ע"ע חק יעקב וביה"ל וחת"ס ומהר"ם שיק ועוד) דהדין לשמה נאמר רק מלישה ואילך (ויש הידור גם בעשיית הנקבים בבצק - ע"ע משנ"ב).

לרשב"א). אולם משנ"ב הביא דיש מקילין בדיעבד, דמלבד שיטת הרא"ש - דבכל דבר דבעי' לשמה - מהני בישראל ע"ג, הכא איכא קולא נוספת - (וכמש"כ שעה"צ בשם הרא"ה - סימן ת"ס ס"ד) דבמצה לא כתיב "ועשו להם מצה" (כמו בציצית) אלא "ושמרתם את המצות" - כלומר - תשגיח באופן חיובי שלא יחמיץ, ולדידיה אין חסרון במה שהגוי לש - והיהודי אומר (או מצוהו) לעשות לשמה.

האם קצירה וטחינה וכן שאר מלאכות הנעשות ע"י מכונה - חשיב לשמה

והנה כיום - רוב ככל ישראל מהדרין בליל הסדר לברך דוקא על מצה עבודת יד, שנילושה ונערכה ונאפתה ביד ע"י ישראל לשם מצת מצוה - דודאי ראוי לחוש לרמב"ם ורשב"א ועוד - דלא מהני בישראל עומד ע"ג הגוי, אולם היכא דליכא מצה מעבודת יד - מדינא היה מקום להקל לצאת יד"ח גם במצה שמורה - העשויה במכונה, דהא נחלקו גדולי הדורות האחרונים (מהרש"ם וחזו"א והר צבי ועוד) היכא דישראל מכניס למכונה ואומר לשם מצוה (או קדושה - בעיבוד הקלף) אי חשיב מעשה (ו"חלות") של ישראל או לא. וחזו"א ועוד הקלו בדבר (ולדידיה גם חוטי ציצית מעבודת מכונה - כשרים. ובזה כיון דאפשר להדר לקחת מעבודת יד, רבים וטובים מהדרין. אבל חלק גדול מכלל ישראל מברכים על חוטים מעבודת מכונה!) וכ"כ עוד כמה מחכמי זמנינו - דהיכא דאין להשיג מצה מעבודת יד - יברך על של מכונה.

במכונה חשמלית - עדיף לתת מעט מעט חייטין ואז הוי כמעט כטחינת יד, (כח ראשון)

ולפי"ז - הגם דנתבאר דאע"פ שרוב ככל הפוסקים נקטו כפשוטו השו"ע (בסימן ת"ס) דרק מלישה ואילך בעי' לשמה, ולא מקצירה וטחינה (הגם דגם בהם רבים סוברים דבעינן שימור - כמבואר בסימן תנ"ג) מ"מ ב"ח

אולם הב"ח נקט - דאה"נ דהדין "לשמה, דסימן ת"ס תלוי בדין "שימור" בסימן תנ"ג, ולסוברים דבעינן שהחטים יהיו שמורים משעת קצירה (או טחינה) יש לעשות כן דוקא ע"י ישראל ולא ע"י עכו"ם.

ופמ"ג העיר על הט"ז - דאה"נ דלר"ף - חלוק דין "שימור" (דסימן תנ"ג) מדין "לשמה", (דסימן ת"ס) אולם להרשב"א בתשובה (הובאה בט"ז) לכאורה תלויים זב"ז - וכשיטת הב"ח (וביה"ל כתב דגם הגר"א החמיר בזה).

האם מהני שגוי יקצור או יטחון, והישראל עומד על גביו וא"ל שיעשה לשמה

והנה נחלקו רמב"ם ורא"ש בסימן י"א ובסימן ל"ב ועוד היכא דבעינן "לשמה" - כגון בעיבוד הקלף או בטוויית הציצית וכדו' - אי מהני כשגוי עושה - והישראל עומד על גביו ומצוהו שיעשה לשמו - דלרא"ש - מהני, ולרמב"ם - לא מהני, דגוי אדעתא דנפשיה קעביד. ופירש הגר"ח - דרמב"ם למד שהגוי מופקע מלחשוב לשמה ולהחל חלות מדין קדושה וכדו' בחפצא - ואינו כפשוטו - שלא שומע בקוליבו, דהא גם גר שמל ועדיין לא טבל, וכמה דקות אחר שטווה החוטים (וישראל ע"ג) טבל ואמר שעשה לשמה וכו' - לא מהני (ולרא"ש מהני), וכתב ב"י דהא דלרמב"ם - ישראל שהטיל חוטין בבגד שלא לשמה - כשר, (ושאר פוסקים פוסלים) משום שיש מיעוט בגמ' - "דבר אל בני ישראל ועשו וכו' - ולא גויים", ואי נימא דלשמה הוא לעיכובא - אמאי אצטרך למעוטי גוי - הלא כל גוי (אפילו אם חשב לשמה) חשיב כלא לשמה - דאין זו מחשבה (רק) ב"שכל ובמחשבה מצד הגברא אלא הוא חלות "קדושה" בחפצא, [וע"ע רעק"א בסימן י"א ואכמ"ל]. ולפי"ז ה"ה לכאורה גם בלישת ואפיית המצות יחלקו רמב"ם ורא"ש אי מהני ע"י גוי - כשישראל עומד ע"ג. וע"כ ט"ז ומשנ"ב ועוד החמירו בזה - כהרמב"ם (וכן ס"ל

שהטחינה תעשה ע"י ישראל, וכבר מבואר בשעה"צ (תנ"ג, כ"ג) דאין דין מיוחד בשימור משעת הטחינה - אלא דוקא בזמנם שטחנו ע"י מים אבל בטחנת רוח (וה"ה חשמל) א"צ שימור משעת הטחינה - בתור "שלב" בפ"ע].

במכונה חשמלית - יש להפסיק מידי פעם את הטחינה בכדי שהסכינים לא יתחממו

אולם כבר הביאו (ע"ע מש"כ הגר"מ קארפ שליט"א) בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל ועוד, דהטוחנים במכונה - יפסיקו מידי פעם עד שהסכינים יצטננו - דאל"כ הסכינים מחממים ומדביקים את הקמח (ואולי גם משו"ה יש עדיפות לטחינת יד).

הגם שרוב ישראל מהדרין במצות יד, מ"מ רבים לא מהדרין דוקא בטחינת יד

ונמצא לפי כל הנ"ל דגם מצה מקמח שנטחנה ע"י ישראל במכונה כשרה ומהודרת, דמדינא נקטי' דלשמה הוא רק מלישה ואילך. וגם לב"ח וגר"א ופמ"ג דמהדרין מהקצירה - הלא בלא"ה אין הקצירה נעשית ע"י ישראל, וגם אי נימא דיש ענין עכ"פ מהטחינה - שיהיה לשמה - מ"מ יתכן דמדינא קיי"ל כהחזו"א וסיעתו דגם ע"י מכונה המופעלת ע"י ישראל חשיב לשמה [וכ"מ לכאורה בט"ז וביה"ל דהשוו ריחיים של מים לשל יד - ומש"כ תשב"ץ - (הובא בשעת תנ"ג), דיש נהגו סלסול בעצמם לטחון ביד ולא בשל מים - אינו מצד הלשמה אלא מחשש שינתז מים - וכ"כ הגר"י טשזנר שליט"א והגר"ש בעדני זצוק"ל] ונהי דמי שבאפשרותו להדר בריחיים של יד תע"ב, מ"מ עדיף "מחבורה" המנקים היטב וכו', מאשר הידור זה.

וגר"א ופמ"ג (לשיטת הרשב"א) נקטו דיש דין לשמה משעת קצירה (או טחינה) ואילך, אולם זהו לאפוקי אם עושה כן ע"י גוי - דהוא לא "בר לשמה", אבל בזמנינו שהישראל טוחן ע"י מכונה, הלא ודאי עדיף טפי - דלחזו"א וסיעתו (הנ"ל) חשיב לשמה [ובפרט - אם מפעיל את המכונה - ושופך מעט מעט חטים, ונטחנים מיד בכח ראשון - "בידקא דמיא" - חשיב ממש עבודת יד לכל השיטות (אלא שבד"כ קשה להקפיד לשפוך רק מעט שיספיק להטחון בכח ראשון) וגם לגבי ריבוע הבתים של תפילין - דכיום יש מהדרין "בריבוע רגל" או "ריבוע יד" - לכאורה אם מקרב בעצמו הבית אל המכונה ובעצמו מרבע את הבית ע"י המכונה - חשיב כעבודת יד, וכן א"ל בזמנו הר"א גיטמן הי"ד בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל].

במטחינת "מים" - הוי כטחינת יד מצד

ח"לשמה" (אלא דאלו שנהגו סלסול בעצמם" הוא מחשש שמא ינתז מים)

ועוד יש להעיר - דלמהדרין בטחינה של ריחיים של יד, היה צריך להדר לכאורה גם שהקצירה תהיה ע"י ישראל - דהא הידור זה נובע מהא דתלינן דין לשמה בדין שימור, ובשימור מהדרין משעת קצירה. וכ"כ פמ"ג ועוד [וכיום רק בודדים (בחבורה קטנה) מהדרים לקצור ע"י ישראל במגל, אולם החבורות הגדולות המשווקים לשכונות התורניות, וכ"ש בהכשר מהודר אחר (שאינו של "חבורה") בד"כ הקצירה נעשית ע"י קומבאיין המונהג ע"י גוי (אלא דיש מהדרין שישראל יושב לידו ומצוה לקצור לשם מצת מצוה) ומה שבכ"ז יש הידור בטחינה ע"י ישראל - אע"פ שהקצירה לא נעשית ע"י ישראל, כבר כתבו החו"י ובאה"ט - דהשדות של הגוי, וא"א לנו לקצור ע"י ישראל. ולפחות

הגאון רבי משה הראל שליט"א

ראש ישיבת אבני נזר

ברין עישון טבק שיש בו חשש חמץ

אלא שערב בו דבר מר ומחמת זה אינו ראוי יסוד התירו הוא משום שאינו כדרך אכילה אך האיסור נשאר בעצמותו ונפק"מ שאם ימתק אותו ע"י דבר אחר יחזור לאיסורו. משא"כ אם נתעפש ונסרח יסוד היתרו משום שהוא כעפרא ופקע איסורו ממנו, וכל כה"ג אף אם ימתקנו ישאר בהיתרו. [וצ"ל שמ"מ מדרבנן יהא אסור באכילה להרא"ש הנ"ל שאוסר אף בעודו סרוח משום אחשביה, וכ"ש אם ימתקנו ויעשהו ראוי שיהא אסור משום אחשביה.]

ועוד נפק"מ עולה מדבריו לענין איסורי הנאה, דרק אם נסרח החפצא בטלה מתורת אוכל וממילא מותרת גם בהנאה, אך אם החפצא נשארה באיסורה ורק דמותר לאוכלה משום שאכילתה היא שלא כדרך, א"כ פשוט שאיסור הנאה לא פקע דעדיין שם אוכל עליו, ונשאר באיסור הנאה.

ולפ"ז י"ל דה"ה טבק שנשרה בשיכר שהטבק אינו ראוי לאכילת כלב, וה"ה השיכר הבלוע בו אינו ראוי לכלב, אך כיון שלא נסרח, ורק אינו ראוי לכלב מחמת טעם הטבק שבו, לא פקע ממנו שם חמץ ואסור בהנאה. דהא אף השיכר עצמו אחר ששרו בו הטבק ואינו וראוי לשתיה, הרי זה ממש כעירב בו דבר מר שע"ז כתב החו"ד שלא פקע איסורו, וא"כ א"ש שאסור בהנאה.

אך דרך זו נסתרת ממה שנפסק בשו"ע סי' תמב ס"י שמותר לכתוב בדין שנתבשל בשכר שעורים, ומקורו מתרוה"ד סי' קכט' והטעם כיון שנפסל מאכילת כלב, ולהדיא דאף שהשיכר נפסל ע"י שעירב בו, את הדיו

דברי המג"א לאסור והתימה בדבריו

א. מקור האיסור לעשן טבק שנשרה בחמץ במג"א סי' תסז סק"י שכתב, וטוב"ק דרך לשרותו בשכר וצריך לסוגרו בחדר או לעשות מחיצה לפניו עכ"ל. וכבר נתקשו רבים בדבריו, דהא טבק זה אינו ראו לאכילת כלב, וקי"ל בשו"ע סימן תמב ס"ט הפת שעפשיה ואינה ראויה לאכילת כלב בטלה מתורת חמץ והרי היא כעפרא, ומותר להשהותה, ולהנות ממנה, ויסוד ההיתר דאיסור חמץ חל על חמץ שעומד כ'אוכל' ולא על חמץ בעלמא, וממילא כל שנפסל מאכילה בטל איסורו, כמבואר ברש"י פסחים מה ע"א דבאינו ראוי לכלב פקע שם אוכל מיניה, [וזהו יסוד דין ביטול חמץ לדעת הרמב"ן שמבטלו מתורת אוכל ומחשיבו כעפר], ודין זה נאמר בכל איסורי אכילה שבתורה, ומקורו בע"ז סח ע"ב נבילה שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבילה, והא דבעינן בחמץ פסול מאכילת כלב, עי' בר"ן פסחים שם משום שראוי לחמץ בו עיסות אחרות והוא בכלל מחמצת, ודלא כרש"י דמשמע דשם 'אוכל' תלוי באכילה כלב ואכמ"ל. ורק דכתב הרא"ש דמ"מ אסור לאוכלו. ועי' בט"ז סי' תמב סק"ח דכיון שהוא אוכלו אחשביה, וחשיב לגביו אכילה. וא"כ צ"ע למה יהא אסור לעשן טבק זה שאינו ראוי לאכילת כלב.

ביסוד החו"ד דיש ב' דינים בנפסל מאכילת כלב

ב. והיה מקום לומר עפ"י מש"כ החו"ד ביו"ד סימן קג סק"א, דיש תרי גווני של היתר בדבר שאינו ראוי לאכילה, דאם הדבר ראוי

עישון, וז"ל, צ"ע באותן שנותנין עשב שקורין טוב"ק לתוך השפופרת ומדליקין אותו ושואבין העשן לתוך פיהם וחוזרין ופולטין אותו צ"ע אי דמי לטועם ופולט שא"צ ברכה או דלמא דומה לריח שצריך לברך ק"ו כאן שגם הגוף נהנה ממנו שהרבה שבעים ממנו כמו שאכל ושתה וצ"ע, עכ"ל, ודבריו מוסבים על מה שכתב שם בשו"ע דהטועם ופולט אינו צריך ברכה. ודבריו צ"ע רב, מה הצד שדומה לטועם ופולט, הא אינו אוכל אלא עשן בעלמא, ואיזה טעימה יש כאן, וגם צ"ע מהו שכתב או דלמא דומה לריח, חדא דהא באמת אין הנאת ריח בעשן, והב' דאם באמת יש בו הנאת ריח פשיטא שצריך לברך עליו, כדין מוגמר שהוא ריח עשן של בשמים, כמבואר בס"י רטז', וא"כ מהו שהעמיד את הדבר כספק אם דומה לטועם או דומה לריח, והם ב' ענינים נפרדים שאינם תלויים זה בזה כלל. וכתב תמה טובא על דבריו במור וקציעה. עיי"ש.

והנראה בכיבור דבריו, דהא פשוט דעישון אינו אכילה וגם אין בו הנאת ריח, אך העישון גופיה הוא הנאה בפני עצמה שהיא ג"כ הנאת הגוף, וא"כ כשם שיש דין ברכה על הנאת אכילה והנאת ריח כך צריך לכאורה שיהא דין ברכה על הנאת עישון, ותוכן ספיקו של המג"א הוא, למה יותר נכון לדמות הנאת עישון אם דומה יותר לאכילה כיון שמכניס עשן לגופו, וא"כ הדין דפטור מברכה כיון שפולט, וכדין אכילה שאוכל ופולט פטור מברכה, או שעכ"פ לא גרע מהנאת ריח שצורת הנאתו בלא שמכניס כלום לגופו אך סו"ס נהנה מהבשמים והו"ה בעישון שנהנה מהטבק בהנאה זו.

ואמנם צ"ב בזה למה אוכל ופולט גופיה שנהנה מהטעם בלבד אינו צריך ברכה דלמה יגרע מהנאה ריח שצריכה ברכה, וצ"ל משום שאין זה דרך ההנאה מאוכל ולא

ולא נסרח ונתעפש בעצמו, מותר בהנאה דפקע איסורו לגמרי. אך א"כ קשה מכאן על יסוד החו"ד.

ואשר צ"ל דע"כ אין כוונת החו"ד לחלק בין נסרח מחמת עיפוש, לנתקלקל מאכילה מחמת ערוב דברים אחרים, אלא החילוק הוא בין דבר שאינו ראוי לאכילה כלל דפקע ממנו תורת אוכל לגמרי, לבין היכא שנשאר אוכל אלא שאין דרך לאוכלו מחמת מרירותו, ורק ע"ז כתב שאם ערב דבר מר לא פקע איסורו והוי רק שלא כדרך אכילה, וכה"ג אם ימתקנו יהיה אסור, וגם ודאי שאם הוא מאיסוה"נ ישאר אסור בהנאה.

ויעוי' בשו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' רמב שעמד על החילוק בין דיו שבשלו בשכר לבין טבק ששרוהו בשיכר, וכתב, דחמץ שתיקנו שהיה ראוי לאכילה ותקנו לתשמיש אחר לא בטל שמו ממנו, דלמה שמתקנין אותו זהו מחשיבו ומקיים את שם החמץ שבו, ואמנם זהו רק בהתקינו לריח או לשאיפה, שמחמת חשיבותם חשיבי כאכילה ושתייה משא"כ בדיו שאין חשיבות החמץ נשאר בו. והדברים שתומים מאד, והוא עצמו סיים דיש לפקפק בזה, ולא כתב אלא לישב דברי המג"א וצ"ע. ולדבריו המג"א אסר בין טבק העומד לריח ובין טבק של עישון.

והבית מאיר סי' תסז' כתב, דלא אסר המג"א אלא בטבק של עישון דאפשר דמשום חומרא דחמץ הוי דומיא דאכילה. ואף זה סתום מהית"י להמציא חומרא זו, ומה ענין עישון לאכילה. והא האיסור תלוי בשם אוכל וזה אינו אוכל.

המג"א לשיטתו דעישון דומה לאכילה לדין ברכה

ג. ונראה להציע בכיבור דברי המג"א, דהנה כתב המג"א בס"י ר"י סק"ט חידוש בדיו

יעודו לכל העולם, ואין צריך לעשן בפועל כדי להחשיבו כאוכל, וע"כ דס"ל שהוא חומרא מדרבנן ולא החמירו אלא בהנאה ולא לחייבו בביעור. וכדין חמץ נוקשה.

ועדיין קשה, דאף אם נימא שהנאת עישון דומה לאכילה מה שייך לאסור בזה איסור חמץ והרי נהנה רק מהעשן אחרי שנשרף החמץ, שכבר אין בו איסור, וצ"ל דכיון שנהנה מהעשן שנוצר עם שריפת החמץ חשיב כנהנה מגחלים לוחשות או אבוקה כנגדו דאסור, כמבואר בפסחים כז ע"א.

גדון בשאיפת אדים של תערובת חמץ שנפסלה מאכילה

ד. עוד יתכן לומר בזה, דשמא לא אסר המג"א אלא טבק שדרך עישונו הוא ע"י ששואף אדים, כסיגריות אלקטרוניות המצויות היום, דבזה הטבק נותן טעם במים, וכשמכניס אדים לתוך פיו נהנה הנאת טעם ממש, ובזה י"ל דאסור מדינא אף שהטבק לא ראוי לאכילה כלב אך כיון שנהנה מטעמו באופן זה יש בו דין אחשביה לאכילה, ואע"פ שאין בזה אכילה מושלמת אלא טעם בעלמא בזה י"ל דכיון דהנאת טעם היא מכלל הנאת אכילה, אסור לאוכלו. [ובאחרונים מצינו שקוראים לעישון שתיה, עי' שערי תשובה סי תקנט סק"ד לענין שתיית הטיטון בתעניות, והיה נראה שכוונתם לעישון אדים, שנחשב לשתייה שמכניס ממש נזל לפיו, אך לא נראה כן דהא שם התיר לאחר חצות בט"ב, וע"כ דס"ל דאינו כשתיה, וע"כ דלשון שתיה הוא לישראל בעלמא].

ואמנם פשוט שמשום זה לא נחשב אוכל דא"כ היה חמץ גמור שאסור לקיימו, והטעם משום שהטבק ודאי אינו ראוי לאכילה, וכיון שבטל ממנו תורת אוכל שוב אינו חוזר להיות אוכל. ואף שנהנה ממנו הנאת אכילה אין לחמץ תורת אוכל. ולכן אין איסורו אלא מדרבנן, מיסוד דין אחשביה, דלא גרע ממה

תיקנו ברכה אלא על צורת ההנאה הרגילה מאותו דבר, ובאוכל אין דרך להנות רק מהטעם בלא לאוכלו, וא"כ צ"ע מה הצד לפטור עישון מברכה כיון שפולט והא זהו יעודו ודרך הנאתו. וצ"ל שמ"מ מספקא ליה למג"א כיון שלמעשה לא תקנו ברכה על עישון ורק אנו באים להכלילו בתקנת ברכה שנתקנה או על אכילה או על ריח, בזה י"ל כיון שלמעשה מכניס דבר לגופו יותר דומה לאכילה וממילא כיון שפולט אינו מברך.

[ומה שהקשה שם המו"ק דלא מברכין על הנאת רחיצה, נראה, דהברכה נתקנה רק על חפצא שנהנה ממנה אוכל או בשמים וכמבואר בנוסח הברכות בורא פרי' ובורא מיני', וצ"ל דזה לא שייך בהנאת רחיצה אף שנהנה מגוף המים מ"מ כיון שהמים אינם מיוחדים להנאה זו אלא עומדים לכל תשמיש לא תקנו בזה ברכה על גוף המים, משא"כ בעישון שהבשמים עומדים להנאה זו ושייך בזה ברכה על גוף הבשמים].

ועכ"פ מבואר שס"ל למג"א דיש מקום לדמות הנאת עישון להנאת אכילה, וכיון שכן י"ל שזהו יסוד חומרתו לאסור הנאת עישון מחמץ, דאף שאינו ראוי לאכילה אך כיון שראוי לעישון, חשיב כראוי לאכילה. ואפשר שזהו כוונת הבית מאיר.

ואמנם נראה ברור שאיסור זה מדרבנן, מחמת שדומה לאכילה, דודאי אי"ז אכילה ממש, דכן מוכרע מתוכו, שהרי כתב דמותר להשהות הטבק בפסח, ורק אסור להנות ממנו, ואם דינו כאוכל הרי זה כחמץ גמור. וגם לא שייך בדין דין אחשביה לאסור משום שדומה לאכילה א"כ המעשן מחשיבו כאוכל, וכדין חמץ שנפסל מאכילה שאף שיותר להשהותו אסור לאוכלו משום אחשביה, דאם עישון דומה לאכילה, הרי, אף בלא שמעשן בפועל חשוב אוכל שהרי זהו

שהדבק משתמשים בו בזמננו אינו ראוי לאכילת כלב, וכל שאינו אוכל מותר להנות ממנו, ופשוט שאין אחשביה לאכילה בדבק זה שאינו אוכלו כלל. ואף אם אירע והוא ראוי לאכילת כלב מותר לקיימו ואף להנות ממנו בעודו משמש כדבק, כמבואר בשו"ע סי' תמב ס"ג, עיי"ש ברמ"א שמותר לדבק ניירות בדבק חמץ בחלון, ואף שנהנה ממנו בפסח, [מעצם זה שדבוק לו בחלון], ע"כ דכל שעשאו דבק בטל מתורת אוכל וכמוש"א שם שאין צורת חמץ עומדת והיינו שאינו עומד יותר כאוכל, ומותר אף בהנאה, כדין חמץ שיחדו לשיבה, וטח פניו בטיט שמותר לשבת עליו, כמבואר במ"ב תמב סקמ"ג בשם הפרמ"ג. ועי' חזו"א סי' קטז סקי"ד, שהיתר ניירות שדיבק בחלון הוא מיסוד ההיתר של קופת שאור שיחדה לשיבה, וא"כ אף בזה מותר להנות, והו"ה בנידוד.

ואמנם כ"ז הוא בעישון טבק שיש בו טעם חמץ, אך סיגריות אלקטרונית המצויות היום, יש בהם תמציות בטעמים שונים, ויתכן מאד שראויות לאכילה ורק שא"א לאוכלם מחמת שהם מרוכזות מאד וטעמם חזק, וכל כה"ג אף שהאוכלו פטור כיון שאינו כדרך אכילה אך לא בטל מתורת אוכל, [וכיסוד החו"ד הנ"ל], וא"כ אם הוא איסור הנאה הרי נשאר באיסורו, וא"כ אם מעורב חמץ בתמצית, הרי מדינא אסור להנות ממנו כיון שלא בטל מתורת אוכל כלל. ופשוט א"כ שאסור מדינא לעשן סיגריות אלו בלא כשרות לפסח.

וגם אם התמצית אינה ראויה לאכילה באופן שבטלה מתורת אוכל, יש יותר להחמיר בזה, דיש לחוש שיש בה אחשביה לאכילה, כיון שכוונתו להנאת טעם ולא ימלט שיבלע כ"ש וזה קרוב לאכילה, ומסתבר שיש להחמיר בזה.

שאינו ראוי לאכילה ואדם אוכלו, וכ"ש זה שמיועד להנאת טעם.

וגם הנאת טעם אינה אכילה לאשווי אוכל, וחמץ שאינו ראוי לאכילה, וראוי להנאת טעם נראה שאין לו דין אוכל לכל איסורי התורה, דודאי עיקר תורת אוכל הוא במה שראוי לאכילה גמורה, או הנאת גרונו או הנאת מעיו כמבואר בחולין קג ע"ב, ולא במה שראוי לטעם בעלמא, ויעו' בשו"ת הריב"ש סי' רפח הו"ד ברמ"א יו"ד סי' קח ס"ה דמדאורייתא אין איסור לטעום איסור, ורק מדרבנן אסור שמא יבלע מעט, וא"כ מה"ט דבר שאינו ראוי לאכילה ורק ראוי לטעם אין בו תורת אוכל מחמת טעמו.

אלא שלפ"ז צריך להיות שמה שיש בו טעם ואינו ראוי לבליעה יהא מותר אפי' מדרבנן דאין חשש שמא יבלע, דגם אם יבלע הא אינו ראוי לאכילה, אך י"ל דמ"מ אסור משום אחשביה, ואף שאין לו כוונה לבלוע אך כיון דמכניס לפיו לצורך הנאת טעם [שהיא מכלל הנאת אכילה], וקרוב הדבר שיבלע מעט ואפי' כ"ש חשיב שכוונתו גם על בליעת אותו מעט ושוב יש בזה אחשביה.

יבואר שבסיגריות אלקטרוניות המצויות לכו"ע יש להחמיר

ה . והנה כל מה שנתבאר הוא בדעת המג"א, אך הרבה אחרונים חולקים בזה וס"ל שאין לאסור כלל עישון טבק ששרוהו בשיכר, וכפשטות הדברים דעישון אינו דומה לאכילה כלל ולא שייך בזה אחשביה לאכילה. וראש החולקים הוא המור וקציעה, שמתיר בתוקף, ויעו' בשו"ת מנח"י ח"ה סי' טז' שהביא חבל אחרונים שמתירים. ונראים הדברים שמעיקר הדין יש להקל בזה.

וגם אין לחוש שמא הדבק של הסיגריות עשוי מחמץ, דאף אם עשוי מחמץ הרי פשוט

בחטף בה' באדר ב' התשפ"ב. וד"ת אלו הם
מנטיעות אהבת התורה שנטעה בליבנו כל ימי
חייה. תהא נשמתה צרורה בצרור החיים.

יהיו ד"ת אלו לע"נ הטהורה של אמי מורתי
עטרת ראשי הצדקת והחסודה, מרת
עישה עליזה בת מרים ע"ה, שנסתלקה מעמנו



הגאון רבי יהודה נקי שליט"א

רב ביהכ"נ "עטרת אברהם"

בגדרי איסור הנאה מחמץ בפסח*

מלאכה אחרת אף על פי שיאמר לו העבר לי חבית של יין נסך ממקום למקום מותר. וכן פסק מרן להלכה [או"ח סימן תנ ד] "ישראל שהיה לו תנור ואפו בו אינו יהודי חמץ בפסח, אפילו מעות אסור לקבל בשכרו דהוה ליה משתכר באיסורי הנאה; ואם קבל כבר המעות, מותר ליהנות מהם".

אלא שבהמשך הסימן כתב מרן [שם סעיף ז] "אסור להשכיר כלי לאינו יהודי בפסח כדי שיבשל בו חמץ, אבל משכיר לו חמור להביא עליו חמץ. הגה: ויש מתירין להחם חמין בכלי חמץ ולרחוץ בהן וכן שאר צרכי הנאה בכלי חמץ, וכן הוא המנהג". וכאן עולה השאלה מה החילוק ששכר תנורו אסרו חכמים ואילו שכר חמורו שמוביל עליו חמץ התיר מרן וגם הרמ"א במקום לא חולק שם על מרן השו"ע.

ועמדו בזה האחרונים וכתב הלבוש [סימן תנ סעיף ז] דהתם גבי תנור שאני שדרך הוא גבי תנור רוב פעמים לתת לבעל התנור בשכרו מן הפת שאופין בו, ואפילו אם יתנו לו מעות אין נותנין לו אלא בדמי הפת שהיה ראוי ליתן לו, והוה להו המעות דמי החמץ ואסורים, ואף על פי שאין חמץ תופס דמיו מ"מ לכתחלה אסור כמו שאמרנו למעלה, אבל גבי חמור לעולם אין דרך ליתן לבעל החמור אלא מעות, הילכך כשמשכירו להביא עליו חמץ אין ההנאה באה לו מן החמץ או מדמיו

שאלה: נהג משאית להובלת אשפה שעובד בחג הפסח, שסביר מאד שיש גם חמץ במכולה שנזרקה בערב החג או במהלך החג כאשר יש גויים הגרים שם. האם נחשב כנהנה מחמץ בזה שמשלמים לו על פנוי האשפה?

תשובה: מותר לו לפנות את האשפה בחג בפסח גם כאשר יש חשש חמץ. [אף שמקבל שכרו על כך].

מובא בטור [או"ח סימן תנ] שאלה לרש"י ישראל ועכו"ם שיש להם תנור בשותפות מהו לומר לעכו"ם טול אתה של פסח ואני אטול אח"כ והשיב שיתנה קודם הפסח ויטול דמים מאותו שבוע וה"ר שמשון ב"ר אברהם כתב מעשה בא לידי בישראל שהיה לו תנור ואפו בו עכו"ם חמץ בפסח ובא האופה שהיה גזבר של ישראל והביא לו ככרות לאחר הפסח משכר התנור ואסרתי לו לקבלם לא מיבעיא חמץ שאסור שזכה בו ישראל בשכר תנורו והוה ליה חמצו של ישראל שעבר עליו הפסח אלא אפילו מעות אסור לקבל בשכרו כיון דחמץ בפסח אסור בהנאה ה"ל משתכר באיסורי הנאה ואפילו חמצו של עכו"ם אסור ליהנות ממנו בפסח מיהו אם קיבל כבר המעות מותר ליהנות מהם דתנן גבי ערלה וכלאי הכרם מכרן וקידש בדמיהן מקודשת ומיהו שרי לישראל להשכיר תנורו לעכו"ם ע"מ שיאפה בו מצה ואם יאפה בו חמין אין זקוק לו כדתנן שכרו לעשות עמו

א. תשובה מתוך שו"ת מעין אומר חי"ט כתי"י העומד לראות אור בקרוב א"ה

וראה לגבי דין תנור שהביא המשנה ברורה [שם ס"ק ט ושער הציון אות יד] דהו"ל משתכר וכו', דאסור לכתחלה [לפי שיטת המגן אברהם והגר"א ועוד איזה אחרונים דמסקי לאסור בזה לקמן בסעיף ז, וכדעת הרמ"א בהג"ה סעיף ו,] לא ידעתי כוונתו, הרי הרמ"א לא העיר כלום בסעיף ז בדברי מרן השו"ע ומשמע דס"ל כוותיה. י. נ.] אבל באמת דעת המחבר בעצמו לקמן בסעיף ז מוכח דסבירא לה כדעת הפוסקים שמקילים בזה, והאי דקאמר דהוי לה משתכר וכו', דוקא בזה משום דדרך היה לתת ככרות ואלו המעות הם חליפי ככרות, ואף דאינו תופס דמיו היינו רק בדיעבד אבל לכתחלה אסור] מדרבנן בכל איסורי הנאה ואפילו נותן לו המעות קודם פסח או אחר פסח ולא דמי לס"ג דהתם התנור היה של שותפים וכשמחלקים בזמן הו"ל בעת ההיא התנור של עכו"ם לגמרי. ע"כ.

הנה אם נתפוס בדעת מרן כישוב דברי הלבוש מה החילוק בין תנור שאופם בו חמץ, לחמור שנושא עליו חמץ. הרי לטעמו הא' שבתנור הדרך לשלם בחמץ. וכן לטעמו הב' שבתנור הוא בולע את החמץ בפסח. וכן לטעמו הג' שבבית אין הכל יודעים שהשכירו לאחרים מש"כ בחמור. לכאורה ברכב לפני אשפה ג"כ אינו דומה לתנור. [אמנם הרכב ברשותו אך לאידך גיסא אין ברור לאנשים שיש חמץ וכן ברור לאנשים שאינו וקח לעצמו, אלא זה נועד לזריקה].

אמנם לדעת החולקים שהובאו בכף החיים והמשנה ברורה, שכל התעסקות בחמץ שיש לו בזה ריוח אסורה ובפרט כאן שזה לא רק ממונו אלא הוא עצמו מרים את האשפה ומעמיס אותה ברכב ואח"כ מובילה למקום האיסוף, לכאורה בפשטות הדבר אסור.

אלא שהחמץ גורם לו ההנאה, ואין זה משתכר באיסורי הנאה אלא גרם בעלמא הוא ומותר.

אי נמי י"ל דלא דמי תנור לחמור, שבתנור מיד שאופה בו הגוי חמץ בולע התנור ונאסר בהנאה, וא"כ שכרו משם ואילך מיד אסור, משא"כ בחמור שהוא עצמו אינו נאסר, ולפי זה היה מותר להשכיר ביתו לגוי אפילו בתוך הפסח לשים בו הגוי חמץ, שהרי גם הבית אינו נאסר, אבל האגור [סי' תשד] בשם הירושלמי [פסחים פ"ב ה"ב] אוסרו.

ואפשר לחלק דשאני בית מחמור, דגבי בית החמירו יותר משום שנראה כשהוא חמץ בביתו ועובר משום בל יראה, שאין הכל יודעים שהוא מושכר לגוי, ועוד שכמה תנאים ס"ל דאין שכירות בית קניא, והו"ל החמץ כמופקד גבי ישראל ברשותו, מה שאין שייך לומר כן גבי חמור, דוק, נ"ל. ע"כ.

והביא בזה כף החיים [שם ס"ק נד] שם אבל משכיר לו חמור וכו' אפילו בפסח לכוש ועיין שם שכתב כמה טעמים לחלק בין חמור לתנור דלעיל סעיף ד' יעו"ש. וצייין [שם]: אמנם הב"ח כתב דאף בחמור אסור להשכיר להביא עליו חמץ משום דמשתכר באיסורי הנאה יעו"ש וכן כתב הרדב"ז [חלק א' סימן תפ"ו] דבפלוגתא דרבוותא מסתברא להחמיר. אלא שכתב דהיינו דוקא ששכרו בהדיא לצורך חמץ אבל אם השכירו סתם מותר וכן אם השכירו שלשים יום קודם פסח מותר יעו"ש והביאו כנסת הגדולה בהגהות בית יוסף סוף סימן זה. וכן הוא דעת המגן אברהם ס"ק י"א להחמיר, אלא אם כן בשכרו סתם מותר. וכן הוא דעת חק יעקב [אות יב] אליה רבה [אות טו] פרי חדש מקור חיים [אות יב] חק יוסף [אות יא] שו"ת קול אליהו [ח"א סימן כד] אשל אברהם [אות יא] רבינו זלמן [אות ח] חיי אדם [כלל קכד אות יז]. ע"כ.

דאיכא צער בעלי חיים אפילו בפני העכו"ם דכיון דצער בעלי חיים דאורייתא ואינו מתכוין שיחזיק לו טובה אלא לקיים מצוה הוי לא אפשר ולא מכיון דשרי. מגן אברהם שם אליה רבה שם. חיי אדם שם אות כ. ע"כ. ואם מחמת צער בהמה התירו ק"ו מפני צער בני אדם.

כאן ישנה אמנם בעיה שהוא מרים את החמץ שהוא דבר האסור בפסח כמובא בפוסקים [או"ח סימן תמו ג] "גגו של אינו יהודי שהיה סמוך לגגו של ישראל ונתגלגל החמץ מגגו של אינו יהודי לגגו של ישראל, ה"ז דוחפו בקנה. ואם היה בשבת או ב"ט, כופה עליו כלי", וכתב כף החיים [ס"ק כג] אבל אסור ליגע בו דחיישינן שמא יאכלנו. אבל בחמץ שלו לא חיישינן לזה כיון שהוא עצמו מחזר עליו לשרפו. בית יוסף. מגן אברהם ס"ק ה'. חק יעקב אות ז'. חק יוסף אות ד'. רבינו זלמן שם וכן כתבו שאר האחרונים. גם החשש שהביא בביאור הלכה [סימן תמו ד"ה בכיתו] כתב הריב"ש [סימן תא] מצא חמץ בר"ה אסור לו להגביהו דמשעה שהגביהו קנאו ועובר עליו בבל יראה ואפילו אין דעתו לזכות בו אלא מגביהו כדי לסלקו ממקום שרבים עוברים עליו כדי שלא יכשלו בו נמי אסור ע"ש.

אלא אין שייך חשש זה שהרי אף אם יש חמץ בפחי האשפה, הוא מאוס מאד לאכילה ואין חשש זה. וראה כיו"ב בשו"ת אגרות משה [או"ח ח"ג סימן נז]. כיו"ב מצינו בגמ' [בכורות כג ע"ב] מ"ט דבר פדא? דכתיב: "לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה", הראויה לגר, קרויה נבילה ושאינה ראויה לגר, אינה קרויה נבילה; חזינן שגם בדאורייתא מדובר בראוי לאכילה. 2

ישנה שאלה בדומה לזה בשו"ת משנה הלכות [חלק טו סימן קסב] בראובן שקנה חמץ בארץ ישראל לפני הפסח ושלחו לו משם בקונטרס באניה דרך הים, והיה צריך להגיע קודם הפסח ונתאחר הספינה ובאה לו ידיעה מנמל בניו-יורק שהגיע הקונטרס עם חמץ בחוה"מ פסח, וכיון שראה לפני הפסח שנתאחר לבא מכרו בשטר מכירה עם כל החמץ כמנהג ישראל, ועכשיו מונח החמץ בנמל וצריך להוציאו משם כי בכל יום שיששה שם יותר מן הזמן צריך לשלם שכר החזקה.

והשיב שם לרב השואל: יפה הורה לאסור מפני כמה טעמים, חדא שהרי שמעון ודאי אסור לו להשכיר עצמו להיות עוסק בחמצו של עכו"ם, וכ"ש להשתכר בו וכו', ומיהו להוציא משם העצה רק שיבא העכו"ם שקנה החמץ והוא ישכיר עכו"ם שיוציאו מנמל אבל ישראל איני רואה שום היתר וכמ"ש בס"ד.

אלא כאן יש להקל בצירוף כמה טעמים: א. כמו שכתב הלוש ליישב את הסתירה בין איסור שכר תנור בפסח ומ"מ התיר בשכר חמורו. ב. כאן אמנם יש סבירות שיש חמץ באשפה, אך אין הדבר ודאי. ואזלינן בתר רובא כמ"ש כף החיים [או"ח סימן תג ס"ק מה] עכו"ם מוכר תבואה ויש בתוכה קצת מחומצים ובפסח רוצים עכו"ם לקנות מעכו"ם זה שרי לישראל להיות סרסור כי לא בעד חמוצים נותן דמים ובדבר יבש חוץ מדמי איסור שרי. אשל אברהם סוף הסימן והביאו דבריו אחרונים. ע"כ. ג. אי פנוי הזבל משך שבוע יגרום סבל רב לכל הגרים באיזור. והביא כף החיים [או"ח סימן תג ס"ק מד] שואם היתה בהמת עכו"ם טעונה חמץ שרי לפרוק במקום

בעלי אסופות

כאסוף קציר + מתורתם של רבני וכני הקהילות שליט"א
חקרי תורה + תכנית בני הישיבות



כאסוף קניין

מתורתם של רבני וכני הקהילות שליט"א

הרה"ג הרב אהרן שליט"א

מורה צדק בקו בית ההוראה, ודיין בכיה"ד ברה"ר ירושלים

בדין רכישת נכס מכונס נכסים

במסגרת הליך זה נדרש כונס הנכסים לפרסם את הדירה למכירה בכמה מקומות שונים, והמתעניינים מגישים את הצעותיהם לכונס הנכסים, בדרך כלל נדרשים המציעים להפקיד עשרה אחוז מסך הצעתם כהוכחת רצינות. כאשר עם תום המועד להגשת ההצעות, מוזמנים בדרך כלל כל המציעים להתמחרות, במסגרתה מובאת לידיעתם הצעת המחיר הגבוהה ביותר שניתנה על הנכס, ומכאן ואילך מוזמנים כלל מציעי ההצעות, להגיש הצעה גבוהה יותר, כאשר לבסוף בעל ההצעה הגבוהה ביותר זוכה באפשרות לרכוש את הנכס.

להלן נדון האם ואימתי ישנו היתר הלכתי להתמודד במכרז שכזה ולרכוש נכס שהוצע למכירה במסגרת הליך כינוס נכסים. כמו כן נתבונן האם ישנם הבדלים בין הגורמים האפשריים שגרמו למכירת הנכס במסגרת הליך כינוס הנכסים.

הדיון ההלכתי - הצעת הנידון ההלכתי

הנה על פי ההלכה, על מנת לבצע קניין בנכס או בחפץ, נדרשת הסכמת המוכר והקונה, ולא ניתן לבצע קניין ללא הסכמת המוכר. אם כן, הואיל וכפי האמור לעיל

הצעת הנידון

אדם אמיד המחפש במשך זמן רב לרכוש וילה באזור יוקרה מסוים, פנה לשאול האם מותר לו להתמודד על מכרז לרכישת בית מכונס נכסים. היות וכעת הבחין בפרסום של משרד עורכי דין המציע בית למכירה במכרז בהליך כינוס נכסים, והבית מתאים בדיוק למה שהוא מחפש כבר תקופה ארוכה.

וכפי שהגדיר זאת השואל עצמו, ליבו נוקפו האם אין בכך חשש גזל, הואיל ובדרך כלל כונסי הנכסים פועלים בעל כורחם של בעלי הדירה, ובלא הסכמתם, אולי יש ברכישה בהליך כזה חשש גזל.

טרם נעסוק בדיון ההלכתי, נכתוב הסבר קצר להליך זה. כינוס נכסים הוא הליך במסגרתו ממנה בית המשפט אדם כל שהוא, בדרך כלל עורך דין, למכור נכס במימוש מהיר לכל המרבה במחיר, וזאת בלי צורך בהסכמת בעלי הנכס, כאשר בדרך כלל סיבת המכירה היא עקב חובות בעלי הנכס לבנקים או לגורמים אחרים, או עקב גירושין של בני הזוג בעלי הנכס, כאשר לא השכילו להגיע להסכמות מעצמם על מכירת הנכס בהסכמה.

שרגא שליט"א שאין היתר לרכוש במכירות פומביות של ההוצאה לפועל, וכתב שכן הורה מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל שאסור לקנות ממכירות פומביות של הוצאה לפועל.

כמו כן בקובץ סדר הדין פרק ט"ו הערה רכ"ג מובא בשם הגאון הרב נפתלי נוסבוים שליט"א שאסור לרכוש מכונס נכסים א"כ הכונס מונה בהסכמת הצדדים.

מאידך דעת הגאון הרב חיים פנחס שיינברג זצ"ל כי מותר לקנות מהוצאה לפועל משום דינא דמלכותא דינא, כפי שהביא בשמו הגאון הרב אלחנן פרץ שליט"א בספרו חוקת משפט - לא תגזול פרק ה' סעיף ח'. ובוודאי שלדעתו יהיה ניתן לקנות גם מהליך כונס נכסים שנוצר מכוח חובות מיסים לרשויות.

כעין זה ניתן להוכיח גם מדברי שו"ת אגרות משה חלק ב' סימן ס"ב, שם כתב לגבי חברה שפשטה את הרגל וקדם אחד וגבה שלא כפי דינא דמלכותא שצריך להחזיר מה שנטל. ומדבריו עולה שאם העמידה המדינה חברה בהליך פשיטת רגל והעמידה כונס נכסים, אסור לקנות את נכסי החברה אלא מכונס הנכסים מכוח דינא דמלכותא דינא.

דרך אמצעית בזה ראיתי בספר חשוקי חמד לגאון הרב יצחק זילברשטיין על מסכת ר"ה דף י"ב: שם כתב כי מעיקר הדין מותר לרכוש דירה מכונס נכסים, דכיון שכבר הוציאו אותו מהדירה, והבית ימכר בכל אופן, מסתבר שאין איסור על הקונה לקנות דירה זו. והוסיף וכתב שאדרבא יש בזה טובה לבעל הדירה שבכך יקבל על דירתו תמורה גדולה יותר. אולם כתב שבמקרה בו בעל הדירה עצמו מתמודד על הדירה, אין להתמודד על הדירה הואיל וכל התמודדות נוספת גורמת לו עוולה שיקבל את דירתו בחזרה במחיר גבוה יותר.

הליך כינוס נכסים מתבצע ללא הסכמת בעל הנכס ועל פי הרוב תוך התנגדות מוחלטת של בעלי הנכס, מתבקש לכאורה שעל פי ההלכה לא יהיה תוקף כלל למכירת נכס על ידי כונס נכסים.

יתר על כן, בכל מקום בו פסק בית המשפט על מינוי כונס נכסים בעקבות חובות שאין להם תוקף הלכתי, כגון חובות ריבית הצמדה או נזקי גרמא וכדו', הרי שכל הליך כינוס הנכסים הליך גזלה הוא על פי ההלכה, והרוכש בהליך זה נתון יד לגזל, והוא אסור כפי המבואר בשו"ע חו"מ סימן שנ"ו.

מאידך, הרי במבחן המציאות, מצב בו בית המשפט מינה כונס נכסים והעניק לו את הסמכות למכור את הנכס ללא הסכמת הבעלים, הוא מצב בו בעל הנכס ישמח על כל הצעה נוספת שתוגש, על מנת שהנכס ירכש לבסוף במחיר גבוה יותר, שהרי הנכס ימכר בכל מקרה בין אם בעליו יסכימו ובין אם לא. אם כן שמא נאמר כי אדרבא מצווה היא להתמודד על רכישת נכס מכונס נכסים שבכך יקבלו בעלי הנכס תמורה גבוהה יותר על רכושם, וזהו רצונם בעת הזו.

א. דעות הפוסקים בנידון זה

הואיל ומציאות זו של מכירה בהליך כינוס נכסים איננה מציאות עתיקת יומין, לא מצאנו לפוסקים קדמונים שדנו ישירות בנידון זה, אולם בקרב פוסקי זמננו מצאנו במגוון רחב של דעות. כאשר גם דעות אלו לא נכתבו ונומקו כדבעי, אלא נכתבו מפי השמועה בקבצים שונים ושיעורים שונים מגדולי הפוסקים, וחלקם נאמרו בנוגע למכירות רשות ההוצאה לפועל, וכדלהלן.

בפסקי דין ירושלים כרך ו' עמוד י"ט כתב ראב"ד ירושלים הגאון הרב ברוך

הרי זה חוזרת לנגזל בלא דמים. וכל מי שיצאה מתחת ידו, חוזר על זה שמכרה לו וחוזר המוכר השני על המוכר הראשון עד שיחזור הלוקח מהגזלן על הגזלן ויטול ממנו.

לאור האמור מתבקש שבנידון דידן, כיון שהליך מכירת הנכס איננו מוצדק ומעוגן על פי דין התורה שהרי נעשה ללא הסכמת בעל הנכס. הרוכש מכונס הנכסים הרי הוא רוכש מן הגזלן, ובהיות וקרקע איננה נגזלת, הקרקע ברשות בעליה עומדת, ועל הרוכש להשיב את הקרקע לבעליה.

גוי הנוטל קרקע מישראל עקב חוב ממון ומכרה לישראל אין הנגזל מוציא מידו

למרות האמור לעיל כי קרקע איננה נגזלת, בגמרא בגיטין נ"ח: איתא, ת"ר הבא מחמת חוב ומחמת אנפרות אין בו משום סיקריקון. כלומר גוי שירד לקרקע של ישראל ונטלה מידו, מחמת שטוען שהישראל חייב לו כסף, או מחמת שטוען שהישראל הזיקו וכדו', אין הנגזל רשאי להוציא את הקרקע מידי הקונה מן הגוי, ואין בו את כללי סיקריקון הנוטל קרקע מישראל ומכרה, שזכות בעל הקרקע לגבות מן הקונה תוך י"ב חודש בתנאים מסויימים.

אף שרש"י והרא"ש כתבו לפרש בדרך אחרת את דברי הגמרא "אין בו משום סיקריקון" ולשיטתם הנגזל רשאי לגבות את הקרקע מיד הקונה מן הגוי. הרי"ף והרמב"ם פירשו כפי שכתבנו, וכן פסק השו"ע להלכה חו"מ סימן רל"ז סעיף ז' בזה"ל: עובד כוכבים בעל זרוע שאנס נכסי ישראל וירד לתוך שדה מחמת שהיה לו חוב על בעל השדה, או מחמת שיש לו נזק ביד זה הישראל, או מחמת שהפסיד ממנו, ואחר שתקף לו את השדה מכרה לישראל אחר, אין הבעלים יכולים להוציאה מיד הלוקח.

כן ראיתי שהביאו גם בקובץ הישר והטוב בשם הגאון הרב מנחם מנדל שפרן שליט"א, שאם בעל הדירה עצמו מתמודד על רכישת הדירה, במקרה זה אסור להתמודד על רכישת נכס מכונס נכסים, אולם אם בעל הדירה איננו מתמודד, מותר להתמודד על רכישת הנכס, שהרי בעל הנכס ישמח על כל הצעה שתעלה את מחיר הנכס.

אולם דבריהם צריכים ביאור, וכי מפני שהבעלים ישמח אם יבוא מאן דהוא ויעלה את המחיר של הנכס, מותר יהיה לגנוב? אטו מי נימא שבכל מקום בו רואים אנו גנב המעוניין לגנוב כסף מבית השכן, יהיה מותר לנו לסלק את הגנב ולהיכנס בעצמנו ולגנוב לשכן קצת פחות, כי בוודאי הבעלים היה מעדיף כך?

להלן נציע את סוגיות הש"ס הנוגעות לנידון זה שלפנינו, וננסה להגיע למסקנה, האם ואימתי, ישנם דרכי ההיתר לרכישת נכס מכונס נכסים ובאלו תנאים.

ב. קרקע אינה נגזלת

בגמרא בב"מ דף י"ד: איתא, תא שמע לאכילת פירות כיצד הרי שגזל שדה מחברו והרי היא יוצאה מתחת ידו, כשהוא גובה גובה את הקרן מנכסים משועבדים ופירות גובה מנכסים בני חורין. ואוקמה כגון שגזל שדה מחבירו ומכרה לאחר והשביחה.

מבואר כי קרקע איננה נגזלת וגם כאשר מכרה הגזלן לאדם אחר, גובה הנגזל את הקרקע שלו, ואף את הפירות שנאכלו גובה. וכן פסק הרמב"ם פרק ח' מהלכות גזלה הלכה י"ד, וכן הביא השו"ע להלכה חו"מ סימן שע"א סעיף א' בזה"ל, קרקע אינה נגזלת לעולם, אלא ברשות בעליה עומדת. אפילו נמכרה לאלף, זה אחר זה, ונתייטשו הבעלים,

מדברי הגמרא והשו"ע הללו, ניתן לכאורה ללמוד כי בנידון שלפנינו בו כונס נכסים גובה ומוכר קרקע על פי חוקי הערכאות ושלא על פי דין תורה, אין רשות ביד בעל הקרקע לגבותה מן הקונה.

יש לתמוה כיצד מתיישבות הסוגיות זו עם זו **אולם** עלינו להתבונן כיצד מתיישבים דברי הגמרא והפוסקים בנידון גוי הבא מחמת חוב, עם דברי הגמרא והפוסקים הנ"ל שקרקע איננה נגזלת ואף אם נמכרה לכמה אנשים, הנגזל רשאי להוציאה מיד מי שהיא אצלו.

בפרט שלכאורה יישוב הדברים ישליך באופן ישיר על הנידון שלפנינו, שהרי אם קרקע איננה נגזלת מתבקש שלא נוכל לרכוש קרקע בהליך כינוס נכסים המוגדר על פי ההלכה כגזל, אולם ככל שישנו היתר לרכוש קרקע מיד הגוי שגבאה בחובו מן הישראל על פי דיני הגויים, הרי שנוכל להתיר לרכוש נכס מכונס נכסים כאשר גבאה על פי הוראת הערכאות בעקבות חובותיו של בעל הנכס.

ג. יישוב נתיבות המשפט

בתמיהה זו עמדו כבר גדולי האחרונים, עיין בשו"ת מהרשד"ם חו"מ רע"ה ובספר כפות תמרים על פרק לולב הגזול דף ל': הביאו הקצוה"ח חו"מ סימן שע"א ס"ק א', וכן הביאו להקשות בנתיבות המשפט סימן שע"א ס"ק א', ועוד הוסיף ותמה כיצד זה אמרינן שאין מועיל יאוש בקרקע, והרי יש להוכיח מכמה וכמה מקומות בש"ס ומדברי הירושלמי שמועיל יאוש בקרקע.

וכתב בנתיבות המשפט לבאר דהא דאין ייאוש מועיל בקרקע אין זה בגלל שגם כאשר מתייאשים הבעלים אין בכך מאומה, דמדוע לא יועיל היאוש. אלא הא דיאוש אינו מועיל בקרקע הוא כפי שביאר

עוד איתא בגמרא שם, אמר רב יוסף נקטינן אין דין אנפרות בבבל, מ"ט כיון דאיכא בי דוואר ולא אזיל קביל אימא אחולי אחיל, ע"כ.

ופירש רש"י שאין דין אנפרות בבבל, ואם עובד כוכבים אנס קרקע מישראל בבבל בטענה שחייב לו כסף, וקנה ישראל את הקרקע מן הגוי, אם בא ישראל וערער על חברו ואומר קרקע זו שלקחת מן העובד כוכבים שלי היתה וגזלה ממני הגוי אינו נאמן. ואין דין אנפרות בבבל להפסיד את הלוקח ולומר שהיא גזל ביד הגוי.

מאי טעמא משום שהרי יש בי דוואר, כלומר יש שופטים בארץ ומדוע לא הלך הישראל להתלונן על הגוי בדיניהם, אלא וודאי צודק הוא הגוי לפי דיניהם, לפיכך לא פנה היהודי אליהם. משום כך אין להוציא את הקרקע מן הישראל שקנה מן הגוי.

על פי זה הוסיף השו"ע על דבריו הנ"ל בסימן רל"ו סעיף ח' בזה"ל: במה דברים אמורים, כשהודו בעלי הקרקע שאמת טען העובד כוכבים, וכן אם היה שם מלך או שר באותו מקום שיכול לכוף את העובד כוכבים שמכר, לדין, ולא תבעו הבעלים את העובד כוכבים, אינם יכולים להוציא מיד הלוקח מן העובד כוכבים אף על פי שאינם מודים לעובד כוכבים, ואף על פי שאין שם עדים שאמת טוען העובד כוכבים, שהרי אומר הלוקח לבעלים: אם גזלן הוא העובד כוכבים למה לא תבעתם אותו בדיניהם.

על פי זה גם הוסיף השו"ע וכתב בסעיפים ח' - ט' בנוגע לגוי שלקח שדה שלא כדין מיד הישראל, שאם יש שופטים בארץ, והיה אפשר להוציאו מיד עובד כוכבים בדין, ולא עשה כן, ודאי נתייאש הישראל, ותישאר הקרקע ביד הלוקח ולא יתן לבעלים כלום.

ליד הבעלים באיסורא קודם היאוש ונתחייבו בהשבתם, וזה לא שייך בקרקע שאיננה מגיעה לידי הגזלן באיסורא, ולא נתחייבו הבעלים בהשבתה, הואיל וכל זמן שלא התייאשו ממנה הבעלים לא הגיעה כלל ליד הבעלים אלא נותרה ברשות בעליה.

לאור האמור, ניתן להבין בהחלט את דברי הפוסקים שכתבו שבכל מקום בו הבעלים אינם מתמודדים על רכישת הנכס שלהם, ניתנת הרשות לכל אדם להתמודד על רכישת הנכס מכונס הנכסים, והיינו טעמא משום שבכל מקום כזה, אמרינן ודאי נתייאשו הבעלים. כיון שהמצב מצד עצמו הוא מצב בו כל בר דעת מיואש מן הקרקע, ורק כאשר מוכח לנו שבעליו ממשיך ומנסה למנוע את רכישת הנכס ניתן אולי לראות בכך חוסר יאוש.

יתר על כן נראה, שגם הדברים האמורים בפסקי דין ירושלים בשם מרן הגריש"א אינם חולקים על כך, הואיל וכפי שמבואר שם בנימוקי הפסק שכתב הגאון הגדול הרב ברוך שרגא שליט"א, סיבת האיסור לרכוש ממכירה פומבית של הוצאה לפועל היא משום שהבעלים אינם מתייאשים. אם כן אין מחלוקת בין הפוסקים, שהרי אף המתירים במקום שאין הבעלים מתמודדים, לא התירו אלא בגלל שראו בעצם המצב מקרה בו התייאשו הבעלים מנכסיהם, אכן אין ויכוח שכאשר מוכח שהבעלים לא התייאשו אין לרכוש את הנכס. אלא שבפסקי דין ירושלים עסקו במקרה של מכירת ספרי קודש על ידי רשות ההוצאה לפועל, ובנוגע לספרי קודש אנו מניחים שהבעלים לא יתייאשו הואיל ובטוח שלא ירכשו ספרי קודש ללא הסכמת הבעלים, כפי שכתב הרמ"א חו"מ סימן רל"ו סוף סעיף ח' דבספרים אנו מניחים שהבעלים לא התייאשו הואיל והם יודעים שאין קונים ספרים אלא ישראל כשרים. אולם במכירת נכס

הרמב"ן במלחמות בפרק ב' דמציעא י"ד ע"ב מדפי הרי"ף, דיאוש לא מהני אלא על דבר שהוא ברשותו, ולפיכך קרקע כיון דכל היכא דאיאת ברשות מריה איאת, לפיכך אין מועיל בה יאוש.

הואיל וכך, כתב הנתיבות ליישב דבגמרא בגיטין נ"ח: דמיירי שהגוי גבה את הקרקע מן הישראל עקב טענתו לחוב ממון, כיון שטענותיו בעניין זה מתקבלות בדיניהם של הגויים, נחשב הדבר כקרקע שאיננה ברשותו הואיל ואינה יוצאת בדיינים, לפיכך מועיל בזה יאוש, שהרי כפי האמור מועיל יאוש בכל דבר שאינו ברשות בעליו. משא"כ בכל מקום אחר שהקרקע נגזלה שלא כדין וניתן להוציאה בדיינים, הקרקע נותרה ברשות בעליה ולפיכך לא מועיל בה יאוש, וזהו הטעם שפסק השו"ע בסימן שע"א שקרקע איננה נגזלת לעולם ולא מועיל בה יאוש בעלים.

היתר רכישת נכס מכונס נכסים לאור דברי נתיבות המשפט

לאור דברי נתיבות המשפט הנזכרים, נראה כי בנידון שלפנינו, נידון רכישת נכס מכונס נכסים, יש להתיר לרכוש נכס מכונס נכסים בכל מקום בו התייאשו הבעלים, וזאת למרות שקרקע אינה נגזלת. הואיל וקרקע שהגיע לכדי מכרזו בהליך כינוס נכסים איננה יוצאת בדיינים, שהרי כונס הנכסים מונה על ידי הערכאות בניגוד לרצון בעלי הנכס. מעתה הואיל והקרקע אינה יוצאת בדיינים הרי היא חשובה כאינו ברשות הבעלים, ומשום כך יאוש מועיל בה, ומותר לכל מאן דבעי לרכוש אותה מן הכונס.

ואף שאין שינוי רשות נוסף ליאוש הבעלים, כבר ביאר בנתיבות המשפט שבקרקע אין צורך בשינוי רשות נוסף ליאוש, הואיל וכל הצורך בשינוי רשות הוא במטלטלין שבאו

אכו"ע, שהרי סוגיית יאוש בקרקע היא מחלוקת ראשונים גדולה, וכבר בדברי התוס' בב"ב דף מ"ד. הובאו שיטות הראשונים החולקים בדבר.

ומדברי הרמב"ם והשו"ע משמע בהדיא דס"ל שאין מועיל יאוש בקרקע, שהרי כתבו בלשונם קרקע אינה נגזלת לעולם אלא ברשות בעליה עומדת אפילו נמכרה לאלף זה אחר זה ונתיאשו הבעלים הרי זו חוזרת לנגזל בלא דמים, וכו'.

ועיין עוד בדברי הש"ך חו"מ סימן שע"א ס"ק ב' שם כתב שסוגיית יאוש בקרקע היא מחלוקת ראשונים גדולה, ואע"ג שדעת התוס' והרא"ש בב"ב מ"ד דיאוש מהני לקרקע, שיטת הטור והרמב"ם והשו"ע שאין יאוש מועיל בקרקע, והוכיח שכך היא שיטת הש"ס שלנו החולק על הירושלמי, וכן היא שיטת התוס' בסוכה ריש פרק לולב הגזול והרשב"ם בב"ב מ"ד.

כמו כן הקצות החושן בסימן שע"א ס"ק א' התקשה בקושיית הנתיבות כיצד מתיישבת סוגיית אין יאוש בקרקע, עם סוגיית הגמרא בגיטין נ"ח: שם מבואר כי גוי הבא משום חוב אין בו משום סיקריקון, ולא כתב כתירוצו של נתיבות המשפט, הואיל וס"ל שאין מועיל יאוש בקרקע בכל גווניו, וכן בספר כפות תמרים לא כתב כתירוצו של נתיבות המשפט.

ולמרות שניתן היה לומר כי דיני ממונות ניתן יהיה לומר קים לי כדעת נתיבות המשפט ודעימיה, אין בכך להתיר רכישה מכונס נכסים. הואיל והמעוניין לקנות את הנכס איננו מוחזק בנכס כלל, אלא מתעניין כעת האם מותר לו לקנותו, וכיצד זה נוכל להתעלם מדעת החולקים על דברי נתיבות המשפט.

באמצעות כונס נכסים שאושר על ידי בית המשפט שהתקדם לכדי פרסום והגשת ההצעות, מניחים אנו שבוודאי התיאשו בעלי הנכס הימנו, למעט מקרה בו מוכח איפכא.

עדיפא מינה ניתן היה לומר לענ"ד, שאף במקום בו הבעלים מנסים להתמודד במכרז, אין הפירוש שאינם מתייאשים, אלא הוא בדומה לאמור בגמרא בב"מ כ"ד. בנוגע למציל מזוטו של ים שהרי אלו שלו, אפי' אם הבעלים עומד וצווח, כפי שפסק השו"ע חו"מ סימן רנ"ט סעיף ז'. וכפי שנימק הנמוק"י בפרק אלו מציאות דף יב: מדפי הרי"ף ד"ה רחמנא שרייה, בזה"ל: ואפילו בא ליד המוצא לפני יאוש ואפילו אמר לא מייאשנא לאו כל כמיניה ואפילו בעלים מרדפים אחריהם דבטלה דעתו אצל כל אדם שהרי אבודה ממנו ומכל אדם, וכן כתב הרשב"א בחידושו על הגמרא דף כא: ד"ה זוטו של ים, ע"כ.

כמו כן יש לומר שהעובדה שהבעלים מנסים להתמודד גם הם במכרז, אין בו בכדי להוכיח חוסר יאוש, אלא הוא על אף ולמרות שהתיאשו מן הנכס, בכל זאת מנסים הבעלים גם הם את מזלם שמא יעלה בידם לרכוש את הנכס 'אותו הם מכירים' במחיר מוזל ממחיר השוק. בדומה לאמור בגמרא בב"מ כ"ו: אמר רבא האי מאן דחזי דנפל זוזי מחבריה בי חלתא ואשכחיה ושקליה לא מיחייב לאהדורי ליה מאי טעמא הוא דנפל מיניה מיאש הוא אף על גב דחזייה דאייתי ארבלא וקא מרביל מימר אמר כי היכי דנפול מינאי דידי הכי נפול מאיניש אחרינא ומשכחנא מידי, ע"כ.

ד'. דברי נתיבות המשפט אינם מוסכמים
למרות האמור, נראה כי למעשה קשה לסמוך על דברי נתיבות המשפט הנזכרים, להתיר רכישת נכס מכונס נכסים. הואיל ולכאורה דברי הנתיבות אינם מוסכמים

יישוב הקצות החושן

אמנם לאידך גיסא עלינו להתבונן כיצד יישבו החולקים על הנתיבות את סתירת הסוגיות הנזכרת, כיצד לשיטתם ניתן להבין את דברי הגמרא בגיטין נ"ח: שם מבואר כי גוי הבא משום חוב וגבה קרקע מישראל ומכרה אין הנגזל מוציא את הקרקע מיד הקונה.

ביישוב קושיא זו הביא הקצוה"ח לדברי אחיו הר"ר יהודה כהנא ש"ן שיישב על פי דברי הריב"ש בתשובה סימן ר"צ, שאף שקרקע איננה נגזלת ואין מועיל יאוש בקרקע, אין הדברים אמורים אלא בגזלת קרקע ללא הסכמת הבעלים. אולם בסוגיא בגיטין נ"ח: מירי כאשר הנגזל מעצמו העמיד את הקרקע לגוי שבא אליו בטענות לחוב ממון, משום שחפץ להיפטר ממנו. לפיכך מבואר בגמרא שאין הנגזל מוציא מיד ישראל שקנה את הקרקע מן הגוי, וזאת משום שאע"פ שבעלמא תליוהו ויהיב לא מהני, הכא כיון שהאנס בא עליו בעקיפין מצד טענה לחוב ממון, ובכדי להפטר ממנו אמר לו שא קרקע והניחני, אגב אונסיה גמר ויהיב ליה. לפיכך בכל מקום שבדיניהם לא ניתן להוציא מן הגוי, ויש הוכחה לכך שהרי איכא בי דואר והוא לא הלך לתבוע שם, אמרינן דאגב אונסיה גמר ויהיב ליה.

על פי דברי הקצוה"ח אין היתר לרכישת נכס מכונס נכסים

לאור המבואר בדברי הקצוה"ח עולה בידינו לכא' כי אין היתר לרכוש נכס מכונס נכסים, הואיל ולדברי הקצות לא מועיל ייאוש בעלים בקרקע, וכל נכס שלא הועמד למכירה בהסכמת המוכר, אלא נלקח על ידי בית המשפט בניגוד לדעת הבעלים, גזול הוא, והואיל ואין קרקע נגזלת ואין מועיל בה יאוש בעלים. שהרי רק בגוונא שהעמיד בעל

הנכס מעצמו לאנס, ביאר הקצות ששייך לומר אגב אונסיה גמר ויהיב ליה, אך לא בנכס שנלקח על ידי הגוי בניגוד לרצון בעליו. כפי שחילק הריב"ש בהדיא בדבריו, בתשובתו על נידון גוי שאנס קרקע מישראל ומכרה לגוי אחר והלה מכרה ליהודי, שם העלה כי רשאי הנגזל לקחת את הקרקע מן הישראל הקונה, כיון שהגוי הראשון גזלו הימנו וקרקע איננה נגזלת, והוסיף וביאר דלא דמי לסוגיא דגיטין נ"ח: שם הישראל מעצמו העמיד את הקרקע לגוי על מנת לסלק ממנו את טענותיו.

אכן חשוב לציין כי פסק הריב"ש בתשובה אינו סותר לדברי נתיבות המשפט, הואיל וגם לדברי נתיבות המשפט בנידון השאלה שהובאה לפני הריב"ש רשאי הישראל להוציא את הקרקע מיד הקונה. הואיל ואף לשיטת נתיבות המשפט, בכל מקרה בו הקרקע נגזלה וניתן להוציאה בדינא ודיינא אין מועיל בה יאוש, והואיל וכך בנידון בו נשאל הריב"ש כיון שהקרקע נגזלה על ידי אנס גוי שלא על פי שום דין, לא מועיל בה יאוש בעלים ואמרינן ביה קרקע אינה נגזלת.

יש להוכיח כדברי נתיבות המשפט

אכן נראה כי קושטא דמילתא אין סתירה כלל מדברי הראשונים הסוברים שאין יאוש בקרקע לדברי נתיבות המשפט, הואיל וניתן לומר כי הראשונים שנחלקו אם מועיל יאוש בקרקע דיברו על יאוש בקרקע גזולה בדומה ליאוש דמהני במטלטלין ועל זה כתבו דלא מהני יאוש. אולם בנתיבות המשפט כתב שאף הראשונים דס"ל שאין מועיל יאוש בקרקע אין זה משום שהוא גזירת הכתוב שלא יועיל יאוש בכל גווני, אלא הוא מהטעם שכתב הרמב"ן במלחמות ה', מטעם שאין מועיל יאוש על דבר שברשותו, לפיכך קרקע שלא ניתן

מצד הסברא, בזה לא שייך כלל למילף עבדים מקרקעות, ושפיר אית בעבדים מעשה גזילה ואבידה, ולהכי מועיל בהו יאוש, ע"כ.

בדבריו מבואר כי הסיבה שלא מועיל יאוש בקרקע הוא משום שאין הקרקע נגזלת, הואיל ובכל מקום דאיתא ברשות בעליה הוא, משמע מדבריו שבמקום בו הקרקע יוצאת מרשותו, כגון בגוונא בו הקרקע נלקחה על ידי מאן דהוא ואיננה יוצאת בדינא ודיינא, מועיל גם יאוש. שהרי מבואר בדברי הגמרא בב"מ ז' שבכל מקום בו אין הקרקע יוצאת בדינא ודיינא לא חשובה ברשותו. זה לשון הגמרא שם בר מצוה ז'. והאמר ר' יוחנן גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינם יכולין להקדישו זה לפי שאינה שלו וזה לפי שאינה ברשותו, מי סברת במסותא מטלטלין עסקינן במסותא מקרקעי עסקינן דכי יכול להוציאה בדיינין ברשותיה קיימא, ע"כ. מבואר דהא דאמרין שבקרקע גזולה נחשבת ברשות בעליה אין זה אלא כאשר בעליה יכול להוציא בדינא ודיינא.

בן כתב גם החזון איש בב"ק ט"ז ס"ק י"ח ד"ה ויש, שמועיל יאוש בקרקע, אלא שהחזון איש למד בדרך אחרת מדברי הנתיבות, וס"ל דהא דאין מועיל יאוש בקרקע לדברי הראשונים דס"ל כן, הוא משום דאנן סהדי שאין הבעלים מתייאשים מן הקרקע הואיל והקרקע לעולם עומדת, לפיכך בכל מקום בו מוכח שנתתיאשו הבעלים, כגון שנשתקע שם הבעלים וכדו' מהני יאוש. לפיכך בנידון השאלה שלפנינו בו לא ניתן להוציא את הקרקע בדינא ודיינא, ובכל יום נמכרים נכסים בהליכי כינוס נכסים ולא מצאנו שלאחר מכירתם ניתן להחזירם לבעליהם הראשונים, וודאי מהני ביה ייאוש בעלים.

להוציאה בדינא ודיינא שחשובה אינו ברשותו יועיל בה ייאוש.

כדברי נתיבות המשפט כתב להוכיח מנפשיה גם בקובץ שיעורים ב"ב סימן קפ"ה, בזה"ל: והנה בתוס' הקשו לדעת רשב"ם דלא מהני יאוש בקרקע משום דקרקע אינה נגזלת, אמאי מהני יאוש בעבדים דהוקשו לקרקעות, ורבינו יונה תירץ דהא דלא מהני יאוש בקרקעות הטעם הוא מפני שהארץ לעולם עומדת וא"א להצניעה ולאבדה, אבל עבדים אף דאין בהן דין גזילה מגזירת הכתוב, מ"מ אפשר לאבדן כמו כל מטלטלין. והיינו דליכא קנין יאוש אלא אם החפץ אבוד מן הבעלים, ובגזילת קרקע אין זו אבידה מבעליה, דסופן של בעלי זרוע ליפול. ולטעם זה נראה דגם בקרקע הא דלא מהני יאוש, הוא רק היכא דאפשר להוציאה בדיינין דכל היכא דאיתא ברשותא דמריה איתא, אבל היכא דא"א להוציאה בדיינין דלאו ברשותא דמרא היא להקדישה כפי שמבואר בדברי הגמרא בב"מ דף ז', ה"נ מהני יאוש גם בקרקע, דבאופן זה מיקרי אבידה מבעליה, כמ"ש בירושלמי בנשתקעו שם הבעלים, ע"כ.

בן יש להוכיח גם מדברי הגאון רבינו חיים הלוי על הרמב"ם פרק ט' מהלכות גזילה ואבידה הלכה א', שכתב בזה"ל: אבל עכ"פ הא מיהא דעיקר הדין הנאמר בקרקע הוא דאינה נגזלת, ולא חל בה קנין גזילה, וזה ממילא מצד הסברא, דכיון דלית בה קנין גזילה, ממילא דאין בה גם מעשה גזילה ואבידה, וא"כ בעבדים דההיקש שהוקשו לקרקעות הרי לא שייך רק על הדינים שנאמרו בקרקעות, אבל לא במה שחלוקין הן בסברא, ועל כן ממילא דלענין שאין נגזלים גופם ושיחול בהן קנין גזילה ילפינן להו מקרקעות דדינם דאינם נגזלים, משא"כ בזה דלית בהו מעשה גזילה ואבידה, דהוא

בדינא ודיינא, מכלל מחלוקת לא יצאנו, וקשה לסמוך על דברי הנתיבות למעשה, להקל ולהתיר רכישת נכס מכונס נכסים.

ה. היתר רכישה מכונס נכסים הואיל ואתינא מכוח מאן דלא מצית לאשתעויי דינא בהדיה

ביאור וישוב נוסף לקושיא זו שהזכרנו בתחילת דברינו כיצד מתיישבים דברי הגמרא בגיטין נ"ח: בדין גוי הבא מחמת חוב, עם דין קרקע אינה נגזלת, כתב בנתיבות המשפט סימן רל"ו ס"ק ו'. שם כתב לבאר בדרך אחרת ונוספת על מה שכתב בסימן שע"א.

וזה תוכן דבריו, דהא דגוי הבא מחמת חוב וגבה קרקע מישראל ומכרה לישראל אחר, אין רשאי הנגזל להוציאה מן הישראל, היינו הואיל וקים להו לחז"ל שבדיני הגויים מי שחייב כסף לגוי בעקבות חוב ממון או נזק, רשאי מי שחייבים לו לגבות את חובו מן הקרקע, ואין בעל הקרקע יכול להוציא הקרקע מידו לאחר מכן, אפילו אם יהיה לו כסף. הואיל וכן, אף לאחר שמכר הגוי את הקרקע לישראל אחר, אין ביד הישראל הנגזל להוציא את הקרקע מיד הלוקח מן הגוי, שהרי קנה היהודי מן הגוי את זכות זו שהייתה לגוי.

ובכך ביאר הנתיבות גם את הדין המבואר בסעיף ט' בשולחן ערוך, דכל דאיכא בי דואר במתא ולא אזיל קביל דאינו יכול להוציא, דהיינו טעמא דכיון שלא הלך לתבוע בדיניהם אנו רואים דאין לו כוח להוציא מיד הגוי בדיניהם, ולפיכך אף שעל פי דין תורה יש לבעלים זכות בקרקע ואין לומר שהתייאש שהרי אין יאוש בקרקע, מ"מ מאחר ולא הלך לתבוע את הגוי אצל השופטים שלהם, שוב אינו יכול להוציא מיד ישראל שקונה ממנו, דמצי אמר ליה אתינא

בן העלה להלכה גם בשו"ת דברי חיים חו"מ חלק ב' סימן ל', שבכל מקום בו אנו אומרים שהתייאשו הבעלים מותר לקנות מהמלכות, אף בקרקעות שנגבו על ידי המלכות.

הפוסקים הסוברים שאין ייאוש מועיל בקרקע בכל גווני

למרות האמור, לא נוכל להתעלם מכך שכמה מן הפוסקים סבירא להו שלא כדברי נתיבות המשפט, וסוברים שלא מועיל ייאוש בקרקע בכל גווני. כפי שכתב הקצוה"ח הנ"ל סימן שע"א ס"ק א' שאין מועיל ייאוש בקרקע בכל מקרה בו לא גמר בדעתו הבעלים לתת את הנכס בהסכמה.

וכן כתב בספר כפות תמרים ריש פרק לולב הגזול דף ל', בזה"ל: הך דינא דקרקע אינה נגזלת פרש"י בהגזול בתרא דף קי"ז: ילפי לה רבנן מקראי דכתי' פ' ויקרא גבי שבועת הפקדון וכחש בעמיתו וכו' וסבור רש"י דכל הדינין האמורים באותה פרשה אינו אלא בגזל ישראל ואם כן הא דילפינן מהתם דקרקע אינה נגזלת היינו בקרקע ישראל אבל גוי שגזל קרקע ונתייאש הרי היא קנויה לגזלן, ע"כ. מבואר בדבריו דהא דקרקע אינה נגזלת הוא לימוד מן הפסוק, ואיננו מסברא, לפיכך לא יועיל ייאוש בכל גווני בו גנב ישראל קרקע מישראל.

בן יש להוכיח מדברי המרחשת שכתב [בקונטרס בעניין יאוש ה'], שדין יאוש נלמד מלשון וכן תעשה לשמלתו שנאמר לגבי אבידה בדברים כ"ב ג', ואין ללמוד משום אלא יאוש במטלטלין הדומים לשמלה ולא בקרקעות.

לפיכך למרות שהוכחנו מכמה וכמה פוסקים כדברי נתיבות המשפט שיועיל יאוש בקרקע בכל מקום בו הקרקע איננה יוצאת

1. היתר רכישת נכס מכונס נכסים הואיל ומתחילה הסכימו הבעלים לכך

אכן נראה כי מטעם אחר ניתן להתיר ללא פקפוק רכישת נכס מכונס נכסים, ברוב המקרים בו הועמד הנכס למכירה בהליך כינוס נכסים. וזאת משום שכפי שנבאר להלן, ברוב המקרים בעלי הנכס עצמם הסכימו מתחילה לכך שבמידה ולא יעמדו בתנאי התשלום מקבלים הם על עצמם שימכר הנכס שלהם במסגרת הליך כינוס נכסים.

דהנה בתשובת הרא"ש כלל ס"ח תשובה י"ג, הביאו השו"ע להלכה חו"מ סימן ק"ג סעיף ז' כתב בזה"ל: "מקום שהיו רגילים לכתוב בשטר שיש רשות לירד לנכסי הלווה ולמכור בלא שומה והכרזה, אם נהגו לא לירד כי אם בשומה והכרזה אין לירד ולמכור זולתם". וכתב הסמ"ע שם ס"ק י"א, להוכיח מדבריהם שאם אכן המנהג לעשות כפשוטו של שטר, הולכים אחריו אף שהוא נגד הדין.

אף שאין צריך לכך מקור נוסף, דהואיל וקיימ"ל כל תנאי שבמזון תנאי קיים, הרי שבכל מקום בו התנו כן, תנאו קיים. נוכל להוכיח כן גם מדברי הגאון רעק"א על השו"ע חו"מ סימן י"ב סעיף י"ג, שכתב בנוגע לנידון מסדרין לבעל חוב, בשמיה דהמהרש"ך, שבעלי חוב שהסכימו להתפשר עם הלווה על סידור חובותיו, ואחד מן המלווים אינו מסכים, כופין אותו להתפשר, משום שכן מנהג הסוחרים. ואפילו אם היה ללווה קצת נכסים והסכימו בעלי החובות להרחיב לו כופין את שאינו רוצה, ויש להם על מה שיסמוכו מדין סיטומתא. מדבריו מבואר שבכל מקום מנהג הולכים אחריו אף שהוא נגד הדין ואף שהוא לא נכתב במפורש בשטר. וכפי שביאר שם הפתחי תשובה שבמקום מנהג המדינה הוי כפשרה בקניין.

מכח מאן דלא מצית לאשתעויי דינא בהדיה.

היה מקום לומר, כי לאור דברי הנתובות הללו נוכל למצוא היתר נוסף לרכישת נכס מכונס נכסים, הואיל ויש לכונס הנכסים סמכות וזכות על פי דיני הערכאות להפקיע את הנכס מן הישראל, לפיכך ישראל הבא מחמתו ורכש את הקרקע ממנו, אין הנגזל יכול להוציאו מידו, כשם שלא היה יכול הנגזל לזכות בדין כנגד כונס הנכסים עצמו.

דחיית ההיתר

אולם נראה כי לא ניתן ללמוד מדברי הנתובות הללו להתיר רכישה מכונס נכסים, הואיל והרי כונס הנכסים ובית המשפט כולם יהודים הם ומחוייבים לדין התורה, ואין להם היתר לפסוק על פי חוקי הערכאות, אם כן כיצד זה נימא שישראל הרוכש את הנכס מכונס הנכסים יכול לומר לנגזל אתינא מכח מאן דלא מצית לאשתעויי דינא בהדי, הרי על פי דין התורה ודאי מצית לאשתעויי דינא בהדי.

עוד יש לפקפק על היתר זה, הואיל ובהליך כינוס נכסים אין הבעלות על הנכס עוברת לכונס הנכסים אלא נותרת בידי הבעלים, וכונס הנכסים רק מקבל את הסמכות למכור את הנכס ללא צורך בהסכמת הבעלים, באופן שכונס הנכסים פועל בסמכותו להעביר את הנכס ישירות מהבעלים לרוכשים. הואיל וכן, לא ניתן לומר שהקונה מכונס הנכסים קונה את זכויות הכונס בנכס, ולנגזל אין זכות לתבוע את הקונה הואיל ואתי מכוח מאן דלא מצית לאשתעויי דינא בהדיה, הואיל ואף לכונס הנכסים לא היו זכויות בעלים בנכס, אלא זכויות מוגבלות בלבד לעניין מכירת הנכס לפי הכללים עליהם הוא אמון.

בהליך כינוס נכסים, עקב אי פירעון חוב המשכנתא של בעלי הנכס, הוא דבר המותר ומוצדק על פי ההלכה מכוח הסכמת הבעלים מתחילה לכך, ולפיכך אין מניעה מכל אדם להתמודד על רכישת הנכס.

חשוב להוסיף, שלמרות שפעמים רבות הבנק גובה ריבית וריבית פיגורים ותוספת הצמדה ושאר תוספות למיניהם, אף עליהם התחייבו הבעלים בשעת חתימתם על מסמכי ההלוואה. לפיכך למרות שאין חיובים אלו נובעים מדין תורה, מתחייב בהם הלווה מכוח חתימתו והתחייבותו לכך. ואף שיש ריבית בחשבון חוב המשכנתא, הרי כל בנק חתום על היתר עסקה כידוע, ומי שחושש שלא לסמוך על היתר העסקה, צריך היה שלא לקחת את ההלוואה מתחילה, ולא יוכל להשתמש בחשש זה בעת בה הבנק מעוניין לעקל את נכסו עקב אי עמידתו בפירעון ההלוואה.

ואף שהבנק גובה את חובו על פי דיניהם ושלא כפי הנדרש מדין תורה על פי כללי דין 'מסדרין לבעל חוב' כמבואר בשו"ע חו"מ סימן צ"ו. מ"מ כיון שחתם הלווה לבנק על כל המסמכים המאפשרים להם להשתמש בכל הזכויות העומדות להם על פי החוק, הוי כאילו התנו עמו תחילה שיגבו ממנו בלא דין מסדרין לבעל חוב, ומועיל בזה תנאי, כפי שפסק השו"ע שם חו"מ סימן צ"ז סעיף כ"ח, שאם התנו עם הלווה שלא יסדרו לו בחוב זה, תנאו קיים. [יש לציין שגם על פי החוק האזרחי לא ניתן להוציא את האדם מדירתו, אם לא חתם במפורש במסמכי ההלוואה שיהיה ניתן לפנותו מדירתו]. מעבר לכך, מבחינה מעשית ברוב המקרים מכירת הדירה משאירה כסף רב עודף בידי הלווים, העונה היטב על דרישות דין מסדרין לבעל חוב, למעט שיטות הפוסקים הסוברים שיש צורך להשאיר לבעל חוב גם את דירתו.

לאור האמור, בכל מקרה בו ניתן לומר כי מתחילה הסכימו הבעלים לכך שבמקרה בו יהיו חדלי פירעון יועמדו נכסיהם למכירה בהליך כינוס נכסים, הרי שהדבר מקבל תוקף תנאי שבממון שהוא תקף אף על פי ההלכה, ואין הבעלים יכולים להתנגד לכך.

אולם לא בכל מקרה ניתן לומר שניתנה הסכמת הבעלים לכך מתחילה, שהרי לא יעלה על הדעת שאדם שלא שילם חובו לרשויות המיסים, קיבל על עצמו מתחילה ברצון והסכמה שהרשויות יוכלו למכור את ביתו בהליך כינוס נכסים.

לפיכך נפרט להלן כמה מקרים עיקריים, ונדון האם ניתנה הסכמת בעלי הנכס למכירתם בהליך זה.

מקרה א': דירה שהועמדה למכירה בהליך כינוס נכסים מכוח חוב משכנתא

במקרה בו הגיע נכס הליך כינוס נכסים עקב אי פירעון חוב המשכנתא על ידי הבעלים, כמדומה שהעניין ברור ופשוט שהסכים לכך בעל הנכס מתחילה. שהרי בכל הליך לקיחת משכנתא חותמים בעלי הנכס על מסמכים רבים במסגרתם כותב הבנק במפורש כי בכל מקרה של חדלות פירעון, יעמיד הבנק את הנכס למכירה בהליך כינוס נכסים מהיר, על מנת לגבות ממנו את חובו.

יתירה מזאת הרי כל לווה אף מבצע פעולת שיעבוד הדירה לבנק נותן ההלוואה, וזאת בדיוק למען מטרה זאת, שלא יוכל בעל הנכס להשמש מחובותיו כלפי הבנק, ובכל מקרה של חדלות פירעון יהיה הבנק הראשון שיוכל לגבות את חובו מן הנכס. לפיכך הואיל וכפי שביארנו תנאי שבממון קיים, ואף ללא התנאי בכל מקום שיש מנהג, הדבר נחשב להסכמה מעיקרא. אין ספק שמכירת נכס

היו בעת נישואיהן. הואיל ובני זוג כאלו נישאים מתחילה על דעת מנהג המדינה ועל דעת החוק האזרחי, אשר במסגרת חוק יחסי ממון בין בני הזוג, כל זוג בעת הנישואין מקים שותפות ממונית, וככל שרוכשים הם דירה במהלך חיי נישואיהן הדירה היא בבעלות שני בני הזוג בשווה, ומכוח זה בעת גירושי בני הזוג חולקים בני הזוג את הדירה בשווה.

כפי שמבואר בדברי שו"ת מהרשד"ם חו"מ סימן שכ"ז שם נשאל על זוג מאנוסי פורטוגל שנישאו על פי מנהגי העכו"ם ומת הבעל, ונטלה אשתו חצי מנכסיו על פי החוק והמנהג שם, והלינו על כך יורשי הבעל, ודרשו שתחזיר להם את מה שנטלה מנכסי בעלה שלא על פי דין התורה. והשיב המהרשד"ם בזה"ל: לענ"ד הדין עם האלמנה שזכתה בחצי הנכסים, אלא שקודם שראיתי לבאר מהיכא תיסק אדעתין לומר שלא זכתה האלמנה בחצי הנכסים עד שהוצרכו רבני עולם להאריך בזה, כי כפי הנראה הדבר פשוט מאד, אחר שידוע אפילו לתינוקות שכל דיני הנישואין הם נדונים ע"פ המנהג וכל הנושא אשה סתם נושא אותה אדעתא לקיים מנהג מקומו, וכמ"ש הרמב"ם פכ"ג באישות וכו', והרשב"א כתב בתשובה דסתמו כפרושו במקום שנהגו, ודברים אלו נקראים לשון הדיוט וכו', והוא דבר כ"כ פשוט עד שאני תמה איך בא לנו ספק בדבר הזה, עכ"ל. וכן כתב ההלכה גם בשו"ת מהריב"ל חלק ב' סי' כ"ג, על שאלה כזו ממש.

דירה שהועמדה למכירה בהליך כינוס נכסים בעקבות סיפור גירושין בין בני זוג שומרי מצוות

אכן אין האמור אלא בנוגע למכירת דירת בני זוג שאינם שומרי תורה ומצוות שנישאו על דעת מנהג המדינה. אולם בני זוג שומרי תורה ומצוות שנישאו על דעת ההלכה, לא

לאור האמור נראה כי במקרה של מכירת נכס עקב אי עמידתו של בעל הנכס בתשלומי חובות המשכנתא, יש להתיר ללא פקפוק לרכוש את הנכס בהליך כינוס הנכסים, וזאת אף אם בעל הנכס עצמו מנסה גם הוא את מזלו ברכישת הנכס בהליך הכינוס, הואיל ולא מדין ייאוש בעלים אתינן עליה אלא מדין תנאי שבממון כאמור.

וכן מבואר בספר חוט שני מזוזה וברכות בקונטרס מילי דנזיקין סימן רל"ז ס"ק א', שניתן לראות בחתימה על מסמכי הבנק הסכמה מעיקרה למכירה בהליך כינוס נכסים, אף כאשר הנכס נמכר בפחות ממחירו, אם אין חתימה על מסמכי הבנק נחשבת כאסמכתא.

מקרה ב': דירה שהועמדה למכירה בהליך כינוס נכסים עקב סיפור גירושין של בעלי הנכס

בנוגע למקרים בהם נמכרת הדירה באמצעות כונס נכסים שמונה על ידי בית המשפט או בית הדין הרבני, במסגרת הליך גירושין של בני זוג שלא השכילו להגיע להסכמה ביניהם בנוגע למכירת דירתם המשותפת. בזה לא ניתן לומר כי מתחילה הסכימו בעלי הנכס למכירת הדירה בהליך כינוס נכסים בכל מקום שיגיעו למקרה גירושין, שהרי לא חתמו על כך ולא חשבו על כך בעת רכישת דירתם או בעת נישואיהם, אם כן מתבקש היה שלא ניתן להתיר רכישת נכס הנמכר בהליך כינוס נכסים עקב גירושין, אלא"כ נתיאשו הבעלים ועל פי דברי נתיבות המשפט בסימן שע"א ס"ק ב', הנ"ל.

אולם גם בנידון זה, נראה כי ניתן להתיר רכישת נכס הנמכר בהליך כינוס נכסים, כאשר הנכס נמכר במסגרת חלוקת הרכוש בין בני הזוג על פי הוראות החוק האזרחי, וזאת בכל מקרה בו בעלי הנכס הינם זוג חילונים שאינם שומרים תורה ומצוות, וכך

לפיכך בכל מקרה בו הדירה הנמצאת בהליך כינוס הנכסים הינה דירת בני זוג שומרי תורה ומצוות, והדירה נמכרת עקב סיפור גירושין, הואיל ולא ניתן לומר כי נישאו הצדדים מתחילה על דעת החוק האזרחי, ואין בקרב בני התורה מנהג מדינה ברור שלא כדין תורה. אין היתר לרכוש את דירתם כאשר מוצעת למכירה במסגרת הליך כינוס נכסים, אלא"כ הדבר נעשה בהסכמת הצדדים, או לחילופין נתיישו הבעלים מן הנכס ועל פי דברי נתיבות המשפט הנ"ל.

אם ניתן לומר במקרה זה דינא דמלכותא דינא

יש להוסיף כי בנידון דירת בני זוג הנמכרת עקב סיפור גירושין, אין צד לומר שמכירת הדירה בהליך כינוס הנכסים תקף על פי דין התורה, מצד דינא דמלכותא דינא. שהרי אף הסוברים דאמרינן דינא דמלכותא דינא, אינם אומרים כן אלא בנוגע לחובות האדם כלפי הרשויות, שהרי כפי שכתב הרמ"א בחושן המשפט סימן שס"ט סעיף י"א בזה"ל: דלא אמרינן דינא דמלכותא אלא בדבר שיש בו הנאה למלך או שהוא לתקנת בני המדינה, אבל לא שידונו בדיני עובדי כוכבים, דאם כן בטלו כל דיני ישראל.

אף שבשו"ת אגרות משה חלק ב' סימן ס"ב, כתב תוספת הרחבה אימתא אמרינן דינא דמלכותא דינא, וכתב שגם לדברי הרמ"א שפסק לדברי הרשב"א דלא אמרינן דינא דמלכותא דינא אלא בדברים הנוגעים למלכות, אין הכוונה דווקא לדברים הנוגעים ישירות למלכות כמו מיסים וכדו', אלא אף בכל מה שקבעה המלכות בדיני הממונות והקניינים ותשלומי הלוואות מהנכסים, הואיל והוא חסרון למלכות אם יהיו חילוקים דינים בין אדם לאדם, שעל ידי זה עלול להיות

ניתן לומר שקיבלו על עצמם את הוראת החוק לעניין חלוקת הרכוש בין בני הזוג. ולמרות שבהרבה מן המקרים מגיעים הדברים במקרי גירושין לכדי חלוקת רכוש על פי החוק ושלא לפי דין התורה, לא ניתן לומר שכך הוא המנהג ועל דעת כן נישאו בני זוג שומרי תורה ומצוות, אלא ודאי נישאו על דעת דיני התורה. לפיכך בכל מקרה בו בעלי הנכס הם בני זוג שומרי תורה ומצוות, ובית המשפט העמיד כונס נכסים שימכור את דירתם ללא הסכמתם בניגוד לדין התורה, אין היתר לרכוש נכס זה, אם לא שהדבר נעשה בהסכמתם או לאחר ייאוש בעלים ואליבא דנתיבות המשפט הנ"ל.

יש להוסיף, שלמרות שגם כאשר בני הזוג בעלי הדירה הינם שומרי תורה ומצוות, פעמים רבות שהליך המכירה במסגרת כינוס הנכסים נעשה על פי דין התורה, כגון כאשר הדירה רשומה על שם שני בני הזוג בטאבו, שבמקרה כזה לדעת רוב הפוסקים, אף על פי דין תורה הדירה שייכת לשני בני הזוג. מ"מ אין הדבר מוסכם על כלל הפוסקים וידועים דברי מרן הגריש"א זצ"ל בנוגע לנידון קביעת הבעלות על הדירה לפי הרישום בטאבו, שכתב שהדבר נתון במחלוקת ראשונים והוי ספיקא דדינא.

עייין בזה בפסקי דין רבניים, חלק ו' עמוד 264, בהרכב בראשות מרן הגריש"א זצ"ל שם הסיק בנוגע לדירה שנרשמה על שם האשה, שהיא מחלוקת ראשונים אם יש להוכיח מן הרישום נתינת מתנה למי שהדירה רשומה על שמו, והוי ספיקא דדינא, וכתב שם בשם התומים דמספק אין להוציא מיד האישה. ועייין עוד בפסקי דין רבניים חלק י"ד עמוד 23 שם הוסיף הגאון הרב צימבליסט זצ"ל שגם במקרה בו אחד הצדדים מוחזק בדירה לא ניתן לראות בכך מוחזקות הואיל והרישום בטאבו גם הוא נחשב כמוחזקות מצד עצמו.

שהרי כתב המרדכי בריש פרק האומנין ב"מ סימן שמ"א, דכל האמור בנוגע לגוי שנטל קרקע מן הישראל בעקיפין, שהבעלים מוציאים מיד הקונה מן הגוי, אל"כ יש שופטים בארץ וכו', הוא דווקא כאשר גוי יחיד מבני המדינה לקח מהישראל את הקרקע, אולם אם קצף השר על עבדיו ומשרתיו ולקח מאחד מהם ביתו דינא דמלכותא דינא.

וכן הביא הרמ"א להלכה חו"מ סימן רל"ו סעיף ח' בזה"ל: וכל זה באנס שאין לו משפט עליו, אבל שר ומושל שקצף על עבדיו ומשרתיו ולקח מאחד מהן ביתו, דינא דמלכותא דינא ואין הלוקח חייב ליתן לבעלים כלום.

אמור מעתה כי בנידון השאלה האם מותר לרכוש נכס מכונס נכסים שהעמיד דירה למכירה עקב חובות לרשויות, הדבר תלוי ועומד במחלוקת הפוסקים, האם בזמנינו ובארצנו ארץ ישראל, אמרינן דינא דמלכותא דינא או לא.

הואיל ולפוסקים דס"ל דאמרינן דינא דמלכותא דינא בזמן הזה בארץ ישראל, חוב הממון לרשויות חוב הוא אף על פי דין התורה, ואף כונס הנכסים שהעמידו בשל כך הוא על פי חוקי המיסים שהם בכלל דינא דמלכותא. אולם אם לא אמרינן דינא דמלכותא דינא בזמנינו ובארצנו, הרי שכל הליך כינוס הנכסים גזל הוא, ואסור לקנות מיד כונס הנכסים גם משום גזל, וגם משום סיוע לדבר עבירה, כפי שפסק השו"ע בחו"מ סימן שנ"ו סעיף א'. אסור לקנות מהגנב החפץ שגנב, ועוון גדול הוא, שהרי מחזיק ידי עוברי עבירה וגורם לו לגנוב גנבות אחרות וכו'.

להשלמת העניין אציין כי דעת הגאון הרב חיים פנחס שיינברג זצ"ל כי מותר לקנות מהוצאה לפועל משום דינא דמלכותא דינא, כפי שהביא בשמו הגאון הרב אלחנן

מחלוקות ומריבות. ולמד כן מדברי הסמ"ע חו"מ סימן שס"ט ס"ק כ"א.

באופן שלדברי האגרות משה, אם בית משפט החליט על חלוקת דירה של בני זוג שומרי תורה ומצוות, בהתאם לחוק יחסי ממון בין בני זוג, אף שאין זה כדיני התורה, יש לומר גם בזה דינא דמלכותא דינא, ויהיה ניתן לקנות את דירתם מכונס הנכסים.

אמנם דבר זה הוא חידוש גדול, ואין צריך לומר שאינו יוצא מכלל מחלוקת, וכיצד נוכל להתיר רכישת דירה מכונס נכסים במקום חשש גזל גמור על סמך דבריו אלו. וכל זה הוא מלבד עצם המחלוקת הידועה אם אמרינן דינא דמלכותא דינא בזמננו בארץ ישראל.

מקרה ג': נכס שהועמד למכירה עקב חובות בעליו לרשויות

במקרה מעין זה, נראה פשוט שלא ניתן לומר כי מתחילה הסכימו בעלי הנכס להתחייב שבכל מקרה בו לא ישלמו את חובם לרשויות, יקחו מהם את דירתם, וזאת למרות שכולם מודעים שכך יקרה אם לא ישלמו את חובם לרשויות, מ"מ אין על כך הסכמת בעלי הנכס מראש.

אלא אם כן נימא דינא דמלכותא דינא, בנוגע לכל הנוגע לחובות האדם כלפי הרשויות, שהרי כפי שכתב הרמ"א בחושן המשפט סימן שס"ט סעיף י"א, אף שאין אומרים דינא דמלכותא דינא כדינים הנוגעים בין אדם לחבירו, מיהו כדינים הנוגעים כלפי המלכות אמרינן דינא דמלכותא דינא.

לפיכך יש לתלות הדין בזה במחלוקת הפוסקים אי אמרינן בזמננו בארץ ישראל דינא דמלכותא דינא, שהרי ככל ששייך בזמננו ובארצנו דינא דמלכותא דינא, יהיה מותר לרכוש נכס מכונס נכסים מכוח דין זה.

הסוגיות, והצענו שלשה דרכי יישוב שונים שנאמרו ביישוב סתירה זו. כאשר לאור כל דרך ביישוב הסתירה, באנו לדון כיצד יהא הדין בנוגע לגידון דין גידון רכישת נכס מכונס נכסים.

הוכחנו כי דעת רבים מן הפוסקים מסכמת עם דברי נתיבות המשפט, שקרקע שאינה יוצאת בדינא ודינא מועיל בה יאוש, אולם הוכחנו שאין הדבר יוצא מידי מחלוקת.

לבסוף הבאנו כמה דרכי היתר נוספים להתיר רכישת נכס מכונס נכסים, מצד הסכמת הבעלים לכך מעיקרא, ומצד דינא דמלכותא, וכתבנו לפקפק ולסייג היתרים אלו למקומם הראוי להם, תוך חילוק בין המקרים השונים שגרמו להעמדת הנכס למכירה בהליך כינוס הנכסים.

העולה לדינא:

אין כלל אחיד האמור בכל מקרי הרכישות מכונס נכסים, אלא הדין משתנה בהתאם למקרים השונים שגרמו להעמדת הנכס למכירה במסגרת הליך כינוס הנכסים, וכדלהלן:

א. נכס שהועמד למכירה בהליך כינוס נכסים עקב אי עמידה בתשלומי חוב המשכנתא לבנק, מותר לרוכשו מכונס הנכסים הואיל ומלכתחילה ניתנה הסמכת בעלי הנכס לכך.

ב. נכס שהועמד למכירה בהליך כינוס נכסים עקב גירושין של בני הזוג בעלי הנכס, בעקבות פסיקת הערכאות על פי חוקי המדינה ושלא כפי דין תורה. ככל שבני הזוג אינם שומרי תורה ומצוות, ניתן לרכוש את הנכס, הואיל ומתחילה נישאו על דעת החוק שהוא גם המנהג בקרב אותם שאינם שומרי תורה ומצוות.

פרץ שליט"א בספרו חוקת משפט - לא תגזול פרק ה' סעיף ח'. ובוודאי שלדעתו יהיה ניתן לקנות גם מהליך כונס נכסים שנוצר מכוח חובות מיסים לרשויות.

ועיין עוד בשו"ת אגרות משה חלק ב' סימן ס"ב שם כתב לגבי חברה שפשטה את הרגל וקדם אחד וגבה שלא כפי דינא דמלכותא שצריך להחזיר מה שנטל, כי כל הרכישות והמכירות נעשות מראש על דעת חוקי המדינה, ומדבריו גם משמע שאם העמידה המדינה חברה בהליך פשיטת רגל והעמידה כונס נכסים, אסור לקנות את נכסי החברה אלא מכונס הנכסים מכוח דינא דמלכותא דינא. [אמנם הוא עסק בדיני המלכות בארצות הברית, ויש מקום לחלק בין חו"ל לארץ ישראל בנושא זה].

מאידך בלי ספק שדעת כמה וכמה מגדולי הפוסקים, שלא ניתן לומר דינא דמלכותא דינא על דיני המלכות כאן בארץ ישראל, ואין הדבר יוצא מכלל מחלוקת, וכל אחד ינהג בזה על פי דעת רבותיו ואכמ"ל. אולם כיון שאין הדבר יוצא מידי מחלוקת, בכל מקום בו נזקקים אנו לסמוך על דין זה של דינא דמלכותא דינא לקולא, להתיר רכישת נכס מכונס נכסים, היות ואין הדבר יוצא מידי ספק, כיצד נוכל להתיר את הרכישה במקום חשש גזל.

סיכום ומסקנות

במאמר הצגנו סקירה קצרה על הליך כינוס הנכסים מבחינה עובדתית, הצגנו את הנידונים ההלכתיים השייכים ברכישה במסגרת הליך זה, והבאנו את דעות פוסקי זמננו שהתייחסו לגידון רכישת נכס מכונס נכסים.

הצענו את סוגיות הגמרא הנוגעות לעניין זה, העלנו להקשות סתירה בין

ד. נכס שנמכר בהליך כינוס נכסים עקב חובות בעלי הנכס לרשויות, ההיתר לרוכשו תלוי ועומד בשאלה האם אמרינן בארצנו ובזמננו, דינא דמלכותא דינא, וכל אחד ינהג בזה כדעת רבותיו. אך ככל שאין הכרעה ברורה בזה, לא ניתן להסתמך על דין זה לקולא בנידון דידן.

ג. נכס שהועמד למכירה בהליך כינוס נכסים עקב גירושין של בני הזוג בעלי הנכס, בעקבות פסיקת הערכאות על פי חוקי המדינה ושלא כפי דין תורה, ובני הזוג שומרי תורה ומצוות, לא ניתן להתיר לרכוש את הנכס, אלא כ נמכר בהליך כינוס נכסים בהסכמת בעלי הנכס.

הרה"ג תומר אוהנה שליט"א
 מורה צדק בקו בית ההוראה

מכירת ספרי קודש

שיטת הרא"ש

נמצא דכל היכא שנמכר בית כנסת מכירה ע"י כל הבעלים (דהיינו כל בעלי ההחלטה והם זט"ה במא"ה), הדמים יוצאים לחולין, ויליף מזה הרא"ש, דה"ה ליחיד שמוכר ס"ת שלו, שיוצאים הדמים לחולין "כי לדעתו הוא מוכרו ודינו כמו שמכרו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר".

הב"י (קנג' ס"י) דן בדברי הרא"ש דלכאורה דברי הרא"ש נסתרים מסוגיא דלקמן שהגמ' מסתפקת האם מותר למכור ס"ת ישן לקנות בדמיו ס"ת חדש, דלדברי הרא"ש פשיטא שמותר, דאי איירי ביחיד שמוכרו ס"ת שלו, הרי פשיטא שיכול לקנות חדש דהמעות חולין הן, ומסקנת דברי הב"י ביישוב דברי הרא"ש היא שהסוגיא איירי בס"ת שמוכרים בני העיר ללא זט"ה, דהספק הוא על דברי המשנה, שהדין הוא שכל דבר קודש שנמכר צריך עילוי בדמיו היכא שאינו בזט"ה במא"ה,

הן דבר מצוי הוא שקודם הפסח מחמת הנקינות, מוצא אדם בביתו ספרים שאין לו צורך בהם, וראוי ונכון לעורר בעניין זה, מהו הדבר הנכון לעשות באותם הספרים כאשר רוצה להוציאם מביתו (מכירתם, גניזתם או נתינתם במתנה).

מקור הדברים הוא מהמבואר בסימן קנג' סעיף י' שבו מבואר מכירת ס"ת ספרי קודש ותשמישי קדושה של יחיד.

במשנה במסכת מגילה (כה:): מבואר שכל דבר קדושה שנמכר ע"י בני העיר מחוייבים בני העיר להעלותו בקדושה.

הגמ' הביאה דברי רבא שהעמיד את המשנה בגוונא שמכרו בני העיר ללא זט"ה, אך היכא שמכרו זט"ה במא"ה, "אפילו למישתא ביה שיכרא שפיר דמי", ופרש"י שמותר לקנות בדמים ולעשות שכר לשתות (וכ"פ הרא"ש פ"ד א') (א' והר"ן (מדפי הרי"ף ז:)).

א. זט"ה = ז' טובי העיר.
 ב. במא"ה = במעמד אנשי העיר.

של הגמ' למישתא ביה שיכרא קאי רק אבית כנסת, והוכיח כן מהרמב"ם שהתיר למכור בית הכנסת וגבי ס"ת כתב ד"לעולם" אין מוכרים ס"ת, ומשמע בכל גוונא, בין יחיד ובין זט"ה במא"ה (כך דייק הא"א כג'), וממילא שמעינן שדברי רבא לעניין משתא ביה שיכרא נאמרו רק גבי בית כנסת, שהרי בס"ת אין הדין כן.

אלא שאחר כן, כתב הריב"ש וז"ל: "ואף אם היינו אומרים דשבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר יכולים להתנות אפילו בס"ת שלא לעלות בדמיו וימשך מזה להתיר לכתחלה על ידם מכירת ס"ת כיון שאין צריך לעלות בדמיו וכו'..." ונראה דכוונת הריב"ש היא שאף שהוכיח מהרמב"ם דס"ת שאני, ייתכן דאין הדין כן אלא גבי יחיד, אמנם גבי זט"ה במא"ה, כחם רב מיחיד, שיכולים להתנות שלא לעלות הדמים", ודומיא דבית הכנסת, וממילא אף בס"ת הדין כן.

אם נבוא לבאר טעם הריב"ש, צריך לומר דתחילה סבר דיחיד שוה לזט"ה במא"ה, היינו שבשניהם הוי בעלות מוחלטת בשעת מכירה, וממילא בבית כנסת הדמים יוצאים לחולין, אמנם במה שהחמיר גבי ס"ת יש להסתפק האם טעמו הוא מאחר שקדושת הס"ת רבה, וממילא מאחר שלא יכול להעלות הדמים המכירה אסורה, אלא שיש להסתפק מה דעתו גבי שאר תשמישי קדושה וכן חומשים, האם בהם תותר המכירה ביחיד וכן בזט"ה במא"ה.

לבאורה אם נאמר כדברינו, דמחמת הקדושה נאסרה המכירה, ממילא היה ניתן להקל בשאר דברים, אך בביאור הגר"א מבואר, דטעם הריב"ש הוא

והספק הוא מאחר שאין עילוי לדמים, שהרי אין קדושה חמורה מס"ת, האם שרי שווה בשווה, אך לעומת זאת, ס"ת של יחיד, פשיטא שיכול למכור, וכאמור המעות יוצאות לחולין (וכך הביא מהמרדכי והנמוק"י).

דהיינו שהרא"ש הבין שכל דין מעלין הוא רק היכא שאין שיתוף מלא של כל הבעלים בחפץ של הקדושה, וע"כ בעינן עילוי, וטעם הדבר הוא, ע"מ שלא לעבור על דעת הציבור, והיכא שמעלה הדמים ממילא ניחא להו לציבור, אך היכא שמוכר בזט"ה במא"ה דצירוף זה הוא יצירת דעת מוחלטת, ממילא מאחר שכל הבעלים שותפים במכירה, אין עוד צורך להעלות הדמים, וממילא יליף להיכא שמוכר יחיד בשלו שעדיף מזט"ה במא"ה, שלדעתו הוא מוכר.

דעה זו של הרא"ש הביאה השו"ע כדעה קמא הכא בסימן קנג' ס"י וכן ביו"ד רפב' סי"ח.

והנה, אף שלשון הרא"ש משמע דרק דיעבד אם היחיד מכר ס"ת, הדמים יוצאים לחולין, אמנם, מסקנת הב"י (וכן הוכיח הפמ"ג (א"א כג' מלשון הטור בסימן רפב')), דאף לכתחילה שרי, וכן הוא בשאר הראשונים שהביא הב"י (ה"ה אורחות חיים ונימוקי יוסף).

שיטת הריב"ש

מאידך, הביא הב"י תשובת הריב"ש (רפה'), שדן ג"כ בנידון זה, האם מותר למכור ס"ת של בית הכנסת ע"מ לחזק את בדיק הבית של הבית כנסת, ובתחילת דבריו הביא הריב"ש דעת הרא"ש וכתב על דבריו שהוא חוכך להחמיר, וטעמו, דס"ל דההיתר

ג. ואעפ"כ אין רואה סימן ברכה בדמים (משנ"ב קנג' ס"ק ס') אם לא שעושה כן להספקת התלמידים או להשיא יתומים (קנג' ס"ו).

למה שיכולים זט"ה במא"ה להתנות הוא מהאי גמ', וממילא מוכח דאף בבית כנסת הדין הוא כך, דמה שהדמים יוצאים לחולין הוא מכח התנאי שיכולים להתנות מה שיחיד אינו יכול, ודלא כדאמרינן לעיל דהוא מאחר שבית הכנסת יוצא לחולין, אלא מאחר שבכחם להתנות שלא יחול דין "מעלין".

הריב"ש סיים דבריו וז"ל: "אבל מה שנראה לי להתיר הלכה למעשה למכור ס"ת שנמצא בו איזה טעות או שחסר אות אחת או שיתר אות אחת דכיון שהוא פסול אין בו קדושת ס"ת והרי הוא כחומשין ושבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר ימכרוהו ויתנו שלא לעלות בדמיו", ונראה שכתב דברים אלו ע"פ מה שנטה באמ"ד לכך שזט"ה אינם כיחיד, והיקל בחומשים, ורק גבי ס"ת לא היקל בפשיטות, ומצאתי בשו"ת חתם סופר (שו"ת חתם סופר חלק ב (יורה דעה) סימן רעט) שביאר הטעם וז"ל: "...דס"ת שלא ניתן למכור כלל כיון דלית לי' עילוי כלל ומכיון שלא ניתן למכור לא יועילו זט"ה אך אם נמצא בו פסול ואינו אלא כחומשים שנמכרים להעלותם לקנות בדמיהם ס"ת שלם ומכיון שניתנים למכירה שוב נמכרים ע"י זט"ה ומתנין לשנות דמיהם אפי' למשת' בי' שכרי" דהיינו דכיוון דלא מצינו מכירת בני העיר לס"ת ומהטעם

דרק גבי בית כנסת, שע"י המכירה, פוקעת הקדושה מבית הכנסת, ממילא הדמים חולין, אך בשאר דברים, שאף אחר המכירה, החפץ נשאר בקדושתו, ממילא הדמים נשארים ג"כ בקדושתם.

דהיינו, שלשיטת הגר"א, הצירוף של כל הבעלים מהני להוריד הקדושה מבית הכנסת (וכדברי הרמב"ן דהוי תשמישי מצוה לאחר זמן, וממילא גם ביחיד הדין כן), אך אין כך הדין גבי שאר דברים.

אמנם, במה שכתב הריב"ש אחר כן, דכח זט"ה במא"ה, עדיף מיחיד, צ"ל דכעת ס"ל לריב"ש דזט"ה במא"ה, אף שלא יכולים להפקיע הקדושה מהחפץ ע"י מכירתם, אכתי יכולים ל"התנות" על הדמים, שעליהם לא תחול הקדושה, מה שיחיד אינו יכול, וצריך להבין מדוע, דאי נימא דדין מעלין בקודש הוא דין ששייך אף בכה"ג, ולא מטעם דעת הבעלים (כדאמרינן לעיל בדברי הרא"ש), היאך יש כח ביד זט"ה במא"ה להפקיע דין זה.

ובטרם נבאר הדין, מוכח שכעת ס"ל לריב"ש שדינו של רבא גבי בית כנסת נאמר דוקא גבי זט"ה במא"ה, ויחיד שיימכור בית כנסת שלו, אכתי יצטרך להעלות הדמים, שהרי מקורו של הריב"ש

ד. ודלא כהרא"ש שנקט ד"אכולהו קאי".

ה. דהיינו שלדעת הרא"ש דין "מעלין" הוא הנהגה במעות ע"מ לרצות את התיבור בעוד שלדעת הריב"ש יש כעין חלות קדושה של החפץ על המעות וממילא חל הדין שהמעות צריכות העלאה (אמנם עיין בסעיף ד' שהביא השו"ע ב' דעות גבי דין מכירת חפץ של קדושה ע"מ לקנות קדושת שווה, והשו"ע הביא בזה ב' דעות, ואכמ"ל אך הכרעת המשנ"ב (קנ"ג) ס"ק יא) בביאור המחלוקת היא שלכתחילה לכו"ע בעינן עילוי וכל מה שנחלקו הוא בדיעבד אחר שמכר, דליש מקילין יכול לקנות קדושה שוה וליש מחמירין עדיין צריך עילוי, ונמצא שאין זה ברור שהקדושה היא במעות, דלפי"ז אף אחר מכירה אכתי יצטרך עילוי, וביאר בזה הקהילת יעקב (לבעל הנתיות) דהוא דין בגבאר, שלא תהיה המכירה ע"מ לקנות בשווה, וממילא היכא שבאמת מכר ע"מ לעלות, אך לבסוף נמלך, ממילא שפיר דמי מאחר שכעת אין דין מעלין. כתבתי כי זה ע"מ שלא לקבוע מסמרות בביאור דעת הריב"ש שדין מעלין הוא במעות, דייתכן דס"ל כהמקילין לעניין דין שוה בשווה, אך הא מיהת ברור, דפליג על הרא"ש שלדעתו כל דין מעלין הוא בגדר מילוי רצון הציבור.

ו. שהרי מחילוק זה קסליק וכן ממה שכתב גבי זט"ה במא"ה "שיתנו" ומשמע שהוא מחמת כוחם שיכולים להתנות וכפי שנקט בחילוק שבין זט"ה ליחיד.

להוצאת הדמים לחולין ע"י יחיד, ייתכן דאף בבית כנסת של יחיד הדין כן, אם לא שנאמר שגבי בית כנסת, שלדעת הרמב"ן הוי כתשמישי מצוה אחר זמנם, ואין לו קדושה בשעת המכירה, ממילא הדמים חולין וצ"ע

כך הבין הפמ"ג בדברי הלבוש, אלא שצ"ע, דמלשון הלבוש הכא ובסימן קפב' מבואר דיחיד נאסר רק בס"ת, אך ייתכן דמאחר שנימק הטעם "שאינ כח ליחיד להפקיע הקדושה אפילו בשלו" הבין הפמ"ג דטעם זה שייך בכל קדושה.

והנה, עד עתה הבאנו ב' ביאורים בשיטת הריב"ש, שיטת הגר"א דס"ל דהריב"ש אוסר בכל דבר, ובין ביחיד ובין ע"י זט"ה במא"ה, ושיטת הלבוש דבזט"ה במא"ה בכל מקרה יוצאים המעות לחולין.

דרך נוספת בהבנת דברי הריב"ש היא שיטת המג"א (ס"ק כג'), דס"ל דלדעת הריב"ש, ס"ת נאסר במכירה בין ע"י יחיד ובין ע"י זט"ה, וכמשמעות דברי הריב"ש, דלמעשה לא היקל במכירת ס"ת אף ע"י זט"ה במא"ה.

והנה, המג"א היקל לדעת הריב"ש אף ביחיד שיכול למכור תשמישי קדושה, והוכיח כן מלשון הרמב"ם, ולפי זה צ"ל דמה שכתב הריב"ש במסקנתו להתיר מכירת חומשים ע"י זט"ה במא"ה ה"ה אף ליחיד וחזר לתחילת דבריו, דשוה כח היחיד לכח זט"ה במא"ה, ומה שנאסר מכירת ס"ת הוא מחמת קדושתו

שאינם יכולים להעלות הדמים (וכדפסקינו הסוגיא גבי ס"ת לחומרא) ממילא לא יועילו זט"ה, דכוחם הוא רק היכא שבלעדס ניתן למכור וביאור הדבר הוא דזט"ה אינם מתירים מכירה אלא רק יכולים להתנות על הדמים דזהו כוחם וכפי המבואר בגמ' גבי בית כנסת.

ונראה, דמלבד דעת החת"ס, גם הלבוש הבין כן בדעת הריב"ש, שכתב וז"ל (קנ"ג ס"י): "ויחיד בשלו יש אומרים שהוא בשלו כמו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר, ויכול למכור אפילו ספר תורה ולעשות בדמיה כל מה שירצה כל שלא הקדישו לקרות בו ברבים, ויש אומרים שאין כח ליחיד להפקיע הקדושה אפילו בשלו ואסור למוכרה רק ללמוד תורה ולישא אשה", דהיינו שהבין ששתי הדעות שהביא השו"ע, פליגי אי יחיד דינו כזט"ה, אך לכו"ע זט"ה יכולים להתנות על הורדת הדמים, ונמצא שהבין כהבנת החת"ס, אלא שיותר מכך פסק גם את מה שהעלה הריב"ש קודם שכתב הלכה למעשה, ולכן אף בס"ת מתיר למכור בזט"ה במא"ה.

לכאורה לאור הבנת הלבוש דברי הריב"ש, נראה שגבי יחיד, אין כל קולא למכור בשלו, דעד כמה שההיתר המבואר בגמ' מדברי רבא (נ.ו.) נאמר רק גבי זט"ה במא"ה, שהם יכולים להתנות על הדמים, ממילא יחיד אינו כן, ובין ס"ת ובין תשמישים, אסורים במכירה (ולכאורה, עד כמה שאין מקור כלל

ז. אך בסימן קפב' הקושי גדול יותר דשם הביא דברי הרמ"א שבחומשין לכו"ע שרי, היינו דאף יחיד יכול למכור, אם לא שנאמר שדעת הלבוש דס"ת שיש בו טעות אינו קודש כלל לעניין זה וצ"ע.
ח. ואמנם הקושי מבואר, אחר שהריב"ש עצמו סיים להקל בחומשים, וייתכן דהגר"א רק נסמך על הבנת הריב"ש ברמב"ם בתחילת התשובה, ומסקנת הגר"א היא הבנת עצמו בסוגיא זו, כדרכו בהרבה מקומות, וע' בביה"ל שהקשה על דברי הגר"א מהרמב"ם וכן מלשון השו"ע בסימן רפב'.
ט. ובפמ"ג הביא דברי הרמב"ם וז"ל "וכן אם התנו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר על מותר הדמים שיהיו חולין הרי הן חולין, וכשלוקחין הדמים ובוגין מהן בית הכנסת אחר או שיקנו מהם תיבה או מטפחות ותיק או חומשין או ספר תורה השאר יחיד חולין כמו שהתנו ויעשו בהן מה שירצו" והבין הפמ"ג דכל העילויים שנקט הרמב"ם הם כנגד הדבר הפחות מהם וש"מ דהותר חולין אף בשאר דברים.

לימוד, דהאידינא דינם כס"ת, אך גבי שאר קודש, אינם בכלל הקושיא.

אלא שהפמ"ג הקשה על דברי המג"א ב' קושיות: א' - מדוע השו"ע לא הזכיר שגם זט"ה במא"ה אסורים במכירת ס"ת ונקט רק יחיד. ב' - ועוד קשה מלשון השו"ע שכתב "א דיחיד בשלו, אפילו ס"ת מותר למכרו ולעשות בדמיו כל מה שירצה... ויש מי שאוסר" משמע שאף בשאר דברים פליגי שהרי נקט "אפילו ס"ת" היינו שחולקים בכל ואף בס"ת.

כאמור, השו"ע הביא ב' דעות גבי מכירת ס"ת של יחיד, דעה ראשונה היא דעת הרא"ש שמותר והדעה השניה היא דעת הריב"ש שאוסר.

המשנ"ב (ס"ק ס"ב) ביאר דברי היש מי שאוסר עפ"י ב' מהביאורים שהבאנו לעיל, שיטת המג"א (אין חילוק בין יחיד לזט"ה במא"ה וס"ת לעולם אסור בין ביחיד ובין בזט"ה במא"ה אך שאר חפצי קדושה מותרים) ושיטת הלבוש (זט"ה במא"ה מותרים אף במכירת ס"ת ויחיד אסור בכל), ובביה"ל דחה דברי הגר"א דהיא השיטה השלישית בביאור דברי הריב"ש (דהיש אוסרים אוסרים בכל מכירה אף בזט"ה במא"ה).

בתחילה הביא המשנ"ב גבי מכירת ס"ת את דעת המג"א דס"ל דבין יחיד ובין זט"ה במא"ה אסורים לשיטת הריב"ש, ואח"כ הביא דברי הלבוש דס"ל דזט"ה במא"ה יכולים למכור אף ס"ת.

והנה, גבי תשמישין הביא המשנ"ב דעת המג"א דס"ל דיחיד רשאי למכור ולא הביא דעת הלבוש, דלעיל הבאנו דעת הפמ"ג דס"ל דללבוש יחיד אסור למכור כל קודש או תשמישו, אך הערנו שמלשון הלבוש לא משמע הכי, ונראה דגם המשנ"ב הבין כן

הרבה וכפי שנקט הרמב"ם בהלכות ס"ת פ"ה ה"ב וז"ל "ס"ת כשר נוהגין בו קדושה יתירה וכבוד גדול, ואסור לאדם למכור ספר תורה אפילו אין לו מה יאכל", היינו דדוקא בס"ת הדין כן ומחמת כבודו.

אמנם, המג"א הקשה על דבריו מהמבואר בסימן רפ"ב ס"ח, דהביא השו"ע ב' דעות גבי מכירת תשמישי קדושה, דהיינו שלריב"ש אף תשמישי קדושה אסירי, ויישב המג"א, דהיש אוסרים שם קאי רק אס"ת.

אלא שיל"ע מדוע נצרך המג"א כלל להוכיח דתשמישי קדושה מותרים במכירה, אחר שמבואר בריב"ש דאף קדושה בעצם שרי (שהיקל במכירת חומשים), ובמשנה מבואר דחומשים קדושים יותר מתשמישי קדושה, וצ"ל דהבין המג"א, דאין ראייה מקדושה לתשמישי קדושה, דייטכן דאחר שהאיסור במכירת ס"ת הוא מחמת קדושתו, ממילא דוקא ס"ת אסור וחומשים שרי, אך תשמישי קדושה, דקדושתם היא מאחר שמשמשים לס"ת, ייתכן דחמירי לעניין זה מחומשים לאור "טפילותם לס"ת".

נמצא שלדעת המג"א, רק ס"ת אסור אך שאר הדברים מותרים.

בסיום דבריו הקשה המג"א מהמבואר בסימן ער', דהאידינא ספרי לימוד אסור למכור, והיאך סתם השו"ע שם, והכא גבי ס"ת הביא ב' דעות, ויישב דשם איירי בספרים שייחד לשימוש הרבים, דס"ל למג"א דבכה"ג אף לרא"ש אסורים במכירה וכמו שהוכיח כן בס"ק כב'.

והנה, היה מקום לומר שבעצם הקושיא חשש המג"א דשמא מאחר שספרים אסור ממילא ה"ה לשאר דברים שקדושתם בעצם (כחומשים, מזוזות ותפילין), אך זה אינו, דמבואר בדבריו דרק גבי ס"ת הקשה, וראיתו מספרי

ואדרבא, הוכחנו לעיל דעצם זה שהמג"א חיפש ראייה לתשמישים ולא הוכיח ממה שהיקל הריב"ש בחומשים, מוכח דליתא להאי "כ"ש" שכתב הגרעק"א.

מה שעלה בידינו הוא שבדעת המשנ"ב אף שגבי תשמישים הסתפק ולא העתיק תי' המג"א, ומשמע שדעתו נוטה לאיסור, אכתי אין ראייה שיחלוק בחומשים, ומאחר שהדבר מבואר להיתר בריב"ש, והרמ"א העתיק דבריו בפשיטות, הכי הלכתא.

מהלך זה מבואר להדיא בדברי הכפה"ח, דבס"ק צג' נקט במסקנה לאסור מכירת תשמישי ס"ת, אך בס"ק צה' היקל בפשיטות דשאר ספרים מותר למוכרם, ומוכח שאף שלכאורה תשמישים פחותים בקדושתם מספרים, אכתי גבי מכירה חמירי, ומדוייק בדברי הכפה"ח, דתשמישים דאסירי הם תשמישי ס"ת דוקא ומסתבר דטעמו כדהבאנו לעיל, דגבי מכירה מאחר שס"ת חמיר, ה"ה שתשמישיו חמירי, אמנם במשנ"ב לא מדוייק דקאי דוקא אתשמישי ס"ת, אך בפשטות התשמישים דעסקינן הכא ממילא הם תשמישי ס"ת וכמבואר במשנה, דמטפחת ותיבה הם משמשי ס"ת.

אלא דמה שאכתי עומד לנגד עינינו, דאם כנים דברינו, דס"ל למשנ"ב בפשיטות דחומשים מותר למוכרם, מדוע נדחק בסעיף ד' למצוא היתר מכירת ספרים בימינו, ובסו"ד (ס"ק יא) הביא דברי הא"ר, ומשמע דרק ליישב המנהג כתב כן, אך אין זה עיקר ההלכה, הרי לדעת המשנ"ב הוי היתר מרווח.

ונראה בזה, דעוד יש להעיר, דמה שהביא המשנ"ב מהא"ר לכאורה אינו מדוייק דז"ל המשנ"ב: "והא"ר כתב דטעם המנהג הוא משום דסומכין על מה שכתוב בס"י דיחיד על

דאל"כ מדוע גבי זט"ה הביא דבריו וגבי יחיד נמנע מלהביאו.

אלא, שאחר שהביא המשנ"ב דברי המג"א, הביא ג"כ את הקושיא שהקשה המג"א על דברי עצמו מהמבואר בסימן רפב' דמשמע דליש אוסרים, אף תשמישים אסירי, אך המשנ"ב לא הביא תי' של המג"א, דהיש אוסרים התם קאי רק אס"ת ולא על תשמישו.

מוכח דלמשנ"ב לא ניחא בהאי תי' אך עוד יותר מכך יש לעיין, דלכאורה מצינו הכרח לדברי המג"א ונבאר הדברים.

ז"ל השו"ע בסימן רפב' סי"ח: "יחיד שמוכר ספר תורה שלו ותשמישו, יש מי שמתיר להשתמש בדמיו, ויש מי שאוסר" והגיה הרמ"א על דברי השו"ע "ואם היו בה טעיות לכ"ע שרי" והם דברי הריב"ש, וכהבנת המג"א דהיתר זה של חומשים קאי גם על יחיד (ודלא כהגר"א והלבוש (להבנת הפמ"ג)).

הגרעק"א דייק מדברי הרמ"א, דאי ס"ל דחומשים לכו"ע מותר, ממילא מוכח שתשמישים שהם קדושה פחותה מחומשים, פשיטא שמתירים לכו"ע וסיים דלפי"ז מוכח כתי' של המג"א, דהיש אוסרים קאי רק אס"ת וז"ל הגרעק"א: "והוא כחומשין. וא"כ מכ"ש דתשמישי קדושה יכול יחיד למכרו בשלו והיש מי שאוסר ע"כ קאי רק על ס"ת ולא על תשמישו וזהו סיעתא להמג"א (סימן קנ"ג סק"ג)."

נמצא איפוא, דלא רק שהמשנ"ב התעלם מתי' המג"א, אלא אף מההכרח לקיום תי' והדבר צע"ג.

הנראה לענ"ד בזה הוא, דהמשנ"ב הבין בע"כ, שאין הכרח מחומשים לתשמישים, וכפי שהבאנו לעיל בדברי המג"א, וע"כ אף שהרמ"א היקל בחומשים לכו"ע אכתי אין בזה הכרח גבי תשמישים.

ויש לידע עוד, דאף אם חושב בדעתו לקנות במעות ג"כ ספרים, אכתי לא מהני, דאף למתירים למכור קדושה ע"מ לקנות קדושה שווה לה, הנ"מ בדיעבד אך לכתחילה אין לעשות כן (משנ"ב קנ"ג ס"ק יא' וע' מש"כ בהערה לעיל).

ונראה שיכול לכתחילה למכור הספרים, ולתרום המעות להספקת התלמידים" כמבואר בסימננו (קנ"ג) ס"ו, דהיינו החזקת תורה.

גבי גניזת ספרי קודש שאין לו צורך בהם ראיתי שנחלקו בזה הגריש"א זצ"ל והגר"י זילברשטיין שליט"א (הובאו דבריהם בספר גניי הקודש פ"ח ב'), ודעת הגריש"א שמותר לגנוזם אך הגר"י זילברשטיין שליט"א (שם במכתבים בסוף הספר אות ו') נקט שיש בזה ריח של הורדת קדושה, ולי העני צ"ע, דאי נימא שאסור למוכרם ע"מ לקנות בדמיהן חולין, דחשיב הורדה בקדושה, הלא ק"ו שגזינתם חמירא טפי, ואולי יש לומר דגניזתם היא כעין שמירת מצבם משא"כ במכירה, שע"י שמשתמש לחולין במעות שהם חליפי הספר, דזה חמיר טפי.

ובנידון האפשרות ליתנם במתנה, לכאורה לית לן בה דבזה הרי אין כלל הורדה, ואדרבא, ידוע מה שאמרו חז"ל (כתובות ג.) על הפסוק "הון ועושר בביתו וצדקתו עומדת לעד", זה הכותב תורה נביאים וכתובים ומשאלין לאחרים.

ס"ת שלו מותר למכור וכו' ", ומשמע דהא"ר תלה הדין בשתי הדעות המובאות בסעיף דידן, אך המעיין בא"ר יראה דהא"ר ס"ל דספרים לכו"ע שרי (ס"ק כב') ובאמת כשהפנה לדבריו אלו כתב בס"ק ז' "ולי נראה משום דספרים של יחיד מותר כדלקמן סעיף י' " ודבריו האחרונים אלו העתיק במשנ"ב, אלא שבמשנ"ב משמע שתלוי בב' דעות, אך בא"ר מבואר שמותר לכו"ע.

הנראה בזה הוא, שאה"נ, בשאר ספרים דעת המשנ"ב שמותר לכתחילה וכדלעיל, אלא שמה שיישב המשנ"ב הוא מכירת ספרי לימוד, דבזה לכאורה דינם כס"ת, ובאמת שהביא בס"ק סב' יישוב המג"א מדוע השו"ע סתם לאיסור מכירת ספרי לימוד בסימן ער' ד"אפשר דשם מייירי כשהקדישו לרבים לקרות בו" ומדכתב בלשון אפשר (וכ"כ המג"א) מוכח דאינו פשוט להתיר, ע"כ לעיל בס"ק יא', שדן גבי מכירת ספרי לימוד, הבין דהיתר ברור אינו אלא דעת היש מתירים גבי ס"ת דממילא יקלו אף בספרי לימוד.

העולה בידניו הוא שמכירת ספרי קודש, המבואר במשנ"ב הוא שכך הוא מנהג העולם, וכדעת הרא"ש, אך מאחר שנראה במשנ"ב שתלוי בשתי הדעות שהובאו בסעיף י', ממילא שייך להחמיר וכדעת י"א בתרא', וכן בכפה"ח (קול יעקב ער' ס"ק ח') אף שהעיד גם כן שנהוג למכור ספרים כתב שאין ראוי לעשות כן.

י. וע' בפלא יועץ (ערך ספר) שכתב "ואפילו אם יש ספרים שאינו יודע לקרוא בהם או שיש כפולים לא ימכור אם לא על מנת לקנות אחרים תחתיהם שהרי כתיב בספר החסידים מעשה באחד שהיה לו ספר הזהר יתר ומכרו וקראוהו בחלומו בהמה ואמרו שראשי תבות בהמ"ה רוצה לומר בערת הקדש מן הבית".

הרה"ג יעקב אלקיים שליט"א
מראשי ישיבת צעירים ירושלים

כשיטת הבה"ג בדין תמימות וברין קטן שהגדיל בספירת העומר

חולקים על בה"ג, נראה שהעיקר להלכה שאפילו דילג יום אחד יספור עם ברכה, ומה שפסק השו"ע שאם דילג יום אחד לא יברך, רק משום שכך התקבל המנהג, לכן באופן שיש ספק קל שמא ספר, יכול לברך, משום שבבה"ג אין מנהג, עכ"ד.

ועיין בתרומת הדשן (שם) שכתב ז"ל, "ואע"ג דבודאי שכח יום אחד נהגינן כבה"ג דכתב שכח יום אחד שוב אינו סופר, פירוש בברכה, דבלא ברכה מאי נ"מ מינה, ודלא כתוס' במנחות כו', מ"מ אע"ג דלא נהגינן כותייהו, בודאי לא ספר אלא כבה"ג, בספק מצינן למסמך עלייהו" עכ"ל. משמע מלשון תרומת הדשן כמו שכתב הבית שלמה.

ועכ"פ מצינו ב' אופנים ליישב את השאלה מדוע היכא שמסופק אם ספר, הדין נפסק שיכול להמשיך לספור עם ברכה, או משום שהעיקר להלכה כשיטת הראשונים שיכול לברך, וכל החשש מצד ברכה לבטלה, ולכן בספק קל יכול לנהוג כשיטת הראשונים, או משום שכך היה המנהג שלא לברך ובספק לא נהגינן הכי.

הנפק"מ לגבי קטן שהגדיל

ויתכן נפק"מ לגבי דין קטן שהגדיל בספירת העומר, דהנה כתב הברכי יוסף (סימן תפט סק"כ) שקטן שהגדיל באמצע ימי העומר יספור בלי ברכה. ועיין בשערי תשובה (סק"כ) שכתב דכיון שקטנים שלנו סופרים, לכן ימשיך לספור עם ברכה אחרי שהגדיל.

אבל בשו"ת אבני גזר (או"ח סימן תקל"ט) כתב שאחרי שהגדיל יספור בלי ברכה, דחיישינן לשיטת הבה"ג דהוי מצוה אחת.

מחלוקת הראשונים בדין תמימות

הנה שיטת רוב הראשונים שאם דילג יום אחד בספירה, ימשיך לספור בימים הבאים עם ברכה, אבל שיטת בה"ג שאם דילג יום אחד, הפסיד את הספירה לגמרי.

ויסוד מחלוקתם האם מצות ספירת העומר היא מצוה אחת, או מצוה על כל יום ויום, והשו"ע פסק להלכה שיספור בימים הבאים בלי ברכה.

ובתרומת הדשן (סימן ל"ז) כתב שדין זה נאמר דוקא באופן שזוכר ברור שדילג יום אחד, אבל באופן שמסופק האם דילג יום אחד או שלא דילג, יספור בימים הבאים עם ברכה, וכן פסק בשו"ע (סימן תפ"ט, ח).

דין ברכה במקום ס"ס

ועיין בפרי חדש ובמשנה ברורה שמבארים שיסוד דין זה משום ס"ס. א. שמא אין הלכה כמו שיטת בה"ג. ב. את"ל שהלכה כמו בה"ג, שמא לא דילג כלום.

והנה לכאורה יש להקשות מדברי המשנה ברורה (סימן רטו סק"כ) שכתב שאין לברך במקום שיש ס"ס.

ובשו"ת התעוררות התשובה (ח"ב סימן צג) כתב לבאר שהעיקר להלכה כמו שיטת רוב הראשונים שגם באופן שדילג יום אחד ימשיך לספור עם ברכה, אלא רק משום איסור ברכה לבטלה השו"ע חשש לשיטת בה"ג, לכן אם מצטרף עוד ספק יש לברך.

ועיין בשו"ת בית שלמה (או"ח סימן קב) שכתב לחדש יותר, דכיון שרוב הראשונים

שהוא מחוייב מדאורייתא, ויסוד דברי האול"צ הם להצד שהחיוב מוטל על הקטן.

אמנם עדיין יש להסתפק בגדר חיוב חינוך לפי הצד שחיוב חינוך מוטל על הקטן, האם רבנן חייבו את קטן לעשות מעשים של מצות בשביל להרגילו לקיים מצות, או"ד שרבנן חייבו קטן לעשות מצות בתורת חיוב גמור.

ויעויין בשו"ע (סימן קפו, ב) שקטן שאכל שיעור שביעה מוציא בברכת המזון גדול שאכל כזית, משום שמחוייב חד דרבנן מוציא את מחוייב חד דרבנן. ונראה להוכיח מדין זה שרבנן חייבו את הקטן במצות ונחשב קיום גמור של מצוה ולכן קטן שאכל שיעור שביעה יכול להוציא גדול שאכל כזית.

ונראה דאם נאמר שיסוד חיוב חינוך לעשות מעשים להתרגל לקיים מצוה, לפי"ז מסתבר שאחרי שהגדיל לא נשאר חיוב חינוך, אבל לפי צד ב' שקטן מחוייב במצוה לגמרי מדין חינוך, לפי"ז נראה שגם אחרי שהגדיל נשאר עליו חיוב חינוך, אלא שבעלמא אחרי שהגדיל אין צריך לחייבו מדין חיוב חינוך כיון שמוטל עליו חיוב גמור מדין גדול, אבל יש נ"מ באופן שלא נוכל לחייבו מדין גדול שיהיה חייב מדין חינוך, כגון קטן שהגדיל באמצע ימי הספירה, שמדין חיוב גדול, אינו מחוייב כיון שדילג כמה ימים, ונראה שישאר עליו חיוב חינוך לכן ימשיך לספור עם ברכה אחרי שהגדיל.

ויתכן לומר שגם להצד שגדר חיוב הקטן כדי להרגילו במצוות מ"מ כיון שהתחיל לקיים חיובו רשאי להמשיך את קיום המצוה, כיון שהבה"ג ס"ל דהוי מצוה אחת [וכעין מש"כ המנח"ח הנ"ל שלגבי תמימות סגי בספירה במציאות הגם שהא ספירה שאינה מחוייבת מדאורייתא].

ויתכן לומר שהצד שקטן שהגדיל יכול לברך, כיון שהעיקר להלכה כשיטת הראשונים דהוי מצוה בפ"ע בכל יום, והמנהג היה לחשוש לשיטת הבה"ג, ומ"מ בקטן שהגדיל לא נהגו בחשש הנ"ל, ולכן יכול להמשיך לספור עם ברכה. ומש"כ האבנ"ז שקטן אינו יכול לברך כיון שלמרות שהעיקר להלכה כשיטת הראשונים, אכתי יש חשש של ברכה לבטלה ואין סיבה שלא לחשוש לזה בקטן שהגדיל, אלא רק במקום ספק.

אמנם הביא המנח"ח (מצוה ש"ו) דגם לשיטת הבה"ג קטן שהגדיל יספור עם ברכה, כיון שספר במציאות בהיותו קטן, אפילו שאינה ספירה של מצוה, מ"מ לגבי דין תמימות מספיק ספירה במציאות, לכן ימשיך לספור אחרי שהגדיל עם ברכה.

חידוש האור לציון בספירה מדין חינוך בקטן שהגדיל

והנה באור לציון (ח"א סי' ל"ז) פסק שיספור עם ברכה אחרי שהגדיל, ומבאר שם דכיון שכאשר היה קטן חייב לספור מדין חינוך, נראה שחיוב חינוך נשאר גם אחרי שהגדיל, לכן יכול לברך כיון שיש עליו מצות ספירת העומר מדין חינוך ולגבי הספירה של חיוב חינוך הוי ספירה שלימה עכ"ד.

והנה עיקר דבר זה שחיוב חינוך נשאר גם אחרי שהגדיל הוא חידוש גדול, ויש לדון האם יסוד זה הוא רק להצד שחיוב חינוך מוטל על הקטן, או שגם אם הוא מוטל על האב מ"מ ישאר החיוב חינוך של האב אחרי שהגדיל.

ומסתברא שלהצד שהוא חיוב על האב, ל"ש לדון שישאר אחרי שהגדיל, כיון שעיקר החיוב על האב הוא להרגילו במצוות ואחרי שהגדיל לא נשאר חיוב חינוך כיון

סיכום ג' הדרכים

יש ג' דרכים מדוע קטן שהגדיל באמצע ימי ספירת העומר ימשיך לספור עם ברכה אף לשיטת בה"ג.

א. כיון שספר במציאות בהיותו קטן, אפילו שאינה ספירה של מצוה, מ"מ לגבי דין תמימות מספיק ספירה במציאות, לכן ימשיך לספור אחרי שהגדיל עם ברכה (מנחת חינוך מצוה שו).

ב. מצות ספירת העומר שהיה מוטל עליו בקטנותו מדין חינוך, ממשיך אחרי שהגדיל, לכן יספור עם ברכה לקיים את מצות ספירת העומר מדין חינוך (אור לציון).

ג. כיון שבשעת הדחק קטן מוציא גדול במצות דרבנן, ה"ה מוציא את עצמו, לכן ימשיך לספור עם ברכה אחרי שהגדיל.

ביאור מחלוקת הראשונים ע"ד הדרש

ועל דרך הדרש נראה לבאר במחלוקת הראשונים והבה"ג אם הוי מצוה אחת או מצוה בפ"ע בכל יום.

דהנה כתב החינוך (מצוה ש"ו): מצות ספירת העומר לספור תשעה וארבעים יום מיום הבאת העומר וכו', משרשי מצוה זו על צד הפשט, לפי שכל עיקרן של ישראל אינו אלא התורה וכו' ומפני כן, כי היא כל עיקרן של ישראל ובעבורה נגאלו ועלו לכל הגדולה נצטוינו למנות ממחרת יו"ט של פסח, להראות בנפשנו החפץ הגדול אל היום הנכבד הנכסף ללבנו כעבד ישאף צל וימנה תמיד מתי יבוא העת הנכסף אליו שיצא לחירות.

ובשבולי הלקט (סדר עצרת ס" רלו) הביא על דרך זה ממדרש אגדה: למה תלה הכתוב יום חג שבועות בספירה משא"כ בכל המועדות, לפי שכשנתברשו ישראל לצאת ממצרים נתברשו שהן עתידים לקבל את

דרך נוספת בחיוב הספירה לאחר שהגדיל

ונראה לומר סברא אחרת מדוע קטן שהגדיל יכול להמשיך לספור עם ברכה אחרי שהגדיל, אפילו אם נאמר שחיוב חינוך לא רמי עליה אחרי שהגדיל, מכל מקום יכול לברך מדין חיוב ספירת העומר של גדול.

דהנה יש להתבונן מדוע קטן שהגיע לחינוך אינו מוציא גדול בספירת העומר, ונראה שלפי שיטת הרמב"ם שספירת העומר בזמן הזה מדאורייתא, קטן לא מוציא גדול משום שמחויב דרבנן לא מוציא את מחויב דאורייתא, אבל לפי שיטת תוס' יסוד הדין שקטן אינו יכול להוציא גדול בספירת העומר משום שמחויב תרי דרבנן אינו מוציא מחויב חד דרבנן, כמבואר בשו"ע (סימן תרפ"ט, א) שקטן אינו מוציא גדול במגילה, ועיין תוס' (מגילה יט.) משום שמחויב תרי דרבנן לא מוציא את מחויב חד דרבנן.

ועיין במשנה ברורה (סימן תרפ"ט סק"ו) שפסק שבשעת הדחק קטן מוציא גדול במגילה, מבואר שבשעת הדחק נקטינן שמחויב תרי דרבנן מוציא את מחויב חד דרבנן. ונראה שכמו שבשעת הדחק קטן מוציא גדול במגילה, ה"ה קטן מוציא גדול בספירת העומר.

ולפי"ז נראה שכמו שבשעת הדחק קטן יכול להוציא גדול אחר בספירת העומר, ה"ה יכול להוציא את עצמו בהיותו גדול בספירה שספר בקטנותו דנחשבת ספירת העומר של מצוה, לכן קטן שהגדיל ימשיך לספור עם ברכה, דנחשב שספר בלי דילוג ומקיים את דין תמימות במצות ספירת העומר, כיון שמצטרף מצות ספירת העומר שספר בקטנותו בשיעור קיום של תרי דרבנן.

מאהבה שהיתה בפורים, שמכאן מודעה רבה לאוריינת שהדרך לזכות לתורה הוא רק ע"י אהבה, שקבלת התורה בהר סיני היתה מיראה ע"י כפיית הר כגיגית, אבל בקבלת התורה בפורים - קיימו וקיבלו היהודים עליהם ועל זרעם - נקבע לדורות שאופן קבלת התורה הוא אך ורק ע"י הרצון והחפץ.

ויתכן לפי"ז לבאר העניין, שבזוהר מובא עיקר הטעם לספירת העומר מצד ההכנה של הטהרה, אמנם מימי קבלת התורה שהיה בפורים התחדש, שהאופן לקבל ולזכות בתורה הוא רק ע"י רצון וחפץ, וא"כ זהו שכתב החינוך הטעם הנוסף של לעורר בליבנו החפץ ליום הנכבד והנכסף לליבנו.

ויתכן באופ"א לבאר, דידוע בספה"ק שקבלת התורה בפורים כנגד תורה שבע"פ, [וזוהו 'ליהודים היתה אורה' ע"ד מש"כ 'העם ההולך בחושך ראו אור גדול'] והיינו שהאופן לזכות לתורה שבע"פ זה ע"י הרצון והתשוקה, [וענין זה הוא פשוט מסברה שלא יתכן להעמיק, להבין, ולהשכיל בעומק העיון בכל סוגיה בלי שיש השאיפה והרצון לזה, יחד עם התענוג של עמל התורה, דבר זה לא יכול להיות בבחינת כפיית הר כגיגית מיראה, וזה יותר שייך על קבלת התורה בהר סיני שקיבלו את המצוות וקיומם, אבל לימוד ועמל ויגיעת התורה לא יתכן אם לא ע"י אהבה ורצון].

ולפי"ז יתכן לומר שהטעם שכתב הזוהר הוא על עצם קבלת התורה והמצוות שצריך את הטהרה, ואילו מש"כ החינוך, הוא על עניין עמל ועיון התורה, שבא ע"י הרצון ולזה כתב הטעם בספירה לעורר האהבה והרצון כעבד ישאף צל.

התורה לסוף חמישים יום ליציאתן שנאמר בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלוקים על ההר הזה, הרי הנון של תעבדון יתירה לומר לך לקץ נ' יום - תעבדון את האלוקים, וישראל מרוב חיבה היו מונין בכל יום ויום ואומרים הרי עבר יום אחד וכן שני וכן כולם, שהיה נראה בעיניהן כזמן ארוך מרוב חיבתן הגדולה על הדבר לכך הספירה נקבעה לדורות. עכ"ל.

וידוע הטעם שכתב הזוהר [הובא באוה"ח הקד'] שעניין הספירה של ז' שבועות כי לצד שהיו בטומאת מצרים ורצה ה' להזדווג לאומה זו, דן בה כמשפט הגדה שדינה לספור ז' נקיים, וציוה שיספרו ז' שבועות ואז יהיו מוכשרים להכנסתם כלה לחופתה, והגם ששם ז' ימים וכאן ז' שבועות לצד הפלגת טומאתם. עכ"ל.

ויתכן לומר בזה, דיש ב' סוגי עבודה בימים אלו: א' - עבודת הרצון וההשתוקקות להראות בנפשנו הכיסופין אל היום הגדול שהוא תכלית יציאתנו ממצרים כמש"כ הרמב"ן. ב' - העבודה מצד היציאה מהטומאה והתיקון כל יום ויום שבזה מכשירים את עצמנו ליום מתן תורה.

ונראה שהחלק של עבודת ההכנה והטהרה ככלה המיטהרת מתאים יותר לדברי הבה"ג, שהוי מצוה אחת, וכמו ז' נקיים שהם יחידה אחת של הטהרות ולא מצוה בפ"ע בכל יום, ואילו מש"כ החינוך שענין הספירה זה להראות בנפשנו ההשתוקקות וכו', יותר מתאים לשיטת הראשונים שכל יום ויום הוי מצוה בפ"ע של תוספת כיסופין והשתוקקות כעבד ישאף צל וכו'.

ונראה להוסיף עוד, דהנה ידוע מש"כ המהר"ל בעניין קבלת התורה

הזיק חמץ שמכור לגוי בפסח אם חייב בתשלומין (ח"מ סימן שפו).

תשובה

נראה לחייב את החתן בתשלום לחמיו על הזיק הבקבוק מדינא דגרמי, ואע"פ שגרמי בשוגג פטור (ש"ך חו"מ סימן שפו סק"ו), מ"מ הכא נחשב הדבר כפשיעה של החתן עיין בגוף התשובה.

גזל חמץ ועבר עליו הפסח והדין תוך הפסח

א קיי"ל (ב"ק צו:) גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך. וכתב החק יעקב (או"ח סימן תמג סק"ח) הובאו דבריו בקצה"ח (סימן שסג סק"א). דאם תובעו תוך הפסח לא מצי אמר הרי שלך לפניך לפי שהכל מצווין לבערו באותו פעם וכאילו שרוף ועומד דמי, ונמצא שאינו מחזיר לו כלום. ומה"ט נקטו בש"ס ובפוסקים חמץ ועבר עליו הפסח, וכן בב"ק (צה:): אמר רבה גזל חמץ לפני הפסח ובא אחר ושרפו במועד פטור שהכל מצווין עליו לבערו. לאחר הפסח ובא אחר ושרפו מחלוקת ר"ש ורבנן, לר"ש דאמר דבר הגורם לממון כממון דמי חייב לרבנן דאמרי דבר הגורם לממון לאו כממון דמי פטור.

ב ובספר קצה"ח הקשה על דבריו ממ"נ אם נחשב החמץ בפסח כהזיק ניכר מחמת זה שנחשב שרוף א"כ כבר קנה הגזולן את החמץ בשינוי וכדאיתא בגיטין (ננ:) מתיב רב פפא מטבע ונפסל תרומה ונטמאת חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרש"ל. ומוכח שהזיק שאינו ניכר לא שמיה הזיק, דאם שמיה הזיק אף לאחר הפסח לא יוכל לומר הרש"ל, דאינו שלו דקנהו בשינוי. ואם נאמר דלא חשיב הזיק

שאלה

חתן שהתארח אצל חמיו בליל הסדר ובסוף הסדר כשכל בני הבית הלכו לישון נותר החתן בסלון הבית לשבת וללמוד כסדר נרצה עד שתחטיפנו שינה. והנה תוך כדי הלימוד הביט החתן לעבר ספריית הספרים של חמיו ונדהם לגלות שמונח בויתרינה בקבוק ויסקי, קפץ החתן מכיסאו ומיהר ליקח את הבקבוק ושפך הכל לתוך בית הכסא. [דאומנם מהני שפיכה לבית הכסא על אף דהוי אחר שש שעות ואחר שש אין ביעור חמץ אלא בשריפה (סימן תמה משנ"ב סק"ו), מ"מ שפיכה לבית הכסא הוי כמבוער. עיין בחזו"א (או"ח סימן קיח סק"ג), ובאור לציון (ח"ג פיד ס"ב). אך אכתי הדבר נעשה שלא כדין, כיון שהדבר אסור ביו"ט, כמבואר באו"ח סימן תמו בשו"ע וברמ"א דחיישינן דלמא אתי למיכלה ונחשב מוקצה שאסור לטלטלו ועיין שם במשנ"ב (סק"ו)]. למחרת בבוקר סיפר לחמיו שהשאיר בקבוק ויסקי בויתרינה והלא זהו חמץ גמור, ועשה מעשה של ביעור חמץ ושפך את תכולת הבקבוק לביהכ"ס. התרעם עליו חמיו ואמר לו וכי חשוד אני בעינך להשאיר חמץ בבתי בפסח?! בקבוק זה מכור לגוי במכירה שעשיתי בערב פסח, ובויתרינה זו כל בני הבית יודעים שאין לגעת ולפתוח כל ימי הפסח. כעת תובע חמיו את חתנו, תשלם על בקבוק הויסקי ששפכת כיון שרצוני היה להשתמש בו לאחר הפסח. ואילו החתן טוען שאין זה בקבוק ויסקי שלו אלא של הגוי, ואם הגוי ירצה שיתבע אותו אך לחמיו א"צ לשלם כלום. עם מי הדין.

מזיק וגרמי, פוטר נמי בגזילה בדין מטבע ופסלתו מלכות.

לעומ"ז ברשב"א (ב"ק צח.) הקשה על דין שף מטבע דפטור לרבה, מב"ק (צו:), בדין גזל מטבע ועבדינהו נסכא קנה, כיון דהו"ל שינוי שאינו חוזר שאף אם יחזור ויעשנו מטבע הוא פנים חדשות. וא"כ ה"ה בפוחס מטבע ליחשב שינוי ויתחייב מדין מזיק. ותירץ דהתם בדנחית ליה לגזלנותא ולעניין קניה בשינוי, והאי לעניין נזיקין דאמר ליה מאי איפסדתיך.

ומבואר ברשב"א איפכא מהתוס', לחלק בין שינוי דגזילה לשינוי דמזיק. וס"ל דבשינוי בגזילה אינו מחייב גם כלפי נזיקין ולכן אף שבגזל מטבע ועביד נסכא עביד שינוי לגזילה מ"מ לעניין מטבע בשף מטבע כיון שבפועל לא חסריה בגוף המטבע מידי לא נחשב שינוי לעניין מזיק.

ה) וכן פסק הש"ך (סימן שפו סק"ז) להלכה דמה שפטר רבה בפוחס מטבע, היינו דוקא כשלא הגביהו, ומדין מזיק פטור כיון דלא חסריה. אבל כשהגביה שאז הוא גזלן לא חשיב השבה וחייב, ולכן אף לרב יהודה חייב בפסלתו מלכות. ולפ"ז מחייב אף בשף היינו לעניין גזילה, אך יכול לפטור כרבה לעניין מזיק כשלא הגביה דמדלא חסריה לא הוא מזיק.

ו) ובקצה"ח הוכיח כהרשב"א, מפסק הרמב"ם והשו"ע דפסקו לחייב בפוחס מדין גרמי. (שו"ע סימן שפו ס"א). וקשה דכיון שנפסק בסימן שסג כרב יהודה לחייב בפסלתו מלכות ובדין נסדק דהוי שינוי א"כ לחייב בשף מטבע מדין מזיק כיון דהוי כנסדק, ומדוע לחייבו מדין גורם. אלא יישב הקצה"ח דע"כ ס"ל כהרשב"א דקיים חילוק בין שינוי לעניין גזילה מלעניין דין מזיק. דכיון שלעניין מזיק יכול לומר לו מאי חיסרתיך כיון שלא נעשה שינוי בגוף ואין

ניכר א"כ ה"ה בפסח נמי לא ליהוי היזק ניכר ואמאי לא יוכל לומר הרש"ל גם בפסח. ואת"ל דהוי שינוי החוזר, א"כ אף בפסח עצמו כבר נחשב לשינוי החוזר ולא הוי שינוי, ומה שהחמץ עומד לשריפה אין זה מחשיבו שרוף לפי שקיי"ל כרבנן דר"ש דדבר העומד להשרף לאו כשרוף דמי.

ג) וביישוב דברי החק יעקב כתב האור שמח (פ"ג מהלכות חמץ ומצה ה"ח) וביתר ביאור מו"ר מרן הגאב"ד הגר"ש ידידיה זעפראני שליט"א בספרו משפט שלמה (ח"ג סימן ג), דהנה בב"ק (צו:) איתא גזל מטבע ונסדק משלם כשעת הגזילה. ונפסק בשו"ע חו"מ סימן שסג.

ובגמ' (ב"ק צו.) נחלקו רב הונא ורב יהודה בדין גזל מטבע ופסלתו מלכות רב הונא ס"ל דפטור דלא הוי כנסדק, ורב יהודה ס"ל שחייב דהוי כנסדק כל שנפסל ואינו יוצא במדינה אחרת. לדינא בשו"ע (סימן שסג ס"א) פסק כרב יהודה וכשיטת הרמב"ם ונמו"י (לד:), דנסדק ופסלתו מלכות אינו יכול לומר לו הרש"ל. וברמ"א פסק כתוס' (ב"ק צח. ד"ה השף) והרא"ש (שם סימן י'), דפסלתו מלכות יכול לומר לו הרש"ל.

ד) ומבואר בקצה"ח (סימן שפו סק"א) דמחלוקתם תליא במה דאמר רבה (ב"ק צח.) השף מטבע חבירו פטור מ"ט דהא לא עביד מידי, וה"מ דמחיה בקורנסיה וטרשייה אבל שייפיה בשופינא חיסוריה מחסריה. דהתוס' ס"ל דרבה שפטר ס"ל כרב הונא שפטר בפסלתו מלכות וחייב רק בנסדק, דאם ס"ל לחייב בפסלתו מלכות כ"ש שהיה לו לחייב בשף מטבע, ומדפטר ש"מ דפטור גם בפסלתו מלכות, ושאינו מדין נסדק וזה פסק הרמ"א לעיל. ומבואר דהתוס' השוו דין גזילה למזיק, דמדפטר רבה שף מטבע מדין

דין שומר על חמץ שלא ביערו קודם זמן האיסור

א פסק מרן השו"ע (או"ח סימן תמג ס"ב) ישראל שהיה בידו חמצו של ישראל אחר בפקדון יעכבנו עד שעה חמישית ואם לא באו בעליו ימכרנו לאינו יהודי. ואם לא מכרו חייב לבערו בזמן איסורו. ונחלקו האחרונים אם מתחייב השומר דמים לבעלים כיון שהיה לו למוכרו ומדלא מכרו הפסידו.

דעת המג"א הובא במשנ"ב (סק"ב) לחייב אפילו בשומר חנם כל שיכול למוכרו, ופשע ולא מכרו דהוי פשיעה שהיה לו למכור, וש"ח חייב. ועיין עוד שעה"צ (סק"ד) בדין שכחה ואכמ"ל.

דעת החק יעקב לחלק בין שומר חנם לשומר שכן ורק בשומר שכן חייב בלא מכרו.

הכרעת רוב האחרונים כמוכא במשנ"ב שם לפטור בין בשומר חנם ובין בשומר שכן, כיון שמכירת החמץ לא נכנסה בכלל שמירה. שלא קיבל עליו אלא לשמור את החפץ שיהיה ברשות בעליו ויחזירו לו בשלמות ולא קיבל עליו למוכרו, שהרי אדרבא במכירה זו מוציאו מרשות בעליו ואינו צריך למוכרו אלא מטעם השבת אבידה ולא מצינו שמחוייב לשלם מי שאינו משיב אבידה. ועיין שם עוד בדין משכון ע"פ הש"ך בחו"מ סימן עב שמפסיד המלוה כספו.

ב ומבואר לדינא שאינו מתחייב השומר על הפסד החמץ לבעלים בזה שלא מכרו ובעקבות כך נאסר החמץ בהנאה ועליו לשורפו. ואע"פ שקיי"ל ששומר חייב אף בגרמא, כדאיתא במהרי"ט (ח"ב סימן קי) ועוד אחרונים, ע"פ מה דפסק השו"ע (חו"מ סימן שג ס"ח). מ"מ הכא איכא סברא מיוחדת לפטור שומר, כיון שלמכור את החמץ לגוי הוי איפכא ממעשה שמירה. ולכן על אף שנגרם היזק

החייב אלא משום גורם, ולכן אינו כדין גזל דמשהגביה קנייה בשינוי. ונפ"מ לאונס שגרמי באונס פטור (ש"ך סימן שפו סק"ז).

ז ע"פ הנ"ל יש לבאר את דברי החק יעקב בגזל חמץ, דס"ל שבתוך הפסח לא יכול לומר לו הרש"ל דהוי כדין מטבע ופסלתו מלכות, דאומנם לא נעשה שינוי בגוף החפץ וכמו"כ בחמץ, גוף החמץ לא השתנה אך מ"מ ניכר הזיקו בתנאים החיצוניים, דבזמן הפסח מינכר שהוא לחם ולא מצה ולכן עומד לשריפה דומיא דפסלתו מלכות שניכר שאינו כשאר מטבעות. ולכן לשיטת הרמב"ם והשו"ע לא מצי למימר ליה הרש"ל כפסק החק יעקב. ואילו לפסק התוס' הרא"ש והרמ"א יכול לומר לו הרש"ל וכפסק הקצה"ח, כיון שלא נשתנה בגופו.

משא"כ במחזיר לאחר הפסח לכו"ע מצי אמר לו הרש"ל, כיון שאז כבר לא ניכר שינויו משאר חמץ שלא עבר עליו הפסח. ואע"פ שאף במחזיר בפסח אילו ממתין לאחר הפסח אומר לו הרש"ל, וקשה מהגמ' בגיטין דמוכח שחמץ הוי היזק שאינו ניכר כפי שהקשה הקצה"ח. וע"ז יישב החק יעקב דכיון שבפסח הכל מצווים עליו לבערו והוי כשרוף לעניין שכבר נחשב שקנאה בשינוי ולא יכול לומר לו הרש"ל.

ח חזינן מהכא דלפסק השו"ע וע"פ מה שפסק החק יעקב בגזל חמץ שבפסח אינו יכול לומר הרש"ל כיון דהוי כשרוף וכשינוי מעשה לעניין השבה, למרות שלא נעשה שינוי בגוף מ"מ הוי היזק ניכר לעניין גזל. והראנו שקיים חילוק בין גזלן למזיק לעניין דבר שלא חיסרו בפועל, דאף שכלפי גזל חשיב שינוי במזיק חיובו מדין גרמי.

כעת יש לדון כשמזיק לו חמץ בפסח אם ג"כ נחשב להיזק ניכר כדי לחייבו דמי נזק.

ב עוד איתא בגמ' (ב"ק צח:) בהא דאמר רבה השורף שטרו של חברו פטור. ובהתחלה העמידה דין זה הגמ' במחלוקת רבנן ור"ש, דלר"ש הוי גורם לממון וחייב ולרבנן פטור. ומתקיף לה רב הונא בריה דרה יהושע אימור דאמר רב דבר הגורם לממון כממון דמי בדבר שעיקרו ממון כדרבה בגזל חמץ לפני הפסח ובא אחר ושרפו במועד פטור שהכל מצווים עליו לבערו, לאחר הפסח לר"ש חייב דהוי גורם לממון דתו לא יכול הגזלן לומר לבעלים הרי שלך לפניך אלא דמים בעי להשיב לו ועיקרו ממון, אע"פ שעששו אינו שוה כלום. אך בשטרות דמעולם לא היה גופו ממון מי שמעת ליה. ומשני אמימר דלמאן דדאין דינא דגרמי חייב בשורף שטרותיו של חברו וכשיטת ר"מ לקמן.

ג ונחלקו הראשונים אי הלכה כר"ש או כרבנן כמובא בש"ך (סימן שפו סק"י, סק"א).

דעת בעה"ת דהלכתא כר"ש כיון דדבר הגורם לממון וגרמי חד הוא. וכיון שקיי"ל דינא דגרמי חייב ה"ה בדבר בגורם לממון.

מאידך דעת הרמב"ם ורע"ב ועוד ראשונים המובא בש"ך, וכן שיטת הרמב"ן בקונטרס דינא דגרמי דהלכה כרבנן דגורם לממון לאו כממון דמי. ואינו כדן דינא דגרמי שחייב. וכן משמעות הסוגיה לעיל בב"ק בתירוץ אמימר לחייב מדין גרמי ולא מדין גורם לממון אליבא דרבנן, ואין דינא דגרמי תלוי במחלוקת ר"ש ורבנן.

ד כמו"כ פסק הרמב"ן הובא בש"ך (סק"א) כדן גזל מצה ובא אחר ושרפה לאחר הפסח שחייב לשלם לגזלן מדינא דגרמי, שהרי גרם להפסיד ממון מכיסו. ובמהרש"ל הקשה על הרמב"ן דדין זה נאמר אליבא דר"ש שדבר הגורם לממון כממון דמי, וכיון דלא קיי"ל כר"ש איך נקט הרמב"ן לחייב את השורף.

לחמץ של בעה"ב מ"מ פטור השומר. משמע שאילולא סברא זו היינו מחייבים את השומר על הפסד החמץ שלא מכרו לגוי ונאסר כעת החמץ. דכיון שהגיע זמן איסורו והכל מצווים עליו לבערו הוי כמאן דקלייה בידים דמי וחשיב גרמי (וכפי שיתבאר עוד לקמן) והיזק ניכר כל שתובעו בפסח.

ג ולפ"ז יש לדון בנדו"ד אם ג"כ יש לחייב את החתן על שפיכת הבקבוק מדין גרמי כיון שמה ששפך בחג הוי היזק ניכר, או נימא דהוי רק כדבר הגורם לממון ולא כממון דמי.

דין דבר הגורם לממון וגרמי

א בפסחים (כט:) וב"ק (עא, צח:) נחלקו רבנן ור"ש בדבר הגורם לממון. דתנן ר"ש אומר קדשים שחייב באחריותן חייב. ופרש"י אם גנב קדשים מבית בעלים אם קיבל בעליו אחריות, כגון דאמר הרי עלי עולה והפריש זו חייב הגנב לשלם כפל, דאע"ג דלאו דידיה הוא אלא של הקדש כיון דגורם לממון הוא דאי מיית בידו בעי לשלומי כדידיה דמיא. כמו"כ בפסחים שם באוכל חמץ של הקדש במועד דלר"ש חייב כיון דגורם לממון דראוי לפדיה או דהוי מזבין ליה גזבר לישראל ואכלי ליה ואפסדיה להקדש, וצריך להביא קרבן ודבר הגורם לממון כממון דמי דראוי לאחר הפסח אף לישראל. וכן הוא בגמ' בפסחים (ה:) במה דאמר לו רבא לבני מחוזה בעירו חמירא דבני חילא (גייסא של בית המלך ומטיילין תיקון טורח מזונותיהן על העיריות) מבתיכו, כיון דאם יגנב או יאבד תצטרכו לשלם להם דמים חשיב כשלכם לעבור עליו בלאו דבל יראה ובל ימצא. לא מבעיא לר"ש דס"ל דבר הגורם לממון כממון דמי וה"נ כיון שהוי גורם לממון לעניין אחריות תשלומים עובר. אלא אף לרבנן חשיב גורם לממון לעבור עליו בלא ימצא דגבי חמץ מיהא מיתסר ונפסק בשו"ע (או"ח סימן תמ ס"א).

בריטב"א על כתובות (לד): שנקט כתירוץ השני וכתב שהוא הנכון.

ו) נמצא: דלתירוץ קמא בתוס' קיים חילוק בגדר בין דבר הגורם לממון לר"ש, לבין דינא דגרמי לר"מ. דגרמי אינו אלא כשההיזק הוא בדבר שווה לכל העולם שלא כמו בדין שומר בשור הנסקל או גוזל חמץ שעבר עליו הפסח דאינו שווה אלא לשומר והגזלן, ואילו דבר הגורם לממון לר"ש הוא כל שגורם לו הפסד והוצאה כספית שאילולא שהיה אחר מזיקו היה נפטר ע"י שאומר הרש"ל.

ז) משא"כ לתירוץ השני שאכן בשור הנסקל ודין גוזל חמץ שחייב מדין גרמי אף למה דלא קיי"ל כר"ש, א"כ מה גדר החילוק בין גרמי לדבר הגורם לממון, אם לא קיי"ל כר"ש ובעה"ת. כיון שאכן נקטינן לחייב בדין גוזל חמץ מדין גרמי. ואף הש"ך (סימן שפו סק"א) שפטר אינו אלא משום דהאריך להוכיח דגרמי הוא קנס ולא קנסו במידי דלא שכח, וא"כ איך ניישב את הרמב"ן והתירוץ השני בתוס' ושכן מסיק הריטב"א.

ח) דבר זה מיושב בקצה"ח (סימן רצא סק"ד) בדין עכו"ם שמעליל על יהודי שהופקד אצלו סייף שישלם לו יותר מכדי שיוויו, ואדם ששאל מהשומר איבד את הסייף או הזיקו האם מספיק שישלם לו כשווי הסייף או כפי שמעליל עליו העכו"ם. והביא שם לתשובת גאוני בתראי שכתבו לחייב מדינא דגרמי. ושם כתב בקצה"ח, דל"מ לתירוץ הראשון בתוס' לעיל ה"נ פטור במה שהעכו"ם מעליל, כיון שרק לנפקד שווה הסייף יותר ולא לכל העולם, ועל כן חייב רק לר"ש מדין דבר גורם לממון, ואנן לא קיי"ל כר"ש. אלא אף לרמב"ן שחייב בשור הנסקל וגזל חמץ מדין גרמי, מ"מ לא חייב הרמב"ן אלא במזיק ממש אבל אם בפשיעה או בגניבה ממש נראה דודאי פטור אליבא דכו"ע. דדינא דגרמי לא מחייב

ה) ובש"ך שם כתב ליישב את הרמב"ן ע"פ התוס' (ב"ק עא:) בדין שומר על שור הנסקל שנגנב מבית שומר וטבחו הגנב, שחייב לשלם לשומר מדין דבר הגורם לממון וכו"ש. דאף שאינו שווה כלום מ"מ השומר היה יכול להפטר ע"י שמחזיר את השור לבעלים ואומר לו הרש"ל, ועכשיו שנגנב ומת הוא גורם לממון לשומר וחייב.

והקשו בתוד"ה "וסבר" מדוע חייב רק לשיטת ר"ש ולא נימא לחייב מדין גרמי כדין שורף שטרותיו של חברו, ותירצו בתוס' ג' תירוצים.

דאין לחייב מדינא דגרמי אלא בדבר שווה לכל העולם. כגון בשורף שטרות שראוי השטר לכל העולם למכור ולגבות בו, וכן במסכך על גבי תבואתו של חברו דראויה התבואה לכל העולם. אבל דבר הגורם לממון כשור הנסקל וקדשים שחייב באחריותו אינו ראוי אלא לזה שיפטר בזה בעצמו, בזה אין חייב לר"מ אלא לר"ש דהווי גורם לממון.

דלר"ש חייב מדין גורם לממון אף בד' וה' ואילו לר"מ אין חייב מדין גרמי אלא בנזק. ולכן העמידה הגמ' כר"ש בכדי לחייבו אף בארבעה וחמשה, אבל באמת אף לר"מ חייב מדין גרמי בשור הנסקל.

ע"פ הריצב"א דגרמי אינו אלא מקנסא ובכה"ג לא קנסו.

וכתב הש"ך דע"פ התירוץ השני בתוס' א"ש פסק הרמב"ן שחייב בגזל חמץ ובא אחר ושרפו לאחר המועד, דחייב מדין גרמי כדין שורף שטרותיו ושור הנסקל, אף דלא קיי"ל כר"ש. דה"נ הפסיד לגזלן במה שהיה יכול לומר לבעלים אחר הפסח הרש"ל. והוסיף הש"ך דלפי תירוץ קמא ודאי לא מסתבר, דמה לי שווה לכל העולם או רק לניזק והשומר, סו"ס גרם לו היזק. וכן הוא

מיירי שהזיקו אלא נגנב או נאבד, ואילו בדין גזל חמץ ובא אחר ושרפו אחר הפסח דלא הזיקו ממש חייב מדין גרמי וכמסקנת הגמ' בדין שורף שטרותיו.

(יא) ע"פ האמור השתא בנדו"ד יש לחייב את החתן לשלם על ההיזק שיצר לחמיו. ל"מ לדעת בעה"ת שפסק הלכתא כר"ש שדבר הגורם לממון כממון דמי, ה"נ הוי גורם לממון כיון שאחר הפסח יחזור אליו והוא כעת באפשרות חזרה ונמצא מפסידו. אלא אף לדעת הרמב"ן והרמב"ם והש"ך מ"מ הכא יש לחייבו מדין גרמי, או מטעם כיון שהפסידו דבר השווה לכל העולם לאחר הפסח, או כיון שהזיקו ממש ששפך לביהכ"ס הוי כדין שורף שטרותיו שחייב, כיון שהפסיד לו אפשרות גביה, ה"נ הפסיד לו את החמץ שהוא באפשרות חזרה לאחר הפסח והוי גרמי. (וטעם זה עם מאי דקיי"ל כתירוץ השני בתוס' כמובא לעיל).

(יב) ואין לפוטרו מטעם גרמי בשוגג כדאיתא בש"ך (חור"מ סימן שפו סק"ו), כיון שהכא נחשב החתן פושע בזה ששפך את הבקבוק ללא בירור עם חמיו אם הבקבוק מכור לגוי. וכמו"כ היה מוטל עליו רק לכפות כלי על הבקבוק כמבואר בשאלה, אף שחושב שלא נמכר הבקבוק לגוי ולא לפעול ע"פ החלטת עצמו.

דבר הגורם לממון בחמץ בפסח

(א) עוד י"ל דהכא שחמיו נחשב כשומר על חמצו של הגוי כל עוד שהגוי לא משלם עליו ולא לקח אותו, ועכשיו הזיקו חתנו נמצא שמזיק את השומר בממון ממש מפני שמפסידו, שכעת הגוי לא ירצה לשלם על החמץ ונמצא מפסיד את חמיו ממון וחייב.

(ב) דהנה במקור חיים (או"ח סימן תמ סק"ג) הקשה ממה דמבואר בשו"ע (או"ח סימן תמ ס"א) דישאל שמקבל אחריות על חמצו של

אלא במזיק ממש אבל דין שמירה לחייב בגניבה ואבידה ליתא אלא בדבר שגופו ממון, ואפילו שטרות ליכא בדין שמירה שאין גופן ממון. ולכן בשואל סייף גמי אם נאבד באונס או אפילו בפשיעה אינו משלם אלא דמי שיוויו ומה שהעכו"ם מעליל, דאינו אלא משום דינא דגרמי ליתא בדין שומרים כיון דאין גופן ממון.

(ט) עוד הוסיף שם הקצה"ח לבסוף, דבדין הסייף שהעכו"ם מעליל נראה לפטור אפילו כשהשני מזיקו בידיים, דאינו דומה לדין שור הנסקל וגזול חמץ והזיקו שחייב הרמב"ן מדין גרמי. דהתם היכא דליתא לשור בדין מחייב השומר כיון דלא מצי אמר הרש"ל אבל היכא שמעליל עליו כיון שגוף התשלומין שמשלם לעכו"ם אינו בדין אינו מחייב משום גרמי.

עוד עיין בקצה"ח (סימן שפו סק"א) שכתב חילוק בין דין דבר הגורם לממון לגרמי. דגורם לממון חיובו מדין מזיק וכאילו הזיק כיס מלא מעות וחשיב היזק בידיים, ואילו גרמי אינו נחשב מזיק ממש בגוף הממון אלא ע"י גרמי. והיינו דהוי תוצאה של נזק ולא עשיית היזק בידיים, וכדין מחיצת הכרם שנפרצה דאין ההיזק אלא ע"י גרמי דהוי תוצאה שהגפנים ניזוקו אך לא ע"י מעשה בידיים.

(י) עכ"פ נמצאנו למדים דיש שני חילוקים בראשונים בין דין דבר הגורם לממון לדין גרמי. א) חילוק התוס' כתירוץ הראשון שגרמי חייב דוקא כשמפסיד דבר השווה לכל העולם, ודבר הגורם לממון חייב לר"ש אף שההיזק פרטי לאותו אדם. ב) גורם לממון הוי סיבה לחייב גם באופן ששומר פשע או נגנב ונאבד ואילו גרמי לא מחייב אלא כשבפועל הזיקו ממש, ולכן בשור הנסקל לא אמרה הגמ' לחייב אלא מדין דבר הגורם לממון כיון שלא

ד) והנה כל זה כלפי קבלת האחריות של היהודי כלפי הגוי, אך בנדוד"ד שבא יהודי אחר והזיק לחמץ כבנדוד"ד ועכשיו גורם הפסד לחמיו שנמצא מופסד מהעיסקה עם הגוי, כיון שהגוי ישלם לו פחות ולא ירצה לשלם את היתרה על מה שלא מקבל בפועל א"כ בזה חשיב כמפסידו בידיים וכדין שורף שטרותיו של חברו דכמאן דקלייה בידיים דמי, דמפסיד לו ממון ממש כלפי תשלום הגוי וחייב מדין גרמי. וכדין שור הנסקל שהועד בבית השומר שהיה לחייב את זה שגנבו מדין גורם לממון או מדין גרמי, תלוי לפי התוס' ולפי הרמב"ן. ה"נ חייב כלפי חמיו, שהחמץ שמכר לגוי ה"ה שומר עליו ורק כלפי חובת אחריות להתחייב ביעור זה אינו כיון שאין פה אחריות אלא מצד גורם לממון והכא לא נחשב כממון דמי. אולם כלפי המזיק שנחשב שמזיקו בידיים ליהודי השומר שמפסיד לו את כספו ודאי שחייב מדין מזיק או מדין גרמי.

דבר הגורם לממון בחמץ שמוותר להשהותו

א) הנה קיי"ל בדין שורף שטרותיו של חברו דחיובו מדין גרמי, ונפסק בשו"ע (ח"מ סימן שפ"ו ס"ב). וכתב הקצה"ח (סק"ז), לדון בשורף חמצו של חברו בפסח בחמץ שמוותר להשהותו עד אחר הפסח וכגון חמץ נוקשה, דאומנם אסור באכילה אך מותר בשהיה כדאיתא באו"ח סימן תמב. מי נימא כיון דהשתא תוך הפסח לא שוה ולא מידי פטור מלשלם, או נימא כיון דלקמיה שוי דהיינו אחר הפסח יתחייב המזיק. והוכיח הקצה"ח שפטור כיון שהוי דבר הגורם לממון דקיי"ל לאו כממון דמי, לכן ה"נ פטור. והוכיח כן מפסחים (כ"ט). בדין אוכל חמץ של הקדש במועד דלרבנן דר"ש לא מעל כיון שדבר הגורם לממון לאו כממון דמי.

גוי כאשר החמץ נמצא ברשות ישראל הרי הוא עובר עליו משום לא ימצא. וי"א אפילו בנכרי אלא המכריחו לכך. וא"כ הקשה המקו"ח דכיום שמוכרים את החמץ לגוי בהקפה הרי שאם יאבד החמץ או יקרה לו אונס כל שהוא, אף שמעיקר הדין הוי בקניינו של הנכרי ולא היה ליהודי להתחייב באחריותו מ"מ גלוי וידוע שהגוי לא ירצה לשלם על חמץ שנאנס ולא היתה לו ממנו כל תועלת, וא"כ הו"ל כדין גוי אלא אשר מכח אלמותו מכריחנו להיות אחראים עליו, וא"כ עובר בזה על לא ימצא לפסק השו"ע בשם י"א.

ב) וכתב ליישב בשו"ת עונג יו"ט (סימן כה) דלא אמרינן גורם לממון כממון אלא היכא דאי מיגנב ומיתבר צריך לשלם דמים מביתו, בזה שייך שפיר גורם לממון. אבל כשנותן מעותיו בתורת הלואה לגוי ומקבל כנגד מעותיו משכון, ואם יגנב או יפסד יאבד מעותיו והגוי לא ישלם לו זה לא מיקרי גורם לממון, דמעותיו כבר להוצאה ניתנו ואיבוד מעותיו שכבר אינם ברשותו לא הוי גורם לממון, דהא שיעבודא בעלמא אית ליה על הגוי. ולכן בחמץ שהחייב שמירה של היהודי, שנמצא אצלו החמץ באחריות ואם יאבד לא ישלם לו הגוי יתרת החוב בעד החמץ, זהו לאו כממון דמי. דלא מיקרי גורם לממון אלא שאם יאבד יצטרך ליתן דמים מביתו אבל בהאי חמץ שאם יאבד לא ישלם הגוי יתרת החוב לא מיקרי גורם לממון ולא נאסר החמץ בהנאה. ולכן בכל מכירת חמץ שהגוי משלם דמי קדימה על החמץ והשאר זוקפים עליו במלוה, א"כ אין החיוב על הישראל אלא מצד דבר הגורם לממון לעבור עליו בבל יראה ולא אמרינן בזה כממון דמי, כיון שאינו גורם שיצטרך להוציא כסף מכיסו ולשלם אלא רק גורם לעצמו להפסיד מעותיו שהגוי לא ישלם את יתרת החוב של החמץ ובה לא אמרינן כממון דמי.

ב) ויש להקשות על הקצה"ח דלכאורה מדוע לא נחייבו מדין גרמי, וכפי שהוכיח הקצה"ח בעצמו לעיל בסימן רצא דכל שמזיקו ממש בידיים חייב מדין גרמי לרמב"ן וכ"ש לתוס' יש לחייב מדין גרמי כיון שהווי ממון השוה לכל העולם, וא"כ ה"נ בחמץ נוקשה נחייב מדין גרמי.

וכן מצאתי שהקשו האחרונים על הקצה"ח. הפרי יצחק (ח"ב סימן טו) ובאחיעזר (יו"ד סימן מו בסופו) מדוע לא נחייבו מדין גרמי דכיון שלאחר זמן יהיה שוה ממון הרי מפסידו.

ועוד הקשו, דהקצה"ח סותר עצמו מסימן דש (סק"א), בהאי דינא דשיקולאי ששבר חבית שכשנמכרת שלא ביום השוק שוה ד' וביום השוק שוה ה' כמה צריך לשלם הסבל (ב"מ צט:), ונחלקו שם הראשונים אמתי שבר הסבל את החבית. ובקצה"ח שם הביא לשיטת רש"י ותוס' שמירי ששבר שלא ביום השוק ובכל זאת משלם ה' כשעת היוקר. ואע"פ שקי"ל שכל הגזלנים והמזיקים משלמים כשעת הגזילה והגזק מ"מ חייב לשלם ה' מדין דבר הגורם לממון, וכיון שביום השוק יהיה שוה ה' אית ליה ביה גורם לממון בה' ומשלם ה'. והוסיף שם הקצה"ח דאע"פ שקי"ל כרבנן דר"ש שגורם לממון לאו כממון דמי, מ"מ יש לחייבו מדינא דגרמי. וציין לרמב"ן והריטב"א שהובאו לעיל וכפי שגם הביא בסימן רצא, דלא פלוג רבנן על ר"ש אלא לעניין גניבה וחיוב כפל וכתירוץ השני בתוס' (שעל ידו הסביר הש"ך את דברי הרמב"ן לעיל בדין גול חמץ ובא אחר ושרפו לאחר המועד), אבל קרן מודו רבנן שחייב מדין גרמי. וא"כ ה"נ בדין שיקולאי חייב משום גרמי כיון שהווי בריא היזקא, שהרי שוה לקמיה ביום השוק ה' ואזלינן בתר יוקרא דלקמיה כיון שהווי דבר שודאי יגיע בעתיד לשויות של ה'.

נמצא שהקצה"ח בעצמו ס"ל כהרמב"ן ותירוץ שני בתוס', דבמזיק ממש גורם לממון כממון דמי. וא"כ גם במזיק לחבירו חמץ נוקשה חשיב שמזיק לו את ממונו בידיים ויתחייב.

ג) ואכן באור שמח (פ"א מהלכות חמץ ומצה ה"ג) כתב דרך בהקדש דלא חזי אלא לפדיה כיון שעכשיו שום אדם לא יפדנו אלא לאחר הפסח אמרינן דהווי רק גורם לממון, אבל בכל דבר אע"פ שעכשיו אינו שוה אפילו שאסור בהנאה מ"מ כיון שלאחר זמן יהיה מותר הווי ממון גמור. ולכן בחמץ נוקשה שמותר להשהותו הווי ממון גמור מעכשיו והמזיקו חייב.

ד) והוכיח כן האור שמח ממה שפסק הרמב"ם (פ"א מחומ"מ ה"ג) שכתב וז"ל אינו לוקה משום לא יראה ולא ימצא אא"כ קנה חמץ בפסח עכ"ל. והקשו על דבריו האחרונים הא קי"ל דאין זכיה באיסורי הנאה כמובא בר"ן (ע"ז יח:), וא"כ חמץ שאסור בהנאה אינו זוכה בו ולא הווי שלו כלל ותו אינו עובר. וביאר האור"ש את דברי הרמב"ם, דחמץ בפסח כשהוא עדיין ברשות הגוי הוא מותר לישראל אחר הפסח והרי הוא ממון ולהכי יש בו זכיה. וא"ת שכשזכה בו הישראל תו חוזר להיות אסור בהנאה לעולם ואינו ממון, זה אינו כי בכדי שיאסר בהנאה צריך שיהיה בזה קודם זכיה לישראל ואח"כ יחול האיסור הנאה. ונמצא שקדמה הזכיה הממונית קודם חלות האיסור הנאה, ובשעה שקנה כבר עבר, ואין להקדים איסור הנאה לעולם שבא מתולדת זכיות ישראל למנוע בזה את עצם הזכיה, דאיך יוקדם המסובב למנוע את הסיבה אשר תסובב ממנו.

ה) נמצא דחמץ בפסח של גוי הווי ממון ממש כלפי הישראל "וטרם שזוכה הישראל בחמץ חזי לישראל אחר הפסח והווי ממון גמור". ולמרות שכרגע עדיין נמצא אצל הגוי.

האח הבכור לאח הפשוט. דהבכור טוען שמגיע לו בחמץ פי שניים, ואילו האח הפשוט טוען דכיון שהחמץ מכור כעת לגוי א"כ אינו בחזקת האב ורק לאחר הפסח יגיע אליהם, והוי ראוי ואין בכור נוטל בראוי פי שניים.

בשאלה זו נשאל השואל ומשיב (קמא סימן ריא), ורצה לומר שיש לבכור דין מוחזק ע"פ מה שמבואר בגמ' (ב"ב קנג): ונפסק כן ברמב"ם (פ"ג מהלכות נחלות ה"ג) ובשו"ע (חו"מ סימן רעה ס"ה) דיש דין בכורה במתנות כהונה למכירי כהונה. דהיינו אם היה האב מכיר כהונה ביחס לאדם רגיל לקבל ממנו זרוע לחיים וקיבה, ושחט אותו אדם את הבהמה בחיי האב הכהן, וטרם שנתן לו מת הכהן. אמרינן מתנות שלא הורמו כמי שהורמו ומדין מכירי כהונה נחשב האב מוחזק בהם להורישם לבנו הבכור פי שניים. וכתבו התוס' שם (ד"ה הכא) דאע"פ שמעיקר הדין יכול בעל הבהמה לחזור וליתנה לכהן אחר, מ"מ כיון שאסור לו לחזור וכדין מחוסרי אמנה במתנה מועטת, הילכך כל זמן שלא חזר חשיב האב הכהן שהוא מכירי כהונה מוחזק ונוטל בנו הבכור פי שניים.

ב עפ"ז כתב השו"מ בטעמו הראשון שם, דה"ה במכירת חמץ כיון שכתבו הט"ז (או"ח סימן תמח סק"ו) ומג"א (שם סק"ד) בשם שו"ת משאת בנימין דאסור לישראל אחר לקנות את החמץ מאת הגוי שקנה מהישראל המוכר, כיון שנחשב כלפיו כמעורפא וכמכירי כהונה, ולא עוד אלא שגם אם מכרו לו יכול הישראל הראשון להוציא ממנו, הילכך נחשב הישראל מוחזק בחמץ וחל בו דין בכורה לירש פי שניים.

ג אומנם בספר דברי גאונים (כלל יב סק"ט), אשר הביא לדברי השו"מ וכתב שכן פסק בשו"ת תפארת צבי (או"ח סימן ל), ולעומ"ז בספר אורחות חיים (סימן תמח אות יד) הביא

ולפ"ז י"ל דהכא נמי בנדו"ד, בקבוק ויסקי זה הוי ממון גמור לישראל- חמיו של החתן, למרות שכרגע מכור לגוי. וא"כ המזיקו לדעת האור שמח הוי מזיקו ממון ממש ואף עדיף טפי מגרמי.

ו ועיין עוד באחיעזר (י"ד סימן מו) מה שרצה ליישב את דברי הקצה"ח שס"ל שאיסורי הנאה לשעה הוי הפקר לזמן, ולהכי לא שייך לחייב את המזיק מצד גרמי. דהא אין לו בעלים ומופקר לשעה ושאני מדין קדשים שחייב מדין גרמי לתירוץ שני בתוס', דהתם נתחייב באחריותו, ואע"פ שאינו בעליו מ"מ הרי הזיק לו שנתחייב מיד על ידו.

אומנם לפי מה שהבאנו לעיל בשם העונג יו"ט ליישב את קושיית המקו"ח דגם בחמץ הוי סוג של קבלת אחריות, רק מ"מ אינו עובר עליו כיון דלא הוי גורם לממון להוציא כסף מכיסו. א"כ בנדו"ד שהבקבוק ויסקי שייך לגוי ויש קבלת אחריות כלפי היהודי למרות שאינו בעלים מ"מ החתן שהזיקו הפסיד מיד ליהודי בהפסד כספי שלא ישלם הגוי ולכן חייב.

ז ומה שהקשו על האו"ש מהגמ' בפסחים (י. ונפסק באבן העזר (סימן כח סכ"א) המקדש בחיטי קורדנייתא שזהו חמץ נוקשה לפירוש הראשונים שם, או בחמץ גמור שאסור מהתורה אינה מקודשת. ומוכח דלא חשיב ממון לעניין שיחול בו קידושין. י"ל דשאני התם דכיון שכעת אין לו שויות ויוצא החמץ לשריפה לא הוי סמכא דעתיה של האשה להתקדש בזה וליכא רצון וגמירות דעת, ולכן אינה מקודשת. ומבואר שם באחרונים דבאופן שיודעת ומתרצית אכן מקודשת, עיי"ש בח"מ ובב"ש.

דין ירושת בכור בחמץ

א בדין אדם שמכר חמצו לגוי ול"א נפטר בחול המועד פסח. וכעת קיים ויכוח בין

והחולקים, ותלה זאת במחלוקת הקצה"ח (סימן רעח סק"טו) ונתיה"מ (שם סק"א) בדין נשבע לתת לאב, אם מכח השבועה נחשב מוחזק. דהקצה"ח הוכיח דנחשב מוחזק וראיתו מדין מכירי כהונה לעיל שחשיב מוחזק, ואילו בנתיה"מ חלק עליו דאין ראייה ממכירי כהונה דשאני התם שנחשב ממון השבט וממונו של כהן ורק קיימת בו טובת הנאה לבעלים ליתנם לאיזה כהן שירצה, אך בשבועה שהוי ממון הנשבע על אף שאסור לו לחזור בו מ"מ לא הוי מוחזק אלא ראוי עיי"ש.

ו) עכ"פ מכל הנ"ל חזי לאיצטרופי סברת השו"מ בנדו"ד להחשיב את חמיו של החתן כמוחזק בבקבוק למרות שנמכר לגוי, דהוי רק מכירה לינצל מן האיסור. ועל כן החתן ששפך את הבקבוק נחשב מזיק כלפי חמיו וחייב לשלם לחמיו מדין מזיק.

בשם תשובת בר ליוואי (סימן כא), וספר דבר הלכה (סימן עט), שכתבו דהוי ראוי ולא מוחזק. וע"כ הדין עם הבן הפשוט שיחלקו בחמץ שוה בשוה.

ד) עוד טעם הוסיף שם השו"מ להחשיב את הבכור כמוחזק, כיון שכל מטרת המכירה היא רק להינצל מאיסור חמץ דארי הוא דרביע עליה, אך אינה נחשבת מכירה גמורה בדינהם, ולכן חשיב הישראל המוכר מוחזק. וכדבריו כתבו עוד אחרונים המובאים בדברי גאונים שם, ובשו"ת הר צבי (או"ח ח"ב סימן מד) כתב כעין זה בשם הישועות יעקב קו"א על הלכות פסח.

ה) ועיין בזה עוד למו"ר מרן הגאב"ד הגר"ש ידידיה זעפראני שליט"א בספרו שמרו משפט (ח"ב סימן כט) שהביא לדברי השו"מ

הרה"ג אמו טרבולטי שליט"א

מורה צדק בקו בית ההוראה

בדין שומע כעונה שלא ככוונה לצאת

וכ"כ הפר"ח ושאף שממרון בב"י תעה מוכח שלא מחלק בין דאורייתא לדרבנן שמא נתיישב בדבר וחזר בו עיי"ש וכן הסכים בחיי עולם לר' רפאל משה בולה (דרוש לפרשת לך לך כו.) או שלענין ברכה חשש למ"ד מאצ"כ דסב"ל כמ"ש המג"א וש"א עיי"ש במשנ"ב, ובשו"ת בית שערים (או"ח רלו) כ' שגם למ"ד מצ"כ מצוה בלא כוונה הוי כחצי מצוה והוי

הקדמה: ידועה הסתירה במרן השו"ע שבסי' ס פסק (בי"א בתרא וגם בלשון 'וכן הלכה') כמ"ד שמצוות צריכות כוונה ומ"מ בסי' תפט כ' שאין להשיב לחבירו השואל אותו בביה"ש כמה היום לעומר שיצא ולא יוכל לברך וכ' האחרו' ליישב שס"ל למרן או שבדרבנן אין צריך כוונה כמ"ש הא"ר שם [כדעת המשפט צדק ח"ב סי' סב שהובא במ"א סי' ס סק"ג]

א. (ומש"כ כן בשם הרדב"ז כבר העירו במג"ג ותה"ד שם שאינו כן ונבע מקריאה מוטעית במחכ"ת בכנה"ג עיי"ש ובמנחת אלעזר ח"ג ס"ס לד)

ב. יש לסייעו מדברי התוס' פסחים קטו. שאם אדם אכל מרור (וכן מצה ושופר) בלא כוונה מ"מ מברך על זה אף שצריך לחזור ולקיים המצוה עיי"ש ועיין למוה"ר בעטרת שלמה סימן נח,ג מש"כ לבאר בזה

חמור ושמע להבחין שזה שופר וא"כ מוכח שתלי הא בהא וכן מוכח בקו' הגמ' מהברייתא של כיוון שומע ומשמיע עיי"ש וכן הוכיחו הפמ"ג בס"י קצג וערך השלחן סי' ס ודחה דברי המהר"א שטיין על הסמ"ג- (שהובא בב"י בס"י קצג) שמש"כ הסמ"ג שלשמוע לכו"ע בעי כוונה היינו כוונה לצאת בעינן במאי דבעי' שומע כעונה (אמנם גם בהעמק שאלה קנד כ' לבאר בסמ"ג כמהר"א שטיין עיי"ש מש"כ בביאור הגמ' שחזרה בה למסק').

אומנם ביום תרועה שם תמה מנ"ל לגמ' לדמות שי"ל שכה"ג שיצא ע"י אחר חמיר טפי ויש לתרץ (וכ"מ בשפ"א) שבאמת הגמ' מיירי רק לגבי שופר שעצם המצוה מתקיימת בשמיעה ויצא ע"י עצמוי וכ"כ בישועות יעקב סי' ס סק"ג לבאר בסוגיית הגמ' ועפ"ז יישב קו' האחרו' (פר"ח, טו"א ראשל"צ) מה שייך קסבר קול חמור בשמע מגילה (ועיי"ש ברש"ש ובס' נשמת חיים סי' א לר' חיים ברלין מש"כ בזה) ועפ"ז א"ש שכל הקו' רק משופר ואה"נ מגילה לכו"ע בעי כוונה לצאת ומטעם ששומע כעונה מדין שליחות ואינו נעשה שלוחו בע"כ, וכן ר"ל באבנ"ז סימן תמט' וטעמו שכמו שכ' הגרע"א שכתובה כדבור רק אם כוונתו לעשותה כדיבור ה"ה בשמיעה: [ובמקו"א הארכנו בס"ד לבאר הגמ' באופ"א ע"פ קושיה הנ"ל שהגמ' קאי רק בשופר את שיטת המגיד משנה ונמוק"י שמגילה לכו"ע בעי כוונה וביארנו בזה כמה טעמים]

ובעיי"ז להדיא הרמ"ע מפאנו (עשרה מאמרות אם כל חי א, לב) שבמצוות ע"י אחרים לכו"ע בעי כוונה ל'מוציא' שיקבל עליו להיות שלוחו (כעין מינוי שליחות) ול'יוצא' שאם

כשחוזר כמקיים דין כוונה לבד ואין לברך על כך דהוי כמברך על דברים שבלב עיי"ש (ועי' לקמן עוד יישובים)

א. האם שומע כעונה תלוי בדין מצוות צריכות כוונה

והנה בשו"ע הגר"ז סי' תפט סי"ב כ' שאם שמע הברכה והספירה מהש"צ או מאחר ולא נתכוונו להוציא יד"ח וגם הוא לא נתכוון לצאת י"ח אלא שמע לפי תומו מ"מ לדעת האומרים מצוות אין צריכות כוונה לא יברך אח"כ כשיספור בעצמו שהשומע כעונה וכ"ש שי"א שבמצוות דרבנן לדברי הכל א"צ כוונה ואפילו אם חשב בעת שמיעתו שאינו מתכווין לצאת י"ח זה אינו כלום למ"ד מצוות א"צ כוונה, אא"כ יחשוב לאמור שהוא מתכווין בפירוש שלא לצאת יד"ח בשמיעתו.

וכן בסימן ריג כ': "מי שנטל פרי בידו לאוכלו או מצוה לעשותו וקודם שהספיק לברך שמע ברכה זו מפי אחר שמברך לעצמו למ"ד מצות א"צ כונה א"צ לברך עוד ויש לחוש לדבריהם וליזהר שלא להכנס בספק ברכה לבטלה..." עכת"ד.

ובפוסקים דנו על דבריו מכמה אופנים ונבארם בעז"ה. הנה בעצם הנידון לקשר בין דין שומע כעונה שכוונה לצאת גם בכה"ג תלויה בדין מצ"כ לכאו' זו גמ' מפורשת בר"ה כח: היה עובר אחורי ביהכ"נ ושמע קול שופר או קול מגילה אם כיוון לבו יצא ואי לאו לא יצא ועיי"ש בגמ' שהקשו מזה על מ"ד מצוות אין צריכות כוונה ותי' שכיוון לבו לשמוע דהיינו שחשב זה קול

ג. אולם עיי' לקמן בהערה ברמב"ם שהבאנו אחרונים רבים שכ' לבאר ברמב"ם ששופר בעי כוונה כיוון דס"ל שגם בשופר יש דין שליחות
ד. ועי' יבי"א ח, כד, ג וכעיי"ז כ' הקה"י ברכות למ"ד הרהור כדיבור דמי לבאר מ"ט המהרהר בתפילה לא הוי הפסק לדידיה שכיוון שלא מכווין לעשותו כדיבור נשאר כהרהור גרידא

ובאמת דברי מרן הבי"ה הנ"ל מעוגנים בדברי הראשונים וכדמוכח מדברי רשב"ם שכ' לבאר המנהג ששומעים הבדלה בביהכ"נ וחוזרים ומבדילים בביתם שכיוון שמכוונים לא לצאת מועיל אף למ"ד מאצ"כ ודבריו הובאו בתלמידי ר' יונה (ברכות יב.) ר"ן (ר"ה כט.) ועוד מוכח שבלא זה יצא למ"ד מאצ"כ ושור"ר באבנ"ז הנ"ל שהוכיח כן מדברי רשב"ם הללו.

וכן מבואר בחי' הרשב"ץ (ברכות מב.) שהביא קו' הרשב"א למה בלי הסיבה כל א' מברך לעצמו הרי קי"ל שומע כעונה ותי' שאף שאם לא כיוון לצאת בשמיעה יצא שמאצ"כ, מ"מ בכך שלא הסיבו הוי ככיוונו שלא לצאת והביא דברי הרשב"ם הנ"ל עי"ש ובתוס' ר' יהודה (ברכות נג.).

וכן משמע ברוקח (שכד, ט) שכ' שצריך לכווין לצאת מהש"ץ את הקדושה ואיש"ר באמצע י"ח (ומהציבור לא מועיל) כי קי"ל מצ"כ משמע דתלי בפלוגתא הנ"ל.

ג. שיטת הרא"ה ככוונה להיפוך

ומ"מ יש ריווח בדברי האחרו' הנ"ל לדעת הרא"ה שהובא בב"י שאף אם כיוון שלא לצאת בכל זאת יצא למ"ד מאצ"כ דלא כשיטת תוס' הרא"ש הרשב"ם ושאר, (וחששו לדבריו לכתחילה כמה פוסקים), מ"מ בענין שומע כעונה לכו"ע יועיל שאינו נעשה שלוחו בע"כ וכמבואר בריטב"א פסחים ז: וכ"מ בר"ן הנ"ל בתי' ב' עי"ש

אינו מכווין לצאת איה חלקו במצוה ההיא עי"ש שאף שקצת פוסקים לא כ"כ דידן עדיפא מדידהו וסיים שכ"מ בגמ' וכוונתו להערה הנ"ל.

וראיתי בספר ברכת ה' (עמ' קסה) שביאר ג"כ מדנפשיה בגמ' הנ"ל ועפ"ז יישב סתירת דברי מרן שכאמור לעיל או שחשש למ"ד מאצ"כ או שבדרבנן פסק כן וא"כ לפי"ז צ"ע הא דפסק מרן בפשיטות בסי' רי"ג רי"ט ורעג' שכדי לצאת בשומע כעונה צריך כוונת שומע לצאת ומשמיע להוציא [וכן תמהו התוספת שבת (ס' פלאים) פמ"ג ורע"א על דברי המ"א סי' ס הנ"ל הוב"ד במשנ"ב שם וכן העיר בשו"ת לשון לימודים (סי' נח' ד"ה ותו) שהרי כאן מיירי בדרבנן וכע"ז העיר העולת תמיד סי' ריט עי"ש] אכן לפי הנ"ל א"ש שכיוון דצריך כאן לדין שומע כעונה לכו"ע מצ"כ (וכן הסכים בברכה נאמנה סי' ריג).

ב. בדברי מרן כבית יוסף

אומנם המעיין בב"י בסי' רי"ג ורי"ט יראה להדיא דס"ל שמה שמשמע בטור שצריך כוונה לצאת זה רק למ"ד מצ"כ אך לחולקים כל ששמע יצא ובברכ"ה שם נדחק ליישב שמרן חזר בו מכח הסמ"ג שהביא בסי' קצג עי"ש

אמנם בפרישה בס' קצג' מבואר שכוונת הסמ"ג לכוונת שמיעה בלבד וכ"כ ערך השלחן סי' ס"ה וא"כ אין כאן כלל ראייה מסמ"ג לדברי מרן בריג ועיין לקמן בגדר האי כוונת 'שמיעה'.

ה. ועי' ילקו"י ספיה"ע עמ' רסח מש"כ ע"ז

ו. כ"ה בב"ח ומ"א (תרנא, עי"ש במחצית השקל) א"ר וכה"ח (תפט) וכ"ד רבינו פרץ בתוספותיו (פסחים ז. עירובין צג:) והריטב"א (ר"ה כח. פסחים ז.) וכ"כ בחי' עולם הנ"ל בדעת תוס' פסחים קטו: עי"ש, וכן פסק הרמ"ע מפאנו (אלפסי זוטא פסחים ז: הוב"ד במחז"ב תלב,ח) ובטורי אבן(ר"ה כח: וכיוון בראייתו לר' פרץ הנ"ל)

ג'את הל' ר"ה(עמ' לז) בשם רב האי גאון שר' זירא שהצריך איכוין ותקע ליי- להוציאני- לא פליג על רבה דס"ל מאצ"כ דלכו"ע כוונת משמיע בעינין. ואף שבריי"ץ ג'את שם פליג ע"ז וכן ברמב"ן ובעה"מ שם מוכח שלא בעי כוונת שומע ומשמיע כלל (וכמ"ש במנחת פיתים סי' ו) וכ"ה להדיא בב"י ריג הנ"ל, מ"מ צירופא של ממש איתא וכן פסק בשבילי דוד (תקפ"ו, א).¹

ה. שיטת הרמב"ם במצוות צריכות כוונה

והנה ברמב"ם ישנה סתירה בדין זה של מצ"כ שבהל' חמץ ומצה(פ"ו ה"ג) פסק 'אכל מצה בלא כוונה כגון שאנסוהו גוים או ליסטים לאכול, יצא ידי חובתו' ואילו בהל' שופר (פ"ב ה"ד) נתכוון שומע לצאת ידי חובתו ולא נתכוון התוקע להוציא או שנתכוון התוקע להוציא ולא נתכוון השומע לצאת לא יצא ידי חובתו עד שיתכוין שומע ומשמיע'

ותי' המגיד משנה(שופר) כ' לתרץ 'שכיון שאין אדם עושה מעשה בתקיעת שופר אלא השמיעה ואפי' התוקע עיקרו השמיעה לפיכך צריך כוונה'

ועוד שי"ל שרק במעשה שבגופו אמרי' הכי שאין לכווין להיפוך שאין מחשבה מוציאה מידי מעשה משא"כ בשמיעה בעלמא וכ"כ אחרונים' אלא העירו חלק מהנ"ל ובכת"ס(זק,ז) שמתוס' (סוכה לט.) והר' יונה ל"מ שחילקו כן ומ"מ י"ל כן ברא"ה

ד. מקורות בראשונים שסברת משמיע בעיני לכו"ע

אולם עצם סברת הישועי' הנ"ל שצריך כוונה בשביל השליחות הנה ברמ"ע הנ"ל משמע שסגי לענין זה בכוונת משמיע (ואת השומע הצריך מטעם איה חלקו וכנ"ל) ואולי הוי כעין סברת זכין (עי"ש בישועי' שכ' שאין לומר כן כשאין מכוין לשמוע וצ"ת כוונתו) או כסברת גדול עומד על גביו.²

ומצאנו יסודות איתנים לסברא זו דכ"מ להדיא בתוס' ר"ה כח: ובר"ן שם וכמ"ש מהריב"ל (גפה) והשפ"א ואף שמהריב"ל הנ"ל רצה להגיה בתוס' אך בריטב"א שם ג"כ מבואר שכוונת משמיע להוציא צריך (ועי"ש הטעם שהגמ' לא תי' כן הקו' מכוונת שומע ומשמיע) ושיטה זו כ' להדיא ברי"ץ

ז. כ"כ בערך השלחן תקפט ושכ"מ ברמ"ע הנ"ל וכ"כ סברא זו בפנ"י (ברכות יג.) בשו"ת מקור ברוך (קטיביסקי א,יא), דברי מלכיאל (ה,סו"ס ו) שו"ת הרמ"ץ (י,יד) חלק בנימין (סי' ו) ח. שהשווה יציאה בע"כ במעשה שלא מועיל מהא דיציאה בשמיעה לא מועילה בע"כ לשיטתם, ומ"מ יש לדחות שרק בכה"ג שלא רוצה לצאת כלל נאמר כן שיוצא בע"כ כרצון התורה וכה"ג מיירי בכת"ס ליישב כפאוהו פרסיים לאכול מצה ברה"כ. אך אם רוצה לצאת יותר מאוחר מועילה הכוונה לכו"ע וכ"כ סברא זו בתורת חסד סי' מט' ט. עי' בשאילת שמואל (אסאד) סימן טז עמ' לז שכ' לגבי שוטה שמועיל גדול עומד על גביו לדין מצ"כ ויישב בזה קו' הלח"מ למה כ' הרמב"ם הטעם כי פטור ממצות תיפול"ל שלא כיוון ואמנם בחי' ר' עזריאל ר"ה כח. כ' לו לדון בדבריו אכן גם בליקוטי חבר בן חיים (ח"א לח.) כ' לתרץ כעיי"ז ועי' בס' שלמי נדבה ר"ה שם. י. ויל"ע אם כוונת משמיע בשופר בעינין כדי שתחשב תקיעה של מצוה ולא ממש בשביל שליחות דהרי המצווה בשמיעה ואולי בשומע כעונה רגיל יודו כו"ע שצריך כוונה לשליחות עי' ב"ח תלב' שהשווה שומע כעונה לשליחות ועי' ברכות לד: גבי ש"צ שטעה סימן רע לשלוחו שלוחו של אדם כמותו וכ' ר' יונה שם דהיינו כדילפי' בקידושין מא: מקרבן פסח ואולי ש"צ שאני ואכמ"ל

יא. ועי' לחם שערים סימן יג אות א להורות נתן (מועדים ח"ג צח.)

שנהגה ובמתעסק חייב ה"ה כאן יצא שכן נהנה וכ"כ ר מנוח(חומ"מ שם) ושכ"ד הראב"ד (ספ"ג דר"ה) והוא מפרש"י ר"ה כח. וכ"כ המ"א והגר"א בדעת מרן תעה,ד שפסק כרמב"ם הל' מצה הנ"ל ועי"ש בגר"ז (כח) בביאור גדר הענין¹ ולפי"ז הרמב"ם ס"ל מצ"כ בעלמא ואה"נ לחולקים גם בשמיעה יצא בלי כוונה.

וברדב"ז (אלף צד' ואלף תרב') ומהר"ם פרוכניצאלו א,נט כ' שלפי הרמב"ם יצא במצה רק משום שידע שמקיים מצווה אך היה אנוס לקיימה בלי רצון, ובאלף צד' כתב שבסופו של דבר הוא רוצה לצאת ידי חובה (ועיין מש"כ עליו במנחת אלעזר הנ"ל²), וזה כעין כפוהו ב"ד ודלא כריטב"א שחילק, אך אם אכל כמתעסק אפילו שידע שהיא מצה ושהלילה פסח לא יצא וכע"ז כ' ביום תרועה כח. ד"ה "אמר רב" שזה ככפוהו ב"ד של ישראל, כי כאן כופים אותו כדין ישראל. [והקשו עליו א"כ די בכוונת משמיע אפילו לא התכוון שיומעי, וביאר בטורי אמנון (הלברשטם) שמהי כפיה רק אם עושה מרצונו, ואף שעושה בשביל שלא יכוהו אך עושה מרצונו, משא"כ אם שומע בלא מעשה ורצון אין זה נחשב שעושה כן בכוונה ורצון, נ"מ שאם יניחו בכוח

וכע"ז כ' ר' אברהם בן הרמב"ם (ברכת אברהם ס" לד) שבמקום שגוף המעשה הוא המצוה כגון אכילת מצה וקריאה אבל שופר שגוף המצוה שמיעת קול בעלמא היא כי לא מכוין מאי קעביד מן המצוה וה"נ השומע מגילה בלבד הוא שהצרכנו כוונה ולא הקורא וכו' עי"ש³

ובחזון יחזקאל (סוף ר"ה) כ' כע"ז לבאר ברמב"ם שבשומע מאחר ודאי צריך כוונה (ולא כמ"מ הנ"ל שמשמע שגם התוקע צריך כוונה) ועי"ש ובס' שומע ומשמיע מש"כ בסוגית הגמ'.

ולפי"ז אפ"ל שאף שקי"ל לחשוש למ"ד מאצ"כ מ"מ בשמיעה לכו"ע בעי כוונה שכ"נ מדברי ר' אברהם הנ"ל שהעיקר מאצ"כ בעלמאי וכ"נ מראית הלח"מ מתוס' פסחים(קטו). שלסוגיא שם בשמיעה לכו"ע וכן ראיתי בתשובות והנהגות(ג,עח) שכ' לבאר הא דלא חוששים לדברי הגר"ז הנ"ל מכח דברי ר' אברהם בן הרמב"ם הנ"ל (וע"ע בספרו מועד"ז מגילה).

אולם תי' המ"מ הנ"ל אינו מוסכם דבר"ן (ר"ה שם) כ' לתרץ שבאכילה כיוון

יב. ועיין בחזו"ע פורים עמ' עג שתמה שברמב"ם (מגילה ב,ה) הצריך כוונה לצאת גם בקורא מגילה וצע"ג ומ"מ י"ל לפי דרכו שבמגילה לכו"ע בעי כוונה כמו שהסתפק המ"מ מגילה שם ויתכן דספקו תלי האם חילוקו הנ"ל ביאורו שרק מעשה ממש ל"צ כוונה וכ"כ בדעתו הלח"מ (שופר) וכ"נ בפר"ח(תעה) וערך השלחן (תרנא) עי"ש או שהחילוק שרק שמיעה צריך כוונה כר' אברהם הנ"ל (וכע"ז כ' הבנין שלמה (קלוגר) ע"פ רש"י סנהדרין סה: ד"ה שאני לחלק בין 'קול' דהוי כמחשבה ל'דיבור') וא"כ צ"ל שמגילה שאני מכח פרסומי ניסא וכד' ועי' גט מקושר (על הרא"ם מגילה ד"ה ואנכי) שהעיר מהמ"מ מגילה כלח"מ ולענ"ד גופא הסתפק המ"מ ביאור החילוק

יג. וכ"כ בשארית יעקב אלגזי בדרוש לפרשת עקב (קצב). שלמ"ד מצ"כ גם במעשה בעי כוונה עי"ש רמז לזה

יד. וכ"כ ס' המאורות והרשב"ץ בר"ה כח.

טו. והאחרונים האריכו לבאר בכמה דרכים איך דין נהנה מועיל לכוונה [וכמו שתמהו החת"ס או"ח רב ד"ה ולענין וכע"ז באתון דאורייתא כלל כד ד"ה ודע דברש"י] ועי' מגן האלף תעה,ג מלא הרועים ערך מצ"כ אות ט, הגש"פ מבית לוי (הוספות מהגר"ח קו). שיערוי הגרא"י מטלו חולין סימן ה (ד"ה ולפי"ז) כתבי קה"י החדשים [ר"ה קכח ב"ק סימו כו אות כא וע"ע קה"י שבת ס"י לה] ועי' בדברי הגר"מ שריקי שליט"א בגליון הקודם

טז. וכן עי' ע"ז המעשה רוקח שופר ב,ד שערי ישועה ו,ט

יז. עי' מהר"י הכהן אה"ע א,ד חת"ס השלם ר"ה שם פלא יועץ סימן ה עמ' נא-נב

דפתח בחמרא וסיים בשכרא מעכב אי אזלי
בתר פתיחה דשאני מצווה שבדיבור דאמירה
היא בלב וצריך כוונה דאין מעשה שיעמוד
במקום כוונה עי"ש והוב"ד בב"י תקפ"ט.
וא"כ אף באמירת ברכה וכ"ש בשמיעה
לכו"ע בעי כוונה. וכן ראיתי לא"ר (ריג"ה)
שכ' לתרץ בזה דברי מרן שלא חשש שם
למ"ד מאצ"כ משום אמירה לכו"ע בעי כוונה
וא"ש לפי"ז קו' רע"א שם על המג"א, וכן
ת' בחלק בנימין ובפמ"ג, וכ"כ במאמר
(ריט"ז) וכ"פ בכה"ח (ריג"כג) שאין לחשוש
לדין סב"ל אם לא כיוון לצאת דבאמירה
לכו"ע בעי כוונה. ואף שמתוס' (ברכות יב.)
ושא"ר שכ' לבאר באופ"א ל"מ כן וכ"מ בב"י
וכמו שהעיר הא"ר) מ"מ חזי לאצטרופי
וכנ"ל.

אך עיין בהלכה ברורה (סי' ס) שהעיר מדברי
מרן הנ"ל בסי' תפט שמשמע שגם בדיבור
חיישי' למ"ד מאצ"כ כוונה.

ונראה ליישב דהנה האחרונים תמהו טובא
על דברי הת"ר הנ"ל מהא דדייקה
הגמ' מהיה קורא בתורה שלא יצא יד"ח ק"ש
שמצ"כ ולת"ר מאי ראייה הרי לכו"ע אמירה
בעי כוונה, וכן תמהו בלח"מ (מגילה ב,ה) פר"ח
(סו"ס תקפט) טו"א (ר"ה כח:) ועוד.

לידו ד' מינים לא יצא במצווה למ"ד שצריכה
כוונה] ועיין בזה בשו"ת חזו"ע סי' כט.

ובדרישה תעה"ב ובית הלוי ג,נא,ב ביארו
ברמב"ם שמצוות לא צריכות
כוונה, כמבואר בק"ש ובמצה, ורק בשופר
שיש פסוק "זכרון תרועה" בעי הרגשת הלב
והדעת. וכן פשוט לשון הר"ח בר"ה כח:
"התם תאכלו מצות אמר רחמנא והא אכליה
אבל הכא בעינן תקיעות כוונת הלב בעינן
וליא" לא הדגיש שבמצה זו הנאה, אלא
הדגיש בתקיעה בעי כוונה וכ"כ חילוק זה
אחרונים רבים" ויש שביארו שכיוון שהוי
לזכרון לפני ה' (לפני ולפנים) צריך לקיימה
בשלימות ועוד כ' כע"ז ששופר כיוון
שמטרתו להחריד הלב מאימת הדין לכן
המצוה תלויה בכוונתו ומחשבתו,

ולפי"ז בשאר מצוות שבשמיעה יצא (למ"ד
מאצ"כ) אף בלי לכוון (אא"כ נחלק בשומע
כעונה כאחרו' הנ"ל) וכ"מ מהרשב"ם ושאר
הנ"ל, רק שעכ"פ י"ל דחזי לאצטרופי שנחשוש
רק כה"ג שודאי יצא למ"ד מאצ"כ דהוי כס"ס.

**ו. שיטת תלמידי ר' יונה במצוות באמירה
לכו"כ בעי כוונה**

אכן יש להוסיף דברי התלמידי ר' יונה
(ברכות יב.) שכ' לבאר (בת"ב) הא

יח. חלק יעקב שופר פ"ב ה"ד ספר החיים למהרש"ק סימן תקפט,ח העמק שאלה קנד, מכתב סופר (או"ח ב,כבו, ד"ה אמנם)
הברכת שמואל (ס' זכרון אש תמיד דף ר ע"ב) ובס' מקור הברכה (בסו"ס ברכה משולשת) פ"ב מ"א ד"ה לכך כ' דהוי יסוד
בעוד מצוות כעין זה ועי' לקמן בר' יונה

יט. בנין שלמה (רבינוביץ) דרוש ט מב; זכרון אלימלך ד,לא (ח: ד"ה אולם)

כ. זכרון ישכר ר"ה פ"ג מ"ז [ח"ב קה ע"ד]

כא. דהרי שופר השמיעה היא המצוה ממש ולכן בעינן לסברות מיוחדות ומ"מ ידוע שגם לרמב"ם שיוצא בשמיעה יש בשופר
גדרי שליחות מסויימים וא"כ עדיין יכלנו לבאר שופר ככל שומע כעונה, ובאמת כ"כ ליישב רבים ששופר בעי כוונה
לצורך שליחות [עי' מרכה"מ ק"ש ב,א תולדות יעקב יוסף יתרו אות ו בית יצחק (יו"ד ב,קסזו) והאריך לבסס כן המהרש"ק
בס' החיים תקפט ותרפט ובדברי אליהו חזן פסחים סימן נא ד"ה ולפי] אך כאמור רבים מהאחרונים הנ"ל חילקו בין שופר
למגילה כדי ליישב כך הסוגיה בר"ה ולפי דבריהם צ"ל ששופר ל"צ שליחות

ג. או שעכ"פ ברכות שאני שלולא כוונה הוי לבטלה [עי' ובחרת בחיים (סי' יח בת"י ג) דברי דוד (ברכות שם)].

ד. ובאבי עזרי (ק"ש ב,א ד"ה "והנראה") ביאר שגם מצוות שנעשים ע"י אמירה לא בעי כוונה, ורק בברכות שהברכה על ההנאה או על המצווה ואם לא כיון להנאה או למצוה אין שייכות בין הברכה לאכילה ולמצווה^י, ולפי"ז א"ש שמרן בריג וריט מיירי בברכות (אכן ברי"ט מיירי בהגומל ולא א"ש לדברי האבי עזרי הנ"ל אך עיין לקמן) אך ספיה"ע הוי כדיבור בעלמא (וכ"ש לפי הח"י לקמן י"ל כן עכ"פ דגרע אף מק"ש ועין מחלו' המ"א והמו"ק בענין ספירה בלה"ק כשלא מבין ודוק).

ובחלק בנימן סי' ו' (ד"ה באופן) ששאני ברכות דהוי שבח והודיה וזהו גדר 'אמירה' מק"ש דהוי 'דיבור', אכן שם דימה כן לדברי הרשב"א (א,שמד, ברכות יג.) שצריך כוונת העניין בתפילה שכולה שבחים לה' אף אי לא צריך כוונה לצאת (וע"ע גר"ז קפג שהצריך כן בכל ברכות לעיכובא) וכע"ז כ' כמה אחרונים^ס שאין כוונה ר' יונה לכוונה לצאת ולפי"ז עצ"ב למה הצריך מרן כוונה לצאת די בזה שיבין מה

ובאמת בהג' הב"ח כ' שהסוגיה הנ"ל פליגא ומשמע מדבריו שהעיקר גם לתר"י שאין לחלק כן (ובב"י הנ"ל ל"מ כן)

וביום תרועה כח: כ' דהמקשן לא ס"ל לחלק כן אך בקושטא יש לחלק, וכע"ז מבואר בראש יוסף ברכות^ב ובשו"ת ובחרת בחיים (סי' יח בת"י ב) ב"י מאמר(תקפט,ג) דרישה(תעה,ב), וכן בביאור הלכה (סי' ס ד"ה יש) משמע שגם בק"ש הדין כנ"י לתר"י שלכו"ע בעי כוונה.

אך מצאתי בתלמידי ר"י (ריש ברכות דף א מהרי"ף) שמבואר להדיא שגם בק"ש תלי בפלוג' עי"ש דלא כנ"ל וצ"ל כמ"ש האחרונים ליישב:

א. דשאני ק"ש דנחשבת מעשה טפי אם משום שעיקרה קריאת הפרשה משא"כ ברכות שעיקר הילול ושבח (עי' עמק ברכה עמ' ט שה"ה מגילה בעי כוונה דקריאתה זו הלילא^כ)

ב. אם משום שבעי דקדוק באותיותיה וכד' (פעולת שכיר על המעש"ר לז ובמפרשי הרי"ף על תר"י שם)

כב. דמקשה לרבה שהשוה שופר למצה דשופר אין בו מעשה ועיין בחלק בנימין שדחה דבאחרונים משמע דשופר הוי מעשה תקיעה

כג. שהסוגיה מקשה לפי ר' יוסי שלהשמיע לאזונו לעיכובא הוי מעשה משא"כ לדידן דלה"ר רק לכתחי' ומה שדחה שלר' יוסי באמת קי"ל מצ"כ הנה מלבד שנחלקו בדעתו אמוראים לפמש"כ הב"ח ועוד בדעת תוס' סוכה מב עוד י"ל כמ"ש בעקבי חיים(ב,ח), שאם בפועל משמיע לאזונו הוי מעשה, רק הגמ' מקשה ססתמא קתני משמע גם כשמשמיע לאזונו וה"ר יונה מקשה שהבעיא ביב. משמע אף כה"ג שלא משמיע עיש"ב ודוחק

כד. וכ"כ בס' מצות הלבבות כוונת המצוה סימן ה ועי' חי' ר"מ מאימראן ר"ה כח:

כה. ועי' משנת יעבץ והיינו ליישב דברי המ"מ שמגילה בעי כוונה לכו"ע

כו. ובדרך המלך כ' לבאר שברכות נהנין בעינן כונה כדי לזכות בזה דבלא זה הוי גזל והוי כעין כוונת קניין

כז. כ"כ המהר"ש אלגזי בגופי הלכות, מגן גיבורים(סי' ס) ביאורי מהרנ"ה (על מעשה רב אות לז) אבני שוהם (טומאשוב סי' ב ושכ"כ בשביל הישר) וביביע אומר (ח"ג, סי' ח, אות ט')

מאצ"כ (וליה לא ס"ל-עי' ביאור"ל סי' ס) ואולי כוונתו כמ"ש במשחא דרבותא (ריט) שכוונת מרן שם רק לחשוש לכתחיל' וכ"כ בערך השלחן(ריג) ושכ"מ במ"א תרנא (אך י"ל דשם כוונתו לכוונה להיפוך),

עוד בה שבחק יעקב שם ביאר דהוי דווקא בספיה"ע של"צ כוונה דמצותה ספירה בעלמא ונראה ביאור כוונתו דהוי כעין מצווה שעיקרה התוצאה וכמ"ש כמה אחרו' לגבי מצוות שבין אדם לחבירו (עי' חזו"ע סי' כט) מילה(חת"ס) וחליצה (ערוה"ש אה"ע קסט) וכן ראיתי בס' ברית יוסף (הכהן סי' יט ובאו"ת סיוון תשס"ב) שהאריך לתרץ כע"ז ובמנחת אשר (ויקרא סימן נא) האריך לבאר דברי הח"י ע"פ מה שדן המנ"ח שו גבי קטן שהגדיל שמא הספירה בקטנותו תעלה לו לגדלותו כיוון שסו"ס היום ספור ויש כאן תוצאת ספירה ועי' למוה"ר בעטרת שלמה סימן מח,ב, בכע"ז עיי"ש.ב.

וא"כ יצא לכאו' לפי"ז העיקר להלכה שאף לענין חשש ברכות ס"ל למרן כמ"ד מצ"כ (וכ"כ מאמ"ר ריט, וסותר עצמו לתפ"ו וצ"ע) ורק בספיה"ע הדין כן, ואף שקי"ל בעלמא סב"ל נגד מרן מ"מ בצירוף כל הנ"ל שפיר יש לברך (ועי' חזו"ע ברכות עמ' קצ ובשו"ת ברכת יאר סי' ב).

הוכחה מהשו"ע בחל' הבדלה וברכות השחר

אולם צע"ג שהאחרו' הנ"ל לא העירו ממש"כ מרן בס"י רצו, שאפי' שמעו כל בני הבית הבדלה בכיהכ"נ אם נתכוונו שלא לצאת מבדילים בבית ע"כ ומקורו בב"י מדברי רשב"ם הנ"ל ומבואר להדיא שחשש למ"ד

שאומר/שומע, ואף שבשד"ח (כללים מ,ע) הקשה ע"ז שלשונו של תר"י מורה דמיירי בכוונה לצאת ככל מצוות צריכות כוונה, שו"ר בחלק"ב הנ"ל שכ' דתר"י ס"ל שכוונה לצאת וכוונת הענין חדא היא כדעת הרמב"ן במלחמות ר"ה כח: ואתי שפיר"ה (ועי' בן ידיד הל' שופר שהעיר שברשב"א כ' כן רק על ברכת אבות ופס' ראשון בשמע שיש מלכות שמים וסידור שבחים ע"ש משמע לא בכל ברכות ו"ל שרק ילפי' את היסוד של ב' כוונות מ"מ כונה כזו בסיסת היא לדעת מה מברך ונכלל בדין מצ"כ ומכח כוונה זו מחייבים אנו בכל דיני כוונה הנצרכות),

ואומנם בחזו"א כט,ט ביאר בר' יונה שאין צריכים כוונה לצאת אלא צריכים כוונה לסיים את כל הדיבור, לאגד את החתימה עם הפתיחה. דהיינו אם לא מתכוון בתחילה לסיים בפה"ג אלא שהכל חסר בברכה ואינו כוונה לצאת ידי המצווה שלא צריכים, ע"ש אך זה צ"ב קצת כמו שהעיר בשד"ח הנ"ל.

ולפי כל הנ"ל יש לומר שאין לחשוש למ"ד מאצ"כ בשומע ברכה א. שמא מצוות צריכות כוונה כעיקר ההלכה בס"י ס,ד ב. שמא בשומע כעונה לכו"ע צ"כ כרמ"ע והישוע"י הנ"ל ג. שמא עכ"פ כוונת משמיע להוציא בעינן כדעת רה"ג ותוס' ד. שמא במצוות שבשמיעה לכו"ע מצ"כ כדעת ר' אברהם בן הרמב"ם והמ"מ ה. שמא במצוות שבאמירה עכ"פ בברכות ובפרט נהנין.

ז. תירוצים נוספים גבי ספירת העומר

ועוד יש להוסיף דלכאו' כל המקור במרן לחשוש הוא מתפט לגבי ספיה"ע הנה מלבד שבגר"א שם משמע שאה"נ זה רק למ"ד

כח. ועיין א"ר ה,א הביא צידה לדרך שבתפלה לכו"ע בעי כוונה, כי בעצם תפלה זו מצווה רק בלב אך כיון שלב האדם הומה אחר ההבל ולא שייך להתכוון ללא מעשה לכן סדרו תפלה בפה

וברכת ספיה ע של"צ כוונה אולי י"ל לפי"ד הח"י שהברכה נגזרת אחר המצוה או שכיון שאין שם חפצא דמצוה (עי"ש שעה"צ בשם המאמ"ר וחק יוסף) לא צריך כ"כ לקשר ועי"ש עוד בגר"א לגבי נוסח שהיום דהספירה כחלק מהברכה.

ח. חלוקה ברכת הודאה משאר ברכות

ומאידך ברכת הגומל י"ל סברא אחרת שנצטרך כוונה דעי' בטור שכ' על דברי הרא"ש שהצריך עניית בכירך הגומל עבור חבירו כי המברך לא בר חיובא שלפ"ז מועיל שומע כעונה ותמה הדרישה מאי קמ"ל ותי' במאמ"ר 'שכיון שנתקן להלל ולשבח שמו יתברך תוך קהל ועדה ולא יכול לפטר בינו לבין עצמו אלא להודות לה' על חסדו שהפליא עמו ולהללו ברבים' קס"ד שלא יועיל שומע כעונה לולא אמן ונראית כוונתו כמ"ש בזכרון שמואל(כו') שכיון שבעי לפני עשרה אינו מתקיים דין זה בשמיעה (וכמ"ש כע"ז בבא"ח פרשת עקב שהמברך בלחש לא יצא יד"ח עשרה עי"ש)

ועוד י"ל פ' לפמש"כ המאירי (ברכות נד:) לדינא שלא מועיל שומע כעונה בהגומל דהוי ברכת הודאה ואיהו הוא דבעי לאודויי עי"ש ועי' ג"כ פסקי רי"ד ברכות כא': ולפי כ"ז י"ל דעכ"פ נצטרך השתתפות השומע בברכה דאל"ה איה חלקו ודוק.

ט. חילוק שני בדעת מרן

אולם כיוון שבב"י לא הוזכרו כלל חילוקים אלו לכאן נראה לומר באופ"א וכמ"ש

מאצ"כ אף דהוי ברכות, שמיעה, שומע כעונה וכל הנ"ל וכן ראיתי שתמה בערך השלחן שם שדברי מרן סותרים למש"כ בריג',

וכן מוכח להדיא ממש"כ מרן בסי' ו,ג וז"ל: יש נוהגין שאחר שבירך א' ברכות השחר וענו אחריו אמן, חוזר א' מהעונים אמן ומברך ועונין אחריו אמן ואין לערער עליהם ולומר שכבר יצאו באמן שענו תחילה מפני שהמברך אינו מכויין להוציא אחרים ואפי' אם היה המברך מכויין להוציא אחרים הם מכוונים שלא לצאת בברכתו' מבואר ג"כ שצריך כוונה להיפוך אף דהוי רק שמיעת ברכה

וכן מבואר ברמ"א (תפ"ט,ג) שהשומעים מהחזן את ברכת הספירה צריכים לכווין שלא לצאת ומקורו מהרשב"א עי' ב"י וכ' המ"א והמשנ"ב שבסתמא יוצאים למ"ד מאצ"כ(דלא כעו"ש) וחיישי' ליה וזהו מקור דברי הגר"ז הנ"ל.^{כט}

והנה לפי"ד העמק ברכה שם אפ"ל שרק דבר שביסודו למטרת הילול כגון ברכת הנהנין כמבואר בגמ' לה. שילפי' לה מקודש הלולים (ועי' רשב"ץ בזהר הרקיע שמפס' זה ילפי' חיוב אמירת הלל מהתורה) וכן ברכת הגומל - ובמושב זקנים יהללוהו (ועי' סמ"ק שמנה בתוך מצות הלל חיוב ארבעה צריכים להודות ברכת-הגומל) בעי כוונה משא"כ שאר ברכות מעויל בלא כוונה (וגדר ברכות השחר י"ע בזה עי' משנ"ב רס"י מו ואכמ"ל) ולדברי האבי עזרי הנ"ל הבדלה וברכות השחר א"ש כיוון שאינן ברכות הנהנין

כט. ועיין ביסועות משה ג,מט שכ' ג"כ ע"פ הרשב"א הנ"ל שאם שמע מהש"ץ ולא כיוון ובסוף לא ספר יועיל לו לספור בשאר הלילות ועי' בילקו"י ספיה"ע עמ' פג בשם ודברך יאיר שהעיר ע"ז מכח הספיקות הנ"ל, ולפי האומר מוכח ממרן שחשש שיוצא יד"ח וא"כ שפיר י"ל שיועיל לשאר לילות בפרט למש"כ הבית שלמה שכיוון שדעת בה"ג יחידאה לכן מצרפים ספק כ"ש, ועדיין יש לדון לענין כוונה להיפוך עי' לקמן ובעטרת שלמה מח,ג דן גבי שואל ספיה"ע שיועיל לשאר ימים גם אם הוי כוונה להיפוך ע"פ היסוד הנ"ל מפסחים קטו עי"ש סי' נח
ל. ועי' יבי"א ו,טז

לנכון דשם הנידון האם יצא או לא והעיקר להלכה שלא יצא אה"נ לא יכול לחזור ולברך בעצמו אך חייב לחזר אחר מי שיוציאו אולם בסי' ו רצו ותפט לשון מרן מורה לעניין האם יכול לחזור ולברך בעצמו לכן הצריך כוונה להיפוך ושור'ר כע"ז ממש בשרגא המאיר(ה,צו) וששתי.

ולפי"ז יוצא שהעיקר להלכה כדברי הגר"ז הנ"ל שאדם השומע ברכה מחברו והוא חייב בה צריך לכוון שלא לצאת ואל"ה לא יברך בעצמו אלא ימצא פתרון אחר וכן ראיתי להדיא בפמ"ג (רעג משב"ז ב) שב' בעלי בתים בחדר א' וא' שמע קידוש מחברו סתמא (ולא כיוון שלא לצאת) אין רשאי לקדש עוד שלא יהיה ברכת קידוש לבטלה רק ישמע מאחר ויכוון' וכן פסק שם בתהלה לדוד (סק"ג) וע"ע לקמן.

יא. בגדר כוונת 'שמיעה והשמעה'.

זכעת יש לברר מש"כ בריש דברינו בשם הסמ"ג שגם למ"ד מאצ"כ 'לשמוע' צריכות. וביאור דבריו כמבואר בראשו' (בה"ג פ"ז דברכות, מחזור ויטרי בעל העיטור הל' שופר, בעה"מ רשב"א) שבעינן כוונה להשמיע קול שופר בעלמא ולא שיתקע לעצמו, ובחזו"א(כט') משמע שצריך שיתכוון אליו ממש ויתאחדו השומע והמשמיע עכ"פ בשיתוף הדיבור והפעולה (גם בלא כוונת מצוה) וכ"מ מביאור המהריב"ל בדעת הר"ן שכ' דהטעם שאפשר לחזור ולהבדיל כי לא מתכוון להשמיע למי שלא רוצה והיינו דזה הוי מעצם דין שומע כעונה שא' ידבר אל האחר ואף בלי חובת המצוה ועיין בזה באז נדברו(חי"ג ס' כט) ובכ"ד בשו"ע שצריך כוונה להיפוך מיירי בש"ץ שדעתו אכו"ע, ואף שבב"י(ריג) ממה שדייק בטור שכ' מתכווין

ברדב"ז (א, תת) שאדם המגיע לביהכ"נ לא צריך להדיא לכווין לצאת דלזה הוא בא והקשה מהבדלה בביהכ"נ שחוזרים ומבדילים בביתם ותי' ע"פ דברי הרשב"ם הנ"ל, ומבואר מדבריו שמה שמבואר בסי' רצו אינו רק למ"ד מאצ"כ אלא גם למ"ד דמצוות בעי כוונה צריך כוונה להיפוך דאל"ה יוצא בסתמא ולפי"ז תי' ר' זושא פוקס דברי מרן שבסי' ו' רצו (ותפט) מיירי בביהכנ"ס מפי ש"צ ושם אע"פ שמצ"כ (ויתכן לכו"ע כשיטת האחרו' הנ"ל) מ"מ בסתמא יוצא משא"כ ריג ריט ורעג מיירי בביתו בשומע מפי יחיד ודפח"ח.

אכן אעפ"כ לא ניחא לי כל-כך בתי' זה דבב"י סי' רצו מבואר שהצריך כוונה להיפוך למ"ד מאצ"כ וכ"כ להדיא מביאור הגר"א שם וכן בסי' תפט מבואר במקור מהרשב"א דאזיל למ"ד מאצ"כ וכ"כ שם להדיא המ"א וש"א וא"כ הדק"ל.

י. תירוץ שלישי בדעת מרן

לכן נראה לכאורה עיקר בהקדם מה שיש להקשות למה הרע"א והמ"ב בריג (ובביאור"ל רעג בד"ה וכגון) תמהו רק על דברי המ"א וסיעתו שדרבנן ל"צ כוונה תיקשי גם לדידהו דעכ"פ הסכימו רוה"פ בתפט שיש לחשוש לענין ברכה עכ"פ למ"ד מאצ"כ¹.

ונראה ליישב לפי"ד הביאור"ל (סי' ס) שבאמת דעת מרן לעיקר שמצ"כ בתורת ודאי ולא ספק ממש (כדעת הפמ"ג) רק לענין ברכה מחשש לא תשא חיש' שמאצ"כ ומדויק היטב במרן תפט שבאמת חייב לחזור ולספור רק בלי ברכה (וכבר העיר מזה הפר"ח שם שלשיטתו בדעת מרן שדרבנן אצ"כ לשונו דחוק) ולפי"ז א"ש הדמועיין בריג ריט ורעג יראה

לא. וכן הק' ר' חיים אברלנדר בקובץ אור ישראל (מאנסי) גליון כד

בפרט יש להוסיף דברי הרא"ש שבטור סי' נט שהמפסיד מילה אחת לא יצא ועיין ביאור"ל שם שתמה ע"ז כיוון דהוי מדבר בפיו ושמע את עיקרי הדברים סגי ונדחק שלא יצא מן המובחר עי"ש אך בבאר שבע (באר מים חיים סי' יא) ל"מ כן וי"ל כמו שכבר מרומז בביאור"ל הנ"ל שאם לא הוי כמדבר ממש א"כ כה"ג שמסיח דעת הוי כתעסק בכל מעשה השמיעה ולא מראה שרוצה לצאת מחבירו ועי"ש שבילי דוד ואכמ"ל.

יא. תירוץ רביעי בדעת מרן-משמיע לעיכובא

אכן שוב התבוננתי וראיתי שלשון השו"ע בסו"ס ו' הוא '...ואין לערער עליהם ולומר שכבר יצאו באמן שענו תחילה מפני שהמברך אינו מכווין להוציא אחרים ואפילו אם היה המברך מכווין להוציא אחרים הם מכוונים שלא לצאת בברכתו' עכ"ל ומבואר להדיא בדקדוק דבריו שאמנם גבי השומעים נקט לשון של כוונה להיפוך ומשמע שחושש למ"ד מאצ"כ וכן"ל, אך לגבי המוציא רק נקט לשון 'שאינו מכווין להוציא' ולא 'מכווין שלא להוציא' ומשמע לכאן שגם אם חושש למ"ד מאצ"כ אך לגבי כוונת משמיע אף דס"ל בפשטות בריג' שתלוי בפלוג' מ"מ לדינא לא חושש וזה כשיטת רב האי גאון והרמ"ע הנ"ל ופשטות תוס' ר"ה כח הנ"ל ורק בש"ץ שמכווין בסתמא להוציא חשש בסימן רצו ורמ"א תפטיב לשומעים שיצאו עכ"פ למ"ד מאצ"כ^{לב}.

אליו דהיינו כוונה לצאת (עי"ש פרישה) לכא' ל"מ כן וכ"כ החזו"א שי"א שממילא מתאחדים י"ל דעכ"פ צריך כוונה להשמיע ולא לברך לעצמו ממש

ויל"ע בכה"ג שמברך בקול שיענו אחריו אמן אי סגי לכוונת משמיע ונראה שכן מוכח מסי' ו דשם לא הוי ש"ץ ואדרבה המטרה שם להשלמת צ' אמנים וכן שיענו על ברכתו עי"ש במ"א ושע"ת בשם הרמ"ע ועוד ואעפ"כ הצרכנו כוונה להיפוך כדי לחזור ולברך ומ"מ יל"ע בכה"ג שמשמיע בקול רק החתימה ואחד שמע הכל אי יצא אך עי' מש"כ בת"י החמישי.

ובעניין כוונת 'שומע' הנה בגמ' (ר"ה כה:): איתא שישים ליבו דאינו קול חמור ומבואר בברכ"י סי' תפט ע"פ הראשונים שהגמ' קאי גם במגילה דגם בשמיעת קול דיבור שייך כן שלא ידע מאי קשמע ועי' בכה"ג הנ"ל שדימה כן לקורא להגיה, ואולי כוונתם כמ"ש במנח"ש (ח"א סו"ס ב) שאדם השומע ברכה וכד' וטרודות מחשבותיו אף שקול המדבר נכנס באזניו הוי כמתעסק ולא יצא לכו"ע עי"ש. ואף הכא בעי' שישמע את הברכה מחבירו ולא יתעסק ויטרד בדברים אחרים וכ"ש שלא יפסיק בדיבור וכד' ולענ"ד אף אם שמע את עיקרי הברכה שלעיכובא- לא יצא דסו"ס נוהג בזה כדרך שנוהג בברכות שלא יוצא בהם וכמ"ש הפוסק' לענין ב"ה וב"ש שענייתו תהוה גילוי דעת אף אם בעלמא ל"ה לעיכובא אם תמיד נוהג לא לענות,

לב. ובאמת י"ל שמרן שם לא חשש לרשב"א דבשלמא בהבדלה באמת מכווין להוציא אנשים מסויימים אך בספיה"ע מסתמא כולם נוהגים לברך לבד ולא מוציאם יד"ח ואולי רמ"א מיירי בכה"ג שמכווין להוציא בברכה אשנים מסויימים בפרט אם יש מי שדילג יום וכד' או שהרמ"א ס"ל שסתם חזן בכל עניין הוי כלהוציא
לג. וחלוק מת"י ב' הנ"ל ששם נקט שגם השומעים מסתמא יצאו למ"ד מצ"כ וכאן אמרינן כן רק במשמיע ואילו השומעים באמת יוצאים רק למ"ד מאצ"כ ולא ק' ע"ז מה שהערנו מהב"י רצו

יב. תירוץ חמישי בדעת מרן

יג. גילוי דעת

ועוד י"ל שבכה"ג שהמשמיע מכווין לא להוציא כלל, לא נחשב אף שמתכווין 'להשמיע' כיוון שמטרתו רק שיענו לו אמן ולזה סגי רק עצם הידיעה שיש כאן ברכה ולא שישמעו אותו ממש עי' סימן קכד ולכן אין כאן כוונת משמיע (משא"כ כוונת 'שמיעה' של השומעים יש בזה ולכן בעיני כוונה להיפוך), ומש"כ בכ"י הנ"ל של"צ כוונה להוציא - 'אליו' - למ"ד מאצ"כ היינו שעכ"פ כוונתו להשמעת קולו כגון שמכווין להוציא אחרים (ואולי גם שיבדקוהו לביקורת סגי), ולפי"ז בציור הגר"ז שמברך בלא להוציא כלל י"ל דאי"ז אף כוונת השמעה, אך בציור הפמ"ג רעג הנ"ל שמכווין להוציא בני ביתו ואחר שמע יש משמיע ויצא וצע"ג לדינא.

ועוד יש לפלפל לדינא מה סגי שיחשב כגילוי דעת שלא לצאת דהרי בהבדלה מבואר שבסתמא הוא ככוונה להיפוך כי דעתם על ביתם וכן עי' בגר"ז תפט, י"ד שהשומע מהמשיב כמה היום לעומר כיוון שבשעה ששמע היה בדעתו לחזור ולספור שהרי בשביל כך הוא שומע הוא כדעתו בפירוש שלא לצאת משא"כ המשיב אין דעתו לכך בפירוש י"ז וא"כ רק באדם שלא שומע כעת מהחזן כדי לדעת הימים וכד' אלא רק לפי תומו יש חשש שיצא אך השומע בכוונה ברורה לספור מיד אחר החזן הוא בסתמא ככוונה להיפוך י"ז ועכ"פ תנאי לכולי שתא י"ל דמהני וצ"ע בזה ואכמ"ל י"ז



לד. וצ"ל שבהבדלה היה מנהג קבוע לשמוע ולחזור ולהבדיל ולכן כששמעו הבדלה חשבו מחשבה חיובית על הבית ואולי כל אדם היה מחליט וחושב אם יש לו יין וכד' אז יבדיל בביתו ואם לא יצא כאן ועכ"פ מבואר בלשון הר' יונה שבשעה ששמעו היתה כוונתם לחזור ולהבדיל ודוק ומ"מ מבואר לדוג' שעצם זה שאדם לא מברך וכן מה שהוי בביה"ש וכד' לא הוי ככוונה להיפוך ודחיונן בפסחים קיד: שהאוכל מרור לפני מצה אף שאין לעשות כן דכ' מצות והדר מרורים מ"מ יצא למ"ד מאצ"כ(עי"ש תוס' אך עי' ביאור"ל תפט וצ"ע) ורק חסרון בשעת המצוה ממש (כגון השמטת שבועות שאינן לעיכובא עי' במ"ב) הוי גילוי דעת, אמנם י"ל סברא (וכע"ז בילקו"י) שלגבי שמיעה שמצינו שלכו"ע מועיל כוונה להיפוך י"ל שסגי בגילוי דעת קל יותר שלא רוצה לצאת.

לה. כע"ז דייקו נטעי גבריאל ח"ג פל"א הע' ד-ה, חזו"ע יו"ט עמ' רלב ועי' הליכו"ש (פסח יא,ג) תשוה"ג ג,עד מועדי הגר"ח עמוד ע.

לו. כ"כ בחזו"ע הנ"ל לרווחא דמילתא ובס' מצות ספיה"ע פ"ט סעיף ט"ז ועין כע"ז בשערי תשובה סימן ח שהנהוג דבר מס' פעמים אח"כ הוי כעל דעת ראשונה ועי' בילקו"י עמ' קפא שהאריך לדון האם יש לדמות הדברים למסירת מודעה לביטול נדרים בר"ה דיש לחלק ביניהם עייש"ב ועי' בס' ועלהו לא יבול עמ' קפא בשם הגרש"ז לגבי **תנאי על אמירת ימים בלא כוונה שלא יועיל** ועי' בית שערים רלו שכ' **חידוש שי"ל שהכוונה בתחילת ימי הספירה מועילה לכל הימים (לדעת בה"ג)** ולכן חשש כאן מרן שיצא בלא כוונה וי"ל ע"ד

הרה"ג הניאָל מלכה שליט"א

דיין כב"ד חקת משפט אשדוד, קהילת איחוד האברכים אשדוד

ניכוי מזונות ילדיו ממעשר כספים

נראה הכרעת הפ"ת (סי' שלא ס"ק יב) שאינו אלא מנהג.

ובבואנו לדון בניכוי מעשר כספים לטובת מזונות ילדיו, יש לבאר האם חייב האב במזונות ילדיו וכדלהלן.

חיוב האב לזון ילדיו קטני קטנים (עד גיל שש):

מובא בגמ' כתובות (סוה.) דרש רבי עולא רבה אפיתחא דבי נשיאה: אף על פי שאמרו אין אדם זן את בניו ובנותיו כשהן קטנים, אבל זן קטני קטנים. עד כמה? עד בן שש, כדרב אסי, דאמר רב אסי: קטן בן שש יוצא בעירוב אמו. נמצאנו למדים שעד גיל זה זקוק הילד לסיוע אימו ולכן צריך האב לזון אותו כדרך שזן את אשתו, ולכן גם פסק רב אסי שיוצא התינוק בעירובי תחומין שהניחה אימו ולא במה שהניח אביו. ומזונותיו הם מתנאי ב"ד ככתובת אשה.

[אמנם] יש לדון האם חיובו לזונם בהיותם קטני קטנים הוא מדאורייתא או מדרבנן - דהרי נחלקו הפוסקים באבהע"ז (סי' סט) אם מזונות האשה המוטלים על הבעל הוא חיוב מדאורייתא או מדרבנן. וזה תלוי בפירוש הפס' "שארר כסותה ועונתה לא יגרע", וכן בדברי הגמ' (מוז.). דעת הרמב"ם שחיובו מדאורייתא, ודעת הרא"ש והרמב"ן שחיובו מדרבנן. וא"כ לפי שיטת הרמב"ן והרא"ש פשיטא שגם חיוב מזונות ילדיו הם מדרבנן דהרי אינו אלא כמזונות אשה ולא יותר. אולם בדברי הרמב"ם (הלכות אישות פ"ב הי"ג) שכתב שכשם שאדם חייב במזונות אשתו כך הוא חייב במזונות בניו ובנותיו הקטנים עד

בעיקר חיוב מעשר כספים

בחיוב מעשר כספים יש בזה ג' שיטות עיקריות בפוסקים;

[א] דאורייתא - תוס' בתענית (ט.) הביאו דאיתא בספרי "עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה, אין לי אלא תבואת זרעך שחייב במעשר, ריבית ופרקמטיא וכל שאר רוחים מנין, ת"ל את כל" פירוש דהוה מצי למימר את תבואתך, מאי כל, לרבות ריבית ופרקמטיא וכל דבר שמרויח בו, עכ"ל. ויש באחרונים שהבינו בדבריהם שהוא מדאורייתא, ויש שהבינו שהוא רק אסמכתא. כמו"כ החת"ס (חיו"ד סי' רלב) הבין במהרי"ל שהוא מן התורה. (והאחרונים התקשו בדבריו דהרי מהרי"ל בתשובותיו סי' נד כתב להדיא שהוא מדרבנן).

[ב] דרבנן - יש מהאחרונים שסברו שהוא מדרבנן והדרשה דלעיל היא אסמכתא, וכן דעת הט"ז לד"ייק מדברי הב"י (ריש סימן רמט) שהוא מדרבנן, שהרי הב"י הביא את דברי הירושלמי וז"ל: מהירושלמי דריש פ"אה (פ"א ה"א) נראה שהוא מצוה, וגם מתלמודא דידן יש לדקדק דמצוה מן המובחר לבזבו חומש דמייתי להא דתקנת אושא מדכתיב (בראשית כח כב) וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך כלומר תרין עישורי דהיינו חומש, עכ"ל.

[ג] מנהג - דעת מהר"ם מרוטנבורג, וכן דייק באהבת חסד מדברי הרמב"ם הב"י והשו"ע שכתבו שהוא מצווה מן המובחר, שאינו אלא מנהג. וכן כתב הב"ח (סי' שלא) שמה שאדם מעשר ממה שמרויח במשא ומתן בכספים ושאר רוחים וכו' אינו חייב בה לא מן התורה ולא מדרבנן. וכן דעת רוב הפוסקים, וכן

מצינו בזה ביו"ד (סי' רמט ס"א) שנחלקו בזה הש"ך והט"ז. הט"ז (סק"א) ס"ל שאף שהזן את בניו הקטנים הוא בכלל צדקה לא יעלה על הדעת שאדם יוציא מעשר שלו לזון בניו הקטנים. ואולם הש"ך (סק"ג) הביא לתשובת מהר"ם מרוטנבורג (סי' עה) שכתב שלפזר מעשרותיו לבניו הגדולים שאינו חייב לטפל בהם מותר משום שאינו אלא צדקה.

בירור מחלוקת זו

בתחילה היה נראה לומר דלא פליגי, אלא דהט"ז איירי בבניו הקטנים מעל גיל שש וס"ל דלא יזונם מן המעשר, והש"ך איירי בילדיו הגדולים מעל גיל מצוות וכמ"ש ילדיו הגדולים שאז יכול לזונם מן המעשר.

אלא שזה אינו, דמלבד שכל הפוסקים הבינו דפליגי וביתרים על גיל שש איירי, יש להוכיח זאת דהרי הש"ך כתב בדבריו בניו הגדולים שאינו חייב לטפל בהם וזה כבר מגיל שש ואילך דאינו חייב לזונם, ומה גם שהשו"ע (סי' רנא ה"ג) כתב הנותן לבניו ובנותיו הגדולים, שאינו חייב במזונותיהם, כדי ללמד את הבנים תורה ולהנהיג הבנות בדרך ישרה, וכן הנותן מתנות לאביו והם צריכים להם, הרי זה בכלל צדקה. ופירש שם הש"ך (בסק"ד) דאיירי בילדיו שמעל גיל שש. הרי מפורש דהש"ך שהתיר ליתן מכספי מעשר למזונות ילדיו איירי אפי' מגיל שש והילך.

מו"מ בשיטת הט"ז והש"ך

בעיקר דברי הט"ז שהוא מקור הדעה שאין לזון ילדיו הקטנים ממעשר. יש להעיר דהרי כיון שגם הט"ז בדבריו כתב שהזן אותם לצדקה יחשב, א"כ מדוע כתב שלא יעלה על הדעת ליתן מזונותיהם מכספי המעשר, הרי יכול לעשות עם מעשרותיו כל דבר מצווה שאינו מחוייב בו מן הדין. וכן הקשה הראשון לציון להאו"ח הקדוש

שיגדלו. נחלקו הפוסקים האם הוא מדאורייתא כמו בחיובו במזונות אשתו או דרבנן שכעין דאורייתא תקון וחיובו בזה אינו אלא מדרבנן].

וא"כ לפי שהאב חייב לזון את בנו עד גיל שש אינו יכול לנכות חיוב זה ממעשר כספים.

חיוב האב לזון ילדיו הקטנים (מעל גיל שש):

הגמ' בכתובות (מט:) מביאה שבאושא התקינו, שיהא אדם זן את בניו ואת בנותיו כשהן קטנים. דהיינו מעל גיל שש, (שהרי עד גיל שש קטני קטנים קרו ליה) והסתפקה הגמ' איבעיא להו: הלכתא כוותיה, או אין הלכתא כוותיה? ופשטה הגמ' דאינו חובה מן הדין לזונם כי האי תא שמע: דכי הוה אתו לקמיה דרב יהודה, אמר להו: יארוד ילדה ואבני מתא שדיא. כי הוה אתו לקמיה דרב חסדא, אמר להו: כפו ליה אסיתא בצבורא, וליקום ולימא: עורבא בעי בניה, וההוא גברא לא בעי בניה. וכן פסקו ברמב"ם (הלכות אישות פרק יב הלכה יד) ובשו"ע (אבהע"ז סי' עא ה"א) שאדם שאינו רוצה לזון ילדיו מעל גיל שש, גוערין ומכלימין אותו ופוצרין בו. לא רצה, מכריזין עליו בצבור ואומרים: פלוני אכזרי הוא ואינו רוצה לזון בניו, והרי הוא פחות מעוף טמא שהוא זן אפרוחיו, ואין כופין אותו לזונן. וביותר מזה כתוב בגמ' (ג.) על הא דכתיב "אשרי שומרי משפט עושה צדקה בכל עת" - וכי אפשר לעשות צדקה בכל עת? דרשו רבותינו שביבנה, ואמרי לה רבי אליעזר: זה הזן בניו ובנותיו כשהן קטנים. מבואר בגמ' דאינו חייב לזונם אלא מדין צדקה.

מחלוקת הפוסקים בניכוי מזונות ילדיו קטנים ממעשר כספים

עתה כשנמצאנו למדים שאין חיוב מן הדין לזון ילדיו מעל גיל שש נשאלת השאלה האם יכול לחשב מזונותיהם ממעשר כספים.

צדקה בכל עת וכי אפשר לו לאדם לעשות צדקה בכל עת רבותינו שביבנה אמרו ואמרי' לה ר' אלעזר זה הזן בניו ובנותיו קטנים ואפילו אין לו בנים והוא צריך למזונותיו להתפרנס ממעשה ידו הוא קודם לכל אדם, עכ"ל. ודייק בדבריו דשמעינן מיניה שמי ששעתו דחוקה יכול לנכות מן המעשר אפי' עבור מזונות ילדיו קטני קטנים אפי' טרם היותם בני שש, דהרי אפי' לפרנסת עצמו כתב שיכול להפריש. ולפי"ז רצה לומר דאף הט"ז לא אסר להפריש מעשר כספים לטובת מזונות ילדיו אלא באדם שאין שעתו דחוקה עליו, אבל אם הוא במצב דחוק שפיר יכול להפריש אפי' למזונות עצמו וילדיו מכספי מעשר. (אלא שהעיר שם שמדברי הרמ"א בס' רנא ס"ג שכתב דפרנסת עצמו קודמת לכל אדם ואינו חייב לתת צדקה עד שיהיה לו פרנסתו ואח"כ יקדים פרנסת אביו ואמו אם הם עניים והם קודמים לפרנסת בניו ואח"כ בניו וכו'. שנראה מדבריו שהבין שבכה"ג ששעתו דחוקה ביותר אינו צריך כלל להפריש מעשר, ולא כמו ששמע מהתשב"ץ שיפריש רק שיקח את זה לטובת מזונות עצמו וילדיו, וכמ"ש החיד"א דסוד גדול יש בהפרשה זו)

וזה מחזק את הנראה לומר בדברי הט"ז שכתב שלא יעלה על הדעת ליתן ממעשרותיו עבור מזונות ילדיו שאינו מן הדין אלא דרך הנהגה, כדי שישאר לשאר העניים שאינם ממשפחתו.

עוד מצינו בשיטת האוסרים, וכישוב טענתם

בהגהות תשובה מאהבה על השו"ע כתב דברים מבהילים בעניין זה וז"ל: ואמרתי בדרשותיי לכך אמרו ז"ל בעוון צדקה בנים מתים כשהם קטנים ר"ל, במי שמורה התיר בממון צדקה שדי במה שמפרנס בניו הקטנים.

ובשו"ת אגרות משה (ח"ב י"ד ח"א סי' קמג) כתב ע"פ הגמ' (סד): שהביאה

בהערותיו על הט"ז. ועוד היה נראה להעיר על דברי הט"ז ממ"ש הרמב"ם (בהלכות מתנות עניים פ"ו ה"ג) אב ובנו וכו' שהיה אחד מהן עני נותן לו האחד מעשר עני שלו. הרי שמצינו שהאב יכול ליתן את המעשר עני שלו לבנו. והרי ודאי שמדובר כאן בכנו שמגיל שש ומעלה שאינו חייב במזונותיו מזה שהרמב"ם לא כתב שיכול ליתן את המעשר עני שלו לאשתו וזאת משום שבמזונותיה הוא חייב. א"כ מוכח להדיא גם מהרמב"ם דיכול אב לזון ילדיו ממעשרותיו.

והנה ראיתי לערוך השולחן שכתב לפרש דברי הש"ך שכל דבריו שכתב להתיר בזה אמורים באדם שאין ידו משגת דאז בניו קודמים אבל אם הוא עשיר אינו יכול לחשב מזונות ילדיו ממעשרותיו (לגמרי - כך משמע מדבריו הראשונים, אולם מדבריו בס' רנא משמע שאת כולם אינו יכול לחשב ממעשרותיו הא חלקם כן) דאל"כ לא יישאר לשאר העניים כלום, וגם את דברי הרמב"ם והשו"ע בס' רנ"א ס"ג שכתבו שיכול לשלם ממעשרותיו ללימוד בניו ולהדרכת בנותיו בדרך הישר ביאר באופן הזה.

ומשכך היה נראה לבאר בדברי הט"ז שגם הוא לא איירי באיסור מצד הדין לזון ילדיו מן המעשר, אלא מצד הנהגה כדי שיהיה למזונות שאר העניים וכדבריו שאף שהוא צדקה מ"מ לא יעלה על הדעת ליתן לילדיו מן המעשר.

וראיתי בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סי' קא) שהביא לדברי התשב"ץ (שו"ת ח"ב סי' קלא) שכתב על מי ששעתו דחוקה, וז"ל: ומכאן ולהבא במה שהוא מרויח הוא חייב לצמצם החשבון ולהפרישו וליתן אותו לעניים ואם יש לו בנים והוא מפרנס הם קודמין לזה דקיימא לן (ספרי פ' ראה פיקסא קט"ז) ענייך ועניי עירך ענייך קודמין, ועל זה אמרו בפ' נערה שנתפתתה (נ' ע"א) אשרי שומרי משפט עושה

ואולם בישוב שתי טענות אלו כתב בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סי' א פרק ה אות ט) להשיב. בטענתו הראשונה שהוא מצוה וסוד, אה"ג דעל עצם דקדוק ההפרשה לפי הכנסותיו הוא סוד, אולם לטובת מה להפריש אינו אלא ככל גדרי צדקה ומשום שהזן ילדיו קטנים הוי צדקה שפיר יכול לחשב ממעשרותיו ע"ז. ועל טענתו השניה הרי גם הברכי יוסף כתב בסוף דבריו דאם שעתו דחוקה יכול להפריש על כך ממעשרותיו הרי דגם הוא דמעיקרא דדינא יכול להתנות שפיר להוציאו למזונות ילדיו הקטנים, ורק דלא נכון לעשותו באי לא דחיקא ליה שעתא.

בדרך אמונה (הלכות מתנות עניים פ"ו הי"ג בצה"ל ס"ק קג, ובפ"י הט"ז בבה"ל) כתב שיש חיוב לזון ילדיו קטנים מעל גיל שש מתקנת אושא אלא שלכפות לא כייפינן ליה. שהרי בבאיור דברי הרמב"ם שפסק שהנותן מזונות לבניו ולבנותיו הגדולים שאינו חייב במזונותיהם כדי ללמד הזכרים תורה ולהנהיג הבנות בדרך ישרה ולא יהיו מבוזות וכו' הרי זה בכלל צדקה. וכתב שם בבה"ל דהמפרשים פירשו דהיינו בילדיו הגדולים מגיל שש, וקשה דהא גם יתרים מבני ו' תקנת חכמים לזונן ואפי' אינו אמיד כמ"ש רבנו שם, ואף דאין כופין ע"ז כמ"ש רבנו שם, מ"מ חייב מדרבנן לזונם, וא"כ איך אפשר לחושבן ממעות צדקה. ומ"ש ממתנות לאביונים שכ' הפוסקים שא"א לחושבן ממעות צדקה כיון שחייב בהן, ואטו שם כופין ע"ז. לכן נראה לכאור' דכונת רבנו כאן גדולים ממש זכר בן י"ג ונקבה בת י"ב דבזה אין חייב כלל במזונותן רק משום צדקה, ומ"ש בגמ' איזהו עושה צדקה בכל עת זה הזן בניו ובנותיו כשהן קטנים היינו לפני שתקנו רבנן, ואפשר גם אחר תקנת חכמים אם נתן יש לו מצות צדקה כיון שאין כופין ע"ז, אבל אין יכול לתתו מממון שכבר הופרש לצדקה או ממעות מעשר, ואולי זו גם כוונת רבנו כאן.

בחשבון הסעודות שחייב האדם להשאיר לאשתו בזמן שמשרה אותה שתיוזן ע"י שלישי תוספת של שתיים ושלוש סעודות יתרות בשבוע על הסעודות הצריכים לה וזה כדי שיהיה לה בשביל ארחי ופרחי ולא יכול לומר לה שתהיה אכזרית ולא תתבייש ולא תיתן. ולפי"ז לא גרע מזונות ילדיו הסמוכים על שולחנו אף אם הם יתרים על גיל שש מארחי ופרחי שחייב ליתן למזונותיהם, וא"כ תיפוק ליה שחייב האדם לזון ילדיו הסמוכים על שולחנו אף מעל גיל שש מדין מזונות אשתו, ומשכך כיון שחיוב הוא לזונם אינו יכול לנכות מזונותיהם ממעשר.

אלא שהקושיה על כך מתבקשת, וכן הקשה בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' קלג) דהרי הגמ' כתבה דלית הלכתא כוותיה דתקנת אושא שאמרו שחייב האדם במזונות ילדיו הקטנים, וכן נפסק להלכה ברמב"ם ובשו"ע ובכל הפוסקים ולא מצאנו מי שחילק, ולכאורה לפי חידושו של האגרו"מ היה לגמ' לחלק בין ילדיו קטנים הסמוכים על שולחנו דחייב לזונם לבין אלו שאינם סמוכים על שולחנו, אלא בהכרח שאינו חייב במזונותיהם מן הדין ואפי' בזמן שסמוכים על שולחנו, ולא דמי לארחי ופרחי שמזדמנים מעת לעת.

החיד"א בספרו ברכי יוסף כתב שתי טענות לומר שלא שפיר עבדי הנותנים ממעשר למזונות ילדיו, חדא דמ"מ יש מצוה וסוד בהפרשת המעשר, ותו דכתבו הפוסקים דכל מצוה שלא היה יכולת בידו ולא היה מקיים המצוה עושה אותה ממעות מעשר, והכא בזן בניו ואביוניהו הוא דבר שמוכרח לעשותו, אי מצד אהבתו וקרחם אב, ואי מצד אם הבנים באשתו אמרו דכרוכין אחריה והיא מעכבת לשלחם על פני חוץ, ואי מצד שיחת הבריות ולעזה עליו מדינה, וא"כ אין להוציא ממעות מעשר מזונות בניו וכיוצא.

עכ"ל. וכן העיר בציון ההלכה על דברי הרמב"ם שכתב אב ובנו וכו' שהיה אחד מהן עני נותן לו האחד מעשר עני שלו. שלפמ"ש שם בבה"ל אפשר דעד בני י"ג אין יכול לתת להם מ"ע כיון שמחויב לפרנסם מדרבנן אף שאין יורדין לנכסיו ול"ד לאביו שאין מחויב רק אם מפרנסו יש לו מצוה אבל שם הוא חיוב גמור רק שאין כופין אותו. הרי מצינו שהבין הגר"ח"ק ברמב"ם שעד גיל מצוות חייב האב לזון ילדיו וכמ"ש הרמב"ם שהוא תקנת חכמים ומשכך אינו יכול לו עד גיל זה מעשר עני וגם אינו יכול להפריש ממעשרותיו עבור מזונות ילדיו עד גיל מצוות.

אלא שקשה ע"ז דהרי רוב ככל הפוסקים ס"ל בביאור דברי הגמ' דלית הלכתא כתקנת אושא שחייב אדם לזון ילדיו הקטנים ואינו אלא צדקה, וגם בביאור דברי הרמב"ם שיכול אדם ליתן מעשר עני לבנו, וכן לזונם כדי שילמדו תורה דהוי צדקה, פירשו דאירי בגדול מגיל שש שאין חייב לזוננו מן הדין.

ומה שהביא לדייק כדבריו ממ"ש הרמב"ם (הלכות אישות פ"ב ה"ד) ופסקו השו"ע (באה"ע סי' עא ס"א) דמשש ואילך זנן בתקנת חכמים עד שישגדלו וכו'. דמשמע שצריך לזונם מדינא ולא מן הצדקה, כבר נתקשו בזה האחרונים בדברי הרמב"ם והשו"ע דלכאורה דבריהם לא מתישבים האחד עם השני שהרי כתבו שאין כופין אותו לזונם אלא שמכלימין ומכריזין עליו שגרוע הוא מעוף טמא הזן גוזלים. ומזה הרי הוכיחה הגמ' דלית הלכתא כתקנת אושא שחייב אדם במזונות ילדיו הקטנים, ומאידך בחדא מחתא כתבו שמקור הדברים היא תקנת חכמים. והגר"א בהגהותיו הניח דברים אלו בצ"ע. ובשו"ת ישכיל עבדי (ח"ז סי' יג סעיף יג אות יד יז) כתב שבחלק מדפוס השו"ע הראשונים כתוב בתקנת חכמים ולא בתקנת חכמים, וכן שברמב"ם כתוב בתקנת

ע"פ האמור נראה דמשום שלמרבית הפוסקים מעשר כספים הינו מנהג, יש לצדד כרוב הפוסקים דס"ל כהש"ך שהביא לדברי המהר"ם מרוטנבורג להתיר ליתן ממעשר כספים עבור מזונות ילדיו הקטנים שהינם מעל גיל שש משום שאינו חייב לזונם אלא מדין צדקה, ואף הט"ז דפליג, יש שביארו דלאו מדינא פליג אלא דרך הנהגה שישאר ממעשרותיו גם לשאר עניים. וכן כתב בשו"ת יביע אומר (ח"י יו"ד סי' נח אות כט) כמהר"ם והש"ך.

ועוד הוסיף להביא בבסיס ההיתר לדברי מרן השו"ע באבקת רוכל כתי"י (סי' ג) שחייב מעשר כספים הוא לאחר ניכוי הוצאותיו הצריכים לביתו, וכמ"ש הרמ"א (סי' רנא ס"ג) שאין אדם מחוייב לתת צדקה עד שיהיה לו כדי פרנסתו מלבד שלישיית השקל שצריך לתת בכל שנה. ומ"מ דרך הנהגה שאם יש לו פרנסה בשפע שיתן כל מעשרותיו לעניים ולעמלי תורה. אבל מי ששעתו דחוקה יכול בשופי ליתן ממעשרותיו למזונות ילדיו, ויוכל אף ליתן מעשר רק לאחר ניכוי הוצאותיו שלו ושל אשתו וילדיו אפי' קטני קטנים עד גיל שש וכמו שהובא בשם התשב"ץ ומרן באבקת רוכל ובהגהת הרמ"א, ובמנחת יצחק הוסיף דאף הט"ז מודה בהכי. וכתב ביבי"א שעדיף שיתנה על כך מראש כבואו להתחיל להפריש מעשר כספים.

וכתב הבן איש חי בשו"ת רב פעלים (ח"א יו"ד סי' מה) הביאו היבי"א שאף אם נהג ליתן לעניים או לשיבות יכול לשנות בשעתו הדחוקה ולזון ילדיו מכספי המעשר שיבואו לו מכאן ולהבא, ומכמה טעמים. ומהם דישי הסוברים שכל הנודר לזמן כל שלא הגיע הזמן

ומ"מ עדיף שיעשה התרה ואח"כ יתנה שיוכל לעשות במעות המעשר כל מצוה כפי ראות עיניו. וה' יאיר עינינו בתורתו. אמן.

עדיין ולא חל הנדר יכול לחזור בו בלי שאלת חכם דאתי דיבור ומבטל דיבור, ועוד שלדעת הרא"ש הנודר סתם די לו לתת שנה אחת.

הרה"ג שלמה נפתלי שליט"א

מורה צדק בקו בית ההוראה

בדין ברכה אחרונה על פרי שברכתו בפה"א אחר שולחן עורך

רב י"בא סבא הכי אמר רב כיון דאמר הב ליברך איתסר ליה למשתי חמרא". ומפרשין דהיינו טעמא משום דמשתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר.

וכתבו תוס' שם "מכאן היה אומר הר"ר יום טוב שאם עמד מאכילתו והתפלל כשחוזר ובא לאכול צריך לברך ברכת המזון וליטול ידיו ולברך המוציא משום דמיכל וצלוויי בהדי הדדי לא אפשר", וכ"כ הרשב"א "יש מרבתינו הצרפתים ז"ל שהיה מוכיח מכאן דפעמים שאדם נזכר בתוך סעודתו שעדיין לא התפלל ומתפלל בתוך סעודתו טעון ברכה למפרע ואח"כ נוטל ידיו ובוצע משום דמכלי וצלוויי בהדי הדדי לא אפשר וכדאמר' הכא דמשתי וברוכי בהדי הדדי לא אפשר".

שיטת תוס' והרשב"א דדוקא אחר ברהמ"ז מברך משום דהוי גמר הדבר משא"כ תפילה

ב. תוס' והרשב"א (שם) נחלקו דדוקא בדבר שהוא גמר הדבר כברהמ"ז דהוה גמר הדבר בזה אמרי' דצריך לחזור ולברך, משא"כ בתפילה, דאטו אם יברך על הברקים באמצע סעודתו או שבירך בפה"ג מי נימא דהוי הפסק הואיל ואי אפשר לברך ולאכול בהדי הדדי.

יש לדון במי שאוכל לקינוח אחר שולחן עורך פרי שברכתו האדמה אם צריך לברך עליו ברכה ראשונה כדרך שמברכים בכלי שתא על הפירות שהובאו בסעודה או שנפטר בברכת הכרפס.

וראשית יש להקדים את דברי הפוסקים בדין ברכה על כל כוס מד' כוסות וכמו שיבואר.

כתב השו"ע (סימן תע"ד) "שיתה כוס שני ואין מברך עליו לא ברכה ראשונה ולא ברכה אחרונה, שאין מברכין בורא פרי הגפן כי אם על כוס של קידוש ועל כוס של ברכת המזון, ואין מברכין על הגפן כי אם אחר כוס רביעי". אמנם הרמ"א נחלק וכתב "והמנהג בין האשכנזים לברך ברכה ראשונה על כל כוס וכוס, אבל ברכה אחרונה אין מברכין רק אחר האחרון לבד, וכן דעת רוב הגאונים".

ויש לבאר את שורש מחלוקתם והמסתעף.

א. דעת הר"י יו"ט דברהמ"ז ותפילה הוה הפסק בסעודה

א. אמרי' בגמ' (חולין פו:) "רב ברונא ורב חננאל תלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא קאי עלייהו רב י"בא סבא, אמרו ליה הב ליברך, הדור אמרו ליה הב לישתי, אמר להו

משום שהגדה והלל הוּו הפסקה מ"מ תפילה לא היא הפסקה [ודלא כהרשב"א שדימה אותם להדדי], ומשום דיש לחלק בין הפסק רשות להפסק חובה, דיציאה לבית הכנסת אינו חובה עליו בתוך סעודתו הילכך אין כאן הפסק אלא שינוי מקום, אבל גבי ד' כוסות ההפסק הוא מחויב עליו בסדר המצוה וכיון שמוכרח להפסיק אחר שברוך על הראשון משעה שנאסרה עליו השתיה הוּוה הפסק, ואע"פ ששולחן ערוך לפניו לאכול, מ"מ דמי לכיסוי הדם דאמר' בגמ' שם דבשוחט חיה ועוף ראוי היה לומר שהכיסוי הפסק בין השחיטות לענין ברכת השחיטה, שכיון שמצוה עליו להפסיק מהשחיטה בשביל הכיסוי הוּו הפסקה, [אי לאו משום דאפשר דשחיט בחדא ידא ומכסי בחדא ידא, ולפיכך אף אם כיסה בשני ידיו לא הוּוה הפסק דמ"מ ההפסקה אינה חובה עליו כיון שיכול לשחוט בהדי הכיסוי].

הרא"ש נחלק דאף הפסק חובה אינו הפסק

ו. ועי"ע בדברי הרא"ש (פרק ע"פ סימן כ"ד) שנחלק על הרי"ף והרמב"ן וס"ל דאין מברך אלא על כוס ראשון ושלישי, והוכיח דאף הפסקת חובה אינה הפסק, משום דסתמא דגמרא משמע דאפילו אם עקרו רגליהם לילך לבית הכנסת כשזמן תפילה עובר אפ"ה לא הוּוה הפסקה, ואע"פ שמחוייב להפסיק קודם שיעבור זמן תפילה .

הטעם להרמב"ן דאין מברך על המרור

ז. הרמב"ן הקשה על שיטתו מ"ט אין מברך האדמה על המרור, הרי ההגדה היא הפסק חובה בין ברכת הכרפס לאכילת המרור, ומאי שנא מהא דמברך על כל כוס. וכתב (מלחמות כד.) וז"ל "וטעם בורא פרי האדמה שאינו חוזר ומברך מפני שהפת פוטרנו דכיון שהוא בא חובה בתוך הסעודה כדבר הבא מחמת הסעודה דמי", והיינו דהוקשה לו הרי ההגדה

וב"ד הרא"ש (פרק ע"פ סימן י') וז"ל "אלא היינו טעמא לפי שבברכת המזון הוא מודה ומשבח לבורא על מה שאכל ושתה והוּוה היסח הדעת והפסק על מה שעשה, ואפילו על בפה"ג שברך והכוס בידו והלכך צריך לברך תכף לשתיתו".

הרשב"א הוכיח מדברי הרי"ף גבי ד' כוסות דמברך על כל כוס תפילה היא הפסקה

ג. הרשב"א כתב [וכ"כ הב"י (ס"ט קע"ח) מדנפשיה] שדעת הרי"ף (בפרק ערבי פסחים) ג"כ כהר"ר יו"ט דתפילה הוּוה הפסק, שהרי כתב שבד' כוסות צריך לברך הגפן על כל כוס וכוס, מחמת ב' טעמים חדא דכל כוס וכוס הוּוה מצוה באנפי נפשה ועוד משום שמפסקי בהגדה ובהלל וא"א למיקרי הגדה ולומר הלל ולמישתי בהדי הדדי. וגם בתוס' בפסחים מבואר כדברי הרי"ף דצריך לברך על כל כוס וכוס משום שהגדה והלל הוּוה הפסק, [ולכאן' סתרי לדבריהם בחולין שנחלקו על הר"ר יו"ט וס"ל דתפילה לא הוּוה הפסק ולקמן יבואר].

קושית הראשונים על הרי"ף מהא דמוכח דתפילה אינה הפסק בסעודה

ד. תוס' והרשב"א והבעה"מ הקשו על סברת הר"ר יו"ט וסברת הרי"ף מהא דאמר' דחברים שהיו מסובים ועקרו רגליהם לילך לביהכנ"ס שחילקה הגמ' לגבי דין שינוי מקום בברכה דתלוי אם הניחו מקצת חברים, הרי דאי לאו משום שינוי מקום תפילה אינה הפסק. ולפיכך נחלק הבעה"מ על הרי"ף וס"ל דאין מברך על כוס שני ורביעי.

שיטת הרמב"ן דהרי"ף ס"ל דדוקא הפסקת חובה הוּוה הפסקה אבל תפילה אינה הפסקה

ה. הרמב"ן במלחמות כתב ליישב את דעת הרי"ף דאע"פ שס"ל דמברך על כל כוס

שהם ד' מצוות הוי כאלו התנה שלא לצאת
בברכת בפה"ג אלא על כוס אחד.

ובביאור הגר"א שם ובפמ"ג (בשם המהרש"ל
בביאורו השני) ביארו כחילוק
הרמב"ן דהפסקת חובה כהגדה והלל היא
הפסקה אבל הפסקת רשות כתפילה לא
היא הפסקה.

וכן מבואר עוד בביאור הגר"א סו"ס קע"ח,
דשם כתב הרמ"א דהפסקה בשאר דברי
הרשות כגון שהוצרך לנקביו לא הוי הפסק,
וכתב הגר"א דבא לאפוקי דבר הקבוע חובה
שבזה הוי הפסק.

ונראה דהמשנ"ב נקט לדינא כהגר"א
דבביה"ל סו"ס קע"ח הביא את
דבריו בלי חולק, ובסימן תע"ד הביא את
ביאורו בראשונה.

נפק"מ ביניהם בטעם שאין מברכים האדמה על המרור אם נפטר בברכת הכרפס או בברכת המוציא

ז. ונפק"מ בין הביאורים, מה הטעם שאין
מברכים האדמה על המרור, דלטעם
ראשון דהגדה והלל אינם הפסק [אלא שצריך
לברך על כל כוס דכל חדא מצוה בפנ"ע], א"כ
הכרפס פוטר את המרור, אבל לטעם הגר"א
דהפסקת חובה הויא הפסקה, א"כ אין המרור
יכול להפטר בברכת הכרפס, וע"כ דמה שאין
מברכים עליו היינו משום דחשיב כדברים
הבאים מחמת הסעודה.

הגר"א כתב דתלוי בזה אם אפשר לאכול כזית מהכרפס

י. ובשו"ע (סימן תע"ג ס"ז) כתב דיאכל מהכרפס
פחות מכזית, וכתב בביאור הגר"א דהיינו
לשיטתו דא"צ לברך על כל כוס וכוס והיינו
משום דהגדה והלל אינם הפסק וא"כ מה שאין
מברך על המרור היינו משום דנפטר בברכת

מפסקת בין הכרפס למרור ואין נפטר בברכת
האדמה של הכרפס וכשם שצריך לברך ברכה
ראשונה על כל כוס, וכתב דאה"נ והמרור
נפטר בברכת המצה לפי שחשיב כדברים
הבאים מחמת הסעודה, אבל אינו יכול
להיפטר בברכת הכרפס.

ב. פלוגתת השו"ע והרמ"א אם בד' כוסות מברך על כל כוס

ח. ומעתה מבואר דהשו"ע שפסק דמברך רק
על כוס ראשון ושלישי ס"ל כדעת הרא"ש
דאף הפסק חובה אינו הפסק ולכן א"צ לברך
על כוס שלישי ורביעי דהגדה והלל אינם
הפסק, אבל הרמ"א פסק כהרי"ף דמברך על
כל כוס וכוס אי משום דכל חדא מצוה בפנ"ע,
ואי משום הפסק דאע"פ שהפסק תפילה אינו
הפסק היינו משום דאינו חובה עליו בסעודה,
משא"כ הפסקת חובה כהגדה והלל הוו הפסק.

ועי"ע בדברי הבי" (סוף סימן קע"ח) שכתב
דאע"פ שמדברי הרי"ף מוכח דתפילה
היא הפסקה שהרי הצריך לברך ברכה
ראשונה על כל כוס וכוס וא"כ ה"ה דתפילה
היא הפסקה, אך מ"מ כיון דנהגו העולם שלא
לברך על כל כוס וכוס דד' כוסות ה"ה
דבהפסקה דתפילה א"צ לברך.

והקשו הנו"כ (ט"ז ומג"א שם ט"ז סימן קע"ח סק"י)
על דעת הרמ"א דצריך לברך על כל
כוס וכוס, מהא דמבואר בסו"ס קע"ח דתפילה
לא היא הפסק.

וכתבו דצ"ל שמאי דמברכינן על ד' כוסות
היינו כטעמו הראשון של הרי"ף
משום דכל כוס וכוס מצוה בפנ"ע. ועיי"ש
בגליון רע"א שהוסיף בזה ביאור וז"ל "במרדכי
כתב כיון דכל חד למילתיה אתקין מסיח דעתו
ממנו עד שיגיע זמנו". ובפמ"ג (א"א סק"א) הביא
מדברי המהרש"ל והדרישה שפירשו דכיון

אך אי"ז נכון ואף לדעת הרמ"א הכרפס פוטר, דהנה לעיל נזכר מה שהעירו האחרונים בדעת הרמ"א שהצריך לברך על כל כוס וכוס מדברי השו"ע בסימן קפ"ח שפסק דאם התפלל באמצע סעודתו דאי"צ לחזור ולברך ואפילו זמן תפילה עובר ולא השיג שם הרמ"א, הרי תפילה אינה הפסקה ואע"ג דא"א לצלווי ולמיכל בהדי הדדי, וביארו בזה בב' אופנים, דהגר"א ביאר דדוקא הפסקת חובה בסעודה הוי הפסק, ושאר הנו"כ ביארו דגם הרמ"א מודה תפילה וברכות אינם הפסק ומה שהצריך לברך על כל כוס היינו מטעם דכל חד מצוה בפני עצמה.

ומעתה באוכל אננס בסוף הסעודה ודאי שלא שייך טעם האחרונים בזה דאין שייך לומר שכל חד מצוה בפנ"ע הוא וממילא נפטר בברכת הכרפס, וגם לדעת הגר"א צריך לברך שהרי ליכא הפסקת חובה דאף שמחויב באמירת ההגדה אך ההפסקה ע"י ההגדה אינה מחויבת שהרי יכול לאכול את האננס גם קודם ההגדה, ולא דמי למרור שמחויב לאוכלו אחר ההגדה ולפיכך דוקא כלפי המרור חשיב הפסקת חובה.

עצה שיוכל לאכול כזית כרפס ולהסתלק מן הספק

יב. ולפי"ז יש עצה להמלט מן הספק ולא יצטרך לברך ברכה אחרונה לכו"ע אף אם יאכל כזית מן הכרפס. [ויצא בזה את דעת הרמב"ם שהביא הביה"ל (סימן תע"ג ס"ו ד"ה פחות) שצריך לאכול כזית מהכרפס].

דהנה מבואר בביה"ל (סימן קע"ו) עפ"י דברי הבעל המאור והפוסקים לגבי ברכה אחרונה על מה שאוכל קודם הסעודה, דאם פוטר בברכתו מה שאוכל בסעודה אי"צ ברכה אחרונה על מה שאוכל קודם הסעודה דחשיב כדברים הבאים מחמת הסעודה לפי ששייך לסעודה כיון שפוטר את מה שאוכל בתוך

הכרפס וא"כ אין יכול לברך על הכרפס ברכה אחרונה דשייך לסעודה שהרי פוטר את המרור, אבל לדעת הרמ"א שפסק דמברך על כל כוס וכוס משום דהגדה הוי הפסק [וכמו שביאר הגר"א בטעם הרמ"א וכנ"ל] ולא חששו בזה לספק ברכות, א"כ ע"כ אין הכרפס יכול לפטור את המרור ומה שאין מברך על המרור ע"כ היינו משום דחשיב כדברים הבאים מחמת הסעודה, וא"כ יכול לאכול כזית ולברך על הכרפס ברכה אחרונה.

ובביה"ל כתב דהיינו כפי מה שביאר הגר"א בדברי הרמ"א, אבל למ"ש הנו"כ דהטעם דמברך על כל כוס משום שכל חדא מצוה בפנ"ע גבי כרפס ומרור אי"ז שייך והמרור נפטר בברכת הכרפס, וסיים דאפשר שגם הם נחשבים כשתי מצוות אין ברכת האחת פוטרת חברתה וצ"ע.

ג. אוכל בשולחן עורך פרי שברכתו בפנה"א לקינוח לכו"ע אי"צ לברך ברכה ראשונה

יא. ומעתה יש לבאר את הענין שפתחנו בו, לענין מי שאוכל בליל הסדר בסיום השולחן עורך לקינוח פרי שברכתו בפנה"א כגון אננס, אם צריך לברך עליו ברכה ראשונה.

והנה לדעת השו"ע פשוט דאין צריך לברך עליו שהרי נפטר בברכת הכרפס דההגדה אינה הפסקה, וכשם שאי"צ לברך על כל כוס מד' כוסות, וכשם שהמרור נפטר בברכת הכרפס. אך לדעת הרמ"א לכא' היה צריך לברך עליו ואינו נפטר בברכת הכרפס כיון דאיכא הפסקה דהגדה דחשיבא הפסקה וכשם שצריך לברך על כל כוס, ולשיטה זו מבואר בראשונים דהא דאי"צ לברך על המרור לפי שנחשב כדברים הבאים מחמת הסעודה, אבל האננס שאינו בא מחמת הסעודה צריך לברך עליו.

נחלקו הראשונים בטעם שאין מברך ברכת האדמה על המרור, דלהסוברים דהפסק חובה אינו הפסק אין מברך מחמת שנפטר בברכת הכרפס, ולהסוברים דהוי הפסק אין מברך משום דחשיב כדברים הבאים מחמת הסעודה.

השו"ע כתב שיאכל רק פחות מכזית, והיינו דאף שפסק שאי"צ לברך על כל כוס אלמא דהפסק חובה אינו הפסק וא"כ הכרפס פוטר את המרור ואף אם יאכל כזית אי"צ לברך, מ"מ חשש שמא המרור הוא דברים הבאים מחמת הסעודה. ואי"צ להפטר בברכת הכרפס וממילא צריך לברך ברכה אחרונה על הכרפס.

וכתב הגר"א דלרמ"א דס"ל שהפסק חובה הוי הפסק א"כ ע"כ המרור אינו נפטר בברכת הכרפס וממילא יכול לברך על הכרפס ברכה אחרונה, ולכן יכול לאכול כזית.

באוכל בשולחן עורך קינוח שמברכים עליו האדמה פשוט דלכו"ע אי"צ לברך עליו ונפטר בברכת הכרפס שהרי ההגדה אינה הפסק חובה בין הכרפס לקינוח. [ונתבאר שבכה"ג יכול לכו"ע לאכול כזית מהכרפס ולא לברך לאחריו דחשיב כבאים מחמת הסעודה כיון שפוטר בברכתו את הקינוח שאוכל בתוך הסעודה].

ד. בדין ברכת המצוות על ברכת כהנים דתפילת מוסף

הערה בהא דחוזרים ומברכים על ברכת כהנים דמוסף אף שברכו בשחרית

יג. הנה המנהג באר"י לישא כפים בתפילת שחרית ובתפילת מוסף ובשני הפעמים מברכים ברכת אשר קדשנו. ויל"ע דמאחר שבירכו הכהנים ברכת המצוות על הנ"כ דשחרית היאך חוזרים לברך במוסף, שהרי

הסעודה, אך אם אינו פוטר את מה שאוכל בסעודה צריך לברך לאחריו. [וזה טעם הספק אם לברך על הכרפס ברכה אחרונה דלפי הצד שהמרור נפטר בברכת הכרפס אי"צ לברך לאחר הכרפס דנפטר בברהמ"ז, אך אם המרור נחשב כדברים הבאים מחמת הסעודה נמצא שאין הכרפס פוטר וא"כ צריך לברך ברכה אחרונה לאחר אכילת הכרפס דאינו שייך לסעודה].

ומעתה אם מכוון בזמן אכילת הכרפס לאכול בסיום השולחן עורך פרי שברכתו האדמה שהוא ודאי מחויב מחמת עצמו בברכה ראשונה, ונתבאר דלכו"ע הכרפס יכול לפוטרו, א"כ בזה ודאי שאינו צריך לברך ברכה אחרונה לאחר הכרפס אלא נפטר בברכת המזון, שהרי הכרפס פטר בברכתו את מה שאוכל תוך הסעודה.

העולה ממשנ"ת

בדין הפסק תפילה נחלקו הראשונים אם נחשב להפסק באמצע הסעודה, יש שדימו לברהמ"ז הואיל ומשתא וברוכי בהדדי לא אפשר. אך לדעת תוס' והרא"ש דוקא ברהמ"ז הוי הפסק הואיל והוא גמר הדבר. ולדעת הרמב"ן [וכתב כן בדעת הרי"ף] הפסק תפילה אינו הפסק הואיל והוא הפסק רשות [ואף בזמן תפלה עובר אינו חובה בסעודה], והפסק חובה הוי הפסק ולכן צריך לברך על כל כוס מד' כוסות הואיל ומפסיק בהגדה והלל.

השו"ע פסק דאין מברך על כל כוס אלמא ס"ל דאפילו הפסק חובה לא הוי הפסק, והרמ"א פסק דמברך על כל כוס, ויש שפירשו דהיינו מחמת הפסק חובה, ויש שפירשו דהיינו משום שכל כוס הוא מצוה בפנ"ע.

לדעת השו"ע יש לדרון דהוי כשח בין השחיטות

טז. עוד יש לומר דהנה דעת השו"ע (יו"ד סימן י"ט) דאם שח בין שחיטה לשחיטה חוזר לברך, ולפי"ז יש לומר דה"ה בזה. אמנם יש לשדות בזה נרגא לפי מ"ש בתבו"ש שם דהיינו דוקא בשח שיחת חולין משא"כ אם הוכרח לענות לקדיש וקדושה וכיו"ב דאף שהוי הפסק בין ברכה לתחילת השחיטה מ"מ לא מיקרי הפסק בין השחיטות, וא"כ ה"ה דהכא אם לא שחו הכהנים שיחת חולין אלא רק הפסיקו בתפילה אי"צ לחזור ולברך.

יש ליישב דהוי כשינוי סעודה שגדרו כשינוי מקום

טז. ונראה לבאר בהקדים את דברי הרשב"א, דהנה בביריתא (ברכות מג.) איתא "כיצד סדר הסבה אורחין נכנסין ויושבין על גבי ספסלין ועל גבי קתדראות עד שיכנסו כולם, הביאו להם מים כל אחד ואחד נוטל ידו אחת בא להם יין כל אחד ואחד מברך לעצמו, עלו [ופרשי' על המטות] והסבו ובא להם מים אע"פ שכל אחד ואחד נוטל ידו אחת חוזר ונוטל שתי ידיו, בא להם יין אע"פ שכל אחד ואחד ברך לעצמו אחד מברך לכולם".

והקשו תוס' אמאי הוצרכו לחזור ולברך על היין ששותים אחר ההסיבה מאחר שכבר ברכו עליו כשישבו על הספסלים, וכתבו "כיון שעלו להסב הוי שינוי מקום וצריך לברך". ולכאורה היה נראה דפירשו שמ"ש 'עלו והסיבו' היינו שעלו לבית אחר ולכן הוי שינוי מקום וחוזרים לברך [וכיון שהוי ב' בתים לא מהני אע"פ שדעתם על כך בשעת ברכה], אמנם רש"י פירש דהאי 'עלו' היינו עלו למיטה, ולפי"ז קשה מ"ט חוזרים לברך הרי ליכא שינוי מקום.

מתחילה היתה דעתם לישא כפים תרי זימני, ולא הסיחו דעתן, ולא שינו מקומם. [ואף אם שינו מקומם אי"ז ברור דיש דין שינוי מקום לענין ברכת המצות, עיין סימן ח' סי"ג ובמג"א סקי"ז ובביאור הגר"א, ובמג"א סו"ס תרל"ט, ובחיי"א כלל י"ב נשמ"א סק"א, ובגליון רע"א סימן תל"ב ס"ב].

יש לדרון אי הוי כהפסק חובה

יד. ויש לדרון ולתלות זאת בפלוגתת השו"ע והרמ"א שנזכרה לעיל אם צריך לברך על כל כוס מד' כוסות לדעת השו"ע אף הפסק חובה לא הוי הפסק, אבל לדעת הרמ"א דהפסק חובה הוי הפסק, ה"ג הוה הפסק חובה שהרי ברכת כהנים אינה אלא בתפילה (עיין בביה"ל ר"ס קכ"ח), וא"כ כדי לחזור ולישא כפים זימנא אחריתי מוכרחים להפסיק הפסק דתפילה, וממילא עכ"פ לדעת הרמ"א דמברך על כל כוס א"ש דחוזרים ומברכים על ברכת כהנים דמוסף.

אמנם יש לדחות דשאני מד' כוסות שהשותה את הכוס הוא מחוייב בהפסק דמחוייב לומר הגדה והלילה, משא"כ גבי ברכת כהנים נהי דאינה בתפילה מ"מ אין הכהן מחוייב בתפילה אלא בעינן שתהא תפילת הציבור שהרי אף כהנים שאין מתפלים עם הציבור ולא צייתי לחזרת הש"ץ נושאים כפיהם, וא"כ הכהן שהוא עושה את המצוה ומברך עליה כלפיו אין ההפסק חובה.

אלא שעכ"פ הטעם השני של הרי"ף גבי ד' כוסות דכיון שאכתי לא מטא זימניה מסח דעתיה מיניה עד שיגיע זמנו שייך גם בזה, דכיון שאכתי לא מטא זימנא דברכת כהנים אחריתי עד שיעמדו הציבור בתפילה אחרת צריך לחזור ולברך, אמנם כל זה לדעת הרמ"א אבל לדעת השו"ע שא"צ לברך על כל כוס וכוס קשה.

שהם מערכת אחת שנסדרה בשלבים וזה צורת קביעותם וחשיב כעומד באותה סעודה].

ואף להסוברים דאין דין שינוי מקום בברכת המצוות, היינו משום דאין משמעות לקביעות המקום כלפי המצוה וכיון שאין 'מקום' ממילא אין 'שינוי מקום' [וזה יסוד הסברא בהיתר ד'הולכי דרכים], ושאני מסעודה דקובע מקום לסעודה, משא"כ לענין שינוי התפילה [שמתחילה בירך על ברכת כהנים דשחרית ועכשיו עומד בסדר מוסף], אהני השינוי גם לענין ברכת המצוות דצריך לחזור ולברך כדין שינוי סעודה.

יח. שו"מ באשל אברהם (בוטשאש, סימן קכ"ח סי"א) שדן בכהן שידוע שילך לציבור אחר לברך פעם נוספת אם צריך לחזור ולברך ודן בזה רק מחמת שהוי כאלו כוון להדיא שלא לפטור בברכה זו את הפעם השניה, ואם יש לחוש בזה לברכה שאינה צריכה, ומשמע שבלא"ה אי"צ לחזור ולברך. ויש לחלק דהתם שתרוויהו בתפילת מוסף הוי כעומד בענינו הראשון משא"כ כשברכה אחת בשחרית ואחת במוסף.

ובחידושי הרשב"א כתב כעין דברי התוס' בשינוי לשון, וז"ל "שאני הכא דכיון שעלו והסיבו הוה ליה כשינוי מקום דקיי"ל בערבי פסחים דשינוי מקום צריך לברך". הנה לשון הרשב"א מדוקדק דאי"ז שינוי מקום ממש אלא הוה כמו שינוי מקום [וכ"ה בתורא"ש "הוי כמו שינוי מקום], ומשמע דלא שינה מקומו ממש [ויתכן דפירש כרש"י דהאי עלו היינו למיטה להסב], אלא כיון שהסיבו ההסיבה נחשבת כשינוי מקום. והיינו דכשם ששינוי מקום מחשיבו לסעודה אחרית, ה"ה כששינה מצב שמעיקרא אינו עומד בתוך הסעודה והשתא היסב לסעודה הרי זה נחשב כשינוי מקום, [ויתכן דגם הענין בשינוי מקום היינו שינוי מצב, וזה יתכן ע"י שמשנה מקומו או ע"י צורה אחר וכגון שמיסב לסעודה].

יז. ועפ"י י"ל דה"ה הכא כיון שהם שתי תפילות הרי הם כשתי סעודות ונחשב ששינה ענינו והוה כשינוי מקום דצריך לחזור ולברך, [ויתכן שזה יסוד הסברא השניה ברי"ף שכתב דמברך על כל כוס וכוס כיון שכל חד וחד למילתיה איתקין, ואף להחולקים גבי ד' כוסות יתכן דלא נחלקו על עיקר הסברא, אלא שאני ד' כוסות

הרה"ג שמואל ערס שליט"א

מורה צדק בקו בית ההוראה

ברין עשיית טחינה בשבת והמסתעף

בטחינה מעט מים היא נעשית קשה יותר מהעיסה הראשונה. ואם נותנים בה מים בשוה לכמות הטחינה היא נעשית עיסה רכה. ויש

דין עשיית טחינה בשבת

הטחינה הגולמית הינה עיסה של שומשום שחוק ללא מים כלל, ואם מערבים

א. יש שכתבו שיש בטחינה גולמית תוספת מים. אך בס' פסקי הלכות שבת ח"ג מהגר"ש בן חמו שליט"א (ראש כולל בינת ישראל רמת שלמה) עמ' שכ"ד כ' שברר במפעל אחוה ומפעל ירושלים ונתברר שלא שייך כלל להוסיף מים. שאם מוסיפים

מדינא, בפרט לדעת הרמב"ם דקי"ל כותיה בשו"ע וכן לדעת התור"ד, אפילו באופן שנעשה מלכתחילה בלילה רכה. ואפשר שגם שינוי לא יועיל. ובהקדם כמה דברים שצריכים בירור.

חילוק בין לישא לגיבול

הרמב"ם כתב בסוף פרק ח' מהלכות שבת הלכה טז הלש כגרוגרת חייב והמגבל את העפר הרי זה תולדת לש... ואין גיבול באפר ולא בחול הגס ולא במורסן ולא בכיוצא בהן, והנותן זרע שומשמן או זרע פשתן וכיוצא בהן במים חייב משום לש, מפני שהן מתערבין ונתלין זה בזה. עכ"ל. והנה הרמב"ם מבאר בפרק ז' שתולדה אינה האב עצמו אלא רק מענין המלאכה. אבל מלאכה שהיא מענין האב ממש אין היא נחשבת תולדה אלא אב. ו' ולפי זה מבואר בדברי הרמב"ם שלישא וגיבול תרי ענינים הם. ונתנית

שעושים אותה מאוד דלילה שנשפכת מהר. בעירוב המים בתוכה משתנה צבעה מצבע חום לצבע לבן.

אחרוני זמנינו הסכימו שאין לעשות טחינה בשבת באופן שנותן מעט מים כיון שעיי"ז מקשה את העיסה יותר ויש בזה חשש לישא. אמנם בעשיית טחינה רכה נחלקו הפוסקים. יש שהתירו את עשייתה כיון שיש כאן דילול עיסה. (שענין מלאכת לש לחבר את חלקי העיסה ואילו דילול הוא הפרדה). ויש שאסרו כיון שתוך כדי עשיית הטחינה נעשית העיסה מעט סמיכה וחוזרת להיות דלילה. וחששו לשלב האמצעי. וכנגדם המתירים ס"ל שאם הוא נותן בבת אחת הרבה מים אין לחוש לזה. גם לסכרת המתירים לא הותר לערב את העיסה בחוזק אלא רק בנחת.

ואמנם נראה לענ"ד שיש לדון בדבר חדש שיתכן שיש אופנים שיש בזה איסור

מים הטחינה מתקלקלת תוך שבועיים. (עוד יש שכתבו שעיסת הטחינה נילושת כבר בבית חרושת אך הנ"ל כתב בעמ' של"א אחרי בירור הדברים שהטחינה לא עוברת שום לישא אלא רק טוחנים את השומשום והשמן שצף עליה נוצר מהשומשום שנטחן)

- ב. למדוהו מדין עיסת החרדל שבת ק"מ לפי פירושו של הביאור הלכה בסי' שכ"א סעי' ט"ו.
 - ג. יש שכתבו שלא שייך כלל חיוב חטאת אם קולים את השומשום לפני המיעוץ לפי דברי הביאור"ל ד"ה שמא שבדבר קלוי אין איסור לישא שאינו אלא תיקון אוכל בעלמא. אמנם נראה דכל זה שייך רק לפי סברת התו' שדבר שאינו בר גיבול חמור מדבר שהוא בר גיבול. ולכן נתקשה למה התירו קמח קלי. אך לדעת הרמב"ם קמח שאינו קלי נאסר מחמת ששייך בו גוף הלישה. ואם נדון שבטחינה יש פעולת לישא אין נפק"מ אם הוא קלוי, גם מה שכתב השו"ע בסו"ס שכ"א שהותר לגמור שחיקת הריפות אינו ענין לכאן. ששם מדובר על עירבוב מאכלים רכים. שאין שם שייכות של לישא אלא רק חיבור עיסות משא"כ בנידו"ד לפי מה שנדון כאן להלן שיש כאן שאלה של עיקר צורת הלישה.
 - ד. וכמו שיתבאר בס"ד יש מקום לחוש שדין עיסת הטחינה שווה לעיסת קמח רגיל שלדעת הרמב"ם וסיעתו נראה שחיובה חטאת אפילו בבליילה רכה אלא דהאחרונים סתמו בזה ויתבאר להלן בס"ד.
- והנה נודע פלוגתת התנאים בדין מגבל. דדעת רבי שיש איסור בנתינת המים לקמח ודעת ריב"ר שרק הגיבול נאסר. ונחלקו הראשונים בדין דברים שאינם ברי גיבול אם שייך בהם איסור גיבול. ודעת הרמב"ם שהלכה כריב"ר שאין חיוב עד הגיבול. וגם דבר שאינו בר גיבול אין בו איסור גיבול בנתינת המים. ודעת התו' דבמורסן שהוא לא בר גיבול כלל אין איסור בנתינת המים אבל באפר יש איסור בנתינת המים. ודעת התרומה לפסוק כדעת רבי שבכל דבר נתינת המים אוסרת. והנה מצאנו שהותר לעשות שינוי במלאכת לש. וצ"ב היאך הותר שינוי במלאכת שבת. ואמנם לדעת הרמב"ם כל היתר שינוי נאמר בקלי וכי"ב שאין בו איסור לש כלל. ורק נאסר מצד מחוי כלש. אך לדעת התו' שיש איסור לש בקלי נתחבטו הפוסקים איך התירו ע"י שינוי מלאכה. נמצא שעכ"פ לרמב"ם אין מקור להיתר שינוי בתוך עיקר מלאכת לש.
- ה. אמנם יש מהראשונים שקראו תולדה גם למלאכה שהיא ממש מענין האב כקוצר ובוצר. (וכלישנא דתלמודא מו"ק ג. ועי' רש"י שבת ע"ג: ד"ה כולן) אבל בלשון הרמב"ם התולדה היא כעין אב לעצמו. (כלומר שיש כאן מלאכה שיש לה

על ידי פירור העיסה. ואילו עיסת העפר אם יפררו אותה היא תחזור לכמות שהיתה.¹

לפי דרך זו יש לנו ג' דרגות: א' לישא שהחומר עצמו מפריש עמילן ומתאחד ביחד עם הפירורים האחרים. והוא אב מלאכת לש ב' עפר שעל ידי הדיבוק נעשה כיחידה אחת והוא גיבול תולדת לש'. ג' מורסן וכיו"ב שגם אחרי הדיבוק ניכר כל פירור לעצמו ואין בזה איסור לישא מדאו' והקילו בו בשתי וערב.²

חילוק בין שתיתא לקמח קלי

והנה מבואר בשו"ע בס"י שכ"א כשי' הרמב"ם שקמח קלי מותר לערבו מעט מעט. ואילו שתיתא (חיטה שלא הביאה שליש קלויה וגרוסה) מותר לעשותו אפילו הרבה ובלבד

שומשום במים קרובה יותר ללישה מלגיבול שהרי החשיבה הרמב"ם "משום לש". ובביאור הדבר בהגדרת ה'לישה' יש להבחין מה ההבדל בין גיבול עפר ללישת קמח. ויתכן לעמוד על כמה נקודות הבדל ביניהם.

אך נראה שהלשון מוכיח שגיבול ענינו הדבקות הפירורים זה לזה אבל הפירורים עדיין עומדים כל אחד לעצמו. ואילו לישא עיקרו עשיית מרקם אחיד שלא ניכר בו החלוקה בין הפירורים. ובעיסת עפר הגם שהחומרים מתדבקים זה בזה אין כאן אחדות גמורה של הפירורים. אלא יש כאן דבר חיצוני שמדבק ביניהם. ואילו בעיסת קמח ע"י המים החומר נהפך למצב חדש, והקמח מפריש עמילן המדביק אותו יחד עם המים ויחד עם שאר הקמח. האחדות שנוצרת על ידי עיסת הקמח היא אחדות שלא ניתנת להפרדה

מאפיינים דומים למאפייני האב. ותלו אותה באב כיון שיש דמיון בין המלאכות) ע"י תשובת ר' אברהם בן הרמב"ם סי' י"ח "שהתולדה אף על פי שהיא דומה לאב אינה לא האב ולא מעין האב אלא הפרש יש ביניהם" כלומר יש ג' דרגות. אב, תולדה, מעין האב. וידוע דעת ר' אברהם בן הרמב"ם שם בתשובה הנ"ל שבמפרק שהיא תולדה דדש חייב אפילו על דבר שאינו גדולי קרקע ואילו באב דש חייב רק בגדולי קרקע. (דלא כתו' ע"ג: ד"ה מפרק. וע"י רמב"ן צ"ה.) ומבאר שם ר' אברהם שהתנאים שנאמרו באב לא מוכרחים להיות גם בתולדה. כיון שהתולדה היא מלאכה שדומה במהותה לאב, אבל איננה האב.

1. יש כאן ב' שינויים בין העפר לקמח. א' הקמח מעורר חומר מדבק. ב' הקמח מגיע לאחדות גמורה. ונהפך מהותו מקמח לעיסה. משא"כ עפר שגם אחרי החיבור הוא רק פירורים מדובקים.

2. אמנם שייך לשון גיבול גם בקמח (לשון הגמרא שבת י"ח). כיון שענין הגיבול הוא החיבור בין החומרים. וזה שייך גם בקמח. אבל בקמח נוסף גם ענין הלישה שיש אחדות גמורה של החומר. (ע"ע באגלי טל לש סק"ג)

3. לשון הרמב"ם בשבותים פרק כא הלכה לג

מגבל חייב משום לש, לפיכך אין **מגבלין** קמח קלי הרבה שמא יבוא **ללוש** קמח שאינו קלי, ומותר לגבל את הקלי מעט מעט, אבל תבואה שלא הביאה שליש שקלו אותה ואחר כך טחנו אותה טחינה גסה שהרי היא כחול והיא הנקראת שתית מותר **לגבל** ממנה בחומוץ וכיוצא בו הרבה בבת אחת, והוא שיהיה רך אבל קשה אסור מפני שנראה **כלש** וצריך לשנות, כיצד נותן את השתית ואחר כך נותן את החומוץ.

הלכה לד'

המורסן אף על פי שאינו ראוי **לגבול** אין גובלין אותו שמא יבוא **לגבול** העפר וכיוצא בו, ונותנין מים על גבי מורסן ומוליך בו התרווד שתי וערב, אבל אינו ממרס בידו שלא יראה **כלש**, אם לא נתערב מנערו מכלי לכלי עד שיתערב ונותן לפני התרנגולין או לפני השוורים, ומותר לערב המורסן על דרך זו בכלי אחד ומחלק אותו בכלים הרבה ונותן לפני כל בהמה ובהמה ומערב בכלי אחד אפילו כור ואפילו כוריים. עכ"ל

בתחילת דברי הרמב"ם מדויק כדברינו שבקמח שאינו קלי הזכיר לישא. אך קצ"ב ממש"כ שבשתיתא קשה אסור שנראה **כלש** ולדברינו היה צריך לומר שנראה כמגבל (שהרי לא שייך לישא בשתיתא) גם בהלכה ל"ד כתב שהאיסור לגבול מורסן הוא שמא יבוא לגבל את העפר. אבל האיסור בערבוב חזק הוא משום מחזי כלש. הרי שכלפי איסור 'מחזי' הזכיר מחזי

הוא לחבר את הפירוורים ליחידה אחת. ואם הוא בבליה רכה אין כאן שום חיבור בין הפירוורים. אך בלישת קמח שאינו קלי הפירוורים מתאחדים ממש למרקם אחד וא"כ אפילו בבליה רכה יש חיוב. ומטעם זה בקמח קלי שהוא דומה לקמח רגיל גזרו שלא ללוש ברך אבל בחיטה גרוסה שאין כאן דמיון ללישה אינו נאסר רק באופן שנעשה כעין גיבול. דהיינו בבליה עבה.

ובפסקי הרי"ד דף קנ"ו מבאר את הסוגיא כפירוש רש"י והותר בליה רכה בקמח קלי. ואעפ"כ סובר בדף י"ח שלישה נאסרה גם בבליה רכה. וצריך לבאר בדבריו כמו שנתבאר בדעת הרמב"ם שרק בדברים כמו עפר שייך קולא בבליה רכה שאין חשיבות לעיסת הבליה רכה והעירוב המים בו אינו מאחד את העפר אלא מפרידו.

ולדבריו כיון דקי"ל שעיסת קמח רכה נחשבת עיסת לחם לכל דבריה וחיבת בחלה וברכתה המוציא כמבואר בשו"ע

שיהיה רך. ומכלל הדברים מבואר שקמח קלי אסור בלישה בכמות גדולה מדרבנן אפילו בליה רכה. ואילו שי' רש"י שהשתיתא הוא הוא הקמח קלי וברך מותר לעשותו כיון שאין לישה ברך. ונתחבטו כמה אחרונים בטעם שיטת הרמב"ם למה החמירו בקמח קלי יותר משתיתא. הרי בלא"ה בליה רכה לא שייך להגיע לחיוב דאו'.

אמנם באמת כל המקור לומר שבבליה רכה אין לישה מדאו' הוא מדברי רש"י שהתיר קמח קלי ברך. אבל לדעת הרמב"ם שקמח קלי אסור ברך אין לנו מקור שאין לישה ברך. ואדרבה מזה שאסרו קמח קלי ברך משמע שבקמח שאינו קלי יש בזה איסור דאו'. אך עדיין צ"ב מה החילוק בין שתיתא לקמח קלי. ולמה הותר שתיתא רכה ונאסר בקמח. ולפי המתבאר לעיל הדברים מבוארים שלשי' הרמב"ם יש ב' ענינים לישה וגיבול. וגיבול שייך בכל דבר שנעשה כעיסה אחת אך זה לא שייך בבליה רכה כיון שכל האיסור

כלש. ואילו כלפי דברים שנאסרו מחמת גזירה כתב שהאיסור הוא משום גיבול. וצ"ל דלא שייך מחזי כמגבל דבבר שלא מתגבל כי רואים שהוא לא מתגבל ולכן אסר רק משום שנראה כמו לישה ששייך גם בדבר שלא נעשה גוש ט. התור"ד (בפסקי הרי"ד) מפרש את הסוגיא באופן חדש משאר הראשונים. אבל מבואר מדבריו דפשיט"ל שיש לישה גם בשריית דיו. (ומה שאמרו שם בגמרא שרב יוסף פוטר לדעת ריב"ז. היינו רק באופן שלא עירב את גוף הדיו בתוך המים)

ונבאר בקצרה את המו"מ של הסוגיא לפי התור"ד. דרב יוסף למד במשנה שאסור מדאו' לשרות דיו בשבת. **(כלומר לתת דיו בתוך מים כדי שיספג הצבע במים)** והוכיח מזה רב יוסף שהמשנה סוברת כשי' רבי שסובר שבקמח גם ללא גיבול חייבים. והקשה לו אביי שאפשר לדחות ולומר שכיון שדיו לא צריך כלל לערבו עם המים אלא רק להספיג את הצבע חייב לכו"ע. והוכיח רב יוסף ממרייתא דגם באפר נחלקו רבי וריב"ז ומוכח דריב"ז מקיל גם בשריית דיו. ודחה לו אביי שהברייתא מדברת בעפר, והעיקר כאביי.

וכתב התור"ד דבין לאביי ובין לרב יוסף אם מגבל את גוף האפר או המורסן פטור כיון שאינם מתגבלים וכדין מורסן שאין בו גיבול לריב"ז. ואתיא כשי' הרמב"ם וסיעתו שאין גיבול באפר כיון שאינו מתגבל. (ונמצא שהתור"ד מבאר את הסוגיא כעין שיטת תו' שם הדלכה כאביי אבל בדעת הרמב"ם שאין גיבול אפר. ועי' באבן האזל סוף"כ שביאר דבהכרח גם לרמב"ם הלכה כאביי. אך מפרש את הסוגיא באופ"א מהתור"ד) ולולי פירושו של התור"ד הסוגיא מאוד קשה דמה ענין שריית דיו למלאכת לש. ומה דימו שריית דיו לגיבול אפר.

י. בשביתת השבת פתיחה לש אות י"ט. הקשה הרי בבליה רכה אין איסור דאו' כדמשמע ליה מרש"י הנ"ל ותי' "דזה דוקא היכי דלאכילה בעי לה אין דרכה אלא בליה עבה ובליה רכה הוי שינוי ופטור, אבל במקום שצריך שיתן דבר הנשרה טעם במים אדרבה עיקר דרכה בליה רכה. עכ"ל (ועי' להלן בענין הכנת קפה וכיו"ב שגם לתור"ד אינו בכלל לש)

בזה". דטבע השומשום והפשתן שמפרישים רירים כשהם נוגעים במים ומחמת זה יש בזה איסור לישא. והרמב"ם כתב שהחיוב הוא מחמת לש ולא מחמת מגבל. משמע שאיסור השומשום יותר דומה ללישא מלגיבול. ובטעם הדבר נראה שעיקר החיוב בשומשום אינו מחמת חיבור החומרים כלישת עפר. אלא עיקרו מצד שהחומר עצמו של השומשום מוציא רירים ויש בזה דמיון לעיסת הקמח שהקמח מפריש עמילן כדי להתחבר לעיסה. והגם שאינו דומה ממש לעיסת הקמח שהרי בקמח החיבור הוא חיבור עולמי שלא שייך לפרקו. אך עדיין יש בו דמיון לענין הקמח שהמים מעוררים בו דיבוק פנימי. ולכן דימה הרמב"ם את נתינת המים בשומשום ללש ולא

סי' קס"ח וביו"ד סי' שכ"ט, הרי שגם לגבי איסור לישא יש כאן חשיבות של עיסה ואתי כשי' הרמב"ם. (וגם בדברי רש"י שכתב שברך אין לישא. אפשר לדחוק שכוונתו דווקא לגבי עפר וכיו"ב" שהרי לא מסתבר שאדם יכין לחם בשבת מבלילה רכה ולא יתחייב על לישתו.)

שומשום ופשתן

והנה איתא בזבחים צ"ד: הזורק פשתן למים חייב, ומבארת הגמרא שכיון שיש לפשתן רירים יש בזה חיוב לישא. ומשמעות הלשון אע"פ שיש הרבה מים מ"מ חייב. וכן משמעות לשון הרמב"ם ובטעם הדבר כתב הרמב"ם שהוא "מפני שמתערבין ונתלין זה

יא. אלא דס"ל שלא גזרו בקמח קלי אטו שאינו קלי. כיון שניכר ההבדל בדין לישת קמח רגיל לעירוב קמח קלי. ולא שייך לגזור אטו קמח שאינו קלי. וסגי בשינויים שהצריכו לשתיתא.

יב. וכע"ז מצאנו ברש"י לגבי מלאכת מלבן שכתב בדף קמ"א "ומלבן ממש לא הוי דאין נותן שם מים" משמע שאין ליבון בלא מים. והוכיח רע"א בגהש"ס מדף קמ"ז שדעת רש"י שיש מלבן בלא מים. וע"כ צריך לומר שיש חילוק בין המקרים. יג. ובודאי מילתא דמסתברא היא. שהרי מלאכת לש היא השלב שלפני אפיית העיסה. וכיון שיש לנו ב' צורות של פת שלשניהם יש שם פת. (בלילה עבה ובלילה רכה) מהכ"ת לומר שתיקון זה של בלילה רכה לא יהיה בו לא מלאכה ואפילו לא תולדת מלאכה. ואין לכל זה זכר בש"ס. והתור"ד מבאר שנתנת סממנים במשכן היה בבלילה רכה. וכן הוא פשוט של סוגיא לגבי שריית דיו שמדובר בשרייה שהיא בלילה רכה. (ומשמע משם שאפילו בלילה דלילה יש לה שם לש) ואמנם ודאי שגם לתור"ד אי אפשר לומר שבליילה דלילה של קפה נמס יהיה בו איסור לש. כיון שהקפה מתפזר במים ולא מתחבר. משא"כ עיסת דיו לדעת התור"ד שהכל נהפך להיות עין הצבע וצ"ע קצת בהגדרה המדוייקת. וצריך לומר שבעיסת דיו המים משמשים את הדיו. ואין לו מטרה שיהיה לו עיסה דלילה אלא שבעיסה קשה אינו יכול להשתמש בדיו. אבל בכל תערובות העומדים למאכל הוא מעוניין לשתות משקה עם טעם. (ואפילו במשקה שיש לו חשיבות גדולה כגון בירה. לא שייך לומר שהוא רוצה לאכול שעורים רק שמערב אותם במים כדי שיהיה אפשר לאכול את השעורים. כיון שהוא רוצה "לשתות")

ובעיסת קמח גם לולי דברי התור"ד יש סברא לאסור כיון שהפירורים מתחברים על ידי עמילנים לעיסה אחת נוזלית. והראיה שיש בקמח דיבוק וחיבור, שהרי אם אופים את העיסה הנוזלית נוצר מאפה אחיד. ולפי זה כל עיסה של בלילה רכה שיש כאן חיבור עמילני יש לחוש ללש או שמא יש לדחות שרק לגבי עיסת פת שהיא עתידה להיות בלילה עבה באפיה יש לאסור כבר את הלישה. משא"כ בתערובת שאינה עתידה להתקשות אין שום חשיבות בבלילה. (אמנם כל הספק רק לולי דברי התור"ד. לדברי התור"ד פשיטא דכל כה"ג שהבלילה היא תיקון הדבר חייב) וראה להלן.

יד. ומצאנו כזאת במלאכת בונה. שלמדו ממלאכת בונה ב' תולדות שכל אחד יש לו מאפיינים שונים לגמרי. רק שבאב המלאכה יש גם זה וגם זה. שהרי אסרו בנין בכלים כשהוא בנין גמור. וגם אסרו עשיית אהל קבע. שהוא רק הרכבה בעלמא. אלא דבבנין גמור יש גם מאפיין של בנין מתחילתו וגם מאפיין של יצירת מקום. ובתולדה יש איסור גם כשיש מקצת מהמלאכה. והאחרונים האריכו בזה. (עיי' אבן האזל פ"י)

ואם כן איסור החיבור של השומשום במים אינו מחמת חיבור הגרעינים אלא מחמת התעוררות הדיבוק הפנימי של השומשום. שנעשה רק ע"י מים ולא ע"י דבש.¹⁰ (והגם שאין זה דומה לקמח שבו יש חיבור מושלם בין הפירורים וגם החיבור הזה אינו חוזר לקדמותו. מ"מ יש בשומשום גם מענין האב מלאכה של לש)

טחינה

והנה נקדים לבאר התהליך שנעשה בעשיית הטחינה כדי לדון אם הוא שייך לסוגיית ליישה או לגיבול או שהוא עירוב חומרים בעלמא.

לגיבול. ולפי זה עצם התליה שהם נדבקים קצת אחד לאחד כבר חשיב ליישה וכך משמע בתשובת הרמב"ם¹¹.

ויש להוסיף עוד שהרי חיבור השומשום זה לזה לא נאסר כלל. שהרי השומשום לדעת הרמב"ם אינו בר גיבול כלל שכל אחד יחידה לעצמו. וכמבואר להדיא בשו"ע סו"ס שי"ט מהרמב"ם שמותר לתת שומשום בתוך הדבש. רק שאסור לחבצו משום בורר (שמכווץ את השומשום בתוך הדבש כדי שהדבש המיותר יצא לחוץ וישאר רק מעט דבש שידביק את השומשום זה לזה, והו"ל תולדת בורר. אמנם למג"א שם איסור החיבוץ מצד לש)

טו. שו"ת הרמב"ם (בלאו סימן תסד) "לשון התלמוד... זרק סודר למים חייב זרע פשתן למים חייב... אין הכוונה, שיגדלו ויתנפחו, אלא על דיבוקו **לאחר בלבד** הוא חייב משום לש. ועל כן דייקנו אנחנו ואמרנו וכן השורה חסין ושעורין וכיוצא בהן, כי מלת שרייה כוללת את הגידול וההשרות. ובאותו הפרק אמרנו והנותן זרע שומשמן או זרע פשתן וכיוצא בהן במים חייב משום לש מפני שהן מתערבין ונתלין, **ר"ל דקות זרען וצמיגותן והתאחדם** מחמת בואם במים גרידא. עכ"ל מלשונו של הרמב"ם אפשר לומר שעיקר האיסור רק מחמת דקות השומשום ולא מחמת החיבור התחליבי ביניהם. אך בגמרא בזבחים צ"ד שהביא הרמב"ם שם בתשובה מפורש שהסיבה שאסור הוא מחמת הריירם. וכלשונו "צמיגותם והתאחדם" ומוזה שחייב הרמב"ם על הדיבוק המידי מבואר שלא צריך להמתין כדי שהשומשום יתקשה בשביל שיתחייב) והנה בשומשום שלנו לא רואים היצמדות של השומשום זה בזה. וגם לא ניכר כל כך הפרשה של ריירם. אך בפשתן אם שמים אותו במים מעט זמן המים מקבלים קצת סמיכות. ולמשך הרבה זמן הפשתן מתקשה במים ונעשה דביק. (אך גם בפשתן לא נעשה חיבור חזק כ"כ)

לולי דברי הרמב"ם היינו מפרשים שעצם הסמיכות של המים נחשבת לש כמשמעות הגמרא זבחים צ"ד: אך מדברי הרמב"ם נראה שרק החיבור בין החתיכות נחשבת לש. ואם כן צ"ב שהמציאות היא שלוקח זמן עד שהפשתן מתחבר זה לזה. וברמב"ם מבואר שעצם הנתינה מחייבת. ואפשר שכוונת הרמב"ם שלא צריך להשרות הרבה זמן אבל צריך מעט זמן. מה שאנו לא רואים דיבוק בשומשום נראה שהסיבה היא שהשומשום שלנו אינו שומני מספיק בשביל לעורר את התחליב במגע עם המים. אמנם אם שמים שומשום טחון במים יוצא מרקם שדומה לטחינה רגילה גם ללא עירוב כלל. (עי' ספר משנת השדה בקרמן עמ' 299 "הראשונים הסכימו כי שומשומין שנזכרו במשנה הוא שומשום שבזמננו" אמנם הביא שיש ב' סוגי זמנים של השומשום ויש שומשום שחור ושומשום לבן. בשומשום המלא יש מעט הידבקות כשנספג למשך זמן במים. אבל אין זה הידבקות משמעותית כמו הפשתן)

בכל הנ"ל יש נפק"מ גדולה לנידון הגילי שאע"פ שבשעת נתינת המים הוא נוזל אפשר שנחשב ליישה ויתבאר לקמן. ישנם עוד קטגוריות שיש בהם הפרשת ריירם והתגבשות דומים לפשתן והשומשום. כגון הציה והחילבה (תלתן) ולכאורה יש חיוב כבר מעת נתינת המים כדין השומשום והפשתן.

טז. יש לציין שבגמרא בזבחים נזכר איסור רק בשריית פשתן במים ולא נזכר איסור בשומשום. (ורק הרמב"ם הוסיף שומשום מסברא דיליה. ולא גרס כן בגמרא כדמוכח בתשובת הרמב"ם סי' תס"ד שהביא לשון הגמרא ולא הזכיר בה שומשום) ובתוספתא שהתירה נתינת שומשום בדבש לא הוזכר פשתן. וא"כ לא מצאנו בחו"ל הבדל בין מים לדבש. (שבגמרא אסרו פשתן במים ובתוספתא התירו שומשום בדבש) אבל מדברי הרמב"ם שאסר שומשים במים והתיר דבש מוכח החילוק.

והנה בעיטת הטחינה הגולמית יש תערובת של שמן עם בשר פרי השומשום. וע"י חיבור העיסה עם המים, בתחילה המים מפוררים את הטחינה לפירורים דקים בתוך המים כטבע כל תערובת שמן עם מים. ואחרי עירוב של קצת זמן מתחברים השומנים עם החומר הממזג. ומדבקים את העיסה למרקם חדש של עיסה שלא היה לפני זה. ויש לנו לעיין היכי נדיינו דיניי להאי דינא. שמצד אחד יש לפנינו חיבור חדש של עיסה ממש. ויש כאן התעוררות של התחליב שנאסר מדאו' בגרעיני השומשום שהוא כעין לש". אך מנגד העיסה לפני כן כבר היתה עשויה כעיסה ממש ולא נתחדש כאן עיסה חדשה."

והנה יסוד ההיתר המקובל באחרונים לדלל עיסה¹⁰ יסודו שאיסור עשיית עיסה הוא דיבוק ואילו דילול עיסה הוא פעולת הפרדה. אך כל זה לא שייך בנידון דידן. כיון שודאי שהעיסה שלפנינו היא דיבוק חדש ואין זה דילול של העיסה הקודמת. וראיה לדבר שהרי אם נותנים בטחינה מעט מים העיסה מתקשה יותר ממה שהיתה לפני זה. הרי בהכרח שהחומר המדבק שמתעורר על ידי המים הוא חומר שנתחדש בעיסה. (וכידוע לחכמי המדע)

דהנה טבע השמן והמים לברוח זה מזה ואפילו אם מערבים שמן ומים בחוזק המים והשמן נפרדים זה מזה לאחר מעט זמן. אמנם גם חלב יסודו משמן ומים ואעפ"כ הוא עומד כיחידה אחת וזהו מחמת חומר שגורם את עמידת השומן והמים. (הנקרא תחליב ובלע"ז אמולסיפייר) שתפקידו להיות מגשר בין השמן למים. ובזמנינו שמייצרים חלב מכל מיני סוגי שמנים מערבים את השמן עם המים ומוסיפים את התחליב ונוצר חלב (וזהו החומר הקיים גם בסבון שגורם לחבר את המים עם השומנים לצורך נקיון) ככל שיש חיכוך בין השמן למים התחליב פועל בחוזק ומקשה את העיסה. (כמו שניכר בעיטת המיונו) התחליב נמצא גם בחלמון ביצה ומרגרינה ומשמש להקשיית העיסה. וכן בשומשום (השומשום בברייתו מלא שמן אך יש בו מעט מים והתחליב ממזג בין השמן למים)

והנה כשנותנים מים בתוך השומשום מתעורר התחליב לחבר בין המשקים ובין השומנים שבתוך השומשום. ולפי זה מבואר הטעם שהמערב מים עם שומשום בשבת חייב חטאת. דאע"פ שכל גרעין שומשום עומד לעצמו מ"מ יש איסור לעורר את התחליב כיון שיוצר דיבוק חדש כעין לישא.

יז. עיטת החילבה

כתב בספר דרך למלאכת לש עמ' כז "מאכל החילבה המצוי אצל יוצאי תימן הוא מעין סלט לטיבול ולאכילה החילבה הגולמית היא קיטנית כעדשים והדרך לטחנה היטב ולהשרות האבקה במים בשלב זה נעשית האבקה בלילה רכה השוקעת בתחתית הכלי ויש תסיסה קלה הגורמת לפסולת ולמרירות לצאת מן האבקה ולצוף למעלה (יש שמחליפים את המים מספר פעמים) בהמשך שרייתה הולכת העיסה ומתקשה עד שנעשית בלילה עבה אחרי כן טורפין את הבלילה היטב בין ביד או בכלי או במיקסר תוך כדי הוספת מים בכמות הרצויה בשלב זה הבלילה מוקצפת מתנפחת ומתפשטת בגובה הכלי התוצר המתקבל הוא בלילה מאוחדת עבה או דקה תלוי בכמות המים שהוסיפו בזמן הטריפה" בחילבה (טחונה) מלכתחילה היא אבקה ועל ידי המים נוצר עיקר העיסה. ולכן היא חמורה מעשיית הטחינה. (שהמקלים בטחינה נסתמכו על הסברא שהעיסה כבר קיימת מבעוד יום משא"כ בחילבה דדומה ממש לדין הפשתן)

יח. עי' לשון החזו"א נ"ח ז' "תבשיל שרססו לרסיסים וחוזר ומערבו ומגבלו במשקה יש בו משום לש" (כלומר לולי ההיתר של דבר שנתבשל המבואר בסו"ס שכ"א עי"ש בחזו"א)

יט. עי' שכ"א סעי' ט"ו ב"א"ה"ל ד"ה יכול וחזו"א נ"ח ז' יש להעיר שיסוד ההיתר נלמד מפירושו של המ"ב בעיטת חרדל שהוא מיחוי של עיסה קיימת. יש מקום לחלק בין עיטת חרדל שהיא דומה לעיסה של קמח מצה שהפירורים עומדים לעצמם והמים מפרידים בין הפירורים משא"כ במרקם אחיד כמו ג'לי. (ועי' בפירוש קדמון ממצרים סופ"ח הנד' בסוף רמב"ם פרנקל, שיש דמיון לפירושו של המ"ב אך יש כמה שינויים מדבריו שלפיהם לכא' אין ראייה להיתר זה ודו"ק)

אמנם להנ"ל יש לדון בדבר חדש שאפשר שיש לאסור מחמת התעוררות התחליב שנאסר בדיבוק שומשום.

אמנם מאידך אפשר לומר שכל מה שנאסר בשומשום זה רק באופן שהשומשום היה נפרד והתחליב חיבר אותו אבל הביצה שהיתה בלילה לפני זה, אין בזה איסור לישה כלל. (אך כפי המתבאר אין לנו ראייה להקל מכל דילול עיסה שהתירו האחרונים וכן מכל האבקות הנמסות שהתירו הפוסקים ששם הנוזל מפרק את החומר ולא מקשה את החומר) אמנם עיסת הטחינה חמורה מצד אחד מעיסת המיוזג כיון שבשעה שנותן את המים בטחינה הטחינה מתפרקת לפירורים פירורים בתוך המים. ואח"כ חוזר ונעשה חיבור חדש. אך מצד שני המיוזג חמור מהטחינה בזה שעיסת המיוזג מתקשה יותר ממה שהיתה תחילה משא"כ בטחינה כשנותן הרבה מים בב"א.

טחינה דלילה מאוד

והנה כל דברינו בטחינה רגילה שניכר בה הסמיכות. ובודאי א"א להחשיבה כמשקה מטובל. אבל אם עושים טחינה דלילה מאוד. יש מקום לומר שאפילו לדרכינו לא יהיה בזה איסור שאע"פ שבודאי נוצר כאן מרקם מחודש על ידי התחליב הקיים בטחינה. ואין זה כמו קפה וכיו"ב. אבל כיון דסו"ס עיקרו משקה ולא ניכר כאן כל כך היצירה המחודשת שמא אין בזה איסור וצ"ע.³⁰

לפי כל זה יש לדון בדין הכנת חלב נוזלי על ידי עירוב של מים ושמן עם תחליב. שבזה יש מקום יותר להקל כיון ששם משקה

ואמנם אם המים היו מתמזגים מיד בטחינה והיו מדללים את הטחינה ותוכ"ד זה היו גם משנים קצת את המרקם, היה אפשר לומר שהעיסה לא נשתנית בעצם חיבורה. אבל כיון שבנתינת המים העיסה מתפרקת הרי שהפירורים של העיסה המפוזרים במשקה בשעת עשיית הטחינה נחשבים כמו קמח שאינו קלי ובעירובם יחד הרי הוא כלש עיסה מחדש. ואם כן אם לדברי הרמב"ם והתור"ד העושה בלילה רכה מקמח חייב חטאת. הרי שגם בעשיית הטחינה יש לומר כן. (והגם דאפשר למצוא צדדי קולא דאינו ממש לישה אבל מ"מ קשה להקל בלא ראייה שהרי אפילו בשומשום שהוא רחוק מאוד מצורה של עיסה נאסר לעורר את התחליב שלו. כל שכן בעיסת הטחינה שבנתינת המים נתפרק המרקם של העיסה והתחליב חיבר בין הנפרדים?)

מיוזג

והנה דנו הפוסקים בענין הכנת מיוזג בשבת. וצורת הכנת המיוזג הינה על ידי ערבוב הביצה חזק ותוכ"ד העירבוב מזלפים בתוכה שמן מעט מעט עד שנעשית עיסה סמיכה. ומהות הפעולה היא שחלמון הביצה הינו חומר תחליבי. ועל ידי הזילוף של השמן בתוך התערובת לאט לאט מתעורר התחליב לייצר דבק בין החלבון לשמן. וכך מתקשה העיסה. (שטבע התחליב להתקשות יותר ויותר כפי רבוי החיכוך בין השמן למים ולכן מערבים את השמן מעט מעט ולא את כל השמן מיד) והאחרונים דנו בדין המיוזג מצד איסור טריפת ביצה ויש שהתירו בטריפה בנחת ויש שאסרו. (בחזו"ע ד' עמ' רע"ג נקט להתיר. ובפסק"ת שכ"א סעי' ל' הביא סברת האוסרים דמחזי כלש ורבו הדעות בזה)

30. אמנם יש מקום לדחות ולומר שבשומשום חמור יותר כיון שהחיבור הוא בין מצוקים וכאן הכל נוזל. כא. ואע"פ שגם בדיו לתור"ד הוי בלילה רכה מאוד. מ"מ שאני דיו שהמשקים הם רק באו להכשר הדיו שיהיה אפשר לכתוב עם הצבע. משא"כ בטחינה שהוא נהנה מהתערובת כולה ועיקר התערובת הוא משקה.

השומשום עם דבש הותר ואין בו חשש דיבוק. ולפי זה לכאורה היה נראה להתיר עירוב (בנחת) טחינה עם דבש שאין בו התעוררות של החומר המדבק. ¹⁰ולא נראה שהעיסה מתפרקת בעירובה עם דבש וגם המרקם לא משנה צורה בעירוב עם הדבש. אמנם באמת על ידי עירוב חזק של הטחינה עם הדבש נוצר עיסה קשה. ¹¹ ועל כן יש לחוש גם בטחינה עם דבש שאם מערבה בחוזק יש חשש לישא. ¹²

עליו. ובמלאכת שבת בעינין מלאכת מחשבת.¹³ (ולפי זה אם יעשו סוגי מטרנה שיש בהם תחליב שפועל חיבור לעירוב המים, לא יהיה בזה איסור. אך בסוגי דייסות שנעשות סמיכות וכן ג'לי יש לאסור¹⁴)

עירוב טחינה עם דבש

לפי המתבאר עיקר החשש בעשיית טחינה הינו רק מחמת התעוררות של החומר המדבק שבטחינה. אמנם מצאנו שעירוב

כב. י"ע במה שרגילים לעשות ברוטבים שמערבים קמח עם מעט מים בבליה רכה. ונותנים אותו לתוך הרוטב כדי לעבותו ולדרכינו לכאורה יהיה בזה חיוב וצ"ע. (אמנם לענין מעשה בלא"ה אסור בשבת מצד בישול)

כג. עי' בשש"כ פרק ח' הערה י' ובפסק"ת שכ"א הערה 280 בשם כמה גדולי דורינו לאסור ג'לי ופודינג מדאו'. ועי' בס' משנה אחרונה אות נ"ה שדעת הרבה גדולים לאסור בזה אפילו בליה רכה כדין זרע פשתן. ובחזו"ע ח"ד עמ' רפ"א נקט להקיל בג'לי כיון שבשעת גיבולו הוא רך. (ונסמך על החזו"א והאגרו"מ שהתירו נתינת אבקות הנמסות כקקאו וכיו"ב) ומה שמתקשה אח"כ ס"ל דאין זה אלא גרמא. אך הרבה אחרונים תפסו שכיון שזהו דרך לישתו אין זה נחשב גרמא.

אמנם להנ"ל אפילו בזמן שהוא רך חמיר טפי כיון דאין לנו לדמות אבקות הנמסות כקפה וכיו"ב לג'לי. שמה שהוא מתקשה אח"כ הרי זה ראה שיש כאן עיסה ודיבוק ולא תערובת בעלמא. (ואין צריך לומר לדעת התור"י דף י"ח שאפילו עיסת הדיו חשיב לישא ונתבאר לעיל החילוק בין עיסת הדיו לקפה וכיו"ב) והרי יש לדמותו לקמח שאינו קלי שלדעת כמה ראשונים הוא איסור תורה. (ועי' בארחות שבת ח"א פ"ו סעי' מ"ח-מ"ט שכ' שפודינג יש לחוש לאיסור תורה ובג'לי אסור רק מצד עובדין דחול עי"ש הטעם. ולא הבנתיו. וכנ"ל שכמה אחרונים נקטו שגם הג'לי אסור מדאו' אפילו לולי חידושו הנ"ל בטחינה)

כד. אמנם דעת הגמ"א סו"ס שיי"ט לאסור חיבוץ השומשום עם הדבש מחמת איסור לש. אך נראה שגם לפי דבריו האיסור הוא מחמת הדיבוק החיצוני בין השומשום לדבש. וזה לא שייך בטחינה שהיא כבר עשויה כעיסה וה"ז כעירוב עיסות בעלמא.

כה. וכפי הנראה גם דבש גורם התעוררות של התחליב כמו מים. וכעין זה הוא התהליך של עשיית חלבה.

כו. וכ"כ בס' דרך למלאכת לש פריימן. אך בנתינת הדבש ועירוב מעט בעדינות, לכאורה נראה להקל. דבפעולה זו לא נראה שום מעשה לישא. כיון ששני העיסות הם עיסות סמיכות. והרי זה עירוב עיסות בעלמא. ורק העירוב החזק גורם לתחליב להקשות את הטחינה. ואע"פ שבהכרח לא ימלט שגם בעירוב קל יש קצת התעוררות של התחליב. אבל כיון שלא ניכר כאן התחדשות בעיסה מסתבר שלא שייך לאסור. ובסמוך לאכילה ובשינוי של שתי וערב ודאי מסתבר להקל. (הגם שבגמרא הזוכר שינוי של שתי וערב רק במורסן שאין בו לישא כלל)

היתר של סמוך

אמנם בלא"ה קשה לסמוך על היתר דסמוך לאכילה של הרשב"א שו"ת ד' ע"ה שהתיר טוחן לאלתר (ואם כן לכאורה ה"ה לש עי"ש בדבריו) דיש בזה כמה עקולי ופשרי.

ואציין בקצרה בראשי פרקים.

היתרו של הרשב"א במלאכת תיקון אכילה נאמרו רק במלאכות שאפשר להחשיב את המלאכה כמעשה אכילה אריכתא. כמו בורר או לישת שום, שהוא עירוב בעלמא. או פירור ירקות שלפני האכילה. ואם כן לגבי הקשיית עיסה וכיו"ב אינו מוכרע ששייך היתר לאלתר.

גדר לאלתר. הפוסקים נקטו שהיתר לאלתר הינו אפילו לפני הסעודה. אע"פ שהאוכלים עדיין לא יושבים בשלחן. כפי שהבינו הרמ"א והאחרונים בדברי הראשונים בשם ר"ח. אמנם בר"ח לפנינו ובירושלמי מבואר שרק באופן שהתחילו את הסעודה שייך היתר לאלתר. והבאו"ל (שי"ט א' ד"ה וכל) ישב את דברי האחרונים לפי דברי הגר"א שמשמע בבבלי יש להתיר לאלתר גם לפני שהתחילו את הסעודה אמנם אין לנו ראייה לשאר מלאכות.

העולה מן האמור:

משרתים את הדין. בשונה מקפה וכיו"ב שעיקרו משקה. ועכ"פ בעיסה שיש בה דיבוק פנימי ודאי אין ראייה להקל. (ויש שכתבו שטעמו של התור"ד משום שדרך עשייתו בכך. אך בודאי כו"ע יודו שאין איסור לישה בעשיית קפה אע"פ שדרכו בכך. כיון שהעיקר בקפה הוא ה"משקה" שבו. משא"כ בדיו)

ד. לתת שומשום במים אסור מדאו' מחמת שמעורר את השומשום להפריש רירים (חומר מתחלב) והם נתלים זה בזה. ואע"פ שגרעיני השומשום עומדים כל אחד לעצמו וגרועים הם אפילו משאר המינים שאינם בני גיבול. אבל מותר לתת שומשום בתוך הדבש. כיון שהדבש עם השומשום לא מפריש חומר מתחלב. ואפילו הידוק השומשום עם הדבש לדעת הרמב"ם אינו בכלל לש. (רק נאסר מצד בורר)

ה. בשומשום שלנו לא ניכר הדיבוק ע"י המים. אבל שומשום טחון מתגבש לטחינה על ידי נתינת המים. ולכן נתינת מים

א. אין גיבול מדאו' בבליה רכה. כיון שהגיבול ענינו לחבר את המוצקים זה לזה. ולכן עירוב עפר (שהוא בר גיבול) בהרבה מים אינו אסור מדאו'.

ב. הדברים נראים שלדעת הרמב"ם בליה רכה מעיטת קמח שאינו קלי (שאחרי אפיה היא נעשית פת גמורה) אסורה מדאו' ונתבאר בטעם הדבר שיש חילוק בין גיבול ללישה. ויש לפרש שעירוב הקמח במים מעורר דיבוק בין החומרים בשונה מעפר שהמים מפרידים ומדללים את החומר. (והעד לזה שאם נאפה את עיטת הקמח יצא פת. ואם נאפה את מי העפר יצא פירורים)

ג. גם בשאר ראשונים לא מצאנו גילוי מפורש להקל בעיסת קמח רגיל. ובתור"ד נראה מבואר לאסור מדאו'. ולפי דבריו אפילו עשיית דיו דליל אסור מדאו' כיון שהמים

היתרו של הרשב"א בטוחן לאלתר בנוי על זה שהבבלי מתיר הכנת מאכל שום בשבת. ובירושלמי אמרו שיש בזה מכה בפטיש. לפי מה שנקטו הרבה אחרונים דלבבלי אין איסור מכ"פ באוכלים אין ראייה להתיר. והנה הב"י בס"י שכ"א כתב שאין חולק על הרשב"א שמתיר טוחן לאלתר. ויש שתפסו מכאן שהעיקר להלכה כדעת הרשב"א. (וכן דעת החזו"ע בכמה דוכתי) אך יש לדון בזה מממה טעמים.

א) הב"י בשו"ע השמיט היתרו של הרשב"א. ואפילו בב"י לא סמך על היתר הרשב"א לבד והוצרך כמה וכמה טעמים כדי להתיר הכנת סלט. וא"כ לכאורה על כרחך שכוונת הב"י דלא מצאנו חולק להדיא על הרשב"א ולכן יש מקום לצרף את שיטת הרשב"א. אבל מאידך ס"ל דכיון שלא מצאנו כל כך חבר לסברת הרשב"א, א"א לסמוך עליו ללא צירופים נוספים. ב) מצאנו פלוגתא בראשונים לגבי מלאכת טוחן דדעת הרמב"ם וסיעתו דבדבר הראוי לאכילה אין איסור טוחן. כיון שאיסור טוחן הוא רק פירור הפרי לצורך תיקון אחר. אבל פירור בעלמא אין בו איסור. (וכדעת התרומה ס"י ר"כ שכל איסור טוחן רק כשרוצה לעשות בו איסורא אחרינא דהיינו ללושו ולאפותו) ודעת הרשב"א (שו"ת ד' ע"ה) שגם בדבר הראוי לאכילה יש איסור טוחן. אע"פ שהוא רק תיקון קל לצורך לאכילה כמות שהוא. (כגון פירור לחם לצורך עופות) אבל אעפ"כ כתב שיש להתיר משום דברי הירושלמי דלאלתר שרי.

ועל זה אמר הב"י דממה נפשך אין חולק על סברת הרשב"א. דלדעת הרמב"ם שאיסור טוחן הוא רק טחינה חשובה הרי שזה לא שייך בדבר הראוי לאכילה. וגם לדעת הרשב"א שאיסור טוחן נאמר בכל דבר, אבל מכל מקום סמוך לאכילה אין חולק שיש להתיר. (ועל אף כל זה לא סמך הב"י להכין סלט בחתיכות קטנות, ואפילו בעשיית סלט בחתיכות גדולות הצריך שיהיה סמוך לאכילה)

וכל הנ"ל לא שייך בענין מלאכת לש, שמבואר להדיא ברמב"ם שיש איסור לש גם בשריית שומשומים אע"פ שהשומשום עומד לאכילה כמות שהוא. ואם כן אפילו יהיבנא דלרשב"א שרי במלאכת לש משום לאלתר, הרי לא מצאנו סמכו על הרשב"א רק בצירוף היתרו של הרמב"ם בטוחן דבר הראוי לאכילה.

י. עיסת מיונו מצד אחד יש בה קולא כיון שהחומר לא מתפרק בכל שלבי עשייתו ויש מקום לדונו כעירוב עיסות. אך כיון שגם בו נוצר חומר מתחלב והחומר המתחלב גורם הקשייה נראה שלדרכינו יש לחוש בזה שהוא כעין לש. (ובאחרוני זמנינו יש בזה פלוגתא מטעמים אחרים).

יא. עירוב טחינה עם דבש אם עושה בחוזק העיסה מתקשה ויש לחוש לאיסור. אך אם מערב מעט באופן שאינו מתקשה סמוך לסעודה אפשר שיש להקל (עם שינוי של שתי וערב).

יב. לענין היתר דסמוך לאכילה. נתבאר שאין לסמוך על היתר זה לבד. ואפילו במלאכת טוחן לא סמכו על זה בלא צירופים נוספים. ובמלאכת לש חמור הדבר יותר.

יג. בענין עיסות המתקשות מאליהם כגלי וכיו"ב. לפי דרכינו יש לאסור כדין קמח שאינו קלי. (ועכ"פ לתורי"ד ודאי אסור) גם לולי דברינו הרבה מאחרוני זמננו תפסו לאסור דס"ל שיש להחשיב את ההתקשות שנעשית לאחר זמן כחלק מתהליך הלישה. (והרבה כתבו שהוא דאו' הגם שבטחינה נטו להקל).

לתוך שומשום טחון יש בה חיוב חטאת. ולכו"ע אין להקל אפילו בבליה רכה.¹²

ו. הטחינה הגולמית הינה שומשום כתוש ויש בה עירוב של השומנים עם בשר הפרי. נתינת מים בטחינה גורמת פירוק של העיסה של הטחינה לפירורים פירורים בתוך המים.

ז. עירוב הטחינה במים מפרישה חומר מתחלב לטחינה ויוצר דיבוק חדש.

ח. דיבוק זה יש מקום לדונו כנתינת שומשום במים ויש מקום לחוש שדינו כקמח שאינו קלי שאע"פ שהוא בליה רכה הדבר נוטה שאסור לרמב"ם מדאו'. ובדאו' לא מצאנו שהתירו שינוי לדעת הרמב"ם. אמנם מחברי זמנינו לא התייחסו לשלבי הפירוק וההרכבה של העיסה, ודנו את עיסת הטחינה כדילול עיסה רק שיש שהחמירו מחמת שתוכ"ד העירוב נעשה עיסה קשה. ולדרכינו יש מקום לחוש בזה מעיקר הדין. אמנם בטחינה דלילה מאוד צ"ע.

ט. לכו"ע אין לעשות טחינה בטרפה בכח כמבואר בשו"ע לענין עיסת חרדל¹³ וכמש"כ מחברי זמנינו¹⁴. (ולפי זה נראה דגם לסברת המתירים אין לשים מים בקופסא של הטחינה ולנערה בחוזק ע"י הערה).

כז. שהרי אפילו בבליה רכה של קמח קלי לא התירו אלא מעט מעט. וא"כ בודאי שבקמח שאינו קלי אסור אפילו מעט מעט. (ועכ"פ לדעת הרמב"ם וסיעתו)

כח. שמשם למדו האחרונים היתר לדלל עיסה. אמנם היה מקום לדון בזה שאיסור טריפה בכח נאמר באופן שמערב אותו עם דבש. משא"כ בתערובת שנעשית כנוזל. אמנם ע"י באוה"ל ד"ה יכול שמשמע שאין חילוק.

כט. פסקי הלכות שבת ח"ג עמ' צ"ד בשם הרבה מחברי זמנינו. (איל משולש פ"ח כ"ב שש"כ פ"ח ל"א ועוד) לגבי ניעור בכלי ע"י שו"ע שכ"ד סעי' ג' ובב"ח שם ד"ה ומש"כ ובעל. דהתרומה מתיר ניעור בכלי עצמו במורסן. ומשמע שהותר לדידיה אפילו בכח וצ"ע אם יתיר גם בחרדל. אמנם בטחינה גרע טפי שכן המנהג לערב ע"י הכלי כשרוצים לערבו היטב אפילו בחול.

ל. עיקר שינוי של שתי וערב הוזכר במורסן שאין בו שם לישה כלל. וכן היתר של לאלתר הגם שבדברי הרשב"א בתשובה נראה דמהני גם בלש מ"מ א"א להקל בזה ללא צירופים נוספים כמו שנתבאר לעיל בארוכה.

הרה"ג יצחק קרוש שליט"א
 ראש ישיבת "נר ישראל" אלעד

חיוב ספיה"ע דוקא בתחילת הלילה, והאי בעי לספור קודם ערבית

א'

העומר איכא מעלת מקודש דחיובו מדאו' [וגם אם חיובו השתא מדרבנן מ"מ עיקרו מדאו'] משא"כ תפילה שאינה אלא מדרבנן (ולגבי קר"ש עיין בהערה²), ב' דהחיוב בתחילת הלילה לגבי ספירת העומר אינו מצד זריזין מקדימין בלבד כדין קר"ש וברכותיה אלא הוא מעיקר הדין, שהרי בעינן תמימות, ולכך לא שייך בזה דין תדיר, ולכך הוא קודם לתפילת ערבית ולקר"ש שאין חיובם מיד בצה"כ ואי"ז אלא מדין זריזין מקדימין.

ב. ומרן הגר"צ שאול זיע"א בספרו אול"צ [ח"א סי' ט"ו וח"ב פט"ו] כתב להוכיח כן מדברי מרן שכתב "אחר תפילת ערבית מתחילין לספור העומר ואם שכח לספור בתחילת הלילה הולך וסופר כל הלילה" ומלשון זה מבואר שיש כאן חיוב מעיקר הדין לספור בתחילת הלילה רק שאם שכח הולך וסופר כל הלילה, ומזה מוכח שספירת העומר חיובה מעיקר הדין בתחילת הלילה ממש מדין תמימות,

ובאמת, שכן מבואר בתוס' במנחות סו,א וברא"ש והובא לדינא בב"י כאן בריש הסימן, דיש ענין לספור ספירת העומר

א. בשו"ע בסי' תפ"ט כתב אחר תפילת ערבית סופרים ואם שכח לספור בתחילת הלילה הולך וסופר כל הלילה, ובמור וקציעה שם כתב לדייק מדברי מרן שכתב לספור אחר ערבית [דמה שונה מכל דוכתי שלא כתב כן] ובביה"ל כאן הביא את דברי המו"ק שכתב דדברי מרן נסובו לפי המנהג שהיו מתפללים ערבית קודם צאת הכוכבים ובה"ג מיד כשיוצא הכוכבים סופר ספירת העומר משום תמימות, ולפי"ז כתב דמי שמתפלל ערבית לאחר צאת הכוכבים, בכה"ג יש לו לספור ספירת העומר קודם התפילה.

אולם בחק יעקב [בסקט"ז] כתב דודאי יש להתפלל ערבית קודם ספירת העומר משום דתדיר קודם, [וציין למה שכתב בשל"ה "ובמקום שיש חבורה שמתפללין מעריב בזמנה ראוי להתחבר להם בימי הספירה כי אז מצוה גוררת מצוה ק"ש בזמנה וספירה בציבור" והובא גם בבה"ט סק"כ].

ובמו"ק גופי' כתב דהכא לא שייך לדון מצד תדיר קודם, א' משום שלספירת

א. דברי החק יעקב קאי על דבי הרמ"א שם שכתב שם שאסור להתחיל לאכול מזמן שהגיע הזמן לספור ספירת העומר וכתב שם המג"א לתמוה מדוע לא כתב הרמ"א דאסור להתחיל חצי שעה קודם הזמן, וכתב שם הח"י דכיון דבדרך כלל מתפללין ערבית וקר"ש קודם ספירת העומר א"כ בין כך אסור לאכול מצד החצי שעה קודם התפילה, [ומה שהרמ"א כתב דמשהגיע הזמן אסור לאכול היינו אחר שכבר התפלל ערבית].

ומקושיית המג"א משמע דנקט כדברי המור וקציעה שאין דין להתפלל ערבית קודם ספירת העומר ולכך תמה מדוע אין איסור חצי שעה קודם לכן ועי"ש במג"א שם מה שכתב ליישב דברי הרמ"א.

ב. ונראה ברור דאע"ג דקר"ש מדאו' מ"מ כיון דתיקנו לקרוא קר"ש עם ברכותיה וברכותיה הינם מדרבנן לכך דינם כדין דרבנן כיון שאי"א לקרוא את הקר"ש לבדה אלא עם ברכותיה מעתה א"א להקדימה לספירת העומר שכולה כדין דאו'.

ג. ועיין באגרו"מ או"ח ח"ד סי' צ"ט שתמה על דבריו מדוע אין בזה דין תדיר ותדיר תדיר קודם, ולא ראה דבריו בפנים.

הולך וסופר כל הלילה ומבואר בזה דהכא אי"ז רק ענין של לכתחילה אלא הוא חיוב גמור מעיקר הדין משום תמימות.

ג. ולפי"ז אפשר שגם לדעת החק יעקב שכתב דיש להתפלל ערבית קודם ספירת העומר אי"ז משום שחולק על יסוד זה אלא משום שס"ל דדין תדיר קודם מועיל גם כנגד החיוב דתמימות [ומשום דס"ל שכל שיש לו דין תדיר חשיב כמי שלא הגיע זמן ספירת העומר ואין לפניו אלא את התדיר] וכ"ז רק

בבית השמשותי [אם ספירת העומר מדרבנן] כדי שיהיה תמימות, הרי שדינא דתמימות מחייב שכבר בתחילת הלילה יהיה ספירה, ובאמת שלגבי קר"ש בסי' רל"ה כתב מרן בשו"ע בזה"ל "לכתחילה צריך לקרות ק"ש מיד בצאת הכוכבים, וזמנה עד חצי הלילה, ואם עבר ואיחר וקרא עד שלא עלה עמוד השחר, יצא ידי חובתו" הרי שכתב מרן שזמנה כל הלילה רק שלכתחילה יש לקרותה מיד בצה"כ [משום זריזין מקדימין כמבואר שם במשנ"ב] ואילו הכא כתב מרן שרק אם שכח

ד. ובמור קציעה כתב טפי שיש מי שאומר שמי לא ספר בתחילת הלילה לא יספור בברכה בהמשך הלילה, [כפי שכתב מרן בשו"ע לגבי ספירה ביום], אולם חיפשתי שיטה כזו ולא מצאתיה בשום מקום וה' יאיר עיני.

ה. אלא שאם ספירת העומר מדאו' אינו יכול לספור קודם הלילה דגם בזה אינו נידון כתמימות, אולם כיון שהוא מדרבנן לכך מצד דין בה"ש דניגן ליה לקולא שיכול לספור כבר בביה"ש ומאידך יש בזה תועלת לענין דין תמימות שכבר בתחילת הלילה היום כבר ספור.

ו. באול"צ לא ביאר בזה ודברים אלו כתבתי על דעתי ע"פ דבריו, ובאמת שהאול"צ נקט דהרמ"א חולק על דין זה ולדידיה לדעת הרמ"א אין חיוב לספור דוקא בתחילת הלילה דהרמ"א לא חש לדין תמימות, וא"כ כל דברי החק יעקב אינם אלא לדעת הרמ"א דזהו כל עיקר דבריו ליישב שיטת הרמ"א אבל לדעת מרן שיש חיוב מעיקר הדין לספור קודם ערבית א"כ אין מקום לדברי החק יעקב.

ז. ומצאנו כעין זה לגבי עוסק במצוה פטור מהמצוה שכל שעוסק במצוה אחרת חשיב שלא הגיע זמנה של המצוה השניה כלל ולכן אפי' אם המצוה השניה הינה חיובית ויופסד זמנה אין לו חיוב להפסיקו וכפי שהארכנו בזה בדבריו שנאמרו על סוכה עי"ש ועיין ברמב"ם בפירושו על מסכת אבות פ"ב משנה א' שכתב שם בביאור דברי המשנה והוי זחיר במצוה קלה כחמורה דחזינן דעוסק במצוה קלה אי"צ להפסיק אפי' למצוה חמורה הרי שלפעמים מצוה קלה עדיפא על מצוה חמורה. ויסוד לזה נראה מדברי התוס' בסוכה נד, דכתבו דדין תדיר קודם מועיל גם בכה"ג שיפסיד את המצוה שאינה תדירה לגמרי ואי"ז רק דין קדימה והובאו דבריהם לדינא במג"א בסי' תרפ"ד סק"ב ומבואר שדין תדיר אינו רק בתורת מעלה בעלמא אלא יש כאן הגדרה בעצם החיוב דהחיוב של האיני תדיר לא חל כלל כל היכא דאיכא תדיר [ומעלתו מועלת לענין שדניגן ליה כחיוב קודם שהרי חיובו תמידי ואינו חל רק עתה בשונה מחיוב שזמנו רק עתה].

וזהו היסוד במה שמצינו שאם האיני תדיר חל קודם התדיר דאין בו מעלת התדיר כיון שהחיוב של האיני תדיר כבר חל קודם לכן וכן מבואר לדינא במג"א בסי' תל"א סק"ה שכתב שם שיש חיוב לבדוק קודם תפילת ערבית דהבדיקה חלה קודם צה"כ ואילו ערבית חייל רק מצה"כ ובכה"ג ליכא מעלת תדיר [והוסיף שם עוד דגם אם איחר ולא בדק והגיע צה"כ יתן לאחר לבדוק והוא יתפלל ערבית] ובחק יעקב שם סק"ז הוסיף דלפי"ז לדין דהבדיקה חלה רק מצה"כ א"כ עדיף שיתפלל קודם, וכע"ז מבואר בט"ז בסי' תרפ"א לגבי נר חנוכה והבדלה עי"ש וכן כתב במור וקציעה שם, [ועיין בזה בזבחים צא, א לגבי מוסף ומנחה [ועיין ברש"י מנחות מט, דדבר הקודם חשיב מוקדם], ועמד בזה במור וקציעה שם עי"ש ועיין עוד בתוס' ביומא לג, א בד"ה אין מעבידין והדברים פשוטים שבמוסף ומנחה זמן מוסף הוא קודם מנחה רק שאשפר להתפלל גם לאחר ז' שעות, ועתה הגיע זמן מנחה בלבד ולכן בכה"ג יש להעדיף אתה מנחה שעיקר זמנה הוא עכשיו משא"כ בכה"ג שיש ב' מצוות שזמנם עתה והאחד קדם לחבירו ודאי שיש חיוב לעשותו קודם לכן והדברים פשוטים], ועיין עוד ברשב"ם וברש"י בפסחים קג, א שכתבו דיש דין לקיים את המצוה שחלה קודם לכן ולכאורה יסודו כדין תדיר דכיון שחיובו קדם אזי לא חייל החיוב השני כל עוד שלא קיים את חיובו הראשון, [ואף שאי"ז פטור מהמצוה לגמרי מ"מ יש כאן דין קדימה] וגם לגבי בע"ח מצינו כדבר הזה דיש דין קדימה לבע"ח מוקדם על פני בע"ח מאוחר הרי שיש דין לקיים תחילה את החוב שחל עליו קודם לכן.

מתכוין להתפלל ערבית עתה אזי אין לפניו אלא את הספירת העומר ושוב יש לו חיוב גמור לספור קודם תפילת ערבית].

וכן מדויק מהמשנ"ב בסי' תפ"ט סקי"ח שהביא מהמג"א שכתב בזה"ל "כתבו האחרונים דאם יצאו הכוכבים מותר לו לספור אפי' לא התפלל עדין מעריב ואפי' הוא במוצ"ש דהא לילה הוא לכל מילי" וצ"ע הרי יש לו חיוב להתפלל ערבית קודם לכן מדין תדיר לדעת החק יעקב שהביא הביה"ל לעיל בתחילת הסימן, ובהכרח דהכא מיירי שאינו רוצה להתפלל ערבית עתה ובזה אין דין תדיר גם לדעת החק יעקב".

ה. אלא שדבריהם אלו מחודשים מאד, ובאמת דנראה להוכיח נגד דבריו, דאין שום חיוב מעיקר הדין לספור דוקא בתחילת היום.

חדא, דברמ"א בסי' תפ"ט סעי' ד' כתב כתב דמי שהתחיל לאכול קודם זמנו [התחיל בהיתר] יכול להמשיך לאכול ואי"צ להפסיק לספור ספירת העומר, והשתא אם נימא שמצד דין תמימות איכא חיוב גמור לספור בתחילת הלילה א"כ מאי איכפ"ל שהתחיל בהיתר סו"ס יש לו חיוב גמור לספור עתה וכיצד יפסיד דין זה, [וכל מה שמצינו שאינו חייב להפסיק היינו בדבר שאינו אלא

היכא שלפנינו איכא דין תדיר אבל היכא שאין לפניו דין תדיר גם החק יעקב מודה שיש לו חיוב גמור לספור ספירת העומר כמה שיותר מוקדם".

והח"י אזיל בזה לשיטתו גם לענין בדיקת חמץ, דבביה"ל בסי' תל"א סעי' ב' בד"ה ולא יאכל מבואר דחיוב בדיקת חמץ חיובו מעיקר הדין הינו בתחילת הלילה [וכע"ז מבואר בדבריו שם במשנ"ב בסקי"א], ואפ"ה מבואר בחק יעקב שם שהובא במשנ"ב סק"ח שיתפלל ערבית קודם הבדיקה הרי דס"ל לחק יעקב דדין תדיר קודם גם לדבר שחיובו מעיקר הדין בתחילת הלילה [וכפי שנתבאר בהערה לעיל].

והמשנ"ב שם לא הכריע וכתב בשעה"צ שם דעביד כמר עביד וכו' וכן בסוגיין לא הכריע בביה"ל אם כדברי החק יעקב או כמו"ק.

ד. ועפ"ז כתב באול"צ דמי שאינו מתפלל ערבית מיד בזמנו יש לו חיוב גמור לספור מיד בתחילת הלילה קודם ערבית, [ובזה החק יעקב יודה דלא שייך בזה תדיר קודם כיון שאינו מתכוין להתפלל עתה ערבית ולא שייך דין תדיר רק אם לפניו ב' המצוות, דאז יש לו חיוב להקדים את התדיר אבל היכא שאינו

ולכך ס"ל לחק יעקב דמהני אפי' כלפי דינים שחיובם בתחילת הלילה דוקא דסו"ס עדין לא הגיע זמנם להיעשות [ועיין עוד ברמב"ם בפירושו למשניות מסכת אבות שם שדימה בין ההלכה דאין מעבירין על המצות להלכה שעוסק במצוה פטור מהמצוה שאינו צריך לילך למצוה אחרת הרי שכל שכבר חל עליו מצוה ראשונה אין לו להתעסק במצוה אחרת]. ועיין עוד בתשובות והנהגות ח"ג שרצה לדון דלא אמרינן דין תדיר קודם רק באופן שב' המצות נוגעות לאותו ענין אבל היכא שהם שני מצוות שונות לגמרי לא שייך בזה דין תדיר והביאור בזה ע"ם ה"ג דדין תדיר מועיל גם לענין היכא שהיש לו עדיפות להעדיפו אבל היכא שאין סיבה להדעיפו לא אמרינן בזה כיון דבכה"ג לא שייך בזה דין תמימות, ולכך לא שייך בזה כיון שהם ב' דינים שונים אבל היכא שאינם שונים לא שייך בזה מעלה שלא הגיע זמנו כלל.

ח. ובמ"ב הביא שיש שנהגו לספור ספירת העומר קודם עלינו לשבח משום דין תמימות.
ט. והביא כן מהגר"א שם ויתבאר להלן בדין בדיקת חמץ בתחילת הלילה.
י. אלא דעיין באגרו"מ ובשבט הלוי שדנו מצד החיוב דיהיה הספירה ברוב עם ובציבור, או משום שאם יתרגל לספור קודם לכן שמא ישכח באחד מהימים אולם לדעת האול"צ כיון שיש כאן חיוב גמור לא מהני סברות אלו.
יא. וכן ראיתי בספר ספירת העומר פ"ג הערה ט"ו מהגר"ח קנייבסקי ע"ש.

ב'

ז. והביאור בזה נראה בהקדם לשון הלבוש שכתב "ומדכתיב תמימות ש"מ שצריכין להיות השבע שבתות תמימות ולא יחסר מהם כלום, וא"כ צריכים להתחיל לספור מתחלת הלילה שנכנס יום ט"ז בניסן, שאם ימתין תוך הלילה וכל שכן עד למחרתו ביום ט"ז לא יהיו שבתות תמימות, הלכך מצוה מן המובחר לספור בתחלת הלילה. ואם שכח לספור העומר בתחלת הלילה הולך וסופר כל הלילה, דכשם שקצירת העומר היתה כשרה כל הלילה שהרי לא היו מקריבים אותו עד היום, דכתיב [שם יב] ביום הניפכם את העומר, כן הספירה כשירה כל הלילה" [והובא בכה"ח כאן סקי"א].

ולמדנו בדבריו גדר אמצעי, שאין כאן חיוב מעיקר הדין לספור בתחילת הלילה, ומאידך אי"ז רק דין זריזין מקדימין כדין קר"ש, אלא יש כאן "מצוה מן המובחר" והיינו שבקר"ש אין שום משמעות והוספה בגוף המצוה עצמה לעשותה בתחילת הלילה ואי"ז אלא ענין חצוני להזדרז בקיום המצוה, אולם הכא ענין ההקדמה אינו רק מצד ענין חיצוני אלא יש כאן שלימות בגוף המצוה לעשותה בתמימות, ואע"ג דאי"ז חיוב מעיקר הדין שיהיה תמים לגמרי [דהעיקר שלא יהיה חסרון כספירה ביום דאז חסר בתמימות עד כדי שלא מברכים ע"ז] מ"מ יש כאן מעלה

חשש שמא שכח] וכפי שכתב הרמ"א גופי' לגבי בדיקת חמץ בסי' תל"א דאם התחיל ללמוד קודם זמנו דיש לו להפסיק כשהגיע זמנו וביאר לה שם הגר"א והשער אפרים שהובא במשנ"ב שם דיש לו להפסיק משום שעיקר זמנו הוא בתחילת הלילה, וה"ה הכא כיון שעיקר חיובו הוא בתחילת הלילה א"כ יש לו להפסיק אפי' שהתחיל בהיתר".

השנית, דבשו"ע בסי' ט' הביא שיש להקדים הקידוש לספירת העומר ואילו הבדלה יש לאחרה משום שעילוי שבת עדיף, והשתא צ"ע דאע"ג דאיכא מעלה בעילוי השבת מ"מ כיצד נוכל לבטל דין וחובת תמימות שחיובו בתחילת הלילה, וכע"ז תמוה על מה שהביא בכה"ח בסק"ט ב' דעות אם יש להקדים את ליל הסדר לספירת העומר או שסופרים ואח"כ עושין את הסדר [בחול], והשתא כיצד נאחר את ספירת העומר אחר ליל הסדר בשביל עניני הקבלה סו"ס עיקר חיובו בתחילת הלילה.

ועייין עוד בכה"ח בסקי"ב שכתב שיש ענין להקדים את הספירה כמה שיותר מוקדם משום החיצונים עי"ש הרי שאי"ז אלא משום החיצונים ולא מעיקר הדין וצ"ע.

ו. אלא שצ"ע לשון השו"ע שהבאנו לעיל דמשמע שרק בשכח יכול לספור כל הלילה, וכמו"כ תמוה מאד על דברי המו"ק מהרמ"א ומהשו"ע הנ"ל וצ"ע.

יב. והגר"צ שם תמה כן וכתב דהרמ"א לא חשש לדין תמימות ודבריו אלו צ"ע דמהכ"ת לדון שהרמ"א חולק על מרן השו"ע שיש דין תמימות.

יג. ובשלמא לגבי תדיר [וכל מה שנכלל בסדר התפילה] אזי חשיב שלא הגיע זמנו אבל לענין עילוי השבת אי"ז אלא ענין חיצוני בלבד שיש ענין להקדים את קבלת השבת וכיצד יהני סברות אלו לבטל דין גמור.

העומר [בבהכ"נ] [ולגבי ליל הסדר נח' בקבלה מה עדיף].

בגוף קיום המצוה דהמצוה נעשית בשלימות [תמימות] ולכך הו"ל מצוה מן המובחר^י, י.

י. והעולה לדינא;

מנהג העולם שגם אם מתפללים ערבית מאוחר אין סופרין קודם התפילה מיד כשיגיע זמנו, כיון שאין כאן חיוב גמור כפי שהבין האול"צ אלא רק מצוה מן המובחר, ולכך יש לדון שלא לשנות מהסדרים הקבועים או מכל סיבות אחרות [שמא ישכח בימים שלאחר מכן] או מצד מעלת ברוב עם ולספור רק אחר תפילת ערבית וכן נקטו הפוסקים [עיין באגור"מ ח"ד צ"ט שבט הלוי ח"ס י' נ"ג]

ח. ולפי"ז א"ש לשון מרן בשו"ע דאם שכח כין שאי"ז רק דין זריזין אלא יש כאן שלימות בגוף המצוה ולכך עיקר דינה בשלימותה לספור בתחילת הלילה,

ומעתה נראה דבנקודה זו נח' החק יעקב והמו"ק האם דין תדיר קודם על מעלת שלימות בגוף המצוה, דהלא דין תדיר ענינו ענין חיצוני לעצם המצוה^י, ואילו שלימות בגוף המצוה ענינו בגוף המצוה עצמה ולכך נח' בכה"ג איזה מהם להעדיף מעלה חיצונית המלמדת על חשיבותה של המצוה [מפני קביעותה] או על מעלה הקיימת בגוף המצוה אולם כו"ע מודו ליסוד הנ"ל דאי"ז חיוב גמור ואי"ז רק מדין זריזין ועיין עוד בהערה לעיל.

והצד הטוב ביותר בספירת העומר הוא להתפלל ערבית מיד בזמן צה"כ ואז מקיימים הכל בזמנה וזהו מה שכתב הלבוש שיתפלל בזמנה והכל על מקומו יבוא בשלום.

ט. ולכך מעלת עילוי השבת מועילה טפי מספירת העומר כיון דמעלה זו ג"כ קיימת בגוף קדושת השבת ואי"ז ענין חיצוני כדין תדיר ולכך מקדשין קודם ספירת

יא. ומי שהתפלל עם הציבור שמו"ע ועדין לא קרא קר"ש, לדעת המור וקציעה יש לו לספור ספירת העומר קודם הקר"ש, ולדעת החק יעקב יש לדון אם מעלת ברוב עם קודם

יד. ומצינו בהרבה מקומות בש"ס ענין של מצוה מן המובחר וברוב המקומות מיירי בדבר שהוא מוסיף בגוף המצוה עצמה ולכך הו"ל מצוה שנעשית בצורה מובחרת, א' ברכות נ,א לגבי כוס של ברכה שצריך ליתן מים והיינו שיש כאן מובחרות בטעם היין, ב' פסחים ת,א קגב, לגבי אבוקה בנר הבללה ג' נזיר כגב, והוריות י,א לגבי אכילה גסה בפסח דיש כאן חסרון באכילה ד' זבחים ס,א לגבי שפיכה ביד עי"ש ה' מנחות לחב, לגבי תכלת ולבן דאף במקום שאינו מעכב מ"מ אין כאן מצוה מן המובחר ו בתמורה ה,א לגבי תורם מן הרעה על היפה היינו שיש כאן נתינה גרועה. ועיין עוד תוס' (סוכה לט,א בד"ה עובר לעשייתן) שכתב דכיון דמצוה מן המובחר לנענע בשעת ההלל חשיב עדין עובר לעשייתן הרי שהדין מצוה מן המובחר ענינו בהגדרת תוכן וקיום המצוה עד כדי שחשיב עובר לעשייתם דחשיב שהמצוה עדין לא הסתיימה.

טו. ואחי הגר"ד קדוש שליט"א מראשי ישיבת "קבוץ רוממות" העירני דלגבי קר"ש דשחרית כתב מרן בשו"ע בלשון הזו דמצוה מן המובחר לגומרה בניה"ח וכדכתיב יראוך עם שמש ולשון זו לא הזכיר מרן בשו"ע לגבי קר"ש דערבית והיינו ע"פ הנ"ל דבקר"ש דשחרית יש ענין בגוף קיום הקר"ש לקרותו עם השמש ואי"ז רק משום זריזין מקדימין. ושוב מצאתי בשו"ע הרב בסי' תל"א סעי' ו' דכתב לשון דמצוה מן המובחר גם לענין קר"ש של הלילה ומ"מ אין כוונתו לאותה דרגה האמורה כאן.

טז. דמעלת התדירות הוא הקביעות שבדבר וחשיבותו מפני ריבוי דהוא דבר הנצרך למינמום, ושמו יסודו ג"כ ע"פ מה שכבר נתבאר לעיל לדעת החק יעקב דין תדיר ענינו שלא הגיע זמנו של האיניו תדיר ולכך עדיף גם ממצוה מן המובחר כיון שלא הגיע זמנו כלל.

בעלמא נראה שיש להקדים את התדיר
[לדעת החק יעקב].

ובמנינים שמתפללים ערבית קודם צה"כ
ולאחר התפילה קורין קר"ש, אזי
לדעת המור וקציעה פשיטא שיספרו ספירת
העומר מיד ורק לאחר מכן יקראו קר"ש, [דלא
שייך בזה דינא דתדיר כלל], ולדעת החק
יעקב פשיטא שעדיף שכולם יקראו קר"ש
קודם לכן ורק לאחר מכן יספרו ספירת
העומר, ויל"ע.

לתדיר, וראיתי באורחות רבינו ח"ב עמ' צ"ד
שכתב לספור ספירת העומר ורק לאחר מכן
יקרא קר"ש אלא דעיין בספר ספירת העומר
פ"ג הערה י"ט שהביא בשם הגר"ח
קנייבסקי שכתב דדילמא דברי החזו"א
אמורים רק באופן שאינו רוצה עתה לקרוא
קר"ש דאז אין מעלת תדיר אבל באופן
שרוצה לקרוא קר"ש גם עתה ודאי שיש
מעלה לתדיר.

וב"ז רק באופן שיש מעלה מצד רוב עם אבל

הרה"ג שלמה הוז שליט"א

מורה צדק בקו בית ההוראה

בדין הסיבה בזמן הזה, והסיבה שאינה נוחה

ויש לחקור בגדר מצוות הסיבה, האם עיקר
ההסיבה היא כדי להזכיר לנו מה שהיה
בצאתנו ממצרים, או דעיקר ההסיבה כדי
להרגיש בחירות, שאנו כבני חורין היום, ונ"מ
אם כאשר מיסב אינו מרגיש דרך חירות, אלא
קושי ואי נוחות אפשר שלא יוצא ידי חובה
בכה"ג דאינו נוהג כדרך חירות, אך אי נימא
דעיקר העניין להזכיר לנו מה שהיה ביציאת
מצרים, אף בכה"ג יוצא, ובפרט הנ"מ תהיה
לחולה או זקן וכיו"ב שמצטער על ידי שמיסב
אם יש עניין שייסב בכ"ז או לא.

והנה הטעם להסיבה מובא בירושלמי (פסחים
פ"י ה"א) דדרך עבדים לאכול מעומד אנו
מסיבים להודיע שיצאנו לחירות, וברש"י על
המשנה: עד שיסב כדרך בני חורין, זכר
לחירות, במטה ועל השלחן, וכע"ז ברשב"ם.
משמע מדבריהם דעיקר ההסיבה היא זכר

שאלה:

האוכל או שותה לבילי הסדר בהסיבה שאינה
נוחה לו וגורמת לו צער, האם יצא
ידי חובה.

תשובה:

נראה שלא יצא, וצריך לחזור ולאכול או
לשתות בהסיבה.

המקור לדין הסיבה

במשנה בריש ערבי פסחים (צט): אפי' עני
שבישראל לא יאכל עד שיסב ובגמ'
(שם קח.) השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי אידי
ואידי בעו הסיבה פרקן לא שמייה הסיבה
הסיבת ימין לא שמה הסיבה ולא עוד אלא
שמה יקדים קנה לוושט ויבא לידי סכנה.

שותה בהסיבה, וצריך להבין למה לא פסקו את דברי ראבי"ה דלכאור' אם הטעם שיהיה דרך חירות א"כ כאשר אינו חירות כל כך לא היה צריך להסב.

ולענ"ד להרמב"ם ושכן נראה עיקר להלכה בשאר פוסקים, בעינן תרתי גם להסב דרך חירות וגם זכר ליציאת מצרים, ואף במקום שא"א לקיים החירות אפשר דס"ל דבעינן הסיבה, שהרי הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה (פרק ז הלכה ו) כ' בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים וכו' ובהלכה ז' כתב לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות, ע"כ. מדכתב לפיכך מבואר דצריך להראות כאילו יצא, זכר למה שהיה אז, ומאיידך בהמשך הלכה ז' מבואר דצריך שיהיה דרך חירות, כמו שמבואר בדבריו בפ"י המשנה הנ"ל, ולענ"ד ראייה לזה מהגמ' (פסחים קח). כי הוינן בי מר זגינן אבירכי דהדדי, ולכאור' זה אינו כדרך חירות ממש, שהרי אין להם מקום ומיטה וכו' להסב עליהם, אך כיון שמזכיר להם מה שעשה ה' לנו הוי הסיבה, גם מצינו בפוסקים והובא במ"ב סי' (תעב ס"ק יג) דאבל לא יסב על

לחירות, ולפ"ז לכאור' אף אם עתה לא נח לו בזה צריך לקיים הסיבה לזכר מה שהיה ביציאת מצרים. מאידך ברמב"ם בפ"י המשנה משמע לא כך, שכ' (פסחים פרק י משנה א) וחייבוהו לאכול כשהוא מיסב כדרך שאוכלין המלכים והגדולים כדי שיהיה דרך חירות. ומדבריו נראה דצריך שיהיה עתה דרך חירות, וכן נראה מלשון השו"ע שכ' (תעב ס"ב) ויכין מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות, משמע דצריך שיהיה עתה דרך חירות, ובראבי"ה להדיא נראה דזהו הטעם היחידי להסיבה, שכ' (בסדר ליל פסח ח"ב פסחים סי' תקכה) שחוזר לביתו ויושב בהסיבה, ובזמן הזה שאין רגילות בארצינו להסב שאין רגילות בני חורין להסב ישב כדרכו. הרי דכל שאינו דרך חירות אין דין הסיבה כלל ולא בעינן זכר ליציאת מצרים, וכן נראה מהשאלות הו"ד ברשב"ם פסחים (קח. בד"ה אשה) דאישה אינה צריכה הסיבה משום שאין דרכם של נשים להסב, נראה מדבריו דתלוי אם דרך להסב או לא, מ"מ אין להוכיח מכאן להלכה שהרי הבית יוסף בסימן תעב הביא לדברי ראבי"ה, וכ' על דבריו שדעת כל הפוסקים דלעולם בעי הסיבה ואפילו בזמן הזה, וגם בשו"ע (שם ס"ז) פסק דאף בדיעבד אם לא היסב חוזר ואוכל או

א. וכן נראה במדרש רבה (שמות רבה כ, יח) וז"ל המדרש: ויסב אלהים את העם מכאן אמרו רבותינו אפי' עני שבישראל לא יאכל עד שישב שכן עשה להם הקדוש ברוך הוא, משמע שהוא לזכור מה שעשה ה' לנו. ובבבבב רבה כ' (פרשה א סימן ב) מהו ויסב שהרביצם כדרכי המלכים רבוצין על מטותיהם. והובא בכה"ח (תעב ס"ק יג)
 ב. ודלא כרשב"ם שם ועוד שכתבו הטעם מפני אימת בעלה, ולהלכה השו"ע בסימן (תעב ס"ד) פסק דאישה חשובה צריכה להסב וכ' רמ"א דנשים שלנו חשובות, אך סומכות על ראבי"ה דהאידינא א"צ להסב, ובחזו"ע ליל הסדר (עמ' ו' ועמ' סח) גבי אישה דדיעבד א"צ לחזור ובאול"צ כ' דאף דיעבד חוזרת לאכול או לשתות בהסיבה.
 ג. וידוע דעת הגר"א דכל תקנה שאמרו חז"ל יש לה גם סודות נסתרים שלא אמרו לנו, ולכן אף כשאין את הטעם צריך לקיימה, (לבד מהדין המבואר בביצה ה. דכל דבר שבמניין צריך מניין אחר להתירו, ובריש מגילה ומו"ק דאין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין, מ"מ אם בטל הטעם נח' הראשונים אם בטל התקנה ועי' ברמב"ם (ממרים פ"ב ה"ב) ובראב"ד שהשיג עליו ועי' תוס' ביצה ל. ד"ה תנן גבי טיפוח וריקוד וברמ"א אור"ח סי' שלט ועי' בקצות השולחן (לגר"ח נאה) מ"ש להוכיח מסי' שכח סכ"א ועוד דכל שחז"ל הוציאו מהכלל היכא שאין את הטעם אמרינן בטל הטעם בטל התקנה).
 ד. ובאמת שבזה כ' המ"ב (תעב ס"ק ח) דזה מקרי הסיבה רק על פי הדחק,

ויושבין כמונו, נראה שבזמנם ההסיבה היתה יותר שכיבה משיבה, ונראה עוד ראייה דבשכיבה הוי הסיבה, דבגמ' שם קח. אמרו פרקין לא שמה הסיבה ולרשב"ם ותוס' שם היינו ששוכב ופניו כלפי מעלה ולר"ח פניו כלפי מטה, והטעם שאינו הסיבה משום שאין דרך לאכול בעניין זה כמ"ש התוס' שם ד"ה פרקין או משום שמא יקדים כמ"ש רש"י שם אך בלא זה חשיב הסיבה, ושם ודאי הוי שכיבה, ע"כ דהסיבה מהני בשכיבה.

אך עדיין אינו הוכחה שא"א לקיים הסיבה בישיבה ואדרבה מהמשך הגמ' מוכח ששייך הסיבה גם בישיבה דאביי אמר שם שהיסבו אחד על ברכי חברו, אף שבמ"ב סי' תעב ס"ק ח כ' שרק בשעת הדחק יש להקל בהסיבה כזו, נראה שהוא מטעם שאין דרך חירות כל כך להסב על חברו ונראה דבישיבה היה שהרי המ"ב כתב דדוקא על ברכי חברו יוצא אבל על ברכי עצמו לא יוצא דמחזי כדואג כמובא במ"ב סי' תע"ב ס"ק ח, וכן מוכח משו"ת תורה לשמה סי' קל"ה שיובא לקמן דהוכיח מכאן שמהני הסיבה על כתף חברו, ועכ"פ מוכח דחשיב הסיבה אף בישיבה, וביותר נראה מלשון המרדכי שאף בזמנם כך היה דהמרדכי (פסחים מקום שנהגו רמז תרי"א) הביא לראב"ן שכ' וז"ל: [בימיהם] היו נוהגין לישב על המטות ולשכב ונהסב בהסבת שמאל דרך תענוג לכך היו חייבין לאכול בהסבה אבל אנו שאין אנו רגילין בכך יוצאין שלא כדרך הסבה ואין לנטות ימין ושמאל, ומפורש בדבריו דהיו נוהגים לישב, עוד יש להוכיח מרש"י בשבת דג"כ ס"ל דהיו יושבים קצת שכ' (דף מג. ד"ה למיזגא) להשען, שכל הסבתן כך היתה, יושב קצת ונשען קצת על שמאלו.

מיטה כבודה וכלולה אך מ"מ צריך להסב מבואר שיש צורך להסב אף שאינו בצורה הכי נוחה שאפשר.

אך מ"מ נראה ברור דהיכא שנגרם לו צער מחמת ההסיבה אינו הסיבה כלל, וכמ"ש הכה"ח (תעב ס"ק כב) שלא תקנו חז"ל הסיבה אלא דרך חירות ודרך תענוג ולא דרך צער, וכע"ז כ' בחוט שני (פסח פ"ז ס"ק ה) דזקן או חולה שלא מוצא אפשרות להסב בלי צער פטור.

גם ראייה דצריך הסיבה אף אם אינו רגילות ויותר נוח, שהרי בברכות (מב.) מבואר דאם הסיבו אחד מברך לכולם ובשו"ע (סי' ריג ס"א) נפסק כתוס' שבזמנינו שלא נהגו להסב ישיבה בעלמא חשיב כהסיבה, ובכ"ז בהלכות פסח פסק השו"ע דצריך הסיבה והוא לעיכובא, גם מבואר בגמ' בברכות, ובעירובין ועוד דאכילה דכזית בכדי אכילת פרס לבית המנוגע נמדד באכילה בהסיבה, וכ' שם רש"י ברכות (מא.) ד"ה מיסב - דרך הסבה, שהיא נאכלת מהר, מבואר דבזמנם היה שונה דבאמת צורת האכילה הנוחה והמהירה יותר היתה בדרך הסיבה, ומאחר דבעינן הסיבה לא רק מפני נוחות, אלא אף לזכר הסיבה שהסבו אבותינו, א"כ צריכים אנו לברר כיצד היתה ההסיבה בזמנם.

צורת ההסיבה בזמנם

ברש"י ורשב"ם על המשנה (פסחים צט: ד"ה ואפי') פירשו הסיבה במיטה ועל השולחן ועי' ברש"י (סוכה ב: ד"ה ראשו) שכ' דדרך סעודתן בהסיבה היתה, על מטות, ומסובין על צד שמאלם, ואין אוכלין זקופין

ה. ועי' רש"י ברכות מה: ד"ה בזמן שהן שכ' מיסב על גבי המיטה כשהוא מוטה על צדו השמאלי ורגליו מונחות על הארץ.
ו. אך ודאי שאינו שכיבה גמורה כמ"ש הרש"ש (שם ג.)
ז. עי' בביאור הגר"א אורח חיים סימן תעב סעיף ג, ד"ה לא יטה

אכל או שתה בלא הסיבה

תנ"ס' (פסחים קח. ד"ה כולהו) כ' צ"ע אם שכח ולא היסב אם יחזור, וברא"ש (שם ס" כ') דבכוס ראשון ושני חוזר, ובשלישי ורביעי נסתפק, והטור בסי' תעט הבין בדעתו דבכל גוונא חוזר, ובשו"ע סי' תע"ב ס"ז נפסק שאם אכל או שתה בלא הסיבה לא יצא וצריך לחזור, וכ"פ באול"צ (ח"ג) ובשו"ת חזו"ע (סי' מה), ובחזו"ע (פסח, קדש ז). ולבני אשכנז קיל טפי כמ"ש הרמ"א (תעב ס"ז) דכדאי הוא ראבי"ה לסמוך עליו בדיעבד, וע"ש ברמ"א ובמ"ב מתי בדיעבד כן חוזר.

כיצד צריך להטות

במ"ב (סי' תע"ב ס"ק ז) כ' שצריך להטות ראשו ולשים כר שם, אולם כ' האחרונים דודאי דלא סגי בזה וצריך גם הטיית גופו.

וא"כ יש לעיין איך יוצאים בהסיבה בכיסאות שלנו לא מבעיא אם נשען לצד שמאל באוויר דודאי אינו כלום וגם גורם צער ואינו יוצא בזה וכנ"ל, אלא אף אם נמצא צורה נוחה יותר להסב בכיסאות שלנו, בדרך כלל היד משוחררת שניתן לאכול בה, ומוכח מהגמ' והפוסקים כנ"ל דאינו הסיבה בכה"ג, וכדי להסב באופן המועיל בכיסאות שלנו צריך לכל הפחות שיהיה לו על מה להישען לצד שמאלו כמעשה בגמ' הגז' דנשענו אחד על ברכי חברו, וה"ה דיכול להישען על כתף חברו כמ"ש בשו"ת תורה לשמה (סי' קלה) ולפ"ז ה"ה גם לשאר דבר שיתן לצידו כעין זה, עם שאר תנאי הסיבה כמובן וכנ"ל), ויותר טוב אם יש לו משענת לידו ומטה

ומדכתב בכמה מקומות שכיבה וכאן יושב קצת מוכח מדבריו דאינו שכיבה ממש אלא באמצע קצת שוכב וקצת יושב, ונראה שזה גם כוונת הראב"ן הנ"ל שהובא במרדכי, גם מלשון השו"ע מבואר דהסיבה בישיבה (תעב ס"ב) ויכין מקום מושבו שישב דרך חרות, א"כ ודאי שאפשר לקיים ההסיבה אף בישיבה, ונשאר לברר כיצד.

הסיבה חלקית שידו משוחררת אינה הסיבה

נראה להוכיח דכל שמיסב באופן שיכול להשתמש בידו השמאלית אינה הסיבה, דהרשב"ם פסחים (קח. ד"ה הסיבת ימין) כ' דהטעם שהסיבת ימין אינה הסיבה, משום שצריך לאכול ביד ימינו. מבואר דביד בצד שמיסב בו אינו יכול לאכול, ואף שבמ"ב (סי' תעב ס"ק יא) כ' דהטעם דשמא יקדים קנה לוושט עדיף ולכן איטר יסב לשמאל כל אדם, ויאכל בשמאל שלו, וכע"ז מבואר בתה"ד סי' קלו, מ"מ לנידון דידן אינו נ"מ, ומוכח דכל שמיסב ויכול לאכול בשמאלו בצד שמיסב עליו לאו הסיבה היא דאל"כ איטר יסב בשמאל כל אדם ויאכל בשמאל שהוא ימין שלו, ועי' בבה"ל (סי' תעב ס"ג ד"ה ואין), שצידד דמי שאין לו יד ימין פטור מהסיבה דלהסב על צד שמאל אינו יכול דאינו יכול לאכול בשמאלו כיון שמיסב בצד זה ואינו יכול לאכול בימינו דנקטעה ידו, וגם בכה"ח (תע"ב ס"ק כב) כ' בפשיטות דפטור מהסיבה, ואם איתא דיכול לאכול ביד שנשען עליה למה פטור מהסיבה.

ח. ועי' כה"ח (סי' רו ס"ק ל).

ט. ועי' בשו"ת חזו"ע (סי' טו אות ו') שכ' דעדיף יותר שיסב בצד ימין של כל אדם ויסמוך על הפוסקים דמהני, משתעקר ההסיבה לגמרי, מ"מ בדיעבד אם לא היסב, לא חוזר.

י. עיי' חוט שני (פסח פ"ז ס"ק ו) דודאי צריך להטות גם הגוף, אלא דבא להחמיר שצריך להניח כרים וכסתות גם תחת ראשו, ועי' הגש"פ ע"פ פסקי הגריש"א (עמ' 22) ובשבות יצחק פסח (עמ' רח) בשם הגריש"א, ובאול"צ (ח"ג פט"ו ת"א).

יא. עיי' בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ה סי' קלט, א) שכ' לעורר על כך שרבים אין מקיימים המצווה כלל.

ובהערה) כ' להוכיח שכדי לצאת מספק צריך להסב בין שכיבה לשיבה דהיינו זוית של 45 מעלות, ושם כ' דיכול להישען על השולחן או אחורי הכסא. ועי' בספר אשרי האישי (או"ח ח"ג פ"ט, לב) שהביא בשם הגריש"א כמה אופנים וצורות להסבה בזמנינו. ולולא דמסתפינא הוה אמינא דעיקר ההסיבה הוא עניין של קביעות לשיבה ממושכת שאינו פונה באמצע לעניינים אחרים, וזה שהוזכר כבני מלכים שיש להם הפנאי ואינם חוששים לישיב בנחת, ויש לזה הרבה ראיות, ואכתוב קצת בדמשנה ברכות (מב.) היו יושבין כל אחד מברך לעצמו הסבו אחד מברך לכולן, פי' רש"י כל אחד ואחד מברך לעצמו - דאין קבע סעודה בלא הסבה. וכן מוכח מרש"י (ברכות דף מא. ד"ה מיסב) דרך הסבה, שהיא נאכלת מהר, שאינו פונה אנה ואנה. עכ"ל. ואם כך הדברים יש עניין להסב דווקא בדרך קבע ולא הישענות בעלמא על דבר עראי שמכריחו לקום תוך זמן מועט, ואדרבה הישענות בהטייה גדולה יותר של הגוף יותר קביעות, ולפ"ז יש ליישב גם מה שקשה שהיום אין רגילים להסב, דאף שלא רגילים ודאי אדם שנשען לנוחיותו קובע יותר גם בזמנינו, ולפ"ז יצא עוד כמה וכמה נ"מ, ואכמ"ל.

גופו וראשו, ונשען על ידו וישים כר לנוחותו ודאי מהני ויוצא בזה², [וראיתי מי שכתב להישען עם ראשו על ידו ממש, ונראה לי דעיקר ההסיבה הוא לא באמצעות הישענות הראש על ידו בהטיית הגוף, דא"כ כיצד כ' הפוסקים דאדם שהוא גידם יכול להסב על מקום ששם אין לו יד ויאכל בידו השנייה, ודנו רק כאשר גידם ביד ימינו דאין לו איך לאכול מוכח דסתם הסיבה גם בלי להישען על ידו אלא שכל גופו וידו נשענים על צד שמאלו]. ועי' בספר חוט שני (פסח פ"ז, ס"ק ו בסופו) שכ' כיסא שיש בו ידיות שיכול להישען עליהם יניח כרית תחת היד על ידית הכסא וגם תחת הראש המוטת לצד שמאל, ושם כ' גם דיכול להסב על משענת הכיסא הפונה לצד שמאלו.

עוד יש להוסיף דלכתחילה צריך להסב ליד השולחן כמו שהובא לעיל מלשון רש"י והרשב"ם דהסיבה ליד השולחן, גם במ"ב (סי' תעב ס"ק ז) כ' אצל השולחן. ואולי גם זה מטעם קביעות וכפי שיתבאר בהמשך.

ובזוית ההטייה בשם הגריש"א הובא שיטה קצת, ולא הרבה במידה שלא ירגיש נח בישיבתו³, ובאול"צ (ח"ג פט"ו תשובה א'

יב. עי' בספר הליכות שלמה (סדר ליל פסח, ט, הערה 135) שהובא דהגרש"ז היה מיסב כשהוא מוטה על ידית הכסא שהונח עליה כר, וכן בחוט שני (פסח פ"ז, ו).
יג. וכן העידו שנהג הגרע"י ז"ל.

הרה"ג מנחם ישראל שמרית שליט"א

מורה צדק בקו בית ההוראה, ודיין בכיה"ד הליכות עולם

חיוב שליח במניעת רווח

עצמו להתחייב אם שוכח לפעמים למלאות, ותובע מאותו אדם סך של 16.000 ₪ בעבור הימים שרכש בשבילו את כרטיס ההגרלה. עם מי הדין?

תשובה:

הנה מרן השו"ע (ח"מ סי' קפג ס"א) כותב הנותן מעות לשלוחו לקנות לו סחורה ידועה ולא לקחה אין לו עליו אלא תרעומת. ומקור הדין בירושלמי (פרק איזהו נשך הלכה ג) הנותן מעות לחבירו ליקח לו פירות למחצית שכר ואמר לא לקחתי, אין לו עליו אלא תרעומת, אמר רב יצחק הדא אמרה המבטל כיסו של חבירו אין לו עליו אלא תרעומת.

ומקשים הראשונים מהגמרא ב"מ (דף עג:): אמר רב חמא האי מאן דיהיב זוזי לחבריה למיזבן ליה חמרא ופשע ולא זבין ליה, משלם ליה כדקא אזיל אפרוותא דזולשפט (פירוש. שנתן לו מעות לקנות לו יין בזמן הבציר שהוא בזול ולא קנה חייב לשלם לו כפי שער היין בשעת ובמקום הזול, אע"פ שעתה נתייקר היין) ורב אשי פליג וסובר דהוי אסמכתא ולא קניא, ומקשה הגמרא לרב אשי מאי שנא מהא דתנן אם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא, ומתרתה הגמ' התם בידו הכא לאו בידו. מבואר בגמרא דלכו"ע אדם השולח שליח לקנות לו סחורה ובידו לקנות והשליח לא קנה, ורואים שכל מי שקנה שם הרויח חייב השליח לשלם למשלח כל מה שהיה יכול להרויח, ואמאי לא אמרינן שהוא מבטל כיסו ואין לו עליו אלא תרעומת בלבד?

ומתריץ הריטב"א בשם ר"י דהכא מיירי כשהתנה כן בפירוש שאם לא יקח

שאלה:

במפעל הפיס ישנה הגרלה כל יום עולים שלושה מספרים בגורל, ומי שרוצה להשתתף משלם סכום כסף ובוחר שלושה מספרים, ואם הצליח לבחור את שלושת המספרים שעלו בגורל אז מקבל פי מאה מהסכום ששילם. והנה אדם אחד עשה חשבון מבחינה סטטיסטית שישנם שלושה מספרים שלא עלו בגורל זמן רב והם צריכים לזכות, ולכן היה בתחילה מגיע דבר יום ביומו משלם 240 ₪ ובוחר את שלושת המספרים האלו, האדם הנ"ל היה מקפיד שלא לפספס שום יום כולל שישי ומוצ"ש, ואפילו כשהיה בחו"ל היה דואג לשליח שימלא את המספרים האלו בעבורו, לימים כבר בעל החנות הכירו והיה ביניהם הסכם שבעל החנות יקפיד למלאות בעבורו את המספרים הנ"ל בסכום של 240 ₪ והוא אח"כ היה מעביר לו את התשלום, וכך הדברים התנהלו במשך שנה וארבעה חודשים בערך.

והנה יום אחד כשחזר אותו אדם מחו"ל התקשר אליו בעל החנות שיש לו חוב שהצטבר ל - 16.000 ₪, הגיע אותו אדם לחנות וביקש לראות את המספרים שעלו לאחרונה בגורל, ולהפתעתו רואה שהמספרים הקבועים שרגיל למלאות עלו בגורל, ומבקש אותו אדם מהמוכר את סכום הזכיה 24.000 ₪, המוכר בודק ואומר לו שבטעות באותו יום לא רכש עבורו את כרטיס ההגרלה.

כעת בא לפנינו אותו אדם ותובע מהמוכר סך 24.000 ₪ שהפסידו בגלל שלא רכש בעבורו באותו יום את ההגרלה, מנגד בעל החנות טוען שאינו לוקח אחריות על

והאחרונים לא נראה כן, ועוד כיון שהרא"ש כתב להעמיד את הסוגיא בב"מ עג דאיירי דוקא שהתנה עימו דאל"כ הוי מבטל כיסו, א"כ מבואר דלא ס"ל כהריטב"א בהא, ואיך נוכל להוציא ממון מהמוחזק נגד דעת הרא"ש. ועוד הביא שבספר מראה פנים על הירושלמי פרק איזהו נשך הלכה ג הביא דברי הריטב"א הנ"ל, וכתב עליו וז"ל ולא מצאתי חבר לו ולסברא זו וכל הפוסקים סתמו דבריהם בדין זה, וכתבו שאין לו עליו אלא תרעומת בלבד. עכ"ל. וכן ראיתי שהחכמת שלמה (בשו"ע סי' קפג ס"א) הביא דברי הנתה"מ ופליג עליו, וכתב דהעיקר דאין שותף ושליח חייבים במניעת רווח, כיון דלא תיקן כן לא הוי כאילו נכתב, זולתי אם נתחייב בפירוש אז ככל תנאי שבממון תנאו קיים. וכן בשו"ת מהרי"א הלוי (ח"ב סי' קמה) דחה את דברי נתה"מ. וגם בספרי דברי חיים (דיני שומרים סי' יח) כתב, שרוב הפוסקים סוברים כדעת הרא"ש והנמוק"י שרק כשהתנה בהדיא משלם על ביטול כיסו. וכן בספרי אמרי בינה (דיני הלוואה סי' לט) חולק על דברי הנתה"מ. וכן ראיתי להחזו"א (ב"ק סי' כב אות ג) שכתב דאף אם אפשר לחייבו לדעת הריטב"א, אכתי יש לפוטרו משום דעת התוספות והרא"ש דאינו חייב אלא בקיבל עליו, וכן לדעת הרשב"א והנמוק"י אין לחייב רק משום תקנת חכמים ומשמע בירושלמי דבמעות ודאי לא תיקנו ואינו אלא כמבטל כיסו של חבירו ופטור.

אתה הראת לדעת שהסכמת רוב האחרונים דלא כהחת"ס ונתיבות המשפט, וא"כ ודאי שאין לחייב ולהוציא ממון מהשליח על מניעת רווח, כשלא התנו בהדיא על כך.

אלא דיש לדון בנידון דידן כיון שהמשלח מוחזק בממון של השליח (שהרי חייב לו 16.000 ₪) האם יכול לומר קים לי כדעת הריטב"א והחתם סופר והנתיבות המשפט שפסקוהו להלכה.

ישלם פסידא שלו, ולא הזכיר התלמוד כן מפני שהוא פשיטא דבלאו הכי לא מחייב. וכן תירץ הרא"ש.

ועוד מתרץ הריטב"א בשם מורו הרב דהכא אע"פ שלא קיבל עליו תשלומין כלל, כיון שנתן לו מעותיו ליקח לו סחורה ואלמלא הוא היה לוקח בעצמו או ע"י אחרים, אלא שזה הבטיחו וסמך עליו ונתן מעותיו על דעת כן, הרי הוא חייב לשלם לו מה שהפסיד בהבטחתו דבהיא הנאה דסמך עליה ונתן לו ממון משתעבד מדין ערב. וזה ענין שכירות פועלים (דף עה) שהשוכר פועלים והפועל חוזר בו, אם זה דבר האבוד שוכר עליהם או מטען כדי שכרן או מה שיש תחת ידו משלהם, ובמה נתחייבו לו, וע"כ משום שסמך עליהם. וזה דין גדול. עכ"ל. וצ"ל דס"ל להריטב"א דהך דירושלמי דמבטל כיסו דקאי אברייא דנותן מעות לחבירו, היינו טעמא דפוסטר, משום שאין ההפסד ברור שהיה בידו לעשות, משום הכי הו"ל גרמא.

והנה הגאון חתם סופר (חומ"מ סי' קעה) פסק לדינא את דברי הריטב"א בשם מורו הרב, דבאופן שההזיק ברור יש לחייב את השליח גם על ביטול כיסו ומניעת רווח של המשלח. וכן החזיק לדינא הנתיבות משפט (סי' קפג ס"א) ומ"מ כתב שזהו דווקא בשליח בשכר בקבלנות [אם היה בידו לקנות ולא קנה חייב לשלם על מניעת רווח כדרך שהרויחו שאר הסוחרים מטעם אם אוביר הנ"ל] לאפוקי שליח בחינם כיון שיכול לחזור בו משליחותו כמבואר בסי' שלג ס"ה בהגהה שאין לו עליו אלא תרעומת. (וכ"כ עוד הנתה"מ (סי' קעו ס"ק לא, וסי' שו סק"ו) גבי שותף או פועל שחייבים על מניעת רווח מטעם אם אוביר).

אולם ראיתי בספר נחלת צבי (לבעל הפת"ש סי' רצב ס"ז) שהביא דברי החתם סופר הנ"ל, והקשה עליו שסתמת דברי השו"ע

דה"ה הכא המשלח צריך לעלות בדעתו שיום אחד אולי ישכח המוכר למלאות בשבילו.

ובר מן דין בלא"ה י"ל דבנד"ד גרע טפי, דאפשר דכרטיס הגרלה לא חשיב שהנזק ברור, שהרי בשעה שממלאים את הספרות אין לו ערך מיוחד, דהגע בעצמך לו יהי שאדם רכש כרטיס הגרלה וחבירו גזל ממנו הכרטיס ואיבדו מבעו"י, ובלילה זכה הכרטיס, האם יהיה אפשר לחייבו בסכום ההגרלה שהיה יכול להרויח, ובפרט שאפשר שאם הוא היה ממלא הכרטיס לא היה זוכה, דלא הכרטיס זוכה, האדם הוא הזוכה.

ואכתי יש לדון האם השליח בעל החנות חייב לצאת ידי שמים, דהנה המבטל כיסו של חברו יש לו עליו תרעומת ומבואר בדברי הרא"ש (ב"ק פרק שני ס' ו) שתרעומת הוא בכלל גרמא, וא"כ חייב בדיני שמים.

אולם י"ל דהכא אין חיוב אפילו לצאת ידי שמים, כיון שהשליח בעל החנות טוען שבטעות לא מילא באותו יום את המספרים, ומבואר בדברי המאירי (בפרק הכונס) שאע"פ שגרמא בנוזיקין חייב בדיני שמים, מ"מ אם הוא בשוגג פטור גם בדיני שמים. ועוד ראיתי בשו"ת אמרי בינה (ס' א) שמאריך להוכיח שמבטל כיסו של חברו פטור אף בדיני שמים, וכן משמע לשון הבריייתא שאין לו עליו "אלא" תרעומת. וכ"כ בהדיא במנחת פיתים (ס' שפו סעיף ג) שגרמא בשוגג פטור אף בדיני שמים.

סוף דבר נראה שא"א לחייב את המוכר בסכום שהיה יכול להרויח הקונה אם היה רוכש לו את הכרטיס. ויש לחייב את המשלח על כל הימים שהוציא הוצאות על פיו ורכש בשבילו את הכרטיס.

אומנם נראה דגם לדעת הנתיבות בנד"ד אין לחייב את השליח, דהרי הכא השליח בעל החנות של מפעל הפיס נקרא שליח בחינם, ואע"פ שמקבל שכר ממפעל הפיס על כל עיסקא שעושה, אולם כלפי המשלח הוא שליחו בחינם. והן אמת דלגבי שומר אבידה קי"ל כרב יוסף דחשיב שומר שכר משום שמרויח לתת פרוטה לעני, ואע"פ שאת השכר לא מקבל מבעל האבידה, מ"מ הכא באותו יום שלא רכש בשביל בעה"ב את הכרטיס, לא קיבל שכר. ועוד שראיתי בספר ערוך השולחן (ס' קפג ס"א) שהביא דברי הנתיבות, וכתב דהיינו דווקא כשנתן לו מעות, ונראה כוונתו שאם לא נתן לו מעות אע"פ שהשליח הסכים להלוות לו, אינו חייב לשלם כשחזר מרצונו להלוות לו. וא"כ בנד"ד שהשליח בעל החנות מלווה למשלח, ודאי שלא מתחייב לשלם לו כשחזר מרצונו להלוות לו.

וגם לדעת החתם סופר שכותב ע"פ דברי הריטב"א שכל שהבטיח לחבירו וסמך עליו מתחייב לשלם לו, י"ל שהחיוב הוא בעיקר משום סמיכות דעת, ובשליח בחינם ליכא סמיכות דעת, וזה מדויק בדברי הריטב"א כיון "שנתן לו מעותיו" וסמך עליו, דבהיא הנאה שסמך עליו "ונתן לו מעותיו", ובנד"ד המשלח לא הביא לו תשלום מראש, אלא שהמוכר קנה מכספו, ודאי שבזה א"א לחייבו במניעת רווח כשלא קנה לו, שיכול לומר לו שחזר מרצונו להלוות לו.

ונראה שהדברים מבוארים במהרי"ק (שורש קלג. הו"ד להלכה בס' שלג סוף סעיף ה בהגהה) שפועל שעושה בחינם עם בעל הבית יכול לחזור בו אפילו בדבר האבוד. וטעם המהרי"ק משום דאיהו אפסיד אנפשיה שהיה לו לאסוקי אדעתיה דילמא הדר ביה. ונראה

סעיף ה) דיש לדון ע"פ פנקסו של אדם שרגיל לכתוב בו כל עניניו ואפילו להוציא מיתומים קטנים, מ"מ כותב הנתיבות (שם). בחידושים ס"ק יח) שהכל לפי הפנקס והאדם וכראות עיני הבית דין, ובנד"ד צריך לברר אם נראה לדיינים שתכן שיש עוד ימים שלא עשה שליחותו, יהיה אפשר להוריד מהחוב עד שליש במקום שבועה.

אולם נראה שאם המוכר המשיך למלאות גם אחרי שהמספרים זכו, בזה א"א לחייב את המשלח, ועוד נראה שאם המשלח יטעון שאינו סומך על המוכר שבשאר הימים הקפיד למלאות כל יום (כמו שהתברר שבאותו יום שזכה שהמשלח לא מילא) אם השליח לא יוכל להוכיח שרכש בשבילו כל יום את הכרטיס, אזי אע"פ שהחונני נאמן על פנקסו כמש"כ השו"ע (סי' צא

הרב שלמה כהן שליט"א

בעהמ"ס שו"ת כרם שלמה, אהבת שלום

בדין נתינת צדקה לשאינם שומרי תורה ומצוות

שאלה שאלה מגבאי קופת הצדקה והאחרים על ארנוני עזרה וחסד, שמונים אליהם רבים לבקשת עזרה ומתוכם אף ישנם אנשים שאינם שומרי תורה ומצוות. ונכשב בשאלתם היאך יש לנהוג בזה, אם יש בזה מניעה או איסור על פי דין תורה לפרנסם ולסייעם, או דאין בזה איסור, ואולי אף מניחה יש בזה כשאר היהודים שומרי תורה ומצוות.

דאמרי בב"ק בפ' החובל (פח.) יש לעבדים בושת דאחיו הוא במצוות, ותניא באלו הן הלוקין (מכות כג.) ונקלה אחיך לעיניך כשקיבל דינו אבל קודם לכן אינו אחיך, למדנו שרשע יצא מכלל אחוה, והיינו טעמא דתניא בע"ז (כו.) העובדי כוכבים ורועה בהמה דקה לא מעלין ולא מורדין, פירוש גזלנים, אלמא רועה בהמה דקה אין מצוה להחיותם, דקתני ואין מעלין, ואע"ג דתניא בע"ז (כו:) לכל אבידת אחיך לרבות את המשומד, דוקא לענין אבידה איתרבי, ולא ילפינן אחוה להחיותו ולהלוותו, דאם ריבה הכתוב להחזיר שלו לא ריבה לתת לו, וכן מותר להלוותו בריבית דאינו בכלל אחיך, ע"כ. וכן הוא לשון הסמ"ק (סימן רמ"ו).

א. דין פרנסת מומרים

כתב הטור (י"ד סימן רנ"א), כל הפושט ידיו ליטול נותנים לו אפילו נכרי וכו', כתב ה"ר אליעזר העובר על אחת מכל המצוות אינו בכלל וחי אחיך עמך, ואין חייבין ליתן לו צדקה עד שידעו ששב בתשובה, וכן אם הוא מומר ואפילו לתיאבון, ע"כ.

וז"ל הספר יראים (סימן קנ"ז), ואם הוא עבריין במזיד באחת מכל מצוות האמורות בתורה ולא עשה תשובה, אינו מחוייב לא להחיותו ולא להלוות לו דכתיב וחי אחיך עמך, ובהלואה כתיב מאחד אחיך, וכיון שעבר במזיד יצא מכלל אחוה, דאחוה במצוות בעינן דקיימא לן כרבנן

ב. חילוק בין מומר לתיאבון למומר להכעים

והנה בגמ' בפרק השולח (גיטין מו:–מז). איתא, ההוא גברא דזבין נפשיה ללודאי [אומה שאוכלים בני אדם - רש"י], אתא לקמיה דרבי אמי אמר ליה פירקן [פדני], אמר תנן המוכר עצמו ואת בניו לעכו"ם אין פודין אותו, אבל פודין את הבנים משום קלקולא, וכ"ש הכא דאיכא קטלא, אמרו ליה רבנן לר' אמי האי ישראל מומר הוא דקחזו ליה דקאכיל נבילות וטריפות, אמר להו אימא לתיאבון הוא דקאכיל, אמרו ליה והא זמנין דאיכא היתרא ואיסורא קמיה ושביק היתרא ואכיל איסורא, א"ל זיל לא קא שבקי ליה דאפרקינגך.

ומבואר מהגמרא דר' אמי רצה לפדותו אע"פ שהיה מומר, ורק משום שהעידו בפניו [וכמבואר ברש"י] שאותו אדם היה מומר להכעים לכך לא פדהו, אולם לפי מה שחשב בתחילה שהוא מומר לתיאבון, היה פודהו, ומבואר דמומר לתיאבון מצוה להחיותו. וקשה בדברי הטור שכתב וכן אם הוא מומר לתיאבון דאין חייבין ליתן לו צדקה, ואינו בכלל וחי אחיך עמך.

ובאמת שספר היראים שהוא מקור דברי הטור כתב, דהא דרצה ר' אמי מתחילה לפדותו כשחשב שהוא מומר לתיאבון, לפנים משורת הדין הוא דבעי לפדותו, ולעולם מומר לתיאבון אין מצוה וחייב לפדותו, ודוקא במומר להכעים אין פודין ומחיין אותו. וכן נקטו בסמ"ק והסמ"ג כשיטת היראים.

והבית יוסף (שם) כתב לדקדק מדברי הרמב"ם דג"כ ס"ל הכי, דכתב הרמב"ם בהל' מתנות עניים (פ"ח ה"ד), שבו שהמיר לעכו"ם ואפילו למצוה אחת כגון שהיה אוכל נבלה להכעים וכיוצא בו, אסור לפדותו, ע"כ. ודקדק הב"י דמדלא כתב שאם

הוא אוכל נבילה לתיאבון מצוה לפדותו, משמע דאם רצו לפדותו אין איסור בדבר, אבל אינם מחוייבין לפדותו. וכן פסק בשו"ע (יו"ד סימן רנ"א סעיף א-ב) כשיטתו בבית יוסף, מי שהוא עברייין במזיד על אחת מכל מצוות האמורות בתורה ולא עשה תשובה, אינו חייב להחיותו ולא להלותו. מי שהוא עברייין להכעים, אפילו למצוה אחת, כגון שאוכל נבילה היכא דשכיח בשר כשרה, אסור לפדותו אם נשבה. הגה, אבל עברייין לתיאבון אין איסור בדבר אם רוצים לפדותו, אבל אין מחוייבין בכך (ב"י דקדק מלשון הרמב"ם וספר יראים).

ובעיקר דעת הרמב"ם, עיין ברדב"ז (על הרמב"ם שם הלכה י"ג) שכתב שראה מי שאמר בדעת הרמב"ם דבאוכל נבלות לתיאבון ליכא איסורא ולא חיובא, וכ' הרדב"ז, דאין נראה כן דעת הרמב"ם, שאם היה דעתו לחלק בין אוכל נבלות לתיאבון ובין שאר ישראל, היה לו לפרש, ור' אמי בדין היה רוצה לפדותו. וכ"כ בספר בכור שור (עמ"ס גיטין שם) על דברי הב"י שדקדק ברמב"ם מדלא כתב דאם הוא מומר לתיאבון מצוה לפדותו, י"ל דסמך הרמב"ם על מה שכתב במקום אחר (הל' רוצח פ"ד ה"ב) דישראל בעל עבירות שאינו עומד ברשעו תמיד אלא עושה עבירות להנאת עצמו כגון אוכל נבלות לתיאבון, מצוה להצילו ואסור לעמוד על דמו. ולעולם דעת הרמב"ם דמומר לתיאבון אין זה נתון לבחירה אם להצילו, אלא מצוה היא להצילו.

ג. בירוד דעת השו"ע

ויש להקשות דדברי מרן השו"ע סתרי אהדדי, דהא השו"ע בחו"מ סוף סימן תכ"ב (סעיף ה') כתב כדברי הרמב"ם בהלכות רוצח דמומר לתיאבון שעושה להנאת עצמו מצוה להצילו ואסור לעמוד על דמו. וכ"כ עוד השו"ע ביו"ד (סימן קנ"ח סעיף א') דישראל בעל עבירות שאינו

שבקינן ליה למפרקינן, וגם להלוותו בריבית אסור, וכדמשמע בפרק איזהו נשך (ב"מ סב) אהדר ליה דניחי בהדן, ומומר לתיאבון אתה מצווה להחיותו. ע"כ.

ומוכח להדיא דדעת התוס' דמומר לתיאבון "חייבים" לפרנסו ולהחיותו. וכבר כתב הבכור שור (שם) דתמוה טובא, דלא הביאו הב"י והאחרונים דברי התוס' בע"ז דמשומד לתיאבון אתה מצווה להחיותו, וכתב שם שכן דעת הרמב"ם וכמפורש בדבריו בהל' רוצח וכנ"ל. וכ"כ בביאור הגר"א (ביר"ד שם) לחלוק ע"ד השו"ע, וכתב שדיוק הב"י ברמב"ם אינו מוכרח, ושבתוס' בע"ז כתבו שמחוייבין לפדותו ולהלוותו, וכן עיקר.

ובאמת שהרמב"ם בפירוש המשניות במס' סנהדרין בפרק חלק, היסוד הי"ג הוא תחיית המתים, וכבר ביארנוה, וכאשר יאמין האדם אלה היסודות כולם, ונתברר בה אמונתו בהם, הוא נכנס בכלל ישראל ומצוה לאהבו ולרחם עליו ולנהוג עמו בכל מה שציוה ה' יתברך מן האהבה והאחווה, ואפילו עשה מה שיכול מן העבירות מחמת התאוה והתגברות הטבע הגרוע הוא נענש כפי חטאיו, אבל יש לו חלק לעולם הבא והוא ממושעי ישראל, עכ"ל. ומשמע מדברי הרמב"ם דכל שהוא עובר עבירות לתיאבון אכתי יש מצוה להחיותו.

וכן מבואר בספר אהבת חסד (ח"א פ"ג אות ב'), דאפילו אם פקר באחת מכל מצוות האמורות בתורה, מ"מ עדיין בכלל ישראל הוא כל שהוא מאמין ב"ג עיקרי הדת [ולאפוקי אם הוא אפיקורוס וכמבואר בחו"מ סימן תכ"ה], ומצוה לרחם עליו ולגמול עמו חסד בעת דחקו, אא"כ יודע שהוא צריך למעות לדבר איסור דהוי בכלל מסייע בידי עוברי עבירה. וכתב שם הח"ח בנתיב החסד (אות ב') דאף דביר"ד סימן רנ"א איתא דאפילו

עומד ברשעו תמיד אלא עושה עבירות להנאת עצמו, כגון אוכל נבילות לתיאבון, מצוה להצילו ואסור לעמוד על דמו. וכן הם דברי הטור בחו"מ שם. ומבואר, דמומר לתיאבון יש מצוה להצילו ואסור לעמוד על דמו, והיאך פסק השו"ע כאן דמומר לתיאבון אין איסור ואין חיוב להצילו אלא אם ירצה.

ובאמת שכבר תמה בזה בשו"ת חת"ס (ח"ו ליקוטים סימן ס"ז), וכתב דנראה דדברי הטושו"ע סותרים זה את זה דפסקו כהרמב"ם בסימן תכ"ה בחו"מ, ומאידך פסקו כהיראים ביר"ד סימן רנ"א, וקאי בצ"ע. וע"ע בשו"ת כתב סופר (ח"מ סימן כ') שעמד בזה. וכן השו"ך בחו"מ (שם סק"א) עמד בזה, וכתב לחלק בין לפדותו דבהא קאי בסימן רנ"א דאין מחוייב לפדותו אלא רק אם רוצה בכך, ובחו"מ איירי לענין להצילו ושלא לעמוד על דמו דבהא יש חיוב ומצוה להצילו, ואסור לעמוד על דמו. והסמ"ע (שם סק"א) כתב לחלק בין רועה בהמה דקה שעושה עבירות מידי יום ביום וכל היום, משא"כ אוכל נבלות לתיאבון. ועוד חילוק בין אוכל נבילות לתיאבון דאינו חוטא אלא לה' יתברך, משא"כ רועה דגוזל וחוטא לחברו ישראל, וכ"כ בדרישה שם. וע"ע בשו"ת כת"ס הנז' שתמה על דברי הט"ז, עיי"ש.

ד. שיטת הסוברים דמומר לתיאבון חייבים לפרנסו ולהחיותו

והנה התוס' במס' ע"ז (כו: בד"ה אני שונה) כתבו, דשאני הכא דמההוא קרא דמרכינן השבת אבידתו מרכינן נמי השבת גופו, דוהשבותו לו, אתא לרבות השבת גופו דישאל, וכמו שאתרבי מומר להשבת ממנו, ה"נ אתרבי נמי במומר להשבת גופו, וכדמשמע בפ' השולח דבעי ר' אמי למיפקיה כשחשב מעיקרא דהוי מומר לתיאבון, אלא רק לפי שהיה מומר להכעיס לכך קאמר לא

מומר לתיאבון היה ר' אמי חייב לפדותו, ועוד, דמוהשבותו לו מרבינן השבת גופו כשהשבת ממונו, ומומר מרבינן להשבת ממונו, וה"ה להשבת גופו דנלמד מהשבת ממונו.

ובשו"ע הרב (ח"מ הל' נזקי הגוף והנפש סעיף ח') כתב נמי דמומר לתיאבון מצוה להצילו ואסור לעמוד על דמו, אלא דכתב דמ"מ אין חייב להוציא ממון על הצלתו, שכיון שהוא מומר לדבר אחד מן התורה אינו בכלל דם רעך, וכן אין חייבין להחיותו ולפרנסו שאינו בכלל וחי אחיך עמך, אלא טורח לבדו בלא הוצאת ממון חייבים לטרוח בשביל הצלת גופו, וכן להצלת ממונו, וי"א שמומר לתיאבון הוא בכלל אחיך ורעך, ולפיכך מחוייבים להוציא ממון לפרנסתו ועל הצלת גופו כישאל כשר. [וכבר נתבאר לעיל בספר אהבת חסד ובח"ח דס"ל דמחוייבים אף לפרנסו וליתן לו מעות בעת דוחקו]. וסיים בשו"ע הרב, דירא שמים יחוש לדבריהם להחמיר על עצמו בשל תורה [ולפרנסו אף בהוצאת ממון]. וכתב שם עוד בקונטרס אחרון (אות ג') דכן משמע דעת הרא"ש (בב"מ פרק ה') והנימוק"י (ב"מ פרק ה') בשם הרמב"ן. וע"ע בספר עמודי ארזים להגאון ר' אליעזר חזן [בנו של בעל החקרי לב] על ספר היראים (שם) שכתב ג"כ שכדברי התוס' ס"ל לרא"ש וכן לנימוק"י בשם הרמב"ן, ושכן מבואר בשיטה מקובצת (ב"מ מא:): בשם הר"ש די וידאש.

ה. חיוב פרנסתו משום בניו שלא חטאו

ובשו"ת תשובות והנהגות (ה"ב סימן תס"ז) הביא עוד סברא לחיוב פרנסת המומרים, שהרי יש להם בנים קטנים, ואם הם חטאו בניהם מה חטאו, ומצינו בגמ' מס' ב"ק (ק"ט). דאיכא מד"א דמסור אף דמותר גופו מ"מ ממונו אסור, דילמא הוה ליה זרעא מעליא, וכתוב באיוב "כי"ן רשע וצדיק ילבש". וכתב, שכן שמע הלכה למעשה מהחזון איש

לתיאבון אין מחוייבין לגמול עמו שום טובה לא להחיותו ולא להלוותו, מ"מ דעת הבכור שור והובא בפתחי תשובה שם ועוד כמה פוסקים לדינא דלתיאבון מחוייבין להחיותו וכשיטת התוס', וכן מוכח בהדיא ברמב"ם בפיהמ"ש [הנז'] שגם הוא סובר כשיטת התוס'. וכן הוא בספרו חפץ חיים בבאר מים חיים כלל ו' (סקכ"ז).

וב"כ המהרש"ל בספרו יש"ש (גיטין פ"ד סימן ע"ב) לדקדק מההיא עובדא דר' אמי, דמומר לתיאבון פודין אותו. ודוקא המשומד לעבירות, אבל מי שיצא מן הכלל ונכנס לדתם, פשיטא שאין חילוק בין להכעיס בין בשגגת אמונה ובין למלאת תאותו, דסו"ס משומד לע"ז מקרי שהרי קיבל עליו ע"ז, והוא בכלל מורדין ואין מעלין.

וכדברי התוס' מבואר גם במאירי במס' ע"ז (שם) שכתב, דמוכח מההוא מעשה דרבי אמי, דאם היה אותו אדם מומר לתיאבון היה מחוייב להצילו, ומאחר שכן, מחוייבים אנו להחזיר לו אבידתו, וה"ה שאסור ליטול ריבית הימנו, שהרי עליו אמרו לכל אבידת אחיך לרבות את המשומד. וכ"כ עוד המאירי במס' הוריות (יא.), כל שהוא ישראל ואוכל איסורים לתיאבון, בין חייבי כריתות כגון חלב ודם, בין חייבי לאוין כגון נבילות וטרפות שקצים ורמשים ויין נסך, בין דברים הראויים לאכילה כגון אלו שהזכרנו, בין שאין ראויים לאכילה כגון יתושים ופרעושים ודומיהם, הואיל ומ"מ אינו אוכלם אלא על צד תאבון כדי לטעום טעם איסורים, וכמו שאמרו בתלמוד המערב אין היצר תאב אלא לדבר האסור לו, הרי זה משומד מ"מ, אלא שאין דינו חמור כמשומד להכעיס, ולענין חזרת אבידה ורבית הוא כישאל גמור, ובתוספות כתבו שאף משתדלים בהצלתו כשאר ישראל, ואף שיש חולקים בזה, מ"מ נראה כדעת התוספות, וראיה מגיטין שאם היה אותו אדם

ומקשה הבית יוסף, דהא במומר להכעיס אסור להחיותו, וכדמשמע בההיא עובדא דר' אמי דכיון שהיה מומר להכעיס היה אסור לפדותו ולהחיותו. וכן מבואר בטור בסימן רנ"ב דשבוי שנשתמד ואפילו למצוה אחת וכגון שאוכל נבלות להכעיס וכיוצ"ב אסור לפדותו. וא"כ תימה, דכתבו הטור והסמ"ק גם על מומר להכעיס דאין מחויבין לפרנסו ולהחיותו, ומשמע דאם רצו רשאיין וכדאין מומר לתיאבון, שהרי כתבו וכן הוא במומר לתיאבון, והרי במומר להכעיס "אסור" להחיותו ולפרנסו. וסיים הב"י, דלשון הסמ"ג הוא מתוקן ומקובל שלא השווה את המומר לתיאבון ולהכעיס, ומבואר דמומר להכעיס אסור להחיותו, ומומר לתיאבון אינו מחוייב לפרנסו אלא אם רוצה.

ומצינו לאחרונים שעמדו על קושיית הב"י ויישבו בכמה אופנים, ויוצא מהם נפק"מ לדינא.

א. הב"ח מיישב, דיש חילוק בין לפדותו לבין לפרנסו, דדוקא לפדותו אסור כדין הגויים דלא מעלין ולא מורידין, אבל לפרנסו שרי דלא גרע מהגויים דמפרנסים ענייהם מפני דרכי שלום, והטור בסימן רנ"א מייירי לענין פרנסה דבזה אף במומר להכעיס אין איסור לפרנסו, אלא אם רוצה רשאי, משא"כ בסימן רנ"ב דמייירי לענין לפדותו דבהא איכא איסורא במומר להכעיס לפדותו. ועייין בט"ז וש"ך (סי' רנ"א שם) שדחו את חילוקו של הב"ח דלא נהירא לחלק בין פדיה לפרנסה.

ב. והפרישה כתב ליישב, דאין כאן תימא כלל, דהא כתבו התוס' דהעובר עבירה חדא זימנא לא מקרי מומר, ובהא מייירי הטור בסימן רנ"א וכמדוקדק בלשונו שכתב, העובר על אחת מכל המצוות וכו', ובזה אין מחויבין ליתן לו אבל אין איסור בדבר, משא"כ בסימן רנ"ב וקנ"ח שכתב הטור דאסור לכבותו

וצ"ל, שצריך לתת להם צדקה מטעם זה, אף שכמובן בכל דיני צדקה יש שאלה של דיני קדימה. וכתב עוד, ועובדא ידענא שהייתי נוכח אצל הגאון מטשעבין צ"ל, ובא תעשיין לשואלו שיש לו בית חרושת בנתניה, אם מותר לו להעביר את המפעל לבני ברק כדי שיתפרנסו עובדים חרדים, והגאון מטשעבין ענה לו מיד, אם הם חטאו בניהם לא חטאו, ופרנסת יהודי פיקוח נפש, ואין אני מוכן ליקח מילדי ישראל שלא חטאו כדי צרכם כדי שיתפרנסו אחרים החרדים. אמנם יש לחלק שאם הוא חילוני ומחלל שבת להכעיס דגרע טפי, וראוי לקונסו אע"פ שסובלים מזה בניו הקטנים. ורק במחללי שבת לתיאבון או בתינוקות שנשבו דברינו אמורים. עכ"ד.

ומבואר דהחזו"א והגאון מטשעבין הורו למעשה לפרנס את המומרים לתיאבון משום בניהם, דאם הם חטאו בניהם מה חטאו, ומה שכתב בסוף דבריו דבמחלל שבת להכעיס ראוי לקונסו אף שבניו יצטערו, יש לעיין בזה, דמצוי דאף אותם שמחללים שבת להכעיס הוא משום שחונכו כך ומושפעים מהתקשורת לשנאת הדת, וכן בהוראת החזו"א והגאון מטשעבין לא מבואר שחילקו בכך, ולא חקרו לשאול אם כל עובדי המפעל אינם להכעיס, אלא "ענה מיד" וכלשון התשובות והנהגות, דבניהם לא חטאו.

ו. מומר להכעיס אם מותר לפרנסו

והנה הבית יוסף כתב לתמוה על לשון הסמ"ק והטור שכתבו שאם היה העני עובר עבירה להכעיס אינו חייב לזונו, וגם משומד לתיאבון הדין כן. וכן משמע בלשון הטור שהשווה את המומר להכעיס למומר לתיאבון, דע"כ דמש"כ הטור בריש דבריו דאין חייבין ליתן לו, מייירי במומר להכעיס, שהרי בסוף דבריו כתב וכן אם הוא משומד לתיאבון.

ונזהר במצוות, אבל אינו עובר לא להכעיס ולא לתיאבון.

ה. ובמהר"ל כתב ליישב, דהטור מיירי בעני שעובר עבירות ואין אני יודע אם להכעיס הוא עושה או לתיאבון, ע"כ אמר הטור שאין חייבים ליתן לו, אבל אם עובר להכעיס אסור ליתן לו וכמוש"כ הטור בסימן רנ"ב. וכ"כ ליישב בספר ראשון לציון (י"ד סי' רנ"א סעיף א') לבעל האוה"ח הקדוש, דלעולם מומר להכעיס אסור לפדותו, אלא דאיכא אופן אחר דחזינן לאדם דאכיל איסורא וליכא היתרא לפניו, ד"ל דעושה לתיאבון, וי"ל דחזקתו איתרעא, או בשאר איסורין דליכא להוכיח אם לתיאבון או להכעיס, וע"כ יש רשות להחיותו אולם אינו חובה. ועיי"ש עוד שהאר"י בדבריו.

ז. אם יש חילוק בין מומר הרגיל בכך לעושה פעם אחת

והנה נתבאר בפרישה ובצבי לצדיק שיש חילוק בין מומר להכעיס ששונה באיולתו תדיר, ובו יש איסור להחיותו, לבין העובר חדא זימנא להכעיס דבו מותר להחיותו. והש"ך והט"ז דחו דאף בפעם אחת מומר הוי ואסור להחיותו, כל שהוא להכעיס.

ובתשובת מהר"ם מלובלין (סימן ט"ז) נשאל בענין נער הנתפש בידי

הישמעאלים שטענו עליו שנתפס עם הזונה הישמעאלית ורוצים לדונו במיתה. וכתב דדבר פשוט הוא שיש לנער זה מצות פדיון שבויים, ולא חשיב פושע בעצמו, דלא גרע מההוא גברא דמכר עצמו ללודאי בההיא דגיטין ובעי ר' אמי לפדותו, ואף חיובא איכא לפדותו, ואין להחשיבו למומר, דאף אם מה שהעו"ג טוענים עליו אמת הוא, מ"מ משום פעם אחת לא נקרא מומר, וכ"ש דהוי בצנעה, והכי מוכח בהדיא בתוס' פ"ק דחולין שכתבו לחלק בין פרהסיא לצנעה, ועוד כתבו, דמשום פעם אחת לא חשיב מומר.

ולהחיותו, דמיירי בשונה באיולתו להכעיס. וכ"כ ליישב בצבי לצדיק.

וכן כתב בתחילה הש"ך (שם) ליישב, אולם דחה דדוחק לחלק במומר להכעיס בין רגיל בכך ללא רגיל בכך, דמה בכך, סו"ס הוא עושה להכעיס, ומומר להכעיס אפילו בפעם אחת דינו כעכו"ם וכאפיקורוס וכמבואר ברמב"ם ובשו"ע דמורידין ואין מעלין. וכ"כ הט"ז להקשות דגם בפעם אחת שעושה להכעיס יש איסור, וכן מוכח ברמב"ם, וכן בההוא עובדא דר' אמי דקאמר התם והא זמנין דאיכא איסורא והיתרא וקא שביק היתרא ואכיל איסורא, לשון זימנין משמע אפילו פעם אחת, עיי"ש. וע"ע בברכי יוסף מש"כ בזה.

ג. והט"ז כתב ליישב, דהא דכתב הטור אין חייבין לפדותו, לאו למידק דאין איסור, אלא קמ"ל דאע"פ שרואים ממנו שמתחרט והולך לעשות תשובה דאז ודאי אין איסור להצילו, מ"מ אין חיוב עדיין עד שיהיה ידוע לנו שעשה תשובה וקיבל את דינו, ובהא איירי הטור, ובוה אתי שפיר הא דכתב הטור עד שיהיה ידוע לנו שעשה תשובה, דלכא' הוא מיותר, ולפי"ז א"ש דמיירי במומר להכעיס פעמים רבות אולם מתחרט במעשיו, ועדיין לא ידענו בו שעשה תשובה כראוי.

ד. והש"ך כתב ליישב, דהטור בסימן רנ"א מיירי באינו מומר להכעיס ולא לתיאבון, אלא שאינו חושש בדבר בין אוכל האיסור או ההיתר, דבכה"ג אין איסור בדבר להחיותו [וכעיי"ז מחלק הר"ן בפ"ק דחולין], ומשום דשמא אינו עושה להכעיס, וע"ש שמדקדק כן בדברי היראים, ולכך לא הזכיר הטור ברישא להכעיס, אולם הסמ"ק כן הזכיר ברישא להכעיס, ואולי ט"ס הוא. עכ"ד. וכ"כ ג"כ ליישב בחכמת מנוח דמיירי בעני העובר מפני שאינו חושש ואינו מעלה על לבו שדבר עבירה הוא, וזה מפני שאינו מדקדק

דין מיתה כלל, דרודף הוא, ואפילו לא הכהו אלא באגרוף דיש בעלי זרוע שאגרופן ממית.

ט. מומרים בזמן הזה

והנה יש לדון בסוג מומרים המצויים בימינו דשבקי היתרא ואכלי איסורא, לא מחמת רשעותם וזדון לבם להכעיס, אלא מחמת בורות וחוסר ידיעה, שאינו חושש בדבר מפני שאינו מודע לגודל העוון וחומרת האיסור, מי דמי למומר להכעיס דאסור להחיותו, או דלמא דהוי כמומר לתיאבון דנתבאר דלדעת השו"ע ועוד פוסקים איסורא ליתא וחיובא נמי ליתא, ולדעת פוסקים אחרים אף מצוה נמי איכא להחיותו.

וכבר נתבאר בש"ך (לעיל) ובחכמת מנוח, דמומר שאינו להכעיס ולא לתיאבון אלא שאינו חושש בדבר בין אוכל ההיתר לאוכל האיסור, או שאינו מעלה על לבו ואינו חושש שדבר עבירה הוא, וזה מפני שאינו מדקדק ואינו נזהר במצוות. ומבואר מדבריהם דמומרים המצויים בזמנינו אין איסור להחיותם וליתן להם צדקה, אמנם גם אין חיוב.

ובערוך השולחן (י"ד סימן רנ"א ס"ג) כתב, והאידינא בעוונותינו הרבים אנו רואים זה דאינו להכעיס, אלא מפני העדר ההרגל וטמטום הלב, וגם בגמרא י"ל דזה שאמרו שביק היתרא ואכלי איסורא, היינו שאומר שאינו רוצה בהיתר כלל, וזהו ודאי להכעיס, וזה לא שכיח כלל, וד' ירחם, עכ"ל. וכיוצ"ב איתא בחזון איש (י"ד סימן ב' אות כ"ח) דמומר להכעיס לדעת הרא"ה הוא דוקא ברודף אחר האיסור, וכן בכופר בתורה שבעל פה דוקא בכופר גם בעיקר עול מצוות, ועוד יש בזה תנאי שלא יהיה אנוס, וכמוש"כ הרמב"ם (ממרים פ"ג ה"ג) וז"ל, במה דברים אמורים באיש שכפר בתורה שבעל פה ממחשבתו ובדברים שנראו לו, והלך אחר

ובתשובת כנסת יחזקאל (סימן ל"ח) דן נמי באחד שנאף וגנב והוא קרוב לסכנת נפשות, דבמדינות אלו שאין חשש דמשום שיפדוהו יתנו עיניהם בממון וירצו להרוג עוד שבויים בכדי שיפדום, דצריכים לפזר עליו מעות בכדי לפדותו, ועיי"ש כיצד יגבו הממון מהקרובים ומקופת הקהל. וכן בתשובת חוות יאיר (סימן קלט) דן עוד בענין גנב מפורסם שנתפס דודאי שצריך להשתדל בהוצאות ולהצילו, ואין לומר הואיל ודרכו בכך הוי מומר להכעיס, והאריך שם לדחות לענות האומרים שמשכן בכך את שאר ישראל וגורם לחילול ה' וכו', אא"כ עוסק בזיופים שיכול להגיע מזה סכנת נפשות להרבה יהודים שיגיעו המטבעות לידם. ע"ש שהאריך בזה. וע"ע בפתחי תשובה (שם) מה שדן בדבריהם.

ח. רוצה אי חשיב מומר לתיאבון

והנה בתשובת חוות יאיר (סימן קמ"ו) כתב לדון בענין רוצה, דודאי שאין דינו אלא כמומר לתיאבון דעושה כן ליתובי יצרו הרע, וכדאיתא בגמ' בשבת גבי קורע בחמתו, וע"כ אם נתפס לאחר מכן בענין גניבה או דבר אחר, מצוה להשתדל בעדו כשאינו ברשעו תמיד, אולם אם נתפס בשביל זו הרציחה עצמה שרצח נפש נקי במזיד יש פנים לומר דשב ואל תעשה עדיף שלא להשתדל בעדו, ומ"מ אין למחות ביד המשתדל בעדו, ואפילו כשמוציא עליו הוצאות מכיסו. ע"ש עוד שהאריך בזה.

אמנם בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"ב סימן ט') דן בשנים שנתקוטטו עד הכאה ונטל אחד סכין ותקעו בלבו של חברו והמיתו ונתפש בדיני אומות העולם, וכתב שאין להצילו מאחר והרג נפש מישראל במזיד, ואפילו עשה תשובה, דעוון שפיכות דמים אין לו כפרה בשום דבר כי אם בדם שופכו, אא"כ הנהרג התחיל במריבה תחילה והכהו דשמא אין לו

שיודע דיני שבת ומעזי פניו לחללו בפני עשרה מישראל יחד, שזה ודאי כמומר גמור. וע"ע בשו"ת מהרש"ם (ח"א סימן קכ"א) שהביא את דברי הבנין ציון, והסכים עמו. וכ"כ בשדי חמד (מערכת מ' כלל פ"ו) שדברי הבנין ציון נכונים, והכל לפי ראות עיני המורה. ועיין בשו"ת יביע אומר (ח"א י"ד סימן י"א) שהאר"ך בזה טובא, והביא (אות י"ח) מעוד פוסקים הסוברים כבנין ציון.

י. פרנסת עם הארץ

ואיתא תו בגמ' פרק השותפין (ב"ב ח.), רבי פתח אוצרות בשני בצורת, אמר יכנסו בעלי מקרא בעלי משנה בעלי גמרא בעלי הלכה בעלי הגדה, אבל עמי הארץ אל יכנסו, דחק רבי יונתן בן עמרם ונכנס, אמר לו רבי פרנסני, אמר לו בני קרית, אמר לו לאו, שנית, אמר לו לאו, אם כן כמה אפרנסך, א"ל פרנסני ככלב וכעורב, פרנסיה, בתר דנפק יתיב רבי וקא מצטער ואמר אוי לי שנתתי פתי לעם הארץ, אמר לו ר' שמעון בר רבי שמא יונתן בן עמרם תלמידך הוא שאינו רוצה ליהנות מכבוד תורה מימיו, בדקו ואשכח, אמר רבי יכנסו הכל, רבי לטעמיה דאמר רבי אין פורענות בא לעולם אלא בשביל עמי הארץ.

ומבואר דרבי סבר שאין לזון את עם הארץ מאחר וכל הפורענות לא באה אלא בשבילם. ויש להקשות דוכי אין אנו מצווים להחיות את עם הארץ שלא למד תורה.

וכתב הבית יוסף (סו"ס רנ"א) בשם הריטב"א בב"ב (שם), דהא דהצטער רבי שנתן פתו לעם הארץ, מסתברא דהיינו דוקא בשני בצורת, ומה שהיה אוכל עם הארץ יחסר בזה לתלמיד חכם, אבל ודאי בלא"ה חייב להחיותו, וכתב הב"י, וכן נמי מסתברא דאפילו בכה"ג אם בא לפנינו מת ברעב חייב להחיותו, אע"פ שהוא ספק אם יחסר לתלמיד חכם אח"כ, מיהו

דעתו הקלה ואחר שרירות לבו וכפר בתורה שבעל פה, וכן כל הטועים אחריו. אבל בני אותם הטועים ובני בניהם שהדחו אותם אבותם ונולדו במינות וגדלו אותן עליו, הרי הן כתינוק שנשבה לבין הגויים וגדלוהו הגויים על דתם שהוא אנוס, ואע"פ ששמע אחר כך שהוא יהודי וראה היהודים ודתם, הרי הוא כאנוס שהרי גדלוהו על טעותם, כך אלו האוחזים בדרכי אבותיהם שתעו, לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשוך אותם בדרכי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה. עכ"ל הרמב"ם. ותינוק שנשבה מצוים אנו להחיותו ואף לחלל עליו את השבת בשביל הצלתו, ובהגה"מ (הל' דעות פ"ו אות א') כתב דאין רשאים לשנאתו אלא אחר שאינו מקבל תוכחה. ע"ש עוד בדברי החזו"א.

ובשו"ת בנין ציון (החדשות סימן כ"ג) כתב לדון בענין מחלל שבת בפרהסיא אם יש למגעו ביין דין יין נסך, ולאחר שכתב דדינו כמומר וכדין עובד כוכבים כתב, דכל זה מעיקר הדין, אבל לפושעי ישראל שבזמנינו יש להסתפק דמאחר ובעוה"ר פשתה הבהרת לרוב, עד שברובם חילול שבת נעשה כהיתר, דשמא י"ל דין אומר מותר שרק קרוב למזיד הוא, ויש בהם שמתפללים תפילת שבת ומקדשים קידוש היום, ואח"כ מחללים שבת במלאכות דאורייתא ודרבנן, והרי מחלל שבת נחשב כמומר מפני שהכופר בשבת כופר בבריאה ובבורא, וזה מודה ע"י תפילה וקידוש, ומה גם בבניהם אשר קמו תחתיהם אשר לא ידעו לא שמעו דיני שבת, שדומים ממש לצדיקים דלא נחשבו כמומרים ואע"ג שמחללים שבת, מפני שמעשה אבותיהם בידיהם והם כתינוק שנשבה לדין העכו"ם, והוכיח כן מהמב"ט (סימן ל"ז) ע"ש. והרבה ממושעי הדור דומים להם, ורוב הפושעים שבזמנינו לא פרצו בעיקרי הדת במילה ופריעה ובגיטין וקידושין, אם לא שברור לנו

לאדם לצער עצמו עם הציבור וכל המרעיב עצמו וכו', ואסור לאדם לשמש מטתו בשני רעבון, ולפי שעמי הארצות אין עושין כן, שאוכלים כדי שבען ואין מצערים עצמם בצער עולם כמו שעושים הת"ח שאין אוכלים כדי שבען, לכך לא רצה ליתן להם כדי להרעיבן ולצערן ג"כ.

ובי"ד רמ"ה (ב"ב שם) כתב, דלענין הלכתא, אפילו בידוע שהוא עם הארץ חייב לפרנסו, דבהדיא תנן בסוף הוריות (יג.) ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ, מקדם הוא דקדים הא איכא שקיל. ועוד, דלא יהא עם הארץ גרוע מגוי, ותנן בגיטין (סא.) מפרנסים עניי גויים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום, ואמרינן בחולין (צב.) אמר ר' שמעון בן לקיש, אומה זו [ישראל] כגפן נמשלה, זמורות שבה אלו בעלי בתים, אשכולות שבה אלו תלמידי חכמים, עלין שבה אלו עמי הארץ, קנוקנות שבה אלו ריקנים שבישראל, והיינו דשלחו מתם ליבעי רחמים איתכליא על עליא, דאילמלי עליא לא מתקיימין איתכליא [פירוש - כשם שהאשכולות לא מתקיימים בלא העלים, כך יבקשו רחמים גם על העלים, שהע"ה מסייעים לת"ח]. אמנם, זהו דוקא בעמי הארץ שאינו לא במקרא ולא במשנה אלא שישנו במצוות ובדרך ארץ, אבל היכא דידוע דליתיה בדרך ארץ ולא במצוות אסור לפרנסו כל עיקר, דבהדיא תנן (קידושין מ:) וכל שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ אינו מן הישוב, אלמא לאו בר דעת הוא, וגרסינן בפרק חלק (סנהדרין צב.) א"ר אלעזר כל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו, שנאמר כי לא עם בינות הוא על כן לא ירחמהו עושהו, וגרסינן נמי התם, א"ר אלעזר כל הנותן פת למי שאין בו דעה יסורין באין עליו, שנאמר (עובדיה פ"א פ"ז) לחמך ישימו מזור תחתך אין תבונה בו.

אם הוא ודאי שיחסר לתלמיד חכם אין נותנים לעולם לעם הארץ, כדקימ"ל תלמיד חכם קודם לכל דבר. וכ"כ בספרו שולחן ערוך (יו"ד רנ"א סי"א) וז"ל, רבי שהיה מצטער על שנתן פתו לעם הארץ, משום דהם שני בצורת, ומה שהיה אוכל עם הארץ יחסר לתלמיד חכם, האל"ה חייב להחיותו, אבל אם בא לפנינו מת ברעב, חייב להחיותו אעפ שהוא ספק אולי יחסר אח"כ לתלמיד חכם [ועיין במרומי שדה מה שכתב לדון ולבאר בדברי הבי"ד].

ובאמת דבריטב"א שלפנינו כתב, דבגמ' בברכות (ג.) מבואר דכל אדם שאין בו בינה אסור לרחם עליו, שנאמר כי לא עם בינות הוא על כן לא ירחמהו עושהו, ולפי שהפורענות באה בשבילם לעולם, ומיהו כשימצא במקומות אחרים ואפילו בעיר אחרת ולא ימות ברעב, הלא"ה מצוה להחיותו וקרי ביה וחי אחיך עמך, כל היכא שאינו מין או משומד, עכ"ל. וכבר כתב להעיר הברכי יוסף (שם) שבריטב"א שלפנינו מבואר חילוק אחר ממש"כ הבי", דהוא משום שיכול למצוא במקום אחר, ומסיים שכבר נודע שהריטב"א חיבר שתי מהדורות לספרו.

אולם בערוה"ש (שם סי"ב) כתב לבאר דמש"כ השו"ע משום שהיו שני בצורת, ומה שיאכל עם הארץ יחסר לת"ח, הוא משום דעל פי רוב עמי הארץ יכולים להשיג לחם יותר מתלמידי חכמים. אבל אם בא לפנינו העם הארץ מוטל ברעב, כודאי דגם בשני בצורת חייבים להחיותו, ואע"פ שיש ספק שמא יחסר לת"ח אח"כ.

והמהרש"א (ב"ב שם) ביאר, דאע"פ דאפילו עניי גויים מפרנסים עם עניי ישראל, מ"מ הצטער רבי שפירנסו, משום שהיו שני בצורת ואמרינן בפ"ק דתענית שיש

יא. העולה מהאמור

נתבאר דכל הפושט יד נותנים לו, ומי שהוא עובר על אחת ממצוות התורה נחשב מומר, וכשעושה זאת לתאבון רשאי לפרנסו ולהחיותו ואין איסור בדבר, אולם אף אין חיוב ומצוה בדבר וכמבואר בבית יוסף ובשו"ע והרמ"א ביו"ד סימן רנ"א. אמנם דעת רבים מהראשונים והפוסקים דאף יש מצוה וחיוב לפרנסו ולהחיותו, וכמבואר בתוספות, רמב"ן, רא"ש, פירוש המשניות לרמב"ם, מאירי, שיטמ"ק בשם ר"ש די וידאש, וכן דעת היש"ש, בכור שור, הגר"א, שו"ע הרב והחפץ חיים. ובדעת הרמב"ם ביד החזקה מצינו דעות בפוסקים כמאן סבירא ליה. ומבואר עוד בפוסקים דעכ"פ משום בניו יש מצוה לפרנסו.

ולענין הוציא עליו הוצאות ממון, נחלקו הפוסקים בזה אם ג"כ יש חיוב, ומ"מ העושה כן רשאי.

ומומר שהמיר דתו לדת העכו"ם, אע"פ שהוא לתאבון, לכו"ע אסור להחיותו ולפרנסו.

ומומר להכעיס דשביק היתרא ואכיל איסורא, יש איסור להחיותו ולפרנסו, ואף אם רוצה לפרנסו אינו רשאי, ומ"מ נתבאר בפוסקים כמה חילוקים בזה [וחילוקים אלו שנויים במחלוקת]. יש שחילקו דדוקא לפדותו אסור אבל לפרנסו רשאי. ויש שחילקו בין העובר להכעיס חדא זימנא לשונה באיולתו להכעיס. ויש שחילקו בין העושה להכעיס לבין שאינו חושש ומקפיד בין היתר לאיסור. ויש שחילקו בין בידוע שעובר להכעיס לבין שאין ידוע אם עושה להכעיס או לתאבון.

ומומרים המצויים בימינו, נתבאר בפוסקים דעל פי רוב אינם בגדר להכעיס אלא שלא חוששים בדבר, והרבה מהם תינוקות שנשבו ואינם כופרים בעיקר ובעיקרי הדת.

ומעתה אע"פ דלדעת השו"ע והרמ"א אין חיוב לפרנס ולהחיות מומרים לתאבון, מ"מ אין איסור בדבר, ונתבאר דדעת רבים מהראשונים והפוסקים רובם ככולם סוברים דיש מצוה וחיוב לפרנסם ולהחיותם, ונתבאר עוד דסתם המומרים המצויים בימינו אין דינם כמומר להכעיס. ואע"ג דיש אפשרות שישתמש בכסף לדבר עברות שרגיל בהם, מ"מ לא מצינו שהזהירו הפוסקים בזה [זולתי אם ידוע בציבור שלוקח כסף זה לעבירה וכמוש"כ בספר אהבת חסד]. וע"כ רשאי הגבאי צדקה ואף מצוה יש בדבר לפרנסם וליתן להם צדקה ומצרכי מזון, ואין להבדילם ולהפלותם מחמת שאינם שומרי תורה ומצוות, ובפרט שהם נזקקים ויש להם בני בית בביתם. אלא שאם אין די סיפוק בקופה ובאירגון כדי ליתן לכולם, ישנם דיני קדימה בצדקה וכמבואר ברמב"ם ובשו"ע בהל' צדקה. וכן אם הארגון קטן ודואג לבני קהילתו וכדומה. ואפשר משום עצה טובה, דבאופן שמחלקים ונותנים גם לאנשים שאינם שותו"מ, שיעשו תנאי ויאמרו שנותנים הכסף והמצרכים לצורך מצוות ועבודת השי"ת, ויצאו בזה ידי חובתם.

יב. מסקנא דדינא

גבאי הצדקה וארגוני העזרה וחסד רשאים לעזור ולפרנס גם סתם אנשים שאינם שומרי תורה ומצוות, כשיש להם כדי סיפוק לפרנסם, ואף י"ל דמצוה וחיוב יש בזה, אלא אם כן הוא מומר להכעיס או שכופר בעיקר.

בעניין הכשר סכינים מגוי ובפסח

שבליעת הקדשים הייתה כשהקרוב היה כשר ומהודר ולאחר הזמן שעבר שניתן היה לאוכלו נעשה נותר ובזמן שנעשה נותר הוא כבר בלוע בכלי ולכן לא הוכר איסורו ואין איסור זה חמור וסגי בהגעלה.

הריטב"א כתב וז"ל: ולא אמרו היתרא בלע אלא בקדשים דבשעה שבלע לא היה נאסר כלל, דאיסורא משום נותר הוא וההיא שעתא אכתי לא היה נותר ולא נאסר כלל ואין שם נותר עליו, ולאחר שבלע נעשה נותר וההיא שעתא אין איסור נותר ראוי לחול אלא ע"מ שראוי לפלוט ע"י הגעלה שהיא בליעה גדולה שיהא בה נתינת טעם, וכשהגעיל אע"פ שנשאר בה מעט שאינו נפלט אלא ע"י האור אותו מעט שנפלט אינו אוסר עכ"ל.

החזו"א (יר"ד כא, א) מבאר דבריו וכתב: פירש הריטב"א דאותו היוצא ע"י הגעלה ראוי לחול עליו איסור אבל הבלוע חזק שאין ההגעלה מוציאתו מתבטל ע"י הכלי ואינו ראוי לחידוש איסור והלכך סגי בהגעלה אף אחר שנעשה נותר עכ"ל. ומבואר כרש"י שהשם של איסור בלוע הוא קלוש וההגעלה מפליטה את הרוב והמיעוט שנותר כיון שחל עליו שם איסור בהיותו בכלי מתבטל בכלי. וזהו דין כללי ולא מיוחד לקדשים ונפק"מ בחמץ אם נאמר שהיתרא בלע ונעשה איסור רק בהיותו בלוע היה מספיק להגעיל את כל הכלים שבלעו חמץ לפני הפסח אפילו אם בלעו ע"י האור.

ולעניין חמץ האם נחשב כאיסורא בלע או היתרא בלע הוא מחלוקת ראשונים המקילים סוברים שחמץ הוא כמו קדשים

שאלה:

אברך שכר צימר לבין הזמנים ביישוב דרוזי, הביא עמו כל הנדרש וכשבא להכין דברים למנגל גילה ששכח את הסכין בביתו, ראה שיש סכין של הגוי בצימר אשר מיועדת לשימושים אלו ניקה אותה היטב והגעיל בקומקום, ולאחר שחתך עמה בצל ודברים חריפים ששם בבשר ובסלט נזכר לשאול האם ההכשר מועיל, ואמטו להכי נדון מה ההכשר הראוי לפסח בסכין.

תשובה:

הגמ' בע"ז (דף עו.) ת"ר הלוקח כלי תשמיש מעכו"ם דברים שנשתמש בהן ע"י צונן כגון כוסות וקיתונות וצלוחיות מדיחן ומטבילין והן טהורין (הטבילה היא מדין טבילת כלים ולא מדין הכשר), דברים שנשתמש בהן בחמין כגון יורות קומקומוסין מגעילין ומטבילין והן טהורים, דברים שנשתמש בהן ע"י האור כגון שיפודים ואסכלאות מלבנן ומטבילין והן טהורין ע"כ. חזינן דהכשר הכלי הוא לפי תשמישו ולא יועיל הכשר פחות מתשמישו, ושואלת הגמ' תני חדא השיפודין והאסכלאות מלבנן באור ותני גבי קדשים השפוד והאסכלא מגעילין בחמין, והיאך מהני הגעלה לדבר שתשמישו ע"י האור, מסיק רב אשי דבקדשים היתרא בלע ובכלי גויים איסורא בלע, ואי קשיא בעידנא דקא פליט איסורא קא פליט, בעידנא דקא פליט לא איתא לאיסורא בעיניה. ופרש"י לא חמיר איסור דכשנעשה נותר לא הוי איסור בעיניה שבתוך דופני הכלי היה בלוע ומעולם לא הוכר איסורו ע"כ. והביאור פשוט שכיון

אוסר בנ"ט בר נ"ט כהחזו"א, והיתרא ממש כמו בשר וחלב או קדשים).

אך לעניין הכשר סכין יש שתי גמרות שלכאורה סותרות, הגמ' בפסחים (ל:): שואלת סכינים בפסח מהו וענה לו לדידי חדתא עבדינן והכונה שמלבן את הלהב, ומסיקה הגמ' אידי ואידי ברותחין (הקת והלהב צריכים הגעלה ברותחין). ובגמ' בחולין (ח:): נראה דסכין של גוי צריכה ליבון באור, משמע דסכין צריכה ליבון, ובפסחים למסקנא סגי בהגעלה.

קושיא זו שואל התוספות במסכת ע"ז (עו:): ומתרץ ר"ת דוקא סכין גדולה שדרך לצלות בה בשר ובולעת ע"י האור תמיד צריכה ליבון אך סכינים קטנים שאין דרך לצלות בהם בשר א"צ ליבון, והריב"ם מקשה וחולק שהרי אף בסכינים קטנים פעמים דרך להפוך בהם בשר על גבי גחלים לכן מצריך ליבון אף לקטנים, ור"ת משיב עליו כיון דאינו תשמיש קבוע אין לסכין קטן גדר של תשמישו ע"י האור אלא רק כדבר שמשתמש ברותחין וסגי בהגעלה.

הבית יוסף (י"ד קכ"א סע' ז) מביא את דעת הראשונים ר"ת וריב"ם בנוגע להכשר הסכין ומוסיף את דעת הרא"ש שציידד כריב"ם וכתב הרא"ש דאף לשיטת ריב"ם כיון שאין הישראל משתמש באור סגי בליבון חודה ולא בעינן ליבון כולה, ומסכם הב"י דעת הרא"ש וריב"ם וכתב: נמצא דסכין שיש בו גומות כולו צריך ליבון, ואם אין בו גומות מלבן חודו ומגעיל שאר הקתא והפרזלא עכ"ל הב"י. ועוד מביא הב"י דברי הר"ן שכתב בשם הראב"ד דחמץ הוא היתרא וסגי לסכין בהגעלה ושאר איסורין בעינן ליבון, ומביא הר"ן דעת רש"י דס"ל דסגי בהגעלה (נראה דס"ל דחמץ הוא היתרא בלע), ומביא הר"ן דעת הרמב"ן שחולק וס"ל דחמץ נחשב איסורא בלע אך מקל בסכין מצד רוב תשמישו, וכן הבה"ג סובר דאמרינן בסכין

דבזמן הבליעה הוא היתר ונעשה איסור כשהוא בלוע ולא הוכר איסורו, המחמירים סוברים שחמץ שאני כיון ששמו עליו (תמיד נקרא חמץ) לא נחשב היתרא אלא איסורא. משא"כ בקדשים שם "נותר" שהוא שם חדש נהיה רק כשהוא בלוע ואין להחיל על דבר מועט ובלוע שם איסור. וכיון שהרי"ף והר"ן והרמב"ן והרא"ש והטור ורבינו ירוחם ורוב פוסקים ס"ל דחמץ איסורא בלע ודעת השו"ע (תנ"א סע' ד') כרוב הפוסקים דחמץ כיון ששמו עליו חשיב איסורא בלע. (ומה שהשו"ע הקל במחבת של פסח - סע' יא, והחמיר במחבת של גויים - יו"ד קכ"א הוא מפני שמעיקר הדין סובר שמחבת סגי בהגעלה דיש מחלוקת ראשונים האם מחבת נחשב שימוש באור או שימוש ברותחין וסובר שתשמישו ברותחין מעיקר הדין והכא שיש צירוף נוסף הקל כעיקר הדין, ובמחבת של גויים החמיר ללבן - עיין באור הגר"א על סע' יא).

חשוב לציין שדין של היתרא בלע הוא קולא שמתירה במקום ליבון הגעלה, אך אין זו סיבה להתיר להכשיר כלי שצריך הגעלה בהדחה או עירווי שודאי לא יועיל אע"פ שהיתרא בלע, דכל הילפותא בגמ' הוא על הבלוע שיכול לצאת בהגעלה שמפליטה מכל הכלי ורק מעט נותר אם בלע בליבון כיון שאותו מעט אינו מספיק חשוב לקרוא עליו שם איסור וסברא זו לא שייכת בהדחה שלא מפליט כלל או עירווי שמפליט רק קליפה וכיו"ב, ופשוט. (בבאה"ל סימן תנב ד"ה שאין צריכין, דמשמעות השו"ע דחמץ הוי היתרא בלע דכל הקולא של הגעלת כלים קודם חמישית הוא מדין נ"ט בר נ"ט והרי לא אמרינן נ"ט בר נ"ט באיסורים ולכאורה הוי סתירה בדעת השו"ע, מיישב החזו"א (או"ח קיט סק"ד) דס"ל למרן השו"ע דנ"ט בר נ"ט אינו נחשב כטעם לעניין שיחול עליו שם איסור כי טעם גרוע הוא ע"כ, ויוצא שיש שלוש דרגות: איסורא ממש שלא מועיל בו נ"ט בר נ"ט, חמץ דחשיב כאיסורא אך עכ"פ כעת היתר ונפק"מ שלא

ידועה דעת השו"ע בהלכות הגעלת כלים דאזלינן בתר רוב תשמיש הכלי לעניני הכשרתו (או"ח סי' תנ"א סע' ו) וז"ל: "כל כלי הולכין בו אחר רוב תשמישו הלכך קערות אע"פ שלפעמים משתמשים בהם בכלי ראשון על האש, כיון שרוב תשמישן הוא בעירו שמערה עליהן כך הוא הכשרן" עכ"ל. וחזר להזכיר דין זה בסעיף כה. הרמ"א חולק וכותב שהמנהג להחמיר להגעיל אפילו במיעוט תשמיש, ומביאים האחרונים שאף לרמ"א האוכל לא נאסר בדיעבד אם הכשיר כרוב תשמישו.

ביסוד סברא זו כתב הב"י (על סע' כה) בשם הרשב"א שמדאורייתא רק כלי בן יומו צריך הכשר וכלי שאינו בן יומו הוא גזרה דרבנן אטו כלי בן יומו, וכשחז"ל גזרו הם גזרו רק על אופן התשמיש הרגיל של הכלי ולא על שימושים מועטים, ולכן כלי שאינו בן יומו מכשירו לפי רוב תשמישו.

החזו"א (או"ח ק"ט סקט"ו) מדגיש שלא אומרים רוב תשמישו באיסורים כלומר אם תמיד מבשל מרק היתר ופעם אחת בישל מרק של איסור לא נאמר שכיון שרוב הבישול הוא של היתר אזי א"צ להגעיל אלא ודאי שחייב להגעיל ורק באופן ההכשר אזלינן בתר רוב התשמיש של הכלי ופשוט.

בסדר הכשרת כלים הנקנים מהגוי ביו"ד סימן קכ"א כתב מרן השו"ע בסע' ג וז"ל: "דיני הגעלה וליבון הלא הם כתובים בהלכות פסח" עכ"ל. והשדי חמד (מצאתיו ב"אוצר שדי חמד" על שבת דף מב) כתב וז"ל: מדכתב כן סברתו שלכל הדינים נלמד מפסח לאיסורים ורק היכא שחלוק כגון סכין ומחבת כתבם להדיא ביו"ד (קכ"א).

ובהלכות פסח כתב על סכינים בסע' ג וז"ל: סכינים מגעילין בכלי ראשון ומותרים, וקודם ההגעלה צריך

רוב תשמישו (הוא כתב דמיעוט תשמיש על האור ומיעוט כלי שני וחלק ברותחין והטילו הכשר בינוני ברותחין) ע"כ דברי הר"ן. והב"י מציין להרמב"ם שבהלכות פסח (פ"ה מהלכ' חמץ ומצה הכ"ג) כתב סגי לסכין בהגעלה ואילו במאכלות אסורות (פ"ז ממאכלות אסורות ה"ז) כתב דסכין צריכה ליבון, ורצה הב"י להשוות דעת הרמב"ם להראב"ד דכיון שחמץ היתרא בלע הקל דוקא בחמץ, ובסוף הביא דעת הרשב"א שסיכס בסכינים כמה דעות וכתב סברא חזקה דאי דין הסכינים היה בליבון הוי לגמ' להביא בכרייתא של ליבון האסכלאות והשיפודים אף את הסכינים, וכתב שנהגו בין בחמץ ובין באיסורים להגעילן בכלי ראשון ודיו, ע"כ השיטות בראשונים שמביא הב"י.

ונראה מריהטת דברי הב"י דלמד כהרשב"א והרמב"ן דסגי בהגעלה לסכין בין בפסח בין באיסורים, ומשמע כך שהרי סברת הרמב"ן היא מדין רוב תשמישו והב"י נקט לדינא כרוב תשמישו, ועוד סברת המחמירים בשאר איסורים ומקילים בפסח היא מחמת שס"ל שחמץ חשיב היתרא בלע והב"י סובר שהוא איסורא, ועוד רבו הסוברים שסגי בהגעלה וכן חתם הב"י בדברי הרשב"א ולכן נראה דהכי ס"ל להלכה.

וביון שמצינו בראשונים שסמכו על הכשר של הגעלה אף במקום שפעמים משתמש באור מחמת שרוב תשמישו ברותחין ומכשירים לפי רוב תשמישו והב"י צידד כמותם לדינא, נבאר דעת השו"ע ברוב תשמישו, כל כלי שבלע איסור צריך הכשר ודרך בליעתו כך הכשרו בלע ע"י האור הכשרו בליבון ע"י האור, בלע ע"י בישול הכשרתו בהגעלה ברותחין, בלע ע"י עירוי הכשרתו ע"י עירוי, ואם הגעיל כלי הצריך ליבון או עירה על כלי הצריך הגעלה לא הכשירו כלל (שו"ע סי' תנ"א סע' ד, ה).

קשה לפירושו שיוצא שכל תשמיש של מיעוט השו"ע חושש ורק במיעוט דמיעוט נאמרה הלכה של רוב תשמישו והוא חידוש.

הגר"א בבאורו (תנ"א סק"ג, קכ"א סק"ח) נקט דדעת השו"ע דאזלינן בתר רוב תשמישו תמיד וחמץ לא מיקרי היתרא בלע, ובאמת סכין גדולה של גויים שרוב תשמישה על האור צריכה ליבון מדינא (ודוקא בסכין של גויים שרוב תשמישה על האור באיסורים), וסכין קטנה של גויים מדינא סגי בהגעלה, ומה שהחמיר השו"ע להצריך ליבון אף לסכין קטנה הוא מפני שלא רצה לרדת לפרטי החילוקים בין הסכינים ולכן החמיר עוד וכתב שצריך ללבן כולה אע"פ שנוקטים כהרא"ש דסגי בליבון חודה אף לדעת ריב"ם וכדלעיל, מפני שלא רצה לחלק בין הסכינים. אך לעניין חמץ אין דרך הישראל להשתמש על האור כלל אפילו בסכין גדולה וכדכתב הרא"ש ולכן לא הצריך כלל ליבון בחמץ וכתב דבעינן הגעלה, וכן נראה שלמד המשנ"ב בדעת הגר"א מדכתב (שער הציון כב) על דיני סכינים של שאר איסורין דבסכין קטן הוא חומרא ללבן ובגדול הוא מדינא עיי"ש.

החך יעקב (תנ"א סק"ד) כתב דמה שהקל השו"ע בפסח הוא מחמת שהיתרא בלע והעתיקו המשנ"ב סק"ט, וקשה הרי השו"ע ס"ל דחמץ הוא איסורא בלע ואמאי כאן מצרף דעת האומרים היתרא בלע, ונראה דכיון דסכינים הכשרם קשה יותר משאר כלים מחמת כמה סיבות כגון הקתא והמסמרים שבהם היא מחוברת והלהב שנתון בתוכה ובסכין של גויים יש חשש גדול של שומן שנסרך ולא יוצא בקלות (כמבואר בתוספות חולין ה: ובעוד אחרונים), לכן אע"פ שמעיקר הדין סגי בהגעלה חשש השו"ע באיסורים ללבן, אך בפסח בצירוף היתרא בלע הדר לעיקר הדין של הגעלה, וראיה לזה מדברי החך יעקב עצמו בסמוך בסקט"ו שמציין להני חששות

לשופם יפה במשחזות או בריחיים להעביר כל חלודה שבהם קודם הכשרם, הלכך אם יש בו גומות ואינו יכול לנקותו יפה אין מועיל לו הגעלה לבד וצריך ליבון ע"כ. וכתב המשנ"ב (סק"ט) בשם האחרונים סכינים- בין גדולים ובין קטנים.

א"כ סכינים בפסח מגעילין ודיו, ואם יש גומות מלבנן דההגעלה לא מועילה ללכלוך בגומות והליבון שורפו, שהרי ההגעלה מועילה מדין כבולעו כך פולטו כלומר כשם שנכנס ע"י חום הבישול ההגעלה שאף היא חום של בישול תוציא את הבלוע, ואילו בליבון יש מחלוקת ראשונים הרשב"א ס"ל דהוא נמי מדין כבולעו כך פולטו, והרא"ה ס"ל דהליבון פשוט שורף ומכלה את הבלוע ואף את הבעין, ונפק"מ שבהגעלה צריך שלא יהיה תציצה (כמו חלודה או שיירי מזון שבאו אחר הבליעה) שתפריע לבישול להפליט, ואילו בליבון האש מכלה ושורפת אף את החוצץ ולכן לא איכפת לן מחלודה או שיירי מזון.

ואילו ביו"ד (סימן קכ"א סע ז') בהכשרת כלים מן הגוי כתב וז"ל: סכין ישן בין גדול בין קטן הניקח מן הגוי אם בא להשתמש בצונן נועץ עשר פעמים בקרקע קשה, ואם יש בה גומות או שרוצה לחתוך בה חמין מלבנה או משחזיה במשחזות של נפחים היטב על פני כולה ע"כ.

וקשה מדוע שינה מהאמור בסכינים של פסח והצריך ליבון או השחזה, הרי כבר הקדים שדיני הגעלה וליבון נלמדים מפסח ושם כתב דהגעלה בעינן.

האחרונים עמדו על סתירה זו, ומצינו בזה כמה ביאורים: החת"ס (בהגהות לשו"ע תנ"א ג) כתב דסכין של גוי מיעוטה ולזה כן חשש השו"ע והצריך ליבון אך שימוש של חמץ באור הוי מיעוטה דמיעוטה ולזה השו"ע אינו חושש וסגי בהגעלה, אך קצת

אך הדעת תורה (למהרש"ם) כתב דאף בחריף מותר שהרי יש מחלוקת אם חריף הוא איסור תורה או איסור דרבנן, אם הוא דרבנן אזי הדר דינא של הם אמרו והם אמרו, ואם הוא דאורייתא יכול להיות שרק חילתית הוא חריף ולא שאר מילי ולכן מתיר אפילו במשתמש בדבר חריף.

ועוד יש לדקדק מדברי שעה"צ (תנ"א סק"ג) דהתם רוצה להקל בדיעבד בהכשיר ברוב תשמישו נגד הפמ"ג וכמו שכתבו הרבה אחרונים, ומציין שניתן לסמוך עליהם נגד הפמ"ג באינו בן יומו, ומשמע מדבריו שהאחרונים הנ"ל מקילים בכל גווני אפילו בבן יומו, ועוד יש לדקדק מדוע הראשונים מלבד הרשב"א לא ביארו דדין דרוב התשמיש הוא רק באינו בן יומו ואפילו בכ"י כתב זאת בסעיף צדדי בשם הרשב"א ולא בסעיף העיקרי ובשולחנו הטהור לא הזכיר מאומה ולא הגביל את הכשר של רוב תשמיש באינו בן יומו, אלא ודאי קים להו דהכשר עפ"י רוב תשמיש מהני אפילו בבן יומו ולא חששו שאותו שימוש חריג נעשה באותו היום ועוד לא חששו שבאותו יום ישתמש הישראל באותו שימוש חריג בכלי שאינו מיועד לכך וכן מבואר להדיא במגן האלף (תנא סק"ו), וכמו כן לא הגבילו את השימוש לדברים שאינם חריפים בלבד, דא"כ היה להם לציין זאת להדיא ומדסתמו שמע מינה אין חילוק, ומעין זה שואל הרשב"א על כלי מדין היאך אפשר להשתמש בדברים חריפים ומתריך דרך חילתית הוא מחלייא לשבח ולא שאר מילי.

העולה לדינא: האברך היה צריך ללבן הסכין בכדי להתיר את השימוש בה כמבואר בשו"ע יו"ד קכ"א סע' ז, וכיון שיש קושיה על דברי השו"ע מדוע החמיר בסכין של גוי טפי מסכין בפסח או משאר כלים שבהם נקט שהולכים בתר רוב תשמישו, ולכן תירצו

בסכין וכותב שעדיף לעשות חדשים, ועוד כתב אצלנו שאם בדיעבד הגעיל סכין של איסורים אין לאסור ומשמע דרוב תשמישו לבד מהני באיסורין ללא צירוף נוסף, ושני דינים הללו מעתיק המשנב"ב לדינא.

הפרי תואר (קכא סק"ב) מקשה על דברי הרמב"ם שהצריך בסכין אפילו קטנה של גויים ליבון ובפסח כל סכין סגי בהגעלה וכמו שהבאנו לעיל, ועוד שואל (וכן הרבה אחרונים שואלים) מדוע כתב הרמב"ם "מלבנה או משחיה בריחיים שלה" וכי מה יעזור להשחיז בריחיים והיאך עוזר להפליט הבלוע (והפמ"ג סובר דההשחיה מבלבלת את הטעם וכבר אינו פולט טעם רגיל, והנחלת דוד על חולין ז: ס"ל דמיירי במשחזות של נפחים כלשון השו"ע והסכין מתחמם מאוד בהשחיה והוי כליבון, אך דעת הפר"ת דההשחיה מסירה רק את הבעין ולא את הבלוע), ומסיק הפר"ת בפסח כיון דסכינים של ישראל אין תשמישן באור כדברי הרא"ש והגר"א סגי להו בהגעלה, וסכינים של גויים, גדולים- צריכים ליבון שרוב תשמישן באור, קטנים- מדינא סגי בהגעלה, אך כיון שסכיני גויים נסרך בהם שומן הרבה כדאיתא בתוספות (חולין ה:): ועוד אחרונים וקשה מאוד להסירו, לכן או שילבן ועי"ז ישרף השומן והבלוע, או שישחיז אותו היטב במשחזות של נפחים על פני כולה בכדי להוריד השומן ויגעיל אותו לאחמ"כ, ולא סגי בהגעלה לחוד מחמת השומן הדבוק חזק, ובכדי שלא נטעה ונצריך רק ליבון כתב השחיה דברור שמועילה רק על הבעין ולא על הבלוע וודאי שלאחריה נצרכת הגעלה בכדי להשתמש בהם.

ולעניין הבעל שהינו דבר חריף החזו"א (או"ח קי"ט טו ד"ה ולהאמור) נוקט דלטעמו של הרשב"א דכל הקולא של רוב תשמישו נאמרה באינו בן יומו כיון דחריף מחלייא לשבח הוי כבן יומו ואם ישתמש בכלי בחריף לאחר שהכשירו כרוב תשמישו יהיה אסור אפילו בדיעבד.

ולעניין פסח מעיקר הדין ודאי סגי בהגעלה, והמשנ"ב מביא בשם האחרונים דיש מחמירים לקנות חדשים לפסח והוא מהחק יעקב ועוד שחששו שההכשר לא יעשה כראוי, וכן הביא הכה"ח (אות לו) בשם האחרונים, ולכאורה אף שבגמ' משמע דליבון הרי הוא כחדש הכא כוונתם לחדש ממש, שהרי כתבו שללכן הקתא א"א והמסמרות המחברות דבוק בהם ובחריציהם וכיו"ב, ונראה דהיכול לקנות חדש לחוש להני פוסקים תבוא עליו ברכת טוב, אך מעיקר הדין סגי בניקוי היטב והגעלה לפסח.

האחרונים כמה תירוצים ולרוב האחרונים מעיקר הדין סגי בהגעלה אף בסכין של גוי והכא החמיר מרן השו"ע או מפני שלא רצה לחלק בין הסכינים כדברי הגר"א, או שחשש בסכין טפי דקשה יותר להכשירו כמשמע בחק יעקב, או כהפר"ת שאף לכתחילה יכול להגעילו אם ניקהו היטב, והחק יעקב מתיר להדיא בדיעבד אחר הגעלה וכן המשנ"ב, וכן הכה"ח (אות לח) ואף בגר"א זה החשבון, וכמובן הפר"ת שמתיר בהגעלה ולכן אין לאסור את האוכל שכבר הכין אך עליו ללבנו טרם שימוש נוסף, ואע"פ שבצלל הוא חריף הכא בדיעבד נוקטים כהדעת תורה ועוד שמקילים.

הרב הנודח זלוף שליט"א

כולל 'בית דוד' - תל ציון

בטעם גזירת שחיקת סממנין

שתתרפה, ור' אושעיא מתיר. דרש רבא הלכה כר' אושעיא.

שיטת רש"י

בביאור הגזירה דשחיקת סממנין, כתב רש"י (ד"ה גזירה משום וכו') 'במידי דרפואה גזור רבנן, דאי שרית שום רפואה אתי למישרי שחיקת סממנין, והוא איסורא דאורייתא דטוחן'. ויש להתבונן, האם גזירה זו היא ככל גזירות שבתורה מחשש שהרואים יגיעו לידי איסור, או דילמא זהו איסור ביחס לאדם עצמו.

ונראה, דמגוף דברי הגמ' יש להוכיח דהנידון ביחס לרואים. דמבואר בגמ', דהחילוק בין אדם לבהמה הוא בנראה כמיקר, דהיינו היאך רואים במבט חיצוני פעולה זו, דהרי ביחס לאדם בעצמו הוא יודע

בגמ' 'ת"ש בהמה שאחזה דם אין מעמידין אותה במים בשביל שתצטנן אבל באדם שרי'. והגמ' מבארת, דטעם האיסור מחשש שמא יבוא לשחוק סממנין, ולכן אסור בבהמה. והסיבה שבאדם לא נאסר, מחמת דרגילות של אדם להיות מיקר במים, וממילא מיחזי כמיקר ולא מוכח רפואה. משא"כ בבהמה שאין דרך להכניסה למים, חזינן לה כרפואה ולכן איכא למיגזר משום שחיקת סממנין.

והגמ' שואלת 'ולבהמה מי גזרינן, והתניא היתה עומדת חוץ לתחום קורא לה והיא באה, ולא חיישינן דילמא יצא חוץ לתחום, אמר רבינא כגון שהיה תחום שלה מובלע בתחום שלו', כלומר, ואז גם אם יצא לא יהיה איסור תחומין, ר"נ בר יצחק אמר שחיקת סממנין גופה תנאי היא, דתנאי בהמה שאכלה כרשינין לא יריצנה בחצר בשביל

ברש"י נראה דלא הוצרך להגיע לזה, ואיירי נמי באופן ששם ע"ג עיניו.

שיטת הרי"ף

אולם הרי"ף מבאר, דסיבת הגזירה דשחיקת סממנין היא דמחמת דאדם בהול על רפואתו, הוא מגיע לידי מצב של חוסר שימת לב במעשיו, ואיכא למיחש שמא יגיע לידי שחיקת סמנין, ולכן רבנן ביטלו את האפשרות לעשות רפואה בשבת, דאז יש דבר שימתן את בהלתו והוא לא יגיע לידי שחיקת סממנין [ומכח סברא זו מבאר הרי"ף דשיטת ר' יאשיהו היא דבבהמה ליכא למיחש לזה, מחמת דאין אדם בהול כ"כ]. ומבואר בדברי הרי"ף, דהגזירה היא מחשש שהאדם בעצמו יגיע לידי עשיית מלאכה מחמת בהילותו, ולא מחמת הרואים.

ולפי דרך זו תימה טובא, דבדברי הגמ' מבואר דשרי לאדם לרחוץ במים מחמת דנראה כמיקר, ומאי מהני דהעולם רואה זאת כמעשה היתר, הרי האדם בעצמו יודע שעושה זאת במטרה של רפואה, וזוהי עיקר הגזירה כאשר האדם עושה רפואה שהוא יגיע לידי איסור, והכא סיבת הגזירה קיימת.

ונראה לבאר, דאין כונת הרי"ף לומר דבכל מקרה של צורך רפואה האדם בהול ועובר על איסורים, דהרי בתקנתן לאסור רפואה בשבת יורד החשש [עכ"פ ברמה מסויימת] שהבהילות תביא לידי איסור, וחזינן דיש דברים שגורמים לבהילות לבוא לידי איסור, וקים להו לחז"ל דעיקר הגורם לחשש שיעבור על איסור הוא לקיחת הרפואה בשבת, וא"כ י"ל דכאשר אדם עושה פעולת היתר של רחיצה במים, הגם שהוא יודע שמטרתו רפואה, איכא סברא דליכא למיחש שפעולה זו תגרום לו מתוך בהילות להגיע לידי שחיקת סממנין, ובמילים אחרות - האוירה והמצב

שעושה זאת למטרת רפואה. ויש לדייק הכי גם מדברי רש"י (ד"ה אין מיקר לבהמה) דכתב 'כו"ע ידעי דלרפואה קמכוין ואתי למישרי שחיקת סממנין', מבואר דגדר האיסור הוא חשש שהעולם ילמדו מהיתר רפואה היתר לאיסור טוחן.

והסיבה דליכא למיחש ביחס לאדם עצמו, מבאר האגלי טל (טוחן מו' אות ב') ע"פ דברי הצ"ח (ביצה יד') בסברת הגמ' דשרי לאדם לטבול בשבת ולא חיישינן משום מיחזי כתיקון, מחמת דמיחזי כמיקר. ותמה, הרי האדם עצמו יודע דכונתו לטהרה והיאך שרי, ותירץ דביחס לאדם עצמו אין את הסיבה לגזור, מחמת דאם הוא ת"ח, הוא יודע לחלק, ובעם הארץ, הוא לא יודע מהגזירה, ואם הוא שואל יבארו לו את חילוק הדין. ובע"כ שכל הנידון הוא ביחס לרואים, דהיינו באנשים שאינם יודעים את החילוקים ומחמת ראייתם ילמדו להתיר. וכסברא זו מבאר האגלי טל גם הכא. שו"ר כסברא זו בדברי התוס' רי"ד על הגמ' לקמן (ק):

מיהו תימה, דברש"י לקמן (קח: ד"ה ונותן ע"ג עיניו) פירש 'לדלידיה כיון דאצרכוה לשרותה מע"ש איכא היכרא וליכא למיגזר, ומאן דחזא סבר דרחיצה בעלמא היא', מבואר ברש"י דחיישינן נמי ביחס לעושה עצמו ולא רק ביחס לרואים ודלא כפי שנתבאר. ואולי י"ל דיש לחלק, דבסוגיין איירי שעושה מעשה היתר בשבת ובמחשבתו יודע שמטרתו לרפואה, ולכן בזה סגי הסברא דלעיל דליכא גזירה, אבל באופן שעושה מעשה רפואה, הגם שהוא איש שיודע שאסור לשחוק סממנין, בזה איכא למיחש טפי שעשיית מעשה רפואה יכול להטעותו דמותרת כל רפואה, ולכן ביאר רש"י דכיון דאיכא היכר שרי, אבל מבלי ההיכר לא היה היתר. ויעויין בתוס' (שבת יח. ד"ה ומתרפאת) דהכא איירי שאינו שם ע"ג העין, אלא בצורה שגם בריאים רגילים לשים לתענוג. אולם

ביאור האגלי טל בשיטת רש"י

וצ"ב לפי ביאור רש"י, בגדר גזירת שחיקת סממנין דחיישינן דהרואים לקיחת רפואה יגיעו לחשוב שמוותרת שחיקת סממנין, היאך לקיחת רפואה גורמת לאדם לחשוב שמוותר לעשות מלאכה דאורייתא דטוחן, הרי ליכא עשיית מלאכה כלל בנטילת הרפואה, ומדוע שיחשוב כך וכן תמה באג"ט (טוחן לו' אות ז).

וביאר האג"ט שם כונת רש"י בדרך פילפול, דמצינו ברשב"א שהתיר לחתוך לתרנגולין ירק דק דק לצורך אכילתן לאלתר, וכמו שמצינו היתר בכורר לעשותו לאלתר, ה"נ בטוחן שרי בכה"ג. ולפי"ז אומר האג"ט, דלומד רש"י דיתכן שאנשים יחשבו שרפואה חשיבה כמו אכילה מחמת ההכרח שיש בו כאכילה, ואיכא למיחש שאנשים ילמדו מזה היתר לעשות מלאכת טוחן לאלתר לצורך רפואה כמו שהתירו אכילה, ולכן תיקנו חז"ל לאסור כל מידי דרפואה וזה ימנע מהאנשים לחשוב על צד כזה שרפואה כאכילה שיש היתר לטוחן לאלתר, ומה שכתב רש"י שלקחת הרפואות יגרמו שחיקת סממנין אין הכונה גוף לקיחת הרפואה אלא צורת ההסתכלות של האנשים שרפואה כאכילה, ונראה דאיכא נחותא לדרך זו מדוע נזכר בגמ' דוקא מלאכת טוחן שרק בזה איכא סברת גזירה זו.

ב' ביאורים נוספים בשיטת רש"י

ונראה לומר דרך נוספת בביאור שיטת רש"י, דמבלי ההגבלה ברפואה בשבת מחמת שאנשים יודעים שיש היתר של פיקו"נ לחלל שבת, לא ישימו לב שזהו היתר מיוחד בפיקו"נ, אלא יחשבו שזהו היתר של רפואה שלא אסרה תורה בשבת, וזה יגרום לאנשים לבוא לידי שחיקת סממנין, והחוש יעיד שעדיין מתבלבלים בזה, ולכן גזרו חכמים לאסור רפואה בשבת, וזה יעורר לדעת

שסביב לקיחת הרפואה, היא זו שגורמת לבוא לידי איסור.

ראיה מהטור לשיטת הרי"ף

וכיסוד זה נראה ג"כ לבאר את דברי הגמ' לקמן (ק). 'כל האוכלין אוכל אדם לרפואה', ושואלת הגמ' 'כל לאיתויי מאי, לאיתויי טחול לשיניים ורשינין לבני מעיים', ומבאר רש"י 'כיון דאין דרך בני אדם למיכילניהו אי לאו לרפואה, ומוכחא מילתא וניתסר, קמ"ל המשנה דשרי', וצ"ב כונת הגמ' מהו הקמ"ל, ובפשוטו הכונה היא דלא חשבינן ליה מוכחא מילתא ולכן שרי.

אמנם מדברי הטור (שכח' לז) דכתב 'כל האוכלין ומשקין שרי אע"ג שמוכחא מילתא שעושה במטרת רפואה, מבואר שלמד את הקמ"ל בדרך אחרת, דההיתר הוא גם בכה"ג דמוכח, והסיבה לכך מחמת דרך בריאים לאכול, וזה ברור דאין הכונה דרך רוב בריאים לאכול זאת, דא"כ אמאי אומר הטור 'מוכחא מילתא דהוי לרפואה', ובע"כ דרוב העולם אינו משתמש לאכילה, מיהו מעט אנשים אוכלים כחלק מאכילתם, ונתחדש במשנה דסגי בזה להתיר, וצ"ב אמאי דנים ע"פ מיעוט אנשים.

ונראה לפי המבואר מעלה, דרבנן לא גזרו בכל דבר שלוקחו בשביל רפואה, אלא דוקא בדבר שהגדרתו רפואה, שאז האדם נמצא במצב של רפואה, וזה יכול להובילו לידי שחיקת סממנין, אבל הכא שאדם לוקח דבר מאכל לרפואתו, אע"ג שאין דרך בנ"א לקחתו לצורך אכילה, כיון שהגדרת הדבר הוא מאכל, האדם אינו נמצא במצב של לקיחת רפואות ולכן לא חיישינן לשחיקת סממנין, והכי משמע במשנ"ב (ס"ק קיז) דסיבת ההיתר מחמת דמ"מ אוכל הוא.

היא, דפליגי חכמים ור' אושעיא [יאשיה] בבהמה שאכלה כרשינין האם שרי להריצה בחצר. ובפשוטו נראה שהוא בא לתרץ תירוץ נוסף על שאילת הגמ' שתירה בדין גזירת חכמים בבהמה, ולפי"ז יוצא דאליבא דר' יאשיה שהתיר להריצה בחצר, ה"ה בדין תחומין דלא גזרינן שמא יצא ולכן שרי לקרוא לה, ואליבא דחכמים אסור, וכמו שביאר רש"י בשאלת הגמ' 'ומי גזרינן' דכונת השאלה היא, האם גוזרים במקום פסידא, וממילא התירוץ 'תנאי היא', כונת הגמ' לתרץ שבנידון דידן נחלקו התנאים האם גזרינן במקום פסידא.

אולם בדברי הגמ' לא נראה כך, דהגמ' אומרת 'רנב' אמר שחיקת סממנין גופה תנאי היא, ולא קתני בסתם 'תנאי היא', משמע שהפלוגתא היא בדין שחיקת סממנין דוקא, ולא פלוגתא כללית בדין בהמה, וכן משמע בדברי רש"י שכ' 'תנאי היא. דאיכא דלא גזר שאר רפואות אטו שחיקת סממנין', ולא כתב רש"י דאיכא תנא דלא גזר במקום פסידא כמו שביאר בשאלת הגמ'.

והיה נראה לומר, דכונת רנב"י להביא פלוגתא בעיקר הגזירה דשחיקת סממנין האם גזרו חכמים, וכפשוטו לשונו 'שחיקת סממנין גופה תנאי היא', ואליבא דר' יאשיה ליכא כלל גזירה זו. מיהו נראה דאין לומר הכי, מחמת שמצינו במשניות לקמן (קט: קיא.) דאסור לקחת רפואה בשבת כדין פשוט בלי חולק, ולא נתפרש דר' יאשיה פליג אמתני'. ותו תימה, דבסוגיין רבא פוסק הלכתא כר' יאשיה, ואת"ל דפליג אמתני', היאך יתכן שפסק רבא דלא כסתם משנה. וע"כ נראה דודאי מודה ר' יאשיה בעיקר הגזירה לאסור לקחת רפואות בשבת משום גזירת שחיקת סממנין.

ונראה ללמוד מדברי הראשונים דפשיטא להו דר' יאשיה איירי דוקא בבהמה ולא באדם, ולעולם באדם הדין כמו שמבואר

שההיתר של פיקו"נ הוא היתר מיוחד במצב כזה, אבל שאר רפואה אסור. ומה שכתב רש"י שההיתר של שאר רפואות יביא לידי שחיקת סממנין, אין הכוונה זה בפ"ע, אלא גם מחמת ההיתר של פיקו"נ.

שו"ר כסברא זו בדברי הריטב"א, דמחמת שאדם יש לו חשיבות שמפקחין עליו את הגל, איכא למיחש שיבוא לידי שחיקת סממנין, אלא שהוא פירש זאת בדעת ר' יאשיה באדם, אבל נראה דאפשר ללמוד הכי ברש"י, דאיירי בהו"א דגמ', דהיינו בדעת חכמים, דגם בבהמה גזרו מחמת היתר פיקו"נ באדם.

בדרך נוספת שמעתי מראש הכולל הגאון ר' עקיבא לימן שליט"א, דעיקר הגזירה נאמרה על אדם שלוקח סממנין של רפואה בשבת, ואיכא למיחש משום הרואים שיחשבו שעשה זאת בשבת ויבואו לידי איסור טוחן, וע"ז רש"י מפרש דאיכא למיחש דאנשים יבואו להתיר שחיקת סממנין, אלא שחכמים הוסיפו בכלל גזירה זו, כל צורת רפואה משום לא פלוג, מיהו לשון הגמ' גזירה משום שחיקת סממנין, יותר נראה דאיירינן הכא בגזירה ממש על כניסה למים ולא רק בתור לא פלוג.

שמעתי לתמוה על דרך זו, מדוע רק לקחת רפואה גורמת לחשוש שהרואים יאמרו ששחק בשבת, ואכילה בשבת לא נאסרה מחמת הרואים שיאמרו שבישל בשבת. ונראה לחלק רפואה זה דבר שמצוי שרק באמצע שבת הוצרכו לו, ולכן יש יותר מקום לחשוב שהכינו בשבת. משא"כ דברי מאכל תמיד יודעים לפני שבת שיצטרכו לו, ולכן יש יותר מקום לתלות שהכינו לפני שבת.

ביאור דברי רנב"י 'שחיקת סממנין גופה תנאי היא'

והנה בגמ' שם איתא עוד, שלדעת רב נחמן בר יצחק שחיקת סממנין גופה תנאי

סממנין ממש שאסור. ולפי דרך זו כונת הגמ' 'שחיקת סממנין גופה תנאי היא', הוי הגבלה בגוף הגזירה האם גזרו על כל רפואה.

שיטת הרי"ף בדעת ר' יאשיה

היוצא מן הדברים, נתבאר דפליגי הראשונים בטעם הגזירה. דשיטת רש"י שגורם הגזירה הוא ראיית בני אדם ולימודם להתיר, ושיטת הרי"ף דמחמת בהילות האדם בשעת צורך הרפואה איכא למיחש שיבוא לידי איסור. ובשורש הדבר תרוויהו מודו דפליגי בזה התנאים, ושיטת ר' יאשיה שיש לחלק בין אדם לבהמה, דבהמה ליכא למיגזר מחמת שאינו כהול. ומצינו בב' שיטות הראשונים אופנים שבהם לא גזרו חכמים, והיינו מחמת חוסר הגדרת הדבר כרפואה גמורה, אלא כאכילה או רחיצה דבזה לא גזרו חכמים.

והנה ברי"ף כתב ב' טעמים לסברת ר' יאשיה, א' דצער הבהמה הוי סיבה להיתר, ב' דאינו כהול כל כך. וצ"ב מדוע לא הסתפק הרי"ף בסברא דאינו כהול וליכא סיבה כלל לגזור, ואמאי הוצרך להוסיף צער בהמה. ואולי לא הסתפק הרי"ף בסברא דאינו כהול, מחמת שכתב 'אינו כהול כל כך', משמע שאין דרגת בהילות כאדם אבל איכא דרגא מסויימת של בהילות לאסור, ולכן הוסיף טעמא דצער דהוי סיבה להיתר. ובאגלי טל ביאר דבא הרי"ף לחדש, דגם באופן שהבהמה הולכת למות דודאי איכא בהילות, כמבואר בגמ' בכורות (לג): אפ"ה שרי מחמת סברא זו דצער. והיותר נראה דהסוגיא קודם דיברה התם על דין טירחא בשבת, וע"ז אומר הרי"ף דהכא אין בעיה זו מחמת דאיכא צער בהמה.

ביאור ד' הר"ן בחולה שנפל למשכב

לעיל הובאה סברא לחלק בין לקיחת רפואת סממנין שהוכנו מע"ש, דבזה איכא

במשנה שאסור. והסיבה שביארו כך, מחמת שרנב"ז אזיל על דברי הגמ' קודם, דאיירי בדין גזירה בבהמה, וע"ז אומר רנב"ז, שבדין שחיקת סממנין בבהמה נחלקו תנאים. וכונת רנב"ז 'שחיקת סממנין גופה תנאי היא', היינו לדחות את שאלת הגמ' שמצאה סתירה מתחומין, וע"ז אומר רנב"ז, דגם ברפואה גופה מצינו תנא שונה מבריתא זו.

וברי"ף מבואר כך, דהקולא של ר' יאשיה נאמרה בבהמה מחמת דליכא את החשש בהילות שיש באדם, ובדברי הריטב"א חזינן נמי לדין זה, דבאדם מחמת ההיתר של חילול שבת בשביל פיקו"נ, איכא למיחש לשחיקת סממנין, משא"כ בבהמה ליכא חשש זה.

ועל כן נראה, דגם רש"י שלא פירש בתירוץ הגמ' דאיכא חילוק בין אדם לבהמה, מודה לזה דדברי ר' יאשיה נאמרו רק בבהמה, והסיבה שלא כתב זאת מחמת דפשיטא ליה דעל מה שהגמ' התחילה לדבר בשאלה היא ממשיכה לדבר בתירוץ.

ויש לדון לפי דרכו של רש"י, האם איירי בכל רפואה של בהמה שהתירו או דילמא דיש חילוקי דינים. ושמעתי מהגר"ע לימן שליט"א לדייק מדברי רש"י, שכתב 'דאיכא דלא גזר שאר רפואות אטו שחיקת סממנין', משמע דאיירי דוקא בשאר רפואות, דהיינו כגון ריצה כניסה למים אבל לקיחת סממנין גופה אסור.

ונראה להביא ראיה לדבר - דלא מוכרח דהכל בכלל היתרו של ר' יאשיה - מדברי הריטב"א שהביא צד, דר' יאשיה יחלוק נמי ברחיצה וגם בתחומין מחמת שהגמ' השוותה אותם, ולא נראה שבזה כלל כל רפואות. ואח"כ הביא הריטב"א גם את שיטת ספר התרומה (ס"ו רלז), דלפי ר' יאשיה רק להריצה שרי, אבל לרחוץ במים אסור מכיון שיותר מוכח שעושה רפואה, וא"כ כ"ש לקיחת

הוציא הרמ"א מהב"י היתר לאופן שעושה בעצמו. ויש לחזק הטענה מדברי הב"ח והט"ז, שתמהים על הב"י מה מהני שהגוי עושה, הרי הישראל צורך את התרופה, מבואר שלמדו בב"י שזהו היתר של לקיחה ע"י גוי.

ומצאתי בדרכי משה הארוך, שמבואר בדבריו שלמד אחרת את הבנת דברי הב"י. דעיקר האיסור של רפואה בשבת הוא עשיית מעשה הרפואה, אבל באופן שהרפואה כבר מוכנה והאדם נוטל את הרפואה, לא נאמר איסור. והראיה לכך היא, מהא דהצרכנו גוי בעשיית הרפואה, מבואר שבעצם הלקיחה אין צורך בגוי כלל. והבנת דבר זה היא, שלקיחת רפואה זה דבר שהותר לבריא, ואין בו איסור שבות כלל, וכל מה שנאסר היינו דוקא מעשה רפואה שעלול לגרור איסור. ומה שהוסיף הב"י את ההיכר שיש בגוי, כונתו דאולי נאסור ע"י גוי עשיית רפואה מחשש שיבוא לשחוק סממנין, וע"ז אומר הב"י ההיכר ימנע חשש זה.

ובדרך זה שמעתי בשם הגאון ר' עזריאל אויערבאך שליט"א, לישב את הסתירה במשנ"ב. דבסעיף לז' מבואר דשרי בלי שינוי, ובסעיפים יז', לב', מב', מט', הביא דההיתר יהיה דוקא בכה"ג שיעשה שינוי וכפי שמבואר בראשונים דבעינן שינוי. ואמר הגרע"א שליט"א, דיש לחלק בין עשיית רפואה דלא התירו בלי שינוי, לבין צריכת רפואה דההיתר יהיה גם בלי שינוי.

מיהו, יש לתמוה מסעיף מט' דהפתילה מוכנה והו"ל צריכה בעלמא, ומדוע התם הוצרכו שינוי. וחשבתי לבאר לפי דרך זו, דנטילת תרופה דרך הפה, כיון שהיא מוכנה לא חשבינן ליה עשיית רפואה כלל. משא"כ נטילת פתילה, נהי דמוכנה מעיקרא, לקיחתה בצורה זו דרך פי הטבעת, חשבינן ליה עשיית רפואה שנאסרה בלי שינוי.

למיחש משום שחיקת סממנין, ודלא כשימוש בשאר רפואות.

ושמעתי להוכיח כסברא זו מדברי הר"ן (לט: מדפי הרי"ף על הגמ' קט.), דכתב לחלק בין סכנת איבר - דשרי אמירה לעכו"ם וה"ה כל שבותין, משא"כ בחולה שנפל למשכב - שהותר לו רק אמירה לעכו"ם, ושאני מאית ליה מיחוש בעלמא, דנאסר לו גם דברים שמוותר לבריא. ומשמע להדיא דשרי לחולה שנפל למשכב שאר רפואות. ותימה לפי"ז מהא דבתחילת דבריו כתב הר"ן דההוכחה שבסכנת איבר שרי ליה כל שבותין היינו מהא דהותר לו לקיחת סממנין, והרי בר"ן נתבאר דבחולה שנפל למשכב אע"ג שהותרו לו רפואות נאסר עליו שבותין, והיאך כותב הר"ן שהדברים תלויים אחד בשני.

ושמעתי מהגר"ע לימן שליט"א, דעיקר גזירת שחיקת סממנין נאמרה באדם שלוקח סממנין בתור רפואה, וזהו שבות דרבנן, משא"כ שאר רפואות הוי איסור קל דחששו בחולה שיקח אותם, ולכן הגם שנאסר על חולה שנפל למשכב שבותין, מ"מ הותר לו רפואות, וכך הוכיח נמי האגלי טל (טוחן לח' אות יא' ונקט כך להלכה סעיף יח').

בדיני רפואה לחולה שאין בו סכנה

מתבאר בר"ן וברמב"ן דשרינן לחולה שאין בו סכנה לעשות רפואה [באופנים מסוימים וכנ"ל], מיהו מלאכות דאורייתא לא הותרו אלא מבקש מהגוי ועושה, ורפואה אע"ג שנאסרה למי שיש מיחוש הותרה לחולה וכמו שהותר לבריא.

והנה הרמ"א פסק (סעיף לז') דבחולה שנפל למשכב שרי ליה לקחת רפואה כבריא דלרעבו ולצמא מותר, וכתוב בסוגריים 'ב"י'. ולכא' תימה דבב"י כתב דשרי ליה ע"י גוי מחמת דאיכא היכר שאינו עושה בעצמו, ולכן ליכא למיחש לשחיקת סממנין, וא"כ מהיכן

הקרי תורה

תחרות בני הישיבות



”זכבוד מלכים חקור דבר”

רבות למדונו אבותינו ורבותינו ראשי הישיבות זצוק”ל ויבדלחט”א בדבר חשיבות החקירה, ההעמקה והעיון בלימוד הסוגיות, ובפרט בשנות הישיבה כאשר מלבד הזמן המוקדש לרכישת בקיאות במסכתות הש”ס, הרי ששאר הזמן מוקדש ללימוד בעיון ובעומק, לצירוף יושר המחשבה וחידוד השכל להבנה אמיתית של דברי התורה.

מתוך הבנה זו יצאנו לפני מספר שנים ליישום תכנית ”חקרי תורה”, אשר מטרתה לעודד ולחזק את כוח הלימוד בעיון בקרב בני הישיבות הקדושות, וב”ה התכנית פשטה ברחבי עולם הישיבות כולו.

אל ועדת הבודקים בראשות **הגאון רבי משה כהן שליט”א** - ר”מ ישיבת משכן חיים, הגיעו חבורות רבות מאוד על ידי בני הישיבות פארי החמד אשר השגותיהם ולמדנותם מפליאים עד מאוד. הבחירה בין הזוכים לא הייתה קלה, וההתמודדות על המקומות הראשונים הייתה צמודה מאוד.

בין שיקולי הבחירה נלקחים בחשבון פרמטרים רבים הנוגעים לחבורה המוגשת, ביניהם הבנת האמור בעמקות ובהירות, עומק הסברות והעיון בהבנת דברי המפרשים, רהיטות הניסוח ופריסת הסברות, אורך הדברים ואופן הגשתם ועוד.

שלושת הכותבים הטובים ביותר זכו בתעודה מפוארת המוגשת להם במעמד ראש הישיבה שליט”א, ובמלגה כספית נאה. החבורה שנבחרה כטובה ביותר מוגשת לציבור עמלי התורה כולו בכתב העת הנוכחי, אשר מופץ לעשרות אלפי עמלי תורה בבתי המדרש ומרכזי תורה בכל רחבי הארץ.

תודתנו לבני הישיבות הרבים אשר הקדימו ושלחו מטוב דבריהם כבר לגיליון זה, יצליח ה’ דרכם ועמלם ויזכו לגדול בתורה וביראה לאילני ברבא. ראוי שידעו כי השיקולים לבחירת החבורות מורכבים, וכי העובדה שלא זכו אינה מצביעה כלל על הדברים שהוגשו, אשר היו רובם ככולם ברמה גבוהה ואיכותית ביותר.

יה”ר שתחרות זו תהיה עידוד נוסף לעידוד בנינו לעיונה של תורה ולעמלה ביתר שאת, ונזכה להאהיב בלב בנינו טוב טעם התורה ומתיקות חקירתה, ובה יהגו תמיד.



בפלוגתת רב ושמואל בדין אסו"מ דלא אפקרינהו (ב"ק דף ג' ע"ב)

ענף א' – ביאור פלוגתת רש"י ותוס' לקמן (כח):

יבאר דלרש"י אסו"מ שלא הפקידן ל"ה בור וכל החיוב היו משור

יבאר דלרש"י אסו"מ שלא הפקידן ל"ה בור וכל החיוב היו משור

א בגמ' (דף ג' ע"א) אלא אאבנו סכיננו ומשאו שהניחן ברשות הרבים והזיקו, היכי דמי אי דאפקרינהו בין לרב ובין לשמואל היינו בור, ואי דלא אפקרינהו אי לשמואל דאמר כולם מבורו למדנו היינו בור, ואי לרב דאמר כולם משורו למדנו היינו שור, מאי שנא בור שכן תחלת עשייתו לנזק וממונך ושמירתו עליך, הני נמי תחלת עשייתן לנזק וממונך ושמירתן עליך, אלא תולדה דבור כבור וכי קאמר רב פפא אתולדה דמבעה ע"כ.

ב אמנם התוס' בסוגיין כתבו וז"ל, משורו למדנו - היינו קרן דשן ורגל פטורין ברה"ר, ובאבנו וסכיננו אין לחלק בין תמות למועדות דלא שייך לחלק אלא בבעלי חיים. וא"ת היכי גמר משור מה לשור שכן ב"ח וכוונתו להזיק, ומפרש רשב"ם דאתי מבור ושור ממה הצד, ולקמן גבי הצד השוה דקאמר אביי לאתויי אבנו וסכיננו לא גרס אי לרב דאמר כולם משורו למדנו היינו שור, דלרב א"ש דבמה הצד אתי' כדפרשי'. אבל קשה כיון דמבור נמי יליף לפטורו בהו כלים כבור ולקמן בהמניח מחייב בהו רב כלים גבי נשבר כדו. עכ"ל.

והנה בפשוטו כי אמרינן דלרב אסו"מ שלא הפקידן משורו למדנו, היינו דעיקר מה שחייב בתשלומין על אסו"מ שהזיקו למדנו משורו, וכן הוא להדיא בד' רש"י בסוגיין שכתב, ולרב דאמר - כל תקלה שלא הפקירה משור למדנו, מה שור שהוא ממונו ואם הזיק חייב אף כל ממונו אם הזיק חייב ע"כ. ולהלן מיניה כתב, היינו שור - ולא תולדה דבור נינהו ובשור אמרן לעיל תולדה דשור כי שור, ואפי' לשמואל נמי דאמר תולדה דבור נינהו מאי חזית לאוקומי מילתא דרב פפא אתולדה דבור מאי שנא בור דחייב שכן תחילת עשייתו וכו' ע"כ. והשתא ממש"כ 'ולאו תולדה דבור נינהו' מוכרח דכל עיקר חיוב התשלומין הוא מדין שור כיון דאסו"מ שלא הפקידן אינם תולדה דבור כלל, ול"ש לחייב בהם מדין בור.

ומבואר דע"כ מאי דאמרינן דמשורו למדנו היינו מקרן שחייבת ברה"ר, אבל לא מקרן לחודיה דקרן כוונתה להזיק והני אין כוונתן להזיק, ועל כן בעינן להצד השוה דבור ושור. ובפשוטו נראה מדבריהם דעיקר חיוב התשלומין באסו"מ שלא הפקידן לרב הוא מהצד השווה שישנו בשור ובור, ומשור לחודיה לא הוה מצינן למילף ומבור לחודיה לא הוה מצינן למילף. ולכך הקשו בסוף דבריהם אמאי חייב על הכלים, כיון דמדין שור לחודיה אין לחייב, ומדין בור הא אין חייב על הכלים, וכ"ז הוא דלא כמו שנראה מד' רש"י וכמש"כ.

ויש להוסיף דלשיטת התוס' נמצא דמאי דאמרינן בגמ' משורו למדנו היינו דאף משורו למדנו [ועי' להלן].

יביא פלוגתת רב ושמואל לקמן (כ"ח) ופי' רש"י שם

(ג) ולקמן (דף כ"ח ע"א) שנינו, נשברה כדו ברה"ר והוחלק אחד במים או שלקה בחרסית חייב, ובגמ' איתא, אמר רב יהודה אמר רב לא שנו אלא שטינפו כליו במים אבל הוא עצמו פטור קרקע עולם הזיקתו, כי אמריתה קמיה דשמואל אמר לי מכדי אבנו וסכיננו ומשאו מבורו למדנו וכולן אני קורא בהן שור ולא אדם חמור ולא כלים, והני מילי לענין קטלא אבל לענין נזקין אדם חייב וכלים פטורין, ורב הני מילי היכא דאפקרינהו אבל היכא דלא אפקרינהו ממונו הוא. ופי' רש"י ורב ה"מ - דתקלתו למדנו מבורו. דאפקרינהו - כי בור דסבר רב בור שחייבה עליו תורה בהפקיר רשותו ובורו הוא דחייבתו. אבל לא אפקרינהו ממונו הוא - ומשורו למדנו, הלכך טינוף כלי ממונו דמזיק עבד אבל נזק הגוף קרקע עולם עבדה. ושמואל סבר בהפקיר רשותו ולא הפקיר בורו נמי משתעי קרא ופטר בו את הכלים וכו' ע"כ. ומבואר דפליגי לטעמיהו אי בור שחייבה עליו תורה היינו דווקא בבור ברה"ר שעל עסקי פתיחה וכרייה באה לו, או שהתורה איירי אף בשהפקיר רשותו ולא הפקיר בורו דהיינו בור ברשותו [ועי' להלן].

יבאר דדברי רש"י כביאוד פלוגתת רב ושמואל הם אליבא דרבה

(ד) ומקור הך פלוגתא דמה הוא בור שחייבה עליו תורה הוא לקמן (דף מ"ט ע"ב), דהתם איתא ת"ר החופר בור ברה"י ופתחו לרה"ר חייב וזהו בור האמור בתורה דברי ר' ישמעאל, ר"ע אומר הפקיר רשותו ולא הפקיר

בורו זהו בור האמור בתורה. אמר רבה בבור ברה"ר כ"ע לא פליגי דמחייב, מ"ט אמר קרא כי יפתח וכי יכרה אם על פתיחה חייב על כרייה לא כל שכן אלא שעל עסקי פתיחה ועל עסקי כרייה באה לו, לא נחלקו אלא בבור ברשותו, ר"ע סבר בור ברשותו נמי חייב דכתיב בעל הבור בבור דאית ליה בעלים קאמר רחמנא ור' ישמעאל סבר בעל התקלה וכו'. ורב יוסף אמר בבור ברה"י כולי עלמא לא פליגי דמחייב, מאי טעמא בעל הבור אמר רחמנא בבור דאית ליה בעלים עסקינן, כי פליגי בבור ברה"ר, רבי ישמעאל סבר בור ברה"ר נמי חייב דכתיב כי יפתח וכי יכרה וכו' ור"ע הנהו מיצרך צריכי וכו'. ע"כ. ומבואר דפליגי אמוראי אי בבור ברה"ר כ"ע לא פליגי או דבבור ברה"י כ"ע לא פליגי. ולכא"ל כל מש"כ רש"י דנחלקו רב ושמואל אי גם בבור ברה"י חייב היינו לשיטת רבה, דבבור ברה"ר כ"ע לא פליגי, אבל לשיטת רב יוסף בבור ברה"ר גופא פליגי.

יביא שי' הראשונים בטעם מאי דבור ברשותו ל"ה בור למ"ד

(ה) והנה בשיטת רבה יש להבין דנהי דבור ברה"ר הוא בור האמור בתורה במאי דכתיב 'כי יפתח וכי יכרה', ונהי דממאי דכתיב 'בעל הבור' אין להביא בור ברשותו דיש לפרש דהיינו בעל התקלה, מ"מ מנלן דבור ברשותו אי"ז בור האמור בתורה מטעם דסו"ס בור ברשותו נמי הוא פתחו או הוא כרהו. ובסוגיא שם פליגי הראשונים בזה, דלשיטת רש"י (שם ד"ה כ"ע לא פליגי) הוא מטעם דא"ל בעל הבור לניזק כי אפקרנא לך רשותי לאו לאחיובי אנא בהזיקא אפקרתי, אולם התוס' (דף נ' ע"א ד"ה בבור ברשותו) כתבו דהטעם הוא משום דא"ל תורך ברשותי מאי בעי. והשתא נמצא לכא"ל דהא דאסו"מ שלא הפקירן הווי שור, היינו מטעם דא"א שיהיו בור אחר דבור כזה שהוא

יבאר דלרב אסו"מ הוי שור כיון דליכא קרא המפקיע מדין שור

ז) והנראה בזה, דבאמת מאי דאסו"מ הוי שור אי"ז מחמת דא"א שיהיה בור אלא מחמת דאין סיבה לומר שאי"ז שור, דהנה לשמואל חייבה התורה אף על בור שהוא ברשותו מדין בור, ולכך שפיר יש לחייב על אסו"מ שלא הפקירן מדין בור, ונראה לבאר בשיטתו, דבדין התורה דפרשת בור נאמר דכל היזק שהוא תקלה - אף שהוא ממונו - הרי שהיזק זה נפקע מדין כל ממונו המזיק דעלמא ומעתה הוי בור. והשתא נמצא דלרב דלא מחייב על בור ברשותו שוב ליכא קרא המפקיע כל היזק שהוא תקלה מדין ממונו המזיק דעלמא, והשתא אחר דבור ברשותו [וה"ה אסו"מ שלא הפקירן] ל"ש לחייב עליו מדין בור מהנך טעמי דלעיל, שוב אין בור ברשותו בכלל הפרשה דבור, והשתא הא דהוי שור היינו משום דאין קרא אחר המפקיע אותו מדין שור. ומעתה אין להקשות כלל דהנך סברות אינם שייכות באסו"מ, דסו"ס ליכא פרשת בור במידי דהוא ממונו להפקיעו מדין שור. והשתא מש"כ רש"י בסוגיין דהווי תולדה דשור ולא תולדה דבור היינו משום דליכא קרא להפקיע אותם מדין שור, ול"ש לומר דאפשר דהווי תולדה דבור משום דעד כמה שהם בכלל הפרשה דבור הנה היא מפקיעתם מדין שור וכמשנ"ת. ויש להוסיף בזה, דהנה לכאוי היה מקום לומר בהיפוך, דמעיקרא כל מה שהוא היזק תקלה הוי בור, ובדין שור נאמר דמאי דהוי ממונו אף שאינו תקלה חייב, וכמו"כ כל דבר שהוא תקלה אך א"א לחייבו מדין בור מאיזה טעם דחייב מדין שור, והשתא לפ"ז הא דאסו"מ הוי שור אי"ז משום דהוא בכלל שור, דמעיקר הדין כיון דהווי תקלה הרי הם בכלל בור, ורק מחמת דא"א לחייב בהם מדין בור לכך הווי שור. ואם כנים הדברים הדרא קושייא לדוכתא דכיון

ברשותו א"א לחייב עליו מדין בור מהנך טעמי דלעיל, ומש"כ רש"י בסוגיין דלאו תולדה דבור נינהו הוא לשיטתו בסוגיין בדף כ"ח, דכל מאי דלרב הוי שור היינו משום דבור ברשותו פטור והשתא ליכא לחייב בהו מדין בור, ובע"כ לא הווי אלא שור.

יקשה דהסברות דבור ברשותו ל"ה בור א"ש באסו"מ

ו) אלא דלכאוי דברי רש"י צ"ב, דהלא כל הנך טעמי שנאמרו בבור ברשותו אינם שייכים לגבי אסו"מ, דסברת כי אפקרנא שייכת רק היכא דהפקר הרשות הוא המכשיר את חיוב הנזק, וכמו"כ סברת תורך ברשותי מאי בעי אינה שייכת אלא בבור שהשור נכנס לתוכו ולא באסו"מ. יעויין בתוס' בסוגיין שם שכתבו וז"ל, ה"מ היכא דאפקרינהו - פ"ה דסבר רב דבור שחייבה עליו תורה בהפקיר רשותו ובורו וכו' ומיהו נראה דרב מצי סבר שפיר דהפקיר רשותו ולא בורו נמי חייב, אף על גב דאבנו וסכיננו ומשאו דלא אפקרינהו לא הוי בור לרב, היינו משום דעדיפי מבור ואיכא נמי לחיובינהו משום שור ולחייב בהן את הכלים, אבל בור ברשותו ליכא לחיובי משור דשור ברשותו פטור כדתנן (לעיל דף ט' ע"ב) חוץ מרשות המיוחדת למזיק, לכל הפחות בור הוי ופטור על הכלים, ושמואל דסבר הכא דאפילו לא אפקרינהו הוי בור, מצי סבר דבור ברשותו פטור לגמרי ואפילו בור לא הוי, דמצי א"ל ברשותי מאי בעית וכו' ע"כ. ומבואר דהתוס' פליגי ארש"י דאין מחלוקתם של רב ושמואל באסו"מ שלא הפקירן תלויה במח' התנאים לגבי בור ברשותו, ואפשר דאף שמואל דס"ל דהוי בור בבור ברשותו פטור מטעם דתוך ברשותי מאי בעית, כיון דבאסו"מ ליכא להך סברא כמש"כ. ומעתה שיטת רש"י צ"ב אמאי אסו"מ לא הוי בור כיון דל"ש בהו הנך סברות שנאמרו בבור ברשותו.

פטור שוב אינו לא בכלל הפרשה דבור ולא בכלל הפרשה דשור.

יפּלּפּל כּסּכּרַת כּרּשּׁוּתֵי מַאי כּעֵי כּבוּר וּכּשּׁוּר

(ט) ויש להוסיף דבאמת למ"ד זה דבור ברשותו פטור טעם אחד להם, דהא דשור ברשותו פטור היינו מטעם דתורך ברשותי בעי, כמבואר במשנה (דף ט' ע"ב) דקתני חוץ מרשות המיוחדת למזיק, ובגמ' (דף י"ג ע"ב) אמרינן עלה דאמר ליה תורך ברשותי מאי בעי, וכבר הבאנו לעיל דברי התוס' בדף נ' שכתבו דזה הוא הטעם נמי למ"ד בור ברשותו פטור. והנה הדין דשור ברשותו פטור הוא לכו"ע אף למ"ד בור ברשותו חייב, דר"ע ס"ל דמאי דכתיב 'בעל הבור' היינו בור דאית ליה בעלים, ולא ניחא ליה למימר דהיינו בעל התקלה כמו שפירש ר' ישמעאל, אלא דצ"ב לשיטתו דכיון דחזינן בדין התורה דחייבה על בור ברשותו אף דאיכא להסברא דתורך ברשותי מאי בעי, נחייב נמי בשור ברשותו ולא נאמר הך סברא. אמנם אי משום הא לא אריא די"ל דשאני בור שהוא תקלה ול"ש כ"כ לומר בזה ברשותי מאי בעית כיון דנפל לבור שלא מרצונו ובע"כ ומחמת התקלה גופא, אך שור שנכנס לרשותו ודאי הוא מחמת שלא שמר עליו בעליו, ושפיר איכא למימר ברשותי מאי בעית. אלא דאכתי יש להבין אמאי בכל בור ברשותו ממש אי הוה חייב מדין שור איתא להך סברא דברשותי מאי בעית, כיון דלפי האמת הוי תקלה. ונראה לבאר בזה דכיון דהתורה לא החשיבה בור כזה לתקלה, שהרי לפי מה שנתבאר אם היה חייב ע"ז מדין שור לא היה בזה דין בור, דכל דין בור נאמר אחר דליכא בזה דין שור, נמצא דסברת התורה היא שחפירה כמו זאת אינה נחשבת לתקלה ברשות הרבים, ואין עליה אלא דין ממונו המזיק בלבד, ואף דיש על בעל הבור חיוב לשמור ממונו שלא יזיק, מ"מ אי"ז

דל"ש הנך סברות באסו"מ, שוב הוה בכלל בור שחייבה עליו תורה דהוא בור ברה"ר כיון דהוה תקלה. אולם באמת נראה דא"א לומר כן, דזה ודאי דאי לא הוה כתיב בתורה רק בור לא הוה ילפינן היזק דשור מיניה דאי"ז ענין לזה כלל, אבל אי הוה כתיב בתורה שור ולא בור הוה ידעינן בור מיניה כיון דהוי ממונו, ולכך דין הבור הפקעה מדין השור ולא שדין השור הוא חיוב נוסף בכל מה שא"א לחייב בו מדין בור ודו"ק.

יכּאֵר דּלּהּתּוּס' דִּין כּוּר הוּא הֵיכּא דּלִיכּא דִּין שׁוּר וּלֹא הִפּקּעָה

(ח) אולם מד' התוס' לא נראה כך, שהרי הם ביארו לשיטת רב דהא דמצי סבר דבור ברשותו חייב היינו משום דהכא לא בא אלא לחייב על הכלים מדין שור, ואה"נ דעיקר החיוב תשלומין ניתן היה להילמד מדין מבור, אלא דאז לא היה חייב על כלים, וילפינן משור כדי לחייב על כלים. ואם איתא דעד כמה שפרשת בור נאמרה אף בבור ברשותו - נאמר בזה דכל היזק שהוא תקלה הפקיעה אותו התורה מדין שור כמש"נ, כיצד ניתן לחייב על כל בור ברשותו מדין שור [לולי הדין של שור ברשותו] או על כל אסו"מ שלא הפקירן מדין שור. נראה דלשיטתם באמת לא נאמר בדין בור הפקעת כל היזק תקלה מדין שור, אלא כיון דבכלל בור ברשותו ליכא לחיובי משום שור אחר דשור ברשותו פטור, חידשה התורה דאף בבור ברשותו יהיה חייב מדין בור, אבל באסו"מ שלא הפקירן שפיר הוי שור כיון דל"ש בהו הפטור דשור ברשותו, והשתא שפיר הוה מצינן למילף אסו"מ שלא הפקירן מבור דכיון דהוה תקלה דמו לבור, אלא דכדי לחייב בהם אף על כלים ילפינן להו משור, דבאמת דין בור אינו הפקעה מדין שור אלא נאמר במקום שאין חיוב שור. וכ"ז הוא למ"ד בור ברשותו חייב [וכמש"כ התוס' דשפיר מצי סבר רב כמ"ד זה], אך למ"ד בור ברשותו

ע"כ, וק"ק דאם כל דבריהם נסובו ע"ז אמאי הקשו בנוסח זה, דהיה להם להקשות דסו"ס כיצד ילפינן משור החיוב על כלים, אחר דמבור נמי יליף ואיהו פטור על כלים, כיון דזה הוא כל עיקר הלימוד שבכאן.

יעיר דהצה"ש שכ' התוס' אינו כמו בעלמא ואם כפשוטו קשה

(יב) ובעיקר הצד השווה שהביאו התוס' יש להעיר דלכא' אי"ז ככל הצד השווה דעלמא, דהנה בכלולה נזיקין ישנה להסיבה המחייבת, בנזקי אדם היא מעשיו שהזיקו, ובנזקי ממונו [ולכא' בכלל זה אף נזקי בור אך עי' להלן במה שנכתוב בזה אי"ה באורך] היא מעשיו ממונו שהזיקו, אלא דאכתי בעינן להסיבה לחייב ע"ז, ובשור הסיבה לחייב היא מה שהוא חייב בשמירת בהמתו ולא שמר, והיא גופא מה שחובת השמירה מוטלת עליו שלא להזיק ואינה מוטלת על הניזק שלא להינזק, הוא משום דהשור חשיב מזיק בעצם שהולך ומזיק, ולא ממונו שהזיק גרידא, וקביעת שם המזיק היא מכח החומרא שבו, ובקרבן חומרתה במה שכוונתה להזיק, ובשן במה שיש הנאה להזיקה וכן ע"ז הדרך. [והנה בור חומרתו במה שתחילת עשייתו לנזק, אך יל"ע טובא מה היא הסיבה לחייב בבור ועי' להלן]. והשתא כשנבוא לחייב על אסו"מ מדין שור הנה ליכא להסיבה לחייב, דכיון דאסו"מ אין כוונתו להזיק דזה החומרא שבקרבן שוב ליכא בהו שם מזיק וממילא ליכא להסיבה לחייב על ממונו המזיק, ועל כן בעינן לדין בור. אלא דמדין בור אין אנו באים ללמוד את עיקר החיוב, דזה א"א כיון דהסיבה המחייבת בבור אינה שייכת באסו"מ שלא הפקירן, כיון דבור ברשותו אין בו סיבה המחייבת מדין בור, וכל מאי דמייתנין מבור הוא רק דחזינן דכיון דתחילת עשייתו לנזק חשיב שם מזיק, והיא הסיבה לחייב על נזקי הבור, וממילא אף אסו"מ איכא ביה שם מזיק מה"ט דתחילת

תקלה, ויש על בעל השור לשמור שורו שלא יכנס ברשות אדם אחר, הגם שאין לו לשמור את עצמו מלהינזק ועי'. [ועי' להלן בסו"ד בד' הברכ"ש בזה ומש"כ ע"ד].

יבאר דרש"י ס"ל דדין בור ברה"ד מגלה דבור הוא דין בפנ"ע

(יג) ניהדר למש"כ לבאר בד' התוס', דלפ"ז יש להבין מה היא שיטת רש"י בזה, אחר דבאמת בור ברשותו אינו בכלל שור שנאמר שדין התורה דבור מפקיעה מדין שור, דהא שור ברשותו פטור. ונראה לבאר דכיון דעל בור ברה"ר נמי חייבה תורה, וז"ב דבור ברה"ר אינו דין במקום דאין להחייב דשור שהרי אי"ז שייך לשור כלל כיון דאי"ז ממונו, ובהכרח שנאמר בדין זה דכל תקלה הוי בור והיא פרשה בפנ"ע, והשתא כיון דשני הבורות נלמדים מפסוק אחד אמרינן דאף בור ברשותו הוא דין בפנ"ע, והיכא שיש מקום לחייב מדין שור כמו באסו"מ שלא הפקירן, אמרינן דכיון דהוה תקלה הוה בכלל הפרשה דבור, ובה לא נאמר דין במקום דליכא לחייב מדין שור אלא דין דתקלה הוי בור, וממילא אי"ז בכלל הפרשה דשור.

יעיר בל' התוס' בסה"ד לפמש"כ בדף כ"ח

(יד) ועכ"פ בד' התוס' בדף כ"ח חזינן דמה שאמר רב משורו למדנו אי"ז לעיקר החיוב, דעיקר החיוב שפיר יש ללמוד מדין בור, ומשורו למדנו אף חיוב כלים. והנה כבר הבאנו לעיל דברי התוס' בסוגיין דל"ש לחייב מדין שור לחוד על אסו"מ כיון דאין כוונתן להזיק כי שור, ולפמש"כ בדף כ"ח נמצא דכל דבריהם חוזרים על תוספת החיוב על כלים דהיא אינה ניתנת להילמד מדין שור, ולחייב לזה בעינן להצד השווה שעל ידי החיוב דבור. אלא דבסו"ד סיימו בזה"ל, אבל קשה כיון דמבור נמי יליף לפטורו בהו כלים כבור ולקמן בהמניח מחייב בהו רב כלים גבי נשבר כדו

עשייתן לנזק, ושוב יש לחייב עליהם מדין שור. וזה אינו כהצד השווה דעלמא, דכי אמרינן דמידי אחרינא יוכיח, ואקשינן מה לזה שכן וכו' והיינו דאיכא בזה חומרא אחריתי דאינה בהנלמד, ועל כן אמרינן דהדבר הראשון יוכיח, והשתא אמרינן דבתרווייהו הצד השווה הוא החומרא הקובעת שם המזיק. ובאמת דלשון הצד השווה שכתבו התוס' לא משמע כמש"כ לבאר בדבריהם, וגם לפ"ז מה הקשו דליהוי פטור על כלים, כיון דהמחייב הוא מדין שור ולא מדין בור כלל, ומדין בור ליכא אלא גילוי מילתא דכל מה שתחילת עשייתו לנזק יש בו שם מזיק.

יבאר דאף להתוס' שיטת רב דהוי דין בפנ"ע אך לא הפקעה והם עצמם ס"ל דהוי דין הפקעה כרש"י ולכך הקשו

(ג) ובאמת דמש"כ לעיל דמדן בור ליכא למילף כיון דבור ברשותו ליכא להסיבה המחייבת דבור, הנה כ"ז הוא דוקא אחר דאיכא פרשת שור לחייב על אסו"מ ממנה, אך לולי זה ודאי הוה ילפינן מדין בור כמש"כ התוס' בדף כ"ח. והנה לעיל נתבאר דיסוד כ"ז הוא דס"ל להתוס' [למ"ד בור ברשותו חייב] דדין בור נאמר בכל מה שאין ניתן לחייב בו מדין שור והיינו היכא דהוי ברשות, ולעולם אי"ז דין הפקעה. ובש"י רש"י כבר נתבאר דאיהו ס"ל דכיון דבור ברה"ר הוא ודאי דין תקלה בפנ"ע שוב בכל תקלה איכא בזה דין בור המפקיע מדין שור. והשתא נראה לבאר

דהתוס' נמי ס"ל דבדין בור ברה"ר חזינן דהוא דין תקלה בפנ"ע, אלא דס"ל דעכ"פ אין בזה דין הפקעה מדין שור היכא דניתן לחייב מדין שור, אך מ"מ באמת אי"ז חידוש הנאמר דוקא בכל מקום שאין ניתן לחייב מדין שור, כיון דהוא דין בפנ"ע. וכ"ז אינו אלא לפי האמת כמו שנראה מדברי רב שחייב על הכלים, אך התוס' עצמם היה נראה להם מסברא כשיטת רש"י ממש דהיינו נמי דין הפקעה. ובזה יש לבאר דבריהם, דמה שכתבו דאסו"מ נלמד מבור מהצד השווה הנה הוא מוכרח לפי האמת אף ללא הקושיא דמה לקרן שכן כוונתו להזיק, דכיון דהאסו"מ הוי תקלה, ואיכא דין תקלה בפנ"ע, שוב ישנם ב' סיבות המחייבות את התשלומין על היזק אסו"מ שהניחן ברה"ר, והשתא אף דלא דמי לקרן מ"מ בור יוכיח דאף דאין כוונתו להזיק חייב אף אסו"מ דדמי ליה ממש חייב. ומה שהקשו בסוף הדיבור דכיון דמבור נמי יליף היינו כיון דאיכא להסיבה המחייבת דבור בכל אסו"מ, שוב אין לחייב בכלים, כיון דהם עצמם נראה להם מסברא דהוי דין הפקעה, דאחר דהוי בכלל דין בור שוב אינו בכלל דין שור, אבל לפי האמת מה שנראה מדברי רב שחייב על הכלים הוא דבאמת הוי דין בפנ"ע אך לא דין הפקעה. ובזה יש ליישב הלשון ממה שהערנו לעיל, דה"ל לאקשוויי דסו"ס כיצד ילפינן להחייב כלים משור, דבאמת הנידון בד' התוס' לא היה על החיוב כלים, אלא על עיקר החיוב שהוא נלמד בהצד השווה מבור דאיכא באסו"מ גם להסיבה המחייבת דבור כמש"נ וא"ש.

ענף ב' – בשיטת הרמב"ד לקמן (כה):

ולמ"ד דבור ברשותו חייב הפקיעה התורה חיובו מדין שור והעמידתו בדין בור. אולם לכאו' אין כ"ז עולה בקנה אחד עם מש"כ הרשב"א לעיל (דף ב' ע"ב) דהנה הוא כתב שם וז"ל, ואי קשיא לך דמשמע דאין עונשין מן

יביא ד' הרשב"א (ב): דבור חידוש ואינו נלמד משור ודלא כהנ"ל
 (ד) הנה לעיל נתבאר דבין לרש"י ובין לתוס' לולי דין בור כל כורה בור ברשותו היה מתחייב עליו מדין שור כיון דהוא ממונן,

ליה, וכשהפקיר רשותו והפקיר בורו הוא פטור, אבל הנך כיון דלא מפקר להו ודעתיה למשקלינהו מהתם, ממוניה הוא וכקרן מועד דמו שדרכן להזיק בשור המועד. ולשן ורגל ליכא לדמויינהו לפטרן ברשות הרבים, דהנהו ברשות קאזלי התם ומאן דמנח פירי או כלים התם איהו פשע בנפשיה, אבל האי לאו ברשות מנח להו ודמי כמי שכוונתו להזיק בקרן מועדת דשכיח היזיקה. אי נמי הכי קאמר היכא דלא אפקרינהו מזיק בממונו הוא, ואהני ביה פשיעות גופו לחייבו נזק שלם וברשות הרבים. הראב"ד ז"ל. וכן כתב הרשב"א ז"ל דאתיא מקרן מועדת, דכיון שהם מוכנים למועדי רגל הרי הן כמועדים להזיק, ואף על פי שאין כוונתן להזיק אהני להו פשיעותא דידיה כאלו כיון בהיזקן. עכ"ל.

יבאר דתכונת האסו"מ אינה שונה מתכונת הרגל לגמרי

טז) ובתחילה הקשה לרב דאמר משורו למדנו מאיזה אב אתו, דאי משן הא אין הנאה להזיקה, ואי מרגל הא פטורה היא ברה"ר, ומה שלא הקשה ג"כ דאי משן הא פטורה ברה"ר הוא משום דניחא ליה למימר דלא דמו אהדדי כלל, וברגל שתכונותיהם שוות כתב דחלוקים הם בדיניהם. אך קשה דלאחמ"כ כתב דרגל היזקה מצוי והני אין היזקם מצוי. ונראה דאסו"מ היזקם מצוי ואין היזקם מצוי, ולכך מתחילה לא הקשה מכח התכונה אלא רק הוסיף בקושייך זו, דהנה לעיל (דף ו' ע"ב) איתא דהבור היזקו מצוי, ורש"י שם כתב, מאי שנא בור שכן הזיקו מצוי - שדרך שנופלין שם בהמות, ואי קשיא הא מילתא דאמרן לעיל דרגל הזיקה מצוי ולא בור, לאו פירכא היא דבור הזיקו מצוי אבל אינו מצוי כ"כ כי רגל שכל שעה היא מהלכת ע"כ. ומבואר דבור היזקו מצוי קצת, ואפשר דכל תקלה נמי היזקה מצוי קצת ואסו"מ בכלל אלא דאכתי אי"ז כמו רגל, ולכך מתחילה הקשה מחילוק

הדין אף בניזיקין, וכדאמר' במכילתא תניא כי יפתח איש בור או כי יכרה אם על פותח חייב על כורה לא כ"ש ללמדך שאין עונשין מן הדין, מסתברא לי דלא אמרו כן אלא בניזיקין בור מפני שהוא חדוש, וליכא בכלהו ניזיקין דכותיה, לפי שאין דרכו לילך ולהזיק, ועוד שאינו שלו ואפ"ה עשאו הכתוב כאילו הוא שלו, ועוד שהניזק בא לרשותו של מזיק דהיינו חלל הבור, ואין עונשין מדין כזה שאין לך בו אלא חדושו, אבל שאר ניזיקין שממונו הולך ומזיק עונשין בהן מן הדין וכו' ע"כ. והנה אף דבבור ברשותו ליכא להך רבותא דעשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, מ"מ איכא לאידך רבותא דאינו הולך ומזיק, ומש"כ דהניזק בא לרשותו של מזיק זה אינו אלא בבור ברשותו, ומ"מ מבואר דאפי' מן הדין אין לענוש על בור כזה וכ"ש שלא ללומדו מדין שור מחמת דהוא ממונו.

יביא ד' הראב"ד והרשב"א לקמן דף כ"ח

טז) נראה דהרשב"א אזיל לשיטתו במש"כ בסוגיית בדף כ"ח, ותחילה נקדים דברי השיטמ"ק שם בשם הראב"ד שכתב וז"ל, ורב הני מילי היכא דאפקרינהו - קשיא לי לדעת רב דמחייב על המים משום שורו מנא תיתי אי משן אין הנאה להזיקו, אי מרגל תינח ברשות היחיד ברשות הרבים ליפטר ברגל, ועוד היכי שכיח היזיקיהו והלא אינם זזין ממקומם אבל הרגל הולכת ודורסת ושוברת ומלכלכת ושכיח היזיקה. ועוד הלא רב מודה בהפקיר רשותו ולא הפקיר בורו שחייב משום בור כדאיתא בפרק הפרה, ומאי שנא הני מההוא בור, והרי כשהניחם ברשות הרבים נמי שהפקיר רשותו הוא שיכולים בני אדם ללכת סביבותם, והבור שלו וגם אלו שלו הן, וכמו שפטור באותו הבור על נזקי כלים ובמיתת אדם למה לא יהיה פטור באלו. ואיכא למימר שאני הפקיר רשותו ולא הפקיר בורו מהנך, דההוא דעל כרחך מיבטיל ליה התם ואף על גב דלא מפקר

הדינים ולאחמ"כ מחילוק התכונות וכמש"כ. [ובעיקר הגדרת התכונה דהייזקו מצוי יעוי' בד' הרמב"ם בפיהמ"ש ריש פ"ב, דמצוי קאי אפועולת ההיזק שהיא באה ע"ד הרוב, והא דהוי חומרא היינו משום דהמזיק קיים תדיר וחסר הניזק, והנה בבור אף חסר מעשה ניזק שילך אל הבור להניזק. ומלשון הראב"ד משמע דהרגל מצויה כיון דהרגל הולכת ופועלת טובא אך הבור אינו זז ממקומו, וצ"ע בזה].

יבאר דע"י הפשיעה דמי לשור וכמש"כ הרשב"א

(ז) ובתחילת דבריו לא הקשה דאף לקרן לא דמי כמש"כ התוס', אך בסו"ד ביאר לזה דכיון דלאו ברשות קא מנח להו דמי כמי שכוונתו להזיק, ויש לבאר לזה לפי מה שמבארים דכוונה להזיק אינה כוונה להרע, אלא פעולה ישירה ביחס לנזק, וכ"ז נצרך בבעל חיים דלולי מה שפעל בכוונה ישירה שוב אי"ז אלא התעסקות בעלמא, אבל אסו"מ שאינו פועל כלל, עצם מה שתחילת עשייתו לנזק חשיב שכל מה שנפעל מחמתם והיינו התקלות הינם בגדר כוונה להזיק. ובתירוצו השני כתב דלעולם אף אם נאמר דאסו"מ לא דמו לקרן מ"מ הוו ממונו שפשע בו ומטעם זה הוא מתחייב. וכבר נתבאר לעיל דהמחייב של קרן הוא ממונו המזיק, וכל שאי אפשר לכוללו בשן ורגל [כגון אסו"מ] ממילא יש לחייבו מדין קרן. אלא דלעיל כתבנו דבעינן חומרא כל שהיא, ומד' הראב"ד אין נראה דהלימוד מקרן הוא בצירוף החומרא דבור דתחילת עשייתו לנזק, [ואף דבתירוצו הראשון נתבאר דכל מה דחשיב דאיכא כוונה להזיק הוא משום מה שתחילת עשייתו לנזק, אמנם אין כ"ז בתירוצו השני]. ונראה מדבריו דהחומרא שבכאן היא עצם הפשיעה בהנחתם ברה"ר, ומה שאין כן בכל ממונו המזיק, ועי' בזה

להלן. ומד' הרשב"א שם מבואר כתירוצו הראשון של הראב"ד, והשתא הנה כל מש"כ דאין עונשין בבור מן הדין הוא ודאי דוקא לענין כורה שלא היה נלמד מפותח, אך ז"ב דאסו"מ שהפקירן דלכו"ע נלמד מדין בור, והיינו משום דכו"ע ס"ל דבור שדיברה בו תורה אי"ז דוקא בחפירה אלא בכל תקלה שהיא. ובאמת דצ"ע מ"ש כורה דאינו נלמד מדין פותח לאסו"מ שנלמד מדין בור, והלא אם לא הקפידה התורה רק על תקלה הרי בכרייה איכא תקלה כמו בפתיחה, ואם הקפידה התורה על פתיחה דוקא ולא על כל דבר אחר אף החמור ממנו א"כ מה"ת לרבות אסו"מ. ושמא י"ל דאחר דכתבה התורה דין פותח ודין כורה, בזה גופא גילתה דא"צ דוקא האופן של הפתיחה אלא כל תקלה במשמע וממילא אתי נמי בור. ועכ"פ אסו"מ ודאי מבורו למדנו. אלא דאכתי קשה כיצד ניתן ללמוד אסו"מ משור אחר החידושים של בור, אך לפמש"כ בדף כ"ח אכן מעצם מה שהוא ממונו ל"ה בור אלא רק מחמת הפשיעה שבדבר, דהיא הגורמת שתהיה בכאן כוונה להזיק. [ואכתי צ"ע, שהרי אף לגבי פתיחה וכרייה איירינן בכרייה שיש בה פשיעה כי הכא ואעפ"כ קאמרינן דאיכא בבור הנהו חידושי, ומבואר דפשיעת החפירה אינה באה במקום זה, ובכ"א היא קושייא בעצם].

יבאר דשי' הראב"ד דפטור כלים הוי דין בכל תקלה

(יח) והנה בתוך דבריו הקשה הראב"ד דרב מודה לשמואל דבור ברשותו חייב עליו מדין בור, [אף דבאסו"מ כה"ג פליג עליה וס"ל דלא הוי בור], וא"כ כמו שפטור בבור ברשותו על כלים ה"נ יהיה פטור על כלים באסו"מ שהניחם ברה"ר, כיון דדמו להיכא דהפקיר רשותו ולא בורו ממש. ויל"ד טובא בקושייתו, דלכאו' עצם שאלתו צ"ב דמאי קשיא ליה

פטור על כלים אי"ז מחמת דין הפקעה דל"ש לחייב שם מדין שור כמש"כ. נראה דהראב"ד ס"ל צד שלישי בזה, דלעולם דין בור אינו דין הפקעה, אמנם דין פטור כלים לא נאמר בדין בור אלא בדין תקלה, וכיון דאסו"מ שלא הפקירן נכלל ג"כ בדין תקלה, ממילא חל ע"ז הפטור דכלים, ול"ש לחייב על כלים מכל דין אחר, שזהו הדין הנאמר בפטור כלים. ולכך דימה אסו"מ לבור ברשותו, דהתם נמי פטור על כלים כיון דהוי תקלה ובכלל דין בור שחייבה עליו תורה, ובעיקר בכלל דין תקלה דהיינו בור שפטרה בו תורה כלים ועי'. ולכך תי' דכיון דדעתיה למשקלינהו דמי לשור והשתא אין בזה דין תקלה כלל.

שיהיה פטור על כלים באסו"מ כמו בבור, והלא לכך יליף רב משורו כדי לחייב על כלים. ואי קשיא הא קשיא אמאי לא נחייב בכל בור ברשותו נמי על כלים מדין שור, אמנם הא לא קשיא דהא שור ברשותו פטור וכמש"כ התוס', וזו אינה שייכת באסו"מ, והשתא לק"מ. ובהשקפה ראשונה היה נראה לבאר בשיטת הראב"ד, דאיהו ס"ל דבדין בור נאמר דין הפקעה מדין שור, ולכך הקשה דיפטור על כלים אחר דהוי ממש בור והוי תקלה ונאמר בזה דין הפקעה לדין שור והשתא אין לחייב ע"ז כי אם מדין בור ולפטור על כלים. אך אי"ז נראה שהרי הקשה שיהא פטור על כלים כמו שבבור ברשותו פטור על כלים, ובבור ברשותו מה שהוא

ענף ג' – המתסעף בגדדי בור

יצדד דהסיבה לחייב בכבוד היא עצם החפירה ולא אי השמירה

ב) רק דאכתי יל"ע שמא הסיבה לחייב בכבוד על הנעשה בכבוד חלוקה היא מהסיבה לחייב שבשור, דבשור הסיבה לחייב על מה שממונו הזיק א"א שתהיה מחמת עצם העמדת השור ברה"ר, כדאמרינן בגמ' (דף ו' ע"ב) שור יוכיח, ופי' רש"י שברשות ב"ד הוא מהלך ברה"ר שהרי כל אדם יש לו רשות בכך ע"כ, אבל בכבוד יש לצדד דהסיבה לחייב על הנעשה בכבוד היא מחמת עצם החפירה דלזה אין לו רשות כיון דמעמיד מזיק ברה"ר או סמוך לרה"ר, ואף דבשור נמי מעמיד מזיק ברה"ר הוא, מ"מ כך הוא דרכו של עולם דא"א שתהא הנהגה אחרת, ולכך עצם העמדת השור היא ברשות אלא שיש לו לשמור עליו, אך בכבוד אין הדרך לאחסן דברים בכבוד שהוא ברה"ר או שהוא סמוך לרה"ר המהווה תקלה, ושוב עצם החפירה אינה ברשות ולכך מחייבים אנו אותו על הנעשה בכבוד. והשתא כיון דאין לו רשות

יבאר דלכא' חיובא דבור הוא כעין החיוב דממונו המזיק

יט) ואעיקרא דמילתא יש לדון טובא מהו גדר החיוב בכבוד, דהנה מצאנו ב' מיני מחייבים בנזיקין, הא' הוא אדם המזיק דהמחייב הוא מעשיו שהזיקו, והב' הוא ממונו המזיק דבזה חקרו אם אי השמירה היא המחייבת או מעשיו ממונו, וכבר הארכנו לעיל בזה והובאו דברי הגרש"ש דהמחייב הוא מעשיו ממונו בתנאי אי השמירה, והיינו דהשמירה היא הסיבה לחייב על מעשיו ממונו דלולי זה אין לו שייכות לנזקי ממונו, ולעיל נזכר ביאור נוסף ע"ד זה. ובנזקי בור יל"ד בזה, דהנה זה ודאי דהמחייב אינו מעשיו שהזיקו שהרי מעשיו לא הזיקו כלל, אלא רק גרמו כדאמרינן בגמ' (דף ו' ע"א), וע"כ בהשקפה ראשונה נראה דהחיוב בכבוד הוא משום ממונו המזיק, והיינו דהוא מתחייב על הנעשה בכבוד כמו שהוא מתחייב על מעשיו ממונו.

לחפור שוב אין לומר להסיבה לחייב היא מה שלא שמר על החפירה, דהתביעה היא קודם לזה עצם החפירה. [אך דין שמירה בפנ"ע ודאי איכא לענין שאם עבר וחפר שיש לו לשמור את החפירה, כדקתני במתני' ושמירתן עליך, וע"ע להלן].

יבאר ע"ד האמור גדר מ"ש דבור תחילת עשייתו לנזק

כא) ויש להוסיף בזה, דהנה בגמ' (דף ו' ע"א) אמר אביי דהצד השוה שבהן אתא לאתויי אבנו סכינא ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו, ואקשינן דאי בתר דנייחי בין לרב בין לשמואל היינו בור, ומ"ש בור שכן תחילת עשייתו לנזק וממונך ושמירתן עליך הני נמי תחילת עשייתן לנזק וממונך ושמירתן עליך. ורש"י כתב, היינו בור - דתרוייהו אמרי כל תקלה שהפקיר נפקא לן מבור דחייב, דכי היכי דחיובא דבור הוא ברה"ר דהוי הפקר, כדאמרין בפ' שור שנגח את הפרה שעל עסקי כרייה ופתיחה באה לו, אף כל תקלתו שהפקיר חייב, דהא נמי תחילת עשייתן לנזק דהוה ליה לאסוקי אדעתיה דסופו ליפול ברוח מצויה ע"כ. והנה היכא דהאסו"מ עודם בגג ליכא בהו שם מזיק עד שיפלו ע"י הרוח, ואעפ"כ מיקרי דתחילת עשייתן לנזק. ונראה דביאור מאי דאמרין דבור תחילת עשייתו לנזק אי"ז ענין לכוונת האדם העושהו, דאף בור שכיוון בו להשתמש אכתי תחילת עשייתו לנזק הוא, והיינו דכל מה שמצד עצמו הרי הוא עומד לנזק כמו לשאר דברים חשיב דתחילת עשייתו לנזק. ולכך שור שמצ"ע עומד לחרישה ושאר מלאכות אף דהוי מזיק בעצמותו מ"מ אין עיקר מציאותו לנזק אלא לתשמישים, אולם בור אף היכא דמשתמש בו סו"ס עומד להזיק כמו מה שעומד לשימוש, שהרי אפשר להשתמש בבור שאין בו תקלה, וכשיש בו תקלה הרי הוא עומד גם לזה. ונראה יותר דלא חשיב שעומד

כלל לדברים אחרים מצ"ע כי אם לתקלה, כיון דניתן להשתמש בו במקום שאינו תקלה, וכן משמע הלשון דתחילת עשייתו לנזק ולא לדבר אחר. ולכך אסו"מ שבראש גגו אם עשויים הם ליפול ברו"מ חשיבי דתחילת עשייתן לנזק, דמצ"ע עומדים הם להזיק אחר דהרוח כיון דמצויה היא הרי היא מגדירה את מצב החפץ שהוא כעומד ליפול, ולכן אף דאכתי אין בו שם מזיק מ"מ תחילת עשייתו לנזק, ואכמ"ל בזה.

יביא ד' רש"י לק' (נג) דעבירת החפירה היא קלקול רה"ר

כב) ומ"מ מד' רש"י לקמן (דף נ"ג ע"ב) לא נראה כך, דהתם אמרינן דאם נפל לפניו מקול הכרייה חייב, ואקשינן דהכורה גרם ליה והוא עצמו פטור דהוי גרמא בעלמא, ורש"י שם (ד"ה נפל) כתב וז"ל, וכשאין הכורה בעל הבור עסקינן אלא שהוא שכירו, וכגון שהיתה בור כרויה ועומדת קודם לכן דאי האי כרייה הוי כורה חייב דאין שליח לדבר עבירה דאסור לקלקל רה"ר ע"כ. וממאי דלא קאמר דאיכא עבירה בעצם מה שמעמיד תקלה והזיק ברה"ר, נראה דכל מה שהחפירה אינה ברשות [כדאמרין בגמ' בדף ו'] היינו משום שמקלקל ברה"ר, אבל לא מחמת העמדת התקלה.

יצדד דהחיוב הוא על ההעמדה וידחה לזה ממה דעשאו ברשותו

כג) ובאמת דיש מקום לצדד דחיובא דבור הוא חיוב שלישי והיינו העמדתו המזיקה, ויש להקדים דהנה לקמן (דף כ"ב ע"א) פליגי ר' יוחנן וריש לקיש אי אשו משום חיצוי או משום ממונו, והקשו שם הראשונים [יעוי' בתור"פ שם] אמאי לא נימא דחייב על אש משום אש, ועי' במש"כ בזה שם לבאר דליחייב על אש משום העמדתו המזיק. והנה בהך חיובא יש להעמיד ב' צדדים, אם החיוב הוא על גוף ההעמדה, או על מעשי העמדתו כמו

שדחף את חבירו לבור בעל השור חייב בעל הבור פטור, רבי נתן אומר בעל השור משלם מחצה ובעל הבור משלם מחצה. ועוד איתא שם, אמר רבא הניח אבן ע"פ הבור ובא שור ונתקל בה ונפל בבור באנו למחלוקת ר' נתן ורבנן ע"כ.

יביא פלוגתת הראב"ד והרמב"ן בדין הניח אבן כשפת הבור

כה) ובמלחמת ה' להרמב"ן (דף כ"ג ע"ב מדפי הרי"ף) כתב וז"ל, אבל יש להקשות לרב דאמר בור שחייבה עליו תורה להבלו הא לחבטו פטור, אמאי מי גרע ממניח אבן ע"פ הבור דחשבינן ליה כשור שדחף וכו'. וזו הקושיא צריכה לפנים, אלא שיש לומר דלא דמי דבשלמא אבנו סכיננו ומשאו שנתקל בהם הם שדחפוהו בקרקע עולם ודינם כשור שדחף, דהיכא דליכא לאישתלומי מבור משתלם משור לכ"ע, אבל בור אף על פי שהוא גרם לו שהרי חפר שם, מ"מ לא נתקל בגוף מעשיו אלא העפר שנסתלק משם הוא הגורם וכו', כך פי' ה"ר אברהם בר דוד ז"ל. ואני אומר שלא חייבו הדוחף אלא בממונו כגון אבנו שלא הפקירה שהוא חייב על הדחיפה כשור, אבל בור שהפקירו אינו חייב על הדחיפה כיון שלא הוזק אלא בקרקע עולם, ולא חייבתו תורה אלא בהבלא דכתיב ונפל עד שיפול דרך נפילה, ובבור ברשותו הא מודה רב וכו' עכ"ל. הנה מתחילה הביא פי' הראב"ד דבאסו"מ אף היכא דהפקירן מחייב על דחיפתם כמו בשור, והיינו דמתחייב על הנעשה בבור כמו שמתחייב על מעשי השור, ומשא"כ בכל בור דעלמא דא"י דחיפה ממש אלא היעדר העפר הוא הגורם את החבטה, וא"כ מעשה דחיפה ליכא, ומעשה חבטה הלא נעשה ע"י קרקע עולם. והוא פי' דכל מאי דאמרינן דבהניח אבן ע"פ הבור מחייב אי"ז מדין בור אלא מדין שור ואירי באבן שלא

על מעשי ממונו המזיק. ולהצד דהחויב הוא על עצם מעשה ההעמדה הנה המחייב הוא מעשיו ולא מעשי העמדתו, אלא דאינו מחוייב על מעשיו שהזיקו אלא על מעשיו שהעמידו את המזיק. ויש להוכיח דלא כצד א' דהנה לקמן (דף כ"ט ע"ב) איתא, אמר רבי אלעזר משום רבי ישמעאל שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה ע"כ, ואם המחייב הוא מה שהעמיד את המזיק למה הוצרכה התורה להעמיד את הבור ברשותו של האדם. אך אם המחייב הוא מה שהעמידו הזיקה כעין החיוב בממונו המזיק, מדין התורה גופא מוכח דלא סגי במה שהעמידו מזיקה לחייב אותו אם לא שעשתה התורה לבורו כאילו הוא ברשותו.

יביא פלוגתת רב ושמואל לק' (נ:) ושאר מימרות שבגמ'

כד) ולקמן (דף נ' ע"ב) איתא, אמר רב בור שחייבה עליו תורה להבלו ולא לחבטו, אלמא קסבר חבטה קרקע עולם הוא דמזקא ליה, ושמואל אמר להבלו וכ"ש לחבטו וא"ת לחבטו אמרה תורה ולא להבלו, התורה העידה על הבור ואפילו מלא ספוגין של צמר. ולהלן מיניה (בדף נ"ב ע"א) שנינו, נפל לפניו מקול הכרייה חייב לאחריו מקול הכרייה פטור. ובגמ' (כע"ב) איתא, אמר רב לפניו לפניו ממש לאחריו לאחריו ממש וזה וזה בבור, רב לטעמיה דאמר רב בור שחייבה עליו תורה להבלו ולא לחבטו, ושמואל אמר בבור בין מלפניו בין מלאחריו חייב, שמואל לטעמיה דאמר להבלו וכל שכן לחבטו, אלא היכי דמי לאחריו מקול הכרייה דפטור, כגון דנתקל בבור ונפל לאחורי הבור חוץ לבור. ועוד איתא שם, הא מגי רבי נתן היא דאמר בעל הבור הזיקא קא עביד וכל היכא דלא אפשר לאשתלומי מהאי משתלם מהאי, דתניא שור

הפקירה, ונראה דס"ל דאף באבן שהיא פועלת הדחיפה אכתי היזק החבטה מתייחס אל הקרקע והיא הרי קרקע עולם.

יבאר ד' התוס' בסוגיין דנישוף בקרקע וכר"פ ובזה ל"פ הרמב"ן

כו) ויש להוסיף בזה, דהנה התוס' בסוגיין כתבו וז"ל, בין לרב בין לשמואל היינו בור - וא"ת הא רב אית ליה לקמן בור שחייבתו תורה להבלו ולא לחבטו, וי"ל דהתם משום דקרקע עולם הזיקתו אבל הכא חבטא דידיה הוא ע"כ. ומבואר דקשיא להו בכל אסו"מ דל"ש ביה היזקא דהבלא לרב היכי מחייב עליה משום בור, ותיצרו דבבור ה"ט דפטור כיון דקרקע עולם הזיקתו אבל באסו"מ החבטה היא דידיה, והיינו של האסו"מ. ורגילים לבאר דהכא עסקינן בנתקל באבן ונישוף באבן דבהא ליכא היזק חבטה מקרקע עולם כלל. אולם יעוי' בתוס' ר"פ לקמן (דף כ"ח ע"ב) שכתב, וא"ת ובדאפקרינהו היכי מחייב להו רב מטעם בור הא לית להו הבל אלא חבטו ורב הוא דאמר להבלו ולא לחבטו. וי"ל דלא קשה מידי דטעמא מאי אמר רב ולא לחבטו היינו משום דחבטו קרקע עולם הזיקתו ולא הבור אבל באבנו וסכינו הבור עצמו עושה החבט ולא קרקע עולם ודמי להא דאמרינן לקמן מודה רב בבור ברשותו משום דאמר ליה החבטא דידך הוא. ע"כ. ומבואר דשפיר נחבט בקרקע מכח האסו"מ, אלא דהיזק החבטה אינו מתייחס אל הקרקע אלא האבן עצמה עושה החבט. ונראה שכן כוונת התוס' שהרי כתבו 'חבטה דידיה הוא' ואי לנישוף באבן כוונתם אי"ז ענין לחבטה, ומל' זה נראה טפי כד' ר"פ דהחבטה מתייחסת אל האבן והיא שלו. והנה בהשקפה ראשונה היה נראה לתלות נידון זה בפלוגתת הראב"ד והרמב"ן, דלהרמב"ן ע"כ יל"פ דכל היזק האסו"מ שהוא מדין בור אינו נחבט בקרקע דסו"ס קרקע עולם הזיקתו. אך באמת נראה

ברור דאינהו נמי לא פליגי אלא במניח אבן ע"פ הבור ונתקל השור ונפל בבור, דהחבטה גופא אינה באה בכוח האבן אלא בהיעדר העפר נחבט, אבל היכא דנחבט בקרקע עולם סתם ודאי דכח האבן מפיל האדם או השור לארץ, ושפיר י"ל דבהא אף הרמב"ן מודה דאי"ז מקרי כלל דקרקע עולם הזיקתו, דהחבטה מתייחסת אל החובט בקרקע, וכמו היכא שיחבט אדם בכח אל הקרקע דודאי לא נאמר קרקע עולם הזיקתו, ושפיר מחייב מדין בור. ובאמת דבתחילת דבריו כתב הרמב"ן דבנתקל באבן ונישוף בקרקע חייב בעל האבן לשלם נ"ש, ואין לומר דמחייב מדין שור דדוקא לגבי דחיפת האבן לבור הצריך הרמב"ן שתהא האבן שלו שלא הפקירה, וז"ב.

יביא דמד' הראב"ד בשיטה משמע כמש"כ בכיבוד דבריו

כז) ועוד יש להוסיף בזה, דהנה בגמ' (דף נ' ע"ב) איתא, מאי בינייהו, איכא בינייהו דעבד גובה ברה"ר, לרב אגובה לא מיחייב לשמואל אגובה נמי מיחייב. ובשיטמ"ק בשם הראב"ד כתב בזה"ל, דעבד גובה ברשות הרבים ועלה שם ונפל לקרקע עולם, דהתם ליכא הבלא אלא חבטא לרב פטור דחבטא דקרקע עולם הוא ולשמואל חייב, ולא דמי לאבנו וסכינו ומשאו שהניחן ברשות הרבים דאמרינן היכא דאפקרינהו בין לרב בין לשמואל היינו בור, כגון שנתקל ונישוף באבן דחבטא דידיה הוא. ויש מפרשים דעבד גובה כגון שהיה גבשושית ברשות הרבים משופעת מכל צדדיה, ולא היה שם חבט שהעולה בה מצד אחד נופל מצד אחר, ולדעת רב אפילו נתקל בה ונישוף בה פטור מפני שקרקע עולם היה, וזה עיקר דאלו כפירושא קמא לרב מאי טעמא פטור, ליהוי כהניח על פי בורו אבן דחשבינן ליה לשור שדחף את חבירו לבור דחייב מחצה לרבי נתן ולרבנן חייב בכל הנזק וכו', אלא על כרחך כפירושא בתרא וכו' ע"כ.

ונראה דהיינו מטעם דס"ל כהרמב"ן ודלא כהראב"ד דהיכא דההיזק הוא בבור אי"ז חשיב דהאבן היא החובטת, וההיזק מתייחס אל הקרקע שהיא של עולם, ומ"מ סברתם צ"ב, וצ"ע בכ"ז.

יביא ד' הרא"ה בשיטמ"ק (נ):

כט) ניהדר לדידן, דהנה בשיטמ"ק (דף נ' ע"ב) כתב בשם הרא"ה וז"ל, אמר רב בור שחייבה תורה להבלו ולא לחבטו וכו' - פירוש דבור בין בהבל בין בחבט גרמא בעלמא הוא, ומן הדין ראוי שיפטר בגרמא דנזקין דעלמא דפטור, אלא דרחמנא הוא דחייבה בהכשר נזקין, וחייבה אבורו ואהבלא, וכיון דלא חזינן דחייבה אלא אהבלא - חבטה כדקאי קאי, ומן הדין פטור הוא דהא ליכא אלא גרמא בעלמא. וליכא למימר אהא - ולא שייך נמי כלל - לחיוביה מדין תחילתו בפשיעה וסופו באונס דהוי בפשיעה אהבלא, דהא לחבטה גופא הוי פושע ואפילו הכי מיפטר, וליכא למימר תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב אלא היכא דכי סופו בפשיעה חייב וכו'. והמניח אבן על פי הבור ובא שור ונתקל בה וגלל לבור, בדלא אפקריה דינו כרגל גמור הדוחה לגמרי לרב דאית ליה כולן משורו למדנו, אבל היכא דאפקריה דינו כבור ומחייב לכולי עלמא. ולא דמי לחופר בור עשרה ובא אחר וחפר בו שנים או שלשה טפחים דמפטר ודאי אליבא דרבנן מיהת דהתם לאו כלום עבד, והוא הדין במניח אבן על פי הבור וקבעה שם יפה כראוי, או שעשה שורה אחת של אבנים של שני טפחים או שלשה על פי הבור, דהאי נמי לאו כלום קא עביד. אבל מניח על פי הבור אבן שאינה קבועה, דהשתא מוסיף תקלה שהרי ראוי שיהו נתקלים בשבילה, שאלמלא היא לא היו נתקלים, או מניח חוץ לשפת הבור אבן אפילו היא קבועה, והיא סמוך לבור בכדי שראוי הנתקל בה שיפול לבור, ודאי ראוי לחייבו לגמרי כדין בור, וכיון דכן אליבא דרבי נתן

ומבואר דמתחילה פי' גובה כפשוטו ולפ"ז באסו"מ מיירי בנישוף באבן, אך שוב דחה לזה דמ"ש ממניח אבן על פי הבור דחייב, ולכאו' הקו' היא גם על אסו"מ, ונמצא דמשמע מדבריו דמסיק דבאסו"מ איירי בנישוף בקרקע וכמש"כ וצ"ע עוד.

יקשה מר' התוס' בדף כ"ח שכ' דפטור וסתירה בד' ר"פ

כח) אולם בסוגיית בדף כ"ח ע"ב כתבו התוס' בהדיא, דבנתקל באבן ונישוף בקרקע פטור מטעם דקרקע עולם הזיקתו, דהנה התם איתא, א"ר אלעזר לא שנו אלא שנתקל באבן ונישוף באבן אבל נתקל בקרקע ונישוף באבן פטור, וכתבו שם התוס' וז"ל, ונישוף באבן - דוקא נקיט דנישוף באבן, אבל נתקל באבן ונישוף בקרקע פטור דקרקע עולם הזיקתו, ואפילו שמואל מודה הכא דפטור כדפטור לקמן בהפרה נתקל בבור ונפל לאחורי הבור. וההיא דלעיל דמחייב שמואל צריך לאוקמא כגון שנחבט בקרקע שהמים נשפכים עליה דדמי לקרקע הבור. ואף על גב דשור שדחף חבירו לבור וגם הניח אבן ע"פ הבור ובא שור ונתקל בה ונפל לבור מחייבין בהפרה, יש לחלק כיון שיש שם תקלה על הבור. ומיהו ודאי לרב קשה כי היכי דקאמר רב קרקע עולם הזיקתו ה"ג נימא בעל האבן בור של פלוני הזיקו. עכ"ל. והשתא לכאו' ל"ש לומר דכוונת התוס' בסוגיין היא כמש"כ רבנו פרץ, דהא בכה"ג דנישוף בקרקע ס"ל דפטור. אלא דיעוי' בר"פ גופיה שם שכתב ג"כ כד' התוס' דבנישוף בקרקע פטור, וא"כ תיקשי מיניה וביה וצע"ג. ובאמת דאף להרמב"ן דס"ל דבנישוף בקרקע חייב תיקשי ליה הא דאמר שמואל דהיכא דנפל לאחורי הבור פטור, דהיה צ"ל הדין דכ"ש היכא דהניח אבן ע"פ הבור ונפל אל הבור שיהיה פטור. והנה התוס' כתבו דשאני התם שיש שם תקלה על הבור ולכך חייב, ואכתי לא ניחא להו לשיטת רב.

המחייבת [בממונו המזיק], הא' הוא דכיון דמחוייב הוא בשמירה ולא שמר נמצא שהוא הביא את הנזק, והנזק הנעשה מתייחס אליו, וכבר נתבאר שם באורך אמאי לא הוי גרמא. והב' הוא דכיון דחייב בשמירת בהמתו שוב הרי הוא חייב באחריותה, ולכך מתחייב הוא בתשלומי נזקיה. [ועי' לקמן דף נ"ו ע"ב אמר רבה אמר רב מתנה אמר רב המעמיד בהמת חברו על קמת חבירו חייב, ועי' בתוס' שם שכ' ואף על פי שאין הבהמה שלו חייב מטעם שן ורגל, אולם עי' ברשב"א שם שכ' ואף על פי שאין הבהמה שלו כיון שהעמידה על הקמה הרי הוא כאלו מאכילה בידיים ע"כ, ומבואר דהנזק מתייחס אל האדם אחר שהוא העמיד את המזיק ומיקרי אדם המזיק]. והנה הצד הראשון אינו שייך לומר גבי בור כמשנ"ת, דאין לומר דבמה שהעמיד את הבור יתייחסו אליו נזקי הבור ולכן יתחייב, דא"כ למה הוצרכה התורה להעמיד החפצא של הבור ברשותו. אולם נראה דכיון דהעמיד את הבור ממילא חייב באחריותו אלא דאין הבור עומד באחריותו אלא א"כ הוא ברשותו, והשתא המחייב אינו מה שנעשה בהבור, אלא חפירת הבור היא המחייבתו בנזקי הבור אחר שהיא מביאתו באחריות נזקי הבור.

יביא מה שביאר הכרכ"ש כד' הראשונים הנ"ל וידחה לזה

(לב) ובברכ"ש (סי' י"ב סק"א) כתב בביאור דברי הרמב"ן והרא"ה הנ"ל, דהמחייב דבור אינו על הנעשה בבור כמו לגבי שור כיון דלא הוי אלא גרמא, אלא המחייב הוא על הכשרת הנזק, ולכך לרב אין חייב בבור אלא בהבלו ולא בחבטו דאת ההבל איהו הכשיר ע"י הכרייה, אבל החבט היה שם מעיקרא, ושמואל ס"ל דהחבט נמי הוי בכלל מעשה הכרייה. ולא זכיתי להבין הא מנ"ל והיכן מצא כן בדברי הראשונים, ואדרבה שפתי הרא"ה ברור מיללו, דהא דלרב חיוב התורה הוא על הבלו ולא על

דלקמן חייבין שניהם לשלם בעל האבן ובעל הבור, כחופר בור עשרה ובא אחר והשלימו לעשרים ובא אחר והשלימו לשלשים דקיימא לן כולן חייבין וכו' עכ"ל.

יבאר דמשמע מד' דהמחייב הוא הכרייה ויקשה ע"ז

(ל) ויל"ד במש"כ בתחילת דבריו דמן הדין היה צ"ל פטור על נזקי בור אחר דהוי גרמא, אלא דחידשה התורה חיוב על הכשר נזקיו, ויש לידע מהו ההכשר נזיקין דבור, אם מה שחפר את הבור או מה שלא שמר את הבור שלא ינזקו בו. ובהשקפה ראשונה נראה דכשם דבכל ממונו המזיק נקטינן דהמחייב אי"ז אי השמירה, ה"נ כיון דמבואר בדבריו דהמחייב הוא עצם ההכשר נזיקין, אף אם נניח דבמה שאינו שומר ג"כ הרי הוא מכשיר את הנזק לבוא, מ"מ אין כוונת הרא"ה לאי השמירה כיון דהיא אינה מחייבת, אלא לעצם החפירה. [אלא דיש להבין דסו"ס אחר דחזינן דהכשר נזיקין הוא המחייב, אמאי לא נאמר דבכל ממונו המזיק אי השמירה שהיא ההכשר נזיקין היא המחייבת. ולכאן צ"ל דיש לחייב רק על דבר שהוא בקום ועשה כמו חפירה ולא היכא דעובר בשב ואל תעשה כמו באי שמירה]. והשתא לכאן מבואר מד' הרא"ה כמש"כ לצדד לעיל (אות י"ט) דהחיוב הוא על עצם מעשה ההעמדת המזיק והיינו הכרייה, אלא דכבר דחינו לזה ממאי דהוצרכנו לדין התורה שעשאתו לבור כאילו הוא ברשותו. אלא דבאמת נראה ברור דהמחייב אינו עצם מעשה העמדה גרידא, דא"כ אמאי משלם לפי הנזק הנעשה בבור, ולא משלם דמי העמדת מזיק לפי אומד הסיכון הנכלל בו.

יבאר דהמחייב הוא החפירה שבזה מעמידו באחריותו

(לא) והנראה בזה, דהנה ישנם ב' צדדים בביאור הצד דאי השמירה היא

שווה זה הוא תנאי בחיוב התשלומין ולא דינים בעלמא. ואף לקמן (דף ט' ע"ב) שנינו כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו, וכבר הבאנו לעיל פי' הרמב"ם עה"מ בזה דהיינו הכשרתיו לקבל דין מן הדינים, והמשנה שם איירי בכל אבות נזיקין כמבואר בתוס' (דף ז' ע"א ד"ה שור רעהו), ועוד דבגמ' איתא בהדיא ת"ר כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו כיצד שור ובור וכו'. ומבואר דאי השמירה בבור היא המכשירה את בעל הבור לקבל דין מן הדינים ולא החפירה גרידא. [ויש שדחו לזה לפי מה שביארו בסיבת החיוב בנזקי ממונו דאין המכוון דוקא לחיוב השמירה אלא למי שיש באפשרותו לשמור, והראיה היא מדין שומרים כיעו"ש, אבל אני אומר יתיישב המקרא על פשוטו דבר דבור על אופניו, והדרשה תדרש].

ייסוד דהסיבה לחיוב על החפירה היא אי השמירה

לה) על כן נראה ברור דאמנם הסיבה המחייבת גופא אינה אי השמירה [מאותו טעם שאינה הסיבה המחייבת בכל נזקי ממונו], וגם אינה מה שנעשה בבור כמו בנזקי ממונו [לכה"פ לשיטת הרא"ה], אלא הסיבה המחייבת היא החפירה גופא, אך הסיבה לחיוב על החפירה היא מה שלא שמרה לאחר מכן, וכבר הבאנו לעיל דברי רש"י בדף נ"ג דמבואר דכריית בור אינה חשובה שלא ברשות כי אם משום קלקול רה"ר, ועל כן אין תביעה על עצם החפירה אלא א"כ לא שמרה, וכשהוא אינו שומרה ונעשה הנזק אזי מתחייב הוא על עצם החפירה אחר דלא דמי לשור שזו הנהגת העולם בהעמדת השור ברה"ר, ושוב יש לחייבו על מעשיו הראשונים, וחיוב זה היינו שהבור עומד באחריותו לשלם כל נזקיו וכמו שכבר נתבאר. [וזו נמי כוונת הראב"ד שכ' דעצם ההנחה היא חשובה פשיעה, ועי' בחידושי בדף ו' ע"א שכ' דחפירת בור היא שלא ברשות מחמת שמקלקל רה"ר וכמש"כ רש"י].

חבטו היינו משום דלגבי הבל איכא קרא כדאמרינן שם דכתיב ונפל עד שיפול דרך נפילה, וממילא בחבטה דליכא קרא ממילא פטור כיון דהוי גרמא. ולפמשנ"ת בשיטת הרמב"ן באורך אין מקום כלל לכל עיקר דבריו, דלעולם אימא לך דהמחייב הוא הנעשה בבור כמו בשור ממש, והא דפטר רב בחבטו היינו משום דקרקע עולם הזיקתו, דהיזק החבט מתייחס אל הקרקע ואף היכא דנפל לבור מחמת האבן, ואף מה דמחייבין במניח אבן על פי הבור אי"ז אלא מדין שור היכא דלא הפקירה. ואדרבה ממה שלא יישב הרמב"ן בפשיטות כד' הרא"ה נראה דלא ס"ל כוותיה, ומחמת מה דהוי גרמא אי"ז סיבה שלא לחייב על הנעשה בבור, אלא מחמת דהיזק החבטה מתייחס אל הקרקע והיא של עולם.

יביא מש"כ בסו"ד כביאור ד' הרמב"ן ויעיד בזה

לג) ובסו"ד כתב, דעל מה שהקשו מ"ש נפל לאחר הבור פטור ממניח אבן על פי הבור דחייב, תי' הרמב"ן דבבור ברשותו איכא חיוב שמירה עליו כמו גבי שור. ודבריו אינם מחוורים, כי לא הקשה הרמב"ן מעולם מדין זה על זה, אלא מ"ש כל חבטה דפטר בה רב ממניח אבן על פי חבית, וגם לא תי' דבור ברשותו הוי כמו שור, אלא תי' דהב"ע בשלא הפקירה והוי שור ממש. וכבר כתבנו דאי"ז מיישב שהרי בנתקל באבן ונישוף בקרקע ס"ל להרמב"ן דחייב, ובד' ר"פ גופיה איכא סתירה בזה, והנחנו בצע"ג.

יביא המשניות דמשמע דאי השמירה היא תנאי בחיוב גם כבור

לד) אמנם ילה"ק על כ"ז ממתני' דקתני הצד השווה שבהן שדרכן להזיק ושמירתן עליך, ומבואר דאיכא חיוב שמירה על הבור, ולעיל כתבנו דמדין זה נפקא לן דהיכא דעבר וחפר שיש לו דין שמירה, אך זה אינו כיון דצד

פירשו דהמחייב היכא שהפקיר רשותו ולא בורו הוא משום דה"ל למלווי ולא מלייה וה"ל כמאן דכרייה, וא"כ שפיר החיוב הוא על הכרייה ולא על אי השמירה כמו בעלמא לכו"ע.

יבאר דה"ל למלווי היינו לקיים הדין שמירה

(לז) ומד' התוס' הללו גופא יש להוכיח דאיכא חיוב שמירה בבור, דאי ליכא חיוב שמירה כלל א"כ מנלן דה"ל למלווי. אבל להאמור ודאי איכא חיוב שמירה, ומה שלא שמר היא הסיבה לחייב, והשתא י"ל דבהמילוי הרי הוא מקיים הדין שמירה, ואף דהדין שמירה הוא לאו דווקא במילוי וסגי בכיסוי [כדמשמע בתוס' ריש הכונס דכיסוי הוי דין שמירה ודלא כמי שטעה בזה, וע"ע ברא"ש פ"ה סי' י"א מה שיש לעי' בזה] או במה שיעמוד שם, מ"מ הלא ז"ב דמאי דאמרינן דה"ל למלווי אינו בדווקא שהרי לפי האמת ודאי דהוה סגי בכיסוי. ובאמת נראה דבבור אין חילוק בין היכא ששומר על הבור לבין היכא שמסלקו, שהרי ההיזק הוא התקלה ועד כמה שהבור מכוסה או שהוא עומד שם שוב אינו תקלה, וא"כ כך שווה שמירה על הבור כסילוקו ע"י מילוי, והשתא יתיישב לשון ה"ל למלווי דהכל אחד. והשתא כיון דה"ל למלווי והיינו דין שמירה ולא מלייה ה"ל כמאן דכרייה, ובכה"ג אי השמירה נעשית חלק מן סיבת החיוב, דעל ידה חשיב שהייתה כאן הכרייה שהיא הסיבה המחייבת בבור.

להאמור ידחה לחילוק הברכ"ש בין בור לשור בסברת מאי בעית

(לח) עוד רגע אחד אדבר במש"כ הברכ"ש הנ"ל בסו"ד (בד"ה ובזה) לבאר לפי דרכו, מש"כ התוס' דאין לחייב בבור ברשותו מדין שור כיון דמצי א"ל תורך ברשותי מאי בעי אע"ג דלגבי בור לא אמר הכי, דלגבי שור כיון

יביא פלו' רש"י ותוס' אי הפקר חשיב כנתינת תקלה ויבאר דלרש"י ההפקר הוי ככרייה ולתוס' אי המילוי וע"ז החיוב

(לו) ואכתי יל"ע בזה בגוונא דהפקיר רשותו ולא הפקיר בורו, שהרי בשעה שחפר הלא חפר ברשות דאז לא הפקיר רשותו, ולכאו' מוכרח לומר דהחיוב הוא על מה שלא שמר את הבור לאחר שהפקיר את רשותו, והוא דוחק דכל חיוב בור דעלמא הוא על החפירה, ובכאן כיון דא"א לחייבו על החפירה נחייבו על אי השמירה. והיה מקום לצדד דבעצם מה שמפקיר את הרשות חשיב שכורה את הבור וזו הסיבה המחייבת, וכן נראה מד' רש"י לקמן (דף מ"ה ע"א), דהתם איתא אמר רבא הכניס שורו לחצר בעל הבית שלא ברשות וחפר בה בורות שיחין ומערות, בעל השור חייב בנזקי חצר ובעל חצר חייב בנזקי הבור, אף על גב דאמר מר כי יכרה איש בור ולא שור בור, הכא כיון דאית ליה להאיך למלווייה ולא קא מלייה כמאן דכרייה דמי. הכא כיון דאית ליה למלווייה - מקמי דליפקריה דהא בור דידיה הוא וכי אפקר בתר הכי נותן תקלה ברה"ר ע"כ. ומבואר דעצם ההפקר חשיב כנתינת תקלה ברה"ר. והנה יעוי' בתוס' (דף כ"ח ע"ב ד"ה ה"מ) שכתבו וז"ל, ומה שבקונטרס רצה לחייב בהפקיר רשותו ובורו כמו בחופר בור ברה"ר אין נראה לר"י, דחופר בור ברה"ר חפר בור באיסור, וכן חפר בור ברשותו סמוך לרה"ר באיסור חפרו, ואפילו חופר באמצע רשותו והפקיר רשותו ולא בורו כיון דשלו הוא חייב להסיר התקלה כדאמרינן בהפרה דכיון דאית ליה לממלייה ולא מלייה כמאן דכרייה דמי, אבל הפקיר רשותו ובורו דחפר בהיתר וגם השתא דהפקיר לאו בעל הבור הוא לא מחייב וכו' ע"כ. ולהאמור יש ליישב שיטת רש"י דאזיל לטעמיה דאע"פ שחפר בהיתר כיון דהפקיר חשיב כנותן תקלה ברה"ר. ועכ"פ שיטת התוס' דהפקר אינו חשוב כנתינת תקלה, והם

הבה"ה יצהק אלהנן שמוש נ"י

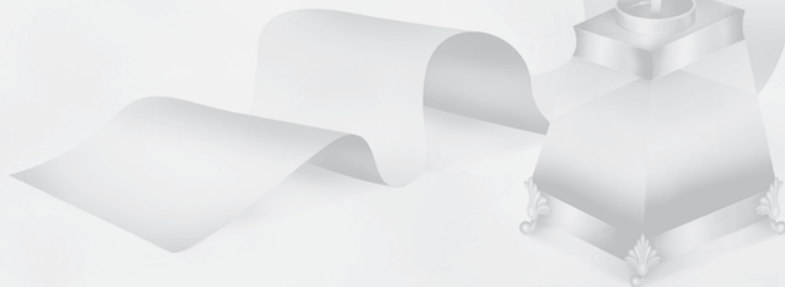
דכרייה היינו משום דאית ליה למלווי והיינו מחמת הדין שמירה, והיכא דהוי ברשותו הא ליכא דין שמירה ואמאי חייב. ולעיקר קושייתו הנה כבר נתבאר לעיל בטוב טעם דאי הוה חייב מדין שור אז לא היה בזה דין תקלה, ושוב שפיר שייך למימור מאי בעית דאין לבור זה גדר של תקלה והיה לו ליהדר על שורו שלא יפול לשם. ועוד יש להאריך בכ"ז ואכמ"ל בזה.

דהסיבה לחייב היא מחמת מה שלא שמר, הנה כיון דהוא נכנס בתוך רשותו אין לו חיוב שמירה ע"ז, אמנם לגבי בור דהמחייב הוא מה שחפר ולא משום הדין שמירה [וכוונתו דאף הסיבה לחייב היא עצם החפירה], כיון דהחפירה היא תקלה כלפי רה"ר אף דהנזק ברשותו חייב. עכת"ד. ולהאמור לא יועילו דבריו היכא דהפקיר רשותו ולא בורו כיון דכל מאי דה"ל כמאן

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' b023011269@gmail.com :ל: 077-470-4222, וכן בכתובת הדוא"ל:

אסוף ידיך

לחושבי שמו + הגהה ומחשבה תורנית
אהבת קדומים + קהילות אבותינו ורכותינו בארצות הגולה
ואסף איש טהור + קווים לדמותם של ענקי הרוח וגדולי האומה
ויאסף אל עמיו + בכר בכר להולכים



להושבי שמו

הגות ומחשבה תורנית



הרב אלעזר דיון שליט"א

קהילת חניכי הישיבות בית וגן – קרית היובל

מתן תורה – קבלת עמל התורה

מלאכה שאתם צריכין שבות. שוב מה כתיב בה - לא תשא, משא ומתן יש ביניכם. שוב מה כתיב בה כבד את אביך ואת אמך, אב ואם יש לכם. שוב מה כתיב בה לא תרצח לא תנאף לא תגנב, קנאה יש ביניכם, יצר הרע יש ביניכם מיד הודו לו להקדוש ברוך הוא

ולכאן יש לבאר בזה המאמר כמה עניינים;

ראשית אחר שכך עלתה במחשבה דקודשא בריך הוא ליתן התורה לעם ישראל מי יבא ויערער ומה צורך להקב"ה להתייחס ולומר למשה להשיב להם תשובה.

ועוד שטענת מלאכי השרת היתה כלפי ה' יתברך ואליו באו בשאלה שהוא השולט והוא המחליט, וא"כ אמאי לא השיב להם ה' בכבודו ובעצמו, ולמה ה' אומר למשה תן להם תשובה הרי מה למשה ולמלאכים, וביותר שכבר מעיקרא חשב ה' לתת התורה ליושבי הארץ והלך וחיזר אחר האומות עד שבא לישראל ואמרו נעשה ונשמע והכריע ה' שעם ישראל הם יקבל התורה, וא"כ אין זה חדש שה' יתברך כוונתו לתת את התורה ליושבי הארץ וא"כ למה רק עכשיו באו המלאכים עם טענתם.

הגמ' במסכת שבת (דף פח:) ואמרת "ואמר רבי יהושע בן לוי: בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, מה לילוד אשה בינינו, אמר להן: לקבל תורה בא. אמרו לפניו: חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם, אתה מבקש ליתנה לבשר ודם, מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו ה' אדנינו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים.

אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: החזיר להן תשובה. אמר לפניו: רבונו של עולם, מתיירא אני שמא ישרפוני בהבל שבפיהם. אמר לו: אחוז בכסא כבודי, וחזור להן תשובה, שנאמר 'מאחז פני כסא פרשו עליו ענני' ואמר רבי נחום: מלמד שפירש שדי מזיו שכנתו ועננו עליו. אמר לפניו: רבונו של עולם, תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה - אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים. אמר להן: למצרים ירדתם, לפרעה השתעבדתם, תורה למה תהא לכם. שוב מה כתיב בה לא יהיה לך אלהים אחרים, בין הגויים אתם שרויין שעובדין עבודה זרה. שוב מה כתיב בה - זכור את יום השבת לקדשו כלום אתם עושים

והעיקר הוא כפשוטו שחוק הוא מאת ה' ית' נותן התורה שתהיו עמלים בתורה, ולא סגי בזה שתלמדו או שתדעו או אפי' שתקיימו את התורה אלא בהדגשה שתהיו עמלים בתורה.

והבי מבואר בגמ' (מגילה דף ו:): "ואמר רבי יצחק, אם יאמר לך אדם יגעתי ולא מצאתי אל תאמן, לא יגעתי ומצאתי אל תאמן, יגעתי ומצאתי תאמן. הני מילי בדברי תורה", ולכאור' אדם בעל כשרון או חכם גדול שיש לו יכולות מיוחדים והבנה מהירה למה לא נאמין לו שזכה לתורה אף בלא עמל ויגיעה, ומדברי רבי יצחק מבואר שלא שייך שאדם יזכה לתורה בלי יגיעה עד שאין להאמין לו כי כל נתינת התורה היא קבלת עמלה של תורה.

וכך מבואר בחז"ל עה"פ "יששכר חמור גרם רובץ בין המשפתיים וכו' ויט שכמו לסבול" (בראשית מט יד) ופרש"י חמור בעל עצמות סובל עול תורה כחמור חזק שמטעינים אותו משא כבד. ויט שכמו לסבול עול תורה. שהמושג הוא לקבל עול תורה לא לקבל ללמוד תורה וכדו' אלא את עולה של תורה את המאמץ וההשקעה בתורה, ומשו"ה אין חילוק בין האנשים עשיר כעני חולה כבריא חכם כטיפש לכולם יש חובה לקבל עול תורה ולעמול בה והחכם צריך לעמול כמו הטיפש, שלא התוצאה היא היעד אלא העבודה זה היעד האמיתי.

ואפשר שהטעם שגזרה כך חכמתו יתברך שכל קניני תורה יהיו ע"י עמל בדוקא היינו משום שרק ע"י שהאדם טורח ועמל בדבר הוא מתחבר ומתקשר אליו וככל שיש יותר עמל ומאמץ מתפתח עוד אכפתיות ותלותיות לערך המבוקש, וכפי המבואר בדברי הגמרא (ב"מ לה.) אדם רוצה בקב שלו מתשעה קבים של חבירו משום שחביב עליו מה שעמל בו, וע"כ הנהיג נותן התורה שהתורה תתקיים רק ע"י העמל בכדי ליצור

וביותר, דמבואר בגמ' (ע"ז ג., שבת פח.) "אמר ר"ל מאי דכתיב: ויהי ערב ויהי בקר יום הששי, מלמד שהתנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה בראשית, ישראל מקבלין את תורתו מוטב, ואם לאו אני אחזיר אתכם לתוהו ובוהו" וא"כ אי"ז כלל ענינו של משה רבינו אלא יסוד מעשה בראשית שכך גזר קודשא בריך הוא שהתורה מוכרחת להיות אצל עם ישראל ואמאי על משה לענות ולהתווכח עם מלאכי מעלה.

עוד צריך להבין בזה מה חידש משה למלאכים בתשובתו הרי ודאי שידעו מה כתוב בה וא"כ אמאי השתא חזרו בהם והודו לו שלישאל מגיעה התורה.

עוד מצינו בגמ' (שבת פח.) "ההוא מינא דחזייה לרבא דקא מעיין בשמעטא, ויתבה אצבעתא ידידיה תותי כרעא, וקא מייץ בהו, וקא מבען אצבעתיה דמא. אמר ליה: עמא פזיזא דקדמיתו פומיכו לאודניכו, אכתי בפחזותייכו קיימיתו, ברישא איבעיא לכו למשמע, אי מציתו קבליתו, ואי לא לא קבליתו. אמר ליה: אנן דסגינן בשלימותא כתיב בן תמת ישירים תנחם. הנך אינשי דסגן בעלילותא כתיב בהו וסלף בוגדים ישדם".

א"כ יש לעמוד ולברר מהו עומק הויכוח של ההוא מינא עם רבא, ומה היתה טענת אותו המין לרבא.

ונראה בזה שיסוד קבלת התורה אינה במשמעותה לקבל את המצוות והתורה והצורך הנלווה לקיומם הוא ללמוד אותם ולידע את המעשה אשר יעשון, אלא עיקר הקבלה בתורה הוא לקבל את העול תורה ואת העבודה של התורה והמצוות, ואין אדם זוכה לתורה אא"כ ממית עצמו עליה כי זו גופא העבודה בתורה כשור לעול וכחמור למשא וכדברי רש"י עה"פ "אם בחוקתי תלכו" שתהיו עמלים בתורה והאריכו בזה המפרשים,

וכן מבואר בתנא דבי אליהו (רבה פרק כ"ב) וז"ל "בא אצלי תלמיד אחד אינו בקי בהלכה, ואמר לי חושק אני בדברי תורה ונחמד ומתאוה ומצפה אני אם תורה תבא אלי ואין תורה באה אלי. אמרתי לו בני, לא זוכה האיש לדברי תורה אא"כ מוסר נפשו למיתה עליה לכבוד שמים כשור הזה שמכניסין אותו לעול וכו' עיי"ש.

וידועים דברי האחרונים בהל' ברכת התורה (מז סק"א) בביאור ברכת לעסוק בדברי תורה [כנוסחה של בני אשכנז] וז"ל הב"ח דלפי שעיקר ההבטחה שהבטיחנו הוא יתברך לא היתה אלא על עסק התורה הוא העמל והטורח כמו שכתוב (ויקרא כו ג) אם בחקותי תלכו שתהיו עמלים בתורה שבעל פה על מנת לשמור ולקיים ונתתי גשמיכם בעתם וגומר (שם ד) לכך תקנו לברך לעסוק בדברי תורה וכן עיקר.

וכן בדברי הט"ז שם וז"ל שהתורה אינה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה (ברכות סג:) דהיינו שעוסק בפילפול ומשא ומתן של תורה כמו שאמרו על בחוקותי תלכו על מנת שתהיו עמלים בתורה משא"כ באותם שלומדים דבר תורה מתוך עונג ואינם יגיעים בה אין התורה מתקיימת אצלם וכו' כי הברכה היא לעסוק בד"ת דרך טורח דוקא וכו' ונמשך ממנו שעיקר מעלת עוסקים בתורה דוקא דרך טורח ויגיעה ואל זה כוונת הברכה לעסוק בדברי תורה" מבואר שעיקר עסק התורה הוא העמל והיגיעה.

ולפי"ז אפשר לבאר שפשוט וברור שיכול היה ה' יתברך לתת התורה בלי התייחסות כלל לטענת המלאכים ומי הוא זה שיבוא ויערער על גזירתו ית' ואף אין כלל צורך לענות להם, ואם בכל זאת החליטה חכמתו שצריך להסביר ולפייס את המלאכים ולהסביר

מציאות חדשה של אורייתא וישראל חד הוא ועל ידי כך יגיע העמל והעוסק בתורה אל התכלית המבוקש.

ומצינו עוד בגמ' מסכת מנחות (י.) "אבימי מסכתא איתעקרא איתעקרא ליה, ואתא קמיה דרב חסדא לאדכורי גמריה. ולישלח ליה וליתי לגביה. סבר הכי מסתייעא מילתא טפי". פי' שהאמורא אבימי נשתכחה ממנו מסכת והגיע לפני רב חסדא ללמוד ממנו, ואף שמצד גדלותו של אבימי היה ראוי שרב חסדא יבוא אליו ללמוד שר"ח היה תלמידו של אבימי כמבואר שם, מ"מ העדיף לטרוח וללכת לפני רב חסדא ע"מ שילמדו משום שהכי מסתייעא מילתא טפי, ופירש רש"י משום יגעתי ומצאתי, דהיינו שעצם היגיעה ואפי' שאי"ז בלימוד עצמו אלא בדרך ללימוד יש בה סיעתא ועזר ללימוד עצמו.

והביא ע"ז בספר אמונת יוסף (על הירושלמי ברכות פ"ט) את התורת כהנים - הספרא בפרשת בחוקותי עה"פ "אם בחוקותי תלכו, מלמד שהמקום מתאוה שיהו ישראל עמילים בתורה, וכן הוא אומר 'לו עמי שומע לי ישראל בדרכי יהלכו' וכו' מלמד שהמקום מתאוה שיהו עמילים בתורה".

והוסיף שם שמשמע שהקב"ה מתאוה שיהיו עמלים בתורה בהליכת הרגלים שכל הגוף מתיגע ע"י ההילוך וזהו הוי גולה וכו', וכמו שאמרו עליו (יומא לה:) על רבי אלעזר בן חרסום שהניח לו אביו אלף עיירות ביבשה, וכנגדן אלף ספינות בים, ובכל יום ויום נוטל נאד של קמח על כתיפו ומהלך מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה, ואף שבידו היה לקבוע בית מדרש לחכמים במקומו מ"מ טרח ועמל והלך ממקום למקום ע"מ ללמוד תורה כי בלא העמל א"א לקנות את קנייני התורה.

להם מחשבתו היה יכול ה' ית' בעצמו לענות למלאכים.

אולם מ"מ התורה לא יכולה להינתן בלא שיש רצון ותשוקה ועמל לקבלה, ובשביל להיות ראויים לקבלת התורה מוכרח שמשנה שהוא מקבל התורה ילחם ויעמול ויתווכח עם המלאכים שלישראל מגיע לקבל את התורה, וזה גופא מה שרצה ה' יתברך שמשנה רבינו ילחם ויתאמץ על קבלת התורה ולכן הוא בעצמו ישיב תשובה אף שיצטרך בשביל זה לאחוז בכסא הכבוד, וע"י זה יהיה עמ"י ראוי לקבל את התורה.

ועל דרך זה אפשר לבאר מה שיכנע את המלאכים בתשובת משה רבינו שודאי ידעו המלאכים מה כתוב בתורה. אולם כמו שכבר ביארו בזה שיש בתורה חלק הסוד וחלק הפשט, וחלק הסוד שייך למלאכים אולם חלק הפשט שייך לבני אדם, ובאו המלאכים בטענה שמאי אולמיה האי מהאי הרי גם שייכים לחלק מחלקי התורה ויכולים ללמוד בה בדרכם.

וע"י תשובת משה היתה שהתורה לא ניתנה ללימוד גרידא שבזה אולי המלאכים יותר ראויים מעמ"י, אלא התורה ניתנה ע"מ לעבוד ולהתאמץ ע"מ להלחם ולהתגבר וזה שייך רק בבני אדם, וזוהי טענתו כלום קינאה יש בכם כלום יצר הרע יש בכם, שהם דברים שבני אדם מתאמצים עליהם וטורחים לקיימם ומפריעים לאדם בלימודו, ובזה הודו לו שיסוד התורה זה העמל והיגיעה בקיומה ובלימודה.

ואפשר לדייק עוד מתשובת משה רע"ה שאמר 'רבנו של עולם, תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה', דהיינו שאף משה מודה ששייך לתת למלאכים את התורה אבל מ"מ התורה שניתנה לי - לעם ישראל שונה היא. משום שבה היסוד הוא שאת העבדות שהיו ישראל משועבדים במצרים הם

צריכים להחליף ולהיות עבדי ה' עם המלחמה היומיומית והעבודה התמידית מול יצה"ר, וזה שייך רק בתורה שניתנת לי לעם ישראל. אבל התורה שניתנת למלאכים היא תורת סוד ועומק עם יסודות אחרים היא, ואין היא מתפרשת לעולם המעשה אלא כמו שהיה תתקע"ד דורות לפני הבריאה ואינה כמו התורה שניתנה למשה ומשו"ה אינה מושתתת על העמל והיגיעה ואין בה שייכות לזה.

ונראה שהדברים מבוארים במדרש (מ"ר יתרו) וז"ל "ומשה עלה אל האלוקים הדא הוא דכתיב עלית למרום שבית שבי, מהו עלית, נתעלית שנתגוששת עם מלאכים של מעלה" עכ"ל המדרש. ולכא' מה הקשר בין ההתגוששות של משה עם המלאכים של מעלה לביאור של מהו עלית - נתגוששת. וכן מהו כוונת המדרש בהסבר עלית - נתעלת שנתגוששת וכו'.

אלא מבואר כהנ"ל שזה גופא שמשנה התגושש והתווכח עם המלאכים על התורה זה גופא יצר את הנתעלת, שהמלחמה עצמה מגדלת ומרוממת אותו, וכך כוונת המדרש מהו עלית נתעלית שמשנה התרומם ונתעלה, והגורם לזה שמשנה נתעלה, משום שנתגוששת עם המלאכים. ועל ידי כך הצליח ויכל לשבות את השבי את התורה הק'.

ונראה לפי"ז לבאר את הויכוח של ההוא מין עם רבא, שודאי אין כוונת אותו המין לקנטר ולומר בסתמא שעמ"י פזיז שקיבל תורה בלי לשמוע ולכן גם פזיז בירידת הדם. אלא טענתו ביסוד קבלת התורה והיא מתחדדת לו אחר שראה את רבא בצורת הלימוד שלו.

שהרי אם עם ישראל היה מברר ובודק לפני שקיבל את התורה מה כתוב בתורה כמו שאר האומות ששאלו וסירבו לקבלה, וגם מבין מה יש בה, לא היה אח"כ קושי בהבנת

ולכאן אם נותן לו כל כסף וזהב יכול להקים בזה מקום תורה ולהביא תלמידי חכמים למקום וכדו' וליצור שהמקום יהיה מקום תורה. ונאמרו בזה תי' רבים אולם לפי הנ"ל ניתן ליישב שמקום תורה לא בונים ע"י כסף וזהב אלא ע"י עמל ויגיעה וכמו רבי אלעזר בן חרסום וע"כ לא רצה רבי יוסי ב"ק לדור במקום זה.

עוד מובא במדרש שיר השירים (מ"ר פ"א א-ב אות יט) "מה מים אם אין אדם צמא אינה עריבה בגופו, כך תורה אם אין אדם עייף בה (יגע בתורה תמיד - עץ יוסף) אינה עריבה בגופו" ומבואר שכל האי דכתיב 'מתוקים מדבש ונופת צופים' וכן עזה"ד היינו לתורה בצורתה הנכספת שנלמדת ע"י עמל ויגיעה.

ובזה שמעתי לבאר שודאי אין לנו משקה שמרווה נפש האדם יותר ממים, ומ"מ השותה מים לצמאזו מברך, אבל אם אינו צמא לא מברך. ואין זה משום שיש חיסרון במים, אלא שבשביל לגלות את מיוחדותם של המים צריך את הצמאזו שנותן את הטעם המיוחד ואת ההרגשה שאין מה שמרווה יותר ממים. והוא הדין בתורתנו הק' שבשביל לגלות את המתיקות של התורה צריך את העמל והיגיעה, ובלא העמל אין התורה עריבה בגופו. וזה בכדי להחליש את חומריות האדם ואת הגשמיות הטבועה בו וע"י כך לזכך את גופו שיוכל להרגיש את מתיקות הקדושה של תורתנו הק'.

וכן ידועים דברי מרן החפץ חיים (ח"ח עה"ת פרשת בחוקותי ועוד) שפירש עה"פ "אם בחוקותי תלכו" ופירש רש"י 'שתהיו עמלים בתורה', והביא הח"ח את דברי הגמ' בברכות (כה:): ואמרים זאת בסיום הלימוד וסיום מסכת 'אנו עמלים והם עמלים אנו עמלים ומקבלים שכר והם עמלים ואינם מקבלים שכר', ולכאן' הרי מעשים שבכל יום ודרך העולם היא שכל

המצוות והחוקים, ולא היינו צריכים לטרוח ולעמול בהבנת התורה. ומשו"ה כשהוא מין רואה את רבא מנסה להבין את עימקי סודות התורה ואת מצוות התורה ועמל וטורח וע"י כך מגיע למצב של יתבה אצבותא דידיה תותי כרעא, וקא מייץ בהו וקא מבען אצבעתיה דמא. וכדברי רש"י שהיה ממעכן ברגליו ואינו מבין מתוך טירדא, דהיינו שיורד לו דם מהמאמץ והעמל להבין את התורה, מיד עולה לו טענה על עמ"י שאם מעיקרא היו בודקים מה כתוב בה לא היו טרודים בהבנתה השתא ומתקשים ועמלים בכוונתה, וזוהי פזיזותן למה מעיקרא היה צריך להגיע למצב של קבלה בלי הבנה וטירדה לעולם בהבנתה.

אולם לדידן אין זה שאלה שאנו יודעים בתמימות שמה שה' נתן לנו ודאי תורתו תורת אמת והתומת ישרים מנחה אותנו שאין להרהר על התורה שהיא ודאי אמת אף אם איננו מבינים, ואדרבה זה גופא הדרך לעמול ולהיות 'טרודים לדעת סודה' להתאמץ ולעמול על דבריה והליכותיה, וע"כ מוכרחים אנו מקבלי התורה לטרוח השתא אחרי שקיבלנו אותה דוקא ולעמול על הבנתה ואמיתותה כמעשהו של רבא, וטירדתו של רבא היא היא המטרה בנתינת התורה ובלא היא העיקר חסר מן הספר והדרא טענת המלאכים שהם קודמים.

ולפי זה ניתן לבאר את דברי המשנה (פרק ו מ"ט) "אמר רבי יוסי בן קיסמא פעם אחת הייתי מהלך בדרך ופגע בי אדם אחד ונתן לי שלום והחזרתי לו שלום אמר לי רבי מאיזה מקום אתה אמרתי לו מעיר גדולה של חכמים ושל סופרים אני אמר לי רבי רצונך שתדור עמנו במקומנו ואני אתן לך אלף אלפים דינרי זהב ואבנים טובות ומרגליות אמרתי לו בני אם אתה נותן לי כל כסף וזהב ואבנים טובות ומרגליות שבעולם איני דר אלא במקום תורה וכו'".

העמל כי הוא הדבר המקווה ע"י הבורא ובו אנו מקיימים את רצון ה' וע"כ עליו ראוי לקבל השכר. אולם הם אינם מקבלים שכר אלא על התוצאה כי אין כל מטרה בעבודה ובעמל.

ונראה להוסיף בעניין זה עוד ולפרש מה שאומרים בברכת התורה והערב נא ה' אלוקינו את דברי תורתך בפנינו, ובאמת לשון והערב מתפרש בב' פנים האחד מלשון ערב לחיך שהדבר ערב וענוג, והשני מלשון ערבות כמו ערב על חוב, ונראה שלא לחינם נזדמנו משמעויות אלו לכאן, דבכדי שיהיה הדבר ערב וטעים לאדם אין זה אלא אם יש לאדם אחריות ואיכפתיות עליו ורק אם הוא חש שהוא אחראי וערב על התורה כמו שערב אחראי על החזר החוב הוא מקבל את העריכות והטעם של התורה.

אדם מקבל שכרו על עבודתו כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם, וכל אדם ופועל מקבל שכר, וכי ראית מימין חייט תופר בגד או סנדלר מנעלים ואינו מקבל שכרו.

אלא שבנוהג שבועלם מי ששכר פועל לתפור לו בגד או מנעלים והפועל יעמול בזיעת אפים כל היום וכל הלילה אבל לא יצליח במלאכתו כלום יקבל שכרו, ודאי שלא. כי כל התשלום הוא על התוצאה, ועיני בעל הבית נשואות אל הבגד או המנעלים כי לא עבור העמל מקבל שכרו אלא עבור התוצאה ועמל בלי מעשה אין בו תועלת.

אולם בלימוד התורה הציווי הוא לעמול בתורה ואין אדם עומד על דברי תורה אא"כ נכשל בהן ומ"מ מקבל שכרו משלם. וזהו כוונת חז"ל אנו עמלים ומקבלים שכר על

אהבת קדומים

קהילות אבותינו ודכותינו כארצות הגולה



מוסול – כורדיסטאן

מדוע נקרא החבל העיקרי "מבצר היהודים"? ♦ כיצד הגיב אטבג זנגי לטענה כי חייליו מכבידים על יהודי העיר? ♦ באיזה בית כנסת אוחסנו כמאה ספרי תורה בחמישה היכלות? ♦ היכן החלו מקורותיה של משפחת ברזאני הענפה? ♦ מדוע נהגה הרבנית הצדקנית ממוסול למסור שיעור למדני בגמרא? ♦ מה שכנע את רבי סלימאן ברזאני להתחיל לקבל משכורת כדיין אחר שנים שסירב? ♦ מי העיד כי כל פתחי ביהמ"ד הראשי היו פתוחות ללומדי תורה כל היום? ♦ ומדוע זעם נציג האליאנס הכופר על הרבנים ה"בטלנים" העוסקים בתורה מבוקר עד ליל? ♦ לדמותה של אחת מקהילות הניכר העתיקות, הסוערות והמרתקות ביותר - קהילת יהודי מוסול שבכורדיסטאן

הרב אליהו ישראל שליט"א

חסנא דעברייא

העיר מוסול, הנמצאת בחבל כורדיסטאן העירקי, מיוחסת לאשור המקראית. לפי המסורת המקומית, היהודים התיישבו בה קודם חורבן בית ראשון והינם צאצאי עשרת השבטים שהוגלו על ידי מלך אשור, ובפי הסורים הקדמונים היתה מכונה 'חסנא דעברייא' שפירושו 'מבצר העברים'. בזמן הגאונים היתה בה קהילה קטנה שהתרכזה ברובע מיוחד שנקרא 'מחלת אל-יהוד' (-שכנת היהודים), וגם רבינו סעדיה גאון שהה בה תקופה מסויימת.

בסוף תקופת הגאונים נולד במוסול רבינו חפץ ב"ר יצליח אשר היה מראשי הישיבה בבבל ונשא בתארים 'אלוף' ו'ריש כלה'. חיבר את 'ספר המצוות' שנכתב בשפה הערבית, שהיה גם לעיני רבותינו הרי"ף והרמב"ם. יש אומרים ש'ספר חפץ' שמזכירים התוס' על הש"ס גם הוא לרבינו חפץ ב"ר יצליח. כמו כן מיוחסים לו ספרים שנמצאו בדורות האחרונים: הספר ההלכתי 'וזההיר' וספר 'מתיבות' על הש"ס.

בשנת ד' אלפים תתפ"ז שלט במוסול וסביבותיה המצביא המוסלמי אטבג זנגי, ששאף להרחיב את ממלכתו ולהילחם בנוסעי הצלב שהיו בדרכם לכבוש את ארץ ישראל והמזרח

התיכון. הוא נטה חסד ליהודים, ורבים שנמלטו מאימת מסעי הצלב חסו תחת שלטונו בבטחה. בתקופת שלטונו וכן תחת שלטון בניו מעמדם של היהודים הושווה למוסלמים, והקהילה במוסול גדלה מאוד.

על הכבוד שרחש מצביא זה ליהודים, ישנה אגדה מאת סופרים מוסלמים שבאחת ממלחמותיו חנה עם חילו הגדול בעיר ג'זירת אבן-עומר היושבת על שפת החידקל - מקום אשר שם ישבו ארבעת אלפים משפחות יהודיות - והתאכסן אצל אחד היהודים. עבר זמן מה, ומארחו התאונן בפניו כי מאז בוא צבאותיו אל העיר התרוששו היהודים ממשא כלכלת החיילים שנפל על כתפיהם. כששמע אטבג זנגי כך אסף את חילותיו ונטו אוהליהם מחוץ לעיר.

ראשי הגולה

בראשית בתקופת הראשונים היה נשיא הקהל מצאצאי בוסתנאי מזרע בית דוד המלך ושמו **רבי זכאי** שעמד בראש קהילה של שבעת אלפים נפש, וכפי שכותב הנוסע רבי בנימין מטודלה שבהיותו במוסול קודם לשנת ד' תתק"ל מצא בה "כמו שבעת אלפים יהודים ובראשם רבי זכאי הנשיא מזרע דוד, ורבי יוסף המכונה בורהאן אל-פלך והוא חוזה המלך זין אל-דין אחיו של נור אל-דין מלך דמשק, והיא תחילת ארץ פרס. והיא גדולה מאוד והיא יושבת על נהר חידקל..."

אחריו ביקר במוסול רבי פתחיה מרגנשבורג שמתאר את הרמה הרוחנית הגבוהה של בני העיר עד כדי כך שלא היה אפילו מפשוטי העם אשר לא ידע את כל התנ"ך על בוריו כולל "ניקוד ודיוק (-דקדוק) וחסרות ויתרות", וזאת משום שנהגו כפי המנהג הקדום שכל העולה לספר התורה קורא את העלייה בעצמו: "כי החזן אינו קורא בתורה אלא מי שיעמוד לספר תורה הוא קורא... ואין באותן הארצות חזנים (-קבועים) אלא יש לנשיאים אוכלי שולחנם תלמידי חכמים רבים, ופעמים אומר לזה להתפלל ופעמים אומר לזה להתפלל".

רבי פתחיה מצא בעיר "קהל גדול כששת אלפים ויותר, ושני נשיאים בה האחד שמו רבי דוד (בנו של רבי זכאי הנזכר בדברי רבי בנימין מטודלה) ואחד שמו רבי שמואל, הם שני בני אחים והם מזרע דוד המלך. וכל אחד נותן זהוב לשנה מגולגולת מה שבא מהיהודים, חציו לשלטון המלך (אלא שאין קורין אותו מלך כי אם שלטון והוא תחת מלך בבל) וחצי המס לנשיאים ויש להם שדות וכרמים... ויש להנשיא בית הסוהר וחובש בו את הרשעים. אם גוי ויהודי מתקוטטים יחד - אם היהודי נמצא חייב חובשו ואם הגוי נמצא חייב חובשו..."

אבות משפחתו של רבי זכאי היו ראשי הגולה בבגדאד, וכשעברה הנשיאות לבני משפחתו האחרים עבר למוסול ופתח את שלשלת ראשי הגולה שישבו במוסול. יש לציין שבימים ההם היו בכמה מקומות ראשי גלותא שהתייחסו לבוסתנאי, בבגדאד, חאלב, דמשק, מצרים, ארץ ישראל, וכן במוסול. העם ראה בנשיאים הללו כמנהיגי הגולה שעל ידם מתקיימת ההבטחה של 'לא יסור שבט מיהודה', ונשמעו אליהם בכל אשר יאמרו.

בזמן כהונת בניו של רבי זכאי **רבי דוד ורבי שמואל** נפטר ראש הגולה בבגדאד רבי דניאל בן חסדאי והוצרכו למנות את אחד משניהם כיון שהיו קרובי משפחתו. הדעות בבגדאד נחלקו כי "שניהם תלמידי חכמים", עד שלבסוף מינו את רבי שמואל ורבי דוד נשאר ראש הגולה במוסול. בעת כהונתו יצא רבי דניאל בן סעדיה הבבלי כנגד ספרי הרמב"ם, ורבי דוד ב"ר זכאי הנשיא החרימו. גם בימי נכדו ראש הגולה **רבי דוד בן רבי דניאל** החל רבי שלמה הקטן מעכו לדבר סרה כנגד הספר מורה נבוכים להרמב"ם, והנשיא החרימו יחד עם אחד עשר חכמים "הנכבדים והתמימים הסרים אל משמעת אדוננו ראש הגולה שחתמו על הסכמתו זאת".

במחקר המקיף שערך חוקר יהדות בבל אברהם בן יעקב על קהילת מוסול בספרו 'קהילות יהודי כורדיסטאן' (אשר רוב החומר שמופיע כאן הינו משלל אוצרו הרחב), הוא מונה את ההשתלשלות ההיסטורית של הקהילה במוסול, ומציין שבמהלך השנים המאחרות יותר (בתחילת האלף החמישי) עברו על העיר בכללה תהפוכות בעקבות הכיבוש של המונגולים. תושבים נשדדו ונרצחו, רוב בתיה נשרפו, ורבים נדדו למקומות אחרים, וככל הנראה גם הקהילה היהודית סבלה ונדדה ממקומה, עד סביבות שנת ה"א ק' ששבה הקהילה להתחדש.

כעבור כמאתיים שנה מתחילות להופיע ידיעות נפלאות על עולם התורה במוסול בראשות משפחת **ברזאני**, אשר מאז ועד לדור האחרון הנהיגו את הקהילה ביד רמה, ייסדו ישיבות, והרביצו תורה לכל יהודי המחוז, כפי שיתואר בהמשך.

בתי מקדש מעט

שלשה בתי כנסת היו בעיר מוסול. הקדמון שבהם נבנה לפני כאלף וארבע מאות שנה, בשנת ד' אלפים ת"ב, וחודש עם הזמן מפעם לפעם. כל הנוסעים היהודיים שביקרו במוסול מזכירים אותו. הוא שוכן בתוך חצר המוקפת קשתות וארובה קטנה משמשת לו כחלון, ומתחת לארון הקודש נמצאת מערה שלפי המסורת ישב בה אליהו הנביא.

התאריך של בניית בית הכנסת מופיע על גבי מצבת אבן שהיתה קבועה בו, אך ככל הנראה שמיסודו הינו קדמון יותר, מאחר שכמה נוסעים מעידים על המסורת שבפי היהודים שבית הכנסת שבעירם נבנה בימי חורבן בית ראשון. כך למשל רבי פתחיה מרגנשבורג כותב שיש "במדינת אשור בית הכנסת 'עובדיה' היא הכנסת אשר בנה יונה הנביא". ואילו שד"ר ישיבת רבי יחיאל מפריס שפקד את מוסול מספר על "בית כנסת חשוב שנבנה מעפר ארץ ישראל, ושם קבורת בת יונה". התייחסות לקדושתו של בית כנסת זה מופיע גם בתשובת חכם אברהם ענתבי בשו"ת מור ואהלות (סי' ט).

נוסע יהודי שביקר שם בשנת תר"מ, הטיב לתאר את הפאר וההדר שניבט מכל פינה בבית הכנסת: "למראה תכניתו העתיקה ומהות בניינו הנפלא ולמראה הדרת הזקנה החופפת עליו, נמלאו בתי נפשי רגשות מאוד נעלות וקדושות... דרך שער נמוך וצר נכנסתי במבוא חצר גדול ורחב ידיים... ומשם בבית הכנסת פנימה השתוממתי למראה הבית הנעלה הזה, כי על כל מקום אשר נשאתי את עיני ראיתי אך הוד והדר, אך יופי ותפארת. הבניין בכלל נבנה על פי תכנית הבניינים העתיקים וכיפה נפלאה לו למעלה. קירות הבניין גגו וכתפו נשענים על עמודי חוסן, עמודים יפים ומצוירים עד להפליא... בכותל המזרחי

באמצע מתנוסס ארון ברית העדות, המצויר בציצים ופרחים מעשה ידי אומנים מהוללים אשר השכילו לשכללו ולפארו באופן מאוד נעלה, ואין ערוך אליו ביקר תפארתו ויפעת זהרו".

"משמאל לארון הקודש הזה יושבים הרבנים והדיינים, ומימינו הגבאים ואלופי העדה. באמצע בית הכנסת מתנוססת הבמה, ועל הספסלים המכתירים אותה מכל עבריה מסביב ימצאו מקומם יתר נכבדי הקהל, מהם חזנים, שמשים, שוחטים ומוהלים, ויתר כלי הקודש המכהנים פאר בעדתם והמקבלים שכרם מקופת הקהל".

קדושה יתירה ייחסו יהודי העיר לבית כנסת זה, והיו מקפידים שלא להכנס אליו במנעלים של רגלם. למעלה ממאה ספרי תורה היו בו, ביניהם עתיקים מאוד, שנשמרו בתוך חמשה היכלות. שם היה מושב בית הדין של העיר, ושם התקיימה גם הדרשה המרכזית מאת חכמי העיר וגדוליה מידי שבת בשבתו.

הפאר וההדר שמאפיין את בית הכנסת הזה, הינו חלק מעושר שהיה מנת חלקם של יהודי מוסול בימי קדם, וכפי שמתאר רבי יהודה אלחריזי בספרו 'תחכמוני' את עושרם בעת שעבר בה בשנת ד' אלפים תתקע"ו: "והעיר נאה וחשובה, גדולה מאוד ורחבה, והמון רב ועושר נמצא בקרבה, והאימים לפנים ישבו בה, ואין בכל הארצות כיופיה...".

סמוך אליו שכן בית הכנסת חדש, אשר נבנה בשנת תרל"ד, והכיל כחמש מאות מקומות ישיבה. הוא היה בנוי ברוב פאר והדר ומחופה שיש, ומוקף בחצר גדולה שבה התפללו לעיתים בימות הקיץ החמים. בית הכנסת השלישי של העיר היה חדש יותר, ונבנה מעט לפני שנת תר"ס על ידי הגביר ששון עבדאללה על שטח שהיה שייך לוועד הקהילה. גם הוא הכיל כחמש מאות מקומות, והיה כלול בהדרו.

חבל נביאים

סמוך למוסול שוכנת **נינוה העתיקה** ושם לפי המסורת קבור הנביא יונה בן אמתי. יישוב קבע לא היה שם, אך בכל עת נהרו יהודים רבים לשם כדי להשתטח על קברו וביחוד ביום חג השבועות.

בכפר **אלקוש** הסמוך לה נמצא קברו של נחום הנביא. גם כאן היו יהודי מוסול מרבים לעלות ולפקוד את הציון ובעיקר בחג השבועות, ולחיבתם והערצתם לנביא השוכן בקרבם חיברו לכבודו שירים ופיטוים. למרות שלא היה בכפר יישוב יהודי והתגוררה בו רק משפחתו של השמש הממונה על הציון, מכל מקום בית הכנסת שעל קברו היה גדול ממדים והכיל מקום לכאלף איש.

בשנת תקכ"ג, באחת הפעמים שעלו יהודי מוסול להשתטח כדרכם על קברו של נחום האלקושי, טפלו עליהם שכיניהם הנכרים עלילה. לאזנם הגיעה שמועה שנאבד נער נוצרי מאחד הכפרים הסמוכים שכל תושביו היו נוצרים, ולאחר חיפוש ממושך מצאו אותו מוטל מת באחד הבורות כשהוא מתגולל בבוץ מכף רגל ועד ראש. כל תושבי הכפר הם נוצרים ואם כן מי אפוא הרגו? היהודים כמובן. עדים והוכחות לא היו להם, אך הפחה הטיל את המעשה הנבזה על אחריות יהודי מוסול שהכחישו כל קשר לדבר והתחננו על נפשם. רק

לאחר שלא עלה בידי תושבי הכפר לשכנע את הפחה באמינות טענותיהם, הואיל בטובו להמיר את העונש בקנס של אלף דוקאטים.

שיבות מוסול

עיקר פרסומה של מוסול במאות השנים האחרונות היה בזכות המשפחה שהנהיגה את העיר במשך דורות רבים, הם שלשלת החכמים לבית **ברזאני**. הראשון שמפורסם מהם היה **רבינו שמואל ברזאני** ('אדוני') שחי בתקופת מהרח"ו, ועליו מתהלכות אגדות רבות. אולם קדם לו אביו **חכם נתנאל הלוי ברזאני** שמפורסם לאיש קדוש בקרב יהודי כורדיסטאן.

חכם נתנאל היה נצר להמדקדק המפורסם רבינו דונש בן לברט הלוי (מאחרוני תקופת הגאונים בספרד ומרוקו, מוצאו מפאס ושנת הולדתו משוערת לד"א תר"פ). מעשי מופתים רבים מסופרים עליו, ויהודי המחוז היו עורכים על קברו הילולות המוניות ונודרים צדקות לכבודו. התגורר בכפר ברזאן הסמוך למוסול ויסד ישיבה בביתו, ובנו רבי שמואל ברח למוסול מפני חמת המציק, ומאז ואילך הנהיגו צאצאיו את קהילת מוסול. המסורת אומרת שכינוי משפחתו 'אדוני' הגיע לרוב הערצתם של בני עדתו אליו, אך ישנה השערה ששם זה נטמע מכח שמו של אבי משפחתם רבינו דונש בן לברט שהוא תרגום של שמו היהודי רבינו אדונים הלוי.

מעודו נער התנהג רבי שמואל בפרישות ובחסידות יתירה, ולפי המסורת אליהו הנביא נגלה אליו וציווה אותו להרבות תורה בארץ אשור. רבי שמואל נדד מעיר לעיר ומכפר לכפר, סובב בין בתי הכנסת שבעיירות, ובכל מקום שעבר פתח בתי מדרש לתלמוד והוראה, והנחיל את אופן הלימוד לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. עד מהרה יצא למרחוק שמעו ושמע ישיבתו הרמה, ונהרו אליו תלמידים רבים מכל חבל כורדיסטאן, וגם מסוריה, עיראק, פרס ועוד. את תלמידיו שהסמיך לתלמוד והוראה שלח בחזרה לעירם שייסדו גם הם בתי מדרש, וכיהנו ברבנות בכפרים ועיירות שונות בכל האזור כבגדאד, עמאדיה, כִּירְפֻכ, ארביל, כויסנג'וק, ועוד רבים.

תלמידים מכל גלילות ישראל

רבי שמואל ראה בייסוד ישיבות ערובה להמשך קיום התורה כדבעי, וכאשר פנו אליו יהודים מקהילות מסוימות באומרם שאין לאל ידם להחזיק את הישיבות שבעירם, השיב להם רבי שמואל בנחרצות בזה הלשון: **"ואף על פי שאתם עניים אין לכם לבטל חלקכם מתורה, שכל קהל שאין בה מדרש כאילו אין להם אלוקים"**. קבלה היתה בידו מימי אביו חכם נתנאל ברזאני, שאפילו בשנת בצורת שהיוקר יאמיר והממון חסר אין למכור הספרים בשום אופן, וכמאמר הידוע 'חכמתו של אדם מגעת עד היכן שספריו מגיעין'. וכך אמר: **"כל הספרים מר אבי קנאם ושם נח"ש (-נידוי, חרם ושמטא) על כל מי שימכור מאחד מהם. אותה שנת הרעב כמה אנשים מתו וכמה חובות נפלו עלינו, ובכל זאת אחד מהם לא מכרנו אלא הם קיימים עד עולם. כל מי שיקרא בהם יקרא, ואינם ספרים שלי אלא של כל העולם ואני כאחד מהם"**.

סמוך לשנת שס"ו פרצו מלחמות בין שבטים מקומיים לנציגות השלטון העותומאני, ובעקבות הפרעות שהתחוללו בעירו עקר רבי שמואל לדמשק ושהה שם עד יעבור זעם. בדמשק נפגש בבית המדרש עם מהרח"ו, אשר עמד על טיבו ותיארו בזה הלשון: "איש נבון וירא שמים, עוסק בתורה ופרוש מן הבריות". לאחר שחלה רגיעה חזר לכורדיסטאן, ופתח ישיבה גדולה ומפוארת גם בעיר עקרא יחד עם אחיו רבי יצחק ברזאני. בקהילה זו גם תיקן תקנות חשובות לצורך ביצור התורה וההלכה. לאחר מכן עבר לעמאדיה שם כיהן כראב"ד וראש הישיבה עד לפטירתו.

רבי שמואל התפרסם גם בכח קדושתו וחסידותו, ואגדות רבות התהלכו סביב מופתיו ונפלאותיו, ועד הדורות האחרונים היו משתטחים על קברו וראים ישועות. הותיר אחריו חיבורים בכתב יד, מהם נדפס לאחרונה ספר 'אבני זכרון' - חידושים וביאורים על הלכות שחיטה וטריפות, ונותרו בכתב יד הספרים 'דברי שמואל' - דרושים וליקוטי אגדות, ו'סדר הגט'.

"נשארתי מלמדת תורה ומוכחת" - לדמותה של הרבנית הצדקנית ממוסול

הדמות הפלאית של מוסול היא דמותה של הרבנית אסנת מזרחי, המכונה 'התנאית', בתו של רבי שמואל ברזאני ואשת חתנו רבי יעקב מזרחי.

רבי יעקב מזרחי נולד בשנת ש"ס לערך, ולאחר נשואיו שלח אותו חותנו לעמוד בראש הישיבה שייסד בעמאדיה והוא הרחיב גבולה והפכה לישיבה החשובה של כל האזור. עם פטירת רבי שמואל בשנת שצ"ב חזר רבי יעקב למוסול וכיהן תחתיו ברבנות העיר ובראשות הישיבה במוסול. רבי יעקב הלך בדרכי חותנו וייסד ישיבות בכמה ערים בסביבתו.

שמעה של ישיבת מוסול יצא בכל ערי המחוזות הקרובים והרחוקים, וקהילות שונות היו שולחים אל רבי יעקב את תרומותיהם להחזקת הישיבה, כגון בגדאד, ארם צובא, נירווא, עמאדיה, סנדור, דיאר-בכר, מראגה ועוד. בשנים מסוימות נתמעטו התרומות מקהילות אחדות ועול החזקת הישיבה הוכבד עליו מנשוא עד פת לחם. רבי יעקב שלח מכתבי תחינה ובקשה לתמוך בישיבה והתמרמר מאוד על עוזבם את החכמים.

במכתב אחר לקהילת מראגא שהרימו נדבתם באופן קבע לישיבתו, משבח אותם רבי יעקב על זכותם הגדולה ואגב שומעים אנו ממנו על ריבוי התלמידים שהגיעו ללמוד בישיבתו: **"והרבה טובות עשיתם עם כל ישראל. כי לא לבד עמי עשיתם הטובה והמצוות... כי אם לכל אלו ישראל שבאלו הקהילות והגלילות, שלמדו תלמידים הגרים במדרש שלי מארבע פאות העולם עשיתם, עד אשר יש לי במצרים תלמידים, ובקושטנדינא, ובארץ ישראל, ובגליאן (-שם מחוז בפרס), ובשאר הקהילות הכל מכוכם הרבצתי תורה בישראל".**

אולם רבי יעקב לא האריך ימים הרבה והשאיר את רעייתו הרבנית אסנת לבדה עם בן קטן בשם שמואל ובת קטנה. הרבנית אסנת נודעה כבעלת כשרון וגאונות בלתי נתפסים, והייתה חכמה ומשכילה עד מאוד, ומכורח הנסיבות - היתה לדמות ייחודית מסוגה בעולם התורה, ולרבנית היחידה שמסופר כי עמדה בראשות ישיבה ומסרה שיעורים בגמרא ובהלכה לתלמידים.

הסיבה לכך הייתה משום שכשראתה שהתורה עומדת להשתכח חלילה, החליטה להמשיך ולקיים את הישיבה, והייתה יושבת ספונה בחדרה ומוסרת שיעורים לתלמידים אשר שמעו את קולה מן החדר הסמוך. גאונותה הייתה לשם דבר, וידיעותיה הרחבות בכל מכמני התורה היו לפליאה גם בעיני תלמידי חכמים גדולים מאוד.

מאיגרת ששלחה לראשי הקהילות של כורדיסטאן לתמוך בישיבתה אנו למדים על פעילותה ובה מתוודעים גם לצחות לשונה בלשון הקודש. וכך היא כותבת בין היתר: "ואין לי מנוסה ופליטה לשום מקום, אלא רחמי שמים ורחמיכם, שתרחמוני בעבור קבר אבא ז"ל והרב ז"ל (-בעלה רבי יעקב) שלא תתבטל תורתם ושםם מאלו קהילות, שאני נשארתי מלמדת תורה ומוכחת ודורשת... אין לי דבר למכור ולא בן גדול ולא שליח שיחזור לקהילות (-שד"ר). כמו כן אין דרכה של אשה לחזור לקהילות שנאמר 'כל כבודה בת מלך פנימה משבצות זהב לבושה'".

וכאן היא מספרת על היותה מוקדשת להרבצת תורה: "ואני מיומי מפתח ביתי לא יצאתי. בת מלך ישראל הייתי, מאן מלכי רבנו, בין ברכי החכמים גדלתי, מעונגת לאבי ז"ל הייתי, שום מעשה ומלאכה לא למדני חוץ ממלאכת שמים, לקיים מה שנאמר 'והגית בו יומם ולילה'. בעוונות הרבים לא היו לא בנים כי אם בנות, וגם כן השביע את בן זוגי ז"ל לבלתי עשות בי מלאכה, וכן עשה כאשר ציוהו. ומתחילה הרב ז"ל טרוד היה בעיונו ולא היה לו פנאי ללמד התלמידים, כי (-אלא) אני הייתי מלמדת התלמידים במקומו, עוזרת הייתי כנגדו. עתה בעוונות הרבים הלך האיש למנוחות ועזב אותי לאנחות...". אשר על כן היא מבקש מראשי הקהל שיבואו לעזרתה בהחזקת הישיבה, כפי שעשו בימי אביה ובעלה.

אחד מאותם שהרבו לתמוך בישיבתה של הרבנית, רבי פנחס ב"ר יצחק חרירי שהיה מגדולי המקובלים בכורדיסטאן באותה תקופה, כותב לה: "אנחנו תמיד מזומנים לעבודתך ולשרתך באמת ובאמונה ולא נשיב פנייך ריקם. אך בבקשה ממך אל תשכחי אותנו מתפילות, כי בוודאי תפילתך מקובלת כמו זבחי שלמים, ועולה למעלה וקושרת עולמות העליונים".

כאשר נפטר רבה של בגדאד פנו ראשי הקהל לרבנית אסנת שתשלח את אחד מתלמידי ישיבתה שיכהן תחתיו, והיא שלחה להם את בנה **רבי שמואל מזרחי** (שנשא את שמו של זקנו הגדול) אשר התחנך על ידה בישיבתה וקנה את תורתו ממנה. עם בואו לבגדאד פתח ישיבה גדולה והרביץ תורה שנים רבות. עוד כמאה וחמשים שנה ישבו מצאצאיו על כסא הרבנות ובית הדין ובראשות הישיבה בבגדאד, ומהם **רבי יונה מזרחי** שמתואר 'החכם השלם מקור החכמה והתבונה', בנו **רבי יעקב** בעל 'קהלת יעקב' ואחיו **רבי שמעון** בעל 'כנפי יונה', ו**רבי שלמה** בנו אשר נספה בדבר הנורא שפקד את בגדאד בשנת תק"ב שבו הסתלקו רוב חכמי וגדולי העיר. גם לאחר מכן עוד שנים רבות שנמנו מחכמי בגדאד מצאצאי משפחת זו. רבי מרדכי רובייו (ראש ישיבת חסד לאברהם של משפחת פיריא בחברון) בספרו שו"ת שמן המור מתנה פסק מסויים בהסכמתם של ראשי וחכמי הישיבה שבראשה עמדו הרבנים לבית מזרחי. (ראה בהרחבה בספר ישיבות בגדאד ח"א פ"א).

בתווך, החזיקה במוסול משפחת ברזאני בהנהגת העיר ובראשות הישיבה במשך כל הדורות עד לתקופה האחרונה ממש. צאצאי המשפחה לענפיה, אחים, בני דודים וקרוביהם, שימשו בד בבד בכל התפקידים התורניים, רבנים, ראשי הישיבה, מרביצי תורה, מלמדי תינוקות, שובי"ם ושאר כלי הקודש. לעיתים הרב הראשי שימש גם כראש הישיבה ולעיתים האחד החזיק ברבנות ואילו קרוב משפחתו בראשות הישיבה. ביניהם ניתן למנות את בנו של רבי שמואל **רבי יצחק** (שכנראה הוא זה שתשובתו מופיעה בשו"ת בית דינו של שלמה ומכונה 'החכם השלם הדיין המצויין עצום ורב'), בנו **רבי דוד** תלמידו של רבי צדקה חוצין ומח"ס 'מגן דוד', רבי יעקב, רבי משה, רבי סלימאן, רבי אהרן ועוד רבים.

חוקר יהדות בכל אברהם בן יעקב בספרו 'קהילות יהודי קורדיסטאן' מונה עשרים רבנים ממשפחת ברזאני ששירתו בקודש במוסול דור אחר דור, מתוך כתב יד שהיה ברשותו שבו סדר ההשכבה שנהגו לעשות לחכמי העיר ביום הכיפורים, ובה מופיעים שמותיהם אחד לאחד. לכל אחד מהשלשלת נלוו תארים המלמדים על גדולתם ומעלתם, על האחד נכתב 'הרב הגדול', על האחר 'חכם רבי', 'חכם', 'הזקן חכם', 'הדיין המצויין' וכדומה.

כתלי בית המדרש'

כך חלפו הדורות בעיר התורה, עד לדורות האחרונים ממש. בשנת תפ"ח אנו שומעים על חכם בשם **רבי נסים חזן**, שהיה במוסול אשר חיבר ספר 'אורים ותומים' לכבודו של 'הנשיא ש"ך ששון מרדכי שנדוך'. באותה תקופה, בשנת ת"צ, הגיע למוסול רבי יהודה בן דיוואן (בנו של ש"ך חזן המפורסם רבי עמרם בן דיוואן) ובספרו 'חוט המשולש' מזכיר שפגש שם חכם בשם **רבי יצחק פראג'**, והיה מאוכלי שולחנו ובעת פטירתו נשא הספד עליו.

באותה תקופה עבר ש"ך ירושלים רבי נסים אגוזי דרך מוסול בחזרתו מקושטא, ושם נלב"ע. חכמי ארם צובא שלחו לפקח על עזבונו במוסול, וכתבו על כך **לחכם יונה** ממוסול והוא השיבם כיצד לנהוג.

בשנת תק"י, זמן כהונתו של רבי דוד ברזאני (תלמידו של רבינו צדקה חוצין), היו גם 'החכם השלם והכולל חסידא קדישא' **כמה"ר שלום מזרחי**, **רבי יוסף בכ"ר עבדאללה**, ונשיא הקהל 'שיך מוסא ובנו'. ('שיך' הוא כינוי לנשיא ואדם חשוב). סביב לשנת תר"מ מספר אחד הנוסעים על 'הנשיא משולם, ובנו סגן הנשיא' שכיהן בתקופת הרבנים חכם דוד (השני) וחכם ששון ברזאני.

עתה נזכיר מעט מאחרוני חכמי מוסול. החכם באשי **רבי סלימאן ברזאני**, בנו בכורו של רבי אליהו, למד אצל זקנו רבי ראובן, ובהיותו כבן י"ח שנה נשלח על ידי אביו לבגדאד ללמוד בישיבת בית זלכה, שם למד בצוותא עם חכם יעקב מוצפי ונסמך להוראה על ידי חכם עזרא דנגור.

בשנת תרפ"ד התמנה לכהן כרבה הראשי של מוסול, אולם לא אבה לקבל שכר מהרבנות מכספם של בני הקהילה והתפרנס מרוקחות, ורק כשלוש שנים לפני עלייתו ארצה כשהוסדרה ההנהגה השיפוטית של הדיינים היהודיים מטעם משרד המשפטים העיראקי קיבל את משכורת מהם. כיהן בתפקידו כעשרים ושבע שנה עד שעלה לארץ

בשנת תשי"א. בשנות הנהגתו עמד בקשרי הלכה עם גדולי חכמי בגדאד, והיה הוא הדמות הרוחנית של כל יהודי חבל כורדיסטאן שבצפון עיראק. מחברי בית הדין היו הרבנים: **חכם יוסף יעקב ספו** (בסוף ימיו כיהן כרבה של אשקלון), **חכם שאול חי, חכם יחיא רחמים, חכם ישעיה שמעון הלוי, וחכם ניסן אליהו ברזאני**. בארץ ישראל התגורר עם בני עדתו בצריפים במעברת 'טירה' (לימים טירת הכרמל), וגם לאחר שהתחילו ליישב את העיר בשיכוני קבע לא רצה לעזוב את בני קהילתו כל עוד שלא סודרו כולם במבני הקבע.

מתלמידי רבי סלימאן היה **רבי יצחק ברזאני** רב הערים עקרא וארביל שבכורדיסטאן. נולד בשנת תרנ"ב בכפר צפייה שבמחוז מוסול ולמד אצל אביו רבי יעקב ודודו רבי משה ברזאני. לאחר שנסמך מהם לרבנות נסע לבגדאד ולמד בישיבת בית זלכה. בחזרתו שימש כרבה של עקרא הסמוכה למוסול (לרוב חביבותה של ארץ הקודש בליבם של יהודי כורדיסטאן היו מכנים אותה 'עקרון' על שם עקרון המקראית שבארץ ישראל), ולאחר מכן כרבה של העיר ארביל. עלה לארץ עם כל יהודי מוסול בשנת תשי"א, והתיישב במושב עין העמק ושימש כרב המושב ורב המועצה האזורית חבל מגידו.

תלמיד נוסף שלמד בישיבת רבי סלימאן ברזאני הוא **חכם שבתאי בן חיים**. נולד בשנת תר"פ ושימש כדיין בבית הדין בעקרא, ובעלותו ארצה רב המושבים מנוחה וסגולה ולאחר מכן רב המועצה האזורית חבל לכיש.

מישיבת **רבי ראובן ברזאני** במוסול נודע **חכם אברהם מנחם** רבה של עקרא. נולד בשנת תר"ן, ולאחר לימודיו בישיבה במוסול הוסמך לרבנות על ידי **חכם מנחם הכהן** מהעיר עקרא. מאוחר יותר התמנה לרב העיר וייסד שם ישיבה חשובה, מתלמידיו שם: **חכם צמח ברזאני, חכם נחום בנימין, וחכם זכריה בראשי** (מח"ס ילקוט בראשי).

'מדרש תלמוד תורה'

הנוסע רבי ישראל בנימין (המכונה 'בנימין השני'), ביקר במוסול בשנת תר"ח ומספר בספרו 'מסעי ישראל' שראה שם תלמוד תורה אחד אשר עמד תחת הנהגתו של **חכם מרדכי ב"ר דוד**. סמוך לשנת תר"מ נוסד תלמוד תורה נוסף לכלל ילדי העיר העניים שלא היה באפשרות הוריהם לספק שכר למלמדים. כל הוצאות הת"ת ומימון המלמדים היה מאת קופת הקהילה, ולימדו בו ארבעה מלמדים. אך מאחר והסכום שהיה ביכולתו של ועד הקהילה ליתן היה זעום ולא הספיק לכלכלת ביתם, נאלצו המלמדים לעסוק בד בבד בעבודות שונות כדי למצוא טרף לביתם, ולכן הת"ת לא התפתח כדי הצורך.

בשנת תר"ס נוסד **'מדרש תלמוד תורה'** שהלך עם השנים הלך וגדל, עד שבשנותיו האחרונות קודם העלייה לארץ למדו בו מאות תלמידים. כעבור שנים אחדות התפתחו מוסדות הקהילה עוד ועוד וכבר נמנו במוסול ארבעה תלמודי תורה. הראשון היה בחצר בית הכנסת החדש שבנה הגביר ששון עבדאללה. השניים האחרים שכנו במתחם אחר הסמוך לבית הכנסת, והיו שייכים להקדש הקהילה. החדרים שבמתחם זה שימשו גם כ'בית הכנסת אורחים' עבור האורחים העניים שלא היה להם היכן ללון. ה'מדרש' הרביעי היה תלמוד תורה פרטי של אחד מחכמי העיר שלימד את בני העשירים. סכום התשלום שגבה מהם נע בין גרוש אחד לחמשה גרוש לחודש לכל תלמיד.

בסביבות שנת תר"מ ניסו אנשי כ"ח (אליאנס) לפתוח בית ספר ולערב בו לימודי קודש וחול. לא עבר זמן קצר ויהודי העיר הבינו את כוונותיהם ומטרתם הסופית והדירו את רגלם ממנו, ומחוסר רישום סגר את שעריו. כעבור כשלושים שנה הצליחו כ"ח לחדור למוסול, אך רוב רובם של יהודי העיר לא שלחו את בניהם לשם, והמשיכו ללמוד בארבעת ה'מדרשים' כפי החינוך המסורתי מקדמת דנא.

שליח כ"ח שהתכוון לפתוח בית ספר בעיר, מספר על 'אדיקותם' של יהודי מוסול בתורה ובמצוות, ומתוך שבא לספר בגנותם לפי דעתו הקלוקלת שמענו שבחם של שינו. הנה ציטוט מדבריו: "יהודי מוצל יראי אלוקים ואדוקים. את מרבית זמנם הם מבליים בבית הכנסת, שם הם קוראים חוץ מתפילותיהם היום יומיות גם תנ"ך ותהילים. שערי ארבעת בתי הכנסת אשר במוצל פתוחים לרווחה כל היום, והרבה רבנים בטלנים שקועים ראשם ורובם בתוך כתבים ישנים ומבקשים למצוא את קץ הגלות ולקרב ביאת המשיח". (למה נתפס בתודעתו שכל יגיעתם בתורה של החכמים היא כדי לחשב את קץ הגאולה ולקרב ביאת המשיח? ל'משכיל' הסכל פתרונים...).

מבין השיטין של דבריו ניכר הזלזול ביהודי העיר ה'מיושנים' השומרים על המסורת הצרופה, ולרוב ה'שכלתו' ראה כל דבר טוב וישר כרע מוחלט, אך אדרבה אנו נצטט עוד מהגיגיו מפני שכאמור בא לחרף ונמצא מברך, ומגלה לנו כיצד התנהלה הקהילה על מבועי התורה: "לדיינים השפעה גדולה על בני קהילתם ועל פני כל העם יכבדו וכל החלטותיהם מתגשמות. בית דין זה שופט בענייני אישות, גירושין, ירושות וכו', ומפטר בכל ענייני הקהילה. הוא קובע את סכום הנדבות שכל יהודי חייב לנדב לשליחי כולל הבאים תדיר מארבע ארצות הקודש, והוא המטיל מסים על היהודים למוסדות הצדקה והחסד. על אף דלותם של יהודי מוצל, מושיטים הם עזרה לאחיהם העניים, הישישים, הזקוקים לסיוע, ומאכסנים אביונים העוברים דרך עירם. גבאי בית הכנסת הישן מקבץ בכל יום שישי נדבות מכל היהודים, ובו ביום הוא מחלקן למשפחות הרבות הזקוקות לתמיכה. כל משפחה מקבלת מעשרים עד ארבעים סנטים בערך לכל נפש. בית הדין משגיח גם על בית עלמין עתיק היומין, בו קבורים רבנים ואנשי שם קדושים".

עת שלווה ועת צרה

היו שנים בהם השלווה והשגשוג היו מנת חלקם של יהודי מוסול, שבהם נתברכו בעושר רוחני וגשמי כאחד, אך היו גם הרבה תקופות בהם פקדו אותם צרות וגזירות קשות, והקהילה התדלדלה מיושביה ומנכסיה. נציג אפוא מעט מקורות העיתים, כפי שנמצא בין בתרי מחקרו של אברהם בן יעקב על מוסול בספר 'קהילות יהודי כורדיסתאן'.

תייר מאירופה שביקר במוסול בשנת תק"ך כותב, שבזמנו נהנו היהודים מחירות קמעא אך בכל זאת חששו משכיניהם: "והם נהנים בכל מדינות התורכים מחירות יותר ממה שיש באירופה ששם אסור להם להתעסק בתעשייה. בכל זאת, בסביבה הזאת שרוב האוכלוסייה נוצרים, כמעט שלא יעז יהודי לצאת מביתו וללכת ברחוב מחמת התנפלותם של נערים קטנים עליהם, והקאדי המוסלמי לא יכול למחות בידם".

בשנת תק"ג השאה הפרסי נאדר בא על העיר במצור, וחלק גדול מבתי העיר נהרסו. בשנים הבאות פקדו את העיר שרשרת של אסונות בתכיפות: בשנת תק"פ פרצה בעיר

מגפה שהפילה חללים רבים. שש שנים לאחר מכן פקדה את העיר בצורת קשה שכליתה את כל התבואה, ורבים נפחו את נשמתם ברעב. כעבור שנתיים, ירד שלג כבד שגרם לירידת זאבים רבים מהרי סנג'אר לתוככי העיר וטרפו רבים מיושביה.

סמוך לזמן הזה, בשנת תקצ"א, פרצה שוב מגפה קשה במחוז מוסול ומתו בה עשרות אלפי איש. כנראה גם מקרב הקהילה היהודית נספו נפשות רבות, משום שבשנת תקפ"ה ישנה עדות שנאמדו בה כשש מאות משפחות, ואילו בשנת תר"ז מוסרים על כשלש מאות משפחות בלבד שהתגוררו בה.

ירידה חדה זו בכמות התושבים בתוך עשרים שנה, הושפעה כנראה גם מחמת אסון נוסף שאירע באותה תקופה המוזכר בשו"ת מור ואהלות (סי' ט) לראב"ד ארם צובא חכם אברהם ענתבי. ואלו דבריו בתוך תשובה לשאלה על חיוב השתתפות במסים הגבוהים שהטיל מושל העיר על הקהילה מחמת הסוחרים הרבים שהשתקעו במוסול: "מה שנהיה מזה שנים בעיר אשור יע"א שעברו עליהם מים הזדונים שנה אחר שנה, וימת עם רב מהעיר ההיא ומה שנשאר מבני ישראל נדדו הלכו למקומות אחרים... וכד נח זעפא התחילו לחזור כמה בעלי בתים למקומם, ורובם עניים ואין בהם כח לסבול עול המסים שאינם נהוגים והעלילות ברשע, ובכל יום הולכים ומוסיפים...".

ההתמעטות ניכרת גם במעמד הכלכלי שלהם. בעוד בשנת תקפ"ה היו "קצתם סוחרים חשובים ועשירים מאוד ורובם בעלי מלאכה", כעבור מספר שנים ר"א ענתבי מעיד ש"רובם עניים... ומרוב דחקם וצערם לא יש לאל ידם לשכור להם מרביץ תורה...".

כבוד מלכים

אהבתם הגדולה של יהודי מוסול לארץ ישראל לא ידעה כל גבול. בכל עת השתוקקו מתי יבוא היום ויזכו לעלות לארץ הקודש, ובפיהם תמיד הכמיהה לציון וירושלים. כל אורח שיבוא מארץ ישראל יפזו ויכרכרו לקראתו, ויזכה לכבוד מופלג והכנסת אורחים נדיבה. אחד השדר"ם שהגיע לשם מתאר את כבוד המלכים שנחל עת התוודע להם שמירושלים הוא: "כאשר יבוא אליהם איש יהודי מירושלים אז יצאו כולם לקדם פניו ומנשקים את כתפותיו, זקנו וגם רגליו. אחר כך ישאווהו על שכמיהם אל בית הנשיא, ואז חולצים נעליו ורוחצים את רגליו, ומנשאים אותו בכבוד מלכים".

יהודי מוסול נודעו בליבם הרחב בו קיבלו כל אורח בכבוד ובשמחה. על האירוח הנכבד לו זכה כל מי שהגיע למחוזם מספר גם הנוסע מתימן רבי זכריה אלצאהרי ב'ספר המוסר' בשפה פיוטית: "אנשים נכבדים, לדבר ה' חרדים, להביא אל בתיהם עניים מרודים. נערים וישישים, מלבוש החכמה לובשים, יושבים ומתקדשים". בהמשך מתאר את הסעודה שערך לקראתו נשיא הקהילה "ונלך עמו אל ביתו ויראני את כל בית נכאתו, ואת כל כלי חמדתו. ויאסוף את העם ויעש משתה, ונאכל כולנו ונשתה". גם בספר זכרון ירושלים כותב: "אני הייתי בזה כמה פעמים, והעיר גדולה ויש בה כמה מאות בעלי בתים, ויראים ושלמים ובעלי צדקות, ומקבלים האורחים בספר פנים יפות".

מנהג מיוחד היה להם הממחיש באופן ברור את אהבתם הרבה לארץ ישראל, והוא רכישת חלקת קבר בארץ ישראל. כשהיה מגיע שד"ר לעירם היו מוסרים בידו סכום

מסוים, ובתמורה כותב להם שטר הנקרא 'כתאבת ארבע דראי קורא' (-שטר ד' אמות של קבר'). את השטר היו שומרים עד לאחר אריכות ימים ושנים, ובשעה שנפטר הניחו את השטר בידי בתוך קברו, וקברוהו כשרגליו מופנות לכיוון ירושלים. בזה ראו מעין חלק בזכות להיטמן בארץ ישראל.

אשרי עין ראתה אלה!



ואסף איש טהור

קווים לדמותם של ענקי הרוח וגדולי האומה



הגאון הצדיק רבי מאיר אביהנידא זיע"א – 'בבא מאיר'

עיר הכהנים 'דבדו' ♦ רבינו שלמה אמסלם זיע"א ♦ ילדות של תורה
וקדושה ♦ "בא להיבחר ונמצא בוחן" ♦ ברבנות מידלת ♦ שבע שנות
השבע ♦ הקמת ת"ת וביה"ס לבנות ♦ ברבנות ארפוד ♦ רבנות העיר
אחר עליית רבינו לארה"ק ♦ העלייה לארה"ק

הרב ישראל כהן שליט"א, הרב אהרן דוד שליט"א

על הדרך המובילה דרום-מזרחה ממכנאס ופאס בואכה מחוז תאפילאלת, שוכנת העיר מידלת. העיר שוכנת על נהר בשם 'תאטיוין', וכפי שמזכירים אותו בכתובות שנערכו במקום. במרחק לא רב משם מתחילה זרימתו של הנהר הגדול 'זיז' לאורך כמאה ק"מ ומגיע עד מחוז תאפילאלת.

העיר מידלת חדשה יחסית, והורחבה מאוד בתחילת שלטון הצרפתים קודם מלחמת העולם השנייה. המקום שהוקמה עליו הוא מחוז שנקרא בעבר 'אוטאט די איית יזגד', שבו היו יהודים עוד לפני מאות שנים, ולכל המאוחר למעלה מארבע מאות שנה, שכן בבית העלמין המקומי נמצאה מצבה שהכיתוב עליה מציין לשנת ת'.

כאשר הגיעו פלוגות הממשל הנאצי ימ"ש למרוקו, הקימו מחנה עבודה ומעצר ליהודים ופליטים בסביבות מידלת. בניסי ניסים מעט לפני שהחלה ההשמדה ההמונית, נפל צבאו של רומל ימ"ש והגרמנים נסוגו חזרה לאירופה.

עד אז עוד התגוררו היהודים ב'מלאח' שבשכונת עותמאן מוסא, והחל משנת תש"י ואילך עזבו רוב היהודים את המלאח ועברו לשכונה חדשה במרכז העיר. הצרפתים שכללו ופיתחו מאוד את העיר, סללו כבישים, מתחו קווי חשמל ותאורה חדשנית, בנו בניינים בסגנון אירופאי ומרכזי קניות, והיא נחשבה לאחת הערים המודרניות במרוקו. גם היהודים נהנו מהפיתוח והשיפורים, הקימו בתי מסחר וחנויות גדולות, וסוחרים רבים מהערים הגדולות רבים הגיעו לשווק בה את מרכולתם.

עיר הכהנים 'דבדו'

מוצאם של יהודי העיר היה מכמה מקומות שונים ממרוקו כגון מפאס ותאפילאלת, אך בעיקר ממגדלור התורה והיראה - עיר הכהנים המיוחסים 'דבדו', באשר יוצאי דבדו היוו

כרבע מכלל יהודי הקהילה. (סיקור נרחב על עיר הכהונה והקדושה דבדו, נערך בכתב העת 'בהתאסף' גיליון ט"ז - מדור 'אהבת קדומים').

יהודי דבדו היו דומיננטיים מאוד בקהילת מידלת, ורבים מראשי הקהל, המלמדים, השוחטים, ושאר המחזיקים בכלי הקודש היו מיוצאי דבדו. בשנות השיא של פריחת הקהילה היא מנתה בערך כאלפיים נפש.

גם בתי הכנסת היו מחולקים על פי הרוב לפי מוצאם. הרב אליהו מרציאנו שליט"א (בספרו 'עיר הכהנים דבדו') מונה לפחות שמונה בתי הכנסת שהיו במידלת, מהם בתי כנסת של יוצאי הקהילות, מהם בתי כנסת פרטיים שבנו אותם הגבירים, וחלקם של חכמי העיר. ואלה שמותיהם: ביהכ"נ רשב"י; ביהכ"נ לפילאליין (- של התאפילאלתיים); 'יוצאי דבדו'; ע"ש הצדיק רבי משה מכלוף; רבי משה אמסלם; רבי משה עטייה; מכלוף פינטו, ו'בית הכנסת מסעוד חמו'. בבית העלמין המקומי קבורים צדיקי העיר, כגון רבי יצחק בן חמו רבי שלמה אמסלם ואחרים.

שם טמון גם כן צדיק קדמון בשם רבי יצחק אבולעפייא המכונה 'מול לבלאד די מידלת', צדיק שככל הנראה הגיע למרוקו כשד"ר ונתבש"ם במידלת.

רבינו שלמה אמסלם זיע"א

הדמות הגדולה והידועה של מידלת הוא הגאון הקדוש רבי שלמה אמסלם זיע"א בעל ספר 'בני שלמה'. בחודש טבת תר"מ, הוא החודש שבו הסתלק מרן אביר יעקב אביחצירא לגנזי מרומים, הפציע אורו של רבי שלמה ונתקיים הכתוב 'ובא השמש וזרח השמש'. רבות יש להאריך בשבחיו ואורחותיו של האי גאון חסיד וקדוש, אך לקוצר המצע נסתפק בגרגירים אחדים מתולדותיו השייכים לקורות ימיה של קהילת מידלת (עפ"י המבוא לספר בני שלמה).

בצעירותו למד רבי שלמה מפי רב העיר הגאון רבי אברהם עטייה. משגדל קמעא והתנשא מעל כל בני גילו בתבונה ובחכמה רצה להרוות צימאונו בתורה, ומאחר שרבי אברהם היה טרוד בעול הלמידים והציבור ללמדו בפני עצמו, ולא היה בנמצא חכם בעירו בעל שיעור קומה ללמדו כלבבו, ישב לו בעליית ביתו ולמד בגפו כפי כוחו.

בית הוריו היה בית ועד לחכמים, ובו נתאכסנו שדרי"ם שהזדמנו לעיר וסביבותיה. גם גאוני משפחת אביחצירא שהיו מרבים לבקר במידלת לצורך החזקת ישיבתם בתאפילאלת, לאסוף צדקה עבור עניי עירם, וכן למטרת מנוחה, התארחו בביתם מפקידה לפקידה. את הנסיבות הללו ניצל רבי שלמה עד תום, כאשר מכל חכם ושד"ר שעבר על פתח ביתו ינק תורה וקיבל מלא חופנים מחמתם, בפרט שלעיתים ארכה שהותם בביתו חודשים מספר. משום כך ניתן לראות בספרו שמזכיר חידושים ושמועות בשם 'גאוני אשכנז' מבלי להזכיר שמם, ואלו הם השדרי"ם שהגיעו מארצות אירופה.

יותר מכל דבק בדרכי הקדושים למשפחת אביחצירא, וקיבל מהם חכמה ואורחות חיים, ובמיוחד מסבא דמשפטים רבי מסעוד ובנו רבי דוד עטרת ראשנו. לימים אף נרקם קשר מיוחד בינו לבין סידנא בבא סאלי שהיה כמעט בן גילו. את תורת הסוד למד מפי רבי

יצחק אביחצירא בן זקוניו של מרן אביר יעקב, ולרוב הערכתו אליו לא היה מזכיר את שמו אלא בכינוי 'הנביא'.

באחד מביקוריו של רבי שלמה בעיר 'אלקצבי' הסמוכה למידלת, ורבי שלמה עודנו כבן י"ט שנה, הזדמן לשם גם רבי מסעוד אביחצירא. שמעו של הבחור הצעיר שמתבודד ועוסק בתורה תדיר הגיע לאזנו, וחפץ היה לראותו. משהביאוהו לפניו התפלפל עמו בחכמה, וכששמע שעוסק בהלכות איסור והיתר, עמד ובחן אותו והעניק לו תעודת שחיטה ובדיקת הטרפות. בתוך כתב ההסמכה העיד רבי מסעוד על יראתו הגדולה ועל היותו בקי בכל דברי הפוסקים, ולא עוד אלא שאפילו כל המנהגים השונים שגורים בפיו: "וקרא ושנה בכל ספר, ודעתו צלולה בהבנה, ועמו נאמנה יראה הגונה... וידע ומבין דעת קדושים באיסור והיתר מבין דבר מתוך דבר כאשר הם מפורשים, ובמנהגים נקבצים... וראיתי שהוא חרד אל דבר ה'. וסמכתי ידי עליו...".

ובפעם אחרת, כאשר שהה רבי מסעוד במידלת תקופת מה רוצה לשוב לעירו, החלו בני העיר להתחנן בפניו שישאר עמם עוד ויאותו לאורו. נטל רבי מסעוד את סודרו מעל ראשו, כרך אותו סביב לראשו של רבי שלמה ואמר: "מעתי רבי שלמה הוא רבכם, ומי שיבקש להתברך מבניו של אביר יעקב לא יטרח לבוא עד לעירנו, אלא יתברך מפיו משום ששקולה ברכתם".

רבי שלמה היה פרוש ומסתגר הרבה בעליית חדרו ולא היו מעורה בהנהגת הקהל, אלא שלאחר פטירת רב העיר רבי אברהם עטייה, הוכרח להקדיש מזמנו ולשאת המשרה על שכמו, לרדת אל העם וללמדם דעת ויראת ה'. אך עדיין לא נכון היה לכהן כרב, היות ולפרקים ממושכים מאוד היה מסתגר בעליית הגג שבביתו, עוסק בתורה ביראה מבהילה ואין איש מהין להפריע את לימודו.

זאת הסיבה כנראה ששלחו פרנסי מידלת להביא חכם מחוץ לעיר שישמש כרב ראשי, מאחר ורבי שלמה חפץ היה לעסוק בתורה בהתבודדות כדרכו בקודש.

ילדות של תורה וקדושה

רבינו נולד בשנת התרע"ז לאביו הגדול סידנא בבא סאלי זיע"א. מיום שנולד - נולד אל תוך עולם שכולו תורה, קדושה ויראת שמיים צרופה, כאשר אין לו בעולמו דבר.

סדר היום בבית אביו התנהל בו בשעות הערב הלכו לנום את שנתם, בחצות ליל קמו לתיקון חצות, ולאחריו עסקו בתורה עד לתפילת ותיקין, אחר ארוחה קצרה (כאשר הייתה כזו) ישבו ועסקו בתורה ברציפות עד מנחה, לאחריה המשיכו את לימודם ברציפות עד תפילת ערבית, אכלו מעט והלכו לנום כחוזר חלילה. בצורה זו היו יכולים ללמוד כשמונה עשרה שעות ביממה ויותר.

לתוך מציאות זו נולד רבי מאיר, ובכל שנות ילדותו כבר עסק בתורה ויראה כל יומו. לימים העיד על עצמו כי עד גיל י"ב שנים לא ראה אף לא חיה אחת שאינה כשרה, לרבות חתול וכדו' (!). גאונותו הבלתי נתפסת של רבינו, יחד עם סדר היום בבית אביו, סייעו בעדו להשתלם בחוק לימודיו כשאפת לבו הטהור, ובטרם הגיעו לגיל בר מצווה כבר שלט ברוב מסכתות ש"ס בבלי בע"פ עם הגפ"ת.

סיפר הגאון רבי דוד יהודיף זצוק"ל, כי ביום בר המצווה של רבינו ניגש אל אביו ואמר לו כי ברצונו להעניק לו 'מתנה' ולהיבחן על ספר "שב שמעתתא" (אף שלא היה מצוי במרוקו, בקרב השדרים מא"י היה ידוע כי ישנו רב גדול בתפילאלת בשם רבי ישראל אביחצירא, הרוכש כל ספר שמובא אליו כמעט בכל מחיר), והעיד אביו הגדול כי שלט בספר כולו ובכל פרטי הלומדות שבו.

במאמר המוסגר, רבינו זיע"א התבטא פעם בפני בן דודו יבדלחט"א - מורנו הגה"צ רבי מאיר אמסלם שליט"א, דומ"ץ נווה יעקב ואב"ד 'פחד יצחק', ואמר לו כי כיום בדורנו אין כל אפשרות להגיע להשגות ולרוממות שהם השיגו, היות והיו שקועים בתורה ויראה מבוקר עד ליל ללא כל הפסק וללא כל טרדה. ברם, דווקא בדורנו עם כל הטרדות הנלוות לחיים המודרניים, ישנה מעלה עצומה לעמלי התורה השוקדים על התורה, ולפום צערא אגרא.

בשקיעותו המבהילה של רבינו בתורה רכש ידיעה בהירה וברורה בכל התורה כולה. סיפר עוד הגר"מ אמסלם שליט"א כי באחת מן הפעמים בהן בא לבקר בבית רבינו, ראה שעל שולחנו מונחים ספרי עיון והלכה רבים, אך אין ביניהם ש"ס בבלי. כבן בית שם, הרהיב עוז לשאול את רבינו מדוע אין בין ספריו גמרא, השיב לו רבינו בתמיהה "רבי מאיר, וכי אני אחכה לגיל שלי כדי לדעת ש"ס בבלי בעל פה?!..."

גאונותו של רבינו הובילו לכך שכבר בגיל צעיר נתמנה לראשות ישיבת 'אביר יעקב' בתפילאלת, והיה מוסר שיעורים כסדר בפני תלמידי החכמים היושבים בישיבה.

בהיותו צעיר לימים נישא לרבנית שמחה ע"ה לבית שוקרון, מהעיר מלייה. ממנה נולדו רוב בניו, האדמו"רים רבי אלעזר אבוחצירא זצוק"ל ויבדלחט"א רבי דוד חי, רבי רפאל, רבי יקותיאל וכן ארבעת בנותיו.

"בא להיבחן ונמצא בוחן"

בשנת תש"ה נמנו וגמרו חכמי מידלת ופרנסיה לתור אחר דמות רוחנית בעלת שיעור קומה שתוכל להנהיג את העיר למישרים, ושלחו לארפוד משלחת ממנהיגי הקהילה לבקש מסיסנא בבא סאלי שישלח להם את בנו רבי מאיר אביחצירא זיע"א לכהן כרב ודיין בעירם, מאחר ששמעו יצא לתהילה עוד משחר נעוריו בעומדו בראשות ישיבת אביר יעקב בגיל צעיר מאוד, ומה גם שקרובים היו בני תאפילאלת ומידלת במנהגיהם והליכותיהם, וכן קהילה גדולה מיוצאי תאפילאלת התגוררו במידלת, כך שאך טבעי הוא שיוכל להנהיגם כפי אורחותיהם.

בבא סאלי שמח מאוד על ההצעה והפציר בבנו לקבל על עצמו את המשרה, ושלח אותו להבחן ולקבל סמיכה מאת בית הדין הגדול ברבאט שבראשות סבא דמשפטים הגאון רבי יהושע בירדוגו.

בית הדין הגדול שישב ברבאט, היה הגוף הרבני המוסמך מטעם הממשלה להעניק כושר לרבנות ודיינות, ומטעמים נשלחו לכהן רבנים ודיינים ביישובים הרבים בכל רחבי מרוקו. וכל דיין שרצה להתמנות היה צריך לקבל את הסמכתם והסכמתם למינוי. לערים הגדולות מינו בית דין של שלשה, ולקטנות יותר הציבו דיין יחיד. גם במידלת היה דיין

יחידי, כאשר את הנושאים הטעונים בית דין של שלשה הוצרכו להביא בפני בית הדין של מכנאס.

המבחן לדיינות במרוקו התפרס על שלושה ימים רצופים ולעתים יותר. החלק הראשון כלל מבחן בכתב על ש"ס בבלי כולו הדק היטב, החלק השני גם הוא בכתב, על הלכה כללית או"ח ויו"ד לכל אורכם ורחבם, החלק השלישי התמקד בשליטה מלאה בשו"ע אבן העזר וחושן משפט עם הנו"כ ודעות הפוסקים. החלק האחרון של המבחן היה הקשה ביותר. עילוי אשר צלח את שלושת המבחנים הקודמים, עמד מול חברי בית הדין הגדול והם תקפוהו בחוד ובחנית בהלכה ובש"ס, בשאלות קשות מרחבי התורה כולה, כאשר על תשובותיו ניתכות קושיות חדות בהלכה, בגמרא ובסברא. רק מתי המעט אשר הצליחו לעמוד במבחן נוקב זה, זכו לסמיכה ולתואר 'דיין'.

לפיכך, גדול עד מאוד היה תמהונם של דייני ביה"ד, כיצד זה צעיר שכמותו סבור כי יצליח לעמוד במבחן הנוקב, אשר מתמידים הכפולים ממנו בגיל לא צלוחו. אך מפאת כבודו של אביו הגדול, ניאותו לקבלו ולבוחנו. אך החל המבחן ועמדו מיד הדיינים על טעותם, באשר השיב לכל שאלותיהם תשובות ניצחות בזו אחר זו, בבהירות רבה ובגאונות מופלאה תוך שליטה בכל פרטי הסוגיות הנידונות ומעבר להן. בסופו של דבר כתב אב בית הדין לאביו בתעודת הדיינות השמורה בין בני המשפחה עד היום בזה"ל: "בנו הצעיר נ"י בא להיבחן, ונמצא בוחן" (!).

ברבנות מידלת

כבן כ"ח שנה בלבד היה בבא מאיר בשעה שנקרא לכהן במידלת, וחכמי העיר שמחו ביותר לקראת בואו. קבלת פנים מרהיבה נערכה לגאון הצעיר עם בואו לעיר, כאשר כל הקהל יצא לקראתו וקיבלו בכבוד מלכים ושירה נעימה לכבודה של תורה.

כאמור, הגדול שבעיר באותה עת היה הרה"ק רבי שלמה אמסלם זיע"א, ועל אף שהיה בבא מאיר צעיר ממנו ביובל שנים הכיר את גדלותו בתורה ונהג כבוד ברב הצעיר שהגיע אך זה עתה.

סיפר מקורבו ומשמשו בקודש של בבא מאיר במידלת רבי יהודה תורג'מן (הובא ב'מאיר עיני ישראל' להרה"ח חנוך ריגל ז"ל), שכאשר הוזמן להשתתף בסעודה שערך אחד מנכבדי העיירה ובראש השלחן הסב רבי שלמה אמסלם, לא הסיר רבי שלמה את מבטו מבבא מאיר לפליאתם של כל המסובים. לפתע האדימו פניו ונעתק הדיבור מפיו. לשאלת הנוכחים על מה שהתרחש, תמה לעברם ואמר: "וכי לא ראיתם? והרי עמודא דנהורא יורד על ראש בבא מאיר". בהקדמה לספר בני שלמה מציין המו"ל שתלמידו וחתנו רבי משה עטייה, שלימים ישב על כס הרבנות במידלת, הוסיף שרבי שלמה קרא עליו באותו מעמד את הפסוק "קדוש יאמר לו", 'יאמר' אותיות מאיר.

וכן להיפך, באוזנינו שמענו מתלמידיו של בבא מאיר שיבדל"א עד כמה היה מרבה בשבחיו של רבי שלמה, וכן היה אומר עליו שהוא חד בדרא. כשיצא ספרו בני שלמה לאחר פטירתו כתב בבא מאיר הקדמה, ומשם ניתן לראות עד כמה גדלה מעלתו בעיניו, כאשר כתר לראשו תהילות מאלו מאלו מרובבות. וכך הוא כותב בין שאר גרמי המעלות: "רבין

חסידיא גברא דלביש מדה... ביודעו ומכירו קאמינא, תשורי מראש אמנה, לא הניח זוית ופינה, יראה יש כאן, טהרה יש כאן, קדושה יש כאן, עונה יש כאן, תורה יש כאן, קדיש דרבנן, לא פסיק פומיה מגירסא ונהורא עימיה, תורתו שלימה, תורה תמימה תורה לשמה... באמת אמרו אין גומרין עליו את ההלל, אישור מוסיף ואישור כולל...", ועוד כהנה וכהנה שבחים שלמים.

מעניין הגעתו של בבא מאיר למידלת, סיפר רבי מסעוד אמסלם בנו של רבי שלמה, שבבא מאיר נבחר לרבנות העיר בשנת תש"ה, אך מסיבות מסוימות לא היה יכול לעבור ולהתגורר שם רק כעבור כמעט שנה, ולכן שלח במקומו את בן דודו וגיסו רבי אברהם אביחצירא (בבא הנא, בנו של בבא חאקי ולימים רבה של יבנה) עד שהוכשרה השעה ועבר לשם בחודש תמוז תש"ו.

עוד מספרים, שהיה לבבא מאיר תלמיד בישיבת אביר יעקב בארפוד ושמו רבי אברהם חמו (נפטר לפני מספר שנים קרית גת), וכשהתמנה בבא מאיר לכהן במידלת רצה לקחת איתו את רבי אברהם מפני שהיה אהוב וחביב עליו ומשתעשע עמו בלימודו. מנגד, גם בבא סאלי רצה את התלמיד שיהיה בקרבתו, והתנגד שיעזוב את ארפוד. לבסוף יפה היה כח הבן מכח האב ובבא מאיר לקחו עמו.

שבע שנות השבע

שבע שנים הנהיג בבא מאיר את קהילת מידלת, בהם ישב על מידין, חזיק בדקי הבית והלך כפי רוחו של כל אחד ואחד. מעידים בני העיר כי בכל אותן שבע שנות השבע לא אירע מקרה אחד שבו הפילה אשה את עובריה, לא מת אדם מיתה שאינה טבעית, ואף לא היה אדם אחד מכל בני העיר שנתן גט לאשתו. עד כמה נזקף הדבר להשתדלותו הנמרצת של בבא מאיר בהשכנת שלום בין איש לאשתו, נלמד מן העובדה שמספרים בני הקהילה כי טרם בואו למידלת היה מצב הגירושין חמור ומצוי מאוד, ומאידך בו ביום שעזב בבא מאיר את העיר כבר גירש אחד את אשתו.

רוב המקרים אירעו מאחר שהיו הזוגות נישאים בגיל צעיר מאוד כאשר אין בידם אמות מידה להתבונן בראוי להם, ולכשבגרו עמדו על דעתם באופן אחר והביעו רצונם להתגרש, כך שהיו אלו מעשים שבכל יום. אלא שבבא מאיר ברוח בינתו ורוב חכמתו הצליח להשכין שלום באורח קבע בין הזוגות. לא מעטים היו הזוגות שרצו להתגרש יען כי לא זכו לבנים, והסכימו שלא להתגרש לאחר שבבא מאיר הבטיח להם כי יפקדו לתקופת השנה, כפי שאכן היה.

לימים כששוחח על ענייני גיטין עם אחד ממקורביו, העיד בפניו כי מעולם לא חתם על גט בכל ימי שבתו ברבנות בין במידלת ובין בארפוד. והוסיף כי הגאון בעל חתם סופר היה נוהג להזהיר את המסרבים ליתן גט לנשותיהם לאור דברי המשנה בריש מסכת קידושין שהאשה קונה את עצמה בגט או במיתת הבעל. אם ירצה ליתן גט מוטב, ואם לאו תתקיים בו הדרך השנייה חס ושלום. "אני דרך אחרת היתה עמד" אמר בבא מאיר "הייתי מודיע לבעל כי אני אינני נותן גט בשום פנים ואופן, אם רצונו לשוב ולשכון עם אשתו בשלום הנה מה טוב, ואם לאו הרי אין שבהכרח תתקיים הדרך האחרת".

יש לציין עוד, שלמשימות מורכבות היה שולח את אחד המיוחדים שבחכמי מידלת הגה"ק רבי מכלוף זגורי זצוק"ל, באשר ידע שיהודי העיר יראים ממנו מאוד, וכשהוא מדבר על לב בני הזוג היו נרתעים ממנו ומקבלים על עצמם לכל ישובו לכסלה.

בין תלמידי רבינו באותה התקופה נמנה גם רבי אליהו שטרית אשר הוסמך לשו"ב ע"י בבא מאיר, לימד תשב"ר בעיר ואצלו גם למד בנו בכורו רבי אלעזר אביחצירא. רבי מסעוד אמסלם היה יד ימינו של בבא מאיר בכל משך שהותו שם וכיהן כסופר בית דינו. (פרטים אלו ועוד רבים ברשימה זו, מפי הרב יוסף חיים דאבדא נר"ו).

הקמת ת"ת וביה"ס לבנות

לאחר כיבוש הצרפתים את מרוקו, ובפרט שכנזכר פיתוחה של העיר על ידם, חדרה הרוח הצרפתית גם למידלת, וחברת כ"ח פתחו שם בית הספר אליאנס. כששמע על כך רבה של מכנאס הגאון רבי רפאל ברוך טולידאנו, פנה לרשת 'אהלי יוסף יצחק' של מוסדות חב"ד, שכבר הקימו כמה סניפים במרוקו, וביקש שיפתחו סניף במידלת היות והאליאנס החל לכרסם ביהדות.

שליחי הרבי מליובאוויטש ובראשם הרה"ח רבי שלמה מטוסוב ורבי מיכאל ליפסקר הגיעו לביתו של בבא מאיר, והציעו לו לפתוח תלמוד תורה ומוסד לבנות. בבא מאיר קיבל את ההצעה בשמחה, וסוכם כי חב"ד תממן מחצית מההוצאות ואת המחצית השנייה תכסה הקהילה, ומיד למחרת כבר החלו לרשום תלמידים לת"ת. גם מתקציבי הג'וינט שהוזרמו לחב"ד במרוקו נהנתה הקהילה במידלת, וכך ילדים רבים קיבלו הוצאות מחיה, בגדים, נעלים וכדומה.

בשנת תשי"ז מנה הת"ת כמאתיים תלמידים, כולל המוסד לבנות, ובמקביל התקיימו שיעורי ערב לכמאה תלמידים שלמדו בבית הספר הכללי. הת"ת היה בניהולו של רבי רפאל אסולין, ובין המלמדים באותה תקופה היו רבי יהודה תורג'מן, רבי יחיא עבו, רבי מאיר זינו, רבי יעקב עטייה ורבי מכלוף עטייה. עם העלייה הגדולה לארץ קודם לשנת תשכ"ד, התדלדלה הקהילה ועמה גם כן ירד מספר התלמידים בת"ת, עד שבתחילת אותה שנה נשארו בסך הכל כעשרים תלמידים. (הנתונים מתוך הספר 'חב"ד במרוקו').

ברבנות ארפוד

כאשר עלה בבא סאלי לארץ ישראל בשנת תשי"א, נקרא בבא מאיר למלאות מקום אביו בעיר ארפוד, דבר שהיה למורת רוחם של בני מידלת שאהבוהו ומיאנו שיעזוב אותם. גם לאחר שחזר בבא סאלי למרוקו כעבור שנים אחדות, השאיר את בנו בבא מאיר להנהיג את ארפוד כשסמכותו חולשת על כל מחוז תאפילאלת עירוניתה וכפריה.

גם לאחר שכבר עזב את מידלת היתה מצודתו פרוסה עד שם. כך למשל היה בנוגע להחלטות 'מועצת הרבנים' של מרוקו.

בשנת תש"ז נוסדה 'מועצת הרבנים', שהיתה מורכבת מרבני הערים הגדולות ואבות בתי הדין, כדי להסדיר את כל עניני ההלכה וביצור חומות היהדות במרוקו תחת גוף אחד. אחת לתקופה היו מתכנסים כל חברי המועצה ודנים ביניהם בעניינים העומדים על הפרק,

וחולקים זה עם זה את הניסיון שצברו ומה הם נקודות התורפה הצריכים תיקון שעמדו עליהם בעת כהונתם.

בבא מאיר, שכבר חזר לארפוד, נתבקש מאת 'מועצת הרבנים' למסור לרבה של מידלת רבי משה עטייה, אודות תיקון גדול שנעשה לקראת הילולת רבי עמרם בן דיוואן בעיירה וודואן. במרוקו נהוג היה לחגוג את הילולתו מידי שנה ביום ל"ג לעומר, כשרבים נאספים לציונו מכל קצוות המדינה. באותה שנה חל יום ההילולא במוצאי שבת, ומחשש לחילול שבת קיבלה מועצת הרבנים החלטה לדחות את ההילולא ליום ראשון בלילה. מברקים נשלחו לכל רבני הערים והיישובים מבעוד מועד, כדי שהם יכריזו על כך בכל בתי הכנסת. ככל הנראה מועצת הרבנים שלחה רק לרבני הערים המרכזיות והטילו עליהם להודיע לרבני היישובים הקטנים יותר, ובשל כך עדכן בבא מאיר את רבי משה עטייה בדבר ההחלטה.

למרות היותה עיר חדשה, עוד חכמים רבים היו במידלת וכפי שזכיר, אך ללא ספק רבי שלמה אמסלם ובבא מאיר היו החכמים שהטביעו את חותמם על העיר, ושמן נישא בפי יהודי מידלת בהערצה וקדושה. (ובספר 'קול ששון' שיצא בשנת תש"ך, המכיל "סדר פזמוני המילה כפי מנהג קהל קדוש מידלת יע"א", הדפיסו המו"ל פיוטים מרבי שלמה אמסלם ומבבא מאיר, לרוב יקרת חכמי עירם בעיניהם).

רבנות העיר אחר עליית רבינו לארה"ק

תחתיו של בבא מאיר מונה לרבה של העיר רבי חיים אלפראסי. רבי חיים היה מגדולי תלמידי הגאון רבי דוד עטר בישיבת 'עץ חיים' במוגאדור מיסודו של הגביר ר' נסים סבאג. (אגב, רבי דוד עטר זצ"ל הקים כמה ישיבות, במכנאס, בצפרו ובמוגאדור, והיה רבם המובהק של רבים מגדולי חכמי מרוקו שמאהחרונים שבהם היה הגאון רבי יהושע מאמאן זצ"ל). לאחר שהוסמך לדיינות כיהן רבי חיים אלפראסי כדיין באוג'דא ולאחר מכן נקרא לרבנות במידלת.

אחריו התמנה רבי משה עטייה זצ"ל בעל שו"ת מעט מים. רבי משה היה בעצמו יליד מידלת ולמד בתחילה מפי הרה"ק רבי שלמה אמסלם, ולימים נשא את בתו. הוא כיהן כדיין ומו"צ בערים אוז'דא ותאורירת, ובשנת תשי"א התמנה לדיין בעיר דבדו. בשנת תשי"ג התמנה לחבר בית הדין הגדול ברבאט, ולפי דברי ר"י בן נאים במלכי רבנן (ח"ב, מכת"י) היה שני בדרגת הרבנים חברי בית הדין (כנראה כעין סגן הראב"ד). בסוף ימיו התגורר בקרית גת ולא אבה לקבל עליו שום תפקיד רשמי. רבה האחרון של העיר היה רבי שלמה אבן דנאן (נינו של הגאון המפורסם ראב"ד פאס בעל אשר לשלמה).

בין החכמים הנוספים שפעלו בעיר, ניתן למנות את רבי מכלוף שרביט (כיהן כרבה של העיירה אלקצבי הסמוכה), רבי סלימאן חמו, רבי יצחק אדרעי, והגה"ק רבי מכלוף זגורי (תלמידו של רבי דוד אביחצירא בישיבת אביר יעקב). בין רבי מכלוף לבבא מאיר היה קשר הדוק, ובמכתב ניחומים ששלח לבנו כתב בבא מאיר: "לא ישכח מלבנו הכבוד שעשה לנו, האהבה שהיתה לו עלינו. ה' יתברך הוא ישלם שכרו לעולם ולעולמי עולמים..."

העלייה לארה"ק

בשנת תשכ"ה עלה לארץ הקודש והתיישב בעיר אשדוד, שם המשיך לשקוד על לימודו ביתר שאת, תוך הודאה תמידית להשי"ת על הזכות העצומה לעסוק בתורה בארץ הקודש. ברם, למרות הצעות רבות ששחרו לפתחו - סרב לקבל עליו משרה תורנית כלשהי.

כמעשה אביו, הגם שבמרוקו נודע שמם ושמעם לתהילה בכל קצוות ארץ, כאשר הגיעו לארץ נהגו מסיבה שאינה ידועה להסתיר את עצמם ביותר. סיפר אחד מבני הבית כי על שולחנו של סידנא בבא סאלי בזמן קבלת הקהל, היה מונח קבע ספר תהילים, חק לישראל ועוד ספרי יסוד. היות והכיר את רבותינו עוד במרוקו, תמה האם אינם מעיינים עוד בספריהם הרבים כבעבר, ולכך המתין לשעת כושר ובזמן לימודו של הבבא הציץ מבין החרכים וראה את השולחן מלא וגדוש בספרי עיון, ויהי הדבר לפלא.

רבים מגדו"י אשר אתו למעונו במהלך השנים, התבטאו בביטויים מבהילים על גאונותו וגדלותו הבלתי נתפסת בכל מכמני התורה. בייחוד בלטה התרגשותם של גאוני ארצות אירופה אשר לא הכירו מעין זה והתפלאו מאוד אל מול השליטה הבלתי נתפסת של רבינו בנגלה ובנסתר, והבהירות בה הבינו את מעמקי הסוגיות.

אירע פעם כי אחד מגדולי פוסקי העדה החרדית פגש את רבינו, הציג בפניו מערכה למדנית מופלגת, אשר מתבססת על סברא מבריקה שמכוחה סבר לפתור כמה קושיות עצומות. כאשר סיים את דבריו, הביט בו רבינו בחיוך, ואחר כמה רגעי מחשבה השיב לו בנועם "דבריו של מר סותרים שלושים ושתים גמרות מפורשות", ולבקשת הפוסק החל למנות את המקומות, תוך שהוא מפרט בכל מקום כיצד מוכח מדברי הגמרא כדבריו.

זמן מה לפני פטירתו חלה ל"ע וחווה"מ פסח - י"ז ניסן תשמ"ג, נצחו האראלים את המצוקים ונשבה ארון הקודש עוד בחיי אביו. רבינו נקבר בהר הזיתים, ומופתים רבים נקשרו בשמו, הן בחייו והן אחר פטירתו.



ויאסף אל עמיו

בכו בכה להולכים



ניצוני אודה מדמותו של האי גברא רבא חסידא קדישא ופרישא הגה"צ רבי דוד בוסו זצוק"ל

חתנא רבי נשיאה סידנא כבא סאלי זיע"א
מייסד ונשיא מוסדות "מאור ישראל" ירושלים
נתכש"מ ח' אדר תשפ"ג

נכתב ע"י נכדיו

הרה"ג ר' מאיר שלום בוסו שליט"א

ר"כ "מאיר ישראל" ומח"ס אמרי טהרה

והרה"ג ר' אליהו בן עבו שליט"א

תולדות חייו של הגאון הצדיק החסיד והעניו רבי דוד בוסו זצוק"ל מרתקים ומפעימים.

היו אלו חיים רצופים בהתמדה מופלאה בתורה הקדושה, בזיכוי הרבים, קירוב לבבות, וחינוך ילדי ישראל בדרך ישראל סבא. חיים מלאי עשיה מרוממת מתוך מסירות נפש ודביקות עילאית במי שאמר והיה העולם, לצד צער עמוק ותמידי על חורבן בית המקדש וגלות השכינה. חיים רצופים קשיים ונסיונות שהתקבלו באהבה וחיבה כשם שמברכים על הטובה. חיים של הרבצת תורה והעמדת תלמידי חכמים מופלגים, שזורים בהארת פנים וחיבה מיוחדת לכל יהודי, תוך הטפת דברי חיזוק והתעוררות, וברכות העושות פירות. חיים של עבודת ה' מתוך פרישות וקדושה. צ"ג שנים שכל רגע בהם מהווה פרק לימוד בעבודת ה', המתחברים יחד לספר מוסר חי, המלמד חכמה וקדושה לכל.

רבי דוד בוסו זצוק"ל, נולד בכ"ב ניסן תר"צ, בבואנוס איירס בירת ארגנטינה, לאביו רבי משה בוסו ע"ה, ואמו הצדקת הרבנית שרה ע"ה.

כבר בהיותו כבן שמונה, התייתם מאביו שהסתלק בפתאומיות. אחיו שגם הם היו צדיקים, באותם שנות יתמות היו גם מסייעים בפרנסת הבית, וכאשר ראה שגם הוא צריך לסייע, עשה מסירות נפש ממש שיהיה זה מחוץ לסדרי הלימוד.

אמו הרבנית שרה ע"ה ייסדה בביתה בית כנסת ובית מדרש, במסירות גדולה מתוך שלשה חדרים שאיכלסו תשעה נפשות, הקדישה חדר לבית הכנסת וכולל אברכים שעסקו

בתורה כל היום, לשם היתה אוספת גם נערים צעירים שיעסקו בתורה ולא ירעו בשדות זרים, ואבן פינה זו היתה בעצם את הגרעין הראשון לכל הקהילה הגדולה "שובה ישראל" בבואנוס איירס שבארגנטינה. [לימים כשהגיעה לארץ הקודש ונכנסה לבית המחנות הקדוש סידנא בבא סאלי, נעמד הצדיק לכבודה מלא קומתו...].

אמו רצתה לחתן אותו בגיל צעיר כמו שאר אחיו, אבל הוא, חשקה נפשו בתורה ולא רצה לשאת אשה ולהשתקע בארץ ניכר. בכל פעם שאמרה לו שהוא כבר צריך להתחתן, היה עונה: "כבר יש לי כלה", עד שפעם אחת הפצירה בו וביקשה ממנו לראות את הכלה, לקח אותה לבית הכנסת פתח את ארון הקודש הצביע על ספר התורה ואמר לה: זאת הכלה שלי...

לימים סיפר אחד מחביריו באותם ימים לבנו, דע לך, שהיינו בארגנטינה קבוצה קטנה שכולם היו מתמידים גדולים, אבל אבא שלך היחיד שגם היה מסתובב בכל מקום עם הגמרא ביד...

מאד איותה נפשו לעלות לארץ הקודש, וטרח על סידור העניינים במשך כשנה, ואז הפליג בספינה כארבעים יום, עם חבירו רבי יעקב אפשטיין זצ"ל מהעדה החרדית, עד שהגיעו לארץ הקודש. לימים סיפר הגר"מ שטרנבוך שליט"א לבנו הגה"צ רבי משה אליהו בוסו שליט"א, ואמר: אני זוכר שהם הגיעו לארץ זה היה נדיר מאד והיה נראה כמו שנים שנפלו מהירח...

בהגיעו לארץ הקודש [בשנת תש"ט בערך], קבע את מושבו בשעות הבוקר בישיבת פורת יוסף אצל רב רבנן מרן הגאון רבינו עזרא עטיה זצוק"ל, ולמד בחברותא עם גדולי השקדנים של פורת יוסף הגאון רבי שלום מזרחי זצוק"ל בעל שו"ת דברי שלום, השקדן הגאון רבי עמרם אזולאי זצוק"ל, הרה"ג רבי עזרא בצרי שליט"א, ועוד. כמו כן סיפר שזוכר את עמלו בתורה של בן גילו מרן הגר"ש כהן זצוק"ל, וכשנשאל על מרן הגר"ע יוסף זצוק"ל, אמר, אני זוכר אותו כל היום לומד אבל הוא היה כמה שנים מעלי ולא זכיתי ללמוד איתו.

בחצי היום השני עד השעות הקטנות של הלילה למד בישיבת מיר, שם היה לו ארוחת צהרים ומיטה לנוח. היה חבר חדר של הגאון רבי אריה שכטר זצ"ל שהיה מאד מאד מעריכו, ואף בזקנותו כל פעם שהיה רואה אותו היה מחבק ומנשק אותו עד דמעות. בישיבת מיר למד אצל הגאון הגדול רבי חיים שמואלביץ זצוק"ל, והיה ממש בן בית אצלו.

לאחר כמה שנים של עמל התורה בהתמדה מופלאה, יצא שמו בכל רחבי ירושלים של אותם ימים, ומאה שערים, וסידנא בבא סאלי ביקשו לחתן לבתו הרבנית אביגיל תליט"א, ובאו בקשרי הנישואין.

רבי דוד סיפר שכאשר הגיע לבית וראה את הצניעות הגדולה והקדושה המופלאה, נשא לבו תפילה לה' שיזכה לשאת אשה מבית הזה. סידנא בבא סאלי בחן אותו כשעתיים על הסוגיות שהיה לומד באותם ימים, ואחר שיצא מביתו אמר לבני משפחתו על רבי דוד: "כי אותך ראיתי צדיק לפני בדור הזה". עשרות שנים אחרי כן, יצא בבא סאלי מגידרו והעיד בפני בני המשפחה: "דעו לכם; רבי דוד חסיד!".

כשבועיים לפני חתונתו חזר בבא סאלי להתגורר שוב במרוקו, מפני שכאב לו מאד המצב הרוחני בארץ הקודש, וביקש מאחיו בבא חאקי שידאג לכל צרכי החתונה, וכך נערכה החתונה כשמרן הגאון רבינו עזרא עטיה זצוק"ל עורך את החופה, ולצידו חכמי ורבני פורת יוסף לצד רבני ישיבת מיר וירושלים של מעלה.

אחר שהתחתן היה לפלא בעיני כל רואיו, הוא היה חוזר בחצות לילה לביתו אחרי יום לימוד שלם ורצוף, ואח"כ היה לומד עוד שעתיים, וקול התורה היה מתנגן ומתרונון בביתו. [לימים שינה את סדריו ובשעות אלו כבר היה קם משנתו הקצרה לתיקון חצות לימוד והכנה לתפילה].

אחר כמה שנים בארץ הקודש, נקרא לשוב לשליחות בעיר מולדתו, ללמד תורה לרבים ולהפריח את השממה הרוחנית, ואכן בשיא פריחתו יצא שוב לגלות, הוא סיפר פעמים רבות על השמחה שקיבלו אותו בארגנטינה וראו אותו כמלאך מושיע שבא ללמדם תורה. לאחר כמה שנים עלו לצרפת כתחנת מעבר לפני שישבו לארץ, אך בבא סאלי הורה להם להשאר שם לחזק את המקום. ורק אחר כשבע עשרה שנים כשהגיעו לארץ לפסח ושאלו את בבא סאלי אם הם יכולים כבר לעלות, אמר להם עכשיו אם תירצו אתם יכולים, ומיד ארגנו הכל ועלו לארץ.

אחד הדברים המפורסמים שפעל בהם, היה זה בענין חלב ישראל, כשנוכח שאין זה בנמצא, טרח ויגע שיהיה חלב ישראל, כמעט לא הרויח מזה כלל, אלא עשה זאת לשם שמים, כאשר עסק זה התחיל להניב רווחים עזב זאת בידי העסקנים.

גם בענין השחיטה התאמץ מאוד בחומרות רבות, והחמיר בדברים שלא היו מורגלים בהם כלל באותם מקומות (כמו צומת הגידים ועוד), כמו"כ סיפר הגר"ד ברכץ שליט"א בימי השבעה שהיתה לו מומחיות מיוחדת להוציא סכינים חלקים.

כשעלה לארץ לפני כארבעים וחמש שנה, התיישב בשכונת רמות א' בירושלים, שם ראה בכאב את השממה הרוחנית שהייתה סביבו. לאחר בירור קצר התברר לו שבכל השכונה אין אפילו תלמוד תורה אחד, ורוב תושביה אינם שומרי תורה ומצוות. מתוך דאגה עמוקה לחינוכם של ילדי ישראל, בברכתו ובעידודו של חמיו הגדול הסבא קדישא סידנא בבא סאלי זיע"א שאהבת ישראל היתה בוערת בליבו, הקים במסירות את תלמוד תורה "מאור ישראל", שעסק בתחילתו בעיקר בקירוב רחוקים. משפחות רבות החלו לשלוח את ילדיהם לתלמוד תורה, ופעמים רבות ילד אחד שהתקרב ליהדות היה מחזיר בתשובה גם את הוריו והמשפחה כולה.

הסבא קדישא סידנא בבא סאלי זיע"א כאב מאד לראות שילדי ישראל אינם מתחנכים כראוי, הוא היה מתעניין מאד בהתפתחותו של התלמוד תורה, ומלווה אותו על כל צעד ושעל. כמה פעמים התבטא כי מוסדות אלו המקרבים את ישראל לאביהם שבשמים גורמים לקרב את הגאולה. בעידודו השקיע חתנו שליט"א את כל מרצו וכוחותיו בביסוסו והרחבתו של התלמוד תורה, ובהקמת כולל לאברכים מצויינים והכשרת רבנים שהאירו בתורתם לכל הסביבה.

עם התפתחותם והתרחבותם של המוסדות, עמד לימינו בנו הגדול הגה"צ רבי משה אליהו בוסו שליט"א, ראש מוסדות "מאור ישראל", שהרחיב את הפעילות הברוכה לקרב

את ילדי ישראל לאביהם שבשמים. לימים, עם התחזקותה של השכונה, החל התלמוד תורה לעסוק בעיקר בקירוב קרובים, בחינוך ילדי ישראל בדרך ישראל סבא, עם צוות חינוכי מקצועי ומיוחד המסייע לתלמידים להתקדם בלימודיהם במסירות רבה, ומתמסר אל התלמידים במגוון פעילויות מיוחדות בכל התחומים, וב"ה יוצאים ממנו פירות נאים ומשובחים אשר זוכים לגדול ולעלות מעלה מעלה בתורה והקדושה ולהקים בתים נאמנים בישראל.

לאחר כעשרים וחמש שנה לשבתו ברמות עבר לגבעת שאול, וכמה שנים אח"כ עבר לשכונת הר נוף שם התגורר בשכונת למרן הראשל"צ הגר"ע יוסף זצ"ל, שאהבו וכיבדו מאוד, וגם את רעייתו הרבנית תליט"א.

במעלת קדושים וטהורים

מדותיו התרומיות, היו מופלאות ומרוממות, וננסה לגעת בקצה מידותיו התרומיות, למען נוכל אף אנו לאחוז בשולי המעיל ולהשיג קמעא במעלותיו העצומות בתורה ויראה.

אמונה

אמונתו היתה חושית, וכל מי שבא עמו בדברים הרגיש זאת במוחש, הן ממעשיו והן מדיבוריו, תמיד היה מהלל ומשבח את בוראו, ותמיד ביקש לדעת מה רוצה הבורא ממנו בכל רגע, היו רואים עליו בחוש שלא היה לו כלום בעולמו מלבד עבודת בוראו. גם במצבים קשים ומבלבלים מאוד, היה מתבטא: 'מה הקב"ה רוצה ממני'.

גם כששיכל בחייו את בנו ולאחר מכן את בתו, קיבל דין שמים באהבה ואמונה, בשתיקה מוחלטת ללא שנשמע שמץ של טרוניא מפיו ח"ו.

בטחון

היה לו בטחון חזק בבורא עולם, ולא פחד משום דבר, אף לא מהמלאך המשחית, באחרית ימיו היה אומר שאותו מלאך כבר היה אצלו ושלחו ממנו.

היה קם באמצע הלילה והולך לבתי כנסיות ומקוואות בלא שום מורה ופחד, גם במקומות שלא הכיר ולא היה בהם מעולם. בהלוויה סיפר הרב אריה דרעי שליט"א שגר בשכונת והיה מבקר אצל הרב, שתמיד היה עוקב אחריו באחרית ימיו מהחלון והיה חושש שכל רגע יכול ליפול אך הקב"ה שמר עליו.

הרב חיים זיאת שליט"א סיפר שפעם כשהיה שלג כבד ראה אותו לפנות בוקר הולך למקוה ולאחמ"כ ראה שהולך לעלות את המדרגות עד לרחוב הקבלן הוא לא האמין שיכול לעשות זאת בלא ליפול ולכן הלך לעזור לו אך כל רגע הרגיש שהוא בעצמו הולך ליפול, ופחד שאם ינסה לעזור הוא לבסוף יפיל גם אותו, אך הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל, והוא לא נפל כלל אלא המשיך בדרכו כנער צעיר אף שכבר היה אז קרוב לגיל 90.

גם בצרפת לעולם לא עשה חשבון מה יגידו אף אם יהיה זה מוזר מאוד, כמו למשל שהיה מניח תפילין ברכבת בצרפת כשכולם גויים והיה לומד עם תפילין וכו' ולא התייחס

כלל למה שסביבו. מצבו היה תמיד שליו ורגוע, לא ניכר עליו עליות וירידות, אלא תמיד היה מרגיש כגמול עלי אמו, במצב אחיד ושקט.

בן אדם לחבירו

במשך כל השבעה אמרו רבים מבני המשפחה, ובעיקר הרבנית שליוהה אותו קרוב לשבעים שנה ומעולם לא שמעה ממנו דבר רע על מאן דהוא, או לשון הרע או רכילות, לא דיבר מאומה על אנשים, וגם אנשים שהזיקו לו, לא דיבר עליהם, אלא גם היה חבר שלהם.

הרבנית מספרת שפעם חזר מחו"ל עם מעט כסף שאסף למוסדות, והגיע מי שנקרא חברו, וביקש ממנו הלואה לזמן קצר, ונתן לו את כל מה שאסף, ולאחר מכן נתברר שהלה כלל לא תכנן לשלם את ההלוואה, והרבנית אמרה לו למה הלוואת לו וכו', ואמר לה בתמימות כנראה הוא צריך, והוסיף "את עוד תיראי שאני אהיה חבר שלו".

זהירות ממחלוקת

מעולם לא היה מעורב בשום קטטה או מחלוקת, כל זה היה ממנו והלאה. כאשר שכר חנות בשביל ללמד תלמידים כשייסד את ת"ת מאור ישראל, נתן את החנות לתפילות של שבת, לאחר זמן השתלטו אותם אנשים על המקום, והוא לא התווכח כלל ולא אמר מילה רעה על שום יהודי, הקב"ה לא עזבו ומיד אח"כ קיבל את הצריף הסמוך בשביל הת"ת, המקום בו נמצא היום ביהמ"ד 'אברכים' ברמות א'.

סיפרו הבנים, שכאשר הם היו רבים ביניהם בעודם ילדים, היה אחד מהם אומר לו שאחיו הכה אותו, והוא היה אומר לו שלא יתכן שהוא הרביץ הרי הוא צדיק וכו', וכאשר הילד מתעקש על דבריו, היה אומר לו שיש איסור לא לנקום ולא ליטור, וכי על מה התורה אמרה את זה על מי שנותן לך מתנה?! ולכן עכשיו תגיד "לשם יחוד לקיים מצות לא תיקום" ותלך ותתן לו נשיקה, וכך היה מחנך אותם להתרגל לחיות כרצון התורה ובעשיית מצוותיה.

הוא לא היה רוצה להטריח אחרים כלל ונהג בזה בצורה קיצונית מאוד, פעם היה צריך לסדר משהו בבנק, הציע לו אחד הנכדים שילך במקומו כיון שזה בדרכו לביתו, אך לא רצה בשום אופן. כמו"כ לעת זקנותו ממש, ניסה אותו נכד בגבעת שאול להתלוות אליו באוטובוס להר נוף, אך הוא הבין שזה בשביל ללוות אותו ואמר אני כבר ייסתדר ולא הסכים.

הנהגת הבית

היה מופלג מאוד בכבוד והערכה שכיבד את הרבנית תליט"א, כל הזמן חי בהרגשה שיש לו זכות שהוא בעלה, ושזכה להכנס לכזה בית גדול. הוא היה מספר עליה כמה שהיא צדיקה ושהיא מסתובבת בכל הארץ לזכות את הרבים, והיה אומר אני זכיתי, ושולח לקבל ממנה ברכות. כשהיו שואלים אותו בסעודות מה להגיש או מה להביא, או מה אתה רוצה, הוא היה אומר "מה הרבנית אומרת", מה הרבנית רוצה". תמיד היה חשוב לו מה דעתה,

והיה מבטל דעתו ורצונו לרצונה. מעולם לא היה מעיר הערות, תמיד הכל היה טוב, לא היה מתלונן, תמיד האוכל היה טעים, תמיד הכל בסדר.

מיעוט שיחה

היה ממעט מאוד בדיבור, לא היה מדבר כשלא היה נצרך, היו עורכים בביתו עשרות או מאות סעודות מצוה, כולם דיברו סביבו, והוא היה יושב בשקט ושומע, מידי פעם היה אומר כמה מילים לניצול הזמן או דברי תורה, אך לא היה מדבר כלל מה שלא נצרך.

בנו הגה"צ רבי שמעון בוסו שליט"א סיפר בימי השבעה, שלפני למעלה מחמישים שנה היה ברכב עם עוד כמה שוחטים בצרפת ואירעה תאונה קשה וכולם נפטרו במקום, ואביו היחיד ששרד אבל היה כמו צמח ל"ע, ובבא סאלי אמר שהוא יתעורר ויחיה, וכך הוה.

והוא הבין שהבבא סאלי אמר לאביו שנתן לו חיים במתנה אך שישמור על דיבורו, ומיני אז קיבל על עצמו לא להראות עצמו לא בתורה ולא במילי דעלמא, ולפעמים היה נדמה לאנשים כיהודי צדיק ופשוט, הגם שהיה ת"ח גדול ולמד בלא הפסקה, אפ"ה לא דיבר וממעט לדרוש אפילו בדברי תורה, ורק מה ששבח הבורא וסיפורי השגחה פרטית היה מדבר. מלבד בארצות הגולה שהיה צריך ללמד תורה ולקרב לבבות, וכשהיה בוחן את התלמידים בתלמוד תורה על לימודם. מידי פעם היה שואל ומתעניין על התלמידים, והיה שואל אם מלמדים אותם לדבר עם ה', ואמר ששאר הדברים שלומדים לא בטוח יזכרו, אך לדבר עם ה' תמיד יזכרו.

דקדוק במצוות

לפני כמה שנים ראו אותו בוכה בשבת. כששאלו אותו מדוע ומה אירע, אמר שנראה לו שלא שמע היטב פרשת פרה ולא יצא ידי חובה, וכשאמרו לו שבנו יקרא לו את הפרשה שוב, אורו עיניו ושמח מאוד.

בתקופה האחרונה כשראה שלא מצליח לקרוא מהכתוב ולברך היטב ברכת המזון, ביקש שלא לאכול יותר פת, והיו דואגים לו לפת שברכתה שהכל. באחד הלילות התקשר לבנו ואמר לו שברך על נטילת ידיים קודם חצות לילה, ושאלו בחרדת קודש אם יצא ידי חובה.

הודאה

לא היה מפסיק להודות ולהלל לה' יתברך על כל הטובות שעשה עמו, והיה נשמע ממנו שיש לו את כל הטוב שבעולם, תמיד שנשאל לשלמו היה אומר "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו", "מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו", "אילו פינו מלא שירה כים אין אנו מספיקין להודות", וכך היה אומר פסוקי שבח והודאה, והיה אומר כמה נודה לה', ומתחיל למנות דברים ששמח בהם, אם זה בקיום המצוות שזכה לקיים, או תפילות שהתפלל, כל דבר לא ראה כמובן מאליו, והיה שמח על כל דבר שעלה בידו לעשות, או שקיבל.

זיכוי הרבים

אחד הדברים המרכזיים ביותר בחייו היה זיכוי הרבים, כל חייו היו רצף של זיכוי הרבים אחד גדול, בין בארצות הגולה, ובין בארץ הקודש, כשהגיע לשכונת רמות א' בירושלים, וראה שבחורים מסתובבים ברחובות מיד פתח עבורם מקום לימודים, שכר מלמדים שילמדו איתם, וזה היה התלמוד תורה הראשון החרדי בשכונת רמות.

לא חיפש דוקא את התלמידים הטובים כדי שיהיה לו שם טוב, זה כלל לא דיבר אליו, הוא חיפש דוקא את התלמידים שקשה להם ללמוד, ודאג להם שיעלו על דרך התורה והיראה, אפילו שלא היה לו מזה שום כבוד, וטרח עבור זה מאוד להשיג כספים, ונסע לחו"ל, ואמר שהיה כמעט בכל העולם, כדי להחזיק את המוסדות למען ילדי ישראל וזיכוי הרבים. לא אחת כשהיה חוזר מנסיעה לחו"ל, היה שמח מאוד, והיה נראה שזה מחמת שהביא עמו ממון רב, אך למעשה התברר שכמעט שכח את המטרה שלשמה נסע, ושאלו אותו א"כ מדוע הינך שמח, והשיב שעשה שם הרבה זיכוי הרבים, בקירוב לבבות, ובשלום בית, ובכל צרכי הקהלות.

סיפר בנו הגדול הגה"צ רבי משה אליהו בוסו שליט"א, שהגם שלא היה מדבר בלימוד רבים כלל, ולא דורש דרשות, אך בחו"ל לצורך זיכוי הרבים היה יוצא מגדרו ודורש דרשות מרתקות לקרב ולהחזיר את העם בתשובה, לכבוד ה' יתברך, ומוסר שיעורים בהלכה ובאגדה.

דקדוק הלכה

היתה לו יראת שמים מיוחדת שראו אותה על כל צעד ושעל, וכמו שסיפר בהלוויה האדמו"ר רבי דוד חי אביחצירא שליט"א, שהוא היה דמות וסמל של יראת שמים במשפחה. בשבת חתן של אחד מנכדיו הסעודה הסתיימה מאוחר, והוא כבר היה מבוגר ומאד עייף, הדירה בה היה ישן היתה בקומה חמישית, ובקושי רב הצליח להגיע לבניין, ואמרו לו שיעלה במעלית שבת, הוא הזדעזע מהאפשרות, וקיבל כוחות חדשים, ובתוך רגע עלה בריצה חמש קומות כמו בחור צעיר. פעם אמר לנכדתו שהיתה כבת שלוש שנים, שלא צריך לדאוג משום דבר שהרי הכל בידי שמים, חוץ מהמצוות והעבירות שעליהם יש לדאוג, שהרי הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים. וכך התנהג ממש שדאג רק מעבודת ה'.

לפני כמה שנים בהיותו כבן פ"ה שנים התארח בבית חתן בנו הרה"ג ר' אליהו בן עבו שליט"א ברמות, ושאלו היכן המקוה לטבול בשבת לפנות בוקר. אמר לו המארח כי ילך עמו לפני התפילה ויראה לו, כשבא להכנס למקוה ראה שהמים חמים, אמר לו אני לא טובל במים חמים בשבת מפני שיש בזה חשש לכתחילה לכמה פוסקים, וביקש שיאמר לו היכן יש מקוה אחר. לבש בגדיו והלך עוד זמן ממושך למקוה אחר, וכשהגיעו ראה שגם שם המים חמים, וביקש מקוה אחר, והלך עוד זמן ממושך עד שהמקוה השלישי היה קר ושם טבל בלא שום חשש מטירחה ועמל למרות גילו המופלג. והדברים מבהילים!

שמחה וזריזות במצוות

היה שמח מאד בקיום המצוות כמוצא שלל רב, בשנתו האחרונה בחול המועד סוכות היה אומר לכולם שזכה ליטול ד' מינים כראוי, והיה יושב כל היום בסוכה ושמח בכך מאוד.

היה חרד מאוד לקיום המצוות, לפני כל תפילה היה לחוץ להתפלל וכביכול לא היה רגוע כל כך. הרבנית מספרת שבשנים האחרונות כמו בצעירותו, רק אחרי תפילת ערבית שסיים את כל התפילות היה רגוע ושלו שזכה להתפלל את כל תפילות היום.

היה מזדרז לקיים את המצוות ולא משתהה. כשהיה הולך לבית הכנסת היה הולך ממש ממש מהר מאוד, כל מי שהיה מתלווה אליו לא הצליח ללכת בקצב ההליכה שלו, אפילו בניו ונכדיו שהיו צעירים ממנו מאוד.

טהרת הגוף והנפש

היה מקפיד מאוד מאוד על טבילה במקוה כל יום לפנות בוקר, ולא משנה באיזה מקום היה נמצא, היה מברר בטרם עת היכן נמצא המקוה. עד הגיעו לגיל תשעים היה הולך לבדו באמצע הלילה לטבול ולהתכונן לתפילה ולעבודת בוראו.

ניצול הזמן

היה מתמיד עצום, ומנצל את רגעיו לעסק התורה, כשהיו מתאספים אצלו לשמחות וכדו', ברגע שהיה רואה שהענין הסתיים, היה הולך בעדינות לחדרו והוגה בתורה. כשהיה לומד היה שקוע כל כולו בעסק התורה, ולא היה שם לב למי שהולך סביבו, והיה ניתן לדבר לידו וכו' זה לא היה מפריע לו כלל. היה שמח מאוד על כל דבר חידוש ששמע, ופעמים היה מבקש שיאמרו לו זאת שוב פעם, ושוב היה שמח כאילו אמרו לו זאת בפעם הראשונה.

היה מאוד קבוע ומסודר בלימודו, פעם שהתארח אצל נכדו בשבת, כמה דקות לאחר שנכנס לבית ביקש שיביאו לו גמרא, משניות, זוהר, וחק לישראל, אמר לו בעל הבית שיביא לו בהמשך היום, וביקש אם אפשר כעת, כיון שהוא רוצה שיהיה מוכן לו לכשיצטרך בלילה או במשך היום ולא רוצה להפריע.

כשהיה מתעורר הרבה לפני חצות מיד היה קם ללמוד, והיו אומרים לו שיש עוד זמן, היה אומר שיהיה עוד הרבה זמן לישון, כעת צריך לנצל את הזמן ללמוד תורה.

ענוה

היה מופלג מאוד במידת הענוה, לא החזיק מעצמו מאומה באמת, לא חיפש מעולם להבליט את עצמו, או להרשים מאן דהוא, ולא הראה את כוחו בלימוד או בכל דבר אחר, לפעמים היה נראה כאילו אינו מבין מה שמדברים.

בניו מספרים שכמה פעמים הגיעו אנשים להתברך ממנו, מיד היה קורא לרבנית לומר לה שהגיעו אליה אנשים, וכאשר היא לא היתה בבית, היה פותח את הדלת ואומר "הרבנית לא נמצאת", ולא היה לו שום צד שבאו לקבל ברכה ממנו.

כשהיו יושבים בסעודות והיה חסר לו משהו, הרבה פעמים היה קם בעצמו ומביא מה שצריך, גם עד גיל מבוגר, ולא ביקש אפילו מהנכדים שיביאו לו מה שצריך, מה שיכל לעשות היה עושה בעצמו, לא היה רואה שום צורך להטריח מישהו עבורו, התחושה היתה שהוא מרגיש "וכי מה אני עדיף ממנו".

הרבה פעמים היה אומר שזכה לאשה צדיקה בת צדיק, והוא אינו מבין איך הוא זכה לזה. סיפר הגאון רבי מאיר אלבז שליט"א ר"י שבות יהודה, שהיה מתפלל עמו בבית הכנסת "אזראק", ופעם אמר לו שהוא חושב שבבא סאלי טעה בו שלקח אותו לחתן, הוא לא רואה משהו מיוחד שיש בו שמחמתו הוא ראוי להיות החתן של הבבא סאלי. הגר"מ אלבז השיבו כי ח"ו בבא סאלי לא טועה, וכך דיברו ביניהם, עד שהצליח לשכנע אותו שבבא סאלי לא טעה. ואז אמר; "הוא לא טעה, אך אני לא יודע מה הזכות שלי..." וכל דבריו היו באמיתיות מוחלטת לכל מי שהכירו, ולא התכוון להצטעע במילים. בהזדמנות אחרת כששאל אותו אחד הבחורים בישיבת שבות יהודה כיצד זכה להיות חתנו של הצדיק, אמר לו, נראה לי שבגלל שבבא סאלי היה מאד עניו הוא חשב את עצמו לאיש פשוט לכן הוא חיפש לחתן איש פשוט.

סיפר נכדו הרה"ג מאיר שלום בוסו שליט"א, שפעם ליווה אותו לציון חמיו הקדוש ביומא דהלולא, והמונים היו נדחקים ובאים אליו להתברך ממנו, ובאמצע פנה לנכדו ושאלו, למה באים אלי, למה באים אלי, ענה לו נכדו מני שהוא חתן של הצדיק, אמר לו בכל זאת למה באים אלי וכו'.

פרישות וקדושה

היה עורך הרבה צומות בפרט בשובבי"ם, ומלבד זה כל השנה היה צם בקביעות בימי שני וחמישי, מלבד ימים נוספים שקיבל על עצמו לצום, והיה עוסק בתורה בלא שיורגש עליו כלל שהוא בצום, גם כשהיה צם ג' ימים ויותר.

היה מאד ממעט בשינה, לא היה ישן על כרית, וכמעט שלא ראו אותו ישן על מיטה. גם כשהיה ישן מעט היה נראה שראשו כמעט אינו מונח על המטה.

לאחר הסתלקותו, עמדה רעייתו הרבנית תליט"א ליד מיטתו ואמרה רק אני יכולה להעיד עליך כמה הייתה צדיק אמיתי, וחסיד וכו'.

היה הולך תמיד עם הראש למטה, ושומר מאוד על עיניו.

סיפר גיסו הרה"ג רבי דוד יהודיף זצ"ל, שפעם בעת סעודה כשהיה עת רצון, התבטא עליו בבא סאלי באופן נדיר "דעו לכם; רבי דוד חסיד!".

תיקון חצות

אחד ההנהגות הבולטות בחייו היתה אמירת תיקון חצות, היה יושב ובוכה בדמעות שליש על צער השכינה, ולא הפסיד תיקון חצות מעולם, גם כשהיו ארועים משפחתיים, פתאום היה נעלם לאחד החדרים מתיישב על הרצפה ומתייפח בבכי.

לא אחת כשהיה בחו"ל ומתיישב על הארץ לומר תיקון חצות, חשב בעל הבית שקרה לו משהו ושאלו אם הכל בסדר, ענה לו, לא, נחרב לנו הבית, הלה רצה לנחמו שיעזור לו לשקם את ביתו וכו', עד שרבי דוד הסביר לו באיזה בית מדובר...

כמה וכמה פעמים באו אנשים ואמרו שהם חזרו בתשובה רק מלשמוע את התיקון חצות שלו, שנעשה מקירות לבבו, ובכאב לב אמיתי על צער השכינה וחורבן בית מקדשינו. סיפר בנו הגה"צ רבי שמעון שליט"א, שפעם ביקש ממנו להביא לו אפר להשים על הראש, והביא לו, אמר לו אני רוצה הרבה הרבה אפר לא קצת.

אפילו בסעודת שבת היה דומע כמעט בקביעות בהשתפכות הנפש, כאשר היה שר ומזמר 'ידיד נפש', וי-ה ריבון עולם' ומילות השיר הקדושות כמו היו בוקעות ממעמקי לבו בחיבור ודבקות מופלאים עם קוב"ה.

תפילה

היה מקפיד מאד על תפילת שחרית בנץ החמה, ולא הפסיד זמן זה בכל מחיר. סיפורים רבים מסתובבים במשפחה על הניסים שנעשו לו בכל מיני מקומות שהיה צריך לנסוע לחו"ל, והזמנים לא היו אמורים להסתדר עם הטיסות, ובסופו של דבר הקב"ה עזר לו תמיד בדרך לא דרך, והצליח להתפלל תמיד בנץ החמה כפי שצריך.

סיפר הרב שלמה ישראלי שליט"א, שרבי דוד הקים את המניין של הנץ הראשון בכל שכונת רמות, ברמות א'.

הרבנית סיפרה שפעם שהה בחו"ל באיזה מקום שלא הכיר, וניסה לברר מתי הנץ ולא עלתה בידו, ולמעשה הוא התפלל בזמן שהיה נראה לו שזה כבר הנץ, ולאחר מכן כשבירר מתי היה הנץ, נודע לו שהתפלל בדיוק בזמן שהיה הנץ באותו מקום.

היה לו מקום קבוע לתפילתו, והיה מקדים לבוא, כדי להתחיל את התפילה מתחילה במילה כמונה מעות. אף בתקופה האחרונה שהיה צריך שיעזרו לו להתפלל, לא היה שמח אם מישהו היה מתפלל עמו מהר, והיה מאוד מבקש להתפלל עמו לאט. כשהיה בא אליו אחד הבנים או הנכדים להתפלל עמו, היה שמח כאילו בא המלאך המושיע.

תשובה

היה אומר תמיד שצריך לעשות תשובה, כל ימיו היה בתשובה. כשהיו שואלים אותו מה אתה עושה, היה אומר "אני עושה תשובה". כשהיו שואלים אותו מה השעה, היה עונה "עכשיו השעה לעשות תשובה", ולאחר מכן היה אומר את השעה.

היה מתוודה על מעשיו תמיד, הרבה פעמים כשהיה עם עצמו לבד במשך היום היה מנצל זמן זה להתוודות, אפילו על דברים דקים שחשב שלא נהג כדין כלפי בוראו. כל הזמן ראה לנגד עיניו שהאדם עתיד ליתן דין וחשבון, ועל הכל יבא במשפט וכו', והיה מרבה לומר צריך לחזור בתשובה.

אחרית ימיו

כל ימיו היו רצופים עמל התורה וזיכוי הרבים לשם שמים, התאבלות עמוקה על חורבן בית המקדש, וקירוב לבבות לאביהם שבשמים, מתוך מסירות עצומה, עד אחרית ימיו בשיבה טובה בגיל צ"ג. באחרית ימיו היה נראה ממש מלאך בדמות אדם, ולא פסק מעבודת ה' במסירות נפש ממש.

ביום רביעי ח' אדר תשפ"ג, השיב את נשמתו הטהורה ליוצרו במיתת נשיקה, ונטמן בליל ט' אדר בשעת חצות בדיוק, הזמן בו היה מרבה לקונן על גלות השכינה.

מסע ההלויה התקיים בליל חמישי בהשתתפות גדולי ישראל ורבני המשפחה, האדמו"ר רבי ברוך אביחצירא שליט"א, האדמו"ר רבי דוד חי אבוחצירא שליט"א, בנו הגדול ממשיך דרכו הגה"צ רבי משה אליהו בוסו שליט"א ראש מוסדות מאור ישראל, בנו הגה"צ רבי שלמה בוסו שליט"א, אחיו רבי ניסים שליט"א, ועוד כמה רבנים שספדו לו בדמעות שליש, וליווהו למנוחת עולמים בהשתתפות המונים, וכל בית ישראל יבכו את השריפה אשר שרף ה'.



עת לאסוף

לאסוף חיל • זרקור על ממלכת תורה בהקמה
האספו • מהנעשה והנשמע בקהילות הקודש
עט האסיף • ספרים חדשים בכותל המזרח



לאסוף חיל

זרקור על ממלכת תורה בהקמה



קהילת בני הישיבות - פרדס כין

מתי הצהיר החזון אי"ש כי נכון הוא ללכת לגיהנום? ♦ מי היו אלו שנטעו את ראשיתו של ציבור עמלי התורה בעיר התורה? ♦ כיצד שינתה שכונת פרדס כץ את פניה? ♦ מדוע נאלצה הקהילה להעתיק את מקומה שלוש פעמים ברצף? ♦ מדוע התפללו בני הקהילה תחת כיפת השמיים? ♦ מדוע נשלחו שירי ההקפות השניות לרבים מבני הקהילה בטרם עת? ♦ היאך התרחש הנס הפלאי של השגת המקום לבניית ביהמ"ד וכיצד הצליחו בני הקהילה כמעט להכפיל את הסכום המתוכנן להתרמה ♦ קורות ימיה של אחת מהקהילות המפוארות בעיר התורה

ערש מולדתה של עיר התורה

לאנשים רבים, המילה בני ברק מעלה אסיסואציות של מקום חי, תוסס, פעיל מאוד ואולי אף סוער. היכלי התורה המפוארים והקהילות המגוונות הקנו לה יוקרה וכבוד ללא מתחרים. הצפיפות האנושית וקוצר המשאבים מחד לעומת קירוב הלבבות והמכנה המשותף הכוללני מאידך, מהווים דוגמה לניגודיות המתנגנת בהרמוניה בעיר הפלאית הזאת.

אך לא רבים יודעים כי מולדתה של העיר בשנת תרפ"ד הייתה של מושבה שקטה ורגועה, עתירת גידולים חקלאיים ענפים, אשר הוקמה על ידי קבוצת יהודים מתושבי פולין סמוך לכפר הערבי 'אל-חיריה', מתוך תקווה כי הקמת היישוב תסייע ליצירת התיישבות יהודית רציפה מאם המושבות - פתח תקוה, עד לעיר הנמל יפו.

"אם לא אצליח - אזי אלך לגיהנום עם יושביה כאחד..."

בשנת התרצ"ג העתיק אליה מרן החזו"א את מושבו, ובמענה לשאלה מדוע עבר לעיר שאין בה מקומות תורה כלל, השיב "ירושלים מלאה צדיקים וגדולי תורה, אולם בישוב החדש מצאתי מדבר, רציתי לשתול בו נטיעות של תורה, לפיכך באתי לבני ברק. אם לא אצליח לשתול? אזי אלך לגיהנום עם יושביה כאחד", כך העיד בעל שבת הלוי, הגה"צ רבי שמואל הלוי וואזנר זצוק"ל.

נטיעותיו של מרן החזו"א זצוק"ל היכו שורשים עמוקים עד מאוד, והגעתו אל העיר תרמה תרומה עצומה לתדמיתה וליחס שהוענק לה על ידי כלל שומרי המצוות בארץ

הקודש דאז. וכמו שכתב הרב מפוניבז' זצוק"ל לראש העיר של ב"ב הר' גרשטנקורן ז"ל: "יהא מחלקך חלקי אשר התחכמת לעשות לחזון איש בעלים ופטרון בעיר שלך".

מִרְן הַחֲזוּ"א הִיָּה הַסְּמֻכּוֹת הָעֲלִיּוֹנָה בִּימֵי הַהֵם שֶׁ"פ יִשָּׁק כֹּל דְּבַר, וְאִכָּן הוּא דָּאג לְכִינּוֹנִים וְיִסּוּדִים שֶׁל מוֹסְדוֹת תּוֹרָה רַבִּים בְּעִיר, בְּד בְּד עִם כָּל פְּעוּלוֹתָיו לְשָׁקֵם וּלְבַסֵּס אֶת עוֹלָם הַתּוֹרָה אֲשֶׁר כִּמְעַט וְאִבְד כְּלִיל יַחַד עִם אַחֲיֵינוּ בְּשׂוֹאֵת יְהוּדֵי אֵירוּפָּה. וְכִפִּי אֲשֶׁר עֵינֵינוּ רוֹאוֹת, חֹכֵם עֲדִיף מִנְּבִיא וְרֵאִיִּתּוֹ לְמִרְחוֹק תְּרַמָּה לְפִרְיַחְתּוֹ וְתִקּוּמַתּוֹ שֶׁל הַצִּיּוֹר הַחֲרָדִי בְּאַרְץ יִשְׂרָאֵל וּבְבִנְי בֶּרֶק בְּפֶרֶט.

בְּחֻלּוֹף עֶשְׂרֹת שָׁנִים הִפְכָּה לְעִיר הַחֲרָדִית הַגְּדוּלָּה, וּבִמְשָׁךְ שָׁנִים רַבּוֹת מְאֹד - הִיחִידָה. עִיר שֶׁל תּוֹרָה, יִרְאָה וְקִדּוּשָׁה, מְלֵאָה בְּחֻכְמִים וְגִדּוּלֵי תּוֹרָה רַבִּים מִסְּפוֹר.

בני ברק וחכמיה...

בְּרֵאשִׁית שְׁנוֹת הַשְּׁבַעִים, לְצַד גְּלֵי הָעֲלִיָּה מֵאַרְצוֹת הַמְּזוּרָח וּמֵאַרְצוֹת צִפּוֹן אֶפְרַיִקָּה וּמִלַּחַמַּת הַחֹרְמָה שֶׁהַכְּרִיזָה הַצִּיּוֹנוֹת עַל גְּלֵי עֲלִיָּה אֱלוֹ, הַפֶּךְ עוֹלָם הַתּוֹרָה הַסְּפָרְדִי לְשׁוּמָם. רַבּוֹת רַבּוֹת עוֹלִים יִרְאִים וְשִׁלְמִים, פִּרְכוּ יְדֵיהֶם מוֹל הַקְּלִקוֹל הַנּוֹרָא שֶׁאֲחִז בְּנוֹעַר, בְּמִפְגָּשׁוֹ עִם הַחִילּוֹנוּיִת וְסוֹכְנִיָּה אֲשֶׁר פִּעְלוּ בְּכָל אֲמֻצְעֵי כַּדִּי לְעִקּוֹר אֶת הַדַּת מִלֵּב צַעֲרֵי הַצֶּאֱן, וְלִהְשֵׁרִישׁ בְּהֵם עֲרֻכִים צִיּוֹנִיִּים עֲקָרִים.

כִּיּוֹם הַצִּיּוֹר הַסְּפָרְדִי הַפֶּךְ לְחֻלְק מִרְכּוּזֵי בִּיטוֹר בְּעִיר, אִךְ הַדֶּרֶךְ לְכַךְ הִיָּתָה אֲרוּכָה וְעֵמוֹסַת תְּלֵאוֹת.

מִבְּצָרֵי הַתּוֹרָה הָרֵאשׁוֹנוּיִים שֶׁקָּמוּ בְּעִיר הִיוּ מוֹסְדוֹת "אֹר הַחַיִּים" אֲשֶׁר הִקִּימוּ אֲבוֹתֵינוּ וְרַבּוֹתֵינוּ הַגְּאוֹנִים רַבִּי מִשֶּׁה פְּרָדוֹ ז"ל, רַבִּי רַפְּאֵל הַלֵּל ז"ל וְרַבִּי אֲלֵיעֶזֶר בֶּן דּוֹד זצ"ל, אֲשֶׁר כָּלְלוּ אֶת הַסְּמִינָר, וְלִצִּידוֹ אֶחָד מִבְּתֵי הַכְּנִסְיּוֹת הַסְּפָרְדִיִּים הָרֵאשׁוֹנִים בְּעִיר.

בְּהַמְשָׁךְ נִדְד אֶל עִיר הַתּוֹרָה מִרְן הַגְּהָ"צ רַבִּי שִׁמְעוֹן בְּעַדְנֵי זְצוֹק"ל, אֲשֶׁר רָאָה אֶת הַצּוֹרֶךְ לְהַקִּים קֵהִילוֹת אִיכוֹתִיּוֹת בְּעִיר, קִבַּע בָּה אֶת מוֹשְׁבוֹ וְהִקִּים אֶת הַקֵּהִילָה הַמְּפּוֹאֶרֶת "תּוֹרָה וְחַיִּים" אֲשֶׁר הִפְכָּה לְאוֹרֶךְ הַשָּׁנִים לְאַבֵּן שׂוֹאֶבֶת לְכָל הָעֵנִיִּינִים הַצִּיּוֹרִיִּים בְּעִיר בְּכָל מָה שֶׁנוֹגַע לְחַיֵּי הַתּוֹרָה וְהַקֵּהִילוֹת שֶׁהִתְפַּתְּחוּ בְּעִיר לְאוֹרֶךְ הַשָּׁנִים.

רבי מכלוף פחימא זצוק"ל

לְצַד אֱלוֹ, עֵמְדוֹ קְבוּצַת תְּלִמִּידֵי חֻכְמִים עֲצוּמִים, בִּינֵיהֶם הַגְּאוֹן הַגְּדוֹל רַבִּי מִכְּלוּף פְּחִימָא זְצוֹק"ל, רַבִּים שֶׁל יוֹצְאֵי צִפּוֹן אֶפְרַיִקָּה וּמִגְּדוּלֵי הַתּוֹרָה בְּעִיר.

רַבִּי מִכְּלוּף זְצוֹק"ל הִיָּה אֹתוֹ וּמוֹפֵת לְתַפְאָרְתּוֹ וְהַדְּרָם שֶׁל רַבּוֹתֵינוּ בְּמַעֲרַב, שְׂרִיד לְדוֹר דְּעָה, אֲשֶׁר הִיָּה בְּקִי בְּכָל חֻלְקֵי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר זָכָה לְכַתְּרָה מִכַּח הָעֵמֶל הַגְּדוֹל אֲשֶׁר עָמַל כָּל יְמֵי חַיָּיו. כָּל מִי שֶׁזָּכָה לְהַכִּירוֹ הַרְגִּישׁ מִיָּד אֶת מַחְשַׁבְתּוֹ הָעֵמוּקָה וְאֶת מִידַת הָאֲמֻת שֶׁלּוֹ שְׁלִיּוּתָהּ אֹתוֹ עַל כָּל צַעַד וְשַׁעַל. רַבִּי מִכְּלוּף הִיָּה אֹתוֹ וּמוֹפֵת לְעַבְד ה', וְפִלֵּא מֵהַלֶּךְ בְּדַמּוֹת אָדָם, אֲשֶׁר לְמִרוֹת גּוֹדֵל יִגְיעַתּוֹ בְּלִימּוּד הַתּוֹרָה וּבְהִרְבַּצַת תּוֹרָה בְּכָל רֵגַע נְתוּן, מִסַּכַת חַיָּיו הִיָּתָה תּוֹפְעָה בְּלִתֵּי נִיתְנַת לְהַסְבְּרָה שֶׁל פְּעִילוֹת וְעִשְׂיָה לְמַעַן הַצִּיּוֹר הַסְּפָרְדִי בִּימֵי הַהֵם שֶׁל הַקְּמַת הַמְּדִינָה.

רבי מכלוף היה ידוע בפעילותו הרבה למען העולים מארצות המערב, איך שבחכמתו הרבה ובפעילות למעלה מדרך הטבע הציל רבות ודאג להם לפרנסה ולדאוג שילדיהם ילמדו במוסדות תורה, ולא יילכו חלילה לאבדון כפי שקרה לרבים מאחינו הספרדים. רבי מכלוף כיהן כר"מ בא' הישיבות הספרדיות הראשונות שקמו בארץ לציבור הספרדי, הלא היא ישיבת אור התורה אשר אף היא קמה ע"י מוסדות אור החיים. כמו כן ידועה הייתה פעילותו האדירה למען העולים בהקמתו ביחד עם הגר"ח גריינימן זצוק"ל את כל מוסדות "המתיבתות" שמהם יצאו ת"ח ומשפחות בני תורה רבים מספור. וכן את הקמתו של מוסדות תורה וחסד בב"ב ואת הקהילה המפוארת.

יחד עם הגר"מ, פעלו גדולי תורה נוספים למען הרמת קרנו של ציבור עמלי התורה בעיר התורה, במסירות נפש של ממש. ביניהם היו רבי יהושע ברכץ שליט"א ראש כוללי עץ חיים וזקן רבני צרפת, רבי נתן בן סניור שליט"א ר"י בנין ציון, רבי רפאל אלקרף שליט"א ר"י דעת חיים, רבי צבי פדידה שליט"א ראש מוסדות אור גאון ואוצרות התורה ועוד רבים מאוד עמם.

התחרדות פרדס כץ

ברם, על אף הפריחה העצומה בתורה ויראה, עדיין היה חסר מורגש בקהילות גדולות ומרכזיות אשר ירכזו סביבן פעילות ענפה, תוך קיומן כמקום המשמר באופן מלא את צביון הישיבות הקדושות, ומאידיך את דרך ומורשת אבותינו.

וככל שהלך הציבור וגדל בכמות, לצד תהליכים מורכבים מאוד שתקצר היריעה מלפרטם, הלכה וגברה עד מאוד הדרישה לקהילות גדולות, בתי מדרש מפוארים ומקומות נכבדים של תורה ויראה.

לאורך השנים, צפיפות האוכלוסין בבני ברק הלכה וגברה, עד שנוצר בה ביקוש גדול ביותר למגורים. בשלב מסוים הביקוש פרץ את גבולות העיר, ובני התורה החלו רוכשים דירות בשכונות הסמוכות לעיר, כגון קרית הרצוג ובהמשך גם פרדס כץ.

שכונת פרדס כץ אשר במשך שנים נחשבה למקום עוני חסר טיפות, הפכה תוך שנים ספורות לשכונה כמעט חרדית, מלאה בבני תורה ועמלי תורה, ועד מהרה התעורר הצורך להקים מקום גדול ומכובד למען ציבור האברכים האיכותי אשר פקד את השכונה.

חדר שיעורים בפאתי השכונה...

ביום מן הימים, נדברו יראי ה' איש אל רעהו ומספר אברכים החליטו כי אל להם לחשוב חשבונות רבים, וכי עליהם להתאסף יחדיו לקיום מנין ישיבתי לתפילה בנוסח אבותינו. לא קל למצוא מקום בעיר שכל משאביה מנוצלים עד תום, אך אחר חיפוש - אותר חדר שיעורים ישן באחת מהישיבות בפאתי השכונה, והמנין הקטן החל להתקיים.

דרכו של המנין לא היו סוגה בשושנים, וזאת בלשון המעטה. קיום המנין בתקופתו הראשונה היה קשה עד מאוד, לציבור היה קשה להגיע עד למקום בו הוא התקיים, ובכל שבת וחג נאלצו הגבאים לערוך סבבי טלפונים ולוודא כי הציבור מגיע ברובו, וכי אין הם

עומדים למצוא את עצמם ללא מניין לתפילה, דבר שאירע לא מעט פעמים במקרים כגון אלו.

היאוש - היה קרוב לבוא. לא פעם תהו הגבאים לעצמם, לשם מה אנו עמלים כל כך. נתפלל בשטיבעל הקרוב ודי בכך. אם הציבור אינו מעוניין ואינו נרתם דיו - לשם מה לנו המלאכה והיגיעה?...

ברם, בשל הכרתם בחשיבות הפעילות ובגודל השעה, לא אמרו נואש והמשיכו למרות כל הקשיים לפעול למען קיום המקום.

שבת, ועוד שבת. ועוד שבת. ועוד שבת...

אם יש משהו שיכולים להעיד עליו כלל גבאי הקהילות המשתייכות לאיגוד עמלי התורה, שהציבור מעריך עקביות. מקום שמתקיים בעקביות במשך תקופה ארוכה, רוכש את אמונם של ציבור המתפללים, ובשלב שני - רוכש גם את לבם, והופכם ליחידה ולקהילה אחת, כאיש אחד בלב אחד.

בבית המדרש הישן

הצעידה לחדר השיעורים המרוחק הייתה קשה עד מאוד, והקשתה מאוד על התפתחות הקהילה. אחר תקופה - נמצא פתרון אפשרי. במיקום קרוב יותר, שכן בית כנסת איזורי ישן, אשר מתפלליו הותיקים התקשו עד מאוד בהשגת מניינים, באשר רוב חברי המניין ברבות השנים הפכו חופשיים והתעלו לעולם שכולו טוב.

מציאות זו של בית מדרש כזה, עשויה להיות הזדמנות פז עבור קהילה החפצה להתפתח. ואכן, אחר דין ודברים מול גבאי המקום, העתיקה הקהילה הצעירה את מקומה אל בית המדרש הישן.

מחד - הייתה זו שמחה גדולה מאוד עבור כולם. המתפללים הקבועים שמחו כי שוב אינם זקוקים לקושש מניינים ולהתפלל בלא מנין, היות והמקום נמלא באחת באברכים צעירים ורעננים ובשפע רב כ"ר. האברכים שמחו על בית המדרש המסודר אשר מאפשר את קיומה של הקהילה באופן ראוי ולכתחילה.

מאידך - האתגר כעת גדל שבעתיים, לפי שאין דרך עמלי התורה לדרוס את הקיים חלילה, וחשוב היה לבני הקהילה לשמר את מקומם ואת הרגליהם של מתפללי בית הכנסת, ולהעניק להם את מלוא הכבוד הראוי להם כבעלי המקום הותיקים.

אך כאשר הכוונה טהורה והרצון הוא להגדיל תורה ולהאדירה, נמצא פתרון לכל בעיה ומצוקה. מתוך פרגון הדדי ומתוך עין טובה, נמצאה הדרך בכל צומת להסתדר באופן הדדי, לשמר את המניינים הקיימים ולהקים לצידם גם חדשים, לחזק את המקום ואת יושביו ולאפשר היבנות של קהילה בצביון ישיבתי ראוי...

לא קלה הייתה המלאכה, אך כך היא דרכה של תורה, דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום.

הקהילה מתגבשת

אט אט, צעד אחר צעד, פסיעה אחר פסיעה, לבשה הקהילה צורה.

מתפלליה הפכו קבועים והחלו לחוש תחושת חיבור ושייכות אמיתית למקום. בשלב זה, החלו אברכים מבני הקהילה לנקוט בפעולה מעצמם, ורבים מהם החלו לפעול ולהקדיש מעיתותיהם הפנויות ובין הסדרים זמן מה למען הקהילה. זה פעל למען הרחבת אוצה"ס, רעהו למען השגת תרומות קטנות לקיום המקום, השלישי למען פעילות לגיבוש קהילתי והרביעי למען קיום טיולים בימי בין הזמנים...

גבאי המקום החלו משקיעים בפעילות תורנית למען בני הקהילה, חלוקות חסד, קופה קהילתית, תמיכה ועזרה הדדית, השתתפות בשמחות, עריכת קידושים ושמחות ועוד ועוד. כך קמה קהילה.

גלה זיו הודי!

תפילות ימים נוראים ברוממות שאין דוגמתה, ולאחריהן תפילות חג הסוכות כיאה וכראוי בצביון ישיבתי ובאוירה מאוחדת ומלוכדת, עוררו את גבאי ובני הקהילה לכך כי כאות סיום למועדי ירח האייתנים - ראוי לקיים גם שמחת הקפות שניות בבית המדרש.

אחר דיונים והתחבטויות לאורך חול המועד - הוחלט לקיים שמחת הקפות שניות, ובה לשים דגש על שירי ההקפות המצויים בישיבות הקדושות, ויחד עמם גם שירי הקודש של רבותינו.

בשל מורכבות המציאות הידועה לכל, רבים מבני הקהילה נתנו את ליבם לכך כי רוב מוחלט של שירי ופיזי אבותינו ורבותינו אינו מוכר להם, אם בכלל. משכך, העבירו המארגנים לאורך החג הקלטות מאיש לרעהו, למען יוכל כל אחד להשמיע את השירים בביתו, למען יהיו שגורים בפי בני הקהילה.

היעדר התקציב לתזמורת מן המניין לא הרתיע את המארגנים אף לרגע. מספר רמקולים מאולתרים מגמ"ח איזורי יחד עם נגן פשוט - הפכו לתזמורת אשר שמחה את מאזיניה ביתר שאת וביתר עוז, ובמוצאי שמחת תורה התאספו כלל בני הקהילה לקיום שמחת הקפות שניות ברוב עם.

ההגברה הייתה פשוטה ביותר, בית המדרש לא היה גדול, הציבור לא קרב אפס קצהו לגודלו כיום, אך השמחה... מי שלא ראה שמחה זו, לא ראה שמחה מימיו. בני הקהילה וכל ילדיהם ריקדו ופיזו בעוז עד כלות כל הכוחות, בתחושה עילאית של רוממות אמיתית, גדלות רוח וקומה שאין לשערה ולתארה, ובעיקר - חיבור אמיתי עם קוב"ה ואורייתא.

הקירות כמו חשו את גדלותו של הרגע, אשר זר לא יבין את גדלותו, מהותו ומשמעותו, והחזירו בהד עליז את קריאת מילות הפיוט הקדושות: 'גלה גלה זיו הודי, וכבוד מלכותך גלה!'

אותו אירוע פשוט כביכול, הפך תוך שנים ספורות לשמחת ההקפות השניות המרכזית בעיר בני ברק כולה, בה משתתפים מדי שנה אלפי אנשים, ספרדים וליטאים, חסידים

ועמך בית ישראל, אשר כולם באים לשאוב השפעה והשראה מהשמחה העצומה והטהורה של עמלי התורה היגעים בה תדיר.

שמחת תורה? יש יש!

הקהילה ממריאה

מכאן ואילך, החלו העניינים להתגלגל במהירות.

מדי שבת בשבתו נוספו עוד ועוד אברכים לקהילה, אברכים אשר ראו את המקום ההולך ומתפתח וחפצו להיות חלק ממקום השראת השכינה, מקום בו התורה מצאה בו אכסניה שלה.

מצוקת המקום הפכה, אפוא, לבעיה המרכזית ביותר של הקהילה. לצד זאת, אנשי דלא מעלי החלו להציק ולהצר את רגליהם של בני הקהילה, והגיעו הדברים לכדי אלימות של ממש, והכאת אברכים תמימים אשר לא פגעו באיש, מתוך צרות עין ושנאה לציבור עמלי התורה.

קהילה תחת כיפת השמיים...

המשך הקהילה במקום היה בלתי אפשרי, אך למרות כל החיפושים - לא נמצא אף מקום אחר שיתאים לכך, ונראה היה כי הקהילה הגיעה למבוי סתום של ממש. בשל אילוצים שונים ובכורח הנסיבות מצאה את עצמה הקהילה תחת כיפת השמיים ללא שום מקום ראוי לקיים בו מיניין לתפילה אף לא באופן זמני. באותו שלב, היו מבני הקהילה שחשו ייאוש עמוק וסברו כי הגיעה השעה 'להרים ידיים' ולוותר על החלום הגדול.

אלא שאז החלו שמועות על נגיף מסתורי המתפשט במחוז הוואן בסין...

ימי הקורונה הזכורים שלא לטוב לרבים, יצרו מציאות בה כלל ישראל כולו הצטרף לבית המדרש של הקהילה, תחת כיפת השמיים...

בשל כך יכלה הקהילה להמשיך ולהתקיים גם בהיעדר בית מדרש. אך ברור היה כי לא ניתן להמשיך כך זמן רב.

למרות אתגרי התקופה, הקפידו גבאי הקהילה לשמר את לכידותה וחיבורה, ובפעילויות שונות חיזקו כל העת את הקשר בין כלל חבריה.

בתום ימי הסגרים, מצאה הקהילה דירה אשר עמדה לקראת פינוי, אך היה זה מענה זמני וחלקי בלבד. ראשי הקהילה פנו לנציגי הציבור, ואלו האחרונים השיבו ריקם בטענתם כי אין לאל ידם להושיע. גבאי הקהילה התרוצצו כסהרורים מנציג ציבור אחד למשנהו, וממקום למקום בבדיקות אחר פונה כלשהי שניתן יהיה לקיים בה את הקהילה המתפתחת.

למרבה המזל, כלל ישראל כולו התפלל באותה העת תחת כיפת השמיים, כך שלא בלטה העובדה כי בני הקהילה מתפללים תחת כיפת השמיים מפאת חוסר אפשרות אחרת, ולא משום חשש מנגיף זה או אחר...

שום תשים עליך מלך

תוך כדי ההתרחשויות ובעצת גדולי התורה, החליטו בני הקהילה להכתיר רב לקהילה, אשר יכוון את דרכה בתהליך הקמתה והתפתחותה ויאיר את הדרך לפעילותה. אחר התייעצות עם גדולי ישראל, נקרא לכהן בתפקיד מורנו הגאון **רבי אברהם זכותא שליט"א**, אשר נודע כגאון בתורה ובהלכה.

דבר המינוי התפרסם עד מהרה, בין היתר גם ב"קו השיעורים" אשר הוקם בשעתו על ידי איגוד עמלי התורה, והשפעת הגעתו של הרב לקהילה הייתה מורגשת מאוד ותרמה רבות לפיתוחה.

באותו שלב היו רבים שכבר אמרו נואש, וסברו כי לא ניתן לאתר מקום לקהילה בגודל שכזה, וכי ככל הנראה נגזר על ציבורנו לבחור בין תפילה בנוסח אחר לבין תפילה תחת כיפת השמיים...

ברם, תורה מחזרת אחר אכסניה שלה, ובאין אכסניה - התורה דואגת לאכסניה. גרע לפני שהגיעו מים עד נפש - נקרע הים, באופן פלאי עוד יותר מכפי שניתן לדמיין.

הים ראה ויננס

בתהליך מורכב וניסי ובסיוע אנשים יקרים ונפלאים, הצליחה הקהילה להשתכן במבנה יביל רחב ידיים העומד לא פחות מאשר על ציר ז'בוטנסקי עצמו - אחד מהצירים העמוסים והמבוקשים ביותר בארץ.

אין זאת אלא, שכאשר רואה הקב"ה את בניו רצים לקראתו, לקראתם ימצאוהו. הים ראה ויננס, הירדן יסוב לאחור, וכל המציאות כולה משתנה ומתארגנת מחדש כדי להתאים את עצמה לרצון ה' ביד יראיו.

ברם, לשם ביצוע ההתאמות הנדרשות ושיפוץ המקום, נדרש סכום עתק, שלא נראה היה כי הגיוני להשיגו בשום צורה.

גבאי הקהילה שראו כבר פעם ופעמיים את יד השם - לא אמרו נואש, והחליטו כי הקהילה מגובשת דיה בכדי לצאת לקמפיין מאצ'ינג רציני. לשם כך נשכרה חברה מקצועית ומנוסה, והחלו ההכנות לערב הגדול, בו על פי התכנון היו אמורים לאסוף קרוב לשני מיליון שקלים.

"והבית בהיבנותו"

בערב מפואר ומרגש אשר לא היה כדוגמתו אשר נערך באולמי קונקורד הסמוכים לשכונה, השתתפו כלל בני הקהילה, ובראשם גדולי התורה והיראה. את הבאים קיבלו מסכי ענק ותאורה מרהיבת עין, אשר בשרו על הפקה מוקפדת ומושקעת, המלמדת על מטרה שאליה מכוונים ברצינות רבה.

בהמשך הערב נערכה מקהלה מרגשת על ידי ילדי הקהילה הטהורים אשר אומנו לכך, והוצגה מצגת המתארת את קורות ימיה של הקהילה.

את הערב פתח מורנו **המרא דאתרא** שליט"א והביע את התרגשותו מגודל המעמד, ולאחריו נישא הנאום המרכזי על ידי מרן הגה"צ **רבי שמעון בעדני** זצוק"ל, אשר ממרומי גילו טרח להגיע ולהשתתף באירוע הנכבד, וחיזק עד מאוד את הנוכחים בדבריו.

עוד השתתפו ונשאו דברים באירוע המכונן, מרן הגאב"ד **הגאון הגדול רבי שלמה ידידיה זעפראני** שליט"א, **הגאון הגדול רבי משה הלל הירש** שליט"א, **הגאון הגדול רבי יהושע ברקץ** שליט"א, **הגאון רבי גד קדוש** שליט"א ועוד.

בסימו של הערב, באופן פלאי שאיש לא פילל, עמד הסכום הסופי על ארבעה מיליון ומאתיים אלף ש"ח, אשר הוכיח לכל; יגעת ומצאת - תאמין.

היינו כחולמים!

אחר המציג נערך שיפוץ יסודי בבית המדרש, אשר הגדילו באופן משמעותי והוסיף לו פאר והדר רב. כיום מהווה המקום מגדלור של תורה ויראה לכל תושבי האיזור, עם מנייני תפילה רבים, מסגרות כולל לאורך כל שעות היום והלילה ולאורך כל השבוע, פעילות תורנית ענפה בכל תחום, בית הוראה, קופת צדקה, חלוקות חסד נרחבות, פעילות לבחורי ולילדי הקהילה, עזר יולדות, בית הוראה, קופת צדקה ועוד היד נטויה.

קהילת בני הישיבות פרדס כץ, מלבד היותה מגדלור של תורה לשכונתה ולעירה, מהווה אות ומופת עבור כלל קהילות עמלי התורה די בכל אתר ואתר.

אף קהילה לא החלה את דרכה בקלות. ללא מסירות נפש - לא זוכים לסיעתא דשמיא, אך ניתן להסיק מכך כי אפילו במקום בו האתגרים הם הגדולים ביותר, ואפילו בזמנים הקשים ביותר - תורה מחזרת אחר אכסניה שלה, ומי שמוסר עצמו ומקדיש את מרצו למען הגדלת התורה - זוכה בסופו של דבר לניסים למעלה מדרך הטבע, באופן שאינו מובן לבן אנוש כלל.

בועידת הקהילות השלישית של איגוד עמלי התורה, נשא דברים **הגאון הגדול רבי יהושע ברקץ** שליט"א, זקן רבני צרפת, אשר על פועלו בעניין הקמת הקהילות בבני ברק סופר לעיל. כאשר נכנס לאולם המלא בכמאתיים אברכים, והבין כי כל הנוכחים הינם רק גבאי וראשי הקהילות - לא ידע את נפשו מרוב שמחה.

"זכורני", סיפר בקול נרגש, "כי לפני כחמישים שנה, פעלנו יחד קבוצת אברכים (ביניהם הגר"מ פחימא זצוק"ל ועוד, כמתואר לעיל) להקים מנין ישיבתי ספרדי בבני ברק, ובקושי עלה בידינו לקבץ אפילו עשרה למנין אחד... וגם כאשר התאמצנו ביותר, לא עלינו לכדי כמה עשרות אברכים. במה זכיתי לראות במו עיני את הפריחה הנפלאה הזו, את האיגוד הגדול הזה..."

יתן ה' ונזכה לראות עוד ועוד קהילות בכל אתר ואתר, אשר בונות את עצמן לשם, לתפארת ולתהילה, למען חיזוק התורה ועמליה, להגדיל תורה ולהאדירה.

האספו

מהנעשה והנשמע בקהילות הקודש



במדור הבא נביא מעט סיקורים מהנעשה והנשמע בקהילות הקודש, ואשר הובאו בחלקם בלוח ובמגזין 'הקהילות' היוצא לאור מדי חודש בחודשו, על ידי מחלקת ההסברה של איגוד עמלי התורה.

מטרת פרסום לוח ומגזין הקהילות הינה ללכת ולחבר את בני התורה די בכל אתר ואתר, בבחי' קנאת סופרים תרבה חכמה ובבחי' איש את רעהו יעזורו ולאחיו יאמר חזק. הלוח מופץ כיום באלפי עותקים מודפסים, אשר מופצים על ידי אברכים ועמלי תורה בכל מרכזי התורה והתפילה ב-14 ערים בארה"ק, ובנוסף נתלה במתכונת קיר במאות מרכזי תורה.



במעמד רבותינו שליט"א: כתריסר תלמידי חכמים הוכשרו למורי צדק בקו בית ההוראה

כתריסר תלמידי חכמים מופלגים הוכשרו לשמש כמורי צדק בקו בית ההוראה שע"י איגוד עמלי התורה, אחר שעברו בחינה יסודית ומדוקדקת אצל מרנן ורבנן שליט"א. מורי ההוראה ישיבו כל אחד בנושאים בהם התמחה באופן מיוחד.

כנס חשוב ומשמח במיוחד התקיים ע"י 'איגוד עמלי התורה', בבית מרן הגאב"ד הגאון הגדול רבי שלמה ידידיה זעפראני שליט"א אב"ד 'כתר תורה' ונשיא 'איגוד עמלי התורה' בארה"ק, במעמד הגאון האדיר רבי מנשה תופיק-אביעזרי שליט"א ראש ישיבת 'באר יצחק' טלז-סטון, והגאון הגדול רבי אברהם זכותא שליט"א רב קהילת 'חניכי הישיבות' פרדס-כץ ב"ב, ובהשתתפות ראשי איגוד עמלי התורה.

בכנס הוסמכו באופן רשמי וחגיגי תלמידי חכמים מפורסמים מכל רחבי הארץ, למורי צדק אשר יתנו מענה הלכתי לבני התורה בקהילות האברכים, ובקו בית ההוראה שע"י איגוד עמלי תורה.

קיום הדבר הינו בשורה משמחת מאוד לעולם ההלכה בכלל, ולבני התורה בציבור הספרדי בפרט, שכן מדובר באברכים ת"ח שמלבד שלמדו את דברי הפוסקים להלכה למעשה, תחילת לימודם היה במקור הדינים בסוגיות הש"ס ובדברי הראשונים, בנייתוח ובליבון הסוגיות כפי הדרך שנמסרה בישיבות הקדושות מרבתינו מעתיקי השמועה, בכדי להבין אל נכון את יסודות ושורשי הדינים. ולאחר לימוד עיוני נכון בסוגיות, פנו ללימוד

דברי הפוסקים להלכה למעשה, ואף שימשו ת"ח חשובים מגדולי הפוסקים, בכדי לדעת איך ליישם את ההלכה במעשה, ולהכיר את הנידונים ההלכתיים המתעוררים במציאות העכשווית המשתנה.

הת"ח אשר הוכשרו להוראה נבחנו ונבדקו כבר קודם לכן בעיון ודקדוק רב בד' חלקי השו"ע, ע"י רבותינו הגרש"י זעפראני שליט"א והגר"מ תופיק-אביעזרי שליט"א, כאשר מלבד בחינתם והתרשמותם מעומק ההבנה, ומרוחב הידע הזיכרון והבקיאות המעשית הנדרשים להוראת ההלכה, אף עמדו על הירא"ש של המורי צדק שהינם מיראי הוראה ואחראיים למתן מענה הלכתי ראוי והולם, וכן עמדו וציינו את המומחיות המיוחדת של כל מורה הוראה בתחום מסוים.

ברכתנו שלוחה לתלמידי החכמים הנכבדים ולקהילותיהם, ואיחולינו כי יזכו הם להרבות תורה ויראה בכרם בית ישראל, ויפוצו מעיינותיהם חוצה.

שאלות למו"צים בכל נושא, ניתן להפנות בקו בית ההוראה שע"י איגוד עמלי התורה, בטל' 02-99-110-99 שלוחה 1.



הרחיבי מקום אהלך: קהילת הניכי הישיבות בית וגן-קרית יובל

לאור ההתפתחות הגדולה בקהילה כאשר בית המדרש נעשה צר מלהכיל את מאות המתפללים ב"ה, יצאו ראשי הקהילה לפרויקט **שיפוץ נרחב** בהיכל ב' והיכל ג' של בית הכנסת, הכולל ריצוף חדש, חיפוי, התקנת תקרה דקורטיבית ועוד.

מיד בסיום השיפוץ נערך **מעמד חנוכת הבית וקידושא רבא** בשבת קודש, בהשתתפות מרן הגאב"ד הגרש"י זעפראני שליט"א, וכן השתתפו הגר"נ דרעי שליט"א, הגרא"י טולדינו שליט"א, הגר"ד בנישו שליט"א, הגר"י שושן שליט"א ועוד.

במהלך הקידושא רבא נערכה התרמה לכיסוי עלויות הבניה, ובס"ד רבים מבני הקהילה לקחו על עצמם שותפות ובראשם מרן הגאב"ד שליט"א.

באסרו חג סוכות התקיימה הכנסת ספר תורה מהודר להיכל הקהילה הק', לע"נ הגאון רבי **משה דיין** זצ"ל ממקמי עולם התורה בברזיל, ואביו של הגאון **רבי אברהם דיין** שליט"א ראש כולל זכרון חמ"ד ומרבני שכונת בית וגן.

במעמד השתתפו גדולי התורה שליט"א וביניהם הגאון הגדול **רבי דוד עטיה** שליט"א חבר ביה"ד הגדול ור"י היכל עזרא, מרן הגאב"ד **הגרש"י זעפראני** שליט"א, הגאון **רבי ניסים דרעי** שליט"א ראש מכון וכולל ראש פינה ורב בית וגן, הגאון **רבי שלמה חנניה** שליט"א ראש כולל עליית בית חנניה, הגאון **רבי רחמים זיאת** קצין שליט"א מנהל רוחני ישיבת אבני נזר, ועוד, וכן השתתפו ואלפי אברכים בחורים ותושבי השכונה, אשר באו לשמוח בשמחת התורה.

כמו"כ השתתף ונשא דברים הראשון לציון הגאון רבי יצחק יוסף שליט"א שנשא מדברותיו בסעודת המצוה וסיפר באריכות על הקשר המיוחד שהיה להגר"מ דיין זצ"ל עם מרן רבינו עובדיה יוסף זללה"ה, עוד מהימים שהיה תל אביב ואח"כ כשהיה רב בברזיל שהיה הראשון שהזמין את מרן זצ"ל לחו"ל לחיזוק הקהילות היהודיות בגולה. גדול היה המעמד לכבודה של תורה.

נווה יעקב: מעמד חנוכת בית המדרש המחודש והשבת ספרי התורה להיכלם

בהתרגשות רבה וברגשי גיל וחדווה השתתפו מאות תושבי שכונת נווה יעקב בראשות מרנן ורבנן וכלל רבני השכונה שליט"א במעמד קידוש ה', בהשבת ספרי התורה למקומם וחנוכת בית המדרש "נר יחיאל" מחדש, לאחר שנהרס לפני כחודשיים על ידי בן בלייעל. ההתלהבות והשמחה ניכרה על פניהם של משתתפי המעמד, בהכירם בגודל השעה של השבת ספרי התורה למשכנם במעמד אדיר לכבודה של תורה, והעמדת בית הכנסת ובית המדרש על תילו מחדש, וחנוכתו ברוב פאר והדר, כיאה וכיאות לבית מקדש מעט, "לשים לאבלי ציון פאר תחת אפר".

מרן הגאב"ד הגאון הגדול רבי שלמה ידידיה זעפראני שליט"א גאב"ד 'כתר תורה' ונשיא 'איגוד עמלי התורה' פתח את דבריו לרגל המעמד בברכת 'ברוך מציב גבול אלמנה', תוך שהתרגשות רבה אווזת את כל הנוכחים לשמע הברכה המרטיטה, ונשא דברים חוצבי להבות על מעלת קדושת בית הכנסת ובית מדרש, ועל השמחה הגדולה בהשבת בית הכנסת על מכונו ועל תילו, שזהו דבר שיסיר בעזרת ה' חרון אף מעל כל בני השכונה.

דברי תורה וברכה לרגל המעמד נשאו מרנן ורבנן, הגאון רבי נפתלי אברז'ל שליט"א - רב קהילות מנין אברכים ואמרי חיים, המרא דאתרא הגאון רבי רפאל צבי וובר שליט"א, הגאון רבי ישראל יצחק זילברמן שליט"א, רב בית הכנסת הגאון רבי נסים אוחיון שליט"א, הגאון רבי יעקב כהן שליט"א ראש ישיבת נזר התלמוד, הגאון רבי שמעון זייבלד שליט"א והגאון רבי אהרן דוד נישטאט שליט"א.

עוד השתתפו במעמד רבנים רבים ואישי ציבור נכבדים מתושבי שכונתנו, ביניהם השר לשירותי דת הרב מיכאל מלכיאלי הי"ו, יו"ר המינהל הקהילתי בפסגת זאב מר אבישי מזרחי הי"ו, והרב יוסף פלבני הי"ו שפעלו יחד במסירות רבה להעמדת בית הכנסת על תילו, ולהסיר את המפריעים הרבים שעמדו בדרך.

הגאון רבי דוד אוחיון שליט"א חבר בית הדין ירושלים, חתם את המעמד בדברי תודה וברכה לכלל העוזרים והמסייעים להקמת בית הכנסת ובית המדרש, לרבני השכונה שתמכו ועודדו תוך הכוונה צמודה לכל אורך הדרך, לאלפי תושבי שכונת נווה יעקב שתרמו מהונם למען השבת בית המדרש על מכונו וחיזקו את ידי העושים במלאכה. לגאון רבי אברהם דיין שליט"א - רב שכונת רמת שרת, אשר בהשתדלותו הושגה תרומה נכבדה

לבניית בית המדרש, לר' יעקב חיות בעל משרד התיווך שרי נדל"ן שהרים תרומה נכבדה למען הקמת בית המדרש מחדש, למשפחת חלימי ומשפחת אוחיון שהרימו תרומתם לרכישת ריהוט חדש לבית המדרש לפאר ולרומם את בית ה' וכל דעימם.

רב בית הכנסת הגאון רבי ניסים אוחיון שליט"א סיים את המעמד בבשורה על הקמת כולל אברכים בבית המדרש החדש, בו ישקדו על התורה ועל העבודה אברכים בני עליה מבוקר עד ערב.

יוזמות נפלאות בקהילת האברכים 'חסד לאברהם' – בית וגן

קהילת האברכים "חסד לאברהם" בשכונת בית וגן, הולכת ומתפתחת כל העת מאז נוסדה לפני מספר שנים, ולאחרונה יצאה במיזם ייחודי - כולל שבת בבוקר לאחר התפילה, המשולב גם ב'אבות ובנים' באותה שעה, בליווי פרסים יקרי ערך. לפני הסדר הייחודי, נערך קידושא רבא מדי שבת בשבתו, עם כיבוד ושתייה חמה, מה שתורם רבות למרקם הקהילתי ולהרמוניה נפלאה בין בני הקהילה.

מלבד זאת, מתקיימת בקהילה פעילות תורנית רחבה, הוקם כולל ערב עליו נמנים חשובי האברכים באזור, ומדי שבוע נמסר שיעור מאת רב הקהילה מורנו הגאון רבי אברהם אוחנה שליט"א, אליו מתקבצים אברכים חשובים מרחבי העיר כולה לרבות שכונות מרוחקות.

מדי ליל שבת נוהגים בקהילה לומר שיר השירים יחדיו כמנהג יהדות מרוקו, יחד עם ילדי הקהילה המצטרפים לכך בעוז, ולאחר מכן נמסרת דרשה קצרה מאת אחד מאברכי הקהילה. למרות ריבוי בתי הכנסת באזור, אברכים ובני תורה רבים מקפידים להשתתף בתפילות מניין האברכים דווקא, זאת בשל האווירה התורנית והקהילתית הייחודית של המקום.

בצהרי יום השבת נערך באופן קבוע שיעור חווייתי לילדים, בתרי"ג מצוות, טעמי המקרא, שיר השירים, תהילים, חידה שבועית ועוד. לאחרונה עם סיום לימוד ההספק שנקבע, חגגו הילדים באמצע השבוע את הסיום, עם כיבוד מיוחד במטרה להאהיב עליהם ביתר שאת את התורה ומצוותיה, ולחנכם לשאיפות ורוממות.

בני הקהילה מוסרים את תודתם לרב יהושע עזריאל שליט"א ולראשי הקהילה על פעילותם התמידית למען רווחת בני הקהילה ולמען פיתוח וחיזוק המקום כל העת.

פעילות למען בני הישיבות בהיקף חסר תקדים בארגון 'לבקר בהיכלו'

בארגון לבקר בהיכלו מסכמים בסיפוק חורף מוצלח ועשיר בפעילות ענפה למען בני הישיבות, ונערכים לקראת פעילות כבירה בימי בין הזמנים ניסן.

לאורך החורף כולו התקיים פרויקט סדרי לימוד בליל שבת, כאשר הארגון מספק עשרות טונות של כיבוד ושתייה מדי שבוע למאות בתי מדרש בשפע רב, כדי לחזק ולעודד את סדרי הלימוד לבני ישיבות ולאברכים בשעות נפלאות אלו.

לקראת פורים בהשתדלות ראשי המערכת הושג תקציב נוסף של מימון מסיבות פורים ליותר משבעים ישיבות ברחבי עיר הקודש, ובני ישיבות רבים זכו לפזז ולשמוח בשמחת היום בחסות הארגון.

לצעירי הצאן דאגו ראשי הארגון לפרויקט 'שבת', אשר בו השתתפו יותר מ-3000 ילדים מכל רחבי העיר, וזכו במתנות ובפרסים יקרי ערך במגוון תכניות, מבצעים והגרלות שנערכו לאורך הפעילות.

במהלך החורף נערך הכינוס האדיר של לבקר בהיכלו בבנייני האומה. בהתרגשות גדולה התכנסו אלפי בני הישיבות בראשותם של מרנן ורבנן גדולי הדור וראשי הישיבות שליט"א למעמד אדיר לכבודה של תורה לשמוח עם של סיומם של אלפי מסכתות שנלמדו על ידי בני הישיבות במסגרת תוכנית 'הדרן עלך' שע"י חבורות בני העליה 'תן בליבנו' ולבקר בהיכלו.

התוכנית יצאה לדרך בראשית זמן קיץ האחרון עוד בחיי חיותו של מרן ראש הישיבה **חכם שלום הכהן** זצוק"ל, כאשר מרן זצוק"ל עודד וכיוון את מנהלי הארגון על כל צעד ושעל, ולאחר פטירתו של מרן זצוק"ל הוקדשו הסיומים לעילוי נשמתו הטהורה.

המעמד האדיר נפתח בתפילה נרגשת ואמירת תהילים לרפואתו של זקן חברי מועצת חכמי התורה מרן הגאון הגדול **רבי שמעון בעדני** זצוק"ל (אך במהלך החורף ניצחו אראלים ונשבה ארונו הטהור) לאחר מכן קידם בברכה את בני הישיבות הגאון **רבי יוסף חיים סויסה** שליט"א - ראש ישיבת תורה ודעת ומנהלו הרוחני של הארגון, בדברי שבח לכבוד חתני השמחה מסיימי המסכתות.

בשיאו של המעמד עלו נציגי המסיימים לסיום המסכתות בפני גדולי ראשי הישיבות שליט"א שבאו לכבוד התורה ולומדיה.

דברים נרגשים נשא **מרן ראש הישיבה הגאון הגדול רבי משה צדקה שליט"א**, אשר הפליג בשבחם של לומדי התורה העמלים על לימוד התורה בשעות נוספות על שעות הלימוד: 'התורה של בני הישיבות ובפרט התוספת על לימוד התורה, היא המגן של עם ישראל בכל צרותיו'.

כן נשאו דברים הגאון הגדול רבי **מסעוד בן שמעון** שליט"א ראש ישיבת אור אליצור ורבה של בני ברק, הגאון הגדול **רבי אברהם סלים** שליט"א ראש ישיבת מאור התורה, הגאון הגדול **רבי יהודה כהן** שליט"א ראש ישיבת יקרי ירושלים, מרן הגאב"ד **רבי שלמה ידידיה זעפראני** שליט"א נשיא איגוד עמלי התורה ואב"ד כתר תורה, והגאון הגדול **רבי שמואל טולדנו** שליט"א ראש ישיבת ברית יעקב.

כן השתתפו במעמד גדולי ראשי הישיבות הגאונים הגדולים שליט"א (רשימה חלקית עפ"י סדר א-ב) מורנו רבי **מנשה תופיק אביעזרי** שליט"א ראש ישיבת באר יצחק טלז סטון; רבי **בן ציון אטון** שליט"א ראש ישיבת ראשית חכמה; רבי **פנחס איפרגן** שליט"א משגיח ישיבת

אש התלמוד; רבי אליהו בן דוד שליט"א ראש ישיבת אורחות דוד; רבי יעקב בן שמעון שליט"א מראשי ישיבת אור אליצור; רבי בנימין גמליאלי שליט"א ראש ישיבת לבב חכמה; רבי משה הלוי שליט"א ראש ישיבת תפארת הלוי; רבי משה הלל שליט"א מראשי ישיבת אור לציון; רבי מאיר ועקנין שליט"א ראש ישיבת אורחות מאיר; רבי דניאל זאדה שליט"א ראש ישיבת תורת אברהם; רבי רחמים זיאת-קצין שליט"א משגיח ישיבת אבני נזר; רבי אשר חמוי שליט"א ראש ישיבת אבני נזר; רבי עובדיה יוסף שליט"א ראש ישיבת אוהל יוסף בני ברק; רבי שלמה ישר שליט"א משגיח ישיבת ישמח משה; רבי אליאב כהן שליט"א ראש ישיבת נועם התלמוד; רבי חנוך כהן שליט"א ראש ישיבת באר התלמוד; רבי יוסף לסרי שליט"א ראש ישיבת אש התלמוד; רבי שמעון מועלם שליט"א ראש ישיבת אוהל תורה; רבי יואל עדס שליט"א מראשי ישיבת קול יעקב; רבי יעקב שרבאני ראש ישיבת מאור התורה ומרביצי תורה נוספים.

לקראת סיום החורף נערך כנס מקצועי בו נכחו עשרות מראשי ומפעילי הארגון, ובו לובנו סוגיות חינוכיות כבדות משקל, וכן חוזק הקשר בין הפעילים בכל רחבי העיר למען הגברת האפקטיביות של הפעילות.

בכנס התבשרו הנוכחים על החלטה להרחיב את קו הייעוץ הדיסקרטי של לבקר בהיכלו וכן את קו השיבוץ בישיבות הקדושות, אשר זוכים שניהם לפופולריות הולכת וגוברת וכמות הפניות הזורמת אליהם גדלה משבוע לשבוע.

בבין הזמנים ניסן ייערך אי"ה עונג שבת לכ-4500 בחורים אשר כבר נרשמו לפעילות, לצד חלוקת חוברות לימוד ברמה גבוהה מאוד. בנוסף, כדי לחזק את ישיבות בין הזמנים, יממן הארגון ארוחות בוקר עשירות לכלל סניפי הפעילות, לבחורים המשתתפים בתפילת הסניף ונותרים לסדר הלימוד שלאחריה.

לקראת סיום בין הזמנים והחזרה לישיבות הקדושות, מתעתד להיערך טיול בהיקף אדיר, בו אלפי בחורים יצאו ביותר מ-50 אוטובוסים (!) אל מסע התרעננות ואגירת כוחות בצפון הארץ, ובני הישיבות המשתתפים ייהנו מאטרקציית קיאקים, כאשר הנהלת הארגון מקפידה עד מאוד למען יעשו הדברים על טהרת הקודש, ולשם כך סגרה הרמטית מספר מתחמים במקביל, לצורך הפעילות.

בנוסף, ייערך מעמד סיומים נכבד ומפואר, בו יחולקו פרסים לבחורים הרבים אשר משתתפים בתוכניות הלימוד וכתבת החבורות על הסוגיות, ועל תכנית לימוד המשנ"ב שהתקיימה לאורך החורף.

אלפי בני הישיבות והוריהם מוסרים את תודתם לראשי המערכת, ובראשם הרה"ג רבי יוסף חיים פחימא שליט"א - ראש ישיבת תורה ודעת, והרה"ג רבי יוסף רוקח שליט"א - רב קהילת היכלי תורה, וכן למנהלי המערך הרב אלעזר זאבי, הרב דוד אוזן, הרב אהרן כמון וכל העוסקים במלאכת הקודש. תודה מיוחדת נמסרת לנציג הציבור שלוחא דרבנן הרב צביקה כהן הי"ו, אשר מוסר את נפשו למען בני הישיבות ואשר בזכותו מתקיים הארגון כולו.

אַרוממך לְכבוד שְׁמך: גדולי התורה השתתפו למרות הסערה

מעמד החבורות המסורתי "ארוממך" זו השנה הרביעית ברציפות, נערך ע"י ארגון 'רוממות' לבני הישיבות בירושלים, אשר מטרתו בין היתר להעצים ולהמריץ את בני הישיבות, עמלי התורה לכתובת חידושי תורה וחבורות, המעמד התקיים בשכונת רמות בירושלים, בו הוכרזו הבחורים שכתבו את החבורות הנבחרות והוענקו מלגות הצטיינות בסך אלפי שקלים, כמו כן חולק הספר "ארוממך" אשר מופיעות בו כ- 150 החבורות המובחרות שנכתבו ע"י בני הישיבות ונבדקו בקפידה ע"י צוות רבנים, מתוך 500 חבורות שנשלחו למערכת.

את הערב הנחה הרה"ג **אהרון עזר** שליט"א משגיח בישיבת "אורחות התלמוד" ומרבני הארגון, את שולחן הכבוד פארו מרנן ורבנן גדולי ראשי הישיבות, ובראשם **מרן ראש הישיבה הגאון הגדול רבי אברהם סלים** שליט"א ומרן הגאב"ד **הגרש"י זעפראני** שליט"א.

כן השתתפו ראשי הישיבות הקטנות בירושלים הגאון **רבי ברוך רקובסקי** שליט"א, ראש ישיבת "זכרון אליעזר", הגאון **רבי בן ציון בקשי דורון** שליט"א ראש ישיבת "תורת אליהו", הגאון **רבי יצחק מאיר סעדון** שליט"א מראשי ישיבת "תורת יהודה" ומרבני ישיבת "אבני נזר", כן כיבדו בנוכחותם הגאון **רבי משה פנירי** שליט"א מרבני שכונת רמות, ראש מוסדות ובית ההוראה "אפיקי מים", הגאון **רבי דן בן משה** שליט"א רב קהילת מצפה אריה, הגאון **רבי חיים וידאל** שליט"א רו"כ ודיין בבית הדין הרבני, הגאון **רבי יצחק זיאת** שליט"א ראש קהילת וכולל "מאורות משה", וראשי קהילות בירושלים.

מרן ראש הישיבה הגאון הגדול **רבי משה צדקה** שליט"א ראש ישיבת "פורת יוסף" חפץ מאוד להשתתף במעמד, אך נבצר ממנו להגיע, ובמקום זאת כתב מכתב הערכה לבני הישיבות.

יו"ר הארגון **הרב יעקב אגסי** שליט"א מרבני ישיבת אבני נזר, התרגש והתפעל מבני הישיבות ששואפים כל העת לגדול בתורה, על ההשקעה הרבה בלימוד הסוגיות, ועל ההיענות הרבה להשתתף בתוכניות רוממות.

בעיצומו של המעמד חולק שי מכובד לכל משתתף והתקיימו הגרלות ענק על סך אלפי שקלים, כאשר ראשי הקהילות הרימו את השמות הנבחרים מתוך תיבת ההגרלות.

לאחר מכן פצחו בני הישיבות בשירה וריקודים סוחפים אל תוך הלילה בניצוחו של בעל המנגן ר' מוטי גלזר, אשר הקפיץ את הבחורים במשך שעות ארוכות כשהשמחה עולה על גדותיה.

ארגון 'עמלים' בנווה יעקב בהתארגנות לקראת ימי החנוכה

בארגון 'עמלים' בנווה יעקב, התארגנו טרם ימי החנוכה, לקראת פעילות ענפה בקרב ילדי קהילות האברכים.

ארגון עמלים עורך פעילות עניפה לילדי הקהילות בעתות רפיון וסביב מועדי ה'. כמיד בין הזמנים - גם בין הזמנים של חודש תשרי ערך הארגון פעילות נפלאה, כאשר מדי יום למדו הילדים מתוך חוברת הכוללת את הלכות סוכה שהופקה במיוחד עבורם, ולאחר השתתפות של סדרי לימוד שצוינו ע"י מדבקות ע"ג כרטיס מיוחד, ניתן היה להשתתף בשמחת בית השואבה מיוחדת שנערכה עבורם.

בשמחת בית השואבה נשא דברים הרב יעקב בן-יקר, מחשובי האברכים בביהמ"ד 'מנין אברכים' ורכז אבות ובנים אשר ידוע בגישתו הייחודית והמלהיבה לצעירי הצאן, וריתק את הילדים לשיעור חווייתי ומיוחד בענייני דיומא. לאחר מכן, פצחו בשירה וריקודים סוחפים כשבאמצע הריקודים נכנסו ה'קוזאקים' ופזזו ורקדו זכר לשמחת בית השואבה. בתכנית השתתפו קרוב ל-300 ילדים אשר זכו ללמוד לשנן ולחזור על חומרי הלימוד המיוחדים שהוכנו עבורם על ידי הנהלת הארגון.

הורי הילדים מוסרים את תודתם ליוזם ומקים הארגון הרב **יאיר בר חנין** שליט"א מחשובי קהילת 'מנין אברכים-זכור לאברהם', וכן לנציגי המינהל הקהילתי אשר סייעו במימון והפקת התכנית, הרב **ישראל בן עזרא**, הרב **דוד סיבוני** והרב **ינון רחמני**, וכמו"כ להרב **יוסף חיים פלבני** המסייע בכל צעד ושעל, לסגן רה"ע הרב **צביקה כהן** הי"ו ועמם שאר שלוחי דרבנן האמונים על מלאכת הקודש.

התארגנות נשות האברכים בקהילות הקודש

אחד מיסודותיה החשובים של קהילה הוא חיבור ואיחוד בין נשות הקהילה למגוון מטרות עזרה וחסד הדדיות, וב"ה בקהילות רבות מתנהלים ארגונים ענפים המציעים עזרה ותמיכה, שמירה על הילדים, סיוע בהכנת אוכל לחול ולשבת ועוד, בעתות שמחה ול"ע גם בעתות צער.

בקהילת חניכי הישיבות בית וגן הוכרז במהלך החורף, על מינוף הפעילות הקיימת, ועל הקמת ארגון "ברכת הבית", בו מלבד העזרה והסיוע ההדדיים לזקוקות לכך, תגבשנה נשות הקהילה תכניות חינוכיות שונות ועוד.

לאורך ימי החנוכה נערכו מספר ערבים אומנותיים, מעשירים ומחזקים לנשות הקהילות, בהשתתפות ובסיוע אגף מורשת המזרח בעיריית ירושלים, ובהשתדלותו של סגן רה"ע הרב צביקה כהן. במסגרת הכינוסים נערכו פעילויות מרתקות, לצד שיחות חיזוק מאת רבותינו שליט"א.

ככינוס שנערך בנווה יעקב אף טרח והגיע מרן הגאב"ד שליט"א, ונשא דברי חיזוק והתעוררות בפני נשות הקהילה, בדבר קדושת הימים ובדבר חשיבותה של האם בבית היהודי ובחינוך הבנים.

בית שמש: מעמד פתיחת כולל לדיינות כתר תורה ברמה ג'

לאור הביקוש הרב - כולל חדש לדיינות הוקם ברמת בית שמש ג' בראשות הגר"ד אתדגי שליט"א ובנשיאות מרן הגאב"ד הגרש"י זעפראני שליט"א, כחלק מתנופת הפיתוח התורני העצומה בעיר

לאור ההתפתחות המבורכת של ציבור עמלי התורה בעיר בית שמש ובכללה רמה ג' בעיר, נוצר הצורך בהקמת כולל להכשרת דיינים, באשר רבו תלמידי החכמים החפצים להרחיב ידיעותיהם ולרכוש שליטה בחושן משפט, עד לסמיכה לדיינות.

בעקבות כך עלו למעונו של מרן הגאב"ד הגרש"י זעפראני שליט"א מספר אברכים בראשות הרב משה עמר שליט"א להתייעצות ולהכוונה כיצד להקים את הכולל, באיזה מתכונת לייסדו וכיצד לסדר את סדרי הלימוד בו ועוד. הרב משה עמר שליט"א אשר נטל על עצמו את עול החזקת הכולל, ביקש כי הכולל ייחשב כסניף של כולל כתר תורה בירושלים אשר יצא שמו לשם ולתהילה, ומרן שליט"א ניאות לכך. לראשות הכולל התמנה הגר"ד אתדגי שליט"א, דיין בבי"ד כתר תורה בירושלים.

במוצאי ש"ק פ' בא התקיים מעמד פתיחת הכולל בקהילת "מגן אברהם" רמב"ש ג' - מהקהילות החשובות בקהילות עמלי התורה בארה"ק. המעמד נערך בהשתתפות מרן הגאב"ד שליט"א, ראש הכולל הרה"ג רבי דוד אתדגי שליט"א, הרה"ג רבי שריה מחפוף שליט"א ר"כ ומוסדות "אהל משה משכן שלום", הרה"ג אברהם שרגא שליט"א - רב ומו"ץ בעיר בית שמש, הרה"ג גולן דהן שליט"א - ראש ביהמ"ד 'רבי דוד ומשה' רמה ג', הרב שלמה טוויל שליט"א - יו"ר איגוד עמלי התורה בארה"ק ועוד מרבני ואברכי קהילת מגן אברהם אשר חלקים נמנעים על חשובי אברכי הכולל.

מגבית נרחבת למען השגת בית מדרש ראוי עבור קהילת האברכים ברמה ה' בבית שמש

זכות גדולה ועצומה לראות את הפער, כיצד בעבר היה אורך זמן רב עד מאוד בין התאכלסות שכונה חדשה, ועד להקמת קהילות ומוסדות כמנהג אבותינו ובצביון הישיבות הקדושות, אך כיום לאור המהפכה העצומה החולפת על הציבור כולו ניתן לראות כי בכל מקום ומקום שאליו מגיעים בני תואר, על אתר מחפשים הם כיצד לבסס את הפן הרוחני של השכונה, וראשית כל - בהקמת קהילת בני תורה איכותית, אשר מהווה בסיס לקיום חיים תורניים עשירים.

אין חולק כי העיר בית שמש הפכה תוך שנים ספורות מעיר בינונית נוספת, לעיר המתפתחת ביותר באכולוסיית שומרי מצוות, בכמות ובאיכות בלתי נתפסים. לצד הרמות

הקיימות בעיר, נוסדה רמה ד' הצעירה, אשר בה כבר הוקמו קהילות מפוארות ומוסדות חינוך איכותיים כמסוקר בלוח הקהילות בקביעות, וכעת אנו מתבשרים כי גם ברמה ה' אשר נוסדה זה מכבר, הולכת ומתפתחת קהילת אברכים ובני תורה.

הקהילה אשר הוקמה לפני מספר חודשים, טרם זכתה למשכן משלה, ובדומה לקהילות הגדולות והמפוארות בארץ - ממוקמת כעת במקום זמני בפאתי בניין מגורים (רח' השלושה 8 קומה 1-), אך עוצמת הקהילה וגיבוש חבריה, לצד הביקוש ההולך וגובר מצד הציבור להצטרף לקבוצת המייסדים ולהקים מקום להשראת השכינה, מלמדים כי עתידה היא לגדול ולהתפתח עד מאוד, וכבר כיום כל אחד מהבאים להתאכלס בשכונה מתודע כבר ביומו הראשון כי יש לו 'בית' משלו, שבו הוא רצוי ואליו הוא משתייך ומתחבר.

במוצש"ק פ' וארא עלו קבוצת אברכים ממקימי הקהילה למעונו של מרן הגאב"ד הגרש"י זעפראני שליט"א, והתייעצו במספר נושאים הנוגעים לקהילה החדשה ולשכונה. בסיום הדברים זכו לברכת מרן שליט"א שיזכו להפוך למגדול של תורה ויראה כביר, להגדיל תורה ולהאדירה.

קהילת האברכים הטרייה בבית שמש רמה ה' אשר הוקמה במנין מצומצם לפני שנה הלכה והתפתחה הקהילה וכיום נמנים עליה עשרות רבים של אברכים מכל השכונה, אשר מצטרפים אליה בעוז.

זכתה הקהילה ונוצרה בה אווירה ייחודית של אחדות וגיבוש, וכל הבאים בשעריה חשים בזכות וברוממות מעצם הצטרפותם והשתייכותם לבית ה'.

בתחילת חודש אדר התקיים ערב גדול בהשתתפות עשרות מחברי הקהילה לרגל מלאות שנה מאז היווסדה, ולמען קיום חובת ההודאה וההלל להשי"ת על כל הטוב אשר גמלם. במהלך הערב נערך סיום מסכת בו השתתף הרה"ג רבי שריה מחפוף שליט"א מרבני העיר וראש מוסדות "משכן שלום - אוהל משה" בעיר, אשר נשא מדברותיו וחיזק את הנוכחים בדברי מוסר וכיבושין בדבר רוממות הימים, וכן הביע את התרגשותו לראות את הקהילה הנפלאה באיכות ובכמות, ואת החשיבות הרבה אשר יש לקהילת אברכים.

כמו"כ השתתף במעמד חבר מועצת העיר הרב יגאל חדד, אשר מלווה את הקהילה ועומד בקשר רציף עם הגבאים במסירות למען סיוע לקהילה לקום ולהתבסס כראוי לכבודה של תורה. ביום הפורים התקיימו בקהילה סדרי לימוד מיוחדים, בליל פורים נערך סדר למשך שעות ארוכות, וכן בבוקר יום הפורים נערך סדר לאברכים וכן לילדים במסגרת ישיבת "מרדכי הצדיק" כברוב קהילות ישראל.

גבאי הקהילה אשר שוכנת במקום זמני, פועלים כל העת למען השגת מקום מסודר באשר המקום הזמני צר מלהכיל את המתפללים הרבים. המקום המיועד עשוי לשמש כבית מדרש אשר יהא פתוח לאורך כל היממה, ויעמוד עד לקבלת הקצאה ובניית בניין של קבע בעתיד אי"ה.

לשם כך בליל פורים הוכרו על פתיחת מגבית "בית לשמי" אשר מטרתה לסייע במעבר למקום מסודר וראוי, וב"ה נתרמו תרומות נדיבות מאוד, כאשר המגבית נמשכת אל תוככי ימי בין הזמנים הבעל"ט תוך הירתמות נמרצת של כלל בני הקהילה, ומתוך תקווה להגיע אל הסך הנדרש למען הקמת מבנה מסודר וראוי. להצטרפות ולתמיכה ניתן לפנות למספרים 052-765-2002 / 054-843-0519 (בין הסדרים).

מעמד פתיחת ויסוד בית ההוראה המרכזי בבית שמש

ביום ראשון אור לכ' באדר, התקיים בשכונת רמה ד' בבית שמש מעמד מפואר וחגיגי לכבודה של תורה, בו הוכרו על פתיחת בית ההוראה המרכזי שע"י קהילות הקודש ברמב"ש ד', בהשתתפות המוני אברכים בני התורה מסלטה ומשמנה של תושבי השכונה, ובראשם גדולי תורה ורבני הקהילות והשכונות מרחבי העיר בית שמש וגלילותיה.

את האירוע כבדו בנוכחותם רבנים וגדולי תורה רבים, ביניהם **מון הגאב"ד הגרש"י זעפראני שליט"א**, הגאון **רבי יצחק שרבאני שליט"א**, הרה"ג **רבי סעדיה אלפון שליט"א**, הרה"ג **רבי דוד חזן שליט"א**, הרה"ג **רבי יצחק אמסלם שליט"א**, הרה"ג **רבי אליהו בוחבוט שליט"א**, הרה"ג **רבי דוד אתדגי שליט"א**, הרה"ג **רבי משה פינטו שליט"א**, הרה"ג **רבי אברהם שרגא שליט"א** ועוד.

הרבנים הדגישו בדבריהם שבית ההוראה ייתן מענה לכל דורש, ואף נידונים קשים ומסובכים הקשורים לכלל הציבור, יעלו לפתחם של רבני בית ההוראה, אשר יבררו את העניינים, ותצא הוראה מתחת ידם.

הגאון הגדול **רבי אלחנן פרץ שליט"א** אב"ד חוקת משפט אשר ישב אי"ה בבית ההוראה, נתן אף הוא את ברכתו למעמד אף שנבצר ממנו להגיע, והדגיש את חשיבות הבית הוראה אשר יאגד בתוכו את כל מורי ההוראה בעירנו. המעמד נערך לאחר מספר מפגשים בין הרבנים אשר עמלו רבות על הדרך והצורה שיפעל בית ההוראה.

כמו כן, השתתפו במעמד נציגי הציבור, המשנה לראש העיר הרב **יצחק אלמליח הי"ו** הרב **ישראל רמתי הי"ו** והרב **יגאל חדד הי"ו**, אשר פועלים רבות למען כלל קהילות האברכים ובני התורה בעיר.

בית ההוראה ישכון במקום מפואר אשר יוקצה לו במרכז השכונה, כדי שייתן מענה לכלל רמה ד' - בקהילת "חניכי הישיבות" ברחוב רב עולא, ובעז"ה יהיה סניף ראשון מתוך סניפים נוספים שיקומו בכל רמה ד'. זמני בית ההוראה ויתר פעילותו יפרסמו בפרסום נפרד בהמשך.

כהשתתפות מאות רבנים ומורי הוראה: מעמד היסטורי בוועידת הרבנים 'חוקת משפט'

מאות רבנים ומורי הוראה התכנסו יחד לוועידת "חוקת משפט" בראשות הגאב"ד הגאון הגדול רבי אלחנן פרץ שליט"א, לדיון בנושאים הלכתיים בהיבט אקטואלי אשר מתחדשים בעולמות ההלכה וההוראה משנה לשנה. בכינוס התדיינו הרבנים על אופן ההוראה והנהגת הדיין, וכן התקיים פאנל מקצועי בליווי רופאים על התחדשויות בעולם הרפואה וההלכה.

במעמד נכחו רבנים וגדולי תורה, ביניהם ראש הישיבה הגאון הגדול רבי דוד אברהם שליט"א, הראשל"צ הגר"י יוסף שליט"א, הגאון רבי יורם סרי שליט"א אב"ד קרית ספר וגדולי תורה נוספים.

מִרְן הגאב"ד הגרש"י זעפראני שליט"א אשר נבצר ממנו להשתתף במעמד, שלח מכתב מיוחד בו כתב: "הבה ונחזיק טיבותא להאי גברא רבה ויקרא הגאון הגדול כמהר"ר אלחנן פרץ שליט"א גאב"ד חקת משפט אשר זכה ליצוק מים על ידי מרנן ובראשם הגר"ח"פ שינברג זצוק"ל ר"י תורה אור והגר"ב"צ אבא שאול זצוק"ל ר"י פורת יוסף ובעל האור לציון, ואשר ידיו רב לו בהרבצת תורה לתלמידים ובהעמדתם וקיומם של בתי דינים ובתי הוראה ברחבי ארה"ק, להעמיד העולם על הדין ועל האמת ועל השלום. ועתה זכה להוציא לאור את ספרו החשוב אשר פיו יקבנו יסוד המשפט על ענייני חו"מ, ולכנס לאגודה אחת אב"ד, דיינים ומורי הוראה דחקת המשפט וחקת הסת"ם, ע"מ להגביר קרנה של תורה ולקיים מאמה"כ "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך", לא נותר אלא לברכה שיתן לו ה' עוז ותעצומות להמשיך במפעל הכביר הלזה מתוך שלווה והשקט ולהגדיל תורה ולהאדירה בבריאות איתנה ונהורא מעליא יחד עם כל דייני ורבני בתי הדין ובתי ההוראה".

בסיום האירוע חולק ספרו החדש של הגר"א פרץ שליט"א "חקירות ויסודות המשפט", והמשתתפים יצאו בתחושת רוממות והתעלות מהאירוע המרומם, ותוך שאיפה לקיים עוד ועוד ועידות איכותיות, להגדיל תורה ולהאדירה.

אחר סיווד בשטח התקבלה הכרעה סופית: דין בית שמש כערי הפרזות

במשך שנים נהגו תושבי בית שמש לקיים את יום הפורים בי"ד אדר, כדין היהודים הפרזים היושבים בערי הפרזות. ברם, בשנים האחרונות קמו מספר ת"ח ועוררו כי יתכן שצריך לשנות את יום הפורים בבית שמש, כיון שסמוך ונראה לשכונות רמת בית שמש ג' ורמת בית שמש ד', נתגלו שרידים של עיר עתיקה.

עיר זו התגלתה בחפירות, וסביבה נמצאה חומה אדירה, המגיעה במקומות מסוימים עד לארבע מטר עובי (!). החשש שהתעורר הוא כי עיר זו היתה קיימת בימי כיבוש יהושע, ואם כן - תיחשב בית שמש כולה כעיר המוקפת חומה מימות יהושע בן נון, ודין העיר וכל הסמוך ונראה לה לחגוג את יום הפורים ביום ט"ו לחודש אדר, כדין ירושלים עיה"ק.

כיון שכך, בשנים האחרונות היו ת"ח אשר החמירו מספק וקראו מגילה אף ביום ט"ו בלי ברכה, ויש אף שהרחיקו לכת וטענו כי יש להעביר את יום הפורים הנהוג בעיר ליום ט"ו ולקרוא רק בו עם ברכה, כדין ערים המוקפות.

לאור זאת, התארגנו אברכים מקהילות בני התורה בעיר ובקשו ממרן הגאב"ד שליט"א לפסוק בנושא. כבר בשנה שעברה פסק מרן הגאב"ד כי יש לנהוג בעיר י"ד בלבד, אך השנה יצא לראות במו עיניו את שרידי העיר תל ירמות הקדומה, ולאחר בדיקת השטח, שוב פסק את פסקו באופן ברור, שבכל העיר בית שמש לרבות רמה ג' ורמה ד' יש לחוג את יום הפורים ב"ד אדר בלבד, ואי"צ להחמיר ולקרוא בט"ו.

מעמד הכנסת ספר תורה לקהילת "מנין אברכים" - רמה ד'

במעמד רב רושם אשר טרם נראה כמותו ברמה ד', ברוב פאר והדר לכבודה של תורה, התקיימה הכנסת ספר תורה לביהמ"ד המרכזי שע"י קהילת "מנין אברכים" ברמה ד'-3, אשר נתנם ע"י משפחות 'שחיבר' ו'זבק' הי"ו.

בשירה ובזמרה התקיימה תהלוכת ספר התורה בהשתתפות משפחות הקהילה, ומאות בני תורה משמנה וסלתה של השכונה ומשפחותיהם שרקדו ופיזזו לכבודה של תורה. התהלוכה התקדמה לאורך רחובות שדרות האמוראים, ותלמוד ירושלמי, כשילדי תשב"ר המצוידים בלפידים מוארים, מלווים בסדר מופתי את האירוע המכובד, עד לרחבת בית המדרש ברח' נהרדעא 24, שם רקדו שעה ארוכה יחד עם ספר התורה ורבני השכונה. ולאחר סדר קבלת עול מלכות שמיים, הכניסו את ספר התורה להיכל בית המדרש בקול שירה וזמרה.

ברחבת בית המדרש הועמדו שולחנות ערוכים המלאים בכל טוב למאות האנשים, ומיני מתיקה לילדים, שבאו להשתתף ולשמוח בשמחת התורה, מכל רחבי השכונה ומחוצה לה.

לאחר מכן נשאו דברים הגאונים הגדולים, הגאון הגדול רבי יהודה כהן שליט"א - ראש ישיבת יקירי ירושלים, אשר דיבר על מעלת כינוסם של תלמידי חכמים להקים מקום של תורה המושתת על דרך רבותינו מנהיגי עולם הישיבות, והגאון רבי יצחק שראבני שליט"א רב ק"ק "משכן רפאל" ברמב"ש א', שדיבר גם הוא בעניין מעלת כינוס של תלמידי חכמים.

אחריהם נשא דברים מרן הגאב"ד הגאון הגדול רבי שלמה ידידיה זעפראני שליט"א, אשר הדגיש בדבריו את חשיבות כתיבת ספר תורה, ושיבח את ראשי הקהילה על כל פועלם.

הגאון **רבי אלחנן פרץ שליט"א** גאב"ד "חוקת משפט", נשא אף הוא דברים במעמד ושיבח את הפועלים והעוסקים בצורכי ציבור אשר הם מעמידים את דברי התורה, ובעיקר בשכונה חדשה אשר כל נטיעה הופכת לעץ גדול ברבות השנים.

בהמשך נשאו דברים גם הרבנים החשובים הגאון הרב **שריה מחפץ שליט"א** ר"כ "אהל משה - משכן שלום", הגאון רבי **משה הראל שליט"א** ראש ישיבת "אבני נזר", וכ"ק **האדמו"ר מקאשוי שליט"א**, אשר נשא דברים נלהבים בקדושתה של התורה, והביע התפעלותו מהאחדות הגדולה ששורת בשכונה בין כל הקהילות, כמעמד מסירת התורה כאיש אחד בלב אחד.

במעמד השתתפו רבני העיר והקהילות, הרבנים הגאונים הגאון רבי **ינון שילוני שליט"א** ראש ישיבת דרכי דוד, הרה"ג רבי **אברהם שרגא שליט"א**, הרה"ג רבי **יצחק אמסלם שליט"א**, הרה"ג רבי **דוד חזן שליט"א**, הרה"ג רבי **שמעון מורסיה שליט"א** רב קהילת אור המאיר, הרה"ג **מתתיהו כהן שליט"א** הרה"ג **מיכאל אבוחצירא שליט"א** ראש כולל אוהב ציון. הרה"ג רבי **נתנאל שרגא שליט"א**, הרה"ג רבי **יחיאל צנרו שליט"א** רב קהילת קול אליהו.

במעמד השתתפו גם מנהלי הת"ת ברמה ד', הרב **שלמה מלכה שליט"א** הרב **אפרים ישראל שליט"א** והרב **ישראל מדר שליט"א**, וכן חברי מועצת העיר ר' **יצחק אלמליח** המשנה לראש העיר, ר' **יגאל חדד** הי"ו ור' **ישראל רמתי** הי"ו העומדים לימין הקהילה ומוסרים נפש לקיומה.

גדולי ישראל ורבני השכונה שליט"א הודו לרב **שמואל חזן שליט"א** אשר עושה לילות כימים להרמת קרנה של תורה ובדרך המסורה לנו מאבותינו, ואשר פועל ללא לאות להרבות מקום של תורה לכלל הקהילות והקמת בתי מדרש של תפילה ברמה ד', יברכהו ה' שימשך להגדיל תורה ולהאדירה ויתברך בכל מיילי דמיטב.

קרית שמואל: מהפכה תורנית בקהילת קודש "מנין אברכים"

כהמשך לעשייה הברוכה שמתקיימת מידי יום בהיכל בית המדרש, גם בימי הפורים לא שקטו על השמרים 'ימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים', טרם התקדש היום התקיימה שיחת הכנה מפי פה מפי מרגליות הסופר הנודע רבי שמואל פולק מו"ל גלינות 'אז נדברו' שהרחיב כיד ה' הטובה בענין מצוות מחיית עמלק כיצד זה נוגע לימינו אנו והלקח שיש לנו מזה לחיי היום יום.

תכונה רבה הורגשה עת הגיע זמן קריאת המגילה התכנסו ונקהלו כל בני הקהילה לשמוע את מצות היום מפי קריינא דאגרתא רבי אריאל אביזוהר בקול רינה והלילא. לאחמ"כ נערכו סדרי לימוד מיוחדים בליל פורים ויום הפורים מיד לאחר תפילת הנץ החמה, בהשתתפות קרוב למאה אברכים כ"י, שבאו להתעלות ולקבל מההשפעות הגדולות של היום הנשגב, וזאת בסיועם של נדיבי לב ורבים מבני הקהילה שהעבירו את מעות 'זכר למחצית השקל' למען מטרה נעלה זו.

בחישוב סך שעות לימוד שנלמדו בהיכל הקודש בין כלל הלומדים עולה מספר נפלא של 122 שעות לימוד. ואשר סכום המעות שחולקו ללומדים החשובים הגיע ללמעלה מעשרת אלפים ש"ח. אכן ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר.

בהתרגשות רבה ובשירת ימים על ימי מלך התקבל מרן הגאב"ד הגרש"י זעפראני שליט"א נשיא איגוד עמלי התורה בארה"ק, אשר מיד עם צאת השבת פ' כי תשא הגיע למסור שיעור בהל' הפסח בהיכל ביהמ"ד מנין אברכים קרית שמואל, זאת לאחר ששבת בקהילת קודש מנין אברכים נוף כנרת פוריה.

רב הקהילה פתח בדברי שבח על ההתפתחות העצומה שמתקיימת בקהילה ובירך שבעז"ה עוד נזכה בקרוב להרחיבי מקום אהלך, במתק לשונו האריך במילי דאגדתא בהבדל בין נס הפורים דאכתי עבדי אחשוורוש אנן לבין נס יציאת מצרים שזכינו לצאת לחירות עולם ולהיות עבדי השם. לאחמ"כ מסר שיעור מעמיק ומרתק בהלכות חמץ ומצה ובדרכי הקנינים של מכירת חמץ וההנהגות הראויות לבני התורה בענינים אלו. מחזה מרנין ומיוחד היה לראות את הריתחא דאורייתא שהיה במהלך השיעור בו נשאו ונתנו בני הקהילה עם רבם הנערץ, והיו הדברים שמחים כנתינתן מסיני.

יצוין כי בימים אלו נשלמו שנה רצופה לקיום "כולל בין הזמנים" שהחל בחודש ניסן אשתקד והמשיך בביה"ז אב ותשרי ושמונת ימי החנוכה וכן בימי הפורים כנז', בהשתתפות למעלה ממאה אברכים מכלל הכוללים הפזורים בקריה החרדית, יחד עם שיעורים בהלכה ובהגדה מגדולי מרביצי התורה וראשי הישיבות שליט"א שהפך למסורת כמידי חג ומועד סביב מעגל השנה.

סיפוק וקורת רוח מרובה נרשמה אצל הגבאים והאחראים על המלאכה אשר ב"ה רואים סייעתא דשמיא והצלחה אדירה בהרמת קרן התורה ובהגדלת ציבור האברכים בני עליה, וכן בגיוס הכספים הרבים שנדרשים למען מטרה נעלה זו, ואשר בחישוב סך הממון שחולק לעמלי התורה בשנה זו הגיעו לקרוב ל- 100,000 ש"ח

מודיעין עלית: מעמד הסיומים ההיסטורי בעיר התורה

ברגשי הוד ובמעמד מרנן ורבנן, התכנסו המוני בני הישיבות מקהילות הקודש החשובות בעיר מודיעין עילית, למעמד אדיר שלא זכור כמותו מאז הקמת העיר.

כשלוש מאות וחמישים חתני מצווה - מסיימי מסכתות הש"ס בעיון ובעמל רב, אשר הקדישו את הסיומים לכבוד נשמתו הטהורה של רשכבה"ג הכהן הגדול מרן ראש הישיבה **חכם שלום כהן** זצוקלל"ה, שהתקיים ע"י הארגון 'ממלכת' - **בני הישיבות**, לצד גבאי ונציגי קהילות הקודש, גדשו והתקבצו אל תוך היכל אודיטוריום - ברכפלד, ובשל צפיפות המקום, שהיה צר מלהכיל את האלפים הרבים, גדשו את החצר ציבור ענק שצפה במעמד ההוד דרך מסכי ענק. במקביל התקיים לציבור הנשים כינוס במעגל סגור באולם הסמוך חדות יעקב.

דברי פתיחה נלהבים ומרוממים נשאו ע"י מייסדי הארגון החשוב 'ממלכת', הרה"ג **רחמים מזרחי** שליט"א, ראש הכוללים וראש מוסדות 'כתר ארם צובא', והרה"ג רבי **שלמה כהן** שליט"א ר"מ בישיבת 'שערי דעה', אשר דיברו על הנס הגדול המתחולל מול עינינו כאשר זכו מאות בני הישיבות לגומרה של מצווה בסיומי מסכתות הש"ס בעיון ובעמל לקנין נצח נצחים. והודו בדבריהם לראש העיר הרב **יעקב גוטרמן** על עינו הטובה ועזרתו הגדולה להצלחת הכינוס.

במהלך הכינוס הוכרזו בגאון כלל קהילות הקודש המפוארות בעיר (לפי סדר א ב): אבי עזרי - עטרת יוסף, אהבת שלום, אוהל אסתר, אוהל יעקב, אוהל תורה - זכור לאברהם, אור אליהו, אור יחזקאל, בן איש חי, בית יוסף ספרא, היכל התורה, זכרון גבריאל, זכרון מאיר, חדות יעקב, חסד לאברהם, מאור ישראל, מקדש מלך, משכן אריאל, נפש החיים, עץ חיים, פורת יוסף, קהילת כמנהג מרוקו, שיח יצחק, שפתי חיים ותפארת ברדוגו.

בכינוס השתתפו ונשאו דברים מרנן ורבנן הגאונים הגדולים **רבי אברהם סלים** שליט"א, **רבי יעקב חיים סופר** שליט"א ראש ישיבת 'כף החיים' ורבי **שלמה ידידיה זעפראני** שליט"א.

כמו כן השתתפו מרנן ורבנן גדולי התורה וראשי הישיבות הגאונים רבי **יעקב אביטן** רב קהילת זכור לאברהם, מורנו רבי **נפתלי אברג'ל** רב קהילת חדות יעקב, רבי **נתן בן סניור** שליט"א - ראש מוסדות בנין ציון, רבי **בן ציון אטון** ראש ישיבת 'ראשית חכמה', רבי **חנוך כהן** ראש ישיבת 'באר התלמוד', רבי **משה הלוי** ראש ישיבת 'תפארת הלוי', רבי **יוסף לסרי** ראש ישיבת 'אש התלמוד', רבי **אברהם זדה** ראש ישיבת 'תורת אברהם', רבי **אלחנן פרץ** ראש בתי הדין "חוקת משפט", רבי **יוסף פרץ** ראש ישיבת 'פני יהושע'. עוד השתתפו גם מרבני הקהילות וראשי הישיבות בעיר, הרבנים הגאונים רבי **ישראל זיכרמן**, רבי **יצחק לוקסנברג**, רבי **יצחק בן שושן**, רבי **יהודה קנר**, רבי **ציון בן אדיבה**, רבי **עזרא לוי**, רבי **איתמר לוי**, רבי **משה גרזון**, רבי **אהרון טמסטיט**, רבי **ברוך בנו**, רבי **אברהם כהן**, רבי **אליהו מסיקה**, רבי **אביעד ארג'ואן**, רבי **מיכאל חקק** ועוד רבים.

שבת התרוממות ראשונה עם רב קהילה הגאון הגדול רבי יעקב אביטן שליט"א בק"ק אחיסמך

בהמשך להוראת מרן הגאב"ד הגרש"י זעפראני שליט"א למנות את הגאון רבי יעקב אביטן שליט"א כרב השכונה לק"ק אחיסמך שלב א' ושלב ב', ואחר שיעור מיוחד שמסר הרב בשכונה לפני מספר שבועות, זכו לראשונה בני קהילה לארח במחיצתם את רב השכונה בשב"ק פר' ויחי.

התרגשות רבה נרשמה עת בואו לשבת זו, וכבר בקבלת שבת התפללו כ-80 אברכים בני עליה מופלגים אשר באו להסתופף בצל קורתו וליהנות משיעורו המיוחד אשר התקיים בין קבלת שבת לערבית בשלב א' בגנים שע"י רשת "מורשה" אשר ניאותו בנדיבות ליבם לאפשר לציבור הרחב לקיים את התפלות במקום זה. הרב נשא בדברותיו בענייני הלכה, ובליל ש"ק נערך עונג שבת בביהמ"ד "אמרי משה" שלב ב' ברוממות והתעלות.

בשבת בבוקר נערך קידושא רבא לכבודה של תורה, בהשתתפות מרבית רבני השכונה הלא הם הגאון הגדול רש"צ רוזנבלט שליט"א והגר"מ סילמן שליט"א והגר"ש היימן שליט"א, כיאה ונאה לכבוד בני התורה.

בעקבות השבת המרוממת החליטו בני הקהילה לייסד כבר מעתה שיעור קבוע בהל' טהרה עם פתיחת ימי השובבי"ם הבעל"ט וכן להקים בית הוראה בנשיאות הרב שליט"א, וכבר החלו ההכנות בקרב הציבור למעמד ההכתרה הנכבד של הרב שליט"א בקהילה מפוארה זו ק"ק אחיסמך אשר יתקיים בקרוב בהשתתפות גדולי ומאורי הדור שליט"א.

אחיסמך: קהילת "משכן השם" התחדשה בכיהמ"ד רחב ידיים

בהמשך לפרסום בלוח הקהילות על הפתחות השכונה גני איילון - אחיסמך, ובפרט עם הגעתו לשכונה של מורינו הגר"י אביטן שליט"א בברכת מרן הגאב"ד הגרש"י זעפראני שליט"א, ולאחר תקופה ארוכה בה חפשו בני הקהילה הקדושה בשלב א' פתרונות שונים לבית מדרש אשר יוכל לתת מענה לצרכי הקהילה, הגיע הפתרון הנפלא בהשגחה פרטית מיוחדת.

בני הקהילה זכו לרכוש בית מדרש רחב ידיים אשר הועמד למכירה, במרכז השכונה במתחם בתי הכנסת. עם כניסת בני הקהילה לביהמ"ד, נבחר שמה כקהילת "משכן השם", כיראה לעמלי התורה אשר ספונים באוהלה יומם ולילה.

שעה קלה לאחר השלמת רכישת בית המדרש, התקיים באופן ספונטני שיעור הלכה לאברכים ששהו במקום מאת רב הקהילה שליט"א, ולאחר מכן פרצו הציבור באופן ספונטני בריקודים ובשירת "אבן מאסו הבונים הייתה לראש פינה".

בית המדרש המכובד עובר בימים אלו עבודות שיפוץ והתרמה כדי להתאימו ולפארו עוד, וכן עבודות תשתית בסביבתו על ידי העירייה, אשר תסייענה לגישה נוחה ולתפקוד תקין של המקום. הכניסה הרשמית לבית המדרש נערכה בשבת פ' בשלח בהשתתפות רב הקהילה שליט"א אשר שבת בעיר, ובהשתתפות רבנים וגדולי תורה מכל רחבי העיר.

בני הקהילה והשכונה כולה שמחים ונרגשים על הזכות להגשים את שאיפתם, הן בשל זכייתם למנות עליהם עטרה וראש, והן בשל זכייתם לבית מקדש מעט אשר יזכו בו לשימוש ת"ח כיאה ונאה לבני תורה מופלגים. יתן ה' שיזכו יחד עם שאר בני הקהילות הק' להגדיל תורה ולהאדירה, להיות אוזן קשבת לדבר ה' זו הלכה היוצאת מפי גדולי תורה אבירי האומה, להיות ספונים באוהלה של תורה.

אשדוד: ופרצת ימה וקדמה: קהילת "איחוד האברכים" הוקמה בעיר

בשעה טובה ומוצלחת, ובהמשך להתעוררות הרבה הנרשמת והפעילות הנערכת בערי דרום הארץ, זוכים אנו להתבשר על הקמתה של הקהילה המפוארת "איחוד האברכים" באזור ו' בעיר אשדוד, בנשיאות מרן הגאב"ד הגאון הגדול רבי שלמה ידידיה זעפראני שליט"א, נשיא איגוד עמלי התורה בארה"ק.

במוצש"ק פ' תולדות ערך מעמד יסוד וכינון הקהילה ברוב פאר והדר, סביב שולחנות ערוכים לכבוד מלווה מלכה. בכינוס נשאו דברים נציגי האברכים המייסדים אשר הגדיר את מטרות וכוונות יסוד ביהמ"ד והקהילה, וכן הרב שלמה טוויל - יו"ר איגוד עמלי התורה אשר עודד את הקמת הקהילה והביא את דבר המערכה.

המשא המרכזי נישא על ידי מרן הגאב"ד שליט"א, אשר עמד על חשיבות הקמת הקהילה בדגש על דיבוק חברים והתאחדות. לאחר מכן התקיים שו"ת עם מרן שליט"א, על העניינים העומדים ביסודן של הקמת קהילות של תורה לבני עליה, בהם פירש והרחיב ממשנתו והשקפתו הברורה בתשובות נהירות ובהירות וסלל בהם את דרך המלך לאורם של רבותינו מנחילי התורה.

מאז הולכת הקהילה ומתרחבת ב"ה ורבים באים ומצטרפים לתפילות המרוממות בביהמ"ד, אשר כבר הפך צר מהכיל. עם הקמת הקהילה קמו ונוסדו פעילויות נפלאות למען בני הקהילה, כגון סדר אבות ובנים בליווי ממתקים והפתעות, וכן נוסד סדר לימוד לפני תפילת שחרית של ש"ק כהכנה לתפילה ועוד. בנוסף, הוקם בקהילה ארגון "עזר יולדות" למשפחות הזקוקות עזרה בהכנות לשבת וכדו'.

בנוסף לקראת ימי החנוכה יצא לאור ע"י בני הקהילה הגיליון הראשון של הבטאון המהודר "אגדלך", אשר מתעתד לראות אור מעת לעת ולשמש כבמה עבור עמלי התורה בעיר. מאז הקהילה ממשיכה בתנופת התפתחות ונוסדו בה כולל ערב, כולל יום שישי, שיבת בין הזמנין ועוד.

רכסים: מהפכת המוסדות לבני האברכים מגיעה לעיר הצפונית

בשורה אדירה לתושבי הצפון בכלל ולבני העליה קהל האברכים בעיר 'רכסים' בפרט, עם פתיחתו של תלמוד תורה חדש לבני אברכים בנשיאות מרן הגאב"ד הגאון הגדול רבי שלמה ידידיה זעפראני שליט"א נשיא קהילות 'עמלי התורה' בארה"ק ובהכוונת 'איגוד עמלי התורה'.

מאות אברכים מסלתה ושמנה של משפחות בני התורה בעיר, התכנסו למעמד מרומם בהשתתפות מרן הגאב"ד שליט"א, אשר נשא דברי חינוך והדרכה והציב את מטרות הת"ת לרומם את שבט לוי בני התורה כי זוהי מטרת הבריאה שעל ידי שבני התורה מתעלים ונעשים איכותיים יותר, הרי העולם גם מתעלה עמהם ונעשה איכותי יותר.

עוד נשאו דברים מורנו הגאון **רבי מנשה תופיק אביעזרי** שליט"א ראש ישיבת באר יצחק-טלזסטון, והגאון **רבי רחמים זיאת קצין** שליט"א משגיח ישיבת אבני נזר, המלווים את פעולות האיגוד לעודד ולדרבן את האברכים להקים מוסדות איכותיים לתפארת.

יצוין כי הת"ת החדש מוקם מראשיתו לתת מענה לציבור בני התורה בעיר רכסים, ואכן הדבר היה לשיחת היום בהיכלי התורה והכוללים ברחבי העיר, תוך שהתלהבות גדולה נרשמת בין כלל האברכים שהשתתפו בכנס וחשו את הרוממות הנמסכת בהם. לאור ההצלחה הגדולה ברישום יפתח אי"ה בשנה"ל הבאה גן א', גן ב', מכינה וכיתה א'.

אופקים לבשה חג: ביקור רב רושם בשבת פ' משפטים

שבת מרוממת עברה על תושבי העיר 'אופקים' בביקור רב הוד של מרן הגאב"ד **הגרש"י זעפראני** שליט"א שהגיע לשבות יחד עם קהילות הקודש בעיר בשבת משפטים-שקלים. לקראת שבת נתלו ברחבי העיר שלטי ענק מפוארים המקדמים בברכה את בואו של מרן הגאב"ד שליט"א.

בליל ש"ק התפלל מרן הגאב"ד שליט"א בבית המדרש המרכזי 'חניכי הישיבות-נחלת יוסף' השוכן בפרויקט החדש בעיר, ונשא דברי חיזוק והנהגה בפני מאות האברכים מכל החוגים והעדות שהתכנסו לביהמ"ד שנעשה צר מלהכיל את כל הצובאים על הפתחים. קדמו בברכה הגאון **רבי יוסף אביטל** שליט"א רב הקהילה שביטא את הזכות הגדולה שזכו לה בני העיר כאשר 'גדול עומד על גביהם' וטרח להגיע לרומם ולחזק את ציבור האברכים ובני התורה. גם למחרת התקיימה התפילה בביהמ"ד ונערך קידוש מפואר בהשתתפות קהל רב ורבני העיר. לאחר התפילה עברו מאות מבני העיר לאמירת ברכת 'שבת שלום' שהתארכה לזמן רב, ורבים התלוו לדבר בלימוד ובענייני הלכה עד הגיעו למעון אכסנייתו שם התארח לסעודות השבת. מעמד מיוחד התקיים עם צעירי הצאן שזכו לעבור לפני מרן הגאב"ד שליט"א ולקבל ברכתו שיזכו להיות גדולי תורה ויראי ה'.

בשב"ק אחר הצהרים פנה הגאב"ד שליט"א להיכלי תורה נוספים והגיע לביהכ"נ המרכזי 'קיויתי' השוכן בקהילה הותיקה לשיעור מרכזי בהשתתפות מאות אברכים. לאחר מכן נערכה סעודה שלישית ברב עם בביהכ"נ 'שארית יעקב' בראשות המרא דאתרא הגאון **רבי עמרם אוחיון** שליט"א רב העיר.

במוצש"ק הגיע מרן הגאב"ד שליט"א לקהילת האברכים 'חניכי הישיבות' שם התכנסו בני עליה לסעודת מלוה מלכה סביב שולחנות ערוכים והאזינו למשא קודשו בה החדיר בליבותיהם את גדלותו ורוממותו של בן תורה שיכיר בערך עצמו ויפעל להקים לגיונות של מלך למען הדורות הבאים. כמו"כ נשא דברים הרב **שלמה טוויל** שליט"א יו"ר איגוד עמלי תורה, שתיאר בפניהם והרחיב במהפכת הקהילות המתחוללת בכל רחבי הארץ.

האברכים ובני הקהילות ביקשו להודות למארגנים שזיכו אותם ברוממות הרוח בשבת מפוארת ומיוחדת שטרם נראתה בעיר. ובמיוחד לר' **שלמה עזרן** הי"ו סגן ראש העיר שסייע בעול ההוצאות ולקח חסותו על המעמד כדי לרומם קרן בני התורה בעיר.

תל ציון: "כשראשי הסמינר שולחים את בנותיהם למקום, כך זוכים להצלחה!"

ביישוב תל ציון השוכן בהרי ירושלים, התקיים כינוס חינוכי ע"י סמינר 'שירת ציון', בהשתתפות מאות מתושבי המקום, כצעד נוסף המסמל את מהפכת הסמינרים המתרחשת בתקופה זו.

סמינר 'שירת ציון' אשר עומד בנשיאות מרן הגאב"ד **הגרש"י זעפראני שליט"א**, נוסד והוקם ע"י אברכים ובני תורה לפני כשנתיים, ונחשב לסיפור הצלחה הן מצד הרישום האיכותי והן מצד המקצועיות והרמה הרוחנית של הסמינר.

הכנס נערך לבקשת ההורים שביקשו להחכים ולהתבשם לאורם של רבותינו מעתיקי השמועה, לדעת את הדרך אשר ילכו בה והמעשה אשר יעשו בעת ובזמנים אלו, והתקיים במעמד גדולי ישראל המכוונים את דרכו של הסמינר בכל צעד ושעל.

נשאו דברים מרן הגאב"ד **הגרש"י זעפראני שליט"א** נשיא הסמינר, אשר תיאר בהתפעלות על מה ששמע מצוות הסמינר על איכותן של בנות הסמינר בכל מה שקשור לקבלת ושמירת הכללים היסודיים לצמיחתן ועלייתן בדרך הסלולה והנכונה, והתרגש מהעוצמה החינוכית והסייעתא דשמיא המלווה את המקום. ואמר בדבריו שאותם אלו שהאמינו בהרבש"ע להעמיד מקום זה ומכח כך האמינו בעצמם מה שהיה נראה בתחילה כחלום, אלו הם גאוותינו.

ראש הישיבה הגאון הגדול **רבי זוד אברהם שליט"א** עמד בדבריו על השאלה מדוע במגילת אסתר נצרך לנס שלכל אחד אסתר נדמית לו כאומתו. וזעק: "ללמדך! שרק זו הדרך להצליח, ולא בכלי שני, אלא כאומתו ממש! כמו ראשי הסמינר הזה שאת בנותיהם שולחים למקום הזה, ורק כך זוכים להצלחה".

הגה"צ **רבי פינחס איפרגן שליט"א** מנהל רוחני בישיבת אש התלמוד דימה את החינוך לנשר, שעל אף היותו כבד ושוקל יותר מכל העופות, הכנפיים הארוכות והחזקות שלו מרימות אותו מעל כולם, כך אנו כשנבנה עוד מקומות כאלו שידעו לבנות את כנפיהם כראוי ישאו אותם לרוחניות הגבוהה ביותר. כמו כן השתתפו עוד מרבני הקהילות ביישוב.

יצוין כי הסמינר עומד תחת הנהלה רוחנית חשובה שלקחה על עצמה את עול הנהלת הסמינר למען חינוכם של בנות ישראל ברמה ובאיכות הגבוהה ביותר ללא פשרות ובחינוך המובחר ביותר.

בראשות הסמינר עומדים הרב הגאון **רבי שי שלמה דבוש** שליט"א רב קהילת 'תהילה לדוד' ומנהל רוחני בישיבת 'לב אליהו' ומרבני היישוב תל ציון, יחד עם הרה"ג **רבי בנימין אלימי** שליט"א מראשי 'איגוד בני הישיבות' ומייסד ארגון 'ואת עלית' ומותיקי הפועלים להרמת קרן עמלי התורה בישוב.

סמינר 'שירת ציון' זוכה להצלחה חסרת תקדים הן ברישום מוצלח ומובחר של כלל משפחות בני התורה ביישוב והן שם הטוב שיש לצוות החינוכי והמקצועי בהנהלת גברת ר. דידי תחי' אשר מנוסה בהנהלה ובחינוך בנות סמינר עם ותק למעלה מ-40 שנה בסמינרים המובילים בירושלים ומובילה את המקום בעוז בגאון ובמקצועיות.

גם מצד הרשויות ומשרד החינוך והמועצה המקומית בראשות **מר ישראל גנץ** המסור בלב ונפש להצלחת המקום הובילו יחד שהסמינר יוכר וקיבל סמל מוסד ורישיון. וכבר מתבשרים אנו כי כבר נחנך מבנה רחב ידים בעלות שיפוץ של קרוב לשני מיליון ש"ח, כשהעבודות על מבנה הקבע בעלות מיליוני שקלים נוספים בעיצומן.

פוריה קבלה את פני מרן הגאב"ד שליט"א: "על האברכים לפעול להעמדת הקהילה ומוסדותיה כל אחד במקומו"

בערב שבת קודש פרשת כי תשא - שבת פרה נערך מסע קודש ע"י מרן הגאב"ד הגרש"י זעפראני שליט"א לקהילות הקודש ומוסדות התורה שע"י איגוד קהילות האברכים עמלי התורה בעיה"ק טבריה ת"ו.

בשעות הבוקר המתינו תלמידי ת"ת "חניכי הישיבות - נוף כנרת פוריה" בציון הקדוש קבר 'רבי חייא ובניו', שם נערך מעמד תפילה מרטיט ונשגב בעקבות סיום עונת הרישום המוצלח, להצלחת התלמידים והמוסדות ועבור שמירת מסורת חינוך הדורות בטהרה. וכן העתירו בתפילה עבור התורמים שהשתתפו במגבית קופת הקהל למען עניי השכונה. התפילה הבוקעת מלב טהור של פיות תשב"ר לא הותירה עין יבשה וקולם נשמע ברגש רב יחד עם תפילתו של מרן הגאב"ד שליט"א שניגש לפני התיבה לפרקי תהילים וסדר התפילה המיוחד.

משם עלו למעמד נוסף של קבלת פנים מרגשת בגני הילדים של הת"ת. שם קיבלו את פניו עשרות ילדי הגנים ורבניהם והגננות שהתרגשו לשמוע דברי חיזוק וברכה מפי מרן הגאב"ד. לאחר המעמד עברו הילדים לפני הרב לברכה שיזכו לגדול בדרך אבותינו ומסורת ישראל סבא.

כמו כן נערך כינוס מיוחד לראשי וגבאי קהילות 'מנין אברכים' בעיר משכונת 'פוריה' ו'קרית שמואל', שם דנו לפני מרן הגאב"ד שליט"א בעניני הציבור העומדים על הפרק וצרכי הקהילות לקראת המערכה העומדת בקרוב ונוגעת בעניני הנהגת העיר.

שבת מרוממת ומפוארת עברה על בני קהילת 'מנין אברכים - פוריה' במחיצתו של מרן הגאב"ד שליט"א, שם התפלל את תפילות השבת בביהמ"ד שהיה מלא מפה לפה. בדרשת ליל שבת דבר הרב בעוז ותעצומות על תפקידם של האברכים להירתם ולמסור נפשם לקומם ולהעמיד את הקהילה ומוסדותיה, ועורר את הציבור לקחת חלק בכל הפעולות הגדולות הנעשים בעיר להקמת משכנות לה' ולתורתו.

כמו"כ התקיים **עונג שבת מפואר** סביב שולחנות ערוכים בכל טוב בו נשא דברים הרב בשבח גיבוש ואיחוד האברכים של הקהילה וההשפעה שאחד נותן לשני בהיתם כאיש אחד בלב אחד. שם גם נשא דברים הרב שלמה טוויל יו"ר האיגוד והלהיב את בני הקהילה לפעול ולהגביר חילים לתורה כפי שרואים במהפכה האדירה במתחוללת בכל בארץ. אחר תפילת שחרית נערך שוב קידושא רבא מכובד ובו הגיע לכבד ולהשתתף רב קהילת 'המרכזי' הגר"ר אשר ברסליוער שליט"א שסיפר להגאב"ד בהתפעלות ושיבח את הקהילה המשפיעה איכות והנהגה לכל השכונה. בצהרי יום השבת לפני תפילת מנחה מסר הרב שיעור הלכתי בפלפול בסוגיית 'שומע כעונה'. הקהל הרב שהשתתף בשיעור המשיך עוד דקות ארוכות לפלפל וללבן עם הרב את גדרי וצדדי הסוגיה.

למעמד הנעילה לשבת המרוממת הגיע מרן הגאב"ד שליט"א במוצאי שבת קודש **לקהילת 'מנין אברכים - קרית שמואל'**, לסעודת מלוה מלכה. ושם נשא הרב דברי חיזוק והנהגה בעניני השעה, ועמד איתם בעניני הציבור העומדים על הפרק בהדרכה ועידוד להמשיך את המפעלים הגדולים של קהילות האברכים בעיר. משם יצאו בני הקהילות בכוחות מחודשים ובהתעוררות לפעול ולעשות למען בני התורה וקהילות האברכים בעיר.

פנישת מרן הגאב"ד שליט"א עם הראשל"צ הגר"י יוסף שליט"א

בבוקר ראש חודש אדר ערך מרן הגאב"ד הגרש"י זעפראני שליט"א את תפילות ראש החודש בבית מדרשו של הראשל"צ הגר"י יוסף שליט"א. מתפללי המניין ציינו כי הראשל"צ קבלו בכבוד גדול ובחביבות יתירה, ואחר התפילה נועדו יחדיו לפגישה ארוכה.

בין מרן הגאב"ד לראשל"צ שוררת ידידות עמוקה עוד משחר ילדותם, וניכר היה הכבוד הרב אשר רוחשים הם זה לזה, והיחס החם ביניהם. בשיחה העלו הרבנים זכרונות מהעבר, על גדולתו העצומה של מרן הגר"ע יוסף זצוק"ל ועל הקשר המיוחד אשר היה לגרש"י שליט"א עמו.

בהמשך השיחה דנו הרבנים על מספר עניינים ציבוריים העומדים על הפרק, על בעיות שהתעוררו בעת האחרונה בקהילות יהודיות בצרפת, על התפתחות קהילות האברכים בכל הארץ ועל גורמים המפריעים לכך, כגון בעיר חריש שם ישנו חיכוך בין העירייה לבין קהילות האברכים. מרן שליט"א שיבח מאוד את הראשל"צ על עמידתו האיתנה בפרץ כנגד יוזמות חמורות המסכנות את היהדות בארצנו, כגיר, כשרות, הרפורמים ועוד.

לסיום, הזמין מרן שליט"א את הראשל"צ לועידת החינוך של מוסדות עמלי התורה, אשר תתקיים א"ה בקרוב. הראשל"צ נענה בשמחה ובחיוב, והביע את התפעלותו מהתפתחות הקהילות והמוסדות בכל רחבי הארץ.

בסיום השיחה נפרדו הרבנים בלבביות וסכמו להמשיך ולדיון יחד בנושאים המדוברים, למען הצלחת עמלי התורה וכלל שומרי מצוותיה.

סמינר "בנות אלישיב" מסכם עונת רישום מוצלחת במיוחד

סמינר 'בנות אלישיב' נחשב זה מכבר למקום איכותי המחנך את בנות ישראל לחיי תורה ויראה. כעת עם מהפכת הסמינרים אשר עליה הכריז הועד לפתרון מצוקת הסמינרים, זכה הסמינר להעלאת רף נוסף ורישום איכותי חסר תקדים, המסמל את השינוי המשמעותי המתרחש בציבור

ראש ישיבת פורת יוסף הגר"י מועלם זצוק"ל קרא בסוף ימיו למנהל הרה"ג רבי יהושע שרבאני שליט"א והורה לו כי כשרה השעה והגיעה העת להקים סמינר איכותי למשפחות בני תורה. וכך זמן קצר לאחר מכן, אחר הסתלקותו של רשכבה"ג מרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל הוחלט על ידי גדולי ישראל על פתיחת הסמינר 'בנות אלישיב' על שמו ולזכרו. כלתו של מרן זצ"ל הרבנית יוכבד אלישיב תליט"א הועמדה כנשיאת הסמינר, כשעל הניהול החינוכי של הסמינר מופקדת הגב' ה. זעפראני תחי', כלתו של מרן הגאב"ד שליט"א אשר פוקד אף הוא את הסמינר מעת לעת, נושא מדברותיו בפני התלמידות, ומכוון את דרכו החינוכית יחד עם הגר"ד כהן שליט"א ר"י חברון וגדולי תורה נוספים.

עד מהרה כבש הסמינר את שמו כמקום המגדל תלמידות לתפארת, ומשלב חינוך שמור ומוקפד העמל להאהיב את התורה ולומדיה על התלמידות ולחנכן להקמת בית של תורה ויראה, ומאיךך דואג להקנות להם ידע וכלים מקצועיים ברמה גבוהה ומוקפדת. שילוב זה מתאפשר על ידי ליקוט נשות צוות ונשות חינוך מהטובות ביותר, והשקעה בלתי פוסקת בשמירה על איכות הבנות המתקבלות.

הסמינר שהחל במבנה קטן בשכונת בית ישראל, גדל בקצב שלא יאמן ותוך שנים מועטות כלל שתי כיתות בשכבה, ומאות תלמידות. המקום היה צר מהכיל, ובסיועם של נציגי הציבור בעירית ירושלים עבר למבנה רחב ידיים ברחוב בר אילן.

על פי הוראת גדולי ישראל הסמינר פתח כיתות י"ג י"ד ללימודי מקצוע ברמה גבוהה, עם מגוון מסלולים הוראה אדריכלות הנדסאות מחשבים גרפיקה ועוד, כשכבר יצא שמם של התלמידות כמצטיינות ומבוקשות בתחומי העבודה השונים.

כעת עם המהפכה הכללית בתחום הסמינרים אשר עליה הכריז הועד לפתרון מצוקת הסמינרים בירושלים, יחד עם החלטת עיריית ירושלים לבטל את מערכת השיבוצים המיושנת והמזיקה, עמלו בהנהלת הסמינר על רישום איכותי ומוקפד ביתר שאת, וב"ה נרשמה בכך הצלחה רבתי, והרישום אשר גם כן היה איכותי וממשפחות בני תורה זה

מכבר, עלה ברמה נוספת כשבנות מהמשפחות הטובות ביותר פקדו את שערי הסמינר והתדפקו על דלתותיו.

ויתנו לך כתר מלוכה: כנס היערכות למען סמינר 'כתר'

כחלק ממהפכת הסמינרים המתרחשת בימים אלו ממש בעיר הקודש בעקבות פעילות "הועד לפתרון מצוקת הסמינרים" בראשות הרב **ישראל כהן** ובהכוונת מרן **הגאב"ד הגרש"י זעפראני** שליט"א וגדולי תורה נוספים, הציבור כולו נערך לקראת שינויים ובשורות בתחום.

סמינר כתר החל את דרכו כבר בשנה שעברה, כאשר בנות רבות נותרו בסוף השנה ללא סמינר איכותי, וחפשו אחר פתרון.

השנה, עם ביטול השיבוצים ולצד המהפכה הגדולה המתחוללת בתחום - מנהל הסמינר כבר כעת רישום מסודר, וב"ה נוחל הצלחה גדולה. הנהלת הסמינר אשר מנוסה ברישום איכותי והצלחה בכך באופן חסר תקדים בתחום תלמודי התורה 'מוסדי עולם' הנודעים, השקיעה משאבים גדולים ברישום וסינון קפדני של בנות הסמינר, והצלחה לבסס רישום איכותי ביותר בעולם הסמינרים.

לקראת המשך הרישום ביתר שאת, ויחד עם החדרת המודעות הגדולה לשינוי המתחולל בענף הסמינרים, נערך כנס היערכות לעשרות אברכים ופעילים הקשורים למפעלות החינוך בראשות ובנשיאות **הגאון רבי דוד אברהם** שליט"א. אל קבוצת הפעילים המצומצמת אשר החלה לפעול למען הצלחת הסמינר, הצטרפו בעוז עשרות אברכים אשר הצהירו כי ברצונם ובכוונתם לפעול למען המהפכה בענף.

בכינוס דובר על כך שהמוסדות של ציבור בני התורה אשר הוקמו כיום איכותיים וטובים יותר בכל פרמטר, מכל המקבילים להם בציבורים האחרים, ולפיכך בן תורה ירא ה' אשר חפץ לדאוג לנפש ילדיו - ודאי שעליו לשלוח את ילדיו למוסד האיכותי ביותר שמקבלו.

בשיאו של הכינוס הגיע **הגאון רבי אלחנן פרץ** שליט"א גאב"ד חקת משפט, אשר בא לחזק את ידי העוסקים במלאכה למען מפעלות החינוך של הגר"ד אברהם שליט"א.

מלבד הגר"ד אברהם והגר"א פרץ שליט"א נשאו דברים בכינוס גם הרה"ג רבי **אלעד כהן** - ר"י ישיבת שער המלך, הרה"ג **שלום עמירה** - ר"מ בישיבת משכן העדות אשר בתו לומדת בסמינר, הרה"ג **אליהו אזרזר** - ר"י דעת חכמה, הרב **ישראל כהן** - מראשי איגוד עמלי התורה, הרב **יהודה דיין** - מראשי איגוד עמלי התורה ועוד.

בשורה משמחת!

הוקם "מרכז הכוון ברישום לסמינרים בית יעקב בירושלים"

מצוקת הרישום לסמינרים בירושלים הינה ללא ספק אחת הבעיות הכואבות בציבורנו, ורבים עסקו בה באינספור במות. גם כאן בלוח הקהילות הועלה הנושא לא פעם, בסיקור אחר התרחשויות שונות בתחום.

בעקבות כך שגורמי העירייה הפנימו כי מערכת ה'שיבוצים' אינה אפקטיבית וגורמת לנזק רב על התועלת, התקבלה בעירייה החלטה נחושה לבטל לחלוטין את מערך השיבוצים, ולשחרר את השוק להתנהל באופן חופשי ובריא כמו בשיבות ועוד.

עם זאת, ביטול השיבוצים, הגביר את המציאות הקשה אליה נקלעים הורים רבים, אשר חלקם הגדול מהמשפחות הטובות והאיכותיות ביותר, ובה לביתם אין מוסד לימודים לשנה הבאה, ההולכת ומתקרבת בצעדי ענק.

מצוקה גדולה זו הובילה להקמת "מרכז ההכוון ברישום לסמינרים בירושלים", אשר הוקם על ידי הועד לפתרון מצוקת הסמינרים בראשות מרנן ורבנן שליט"א.

המרכז יגיש סיוע בכמה אופנים:

א. תמיכה רגשית ונפשית לתלמידות אשר חוות תקופה קשה מאוד, שעלולה לגרום לנזקים נפשיים בעלי השלכות קשות לטווח ארוך. התמיכה תינתן על ידי גיבוש קבוצות תמיכה של תלמידות, כנסי חיזוק בהשתתפות גדולי תורה ומרצים מפורסמים, ובמידת הצורך גם טיפול נפשי ורגשי מקצועי לבנות הזקוקות לכך.

ב. מתן מידע מעודכן ומפורט להורי התלמידות על כלל בתי הספר העל יסודיים בירושלים מכל הציבורים, ועריכת בירורים על תשובות סופיות במקרי ספק.

ג. סיוע וליווי בהתאמה וברישום לסמינרים עצמם באופן אקטיבי, ובמידת הצורך חיזוק הקשרים עם גורמים בעלי השפעה על הרישום.

לשם כך המרכז יפעיל קבוצת אנשי מקצוע בתחומים השונים, רבנים ואנשי חינוך וייעוץ, רשמים ועסקנים בעלי השפעה, ונשות מקצוע בעלות הכשרה טיפולית.

המרכז הוקם ומנוהל על ידי הרב ישראל כהן - מראשי איגוד עמלי התורה ויו"ר הועד לפתרון מצוקת הסמינרים, ופועל בהתנדבות גמורה ללא כל תשלום מצד ההורים, ללא תקצוב עירוני או ממסדי כלשהו וללא השתייכות ו/או העדפה לאף מוסד ספציפי.

המרכז ממוקם במרכז שכונת רמות, וזמין לפניות הורים מכל רחבי העיר ומחוצה לה, ומכלל הציבורים (ספרדיים ואשכנזיים). הורי תלמידות החפצים לברר פרטים נוספים ולבחון אפשרות של סיוע להם ולבנותיהם, מוזמנים להתקשר בשמחה למשרדי המרכז בטל'

613seminar@gmail.com או לפנות במייל: 02-50-11-434

עט האסוף

ספרים חדשים בכותל המזרח

נתיב התורה

מזן ראש הישיבה הגאון הגדול רבי אברהם סלים שליט"א

אור האיר פני כל המזרח וכלל עולם התורה, עם התבשרותנו על צאת הספר הנפלא "נתיב התורה" לאור עולם, מאת מרן ראש הישיבה הגאון הגדול רבי אברהם סלים שליט"א, ר"י מאור התורה.

בספר מופיעים עשרות מאמרים, לקחי מוסר ונגוהות הוד, הגות והשקפה כדרך המסורה, אשר נכתבו ונאמרו על ידי מרן ראש הישיבה שליט"א בהיכל הישיבה הק' מלפנים, ונוגעים במגוון רחב מאוד של נושאים הנוגעים לכל בן תורה ולכל בן עלייה.

הספר אשר יצא לאור לפני עשרות בשנים, זכה לפופולריות עצומה כבר אז ונמכר בעותקים רבים מאוד. מרן הגאון רבי מיכל יהודה ליפקוביץ זצוק"ל, אשר כיבד את המהדורה הראשונה במכתב ברכה נלהב, ביטא את תחושתו בדבריו כי "הכל מיוסד על הדרך והיסודות שקיבלנו מרבתינו מוסרי התורה זצ"ל".

ברם, המהדורה הראשונה כלתה מן השוק בתוך זמן קצר, ובמשך שנים רבות לא ניתן היה להשיג את הספר, למרות הביקוש הגדול מצד אלפי בוגרי הישיבה וכלל ציבור עמלי התורה די בכל אתר ואתר.

כעת בשעה טובה ומוצלחת ובהשתדלותם של תלמידי ראש הישיבה שליט"א, זוכה הספר לראות אור שוב במהדורה מורחבת ומעודכנת, בהפקה מפוארת ובעימוד מאיר עיניים מבית היוצר טקסט רץ, ונמכר בחנויות ובמוקדי מכירת ספרים.

ניתן להשיג את הספר בהיכל הישיבה הק' רח' דוד ילין 38 ירושלים, טל' לתיאום: 054-857-4110, בבני ברק: הר' אליהו רביוב, פלא' 052-765-9448 בית שמש: הר' יעקב פרץ, פלא' 053-312-8672 ביתר: הר' שמעון שר ישראל, פלא' 052-760-4365 בכל רחבי הארץ (עם משלוח): במוקד המכירות של טקסט רץ בטל' 039-111-444 שלוחה 2 ובאתר.

מוסר השכל – שבחה של תורה

הגאון הגדול רבי יהושע ברכין שליט"א

בשעה טובה ומוצלחת רואה אור הספר הנפלא הספר "מוסר השכל - שבחה של תורה", אשר ממשיך את הקודם לו "מוסר השכל - ימים נוראים", ובו שביבי מוסר ונגוהות אור מתורתו של הגאון הגדול רבי יהושע ברכין שליט"א, ראש כוללי עץ חיים בארה"ק וזקן רבני צרפת.

בספר נסדרו בלשון קלה ובהירה מאמרי מוסר משובבי נפש, אשר מרחיבים את דעת הקורא ומושכים את לבבו לאהבת התורה וליראת שם, ברעיונות נפלאים אשר הביאם הגר"י שליט"א בשיחותיו, ואשר קבלם הנמסרות מעת לעת בהיכלי הכוללים בירושלים, בני ברק ואלעד.

כקודמו, גם ספר זה יצא לאור בבית היוצר טקסט רץ, אשר אמונים על הוצאת ספרי גדולי רבותינו מעתיקי השמועה זצוק"ל ויבדלחט"א, בדגש על גאוני המזרח וארצות המערב. הספר הופק במהדורה מפוארת ומושקעת במיוחד, בכריכה מרהיבה ובעימוד מאיר עיניים כקנקן חדש מלא ישן.

את הספר ניתן להשיג בחנויות הספרים המובחרות, וכן במוקד המכירות של טקסט רץ בטל' 039-111-444 שלוחה 2 ובאתר.

ספר משנת רבינו - ח"ב

פרקים במשנתו של רב רבנן רבינו עזרא עטיה זצוק"ל

בשורה משמחת לשוחרי התורה הופיע ויצא לאור הקונטרס החשוב "משנת רבינו" ח"ב, ובו חידושי תורה והספדים בתורתו ומשנתו של רב רבנן מרן ראש הישיבה רשכבה"ג רבינו עזרא עטיה זיע"א ראש ישיבת פורת יוסף.

בקונטרס מובאים חידושים מתורת רבינו זצ"ל הרואים אור לראשונה מכי"ק, הנהגות רבינו בענייני הלכה ומוסר שנכתבו ע"י גדולי תלמידיו זצ"ל ויבדלחט"א ועוד.

הקונטרס יו"ל לרגל הכנסת ספר התורה לע"נ מרן רבינו זצ"ל להיכל קהילת 'חניכי הישיבות בית וגן - קרית יובל' (ראה ידיעה נפרדת בגיליון זה).

ניתן להשיג את הקונטרס במס' 052-713-6890 (בין הסדרים), וכן במייל: 36890@gmail.com

הקונטרס נמכר במחיר מוזל של 10 ש"ח בלבד, ניתן להוסיף לכיסוי ההוצאות והמשך פעילות המכון להוצאת תורתו ומשנתו של מרן רבינו הגדול זצ"ל כמור"כ ניתן לתרום

ולהנציח לברכה ולע"נ, לפרטים ניתן לפנות למספר הנ"ל וזכות מרן רבינו זצ"ל תעמוד
לכל השותפים להתברך בכל מילי דמיטב אמון.

אמרי שפר

מורנו הגאון רבי נפתלי אברז'ל שליט"א

בימי החנוכה זכינו ו'נפל נהורא בבי מדרשא' עם הוצאתו לאור של הספר החשוב 'אמרי
שפר' - אסיפת מקצת מהשיעורים הרבים שנאמרו ע"י מורנו הגאון הגדול רבי נפתלי
אברז'ל שליט"א - בענייני המועדים, ובעוד ענינים באו"ח וביו"ד.

הספר נערך ונכתב ע"י מורנו הרב שליט"א, והוא יצא לאור ע"י קהילת 'חדות יעקב' -
ברכפלד, לרגל חנוכת ביהמ"ד החדש.

ברכותינו לגאון המחבר שליט"א שיזכה להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה, מתוך בריות
גופא ונהורא מעליא לאורך ימים ושנים.

את הספר ניתן להשיג בבית מורנו הרב שליט"א (רח' הרב חזקיה שבתאי 13) או אצל גבאי
הקהילות שיחי'.

שירת שלמה – ברכות

הרה"ג שלמה נפתלי שליט"א

בימים אלו הופיע ויצא לאור הספר החשוב 'שירת שלמה - ברכות' - מאת הרה"ג רבי
שלמה נפתלי שליט"א, ראש חבורה בישיבת 'מסילת התורה - רמות', ומחשובי קהילת
'מסילת ישרים' רמות א'.

הספר כולל בירורי סוגיות בפרק 'כיצד מברכין', וברורים ועיונים בדברי רבותינו
הראשונים והאחרונים תוך משא ומתן בהלכות הנוגעות למעשה. ברכותנו לרהמ"ח
שליט"א שיזכה להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה, מתוך בריות גופא ונהורא מעליא לאורך
ימים ושנים.

את הספר ניתן להשיג בבית המחבר (רח' הרב רביבים 26 רמות א'), או בטל' 050-415513.

טהרה ברורה

הרב שמואל צבי ברנר

בשורה מיוחדת בעולם ההלכה ביציאתנו לאור של הספר 'טהרה ברורה' הלכות טהרה מסודרות בבהירות מיוחדת, המקנה הבנה ברורה ע"פ המציאות בזמנינו. הספר ערוך במלאכת מחשבת ויצירת מופת וכולל קונטרס 'מקורות ועיונים' מורחב המברר באר היטב יסודות רבים שהעמידו רבותינו ונידונים בגדריהם בבי מדרשא.

מבנה הספר הינו יחודי ומהווה 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** אשר כתב בהסכמתו למחבר הרה"ג שמואל צבי ברנר שליט"א '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 מגידרו מחביבות הספר ויקרותו והפקיד בידי ברכה מיוחדת ונדירה של מ"ו נושאים יסודיים בהלכות מורכבות אלו.

ספר שיש בו תועלת רבה בכל בית יהודי וכבר מאות רבות מעידים על כך. ניתן להשיג בחנויות הספרים המובחרות.

הגדה של פסח 'דובב מישרים'

הרב נחום סילמן שליט"א

כמידי שנה בשנה, גם השנה מכון "הדרת קודש" בראשות הרב נחום סילמן שליט"א, מפיק הגדה מהודרת, כאשר השנה יצאה לאור הגדת "דובב מישרים" הכוללת חידושים וביאורים, מערכות ותשובות, עובדות והנהגות, פניני תורה ודברי אגדה בעניני הפסח משלחנו של מרן שר התורה רבן של ישראל מרן הגאון רבי דוב בעריש ויידנפלד מטשעבין זצוק"ל.

יצירת פאר זו נכתבה בבהירות רבה בשפה השווה לכל נפש בד בבד עם שימת דגש על הדיוק במסירת הדברים, ומלבד זאת השכילו לערוך את פנים ההגדה והלכותיה ברוב פאר והדר, באותיות מאירות עיניים ובעיצוב מרהיב עין, ובאופן המותאם לקיום מצות הלילה של "למען תספר" בד בבד עם "עונג יום טוב" אמיתי.

כבר עתה, ימים אחדים לאחר צאתה לאור, זכתה ההגדה לפרסום רב ובקרב ציבורים רחבים הולך וגובר הביקוש להגדה, שכן הכל חפצים להדר ולקיים את מצות סיפור יציאת

מצרים בהגדה ובחידושי תורה שיצאו מפיו של רבן של ישראל, ולדובב שפתותיו של אותו גאון וצדיק בהגדלת תורתו והאדרתו.

הרב סילמן הנחשב לאחד מגדולי המומחים בעולם הספר וזכה לחבר עשרות ספרים עד היום מגדולי הדורות, בחר גם בספר זה לבצע את מלאכת הפקת הספר בהוצאת טקסט רץ - הוצאת הספרים המובילה בציבור החרדי, והספר אכן עוצב בכריכה אשר מפעימה את כל רואיה, ובעימוד המשלב עיצוב עשיר ומרהיב לצד סדר מדויק ומקצועי לטקסט ההגדה המורכב ולשילובי הפירושים בה.

את הספר ניתן להשיג בכל חנויות הספרים, וכן במוקד המכירות של טקסט רץ בטל' 039-111-444 שלוחה 2 ובאתר. פרטים נוספים ניתן לקבל בטל' 052-7682413.

