קובץ

מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי הלכה ומנהג

גליון פ"ה
סיון – תשפ"ו

קהילות
קודש
אופקים
ותפרח

קובץ

מנורה בדרום

לשליחת מאמרים
ניתן להתקשר לפלאפון:

054-8491733

או לשלוח למייל:
on.skaly@gmail.com





קובץ מנורה בדרום מוקדש לכבוד ידידנו

הרה"ג **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א

מייסד וראש מכון 'גם אני אודך', ומח"ס 'גם אני אודך', 'פרדס יוסף' החדש על המועדים ושא"ס

לכבוד השמחה השרויה במעונו

באירוסי ביתו הצדקנית

אסתר מירל שתחי'

עב"ג

הבחור המופלג בתורה ויראת שמים טהורה

חיים שמעון ברוינשטיין נ"י

מבחירי ישיבת מכנובקא בעלזא בני-ברק

יהי רצון שישרה הקב"ה שכינתו בביתם, ויתברכו בכל מילי דמיטב, ברוחניות וגשמיות, ויזכו לבנות ביתם על אדני התורה והיראה, ולראות בנים ובני בנים עוסקים בתורה ובמצוות, אמן כן יהי רצון!

סימן טוב ומזל טוב!

בא השמש בצהרים

קובץ מנורה בדרום
יו"ל לעילוי נשמת האי גברא רבא ויקירא

הרב **יוסף חיים** בן רות זצ"ל
למשפחת **בן יעקב**

אשר היה ידוע ומיוחד במידותיו התרומיות
ובאצילות נפשו ובמאור פנים מיוחד לכל אדם

עסק רבות בשנים בצרכי ציבור באמונה
כגבאי ביהכנ"ס **קויתי ה'** והכל לשם שמים
ידע להלך כנגד רוחו של כל אחד ואחד
שייף עייל ושייף נפיק ולא מחזיק טיבותא לנפשיה
חינך דורות של ילדי ישראל לתורה וליראת שמים
באהבה ומתיקות

ונלקח מעמנו בחטף ז"ך **אייר** השתא

כוס תנחומים שלוחה לרעייתו שתחיה
ולצאצאיו היקרים

נדבת מתפללי ביהכנ"ס קויתי ה' 'האמצעי'

דבר המערכת

בשבח והודאה מרובים ליי יתברך, שמחים אנו להגיש לציבור בני התורה די בכל אתר ואתר, את גליון **סיון** של קובץ **מנורה בדרום** – גליון **פ״ה**, המלא וגדוש כרגיל בתורתם של **בני התורה יושבי ארץ הנגב.**

ובפרט בימים אלו – ימי ההכנה **לחג מתן תורתנו**, אשר אנו זוכים להתבשם מדברי התורה המופלאים של בני התורה המסולאים בפז, **בבחינת קבלת התורה באהבה!**

וכאן המקום להזכיר לציבור הקדוש, אשר הגליון הבא [גליון תמוז] – יהיה בעזרת יי ובישועתו **גליון ה–7 שנים!** ומחמת שאמור להיות גליון מוגדל מן הרגיל, נבקש מהכותבים היקרים להשתדל להקדים את שליחת מאמריהם, על מנת שיצא הקובץ לאור בזמן.

כידוע, מערכת הקובץ זקוקה לסיוע ממוני משמעותי כדי להוציא לאור את הקובץ בכל חודש ברוב פאר והדר, על כן בקשתנו שטוחה בפני כל הנהנה מהקובץ – אנא, סייעו בידינו להמשיך להעלות את אור התורה במנורה הטהורה, ותירמו ביד רחבה להוצאת הקובץ.

ניתן לתרום לקובץ גם דרך נדרים פלוס – יש לבחור את קופת **'בית המדרש אילת השחר אופקים'**, ושם לבחור בקטגוריית **'מנורה בדרום'**, ודרך שם להרים את תרומתכם.

[אפשר כמובן להוסיף בתחלת הגליון הקדשה לברכה, לע״נ, לרפואה, להצלחה וכיו״ב].

כדאי לדעת – סטים שלמים של גליונות מודפסים של קבצי 'מנורה בדרום' שיצאו עד כה, נמצאים בכמה בתי מדרשות ברחבי אופקים, וניתן לעיין בהם שם [בין השאר: קויתי ה', בית גבריאל, שערי תפלה, זכרון אליהו, ישיבת אופקים, תפארת תורה ועוד].

ואלו כללי הקובץ:

- שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני **אופקים ותפרח.** ולמדור תגובות מתקבלים בשמחה וברצון מכתבי תגובה **אף משאר אחב״י בכל מקומות מושבותיהם.**
- כמו״כ, **למדור גנוזות** ג״כ מתקבל חומר **אף מבני שאר המקומות** מחוץ לאופקים ותפרח [ויתפרסם כמובן בכפוף לשיקול דעת חברי המערכת].
- מתקבלים מאמרים הנוגעים לכל נושא בתורתנו הקדושה – בהלכה ובמנהג, בפלפול ובביאורים מחודשים וכיו״ב. **והכל כמובן לפי שיקול דעת חברי המערכת.**
- **חובה** לכתוב בראש המאמר כותרת ברורה **ואת שם הכותב**, וכן **כדאי** לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר, וכן בסוף המאמר מסקנא ברורה או פירוט העניינים העולים מן המאמר [ומומלץ מאוד לחלק את המאמר לפרקים עם כותרות ביניים – הדבר מקל מאוד על הקוראים, וכן על הרוצה לכתוב מכתב תגובה ולהתייחס לקטע מסוים במאמר].
- **כדאי לדעת** – ניתן לקבל בדוא״ל את הקובץ בכל חודש, וכן קבצים קודמים, בשליחת בקשה

למערכת. ובס״ד כמו״כ גליונות רבים כבר נגישים בתוכנת **אוצר החכמה**, וכן במאגר **היברו–בוקס**, ועוד.

- הרוצה ליצור קשר עם אחד מכותבי הקובץ ולשאת ולתת עמו [אף בלא כוונה לשלוח תגובה לקובץ] יכול לפנות למערכת ולקבל פרטים. ואם ירצו, יכולים לנסח בגמר משאם ומתנם, מכתב תגובה משותף ולשלחו למערכת הקובץ, ואי״ה יתפרסם בגליון הבא.
- שליחת מאמרים ותגובות לקובץ **תמוז** – **גליון השבע שנים**, **תתאפשר עד יום א׳ – כ״ב סיון**. חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה אין התחייבות שיתפרסם בחודש הנוכחי, **וכל המקדים הרי זה משובח** [ובחומר שאינו מוקלד יש להשתדל להקדים כמה ימים לפני כן].
- החומר המתקבל במערכת צריך להיות **מוקלד**, וע״כ מאמרים ומכתבי תגובה הכתובים בכת״י **רצוי מאוד** שישלחו להקלדה ע״י הכותבים, ובכל זאת ישנה אפשרות לשלוח להקלדה דרך מערכת הקובץ **בתשלום רגיל של עלות ההקלדה**.
- ומן המותר בפינו לציין שכל חידושי ההלכה הנכתבים בקובץ זה הם על אחריות הכותבים בלבד שרובם לא הגיעו להוראה, וע״כ לא רצוי לסמוך על הנכתב למעשה אלא אחר בירור וליבון הענין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק. ובתפלה ותקוה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

בברכה שנזכה לקבל את התורה הקדושה באהבה,
מערכת קובץ **מנורה בדרום**.

תוכן עניינים

גנוזות

הרב מתתיהו גבאי

שתי תשובות חדשות ממרן הגה"ק רבי עובדיה הדאיה זצ"ל ..... טו

מאמרים

הגאון רבי שלמה גבאי זצ"ל

תשעים אחוז שלא ספר ספירת העומר האם נקרא ספק בספירת העומר ..... יט

הגאון רבי עמוס פרץ שליט"א

בענין מעמד הר סיני ..... כג

הרב גבריאל ארצי

מודים דרבנן בשקט..... כו

הרב אברהם דוד ברנד

בעניין האייל האדמוני..... כז

בעניין תוספת שביעית..... לו

תספורת לקטן במהלך ימי הספירה ..... לט

הרב אהרן גבאי

מה הם י"ב שערי התפלה שעליהם דיבר האר"י?..... מב

הרב גרשון גולד

טוב לומר [ח"ו]..... מז

הרב ישראל צבי גרינברג

בענין הפרשת תרו"מ ממיץ פירות - מחלוקת החזו"א והגרי"ז..... נד

הרב אליהו הורליק

הדחה במים קרים .....נט

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

בהיתר של מוני החשמל, וכן נתינת מפתח לדיירים הפוסלים את העירוב..... עג

טעה ביום-טוב והתפלל נוסח של מוסף לשלוש רגלים במקום מנחה של יו"ט..... פד

הרב חנניה הסגל

השראת השכינה מחייבת הסתרה..... פז

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

האם מועיל הפרשת תרומות ומעשרות לאחרים מדין זכין.....פט

'והיית אך שמח' - בענייני שמחת יום טוב..... צו

הרב שאול ויצמן

שמים לטוהר – ח"ב.....קח

הרב משה זוארץ

בענין הליצה ושאר הדורים בסת"ם.....קיח

הרב חיים חדד

בדברי המכילתא ביסוד איסור אמירה לגוי ..... קכב

הרב משה חליוה

מכתבים לספרים שיצאו לאור בתורת מרן שה"ת הגר"ח קניבסקי זיע"א.....קלג

הרב ניסים אלחנן חן

בירורים בעקבות המלחמה – זכור לנשים, טלטול מוקצה ..... קמא

הרב אבינעם טאובנר

ענייני עסק התורה וערובי תבשילין להגר"א גנחובסקי זצ"ל.....קמד

הרב אלחנן כהן טויל

קטן שמקבל דבר עבור עידודו בלימוד למי שייך.....קנז

הרב יהודה טנדלר

האם בהבאת ביכורים מועיל שומע כעונה .....קס

שומע כעונה בשמיעת ד"ת .....קסג

הרב ערן כברה

בענין האם צריך לברך ברכות התורה קודם קיום מצוה.....קסה

הרב אלישע כהן

בעניין קיום "תמימות" בתפילת ערבית בליל יו"ט דעצרת.....קעב

הרב אביחיל לוי

בביאור שהלווה מחבירו בשבת כדי יין ושמן צריך לשנות ולומר השאילני.....קעט

בביאור מצות רבנן לומר שלשה דברים בתוך ביתו ערב שבת עם חשיכה - עשרתם ערבתם הדליקו את הנר .....קפה

בביאור מעשה המקושש עצים ביום השבת.....קצא

הרב יצחק צבי ליבוביץ

האם הריעו בחצוצרות במלחמת יריחו - ומדוע .....קצח

סדר הקמת המשכן בנסוע המחנות .....ר

"שאתה מדליק ומטיב את הנרות" ..... רג

הרב יאיר מינקוס

גדר ברכת הגומל .....רד

הרב און אברהם הכהן סקלי

ברכת הלבנה קודם ג' ימים ..... ריא

הרב יוסף חיים עובדיה

בענין סעודה חלבית בשבת..... ריט

הרב יחזקאל פרבשטיין

בדין שומע כעונה בספירת העומר [ויבאר שיטת הבה"ג בחיסר יום אחד] ..... רכא

הרב מרדכי פרוש

חידושים בהלכות ברכות ..... רכח

הרב שמעון פרידמן

קונטרס רביעי קודש [ח"ג] .....רל

הרב אברהם ישעיהו קשש

'לאסוקי שמעתתא' – בבא בתרא, פרק חזקת הבתים..... רנ

שמונים וחמש מי יודע? ..... רפ

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

הורדת עין הרע ע"י עופרת לגוי ..... רפד

הרב יעקב רוזן

בענין טמא ושהיה בדרך רחוקה שנדחים לפסח שני..... רפו

הרב חן ריחניאן

אינוורטר [ח"ב] – ב' ביאורי מחלוקת הרשב"א והר"ן בדבר שאינו מתכוון .....רפט

הרב סעדיה שריקי

בענין קו משוך בשוה ..... ש

הרב שרון שרפי

בגדרי זיקה ..... שה

מכתבי תגובה

מכתב א'

הרב מנחם אלישיב - הרב און אברהם הכהן סקלי ..... שטו

דילוג פסד"ז לצורך תפלה בצבור

מכתב ב'

הרב אברהם דוד ברנד ..... שיח

זקן ואינה לפי כבודו בפיקוח נפש

מכתב ג'

הרב גרשון גולד ..... שיט

אי מקיים מצות תלמוד תורה בק"ש

מכתב ד'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין - הרב עמנואל מולקנדוב ..... שכא

טיבול הכרפס בחרוסת

מכתב ה'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין ..... שכה

דילוג כל פסד"ז לצורך תפלה בצבור / עמידה בקריאת התורה

מכתב ו'

הרב אבינעם טאובנר .....שכו

האם בעל 'חוט שני' סמך על מכירת חמץ

מכתב ז'

הרב עמנואל מולקנדוב ..... שכח

עמידה בקדיש וברכו

מכתב ח'

הרב חנאל משולם ..... שלא

בענין כלל הרדב"ז דלא אמרינן סב"ל כשהספק במצווה

מכתב ט'

הרב אהרן הכהן פרידמן ..... שלה

בענין 'שם המעשה'

מכתב י'

הרב דוד אהרן סופר ..... שלז

דיני השוכח לספור ספירת העומר במקורו, ובירור וסידור גירסאות ספר הלכות פסוקות והלכות גדולות

גנוזות

הרב מתתיהו גבאי

מח"ס 'בית-מתתיהו' ו'מועדי הגר"ח'

שתי תשובות חדשות ממרן הגה"ק רבי עובדיה הדאיה זצ"ל

לעבוד לפני התפילה או להתפלל ביחיד

להרה"ג רבי אפרים גרינבלט שליט"א,

באשר לשאלותיו - אחד שממהר בבוקר לעבודה ואינו יכול להתפלל במנין, כי המנין מתפלל מאוחר, אם יכול ללכת בבוקר לעבודה ואח"כ יקח לו זמן ויתפלל במנין, או שיתפלל ביחידות ואח"כ ילך לעבודה.

תשובה: הנה הדבר פשוט שאסור לו לעבוד לפני התפילה כמ"ש מרן בס' פ"ט ס"ג, אסור לו להתעסק בצרכיו או ללכת לדרך עד שיתפלל תפילת י"ח, ועי' במ"ב סק"ח שכתב ואפי' אם במקום שיבוא יהיה יכול להתפלל עם הציבור בזמנו אעפ"כ אסור, ועי' במ"ב ס"ק ל"ג שמבואר מדבריו דיותר טוב להתפלל ביחידות אפי' מי שיש לו שיעור קבוע מה שלומד שעליו ליזהר להתפלל בשעה שהציבור מתפללין ולא יתחיל בשיעור לפני התפילה פן ימשך ויעבור זמן התפילה, מכ"ז מבואר דאין לו להתחיל בשום עבודה לפני שיתפלל, ואף אם מתפלל ביחידות, דכיון שהוא מתפלל בזמן שהציבור מתפללין בבית הכנסת הו"ל כמתפלל עם הציבור.[א]

עבדיה הדאיה

הנחת שני זוגות תפילין ביחד

ירושת"ו י"ד מרחשוון תשי"ט

לכבוד ידידנו וכו' הרב דניאל לוי שליט"א,

אשר לשאלה בב' זוגות של תפילין, אם נכון להניחן בזה אח"ז, או יחד, לפי"ד רבנו האר"י צריכים להניחן יחד, מתחילת התפילה עד הסוף, כי כן עיקר תיקונן, ואחר התפילה כבר עבר זמן תיקונן. וכך היו נוהגים חסידי עליון המקובלים בישיבה הק' 'בית אל', וכך נהגו אחריהם כל הרבנים מדור לדור, וחלילה מלזוז מדבריהם אפילו כמלא נימא. ומ"ש ביביע אומר, הוא מטעם שיש לובשים תפילין גדולים שאין מקום בראש להניח על מקום שמוחו של תינוק רופס שנים, אבל הרי אפשר לעשות זוגות תפילין יותר קטנים, והרי בגמ' נאמר מקום יש בראש להניח שני זוגות של תפילין, ומה לנו להתחכם ע"ד הראשונים שקטנם עבה ממתנינו, ומכ"ש דברי התנאים והאמוראים הנאמרים בגמרא.[ב]

עבדיה הדאיה

א וע"ע בזה בשו"ת ישכיל עבדי הנדמ"ח ח"ז עמ' תקנ"ז בתשו' להגר"ש חירורי זצ"ל עיי"ש.

ב וראה עוד בזה בשו"ת ישכיל עבדי ח"ח או"ח ס' כ"ב או"ב, ובקובץ דעת ישכיל ח"ב עמ' שצ"ד, ובארוכה בס' מלך חיים לידידי הגרי"ח מזרחי עיי"ש.

מאמרי
הלכה

הגאון רבי שלמה גבאי זצ"ל

מח"ס "שש אנכי" בענייני ספק ספיקא, וראש כולל 'אליבא דהלכתא'

תשעים אחוז שלא ספר ספירת העומר האם נקרא ספק בספירת העומר

יום ד' י"ד באייר (פסח שני יזכנו המקום להקריב קרבן הפסח במועדו) כ"ט למטמונים התשע"ז

למעכ"ת הגה"ג בנש"ק צמ"ס מו"מ המפורסם לשם ולתהילה בחיבוריו הנפלאים משמחי הלבבות הספרים החשובים "גם אני אודך" ו"פרדס יוסף" על המועדים הגאון החסיד רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ'** שליט"א.

בענין שאלתו על אחד אשר נסתפק לו אם ספר אתמול ספירת העומר, אשר בזה נפסק הדין בשו"ע או"ח סימן תפ"ט סעיף ח' שימשיך לספור בברכה. אמנם בנד"ד קרוב לודאי אצל אותו אחד שלא ספר אתמול את ספירת העומר, ורק שבכל זאת יתכן שספר, שכן אינו יכול לומר בודאות שלא ספר, והוי כעין ספק שאינו שקול, וכאילו נאמר שרוב הסיכויים (90 אחוז) שלא ספר, ומיעוט הסיכויים (10 אחוז) שספר. והשאלה היא האם גם הוא יכול להמשיך ולספור בברכה, או דילמא דין זה לא נאמר אלא על ספק השקול. ואומר כת"ר שלא נמצאה שאלה זו בפוסקים, ומן שמיא זכו ליה בשאלה זו לזכות בזה את הרבים מאחר שהוא דבר שיכול להיות מצוי, וצריך לדעת איך לנהוג למעשה.

תשובה: הנה כבר דנתי באריכות ביסוד ענין זה דספק ספיקא בספירת העומר בספרי "שש אנכי" (חלק ב' סימן י"ב) ולחיבת הקודש ולחיבת כת"ר אחזור ואשנה פרק זה בקצרה בהתאם לשאלתכם החשובה, ואין בית המדרש בלא חידוש.

והנה כמדומה ששאלה כזו ממש אכן לא נמצאת בפוסקים, אמנם מצינו מחלוקת הפוסקים בענין שהוא דומה בדומה, וכפי הכרעת הדין שם יהיה הדין בנד"ד.

דהנה בבאר היטב סימן תפ"ט אות כ' כתב בשם הלבוש על דינא דהשו"ע, שמה שאם דילג יום אחד ממשיך לספור בלא ברכה הוא דוקא כשדילג יום שלם. אבל אם ספר למחרת ביום יש לספור בשאר הימים בברכה. ובמשנה ברורה ס"ק ל"ג ובשער הציון ס"ק מ"ה כתב שהוא מטעם ספק ספיקא, ספק שמא ספירת יום שמה ספירה, ואת"ל שאין שמה ספירה, שמא ספירת הימים אינה מעכבת.

ובשערי תשובה שם אות כ' כתב בשם שו"ת בית דוד שאם נזכר בסוף היום בבין השמשות ומנה אז בלא ברכה, לא יכול להמשיך ולמנות בברכה משום דהוי ספק ספיקא שאינו שקול. שהרי כנגד הצד שלא דילג את אותו היום, יש רוב צדדים לומר שדילג. חדא שמא ספירת יום אינה ספירה כלל. ואפת"ל דשמה ספירה, מכל מקום שמא בין השמשות לילה הוא, ולא ספר את אותו היום כלל. וכבר ידוע מש"כ התוספות עמ"ס כתובות (ט.ד"ה ואבע"א) ונפסק להלכה בש"ך (יו"ד סימן נ"ג ס"ק י"ד, ועיין בפמ"ג שם שציין לדברי התוספות) שספק שאינו שקול אינו מצטרף לספק ספיקא. שהספק שיש כנגדו רוב

להחמיר כמאן דליתא מכח הרוב, ולא נשאר אלא ספק אחד.

אמנם בשו"ת בית שלמה (להגר"ש דרימר אב"ד דק"ק סקאלא, או"ח סימן ק"ב) חלק על זה ודייק מדברי התרומת הדשן (שהם המקור לדין זה) שהכא לא מדין ספק ספיקא רגיל אתינן עלה, אלא משום שמעיקר דינא אין ספירת הימים מעכבת, שהרי התוספות במנחות (ס"ו.) דחו דברי הבה"ג לגמרי וכתבו ע"ז שהוא תימה גדולה ולא יתכן עיי"ש. ורק שנהגו העם לחוש לדעת הבה"ג שאם דילג יום אחד ממשיך לספור בלא ברכה. אבל כל שנצטרף איתו ספק נוסף שאולי לא דילג את אותו היום, הדרינן לעיקר דינא וממשיך לספור בברכה, שע"ז אין מנהג להחמיר את"ד הבית שלמה.

ואמר לי הגאון הרב ידידיה מנת שליט"א בשם מורו הגאון הגדול הרב אברהם גניחובסקי זצ"ל, שהלכה למעשה בזה היא כדברי השו"ת בית שלמה.

וכעת ראיתי במשנה ברורה שבהוצאת 'דרשו' (סימן תפ"ט הערה 72) שנחלקו בזה גם פוסקי זמננו, שדעת הרב וואזנר הרב אלישיב והאור לציון שיכול להמשיך ולספור בברכה. אולם דעת הגרש"ז אוירבאך שימשיך לספור בלא ברכה. ובאופן שרוב מנין ובנין של הפוסקים ס"ל לדינא כדברי הבית שלמה הנ"ל וכהוראת הרב גניחובסקי.

אמנם לכאורה עדיין יש כאן חשש ברכה לבטלה חלילה, שהרי בספק ברכות מחמירים יותר ומתחשבים גם בדעת מיעוט. ובפרט שהלום ראיתי גם בכף החיים (סופר) שם בס"ק פ"ג שמסיק להחמיר בזה מחמת הכלל דספק ברכות להקל.

ואשר על כן אע"פ שאיני כדאי להכניס את ראשי בין הרים גדולים, מכל מקום עוד מקודם שראיתי דברי כל הני גדולים, כיונתי מנפשי ליסוד דברי הבית שלמה הנ"ל, שהכא לאו מדין ספק ספיקא אתינן עלה, אלא משום שמעיקר דינא אין ספירת הימים מעכבת, ורק מנהג הוא לחוש לדעת הבה"ג, ולכן כל שמצטרף איתו ספק נוסף הדרינן לעיקר דינא שימשיך לספור בברכה. והבאתי כמה ראיות לדבר.

א. הרי קי"ל בשם גדולי הפוסקים שאין לחייב ברכה על סמך ספק ספיקא, וכמו שכתב החיי אדם הביאו המשנה ברורה בסימן רט"ו ס"ק כ'. וכ"כ הבן איש חי, החיד"א, הפמ"ג, המכתם לדוד הכף החיים ועוד. ואם כן מאי שנא הכא שיכול לברך על סמך הספק ספיקא. ואת"ל דשאני הכא שיש חזקת חיוב במצוה ובברכה, ובכהא"ג אין הספק ספיקא בא לחייב ברכה אלא לומר שלא נפטר מחיובו וזה שפיר מהני, הנה נסתר חילוק זה מדברי הביאור הלכה דלקמן.

ב. עוד מקשים העולם שהרי מצוי ושכיח שנידון זה דמי ששכח יכול לקרות מספר פעמים לאותו אדם, ואם כן בפעם השניה שמסופק, יש רוב צדדים שדילג. שהרי שמא דילג יום זה ואת"ל שלא דילג שמא דילג את הפעם הקודמת.

ג. ובאופן דומה יש להקשות שהרי השו"ע התיר לספור בבין השמשות. ולגבי מי שרגיל לספור בבין השמשות אין את הספק ספיקא הנ"ל, שאם הוא מסופק יש רוב צדדים לומר שלא ספר שהרי שמא בין השמשות הוא מן היום. והשו"ע לא חילק בדבר והתיר למי שמסופק להמשיך לספור בברכה.

ד. ועוד, שבהלכות ספה"ע גופא חזינן שלא מועיל ספק ספיקא. דהנה בסעיף ד' כתב השולחן ערוך שמי ששאל אותו חבירו בבין השמשות כמה ימי הספירה יאמר לו אתמול היה כו"כ, שאם יאמר לו היום כו"כ, לא יוכל

לספור בברכה. ובביאור הלכה הקשה שהרי למאן דאמר מצוות צריכות כונה לא יצא. ואפילו למאן דאמר של"צ כונה, בהכא"ג שזה הנשאל רגיל לספור בצאת הכוכבים הוי כמכוין להדיא שלא לצאת. ויש להוסיף דעת הט"ז שתמיד הוי כמכוין שלא לצאת שהרי אינו עושה מעשה ספירה אלא עונה תשובה לשואל. ובאופן שבנד"ד יש ארבע ספיקות שיוכל לברך. חדא, דשמא בין השמשות יום ולא לילה. ושמא מצוות צריכות כונה, ושמא מי שעונה לשואל הוי כמכוין שלא לצאת, ושמא מי שרגיל לספור בצאה"כ הוי בודאי כמכוין שלא לצאת. ועם כל זה הניח הביאור הלכה דבר זה בצ"ע, ולא התיר לברך על סמך כל הספיקות הנ"ל. (וגם חזקת חיוב לא מהני).

וחזינן מכל זה, שלא מהני הספק ספיקא הנ"ל, אלא דוקא אלא כשאחד מן ספיקותיו הוא שמא אין ספירת הימים מעכבת. אבל ספק ספיקא אחר, וכגון שיש ס"ס מיניה וביה על ספירת אותו היום לא מועיל. וכן חזינן שמקום שאחד הספיקות הוא שמא אין ספירת הימים מעכבת, לא בעינן שהספק השני יהיה ספק גמור, וכמו במי שרגיל לספור בבין השמשות, ששם יש רוב צדדים לומר שלא ספר את ספירת אותו היום כנ"ל, ואעפ"כ מועיל הספק ספיקא. (ובאמת שעצם הלכה זו היא קושיא על דברי הבית דוד הנ"ל).

והביאור הוא כמשנ"ת לעיל בשם הבית שלמה, ונעתיק כאן לשונו: "ועוד דכפי הנראה מלשון התרומת הדשן, הא דכתב בספק אם דילג יום אחד דיספור בשאר ימים בברכה, לאו מטעם ספק ספיקא לחוד הוא, אלא משום דמעיקר הדין דעת בה"ג דאם דילג יום אחד מפסיד ספירות שאר הימים, משום דבעינן תמימות, דעת יחידאה היא. וכל הקדמונים חלקו עליו, והתוס' דחו דעתו לגמרי שכתבו על דברי בה"ג ותימה גדולה הוא ולא יתכן, ע"ש. א"כ מצד שורת הדין, לא היה לנו לחוש לדעת בה"ג כלל. ואף אם דילג ספירת יום אחד לגמרי, היה לנו להורות דיספור אחר כך בברכה, רק כיון שנתפשט המנהג לחוש לדברי בה"ג ולספור אחר כך בלא ברכה, אין לשנות המנהג. ומשום כך אם יש ספק אם דילג, כיון שאין בזה מנהג, יש לנו לסמוך אכל הקדמונים, דלא כבה"ג, ולספור אחר כך בברכה ע"ש בתרומת הדשן. וא"כ גם בנידון דידן בספר בין השמשות אף שאין כאן ספק ספיקא מעליא כמו שכתבתי למעלה, אעפ"כ יש לספור אחר כך בברכה מטעם הנ"ל", עכ"ל.

ונראה להביא ראיה לדבריו מלשון התה"ד שכתב: "ואף על גב דבודאי שכח יום אחד נהגינן כבה"ג דכתב, שכח יום אחד שוב אינו סופר, ודלא כתוס' במנחות פ' ר' ישמעאל דכתבו, דאין נראה. ולא יתכן פסק הלכות גדולות, מ"מ אף על גב דלא נהגינן כוותייהו בודאי לא ספר, בספק מצינו למיסמך עלייהו", עכ"ל. הרי משמע מלשונו שדין זה של לחוש לדעת הבה"ג, זהו רק ענין של מנהג.

ואמר לי חכם אחד שמעיקרא דדינא מוכח כן, שהרי השו"ע פוסק להלכה שמי ששכח לספור יום אחד ממשיך לספור שאר הימים בלא ברכה. וקשה שהרי ספיקא דרבנן לקולא, ומאי טעמא מחייב אותו השו"ע להמשיך ולספור. ובמשנה ברורה הוסיף שנכון שישמע הברכה משליח ציבור. וחזינן שמעיקר הדין צריך להמשיך ולספור ואין כאן ספד"ר, והיינו מהטעם הנ"ל שהעיקר לדינא שאין ספירת הימים מעכבת.

ונראה כי כשנדייק היטב את דברי המשנה ברורה יעלה מדבריו כמו שנתבאר. שהרי כתב וז"ל: "והוא הדין בכל דבר שדינו לחזור ולספור בלא ברכה מחמת ספק, אם לא חזר וסיפר יספור שאר הימים בברכה", עכ"ל.

הרי שהמ"ב דייק בלשונו ולא כתב שבכל מקום שיש ס"ס יכול לספור בברכה,

אלא רק לגבי להמשיך ולספור את היום הבא מועיל הס"ס כמשנ"ת.

וצריך לי לעיון בדברי רבינו בעל הכף החיים, אשר גם הוא לכאורה נחת ליסוד הדברים שהרי כתב (סס"ק פ"ח) וז"ל: "והגם דיש אומרים דאין לברך אע"ג דאיכא ספק ספיקא כמו שכתבתי לעיל סימן י"ח אות ז' יעוין שם. מכל מקום בזה נוהגים להורות לברך כדברי השולחן ערוך והאחרונים, וכבר כתבנו בכמה מקומות דבמקום מנהג לא אמרינן ספק ברכות להקל", עכ"ל. ולכאורה דבריו צריכים ביאור, דמאי שנא הכא מכל מקום שנהיגינן להורות לברך על סמך ספיקא, אם לא כמו שכתבנו ששאני הכא שאין ספירת הימים מעכבת מעיקר דינא. ולפי"ז צ"ע מה שפסק להלכה (ס"ק פ"ג) כדברי הבית דוד הנ"ל שאין להמשיך ולספור בברכה.

ולשיטתו אזיל עוד שכתב בס"ק פ"ט וז"ל: "אם שכח ולא ספר בלילה, ומסופק אם ספר ביום בלא ברכה, נראה דסופר בשאר ימים בלא ברכה. דאיכא נמי ספק ספיקא להחמיר. ספק אם לא ספר ביום, ואת"ל ספר ביום, שמא הלכה כמאן דאמר שכח בלילה אין לו תשלומין ביום", עכ"ל. הרי שוב שלא סמך לצרף בזה ספק שאינו שקול, והצריך לכל כללי הספק ספיקא, וצ"ע בדבריו.

עכ"פ נראה שהגם שלכאורה אפ"ל שדבר זה מכלל ספק לא יצא, אולם בודאי שראויים הם כל הני גדולי רבותינו המובאים לעיל שהתירו להמשיך ולספור בברכה לסמוך עליהם, ובכגון דא אמרינן שהמברך לא הפסיד, ובפרט שידוע מבעלי חן גודל החשיבות של ברכת ספירת העומר, וגודל התיקונים הנעשים על ידה בכל יום, ובאופן שראוי להדר לקיימה עפ"י הדין המותר.

ומהיות טוב אכתוב כאן מש"כ בשו"ת אור לציון הנ"ל (חלק ג' פרק ט"ז תשובה ו' בסוף ההערות) וז"ל: "ואם שכח לגמרי יום אחד, מבואר בשו"ע שם סעיף ח', שסופר בשאר ימים בלא ברכה. ומכל מקום, כיון שלשיטת רב האי גאון השוכח יום אחד יכול לומר אתמול היה כך וכך והיום כך וכך, כמובא בספר מאה שערים להרי"ץ גיאת הלכות ספירת העומר. וכן כתב בשבולי הלקט סימן רל"ד בשם תשובת הגאונים דחשיב אז שפיר בכלל תמימות, על כן טוב לחוש לדבריו שיוצא בזה ידי חובת ספירת העומר. וכן כתב באליה רבה שם ס"ק כ"ד. וראה גם בבאה"ל שם ד"ה סופר, ע"ש", עכ"ל.

הרי מבואר שדעת הגאונים שאף בדילג יום אחד לגמרי יכול להשלים על ידי שיאמר, אתמול היה כך וכך, והיום כך וכך ושפיר מקרי תמימות. ולפי"ז בנד"ד מתקן את החיסרון של ספק שאינו שקול, שהרי כנגד רוב הצדדים שדילג ספירת יום אחד, מצטרף צד נוסף לומר שלא דילג את ספירת אותו היום שהרי השלימו כעת בעת מנין היום שלאחריו, והדר ליהוי ספק ספיקא מעליא.

החותם בברכת התורה ובכל הכבוד והיקר, שלמה גבאי (מח"ם "שש אנכי" ב"ח בעניני ס"ם). ויה"ר שיהיו הדברים לעילוי נר"נ של מו"ר אבי דוד יוסף בן מונם, נלב"ע ג' בטבת 'זאת חנוכה' התשע"ז, ת.נ.צ.ב.ה.

הגאון רבי עמוס פרץ שליט"א
מרבני ביהמ"ד קויתי ה'

בענין מעמד הר סיני

א) כתוב בגמרא (שבת פח.) ויתיצבו בתחתית ההר - מלמד שכפה עליהם הר כגיגית, ואמר להם אם אתם מקבלים התורה - מוטב, ואם לאו שם תהא קבורתכם.

והקשו התוס' (שם), דאמאי הוצרך הקב"ה לכפות עליהן את קבלת התורה, הרי כבר אמרו נעשה ונשמע וקבלו ברצון.

ותירצו התוס' וז"ל: שמא יהיו חוזרים כשיראו האש הגדולה, שיצאתה נשמתן, ע"כ.

ולכאורה נראה כוונתם, שהקב"ה כביכול חשש שבנ"י יחזרו בהם כאשר יראו את האש הגדולה והקולות החזקים בזמן מתן תורה, שהקב"ה יתגלה על הר סיני, ויחזרו בהם. (ובאמת פרחה נשמתן של ישראל באותו במעמד כמבואר בחז"ל), ולכן כפה עליהן הר כגיגית שלא יחזרו בהם.

ברם, אם זאת כוונתם, קשה למה אמר להם הקב"ה אם אתם מקבלים התורה - מוטב, ואם לאו "שם" תהא קבורתכם. לכאורה היה צריך לומר להם "באן" תהא קבורתכם. ועוד קשה למה הוצרך ה' לכוף אותם, הרי אדרבה עם שרואים מי זה מלכם, שהוא גיבור ונורא בכחו וגבורתו כ"כ חזק, אז אע"פ שזה מפחיד, אולם זה גם מחזק ומשמח שיש להם מלך כ"כ חזק שאפשר לסמוך עליו, וא"כ למה הוצרך לכוף אותם.[א]

ב) לפני שנבאר דברי התוס', יש להעיר דלמעשה את קושית התוס' כבר הקשו במד' תנחומא (פרשת נח סי' ג') ותירצו שהיתה הכפיה על תורה שבע"פ, והיינו דנעשה ונשמע אמרו על התורה שבכתב שאין בה יגיעה וצער והיא מעט, אבל על התורה שבע"פ שיש בה הרבה דקדוקי מצוות, חשש כביכול הקב"ה שלא יקבלו וע"כ כפהם.

ולכאורה גם על דברי המדרש יש להעיר, דלמה חשש הקב"ה שישראל לא יקבלו את התורה שבע"פ, הרי כמו שגבי התורה שבכתב אמרו נעשה ונשמע אף מבלי שידעו מה כתוב בה ומבלי שידעו שאין בה צער ויגיעה, שמא היא עזה וקשה, ואפ"ה קבלו בלא תנאים, א"כ מסתמא גם את התורה שבע"פ היו מקבלים..

ג) והנה בביאור התוס' נראה לפרש, דאין כוונתם שהחשש היה שיחזרו בהם דור המדבר בשעת קבלת התורה כשיראו את האש הגדולה ואת הקולות והברקים, שזה ודאי סיבה לחזק את קבלתה כנתבאר, אלא הקב"ה כפה אותן בהר סיני מחשש דורות העתיד, שיהיו נסיונות קשים שיצטרכו לעמוד בהם, ואז יפלו ח"ו ויצטערו על שקיבלו את התורה בנעשה ונשמע, ואז בנפילה זו ח"ו שם תהא קבורתם. ובזה מדויק הלשון שאמר להם הקב"ה מוטב שתקבלו את התורה בכפיה ולא ברצון, כדי שבשעת הנסיון (כשתראו את האש הגדולה) לא תחזרו בכם ואז "שם" תהא

א ושו"ר שכבר באור החיים הקדוש (שמות פרק י"ט פסוק ה') העיר על התוס', דאין דבריהם נראים כי אדרבה יוסיפו פחד ויראו יראת הרוממות, עכ"ד.

קברותכם, היינו בזמן הנסיון.

וכן נראה בכוונת **ספר ההפלאה** (**כתובות כדף** ז:) שכתב דמה שכפה עליהם הר כגיגית, אף שאמרו ישראל למשה בתחלה נעשה ונשמע, מפני שבתחלה אמר להם משה אם תשמעו בקולי וחייתם **לי סגולה** וגו', והיינו **על מנת לקבל פרס**, אבל אח"כ בשעת קבלת התורה אמר להם הקדוש ברוך הוא שצריכין לקבל את התורה על מנת שלא לקבל פרס אפי' בהיותם בארץ אויביהם בגלות. וז"ש להם אם תקבלו את התורה מוטב, רצה לומר בלא שום תנאי על מנת לקבל פרס.

ומשמע בדבריו שהכפיה היתה כדי שלא יחזרו בהם בארץ אויביהם בגלות היינו בזמן הנסיונות.

ד) אלא, דלכאורה קשה על פירוש זה, א"כ למה כתבו התוס': **שמא יהיו חוזרים כשיראו האש הגדולה, שיצאתה נשמתן**, משמע שהחזרה תהא בזמן ראית האש שיצאה נשמתן, וזה היה במתן תורה, ולא בעתיד שיצטרכו לעמוד בנסיון.

ונראה לחדש, שבאמת כבר במתן תורה הקב"ה הראה להם את העתיד שעומד לפניהם, והיינו דבמעמד הר סיני, לא ראו סתם אש הגדולה, כמו ששמעו קולות חזקים המראים את כוחו של הקב"ה כבעל הבירה, אלא הקב"ה הראה להם באש במהירות הבזק מה יהא בכל הדורות, היינו, איזה עתיד מחכה להם אחר שנבחרו לעבדי ה'.

אלא שיש לשאול כיצד זה בנ"י במעמד הר סיני זכו לראות את כל העתיד בכל הדורות. ונראה לבאר ע"פ מה שכתוב בגמ' (ע"ז דף כב:) ישראל כשעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן, ומתוך שפסקה זוהמת חטאם, הם חזרו למצב של תכלית בריאת האדם, שהאדם הראשון קודם החטא ראה מתחלת העולם עד סופו, ולא רק אדם הראשון, אלא כל עובר במעי אימו קודם שיוצא לאויר העולם (קודם שנכנס בו יצר הרע) כתוב במדרש שמביט ורואה מתחלת העולם ועד סופו.

וא"כ באותו אופן אפשר לומר שבנ"י במעמד הר סיני שפסקה זוהמתן מחטא אדם הראשון וחזרו למצב קודם החטא, ממילא באופן טבעי ראו מתחלת העולם ועד סופו.

ואם כנים אנו בפירוש זה, נמצא האש הגדולה שהם ראו, זו האש של הנסיונות הקשים שיצטרכו לעבור בכל הדורות עד התיקון השלם. ולכן כביכול חשש הקב"ה שכאשר יראו ישראל זאת, יאמרו מה להן ולכל הצרות האלו, עדיף להיות ככל העמים, מבלי שיצטרכו לעבור נסיונות כ"כ קשים, וממילא יחזרו בהם.

ולכן ה' הוצרך לכוף אותם על זה, ואמר להם אם אתם מקבלים התורה - בכפיה מוטב, כדי שבזמן הנסיונות, לא תפלו, ואם לאו אז "שם" בעתיד בזמן הנסיונות, ח"ו תהא קבורתכם.

ונמצא שבאמת כפיה זו בא לטובת בנ"י, משום שה' רצה להשפיע טובה על ישראל, והיינו כדי שיהא להם הכח לעמוד בנסיונות הקשים עד כדי מסירות נפש.

ה) ובדרך זו אפשר לפרש את המדרש תנחומא שתירצו שהיתה הכפיה על תורה שבע"פ, והערנו שלכאורה למה חשש הקב"ה שיחזרו בהם, הרי כמו שגבי התורה שבכתב אמרו נעשה ונשמע מבלי שידעו שאין בה צער ויגיעה, מסתמא גם על התורה שבע"פ היו אומרים כן.

אלא התשובה שבאמת הקב"ה לא חשש

שבנ"י יסרבו לקבל את התורה שבע"פ, אלא הכפיה היתה בשביל ישראל, כדי שיהא להם כח לעסוק גם בתורה שבע"פ.

וכן משמע מלשון המדרש שם: ולא קבלו ישראל את התורה עד שכפה עליהם הקדוש ברוך הוא את ההר כגיגית כו', והלא משמע שאמר להן מקבלין אתם את התורה ענו כולם ואמרו "נעשה ונשמע". מפני שאין בה יגיעה וצער והיא מעט, אלא אמר להן על התורה שבע"פ, שיש בה דקדוקי מצות קלות וחמורות והיא עזה וקשה כשאול קנאתה, לפי שאין לומד אותה אלא מי שאוהב הקדוש ברוך הוא בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו כו', שכל מי שאוהב עושר ותענוג אינו יכול ללמוד תורה שבע"פ, לפי שיש בה צער גדול ונדוד שינה כו'. ע"כ.

ו) אלא שעדיין צריך להבין כיצד זה, שדבר שבא בכפיה, יש את הכח לעשותו, הרי סו"ס כח האדם מוגבל, מה עוזר אם חייב לעשותו.

ובפשטות צ"ל דבדרך הטבע ידוע שהאדם לא מנצל את כל כוחותיו, אבל באופן שחייב, יכול להוציא לפועל את כחותיו, כמו שרואים במקום ובשעת סכנה אדם מקבל כחות, כגון לברוח מהסכנה או להכנס ולהציל דבר יקר לו שנמצא בסכנה.

אבל יש דבר יותר עמוק מזה, שאפשר ללמוד מפרשת במדבר. בסוף הפרשה כתוב: ופקודת אלעזר בן אהרן הכהן, שמן המאור וקטורת הסמים ומנחת התמיד ושמן המשחה וכו', ע"כ.

וכתב הרמב"ן (פ"ד פסוק טז – כ) : כי מה שאמר "ופקודת אלעזר" ולא אמר "ומשא אלעזר" כמו שאמר "משא בני קהת", נראה מזה שלא היה אלעזר נושא אותם אבל היה פקיד עליהם וכו'.

ועל דעת הירושלמי (שבת פ"י ה"ג) הכתוב בפירש"י (שבת צב. ד"ה שכן) שהוא נושא אותם, יהיה משא גדול, כי הקטורת שס"ה מנה (כריתות ו א) ומשה רבינו לא פטמה לחצאין, ושמן המאור לשנה שלימה רב מאד קפ"ג לוגין, ומנחת התמיד לא ידענו לכמה ימים ישא ממנה. אבל היה אלעזר חזק ואמיץ כיעקב אבינו, וכן משה רבינו ואהרן אחיו, וקוי ה' יחליפו כח, עכ"ל.

ואומר הגר"ח קמיל זצ"ל (והביאו דבריו בספר אמרי חיים): למתבונן מונח כאן יסוד גדול, שהאפשרויות של האדם נמדדות כפי כח הרצון ורוח החיים שיש בו, שלמרות שנראה שבאופן מציאותי אדם אחד לא יכול להרים משא כה כבד, אבל השאיפה שלו לעשות את המוטל עליו בעבודת ה', נותנת לו כוחות שאינם מובנים בדרכי הטבע.

והיינו דמה שאמרינן "וקוי ה' יחליפו כח" (ישעיהו פרק מ) הוא שאם האדם שואף ורוצה לעשות רצון ה' אז הכחות הגשמים שלו הופכים לכחות רוחנים, וממילא אין להם גבול.[ב]

ב וכעין יסוד זה כתב בספר חובות הלבבות (שער חשבון הנפש פרק ג' חשבון כ"א), שבתחילה צריך שיהא לאדם שאיפה להגיע למדרגות שנראה ביכולתו להשיגן, ואחרי שיגיע למדרגות אלו, ישתדל לשאוף ולהשתוקק למדרגות אף ביותר ממה שיש ביכולתו. וכתב החובות הלבבות כשיתמיד בבקשת ענין זה, הקב"ה ימלא את שאיפתו ויפתח לו את המעלות הרוחניות ויוכל להגיע למעלות למעלה מיכולתו עד כדי למדרגה הקרובה ודומה לנבואה הבאה מאת האלקים.

הרב גבריאל ארצי

מודים דרבנן בשקט

מי לא מכיר את הסימפוניא בחזרת הש"ץ:

"המחזיר שכינתו לציון" "מודים אנחנו לך" כאשר כל הציבור מתחילים עם הש"ץ "מודים אנחנו לך" ומגביהים קולם בנעימה, ובכן, האם הדבר נכון על פי ההלכה?

וחיפשתי ברמב"ם ובשו"ע ומשנ"ב ולא מצאתי בספרים שיש "דין" על הציבור לאמר "מודים דרבנן" בקול רם [אמנם יש הרבה ספרים שאני לא מכיר ואולי הלומדים החשובים מכירים ויאירו עיני בדין זה].

גם מוכח מדברי חז"ל שנקרא "מודים דרבנן" שאין הנוסח החיוב מלבד תיבות "מודים אנחנו לך" שיש חיוב לאמר, ונפק"מ למי שנמצא בק"ש וברכותיה או ב"אלקי נצור" כל אחד מהחכמים ניסח תיבות הודאה לעצמו.

ומסתבר שכל אחד אמר בשקט שהרי לא ניתן לשמוע מילים שונות הנאמרות בקול רם.

ומצאתי בענין זה, בירושלמי ברכות פרק א אמצע הלכה ה [עם ביאור הגר"ח קנייבסקי עמוד לא] [וילנא תרפ"ו דף י ע"ב], ספר מאיר עוז להג"ר מאיר זאב ערבה שליט"א ד [עמוד תשעז] סימן קכז סעיף א - שישמעו את השליח ציבור לפחות עשרה אנשים, והאדר"ת המתין שישמעו אותו כל הציבור. "ר' יסא כד סליק להכא חמתון גחנין ומלחשין. אמר לון מהו דין לחישה וכו'". ספר מזמור לתודה הג"ר דניאל יעקב טרביס [עמוד 135] דייק מכאן שהיו אומרים מודים דרבנן בלחישה כדי שישמעו חזרת הש"ץ. ספר חקרי לב להג"ר חיים קלופט בשם הגר"ח קנייבסקי זצ"ל [עמוד ערה - רעו] אות ז כתב: "ושמעתי מדודי מרן הגאון רבי חיים קנייבסקי שפירש מ"ש הירושלמי "ומלחשין", היינו שהציבור אומרים בלחש המודים דרבנן, כדי שישמעו הציבור גם את תפילת הש"ץ בכל מודים, שהש"ץ ודאי צריך לומר בקול רם, ולכן יכלו להמשיך עמו כל המודים דרבנן וכו'".

וכן מבואר בספר שיח תפילה [עמוד רב] שער ז פרק ז סעיף ו שישמעו הציבור את השליח ציבור אומר ברכת מודים.

הרב אברהם דוד ברנד

בעניין האייל האדמוני

יצאתי לדון בעניין כשרותו של האייל המכונה "אייל אדמוני" או "אייל אדום" או "אייל אוסטרלי". ובקצרה נקדים ונאמר, כי מדובר במין אייל אשר כפי הנראה יש לו כל סימני הטהרה החיצוניים, דהיינו הוא מעלה גרה, מפרים פרסה ושוסע שסע, אמנם יש לו ב' ניבים קטנים בשפתו העליונה, וע"כ יש לדון בכשרותו כפי שיתבאר להלן.

והנה, הנני מקדים ואומר כי לדעת רבים מרבותינו הפוסקים האחרונים אין לאכול אלא בהמה וחיה שיש לנו עליה מסורת מאבותינו שהיא כשרה. ובירורתי עד כמה שידי מגעת, וראיתי שאין לנו מסורת על כשרותו של האייל האדמוני. וא"כ להך פוסקים בכל מקרה אין לאוכלו. אמנם, יש לעיין לשיטות הנך פוסקים דלא בעינן מסורת בבהמות וחיות אלא רק בעופות, יל"ע אי כשר האייל האדמוני לאכילת ישראל קדושים. ובזה החילותי דברי.

סוגיית הגמ' בחולין

א] איתא בתוספתא דחולין (פ"ג ה"ז): "אלו הן סימני בהמה לכל הבהמה אשר היא מפרסת פרסה ושוסעת שסע פרסות מעלת גרה בבהמה אותה תאכלו כל מעלת גרה אין לה שינים שלמעלה".

והנה, בגמ' בחולין (נט, א) איתא: "תנו רבנן אלו הן סימני בהמה, כל בהמה מפרסת פרסה וגו', כל בהמה שמעלת גרה בידוע שאין לה שינים למעלה וטהורה". דהיינו, כל בהמה המעלה גרה אין לה שיניים מלמעלה. ומקשה הגמ': "וכללא הוא, והרי גמל דמעלה גרה הוא ואין לו שינים למעלה וטמא". ומתרצת הגמ': "גמל ניבי אית ליה". אמנם אין לו שיניים ממש, אך יש לו ב' ניבים ולפיכך טמא. ומקשה הגמ': "והרי בן גמל דניבי נמי לית ליה. ותו, הרי שפן וארנבת דמעלה גרה הן ויש להן שינים למעלה וטמאין".

דהיינו, הגמ' מקשה הן על ההנחה כי כל חיה שאין לה שיניים מלמעלה טהורה, הרי בן הגמל אין לו שיניים או ניבים מלמעלה ואעפ"כ טמא. ולאידך גיסא אין לומר דכל חיה שיש לה שיניים למעלה אינה מעלה גרה, דהרי אנו רואים שפן וארנבת שיש להן שיניים מלמעלה ואעפ"כ הן מעלות גרה. ועוד מקשה הגמ': "ועוד, שיניים מי כתיבי באורייתא", והא אין כתוב בתורה אלא מעלה גרה ומפריסה פרסה ושוסעת שסע.

והנה, בטרם נמשיך ונבאר תי' הגמ', לכאו' יש לתמוה טובא בקו' הגמ'. דהנה מפשטות דברי הגמ' נראה דבהו"א הבינה דהאי דכתי' בברייתא "כל בהמה שמעלת גרה בידוע שאין לה שינים למעלה וטהורה", היינו דזה הוא סימן מוחלט, דכל בהמה שיש לה ב' הסימנים האלו – מעלה גרה ואין לה שיניים מלמעלה – טהורה היא. וע"ז מקשה הגמ' והרי לפנינו גמל שמעלה גרה ואין לו שיניים מלמעלה ואעפ"כ התורה מעידה עליו שהוא טמא. וע"ז מתרצת הגמ' דמ"מ איכא ניבי לגמל דהם חשיבי כשיניים. ושוב מק' הגמ'

דהרי בן הגמל אין לו שיניים מלמעלה ומעלה גרה הוא ואעפ"כ בוודאי טמא.

אלא דלפי"ז אין מובנת כלל הקו' הבאה: והרי שפן וארנבת. דמאי שייכי שפן וארנבת להכא, והלא הברייתא אמרה דכל בהמה שמעלה גרה ואין לה שיניים מלמעלה טהורה, וא"כ מאי ס"ד למימר דשפן וארנבת טהורים אחר ויש להם שיניים מלמעלה. ובאמת, עיין ברמב"ן כאן שכ' לבאר קושיא זו בזה"ל: "ואקשינן והרי בן גמל, ומהדרינן ולטעמיך והרי שפן וארנבת, כלומר כיון דסברת דהך ברייתא דוקא היא ליקשי לך שפן וארנבת, דהא ברייתא במעלת גרה בלבד היא מתרת, שכל שהיא מעלת גרה בידוע שהיא טהורה קתני, לומר שאין אתה צריך לחזר אחר סימן אחר".

ויש לבאר דבריו הכי: דלפי הבנת הסוגיא כעת, כוונת הברייתא היא כפשוטה, דכל בהמה שהיא מעלה גרה ויש לה שיניים מלמעלה טהורה, ותו לא מידי. אך המקשן ס"ל דכוונת הברייתא היא לומר לאידך גיסא, דשיניים למעלה אינם סיבה לכשרות, אלא רק סימן לכשרות. דכל בהמה שאין לה שיניים מלמעלה הרי"ז סימן לכך שהיא מעלה גרה וטהורה. אך בהמה שאין לה שיניים למעלה הרי"ז סימן שאיננה מעלה גרה ואינה טהורה. וע"ז חוזר התרצן בסוגיין ומקשה לו[א]: לפי דבריך עולה מהברייתא דכל בהמה שהיא מעלה גרה בלבד כשרה, והרי לפנינו שפן וארנבת שהם מעלים גרה ואינם כשרים[ב].

אמנם, הרשב"א כ' לבאר הסוגיא באופ"א, וז"ל: "דמעיקרא אקשי ליה אדינא דכאיל ואמר דכל שאין לה שינים כלל למעלה טהורה, שהרי גמל דאין לו, אפילו הכי טמא. ומהדר לאוקמי לקושייה ולבטולי דינא דברייתא, ופריך והרי בן גמל דאפילו ניביה נמי לית ליה וטמא. ובתר דקמא ליה קושייה בבטולי דינא, הדר פריך אכללא דברייתא ולמימר דברייתא ודאי משבשבת היא, דבר מן דין והרי שפן וארנבת דמעלין גרה ואפי' הכי אית להו שיני' הרבה".

וביאור דבריו נראה הכי, דהברייתא כייל כללה ואמרה, דכל בהמה שהיא מעלה גרה אין לה שיניים מלמעלה. ומכח האי כללא נפיק דינא, דכל בהמה שמעלה גרה ואין לה שיניים מלמעלה טהורה. וע"ז אתי המקשן ומקשה ב' קושיות: הא', על הדין אותו אמרה הגמ' להוציא מן הברייתא, דהיאך ניתן לומר הלכה למעשה דכל בהמה שמעלה גרה ואין לה שיניים מלמעלה טהורה, והא לפנינו בן גמל שמעלה גרה ואין לו שיניים מלמעלה וטמא. ולאחמ"כ אתי להקשות על עיקר הכלל של הברייתא, היכי אמרינן דכל בהמה המעלה גרה אין לה שיניים מלמעלה, והרי לפנינו שפן וארנבת שמעלים גרה ויש להם שיניים מלמעלה. ועוד, היכי ניתן לומר דע"י השיניים אנו נכריע האם בהמה טהורה או לאו, והרי סימן שיניים כלל לא נזכר בקרא.

ומשנינן: "אלא הכי קאמר, כל בהמה שאין לה שיניים למעלה, בידוע שהיא מעלת גרה ומפרסת פרסה וטהורה". דהיינו, באמת האי ברייתא משבשתא היא, דממנה נראה בפשיטות דהשיניים הן הן סיבה לכשרות, ואינו כן, דאינן סיבה לכשרות הבהמה כמו מפרסת פרסה ושוסעת שסע, אלא

א באמת אי"ז מתיישב לפי גירסת הגמ' שלפנינו – "ותו", דמשמע דאף זו קושיית המקשן. אמנם נראה דהרמב"ן ל"ג "ותו" וגרס "ולטעמיך". ובאמת בכל כתבי היד הנוסח הוא "ותו", לבד מכת"י המבורג 169 דל"ג כלל מילה זו. ואולי זו הגירסא שהייתה לפני הרמב"ן.

ב ובאמת אם כנים אנו בדברינו, יש להקשות אמאי התרצן איננו חוזר ומקשה מגמל עצמו, שהוא מעלה גרה ואיננו טהור. והא לפי ביאור זה המקשן סובר דכל שהיא מעלה גרה טהורה ותו לא מידי. ואמאי הוצרך להביא משפן וארנבת.

אך סימן לכך שאכן בהמה זו היא מפרסת פרסה ושוסעת שסע[ג]. דכל הבהמות הללו אין להן שיניים מלמעלה. ומקשה הגמ' אמאי בעינן לסימן זה; "וליבדוק בפרסותיה". דהיינו, לפעמים אין אנו יכולים לדעת האם בהמה או חיה מסוימת היא מעלה גרה ועל כן בעינן לסימן, אך אכתי מדוע אנו נצרכים לסימן לדעת האם היא שוסעת שסע, ניתן לבדוק בפרסותיה. ומשיבה הגמ': "כגון שהיו פרסותיה חתוכות. וכדרב חסדא, דאמר רב חסדא, היה מהלך במדבר ומצא בהמה שפרסותיה חתוכות, בודק בפיה. אם אין לה שינים למעלה, בידוע שהיא טהורה. ואם לאו, בידוע שהיא טמאה. ובלבד שיכיר גמל".

דהיינו דאם הוא יודע מה הוא גמל, יכול לאכול סתם בהמה שפרסותיה חתוכות אם אין לה שיניים מלמעלה. דהלא הגמל אין לו שיניים מלמעלה, אך אעפ"כ טמא מכיוון שאינו שוסע שסע. לכן יכול לאכול חיה שפרסותיה חתוכות ואין לה שיניים מלמעלה רק אם יודע כיצד נראה גמל ומזהה שאין זה גמל. ומקשה הגמ': "גמל ניבי אית ליה". דהיינו, לגמל יש ניבים וא"כ אינו צריך להכיר אותו במקרה שמוצא בהמה שפרסותיה חתוכות, דהלא אם יבדוק בפיה בכל מקרה לא יאכל גמל שיש לו ניבים. ומתרצת הגמ': "אלא ובלבד שיכיר בן גמל", דהיינו עליו להכיר בן גמל שאין לו ניבים בשפה העליונה.

ומקשה הגמ': "לאו אמרת דאיכא בן גמל, איכא נמי מינא אחרינא". דהיינו, לכאורה בן גמל שפרסותיו חתוכות נראה כבהמה כשרה לכל דבר, שהלא אין לו שיניים או ניבים מלמעלה. אם כן נחוש נמי שישנם בעלי חיים נוספים שאין להם שיניים מלמעלה אך טמאים הם. ומתרצת הגמ': "לא ס"ד, דתני רבי ישמעאל, ואת הגמל כי מעלה גרה הוא, שליט בעולמו יודע שאין לך דבר מעלה גרה וטמא אלא גמל, לפיכך פרט בו הכתוב הוא".

נראה ברור דמסקנת הסוגיא היא דשיניים למעלה אינן סימן לכשרות או אי-כשרות הבהמה, אלא רק סימן לדעת האם בהמה או חיה מסוימת מעלה גרה או לאו. דאם תאמר ששיניים למעלה הם סיבה לכשרות הבהמה, אם כן אין מובן תירוץ הגמ' דאין לך מעלה גרה חוץ מהגמל. והלא שמא לפנינו בהמה שפרסותיה חתוכות ואין לה שיניים למעלה ואיננה מעלה גרה. אע"כ דאם איננה מעלה גרה אין לה שיניים מלמעלה, כי שיניים מלמעלה אינם סימן כשרות אלא סימן להעלאת גרה.

ומלשון התוספתא שהבאנו בריש דברינו מבואר הדבר יותר: "כל מעלת גרה אין לה שיניים מלמעלה". משמע בהדיא דאי"ז סימן על כשרות הבהמה, אלא על השאלה האם היא מעלה גרה או לאו. ועיין בחזון יחזקאל שם שכ' ג"כ דלפי דברי התוספתא שלפנינו לק"מ כל קושיות הגמ'.

מה הם ניבים

ב] ומעתה יל"ע מה הם הנך ניבים המשמשים כסימן לדעת האם בהמה או חיה הנה מעלה גרה או לאו. רש"י על אתר (ד"ה ניבי) מפרש: "שתי שינים יש לו למעלה, אחת מכאן ואחת מכאן. וגם בסוסים הם ניכרות, אע"פ שהרבה שינים יש לו. לשון מורי, ניבי, שאע"פ שאין לו שינים ממש, חנכין שקורין יינציב"ש יש לו, ובולטין וניכר מקום בליטתן זו אצל זו כשינים".

מצינו א"כ ב' פירושים בדברי רש"י בעניין הניבים. לפי הפי' הא', הם שיניים בולטות ממש אשר יש לחיה מב' צדדי פיה (ניבים כעין אלו ניתן למצוא כמעט אצל כל

ג עיין במהרש"א משה"ק, ודבריו צ"ע, וכה"ק במהר"ם שיף.

בעלי החיים הטורפים). ולפי הפי' הב' אין מיירי בשיניים ממש, אלא דהחניכיים של הבהמה בולטים בשני צידי הפה ונראים כשיניים. ויל"ע אי הפי' הב' של רש"י אתי להוסיף על הפי' הראשון ולומר דלא זו בלבד שב' שיניים בב' צידי הפה הם סימן שאין הבהמה מעלה גרה, אלא אף אי איכא ב' חניכיים בולטים הם סימן לכך, או"ד הפי' הב' אינו בא אלא לחלוק ולומר דשיניים כלל אינן סימן ורק חניכיים בולטות הן סימן.

והנה, התוס' על אתר ס"ל כפי' הא', דניבי הן שיניים ממש, וז"ל (בד"ה ניבי): "וראשון נראה לי, כמו שקיל ניביה ושקיל טופריה דבפרק במה אשה (שבת סג, ב) גבי כלב שהן שינים גדולות שיש לו לפנים שהוא נושך בהן, ובפרק כיצד הרגל (בבא קמא כג, ב) דאפקי לניביה וסרטיה".

וכן מדברי הערוך נראה שלמד דניבי הן שיניים ממש, דכ' (ערך נב ה): "גמל ניבי הוא דאית ליה – ומלתעות לביא לו (יואל א, ו) תרגום וניבוהי כבר אירוון". א"כ למד דניבים הם כעין שיש לאריות, שהם שיניים ממש. וכ"כ במגיד משנה (פ"א מהל' מאכלות אסורות ה"ב).

אמנם מרבינו גרשום משמע כפי' הב', וז"ל: "ניבי אית ליה – כלומר שחדודין כשינים". וכ"כ הרשב"א בתורת הבית הקצר (בית שלישי שער ראשון): "ניבין, והם תלתלי בשר כעין שינים בולטין בחנכין כמו שיש לגמל". וכן בנימוקי יוסף כ': "שאין לו למעלה לא שנים ולא חנכים, הוא ניבי, צינבי"ש בלעז". ובצידה לדרך (מאמר ב כלל ב פ"ה) כ': "כל בהמה וחיה שאין לה שינים בלחי העליון ולא ניבין שהם תלתי בשר כעין שינים בולטין בחניכיים, בידוע שהיא טהורה". ובארחות חיים (הלכות איסורי מאכלות סי' קז) כ': "כל בהמה וחיה שאין לה שנים למעלה ולא ניבין, והם תלתלי בשר כמו שנים בולטין בחנכין גניבוש בלע"ז כמו שיש בגמל". וכשיטה זו פסק הטור (יורה דעה עט, א): ולא ניבין שהן תלתלי בשר כעין שינים בולטין בחניכים"[ד].

ובשו"ע (שם) הביא ב' השיטות: "ולא ניבין שהם תלתלי בשר כעין שינים בולטים בחניכים, ויש אומרים שניבים הם שני שינים למעלה אחד מכאן ואחד מכאן בקצוות הלסתות". והנה, ידוע הכלל דכאשר כותב מרן דעה מסוימת בסתם ולאחמ"כ מביא דעה נוספת, דעתו דהעיקר כדעה הראשונה[ה].

אך עיין בש"ך שם (ס"ק ב) שנקט דהעיקר כדעת הסוברים דניבים הם שיניים. והביא דכן מטים דברי המהרש"ל (ים של שלמה חולין פ"ג סי' קיא). וכן נראה מדברי הגר"א בביאורו (ס"ק ב), והפרי מגדים (שפתי דעת, שם), והבאר היטב (שם).

ובפסקי הרי"ד (בחולין שם) נראה דמצינו שיטה שלישית, שכ': "ניבי – פירוש, כעין גידין הן שבולטין כמו שינים".

ובאמת נראה לענ"ד לומר, דבוודאי הסוברים דניבי היינו חניכיים, אף הם מודים דאי איכא שיניים ממש בוודאי אסור, אלא דמחמירים ומוסיפים אף היכא דאין לו שיניים ממש אלא רק חניכיים בולטים. ולשון רש"י מוכיח שכ' דאית ליה חניכיים בולטים "כשיניים", ומשמע דשיניים בוודאי אסור. ועוד נראה, דאף אי נימא דבאמת ניבי הנזכר בגמ' אינו שיניים ממש אלא רק חניכיים, מ"מ הלא מפורש בגמ' דבהמה או חיה שיש לה

ד אמנם, עיין בפרישה שם שפי' דברי הטור באופן שונה מעט, ולפי שיטתו נמצא דאין הטור חולק על רש"י, אלא דדבריו צע"ג.

ה עיין יביע אומר ח"ו יו"ד סי' ה.

שיניים מלמעלה אינה מעלה גרה וטמאה, ומה דהוצרכה הגמ' להזכיר ניבי, היינו משום גמל דלית ליה שיניים מלמעלה. וא"כ, אף אי נימא דבאמת מעיקר הדין ניבי היינו חניכיים בולטים, מ"מ ב' שיניים א' מכאן וא' מכאן בוודאי לא גרע מסתם שיניים למעלה וטמא.

ושוב מצאתי ראיה ברורה לומר דאף הסוברים דניבי הם חניכיים לא אתו למעט שיניים, והיא מדברי רבינו ירוחם (נתיב טו אות יט) שכ': "כי גמל יש לו ניבין למעלה, שהם ב' שינים אחד מכאן ואחד מכאן, והבשר שלמעלה בולט זו אצל זו כמו שינים". הרי כלל בחדא מחתא ב' הפירושים, שיניים ממש וחניכיים בולטים, ובע"כ דס"ל דשניהם סימן לבהמה שאינה מעלה גרה. ושו"ר דכ"כ בהדיא הכף החיים (סק"ב) שכ' דבעינן שלא יהיו לא שיניים ולא חניכיים.

פולמוס האייל האדמוני

ג] ומעתה נבוא לנידון דידן – האייל האדמוני, אשר בארצנו ידוע גם בשם "אייל אוסטרלי"[1]. דהנה המציאות היא שלאייל זה ישנם ב' ניבים קטנים בצידי הפה. ניבים אלו מכונים בלע"ז "אייבורי", והם קטנים מאוד ונמצאים בעומק הלסת העליונה, מאחורי החניכיים הקדמיות. מדובר בניבים קטנים מאוד, אשר אינם פורצים את קו השפה. למעשה, כלפי חוץ כלל לא ניתן לראות את הניבים הללו, ורק אם מרימים את השפה ניתן להבחין בהם. באיילים מבוגרים, לעתים קרובות הניבים נשחקים עד לקו החניכיים ממש, כך שלא ניתן לראותם אלא בהתאמצות מרובה.



איור 1: גולגולת איל אדמוני. ניתן להבחין בניבים בשני צידי הפה

1 מקורו של אייל זה הוא ביבשת אירופה, אולם הוא יובא לאוסטרליה ושם התאקלם היטב. באוסטרליה מגדלים איילים אלו כבשר לשחיטה, וגם מרבית בשר האייל המיובא לארץ מגיע מהעדרים הגדלים באוסטרליה. מסיבה זו מכונה אייל זה בכינוי "אייל אוסטרלי".

מי שהעלה לראשונה את הנידון על כשרות האיילים האדמוניים היה הגאון רבי שלום משאש, במאמר אשר פורסם לאחר פטירתו בקובץ "אור תורה" (סיון תשס"ג, עמ' תקנח). בדבריו כותב הרב משאש: "בזמן האחרון התחילו הטבחים להביא לבית המטבחיים איילים לשחוט אותם בחזקת שהם כשרים, וקם ערעור על זה בין הרבנים. והרב אליהו מלכא שליט"א רבה של כרמיאל, הביא לי פסק דין שכתב בזה להתיר ובקשה ממני לחוות דעתי בזה. וגם כתב בפס"ד שלו שרב בית המטבחים בדק הראשים שלהם, ומצא בקצה הלסתות שתי שינים קטנות אחת מצד זה ואחת מצד זה, ועכ"ז כתב להתיר מפני שאין להם בליטת בשר שניכר מקום בליטתן זו אצל זו".

דהיינו, לדעת הגר"א מלכא, יש להכשיר את האיילים באכילה אע"פ שיש להם ניבים למעלה, מכיוון שניבים אלו הם שיניים ממש. והגר"א מלכא סבור כי אותם הניבים הנזכרים בגמרא שהם סימן שאין החיה מעלה גרה, היינו חניכיים בולטים, וכדעת רוב הראשונים. אי לכך, הניבים שישנם לאייל האדמוני אינם סימן שאינו מעלה גרה.

אמנם הגר"ש משאש חלק עליו, והאריך להוכיח דאף הסוברים דניבים היינו חניכיים, מודים דמ"מ שיניים אסורות. וסיים: "קם דינא, דהאיילים הללו אסורים לכל הדעות. וראוי להודיע לכל המועצות הדתיות להרחיק מזה. וגם הרה"ג מוהר"ר שלמה עמאר שליט"א היה בביתי שבוע שעבר ודיברנו בזה וראינו הש"ס דחולין, ועלינו בהסכמה לאסור".

וכן האריך הגר"ש עמאר בשו"ת שמע שלמה (ח"ה יו"ד סי' ג-ט) להוכיח דהעיקר כדעת הסוברים דניבים היינו שיניים. ואף דאנו רואים בעינינו דיש לו כל סימני הטהרה – שהוא מפריס פרסה ושוסע שסע ונראה כמעלה גרה. מ"מ אין אנו יכולים לסמוך על ידיעתנו בזיהוי הסימנים הללו, ואפשר שאיננו יודעים לזהות היטב מה נחשב מעלה גרה ומה נחשב מפריס פרסה. ומאחר דיש לנו סימן ברור שהוא טמא – שיש לו שיניים למעלה, יש לאוסרו באכילה. וכ' דע"כ מין האייל שהתירה התורה באכילה אינו האייל האדמוני, אלא מיני האיילים האחרים, אשר אין להם שיניים למעלה כלל[ז].

ובסוף דבריו הביא תשובה מהגאון בעל שבט הלוי שהצטרף לאיסור, וכן הביא תשובה מהגאון בעל משנה הלכות שכ' דיש לדון את האייל האדמוני כוודאי אסור ולא כספק.

אמנם, בשו"ת דברי דוד (ח"ד סי' ד) כ' כי בדק בעצמו את האיילים המדוברים, וראה כי יש להם כל סימני הטהרה ללא כל ספק. ופרסותיהם שסועות בדיוק כפרסות כבשים ופרות ועיזים, והמתין זמן מה לאחר אכילתם וראה אותם מעלים גרה. והעיד שהגאון ר' שלמה מחפוד שליט"א השתתף בשחיטת אייל כזה, וראה כי איבריו הפנימיים מתאימים לגמרי לאיברי בהמה טהורה, ובשרו הולך שתי וערב כבשר בהמה טהורה. וסיים דהסכימו עמו הגאונים רבי מאיר מאזוז זצ"ל ורבי יעקב תופיק אביעזרי יבדלחט"א.

סימן שיניים במקום שאנו רואים שמעלה גרה

ד] והנה, אינני ראוי וכדאי לעמוד בפני גדולים וחכמים ממני, אולם תורה היא וללמוד אני צריך, וע"כ אכתוב כאן את הנראה לי, להלכה ולא למעשה.

הנה כבר הראינו לעיל דפשטות הסוגיא

ז למרות ששמעתי מאחד המומחים בתחום כי לעתים נדירות ניתן למצוא ניבים אף במיני איילים אחרים, וצ"ע.

בחולין היא דשיניים עליונות אינן כלל סימן טומאה וטהרה, אלא רק סימן לדעת האם בהמה פלונית היא מעלה גרה או לאו. וכן מצאתי בפסקי הרא"ה שם שכ': "היה מהלך במדבר ומצא בהמה שפרסותיה חתוכות, בודק בפיה. אם אין לה שנים למעלה בידוע שהיא טהורה לפי שהא מעלת גרה, ואם לאו בידוע שהיא טמאה שאינה מעלת גרה". הרי דשיניים למעלה אינן אלא סימן להעלאת גרה ואינן סימן כשרות. ולפי"ז לכאורה אי איכא לפנינו בהמה שאנו רואים שהיא מעלה גרה אך יש לה שיניים מלמעלה טהורה.

וכ"כ בחידושי הר"י מנרבונא עמ"ס חולין שם: "בודק בפיה, שכל בהמה שאין לה שנים וניבים למעלה בידוע שמעלה גרה הוא ואין אנו צריכין להמתין עד שנראה אם מעלת גרה היא". הא קמ"ל דהיכא שאנו רואים בעינינו בהמה המעלה גרה איננו צריכים לסימן של שיניים מלמעלה.

האמנם בספר האשכול מהד' הלברשטאט (הל' סימני בהמה חיה ועוף) כ': "סימני בהמה טהורה, 1, מפרשת פרסה ושוסעת שסע שתי פרסות, שיש פרסה תחת הרגל דבר קשה כקרן וצורתו כמנעול וחלוקה לשנים מלמעלה ולמטה. 2, אין לה שני שינים גדולים בלחי עליון שיש לטמאות א' מכאן וא' מכאן, 3, גם אין לה ניבים מלמעלה הם שני תלתלי בשר בקצוות הלחי כעין שיניים. 4, והיא מעלת גרה. 5, בשרה מהלך שתי וערב תחת כנפי עוקץ".

ומדבריו נראה, דשיניים למעלה הם סימן טהרה ממש, עד כדי שמנה אותו בין שאר סימני טהרה. ולפי"ז בהמה שאין לה שיניים למעלה איננה טהורה. אמנם כבר נודע כי ספר זה אינו לרבינו הר"א אב"ד בעל האשכול כפי שהארכתי פעמים רבות, ואע"פ שבוודאי יצאו הדברים מפי אדם גדול, מ"מ אין לנו למנותם יחד עם דברי הראשונים.

אך הנה בפרי חדש שם (ס"ק ג) כ': "לפי שאין לך בטהורים שיהיה לו שינים מלמעלה, ואין לך בטמאים שאין לו שינים מלמעלה, וכל שיש לו שינים למעלה בידוע שהיא טמאה". ובכף החיים (ס"ק ד): "דחיישינן גם לסברא זו ובעינן שלא יהיה לה תלתלים ולא שינים אחד מכאן ואחד מכאן". ומדבריהם הקדושים נראה דס"ל דאם יש לבהמה שיניים עליונות הרי היא טמאה בוודאי.

וכן הביא הגר"ש עמאר מדברי המלבי"ם עה"ת (ויקרא יא, ד): "ודע כי חכמי הטבע הזכירו בעל חיים אחד, בן ממשפחת החזיר נקרא טאיאסו, משכנו עדרים עדרים באמעריקא החמה הדרומית, והוא מפריס פרסה ולו ארבע קיבות כמקרה כל בעל גרה, באשר הוא גם מעלה גרה, והוא דומה בתוארו לחזיר היער, וגודלו כחזיר הבית, שערו קשה ושחור, ועל צוארו כעמק ממראה לבן, ובאמצע גבו ממעל הוא שסוע כעובי אצבע ושם כיס קטן מלא מיץ מריח כביזאם... והשתא לדעת רב יוכרח לומר שאם אמת כדברי הכותבים, יהיה זה ממין משפחת הטהורים, כי לכל אחד מן הטהורים יש מינים הרבה, כמו משפחת היעלים הם י"ז, האיל הם י"ד מינים, אבל הנראה מדברי חכמי הטבע שבריה זו יש לה שינים בלחי העליון כחזיר ולועסות המאכל, הגם שיש לה ד' קיבות כבעלי הגרה, ולכן חשבם החכם ליגע למשפחת החזיר, וכבר גדרו חז"ל שבעלי הגרה אין להם שינים בלחי העליון". הרי בהדיא, דאף בהמה שיש לה כל סימני הטהרה, אם יש לה שינים למעלה טמאה.

אלא דיש מקום לומר, דהנך גאונים לא כתבו דבריהם אלא באופן שבו אנו מסתפקים לומר על בהמה או חיה מסוימת האם הם מעלים גרה או לאו. אך בנידו"ד, אנו רואים בעינינו דהאייל האדמוני הוא מעלה גרה ומפריס פרסה ושוסע שסע. וא"כ שוב איננו

נצרכים כלל לסימן של שניים עליונות. ומדוע נאמר דאיננו יודעים לזהות מה הוא מעלה גרה ומה הוא שוסע שסע, והרי לפנינו כמה וכמה מיני בעלי חיים אשר נאכלים בוודאי וללא שום פקפוק – פרה, כבש, עז, תאו וצבי. ומהם נלמד על שאר בעלי החיים מי נחשב מעלה גרה ומי לאו.

והנה אנו רואים שדרכם של הפרות והכבשים וכדו' היא שהבהמה תולשת את העשב באמצעות השיניים הקדמיות התחתונות והשפה העליונה שהיא חזקה, ובאמצעות הלשון מעבירות את העשב אל השיניים הטוחנות האחוריות אשר טוחנות את המזון טחינה מועטת ולאחמ"כ מעבירות אותו אל כשאין הוא טחון היטב. ולאחר זמן מה בעת שהבהמה נחה, עולה המזון ממעיה חזרה אל פיה ונלעס הדק היטב, ואז חוזר אל קיבתה כשהוא טחון ונוח להתעכל.

ובאופן זה ממש אנו רואים שנוהג האייל האדמוני, שהוא תולש את העשבים כנ"ל ובולעו לאחר טחינה מועטת, ולאחר זמן מה בעת מנוחתו חוזר ולועס אותו. ומדוע נאמר שאין אנו יודעים לזהות מה הוא מעלה גרה אחר ואייל זה נוהג בדיוק כשם שנוהגות בהמות אחרות אשר אנו יודעים שהן מעלות גרה. וכן יש לו כל האיברים הפנימיים הנצרכים לצורך העלאת גרה וכנ"ל.

וכן לעניין הפרסות, לא נראה שום הבדל בין פרסותיו של האייל האדמוני לפרסותיה של פרה ותאו. משא"כ פרסותיהם של סוסים וחמורים וגמלים ניכרים ושונים בצורתם.

אי שיני האייל האדמוני נחשבות ניבים

ה] וא"ת, א"כ אמאי יש לו שיניים עליונות, והלא נאמנים עלינו דברי חז"ל הקדושים כי כל המעלה גרה אין לו שיניים למעלה. ובאמת לולי דמסתפינא הו"א דהנך ניבים שיש לאייל האדמוני אינם שיניים כלל. דאינם מסייעים את האכילה וכמעט ואינם נראים. והגע עצמך, דהנה אמרו חז"ל דשיניים למעלה הן סימן להעלאת גרה. והטעם בזה מובן מסברא ע"פ הנ"ל, דבהמה המעלת גרה איננה נצרכת לשיניים חותכות עליונות כדי לחתוך מזונה, שהלא היא מעלה גרה ולועסת אותו לאחמ"כ. משא"כ בהמה שאינה מעלה גרה נצרכת לשיניים עליונות לחתוך מזונה היטב בטרם תעכל אותו. וא"כ שיניים אשר אינן מסייעות כלל לאכילה ולחיתוך לכאורה אינן נחשבות שיניים לעניין זה.

ואין להקשות מגמל, דהלא לגמל ישנן שיניים עליונות חותכות הניכרות היטב ומשמשות לאכילה[ח]. ואף אי תימא כשיטת הסוברים דניבים היינו חניכיים בולטות, מ"מ י"ל דע"י בליטת בשר זו חותכת הבהמה את מזונה טוב יותר והו"ל כמו שיניים. ולולי דמסתפינא הו"א, דאדרבא מגמל ובן גמל נוכיח דהאייל האדמוני טהור הוא. דהנה מפו' בגמ' דבן גמל אין לו ניבים. וכאשר בחנתי צילומי חניכיים של גמלים צעירים, ניתן לראות כי אף להם יש ניבים, אולם ניביהם קטנים וקצרים, ודומים ממש לניביו של האייל האדמוני. והרי אמרה הגמ' דבן גמל אין לו ניבים, ואעפ"כ טמא משום דעתידים ניביו לגדול.

ח הגמל נצרך לשיניים אלו מכיוון שהוא אוכל קוצים וברקנים קשים.



איור 2: גולגולת גמל צעיר, ניתן להבחין בניבים המזכירים את ניבי האייל האדמוני

ואכן, כפי שאמרנו לעיל, ניביו של גמל בוגר הם גדולים וחדים ונראים ממש כניבי חיה טורפת. אך ניביו של הגמל הצעיר נראים ממש כמו ניביו של האייל האדמוני, אלא דניביו של האייל האדמוני אינם עתידים לגדול לאחר זמן, ובגודל זה הם נשארים תמיד. והגמ' אמרה דניבים כאלו אינם נחשבים לניבים כלל. א"כ נ"ל דזו ראיה ברורה לומר דניביו של האייל האדמוני אינם ניבים והוא חיה טהורה.

אלא דשוב יש לנו להסתפק בשני מילי איילים אחרים, והם אייל המושק והאייל המכונה "אלקרן" או "עלק". ב' מיני איילים אלו, מצטיינים בניבים גדולים וחדים, ממש כמו ניבי חיה טורפת. האמנם, ניבים אלו אינם משמשים אותם כלל לאכילה אלא רק להתגוננות. אמנם, ביררתי עד כמה שידי מגעת ונראה כי גם מיני איילים אלו מעלים גרה ושוסעים שסע (אמנם לא נערכה מעולם נתיחה הלכתית שלהם, להיות שהם נדירים). ומעתה יש לדון אי כשרים הם או לאו, דהלא קבעו לנו חז"ל כי כל שיש לו שיניים מלמעלה הרי הוא טמא. או"ד אף בכה"ג נאמר דשיניים שאינן משמשות לאכילה אינן נחשבות שיניים, וצע"ג.



איור 3: גולגולת איל אלקרן

בעניין תוספת שביעית

דין תוספת שביעית איתא במתני' (שביעית פ"א מ"א ופ"ב מ"א), ובתוספתא (שביעית פ"א ה"א), ונפסק ברמב"ם (פ"ג מהל' שמיטה ויובל ה"א-ט). ובגמ' במועד קטן (ג, ב) איתא דנמנו רבן גמליאל ובית דינו על שני פרקים של פסח בשדה תבואה ועצרת בשדה אילן ובטלום, והתירו עבודת הארץ עד ראש השנה.

ובתוס' שם (ד, א ד"ה מה להלן) כ' לחדש: "ואי קשיא והא מפקינן מקרא במס' יומא פרק בתרא (פא, ב) דצריך לעשות תוספת גבי שבת בין בכניסתה בין ביציאתה להוסיפה מחול על הקודש, איכא למימר ההוא פורתא לא קא חשיב כיון דלא הוי אלא כל שהוא. וכי ההוא שיעורא נמי יהא מודה רבן גמליאל דצריך להוסיף". הרי קמ"ל חידוש לדינא, דאף לר"ג בעינן מ"מ תוספת שביעית פורתא.

והנה, מפורסמת בזה קושיית החמדת שלמה (או"ח סי' לה אות ו): "אך לכאורה יפלא, איך שייך תוספת שביעית כל שהוא, דהא התחלת שביעית הוא באחד בתשרי והוא יו"ט של ראש השנה, א"כ תיפוק ליה דאסור בחריש ובקציר משום יו"ט שצריך להוסיף מחול על הקודש, ומכ"ש בסופו דאין שייך להוסיף משום שביעית בליל ר"ה שהוא יו"ט".

דהיינו, איך שייך לומר דאיכא דין תוספת שביעית פורתא, והא בלא"ה בעינן תוספת יו"ט של ראש השנה פורתא, וא"כ תיפו"ל דאסור בחרישה ובזריעה כבר מערב ר"ה משום דין תוספת ר"ה, ואמאי בעינן לדין תוספת שביעית. ובס"ד נביא כאן כמה תירוצים ממה שעלה בידינו ללקט.

א) החמד"ש עצמו כ' ליישב, דהנה בירושלמי (ביצה פ"א ה"י) אסמכו מקראי דאסור קצירה וטחינה ביו"ט אף לצורך אוכל נפש. וכן פסק המהרש"ל בים של שלמה (שם פ"ג ס"א) דאסורה חרישה וקצירה לצורך אוכ"נ ביו"ט מדאורייתא. אך הטור והשו"ע (או"ח תצד, ב) נקטו דאסור רק מדרבנן. וא"כ א"ש י"ל דמדאורייתא בעינן תוספת שביעית פורתא, ואותה תוספת איננה אסורה מצד ראש השנה מדאורייתא בחרישה וקצירה לצורך אוכ"נ, אך משום תוספת שביעית אסירא. אך לשי' הסוברים דאסורה חרישה וקצירה לצורך אוכ"נ ביו"ט אכתי קשה.

ב) ובאופ"א כ' בחמד"ש ליישב עפי"ד הרשב"ם המובאים בתוס' בפסחים (מז, ב ד"ה כתישה) דיו"ט שרי מלאכת חרישה היכא דאי"צ לגופה; "ומשום שביעית נראה דאין נפק"מ במה דהוי מלאכה שא"צ לגופה, הואיל ומהני להקרקע, וצ"ע בזה". ועיין במצפה איתן (מו"ק שם) שכ' דאישתמטתיה להחמד"ש, דאיתא בתוס' במו"ק (יג, א ד"ה נטייבה) ובגיטין (מד, ב ד"ה שנתקווצה) בהדיא דגבי שביעית ליכא כלל פטור מלאכה שא"צ לגופה, דל"ב מלאכת מחשבת. ולפי"ז א"ש אמאי בעינן תוספת שביעית פורתא, דבעינן לאסור מלכה שא"צ לגופה.

ג) ועוד כ' המצפ"א ליישב קו' החמד"ש באופ"א, דבעינן לדין תוספת שביעית לאסור מקלקל דפטור ביו"ט וחייב בשביעית. וראיתי מי שכתב להביא נפק"מ בזה, עפי"ד הערוך לנר במכות (כא, ב) דהחורש בכלאי הכרם ביו"ט פטור, דהו"ל מקלקל מאחר והופך את הכרם לאיסור הנאה. אמנם המנחת חינוך (מצוה רחצ, אות יג) פליג ונקט דשם מקלקל לא תליא במה שמקלקל בפועל אלא במה דחשיב מקלקל אצל בנ"א. ולשי' הערל"נ י"ל דאי חורש בכלאי הכרם בתוספת שביעית, משום יו"ט פטור ומשום שביעית חייב.

ד) ועיין במקדש דוד (שביעית סי' נט אות ז) שהק' מנפשיה כקו' החמד"ש וכ' ליישב עפי"ד המנחת חינוך (מצוה קיב, אות ב) דעשיית מלאכה בשביעית ע"י עכו"ם אסורה מה"ת משום שביתת שדהו, וא"כ נפק"מ בין תוספת שביעית לתוספת יו"ט לאסור עבודת שדהו ע"י נכרי.

ה) ובס' אבי הנחל מהג"ר אייזל חריף (סוף דרוש יא) כ' לבאר באופן פשוט, דנפ"מ לעבור על מעשיו בב' איסורים, וכדאיתא במכות (כא, ב) דיש חורש תלם אחד וחייב עליו גם משום שביעית וגם משום יו"ט.

ו) ובשו"ת שואל ומשיב (רביעאה ח"ג סי' קכה) דן בדברי המהרי"ל הנודעים בתשובה (סי' לג) דאין בראש השנה דין תוספת מחול על הקודש משום דיומא דדינא הוא. ובתו"ד כ': "ועיין תוס' מו"ק דף ד ד"ה מה ואם נימא דלא שייך תוספת מחול על הקודש בראש השנה אתי שפיר קושית התוס' טפי". ובספר מגדים חדשים (מו"ק שם) ביאר דבריו, דכוונתו להק' כקו' החמד"ש, דהיכי שייך תוספת שביעית פורתא והא בלא"ה איכא תוספת ר"ה. אמנם, אי נימא דהתוס' ס"ל כדעת המהרי"ל דליכא דין תוספת יו"ט בר"ה, א"כ א"ש טפי דאיכא תוספת שביעית פורתא.

ז) ובכתבי הקהלות יעקב החדשים (זרעים סי' כ) כ' ליישב, דעניין תוספת מחול על הקודש אינו שמוסיף מה שחייב כדי שלא יבוא לפגוע בספק איסור של בין השמשות, דזה חייב לעשות אף בלא דין תוספת. אלא עניין תוספת הוא שחייב להוסיף אף יותר ממה שחייב מצד הספק. וא"כ א"ש דברי התוס' דבעינן תוספת שביעית פורתא, דחייב להוסיף אף מעט יותר ממה שחייב לפרוש בלא"ה משום תוספת יו"ט.

ח) ובמכתבו של הגר"א גנחובסקי הנדפס בריש ספר פירות תאנה עמ"ס מו"ק כ' לבאר בזה באופן מחודד: דהנה יש לדון בכל אופן שבו פועל אדם פעולה, אשר בעת פעולתה איננה בכלל איסור, אולם בעת אשר תושלם הפעולה יהיה אסור הדבר. וכגון בזורק חץ להרוג אדם, אשר כעת הוא נכרי, אך כאשר יגיע החץ ויפגע בו, תושלם גירותו ויהיה בכלל ישראל. אי הוי בכה"ג רוצח או לאו. וכן יש לדון באדם הזורק סכין לשחוט בהמת חולין, ועד שתגיע הסכין לצוואר הבהמה תהיה הבהמה מוקדשת, אי עובר משום שחוטי חוץ או לאו. וכן כל כה"ג.

ובאמת, ידועים בזה דברי הנימוקי יוסף בבבא קמא (י, א מדפה"ר) שכ' דשרי להדליק אש בחול אע"פ שהאש הולכת ודולקת בשבת, וז"ל: "שהרי חיובו משום חציו כזורק החץ שבשעה שיצא החץ מתחת ידו באותה שעה נעשה הכל ולא חשבינן ליה מעשה דמכאן ולהבא". אמנם, כ' הגרא"ג לחלק בזה, דשאני גבי שבת ויו"ט דאין התוצאה אסורה, דלא אכפ"ל במה שהאש הולכת ודולקת בשבת, רק הפעולה אסורה, דאין לו לאדם לעשות בשבת פעולה שיש בה חילול שבת. אך שאר כל האיסורים אינם כן, והתוצאה היא זו שנאסרה ולא הפעולה.

ובאמת יל"ד ולעיין בה טובא, אך מ"מ לענייננו כ' הגרא"ג דבזה יש ליישב קו' החמד"ש, דתוספת שביעית עדיפא על תוספת יו"ט, דאילו משום תוספת יו"ט, אי עושה מעיו"ט מלאכה אשר תיגמר בתוך זמן התוספת, ליכא בה איסור, דהלא ביו"ט לא נאסרה אלא הפעולה. אך משום תוספת שביעית אף בכה"ג חייב, דנאסרה אף התוצאה.

ט) בס' הר צבי (זרעים ח"ב סי' לב) כ' ליישב קו' החמד"ש, דנ"מ לעניין גרמא. דבשבת ויו"ט עשייה הוא דאסור גרמא שרי (כדאיתא בשבת קכ, ב). וא"כ היכא שחורש הארץ ע"י גרמא, וכגון בבהמה המושכת בקרון, משום

יו"ט פטור ומשום שביעית חייב. דבשביעית חייב אף בגרמא, דבעינן לקיים עשה דשבת הארץ, ואי חורש ע"י גרמא אכתי אין הארץ שובתת[א].

י) והגאון הגדול ר' ישראל אדלשטיין שליט"א (אהלי זרעים, גליון 179, עמ' ט) כ' להביא בזה עוד כמה נפק"מ: היכא דזורע וחורש לאחר יד, דמשום יו"ט פטור ומשום שביעית חייב. היכא שאחרים עושים עבודה בשדהו בעל כרחו. דאי משום שביעית יהיה חייב להפקיר שדהו, דהא בעינן שבת הארץ וכנ"ל, אך אי משום יו"ט איננו מצווה על שביתת אחרים.

יא) ועוד כ' לדון בזה, דהנה אי נימא דפטור שנים שעשו הוא דווקא במלאכת שבת אך לא בשאר איסורים, א"כ איכא נפק"מ לעניין שנים שעשו דמשום יו"ט פטור ומשום שביעית חייב. אמנם, באמת יש לדון אי אכן פטור שנים שעשו הוא דווקא במלאכות שבת ויו"ט, ועיין מה שהארכתי בזה במאמר שפורסם בס"ד בקובץ הכתר (קובץ ד, עמודים רמט-רנב).

יב) ועוד כ' לדון לפי מה שחידשו האחרונים דליכא שליחות כלל בשבת, ואף לדעת שמאי דיש שליח לדבר עבירה, בשבת מודה דאי שלח שליח לעשות מלאכה, חייב השליח ולא המשלח. דהא יסוד דין שבת הוא שיהא נח בשבת, והיכא ששולח שליח לעשות מלאכתו אכתי הוא נח בשבת (עיין בהגהות חת"ס או"ח סי' פד, וחו"מ סי' קפה, ועיין ישועות יעקב סי' רסג סק"ו, ובית מאיר אה"ע סי' ה ס"ד).

וא"כ י"ל דהוא הדין היכא שהשליח אינו בר חיובא, וכגון שהוא קטן דלחד מ"ד בכל האיסורים חייב המשלח (עיין ב"מ יא, ב), מ"מ גבי איסורי שבת פטור המשלח דאכתי הוא נח בשבת. וא"כ איכא נפק"מ בתוספת שביעית יותר מתוספת יו"ט, היכא ששולח שליח שאינו בר חיובא לעשות מלאכה בשדהו בתוספת שביעית. דמשום יו"ט אין חייב המשלח ומשום שביעית חייב.

יג) ועוד כ' דנפק"מ לעניין ריבוי בשיעורין. דהנה נודעה בשערים מחלוקת רבותינו הראשונים גבי ריבוי בשיעורין, וכגון שצריך לקצוץ גרוגרת א' לחולה בשבת וקצץ עוקץ שיש בו ב' גרוגרות, דלדעת הר"ן בביצה (יז, א) הוא איסור תורה, אך שא"ר פליגי וס"ל דהוא איסור דרבנן גרידא. ונראה, דכל הסברא לומר דריבוי בשיעורין פטור דבר תורה, היא דווקא באופן שבו האיסור הוא על המעשה, וכגון במלאכת שבת (וכדברי הגרא"ג הנ"ל), דסוכ"ס הוא לא עשה מעשה איסור במה שקצץ ב'. אמנם, באיסורים שבהם קי"ל דהאיסור הוא בתוצאה, וכגון בשביעית דבעינן שבת הארץ וליכא, יהיה אסור ריבוי בשיעורין. ושוב הביא דכ"כ בהדיא מרן בעל הקה"י (במכתב הנד' בס' בנין אפרים סי' כה), דליכא פטור ריבוי בשיעורין אלא דווקא במלאכת שבת ויו"ט. וא"כ מצינו תוספת איסור בשביעית על פני יו"ט, דביו"ט שרי ריבוי בשיעורין ובשביעית אסור.

יד) ובאמת יל"ע בעיקר דין תוספת שביעית, אי אמור הוא רק כלפי איסור מלאכה, או"ד אף לגבי כל דיני שביעית. דאי נימא דכל איסורי שביעית נאסרו אף בתוספת שביעית, א"כ שפיר איכא נפק"מ בתוספת שביעית על פני תוספת יו"ט, דירק הנלקט בתוספת שביעית קדוש בקדושת שביעית.

והנראה לענ"ד הקלושה להוכיח דאכן דין

א ובגליון אהלי זרעים (גליון 179, עמ' ט) הובא דנסתפק בזה רבינו הגדול הגרד"ל שליט"א אי גרמא בשביעית פטור או לאו, ונטה לומר דאסור וכנ"ל.

תוספת שביעית עניינו דתחול קדושת שביעית ממש על זמן התוספת. דהנה התוס׳ במו״ק (ג, ב ד״ה יכול) כ׳: ״ואם תאמר, מלקות [בתוספת שביעית] מנלן, והלא לא כתיב בתוספת לאו אלא עשה גרידא, בחריש ובקציר תשבות. איכא למימר דמבחריש ובקציר מפקינן דצריך תוספת, כלומר שהשביעית מתחלת משנה הששית, וכל דין שביעית יהיה לששית, דהכי קאמר רחמנא, דשביעית מתחלת קודם שנת שביעית, וא״כ הוא כשביעית״.

הרי קמ״ל בהדיא דגדר תוספת שביעית הוא דקדושת שביעית נכנסת לתוך השנה השישית, וא״כ נראה פשוט דדין התוספת הוא אף לכל ענייני שביעית, ופירות הנלקטים בתוספת שביעית אסורים בקדושת שביעית.

טו) ואם כנים הדברים, י״ל עוד נפק״מ בזה, דאי נימא כנ״ל דדין תוספת שביעית נוהג אף בכל דיני שביעית, א״כ הוא הדין דיהיה צריך להפקיר שדהו כבר מזמן התוספת.

אלא דשוב ראיתי שהמקדש דוד (נט, ו) כ׳ בהדיא דלא כדברינו, דאין קדושת שביעית בתוספת שביעית, ואין דין תוספת שביעית אלא איסור מלאכה מיוחד דנאסר על האדם לעבוד שדהו בתוספת שביעית ותו לא מידי. והוכיח כן מדברי התוס׳ בראש השנה (י, ב ד״ה שלושים) שכ׳ דאין איסור לנטוע קודם זמן התוספת כדי שייקלט בזמן התוספת. ואולי התוס׳ שכ׳ דאיכא תוספת שביעית פורתא אזלי בתר שיטתייהו בדף הקודם, דתוספת שביעית עניינה שנכנסת קדושת שביעית בתוך שנה השישית.

וכד אתינן להכי יש לי מקום עיון, דאי נימא דאכן מפקיר אדם שדהו אף בתוך זמן התוספת, א״כ אזלא ליה מה שרצינו לבאר דלשי׳ הערל״נ הזורע כלאי הכרם בתוספת שביעית חייב, דהא אין אדם אוסר דבר שאינו שלו. אמנם באמת כבר יסד הקהלות יעקב (זרעים ז, ב), דאין כלאים נאסרים בשביעית אלא לאחרים, אך למי שזרע אסורים, עי״ש.

תספורת לקטן במהלך ימי הספירה

לידידי עוז הגאון הגדול, מזכה הרבים, ר׳ **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט״א, השלו׳ והברכה.

קיבלתי שאלתכם הנפלאה בעניין קטן אשר אביו מעוניין לספר אותו על ציון הרשב״י במירון, כפי המנהג הידוע, ואולם בשל המלחמה חושש כי לא יוכל להגיע אל הציון ביום ל״ג בעומר, ועל כן הוא מעוניין לנסוע כבר כעת, תוך ימי הספירה, ולגזוז מעט שערות מבנו, אי שרי הדבר או לאו.

ובאמת לעניין הלכה למעשה קטונתי מלהורות, ורק אכתוב כאן את אשר עלה ברעיוני.

דהנה, ראשית כל שומה עלינו לעיין בקטן דעלמא אשר רוצה אביו לספרו לאיזו סיבה שהיא במהלך ימי הספירה, אי שרי או אסור. דהנה, הש״ך (יו״ד סי׳ שמ בנקודות הכסף ס״ק כז) פסק דאבילות כלל איננה נוהגת בקטן, ודלא כהט״ז שם. וכ״כ בדגול מרבבה

(שם), ובחכמת אדם (כלל קנה, יז). ולפי"ז לכאו' נראה פשוט דאף אבילות על תלמידי רבי עקיבא אינה נוהגת בקטן ושרי לו להסתפר.

וראיתי שכן פסק הלכה למעשה בשו"ת אור לציון (ח"ג פי"ז תשובה ג), דשרי לגלח קטן בספירה משום דאין אבילות נוהגת בקטן. ובוודאי אינני ראוי לעמוד במקום גדולים, ומי יהין לבוא אחר האריז החי, אך לענ"ד הקלושה יש לשדות בה נרגא. דהנה בשו"ע (או"ח תקנא, יד) פסק דאסור לגדולים לספר קטנים בשבוע שחל בו תשעה באב. ובמג"א שם (ס"ק לח) ביאר, דאע"פ שאין אבילות לקטן, מ"מ במקום אבילות דרבים מחמרינן יותר. ולפי"ז נראה פשוט דמיתת תלמידי רע"ק אין לך אבילות דרבים גדולה מזו.

והנה, בשו"ע (או"ח תקלא, ו) פסק שמותר לגלח קטן במועד. ובמג"א שם (ס"ק ח) ביאר דהיינו דווקא קטן שיש לו הרבה שערות ומצטער עי"ז. והנה, בביאור הלכה (תצג, ב) פסק דכל המותרים להסתפר בחולו של מועד, מותרים נמי להסתפר בספירת העומר. ולפי"ז נראה דיהיה מותר לספר קטן תוך ימי הספירה רק אם מצטער ע" שערותיו. וראיתי שכן הובא משמיה דהגרי"ש אלישיב (הלכות חג בחג, ספירת העומר, עמ' עח בהערה).

וראיתי בס' עיטורי מרדכי (ספירת העומר, עמ' שצג הערה כג) שהביא בשם הגאון ר' משה שאול קליין שליט"א דאין כוונת הביאור הלכה לומר דשרי לספר קטן במועד, אלא דווקא היוצא מבית האסורים וכדו' הם מותרים לספר במועד. וכן הורה למעשה דהמנהג הוא שלא לספר קטן במועד.

ונראה לענ"ד לבאר החילוק שבין תספורת במועד לבין ספירת העומר לעניין קטן, דהנה הטעם שאסרו תספורת במועד הוא כדי שלא יכנס לרגל כשהוא מנוול. וא"כ נראה דבקטן לא שייך זה, דתספורתו על אביו היא. ומה דאסור לדעת המג"א כאשר אינו מצטער, הוא משום קנס על אביו כדי שלא יכניס בנו לרגל כשהוא מנוול. אך כאשר הבן מצטער ליתא לאיסור זה. אך סברא זו לכאורה איננה שייכת כלל בספירת העומר, שבה חייבים בצורה שווה גדולים וקטנים.

אך הנה מצינו (שו"ע או"ח תקנא, יד) דהותר לספק קטנים בשלושת השבועות, ואסור רק בשבוע שחל בו תשעה באב (ועיין משנ"ב שם ס"ק פב). ובוודאי אין האבילות על תלמידי רע"ק חמורה מהאבילות על בית המקדש, וא"כ לכאו' כשם שהותר לספר קטנים בשלושת השבועות ה"נ הותר בספירת העומר. ויש לדחות, דספירת העומר הוא מנהג קדום מאוד, וא"כ שמא חמור משלושת השבועות שאינו אלא חומרא. והא קחזינן דבשבוע שחל בו אף לקטנים אסור להסתפר.

אך הנה אמרתי לפשוט הספק ממקום אחר, דהנה בשיעורי שבט הלוי על הל' נדה (עמ' שכט) כ' דנשים בנות אשכנז הנוהגות לקצוץ שערן קודם הטבילה מותרות לעשות כן אף בספירת העומר[א]. ומצאתי בשפע חיים (מכתבי תורה ח"ה מכתב שנז-שנח) שביאר דאם כוונתה להסתפר הוא לשם מנהג ישראל א"כ הוי בכלל שומר מצווה לא ידע דבר רע. ושוב מצאתי שכ"כ בשלמי תודה (תפילה, עמ' קצט) דשרי כיוון דהוי מנהג של מצווה.

ועד"ז כ' סב רעייתי בספר אבני ישפה (ח"א סי' צט) דשרי לאשה בת אשכנז לספר שער היוצא מחוץ לכיסוי הראש, ונראה דהוא מהטעם הנ"ל דכיוון שנעשה לצורך מצווה

א נשים בנות ספרד לא מיבעי, דמותרות להסתפר בימי העומר, ואכמ"ל.

שרי (ועיין באגרות משה יו"ד ח"ב סי' קלז).

וה"נ יש לומר הכא, דרוצה לספר את בנו על ציון הרשב"י משום מנהג ישראל. אמנם, בכה"ג י"ל דיכול לקיים מנהג ישראל באופ"א ע"י שיקח את בנו ויגלחנו על קבר צדיק אחר כגון קבר שמעון הצדיק וקבר שמואל הנביא. או שיספר את בנו על קבר רשב"י לאחר ל"ג בעומר.

ולפי כל הנ"ל היה נראה לכאורה לאסור לאב הרוצה לספר את בנו קודם ל"ג בעומר אא"כ הוא מקום צורך לקטן. האמנם, שוב מצאתי בזה דברים מפורשים בס' הליכות חג בחג (עמ' עח-עט ובהערה) שהביא בשם הגרי"ש אלישיב, דהתגלחת שעושים לקטנים היא מצווה גדולה, ואף יש שהתירו לספר הקטנים בחול המועד. ואמנם להלכה לא קיימינן כן ואכמ"ל, מ"מ נראה מכאן גודל מעלת התספורת שעושים לקטן. וכן מצינו שהאריז"ל סיפר את בנו בל"ג בעומר במירון אע"פ שכידוע שיטתו היא דאין להסתפר עד שבועות. וא"כ יש להקל לספר הקטן אף במהלך ימי הספירה.

ושוב מצאתי בשפע חיים שם שכ' דקטן שנעשה בן ג' שנים יכול לספרו תוך ימי הספירה. האמנם, נראה מדבריו דהוא דווקא אם זה הוא יום לידתו של הקטן, אך באופ"א לו. אמנם, מה שמצינו בקדמונים שהתירו לגלח הקטן בחוה"מ הוא אף שלא בגיל ג"ש. וגם האריז"ל לא מצינו שגילח דווקא בג"ש. ובאמת המנהג לגלח דווקא בגיל ג"ש הוא מאוחר ואינו שייך לעצם המנהג לעשות שמחה ביום שבו מגלח את הקטן ואכמ"ל. ושו"ר בשו"ת אפרקסתא דעניא (סי' קסא), דנראה מדבריו דאף מי שנעשה בן ג"ש במהלך ימי הספירה אין לו להסתפר עד ל"ג בעומר.

ולסיכום נראה דהרוצה לספר את בנו קודם ל"ג בעומר, יש לו על מי לסמוך. אי כשיטת האור לציון דכלל אין איסור לספר קטן בספירת העומר, אי כשיטת הגריש"א דיש איסור אך שרי לצורך תספורת הקטן. אך בנידו"ד הלא אין האב רוצה לגלח את בנו כפי המנהג הידוע, אלא רק לגזוז איזה שערות, ולאחר המועד להשלים התגלחת.

ובאמת אינני יודע איזה עניין מקווה האב להרוויח בכך שיגזוז קצת משערות בנו קודם ל"ג בעומר על ציון הרשב"י. דממה נפשך, אם רוצה לגלח דווקא בל"ג בעומר, יעשה כן על ציון צדיק אחר. ואם רוצה לגלח דווקא על ציון הרשב"י, אם כן יגלח את בנו לאחר ל"ג בעומר. ואם יש את נפשו לסמוך על דעת המתירים שהובאה לעיל, יספר את בנו קודם ל"ג בעומר על הציון. אך לגזוז איזה שערות ולהשאיר השאר, מה ירוויח בזה? וע"כ נראה דאין היתר כלל לגזוז מקצת שערות קודם ל"ג בעומר (אם לא לשיטת האור לציון דכלל אין איסור לספר קטנים בספירה).

אך יש עמי מקום לפלפל, דשמא אם גוזז איזה קווצות שער כלל איננו נחשב בכך כמי שמספר את בנו. והלא אין כאן תספורת, ואין מראהו של הבן משתנה עי"ז, ואינו אלא כתולש שערות בעלמא. ושמא כה"ג כלל לא חשיב תספורת ושרי, וצ"ע.

ביקרא דאורייתא מרובה
אברהם דוד ברנד
אופקים

הרב אהרן גבאי
מח"ס 'רינת אהרן' ושא"ס

מה הם י"ב שערי התפלה שעליהם דיבר האר"י?

א**רבי** חיים ויטאל, תלמיד הגדול של רבינו האר"י, כתב בספר שער הכוונות, וזה לשונו:

"**ואמנם**, בעיקרי המנהגים עצמם, שיש הפרשים רבים ושינויים רבים בענין נוסח התפילות בעצמם, חוץ מענין הפזמונים והפיוטים הנוספים בתוך התפילות, אלא בנוסח הברכות והתפילות עצמם יש שינויים רבים בין סידורי התפילות, בין מנהג ספרד, ובין מנהג קאטלוניא, ובין מנהג אשכנז, וכיוצא בזה. הנה בענין הזה אמר לי מורי ז"ל שיש ברקיע י"ב חלונות כנגד י"ב שבטים, וכל שבט ושבט עולה תפילתו דרך שער אחד מיוחד לו, והם סוד י"ב שערים הנזכרים בסוף יחזקאל. והנה אין ספק כי אם תפילות כל השבטים היו שוות, לא היה צורך לי"ב חלונות ושערים, וכל שער יש לו דרך בפני עצמו, אלא ודאי מוכרח הוא שכיון שתפילותיהם משונות, לכן צריכים שערים מיוחדים לכל שבט ושבט, כי כפי שורש ומקור נשמות השבט ההוא, כך צריך להיות סדר תפילתו, ולכן ראוי לכל אחד ואחד להחזיק כמנהג סדר תפילתו כמנהג אבותיו, לפי שאין אתנו יודע מי הוא משבט זה, ומי הוא משבט זה, וכיון שאבותיו החזיקו במנהג ההוא, אולי הוא מן השבט ההוא הראוי לו אותו המנהג, ועתה בא לבטלו, ואין תפילתו עולה למעלה אם לא בדרך הסדר ההוא אבל צריך שתדע, שאין זה אלא בענין תיבות משונות באמצע התפלות, וכיוצא ב, כגון אם להקדים הודו קודם ברוך שאמר או אחר כך, וכיוצא, אבל מה שהוא מיוסד על פי דין המפורש בתלמוד זהו דבר השוה לכל נפש ואין חילוק ביניהם כלל בכל השבטים".

והנה ידועים כיום בספריות השונות מחזורים וסידורים תפילה רבים, הנושאים שמות רבים של מנהגים עד אין קץ, ובשנת תשפ"ב פירסמתי בס"ד מאמר על מיפוי נוסחי התפילה השונים, ושם נסיתי לעשות סדר בכל הבלגן הגדול, ולחלק הנוסחים בחלוקה מסודרת ונכונה[ב], ולתועלת הקוראים

---

* מאמר זה יהיה לעילוי נשמתו הטהורה של ידידנו אהובנו הרב **יוסף חיים אליעזר** למשפחת **בן יעקב**, שנסתלק מעמנו בפתאומיות ביום ז"ך אייר תשפ"ו. הרב הנזכר בין יתר פעליו הרבים למען הציבור, ניהל את בית הכנסת האמצעי בקויתי ה' ודאג לשגשוגו ופריחתו בכל כחו ואונו והכל במאור פנים ובשמחה ולשם שמים. כבוד בית הכנסת והתפלה היה חשוב מאוד בעיניו ולכן מתאים מאוד מאמר זה על שערי התפלה להיות לעילוי נשמתו, ובפרט לפי מה ששמענו בהספדים מבנו שליט"א, שאביו הקפיד מאוד בביתו לכבד את כל עדות ישראל השונות, ועמד על המשמר בביתו שלא ידברו ח"ו סרה בשום עדה - שכל ישראל מכוונים ליבם לאביהם שבשמים. תנצב"ה אמן.

א מאמר זה נדפס תחילה כמכתב בסוף מאמרו של רבי יוסף חיים מזרחי שליט"א, בקובץ בית אהרן וישראל גליון רמ אב-אלול תשפה, עמ' קלז-קלח, וכאן בא בנוסח חדש מורחב ומעודכן [דרך אגב יש לי הקטן כמה וכמה הערות והשגות על מאמרו של הרב מזרחי שם, אך אין זמני בידי לערוך הדברים כדבעי, וגם איני רואה צורך כל כך לחזור ולכתוב על דברים שכבר ביארתים היטב בעבר, ולפיכך רק אעיר בקצרה למה שהעיר שם בשולי המכתב על נוסח האר"י, שכבר ביארתי שיטתי בזה בקצרה במאמר המיפוי, הנזכר בהערה הבאה, עמ' 172 הע' 42, וכן באריכות במאמר: 'עוד בענין נוסח יי מלכותיה (קאים) לעלם ולעלמי עלמיא – תגובה לתגובה ומילואים', בית אהרן וישראל, גליון קצ"ח, אב אלול תשע"ח, עמ' קמג-קמו, ושם התייחסתי לרוב המקורות בדברי מהרח"ו שהביא הרב מזרחי כראיה לשיטתו, וביארתים היטב גם לשיטתי, ודיי בהערה זו ותן לחכם ויחכם עוד].

ב 'מיפוי נוסחי התפלה, המעין, 242, תמוז תשפ"ב, עמ' 156-184, להלן אכתוב בקיצור "מאמר המיפוי".

אני מעתיק כאן את מה שכתבתי בסיכום מאמרי[ג].

וזה לשוני שם:

נמצאים בידינו 10 "נוסחי יסוד" של נוסח התפילה בעדות ישראל (מלבד נוסח ארץ ישראל הקדום, המתחלק לפחות לשלשה תתי-נוסח): אשכנז, ספרד, פרובנס, רומא, ביזנטיון (המתחלק לחמשה תתי-נוסח: רומאניה, אפוליה, קורפו קדום, סיציליה וקנדיא, וחלק מהם ספגו השפעות מנוסחים נוספים וכמתואר בסמוך), צפון אפריקה (המתחלק לארבעה תתי נוסח: המערביים שבסיציליה, מרוקו, מצרים הקדמון, וקצנטינה שבאלג'יר), פרס, סוריה (ארם צובה-דמשק), מצרים הארוך, תימן הקדום. כמו כן נמצאים בידינו עוד ארבעה סידורים שנערכו ע"י חכמים קדומים: רב עמרם גאון, רב סעדיה גאון (ונוסחו התקבל ב"מצרים הקצר"), רבי שלמה בר נתן, ורמב"ם (ונוסחו התקבל בתימן בלדי ובסין). שאר הנוסחים הם הרכבות של נוסחים אלו: נוסח צרפת הוא הרכבה של נוסחי אשכנז ופרובנס; קטלוניה – הרכבת ספרד ופרובנס; אלג'יר – קטלוניה וספרדי המודפס; ארגוניה – קטלוניה וספרד; הענף המקוצר של מצרים הארוך – מצרים הקצר ומצרים הארוך; קנדיא – ביזנטיון וצרפת; קורפו המאוחר – קורפו הקדום וספרדי המודפס ורומאניה המודפס; סיציליה – ביזנטיון ורומא וצפון אפריקה; כפא – רומאניה ופרס; תימן שאמי – ספרדי המודפס ותימן בלדי; נוסחי החסידים – אשכנז וספרדי המודפס.

לאחר פירסום המאמר הנ"ל, נשאלתי מהרב יוסף חיים מזרחי שליט"א מו"ל סידור עוד יוסף חי, מה הם י"ב הנוסחים העיקריים המתאימים להיות י"ב שערי התפלה שהזכיר האר"י. ועומק השאלה, שלכאורה יש הרבה יותר מי"ב נוסחים שונים[ד].

ולאחר עיון רב, נראה לי להציע שראוי למנות לי"ב הנוסחים רק נוסחים יסודיים ולא נוסחים מורכבים, שאם לא כן יש הרבה יותר מי"ב נוסחים[ה]. כמו כן לענ"ד אין למנות כלל את נוסחי ארץ ישראל הקדמונים, מכיון שרוב נוסחם תואם לזמן המקדש[ו], ומן

ג נוסח הסיכום דלהלן, הינו עדכני ומדוייק, וכפי שעתיד להופיע בנוסח מאמר המיפוי שיופיע בראש ספרי העתידי "י"ב שערי תפילה", שעתיד לצאת לאור עולם במהלך חורף תשפ"ז בס"ד.

ד מובן שאין כאן ניסיון להסביר לאיזה נוסחים האר"י עצמו התכוון, ואיזה נוסחים הוא הכיר או לא הכיר. כל השאלה הזאת לא רלוונטית כי האר"י עצמו לא כתב בשום מקום שאנחנו יודעים מה הם י"ב שערים, ואדרבה משמע מדבריו שאין אנו יודעים, ורק הוכיח מפסוקי יחזקאל שיש בחינה של חלוקת הנוסחים לי"ב נוסחים. עיקר השאלה הנידונת כאן הינה, איזה נוסחים מתאימים לימנות כשער נפרד, ואיך ניתן לחלק את מכלול הנוסחים שבידינו לי"ב שערים דייקא.

ה ואין להקשות על זה ממה שמנה רבינו האר"י את נוסח קטלוניה, אף שהוא מורכב מפרובנס וספרד, מכיון שסוף סוף רוב נוסח קטלוניה הוא כנוסח פרובנס, וא"כ הוא שער לעצמו יחד עם בני פרובנס. ועיקר כוונת האר"י לומר שאינו בשער אחד עם בני ספרד, והרי האר"י לא הזכיר נוסח פרובנס ודוק.

ו ועיין עוד במאמרי: 'ביאור כללי להבדלים שבין תפילות שבת לתפילות החול', ירחון האוצר, גליון המאה (אדר תשפ"ה), עמ' רצט הע' ב, ועמ' ש ד"ה ולגבי, שהבאתי דוגמאות רבות של שינויי נוסח בין בני ארץ ישראל לבני בבל, שלפום ריהטא אינם קשורים כלל לחורבן, אך בעיון מעמיק רואים ברור שהם קשורים למצב החרבן. ונקווה שבקרוב ממש יפתחו שערי התפלה העתיקים של נוסח ארץ ישראל, על ידי בניית בית קדשנו ותפארתנו במהרה בימינו. ואמרתי בדרך צחות שלפי האמור יומתק מאד הנוסח המיוחד לברכת העבודה של תפילות שבת המתועד בנוסח המערביים שבסיציליה ומצרים הקדמון: "**שערי ציון מהרה יפתחו, יומם ולילה לא יסגרו, וחדשם כימי קדם סלה**", והיינו שבברכה זו העוסקת בקיבול תפילות ישראל, מבקשים שיפתחו שוב שערי התפלה של נוסח ארץ ישראל שנסגרו בזמן החרבן ונחזיר עטרה ליושנה (והדברים עולים בקנה אחד עם מה שביארתי במאמרי בירחון האוצר הנ"ל, שבתפלות שבת דייקא נוסחי התפילה בכללות מתאימים יותר לזמן המקדש עיי"ש).

החורבן ננעלו שערים אלו (ולכן לאט לאט בטלו, עד שבטלו לגמרי), ולכן יש למנות רק את הנוסחים בתוך נוסחי בבל, שכולנו הולכים לאורם[ז].

כמו כן לכאורה אין למנות את נוסח סידור רבי שלמה בר נתן לנוסח נפרד מצירוף שתי סיבות: **א'** זהו נוסח של חכם פרטי, שלא מצאנו קהילה שלימה שנהגה כך בפועל הלכה למעשה[ח], **ב'** כמעט כל הנוסח שם הוא רק מעין פשרה בין נוסח רב סעדיה גאון לנוסח ארם צובה-דמשק, וא"כ יש להחשיבו מעין נוסח מורכב (אף שהורכב בידי חכם גדול ולא סתם הרכבת שני נוסחים).

אבל כן יש למנות את נוסח רב סעדיה גאון מאחר ורוב יהודי מצרים נהגו כנוסחו הלכה למעשה, וכן יש למנות את נוסח הרמב"ם שיהודי תימן וסין הלכו לאורו. וגם את נוסח רב עמרם גאון יש למנות אף שלא ידוע על קהילה שהלכה לאורו, מכל מקום הוא מייצג נוסח גאוני סורא ואינו נוסח מורכב, ועוד שספר זה היה מצוי אצל רוב חכמי ישראל, ובמשך הדורות הכריעו על פיו ספיקות בנוסחי התפלות.

כמו כן בפשטות יש למנות לאחד את מצרים הארוך יחד עם ארם צובה-דמשק הדומים לו.

ומעתה נותרו בידינו י"ב נוסחים בדקדוק: רב עמרם גאון, רב סעדיה גאון (ומצרים הקצר) רמב"ם (ותימן), ספרדים, אשכנז (וצרפת), פרובנס (וקטלוניה), רומא, ביזנטיון (וכפא), צפון אפריקה, ארם צובה-דמשק-מצרים הארוך, פרס, ותימן הקדום.

הרב דוד מונק הוסיף שבפסוקים בספר יחזקאל (פרק מח פסוקים לא-לד) י"ב השערים מחולקים במפורש שלושה שערים לכל צד מצדדי העיר, וא"כ גם לעניין נוסח התפילה ראוי לחלק את י"ב השערים לארבע מחלקות. עכ"ד. וניתן להציע לחלקם באופן הבא: **נוסחי אירופה:** ספרד אשכנז ופרובנס. **נוסחי הבלקן וצפון אפריקה:** רומא רומאניה וצפון אפריקה. **נוסחים מזרחיים מורחבים:** פרס ארם צובה ותימן הקדום. **נוסחי החכמים הקדמונים:** רב עמרם גאון רב סעדיה גאון ורמב"ם.

יש לציין כי דעת גדולי החסידות שישנו "שער הכולל" בנוסף לי"ב השערים[ט], בעבר היה לי הדבר פלא שאין לכך רמז בכתבי

ז חשוב להדגיש שנוסחים שמתאימים ביסודם לזמן החורבן, ניתן למנותם אף אם בפועל כבר הקהילות שלהם בטלו (או שעברו אותם קהילות להתפלל בנוסח אחר), והסיבה שאינני מונה את נוסחי א"י אינה משום שבטלו מתפלליהם, אלא כפי שביארתי למעלה, שהם ביסודם אינם שייכים אלא לזמן המקדש,

ח אם כי היו יחידים במקומות שונים שכנראה התפללו בנוסח רבי שלמה בר נתן, לפחות באופן חלקי. שכן מצאנו ב"סידור פוסטאט" של בני קהילת ארץ ישראל במצרים המאוחרת, שקטעים רבים שם לקוחים תיבה בתיבה מנוסח רבי שלמה בר נתן, וכן מצאנו תפסיר תפילה המיוסד על נוסח רבי שלמה בר נתן (עיין במאמרו של הרב זייבלד "פירוש התפילה המיוחס לרס"ג", ישורון לז, אלול תשע"ז, עמ' לא-פה), וכן מצאנו קטעי גניזה רבים שיש בהם חלקים מעמידה לחול בנוסח רבינו, וסביר להניח שלפחות מקצתם לא נעשו כחלק מהעתקת כל הסידור, אלא רק את העמידה, הרי שהיו אנשים שהתפללו בנוסח רבי שלמה בר נתן. ומלבד זאת יתכן שהיו עוד רבים שהתפללו בנוסח רבי שלמה בר נתן ישירות מתוך עותקי סידור רבי שלמה בר נתן הרבים.

ט המגיד ממעזריטש (המקור העיקרי לענין "שער הכולל", וכמבואר בהערה י), הביא מקור לקיום י"ג שערים, מהמשנה בשקלים פרק ו משנה א ומשנה ג שהיה במקדש י"ג השתחוויות כנגד י"ג השערים שבמקדש, ובפסוקים ביחזקאל פרק מח מבואר שלכל שבט ושבט יהיה שער נפרד בשערי ירושלים, וידוע שלעתיד לבוא קדושת ירושלים תהיה כקדושת המקדש, וא"כ כשם ששערי ירושלים שלעתיד לבוא מפורש שהם מתחלקים לכל שבט ושבט, כמו כן י"ג שערי המקדש הם מתחלקים לכל שבט ושבט. ובזוהר פרשת בשלח דף נט ע"ב מבואר שבית המקדש של מטה מכוון כנגד בית המקדש של מעלה, וא"כ נמצא שיש לבית המקדש של מעלה גם כן שער לכל שבט, וכנגדן היו י"ג השתחוויות שהן המשכות

האר"י, ואם רבי לא שנאה רבי חייא מנין לו. אך אחר שנים ראיתי שניתן ליישב זאת על פי יסוד שכתב הרב לייב מינצברג שבדרך כלל מצינו שהמספר י"ב הולך יד ביד עם המספר י"ג (כמו בחדשי השנה, ובשבטי ישראל, וכן גיל מצוות בבן י"ג שנה ובבת י"ב שנה) עיין בספר בן מלך בראשית במאמר "המספרים בתורה – פיענוח עומק ענינם" עמ' קעה עיי"ש. ועל פי דבריו יש בהחלט מקום להבין שגם כאן אם לימדנו האריז"ל שיש י"ב שערי תפלה ממילא מונח בדבריו שיש גם שער י"ג שהוא בחינת שער כולל[א] [ומכל מקום גם אם נקבל את החידוש של עיקר מציאות "שער הכולל" בדעת האר"י, מכל מקום להלכה ולמעשה, הורה האר"י שכל אחד יתפלל מספק בנוסח אבותיו, ולא הורה להתפלל בנוסח "שער הכולל", וא"כ **לפחות** לגבי פרט זה יש מחלוקת בין האר"י לבין חכמי החסידות, שלדעת האר"י עדיף להתפלל בנוסח אבותיו כי יש צד שזה השער שלו, וזה עדיף מאשר להתפלל בנוסח "שער הכולל" ודוק].

ואם נקבל הנחה זו של מציאות שער נוסף בשם "שער הכולל", נצטרך להחשיב נוסח נוסף מלבד י"ב הנוסחים הנזכרים, ויש לכך כמה אפשרויות: או למנות את נוסח רבי שלמה בר נתן, או את נוסח מצרים הארוך שאינו זהה לגמרי לארם צובה-דמשק, או את נוסח אפגניסטן הדומה לפרס אך לא זהה לו ואכמ"ל[ב].

כנודע בכתבי האר"י בעניין כוונת העבודה דף נט סוף ע"ב. ואף שביחזקאל מפורש שיש י"ב שערים לירושלים העתידה ולא י"ג, אין בכך קושיה, מכיוון שכל מטרת שער הי"ג הוא למי שאין מכיר את שבטו, ולעתיד לבוא כולם יכירו שבטם, ולכן אז לא יהיה אלא י"ב שערים, אבל בזמן בית שני היה באמת בבית המקדש י"ג שערים וכמפורש במשנה בשקלים הנ"ל. ע"כ תורף דברי המגיד ממעזריטש.

העירוני שאפשר ליישב בדרך נוספת למה בפסוקים ביחזקאל יש רק י"ב שערים בירושלים, שהרי בפסוקי יחזקאל (פרק מח) גם מבואר שנחלקה הארץ לי"ג חלקים, וחלק הי"ג למקדש והכהנים והלויים והנשיא, והוא באמצע. וא"כ יתכן שאף שבשערים לא נזכרו אלא י"ב, מ"מ השערים הם להכניס למקדש את תפילות י"ב החלקים שמחוץ למקדש ודוק.

י חשוב לציין שהרב מינצברג לא הזכיר בדבריו כלל את נידוננו, ולא בא בדבריו "ליישב בדוחק" איזה קושיה, אלא כתב שם את דבריו, בתוך כדי מאמר גדול שמבאר באריכות ובשיטתיות מופלאה את כל תורת המספרים, עיי"ש ותרווה נחת.

יא במבוא לספר תפילת חיים -בירור נוסח האר"י ז"ל, עמ' 108-38, האריך מאד בנושא של שער הכולל, והאם נוסח האר"י הוא נוסח שער הכולל או רק תיקון נוסח הספרדים, וסיכם לנכון דעת כל החכמים השונים בזה, ודן בדבריהם בטוב טעם ודעת. מתוך דבריו שם עולה שענין שער י"ג או שער הכולל לא נזכר במפורש בשום מקום בכתבי האר"י ותלמידיו, והחכם הראשון שכתב במפורש שיש שער י"ג שהוא שער כולל, הוא רבי דוב בער "המגיד ממעזריטש" תלמידו וממלא מקומו של הבעל שם טוב (בספר לקוטי אמרים סימן קמא, מגיד דבריו ליעקב מהדורת מוסדות תולדות אברהם יצחק ירושלים תשל"א דף מג, ונדפס לראשונה בשנת תקמ"א, והובאו דבריו בהרחבה לעיל הע' ט).

ושם עמ' 50, נדחק טובא ליישב את דברי המגיד ממעזריטש שהזכיר י"ג שערים עם דברי האר"י שהזכיר רק י"ב שערים, אבל העיקר כמו שכתבתי למעלה שיתכן שקושיה מעיקרא ליתא כי לכל י"ב יש י"ג [ואת חטאי אני מזכיר היום, שבצעירותי, ילדות הייתה בי, ובהזדמנויות שונות, בשיחות עם חברים מקשיבים, זלזלתי מאוד בכל ענין "שער הכולל", והייתי מכנה אותו "המצאה חסידית בניגוד לדברי האר"י המפורשים", וכהנה וכהנה, והייתי בטוח שהקושיה כאן נגד דבריהם היא קושיה פשוטה וחלוטה דלית נגר ובר נגר דלפריקנה, והנה כאמור אחר שנים התברר שכנראה קושיה מעיקרא ליתא, והיה חסר לי ידיעה אחת בתורת המספרים, ומכאן ניקח מוסר לעצמנו להכיר את מקומינו, וכתבתי כל זה למען יהיה תשובת המשקל בידי, והשם הטוב יכפר בעדי].

יב ויש גם אפשרות להכניס שני נוסחים מתוך הנוסחים הנזכרים לעיל, ומאידך לא למנות את נוסח ביזנטיון בין הנוסחים היסודיים, וזאת לפי מה שהוכחתי בספרי העתידי י"ב שערי תפילה שער יא פרק ד באריכות, שלמעשה נוסח ביזנטיון המקורי מורכב מנוסחי רומא-צפון אפריקה-פרס, ועל כל פנים מכיוון שמדובר בהרכבה קדומה מאד, וגם אין זו הרכבה רגילה משני נוסחים אלא הרכבה מסובכת משלושה נוסחים, ובנוסף בני רומאניה הקדמונים הוסיפו שינויים נוספים מדילייהו (ולעיתים אף שימרו שרידים מנוסח ארץ ישראל הקדמון), ואף לאחר מכן נוסח זה חזר והתפצל למספר ענפי נוסח, לכן לענ"ד עדיין ניתן להגדיר את נוסח רומאניה כנוסח יסודי לעצמו (ומסתבר שגם שאר הנוסחים היסודיים, הם

אלא שלגבי הקביעה איזה נוסח מתוך י"ג הנוסחים ראוי להיחשב השער הכולל, הנה לדעת גדולי החסידות עצמם, השער הכולל הוא "נוסח האר"י", וזאת לפי מה שסברו בזמנם שנוסח האר"י הוא נוסח לעצמו הבלול מנוסח אשכנז וספרד (וכפי שבאמת היה המצב ב"סידורי האר"י" אשר היו נפוצים באירופה), אבל כיום אנו יודעים שאין נוסח האר"י נוסח לעצמו אלא רק תיקונים מעטים בתוך הנוסח הספרדי (וכמבואר במאמר המיפוי הע' 42), וממילא חזרה וניעורה השאלה מהו "שער הכולל"[יג]. ולענ"ד ראוי להציע כשער הכולל את הנוסח שחידשו הרמב"ם, וכלל ובלל סולת נקייה מתוך מכלול נוסחי התפלה השונים, שרובם היו פרוסים לנגד עיניו (וכמבואר במאמר המיפוי עמ' 162-163), ויש לו גם מעלת "הלכתא כבתראי"[יד].

וכמובן שכל זה בגדר הצעה בעלמא, ואין לי ידיעה אמתית בנושאים אלו.



בסופו של דבר הרכבות קדומות מאד, אלא שאין בידינו לשחזר את סדר הרכבתם). כמו כן בכל החשבונות לעיל ניתן לטעון שיש לחשב את נוסח תימן הקדום ופרס לאחד, כי הם קרובים זה לזה, אך אין בידינו את נוסח תימן הקדום בשלימות, וגם ממה שיש בידינו ניכר שלא מדובר בשני נוסחים זהים, ולכן לעת עתה ניתן להחשיבם לשניים נפרדים.

יג אמנם ניתן ליישב את דעת גדולי החסידות, ולהחשיב בדוחק את הנוסח **הספרדי** המתוקן על ידי האר"י לנוסח "שער הכולל", מכיוון שהאר"י ביסס את נוסחו על הנוסח הספרדי של ימיו שהוא הנוסח הספרדי הענף המורחב, וכפי שכבר כתבתי במבוא לנוסח הספרדים ('תפילת שמונה עשרה לפי נוסח קהילות הספרדים על פי חמשים מקורות [חלק א]', מנורה בדרום, גליון נ, אב תשפ"ג, עמ' צט, ויודפס שוב במהדורה עדכנית בספר י"ב שערי תפילה), שהנוסח של הענף הספרדי המורחב שונה במקצת מן הנוסח הספרדי הקדום, בזה שבנוסח הספרדי המאוחר נוספו קטעים ומילים רבים מתוך נוסחים אחרים, ומהם: קטלוניה, ארגוניה, צרפת ואולי גם מרוקו. ואחרי השינויים הנוספים שעשה האר"י על פי מקורות שונים ומגוונים, נמצא שבבחינה מסוימת בנוסח הספרדים יש נציגות לרוב שערי התפלה, ולכן הגם שרובו הגדול והעיקרי הוא לפי הנוסח הספרדי הקדום, מ"מ ניתן בדוחק לכנותו "שער הכולל" [יש"כ להרב דוד מונק על הערה נפלאה זו].

יד ולגבי החלוקה של הי"ב לארבע מחלקות, ניתן ליישבה לפי מה שצדדנו להכניס לתוך הי"ב את רבי שלמה בר נתן ולהוציא לשער הי"ג את הרמב"ם, ויוצא שהחלוקה נשארה על כנה.

הרב גרשון גולד

טוב לומר [ח"ו]

כהמשך למאמרים הקודמים בענין אמירת סדר המעמדות, מאמר זה ג"כ יעסוק בסדר המעמדות.

לימוד משיתא סדרי

לאחר אמירת מעשה בראשית, פ' האזינו, ופרק ממסכת תמיד. סידר בעל המעמדות לימוד מששה סדרים, מכל סדר משנה ובריייתא (או גמ'). לימוד זה משתנה כל יום, באופן שאין לימוד של יום דומה למשנהו.

להלן סדר הלימוד כפי שסודר במעמדות (לפי סדר הש"ס):

לסדר זרעים: ביום הראשון משנת ר' נחוניה בן הקנה בברכות כ"ח, ובריייתא דאמר ר' יוסי פעם אחת וכו' בברכות ג'. ביום שני משנת חייב אדם לברך על הרעה בברכות נ"ד, ובריייתא דפעם אחת גזרה מלכות בברכות ס"א. ביום שלישי משנת כל חותמי ברכות בסוף ברכות, ובריייתא דהלל הזקן אומר בברכות ס"ג. ביום רביעי משנת מי שיש לו חמישים זוז בפאה סופ"ח, ובריייתא כשחלה ר"א בברכות כ"ח. ביום חמישי משנת כל מי שאינו לא חגר בפאה סופ"ח, ובריייתא דמעשה בחסיד אחד בברכות ל"ב. ביום שישי משנת השקיפה ממעון קדשיך במעשר שני פ"ה, ובריייתא דבן זומא בברכות נ"ח. בשבת משנת אלו דברים בפאה פ"א, וגמ' מרגלא בפומיה דר' מאיר בברכות י"ז.

לסדר מועד: ביום ראשון משנת והיה כאשר ירים משה בר"ה כ"ט, ובריייתא דשאלו תלמדיו את ר' נחוניה במגילה כ"ח. ביום שני משנת בא לו אצל פרו ביומא מ"א, ובריייתא דבשלשה דברים בסוכה מ"ט. ביום שלישי משנת בא לו אצל שעיר המשתלח ביומא פרק ו', ובריייתא דמשה תקן להם לישראל בסוף מגילה. ביום רביעי משנת האומר אחטא ואשוב בסוף יומא, ובריייתא דשאל ר"ע במגילה כ"ח. ביום חמישי משנת אין התורם נכנס בשקלים פ"ג, ובריייתא דמי שחלה בשבת ל"ב. ביום שישי משנת לא נאמר באנשי ננוה בתענית פ"ב, ובריייתא דאמר ר' יוסי בשבת קי"ח. בשבת משנת אמר ר"ע בסוף יומא, ובריייתא דאמרו עליו על שמאי בביצה ט"ז.

לסדר נשים: ביום ראשון משנת ר' מאיר אומר בסוף קידושין, ובריייתא דר' נהוראי (שם). ביום שני משנת כל העושה מצוה אחת בקידושין סופ"א, ובריייתא דתנא דבי ר' ישמעאל בכתובות ח'. ביום שלישי משנת האיש מצווה ביבמות סופ"ו, ובריייתא דובנחה יאמר שם דף ס"ג. ביום רביעי משנת הכל מעלין בסוף כתובות, ובריייתא דלעולם ידור אדם שם דף ק"י. ביום חמישי משנת אל ירך לבבכם בסוטה פרק ח', ובריייתא דאשר בנה שם דף מ"ד. ביום שישי משנת גדולה מילה שהיא שקולה כנגד כה"ת בנדרים ל"א,[א] ובריייתא דרבי אומר שם דף ל"ב. בשבת משנת ראב"ע בנדרים סופ"ג, וגמ' דיש זכות וכו' עד

א לפנינו ליתא, אבל כן הגירסא בעין יעקב ובר"ן, רק יש לציין שבע"י הגירסא רבי אומר וכו' ואילו במעמדות הגירסא ר' שמעון אומר וכו'.

מגנא ומצלא בסוטה כ"א.

לסדר נזיקין: ביום ראשון משנת כל ישראל בסנהדרין צ', ובריייתא דהעוסקין במקרא מדה ואינה מדה בב"מ ל"ג. ביום שני משנת ר"ש ב"ר אומר בסוף מכות, ובריייתא דגדולה צדקה בב"ב י'. ביום שלישי משנת ר' חנניה בן עקשיה בסוף מכות, ובריייתא דאמרו עליו על בנימין הצדיק בב"ב י"א. ביום רביעי משנת אמר ר' יהושע בסוף עדיות, ומשנת אמר ר"ש בן חלפתא בסוף עוקצין.[ב] ביום חמישי משנת ר' טרפון באבות פ"ב, ובריייתא דתנא דבי אליהו בסנהדרין צ"ב. ביום שישי משנת לפיכך נברא אדם יחידי בסנהדרין ל"ז, ובריייתא דאדם נברא בע"ש בסנהדרין ל"ח. בשבת משנת ר' יוסי אומר באבות פ"ב, ובריייתא דר' מאיר אומר בסנהדרין ק'.

לסדר קדשים: ביום ראשון משנת לא יטול בסוף חולין, ובריייתא דר' יעקב ג"כ שם. ביום שני משנת נאמר בעולת ראיה בסוף מנחות, ובריייתא דאמר ר"ש בן עזי ג"כ שם. ביום שלישי משנת ר"ש בן עקשיא בסוף קינים, וגמ' דאמר ר"א בחולין פ"ט. ביום רביעי משנת באו ועמדו בסוף תמיד, ובריייתא דחביבין ישראל במנחות מ"ג. ביום חמישי משנת באונס ומפתה בערכין פרק ג', ובריייתא דתנא דבי ר' ישמעאל בערכין ט"ז. ביום שישי משנת לשכת הגזית בסוף מדות, ובריייתא דאמר ר' נתן במנחות מ"ד. בשבת משנת השיר שהלוים היו אומרים בתמיד פ"ז, ובריייתא דהיה ר"מ אומר במנחות מ"ג.

לסדר טהרות: ביום ראשון משנת כל כתבי בידיים פ"ג, ובריייתא דדרש ר' שמלאי בנידה ל'. ביום שני משנת האברים באהלות סופ"א, וגמ' ר"ל משום רשב"מ בנידה מ"ה. ביום שלישי משנת כל הנגעים בנגעים סופ"ב, ובריייתא דשלשה חודשים בנידה ל"א. ביום רביעי משנת לא מצאו משבע בפרה פ"ג, ובריייתא דדרש ריה"ג בנידה ל"א. ביום חמישי משנת מי רביעית בידיים פ"א, ובריייתא דבגד שאבד בו כלאים בנידה ס"א. ביום שישי משנת המים שנפסלו בידיים פ"א ובריייתא דדרש רחב"פ בנידה ל"א. בשבת משנת כוורת דבורים בעוקצין פ"ג, ובריייתא דשלשה שותפין יש באדם בנידה ל"א.

בטעם תקנת סדר הלימוד

בטעם סדר הלימוד שבמעמדות, מפורש בסדר המעמדות עצמו, באמירה שמתחילה ב'עזרא ובי"ד תקנו וכו'', וכך נאמר שם כהקדמה לסדר לימוד: "ועתה בעוונותינו שאין אנו יכולין להקריב קרבן אין לנו אלא להזכיר סדר הקרבנות ואח"כ להשתדל בתלמוד כדי שיהיו כל ימיו של אדם משולשים שליש במקרא שליש במשנה שליש בתלמוד וכל העושה כן מובטח לו שהוא בן עוה"ב ועליו הכתוב אומר והחוט המשולש לא במהרה ינתק". ע"כ.

גם רבינו היעב"ץ בהקדמה למעמדות שבסידורו, כותב לבאר וז"ל, ונראה שלצורך זה נסדר אחר התפילה הסדר שקורין מעמדות כדי לזכות כל אדם שיהיה הן חכם הן טפש הן בעל מו"מ (גם טוב לת"ח בהיותו הדרך ובעת טרדה) יזכו הכל באיזה לימוד של תורה נביאים וכתובים וקצת מהתורה שבע"פ הלכות ואגדות. וזה דבר טוב ומתוקן בודאי. ע"כ.

וצריך להוסיף בזה, מה שהובא במאמר של חודש שבט, שהנה היעב"ץ התקשה על מה מסדר המעמדות קרא לכל הסדר הזה בשם מעמדות, הרי אנשי מעמד לא היה להם

ב אינו מובן מה שהובא מסדר טהרות במקום מסדר נזיקין, וגם תימה שהובאו ב' משניות במקום משנה ובריייתא או גמ', אמנם ע"ז י"ל, דס"ל דאי"ז מנוסח המשנה אלא הוספה על המשנה, יעויין במלאכת שלמה.

סדר זה אלא רק אמירת מעשה בראשית וענין הקרבנות. והובא מר' מרדכי הענא זצ"ל ליישב, שעסק בתורה חשוב כמו קרבנות וחדא ענין הוא הקרבנות והתורה. וכיון שכן, סדרי הלימוד מתנ"ך ושיתא סדרי הם מעמידים את העולם ממש כקרבנות וכמאמר ר"ש ב"נ במנחות ק"י 'כתיב בכל מקום מוקטר מוגש לשמי אמר ר"ש בר נחמני א"ר יונתן אלו ת"ח העוסקים בתורה בכל מקום מעלה אני עליהן כאילו מקטירין ומגישין לשמי. ע"כ עיי"ש עוד.

ולענ"ד כן משמע מנוסח מסדר המעמדות שהובא לעיל, שכתב, שעכשיו שאין לנו קרבנות אין לנו אלא להזכיר סדר הקרבנות ואח"כ להשתדל בתלמוד וכו' כיעויין לעיל. ומשמע שענין הלימוד שייך ג"כ למה שאין לנו עתה קרבנות, ולכאורה הוא ענין אחר. ולהנ"ל שענין הקרבנות והלימוד חדא ניחא.

טענות היעב"ץ על סדר הלימוד שבמעמדות

כפי שהובא במאמרים הקודמים, היעב"ץ בסידורו (בהקדמה למעמדות) כתב ביקורת רבה על סדר המעמדות כפי שנסדר ע"י מסדר המעמדות. ונביא כעת מש"כ להתלונן על סדר הלימוד הנ"ל שסידר בעל המעמדות:

אמר יעקב. לא יכולתי לירד לסוף דעת אותו המסדר [המעמדות] (ולא ידענא מנו, חפשתי ופשפשתי פנקסים וספרים, לא מצאתי מי הוא ומה שמו) וכו' גם דרכיו באגדות ושמועות מהתלמוד שכלל בהן, לא נשמעו, ועקבותיו לא נודעו, מה טעם ברצון אלו יותר מאלו וכו'.

והנה ראיתי המרגלאות[ג] (דסו"פ היה קורא) שבעה במספר[ד] (כשם המרגלא שבעא אלה עיני ה' (זכריה ד,י)) ומכוונת מאוד לדבר יום ביומו, כמו שתבין מדעתך, ויוצאים מהן מוסרין יקרים, ללכת בדרכי מישרים, על כן חלקתים לימי השבוע. ולא על חנם אמרו בהם "מרגלא", לידע שראוי לאדם להיות רגיל בהם ושגורים בפיו ובלבבו לעשותן, ולשמרם כמרגליות טובות מסעדות ומשמחות הלבבות.

ע"פ הדברים האלה, הודענוך מה ראינו על ככה, ומה הגיע אלינו לנטות מסדר זה במקצת, לגרוע ממנו ולעזוב כל העודף, ולהוסיף עליו משניות הלכות ואגדות (ודבר מוסר השכל הנצרכים תמיד, וידיעות אמוניות תוריות) המתייחסות לכל יום, באופן שיהא מסודר כל האפשרי מעין היום, ממקרא משנה גמ' הלכה ואגדה, דבר יום ביומו איש על מקומו. ע"כ.

סדר הלימוד של היעב"ץ

כפי שהובן, היתה ליעב"ץ ביקורת על כך שהלימוד משיתא סדרי אינו בדוקא עם שייכות לימים או דברים הנצרכים שידע אדם קודם לשאר לימודים, ולכן סידר לימוד אחר המתוקן יותר לפי דעתו, אם כי חשוב להדגיש, שלחלק גדול מסדר הלימוד הישן הסכים היעב"ץ והשאירו על מקומו וכמו שיובא בהמשך.

ג כוונתו למימרות שמובאים בברכות יז. בנוסח של מרגלא בפומיה ד... וכו'.

ד הנה יעויי"ש שלשון זה של מרגלא בפומיה וכו' מופיע רק 5 פעמים, אלא שיש להוסיף גם את ר' יוחנן כי הוה מסיים וכו' וכמו שמבואר ממה שהיעב"ץ הביא מימרא זו בתור מרגלא ביום שני. אך צ"ב דאכתי יש לנו רק 6 מרגלאות, ומעיון בסדר הלימוד של היעב"ץ, רואים שהוא החשיב גם את המימרא של גדולה הבטחה וכו', כפי שמבואר ממה שהיעב"ץ הביא מימרא זו בתור מרגלא ביום שישי. אכן צ"ב דבגמ' לא מבואר שזה שייך למרגלאות. אך כנראה שהיעב"ץ הבין כמ"ש הפנ"י שגדולה הבטחה זה ג"כ מרגלא בפומיה דרב, וכ"מ בצל"ח עיי"ש משכ"ב.

והנה המעיין בסדר הלימוד שסידר היעב"ץ, יראה, שיש ימים שמסודר לומר רק ב' עניינים מכל סדר משנה ובברייתא (או גמ'), ויש ימים שסידר כמה עניינים לימוד מכל סדר ולא הסתפק רק במשנה ובברייתא או גמ', ולא כמו הסדר הישן שמסודר תמיד רק משנה אחת ובברייתא אחת לכל יום. למשל ביום ראשון סידר לומר מסדר זרעים משנת ר' נחוניה, וגמ' דמרגלא בברכות יז. בלבד. וכן בשב"ק. ואילו בשאר הימים סידר לומר מלבד משנת ר' נחוניה וגמ' דמרגלא, הוסיף גם עוד משניות וגמ'. וזה קצת צ"ב.

אכן בהתבוננות נוספת, רואים ברור את דרכו של היעב"ץ בזה. דהגם שיש סדרי לימוד שלדעתו נכונים יותר לומר ממה שהיה מסודר בסדר הישן, אבל אם גם לסדר הישן יש מקום, כגון שזה ענייני מוסר נחוצים וכדו', לא רצה היעב"ץ למנוע אמירתם והוסיף גם אותם לסדר שלו, באופן שיש ימים שיש ב' קטעי משנה או גמ', מה שנכון יותר לפי דעתו ומה שהיה בסדר הישן שגם לו יש מקום. ורק במקומות שדעת היעב"ץ שאין מקום לסדר הישן, עשה השמטה לסדר הישן, ואין שם אלא קטע אחד של משנה וקטע אחד של גמ' שסידר מחדש.

להלן פירוט סדר הלימוד של היעב"ץ:[ה]

לסדר זרעים: ס"ל ליעב"ץ שראוי לומר בכל יום משנת ר' נחוניה וגמ' דמרגלא, וכן תיקן לומר בכל יום, אכן ברוב הימים, אכן ברוב ימי השבוע השאיר גם את המשנה והברייתא של הסדר הישן, שגם הוא מסכים שיש להם מקום, ורק ביום ראשון ושבת השמיט את הסדר הישן. דהיינו שביום ראשון השמיט ברייתא דפעם אחת הייתי מהלך בדרך דברכות ג' (אבל את המשנה לא השמיט, דגם בסדר הישן ביום הראשון יש את משנת ר' נחוניה), ובשבת השמיט את משנת אלו דברים דפאה פ"א (אבל את הגמ' לא השמיט לגמרי, דגם בסדר הישן מסודר גמ' דמרגלא אלא שהוא החליף את המרגלא במרגלא אחרת כדי שיסתדרו המרגלאות לפי ענין הימים).

לסדר מועד: ס"ל ליעב"ץ שראוי לומר בכל יום משנת סדר הבדלות דפסחים ק"ד (יעויין לקמן משנכ"ב) וכן לומר את אלו הן מעמדות דתענית כ"ו – כ"ז, וכן תיקן לומר בכל יום. אכן לא השמיט את כל הסדר הישן, וביום ראשון השמיט רק את המשנה דוהיה כאשר ירים דר"ה כ"ט, וביום שני את משנת בא לו אצל פרו דיומא מ"א, וביום שלישי את משנת בא לו אצל שעיר דיומא פרק ו', ובברייתא דמשה תיקן בסוף מגילה, וביום רביעי משנת האומר אחטא ואשוב דסוף יומא, ביום חמישי אין השמטה אבל הוסיף משנת אנשי משמר דתענית פ"ב מ"ז, ביום שישי השמיט משנת לא נאמר באנשי ננוה דתענית פרק ב', וגמ' דאמר ר' יוסי דשבת קי"ח, ובשבת השמיט ברייתא דהנכנס לבקר את החולה בשבת י"ב.

לסדר נשים: השמיט ביום חמישי את משנת אל ירך בסוטה פרק ח', ולא סידר במקום זה משנה אחרת,[ו] ובשבת השמיט את משנת ראב"ע דנדרים פרק ג', וגמ' דיש זכות דסוטה כ"א, ובמקום זה סידר משנת המשרה את אשתו בכתובות פ"ה מ"ח, וגמ' בכתובות ס"ד ארבע סעודות וכו' ובס"ה רשב"D אומר וכו' שכל זה עוסק בענייני שבת.

לסדר נזיקין: ביום ראשון תקן לומר משנת בעשרה מאמרות דאבות פ"ה מ"א,

---

ה לא ראיתי צורך לפרט בכל דבר איך זה שייך לענין היום או למה היעב"ץ בחר לימוד זה משאר לימודים, כי בד"כ הדבר מובן מעצמו למתבונן.

ו וצ"ב בטעמא דמילתא.

וגמ' דלעולם ישלש בע"ז י"ט. והשמיט ברייתא דהעוסקים במקרא בב"מ ל"ג אבל לא השמיט משנת כל ישראל דסנהדרין צ'. וביום רביעי תקן גמ' דאמר ר"פ בב"ב פ"ד, והשמיט משנת אמר רשב"ח דסוף עוקצין. וביום חמישי הוסיף גמ' דב"ב ע"ד כל מה שברא הקב"ה וכו', ולא השמיט כלום מהסדר הישן. ובשבת תקן משנת שנים שהיו מהלכין דב"ק ל"ב, וגמ' דמתני' דלא כאיסי שם. והשמיט משנת ר' יוסי דאבות פ"ב ובברייתא דר"מ אומר דסנהדרין ק'.

לסדר קדשים: ביום שני השמיט את תחילת הלימוד דר"ש בן עזאי דסוף מנחות, והתחיל מאמר ר' יצחק. וביום שלישי השמיט גמ' דאמר ר' אלעזר בחולין פ"ט, ותיקן גמ' דדרש רחב"פ בחולין ס'. וביום רביעי השמיט משנת באו ועמדו דסוף תמיד, ותיקן גמ' דר"ש בן פזי רמי בחולין ס'[ז]. ביום שישי השמיט משנת לשכת הגזית דסוף מדות ולא תקן שום דבר במקום[ח]. ובשבת השמיט משנת השיר שהלוים היו אומרים דפ"ז מתמיד ולא תיקן שום דבר במקום[ט].

לסדר טהרות: ס"ל ליעב"ץ שראוי לומר בכל ששה ימים משנת כל שבים וכו' שבכלים פי"ז מי"ג, מפני שנזכרו בה ששה ימים וענין בריאתן. ולכן השמיט ביום ראשון משנת כל כתבי דידים פ"ג. וביום שני השמיט משנת האברים דאהלות פ"א, וכן השמיט גמ' דר"ל דנדה מ"ה ותיקן ברייתא דשלשה שותפין דנדה ל"א. וביום שלישי השמיט משנת כל הנגעים (והוסיף לומר חוץ ממשנת כל שבים גם משנת כל הימים דפרה פ"ה מ"ח שמדברת בענין הים שנברא ביום שלישי). וביום רביעי השמיט משנת לא מצאו דפרה פ"ג. וביום חמישי השמיט משנת מי רביעית דידיים פ"א. ובשבת השמיט ברייתא דשלשה שותפין (אחרי שסידר אותה כבר ביום שני), ותיקן גמ' דר"ל משום רשב"מ דנדה מ"ה.

עוד הוספות מהיעב"ץ:

בסוף מעמדות דיום ראשון תיקן לומר תנא דבי אליהו כל השונה וכו' ואמר ר"א אמר ר"ח ת"ח מרבים שלום בעולם וכו'. ונראה פשוט, שטעמו מפני שסדר הלימוד ביום א' מסתיים בדבר רע 'ואם לאו ה"ה נוטלה ממך' ולכן הוסיף את האמירות הנ"ל לסיים בדבר טוב. (ומה שבסדר הישן לא חששו לזה, אולי ס"ל, שכיון שממשיך בעוד אמירות ל"ה סיום בדבר רע אף דהוי סיום הלימוד משיתא סדרי).

עוד הוסיף לומר בכל יום בסדר מועד, את ענין קרבן עצים ששנויים במשנה בתענית' כהמשך למשנה דאלו הן מעמדות שאומרים בכל יום.

תשובות ר' מרדכי הענא זצ"ל להשגות היעב"ץ

כפי שהובא במאמרים הקודמים, ר' מרדכי הענא זצ"ל (בתשובה שנדפסה בקובץ עץ חיים קובץ כ"ג) השיב באריכות על טענות

זלכאורה צ"ב מדוע לא תיקן ליום זה משנה כבשאר הימים, ותיקן ליום זה רק לימוד של ברייתא וגמ'. וכן צ"ב שביום שישי ושבת השמיט את לימוד המשנה לא תיקן כלום במקום כדלהלן. ונראה פשוט שס"ל ליעב"ץ שאין צורך לתקן לימוד משנה מסדר קדשים, דבלא"ה אומרים משנת איזהו מקומן שהיא מסדר קדשים. ומה שבשאר הימים סידר משנה לסדר קדשים, זה יתבאר עפי"מ שהובא לעיל, שכשיש לסדר הישן ג"כ מקום, היעב"ץ השאיר את הסדר הישן גם כשהוסיף מה שמתאים יותר לפי דעתו. ומה שהוסיף כאן גמ' דר"ש בן פזי, אי"ז במקום לימוד המשנה, אלא ס"ל שזה ראוי יותר לומר בתורת גמ' יותר מהברייתא דחביבין ישראל, אלא שהשאיר ג"כ אותה כיון שהיא מובאת בסדר הישן ויש לה ג"כ מקום וכנ"ל.

ח עי' הערה 7.

ט עי' הערה 7.

היעב"ץ, וגם בנושא זה השיב באריכות, ובתשובתו נקט בגישה מפתיעה שסדר לימוד זה סודר כבר בזמן הבית. וז"ל, ולולי דמסתפינא הייתי אומר שסדר שיש במעמדות כבר היה מזמן הבית לאותן שרחוקין מירושלים לאחר התפילה למדו תנ"ך ומשנה וגמ' המסודרא בכל המקומות [אותן מימרות שאינו מענין הקרבן היו מקובלים איש מפי איש בזמן הבית] ומשם נתפשט לאחר החורבן סדר שלנו, ומבואר תמיהת הנזכר ביעב"ץ שלא ידע מנו ולא מצא מי המחבר ומה שמו. ואני מצאתי בסברא דנפשי' שסדרו להם בירושלים שיהיו לומדים בכל יום אחר עשיית מעמד בד' תפילות ובתענית היו אומרים כל יום סדר זו וכו'.

ושגג בשאלות מה נשתנו אלו מאלו, כך היה להם בקבלה מאבותיהם, וא"כ דבר גדול ויוהרא גדולה בעיני לומר פרקו נאה לאומרו ולדחות מנהג אבותינו מעולם שלא נשמע אחד מן הגאונים שיש בו טעם זקנים וק"ו ומה רב גובריא לשנות בדברים אלה אשר מעולם לא שינה אדם בו כיוצא דברים המתפשטים בכל ישראל דדומה לדבר איסור המשנה, גם קודמין בזמן ובמעלה היה להם טעמים כמוסים על אגדות שסידרו לכל יום מה שאינו בכח חכמים אחרונים לדעתי וכו', דלמא כיון דאמרו הכל תלוי במזל אפי' ס"ת שבהיכל גם אלה משניות ואגדות ושם האומרים זכו מן השמים שיהיו דבריהם נזכרים כל שבוע בבתי כנסיות וכו', א"כ למה דחה המסדר יעב"ץ לכל אילו מימרות המסודר שם, ואפשר בכלל הוי השינה גזל האמוראים שאמרו למימרות, מי יודע אם לא שיהיה מזומן לעתיד בעלמא דקשוט לצייתי דינא ודיינא עם כל התנאים והאמוראים שזכו מן השמים בסדר מעמדות הקודמין להזכיר שמם כל שבוע מן אלפי נפוצות ישראל וכו', ואם שדעתו נוטה להזכיר משניות ואגדות מעין היום דהוי יותר דבר בעתו מה טוב, היה לו לומר אלה ואלה יאמרו במעמדות כדי לקיים סידור הראשונים. ואי איישר חיילי הנני גוזר ואומר למי שרוצה לעשות כסדר יעב"ץ צריך להקדים סדר הראשון באמירת מעמדות לולי כן אין היתר לדחות סדר הקודמים במעלה ובזמן וזה נכון לרוצה טוב וישר לפני אלקים ואדם וכו'.

וע"ז ששינה במקום סדר הישן להניח גמ' דברכות פ"א שנכנס ר' יוסי לחרבת ירושלים וסידר במקומו גמ' דברכות שאין בו מענין היום, הדעת נותנת מן אגדה שיש בסידורים לומדים כמה דינים הלכה למעשה כמ"ש למדתי ג' דברים, ומרגלא בפומיה דר"מ וכו', וכמה דינים ושבח ישראל שאומרים בב"כ וביה"מ איש"ר, וא"כ היותר נכון הסדר הישן.

ועוד הניח גמ' דר"ה שיש בו שיעבוד לבם לאביהם שבשמים אין לך עוזר גדול מזה, ומה שסידר זמן עצי כהנים אין שייך לנו שאין לנו עצים כהנים ומקדש, וגם על שסידר סדר הבדלות ודינים מגמ' אין שייך ליום א' דווקא וכבר עשינו דיני הבדלה במש"ק, ודאי לא תנא, ולכך סידר בישן גמ' דמגילה שיוכל לזכות ע"י מדות טובות לאריכות ימים במקומו בסדר מועד ובשאר סדרים מסכים יעב"ץ עם דורות הקודמים וכו', ואין לנו אלא סדר הראשונים בציון הלכות ואגדות, ולחנם טרח יעב"ץ א"ע בכל אלה המוספים שלא כהלכתן ואנחנו מזקנים מתבוננים ואל תטוש תורת אמך כי זקנה אמנו, ויהיו דברי אלה מועטים למעיין לשפוט צדק ולא יעשה פירוד וסדק דוק היטב הדק. ע"כ.

מו"מ בדברי ר' מרדכי הענא זצ"ל

ויש להעיר על ר' מרדכי הענא כמה הערות. מה שכתב שלא היה ראוי ליעב"ץ להשמיט המרגלא דר"מ (מאמירתו בשבת), אינו מובן תלונתו. דהיעב"ץ לא ביטל אמירת המרגלא דר"מ אלא רק סידר אותה ביום אחר.

ומה שתמה על היעב"ץ שסידר סדר הבדלה ליום א' אחר שעשינו הבדלה במוש"ק, הנה היה לו לתמוה יותר שהיעב"ץ סידר סדר הבדלה לכל השבוע, אכן תשובת היעב"ץ בצידו, וכמו שכתב שם בהדיא בפירושו, שהסדר הבדלות שייך לכל השבוע כיון שמנויים במשנה זו שבע הבדלות, אשר מכוונים כנגד השבע הדלות שנהיו ע"י הבריאה כל יום הבדלה כיעו"ש. ולק"מ.

ומש"כ 'ובשאר סדרים מסכים יעב"ץ עם מעמדות הקודמים' צ"ב, דהגם דבאמת לרוב היעב"ץ השאיר את הסדר הישן, אבל מאידך הוא גם השמיט הרבה דברים שלא שייכים לכאורה, ועליהם לא כתב שום יישוב.

ולענין הזמן שהתיסד סדר המעמדות, שדעת ר' מרדכי הענא שהוא מזמן הבית, יעויין משנ"כ בזה עוד במאמר של חודש שבט (גליון פ"א). רק רציתי להוסיף בזה, דמה שהיו לומדים בסמוך לתפילה סדר לימוד של תנ"ך ומשנה וגמ', יש לזה מקורות מהראשונים והגאונים, יעויין בב"י סי' קל"ב שהביא כן בשם שבולי הלקט ורש"י בס' הפרדס וע"ע בשו"ת הגאונים שערי תשובה סי' נ"ה (ובמקורות הנ"ל מבו' שזה מה שהיו עושים החסידים הראשונים ששהו שעה אחת יעויי"ש ועי' בגליוני הש"ס ברכות לב. שהקשה דא"כ שהיו לומדים מה הקשתה הגמ' תורתן היאך משתמרת, ותי' וז"ל, ואולי לימוד דאותה השעה היה לימוד קבוע לציבור כעין לימוד ס' חק לישראל ולא היו יכולין ללמוד כ"א בשלו. ע"כ.). ומסתמא גם היעב"ץ מודה לזה, אלא החידוש והויכוח של ר' מרדכי הענא הוא, שהלימוד של המעמדות הוא הוא הלימוד המסודר מדורות קדמוניות מזמן הבית ולא לימוד באופן אחר.

הרב ישראל צבי גרינברג

בענין הפרשת תרו"מ ממיץ פירות - מחלוקת החזו"א והגרי"ז

ישנה שמועה שמרן הגרי"ז זצ"ל אמר שאי אפשר להפריש תרו"מ ממיץ פירות. וכן הביאו בשמו תלמידיו וכפי שיובא אי"ה להלן. ומצאתי עוד בספר עובדות והנהגות לבית בריסק (ח"ד עמ' מ"ה) שכשמרן הגרי"ז זצ"ל עלה לארץ ישראל והגיע לנמל חיפה בא אליו הר"ר יהודה פלאוט זצ"ל ראש הקהילה החרדית בחיפה והביא עמו בקבוק מיץ פירות טרי שהוא עצמו סחט עבור מרן הגרי"ז והגיש לו לשתותו. אולם מרן הגרי"ז אמר שכבר בהיותו בבריסק דנו אם אפשר להפריש תרו"מ ממיץ פירות, ומהתוס' בפסחים עולה שאי אפשר לעשרו, ולכן סירב הגרי"ז לשתות את המיץ פירות[א].

לעומת זאת החזו"א (מעשרות סי' ז') חולק על זה, וסובר שאפשר להפריש תרו"מ ממיץ פירות. וישנה שמועה שכשהגיע דבר החידוש של הגרי"ז לחזו"א הוא התבטא בביקורת שאם כן יש לנו 'עגונה' חדשה...

והנה החידוש של הגרי"ז נוגע למעשה בכל המיצי פירות שלדבריו אין תקנה לשתותם. ומכיון שהדברים לא מוכרים כל הצורך והם מפוזרים קצת בספרים נראה לסדר קצת את הענין (וכפי שיתבאר בל"נ יתכן שנחלקו בזה ראשונים).

ביאור שיטת מרן הגרי"ז

הגרי"ז טען מסברא, דהנה יש דין היוצא מן האסור אסור, והוא איסור דאורייתא. והנה מי פירות הם בגדר היוצא מן הטבל ואסורים באיסור טבל, ודין הפרשת תרו"מ נאמרה רק על פירות עצמם ולא על המים היוצאים מהם שהם זיעה בעלמא (חוץ מיין ושמן).

הגרמ"ד הלוי סולובייצ'יק זצ"ל (שיע' מנחות דף ע.) הוסיף לבאר הענין היטב. דהנה איסור טבל יסודו נובע מחיוב תרומות ומעשרות, אבל לאחר החיוב ה"ז איסור לכשעצמו ככל איסורי מאכלות ואילו דין הפרשת תרו"מ הוא דין נפרד, ואף שמטרת ההפרשה היא להעלות מאיסור טבל אבל אין הם תלויים זה בזה.

כעת הגרי"ז מחדש שיוצא מן האסור אסור אין הכונה שהוא אסור מחמת שהוא אותו דבר בעצמו אלא איסורו מחמת שיצא מן האיסור, וממילא ביוצא מן הטבל אין כאן את החפצא של איסור טבל עצמו אלא רק את היוצא ממנו שהוא איסור אחר, ובזה לא נתחדש דין הפרשת תרו"מ.

מקורות לחידוש הגרי"ז (והדו"ד לדחותם)

מרן הגרי"ז זצ"ל ותלמידיו הוסיפו להראות קצת מקורות לדבריו או אסמכתאות לכך שהאיסור טבל והחיוב הפרשת תרו"מ לא תלו זה בזה.

ירושלמי בתרומות – במשנה בתרומות[ב] (פי"א מ"ב) איתא שזר האוכל בשגגה דבש תמרים ויין תפוחים וחומץ

א מהסיפור הנ"ל משמע קצת שמרן הגרי"ז הסתפק בזה, אך בדברי תלמידי הגרי"ז משמע שהיה ברור לו הדבר, ויתכן שהגיב בצורה כזו שלא לפגוע ברב הנ"ל שטרח עבורו.

סיתווניות ושאר מי פירות של תרומה (חוץ מיין ושמן), ר"א מחייב קרן וחומש ור' יהושע פוטר. ובירושלמי – אמרינן הוון בעיי מימר מה פליגין בחומש אבל בקרן אף ר' יהושע מודי וכו'. ותנינן דבש תמרים ר' ליעזר מחייב במעשרות ור' יהושע פוטר, כאן שזבו משנטבלו וכאן שזבו עד שלא נטבלו, עכ"ד הירושלמי. וגירסת הגר"א כאן שזבו משנתרמו וכאן שזבו עד שלא נתרמו, ע"כ.

ביאור דברי המשנה והירושלמי – ר' אליעזר ור' יהושע פליגי במי פירות של תרומה האם זר האוכלו חייב קרן וחומש כמו שחייב באכילת הפרי עצמו או שפטור משום דהמי פירות הם זיעה בעלמא. וביאר הירושלמי שהמחלוקת היא על חיוב חומש אבל קרן לכו"ע חייב. לאחמ"כ מקשה הירושלמי היאך אמרינן דלר' יהושע חייב בקרן הרי כתוב בתוספתא שר' יהושע פוטר מלעשר דבש תמרים – שהוא מי פירות, ומוכח מזה דלא חשיבי משקה כלל ואמאי חייב בקרן. ומתרצינן שבאופן שזבו אחרי שנעשו התמרים טבל הרי המשקה הזב מהן של כהן וחייב עליו קרן, ומה שכתוב שפטור ממעשר היינו כשזבו קודם שנטבלו. לגירסת הגר"א – אם זב הדבש קודם התרומה פטור ממעשרות ואין עליו חיוב קרן, ואם זב הדבש אחרי שתרם הרי הוא חייב במעשרות ויש עליו חיוב קרן.

היוצא מהדברים שלגירסא דידן היוצא מן הטבל אסור ולגירסת הגר"א היוצא מן הטבל (קודם התרומה) מותר. והיינו דלר' יהושע היוצא מן הטבל פטור ממעשר. וצ"ב הרי לר' יהושע מבואר בגמ' בחולין (קכ) שדבש תמרים ויין תפוחים הם יוצא מן האסור וא"כ היאך כתוב כאן שאין חייב במעשר, אמנם אי נימא דהיוצא אסור באיסור טבל ואין בו אפשרות של הפרשה אתי שפיר, דבאמת אסור מדין יוצא מהאיסור אלא שמכל מקום אין בו דין הפרשת תרו"מ[ג].

אמנם הגרמ"ד העיר שבהמשך הירושלמי מובא ב' שיטות בדעת ר"א, ולשיטה אחת גם ר"א לא מחייב הדבש בתרומה (רק יש דינא בעלמא שיפריש מהתמרים על הדבש), ולהך מ"ד משמע דשרי באכילה בלי הפרשה וא"כ יתכן שכל סוגיית הירושלמי שם סוברת שאין איסור יוצא וא"כ א"א למילף מהתם כלל.

הר"ש במעשר שני – בר"ש (מעש"ש פ"ב מ"א סוד"ה זה הכלל) כתב – והיכא דמעשר משביח את החולין כגון תבשיל של חולין שנתבשל בתבלין של מעשר אין לו תקנה לפדיון וכו' דלא שייך פדיון בדבר שאין בו ממש, וצריך להוליכו לירושלים עכ"ל. ואמר הגרי"ז שרואים מכאן כעין זה, שלמרות ש"טעם" מעשר שני דינו כמעשר שני וצריך להוליכו לירושלים אבל פדיון לא שייך ביה, דלפדיון בעינן פרי ממש, ודכוותה יתכן דהכא לגבי הפרשת תרו"מ בעינן פרי ממש.

אך אין כאן ראיה ברורה, דלענין הפרשת תרו"מ לא מצינו דתבלין טבל בתוך תבשיל לא מהני בו הפרשת תרו"מ – כפי שהעיר בזה בשיע' הגרמ"ד הלוי, ויעו"ש.

מנחות דף ע'. – בגמרא במנחות איתא, בעי

ב במועדים וזמנים (ח"ג סי' ר"ד) כתב שהגרי"ז הוכיח ממקור זה – אמנם הראיה כפי שהמועו"ז מביא צריך עיון בעיני, ובשיעורי הגרמ"ד הלוי כתובים הדברים באופן שונה – וכדלהלן.

ג ויעוין במועדים וזמנים (ח"ג סי' ר"ד) שהסתפק אם הגרי"ז אמר שא"א להפריש כלל או שצריך להפריש דוקא מהפרי. והוכיח מהמשך הירושלמי שם בדעת ר"א שצריך להפריש מהתמרים על הדבש דמוכח שאפשר להפריש מהפרי, אמנם הוא כותב שם ששמע הדברים מהגרמ"ד הלוי, ובשיעורי הגרמ"ד הלוי כ' שלא מהני בהם הפרשה כלל (ומוכיח מהירושלמי הנ"ל בשיטת ר' יהושע).

ר׳ אבהו שבולת שמרחה בכרי ושתלה וקרא עליה שם במחובר מהו, כיון דמרחה טבלא לה כי קרא עליה שם קדשה לה או דלמא כיון דשתלה פקע ליה טבלא מינה. מבואר שהגמ׳ מסתפקת אם אפשר לתרום תרומה משבולת שהתחייבה בתרו״מ וחזר ושתלה בקרקע. והנה המפרשים התחבטו למה הגמ׳ לא דנה לגבי איסור טבל אם פקע ממנה איסור טבל או לא.

והנה האחרונים דנו בהאי עניינא, דהדבר אברהם (סי׳ כ״ח אות ג׳) כתב דלצד שא״א להפריש תרו״מ הוא הדין דלית ביה איסור טבל אף אחר שתלשה עד שימרח, אלא דבהגה״ה שם התקשה א״כ למה ר׳ אבהו לא מסתפק לענין איסור טבל עצמו, וכתב דעל כן נראה דאף בלי מירוח מחדש הרי היא חוזרת משנתלשה לטיבלה, ולכן לא הסתפקה הגמרא לגבי טבל משום שא״א לאכול רק בתלוש ואז ודאי שכבר חזר האיסור טבל, אלא שסיים הדב״א שדחוק לומר כן, דאמאי לא תיבעי מירוח מחדש.

בעולת שלמה במנחות (שם) והאו״ש (פ״ו ממעשר ה״ד) הוכיחו מגמרות בנדרים דודאי כשנתלש חוזר שם טבל ואסור באכילה וכל הספק הוא רק על ההפרשת תרו״מ.

ויעו״ש בשיטמ״ק שכתב על הספק של הגמרא וז״ל כיון דשתלה פקע טיבלא מינה – ולא להתירה באכילה שהרי גידולים טבל, וכן לעיל פשיטא ליה דבעי עישורי לתוספת, אלא כלומר פקע טיבלא מינה והויא לה כאילו לא טבלא בתלוש דקרינא ביה ממנו ולא מן המחובר עכ״ל. מבואר דהספק בגמ׳ אינו אם פקע איסור טבל דודאי גם אחרי ששתלה יש בזה איסור טבל וכל הספק הוא אם שייך לקרוא שם במחובר.

חזינן דהאיסור טבל והחיוב הפרשות תרו״מ לא תלו זה בזה, וא״כ גם בנידו״ד יש לומר שיש איסור טבל ובכל זאת א״א להפריש תרומות ומעשרות.

התורי״ד בעבודה זרה – בתורי״ד בע״ז (עד:) כתב, וז״ל בקיצור, היכא אמרינן דטבל ומעשר הן דבר שיש לו מתירין וכו׳ הני מילי כשעומדין בעינן אבל כשנתערבו באחרים ונימוחו שוב אין להם תקנה להתירן, דכיון שנימוחו ואינם בעינם כאילו אבדו מן העולם דמי ולא חייל שם תרומה ומעשר על מה שמפריש על אותו טבל שנימוחו וכו׳ עכ״ל ויעו״ש. והוכיח הגרמ״ד הלוי דאם בנימוח לא מהני הפרשה ק״ו לענין יוצא שהוא פחות מנימוח.

טענות החולקים על הגרי״ז

א. לא יתכן שטבל הוי דבר שא״א לתקנו.

ב. קיי״ל שטבל הוא דבר שיש לו מתירין.

ג. במאירי בחולין כתוב שאפשר להפריש תרו״מ מיוצא, וכן מבואר בכפתור ופרח.

ובשיעורי הגרמ״ד הלוי טען בזה שלמעשה מהשיטמ״ק הנ״ל והתורי״ד מבואר שיתכן טבל שא״א לתקנו, ושייך באופנים מסויימים שטבל לא יהיה דשיל״מ. ומה שיש מאירי וכפו״פ שאומרים שאפשר להפריש מיוצא הרי להנ״ל יש בזה מחלוקת ראשונים ומי יכול להכריע. והוסיף, שהגרי״ז זצ״ל אמר שא״א להכריע על פי ספרים הנדפסים מחדש[ד]. וכעי״ז דעת החזו״א באגרותיו (אגרת ל״ב).

ד והוסיף דמה שהביאוה״ל בהל׳ שבת מביא מהמאירי בשבת הוא משום שחלק זה נדפס לפני זמן רב.

הדברים שהם בכלל חומרת הגרי"ז

הברכ"א במס' ברכות דף לח. דן באריכות בשיטות הראשונים בסוגיא דמי פירות ופירות שנימוחו לגבי ברכת הנהנין. ובתו"ד דן בחידוש הגרי"ז הנ"ל לפי שיטות הראשונים אימתי חשיב זיעה, ונראה להעתיק מש"כ שם בקיצור הדברים (שם עמ' קס"ח) וז"ל, הגרי"ז החמיר במי פירות של טבל שאסור לאכלו, כיון שיוצא מן האיסור ול"ש להפריש תרו"מ כיון דאינו פרי והוה זיעה בעלמא, ורק בבישול דטעם כעיקר אינו כזיעה שייך תרו"מ.

לפ"ז לרש"י ותוס' והרא"ש והריטב"א כל הפירות והירקות שנסחט מהם מיץ דינם כזיעה וצריך לעשר קודם הסחיטה, ולריטב"א גם בדברים המבושלים ושלוקים, דס"ל דגם טעם כזיעה. ולרשב"א תולה אם רובם נטועים לזה למג"א, או עכ"פ רוב אכילתם לזה כב"ח דאז הוה בכלל פרי. ולבה"ג כל מי פירות בכלל פרי ורק בנשרה במים ומתבשל אינו פרי. ולראב"ד מה שזב מעצמו אינו פרי אלא זיעה, אבל הנסחט בכלל פרי לר' יהושע, ולמר בר רב אשי גם הנסחט וטעם המבושל בכלל זיעה.

פירות שנתמעכו ואפילו נתרסקו לרמב"ם ושו"ע ומשנ"ב נשארים כדין פרי ואינם בכלל זיעה. ולרש"י בנתרסקו לגמרי אינו בכלל פרי, ונפק"מ לרסק תפוחי עץ ורסק עגבניות וכו' עכ"ל.

האם מועיל הפרשה מהפרי על המיץ

בשיעורי הגרמ"ד הלוי כתוב שלא מועיל הפרשה על המיץ אפילו מהפרי, אך מרן הגר"מ שטרבוך שליט"א (מועו"ז ח"ג סי' ר"ד ותשוה"נ ח"ה סי' ש"ד) הסתפק בדעת הגרי"ז אם מהני הפרשה מהפרי על המיץ או שאין תקנה כלל למיץ. ודן דתליא בגדר איסור יוצא, דהנה הרמב"ם כתב (פ"י ממאכ"א הכ"ד) הטבל והחדש וההקדש וכו' משקין היוצאין מפירותיהן אסורין כמותם ואין לוקין עליהן וכו' עכ"ל. ולדעת רוב האחרונים וכ"מ בחינוך איסורם מדאורייתא רק שאין מלקות.

וצ"ב אמאי אין מלקות, בקר"א (פ"ו דנדרים) משמע שלמד שזה מדין יוצא כמו ביצת עוף טמא שאסורה ואין לוקין עליה וילפינן ליה מואת בת היענה זו ביצתה, אבל הרבה מפרשים שכיון שזה נלמד מבנין אב משרצים וחמץ כמבואר בחולין (קכ) אז אין לוקין על בנין אב.

והנה אם מועיל הפרשה מהפרי על המיץ תליא בזה, דאם זה איסור חדש דיוצא דילפינן מבת היענה ל"מ הפרשה, ואם ילפינן מבנין אב א"כ הוי כטבל אז ודאי יועיל הפרשה מאוכל. וכתב הגרמ"ש דמשאר המפרשים משמע דלא כהקר"א וא"כ מועיל הפרשה ממקו"א. והביא שגם בחת"ס בחולין מצא שכבר עמד בנקודת החידוש של הגרי"ז, וכתב דמהני להפריש מאוכל והסיק שכן יש לנהוג.

אמנם הביא הגרמ"ש שבספר חיל הארץ השיג עליו, דכיון שלדעת הכס"מ והחזו"א יוצא מטבל הוא דרבנן נמצא דחיוב המיץ קיל מחיוב הפירות ואין להפריש עליהם מהפירות וכמו שפסקו הב"י (סי' ש"ל) ועו"פ שאין להפריש מחד דרבנן על תרי דרבנן.

וכתב הגרמ"ש דמ"מ נראה דהכא יש לצדד דמהני, משום דהוי הפרשה מג' דרבנן על ד' דרבנן (בתרוייהו הוי ג' דרבנן מצד תרו"מ בזה"ז, פירות הוי דרבנן, לקוח. ובמיץ נוסף עוד דרבנן מצד זיעה), ואף שבחזו"א כ' לא להפריש מג' על ד', אבל יש פוסקים שחל בדיעבד אפי' במפריש מחד על תרי, ולדעת הטו"א אין כלל בעיה להפריש מחד דרבנן על תרי דרבנן, על כן יש להפריש מהפרי לצאת דעת החת"ס ואולי גם הגרי"ז, ויעו"ש עוד.

והנה הגרמ"ד הלוי הביא בשם אביו הגרי"ז דלא מהני אף במפריש מהפרי, ולגבי הראיה מהחת"ס ראיתי בשו"ת מנח"י (ח"ה סי' ס"ח) שכתב שהחת"ס לא כתב כן אלא בתוך הסוגיא בחולין שם אבל להלכה למעשה אי"ז ברור. א"כ המנהג הפשוט להפריש על המיץ מיניה וביה הוא כדין, וכ"פ המנח"י שם.

יש לצרף כאן עוד מש"כ מרן הגרח"ק זצ"ל בקונטרס הזכרונות (מהחזו"א) בשם הגרב"צ במברגר זצ"ל וז"ל – א"א לעשר מהמיץ על הפירות דמיץ חיובו מדרבנן ובזה"ז הוי תרי דרבנן והוי מפטור על החיוב. ומהפרי על המיץ הוי מן החיוב על הפטור והמיץ תוקן אבל המעשרות מקולקלים, ואין עצה אלא לתקן את המיץ לחוד ואת הפירות לחוד וכו', עכ"ל.

שביעית

המחלוקת הנ"ל של הגרי"ז והחזו"א נוגעת גם לגבי סחיטת פירות בשביעית. דלהגרי"ז כיון דמשקה היוצא מהפרי אינו כהפרי הרי הוא משנה הפרי מברייתו (חוץ מזיתים וענבים) ואסור לשנות פרי מברייתו כמבואר ברמב"ם (פ"ה משמיטה הל"ג)[ה].

תמצית הדברים

א. לדעת הגרי"ז לא מהני הפרשת תרו"מ במיץ פירות ואין להם תקנה, ולדעת החזו"א מהני וכן מנהג העולם.

ב. הטעם של מרן הגרי"ז הוא משום דהוי יוצא מאיסור טבל ובזה לא נתחדש דין הפרשת תרו"מ, משום דהוא איסור לכשעצמו.

ג. ישנם מקורות שונים שהאיסור טבל והחיוב הפרשת תרו"מ לא תלו זה בזה.

ד. מיץ פירות הוי יוצא אבל מיחוי פירות דינו כפרי עצמו ואפשר להפריש ממנו תרו"מ.

ה. הגר"מ שטרנבוך שליט"א הורה להפריש מהפרי על המיץ. וכתבנו קצת לפקפק בזה שיש עדיפות להפריש על המיץ מיניה וביה.

ו. לחזו"א מותר לסחוט בשביעית פירות שעומדים לסחיטה, ולהגרי"ז אסור (חוץ מזיתים וענבים).

מסקנת הדברים

מנהג העולם כהחזו"א להפריש תרו"מ ממיץ פירות, והרוצה להדר בזה יפריש מהפרי לפני סחיטתו[ו].



ה ובספר משמרת השמיטה (פט"ז) הביא שמרן הקה"י זצ"ל החמיר בזה לעצמו כהגרי"ז.
ו ויעו"ע בתשוה"נ (ח"ה סי' ש"ד) בסוף דבריו.

הרב אליהו הורליק

הדחה במים קרים

1. הקדמה והסבר הענין בהלכה ובמציאות. והשאלות בנידון.
2. מקור הדין, מהגמרא, המרדכי, ומר' צדוק הכהן.
3. דעות האוסרים הדחה במים קרים. הב"י, רעק"א, פמ"ג, וכנה"ג.
4. דעות המתירים הדחה במים קרים. מנחת יעקב, לבושי מרדכי, ראש אפרים, יד יהודה, חזו"א, ועוד.
5. להלכה למעשה - דעת תורה, טוטו"ד, תפארת צבי, מקדש מעט, ועוד.
6. הנהוג במשחטות, ונהלי הכשרות, בהדחה ראשונה ובמריטה. ומעשה ומשל בצידו.
7. שיטת שימור הבשר, הנקרא Rinse and Chill.

1] הקדמה:

א. יש דרישה מאוד גדולה מהדוקטורים הווטרינרים בארץ, ובשאר מדינות הדרישה יותר חמורה – לשטוף את העוף רק במים קרים, משתי סיבות: א. הגיינה, כך יישאר נקי יותר ללא חיידקים. ב. מראה יותר יפה לבשר, וגם כדי שלא ינזק העור, וכך העופות משתמרים יותר. ולכן מעדיפים שהמים יהיו ב – 0 מעלות, או קרוב לזה.

ב. אמנם אסור למלוח עוף קפוא, כמבואר ברמ"א ביו"ד סימן סח-יא, וסימן סט-א, ובש"ך סט-יא – אך הבשר כאן לא יקפא בטבילת המים הקרים, שנקודת הקיפאון של הבשר נמוכה מזו של המים עצמם.

ג. חששו מלהתיר טבילת עופות **במים קרים** מדי, והטעם שיתכן וצינורות הדם יסגרו על ידי המים הקרים ויפריע לפליטת הדם במליחה. דהיינו, המים הקרים גורמים לסיבי הבשר ולנקבוביות להתכווץ ולהיסגר בבת אחת, כתוצאה מכך, הדם נלכד בפנים והמלח לא יוכל להוציא אותו בשלב ההמלחה. **במים חמים** של יד סולדת 45 מ', הבעיה אינה רק הצמתה, אלא בישול - מים חמים גורמים לדם להתבשל ולהיקרש בתוך הבשר במקום לצאת ממנו. ברגע שהדם נקרש מחום, המלח כבר לא יכול למשוך אותו החוצה. והבשר נאסר, ונחלקו השו"ע ורמ"א (סט-יא) אם יועיל שישים.

ד. לפני מליחה צריך להדיח את הבשר, והוא הנקרא 'הדחה ראשונה', בנוסף להדחה שאחרי המליחה.

ה. אם טעם הדחה ראשונה הוא מחמת הדם החיצוני שנמצא מעל העור מבחוץ, בכה"ג סגי בהדחה, והוא שטיפת הדם שמעל העור. אך אם טעם ההדחה מחמת צורך לריכוך הבשר שבפנים כדי שהמלח יוכל להוציא את הדם שבפנים – לדעה זו, הצריכו שרייה של חצי שעה, ולא סגי בהדחה.

ו. 0 מעלות – הוא תחילת תהליך קיפאון. 4 מעלות – הוא הנקרא מים 'הקרובים לקיפאון', או 'קרים ביותר'. במציאות כשמכניסים ומשהים את היד במים 7 מ' שיוצאים מהברז ולא בקערת מים, אפשר לקבל כווית קור.

ז. **מים פושרים** הוא מים הנעימים למגע – והוא בין 30 ל – 40 מ'. **במקלחת** הוא 37 מ' כמעלות הגוף. **בהתפחת שמרים** גם 35 מ'

מתפיח. **בהלכה** נקרא מים פושרים – עד 45 מ'. ויש החוששים ליד סולדת מ – 40 מ'.

ח. יש **ט'** טעמים מה פועל הדחה ראשונה. אך עיקרם שתים. **א.** משום הדין בעֵין שבחוץ. **ב.** משום ריכוך הבשר.

שאלה: האם מותר להדיח בהדחה ראשונה, במים קרים? **מה** החשש? **ובכמה** מעלות חששו? **ואיך** נוהגים כיום במשחטות? **והאם** גם במריטה יש מה לחשוש? **ומהו** שיטת Rinse and Chill.

2] מקור הדין:

בגמרא (חולין דף מז:) בדין בדיקת פושרים בריאה שמשמיעה קול, ורוצים לבדוק אם יש בה נקב, אמרינן: "ומותבינן לה בגוה. בחמימי לא - דכווצי. **בקרירי לא דמטרשי**. אלא בדקינן לה בפשורי".

ופרש"י: "**דמכווצי** – סותמים הנקב. **דמטרשי** - לשון טרשים שמקשים אותם הקרום הדק, כשהוא מתקשה נסתר במשמוש היד, דזמנין דלא אינקיב עילאה (קרום עליון של מעטפת הריאה), ומינקב כי בדיק לה".

והר"ן (בדפי הרי"ף י: בראש העמוד) לאחר שהביא פירש"י, כתב: "ואחרים פירשו: דמטרשי לה - שמקשין אותה וסותמין הנקב". **והש"ך** (לו-ד) כתב, "ונראה לי עיקר כהר"ן, וזה דעת הרמ"א".

היוצא מהדברים – **א. לרש"י**, קרום הריאה מתקשה, וכשיבוא לבדוק הריאה – יִנקב הקרום מחמת הבדיקה. **ב. להר"ן**, מקשה וסותם הנקב.

כתב המרדכי (חולין אות תשכ"א), **וז"ל:** "והדחה ראשונה להעביר לכלוך הדם שעל החתיכה, שאם לא כן, המלח נתמלא ממנו, ושוב לא יוציא המלח הדם שבחתיכה... **ויש אומרים**, שהדחה ראשונה היא ללחלח הבשר שיֵצא הדם על ידי מליחה, ואינו – דאדרבה **מטרשי ומצמית** לה כדאמרינן גבי ריאה. **ראבי"ה**. (סימן אלף ק"כ)".

הביאור בדבריו – **א.** כוונתו למים קרים, שהרי בדרך כלל, שטיפה במים רגילים, הוא קרים ולא פושרים. ועוד, שרגילות האנשים ששואבים מים מהמעיין או מהנהר, והרי הם קרים.

ב. מוכיח שמטרת ההדחה הראשונה, היא להעביר את לכלוך הדם שמעל החתיכה.

ג. מוכיח שאין ההדחה באה לרכך הבשר, שהרי אדרבה – המים לא מרככים.

ד. המים פועלים שתי ריעותות. מטרשי – סותמים או מקשים. וגם מצמית – מכווץ את הדם.

ה. מטרשי ומצמתי – לכאורה הם שתי ענינים שונים. אך בהמשך נוכיח שמטרשי הוא מקשה וסותם את נקבוביות העור, וממילא הדם לא יכול לצאת.

ו. משווה דין קרום הריאה לבָּשר.

ז. 'מטרשי' במרדכי אפשר להסביר כרש"י וגם כהר"ן. גם שמתקשה הבשר, וגם שנסתמים נקבי הבשר.

ח. להמרדכי מותר להדיח במים קרים, שהרי תפקידו רק לנקות את הדם בעין, ולא מה שבתוך הבשר.

בספר 'תפארת צבי' (לר' צדוק הכהן, ה'תר"ס, ח"א בשו"ת סימן ג') כתב, **וז"ל:**

"**ונראה**, דהי"א שבמרדכי גרסי איפכא, כמו

שראיתי בערוך ערך 'טרש' וערך 'כווץ'. **הגירסא** – 'בחמימי דמטרשי, ובקרירי דכווצי'. והובא גם כן בספר '**ראש אפרים**' (סימן ל"ו ס"ק י"א). **ומפרש:** כווצי - צומתין. ונראה, דלקחו מגמרא יבמות (קכא.) הנזכר, דמיא צמתי. **ופירוש הצמיתה:** כווץ וקיבוץ החלקים יחד, שאין מניח לתפוח. וכמו צומת הגידין – דרצה לומר 'קיבוצם'. ולקוח מלשון הכתוב (שה"ש ד-ג) 'מבעד לצמתך'. וכיווץ כפי הנראה - מלשון קיבץ, בחילוף ק' בכ', וב' בו', הרגיל בלשונות. **ואין טבע הקרירי להקשות כלל, רק לכווץ ולקבץ החלקים.** אבל החמימי – מטרשי. וכדמצינו דחולטין ברותחין ולא יצא דם. וגם בכלי שני מטרשי. ועל כרחך, שפיר מדיחין בצוננים, ורק ברותחין אפילו בכלי שני אסור, ליש אומרים (שבמרדכי). וכל הפוסקים דגרסי 'קרירי מטרשי' - יש לומר, דלא סבירא ליה כי"א".

המבואר מדבריו – **א.** שהי"א סוברים, שבקרים הבשר מתכווץ ולא תופח, וממילא אפשר להדיח בקרים, כיון שזה מרכך את הבשר מבפנים, ואינו מקשה את הבשר כלל.

ב. המרדכי שתמה על הי"א – גורס, 'קרירי מטרשי'. ולכן אי אפשר לבשר להתרכך כיון שהוא מתקשה. וממילא חולק וסובר שטעם ההדחה הוא מדם שעל פניו.

סיכום הדברים – **א.** לרש"י: מים קרים מקשים את קרום הריאה. **ב.** לר"ן: מקשה וסותם הנקב בריאה. **ג.** למרדכי: מים קרים מקשים את הבשר וגם מצמית הדם. אבל התיר במים קרים מחמת שאין צורך לרכך הבשר. **ד.** לתפארת צבי: בקרים זה מקבץ החלקים, אך לא מקשה.

3] דעות האוסרים הדחה במים קרים:

וכתב הבית יוסף (יו"ד סט-א) לאחר שהביא את המרדכי, וז"ל: "ואין דבריו נראין, אלא בארצות הקרות ובזמן הקור הגדול, ואז נראה שישימו המים באור עד שתפוג צינתן".

חזינן מדבריו – **א.** המים יוצרים ריעותא רק בארצות הקרות בדוקא.

ב. ודוקא בזמן הקור הגדול.

ג. הרי שצריך ב' ריעותות כדי לאסור. ראשית שיהיה זה באחד מן המקומות הקרים. שנית, שגם שם לא נאמר דבר זה אלא בזמן הקור הגדול, ורק בצירוף שניהם צריך להפיג את צינת המים קודם הדחת הבשר. **ולפי"ז,** בשאר המקומות שאינם בכלל המקומות הקרים, וכן במקומות הקרים בזמן שאינו זמן הקור הגדול, שיעור קרירות המים אינו אוסר לשרות בו שריה ראשונה שלפני ההדחה.

ד. המים צריכים להיות במצב של 'תפוג צינתן' – והוא פושרים.

ה. לא רק קרח עצמו גורם להקשות את הבשר שעל ידי זה לא יפלוט את הדם, אלא אף מים נוזלים שאינם קפואים, אם הם קרובים בקרירותם ממש לקיפאון, הרי גם הם מקשים את הבשר וגורמים לו שלא יפלוט הדם כאשר ימלחו אותו.

ו. **לפי"ז,** ארבע מעלות – אמנם לא נחשבים מים קפואים, אך הם קרובים לקיפאון. א"כ, גם ארבע מעלות, נפסל בהדחה הראשונה.

ז. הב"י חולק על המרדכי. **שהרי** המרדכי דחה טעם היש אומרים שטעם הדחה הוא ללחלח הבשר כדי שיצא הדם על ידי מליחה, דאדרבה מיא מטרשי ליה. **ותירץ** בית יוסף, דמיא מטרשי הוא רק בארצות הקרות ובזמן הקור הגדול, ואז נראה שישימו המים באור עד שתפוג צינתן. א"כ, הב"י בא ליישב את שיטת

הי"א שההדחה באה לרכך הבשר.

ח. דין זה של הב"י, לא הובא בשו"ע. וכן הט"ז והש"ך לא העתיקוהו. וכן הלבוש וחכמת אדם לא כתבוהו. אך הובא ברעק"א (בהמשך), ובגליון מהרש"א (סק"ב), וביד אפרים (סק"א), ובפתחי תשובה (סק"א), ובספר 'ברית מלח' (לבעל התויו"ט, באידיש, באות ד').

רעק"א (בשו"ע סט-א) לאחר שהביא את הבית יוסף, כתב וז"ל: "ובדיעבד אם הדיחו במים קרים ביותר – יש לדון אם מהני להדיח שנית במים פושרים לרכך הבשר, או כיון דנתקשה הבשר על ידי מים קרים לא יתרכך עוד... (ומסיק) אם כן הכי נמי בהדיחו במים קרים, יש לומר, דאסור בלא הדחה ומליחה שנית, ואף בנתבשל וליכא הפסד מרובה".

מבואר בדבריו – **א.** שנקט בלשונו, 'קרים ביותר', דהיינו, עד ארבע מעלות, שהרי ארבע מעלות נחשב קרים ביותר. **ב.** בדיעבד שהדיחו במים קרים ביותר – לא מועיל מליחה אף בדיעבד. **ג.** אך אם מלח כבר - מועיל הדחה ומליחה שניה במים לא קרים. **ד.** הדיח במים קרים ביותר, ומלח ובישל כבר, ואין הפסד מרובה – גם בדיעבד אסור. **ה.** הרי שפסק את הבית יוסף להלכה.

כתב הפמ"ג (במשב"ז לו-ה), וז"ל: "כתב הט"ז, שמזה יש ראיה למה שכתב סימן ע' **דמים קרים** סותמים נקבי הפליטה. ולפי זה, בפושרים לא קרים ולא חמים, יש לצדד להקל כפי הנראה מדבריו, ובלאו הכי יש שם דיעות להקל דלא אמרינן נסתמין נקבי הפליטה. ואמנם הדחה **ראשונה במים קרים יש למנוע, דמטרשי ליה ולא יפלוט, וטוב לשרות במים שעמדו בבית מעט שתפיג צינתן**".

היוצא מדבריו – **א.** כתב 'מים קרים', אך עדיין אין אנו יודעים האם כוונתו לארבע מעלות שהם 'קרים ביותר', או אפילו לשבע מעלות שהם נמי חשיבי 'קרים'. ובפשטות איירי אפילו בשבע מעלות – שהרי סיים שצריך 'שתפיג צינתן', ושיש לצדד להקל בפושרים, על כרחך שמה שכתב הט"ז 'מים קרים', כוונתו גם לשבע מעלות. **ועוד** יש להביא ראיה, שהרי **מדוע** הפמ"ג לא הביא את הבית יוסף 'במקומות הקרים, ובזמן הקור הגדול'? **על כרחך**, שהפמ"ג איירי במים של שבע מעלות שקרים אפילו שאינם קרובים לקיפאון.

ב. התחיל במים קרים שיש למנוע, וסיים בטוב ש'תפיג צינתן'.

ג. אמנם הוא סובר שמים קרים סותמים נקבי הפליטה, אך למסקנתו רק 'יש למנוע', ו'טוב'. וצ"ב, אם הוא סובר שסותם, אז מדוע רק יש למנוע?

ד. חזינן שסובר שההדחה ראשונה הוא גם כדי לרכך הבשר, דאל"כ לא היה איכפת לן מזה שסותם הנקבים.

ה. במשבצות זהב (סט-יז) כתב, לשיטות שצריך להדיח מחמת הדם שבעין, 'הא לא קשיא, דנהי לרכך לא בעינן, מכל מקום מטרשי ליה'. **הרי** – שגם לפי הדעות שצריך להדיח מחמת הדם שבחוץ, אומרים שהמים מטרשי ליה. **והבית יוסף** חולק על המרדכי רק לפי הדעות שההדחה באה לרכך הבשר שבפנים, אבל לדעות שצריך להדיח את הדם שבחוץ, על זה לא אמר שהמים מטרשי. **וכן המרדכי** התיר במים קרים, לפי הדעות שההדחה כדי להדיח את הדם שבחוץ.

הכנסת הגדולה (בהגהות ב"י אות ק"מ) כתב לחלק בין ריאה למליחה, וז"ל:

"**ואפשר** לחלק, דדוקא גבי נקב, כיון

שנסתמו הנקבים על ידי מים קרים, שוב אותם הנקבים אינם נפתחים אפילו על ידי מים חמים, **אבל** הכא שהדבר תלוי בקשיות ורכות, אפילו הדיחו אותה במי פירות ונתקשה - על ידי מים פושרים שאין היד סולדת בהם חוזרת ומתרככת, והמליחה מוציאה הדם היטב. **דומיא** דבשר שמלא קרח וכפור (רמ"א סט-יא), דלכו"ע שרי ליתנה במים פושרים שאין היד סולדת בהם כדי שיתרכך. **ורבינו** המחבר (הב"י) כתב בראש סימן זה, דאין לחוש לדברי המרדכי שכתב דהמים מטרשי ליה, **אלא** בארצות הקרות ובזמן הקור הגדול, ואז ישימו באור עד שתפוג צינתן".

היוצא מדבריו – **א.** אין רְאיה מרֵיאה, וממילא יועיל לחזור ולהדיח שנית. **ב.** במליחה מועיל הדחה שנית כדי לרכך הבשר. **ג.** מסיק כהב"י, שבארצות הקרות ובזמן הקור הגדול – המים מטרשי ליה, וצריך להפיג צינת המים.

סיכום הדברים, הדחה במים קרים – **א. המרדכי**: מותר, כיון שצריך להדיח רק את הדם שבחוץ. **ב. הב"י**: אוסר רק במדינות הקרות ובזמן הקור הגדול. ולא הביא דין זה בשו"ע. **ג. רעק"א**: אוסר 'קרים ביותר' שהוא ארבע מעלות - גם בדיעבד, וצריך להדיח שנית. **ד. פמ"נ**: יש למנוע. **ה. כנה"נ**: בארצות הקרות ובזמן הקור הגדול יש להפיג צינתן. ומעיקר הדין, מועיל הדחה שנית.

4] הדעות להתיר במים קרים:

ובספר 'מנחת יעקב' (ריישר, ה'תמ"ט, תשובה י"ד, נמצא בסוף ספר 'תורת חטאת' לרמ"א) כתב, וז"ל:

"**שאלה**: בשר ששרהו במים, ולפי שהיה קרירות גדולה, נקרש הבשר עם המים ונעשה קרח ושהה עם הקרח בלא מליחה כמה ימים, אם יש לאסור או לא?"

"**תשובה**: הנה שאלתך סתומה, כמה ימים שהה כך? דאם שהה כך שלשה ימים בתוך הקרח, פשוט דיש לאסור לבשל... **ואף דמשמעות כל הפוסקים דמועיל הדחה ראשונה במים קרים לרכך הדם והבשר ולא דמי לריאה**, מ"מ הקרח ודאי אינו מועיל לרכך... הרי, שאף הדחה דמים צוננים אינם ראויים להדיח הבשר שנקרח גם כן, מכל שכן שהקרח עצמו אינו מועיל לרכך הבשר לפי שנתקשה הדם בתוכו על ידי הקריחה... ומכ"ש גבי קרח דלא שייך לאסור מטעם כבישה, דהא הטעם דכבישה אוסר משום דהוי כמבושל שמבליע ומפליט, וכבר הוכחתי מש"ס ופוסקים, דאדרבה על ידי הקרח, גורם שמתקשה שאין לו בליעה ופליטה כלל".

"**וכן** מצאתי סעד לדברי ממש בתשובה מ"ב סי' ק"ד לענין עגונה דאתתא, דאף דקי"ל דאין מעידין עליו אלא עד ג' ימים, מ"מ כיון שהיה מונח תוך הקרח ושלג, אמרינן דע"י הקירות אינו משתנה צורתו כלל... **לכן** בכה"ג אין להחמיר. אכן אם שהה כך ג' ימים אז יש לאסור לבשל, אבל לצלי מותר בכל ענין".

היוצא מדבריו – **א.** מים קרים מועיל להדחה ראשונה. **ב.** משמעות כל הפוסקים שמועיל הדחה במים קרים. **ג.** אינו דומה לריאה. **ד.** בשר קפוא אין לו בליעה ופליטה כלל.

כתב ה'**לבושי מרדכי**' (ווינקלר, תרע"ב, יו"ד תליתאי סימן ו'), וז"ל:

"**מה** שאין העולם נזהרים בהדחה ראשונה שלא יהיה במים קרים - לדידן דנוהגים כדברי **הרמ"א** לשרות במים כחצי שעה, אין חששא דבכה"ג אפילו קרירי מרככין, דכן טבע המים בשרייה לתוכה. ורמז לדבר - במה דקיי"ל באו"ח סי' תס"א (סעיף ד') דיוצא במצה שרויה. ופירש **המג"א** (סק"ד) בשם רוקח (הרי"ף) דדוקא לזקן וחולה. **ואי** נימא דמים

קרים אינם מרככים כלל, א"כ אמאי לא אשתמיט פוסק אחד לומר דבמים קרים אפילו לבריא ולא זקן מותר, כיון דמטרשי כש"כ דלא מרככי, דודאי טעם שרייה שעל ידי כן קרוב להיות כמו מבושל ואזל טעם מצה דידיה, ואי מטרשי לה ודאי אינה פועלת שום ריכוך, ואין כאן לתא דמבושל כלל".

וע"כ דכך טבע המים, שעל ידי שרייה הוא מרכך. כמ"ש (איוב יד-יט) 'אבנים שחקו מים', ואם שוחקים כש"כ שמרככים, וסתמא נאמר וכל מים בכלל. **כנלע"ד ללמוד זכות על מנהגם של ישראל. עכ"ז ודאי הזריזים משובחים להפיג צינתן".**

היוצא מדבריו – **א.** העולם לא מקפידים בהדחה ראשונה במים קרים. **ב.** אמנם יש לימוד זכות, אך הזריזים משובחים ומפיגים את צינת המים. **ג.** אם מים קרים מרככים מצות ואבנים, כ"ש שמרככים בשר. **ד.** המציאות מראֶה שמַים מרככים הכל.

ובראש אפרים (מרגליות, תרמ"ד, ח"ד קונטרס הראיות לסימן ל"ו אות י"ז) תמה, וז"ל: "וצ"ע למה אין העולם נזהרין בזה, ואין מקפידים להדיח אף בקרים גמורים... משא"כ בקרים דמבואר להדיא בש"ס דמטרשי ליה, וא"כ להך טעמא דהדחה כדי שיתרכך הבשר, אין לשרות בקרים".

החזון איש (יו"ד סימן י' אות ד') כתב, וז"ל: "יו"ד סי' ס"ט ס"א בגליון הגרע"א, בשרה הבשר במים קרים (שדן, אם מועיל להדיחו שנית במים פושרים). **ונראה** לדון להקל, כיון דהמרדכי היה פשוט ליה דמים קרים דמטרשי נמי כשרים להדחה, וע"כ דכן היה עמא דבר, דמים קרים מצויים, **ואם** היה אסור היה מנהג ידוע לאסור, ולא יתכן שהיה נהוג אצל אבותינו רבותינו הקדושים דבר שאסור דיעבד, **וגם** כל הפוסקים לא הזכירו תנאי במים עד מרן הב"י ז"ל. **אלא נראה:** דהאומרים הטעם משום ריכוך, ס"ל **דגם מים קרים מרככים, וכן החוש מעיד בדברים הנמס במים כמו פת יבש ומלח וכיו"ב נמסים גם במים קרים,** ואף דנקב דק בקרום הריאה נסתם על ידי קור המים, מ"מ המים מתמצים לתוך הבשר ומתלחלח כל הבשר והדם".

חזינן מדבריו – **א.** שאמנם המרדכי לא הזכיר 'מים קרים', אך בפשטות מים רגילים הם קרים, והמרדכי איירי במים קרים שכשרים להדחה.

ב. שפוסק הלכה כדעת המרדכי, שמים קרים כשרים להדחה. ודלא כדעת הבית יוסף.

ג. עד הבית יוסף אף אחד לא הזכיר דין 'מים קרים'. (וגם בשו"ע לא הזכיר זאת). ולא מצינו שום מנהג לאסור הדחה במים קרים.

ד. המציאות שמים קרים מרככים כל דבר.

ה. יש חילוק בין ריאה שקור המים סותמים נקב דק, לבין בשר שמים מלחלחים כל הבשר והדם.

ו. אמנם בא לחלוק על רעק"א הסובר שגם בדיעבד אינו מועיל כשהדיח תחילה במים קרים ולא חזר והדיח שוב, והחזו"א בא להקל בדיעבד. **אך** משמע מדבריו, שאף לכתחילה אין שום חשש במים קרים. שהרי כתב - ה'חוש מעיד' שודאי מרכך, **ועוד,** שהרי כל האוסרים הסתמכו על דין ריאה, ואם הנידון אינו דומה למקור הדין, שהרי יש חילוק בין ריאה למליחה, א"כ שרי להדיח במים קרים. ה'דברי סופרים' (עמק דבר, סט-קפא) כתב בחזו"א, שמצדד להקל רק בדיעבד.

ז. שמעינן מהחזו"א עדות על הנהגה של הדורות הקודמים אשר ישבו בארצות אירופה המזרחית, שהם לא הקפידו להימנע מלשרות הבשר קודם מליחה במים קרים, וגם

לא חיממו את המים לצורך הדחה ראשונה, וכל זה לא משום שהמים אשר היו באותם מקומות לא היו בכלל מים קרים, אלא משום שלא חשו לשיטת הבית יוסף. שהרי כתב 'ואם היה אסור היה מנהג ידוע לאסור'.

ה'יד יהודה' (לאנדא, תרנ"ו, סאדיגורא, בפירוש הארוך סק"א) כתב לחלק בין מליחה לריאה, וז"ל:

"**ולדעתי** ההדיוט נראה, **דלא קשה כלל מריאה** – דהנה קימ"ל באה"ע סימן י"ז גבי הורג, דאין מעידים עליו לאחר ג' ימים, והטעם: משום דאחר ג' ימים מתפח תפח ונשתנה צורת הפנים. מיהו אם הושלך למים מעידים עליו אף יותר מג' ימים, והטעם: גם כן, משום דקרירות המים מטרשי ליה ומעמיד צורת הפנים שלא יתפח. מיהו קי"ל שם, דאם ישתהה קצת לאחר שהעלה מהמים, אז אף תוך ג' ימים ממיתתו, אין מעידים תו עליו, משום דמחמת שרייתו בהמים, מתפח תפח מיד".

"**הרי** אנו רואים, דיש בהמים שני כוחות. **א.** שיהיו מטרשי ליה כל זמן שהוא בהמים מחמת קרירות המים. אך אעפ"כ נתן בו המים לחלוחית מחמת השריה אך קרירות המים העמיד הלחלוחית כל זמן שהוא בתוכו. **ב.** אבל מועיל לאחר שיעלה מהמים ויעבור הקרירות, תו פעל בו הלחלוחית דקודם, שיתפח מיד".

"**ואף** דשם צריכים שישתהה עכ"פ שעה אחת חוץ למים, שאני התם, שצריכים שישתנה לגמרי שלא יהיה ניכר, אבל להיות מלוחלח לבד, י"ל דתיכף שעבר קרירות המים, הוא מלוחלח מכח השרייה דמקודם".

"**מעתה** תו לא קשה מידי מריאה – דשם הבדיקה היא דוקא בעת שמונח בהמים, לזה אמרינן שפיר דהמים מטרשי ליה, משא"כ כאן דהמליחה היא לאחר הדחה - תו שפיר אמרינן, דמועיל הדחה דמקודם לרכך. **שוב** מצאתי בבית יוסף באו"ח סימן תס"ז, שכתב ממש כעין סברא זו, לענין חיטים שנפל למים, דאף דאמרינן תפח תלטש בצונן, היינו כל זמן היותם בהמים, אבל לאחר שהוציאם מן המים, אז מחמיצין מכח המים דמקודם".

היוצא מדבריו – **א.** שמועיל הדחה במים קרים, ואין קושיא כלל מריאה דאמרינן שקרים מטרשי ליה. **ב.** אמנם בפירוש הארוך לא איירי לענין מים קרים, אלא על מים באופן כללי, אך בפירוש הקצר שם כתב להדיא, לאחר שהביא את הבית יוסף על מקומות הקרים, "ובשו"ע השמיטו. וכן מפרשי שו"ע לא הזכירו. ועיין מה שכתבתי בארוך, לתרץ קושיא זו, דמים מטרשי ליה". **הרי** שגם במים קרים ביותר ובמקומות הקרים – יש חילוק בין מליחה לריאה, שהרי הביא את הבית יוסף דאיירי על מקומות הקרים. **ג.** מותר לכתחילה להדיח במים קרים ביותר.

בספר דברי יוסף (רוזנבורג, תרמ"ה, ח"ב סימן תנ"ד הראשון אות ה') כתב, וז"ל: "ואמנם כן קשה לי, ממה שכתב התורת חטאת (כלל ד' סי' ג'), דהמהרא"י כתב דלא נהיגין להתיר בשר ששהה ג' ימים בשראו תוך ג', מפני שהמים מרככין אותו, דאדרבה מיא מטרשי ליה?". **ועוד** הקשה שם, הרי בריאה שם נפסק שצריך דוקא פושרים, ואם הניח פעם אחת בקרים, פסל את בדיקת הריאה, א"כ לכאורה ה"ה אם הדיח בקרים, תיפסל המליחה? **והעלה** שם, דאין להחמיר בזה כלל, ומים קרים כשרים להדחה, ואינם מקשים אלא מרככים.

הערוך השלחן (אפשטיין, סט-ו) מסיק, וז"ל: "אמנם רבינו הב"י בספרו הגדול דחה דחייה זו, דזה אינו אלא בארצות הקרות ובזמן הקור הגדול, **ואז באמת יש לחמם המים מעט. אבל ברוב המדינות, ואפילו במדינות הקרות בזמן הקיץ, ודאי דמים קרים מרככים הבשר.**

ומריאה - **אין ראיה כלל**, כמו שכתב רש"י דף מ"ז: מפני שהקרום דק".

היוצא מדבריו – **א.** שאין ללמוד כלל מדין ריאה. **ב.** בארצות הקרות אך אין קור גדול – המים מרככים. **ג.** רק במדינות הקרות ובזמן הקור הגדול, יש לחמם המים מעט.

5] למעשה:

כתב הדעת תורה (לו-ו) להחמיר בבשר חם שנכנס למים קרים.

לאחר שהביא את המרדכי, הב"י, וכל הדעות, הקשה וז"ל: "**ולפי"ז**, גם בריאה אין לאסור רק בזמן הקר ביותר. וצ"ע על סתימת הפוסקים כאן בזה"?

ותירץ - "ולענ"ד, דודאי קרירות המים מקבצים יחד חלקי הגוש שמניחים בתוכו, וכמו שכתב **רש"י** בשבת (מא: בד"ה 'והלא מצרף') כשכלי מתכות חם ונותן לתוכו צונן, מחזקים את הכלי וכו' שרתיחת האור מפעפע וכו' והמים מצרפין פעפועיו עכ"ל. **אבל** זהו כשמניחים אבריו בכפור ושלג, אם מניחן למים קרים מוציאים המים לתוכן החלקים הקרים שבבשר האדם כי מצא מין את מינו וניעור. **לכן** דוקא בבשר חם כמו הריאה, מוציאין חמה מהגוף, אז יש חשש דמטרשי, משא"כ בבשר קר. **ולפי"ז**, גם בריאה כשהיא כבר קרה אין חשש להשימה למים קרים".

מבואר מדבריו – **א.** שחילק בין ריאה להדחה, דמה שאמרו שאם נתן הריאה במים קרים, המים מטרשי ליה, איירי דוקא כשהריאה עדיין חמה, שמקרוב הוציאוה מבפנים, **אבל** אם כבר נתקררה לגמרי ואין בה שום חום - אין חשש כלל במים קרים. **ולכן** לענין הדחת בשר קודם מליחה, אין להחמיר בזה בדיעבד אם הדיח במים קרים וזמן הקור. **ב.** דכל זה דוקא אם בשעת הדחה היה הבשר עצמו קר, שלא היה בו חמימות כלל, אבל אם הבשר חם, כו"ע מודו דמיא מטרשי ליה. **ג.** כשהבשר חם משמע מדבריו להחמיר גם בדיעבד. **ד. במשחטות** בדרך כלל, העופות נכנסים למים בהדחה ראשונה כשיש בהם חום בין עשרים לשלשים מעלות, תלוי בגודל העוף וכמה שטיפות הוא עובר. א"כ לפי"ז, יש להחמיר אף בדיעבד אם המים קרים.

ובטוב טעם ודעת (תליתאי ח"א, תשובה קל"ג) **נשאל** האם מותר להשרות בשר בנהר כדי שלא יעברו שלשה ימים בלא מליחה, שהרי מים מטרשי הבשר?

ותירץ – "הנה לדידי אין בזה בית מיחוש. **הראשון** הוא כיון דזה אינו מוסכם דמים קרים סותמים הנקב, והרי יש דיעות להיפוך... **ולפרש** כוונתו נראה, דודאי נקבים הבאים מתחילת הבריאה בתולדה, אין כח במים צוננים לסותמם, רק נקבים הנעשים אח"כ ואינן בתולדה, אלו יש כח במים קרים לסותמם. **וכן** נמי נקבי הפליטה אחר שהתחילו לפעול פעולתן, נחלש כחן, ויש כח במים קרים לסותמם, **אבל** כל זמן שלא התחילו לפעול פעולתן והם מתחילת הבריאה, אין כח במים קרים לסותמם, ולכך מותר הדחה ראשונה בכל ענין".

"**כי** לדעתי דברי האוסרים המה תמוהים, דמה ראיה מריאה דאמרינן דמטרשי לה, הרי אינו דומה זה לזה כלל מכמה טעמי. **חדא**, דשם אנו דנים על שעה זו שייקחוהו מן המים, בזה אמרינן דמטרשי לה, אבל כאן נהי דעכשיו מטרשי ליה, מ"מ אח"כ שישימו במים קודם מליחה, על ידי המים יהיו נפתחים ויתרככו. **ואינו** דומה לשהה ג' ימים בלי מליחה, דשם הדם מחמת עצמו נקרש ולא מהני ליה הדחה כיון דנתייבש בפנים, **אבל** במים צוננים יש לומר דבפנים דלא הוי קר והמים מתחממים בתוך הבשר, ובפנים מרככים הדם רק בחוץ מטרשי הנקבים, ובחוץ שוב יתרככו ויפתחו

על ידי מה שידיחו אח"כ למלחו, ובפרט על ידי שריית חצי שעה וכו' ".

"**ועוד** נראה לי צד היתר, דיש לומר דדבר זה דמים קרים או חמים מטרשי ליה - **אינו דבר ודאי** רק ספק, דיתכן להיות שמטרשי ליה, אבל אינו ודאי. **לכך** בריאה - כיון שהוי בה ריעותא, והוי ספק טריפה, וצריך בדיקה להוציאה מידי ספק טריפה, לכך צריך בדיקה ברורה, וכיון דיתכן להיות דמטרשי לה, אין הבדיקה ודאית להוציאה מידי ספק טריפות. **אבל** בבשר, הרי דם האיברים שלא פירש מותר, רק לבשל אסור מכח שיפרוש ממקום למקום, **וא"כ** אדרבא תחילה היה בחזקת היתר, וספק אם יהיה נאסר על ידי בישול, ועל ידי מליחה הוי ממה נפשך, אם לא מטרשי ליה מותר. ואם מטרשי ליה גם המלח לא יהיה נכנס לפנים ולא יגרום לפרוש הדם ממקום למקום, ואין חשש רק כשיבשלו אולי יהיה נאסר, אם כן הוי ליה חזקת היתר, וספק אם יהיה נאסר על ידי דמטרשי ליה ועל ידי בישול, **לכך** אזלינן בתר חזקת היתר. וגם הוי ספק דרבנן, דדם שבישלו דרבנן".

מבואר מדבריו – **א.** שמחלק בין מליחה לריאה מכמה טעמים. **ב.** אין שום ראיה שמים סותמים או מקשים הבשר בוודאות. **ג.** מתיר לכתחילה להדיח במים קרים, שהרי כתב 'אין בזה בית מיחוש'.

ובספר 'ראש פינה' (טורבוביץ, תרל"ט) העלה לדינא כך: **דאם** המים קרים ביותר - צריך לכתחילה לשים המים באור להפיג צינתן. **ובדיעבד** אם הדיחו במים קרים ביותר - צריך לחזור ולהדיחו במים פושרין. **ואפילו** אם כבר מלחו לאחר הדחה במים הקרים - צריך לחזור ולהדיחו ולמלחו שנית. **אמנם** אם לא הדיחו ומלחו שנית, ובשלו כך - יש להתיר בדיעבד בפשיטות. וב'אבן הראשה' שם סק"ב, ביאר והרחיב בדין זה.

ובספר 'תפארת צבי' (רבינוביץ, ר' צדוק הכהן מלובלין, תרס"ט, שו"ת ח"א סימן ג') **נשאל** על מליחה בחורף במים הקרים ביותר, ולפעמים יש בהם גם חתיכות קרח, וז"ל תשובתו:

"**אני** אומר על זה, פוק חזי מאי עמא דבר, דלא חיישי לזה, וגם הבית יוסף עצמו בשו"ע לא כתב זה, וכן כל האחרונים נושאי כלי השו"ע שדרכם להעתיק החידושים שבבית יוסף, לא הביאו דבר זה, **שמע מינה** דלא סבירא ליה. ובעל חיבור ההוא (פתחי תשובה), לא דק במה שהעתיק הדבר סתם, והבין דהבית יוסף כתב זה להלכה, ובאמת לא כתב זה אלא ליישב טעם היש אומרים שבמרדכי מקושית ראבי"ה, דלדידהו כתב זה".

"**לא דמי לריאה** דבודקים בעוד המים על גביו, משא"כ בזה דמולחים לאחר שהוציאו מהמים, וגם ממתין מעט עד שיטפטפו. ובריאה היינו לענין הנקב קטן שנסתם על ידי דמטרשי, לא יפתח עוד שיהיה נראה וניכר בבצבוץ אף שכבר הלך הקושי, אבל מ"מ הקושי דמטרשי וצמתי הוא רק בעודו במים... **אבל** בכל מים צוננים החוש מעיד דמרככים. ועל כרחך דלא דמי לריאה... ולא נמצא בפוסקים להחמיר בזה... ולא משמע כן בכל הפוסקים ולא אשתמיט מי שיזכיר פושרים בזה. **ונראה** דגם הוא (הפמ"ג) הרגיש וסיים רק לשון וטוב, ונראה דהדר ביה, מדלא זכר חידוש חומרא זו במקומו, וקצת חידוש עליו דלא זכר דברי בית יוסף הנזכר... **ואפשר - נכון להחמיר לעצמו בקרים גמורים אם אפשר בקל מהיות טוב, אבל אין למחות ביד הנוהגים היתר כלל לדעתי**".

היוצא מדבריו – שאין שום חשש למלוח במים קרים ביותר גם אם יש קרח בפנים כמו שנכתב בשאלה, ובגוף התשובה

לא התייחס לענין הקרח. אך הרוצה להחמיר לעצמו, יחמיר.

בספר 'כלי השלחן' (פרץ) מובא בהסכמת הספר מהגר"י יוסף שליט"א שאלה ממשחטה בברזיל, וז"ל:

והנה נשאלתי מרבני קהילת בית יעקב בברזיל, בנידון הכשרת העופות, שעל פי הוראות משרד הבריאות בברזיל, יש להדיח את העופות במיכל מים הנקרא צ'ילר, אשר לא יעלה טמפרטורת המים מעל 0 מעלות, ועל ידי חום גופם של העופות יוצא שהעופות מודחים לערך 4 מעלות חום, ולפי זה העופות מודחים במים קרים, ושאלו לחוות דעתי בכשרות ה'כשר' בהדחת העופות במים הללו שהם קרים?".

ולאחר שכתב שבני ספרד מצווים לנהוג כהבית יוסף גם אם לא הביא כן בשו"ע, כתב וז"ל:

"**ולכן** העיקר לדינא כמו שהעליתי בספר ילקו"י, שמים שהם קרים מאוד, כגון בימי החורף הקרה, או מים שהיו במקרר, אינם ראויים להדחת הבשר קודם המליחה, כי המים הקרים מקשים את הבשר, והרי י"א שההדחה באה לרככו, ולכן יש להניח את המים איזה זמן על האש, או לערב בהם מעט מים חמים, עד שתפוג צינתן, ואחר כך ידיחו בהם הבשר".

אך אם עברו והדיחו את הבשר במים קרים מאוד, ועברו ומלחו את הבשר ובישלוהו, הבשר מותר גם שלא במקום הפסד מרובה. **ואם** טרם בישלוהו, טוב יותר לחזור ולהדיחו במים רגילים, ולחזור ולמולחו כדת".

"**ומ"מ** נראה דבמשחטות ודאי שיש ליזהר בזה ביותר, כי בדעת תורה כתב... אם הבשר חם, כו"ע מודו דמיא מטרשי ליה, ויש להחמיר אפילו בדיעבד. וא"כ **במשחטות** שבדרך כלל כשהעופות נכנסים למים יש בהם כשלשים וחמש מעלות יש ליזהר בזה ביותר, ומ"מ נראה **דבדיעבד** יש לסמוך על שאר אחרונים דמשמע מדבריהם שאין חילוק בין חם לקר".

"**וההגדרה** מה חשיב כמים קרים, באר"י הוא כפי הנראה בימי הקרה או מים שהיו במקרר, וידוע שמים הנמצאים בקור של למטה מאפס מעלות עשויים להפוך לקרח, וכפי הנראה מים בדרגת קור כזו אינם ראויים להדחה".

"**וכפי** שראיתי, הדעה הרווחת בזמנינו שנוהגים להקפיד שלא יהיה פחות **משבע או שמונה מעלות** צלזיוס, כי קרים ביותר הוא **ארבע מעלות** שזו נקודת תחילת ההקפאה **ומחמירים לעשות פי שנים**, ובספר 'תורת הדרך' (הרב גרוס) כתב שיש לבדוק את מי השריה שלא יהיו קרים פחות **מעשר מעלות** ועל כל פנים לא פחות **משבע מעלות** צלזיוס".

"**וההנחיה** מזה שנים ברבנות הראשית לישראל, שיש לבדוק כמה פעמים מידי יום שהמים בהם משרים את הבשר לפני המליחה **שיהיו בין 7 ל-8** ולא פחות מ 7 מעלות. **יש** לשים לב שבמקרים רבים מזרימים קרח למים ואז המים מתקררים הרבה פחות מ 7 מ', ובמידה וכך נעשה, צריך להפסיק את השחיטה לאלתר".

בספר 'אגורה **באהלך עולמים**' כתב, "שיהיו המים באופן שהידים יוכלו לעסוק בהם היטב ולא יצטערו מהקרירות, ולפי דעתי הוא בכלל שיעור 'שתפיג צינתן', ולא בעינן פושרים יותר מזה, והוא השיעור של **10 מעלות**".

ב'משה האי"ש' (אלישר, תרפ"א, יו"ד ס"ב) דן בארוכה בדין מים ההולכים דרך

צינורות. ומסיק, דיש להחמיר בזמן הקור הגדול.

בספר 'גבול יהודה' (צירלסון, תרס"ו, יו"ד סימן י"ז) נשאל מערי **סיביר**, שבהדחה ראשונה היו עושים גומא בקרח, וכך משרים במים שתחת הקרח. והנידון הוא: **א.** האם אפשר להדיח במים שקרובים לקיפאון. **ב.** האם הבשר נחשב קפוא. וז"ל תורף תשובתו:

"**אף** דהאי מנהגא, הוא גרוע בתכלית, מ"מ הפריז על המידה להחמיר אפילו בדיעבד... דכיון דאינהו מצריכים, רק העברת לכלוך הדם מעל פני הבשר, ממילא הרי פעולה כזו שפיר יכולים לפעול אפילו מים היותר קרים **שבעולם**. א"כ בודאי מותר הבשר אחרי המליחה, דבעיקר הדין כותייהו נקטינן... **אולם** באמת נראה, דכל חששת 'מטרשי' לא תתכן, אלא דוקא במים המכונסים בכלי שבחצר בזמן הקור הגדול, אבל לא במים שבנהר תחת הקרח, דהרי ידוע בחוש, שאין הקור שממעל למכסה הקרח, שולט כלל לקרר את המים שתחת המכסה. ותו, הא לפי עדות חז"ל הנאמנה הרי אדרבה, עוד ישנה קצת חמימות במים כאלו... **ובכן, הלא אין מקום להחמיר בנידון דידן**, אפילו להי"א שבמרדכי, והר"ן, והב"י".

ב'בארות אברהם' (קליין, תרפ"ח, ח"א יו"ד ס"י) **נשאל**, בתרנגולי הודו שהיו רגילים מיד לאחר שחיטה להניחו במים קרים כדי לשבח את הבשר. והנידון לגבי הבלעת דם באיברים, שאמנם אין בו כרת כיון שהוא לא דם הנפש, אך יש בו איסור לאו. **ובתשובתו** כתב, שיש חשש לגבי הדחה במים קרים. **ומסיק**: "ועל כן נלענ"ד, דאם משימים את העוף הנזכר במים קרים מאוד **המלאים** קרח - אז איכא חשש דמטרשי ליה לבשר ואסור, אבל במים סתם כמו שרגילים להדיח בהם, אז אין חשש איסור, דמרככי ליה כמו שאר מים".

ה'מקדש מעט' (פייבל הלוי, על הספר 'דעת קדושים'. סט-א) לאחר שהביא דעת הבית יוסף כתב, וז"ל: "נראה דהב"י לא כתבו רק **לזהירות בעלמא** לכתחילה. דאף לטעם ריכוך – בדיעבד י"ל, דמ"מ מתלחלח החתיכה על ידי השרייה אף **שהמים קרים ביותר**. וכמו שכתבו הפוסקים לטעם ריכוך לשרותו חצי שעה לזהירות, ובדיעבד בהדיח יפה, סגי גם לטעם זה. **ובפרט** דהשו"ע ומפרשיו לא חילקו כלל בין קרים ביותר או לא. **וכן** לקמן, גבי שרייה במים בתוך ג' ימים, דאמרינן דמתרכך - לא חילקו בין קרים ביותר, **מאחר דאנו נוהגים לשרותו במים זמן מה. וכן אף לזהירות אין לחוש בקרים**. והב"י מירי רק **בהדחה** בלי שרייה".

מבואר בדבריו – **א.** שהב"י אסר להדיח במים קרים, רק מדין זהירות ולכתחילה. **ב.** הב"י איירי רק כשמדיחים, היינו שטיפת הבשר. **ג.** אבל אנו שמשרים הבשר חצי שעה – אפילו לכתחילה ואפילו לזהירות, אין שום חשש במים קרים, כיון שבשרייה הבשר מתרכך גם בקרים.

סיכום הדברים, הדחה במים קרים – **א. למנחת יעקב**: משמעות כל הפוסקים להתיר, ללא שום חשש. **ב. לבושי מרדכי**: העולם לא מקפיד בזה. וקרים ודאי שמרככים. אך המפיג צינתן – משובח. **ג. ראש אפרים**: תמה מדוע העולם לא נזהר ולא מקפיד בזה. **ד. חזו"א**: מתיר גם לכתחילה. **ה. יד יהודה**: מתיר לכתחילה. **ו. דברי יוסף**: להתיר. **ז. ערוך השלחן**: רק במקומות הקרים ובזמן הקור הגדול – יש לחמם מעט. **ח. דעת תורה**: מתיר רק בבשר קר ולא חם. **ט. טוטו"ד**: מתיר לכתחילה. **י. ראש פינה**: לכתחילה לא. ובדיעבד יחזור וידיח וימלח שוב. ואם כבר בשלו – שרי. **יא. תפארת צבי**: אין שום חשש. והרוצה להחמיר, יחמיר רק לעצמו. **יב. הגר"י יוסף**: אינו ראוי להדחה. ובדיעבד שרי. **יג. גבול יהודה**: בדיעבד אין להחמיר גם במים שתחת

הקרח. **יד. בארות אברהם**: רק במים עם קרח יש לחשוש. **טו. מקדש מעט**: בשרייה חצי שעה – אין שום חשש וזהירות.

6] התשובה לשאלה מראשית הדברים:

מים שהם 0 מעלות – אינם ראוים להדחה. 4 מעלות – הם תחילת תהליך קיפאון, וחששו. 8 מעלות – נהגו להקפיד שלא יהיה פחות מ – 8 מעלות, כדי להתרחק מ – 4 מעלות. **המציאות** בשטח כשמכניסים ומשהים את היד במים עם 7 מ׳ – כשהמדידה נעשית בתוך קערת מים, המים מאוד קפואים. וכשהמדידה נעשית ישר מתוך צינור המים שיוצאים, היד תקבל כוויה מהקור.

וכל הדין לאסור הדחה במים קרים – הוא רק לכתחילה. ויש פוסקים שמתירים לכתחילה. **אך בדיעבד** – רק רעק״א אוסר, ויש שמצריכים לחזור ולהדיח ולמלוח שנית.

וסברת האוסרים לכתחילה – משום שהבשר מתקשה ואינו מתרכך. ומובא במרדכי טעם נוסף שמצמית את הדם, אך שום פוסק לא התייחס לסברא של מצמית, אלא כולם נקטו ׳מטרשי׳.

והנראה ברור לומר – שכל ענין של ה׳מטרשי׳ הוא אותו ענין של ה׳צמתי׳. דהיינו, כשאומרים שהבשר מתקשה, הכוונה גם שמצמית את הדם. והביאור בזה, שהמים הקרים סוגרים ומכווצים את נקבוביות הבשר – מה שעלול למנוע מהדם לצאת החוצה בתהליך ההכשרה. **ולכן** שום פוסק מלבד המרדכי, לא התייחס לענין המצמית. **ולכן** לשיטת המרדכי (שההדחה באה לדם שבחוץ), יכול להדיח במים קרים, כיון שלא איכפת לן ממטרשי, וממילא גם לא איכפת לן אם יצמית, והם היינו הך. וענין ה׳צמתי׳, אינו אותו ענין של ׳כווצי׳.

ואם ישאל השואל, מה איכפת לן שמצמית הדם, אדרבה כך הדם מתמעט והולך. **התשובה** היא – שהדם יֵצא בבישול, לכן צריך קודם לעבור את המליחה שיוציא את הדם בכל מה שאפשר, ואח״כ אם ירצה יצמית הדם הנשאר, ברותחים או בקרים.

ולמעשה במציאות כשמדיחים בשר לפני מליחה, או לפני שיעברו ג׳ ימים – מקפידים שגם בהדחה בעלמא, המים לא יהיו פחות מ – 8 מ׳. הגם שעובר שרייה, שבזה כתבו הפוסקים שיש פחות בעיה של ׳מטרשי׳.

הנהוג במשחטות – **א.** מקפידים מאוד שלא יהיה פחות מ – 7 מעלות. **ב.** הנוהל שלא יהיה פחות מ- 10 מ׳, וזאת כדי להתרחק ולעשות סייג וגדר, וגם כדי להרחיק את רצון הווטרינרים, שרוצים להגיע ל - 0. **ג.** במציאות יש בעיה של קרים רק בתחילת העבודה, אך בהמשך העבודה המים מתחממים מחמת העופות עצמם, שאמנם עוברים שטיפות והדחות לרוב, אבל כשהם נכנסים לצ׳ילר (אמבטיית השרייה) חום גופם נע בין 20 ל – 30, תלוי בגודל העופות והשטיפות. ובמשך היום המשגיח האחראי צריך לנווט בין הקרים והחמים, ולמדוד כל העת המים, ולפי הצורך להוסיף מים. **וכיום** כבר יש מכונות בתוך השרייה שמודדים ומסדרים את מעלות המים אוטומטית. **ד.** ואמנם הדעת תורה חשש מאוד לבשר חם שנכנס לקרים – אך היות ומקפידים על 7 מ׳, ממילא אין שום חשש.

מריטה:

מיד לאחר השחיטה – הדם נשפך לתוך בריכה, ולא נוגעים בעוף עד שגומר את הפרפור, כיון שיש פוסקים שסוברים שיש צער בעלי חיים עד שנגמר פירכוסו. וכן אגודות צער בע״ח שהיום הם ממוסדות בתוך משרד הבריאות סוברים שיש להם חיות עד סוף הגסיסה. תהליך הפרפור לוקח 75 שניות.

בגמר הפרפור העוף נתלה על הליין ונכנס מיד למריטה, כיון שהנוצות נמרטות בקלות יותר כשגופם חם.

במשחטות בעולם הלא כשרות – תהליך המריטה הוא קצר מאוד, כיון שהעוף נשטף במים רותחים מאוד, וכך הגומא שהנוצה נמצאת בו מתרחבת והנוצה נושרת. **אך** בעולם ה'כשר' אי אפשר להשתמש במים רותחים, כיון שהוא מבשל את הבשר לפני מליחה (שו"ע יו"ד סט-יא). **והיות** ואי אפשר להשתמש במים רותחים, לכן צריך לבנות מריטה גדולה יותר כפול חמש כדי למרוט הנוצות, והוא על ידי אצבעות מפלסטיק שמסתובבות על הנוצות ומורטות על ידי שפשוף הנוצות על הבשר. ובעולם לא משתמשים בזה, כיון שזה פוצע את העור והבשר.

ההבדל בין מליגה לחליטה, הגם ששניהם מטבילים ברותחים. **מליגה** – הוא כדי להוריד את הנוצות. **חליטה** – הוא כדי להצמית את הדם. (הוא שיטת הרמב"ם לאחר המליחה, כדי שהדם הנשאר לא יצא בבישול).

כשהעוף נכנס למריטה, חום גופו 40 מעלות, וכדי להוריד את הנוצות ולהרחיב את גומת הנוצה, צריך לפחות 2 מ' יותר מחום העור, נמצא שחום המים כדי למרוט הוא לפחות 42 מ', שזה כבר נכנס לתוך ספק יד סולדת. לכן מים רותחים במריטה – לא בא בחשבון כלל.

ולאחר שגילו החוקרים, שמים קרים מאוד, נותנים לבשר מראה יפה, לכן יש דרישה מצד הווטרינרים, שהשטיפה וזרימת המים במריטה תהיה במים קרים. **והיות** ומים קרים מכווצים את נקבוביות הבשר ומצמיתים את הדם, לכן גם במריטה צריך לדאוג ולשמור על חום המים שיהיו 10 מ', לא פחות מזה שלא יכנסו לגדר קרים, ולא יותר מזה שלא יכנסו לגדר של בישול.

המשל על הבשר והמים הקרים

פעם הגיע תלמיד אל רבו והתלונן על כך שהוא מרגיש שכל הלימוד והתפילה שלו הם 'קרים', ללא חיות וללא התלהבות. שאל את רבו: "איך אוכל להפוך ליהודי חם ובוער בעבודת השם, אם הלב שלי קר כקרח"?

הרב ענה לו בשאלה: "האם ראית פעם כיצד מכשירים בשר"? התלמיד הנהן.

"**ומהו** השלב הראשון"? המשיך הרב.

"**הדחה** ראשונה במים צוננים", ענה התלמיד. "משרים את הבשר במים צוננים למשך חצי שעה כדי לרכך אותו ולפתוח את הנקבוביות, כך שהמלח יוכל לפעול ולהוציא את הדם".

אמר לו רבו: "זהו בדיוק הסוד. כדי להוציא מהאדם את ה'דם' – את התאוות החומריות, הגאווה והדחפים הבהמיים – אי אפשר להתחיל ישר ב'אש' והתלהבות. **לפעמים** צריך להתחיל בהדחה במים צוננים. המים הצוננים הם הסמל לצינון התאוות, לריסון עצמי ולעבודה שקטה ועקבית. רק אחרי שהאדם 'מצטנן' מהבלי העולם הזה ב'מים צוננים', **המלח** (התורה) יכול לפעול את פעולתו ולזכך אותו".

7] הזרקת חומר בורידי הדם:

בספר **גינת ורדים** (ח"ה, מובא מהרב מנחם מאיר ווייסמאנדל אב"ד בנייטרא – מאנסי) בענין שיטת שימור בשר לאורך יותר זמן ויותר נקי ואיכותי, והוא נמצא באוסטרליה וצפון אמריקה, והוא הנקרא באנגלית – **Rinse and Chill**.

הטכניקה בשיטה הוא – שמיד אחר השחיטה מכניסים צינור לתוך העורק הראשי של הבהמה, להזריק מים מעורב עם חומר שומן, מלח, וגליצרין, ועוד, ומזריקים שיעור כדי שיהיה סמיכות לדם. והחומר הזה הוא קר, ושוטף בלחץ ובמהירות את הדם באמצעות מכונת וואקום, הדוחף את כל החומר הנוזל הזה דרך כל גידי ועורקי הדם שבכל הבהמה, וחודר גם לתוך הבשר. ומחמת שהנוזל קר, הוא מקרר את הבהמה כולה במהירות רצויה לטובת איכות בשר הבהמה, וגם כדי להרוג מיד את החיידקים שמקלקלים את הבשר במשך הזמן שהבשר נמצא על המדף. ועל ידי זה גם נשאר הבשר טרי במהותו ובחזותו וגם לזמן ארוך ביותר, וגם חוסך מקום במקרר.

יש הרבה בעיות הלכתיות בשיטה זו, כגון, הריאה חלקה מדי וקשה לבודקה, הסירכות וכל חלקי הבהמה משונים במראיהם ומקשים מאוד בבדיקתם, דחיפת החומר גורם לניתוק סירכות, הריאה קרה מאוד, ומלאה מים, וכבדה מאוד. וכן החומר דוחף את הדם, וממילא נחשב דם שפירש ממקום למקום שיש פוסקים שכל החתיכה נאסרת.

"**והלא** מהאי טעמא אסרו כולם לתת זרם חשמל לבשר קודם מליחה, הגם שגם שם אין רואים שום שינוי בבשר, אך בשיטה זו גם הכימאים מודים שיש שינוי בבשר וחייבים לחשוש, דמאן מפיס שגם בכה"ג הדם יֵצא על ידי מליחה, וכי יש לנו הידיעה במציאות **איך** שובר מפרקת מבליע דם באברים, **ואיך** מליחה פועלת להוציא דם, **ואיך** מליחה פועלת בבשר עבה ודק באותה מידה, **ואיך** עובד 'איידי דטריד', ובשר ששהה ג' ימים, ומדוע המליחה צריך שהות שיעור מיל דוקא ובכלי מנוקב, וכן פעולת המלח שכתב בפלתי (צא-ג) שהמלח עושה ב' פעולות מפליט ומרתיח, אבל בשעה שמפליט אינו מחמם, וכמוהו רבות דינים והלכות אשר כן קבלנו, ועל כרחך, אין לנו אלא לעשות אלא מה שכתוב בשו"ע ונושא כליו, ולא לשנות כלל".

ובהדחה ראשונה, אנו צריכים לצאת ידי כל הדעות, ולכן צריך להדיח כדי להוריד דם שעל פניו, ושפשוף צריך כדי לרכך את החלק החיצוני, ושרייה צריך כדי לרכך מבפנים. **והמלח** תפקידו להוציא ולשאוב את כל הדם מתוך הבשר מה שנקרא 'דם האיברים'. אך לא מצאנו שצריך להוציא את הדם שבתוך הורידים, רק לפני המליחה צריך לקרוע ורידים מסוימים כדי שהדם יוכל לזרום יותר בקלות.

ממילא הטכניקה הנ"ל אינה חוסכת את ההדחה והשריה, וגם לא את המליחה. **ומה** שהיא מוציאה ודוחפת את הדם – אין לזה שום קשר להדחה, שרייה, ומליחה. אלא אדרבא זה יוצר יותר בעיות הלכתיות כמו שביארנו.

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

בהיתר של מוני החשמל, וכן נתינת מפתח לדיירים הפוסלים את העירוב

הנה ידועה העצה של נתינת מפתח לדיירים הפוסלים את הערוב כדי להכשיר את העירוב חצרות, וננסה לבאר טעם הלכה זו ופרטי הדינים שיש בזה.

א] תקנת חז"ל שגוי פוסל את העירוב וצריך לשכור ממנו רשות

איתא במסכת עירובין תחילת פרק שישי [דף סא:] "הדר עם הנכרי בחצר או עם מי שאינו מודה בעירוב הרי זה אוסר עליו, ופרש"י אוסר עליו- לטלטל מביתו לחצר עד שישכור ממנו רשות שיש לו בחצר" עכ"ל. ובגמ' [סב.] איתא "אמרו רבנן אין עירוב מועיל במקום עכו"ם, ואין ביטול רשות מועיל במקום עכו"ם, עד שישכיר" והיינו שחז"ל תקנו שאי אפשר לעשות עירוב חצרות בלא לסלק את רשות הגוי בחצר ע"י שכירות של חלקו בחצר.

טעם התקנה: ומבואר שם בגמ' דטעם תקנה זו משום שחז"ל רצו שלא יגורו יהודים עם גוי באותה חצר, ולכן גזרו איסור טלטול בחצר עד שישכרו מהגוי את רשותו, וסמכו חז"ל שזה דבר שהגוי לא יתרצה לעשותו כ"כ בקלות משום דחייש לכשפים, וכשיקשה על הישראל להתיר טלטול בחצרו ימנע מלגור עם הגוי באותה חצר. ועיין עוד בהערה,[א] ונמצא דהתקנה באה להקשות על היהודי את האפשרות לגור סמוך לגוי.[ב]

א ומהאי טעמא גזירת חז"ל היתה דוקא כששני ישראלים גרים עם הגוי בחצר, וגזרו שהגוי מעכב מהם לעשות עירובי חצרות עד שישכרו רשותו, ולכן דוקא כשגרים בשני בתים לפי גדרי הלכות עירובין, שחלוקים הם זה מזה במקום פיתא דידהו [וחייבים בעירוב] אז צריכים לשכור רשות מן הגוי, כמבואר במ"ב סי' שפ"ב סק"ג. אבל ישראלי אחד שגר עם גויים אין הגויים אוסרים עליו מלטלטל, הואיל וזה מילתא דלא שכיחא שישראלי יחידי יגור עם הגוי לכן לא גזרו ביה רבנן. ולכן מי שגר בקומה שיש בה רק **שתי דירות** אין הגוי הגר אתו בקומה אוסר עליו, דחשיב יחיד שגר עם הגוי, ועיין פרטי הדינים בסוף סי' שפ"ב.

ב וכתב רבינו יהונתן בזה"ל "שהנכרי יחוש לכשפים, ויאמר בלבו אני רוצה לתת לו חלקי שבחצר מתנה, ועם כל זה אינו רוצה לטלטל בו עד שאשכיר לו בפחות משו"פ, בודאי לכשפים הוא מתכוין ולא ישכיר לו, ומתוך כך יצא הישראל מביתו ולא ילמוד ממעשיו" עכ"ל. כולמר היה עניין לחז"ל שיקנו את חלק הגוי בתשלום כדי להחשיד אותו על כשפים. ולכן אם כשבא לשכור מן הגוי אומר לו הגוי אני מוכן לתת לך מה שאתה רוצה בחינם, אינו מועיל, וצריך לומר לגוי שרצוננו לשכור ממך דוקא בתשלום.

אם הגוי לא רוצה לקבל כסף על השכירות: מעשה שהיה שבאו לשכור ממומר את רשותו והסכים, וכשרצו לתת לו כסף לא רצה לקחת, אז אמרו לו אנו ניתן בשבילך את הכסף לקופת צדקה [או סתם לאדם אחר] ואמר הן, ובזה רצו לדון להתיר [מדין ערב] דהו"ל כאילו קיבל את הכסף (הואיל ונתנו על פי דיבורו לאחרים), ובאו לשאול האם יש בכך תקנת חז"ל **לשלם לגוי**. ונראה דמה שדנו שיועיל מדין ערב, יל"ע שבגוי אולי אין דין ערב 'אשר פיהם דיבר שוא' [דערב הוא בההיא הנאה דמהימן ליה ויהיב ליה על פי דיבוריה] ואולי גם מומר איבד מעלת ישראל לגבי דין זה. אבל בלא"ה נראה דהכא שהוא אינו רוצה כלל לקבל כסף, אלא שולח את היהודי שמתעקש לשלם לו אל יהודי אחר, אז בזה כלל ליכא כל הגדר

גדר שכירות רשות: עוד מבואר שם בגמ׳ ששכירות זו של חלק הגוי בחצר אין צריך לשכור ממנו זכות **השתמשות** בחצר, אלא סגי בשכירות רעועה. ומשמע מהפוסקים שהגדר בשכירות זו היא, כמו שיש דין ביטול רשות אצל ישראל, כך אצל הגוי שוכרים ממנו את רשותו, והיינו דאין כאן גדרי ממונות של חו״מ אלא גדר קניין מחודש בהלכות עירובין. ולשון הרמב״ם בהלכות עירובין פ״ב הלי״ב ״שוכרין מן הגוי אפילו בשבת, שהשכירות **כביטול רשות היא**, שאינה שכירות ודאית אלא היכר בלבד, לפיכך שוכרין מן הגוי ואפילו בפחות משו״פ, ואשתו של גוי משכרת שלא בידיעתו״ עכ״ל. ומבואר שאין כאן קנין שכירות ממוני, ולכן שוכרין בפחות משו״פ, והקילו לשכור מאשתו של הגוי אע״ג שבדיני ממונות אין לה זכות להשכיר חצר בעלה, מ״מ בהלכות עירובין יכולה להשכיר, הואיל והיא דרה עמו בבית.

ומ״מ יש לשכירות זו גדר של קניין שהרי גדר ההיתר כתב הרמב״ם ״ויעשה הגוי כאילו הוא **אורח** עמהן״ כלומר החשיבו חז״ל כאילו החצר שייכת (ומושכרת) רק ליהודים, והם מרשים לגוי לעבור. ולכן כתבו הפוסקים שאם שכר מן הגוי לתקופה של שנה ושילם לו אין הגוי יכול לחזור בו, שמיד בנתינת המעות קנה הישראל את חלק הגוי לשנה. מבואר שגדר ההיתר הוא שהחשיבו חז״ל על ידי השכירות כאילו הישראל הוא הבעלים [הממוני בזכות ההשתמשות] בחצר, והגוי נחשב כאורח ולכן אינו אוסר.

למעשה הדבר אינו כ״כ קשה, אם ניגשים אליו בצורה מכובדת ומבקשים ממנו שישכיר להם את חלקו בחדר מדרגות ובחצר [וברחובות העיר], ומסבירים לו שזה קניין שכירות שאינה מסלקת אותו מהשתמשותו במקומות הללו, אלא רק נצרך לנו [הדחיים] להיות נחשבים שוכרים ממנו בקניין זה, [**ואין אנו צריכים לשכור את ביתו** רק **את החדר מדרגות והחצר**][3] הרבה פעמים

של ערב, דכל עניינו הוא שבמקום לשלם לו מתקיים רצונו וזכייתו בנתינה למישהו אחר, [והיסוד של ערב הוא שהואיל ונתתי כסף לאחר **בציווי שלך** לכן אתה חייב לי תמורה דאל״כ אני תובע ממך את הכסף שנתתי, אבל כאן המומר אומר אני מוכן לתת לך בלא כסף ואם אתה מתעקש לשלם תן לפלוני, אבל אין לאותו מומר שום התחייבות ליתן תמורה עבור הכסף שהרי הוא אומר אני מוכן ליתן בלא כסף.] אבל כאן שהוא כלל אינו רוצה לקבל כסף, ומה ששולחו למישהו אחר זה להפטר מהיהודי המשונה הזה שמתעקש לשלם, א״כ חסר כאן במהות של ערב. גם שמעתי רבנים הטוענים שכל העניין של חז״ל היה שהכסף יגיע דוקא לידי הגוי כדי שיהיה חשש כשפים. [ומ״מ אפשר ליתן לגוי שווה כסף כמו שוקולד וכדו׳ כמתנה עבור הסכמתו להשכיר לנו, ויאמר לו שזה **תמורת** הסכמתו.]

ג **האם מועילה שכירות רשות של החצר בלי הבית**: הנה יש שרצו לדייק ממה שלא כתב השו״ע בסי׳ שצ״א את דברי הרמ״א בשם הריב״ש ששכירות השר [שיש לו בעלות רק על רחובות העיר] תועיל להתיר טלטול **ברחובות** העיר, אלמא סובר השו״ע ששכירות רשות צריכה להיות דוקא שכירות ביתו ולא שכירות חצרו. ולענ״ד רחוק הדבר מללמוד כן בדעת השו״ע שיחלוק על הריב״ש בלא ראיה לדבריו, דמהיכא תיתי לחדש שלא מועילה שכירות חצרו להתיר עכ״פ את חצרו, והב״י הביא דברי ריב״ש אלו ולא חלק עליהם ולא פקפק בדברים, ולא כתב בשום דוכתא דין זה להדיא ששכירות רשות הגוי בעינן דוקא שכירות ביתו, והרי בראשונים מבואר להדיא שמועילה שכירות חצרו, ראש להם הוא רש״י בר״פ הדר [דף סא:] ד״ה אוסר עליו ״עד שישכור הימנו רשות שיש לו **בחצר**״ עכ״ל. הרי לנו להדיא דמהני, וכן סוגיית הגמ׳ אי שכירות בריאה בעינן פרש״י למלאות **החצר** בספסלין וכו׳ והעתיק הרא״ש לשון רש״י בזה, הרי שגם הרא״ש סובר שהנידון בשכירות הוא לשכור ממנו את החצר, וכן בל׳ הראב״ן [הובא במ״ב סקכ״ב] כתב שאומר לגוי ׳זה עבור שכר **חצרך**׳ ולא הוזכר ׳ביתך׳ ועיין בל׳ הרמב״ם שכתב בפ״ב הלי״ב ״שהשכירות **כביטול רשות** היא״ משמע שגדר השכירות היא כביטול רשות, והרי בביטול רשות יש היתר ע״י ביטול חצר בלבד ללא ביטול הבית וא״כ גם בשכירות אפשר לעשות כן. וכיון שחזינן בראשונים שכתבו להדיא שסגי בשכירות בחצרו, ולא מצינו מהראשונים מי שיכתוב להדיא שלא מהני, א״כ קשה לומר בדעת הב״י שסובר דלא מהני ויחלוק בלא ראיה ברורה נגד כל הני ראשונים, וצע״ג. [ועיין בספר נווה שלום בסי׳ צ סקכ״ב שכתב על הב״י ״דכך דרכו בהרבה מקומות שמביא דברים בב״י, ומשמיטם בשו״ע, משום שלא מצאם בשאר פוסקים והרמ״א משלימם״ עכ״ל.] עוד נראה להוכיח שהרי כשנאמר סתם ׳רשות׳ היינו **רשות** חצרו [כמו שכתב בשו״ע

הדבר נעשה בהסכמה. ואם חוקר הגוי ורוצה להבין מה אנו עושים אפשר להסביר לו שאנו עושים [מעשה דתי של] עירובי חצרות כדי שיהיה מותר לנו לטלטל בשבת בחצר, וכדי לעשות זאת אנו צריכים להחשב בעלים על החצר.

ועיין בהערה נוסח שכירות רשות.[ד]

ב] בגמרא הובאה קולא להתיר רשות הגוי ע"י שכירו ולקיטו של הגוי

גדר הקולא **להתיר את רשות הגוי ע"י פועלים העובדים אצלו**: הגמרא [בדף סד.] אומרת -ואמר רב יהודה אמר שמואל אפילו שכירו ואפילו לקיטו נותן עירובו ודיו- **ופרש"י: *ואמר רב יהודה אפילו שכירו ולקיטו- של נכרי אם ישראל הוא נותן עירובו עם בני***

בסי' ש"פ סעיף א'] וא"כ כשכתב השו"ע בסי' שפ"ב בסתמא שצריך לשכור ממנו 'רשות' מתפרש כפי הסתמא של משמעות הלשון 'רשות' דהיינו בחצר. עוד יש להביא ראיה שאם היה הדין שגוי חמור מישראל (שצריך לשכור דוקא בית הגוי) א"כ בברייתא [דף סט:] דקתני -ישראל מבטל רשות, **וגוי עד שישכיר**- הו"ל למתני חומרא דבגוי לא סגי בשכירות רשות בחצר אלא צריך שישכור ממנו הבית דוקא! [והארכנו בחידושים לדון האם יש ראיה מדברי הב"י בסי' שפ"ב בבאור הטור דסובר דבעינן שכירות דוקא בביתו של הגוי, אבל לכאורה אפשר לסמוך על מה שמוכח בדברי הראשונים שהבאנו דמהני שכירות בחצר.]

ד נראה להציע נוסח זה [השתמשנו בו למעשה והגויים לא התנגדו להשכיר אחרי שראו נוסח זה.]

בקשה לעשות שכירות הנצרכת לנו לצורכי דת

אנו דיירים דתיים בבנין מבקשים מכם להשכיר לנו את החדר מדרגות והחצר* שנחשב כשוכרים ממכם את חלקיכם במקומות אלו.

אנו צריכים זאת לצרכים דתיים ואין בשכירות זאת שום פגיעה בזכויות ההשתמשות שלכם במקומות אלו, אתם ממשיכים להשתמש כרגיל במקומות אלו, ושכירות זו אין לה תוקף חוקי [רק קנייה אצל הדתיים], ולכן אינכם צריכים לחשוש משום דבר. [השכירות היא רק להשתמשות ולא לבנות או לשנות משהו אחר בבניין.] ובנוסף לזה אם תרצו תוכלו לחזור בכם מהסכם שכירות זה מתי שאתם רוצים [ולהחזיר את הכסף.] התוספת הזו שיש לו אפשרות חזרה היא רק לשכנע את הגוי להסכים אבל אם אפשר בלעדיה עדיף טפי.

כל מה שאנו מבקשים מכם נצרך לנו לצרכים דתיים להיות נחשבים שוכרים שלכם במקומות אלו, ולכן אנו מבקשים מאוד ממכם להשכיר לנו את החלק שלכם במקומות אלו [אם שוכר מבעל הדירה יכול להוסיף למשך 20 שנה**] תמורת ה20 ₪ שאנו משלמים.

נשמח אם תסכימו לזה הדבר יעזור לנו מאוד.

בתודה מראש

משפחת הלר וכהן***.

***ואם** רוצה להתיר בשכירות זו גם את כל העיר יוסיף ואת החלק שיש לכם ברחובות העיר. [ויל"ע אם בשכירות החצר לבד ג"כ כבר מותרת כל העיר, ואכמ"ל.]

[עיין** בסי' שפ"ב סעיף ח' ובבה"ל בסעיף ו' מה התועלת שיש בקציבת זמן.] אמנם יש מקרים שלא כדאי להוסיף שרוצים לשכור לעשרים שנה שזה קצת מפחיד את הגוי, ולכן החכם עיניו בראשו לחשוב אולי להשמיט את זה ולבקש שכירות בלא פירוט זמן. גם צריך לידע שכל הנוסח הזה הוא כששוכר מבעל הדירה **אבל אם הגוי הוא רק שוכר את הדירה או אינו יכול להשכיר לתקופה ארוכה יותר מזמן השכירות שלו וא"כ בכה"ג אין לקצוב זמן לשכירות אלא ישכור סתם.**

***יש** הידור שישכרו כמה משפחות כדי שאם השוכר נוסע חוץ לעיר לא יהיה חשש על השכירות, שאם הרבה משפחות שוכרים אז אין לחשוש שמא לא יהיה בשבת מישהו ששכר מן הגוי. [אמנם למעשה מקילים בזה שאם עירבו שבת אחת מהני לכל השבתות.] **ולכן מעיקר הדין היה כדאי שישכור עבור כל המשפחות שבבניין או שבהיקף העירוב** אלא שזה יכול קצת להרתיע את הגוי ולכן כתבנו כהנוסח הנ"ל אבל אם רואה שיכול לשכור עבור יותר משפחות עדיף טפי שבזה גם אם כמה משפחות לא יהיו בשבת עדיין ישנה השכירות לשאר המשפחות.

*מבוי ודיו. **שכיר** לעבודת כל השנה ולקיטו לימות הקציר והאסיף"* עכ"ל. [ובד"ה חמישה] כתב רש"י *"דשוינהו ליה לשכיר וללקיט כבעלים להקל ולהתיר עירובו במבוי זה"* עכ"ל. מבואר שגדר ההיתר הוא שהקילו חכמים בדירת הגוי להתירה ע"י דיור קלוש של הישראל [השכור לגוי] שיהיה נחשב **כבעלים** לעשות עירוב על דירתו של הגוי. וכתב הרשב"א "הקילו דאפילו שכירו ולקיטו שאין לו שם לא מקום לינה ולא מקום פיתא[ה] יהא כבעה"ב בעלמא **בישראל** הדר שם" עכ"ל הרשב"א. והביא המ"ב בסקמ"ב את הרשב"א להלכה שההיתר חל ע"י **העירוב** של השכיר והלקיט שעושים לצורך הגוי ואפילו שהם עצמם אינם דרים במבוי זה כלל. אך דעת הראב"ד והרמב"ם שאין השכירו ולקיטו נותנים **עירוב** בעבור הגוי, אלא שהקולא בדין שכירו ולקיטו היא שאפשר **לשכור** מהם את רשות הגוי, ולפי דבריהם צריכים אנשי המבוי לעשות שכירות רשות מהשכו"ל.

והנה דין שכירו ולקיטו לא מצוי כ"כ אצלנו, דהגמרא מדברת על מציאות של פועל שמסתובב בבית כמו אחד מבני הבית, [ומושכר לבעלים לתקופה ארוכה] ויש לו רשות להשתמש כאחד מבני הבית ואולי רשאי אפילו להניח חפצים פרטיים שלו בבית אדונו,[ו] וזה מוכח בגמרא בב"ק [דף קד.] שהגמרא אומרת שאין לשומר למסור ממון לשליח של המפקיד, דמנא ידע שהוא שליחו, ואמרת הגמ' **שבשכירו** ולקיטו יכול למסור לו דיודע הוא שזה שליחו של המפקיד, חזינן ששכירו זה **דוגמא למי שידוע שהוא כאחד מבני הבית!**[ז] ולכן גם בהלכות עירוב מחשיבים אותו כאילו יש לו קצת דיור בבית אדונו, אבל במציאות הרגילה היום גם אדם שיש לו עוזרת בית וכדו' לא מצוי שיתן לה רשות להניח בתוך ביתו כלים **שלה** ממש,[ח] (כל השתמשות שאינה קשורה לעבודה שלה, בדרך-כלל צריכה לבקש רשות), ולכן אין שייך לשכור ממנה.

ג] הביאה הגמ' עצה להיות נחשב שכירו של גוי ע"י שאלת מקום ברשות הגוי

הגמ' בדף סד. הביאה עצה איך להתיר רשותו של גוי שלא רצה להשכיר,[ט] והכי איתא התם *"אלא אמר רבא ליזיל חד מינייהו ליקרב ליה ולשאול מיניה דוכתא ולינח ביה מידי, דהוה ליה כשכירו ולקיטו, ואמר רב יהודה אמר שמואל אפילו שכירו*

ה ובדף עג. כתב הרשב"א בזה"ל "אלא מקום בעלמא הוא שהשאיל להם להעמיד שם מעט כלים" עכ"ל.

ו כן מבואר בסי' שפ"ב סעיף י"א בבה"ל -דבעינן דוקא שיהיה לו לשכירו ולקיטו רשות **להשתמש בביתו** או בחצרו, הא לאו הכי לא, עיי"ש. [כך כתב בעצי אלמוגים.] וגם המ"ב בסקל"ה כתב כשיש לו להשכיר רשות לקחת שכיר שיהיה לו רשות **להשתמש בכל הבית**, עיי"ש.

ז ועיין בסי' שס"ו סעיף י"ב שכתב השו"ע שאפוטרופוס של קטן יכול לערב בעדו. והגר"א הביא לזה מקור שזה לא גרע משכירו ולקיטו שמועיל להתיר רשות אדונו, והדימוי מבואר לפי הגדר הזה ששכירו ולקיטו הוא כשלוחו של הבעלים הואיל וידוע שהוא קשור אליו.

ח אלא רק כלים שמשמשים אותה לניקוי ביתו [וזה לא נחשב השתמשות של הפועל שהרי החפצים מונחים לצורך בעל הבית, ובפרט שבדרך כלל זה חפצי בעל-הבית.]

ט נחלקו הב"י והב"ח בסי' שפ"ב האם דוקא כשאי אפשר לשכור מהגוי עצמו אז הקילו שאפשר לשכור משכו"ל [כן היא דעת ההגהות אשר"י ועוד ראשונים, וכן הכריע הב"ח] או ששכירות משכו"ל היא אפילו לכתחילה [כן היא דעת הב"י, שסובר שסתימת הרשב"א והרמב"ם שמותר בכל גוונא.] וכן פסק השו"ע שהביא דין שכירות משכו"ל בלא להזכיר שלכתחילה יעשה שכירות גמורה מהבעלים. אבל יש לדון בקולא הזו של 'שאיל מיניה דוכתא' אולי בזה לכו"ע זה רק אם לא יכל לעשות שכירות מהבעלים [או משכו"ל], וקצת משמע כן מל' השו"ע שכתב "**אם אינו רוצה להשכיר** יתקרב אליו אחד מבני החצר" וכו'. וגם מסברא היה נראה שהואיל וחז"ל רצו שיהיה קשה לגור עם גוי ולכן תקנו שההיתר יהיה דוקא ע"י שכירות רשותו, וא"כ לכתחילה צריך לעשות דוקא באופן זה, ורק בדיעבד אם אינו מצליח לשכור מהגוי אז הקילו ע"י העצה הזו, וצל"ע בזה.

ואפילו לקיטו נותן עירובו ודיו" ופרש"י *"ליקרב לגביה- ישתדל עם הנכרי עד שיהא אוהבו, וישאיל לו הנכרי מקום בחצרו לאתנוחי ביה מידי, דכיון דהשתא דייר ישראל בחצר הנכרי הוה ליה האי ישראל כשכירו ולקיטו של נכרי. **ואמר רב יהודה אפילו שכירו ולקיטו**- של נכרי אם ישראל הוא נותן עירובו עם בני מבוי ודיו. **שכיר** לעבודת כל השנה **ולקיטו** לימות הקציר והאסיף"* עכ"ל. מבואר שהוסיפו חז"ל קולא שאפשר להיות נחשב כמו שכירו ולקיטו של הגוי ע"י ששואל מקום ברשותו של הגוי, והרי נתבאר שבהלכות עירוב שכירו ולקיטו מחשיבים אותו כאילו יש לו קצת דיור בבית אדונו, ועל זה בנוי הדימוי של הגמרא בשאלת מקום להניח חפצים שלו בבית הגוי דהו"ל **כשכירו** ולקיטו [דמסתמא כשהגוי הסכים לו מקום אז גם מסכים לו להכנס לחצרו להוציא את החפץ שלו, ויש כאן דמיון לשכיר שמסתובב אצל בעה"ב]. ואחרי ששואל מקום אצל הגוי ונחשב כשכו"ל אז דינו תלוי שמחלוקת שנתבארה לעיל בשכו"ל האם צריך לשכור מנו את רשות הגוי.

ובדין זה של שאילת מקום כתב הב"י "נראה שצריך לקנות הקרקע באחד מהדרכים שנקנה בהם הקרקע לשאלה" וביאר המ"ב סקל"ז "וקונה אותו המקום במה שהניח בו שום חפץ בערב שבת" עכ"ל. כלומר קונה בקניין חזקה.[י]

ד] איך נוהג אצלנו למעשה דין זה

ובאמת הדין זה של שאילת מקום בבית הגוי הוא דין מצוי, שהרי השו"ע בסי' שצ"א סעיף א' מביא דין של שכירות מאדם הממונה ושולט על העיר וז"ל השו"ע -*במקום שכל צרכי העיר אינם נעשים אלא על פי השר או הממונה שלו, ודאי ששכירות מהשר ההוא או משכירו ולקיטו מהני, שהרי יש לו רשות להושיב אנשיו וכלי מלחמתו בבתי בני העיר בשעת מלחמה שלא מדעתם*- עכ"ל השו"ע. והרי כל הדין של שכירות רשות משר העיר [וממשרתי המלך] הוא משום שיש לו [או למלך] רשות להניח חפצים בבתי הגויים בני העיר, ולכן נחשב [שר העיר] **כשואל מקום בכל בתי העיר** שיכולים אנו לשכור ממנו את רשות הגויים שבעיר. ולכאורה לפי זה היה אפשר לשכור מהמשטרה או מהצבא שיש להם זכות מסויימת להשתמש לצרכי בטחון בשטחים השייכים לתושבי העיר.

אמנם כבר האריכו פוסקי זמנינו שלפי צורת השלטון היום קשה לסמוך על זה, משום שאין אצלינו שליטה גמורה של מי שיש לו אפשרות לעשות מה שירצה בלא דעת בני העיר. [והוכיחו שכבר היה פסק של בית-משפט שסילק את הצבא משטחים השייכים לתושבי העיר.]

ויש שדנו לשכור מהעירייה שיש להם זכות מסויימת להעמיד דברים או לעשות שינויים ברחובות העיר,[יא] אבל נראה בפשטות שאין זה מועיל כלל, מפני שכל הזכות שלהם היא בדברים שהם לצורך בני העיר ובאופן מוגבל שאינו מפריע לאנשי העיר, ואינו דומה לזכות של שר העיר (שממונה בכפייה מאת המלך) שהיא זכות גמורה להניח כפי חפץ לבו בלא התחשבות באנשי העיר.

ה] שכירות מחברת החשמל או המים

ויש שדנו את חברת החשמל שיש לה זכות העמדת מונה חשמל [בארון חשמל שבחדר מדרגות] שזה נחשב כמו מי שיש לו

י והחזו"א [פ"ב, ט] נקט דא"צ קניין, עיי"ש.

יא ואז השכירות מתירה רק את רחובות העיר שבהם יש לעירייה זכות ולא בחצרות של הבנינים, וא"כ זה מועיל רק באופן שאין בכל העיר חצר אסורה הפרוצה לרחובות העיר, וזה ציור מאוד רחוק.

זכות הנחת חפץ בחצר הגוי, אבל יש הרבה לפקפק בזה, וכמו שנבאר:

האם המונה מונח בחצר הגוי: יש לדון כשהמונה נמצא בחדר מדרגות בתוך ארון חשמל שסגור בדלתות, האם נחשב מקום הארון כחלק מהחצר (כלומר רשות אחת עם החדר-מדרגות) או שהוא קובע שם לעצמו שהרי הוא סגור בדלתות,[יב] וא"כ מהיכא תיתי שזה נחשב שאילת מקום מקום **בחצר** הרי זה מקום לעצמו שאינו חלק מקרקע החצר, ולכאורה גם בלשון בני אדם זה שתי מקומות, שאם אדם משאיל לחברו רשות להניח חפצים בארון חשמל בודאי לא כלול בזה רשות להניח חפצים בחדר מדרגות, וא"כ מנלן לחדש ששאלת מקום בארון חשמל תתיר חדר מדרגות? וכי אם ישאל מקום מהגוי ברחבה שאחורי בית הגוי, האם זה יועיל להתיר את חצרו?

האם הארון חשמל הוא חצר האסורה: גם יש לדון שלכאורה הארון הוי כמקום פטור, שהרי אינו רחב ד' טפחים, ולכאורה אין איסור לטלטל אליו מן הבית,[יג] ואולי לא מהני שכירות של מקום כזה, ובפרט שהוא גבוה י"ט מקרקע החצר וא"כ זה ממש מקום נפרד, [ובפרט שהחדר מדרגות שייך לכל הדיירים, והארון חשמל שייך רק לבעלי הדירות שהמונה שלהם בארון זה], וא"כ אין לנו מקור שמועיל לשאול מקום ברשות כזו שאינה אוסרת כלל, וצ"ע.

המונה נחשב חפץ לצורך הגוי: גם יש לעיין האם המונה של החשמל שנמצא שם לצורך אספקת החשמל שזה הצורה שבה החברה מסכימה לתת שירות, וא"כ מסתבר שאין זה מוגדר שיש לחברה רשות להניח חפצים **שלה** בחצירו של הבעלים, אלא זה כאילו הבעלים מניח בחצרו לצורך השתמשותו בחשמל את מה שחברת החשמל דורשת ממנו לשים דהיינו את חוטי החשמל עם המונה, וא"כ זה רחוק להיות דומה לשכו"ל ששם בעה"ב מרשה לו להניח חפצים דידיה [שאין להם קשר לבעה"ב] בתוך רשותו, שזה החשיבו חז"ל שאותו שכו"ל יש לו דיור אצל בעה"ב, [וכן השואל מקום להניח חפץ שלו אצל הגוי] אבל כאן שאין בעה"ב מרשה להניח שאר דברים השייכים לחברת החשמל אצלו ברשותו, אלא רק את הדבר הנצרך לאספקת החשמל לשימוש בעה"ב [והוא משלם על זה], בזה רחוק הדמיון לשכו"ל, וצ"ע.[יד]

ייחוד מקום: עוד העירו בזה שהואיל ומקומו של המונה קבוע, דומה דין זה למקרה שהגוי ייחד לו מקום לשכו"ל להשתמש שבזה אינו נחשב כשלוחו להשכיר רשות [סי' שפ"ב

יב ואפשר דשם קרפף עליו הואיל ואין שימושו תדיר כ"כ, שהרי מצוי שהבעלים פותח את הארון-חשמל רק במקרים נדירים שקופץ החשמל וכדו'.

יג בסי' שע"ה בבה"ל בסעיף ב' כתב שעמוד שאינו רחב ארבעה טפחים, אין איסור לטלטל אליו מן הבית, אף שעומד בחצר שאינה מעורבת.

יד ובספר ערובי חצרות להגר"מ מושקוביץ שליט"א כתב (להתיר שכירות כזו) בזה"ל -ומיהו יש לומר כיון שהדייר מעדיף להשתמש במים וחשמל ללא מונה, מיקרי המונה לצורך הדייר וחברת החשמל, וא"כ לא גרע משכו"ל שמניח חפץ ברשותו של בעה"ב לצורך עבודתו אצל בעה"ב, והוי נמי **פעמים** רבות לצורך שניהם, ואפ"ה שוכרים ממנו. ולא מצאנו מי שיאמר דמהני רק אם מניח לצרכו לחוד- עכ"ל. ולא הבנתי מה מיישב, דלכאורה מילתא דפשיטא הוא שמי שבא לשאול מקום בחצרו של הגוי ואומר לו הגוי אני מרשה לך להניח רק **דבר שמשמש אותי** והוא נצרך לי, אבל שאר דברים איני מרשה לך להניח, בודאי שזה לא יועיל להחשב ששואל מקום ברשותו של הגוי, [שהרי הגוי דואג רק לעצמו], ולרוב פשיטותו לא הוצרכו הפוסקים לכתבו, [דפשוט שאין זה כמו שכירו ולקיטו שמרשה לו להניח **גם** דברים לצורך עצמו.] וא"כ נשארנו בתימה איך מועיל שכירות מקום כזו. (גם עצם הסברא שהדייר מעדיף בלי מונה לא ברורה כ"כ, וכי בגזלן עסקינן, או באוהב מתנות שרוצה לקבל בחינם? יש הרבה אנשים ישרים שרוצים לשלם על הנאות שמקבלים.)

סעיף י"ג, עיי"ש].

האם <u>מקום המונה שייך מתחילה לחברת חשמל</u>: עוד יל"ע בזה דהואיל ועל פי חוק אי אפשר לקבל דירה בלא אישור מחברת חשמל, א"כ אין זה נקרא שהבעלים משאיל מקום לחברת חשמל, שהרי **מעיקרא** אינו מקבל היתר בנייה וזכות מגורים בלא אישור מחברת חשמל, ולומר שרשאי הוא לומר להם לסלק את המונה מן הארון חשמל, צריך בדיקה מציאותית אם יש כזו זכות, [וגם אם יש זכות מ"מ צריך שיאשרו לו להתעסק במונה החשמל, ובלא קבלת אישור מהחברה אין לו שום זכות ליגע וא"כ אין זה נחשב מצי לסלוקינהו], וצ"ע.

האם <u>חברה ציבורית אפשר לשכור ממנה</u>: גם יל"ע אם חברת חשמל שהיא אינה שייכת לאדם פרטי יכולה להחשב שכו"ל כשאין כאן זכויות של **גברא** מסויים, וכל זה צע"ג לדינא. ועיין הערה.[טו]

ויש שהוסיפו גם לשכור מתאגיד המים שיש לו שעונים למדידת כמות המים, וזה כמו דין שעוני החשמל, אלא שיש עוד חסרון ששעוני המים נמצאים למטה בחצר הבניין מחוץ לחדר מדרגות, ויש לדון שזה גרוע יותר משכו"ל בחצר, דהו"ל החצר למטה כמבוי, וגם לפעמים השעונים סגורים בתוך היקף מחיצות שהוא נפרד מהחצר, ואין בו השתמשות תדירה והוא כקרפף בעלמא.

ו] האם מועילה נתינת מפתח לשכן כמו שאלת מקום בחצרו

האם מועיל נתינת חפץ לגוי שישמור: ויש לדון אם נותן מפתח לשכנו הגוי לשמור האם יש כאן גדר כמו שאלת מקום, להחשיב כאילו המקום שהמפתח נמצא הוא מושאל לו, או לא,

ולכאורה נראה שאין זה מועיל, שהרי הבאנו לעיל שכתב הב"י שהשואל מקום בבית הגוי צריך לקנות את הקרקע שהשאיל לו הגוי להשתמש בה, והמ"ב הביא "שקונה אותו המקום במה שהניח בו שום חפץ בערב שבת" <u>כלומר</u> צריך להיות בגדרי קניין חזקה, וא"כ כשהיהודי עצמו מניח אז מובן שיש כאן קניין חזקה ותחילת השתמשות של השואל, וקונה את הקרקע להשתמשות זו, אבל כשהיהודי נותן לגוי את החפץ והגוי מניח את החפץ אצלו, איך יקנה הישראל את הקרקע במעשהו של הגוי, וכי הגוי יהיה שליח שלו לעשות קניין חזקה, הרי אין שליחות לגוי? וגם צ"ע אם אפשר ליתן לבעל הקרקע לעשות מעשה קניין של הקנאת קרקעו, שהרי בדיני קנינים צריך שהקונה יעשה את המעשה קניין דהיינו את החזקה של הוראת בעלות, ולא יכול **המוכר** לעשות מעשה קניין חזקה לצורך הקונה, וק"ו כאן שהבעלים הוא גוי אז הרי אין קניין חזקה לגוי [שו"ע חו"מ סי' קצ"ד] א"כ הוא לא בתורת קניין זה כלל,[טז] ולא מסתבר שיועיל מעשהו של גוי להחשב כאילו קנאו היהודי

טו גם צריך להזהר שבהרבה מקרים יש באמצע החדר מדרגות עומד מרובה של מעקה שחוצץ בין פתח הגוי לארון חשמל, ונחשב שהארון בחצר אחרת [פנימית] מחצרו של הגוי הפתוחה לרה"ר.

והנה מי שרוצה לסמוך על שכירות מקום בארון חשמל, יכול להוסיף הידור גדול שיבקש משכנו רשות להניח בארון חשמל שלו חפץ [כגון שישאלהו בתמימות אם מרשה לו להניח חפצים קטנים כמו מפתח וכדו' בארון חשמל שלו,] וכשיסכים השכן לכך ילך הישראל ויניח שם חפץ, ובכך הוא קונה בעצמו את המקום, ואז ילך וישכיר את רשות הגוי לכל בני החצר.

טז ואע"ג שיש להקשות לפי זה גם כשמניח את החפץ בקרקע של גוי הרי אין ישראל קונה מן הגוי בחזקה, אך יש לומר דאם הישראל קונה רק זכות השתמשות, ולא מוציא את גוף הקרקע מרשות הגוי, בחזקה כזו שהיא רק תחילת השתמשות

בקניין חזקה, וצע"ג.[יז] ועיין עוד בהערה.[יח] **גם** מסתבר שהדמיון לשכו"ל הוא מחמת מה שאותו ששאל מקום מהגוי יכול להכנס

דנים לפי דיני הקונה שהוא יהודי. אבל לומר שהגוי יכול לעשות **מעשה** קנין עבור היהודי כשאצל גוי אין קנין חזקה, הוא דבר מחודש שלא מצאנו לו מקור.

בחידושים כתבנו לפלפל ולבאר קנין חזקה מגוי דהואיל ודירת גוי לאו שמה דירה, א"כ גדר תקנת חז"ל היתה לעשות דירתו **כדירת ישראל**, ולכן כלפי דיני עירובין אפשר לנהוג עמו בדיני ישראל ולקנות ממנו ע"י קניין חזקה שמועיל בישראל, ויל"ע.

יז ונוסיף עוד דלכאורה עצה מחודשת זו לא מצאנו שכתבו אף אחד מהפוסקים, והרי זו עצה יותר קלה מלהתידד עם הגוי עד שיסכים להשאיל לו מקום בחצרו, ומדוע לא השמיענו חז"ל עצה זו שיכול לבקש ממנו לשמור על חפץ קטן אצלו? מוכח לכאורה שהקולא של חז"ל היתה דוקא באופן ששואל מקום שהוא עצמו ישתמש בו. ולכאורה נראה שהטעם שאין עצה זו מועילה היא כמו שנתבאר שצריך להיות בגדרי קניין חזקה, וא"כ מסתבר שצריך דוקא שהשואל יניח את החפץ באותו מקום שבבית המשאיל, אבל אם המשאיל לוקח את החפץ ומניח אותו באותו המקום א"כ לא מהני זה לקניין חזקה, [ובפרט אם בעה"ב הוא גוי שאינו בתורת קניין חזקה כמבואר בחו"מ סי' קצ"ד.] ועיין בקצה"ח בסי' קפ"ט שהאריך לפלפל בנידון זה, ומשמע מדבריו שלדעת הטור יש בעלות לבעל החפץ בקרקע שהוא מונח גם בלא שיניחו הוא בעצמו עייש"ה, אבל זה רק פלפול ליישב דברי הטור והרי השו"ע לא פוסק כהטור, ואכמ"ל. [ועיין בנתיבות בסי' קצ"ב סק"ו, ועיין שם ברמ"א בסעיף י"א.] ועיין בהערות מלואי חושן [שם סי' קפ"ט] שציין בזה דעות האחרונים, והביא שרעק"א הוכיח מגמ' דלא מהני, והביא שם בשם ה'ברוך טעם' את הסברא לחלק בין אם הבעלים עושה את המעשה קניין לבין אם השומר מניח את החפץ אצלו, וא"כ צריך לידע שבאופן כזה שלא הוא מניח את המפתח אצל השכן, אלא השכן לוקח את המפתח ומניחו באיזה מקום נראה שלהרבה מהפוסקים לא מהני, ודו"ק. ועיין בל' הרשב"ם בב"ב דף פה. שכתב בזה"ל "**ומסתמא** הקנה לו **נפקד למפקיד את רשותו לצורך פירותיו למכור ולמדוד פירותיו בביתו, כדרך כל המפקידים**" עכ"ל. וא"כ לא בכל פקדון קאמר הרשב"ם שקנויה לו הקרקע.

יח <u>היכן המקום המושאל לו</u>

עוד יש לעיין אם השכן מניח את המפתח באיזה קופסא המיטלטלת, או שיש לו איזה מגירה שבה מניח את המפתחות [והמגירה אינה מחוברת לקרקע], האם זה נחשב ששכר רשות הגוי שהרי אין לו זכות בקרקע הבית, אלא באחד ממטלטלי הבית, האם יש כאן היתר של שכירת רשותו כשלא זכה במחובר לקרקע אלא בתלוש מן הקרקע, [ולכאורה בדבר תלוש אינו קונה בחזקה], וכן משמע להדיא מהגמ' בגיטין דף לז. דכשהעציץ מנח אסיכי אין הקרקע מושאלת לבעל החפץ, והמהרי"ט אלגזי בהל' בכורות פ"ב (אות כ"ב) שלמד מהסוגיא שם לנידון דידן, [עייש"ה בכל דבריו.] א"כ מוכח דבעינן דוקא שימוש בגוף הקרקע, וצע"ג לדינא.

מה <u>הדין **אם נותנים לו לשמור את המפתח בלי לדבר עמו על שאלת מקום בביתו**</u>

אמנם לכאורה נראה פשוט שעכ"פ צריך לומר לשכן לבקש ממנו שיניח את המפתח במקום מסויים בביתו, ולא מועיל לומר לשכן שישמור את המפתח אצלו בלי לדבר עמו על שאלת מקום בביתו להנחת המפתח, שאם דברו אתו רק על שמירת מפתח ואינו יודע כלל שבאים לזכות בקרקע מרשותו אין כאן דעת מקנה כלל, וגם אם יניח את המפתח על קרקע רשותו זה רק בדרך שמירה שהוא בוחר לשמור, אבל אין כאן זכייה של הישראל בקרקעו של הגוי, כן נראה פשוט ומבואר בל' השו"ע שהאריך וכתב 'שישאיל לו **רשותו** שיהיה לו **רשות להניח בו** שום דבר' וכן הרמב"ם כתב 'שאל מן הגוי **מקום** להניח בו חפציו והשאילו' מבואר בדבריהם שצריך לדבר על זה להדיא עם הגוי ולא מועיל לעשות זאת בערמה שהחפץ יגיע לקרקעו של הגוי ולומר שבזה זכיתי ברשות הגוי. [החזו"א (פב,לג) סובר שלפי הב"י צריך הגוי לומר לך חזק וקני, עייש"ה.]

ולפי החזו"א (שם) שחולק על הב"י, וסובר שאין צריך קניין, אלא סגי במה שנתרצה הגוי להשאילו מקום, ג"כ מסתבר שצריך לדבר אתו להדיא אם מסכים להשאיל מקום ולא יועיל סתם מסירת מפתח לשמירה, [שהרי יכול הגוי ליקח את המפתח עמו בכיס לכל מקום שהולך, ונמצא שהוא רק שומר על המפתח ואינו מקצה מקום בביתו לצורך זה], ודו"ק. גם נראה לכאורה שגדר ההיתר בשאילת מקום הוא שמה שיש לו רשות **להכנס** שם **לחצר** זה מעין **בעלות** מסויימת ודיורים מסויימים ברשות הגוי, אבל אם הוא נותן חפץ לגוי לשמור והגוי מכניס ומוציא את החפץ, בזה לא אמרינן שמציאות החפץ שלי בבית הגוי מחשיבה אותי כדייר בבית הגוי, שהרי אני בעצמי איני רשאי להכנס לבית הגוי, ואיך אהיה נחשב דר עם הגוי [כבעלים בדירתו] כשאין לי אפילו דריסת הרגל להכנס לבית הגוי.

לרשות הגוי כדי להכניס ולהוציא את החפץ שהניח שם, ובזה דומה לשכו"ל שמסתובב בית אדונו, ולכן אפילו לדעת החזו"א דא"צ קניין על שאילת המקום, אבל מסתבר דבעינן השאלת מקום **שמסכים** הגוי לישראל **להכנס** לחצרו להניח את החפץ, שבזה דומה לשכו"ל הנכנס ומניח חפציו בחצר הגוי, אבל אם נותן לו מפתח לשמור והיהודי נשאר **בחוץ** ואין לו שום שייכות להכנס בבית הגוי, אין לנו ראיה מהגמ' שזה נחשב שאילת מקום המתירה.[יט]

ז] האם מועיל לשאול מקום מהגוי ולשלם לו על זה

אי מהני לשלם לגוי על שמירת החפץ אצלו: והנה יש להוכיח שחז"ל הצריכו דוקא שאלת מקום בחינם ולא בשכר, דלכאורה קשה מדוע הצריכו אותו חז"ל להתקרב אל הגוי ולבקש ממנו טובה שישאיל לו מקום בחצרו [שזה היפך מכל התקנה שרצינו להרחיק אותו מן הגוי], היה לחז"ל לומר שיבקש ממנו לשכור מקום בחצרו להניח בו חפץ, שזה הרבה יותר קל שהגוי יסכים תמורת בצע כסף, מאשר לבקש ממנו בחינם להשאיל מקום? ולכאורה מוכח מזה שהיה לחז"ל עניין שיתן לו דוקא בתורת שאלה, שזה דומה לשכירו ולקיטו שהגוי משאיל מקום להשתמש בחצרו בחינם בלא תשלום **למי שקרוב אליו**, אבל אם יבוא היהודי לגוי **וישכור** ממנו מקום לשימוש, הוא רק מקלקל את ההיתר, שבזה אין כאן שום דמיון לשכירו ולקיטו משום שלהם הגוי משאיל מקום בחינם. ובזה מיושב היטב מה

נתינת מפתח לזמן קצר אינה מועילה

עוד צריך ליזהר שאם למשל נותן את המפתח לשכן ואומר לו -תשמור על זה עד שהבן שלי יבוא ויבקש ממך- [והשכן שואל לכמה זמן? ועונה לו הישראל יום יומיים וכדו'] באופנים **שניכר** שאין השכן מסכים שזה יהיה אצלו לזמן רב, שבזה לא יועיל לעשות מעשה שכירות לזמן מרובה בשעה שהמפתח אצל הגוי, דיש שרצו להקל בזה על פי סעיף י"ד שמועילה השכירות אע"ג שסילק את הגוי מהיות שכו"ל, אבל יש חילוק בנידון דידן משום שבכה"ג שמהתחלה השכו"ל קצוב לו זמן החמיר בשו"ת מהר"ם שי"ק [סי' קפ"ב] שלא מועיל לשכור לאחרי תום זמנו, [ועיין חזו"א סי' פ"ב אות ט' ואות ל"ד] וצריך ליזהר בזה. [ויל"ע בדעת המ"ב בזה שכתב בסקמ"ח ובשעה"צ שם שאפשר לשכור משכו"ל לעולם (אפילו אחרי שימות), ולכאורה הרי הוי כשכירות לאחר שיכלה זמנו, וצריך לחלק בין שכו"ל בלא קציבת זמן שנחשב כבעלים לעולם, אבל מה שימות זה התחדשות, וצ"ע.]

יט יש משמעות בחלק מהראשונים שבמה שהחפץ שלו **מונח** ברשות הגוי בזה נחשב כדייר ברשות הגוי, לשון ראב"ן "וישאל מקום בביתו להניח שם שום דבר ויניח שם, כיון דאית ליה מידי בביתא דגוי הוי כאילו דר עמו" עכ"ל. לשון רבינו ירוחם "ויקח ממנו שאול שום מקום בבית הגוי או בחצרו **וישים** כלי או שום דבר בבית הגוי או בחצרו, דרך שאלת המקום שהשאיל לו הגוי, ונעשה הישראל כשכירו ולקיטו של גוי" עכ"ל. [תניא רבתי סי' י"א] "וישאל מקום וישים שם כלי או דבר **הראוי לטלטל בשבת** ומותר" עכ"ל. ומסתבר שהגדר שע"י החפץ המונח בבית הגוי הוא כדר שם, אינו סתם הלכתא בלא טעמא שע"י הנחת החפץ הוא כאילו גר שם, אלא זה סברא שהואיל ומונח שם חפץ והוא יכנס לשם ליטלו זה מחשיב אותו כדייר שם, שהחצר משמשת אותו כמו בית התבן וכדו' עצם זה שיש לו סיבה להכנס שם לחצר זה מעין בעלות מסויימת ודיורים מסויימים ברשות הגוי, אבל אם הוא נותן חפץ לגוי **לשמור** והגוי מכניס ומוציא את החפץ, בזה לא אמרינן שמציאות החפץ שלי בבית הגוי מחשיבה אותי כגר בבית הגוי כשאני בעצמי איני רשאי להכנס לבית הגוי, ואיך אהיה נחשב דר עם הגוי כשאין לי אפילו דריסת הרגל להכנס לבית הגוי? וזה הטעם שנקט התניא רבתי שיניח אצל הגוי חפץ **שאינו מוקצה**, משום שאם זה חפץ מוקצה שלא אכנס לבית הגוי בשבת ליטלו, אי אפשר להחשיב אותי כדייר בבית הגוי בשבת כשאין לי סיבה להכנס שם בשבת לצורך החפץ [וגם הראשונים שלא הזכירו תנאי זה, משום שסוברים דמ"מ ביום חול יכנס ליטול את החפץ, ודו"ק.]

וגם לפי המ"ב שמשמע שלמד כפשוטו ששאילת מקום זה כמו שכירות דשאלה כשכירות, נמי מסתבר שזה דוקא היכא שיש איזה בעלות מסויימת ע"י השכירות שיכול להכנס לבית הגוי, שהרי גדר שכירות הוא **שהגוי הוא באורח** אצל היהודי, ואם אין הישראל רשאי כלל להכנס לבית הגוי והגוי מחליט לפי דעתו היכן להניח את החפץ איך אפשר להחשיב את הגוי כאורח אצל הישראל, כשישראל כלל אינו רשאי ואינו יכול להכנס לבית הגוי, והישראל כלל אינו יודע היכן המפתח מונח ואין לו שום שליטה ובעלות על מקום המפתח בזה אין סברא כלל להחשיב את הישראל **כבעה"ב** ואת הגוי כאורח, ודו"ק.

שכתבו הפוסקים שיתקרב אליו וכו' ולמה לא כתבו את הדין בקצרה שישאל ממנו מקום, וכי צריכים לתת לנו עצות כיצד ישכנע את הגוי להשאיל לו מקום? אבל לפמשנ"ת שזה מעיקר גדר ההיתר שהוא מתקרב אליו, ולכן דומה בזה לשכירו ולקיטו שהם אנשים הקרובים אליו ומשאיל להם מקום בחינם, ולכן כתבו הפוסקים בנוסח זה כדי ללמדנו גדר ההיתר, ודו"ק.[כ]

ונראה להביא ראיה מהרשב"א שלא מועיל שכירות מקום להשתמשות להתיר רשות הגוי, שהרשב"א בשו"ת ח"ד סי' רח"צ כתב שאם שוכר מקום מהגוי להניח בו שום חפץ, אז הוא יכול **להשכיר** לבני החצר רשותו של אותו גוי כדין שכו"ל, [וז"ל "ואם השאיל או **השכיר** לישראל שום מקום **בביתו אפילו** להניח שם **כלי אחד**, אותו הישראל יכול **להשכיר** רשותו שלא מדעתו"] ולכאורה קשה למה לא מהני עצם מה ששכר ממנו מקום בחצרו להיות כמו שכירות רשות הגוי? הרי להדיא דלא מהני שכירות מקום להניח חפץ לגבי דין שכירות מגוי!

ח] מה הדין שכירות עבור דיירים שיבואו בעתיד

דין דבר שלא בא לעולם בעירוב: איתא בשו"ע סי' שס"ו סעיף ט' - צריך לזכות לכל בני החצר או המבוי ולכל מי שיתוסף מיום זה ואילך - ומבואר בשו"ת הרשב"א שזה מועיל מדין ברירה, דהואיל והיה הזוכה בר זכייה בשעת עשיית העירוב רק שלא היה גר בעיר הזו ולא נצרך לעירוב, לכן כשמגיע לגור כאן זוכה למפרע דאמרינן ברירה בדרבנן.

ועיין בערוך השולחן שהעיר איך אפשר לזכות לגר שהתגייר ובא לגור בעיר, שהרי לא היה בר זכייה בשעת עשיית העירוב. [ותירץ שהואיל והגוף בעולם מהני, ובהגהות עז והדר העירו דזה רק לר"מ אבל לדידן דקיי"ל כחכמים שאין אדם מקנה לדשלבל"ע א"כ גם כשהגוף בעולם לא מהני.] ויש לדון בזה גם בשכירות מגוי ששוכרים לשנים רבות, האם מועילה השכירות עבור דיירים חדשים שלא היו בשעת השכירות, ובפרט עבור אלו שנולדו אחרי השכירות או שנתגיירו שיש בזה בעיה של זכייה, [וזה תלוי במה שנתבאר בסי' שפ"ב בגדר הדין שאחד מבני החצר שוכר בשביל כולם, שאם ננקוט שצריך לבוא בשליחות כולם או שמועיל עבור כולם הואיל ומערב עמהם, א"כ מסתבר שלא יכול להועיל עבור גוי שהוא באותה שעה לא בפרשת עירוב וזכייה כלל.] וזה נפקותא עצומה לדינא בכל שכירות שעושים לתקופה ארוכה בין אם עושים שכירות מחברת חשמל ומהמשטרה בין אם עושים באופן פרטי, האם כשיש גר שנתגייר ובא לגור בעיר צריך לשכור עבורו מחדש. וכן יש לדון מצד המשכירים כשמתחדש מצב שנבנים בתים חדשים וכדו' באופנים שיש מקומות חדשים שלא היו בשעת השכירות בשליטת המשכירים, האם חלה עליהם השכירות שהרי הם דבר שלא בא לעולם ולא שייך שתחול השכירות עליהם מדין ברירה.

ט] דיירים שאינם שומרי תורה פוסלים את העירוב

מי דינו כגוי לפסול את העירוב: ומבואר בגמ' שיהודי המחלל שבת בפרהסיא, או מומר

כ אמנם לדינא ודאי שכל אופן שהוא משאיל לו החשיבוהו חז"ל כשכו"ל ולא הצריכו דוקא שיהיה ידיד שלו, דלא פלוג חז"ל בתקנתם, ולכן למדו הפוסקים מכאן לכל אדם שיש לו רשות להניח ברשות חבירו חפצים דהוי כשכו"ל, אבל עכ"פ זה רק במקום שיש לו רשות השתמשות בחינם דבזה הוי כשכו"ל, ולא באופן ששכר חבירו מקום להניח חפצים בביתו דבזה לא דמי כלל לשכו"ל.

לכל התורה, ג"כ דינו כגוי, ומעכב על היהודים הגרים בחצר מלעשות ע"ח עד שישכרו ממנו את רשותו, ונפסק בשו"ע סי' שפ"ה סעיף ג'.

והנה צריך לידע שמצויים אנשים [הקרויים 'מסורתיים'] שבאופן כללי אינם שומרי תורה ומצוות, אלא שמ"מ אינם מעיזים לחלל שבת בפרהסיא [או בפני רב גדול שהם מכבדים], ויש הטועים להקל שאין הם פוסלים את העירוב משום שאינם מחללי שבת בפרהסיא, אך לכאורה אין זה נכון, משום דכל מה שהוזכרה הלכה של קולא במחלל שבת **בצנעא** שלא בפני אדם גדול, זה רק לגבי דין המחודש שיש במחלל שבת, דהנה כל יהודי ששומר **רוב** מצוות התורה אפילו אם אינו מקיים כמה מצוות אינו נחשב כגוי, **אבל** אם אותו יהודי פקר במצות שבת, יש חומרא שהמחלל שבת כעובד ע"ז כלומר אפילו שהוא שומר את **כל** המצוות הואיל ומזלזל בשמירת השבת **נחשב** הוא **כגוי**, ובזה הקילו שאם מחלל רק בצנעא עדיין בכלל ישראל [שחטא] הוא (הואיל ומקיים הוא רוב המצוות), אבל מי שכל הנהגתו אינה במהלך של שמירת מצוות [בקביעות] הואיל ואינו מקיים את המצוות התורה הרי הוא **כגוי**, וכמבואר ביו"ד [סי' ב' סעיף ה'] שהוא פסול לשחיטה [ואפילו אם הוא שומר שבת],[כא] ולכן דיירים כאלו שאינם שומרי (רוב) מצוות צריך לשכור מהם רשות.[כב]

העולה מהדברים: שיש הידור גדול להשתדל בכל עירוב שיש בו דיירים הפוסלים את העירוב, לעשות עמהם שכירות רשות כפשוטו (כדינא דגמרא) שבזה יותר ברור להתיר.[כג]

כא לשון השו"ע --מומר לע"ז או לחלל שבת בפרהסיא, או שהוא מומר לכל התורה אפילו חוץ משתים אלה, דינו כגוי-- **כב** שכל מה שנאמר דהמחלל שבת בפרהסיא דינו כמומר לכל התורה, זה בא להחמיר שאע"ג שמומר לדבר **אחד** לא הוי מומר לכל התורה, אבל בשבת החמורה אם מחלל בפרהסיא הוי מומר לכה"ת בעבירה זו בלבד, אבל מי שהנהגתו הכללית שאינו מקיים את מצוות התורה, אף אם הוא שומר שבת [באופן גמור!] **דינו כגוי** כמו שנפסק בשו"ע יו"ד סי' ב' סעיף ה' [ואפילו שאינו עושה להכעיס אלא רק לתאבון מ"מ דינו כמומר לכה"ת כמבואר בשו"ע שם.] וכתב הפמ"ג שם [בשפתי דעת סקי"ד] שאם עבר על **רוב** המצוות אף שנזהר בשאר [שמקיים מיעוט מהמצוות] הוי **מומר לכה"ת** דרובו ככולו, ולכן אף [אלו שנקראים שומרי מסורת כגון] מי שמניח תפילין כל יום ושומר שבת, מ"מ מצוי מאוד שעל הרבה מצוות אינו זהיר לקיימם, ואפילו מצוות שלפעמים הוא מקיים ולפעמים אינו מקיים זה נחשב שאינו זהיר באותם המצוות, שהרי לפעמים עובר עליהם במזיד, וא"כ צריך לבדוק היטב לפני שדנים עליו לקולא שאינו מחלל שבתות בפרהסיא, דמ"מ צריך לראות שהוא בגדר שומר רוב המצוות, ודו"ק. ועיין שם בפמ"ג שכתב -מומר לשלוש עברות מפורסמות, כמו לבישת שעטנז והקפת הראש ונבלה הוה **מסתמא** לכל התורה- עכ"ל. ולפי זה אדם הנקרא מסורתי אבל מזלזל הוא בשמירת המצוות (אף שיודע מה המצוות מחייבות) הרי דנים אותו מסתמא כמומר לכה"ת, ודו"ק.

גם צריך התבוננות גדולה איך לקבוע אם הוא מחלל שבת בפרהסיא, שמי שהוא פשרני בשמירת שבת יכול בקלות להכשל ח"ו בחילול שבת בפרהסיא שהרי בלחיצת כפתור אחת בעמדו ברחוב כבר חילל שבת בפרהסיא, ומי יכול להעיד עליו שבכל ימיו לא נכשל בשום חילול שבת, ובפרט שהוא מסתובב בין אנשים שמזלזלים בהקפדה על כל פרטי הלכות שבת, ואיך יכולים אנו לקבוע שמעולם לא חילל שבת בפני עשרה אנשים, ועיין בסי' שפ"ה סק"ד השיטות אי נעשה מומר בפעם אחת או בג"פ, ועחזו"א יו"ד סי' ב'], וצ"ע. והנה קשה לדון להקל מחמת דין תינוק שנשבה, דידוע הנידון דבזמנינו שבקלות אפשר להשיג מידע על יהדות, א"כ בדרך כלל אין מציאות שלא ידע כלום מהאמת. וגם דעת המ"ב [סי' שפ"ה בשעה"צ סק"ב] להחמיר שדין תינוק שנשבה כגוי, וגם השו"ע שמיקל זה רק שיכול לבטל רשותו אבל אי אפשר לערב עמו דנחשב אינו מודה בעירוב, אלא שהחזו"א בסי' פ"ד אות י"ד היקל שיכולים לערב, אבל גם החמיר שבעלי דעות פסולות דינם כמומרים, עיי"ש. וזו בעיה גדולה במקום שמצויים אנשים כאלו המקילים במצוות היאך לדונם, וצע"ג למעשה.

כג וכבר כתבנו בעבר שמצוה לעשות עירוב חצרות בכל בנין בפני עצמו, שבזה מרויח שאינו צריך להסתמך על קולות המצויות טובא בעירוב גדול [ובעיקר העניין של שכירות רשות.] ואין בזה חשש של החולק את עירובו, משום דכל החשש למי שעושה עירוב לעצמו שהוא כחולק עירובו מבני העיר זה דוקא כשאין בינו לבין אנשי העיר מחיצה, אבל כאן מי

טעה ביום-טוב והתפלל נוסח של מוסף לשלוש רגלים במקום מנחה של יו"ט

נשאלה שאלה ביו"ט של פסח, אדם שבא להתפלל תפילת מנחה ודפדף בסידור לתפילת שלוש רגלים, וטעה והתפלל את הנוסח של מוסף לג' רגלים, ורק בחזרת הש"ץ שם לב שטעה והחליף בין תפילת מנחה למוסף, ובא לשאול האם צריך לחזור ולהתפלל מנחה? ולכאורה הוא דין מפורש בהלכות שבת [בשו"ע סי' רס"ח] שהשו"ע כותב -*הטועה בתפילת שבת והחליף של זו בזו אינו חוזר. ויש אומרים שאם החליף של מוסף באחרת או אחרת בשל מוסף חוזר*- עכ"ל השו"ע. והמ"ב בסקט"ו מביא שהאחרונים תמהו על מה שכתב השו"ע בלשון וי"א - **דכו"ע מודים בזה**- ומשמע שלהלכה נוקטים שצריך לחזור ולהתפלל.

אלא שבאמת צריך באור דין זה מה הטעם שצריך לחזור ולהתפלל, הרי את עיקר הנוסח של התפילה אמר והזכיר שבת או יו"ט, וא"כ למה לא הוי כמו מי שהחליף תפילות שבת זו בזו שיצא ידי חובה? והנה במקרה שבמקום תפילת מוסף התפלל שחרית או מנחה, מובן שזה לעיכובא, הואיל ולא הזכיר כלל את הקרבנות א"כ חסר לו בעיקר התפילה, אבל כשהתפלל שחרית בנוסח של מוסף מה טעם שלא יצא ידי חובה, הרי השו"ע בסעיף ד' כותב -*מי שהתפלל תפילה של חול בשבת ולא הזכיר של שבת לא יצא, ואם הזכיר של שבת בתוך י"ח אע"פ שלא קבע ברכה לשבת יצא*- עכ"ל. הרי שאפילו נוסח של יום חול יוצאים ידי חובה אם היתה הזכרה של שבת, וא"כ ק"ו שהיה צריך להיות הדין שיצא ידי חובתו בנוסח של מוסף, שהרי הזכיר של שבת וחתם מקדש השבת, ומדוע אינו יוצא בדיעבד? והמ"ב כותב בשם המג"א שהטעם הוא לפי ששיקר בתפילתו, ולכאורה תמוה הרי השו"ע פוסק בסי' ק"ח -*הטועה ומזכיר מאודע שאר ימים בתפילה שלא בזמנה לא הוי הפסקה*- הרי שאפילו הזכיר יעלה ויבוא ביום חול לא פוסלים את תפילתו בטענה ששיקר בתפילתו, ולמה כאן לא עלתה לו תפילתו?[א] וראיתי מתרצים דהנה בדין זה של מי שהתפלל בשחרית נוסח של מוסף שלא יצא ידי חובת שחרית, כתב המג"א דמ"מ ידי חובת תפילת מוסף יצא, ואע"ג שהקדים מוסף לשחרית אין זה מעכב. ונמצא דאין לנו כאן חשש ברכה לבטלה אם נפסוק לו שלא יצא ידי חובת תפילת שחרית, שהרי הואיל ויוצא ידי חובת מוסף הוא חוזר ומתפלל רק תפילת שחרית, הלכך אמרינן דכדי שלא תהא תפילת **שחרית** שקר (שהזכיר קרבן מוסף בתוכה) מוטב לנו לומר **שתעלה תפילתו למוסף** [אף שאין זה לכתחילה להקדים מוסף לשחרית] ויחזור ויתפלל שחרית, ולפי זה נמצא דדוקא כשאין הפסד בדבר אמרינן את הסברא ששיקר בתפילתו, אבל אם יש הפסד ברכה לבטלה אז

שעושה עירוב לבניין שלו בלבד והרי הוא חלוק מבני העיר בצוה"פ, בזה ודאי רשאי לעשות עירוב לעצמו, כמו שתי חצרות שיש ביניהם פתח שאינם חייבות להשתתף יחד. [ובלא"ה הרי מניחים בלי ברכה ומפרשים שזה רק לחומרא, ולכן אין חשש בזה.]

א [ואפילו להחולקים שם ששיקר בתפילתו הוא לעיכובא אבל זה דוקא מי שמתפלל של שבת ביום חול או יעלה ויבוא שלא בזמנו אבל כאן שזהו יו"ט המחוייב בקרבן מוסף מהיכא תיתי להחמיר כ"כ ולומר שזהו שקר בתפילה ?? וא"כ למה כאן לא יצא ידי חובה?

לא אמרינן הכי, ומוקמינן אעיקר דינא דיצא ידי חובתו בדיעבד, ולפי זה כל דין זה הוא דוקא בטעה והתפלל מוסף במקום שחרית (שעל זה המ"ב מדבר) אבל כשארעה טעותו בתפילת מנחה, שאז אם נצריכו לחזור ולהתפלל מנחה תהא תפילתו (בנוסח המוסף) לבטלה, לא מחזירים אותו להתפלל שוב. עוד ראיתי מבארים את עיקר הסברא של שיקר בתפילתו, דיש חילוק מדברי השו"ע בסי' ק"ח, דדוקא שם שהנידון הוא על מי שהזכיר **בתוך** ברכת רצה יעלה ויבוא, דאת אעיקר הברכה אמר כדינה רק שהוסיף **הזכרה** שאינה נכונה, בזה השו"ע מיקל שאין זה חשוב הפסק, אבל היכא ששינה את **כל נוסח הברכה** כגון שבמקום ברכה אמצעית דשחרית אמר נוסח של ברכה אמצעית דמוסף, זה הוי יותר קלקול ולכן לא יצא ידי חובתו. ולפי ביאור זה יש לומר דדוקא בתפילת שבת שהנוסח של מוסף שונה מתחילת הברכה עד הקטע האחרון, אבל במוסף של יו"ט שתחילת הברכה ג"כ הנוסח שווה ורק אמצע הברכה שונה [ובאמת גם הבקשה באמצע הברכה דומה מאוד לבקשות של יעלה ויבוא על בנין ירושלים וכו'] אולי בזה לא אמרינן ששיקר בתפילתו. עוד העירו שהמ"ב בסי' ק"ח סי"ב מסיק שלמעשה אחרי שגמר את תפילתו לא מחמירים עליו לחזור ולהתפלל ולהחשיב אמירת הזכרה בטעות כהפסק, וא"כ כאן אחרי שכבר התפלל היה צריך להיות הדין שנחשוש שכבר יצא ידי חובה אפילו ששיקר בתפילתו. עוד יש להוסיף דגם האחרונים שחלקו שם על השו"ע ודחו את הראיה מהבדיל בשתי התפילות דשאני התם דזמן הבדלה הוא וא"כ כ"ש כאן דזמן מוסף הוא אינו כ"כ שינוי להחשיב הפסק בתפילה, וצע"ג.

וראיתי נידון במי שטעה במנחה והתפלל בטעות נוסח של מוסף, וכשהגיע לוהשיאנו שם לב לטעותו ולכן תיקן טעותו והוסיף לומר **יעלה ויבוא** כהנוסח של מנחה, האם נימא שלא יצא ידי חובה משום שאמר גם את הנוסח של מוסף? [שיקר בתפילתו], וזה חידוש גדול מאוד שאפילו שבסופו של דבר אמר את **כל נוסח התפילה של יו"ט** לא תעלה לו תפילתו מחמת **התוספת של מוסף**, וצע"ג.

מה הדין סיים תפילתו בנוסח של מוסף [עדיין לא אמר יהיו לרצון.] וגילה את טעותו, האם יחזור לברכה אמצעית כדי לתקן את תפילתו ממוסף לשחרית, או שיסיים תפילתו ויצא ידי חובת מוסף בדיעבד? לכאורה היה ראוי להיות שכדי שלא תהיה ברכתו לבטלה תהיה תפילתו זו תפילת מוסף דיוצא ידי חובה אפילו שהקדימה לשחרית.

והנה לכאורה יש לדון שאע"ג שלגבי החליף תפילת שבת ואמר נוסח של מוסף פוסק המ"ב שלא יצא, אבל בציור שלנו שמדובר במנחה של יו"ט יש לדון דין זה כספק אם צריך לחזור וכמו שביארנו שיש שתי סברות לחלק. ומעתה נתעוררנו להסתפק, מה הדין כשיש **ספק** אם התפלל בשבת או ביו"ט שאינו יכול להתנות בתפילתו בנדבה [דאין נדבות קרבין בשבת ויו"ט], אבל עכשיו במוצאי שבת יכול להתפלל תשלומין על תנאי נדבה האם נחייב אותו להתפלל ספק תפילה? כגון המקרה שלנו שהספק נולד במנחה, ועכשיו אינו יכול להתפלל על תנאי שהרי אין נדבה בשבת, אבל במוצאי שבת יכול להשלים (את תפילת מנחה) ולהתנות בתפילת התשלומין, ולכאורה יש לתלות פסק זה בנידון של ספק התפלל שחוזר ומתפלל, שהבה"ל בסי' ק"ז כתב בזה"ל -עיין בפמ"ג שכתב דלדעת הרשב"א בתשובה חוב עליו לחזור ולהתפלל ולהתנות, ולדעת חידושיו אין חיוב עליו רק דנכון לחזור דהלואי שיתפלל אדם כל היום. אם אינו חוזר הרי הוא מראה בעצמו שאינו חושש לתפילה- עכת"ד הבה"ל. ונראה שבזה תלוי נידון דידן, שאם מי שספק אם התפלל זה חיוב לחזור ולהתפלל עם תנאי אז בשבת שאין לו את העצה של נדבה יש לומר

דכלל לא חל עליו חיוב, אבל אם זה רק עצה טובה שיכול להשלים תפילתו, אז כאן כיון שבתשלומין יכול להתנות אז אולי יהיה בכלל הך דינא שאם אינו חוזר הרי הוא כמראה בעצמו שאינו חושש לתפילה ולכן צריך לחזור ולהתנדב], והראוני שהבה"ל בסי' ק"ח מביא בשם הפמ"ג שמסתפק בדין זה של ספק התפלל האם תקנו לו תפילת תשלומין, וצ"ע. אמנם האמת שסתימת הפוסקים שאמרו שספק אם התפלל שחוזר ומתפלל זה רק ביום חול ולא בשבת שאין נדרים ונדבות קרבין בה, ולא העירו שבמוצאי שבת יכול להתנות על התשלומין בנדבה, משמע שהיה פשוט להם דלא חל חיוב להתפלל תשלומין על תנאי.

העולה מדברינו: שטעה בתפילת מנחה דיו"ט ואמר נוסח דמוסף, יש לדונו כספק תפילה שאינו חוזר ומתפלל.

הרב חנניה הסגל

השראת השכינה מחייבת הסתרה

מצינו שכאשר הקב"ה משרה שכינתו בעולם הוא עושה זאת באמצעות ענן, כמו שכתוב (ויקרא ט"ז ב') "כי בענן אראה על הכפרת" ופירש רש"י "כי בענן אראה. כי תמיד אני נראה שם עם עמוד ענני", ומצינו בתורה פסוקים רבים כעין זה[א].

ובמלכים (א' ח' י'-י"ב) "ויהי בצאת הכהנים מן הקדש והענן מלא את בית ה': ולא יכלו הכהנים לעמד לשרת מפני הענן כי מלא כבוד ה' את בית ה': אז אמר שלמה ה' אמר לשכן בערפל" ופירש רש"י "אז אמר שלמה. כשראה הענן אמר, עתה רואה אני שהשכינה שורה בבית שבניתי, שהרי כך הבטיח לבוא ולשכון בו מתוך ענן וערפל, והיכן אמר, כי בענן אראה על הכפורת"[ב].

וביאור הענין הוא, שבכל מקום שהשכינה שורה, יש צורך בהסתרה, כמו שכתוב (משלי כ"ה ב') "כבוד אלקים הסתר דבר" כי אין זה כבוד השכינה שיסתכלו בה, ולכן כשהקב"ה משרה את שכינתו הוא עושה זאת רק באמצעות ענן, כדי שיסתיר את כבוד השכינה. וכן פירש הרשב"ם על הפסוק (שמות י"ט ט') "ויאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן" וזה לשונו "בעב הענן. עב וחשוך, שלא להסתכל בשכינה".

ומצינו במדרש רבה (בראשית פרשה נ"ו פיסקא א') "וירא את המקום מרחוק, מה ראה, ראה ענן קשור בהר, אמר דומה שאותו מקום שאמר לי הקב"ה להקריב את בני שם"[ג] והובא ברש"י על התורה (בראשית כ"ב ד') ופירושו לכאורה הוא כפי שנתבאר, כי הענן הוא סימן שהשכינה שורה שם, שהוא נועד להסתירה.

עוד מובא במדרש רבה (בראשית פרשה ס' פיסקה ט"ז) "כל ימים שהיתה שרה קיימת, היה ענן קשור על פתח אהלה" והובא בפירוש רש"י על התורה (בראשית כ"ד ס"ז) וגם זה ניתן לבאר על פי מה שנתבאר, כי אוהל האמהות היה מקום של השראת השכינה[ד], ומטעם זה היה ענן קשור על פתחו, כדי להסתיר כבודה.

עוד מצינו בגמרא (חגיגה טז.) "כל המסתכל בשלשה דברים עיניו כהות, בקשת ובנשיא ובכהנים. בקשת, דכתיב כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם הוא מראה דמות כבוד ה', בנשיא, דכתיב ונתת מהודך עליו, המסתכל בכהנים, בזמן שבית המקדש קיים שהיו עומדין על דוכנן ומברכין את ישראל בשם המפורש" והנה המשותף בין שלשת הדברים הללו הוא שהם מקומות של השראת השכינה, כפי שרואים בפירוט הטעמים שהביאה הגמרא, שהקשת היא כדמות כבוד ה', ועל הנשיא יש מהוד ה', וכן

א. כמו שכתוב (שמות י"ג כ"א) "וה' הלך לפניהם יומם בעמוד ענן לנחתם הדרך" וכתיב (שם ט"ז י') "והנה כבוד ה' נראה בענן" וכתיב (שם י"ט ט') "ויאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן" וכתיב (שם כ' י"ח) "ומשה נגש אל הערפל אשר שם האלקים" וכתיב (שם מ' ל"ד) "ויכס הענן את אהל מועד וכבוד ה' מלא את המשכן" ויש עוד פסוקים בתורה כעין הנ"ל.

ב. וכעין זה כתיב בדברי הימים (ב' ו' א') עיין שם ובפירוש רש"י שם.

ג. וכעין זה במדרש רבה (קהלת פרשה ט פיסקה ז).

ד. כפי שכתב בספר גור אריה על רש"י שם "כי הענן הכבוד הוא שכינת הכבוד יתברך".

בפריסת כפיהם של הכהנים יש השראת השכינה[ה] וממילא כאשר אדם מסתכל בדברים הללו [היינו לכאורה התבוננות יתירה] אין זה מכבוד השכינה, ולכן נענש שעיניו כהות.

וכן מצינו על הכתוב (שמות ל"ד ל"ג) "ויכל משה מדבר אתם ויתן על פניו מסוה" שפירש רש"י "לכבוד קרני ההוד שלא יזונו הכל מהם, היה נותן המסוה כנגדן" והיינו שכבוד השכינה מחייב הסתרה.

והנה כידוע אחת ממצוותיה החשובות של האשה היא הצניעות, ובפשטות הטעם למצוה זו הוא כדי שלא יכשלו בה בני אדם. אמנם לאור האמור נמצא טעם נוסף למצוה זו; אשה יהודיה היא מקום של השראת השכינה, וכיון שכך, עליה להיות בהסתרה ובצניעות, כי כבוד אלקים הסתר דבר.

ומנין שאשה יהודיה היא מקום של השראת השכינה, ניתן מקור לזה מהגמרא (קידושין לא:) שמספרת "רב יוסף כי הוה שמע קל כרעא דאמיה, אמר איקום מקמי שכינה דאתיא" [תרגום: כאשר רב יוסף (שהיה עוור) היה שומע את קול רגלי אמו, היה אומר עלי לקום מפני השכינה שמגיעה] הרי לנו שהשכינה שורה על אשה יהודיה.

וכן ניתן ללמוד מדברי ספר תומר דבורה שכתב (פ"ו) כי האדם העוסק בתיקון צרכי אשתו יאמר "הרי בזה שאני מלבישה, אני מתקן השכינה" עיין שם דבריו. עוד כתב (פ"ט) "והנה, האדם בעוד שלא נשא אשה, פשיטא שאין עמו שכינה כלל, כי עיקר שכינה לאדם מצד הנקבה".

ניתן אולי להביא גם סמך לכך מדברי הזוהר שכתב (ח"ב קע:) "כמה שכינתא הוה סתימא לגו בבית קדש הקדשים, אוף הכי אתתא צניעא לא נפקא מתרעא דביתה לבר" [תרגום: כמו שהשכינה היתה סגורה בתוך בית קודש הקדשים, כך גם אשה צנועה לא יוצאת מפתח ביתה החוצה].

ועצם הדבר שמקום השראת השכינה הוא אצל בני אדם אין זה פלא, שכן כתב בספר חרדים (פרק ס"ו אות כ"א) "עיקר מכון השכינה בלב ישראל". ורבנו חיים מואלוז'ין בספרו נפש החיים (שער א' פרק ד') כתב "כי ודאי עיקר ענין הקודש והמקדש ושריית שכינתו יתברך הוא האדם, שאם יתקדש עצמו כראוי בקיום המצות כולן וכו', אז הוא עצמו המקדש ממש ובתוכו ה' יתברך שמו וכו', וכמאמרם ז"ל ושכנתי בתוכם, בתוכו לא נאמר אלא בתוכם".

ואולי זהו הטעם למה שאמרו בגמרא (בבא מציעא נט.) "אמר רבי חלבו לעולם יהא אדם זהיר בכבוד אשתו, שאין ברכה מצויה בתוך ביתו של אדם אלא בשביל אשתו". ויש לשאול, מדוע הברכה מצויה דוקא בשביל האשה, הרי האיש הוא זה שלומד תורה וזהו הדבר החשוב ביותר, ואם כן לכאורה זה מה שצריך להביא את הברכה. אמנם להאמור הוא מובן, שכיון שהאשה היא מקום השראת השכינה, היא זו שמביאה את הברכה, כי כל מקום שהשכינה מצויה, הברכה מצויה, כמו שכתוב בפסוק (שמואל ב' פ"ו פי"א) "וישב ארון ה' בית עבד אדם הגתי שלשה חדשים ויברך ה' את עבד אדם ואת כל ביתו" ואמרו חז"ל (סדר עולם רבה פי"ג) "הא למדנו שלא נתברך עובד אדום אלא בעבור ארון האלהים".

ה. כמו שכתוב בזוהר (ח"ג קמה.) "וכד פריש ידוי כהנא, שכינתא שריא על אינון אצבען" (תרגום: וכאשר פורש הכהן ידיו, שורה השכינה על אלו האצבעות).

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

תפרח

האם מועיל הפרשת תרומות ומעשרות לאחרים מדין זכין

שאלה: לפי הנהוג בוועדות הכשרות, המשגיח מטעם הבד"ץ מגיע כל יום לחנות הירקות מיד לאחר שהגיעה הסחורה, ומעשר אותה, ואין רשות לירקן למכור שום דבר עד לאחר שהמשגיח מעשר, ויש ת"ח שעוררו, שהירקן צריך למנות את המשגיח כל יום שליח לעשר את הפירות, ואין מועיל מה שמינהו שליח אתמול, כי בשעת המינוי אתמול, הפירות של היום היו דבר שלא בא לעולם, וא"א למנות שליח לעשרם. וזו חומרא שקשה לעמוד בה, כי הרבה פעמים הפירות והירקות מגיעים בשעת בוקר מוקדמת, והירקן עדין אינו נמצא בחנות, ולא תמיד מצליחים להשיגו בטלפון, ועוד כמה קשיים יש בחומרא זו.

השאלה היא, האם יש ממש בטענה הנ"ל, וצריך להשתדל לעמוד בחומרא זו חרף כל הקשיים, או שמא יש מקום להקל בזה.

שאלה שניה: בהרבה חנויות נהוג, שכאשר הסחורה מגיעה, נהג המשאית פורק אותה ומניחה מחוץ לחנות, והמשגיח מעשר שם, ואח"כ מכניסים לחנות, [עושים זאת מפני שכך הרבה יותר נוח לעשר, או מפני שהחנות עדין סגורה] ויש ת"ח שעוררו שבאופן זה ההפרשה אינה יכולה לחול, אפילו אם הירקן מינה בפירוש את המשגיח לשליח, כי הירקן לא זכה בפירות עד שנכנסו לרשותו, והשטח שמחוץ לחנות אינו שלו, ואינו קונה שם בחצר, האם יש ממש בטענה זו, או לא.

תשובה: הטענות הנ"ל בנויות על ההנחה, שא"א להפריש תרומות ומעשרות עבור אחרים, אלא אם כן נתמנה המפריש שליח לכך מפי הבעלים, אכן אין הנחה זו ברורה, ויש מקום לדון בה, וכפי שיתבאר אי"ה.

ביאור יסוד הנידון

א. בתרומת הדשן סי' קפ"ח נשאל במעשה שהיה, [מבואר בלקט יושר עמ' 75 שזה מעשה שהיה, ושאלו את רבינו התה"ד הלכה למעשה] אשה שהיתה לה עיסה, והלכה לשוק כשעדין לא נתחמצה העיסה, וכשעדין לא חזרה נתחמצה העיסה כל צרכה, ואם ימתינו עד שתחזור תתקלקל העיסה, ושאלה המשרתת את רבינו אם תוכל להפריש חלה בלי רשות בעלת הבית ולאפות, והשיב שיכולה להפריש מדין זכין, דזכיה מטעם שליחות, ולענין תרומה מרבינן שליחות מאתם גם אתם לרבות שלוחכם, והמשרתת נעשית שלוחה של בעלת הבית להפריש, והביא ראיה מיבמות קיח: דאיבעיא לן המזכה גט לאשתו במקום יבום או במקום קטטה מהו, ומבואר שם שהנידון אם הגט נחשב זכות או לא, ואם היה ברור שהגט הוא זכות, פשיטא שהיה אפשר לזכות לה גט בלא דעתה מדין זכין.

ב. והקשה התה"ד על דברי עצמו, מהגמ' ב"מ כב. תניא כיצד אמרו התורם שלא מדעת תרומתו תרומה, הרי שבא בעה"ב ומצאו ואמר לו כלך אצל יפות, אם נמצאו יפות מהם תרומתו תרומה, ופרכינן והא אמר קרא אתם גם אתם לרבות שלוחכם, מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם, והוכיחו מזה מיירי בשווייה שליח, וסתמיה דבעה"ב לתרום

מבינונית, והלך השליח ותרם מן היפות, ומצאו בעה"ב וא"ל כלך אצל יפות, אם נמצאו יפות מהן תרומתו תרומה, דגלי דעתיה דניחא ליה, ואם לאו אין תרומתו תרומה. [עד כאן הסוגיא] הרי להדיא שא"א להפריש בלי דעת בעה"ב, וכל הנידון בשווייה שליח, והשיב ע"ז התה"ד דלא דמי, דהתם בשעה שהפריש לא ידעינן דניחא ליה, אלא שאח"כ שמענו מפיו דניחא ליה, ובהא לא מהני, דלא אמרינן זכין אלא אם בשעת מעשה ידוע דניחא ליה, אבל בנידון השאלה, שידוע דניחא לה לבעלת הבית שיפרישו חלה עבורה, בזה שפיר אמרינן זכין ומהני הפרשת המשרתת. עכ"ד. והובאו דברי התה"ד להלכה בב"י [בבדק הבית] וד"מ ס"ס שכ"ח, ופסק כן הרמ"א בהגה שם, וכן הסכמת הפוסקים. ובקצה"ח סי' רמ"ג סק"ח טען שתוס' והרשב"א חולקים על דינו של התה"ד, וכך הצעת הדברים.

ג. נדרים לו: איבעיא להו, התורם משלו על של חברו, צריך דעתו או לא, מי אמרינן כיון דזכות הוא לו לא צריך דעת, או"ד מצוה דיליה הוא וניחא ליה למעבדיה, והקשה הרשב"א, מה שייך לומר שתועיל ההפרשה מדין זכין, והא שליחות לאו מדין דניחא ליה הוא, אלא גזירת הכתוב, ובעינן מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם, והביא ראיה מהסוגיא דב"מ הנ"ל, ותירץ דלא בעינן שלוחכם לדעתכם אלא בתורם משל חברו על של חברו, אבל בתורם משלו על של חברו לא בעינן שליחות ממש, ואין הדבר תלוי אלא אם זכות הוא. עכ"ד. והרי דבריו מפורשים דלא מהני זכין בתרומה, אלא בתורם משלו על של חברו, וא"כ בעובדא דהתה"ד א"א להפריש, גם התוס' בנדרים כתבו כדברי הרשב"א, ועוד הביא מתוס' נזיר [יב. ד"ה מ"ט] שהקשו במה שנהגו מעשים בכל יום, שאשה אומרת לחברתה לושי לי עיסה והפרישי לי חלה, והא הוי שליחות בדבר שלא בא לעולם, ותירצו דחשיב בא לעולם מפני שבידה ללוש עיסה. עכ"ד. ואי מהניא הפרשת חלה מדין זכין אין מקום לקושייתם. אלו הם ראיותיו של הקצה"ח, והעלה להלכה שאין לסמוך על דברי התה"ד, ולא תפריש המשרתת, ואם מפני קלקול העיסה, יכולה היא לאפות בלא הפרשת חלה, וכשתשוב בעלת הבית תפריש. עכ"ד. [הקצה"ח ביאר טעמו של הרשב"א, שאין שייך זכין אלא להכניס לרשותו של אדם ולא להוציא ממנו, ואפי' אם יש לו תועלת גדולה מזה, ועל יסוד זה הקשו האחרונים הרבה קושיות, אכן יש לפרש באופן אחר, שאם צריך לייחס לאדם עשיית מעשה, זה אפשר רק מדין שליחות, ודין זכין הוא רק היכא שאנו באים להחיל חלות בנכסי פלוני, ואין מייחסים אליו מעשה, וכמו מפריש משלו על של חברו, שאין מתייחס שום מעשה אל הבעלים, ורק חל היתר על פירותיו, וכעין זה כתב בקובץ הערות סי' ע"ב אות ה' לפרש את דברי הרשב"א]

ד. החזו"א [אה"ע סי' מ"ט סק"י] דחה את ראיית הקצה"ח מדברי תוס' והרשב"א בנדרים, שכוונתם דתורם משל חברו על של חברו לא הועיל לבעה"ב כלום, שהרי הוא יכול להפריש בעצמו, ומשו"ה אין שייך בזה זכין, משא"כ תורם משלו על של חברו חשיב זכות, כי אין ביד בעה"ב להרויח ריווח זה, וכן בעובדא דהתה"ד, הלכך בסתמא ניחא ליה. עכ"ד. וכ"כ בחי' הגרש"ש קידושין סי' י"ט, הנה דבריהם סברא ישרה מאוד, אכן בעניותנו אין זה מתיישב בדברי הרשב"א, שהוא כתב בקושייתו דגזה"כ הוא דבעינן לדעתכם, ובתירוצו לא חזר בו מהנחה זו, אלא שאמר דבתורם משל על של חברו לא בעינן לדעתכם, ולדברי החזו"א והגרש"ש, אין הנידון משם גזה"כ, אלא נידון בסברא אם זו זכות או לא, אכן בדברי תוס' בנדרים שפיר דבריהם מתיישבים, ויש לסייע לפירושם בדברי תוס', כי עיקר דברי הרשב"א דבשליחות בעינן דעת, נראה שהרשב"א לשיטתו, שהוא סובר [בחידושיו לקידושין מב.] זכיה לאו מטעם שליחות, אבל לדעת הסוברים זכיה מטעם שליחות, אין מקום לחלק בין זכיה לשליחות,

וכך הם דברי התה"ד, שהקדים לדבריו דזכיה מטעם שליחות, ועל כן המשרתת נעשית שלוחה של בעלת הבית שלא מדעתה, וזה מה שהביאו להתה"ד לפרש בסוגיא דב"מ הנ"ל, שא"צ בדווקא ידיעת בעה"ב, אלא שיהא ידוע בשעת מעשה דניחא ליה, ומעתה יש ראיה מדברי תוס' שכוונתם כהחזו"א, דהא תוס' שם כתבו שמסוגיא זו מקור דזכיה מטעם שליחות, ולכן יכול להפריש, והרי דבריהם דלא כהרשב"א. אכן ראיית הקצה"ח מדברי תוס' נזיר לכאורה נכונה מאוד.

נבוא אי"ה לברר דעת שאר ראשונים בנידון זה.

דעת תוס'

ה. במשנה גיטין סו. מי שהיה מושלך בבור, ואמר כל השומע את קולו יכתוב גט לאשתו, הרי אלו יכתבו ויתנו. והקשו התוס' [ד"ה כל] הא אמרינן בנדרים לו: לענין מודר הנאה, שהאומר כל הרוצה לתרום יבוא ויתרום, לאו שליחותיה קעביד, ומותר במודר הנאה, דכי אמר הכי לאו שליחותיה קעביד, וא"כ היאך הכא השומע נעשה שליח, ותירצו בתירוץ ראשון, דהתם נמי שליח הוא, דבתרומה בעינן שליחות, ודווקא לענין מודר הנאה לא חשיב שליחות, לפי שלא ציוה לו לעצמו, ובתירוץ שני תירצו, דהכא לא קאמר כל הרוצה, אלא כל השומע, וייחדו למי שישמע. עכ"ד. החילוק בין שני התירוצים הוא, שהתירוץ הראשון מחלק בין מודר הנאה לדיני שליחות, ולפ"ז האומר כל הרוצה לתרום יתרום, לענין דיני שליחות זו שליחות גמורה, ורק לענין מודר הנאה אין נחשב שהמשלח נהנה, ולפי התירוץ השני, אין חילוק בין דיני שליחות לדיני מודר הנאה, וכל היכא דלענין דיני שליחות חשיב שליח, אסור במודר הנאה, אלא שאין נחשב שליח אלא כשמייחד אדם, [הנראה בפירוש תירוצם השני, שיש הבדל בין האומר כל השומע לאומר כל הרוצה, כי האומר כל השומע, נקט לשון זה מפני שהוא מושלך בבור, ואינו יודע עם מי הוא מדבר, אבל כוונתו היא לדבר עם אדם מסויים, פלוני השומע, אבל האומר כל הרוצה, צורת דיבורו היא שהוא פונה אל אנשים רבים, ואומר להם, מי מכם שירצה להפריש יעשה זאת] ולכאורה ברור ששני תירוצי התוס' חולקים בנידוננו, התירוץ הראשון סובר שא"א לתרום בלא שליחות, וכדעת הקצה"ח, ועל כן, אע"ג דגלי דעתיה דניחא ליה, שהרי אמר כל הרוצה לתרום יתרום, מ"מ כתבו דבתרומה בעינן שליחות, והתירוץ השני סובר דבאומר כל הרוצה לתרום יתרום אין נעשה שליח, כיון שלא ייחדו, ומ"מ יכול להפריש מדין זכין, וזה כדעת תה"ד, והנראה שההוכחה מהתירוץ השני כדעת תה"ד, היא מוכרחת ואין להשיב עליה, אבל ההוכחה מתירוץ ראשון כדעת קצה"ח, יש להשיב ע"פ סברת החזו"א והגרש"ש שהבאנו באות ד', דתרומה לא חשיבא זכות, מפני שיכול לתרום בעצמו, ולפ"ז יש מקום לומר דאפי' אי גלי דעתיה דניחא ליה לא מהני, דבעינן שהדבר יהא נחשב זכות מצד עצמו, ואי ניחא ליה בדבר שאינו זכות, לא אמרינן זכין. [ולהלן אות ט' נביא ראיה אי"ה לסברא זו]

קושיית הר"ן

ו. הרמב"ן בגיטין הביא את קושיית תוס' הנ"ל. ותירץ וז"ל. ואינה קושיא, דהתם כל הרוצה לתרום מדעתו קאמר, ואינה אלא כנותן רשות, לאו שליחותיה הוא, וגבי תרומה אפי' גילוי דעתא מהני, כדאמרינן בפרק אלו מציאות, כלך אצל יפות אם נמצאו יפות מהם תרומתו תרומה. עכ"ל. דבריו כתירוץ שני שבתוס', שלענין תרומה א"צ שליחות, ואחר יכול לתרום מדין זכין, [ואינו שוה לדברי תוס', שהם כתבו דלא הוי שליח מפני שלא יחדו, ומלשון הרמב"ן נראה דלא חשיב שליח מפני שתלה ברצונו, ולא אמר בלשון ציווי, וכן מבואר גם בלשון תוס' הרא"ש בנדרים, שזכינו

לאורו בדורנו, אך מהנוגע לענייננו, דברי הרמב"ן כתירוץ זה שבתוס', דמהני הפרשת תרומה מדין זכין, ואין לפרש שכוונת הרמב"ן דבהפרשת תרומה א"צ לא שליחות ולא זכין, אלא מהני נתינת רשות בעלמא, זה לא יתכן, שהרי מתרומה למדנו שליחות לכל התורה, כדאמרינן בקידושין, [מא:] ואם א"צ שליחות, מה שייך ללמוד משם שליחות] ומה שהביא ראיה מהגמ' באלו מציאות, תמה הר"ן שזו ראיה לסתור, דהא אמרינן התם דבע"כ מיירי בשווייה שליח, ואי לא שווייה שליח אין תרומתו תרומה, משום דבעינן שלוחכם לדעתכם, ולכן דחה הר"ן את תירוץ הרמב"ן, והעלה כדברי תוס' בתירוץ ראשון, דבאומר כל הרוצה לתרום יתרום חשיב שליח, אלא שאינו אסור במודר הנאה, ודברי הר"ן הם קושיא גם על תירוץ שני שבתוס'.

דעת הר"ן

ז. ועפ"ז יובן מהלך דברי הר"ן בנדרים לו: שכתב שהאומר כל הרוצה לתרום יתרום מהני לענין תרומה, משום דבגילוי דעת דניחא ליה סגי, ולגבי מודר הנאה לא חשיב מהנה, כיון דלא משוי ליה שליח בהדיא, אבל אי אמר כל השומע קולי יתרום, שליחות מעליא היא ואסור במודר הנאה. עכ"ד. ומתחילת לשונו 'דבגילוי דעת דניחא ליה סגי' אפשר להבין דס"ל כהרמב"ן דבתרומה א"צ שליחות, אבל המשך לשונו 'כיון דלא משוי ליה אידך שליח בהדיא' משמע דשליח הוא, אלא דליכא מינוי שליחות בהדיא, ואמנם מדבריו בגיטין למדנו שדעתו דתרומה צריכה שליחות, ועל כן מש"כ דלגבי תרומה בגילוי דעת דניחא ליה סגי, דבריו מתפרשים דלענין מודר הנאה חשיב כגילוי דעת בעלמא, מפני שאין כאן ציווי לאדם מסויים, אבל לענין דיני שליחות הוי שליחות מעליא, כיון שאמר בלשון ציווי 'יתרום', ולענין דיני שליחות א"צ שיאמר זאת בדווקא לאדם מסויים, אבל אם לא אמר לשון ציווי כלל, כגון שאמר כל התורם אינו מפסיד, בזה כתב הר"ן בסוף דבריו דלא מהני, דלא שווייה שליח כלל, ביאור דבריו דכיון שאין בזה שום לשון ציווי, לא חשיב שליחות. [וכן הוא מפורש בטור ושו"ע יו"ד סי' רכ"א ס"ט, דבעינן לשון ציווי]

במחלוקת הרמב"ן והר"ן

ח. נשוב לשיטת הרמב"ן, והקושיא הגדולה שהקשה עליו הר"ן, מה הוא זה שהביא ראיה מפרק אלו מציאות, והא שם מבואר להיפך, ותירץ הגרע"א [בחידושיו ב"מ כב.] דהנה בסוגיא שם מעיקרא סלקא דעתין להוכיח מברייתא זו דיאוש שלא מדעת הוי יאוש, וכדעת רבא, ודחו בגמ' דמיירי בשווייה שליח, והביאו ראיה לזה דהא בעינן שלוחכם לדעתכם, ולפי מאי דס"ד דמהניא ההפרשה בלי דעת הבעלים, בהכרח הוא מדין זכין, אלא שיש מקום לפרש שזה נדחה למסקנא, דקאמר דבעינן שלוחכם לדעתכם, ומעתה לא מהניא הפרשה מדין זכין, אבל התה"ד מפרש דהא דקאמר דבעינן לדעתכם, כוונת הגמ' דלא אמרינן זכין אלא אם בשעת מעשה היה ידוע דזכות הוא, ומעתה דברי הרמב"ן מבוארים, שבדברי הגמ' בההו"א מפורש דמהני הפרשת תרומה מדין זכין, ולא נדחה זאת למסקנא אלא באופן שלא היה ידוע בשעת מעשה דזכות הוא, אבל באומר כל הרוצה לתרום יבוא ויתרום, שכבר גילה דעתו שהוא חפץ שיתרמו, בזה שפיר יכול להפריש מדין זכין. עכ"ד. והדברים ברורים ומאירי עינים.[א]

א בספר עונג יו"ט סי' ק"ט הוכיח מדברי הרמב"ן ב"מ כב. דלא כהתה"ד, ואלו דברי הרמב"ן שם, בהא דמקשינן התם מההיא דאם נמצאו יפות מהן תרומתו תרומה, כתב הרמב"ן דלרבא דס"ל יאוש שלא מדעת הוי יאוש מיושב, ואינו דומה לדבר שיש בו סימן, דמודה רבא שאפי' אם כששמע נתייאש לא הוי יאוש, דהתם כיון דלאו להתייאש קיימא, לא הוי יאוש

ט. אכן יש להעיר בזה, שהרמב"ן סובר [בחידושיו ב"מ עא:] זכיה לאו מטעם שליחות, והר"ן [קידושין מב.] סובר זכיה מטעם שליחות, והנה ביארנו לעיל אות ד', שהרשב"א שסובר דבתרומה בעינן דווקא שליחות, ושליחות צריך דעת, וא"א להפריש על של חברו שלא מדעתו, דבריו לשיטתו שהוא סובר זכיה לאו מטעם שליחות, אבל אם זכיה מטעם שליחות, הרי מזה ראיה ברורה דשליחות א"צ דעת, ואלו דברים ברורים, אכן הרמב"ן, אע"פ שגם הוא סובר זכיה לאו מטעם שליחות, אבל הוא סובר שאפשר להפריש תרומה מדין זכין, ואע"פ שאין כאן דעת בעלים, ואין זה מן התימה, אכן על הר"ן יש לתמוה, מאחר שהוא סובר זכיה מטעם שליחות, א"כ למה לא יהיה אפשר להפריש תרומה עבור חברו מדין זכין, ומה בכך שהבעלים אינו יודע, והא לדידיה שליחות א"צ דעת, והנראה מוכרח מזה הוא, שהר"ן סובר דתרומה לא חשיבא זכות, מפני שהוא יכול לתרום בעצמו, ומאחר שאין זה זכות, אפי' אם גילה דעתו להדיא שהוא חפץ שיפרישו לו לא מהני, דהא דניחא ליה ביה לא מהני להחשיבו זכות, וכבר כתבנו יסוד זה לעיל אות ה', שעפ"ז אין ראיה מתירוץ ראשון שבתוס' ליסודו של הקצה"ח, אך שם אמרנו כן בדרך צידוד בלי ראיה, ובדברינו כאן נתבאר הוכחה ברורה לזה מדברי הר"ן. [מה שכתבנו שם ללמוד יסוד זה מדברי החזו"א והגרש"ש, החזו"א אע"פ שהוא אומר את עצם היסוד הנ"ל, שהפרשת תרומה עבור חברו אינו זכות, אכן הוא מודה דאי גלי דעתיה דניחא ליה חשיב זכות, ודלא כדברינו, אכן הגרש"ש סובר כדברינו, כן כתוב בשיעורי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל על פרק אלו מציאות, [סי' ט"ז אות ה'] ששמע יסוד זה מפי הגרש"ש]

י. אכן יש להקשות, דלפ"מ דס"ד בגמ' שיכול להפריש בלא דעת בעה"ב, בהכרח ההפרשה מועילה מדין זכין, ובע"כ השתא הוי סבירא לן דע"י ניחותא דבעלים חשיב זכות, ודלא כהיסוד שביארנו, ומעתה היכן חזר בו הגמ' מזה, והא לא הקשו ע"ז אלא דבעינן שלוחכם לדעתכם, ומה זו קושיא, והא זכיה ודאי מהני שלא מדעתו, והוי ליה להגמ' להקשות דכה"ג לא חשיב זכות וכמו שנתבאר, והנראה ברור, שהר"ן מפרש גם בההו"א, דלא ס"ד שיכול להפריש מדין זכין, אלא דהיכא דניחא ליה לבעלים, יכול אדם ליעשות שליח דבעלים בלא דעתו, דהא השתא קיימינן כמ"ד יאוש שלא מדעת הוי יאוש, וה"ה דשליחות שלא מדעת הוי שליחות, ולא עלה על הדעת שיהיה זה מדין זכין. [הערת ידידי הרב אליעזר גורא שליט"א]

יא. ומאחר שזכינו ליסוד זה, שדעת הר"ן דניחותא לא חשיב זכות, ואע"ג דגלי דעתיה דניחא ליה, א"א להפריש בעדו מדין זכין, וצריך דווקא שליחות, א"כ נדחתה ראיית הקצה"ח מדברי תוס' נזיר, [הובא לעיל אות ג']

עד דאמר, אבל הכא גורן למתרם קאי, ובעלי בתים נותנין בעין יפה, ואין מקפידין על היפות שיעלו לתרומה, ולכן הו"ל כיאוש שלא מדעת בדבר שאין בו סימן. עכ"ד הרמב"ן. ומזה מוכח דלא כהתה"ד, דהא בשעת ההפרשה לא היה ידוע אי ניחא ליה, ואפ"ה מהני מדין זכין. עכ"ד העונג יו"ט. ואם הוכחתו נכונה, נדחו דברי הגרע"א.

אכן בעניותנו פשוט שאין מזה ראיה, דמש"כ התה"ד דבעינן שיהא ידוע בשעת ההפרשה דניחא ליה, דבריו למאי דקיי"ל כאביי דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, אבל לרבא סגי בזה שבשעת ההפרשה היה **צד** לומר דניחא ליה, ואם אח"כ נתברר דבאמת ניחא ליה חיילא ההפרשה, ודברי הרמב"ן עצמו מוכיחין כן, כי מה הוא זה שכתב 'ובעלי בתים נותנין בעין יפה ואין מקפידין על היפות שעולות לתרומה', וכי כ"כ פשוט שבעה"ב אינו מקפיד שיתרמו מן היפות, והא מבואר בסוגיין שדרך בנ"א לתרום מן הבינונית, אלא כוונת הרמב"ן, שמי שתורם מן היפות, אין זה יוצא מדרך העולם, כי יש שעושין כן, ואינו דומה למתייאש מאבדה שיש בה סימן, שהוא נגד דרך העולם, ומצינו דומה לזה בסוגיין, לענין הכשר זרעים, דאמרינן אליבא דרבא, 'כיון דאיגלאי מילתא דהשתא ניחא ליה מעיקרא נמי ניחא ליה', אבל לאביי לא אמרינן הכי, אלא צריך שיהא ידוע בשעת מעשה דניחא ליה, וזה ממש כדברינו.

שהקשו היאך אשה אומרת לחברתה לושי לי עיסה והפרישי לי חלה, והא הוי שליחות בדבר שלא בא לעולם, ומאי קושיא הא מהני מדין זכין, וע"פ הנ"ל לאו ראיה היא, כי נוכל לומר שהתוס' סוברים כדעת הר"ן, שמאחר שהיא יכולה להפריש בעצמה אין זה נחשב זכות, והגילוי דעת דניחא לה לא מהני כלום. ומעתה אע"פ שראיית הקצה"ח מהרשב"א היא נכונה, אך דברי הרשב"א דעת יחידאה, ורבים חולקים, ולא מצינו חבר להרשב"א בזה, ואפי' אם היה הנידון מדאורייתא, היה אפשר לסמוך על דעת רוב הראשונים, וכן הסכמת גדולי הפוסקים, ב"י ורמ"א ב"ח וש"ך וט"ז ועוד הרבה, כ"ש וכ"ש הכא שהנידון מדרבנן, בוודאי יש לסמוך לכתחילה.

דעת הרמב"ם

יב. הרמב"ם פ"ד מתרומות ה"ג פסק, שהתורם שלא ברשות ומצאו בעה"ב וא"ל כלך אצל יפות, אם נמצאו יעפות מהן תרומתו תרומה, ולא הזכיר דמיירי בדשווייה שליח כדמוקי לה בב"מ כב. וכבר נאמרו תירוצים רבים ליישב דברי רבינו עם סוגיית הגמ', ולא נאריך כאן, והנחוץ לענייננו הוא, שדעת רבינו דמהני הפרשת תרומה היכא דניחא ליה לבעה"ב אע"ג דליכא שליחות, ובשו"ע סי' של"א סעיף ל"א העתיק להלכה את דברי הרמב"ם, ואין שם חולק בנו"כ, אבל החזו"א מעשרות סי' ז' ס"ק י"ד חולק על הכרעת השו"ע, ודבריו נכונים, כי תמוה לפסוק כהרמב"ם נגד פשטות הגמ' ונגד כל הראשונים, וכל התירוצים שנאמרו אינם מספיקים לסמוך עליהם לדינא, ויש לסייע לדברי החזו"א, שמדברי ב"י ורמ"א וכל הפוסקים ס"ס שכ"ח מוכח דלא כהרמב"ם, כי הטור שם כתב בשם סמ"ק, הגבל שהפריש בלא רשות הוי חלה, והב"י תמה על הסמ"ק שהמקור מירושלמי אינו נכון, ויעו"ש בב"ח שטרח ליישב, ולענין הלכה נדחו דברי הסמ"ק, ואם הלכה כהרמב"ם, מה הנידון, הא ודאי מיירי בדניחא ליה לבעה"ב, ועוד שהב"י ורמ"א וכל הפוסקים הביאו את דברי התה"ד לענין משרתת, ומאריכים לדון באיזה אופן נאמר ההיתר שלו, ואם כהרמב"ם, א"צ לכל דברי התה"ד, ופשיטא שיכולה להפריש, וכל דברי הפוסקים שם הם להדיא דלא כהרמב"ם, ולהלכה יש לסמוך על הפוסקים בהלכות חלה, שהם הלכות שהיו נוגעות למעשה, ודקדקו הפוסקים להעמידן על בוריין, אבל בהלכות תרומות קצרו מאוד, וכ"ז אמרנו לענין עצם הוראת הרמב"ם, אך לענין נידון השאלה, שנתבאר שיש מקור להקל מדברי כמה ראשונים, ודאי יש לצרף גם את דעת הרמב"ם.

דעת הרא"ש

יד. בפי' הרא"ש נדרים לו: לענין האומר כל הרוצה לתרום יבוא ויתרום. כתב וז"ל. דדעת איכא שליחות ליכא. עכ"ל. ולשונו קצר ואינו מבואר כל הצורך, והדברים באו יותר בארוכה בתוס' הרא"ש שם. וז"ל. וא"ת והא אמרינן בגיטין דכה"ג הויא שליחות, דתנן בפרק התקבל הרי שהיה מושלך בבור ואמר כל השומע קולי יכתוב גט לאשתי הרי אלו יכתבו ויתנו, וי"ל דהתם קאמר יכתוב שהוא דרך ציווי ושליחות, אבל הכא דקאמר כל הרוצה, שתלה הדבר ברצונו, כה"ג לא הוי שליחות. עכ"ל. מבואר שהוא אינו מחלק בין דיני שליחות לדיני מודר הנאה וכדעת הר"ן, ואין אסור במודר הנאה אלא היכא דהוי שליחות גמורה, אלא דאומר כל הרוצה אין זה צורת שליחות, וגם לענין גט, אם יאמר כל הרוצה לכתוב גט לאשתי יכתוב, אין כאן שליחות ואין כותבין, ומעתה לשונו בפירושו הנ"ל 'שליחות ליכא' מתפרש כפשוטו, דליכא הכא שליחות, אשר לפ"ז מתבאר מדבריו דלענין תרומה א"צ שליחות, דהא אומר כל הרוצה מהני לענין תרומה, ובהכרח הוא מדין זכין, ונמצא שגם הרא"ש סובר כדעת המקילין.

טו. ועתה נבוא לענין נידון השאלה, האם

צריך שהירקן ימנה בכל יום את המשגיח שליח לעשר, נתבאר שדעת רוב הראשונים דמהני הפרשה מדין זכין, וכן הכרעת גדולי הפוסקים האחרונים, ולא מצינו חולקים בזה אלא הרשב"א מן הראשונים והקצה"ח מן האחרונים, ולהלכה הדבר ברור ומחוור דנקטינן דמהני הפרשה מדין זכין, ולענין מה שנתבאר שדעת הר"ן ודעימיה שהפרשה עבור חברו אינו נחשב זכות, מפני שיכול להפריש בעצמו, ואפי' אם גילה דעתו דניחא ליה לא מהני, נראה פשוט שאין זה שייך כאן, שהרי הוא חפץ שיתנו לו הכשר, ואם יפריש בעצמו, זה מועיל רק לעצמו, ולא יהיה לו הכשר, ועל כן ברור שהפרשת המשגיח נחשבת זכות ומהני מדין זכין, ואי"צ שימנהו הירקן כל יום.

טז. ולענין השאלה השניה, כאשר הניחו את הירקות מחוץ לחנות והמשגיח עישר שם, וערערו שהרי עדין לא זכה הירקן, גם בזה יש לדון דמהני משום זכין, שהרי גם המשווקים לירקן מעוניינים שיתנו הכשר לסחורה שלהם, אכן אי משום הא אין ההיתר ברור, כי יתכן שהסחורה בבעלות גוי, שאין לו זכיה, או שהיא בבעלות הממשלה, שהיא בעלות שיש להסתפק טובא בדינה, אכן מטעם אחר יש להקל בזה בפשיטות, כי נראה שהירקן קנה את הסחורה בקנין סיטומתא, כי לפי המנהג הנהוג, ברור שהסחורה שייכת לירקן, ואין המשווקים יכולים לחזור בהם, וסיטומתא הוא קנין גמור, ובוודאי שהוא מועיל בעניינו.

יז. ועדין יש לדון לענין ישיבות ושאר מוסדות ציבוריים, שהם מקבלים את הירקות מהמשווקים, ומשגיח מטעם המוסד מעשר אותם, ולכאורה הירקות שייכים לכלל הציבור שבמוסד, ומעיקר הדין ההפרשה מוטלת על כל אחד ואחד מן הציבור, וא"כ לדעת הסוברים שהפרשה עבור חברו אינה בגדר זכות ולא מהני בזה זכין, איך המשגיח יכול להפריש עבור הציבור, אכן נראה פשוט שיש לחלק בין הנושאים, דברי הראשונים הנ"ל הם לענין יחיד שיכול להפריש בעצמו, ואין לו שום תועלת מזה שאחר מפריש עבורו, אבל לענין ממון הציבור, ודאי תקנת הציבור היא שיהיה ממונה שיפריש עבור כולם, ואם כל אחד יפריש בעצמו, ברור שיוולדו מזה תקלות, ולכן שפיר יכול להפריש מדין זכין.

קיצור הדברים לדינא

א. התרומת הדשן הורה, שאפשר להפריש חלה עבור אחר מדין זכין, אם הבעלים אינו נמצא כאן, ואם נמתין עד שישוב תתקלקל העיסה, והעתיקוהו ב"י ורמ"א להלכה וכן הסכימו כל הפוסקים, וכתבו ב"ח וש"ך, שאם ברור שהעיסה תתקלקל עד שישוב, אז כל אחד יכול להפריש, ואם ספק אם תתקלקל, אז רק מי שהבעלים נותן לו לפעמים רשות להפריש, יכול להפריש.

ב. בקצות החושן מערער על הוראת התה"ד, והוכיח מדברי רשב"א ותוס' שאין שייך זכין בהפרשת תרומה, והעלה שאין לסמוך על הוראת תה"ד, ונתבאר בדברינו, שהוכחתו מהרשב"א היא נכונה, אך את ההוכחות מתוס' יש לדחות, והרשב"א שמחמיר בזה הוא יחידאה, ודעת כל שאר ראשונים [רמב"ם רמב"ן רא"ש ר"ן סמ"ק וטור ועוד הרבה] דמהני הפרשת תרומה מדין זכין, וכן עיקר לדינא.

ג. אמרו בגמ' שהאומר כל הרוצה לתרום יבוא ויתרום, יכול כל מי שרוצה לתרום, ונחלקו הראשונים בביאור דין זה, דעת הר"ן שע"י אמירה זו כל מי שרוצה נחשב שליח, ועפ"ז סובר הר"ן שא"א שתועיל ההפרשה מדין זכין, הואיל והוא יכול להפריש בעצמו, ואין לו תועלת מזה שאחר מפריש עבורו, ואפילו אם גילה דעתו דניחא ליה שיפרישו עבורו, אבל באופן שאינו יכול להפריש בעצמו מאיזה טעם שהוא, [וכמו במעשה דהתה"ד] מודה הר"ן שאחר יכול להפריש

עבורו מדין זכין.

ד. ולפי דעת הר"ן, האומר כל הרוצה לכתוב ולתת גט לאשתי יכתוב ויתן, כותבין ונותנין, מפני שאמירה זו נחשבת מינוי שליחות.

ה. אבל דעת הרמב"ן והרא"ש, האמירה כל הרוצה לתרום יתרום, אינה נחשבת מינוי שליחות, ואינה מועילה לענין גט, אלא שלענין תרומה, אם הבעלים גילה דעתו דניחא ליה שיפרישו עבורו, כל מי שרוצה יכול להפריש עבורו מדין זכין, ואע"פ שהוא יכול להפריש בעצמו, ושתי שיטות אלו הם שני תירוצים בתוס' גיטין, ואין לנו הכרעה ברורה במחלוקת זו.

ו. ודעת הרמב"ם, שאפילו אם הפריש בלי רשות, ורק לאחר ההפרשה גילה הבעלים את דעתו דניחא ליה בהפרשה זו, מהניא ההפרשה, והורה החזו"א שאין הלכה כן.

ז. ולענין שאילתא דשאילנא קדמיכון, במשגיח מטעם ועדת הכשרות שהפריש בלי ששמע מינוי מפורש מפי הירקן, ברור שהפרשתו נחשבת זכות ומהניא מדין זכין, שהרי יש לירקן תועלת גדולה מזה שמפרישים עבורו, שעי"ז הוא מקבל הכשר, ואין בזה שום פקפוק. וכן בישיבות ומוסדות שמשגיח מטעם המוסד מעשר, ברור שזו תקנת הציבור לעשות כך, ולכן ההפרשה מועילה מדין זכין.

ח. ולענין הנידון, כשנהג המשאית הניח את הסחורה מחוץ לחנות, והמשגיח עישר שם, נתבאר שהירקן זכה בירקות בקנין סיטומתא, ועל כן שפיר ההפרשה מועילה.

ט. ועדין יש לדון, מי ששולח את חברו לעשר בשבילו, לכאורה צריך להיזהר שמינוי השליחות יהיה לאחר שכבר זכה בפירות, ואם מינהו כשעדין לא זכה, הרי זו מחלוקת ראשונים אם ההפרשה מועילה, ואין לנו הכרעה ברורה במחלוקת זו, וכמו שנתבאר לעיל אות ג-ה. אכן נראה להקל גם בזה, מפני שבידו לקנות פירות ולעשר משל על של חברו, ועל כן חשיב שליחות בדבר שבא לעולם, וכסברת תוס' נזיר [יב. ד"ה מ"ט] בשם ר"ת.

'והיית אך שמח' - בענייני שמחת יום טוב

ובו יבוארו שלשה עניינים. א. חובת שלמי שמחה. ב. אשה בעלה משמחה. ג. שמחה בבשר ויין.

סימן א'

בענין חובת שלמי שמחה

א. כתב הרמב"ם ריש הלכות חגיגה וז"ל. שלש מצוות נצטוו ישראל בכל רגל משלשה רגלים, ואלו הן, הראיה שנאמר יראה כל זכורך, והחגיגה שנאמר תחוג לה' אלקיך, והשמחה שנא' ושמחת בחגך, [וכו'] החגיגה האמורה בתורה הוא, שיקריב שלמים ביו"ט הראשון של חג כשיבוא להיראות, והדבר ידוע שאין השמים באים אלא מן הבהמה, ושתי

מצוות אלו שהן הראיה והחגיגה אין נשים חייבות בהן: השמחה האמורה בתורה היא, שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה, ואלו הן הנקראין שלמי חגיגה, שנא' [דברים כז ז] וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלקיך, ונשים חייבות במצוה זו. עכ"ל.

ב. דברים אלו כתב רבינו בתחילת ההלכות, להשמיענו כללי ושרשי מצוות אלו, ובהמשך מאריך רבינו לפרש פרטי דיני ההלכות, ובפ"ב ה"י הגיע לפרש דיני שלמי שמחה, וז"ל. יוצאין ישראל י"ח שלמי שמחה בנדרים ונדבות ומעשר בהמה, והכהנים בחטאת ואשם ובבכור ובחזה ושוק, שמצוה זו היא לשמוח באכילת בשר לפני ה', והרי אכלו. עכ"ל. המובן מדברי רבינו הוא, שבשלמי שמחה אין עיקר המצוה ההקרבה אלא האכילה, ועל כן אף אם אכל מבשר קרבנות של אחרים, שפיר יצא י"ח, [ומקור הדברים במשנה חגיגה ז:, ולענין כהנים שיוצאין בחטאות וכו' מקורו בפסחים עא.] ולכאורה סותר לדבריו בפ"א הנ"ל, שכתב שהמצוה היא שיקריב שלמים, גם בסה"מ עשה נ"ד כתב וז"ל. והענין הראשון הרמוז אליו בציווי הזה [ר"ל מצות שמחה ברגלים] הוא, שיקריב קרבן שלמים על כל פנים. עכ"ל. אבל מדבריו בפ"ב הנ"ל נראה שאין שום מצוה להקריב, והמצוה היא רק האכילה, ובזה היה אפשר לדחוק, אכן יותר יש לתמוה במש"כ רבינו בפ"א הנ"ל, שמצות שמחה היא שיקריב שלמים 'יתר על שלמי חגיגה', מבואר שאינו יוצא י"ח שמחה בשלמי חגיגה, [גם בדבריו פ"ב ה"י משמע כן, ויתבאר אי"ה להלן אות ח'] ואמאי לא, מאי גרע שלמי חגיגה מבכור ומעשר ודומיהם שיוצא בהם י"ח. וכבר נתקשו בזה האחרונים.

ג. בצל"ח חגיגה ו: וכן בהגהות אמרי ברוך על ספר טורי אבן [באבני מלואים חגיגה ו: ד"ה יש בשמחה] ובספר אבי עזרי פ"ב מחגיגה ה"י, מחדשים מכח הקושיות הנ"ל, דאע"פ שיוצא י"ח שמחה בכל קרבן שהוא, זה לענין חובת שמחה הנוהגת בכל יום מימי המועד, אכן מלבד זאת יש עוד חיוב, שחייב כל אדם להקריב ברגל פעם אחת שלמים מיוחדים לשם שמחה, וזו היא מצות שלמי שמחה, וכמו שחייב כל אדם להקריב עולת ראיה ושלמי חגיגה, ובסוף ספר אבי עזרי נדפס מכתב מרן החזו"א זללה"ה אל הגאון המחבר, ודוחה דברים אלו בתוקף רב, וטענתו היא שאין לדברים אלו שום מקור בש"ס, ולא יתכן שהעלימו חז"ל מאיתנו דין זה. וטענתו גדולה מאוד, ולא ידענו שום מקור לדברים אלו, גם ברמב"ם אין משמע כן, כי המובן מסידור דבריו, שבפ"א השמיענו כללי ההלכות, ובפ"ב מלמדנו פרטי ההלכות שהשמיענו בפ"א, וע"ז אמר שיוצאין י"ח בנדרים ונדבות ומעשר בהמה, דהיינו שמקיימין בהם את המצוה שכבר נזכרה, ואין נראה כלל שמשמיענו כאן מצוה אחרת שעדין לא שמענוה, גם בטו"א ר"ה ו. [ד"ה לדבריו] ובערוך לנר סוכה מח. כתבו בפשיטות כדעת החזו"א, אכן א"כ הקושיות במקומן, ובחזו"א או"ח סי' קכ"ט [הערות במסכת חגיגה ז:] עמד על מה שמתבאר מדברי הרמב"ם שאין יוצאין י"ח שמחה בשלמי חגיגה, וכתב שכוונת רבינו ששמחה היא מצוה העומדת לעצמה, ואינה בכלל מצות חגיגה, והנה נדחק מאוד, והמשמעות הברורה בדברי רבינו היא, שאינו יוצא י"ח בשלמי חגיגה, וכפי שפירשו כל שאר האחרונים.

ד. יש להביא מקור לדברי הרמב"ם שאין יוצאין י"ח שמחה בשלמי חגיגה, מדברי הירושלמי שהובא בתוס' [יז. ד"ה יום טבוח] דלב"ש אין מקריבין שלמי חגיגה ביו"ט, וכן דעת רש"י שם, ונתקשו התוס' אמאי לא, מי גרע משאר שלמים דלב"ש מביאין ואין סומכין, ותירץ הטורי אבן [באבני שהם] דשאני נדרים ונדבות שמקיימין בהם מצות שמחה. משמע לפי דבריו דבשלמי חגיגה אין מקיימין שמחה, וכדברי הרמב"ם, אכן צריך לבאר טעמא דמילתא.

ה. נראה לבאר את הענין בדרך חדשה, שבחובת שלמי שמחה, אין השמחה רק האכילה, אלא גם הזביחה מכלל מצות השמחה, וממקומו הוא מוכרע, דהא מצות שלמי שמחה למדו בגמ' [חגיגה ח:] מהפסוק הנאמר בהר עיבל, [דברים כז ז] וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת, והרי בפסוק זה נזכר גם זביחה, ובפסחים [ע:-עא.] פליגי אמוראי, לעולא א"ר אלעזר בעינן זביחה בשעת שמחה, פירוש, שאין יוצא י"ח שמחה אלא בשלמים שהקריב ברגל עצמו, ולא בשלמים שהוקרבו בערב הרגל, ולרבין א"ר אלעזר לא בעינן זביחה בשעת שמחה, [ופסק הרמב"ם כרבין דלא בעינן זביחה בשעת שמחה, אבל הריטב"א והר"ן סוכה מב: פסקו דבעינן זביחה בשעת שמחה, והערוך לנר תמה עליהם] הא מיהא שמעינן מדברי עולא, שהזביחה היא מעצם חובת שמחה, ולכן החובה לעשותה בזמן שמחה, וגם רבין י"ל שאינו חולק בעיקר הדבר שהזביחה מכלל השמחה, אלא שהוא סובר שאפשר לעשותה מערב יו"ט.

ו. וביאור הדברים, שמדרך השמחה לשחוט בהמה מיוחדת לכבוד שמחה זו, להראות עין יפה ולהגדיל את השמחה, וכן מצינו בגמ' בדוכתי טובא, [שבת יא. קלו. עירובין סג. פסחים סח: תענית יב: סנהדרין סה: סז: חולין קלג.] שכאשר נזדמן להם אורח נכבד או מאורע שיש בו שמחה מיוחדת, שחטו לכבוד זה 'עגלא תילתא' שהוא עגל משובח במיוחד, ומסתמא היו יכולים להשיג בשר גם אם לא היו שוחטים בהמה מיוחדת, אלא שעשו כן להראות עין יפה, [וכן יש גם בנדה לג:, אך שם לא היה 'עגלא תילתא', אלא 'רמי ליה תורא'] ובשבת קיט: אמרינן, ר' אבהו הוו עבדין ליה עגלא תילתא באפוקי שבתא והוי אכיל מיניה כולייתא, כי גדל אבימי בריה אמר ליה, למה לך לאפסודי כוליה האי, נשבוק כולייתא ממעלי שבתא, עבדו הכי ואכליה אריא. עד כאן. וע"פ דרכנו יש לפרש, שזה הוא כבוד השבת, ששוחט בהמה מיוחדת לכבוד סעודה זו, ונענש ר' אבהו על שהחסיר מלקיים זאת, ועוד דוגמא לזה מצינו בשבת קמו. שהרוצה להראות עין יפה, נוטל סייף ומתיז את פי החבית, וגם בזה, צורת המעשה הוא להראות שהחבית מיוחדת לסעודה זו, ובזה מגדיל את השמחה.

ז. ובזה יובן מה שהזביחה גם היא מכלל השמחה, עד שיש בגמ' מי שסובר דבעינן זביחה בשעת שמחה, ואמנם גם למ"ד דלא בעינן זביחה בשעת שמחה, גם הוא מודה שהזביחה מכלל השמחה, אלא שהוא סובר שאין צריך לעשות זאת ביו"ט עצמו, כי גם אם עשה זאת בערב יו"ט, ניכר הדבר ביו"ט שהסעודה בעין יפה.

ח. ובזה נתבאר מפני מה אין יוצאין י"ח שמחה בשלמי חגיגה, ולא דמי לבכור ומעשר וחטאות ואשמות, מפני שקרבנות אלו היה יכול להביאם בזמן אחר, ומה שהוא מקריבם דווקא ברגל, זה שפיר מתפרש שהוא מייחד בהמה זו לכבוד הרגל, אבל שלמי חגיגה דבלא"ה הוא מחוייב להקריבן עתה, ומצות אכילתן מוטלת עליו, [ואע"פ שאינו מחוייב לאכלן בעצמו, מ"מ עליו מוטל החיוב לדאוג לכך, שייאכל בשר החגיגה] אין שחיטת הבהמה מיוחדת למצות השמחה, ונמצא שלא קיים דין זביחה, ולכן לא יצא. ואמנם יש לתמוה, איך יתיישבו לפ"ז דברי הגמ' פסחים עא. שהכהנים יוצאין י"ח בשעירי הרגלים, והא זה הוא קרבן שבלא"ה מחוייבין להקריבו דווקא עתה, אכן נראה דלא דמי, דשעירי הרגלים אין חובת אכילתן מוטלת על כל אחד מהכהנים, אלא על כל השבט בכלל, וכל אחד מהכהנים, אם ירצה יכול הוא להימנע מלאכול בשר זה, [וכמו שמצינו ביומא לט. הצנועין מושכין את ידיהם והגרגרנים נוטלין ואוכלים] ונמצא שכל כהן שנמנה בין הכהנים שחולקים בשר שעירי הרגלים, יכול הוא לומר שאכילה זו מיוחדת אצלו לשמחת הרגל, ובלא זה לא היה נוטל חלקו, ולכן שפיר יוצא בזה י"ח,

ואמנם לפי דרכנו אפשר שצריך שתהא דעתו לכך משעת זביחה.

ט. ונתיישבו היטב דברי הרמב"ם, כי מה שכתב בתחילת הלכות חגיגה, השמחה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה, אין כוונתו שיקריב דווקא שלמים, אלא נקט שלמים משום דאורחא דמילתא הוא שמקיימים מצוה זו ע"י שלמים, ועוד, שנמשך אחרי לשון המקרא שממנו נלמדת מצוה זו, ששם כתוב 'וזבחת שלמים', וחוזר רבינו ומבאר בפ"ב, שאין צריך להקריב שלמים דווקא, ויכול להקריב קרבן אחר, ומ"מ בין כך ובין כך, צריך להקריב קרבן מיוחד לצורך מצוה זו, ולכן לשונו 'שיקריב שלמים' [וכך לשונו גם בסה"מ, העתקנו באות ב'] הוא נכון. ולפ"ז נראה פשוט, דליכא כלל שם קרבן מיוחד הנקרא 'שלמי שמחה', ואין צריך להקדיש את הקרבן לשם 'שלמי שמחה', כי אין זה קרבן שחולק שם לעצמו, ואינו דומה לשלמי חגיגה, והחילוק ברור, דבחגיגה החובה להקריב דווקא שלמים, ואינה באה אלא מן החולין, ואינו יוצא י"ח בשלמים אחרים שיש לו מנדרים ונדבות, ומה בין שלמים אלו לאלו, ובהכרח יש כאן שם קרבן מיוחד 'שלמי חגיגה', וקרבן זה יש לו דינים מיוחדים, וצריך להקדיש את הבהמה לשם קרבן זה, אבל שלמי שמחה, שיוצא י"ח בנדרים ונדבות, ואפי' בבכור ומעשר, מה יתן ומה יוסיף שם 'שלמי שמחה', ולכן ברור שאין זה קרבן לעצמו, והלשון הנזכר בכל מקום 'שלמי שמחה', פירושו- שלמים שמקיימים בהם מצות שמחה.

י. ומעתה אשכחנא פתרי לדברי הרמב"ם התמוהים פ"ב מחגיגה ה"י. וז"ל. כבר ביארנו בפסחים שחגיגת ארבעה עשר רשות, לפיכך אין אדם יוצא בה י"ח חגיגה, אבל יוצא בה י"ח שמחה. עכ"ל. והשיג הראב"ד. איני יודע מאי לפיכך. ויעו"ש בכס"מ ולח"מ שלא עלה בידם ליישב, ובצל"ח פסחים ע: [על תוס' ד"ה שלמים] ביאר עפ"ד תוס' שם, שכתבו דסברא הוא דשלמי חגיגה צריך להקריבן בשעה הראויה לחגיגה, ומעתה דברי הרמב"ם מבוארים, שאם היתה חגיגת י"ד חובה, שפיר הוי מיקרי שעה הראויה לחגיגה, והיה יוצא בה י"ח חגיגה, אכן כיון דרשות היא, אין זו שעה הראויה לחגיגה. עכ"ד. ודבריו מתוקים מאוד, אכן ביאר רק מחצה מדברי הרמב"ם, שלשונו הוא 'לפיכך אינו יוצא בה י"ח חגיגה אבל יוצא בה י"ח שמחה', משמע שאם היתה חובה לא היה יוצא בה י"ח שמחה, וכן מפורש בכ"מ שכך פירוש דברי רבינו, וזה עדין לא נתיישב, אכן ע"פ דרכנו הדברים מאירים, שאם היתה חגיגת י"ד חובה, לא היה יוצא בה י"ח שמחה, שהרי הוא מחוייב להביא עתה קרבן זה, ואינו מיוחד למצות שמחה, וכמו שמטעם זה אינו יוצא י"ח שמחה בחגיגת הרגל, אכן מאחר שאינה חובה, שפיר מקיים בה מצות שמחה, ומעתה יש מזה ראיה נכונה לדברינו.

יא. בספר משמר הלוי [זבחים סי' ק"מ] הביא ראיה לדברי האומרים שחייב להביא ברגל פעם אחת שלמי שמחה, מגמ' זבחים. [צט:] אונן אינו משלח קרבנותיו, דכתיב שלמים כשהוא שלם מביא ואינו מביא כשהוא אונן, מנין לרבות את התודה, מרבה אני את התודה שכן נאכלת בשמחה כשלמים, מנין לרבות את העולה, מרבה אני את העולה שכן באה בנדר ונדבה כשלמים, מנין לרבות בכור ומעשר ופסח, מרבה אני בכור ומעשר ופסח שכן אינן באין על חטא, מנין לרבות חטאת ואשם, ת"ל זבח. עד כאן, ותמוה, הא בכור ומעשר וחטאת ואשם נמי נאכלין בשמחה כשלמים, ואמאי לא מרבינן להו מהאי טעמא, ובע"כ כוונת הגמ' על החיוב להביא פעם אחת שלמי שמחה, וזה מתקיים רק בשלמים ותודה ולא בהני. עכ"ד. ובעניותנו, אם זה הוא המקור היחיד בגמ' שמצא לחידוש זה, אין זה מספיק, כי לא יתכן שדין גדול וכולל כזה, השמיעונו חז"ל רק ברמז קל זה, והנראה לפרש דברי הגמ' בפשיטות, דבשלמים ותודה משכחת לה,

שכל עיקר הבאתן רק לצורך קיום מצות שמחה, ולכן אינו בדין שיאכלם אונן, אבל בכור ומעשר חטאת ואשם, בלא"ה צריך להקריבן, והגם שמקיימים בהם גם מצות שמחה, מ"מ ס"ד שאונן יכול לאכלם מצד עיקר דין הקרבתם.

קיצור הדברים לדינא

א. חובה על כל אדם להקריב שלמי שמחה ולאכלם ברגל, ויכול להביא קרבן זה ממעות מעשר שני, ולא כדין עולת ראיה ושלמי חגיגה שאין באין אלא מן החולין.

ב. מבואר במשנה, דלאו דווקא שלמים, אלא הכהנים יוצאין י"ח בחטאת ואשם ובכור, וישראל במעשר. ובגמ' מבואר עוד שכהנים יוצאין י"ח בשעירי הרגלים, ומבואר ברמב"ם שאינו יוצא י"ח שמחה בבשר שלמי חגיגה.

ג. דעת כמה אחרונים, [צל"ח, אמרי ברוך, אבי עזרי] דהא דיוצא י"ח בשאר קרבנות וכנ"ל, זה לענין חובת שמחה שבכל יום, אבל חייב להביא פעם אחת ברגל קרבן שלמי שמחה, ולענין זה אמר הרמב"ם שאין יוצאין י"ח בשלמי חגיגה, ואחרונים אחרים [טורי אבן ועורוך לנר] חולקים, וכן מרן החזו"א זללה"ה דחה שיטה זו בתוקף רב. [ולדעתו יוצאין י"ח בשלמי חגיגה, ונדחק בדברי הרמב"ם הנ"ל]

ד. נתבאר בדברינו, שהעיקר כדברי האומרים שאין שום חובה להביא שלמי שמחה, ואין שום הבדל בין שלמים לקרבן אחר, ומ"מ אין יוצאין בשלמי חגיגה, מן הטעם שנתבאר בארוכה בדברינו.

ה. ולא זו בלבד, אלא ליכא כלל שם קרבן כזה שנקרא 'שלמי שמחה', והלשון הנאמר בכל מקום 'שלמי שמחה' פירושו שלמים שהבעלים מקיים בהם מצות שמחה, ואין זה שם הקרבן עצמו, ונפ"מ לענין שא"צ להקדישו לשם שלמי שמחה.

ו. נחלקו בגמ' אם יוצא י"ח שמחה בשלמים שהקריב בערב יו"ט, או בעינן זביחה בשעת שמחה, ופסק הרמב"ם דלא בעינן זביחה בשעת שמחה, והריטב"א והר"ן פסקו דבעינן זביחה בשעת שמחה.

סימן ב'

אשה בעלה משמחה

א. בקידושין לד. אמרינן דנשים פטורות ממ"ע שהזמן גרמא, חוץ ממצה שמחה והקהל, והמקור לזה הוא ממה שפטורות מתפילין, ופרכינן [לד:] אדילפינן מתפילין לפטורא, נילף משמחה לחיובא, אמר אביי אשה בעלה משמחה, אלמנה מאי איכא למימר, [הא כתיב בה שמחה, דכתיב והגר והיתום והאלמנה. רש"י] בשרויה אצלו. עד כאן. פירש"י אשה בעלה משמחה, אין חובת השמחה תלויה בה, אלא על בעלה שישמחנה, קרי בה ושימחת, ולענין אלמנה פירש"י. לא נצטוית היא, אלא בעניה הכתוב מדבר, ונצטוה מי שהיא שרויה אצלו לשמחה משלו במאכל ומשתה וכלי פשתן. עכ"ל. והתוס' הקשו עליו, דהא בזמן שביהמ"ק קיים אין שמחה אלא בבשר, ועוד שבגמ' חגיגה ו. משמע שחייב להעלותה לירושלים ולהאכילה בשר שלמים, [יובא אי"ה להלן] וכן מפורש בתוספתא, [כבר העירו עה"ג שדברי התוספתא הובאו בגמ' חגיגה ו:] שלש מצוות נצטוו ישראל חגיגה ראיה שמחה וכו', יש בשמחה שאין בשניהם, שהשמחה נוהגת באיש ובאשה, משמע להדיא ששמחה בבשר הקרבן נוהג באשה, כי כל ברייתא זו בענין קרבנות הרגל. ועל כן כתבו בשם ר"ת, אשה בעלה משמחה בשלמי שמחה שלו, שהחובה מוטלת על העלה, וכן באלמנה ששרויה אצלו, אבל היא גופא לא מיחייבא לאתויי שלמי שמחה. עכ"ד.

ב. המובן מפשטות סוגיא זו הוא, שאשה אינה מחוייבת בשמחה כלל, אלא שבעלה מחוייב לשמחה, וזה מוסכם בין לרש"י בין לר"ת, אלא שדעת רש"י שחייב לשמחה במאכל ומשתה וכלי פשתן, ודעת ר"ת שמשמחה בבשר שלמים, ולפ"ז הלשון שאמרו בגמ' לעיל שאשה חייבת בשמחה הוא לאו דווקא, וכן נמצאת מחלוקת זו גם בר"ה ו: בעי ר' זירא, אשה מה היא בבל תאחר, מי אמרינן הא לא מיחייבא בראיה, [דכתיב כל זכורך, וכיון דלא מיחייבא למיסק, לא שייך בה זמן רגלים לבל תאחר. רש"י] או דילמא הא מיחייבא בשמחה, [מיחייבא למיסק משום שמחה, דכתיב ושמחת בחגך, ואמר מר בזמן שביהמ"ק קיים אין שמחה אלא בבשר שלמים. רש"י] א"ל אביי ותיפוק ליה דהא איתא בשמחה, ומי אמר אביי הכי, והאמר אביי אשה בעלה משמחה, לדבריו דר"ז קאמר. עד כאן. פירש"י אשה בעלה משמחה. בבל בבגדי צבעונין בא"י בכלי פשתן המגוהצין, הכי איתא בפסחים. [קט.] עכ"ל. והתוס' הקשו עליו כמו שהקשו בקידושין, והעלו בשם ר"ת שהחיוב על בעלה ולא עליה, לפיכך לא קרינא ביה ובאת שמה. עכ"ד.

ג. וכבר העירו התוס' עצמם, שבסוגיית הגמ' חגיגה ו. אין משמע כן. ואלו דברי הגמ' שם. מבואר במשנה ריש חגיגה, שקטן שיכול לאחוז בידו של אביו ולעלות להר הבית חייב בראיה. ובגמ'. מתקיף לה ר"ז, עד הכא מאן אתייה, א"ל אביי, עד הכא אימיה דמיחייבא בשמחה אייתיתיה. עד כאן. תו פרכינן התם מדכתיב וחנה לא עלתה, חנה גופה מי לא מיחייבא בשמחה, חנה מפנקותא יתירתא חזייה ביה בשמואל וחשה ביה לחולשא דאורחא. עד כאן. הרי מפורש שהאשה עצמה חייבת בשמחה, והם דברי אביי עצמו, והשיבו ע"ז התוס', דהא דקאמר דמיחייבא, משום בעלה ולא משום היא. עכ"ד. מבאר שגם בדברי הגמ' חגיגה הם מפרשים, שהלשון 'מיחייבא בשמחה' הוא לאו דווקא, וכן מבואר בארוכה בריטב"א ר"ה, שהביא בשם ר"ת שאין החיוב עליה אלא על בעלה, שהוא חייב להעלותה עמו כדי שישמח עמה ותשמח עמו, ואילו לא רצה בעלה אינה עולה, והקשה ע"ז מהגמ' חגיגה הנ"ל, ותירץ דאביי לדבריו דר"ז קאמר כדאמר הכא, [תירוץ זה תמוה, דא"כ לדעת אביי נשארה הקושיא, עד הכא מאן אתייה] ואחרים פירשו דהתם ה"ק, כיון דהוה אימיה דמיחייבא בשמחה, שהרי בעלה חייב לשמחה בבשר, לא סגיא דלא סלקא מן הסתם, ומיחייבא לאו דווקא. עכ"ל.

ד. אכן יש בזה שיטה אחרת בראשונים. בתוס' רי"ד ר"ה פירש, דהא דאמר אביי אשה בעלה משמחה, פירושו שאינה חייבת היא להביא שלמי שמחה, אלא בעלה חייב להביאם והיא מחוייבת לאכול עמו, ומעתה כל הסוגיות מיושבות, דבגמ' ר"ה שהנידון לענין בל תאחר, כיון שאינה מחוייבת לבא לעזרה, לא קרינן בה ובאת שמה, ואין שייך בה בל תאחר, ומ"מ היא מחוייבת לבוא לירושלים לשמוח באכילת בשר שלמים, והא דאמרינן בערובין [צו.] אשתו של יונה היתה עולה לרגל ולא מיחו בידה חכמים, פירושו שהיתה עולה לעזרה ומביאה עולת ראיה, אבל כל הנשים חייבות לעלות לירושלים. עכ"ד. הנה דבריו שיטה חדשה ונפלאה, וכל הסוגיות מיושבות בלי דוחק, ואין צריך לומר לאו דווקא. ואם היתה רשות בידינו להכריע, היה ראוי לומר שכן עיקר.

ה. ונראה שזו כוונת הריטב"א בקידושין, שהביא דברי רש"י שם, והקשה דהא מנינן לה לעיל בהדי מצוות דנשים חייבות, ועוד הקשה מהגמ' חגיגה הנ"ל, והעלה וז"ל. ונראה לפרש דהכי קאמרינן, דמשמחה ליכא מגמר, דשאני שמחה שלא חייבה התורה בה הנשים אלא ע"י בעלה, משא"כ באידך דלא תלו בבעל כלל. עכ"ל. ודבריו אינם מבוארים כל הצורך, אכן נראה שכוונתו כדברי תוס' רי"ד, ואינו מקבל לפרש שהלשון האמור בגמ' לעיל

שאשה חייבת בשמחה הוא לאו דווקא, אלא שיש חילוק בגדר המצוה בין איש לאשה, שהאיש מחוייב יותר מהאשה, שהיא מחוייבת רק באכילה, והוא גם בהבאת הקרבן, ועל כן נתיישבה קושיית הגמ', אדיליף מתפילין לפטורא נילף משמחה לחיובא, כי שמחה יש בה גדר אמצעי, ואין נשים חייבות בה כמו אנשים, ועל כן א"א ללמוד משמחה לשאר מצוות, כי אין שייך חילוק זה בשאר מצוות. ודע שאפשר להעמיס שיטה זו בלשון תוס' בקידושין, אבל לא בלשונם בר"ה.

ו. ונראה שזו גם דעת הראב"ד, דהנה הרמב"ם פ"א מחגיגה ה"א פסק שנשים חייבות בשמחה, וכתב הראב"ד בהשגות וז"ל. א"א לא בקרבן אלא בשמחה, שתשמח עם בעלה, שתעלה עמו והוא ישמח אותה. עכ"ל. והבינו הכס"מ והלח"מ שדעת הראב"ד כדעת רש"י ותוס', שאשה אינה חייבת בשמחה כלל, ורק על בעלה מוטל לשמחה, אכן לשון הראב"ד אינו מורה כן, כי לשונו הוא שאינה חייבת בקרבן אלא בשמחה, משמע שבשמחה חייבת היא, והיאך השמחה שהיא מחוייבת, שתעלה עמו והוא ישמחנה, משמע שהיא מחוייבת לעלות לירושלים, ושם תקיים שמחה ע"י שבעלה ישמח אותה, ולמה חייבת לעלות, ולפי שיטת תוס' רי"ד הנ"ל, לשון רבינו מבואר היטב, כי מה שאמר 'לא בקרבן' פירושו שאינה מחוייבת להקריב קרבן, אבל חייבת לעלות, ושם תשמח בבשר שלמים שהקריב בעלה, ואין לומר שכוונת רבינו שישמחנה בבגדי צבעונין, כי מה צריכה בשביל זה לעלות, ועוד שהוא דבר הלמד מענייני, שהענין מדבר כאן בחובת שלמי שמחה, ובזה אמר רבינו שבעלה ישמח אותה, ומה שלא פירשו כן רבותינו כס"מ ולח"מ, זה מפני שלא היה לפניהם תוס' רי"ד, ולא עלה על הדעת לייחס אל הראב"ד שיטה שלא ידענוה, אכן לאחר שזכינו לדברי תוס' רי"ד, הדבר ברור שזו גם דעת הראב"ד. [א]

ז. ונראה שמחלוקת זו תלויה במחלוקת אחרת, שנחלקו הראשונים אם אדם מחוייב להביא שלמי שמחה בעצמו, או יוצא י"ח ע"י שיאכל מבשר קרבן של אחרים, לשון הרמב"ם בתחילת הלכות חגיגה. השמחה האמורה בתורה היא, שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה. עכ"ל. פשטות לשונו שכל אדם חייב להקריב בעצמו, ודומה לזה הוא לשונו בסה"מ מ"ע נ"ד, אמנם בירושלמי פ"א דחגיגה ה"ב מפורש שיוצא בשל אחרים, אך הרמב"ם לא העתיק את דברי הירושלמי הללו, אולי סובר שהבבלי חולק, ויותר נראה שהוא מפרש שאין דברי הירושלמי להשמיענו דין חדש, אלא הכוונה אל הדין המבואר במשנה [חגיגה ז:] שכהנים יוצאין י"ח בחטאות ואשמות ובחזה ושוק, כי הסוגיא שם היא לפרש מה שיש בחגיגה ואין בשמחה, ויש בשמחה שאין בחגיגה, ואחד מהדברים הוא שבחגיגה אינו יוצא בשל אחרים ובשמחה יוצא בשל אחרים, ואין דברי הירושלמי להשמיע דין חדש, ונכון הוא לומר שכוונת הירושלמי אל הדין הידוע במשנה, אשר לפ"ז י"ל דדווקא חטאות ואשמות וחזה ושוק, שאע"פ שהקרבן אינו שלהם, אך יש להם זכות באכילתו, אבל בשר שאין לו בו שום זכות, אין מועיל מה שחברו נותן לו, דהא כתיב 'וזבחת ואכלת' ובעינן נמי זביחה, וגם זה מכלל השמחה, [יסוד זה נתבאר

א ע"פ דרכנו יש להעיר בדברי השאגת אריה סי' ס"ו, שכתב שהרמב"ם והראב"ד לשיטתם בפ"ב מאבל ה"ו, דעת הרמב"ם שכהנת אינה מצווה להיטמא לקרובים, והראב"ד סובר שמחוייבת, ומקורו מגמ' יבמות כט: שאשתו ארוסה אינה מטמאה לו, משמע שנשואה חייבת להיטמא לו, ולמה לא פירש הראב"ד כפי' רש"י ותוס' במקומו שאינה מטמאה לו ברגל, אלא הראב"ד לשיטתו שפסק כאביי דאשה בעלה משמחה, והיא עצמה אינה מחוייבת בשמחה, וא"כ מותר לה להיטמא ברגל, ובע"כ דברי הגמ' מתפרשים לענין שהיא מחוייבת להיטמא לקרובים, אבל הרמב"ם שפסק כר"ז שהיא חייבת בשמחה, וא"כ אסור לה להיטמא ברגל, ושפיר יש לפרש כפי' רש"י ותוס'. עכ"ד. ולפי דברינו נדחה הלשיטתו הזה, כי גם הראב"ד מודה שהיא מחוייבת לאכול בשר קדשים, ואין פליאה אי לא ניחא ליה להראב"ד לפרש את דברי הגמ' ברגל.

בעה"י בארוכה בסי' א'] ואם הקרבן אינו שלו לא קיים 'וזבחת'. ומצאנו מפורש בר"י קורקוס, [פ"א מחגיגה סוף ה"א] שנסתפק אם אשה יוצאת י"ח שמחה בשלמים שהקריב בעלה, והעלה שמדברי הרמב"ם משמע שחייבת להקריב בעצמה.

ח. ובתוס' ר"ה [ה. ד"ה מה] וכן סוכה [מז. ד"ה לינה] הקשו על המבואר בגמ' שם דרגל טעון לינה, [חייב ללון בירושלים במוצאי החג] תיפוק ליה שחייב ללון משום דקרבן טעון לינה, דהא מחוייב להביא שלמי שמחה, ותירצו דמשכחת לה שהביא שלמיו מאתמול, ועוד תירצו שאפשר לקיים שמחה בשאר שמחות, כגון כסות נקיה ויין ישן. עכ"ד. [תירוץ שני הוא תלוי במחלוקת ראשונים אחרת, ונתבאר בעה"י בסי' ג' אות ח'] ובספר שפת אמת ר"ה הקשה, מפני מה לא תירצו שיכול לצאת י"ח שמחה ע"י שיאכל משל חברו, והיה לו להשפ"א להביא, שבתוס' פסחים [צה: ד"ה טעון] באמת תירצו כן, והוכיח מזה השפ"א, שדעת תוס' שחייב להקריב קרבן בעצמו, ואינו יוצא בשל אחרים. עכ"ד. והדברים ברורים. [והוסיף השפ"א שמשמע כן קצת בגמ' חגיגה, ואיני יודע מה כוונתו] ודע שהטורי אבן [ר"ה ו: ד"ה לדבריו] כתב בפשיטות שיוצא י"ח בשל אחרים.

ט. ובזה תלוי נידון התוס' רי"ד, כי דברי תוס' רי"ד מתיישבים לפי דעת הסוברים שאדם מחוייב להקריב בעצמו קרבן לשלמי שמחה, אשר לפ"ז מובן היטב, שבזה חלוקה אשה מאיש, שאשה מחוייבת רק באכילה ולא בהקרבה, אבל לדעת תוס' פסחים, שגם איש יוצא בשל חברו, מעתה אין מקום לשיטת תוס' רי"ד, כי מה חילוק יש בין איש לאשה. ונראה שגם הראשונים שסוברים שיוצא י"ח בשלמים של חברו, אינם חולקים על היסוד דבעינן זביחה, והוא מכלל מצות שמחה, אלא שהם סוברים שמתקיים דין זביחה ע"י שהוא קרוא לשולחן חברו משעת זביחה, כי כן דרך השמחה, לזמן אורחים לשמוח יחד עמם. וראה לשון הכתוב [שמואל א ט יג] כי הוא יברך הזבח אחרי כן יאכלו הקרואים. [ועוד לשונות דומים בפסוקים כב כד]

בדעת רש"י

י. כבר הובא לעיל [אות א-ב] דעת רש"י בקידושין וברי"ה, דהא דאשה בעלה משמחה, פירושו שהוא משמחה בבגדי פשתן ובגדי צבעונין, והתוס' הקשו דהא אמרינן בפסחים קט. שבזמן שביהמ"ק קיים אין שמחה אלא בבשר, ולא נאמרה השמחה בבגדי צבעונין אלא בזמן שאין ביהמ"ק קיים, ועוד שבגמ' חגיגה ו. אמרינן עד הכא אימיה דמיחייבא בשמחה אייתיתיה, הרי שמפני חובת השמחה היא באה לירושלים, ובספר פני יהושע בר"ה מיישב דברי רש"י, שהוא סובר כדעת בעל המאור, ונרחיב אי"ה בביאור הדברים, בעה"מ [ר"ה ו:] הקשה שהסוגיות סותרות, דבר"ה אמרינן, דלאביי דס"ל אשה בעלה משמחה, אשה אינה עוברת בבל תאחר, ובחגיגה אמר אביי עצמו, עד הכא אימיה דמיחייבא בשמחה אייתיתיה, [סובר בעה"מ, דלענין בל תאחר סגי במה שהיא באה לירושלים, ושפיר קרינן בה ובאת שמה, אע"פ שלא באה למקדש] ותירץ שהחובה מוטלת על בעלה לשדלה בדברים לעלות כדי שתשמח עמו, והא דאמרינן עד הכא אימיה דמיחייבא בשמחה אייתיתיה, מיירי כשנתרצתה לו ועלתה, ומ"מ הרשות בידה שלא לעלות, ורוב הנשים מתרצות ונמשכות לדעת בעליהן. עכ"ד. ובזה נתיישבו דברי רש"י, כי מה שאמר שחייב לשמחה בבגדי צבעונין, זה אם אינה עולה, וכיון שאינה עולה, חזר דינה כמו בזמן שאין ביהמ"ק קיים, שמשמחה בבגדי צבעונין.

לענין הכרעת הלכה

יא. נתבאר בדברינו, שרוב הראשונים מפרשים בדברי אביי שאשה פטורה

משמחה, ויש מהם שמפרשים שהיא פטורה רק מהקרבת הקרבן ולא מאכילתו, וכ"ז בדעת אביי, ולענין הנידון אם הלכה כאביי או כר"ז, הרמב"ם פסק כר"ז והראב"ד כאביי, ומדברי הגרע"א תשובה א' בהשמטות נראה שזו מחלוקת שאין בה הכרעה, אכן השאגת אריה סי' ס"ו הכריע כדעת הרמב"ם, וראייתו מגמ' נדרים ד: שיש בל תאחר בחטאת יולדת, והא אמרינן בר"ה ו: דלאביי ליכא בל תאחר בקרבן אשה, ויש מן האחרונים שדחו ראיית השאגת אריה, ומתוך דברינו נסתייעה הכרעת השאגת אריה, כי הוכחנו שהראב"ד מודה שהיא חייבת בשמחה, והא דקאמר אביי אשה בעלה משמחה, פירושו שאינה מחוייבת להביא שלמי שמחה בעצמה, אך מחוייבת היא באכילתן, ואין בזה שום נפ"מ בזה"ז, ועוד יש לסייע להכרעה זו ממקום אחר, כי מלשון הרמב"ם פ"ו מיו"ט הי"ז משמע שנשים חייבות בשמחה, וכשיטתו בהלכות חגיגה, ודברי הרמב"ם הללו העתיקו להלכה בטור ושו"ע סי' תקכ"ט.

קיצור הדברים לדינא

א. נחלקו בגמ', לדעת ר' זירא אשה חייבת בשמחה, ולדעת אביי אשה בעלה משמחה, ופסק הרמב"ם [פ"א מחגיגה ה"א] כר"ז שהיא חייבת בשמחה, [הכס"מ ולח"מ נדחקו לפרש דבריו כאביי, אך כבר העירו כל האחרונים שמדבריו פי"ד ממעה"ק הי"ד מוכח שפסק כר"ז] ולדעתו אין שום חילוק בין אשה לאיש בחובת שלמי שמחה.

ב. והראב"ד פסק כאביי שאשה בעלה משמחה, ויש בראשונים כמה שיטות בדעת אביי.

ג. רש"י מפרש בדעת אביי, שאשה אינה חייבת בשמחה כלל, אלא שבעלה חייב לשמחה בבגדי צבעונין, וכתב בספר פני יהושע, שהוא סובר כדעת בעה"מ, שבעלה צריך לשדלה בדברים לעלות לירושלים, שתשמח שם בבשר שלמים, ולפ"ז סובר רש"י, שאם לא נתרצתה לעלות, חייב לשמחה בבגדי צבעונין.

ד. ר"ת מפרש בדעת אביי, שהיא אינה חייבת וכנ"ל, ובעלה חייה לשמחה בבשר שלמים, אבל החיוב לשמחה בבגדי צבעונין, לא נאמר אלא בזמן שאין ביהמ"ק קיים. וכן דעת הרשב"א והריטב"א וחידושי הר"ן בר"ה.

ה. התוס' רי"ד מפרש בדעת אביי, שאשה מחוייבת בשמחה, אלא שיש חילוק בין איש לאשה, איש חייב להקריב שלמי שמחה, [או קרבן אחר] ולשמוח בבשר קדשים שלו, ואשה א"צ להקריב בעצמה, ויוצאת י"ח כשאוכלת בשר קדשים של בעלה, או של מי ששרויה אצלו, ונתבאר בדברינו שכן דעת הראב"ד בהשגות והריטב"א בקידושין.

ו. מה שאמרנו בשם תוס' רי"ד שאיש חייב להקריב שלמי שמחה בעצמו, ואינו יוצא י"ח שמחה בבשר קדשים של אחרים, נתבאר בדברינו שכן נראה מדברי הרמב"ם, וכן הוכיח בספר שפת אמת מדברי התוס' בר"ה ובסוכה, אבל בתוס' פסחים מפורש שיוצא י"ח בשל אחרים.

ז. ולענין הכרעת הלכה, נתבאר בדברינו דנקטינן שאשה מחוייבת בשמחה, ועל כן אם אין לה בעל שישמחנה חייבת לשמוח בעצמה, מפני שהשאגת אריה הכריע כדעת הרמב"ם, וכן משמע בטור ושו"ע סי' תקכ"ט, ועוד לפ"מ שנתבאר שהראב"ד מודה שחייבת באכילת שלמי שמחה, ופטורה רק מהקרבה, א"כ אין בזה נפ"מ בזה"ז.

סימן ג'

שמחה בבשר ויין

א. פסחים קט. ת"ר חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל, שנא' ושמחת בחגך,

[גירסת תוס' שנא' ושנחת אתה וביתך, וכן הגיה המהרש"א בגמ'] במה משמחם ביין, ר"י אומר אנשים בראוי להם ונשים בראוי להם, אנשים בראוי להם ביין, ונשים במאי, תני רב יוסף בבבל בבגדי צבעונין, בא"י בכלי פשתן מגוהצין. תניא ר"י בן בתירא אומר, בזמן שביהמ"ק קיים אין שמחה אלא בבשר, שנא' וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלקיך, ועכשיו שאין ביהמ"ק קיים, אין שמחה אלא ביין, שנא' ויין ישמח לבב אנוש. עד כאן. וכתבו התוס', [ד"ה במה] שהברייתא הראשונה מדברת בזמן שאין ביהמ"ק קיים, ובזה אמרו אנשים משמחן ביין, אבל בזמן שביהמ"ק קיים, א"צ יין אלא בשר שלמים, ולפי דבריהם פשוט, דה"ה מה שאמרו שנשים משמחן בבבל בבגדי צבעונין ובא"י בכלי פשתן מגוהצין, זה בזמן שאין ביהמ"ק קיים, אבל בזמן שביהמ"ק קיים, משמחה בבשר שלמים, וא"צ יותר מזה, וכן מפורש בתוס' קידושין [לד: ד"ה אשה] ור"ה [ו: ד"ה אשה] שהביאו דברי רש"י, דהא דאמר אביי אשה בעלה משמחה פירושו בבגדי צבעונין, והקשו שזה בזמן שאין ביהמ"ק קיים, אבל בזמן שביהמ"ק קיים אין שמחה אלא בבשר שלמים, ור"ל שא"א לפרש דברי אביי בזה"ז, שהרי דבריו לפרש מה הוא עיקר דין אשה במצות שמחה. למדנו מדברי תוס', שבזמן ביהמ"ק א"צ לשמחן בבגדי צבעונין. וכדברי תוס' כתבו גם הרשב"א והריטב"א וחידושי הר"ן בר"ה.

ב. אך הרמב"ם [פ"ו מיו"ט הי"ז] יש לו דרך אחרת בענין זה. וז"ל. שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים, כולם אסורים בהספד ובתענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ואשתו ובניו ובני ביתו וכל הנלוים עליו, שנא' ושמחת בחגך וגו', אע"פ שהשמחה האמורה כאן היא בשר שלמים, יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו, כל אחד כראוי לו. [הי"ח] כיצד, הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להן בגדים ותכשיטין נאים כפי ממונו, והאנשים אוכלין בשר ושותין יין, שאין שמחה אלא בבשר, ואין שמחה אלא ביין. עכ"ל. הנה אין רבינו מחלק בין זמן שביהמ"ק קיים לזה"ז, ולדבריו גם בזמן שביהמ"ק קיים חייב לשמוח ביין, ולשמח את הנשים בבגדי צבעונין, [ועוד הוסיף שחייב לשמח את הקטנים בקליות ואגוזים ומגדנות, ובב"י סי' תקכ"ט כתב שאינו יודע מנין לו, וכבר העירו שמקורו בירושלמי פסחים פ"י ה"א] והדברים מתמיהים, הא החילוק בין זמן שביהמ"ק קיים לזמן הזה מפורש בגמ', ואיך לא חילק רבינו.

ג. ובב"י סי' תקכ"ט תמה על מה שהצריך הרמב"ם לאכול בשר בזה"ז, והא בגמ' אמרו שבזמן הזה אין שמחה אלא ביין, ולכן דחה מרן את דברי הרמב"ם מהלכה, ודלא כטור שהעתיקו, כי בשו"ע השמיט פרט זה, וכן הסכמת האחרונים שאין הלכה כהרמב"ם בזה, ומ"מ טרחו האחרונים למצוא מקור לדברי הרמב"ם, ומצאו לזה מקור כל אחד ע"פ דרכו, ויש לתמוה, מה יועילו כל המקורות, הא מפורש בגמ' 'בזמן שביהמ"ק קיים אין שמחה אלא בבשר, ועכשיו שאין ביהמ"ק קיים אין שמחה אלא ביין', הרי מפורש שבזמן הזה א"צ בשר, ואיך נסמוך על אסמכתות ורמזים במקומות אחרים, לעקור את הדברים המפורשים, ועוד יש לתמוה, גם אחר שנקבל שיש מצוה לאכול בשר, מכח המקורות שאמרו האחרונים, עדין לא ידענו מנין לו לרבינו לחלק בזה בין אנשים לנשים, כי בגמ' חילקו ביניהם שאנשים ביין ונשים בבגדי צבעונין, למדנו שאין לנשים שמחה ביין, אבל אם באנו ללמוד מאיזה מקור אחר שיש שמחה בבשר, מהיכי תיתי לחלק בזה בין אנשים לנשים.

ד. ואמנם המדקדק בדברי רבינו יראה, שלדעתו יש שני גדרים במצות שמחה, יש חובת שמחה המוטלת עליו ככל מצוות

שבתורה, ומלבד זה יש מצוה לשמוח עם כל בני ביתו, ולענין החיוב הזה, נאמר הדין לשמח כל אחד כראוי לו, כן מתבאר ממש"כ רבינו 'אע"פ שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים, יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד כראוי לו', המבואר מלשון זה הוא, שעיקר מצות שמחה הוא בבשר שלמים, ולענין זה לא נאמר החיוב לשמח את בני ביתו והנלוים עליו, אלא זו חובת אדם לעצמו, אלא שמלבד זה יש חיוב לשמוח עם בני ביתו, ולענין זה לא נזכר בשר שלמים, אלא כל אחד כראוי לו, ולפ"ז נראה שכך מפרש רבינו את הסוגיא בפסחים, הברייתא הראשונה, היא לענין החובה לשמח את בניו ובני ביתו, והברייתא השניה היא חובת האדם לעצמו, ולא כדברי תוס' שהברייתא הראשונה היא בזה"ז, אלא הדברים כמשמען, 'חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל', ומה שחילקו בברייתא השניה בין זמן שביהמ"ק קיים לזמן הזה, זה לענין חובת האדם לעצמו.

ה. והמדקדק בדברי רבינו יראה, שלא נזכר כלל בדבריו שהוא עצמו חייב לשתות יין, ולשונו הוא **והאנשים אוכלין בשר ושותין יין**, ופירושו שצריך לתת לאנשים שבביתו בשר ויין, ולפ"ז נראה שדברי רבינו מתפרשים במי שהוא עצמו מקיים שמחה בבשר שלמים, ובזה כבר יצא י"ח שמחה מצד חובת עצמו, אלא שעדין הוא מחוייב לשמח את בני ביתו, ומיירי כשבני ביתו אינם מקיימים שמחה בבשר שלמים מאיזה טעם שהוא, ובזה אמר רבינו שהוא חייב לשמחם כל אחד כראוי לו, אבל הוא עצמו א"צ לשתות יין, מפני שבזמן שביהמ"ק קיים אין שמחה אלא בבשר, אכן הדבר מובן, שאם הוא עצמו לא אכל בשר שלמים, חייב הוא עצמו בבשר ויין, ומעתה שפיר למדנו מדברי רבינו את החילוק שנזכר בגמ' בין זמן שביהמ"ק קיים לזמן הזה.

ו. ולענין הקושיא שבגמ' אמרו שבזה"ז אין שמחה אלא ביין, משמע שא"צ בשר, הנראה שזה מיושב לפי דרכם של יש"ש ודרישה, שכתבו שמקורו של רבינו שצריך לאכול בשר, הוא מהמצוה לאכול שלמי שמחה, וסובר רבינו שהשמחה בזה הוא לא רק מצד שהוא בשר קדשים, אלא עצם אכילת בשר יש בו שמחה, ויש להביא ראיה ליסוד זה, מהא דאמרינן בחגיגה ח: שאינו יוצא י"ח שמחה בעופות ומנחות, מפני שאין שמחה באכילתן, ואם השמחה היא רק מצד שהוא בשר קדשים, מה מקום יש לחלק בין בשר בהמה לבשר עוף, ובע"כ גם עצם אכילת בשר בהמה יש בו שמחה, ועוד יש לסייע לזה, מלשון הברייתא בפסחים, בזמן שביהמ"ק קיים אין שמחה אלא בבשר, ואיך החסירו את העיקר, שבשר זה הוא בשר קדשים, אלא באו להשמיענו את היסוד הזה, שהשמחה היא בעצם אכילת בשר, ומעתה אין סברא שלא יהיה זה נוהג בזמן הזה, כי אם אין בכוחנו לשמוח בבשר קדשים, למה לא נקיים עכ"פ שמחה בבשר, ולכן סובר רבינו שהברייתא כך מתפרשת, בזמן שביהמ"ק קיים די בשמחה בבשר לחוד, כי מפני שהוא בשר קדשים, יש בו לבדו שמחה שלימה, ובזמן שאין ביהמ"ק קיים, אין די בבשר לחוד וצריך גם יין. ולכן נקטו ברישא לשון זה, 'אין שמחה אלא בבשר', ולא הזכירו שהוא בשר קדשים, כדי שיובן שזה נוהג גם בזמן הזה.

ז. ומעתה נתיישב מה שהקשינו, מנין לו לרבינו ששמחה באכילת בשר היא לאנשים ולא לנשים, כי הברייתא הזאת ודאי מדברת בדין האנשים ולא בדין הנשים, שהרי מה שאמרו בברייתא זו שבזמן הזה אין שמחה אלא ביין, ודאי זה באנשים ולא בנשים, דהא נשים שמחתן בבגדי צבעונין ולא ביין, ומזה נלמד גם אל הדין האמור ברישא שיש שמחה בבשר, שבאנשים נאמר דין זה ולא בנשים.

מה עיקר חובת שמחה

ח. עתה נבוא אי"ה אל מה שנחלקו הראשונים, מה עיקר חובת שמחה מדאורייתא, בתוס' מו"ק [יד: ד"ה עשה] כתבו דשמחת הרגל דרבנן, ושמחה דאורייתא הוא בשלמי שמחה. עכ"ד. כוונתם שהשמחה לאנשים ביין ונשים בבגדי צבעונין, אינה מדאורייתא, והריטב"א והר"ן סוכה מב: כתבו להיפך, דבריהם הם על המשנה שם, ההלל והשמחה שמונה, והקשו אמאי לא קאמר השמחה שבעה ושמונה, שאם חל יו"ט ראשון בשבת א"א לקיים בו שמחה, כי א"א להקריב בשבת, וגם בע"ש א"א להקריב משום דבעינן זביחה בשעת שמחה, [זו מחלוקת הוא בפסחים ע:-עא. וסוברים הריטב"א והר"ן שהלכה כמ"ד בעינן זביחה בשעת שמחה] ותירצו דאיתא לשמחה בבשר של חולין או בשאר מיני שמחות, ולא אמרו אין שמחה אלא בבשר [שלמים] אלא למצוה מן המובחר ולא לעכב. עכ"ל. הרי שלדעתם ליכא כלל חיוב דאורייתא לשמוח בבשר שלמים, ואע"פ שגם הם סוברים שאם קיים שמחה בשלמים א"צ לשמוח ביין, וכמו שהבאנו לעיל אות א', שכן כתבו הריטב"א והר"ן עצמם בר"ה, מ"מ אין חיוב להביא שלמים, וכן מתבאר מדברי תוס' ר"ה [ה. ד"ה מה] סוכה [מז. ד"ה לינה] שהקשו מפני מה אין חייב ללון בירושלים במוצאי שמיני מפני שהקריב שלמי שמחה, וקרבן טעון לינה, וכתבו בחד תירוצא שיכול לקיים שמחה בשאר שמחות, וזה כדעת ריטב"א ור"ן הנ"ל, אבל בפסחים [צה: ד"ה טעון] לא תירצו כן. ומדברי הרמב"ם מתבאר שיטה שלישית בזה, ששלמי שמחה חיוב גמור, ומ"מ אם אין יכול להקריב שלמי שמחה חייב מדאורייתא בשאר שמחות, והאחרונים נקטו לעיקר כשיטה זו, עי' שאגת אריה סי' ס"ה ומנחת ברוך סי' ע"ז. ועוד הרבה אחרונים.

קיצור הדברים לדינא

א. בזמן שבית המקדש קיים, מקיימים מצות שמחה ע"י שלמי שמחה, ודי בזה, וא"צ יין לאנשים ולא בגדי צבעונין לנשים, ובזמן שאין ביהמ"ק קיים, מצות שמחה היא אנשים בראוי להם ביין, ונשים בראוי להם בבגדי צבעונין, כן מתבאר מלשון הברייתא שבגמ', וכן כתבו כל הראשונים, ונתבאר בדברינו שגם הרמב"ם מודה לזה.

ב. גם בזמן שביהמ"ק קיים, אם יש מי שאינו אוכל בשר קדשים מאיזה טעם שהוא, כגון שהוא מהפטורים מלעלות לרגל, או שהוא טמא ואסור באכילת קדשים, אצלו מצות שמחה היא, אנשים ביין ונשים בבגדי צבעונין.

ג. דעת הרמב"ם, ששמחה לאנשים בזמן הזה הוא בבשר ויין, ואין די ביין לחוד, ואין הלכה כן, אכן נהגו רבים להחמיר ולחוש לשיטתו.

ד. דעת תוס' מו"ק, ששמחה דאורייתא הוא רק בבשר קדשים, וחובת שמחה בזה"ז לאנשים ביין ולנשים בבגדי צבעונין, הוא מדרבנן, ודעת ריטב"א ור"ן להיפך, שגם בזמן המקדש אין חיוב להקריב שלמי שמחה, והוא רק למצוה מן המובחר, ומי שירצה יכול לקיים חובת שמחה בשאר שמחות, וכן דעת תוס' ר"ה ותוס' סוכה.

ה. ודעת הרמב"ם. שבזמן שביהמ"ק קיים, שלמי שמחה חובה גמורה, ומ"מ גם שמחה בזה"ז היא מדאורייתא, וכן נראה מדברי תוס' בפסחים, וכן נקטו האחרונים להלכה.

הרב שאול ויצמן

שמים לטוהר – ח"ב

גדרי כח המושך וצורת הארץ

א. כח המושך ו"נקודת האמצע".
ב. כח המושך "סיבה" או "סימן".
ג. גבול הבקיעה ברקיע.
ד. סברות נוספות בגדרי בקיעה לרקיע.
ה. דין אהל בגוף הירח.
ו. גבול הבקיעה בתהום.
ז. הכרעת האחרונים בגבולות הבקיעה.
ח. שם "תהום" מהו.
ט. נטיית השטחים בבקיעת הטומאה.
י. העולה מן הדברים.

בפרק הקודם (גליון פ"ג) נידונו גדרי בקיעת הטומאה בטומאת אהל, ונתבאר דכיון שהארץ כדורית, בכל חלק מן העולם נחשב "עלייה" דידיה לצד אחר, והוכרחנו מכך לומר דכל שטח קטן בארץ נתון כנגד שטח גדול ברקיע. ובזה חקרנו מהו השטח הקובע לשיעור טפח בדיני אהל, האם די בכך שגוף האהל שיעורו טפח, או דבעי' ג"כ שיאהיל על שטח טפח בארץ. ונדחקנו בזה בכמה חידושי דינים.

בפרק זה נבא לדון ביסוד הדברים, ונברר האם בהכרח דיני התורה תלויים בצורת השטח כפי שנראית לעין בשר. ובס"ד יתבארו בזה כמה עניינים, וכדלהלן.

א. כח המושך ו"נקודת האמצע"

הנה, כאשר נדון כיצד נקבע השטח לעניין דיני התורה בכלל, ולעניין שיעור טפח שנדון לעיל – בפרט. ראשית יש לנו לחקור מכח מה נקבע מהו צד "מעלה" ומהו צד "מטה" בכל מקום על פני הארץ.

ובפשוטו, נראה היה לומר ד"גוף הארץ", והיינו האדמה, הוא שנקבע לצד "מטה". והצד שכנגדו לרקיע הוא "למעלה". אך לכאו' זה אינו מדוקדק. והראיה, דכאשר טמון מת באדמתו של הר זקוף. הא פשיטא דאין בוקעת טומאה מכתלי ההר לצדדין. ואילו היה נידון צד "מעלה" לפי גוף הארץ והאדמה, הלא גם כתלי ההר הן חלק מ"פני הארץ". והיה לנו לחשבם כמישור האדמה, ותבקע הטומאה מהם ואילך לצידיהן. ובהכרח דאין גוף הארץ גרידא מכריע מהו צד מטה ומעלה.

והמסתבר יותר לומר, דנקבע דין מטה ומעלה בדקדוק על פי "כח המשיכה", וכפי המנהג הפשוט לכוון דיני עירובין וסוכה וכיוצא בהן, ע"י אנך. והיינו שאוחז חוט למעלה ותולה בו דבר להכבידו מלמטה. ונקטינן שהמקום איליו נמשך החוט מכוון בדקדוק תחת ראשו. ובדיקה זו אינה מורה אלא את כיוון ה"משיכה", ולא את צד פני הארץ, וזה פשוט.

ולפי סברא זו נקטנו לעיל (פ"א אות ב'), כדבר פשוט, דכל גדרי העלייה, הירידה, ונטיית השטחים בארץ, אינם נקבעים אלא עפ"י "נקודת האמצע" שבמרכז כדור הארץ. דכיון והמשיכה נוטה לאמצע הכדור, חשוב כל הנמשך לאמצע כ"ירידה", ומנקודת האמצע ואילך, לעבר השני חשוב "עליה", וא"כ אותה נקודת אמצע היא "צד מטה" המוחלט של העולם כולו, ועליה נאמר דטומאה בוקעת ויורדת עד לתהום.

אמנם, הכרעה זו גופא לקבוע הכל ביחס לנקודת האמצע, אינה מוכרחת מן הסברא, וכמו שיתבאר לקמן.

ב. כח המושך. "סיבה" או "סימן"

הנה יש לדון, להך סברא דנקבעים הצדדין עפ"י כח המושך, האם אותו הכח הוא עצמו **סיבה** ומקור לחילוק בין "מעלה" ל"מטה". וגדריהם תלויים בו לכל עניין. וא"כ גדר ה"ירידה" וגדר ה"משיכה" אחד הן. או די"ל שאין כח המושך אלא **סימן**. וכמצביע ומורה לעומד על פני הארץ היכן הוא צד מטה, אך אחר שנתברר צד מטה ע"י הוראתו, שוב אין גדרי השטח תלויים כלל במשיכה ובשינוייה.

ולעניין בקיעת הטומאה מצאנו נפק"מ רבתא לספק הנ"ל. בג' עניינים. **א,** לעניין גבול הבקיעה **ברקיע**, וכגון בחלל החיצון, במקום בו בטלה משיכת הארץ. **ב,** לעניין גבול הבקיעה **בתהום**, מנקודת האמצע ואילך לעברו השני של כדור הארץ. כאשר משיכת הארץ נהפכת נגד כיוון הבקיעה. **ג,** לעניין **שיעור השטח** של הטומאה, וכגון הנידון שבפרק א' לעניין שיעור טפח. ונבאר הצדדים בס"ד כדלהלן.

ג. גבול הבקיעה ברקיע

לפי החקירה דלעיל יש להסתפק, כיצד יתקיים דין טומאת אהל בחלל החיצון, שאיננו מושפע ממשיכת כדור הארץ. דאם ננקוט כהצד הראשון. ד"ירידה" היינו "משיכה", יל"ע אם שייכא במקום זה טומאת אהל כלל ועיקר, די"ל שכיון ואין משיכה, אין לטומאה "ירידה" ואין "עלייה". וא"א לעומד שם להאהיל על הטומאה בשום אופן. אף כאשר עומדת עמו בסמוך.

ואפשר דמן הסברא בהכרח יש לקבוע צדדים למעלה ומטה. שאין דיני אהל בטלים במקום מן המקומות. וכיון שאין לנו צד אחר לקבוע בו שם ירידה, יהא צד הארץ חשוב למטה לכל מקום, אף שבטל הכח הגורם שם מטה. וא"כ כל שהטומאה עומדת בין האדם לארץ חשוב כמאהיל עליה. וכל שהאדם עומד בין הטומאה לארץ חשובה כמאהלת עליו. וכן באופן שעומדים הוא והטומאה בין האהל לארץ, חשוב כעומד באהל הטומאה.

אלא דהא ניחא במקום בו אין קיימת כל משיכה, שמן הסברא יש לקבוע הצדדין כדין הארץ. אך אכתי יש לדון במקום בו האהל מושפע מכח משיכה **אחר**, ולא ממשיכת הארץ. וכגון כאשר נמצא ע"ג הירח, דאם שם "משיכה" הוא המכריע, הלא גם שם קיימת משיכה לצד גוף הירח, ומנלן ד"משיכת הארץ" דווקא מכרעת.

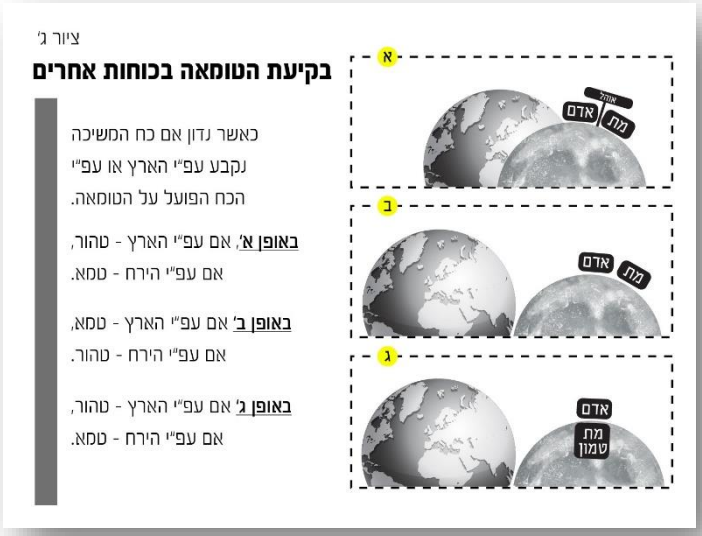
(וביותר יש להסתפק באופן הנ"ל דווקא, כשעומד ע"ג הירח, באם המציאות היא שקיימת גם שם משיכה קלושה לצד הארץ, אלא שגובר כחו של הירח למשוך כלפיו. א"כ יל"ד אם אזלי' אחר הכח הגובר ומשפיע על החפץ, או דעכ"פ כל שקיים גם כח הארץ יכריע הוא את הדין.)

ולענין דינא, לב' הצדדים שייכא קולא וחומרא. וכגון, באופן שעומד אדם על אדמת הירח, כאשר כדוה"א עומד במרחק

כנגד פניו. והמת נתון לצידו, ואהל בלא דפנות מאהיל עליו ועל המת (עי' ציור ג' אות א'). הרי שאם נכריענו עפ"י משיכת הארץ, א"כ פניו הן שמכוונות לצד "מטה", ואילו המת, וכן גג האהל, שניהם נתונים **לצידו**, וטהור. ואם נכריענו כמשיכת הירח, וכנראה לעין העומד שם, הרי טמא ככל דין אהל.

ובאופן אחר, כאשר נתון המת לצידו האחד, וכדוה"א לצידו האחר, בזה אם משיכת הארץ היא שמכרעת, א"כ צד "מטה" הוא צידו של כיוון הארץ, וצד "מעלה" הוא צד המת, והרי המת חשוב **מעליו**, וטמא. ואם דין הירח מכריע, חשוב המת **לצידו**, וטהור. (עי' ציור ג' – ב').

וכן באופן שטמון מת תחתיו בירח, והארץ לצידו. אם דין הארץ מכריע, הרי הוא כמי שנוגע בצידו של הר שטמון בו מת, וטהור. ולהכרעת הירח, טמא כדין טומאה רצוצה. (ציור ג' – ג').



ד. סברות נוספות בגדרי בקיעה לרקיע

ובמה שכתבנו, נתבארו ב' צדדים עקריים בגדר בקיעת הטומאה לפי הצד שתלוי לגמרי במשיכה ושינוייה. **א'**, מה שיל"ד במקום בו אין משיכה כלל, **ב'**, את"ל דבוקעת טומאה גם בלא משיכה יש לדון באופן שקיים כח אחר הסותר למשיכת הארץ, כפי מה נכריע הצדדים. ועוד העלינו בזה צד שלישי. דיש לחלק בין אופן שקיים עכ"פ כח קלוש ממשיכת הארץ, אף שכח אחר גובר עליו, לבין מקום בו קיימת רק משיכה אחרת, דבזה טפי מסתבר למשוך הדין ככח אחר.

וכאשר נדקדק עוד בדבר, אפשר דיש להעמיד בזה צדדים נוספים, - **ד'**, את"ל דמוכרע דין המשיכה כפי הארץ גם נגד כוחות סותרים, שמא י"ל כן רק באופן שהטומאה עומדת בארץ, ובזה קיימת סברא דאחר שכבר חלה טומאה בתחילת בקיעתה, שוב אין פוקעת למעלה. אך באופן שהטומאה גופא עומדת למעלה, אפשר דשאני, כיון שעדיין לא חל בה הדין כהכרעת הארץ באופן שנזדקק להפקיעו. ותתבאר סברא זו עוד לקמן.

ה. את"ל דבאמת אין מוכרע הדין ככח הארץ

אלא בטומאה המונחת בארץ, יש לדון עוד דאף בזה לא נטמא אלא אדם המאהיל על גוף הטומאה. אך באהל המשכה העומד ברקיע, י"ל דבעי' לחלות מחודשת ע"מ לחשבו כמאהיל על הטומאה ולהמשיך טומאה על ידו למקום אחר. ולענין זה לא נחשבנו כמאהיל בארץ.

ו. עוד יש לדון, דאת"ל שקיימת סברא למשוך הטומאה כתחילת בקיעתה אף למקום בו לא היתה חלה בלא"ה. א"כ אפשר די"ל כן אף בטומאה העומדת בירח, שאחר שחלה טומאה כתחילת בקיעתה לעלות מפני הירח ואילך. מעתה תבקע אף לצד הארץ, וימצא דהעומד בארץ יחשב כמאהיל על טומאה שבירח אף כאשר הירח נתון לצידו, או כנגד פניו, והוא חידוש. (מיהו אפשר דעכ"פ לעניין זה עדיף כח הארץ מכח אחר).

וכל הצדדים הנ"ל לא שייכי אלא אם דיני הבקיעה מושפעים משינויי המשיכה. אך אם אין המשיכה אלא סימן לצד הבקיעה. פשיטא שיקבע הכל בכל מקום כצד הארץ.

ה. דין אהל בגוף הירח

ועפ"י הצדדים שנתבארו, אפשר ויתיישב מה שמקשין העולם, מדוע לא חיישינן לטומאת אהל מכח גוף הירח המאהיל על הארץ תחתיו. דכל אדם העומד סביבות המת, אף בריחוק כמה פרסאות, היה לו ליטמא כאשר הירח מאהיל על ראשו.

(ואף להמתבאר בפרק א', דמצטמצם שיעור האהל למטה, אכתי יש בירח שיעור גדול להאהלה בארץ).

אמנם, לדברינו, אם נכריע כהסברא דנמשך דין הטומאה כפי המשיכה שבאותו המקום. כיון ויש בירח משיכה לעצמו, א"כ כפי שמכריע הדין כלפי הטומאה והנטמא העומדים עליו, שלא תיחשב הארץ תחתיהן. כל שכן שיכריע כלפי עצמו נגד משיכת הארץ, ומיושב בפשיטות שאינו חשוב כלל כעומד מעל הארץ לעניין האהלה.

אך לפי הסברא דנמשך הדין בכל מקום אחר הארץ. בין אי משום דהוי "סימן" ובין מהסברא דטומאה שתחילת בקיעתה בארץ נמשכת אף נגד כחות סותרים. – לסברות אלו אכתי קשיא. דיחשב הירח כמאהיל על הארץ תחתיו.

ויש שכתבו ליישב בזה, דחשוב הירח כדין טלית המנפנפת, ואין מביא טומאה תחתיו.

ויסוד הסברא בזה, דמצינו באהל הטומאה ב' דינים עיקריים, **א'**, שמביא טומאה תחתיו, ואם עומדים המת עם הטהרות תחת האהל נטמא הכל בטומאת מת. **ב'**, דחוצץ בפני הטומאה, וטומאה העומדת תחתיו אין בוקעת מגג האהל ואילך לרקיע. כל זאת באהל הקבוע במקומו.

ובאהל המיטלטל. יש והוא חשוב כ"אהל זרוק", והיינו כאשר נגרר ע"ג הארץ, או נישא ע"ג בהמה וכדו' (לרוב השיטות), ודינו לעיקר ההלכה, מחד, להביא טומאה תחתיו, כדין אהל. ומאידך, אין חוצץ בפני הטומאה, ובוקעת הטומאה מגגו לרקיע. ויש אהל גרוע ממנו, והוא טלית המנפנפת וספינה השטה ע"ג המים. שהן אין מביאים את הטומאה ואין חוצצין בפני הטומאה. שאין להם קיום במקומם כלל.

ולפי"ז יש שכתב דאף הירח חשוב כטלית המנפנפת, שאין לו סמיכה ע"ג קרקע והוא נע ומיטלטל כל העת. ומשו"כ לא חיישינן להבאת טומאה תחתיו.

אלא דיל"ע אם שייך בכה"ג האי דינא.

דאפשר ויש לדמות הירח טפי לאהל קבוע, ולכה"פ כאהל זרוק. שטלית וספינה אין להם כל סמיכה במקומם. ואין עמידתם אלא מכח האויר, התנופה, או המים. ובכלות אותו כח יפלו תחתיהן. אך הירח סמוך וקבוע במהלכו.

ואף אם נימא דאינו כאהל קבוע ממש, שביחס לארץ הוא נע. מ"מ י"ל דלא גרע מאהל זרוק המביא טומאה תחתיו, (ואף הארץ גופא קביעא וקיימא, ואף שיש בה תנועה לעולם חשיבא כעומדת, אחר שאין תלויה בכח אחר שאין לו קיום, ודו"ק). וא"כ אכתי יל"ע אמאי לא חיישינן בזה לדין אהל, אם לא דנימא שתלוי הכל במשיכה וכדלעיל.

והמעיין בזה ימצא דאדרבא, תימצא חומרא רבתא דווקא להצד דחשיב הירח כטלית המנפנפת. והוא כאשר נדון לעניין העומדים על גוף הירח. שלפי המתבאר, ככל וחשבינן לירח כמאהיל על הארץ. א"כ מחצית הירח הפונה לצד הארץ (חציו התחתון). דינה כתחתית האהל. ומחציתו האחרת (חציו העליון) היא כצידו העליון של האהל. וכעת, כאשר מונח כזית מן המת בכל מקום שיהא – בחציו התחתון של הירח, נמצא בזה ג' חילוקי דינים. **א'**, אם חשוב הירח כקבוע לעצמו לגמרי, א"כ מבקעת טומאה מאותו כזית ואילך לפי שיעורו ותו לא. **ב'**, אם חשוב כאהל קבוע ביחס לארץ. יטמא כל הנמצא בחצי הירח התחתון, וכל אשר תחת הירח בארץ עד התהום. **ג'**, אם חשוב כאהל זרוק, ג"כ יטמא כל אשר תחתיו, כדין אהל קבוע. ואף אם חשוב כטלית וספינה, ק"ל דכלים אשר **בתוך** אהל שבספינה, נטמאים גם כאשר שטה על המים. כיון שכלפיהם יש לה קביעות אהל. וא"כ יהיו העומדים על גוף הירח כדין כלים שבספינה.

ויתירה מזו, י"ל דכיון שאין אהל זרוק חוצץ בפני הטומאה, אחר שנתפשטה הטומאה למחצית הירח התחתונה, תחזור ותבקע על גג האהל, והיינו מחצית הירח העליונה. ויטמא כל גוף הירח, ואשר תחתיו ומעליו, מכח כזית טומאה המונחת בחציו התחתון. (ולענין בקיעת טומאה מחלק הטומאה שנתפשט ע"י ההאהלה. עי' ס' טעם ודעת פ' י"א הלכה ה' בביה"ל).

ונמצא עוד שאם נתון אותו כזית על פני הירח בדקדוק בין חציו התחתון לחציו העליון. אם ינטה לחציו העליון, לא יטמא אלא במקומו, ואם ינטה כחוט השערה לחציו התחתון, יטמא הירח כולו, וכל הארץ שתחת הירח, והרקיע שמעליו, והוא פלא!

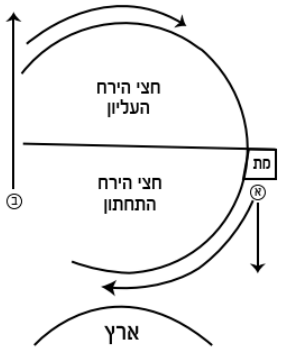
ציור ד'

בקיעת טומאה בגוף הירח

לפי הצד דחשיב כאהל זרוק או טלית המנפנפת.

א. מתפשטת הטומאה למחצית הירח התחתונה, ותחת גוף הירח לארץ. כדין אהל.

ב. שוב חוזרת הטומאה ובוקעת מחציו התחתון של הירח לחציו העליון. כיון שאין חוצץ בפני טומאה.



ועכ"פ בעיקר הסברא עמד הדין בספק. כיצד נחשבת בקיעת טומאה ברקיע, וככל הצדדים שנתבארו. ואפשר שיש להכריע בזה עפ"י גדרי גבול הבקיעה בתהום, וכדיתבאר בס"ד לקמן.

ו. גבול הבקיעה בתהום

עוד יש לדון, עפ"י מה שחקרנו לעיל בגדר כח המושך אי הוי "סיבה" או "סימן" לצד מטה. היכן נקבע גבול בקיעת הטומאה בירידתה לתהום. וכפי שנזכר לעיל, הסברא הפשוטה נותנת, דכיון והמשיכה נוטה למרכז הכדור, א"כ יש לחשוב כל הנמשך לאמצע כ"ירידה", ומנקודת האמצע ואילך הוי "עליה". ולגבי בקיעת טומאה, י"ל דתכלה הבקיעה במרכז הכדור. כיון שאין שייך לומר דתחזור ותבקע הטומאה אחר ירידתה מדין "בוקעת ועולה" לעבר השני. דהעלייה של העבר השני. איננה נתונה כלל "מעל" העבר הראשון. אלא רק מעל נקודת האמצע גופא, שאין לה שיעור. ואין כל יחס בין ירידת עבר האחד לעליית העבר השני.

אלא דסברא זו אינה עומדת אלא אם נעמיד את המשיכה כ"סיבת" הירידה. ומזה נוכרח ד"משיכה" ו"ירידה" אחד הן. ואין המשיכה יורדת אחר האמצע. אך לפי הסברא דכח המושך אינו אלא "סימן", י"ל דאחר שנסמן היכן הוא צד מטה, כגון ע"י אנך, מעתה אין האנך אלא כמצביע ומורה להיכן תבקע הטומאה משם ואילך בלא כל הפסק. ולפי"ז תבקע הטומאה גם אחר נקודת האמצע לעברו השני של כדוה"א, ומשם לרקיע. וא"כ דין בקיעת הטומאה לעברו השני של הכדור יהא תלוי בגדר הנ"ל.

אמנם, לפי הסברא שהעלינו לעיל, אפשר ואף לפי הצד דכח המושך הוא סיבת שם "מטה". מ"מ אחר שכבר חלה הבקיעה לצד אחד בתחילתה, י"ל דנמשכת ביושר ואין פוקעת אף במקום בו א"א לקבוע שם ירידה. וכפי שצידדנו לעיל לגבי בקיעת טומאה ברקיע. דאפשר שאף במקום בו קיימת משיכה אחרת וגובר כחה לקבוע שם ירידה כלפיה. מ"מ טומאה שתחילת בקיעתה בארץ, טפי מסתבר דאין פוקעת גם כלפי המקום הנ"ל, וי"ל.

והמתבונן יראה, דעפ"י המתבאר דיני הרקיע והתהום תלויים זה בזה, דאם יוכרע הדין לגבי בקיעה לתהום למשוך טומאה לעבר השני מטעם דהוי "סימן". א"כ מאותו הטעם אף בבקיעת טומאה לרקיע תטמא בכל מקום ביחס לארץ לבדה. ואם יוכרע הדין כנ"ל. אך מטעם דאף אי הוי "סיבה" יש למשוך טומאה אחר תחילת בקיעתה', א"כ מטעם זה נקבע הדין גם ברקיע בכל מקום לגופו, (מלבד טומאה שתחילת בקיעתה במקום אחד ונמשכת למקום אחר). ואם יוכרע הדין לקבוע גבול לבקיעה בנקודת האמצע. א"כ מוכח דהמשיכה היא סיבת הבקיעה לכל עניין. ואפשר דאף ברקיע יהא גבול הבקיעה כגבול המשיכה, וכדנתבאר.

ז. הכרעת האחרונים בגבולות הבקיעה

ולעניין דינא, מצינו ברבותינו האחרונים שהכריעו בזה לעניין בקיעה בתהום. דאיתא בשו"ת תורה לשמה לבעל בן איש חי (סי' תצ"ה). לעניין מה שהוצרכו לבנות כיפין במקדש, וזה לשונו. "אך העניין הוא דחוששין בקבר התהום, מפני שהארץ עשויה כדורית. והארץ לעולם עומדת והשמש מסבבת אותה. וא"כ בשטח הב' שתחת רגלינו ג"כ יש מקום ישוב, ובני אדם דרים שם. וכן ה"ה כנגד שטח ירושלים עיה"ק ג"כ יש מעבר הלז (יש) מקומות ודרים שם, ואותם הדרים ג"כ קוברים בנ"א בארץ. **ואולי יש קבר כנגד שטח מקום המקדש בעבר השני**. וכו', ולזה הוצרכו לבנות ע"ג כיפין". ע"כ מלשונו.

עוד הראוני במנחת שלמה (סי' נ"א, הנזכר לעיל). וזה לשונו. "אעיר, כיון דקדושת א"י היא מתהום ארעא עד רום רקיעא, למה לא תתפשט הקדושה גם על הקרקע שמעברו השני של העולם שמכוון ממש נגד א"י. ואף אם נאמר דכיון שבדבר עגול הכל מכוון כנגד המרכז שבאמצע, לכן גם הקדושה מתפשטת רק עד המרכז שבאמצע ולא יותר, אבל מ"מ לענין טומאה רצוצה שבוקעת ועולה עד לרקיע, גם לגובה כזה אשר משם אינו חוזר ונמשך כלל אחר הקרקע שלמטה – וגם בוקעת ויורדת עד התהום ויותר. וא"כ מנין שאין **הטומאה בוקעת גם עד לרקיע שמצידו השני של כדור העולם**. וכיון שבכל צד יש קברים שהם ניכרים וידועים תו הוי ליה קבוע, דחשיב כמחצה על מחצה, ואסור לכהנים לדרוך שם וכו'. גם קשה דניחוש נמי לקבר שמכוון כנגד המזבח, וכההיא דגלגלתו של ארונה היבוסי, ומה טעם לא נאמר גם בזה טומאה בוקעת ועולה. ומניין לנו שלעניין טומאה וכדומה רואין את העולם כשטח ישר מבלי להתחשב כלל עם זה שהעולם באמת עגול ככדור". ע"כ מלשונו.

והמעיין ימצא, שלעומת בעל תורה לשמה, דפשיטא ליה שבוקעת טומאה לעבר השני. המנחת שלמה העמיד הדבר כקושיא וספק. מיהו הא פשיטא ליה – **א'**, דבוקעת טומאה לרקיע אף בכלות כח המושך. **ב'**, דבוקעת טומאה למטה עד התהום "ויותר". ויש להבין, מדוע פשוט דין הרקיע מדין התהום, ומאי "יותר מן התהום" שמבקעת אילו טומאה אף אם לא בוקעת לעבר השני.

והנראה לבאר בזה, עפ"י מה שכתבנו לעיל. דטפי מסתבר למשוך הבקיעה במקום בו אין משיכה כלל, מאשר למשכה כנגד משיכה הסותרת. וא"כ הספק שיש להעמיד בזה הוא, **א'**, שמא אין המשיכה אלא סימן, ומשו"כ מבקעת טומאה לרקיע בכל אופן, ובאותו אופן תבקע אחר התהום, לעבר השני. **ב'**, אף אם הויא סיבה, ונקטינן דבוקעת הטומאה כתחילתה לרקיע. שמא ברקיע אין פוקעת הבקיעה רק משום שאין בו כח הסותר כנגדה. משא"כ בעומק הארץ שמתהפך כח המושך כנגד הבקיעה.

ולפי צד זה האחרון, אף ברקיע תכלה הבקיעה מן הארץ כאשר קיים כח הסותר כנגדה.

ח. שם "תהום" מהו

ומה שכתב דבכל אופן בוקעת טומאה יותר מן התהום, אפשר שבא ליישב בזה מה שהעירו בבי מדרשא על הכרעת התורה לשמה, דבוקעת טומאה לעבר השני של הארץ. דיש להקשות, הלא לשון הדין הוא "טומאה בוקעת ויורדת **עד לתהום**, ומשמע דמקום יש ושמו "תהום", והטומאה כלה בו ואינה נמשכת יותר. ובעבר השני של הכדור לא יתכן שם "תהום".

(ובגמ' סוכה נג: מבואר דעובי הארץ עד לתהום הוא אלף אמה, ואף דיל"ד אם "עד" לתהום כולל גם את התהום גופא, מ"מ מה שאחר התהום ודאי אינו בכלל.)

ולזאת בא ליישב דבאמת שם "תהום" לעניין זה לאו דווקא. ועיקר הדין קאי על שם ה"ירידה". ונקטו תהום לשון הפלגה, שבאופן הרגיל הוא סוף הירידה שבהישג יד האדם. ואה"נ כל ששייך שם ירידה – מבקעת טומאה אף אחר התהום. ונקודת האמצע גופא עומדת בעובי הארץ ועמוקה הרבה יותר משיעור העובי עד התהום.

מיהו, לעיקר הקושיא נראה היה לומר, דשם "תהום" עצמו אינו בהכרח שם מקום מסוים בגוף הארץ. ואפשר שנקטו בשם תהום לכל מקום המצוי "למטה". ועיין ברז"ה ראש השנה כ:, שמבאר חילוק השטחים בכדור

הארץ וזה לשונו. "והנקודה השלישית וכו' יושביה הם יושבי ירושלים וכל ארץ ישראל. והנקודה הרביעית היא שכנגדה מתחת לארץ. והיא הנקראת טבור הים, או לב הים, או נקודת תהום. ע"כ. ואם נתעקש לומר דשם תהום קבוע הוא, ימצא דכל יושבי ארצות המערב, שהוא העבר השני של כדוה"א, תבקע טומאתן לצדדין להאי "תהום" שבקוטב מערב. ואין מסתבר תימה כזו בדעת רבינו הרז"ה, וכמובן.

לכן נראה יותר דהכא שם תהום הוא יחסי. וכלפי בקיעת טומאה י"ל דירושלים וא"י הן תהום כלפי ארצות המערב, כפי שארצות המערב הן תהום לדידן. ולפי"ז גם יתבאר היטב לשון "בקיעה לתהום" אף בירח וכדו' כלפי עצמו. דלכ"א חשוב כל אשר תחתיו בשם "תהום", וניחא בזה גם דקדוק הלשון.

מיהו לביאור המנח"ש יתיישב דאף הכא איירינן, באותו תהום שברוב המקומות.

והעולה מן הדברים. דיש מן האחרונים שהכריע למשוך הבקיעה לעברו השני של כדור הארץ, ויש שנסתפק בזה. ואכתי יש לדון לכל הדעות אם טעם הדבר הוא משום דהמשיכה היא סימן לבקיעה. או משום דאף אם הוא סיבה, נמשכת הבקיעה כפי שחלה בתחילתה. ונפק"מ לעניין גבולות הבקיעה ברקיע כמו שנתבאר.

ט. נטיית השטחים בבקיעת הטומאה

וכפי שהזכרנו בסוף פרק א', אפשר ויש לדון עפ"י החקירה הנ"ל גם בעיקר הסברא שהוכחנו שם, דכיון והארץ כדורית בהכרח מצטמצם שיעור הטומאה בירידתו לתהום, וכן מתרחב בעלייתו לרקיע. ועפ"י זה נדחקנו בכמה עניינים, יעו"ש.

ויש מן הלומדים שתמהו בזה טובא, ונקטו דמן ההכרח לשער הטומאה כשיעורה המדוקדק בארץ. שאין מסתבר לתת כח בבקיעת הטומאה יתר על שיעור גוף המת, (בלא אהל והמשכה).

ולסברא זו, כיון ועכ"פ קיימת משיכה למרכז הארץ. נוכרח לקבוע בשטח הטומאה מקום, כגון במרכז שטח הטומאה. ולמשוך הבקיעה ממנו לתהום **ביושר**, וכן לרקיע. ועל פי בקיעתו לקבוע את דין שאר השטח. ותבקע כל טומאה ביושר כפי נקודת המרכז של שיטחה.



וסברא זו לא תיתכן אא"כ נאמר דכח המושך אינו אלא "סימן" לבקיעת הטומאה. ובזה שייך לומר דיהא מרכז השטח סימן לכלל הטומאה. אך אם המשיכה היא "סיבת" הירידה, א"א לקבוע בקיעה נגד המשיכה שבאותו המקום, ונוכרח לצמצם השיעור.

ונפק"מ הפשוטה להתרחבות וצמצום הטומאה, לעניין כל הנמצא בשטח ההתרחבות למעלה, בכל השטח העודף על שיעור הטומאה, שאם בוקעת הטומאה ביושר, טהור. ואי לאו – טמא. וכן לנמצא בעומק הארץ ונוטה מעט מנקודת האמצע. דכיון ומצטמצמת הטומאה עד כדי נקודה. אם אין בוקעת ביושר טהור. ואם בוקעת ביושר טמא.

ולפי הסברא דבוקעת הטומאה ביושר יתיישבו כל הדחוקים שנתבארו בפ"א. ויהא שיעור הטפח שוה בכל המקומות.

אך אחר העיון נראה, דמעיקרא דדינא פירכא. דאם חידוש הוא לומר ששטח קטן **בטומאה** מתרחב בבקיעתו לרקיע. יש לטעון דגם אם נחשוב הבקיעה ביושר, בכמה אופנים יוכרח שטח **הטהור** להתרחב יותר ויותר מגדלו בארץ. דבאופן שעומדות ב' טומאות סמוכות זו לזו. ונמשך שטחן זו לצפון וזו לדרום, כיון ועכ"פ הארץ כדורית, נוכרח למשוך בקיעתה של טומאה הצפונית כמרכז שטחה – צפונה. וכן הדרומית – דרומה. ונמצא שיעור טפח הטהור שביניהם, רחב כמה טפחים ברקיע.



וביותר, דהתרחבות שטח הטומאה עדיפא על התרחבות הטהרה. שבהתרחבות הטומאה קיים שיעור קבוע לכל שטח ביחס לכל גובה שיהא על פני הארץ. אך בהתרחבות הטהרה, כיון והיא תלויה בשטח הטומאות הסמוכות לה, אין שיעורה קבוע, ובאופן שהטומאות סמוכות זו לזו ושטחן גדול, אפשר ויתרחב שטח הטהרה משיעור אצבע בארץ, לשיעור כמה פרסאות אף בגובה אמה אחת (עי' בציור ו', ודו"ק.)

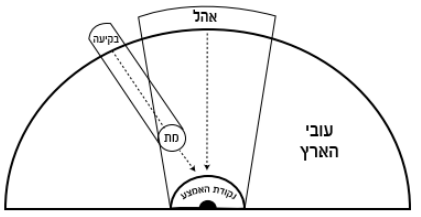
ועוד, דטפי מסתבר לחדש דין התרחבות בטומאה גופא, שהוא דין חיובי, והנמצא בו כבר כזאת בדין המשכת אהל. מאשר לומר כן בשטח הטהרה שהוא דין שלילי, ואין התפשטות לטהרה.

ועוד מבוכה תימצא בזה, לענין בקיעת טומאה לתהום. דבאופן שמאהיל על טומאה הנמצאת בעומק הארץ, ואינה מכוונת כנגד **מרכז** האהל, אפשר ועפ"י שטח המאהיל, תהא נחשבת הטומאה תחתיו, אך לפי שטח הטומאה גופא, אין חשוב האהל מעליה. כיון שנקודות המרכז של שטחיהן אינן שוות, (ועי' ציור ז'). וכמו"כ יש להסתפק בבקיעה לרקיע, בכל אופן שאין הטומאה, האהל והנטמא מכוונים ממש זה ע"ג אמצעו של זה.

ציור ז'

הסתירה בבקיעת טומאה ביושר

כאשר נחשבת הבקיעה כפי מרכז השטח, אפשר
וכלפי האהל חשובה הטומאה תחתיו.
אך כלפי הטומאה אין חשוב האהל מעליה.



ולפי"ז שוב נזדקק לכל החקירות שנידונו בפרק א', כפי מה נקבע עיקרה של הבקיעה, ויעוי"ש בצדדי הדינים.

והנראה מכל הנ"ל, דאף אם ננקוט שאין המשיכה אלא "סימן" לבקיעת טומאה, מ"מ טפי מסתבר לקבוע את שיעור השטח באופן שנמדד כל אחד מחלקיו ביחס לנקודת האמצע, ונוכרח מזה להתרחבות וצמצום הבקיעה וכפי שנתבאר בפרק א'.

י. העולה מן הדברים

ולענין דינא עלו בידינו כמה ספיקות, וכפי שנתבאר, דאם נחשבת המשיכה כסימן לבקיעת הטומאה, יוכרעו כל הטומאות רק ביחס למרכז הארץ. ויבקעו לרקיע בכל מקום שיהא, וכן לתהום עד עברו השני של כדוה"א, וכן הכריע בשו"ת תורה לשמה, לגבי בקיעה לתהום.

אמנם אם המשיכה היא סיבת הבקיעה, ומשיכה וירידה חד הן , אכתי יל"ע כיצד יוכרע הדין במקום בו כלה המשיכה, וכן ביחס לכחות אחרים ולבקיעת טומאה אחר התהום.

ולפי האמת, עניין גדרי הירידה והשטח נוגע לדינים נוספים בתוה"ק. ואפשר שבהם נמצא גדר חדש בכל הנ"ל, ונברר הדברים בעז"ה בפרק ג'.

הרב משה זוארץ

בענין הליצה ושאר הדורים בסת"ם

בגליון פ"ג הרב ישראל צבי גרינברג שליט"א ערך לפנינו שולחן ב"סדר עשיית סת"ם לכתחילה ובהדור" ויישר כח גדול. רציתי להעיר במקצת מהעניינים שלמדתי בהרחבה ונראה לי שאין בהם הידור ובפרט בענין הליצה שרבו המהדרים בכך בימינו וצריכים לידע שיש גם צדדים אחרים:

עשייה בעצמו

כתב **"אדם שיודע לעשות בתים ... יש מעלה שיעשה זאת בעצמו לעצמו" והביא בהערה מעשה רב מהחזו"א וצ"ל שעבד עורות לרצועות בעצמו להראות על חשיבות ההתעסקות בעצמו בהכנת התפילין, אבל ממעשה זה אין ראיה לענ"ד שיותר נראה שרצה לעבד על פי דקדוקי ההלכה שסבר שצריכים להיות אולי רצה לעבד ביחוד לשם רצועות ולא סתם לשם תפילין או להגיד בפיו לשמה על כל שלב ושלב וכן משמע ממש"כ לגרי"ז וצ"ל (ח"ב אגרת קלד) שעבד עור הרצועות "בחפצנו" ואם הענין לעשות בעצמו א"כ רק החזו"א עשה כן, ועוד שמשמע שרק את עור הרצועות בקש לעבד ולא את העור לקלף משמע שהיה לו דקדוקי הלכה שרצה להקפיד עליהם בעצמו.**

בענין הליצה

הביא את דברי הנשמת אדם שלא לגרד כלל את החלק העליון של העור שם נמצא הקלף דכיון שהוא דק אם יגרד אפשר שינטל כולו והובאו דבריו בבאוה"ל (לב, ז ד"ה "לתקנו") שם נזכרה גם תשובת החת"ס (או"ח ג) שמתיר אף לגרוד הרבה מלמעלה יעויין בתשובתו.

והנה צריך לידע שנחלקו הראשונים איזה חלק מהעור הוא הקלף ואיזה הוא הדוכסוסטוס כשמחד גיסא איכא שיטת התוס' (שבת עט:) שהחלק העליון של העור שבו נמצא שיער הבהמה הוא הקלף והחלק הפנימי הוא הדוכסוסטוס וכך היא שיטת התרומה, הרא"ש, המרדכי, המאירי ועוד וכן נפסק להלכה בשו"ע (לב,ז).

מאידך שיטת הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א (שבת עט:) הר"ן (לג: מדפי הרי"ף), בעל העיטור (שער התפילין

ח"א), המנהיג, ותוס' רי"ד (ספר המכריע סי' פד) איפכא שהקלף הוא החלק הדבוק לבשר הבהמה והדוכסוסטוס הוא החלק הסמוך לשיער וכן היא שיטת הרמב"ם ואע"ג שהב"י גרס איפכא ברמב"ם לא נמצא כגי' זו בכל כתה"י (עיין רמב"ם פרנקל) ואדרבה בכמה דוכתי בתשובותיו מבואר איפכא וכמדומה שהוא מוסכם היום על הכל שזו דעת הרמב"ם.

וכמעט היה אפשר לומר שנחלקו בענין זה יהדות אשכנז ויהדות ספרד ומחלוקת זו קשה היא מאוד וכמו שכתב כבר המאירי (שבת עט:) **"כמה קשה המחלוקת שהרי בתפילין כשר לשטתנו פסול לדבריהם וכשר לדבריהם פסול לשטתנו וד' יכפר בעד ורחמנא לבא בעי"**, ומש"כ דווקא תפילין משום שהוא מכשיר ס"ת על דוכסוסטוס אבל לדעת השו"ע (רע"א,ג) ה"ה בס"ת המחלוקת קשה.

והנה בזמן חז"ל היה מצוי העיבוד בעפצים ובעבוד זה היתה אפשרות לחלק את העור חלוקה טבעית (היינו שהעור מתקלף במקום מסויים) לשני חלקים : העליון היה חלק דק והתחתון הסמוך לבשר עבה יותר, אבל כשהשתרש העבוד בסיד לא היתה אפשרות לחלק העור כך ובשביל להסיר את החלק שאינו רצוי היו מגררים את העור שם, ולפי האמור לעיל ע"מ לכתוב תפילין שאינם כשרים אלא על הקלף שיטה ראשונה היתה צריכה לגרד ולהסיר את החלק התחתון ושיטה שניה היתה צריכה לגרד ולהסיר את החלק העליון כמבואר בר"ן (שבת לג: מדפי הרי"ף), אבל המציאות היתה שונה שהיו מגרדים בכל המקומות את החלק העליון אף במקומות הסוברים שזהו הקלף כמו שמבואר מנהג זה בתוס' (שבת עט:), ובראי"ש (ס"ת סי' ה) בתיקון תפילין במרדכי (הלק"ט תתקנ"ט) ובמאירי (קרית ספר מאמר ראשון ח"ג) ועוד ומאידך מצינו אותו גם בר"ן (שם) ובריטב"א (שבת עט:) ולכאו' רגלים לדבר שכך היתה קבלה קדומה בידם לגרור החלק העליון ולכתוב בצד בשר של החלק התחתון ונמצא לכאו' דבר נפלא שכולם היו כותבים באותו מקום בעור.

אלא שהיו שהקשו על שיטת התוס' ממנהג זה דכיון שלדבריהם הקלף הוא למעלה והיו מגרדים הרבה שם (עיין לשון הרא"ש, ולשון המאירי ולשון התקון תפילין שבכולם נזכר שהיו מגרדים הרבה) א"כ אזיל הקלף ונשאר הדוכס'.

וכתבו התוס' שודאי אין דבריהם נכונים דא"כ היאך אנו כותבים תפילין שכשרים רק על הקלף אלא שלא נתנו טעם למנהג, אבל הרא"ש (ס"ת סי' ה) והמאירי האו"ז (סי' תקמ) והתקון תפילין ועוד ראשונים יישבו המנהג כל אחד בדרכו והצד השוה שבהם הוא שאע"ג שמגרדים הרבה אכתי העור שנותר הוא קלף ורק המרדכי (שם, ושבת סי' שעב) כתב שבאמת אין אנו מגרדים הרבה בכדי שירד הקלף אלא כדי תקונו ולכאו' כדבריו ביאר הב"י מנהג זה ומשמע ממנו שזו כוונת הראשונים בתירוציהם וכך העתיק בשולחנו, אלא שאין לשונות הראשונים סובלים ביאור זה שז"ל הרא"ש (ס"ת סי' ה) "קולפין אותם הרבה גם במקום בשר ודין קלף יש להם" מבואר שהקילוף מצד בשר מכשיר ונראית כוונתו כמש"כ בתיקון תפילין דכיון שגורר הרבה יותר מצד בשר מאשר מצד שיער ירד עליו שם קלף ובסגנון דומה כתב המאירי בקרי"ס וכעין לשונות אלו איתא בתרומה (סי' קצד) , בסמ"ג (עשה כה) ועוד, ולכן נראית כוונת הב"י רק לבאר שאין כוונתנו בגירוד זה להסיר העור העליון רק לתקנו ורק בגירוד מצד בשר אנו מכוונים להסיר החלק התחתון שהוא הדוכסוסטוס ונשאר בידינו הקלף. תדע שכיון שכתב שנשאר הקלף ודאי יכול להוסיף ולגרדו מלמעלה כמה שירצה אפי' יותר מכדי תיקונו וכן נראה שצדד השבט הלוי (ח"י, קעה אות ה) בדעת הב"י ונראה פשוט שכך הבין החת"ס הנ"ל שהתיר לגרד הרבה שלא נתכוין לחלוק על השו"ע.

ומאידך גיסא לשיטה הסוברת שהדוכסוסטוס הוא למעלה מנהג זה מיושב היטב ואין עליו קושיות שבאמת כוונתנו בגירוד הזה להוריד את הדוכסוסטוס כמש"כ כבר הר"ן (שם) **וא"כ אפשר באמת שקלפים שלנו כשרים לכו"ע** ורק נחלקו בטעם או בגדר שם "קלף", ומעניין לראות שהמאירי (שבת עט:) כתב להדיא שלשיטת התוס' אם יגרור בשחור (הוא צד שיער) נשאר הדוכס' ואם גורר בלבן (הוא חלק התחתון) הרי הוא קלף ושם סיים כמה קשה המחלוקת כמו שהבאנו לשונו לעיל אבל בקרי"ס שהביא שגם מנהגם היה לגרד בשחור וביאר טעמם לא הזכיר כלום בקושי המחלוקת נראה שהבין כנ"ל שאין מחלוקת היאך מגרדים העור כדי שיהיה קלף רק נחלקו מכח סוגיות הגמ' בביאור קלף ודוכס' וכ"א יישב המנהג לדבריו.

ולפ"ז יש לחוש בחומרת הליצה שיצא שכרו בהפסדו שהרי כשנמנע לגרד לגמרי מלמעלה נשארת שכבת הדוכסוסטוס לדעת הרמב"ם ודעימיה וכתב בחי' הר"ן (שבת עט:)דבכה"ג הוי גויל וכן כתב הריטב"א (חדשים שם) בשם רוב המפרשים, ומיירי התם אפי' באופן שמגרר מצד בשר כמו שמדוייק בלשון מורו שהביא אח"כ ואע"ג שהביא שמורו (הוא הרא"ה) הכשיר גם בלא גרירה מ"מ רוב המפרשים חולקים עליו, ואע"ג שאכתי י"ל דשאני התם שלא היו מגרדים מצד בשר אלא השכבה השומנית עד העור אבל אנו שמגרדים גם העור עצמו כבר אינו גויל שאינו שלם אלא הוא קלף אכתי יש לחוש כיון שאופי הליצה שהיא קשה קצת ולא ניתן לגלול אותה בקלות ובעבר היתה גורמת לשבירת אותיות (עיין שבט הלוי ח"י,קעה) וכדי למנוע זאת מגרדים עוד יותר מלמטה שתהיה דקה ככל האפשר וקרוב הדבר שבכה"ג הסירו לגמרי את הקלף לדעת הרמב"ם והוי ליה דוכסוסטוס.

ולכן לענ"ד מאחר שהמנהג היה פשוט לגרד הרבה ורוב הראשונים יישבו המנהג גם לדעת התוס' כדאי לדבוק במנהג ולא לשנות בשביל לחוש לדעה אחת בראשונים כשאפשר שיצא שכרו בהפסדו כנ"ל וכבר כתבנו שאין לשון השו"ע מכרעת כוותיה ובפרט שביקש הב"י לבאר בכך דעת הראשונים שקשה להולמו וכנ"ל.

ומצאתי שכן הסיקו גם במשנת הסת"ם (פ"ה ה הערה מו) שאדרבה עדיף להחזיק במנהג הקדום ולהוריד את הליצה ושם ציינו גם לצמח צדק (סי' יד, אות ח) שכתב שכשמגרדים משני הצדדים יוצאים גם לשיטת הרמב"ם ודעימיה.

ומ"מ נראה לי ענין אחר שיש בו הדור והוא שיקפידו לראות שהגירוד לצד שיער אינו מרובה עד כדי שהקלף מלבין שם שבראשונים מבואר שבימיהם שהיו מגרדים הרבה היה נשאר למעלה צד שחור והיינו שבצד השיער העור מקבל שחרות מהפיגמנטים של השיער וזה ניתן לראות בקלפים שיש כאלה שיש להם שחרות מהצד השני ויש כאלה שהם לבנים (והם נחלקים לשנים חלקם מחמת ריבוי הגירוד וחלקם מחמת חומרים כימיים שמלבינים אותו ואולי אפשר להבחין בזה ולא נוסיתי בכך) וא"כ יש קצת סימן לידע היכן גרדנו יותר מהמנהג ולהמנע ממנו.

הוספת עשן לדיו

הביא דברי הרמ"א "ולכתחילה יחמיר לכתב בדיו העשויה מעשן עצים או שמנים שרוי במי עפצים" וכתב עצה להכין עשן משמן זית ולערבבו בדיו ולענ"ד אין בזה תועלת שהנה מקור דברי הרמ"א בתשובת מהרי"ל (סי' קיט) ושם חושש מהרי"ל לשיטת ר"ת שפסל דיו העפצים ולשיטת תוס' (מגילה יח:, וכן משמע בגיטין יט.) שאוסרים ליתן קנקנתום בדיו וכן פסקו לכתחילה הרמב"ם (א,ד מתפילין) וטעמו מפני שהקנקנתום עושה שהדיו אינו נמחק כמבואר בתשובתו (פאר הדור סי' מה) והובא להלכה בשו"ע (יו"ד רע"א,ו) וכיון שנחלקו רש"י והתוס' (עיין בתוס' הנ"ל) מהו הקנתקנתום שלרש"י הוא אדרימנ"ט ולתוס' הוא וירדואו"ל (וזה הקנקנתום שבימינו שמים בדיו) חשש מהרי"ל לשניהם ואמר להשחיר את הדיו בעשן כמו שהוא לכתחילה לדעת הרמב"ם וכנ"ל ולכן מי שיוסיף עשן משמן זית לדיו עם קנקנתום לא יועיל כלום לצאת ידי חומרת הרמ"א.

אמירת "וכל האזכרות שאכתוב יהיו לשם קדושת השם"

אין בכך שום הידור אדרבה דעת החיד"א (ברכ"י רעו, ג) להמנע מלאומרו והטעם שהכרעת האחרונים שלא לסמוך על אמירה זו שתועיל לקדש את השם ולכן יעץ החיד"א

שלא לאומרה "כדי שיהא זריז ונזכר לקדש כל אזכרה", אלא שאחר שהבאוה"ל (לב, יט "בתחילת") הכריע שבמקום שספק לו אם קדש השם יוכל לסמוך על אמירה המנהג לאומרה כדי שאם יתעורר לסופר ספק לא תפסד מלאכתו אבל בודאי שסת"ם אלו אינם בכלל מהודרים, סוף דבר אין כאן אלא עצה טובה לסופר.

הרב חיים חדד

בדברי המכילתא ביסוד איסור אמירה לגוי

הנה פשטות הש"ס בכמה מקומות שאמירה לגוי אינה אסורה מהתורה אלא אסורה מדרבנן בלבד. עי' שבת ק"נ ע"א ועירובין ס"ז ע"ב וס"ח ע"א וגיטין דף ח' ע"ב ובבא קמא פ' ע"ב ובבא מציעא דף צ' ע"א ע"ש (ועי' להלן מהיראים וכו' לדחות ראיות אלו).

אולם הנה איתא במכילתא (בא פרשה ט'): "כל מלאכה לא יעשה בהם. לא תעשה אתה ולא יעשה חברך ולא יעשה גוי מלאכתך אתה אומר כן - או אינו אלא לא תעשה אתה ולא יעשה חברך ויעשה גוי מלאכתך. ת"ל ששת ימים תעשה מלאכה וגו' (שמות ל"ה ב') הא למדת וכל מלאכה לא יעשה בהם לא תעשה אתה ולא יעשה חברך ולא יעשה גוי מלאכתך **דברי רבי יאשיה** ["פירוש למדנו 'לא יעשה' דיום טוב מ'תעשה' ששת ימים'. מה תעשה ששת ימים לא חלקת בו אלא בין הוא בין ע"י חבירו בין ע"י גוי מותר אף לא יעשה די"ט לא תחלק בו אלא בין הוא בין ע"י חבירו בין ע"י גוי אסור" – שו"ת הרי"ד סי' מ"ה. אולם עי' במרכבת המשנה על המכילתא שהסביר הדברים עפי"ד המכילתא בפר' כי תשא שמש"כ ששת ימים תעשה מלא' היינו כאשר ישראל עושים רצונו של מקום שמלאכתם נעשית בידי אחרים והיינו גויים ואעפ"כ נאמר בזה וביום השביעי שבת שבתון וכו' והיינו שביום השבת יש להימנע אף ממלא' הגוי שנעשית בעבור הישראל. רק צ"ע לפי"ז מה השייכות לאיסור מלא' ע"י עצמו וע"י חברו בזה. ועוד שהרי בהמשך הפס' כ' כל העושה בו מלא' יומת ואין לומר שהגוי שעשה מלא' יומת. ואם הכוונה לישראל דחשיב כאילו עשה מלא' הרי לפי"ז יוצא שישראל שאמר לגוי במזיד וע"י עדים והתראה לעשות מלא' חייב מיתה. ועי' בפי' הר אפרים על המכילתא וצ"ע]. **ר' יונתן אומר** אין צריך והלא כבר נאמר זכור את יום השבת לקדשו, והלא דברים ק"ו ומה אם שבת חמורה אין אתה מוזהר על מלאכת הגוי במלאכתך יום טוב הקל דין הוא שלא תהא מוזהר על מלאכת הגוי במלאכתך. ת"ל כל מלאכה לא יעשה בהם - אין לי אלא יום טוב שאתה מוזהר על מלאכת חברך במלאכתך שבת מנין ק"ו ומה אם יום טוב הקל אתה מוזהר על מלאכת חברך במלאכתך שבת חמורה דין הוא שתהא מוזהר על מלאכת חברך במלאכתך" ע"כ. **ופשטות** דברי 'רבי יאשיה' מורים שאמירה לגוי אסורה מהתורה. אולם בדעת 'רבי יונתן' יש להתבונן.

והנה בפשטות כוונת רבי יונתן כך היא (שו"ת הרי"ד שם. וע"ע בשו"ת שבה"ל ח"ג סי' כ"ב. אולם עי' בפי' 'קו המדה' על המכילתא שהדיוק ממש"כ לא תעשה דעל עשייה דידיה קפדינן ע"ש בכ"ד. ומ"מ העיקר בזה כפי' הרי"ד שהביאו הברכ"י וכו') - שלא הוצרך הכתוב בכל מלאכה לא יעשה בהם וכו' הנאמר ביו"ט לאסור את מלאכת הגוי בעבור הישראל שהרי בשבת שהיא חמורה כ' זכור את יום השבת לקדשו וכו' לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך ועבדך ובהמתך וגרך אשר בשעריך והיינו דווקא הם שיש להם שייכות לישראל אסורים במלאכה אבל גוי שהוא זר גמור מותר וא"כ כל שכן יו"ט הקל שיהיה מותר (לכאו' צ"ל שבאמת כוונת רבי יאשיה לאסור מלא' ע"י גוי דווקא ביו"ט ולא בשבת, שאל"כ מהי קושיית רבי יונתן על רבי יאשיה מק"ו משבת שהרי אף בשבת ס"ל לרבי יאשיה שאמירה לגוי אסורה מהתורה. וא"ו אף

רבי יאשיה ס"ל שבשבת אמירה לגוי מותרת מהתורה, ולומד רק רבי יאשיה משבת שכ' 'ששת ימים תעשה' את ההיפך ב'לא יעשה'. ואולי טעמו של רבי יאשיה לחלק בין שבת ליו"ט - שביו"ט בלא"ה התירו אוכ"נ ולכן התורה לא התירה יותר. או שיש לחשוש שיבואו לזלזל ביו"ט וכעניין מה שמצאנו בריש ביצה שהחמירו רבנן יותר במוקצה ביו"ט. אלא שלכאו' לפי"ז כמעט ואין להק' מד' הש"ס על שי' זו שס"ל שאמירה לגוי היא שבות שהרי איהנ"מ בשבת אף לרבי יאשיה אי"ז אסור מהתורה ורק ביו"ט נח' הם. אא"כ נאמר דהקו' בזה משום שלא מצאנו בעניין זה חילוק בין שבת ליו"ט אך עדיין אי"ז ברור וצ"ע. שו"ר במשנה הלכות ח"ה סי' מ"ו שכ' ג"כ שרבי יאשיה ס"ל שבשבת אין לאסור אמירה לגוי מהתורה. ושם הביא ג"כ מהחת"ס עה"ת שכ' כן ע"ש. וע"ע במאירי ביצה כ"ב ע"א הו"ד ג"כ להלן. ומ"מ מד' הראשונים שס"ל ע"פ המכילתא שאיסור אמירה לגוי בשבת מן התורה מוכח בפי' שלא כמש"כ ולע"ע צ"ע בכ"ז) - **וא"כ** מה ת"ל כל מלאכה לא יעשה בהם שלא יניח את חברו היהודי לעשות מלאכתו (והיינו ת"ל כל מלאכה וכו' והיינו שעתה שאנו רואים שא"א להסביר דאזיל על מלא' הגוי אזי ת"ל שחברך לא יעשה וכו' ואע"פ שאי"ז כ' בפירוש שלזה זה הוצרך מ"מ זה היה הנידון מתחילה האם הפס' נאמר גם על גוי או רק על חברו ולכן כשאי"ז נאמר על הגוי אז בוודאי זה נאמר רק על חברו. ומה שראתה התורה לכתוב האזהרה למנוע מחברו לעשות מלאכתו ביו"ט ולא בשבת - צ"ל ששבת שהיא חמורה אדם לא יעשה מלא' משא"כ יו"ט ועכ"פ ביו"ט עלול משו"כ להניח לחברו לעשות מלאכתו. וצ"ל עוד שהגם שאין שליח לדבר עבירה עכ"פ הא איכא לפני עיור ואסור מן התורה, ולזה לא צריך קראי אחריני. אלא כי אצטריך קרא לעושה מדעת עצמו שבזה י"ל שאין לפני עיור ומ"מ אמרינן כאן שלא יניחנו לעשות בשלו כלל – הערות על הברכ"י סי' רמ"ג) וילפינן דין זה שאין להניח לחברו היהודי לעשות מלאכתו ק"ו מיו"ט לשבת החמורה ודו"ק.

ובדברי הרי"ד לכאו' מבואר שגרס בד' רבי יונתן עד מלאכת הגוי במלאכתך, שהרי כ' להסביר שמש"כ "כל מלאכה לא יעשה בהם" משום דאורחיה דקרא לאשתעויי הכי אי נמי בא להזהירו על חברו וכו' וכנ"ל (ע"ש ברי"ד שכ' שברייתא זו משובשת בספרים ולכן הוזקק לכתוב גירסתה ופירושה כפי שנראה לו). **אא"כ נאמר** שבאמת כך הייתה גירסתו בד' רבי יונתן. ועי' להלן במה שנביא מהילקוט וצ"ע. **ומ"מ לפי הסבר זה** נמצא שר' יאשיה ור' יונתן נחלקו האם מלאכת הגוי אסורה מהתורה או מותרת מהתורה - זוהי הבנת הרי"ד בסוגי' זו. וע"ע ברי"ד שכ' "וכל סוגיא דתלמודין כר' יונתן אזלא" (והיינו שבתלמוד משמע שאמירה לגוי אסורה רק מדרבנן דלא נראה שכוונתו שבכל מח' רבי יונתן ורבי יאשיה פסקינן כרבי יונתן [עי' ס' חגי יהודה למהר"י נאג'ר מהדו"ח עמ' רצ"ב שכ"כ]. וע"ע בס' המכריע סי' י"ט להרי"ד שכ' "וקיימא לן הלכה כרבא כיון דרבא סבר לה כרבי יונתן" ומשמע דפסקינן כרבי יונתן כשנח' על רבי יאשיה ולכן הל' כרבא. אולם עי' ברא"ש חולין פ"ה סי' ב' שכ' "אלמא הילכתא כרבי יונתן דהילכתא כרבא לגבי אביי" ומשמע הפוך וצ"ע) - **וא"כ פסקינן** הל' כרבי יונתן שמלא' הגוי מותרת מהתורה.

וע"ע ברש"י עה"ת (בא י"ב ט"ז) "לא יעשה בהם - אפילו על ידי אחרים". **ושם הרמב"ן** התק' בדבריו (עי' להלן שהרחבנו בד' הרמב"ן) ממה נפשך שאם כוונת 'אחרים' היינו יהודים הרי הם עצמם מוזהרים ואין האדם מוזהר במלאכתו שלא תעשה על ידו אלא שאם הישראל מטעה את חברו באיסור עובר איסור תורה מצד לפני עיור וזה אפי' אם הטעה אותו לעשות מלאכתו של העושה עצמו (ולא מסתבר להרמב"ן שתאסור התורה בפירוש על הישראל להניח חברו מלעשות מלאכתו שלו

אפי' כשעושה מעצמו ואע"פ שבכה"ג אין לפני עיור שהרי אין מטעהו לעשות איסור [עי' לעיל] דמ"מ כבר אסרה התורה על כ"א ואחד מישראל לעשות מלאכה. ועוד שמשום כך הרי שאין מצוי שישראל יעשה מעצמו מלא' בעבור חברו ומדוע שהתורה תכתוב איסור זה בפירוש. רק צ"ע כיצד א"כ הרמב"ן יסביר את ד' רבי יאשיה שנאסר אף על חברו לעשות בעבורו מלא' וכ"ש את דעת רבי יונתן שמבואר מדבריו שע"ז אזיל הפס'. דאף שנאמר שהוא אסמכתא בעלמא וכמש"כ הרמב"ן מ"מ מדוע נצרכו להסמיך זאת אחר שכ' התורה איסור מלא' בפירוש. ויש לפלפל בזה) ואם כוונתו לגויים אין אנו מוזהרים מהתורה ע"ז ע"ש. **וע"ש בראי"ם** שתי' ד' רש"י בזה"ל: "ראם מפני שהדין הוא כך, שהאמירה לגוי שיעשה מלאכתנו אינו אלא מדרבנן (ולכן הק' הרמב"ן ע"ד רש"י שאין כוונת הברייתא כפשוטה) דילמא אין זה אלא אליבא דרבי יונתן, דפליג עליה דרבי יאשיה וקימא לן כותיה (שאמירה לגוי רק מדרבנן) אבל לרבי יאשיה אסור מן התורה (והסביר רש"י זאת ע"פ רבי יאשיה אף שאין הל' כן וכפי שמצאנו כו"כ פעמים שרש"י מסביר לפי פשוטו יותר). והכי מוכחא מלתא טפי (דאי"ז אסמכתא) דאי סלקא דעתך דרבי יאשיה לא אמר זה אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא (כהרמב"ן) מאי האי דפליג עליה רבי יונתן וקאמר: 'אינו צריך, והלא דברים קל וחומר ומה אם שבת חמורה, אין אתה מוזהר על מלאכת הגוי במלאכתך, יום טוב הקל דין הוא שלא תהא מוזהר על מלאכת הגוי במלאכתך', והלא בשבת נמי אנו מוזהרין בו מדרבנן (עי' בזה להלן)" ע"כ. **ומבואר** ג"כ מד' הרא"ם כהבנת הרי"ד שרבי יאשיה ורבי יונתן נח' בזה, ושלעניין הלכה פסקינן בזה כרבי יונתן שאמירה לגוי אינה אסורה מהתורה. ולזה נתכוון רש"י במש"כ 'אחרים' והיינו 'גוים' - ופי' רש"י כרבי יאשיה אע"פ שאי"ז נפסק להלכה וכנ"ל (ולכן ל"ק מהא דכ' רש"י בע"ז ט"ו שאיסור אמירה לגוי משום 'דבר דבר' [וע"ע ברש"י שבת קכ"א דרבנן גזור על אמירה לנכרי משום שבות] כיון ששם כ' לעניין הלכה דאיסור אמירה לגוי שבות הוא. ובלא"ה ל"ק כשנאמר שרבי יאשיה איירי רק לעניין יו"ט אבל בשבת מודה דאסור מדרבנן וא"כ י"ל שבזה כ' רש"י שאיסור אמירה לגוי משום דבר דבר. וע"ע במשנה הלכות ח"ה סי' מ"ו).

וע"ע בברכ"י (סי' רמ"ג סק"א) שג"כ נראה מדבריו שהעיקר בזה כהרי"ד והרא"ם (רק שמ"מ הסביר שלא כהרא"ם והצידה לדרך שרש"י כ' זאת כרבי יאשיה ושלא לעניין הלכה. אלא שכוונת רש"י ב'אחרים' היינו כרבי יונתן שלא יניח לחברו לעשות מלאכתו. וע"ש בהע' על הברכ"י בזה. אולם ע"ש בדעת זקנים מבעלי התוס' שהסבירו ב'אי נמי' כוונת רש"י שע"י אחרים שפרש"י ר"ל ע"י בנו ובתו הקטנים ואע"פ דנפק מלא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך ה"מ שבת דחמירא איסוריה אבל יו"ט הו"א שלא, קמ"ל ע"ש. ולפי"ז ד' רש"י לא שייכי למכילתא שהרי לדעת רבי יונתן ילפינן הדין שלא יניח לאחרים לעשות מלאכתו מק"ו מיו"ט לשבת ואילו ע"י קטנים מצינו איסור מפורש בקרא בשבת וכמש"כ בדע"ז ואלא ודאי אין כוונת רש"י למכילתא. ומ"מ עי' בפי' ריב"א עה"ת שם שדחה פי' זה שאיירי בקטנים כיון שא"כ היה צריך לכתוב זאת רק ביו"ט והיינו לומדים זאת בק"ו לשבת ע"ש. וכ"נ ג"כ מרבי יונתן מהמכילתא שאמרינן ק"ו זה. ובאמת אף לשון 'אחרים' שכ' רש"י דחוקה אם נסביר זאת על קטנים וצ"ע. ומ"מ עי' במאירי ביצה כ"ב ע"א [הו"ד להלן] שהבין בפירוש ש'אחרים' היינו גויים ודלא כהברכ"י וצ"ע).

והנה כל זה באמת דעת הרי"ד והרא"ם שרבי יונתן נח' ע"ז ופסקינן כוותיה. **אולם** דעת הרמב"ן שם (בהבנת הברייתא לרש"י) אינה כן – דאם ס"ל להרמב"ן כהרי"ד הנ"ל מדוע תמה הרמב"ן ע"ד רש"י שהרי י"ל שאיהנ"מ כוונת רש"י ב'אחרים' ל'גויים'

והסביר הברייתא לפי רבי יאשיה ומ"מ אנן פסקינן כרבי יונתן שאמירה לגוי מותרת מהתורה וכפי שמצאנו בכמה מקומות בש"ס "אמירה לגוי שבות" – ואלא ודאי חזינן מהרמב"ן האחד מהשניים או שאף רבי יונתן מודה בדבריו לרבי יאשיה שאמירה לגוי אסורה מהתורה. או שאע"פ שנח' רבי יאשיה ורבי יונתן בזה מ"מ פסקינן בזה כרבי יאשיה. **וכך** יתבאר להלן מד' הסמ"ג וכו' שדנו לעניין הלכה בדין אמירה לגוי שהוא מהתורה ובצד השני שאי"ז אסור מהתורה לא כ' כלל שהוא משום שרבי יונתן נח' ע"ז ופסקינן כוותיה אלא רק משום שהוא אסמכתא בעלמא. **ולכאו'** יותר מסתבר לומר שהבינו שאף רבי יונתן לא נח' בנקודה זו, והיינו שאף הוא מודה לרבי יאשיה שאמירה לגוי אסורה מהתורה - ולכן לא הזכירו אותם ראשונים כלל את ד' רבי יונתן - ובפרט שאחר שפשטות הש"ס מורים יותר שאמירה לגוי שבות היו מסבירים שאזלינן אחר רבי יונתן ולא היו דנים כלל לעניין הלכה שאמירה לגוי אסורה מהתורה ואלא ודאי שהבינו שר' יאשיה ור' יונתן לא נח' בד"ז. רק שיש להתבונן שאם אכן אף רבי יונתן מודה לד' רבי יאשיה בזה כיצד נפרנס לשונו שתתאים לכך שהרי מלשונו של רבי יונתן משמע שפשוט לו הדבר שאמירה לגוי בשבת מותרת מהתורה. שו"ר בשבט הלוי (ח"ג סי' כ"ב) שכ' שלכו"ע דעת רבי יונתן להתיר מהתורה איסור אמירה לגוי וצ"ע.

אולם הנה ז"ל הרמב"ן: "אבל מצאתי במכילתא (כאן) כל מלאכה לא יעשה בהם, לא תעשה אתה, ולא יעשה חברך, ולא יעשה גוי מלאכתך. אתה אומר לא תעשה אתה ולא יעשה חברך ולא יעשה גוי מלאכתך, או לא תעשה אתה ולא יעשה חברך ולא יעשה גוי מלאכתו, תלמוד לומר ששת ימים תעשה מלאכה (ויקרא כ"ג ג'), הא לא תעשה אתה ולא יעשה חברך אבל יעשה גוי מלאכתו. דברי ר' יאשיה. ור' יונתן אומר אינו צריך, והלא כבר נאמר (להלן כ' ט') ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך, והרי דברים קל וחומר, ומה שבת חמורה אין אתה מוזהר על מלאכת הגוי כמלאכתך וכו'. ע"כ בברייתא זו" (ועי' להלן שהבאנו מחי' הר"ן שג"כ גרס כן במכילתא) – **ומבואר מדבריו** שלרבי יאשיה היה פשוט שאמירה לגוי לעשות מלא' בעבור הישראל אסורה – אלא שנפל הספק לעניין אמירה לגוי לעשות מלא' בעבור עצמו והיינו שנסתפקו האם יש ללמוד מן הפס' ש"כל מלאכה לא יעשה בהם" שאף מלא' של גוי לא תעשה ע"י אמירה של הישראל. וע"ז נפשט שאי"ז אסור – והיינו שילפינן מהא דכתיב בשבת 'ששת ימים תעשה [שכ' בצירי]' ל'כל מלאכה לא יעשה' שנכתב ביו"ט שאין לאסור לומר לגוי לעשות מלא' בעבור עצמו (אך צ"ב כיצד נפשט מהא דכתיב ששת ימים וכו' שמותר לומר לגוי לעשות מלאכת עצמו. שאם הכוונה להמשך הפס' שכ' "ששת ימים תעשה מלא' וביום השביעי וכו' כל מלאכה **לא תעשו**" – ומשמע שהקפידה התורה שלא יעשו ממש מלאכה ולא שגוי יעשה מחמת אמירתם הרי א"כ אין לאסור אף את מלא' הגוי בעבור הישראל – ומזה הרי משמע שלא הדרינן [אף שצ"ב מדוע בתלמוד לומר לא כ' ג"כ שלא יעשה גוי מלאכתך וצ"ע]. אא"כ נאמר דמשם ממעטינן רק האמירה לגוי לעשות מלאכתו אולם מ"מ ילפינן מהא דכל מלאכה לא יעשה בהם שכל מלאכה שבעבור הישראל אסורה והיינו אף מלא' הגוי וצ"ע). וא"כ רבי יונתן שנח' ע"ז ס"ל שלא צריך להגיע ללימוד מיוחד מהא דשבת לומר שביו"ט לא אסרינן כן, כיון שיש ללמוד ק"ו משבת. **וא"כ** י"ל שרבי יונתן רק נח' לגבי נקודה זו והיינו שלומדים זאת מכל שכן משבת שאין לאסור אמירה לגוי לעשות מלאכת עצמו אך עדיין מודה לזה שילפינן מהא דכתיב כל מלאכה לא יעשה בהם שאסורה מלא' הגוי בעבור הישראל (ולכאו' כך נראה יותר מלשון רבי יונתן ש'אינו צריך' והיינו שלא נח' ע"ד רבי יאשיה לדינא אלא רק אמר שאין צריך להגיע ללימוד זה). **ולפי"ז** כמובן שיש ליישב קו' הרא"ם על

הרמב"ן דמ"מ פסקינן כרבי יונתן וכו' (עי' לעיל) שהרי אף רבי יונתן לא נח' ע"ז (ואדרבה לפי"ז מובנים ביותר ד' הרמב"ן שד' המכילתא הינם אסמכתא בעלמא והיינו שהעיקר הוא שממש"כ 'ששת ימים וכו' לא תעשו' שמוכח שאף מלא' גוי בעבור הישראל אינה אסורה אלא דמ"מ בזה הסמיכו אקרא – עי' במרכה"מ על המכילתא וצ"ע). **ואפשר** שכך הייתה ג"כ גירסת היראים והסמ"ג במכילתא וא"כ ל"ק על דבריהם מדוע לא פסקו כרבי יונתן (וע"ש ג"כ ביראים שכ' שהא דאמרינן שאמירה לגוי שבות היינו שהישראל אומר לו שיעשה מלאכתו שלו) וצ"ע.

והנה איתא בב"י (סו"ס רמ"ד) "כתב סמ"ג (במצוות לא תעשה סימן ע"ה) תניא במכילתא כל מלאכה לא יעשה בהם לא תעשה אתה ולא יעשה חברך ולא יעשה הגוי מלאכתך משמע מכאן שאסור לישראל להניח לגוי לעשות מלאכתו בין ביום טוב בין בשבת דאורייתא. אבל אם מסר לו הישראל המלאכה מערב שבת מותר (שכיון שמסר לו מבעו"י נקנית לו המלאכה ומקריא מלאכת העובד כוכבים ולא מלאכת ישראל – יראים. ולכן ד' המנוח"א ח"א עמ' שס"ז שהכריח שהעיקר כמש"כ היראים באופן הב' דהוא אסמכתא בלבד מהא דמי שהחשיך שעושה הגוי מלא' לצורך הישראל ואעפ"כ הוי שבות צ"ע דהלא איירי לרש"י וסיעתו שנותן לו הכיס מבעו"י והרי כ' הסמ"ג וכו' שבכה"ג הוי דרבנן בלבד. אולם מסתבר שכוונתו בקו' זו דמה שאינו אסור מהתורה כשנתן מבעו"י זהו דווקא כשקצץ ושם בפשטות לא איירי בקצץ וכמש"כ שם הריטב"א בפירוש ולכן הק' היטב המנוח"א בזה. אמנם בד' הרא"ש שם מבואר מדבריו שאפשר להסביר שאיירי שם בקצץ [אלא שהתק' משו"כ מדוע הק' הגמ' שיש לאסור ע"י גוי ע"ש. ובאמת ע"ש בריבב"ן שהסביר קו' הגמ' שאסור משום שלא איירי בקצץ ע"ש, וע"ע ברוקח סי' קל"ו וצ"ע]. אולם ראיתי בפסקי הרי"ד שם שכ' שאף שנאמר שאיירי שם בקצץ עדיין יש לאסור כיון שאין היתר אף בקציצה לומר לגוי בפי' שיעשה כן בשבת ובהא דמי שהחשיך איירי שאומר לו להוליך כן בשבת ע"ש – ומסתבר שבכה"ג שקוצץ אע"פ שאומר לו בפי' לעשות כן בשבת אסור זאת מדרבנן בלבד. ומ"מ איך שיהיה ק' מאוד [ע"ד המנוח"א] להכריח שלא כהראשונים ממשנה מפורשת דמה נדע אנחנו ולא ידעו הם וז"ב) ובלבד שיהיה בביתו של גוי כאשר ביארנו בהלכות שבת (י"ט ע"ג. ומ"מ אם עושה המלאכה בבית הישראל אסור רק מדרבנן דסו"ס קצץ עם הגוי בע"ש וכדלהלן ג"כ ממהר"ח או"ז). אמנם י"ל שהיא אסמכתא בעלמא שאם הייתה מן התורה לא היו חכמים מתירין לעשותה אף בביתו של גוי ואף מסרה מע"ש. ולשון לא יעשה הכתוב בתורה מוכיח קצת שהיא דרשה גמורה ע"כ" ע"כ. **ובאמת** ד' הסמ"ג הם קיצור הדברים הנמצאים ביראים (סי' ד"ש – וכידוע שהסמ"ג בחיבורו מסתמך הרבה ע"ד היראים) ע"ש שהרחיב יותר בזה. **ומד' היראים והסמ"ג** משמע שאכן דנו בד' המכילתא האלו לעניין הלכה (וכפי שמבואר ממשה"ק ע"כ מגמ' דידן ולא תי' דמ"מ אי"ז להלכה ועי' ג"כ בשעה"צ שנביא להלן).

ומ"מ לא פסיקא להיראים והסמ"ג האי מילתא דזהו דרשה גמורה כיון שאפשר דאסמכתא היא (ע"ש ביראים באי נמי. ולכאו' צ"ע ע"ד הא"ר בסי' רמ"ג שהביא בפשיטות בשם היראים דהוא איסור תורה דצ"ע מסו"ד. וכן העיר בשבה"ל שם). **אולם** בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' ל') כ' בזה"ל: "כתב בספר המצות דתניא במכילתא כל מלאכה לא יעשה בהם, לא תעשה אתה ולא יעשה לך חברך ולא יעשה לך גוי. ונראה לו שאינה אלא אסמכתא וכו'. ולי **נראה** שדרשה גמורה היא ואסורה מדאוריתא היכא דלא קצץ דבדישראל קא טרח אבל היכא דקצץ גוי בדנפשיה קא טרח, והיה מותר מן התורה אפילו בבית ישראל אלא שרבנן החמירו ולא

התירו אלא בביתו של גוי" ע"כ. ומבואר שס"ל לעניין הלכה דהוא איסור תורה (ועי' בשבט הלוי ח"ג סי' כ"ב שכ' דהא דהוצרך הירא לומר שאם מסר לו המלא' מע"ש נקנית לו ולא די לו בסברא הפשוטה שכיון שמסרה לו מע"ש וקצץ עימו, עכו"ם אדעתא דנפשיה קעביד, היינו משום דס"ל להיראים דסברת עכו"ם אדעתי' דנפשי' קעביד אהני רק להפקיע איסור שבות דרבנן דאמירה לגוי אבל סו"ס הלא עושה במלאכת ישראל, ואם גוי במלאכת ישראל אסור מהתורה גם במסרה לו מע"ש וקצץ אסור. לזה הוצרך להוסיף סברא דמדין קנין אתינן עלה דישראל הקנה לו המלאכה ונעשית מלאכת גוי. וע"ש עוד בכ"ד בזה. וזהו לכאו' שלא כמהר"ח או"ז שמשמע מלשונו שאיסורא דאו' תליא באם קצץ או לא. ובאמת יש להתבונן בד' היראים בגדר קנין זה של הגוי היכא שמסר לו בע"ש – עי' בזה וצ"ע).

וע"ע בשבלי הלקט (סי' רמ"א) שכ' "תניא במכילתא כל מלאכה לא יעשה בהם וכו' ת"ל ששת ימים תעשה מלאכה הא לא תעשה אתה ולא יעשה חבירך ולא יעשה הנכרי מלאכתך. **למדנו מיכן שאסור ישראל להניח נכרי לעשות מלאכתו בשבת וימים טובים מדאורייתא**. אבל אם נתן לו ישראל המלא' מע"ש או מעיו"ט מותר דלא נקרא מלאכת ישראל. ודווקא בתלוש ובקיבולת וברשותו של נכרי אבל בשכיר אסור בתלוש ואפי' ברשותו של נכרי. ובמחובר אפי' ברשותו של נכרי ואפי' בקיבולת בתוך התחום אסור חוץ לתחום מותר" ע"כ – **ומבואר** ג"כ מפשטות דבריו דאמירה לגוי אסור מהתורה. **והן עתה ראיתי** בתוס' ר"י מבירינא ובתוס' ר"י מפאריש (עבודה זרה מ"ג ע"ב) שג"כ מבואר מדבריהם שאיסור אמירה לגוי הינו מהתורה (לא רק בשבת אלא אף בכל התורה) ע"ש.

וביישוב הקו' מן הגמ' הנ"ל ש"**אמירה לגוי שבות**" עיקרי התי' לזה מבוארים כבר ביראים וכו' – דמהא דחזינן שמצד הדין מותר לתת כלים לכובס גוי בע"ש זהו משום שקצץ עימו שנחשב שהגוי טורח עבור עצמו וכנ"ל. וע"ע לעיל במש"כ על הקו' מהא דר"פ מי שהחשיך שנותן כיסו לנכרי. ומהא דתנן בשבת קכ"א ע"א עובד כוכבים שבא לכבות דליקת ישראל אין אומרים לו כבה ואל תכבה התם היינו טעמא דההוא כיבוי אינה מלאכה מן התורה כיון שהיא מלאכה שא"צ לגופה וכגון שמכבה בגדים או אוכלים שאינם ראויים להיות פחמים ע"ש ביראים. ועי' שבת מ"ב ע"א לעניין גחלת של מתכת ובתוס' שבת דף צ"ד ע"א ד"ה ר"ש ביסוד כיבוי דמשכן (וע"ש בשבט הלוי שכ' שאע"פ שבגמ' שם כ' בטעם ההיתר משום שהגוי אדעתיה דנפשיה קעביד והיינו שיודע שלא יפסיד מכך, אי"ז מצליח להפקיע איסור תורה שעושה מלא' בעבור הישראל דמה אכפ"ל שמטרתו בשביל לקבל שכר, אלא זה מסביר מדוע לא אסרו רבנן בזה. ובאמת מצאנו אף להתוס' שהסבירו שאין די בסברא זו שהגוי עביד אדעתיה דנפשיה להתיר הנאה ממלא' הגוי אלא צריך להגיע לזה שאין גוף הישראל נהנה וא"כ בלא"ה חזינן שאין די בזה). ומ"מ לכן ל"ק מהא דשבת ק"נ ע"א דהק' הגמ' מאי קמ"ל מתני' דלא ישכור הפועלים הא אמירה לגוי שבות (וכבר נשנה במתני' לעניין נכרי שבא לכבות וכו' שאסור לומר לו לכבות) די"ל שהרי לפי היראים מתני' בכיבוי דליקה הוא שבות בלבד דהוי משאצל"ג ולכן הק' דכבר ילפינן שאמירה לגוי אף בכה"ג שהוא רק שבות מ"מ אסורה (ע"ש בחפץ ה' על הגמ'. וע"ע בשבט הלוי שם). אך צ"ע כיון שנראה שהיראים סי' רע"ד לא פסיקא ליה האי מילתא דשכירות פועלים הוא איסור דרבנן ע"ש שדן דהוי מהתורה משום ממצוא חפצך ודבר דבר וצ"ע. **ומהא דעירובין** ס"ז ל"ק כיון ששם איירי באמירה לגוי לעשות איסור דרבנן דאי"ז רה"ר ולכן האמירה שם לגוי היא שבות בלבד. **ומהא** דגיטין דף ח' ע"ב וב"ק פ' ע"ב זוהי באמת לכאו' קו' גדולה כיון ששם איירי לכאו' באיסור דאו' וכפי שמבואר שם בראשונים,

ואעפ"כ כ' שם בגמ' "ואף על גב דאמירה לעובד כוכבים שבות, משום ישוב א"י לא גזור רבנן". אך לכאו' מה שצ"ל בזה הוא כמש"כ הרמ"א בסי' ש"ו סי"א שאיירי שהגוי כותב זאת בכתב שלהם וכפי שמסתבר ג"כ וס"ל להני ראשונים שאין בזה איסור תורה וכדעת כמה ראשונים שכתיבה באופן זה אינה אסורה מהתורה (הרמ"א לא כ' זאת בשביל ליישב קו' זו אך י"ל בעניננו עפי"ז). וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ג סי' כ"ג אותיות ד' וה' במש"כ בזה (ומ"מ היות והעיקר להלכה שאף כתיבה בכתב של גויים אסורה מהתורה [כמבואר בסי' ש"ו שם בבה"ל ואף ביבי"א שם הסכים שכן הוא עיקר הדין] ומה שהתירו לומר לגוי הוא דווקא משום מצוות ישוב א"י [ע"ש במ"ב] הרי שמוכח מהא דגיטין שאמירה לגוי איסור דרבנן בלבד. אולם שו"מ בגור אריה על הרמב"ם פ"ו מהל' שבת ה"א [לרבי מסעוד ג'רמון נפטר לפני למעלה ממאה וחמישים שנה] שעמד בקו' זו ומלבד מה שכתבנו שס"ל לאותם ראשונים שכתב שלהם הוי מדרבנן תי' עוד שכאשר הגוי מקבל שכר על המלאכה נקראת דהוי לצורכו נמי דאדעתא דנפשיה קא עביד ליטול שכרו. ולפי"ז רק כאשר הגוי עושה זאת בחינם אז אסור מהתורה. אולם לכאו' בד' הראשונים מבואר שאע"פ שמקבל שכר הרי"ז אסור מהתורה עי' לעיל וצ"ע. וע"ש עוד שהסביר שהכתב הוי להנאת הגוי המוכר ולכן אין לאסור. וזה חי' דמשמע שכל שעושה זאת ג"כ להנאת הגוי אינו אסור וצ"ע). עוד י"ל (עי' ס' מלכים אמניך עמ' כ"ג ע"פ הפמ"ג סי' רמ"ג במשב"ז סק"ג) שמאחר ושטר צריך המוכר לכתוב כמבואר בגיטין דף כ' וברש"י שם נמצא שהגוי כותב בנייר שלו וכשהנכרי עושה בשלו לטובת הישראל איסורו רק מדרבנן. **ומהא דבבא מציעא** דף צ' י"ל שס"ל כפירש"י שם שאיירי שאומר לגוי לעשות מלא' עצמו וזה בוודאי אינו אסור מהתורה וכמש"כ היראים (ועי' ג"כ בגי' הרמב"ן והר"ן בד' המכילתא) ולכן הוי שבות בלבד. ומצאנו לפוס' עוד שדנו בדרכים נוספות ליישב הדברים, ומ"מ כתבנו את הדברים לפי פשוטם. **אולם זה קשה לי** דהנה בגמ' בביצה דף ו' ע"א איתא "אמר רבא: מת ביום טוב ראשון - יתעסקו בו עממים, מת ביום טוב שני - יתעסקו בו ישראל". ובפשטות הטעם בזה משום שאמירה לגוי שבות ולכן אע"פ שיו"ט ראשון הוא מהתורה התירו כן בשביל מת וכך מבואר שם בראשונים ובשו"ע סי' תקכ"ו ס"א (וכאן אותו ישראל מת ביו"ט ולכן האמירה לגוי היא ביו"ט ולא בעיו"ט). הרי מבואר שאמירה לגוי אסורה מדרבנן. ומצאתי בחגי יהודה שם שג"כ הק' מהא דביצה ע"ש. ולכאו' מה שאפש"ל רק שהיות והגויים נוטלים שכר אי"ז אסור מהתורה - עי' לעיל שהבאנו כעניין זה מס' גור אריה, או שנאמר שעושים מלא' בשלהם וכנ"ל ולע"ע צ"ע בזה.

ומ"מ יש אומרים שדברי המכילתא נאמרו כ'אסמכתא בעלמא'. ע"ש ברמב"ן עה"ת שכ"כ (עי' להלן שהבאנו דבריו. ועי' לעיל בקו' הרא"ם על דבריו. ומ"מ אי"ז קו' על הדע"ז שלהלן כיון שמדבריהם לא נראה שהבינו שמקור ד' רש"י מהמכילתא ודו"ק). **וע"ע במאירי** (ביצה כ"ב ע"א) שכ' "זה שכתבנו שאין מלאכה נעשית על ידי גוי ביום טוב שבות בעלמא הוא שהרי אף בשבת אין אמירה לגוי אלא שבות ואף על פי שביום טוב נאמר לא יעשה בהם ודרשו במכילתא אפילו על ידי אחרים ר"ל גוים אסמכתא בעלמא הוא ואין כאן אלא שבות ואף זו על ידי אמירתו". **וע"ע** בדעת זקנים מבעלי התוס' (שם בתי' הראשון) "פרש"י אפי' ע"י אחרים וקשה להר' משה דבשבת אמרי' דאמירה לעכו"ם שבות מדרבנן והכא משמע דמן התורה. וי"ל **דאסמכתא בעלמא היא**" ע"כ. **וע"ע** ג"כ בפי' ריב"א עה"ת (מנח"י שם) שג"כ הכריח שכוונת רש"י לאסמכתא בעלמא. **שו"ר בשיטמ"ק** (ב"מ צ' ע"א) שהביא מחידושי הר"ן (ע"ש בחי' הר"ן על ב"מ) שכ' בזה"ל: "מהו שיאמר אדם לגוי חסום פי פרתי ודוש בה. פירש רש"י דישה

שלך וכו'. **ואם תאמר** וכהאי גוונא מי איכא משום אמירה לגוי הרי אפילו בשבת ליכא משום שבות אלא באמירה לגוי במלאכה דישראל אבל במלאכה דגוי לא דהכי תניא במכילתא בהדיא כל מלאכה לא יעשה בהם לא תעשה אתה ולא יעשה חבירך ולא יעשה הגוי מלאכתך **כלומר דאסמכוה אמירה לגוי אקרא**. או לא יעשה הגוי מלאכתו כלומר באמירה דידך תלמוד לומר ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי תשבות הא לא תעשה אתה ולא יעשה חבירך אבל יעשה הגוי מלאכתו. אלמא דבמלאכת הגוי ליכא משום אמירה לגוי וכו' " – **ומבואר מדבריו** שכ"ז רק אסמכתא (אלא שמ"מ כיוונה המכילתא לומר דלא הסמיכו אקרא איסור אמירה לגוי לעשות מלא' עצמו וכנ"ל מהרמב"ן).

והנה בילקוט פר' בא (רמז ר"א. ועי' בילקוט שמעוני שם) כ' בזה"ל: "כל מלאכה לא יעשה בהן לא תעשה אתה ולא יעשה חברך אבל גוי יעשה מלאכתך, או אינו אלא לא יעשה גוי מלאכתך. ת"ל ששת ימים וגו' **אבל יעשה גוי מלאכתך** דברי ר' יאשיה. רבי יונתן אומר אינו צריך הרי הוא אומר זכור את יום השבת והרי הדברים ק"ו ומה שבת חמורה אי אתה מוזהר על מלאכת הגוי במלאכתך יו"ט הקל דין הוא שלא תהא מוזהר על מלאכת הגוי כמלאכתך" ע"כ. **ובפשטות** כוונת רבי יאשיה שמהמשך הפס' מוכח שמ"מ מלא' גוי מותרת מהתורה בשבת וכנ"ל (מהרי"ד) וא"כ מזה נלמד שמש"כ לא יעשה אינו אומר שאפי' מלא' הגוי אסורה. והיינו שהוי לימוד 'יעשה' ו'תעשה' וכמו שב'תעשה' שנאמר כלפי שבת אין מלא' הגוי אסורה ה"ה ב'יעשה' שנאמר ביו"ט אין הכוונה לאסור מלא' הגוי (דלולי הסבר זה לכאו' קשה להבין ד' רבי יאשיה מהיכן ילפינן שמלא' הגוי מותרת שהרי שם איירי בששת ימים תעשה ובוודאי זה שייך שמלא' הישראל בששת ימים תעשה ע"י גוי ועוד שלפי"ז מה נח' עליו רבי יונתן עי' להלן [עי' בפי' מרכבת המשנה על המכילתא במשה"ק על גי' הילקוט]). ורבי יונתן שנח' על רבי יאשיה ס"ל שאין צריך להגיע ללימוד זה ללמוד משבת ליו"ט – אלא ילפינן זאת מק"ו. והיינו שמאחר שבשבת החמורה מוכח שלא נאסר מהתורה אמירה לגוי (והיינו מהמשך הפס' של זכור וכו' או שהסכים לד' רבי יאשיה מהיכן מוכח שמלא' גוי בשבת מותרת ומה שאמר הרי הוא אומר זכור את יום השבת בא רק לומר על חשיבות השבת שאם אמירה בה מותרת כ"ש ביו"ט וצ"ע) א"כ כ"ש נלמד ליו"ט הקל שלא נאסר בו מהתורה אמירה לגוי (ומש"כ לא יעשה ביו"ט בצירי אפשר שאורחא דמילתא נקט וכנ"ל מהרי"ד או הכוונה שלא יניח לחברו לעשות מלא' ע"ש בילק"ש). **וא"כ** חזינן בפירוש בילקוט שהביאו את מח' רבי יאשיה ורבי יונתן באופ"א ממה שהובא במכילתא. והגר"א בהגהותיו על המכילתא גרס ג"כ בד' המכילתא במקום 'ו**לא** יעשה גוי מלאכתך' '**אבל** יעשה גוי מלאכתך' (וע"ש ג"כ בזית רענן להמ"א). וע"ש עוד בפירוש עץ יוסף על המכילתא במש"כ בזה. **ואפשר** שאי"ז קו' מד' הראשונים שהבינו ד' המכילתא כפשוטם כיון שלכאו' לא היה לפני אותם ראשונים ד' הילקוט שנכתב שם העניין באופ"א ואשר על כן לא הגיהו בד' המכילתא. אולם לדידן שחזינן בד' הילקוט באופ"א וכך מסתבר יותר וכפי פשטות ד' הגמ' בכו"כ מקומות שאמירה לגוי הוא רק מדרבנן ממילא י"ל שהעיקר כפי שהגיה רבינו הגר"א וכפי שנראה ג"כ מהמשך ד' המכילתא וכמש"כ שם בעץ יוסף עי' בזה היטב (ולכן ל"ק משה"ק בברכ"י סי' רמ"ג סק"א שנעלם מאותם הסוברים כגי' הילקוט ד' הסמ"ג וכו'. ובפרט שס"ל שגי' הילקוט אינה משובשת וכפי שנתבאר כ"ז ודלא כהבנת הברכ"י בזה).

וא"כ יוצא לנו כמה פירושים בדברי המכילתא: **א.** ד' הרי"ד והרא"ם שאכן כוונת רבי יאשיה שאמירה לגוי אסורה מהתורה. אולם רבי יונתן נח' עליו וס"ל שהוא מדרבנן, וכך הלכה (והסביר הרא"ם שכך

באמת ס"ל לרש"י – ועי' לעיל בזה). **ב.** הסמ"ג והיראים וכו' שדנו ע"פ המכילתא שאמירה לגוי אסורה מהתורה. ומדבריהם לכאו' נראה שאף לרבי יונתן הרי"ז אסור מהתורה (שדוחק לומר שס"ל שלרבי יונתן אי"ז אסור מהתורה וכנ"ל וצ"ע) – ועי' לעיל במה שנתבאר בזה (אולם עי' בפמ"ג בסוף הפתיחה להל' שבת) וצ"ע. **ג.** דעת הרמב"ן וכו' שד' המכילתא הם 'אסמכתא בעלמא' (שהסמיכו איסור אמירה לנכרי אקרא). **ד.** גירסת הגר"א במכילתא כגי' הילקוט והיינו שאף לרבי יאשיה אמירה לגוי לעשות מלאכה בעבור הישראל אסורה מדרבנן בלבד (וישנו הסבר נוסף המובא בשו"ת הרשב"א החדשות מכת"י סי' כ"ד שד' המכילתא אינם אסמכתא אלא לאו גמור ובעבד ערל, ומה שאמרו בגמ' שאמירה לגוי שבות מיירי בגוי שאינו כבוש תחת ידינו שהוא מחליט מדעתו אם לשמוע למה שאנו מצווים אותו לעשות מלא' בשבת או לא ע"ש [ויש עוד שהסבירו ד' המכילתא שאיירי בשכיר יום וע"פ המחנ"א הל' שלוחין סי' י"א בד"ה איברא. ויש שהסבירו עוד שיש חילוק בין אם אומר לגוי באקראי לבין כשאומר לו בקביעות שאז הוי דאו' ובזה איירי המכילתא וכו'. וכ"ז חידושים גדולים ורבים נח' עליהם ומכיון שבלא"ה הראשונים וגדולי האחרונים הסבירו דברי המכילתא לא כן - לא כתבנו לדון בדבריהם]).

ולעניין הלכה העיקר להלכה שאמירה לגוי מותרת מהתורה ורק מדרבנן אסרו זאת - שמלבד שהיראים והסמ"ג לא החליטו בדבריהם שהוא איסור תורה. הרי פשטות לשונות הגמ' מורים בכמה מקומות שכל איסור אמירה לנכרי שבות הוא, והתי' בזה לכאו' דחוקים אחר שסתימת ד' הגמ' מורים שעצם אמירה לגוי הוא שבות בעלמא. וכך מבואר מהרמב"ם (פ"ו מה"א) שכ' "ודבר זה אסור מדברי סופרים כדי שלא תהיה שבת קלה בעיניהן ויבואו לעשות בעצמן". וכך מבואר מהשו"ע (סי' רס"א ס"א וסי' שמ"ב וסי' ש"ז סכ"ב) שכ' "כל שבות דרבנן מותר בין השמשות לצורך מצוה, כגון לומר לאינו יהודי להדליק לו נר בין השמשות" – ואם אמירה לגוי לעשות מלא' מהתורה אסורה מהתורה הא הוי ספק דאו' לחומרא דביה"ש ספק לילה הוא (עי' א"ר סי' רמ"ג סק"ח). וכן מבואר מהא דהתיר השו"ע (שם ס"ה) אמירה לגוי באיסור דרבנן במקום מצוה וכו' משום דהוי שבות דשבות ואם אמירה לגוי אסורה מהתורה אי"ז שבות דשבות. ועי' ג"כ בשו"ע סי' שכ"ח (סי"ז) שחולה שאין בו סכנה שנפל למשכב מותר לומר לגוי לעשות לו רפואה אע"פ שהכנתה כרוכה באיסור תורה. וחזינן שאמירה לגוי אסורה מדרבנן בלבד ולכן התירו זאת (אם כי זוהי גמ' מפורשת בשבת קכ"ט ע"א וביצה כ"ב ע"א וא"כ קשה מהא ע"ד הראשונים שס"ל דהוא איסור תורה [עי' א"ר סי' רמ"ג סק"ח שהק' כן]. ואולי איירי שאומר לגוי לעשות זאת כבר בע"ש או שזה נעשה בחפצי הגוי [ע"ש בא"ר סק"א וסק"ח. ועי' ג"כ בס' מלכים אמניך עמ' כ"ג] וצ"ע). וכ"נ מהשו"ע בסי' של"ד (סי"ח) בשם 'גאון' להתיר לומר לאינו יהודי להציל ספרים מן הדליקה אפי' דרך רשות הרבים, משום דשבות דאמירה לא"י שרי מפני בזיון כתבי הקודש (אכן עי' בפמ"ג בסוף הפתיחה להל' שבת ובפמ"ג משב"ז סי' רמ"ג סק"ג ובשבה"ל ח"ג סי' כ"ב וצ"ע). וכ"נ מהשו"ע סי' של"ח (ס"ב – וע"ש בב"י) ע"ש. וע"ע בהר צבי ח"א סי' קכ"ד. וכך נקטו רוב מוחלט של הפוס' שאמירה לגוי מותרת מהתורה ואסורה מדרבנן בלבד (עי' להלן בד' שעה"צ) ואכמ"ל.

רק יש להעיר מדוע הביא הב"י ד' הסמ"ג בשתיקה אחר שלא ס"ל כוותיה שאמירה לגוי אסורה מהתורה. **וראיתי** בס' חגי יהודה (שם) שכ' על עצם ד' הסמ"ג שס"ל כהמכילתא שאיסור אמירה לגוי הינו מהתורה: "ונ"ל שהסמ"ג מצדד לומר שי"ל דמכילתין ס"ל שהוא דאורייתא אע"ג דלא קי"ל הכי **שלא** יקילו **באמירה לגוי**". ולפי"ז י"ל שכך הבין ג"כ

הב"י ומשום כך העתיק בשתיקה ד' הסמ"ג. ומ"מ לכאו' זהו חידוש גדול לומר שכן כוונת הסמ"ג כיון שאכן נראה מדבריו שדן בזה ממש לעניין הל' וכן שזה חידוש לומר שהב"י אף לא ירמוז לזה (וכי הוא דבר שנמסר בע"פ לצנועים) - ולע"ע צ"ע בזה.

וע"ע בשעה"צ (סי' רמ"ג סק"ז) שסיכם היטב את הדברים בקצרה (ופתחנו את כותרות דבריו בזה) "**עיין בית יוסף בסוף סימן רמ"ד מה שכתב על המכילתא בשם הסמ"ג, דספוקי מספקא לה אולי הוא דרשא גמורה** (שאע"פ שכ' הסמ"ג שלשון לא יעשה מוכיח קצת שהיא דרשה גמורה מ"מ לא נתכוון להכריע שכך הל' אלא צידד מעט לצד זה. ועי' ג"כ במה שהבאנו לעיל ממהר"ח או"ז). **ועיין לבוש** (ס"א. שהביא ב' השי' אם איסור אמירה לגוי מן התורה או לא. וכ' שם דפשטות הפס' מוכח שאסור מן התורה ושעל כן יש להחמיר בו מאוד משום חומרא דשבת. וע"ע בלבוש סי' רע"ו דקרא אסמכתא וצ"ע). **אבל מכל הפוסקים משמע דהוא רק מדרבנן** (עי' ט"ז סק"ג וא"ר סק"א ופמ"ג במשב"ז סק"ג ובשועה"ר ס"א וכו'). **ועיין ברמב"ן** (שמות י"ב ט"ז) **שכתב גם כן דנוסחא מוטעית היא במכילתא** (שאחר שהביא הרמב"ן ד' המכילתא כ' "ובודאי היא אסמכתא בעלמא שבאו לאסור מדבריהם אמירה במלאכת שלנו, וסמכו אותה למקרא הזה, אבל במלאכת הגוי בשלו מותר וכו'. ושם [במכילתא] עוד, אין לי אלא דברים שהם משום מלאכה, דברים שהן משום שבות מניין, תלמוד לומר ושמרתם את היום הזה [פס' י"ז], להביא דברים שהן משום שבות. ובריית כאלה מטעות ואין ראוי לכותבן כפשוטן, שגם זה נראה שהוא אסמכתא בעלמא" – ופשטות ד' הרמב"ן מורים שאין טעות בד' הברייתא וכוונתו רק להעיר על אותם שמעתיקים ד' הברייתות כפשוטן [וכגון רש"י שם שהעיר עליו הרמב"ן בתחילת דבריו] שאחר שאף כוונת הברייתא שהוא אסמכתא בעלמא אזי אין ראוי להעתיק זאת כפשוטן בצורה שיחשבו שיש בזה איסור תורה. ולכן ד' השעה"צ שהבין כוונת הרמב"ן שנוסחא מוטעית היא במכילתא צ"ע. ובפרט שקשה לומר כן אחר שכל ד' המכילתא מורים שזה מהתורה ע"ש היטב בכ"ד המכילתא. וע"ע ברא"ם עה"ת שתי' קו' הרמב"ן על רש"י "ועוד אפילו אם תמצי לומר שדברי רבי יאשיה אינן אלא מדרבנן דרך אסמכתא בעלמא, למה אין ראוי לכתוב הברייתות האלו כפשוטן, והלא אם ילקחו כפשוטן ויחשוב אסורן של אלו מדאורייתא, מעליותא היא, ולא גריעותא, ולא נפיק מיניה חורבה [וע"ש בברכ"י במש"כ ע"ד]" ומבואר ג"כ שהבין קו' הרמב"ן על רש"י שרק אין להעתיקם כפשוטם אך לא שיש בהם טעות שאם יש בהם טעות בוודאי שאין להעתיק טעות אף שלא נפיק מיניה חורבה. ועי' ג"כ בס' מנחת יעקב שבת ו' עמ' י"ג שהעיר כן ע"ד שעה"צ. ועי' ג"כ במ"ב הוצא' עוז והדר שהעירו כן על השעה"צ. וע"ש עוד שהוכיחו כן מד' הרמב"ן הכא שציין למש"כ בויקרא פכ"ג פס' כ"ד להסביר המכילתא בעניין אחר והיינו שאי"ז ממש אסמכתא החלק האחרון של הברייתא ע"ש ולא מסתבר שיאמר כאן שנוסח זה מוטעה ובמקו"א יסביר זאת ע"ש). **וכן הסכים הגר"א בהגהותיו על המכילתא דנוסחא העיקרית היא כמו שהועתק בילקוט וממילא מפורש בהריא דאין בו איסור דאורייתא**" (עי' לעיל בזה) ע"כ.

והנה בגדר איסור אמירה לגוי כ' במ"ב (סי' רמ"ג סק"ה) ד"אסמכוהו אקרא דכל מלאכה לא יעשה בהם ולא כתיב לא תעשה לרמז דאפילו ע"י אחרים לא יעשה". **אמנם** דבריו בזה הם רק להרמב"ן וכו' שהסבירו כוונת המכילתא שהסמיכו איסור אמירה לנכרי אקרא. אולם להגר"א שציין בשעה"צ אי"ז אפי' אסמכתא, שהרי לא אסרו במכילתא אמירה לגוי. וכן להרי"ד וכו' שהלכה כרבי יונתן א"כ אין כאן אסמכתא כלל דבאמת לדעת רבי יאשיה הוי איסור תורה אלא שמ"מ פסקינן כרבי יונתן (ולכאו' נ"מ כיון שאסמכתא

חמורה יותר. ועי' פמ"ג סי' רמ"ג משב"ז סק"ג ובמשב"ז סי' רע"ו סק"ה. וע"ע בתורת חיים [סופר] סי' רמ"ה סק"ד במש"כ עפי"ד הפמ"ג. ובמקו"א הבאנו מה'ימי שלמה' שלכן אזלינן לחומרא בדין אמירה לנכרי בשאר איסורי תורה שאע"פ שהיא בעיא דלא איפשיטא בב"מ צ' אזלינן בה לחומרא ואכמ"ל) עי' בכ"ז לעיל. **ובאמת** אף מד' הרמב"ם והראשונים שכ' טעמים שונים להא דאסרינן אמירה לנכרי ולא הזכירו כלל ד' המכילתא לכאו' מבואר שאפי' אסמכתא לא הוי (וכ"ש לד' הפמ"ג שסתם אסמכתא חמירא יותר בוודאי היה להם להדגיש זאת ואכמ"ל) וצ"ע.

הרב משה חליוה

מח"ס 'ענפי משה' ושא"ס

מכתבים לספרים שיצאו לאור בתורת מרן שה"ת הגר"ח קניבסקי זיע"א

מכתב לספר תשובות הגר"ח חלק שלישי

למע"כ ידידנו עוז הרה"ג החו"ב מוהר"ר **אהרן גרנדש** שליט"א בעמח"ס רבים ויקרים, איתן מושבו בעי"ת עפולה יע"א,

אחד"ש וש"ת באהבה,

נתמלא הבית אורה זו תורה מספרו החדש דמע"כ נ"י תשובות הגר"ח חלק שלישי והמה תשובות שזכה לקבל לשאלותיו ממו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי זצוק"ל וכבר אתמחי גברא ואתמחי קמיעא בפירות הדרו הנודעים לתפארה ויהא רעווא שיזכה להוסיף עוד כהנה וכהנה לשמחת לבבם דרבנן ותלמידיהון.

א. ערל שמתו אחיו מחמת מילה לענין הנחת תפילין בשבת

במאי דשאל מע"כ נ"י (עמוד ש"נ) ממו"ר מרן זצוק"ל בזה"ל שמעתי שמו"ז הגה"צ ר' אריה שכטר (שליט"א) היה אצל מרן (שליט"א) עם חתן בר מצוה ומרן (שליט"א) שאל את חתן הבר מצוה איך יתכן שיהיה אדם שחייב להניח תפילין בשבת. והשיב מרן (שליט"א) בעצמו מי שמתו אחיו מחמת מילה ויש לו רק אות אחת (והיינו השבת) חייב להניח תפילין בשבת כדי שיהיה לו ב' אותות ע"כ והאם כן ההלכה. והשיבו מו"ר מרן זצוק"ל א. הב"י אומר לא נהגו כן. ב. כ"כ התרוה"ד אבל הב"י כתב לא נהגו כן.

ומע"כ נ"י בהערותיו (שם) כתב דלע"ע לא מצא היכן הוא בב"י ושלח לשאול זה מקמיה הגרי"ש קניבסקי שליט"א והשיבו בזה"ל "כוונת רבינו זללה"ה על התרוה"ד ואיתקיל מילולי' שאמר ב"י ועי' דעת נוטה תפילין עמ' ק"ה ור"י".

הנה עי' בברכי יוסף סימן ל"א (ס"ק ב') דמייתי דנשאל הרדב"ז אם מותר לערל שמתו אחיו מחמת מילה להניח תפילין בשבת דהא אין לו אות בעצמו, והשיב דאף שאין לו אות בעצמו בעל אות הוא אלא שמצד סכנתו ואונסו נתבטל ממנו האות אבל לעולם מצווה ועומד הוא וכו' וכו' ועמ"ש הברכ"י לדון בכל זה וסו"ד מסיק אמנם אעיקרא נראה דאף כאן ספק כי הלא זה הדבר בכל ישראל יתנו עידיהם בחול תפילין ומילה ובשבת מילה ושבת ותמיד יש לישראל שני עדים הוא דרוש הסמ"ג שדרש לעם וכבר כתבנו שמבואר בדברי הרא"ש שאסור להניחם בשבת ולפי סברת הזהר גדול עונש המניחן אפילו בחה"מ וא"כ לדידן אין כאן מקום להסתפק שמפני מילתא דאתיא מדרשא דרוש הסמ"ג יניחם זה בשבת ויעשה איסור לסברת הזוהר והרא"ש" וכו'. וע"ש דהאריך בכל זה. ובשלהי דבריו מייתי להכנה"ג דהביא מהתרומת הדשן (כתבים סי' ק"ח) דאף לטעם הסמ"ג ערל שמתו אחיו מחמת מילה לא יניח תפילין בשבת, ע"ש. ואפשר דמ"ש מו"ר מרן זצוק"ל הב"י כוונתו להברכי יוסף הנ"ל ולא להבית יוסף, ואי הכי אתי שפיר. (הגם דבדרך כלל נהגו לציין לדברי הברכי יוסף בר"ת בר"י או ברכ"י).

ב. כיסוי הסכין בבהמ"ז בחול המועד

מאי דנסתפק מע"כ נ"י (תשובה תשל"ב) אי בעי לכסות הסכין בבהמ"ז בחול המועד ומייתי מהגרי"ש קניבסקי שליט"א שכתב לו בזה "אולי תלוי לפי הטעמים ע"ש בבה"ט ובחוה"מ מסתמא בנו ביהמ"ק עי' דרך חכמה ביה"ב פ"א סקע"ז שהטעם שאין בונין ביו"ט הוא משום שאין עשה דוחה ל"ת ועשה וזה לא שייך בחוה"מ".

הנה בספר בית מתתיהו לידידנו הגר"מ גבאי שליט"א חלק שישי (סימן ח' סק"ג) עמד בהאי שאילתא וריש דבריו מייתי דבספר שאלת רב ח"א (עמוד רע"ג) נשאל מו"ר מרן הגרח"ק זצוק"ל אי בעי לכסות הסכין בחוה"מ והשיב "כן", ושכן השיב מו"ר מרן זצוק"ל בספר עלי שיח (עמוד ק"ל) ע"ש. ועי"ש בבית מתתיהו מ"ש בכל זה.

ג. ראיית חילול שבת שנעשה ע"י גוי

במאי דשאל למו"ר מרן זצוק"ל (תשובה תשצ"א) לענין ראיית חילול שבת שנעשה על ידי גוי אם יש ענין שלא לראותו וכו', והשיבו מו"ר מרן זצוק"ל "לא נחשב עבירה אלא מצוה". ושוב שאל מע"כ נ"י (שם, תשובה תשצ"ב) מ"ט חשיב מצוה, והשיבו דגוי ששבת חייב מיתה.

הנה רשום אצלי דבליל שמח"ת תשפ"ה לפ"ק כשיצא גאון ישראל מרן הגר"ד לנדו שליט"א מביתו לישיבה הק' לתפילת ערבית דיו"ט ראה למי שנסע בקורקינט חשמלי ותמה על כך. ואמרו לפניו שהוא גוי, והפטיר באנחת רווחה "גוי, הוא עושה מה שצריך".

ד. תשלומין להקבלת פני רבו ברגל

במאי דשאל למו"ר מרן זצוק"ל (תשובה תתכ"ח) כשרבו אין מקבל ברגל אם אפשר לקיים המצוה דהקבלת פני רבו קודם או אחר הרגל והשיבו "לא, אין לזה טעם".

עי' בספר מועדי הגר"ח ח"ב (תשובה שכ"ו) דשאל למו"ר מרן זצוק"ל במי שלא הקביל פני רבו בחג השבועות אם יש לו תשלומין אח"כ והשיבו דכן. ועי' מאי דציין שם מכמה דוכתי, וע"ע בספר אהל יהושע מהנהגותיו דהגה"ק מהרי"ל דיסקין זלה"ה (עמוד רמ"ו) מאי דנתבאר בזה, וי"ל, (ועי' בשו"ת משנת יוסף חי"ג סי' שכ"ג סק"ג מ"ש בזה לידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, ע"ש).

והנני חותם בברכה נאמנה שיזכה מע"כ נ"י לזכות את כלל ישראל באור תורתו דמו"ר מרן זצוק"ל וזכותו הגדולה תעמוד לו ולכל אשר באהלו להתברך בכל הברכות שבתורה לאי"ט.

בידידות ובהוקרה מרובה
הק' משה חליוה

מכתבו לקובץ "בדרכו אמונה" חלק רביעי

למע"כ יקירנו רב הפעלים הבה"ח כמר **אליהו שנידר** שיחי' לאי"ט מנהל קו "דרך אמונה",

שלו' וברכה וכט"ס,

בחיבת הקודש קבלתי את הקובץ החדש בדרכו אמונה במשנת מו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי זצוק"ל חלק רביעי היו"ל ע"י מע"כ נ"י ואשר נדפס בסיוע מכון גם

אני אודך בראשות ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, ותשואות חן חן. והנני ממלא רצונו דמע"כ נ"י לכתוב איזה הערות והארות שנתעוררו אצלי מדי עיוני בקובץ הנ"ל.

א. באופן הזכרת שמות החיד"א והמלבי"ם וכה"ג

מ"ש בגליון רנ"ט משמי' דספר דקדוקי מצוות דכשמו"ר זצוק"ל הזכיר בספריו גאונים שנקראו בשמם לחוד בראשי תיבות הקפיד להקדים גם הגאון לדוגמא הגאון מלבי"ם ז"ל הגאון חיד"א ז"ל, והטעם שבד"כ רוב הגאונים הוזכר בראשי תיבות של שמם גם האות ר' המתכנית לרבי וכגון רש"י רמב"ם וכה"ג משא"כ בשמות הגאונים אשר לא הוזכר בר"ת אלא את שמותיהם לחוד ולכך חשש מלומר כן בלא תואר כבוד אף שהורגלו בפי כל וכו', ע"ש.

הנה העולם מכנים את מרן החיד"א ז"ל והמלבי"ם ז"ל בשם החיד"א המלבי"ם, והיינו שהאות ה' רומזת לתיבת הרב, ולפי"ז יל"ע מ"ט לא כתב מו"ר זצוק"ל החיד"א בה' ותו לא מידי, ומצינו שיש הכותבים הרחיד"א, ושמא חשש שאות ה' אינה מכרחת כולי האי שהכוונה להרב, אך אם כן היה סגי למיכתב הרחיד"א וכנ"ל. ויל"ע, ואמנם ראיתי לאיזה מחברים שלא שתו אל לבם שיש לדקדק בכל זה וכתבו את שם החיד"א בלא ה', והעירותי בכיו"ב למחבר חשוב ואמר שלא התבונן בדבר ויתכן שמו"ר זצוק"ל הקפיד בזה כהוראה לרבים שיש ליזהר בכל כה"ג, וי"ל.

ב. הקדמת שניצל המטוגן בשמן זית

מ"ש ידידנו הרה"ג ר"ש ויסברג שליט"א, בגליון רע"ו דנשאל מו"ר זצוק"ל במי שיש לו בשר ושניצל וברכת שניהם שהכל והשניצל מטוגן בשמן זית אם יש לו מעלה של שבעת המינים שיברך עליו קודם דבברכותיהם שוות ז' מינים קודם והשיב דמסתבר שאע"פ שהוא טפל סו"ס הברכה הולכת גם עליו (עי' חזו"א או"ח סי' כ"ז סק"ט) ויברך עליו קודם וקמוסיף דהגר"א גנחובסקי זלה"ה דן דא"כ אם ציפוי השניצל ממין חיטה או שעורה ג"כ יש בו דין קדימה, ע"ש.

יש להעיר בזה דבגליון רנ"א הובא דהגרי"א הלוי דינר שליט"א שמע ממו"ר זצוק"ל שיברך על השניצל דאע"פ שהשמן זית טפל מ"מ הרי בברכה מברך על הטפל ואפילו אם לא טיגנוהו בשמן זית מ"מ ציפוי השניצל נעשה מקמח חיטה שהוא ג"כ מין שבעה ולכך עליו להקדים לברך ולאכול את השניצל שיש בו משבעת המינים, ע"ש.

ומשמע דמו"ר זצוק"ל נמי דן כה"ג גבי הציפוי (ומסתבר דמו"ר זצוק"ל לא ידע מהו שניצל ואך שהסבירו לו בההוא זימנא עניינו ומעשהו ועי' בהקדמה לספר מועדי הגר"ח ח"ג ע"ש היטב).

ג. אם יש חשש בטייפ דולק עם ד"ת בביה"כ כשאין שם אדם

מ"ש בגליון רצ"ז דנשאל מו"ר זצוק"ל מגיסו מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א (הו"ד בחשוקי חמד עמ"ס גיטין דף נ"ז ע"ב) אם מותר להפעיל טייפ שנשמעים ממנו ד"ת בבית הכסא שאין שם אדם שמהרהר בד"ת בשביל טייפ זה והשיב שאסור מאחר ויש בזה בזיון לתורה, ע"ש. הנה לפ"ז יש לעורר דהרבה שומעים ד"ת בפלאפון וכה"ג וכשנכנסים לביה"כ אין מכבים אותו רק שאין שומעים באוזנם באותו הזמן, דלפי"ז יש לחוש לזה אא"כ נימא דכל מה שהקפיד בזה מו"ר זצוק"ל הוא דוקא כשנשמע זה בקול הלא"ה לית לן בה, וצ"ע.

והנני חוזר וכופל הודאתי על הקובץ

המופלא ועל שבשפלנו זכר לנו באיזהו מקומן של שבחים, יזכהו השי"ת להוסיף חיל במפעליו הברוכים וזכות מו"ר זצוק"ל תעמוד לו להתברך בכל הטוב לנצח נצחים.

ביקרא דאורייתא וברב יקר,
הק' משה חליוה

מכתב לקונטרס "יוסיף חיים"

כבוד ידידנו הרה"ג צנא מלא ספרא כש"ת מוה"ר יוסף **ברנר** שליט"א מרבני מכון "דרך אמונה",

שלו' וברכה וכט"ס,

כמה ככרין דנרד למע"כ נ"י בעד קונטרסו היקר "יוסיף חיים" היו"ל בסיוע מכון גם אני אודך בראשות ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, אשר יכיל בקרבו בירורי הלכה בעניני חתן וכלה מצוות האשה והמסתעף, וברכת מזלא טבא למע"כ נ"י על נשואי בתו תחי' לאי"ט עב"ג החתן המופלג בתוי"ש הרב אשר קולדצקי שליט"א נו"נ למו"ר מרן שה"ת הגר"ח קניבסקי זצוק"ל ויה"ר שיזכו הוא וביתו תליט"א לראות מהם ומכל יוצ"ח היקרים שיחיו לאי"ט רוב נחת דקדושה לאי"ט.

א. מזיגה ביינות של זמנינו

מ"ש (עמוד א') מאביו שליט"א בענין מזיגה ביין עי' נמי בקונטרס הזכרונות למו"ר מרן הגרח"ק זצוק"ל סי' י"ג (הערה מ') מ"ש בזה ממרן החזו"א ז"ל ועי' בספרנו ענפי משה בהל' ועניני פסח (סי' רכ"ג) מ"ש ממו"ר מרן הגר"י שפירא זצוק"ל ע"ש.

ב. אמירת שלום עליכם בליל ר"ה שחל בשבת

מאי דשאל אביו שליט"א (עמוד ג') ממו"ר מרן הגרח"ק זצוק"ל אם אומרים שלום עליכם בליל ר"ה שחל בשבת והשיבו שנראה שאומרים, עי' נמי בספר מנהגי מהרי"צ הלוי (מועדים, פ"ק ס"ט ובהערות דשם) מאי דציין בכל זה, ע"ש.

ג. סיום משניות לפטור מתענית ער"ה

מאי דשאל אביו שליט"א (עמוד ח') אי סיום משניות פוטר מתענית דערב ראש השנה והשיבו מו"ר מרן זצוק"ל דהמנהג לפטור מצום רק בגמרא ובהערות נו"נ בזה מע"כ נ"י בשי' מו"ר מרן זצוק"ל בענין משניות למפטר מתעניתא ועי' נמי בספרנו ענפי משה בהל' ועניני פסח (סי' ר"י) מ"ש בזה ממו"ר מרן זצוק"ל, אכן מ"ש מע"כ נ"י דאחיו הרה"ג ר"א שליט"א בקונטרסו תשובה מאהבה דן אי מהני סיום דסדר משניות ע"מ למיפטר מתעניתא ושם (שאלה פ"ח) מייתי מהגה"צ ר"ש דבליצקי זצוק"ל דס"ל שסיום משניות פוטר, ע"ש. הנה יש להעיר דכפה"נ מ"ש הגרש"ד זלה"ה דמהני זהו לתענית בכורים וכה"ג אך לסיום דער"ה לא יהני לשיטתי' מאחר דס"ל דתענית זו דער"ה היא משום תשובה ואין לפוטרה ע"י סיום ולפי"ז אף סיום דגמרא לא יהני לזה ועי' מ"ש בספרנו ענפי משה בהל' ועניני ראש השנה (סי' ד') משמיה דהגרש"ד זלה"ה, ודוק היטב.

ד. זמן תשלום לשדכן

מ"ש (עמוד ב') בענין זמן התשלום לשדכן

דבספר תורת חיים (עמוד ע"ו) השיב מו"ר מרן זצוק"ל "כשנגמר השידוך", ונו"נ אי כוונתו בזה למה שקורים אצלינו וורט, עי' נמי בספר נעימת החיים (עמוד נ"ז) דמייתי ממרן הגר"ש אלישיב זצוק"ל דאמר (להמבואר בדברי רמ"א ז"ל חו"מ סי' פ"ה ס"י) דכיון שהמנהג בימינו לשלם את דמי השדכנות אחרי התנאים הרי שכך הוא מנהג המדינה, ע"ש. ועי' בספר הנישואין כהלכתם (פ"ד, סעיף ל"ה) מש"כ בזה, ע"ש.

בברכה וביקר
הק' משה חליוה

מכתב לספר "ידיו אמונה"

כבוד ידידנו עוז הרה"ג החריף ובקי צנא מלא ספרא מזכה הרבים שפתותיו שושנים במתק אמרים כש"ת מוהר"ר **שמעון ויסברג** שליט"א איתן מושבו בעיה"ת בני ברק יע"א ובעמח"ס רבים ויקרים,

אחדשה"ט וש"ת באה"ר,

בחדוותא דאורייתא זכיתי לקבל את ספרו החדש "ידיו אמונה" ובו אסופת דברי תורה בענינים שונים ממו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי זצוק"ל, וכבר אתמחי גברא וקמיעא בחיבוריו היקרים והמאירים דאיבדרו ביני עמודי דגרסי ויהא רעווא שיזכה מע"כ נ"י להוסיף עוד כהנה וכהנה בעבודתו עבוה"ק מתוך בריות גופא ונהו"מ וזכותי' דמו"ר מרן זצוק"ל תהא לו ולכל אשר באהלו יחיו לאי"ט למגן וצנה אכי"ר. ואשרי לו לידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א אשר עומד על ימינו לעזרו, גם ברוך יהיה. ולחביבותא גבן הנני כותב איזה ציונים לדברי מע"כ נ"י.

א. התחיל ברכת יוצר אור ונזכר שלא אמר ישתבח

במ"ש (עמוד מ"ב) לדון במי ששכח לומר ישתבח והתחיל ברכת יוצר אור מאי יעביד, ואייתי מ"ש בזה מו"ר מרן זצוק"ל בספר שיח השדה (ברכות ל"ד ב') ע"ש, עי' מ"ש בזה בעזה"י בס' ענפי משה על סדר שו"ע או"ח ח"א (סימן ש"ו).

ב. שמיעת הבדלה באמצע שמו"ע

עדמ"ש (עמוד מ"ד) בענין העומד באמצע שמו"ע אי מהני להפסיק ע"מ לשמוע הבדלה, ומייתי דבספר שלמי תודה (פורים סי' י"ח ס"ב) כ' דמעשה היה באחד שהיה באמצע שמו"ע ועשו שם הבדלה ושתק ונתכוין לצאת יד"ח ואח"כ שאל למרן החזו"א זלה"ה אי שפיר עבד וא"ל שבדיעבד יצא יד"ח הבדלה אבל לכתחילה לא יעשה כן בפ"א דיש לחוש לסברת ר"ת ור"י דסברי דבשמיעה הוי הפסק באמצע שמו"ע (עתוס' ברכות כ"א ב' ד"ה עד), ע"ש.

הנה בספרנו פתחי חיים ח"א (עניני שבת ועירובין ס"ק ס"ח) זכינו לשאול זה מקמי' מו"ר מרן זצוק"ל וא"ל דיכול להיות שיצא והוסיף ואמר (שאינו יודע) אם זה לכתחילה אבל בדיעבד (מסתמא) יצא, ע"ש. ודוק למאי דהשיב מרן החזו"א ז"ל. ועי' בספרנו שפתי איל (עניני שבת, ס"ק ס') דהבאנו דמו"ר מרן רשכבה"ג הגראי"ל שטינמן זצוק"ל א"ל אהא שלא כדאי (לעשות כן) והוסיף ואמר שאמנם אפשר לעשות זאת אבל לא כדאי. והתם ציינו למ"ש בשלמי

תודה הנ"ל. ועי' בספרנו דרכי יהודה (עניני שבת, ס"ק נ"א) מ"ש בזה ממו"ר מרן הגר"י שפירא זצוק"ל ע"ש, וצ"ע.

ג. אכילת כזית מצה לחולה ציליאק

מ"ש (עמוד צ"ט) משמי' דהגרש"א שטרן שליט"א דמרן השבט הלוי זצוק"ל היה אומר בכל שנה בדרשת שבת הגדול דחולי ציליאק יאכלו כזית ראשון של מצה ועליו ועל צווארו שלא יוזקו. ולענין ההנהגה בזה אחר פטירתו דמרן השבט הלוי זצוק"ל הביא דיש כאלה שאכלו ונסתכנו ושכפי הנראה בחיי חיותו הגינה זכותו ורק מי שאמר לו מרן השבה"ל זצוק"ל בעצמו הוראה זו יוכל לסמוך אהא. עי' נמי בשו"ת שבט הלוי חלק י"א (סימן קכ"ב) מש"כ בתשו' להגרש"א שטרן שליט"א גבי מי שאסור לו לאכול גלוטן אם יוצא יד"ח במצה נטולת גלוטן, ע"ש בכ"ד.

ד. אם יכול לצאת ידי ברכות התורה כששומע מחבירו ברכת אהבה רבה

במ"ש (עמוד ק"ח) לבאר מאי דס"ל למו"ר מרן זצוק"ל דאין המתפלל יכול להוציא בברכת אהבה רבה ידי ברכת התורה למי שלא בירך ברכת התורה וכו' עי' נמי בספרנו ענפי משה על סדר שו"ע או"ח ח"א (סימן רס"ט) מאי דכתבנו לבאר בזה בעזה"י.

בכל חותמי ברכה
הק' משה חליוה

מכתב לספר "משיבת נפש"

למע"כ ידידנו עוז הרב הגאון מוה"ר **אברהם חיים שצ'ינל** שליט"א בעמח"ס דולה ומשקה ותפארת ההלכה ושא"ס בעיה"ת קרית ספר יע"א,

אחדשה"ט וש"ת באה"ר,

קאתינא לאודויי למע"כ נ"י בעד ספרו החדש "משיבת נפש" האוצר בקרבו תשובות ממו"ר מרן שה"ת הגר"ח קניבסקי זצוק"ל לשאלותיו המחכימות דמע"כ נ"י מעוטר בעיטורי תורה מהרה"ג רא"ש זלצמן שליט"א תפוחי זהב במשכיות הכסף דבר דבור על אופנו ורב עונג שבעה נפשי בעיוני בהאי ספרא וכבר אתמחי גברא וקמיעא בפירות הדרו יתן ד' ויזכה להוסיף ולהגדיל תורה ולהאדירה לאי"ט, ומשנה ברכה לידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א אשר עזרו בהדפסת האי ספרא באמצעות מכונו גם אני אודך, גם ברוך יהיה.

א. נפלה טליתו ונשארו חוטי הציצית עליו

במאי דשאל למו"ר זצוק"ל (עמוד ט"ז) להמבואר בשו"ע סי' ח' (סעיף ט"ו) דמי שנפלה טליתו שחוזר ומברך ובנשארה מקצתה א"צ לברך היכי הוא אי נפלה כל טליתו חוץ מחוטי הציצית שנשארו על גופו אי חוזר ומברך והשיבו "מסתבר שמברך".

הנה לכאו' ביאור דברי מו"ר זצוק"ל דבגד שיש לו ארבע כנפות מיחייב בציצית אך אין שֵׁם לבישה כי אם על הבגד ולא על החוטים וממילא כל דנפל ונשארו רק החוטים על כתפו חשיב דלא נשאר הבגד עליו ולא מידי (והגם דחוטי הציצית מתבטלים להבגד לענין יציאה בשבת וכה"ג).

ב. יש טלית קטן לו או לבנו

במ"ש מע"כ נ"י (עמוד כ"א) וז"ל כתבתי למרן שאם יש ט"ק אחד בבית מוטב שילך בו הבן מהאב וכתב לי מרן שאינו נכון וצ"ע מדוע הרי לאב זה ענין להכניס עצמו לחיוב ולתת לבן זה תקנת חכמים של חינוך והשיבו מו"ר זצוק"ל "שייך לאב ומצוותו קודמת". ובהערות דשם כ' שנראה דהטעם פשוט משום שאין צריך לחנך את הבן יותר מגדול שחייב רק אם לבש וכו', ע"ש בכ"ד. ולכאו' איכא לאוסופי בהא בביאור דברי מו"ר זצוק"ל למ"ש בקידושין (כ"ט ב') דהוא לפדות ובנו לפדות הוא קודם דמצוה דגופי' עדיף ע"ש, ודוק לנד"ד.

ג. ריבוי בברכות כשלא יגיע למאה ברכות

במאי דשאל למו"ר זצוק"ל (עמוד ל"ו) בדינא דמאה ברכות היכי הוא כשאין יכול לברך מאה ברכות אם לכה"פ יברך כמה שיותר או שא"צ והשיבו מו"ר זצוק"ל עי' לשון הרמב"ם בסוף הל' ברכות. עי' נמי בספרנו פתחי חיים (ח"א, עניני או"ח ס"ק נ"ו) דמו"ר זצוק"ל נמי א"ל לדברי הר"מ ז"ל ושאלנו אם זהו נקרא "וירבה בברכות הצריכות" והשיבנו דכן, ע"ש.

ד. ארון קודש בלא פרוכת חיצונית

ראיתי דשאל למו"ר זצוק"ל (עמוד קל"ג) דבישיבת פוניבז' יש ארון קודש יפה וכדי שהפרוכת לא יוריד מהיופי עשו את הפרוכת בתוך דלתות הארון קודש אם אפשר לעשות כן לכתחילה והשיבו מו"ר זצוק"ל "אין בזה איסור". הנה עי' בתשובותינו גם אני אודך חלק ע"ג (סימן א') מאי דכתיבנא בהא מכמה אחרונים שחששו בזה משום שינוי ממנהג ישראל, והוספנו דיש לברר מאי דבכ"מ נראה שלא חששו לזה, והכא מבואר דס"ל למו"ר זצוק"ל שאין בזה איסור ולא הזהיר שלא לשנות ממנהג ישראל כפי שהזהירו בכ"מ ומשמע דלא ס"ל להאי חששא, ויל"ד בזה.

ה. ספל נאה לנטילת ידים

מאי דשאל למו"ר זצוק"ל (עמוד ק"מ) אי בעי להקפיד שיהיה ספל נאה לנט"י מדין ז"א ואנוהו והשיבו לא שמענו, הארכנו בזה בעזה"י בספרנו ענפי משה על סדר שו"ע או"ח ח"ב (כת"י) יזכנו השי"ת להדפיסו בקרוב.

ו. מֵי סודה לנטילת ידים

מאי דשאל למו"ר זצוק"ל (עמוד ק"מ) אי מי סודה כשרים לנט"י והשיבו דיתכן שכשרים, הנה זהו מצד עצם כשרות הנטילה בהם. אך מו"ר זצוק"ל ס"ל דבעלמא אין ליטול בהם דהוי בל תשחית. וטעמא דמילתא שמי הסודה אין מיועדים לזה וכן השיבנו מו"ר זצוק"ל לענין נטילת מים אחרונים במי סודה וכמ"ש בספרנו פתחי חיים ח"א (עניני או"ח, ס"ק מ') ע"ש, ועמ"ש ידידנו הגר"מ גבאי שליט"א בספרו בית מתתיהו ח"ד (סימן מ') ע"ש ואכמ"ל.

ז. הנחת מלח על השלחן באוכל מיני מזונות

מאי דשאל למו"ר זצוק"ל (עמוד קמ"ד) בדין הנחת מלח על השלחן משום קטרוג אם זה דוקא באוכל פת או גם באוכל מיני מזונות או באוכל בשר ודגים ופירות והשיבו "רק בפת". יל"ע אי אוכל פת הבאה בכסנין בשיעור קביעות סעודה דמברך המוציא ובהמ"ז אי בעי להניח מלח. ומסברא לכאו' בעי, וצ"ע.

ח. אם יש ענין שחלות השבת יהיו נאות

מאי דשאל למו"ר זצוק"ל (עמוד קצ"ט) אי

יש ענין שאוכל של שבת יראה יפה מדין נוי מצוה אפי' שאין מוסיף בטעם ולמשל חלות שבת שיהיו קלועות יפה והשיבו "אולי". עי' בספרנו ענפי משה בהל' ועניני פסח (עי' קכ"ו) מ"ש אם יש ענין שמצה של מצוה תהיה נאה משום נוי מצוה ומייתינן התם ממרן רבינו הגרי"ג אדלשטיין זצוק"ל דס"ל דאין ענין בזה ומה"ט שכיון שהמצוה הוא באכילתה ואז אין מינכר הנוי, ובתשו' גם אני אודך כתבנו בזה בכמה דוכתי ועי' בספרנו חיבת דבר ח"ב (סימן ט') ע"ש.

ט. שתיה לפני שחרית דפורים

מאי דשאל למו"ר זצוק"ל (עמוד של"א) בהחומרא שלא לשתות כלל לפני קריאת המגילה סי' תרצ"ב (ס"ק י"ד) האם זהו גם כששותה קודם תפילת שחרית (כשאין איסור מצד תפילה) או לא שעדיין אינו זמן קריאה, והשיבו "יתכן". עי' בספרנו ענפי משה בהל' ועניני פורים (סימן מ"א) מאי דהבאנו בזה ממו"ר זצוק"ל, ע"ש באורך.

י. הבאת לחיים לכולל כשנולד לו בן או בת

מאי דשאל למו"ר זצוק"ל (עמוד תכ"א) דנהוג אצלם בכולל שמי שנולד לו בן או בת מביא לכולל למחרת "לחיים" (מזונות ושתיה) ויש מביאים אותו על חשבון הסדר אם הוא ביטול תורה (שמניחים בחוץ ואברכים יוצאים) והשיב "אינו מנהג יפה", עי' בספרנו ענפי משה בהל' ועניני תענית (סימן ל"ב) דשאלנו זה למרן רבינו הגרי"ג אדלשטיין זצוק"ל ועי' מאי דהשיבנו בזה.

בידידות וביקר
הק' משה חליוה

הרב ניסים אלחנן חן

בירורים בעקבות המלחמה – זכור לנשים, טלטול מוקצה

כבוד ידידנו הרה"ג גמליאל רבינוביץ שליט"א מח"ס ג"א אודך ושא"ס,

אחר מבוא השלום והברכה בכל הכבוד הראוי למעלתו, וברכת יישר כח על השאלות שכיבדני במכתבו ומשנה ברכה לרגל השמחה בהולדת בנו **שמעון** ני"ו למזל טוב, וודאי שפירותיו יהיו כמותו כי"ר.

אשה שלא שמעה פרשת זכור

במה ששאל בעקבות המצב המתוח באה"ק החל משבת פר' זכור, באשה שלא הלכה לשמוע פרשת זכור מפחד הטילים והאזעקות וגם בפורים פוחדת לצאת מביתה לשמוע פר' ויבוא עמלק, שלפי המג"א שהביא המ"ב סי' תרפ"ה סקט"ז יוצאים בזה י"ח פר' זכור ע"פ הדחק ע"ש.

הנה כידוע עצם חיוב קריאת זכור בנשים אינו פשוט כלל וכבר האריכו בספרי המלקטים בכל המדברים בזה ומי ומי ההולכים, וכפה"נ יש בזה לעיקר ג' שיטות, הא' דחייבות בזה כהאנשים ולפי"ז משמע שהוא חיוב מדאו', וי"א שפטורות לגמרי, וי"א שחיובם הוא בעצם הזכירה שהוא בלב אבל א"צ ס"ת ולא עשרה אנשים ואף סגי בזכירה בלב ולכל היותר בפה אבל סגי מתוך חומש וביחיד, ועי' בזה בכה"ח סי' תרפה סק"ל, ועי' בכ"ז בגליון המ"ב של מהדורת דרשו וס' משנה אחרונה סי' תרפה מש"כ באורך.

ובשו"ת אור לציון ח"ד (עמ' רחצ) האריך ג"כ בכל הענין ונראה בתו"ד שגם אם חייבות הם יתכן שאין חייבות בכל שנה וסגי פעם בג' שנים וכמו בני מערבא שסיימו התורה רק פעם בג"ש ולא כל שנה ובזמן ההוא לא הי' קריאה מיוחדת לזכור ע"ש, אלא שבאמת נהגו כמדו' הרבה נשים להקפיד לשמוע כל שנה בציבור ובס"ת אף שא"צ מדינא לכמה וכמה פוסקים, אבל מאידך הרי י"א דאיסורא הוא בכה"ג שקורים בס"ת בציבור בלא ברכה ורק שמנהג רבים כדעת המקילים בזה לענין זכור וכן בקריאת משנה תורה בליל הו"ר ואכמ"ל.

ויעויין באול"צ שם שהיקל לדינא באשה המטופלת בילדים וקשה לה מחמת כן לילך לשמוע, ואחר כ"ז נראה לכאו' שגם באשה המקפידה כל שנה לשמוע בציבור ובס"ת תוכל להקל בכה"ג שלא לשמוע, ותקרא בביתה הפסוקים של פר' זכור בסוף פר' כי תצא ותשים ליבה לזכור בלב מעשה עמלק, ורק שצריכה התרת נדרים אחר שנהגה לשמוע עכ"פ ג"פ ויש כמה פוסקים דס"ל שהוא חיוב אף לנשים.

טלטול קרשים של סוכות בשבת כדי לפנות מקום במקלט

ובדבר השאלה אם מותר בשבת להוציא קרשים של חג סוכות מהמקלט ע"מ שיהא מקום ברווח לכל השוהים שם, או שיש בזה איסור מוקצה.

הנה בשו"ע סי' שח סכ"ו כתב בזה"ל "נסרים של בעה"ב מותר לטלטלן ושל אומן אסור אא"כ חשב עליהם מבעו"י ליתן עליהם פת לאורחים או תשמיש אחר" ע"כ, ובמשנ"ב

שם כ' טעם החילוק בין אומן לבעה"ב, דאומן מקפיד עליהם שלא יתקלקלו משא"כ בעה"ב, והוסיף המ"ב בשם הפמ"ג דנסרים של סוחרים שנתנום לאוצר אפשר דאסור ג"כ לטלטלם שגם הם מקפידים שלא יתקלקלו כמו אומן ע"כ, ובפמ"ג שם (א"א ס"ק מח) בתחילה כ' מהגמ' טעם הנ"ל דאומן מקפיד, ואח"ז כ' הפמ"ג בשם הלבוש דאומן מקצהו למלאכה משא"כ בעה"ב, וע"ז כ' וא"כ נסרים של סוחרים שנתנום לאוצר צ"ע אם מותר וכו' ע"כ, ומפשיטות לשונו נראה שלפי טעם הגמ' לא נסתפק, וכנראה דהלבוש לא בא לומר טעם חדש אלא לפרש טעם הגמ' מה סיבת קפידתו, ומש"ה הסתפק הפמ"ג לענין סוחרים.

ויל"ע בבה"ב שרוצה לבנות באותם נסרים אם דינו כמו אומן או דבה"ב סוף סוף לא מקפיד כאומן, והנה בשו"ע סי' שח סי"ז מבו' לענין לבנים דדוקא הנותר מהבנין שרי משמע דקודם זה ודאי אסור אף לבעה"ב וכ"ה פשוט בסברה לכאו' גם בנסרים דאין חילוק בזה, ולפי"ז לכאו' בנידון דידן כל שעומד לבנות בו ודאי מקפיד שלא יתקלקל, אלא דא"כ יל"ע במאי איירי הגמרא ובטושו"ע סכ"ו הנ"ל שהתירו לבה"ב, ואולי באופן שכבר נשתמש בו כבר ולא כ"כ מקפיד עליו, ובשו"ע שם סכ"ה איתא דעורות שרי אף לאומן, ובמ"ב ביאר משום דלא מקפיד כ"כ, ומבו' שיש דברים שפחות מועדים לקלקול ולא מקפיד כ"כ וא"כ גם בנסרים לכאו' תליא בהכי.

אבל באמת נראה פשוט החילוק בין אומן לבה"ב שבזמן הגמ' והשו"ע, דאיירי שאצל בעה"ב היו עומדים הנסרים לשימוש תמידי המותר בשבת כגון לישב עליהם וכיו"ב משא"כ אצל האומן שעומד למכירה לכל צורך שירצה הלוקח ואף כשירצה הלוקח לישיבה לא יקחנו כשנפגם ממילא ודאי מקפיד בהם האומן שלא יתקלקלו, וא"כ בנ"ד שעומד הקרשים לסוכה אף בבה"ב הוה מוקצה עכ"פ מחמת גופו, ובפרט בזמנינו שאין רגילים להשתמש בסתם נסרים לישיבה ושאר שימוש המותר בשבת לכאו' אין כמעט חילוק בין אומן לבה"ב דלשניהם הוא מוקצה, רק שלאומן הוה מוקצה מחמת חסרון כיס כיון דהוא מקפיד מקלקול ולבה"ב הוא מ"מ גופו כין שאין לו שימוש בשבת.

וכן מבואר בספר שלמי יהודה בשם מרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל, ואלו דבריו שם (פ"א סי"ג עמוד לה) "קרשים המיועדים לבנין כגון של סוכה וכן הסכך אפילו כל השנה הם מוקצים" ע"כ, ושם בהערה ביאר בשם הגריש"א דהוא מ"מ גופו שאינו דומה לנסרים של בה"ב הנ"ל "כי בזמנם השתמשו בהם אבל היום אין משתמשים בהם והם מ"מ גופו" עכ"ד בשם הגריש"א, ומשמע דבכל גוונא בזה"ז הנסרים הם מוקצה וגם כשהם משופים ותיקנם באופן שבזמנם עמד בסתמא לישיבה וכיו"ב (וכמבו' במ"ב סי' שח ס"ק לד ע"ש), אבל היום בסתמא אין משתמשים בו אלא לדבר האסור בשבת כגון לבנות בו וממילא הוא מוקצה אף כשלא ייעדו לבנין הסוכה לכאו', (ובאופן שלא תיקנו ולא יחדו מע"ש לשום דבר אם הוא חתיכת עץ אף בזמנם ה"ז מוקצה גמור וכמש"כ במ"ב שם).

וכעי"ז מבואר בספר חוט שני (ח"ג פנ"ט ס"א) לענין בה"ב שהכין מהנסרים מדף לארון דאפשר שחזר להיות כאומן המקפיד עכ"ד, אלא דמשמע דהיינו דוקא בכה"ג שייחדו לדבר מסויים שאסור לעשותו בשבת ולא בסתמא שלא ייחדו למידי, אבל שם הוסיף אח"ז דבזה"ז לדידן אין רגילים להשתמש בעצים שימוש המותר ולכן "בסתמא" הוו מ"מ גופו שאסור לטלטלו לגמרי ע"כ, ולפי"ז משמע דאף בסתמא האידנא הוא מוקצה, וכנראה שבתחילה איירי אף בזמנם דכה"ג אף לבה"ב הוא מוקצה משא"כ בסתמא, ובזה"ז אף בסתמא.

והנה ע"כ נתבאר דהאידנא כל קרשים ונסרים הוו מ"מ גופו ואסורים אף בטלטול לצורך גופו ומקומו, אלא דבנ"ד יל"ד אם מוגדר לשעת הדחק או למקום סכנה שאז מותר אף חילול שבת גמור, אבל באמת שעת הדחק גרידא לכאו' לא מתיר אף איסור מוקצה דרבנן, ולומר שהוא מקום סכנה ממש הוא ג"כ צ"ע כיון שעינינו רואות שע"פ רוב כמעט שאינו מזיק, אלא דאם מוגדר ד"ז לנס ומעל הטבע הרי אין סומכים על הנס, אבל אם אין זה מוגדר בדין כמו נס גמור א"כ אין היתר של פיקו"נ.

ואין לדחות דבנפשות אין הולכים אחר הרוב וכמש"כ בשו"ע סי' שכט ס"ב, די"ל דוקא כשהסכנה כבר לפנינו כגון שלפנינו חולה מסוכן או נפל מפולת ע"ג בנ"א וכל כיו"ב, משא"כ בנ"ד אולי נחשב שאין הסכנה לפנינו, והוא רק להימנע מלבא למקום הסכנה ולהקדים רפואה למכה, ושמעתי מגיסי הגרי"מ מועלם שליט"א שיש בעיקר הדבר פלוגתא בין הערוך לנר לבין הנודע ביהודה, והיינו כשאין סכנה אלא עומד להיות סכנה באופן שאינו ודאי ורוב הצדדים שלא יהא סכנה האם אזלינן בזה בתר רוב ואין מחללין שבת או שדינו ככל סכנת נפשות שאין הולכים אחר הרוב, ואם כן לכאו' י"ל דאחר דספק הוא אי אזלינן בתר רוב הלכך חילול שבת באיסור דאורייתא אין להקל כדין ספק דאורייתא לחומרא, וכדאיתא במס' ע"ז (דף ז.) שגם בפלוגתא אם הוא איסור דאו' הלך אחר המחמיר, ואם הוא איסור טלטול דרבנן יש להקל כדין ספד"ר ופלוגתא בדרבנן דאזלינן להקל כמש"כ במס' ע"ז שם, וצ"ע בכל זה.

הרב אבינעם טאובנר

ענייני עסק התורה וערובי תבשילין להגר"א גנחובסקי זצ"ל

(עם הערות אברכי נחלת משה)

אפשר על ידי אחרים
מוכרח לבטל לעשיית חסד
העוסק בתורה כאילו הקריב עולה
אב שציוה ללמוד תורה
האם הרהור בד"ת כל מילה מצוה
חידושו של האגלי טל [בענין ההנאה מת"ת]
האם גימטריא היא לימוד דאורייתא
פת עירובי תבשילין להניחה ללחם משנה
בע"ת כשהניח בברכה ואח"כ לא עשה מלאכה

אפשר על ידי אחרים (במשנת הגר"א גנחובסקי זצ"ל)

מנחות צט: אריו"ח משום רשב"י, אפילו לא קרא אדם אלא פרק של שחרית ופ"א ערבית, קיים מצות לא ימוש ספר התורה הזה מפיך ע"כ.

הנה איתא ברמב"ם (פ"ג מהל' תלמוד תורה ה"ד) דמבטלין תלמוד תורה רק לצורך מצוה שאי אפשר לעשות על ידי אחרים, אבל לצורך מצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים אין מבטלין.

הקדמה

[א.ה רבינו ז"ל בא לחקור כאן, אם במצוה שאפשר לקיים ע"י אחרים, יש איסור לקיימה משום ביטול תורה, או שיש פטור לקיימה, ואם ירצה יוכל לקיים (ול"ח פטור מן הדבר ועושהו).]

א. אינו חייב להפסיק

הנה בפשוטו משמע דאיכא איסור לבטל מלימודו לצורך מצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים.

אך הגאון בעל דרך אמונה זצ"ל קאמר דכוונת הרמב"ם דבאי אפשר על ידי אחרים חייב להפסיק לימודו, משא"כ באפשר על ידי אחרים, אינו חייב להפסיק לימודו אבל יכול להפסיק והרשות בידו. [**א.ה** והעירו מגמ' מו"ק ט. "פלס מעגל רגליך וכו', ל"ק כאן במצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים ע"כ. ופרש"י תפלס פלס רגלך שתעשה אתה (המצוה) הגדולה וחבריך יעשו (המצוה) הקטנה עכ"ל. ולק"מ, דלא אמרו כאן חז"ל איסור, אלא אמרו שהמפלס רגליו ראוי שיעשה המצוה הגדולה.

ב. רק מלך או כהן לא ישתכרו

והביאו ראיה לכך, דהנה חזינן (רמב"ם פ"ג מהל' מלכים ה"ה) שרק מלך לא

ישתה יין שמא ישתכר. [וזה לשון הרמב"ם שם, המלך אסור לשתות דרך שכרות, שנאמר אל למלכים שתו יין, אלא יהיה עוסק בתורה ובצרכי ישראל ביום ובלילה, שנאמר והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו]. וביאר באבן האזל (שם) דמלך אסור לשתות יין אף שרוצה להתענג בשתיה, משא"כ בהדיוט מותר לו להתענג ולהשתכר, אף שבהכרח שזה יגרום ביטול תורה, ואינו אסור אלא לבטל תורה בלי כל סיבה.

וכן אשכחן בגמרא תענית (י"ז א') דכהן בזמן הזה שמכיר משמרתו ומשמרת בית אב שלו ויודע שבתי אבותיו קבועין שם אסור לשתות יין כל אותו היום. משמע דישראל שרי לשתות יין. ותיקשי הא חייב בתלמוד תורה ואם ישתכר יתבטל מלימודו. [ויש לדחות דאיירי באופן שודאי לא ישתכר].

אלא חזינן דשרי ליה כיון שרצונו בכך, אם כן קל וחומר במצוה שאפשר על ידי אחרים. [**א.ה** כלומר נראה מדבריו דביטו"ת הוא דווקא לעשות דבר בלי צורך כלל.]

לאכול יותר מהמינימום

[**א.ה** שמענו בשם הגר"ד אפשטיין שליט"א, דלכאורה יש איסור ביטו"ת לאכול יותר מכמה שחייב, ואפ"ה לא מצאנו ידינו ורגלינו חוץ לביהמ"ד בכה"ג, אלא הביא בשם זקינו בעל הקה"י, דביטו"ת אמרינן רק בדבר שאינו לצורך כלל, אך כ"ז שעושה פעולה עם צורך כל דהוא מותר, דחיוב ת"ת הוא רק כפי יכולתו ע"ש. וע' מאמרו של הברכ"ש על לימוד התורה בענין האכילה.]

האם יש ביטו"ת בחתונות

[**א.ה** מספרים בשם הגרי"ז זצ"ל, שפ"א התעכבה החתונה וכו', ובאו לשאלו על ביטו"ת, ואמר שלא, והביא את רש"י בכתובות ח. וז"ל: אבל שהכל ברא לכבודו אינה מן הסדר אלא לאסיפת העם הנאספים שם לגמול חסד זכר לחסדי המקום שנהג עם אדם הראשון שנעשה לו שושבין ונתעסק בו, ואסיפה זו כבוד המקום היא וברכה זו לכך נתקנה ומשעת אסיפה היא ראויה לברך עכ"ל.]

מוכרח לבטל לעשיית חסד או ילד שלומד תורה או ילד העומד באמצע פסד"ז

(מאגן הסהר ח"ד אות ע"ב עם הערות אברכי נחלת משה)

בכתבי רבינו הגר"א גנחובסקי זצ"ל [במחברת על הכותב חלק ב' משנת תש"ע סימן ח' אלפים תי"ב] מצאנו שכתב וזה לשונו: עובדא הוה בתינוק שנפל לבור צר בכביש ואי אפשר להרימו, דהתינוק ממלא את כל שטח הבור, ומשום הכי לא כיסוהו שהיו סבורים שאי אפשר ליפול שם, ושאלו זאת להחזו"א זצ"ל ואמר לחפש ילד רזה מאד בעל כשרון ויהפכוהו עם ראשו למטה, ויחזיק התינוק ויעלנו. [א"ה עובדה זו כתב רבינו במקום אחר באריכות גדולה ובחרוזים, בכדי לסייע לפרנסתו של אברך שרעייתו תאייר את זה ויתפרנס מזה, ע' אגן הסהר סוף חלק שני ע"ש]. [**א.ה** והרב ג. ארצי שליט"א הציע דבר אחר: שיזדרזו להביא את הילד שיותר מבין וזריז בשביל הצלת נפשות שעומד לפנינו, ואם שניהם שווים, אולי יותר טוב לקחת את מי שלומד, כי אסור להפסיק בדיבור בפסוקי דזמרא או בתפילה. עכ"ד.]

והשתא יש לעיין אם יש שני נערים קטנים, אחד העומד באמצע הלימוד ואחד העומד באמצע התפילה של פסוקי דזמרה.

והיה נלענ"ד פשוט דהלומד יפסיק דהרי

לצורך מצוות מפסיקין מלימוד תורה ולא בתפילה וא"כ הכא נמי דכוותה.

לעשות מגבית באמצע פסד"ז

[א.ה. כאן הביא האגן הסהר הערה מהתלמידים שליט"א של רבינו זצ"ל, לדון במי שבידו לערוך מגבית באמצע שאומר פסד"ז או באמצע שלומד את סדר הלימוד שלו, דאטו נאמר שעדיף לדברי רבינו באמצע הלימוד ע"כ. וזה לכאורה תמוה. דהרי פליגי רבה ור"י אם שומר אבידה הוי ש"ח או ש"ש. אבל כ' הראשונים דלכו"ע בשעה שעוסק באבידה הוא פטור מצדקה, דעוסק במצוה פטור מן המצוה, רק לרבה אין זה מספיק להחשיב את השומר לגמרי לש"ש. ע"כ. וא"כ בשעת פסד"ז כשבא עני, אם צריך לחפש מטבע, או רוצה שהעני יתן לו עודף, א"כ אם עוצר מלהגיד פסד"ז, או ממשיך לומר פסד"ז תוך כדי כך, ה"ז מזלזל בפסד"ז, וזה הענין שהוא פטור מהמצוה, שלא יזלזל במצוה הראשונה. אא"כ יש לו מטבע מוכן וא"צ עודף ונותן מיד, ואולי רק למ"ד שאפשר לקיים שניהם חייב. וכן הביאו בשם הגרח"ק זצ"ל, דפטור מליתן צדקה אם יצטרך לעצור מלומר פסד"ז. ע"כ. ונפ"מ דאינו עובר על "לא תקפוץ". ושמא י"ל שגבאי הצדקה אינו מפסיק בפסד"ז שלו, אך דוחק, דבוודאי יהא א' שירצה עודף.]

והיה מקום לדון דאינו כן דנהי דמפסיקין בתורה כיון שהיא מצוה עוברת וא"א על ידי אחרים והכא הרי אפשר על ידי אחרים, והרי מעלת התורה עדיפא על מעלת התפילה, א"כ לכאו' עדיף להפסיק המתפלל.

ואכתי נ"ל הכי דמ"מ עדיפא טפי הכי. [שיפסיק את הילד העומד באמצע הלימוד].

וזולת זה הרי קעביד מצוה שחבירו לא יצטרך להפסיק בתפילה והוה ככל מצוות, וכגון אם חבירו צריך סידור יפסיק מלימודו להביא לו סידור, ומאי שנא להביא לו סידור או [**א.ה** לאפשר לו] שיתפלל.

והנה העירוני שהרי אין מבטלין תשב"ר אפילו לבנין בית המקדש כמבואר בשבת [דף קי"ט ע"ב].

אך לענ"ד אין ראיה משם דהתם הכי קאמרינן דהמקדש יבנה על ידי אחרים, ואם באמת אי אפשר לבנות בלעדיהם הרי אטו תשב"ר אין מפסיקים מלימודם למצוה עוברת. והכא נמי דכוותה. **עכ"ל רבינו.**

[א.ה הנה ידועים דברי החזו"א זצ"ל באגרות, דאע"ג דאמרו חז"ל במגילה ספ"ק גדול ת"ת יותר מהצלת נפשות, מ"מ כאשר אדם באמצע הלימוד, והוא רואה אחר טובע, עליו להפסיק הלימוד, וגדול ת"ת היינו שאם שנים א' למד וא' הציל, הלומד גדול יותר ע"כ. ופשוט שדברי החזו"א הם על האדם עצמו, וכאן הנידון של רבינו ז"ל הוא על אחר, את מי לבטל את הלומד או את המתפלל ועוד שהילדים פטורים ממצוות. ולכאורה כאן אם היו גדולים היה הנידון על שניהם בשווה, שהמתפלל צריך לכבד את "הגדול ת"ת", ומאידך גיסא הלומד צריך להפסיק לתועלת המתפלל, ובזה נטה רבינו ז"ל שהלומד יפסיק.]

לא לבטל תשב"ר או גם לא להפסיקם

א"ה בעצם הדבר שמוטב לבטל לימוד גדול יותר מלימוד תשב"ר, שח לי הג"ר משה גרינולד שליט"א ששאל את רבינו, האם זה נאמר גם כאשר לא יבוטל זמן מהקטן אלא רק יופסק באמצע, והנידון את מי להפסיק (שאח"כ ישלים האב עם התינוק זמן זה). והשיב לו רבינו שבזה ליכא עדיפות של תשב"ר.

עוסק במצות קריה"ת

ומענין לענין ראיתי בכתבי רבינו שנסתפק בכלל זה שאין פטור של עוסק במצוה בתלמוד תורה כיון שהתורה על מנת לקיים, מה הדין בקריאת התורה האם בזה פטור או לאו. והניח רבינו באותו מקום במחברתו בספק.

ובדרך אמונה [פרק י' מהל' מתנו"ע ציון ההלכה ס"ק צ"ו] מצדד לומר שבאמצע קריאת התורה יש פטור של עוסק במצוה ע"ש. [**א.ה** דבפשטות קריה"ת אינה רק מצות ת"ת, אלא גם קיום מצות קריה"ת בכל שבת ושבת.]

העוסק בתורה כאילו הקריב עולה

מנחות דף קי. שיר המעלות הנה ברכו את ה' כל עבדי ה', העומדים בבית ה' בלילות. מאי בלילות, א"ר יוחנן אלו ת"ח העוסקים בתורה בלילה, מעלה עליהן הכתוב כאילו עוסקים בעבודה ע"כ.

לכאורה צ"ב הרי מהפסוקים "ביום צוותו", "וביום הקריבו", לומדים שצריך לשחוט לקבל הדם להוליך ולזרוק הדם דווקא ביום, ורק העלאת האברים כשרה כל הלילה, וכן תה"ד כשרה דווקא בלילה. וכ"כ בשו"ע או"ח א, ו די"ל הקרבנות דווקא ביום. וכתב במשנ"ב שם שפרשת תה"ד והכיור אפשר להגיד בלילה, אבל פרשת התמיד צ"ל דווקא משעלה עמוד השחר, ע"כ. וכן **מו"ר הגרש"ד פינקוס זצ"ל** דרש שיקפידו משהגיע זמן תפילת המנחה (בפרט בשעון קיץ) שיתנו זמן משהגיע הזמן קודם כל לקרבנות ולא יתחילו "אשרי" וקרבנות לפנ"ז, ע"כ. וכן דנו הפוסקים (במשנ"ב שם סקי"ח) לענין פרק איזהו מקומן באמירת קרבן חטאת אם יכול לומר כאילו הקרבתי חטאת, והרי חטאת מביאים רק לאחר שנודע אליו חטאתו, ובמשנ"ב שם סקי"ד כ' לומר פרשת נסכים דאין זבח בלא נסכים. ובבה"ל שם הביא ספק של הפמ"ג אם צ"ל נסכים ג"פ לעולה ותודה ולשלמים, או לענין אמירה סגי בפ"א. ויעויין במהרש"א שכך פירש את שאלת הגמ', מאי בלילה, הרי עומדים בבית ה' בפשטות הוא ביהמ"ק, והרי עיקר העבודה בימים. וע"ז תי' שאם עסוקים בלילה (שאז פנויים ללמוד לפי המהרש"א וי"א שבלילה זה זמן קשה ללמוד ואפ"ה לומדים) כאילו עסוקים בעבודה. **והעיר א' מבני הכולל שליט"א** דלא אמרו עסוקים בתורת הקרבנות, אלא בתורה סתם. ורק לקמן י"א בעסוקים בפרשת קרבנות.

שני גדרים באמירת הקרבנות

ונ"ל דיש אמירת קרבנות שהיא כהקרבה ממש, וע"ז אמרו הפוסקים דצריך להיות לפי גדרי הקרבנות דווקא ביום, "ובנודע אליו חטאתו" ובעמידה (משנ"ב מ"ח סק"א), ופ' תמיד וקטורת דווקא בציבור ובביהכנ"ס, י"א בשע"ת שם, ובמשנ"ב סקי"ז כ' דאבל לא יאמר קרבנות. אך יש אמירה שהיא לימוד באופן כללי, שהלומד בהלכות קדשים מעלה עליו הכתוב כאילו מקריב. אך כאן רק זכות הלימוד היא הנחשבת, אך אי"צ את תנאי ההקרבה. והראנו **א' מבני הכולל שליט"א** למחלוקת לקמן, דלרבא כל העוסק בתורה (עי' בח"ח דהכונה לתורת הקדשים), א"צ לא עולה ולא מנחה ולא חטאת. ולרבי יצחק כאילו הקריב חטאת ואשם וכו'. דבפשטות נחלקו, דלרבא מעלת התורה מעל מעלת הקרבנות, ולר"י מעלתה כהקרבת הקרבנות (ועי' מהרש"א דכ' דלהבא תורה מגנא ומצלא וא"כ כלל מקרבנות. ולר"י בעוסק בקרבן מסוים, חשיב כהקריב) ע"כ. אבל למה שנתבאר לעיל אולי אפ"ל דפליגי, דלרבא א"צ עולה וא"צ מנחה וחטאת, הפי' א"צ את הקרבתן ממש, אלא נחשב לו זכות התורה כהקרבת הקרבנות

בלי הגבלה. משא"כ לר"י הוו כמקריב ממש וצ"ל הקרבנות בתנאים הנ"ל, ביום, ובידיעת החטא (וקרבן פסח דווקא אחר חצות של ער"פ וכו'). שו"ר דהנה המשנ"ב שם סקי"ז כתב דאם אין לו פנאי יכול לומר פ' התמיד בלילה, וביאר הגרח"ק **זצ"ל** בספר דעת נוטה, דאף דל"ח כאילו הקריב ממש, מ"מ יש ענין באמירתם אף שלא בזמנם, ולכאורה כמשנת"ל.

העוסק בפרשת קר"פ מצרים וקרבן הנשיאים

הסתפק מרן ז"ל באיה"ש בא, יב, ג אם גם בכה"ג אמרינן כאילו הקריב, היות וקרבנות אלו אינם נוהגים לדורות עכ"ד. ואולי לפמשנת"ל י"ל דאה"נ כשעוסק בקרבן הנוהג היום חשיב כמקריב, אך אם אינו נוהג היום רק זכות הלימוד נחשבת באופן כללי. [א.ה וכן ילה"ס בלומד מס' הוריות העוסקת בברכה בקרבן ציבור.]

ואולי זה לשיטתו במקו"א. דהנה באיה"ש צו, ו, יח כ' דכשעוסק בדיני זריקה אין הכרח שנחשב כזורק, אלא כאילו עוסק בקרבן ע"ש.

מהו אני בשעיר (הוריות יא:)

כן שאל רבי את ר' חייא. והקשה החת"ס שם הרי בזמן רבי כבר לא היה ביהמ"ק. ותי' דנפ"מ איזה פרשת קרבן להגיד ע"ש.

האם רק הקרבנות הכתובים בפסוקים

כך יש שהעירו, לפ"ז לא קר"פ מצרים (ויש שתירצו שקר"פ בכלל שלמים, ודוחק), ולא של נשיאים. וק' ממנהג עמ"י שקוראים פ' קר"פ בער"פ. **וא' מבני הכולל שליט"א** טען, שאחרי הפס' הנ"ל "זאת התורה לעולה" וכו' כתוב "להקריב את קרבניהם", וא"כ כל הקרבנות העכשויים בכלל.

מחלוקת בין מנהגי אשכנז לספרדים

א) הנה "**בפטום הקטורת**", כתב **הב"י בסימן** קל"ג בשם **מהר"י אבוהב** ז"ל שאין לומר פיטום הקטורת אלא מן הכתב, שמא יחסר אחד מהסמנים ויהא חייב מיתה בקריאה כמו בהקטרה. ואולי מזה הטעם אין אומרים אותו במקצת מקומות, אע"פ שאומרים פרשת הקרבנות ע"כ. והקשה עליו הב"י מדברי רש"י ביומא דדווקא משום ביאה ריקנית לקודש הקדשים. ואף אם משום הקטרה ממש, מ"מ דווקא בהקטרה ולא באמירה ע"כ. ואף דמנהג הספרדים כן להקפיד אף למנות באצבע, מ"מ זו דעת הב"י.

ב) **ברמ"א** כתב בסימן מ"ח שנוהגים לומר **פרשת התמיד**. והביא **המשנ"ב** דעת **המג"א** לומר זאת בעמידה. והביא שם **שבשע"ת** כתב לחלוק ע"ז. ולמעשה רוב הספרדים אומרים זאת בישיבה.

ג) **מזמור לתודה**, מנהג אשכנז לא לומר בכל חוה"מ פסח, כיון שבקרבן תודה יש עשרה לחמי חמץ. וכן לא בער"פ ובעריוה"כ, שמא לא יספיקו לאכלן עד סוף זמן אכילת חמץ, או עד כניסת יוה"כ, והרי זה כמביא קדשים לבית הפסול. והספרדים נוהגים כן לאומרו.

ד) במנין ספרדי שמתחיל בזמן מנחה ממש, אומרים את **קורבנות המנחה** קודם לזמן זה. ואם חשיב הקרבה ממש, היו צריכים להמתין לתחלת הזמן ורק אז להתחיל להגיד קורבנות (וכך **מו"ר הגרש"ד פינקוס זצ"ל** דרש שיעשו במנין שהוא היה מתפלל שם וכנ"ל).

ונראה מכל זה דהאשכנזים סבורים דהוי **כהקרבה ממש**, לכן מקפידים על הזמן ובעמידה, ולא בפסח וכנ"ל. משא"כ הספרדים

ס"ל דלא הוי הקרבה ממש, רק **בעין** הקרבה, לכן הקלו בכל הנ"ל. בענין אמירת קרבנות מנחה קודם הזמן, תירץ הרב י.אייכנשטיין שליט"א דשמא סומכים על השיטות דמחצות היום יוצאים יד"ח תפילת מנחה. ובענין אמירת מזמור לתודה בפסח, דעת **הב"י** בסימן רפ"א שהמזמור לא נתקן לשם קרבן תודה, אלא לשם הודאה ע"כ. ולכן אין בעיה לאמרו בער"פ ובפסח. אך מ"מ גם הספרדים לא אומרים אותו בשבתות ויו"ט. **וא' מבני הכולל שליט"א** תי' דבוולד תודה או חילופיה או תמורתה אין מביאין חלות ע"כ, אך דחוק שיש כ"כ הרבה מסוגים אלא דווקא. נמצינו למדים שיש דיעות בין הפוסקים אם צריך "ממש" את כל פרטי ההקרבה, או א"צ, וסגי "בזכות אמירת הקרבנות" שתחשב כהקרבה.

אב שציוה ללמוד תורה [פטור עוסק במצוה בת"ת ובכאו"א]

(במשנת הגר"א גנחובסקי זצ"ל)

הקדמה

[א.ה מנחות צט: "והגית בו יומם ולילה", צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה וכו'. ע"כ. יעויין בקה"י בברכות סימן ט"ו, שכתב דגדר ת"ת הוא בכל **רגע פנוי** שיש לאדם, ומאידך גיסא, כאשר הוא לומד, ובאה לפניו מצוה עליו להפסיק, ולא אמרינן בת"ת עוסק במצוה פטור מן המצוה דגדר חיוב ת"ת זה כפי יכולתו, כמו צדקה וגמ"ח בגופו, וכשאינו יכול אינו אנוס אלא פטור. ואח"כ הביאו דברי הירושלמי פ"ק דשבת, דכל הלומד ע"מ שלא לעשות נוח לו שלא נברא, וע"כ כל מצוה דוחה ת"ת, ול"א בת"ת עוסק במצוה פטור מן המצוה ע"ש.] **[א.ה** ויש להעיר, די"א דבכבוד או"א דווקא באופן שיש לאו"א תועלת מזה, וצ"ל דמיירי שביקש האב מהבן שילמד אותו, כגון להכין שיעור. אך יל"ע לפי"ז דאין כאן רצון האב שהבן ילמד תורה, אלא יכין איתו את השיעור, ופשיטא דחשיב כאו"א גמור. ולפי המהריק"ש לקמן פשיטא דלא יפסיק מכאו"א זה לקיים מצוה אחרת. ושמא יש לאב תועלת בלימוד של הבן למצות חינוך או להוסיף זכויות לאב. וחידוש הוא וצ"ע.]

הנה יש לדון באופן שאביו ביקשו ללמוד תורה, ובאמצע לימודו נזדמנה לו מצוה אחרת, האם פטור מלקיימו מכח הא דעוסק במצות כיבוד אב ואם כן פטור ממצוה אחרת.

א. הקדמה

הנה יש להקדים, דבעלמא קיימא לן דעוסק במצוה פטור מן המצוה. אבל בעוסק בתלמוד תורה לא אמרינן דפטור מן המצוה. [כמבואר בירושלמי שבת פ"א ה"ב, ורמב"ם פ"ג מהל' תלמוד תורה ה"ד].

אמנם כתבו הפוסקים דבעוסק במצוות כיבוד אב ואם, פטור מן המצוה, והיינו שאם התחיל לקיים מצוות כיבוד אב, ואחר כך הגיע לידו מצוה שאי אפשר על ידי אחרים, לא יפסיק מלקיים הכיבוד אב. [עיין בערך לחם למהריק"ש, מודפס בגליון השולחן ערוך יו"ד סי' ר"מ סע' י"ב. וכן איכא למידק מדברי הר"ן בקידושין. ועוד עיין ברכי יוסף או"ח סי' ל"ח אות ז ד"ה והטור]. **[א.ה** לפמשנ"ל דמיירי שביקש האב שהבן ילמד איתו, צ"ע אם חשיב מצות כאו"א כאן ולא יפסיק, או סתם ת"ת דאמרינן שיפסיק למצוה

דא"א לקיימה ע"י אחרים. כלומר האם ציווי האב "האלים" את מצות ת"ת, או דילמא זו מצות כאו"א בפנ"ע.]

ב. שורש הספק

מעתה יש לעיין בנידון דידן, כשאביו ביקשו ללמוד תורה ובאמצע לימודו נזדמנה מצוה אחרת, דלחד גיסא הרי מפאת תלמוד תורה צריך להפסיק, אך לאידך גיסא הרי מפאת כיבוד אב לא יפסיק.

ושורש הספק, האם דיינינן לה כמצוות כיבוד אב ולא יפסיק, או דילמא אמרינן דדעת האב שיקיים מצות תלמוד תורה עם כל גדריה ואם כן יפסיק.

ג. כעין זה לענין שבועה

כעין זה יש לדון במי שנשבע ללמוד תורה, [דחיילא שבועתו בכולל או לענין הלאו] [**א.ה** או בנדר זירוזין של נשבעתי ואקיימה], [**א.ה** העיר הרב ג. ארצי שליט"א: הרי שבועה חלה וחייב מדין שבועה שהרי יכול לפטור עצמו בפרק אחד ע"כ. וצ"ל דכוונת רבינו ז"ל שנשבע באופן שאינו יכול לפטור א"ע.] האם באמצע לימודו מיפטר מלקיים מצוה אחרת. דלחד גיסא, מצד השבועה פטור, דעוסק במצוה דקיום השבועה, אמנם לאידך גיסא, מצד מצוות תלמוד תורה חייב, דלא אמרינן ביה פטורא דעוסק במצוה. [א"ה. עיין בגליון פרשת ויחי תשפ"ד בתירוץ ד' שהבאנו בזה ב' ראיות.] [**א.ה** כלומר יל"ע אם חיוב השבועה ייצר כאן חיוב חדש של קיום שבועה, ובזה אמרינן עוסק במצוה וכו'. או דילמא השבועה האלים את מצות הת"ת, דחייב ללמוד גם מצד השבועה, אך בגדרי הת"ת וכנ"ל, ובמקום שפטור משום עוסק במצוה, אף במקום השבועה פטור.]

לחלק בין שבועה לכיבוד או"א

[א.ה רבינו ז"ל כ' כאן כעי"ז, אך העירו דיש לחלק, דגדרי השבועה על ת"ת הם בפשטות כגדרי הת"ת עצמה. משא"כ במצות כאו"א הוי כשאר המצות. וכ"כ בברכ"י שם דבת"ת ל"א עוסק במצוה וכו', דיקר ותפארת גדולת הת"ת היא ע"מ לעשות, ולכן כשיש מצוה עוברת מפסיקין הת"ת, אך כיבוד או"א הוי כשאר המצוות, ואין מפסיקין.]

האם הרהור בד"ת כל מילה מצוה

מנחות צט: קרא עליו המקרא הזה, לא ימוש סה"ת הזה מפיך, והגית בו יומם ולילה.

בספר "ימלא פי תהלתך" **לבעל אילת השחר זצ"ל** עיונים בתפילה בחלק ות"ת כנגד כולם, הביא מספר שנות אליהו פ"א מ"א, דבת"ת כל תיבה הוי מצוה בפני עצמה ע"ש. והסתפק **מרן זצ"ל** אם זה גם כשלומד בהרהור, דאולי בהרהור הענין נחשב כדבר אחד דאין מה שמחלקו, ע"ש. [וכבר נשאל א' מרה"י שליט"א אם עדיף ללמוד בהרהור, היות ואמירה בדיבור לוקח יותר זמן, ובהרהור חוסך זמן זה, ומרויח יותר מצוות. ואמר דאין לעשות חשבון זה אלא ללמוד כמו שלומדים. ועוד הוסיף **בשם הגר"י קמינצקי זצ"ל** שכתב דכל מילה הוי מצוה דווקא במחברים שהקפידו וצמצמו בלשונם.

ומאידך גיסא שמענו בשם **מורינו הגרש"ד**

פינקוס זצ"ל דכל מקום שיש בלימוד ראשי תיבות כגון רשב"ג, עדיף לומר כל מילה בפנ"ע, שאז יש יותר מילים למצות ת"ת. וכן אמר לנו שהוא נוהג אחר ברה"ת לומר נוסח ספרד: וידבר ה' אל משה לאמר. דבר אל אהרן וכו'. ואח"כ: ושמו את שמי וכו'.]

(יעו"ש בשנות אליהו שהקשה ע"ע מגמ' דידן, אמאי אמרו דוקא בקורא כל ק"ש ולא סגי בתיבה אחת. ותירץ דלא בא לאפוקי שאין יוצאים יד"ח במילה אחת, אלא קמ"ל שאפילו שק"ש שכ"א חייב לקרותה, אפ"ה בתיבה אחת מקריאה זו, יוצא יד"ח ת"ת.) [**א.ה** יעויין בתוס' שבת מד: ד"ה וכי, דחזינן מדבריהם שהרהור אינו מחשבות בעלמא (קודים), אלא הרהור מילה בפנ"ע, ויש חילוק בין הרהור בלשון דחול בלשון קודש.]

ברכה על הרהור

והנה בבהגר"א או"ח מז, ד' על דברי המחבר שכתב שהמהרהר בד"ת א"צ לברך עכ"ל, כ' הגר"א שם וז"ל אבל כ"ז צ"ע. דכאן מברך על המצוה, וכי ליכא מצוה בהרהור, והלא נאמר והגית בו וכו', ר"ל בלב כמש"כ והגיון לבי וכ"ש לפסוק דין וכו'. והלא למקרא צריך לברך, וכן כשקורא בתורה בציבור, עכ"ל. משמע מהגר"א ז"ל דלאחר שחידש שאף בהרהור שיש בו קיום מצוה, ויש לברך עליו, א"כ **הרהור מחזיר הדין** להשוותו לדיבור, ואז הרהור בכל מילה הוי מצוה. וצ"ע. ולכאורה כן הוא למ"ד הרהור כדיבור דבעל קרי יכול להרהר ק"ש. **והרב נשר שליט"א** דחה ואמר, דאה"נ למ"ד דהרהור כדיבור ויוצא יד"ח ק"ש בזה, שם בוודאי הפשט שמכוון לכל מילה שמהרהר, שהיא כאמירה ממש. **משא"כ** הגר"א ז"ל אפ"ל דס"ל **דהרהור לאו כדיבור**, מ"מ מצות ת"ת מתקיימת **גם** בהרהור, והיא מצריכה ברכה מחמת כן. וא"כ ספיקו דמרן זצ"ל נשאר במקומו. עוי"ל אף אם להגר"א הרהור כדיבור, מ"מ מנין שזה מתחלק לכל מילה.

ישוב חידושו של האגלי טל [בענין ההנאה מת"ת] עם סוגית הגמ' ברכות

(מאגן הסהר (ח"ג אות מ"ו) עם הערות אברכי כולל נחלת משה אופקים)

כבר הזכרנו מה שהיה מרגלא בפומי' של **רבינו הגר"א גנחובסקי זצ"ל** לומר דהחזון איש היה משבח מאד את מש"כ האגלי טל בהקדמתו, שההנאה מדברי תורה היא חלק בלתי נפרד מעצם מצות תלמוד תורה. והקדיש לזה רבינו גם את הדיבור בהקדמת ספרו בר אלמוגים ע"ש. וכנודע שכבר נמצאו הדברים בחידושי רבי אברהם מן ההר למסכת נדרים פרק אין בין המודר.

והנה כבר שלחו לבעל האגלי טל שלכאו' חידוש זה נסתר מגמ' ערוכה בברכות [דף כ"א ע"א] דרוצה ללמוד ברכת התורה לאחריה בק"ו מברכת המזון [שברכה"ת שמברך לפניה מן התורה, ואילו מזון שמברך רק לאחריו מה"ת, א"כ ק"ו שתהא ברה"ת גם לאחריה], ודוחה הגמ' "מה למזון שכן נהנה". הרי מפורש שבתלמוד תורה אין הנאה (ואין לתרץ דחייב ללמוד גם בלא הנאה, משא"כ במזון שעדיין יקשה דנילף בק"ו למקום שנהנה גם בת"ת).

והנה בגמ' בברכות לה. אמרו כלפי ברכת הנהנין בפת, ק"ו אם כשהוא שבע מברך, כשהוא רעב לא כ"ש. ע"כ.

לתרץ האבנ"ז: א. שאני הנאה גשמית מרוחנית

[**א.ה** מתוך דברי הגר"א שהובאו בספר

פנינים משולחן הגר"א עה"פ "ואכלת ושבעת וברכת". חזינן דל"א כן בגמ' כא. כלפי ברה"ת לאחריה, דא"כ ק"ו לפניה. וביאר שם דבהנאת העוה"ז יש יותר תאווה והנאה קודם האכילה מאשר אחר האכילה, אבל בלימוד התורה הוא הפוך, שרק לאחר שעמל בתוה"ק אז הנאתו גדולה יותר מקודם שעמל. ומ"מ כ' הראשונים דהק"ו הנ"ל באכילה אינו ק"ו להלכה (דא"כ צ"ל דהל' ברכת המוציא דאו' ואינו כן). ונ"ל דכוונת הגר"א במש"כ "הנאת עוה"ז" היינו בדעתו, אך לא בגופו. והראשונים דכ' דאין זה ק"ו, היינו כלפי הנאת הגוף אין כאן הנאה רק לאחר המזון. ולפ"ז יש לתרץ את האבנ"ז, דשאני הנאה גשמית מרוחנית. דאמנם יש הנאה בת"ת, מ"מ הנאה זו היא רוחנית, ואנן בעינן לברכת הנהנין להנאה גופנית, ולכן פרכינן מה למזון שכן נהנה.]

ב. הנאה נמשכת גם לאחר האכילה

והשיב האבני נזר [בשו"ת או"ח סי' ס'] שאין כאן סתירה שאמנם ההנאה מהלימוד היא חלק מהמצוה, אבל הנאת הלימוד היא רק בשעת הלימוד עצמו ולא לאחר מכן, שבאותו רגע שמעתיק מחשבתו מן התורה פסקה הנאתו, משא"כ במזון הנאתו מהאכילה נמשכת כל משך שעת העיכול.

ג. הנאה בלימוד התורה מעוררת רעב חדש לתורה

עוד שמעתי ליישב בזה על פי מה שביאר השפת אמת מדוע בערב פסח אנו לא אוכלים כדי לאכול מצה לתיאבון, וכן בערב סוכות יש שנוהגים לא לישון כדי ששנתם תהא עריבה להם בסוכה, ואילו בליל שבועות שזה הכנה למתן תורה שהיה בעלות השחר אנו מרבים בלימוד. [**א.ה** אין כוונת השפ"א ממש לענין זה, דדווקא בער"פ שיש בלילה מצות אכילת מצה, נזהרים שיהא לתיאבון. וכן בערב סוכות שיש מצוה לאכול ולישון בסוכה, נזהרים שיהא לתאבון בלילה. אבל בבוקרו של שבועות אין שום **מעשה מצוה** מיוחד, שבעבורו נזהר שיהא לתיאבון. אלא בא לעורר להרבות החשק לת"ת.]

ומפרש השפת אמת [בדרשה לשבועות שנת תר"ס] וז"ל הטהור: הלימוד בליל שבועות להראות חביבות התורה, כי כל חמדת עולם הזה בא מתוך הרעבון, ולפי רוב רגילות מתמעט האהבה, והמרעיב עצמו אוכל לתיאבון, והתורה כל מה שעוסקים בה ביותר מתרבה אהבה וחמדת התורה. ועל ידי עסק התורה בליל שבועות נתרבה הצמאון אל התורה וכתיב [ישעי' נ"ה א] כל מצא לכו למים, כמו שכתוב במדרש שנמשלו לדגי הים שגדלים במים ופותחים פיהם לכל טיפה של מים כאילו לא טעמו טעם מים. כן בני ישראל העוסקים תמיד בתורה חביב עליהם כל אות מהתורה כאילו לא טעמו דברי תורה מעולם. עכ"ל השפ"א.

ולפי זה יש לפרש בגמ' ששאני אכילה שלאחר האכילה עומד לאחר ההנאה ובא לידי סיפוקו, משא"כ בתורה שלאחר הלימוד הרי הוא רעב יותר ללחמה של תורה, עוד יותר ממה שהיה לפני לימודו. א"כ לא שייך ללמוד לברך על התורה לאחריה ממזון, כיון שזה שונה במהותו לגמרי מהאכילה ששם נתקנה הברכה לאחר סיפוקו.

סיכום דברי השפ"א

[א.ה פירוש הגמ' מה למזון שכן נהנה, היינו שמגיע האדם לסיפוקו. משא"כ התוה"ק אדרבא, ככל שלומד תורה מרגיש רעב והשתוקקות רבה יותר לעוד תורה. והשי"ת יזכנו להיות מאוהביו ואוהבי התורה.]

האם גימטריא היא לימוד דאורייתא

מנחות פט. ונסכיהם חצי ההין יהיה לפר, הין תריסר לוגי היין דכתיב שמן זית הין, וכתיב שמן משחת קדש יהיה זה לי לדורותיכם, זה בגימטריא תריסר היין, ע"כ.

לכאורה חזינן שגימטריא היא אחד מהלימודים שבתורה, וכן בנזיר דף ה. סתם נזירות ל' יום, מנהני מילי, אמר רב מתנה אמר קרא קדוש יהיה, יהיה בגימטריא תלתין הוו, ע"כ. אך **ברא"ש** שם בנזיר כתב וז"ל יראה דגמ' גמירי לה והסמיכוה ההך גמטריא דלאו מי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן. ועיין בספר ברכת פרץ **למרן בעל הקה"י** בהקדמת חלקו השני שכתב דאמנם יש שורש לגימטריאות גם בהלכה, מ"מ אין לדון בהלכה ע"פ גימטריא אלא א"כ קיבלה מרבו, דלא עדיף מגז"ש דאין אדם דן אלא אם קיבלה מרבו ע"כ. ומ"ש בברכת פרץ שרמז לעוד מקומות שלמדו חז"ל גימטריות, מ"מ אין הם להלכה.

תקופות וגימטריאות פרפראות לחכמה

ספ"ג דאבות. ופרש"י שם חשבון האותיות ונוטריקון, אין מקבלין עליהן שכר כשאר ההלכות לפי שאינם אלא פרפראות, כלומר ענייני חכמה כמו פטר את הפרפרת שלאחר המזון. **נ"א** פרפראות דהיינו מידי דגריר וכו', וכן העוסק בהילוך תקופות שברקיע, ולדרוש תיבות שבתורה בגימטריא, הן הן ממשיכין אותו לחכמה שיש בהן חכמה גדולה, עכ"ל.

ומה שפרש"י שממשיכין לחכמה, נראה לבאר דעי"ז חזינן שתורת השי"ת כל כך מדויקת ומחושבנת וכל דבר דבור על אופניו, ומגדיל ומייקר את מעלת התוה"ק להמשיך ללומדה בחשק. ושו"ר שכעי"ז כ' בתויו"ט שע"י הגמטריאות רואים שזו חכמה אלוקית כמו שבספר היצירה ודומיו משתמשים בו מאד בחשבוני האותיות ונוטריקון וצירופים ע"ש.

ובערוך פירש שהתקופות וגמטריות פרפראות לחכמה, כלומר עדי הן לחכמה כמו פורפירא לאדם (נלע"ד כמו קישוט לאדם) ע"כ.

[והרעמ"ב פירש את הדימוי לפרפרת שבתוך הסעודה שכמו שפרפרת באה לקנוח דרך תענוג, כך החכמות האלה מכבדות את בעליהם בעיני הבריות עכ"ל.]

מנין מספר המילים

לעיל הובאו דברי **הרא"ש** בנזיר ה' דגימטריא של "יהיה" היא רק אסמכתא. אך שם בגמ' **בר פדא** אמר שימי נזיר לומדים כנגד נזיר נזרו האמורים בתורה, ל' חסר אחת, ע"כ. ולכאורה זו ילפותא ממש. **חדא** דהרא"ש לא כתב ע"ז כמו שכתב לעיל שזה אסמכתא. **ועוד** שהרי הקשה שם (וכן התוס') אמאי לא מונים נזר אלקיו על ראשו. דקצת משמע שזה לימוד ממש. **ועוד** הרי מצינו בסוכה ו: דילפינן מספר דפנות הסוכה לר' שמעון ולרבנן ממנין מספר המילים בסוכות דכתיב בקרא. אך מו"ר הגרש"ד פינקוס זצ"ל סבר לא כך. ובשיעור הדף היומי למחרת הדף הנ"ל, אמר: אתמול הרב טאובנר טען שזה ילפותא ממש, אך היום כיון שהוא לא כאן אני אומר לא ככה, ע"כ.

פת עירובי תבשילין מדוע לא להניחה ללחם משנה כבר ביו"ט

(דברי אגן הסהר ח"ד [קפ"א] והערות אברכי נחלת משה אופקים)

כתב מהרי"ל [הלכות עירובי תבשילין אות י'] וז"ל ורשאי לאכול העירוב בליל שבת לבצוע על הככר. אך הנהיג מהר"י סג"ל (**א.ה** הוא המהרי"ל עצמו) להניח ככר העירוב ללחם משנה בליל שבת ובשחרית ובסעודה שלישית היה בוצע עליו עכ"ל [**א.ה** והובא במשנ"ב סימן תקכ"ז סעיף ד' ס"ק י"א].

ויש להעיר מדוע לא היה מניחו כבר ביו"ט ללחם משנה בערבית ובשחרית. וכפי שהיה נוהג בעירוב חצירות כמובא במהרי"ל [הל' עירובי חצרות אות ה'] ששאלו למהר"י סג"ל אימתי אוכלים פת של עירובי חצרות. והשיב מנהגי להניח עירוב בכל ע"ש ובליל שבת ובשחרית אני מניחו ללחם משנה תחת הפת שאני בוצע עליו, [**א.ה** ולכאורה בוצעו בסעודה ג']. ואמר דגם בליל שבת יכולין לאוכלו דהא קנה בין השמשות, רק חביב עליו להרבות בו מצוה. עכ"ל. וא"כ הכא נמי היה לו לחבב וליקחו ללחם משנה גם ביו"ט. [**א.ה** ויש ג' מהלכים:]

א] ויש חכמים שהשיבו דחשש פן יאכלו הוא או בני ביתו ונמצא שלא יוכל לסמוך על העירוב תבשילין. [ואכן מצינו לגבי עירוב חצירות שהיה בוצע על זה בשחרית ולא בערבית, ופירש המשנ"ב דפעמים מתפללין ערבית מבעוד יום ע"כ, אך שם הגזירה דעשו גדר שלא לאכלו ערבית, דפעמים הוא קודם קנית העירוב, אבל כאן הרי אם יאכלנו יסמוך על רב העיר או שלא יבשל א"כ מדוע שיגזרו]. [**א.ה** קצת צ"ע, דהא אינו לכתחילה לסמוך על רב העיר, וכן להמנע מלבשל, ועוד שהרי גם בעירוב חצירות נאמר שלא יטלטל.]

ב] אכן יתכן ליישב דלחם משנה גם אם לא בוצעים על שניהם [כדברי הגר"א] מכל מקום בעינן שיהיה ראוי לאכילה [**א.ה** כלומר עומד לאכילה] באותה סעודה, ופת זו ביו"ט כיון שצריך לה כדי לסמוך לאפות על ידה ממילא אינה ראויה לאכילה בשעת הסעודה, ועל כן אין ראויה ללחם משנה.

ויש להביא סמך מזה למה שדנו הפוסקים לענין **פת שאולה לצורך לחם משנה** אם מהני. דכמה מחכמי הזמן התירו, והגאון בעל מנחת שלמה [הובא בשש"כ פרק נ"ה הערה מ"ג] כתב דאפשר דבעינן דומיא דמן שיהיה ראוי לאכילה באותה סעודה, ופת שאולה אין יכול לאוכלה מצד איסור גזל. [**א.ה** לענ"ד יש להביא דוגמא דומה יותר, כגון פת שקיבל מחבירו, אך התנה איתו שאם יאכלנה ישלם מחיר רב. וזו אינה אסורה משום גזל, מ"מ הפסד רב יבוא ממנה.]

ובפרי מגדים [משב"ז סי' עד"ר ס"ק ב'] כתב יראה לי שמי שאינו אוכל פת עכו"ם ואין לו לחם משנה כי אם אחת פת כשר ואחת פת עכו"ם, אפשר יניח השניה זכר למן. עכ"ל. הרי שמסופק בהלכה זו האם צריך שהפת תהא ראויה לאכילה אצלו, ולהמבואר יש קצת אסמכתא לזה מדברי מהרי"ל [**א.ה** שאי אפשר]. אכן בפת עכו"ם הפמ"ג מסיים שאם אין לו רק פת זו בשבת יאכלנה דאפילו משום איבה התירוהו, א"כ שם יש סברא מיוחדת להתיר דמקרי ראוי משא"כ בעירוב תבשילין שכל זמן שרוצה לאפות חייב מדינא להשאירה [**א.ה** כיון שעומד להתרת עירוב תבשילין. ואם אינו מתכנן לבשל עוד, נראה שמותר לאכלה.]

והג"ד נתן הבר שליט"א אמר ליישב, דהיות ויסוד העירוב תבשילין למיעבד היכר שמכין מנה גם לשבת והתחלת ההכנה היא בתבשיל של עירובי תבשילין, א"כ כאשר

יניחנו על השולחן ללחם משנה ביו"ט, זה מפסיד עיקר ההיכר שנעשה לצורך שבת ולא לצורך יו"ט, ואע"פ שאין אוכל ממנו מ"מ ההיכר בטל. [**א.ה** אם כוונתו לטעם של "זכרהו מאחר שבא להשכיחו", צ"ע. דבמשנ"ב תקכ"ז סק"ג לא הביא טעם זה, אלא הטעם כיון שהתחיל לבשל מעריו"ט, ממשיך ביו"ט. ושמא כוונתו במילה היכר, לומר כיון שהתחיל לבשל מעריו"ט, ניכר שממשיך ליו"ט.]

ובענין לצרף מצה בע"פ ללחם משנה

בספר אבני דרך להגאון רבי אלחנן פרינץ שליט"א. הביא בזה דיעות האחרונים. דבשו"ת מהרש"ג [יורה דעה ח"א צ"ז] ובחוט שני [ח"ד עמוד שסט] כתב ע"פ החזו"א [בקובץ אגרות א קפח] וכן הגרח"ק כמובא בספר מועדי הגר"ח [א צד] והגרשז"א כמובא בהליכות שלמה [מועדים ח' י"א] ובשו"ת דברות אליהו [ד' ו'] התירו.

אך ישנם הסוברים דכיוון דהמצה אינה ראויה כלל לאכילה בזמן זה והוי כאיסור לא ניתן לצרפה ללחם משנה. והכי דעת שו"ת בצל החכמה[ח"ג סי' ק"י] ושו"ת אפרקסתא דעניא [סי' קכ"ב אות ג]. וראיתי דבספר בכורי חיים [ד' י"א] הצריך שיהא ראוי לאכילה שתי החלות.

ג] שמא תתערבב החלה באחרות. (ונביא כאן דברי הגרא"ג זצ"ל מאגן הסהר שם אות ר"ז.

עובדה של חלת העירוב תבשילין שנתערבה בשאר חלות

בכתבי רבינו [סי' ד' אלפים תתקכ"ד] מספר עובדא באחד שעירב עירובי תבשילין בערב ראש השנה [**א.ה** שחל ביום חמישי] והחלה התערבה לו בשאר החלות.

ודן רבינו ג' נידונים:

א] האם בטלה ברוב החלות והרי זה כאין כאן חלת עירוב או דדנים שישנה בכל מקום שהיא, וזה נידון גם בעירוב תחומין או בעירוב חצירות. ועל זה כתב רבינו שמונח בזכרונו **שהגאון רבי דב לנדו שליט"א** הביא מירושלמי שזה אינו בטל. [ועיין מש"כ בעהי"ת במשברי ים על עניני ביטול ברוב סי' א' לענין אם דנים ביטול ברוב רק על דינים או גם על מציאות].

[א.ה יל"ע לפ"ד רע"א בשו"ת תניינא סימן קל"ב שהק' למה אמרו בחולין דסמכינן על רוב, דהרי א"א לשבר עצם הראש בפסח כדי לבדוק אם יש נקב בקרום המוח. והרי אפשר לבטל ראש של קר"פ עם כמה ראשים ולשבור (ומדאו' מותר לבטל איסורין לכתחילה). ותירץ דאם יבטל הראש לגבי איסור שבירת העצם, יתבטל הראש ג"כ לענין מצות אכילת המוח. וצ"ע.]

ב] נידון נוסף מהו כשאכל חלק מהחלות [**א.ה** כלומר מקצת] [ולא הניח מקצת מכל אחד שכן היה ראוי שינהג], האם נדון בזה ספק דרבנן לקולא, או שנדון בזה דין דבר שיש לו מתירים שיבשל לאחר זמן.

ג] ואם נדון בספק להקל, דן רבינו באכל רוב החלות מהו. האם הרי זה ספק מטעם דהוי קבוע או דהיות ומן התורה זה אינו קבוע (כיון שאינו ניכר) צריך לילך לחומרא, דיש לדון שמא חכמים אסרו בקבוע שאינו ניכר רק לחומרא ולא לקולא. והניח בצ"ע. [וכעין זה דן רבינו בבר אלמוגים סי' קע"ח].

בעירוב תבשילין כשהניח בברכה ואח"כ לא עשה מלאכה מיו"ט לשבת

הביא רבינו חידוש וז"ל: הנה בריטב"א בחולין [דף ק"ו ע"א] כ' דמי שנטל ידיו לסעודה ונמלך ולא אכל אין כאן ברכה לבטלה, ועי' בתשו' יגל יעקב או"ח [סי' ס"ד] הק' מהכא, אמנם שאני התם דהמצוה היא הנטילת ידים, וכיון דהי' ע"מ לאכול הוה שפיר ברכה מעליא. [**א.ה** אך שמענו **בשם מרן הגר"ד לנדא שליט"א** דדברי הריטב"א אין לדמותם לשום ברכה אחרת, דחידוש הוא בהלכות נט"י דסגי בכוונה ע"מ לאכול סעודה, ואין זה חידוש בהלכות ברכות בעלמא.]

וכמו השוחט בהמה והחליט שלא לאכלה, דיכול לברך [**א.ה** כלומר אין ברכתו לבטלה למפרע], ואך אם שוחט מתחילה על דעת שיאכלנה נכרי ולא יאכל ישראל אינו מברך, וחזינן דסגי בדעתו מתחילה.

וכן בעירוב תבשילין כשהניח בברכה ואח"כ לא עשה מלאכה מיו"ט לשבת, יש לומר דאם חשב מתחילה על דעת לאפות ולבשל ונמלך אי"ז ברכה לבטלה. [ושמעתי בשם החזו"א דבחור העושה עירוב תבשילין ויודע כבר בשעת ההנחה שלא יעשה שום מלאכה לא יברך, והובא בספר עירוב תבשילין השלם]. עכתו"ד רבינו.

[וכתב עליו בעל אגן הסהר:] ובפשוטו נראה שכונת רבינו באופן שנמלך בדעתו לאחר כניסת היו"ט מלאפות ולבשל ולעשות מלאכות, אבל כשנמלך בערב יו"ט מלעשות מלאכה באופן זה כן גורם לברכה לבטלה למפרע, דזה דמי בפשוטו לדברי הביאור הלכה. דהביא רבינו ז"ל הוכחה מדברי הביאור הלכה בהלכות שבת [סי' רס"ג ס"ד בבה"ל ד"ה מבעוד], שכתב דמי שמכבה את נרות השבת קודם כניסת השבת גורם בזה לברכה לבטלה, אע"פ שהיה כאן מעשה הדלקה לפי שעה כהוגן, מ"מ בהיות ותכלית המצוה שידלק בשבת נמצא שביטל המצוה קודם תחילתה. [א"ה ונפק"מ גם למי שמשנה מקום אכילתו ושינתו לאחר הדלקת נרות קודם שחשיכה, אם צריך לחוש לברכה לבטלה].

[א.ה ולו"ד בעל אגן הסהר שליט"א, יש מקום לבעל דין לחלוק שאולי רבינו ז"ל לא התכוון לכך. דעד כאן לא כתב המשנ"ב אלא אם אתי מעשה של כיבוי, ומבטל מעשה של הדלקה (וא"צ שהוא דווקא יעשה מעשה ממש, דאף אם נכבו הנרות מעצמם קודם השבת, בלא קיבל שבת, כתב בחוט שני ח"ו פפ"ג, ו' דצריך לחזור ולהדליק בברכה. אבל היכא שנמלך ממעשה שהניח עירוב התבשילין, אפ"ל דהוי דיבור דלא מבטל מעשה וצ"ע.]

וכן בטבילת כלים כאשר לאחר הטבילה החליט שלא להשתמש בו למידי דאכילה (רק לנוי), יש לומר דלא יהפך לברכה לבטלה כיון שכבר קיבל היתר השתמשות. [ועיין מש"כ באגן הסהר (חלק ב' אות ק"מ) לענין כיבתה הרוח את הנרות קודם השקיעה אם צריך לחזור ולהדליק בברכה, והבאנו דדברי הריטב"א בחולין לא שייכי באופן זה כיון שלא נהנה עדיין מהנרות בשבת כלל א"כ נמצא דמעיקרא לא הותחל הקיום כלל].

עוד מצאנו במחברת של רבינו "עטרה לראש" שכתב דמי שטבל כלי ואח"כ נתברר שהיה מקח טעות וכלפי המוכר הטבילה לא הועילה [דאיירי שהיה חציצה של מיעוט המקפיד כלפיו ורק להקונה לא היה מקפיד], דיתכן שיהיה חייב לוותר ולקיים את המקח בכדי שלא תהא ברכתו לבטלה. [**א.ה** ועורר הרב הרב ג. ארצי שליט"א שלא רק הברכה בספק, אלא גם הטבילה שהרי על צד שהמקח לא חל, לא מהני הטבילה, כי אין הכלי עומד לשמש לאוכל רק למסחר, וצריך לחזור ולטבול. עכ"ד. וצ"ע.]

הרב אלחנן כהן טויל

קטן שמקבל דבר עבור עידודו בלימוד למי שייך

חו"מ סי' תכ"ד

א. קטן שחבלו בו למי שייך דמי בשתו

נחלקו הרמב"ם והרא"ש בחובל בבניו הקטנים הסמוכין על שולחנו אם חייב לשלם להם נזק צער ריפוי ובושת, שהרמב"ם פוטר והרא"ש מחייב, וטעמו של הרא"ש מבואר בתוס' (ב"ק פז: ד"ה וקתני) דסברא הוא דלית למפטריה משום דסמוכין על שולחנו אלא משבת ולא משאר דברים, וטעמו של הרמב"ם ביאר בדרישה דכיון שאין לו הנאה מהן והוא עושה להן ייתור לפרנסן על שולחנו פטרוהו להאב מתשלומין.

וכן נחלקו הרמב"ם והרא"ש בחבל בבתו הקטנה שהיא סמוכה על שולחנו דלהרמב"ם פטור מלשלם לה נזק אפי' אפחתה מכספה וכמו שפוטר בבניו הקטנים, ולהרא"ש חייב וכמבואר במג"מ ובדרכי משה (סק"א).

עוד נחלקו הרי"ף והרמב"ם עם הרא"ש בחבלו אחרים בבתו קטנה הסמוכה על שולחנו שלהרי"ף והרמב"ם שבת דידיה הוא כיון שמעשה ידיה שלו, ולהרא"ש שבת דידה הוא, דאע"פ שמעשה ידיה שלו "במידי דאתי לה מעלמא לא קפיד".

למדנו מדברי הרא"ש דס"ל דאפי' קטן הסמוך על שולחנו שמציאתו לאביו וכן קטנה שמעשה ידיה לאביה, מ"מ יש להם זכות במידי דאתי להו מעלמא, וצ"ב מ"ש ממציאה דהאי נמי אתיא מעלמא, וצ"ל דדוקא כשבא להם מחמת צערן שחבלו בהם מחיל להו דיהא לדידהו, ואפי' הוא חבל בהם משלם על צערן, ורק שבת לבתו הסמוכה אינו משלם דמעשה ידיה שלו ושבת תחת מעשה ידים.

ב. קטן שקיבל מתנה מתי שייכת לאביו

ומכאן יש לדון בענין קטן שקיבל תגמול עבור לימודו וכיוצ"ב למי שייך לאביו או לקטן, דהנה ברמ"א (סי' רע ס"ב) הביא דברי הנמוק"י (דף ו. מדפי הרי"ף למסכת ב"מ) שהנותן מתנה לקטן הסמוך על שולחן אביו הרי היא של אביו, אבל בנותן לגדול הסמוך על שולחן אביו, של הגדול הוי, והסמ"ע שם סק"ח ביאר [כנראה משום דהוקשה לו אמאי מחלקינן בין קטן לגדול הרי שניהם סמוכין על שולחנו ובמציאה כל שסמוך ע"ש הוי של אביו] דהנותן נותן על דעת שיהיה של הגדול, ורק בקטן דעתו שיהיה של אביו כיון שבודאי הקטן לא ישמרנו כראוי.

ואמר הגריש"א (הובא בשבות יצחק פרוזבול עמ' עג) שלפי זה במה שנותנים לקטן לעידוד עבור לימודו שדעת הנותן שיהיה לעודד להקטן הוי של הקטן, וכעי"ז כתב בס' משפטי התורה (סי' ג) שצעצועים זולים וממתקים שנתנו לקטן הוי שלו מטעם הנ"ל. ומאידך בקונטרס משפטי אליעזר (על הל' ריבית) הביא בשם הגר"מ לובין דגם בכה"ג שייך לאביו, הובא בס' פסקי המשפט (חו"מ סי' רע, סעיף ב) וע"ש בהערה 19 שהוסיף שכן נראה כיון שהמקובל הוא שההורים עושים במשחק או ממתק שנתנו לילד לפי ראות עיניהם.

ובאמת אם באנו לאמוד דעת הנותן, בהשקפה ראשונה הוא נותן על דעת שיהיה של הילד, אבל בעומק רצונו של הנותן שהכל יהיה לפי רצון ההורים, ואין רצונו לתת לילד סמכות בחפצים או ממתקים נגד רצון ההורים.

אלא שלענ"ד יש לדון על עצם פירושו של הסמ"ע שהטעם בקטן משום שהנותן נתן על דעת שיהיה של האב, דהמעיין בנמוק"י יראה דיותר משמע שטעמו משום שאין לקטן יד כלל, ולכן לא מהני מה שהנותן נותן עבור הקטן, ומה"ט אפי' האב נתן לקטן לא הוי של הקטן וכמו שהעיר בהגהות רע"א על הרמ"א שם, ואולי הסמ"ע סבר דממה שלא הביא הרמ"א האי רבותא דאפי' אביו נתן לו לא הוי של הקטן ש"מ דאין טעמו משום שאין לו יד, והנמוק"י בשם הר"ן חוזר מהטעם של אין לו יד או שלא קיי"ל כטעמיה, ומ"מ לאו מילתא דפשיטא היא האי דכ' הסמ"ע ומרע"א נראה שס"ל דלא קנה משום שאין לו יד [ולפי"ז מה שאמרו בסוכה (מו:) לא ליקני איניש לוליבא לינוקא וכו' על כרחך מיירי באינו סמוך על שולחן אביו וכ"כ המחנה אפרים (זכיה ומתנה סוף סי' ב)][א].

ג. קטן שקיבל תשלום עבור דבר שהתאמץ ונצטער בשבילו

ועוד יש לדון ע"פ דברי הרא"ש בסוגיין שצער ריפוי ובושת שייכים לקטן אף אם אביו חבל בו ומשום שמידי דאתי ליה מעלמא הוי שלו ונתבאר דהיינו שבא לו ע"י צערו ולכן שאני ממציאה. ועפי"ז י"ל דאף שמתנה בעלמא הויא של האב, מ"מ הכא דאתי ליה בצערא שנתאמץ על לימודו, האב מחיל ליה דליהוי דידיה, ועי' היטב מחנ"א זכיה ומתנה (סי' ג).

ואף להרמב"ם שבחבל בבנו פטור מלשלם צער, וכן בבתו שחבלו בה אחרים ס"ל ששבת דידיה הוא, מ"מ הלא בחבלו אחרים בבנו גם הרמב"ם מודה שהוי של בן ויקח בהם קרקע והוא אוכל פירות, והאי נמי שנצטער ואחרים נתנו לו דלמא הוי דקטן.

נמצא שיש צד דלא הוי של קטן משום שאין לו יד, ויש צד דהוי דקטן אפי' אי במתנה בעלמא לא הוי של קטן משום שנצטער עבור זה, וזאת מלבד פלוגתת פוסקי זמנינו הנ"ל, וצריך לדון השתא אי מספק יש כאן מוחזק ומי הוא.

ד. אם יש לקטן דין מוחזק

ונראה שהדבר תלוי במח' המהרי"ק (שורש צד) והקצות (סי' רמא סק"ג) האם עבד מקרי מוחזק בעצמו דווקא כשהספק הוא אם נכנס תחת רשות האדון, או אפי' כשהספק אם יצא מחזקת האדון, שהמהרי"ק כ' דגם כשהספק אם יצא מחזקת האדון אמרי' דמספק העבד מוחזק בעצמו, והקצות חולק עליו דכיון שהספק אם הוא בכלל מוחזק בעצמו או שהוא עדין כשורו וחמורו של רבו אין לו מוחזקות, ורק כשהספק אם נכנס תחת רשות האדון לא יכנס לרשותו מספק והוי מוחזק בעצמו, והכא נמי לפי מהרי"ק הקטן מוחזק בעצמו לומר יש לי יד ומה שבידי שלי הוא, אבל לפי הקצות כיון שע"ז גופא הספק אם בכלל היה לו מוחזקות בעצמו מעיקרא אין זה מוחזק, ואמנם בנידו"ד גם לאביו אין מוחזקות של מרא קמא [משא"כ בנידון הקצות שלאדון יש

א שו"ר בדרכי חושן (חו"מ סי' רע ס"ב בביאורי חושן אות ד) שנ' דהבין דגם הסמ"ע מודה דהקטן לא זוכה משום שאין לו יד, רק הוקשה לו למה הוי של האב, ואי משום איבה גם בגדול הסמוך יזכה האב מטעם זה, לכן חילק הסמ"ע דדעת הנותן כשנותן לקטן שהאב יזכה משא"כ בגדול, ולפי"ז עכ"פ גם להסמ"ע לא הוי של הקטן אפי' כוונת הנותן שיהיה שלו דהא אין לו יד, ומיהו גם לא יהא של האבא וישאר של הנותן.

מוחזקות של מ"ק] וישאר הדבר ספק וא"כ אכתי לכאו' מספק ישאר בידו מדין תפוס עי' קצות סו"ס רב.

מסקנת דינא: קטן שקיבל דבר עבור עידודו בלימוד יש ספק גדול למי שייך אותו החפץ אם לאביו או לקטן, ומספק אין להוציא מידו.

הרב יהודה טנדלר

האם בהבאת ביכורים מועיל שומע כעונה

בשו"ת משיב דבר (לנצי"ב) (ח"א ס' מז ד"ה ס' קכח) בתו"ד וז"ל: וגם ממקרא ביכורים יש להקשות דאיתא בסוטה לב: דגנאי בקול רם ע"ש ואפ"ה אחד מוציא את חברו וכו' ע"כ ומבואר דאפשר לצאת יד"ח בקריאת פרשת ביכורים מדין שומע כעונה.

ויש להקשות- א': דבמס' בביכורים מבואר שמי שאנו יכול לומר "אשר נשבעת לאבותינו" לדוג' גר או אישה או עבד וכדומ' מביא (ביכורים) ולא קורא (פרשת "ארמי אובד אבי") דלא יכול לומר "אבי" כיוון דהוי גר ומדוע לא אמרינן שיביא ויוציאו אותו יד"ח מדין שומע כעונה.

ומו"ר הרב ד.אמרוסי שליט"א ישב שאין ענין להוציאו יד"ח דלא שייך בפרשה של ביכורים ומאי נפק"מ אם יוציאו אותו יד"ח הרי החיסרון הוא שלא הוי אבותיו וא"כ גם כשיוציאו אותו יהיה את אותו חיסרון דלא הוי אבותיו.

ועוד יש להקשות -ב': ברביד הזהב עה"ת (למו"ר הרה"י הגרב"ד דיסקין שליט"א) דבגמ' בב"ב (פא:) איתא דהמביא ביכורים מספק אינו קורא ופריך מ"ט לא יקרא מספק הרי פסוקים נינהו ומשני דמחזי כשיקרא (או שחוששים שיאכל אותם ללא תרו"מ דיחשבו שהן ביכורים ולכך א"א לקרוא) וצ"ע אמאי לא יצא יד"ח מדין שומע כעונה הרי אין חיסרון של מחזי כשיקרא.

ויש לישב:

א: מיישב השבילי דאוריתא שאפי' אם יוציאו אותו מדין שומע כעונה יהיה עדין את החיסרון של מחזי כשיקרא כיוון שכוונת רב אשי הייתה שמי שלא מודה בלב שלם ניראה כמכזב ולכך לא יוכל לצאת יד"ח מדין שומע כעונה כשמסופק כיוון שכל זמן שלא בטוח שהקרקע שלו הקריאה והשמיעה אינם בדרך שבח והודיה {ולפ"ז מבואר דאם יודע שחייב (לדוג' שהקרקע בוודאי שלו) יוכל לצאת יד"ח מדין שומע כעונה ודוק'}.

ב: ועוד תירץ הברכת מרדכי זצ"ל שאין הכי נמי אם מישהו יכיוון להוציאו יד"ח מדין שומע כעונה פשיטא דיוצא יד"ח רק דהגמ' אתא לאשמועינן האי דינא דכשאין מישהו אחר שיקרא ויוציא אותו יד"ח שלא יקרא בעצמו דמחזי כשיקרא.

ג: ועוד תירץ מרן פוסה"ד ר' משה שטרנבוך שליט"א שעצם הדבר שמעמיד עצמו כשומע כדי לצאת יד"ח מדין שומע כעונה מחזי כשיקרא.

ד: ועוד תירץ מרן שר התורה הגרח"ק זצ"ל וז"ל "שתי מצוות ואינו יכול להוציאו ביטול תורה" עכ"ל, ולכאורה הביאור דיש שתי מצוות בהבאת ביכורים - יש מצוות הבאה וקריאה (הכתובה בפרשת כי תבוא) ויש מצוות הבאה ללא קריאה (הכתובה בפרשת משפטים) ולכך לא שייך להוציא יד"ח כיוון דהוו שתי מצוות שונות, ולכך כשמביא ולא יכול לקרוא ממ"נ לא שייך שיוציאו אותו יד"ח, דאם המוציאו יד"ח צריך לקרוא, כיוון דהוי חיוב שונה לא יכול להוציא את מי שלא חייב לקרוא, ואם אינו מחויב לקרוא אלא דרוצה להוציאו יד"ח ללא החיסרון של מחזי

כשיקרא, כיוון שיכול להביא ללא קריאה הווי ביטול תורה ודוק'.

ועוד קשה- ג': מבואר במדרש פ' כי תבוא שכל ענין הבאת ביכורים הוא להודות לה' ולכאורה מקובלנו מהגרש"ז אויערבך זצ"ל שהא שכאו"א מברך בעצמו מודים ולא יוצאים יד"ח מדין שומע כעונה כשאר חזרת הש"ץ כיוון שבהודאה לא שייך שיוציאו אותו יד"ח דהודאה כאו"א צריך להודות בעצמו וא"כ איך מועיל לצאת יד"ח בקריאת פרשת הביכורים מדין שומע כעונה הרי צריך להודות בעצמו.

ואח"כ ראיתי שכ"כ בשו"ת בנין אב (ח"ה ס' יג' ה' לגאון הרב בקשי דורון זצ"ל) שבמקרא ביכורים המצווה לא רק לומר הפרשה אלא לומר אותה מתוך הכרת הטוב והודאה לה' שתבוא לידי "ושמחת לפני ה' אלהיך" ואמירת הפרשה היא כדי לעורר את רגש ההודאה לה' "על האדמה אשר נתת לנו" ואת רגשות ההודאה והבאת התודה מעוררים באמירה ולא בשמיעה, ולכך לא מועיל לצאת יד"ח מדין שומע כעונה ע"כ. ולפ"ז ראיתי שמבארים שמהאי טעמא כשמביאים ביכורים ע"י שליח אינו קורא אפי' שבכל התורה שלוחו של אדם כמותו כיוון שקריאת השליח הווי כקריאה בעלמא ולא כהכרת תודה מעומקה דליבא.

ושמעתי לישב ממו"ר רה"י ר' יחיאל קלרמן שליט"א שא"א להקשות מדרוש על הלכה למעשה וע'.

ועוד קשה - ד': אלה הם מועדי (לגאון הרב אליהו שליזנגר שליט"א) שכל הדין שמועיל לצאת יד"ח ע"י שומע כעונה הווי דווקא כשאין דין שהוא בעצמו יאמר, כגון קידוש, שהקידוש צריך להיאמר אבל אין דין שהוא בעצמו יאמר את הקידוש, בכה"ג מועיל לצאת יד"ח מדין שומע כעונה, משא"כ כשיש דין שהוא בעצמו יאמר כגון ביכורים שדרשינן "ועונית ואמרת" שכאו"א חייב לקרוא א"כ איך מועיל בזה שומע כעונה.

הנ"ל ה: שבהבאת ביכורים שצריך לומר בקריאת הפרשה "אשר נתת לי" ואצל המוציא אין זו אדמה שלו ולא יוכל לומר "אשר נתת לי" (ובדוחק אפש"ל דאין הכי נמי לא יועיל לצאת יד"ח מדין שומע כעונה ומה שמבואר בנצי"ב שמועיל איירי בכה"ג שהמוציא ג"כ מחויב ושייך לומר "אשר נתת לי" וע').

{ומוסיף שבביאור שנות אליהו (לגר"א) מבאר שכיוון שכתוב "ועונית ואמרת" ואין עניה אלא מפי אחר כי לא שייך לשון עניה אלא כשאחר קורא והוא עונה אחריו ואם הכוונה שחוזר מילה במילה אתי שפיר דלא יוצא מדין שומע כעונה אבל אם הכוונה שיוצאים יד"ח מדין שומע כעונה רק דעונים אמן חזרה קושיה לדוכתה}.

ומיישב ע"פ הא דמבואר בברכות נד: (לענין ברכת הגומל) שלרעק"א א"א להוציא בברכת הגומל ולכך כשמברך "שגמלך" וכו' א"א לצאת מדין שומע כעונה כיוון שצריך לברך בנוסח אחר דהיינו בלשון "שגמלני" ולא "שגמלך" שהווי כנוסח שמדבר אל איש אחר, ולכן א"א להוציא יד"ח אא"כ עונה אמן, כיוון שכשעונה אמן הווי כמודה על העניין שהודה חברו, ומבאר הקה"י בס' יז' שכשעונה אמן הווי כמודה על תוכן הדברים ולכך יצא יד"ח כשעונה אמן, שהרי תוכן ברכת חברו הוא הודאה על הצלה שלו {וכעי"ז מבואר בברכת אברהם סנהדרין צב: ע"ש} דהיינו שכשעונה אמן הווי כמודה על עצם הענין ומועיל אפ' במקום שלא מועיל שומע כעונה.

וכיוון שמדרש בתחילת פ' כי תבוא כתוב בזה"ל : "**הלכה** אדם מישראל שהיה

עובר לפני התיבה מהו שיהא מותר לענות אמן אחר ברכת הכהנים וכו' ומסיק שאם יכול לענות שלא תיטרף דעתו יענה מפני שאין גדול לפני ה' יותר מענית אמן שישראל עונין עכ"ל ומהא שהובא בריש כי תבוא משמע שיועיל לענות אמן גם בקריאת פרשת הביכורים וכיוון שעונים אמן מועיל לצאת יד"ח גם מדין שומע כעונה (ומוסיף שאפי' שאין למדין מהמדרש, כיוון שכתוב בלשון הלכה משמע שמחדש הלכה למעשה ע"כ, ואפש"ל דזה אינו מוכרח דכך דרכו של המדרש בכל פסיקתא חדשה לומר הלכה ואין ראיה כ"כ חזקה, לומר שמועיל ענית אמן בהבאת ביכורים אולם אסמכתה בוודאי שהווי).

אולם בשו"ת הר צבי ס' נז' ד"ה "וח"ב ברב הגר"י כהן שיח' "וכו'" כתב שכיוון שיש בביכורים דין לומר לכהן כמבואר בירושלמי "וענית ואמרת" ואין עניה אלא במקום אחר" ע"כ ובמקרא ביכורים המצווה שיאמר היא שיאמר לאחרים כמבואר בפס' "ובאת אל הכהן.... "ואמרת אליו הגדתי וכו'" כיוון שהמצווה היא לומר לאחרים לא שייך בזה שומע כעונה.

ומוסיף שכעי"ז כתב בצל"ח בברכות כא: שמהאי טעמא אתי שפיר הא דאיתא בנזיר כא: שכשמע חברו אומר הריני נזיר רק כשאמר הריני נזיר הווי נזיר ומבאר הצל"ח הא שצריך לומר ואני ולא יוצא יד"ח מדין שומע כעונה כיוון שאפ' אם אמרינן שיצא יד"ח מדין שומע כעונה הווי כאומר שהשני נזיר ולא קיבל על עצמו נזירות וא"כ ה"ה בביכורים הווי כמודה על האדמה שה' נתן לשני ולא הודה על האדמה שה' נתן לו.

אולם באלה הם מועדי הנ"ל כתב דיש לדחות דאפש"ל דתליא במחלוקת הבית הלוי והחזו"א בגדרי שומע כעונה האם כשיש עוד דין בדיבור לדוג' ברכת כהנים שיש גם דין של קול רם לבד מעצם הדיבור לבית הלוי לא מועיל דבשומע כעונה התחדש שרק עצם הדיבור מתייחס לשומע ולא שאר הדינים א"כ ה"ה גם בביכורים לא יועיל שומע כעונה כיוון שחוץ מעצם הדין של קריאת פרשת ביכורים יש עוד דין לומר לכהן א"כ לא יועיל שומע כעונה משא"כ לחזו"א שסבר שבשומע כעונה התחדש שגם שאר הדינים שנאמרו בדיבור מתייחסים לשומע ולכך מועיל שומע כעונה בברכת כהנים וא"כ יועיל שומע כעונה גם בהבאת ביכורים {ומוסיף הנ"ל שחוץ מדין אמירה לכהן יש גם את הדין של קול רם שתליא במחלוקת הבית הלוי והחזו"א}.

יוצא:

כשיכול ליקרות:

להר צבי א"א לצאת מדין שומע כעונה דיש דין אמירה לכהן.

לאלה הם מועדי לבית הלוי לא מועיל כיוון דיש עוד דין בדיבור (גם קול רם וגם האמירה לכהן) וזה לא מתייחס לשומע דזה לא היתחדש בשומע כעונה ולחזו"א מועיל דזה מתייחס לשומע דגם זה התחדש בשומע כעונה.

כשלא יכול לקרוא אם לא עונה אמן:

לנצי"ב מועיל שומע כעונה.

לאלה הם מועדי לא מועיל שומע כעונה.

אם עונה אמן מועיל שומע כעונה (דהוי כמודה על עצם הענין).

להר צבי לא מועיל שומע כעונה כנ"ל.

שומע כעונה בשמיעת ד"ת

יש להסתפק מה הדין כשנוסעים באוטובוס וברקע יש שיעור תורה או ששומע שיעור תורה בנגן או שלפעמים יש אחד שאומר דברי תורה ברמקול וכולם שומעים האם צריך לברך ברכה"ת או לא.

בשו"ת האלף לך שלמה ס' לה' דן האם כששומע ד"ת צריך לברך ברכה"ת או שהווי כהרהור שנפסק בס' מז' ס' ד שלא מברכים על הרהור בד"ת.

וכתב דלכאורה תליא במחלוקת רש"י ותוס' בסוכה לח: האם כששומע קדיש או קדושה באמצע השמו"ע צריך לשתוק או דהוי הפסק - רש"י סובר שמותר לשתוק ולשמוע קדושה כיוון דבשומע כעונה התחדש שיוצא יד"ח בדיבור חבירו אבל לא נחשב שאמרו בפיו ולכך לא הווי הפסק, אבל תוס' סובר שבשומע כעונה התחדש שנחשב כאילו אמרו בפיו ולכך הווי הפסק.

לרש"י שלא הווי כדיבור אלא שיוצא יד"ח בדיבור חברו א"כ כאן לא מברכים דהוי כהרהור.

ולתוס' שסובר שהוי כאילו דיבר בפיו א"כ יצטרך לברך כששומע ד"ת מאחר.

ומוסיף שאפי' לתוס' שסובר שאסור להפסיק לא יברך על שמיעת ד"ת כיוון דהא דאסור להפסיק באמצע שמו"ע הווי מדין "כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו וכל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו", ולכך באמצע שמו"ע שלא ראוי לענות העניה מעכבת בו ולכך א"א אפשר לצאת בהרהור משא"כ בשמיעת ד"ת כיוון שראוי לענות הדיבור לא מעכב ולכך הווי הפסק משא"כ כששומע ד"ת כיוון שראוי לענות ממילא הדיבור לא מעכב בו ולא חייב לברך.

(ולכאורה צריך להוסיף שאפי' למ"ד שהרהור לאו כדיבור מועיל השמיעה כיוון שאמרינן שכשאין דין דיבור השמיעה לא מעכב הינו בצירוף ההרהור ודוק').

ומוסיף בהערה שהא דלא משני בנדרים באומר אשנה פרק זה אפ' שהוא מושבע ועומד מהר סיני כיוון שיוצא בהרהור זה לא התחדש בסיני כיוון שעיקר המצווה הווי בדיבור כמו שכתוב ושננתם לבניך ועיקר הלמוד הוי בפה ולכך הווי מושבע ועומד מהר סיני.

ומסיק וכיוון שבשו"ע ס' קד' נפסק כרש"י שמותר להפסיק באמצע השמו"ע לשמוע קדיש או קדושה א"כ מבואר שלא מברכים על שמיעת ד"ת.

אולם בהליכות שלמה פ"ו ה"ה כותב שהשומע ד"ת מאחר צריך לברך ברכה"ת.

ובהערה ח' כתב שאינו מדין שומע כעונה דבשומע כעונה התחדש דווקא כשצריך לצאת יד"ח וכאן (בשמיעת ד"ת) לא צריך לצאת יד"ח אלא דצריך לברך משום שכך היא צורת ת"ת שאחד אומר וחברו או תלמידו שומע.

ולפ"ז כששומע הקלטה או ששומע שיעור תורה ברקע בוודאי דאסור לברך על כך ופשוט.

ובברכת איש מחדש שאפשר ליישב ע"פ תוס' בברכות כ: ד"ה כדאשכחן וכו'

שכתב שבמעמד הר סיני משה הפרישם שלושה ימים לפני קבלת התורה אפי' שהיו שותקים מ"מ אמרינן בזה דין שומע כעונה והיו צריכים ליטבול ע"כ ומבואר מדבריו דגם בשמיעת ת"ת התחדש הדין דשומע כעונה.

השערי תשובה ס' מז' ס"ק ג' כתב בשם שו"ת הלכות קטנות ח"ב ס' קנט' שכתב שהשומע ד"ת מאחר צריך לברך כיוון דשומע כעונה עדיף מהרהור ועוד שהמברך לא הפסיד כיוון שכל היום חל עליו חיוב לימוד תורה ואין דין ללמוד מיד.

ובמחזיק ברכה כתב ליישב ע"פ מה דאיתא בס' קמא' שהעולה לתורה יקרא בנחת עם הש"ץ כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה ומבואר שאפי' ששומע מהש"ץ כשלא קורא ביחד עם הש"ץ הווי ברכה לבטלה א"כ מוכח שא"א לברך על שמיעת ד"ת ופשוט.

ובהלכות יום ביום פ"ח ה"יט (למו"ר הגאון הרב מ"מ קארפ שליט"א) שהשומע ד"ת או שיעור חייב לברך ברכה"ת ולקרוא פס' אח"כ ואח"כ ישמע דברי תורה.

ובהערה כתב שאפי' ליעב"ץ (ח"א ס' ע"ה) שסובר שלא ראוי לברך על שמיעה היינו דווקא בשמיעת קריאת ס"ת דבעי קריאה מתוך הכתב ומכיוון שלא קרא מתוך הכתב הווי ברכתו לבטלה ולכך כאו"א צריך ליקרוא בעצמו משא"כ בשמיעת ד"ת שאין דין שיהיה מתוך הכתב לכך יכול לברך {ומוסיף הנ"ל אמנם לברך על שמיעה לא מצינו להדיא לכן יברך ברה"ת ויקרא כמה פסוקים}.

וכ"כ באשי ישראל פ"ו ובפסקי תשובות ס' מז' ה"ה שהשומע ד"ת צריך לברך ברכה"ת.

וכששומע ד"ת מפי הקלטה פוסק הה' יום ביום הנ"ל שדינו כהרהור שלא מברך ברכה"ת ומ"מ לכתחילה אין לשמוע ד"ת קודם ברכה"ת אפי' ע"י הקלטה.

יוצא: כששומע ד"ת ע"י הקלטה לא שייך בזה דין שומע כעונה ולא מברך.

וכששומע ד"ת משיעור או מחברותא להאלף לך שלמה לא מברך.

לשערי תשובה ועוד מברך.

להלכה: פוסק השיח תפילה (למורינו הרב טשזנר שליט"א) שכשומע ד"ת משיעור או מחברותא מברכים כיוון דכך היא צורת ת"ת {הגרש"ז} אבל השומע מהקלטה לא מברך ע"כ.

ולכך אם יש שיעור תורה ברקע או ששומע ד"ת בנגן אינו יכול לברך אבל אם מישהו מגיע ומדבר איתו בלימוד או שמישהו אומר ד"ת ברמקול צריך לברך ברה"ת (אולם הרב קארפ מוסיף שעדיף שיגיד כמה פסוקים בעצמו).

הרב ערן כברה
ראש כולל בטחה המרכזי

בענין האם צריך לברך ברכות התורה קודם קיום מצוה

ענף א' - מביא קושיית "עיון הפרשה" בהא דנהגו העולם לקיים מצות ציצית קודם ברכות התורה

א) הנה ראיתי בחוברת "עיון הפרשה" (גליון רל"ח - פרשת צו) דכתבו דמצינו ב"זוהר הקדוש" (רעיא מהימנא כ"ח ב') בהא דכתיב (ויקרא פרק ו' פסוק ו') "אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה", וזה לשונו, ומצוות דאורייתא דמקיימין לה רבנן, תורה איהו לגבייהו, עכ"ל. והרי מבואר שהמצוות נחשבות כתורה.

ב) והנה בספר "ליקוטי יהודה" (עה"ת שם) הביא מכתב מה"אמרי אמת" שמוכיח מה"זוהר" שאין לעשות מצוה לפני שבירך ברכות התורה, כיון שהמצוות נחשבות כתורה, ומביא שכן כתב ה"ביכורי יעקב" (הלכות לולב סימן תרמ"ד ס"ק א') שאין ליטול ארבעת המינים קודם ברכות התורה, עיי"ש.

ג) ולכאורה יש לעיין דפוק חזי מאי עמא דבר, שה'עולם' נוהגין ללבוש טלית קטן קודם ברכות התורה, ואין לומר שמכוונין שלא לצאת ידי חובת המצוה עד לאחר שיברכו ברכת התורה, שהרי ה"ביאור הלכה" (סימן ס' סעיף ד') בד"ה יש אומרים, מסיק שהלובש בגד של ארבע כנפות בלי כוונת המצוה, הוי כמבטל מצות עשה, [וראה ב"קובץ שיעורים" (כתובות אות ר"נ), ובשו"ת מנחת שלמה (סימן א') שמפקפקים בזה, ובמשנ"ב (סימן מ"ז ס"ק ז') בשם הגר"א בזה], עיי"ש.

ענף ב' - מיישב עפ"י דברי ה"חזון עובדיה" בביאור הטעם דצריך לברך ברכות התורה קודם קיום המצוה

א) ונראה ליישב עפ"י הא דראיתי ב"חזון עובדיה" (סוכות עמ' שע"ב) דכתב לאתויי דברי ה"ביכורי יעקב" (סימן תרמ"ד ס"ק א') דהביא דברי האר"י ז"ל שיש להשכים ולברך על הלולב בסוכה קודם תפילת שחרית, וסיים, ובתנאי דיהא אחר הנץ החמה, ומברך ברכות התורה קודם נטילת לולב, עכ"ל. ולכאורה צריך ביאור מה הצורך לברך ברכות התורה קודם קיום מצות לולב כלל ועיקר.

ב) והיה נראה לומר בהשקפה ראשונה דסבר כדעת הגר"א שהמהרהר בדברי תורה חייב בברכות התורה, [ודלא כמו דפסק השו"ע (סימן מ"ז סעיף ד') שהמהרהר בדברי תורה אין צריך לברך ברכות התורה] ומסתמא כשחושב במצות נטילת לולב הרי הוא מהרהר בדברי תורה בענין המצוה.

ג) ואולם ראיתי במשנ"ב (שם ס"ק ז') דכתב דלכולי עלמא מותר לעשות מצוה קודם ברכות התורה, ואע"פ שבשעת מעשה המצוה מהרהר בדין ההוא, דכל שאינו מכוין לשם לימוד אינו צריך ברכה, וכן הוא בספר עמק ברכה (עמ' י"ד) בזה, עיי"ש.

ד) וראיתי בספר "מכתבי תורה" דהביא בשם הרא"מ מגור זצ"ל דכתב להעיר בדברי ה"ביכורי יעקב" מדברי ה"זוהר הקדוש" (פרשת צו - כח:) דמצוות דאורייתא דמקיימין להו רבנן, תורה איהי לגבייהו, עיי"ש. והניחא

לרבנן, לשאר העם מאי איכא למימר. וגם ראיתי ב"פסקי תשובה" (חלק ב' עמ' שנ"ג) שעמד בזה, וכתב שיש לומר שמצות לולב שאני, דאיתא ב"תיקוני הזוהר" דמצות יו"ט הוו תורה, עיי"ש. ואכתי לא איפרק מחולשא לפסוק עפ"י מאמר ה"זוהר" דלא נחית לענין ברכות התורה, וראה בשו"ת רבבות אפרים (חלק ב' סימן פ' אות ה' - סימן ק"ע אות כ"ד) בזה, ואפשר שכוונת ה"ביכורי יעקב" לפי מה שנוהגים לומר לשם יחוד לפני המצוה, ומזכירים כמה פסוקים ובסופו פסוק "ויהי נועם", ושוב ראיתי בשו"ת בצל החכמה (חלק ד' סימן ק"נ) בזה, עיי"ש.

ה) ועפי"ז נראה ליישב 'מנהג העולם' שנוהגין ללבוש טלית קטן קודם ברכות התורה, והיינו דכיון דכל הטעם דאין לקיים מצוה קודם ברכות התורה, כיון שבשעת מעשה המצוה הוי מהרהר בדיני המצוה, א"כ לפי"ז שפיר מותר לכולי עלמא לקיים מצוה קודם ברכות התורה, כיון דכל שאינו מתכוין לשם לימוד תורה, אין צריך לברך ברכות התורה[א], ואפילו למאי דמסיק מרן ה"חזון עובדיה" זצ"ל דהטעם דצריך לברך ברכות התורה קודם קיום מצוה, משום שנוהגים לומר לשם יחוד לפני המצוה, ומזכירים כמה פסוקים ובסופו פסוק "ויהי נועם", עכ"ד. א"כ למאי דלא נהגו ה'עולם' לומר לשם יחוד קודם מצות ציצית, אלא רק קודם לבישת הטלית, א"כ אתי שפיר 'מנהג העולם' שנוהגין ללבוש טלית קטן קודם ברכות התורה, וזה פשוט.

ענף ג' - כותב לבאר עפ"י דברי מרן ה"חזון עובדיה" מה הטעם דכתב ה"זוהר" דרק דבתלמידי חכמים אמרינן דמצוות הוי חשיבי כתורה

א) והנה נראה לענ"ד להוכיח כדעת מרן ה"חזון עובדיה" זצ"ל מהא דחזינן בדברי ה"זוהר הקדוש" (פרשת צו - כח:) דכתב דמצוות דאורייתא דמקיימין להו רבנן, תורה איהי לגבייהו, עיי"ש. והרי משמע בפשטות דהא דאמרינן דמצוות הוי חשיבי כתורה, הני מילי דוקא לרבנן המקיימין את המצוה, אבל בשאר העם לא אמרינן דהמצוות הוי חשיבי כתורה.

ב) ולכאורה צריך ביאור דמאי שנא שאר העם דלא אמרינן בהן דהמצוות הוי חשיבי כתורה, ונראה בפשטות דזוהי קושיית

א א) הנה נראה להאיר בהא דמצינו בספר "טוב עין" (חיד"א - סימן י"ח אות ל"ז) דכתב דנסתפק 'גדול אחד' בישראל החבוש בבית אסורים, והמקום מטונף, שבודאי אסור להתפלל ולברך אפילו בהרהור, אך יש להסתפק האם יכול לקיים מצוה במעשה בלי שום הרהור, כגון, אם יושיטו לו דרך חלון צר לולב ואתרוג, האם יכול ליטלם בידו באופן שיעמיד על עצמו שלא להרהר עוד בזה, או דלמא גם מעשה המצוות אין לעשות כי אם במקום נקי בלבד.

ב) ונראה לכאורה לאתויי ראיה מהגמ' בקידושין (לב:) דאמרינן יכול יעמוד לפניו בבית הכסא ובבית המרחץ, תלמוד לומר "תקום והדרת", קימה שיש בה הידור, עיי"ש. ואם איתא שאין לעשות מצוה במקום מטונף, למה לי קרא ד"תקום והדרת", אלא ודאי שעל מעשה המצוה לא קפדינן, ומשום הכי איצטריך קרא לומר דבעינן קימה שיש בה הידור, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דאף שאין לברך במקום הטינופת, מכל מקום שפיר מותר לו לקיים מצוה במקום הטינופת, ולפיכך שפיר מותר לקיים מצות נטילת לולב במקום מטונף בגוונא דאינו מברך ברכת המצוה, שהרי (ברכות טו.) קיי"ל דברכות אינן מעכבות את המצוה.

ג) ועוד חזינן בדברי מרן החיד"א דכתב דהא דמותר לקיים מצוה במקום הטינופת, הני מילי דוקא בגוונא דאינו מהרהר בדיני קיום המצוה, שהרי אסור לאדם להרהר בדברי תורה במקום הטינופת, וכדמצינו בשו"ע (או"ח סימן פ"ה סעיף ב') דכתב אפילו להרהר בדברי תורה אסור בבית הכסא ובבית המרחץ ובמקום הטינופת, עיי"ש.

ד) והנה למאי דנתבאר בדברי מרן ה"חזון עובדיה" זצ"ל בטעמו של ה"זוהר" דצריך לברך ברכות התורה קודם קיום המצוה, היינו מחמת דהוי מהרהר בדיני קיום המצוה, אי הכי נמצא טעם נוסף דאין לו להרהר בדיני קיום המצוה במקום הטינופת, שהרי צריך לברך נמי ברכות התורה קודם קיום המצוה, ואלא דלמעשה לא נקטינן דצריך לברך ברכות התורה קודם קיום מצוה, שהרי הרהור לאו כדיבור דמי, ואין לו לברך ברכות התורה, וזה פשוט.

הרא"מ מגור זצ"ל בדברי ה"זוהר" דידן.

ג) ואולם למאי דמצינו בדברי מרן ה"חזון עובדיה" זצ"ל דכתב דטעמו של ה"זוהר" דמצוות הוי חשיב כתורה, היינו עפ"י דעת הגר"א שהמהרהר בדברי תורה הוי חייב בברכות התורה, וא"כ מסתמא כשחושב במצות נטילת לולב הרי הוא מהרהר בדברי תורה בענין המצוה, עכ"ד. והשתא לפי"ז אתי שפיר שהרי אין שייך הרהור בדברי תורה בשעת קיום המצוה, דוקא בתלמידי חכמים שדרכן להרהר בדברי תורה, אבל שאר העם דבדרך כלל מקיימין את המצוות כמצות אנשים מלומדה, ואפילו אם מכוונין בקיום המצוה, מכל מקום ודאי שאין דרכן להרהר בדברי תורה בשעת קיום המצוה, לפיכך שפיר כתב ה"זוהר" דמצוות דאורייתא דמקיימין להו רבנן, תורה איהי לגבייהו.

ענף ד' - מבאר דעת ה"זוהר" בהא דמשמע דסבר דדוקא מצוות מדאורייתא הוי חשיבי תורה

א) ואלא דלכאורה תיקשי בהא דמשמע מדברי ה"זוהר" שדוקא במצוות דאורייתא אמרינן דהוי חשיב כתורה, הרי כיון שהטעם דהוי חשיבי כתורה משום שבשעת קיומן הוי מהרהרין בדינים השייכים לקיום המצוה, א"כ אף במצוות דרבנן הוי שייכא האי טעמא דהוי מהרהרין בדינים השייכים לקיום המצוה, ואי הכי אמאי לא אמרינן דאף בקיום מצוות מדרבנן הוי חשיבי כדברי תורה.

ב) ושמא יש ליישב בהקדם הא דאיתא בגמ' בברכות (יא:) דאמר רב הונא, למקרא צריך לברך, ולמדרש, [ופירש"י שם, הוא קרוב למקרא, כגון, מכילתא וספרא וספרי, שהם מדרשי מקראות, עכ"ל], אינו צריך לברך. ורבי אלעזר אמר, למקרא ולמדרש, צריך לברך, למשנה - אינו צריך לברך. ורבי יוחנן אמר, אף למשנה נמי צריך לברך, [א"ה, וראה בגמ' לקמן (יד:) דסבר רב דאף למשנה צריך לברך], אבל לתלמוד אינו צריך לברך. ורבא אמר, אף לתלמוד צריך לברך, [ופירש"י שם, שהוא עיקר התורה שממנו הוראה יוצאה, גמרא היינו סברת טעמי משנה, ותירוצי משניות הסותרות זו את זו, וחסורי מחסרא, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר דלדעת רב הונא אין מברכין ברכות התורה רק על תורה שבכתב שהיא עיקר התורה, אבל על דרשות התורה אינו צריך לברך ברכות התורה, דאי"ז עיקר התורה, וכן הוא הדין לשאר אמוראי דפליגי על מה נתקנו ברכות התורה.

ג) והשתא לפי"ז נראה לצדד בדעת ה"זוהר" דאפשר דסבר דאין מברכין ברכות התורה על לימוד מצוות דהוי מדרבנן, וכגון עירובי תבשילין, דאי"ז עיקר התורה, ולפיכך כתב ה"זוהר" דדוקא בקיום מצוות דאורייתא הוי חשיבי תורה, אבל מצוות דרבנן לא הוי חשיבי תורה לברך על קיומן ברכות התורה.

ד) ואלא דלפי"ז לכאורה תיקשי בהא דכתב ה"ביכורי יעקב" דהוי מברך ברכות התורה קודם נטילת לולב, והיינו מטעם דמצוות הוי חשיבי תורה, דהא בשלמא ביו"ט ראשון דהוי חיוב נטילת לולב מהתורה, אי הכי שפיר הוי צריך לברך ברכות התורה קודם נטילת לולב, אלא בשאר ימים דהוי חיוב נטילת לולב מדברי סופרים, מאי איכא למימר.

ה) ושמא יש ליישב בהקדם הא דאיתא בגמ' בר"ה (ל.) בראשונה היה הלולב ניטל במקדש שבעה, ובמדינה יום אחד, משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש, עיי"ש. והשתא לפי"ז נראה דכיון דהטעם דלולב ניטל במדינה כל שבעה מדרבנן הוי זכר למקדש דהיה ניטל מהתורה כל שבעה, א"כ בעינן שיהא דומיא דמקדש ממש, [ואע"ג דלא שייכא למימר כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, שהרי הצורך ליטול לולב לאחר ברכות

התורה הוי מדברי ה"זוהר" בלבד, ולאו מתקנת חכמים היא], למימרא דכמו שבזמן המקדש היו נוטלין לולב אחר ברכות התורה, א"כ הוא הדין במדינה צריך ליטול לולב לאחר ברכות התורה.

ענף ה' - כותב לדון בדברי המשנ"ב דכתב דלכולי עלמא מותר לעשות מצוה קודם ברכות התורה

א) והנה חזינן בדברי מרן ה"חזון עובדיה" דכתב לדחות דאין לומר בדעת הגר"א דצריך לברך ברכות התורה קודם קיום מצוה, והיינו מטעם דהמקיים מצוה הרי הוא מהרהר בדברי תורה בענין המצוה, והרי לדעת הגר"א המהרהר בדברי תורה הוי חייב בברכות התורה, דכתיב (יהושע פרק א' פסוק ח') "והגית בו יומם ולילה", רצונו לומר בהרהור הלב, וכמו שכתוב (תהילים פרק י"ט פסוק ט"ו) "והגיון לבי לפניך", עיי"ש. שהרי כבר מצינן ב"משנה ברורה" (סימן מ"ז ס"ק ז') דכתב דלכולי עלמא מותר לעשות איזה פעולת מצוה קודם ברכות התורה, אע"ג דבעת מעשה בודאי הוא מהרהר בדין הזה, אפילו הכי מותר, דכל שאינו מתכוין ללימוד אין צריך ברכה, עכ"ל. והיינו דאפילו לדעת ביאור הגר"א דאפילו בהרהור לבד מחמיר שלא להרהר כל זמן שלא בירך ברכות התורה, מכל מקום אין צריך לברך ברכות התורה קודם קיום מצוה, שהרי אין כוונתו לשם לימוד תורה, וכמבואר בהדיא בביאור הגר"א (שם סעיף י') דכתב דכל שאינו מתכוין ללימוד אין צריך ברכה, ועיין לעיל (סוף סימן מ"ו) בזה], עיי"ש.

ב) ואולם נראה להאיר דאף דמצינו בשו"ע (לעיל סימן מ"ו סעיף ט') דכתב לא יקרא פסוקים קודם ברכת התורה, אע"פ שהוא אומרם דרך תחנונים. ויש אומרים, שאין לחוש, כיון שאינו אומרם אלא דרך תחנונים, ונכון לחוש לסברא ראשונה[ב]. הגה': אבל

ב א) ולכאורה תיקשי אמאי הוצרך השו"ע לומר דנכון לחוש לסברא ראשונה כלל ועיקר, הרי כבר מצינו בספר "יד מלאכי" (כללי השו"ע - אות י"ז) דכתב דקיי"ל בדעת השו"ע ד'סתם' ו'יש אומרים' - הלכה כ'סתם', עיי"ש. וכן הוא בספר "שתילי זיתים" (כללי הפסק - אות א') דכתב כלל מסור בידינו מגדולי האחרונים ז"ל דפוסק שמביא סברא ראשונה ב'סתם', והאחרת בלשון 'יש אומרים', דעתו כ'סתם' ("שיירי כנסת הגדולה" סימן רס"ח - סימן תקכ"ז), עיי"ש. ולפי"ז שפיר נקטינן לדינא כסברא ראשונה דהובאה ב'סתם'.

ב) וכי תימא, דלעולם מהכא הוי נפקא לן דדעת השו"ע דב'סתם' ו'יש אומרים' - הלכה כ'סתם', והיינו מדקא נקיט דנכון לחוש לסברא ראשונה, והיינו כדעת ה'סתם' נגד ה'יש אומרים'. מכל מקום אכתי לכאורה תיקשי בהא דנקיט השו"ע בלישניה ד'נכון לחוש לסברא ראשונה' דמשמע דלא נקיט לדינא כדעת ה'סתם', אלא רק נכון לחוש לדעה זו.

ג) ושמא יש ליישב קצת בהקדם הא דמצינו דנחלקו גדולי הוראה בהא דכתב השו"ע לאתויי דעת ה'יש אומרים' אחר דנקיט לדינא כדעת ה'סתם'. דהנה מצינו בשו"ת אור לציון (חלק ב' - מבוא ענף א' אות י"ג) דכתב לבאר בדעת השו"ע דסבר דבמקום דדעת ה'יש אומרים' בא להחמיר על דעת ה'סתם', א"כ כתב לאתויי דבריהם כדי לומר שבמקום שבקל יכול לעשות כמותן, א"כ צריך להחמיר כשיטה זו, ובמקום דדעת ה'יש אומרים' בא להקל על דעת ה'סתם', א"כ כתב לאתויי דבריהם כדי לומר דאף שהלכה כ'סתם', מכל מקום בגוונא דיש עוד צד להקל בדבר זה, הוי רשאי לנקוט לדינא כקולא, והו"ל כאילו כתב השו"ע דאף הוא מצטרף להיתר זה, עיי"ש. ומאידך מצינו ב"ילקוט יוסף" (מבוא איסור והיתר - חלק ב') דכתב לאתויי בשם מרן אביו זצ"ל דהביא דבשו"ת הרמ"ע מפאנו (סימן צ"ז) כתב דע, כי המחבר ההוא רבן של בני גולה זה דרכו בשלחן ערוך הקבוע להוראה, להביא תחילה הדעת היותר מוסכמת, והיכא דאיכא למיחש לסברא אחרת מייתי לה בשם 'יש אומרים', א"כ מה שסתם תחילה כדעת הגאונים להתיר הוא פסק גמור ומוחלט לפי סברתו, ולא זכר הסברא השניה אלא לחלוק כבוד לבעליה שגם הם גדולים ורבים, ובהרבה מקומות פשט המנהג לאסור כוותייהו, [ועוד ראה בספר "שתילי זיתים" (כללי הפסק - אות א') דכבר עמד בזה, ודו"ק], עיי"ש.

ד) והשתא לפי"ז הניחא לדעת ה"אור לציון" מצינו ליישב קצת דאף דהשו"ע נקיט דעת ה'יש אומרים' ללמדינו דאפשר להקל בשעת הדחק כדעה זו, מכל מקום בנידון דידן נחוש לחוש ביותר שלא לומר פסוקים דרך תחנונים קודם ברכות התורה, אלא לדעת ה"ילקוט יוסף' דסבר בדעת השו"ע דכל היכא ד'סתם' הוי פסק גמור ומוחלט לפי סברתו, ולא נקיט לדעת ה'יש אומרים' אלא כדי לחלוק כבוד לבעליה, אי הכי אמאי כתב השו"ע ד'נכון לחוש לסברא ראשונה', הרי קיי"ל

המנהג כסברה אחרונה, שהרי בימי הסליחות מתפללים הסליחות, ואחר כך מברכין על התורה עם סדר שאר הברכות, וכן בכל יום כשנכנסין לבית הכנסת אומרים כמה פסוקים ותחנונים, ואחר כך מברכין על התורה, עכ"ל. והרי מבואר דפליגי רבותינו ז"ל האם האומר פסוקים דרך תחנונים הוי חשיב בכלל תלמוד תורה לחייבו בברכות התורה או לאו, דדעת ה"טור" דהוי חשיב בכלל תלמוד תורה, והרי הוא מחוייב בברכות התורה, מה שאי"כ דעת ה"אגור" בשם המהר"ם דלא חשיב בכלל תלמוד תורה, ואינו מחוייב בברכות התורה, ולמעשה מצינו דדעת השו"ע לדינא כדעת ה"טור" דהוי חשיב בכלל תלמוד תורה, ודעת הרמ"א לדינא כדעת ה"אגור" בשם המהר"ם דלא הוי חשיב בכלל תלמוד תורה.

ג) והשתא לפי"ז נמצא דלדעת השו"ע אין לומר דהטעם דאין מברכין ברכות התורה קודם קיום מצוה, היינו משום דכל שאין כוונתו ללימוד תורה אינו חייב בברכות התורה, שהרי לעולם דעת השו"ע דאף האומר פסוקים דרך תחנונים הוי חייב בברכות התורה, ולפיכך צריך לומר דהטעם דאין מברכין ברכות התורה קודם קיום מצוה, כיון שדעת השו"ע (שם סימן מ"ז סעיף ד') דהמהרהר בדברי תורה, אינו צריך לברך ברכות התורה, ומצינו ב"משנה ברורה" (שם ס"ק ה') דכתב דהטעם משום דהרהור לאו כדיבור דמי, עיי"ש. וא"כ אף דהמקיים מצוה הוי מהרהר בדיני המצוה, מכל מקום כיון דאין מברכין ברכות התורה במהרהר בדברי תורה, א"כ הוא הדין דאין צריך לברך ברכות התורה קודם קיום המצוה.

ד) ועוד נראה למאי דמצינו ב"משנה ברורה" (סימן מ"ו ס"ק כ"ז) דכתב דלפי מה שכתב הרמ"א לקמיה, דהיום נהגו לברך ברכות התורה מיד אחר ברכת אשר יצר, ולא לומר שום פסוקים מתחילה, א"כ סבירא לן דאין לומר פסוקים אפילו דרך תחנונים קודם ברכות התורה, א"כ יש לנהוג גם כן בימי הסליחות לומר ברכות התורה קודם הסליחות ולדלגה אחר כך, עיי"ש. והשתא לפי"ז צריך לומר, דהא דאין מברכין ברכות התורה קודם קיום המצוה, היינו משום דאף לדעת הרמ"א (שם) אין מברכין ברכות התורה במהרהר בדברי תורה.

ענף ו' - כותב לדון בדברי ה"חזון עובדיה" דמסיק בטעמו של ה"זוהר" דצריך לברך ברכות התורה קודם קיום המצוה מחמת הפסוקים הנאמרים ב'לשם יחוד'

א) ואולם שוב כתב ה"חזון עובדיה זצ"ל דאפשר שכוונת ה"ביכורי יעקב" לפי מה שנוהגים לומר לשם יחוד לפני המצוה, ומזכירים כמה פסוקים ובסופו פסוק "ויהי נועם", ולפיכך צריך לברך ברכות התורה קודם קיום המצוה, עכ"ד. ונראה להוסיף לבאר דאף דאמירת הפסוקים לא הוי לשם מצות לימוד תורה, מכל מקום כבר מצינו בשו"ע (לעיל סימן מ"ו סעיף ט') דכתב דלא יקרא פסוקים קודם ברכת התורה, אע"פ שהוא אומרם דרך תחנונים. ויש אומרים, שאין לחוש, כיון שאינו אומרם אלא דרך תחנונים, ונכון לחוש לסברא ראשונה, עכ"ל. והרי מבואר בדעתו לדינא דאף דאומר פסוקים שלא לשם לימוד תורה, אפילו הכי צריך לברך ברכות התורה.

ב) ועוד נראה דאף למאי דמצינו בהגהת הרמ"א (שם) דכתב דהמנהג כסברה אחרונה, שהרי בימי הסליחות מתפללים הסליחות ואחר כך מברכין על התורה עם סדר שאר הברכות, וכן בכל יום כשנכנסין לבית

דבכל 'סתם' ו'יש אומרים' הלכה כדעת ה'סתם'. ושמא יש ליישב בדעת השו"ע דסבר בהאי פלוגתא דלא נקטינן לדינא כדעת ה'סתם', אלא רק נכון לחוש לדעה זו, ויש לפלפל.

הכנסת אומרים כמה פסוקים ותחנונים, ואחר כך מברכין על התורה, עכ"ל. מכל מקום כבר מצינו במשנ"ב (ס"ק כ"ז) דכתב דלפי מה שכתב הרמ"א לקמיה, דהיום נהגו לברך ברכות התורה מיד אחר ברכת אשר יצר, ולא לומר שום פסוקים מתחילה, א"כ סבירא לן דאין לומר פסוקים אפילו דרך תחנונים קודם ברכות התורה, א"כ יש לנהוג גם כן בימי הסליחות לומר ברכות התורה קודם הסליחות ולדלגה אחר כך[ג], עיי"ש. א"כ נמצא דכל הנוהגים לומר 'לשם יחוד' קודם קיום המצוה, [בעיקר 'בני ספרד', וקצת מיוצאי ליטא], הרי הן צריכין לברך ברכות התורה קודם קיום המצוה, מחמת הפסוקים הנאמרים ב'לשם יחוד'.

ג) ואולם נראה לצדד בפשיטות דכל האי טעמא דמשום אמירת 'לשם יחוד' צריך לברך ברכות התורה קודם קיום המצוה, הני מילי דוקא בכוונת דברי ה"ביכורי יעקב" גרידא, אבל אין לפרש האי טעמא בכוונת ה"זוהר הקדוש" דידן, שהרי עד כאן כתב ה"זוהר הקדוש" דמצוות דאורייתא דמקיימין להו רבנן, תורה איהי לגבייהו, עיי"ש. דמשמע בפשטות דרצונו לומר דגוף המצוה עצמה הוי כדברי תורה, ולאו מחמת ה'לשם יחוד' הנאמר קודם קיום המצוה, וזה פשוט.

ענף ז' - כותב לצדד בדברי מרן ה"חזון עובדיה" דאין לומר בדעת ה"ביכורי יעקב" דהטעם דסבר דצריך לברך ברכות התורה קודם קיום המצוה משום מירת 'לשם יחוד'

א) והנה אגב אבוא העיר בדברי מרן ה"חזון עובדיה" בהא דכתב לבאר דברי ה"ביכורי יעקב" בהשקפה ראשונה דסבר כדעת הגר"א שהמהרהר בדברי תורה חייב בברכות התורה, ומסתמא כשחושב במצות נטילת לולב הרי הוא מהרהר בדברי תורה בענין המצוה. ושוב כתב לדחות עפ"י דברי המשנ"ב (שם ס"ק ז') דכתב דלכולי עלמא מותר לעשות מצוה קודם ברכות התורה, ואע"פ שבשעת מעשה המצוה מהרהר בדין ההוא, דכל שאינו מכוין לשם לימוד אינו צריך ברכה. ולפיכך מסיק דאפשר דכוונת ה"ביכורי יעקב" לפי מה שנוהגים לומר לשם יחוד לפני המצוה, ומזכירים כמה פסוקים ובסופו פסוק "ויהי נועם", עיי"ש.

ב) ולכאורה תיקשי שהרי מאותו טעם שכתב לדחות סברתו הראשונה בדעת ה"ביכורי

ג א) ועפי"ז לכאורה תיקשי בהא דכתב ה"משנה ברורה" (לעיל ס"ק ז') דמצינו דהגר"א בביאורו מחמיר שלא להרהר בדברי תורה כל זמן שלא בירך ברכות התורה, ולכולי עלמא מותר לעשות איזה פעולת מצוה קודם ברכות התורה, אע"ג דבעת מעשה בודאי הוא מהרהר בדין הזה, אפילו הכי מותר, דכל שאינו מתכוין ללימוד, אין צריך ברכה, עיי"ש. והרי חזינן דהמשנ"ב הורה הלכה למעשה דאין צריך לברך ברכות התורה קודם קיום מצוה, ואפילו לדעת הגר"א דמברכין ברכות התורה אפילו במהרהר בלימוד תורה, מכל מקום כיון דאין כוונתו ללימוד תורה, לפיכך הוי פטור מברכות התורה, ואי הכי תיקשי הרי המשנ"ב דידן מסיק דאף דהרמ"א נקיט לדינא דהאומר פסוקים דרך תחנונים אינו צריך לברך ברכות התורה, מכל מקום היום נהגו לברך ברכות התורה מיד אחר ברכת אשר יצר, ולא לומר שום פסוקים מתחילה, א"כ סבירא לן דאין לומר פסוקים אפילו דרך תחנונים קודם ברכות התורה, עכ"ד. והשתא לפי"ז נמצא הדין דצריך לברך ברכות התורה קודם קיום מצוה.

ב) ונראה ליישב דכיון דכל דברי המשנ"ב דאין צריך לברך ברכות התורה קודם קיום מצוה, מטעם דאין כוונתו לשם לימוד תורה, הוי קאי לדעת הגר"א דסבר דמברכין ברכות התורה אפילו במהרהר בלימוד תורה, שהרי לדעת הרמ"א (שם) בלאו הכי אין מברכין ברכות התורה קודם קיום מצוה, דהא סבר דאין מברכין ברכות התורה במהרהר בלימוד תורה, וכיון שכן הרי הגר"א גופיה כתב בהדיא (סימן מ"ו סעיף ט') דהמנהג דאין לברך ברכות התורה על פסוקים הנאמרים בדרך תחנונים, וזה פשוט.

יעקב" דצריך לברך ברכות התורה קודם קיום מצוה, מחמת דהוי מהרהר בדברי תורה בענין המצוה, והיינו משום דאין כוונתו ללימוד תורה, אי הכי מהאי טעמא יש לדחות נמי סברתו האחרונה דצריך לברך ברכות התורה קודם קיום מצוה, מחמת שנוהגים לומר לשם יחוד לפני המצוה, ומזכירים כמה פסוקים ובסופו פסוק "ויהי נועם", הרי התם נמי אין הפסוקים נאמרים בכוונה ללימוד תורה.

ג) ועוד לכאורה תיקשי הרי ה"ביכורי יעקב"

היה מיוצאי גרמניה, [שימש ברבנות בקהילות אחדות בגרמניה, אבל הוא נודע ברבים בעיקר כרבה של אלטונה, והעמיד תלמידים הרבה, ביניהם רבנים מחוללי תנועת תורה עם דרך ארץ, רבי עזריאל הילדסהיימר, ורבי שמשון רפאל הירש, ואכמ"ל], והרי מנהגן דאינן אומרים 'לשם יחוד' קודם מצוה כלל ועיקר.

ד) ועוד לבר מן דין, הרי ה"ביכורי יעקב"

כתב דאדם המקיים מצות נטילת לולב הוי צריך לברך ברכות התורה קודם קיום המצוה, והרי המעיין בנוסח ה'לשם יחוד' הנאמר בקרב 'בני אשכנז' ו'בני ספרד' קודם נטילת לולב לא נזכר בו פסוקים כלל ועיקר, וזה לשונו, יהי רצון מלפניך ה' אלוקי ואלוקי אבותי, בפרי עץ הדר וכפות תמרים, וענף עץ עבות וערבי נחל, אותיות שמך המיוחד, תקרב אחד אל אחד, והיו לאחדים בידי, וליידע איך שמך נקרא עלי, וייראו מגשת אלי, ובנענועי אותם תשפיע שפע ברכות מדעת עליון לנוה אפריון למכון בית אלהינו, ותהא חשובה לפניך מצות ארבעה מינים אלו, כאלו קיימתיה בכל פרטותיה ושרשיה, ותרי"ג מצות התלויים בה, כי כוונתי ליחדא שמא דקודשא בריך הוא ושכינתיה בדחילו ורחימו לייחד שם י"ה בו"ה ביחודא שלים בשם כל ישראל, אמן, עיי"ש.

ה) ונראה להוסיף לבאר דאע"ג דבתחילת

ה'לשם יחוד' אומרים 'בפרי עץ הדר וכפות תמרים, וענף עץ עבות וערבי נחל', אין הכוונה לאמירת הפסוק המוזכר בקיום מצות ד' מינים, שהרי בקרא כתיב (ויקרא פרק כ"ג פסוק מ') "ולקחתם לכם ביום הראשון, פרי עץ הדר כפת תמרים, וענף עץ עבת וערבי נחל", והרי ד"כפת תמרים" כתיב חסר וי"ו החיבור, ובנוסח ה'לשם יחוד' מופיע וי"ו החיבור, והמכוון להזכיר ד' המינים, אבל אין הכוונה להזכיר לישנא דקרא, וצ"ע.

קנצי למילין: הנה נראה בדעת מרן ה"חזון עובדיה" זצ"ל דכל שאומר 'לשם יחוד' קודם קיום המצוה, הרי הוא צריך לברך ברכות התורה קודם קיום המצוה, והטעם משום הפסוקים הנאמרים בנוסח ה'לשם יחוד', ואף דאין הפסוקים נאמרים בכוונת לימוד תורה, מכל מקום דעת השו"ע דאף האומר בפסוקים בדרך תחנונים, הרי הוא צריך לברך ברכות התורה.

הרב אלישע כהן

בעניין קיום "תמימות" בתפילת ערבית בליל יו"ט דעצרת

פשט המנהג בכל ישראל לאחר תפילת ערבית בליל יו"ט ראשון דשבועות. ומנהג זה מקורו בדברי גדולי האחרונים וכפי שיתבאר בפנים. אך ישנם שאף שבכל שבת ויו"ט מנהגם להתפלל אחר צאה"כ, מ"מ את תפילת ליל שבועות מאחרים עוד כמה דקות. ולמנהג זה אין כל בסיס הלכתי. וכן מבואר בלוח ההלכות והמנהגים (זלזניק) דהגרי"ש אלישיב העיר לו דאין צורך לציין שמאחרין תפילת ערבית בליל א' דשבועות, היות ומנהגינו תמיד להתפלל אחר צאה"כ. וכן שמעתי מהגר"י טשזנר שליט"א.

גם בחוט שני (יו"ט וחוה"מ עמ' קס"ה) כ' "ונראה דאנן דנהגינן להתחיל תפילת מעריב בצאת הכוכבים או כארבעים דקות אחר שקיעת החמה וכמו שהנהיג מרן החזו"א אין צריך להוסיף עוד על זמן זה ומותר להתפלל תפילת מעריב דליל שבועות מיד בצאת הכוכבים כיון דבזמן זה ודאי כבר נסתיים כל יום המ"ט".

ובס' נתיבות ההלכה (שבועות עמ' 318) הובא שמנהגו של הגרי"י פישר להתפלל 30 דק' אחר שקיעה ואף שאחר שהוא כבר לילה (20 דק' אחר שקיעה) אין עניין לאחר עוד. מ"מ כך נשאר המנהג שמאחרין להתפלל.

והנה מקור הדברים הוא מהמ"א בסי' תצ"ד שכתב "בליל שבועות אין מקדשין על הכוס עד צאת הכוכבים דכתיב תמימות תהיינה" (עמק הברכה ליקוטים חגה"ש עמ' רס"ד ומשאת בנימן חידושי דינים או"ח אות ד').

ולשון המשאת בנימן "מצאתי כתוב בשם מורי מהר"ש בליל א' של חג השבועות ממתינים לקדש עד הלילה ממש שאם יקדש קודם הלילה יחסר מעט מיום מ"ט לספירה".

וכן בשל"ה הק' מסכת שבועות עמוד נר מצוה "וקבלתי ממורי הגאון מורינו הרב שלמה ז"ל מלובלין שקיבל איש מפי איש עד מפי הגאון רבינו יעקב פולק ז"ל שלא לעשות קידוש ולאכול בליל ראשון של חג שבועות עד צאת הכוכבים והטעם מפני שבספירה כתיב שבע שבתות תמימות תהיינה ואם כן כשמקדש בעוד יום מחסר אותו המקצת ממ"ט ימי הספירה שהרי חג שבועות הוא לאחר הספירה. וכשיש ספירה אינו שבועות וכשמקדש אם כן מקבל על עצמו החג ומחסר אותו המקצת מימי הספירה ונמצא שאינן תמימות. ואל תשיבני ממה שמתפללין אז התפלה מבעוד יום דזה אינו כלום דהא רבי יאשיה צלי של מוצאי שבת בשבת כדאיתא בברכות, אף על גב דעדיין ממש שבת גמור הוא. ואל תקשה מקידוש השליח ציבור בבית הכנסת דזה אינו אלא בשביל אורחים ולא מחזי כלום כמחסר משבע התמימות מה שאין כן אילו היה כל יחיד מקדש לעצמו".

וכ' מהרש"ם מברעזאן דעת תורה או"ח סי' תצ"ד סעיף א' כתב "דדוקא בקידוש ממתינים מה שאין כן בתפילה דהא צריך להוסיף מחול על הקודש".

ובפנים יפות הוסיף דאין לקבל **אף במחשבה** את קדושת היום וז"ל "אלא דבחג השבועות דכתיב תמימות תהיינה שאין לקבל

עליו במחשבה קדושת היום עד שנשלמו שבע שבועות תמימות כמ"ש המ"א בסימן תצ"ד בשם ע"ה ומ"ב שאין מקדשין בליל שבועות עד צאת הכוכבים **ואף דבמלאכה צריך להוסיף** שאין זה ענין לקבלת הקדושה במחשבה".

והנה בעיקר מנהג זה יש לברר כמה שאלות ראשית דהרי לא מצינו זכר לדין זה כלל בגמ' ובראשונים וא"כ מהיכא תיתי חומרה זו.

וכן תמה בשו"ת ברכת אברהם (רבי אברהם ברודנא) ח"א סי' ג' וז"ל " מגמ' מנחות ס"ו דיליף מקרא דתמימות דקצירה ושפירה הוי מבערב דאיתא שם יכול יקצור ויספור ויביא ביום תלמוד לומר שבע שבתות תמימות אימתי אתה מוצא תמימות בזמן שאתה מתחיל למנות מבערב. נמצא דלא מצינו לימוד מהקרא דתמימות אלא שתהא הספירה בלילה ולא ביום **אבל על זה שיאחרו בחג השבועות להתפלל ולקדש כדי שיהיה תמימות על זה לא** מצינו לימוד"

וכן כתב הקרבן נתנאל בפירושו דהנה לשון הרא"ש במסכת פסחים פ' ע"פ סימן ב' "תימה אמאי תנא עד שתחשך טפי מבערבי שבתות ובערבי ימים טובים דלא קתני אלא לא יאכל מן המנחה ולמעלה ותו לא. וי"ל דאתא לאשמעינן אף על גב דבשבתות ובשאר ימים טובים יכול להוסיף מן החול על הקדש ולאכול קודם שתחשך כדאמרינן פרק תפלת השחר מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש על הכוס, **בערב הפסח לא מצי אכיל עד שתחשך**" וכ' עלה הקרב"נ "**מכאן ראיה דלא כמגן אברהם** בסימן תצ"ד דבליל שבועות אין מקדשין על היין עד צאת הכוכבים דכתיב תמימות תהיינה".

היינו שמלשון המשנה מוכח דרק בע"פ צריך לאחר ולא בשאר יו"ט.

וכ"כ הגיעב"ץ בסידורו שערי שמים דף ס"ג ע"ב "יש אומרים שמאחרין להתפלל עד שחשכה **והוא** דקדוק קלוש **מחודש מהאחרונים**".

ועוד ילה"ק דדין תמימות הוא נאמר **על כל יום ויום** בספירת העומר. וע"כ להלכה חוששים שאם החסיר ספירת יום אחד אינו סופר בברכה בשאר הימים. כמבואר בסי' תפ"ט ס"ח וא"כ כל יום ויום נמי נאחר לתפילת ערבית כדי שלא יפגע בתמימות של הספירה דאתמול.

וכ"כ הנצי"ב בהעמק דבר פ' אמור "ולא כמש"כ המג"א הטעם משום דכתיב תמימות דאם כן בכל לילה שבין פסח לעצרת נמי. ותו דתמימות **בשבועות כתיב** ואין מונין שעות אלא לימים" וכו'.

ועוד **תמה** החת"ס שאם כנים הדברים שאם אין מאחרין כניסת יום שבועות מתבטל עניין התמימות נמצא שלעולם אין תמימות. וז"ל "דאי אפשר תמימות ממש **בשום אופן** דהרי במוצאי י"ט א' של פסח מוסיפין קצת מחול על הקדש ויוצאים ממנו אחר זמן מה. וזה חסר מימי ספירה" היינו היות וצריך להוסיף מחול על הקודש במוצאי יו"ט ראשון נמצא שכבר בספירה ראשונה אינה ממש עם צאה"כ וא"כ נגרע מהתמימות.

וכתב הבנין שלמה ח"ב או"ח סל"ה "זה יותר משלושים שנה אשר עמדתי לתמוה על דברי השל"ה דכתב דראוי להמתין בתפילה ובקידוש בליל שבועות עד שיהא ודאי לילה משום כדי שיהיה שבע שבתות תמימות והלא ידוע דתוספת יום טוב הוא דאורייתא... ולמה לא יהיה רשאי גם להתפלל ולקדש בתוספת יום טוב הזה דכיון דסוף סוף כבר צריך לנהוג בו יום טוב לענין איסור מלאכה וכיון שכבר קידש היום מתחילה וחל עליו קדושת יום חג השבועות ממילא בטל ה'תמימות' ומאי

קפידא בזה אם יקדש ויתפלל גם כן בתוספת יום טוב".

בעקבות הקושיות הנ"ל כתבו כמה אחרונים דמקור המנהג לאחר כניסת יו"ט אינו מדין 'תמימות' אלא מדוקדק כן מלשון הפסוק כ"ג כ"א "וקראתם **בעצם** היום הזה מקרא קדש יהיה לכם" דהיו"ט דשבועות מתחיל רק בעיצומו של יום היינו כשודאי לילה. וכלשון הנצי"ב "כבר ביארנו דעצם בא לדייק או יום ולא לילה. או במקום שאי אפשר לפרש כן **על כרחך בא** לדייק **למעוטי תוספת.** וכן בזה המקרא אי אפשר לפרש ולא לילה שהרי חג של עצרת קדוש מבערב, כמו כל מועדי ה'. אלא בא ללמדנו שלא לעשות מקרא קודש אלא בלילה ולא מבעוד יום. **ומכאן נהגו ישראל שלא להתפלל בעצרת מבעוד יום** ולא כמש"כ המג"א הטעם משום דכתיב 'תמימות' וכו' .

וכן המשך חכמה כ' כן מדיליה והוסיף דאין כלל מצות תוספת יו"ט בחג השבועות גם לעניין פרישה ממלאכה. וז"ל: "וקראתם בעצם היום הזה" נראה **דבא למעט תוספות יו"ט מאיסור מלאכה** וכמו דדרשינן גבי יוהכ"פ למעט תוספות ענוי מכרת, וזה רק לשיטת רבינו משה דאיסור מלאכה רתוספות שבת ויו"ט הוי רק מד"ס ואף מד"ס לית ליה".

ונמצא דלטעם המ"א העניין לאחר ערבית הוא מדין המ"ט יום ולטעם הנצי"ב הוא מדיני חג השבועות. ולכאו' יש נפק"מ בין הטעמים דאם הטעם משום "תמימות" א"כ נשים שפטורות מספירת העומר יכולות לקבל את היו"ט מוקדם בין בהדלקת נרות ובין בקידוש. וכן חולים או זקנים שלא ספרו כל ספירת העומר וחפצים לקדש מוקדם רשאים כיון שבין כך לא נוהג בהם דין "תמימות". אך אם המקור הוא מ"בעצם היום הזה" דאין דין תוספת יו"ט בחגה"ש א"כ אף נשים וזקנים לא יקדשו קודם.

אמנם יש שפקפקו על קיום מנהג זה. עי' במנהגים דק"ק וורמיישא (עמ' קי"א) שם איתא "אוכלין תיכף בבואו מבית הכנסת ואין ממתינין עד הלילה".

וכן בס' יוסף אומץ (בסדר חג השבועות סי' תת"נ) כתב "אכן באמת לא ראיתי רבנן קשישי בעלי מעשה אשר בארצנו ארץ אשכנז דעבדי הכי, ובפרט אותם המדקדקים העומדים בבית ה' בלילות שעומדים כל הלילה על עמדם ללמוד כל הלילה כמו שכתוב בספר הזוהר (פרשת אמור) והמה לומדים על פי הסדר הכתוב לקמן, כי המלאכה מרובה והלילות בהם קצרים עד מאוד בעת ההיא, ואם יתמהמהו בקידוש והתחלת האכילה עד צאת הכוכבים וגם באכילה ישהו קצת זמן מה ליתן מקום לשמחת החג הקדוש באומרם ז"ל אי לאו האי יומא כמה יוסף איכא בשוקא בזה תצא קרוב לחצי הלילה ומתי יעשו לביתם הנצחי לכן נראה לי רחמנא לבא בעי ואחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוון לבו לשמים ומותר לעשות קידוש בין השמשות כי מדאורייתא קרי בין השמשות לילה".

והנה עד כה התבאר לא לקדש טרם צאה"כ.

אך הט"ז כתב "מאחרין **להתחיל ערבית** בכניסת שבועות כדי שיהיו ימי הספירה תמימות" ואת דבריו העתיקו הבאר היטב וכ"פ בשו"ע הרב. ובקיצוש"ע סי' ק"כ הי"א. ובמשנ"ב סק"א. ומלשון הט"ז מבואר דאף התחלת ערבית באמירת ברכו צריך להיות אחר צאה"כ. אמנם בפמ"ג במשב"ז ס"ק א' כ' וז"ל "ומ"מ יראה דגם בערבית ממתינין כמוש"כ הטו"ז ז"ל דהא באבילות ונדה יש אומרים אם התפללו הקהל ערבית שכבר עשאו לילה וכו' א"כ הא בעי' תמימות מ"ט יום וכשמתפלל ערבית **ומזכיר בתפלה יום השבועות מבעו"י** הרי חסר ממ"ט יום" עכ"ל ומדבריו עולה דהפסד התמימות הוא לא מחמת קבלת היו"ט באמירת "ברכו" אלא ההזכרה בתפילת י"ח

שאומר "חג השבועות הזה".

והנה ד' המ"א ריש סי' רע"א דמצות קידוש מה"ת מתקיימת בתפילת י"ח דערבית וא"כ יש לתמוה למה גם הוא לא כתב כהט"ז. וכן תמה בשו"ת פני מבין חאו"ח סי' קל"ד "ואדרבה נפלאתי על מגן אברהם שכתב שימתין עם הקידוש הלא בעצמו כתב דעיקר הקידוש בתפלה עי' סי' רע"א שכתב כן וצ"ע דברי מג"א" ואולי י"ל דהיות וכתב שם דקידוש בתפילה ביו"ט הוא מדרבנן א"כ דעתו לא לצאת בקידוש התפילה. אלא רק בכוס.

אמנם יש שכתבו לאידך גיסא לגמרי. דאף הט"ז דעתו רק לא לקדש מבעו"י. עי' שו"ת תפארת זיו או"ח סי' כ' שם כתב תשובה להאדר"ת שהקשה לו ע"ד הבה"ט סי' תפ"ט שבס"ק א' העתיק ל' הט"ז לאחר את תפילת ערבית ואילו בס"ק ז' כ' להזהיר לקרא ק"ש אחר צאה"כ כיון שאין קורא על מיטתו. ולכאו' ילה"ק דאם מתפללין ערבית באיחור כמ"ש בס"ק א' הרי כבר קראו ק"ש בזמנה. ונמצא דד' הבה"ט סטראי נינהו. ותירץ לו בשו"ת הנ"ל דמדקדוק ל' הט"ז שכ' "מאחרין להתחיל ערבית" ולא כ' להתפלל אחר צאה"כ. וי"ל שרק בא להורות לא להתפלל אחר פלג המנחה אלא לאחר מעט ולהמתין לשקיעה"ח וד' הט"ז והמ"א עולים בקנה אחד שעיקר הקפידא היא רק לא לקדש קודם הלילה. וע"כ כ' לקרא ק"ש בלילה.

ויש לדון בתפילת ערבית של שבתות ספירת העומר באופן שמתפלל אחר פלג המנחה. האם יוכל לספור אחר תפילת ערבית את הספירה של שבת. וכן ילה"ס אם נזכר אחר תפילתו שלא ספר את הספירה של יום שישי האם רשאי לספור את הספירה דאתמול.

ומצאתי בהגהות על ספר המנהגים (מהר"א טירנא בהגהות עמ' ס"א אות כ"א) ובמטה משה (עמוד העבודה ספירת העומר סי' תרע"ג) הראב"ן היה סופר בע"ש כשמשכימין לביהכנ"ס בעוד יום אבל לא בשאר ימים" וכן בדרשות מהר"ח (עמ' 81 מהדו' לנגה) "ודרש בשם הרב אביגדור כץ שבע"ש שמשכימין לילך לביהכנ"ס היה מברך ספירה מבעוד יום אכן בשאר ימים היה מונע מלברך עד הלילה" וכן בלקט יושר ח"א עמ' 97 כותב על רבו התרוה"ד "סופר העומר בנויאשטט בב"ה בליל שבת **אע"פ שעוד היום גדול**" ובב"ח סי' תפ"ט כ' שד' הראב"ן אמורים על זמן בין השמשות. אך מ"מ לא המתין לצאה"כ.

אמנם במהרש"ל סימן י"ג כ' וז"ל "מה שנוהגין שסופרים העומר בע"ש אחר התפלה, אפילו בעוד היום גדול, ותולין עצמן במה מאחר שתוספות שבת דאורייתא א"כ לכל מילי חשיב כשבת. והא ראייה דמתפללין תפילה של שבת **זה אינו** דדוקא לעניין שבת הוא דמוסיפין **ולא שהיום נעשה** לילה".

ולגבי ספירת יום האתמול מבואר בשע"ת (תפ"ט ס"ק ד') וכף החיים שם סעיף פ"ב דיש לספור בלא ברכה ועי' אג"מ ח"ד סי' צ"ט.

א"כ מצינו דאף דקיבל שבת יכול לספור ספירת יום האתמול א"כ יש לתמוה מדוע רק בחג השבועות אם יקבל היו"ט הרי הוא פוגע בתמימות דלכאורה כשם שקבלת שבת לא פוגע בספירת יום האתמול. ה"נ קבלת יו"ט לא תפגע בתמימות.

ולכאורה יש ראיה לאיחור תפילת ערבית. משו"ע סי' ל' ס"ה שם פסק (והמקור הוא מתרומת הדשן) דאם לא הניח תפילין והתפלל ערבית מבעוד יום אין להניח אח"כ. דא"כ זה ב' קולי דסתרי אהדדי. וחזינן דאחר שהתפלל נגמר יום האתמול. אך עיי"ש במ"ב ס"ק י"ז שהביא דהאחרונים נקטו להלכה דמחוייב להניח בלי ברכה אחר ערבית.

ולכאורה כן היא דעת הרמ"א ביו"ד קצ"ו

ס"ב דהביא בשם תרוה"ד (סי' רח"ם) "יש אומרים אם התפללו הקהל ערבית ועוד היום גדול אינה יכולה לבדוק או ללבוש לבנים ולהתחיל מיום המחרת מאחר דהקהל כבר עשו אותו לילה (והתה"ד לשיטתו דג"כ אין להניח תפילין אחר ערבית) ויש אומרים דמותר אפי' עשו הקהל שבת ונוהגין לכתחילה להזהר ובדיעבד אין לחוש" ומבואר דבדיעבד אף אם עשו הקהל שבת זה לא ביטל את דיני יום האתמול. (וא"כ מחוייב בתפילין) ולכאו' אם אף בנוגע לדיני דאורייתא יש לדידן יש להקל בדיעבד א"כ ספירת העומר שהיא דרבנן להחמיר שתפילת ערבית מבטלת את היום הקודם.

ואין לחלק דשם איירי לעניין גרירה אחר הקהל דאז בדיעבד לא התבטל ממנה דיני יום הקודם. אבל היכא שהיא עצמה תתפלל ערבית שם אף בדיעבד חלו עליה דיני שבת. דבש"ך שם מבואר בס"ק ד' שאף כשהתפללה היא עצמה ערבית מ"מ בדיעבד יכולה להפסיק בטהרה.

וצ"ל דדעת רבי יעקב פולק שהובאה בשל"ה היא כדעת התרוה"ד דע"י התפילה חלים כל דיני היום ומסתלק היום הקודם.

והנה הט"ז בסי' תרס"ח הביא ד' מהרש"ל בתשובה ס"ח שכתב שהמתפלל ערבית דשמיני עצרת מבעוד יום אין לו לקדש עד הלילה דלברך לישב בסוכה זה סתירה לתפילת ערבית ולאכול בסוכה בלא לברך אין עושים כן לכתחילה ואין לומר דכלפיו זה שמיני עצרת הואיל והתפלל ערבית דכל זמן שעדיין יום עדיין נשאר חיוב סוכה. ומציין למה שכתב בתשובה י"ג שהובאה לעיל שאם התפלל ערבית אחר פלג המנחה אין לו לספור ספירה של יום הבא. וה"נ לגבי סוכה.

והט"ז שם הק' עליו כמה קושיות ובסוף כתב בחריפות "ובאמת סברא שבנה הרב עליו הוא אינו קיום כלל דודאי מי שמוסיף מחול על הקודש הוא עושה על פי צווי תורתנו... דהפה הקדוש יתעלה ברוך הוא שצוה עליו לעשות סוכה ביום ההוא הוא הפה הקדוש שהתיר לו אחר שקיבל עליו שמיני עצרת...ומאן יהיב לן משופרי שופרי ואכלינן באותה שעה בסוכה רק שאין מברכים".

והט"ז כ' שם לחלק בין ק"ש וספירת העומר שבהם אף שקיבל ע"ע את השבת מוקדם אין לקרא ק"ש ולספור כל זמן שעדיין יום היות ואין בתוספת שבת שלו כל הכרח לספור מבעוד יום דהרי יכול להמתין ללילה ומי הכריחו לספור ביום. וע"כ אף שקיים מצות תוספת מ"מ אין יכול לספור ביום. משא"כ לגבי סוכה דע"י קבלה המוקדמת של יו"ט שמיני עצרת הרי זה עומד מיד כסתירה למצות ישיבה בסוכה ובזה כ' הט"ז את הסברא שהיות ועשה מצוה הפה שאמר סוכה הוא גם אמר תוספת.

ובשו"ת התעוררות תשובה ח"ב סימן נ"ו כ' לתמוה על הט"ז בסי' תצ"ד, דאם כנים הדברים שכתב בסי' תרס"ח ה"ה י"ל לגבי "תמימות" דהפה הקדוש שאמר "תמימות תהיינה" גם ציוה על תוספת יו"ט וא"כ כיון שעשה כציווי התורה א"כ נתקיים אצלו תמימות, אף שהקדים והכניס את יו"ט דשבועות לפני הלילה.

ובשו"ת הנ"ל כ' טעם חדש לאיחור תפילת ערבית היות וכשמתפללים ערבית מבעו"י צריך לקרא אחר ק"ש ולכוין בק"ש שעל המיטה לצאת בה יד"ח ובליל שבועו היות והמנהג להיות נעורים כל הלילה ואין ק"ש שעל המיטה ואולי ישכחו לקרא ק"ש ואף שבתיקון ליל שבועות מזכירים יצי"מ מ"מ אין מכוונין לצאת בזה יד"ח. ע"כ ראוי להתפלל ערבית מאוחר ואז יקראו ק"ש בלילה.

והנה בנו של הנצי"ב ה"ה ר"ח ברלין כתב

(בקובץ שערי תורה ח"ח קושיא ט' סס"ח) לתרץ ק' אביו על הט"ז והמ"א דא"כ כל לילה שבין פסח לעצרת לא יתפללו מוקדם מדין "תמימות. ותי' דאיה"נ מדין תמימות יש להחמיר בכל ימי הספירה אך המ"א והט"ז כ' לחדש דאף בשבועות יש להחמיר בזה כי היה צד לומר שרק בשאר ימים שהספירה החדשה מבטלת את הספירה הקודמת, שם ודאי צריך להמתין עד הלילה. משא"כ ביום האחרון של הספירה כיון שאין עוד ספירה אחריה אולי שם זה לא מפסיק את התמימות לכן כתבו לחדש דאף קידוש היום של שבועות מבטל התמימות ולכן צריכים להמתין גם בזה עד הערב.

ונמצא דלדבריו אין חומרא מיוחדת בליל שבועות. ובציץ אליעזר חי"ג סנ"ט כ' דאף דדברים מחוכמים הם לא משמע כן מפשטות לשונם של המ"א והט"ז ועוד שמלשון השו"ע לא משמע כדבריו שכ' בסי' תפ"ט ס"ב "והמדקדקים אינם סופרים עד צאה"כ **וכן ראוי לעשות**" ומבואר דלספור אחר צאה"כ זה רק מנהג המדקדקים אך מעיקר הדין אין בספירה מוקדמת חשש ביטול התמימות ודלא כמ"ש ר"ח ברלין.

ובציץ אליעזר כ' דמלשון השל"ה שהובאה לעיל משמע שהקפידא היא על חג השבועות בדוקא שכתב " שהרי חג שבועות הוא לאחר הספירה. וכשיש ספירה אין שבועות" וכו' וצ"ע.

והנה בחק יעקב סי' תפ"ט ס"ק י"א איתא "וכתב מהרי"ל כשיגיע למ"ט יום יאמר שהן שבעה שבועות ולמחרתו הוא ערב שבועות" ובשבות יעקב ח"ג סנ"ב כ' השואל להקשות איך הוציא הח"י דין זה מהמהרי"ל "דאפשר לומר דמהרי"ל כוונתו כפשוטו לומר שלמחר הוא ערב שבועות ולא שיאמרו כן בשעת ספירה" ותי' לו "וכיוצא בזה אמרו חז"ל אפילו שיחות של ת"ח צריכין לימוד דאם כוונת מהרי"ל יהיה כמו שעולה בדעתך א"כ הו"ל לכתוב "למחרתו ערב שבועות" ומדכתב "ולמחרתו"... ודאי שכוונת מהרי"ל שיאמר כן בשעת ספירה". והוסיף "ומה ששאלת טעם הדבר נ"ל שהטעם הוא כפשוטו שהרי כתבו האחרונים שבליל ראשון של שבועות לא יאכל ויקדש עד הלילה שצריך שיהא שבעה שבועות תמימות תהיינה לכך אומרין כן להראות שכל יום המחרת שייך לימי הספירה ואז הם תמימות".

ומדבריו לכאורה משמע כמ"ש ר"ח ברלין דקיום תמימות ע"י איחור הערבית הוא דין הנוהג בכל ימי הספירה וע"כ צריך לשייך את חג השבועות עם ימי הספירה ע"י שאומרים "ולמחרתו" וכו' וצ"ע.

ובעיק"ד הח"י כ' הפמ"ג בא"א ס"ק ה' שאינו יודע הטעם ולא ראה נוהגים כן גם בשע"ת ס"ק ד' כ' לתמוה על הח"י.

(ובספר מגד ארץ (לרבי אהרן הלברשטאם אבד"ק ביליץ) דף צ"ו ע"א כ' "ואני הדל שמעתי מפ"ק אדומו"ר הגאון מופה"ד רבי יהושע מבעלזא ז"ל דהך ולמחרתו וכו' הוא רק כתיבת מהרי"ל ז"ל סדר הימים כמנהגו ונכשל הגאון ח"י ז"ל וסבר שמהרי"ל צוה לומר כן אחר ספירה מ"ט והיה לו זאת לעונש על שפקפק על אמירת תיקון ליל שבועות כ"ז שמעתי").

והנה שו"ע הרב בד"כ דרכו להמשך אחר המ"א כמבואר בשו"ת שארית יהודה סימן ה' וכ"כ בשו"ת מהרש"ג ח"ב סי' צ"ה וכאן בהלכה זו פסק כהט"ז שכתב "בליל שבועות מאחרין להתפלל לאחר צאה"כ שאם יקדימו ויקבלו בתפילה מבעו"י ה"ז כמו שחסרו מעט ממ"ט ימי הספירה" וצ"ע ממה שפסק בסי' תצ"א ס"ג שמי שנמשכה סעודתו במוצאי שביעי של פסח עד אחר צאת הכוכבים אף שלא הבדיל רשאי לאכול חמץ לפי שאיסור חמץ לא תלוי בהבדלה אלא ביום

והיום הלך לו ומה שאסור בעשיית מלאכה אינו מחמת קדושת יו"ט אלא שחכמים אסרוהו. וחזינן שאף שעוד לא הוציא את היו"ט מ"מ דינים הנוהגים ביום הלכו להם כי אין הם תלויים בהבדלתו. א"כ ה"ה בכניסת יו"ט דשבועות דינים הנוהגים ביום כספירת העומר לא יתבטלו ע"י קבלתו המוקדמת ואין זה סותר לתמימות. ונמצא שדבריו לכאו' סתרי אהדדי. וצ"ע. ויש ליישב ועוד חזון למועד אי"ה.

הרב אביחיל לוי

בביאור שהלווה מחבירו בשבת כדי יין ושמן צריך לשנות ולומר השאילני

תנן בשבת קמח. שואל אדם מחבירו כדי יין וכדי שמן ובלבד שלא יאמר לו הלויני וכן האשה מחבירתה ככרות ואם אינו מאמינו מניח טליתו אצלו ועושה עמו חשבון לאחר השבת. וכן ערב פסח בירושלים שחל להיות בשבת מניח טליתו אצלו ונוטל את פסחו ועושה עמו חשבון לאחר יום טוב.

ולכאו' צ"ב בטעם האיסור ללוות מחבירו בשבת ולומר הלויני.

ועוד צ"ב בהא דתנן שואל אדם מחבירו כדי יין וכדי שמן שהרי מיירי בהלואה אלא שאומר השאילני ואמאי תני שואל ולא מלוה אדם מחבירו.

ועוד צ"ב בהא דתני תרתי כדי יין וכדי שמן ולא די לומר אחד מהם.

ועוד צ"ב בזה שחזר התנא לשנות הלכה זו דתני וכן האשה מחבירתה ככרות.

ועוד צ"ב למה לא שנאם יחד שואל אדם מחבירו כדי יין וכדי שמן וככרות ואמאי פלגינהו.

ועוד צ"ב בזה ששנה וכן האשה מחבירתה ככרות אם יש חידוש בזה באשה יותר מאיש.

ועוד צ"ב אם החידוש באשה הוא לקולא או לחומרא.

ועוד צ"ב מה יאמר בשאר לשונות שאין חילוק בין הלויני להשאילני.

ועוד צ"ב אם האיסור הוא ההלואה או שהאיסור הוא האמירת הלויני.

ועוד צ"ב אחר שתיקנו רבנן לומר השאילני איך יוכל להשתמש ביין ובשמן שהרי השאילם ולא הלוה אותם ובשאלה אינו יכול לכלות הדבר ולהחזיר אחר במקומו.

ועוד צ"ב אם עיקר החידוש במשנה הוא האיסור להלוות כשאומר הלויני או עיקר החידוש הוא ההיתר כשאומר השאילני.

ובגמ' התם איתא אמר ליה רבא בר רב חנן לאביי מאי שנא השאילני ומאי שנא הלויני, אמר ליה השאילני לא אתי למיכתב הלויני אתי למיכתב.

ומקשה והא כיון דבחול זימנין דבעי למימר ליה הלויני ואמר ליה השאילני ולא קפיד עילויה ואתי למיכתב. ושבת נמי אתי למיכתב.

אמר ליה בשבת כיון דהשאילני הוא דשרו ליה רבנן הלויני לא שרוי ליה מינכרא מילתא ולא אתי למיכתב.

וחזינן שרבנן אסרו לומר ההלואה לשון הלויני שמא יבוא לכתוב ולכן הצריכו את האדם לשנות ולומר השאילני שעל ידי שינוי זה יזכור שלא יכתוב.

ולכאו' צ"ב מדוע כשאומר הלויני יש חשש

שמא יכתוב וכשאומר השאילני אין חשש שמא יבוא לכתוב.

ונחלקו בזה רש"י ותוס' בשם ר"י.

שרש"י כתב הלויני משמע לזמן מרובה וקיי"ל במס' מכות ג: סתם הלואה שלושים יום ואתי מלוה זה לכתוב על פנקסו כך וכך הלויתי כדי שלא ישכח.

ובתוס' כתבו פירש"י טעמא משום דסתם הלואה שלשים יום ולפי שהוא לזמן מרובה יותר משאלה אתי למיכתב.

וקשה לר"ת דסתם שאלה נמי שלשים יום וכדאיתא במנחות מד. טלית שאולה כל שלושים יום פטורה מן הציצית.

ור"י פירש דהיינו טעמא בשאלה לפי שהיא חוזרת בעין לא אתי למיכתב אבל לשון הלואה אינו חוזר בעין ואתי למיכתב. ואע"ג דכי שאיל מיניה כדי יין וכדי שמן לא הדרי בעין מ"מ מתוך שמזכיר לו לשון שאלה זכור הוא ולא אתי למיכתב.

וחזינן פלוגתא דרש"י ור"י בטעם החילוק בין הלויני להשאילני שלרש"י החילוק הוא דסתם הלואה היא לשלשים יום ויבוא לכתוב ומשא"כ שאלה שיכול לתובעו לאלתר ובזה לא יבוא לכתוב, ולר"י בתוס' החילוק הוא משום שלשון שאלה היינו שמחזיר את אותו חפץ ומשא"כ בלשון הלואה ולכן בהלואה יש חשש שמא יבוא לכתוב.

ולכאו' צ"ב מה יענה רש"י על שאלת ר"ת מהגמ' במנחות שטלית שאולה כל שלשים יום פטורה מן הציצית.

וברשב"א כתב ליישב שהלכה זו לא משום שסתם שאלה שלשים יום אלא משום שדרכן של בני אדם להשאיל בפירוש כליהם עד שלשים יום ולכן לא יחשדו בו שיאמרו שהיא טלית שאולה.

ואח"כ הביא הרשב"א שיטת ר"ת ובעל העיטור ששאלה כהלואה וסתם שאלה שלשים יום וכתב שדברי רש"י נראין עיקר וכן הסכים לשיטת רש"י בר"ן ובריטב"א.

ובטור (חו"מ עג) כתב המלוה לחבירו סתם ולא קבע לו זמן יש לו זמן שלשים יום שאינו יכול לתובעו קודם בין במלוה בשטר בין במלוה על פה בין במשכון בין בלא משכון אבל שאלה סתם זמנה לאלתר ויכול לתובעה מיד.

וחזינן דס"ל לטור כשיטת רש"י שסתם שאלה יכול לתובעה לאלתר ודלא כר"ת וכמש"כ אביו הרא"ש במכות (א, ד) שדחה ראיות ר"ת.

וכן הרמב"ם ס"ל כשיטת רש"י שכתב בהלכות שאלה (א, ה) השואל מחבירו כלי או בהמה סתם הרי המשאיל מחזירו בכל עת שירצה שאלו לזמן קצוב כיון שמשך וזכה בו אין הבעלים יכולין להחזירו מתחת ידו עד סוף זמן השאלה ואפי' מת השואל הרי היורשין משתמשין בשאלה עד סוף הזמן.

ובבית יוסף (חו"מ עג) הביא מהרב המגיד בהל' מלוה ולוה (ה) שאע"ג שסתם הלואה שלשים יום אמרינן בתוספתא דב"מ (י, א) במדינה שנהגו פחות מכן או יותר מכן אין משנין ממנהג המדינה.

ובשו"ע (חו"מ עג, א) נמי הביא להלכה שיטת רש"י הרמב"ם והרא"ש שכתב המלוה את חבירו סתם ולא קבע לו זמן במקום שאין להם מנהג יש לו זמן שלשים יום שאינו יכול לתובעו קודם בין מלוה בשטר בין במלוה על פה בין במשכון בין בלא משכון ואם התנה שיתבע כל זמן שירצה יש לו

לתובעו אפי׳ ביומו אבל שאלה סתם זמנה לאלתר ויכול לתובעו מיד.

וכן כתב בשו״ע (חו״מ שמא, א) השואל מחבירו כלי או בהמה סתם הרי המשאיל תובעו בכל עת שירצה שאלו לזמן קצוב כיון שמשך וזכה בו אין הבעלים יכולים להחזירו מתחת ידו עד סוף ימי השאלה ואפי׳ מת השואל הרי היורשים משתמשים בשאלה עד סוף הזמן.

ולכאו׳ צ״ב לפירש״י שכתב סתם הלואה שלשים יום ואתי מלוה זה לכתוב על פנקסו כך וכך הלויתי כדי שלא ישכח.

וחזינן שהחשש הוא שמא המלוה יכתוב על פנקסו ואמאי לא כתב שהחשש הוא בלווה ובמלוה שמא שניהם יכתבו וכן שמא יביאו עדים ויכתבו שטר.

ונראה לבאר שלזה לא חוששים שאם יבואו שניהם לכתוב בפני עדים יזכרו שהיום שבת ולא יבואו לכתוב, וכדאיתא בגמ׳ יב: שאע״פ שאסרו רבנן לקרוא בשבת לאור הנר שמא יטה הנא ויעבור על מלאכת מבעיר בשני אנשים שקורין יחד לא גזרו שאחד יזכיר לחבירו והכא נמי אם החשש הוא שמא המלוה והלווה יכתבו בשטר בפני עדים יזכרו שהיום שבת ולא יכתבו ולכן כתב רש״י שהחשש הוא שמא המלוה יכתוב על פנקסו בפני עצמו.

אולם צ״ב שאם החשש הוא משום המלוה א״כ מה מועיל שאומר הלווה השאילני ולא הלויני, והרי מבואר בגמ׳ שאף ביום חול לא מקפיד המלוה בזה שפעמים שצריך לומר הלויני ואומר השאילני, וא״כ איך יהיה המלוה נזכר בזה שיאמר לו הלווה השאילני.

ונראה ליישב ע״פ מה שפירש״י כיון שהשאילני שרו ליה רבנן הלויני לא שרו ליה מינכרא מילתא ולא אתי למיכתב.

ונראה לבאר שמה שפירש״י מינכרא מילתא לאו היינו שבאותו זמן יהיה ניכר הדבר אלא שהלכה זו מתפרסמת בישראל שצריך לומר השאילני ולא הלויני שמא יבוא לכתוב ובפרסום זה יזכר שלא לכתוב.

ויש לחקור אם האיסור הוא ההלואה וכשאומר השאילני התירו רבנן או שהאיסור הוא אמירת הלויני וכשאומר השאילני מותר.

ונראה לבאר שנחלקו בזה רש״י והרמב״ם שבפירש״י כתב הלויני משמע לזמן מרובה וקיי״ל במכות (ג:) סתם הלואה שלשים יום ויבוא מלוה זה לכתוב על פנקסו כך וכך הלויתי כדי שלא ישכח ומשמע שהאיסור הוא באמירת הלויני שמא יבוא לכתוב.

וברמב״ם בהל׳ שבת (כג, יב) כתב כותב מאבות מלאכות לפיכך אסור לכחול בפוך וכיוצא בו בשבת מפני שהוא ככותב ואסור ללוות ולהלוות גזירה שמא יכתוב וכן אסור לקנות ולמכור ולשכור ולהשכיר גזירה שמא יכתוב לא ישכור אדם פועלים בשבת ולא יאמר לחבירו לשכור לו פועלין אבל לשאול ולהשאיל מותר שואל אדם מחבירו כדי יין וכדי שמן ובלבד שלא יאמר לו הלויני.

וחזינן בשיטת הרמב״ם שבתחילה כתב שאסור ללוות ולהלוות גזירה שמא יכתוב ואח״כ כתב שואל אדם מחבירו כדי יין וכדי שמן ובלבד שלא יאמר לו הלויני והיינו שהאיסור הוא ההלואה ולא האמירה רק כשאומר השאילני בזה לא נאסרה ההלואה.

ולכאו׳ צ״ב במאי פליגי רש״י והרמב״ם.

ונראה לבאר ע״פ הא דאיתא בירושלמי דשביעית (ח, ד) תמן תנינן שואל אדם מחבירו כדי יין וכדי שמן ובלבד שלא יאמר לו

הלויני, מה בין האומר הלויני לבין האומר השאילני, אמר ר' זעירא בשם ר' יונתן מהלכות של עמעום היא.

ובביאור זה אשכחן פלוגתא שבפני משה כתב מהלכות של עמעום הוא של גמגום שבגוף הדין גמגמו בו ואינו אלא חומרא בעלמא ולפיכך התירו.

וחזינן שהיה צריך להיות היתר גמור והחמירו לאסור.

אולם בפירוש הר"ש כתב מהלכות של עמעום כלומר הני ארבעה דברים היו ראויין ליאסר ועמעמו עליהן והתירום .

וחזינן שההיתר הוא החידוש ולא כפירוש הפני משה שהאיסור הוא החידוש.

ולכאו' צ"ב במאי פליגי הפני משה והר"ש.

ולהמבואר י"ל דפליגי בזה שהפני משה ס"ל כרש"י שהאיסור הוא האמירה ולכן היה מקום שיהיה היתר גמור אלא שאפ"ה אסרו והתירו כשאומר השאילני והר"ש ס"ל כהרמב"ם שהאיסור הוא ההלואה גופא שאסורה בשבת ולכן החידוש הוא ההיתר שהתירו כשאומר השאילני.

ובזה נמי יש לבאר השאלה על רש"י שאם החשש הוא שמא יכתוב המלוה על פנקסו מה יועיל שמשנה בלשון והרי קאמר בגמ' שאף ביום חול שאומרים לו השאילני במקום הלויני אינו מקפיד וא"כ איך יזכיר לו שלא יכתוב.

ולהמבואר בפירוש הפני משה אתי שפיר שהלכה זו מהלכות של עמעום והיינו גמגום שלא היה כלל צורך לאסור אלא החמירו לאסור ולכן התירו כשמשנה בדיבורו לומר השאילני.

ולכאו' צ"ב בהא דתנן שואל אדם מחבירו כדי יין וכדי שמן ואמאי תני תרתי כדי יין וכדי שמן ולא די לומר כדי יין או כדי שמן.

ועוד צ"ב אמאי תני כדי יין וכדי שמן ולא תנן שואל אדם מחבירו יין ושמן.

ועוד צ"ב אמאי תני לשון רבים כדי יין וכדי שמן ולא תנן כד יין וכד שמן.

ונראה לבאר דרבותא קמ"ל שאף ריבוי של כדי יין וכדי שמן שבזה החשש הוא גדול שמא יבוא לכתוב שיתיירא שמא ישכח אפ"ה התירו רבנן כשמשנה לומר השאילני.

ולכאו' צ"ב מדוע הוסיף התנא לומר וכן האשה מחבירת ככרות ולא די במה ששנה ברישא כדי יין וכדי שמן וככרות.

ועוד צ"ב בזה שבתחילה שנה אדם מחבירו ולבסוף שנה האשה מחבירתה ואם יש לחלק בזה בין איש לאישה.

ובריטב"א הביא שני ביאורים בחידוש דתנן וכן האשה מחבירתה ככרות.

שכתב והא קמ"ל דאע"ג שנשים קפדניות הן לגמרי דהשאלתן כהלואת אנשים דמיא ואפי' בהשאילני אתי למכתב.

וא"כ לפי"ז החידוש במשנה דתני וכן האשה מחבירתה ככרות הוא חידוש לקולא שאע"ג שנשים קפדניות הן לגמרי שהשאלתן כהלואת אנשים אפ"ה הותר להן ללוות כשאומרות השאילני.

וכתב עוד הריטב"א אי נמי הא קמ"ל דאע"ג שנשים לא רגילות לכתוב שאסור להן לומר הלויני וא"כ לפי"ז החידוש הוא לקולא שהיה מקום לומר כיון שאינן רגילות לכתוב

יהיה מותר להן לומר אף הלויני קמ"ל שגם הן צריכות לשנות ולומר השאילני.

ונראה עוד לבאר שבא התנא ללמדנו צניעות שאדם ילוה מחבירו ואשה תלוה מחבירתה ולא איש ילוה מאשה ואשה מאיש.

ונראה עוד לבאר שאין דרך אשה להרים משא כבד ולכן שנא התנא שואל אדם מחבירו כדי יין וכדי שמן שהם כבדים והאשה מחבירתה ככרות שאינן כבדים.

ולכאו' צ"ב בזה ששנה התנא שואל אדם מחבירו ולא שנה לווה אדם מחבירו.

ונראה לבאר ע"פ הא דאיתא בפסחים (ג:) אמר רב הונא אמר רב משום ר' מאיר לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה.

ובזה יש לבאר שלכן שנה התנא שואל אדם מחבירו ולא לווה אדם מחבירו שבתיבת שואל למדנו התנא כשלווה אומר השאילני ולא הלויני.

ולכאו' צ"ב מה יעשה בלשון לעז שאין חילוק בין הלויני להשאילני.

ובר"ן כתב בשם התוס' שבלשון לע"ז שאין חילוק בין השאילני להלויני צריך שיאמר תן לי וכיוצא בו.

ולכאו' צ"ב איך יועיל לשון תן לי והרי לשיטת רש"י ההיכר הוא שאומר השאילני שיכול לתובעו לאלתר ולא יבוא לכתוב, ולתוס' השינוי הוא בזה שלשון שאלה הדרא בעין ואיך יועיל לשון תן לי.

ונראה ליישב דכיון שאי אפשר לומר השאילני בזה שמשנה בדיבורו לומר תן לי הוי היכר שלא יבוא לכתוב.

ובטור (או"ח שז) כתב השואל דבר מחבירו לא יאמר לו הלויני דמשמע לזמן מרובה ואיכא למיחש שמא יכתוב הלויתי לפלוני כך וכך אלא יאמר לו השאילני.

וכתב הר' פרץ דבלשון לעז הכל לשון אחד הוא.

וכתב על דבריו בבית יוסף שלא ביאר אם מותר או אסור בלשון לעז ואח"כ הביא דברי הר"ן שיאמר תן לי ושכן כתב בסמ"ג.

ובשו"ע (או"ח שז, יא) כתב השואל דבר מחבירו לא יאמר לו הלויני דמשמע לזמן מרובה ואיכא למיחש שמא יכתוב אלא יאמר לו השאילני ובלשון לעז שאין חילוק בין הלויני להשאילני צריך שיאמר תן לי.

וכתב הט"ז תן לי נראה שמותר ג"כ לסיים ואחזיר ואתן לך שעיקר הטעם שמא יכתוב ולא חשו בזה אלא בלשון הלויני שהוא לזמן מרובה.

ולכאו' צ"ב כשאומר לחבירו השאילני כתקנת רבנן איך יכול להשתמש בהלואה לשתות היין וליהנות בשמן והרי אמר השאילני ולא הלויני.

ונראה לבאר שמוכח הדבר שרוצה להשתמש ביין ובשמן ומה שאומר השאילני הוא כתקנת רבנן שלא יאמר הלויני שמא יבוא לכתוב.

וברשב"א כתב ומ"מ מסתברא שאפי' לדברי רש"י אסור לומר לו הלויני על מנת שאחזיר לך כל זמן שתרצה, דכיון שהלואה היא שהיא ניתנת להוצאה והוא אומר לו בלשון הלואה אע"פ שהתנה עמו שיחזיר לו בכל זמן שירצה אפ"ה אין דרכן של מלוים לתבוע ולדחוק את הלווה תוך שלשים ויבוא לכתוב דלא מינכרא מילתא.

והובא במשנ"ב (שז, מג) שכתב הפרי מגדים בשם הרשב"א שבלשון הלואה לא מהני אפי' אם מתנה עמו שמלוהו רק לזמן מועט שלא פלוג רבנן.

ועוד כתב הפרי מגדים שאפי' אם לוה ספרים שהוא דבר מצוה ג"כ לא יאמר בלשון הלואה.

ובביאוה"ל כתב עיין בפרי מגדים שמסתפק אם אומר לו השאילני לזמן מרובה אם מותר.

ולכאו' צ"ב אמאי גם בזה לא נימא שלא פלוג רבנן לקולא וכדברי הרשב"א שאומרים לא פלוג לחומרא.

ונראה לבאר בספק הפרי מגדים שתלוי בחקירה אם האיסור הוא ההלואה או שהאיסור הוא לומר הלויני שאם האיסור הוא ההלואה לא מהני שאמר שאומר לו השאילני לזמן מרובה שהתירו רק שאומר השאילני.

אולם אם האיסור הוא האמירה כשמשנה לומר השאילני אף שאומר לזמן מרובה מהני.

ובמגן אברהם (או"ח שז, יד) כתב כפירש"י שסתם הלואה שלשים יום אבל שאלה זמנה לאלתר, וא"כ במקום שנוהגין שסתם הלואה רשאי לתובעו לאלתר כמו שנוהגין במדינתנו רשאי לומר הלויני.

וחזינן נפק"מ בין רש"י לר"י במקום שנוהגין שסתם הלואה רשאי לתובעו לאלתר שלרש"י שהטעם משום שסתם הלואה שלשים יום ולא שאלה א"כ במקום שבהלוואה תובעין לאלתר רשאי לומר הלויני ומשא"כ לתוס' מהר"י שהטעם משום שהלואה לא חוזר בעין ומשא"כ שאלה לפי"ז גם במקום שתובעין לאלתר הלואה אסור לומר הלויני.

ולכאו' צ"ב על דברי המגן אברהם מהרשב"א שכתב שאף אם אומר הלויני לזמן מועט אסור דלא פלוג רבנן וא"כ גם במקום שנוהגין לתבוע הלואה לאלתר נימא לא פלוג רבנן ויהיה אסור לומר הלויני.

ונראה ליישב דברי המגן אברהם שהרשב"א כתב משום שאף שאומר על מנת שאחזיר לך כל זמן שתרצה אפ"ה אין דרכן של מלוים לתבוע ולדחוק את הלווה תוך שלשים יום ויבוא לכתוב ומשא"כ המגן אברהם מיירי שמנהג המקום לתבוע לאלתר הלואה, וא"כ בזה הלואה היא כמו שאלה.

ובריטב"א הביא בשם הרב ישעיה חידוש בביאור המשנה שכתב שמשנתינו לא הויא הלואה ולא שאלה ממש דשאלה הדרא בעינה והא לא הדרא בעינא, והלוואה נמי נהי דלא הדרא בעינה מכל מקום הדרא באותו מין שהוא נוטל ואילו הכא נוטל פירות ומחזיר דמים וכדקתני סיפא ועושה עמו חשבון לאחר השבת ודומיא דפסח שאינו מחזיר טלה אלא דמים אלא ודאי הכא קונה הוא בהקפה אלא לפי שאסור להזכיר לו דמי שוויו ושלא יהא כמקח וממכר אינו מזכיר לו לשון מקח ובדין הוא שיכול לומר הלויני, שהרי יש שינוי והיכר אלא שאסרו לומר לו הלויני כדי שלא יבוא לכתוב.

וחזינן בשיטת ה"ר ישעיה חידוש דמתני' לא מיירי בהלואה אלא בקניה שקונה ממנו הכדי יין והכדי שמן במעות שיביא לו אחר השבת אלא שלא יהא כמקח וממכר אינו מזכיר לו לשון מקח.

ויש לחקור לשיטתו בכה"ג שמתכוין ללוות ממנו כדי יין וכדי שמן ויחזיר לו כדי יין וכדי שמן ולא מעות אם גם בזה אסרו רבנן אלא א"כ יאמר לו השאילני או שבזה לא אסרו רבנן.

ונראה עוד לבאר בזה שהוסיף התנא לשנות וכן האשה מחבירתה ככרות שבכדי יין וכדי שמן יש הלואה ושאלה שהיין והשמן שבכדים היינו הלואה שאינו חוזר בעין, ומשא"כ הכדים שבהם מונח היין והשמן היינו שאלה שחוזר בעין וא"כ היה מקום לומר שמה שתיקנו רבנן לומר השאילני ומועיל להלואה היינו רק בכדי יין וכדי שמן שנופל בכדים לשון השאילני ומשא"כ בככרות שלווה אשה מחבירתה שלא שייך בהם כלל לשון השאילני היה מקום לומר שבזה לא תיקנו רבנן לומר השאילני שאינו שייך בזה או שלא מועיל בזה לשון השאילני וקמ"ל שאף בככרות אסרו רבנן ללוות אם לא אומר לשון השאילני אע"ג שלא שייך בהן כלל לשון שאלה.

אולם צ"ב איך תיקנו רבנן לומר לשון שאינה אמת שהרי לווה ואיך יאמר השאילני.

ונראה לבאר שהשאילני הוא גם לשון בקשה כעני ששואל על הפתחים, ולכן בלשון השאילני אף דמיירי בהלואה אינו לשון שקר שהוא ג"כ לשון בקשה.

בביאור מצות רבנן לומר שלשה דברים בתוך ביתו ערב שבת עם חשיכה עשרתם ערבתם הדליקו את הנר

תנן בשבת לד. שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשיכה עשרתם ערבתם הדליקו את הנר.

ולכאו' צ"ב בהא דתני שלשה דברים ומניינא למה לי שהיה יכול לומר אלו דברים צריך אדם לומר.

ועוד צ"ב מה נשתנו אלו השלשה דברים משאר צורכי שבת שהצריכו רבנן לשאול ולהזהיר את בני ביתו עליהם.

ועוד צ"ב בהא דתנן צריך אדם לומר אם צריך היינו שחובה לאומרם או שטוב לאומרם ואינם חובה.

ועוד צ"ב בהא דתנן צריך אדם לומר ואמאי תני אדם דפשיטא שהמשנה מדברת לאדם, והיה מקום לשנות צריך לומר בתוך ביתו.

ועוד צ"ב בהא דתני צריך אדם לומר ואמאי נקט לומר ולא לדבר או להגיד.

ועוד צ"ב בהא דתנן בתוך ביתו דפשיטא שאומר בתוך ביתו ולא מחוץ לביתו, ומאי אתי לאפוקי.

ועוד צ"ב אמאי בעשרתם וערבתם נקט לשון שאלה ובהדליקו את הנר אומר בלשון ציווי ולא בלשון שאלה.

ועוד צ"ב בזה שהקדים השאלה של עשרתם לערבתם וב' שאלות אלו להדליקו את הנר.

ועוד צ"ב בהא דתנן הדליקו את הנר בלשון רבים ולא בלשון יחיד.

ועוד צ"ב בהא דתני הדליקו את הנר דתיבת את מה בא לרבות ואמאי לא אמר הדליקו הנר.

ועוד צ"ב בזה שאמר הדליקו את הנר בה' ולא אמר הדליקו נר.

ועוד צ"ב אמאי אם ערבתם היינו עירוב תחומין או עירוב חצירות.

ועוד צ"ב אמאי שאלות עשרתם ערבתם אומר סמוך לחשיכה ולא מבעוד יום.

ובפירש"י כתב עם חשיכה שאם ימהר להזכירם מבעוד יום יפשעו ויאמרו עדיין יש שהות.

וחזינן חידוש דאע"ג שזריזין מקדימין למצוות וכן שלא טוב להשהות טבל בתוך ביתו שמא יכשלו בו, אפ"ה עדיף לרבנן להצריך לשאול ולצוות לבני ביתו סמוך לחשיכה שאז ודאי שיזדרזו בזה מפני חוסר הזמן ולא מבעוד יום שמא יפשעו ויאמרו עדיין יש שהות ביום.

ועוד פירש"י עשרתם פירות האילן לסעודת שבת שאף אכילת עראי של שבת קובעת למעשר וכדאמרינן במס' ביצה לד: דשבת עונג איקרי מכל שהוא הוי עונג.

ולכאו' צ"ב לשם מה הוסיף רש"י שאף אכילת עראי של שבת קובעת למעשר שאף ללא טעם זה אתי שפיר מה שתיקנו רבנן לשאול על המעשרות שיוכלו בני ביתו להתענג באוכל בשבת שהוא מעושר וכן שלא יכשלו לאכול טבל ומדוע הוסיף רש"י שאף אכילת עראי שבשבת קובעת למעשר.

ונראה לבאר שרש"י הפליג בדבר לומר שמה שהצריכו רבנן לשאול אם עישרו הפירות של שבת היינו שלא רק מפני שאין מעשרין בשבת ושלא יכשלו לאכול טבל אלא שאם לא יעשרו לא יוכלו לאכול כלל פירות שהרי אף אכילת עראי קובעת למעשר ויהיה צערם רב ביותר.

ונראה עוד לבאר שבא רש"י לומר שיזכיר האדם לבני ביתו גם ענין זה שאם רוצים להמנע ממעשר ממין מסויים שיאכלו ממנו בשבת אכילת עראי יזהיר לבני ביתו שגם ממנו יביאו ויעשרו שאכילת עראי בשבת קובעת למעשר.

ועוד פירש"י ערבתם ערובי תחומין וחצרות והני תרי שייכי לממרינהו בלשון שאלה דשמא כבר עשו אבל בנר לא שייך הדלקתם שדבר הנראה לעין הוא.

ובתפארת ישראל כתב ולמה לא קאמר התנא לבני ביתו אלא רצונו לומר שלא יאמר בקול אווש והיינו בצעקה שישמע מחוץ לביתו רק יאמר בנחת.

ונראה עוד לבאר דנקט בתוך ביתו שאז הוא רואה כשהנר אינו דלוק ולכן לא אומר בלשון שאלה הדלקתם את הנר ולאפוקי כשאינו בתוך ביתו ואינו רואה אם הנר דלוק שאז גם על הדלקת הנר יאמר בלשון שאלה וכמו שהביא במשנ"ב ר"ס סקי"ד שאם הוא בבית המדרש או במקום אחר צריך לשלוח אחר שיזהירם לזה.

ונראה עוד לבאר בהא דתני בתוך ביתו ולא תני בתוך הבית דאתי למימר שבתוך ביתו שלו ציוו חכמים להזהיר בכך ולאפוקי

בבית חבירו כשמתארח אצלו שאינו מוטל עליו להזהירם בזה.

ובהא דתני צריך אדם לומר ולא תני צריך לומר נראה לבאר ע"פ הא דאיתא ביבמות סג. אמר ר' אלעזר כל אדם שאין לו אשה אינו אדם שנאמר זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם.

ובזה יש לבאר דלהכי תני צריך אדם לומר בתוך ביתו ומיירי באדם שיש לו אשה שמצווה להדליק הנר בשבת ולה ציוו אותו להזהירה על הדלקת הנר.

ונראה עוד לבאר בהא דתני בתוך ביתו שבא לומר דמיירי בעסקי הבית שעשרתם שייך במה שרואה פני הבית וערבתם נמי שייך בביתו וכן הדליקו את הנר שהוא חובת הבית שיהיה שם נר דלוק בשבת.

וברמב"ם בהל' שבת (ה, ג) במצות נר של שבת כתב המדליק צריך להדליק מבעוד יום קודם שקיעת החמה ונשים מצוות על דבר זה יותר מן האנשים לפי שהן מצויות בבתים והן העסוקות במלאכת הבית ואעפ"כ צריך האיש להזהירן ולבדוק אותם על כך ולומר לאנשי ביתו ערב שבת קודם שתחשך הדליקו את הנר ספק חשיכה ונכנס השבת ספק לא נכנס אין מדליקין.

ולכאו' צ"ב אמאי השמיט הרמב"ם השאלות שצריך לשאול עשרתם ערבתם והביא רק הציווי שאומר הדליקו את הנר.

ונראה לבאר ע"פ הא דאיתא בירושלמי אמר רב חגיי ר' שמואל בר רב יצחק היה מצווה בתוך ביתו עירבתן הדליקו את הנר.

ומקשה בירושלמי ולמה לא אמר עישרתן משום שכל מה שהיה אוכל מן השוק היה לוקח.

ובקרבן העדה הביא ב' פירושים שכתב מן השוק היה לוקח ואוכל ולא היה אלא דמאי ויכול לעשר אפי' בשבת.

אי נמי מחבר היה לוקח ולא היה צריך לעשר לכך לא אמר עישרתם.

ובפני משה כתב ר' שמואל בר רב יצחק אכיל מן שוקא כדאמר לעיל בדמאי שהיה סומך על עצמו על אנשי המקום שלו שהיו נאמנין על המעשרות והיה נוהג לקנות הכל מן השוק ולא היה צריך לשאול על המעשר בביתו.

וחזינן שהשאלות שצריך לשאול בתוך ביתו עישרתם עירבתם היינו להשגיח אם עישרו וערבו אולם אם האדם יודע אם עישרו וערבו אינו צריך לשאול ומשא"כ בהדלקת הנר שהצריכו חכמים להזהירן להדליק.

ובזה יש לבאר שלכן השמיט הרמב"ם השאלות עשרתם ערבתם שאלו דברים שמוטל על האיש לעשותם ולכן אם יודע שעישר ועירב אין צריך לשאול עליהם ומשא"כ בנר שמוטל על הנשים בזה הביא מצות חכמים להזהירן על זה.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא בפסחים ד. שזריזין מקדימין למצוות וא"כ יש לאדם להקדים ולעשר ולא להמתין לסמוך לחשיכה וכן שלא ראוי להשאיר טבל בתוך ביתו אף זמן מועט שמא יכשלו בני ביתו לאכול טבל לכן השמיט הרמב"ם שאלות עשרתם וערבתם לשאול סמוך לחשיכה משום שראוי להקדים לקיים מצות אלו ומשא"כ הדלקת הנר לשבת דאיתא בגמ' כג: שלא להקדים להדליקו.

ונראה עוד לבאר שהשמיט הרמב"ם עשרתם ערבתם משום שחוצה לארץ פטור ממעשרות ושם אין צריך לומר עשרתם וכן

לשיטת ר"ח שערבתם היינו עירוב תחומין י"ל שלכן השמיטו הרמב"ם שהרי לא בכל שבת צריך לעשות עירובי תחומין אלא רק כשרוצה לצאת מחוץ לתחום.

וכן דאיתא בעירובין (פב.) אמר רב יוסף אין מערבין אלא לדבר מצוה וכיון שאינו תדיר בכל שבת השמיטו הרמב"ם.

ובגמ' איתא מנא הני מילי אמר ר' יהושע בן לוי אמר קרא וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוך ולא תחטא.

ולכאו' צ"ב בשאלת הגמ' מנא הני מילי על מה השאלה.

ועוד צ"ב איך לומדים מהפס' דמיירי בשלשה דברים אלו.

ועוד צ"ב אם היא ילפותא גמורה מדברי קבלה או שהיא אסמכתא.

ואשכחן בזה פלוגתא דקמאי שבר"ח כתב מנא לן דצריך הדלקת נר בשבת שנאמר וידעת כי שלום אהלך ואין שלום אלא באור שנאמר וירא אלהים את האור כי טוב.

וחזינן לשיטתו ששאלת הגמ' מנא הני מילי לא קאי על זה שצריך לומר שלשה דברים אלו בתוך ביתו אלא שמנין למדים שצריך להדליק נר לשבת.

אולם בר"ן כתב וידעת כי שלום אהלך זו נר של שבת כדאמרינן לעיל ותזנח משלום נפשי זו הדלקת נר דשבת ופקדת נוך זה עירוב שהוא דבר הצריך לנוה לטלטל מבית לבית ולא תחטא זה מעשר כלומר שלא לאכול דבר שאינו מעושר כדכתיב ולא תשאו עליו חטא. וכן איתא בריטב"א.

ונראה עוד לבאר שכל חלק בפס' קאי על שלשה דברים אלו דכתיב וידעת כי שלום אהלך וקאי על הדלקת נר בשבת שהיא משום שלום בית.

וכן וידעת כי שלום אהלך קאי על מצות מעשר שאהלך היינו שהפירות מתחייבים במעשרות שרואים פני הבית.

וכן וידעת כי שלום אהלך קאי על מצות עירוב חצירות לשיטת רש"י ששלום אהלך היינו שביתו הוא בשלום עם כל השכנים שעשו עירובי חצירות.

וכן וידעת כי שלום אהלך למ"ד דקאי על עירובי תחומין היינו נמי שלום אהלך שהכין מקום שביתתו בערב שבת ששם נקרא אהלו ומשם יכול לילך אלפים אמה לכל רוח.

ופקדת נוך קאי על נרות שיפקוד את נוהו שהוא ביתו שלא יהיה שם מקומות אפלים אלא ידליק שם נרות.

וכן על מצות מעשר כתיב ופקדת נוך שהפירות מתחייבים במעשרות כשרואים הבית.

וכן עירובי חצירות היינו נמי ופקדת נוך שיפקוד את נוהו שהוא ביתו שעשו עירובי חצירות וכן נמי עירובי תחומין שפוקד את נוהו שהוא מקום שביתתו.

וכתיב ולא תחטא במניעת נר שבת שעוונו חמור וכדתנן במתני' לא: שעוונו הוא במיתה.

וכן ולא תחטא אם ישאר בביתו טבל כשלא יעשר.

וכן ולא תחטא במניעת עירובי חצירות ותחומין אם יטלטל בחצירו ללא עירוב או אם יצא חוץ לתחום אם לא עירב.

ונראה עוד לבאר בזה ע"פ הא דכתיב באיוב ה' אחר פס' זה וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוך ולא תחטא וידעת כי רב זרעך וצאצאיך כעשב הארץ תבוא בכלח אלי קבר כעלות גדיש בעתו. הנה זאת חקרנוה כן היא שמענה ואתה דע לך.

ולהמבואר אתי שפיר דאיתא בגמ' כג: אמר רב הונא הרגיל בנר הויין ליה בנים תלמידי חכמים.

ופירש"י דכתיב כי נר מצוה ותורה אור על ידי נר מצוה דשבת וחנוכה בא אור דתורה.

ובזה יש לבאר דאחר הפס' דכתיב וידעת כי שלום אהלך דמיירי במצות הדלקת נר לשבת על ידי זה זוכים לוידעת כי רב זרעך ורב מלשון ריבוי וגדולה שזרעך יהיו רבים וגדולים בתורה בזכות מצות הדלקת נר לשבת וצאצאיך כעשב הארץ שיהיו רבים ושיהיה בהם מדת הענוה כעשב הארץ שהענוה היא מקנייני התורה וכדתנן באבות (ו, ה) וכתיב בתריה תבוא בכלח עלי קבר כעלות גדיש בעתו.

ופירש במצודת דוד תבוא בכלח בעת הזקנה תבוא אל הקבר כמו שמסלקים את הגדיש מן השדה בעת שנתייבש כל צורכו כן תסולק מן העולם בעת ימלאו ימיך.

ובספורנו כתב תבוא בכלח שבע ימים שהשגת בהם חפצך.

ובתרגום כתב תעל בשלימות ימיך ולהמבואר היינו שהזהיר בהדלקת נר שבת מאריך ימים.

וכדאיתא בגמ' לב. שעונש מניעת הדלקת נר לשבת הוא במיתה. וא"כ הזהיר בו זוכה לאריכות ימים.

ונראה עוד לבאר שהרמב"ם השמיט עשרתם ערבתם היינו דס"ל כר"ח ששאלת הגמ' מנא הני מילי קאי רק על הדלקת הנר.

ונראה עוד לבאר בזה שהר"ן והריטב"א ניידי מפירוש הר"ח ששאלת הגמ' קאי מנין שמדליקין נר לשבת דאם כך אמאי הוזכר שאלה זו רק על משנה זו ולא בתחילת הפרק דמיירי במצות הדלקת נר לשבת אלא משמע להו יותר ששאלת הגמ' היא על משנה זו דשלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו וזה ילפינן מהפס'.

ואיתא בגמ' אמר רבה בר רב הונא אע"ג דאמור רבנן שלשה דברים צריך אדם לומר צריך למימרינהו בניחותא כי היכי דליקבלינהו מיניה אמר רב אשי אנא לא שמיע לי הא דרבה בר רב הונא וקיימתי מסברא.

ולכאו' צ"ב למה לא הביא רבי פרט זה שצריך לאומרם בניחותא.

ונראה לבאר דכיון שהוא דבר שתלוי בסברא כמו שאמר רב אשי לכן לא הזכיר רבי פרט זה בהדיא.

ונראה עוד לבאר ששנה רבי שלשה דברים צריך אדם לומר ולמה לא שנה צריך אדם לדבר או להגיד, ולהמבואר אתי שפיר דאיתא בפירש"י שמות (יט, ג) שאמירה היא לשון רכה ולהגיד היינו לשון קשה דברים קשים כגידים.

ובזה מבואר ששנה רבי צריך אדם לומר בתוך ביתו שלומר היינו לשון רכה שצריך לאומרם בנחת.

ונראה עוד לבאר לפירוש התפארת ישראל שבתוך ביתו היינו שצריך לאומרם בנחת ולא בצעקה שישמע מחוץ לביתו, וא"כ בזה הזכיר רבי לאומרם בנחת.

ולכאו' צ"ב לשם מה הובא בגמ' דברי רב אשי שאמר שלא שמע דרבי רבה שצריך לאומרם בנחת וקיימם בסברא.

ולהמבואר נראה לבאר שהביאה הגמ' דברי רב אשי לומר שלכן רבי לא הזכיר במשנה דבר זה שצריך לאומרם בנחת שהוא דבר ידוע בסברא.

ונראה עוד לבאר שהגמ' הביאה דברי רב אשי לומר שאדם צריך להיות חכם בסברא בענייני שלום ביתו.

ובגמ' איתא הא גופא קשיא אמרת שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשיכה עם חשיכה אין ספק חשיכה ספק שאינה חשיכה לא, והדר תני ספק חשיכה ספק אינו חשיכה מערב, אמר ר' אבא אמר רב חייא בר אשי אמר רב לא קשיא כאן בעירובי תחומין כאן בעירובי חצירות.

ופירש"י בעירובי תחומין תיקון מעליא דאסמכוה רבנן תחומין אקראי ואפי' למ"ד תחומין דרבנן כדאמרינן בעירובין ילפינן מקום ממקום ומקום מניסה אבל עירובי חצירות חומרא בעלמא הוא ולא מיקרי שביתה מעלייתא וספיקא דבין השמשות שפיר דמי.

ובתוס' כתבו נראה לר"ת כפירוש הקונטרס דבעירובי תחומין מחמירינן משום דאית להו סמך מן המקרא וכן פר"ח ואח"כ כתבו שמעיקרא היה מפרש ר"ת שעירובי חצירות חמירי טפי שאין מערבין אלא בפת.

אולם בראש"ש חולק על שיטת רש"י ור"ח שכתב ואוקימנא מערבין עירובי חצירות אבל לא עירובי תחומין.

ונראה לבאר בשיטת הרא"ש בזה שלא פירש כרש"י ור"ת משום שעירובי תחומין אינם תדיר לאדם שאין מערבין אלא לדבר מצוה ולא כל שבת יוצא אדם מחוץ לתחום, ולכן לא הצריכו בזה רבנן שישאל בכל ערב שבת אם ערבתם עירובי תחומין וכן שמסתבר יותר שהאדם עצמו יצא לתחום ויקנה שם שביתה ולא ישלח את ביתו, שעירוב תחומין עדיף לזכור מקודם ביום שיוכל ללכת לקנות שביתה.

וכן שאם לא עשו עירובי תחומין אינו נצרך כל כך לילך כמו עירובי חצירות שהוא דבר הנצרך יותר.

ולפי"ז יש להקשות לשיטת רש"י ר"ח ור"ת אמאי הצריכו כל שבת להזהיר על עירובי תחומין.

ויעו' נמי בפירש"י בגיטין ו: שכתב עשרתם פירות שנאכל מחר ערבתם עירובי חצירות.

ובטור (או"ח רס) כתב וכשיהיה קרוב לחשיכה ישאל לאנשי ביתו בנחת בלשון רכה עשרתם ערבתם עירובי חצרות ויאמר להם הדליקו את הנר.

והר"מ מרוטנבורג לא היה אומר עשרתם שאין מעשר האידנא אלא היה אומר להם הפרשתם חלה וגם ערבתם לא היה אומר כי היה מערב הוא בעצמו.

ובשו"ע (או"ח רס) כתב כשיהיה סמוך לחשיכה ישאל לאנשי ביתו בלשון רכה עשרתם ערבתם הפרשתם חלה ויאמר הדליקו את הנר.

ובמ"א כתב ובמקום שאין מעשרין אין צריך לומר עשרתם.

ובמגן אברהם משמע שבגירסא שלו בשו"ע לא היה כתוב ערבתם שכתב על

השו"ע ונראה לי שצריך לומר ג"כ ערבתם עירובי חצרות כמש"כ הטור שאע"ג שמותר לערב בין השמשות היינו משום מצוה התירו שבות וא"כ לכתחילה יש להזהירם שלא יבואו לידי כך.

ובב"ח כתב על דברי הטור וא"ת אמאי לא כתב רבינו ג"כ עירובי תחומין וכדאיתא להדיא בגמ' וי"ל שבזמן הזה שאנו דרים בין הגוים לא שכיח כלל שיערבו עירובי תחומין לכך לא כתב אלא עירובי חצרות דשכיח בכל ערב שבת.

מיהו עכשיו שאין נוהגין לערב עירובי חצרות כי אם בערב פסח על כך השנה אין צריך לומר ערבתן וכן עשרתם אין אנו נוהגים במעשר, אבל אומר הפרשתם חלה.

ויש לחקור במי שרואה את ביתו שזהירין בהדלקת נר בשבת האם אפ"ה צריך לומר להם הדליקו את הנר שזוהי מצות חכמים ויש בזה צד שאפשר שחכמים הצריכו את האדם לצוות על כך שיעשו ההדלקה בשליחותו שנחשב כמו שהוא הדליק או שאזהרה זו היא רק כדי לזרזם ואם רואה שזהירים ומדליקין אינו חייב לזרזם בזה כלל.

ומלשון הרמב"ם הטור והשו"ע משמע שהיא תקנת חכמים לצוותם על זה בנחת.

ובמגן אברהם (או"ח רסג, י) כתב על דברי השו"ע שלא יקדים למהר להדליק נר שבת בעוד היום גדול שמכאן סמכו הקדמונים שמשגרין התינוקות לבתיהם קודם ברכו שיצוו להדליקו והובא במשנ"ב (רס, יד) שכתב ואם הוא אז בבית המדרש או במקום אחר צריך לשלוח אחר שיזהירם לזה.

ובערוך השולחן (רס, ז) כתב ונשים שלנו זריזות ואין ממתינות על אמירת בעליהן.

וחזינן דס"ל שהמצוה היא רק לזרזן ולא שציוו חכמים שתדליק ע"פ ציווי בעלה מדין שליחות.

בביאור מעשה המקושש עצים ביום השבת

במעשה המקושש כתיב "ויהיו בני ישראל במדבר וימצאו איש מקושש עצים ביום השבת.

ויקריבו אותו המוצאים אותו מקושש עצים אל משה ואל אהרן ואל כל העדה.

ויניחו אותו במשמר כי לא פורש מה יעשה לו.

ויאמר ה' אל משה מות יומת האיש רגום אותו באבנים כל העדה מחוץ למחנה.

ויוציאו אותו כל העדה אל מחוץ למחנה וירגמו אותו באבנים וימות כאשר צוה ה' את משה". (במדבר טו).

ולכאו' צ"ב בזה שהקדים הכתוב למעשה המקושש ויהיו בני ישראל במדבר

דפשיטא שהיו ישראל במדבר שהרי כל ספר במדבר מיירי כשהיו ישראל במדבר.

ועוד צ״ב בהא דכתיב וימצאו לשון מציאה ולא כתיב ויראו.

ועוד צ״ב בהא דכתיב איש מקושש עצים ולא כתיב מקושש עצים.

ועוד צ״ב איזה מלאכה עשה שקושש העצים ומשום מה נתחייב.

ועוד צ״ב בהא דכתיב ביום השבת ולא כתיב בשבת ומה נפק״מ שעשה המלאכה ביום השבת ולא בלילה.

ועוד צ״ב בכפילות דכתיב ב׳ פעמים תיבת אותו ויקריבו אותו המוצאים אותו.

ועוד צ״ב בזה שחזר הכתוב וכפל לומר שהיה מקושש עצים דכתיב המוצאים אותו מקושש עצים.

ועוד צ״ב בהא דכתיב ויביאו אותו אל משה ואל אהרן ואל כל העדה ובמגדף כתיב ויביאו אותו אל משה (ויקרא כד, יא) ולא כתיב ואל אהרן ואל כל העדה.

ועוד צ״ב בהא דכתיב אל משה ואל אהרן ואל כל העדה ולא כתיב אל משה אהרן וכל העדה.

ועוד צ״ב מי היה המקושש ומדוע עשה מעשה זה של חילול שבת שחיובו במיתה.

ובשבת צו: איכא פלוגתא באיזה מלאכה התחייב המקושש דאיתא התם אמר רב יהודה אמר שמואל מקושש מעביר ארבע אמות ברשות הרבים היה במתניתא תנא תולש היה רב אחא ברבי יעקב אמר מעמר היה.

וחזינן שלש שיטות על איזה מלאכה עבר המקושש אם מעביר ד׳ אמות ברה״ר או תולש או מעמר.

ולכאו׳ צ״ב לשיטת רב יהודה אמר שמואל שהמלאכה שעבר המקושש היא מעביר ד׳ אמות ברשות הרבים והרי מדבר הוא כרמלית ואינו רשות הרבים וכדאיתא בגמ׳ ו: ואמאי התחייב המקושש.

ונראה לבאר ע״פ הא דאיתא התם בגמ׳ שכשישראל היו במדבר היה למדבר דין רשות הרבים.

ובזה יש לבאר מה שמקדים הכתוב למעשה המקושש ויהיו בני ישראל במדבר שבא הכתוב לומר שמדוע התחייב המקושש משום מעביר ד׳ אמות והרי היה זה במדבר אלא משום שויהיו בני ישראל במדבר, וא״כ היה לו דין רשות הרבים ולא כרמלית ולכן התחייב.

ונראה עוד לבאר לשיטות שעשה מלאכת תולש או מעמר.

ולכאו׳ צ״ב הרי המדבר אינו מקום עצים וצ״ל שהניח הקב״ה עץ זה לנסות את ישראל אם ישמרו שבת.

ובזה מבואר מה שמקדים הכתוב למעשה המקושש הפס׳ ויהיו בני ישראל במדבר שבא לומר שאף שהמדבר אינו מקום עצים הניח הקב״ה לעץ זה לנסות את ישראל.

ובזה נמי מבואר הא דכתיב וימצאו לשון מציאה שהרי מדבר אינו מקום עצים ואפ״ה נמצא עץ זה שהניחו ה׳ שם לנסות את ישראל.

ואיתא נמי בשבת צו: ת״ר מקושש זה

צלפחד וכן הוא אומר ויהיו בני ישראל במדבר וימצאו איש ולהלן הוא אומר אבינו מת במדבר מה להלן צלפחד אף כאן צלפחד דברי ר' עקיבא.

אמר לו ר' יהודה בן בתירא עקיבא בין כך ובין כך אתה עתיד ליתן את הדין אם כדבריך התורה כיסתו ואתה מגלה אותו ואם לאו אתה מוציא לעז על אותו צדיק.

ומקשה בגמ' ואלא הא גמר גזירה שוה ומתרץ גזירה שוה לא גמר אלא מהיכא הוה מויעפילו הוה.

ופירש"י ואלא לר' יהודה מהיכן הוה באיזו חטא מת דכתיב כי בחטאו מת מויעפילו ויעפילו לעלות שלא הרשיע כל כך כחילול שבת.

וחזינן פלוגתא דקמאי אם מקושש הוא צלפחד.

ובתוס' בב"ב קיט: כתבו שמעשה המקושש היה בתחילת ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר מיד אחר מעשה המרגלים דאמר במדרש שלשם שמים נתכוין שהיו אומרים ישראל כיון שנגזר עליהן שלא ליכנס לארץ ממעשה מרגלים שוב אין מחויבין במצות עמד וחילל שבת כדי שיהרג ויראו אחרים.

ולכאו' צ"ב למה חשבו ישראל שממעשה מרגלים שוב אין חייב במצות.

ונראה לבאר ע"פ הא דכתיב ושמתם את דברי עלה על לבבכם ועל נפשכם (דברים יא, יח). ופירש"י מהספרי אף לאחר שתגלו היו מצוינים במצוות הניחו תפילין עשו מזוזות כדי שלא יהיו לכם חדשים כשתחזרו וכן הוא אומר הציבי לך ציונים.

וחזינן שעיקר קיום המצוות הוא בארץ ישראל.

ובזה יש לבאר שלזה חשש המקושש שלא יטעו ישראל לחשוב שאחר שנגזר עליהם שלא להכנס לארץ שוב אין חייבין במצוות לכן חילל שבת כדי שיהרג וילמדו ישראל שאף שעדיין הם במדבר חייבין הם במצוות.

ובזה יש לבאר מה שמקדים הכתוב למעשה המקושש לומר ויהיו בני ישראל במדבר שזה שהיו ישראל במדבר וסבר המקושש שמא יטעו ישראל לומר שמא שוב אינן חייבין במצוות ולכן חילל שבת שילמדו ישראל לקיים המצוות אף במדבר.

ובזה נמי מבואר הא דכתיב וימצאו איש מקושש עצים וכתיב וימצאו לשון מציאה שאינו דבר מצוי שאדם מוכן ליהרג כדי שילמדו אחרים חיזור במצוות.

ובזה נמי מבואר דברי רב יהודה אמר שמואל שאמר מקושש מעביר ארבע אמות ברשות הרבים היה.

ולכאו' צ"ב אמאי הוצרך לומר שהעביר ארבע אמות שהיה לו לומר מעביר ברשות הרבים היה ופשיטא שהחיוב הוא במעביר ארבע אמות.

ולהמבואר שכוונתו היתה לשם שמים ולא עשה המעשה לשם רשעות אתי שפיר שלכן העביר רק ארבע אמות בלבד, כדי שיתחייב מיתה ולא העביר אף לא מעט יותר מארבע אמות שלא עשה המעשה מתוך רשעות.

ובזה נמי מבואר הא דכתיב שהיה מקושש עצים ביום השבת ואמאי לא כתיב שהיה מקושש עצים בשבת.

ולהמבואר אתי שפיר שעשה המלאכה ביום השבת ולא בלילה כדי שכולם יראו וילמדו שלא לחלל שבת שהעונש במיתה.

ובזה נמי מבואר הא דאיתא במדרש ספרי זוטא ויקריבו אותו מי הקריבו אלו שנצטוו לצאת לשמור על קיום השבת אלו שהתרו בו ומפני מה נכפלה תיבת אותו בעוד שהיה יכול לומר ויקריבו המוצאים אותו אלא ללמדך שלא היו צריכים להביאו בעל כורחו ולא אחז אדם בידו.

ר' יהודה אומר אותו בלבד הביאו לבי"ד ולא הביאו חבילתו עמו המוצאים אותו מקושש עצים והלא כבר נאמר מקושש עצים מה אני מקיים כאן שוב מקושש עצים אלא מאחר שאמר לו שבת בראשית היא וחזר להיות מקושש.

ולהמבואר אתי שפיר מה שלא היו צריכים להביאו בעל כורחו ולא אחז אדם בידו דכיון שעשה המלאכה לשם שמים שרצה ליהרג לכן לא היו צריכים להביא אותו בעל כורחו ולא אחז אדם בידו.

ובזה נמי מבואר לשיטת ר' עקיבא מדוע התורה כיסתה שהמקושש זה צלפחד ולהמבואר אתי שפיר דכיון שהתכוין לשם שמים לכן כיסתה התורה והסתירה את שמו.

ובזה נמי מבואר הא דאיתא נמי התם במדרש שמקשה מפני מה כתיב ויניחו אותו במשמר ולא כתיב ויניחוהו במשמר כדכתיב במגדף שבא לומר אותו הניחו לבדו ולא הניחוהו אצל המקלל ואע"פ שהיו באותו פרק זמן במשמר.

ולכאו' צ"ב אמאי לא הניחוהו עם המגדף.

ולהמבואר אתי שפיר דכיון שהמקושש כוונתו היתה לשם שמים ודלא כמגדף לכן לא הניחום יחד.

ובזה נמי מבואר דמרומז בשמו שנקרא צלפחד שאותיות צל פחד שעשה המעשה שעשה להטיל צל הפחד על ישראל שלא יחללו שבת.

ובזה מבואר נמי הא דכתיב ב' פעמים מקושש עצים שבתחילה כתיב וימצאו איש מקושש עצים ביום השבת אולם עדיין לא היה מחוייב מיתה שעדיין לא התרו בו וכיון שרצה למות לכן אחר ההתראה כתיב ויקריבו אותו המוצאים אותו מקושש עצים ששוב קושש עצים עדי שיתחייב.

ובתרגום יונתן בן עוזיאל כתב והיו בני ישראל במדבר גזירת שבת נודע להם אולם קנס השבת לא נודע להם וקם אדם מבית יוסף אמר שילך לתלוש עצים ביום השבת ויראו אותו עדים ויספרו למשה ומשה ישאל מה' וידון אותו וכך ידעו כולם עונשו ומצאוהו עדים שתולש ועוקר עצים ביום השבת והקריבו אותו אחר שהתרו בו ותלש.

וחזינן בשיטת התרגום יונתן בן עוזיאל שמקושש זה צלפחד שאמר שהיה הוא מבית יוסף וכן הביא שכוונתו היתה לשם שמים שרצה ללמד את ישראל שמחלל שבת הוא בסקילה.

וכן חזינן בשיטתו דס"ל כשיטת המתניתא שעבר על מלאכת תולש.

ולכאו' צ"ב איך חילל שבת המקושש לשם שמים והרי אין זה כרצון ה' ששבת שקולה ככל המצוות והמחלל שבת כעובד ע"ז.

ועוד צ"ב שהרי אם לא היה צריך את העצים שקושש א"כ עשה מלאכה שאינה

צריכה לגופה.

ובשלמא לר׳ יהודה שחייב העושה מלאכה שאינה צריכה לגופה אתי שפיר שחייבו משה מיתה אולם לר׳ שמעון דס״ל שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור אמאי התחייב מיתה בזה.

ובמהרש״א (ב״ב קיט.) ביאר לפי״ז מה שאמרו בנות צלפחד למשה על אביהם כי בחטאו מת וכוונתם לומר למשה כמו שאתה לא ידעת באיזו מיתה ימות גם זה היה כוונתו כדי שידע באיזה מיתה דנין המחלל שבת.

והביא המהרש״א שיש ששאלו בזה איך חטא באיסור שבת כדי לידע באיזה מיתה דנין המחלל שבת.

ותירץ וי״ל כיון שלא היה צריך למלאכה זו אלא לידע באיזה מיתה מתחייב המחלל שבת הוי ליה מלאכה שאינה צריכה לגופה כמו חופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה שהוא פטור לר׳ שמעון.

ומיהו הוא ודאי היה חייב מיתה בדיני אדם שלא ידעו העדים שהתרו בו שהוא עשה על דעת זו ואינן אלא דברים שבלב ודנין היו אותו למיתה ע״פ העדות.

ולכאו׳ צ״ב בהא דכתיב כי בחטאו מת מהא דאיתא ביומא לו: שחטא היינו שוגג והרי המקושש עשה במזיד שהרי התחייב סקילה ואמאי כתיב ביה כי בחטאו מת.

ונראה לבאר דכתיב חטא לשון שגגה שהיה שוגג בזה שלא היו יודעים באיזה מיתה מתחייב המחלל שבת.

ונראה עוד לבאר דכתיב כי בחטאו מת לשון שגגה ששגג בזה שסבר שהוא לשם שמים ועשה בזה רצון ה׳.

וטעה בזה דאיתא בשבת קיח: אמר רב יהודה אמר רב אלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה לא שלטה בהן אומה ולשון שנאמר ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט וכתיב בתריה ויבוא עמלק.

ואיתא נמי התם אמר ר׳ יוחנן משום ר׳ שמעון בן יוחאי אלמלי משמרין ישראל שתי שבתות כהלכתן מיד נגאלים שנאמר כה אמר ה׳ לסריסים אשר ישמרו את שבתותי וכתיב בתריה והביאותים אל הר קדשי וא״כ על ידי חטא המקושש לא נגאלו ישראל וחטא וטעה בזה.

ונראה לבאר שהמקושש סבר שעל ידי מיתתו ישמרו ישראל ביותר את השבת ולא יחללו ולא ימותו וא״כ מיתתו מנעה רבים מחלל שבת וסבר שהציל במעשהו רבים ממיתה.

ואיתא בשבת קנ: ת״ר מעשה בחסיד אחד שנפרצה לו פרץ בתוך שדהו ונמלך עליה לגודרה ונזכר ששבת הוא ונמנע אותו חסיד ולא גדרה ונעשה לו נס ועלתה בו צלף וממנה היתה פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו.

ובחתם סופר הביא שאותו חסיד היה גלגול של המקושש שחטא בחילול שבת ובא לתקן חטאו ולכן גדל לו עץ צלף שהוא מלשון צלפחד צלף חד.

ונראה לבאר דכיון שחטאו של המקושש היה במחשבה וכמו שביאר במהרש״א ולכן התיקון לחטאו היה נמי על מחשבה שחשב בשבת מה יעשה בחול.

ונראה עוד לבאר שחטאו של המקושש היה שעשה נגד רצון ה׳ בשביל שילמדו אחרים לקיים המצוות וחומרת השבת והתיקון

לחטא זה היה על ידי שנמנע ולא גדר את הפרצה שבגדר והרי כשלא גודד הפרצה שבגדר יש חשש שאחרים יכשלו בגזל שיגזלו לו וכן שמא יתלשו מפירותיו בשבת וכשלא חש לזה אלא עשה רצון ה' והחמיר שלא לגדור הפרצה כרצון ה' ולא חשש לאחרים זה היה תיקונו על שחילל שבת בשביל ללמד לאחרים.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא בגמ' שחסיד היינו ר' יהודה או בר אילעאי או בן בבא וא"כ לצד זה שהוא ר' יהודה בר אילעאי א"כ הוא גופיה ס"ל שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב וא"כ דנו אותו לשיטתו שחייב אף שלא צריכה לגופה.

ואיתא בביצה כה: אמר ר' שמעון בן לקיש ג' עזין הן ישראל באומות כלב בחיות תרנגול בעופות וי"א אף עז בבהמה דקה וי"א אף צלף באילנות.

ופירש"י צלף באילנות לא ידעתי מהו עזות שלו.

ובתוס' כתבו שעזותו הוא משום שעושה ג' פירות עלין אביונות וקפריסין ועוד שטועין פירות בכל יום.

ועוד פירש ר"י שעזותו הוי ממה ששורין ביין מן הקפריסין שהיא עזה כדאמר בפיטום הקטורת יין קפריסין למה הוא בא ששורין בו הציפורן כדי שתהא עזה.

ובספר פנינים יקרים ביאר דכיון שעל ידי עץ הצלף שגדל לאותו חסיד הוברר הדבר שמקושש הוא צלפחד ולגלות דבר שכיסתה התורה זו עזות וכמו שאמר ר' יהודה בן בתירה לר' עקיבא לכן עץ הצלף הוא עז.

ואיתא בסנהדרין (ח.) דתניא ראויה פרשת נחלות שתיכתב על ידי משה רבינו אלא שזכו בנות צלפחד ונכתב על ידן ראויה היתה פרשת מקושש שתיכתב על ידי משה רבינו אלא שנתחייב מקושש ונכתבה על ידו ללמדך שמגלגלין חובה על ידי חייב וזכות על ידי זכאי.

ונראה לבאר שהמעשה של המקושש היה מעשה עבירה אולם נתכוין לשם שמים.

ובזה יש לבאר דכנגד המעשה עבירה שעשה נתחייב המקושש ונאמר על ידו וכנגד מה שכיוון לשם שמים זכה שעל ידי בנותיו נכתבה פרשת נחלות.

וכתיב וימצאו איש מקושש עצים ביום השבת ואיתא בתיבת וימצאו טעם רביע.

ונראה לבאר דהוי רמז לשיטת רב יהודה אמר שמואל שעבר המקושש על מלאכת מעביר ארבע אמות ברשות הרבים ומרומז בטעם רביע כנגד ארבע אמות שהעביר ברשות הרבים.

וכתיב איש מקושש עצים ואיש לשון חשיבות שהתכוין לשם שמים ללמד לישראל קיום המצוות וחומרת השבת על ידי שיהרג ולא לעבור על רצון ה'.

הרב יצחק צבי ליבוביץ

תפרח

חלק מהדברים נמסרו בס"ד בליל ש"ק בהעלתך התשפ"ה בביהכ"נ 'אהל יעקב וחיה' תפרח, הדברים נאמרו בתוך היממה הראשונה מאז פרוץ "מלחמת י"ב הימים" באישון ליל שישי י"ז סיון. וכעת עם שליחת הדברים, ב"ה הננו גם אחרי "מלחמת ארבעים הימים" אשר כללו בתוכם את ימי הפורים והפסח, ימים שנעשו בהם ניסים לישראל בזמן הזה כבימים ההם. ויה"ר שלא תקפ"ץ, ונזכה לגאולה השלימה בב"א.

הקדמה מענינא דיומא

הנה כעת עומדים יושבי ארץ הקודש בדאגה מן הבלתי נודע, מה זוממים עלינו שונאינו אחיהם של "גומר ומגוג", מארץ "תירס" (עיין יומא י, א) ומשאר ארצות הגויים[א].

ושמעתי רמז נפלא בפסוק "מה יקר חסדך אלקים ובני אדם בצל כנפיך **יחסיון**", דהנה היום בש"ק הוא תאריך **י"ח סיון**[ב], רמז לכך שאין לנו על מי להשען ולחסות אלא על אבינו שבשמים[ג].

ובעז"ה בעוד כמה ימים יחול יום כ"ג סיון, אשר בו כתב מרדכי היהודי את האגרות השניות, ובאה תשועה לישראל. וכבר נודע סגולת ההוא יומא.

א לא נצרכא אלא למודעא, שאע"פ שידובר להלן מענין מלחמת גוג ומגוג, פשיטא שאין כוונתי לומר שזו היא המלחמה שלפנינו, שכבר כתב הרמב"ם (הלכות מלכים יב, ב) שקודם ביאת גוג ומגוג יעמוד נביא ליישר לבם של ישראל, וכמדומה שעדיין לא ראינו כן [וע"ש עוד בכל דברי הרמב"ם ודו"ק]. והדברים פשוטים [אכן בעיקר הדבר, משמע בסנהדרין (צד, א) שאין הדבר מוכרע ומוחלט מי הם גוג ומגוג (דהכי אמרינן שם "ביקש הקב"ה לעשות חזקיהו משיח וסנחריב גוג ומגוג וכו'", משמע ששייך להחליט על צוררים מסויימים שיחול עליהם שם "גוג ומגוג") ודו"ק].

ב והראני הג"ר אורי שחר שליט"א דבר מעניין בפירוש "קנאת סופרים" על ספר המצוות לרמב"ם (מצות עשה מ', עמוד רלג במהדורת פרנקל) "ותשלם המלאכה מלאכת הקודש ביום ה', וסימנך "ובצל כנפיך י"ח סיון" מונים בסדר, ולפרט "לחקריב אשה ריח ניחוח לה'. יזכנו ה' להשלים עוד חיבורו מפירושיו על קצת השגות אשר השיג הרב המפורסם והכולל הנ"ל זללה"ה והוא ח"ק לישראל. וברא מזכה אבא אשר הקריב את קרבנו על מזבח הדפוס לזכות בו בני דורו, ובזכות זה ה' ישמרהו ויחייהו ויצליחהו ויזכה לבנין עדי עד אכי"ר" עכ"ל.

והביא להעיר בשם חכ"א, דלכי תידוק לא משכחת לה שיחול יום י"ח סיון ביום חמישי בשבת (אלא בימים א' ג' ה', לפי הכלל דלא בד"ו פסח), ואכן המעיין בחשבון יראה שבשנת ש"ה לפ"ק, חל י"ח סיון ביום שישי. וצ"ל דאיכא ט"ס, ואולי סיים לכתוב בליל שישי, וקראו מחד גיסא "יום חמישי" ומאידך גיסא השתמש בתאריך של יום שישי, וצ"ע [ומש"כ "ח"ק לישראל" כוונתו לספר של המחבר שכך שמו, כמבואר בשער הרמב"ם, שהמחבר "קנאת סופרים" ששמו רבי חנניה קזיס, חיבר ספר "ח"ק לישראל"].

ג ומן הראוי להעתיק כאן את לשונו הזהב של הגרמ"מ שולזינגר זצ"ל בספרו "פניני רבינו יחזקאל" (ח"ב עמוד מג): "הרבה פעמים היינו רואים את רבינו יחזקאל זצוק"ל יושב שקוע בהגיגי קדשו ומלטף את הציציות שבטלית קטן ברגשי קודש ובכיסופין.

ושמענו פעם מפיו הקדוש: הלא ניצלתי ממות לחיים בחסדי השי"ת בהפצצה הנוראה שהיתה בבית הדין בלונדון. כאשר עסקנו באמצע סידור גט, ומחמת ההפצצה מת הבעל ונהייתה האשה אלמנה ולא גרושה. ואני הושלכתי מכסאי מעוצם ההדף של ההפצצה, ורגע אחר כך נפל חלק מהתקרה על הכסא ואלמלא שנהדפתי לפני כן מהכסא ארצה, כי אז הייתי נמחץ למוות. ובחסדי השי"ת ניצלתי לחיים.

וחשבתי בליבי: הלא אני מתבונן היטב במשמעות המילים של התפילה, ובבוקר בלבישת הטלית הנני אומר בכוונה עצומה מש"כ בסידור "מה יקר חסדך אלקים ובני אדם בצל כנפיך יחסיון", והנני מרגיש שאני מכניס את עצמי לחסות בצל כנפיו של הקב"ה על ידי לבישת הטלית. ואולי היא זו שעמדה לי להנצל. כי החוסה בצל כנפי הקב"ה לא יאונה אליו רעה ונגע לא יקרב באהלו.

וזהי הרגשתי האיתנה בלבישת הטלית "ובני אדם בצל כנפיך יחסיון". עכ"ל.

והזמן גרמא לציין למש"כ בפרשתינו (י, ט) "וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם, והרעתם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' אלקיכם ונושעתם מאויביכם".

ואמרו חז"ל בספרי (פיסקא עו) "על הצר הצרר אתכם- במלחמת גוג ומגוג הכתוב מדבר[ד]. אתה אומר במלחמת גוג ומגוג הכתוב מדבר, או אינו מדבר אלא בכל המלחמות שבתורה. ת"ל "ונושעתם מאויביכם", אמרת צא וראה איזו היא מלחמה שישראל נושעים ממנה ואין אחריה שעבוד, אין אתה מוצא אלא מלחמת גוג ומגוג. וכן הוא אומר "ויצא ה' ונלחם בגוים ההם" (זכריה יד, ג) מהו אומר "והיה ה' למלך על כל הארץ" עכ"ל.

[והרב דוד אהרן ניסן שליט"א הוסיף, שעוד קשר מצינו בפרשתינו למלחמת גוג ומגוג. דעל נבואת אלדד ומידד מצינו בסנהדרין (יז, א) כמה שיטות על מה נתנבאו, ושיטת רב נחמן שנתנבאו על גוג ומגוג].

האם הריעו בחצוצרות במלחמת יריחו - ומדוע

והנה הקשו רבותינו על מה שמצינו בכניסתן לארץ שנלחמו ביריחו בשבת, וכתיב (יהושע ו, טז) "ויהי בפעם השביעית תקעו הכהנים בשופרות", מדוע לא תקעו בחצוצרות כדין התורה לתקוע בהן במלחמות.

א] בפענח רזא תירץ דה"ט לפי שנגנזו החצוצרות במיתת משה.

ב] ועוד תירץ ע"פ דברי הספרי, שמצות תקיעה בחצוצרות במלחמה לא נאמרה אלא במלחמת גוג ומגוג[א] [ובשו"ת יהודה יעלה (ח"א או"ח סימן קפג) העיר על תירוץ זה, דלא אתיא שפיר לדעת הרמב"ם (ריש הלכות תעניות) דס"ל שמצוה זו נוהגת בכל צרה].

ג] ועוד תירץ דהיתה הוראת שעה לתקוע בשופרות.

ד] ובשו"ת יהודה יעלה (ח"א או"ח סימן קפג) כתב בהקדם הערות נוספות:

ד הנה בספר משך חכמה כתב בזה "נראה דדריש מדכתיב "בַּחצוצרות" בפת"ח, הוי כאילו בהחצוצרות הידועים. ומכוון על חצוצרות שעשה משה, והם נגנזו כמ"ש ברש"י פרשת וילך. לכן במלחמת גוג ומגוג, אז יתגלו ויתקעו בהם ישראל". עכ"ל.

ובהערות "מקור החכמה" (להגרש"ח דומב שליט"א) הביא שהעירו לו על דברי המש"ח, דמצינו הרבה פעמים בתנ"ך שדרך המקראות לכתוב "בַּחֲצוצרות" בפת"ח אע"פ שהוא לא בה"א הידיעה, מפני שהחי"ת בחטף פת"ח. ונשאר בצ"ע.

ואגב יש לדקדק בסוף לשונו "אז יתגלו ויתקעו בהם ישראל", ולא נקט כהנים. ולכאורה היינו כדברי היהודה יעלה (להלן) דבמלחמה הוא דין על כל ישראל להריע בחצוצרות.

אכן יל"ע, דפשטות המקראות נראה דחצוצרות דמשה לא ניתנו לתקיעה אלא לכהנים, דהכי כתיב "ובני אהרן הכהנים יתקעו בחצוצרות" [אא"כ נאמר דדוקא תקיעות דחצוצרות שייך לכהנים, אבל תרועות (כגון במלחמה) אין שייך דוקא לכהנים].

ואולי לאו דוקא נקט "ויתקעו בהן ישראל", ולעולם הכהנים יריעו בהן. וצ"ע.

א ובזה תירץ שם קושייתו על מה שאמרו חז"ל שהחצוצרות נגנזו, והלא כתיב "וכי תבאו מלחמה וגו' והרעתם בחצוצרות" [כלומר, איך נצטוו להריע במלחמת יריחו, והלא כבר נגנזו החצוצרות]. אך לפי דברי הספרי אתי שפיר, דבאמת לא נאמרה מצוה זו אלא למלחמת גוג ומגוג [ואז יתגלו החצוצרות של משה, כמשנ"ת לעיל בשם המש"ח].

אכן עיקר קושיא זו, אינה אלא לדברי האבני נזר להלן. אך לדעת מהר"י אסאד, איכא מצוה לדורות בחצוצרות אף אחר שיגנזו חצוצרות דמשה.

וביותר יש ליישב לכאורה בפשיטות לכר"ע, דהא פירש"י להלן בפרשתן (י, לג) שאילולי שחטאו היו עתידין ליכנס לארץ ישראל במהרה תוך ג' ימים, ואז ודאי היו נכנסין עם משה רבינו וא"כ היה מתקיים שפיר דין "והרעתם בחצוצרות" בחצוצרות דמשה גם בכיבוש יריחו ושאר א"י, אלא שמאחר שגרם החטא ויהושע הכניסן לארץ, ממילא לא יכלו להריע אז בחצוצרות דמשה.

א. בפרשתן מודגש שבמלחמת "**והרעתם** בחצוצרות", וביום שמחתכם "**ותקעתם** בחצוצרות". וביאר הרמב"ן דה"ט משום דתקיעה הוא מדת הרחמים, ותרועה הוא מדת הדין. וא"כ מדוע ביריחו נאמר לשון תקיעה בשופרות, הלא היה להם להריע בחצוצרות.

ב. לשון הכתוב "והרעתם בחצוצרות" משמע שאין זה דין על הכהנים, אלא על כל העם. וא"כ מדוע רק הכהנים תקעו בחצוצרות.

וייש בטוטו"ד, דהנה עוד כתיב שם (ו, כ) "וירע העם ויתקעו בשופרות ויהיה כשמע העם את קול השופר ויריעו העם תרועה גדולה". א"כ ניתן לומר בפשיטות, דאה"נ העם תקעו בחצוצרות כראוי לעת מלחמה. אלא שנתחדש דין נוסף ביריחו שהכהנים ג"כ יתקעו בשופרות [ו"וירע העם" דרישא, היינו תקיעת הכהנים. ו"ויריעו העם" קאי על כל העם, ובחצוצרות].

ה] ועוד יישב שם, ע"פ המבואר בשבת (לה, ב) ששופר אינו מוקצה בשבת, כיון שראוי לשאוב בו מים. אך חצוצרות הוו מוקצה. ולפ"ז, כיון שמלחמת יריחו היתה בשבת, לפיכך לא היו תוקעין בחצוצרות כדין התורה כיון שהיו מוקצה [וכנראה צ"ל, דדוקא על המלחמה עצמה קיבלו הוראת שעה להלחם בשבת, משא"כ על תקיעת החצוצרות, וצ"ע].

ו] ובשו"ת אבני נזר (או"ח סימן תכה) דן בכה"ג שאין הצוררים באים על ישראל להלחם עמם בארצם, אלא שישראל באים לכבוש מהם (במלחמת רשות או מצוה) האם יש מצוה לתקוע בחצוצרות, וצידד לומר שאי"ז מצוה אלא בארץ ישראל, והוכיח כן מדברי הרמב"ם (בריש הלכות תעניות) שפירש מצוה זו כ"מצוה להריע בעת צרה", והיינו דוקא כאשר קמים האויבים על בנ"י היושבים בארצם.

ועוד הוכיח כן מהא דביריחו לא תקעו בחצוצרות, ש"מ דאין דין זה נוהג אלא כאשר יושבים בארצם ובאים עליהם אויבים[ב].

ועוד הוכיח כן מהמבואר בפרשת מטות

ב וציין בדבריו לדברי המד"ר (במדבר רבה פרשה טו סימן טו) דרשו על הפסוק "עשה לך שתי חצוצרות כסף", בזה"ל: "לך אתה עושה, ולא לאחר. אתה משתמש בהן ואין אחר משתמש בהן. תדע לך, שהרי יהושע תלמידו של משה לא נשתמש בהן אלא בשופרות כשבא להלחם ביריחו כו' מה כתיב שם "וירע העם ויתקעו בשופרות" מלמד שאפילו יהושע תלמידו לא נשתמש בהם. ולא תאמר ליהושע, אלא אפילו משה רבינו שעד שהוא חי בעצמו נגנזו. א"ר יצחק הרי שמשה אומר כשהוא בא ליפטר מן העולם "הקהילו אלי את כל זקני שבטיכם ושוטריכם" והיכן היו החצוצרות לתקוע בהן ולכנסן, אלא עד שהוא בחיים נגנזו. א"ר יהושע דסכנין בשם רבי לוי לקיים מה שנאמר "אין שלטון ביום המות"".

ותיקשי, דמ"מ היה לו ליהושע לתקוע ביריחו בחצוצרות אחרות כדי לקיים המצוה, אלא שמע מינה דכיון שישראל מעצמם באו להלחם ביריחו ליכא דין תרועת חצוצרות.

ומאי דפשיטא ליה לאבני נזר לחד גיסא, דמצות החצוצרות במלחמה שייכת גם לאחר שנגנזו חצוצרות דמשה, פשיטא ליה למהר"י אסאד לאידך גיסא. דבשו"ת יהודה יעלה הנ"ל העיר מדברי המדרש על שני תירוציו (הובאו למעלה): א. דבמדרש מפורש בהדיא שביריחו תקעו רק בשופרות [ודלא כתירוצו הראשון שהעם תקעו בחצוצרות]. ב. גם משמע במדרש שאין דין תרועה בחצוצרות לדורות כלל [ולא כתירוצו השני, דדוקא ביריחו לא תקעו בחצוצרות משום שהוא בשבת וחצוצרות אסורות בטלטול].

ולכאורה לא מובן מה קושייתו כלל, דאדרבה י"ל בפשיטות דאין כוונת המדרש אלא **לחצוצרות דמשה**, שהם נגנזו ולא תקעו בהם בימי יהושע. אך בודאי נשארה המצוה גם במלחמה, להריע בשאר חצוצרות [כמו ששנינו במסכת ר"ה (כו, ב) שבמקדש היו תוקעין בחצוצרות אע"פ שנגנזו חצוצרות דמשה]. וא"כ שפיר אפשר לאוקמי לתרועת העם ביריחו, או בחצוצרות כדין התורה (וכתירוצו הראשון). או בשופרות (וכתירוצו השני, דלא מצו לטלטל חצוצרות בשבת). ויל"ע.

לגבי מלחמת מדין, ששלח משה את פנחס "וחצוצרות התרועה בידו". וכתב בתרגום יונתן "וחצוצרות יבבא בידו למכנש ולמשרי ולמיטל משריתא". והיינו, דנתן לו את החצוצרות רק להנהגת מחנה אנשי הצבא (ואין בכך סתירה ל"לך אתה עושה ולא לאחר", כיון שהיה שלוחו של משה בזה). אך לא נזכר שנתן לו החצוצרות גם לזכרון, מדין "והרעתם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' אלקיכם". וה"ט, משום שאין דין החצוצרות נוהג אלא באויבים הבאים על ישראל ולא בישראל היוצאים להלחם עם האומות.

אלא שהעיר ע"ז האבני נזר ממש"כ בספרי "וכי תבואו מלחמה בארצכם- בין שאתם יוצאים עליהם, בין שהם יוצאין עליכם" (ופירש הזרע אברהם, ד"תבואו" משמע שאתם באים עליהם למלחמה, ו"בארצכם" משמע שהם יבואו עליכם לארצכם למלחמה").

[ואולי היה מקום לדחוק, דלא נתרבה בספרי אלא באופן שהאויבים מעצמם באו על ישראל, דלא בעינן דוקא שיכנסו לא"י וילחמו שם, אלא ה"ה אף אם יצאו ישראל אליהם בטרם יכנסו לא"י. אבל באופן שישראל מעצמם יזמו את המלחמה, לא נתרבה בקרא].

ז] ובעל השם משמואל (בהערתו על דברי אביו בשו"ת אבני נזר הנ"ל) כתב לתרץ בפשיטות, דבודאי הריעו בחצוצרות גם ביריחו כדין התורה. אלא שלא הוצרך הכתוב לפרש כן. ומה שנתפרש שם במקראות, הוא רק הדינים המיוחדים שהיו באותה שעה. שתקעו גם בשופרות, ושהיו תוקעין גם בכל עת שסובבו העיר ולא רק בעת התפילה.

סדר הקמת המשכן בנסוע המחנות

ונסעו הקהתים נשאי המקדש והקימו את המשכן עד בואם (י, כא)

ופרש"י "בני גרשון ובני מררי שהיו קודמים להם מסע שני דגלים, היו מקימין את המשכן. כשהיה הענן שוכן וסימן החנייה נראה בדגל מחנה יהודה והם חונים ועדיין בני קהת באים מאחריהם עם שני דגלים האחרונים, היו בני גרשון ובני מררי מקימין את המשכן, וכשבאים בני קהת מוצאים אותו על מכונו, ומכניסין בו הארון והשלחן והמנורה והמזבחות. וזהו משמעות המקרא "והקימו מקימי המשכן אותו עד טרם בואם של בני קהת" עכ"ל.

ומקודו בברייתא דמלאכת המשכן (פרק יג).

והנה בירושלמי שבת (פ"א ה"א, דף ה, ב במהדורת עוז והדר) ילפינן מארון וכפורת דלמעלה מעשרה הוי רשות אחרת. ומקשינן "רבי יוסי בעי, אילו מגדל שהיה עומד בתוך הבית גבוהה כמה, שמא אינו מותר להשתמש מתוכו לבית ומן הבית לתוכו". ופירש בקרבן העדה דבעי, איך ילפינן מארון חילוק רשויות. והלא בימה שבתוך הבית, אפילו גבוהה הרבה אינה חולקת רשות בתוך

הבית. ואי מארון ילפינן יהא חולק רשות דהא גם הארון בתוך המשכן היה עומד.

ומשנינן "אלא בשעה שהיה מרבע להן את הרוחות אנן קיימין".

ופירש הקרבן העדה "מצינו שהארון היה עומד ברשות הרבים בשעה שהיה מרבע להן את הרוחות. שהעמידו הארון תחלה, וע"פ נס העמיד את עצמו נגד מזרח העולם והקימו את המשכן מכוון כנגד ריבוע של עולם". עכ"ל[א].

א"כ משמע שהארון היה נח תחילה, ואח"כ הקימו את המשכן לפי המקום שבו נעמד הארון. ודלא כפירש"י בפרשתן.

א] והנה לולי דברי הקרבן העדה, היה אפשר לדחוק דבני גרשון ומררי הביטו לאחוריהם וראו מרחוק כיצד הארון מכוון, ולפ"ז היו יודעים [אם נאמר שהארון היה מכוון לפי הרוחות כל הזמן, ולא רק כשחנו. וצ"ע (דאינו ברור שהארון היה נושא את נושאיו תמיד, די"א דדוקא בעת עברם את הירדן. וא"כ מסתמא היה עומד כפי עמידתם של בני קהת)].

ב] ובאמת שדברי הירושלמי נאמרו גם במסכת עירובין (פ"ה ה"א) וז"ל "במדבר מי היה מכוין להן את הרוחות א"ר אחא ארון היה מכוין להם את הרוחות הדא הוא דכתיב "**ונסעו הקהתים נושאי המקדש** זה הארון **והקימו** בני מררי **את המשכן עד בואם** בני קהת שעליהן היה הארון נתון".

ופירש בקרבן העדה "דכתיב "ונסעו הקהתים נושאי המקדש והקימו את המשכן עד בואם" משמע שבני קהת הקימו המשכן. וזה ודאי אינו, דא"כ מאי "עד בואם" דמשמע עד שיבואו הגרשונים והמררים, והם היו קודמים לקהתים במסעם. ואם קאי על בני מררי שהעמידו המשכן, אין כאן מקומו כלל דהא בעניינא דנסיעה קיימין. לכך מפרש לקרא הכי, שבני קהת הקימו עם בני מררי את המשכן, ולא נעשה בו דבר עד ביאת בני קהת עם הארון כדי שידעו איך יעמידו המשכן לאיזה צד".

הרי דמפורש כאן בירושלמי שאכן דרשו הפסוק באופן שונה ממה שפירש"י בפרשתינו [ובהעמק דבר ביאר שזהו ביאור לשון הכתוב "והקימו את המשכן עד בואם" ול"כ "לפני בואם". ד"עד" ועד בכלל, שעל ידי שבאו בני קהת עי"ז יכלו בני גרשון ומררי להקים את המשכן].

ובזה תירצו בהעמק דבר (כאן) וכן מרן הגרח"ק (ב"דעת" שם) את קושיית רש"י ותוס' בזבחים (סא, א) על המבואר שם בגמרא שאם הקריבו במזבח קודם שהקימו הלויים את המשכן, הקרבן כשר. והקשו רש"י ותוס', הלא בני גרשון ומררי כבר הקימו את

א ובעיקר תירוץ הירושלמי, לכאורה קשה וכי באותה שעה קצרה שהיה הארון נח ומכוון להם הרוחות, נאמרו הדברות "מעל הכפורת אשר על הארון העדות" דמניה ילפינן לשיעור עשרה? ושו"ר למרן הגרח"ק ב"דעת" על ברייתא דמלאכת המשכן (פי"ג סימן ה) שכתב "רצו לומר, כיון דאשכחן שהיה עליו שם רשות בפני עצמו, שפיר מצי הכתוב לקרותו רשות אחרת בכל גווני" עכ"ל

ולכאורה יש להעיר, א"כ מה לו להזכיר "בשעה שהיה מרבע להן את הרוחות". היה לו לתרץ בפשיטות "בשעת המסעות אנן קיימין", דאז היה בלא קירוי על גביו. וצ"ב.

ובעיקר דברי הירושלמי, שהארון היה מרבע לפי רוחות העולם, עיין בהעמק דבר (תרומה כז, א. ובהעלתך י, כא) שכתב שאף המזבחות היו לריבועו של עולם, ע"ש דדייק לה היטב. וקצת משמע מדבריו שאף המזבח היה מרבע את הרוחות כמו הארון. ע"ש.

המשכן לפני שבאו בני קהת עם כלי הקדש, וא"כ היכי משכח"ל הקרבה ע"ג המזבח בלא משכן [ואף אם נאמר ששינו מהסדר האמור בתורה, מ"מ שלמים ששחטן קודם פתיחת אהל מועד, פסולים. וע"ש ברש"י דדוקא שלמים מיפסלי בזה, והתוס' פליגי].

אך לפי דעת הירושלמי אתי שפיר, שהרי לא הקימו את המשכן עד שבאו בני קהת. ושפיר משכח"ל מזבח בלא משכן.

[אכן עדיין תיקשי קושיית רש"י, דסו"ס שלמים ששחטן קודם פתיחת אהל מועד פסולים. ובשלמא לשיטת רש"י א"ש, דדוקא שלמים מיפסל בהכי. אך לשיטת התוס' לא העלנו עדיין ארוכה].

ולפי כל זה, נמצא דרש"י על התורה נקט כדעת ברייתא דמלאכת המשכן, ודלא כדעת הבבלי והירושלמי.

ג] ושו"ר במתא דירושלים (להג"ר משה ליטש רוזנבוים זצ"ל) שכתב, דאה"נ בטרם בואם של בני קהת כבר הקימו בני מררי את קרשי המשכן והציבום עומדים. אלא שעדיין לא חיברום על מתכונתם עד שינוח הארון וירבע להם את הרוחות. ושפיר איכא להוכיח לשיעור רה"י בעשרה מן הארון, כיון שעדיין לא היה בתוך בית מקורה.

ולדבריו, לישנא דקרא "והקימו את המשכן עד בואם", היינו הקמה גרידא להגביה קרשיו, אך אינו בנין גמור עם גג.

ד] ועוד כתב לבאר על פי דברי הירושלמי בשקלים (טו, ב בנדפס עם הבבלי) "תני רבי יהודה בן לקיש אמר שני ארונות היו מהלכין עם ישראל במדבר. אחד שהיתה התורה נתונה בתוכו ואחד שהיו שברי לוחות נתונין בתוכו[ב]. זה שהיתה התורה נתונה בתוכו, היה מונח באהל מועד הדא הוא דכתיב "וארון ברית ה' ומשה לא משו מקרב המחנה". זה שהיו שברי לוחות נתונין בתוכו, היה נכנס ויוצא עמהן ופעמים שהיה מתראה עמהן".

ואמנם שיטת רבנן שם שלא היה אלא ארון אחד, אכן רש"י בפרשת בהעלתך נקט כדעת ר"י בן לקיש. וכן פירש קרא דלהלן (י, לג) "וארון ברית ה' נוסע לפניהם- זה הארון היוצא עמהם למלחמה ובו שברי לוחות מונחים ומקדים לפניהם דרך שלשת ימים[ג]

ב והעירני הרב נריה שלמה ביטון שליט"א, הא בב"ב (טו, א) פליגי רבי מאיר ורבי יהודה האם שברי לוחות היו בארון שעשה בצלאל או בארגז מצדו, אך לכו"ע לא היו מונחים בארון שעשה משה. ומצאתי בדעת זקנים (עקב י, א) שכתב דמחלוקתם קאי על שעת מנוחה, ואה"נ בשעת מלחמה הוציאו השברי לוחות לארון שעשה משה והלכו עמו למלחמה. וראה עוד בר"ם (בהעלתך י, לג).

ג ועיין באילת השחר (י, לג-לד) שכתב "והנה לא נזכר שהיו אנשים שיצאו חוץ למחנה והלכו עם ארון זה, וא"כ היה נס שהארון הלך בעצמו. ועל הארון שנשאו בני קהת איתא בסוטה (לה, א) שהיה נושא את נושאיו, ולא נזכר הנס הזה שהארון הלך בעצמו בלי אנשים. ובחזקוני מביא י"מ דמשה היה נושאו" עכ"ל.

ועיינתי שם בחזקוני, וראיתי בדבריו חידוש פלאי, שפירש בזה את הפסוק (מיכה ו, ד) "ואשלח לפניך את משה אהרן ומרים". ונראה מדבריו, ששלשתם נשאו את הארון והלכו קודם לבנ"י מהלך ג' ימים.

ויש בדברים אלו כמה חידושים: א. כתיב (במדבר ג, לח) "והחונים קדמה לפני אהל מועד מזרחה משה ואהרן ובניו", ולדבריו נמצא שהלכו לפני כל המחנה כולו. וצ"ע. ב. א"כ מצינו כלי שנישא על ידי אשה. ג. שנשאוהו ג' בנ"א, ולא ארבעה (או שנים) כשאר כלים.

ובעיקר מה שנסתפק האילת השחר האם ארון העץ היה נושא את נושאיו, יש לציין בזה למש"כ בידי משה על המד"ר (פינחס כא, יא) דהארון שנכשל בו דוד בפרץ עוזא הוא הארון היוצא למלחמה, וסבר דוד שאין בו דין נשיאה בכתף. אך

לתקן להם מקום חניה".

ולפ"ז אין כל קושיא, די"ל שהארון שהיה מרבע את הרוחות הוא הארון שבו שברי לוחות, שהיה מהלך לפניהם. ואה"נ הקימו בני גרשון ומררי את המשכן לגמרי עוד לפני שבאו בני קהת עם הארון ושאר כלים.

אכן כל זה מצינו לפרש רק בדברי הירושלמי דשבת, אבל בירושלמי דעירובין משמע בהדיא כפירוש קרבן העדה דהארון שכיון הרוחות הוא הארון שנשאו בני קהת.

ובאמת שגם בדברי הירושלמי דשבת הוא דחוק טובא לפרש כן, דהיאך רצו ללמוד מאותו ארון לגובה עשרה טפחים, והא ליכא הכרח מן המקראות כמה היה גבוה אותו ארון, וגם אינו ברור שהיה לו כפורת.

וביותר תמוה, שעל אותו ארון אין להקשות כלל קושית רבי יוסי ממגדל שהוא בתוך הבית וכו', שהרי אותו ארון לעולם היה תחת כיפת השמים. וצ"ע.

"שאתה מדליק ומטיב את הנרות"

"**למה** נסמכה פרשת המנורה לפרשת הנשיאים, לפי שכשראה אהרן חנוכת הנשיאים חלשה דעתו, שלא היה עמהם בחנוכה, לא הוא ולא שבטו, אמר לו הקדוש ברוך הוא חייך, שלך גדולה משלהם, שאתה מדליק ומטיב את הנרות" (רש"י ח, ב)

וצ"ב הסדר, דקודם הו"ל למנקט מטיב ואח"כ מדליק.

והנה כעי"ז מקשים בנוסח הפיוט "כל מקדש שביעי", מדוע נקט הלשון "המאחרים לצאת מן השבת וממהרים לבא", בזמן שתחילה מקדימים להכנס לשבת ורק אח"כ מאחרים לצאת הימנה. וביאר בספר "פנינים יקרים", לפי שדין תוספת שבת התחיל בשבת הראשונה של מתן תורה, ואז לא היה שייך תוספת שבת בכניסתה אלא ביציאתה. ועל כן שפיר פתח ב"מאחרים לצאת" קודם ל"ממהרים לבא" לשבת הבאה.

ועל פי רעיון זה י"ל גם כאן, דבפעם הראשונה שהדליק לא הוצרך להטיב קודם כי היה נקי, וא"כ היה מדליק ואח"כ מטיב, וכן הלאה.

[והעירני הרב יצחק אלחנן רוזן שליט"א, דהלא חלק מ"הטבת הנרות" הוא ליתן בהם שמן ופתילה חדשים, ודבר זה היה גם קודם ההדלקה הראשונה.

ויתכן לומר, דמ"מ עיקר ההטבה הוא רק לאחר שהודלק פעם אחת.

ועוד י"ל, דקודם ההדלקה הראשונה עדיין לא היה דין "הטבת הנרות" ולא בהכרח שהיה אהרן צריך להיטיבם. וצ"ע].

הטענה על דוד היתה, שאע"פ שלא נאמר "בכתף ישאו" אלא בארון שעשה בצלאל, מ"מ היה לו להבין ממילא דאין לחלק ביניהם כיון ששניהם שמם "ארון", ולפי דבריו נמצא דאה"נ גם ארון זה היה נושא את נושאיו.

הרב יאיר מינקוס

גדר ברכת הגומל

בגליון הקודם (פ"ד) הבאנו כמה מעשי ניסים שקרו לאנשים במלחמה האחרונה, שנפלו טילים במקומם, וניצלו באורח נס, ודנו שם על איזה ניסים צריכים לברך "ברכת שעשה לי נס במקום הזה".

והעלנו דמי שנעשה לו נס ע"י שינוי דרך הטבע, כגון שנברא לו מעין במדבר להרוות צמאו, או שנפלה חומה כדי שיוכל לחמוק מחיה מסוכנת וכדו', פשיטא דמברך כן.

ואף מי שנקלע למצב של סכנת חיים ודאית, וכפסע בינו לבין המוות, ובדרך הטבע היה מת ובחמלת ה' יצא משם בחיים, אף שהיה בלא שינוי ממנהג העולם, כגון מבנה ששהה בו קרס, או שנפל מקומה גבוהה וניצל, מברך שעשה לי נס במקום הזה.

אבל מי שהיה במקם שנפל חפץ כבד שהיה בו כדי להמית, ובס"ד לא פגע בו אלא נפל לצידו, או פגע בו קלות, הוא מחלו' אי מברך כן, וספק ברכות להקל.

וכ"ש מי שהיה במקום שהיה עלול להיפגע וברגע האחרון הניס עצמו משם, דאינו מברך ברכת שעשה לי נס במקום הזה.

ועתה נבוא לדון באופנים אלו אי מברך ברכת הגומל.

ועוד יש לדון גבי אדם שהלך באיזור הקרבות בעירנו [אופקים] בשמחת תורה תשפ"ד, וחלף כדור רובה ליד ראשו, ובחסדי ה' לא פגע בו, ומלט עצמו למקום בטוח, אי צריך לברך ברכת הגומל.

וכן משפחה שגרה בסמוך למקום הזה, וחדר קליע לביתם, ובאורח נס לא פגע באף אחד, אי צריכין לברך ברכת הגומל.

וכן בבחור המתנדב בהגשת עזרה ראשונה, ונבצר ממנו לבוא לשם, וחבירו שבא לשם נרצח הי"ד, אי צריך לברך הגומל.

והנה איתא בגמ' (ברכות דף נ"ד ע"ב) "אמר רב יהודה אמר רב, ארבעה צריכין להודות, יורדי הים, הולכי מדבריות, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא.

מאי מברך? אמר רב יהודה ברוך גומל לחסדים טובים [אביי אמר, וצריך לאודויי קמי עשרה, דכתיב "וירוממוהו בקהל עם" וגו'. מר זוטרא אמר, ותרין מינייהו רבנן, שנאמר "ובמושב זקנים יהללוהו"].

וכך כ' הטור והשו"ע (סי' ריי"ח סעיף א'-ב') "ארבעה צריכים להודות, יורדי הים כשעלו ממנה, והולכי מדבריות כשיגיעו לישוב, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא, וסימנך "וכל החיים יודוך סלה" חבוש יסורים ים מדבר.

ומה מברך? ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב.

והשומעים אומרים "מי שגמלך כל טוב הוא יגמלך כל טוב סלה".

וכ' הב"י (שם סק"ב ד"ה מאי מברך) "הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב, היא גירסת הרי"ף (דף מ"ד ע"א), והרמב"ם (פ"י ה"ח), והרא"ש (סי' ג'), אע"פ שהנוסחא בגמ' בספרים שלנו היא ברוך גומל חסדים טובים, גירסת הני רבוותא עיקר, ופירוש הברכה בא"ה אמ"ה הגומל לחייבים וכו', כלומר אפילו לאותם שהם חייבים דהיינו שהם רשעים דתרגום רשע חייבא, עם כל זה גומל להם טובות, וגם אני כאחד מהם, שאף על פי שאיני הגון גמלני כל טוב".

מבואר דארבעה אנשים שהיו בסכנה ויצאו ממנה, והם עוברי הים, הולכי מדבר, חולה שנתרפא, ואסיר שהשתחרר, צריכים להודות לה' בברכה, בא"ה אמ"ה הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב, והשומעים עונים מי שגמלך כל טוב, הוא יגמלך כל טוב סלה.

וא"כ במקרים אלו דלא היו באחד מארבעה הגדרים האלו, לכאו' אין להם לברך ברכה זו.

דין הניצול מסכנה שאינה מהארבעה הדברים

אולם השו"ע (שם סעיף ט') הוסיף "הני ארבעה לאו דוקא, והוא הדין למי שנעשה לו נס, כגון שנפל עליו כותל, או ניצול מדריסת שור ונגיחותיו, או שעמד עליו ביער אריה לטרפו, או אם גנבים באו לו [והיה קרוב לסכנה על ידם (מ"ב שם ס"ק כ"ט)], אם שודדי לילה וניצול מהם, וכל כיוצא בזה, כולם צריכים לברך "הגומל", ויש אומרים שאין מברכין "הגומל" אלא הני ארבעה דוקא, וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות".

[וכ' המג"א (שם ס"ק י') "ונ"ל דמי שהלך בדרך אפילו שלא במקום סכנה, ובאו עליו לסטים להרגו וניצול מברך [הגומל]".

והביאו המ"ב (שם ס"ק כ"ט) וכ' דבכה"ג "לכולי עלמא מברך ברכת הגומל".

וביאר בשער הציון (שם ס"ק כ"ט) "הטעם שאף לדעה ראשונה, בסעיף ז' [שאין מברכין הגומל כשהולכין מעיר לעיר] טעמם שלא חייבו אלא בהולכי מדבריות דשכיחי ביה חיות רעות ולסטים אבל לא בסתם דרך, והכא שפגע בו לסטים כולי עלמא מודו"].

והוסיף המ"ב (שם ס"ק ל') לבאר דמה שי"א בשו"ע שאין מברכין הגומל אלא להני ארבעה דוקא, "משום שמצוים ביותר, תקנו עליהם ברכת הגומל, מה שאין כן אותם שאינם שכיחים כלל, אין לברך עליהם הגומל [אלא בהני דנעשה להם נס, יברך שעשה לי נס כשיגיעו לאותו מקום"].

מבואר דמי שנעשה לו נס, וניצל מסכנה, שאינו מארבעה דברים האלו, מביא השו"ע ב' דיעות, ומסיק דיברך בלא שם ומלכות.

אולם הב"ח (סוף סי' רי"ח ד"ה כתב בית יוסף) כ' "נס שהוא מנהג העולם ותולדתו, כגון שבאו עליו גנבים בלילה, ובא לידי סכנה וניצל וכיוצא בזה וכו', מיהו ברכת הגומל לחייבים טובות חייב לברך".

וכך כ' הלבוש (סי' רי"ט סעיף ט') והני ארבעה דאמרינן שצריכין להודות היינו טעמא שהם כמו שנעשה לו נס וניצול מסכנה, ואם כן הני ארבעה לאו דוקא, אלא מפני שאלו ארבעה מצויים תמיד ברוב האנשים בדרך מנהג של עולם, אמרן דוד באותו מזמור, אבל ה"ה מי שנעשה לו נס שהוא כמו נס נגלה, כגון שנפל עליו כותל וניצל, ואו ניצל מדריסת שור ונגיחותיו, או שעמד עליו אריה ביער לטרפו,

או אם גנבים באו לו ושודדי לילה וניצול מהם, וכן כל כיוצא בזה, כולם צריכים לברך הגומל, עכשיו מיד שנעשה לו הנס [אף על פי שכשישוב למקום בפעם אחרת, חייב לברך ברכת אחרת, ברוך שעשה לי נס במקום הזה, לא יפטר מפני זה מברכת הודאה שהיא מיד אחר שנעשה לו הנס, וברכת הנס אפשר שלא יברך אותה לעולם, דשמא לא ישוב לעבור פה עוד].

והביאו המג"א (שם סק"י) וכ' "עכשיו נהגו לברך כל מי שנעשה לו נס".

וכ"כ הט"ז (שם סק"ז) "ראיתי נוהגין הרבה כסברא ראשונה [לברך הגומל אף למי שנעשה לו נס, ולאו דוקא הני ארבעה], שהיא דעת הריב"ש, ומסתבר כן, דכל סכנות נכללו בהולכי מדבר, דנקט בגמרא", והביאם הבאר היטב (שם ס"ק י"ב).

וכן כ' האליה רבא (שם ס"ק ט"ו) דמה שהשמיט הלבוש את הי"א, שאין מברכין [הגומל] אלא הני ארבעה דוקא, ראה וסמך על תשובת הריב"ש שהוא אחרון, והם דברים של טעם, וכן דייק הב"ח וכן הסכימו האחרונים.

וכ"כ הפרמ"ג (אשל אברהם שם סק"ו) "עכשיו נהגו כהריב"ש, וכן דעת המחבר כדעה א' בסיום כדאמרן כאן".

וכ"כ המ"ב (שם ס"ק ל"ב) "האחרונים כתבו דהמנהג כסברא ראשונה, וכן מסתבר". וכך כבר כתב לעיל (סוף סי' רי"ח ס"ק ל"א).

אבל הברכי יוסף (שם סק"ט) הביא "דהאחרונים הסכימו לברך, וכן הסכים מהר"י עאיש בשו"ת בית יהודה (סי' ו') דמרן [השו"ע] לפסק כהריב"ש שהביא סברתו בסיום".

וכ' "לא ידעתי מה יושעינו שהביא סברתו בסתם, אחר שפירש דבריו". וסיים, "וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות".

ולכן הכריע "דאין לנו אלא דברי מרן, שהסכים לברך בלא שם ומלכות". והביאו השערי תשובה (שם ס"ק י"ב ד"ה ומלכות).

וכ"כ במחזיק ברכה (שם סק"ו) טוב לברך בלא שם ומלכות "והכי נקטינן".

וכ"כ בחסד לאלפים (שם ס"ק י"ב) "דוקא על הני ארבע מברך, אבל אם נפל עליו כותל, או נפל מן הסולם, וכל שניצול מאיזה סכנה, לא יברך ברכה זו כתקונה, אלא יברך בלא שם ומלכות".

וכ"כ הבן איש חי (פרשת עקב אות יו"ד) "דוקא על הנך ארבעה שהם חולה, חבוש, ים, מדבר, תיקנו לברך ברכת הגומל בשם ומלכות, אבל אם נפל עליו כתל, או נפל מן הסולם וכיוצא בשאר סכנות, אם נצול יברך ברכת הגומל בלי שם ומלכות".

והביאם הכף החיים (שם ס"ק נ"ב) וכ' "על כן כיון דאיכא פלוגתא בזה במקום דאיכא מנהג לברך יברכו, דהא במקום מנהג לא אמרינן ספק ברכות להקל, אבל במקום דליכא מנהג אין לברך אלא בשם ומלכות, כמו שכתב מרן ז"ל.

יוצא דהשו"ע הביא ב' שיטות אי מברכין ברכת הגומל מי שנעשה לו נס, שאינו מהני ארבעה, דהיינו יורדי ים, עוברי מדבריות, חולה שנתרפא, ואסיר שהשתחרר, ולמעשה נטה לומר דיברך בלא שם ומלכות.

וכ"כ הברכ"י, המח"ב, החסד לאלפים, הבא"ח, והכף החיים, ס"ל דהני ארבעה דוקא מברכין הגומל, ומי שנעשה לו נס יכול לברך בלא שם ומלכות.

אבל הב"ח, הלבוש, המג"א, הט"ז, הא"ר, הפרמ"ג, הבית יהודה, הבאר היטב, והמ"ב פליגי וס"ל דה"ה מי שנעשה לו נס, מברך הגומל.

ולפי"ז **לבני ספרד** אין נידון בכולי גווני אלו, שהרי רק הני ארבעה, דיורדי הים, עוברי מדבריות, חולה שנתרפא, וחבוש היוצא מבית האסורים מברכין כן. ורק **לבני אשכנז** דמברכין על נס שנעשה,

אי גדר ברכת הגומל שווה לברכת הנס

יש לדון עוד על אילו ניסים מברך, ואי גדר ברכת "הגומל" הוא כגדר ברכת "שעשה לי נס".

והנה הט"ז (סי' רי"ח סק"ג) כ' גבי נס שהוא מנהג העולם ותולדתו, כגון שבאו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצול וכיוצא בזה, דאף דיש סוברים דברכת "הנס" אינו מברך, בכאו"פ ברכת "הגומל" חייב לברך. והביאו הבאר היטב (שם סק"י).

וכן הביאו המ"ב (שם ס"ק ל"א) "ומ"מ בשעה שארע לו ההצלה, צריך לברך ברכת הגומל, דברכת הגומל לא קפדינן כלי האי שיהיה נס גמור [וכדלקמן בסוף סימן רי"ט בדעה הראשונה דהסכימו עליה הרבה אחרונים].

מבואר דברכת הגומל קיל מברכת הנס, ואף דעל ניסים שמחלו' אי מברכין עליהם ברכת הנס, ברכת הגומל יש לברך [לדעה ראשונה בשו"ע ודעימיה].

וא"כ על ניסים היוצאים מגדר דרך הטבע, כגון שנברא לו מעין במדבר להרווות צמאו, או שנפל חומה כדי שיוכל לחמוק מחיה מסוכנת וכדו', דלכו"ע מברך ברכת הנס, יש לו לברך ג"כ ברכת הגומל.

ואף על מצבים שהיה בסכנת חיים ודאית, וכפסע בינו לבין המות, ובדרך הטבע היה מת, ובחמלת ה' יצא משם בחיים, אף שהיה בלא שינוי ממנהג העולם, כגון מבנה ששהה בו קרס עליו, או שנפל מקומה גבוהה וניצל, דמברך ברכת הנס, פשיטא דיברך ג"כ ברכת הגומל.

גדר נס שמברכין עליו הגומל

אלא דנותר לדון גבי ניסים שמחלו' אי מברך עליהם ברכת הנס, אי מברך ברכת "הגומל".

ובאמת המ"ב (שם ס"ק ל"א, הובא לעיל) כ' דאף על הצלה שאינה נס גמור, מברך הגומל.

מבואר דאף על נס שאין מברך ברכת הנס, מברך הגומל.

וא"כ צריך לברר מה הגדר בזה.

והנה החיי אדם (כלל ס"ה סעיף ד') כ' "אם באו עליו גנבים, או שנפל אבן או ברזל סמוך לו, אף על פי שהיה בסכנת מיתה אילו נפל עליו [אינו מברך שעשה לי נס, אבל] האחרונים הסכימו לברך "הגומל".

דמבואר מדבריו דכשהיה במקום שהיה סכנה, אף שלא היה בתוך הסכנה, אלא בסמוך לו, דבכה"ג מחלו' אי מברך ברכת הנס, אבל ברכת "הגומל", מברך.

אולם בשיעורי מרן הגרי"ש אלישיב (ברכות דף נד ע"א ד"ה הגומל רק כשהיה כבר בסכנה) כ' "דעת רבינו [שליט"א] ברכת הגומל דוקא כשהיה בתוך סכנה וניצל ממנה, אבל אם רק היה קרוב לה, וניצל שלא בא לידי סכנה, אין מברך הגומל".

ועל דברי החיי"א, כ' "לא פוסקים כן, רק אם עברה עגלה על ראשו ממש וניצל".

והוסיף מעשה באחד שנסע מביתר לירושלים, ובדרך רץ מחבל עם רובה בידו וירה לעברו, הכדורים חלפו ליד חלון הרכב ולא פגעו בו, ושאל את הגריש"א האם לברך הגומל?

וענה "דחייב לברך, כיון שהמחבל כיון אליו, א"כ היה בתוך הסכנה".

[וכ' עוד (שם ס"ק י"ט) להקשות מדברי המהר"ל (נתיבות עולם נתיב העבודה פי"ג ד"ה בפרק הרואה) שכ' וז"ל "ועתה יש בני אדם שכאשר זרקו אבן עליו ולא הגיעו האבן מברכין גומל חסדים טובים, אבל כל זה מנהג של עמי הארץ, כי אם רדפו אחריו בחרב ונמלט, אין זה מן הארבעה אשר צריכים להודות".

דמבואר דס"ל למהר"ל, דאף רדפו אחריו בחרב ונמלט, דאין צריך לברך הגומל, וא"כ למה סבר הגריש"א שכשירו לעברו, דצריך לברך?

וביאר דיש לחלק בין חרב ליריות, דגבי חרב אין זה נחשב שהיה במקום סכנה.

והוסיף הבה"ח דניאל הראל ני"ו לבאר, דאי איכא לדמויי נדמה לאדם שכיוונו חץ לעברו, דבכה"ג אפשר דמודה המהר"ל דיברך הגומל, דחשיב מקום סכנה.

אולם לענ"ד נראה דאין קושיא מדברי המהר"ל כלל, כיון דאתי אדברי הגמ' דמברכין אהני ארבעה ותו לא מידי, דהוא כשיטה הראשונה שהביא השו"ע, וכל הנידון הוא לשיטה שניה שהביא, דאף על מקרים שאדם ניצל מסכנה שאינם מהני ארבעה דמברכים הגומל, וא"כ קשיא מעיקרא ליתא].

וכעי"ז כ' באשרי האיש (ח"א פ"מ סעיף י"ט) "מי שנסע ברכבו בשטחים, והושלכו לרכבו בקבוקי תבערה ואבנים, והחטיאו את המטרה, אין לברך "הגומל", דלא היה בסכנה ויצא ממנה, אלא שהיה יכול לבוא לידי סכנה ולא בא, וע"ז אין מברכין "הגומל" [כדברי המהר"ל].

אולם לענ"ד אין להביא מדבריו ראיה, כדביארנו].

ואם נסע ברכבו, והושלך עליו בקבוק תבערה, רכבו התחיל להתלקח, והוא נמלט מהמקום וניצל, חשיב סכנה ממש, ויש לו לברך. וכן אם השליכו עליו אבנים גדולות או מחודדות שחדרו לרכבו ופגעו בו ויש בהם כדי להמית חייב לברך.

אמנם אם לא פגעו בגופו ורק ניפצו שמשות רכבו, ולא נגעו בו, אין לו לברך.

[ואם הם אבנים קטנות, שאין בהם כדי להמית רק לפצוע, אין לו לברך].

וכעי"ז בהליכות שלמה (תפילה פכ"ג סעיף א') "חיוב ברכת הגומל הוא רק כשפגעה בו הסכנה ממש, אבל אם רק היה קרוב לסכנה וניצל הימנה, אינו מברך". והוסיף (שם בדבר הלכה סקי"א) "כגון שהשליכו לעברו צרור או אבן ולא פגע בגופו, אבל אם פגע בזכוכית שעל ידו ונתנפצה, כל שלא ניתזו רסיסים עליו, אינו מברך, אף אם הדרך מועדת לכך, ורק מי שעמד ברחוב ונורו יריות לעבר מקומו, כל שלא פגע בו אינו מברך.

מבואר דס"ל להגריש"א והגרשז"א דלא כהחיי"א, אלא דמברך הגומל כל שהיה בתוך הסכנה, ולא כשהסכנה היתה בסמוך אליו.

וא"כ מי שנפל בסמוך אליו חפץ כבד, שיש

בו בכדי להמית, ובחמלת השי"ת עליו ולא פגע בו, פסקו הגריש"א והגרשז"א דבניצול מסכנה כזאת, לא מברך הגומל, כיון דלא היה בתוך הסכנה, ורק כשניצול מסכנה שהיה בתוכו, מברך.

וה"ה אם פגע בו עצמים קטנים שאין בהם כדי להמית, או אף בדברים שיש בהם כדי להמית, אלא דנגעו בו באורח קל בלבד, דלא חשיב שהיה בתוך הסכנה, ולכן לא יברך.

משא"כ מי שפגע בו דבר שיש בו כדי להמית, ונפגע באורח קשה, או שירו לכיוונו, ואף דלא פגע בו בחסד ה', מברך הגומל, שהרי היה בתוך הסכנה וניצל.

ואף אם לא כיוונו רובה לעברו, אך היה במקום קרב, וחלף כדור ליד ראשו, חשיב שהיה במקום סכנה וצריך לברך.

וכעי"ז כ' השבט הלוי (ח"ט סי' מ"ה) "דמי שבא משטח סכנה בפועל ע"י התקפות מחבלים וכיו"ב שרצו לפגוע בנפשם ונצלו מהם, א"כ פשיטא דיברכו הגומל, דאף מי שבא משטח סכנה ממשית מוקף שוללים ורוצחים, אע"ג שלא קרה נס בפועל, הא גופא ניסא הוי דיצא לחיים, ולכן יברך הגומל".

וגבי משפחה שחדר כדור לביתם במקרה, ובאורח נס לא פגע באף אחד, אין מברכין הגומל, כיון דלא חשיבי שהיו בתוך סכנה, ולא גרעו ממי שעמד ברחוב רגיל שבמקרה חלפו יריות שם, דפסק הגרשז"א שאין מברך הגומל.

וגבי מי שהיה במקום שהיה עלול להפגע, וברגע האחרון הניס עצמו משם, פשוט דאינו מברך הגומל, שהרי לא היה בתוך סכנה, ואף לא היה ליד סכנה, אלא שהיה עלול להקלע לסכנה, וע"ז ודאי אין מברך.

וכ"כ בהדיא בשיעורי מרן הגרי"ש אלישיב (ברכות דף נ"ד ע"א ד"ה הגומל רק כשהיה כבר בסכנה) גבי מכונית שחנתה במדרון, ולפתע איבדה את הבלמים, ובצד הכביש עמדו כמה בחורים, ולא שמו לב שהמכונית מתדרדרת במהירות לעברם, מישהו צעק לעברם והספיקו לקפוץ הצידה רגע לפני שהמכונית עלתה על מקומם.

ופסק הגריש"א דמאחר והם ניצלו לפני שהמכונית הגיעה אליהם, ולא היו בתוך הסכנה, ולכן לא יברכו הגומל.

ולפי"ז פשיטא שמי שהיה אמור להיות במקום סכנה, כגון פיגוע וכדו', דכיון דבפועל לא היה במקום הסכנה, אין לו לברך כן.

ויש להבהיר שכל הנידונים האלו הם לבני אשכנז, שהרי בני ספרד ס"ל כי"א שהביא השו"ע, דאין מברכין "הגומל", אלא הני ארבעה בלבד, דהם יורדי הים, עוברי מדבריות, חולה שנתרפא, וחבוש שיצא מבית האסורים.

פשוט דאף מי שאינו מברך הגומל על נס שקרה לו, הן מחמת דס"ל דאין מברכין על נסים אלו, הן מחמת שאינם בגדר נס שמברכין עליהם, בכל אופן צריך להודות להשי"ת על הניסים שנעשו להם, כמו שכ' המ"ב (שם ס"ק ל"ב) "כתבו האחרונים, מי שנעשה לו נס, יש לו להפריש לצדקה כפי השגת ידו, ויחלק ללומדי תורה, ויאמר "הריני נותן זה לצדקה, ויהי רצון שיהא נחשב במקום תודה, שהייתי חייב בזמן המקדש", וראוי לומר פרשת תודה, וטוב וראוי לו לתקן איזה צרכי רבים בעיר, ובכל שנה ביום הזה יתבודד, להודות להשם יתברך ולשמח ולספר חסדו".

ובתשובות והנהגות (ח"ב סי' קל"ו ד"ה כל זה) הביא מהגרי"י קניבסקי זצ"ל,

שהיה מורה לאחד שעבר ניסים כאלו של השגחה פרטית לומר פרק "מזמור לתודה", או "נשמת" בכוונה גדולה, שחובת ההודאה חמיר טובא.

לעילוי נשמת זקני
הר"ר יהודה לייב בן הרב חיים זצ"ל
נלב"ע כ"א אייר תשנ"ד
ת.נ.צ.ב.ה.

הרב און אברהם הכהן סקלי

ברכת הלבנה קודם ג' ימים

נבאר בעז"ה אם יש להקפיד מדינא שלא לברך ברכת הלבנה קודם ג' ימים מהמולד.

בגליון ז' של **מנורה בדרום** [שבט תש"פ][א] פירסמתי מאמר בדבר מנהג חלק מקהילות הספרדים, שלא נהגו להקפיד לברך על הלבנה דוקא אחר ז' ימים מן המולד, אלא נהגו לברך עליה כבר במוצ"ש הראשון אחר חידושה, כל שחל אחר ג' ימים מהמולד.

והבאנו שם שאע"פ שמרן הב"י הביא את תשובת המקובל הקדמון **מהר"י ג'יקטיליא** שלדעתו אין לברך על הלבנה קודם ז' ימים מהמולד, ואף צווח מהרי"ג ככרוכיא על המקילים בזה [וז"ל: "בודאי טועים הם, והפסקנים שהורו להם כך הלכו חשך ולא אור"], מ"מ הראינו שבתלמוד [סנהדרין מא:] מפורש שא"צ להמתין עד ז' ימים ושלא כדעת מהרי"ג[ב], ושכן הבינו והעידו על המנהג כל הראשונים [ומנינו שם קרוב ל-40 מרבותינו ראשונים כמלאכים].

והוספנו עוד, שאף כמה מגדולי רבותינו המקובלים כלל לא הסכימו עם מהרי"ג [ובין השאר ספר הקנה, הרמ"ק, ואגודת אזוב, ושגם בפרע"ח ובנגיד ומצוה מפורש שמברכים בר"ח].

ועל כן העלנו שבודאי מעיקר הדין אין חשש כלל וכלל לברך על הלבנה אף קודם ז' ימים, ושבודאי שכן הלכה לכלל ישראל כדעת התלמוד והראשונים [וחלק מהמקובלים].

ומאידך, שאף הרוצה להקפיד לברך דוקא אחר ז' ימים כדעת מהרי"ג, מ"מ לא יפסיד מחמת כן לברך עליה במוצ"ש, מאחר שכן מפורש במסכת סופרים ש'אין מברכין על הירח אלא במוצ"ש', ושכן כתבו ראשונים רבים. וברור א"כ שלברך על הלבנה במוצ"ש אחר ג' ימים, עדיף מאשר לברך עליה באמצע השבוע אחר ז' ימים, באשר לא תבוא חומרא רחוקה ותדחה את עיקר הדין.

אמנם, בעודי כעת חוזר על הראשונות להגיה את מאמרי הנזכר, ולשלב בו את כל המקורות שנתחדשו ונתגלו לי מאז פירסומו, נתעוררתי לדון - **האם בכלל יש להקפיד שלא לברך ברכת הלבנה קודם ג' ימים מהמולד**. וכמו שנבאר בעז"ה.

דברי התלמוד והראשונים

ונקדים תחלה בקצרה את סוגיית הגמרא ודברי הראשונים [אשר הובאו במאמר הנזכר במלואו].

דאיתא בסנהדרין (מא:): "א"ר אחא בר חנינא א"ר אסי א"ר יוחנן: עד מתי מברכין על החדש? עד שתתמלא פגימתה. וכמה? א"ר יעקב בר אידי א"ר יהודה: עד ז'. נהרדעי אמרי: עד י"ו. ותרוייהו כרבי יוחנן

א ובגליון שלאחריו פרסמתי מכתב תגובה עם מילואים והוספות רבות.

ב ושעל אף שרצה הרמ"ע מפאנו בתשובתו (סי' עח) לנסות לדחוק [כלשונו] את דעת מהרי"ג בגמרא, דבריו לכאורה תמוהים, כמו שכבר תמהו כמה מרבותינו האחרונים, באשר אף בדוחק אין הדברים נכנסים בגמרא.

סבירא להו - הא למיהוי כי יתרא, הא למיהוי כי נפיא".

הרי שקבע ר' יוחנן **סוף** זמן לברכת הלבנה, ובאו האמוראים שאחריו ונחלקו מה היא בדיוק כוונתו – אך לא דנו אף לא אחד מחכמי הגמרא אימתי **תחלת** הזמן לברך. וכל הלומד סוגיית הגמרא כצורתה, מבין בודאי בפשטות **שאפשר לברך על הלבנה כבר ביום הראשון** לחידושה.

וכן עולה בפשטות **מפרש"י** שם, וז"ל: "עד כמה מברכין - **אם לא ברך היום** יברך למחר. עד שתתמלא פגימתה - אבל בתר הכי לא שייך למימר 'מחדש חודשים', שהרי כבר נושנת היא".

וכן מפורש בדברי **הרמ"ח** על הגמרא שם, וז"ל: "וא"י עד מתי מברכין על החודש, עד שתתמלא פגימתה - **נפק"מ דאי לא בריך ביומא קמא**, כל כמה דלא נתמלאת פגימתה מצי לברוכי עילויה".

וכן פסק רבינו הגדול **הרמב"ם** (ברכות פ"י הי"ז), וז"ל: "ואם לא בירך עליו **בלילה הראשון** יש לו לברך עליו עד י"ו יום בחודש עד שתתמלא פגימתו".

וכן פסקו עוד ראשונים רבים[ג], ובין השאר: מדרש **שכל טוב** (פ' בא), **ראב"ן** (סי' תעח), **ר"א בן הרמב"ם** בספר **המספיק** (פ"ל), **ספר הנר** (שם), **רשב"ן** בסידורו (פרק יו)[ד], **סמ"ג** (עשה כז), **סמ"ק** (סי' קנא), **רבינו מנוח** (שם)[ה], **מצוות זמניות** (ברכות ש"ט), **פסקי מהר"ם ריקאנטי** (סי' פו), **מהר"ח או"ז** בדרשותיו (סי' יט) בשם **רבינו אביגדור כ"ץ**, **המאירי** (שם), ספר **הפרדס** נביו[ו], **הרשב"ץ** (ברכות ל:), ספר **הנייר** (הל' שאר ברכות), וכ"כ ספר **הקנה**.

ועוד הכרחנו זה בס"ד במאמרנו שם, מהמשך דברי הגמרא בסנהדרין שם (מב.): "וראב"ח אר"א אר"י: כל המברך על החודש **בזמנו** כאילו מקבל פני שכינה - כתיב הכא: 'החדש הזה לכם', וכתיב התם: 'זה אלי ואנוהו'". ובאשר יש לדקדק מהו 'בזמנו' דקאמר, אי כוונתו לקודם ז' או קודם י"ו – מר כדאית ליה ומר כדאית ליה – הלא אחר זמן זה לא ניתן כלל לברך, שהרי כבר עבר זמן הברכה, ואם זאת היתה כוונתו ה"ל למימר: 'כל המברך **על** החדש' ותו לא. אלא ע"כ שכוונתו **בתחילת** הזמן.

והנה, ראיית הגמרא לענין זה, היא מהפסוק 'החודש הזה לכם', ופרש"י עה"ת שם (שמות יב, ב) בשם המכילתא, וז"ל: "הראהו לבנה **בחידושה** וא"ל כשהירח מתחדש יהיה לך ר"ח", דהיינו, שהקב"ה הראה למשה את הלבנה ביום הראשון של החודש, וא"ל שכעת יש לקבוע את ראש החודש. וא"כ, הרי מה שאמרו שהמברך 'בזמנו' כאילו מקבל פני שכינה, ונלמד בגז"ש מ'זה אלי ואנוהו', נאמר לכאורה **על** היום **הראשון בחודש** שבו נראית הלבנה, דבזה איירינן התם [ושו"ר בס"ד שכן דייק בשו"ת **אגר"מ** או"ח ח"א סי' קמג, ע"ש].

ושוב נתעוררתי כעת, להא דאיתא **בירושלמי ברכות** (פ"ט ה"ב): "הרואה את הלבנה **בחידושה** אומר ברוך מחדש חדשים", וממשיך שם הירושלמי להביא את דעות האמוראים בסוף זמן הברכה, ע"ש.

והנה, המשמעות הפשוטה של לשון 'הרואה

ג לא העתקתי את לשון כולם כדי לקצר, אמנם במאמרי הנזכר העתקתי את כל לשונות הראשונים – קחם משם.

ד כ"פ שם מעיקר הדין, אך כתב שטוב להמתין עד שיתחזק אורה ויתפשט.

ה ואף סיים: "לכן כל ירא אלהים יברך תיכף שיראנה בחידושה, ולא ימתין עד מוצ"ש".

ו כ"פ שם בחלק 'תרומת הפרדס', אך בחלק הארוך (שער ח) הביא את דברי המס"ס ואת הפירושים בכוונתו.

את הלבנה **בחידושה**', מורה דמיירי שראה את הלבנה בלילה הראשון בחודש שהיא נראית [שאז חידושה], וכבר אז מברך. הרי נראה ברור מדברי הירושלמי כדעת רוב הראשונים הנ"ל, שניתן לברך עליה כבר מלילה הראשון.

ושוב מצאתי **בהלכות גדולות** (ברכות פ"ט), אשר העתיק את ענייני ברכות הראיה המובאים בפ"ט דמסכת ברכות בבלי, ובין הדינים כתב שם, וז"ל: "**רבי יהודה אומר: הרואה לבנה בחידושה** אומר: ברוך אשר במאמרו ברא שחקים... ברוך מחדש חדשים". וכן איתא בדיוק **ברי"ף** שם (מג:).

והנה צ"ע, כי ענין זה לא מצאנוהו בשם 'רבי יהודה' בשום מקום, דבירושלמי הנ"ל איתא בסתמא 'הרואה את הלבנה בחידושה אומר ברוך מחדש חדשים' בלא שם אומרה. ואילו בבבלי סנהדרין (מב:) איתא: "א"ל רב אחא לרב אשי: במערבא מברכי 'ברוך מחדש חדשים'[ז]. א"ל: האי - נשי דידן נמי מברכי. אלא כדרב יהודה - דאמר רב יהודה: ברוך אשר במאמרו ברא שחקים... בא"י מחדש חדשים". ולא מוזכר בדברי רב יהודה בבבלי הלשון 'הרואה לבנה בחידושה'.

ועלה בדעתי, שמא גרסו כך החכמים הנזכרים בברכות בבבלי שם (נט:). ואכן בדקתי בפרויקט 'הכי גרסינן' של פרידברג, ושם מופיע כל המאמר שמובא בה"ג והרי"ף בשם **רב יהודה** כצורתו – **בשלושה כתבי יד** [אוק' 366 **הפרובנסלי**, פריס 671 **הביזנטי**, ובעוד קטע גניזה[ח]] וכן **ברפום** קדמון [פארה רנ"ז, שנדפס מכת"י **ספרדי**].

ומנגד, חסר מאמר זה שם **בשני כתבי יד** [מינכן 95, ופירנצה 7], וכן **בשני דפוסים** קדומים [שונצינו רמ"ד, ונציה ר"פ] – וכל עדי הנוסח הנזכרים הם **אשכנזיים**.

נמצא, שמאמר זה נמצא דוקא ברוב עדי הנוסח של התלמוד, ואף מארצות שונות [פרובנס, ביזנטיון, ספרד, והגניזה]. ובדרך הטבע, היה ראוי להכריע כי כן הוא הנוסח המקורי בתלמוד.

אולם, כבר הראה והוכיח ידידי הרב **אהרן גבאי** נר"ו[ט] [בהתבסס על מה שכתבו חוקרים שקדמוהו], כי היו שני ענפי נוסח במסכת ברכות – הראשון הוא נוסח הדפוסים, המתאים בד"כ לכת"י פירנצה הנזכר ולגירסת רוב הראשונים. והשני הוא נוסח כת"י פריס הנזכר, המתאים בד"כ לנוסח ר"ח והרי"ף [ושאר כתה"י מתפלגים עתים לענף זה ועתים לענף זה].

ולטעניתו שם, הענף הראשון הוא המקורי יותר, והענף השני מעובד יותר ומכיל תוספות.

ואכן, חזינן כאן שבה"ג והרי"ף היה לפניהם את הנוסח הארוך. ואף **רב עמרם גאון** בסידורו (ח"ב סי' מח) נקט הלשון: 'הרואה לבנה בחידושה', אך לא בשם רב יהודה, ועל כן קשה להחליט אם היה לפניו הנוסח כבה"ג והרי"ף [ורק השמיט שם האמורא, כיון שנקט הדברים כהוראת הלכה בסידורו], או שמא לקח לשון זו מהירושלמי. וצ"ע.

ואף הרמב"ם פסק את ההלכה בספרו בלשון: 'הרואה את הלבנה בחידושה', ויתכן מאוד שאף נוסתו בגמרא היתה כנוסחת הרי"ף.

ז ובאמת כך איתא במפורש בירושלמי הנ"ל!

ח As 78.172.

ט במאמרו 'נוסח ברכת הנותן לשכוי בינה' – מנורה בדרום לו [סיון תשפב] עמ' סז, ובעוד מקומות.

ובכל אופן, חזינן דמפשטות לשון הירושלמי, וכן מגירסת כמה מרבותינו הקדמונים בבבלי [שהיא בודאי גירסא קדומה באחד מענפי הנוסח בתלמוד, אולי אף מימי רבנן סבוראי], דהמשמעות הפשוטה היא **שכבר מיום הראשון שנראית בו הלבנה, מברכים עליה.**

דברי מסכת סופרים

והנה, איתא **במסכת סופרים** (פי"ט ה"י)[י] בזה"ל: "אין מברכין על הירח **אלא במוצ"ש**, כשהוא מבושם ובכלים נאים, ותולה עיניו כנגדה, ומיישר את רגליו, ומברך".

ודין זה, לברך במוצ"ש, מוזכר בשם המסכת סופרים בדברי ראשונים רבים, ובין השאר: **מחזור ויטרי** (סדר ר"ח סי' ד), פי' התפלה לרוקח (סי' ק"ח), **המנהיג** (הלל עמ' רסו), **ראבי"ה** (סי' שעח), **או"ז** (ח"ב סי' תנו), **תשב"ץ** (מהר"ם, סי' פז), **הגה"מ** (ברכות פ"י אות ס), **שבה"ל** (סי' קסז), **רבינו מנוח** (פ"י הי"ז מברכות), **המאירי** (סנהדרין שם), **האגודה** (מס"ס פי"ט), **רבינו בחיי** (פ' בא), **טור** (סי' תכו), **מנורת המאור** (פ"ב הל' ר"ח), ועוד.

אמנם מאידך, מצינו **לתלמיד רבינו יונה** ע"ד הרי"ף בברכות (כא.), וז"ל: "נהרדעי אמרי עד י"ו - דסבירא להו שתתמלא פגימתו, רוצה לומר כל העיגול לגמרי. ובכאן לא דברו בהתחלה אלא בסוף הזמן בלבד, אבל במסכת סופרים אמרו: **מברכים על הלבנה משתתבשם**, ופירשו בו כמה פירושים: יש אומרים עד מוצ"ש שמברכין על הבשמים - ואין זה מתקבל כלל, דמה טעם הוא זה לתלות הדבר במוצאי שבת, שהרי פעמים שיהיה ר"ח יום ראשון, ולמה ימתין מלברך עד מוצ"ש. ויש מפרשים שתתבשם מלשון חופה, ודומה לו: 'עביד בוסמא לבריה', כלומר - עשה חופה לבנו, ורוצה לומר משעה שתיעשה כמו חופה שהיא גדולה קצת, ומאירה סביבותיה. ונראה למורי הרב נר"ו [=רבינו יונה] שפירוש - משתמתק - מלשון 'לבסומי קלא', שר"ל נמתק הקול, ה"נ ר"ל משעה שמתוק האור שלה ואדם נהנה ממנו, שזהו אחר ב' ימים או ג', אבל ירח בן יומו מתוק קטנותו אין האור שלה מתוק, שאין אדם נהנה ממנו".

ועוד מצינו **לרא"ש מלוניל בספר המנהגות** בזה"ל: "והאי דאמרינן אין מברכין על הלבנה עד שתתבשם - יצא לקראתה לברך, וכן הדין נותן, דהא אמרינן כל המברך על הלבנה בחדושה כאלו מקבל פני שכינה. ואית דאמרי' עד שתתבשם באורה, שלא תהיה דקה יותר מדאי שאינה מאירה כל כך, עד שתאיר היטב, ואז יהנו בני אדם כריח הבשמים. וגם משמע שלא יברך עליה בין השמשות עד הלילה, כי בלילה אורה רב ומבושם". אמנם לא הביא זאת בהדיא בשם המס"ס.

אמנם, מצינו גם בספר **ארחות חיים** (דין ברכת הלבנה אות יב) בזה"ל: "ואז"ל במסכת סופרים: מאימתי מברכין על הלבנה משתתבשם, יש פירושים: משתתבשם - משברכו על הבשמים במוצ"ש, והטעם לפי שאז אדם מקושט ומלובש בגדים נקיים של שבת וראוי להקביל פני שכינה. וי"מ משתתבשם - משתעשה כמו חופה, כלומר שתהיה גדולה ומאירה סביבותיה, והלשון מגזרת 'עביד בושמא לבריה' פי' חופה. והר' יונה ז"ל פי' משתתבשם - משתהיה מתוקה לעינים, כי בחדושה מתוך קטנותה אין אדם נהנה ממנה, והוא מלשון 'לבשומי קלא' דהוא מפורש למתק הקול".

ועוד מצינו בספר **הפרדס** לראב"ח (שער הראיה) בזה"ל: "גרסינן במסכת סופרים: אין מברכין על הלבנה עד שתתבשם

[י] על פי מהד' היגר.

אורו, כלומר שצריך שלא יהיה כל כך קטנה אלא יוצא ממנו אור גדול. ויש מי שפירש - אין מברכין על הלבנה עד שיעבור ליל מוצאי שבת, מלשון בשמים שחייב אדם לברך על הבשמים בליל מוצאי שבת. ומסתברא לי שאין מברכין ברכת הלבנה אלא בלילה, ואף על פי שנראית ביום כמו בלילה. ונראה לי ראיה, מדאמרינן בפרק אלו טרפות: אמרה ירח לפני הקב"ה: רבונו של עולם, אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד? א"ל הקב"ה: לכי ומעטי עצמך. אמרה לפניו: רבש"ע, לפי שאמרתי דבר הגון, אמעט את עצמי. א"ל: ולמשול ביום ובלילה. אמרה לו: מאי רבותא, כשרגא בטיהרא? כלומר כנר בצהרים שאינו מאירה כלל. וכיון שאינה מאיר ואין זמנה ביום אינו ראוי לברך עליה אלא בלילה, דגרס' במסכת ברכות בפרק אלו דברים: אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו, כלומר שהוא ראוי ליהנות בו, דבעינן שיהיה דולק יפה או שיהיה במקום קרוב או שיהיה לילה גמור. שמע מינה דאין מברכין על הנר אלא בזמן שיהנה ממנה. וה"ה על הלבנה, כמו שכתבתי. כן נראה לי".

ומענין לציין, כי האי דינא דאין מברכין אלא במוצ"ש, כתבו **המנהיג** (סי' מ"ו) **ורבינו בחיי** (פ' בא), דכן איתא גם בירושלמי וגם במס"ס.

ומאידך, **המאירי** הביא הגירסא 'מתבשם' בשם הירושלמי, ואילו במס"ס גרס 'במוצ"ש'. וכן איתא **באבודרהם**.

ור' ירוחם (ני"א ח"א ס"ד ע"ד) כתב, וז"ל: "וכתוב בירושלמי אין מברכין על הירח עד שיתבשם, פי' עד מוצ"ש שיברך על הבשמים, וי"מ עד שימתיק אורו... וכתוב במסכת סופרים אין מברכין על הירח עד שיתבשם וכו'", ע"ש.

ועי' במאמרי הנזכר, שם הערתי שנוסח זה **אינו נמצא לפנינו בירושלמי** [כמו שכבר העידו האחרונים, ביניהם רבינו החיד"א ועוד], ושכנראה אף אין לתלותו ב'ספר ירושלמי האשכנזי', מאחר שכל חוג חכמי אשכנז המביאים בד"כ את הירושלמי האשכנזי [בין השאר הרוקח, ראבי"ה, או"ז, מהר"ם, הגה"מ ועוד] - כאן הביאו הדברים רק בשם המסכת סופרים, ולא הזכירו כלל ירושלמי.

ועל כן העלתי במאמרי שם, שכנראה לא היה ולא נברא ירושלמי כזה, אלא שמקצת מהראשונים כינו את המס"ס עצמה בשם 'ירושלמי', וכדמצוי לעתים בדברי הראשונים לכנות את המס"ס וחלק מהמדרשים בשם 'ירושלמי', ועל דרך שמצינו לדוגמא בדברי **הרמב"ן** בחי' למגילה (כא:), וז"ל: "וכשחקרנו על הדברים חוץ מתלמודנו, מצאנו במסכת סופרים **שהיא גמרא ירושלמית** ממנהג אבותינו".

והנה, אף במסכת סופרים מהד' **מיכאל היגר**, הגירסא היא: "אין מברכין על הירח אלא במוצ"ש, כשהוא מבושם וכו'", וקבע שם נוסח זה עפ"י קרוב לעשרה עדי נוסח של מסכת סופרים. וקשה להאמין א"כ שאם היה נוסח **נפוץ** במסכת סופרים 'מברכין על הירח משתתבשם' כנוסח תר"י, שלא היה מגיע לידינו אפילו כת"י אחד הגורס כנוסח זה.

ובכן, הנתונים שיש בפנינו בענין גירסת המסכת סופרים הם כדלהלן: שבכל כתה"י [שהובאו במהד' היגר] הנוסח הוא: "אין מברכין על הירח אלא במוצ"ש, כשהוא מבושם וכו'", וכן הוא הנוסח שלפנינו במס"ס. וזה גם היה הנוסח שעמד בפני רוב ככל חכמי ישראל, מרוב תפוצות ישראל [צרפת, אשכנז, פרובנס, ואיטליה, ואולי אף בספרד]. ומנגד, בעיקר **רבינו יונה** גרס במס"ס: "מברכין על הלבנה משתתבשם", וכמעט שאין אח ורע לגירסתו[א], מלבד **הרא"ש** מלוניל שקדם לו [אך לא כתב כן בהדיא בשם המס"ס].

לפ"ז, קרוב לשמוע כי הגירסא המקורית במסכת סופרים היא כגירסת רוב ככל חכמי ישראל [וכתבי היד]: "אין מברכין על הירח אלא במוצ"ש, כשהוא מבושם ובכלים נאים". וכפי הנראה היתה איזו גירסא במס"ס בין מקצת חכמים: "מברכין על הלבנה משתתבשם", ומסתבר לתלותה בשיבוש שנפל בגירסא שלפניהם, שנשמט 'במוצ"ש', ונשאר: "אין מברכין על הלבנה אלא כשהוא מבושם", ופירשו דהאי 'כשהוא מבושם' קאי על הלבנה, וכנראה בעקבות כך הגיהו הנוסח 'משתתבשם', או כעין המהלך הזה.

ואם כן, לכאורה היה ראוי לכאורה להכריע, כי א"צ לחוש לברך דוקא אחר ג' ימים כפירוש רבינו יונה, אלא העיקר לברך במוצ"ש כגירסא המקורית במס"ס.

ובפרט, שאף לגירסא 'משתתבשם', הלא מצינו במפורש **לרבינו יונה ולמאירי** שהביאו שיש שפירשו 'עד שיברכו על הבשמים', דהיינו עד מוצ"ש. ואף ששניהם דחו פירוש זה, לא דחאוהו מכח הלשון, אלא מכך שלא מצאו סברא בדבר, ובסוף דבריו כתב המאירי בפירוש כי במס"ס מפורש כפירוש זה. ואף **הארחות חיים** הביא פירוש זה, ולא דחאו, ואף הסבירו, וז"ל: "והטעם לפי שאז אדם מקושט ומלובש בגדים נקיים של שבת וראוי להקביל פני שכינה". וכן **ר' ירוחם** הביא פירוש זה בסתם כדלעיל, ואת פי' הרר"י רק בתור 'יש מפרשים', ומשמע דס"ל לעיקר כפירושא קמא. ועוד מצינו לראב"ח בספר **הפרדס**, שהשיא הדברים לכוונה אחרת – שיש לברך על הלבנה דוקא בלילה [וכעין זה הזכיר הרא"ש מלוניל].

ואמנם, מצאנו **למרן הב"י** בסי' תכו, שהעתיק את דברי רבינו יונה הנזכרים, לעומת גירסת ראשונים אחרים שגרסו במס"ס 'מוצ"ש' בהדיא, וסיים מרן בזה"ל: "ואע"פ שבספרים דידן כתוב בהדיא 'אין מברכין על הירח אלא במוצאי שבת' וכמ"ש רבינו [=הטור], מ"מ למדנו מדברי הרב רבינו יונה שאין מברכין ברכת הלבנה עד שיעברו עליה ג' ימים, **דמשמע דבלא ההיא דמסכת סופרים הוא סובר כך לפי שקודם לכן אין אדם נהנה מאורה**". ולפ"ז, היה ראוי לחוש לדברי רבינו יונה אף אם נכריע הגירסא דלא כוותיה.

אולם, לכאורה אין סברא זו מוכרחת כ"כ, עד שנחדשה בלא הכרח המס"ס, שהרי מנגד מצינו ראשונים רבים שכתבו בהדיא שמברכים כבר ביום הראשון על פי דינא דגמרא, ולא נתעוררו כלל לחדש מסברא כדברי רבינו יונה – וא"כ, מנלן דאף הרר"י היה אומר כן מעצמו, בלא המסכת סופרים?

וגם מצד עצמה לכאורה אינה מוכרחת סברא זו, שהרי 'הנאת אורה' של הלבנה מאן דכר שמה? שהלא אין מדובר כאן בברכת הנהנין, אלא בפשטות מדובר בברכת השבח וההודאה על חידוש הלבנה, שאתמול היתה נסתרת והיום נגלתה [וגם תפלה על עם ישראל שיתחדש כמו כן ויזכה לגאולה השלימה], ובכללה על בריאת כל צבא השמים ['אשר במאמרו ברא שחקים וכו'], ותפקודם התמידי על ידי הקב"ה ['חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם'], והיא כמו שאר ברכות הראיה על החמה ועל סידור הלבנה והכוכבים ושאר תופעות הטבע, אשר נקבעו לשבח ולהלל לקב"ה על בריאתו ועל חידוש עולמו, ולא כברכת הנהנין.

בפרט שיש להסביר, שאין ברכה זו אלא **זכר לקידוש החודש** שנהג אצל אבותינו כשהיו מקדשים עפ"י הראיה, ורגלים לדבר ממאי דמצינו במדרש **שמות רבה** (בא פט"ו) בזה"ל: " החדש הזה לכם - הרואה את הלבנה

יא באשר אף שאר הראשונים המאוחרים שהביאו גירסא זו, יש בהחלט לתלות שהעתיקו הדברים מדברי רבינו יונה.

היאך צריך לברך בזמן שהיו ישראל מקדשין את החדש יש מן רבנן אמרין: 'ברוך מחדש חדשים', ויש מהם אומרים: 'ברוך מקדש חדשים', ויש מהם אומרים: 'מקדש ישראל' - שאם אין ישראל מקדשים אותו, אין אותו קדוש כלום". ואכן גירסת הירושלמי בברכה זו היא רק ברכה קצרה: "בא"י אמ"ה מחדש חדשים" [כדמפורש בירושלמי לעיל, וכן בבבלי בתור מנהג 'מערבא' וכדלעיל]. ולפ"ז בודאי דלא תלי בהנאת אורה, אלא אדרבא, דוקא יש לקדשה מיד שרואה אותה.

אלא שמצאתי **בסידור רמ"ג**, וז"ל: "ועל הירח הנראה מן **הלילה הרביעי** עד ליל י"ד מברכים בא"י אשר במאמרו וכו'", הרי דס"ל דדוקא מליל רביעי ואילך מברכינן, וכד נידוק בה, היא קרובה לשיטת הרר"י שכתב שמברכים אחר ב' או **ג' ימים**, הרי מ"ש 'אחר ג' ימים', היינו אחר ג' ימים שלמים, ור"ל שיברך מליל רביעי.

ובדומה לזה מצאתי **בסידור רשב"ן** (פרק יו), וז"ל: "ודע שברכה זו מברך אדם כשרואה הלבנה במצב גדילתה, **ותהיה התחלת הברכה הזו כאשר תתחדש, אבל מוטב שאדם ימתין מלברך עד שיתחזק אורה ויתפשט** ואז יברך עליה... ומי שלא בירך בהתחלת חידושה ולא הכיר בה אלא לאחר שנגמר סוף גידולה, וזה יהיה אחר גרעונה ופגימתה - לא יברך עליה, וזה יהיה מזמן שעובר מחצית החודש". הרי דס"ל לרשב"ן כרס"ג **דעדיף** לברך עליה משיהיה אורה חזק יותר, אבל ענין זה הוא הידור בעלמא לדעתו, ומעיקר ההלכה מותר לברך כבר מר"ח. ויתכן שהבין כך בדעת רס"ג גופיה, ויגיד עליו רעו [דהיינו, שאף רס"ג מודה שמותר לברך קודם ד' ימים, כדינא דגמרא, אלא שיותר מהודר לברך אחר שאורה חזק ומתפשט].

וצ"ע א"כ מה הוא מקורו של רס"ג, דאחר הבירור הנ"ל, קשה להאמין שגרס 'משתתבשם' במס"ס, בפרט שכאמור אף לגירסא זו אינו מוכרע כפי' הרר"י. ואולי באמת פסק כן מסברא [והודה לו רשב"ן לכתחלה], וכמ"ש מרן הב"י, אך מ"מ אכתי חזינן דרוב הראשונים לא הזכירו כלל סברא זו, ומשמע דלא שמיע להו ולא סבירא להו הכי.

ובאמת, שמסתבר מאוד דאף בעל המסכת סופרים מודה דמעיקר הדין שרי לברך עליה כבר ביום הראשון להראותה כסתימת הבבלי והירושלמי, ויתכן שזה באמת היה המנהג המקורי והפשוט בזמן חז"ל, אלא שבתקופה מאוחרת יותר [שהרי מס"ס מתוארכת לזמן הגאונים כידוע] הנהיגו לברך עליה דוקא במוצ"ש, מאחר ואז אדם לבוש בגדים יפים ורחוץ ונקי, וכך ראוי להקביל פני שכינה [כלשון הגמרא 'אלמלי זכו להקביל פני אביהם שבשמים פעם אחת בחודש דים'], ואולי הנהיגו כך גם משום שאז מקובצים העם בביהכנ"ס, ויכולים לברך ברוב עם ולהוציא גם את שאינו בקי [בניגוד ליום חול, שמסתבר שלא כולם היו מגיעים לביהכנ"ס. וגם יתכן כי ביום חול נהגו להתפלל ערבית מבעוד יום, שכן באמת היה מנהג ארץ ישראל [אתריה דבעל המס"ס], כמתבאר מהירושלמי ברכות פ"א ה"ה, ועל כן לא יכלו לברך אותה בציבור בימי החול, ורק במוצ"ש שעל כרחם היו מתפללים ערבית בלילה, יכלו לברך בציבור ולהוציא את שאינו בקי.

[ומאי דנקט בעל המס"ס לשון **'אין** מברכין על הירח אלא במוצ"ש', ברור שהוא לשון הפלגה, דוכי מי שלא יכל לברך במוצ"ש, תו לא יברך עוד? וזה ברור].

ויתכן להוסיף עוד סברא מעט מחודשת, אך נראה לי שהיא אמתית, דאף אי נימא דבזמן הראשונים היה ענין לברך על הלבנה דוקא אחר כמה ימים, שאז אורה חזק ונהנה ממנו [כהוראת רס"ג ורשב"ן] – מ"מ הלא

בימינו אדם כמעט ואינו נהנה מאור הלבנה, שהרי בד"כ הרחובות מוארים היטב, ונדיר שאדם מן השורה נזקק בכלל לאור הלבנה, ואם כן ממילא הדרא דינא כדינא דסתמא דתרי תלמודי, לברך עליה כבר מיום הראשון לחידושה, כי אין שום רבותא באמת בלחכות כמה ימים[יב].

העולה למעשה

העולה למעשה לענ"ד, דמעיקר הדין יכול לברך על הלבנה כבר מיום הראשון שהיא נראית ואף באמצע השבוע, ואין בזה חשש כלל [ונפק"מ עכ"פ לשעת הצורך], אך לכתחלה יש להמתין למוצ"ש כמבואר במסכת סופרים.

ויש אומרים שיש להמתין מלברך עליה עד שיעברו עליה ב' או ג' ימים כדי שיהא אורה קצת חזק ונהנה ממנו, ואע"פ שלענ"ד אין צריך לחוש לזה מעיקר הדין, מ"מ הבא לחוש לזה אין מזניחים אותו [אך כמובן שלא יפסיד מחמת כן את מעלת הברכה דוקא במוצ"ש, המוזכרת כבר במס"ס]. והנראה לענ"ד כתבתי.



יב דהיינו, עד כמה שנבין שאין זה מעכב מדינא, אלא רק דין לכתחילה.

הרב יוסף חיים עובדיה

בענין סעודה חלבית בשבת

עמדתי ואתבונן האם מי שרוצה לעשות סעודה חלבית בשבת במקום לקיים את הסעודה בבשר ועוף האם ש"ד או שיש להמנע.

וזה החלי בעזרת צורי וגואלי

א) איתא במס' שבת (קיח:) אמר רב יהודה א"ר כל המענג את השבת נותנין לו משאלות ליבו וכו'. במה מענגו, רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב בתבשיל של תרדין ודגים וראשי שומין, רב חייא בר אשי אמר אפי' דבר מועט ולכ' שבת עשאו ה"ז עונג. מאי היא א"ר פפא כסא דהרסנא ע"כ. ובפשטות נראה מד' הגמ' שיש כאן מחלוקת אם אפשר לענג את השבת בדבר מועט, וכ"כ מתחילה במט"י (סי' רמ"ב סק"א) לפרש דברי הגמ', והרמב"ם פסק כרב יהודה, אך הק' מד' הרמב"ם שכ' שעונג שבת מד"ס וא"כ הו"ל לפסוק לקולא (והמט"י לומד מד' הרמב"ם שעונג שבת מדרבנן ויש אריכות בזה ואכ"מ), ולכן כ' שהרמב"ם דמר אמר חדא וכו' ולא פליגי, דרב יהודה מיירי בדאפשר ליה ולכן אינו נפטר בדבר מועט, ורב חייא מיירי בשאין ידו משגת ולכן אינו חייב אלא כשיעורו. ולהלן (סק"ב) ביאר בד' הטור דכוונתו לאפוקי דלא נאמר דרב יהודה ורב חייא פליגי ע"ש וכ"כ במשנ"ב (סק"א) בפשיטות, והוסיף שם בשם הלבוש (ס"א) שכל אחד צריך לענגו כפי מנהג אנשי מקומו. ובערוה"ש (סעיף מ"ג) כ' דמ"ש הרמב"ם שאמרו חכמים שצריך לתקן תבשיל שמן – לא נמצא זה, אלא דהרמב"ם ס"ל שמ"ש בגמ' תבשיל של תרדין וכו' ודאי ל"ד ואם אינו אוהב דגים מה יעשה, אלא העיקר תבשיל החביב לו, ויהא שמן ביותר שכן דרך העשירים, והגמ' נקטה לפי מה שהיה בימיהם שתבשילין אלו היו חביבים אצלם עכ"ד. וכן מבואר חילוק זה בגר"ז (ס"ב), וכ' עוד שאין חיוב לאכול בשר ולשתות יין בשבת, אלא לפי שמן הסתם יש לרוב בנ"א עונג באכילת בשר יותר מבשאר מאכלים, ובשתיית יין יותר מבשאר משקים, לכך יש להם להרבות בבשר ויין כפי יכולת והשגת ידם. [ועי' בקו"א סק"ד שכ' שיכול לענג בדברים אחרים חשובים][א].

ב) וראיתי חידוש בספר אדני שלמה (סי' ר"נ עמ' ק') שכ' להוכיח מד' רש"י (סו"פ פנחס) שדגים חשיבי יותר מבשר, ושכן מבואר בתוס' בחולין (פד. ד"ה עשרה) וכ' ע"ז דא"א לקבוע מסמרות, ואם חביב עליו איזה מאכל יש להקדימו לכ' שב"ק. ומדבריו יש ללמוד שבנידו"ד מאחר שמעדיף מאכל חלבי רשאי לעשות כן. וכן אמר לי ידידי ר' דוד כהן שליט"א (מכולל ישמח משה אופקים יע"א) שכך הורה הגאון ר' אהרן בוטבול שליט"א ושכן עשה כמה פעמים ע"פ בקשת ב"ב. וגם בספר הליכות שבת להגר"א מלכא שליט"א (ח"א פ"ה ס"א) שכ' שבמקומות רבים נחשבת

א והן אתה שמעתי בשם הגר"ב חוטא שליט"א שאמר להוכיח שיש ענין לאכול בשר ולשתות יין בדווקא, וחיליה דיליה ממ"ש בשו"ע ביו"ד (סי' שמ"א ס"א) שאונן בשבת ויו"ט אוכל בשר ושותה יין, והוסיף הרמ"א אם ירצה, ומשמע שלד' השו"ע חייב. ולפענ"ד נראה דאין כוונת השו"ע דווקא לבשר ויין אלא ה"ה לשאר תענוג וכוונתו לאפוקי מסברת הרמ"א שסובר שא"צ לענגו כלל וכמ"ש הש"ך שם (סק"ז) מטעם דעשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות.

סעודה חלבית בה מוגשות גם מנות דגים כאירוע מכובד יותר מארוחת בשר, והעלה שם עפ"ד המשנ"ב (ר"ס רמ"ב) בשם הלבוש (הנז' לעיל באות א) שהחיוב לאכול בשר הוא רק משום עונג שבת, ולכן מי שמתענג יותר באכילת מאכלי חלב – יכול לאכול ארוחה חלבית, וכ' דמ"מ לא יאכל כל השבת מאכלי חלב בלבד, וטוב שלפחות בסעודה אחת יאכל בשר או דגים משום שאצל רוב בנ"א מקובל שזו סעודה חשובה. (ולהלן ס"ב כ' שאם כבר שבע מאכילת הדגים וקשה לו לאכול את מנת הבשר אין חיוב בזה, והוסיף שראוי שלא יאכל כיון שיש חשש שזו אכילה גסה).

ג) אולם בשו"ת משנה הלכות חי"א (סי' רי"ח) כ' שאין לשנות ממה שנהגו אבותינו, והביא מד' הלקט יושר (עמ' 66) בשם רבו בעל התרוה"ד שאם אחד רוצה לשנות ולאכול שלוק במקום צלי הרשות בידו אם טוב לו השלוק, אבל מי שטוב לו שלוק וצלי כאחד לא ישנה מאכילת צלי שהוא דרך גדולה והביא מתוס' חולין (ל"ב) ע"ש ובילק"י (שבת כרך א' ח"א עמ' ג"ן) כ' שיש מי שיש שכ' שאם מתענג במאכלי חלב כגון פיצה א"צ לענגו בתבשילין, אך בשו"ת משנה הלכות וכו', ומשמע שמסקנתו כד' המשנה הלכות (אך יש שם ט"ס בציון של המשנה"ל וצ"ל חי"א במקום ח"א), וכ"כ בפסקי תשובות (עמ' ע"ו) עפ"ד המשנה"ל הנ"ל שלא נכון להמיר סעודת שבת ויו"ט בסעודה חלבית מכובדת ומוטעמת כמה שתהיה לא בליל שבת ולא בסעודת היום. אך צ"ב בעיקר ד' המשנה"ל שממקום שבא לאסור י"ל לאידך גיסא שאם החלבי חביב עליו ש"ד כמ"ש בלקט יושר הנ"ל לגבי צלי ושלוק, ודוקא בכה"ג שהם שווים בעיניו כ' לא לשנות מאכילת הצלי, ודוחק לחלק בין שלוק שהוא ממין הצלי לחלבי שהוא ממין אחר לגמרי, וגם מד' המשנה"ל לא משמע שמחלק בזה וצ"ע. ואמנם י"ל מטעם אחר דאין לשנות עפמ"ש מורינו הגה"צ ר' יהודה טשזנר שליט"א בספרו הנד"מ שערי השבת ח"ב (שער ה' פ"ב אות ו) שלכל עדה יש את המאכלים שרגילים בהם, וכל אחד ישתדל לנהוג כמנהג אבותיו, וסיים שבליקוטי מהרי"ח כ' שלכל מאכלי שבת הנהוגים בכל עדת ישראל לכולם יש כוונה, ויסודתם בהררי קודש עכ"ד שליט"א. וכן השיב לי מו"ר הגאון ר' אהרן זכאי שליט"א שאין לשנות לאכול מאכלי חלב אא"כ מי ששונא את המאכל הבשרי.

העולה מן האמור: לכתחילה אין לשנות מהמנהג לאכול מאכלי בשר בשבת, ואע"פ שלפי הטעם שמאכלי בשר נחשבים דרך גדולה צידדנו שבסעודה חלבית יש להקל, היכא שיש לו עדיפות במאכל החלבי, מ"מ לפמ"ש בשערי השבת הנ"ל שיש לכל מאכל של כל עדה כוונה בזה, לכתחילה אין לשנות והנלע"ד כתבתי.

הרב יחזקאל פרבשטיין

בדין שומע כעונה בספירת העומר [ויבאר שיטת הבה"ג בחיסר יום אחד]

ויביא מו"מ בין הגר"ח קמיל זצ"ל להגראי"ל שטיינמן זצ"ל

- א -

הנה ידועה פלוגתת ה'לבוש' וה'חק יעקב' (הובאו דבריהם במ"ב סי' תפ"ט סק"ה) אם מהני לצאת ידי ספירת העומר בשמיעה מחבירו מדין שומע כעונה או דלא מהני, ומבואר דפליגי בילפותא ד'וספרתם לכם' - 'שתהיה ספירה לכל אחד ואחד', אם היינו לכל אחד ואחד מישראל, ור"ל שלא יצא מחבירו, או דבא רק לאפוקי דלא הוה מצוה רק על הב"ד כספירת יובל.

וצ"ב בהאי פלוגתא, ומה טעם יש לומר דלא יועיל בזה דין שומע כעונה כמו קידוש והבדלה דיוצאים בהם ידי חובה השומע כעונה.

והנראה בזה, ובהקדם לדון בעיקר גדר המצוה דספירת העומר, אם המצוה היא 'לומר' כל יום איזה יום הוא, כסיפור דברים בעלמא [- באופן דימי הספירה הרי הם ניצבים וקיימים בין פסח לשבועות, והמצוה היא לומר בכל יום איזה יום הוא מימי הספירה הקיימים], או דלמא דהמצוה היא 'לספור' את הימים, דהיינו, למנות אותם כאדם המונה מעות [- באופן דימי הספירה אינם קיימים לפנינו, אלא אדרבא האדם הוא היוצר את 'ימי הספירה שלו' ע"י שמונה אותם ועושה אותם בזה 'ספורים'[א]].

ונפק"מ טובא בהגדרת הדברים, דלצד א' ספירת העומר היא 'מצות אמירה' וכמו קידוש והבדלה, ולצד ב' המצוה היא לעשות 'מעשה ספירה' וכמו נדה הסופרת את ימיה, אלא דזה נעשה ע"י אמירתו בפיו.

ולהאמור היה נראה לומר דבהא נחלקו האחרונים הנ"ל, דאי מצוות ספירת העומר היא 'מצות אמירה', א"כ שפיר יוכל לצאת ידי המצוה ע"י שמיעה מחבירו מדין שומע כעונה ולא גרע מקידוש והבדלה. אך אם גדר המצוה הוא 'מעשה ספירה', א"כ לא מהני בזה ' שומע כעונה', דסו"ס הא לא ספר בעצמו.

ולצד זה דהמצוה היא 'לספור' את הימים, יש לבאר נמי את דעת ה'אבני נזר' (יו"ד סי' רמ"ח) וה'דבר אברהם' (ח"א סי' ל"ד) דאם אדם מסופק איזה יום היום, וספר מספק ב' ימים, לא מהני ליה ולא מידי. וטעמם נראה דסברי דגדר המצוה היא 'לספור' את הימים ולא רק 'לומר' איזה יום היום, וממילא כשסופר ב' ימים אין כאן 'תורת ספירה' כלל, דמהות הספירה היא לדעת את מספר הימים. ופשוט.

ויעויין עוד במשנ"ב (סי' תפ"ט סוף סק"ה) שהסופר ספירת העומר בלא שמבין הלשון אינו יוצא יד"ח אף אם ספר בלשון

א ובשם הגרב"מ אזרחי זצ"ל ידוע שאמר שגדר המצוה היא 'למספר' את הימים.

הקודש. ולכאו' הא קיי"ל בכל דוכתי דלשון הקודש היא 'לשון בעצם' ומהני אף כשאינו מבינה. ולהאמור דגדר המצוה היא 'לספור' ולא רק 'לומר', מחוור היטב דכאשר אינו מבין את מה שאומר, אין כאן 'ספירה' כלל. וק"ל.

- ב -

והנה ידועה שיטת הבה"ג (הובא בתוס' במנחות דף סו. סוד"ה זכר) דאם שכח לספור יום אחד, שוב אין לו לספור דבעינן 'תמימות' וליכא, ופסקינן להלכה מחמת שיטה זו דאם שכח לספור יום אחד, יספור מעתה בלא ברכה מחמת הספק.

ורגילים לפרש בזה דהבה"ג סבר דכל ספירת העומר מצוה אחת היא - לספור את מ"ט הימים, ומש"ה אם חיסר יום אחד, שוב הפסיד המצוה. ואילו החולקים עליו ס"ל דכל יום הוא מצוה לעצמה, ולכך אף אם חיסר יום אחד, לא הפסיד את מצותו בשאר הימים.

אמנם יש לתמוה טובא בזה, חדא, דאם כנים הדברים דלבה"ג הוה הכל מצוה אחת, א"כ מ"ט מברכים בכל יום מחדש, והיכן מצינו כגון זו שמברכים כמה וכמה ברכות על מצוה אחת.

ועוד דיצא לפי"ז דאדם שנאנס באחד הימים מלספור, נימא לשיטת הבה"ג דנתברר דכל ברכותיו עד עתה היו לבטלה. וזה דבר תימא.

ועוד יצא דבר חידוש לפי"ז, דאם אדם יודע מראש דבאחד מימי ספירת העומר לא יוכל לספור, נאמר לו לשיטת הבה"ג שמתחילה לא יספור כלל [-וכן להלכה נימא ליה דמתחילה יספור בלא ברכה], וזה דבר שאינו מסתבר[ב].

והנראה מכל זה לפרש בדרך אחרת את שיטת הבה"ג, דזה ודאי דגם לשיטתו כל יום בספירת העומר הוא מצוה לעצמו, ולכך מברכים כל יום ברכה נפרדת, אלא דנחלק על הראשונים בגדר המצוה של הספירה, דהם סברו דהוה מצות אמירה - 'לומר' כל יום איזה יום הוא, ולכך ס"ל דאף אם חיסר יום אחד, שפיר יכול לספור בשאר הימים, דאין שייכות בין יום אחד לחבירו.

אך הבה"ג ס"ל דהמצוה היא לעשות 'מעשה ספירה', ומעתה הלא כל מציאות 'ספירה' היא לספור יום ע"ג היום שקדם לו, ומש"ה הוא דסבר הבה"ג דאם חיסר יום אחד בספירה, שוב לא יכול להמשיך לספור, דהא אם לא היה אתמול 'ארבעה ימים', איך יהיה היום 'חמשה ימים'.[ג] ודו"ק.

ונראה דכן מדוקדק מאוד מלשון הבה"ג (שם) שנקט "שאם **הפסיק** יום אחד ולא ספר שוב אינו סופר".עכ"ל. ואם איתא דכוונתו לומר דהכל מצוה אחת, הול"ל 'שאם **חיסר** יום אחד', דזה עיקר הענין מה שחיסר יום אחד מהמצוה.

אך להאמור דסברת הבה"ג היא שאם לא ספר יום אחד אינו יכול להמשיך לספור משום שכל יום בנוי על קודמו – מחוור היטב דנקט הלשון 'הפסיק', דזה עצם החיסרון – מה **שהפסיק** את הספירה [- וממילא אי אפשר

ב שו"ר דב'הליכות שלמה' (פסח פי"א ס"ט וב'ארחות הלכה' הערה 35) כתב להדיא דמי שיודע בודאי שיפסיד יום אחד, יכול לספור מתחילה בברכה. ע"ש.

ג ולפי"ז צ"ל דמש"כ הבה"ג דאם לא ספר יום אחד חסר ב'תמימות', כוונתו לומר דמדכתיב 'תמימות' ילפינן דימי הספירה שייכים זה לזה, דמהות המצוה היא 'לספור' יום אחר יום עד להשלמת הספירה, דאי המצוה היא רק 'לומר' כל יום מהו, א"כ אין כל שייכות בין יום לחבירו, וממילא דאין לכלל ימי הספירה שם 'תמימות'.

להמשיכה וכדנתבאר], ולא מה **שחיסר** בספירה. וק"ל.

ולפי"ז מחוור שפיר דגם לבה"ג אם נאנס ולא ספר יום אחד, הרי אף שהפסיד את היכולת להמשיך לספור, מ"מ כל מה שספר ודאי דקיים בזה את המצוה כתיקונה באותן הימים וממילא דאין ברכותיו לבטלה.

וה"ה לפי"ז בגוונא דיודע מראש דיהיה יום אחד שלא יוכל לספור, הרי ודאי דעכ"פ יש לו להתחיל לספור בברכה עד לאותו היום, דהא כל יום הוה מצוה בפ"ע, אלא דאחר שיחסיר יום, שוב לא יוכל להמשיך ספירתו וכדנתבאר[ד].

ואם כנים הדברים, נראה לפרש לפי"ז את שיטת הרי"ץ גאות (הובא ב'ביאור הלכה' סי' תפ"ט ס"ה) דכתב דאם חיסר מלספור יום אחד, יוכל למחרת לומר 'אתמול היה כך וכך והיום כך וכך', ובזה מקיים דין 'תמימות'. ע"ש. ובפשוטו הדברים סתומים וחתומים, דמאי שייך לומר דהיום יספור את יום האתמול שעבר כבר, והא אין לך 'מעוות לא יוכל לתקון' גדול מזה.

אך לפמשנ"ת נראה דכוונתו לומר בשיטת הבה"ג, דאף כאשר חיסר יום אחד ושוב לא מצי להמשיך הספירה דהא אין 'חמש' בלי 'ארבע' וכדנתבאר, מ"מ אם יאמר מיהא ד'אתמול היה כך וכך' - הרי דאף דודאי לא משלים בזה את **מצות** הספירה של אתמול - מ"מ מהני מיהא מה שקובע היום את **מציאות** יום האתמול כ'ארבע' – דיוכל עי"ז לקבוע שהיום הוא 'חמש' ולקיים בזה כראוי את מצות הספירה של היום והלאה. והבן.

ולהאמור נראה עוד לומר דמש"כ ב'מנחת חינוך' (מצוה ש"ו) דקטן שספר ספירת העומר בקטנותו והגדיל בימי הספירה, חייב מן התורה להמשיך לספור[ה], היינו אף לשיטת הבה"ג דמי שחיסר בספירתו לא יכול להמשיך לספור, וה"ט משום דאע"פ שהקטן לא קיים עד עתה את המצוה, ואף אין לספירה בקטנותו שם 'מעשה מצוה', מ"מ מהני מיהא להיחשב 'מציאות' של ספירה, וממילא שפיר יוכל להמשיך לספור.

– ג –

והנה הקשה הגר"ח קמיל זצוק"ל על דברי המחבר (סי' תפ"ט ס"ד) דאם שואלו אדם איזה יום היום, יאמר לו אתמול היה כך וכך. דלכאו' הא קיי"ל גבי תנאים ד'מכלל הן אתה שומע לאו' ו'מכלל לאו אתה שומע הן', ואף לענין נדרים אם אומר 'לא חולין' הרי חשיב שאומר 'הקדש' ומהני. ומעתה יש לתמוה דה"נ נימא דמכלל מה שאומר שאתמול היה ארבעה ימים - אתה שומע שהיום חמשה ימים, ולמה לא יצא בזה ידי ספירה.

והובאה שאלה זו בפני הגראי"ל שטיינמן זצוק"ל, ואמר בזה דכשאומר 'לא חולין' הרי ודאי דאם אינו חולין הרי הוא הקדש, ולכך חשיב שאמר הקדש, ומשא"כ כשאומר אתמול היה 'ארבע' אינו אומר בזה בהכרח שהיום 'חמש', דהא אפשר למציאות

ד ויש שהוכיחו בטעות (עי' מ"ב 'דרשו' ב'מילואים' 10 הובא בעמ' 41) מדברי המ"ב (סי' תפ"ט סק"ג) שנשים נהגו שלא לספור ועכ"פ לא לברך משום דודאי יטעו יום אחד – דחזינן דאם יודע מראש שלא יספור יום אחד, שיספור מתחילה בלא ברכה. מיהו זה אינו, דהא לא כתב המ"ב דחיישינן 'שישכחו' יום אחד, אלא 'שיטעו' יום אחד, ור"ל דבאותו יום שיטעו בספירה תהיה ברכתן לבטלה. ופשוט.

ה ודלא כדעת ה'אבני נזר' (או"ח סי' תקל"ט) שקטן שהגדיל בימי הספירה אינו יכול להמשיך לספור בברכה. (- ולשיטתו יצא דעד שהגדיל יספור בברכה מדין חינוך, ומשהגדיל יספור בלא ברכה).

של 'ארבע' בלא המציאות של 'חמש', ואף דעסקינן בספירת מ"ט ימים, מ"מ אין זה חשיב בתוך לשונו.

והחזירו תשובה זו לפני הגרח"ק זצ"ל, ואמר בזה דאף אם כנים הדברים דשייך 'ארבע' בלא 'חמש', מ"מ אם יאמר לו שמחר 'שש', הא ודאי שמוכרח מזה שהיום 'חמש', דהא אין מציאות של 'שש' בלא מציאות של 'חמש', והדק"ל מ"ט לא יצא בכה"ג יצא ספירה[ו].

והנה לולי דמסתפינא להכניס ראשי בין שני הרים גבוהים אלו, היה נראה לתרץ בזה ע"פ מאי דנתבאר דגדר המצוה דספירת העומר היא לעשות 'מעשה ספירה' ולא רק 'לומר' איזה יום היום, ומעתה יתכן דבזה ל"ש כלל לדין 'מכלל הן אתה שומע לאו', דכל דין זה מהני כאשר בעינן לעצם דיבורו, ובהא אמרינן דיכול 'לדבר' גם על דרך השלילה, ומיחשיב בהכי שאומר את הדברים, אבל בנידו"ד דבעינן ד'יספור' את הימים [- ובפרט לדברי הגרב"מ דיש 'למספר' את הימים], הרי לא שייך 'ספירה' אלא כאשר קורא ליום בשמו, אך כאשר רק מובן מדבריו איזה יום היום, לא שייך שיחשב זה ל'קריאת שם' ליום, וממילא אין כאן ספירה[ז].

- ד -

והנה בעיקר מה שכתבנו דאם גדר המצוה הוא 'לספור' את הימים לא מהני שומע כעונה, יש לדון טובא בזה, דהנה ידועה חקירת האחרונים בדין 'שומע כעונה' אם נתחדש בזה שהשומע יוצא יד"ח **באמירת חבירו**, או דנתחדש דנחשב כאילו הוא **אמר בעצמו**[ח] ומשום כך יוצא יד"ח.

ורגילים לבאר בזה פלוגתת רש"י ותוס' (בברכות כא: ובסוכה לח:) גבי העומד בתפילתו ושמע קדושה, אי ישתוק וישמע והרי הוא כעונה הקדושה, או דלא יפסיק, דא"כ הרי הוא כמפסיק בדיבור באמצע תפילתו. דרש"י סבר ד'שומע כעונה' היינו דיוצא יד"ח באמירת חבירו, וממילא יכול שפיר להפסיק בתפילתו ולצאת ידי חובה בשמיעתו את אמירת חבירו את הקדושה, ואילו תוס' סברו דב'שומע כעונה' נתחדש דהרי הוא כאילו אמר בעצמו, ולכך סברו דאם ישתוק וישמע הקדושה, הרי הוא כמפסיק בתפילתו, דהרי מחשבינן ליה כאילו אמר בעצמו הקדושה.

ומעתה בשלמא להצד דשומע כעונה היינו דיוצא באמירת חבירו, שפיר י"ל כדכתבינן דאי גדר המצוה היא 'לספור' את הימים, א"כ לא מצי לצאת יד"ח בשמיעה מחבירו, דהא גם חבירו אינו יוצא באמירתו אלא דע"י אמירתו הרי הוא עושה 'מעשה ספירה' של היום, ובזה הרי לא מצינו שיכול לצאת ב'מעשים' שחבירו עושה.

אבל אי נימא כהצד השני דנתחדש בשומע כעונה דהרי הוא כאילו אמר בעצמו, א"כ לכאו' אף אי מצות ספירת העומר היא לעשות 'מעשה ספירה', מ"מ הא 'ספירה' זו נעשית ע"י אמירה, וכיון דחשיב השומע כאילו הוא אמר בעצמו, א"כ ממילא יש לו ליחשב

ו ודחוק לומר דמש"ה דקדק המחבר דווקא לומר שיאמר לו 'אתמול היה כך וכך' ולא שיאמר לו 'מחר יהיה כך וכך'.

ז והעירני בזה ידידי הרה"ג ר' מיכאל קמינסקי שליט"א דלפ"ד יצא דכל ה'עיצה' שנתן המחבר לומר לחבירו 'אתמול היה כך וכך', לא מהניא אלא לשיטת הבה"ג דגדר המצוה היא 'מעשה ספירה', ולכך לא מיחשיב שסופר מחמת דין 'מכלל לאו אתה שומע הן' וכדנתבאר, וזה דבר רחוק שנקט המחבר דבריו לא לפי שיטת רוב הראשונים.

ח עי' 'ביאור הלכה' (סי' נ"ט ד"ה עם הש"ץ) שכן נקט בפשיטות "דהוי כאילו אמר בפיו ממש". וביותר כתב (בהקדמה לסי' ע"ד) דיאסר מחמת כן 'שומע כעונה' ברואה ערוה דהוי כדיבור.

שעשה את מעשה הספירה ולצאת יד"ח.

- ה -

ואשר יראה בזה, ובהקדם לדון בעיקר החקירה הנ"ל בדין 'שומע כעונה', דהנה ידועים דברי ה'בית הלוי' (עה"ת, בסוף חומש בראשית) דבברכת כהנים לא מהני שכהן אחד ישתוק ויצא המצוה ע"י שמיעת חבירו הכהן, וה"ט משום דבברכת כהנים קיי"ל (בסוטה לח.) דבעינן הברכה 'בקול רם', ומעתה אף אם יחשב לו שאמר את ברכת הכהנים, מ"מ הא לא אמרה ב'קול רם'.

ורגילים לומר דדין זה נמי תלוי בהצדדים הנ"ל, דאם נתחדש בשומע כעונה דהוי כאילו אמר בעצמו, א"כ לא מהני ליה 'לומר' מדין שומע כעונה, דסו"ס הא לא יאמרה בקול רם. אך להצד דמהני שומע כעונה משום דיוצא באמירתו של חבירו, א"כ שפיר יועיל גם בברכת כהנים כן, דסו"ס אמירתו של חבירו הייתה בקול רם והרי הוא יצא בה יד"ח.

אמנם עדיין צ"ת רב בזה, דהנה מצינו עוד דינים הנצרכים באמירות, כגון קריאת המגילה שצריכה להיות 'מתוך הכתב', וכן קידוש שצריך להיות 'על היין', ומעתה אי נימא דסברת ה'בית הלוי' דלא מועיל שומע כעונה בברכת כהנים היא משום דב'אמירתו' ע"י השמיעה אינו אומר 'בקול רם', א"כ היאך מהני לשיטתו שומע כעונה בקריאת המגילה ובקידוש והא אינו קורא 'מתוך הכתב' ואינו מקדש 'על היין'.

ובאמת החזו"א (או"ח סי' כ"ט) נקט מחמת זה כהצד שבשומע כעונה יוצא יד"ח באמירת חבירו ע"י מה ששמע ממנו ולא דהוי כאילו אמר בעצמו, ולכך מהני בכל הני דלעיל 'שומע כעונה', משום דכל תנאי האמירה כמו 'בקול רם', 'מתוך הכתב' ו'על היין', מתקיימים באמירת חבירו והרי הוא יוצא ממנו, אבל בדעת ה'בית הלוי' צ"ב וכנ"ל.

ובספר 'עמק ברכה' (נשיאת כפים אות ה') כתב לבאר את דברי ה'בית הלוי', דהנה הילפותא דבעינן בברכת כהנים 'בקול רם' היא מדכתיב 'אמור להם' - כאדם האומר לחבירו, ונמצא דעיקר המכוון ב'קול רם' הוא ש'יאמר לחבירו' ע"י הקול רם, ומעתה מחוור שפיר, דהן אמת דתנאי האמירה דיים שיתקיימו אצל המשמיע, ולכך מהני לשמוע קריאת מגילה וקידוש - דסגי לן במה שהמשמיע אמר אותם 'מתוך הכתב' ו'על היין', ואף בברכת כהנים יכול להיחשב השומע כאילו אמר 'בקול רם' ע"י מה שהמשמיע אמר כן, אבל הא מיהא חסר את המציאות של ה'אמור להם', דהא סו"ס הוא שותק ובשתיקה לעולם אין פניה 'להם'.[ט] והדברים משמחים.

- ו -

והנה להאמור נמצא לכאו' דעל כרחך בעינן לומר דדין שומע כעונה הוא משום דיוצא יד"ח באמירת חבירו ע"י שמיעתו, דאי נימא דמהני משום שהוי כאילו אומר בעצמו, א"כ היאך מהני שומע כעונה בקריאת המגילה וקידוש, והא אין מתקיימים ב'אמירתו' הדינים הנצרכים של 'מתוך הכתב' ו'על היין' וכדנתבאר.

ומיהו א"כ צ"ת היאך נפרנס שיטת התוס'

ט ולפי"ז נראה דה"ה דלא יוכל אדם לקדש אשה ע"י שישמע חבירו אומר 'הרי את מקודשת לי' והרי הוא שומע כעונה, דהא האמירה של 'הרי את מקודשת לי' אינה 'דיבור' בעלמא שיש לו לומר בעת הקידושין, אלא הרי הוא פונה '**אל האשה**' ואומר 'לה' - 'הרי **את** מקודשת לי', ומעתה ודאי דלא יוכל לעשות כן ע"י שומע כעונה, דהא אין ב'אמירתו' ע"י שמיעה, אמירה '**אל האשה**'. ופשוט.

דלעיל (אות ד') דאין להפסיק בתפילתו ע"מ לשמוע קדושה משום דהוי הפסק, ונתבאר דטעמם הוא משום דס"ל דשומע כעונה הרי הוא כאילו אומר בעצמו, ולהאמור הא לכאו' בע"כ אין לומר כלל צד זה דחשיב כאילו אמר, דהא לא מתקיימים בו דיני האמירה. וצ"ע.

ואשר יראה בזה בדעת התוס', דסברו דגדר הדין של 'שומע כעונה' הוא ד'אמירת חבירו' מתייחסת אליו [- על כל דיניה ותנאיה] ומש"ה הוא דיוצא יד"ח, ומיהו לא חשיב כאילו אמר בעצמו 'אמירה חדשה', אלא דאמירת חבירו - היא מתייחסת אליו, באופן דהוי כאילו הוא אמר את **אמירת חבירו**[י]. והבן.

והדברים מדוקדקים היטב בהא דנקטו הלשון 'שומע **כעונה**' ולא 'שומע **כאומר**' – שאין זו אמירה חדשה שלו, אלא הרי הוא כאומר את אמירת חבירו, וזהו 'עונה', דהוי כאילו ענה אמן על דבריו ובזה אמירת חבירו מתייחסת אליו.

ולפי"ז מחוורת היטב שיטת התוס' דאין להפסיק באמצע תפילתו לשמוע קדושה, משום דאף דבשומע כעונה אין אמירה חדשה שלו וכדנתבאר, מ"מ הא סו"ס אמירת חבירו תתייחס אליו כאילו אמר אותה, והרי יש כאן הפסק. וק"ל.

- ז -

ואחר דאתינן להכי, נהדר לשיטת האחרונים דלעיל (אות א') דסברו דלא מהני 'שומע כעונה' בספירת העומר, ואסברנא דטעמייהו משום דס"ל דגדר המצוה דספירת העומר הוא 'לספור' ולא רק 'לומר', ולכך לא מהני בזה לצאת ע"י שמיעה דסו"ס אין כאן 'מעשה ספירה'. אך כתבנו לדון בזה (לעיל אות ד') דלכאו' עדיין י"ל דיועיל בזה 'שומע כעונה' להני שיטות דיוצא יד"ח משום דהוי כאילו אמר, וא"כ הרי הוא כאילו אמר את הספירה ועי"ז עשה 'מעשה ספירה'.

אמנם לפמשנ"ת שוב נראה דודאי לא יועיל בזה 'שומע כעונה', דהא נתבאר דאף לשיטות דמהני משום דהוי כאילו אמר, מ"מ הא לא הויא כ'אמירה חדשה' שלו, אלא דאמירת חבירו [- על כל דיניה ותנאיה] מתייחסת אליו, באופן שחשיב כאילו הוא אמר את אמירת חבירו, ונמצא שאם שומע את חבירו סופר, לעולם אין כאן 'ספירה' **שלו**, דכל מה שיכול להיות מיוחס אליו הוא ה'ספירה' **של חבירו** שנעשית ע"י אמירתו, ואנן הא בעינן שהוא בעצמו יספור. ודו"ק.

- ח -

עוד אפשר לבאר בזה בנוסח אחר הטעם דלא מהני להני שיטות שומע כעונה בספירת העומר, ובהקדם להביא דברי הירושלמי (הובא בר"ן ר"ה דף לד: ד"ה יחיד) שבברכת המזון, בקריאת שמע ובתפילה, אין להוציא את הרבים ידי חובתן אלא כל אחד אומרן בעצמו[יא]. ומפורש שם הטעם דבברכת

י והעירני בזה חתני המופלג הרה"ג ר' אליהו קולפ שליט"א דהיה מקום לדון בזה, דבשלמא אם הגדר הוא שהוא יוצא באמירתו של חבירו, א"כ א"ש דמהני ליה, דהא הייתה זו אמירה מעולה על כל תנאיה, אבל אי אמרינן ד אינו יוצא באמירת חבירו, אלא דאמירת חבירו מתייחסת אליו כאילו הוא אמרה, א"כ הא סו"ס הוא לא אמר 'מתוך הכתב' ו'על היין' והיאך מהני ליה. וצ"ל בזה דהני דינים של 'מתוך הכתב' ו'על היין', אינם תנאים נפרדים של ה'גברא' לקיים תוך כדי דיבורו, אלא הרי הם תנאים ב'חפצא' של הדיבור, באופן שכאשר הם נעשו, הרי האמירה עצמה נחשבת כ'אמירה מתוך הכתב' וכ'אמירה על היין', וממילא דאם אמירה זו מתייחסת אליו, שפיר מהני ליה. ונאים הדברים.

יא וכל מה דהש"ץ מוציא את הציבור יד"ח בתפילה, וכן מה שאפשר להוציא יד"ח בברהמ"ז, הוא ע"י מה שעונין 'אמן' ולא מצד 'שומע כעונה', וכן היא לשון הרמב"ם (פ"ח מתפילה ה"ט) "ש"ץ מוציא את הרבים ידי חובתן, כיצד בשעה שהוא מתפלל והן **עונין אמן** אחר כל ברכה וברכה". עכ"ל. וכ"כ גבי ברהמ"ז "שנים שאכלו וכו' ואם היה א' יודע וא' שאינו יודע, זה שיודע מברך

המזון ילפינן מקרא ד'ואכלת ושבעת וברכת' - דמי שאכל יברך, וכן בקריאת שמע בעינן שכל אחד ישנן בעצמו לקיים 'ושננתם', וכן בתפילה דהוי 'רחמי' בעינן שכל אחד יבקש רחמים על עצמו. ע"כ. וצ"ב מה הטעם בכל אלו דלא אמרינן בהו 'שומע כעונה'.

ונראה בזה, דשאני ג' דברים אלו שהאמירה באה לבטא את רחשי הלב, ואין זה 'אמירת דברים' בעלמא כמו קריאת המגילה וקידוש שעיקרם לומר נוסח דברים, דהא תפילה היא 'עבודה שבלב' ועיקרה בקשת רחמים, וכן ק"ש עיקרה לקבל בליבו עול מלכות שמים, וכן ברהמ"ז עיקרה להודות בליבו ולברך על מזונו.

ומעתה אפשר דכל מה ששייך לומר דמדין 'שומע כעונה' אמירת חבירו מתייחסת אליו, הוא כאשר אמירת הדברים היא עצם הדבר הנצרך, ומשא"כ כאשר האמירה היא רק ביטוי לרחשי ליבו - בהא לא שייך כלל לומר כן, דהא 'ליבו של חבירו' ודאי אינו יכול להתייחס אליו, ומש"ה בעינן בכל אלו הדברים דכל אחד ואחד יאמר בעצמו ויבטא בזה רחשי ליבו שלו.

ולפי"ז אפשר לפרש גם את דעת הרמ"א (או"ח סי' תר"ז ס"ג) גבי וידוי דיום"כ דצריך להתוודות בעצמו ולא יכול לצאת יד"ח מהש"ץ מדין שומע כעונה. וכ"כ ה'מנחת חינוך' (מצוה תר"ז, י"ד) גבי וידוי מעשרות דלא מהני שומע כעונה אלא בעינן שיתוודה בעצמו. ולהאמור הדברים מחוורים היטב, דהא כל עיקרו של וידוי הוא לבטא את אשר גמר בליבו להצטער על החטא ולהתחרט עליו, וממילא דל"ש בזה דין 'שומע כעונה' וכדנתבאר דהוא צריך בעצמו לבטא את אשר על ליבו. ופשוט.

ואם כנים הדברים נראה דה"ה גבי ספירת העומר יש לומר כעין הסברא הנ"ל, דאי סבירא לן דענין המצוה היא לעשות 'מעשה ספירה' ולמנות ממש את הימים כאדם המונה מעות, א"כ שוב לא שייך בזה דין 'שומע כעונה' משום דאין כאן אמירת דברים בעלמא, אלא אמירה המבטאת 'ספירה', וכשם שאמירה המבטאת 'רחשי לב' לא שייכת להתייחס אליו, ה"ה אמירה המבטאת 'מעשה ספירה' של חבירו, אינה יכולה להתייחס אליו[יב]. והבן.

בקול רם, **והשני עונה אמן** אחר כל ברכה וברכה ויצא יד"ח". עכ"ל. ומדהוצרך לכתוב דעונין אמן, ש"מ דרק משו"ה יוצאין יד"ח, דאל"ה הא ידעינן בכל הברכות שצריך לענות אמן. (ועי' מש"כ בזה בחידושי ר' אריה לייב ח"א סי' ה).

ומיהו השו"ע (בסי' קכ"ד ס"א ובסי' קצ"ג ס"א) פסק דאם אינו יודע להתפלל או לברך ברהמ"ז, יוצא מחבירו אף בלא עניית אמן. אך אם הוא בקי כתב המ"ב (בסי' קכ"ד סק"א) דאינו יוצא אפילו בדיעבד, ולגבי זה כתב (בסי' נ"ט סק"ד) את הטעם דלהלן דכיון דהוי 'רחמי', כל אחד צריך לבקש על עצמו (והוא מדברי הר"ן שם בסו"ד. ע"ש).

יב אמנם כל גדר זה אתי שפיר למאי דכתבינן (לעיל אות ו') דעל כרחך לא נאמר בדין 'שומע כעונה' דהוי כאילו אמר בעצמו 'אמירה חדשה', אלא דאמירת חבירו הרי היא מתייחסת אליו, דלמאי דס"ד דחשיב כאילו הוא אמר בעצמו אמירה חדשה, א"כ עדיין הו"מ לומר ד'אמירתו' זו תבטא את רחשי ליבו וכן תבטא את ה'ספירה שלו'. ודו"ק.

הרב מרדכי פרוש

חידושים בהלכות ברכות

א. חציצה בכל היד, היכשר
ב. היתר כריכת מפה ואכילה בכף
ג. שפשוף ידו מיניה וביה
ד. במעלת היין וברכתו

חציצה בכל היד, היכשר

א. הביאור הלכה (קסא, ד"ה והיו ידיו צבועות) כתב בשם החיי אדם שבאיש צבעי אפילו אם מכסה את כל היד אינו חוצץ. את"ד. ושאל הביאור הלכה מה המקור של החידוש הזה. וצ"ת.

ולכאורה יתכן מקור לכך בדברי הרא"ש זי"ע בפירושו עמ"ס מקוואות (פ"ט מ"ב), גבי קומקום שעל גחלים תדיר, וז"ל הרא"ש : וכן מסתברא דלא קאי אשחרורית הנדבק בקומקום מבחוץ שאין אדם מקפיד עליו ודרכו בכך, יחשב כדופן הכלי, ואפילו בכולו אינו חוצץ, עכ"ל. ולכאורה הן הן הדברים.

היתר כריכת מפה ואכילה בכף

ב. הרמ"א זי"ע כתב (קסג , א,) גבי ההיתר של כריכת ידיו במפה, והוסיף הרמ"א: 'או אוכל על ידי כף' . וכתב המשנה ברורה דהאחרונים הקשו מנא ליה להרמ"א היתר מחודש זה.

והנה השלחן ערוך בסעיף ב' כתב ד'האוכל במגרפה שצריך נטילת ידים'. והרמ"א לא הגיה שמה כלל, {ה'אליה רבה' השווה את ב' ההלכות הללו, ומזה הקשה אדברי הרמ"א, הרי לכאורה דין כף ומזלג שווין והראשונים החמירו במזלג}

יתכן דהרמ"א לא הגיה, כי סמך על דבריו הנזכר למעלה.

אולם יתכן עוד בסיעתא דשמיא, הרי דבר הנאכל בכף, זהו בדר"כ משקה כגון מרק, וא"כ זה דבר שדרכו להיאכל אך בכף, ולא ביד כלל. וא"כ זה שונה מדבר שאוכל במזלג ומגרפה, שאם ירצה יכול לאכול ביד, ולכן ס"ל להרמ"א דבכף זה היתר קבוע, ולא דמי למזלג וכמש"נ.

שפשוף ידו מיניה וביה

ג. השלחן ערוך כתב (קסב, ב,) הנוטל ידיו שופך עליהם קצת מהרביעית להסיר מהם הלכלוך וכל דבר שחוצץ וכו' עיי"ש והנה מסתבר כי בבואו להסיר דבר החוצץ, צריך לגרד ולשפשף בידו את הדבר החוצץ, ולהסיר הדבוק בידו, וא"כ יטמאו ידיו והמים ויצטרך ניגוב תחילה אא"כ נאמר דבשלב זה שהתחיל מעט הנטילה וכוונתו להמשיך בנטילה קמא, זה שונה וצ"ת.

ומסתבר פשוט דאה"נ ישפשף, אך ישפשף באצבעות ידו זו, ולא יד ביד אלא מיניה וביה באותו יד. ואם כנים דברינו מוכח שבזה אין חשש גם כשנוגע יבש בלח, כי חד יד הוא, וזה חידוש המסתבר. וכן חזינן לעיל גבי נוטל ידיו כאחת או כמה בנ"א כאחת ועל דעת כן נטלו, רשאי לשפשף כי כחד יד חשיבי, מוכח דבחד יד אין בעיה.

אמנם יש להעיר דבמבט פרקטי, צ"ת הרי שייך גם פעמים שהחציצה בגב ידו ומקום שאין צבעות היד עצמה מגעת ויצטרך עזרת ידו השניה. אכן בדר"כ זה בכף ידו.

במעלת היין וברכתו

ד. השלחן ערוך (רב, א,) פסק דעל יין מברך עליו בורא פרי הגפן. וביאר במשנה ברורה (סק"ב) הטעם : מפני שהוא סועד הלב ומשמחו, קבעו לו ברכה בפני עצמה. עכ"ל וב'שער הציון' ציין המקור בגמרא ברכות ריש פרק כיצד מברכין.

הנה מפורש פה בפשיטות חשיבות משום שמחת לבב אנוש [ומבואר שזה דבר חשוב עד כדי כך שנתייחד על כך ברכה מיוחדת].

ולכאורה יש בזה מעלה משום שמשמח אלוקים [ואדם] ואמאי זה לא מוזכר דווקא מעלה זו, הרי מעלה זו מוזכרת בנביא שופטים (פ"ט, יג) ותאמר הגפן וכו' 'תירושי המשמח אלוהים ואנשים'. והובא זה כן בגמרא להלן, והרי אדרבא זה חשיבות גדולה וכפולה .

מיהו י"ל בס"ד דהשמחת יין את לבב אנוש, היינו ישירות, אולם לגבי שמחה כלפי מעלה, מבואר בגמרא ארשבר"נ א"ר יונתן מנין שאין אומרים שירה אלא על היין שנאמר ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלהים ואנשים, הרי מבואר דהיין גורם שעל ידו אומרים שירה, אך לא בעצם שתייתו, הילכך לגבי ברכת הנהנין דילמא לא הוה סיבה לייחדו, לכן הוזכר אך טעם דטובת האדם לשמחו ולסעדו.

וראה עוד בספר 'סיבה וסימן' [להגר"ז פרעס שליט"א] לגבי מעלת היין דסוגיא זו.

הרב שמעון פרידמן
מח"ס 'אמרי שפר' ושא"ס

קונטרס רביעי קודש [ח"ג]

בס"ד הנני זוכה להביא לפני בני התורה היקרים שבעיה"ת אופקים עוד מאמר נוסף בעניני החלאקה, ואביא כאן מקורו וטעמו של המנהג להמתין עם התגלחת לגיל ג' שנים וכן מנהגים נוספים בענין גיל החלאקה, ואביא ג"כ האם נכון הדבר שאין לקיים מצוות קודם ג' שנים, וכן אביא עוד בענין חינוך הקטן למצות כיפה וציצית. וכמו תמיד החובה להודות **לרה"ג ר' און אברהם הכהן סקלי שליט"א** מזכה הרבים אשר טורח מאוד למען יצא הקובץ בצורה משוכללת ומפוארת.

ענין שמחנכים את הקטן בגיל ג' דוקא

הנה אף דמעיקר הדין אין חשש לגלח הקטן קודם ג' שנים, וכמבואר בגמ' (מוע"ק דף יד.) דקטן הנולד במועד מותר לגלחו במועד כו', הרי דאין חשש. וכן מנהג יהודי אשכנז וליטא וקהילות רבות מקדמת דנא שלא דקדקו לגלח דוקא בגיל ג' שנים. אך מנהג א"י הספרדים והחסידים לדקדק בדבר זה. ובזמן הזה מנהג זה נתפשט אצל רובא דעלמא. ועכ"פ גם מנהג זה שמדקדקין בגיל ג' שנים, מקורו טהור (ולאפוקי מהטועים בזה ר"ל, ה' יכפר בעדם), וכפי שיבואר בעזהי"ת.

הנה איתא במדרש תנחומא (סדר וירא סימן כב) וז"ל: ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחוק (בראשית כב), ולמה ביום השלישי ולא ביום הראשון ולא ביום השני, כדי שלא יהיו אומה"ע אומרים הממו והלך ושחט את בנו, וירא את המקום מרחוק, אמר אברהם מה אעשה, אם אגלה לשרה – נשים דעתן קלה עליהן בדבר קטן, כ"ש בדבר גדול כזה, ואם לא אגלה לה ואגבנו ממנה בעת שלא תראה אותו – תהרוג את עצמה.

מה עשה, אמר לשרה תקנו לנו מאכל ומשתה ונאכל ונשמח, אמרה לו מה היום מיומים ומה טיבה של שמחה זו, אמר להם זקנים כמותינו נולד להם בן בזקנותם כדי לאכול ולשתות ולשמוח, הלכה ותיקנה המאכל, כשהיו בתוך המאכל אמר לה את יודעת **כשאני בן ג' שנים** הכרתי את בוראי, והנער הזה גדול ולא נחנך, ויש מקום אחד רחוק ממנו מעט ששם מחנכין את הנערים אקחנו ואחנכנו שם, אמרה לו לך לשלום.

מייד וישכם אברהם בבוקר, ולמה בבוקר אמר שמא שרה תחזור בדיבורה ולא תניחני, אקום בהשכמה קודם שתקום היא, למה בהשכמה שזריזין מקדימין למצוות, שנאמר (ויקרא יב) וביום השמיני ימול בשר ערלתו, מלמד שכל היום כשר למילה, אלא זריזים מקדימים למצוות. ע"כ.

הרי מבואר במדרש זה שאברהם חינך את יצחק בנו בן ג' שנים. אך יש לדחות דאדרבא מבואר במדרש שאברהם אבינו אמר והנער הזה גדול ולא נחנך, משמע שהיה גדול, ובאמת כן מבואר במדרש (ב"ר פר' נה סימן ד תנחומא סדר וירא סימן כג פר' שמות סימן א סדר עולם רבה פ"א) שיצחק היה בן 37 שנה כשנעקד. אך מ"מ מבואר שאברהם אמר לשרה שכמו שהוא הכיר את בוראו בגיל ג' שנים כו',

הרי שיש ענין מיוחד בגיל ג' שנים.

ועכ"פ יש מקור אחר לזה, עיין בפסיקתא זוטרתא (במדבר דף קכח.) וז"ל: מי מנה עפר יעקב (במדבר כג), אמר מי יוכל למנות מצוות שעושין ישראל, משעה שנולד עד שעה ששב לעפרו, כשנולד אמו שומרת ימי לידה, אם זכר נימול לשמונה, נהיה בן חודש והוא בכור נפדה בחמש סלעים, **היה בן שלוש אביו מחנכו לתורה**. ע"כ. הרי רואים שבן ג' שנים מחנכין הקטן.

וכן מבואר במדרש תנחומא (סדר קדושים סימן יד) וז"ל: ונטעתם וערלתם (ויקרא יט), הכתוב מדבר בתינוק, שלוש שנים יהיה לכם ערלים שאינו יכול להשיח ולא לדבר, **ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קודש, שאביו מקדישו לתורה**, הילולים לה' – מהו הילולים, משעה שמהלל להקב"ה. ע"כ. הרי שבגיל גיל ג' שנים אב מקדיש את בנו לת"ת.

והיינו שחינוך הקטן לתורה הוא בגיל ג' שנים, ולפי"ז י"ל דלכך אנו מחנכים אותו לחינוך הפיאות כשמגיע לגיל שלוש.

ורמז נפלא עלה בדעתי בעזהי"ת, דהנה הפסוק (ויקרא יט) שלוש שנים יהיה לכם ערלים כתוב באותה פרשה ממש שכתוב בה הפסוק לא תקיפו פיאת ראשכם, וזהו רמז למנהג ישראל לחנך הקטן לפיאות הראש בגיל ג' דוקא.

ועיין ג"כ בזוהר (פר' קדושים דף פז.) וז"ל: בתר דנפק עד ג' שנין לא אית ליה חילא לעילא, דהא כדין אשתלים בשולא דיליה, לוי אתרעי מכלא תליתאה לאמיה דאתתקנת ביה ואסתכמת בהדיה, **בתר ג' שנין אתפקדת עליה חילא עלאה לעילא, ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קודש הילולים**, מאי קודש הילולים תושבחן לשבחא ליה לקודשא בריך הוא כו'. עיין שם. הרי שבג' שנים זוכה הנער לשבח את הקב"ה ונגמר בישולו.

ועיין ג"כ בפענח רזא (פרשת קדושים) וז"ל: ונטעתם כל עץ מאכל וגו' סמך לבן חמש למקרא, כי הבנים נמשלו לעץ ופרי בכ"מ, והנה ג' שנים יהיו לכם ערלים שאין בו שום לימוד כבערלים, **והרביעי יהיה כל פריו קודש הילולים, שמלמדין אותו ברכות ושבחות, תורה ציוה ושמע ישראל וכיוצא**, ובשנה החמישית תאכלו את פריו להוסיף לכם וגו', כלומר להוסיף עליו וללמדו תורה. עכ"ל.

וכן איתא בהגהת השו"ע (יו"ד סימן רמה ס"ח) וז"ל: ומ"מ מייד שיהיה **בן ג' שנים שלימות מלמדין אותו אותיות התורה**, כדי שירגיל עצמו לקרות בתורה. עכ"ל.

ומקור הדברים בביאור נחלת אבות לאברבנאל (פ"ה מכ"א) וז"ל: ומ"מ יש מפרשים **שבן ג' שנים לאותיות**, ומצאו להם סעד במדרש בפסוק (ויקרא יט) כי תבואו, בכתוב תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו את פריו, – בפריה של תורה הכתוב מדבר, כדאמר נוצר בכתוב (משלי כז) נוצר תאנה יאכל פריה, ורצ"ל שהאדם עץ השדה (דברים כ), הוא הולד, וביאתו הוא יציאתו לעולם, ואמר שג' שנים ויכנס בשנה הרביעית, **אז יקודש לשם בלימוד אותיות התורה**, ובשנה החמישית להוסיף לכם תבואתו, רצ"ל שיהיו מוסיפין בלימודו – שיכניסוהו למקרא. עכ"ל.

וכ"כ בדרכי משה (יו"ד סימן רמה סק"ד) וז"ל: וכתב הרב האברבנאל פרק בעשרה מאמרות (נחלת אבות לפרקי אבות פ"ה מכ"א) כי יש אומרים דאע"ג דבן חמש למקרא, בן שלוש שנים לאותיות ללמוד אותיות התורה, ומצאו להם סמך מן המדרש (תנחומא סדר קדושים סימן יד) שלוש שנים יהיה לכם ערלים ובשנה הרביעית קודש הילולים (ויקרא י), רצ"ל ללמוד אותיות

התורה וכו'. עכ"ל. וכ"ה בפרישה (שם סק"ח).

וכ"כ רש"י (אבות שם) וז"ל: דכתיב ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קודש, **שמחנכין אותו לאותיות**. עכ"ל. וכ"כ הרע"ב (שם).

ועיין בבית הבחירה למאירי (אבות פ"ה) וז"ל: יש מפרשים **שבן שלוש שנים לאותיות**, ומצאו להם סעד במדרש (תנחומא סדר קדושים סימן יד) שדרשו דרך צחות והערה בפסוק (ויקרא יט) וכי תבואו אל הארץ ונטעתם כו' וערלתם ערלתו את פריו, בפריה של תורה הכתוב מדבר, כד"א (משלי כז) נוצר תאנה יאכל פריה, ורמז בה שהעץ הוא הולד, וביאת הארץ הוא יציאתו אל אויר העולם, ואמר שכל שלוש שנים ערלה, ובשנה הרביעית קודש הילולים, **כלומר כשישלמו הג' שנים ויכנם לרביעית הקדישהו לה' ללמדו אותיות**, ואמר אח"כ ובשנה החמישית להוסיף לכם תבואתו שיהיו מוסיפין בלימודו ויכניסוהו למקרא. עכ"ל.

וכ"כ במגדל עוז (גולות מים גולה ד-ז דף טז.) וז"ל: **בן ג' שנים מתחילין ללמדו האותיות**, והקב"ה שמח ואוהב מאוד לימוד הקטן, ודגל"ו על"י גימטריא קט"ן אהב"ה, ונאמר (הושע יא) כי נער ישראל ואוהבהו כו'.

מצאו לו סמך מן התורה שלוש שנים יהיה לכם ערלים, ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קודש הילולים, **ללמדו צורת האותיות והיבר הנקודות**, ובשנה החמישית תאכלו את פריו להוסיף לכם תבואתו, מכאן ואילך ספי ליה כתורא. עכ"ל.

וכ"ה במנורת המאור (אלנקאוה, פרק יא גידול בנים עמ' 121) וז"ל: כשהקטן מתחיל לדבר, מלמדו לומר תורה ציוה לנו משה וגו', וכן פסוק ראשון של ק"ש, וכשיגדל יותר, מוסיף ללמדו מקצת פסוקים על פה, **וכשיהיה בן שלוש שנים, יתחיל ללמדו האותיות**. עכ"ל. וכ"ה בראשית חכמה (פרק גידול בנים).

ועיין בעקידת יצחק (פר' לך לך שער טז) שכתב וז"ל: אלא שכוונו בזה להמליץ ענין הערלה במיעוט השנים, לפי הכתוב האומר (ויקרא יט) שלוש שנים יהיה לכם ערלים, כי לפי ששלוש שנים הוא זמן הערלה באילן, הפנו הגזירה לומר שזמן הערלה יהיה שלוש שנים, כי האדם עץ השדה כדמותו וצלמו, ויהיה אומרו בן ג' שנים, כאומרו בעודו ערל והוא שבח ומעלה אצלו, כי על כן קראו אותו תחילה לגרים (ירושלמי ביכורים פ"א ה"ד) וכו'. עיין שם.

ואיתא באור החיים (ויקרא יט כג) וז"ל: ואמר ג' שנים יהיה לכם ערלים, פירוש אטומים שלא יצא מהם צפצוף תורה שהוא פרי מאכל (תנחומא סדר קדושים סימן יד), שעד שלוש שנים אין התינוק יכול לדבר, ובשנה הרביעית שהתחיל לדבר ילמדו לומר תורה ציוה לנו, שמע ישראל, וזה יקרא קודש הילולים. עכ"ל.

ואיתא בקיצור של"ה (עניני ציצית בנדמ"ח עמ' פה) וז"ל: נער שיודע לדבר תיכף ילבישו אותו טלית קטן, כי מכח זה יזכה בקטנותו לנשמה רמה ונשגבה, ושורה עליו רוחא דקדושה והוא ע"פ הסוד, ולא כמו שנוהגין שאין מלבישין הנער ט"ק עד שהוא גדול קצת, ועי"ז שורה עליו רוחא דמסאבא ומכסה את מוחו מלהבין דברי תורה.

ולכל הפחות לא ימתין יותר מלהיות הנער בן ג' שנים שילבישהו ט"ק, והסימן (דברים כ) כי האדם עץ השדה, כמו שהעץ הוא ג' שנים ערלים, וק"ל.

וכן הוא לענין להרגיל הנער מבן ג' שנים באותיות התורה, אע"פ שעדיין אין ראוי ללמוד, מ"מ כדי להשהות עליו רוח דקדושה

ג"כ מטעם הנ"ל. עכ"ל.

וכ"ה באליה רבה (סימן יז סק"ג) שכתב וז"ל: ובספרי יראה (עיין קיצור של"ה חולין סוף עניני ציצית) כתבו להלביש לקטן טלית קטן כשיודע לדבר, ולפחות שיהא בן ג' שנים, וסימנך (דברים כ) כי האדם עץ השדה, כמו העץ הוא ג' שנים ערלים, **וכן להרגיל באותיות התורה**, דמכל זה יזכה בקטנותו לנשמה רמה. עכ"ל.

וכ"כ הבא"ח בספר עוד יוסף חי (פר' מסעי אות ט) וז"ל: ואמר (במדבר לג) אשר בקצה המדבר, נתן בזה סימן לתורה, **שהאדם יכנס באהלה אחר היותו בן שלוש שנים**, וכמ"ש המקובלים ע"פ (ויקרא יט) שלוש שנים יהיו לכם ערלים וברביעית יהיה כל פריו קודש הילולים לה', וזה נרמז אחר אותיות מדבר, כי אחר אות ב' יש ג' ואחר אות ר' יש ש' ואחר אות מ' יש נו"ן, ואחר אות ד' יש ה', הרי יש כאן אותיות ג' שנה, וז"ש ויחנו באתם הוא חג שמחת תורה שנקראת אתם אותיות אמת, אשר זמן כניסת האדם באהל שלה רמוז בקצה המדבר, דהיינו סוף אותיות מדבר שרמוז שם אותיות ג' שנה, **דאחר שיהיה בן ג' שנה, אז יכנס באהלה של תורה**. עכ"ל.

וכ"כ ג"ע הרב חיד"א בחומת אנך (פר' קדושים אות ט) וז"ל: ונטעתם כל עץ מאכל, סמך למה שאמרו בן חמש שנים למקרא, כי הבנים נמשלו לעץ ופרי, ושלושה שנים ערלים שאין מכניסין התינוק ללמוד, **והרביעי כל פריו קודש מלמדין אותו ברכות ושבחות, א"נ מלמדין אותו האותיות והנקודות**, ובשנה החמישית תאכלו את פריו שיודע מקרא להוסיף וכו', שמכאן ואילך מוסיפין ללמדו כל הארבעה ועשרים משנה ותלמוד. עכ"ל.

ולהלן (בסדר הכנסת הקטן לבית הרב) אביא בעזהי"ת עוד מענין זה.

והנה איתא בזוהר (פר' לך לך בסתרי תורה דף עח:-ט.) וז"ל: באילנא שלטא ערלה תלת שנין, בבר נש תלת סרי שנין דאקרון שני ערלה, כיון דאעברו על גופא אינון שנין ואתעברת נשמתא למפלח פולחנא קדישא פקידת לגופא לרעותא טבא לכפוף להוא נחש דהא לא יכיל לשלטאה כמה דהוי, דכתיב (בראשית יב) ויקח אברם את שרי אשתו וגו' וכו'. עיין שם. וכן מבואר עוד בזוהר (פר' משפטים דף צח.).

הרי מבואר בדברי הזוהר שכשם שיש דין ערלה באילן, כן יש דין ערלה באדם שעד י"ג שנים יש בו דין ערלה. וכ"כ בדרך עץ חיים לרמח"ל (ד"ה ועתה נחזור לשורש הענין והלאה).

ומקרא מלא דיבר הכתוב (דברים כ) כי האדם עץ השדה, ואם כי פירשו חלק מהמפרשים דהיינו בתמיה, אכתי בפרוש האבן עזרא פירש כפשוטו. וע"ע באבן עזרא (בראשית ב ה תהילים א ג) וכ"ה ברמב"ן (שופטים שם) ובתורת האדם לרמב"ן (שער הגמול אות קכג ד"ה והדברים מפורשים) וכ"ה בבכור שור (שופטים שם) בנחלת אבות לאברבנאל (על אבות פ"ה מכ"א) בש"ך עה"ת (שם) בגור אריה (במדבר יד לז) במלבי"ם (שופטים שם, במדבר יט ב, שופטים ט ח, זכריה ד יד) בהעמק דבר (שופטים שם, דברים טז א) בנזר הקודש על ב"ר (פר' נד סימן ד) במעלות התורה לר"א אחי הגר"א (ריש הספר ד"ה אבל יובן) בשם משמואל (פר' בשלח שנת תעד"ר) בלבוש (חו"מ סימן ח ס"א).

וכ"ה בהדיא בזוהר הקדוש (פר' ויקרא דף כד.) וז"ל: מנלן דאדם עץ אקרי, דכתיב כי האדם עץ השדה. עיין שם. וכן איתא עוד בזוהר (רע"מ פר' פנחס דף רטו: דף ריח. דף רנג.) עיין שם. ובתיקו"ז חדש (דף עז.) עיין שם. וכ"ה בהדיא לגבי קטן עד ג' שנים בזוהר (פר' קדושים דף פז.) וכ"ה במדרש תנחומא

(סדר קדושים סימן יד). ועיין ג"כ בב"ר (פר' נג אות א) ובתנחומא (סדר וירא אות לג) ובפרקי דר"א (פרק כא).

ועיין בזוהר (פר' בלק דף רב.) דהתלמיד חכם הוא בחינת עץ. עיין שם. וכן איתא בתיקו"ז (תיקון ו דף כא.) וכן הוא בש"ס (תענית דף ז. וע"ע בקידושין דף מ:).

וכן כתבו בספה"ק באין ספור מקומות, דהאדם נמשל לעץ השדה, ואציין בעזהי"ת לאיזהו מקומן, עיין ריקאנטי (דברים כ סו"פ ה, כא ל) פענח רזא (פרשת קדושים) עקידת יצחק (פר' נח שער יב ד"ה אמנם המין פר' לך לך שער טז ד"ה ויאמר ה' אל אברם) אור החיים (ויקרא יט ג) אלשיך (דברים סו"פ כ איוב יד ז) סדר היום (פירוש משנת בן חמש שנים) ש"ך עה"ת (פר' קדושים יט כג) מהר"ל בדרך אבות (פ"ג מי"ז) תוס' יו"ט (שם) ח"א למהר"ל (סוטה דף לה. ד"ה מלמד שנשתרבב גיטין דף נח. ד"ה אמר רבה נדה דף כה. ד"ה תחילת ברייתו) תפארת ישראל (פ"ז ד"ה רק כי) נתיבות עולם (נתיב הענוה פ"ג ד"ה ובפרק אלו נאמרים) שם (נתיב הלשון פ"י ד"ה ובפרק אלו נאמרים) נצח ישראל (פ"ז ד"ה כי באמת) תפארת ישראל על המשניות (יכין סוכה פ"ג מ"ט אות נו אבות פ"ג מי"ז אות קכג) יפה תואר על המדרש (בראשית פר' סא סימן ב) ענף יוסף על עין יעקב (ע"ז דף יט: אות מה) עץ יוסף על עין יעקב (סוכה דף כח. אות ו) רמח"ל בדרך עץ החיים (ד"ה הנה התורה) הרחב דבר (דברים לב ג) מהרש"א בח"א (יומא דף עב: ד"ה עשה בצלאל ב"ק דף צב: ד"ה מטייל) טור ברקת (סימן תקעב) פרי צדיק (עניני ט"ו בשבט אות ב) שבט מוסר (פרק כב ד"ה יראה האדם) תפארת שלמה (מועדים שמ"ע ד"ה אשרי איש) נועם אלימלך (פר' דברים) שם משמואל (פר' שמיני שנת תרפ"א) פרישה (יו"ד סימן רמה סק"ח) קיצור של"ה (עניני ציצית בנדמ"ח עמ' פה) א"ר (סימן יז סק"ג) שערי תשובה (שם סק"ד) חסד לאלפים (שם ס"א) ערוך השולחן (שם ס"ה) ליקוטי מהרי"ח (ח"ג סו"ס דיני ומנהגי ט"ו בשבט) בא"ח בספר עוד יוסף חי (פר' מסעי אות ט) הרב חיד"א בחומת אנך (פר' קדושים אות ט).

הנה מבואר מכל זה בס"ד כי האדם נמשל לעץ השדה, וכשם שבאילן ג' שנים הראשונות הם ערלה, ובשנה הרביעית יהיה קודש, הכי נמי הקטן בג' שנים הראשונות שולט בו בחינת הערלה בתוקף, ואח"כ בתחילת שנה הד' יהיה קודש, ומחנכין אותו בגזיזת השערות שהוא החינוך לסימן יהדות, וכן מלמדין אותו אותיות התורה הקדושה.

ועיין בספר אילה שלוחה כתבי הר"ן מבעל שו"ת בית נפתלי ממאד (סימן כו) שהביא בשם אביו הגאון (בעל הקול אריה) שיש רמז בפסוק (ויקרא יט) שלוש שנים יהיו לכם ערלים ובשנה הרביעית יהיה קודש, ומבואר דאין להקדים את התגלחת, ומנהג ישראל תורה.

ועיין בשו"ת ערוגת הבושם (סימן רי) שכתב דאין להקדים את התגלחת הראשונה לפני מלאות לילד ג' שנים, ע"פ מה דאיתא במדרש (מדרש תנחומא סדר קדושים סימן יד) ע"פ (ויקרא יט) שלוש שנים יהיה לכם ערלים ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קודש, דמרמז לקטן שאביו מקדישו לתורה ולמצוות בשנה הרביעית דווקא, ולכן מניחים לו פיאות ומלבישים לו ט"ק וכו' מגיל זה. עיין שם.

והנה אפשר לבאר עוד בעזהי"ת מדוע דוקא בגיל ג' שנים מתחילין לחנך את הקטן, דהיינו טעמא משום שאברהם בגיל ג' שנים הכיר את בוראו (עיין נדרים דף לב. ב"ר פר' ל סימן ח פר' סד סימן ד פר' צה סימן ג אסת"ר פר' ו סימן ג תנחומא סדר לך לך סימן ד פסיקתא רבתי פיסקא כא), והנה יסוד האמונה הוא אמונה בהי"ת, ושאין עוד מלבדו.

והנה טעם מצות (ויקרא יט) לא תקיפו כתב הרמב"ם (פי"ב מהל' עכו"ם ה"ב) שהוא משום שכן היו עושין העכו"ם שהיו מגלחין פאתי הראש (וכן כתב במו"נ ח"ג פל"ז ובספר המצוות מל"ת מג ובספר החינוך מצוה רנא ועיין טור סימן קפא ובנו"כ שם וכן מובא בשו"ת מן השמים לרבי יעקב ממרויש מבעלי התוס' סימן כח, ועיין ג"כ בראב"ע ויקרא יט כז שענין מצוה זו לא לעשות כמעשה הגויים ולהיות מובדלים מהם), וא"כ בגיל ג' שנים שאז נשתרש בליבו האמונה מכח אברהם אבינו ע"ה, אזי מחנכים אותו במצוה זו של אמונה בה' והיבדלות מחוקות העכו"ם.

ואקדים עוד את דברי הרה"ק האוהב ישראל (פר' וירא) שכתב, דכל זרע ישראל היו כלולין במוחו ומחשבתו של אברהם אבינו ע"ה, כי הבן הוא כנוס במוח האב, נמצא שהמוח של אברהם אבינו ע"ה היה השורש של כל נשמות ישראל, וזרע אברהם הבאים אחריו עד סוף כל הדורות עקבות משיחא, ואם כן כשעשה איזה מצוה, עשה בשביל כל ישראל, היינו עם כל הכוחות שלו ועם כל הענפים העתידים להתפשט ממנו, והרי הוא נחשב כאילו עשה המצוה עמהם ממש.

ומזה הגיע לזרעו אחריו שני טובות, א' כיון שהוא קיים כל מצוות התורה ודקדוקי מצוות ואף עירובי תבשילין (יומא דף כח:) אם כן כשעשה בשם כל ישראל והיה עבודה דרבים, אם כן כל אחד ואחד מישראל הבאים אחריו קיים כל התרי"ג מצוות ומצוות דרבנן, אך עדיין היה בכח.

ועוד נצמח מעבדות זה טובה גדולה לזרעו אחריו, עבור שעשה דרך ומסלול להם שיוכלו להשיג שכליות המצוות ולקיים אותן כתיקנן, מאחר שכבר קיימו את כל המצוות פעם אחת בכח עם אברהם אבינו ע"ה, ואם כן בנקל יוכל כל אחד ואחד מישראל להוציא הדבר מכח אל הפועל ולקיים המצוות בפועל ממש, כיון שנפתח השער להם מימות אברהם אבינו ע"ה.

ועפי"ז י"ל פירוש הגמרא (תדא"ר פרק כג) חייב אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשה אבותי, ולכאורה יפלא איך יוכל כל אחד לבוא למדריגת אברהם אבינו ע"ה והשגתו שהוא מרכבה לימין, אכן באמת אין הכוונה שיגיע למעשי אברהם בעצמו, רק למעשיו של אותו האדם עצמו שעשה בעודו כלול וכמוס בעצמותו של אברהם אבינו ע"ה, לפי שהיה אז כלול שם בשורשו.

נמצא שהוא בנקל לכל אדם, כיון שכל אדם עשה כבר כל המצוות כשהיה עדיין בכוחו של אברהם אבינו ע"ה, אם כן אינו צריך רק לשוב לשורשו ולכוחו של אברהם אבינו ע"ה כדי להוציא הדבר מכח אל הפועל, ואז יוכל להשיג בחינה של עשיית המצוות שעשה אז כשהיה בכוחו ועצמותו של אברהם אבינו ע"ה, וזה שכתוב למעשי אברהם, רצ"ל למעשי עצמותו שעשה בעודו כלול וכמוס בתוך אברהם במוחו ועצמותו.

וזה שאמר הכתוב (בראשית יח) כי ידעתיו לשון אהבה וחיבה, רצ"ל אני אוהבו, ומתחיל לספר בשבחיו במעלת קיום מצוותיו, למען אשר יצוה לשון צוותא וחיבור, היינו שמכוין בעשיית כל מצוה לייחד ולחבר עצמו את בניו ואת ביתו אחריו עד סוף כל הדורות ועושה המצוה עמהם, וזה שאמר ושמרו לשון עבר, שהרי הוא נחשב כאילו כבר עשו בעצמם כל המצוות, ונמצא שכבר שמרו דרך ה' אף שעדיין היה בכח, וגם עשה דרך סלולה לזרעו אחריו שיהא בנקל אחר כך להם לעשות צדקה ומשפט. עכ"ד.

הרי עולה מבואר מדברי האוהב ישראל, דאברהם אבינו ע"ה סלל את הדרך לכל זרעו אחריו, וא"כ עפי"ז י"ל דכשם שאברהם שהוא הכיר את בוראו בגיל ג' שנים, כן הכין

הדרך לזרעו אחריו שבגיל ג׳ שנים יש כח ועזר מלמעלה להכנס בחינוך הקודש לאמונה בהי״ת, ולכן אז מגלחין הילד ומשאירים לו פיאות, להראות הבדלתו מאומות העולם, ובזה יזכה לחינוך בקדושת אמונת ישראל.

עוד איתא בנועם אלימלך (פר׳ דברים) על מה דאיתא בגמ׳ (יומא דף כח:) קיים אברהם אבינו ע״ה כו׳ אפילו עירוב תבשילין, והיינו שהיה מקדש ומטהר את כל רמ״ח אבריו ושס״ה גידיו כל איבר במצוה השייך לה, דכל מצוה ומצוה יש לה עולם בפני עצמה, ואברהם אבינו על ידי שהיה עובד הי״ת מאהבה השיג את כל מצוה בשורשה, ואפילו מצוה דרבנן יש לה שורש ועיקר בדאורייתא בעולם המיוחד לה.

וזהו בן שלוש שנים הכיר אברהם את בוראו (נדרים דף לב.), דעיקר צריך האדם להתקדש ולהטהר עצמו מיד בהגיעו לשכל מקטנותו, והיינו שלוש שנים יהיה לכם ערלים ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קודש הילולים לה׳ (ויקרא יט), דאדם נקרא פרי ששורשו הוא למעלה והוא אינו אלא כפרי הגדול באילן, וצריך האדם תיכף ומיד בשנה הרביעית להיות כל פריו קודש הילולים לה׳, כמש״כ (עיין איכה ג) אשרי הגבר כי ישא עול מנעוריו, ואברהם אבינו על ידי עבודתו שלימה באהבה רבה פעל והשפיע לנו שורש קדושה שנהיה אנחנו גם כן יכולים לילך בדרכיו לעבוד הבורא ברוך הוא באהבה. ע״כ.

והנה כשם שאברהם אבינו ע״ה נכנס לחינוך האמונה בגיל ג׳ שנים, לכן דבר זה נשרש גם לזרעו אחריו שמחנכין את הקטן לאמונה בהי״ת, ולהפרד מחוקות העכו״ם בגיל ג׳ שנים דוקא, והוא טעם נכון.

ועיין בשו״ת מהר״ם בריסק (ח״ב סימן צח) שכתב, דאיכא טעמא רבה לגלח הקטן במלאות ג׳ שנים כמו חינוך התורה (כפי שיבואר בעזהי״ת בענין סדר חינוך הילדים ביום הכנסם ללמוד התורה הק׳).

דהנה כתיב בפרשת קדושים (יט) לא תקיפו פיאת ראשכם ולא תשחית את פיאת זקנך, דהן מצינו לשון הקפה כשאנו רוצים לחבר ולהתאים שני דברים ביחד נקרא הקפה, כמו מקיפין שני חביות (ביצה דף לב:), או מקיפין בבועה (חולין דף מו:), והן האותיות שבפיאת (צד) ראשיכם ופיאת (צד) זקניך, דהיינו האות הראשון והאחרון של תיבת **ראשיכם** הוא רם, ובתיבת זקנך הוא זך, וקאמרה התוה״ק שלא תקיפו ותחברו אליכם את פיאת **ראשכם** היינו אותיות רם, שלא תהיו בעיניכם רמים וגבוהים, למען שלא תשחית את האותיות שבפיאת זקנך שהיא זך, שאם תהיו רמים בעיניכם, אי אפשר להיות זך בלי שמרים, ממילא אם אנו רוצים להקדיש את הבן לתורה, צריכין לשרש ולעקור כל דבר המביאו לידי גאוה וגאון.

והנה ידוע דהתורה נמשלה למים, כמבואר בגמ׳ (תענית דף ז.) מה מים מניחים גבוה למקום נמוך, כך אין דברי תורה מתקיימים אלא במי שדעתו שפלה, ומי שיש לו אפילו רק שמץ גאוה א״א לו לרכוש חכמת התורה, וכמאמרם ז״ל (פסחים דף סו:) כל המתייהר – אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו, ומכל שכן שא״א ללמוד תורה בכוונה זכה ורצויה בלי שמרים מהיצה״ר והפניות, וכדי שיהיה תורתו זכה וצלולה וברורה, צריך מקודם לשבור ולהכניע את עצמו, וממילא אם אנו רוצים להקדיש את הבן לתורה, צריכין לשרש ולעקור כל דבר המביאו לידי גאוה.

והן ידוע שהשערות הנאות מביא את האדם להיות מתגאה בהם, כדאיתא בנדרים (דף ט:) בשמעון הצדיק, וכדאיתא בסוטה (דף ט:) במשנה באבשלום שנתגאה בשערו.

ומעתה מניחין את הקטן לגדל פרע שיער

ראשו כל הג' שנים, שזה הודו ותפארתו כשקווצותיו תלתלים, ואח"כ בהגיע לשנה הרביעית שצריך להקדישו לתורה, כדאיתא במדרש, חותך גאות שלו למען להרגילו במידה זו, ויהיה מקודש ומסוגל ללימוד התורה.

והוסיף, דמניחין לו הפיאות שבראש אשר בזה ישונה מכל העמים, למען לא יתבולל ויתערב עמהם, והוא אות לבני ישראל כמו אות ברית קודש, ומובן הדבר שהובא בשדי חמד בשם כמה חכמי קדם, שהמנהג בירושלים לעשות שמחה בעת התגלחת, שהוא כעין השמחה שעושין בעת עשיית האות ברית קודש, וזכרון אחד עולה לשניהם, סוף דבר נשמע שכל מנהג ישראל תורה שלימה היא, ומי שרוצה לעמוד על עומדו ברוח ישראל סבא לא יזיז אף זיז כל שהוא ממנהגי אנשי מעשה יראי ה'. עכ"ד.

ועיין בשו"ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות סימן צא אות ב) דהנה מובא בשו"ע (יו"ד סימן רמה ס"ח) דמייד שיהיה בן ג' שנים שלימות מלמדין אותו אותיות התורה, והוא מהתנחומא (סדר קדושים סימן יד) וערלתם ערלתו וגו' הכתוב מדבר בתינוק וכו', ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קודש שאביו מקדישו לתורה וכו', עיין שם. ואפשר לומר למה דאיתא בכתבים (פרע"ח שער הסליחות פ"ז) שפיאות הראש הם בבחינת הקודמת לדיקנא בסוד י"ג מכילין דרחמי, ולזה לפמש"כ באגרא דפרקא (סימן שלז) מנהג ישראל, אדם כשעוסק בתורה ומתקשה באיזה דבר הוא מסלסל ומהפך בזקנו וממשמש בו, והלא דבר הוא, ויש לומר בזה, דהנה הזקן מרמז לי"ג מידות של רחמים, וידוע די"ג מידות שהתורה נדרשת בהן מכוונים נגד י"ג מידות של רחמים וכו', עיין שם, לכן מייד שמתחילים לחנכו באותיות התורה מחנכים אותו למצות פיאות הראש הקודמת לזקן, והבן. עכ"ד.

וע"ע בדברי קודשו (חיו"ד סימן קלג אות ד) שביאר בטעם מנהגנו דביום שמכניסים אותו ללמוד עושים לו תגלחת שער, דהוא לפי מאי דאיתא (עיין בנ"י מאמרי אלול מאמר ב אות ב) די"ג מידות של רחמים הם נקראים כביכול י"ג תיקוני דיקנא קדישא, ואיתא בספה"ק (עיין אגרא דפרקא סימן שלז) דלהכי מנהג ישראל אדם שעוסק בתורה ומתקשה באיזה דבר הוא מסלסל ומהפך בזקנו, דעי"ז הוא מעורר הי"ג מידות של רחמים שמכוונים כנגד י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן. עיין שם. וידוע דב' המידות של רחמים ה' ה' הם מרמזים על מצות פיאות הראש (עיין בני יששכר הנ"ל ובאגרא דפרקא ליקוטים סימן א), ולהכי אתי שפיר המנהג דכשמתחילין ללמוד עמו תורה עושין לו ב' פיאות, שעי"ז יתעורר מי"ג מכילין דרחמי לפתוח ליבו לתורה בי"ג מידות שהתורה נדרשת בהם. [וע"ע בשפע חיים מכתבי תורה (ח"ה ריש סימן שנד)].

ועיין בשו"ת וישב הים (ח"ג סימן כט אות ד) שביאר ענין התגלחת דוקא לאחר ג' שנים, והקדים להביא דברי מרן האר"י ז"ל בכמה מקומות (עיין פרי עץ חיים שער הק"ש פרק כח ובשער המצוות פר' קדושים במצות פיאות הראש) שהשערות הן מותרי מוחא. ופירוש הענין, דכיון שבבחינת המוחין, אפילו במוח חכמה שהוא שורש החסד, ישנן שורש אל הדינים (עץ חיים שער א"א פ"ו דף סג: טור ב), לכן מותרות הדין מתבררים ונדחים לחוץ בבחינת השערות, והנה יוצא לן מזה שבזמן הקטנות שהמוחין הם בחינת דינים תקיפין דשם אלהי"ם וכנ"ל, לכן השערות של הקטן הם תוקף הדין ביותר, ויש בהם אחיזה גדולה אל החיצונים, אבל בזמן הגדלות שאז המוחין הם מבחינת שמות הוי"ה שהם חסד, אזי השערות שהן לעולם מותרי מוחא, אינן כל כך בחינת דין.

ומעתה מובן הטעם שנהגו לא לספר שערות

ראש הקטן, ובפרט תוך שלוש השנים הראשונות, שהם עיקר שנות הערלה לכולי עלמא, דבזמן התגברותם וחוזקם של הדינים והקליפות אין נכון להתגרות בהם, וכמו שמצאנו כמה דוגמאות לזה, כגון מה שכתב האר"י ז"ל שאין נותנים צדקה בלילה (פרי עץ חיים שער מנחה ומעריב פ"ב ובברכי יוסף או"ח סימן רלה סק"ה בשם הירושלמי שביאר שם להדיא כטעם הנ"ל דאין להתגרות בהם בזמן שליטתן), וכן מהא דאין קורין מקרא בלילה (שער המצוות פר' ואתחנן דף לה:), ועיין בספר קיצור הכוונות לרמח"ל (בכוונת הסליחות לחודש אלול) בטעם שאין אומרים ויעבור בתחילת הלילה עד חצות, וכן מהא דאין מסתפרין לאחר חצות היום (שער המצוות פר' קדושים דף כד.), והטעם בכולם הוא שאין להתגרות בחיצונים בזמן שליטתן. הרי לן מזה שלעולם השערות הם בחינת דין, ואפילו בראש הגדול, אלא שבראש הקטן הם דינים תקיפים ביותר, שלכן יש טעם נכון ומספיק שלא לספר שיער הקטנים להיותם דינים תקיפין ביותר, כיון שאין להתגרות בחיצונים בזמן יניקתם מהם.

והוסיף ע"ד האפשר, דלפי הטעם הנ"ל, יוצא דימי הקטנות נסתיימו בשנתיים דאז הוא גמר זמן היניקה, ומשנה השלישית ואילך מתחילים ימי הגדלות, וכמו שביאר האר"י ז"ל בכמה דוכתי, ובפרט בעץ חיים שם שכתב שבעיבור המוחין הם תוקף הדין ביותר (בסוד אל"ם דאלהי"ם), ובשנתיים דיניקה שאחר הלידה, הם עדיין דינים קשים (בסוד שם אלהי"ם), ומתחילת שנה השלישית מתחילים להכנס המוחין דגדלות שהם הויו"ת, ונשלמים להכנס בי"ג שנים ויום אחד (עיין שם שער כה דרוש ג ודרוש ו), ולפי זה יש מקום לומר שמתחילת שנה השלישית ואילך הוא זמן תספורת השערות, ואפשר דעדיף להמתין עד גמר שלוש שנים שאז נגמר שנה ראשונה דגדלות גם כן. עיין שם.

ועיין בסידור עם פירוש מהרי"ד מלאדי (ח"א דף קסט:) טעם ע"ד הסוד מדוע מגלחים הקטן בהגיעו לגיל ג' שנים, והוא, דהנה בגמ' (חולין דף קלה.) איתא, דראשית הגז נוהג בארץ ובחו"ל, כדכתיב (דברים יח) גז צאנך תתן לו, וכתיב (איוב לא) ומגז כבשי יתחמם, והנה כבשים בשין דגושה, הוא לשון כובש עוון, ישוב ירחמנו יכבוש עוונתינו (מיכה ז), וכן לויים (במדבר ח) והעבירו תער כו', שיש יניקת החיצונים משערות, אבל נזיר (במדבר ו) קדוש יהיה גדל פרע כו'.

ובן ג', הוא על דרך בן ג' שנים הכיר אברהם את בוראו (עיין לעיל משנ"ת בטעם זה), כי ג' שנים ערלה, ונותן לכהן בחינת (שמות לד) ורב חסד כו', ואהרן בן שלוש ושמונים שנה בדברם אל פרעה (שמות ז), כי שלוש בחינת ערלה, ערלת לבבכם (דברים י), ואח"כ הכיר ג"כ את בוראו. עכ"ד.

ועוד י"ל ביאור נפלא מדוע מגלחים את הקטן בגיל ג' שנים, והוא ע"פ דברי רבינו בחיי (במדבר ו ג) דשערות האדם הם כוחו. וגם מפורסם אצל כל חכמי הקבלה כי השערות המה צינורות השפע. והנזיר קדוש כי שערותיו הארוכות משפיעות לו כוחות קדושה, אלא שבקל יכול להטמאות ואז צינורות השפע יהפכו לרועץ, לכוחות הטומאה.

וזהו שמובא בגמ' נדרים (דף יט:) אמר שמעון הצדיק מימי לא אכלתי אשם נזיר טמא אלא אחד, פעם אחת בא אדם אחד נזיר מן הדרום, וראיתיו שהוא יפה עינים וטוב רואי וקווצותיו סדורות לו תלתלים, אמרתי לו וכו' אמר לי וכו' ונסתכלתי בבבואה שלי ופחז עלי יצרי וכו' העבודה שאגלחך לשמים, מייד עמדתי ונשקתיו על ראשי, אמרתי לו בני כמוך ירבו נוזרי נזירות בישראל. ע"כ. והיינו טעמא דשמעון הצדיק שלא רצה לאכול אשם נזיר טמא, כי הנזיר כוחות נפשו גדולים, אך בקל יכול להופכם לכוחות הטומאה, לכן לא רצה

לאכול מקרבן נזיר טמא, מלבד פ"א ששם מוכח היה שהנזיר השתמש עם כוחותיו רק לקדושה.

והנה בגיל ג' שנים יוצא התינוק מג' שנות הערלה כמבואר לעיל, והיינו שיוצא מג' שנים שבהם כוחות הטומאה אצלו בתוקף, ולכן אז בדרך כלל הוא מתחיל לדבר (כפי שנת' לעיל) כי אז מתחיל לחיות ונכנסים בו כוחות הקדושה, כי הדיבור הוא החיות של האדם, כדכתיב (בראשית ב) ויהי האדם לנפש חיה, ומתרגמינן לרוח ממללא, והיינו שהנפש חיה היא הדיבור.

וממילא מבואר מדוע מגלחים אז את שערותיו, להורות שאנו מקדישים את כל כוחות נפשו רק לקדושה ולמצוות, ולכן מייד מחנכין אותו ע"י השערות במצות פיאות הראש והבדלו מחוקות העכו"ם. והבן.

ועיין בשו"ת מספר הסופר (ח"ב סו"ס מט) שכתב, דאמנם אין מקור למנהג לגלח התינוק בן ג' שנים, אך כבר אמרו חז"ל (ביצה דף ד:) שלחו מתם אל תשנו ממנהג אבותיכם, והוא מנהג נכון מקורו טהור, והביא את המדרש שהבאתי לעיל בתולת בת ציון בנים המצויינים במילה ובתגלחת ובציצית.

מנהג התגלחת בגיל ט' חודשים

הנה מנהג יהודי צפון אפריקה לגלח הקטן בגיל ט' חודשים, ועושים משתה ושמחה ומנגנים, וביום ההוא מזמינים הקרובים לשמחה זו (עיין בספר מריח ניחוח קו' החלאקה עמ' מה).

והובא שם עוד, כי יש בני אדם לחביבות המצוה ולחביבות בנם המתחנך למצוה שוקלים שערותיו בכסף ומחלקים אותו לצדקה, רמז לדבר ראשית גז צאנך תיתן לי, וישראל קרויים צאן (ולהלן אביא עוד כמה מקורות למנהג זה). ועיין שם עוד מנהגים מענינים.

וכן מובא בספר היכל עבודת ה' (ח"ב עמ' קעט) דהמנהג לגלח בגיל תשעה חודשים.

וכ"ה מנהג כמה קהילות במרוקו לגלח בגיל תשע חודשים, עיין בספר יהדות מרוקו (עמ' 143-4) ובספר נתיבות המערב (מנהגי מרוקו עמ' 140).

מנהג התגלחת מאז שהקטן מתחיל לדבר

ויש הנוהגים לגלח מאז שהקטן מתחיל לדבר, עיין בספר מטעמים (אות ש' ערך שערות עמ' 5-104) ובאוצר כל מנהגי ישורון (סימן י אות א), וגיל זה הוא קודם ג' שנים, עיין לעיל מש"כ בענין מקור המנהג שמחנכין הקטן בגיל ג' שנים.

מנהג התגלחת בגיל שנתיים

הנה בנטעי גבריאל (תגלחת הילדים פ"ב הע' ב) הביא, דמנהג חסידות סקווירא לגלח הילד בהגיעו לגיל שנתיים. וכן הובא בספר מנהג ישראל תורה (ח"ב הל' ימי העומר עמ' שנד).

ושו"ר ג"כ בכתב עת זרע יעקב דחסידי סקווירא (גליון כח עמ' רלד-מה אות יא) שכתב שכן מנהגם. וכן הובא בספר לעבדך באמת (עמ' תקל-א) בשם הרה"ק ממכנובקא שבסקווירא נהגו לעשות פיאות לילדים בגיל שנתיים. אך לחינוך האותיות הקפידו דוקא ללמדו בגיל ג' שנים.

וכנראה יסוד המנהג ע"פ מש"כ אצל אברהם אבינו ע"ה (בראשית כא ח) ויגדל הילד ויגמל ויעש אברהם משתה גדול ביום

הגמל את יצחק, וכתב רש"י דהיינו לסוף כ"ד חודש.

והיינו שאברהם עשה סעודה ביום הגמל את יצחק בגיל שנתיים, ולכאורה אז התחיל לחנכו. ואולי מכאן יש מקור לענין התגלחת בגיל שנתיים.

והוא ע"פ מש"כ (ש"א א) לגבי שמואל הנביא, ותעלהו עימה כאשר גמלתו בפרים שלושה ואיפה אחת קמח ונבל יין ותביאהו בית ה' שלו. הרי שחנה הביאה את שמואל בגיל שנתיים לבית ה', הרי שהחינוך מתחיל מגיל שנתיים.

וע"ע ברשב"ם (שם) וז"ל: ויגמל, נבדל מן הדדים, כדכתיב בשמואל (ש"א א) עד גמלך אותו. ביום הגמל וגו', שעשה אז משתה כמו שמצינו בשמואל כאשר גמלתו הביאתו שילה וקרבנות עמו. ע"כ.

ושו"ר ברבינו בחיי (בראשית כא ח) וז"ל: ביום הגמל את יצחק, מנהג העולם שיעשה אדם סעודה ביום שנולד לו בן או ביום המילה לכבוד המצוה, ומה שאיחר אברהם לעשות משתה יצחק עד יום הגמל אותו, יתכן לפרש **שמיום גמלו הניחו לתלמוד תורה**, ואין לתמוה, שהרי בן ג' שנים הכיר אברהם את בוראו, על כן לא רצה לעשות הסעודה לא ביום הלידה ולא ביום המילה והניח הדבר עד יום הגמל אותו, **כדי שישמח בבנו בשמחת התורה**, שכתוב בה (תהילים יט) פקודי ה' ישרים משמחי לב, וכענין שכתוב (ישעיה כח) את מי יורה דעה ואת מי יבין שמועה גמולי מחלב, כי תיכף שנגמל נתקדש להיות פרוש ונבדל לעבודת ה' ומזומן להיות עולה תמימה. וידוע עוד כי אין אהבת האב לבן לא ביום הלידה ולא ביום המילה אלא ביום שנגמל, ואז תתחזק אהבתו יותר ויותר. ע"כ.

הרי עולה מדברי רבינו בחיי שביום שנגמל הקטן, והיינו בסוף שנתיים ימים, אזי מחנכין את הקטן לת"ת, ואזי עושים סעודה כדי שישמח בבנו בשמחת התורה, ואז תתחזק האהבה יותר ויותר. ועפי"ז י"ל שנהגו לגלחו ביום זה כיון שעתה נכנס בחינוך התורה.

וכן מבואר ברד"ק (שם) וז"ל: משתה גדול, אפשר כי כן היה מנהגם, או עשהו אברהם אבינו זה ליצחק משמחתו בו, ומשנשלמה יניקת הולד מתחיל לדבר וראוי לחנכו באותיות, ואמרו רז"ל בן שלוש שנים לאותיות. עכ"ל.

הרי שבגיל שנתיים מתחיל הקטן לעסוק בתורה, ואז המנהג לעשות משתה (וקצת יש רמז מדבריו שיש לעשות השמחה בגיל שלוש שנים).

שו"ר במגדל עוז ליעב"ץ (גולות מים גולה ג אות ג דף טו:) שכתב וז"ל: ולפי פשט הכתוב עשה אברהם משתה גדול ביום שגמל יצחק מחלב אמו (בראשית כא), לפי שהיו מפרישין אותו מיד לתורה ולעבודת השם יתברך, ככתוב (ישעיה כח) את מי יורה דעה ואת מי יבין שמועה גמולי מחלב עתיקי משדים. עכ"ל. ולכאורה מבואר בדברי היעב"ץ שמבן שנתיים כבר מחנכין אותו לתורה ולעבודת השי"ת.

ומנהג נדבורנא, דאף שלא היו נוהגים לעשות התגלחת בגיל ב' שנים, אבל על קאפ"ל (כיפה) הקפידו מאוד מגיל ב' שנים (בחצה"ק נצו"י ס"ד).

ועיין בספר אורחות רבינו (ח"א עמ' רלג) דהמנהג בבית מרן הקה"י לגלח בגיל שנתיים וללא כל מאורע מיוחד.

מנהג התגלחת בגיל ד' או ה' או ו' או ז' שנים

הנה בכתר שם טוב גאגין (עמ' תקצא) מובא, דמנהג א"י שבמלאות לנער ד' שנים, הוריו יאבו לספר שערות ראשו בפעם הראשונה, ומזמינים את קרוביהם ומיודעיהן. אך כתב שבמדינתו (לונדון) לא נודע מנהג זה. ועיין בספר ויצבור יוסף בר (ח"ד פכ"ו סימן טו) דהמנהג הוא שמגלחין בגיל שלוש ארבע שנים.

ובאבן ספיר (ח"ב עמ' מז) הביא מנהג שלא יגלחו שערות ראש בניהן, עד שיהיו לבני ארבע וחמש שנים.

ועיין בשולחן גבוה (סימן תקלא סק"ב) שראה מעשה שגילחו בירושלים בן חמש שנים בחוה"מ של סוכות בתוך בית הכנסת בשמחות וגיל ע"י ספר ישראל. וכן מבואר בשלמי ציבור (סימן תקלא) דהמנהג הוא שמגלחין הקטן בן חמש שנים.

ועיין בנטעי גבריאל (תגלחת הילדים פ"ג ס"א ובהע' לשם עמ' לז-ח) דהיו כאלה בא"י שנהגו לגלח ילדיהם כבני שש וכבני שבע. ויש כאלה שנהגו אף בגיל ארבע.

מנהג עדת קודש התימנים בענין התגלחת

הנה בספר הליכות תימן (עמ' קלג) הובא מנהג מענין, שמנהגם לגלח הילדים בשעה שמגלחים החתן ליום חתונתו, כל מי שקרובי החתן ושכניו שיש לו כבן שלוש שנים מכניסו לאולם, מושיבים אותו באמצע האולם על גבי שנים או שלושה כרים להיות לו גרם מעלות, סביביו מתאספים כל הנערים הנמצאים שם, הספר ניגש אליו ומגלחו בפעם הראשונה בחייו, מניח לו הפיאות ומסלסלן לקיים מצות (ויקרא יט) לא תקיפו פיאת ראשכם, ומעתה הולך הילד עם סימנים מסולסלים ככל היהודים, אחרי הגילוח התזמורת פוצחת בשיר והמשוררים שרים השיר דלהלן "אהוב יברך הילד הזה לברכה, ברוך יברך הילד הזה לברכה, גיבור יברך הילד הזה לברכה, יהיה כמשה שזכה ושעלה למלוכה", וכן לפי סדר א"ב דגול מרבבה יברך את הילד הזה וכו', אחרי השיר אומרים הלל, בעת התגלחת והשיר מכניסים הורי הילד לאולם כלי גדול קלוע מגומא ונצרים מלא צימוקים וסוכריות, ומחלקים לכל אחד ואחד מן הילדים הנמצאים שם מלוא חופנים, ואף הגדולים לוקחים מעט למתק את הפה, השמחה הולכת וגדלה בבית חתן היום, וביחוד כשיש כמה ילדים המתגלחים בפעם הראשונה, שהרבה בתי אבות מביאים מיני מתיקה ופרפראות. ע"כ. וכן הביא ג"כ בספר מסע מירון (עמ' עדר).

וכעי"ז מבואר בהיכל עבודת ה' (ח"ד עמ' קפ) שבטקס התספורת שרים פזמון שתחילתו "אחרי מצוות א-ל תרדופו, למען ירבו ימיכם, השמרו ואל תקיפו, אחי, פיאת ראשכם" כו'. עיין שם.

ועיין בשו"ת פעולת צדיק (ח"ג סימן רלו) דהנהוג הוא כשמתחילים לגלח לקטן כבן ב' שנים או ג' תחילת תגלחת הקטן עושים סעודה ומחולות של שמחה, ולזו הסעודה קורין לה סעודה של מצוה, וכן שמעתי כמה פעמים ממו"ז. ונ"מ למי שנדר שלא ליכנס לשום סעודה של רשות או ת"ח שאינו רשאי ליהנות מסעודת הרשות – בסעודה זו מותרים ליכנס. עכ"ד.

וע"ע בדבריו (ח"ג סימן רמח) דנוהגים לגלח לקטן תגלחת ראשונה תגלחת מצוה אפילו כבן ג' או ארבע שנים ובפרהסיא, וכן מנהג העולם להשהות התגלחת עד חולו של מועד, ואין בזה מערבין שמחה בשמחה, וגם

נוהגים להכות בכלי זמר לשמחת המצוה. עכ"ל.

וע"ע בספר מצפונות יהודי תימן (עמ' 63) דמנהג יהודי תימן לגלח בגיל ג' שנים **בערך**.

האם אפשר לקיים מצוות קודם ג' שנים

הנה י"א דאין לקיים מצוות קודם ג' שנים, וזה דבר תימה, וגם מוכח מכ"מ בתלמוד לא כך, עיין בסוכה (דף כח.) מעשה וילדה כלתו של שמאי הזקן ופיחת את המעזיבה וסיכך על גבי המטה בשביל הקטן. ע"כ. וע"ע בירושלמי (יבמות פ"א ה"ו דף ח:) ראה את רבי יהושע וקרא עליו (ישעיה כח) את מי יורה דעה, זכור אני שהיתה אמו מולכת עריסתו לבית הכנסת בשביל שיתדבקו אזניו בדברי תורה. ומובא בפוסקים הרבה מענין לקדש התינוק בנט"י וכדו', ושכל דבר מגונה יכול להשפיע טבע רע על התינוק, כגון חלב נכרים ושירי עגבים וכדו'.

ועיין בסדר היום (פירוש משנת בן חמש שנים) שהביא דיש מי שמדקדק שאין מוליך אותו כל זמן שלא הגיע לג' שנים, ואפילו ברביעית אינו חושש עד שיגיע לשנה הה', וראייתם מפירות האילן שכתוב בהם ג' שנים יהיה לכם ערלים, שעדיין הם ברשותו של סמא"ל, ואין ליהנות מהם, ובד' צריך הילולים, ובה' תאכל את פריו, והוא הדין נמי לענין הולד, כל זמן ג' שנים אין לנו שיעסוק בחפצי שמים כלל מפני שהוא תחת שעבודו של סמא"ל ואפילו מעט מזעיר, אבל בה' ראוי לעסוק, וספינא ליה כתורא (עיין כתובות דף נ. ב"ב דף כא.), ולפי דרכו נקט התנא ה' שנים דווקא.

וכתב הסדר היום, דאין בדברים אלו ממש, וראיותיו מפירות האילן אינה ראיה, כי פרי האילן לא נברא אלא לצורך הגוף ולהנאתו, והוא מחלקו של סמא"ל, ולכן ראוי לתת לו חלק מה לבדו ולא נעבור בגבולו, אבל פרי האדם לא נברא אלא להשלים נפש אחת ולעבוד עבודה שלימה כל ימי חייו ויתפאר ליוצר בראשית, והלואי היה אפשר שיוכל לעבוד מיום שנולד, אלא שהולך וגדל גדולתו מעט מעט, כדכתיב (תהילים לט) אך בצלם יתהלך איש. עיין שם.

ועיין בשו"ת מהר"ם בריסק (ח"ב סימן צח) שהביא דברי הערוגת הבושם שמדמה ענין התגלחת לענין ערלה ג' שנים, וכתב דאף אם נאמר שלענין חינוך לתורה אין להקדים לפני ג' שנים, מ"מ לענין מצוות אפשר להקדים לחנך לפני שמלאו לילד ג' שנים. ואמנם לענין תגלחת דעתו שאין להקדים קודם ג' שנים וכדלעיל.

ועיין בתשובות והנהגות (ח"ב סימן רמו) שכתב, דלענין ברכות מחנכין גם קודם ג' שנים, והיינו תיכף כשמתחיל לדבר, כמבואר בביאור הגר"א (סימן רמה סקי"ט) שהביא (על דברי הרמ"א שמיד כשיהיה בן ג' שלימות מלמדין אותו אותיות התורה, כדי שירגיל עצמו לקרות בתורה) את דברי התנחומא (הנ"ל) וערלתם ערלתו, הכתוב מדבר בתינוק בן שלוש שנים, יהיה לכם ערלים, שאינו יכול לא להשיח ולא לדבר, ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קודש, שאביו מקדישו לתורה, הילולים לה', שמהלל להקב"ה וכו', ומסיים הגר"א, והעיקר כמש"כ בגמרא (סוכה דף מב.) משיתחיל לדבר וכו', ורק לסימני יהדות כפיאות וכו' תלוי בבן ג' שנים. עיין שם.

ועיין בשו"ת וישב הים (ח"ג סימן כט אות ד) שכתב שענין זה תלוי לפי ב' הביאורים בטעם התגלחת בגיל ג' שנים, דלפי הטעם שזהו משום שבג' שנים אז תוקף הדין ביותר, וכיון שהשערות הם דינים, אין להתגרות בדינים ולגלחם בזמן הקטנות שהוא זמן דין,

וא"כ לפי"ז אין ראיה לשאר עניינים דמטו להו משום דין ערלה, כגון הא דאין מוליכין אותו לבית הספר כל זמן שלא הגיע לשלוש שנים, ושאין מלבישים אותו טלית קטן וכיסוי הראש, ושאין להנהיג אותו שיעסוק בחפצי שמים כלל, דיש לומר דדוקא לגבי שערות הראש יש טעם מיוחד בפני עצמו שאין לספרם בקטנות, משום שהם תוקף הדין ואין להתגרות בהם, אבל מעבר להא דאין מספרין שערות ראש הקטן, אדרבא יש לחנכו מקטנותו לתורה ולמצוות, ואין שום טעם להמנע מלחנכו בזה.

אך לפי הטעם השני, דמה שאין מגלחים שערות ראש הקטן, הוא משום ג' שני ערלה שנוהג בקטן, אזי אפשר לצדד ולהבין שיש לנהוג בשני הקטנות עד גיל שלוש, למנוע מהקטן ענייני תורה ומצוות והנהגות דקדושה, וכדעת הרב המפרש בספר סדר היום (והרב סדר היום גופיה פליג עליו). עש"ב.

ועיין בכתב עת זרע יעקב (גליון כט עמ' קמא-נה אות ה ובהע' יג) דהנה מבואר בסוכה (דף מב.) שקטן היודע לדבר אביו מלמדו תורה, וזמן זה כבר מגיע הרבה קודם מגיל שלוש שנים, אלא ע"כ שלא הקפידו משום שלוש שנים יהיו ערלים, רק בלימוד ה'אלף בית' מתוך הכתב, ולא בשאר מצוות. עכ"ד.

ועיין בקובץ ד"ת (קלויזנבורג, שנה ט"ז גליון נא עמ' ג) דהמנהג שאין לומדים עם תינוק צורת האותיות עד שימלאו לו שלוש שנים, כי קודם כל יש לחנכו בקדושת היהדות, במה שמגלחים שערות ראשו, לעשות לו צורת יהדות, שהשערות מורים על מותרות ונטיות רעות, ומכסים הראש משום יראת שמים, ואח"כ מתחילים להרגילו בברכות ואמירת תורה ציוה לנו משה וכו', ורק אז מתחילים ללמוד איתו צורת האותיות, ואחרי כל זאת הוא מגיע לבן חמש למקרא.

אבל כל עוד שאינו רגיל במקצת מצוות לא יתכן ללמדו תורה וצורת האותיות, ועי"ז מקיימים בו דבר האמור (משלי כב) חנוך לנער על פי דרכו, היינו להורות לו דצריך להתנהג בהתאם למה שלומד, ואז גם כי יזקין לא יסור ממנה שתהא חכמתו מתקיימת. ולכן מתחילין ויקרא להורות שלימוד התורה יש לו קיום – רק אם לומדים בטהרה ובקדושה. ע"כ.

ענין שמחנכין הקטן לציצית לא יאוחר מאז שנעשה בן ג' שנים

הנה איתא בפלא יועץ (ערך ציצית) וז"ל: וראוי לחנך את הקטנים במצוה זו, והיתה להם טלית קטן תחת בגדיהם תדיר, ובזה יקנו סדר קדושה, ויהיה להם סיוע על התורה ועל העבודה. ע"כ.

עוד איתא בקיצור של"ה (שער האותיות בנדמ"ח עמ' כז) דיש ללבוש לקטן ציצית מאז שיודע לדבר.

עוד איתא שם (ענייני ציצית בנדמ"ח עמ' פה) וז"ל: נער שיודע לדבר תיכף ילבישו אותו טלית קטן, כי מכח זה יזכה בקטנותו לנשמה רמה ונשגבה, ושורה עליו רוחא דקדושה והוא ע"פ הסוד, ולא כמו שנוהגין שאין מלבישין הנער ט"ק עד שהוא גדול קצת, ועי"ז שורה עליו רוחא דמסאבא ומכסה את מוחו מלהבין דברי תורה.

ולכל הפחות לא ימתין יותר מלהיות הנער בן ג' שנים שילבישהו ט"ק, והסימן (דברים כ) כי האדם עץ השדה, כמו שהעץ הוא ג' שנים ערלים, וק"ל. עכ"ל.

וכ"ה באליה רבה (סימן יז סק"ג) שכתב וז"ל: ובספרי יראה (עיין קיצור של"ה חולין סוף עניני ציצית) כתבו להלביש לקטן טלית קטן כשיודע לדבר, ולפחות שיהא בן ג' שנים, וסימנך (דברים כ) כי האדם עץ השדה, כמו העץ הוא ג' שנים ערלים. עכ"ל. והו"ד

בשערי תשובה (סק"ד) ובחסד לאלפים (ס"א) וביפה ללב (שם) וכ"כ בלב חיים (ח"א סימן קא).

וכ"כ בשבט מוסר (פרק לא) וז"ל: משנעשה הקטן בן ג' שנים, יעשה לו תיכף טלית קטן ולא ימתין יותר (מקובלים ז"ל). עכ"ל.

ובערוך השולחן (או"ח סימן יז ס"ה) וז"ל: ומנהגינו כשהתינוק בן ג' שנים לובשים אותו בציצית, וסימנך (דברים כ) שלוש שנים יהיה לכם ערלים, והאדם הוא עץ השדה, ומרגילים אותו באותיות התורה, כן כתבו ספרי היראים. עכ"ל.

והנה מהקיצור של"ה והא"ר ושאר הפוסקים שכתבו שלכתחילה יש להלבישו ט"ק מאז שיודע לדבר, ועכ"פ לא להמתין מלהלביש ט"ק יותר מג' שנים ומדמים ענין זה לערלה, מבואר שאדרבא יש ענין להקדים, רק שלא יאחר יותר מג' שנים.

ובספר ארץ חיים (סימן תצג ס"ב) הובא דמלבישין הט"ק בגיל ג' שנים.

ונראה לבאר הטעם שמחנכין להלביש ציצית דוקא בגיל ג' שנים, ע"פ המבואר במדרש (איכ"ר פר' ב סימן יז) וז"ל: בתולת בת ציון, בנים המצויינין במילה ובתגלחת ובציצית. וכ"ה בפסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים, פיסקא טז סימן ג) וכעי"ז בשיהש"ר (פר' ג) ובפסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים, פיסקא א סימן ג).

הרי שתגלחת וציצית הם מג' הציונים המיוחדים של עמ"י, והנה כיון שבגיל ג' שנים מחנכין את הקטן לתגלחת, לכן בו ביום מחנכין אותו ג"כ במצות ציצית.

ועיין בספר אמרי טוב (פר' שלח בפר' ציצית אות לה) כתב, דע"י מצות יכול לשמור את נפשו מכל רע בכח שם שד"י, כי שד"י ישמרך מכל רע בכח מצות ציצית שמחנכין תינוקות ישראל שילכו בציצית, כי צריך להלביש בנו בציצית כשהוא בן חצי שנה, ואז נשמר התינוק מכל רע, וזה הוא שד"י ציצי"ת עולה בראשי"ת ע"ה, כי ראשית מכל עבודת ישראל הוא לחנך תינוקות ישראל במצות ציצית, כי הוא ראשית העבודה ועיקר החן והיופי של ישראל וכו' – מי שמקיים מצות ציצית כתיקונה, כי ימצא חן בעיני אלקים ואדם ויכול להיות ישראל בשלימות, ושד"י ישמור אותו מכל רע מכח מצות ציצית. עכ"ד.

ובספר עשר אורות (מע' י אות ה) הובא שבבית הרה"ק מרוזין זי"ע הלבישו לבניו ט"ק מעת היותם בן חודש ומעלה.

וכן הובא בספר בירורי חיים (ח"ד עמ' תנז הע' סג) דהרה"ק מרוז'ין הלביש ט"ק ליוצאי חלציו כשמלאו להם ל' יום.

ובצוואת אדמו"ר מוהרש"ב (עמ' 137) מבואר, שנוהגים להלביש הציצית מאז שהתינוק מתחיל לדבר.

ובדעת נוטה (ח"ב עמ' שיב) הובא מהגר"ח קניבסקי זצוק"ל, דיש ענין להלביש ט"ק לילד פחות מבן ג' שנים השומר על נקיות גופו, כדי להרגילו במצוה זו. וכ"ה באורחות רבינו (ח"א הוראות אות מא).

ועיין בכתב עת זרע יעקב (גליון כט עמ' קמא-נה אות ז ובהע' כ) בשם אדמור"י סקווירא שמזמן שמחזיקים עצמם בנקיות יכולים כבר להרגילם במצוה זו, אבל למעשה אין צריכים להזדרז להלבישו קודם ג' שנים, והטעם שתלוי בהחזקה בנקיות, היינו בפשטות משום כבוד המצוה, שלא יטנפו הציצית. וצא ולמד עד היכן הזהירו הפוסקים בכבוד הציצית, עיין בסימן כא (סעיף ב-ג). וכן כתב בשו"ת חיי הלוי (ח"ד סימן קיא אות ג)

שכן מנהג סקוירא. וכן מבואר בשו"ת רבבות אפרים (ח"א סימן יח).

ענין שמחנכין את הקטן בגיל ג' שנים לכיסוי הראש

הנה מצות כיסוי הראש, נזכרה בהרבה מקומות בתלמוד, ועיין בביאור הגר"א (סימן ח סק"ו) שציין הרבה מקורות.

ועיקר ענין כיסוי הראש הוא משום ירא"ש, כמבואר בגמ' (קידושין דף לא.) וז"ל: רב הונא בריה דרב יהושע לא מסגי ארבע אמות בגילוי הראש, אמר שכינה למעלה מראשי. ע"כ.

וכן מבואר בזוהר (פר' בלק דף קפז.) וז"ל: דתנן לא יהך בר נש בגילוי דרישא ד' אמות, מ"ט דשכינתא שריא על רישיה. ע"כ.

וע"ע בגמ' (שבת דף קיח:) וז"ל: אמר רב הונא בריה דרב יהושע תיתי לי דלא סגינא ארבע אמות בגילוי הראש. ע"כ.

ועיין בזוהר (רע"מ פר' פנחס דף רמה:) וז"ל: דהכי אוקמוה מארי מתניתין אסור לתלמיד חכם למיהך ד' אמות בגילוי הראש, משום (ישעיה ו) מלא כל הארץ כבודו, כל שכן בברכה ובאדכרת שמא קדישא למהוי בגילוי הראש. ע"כ.

וע"ע בזוהר (רע"מ פר' נשא דף קכב:) וז"ל: עלה אתמר (במדבר יב) ותמונת ה' יביט, (תהילים צט) אך בצלם יתהלך איש, ובגין דאיהי על רישיה דבר נש אסיר ליה לבר נש למיזל ד' אמות בגילוי דרישא, דאם היא אסתלקת מעל רישיה דבר נש מייד אסתלקו חיים מניה. ע"כ.

וע"ע בגמ' (קידושין דף לג.) וז"ל: רבינא הוה יתיב קמיה דר' ירמיה מדיפתי, חלף ההוא גברא קמיה ולא מיכסי רישא, אמר כמה חציף הא גברא, א"ל דלמא ממתא מחסיא ניהו, דגיסי בה רבנן. ע"כ. הרי שאדם שהולך בלי כיסוי ראש הוי זלזול וקלות ראש.

ועיין בספר מורה נבוכים (ח"ג פנ"ב) וז"ל: וגדולי חכמינו ז"ל היו נמנעים מלגלות ראשם, להיות השכינה מחופפת על האדם ומסוככת אותו. עכ"ל.

ובספר היראה לרבינו יונה (בתחילתו ד"ה וינעל מנעליו) איתא וז"ל: ומעת קומו להתהלך על הדרך, יכפוף קומתו וישוח ראשו, כי השכינה למעלה מראשו, ולכן נכון לכסות ראשו ואל יהיה בגילוי הראש. עכ"ל.

וע"ע דברים נוראים בזה במס' כלה (פ"א הט"ז) וז"ל: פעם אחת היו זקנים יושבים בשער, ועברו לפניהם שני תינוקות, אחד כיסה את ראשו ואחד גילה את ראשו, זה שגילה את ראשו, ר' אליעזר אומר ממזר, ר' יהושע אומר בן הנדה, ר' עקיבא אומר ממזר ובן הנדה, אמרו לו לר' עקיבא, היאך מלאך ליבך לעבור על דברי חבירך, אמר להן זה אני אקיימנו, הלך אצל אמו של תינוק, וראה שהיתה יושבת ומוכרת קיטנית בשוק, אמר לה, בתי, אם את אומרת לי דבר שאני שואלך, אני מביאך לחיי העולם הבא, אמרה לו השבע לי, היה ר' עקיבא נשבע בשפתיו ומבטל בליבו, אמר לה, בנך זה מה טיבו, אמרה לו כשנכנסתי לחופה נדה הייתי, ופירש ממני בעלי ובא עלי שושביני, והיה לי בן זה, נמצא התינוק ממזר ובן הנדה, אמרו גדול היה ר' עקיבא שהוביש את רבותיו, באותה שעה אמרו ברוך ה' אלהי ישראל שגילה סודו לר' עקיבא בן יוסף. ע"כ.

הרי שתינוק שמגלה ראשו זהו סימן לעזות פנים ושורש פגום מאוד.

עוד טעם לזה הוא כדי להבדל מהגויים

שהולכים בגילוי הראש, עיין בט"ז (סימן ח סק"ג) ובשו"ע הרב (מהדו"ת סימן ב ס"ו) ובחידושי חת"ס על הש"ס (נדרים דף ל: ד"ה ובחוקותיהם) ובתשו' (ח"ה סימן קצא ד"ה אמנם כן מתפשט).

ועיין בשו"ת מהר"י מברונא (סימן לד) דאנן דדיירינן בין האומות ואינהו אזילי בגילוי הראש וחשיב כחוקות הגויים ולא מינכר ביניהון אלא בכיסוי הראש, חשוב השתא כעובר על דת יהודית. ע"כ.

עוד טעם הובא בשו"ע הרב (מהדו"ת סימן ב ס"ו) דעכשיו בזמן הזה שכולם דרכם לכסות ראשם לעולם אסור לילך או אפילו לישב בגילוי הראש משום צניעות, שהרי זה כמגלה בשרו המכוסה, ומסיים השו"ע הרב דגם הקטנים נכון לכסות ראשם. עכ"ד.

ועיין בויק"ר (פר' יט סימן ד) שהפליגו בחומרת מי שלא נזהר בכיסוי הראש, וז"ל: ד"א בעצלתים ימך המקרה (קהלת י), על ידי שהאדם הזה מתעצל לכסות את ראשו כראוי, ימך המקרה, הרי הוא נעשה דאומטיקום. ע"כ. (פירש העץ יוסף שם וז"ל: הוא מי שהוא חולה וחושש בעינו, וגירסת הערוך ריומתקוס, והוא בעל חולי הנזילה בלשון יוני, והבאה מקרירות, ופירוש ימך המקרה היינו הראש או המוח שהוא על הגוף כתקרה, שימך ויתקרה ויזול).

ועיין בספר אוצר ישראל (אות ג ענין גילוי ראש) שביאר כוונת המדרש, דצ"ל דומיניקום, כלומר אחד מקדושיהם, דהיינו כומר, והיינו משום (ויקרא יח) ובחוקותיהם לא תלכו. עכ"ל. וזהו כהטעם לעיל שכיסוי הראש הוא משום חוקות העכו"ם.

וע"ע בפוסקים גדר חובת כיסוי הראש האם הוא מעיקר הדין או מצד מידת חסידות, במס' סופרים (פי"ד הט"ו) בתרומת הדשן (ח"א סימן י ח"ב פסקי מהרא"י סימן רג) ובספר המנהיג (סימן מה וסימן מט וצ"ע) ובתשב"ץ קטן (סימן תקמז) ובכל בו (סימן יא) ובאורחות חיים (הל' תפילה אות מח) ובאו"ז (הל' שבת סימן מג) ובטור ושו"ע (סימן ב ס"ו) ובדרכי משה (סק"ב) ובב"ח (סק"ו) ובפרישה (סק"ו) ובברכ"י (סק"ב-ה) ובמחב"ר (סק"ב) ובשו"ע הרב (מהדו"ת ס"ו) ובשערי תשובה (סק"ו) ובבאר היטב (סק"ו) ובא"ר (סק"ד) ובעולת תמיד (סק"ה) ובפמ"ג (מש"ז סק"א) ובעטרת זקנים (ס"ו) ובמ"ב (סקי"א) ובטור ושו"ע (סימן ח ס"ב) ובב"י (ס"ב) ובדרכי משה (סק"ד-ה) ובב"ח (סק"ה) ובפרישה (סק"ה) ובביאור הגר"א (סק"ו) ובמג"א (סק"ג) ובט"ז (סק"ג) ובערוך השולחן (ס"ו) ובטור ושו"ע (סימן צא ס"ג-ד) ובב"ח (סק"ה) ובב"י (סק"ג-ד) ובפר"ח (סימן מו ס"א) ובשו"ת מהרש"ל (סימן עב) ובחידושי חת"ס על הש"ס (נדרים דף ל: ד"ה ובחוקותיהם) ובבכור שור (שבת דף קיח:) ובשבת של מי (שבת שם) ובצמח צדק ליובאוויטש (סימן סט) ובשו"ת מהריט"ץ החדשות (סימן ר) ובשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ד ענינים שונים סימן שסב) ובשו"ת שבות יעקב (ח"ג סימן ה) ובשו"ת צי"א (ח"ד סימן ח ובחי"ב סו"ס יג) ובמכתבי שפע חיים (ח"ה סימן שנד) ובשו"ת משנ"ה (חי"ח סימן ה-ו) ובשו"ת מים חיים משאש (ח"א חאו"ח סימן כג) ובשו"ת יד חנוך (סימן נה) ובשו"ת ישכיל עבדי (ח"ו סימן א) ובשו"ת יבי"א (ח"ו חאו"ח סימן טו ח"ט סימן א) ובשו"ת יחו"ד (ח"ד סימן א) ובשו"ת אג"מ (חיו"ד ח"ד סימן יא אות ג ובחאו"ח ח"א סימן א ובחו"מ ח"א סימן צג ובאו"ח ח"ד סימן ב וסימן מ סי"ד) ובשו"ת באר משה שטרן (ח"ח סימן מ) ובשו"ת מאמר מרדכי (מבוא, כיסוי הראש וברכה עליו) ובשו"ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות סימן צא) ובשולחן הטהור ראטה (מאמר הצניעות פ"ה) וע"ע באורך בכל ענין זה בכתב עת זרע יעקב (גליון כ עמ' תפד-צה גליון כא עמ' רלח-נד גליון כב עמ' רנט-סז גליון כג עמ' רמד-נ גליון כה עמ' דש-כ). ויש כאן עוד הרבה מראי

מקומות והאריכו בזה רבנן והלא בספרת"ם, וכאן אין המקום להאריך ויאמר לקוצרים ה' עמכם (ולדעתי נושא זה תופס חיבור בפנ"ע).

והנה יש ענין לחנך ג"כ הקטנים למצוה זו, כמבואר בגמ' (שבת דף קנו:) וז"ל: דאימיה דרב נחמן בר יצחק אמרי לה כלדאי – בריך גנבא הוה, לא שבקתיה גלויי רישיה, אמרה ליה כסי רישיך, כי היכי דתיהוי עלך אימתא דשמיא, ובעי רחמי, לא הוה ידע אמאי קאמרה ליה, יומא חד יתיב קא גריס תותי דיקלא, נפל גלימא מעילויה רישיה, דלי עיניה חזא לדיקלא, אלמיה יצריה, סליק פסקיה לקיבורא בשיניה. ע"כ. מבואר שמצות כיסוי הראש מגיל קטן הוא כדי שיהיה לילד ירא"ש.

ועיין במגן אברהם (סימן ב סק"ו) דאף שמעיקר הדין קטנים הולכים בגילוי הראש, מ"מ נכון לכסות ראשם דתהוי עליהם אימתא דשמיא. וע"ע באלף למטה על מט"א (סימן תרטז סק"ה).

וע"ע בערוך השולחן (סימן ב סעיף י) שכתב וז"ל: והענין שהראש שבו המוח שהוא מקור החכמה והיראה אין לו להתגלות לפניו יתברך שמלא כל הארץ כבודו, כמו שאין לעמוד במקום קדוש בגילוי ראש, ואם אינו עושה כן עזות יצרו מתגבר עליו גם בלא הרגשה, והנה יש מן הגדולים הסוברים שמעיקר הדין יש איסור בזה, ויש שסוברים שזהו רק ממידת חסידות, אמנם אם כה ואם כה – הנסיון יעיד על זה (ובמקום ההכרח כמו בערכאות הקיר"ה שמדינא דמלכותא אין לילך בכיסוי הראש בשם מותר, אך שלא במקום הכרח מי שרוצה לזכות ביראת ה' ישמור את עצמו מזה, ודי למבין, ודוק). עכ"ל.

וע"ע בצמח צדק (פסקי דינים או"ח סימן ב אות ה) שכתב, דגם הקטן אביו מחנכו שלא ילך בגילוי הראש. ע"כ.

ועיין בשולחן הטהור לאדמו"ר מראטה (מאמר הצניעות פ"ה) וז"ל: וא"כ מה מאוד צריך להשגיח ולהזהר על התינוקות שלא ילכו אפילו רגע אחד בגילוי הראש, ולהרגילם בזה אפילו הקטני קטנים למען תהיה יראת ה' על פניהם, וגם בשעת השינה יזהרו לכסות ראשם היטב, כי זה מביא ומכניס מורא שמים וצניעות ואל יקל בעיניך דבר זה. עכ"ל.

ויש שהחמירו ממידת חסידות שגם כשנופל לקטן הכיפה בעת השינה, להחזירה עליו, עיין בדולה ומשקה (עמ' 5) בשם הגר"ח קניבסקי זצוק"ל.

ויש כמה מנהגים מאיזה גיל לחנך את הקטן למצוה זו.

יש נוהגים לחנכו מאז שהוא נולד, וכ"ה בנט"ג (תגלחת הילדים סימן טז ס"ה הע' יב) דכ"ה מנהג מאטעסדארף, וכן נהג מהרי"ץ דושינסקי. וכן הביא בשם עוד כמה ספרי מנהגים. וכ"ה בבית ישראל השלם (ח"ח עמ' שג במנהגי מאטעסדארף) וכ"ה בספר סגולות ישראל (מע' ג אות כט) שזה סגולה שלא יהיו הבנים גנבים. וכן מנהג צאנז (עיין מכתבי השפע חיים ח"ה סימן שנד ועיין שו"ת דברי יציב ליקוטים והשמטות סימן צא אות ח).

ובדעת נוטה (ח"א דיני לבישת הבגדים תשו' קעא) מובא כי מרן הקה"י היה מייעץ להלביש כיפה מיום הלידה.

וכן במנהגי מהרי"צ הלוי דינר (שבת פ"י הע' מ) הובא דבבית המהרי"צ היו שמים הכיפה מיום הולדת התינוק.

ועיין בדברי ר"י הגוזר (בספר זכרון ברית לראשונים הל' מילה עמ' קד בדין מהדרין את המילה) שכתב, והמצנפת של מעיל על ראשו. עיין שם.

וכן מובא בספר קיום התורה (פ"ב אות ח דף כו:) דמלבישין כיפה לילד כבר מאז שהוא בעריסה.

ויש נוהגים לחנכו מאז שנכנס בברית של אברהם אבינו ע"ה, עיין באגרות מהרש"ב מליובאוויטש (ח"ב עמ' תתקה) וכ"ה בנט"ג (שם) בשם מהריי"ץ מליובאוויטש בשם הבעש"ט. וכן מנהג חסידי חב"ד.

ויש הנוהגים לחנכו בזה מאז שמתחיל ללכת, כמובא בנט"ג (שם הע' יג) שכ"ה מנהג טשערנאביל. ומנהג לעלוב ונדבורנא להלביש כיפה קודם ג' שנה. ומנהג שעדליץ לחנכו משעה ששומר עצמו בנקיות.

ועיין ג"כ בדעת נוטה (ח"א דיני לבישת הבגדים תשו' קסט) דיש להלביש כיפה מאז שהתינוק אינו זורקו מעליו.

וכ"כ באוצר הידיעות השלם לר' יחיאל מיכל שטרן שליט"א (ח"א פנ"ח עמ' רי) דיש להשים כיפה מאז שהילד מבין.

ובשו"ע המקוצר לגר"י רצאבי (יו"ד ח"ב סימן קסא סק"ו) הובא, שמנהג בני תימן להניח הכיפה לתינוק מאז שיכול התינוק ללבוש כיפה, דכיון שטעם הנחת הכיפה אינו מטעם חינוך אלא מטעם שמועיל לירא"ש, א"כ יש לנהוג זאת גם קודם שהגיע הקטן לדין חינוך.

ויש הנוהגים מאז שהוא בגיל שנה, וכמובא בספר טוב ירושלים לר' בן ציון ידלר (פ"ב עמ' מט).

ובספר לעבדך באמת (עמ' תקל-א) מובא בשם הרה"ק ממכנובקא דמנהג סקווירא שגם הקטנים מאוד ילכו בכיסוי הראש.

ומנהג נדבורנא, דאף שלא היו נוהגים לעשות התגלחת בגיל ב' שנים, אבל על קאפ"ל (כיפה) הקפידו מאוד מגיל ב' שנים (בחצה"ק נצו"י ס"ד).

וכן מובא בזכרון יעקב ליפשיץ (ח"ב עמ' 141) שמלבישים הכיפה מאז שהקטן נגמל.

ויש המקפידים להלביש הכיפה דוקא בגיל ג' שנים, וכ"ה מנהג בעלזא, כמובא בנט"ג (שם הע' טז) וכן הביא בשם הגאון מסערדאהעלי שהקפיד על כך וכן הגאון מצעהלים.

ובשו"ת משנ"ה (ח"ז סימן ב) כתב, שהמנהג מאבותינו ורבותינו הקדושים ומזקני הדור להלביש כיפה מגיל שלוש שנים. וכ"כ בשבט הלוי (חי"א סו"ס נח אות ג).

ועיין במכתבי השפע חיים (ח"ה סימן שנד) שנהגו העולם להקל להלביש כיפה רק מגיל ג' שנים, כדי שלא להכביד על ראשו של התינוק עם שערו, ועוד שהתינוק משליכו מעליו. אך כשמגלחין אותו בגיל שלוש שנים, בודאי נכון להקפיד שיהיה ראשו מכוסה תמיד.

וכ"ה בשו"ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות סימן צא) דמגיל ג' בודאי יש להקפיד, דהרי הא בהא תליא, כיון שבן ג' שנים כבר מחנכין אותו לאותיות התורה, כברמ"א (יו"ד סימן רמה ס"ח) מהתנחומא (סדר קדושים סימן יד) והפיאות קודמין אצלו מהזקן וכנ"ל (כפי שהובא לעיל בענין התגלחת בגיל ג' שנים) מהאגרא דפרקא דמרמז לי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן. ובפרט שללימוד התורה צריך יראת שמים, ותורה בגימטריא יראת (ספר חסידים סימן קנו), ולהכי כסי רישיך כי היכי דתהוי עליך אימתא דשמיא (שבת דף קנו:). וגם שלא יזכיר השם בגילוי ראש ח"ו,

וכמ"ש בט"ז (סימן ח סק"ג). וכיון שכבר חייב ללמדו אותיות התורה, צריך ליזהר בזה מאוד. ולזה נהגו כל ישראל ללבוש ציצית לתינוק בן ג' שנים, משום שנאמר בהם (במדבר טו) וזכרתם את כל מצוות ה' והבן. עכ"ד.

הכיפה צריכה לכסות את רוב הראש, וכפי שעוררו על כך הפוסקים.

ועיין בזה בתשובות והנהגות (ח"א סימן יג) ובליקוטי מהרי"ח (ח"א סדר לבישת הבגדים) בשם הייטב פנים (מאמר דורש טוב אות כג) דהכיפה צריכה לכסות את כל הראש. וע"ע בשו"ת האלף לך שלמה (סימן ג) ובשו"ת שואל ונשאל לרבינו כלפון משה הכהן מחכמי ג'רבא (ח"ג סימן קלה) ובאורחות רבינו (ח"א עמ' ה) ובקונטרס הזכרונות (סימן ב ס"ב) ובדעת נוטה (ח"א דיני לבישת הבגדים תשו' קעד) ובדולה ומשקה (עמ' 2) ובברכת הבית (ש"א סכ"ב) ובתשורת שי (ח"ב סימן לח) ובמעשה איש (ח"ה עמ' כג) אולם עיין באג"מ (או"ח ח"א סימן א) וע"ע בשו"ת יחו"ד (ח"ד סימן א).

וכל המרבה ומהדר שהכיפה תהיה גדולה יותר – הרי זה משובח, וכפי שעולה מדברי המהרש"א (ח"א שבת דף קנו:) שהקשה מאי רבותא דרנב"י שאמו הלבישה לו כיפה, והרי שאר אינשי ג"כ צריכין כיסוי הראש כמבואר בגמ' בקידושין, ותירץ דאימו דרב נחמן ב"י דקדקה לכסות ראשו טפי שיהיה לו כובד ראש ביותר. עיין שם.

הנה מבואר בדברי המהרש"א, שאמו של רנב"י דקדקה לכסות ראשו ביותר, והיינו בכיסוי גדול (וכפי שממשיך המהרש"א דהיינו גלימא של ת"ח), כדי שבזכות זה יהיה לו יראת"ש ביותר, הרי שלפי גודל הדקדוק בזה כן גודל היראת"ש.

ודורשי רשומות אמרו כי כיפה מלשון שכופה, היינו שמכניע עצמו לפני ה'. וכן באידיש אומרים ירמיקא"ל והיינו מלשון ירא מא"ל.

וכן ראיתי שמביאים בשם האדמו"ר מהר"י מבעלזא זצוק"ל דירמולק"א הוא אותיות ירא מאלקים (עיין באוצר הידיעות השלם לר' יחיאל מיכל שטרן שליט"א ח"א פנ"ח עמ' ריא).

וכן ראיתי בספר טוב ירושלים לר' בן ציון ידלר (פ"ב עמ' מט) דירמולק"ע הוא מלשון ירא מאלו"ה.

הרב אברהם ישעיהו קשש

מח"ס 'קובץ יסודות הש"ס' ו'לאסוקי שמעתתא'

'לאסוקי שמעתתא' – בבא בתרא, פרק חזקת הבתים

[א]**בגדרי חזקת מטלטלין וקרקעות**
ביאור הילפותא דחזקת ג"ש משור המועד - להולכי אושא
בענין חזקה שאין עמה טענה
בגדר דין חזקת ג' שנים לחכמים [במסקנא] בדינא דרצופות
בגדר פסול נוגע ובעל דבר בסוגיא דשוכרין
בדין חזקה בימים ובלילות
בדין חזקה בשוכרין, לקוחות ושותפין סוגיית שכוני גוואי
סוגיית שוקי בראי
בגדרי מיגו
סוגיית 'לאו קא מודית'
בנידון הראשונים אם המחזיק יודע שהקרקע של המר"ק מעצמו או מהמוכר
בענין מיגו חוץ לב"ד
בדין טענינן במקום הודאת בע"ד
בענין מיגו למפרע
בד' הר"ח שהמוכר נחשב בע"ד ולא הלוקח
דין הודאת בע"ד ושויא באמתלא וחוץ לב"ד

דף כח.

בגדרי חזקת מטלטלין וקרקעות

הנה בקרקעות בעינן חזקה של ג' שנים להוציא מהמר"ק, אך במטלטלין לאלתר הוי חזקה [חוץ מגודרות ודברים העשויין להשאיל ולהשכיר], וצ"ב מ"ש, ויל"ב בכמה אנפי:

א. מהרשב"ם[א] משמע דדוקא בקרקע אין חזקה בתוך ג"ש משום הריעותא דאחוי שטרך, משא"כ במטלטלין שאין כותבים עליהם שטר לא שייך הך ריעותא.

ב. והנה הגרש"ש[ב] ייסד ד'תפוס' הוא מי שמחזיק את החפץ מבחינה כחנית, משא"כ 'מוחזק' הוא מי שנראה כבעלים ע"י החזקת החפץ ברשותו. וכנגד מר"ק נקט דבעינן דוקא תורת 'מוחזק' ולא 'תפוס'. [אמנם יש שפי' בתי' התוס' בב"מ[ג] דסגי אפי' ב'תפוס'. ולפי"ז צ"ל דהא דבקרקע ל"מ ישיבה בקרקע במקום חזקת מר"ק אפי' כשיש ספק לפנינו, היינו משום דבקרקע אינו נחשב אפי' 'תפוס', דהקרקע אינה בידו, ולא איכפ"ל במה שהוא שולט בקרקע].

א סיכום יסודות הסוגיות ע"פ **שיעורי מו"ר רה"י הגאון הגדול רבי אביעזר פילץ שליט"א, ראש ישיבת 'תושיה' תפרח**, שנת תשפ"א, נערך כעת ע"פ הקלטות ורשימות הרה"ג ר' משה ניב שליט"א. כמובן שכל טעות וכדו' יש לתלות רק בקוצר הבנת הכותב.

א מב. (ד"ה אין להם חזקה).

ב שע"י (ש"ה פט"ו).

ג ק. והנה מבו' בתוס' (שם) דמהני דוקא בטענת ברי, והנה בפשטות המעליותא של טענת ברי היא כלפי דין 'מוחזק', דכשאינו טוען ברי אינו נראה כבעלים, אך לפי מהלך זה דסגי ב'תפוס', צ"ל דבטוען שמא יש ריעותא גם בעצם התפיסה, שנחשב שאינו תופס עבור עצמו.

ולפי"ז יל"פ [ויתכן דזוהי כוונת הרשב"ם] דבקרקעות כיון שבמקום מר"ק הדרך להחזיק שטר, כשאין לו שטר אינו נראה כבעלים, וממילא אינו בגדר 'מוחזק'. [ורק לאחר ג"ש דאין דרך לשמר השטר חשיב מוחזק, ויל"ד בזה[ד]], משא"כ במטלטלין דלאו בני שטרא נינהו שפיר חשיב 'מוחזק' גם בלא שטר.

אך על ב' מהלכים אלו צ"ע, דהא קיי"ל[ה] דעבד קטן חזקתו לאלתר, והרי בעבדים יש ריעותא דאחוי שטרך דהעבדים בני שטרא נינהו[ו].

ג. והנה בפשטות יסוד חזקת מטלטלין הוא משום שיש הוכחה שהחפץ שלו, ד'אחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקינן'[ז], והיא חזקה בטבע האדם שלא יעשה מעשה גניבה[ח]. ולפי"ז י"ל דבקרקעות אי"ז שייך, כיון שהישיבה בקרקע אינה מעשה גניבה[ט].

ד. ובאופ"א י"ל ביסוד חזקת מטלטלין, דסתם חפץ הנמצא ביד האדם הוא ממונו, דבסתמא שומר על ממונו ואינו משאיל ומשכיר, אך אי"ז הוכחה גמורה, אלא מהני לאשוויי ספק, וממילא זוכה מדין מוחזק[י]. ולפי"ז י"ל דבקרקע שאינה נמצאת תחת יד הבעלים וכל א' יכול להיכנס אליה, ממילא לא שייך הך סתמא, ודמי לגודרות ודברים העשויין להשאיל ולהשכיר דליכא חזקה.

וכל משנ"ת הוא רק נגד מר"ק, אך כשאין מר"ק אף בקרקעות ובגודרות מהני החזקה לאלתר לאשויי כבעלים[יא], דאנן סהדי דהוי שלו[יב], והיינו ד'מהיכי תיתי' שאינו שלו. והראשונים נחלקו אי מהני מיגו כנגד זה[יג]. וביותר מצינו[יד] דאפי' כשלא ישב בקרקע אלא רק טען בב"ד שהקרקע שלו, הוחזק עי"ז

ד והנה בתוס' בב"מ (קי.) אכן מבו' דלאחר ג' שנים נחשב מוחזק. אלא דבפשטות טעמם הוא רק מצד הראיה שהחזיק ג' שנים ולא מהטעם שנת'. וי"ל דכיון דעכ"פ קרקע בת שטר היא, לא מיקרי צורה של בעלות אלא ע"י השטר.

ה לו.

ו ועי' בקצוה"ח (קלה, ב) שעמד ע"ז. [והנה בגליונות הגרא"ז תי' דדוקא בקרקעות דאין שייך להחזיק בהן בפועל, א"כ כל יסוד החזקה הוא רק מכח הראיה מדלא מיחה, ובזה מהני כנגדה הראיה דאחוי שטרך, אך בעבדים דשייך להחזיק בהם, י"ל דל"מ טענת אחוי שטרך להוציא ממון. אמנם מהרמב"ן (עי' להלן) מבואר דאליבא דרי"ש ע"י ג' אכילות נחשב מוחזק, והא דמהני מחאה, היינו משום שעי"ז יש ראיה דאחוי שטרך, ומבו' דהראיה מדאחוי שטרך מהני אף להוציא ממון מחזקתו]. ובעיקר מהלך זה צ"ע, דבסוגיא להלן מבו' בראשונים דהאחוי שטרך הוא רק נגד הראיה מדלא מיחה, אך אינו עיקר החסרון בחזקה.

ז כלש' הגמ' בשבועות (מו:).

ח אך אי"ז 'חזקת צדקות', דהא גם לתובע יש חזקת צדקות שלא יתבענו בשקר.

ט אמנם על עיקר ביאור זה ביסוד חזקת מטלטלין יל"ק, דהנה תוס' (לקמן נב:) כ' לענין דברים העשויין להשאיל ולהשכיר, שאם המר"ק טוען גנובים הן בידו אינו נאמן במיגו דאיבעי אמר שאולין הן בידו, דאחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקינן, אך אם אמר שא' גנבם ממני ואתה קנית ממנו נאמן במיגו דאיבעי אמר שאולין הן, שאינו סותר את האחזוקי אינשי בגנבי כו', שהרי אינו אומר שפלוני גנב אלא שיש גנבים בעולם. וק' דא"כ אף במטלטלין שאין עשויין להשאיל ולהשכיר יהא המר"ק נאמן בטענה זו. וגם ק' למה תוס' כ' שנאמן רק במיגו ולא בעצם טענתו, וכשם שבגודרות ל"מ טענת לקוח הוא בידי כיון שאינו מתנגד לחזקה דאחזוקי כו'.

י ע"פ חי' הגרנ"ט.

אמנם זה ניחא רק לשי' תוס' (ב"מ ו: ועוד) דמהני תפיסה בספיקות בטענת ברי, אך לרמב"ן (שם) דל"מ א"א לומר כן.

יא כמבו' בטושו"ע (ר"ס קמ).

יב כלש' תוס' (ב"מ ב. ולקמן לד:).

יג עי' רמב"ם (פ"א ממלו"ל ה"ד) דמבו' דל"מ מיגו, וכן הביא במ"מ (שם) מהרמב"ן (בכתובות יט.) [ואע"ג דדעת הרמב"ן (לב:) דבעלמא מהני מיגו להוציא], וכ"פ הטושו"ע (צט, א). אך הרמ"א (שם) הביא שי"ח דמהני מיגו.

יד עי' שיטמ"ק (לה:) בשם רבינו יונה.

כבעלים, ואם אחר טוען שהיא שלו אינו נאמן.

ביאור הילפותא דחזקת ג"ש משור המועד – להולכי אושא

א] ברש"י[טו] ותוס' ביארו הילפותא, דכשם שבשוה"מ ע"י ג' נגיחות יש ראיה שיש לשור טבע של מועד, דבג"פ לא תולים במקרה, ה"נ בחזקה בג' אכילות דהו"ל למחות ושתק הוי ראיה שמכר לו השדה, 'אע"ג דמילתא בלא טעמא הוא'.

והרמב"ן הק' 'לא נתחוור לי מה ענין זו לזה', ויל"פ דק' מנ"ל דההוכחה דג"פ מהני להוציא ממון ממר"ק, והא בשוה"מ שמעינן רק שהתורה חייבתו משום שהשור הוחזק ליגח, ואז חייב בכל גווני אפי' אי כלפי שמיא גליא שאין טבעו ליגח.

ולכן פי' הרמב"ן הילפותא, דכשם שע"י ג' נגיחות נעשה מוחזק שטבעו ליגח, ה"נ ע"י ג"ש יוצאת הקרקע מחזקת המר"ק ונעשה 'מוחזק' בה[טז]. דאע"ג שאין ראיה שזה שלו, מ"מ מהני שע"י עצם האכילת פירות ג"ש הוא נראה כבעלים ונעשה מוחזק[יז]. [ולפי"ז אי"ז קשור לשתיקת הבעלים].

ונפק"מ, דלרמב"ן המחזיק צריך לישבע שבועת היסת ככל היכא שזוכה מדין הממע"ה, משא"כ לתוס' א"צ לישבע שהרי יש לו ראיה[יח].

ב] ובעיקר נידון הסוגיא 'מנין לחזקה שהיא ג' שנים', יל"ד אם הנידון הוא מנ"ל דלא מהני החזקה לאלתר וע"ז ילפי' משוה"מ, דעד ג"פ תולים במקרה. או שהנידון הוא דשמא אף ביותר מג' פעמים נתלה במקרה, ילפי' משוה"מ שהמקרה לא ישולש[יט].

ג] הנה מסוגיין מבו' דגדר שור המועד אינו 'התרגלות', אלא 'הוכחה' שהוא נגחן מטבעו[כ], ולכן שייך ללמוד מזה דה"נ ע"י ג' אכילות יש הוכחה שמכר לו הקרקע. ומבו' בגמ'[כא] דגם בחזקת ג"ש שייכת פלו' ר"י ור"מ לענין קירב נגיחותיו אי הוי מועד.

והנה בטור[כב] כ' בשם מהר"ם מרוטנבורג שאם אומר צ' פעמים ביום א' 'משיב הרוח ומוריד הגשם' נעשה מוחזק לומר כן, וכשמסופק אם אמר א"צ לחזור, והוכיח כן מסברת ר"מ דבקירב נגיחותיו כ"ש דנעשה מועד. ולכאו' מבו' מזה שהוא ענין של התרגלות, ודלא כמבו' בסוגיין דהוא הוכחה[כג].

טו במתני' (ד"ה בית השלחין).

טז ולכאו' יל"ק דהא שי' הרמב"ן גופיה (ב"מ ו:) דל"מ תפיסה בספיקות [ואפי' קודם שנולד הספק ובטענת ברי – ודלא כתוס' (שם)], וא"כ היאך מהני מוחזקתו נגד המר"ק. וצ"ל דמוחזקתו מהני גם לעקור את מוחזקות המר"ק, [אמנם לתוס' סגי למימר דמהני לעורר ספק], וגם שהוא עצמו יחשב מוחזק. ועוד י"ל דדוקא כשחוטף בצורה של גזלנותא סובר הרמב"ן דל"מ תפיסה כיון שאינו נראה כבעלים, [ומה"ט מודה הרמב"ן דתפיסה ברשות מהני], וה"נ בחזקת ג"ש שנעשה מוחזק אי"ז מעשה גזלנותא, וממילא מהני מוחזקתו אחרי שחזקת המר"ק איתרע [והוי ספק].

יז ע"פ מה שהו' לעיל מהשע"י (ה, טו) לבאר בגדר 'מוחזק'.

יח והפוסקים דנו בזה.

יט ויל"פ דזה תליא במחלו' רש"י (בע"ב ד"ה ה"ג שהרי נביא) ור"ח (בתוד"ה ודלמא).

כ וכן יש להוכיח דהוא 'הוכחה' מהא דאי' ביבמות (סה:) לענין מתו אחיו מחמת מילה וקטלנית ילפי' משור המועד דבג"פ הוי חזקה, ושם לא שייך ענין התרגלות.

כא בע"ב.

כב או"ח סי' קיד.

כג ואפ"ל דרבנן דפליגי על רי"ש ולא למדו משור המועד, טעמם הוא משום שנקטו דשוה"מ אינו משום הוכחה אלא משום התרגלות, והמהר"ם מרוטנבורג קאי לפי מאי דקיי"ל.

והנה האחרונים הק' על הוכחת המהר"ם מרוטנבורג דהא לא קיי"ל כר"מ אלא כר"י דקירב נגיחותיו אינו מועד. וביארו בזה האחרונים[כג] והמג"א[כד] דר"י מודה בעצם הסברא לר"מ דבהתרגלות כ"ש כשמקרב נעשה מורגל, ודוקא לענין שוה"מ פליג ר"י משום דסבר דענינו ראיה שהוא נגחן, ובזה יש לחלק דבקירב נגיחותיו אין ראיה דאיכא למימר דתונבא נקטיה.

בקירב תולים בסיבה א' מקרית, אך בחלק של ההתרגלות לא פליג ר"י ולכו"ע יותר מתרגל בקירב.

ולפי"ז א"ש גם מ"ט לצד דהוי הוכחה אינו חייב לשלם למפרע על הנגיחה שנתברר שהיה מועד[כה], דאמנם נתברר שיצא מחזקת תם, אך עדיין לא נעשה 'מועד', שלזה צריך את החלק של ההתרגלות.

אך זה תמוה, דהא בסוגיין מוכח דאפי' לענין הוכחה נחלקו ר"י ור"מ[כו]. ונראה לבאר דבשוה"מ איכא תרתי, א' 'הוכחה' – שיצא מחזקת תם ולפעמים הוא נוגח. ב' 'התרגלות' – שנעשה טבעו ליגח והוי מועד, וההתרגלות שייכת רק במי שכבר יצא מחזקת תם, ובסוגיין הגמ' הביאה ראיה מהחלק הא' על ההוכחה. ולפי"ז יש ליישב גם תי' המג"א, דמחלו' ר"י ור"מ היא רק בחלק של ההוכחה, שלר"י נראה להוכיח[כז] דדין מועד לא תליא במה שבאמת יש לשור טבע ליגח, אלא סגי במה שכלפי דידן הוא 'בחזקת נגחן', דבשור כזה אמרה תורה דחייב נ"ש.

ד] דף כח:

בענין חזקה שאין עמה טענה

הנה לקמן[כט] תנן כל חזקה אין עמה טענה

כד א. ה. עי' דרישה (שם), של"ה (סוף הל' תפילה בהג"ה), נוב"י (או"ח קמא סי' כו).

כה שם סקי"ג [כן יל"פ בכוונתו].

כו וכעי"ז תמה בהג' נתיב חיים (ע"ד המג"א שם).

כז ובפשטות נראה הביאור בזה, דכיון דעכ"פ הבעלים עדיין לא ידעו שהוא מועד אינו חייב נ"ש.

כח א. דהרמב"ן פי' בקו' הגמ' דס"ד דע"י ג' נגיחות יצא מחזקת תם ועדיין אינו בחזקת מועד, וממילא ה"ה בחזקת ג"ש הקרקע יצאה מחזקת המר"ק אך עדיין לא קיימא בחזקת הלוקח. ובפשטות נראה מהרמב"ן שיש ג' מצבים בשור: א' תם – אינו נוגח, ב' מצב ביניים – בג' נגיחות לפעמים נוגח ולפעמים לא. ג' בד' נגיחות חזקתו ליגח. אך זה צ"ב מסברא, דמהיכ"ת שבנגיחה הד' נעשה בחזקת מועד, והרי יתכן שנשאר במצבו הקודם שלפעמים נוגח ולפעמים לא. ויל"ב דלעולם במציאות אין שייך מצב ביניים, אלא כוונת הרמב"ן שכלפי הנקיטה דידן אחרי ג"פ יש לנו ספק מהו טבע השור, ובנגיחה הד' הוחזק לנו שאכן טבעו ליגח.

ב. והנה הגר"ח (פ"ד מאיסו"ב הי"ב) כ' דשוה"מ אין הכוונה שעתיד ליגח, אלא שאם נגח הוי נגיחה של מועד. והחזו"א (בגליונות) הק' דא"כ מ"ט אם לא נגח ג"פ הוי חזרה ונעקרה מועדותו, והא יתכן שנשאר במועדותו שהרי גם כשהוא מועד אין הכרח שיגח. ולהנ"ל יל"ב בכוונת הגר"ח דלעולם שוה"מ ודאי שיגח, אלא דגם כשהשור מוחזק אצלינו כנגחן מ"מ אינו בהכרח שבמציאות הוא נגחן, אלא דאחרי שנגח ג"פ נקטינן דמסתמא הוא נגחן אך אינו בודאות, אך עכ"פ על הצד שהוא נגחן ודאי היה לו ליגח, ולכן כשלא נגח הוי חזרה דמוכח מזה שאינו נגחן.

ג. הנה לשי' רש"י (ב"ק כד: ומובא בתוס' בסוגיין) דלרבא כבר על הנגיחה הג' חייב נ"ש אע"ג שאינו נעשה מועד אלא בג"פ, מוכח דחיוב נ"ש לא תליא בפשיעת חיוב השמירה של הבעלים, ולפי"ז צ"ב מ"ט לא ישלם למפרע על הנגיחה הראשונה שמתברר למפרע שהיה נגחן. אלא י"ל כמשנ"ת דלא אזלינן לפי מה שטבעו באמת ליגח, אלא במה שהוא מוחזק אצלינו נגחן.

ד. הנה בגמ' מקשי' דלהולכי אושא יהני חזקה שאין עמה טענה, ובתוס' מבו' שהקו' היא דיש הוכחה משתיקת הבעלים. והיינו דבשלמא לפי חכמים י"ל דהחזקה מהניא רק לחזק את הטענה, אך אי ילפי' משוה"מ דאין שם טענה, מוכח דהחזקה מהניא מצד עצמה (וכ"מ ברשב"א). ולפי"ז צ"ב מהו תי' הגמ' 'טעמא מאי דאמרי' דלמא כדקאמר, השתא איהו לא טעין אנן ליטעון ליה', ויל"ב דלמס' הגדר בשוה"מ הוא כמשנ"ת דאינו בירור המציאות שהוא ודאי נגחן [-וי"ל דכ"ה הגדר להו"א], אלא הוא רק בגדר 'חזקת נגחן', ולא דמי לחזקת קרקעות דבעינן ידיעה ודאית שקנה את הקרקע.

אינה חזקה, ומקשי׳ פשיטא, ומשני דסד״א דטענינן ליה משום שסבור שלא יזכה בטענה דאמרי ליה אחוי שטרך,[כט] קמ״ל. והק׳ תוס׳[ל] מאי ׳פשיטא׳, והא בסוגיין מקשי׳ דיהני חזקה שאין עמה טענה [ולפי׳ א׳ בתוס׳ היינו אפי׳ באמר שלא אמר לי אדם דבר מעולם, דיש לומר שמחל לו, וכוונתם דהוי כאומר ׳לך חזק וקני׳[לא]. ותי׳ תוס׳[לב] [ונבאר כוונתם] דדוקא בסוגיין דקאי אליבא דרי״ש מקשי׳ דיהני חזקה בלא טענה. אך לקמן קאי אליבא דרבנן, דכל ההוכחה בחזקה מדלא מיחה היא רק לחזק את הטענה. אך תוס׳ הק׳ ע״ז דאף המשנה לקמן קאי אליבא דרי״ש[לג].

ועוד תי׳ תוס׳[לד] [ונבאר כוונתם] דבסוגיין הנידון הוא מדין ׳טענינן׳, ואזלי׳ בתר המס׳ דהתם דלא טענינן ליה, ואהא מקשי׳ דאליבא דרי״ש מ״ט לא טענינן, והא כיון דילפי׳ משוה״מ דע״י עצם הג״פ ששתק יש אומדנא שהקנה לו, א״כ גדר הטענה היינו רק העלאת צד בממון ולא הבאת מידע חדש לב״ד[לה], אך אליבא דרבנן לא קשיא, דלדידהו עיקר הכח המועיל הוא הטענה והחזקה רק מסייעת לטענה, א״כ גדר הטענה היינו הבאת המידע לב״ד שקנה את הקרקע, ובזה א״ש דלא טענינן ליה, שאם לא טען שטרא הוי לי ואבד ע״כ דלית ליה טענה זו, דמסתמא אדם שמגיע לדין תורה יודע איזה טיעונים טובים ואיזה לא[לו לז].

כט מא.

ל שם ד״ה שלא (הב׳).

לא א. ה. וכן עי׳ ברבינו יונה ובברכ״ש (כה, ד) בשם הגר״י מסלנט, וע״ע בקוב״ש (אות קא). אך ברשב״א כ׳ דהכא לא הוי כמאן דאמר לך חזק וקני, דזה שייך רק כגון שעושה מעשה בידים ומסייעו לגדור (כלקמן מא.).

לב בתי׳ הב׳, וכ״כ הרשב״א.

לג כשי׳ הרשב״ם (לו:).

לד בתי׳ הא׳.

לה כשם שמבו׳ בכתובות (יב:) דברי ושמא מהני בצירוף חזקה דמעיקרא, והיינו דההחזקה מהני לחזק את הטענת ברי.

ועי׳ בקה״י (סי׳ יח אות ז) שעמד ע״ז מ״ט בעינן טענה ולא סגי בהוכחה מדשתק ג״ש, [ור״ל שכשלא טען יש ריעותא, אך דחה דאי״ז שייך ביורשין ומ״ט צריך להגיע לדין טענינן (כמבו׳ לעיל כג.), וכן מ״ט חזקת חש״ו ל״מ משום שאין להם טענה (כמבו׳ ברמב״ם פי״ג מטו״נ ה״ב) ע״ש], והסיק הקה״י דצ״ל דלא סמכו חז״ל על ההוכחה מהשתיקת ג״ש להוציא מחמר״ק אלא בצירוף טענת המחזיק [וסיים ׳ואכתי צ״ב טעמא דמילתא׳]. ולפמשנ״ת גדר הדברים בזה, דהעיקר הוא הטענה, והחזקה רק מסייעת לטענה.

לו וזהו ביאור מס׳ הגמ׳ לקמן דלא טענינן.

וזהו ג״כ הביאור בדין ׳מיגו׳, דאמרי׳ מה לי לשקר – אי בעי אמר טענה יותר טובה, וע״כ דנקטינן בפשטות שכל הניגש לדין תורה יודע את ההלכות איזה טיעונים טובים ואיזה לא.

לז כדאשכחן כה״ג בטור (סי׳ קח) לענין יתומי המלוה שבאים לגבות מיתומי הלווה אע״ג דלא טענינן ליתומי הלווה שמא אביכם היה טוען פרעתי משום שיש בזה חובה ליתומי המלוה, מ״מ אף טענו מעצם שמא פרע אבינו אין גובים מהם, וחזי׳ דשייך דאף טענת שמא שאינה מביאה מידע חדש לבי״ד חשיבא טענה.

וכן ד׳ הרמב״ם (פי״ב מטו״נ ה״ב-ג, הו׳ בשו״ע קמ, ח ע״פ הסמ״ע) בהא דאי׳ לקמן (כט.) דאם באו עדים שהמחזיק דר ג״ש בימים סגי, דמסתמא דר גם בלילות, ומ״מ אם המערער טען שלא דר בלילות צריך להביא עדים גם על הלילות. ואע״ג דגם בלא טענתו ידענו שיתכן שלא דר בלילות, מ״מ כל זמן שלא העלה צד זה בבי״ד אין חוששין לכך.

והנה המהרש״א (מא.) הק׳ מ״ט תוס׳ (בסוגיין) פי׳ בקו׳ הגמ׳ דנימא מדלא מיחה ג״פ ש״מ דמחל לו, ולמה לא פי׳ כד׳ הגמ׳ לקמן (מא.) דנטעון ליה דשטרא הו״ל ואבד, וע״ש מש״כ בזה. ולפמשנ״ת י״ל דכלפי זה ידעינן דלא טענינן, שהרי אם היה לו טענה זו היה טוען, דמה״ט לא מקשי׳ לד׳ חכמים, וכל קו׳ הגמ׳ היא רק דשתיקתו הוי כא״ל לך חזק וקני, שכלפי זה לא שייך לומר שאין לו טענה זו, אלא רק מקשי׳ דנימא טענינן [אליבא דרי״ש דעצם הג״פ הוי הוכחה ולכן שייך לומר שמחל לו, משא״כ לחכמים ודאי צריך טענה להביא מידע חדש לב״ד].

בגדר דין חזקת ג' שנים לחכמים [במסקנא]

רבא מסיק אליבא דחכמים דג' שנים מיזדהר איניש בשטריה, טפי לא מיזדהר. ולכאו' אכתי צ"ב למה אחרי ג"ש זוכה בקרקע בלא ראיה, ומצינו בזה כמה מהלכים:

א. לי"מ ברמב"ן[לח] - יש ראיה מדשתק ולא מיחה בו, וענין המחאה הוא לא מחמת הקפידא [כבס"ד], אלא היא מחאה שכלית שמתרה במחזיק שיזהר בשטר כדי שיוכל לתובעו 'אחוי שטרך'[לט]. [ועפ"ז נקטו שאם המחזיק קטן שאינו שייך בשמירת השטר, אין ראיה מדלא מיחה].

ב. לרמב"ן ע"פ הקצוה"ח[מ] - לאלתר הו"ל למחויי, דאין לך אדם שרואה שאוכלים פירותיו ושותק, אלא דכנגד זה יש ראיה נגדית ד'אחוי שטרך', ולאחר ג"ש דלא שייך 'אחוי שטרך' זוכה מכח הראיה מדלא מיחה לאלתר.

וחק' האחרונים[מא] דא"כ מ"ט צריך להביא עדים על ג' שנים, הא לכאו' סגי בעדים על יום א'. האבהא"ז תי' דסתם אדם המחזיק בשדה יש לו ע"ז עדים, וכשאין לו עדים הוי הוכחה שלא ישב ג"ש[מב]. ובנו"א י"ל דכשאין לו עדים על ג"ש עדיין נזהר בשטרו, וממילא יש את הריעותא ד'אחוי שטרך'.

עוד הק' הקוב"ש[מג] מ"ט המר"ק צריך להביא עדים שמחה, והרי כיון שיסוד החזקה הוא מכח שתיקת הבעלים, א"כ אדרבה שהמחזיק יוכיח ששתק ויש לו חזקה. ותי' דכיון שהחזקה ודאית לפנינו והמחאה ספק, אין ספק מוציא מידי ודאי[מד]. ובאופ"א י"ל ע"ד משנ"ת, דכיון דאם מיחה היה צריך להיות מצויין עדים ע"ז, א"כ מדאין מצויין עדים איכא הוכחה שלא מיחה.

ג. לרמב"ן ע"פ הקה"ח[מה] - אחרי שנקבע הדין דעד ג"ש ליכא חזקה משום אחוי שטרך, א"כ אין הבעלים חושש למחות עד סוף ג"ש, והראיה היא מדשתק ולא מיחה כל הג"ש.

ד. לרא"ש נמו"י ורמב"ם ע"פ הקצוה"ח – אין הוכחה מדלא מיחה אפי' אחר ג"ש, אלא יש תקנ"ח שלא יפסידו שלא כדין, ולכן למחזיק תיקנו שיזכה לאחר ג"ש, ולמערער תקנו שיוכל למחות תוך ג"ש ולא יהא המחזיק נאמן אז.

ה. לנמו"י ע"פ הקה"י – משנ"ת היינו תחילת הדין, אך לאחר התקנה של חזקת ג"ש כיון

לח מב.

לט ולפי"ז א"ש היטב הא דמקשי' על מס' הגמ' דאלא מעתה מחאה שלא בפניו לא תהוי מחאה, דא"ל אי מחאי באפאי הוה מיזדהרנא בשטראי. והיינו דבשלמא להו"א שהמחאה היא מחמת טבע האדם להקפיד על אכילת שדהו, א"כ אף מחאה שלא בפניו מהני, אך למס' שהמחאה היא רק כדי לשמר את ההוכחה דאחוי שטרך, א"כ ק' דשלא בפניו לא הו"ל למחויי, שהרי המחאה לא תגיע לאוזני המחזיק וממילא לא תהא חזקה. [אך לרמב"ן קו' הגמ' היא דכיון דהמחאה לא מגיעה לאוזני המחזיק, א"כ ליכא טענת אחוי שטרך, וממילא יהיה חזקה, וכ"פ תוס' (ד"ה אלא)].

מ קמ, ב.

מא א. ה. עי' שער משפט (קמה, א).

מב אך ילה"ע ע"ז מהא דאי' להלן דבבתים רק השכנים יכולים להעיד על הישיבה בלילה, ולכאו' ק' שאם מתו השכנים או הלכו למדה"י מהראוי דלא יצטרכו עדים על ישיבתו בלילה.

מג אות קד.

מד והביא לזה הקוב"ש דוגמא מקנין ודאי ותנאי ספק, דאף אם היה תנאי ולא נתקיים נעקר הקנין למפרע, מ"מ אמרי' דאין ספק מוציא מידי ודאי. וצ"ב דשאני התם שבא לחדש שהיה תנאי, ולכן צריך להוכיח זאת, משא"כ הכא דכל ההוכחה היא מדלא מיחה, א"כ מהראוי שהמזיק יוכיח שבאמת לא מיחה בו.

מה יח, ח (א. ה. וע"ע חידושי הרי"ם סי' קמ אות א ד"ה עוד י"ל ואמרי בינה הל' עדות סי' כג).

שידוע שאחרי ג"ש יזכה המחזיק ולא מיחה שוב הוי ראיה מה"ת, [ומעיקרא סמכו חז"ל ע"ז שלאחר התקנ"ח יהא הדין כן מה"ת].

ו. **לרמב"ן ע"פ הנתיה"מ** – אכתי קיימינן בהא דבסתם בנ"א יש ראיה מדלא מיחה דג"ש קפיד איניש [ובבי בר אלישיב יש ראיה לאלתר], אלא דכנגד זה יש ראיה נגדית ד'אחוי שטרך', אך לאחר ג"ש דליכא טענה זו שוב זוכה מכח הראיה דלא מיחה[מו].

[השלמת השיטות בגדר חזקת ג"ש:

ז. **דעת ר' יהודה**[מז] - הראיה מדלא מיחה היא מיד, ול"מ כנגדה הטענה דאחוי שטרך, אלא דכיון שלפעמים המר"ק נמצא בארץ רחוקה ולא תבא מחאתו למחזיק, אמרו שהחזקה היא רק בג"ש.

ח **ט.** בדעת הולכי אושא נת"ל ב' מהלכים, **לתוס'** – יש ראיה שמכר לו ממה שאכל ג' אכילות ולא מיחה בו. **לרמב"ן** – ע"י ג' אכילות נחשב 'מוחזק' בקרקע].

בדינא דרצופות

"**אמר** רב הונא ג' שנים שאמרו הוא שאכלן רצופות".

א. הרשב"ם[מח] מפרש הטעם שבאכלן מפוזרות אינו מחזיק כדרך בעלים ולא חש למחות בו. ויל"ב שנתחדש בזה[מט] דסיבת המחאה אינה מחמת עצם זה שאוכלים את שלו, דא"כ יהני אף במפוזרות, שהרי עדיין לא שילם על השנה הא', אלא סיבת המחאה היא ע"מ שנראה בעיני בנ"א כבעלים, וזה שייך רק דוקא ברצופות.

אמנם פי' הרשב"ם מתאים רק אם ההוכחה מדלא מיחה היא רק לסוף ג"ש [כרמב"ן אליבא דהנתיה"מ בסתם בנ"א ולא בבי בר אלישיב, וכן לביאור הקה"י ברמב"ן], אך לפי שאר המהלכים שנת' הרי הראיה מדלא מיחה היא לאלתר [אלא דיש ריעותא דאחוי שטרך עד ג"ש או דהוי תקנ"ח], ולפי"ז צל"פ באופ"א, שכשלא החזיק כדרך בעלים הו"ל לשמור שטרו גם לאחר ג"ש וממילא יש ריעותא דאחוי שטרך, ורק כשהחזיק ג"ש כדרך בעלים והבעלים אינו מערער אינו נזהר בשטרו[נ].

ב. הנה מבו' דר"ה קאי גם אליבא דרי"ש[נא], ויל"ע לתוס' דלרי"ש החזקה היא ע"י ג' אכילות שלא מחה, מ"ט צריך רצופות, והרי כל אכילה בפנ"ע היא סיבה למחאה [ולאו דוקא ג"ש יחד]. וצ"ל דכיון שבשנה ב' לא אכל, לא הו"ל למחות אף בשנה ג', שגילה דעתו שאינו מחזיק כבעלים. ולפי"ז צ"ל שכשמחזיק אח"כ בשנים ג' ד' וה' הויא חזקה משום שמצרפים את השנה הא' שאכל כדרך הבעלים עם השנים ד' וה' [אע"ג דל"ה ג"ש רצופות]. ולפי"ז ה"נ כשהחזיק בשנים א' וב',

---

מו ולכאו' מהלך זה א"ש היטב בשו"ט, דא"צ לומר שהגמ' חזרה בה לגמרי מהבנתה הקודמת, אלא באה רק ליישב מ"ט בכולם השיעור הוא ג"ש ולא נתת דבריך לשיעורין [וצ"ע מ"ט שאר הראשונים לא פי' כן].

מז לח. מא.

מח ד"ה שאכלן. וילה"ע מלש' הרשב"ם (ד"ה באתרא דמוברי באגי) שכ' בתו"ד 'וצריך לשמור שטרו יותר מג' שנים' כו', וזהו כמהלך הבא.

מט דבגמ' משמע דדינא דר"ה הוא חידוש, ורק דמקשי' דכבר שמעינן לה ממתני', ולכאו' לפי הרשב"ם זה סברא פשוטה, ולכן י"ל כמש"כ בפנים.

נ א. ה. וכן ביאר להדיא הרמב"ן (לו:).

נא דהא מקשי' מאי קמ"ל תנינא כו', והרי מתני' רי"ש היא ולא רבנן (א. ה. עי' רש"י כח. ד"ה שדה בית הבעל ותוס' מא. ד"ה שלא ועירובין מח. ד"ה ר' יהודה, אמנם עי' רשב"א ריטב"א ור"ן כח.).

ובג' הוביר, ושוב החזיק בשנים ד' וה', הוי חזקה, שמצרפים שנים א' וב' עם שנה ה', אע"ג שבשנה ד' לא הו"ל למחויי.

ולרמב"ן דלרי"ש החזקה היא משום שע"י ג' אכילות נעשה מוחזק, היה אפ"ל שכשהוביר שנה הוא עוקר את מוחזקותו, כשם שבשוה"מ קיי"ל דבראה שור ונגח, ראה שור ולא נגח, ראה ב' שורים ונגח אינו מועד, שאי הנגיחה עוקרת את ההתחזקות של הפעם הא'[נב]. אמנם יש לחלק דדוקא בשוה"מ האי נגיחה היא סתירה לטבע ליגח, משא"כ האי אכילה אינה סתירה לבעלות[נג]. ולכן צ"ל גם לרמב"ן ע"ד משנ"ת, שאחרי השנה שהוביר אינו נראה כבעלים אף כשאכל בשנה שאחריה.

ג. "אמר רב חמא ומודי ר"ה באתרא דמוברי באגי". הרשב"ם מחדש שצריך לעשות ניר בשנה שמוביר, דאל"כ יכול המערער לטעון שלא מחה כיון שבא ומצא השדה ריקם. ומשמע דאיירי שהמנהג היה לעשות ניר, אך מצד מה שאינו עושה ניר אין גילוי דעת שאינו מחזיק כדרך בעלים[נד], דזה רק מנהג זריזות. ולפי"ז צ"ב למה ל"צ למחות מחמת האכילה של השנה הקודמת.

וי"ל"ב שלפי ידיעת המערער שבאמת המחזיק גזלן, כשמפסיק להחזיק כבעלים אינו תולה זאת במנהג להוביר, אלא תולה שהחליט לפרוש מגזילתו ונרגע מקפידתו, ולכך כשמתחיל להחזיק בשנה לאחמ"כ הוי קפידא חדשה, משא"כ כשממשיך לעשות ניר מגלה שאינו פורש מגזילתו.

וי"ל[נה] דסברא זו שייכת רק לבתר דינא דר"ה, וכפי שנת"ל שנתחדש בזה דטעם המחאה הוא משום שמקפיד על שמחזיק כבעלים, אך בלא"ה הו"א דהקפידא היא על עצם מה שאוכל את שלו, ולפי"ז אך כשלא עושה ניר יש לצרף את השנים.

ובמה שהפוסקים השמיטו את דין הרשב"ם[נו], יל"ב לפמשנת"ל אליבא דשאר הראשונים דלאלתר הו"ל למחויי ומה שצריך ג"ש רצופין היינו רק מצד טענת אחוי שטרך, א"כ לדברי המחזיק שיודע האמת שקנה והחזיק כבעלים, א"כ המר"ק היה צריך למחות גם בשנה שמוביר [אף בלא ניר], וממילא לא היה צריך לשמור השטר ואין עליו טענה דאחו"ש, וממילא י"ל דקיי"ל כשאר הראשונים.

בגדר פסול נוגע ובעל דבר

א] בגדר פסול נוגע מצינו ג' שיטות:

נב אמנם אחרי שכבר הוחזק נגחן בג"פ אינו נעקר בפעם א' שלא נוגח. [והיכא שנגח לסירוגין נעשה מועד לסירוגין, אך בחזקת ג"ש אי"ז שייך].

נג שהרי מי שידוע שהוא בעלים ולא אכל שדהו ודאי שלא נעקרה החזקת מר"ק, משא"כ בשוה"מ שלא נגח ג"פ הוי חזרה, וכדביאר החזו"א (בגליונות על חי' הגר"ח פ"ד מאיסו"ב הי"ב) דמועד טבעו ליגח וכשאינו נוגח הוי סתירה למועדות.

נד דא"כ א"צ לטעם הרשב"ם, אלא תיפו"ל שצריך לעשות ניר דאל"כ גלי אדעתיה שאינו אוכל כבעלים.

נה דהנה הביה"ל (ח"ג סי' נ) נקט דחידוש הרשב"ם שצריך לעשות ניר אינו שייך לדינא דר"ה, וגם לולא דינא דרצופות בעינן שיעשה ניר. ועפ"ז הק' מאי פריך על ר"ה מחזקת הבתים והא בתים דבלילא לא ידעי כו', והרי גם לולא ר"ה ק' שאם לא דר בלילות ל"ה חזקה כיון שבלילה לא עשה כלום בבית. וליישב קו' זו י"ל כמש"כ בפנים דחידושא דהרשב"ם הוא רק לבתר דינא דר"ה.

והביה"ל גופיה תי' דלולא ר"ה הטעם שצריך לעשות ניר אינו דין בחזקה, אלא שבלא"ה לא היה צריך למחות, וממילא על המערער להביא ראיה שלא דר בלילות, אך לר"ה שבמפוזרות יש חסרון בעצם החזקה, על המחזיק להביא ראיה שדר גם בלילות. וצ"ב דאף לולא ר"ה כיון שלדברי המר"ק לא היה צריך למחות, נמצא דשוב יש חסרון בעצם החזקה.

נו דבביה"ל (שם) הניח זאת בצ"ע.

א. שי' הלבוש[נז] דאינו משום שחשוד לשקר [דסתם ישראל אינו חשוד לשקר בשביל נגיעת ממון, וכשם שע"א נאמן באיסורין גם כשהוא נוגע], אלא דאדם 'קרוב' אצל עצמו, ויש גזירת מלך שפסול לעדות[נח]. והיינו דקרוב אינו רק כשקרוב לגברא – הבע"ד, אלא גם כשיש אקרובא דעתא לפסקהדין[נט]. וזהו ביאור כוונת הש"ך[ס] שכ' בד' הלבוש דדוקא היכא שיש לו הנאה מהפסק חשיב כקרוב, משא"כ כשמעיד לחובה אינו נוגע דל"ח קרוב.

ב. שי' הסמ"ע[סא] דפסול משום 'חשש משקר'[סב]. והא דאינו עכ"פ 'ספק עד', היינו משום שכל הגזיה"כ שעד נאמן[סג] היינו כשיש רקע להאמינו.

ג. בר"י מיגש[סד] מבו' דהוא 'בעל דבר', ולא מיקרי 'עד' כלל [ונפק"מ דלית ביה דינא דנמצא א' מהן קאו"פ עדותן בטלה, דזה שייך רק ב'עד פסול'[סה]].

וי"ל דיש חילוק, דהיכא שאין לו ריוח מעצם הפסק אלא רק יתגלגל לו מזה ריוח, אינו אלא 'קרוב' או 'חשש משקר', אך כשיש לו ריוח ישיר הוי 'בע"ד'[סו].

ב] מהרשב"א[סז] מבו' חידוש, ד'בע"ד' אינו רק מי שעצם הדין תורה עמו, אלא אף מי שביצוע הפסק דין מפסיד או מרויח גם לו[סח], ולכן כ' ששותף שמעיד עבור חלק חבירו

נז הו' בסמ"ע (לז,א).

נח כדאי' לקמן (קנט.) דמה"ט אפי' משה ואהרן פסולים להעיד לחותנם. והנה יש ראשונים דס"ל שאם יש לעד הפסול מיגו נאמן, ולכאו' צ"ב דאטו בכה"ג עדיף ממשה ואהרן, וי"ל, **א.** דבמיגו אין סומכים על אמינות ה'גברא', אלא על ההוכחה מהמציאות הטבעית שבכה"ג הוא דובר אמת [וכעין חזקה 'אין אשה מעיזה פניה בפני בעלה']. **ב.** דכשיש מיגו אין לו כלל סיבה לשקר, וא"צ לפרשת עדות.

נט וכשם שמצינו בסנהדרין (כח:) דאדם פסול להעיד לארוסתו, ומפרשי' דאע"ג דאינה נחשבת 'שארו' [ומה"ט אינה אוננת ומיטמאת לו וכו'], מ"מ לענין עדות הנידון הוא מצד האיקרובי דעתא, והא איקרבא דעתיה לגבה. וביאר הקוב"ש דאין הכוונה שמחמת האיקרובי דעתא ישקר [דהא מפורש לקמן (קנט.) דפסול קרוב הוא גזירת מלך], אלא דגדר קורבא תליא באיקרובי דעתא.

ס לז, א.

סא שם.

סב ויל"ע דלכאו' לפי"ז במשה ואהרן דליכא חשש משקר (כדאמרי' לקמן קנט.) לא יהיה שייך פסול נוגע. עוד יל"ע למה ע"א נאמן באיסורין כשיש לו נגיעה.

עוד יל"ע לרבא דרשע פסול שמא ישקר בשביל רווח ממון, א"כ כל ישראל לא יהיו נאמנים להעיד, שהרי הם חשודים לשקר בשביל ריוח ממון, וניחוש שמא נטל ממון כדי להעיד.

סג כפי שכ' הרמב"ם (פ"ח מיסוה"ת ה"ב).

סד לקמן (מד: בתי' הב' – מובא בשיטמ"ק). [א. ה. וכ"מ בלש' הרמב"ם (רפט"ו מעדות)].

סה כמבו' בראב"ד (המובא ברא"ש סופ"ק דמכות).

סו דהנה יעויין בר"ן (כתובות פד:) לענין העובדא דההוה בקרא (המובא בקטע הבא) שכ' דהוי בע"ד, וי"ל דדוקא התם דעצם חובת או זכות המלוה מחייבת או פוטרת באופן ישיר את הבקרא הוי בע"ד, וכן בסוגיין חשיבי השוכרין בע"ד שיש להן ריוח ישיר מזכיית המחזיק שעי"ז פטורין מלשלם למערער. אך בכגון הסוגיא לקמן (מג:) דהמוכר שדה לחבירו ויצא עליה ערער והמוכר מעיד להעמידה ביד הלוקח, שאין לו ריוח מעצם הפסק, אלא הוא רק 'היכי תימצי' שיוכל בע"ח לגבות הימנו, בכה"ג ל"ח בע"ד אלא קרוב או חשש משקר.

סז מג. דהתם מקשי' בגמ' לענין שותפין מעידין זע"ז – 'והא נוגעין בעדותן הן', והק' הרשב"א דהו"ל לאקשויי דהוי בע"ד, [וע"ש שתי' דאורחא דתלמודא הוא], וצ"ב שהרי הנידון הוא שיהא נאמן על חלק חבירו, ובזה לכאו' אינו בע"ד אלא רק נוגע.

סח ועי' להלן 'בסוגיא דשוכרין' דנת' מהקוב"ש שנקט שאף שיש לשוכרין ריוח מזכיית המשכיר ל"ח בע"ד, אמנם מקו' השעמ"ש נראה דס"ל שאם יפסק הדין שהבית של המשכיר ממילא יפטרו מלשלם למערער, דאמנם הד"ת על הבית הוא

חשיב בע"ד[סט]. אמנם מהלבוש[ע] מבו' שלמד ברשב"א, דכיון דכלפי החלק שלו הוי בע"ד, ממילא עדותו נפסלת גם כלפי חלק חבירו מדין 'עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה'. והרשב"א אזיל לשיטתו[עא] דס"ל דאין הגדר בבע"ד דאינו 'עד' כלל אלא הוי 'עד - פסול', ודלא כהראב"ד[עב] דס"ל דבע"ד אינו 'עד' ול"ש בו דין 'עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה'.

בסוגיא דשוכרין

א) אי' בגמ' דלרבא השוכרין מעידין שדרו ג"ש ביום ובלילה, ומקשי' דנוגעין בעדותן הן שלא יתבעם דמי השכירות[עג], ומשני דאיירי כגון דנקיטי אגר ביתא ואמרי למאן ליתביה.

הק' השער משפט[עד] דאע"פ שבכה"ג אינם 'נוגעין', מ"מ פסולין מדין 'בע"ד', שהרי הנידון הוא עליהם עצמם אם צריכים לשלם למשכיר או למערער[עה]. וחידש שבאמת חייבים לשלם גם למערער דמי השכירות, אלא דפלגינן נאמנות, ונאמנים להעמיד הקרקע ביד המחזיק באומרם שדרו מכחו[עו]. ובקוב"ש[עז] תמה דא"כ מ"ט אם כבר שילמו למשכיר

בין המערער למשכיר, אך כיון שביצוע הפסק נוגע להם באופן ישיר, חשיבי בע"ד בד"ת וא"א לקבל הפסק – ונמצא שנחלקו בנידון שנת' כאן בד' הרשב"א.

סט משא"כ במוכר שדה לחבירו אפי' באחריות ויצאו עליה עוררין חשיב רק נוגע, דעצם ההפסד שבביצוע הפס"ד הוא רק ללוקח.

ע סי' לז, הו' בסמ"ע (סק"ו). והסמ"ע חלק על הלבוש ונקט כמהלך הא' שנת'.

עא דהנה בגמ' (מג.) לענין בני עיר שנגנב ס"ת שלהן שאינם יכולים לדון ולהעיד משום שהם נוגעים, מקשי' דליסתלקו בי תרי מנייהו ולידייניהו, והק' הראשונים דהא בענין תחלתו וסופו בכשרות, והביא הרשב"א בשם הראב"ד שתי' בב' אנפי, **א'** דכי בעינן הכי הנ"מ בפסלות דגופא או בקורבא, אך משום חשדא דנוגעין בעדותן, כי תסלק חשדא כשרין. **ב'** דדוקא 'בעד פסול' הפסול נמשך מתחילתו לסופו, משא"כ בע"ד לא הוי 'עד' כלל ולא חל בו הפסול, ולכן מהני עדותו כשנסתלק. [אמנם ברשב"ם (קכח.) משמע דפי' ביסוד דין זה דבענין שבשעת הראיה יחול עליו דין עד באופן חיובי, ולפ"ז גם בבע"ד לא יהני]. והרשב"א הק' על התי' הב' דלמס' הגמ' בסנהדרין (י.) מבו' דבפלוני רבע שורי אמרי' 'עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה', ומבו' דלגבי ממונו חשיב 'עד פסול', וא"כ ה"נ בס"ת דהוי ממונו הוי 'עד פסול', ונימא ביה תחילתו בפסלות דפסול. וא"כ מבו' מהרשב"א דס"ל דאף לגבי החלק שלו אין הגדר דאינו 'עד' כלל, אלא הוי 'עד פסול', וא"כ יש לומר בזה 'עשטבמ"ק בט"כ'.

אמנם ילה"ק על הבנה זו ברשב"א, דהנה קו' הרשב"א על הראב"ד מהגמ' בסנהדרין צ"ב, דבשור הנרבע הרי הנידון הוא רק חיוב סקילה על השור, ואינו נידון להפסיד הבעלים, שהרי אפי' שור הפקר נסקל, [ומה"ט צריך לדונו בב"ד של כ"ג ולא סגי בב"ד של ג' ככל נידון ממוני], ובזה מבו' בסנהדרין דהוי 'עד פסול', משא"כ בנידון הס"ת שהוא על הזכות ממון שלו שפיר י"ל דחשיב 'בע"ד' ממש ואינו 'עד'. וע"כ נראה דנידון הרשב"א בס"ת אינו לגבי החלק שלו, דבזה הוי פשיט"ל דהוי 'בע"ד' ואינו 'עד' ול"ש בזה דין 'תחילתו בפסלות', אלא שהק' רק לגבי החלק של בני העיר, וע"ז חידש הראב"ד בתי' ב' דכיון שבביצוע הפסק יבא לו ריוח או הפסד, ממילא חשיב 'בע"ד' ואינו 'עד' [ובתי' הא' נקט דחשיב 'עד']. וע"ז הק' הרשב"א משור הנסקל שג"כ עצם הד"ת הוא על השור אלא שביצוע בפסק הוא בבעלים, ואעפ"כ מבו' שם דחשיב 'עד פסול'. ולפי"ז אין לפרש בד' הרשב"א לענין השותפין מעידין זל"ז כמשנ"ת ע"פ הלבוש, דהא נת' דהרשב"א ס"ל דלגבי החלק שלו הוי בע"ד דאינו עד, ואין בו דין 'עשטמ"ק בט"כ'.

עב המובא ברשב"א הנ"ל, וכן בראשונים בסוגיא בסנהדרין (י. – ע"ש ברבינו יונה, ובראש סופ"ק דמכות).

עג ופי' הראשונים דאף דהב"ד יוציאו מהמשכיר מה ששילמו לו, מ"מ קשה גזל הנאכל. ומבו' דאף דל"ה נגיעה 'ממונית', מ"מ סגי בזה ליחשב נוגע.

עד סי' קמ סק"ז.

עה והביא שכן מבו' בש"ך (נו, ה) ע"פ הראשונים דראובן שטוען לשמעון הפקדתי בידך מנה, ושמעון טוען שלוי הפקיד אצלו ולא ראובן, שמעון אינו נאמן אפילו בתורת ע"א לומר שהפקדון של לוי, ואע"פ שאינו נוגע בעדות, דבכל מקרה צריך לשלם.

עו וביאר זאת ע"פ הרא"ש (סופ"ק דמכות) בשם הראב"ד דרק כשמקצת העדות פסולה מדין קורבה אמרי' 'עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה', אך כשנפסל מדין בע"ד לא חשיב עדות כלל, ולא אמרי' עדות שבמב"כ, אלא פלגינן נאמנות.

מקשי' דנוגעין בעדות הן, והרי בכל אופן חייבין לשלם למערער. אלא ע"כ שאם נאמנים א"צ לשלם למערער, ומשום דכיון שנאמנים בנידון השורשי שהבית של המשכיר, ממילא מתיילד שפטורים מלשלם למערער, דלא פלגינן נאמנות בתולדה,[עז] וא"צ לזה תורת נאמנות[עח עט]. ובד' השעמ"ש י"ל דאף שאין עדות השוכרין מתקבלת לגבי עצמן מדין בע"ד, מ"מ כיון שהן סבורין שתתקבל עדותן, שפיר מקשי' דנוגעין בעדותיהן, וממילא לא תתקבל עדותן כלל[פ].

ב] הנה אי' בכתובות[פא] דבע"ח שתפס מטלטלי דיתמי לאחר מיתה מוציאין מידו, אך אם תפס מחיים אין מוציאין מידו. ודנה הגמ' באופן שבהמות היתומים היו ביד שומר והבע"ח תפס מידו, והבע"ח טוען שתפס מחיים, והבקרא טוען שתפס לאחר מיתה ע"ש.

ויסוד דין 'פלגינן נאמנות' עניינו, שכח נאמנויות התורה עיקרם להקים הנהגה, וע"כ שייך שלגבי הנהגה א' ניתן לו כח, ולגבי הנהגה אחרת לא ניתן לו כח.

עז אות קה.

עח וכדקיי"ל (יבמות קיז.) דעד מיתה נאמן להתיר נשואין ולא לממון, ומ"מ גובה כתובתה, דמספר כתובה נלמוד שכותב לה 'אם תנשאי לאחר תטלי מה שכתוב ליכי', והיינו דחיוב הכתובה אינו מתיילד ממציאות המיתה, אלא מכח ההיתר נישואין, וכיון שיש בירור על השורש - ההיתר נישואין, ממילא מהני גם לתולדה - החיוב כתובה.

ובזה ביאר הקוב"ש מש"כ הרמב"ם (פט"ז מסנהדרין ה"ו) דע"א שהעיד על חתיכה שהיא חלב, ואכלה אחר הר"ז לוקה, דאף דע"א אינו נאמן למלקות, מ"מ כיון שהיה נאמן על הנידון האיסורי, נכלל בזה גם כל התולדות שיוצאות מן האיסור, וסיבת החיוב מלקות הוא לא מחמת עצם המציאות דאכילת חלב, אלא מחמת שעבר על האיסור. [אמנם יש שפי' בד' הרמב"ם באופ"א, דכיון שדין התורה לנהוג ע"פ הע"א שיש בזה איסור חלב, ממילא העובר ע"ז חייב מלקות אף שכלפי שמיא גליא שאינו חלב (וכעי"ז מצינו בשו"ת רעק"א ח"א סי' קח מהגר"ש אייגר), אך הקוב"ש דחה זאת, ע"ש].

עט ויל"ע בזה, שהרי הנידון על בעלות הבית הוא רק על מכאן ולהבא, ואילו נידון תשלום השוכרים תלוי בבעלות הבית שבעבר, וא"כ אי"ז 'דבר שבתולדה', [דאמנם אנו יודעים שזה אותו בעלים, אך כלפי זה שפיר שייך לומר פלגי"נ], וממילא יחשבו השוכרין בע"ד. וכעי"ז מבו' לקמן (מג:), דהמוכר שדה לחבירו ויצא עליה עוררין המוכר היה יכול להעיד להעמידה ביד הלוקח [אלא דהוי נוגע בעדות], ואף דשורש הנידון הוא בעלות המוכר, מ"מ עתה הנידון הוא על בעלות הלוקח, וע"כ המוכר אינו נחשב בע"ד אלא הלוקח. וביותר ק' דהקוב"ש גופיה כ"כ, דלקמן (קלד:) אי' פלו' באומר 'גרשתיה אתמול' שאי"ז בידו, אי אמרי' פלגינן דיבורא ומקבלין מה שאומר 'גרשתיה' ולא מה שאומר 'אתמול', או שאין מחלקים הדיבור לב', והק' הקוב"ש (ח"ב ג, יח) דנימא פלגינן נאמנות, דלגבי מכאן ולהבא נאמינו דבידו לגרשה, ולמפרע לא נאמינו. וחזי' דשייך לפלג הנאמנות בין למפרע למכאן ולהבא.

ויש לחלק, דדדוקא בתשלומי השכירות א"א לדון ישירות רק על התשלומין, כיון שהתשלום הוא על הבעלות האתמולית של הבית, ובזה המשכיר הוי בע"ד ולא השוכרין. משא"כ כשהנהגת ההיתר של אתמול ושל עתה הן ב' הנהגות נפרדות, אלא ששניהן מתיילדות ממעשה הגרושין, שפיר בזה שייך פלגי"נ. וכן י"ל בסוגיא לקמן (מג:) דהבעלות על השדה של עכשיו ושל אתמול הן ב' נידונים נפרדים.

וכעי"ז מבארים בהא דקיי"ל (יבמות מז - ע"ש בתוס') דהאומר בני זה ממזר נאמן, אבל כשיש לו בני בנים אינו נאמן אפי' לגבי הבן, ולכאו' ק' דנימא פלגי"נ דלגבי בנו יהא נאמן, ולגבי הבני בנים לא יהא נאמן. אלא דכיון דפסול הבני בנים אינו דין נפרד המתיילד מפסול האב, אלא דפסול האב נמשך גם בהם דברא כרעיה דאבוה, א"כ הוי נדון א' ול"ש לחלק ביניהם.

[וע"ע מש"כ להלן (לג.) ב'סוגיית קריביה דרב אידי' דלכאו' מחלו' השעמ"ש עם הקוב"ש היא פלו' רב חסדא עם אביי ורבא שם (לפי גי' הר"ח), ובמש"כ לחלק בין הסוגיות].

פ דהנה המרדכי (סנהדרין סי' תרצג) כ' דהמעיד על פלוני שהלוהו ברבית, [דבסתמא קיי"ל דפלגינן דיבוריה, והוא ואחר מצטרפין לפוסלו, דאין מקבלין מה שאמר שהלוה 'לו' - דאין אדם משים עצמו רשע], אם הלווה אמר שפרע לו הרבית אינו נאמן דהוי נוגע בעדות, דע"י עדותו יהא המלוה חייב להחזיר לו הרבית, והש"ך (לד, כח) הביא דהריב"ש סי' שלט חלק ע"ז, דכיון שאינו נאמן במה שמעיד שהלוה 'לו', א"כ אפי' תתקבל עדותו לא יתחייב המלוה להחזיר לו הרבית, וממילא אינו נוגע. אך הש"ך הק' על הריב"ש דכיון שהוא סבור שיתקבלו דבריו לגבי עצמו, להכי חשיב שפיר נוגע [והש"ך אזיל לשיטתו דס"ל דפסול נוגע הוא משום 'חשש משקר', אך אי הוי מטעם 'קרוב' אין סברא לחלק כן], ומה שנת' בד' השעמ"ש הוא עפ"ד הש"ך.

פא פד:

וכ' הר"ן[פב] דהבקרא אינו נאמן מדין ע"א שתפס לאחר מיתה, שלפי דבריו הוא חייב לשלם ליתומים מחמת פשיעתו, וא"כ הוי נוגע [ולש' הר"ן דהוי 'בע"ד'] שרוצה שיוציאו הבהמה מהבע"ח ויחזירו ליתומים כדי שיפטר מתשלומין. ומבו': **א'** דנוגע אינו משום חשש משקר, שהרי אם באמת תפס מחיים לא היה חייב ליתומים ולמה ישקר שתפס לאחר מיתה, וע"כ דהוי פסול הגוף, וכן הוכיח הקצוה"ח[פג]. **ב'** דאע"פ שיכל לשתוק ולהפטר ורק ע"י הודאתו נעשה נוגע, מ"מ פסול[פד].

ולפי"ז יל"ע עמשה"ק תוס' בסוגיין[פה] מ"ט השוכרין חשיבי נוגעין והרי איבעי אמרו פרעו למערער[פו], והא כיון שהעידו שדרו ביום ובלילה, נמצא שלדבריהם הבית של המחזיק וודאי שלא פרעו למערער, וא"כ אינם יכולים להפטר מלשלם למערער אלא ע"י שתתקבל עדותם, והרי לפי הר"ן הם פסולים משום קרוב, אף דל"ש בזה חשש משקר, שהרי יכלו לא להעיד ולשקר שפרעו למערער, ואף שכל מה שצריכים לעדותן להפטר היינו רק לאחר שהעידו.

ולפמשנת"ל בד' השעמ"ש א"ש, שהרי עדותן ל"מ לפוטרם מהמערער, וא"כ אינן קרובים לפסק, אלא דמקשי' דנוגעין בעדותן הן – משום חשש משקר, שהרי הן סבורין שתועיל עדותן, וע"ז שפיר הק' תוס' שאין חשש משקר.

ועוי"ל דיל"פ ד' הר"ן בכתובות באופ"א[פז], דלעולם כל שקודם עדותו אין לו נגיעה ל"ח נוגע, אלא דבבקרא גם קודם עדותו הוי נוגע, שהרי יודע האמת שהבע"ח תפס לאחר מיתה בפשיעתו, וי"ש אין בדעתו

פב א.ה. וכ"כ הרשב"א הרא"ש והריטב"א (שם).

פג סי' קכא ס"ק ד.

פד ודמי לנידון הראשונים (חולין יד.) בשוחט בשבת שעי"ז גופא נעשה מומר, דלתוס' שחיטתו פסולה, ולר"ן שחיטתו כשירה שרק ע"י שחיטה זו נעשה מומר - דאף שמבחינת 'זמן' השחיטה והפסול באין כאחת, אך מבחינת ה'סיבתיות' השחיטה קדמה לפסול. [והנה תוס' (ב"ק ל: ולקמן צב:) הק' בשטר שיש בו ריבית היאך גובה הקרן, והרי העדים נפסלו ע"י שחתמו על השטר. וכ' הקצוה"ח (סי' נב) דלר"ן ניחא, דכיון שרק ע"י עדות זו גופא נפסלו, ל"ח דעדים פסולין חתמו]. [וקצ"ע, דלפי"ז הר"ן בכתובות לא מתאים עם הר"ן בחולין].

ויש להוכיח כן גם מפי' הר"ח שהביאו תוס' בהמשך הסוגיא במימרא דמר זוטרא, שבא ליישב למה העדים לא נוגעין בעדותן - שהמחזיק מביא עדים שדרו בבית והלכו כבר, והמערער אינו מכירן שיוכל לתבען השכירות. והוסיף לבאר שנאמנים משום דהפה שאסר הוא הפה שהתיר דאינהו אמרי דיירנא ואינהו אמרי פרענו. ולכאו' צ"ב דתיפו"ל דכיון שאין ידוע שדרו ממילא אינם נוגעין בעדות. ולמשנ"ת א"ש דכיון שבעדותן נכלל הודאה של חיוב שא"א להפטר ממנה אלא ע"י קבלת עדותן חשיבי נוגעין, ולכן הוצרך לפרש שנאמנים שפרעו מדין הפש"א, וממילא אין עדותן נצרכת לעצמם ואינם נוגעין.

[ואכתי צ"ב דתיפו"ל שנאמנים משום מיגו דאי בעו לא אמרו שדרו (ועי' במהרש"א שמבו' דמש"כ תוס' 'דאי בעו אמרי לא דיירנא ביה אין כונתם לדין מיגו). וי"ל דס"ל דכיון שלגבי הקרקע אין מיגו ונאמנים רק מתורת עדות, ל"ש להאמין על התולדה כנגד הפסק שבשורש (והוא ע"ד סברת הקוב"ש הנ"ל, וזה תליא בביאור הסוגיא לקמן לג: ואכמ"ל)].

פה וכה"ק בחי' הר"ן גופיה.

פו וי"ל דכיון שלהפטר צריכים לומר או שפרעו למערער או שדרו ג"ש בימים ובלילות, למה לא יחשבו נוגעין. וי"ל שאם יאמרו שפרעו למערער יש רק עוולה א' למערער שלא משלמין לו, אך כשמעידין שדרו בימים ובלילות יש ב' עוולות למערער, א' שלא משלמין לו, ב' שמפסידין לו הבית, וכלפי העוולה הב' הרי אין להם נגיעה לשקר, וממילא יש כאן רקע לדין עדות - דסתם איש ישראל אינו מעיד שקר לעשות עוולה לחבירו בלא נגיעה.

ועוי"ל שאם יאמרו שפרעו למערער זהו רק 'טענה', ואפי' אם הוא שקר אין כאן 'עדות' שקר, אך כשאומרים שישבו גם בלילות שעי"ז המשכיר יזכה בבית הוי תורת 'עדות', ומצד ה'נגיעה' הרי סגי ב'טענת' שקר, וא"כ שוב יש בזה רקע להאמינם, שהרי לענין דין נוגע לעדות הכל תלוי רק אם יש לו נגיעה 'להעיד'.

פז וכן עי' בחי' הגרש"ש (סי' יג, ובנדפמ"ח סי' טז).

להפטר בשקר אלא ישלם ליתומין, אלא שיכול להפטר מלשלם ע"י שיעיד שהבע"ח תפס לאחר מיתה, ונמצא שיש לו נגיעה להפטר ע"פ הדין[פח]. ולפי"ז בסוגיין שיודעין האמת שדרו ג"ש והבית של המשכיר, אם יתבעם המערער בשקר יכולין לטעון שפרעו, שהרי באמת פטורין מלשלם לו דעם עקש תתעקש, וקודם העדות אין להם נגיעה להעיד שדרו ג"ש, וממילא שפיר הק' תוס' דלא חשיבי נוגעין[פט].

ג] הרמב"ם בהל' טו"נ[ע] לא חילק בין אם השוכרין שילמו השכר או לא, והראב"ד השיג ע"ז ע"פ מס' הגמ' שחילקה. וביותר ק' שהרמב"ם בהל' עדות[עא] חילק כן בדין נאמנות העדים. [ובשעמ"ש יישב ע"פ דרכו הנ"ל[עב]. והלח"מ יישב דבהל' עדות איירי שהשוכרין מעידים שראו את עצם המכירה, ולכן כשהשכר בידם ואינם נוגעין בעדות נאמנים, אך בהל' טו"נ איירי שמעידין על ישיבתם, ובכה"ג בכל אופן אינם נאמנים משום דהוו בע"ד אע"פ שהנידון הוא בעלות המשכיר [והוא חידוש[עג]. וכעי"ז מצינו בקדושין[עד] דפליגי אמוראי בשליח קדושין אם נעשה עד על הקדושין, וטעם המ"ד שאינו נאמן היינו משום דשלוחו של אדם כמותו הו"ל כגופיה והוי בע"ד – אע"ג דעצם חלות הקדושין לא שייך לשליח, אלא הוא רק עשה חלות הקידושין.

והנה בעיקר פלו' האמוראי אי שליח נעשה עד יל"ב בג' אנפי: **א.** בעצם היסוד הנ"ל – אם כשמעיד על מעשה שלו נחשב בע"ד, או שרק המחיל נחשב בע"ד ולא העושה[עה]. אמנם לפי"ז יל"ע במשנת"ל דהא הרמב"ם גופיה פסק[עו] דשליח נעשה עד וא"כ אינו בע"ד.

ב. האו"ש[עז] ביאר שנחלקו בגדר שליחות, אי הוי כידא אריכתא של המשלח, ולפי"ז השליח אינו בע"ד דאי"ז עשייה שלו, או שהשליח מקבל כח החלה[עח]. ולפ"ז י"ל דדוקא בשליח קיי"ל דנעשה עד כיון שהמשלח מחיל

פח ואמנם אכתי מוכח מהר"ן החידוש הא' דפסול נוגע אינו משום חשש משקר, שהרי אם באמת תפס מחיים לא היה חייב לשלם ליתומין, ולמה ישקר שתפס לאחר מיתה, אך אין ראיה לחידוש הב' דאף כשהנגיעה היא רק אחרי העדות פסול.

פט והנה תוס' תי' שהם יראים לומר פרענו לך דשמא יזכה האחר ויתבע מהם פעם שנית. אמנם זהו רק לס"ד דאיירי שכבר שילמו למשכיר, אך למס' דאיירי דנקיטי אגר ביתא הרי ממנ"פ, אם המערער יזכה בדין יאמרו שפרעוהו וישלמו למשכיר בצנעא כדי שלא יהא ראיה שלא פרעו למערער, ואם המשכיר יזכה בדין ישלמו לו.

ע פי"ב ה"ב.

עא ט"ר ה"ה.

עב שבהל' עדות הנידון הוא על בעלות הבית - בין המערער למשכיר, אך בהל' טו"נ איירי שהמערער תובע את השוכרין לשלם, ובזה הן בע"ד ממש, ולכן אינם נאמנים להפטר אפי' אם אינם נוגעין בעדות.

עג שהרי חזקת השוכרין אינה פעולת חלות [כקידושין], אלא רק פעולה טכנית שדרים שם, ומבו' דסגי בזה ליחשב בע"ד.

ועוד מבו' שאינם מעידים על תוצאת הדין שהבית של המשכיר, אלא מעידים על עצם הראיה ממה שדרו בבית. ולכאו' הוא דלא כהגרש"ש דהא דעדות מיוחדת כשירה, היינו משום שעדות אינה על המעשה אלא על התוצאה.

עד מג. וכעי"ז אי' במכות (ו.) דמקשי' הורג ורובע יצילו כו', כי אתא לקמיה דרבא א"ל "יקום דבר" - במקיימי דבר הכתוב מדבר ולא בעושי הדבר, ומבו' דכל שהוא בכלל 'עושי הדבר' התמעטו אף שלא שייך לעצם החלות.

עה וכן הרא"ש (גיטין ר"פ השולח) פסק ע"פ הירושלמי דמינוי שליחות הולכה בגירושין חשיב דשב"ע וצריך עדי קיום, והשליח אינו עד דשלוחו של אדם כמותו והוי בע"ד. ותמה הטור (אהע"ז סי' קמא) דהא קיי"ל שליח נעשה עד. ויישב הב"י דדוקא להעיד על קדושין אינו בע"ד, כיון שהחלות אינה בו אף שהוא עשאה, אך להעיד על עצם השליחות חשיב בע"ד, דהוי חלות שחלה בו.

עו פ"י מאישות הט"ז.

עז פ"ב מגרושין הט"ו.

והשליח הוא רק ההיכי תמצי, משא"כ שוכרין הם עיקר עושי הדבר של החזקה ולכן חשיבי בע"ד. אך ק' דהאו"ש הוכיח בשי' הרמב"ם[צט] דגדר שליחות היינו שיש לשליח כח החלה, ולפי"ז כיון דקיי"ל דשליח נעשה עד ע"כ דהרמב"ם לא פי' כן.

ג. הריב"ש[ק] פי' שלכו"ע השליח נחשב בע"ד, ונחלקו אם בע"ד הוא פסול בפנ"ע אפי' אם אינו נוגע, או שיש תנאי שבע"ד פסול רק כשיש לו נגיעה בעדות [אך אין כוונתו שכל פסול בע"ד הוא רק מדין נוגע]. וגם לפי"ז צ"ב ד' הרמב"ם, דה"נ לשוכרין אין נגיעה ומ"ט פסולין. ויל"ב (בהקדם כמה הקדמות - בהערה[קא]) דכיון שאחרי שרבנן תקנו שבועת היסת אפי' בדנקיטי אגר ביתא הם נוגעין בעדותן, דכיון שהודו שהבית של המשכיר, אם לא תתקבל עדותן יצטרכו לשלם גם למערער וגם למשכיר, ואף שיכולים להפטר מהמערער גם בלא שתתקבל עדותן במיגו דאי בעו אמרי פרענו, הרי מצד זה צריכין להשבע, וא"כ אכתי צריכין שתתקבל עדותן להפטר מהשבועה, וכיון שיש להם נגיעה ממילא פסולים מטעם בע"ד. ואף שיכולים להשבע עתה, אך כיון שקודם שישבעו יש להם נגיעה, ממילא פסולים גם מדין בע"ד דאינו 'עד' כלל שהרי הן עושי הדבר, וא"א שהשבועה תתן להם דין 'עד'.

צח וכן מדוייק מדמפרשי' התם 'כיון דאמר מר שלוחו של אדם כמותו הוה ליה כגופיה', והיינו שנתחדש בזה שהשליח עצמו הוא המחיל.

צט דבשלח שליח לגירושין ונשתטה המשלח, שי' הרמב"ם (פ"ב מגרושין הט"ו) דמה"ת מהני השליחות - דהשליח קיבל כח ההחלה והוא המחיל, אמנם שי' הטור (אהע"ז קכא, ב) דלא מהני - דהשליח הוא רק ידא אריכתא של המשלח.

ק סי' פג, הו' באבנ"מ (לה, א).

קא דהנה בהא דמשני דאיירי בדנקיטי אגר ביתא בידייהו, לכאו' ק' לפי החידוש שנת"ל מהר"ן בכתובות דאף אם נעשה נוגע בעדות רק ע"י עדותו פסול, א"כ ה"נ לאחר שהעידו שדרו בבית ג"ש, הרי יש הודאת בע"ד שחייבים לשלם למשכיר, וא"כ יש להם נגיעה שתתקבל עדותם שהבית של המשכיר, דאל"כ יצטרכו לשלם גם למערער שנפסק שהבית שלו, וגם למשכיר מכח הודאתן שהבית שלו. אלא שצ"ל, ובהקדם- דהנה הרעק"א הק' על קו' תוס' מ"ט אם כבר שילמו למשכיר הוו נוגעין בעדות, והרי יכולין לטעון שפרעו למערער, ולהר"ן הא שפיר חשיבי נוגעין, שהרי אחרי שהודו שדרו ג"ש ודאי לא פרעו למערער, וממילא הן צריכין שתתקבל עדותן להפטר מהמערער. ותי' הרעק"א שלהפטר סגי שיהיו נאמנין מדין 'טענה' שדרו ג"ש והבית של המשכיר, ופטורים מלשלם למערער במיגו דאי בעו טענו פרענו, וא"צ שיתקבל דבריהם בתורת 'עדות'. והנה תוס' תי' שיראים לומר שפרעו למערער שמא יזכה המשכיר בדין ויתבעם שנית. וזהו רק לס"ד, אך למס' דאיירי בדנקיטי אגר ביתא בידייהו, אינם יראים לומר פרענו למערער, ואם יזכה המשכיר בדין ישלמו לו. ולפ"ז א"ש משה"ק מהמס' על הר"ן, דלעולם גם אחרי שאמרו שדרו ג"ש אכתי אינם צריכין ל'עדותן' כדי להפטר מהמערער, שהרי נאמנים להפטר מדין 'טענה' במיגו דאיבעי אמרי פרענו למערער.

והנה תוס' הביאו מקדושין (מג:) שאחרי תקנת שבועת היסת א"א להכשירם מכח המיגו דאיבעי אמרי פרענו, דאי אמרי פרענו מחוייבין שבועת היסת. ולפ"ז ילה"ק ע"מ שהשו"ע פסק כסוגיין דבנקיטי אגר ביתא בידייהו נאמנין, שהרי הפוסקים הביאו ד' הר"ן שאפי' כשהנגיעה היא רק לאחר העדות פסול מדין נוגע, וא"כ ה"נ יפסלו מה"ט, שקודם שנשבעו הן נוגעין, שהרי אין להם מיגו וממילא צריכים לעדותן כדי להפטר מהמערער. וי"ל דהנה תוס' בקידושין (שם) הק' שגם לאחר שרבנן תקנו שבועת היסת הרי אפשר שישבעו עכשיו שפרעו למלוה ושוב ליכא נגיעה בעדות, שאינם מרויחים מהעדות שהרי אף עתה הן נשבעין. ותי' תוס' דרחמנא אמר "על פי שנים עדים יקום דבר", דמשמע הנאמנים בדיבור בלבד, אבל עדים הטעונים לישבע קודם שיאמנו בדריהם אין ממש בעדותם. והק' ע"ז הגרא"ו שהרי מה שצריכין לישבע כאן אי"ז משום חסרון בנאמנות, אלא רק כדי להסיר הנגיעה, ואחרי שנשבעו ואינן נוגעין שוב נאמנים מכח עדותם. וי"ל שכל ד' תוס' איירי רק בנוגע של 'חשש משקר', דמאחר שכל נאמנותו באה רק אחרי השבועה הוי פגם בעד, אך בנקיטי אגר ביתא בידייהו, אף שאחרי שהודו שדרו ג"ש שוב הרי הן צריכין שתתקבל עדותן כדי להפטר מן המערער, מ"מ אין בזה חשש משקר, שהרי אי בעו לא הודו כלל, אלא דפסולין מטעם קרוב, ובכה"ג שפיר י"ל שיכולין לישבע כדי לסלק קורבתם, וממילא כשרים להעיד, כיון שגם קודם השבועה לא היה חסרון בעצם הנאמנות.

בדין חזקה בימים ובלילות

'אמר מר זוטרא ואי טעין ואמר ליתו תרי סהדי לאסהודי ליה דדר ביה תלת שני ביממא ובליליא טענתיה טענה'.

א. גדרי כח הטענה - מבו' ברשב"ם שדוקא כשהמערער טוען שראהו שלא דר בלילות צריך להביא עדים, אך בלא טענה תולים שמסתמא דר גם בלילות [ובביה"ל[קכ] הוסיף דצ"ל דמסתמא גם יש לו עדים על הלילות], והיינו דהוי 'סתמא' – דמהיכי תיתי להמציא שדר שלא כדרך, ובכח הסתמא אף להוציא ממון, אך כשיש טענת בע"ד הר"ז מערער את הסתמא. וברוכלין המחזירין בעיירות אע"ג דלא טען טענינן ליה אנן, דבכה"ג לא שייכא הסתמא וחיישי' שמא לא דר בלילות. ומ"מ מבו' דאי"ז חשש דידן, אלא מדין 'טענינן' - שצריך 'טענה' לעורר הצד שלא דר בלילות. והוא חידוש דטענינן אינו רק למי שיש טענה אלא שאינו יכול לטעון, אלא גם כשיכול לטעון – שהרי אין לנו ידיעה יותר ממנו, ורק אינו מעלה על דעתו לטעון זאת[קג].

והנה הרשב"ם כ' דבעי' טענת ברי, אמנם הרמב"ם[קד] כ' דמהני אף טענת שמא, וצ"ל ע"פ הנ"ל דכיון שזה רק 'מהיכי תיתי', יש כח לבע"ד לעורר צד שלא דר בלילות[קה]. ויתרה מזו מצינו בטור[קו] דמהני דטענת שמא לעורר צד פרעון נגד חזקת חיוב.

ואיכא דוכתי דבעי' דוקא טענת ברי, דהוי טענה המביאה מידע לב"ד[קז]. והוא כח מיוחד שניתן לבע"ד[קח], אך שאר אדם יכול רק לחייב שבועה.

ולאידך גיסא איכא דוכתי דאפי' טענת ברי

קכ ח"ג סי' נ. דע"ש שהק' מאי מקשי' על ר"ה שהצריך ג"ש רצופות ממתני', והא י"ל דבמתני' איירי בדלא טען המערער ולכן סגי בעדי חזקה רק על הימים. ויישב דלמס' שאפשר להעיד על הלילות, אמרי' דמסתמא דר גם בלילות ויש לו שיבבי שיכולים להעיד ע"ז, ולכן איבד שטרו וליכא טענת 'אחוי שטרך', שהרי אם המר"ק יטען שלא דר בלילות יוכל להביא את העדים ע"ז. [ולפ"ז יתחדש שאם אין לו שכנים, אפי' לא טען המערער שראהו שלא דר בלילה ל"ה חזקה, דליכא סתמא שיש עדים על הלילה, וממילא היה לו לשמר שטרו].

קג ועד"ז מצינו בתוס' (כח:) שביאר בקו' הגמ' דחזקה שאין עמה טענה תהוי חזקה, דהיינו דנימא מדשתק ג"ש ש"מ מחל לו, ומבו' בתוס' (מא.) דמ"מ צריך לדין טענינן, והיינו דאף שהטענה לא מוסיפה יותר ידע על מה שידוע לנו, מ"מ צריכים טענה להעלות את הצד בב"ד, וכשאינו מעלה בדעתו לטעון זאת טענינן ליה אנן.

קד פי"ב מטו"נ ה"ב - הו' בשו"ע (קמ, ח), ובפשטות היינו דסגי בטענת שמא ממש (וכן נקט במ"מ). אמנם הש"ך (סק"ז) כ' דלאו שמא ממש קאמר, אלא שטוען הייתי שם כמה פעמים בלילות ולא מצאתיו, ושמא הוא מפני שלא דר בה כלל בלילות.

קה אמנם היה אפ"ל באופ"א, דלעולם אין בכח הסתמא להוציא ממון, אלא הוא סתמא במחשבת המערער, דכיון שהמר"ק שמע שדר בימים, היה לו לנקוט שמסתמא דר גם בלילות ולמחות אפי' אם באמת לא דר בלילות. ולכן מהני טענת המערער שלא דר בלילות ולכן לא מחה דאינו כנגד הסתמא. ולפי"ז יל"פ במש"כ הרמב"ם דיכול לטעון שמא לא דר בלילות, דהיינו שלא חש לסתמיות זו, דכיון שיודע שהקרקע גזולה לא ידור בלילות. אך לפי"ז ק' מ"ט ליכא טענת אחוי שטרך כנגד המחזיק, והרי היה לו לחוש שהמערער יטען שלא דר בלילות, ועכצ"ל דיש סתמא שדר בלילות ויש לו עדים ע"ז (וכמשנת"ל מהביה"ל), ונמצא דמוכרחין לומר שיש סתמא אמיתית המועלת לפסוק שהקרקע של המחזיק, ואי"ז סתמא רק בדעת המערער.

קו סי' קח, שכ' דיתומי מלוה שבאו ליפרע מיתומי הלווה מלוה ע"פ, לא טענינן ליתומים שמא פרע אביהם, דהוא חובה ליתומי המלוה, וממילא גובים מכח החזקת חיוב, אך אם טענו יתומי הלוה 'שמא פרע אבינו' אין גובין מהן.

קז כגון למ"ד ברי ושמא ברי עדיף, [ולאביי (לקמן קלה: ע"ש בתוס' בע"א) היינו אפי' בברי גרוע], ואף למ"ד לאו ברי עדיף, מ"מ כשיש צירוף חזקה לכו"ע ברי עדיף (כתובות יב:), וכמו"כ הא דקיי"ל 'חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה' היינו דוקא בטענת ברי.

קח ואפשר שזה נלמד מדכתיב "שמוע בין אחיכם".

לא מהני[קט], והיינו דכח הטענה של הבע"ד שייכת רק כשיש 'רקע' לטענתו, אך טענה שאינה עומדת ב'רקע' אינו נאמן לחדש מאורע. וכן כנגד 'חזקה אין אדם פורע תו"ז' ושאר חזקות ומיגו ל"מ טענה, כיון דהוו בגדר 'בירור'.

ב. הריב"ם בתוס' הק' על רשב"ם מ"ט כשאינו טוען אין שואלים את העדים אם יודעים על הלילות, כבכל עדויות שדורשין וחוקרים יפה. והיינו שנקט בכוונת הרשב"ם שבסתמא כוונתם להעיד גם על הלילות[קי]. ובראב"ש תי' דהוי כאילו חקרנום, והיינו דודאי כוונתם להעיד שהחזיק כדין גם בלילות[קיא]. אך תוס' תי' דאפי' כשהעדים אומרים שאינם יודעים על הלילות, אמרי' דכיון שדר בימים דר גם בלילות.

ולפי הריב"ם והרא"ש שנחשב שהעידו כן וחקרנום, יל"ע היאך מהני טענת המערער נגדם שלא דר בלילות. ויל"ב דטענתו היא שאין כוונת העדים לזה, שהרי הוא יודע שלא דר בלילות, וא"כ ודאי שהעדים לא נתכוונו להעיד ע"ז, דא"כ נמצא ששיקרו, והתורה אמרה "ע"פ ב' עדים יקום דבר" - לנקוט שעדים כשרים לא משקרים [והוא חידוש[קיב]][קיג].

דף כט:

בדין חזקה בשוכרין, לקוחות ושותפין

מבואר בראשונים שיש חילוק מהותי בין חזקה שע"י הלוקח עבור המוכר נגד המר"ק, שעניינו שרואין לפנינו גם את הראיה מדלא מיחה, וגם שהלוקח נראה בעלים ע"י חזקתו. משא"כ שוכרין שמצד עצמן אין בדיוריהן תורת חזקה, אלא רק ע"י שנחשב כאילו המשכיר החזיק על ידם.

ועפ"ז יל"ב חילוקי הדינים שביניהם, שבשוכרין כ' הרשב"א[קיד] בשם הראב"ד דבעינן שיהא שטר שכירות שעי"ז יצא קול שדרים מחמתו, והיינו כדי שידע המר"ק שהוא חזקה של המשכיר, ובשם י"מ הביא הרשב"א דא"צ שטר [ומשמע דלא בעי'

קט כמבו' בש"ך (סי' עה) דלווה שטען שהמלוה מחל לו נאמן רק במגו דפרעתי, אך בתוך זמנו דאינו נאמן לטעון פרעתי אינו נאמן לטעון מחלת לי, ואפי' שהוא מוחזק. והיינו דדוקא לטענת 'פרעתי' יש 'רקע' לטענה, שכל חוב עומד לפרעון, משא"כ מחילה היא טענה שאינה עומדת ברקע [ורק מיגו שהוא 'בירור' מהני]. והרעק"א (ח"ג סי' לא) כ' דגם למ"ד דברי עדיף אפי' בברי גרוע ושמא טוב, מ"מ כשאמר לחבירו בהמתך הזיקתני והלה טוען שמא לאו ברי עדיף. וכן ביאר הגרנ"ט () הטעם דלא מהני טענת לקוח בגודרות, שאין בכח טענה להמציא דבר.

קי ולכאו' לפי"ד אפי' אם העדים יאמרו אח"כ שלא נתכוונו לזה לא יהני, דהו"ל חוזר ומגיד.

קיא ולפי"ז יתחדש, שאם כת א' מעידה על ב' שנים, וכת א' מעידה על שנה א', לא נוכל לצרף עדותן על החזקה, אא"כ יעידו להדיא על הלילות.

קיב דבדין 'הודאת בע"ד' מוכח דענינו רק לנקוט שאומר אמת, אך כשיודעים שמשקר אין דין לנקוט שלא הודה. [דהנה בב"מ (ו.) איבע"ל בב' אוחזין בטלית ותפס א' הטלית מחבירו ושתק ולבסוף צווח אי שתיקה כהודאה, וקיי"ל דמספק אין מוציאין מידו, והרמ"א (קלח, ב) כ' די"א דאפי' מביא עדים אח"כ שהיא שלו לא מהני, דהודאת בע"ד כמאה עדים דמי (ע"ש בש"ך סק"ח שביאר), ולכאו' כיון דנקטינן דבע"ד המודה אינו משקר וכן שעדים מעידין אמת, תיהני העדות לברר דאין כונתו בשתיקתו להודות, ומאי מיבע"ל. אלא י"ל דבהודאת בע"ד נאמר רק שיש לחתוך הדין ע"פ דבריו, אך אם יודעים שהוא משקר אין דין לנקוט שלא הודה]. ולול"ד הריב"ם והרא"ש היה נראה דה"ה בעדות צריך רק לנקוט שמעידים אמת, אך אם יודעים שמשקרים אין דין לנקוט שלא העידו, שהרי נאמנות עדים אינה אומדנא שאינם משקרים, אלא הוי גזירת מלך לחתוך הדין על פיהם (כמש"כ הרמב"ם פ"ח מיסוה"ת). [אמנם עי' בקובה"ע (כא, ג) שנקט שבדין עדות נכלל שלא יתכן שעד כשר ישקר (וע"ש משה"ק עפ"ז, ולפי מה שצידדנו א"ש, ואכמ"ל)].

קיג ואכתי צ"ב היאך ברוכלין טענינן ליה מכח החשש שלא דר בלילות נגד פשטות עדותם.

קיד בע"א.

אפי' עדים דהמשכיר דר חד יומא] דהשוכרין עצמן מוציאין ע"ז קול. ולענין לוקח צריך שיהיה עדים שהמוכר דר חד יומא, ויש ראשונים שפי' דהיינו רק משום דבלא"ה איכא ריעותא, אך מעיקר הדין אפי' חד יומא א"צ, והיינו משום שיש כאן חזקה מצד הלוקח, אלא דכיון דבעי' חזקה שיש עמה טענה והלוקח לא יודע לטעון, צריך לדין טענינן שהמוכר קנה מהמר"ק, והחזקת ג"ש של הלוקח מהני שגם דיור המוכר חד יומא יהא בתורת בעלים.

עוד מצינו שלענין שוכרין כ' הרשב"א בשם הראב"ד דבעינן שיכתבו שט"ח על השכר או ששילמו[קטו], והיינו שרק עי"ז חשיב כאילו המשכיר דר בבית, אך לענין לוקח לא מצינו כן.

ולפ"ז יל"ב הנידון בסוגיין בשותפין שהחזיקו לסירוגין, שרמי בר חמא ורב עוקבא בר חמא סברו דהוי חזקה גם בלא עיטרא, וצ"ב שהרי מפורש לקמן[קטז] דג' לקוחות מצטרפין דוקא בשטר. אלא י"ל שהם סברו דשותפין הוו כשוכרין, שהרי גם בשותפות כ"א הוי כשוכר חלק חבירו[קיז], וחשיב כאילו החזיק חבירו בחלקו, ונמצא שכ"א החזיק ג"ש, ולפי הי"מ שהביא הרשב"א הרי א"צ שטר, אלא הן עצמן מוציאין קול שדרים מכח השותף[קיח], ודוקא בלקוחות שכ"א מחזיק מכח עצמו לא יוצא קול שקנה מהראשון ולכן צריך שטר לקשר ביניהם ליחשב המשך א'. ורבא אמר להם דא"כ לא היו צריכים להתיירא זמ"ז, ואפי' אם יחזיק א' מכם ג"ש ברציפות לא תהא חזקה כנגד הב', וע"כ דאינו כן, דאף דהוי כגדר שכירות וכנ"ל, מ"מ אין ע"ז קול וכ"א נראה כדר מכח עצמו, ולכן צריך שטר כדי לקשר ביניהם כבג' לקוחות.

סוגיית שכוני גוואי

מבו' בגמ' דלר"נ המחזיק צריך להוכיח על חזקתו, ולרבא על המר"ק המוציא להביא ראיה. ומצינו בסוגיא זו ד' דרכים בראשונים:

א. שי' רשב"ם ותוס' דאיירי כשהיה למערער עדים שהוא המר"ק, ופליגי אם נאמן לטעון שעבר דרך המחזיק.

הב"ח[קיט] הוכיח מזה דלא מהני חזקה לשיתוף, דהא אפי' אם היה לו עליו דרך בדריסת הרגל ל"ה חזקה. ויל"ב בזה דכיון שעד עתה היה המר"ק בעלים, התדמית הסתמית היא שהבית נשאר בחזקתו, והמחזיק נראה רק כאורח ולא הוצרך למחות בו. ובקצוה"ח[קכ] חילק דדוקא בסוגיין שהמר"ק נשתמש בבית הר"ז סתירה לחזקתו, משא"כ בשותפין כל שותף בשעה שמשתמש מתברר משתמש בחלקו ולא בחלק חבירו[קכא], ואי"ז

קטו אמנם הרמב"ן והרשב"א פליגי ע"ז, דס"ל דסגי במה שהם דרים בשליחותו והדיורין שלהם נותנים לו פירות, ועי"ז חשיב כאכילה שלו.

קטז מא: כדהביא הרשב"ם בסוגיין.

קיז עי' ר"ן בנדרים (ר"פ השותפין).

קיח ולד' הראב"ד שגם בשוכרין צריך שטר שכירות, צ"ל דהכא עדיף, דהשותפין מוציאים קול שכ"א אוכל גם מכח חבירו, או שהראב"ד ס"ל הכי רק למס' בסוגיין.

קיט שו"ת סי' ז, הו"ד בקצוה"ח (קמ, ג).

קכ שם.

קכא ע"פ מה שביאר הר"ן בנדרים (ר"פ השותפין) בד' ראב"י דשותפין שנדרו הנאה זמ"ז זה נכנס בשלו וזה נכנס בשלו, דס"ל דיש ברירה, והגוף קנוי לגמרי לכ"א בשעה שמשתמש, ולכן חבירו אינו יכול לאוסרו, וקיי"ל כראב"י. אמנם לת"ק

סתירה לחזקת המחזיק. והגרש"ש[קכב] חילק דדוקא בסוגיין שלדברי המחזיק אין למר"ק זכות לעבור, ממילא אם המר"ק עובר הר"ז סתירה לטענתו, משא"כ כשמודה ששניהם שותפין, אין סתירה לטענתו במה שהמר"ק דר עמו. והגרש"ש קיים הראיה מסוגיין, שאם המחזיק נאמן לטעון שהם שותפין, המר"ק היה צריך למחות בו שלא יטען כן.

ובעיקר פלו' ר"נ ורבא צ"ב מהו שורש הנידון. ולכאו' היה נראה דפליגי אם כשעובר דרכו ל"ח חזקה כלל, וממילא בספק על המחזיק לברר חזקתו. או דחשיב חזקה עם מחאה, וממילא בספק על המר"ק להוכיח שמחה[קכג]. אמנם הגמ' מדמה זאת לנידון בנכסי דבי בר סיסין, ומוכח דהיא פלו' כללית בספק על קרקע מי צריך להביא ראיה.

וי"ל ע"פ יסוד החזו"א[קכד] דבדין 'מוחזק' נכלל גם שהבא להוציא מסתמיות של בעלים חשיב 'מוציא' ועליו הראיה, וי"ל דפליגי אי אמרי' הכי גם כשהמר"ק בא לחדש בטענתו, דר"נ ס"ל דאף שהוא המחדש מ"מ א"א להוציא ממנו, ורבא ס"ל דמהני הך סברא אפי' נגד מוחזק – מר"ק[קכה]. וזהו ג"כ הנידון בנכסי דב"ס, שטענת המר"ק שלא היתה שייכת לב"ס היא טענה מחודשת, ובזה פליגי אי נאמן לטעון כן, וזהו דמקשי' דהפכו שיטתם.

וי"ל דאף ר"נ מודה לעצם היסוד שהמר"ק לא נאמן לחדש כל דבר[קכו], אלא דכיון דאיירי שיש עדים שהמר"ק דר בשכוני גוואי, עי"ז יש רקע לטענתו שהיה עובר דרך הבית החיצון, אלא שכנגד זה יש סתמיות שאין דרך בנ"א לעבור דרך בית שדר בה אחר אפי' אם הוא שלו, ובהא פליגי אם נחשב מחדש שאינו נאמן, [וצ"ל דקים לחז"ל דאף דרגת הסתמיות

אסורין ליכנס לחצר, משום דגדר שותפות היינו דחצי לזה וחצי לזה, וחלק כ"א משועבד לחבירו, וקונמות מפקיעין מידי שעבוד.

ובחי' הגרש"ש (סי' טו) הק' על הקצוה"ח שהרי כאן הנידון הוא על דעת בנ"א אם צריך למחות, ובזה אין נפק"מ מהו הגדר ההלכתי.

קכב סי' טו.

קכג כדקיי"ל שעל המר"ק להוכיח שמיחה. ואמנם יל"ע בעיקר דין זה, דהניחא אם יסוד החזקה היינו שע"י האכילה נראה כבעלים והמחאה רק מייצרת ראיה נגדית דאחו"ש [כמש"כ הרמב"ן בד' רי"ש], אך אם יסוד החזקה היינו מכח ראיה מדלא מיחה [כמש"כ הרמב"ן בד' חכמים], א"כ לכאו' על המחזיק מוטלת חובת הבירור שהמר"ק לא מיחה. ובקוב"ש (אות קד) כ' 'דהחזקה ודאית וביטול החזקה ע"י מחאה, אין ספק מוציא מידי ודאי', וצ"ב שהרי לצד שמיחה אין חזקה כלל. וי"ל ע"פ יסוד החזו"א דלהלן שהבא לחדש עליו הראיה, ולומר שאירע דבר חיובי – מחאה הר"ז חידוש והוצאה מהפשטות ועליו הראיה. אלא דלפי"ז צ"ב ד' ר"נ בסוגיין, שהרי המר"ק בא לחדש מאורע בטענתו שהיה עובר דרכו, וא"כ עליו הראיה.

קכד (חו"מ ליקוטים ה, ז, אהע"ז עב, ז, ע"ש שהוכיח כן, והביא שכ"כ הב"י אהע"ז סו"ס פו). והוא תואם לד' הגרש"ש (שע"י ה, טו), דגם דין 'מוחזק' גופא [-שמחזיק בממון] אינו מחמת עצם ההחזקה המציאותית, אלא משום שסתם אדם המחזיק חפץ הוא בעליו. וכן הבאנו לעיל לבאר עפ"ז ד' הש"ך (סי' עה) דלווה לא נאמן לטעון למלוה מחלת לי, משום דמחילה הוא אירוע מחודש והמחדש עליו הראיה. וכ"כ הרעק"א () דאף למ"ד בו"ש ברי עדיף אפי' בשמא טוב, היינו דוקא כשיש רקע לטענתו, אך הטוען לחבירו שורך הזיקני והלה אומר איני יודע, לכו"ע לאו ברי עדיף, כיון שהיא טענה מחודשת שאין לה רקע. [והנה מלש' החזו"א נראה דהיינו ממש דינא דמוחזק, אך נראה דבאמת הן ב' דינים, שהרי מוחזק שע"י אחיזת החפץ הוא גם כשיש ספק לפנינו, והיינו משום שהחפץ עצמו מכריז על בעלותו של המחזיק, אך בטענת מחילה (ושאר גווני שהביא החזו"א שם) נראה שכשיש ספק לפנינו נאמן לטעון מחלתי, דבספק בטלה הסתמיות, והחזו"א רק דימה את עיקר הסברא, דבין לשנות מצב החפץ ובין לשנות מצב במידע חשיב 'מוציא'].

קכה וכן מדוייק בלש' הרשב"ם שביאר בטעמא דרבא 'דכיון שראו עדים לזה המוחזק שנשתמש בו ג' שנים, אין לנו לחוש שמא גם זה היה עמו, הואיל ולא שמענו בלתי היום'.

קכו דאל"כ ייצא דמש"כ הש"ך הנ"ל שהלוה לא נאמן לטעון מחילה אף שהוא מוחזק, וכן שאר הדוכתי שהביא החזו"א יהיו תלויין בפלו' ר"נ ורבא, וכן יקשה מהא דכשהמר"ק טוען שמיחה לכו"ע עליו הראיה.

בנכסי דב"ס שוה לכך, והיינו דאי"ז מופקע שיקראוה דבי ב"ס אף שאינה שלו, אלא שהוא דבר רחוק], אך בשאר סתמיות דעלמא לכו"ע אף מר"ק לא נאמן לחדש.

ובתי' הגמ' 'דרבא אדרבא ל"ק, התם מוכר קאי בנכסיה הכא לוקח קאי בניכסיה', צ"ב שהרי בספק קרקעות מוקמי' אחמר"ק ולא ביד המוחזק בה. ויל"ב עפ"מ שמוכח[קכז] שאחרי שחזקת ג"ש הוי הוכחה שהוא בעלים, עי"ז נעשה 'מוחזק' בעצם הקרקע דנראה כבעלים, ואי"ז רק סתמיות בידע דידן. וא"כ לרבא לעולם המר"ק נאמן להחזיק אף ע"י טענה מחודשת כבבי ב"ס, אך בשכוני גוואי שלפי הסתמיות שהיה חזקת ג"ש נקטי' שהקרקע שלו, ממילא נחשב מוחזק בקרקע, והמר"ק טוען נגד המוחזק[קכח]. ור"נ ס"ל שהמר"ק יכול לערער את ה'סתמא', וממילא בטלה ג"כ המוחזקות[קכט].

ובתי' הגמ' 'דר"נ אדר"נ נמי ל"ק, כיון דא"ל דבי בר סיסין ומיקריא דבי בר סיסין עליה דידיה רמיא לגלויי דלאו דבי בר סיסין היא' כו', פי' ברבינו יונה דהתם אינו רק סתמיות, אלא הוי הוכחה ואנן סהדי, שאם אין בדעתו לכלול קרקע זו במכירה היה צריך לפרש. והוסיפה הגמ' 'אבל הכא לא יהא אלא דנקיט שטרא מי לא אמרינן ליה קיים שטרך וקום בניכסי', ופי' ברבינו יונה דכשם שאם יש לו שטר על הקרקע, אע"ג דמדאו' 'עדים החתומין על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד' - שאינו מזוייף, מ"מ מדרבנן שתקנו שיכול לטעון מזוייף, חשיב מוחזק בשדה ע"י השטר רק משום הסתמיות דלא חציף אינש לזיופי שטרא, ואעפ"כ נאמן המוכר לטעון מזוייף נגד הסתמא כיון שהוא המוחזק, וה"נ אע"ג דמסתמא הויא חזקה, מ"מ מהני טענת הבעלים להצריך את המחזיק להביא ראיה שהחזיק כדין. ועפ"ז י"ל דר"נ ורבא פליגי בגדר תקנת קיום שטרות, דר"נ ס"ל דחז"ל עקרו רק את כח ה'נחקרה', אך עדיין נשאר סתמיות השטר שכשר, אך רבא ס"ל דחז"ל עקרו את עיקר כח השטר והוי חספא בעלמא[קל]

קכז דתוס' (לב: ובב"מ קי:) כ' שע"י חזקת ג"ש מלבד ההוכחה שהקרקע שלו, נחשב גם 'מוחזק' בקרקע. וביותר כ' הרבינו יונה (לב:) שבהוציא שטר שהקרקע שלו והודה שהוא מזוייף וטען שהיה לו שטר אחר, ל"ח מיגו להוציא, כיון שכבר היה מוחזק מכח השטר וחשיב מגו להחזיק [והוא חידוש גדול, דאף שהוא שטר מזוייף, מ"מ כיון שבדיני המשפט היה יכול לזכות בו, חשיב מוחזק].

קכח ולפי"ז אש"ה לישנא דרבא לענין שכוני גואי 'המוציא מחבירו עליו הראיה' - דע"י הסתמיות חשיב מוחזק מחמת ישיבתו בקרקע. [ולס"ד דטעמיה דרבא היינו מחמת הסתמא לחוד, צ"ל דכשם דקיי"ל הממע"ה, ה"נ הבא להוציא מהסתמיות עליו הראיה – וכפי שדימה החזו"א וכנ"ל].

קכט ורבא ס"ל דכיון שעתה אנו רואין אותו כבעלים מכח הסתמא שפיר הוי מוחזק. ועד"ז מצינו לקמן (לא:) לר"ה דב' כתי עדים המכחישות זא"ז מוקמ' כל כת בחזקת כשרות, ולא אמרי' דכיון דכשרותם מכח חזקת כשרות הר"ז חזקה כנגד עדים, דהחזקה מהני להחזיקם כעדים כשרים וממילא יש להם כח עדות. וכן סתם שטר הבא לפנינו כשר משום חזקה דלא חציף איניש לזיופי, ועי"ז אם עדים מעידים שהוא מזוייף חשיב תו"ת, אף שלפי דבריהם אינו שטר כלל ואין שום עדות כנגדם.

קל וכצד זה יש להוכיח מהרמב"ן (ז:) שכ' דשובר שאינו מקויים שיצא על שטר של יתומין לאו כלום הוא, ובשו"ת הרמב"ן (הנדפס בסו"ס התרומות, סי' ח) ביאר בזה ד'אין שוברים שטרם אלא משובר מקויים, דכל שטר דלא מקויים בחזקת מזוייף', והיינו שחז"ל עקרו את עיקר כח השטר ואין בזה אפי' סתמיות. וכ"ה לש' הגמ' (ב"מ ז.) 'חספא בעלמא הוא, מאן קא משוי ליה להאי שטרא לווה' כו'.

אמנם תוס' והראשונים בכ"ד (וכן הרמב"ן גופא בגיטין ט') דנו אי טענינן מזוייף, ומבו' דצריך להגיע לדין 'טענינן', ומוכח דאף בלא קיום לא הוי כחספא בעלמא, ויל"ע.

והאחרונים דנו בכתב ידו, דלית ביה תורת 'נחקרה' אלא רק טעמא ד'לא חציף' - אי מהני טענת מזוייף מה"ת, ותליא בנדון זה.

וא"כ אינו מוחזק כלל.

ב. הרי"ף מביא י"מ שפי' הסוגיא דאירי שאין למערער עדים שהבית שלו, ורק הלוקח אומר שהבית היה שלו וקנה ממנו, ומשו"ה לרבא הממע"ה דע"י הפה שאסר הוא הפה שהתיר לא נחשב כמר"ק[קלא], אלא המחזיק הוי מוחזק, ור"נ ס"ל דליכא בזה דין הפש"א ולכן המחזיק צריך להביא עדים שאכלה ג"ש. אך אם יש עדים שהבית של המר"ק, לכו"ע על המחזיק לברר חזקתו[קלב]. והק' הרי"ף שהרי זה דין פשוט ברפ"ב כתובות[קלג] דאמרי' הפש"א בכה"ג. ובהג' הב"ח יישב דר"נ ס"ל דכיון דאיירי שהמערער תבעו אין בזה דין הפש"א [כשי' רש"י בכתובות], ורבא ס"ל דאף בכה"ג אמרי' הפש"א [כשי' תוס' בכתובות][קלד]. והטעם דבתבעו ל"א הפש"א, בפשטות היה אפ"ל ע"פ הצד[קלה] דהפש"א הוי מיגו אלים דאיבעי שתיק, ובתבעו אי"ז שייך. אמנם ברש"י[קלו] גופיה משמע דס"ל כהצד דהוא נאמנות מיוחדת להתיר מה שאסר. ולפי"ז צ"ל ע"פ מה שמוכח[קלז] שלבע"ד יש כח אף להוציא ממון ע"י תביעתו, אלא שכאשר הנתבע טוען נגדו הר"ז מערער טענת התובע, ויסוד דין הפש"א הוא ש'מפיו אנו חיין' אך בתבעו שהתביעה מצד עצמה בכחה לחייבו, ל"ח שמפיו אנו חיין. ולפ"ז היה אפ"ל דר"נ ורבא פליגי בזה גופא, דר"נ ס"ל כמשנ"ת דליכא בזה משום הפש"א, ורבא ס"ל דכיון דעכ"פ כל מה שמתקבלת טענת המר"ק היינו רק משום שאינו טוען כנגדו שזה נותן את הכח לטענתו, סגי בזה ליחשב הפש"א[קלח] אלא שלפי"ז צ"ב מאי הדמיון לעובדא דב"ס, והרי שם יש מר"ק ואין הפש"א.

ולכן יל"ב, דלכו"ע לדין הפש"א סגי

וזה תליא גם בב' האופנים שהעמיד האבהא"ז בטעם המ"ד דמודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, אי נאמן ב'מיגו' דמזוייף כנגד החזקה דשטרך בידי מאי בעי, או דל"מ בזה מיגו, אלא דשטר בלא קיום הוי חספא בעלמא, ורק ע"י הודאתו הוי שטר ונאמן לומר פרוע מדין הפה שאסר.

קלא ויל"ע למה הוצרכו לפרש כאן מדין הפש"א ולא מדין מיגו. וי"ל דס"ל כהשיטות דמיגו להוציא [מהמר"ק] לא אמרי'.

קלב והוכיח כן מהא דרבא גופיה אמר לעיל שהלוקח צריך להביא עדים שדר בלילה, והיינו [-דלכאו' צ"ב, שהרי הוא דין פשוט בכוליה פרקין וכן במשנה לקמן (נו.) שהלוקח צריך להביא עדים על חזקתו, אלא] שבא לשלול פי' הרשב"ם דטעמא דרבא הוא משום דאין המר"ק נאמן בטענה מחודשת, ולזה הוכיח מלעיל דאף נגד הסתמא שאם דר בימים דר גם בלילות, מ"מ המר"ק יכול לטעון נגד הסתמיות.

קלג כתובות רפ"ב (טו:), דתנן 'ומודה ר' יהושע [דפליג על דין מיגו] באומר לחבירו שדה זו של אביך היתה ולקחתיה הימנו שהוא נאמן, שהפש"א הוא הפה שהתיר, ובגמ' (שם יז:) מבו' דה"ה בא"ל שלך היתה ולקחתיה מידך נמי נאמן.

קלד

קלה עי' מחנ"א (פי"ח מאיסו"ב) שהעמיד בזה מחלו' ראשונים (וע"ע ב'לאסוקי שמעתתא' כתובות רפ"ב).

קלו כ"ה פשטות לשונו בכתובות (טז. ד"ה שהפה שאסר), ועוד שכ' (שם קט:) שאם יש עדים שהקרקע שלו, ועשאה סימן לאחר, וטוען שאח"כ חזר ולקח ממנו נאמן, דהפה שאסר הוא הפה שהתיר. והק' תוס' (לקמן ל.) דהוי מיגו למפרע, ובד' רש"י צ"ל דאינו מטעם מיגו אלא הפש"א, ומבו' דהפש"א הוא אפי' כשבשעה שהאסר היה באופן מוחלט, מ"מ נאמן לומר שנתחדש אח"כ אירוע של 'התיר', והיינו שיש לו זכות משפטית על הנהגת האיסור כיון שמפיו אנו חיין.

קלז דאיכא מ"ד דברי ושמא ברי עדיף, ואף למאן דפליג דלאו ברי עדיף, י"ל דהיינו רק משום שיש כנגדו טענת שמא. וכן יש להוכיח משבועות (לד:) דבא"ל מנה מניתיך בפני פלוני ופלוני והלה אומר להד"מ, ובאו עדים שמנה לו אע"פ שאינן יודעין אם הלואה או מתנה, הוחזק כפרן ואינו נאמן לומר שהיה לשם מתנה, וביאר הקוב"ש (אות תרנו) דכיון דהוחזק כפרן איבד את זכות הטענה. ואכתי צ"ב היאך גובין והרי אין חזקת חיוב, ועכצ"ל דעצם טענת התובע לבד מחייבתו, וכשהוחז"כ אינו יכול לטעון כנגדו אפי' טענת שמא.

[אמנם יל"ע לפי"ז במש"כ רש"י קדושין (סה:) דילפי' דין הודאת בע"ד ממה שחייבה תורה שבועה למודה במקצת, ולהנ"ל הרי י"ל דאינו משום שנאמן על המקצת, אלא משום טענת התובע שאין הנתבע מכחישו. וי"ל דלחיוב שבועה דמובמ"ק לא סגי שיזכה בדיני טו"נ, אלא צריך שיתברר שמקצת טענת התובע אמת. אמנם מצינו שנח' בזה הרמב"ם והגאונים בנתחייב במקצת טענתו מדין מתשאיל"מ אם חייב שבועה על השאר, ואכ"מ].

בשתיקתו שעי"ז נאמן התובע בטענתו [כמשנ"ת בד' רבא], אלא דר"נ ס"ל דבע"ד נאמן אפי' בטענה מחודשת כשאין נגדו טענה אחרת, וממילא ה"נ כיון שטוען שהוא מר"ק ואינו מכחישו, הר"ז זוכה מכח טענתו ואין בזה משום הפש"א, ורבא ס"ל דאינו נאמן בטענה מחודשת אפי' כשאין טענה נגדית, ומה שנאמן לטעון שהוא מר"ק היינו רק משום הפש"א. וממילא א"ש הא דמקשי' מעובדא דבר סיסין וכמשנת"ל בד' הרשב"ם דאף התם טענת המר"ק היא מחודשת[קלט].

ג. הרי"ף פי' דאיירי שהמערער טוען שבאותו יום שהמחזיק טוען שקנה את השדה לא היה במקום זה ולא יכל למכור לו. ותמה הרמב"ן דכיון שהחזקה מבררת שמכר לו, ע"כ שהיה שם או שמכר ע"י שליח. ובד' הרי"ף י"ל דס"ל דחזקת ג"ש היא תקנ"ח[קמ] מפני שאחר ג"ש לא מזדהר בשטריה ולא יוכל להוכיח שקנה, אך כשטוען שלא היה כאן, אפשר לברר זאת בקלות ע"י עדים שראוהו כאן, שעי"ז יתברר שמכר לו משום שהוחזק כפרן[קמא], וממילא לא הוצרכו בכה"ג לתקן ואוקמוה אדאורייתא דהממע"ה. [וזהו לר"נ, ורבא ס"ל דחזקת ג"ש הוא מטעם ראיה מדלא מיחה, וממילא אין לחלק בזה].

ד. הרמב"ן[קמב] **פי'** דאיירי שהמר"ק טוען שהיה במקום רחוק ולא שמע החזקה, ולכן לא מחה או שלא יכל למחות מפני שאין המחאה נשמעת במקום חירום, והמחזיק טוען שלא היה במקום רחוק והיה לו למחות. דר"נ ס"ל דלא חשיב חזקה כלל וממילא על המחזיק להביא ראיה, ורבא ס"ל דמקרי חזקה וחובת ההוכחה על המערער דומיא דמחאה[קמג].

דף ל.

סוגיית שוקי בראי

מבו' ברשב"ם שהמר"ק טוען שהיה בארץ מרחקים ולא ידע מהחזקה ולכך לא מחה, ולכאו' הרשב"ם סותר דבריו עצמו שכ'[קמד] שהחזקה נשמעת מפני שהבעלים חוקר על נכסיו, ורק המחאה לא נשמעת[קמה]. וכן הק' האחרונים סתירה בד' הרא"ש[קמו] שבתחילה פי' כרשב"ם שלא שמע החזקה. ואח"כ הביא י"מ שהמחזיק צריך להביא ראיה שהמערער היה עמו במדינה, והרא"ש חלק שא"צ להביא ראיה משום שהחזיק כדין שהחזקה נשמעת אפי' במדינה אחרת, אלא על המערער לברר שהיה

קלח אמנם נראה דאם גדר ההלכתא בהפש"א (עי' ב'לאסוקי שמעתתא' רפ"ב דכתובות משנ"ת בזה) הוא שיש לו כח להגביל את ה'אסר', אי"ז שייך, שהרי כאן כח הנאמנות היא לא שלו, אלא צ"ל בנו"א, שיש לו בעלות על הנאמנות שיצר להתיר, וה"נ ע"י שתיקתו יצר לתובע את הכח נאמנות.

קלט ואמנם נת' דאף לר"נ יכול להכחישו אפי' בטענת שמא, ובב"ס יש טענת שמא כנגדו, אך י"ל שאם המר"ק טוען טענה מחודשת א"א לערער טענתו בשמא, דהוי ספק ונשאר בחמר"ק.

קמ כמש"כ הקצוה"ח.

קמא כדאי' בשבועות (לד:).

קמב א.ה. וכ"כ הרבינו יונה הרשב"א הריטב"א הר"ן והנמוק"י.

קמג אמנם צ"ב בד' דרבא, שהרי שי' הרמב"ן גופיה שחזקת ג"ש עניינה ראיה מדלא מיחה, וכשלא יכל למחות או שלא שמע החזקה אין שייך חזקה כלל, וא"כ על המחזיק לברר חזקתו.

קמד לח. ד"ה לעולם. וכ"כ תוס' שם, ע"ש שהוכיחו כן.

קמה והיה אפ"ל דהכא איירי בארץ מרחקים טפי, דאפי' החזקה לא נשמעת שם. אך אכתי צ"ע שהרי הרשב"ם כאן מביא ע"ז המשנה לקמן דהיה ביהודה והחזיק בגליל אינה חזקה עד שיהא עמו במדינה באותה מלכות כו', וע"ז כ' הרשב"ם (שם) שהחזקה נשמעת.

קמו סי' ו.

בשוקי בראי. ובנתיה"מ[קמז] חידש דאמנם בסתמא החזקה נשמעת, אך אם טוען שלא שמע החזקה נאמן, ועפ"ז יש ליישב גם ד' הרשב"ם.

ובמה שמבו' בראי"ש שאם החזקה לא נשמעת על המחזיק לברר, ורק כשהחזקה נשמעת והמחאה לא נשמעת על המערער לברר, יל"ב בזה ע"פ מש"כ הקצוה"ח [בד' הרא"ש] דלמס' יסוד חזקת ג"ש הוא מתקנ"ח דאחרי ג"ש לא מזדהרי בשטרא, וכנגד זה תקנו למר"ק שיוכל למחות בו תוך ג"ש דעי"ז לא הוי חזקה, וצ"ל דאין הגדר שבמקום מחאה ליכא כלל לתקנת חזקה, דא"כ לעולם על המחזיק להביא ראיה, אלא הגדר דגם בכה"ג הוי חזקה, אלא שתקנו תקנה נגדית למר"ק שיוכל לסתור החזקה ע"י מחאה, ולכן כשהחזקה נשמעת על המר"ק להוכיח שיש לו הזכות לסתור החזקה, אך כשהחזקה לא נשמעת ליכא כלל לתקנת חזקה.

אמנם לרמב"ן דיסוד חזקת ג"ש היינו הוכחה מדלא מיחה, לכאו' אפי' אם החזקה נשמעת ורק המחאה לא נשמעת, על המחזיק לברר שהמערער יכל למחות שזהו כל יסוד חזקתו. אמנם י"ל ע"פ המבו' ברמב"ן[קמח] שהמחאה היא מחמת עצם קפידתו ואפי' אם המחזיק לא ישמע אותה, וכשהמר"ק נמצא במקום רחוק היה למחזיק להזהר בשטרו גם לאחר ג"ש[קמט], וממילא יש כאן ראיה דאחוי שטרך. ולכן דוקא אם החזקה לא היתה נשמעת לא היה חזקה כלל ועל המחזיק לברר שהמר"ק היה באותה המדינה לקיים חזקתו, אך במקום שהחזקה נשמעת ורק המחאה לא נשמעת, כיון שיש ראיה נגד המר"ק דלא מיחה, על המר"ק לברר שהיה במדינה אחרת כדי שיהיה ראיה נגדית דאחו"ש.

בגדרי מיגו

הנה מפשטות לש' הגמ' בכמה דוכתי[קנ] דמיגו היינו 'מה לי לשקר', מבו' שיש אומדנא והוכחה שדובר אמת, שאם היה רוצה לשקר היה לו לטעון את הטענה שנאמן עליה [והיינו שסתם אדם הבא לב"ד מברר קודם איזה טענה יותר מתקבלת], וכ"מ מהראשונים[קנא]. אמנם האחרונים[קנב] חידשו[קנג] דגדר דין מיגו הוא מדין 'זכות טענה'

קמז קמג, א.

קמח כט:

קמט וכמש"כ הרשב"ם לקמן (לח.).

קנ יבמות (קיד:) כתובות (כז:) קידושין (סד:) ב"מ (פא:) ב"ב (ה: לא. לב: לג:) בכורות (לו.).

קנא עי' רש"י (כתובות טז.) בטעמא דר' יהושע דלית ליה מיגו, דהוא משום דאערומי קמערים, והיינו דמשו"ה אין ראיה שדובר אמת. וכן מבו' בתוס' (כתובות יט.) דלמ"ד מודה בשטר שכתבו א"צ לקיימו אינו נאמן לומר פרוע במיגו דמזויף משום שירא לטעון מזויף שמא ימצא עדים לקיימו. עוד מצינו בראשונים בכתובות (עי' בתוס' יג. ד"ה רב אסי) בהא דנאמנת לומר תחתיך נאנסתי במיגו דאיבעי אמרה מוכת עץ אני, והרי אף בטענת מוכ"ע אינה נאמנת, מ"מ חשיב מיגו 'לפי שהיא טענה מעולה יותר', והיינו שיש הוכחה שאינה משקרת. עוד מצינו ברשב"ם שבאומר שאכל פירות ג"ש בשדה חבירו וטוען שהקרקע שלו, דאינו נאמן כיון שאין ע"ז עדים, ופטור על הפירות במיגו דאי בעי אמר לא אכלי, והוקשה לרשב"ם שהרי רצה לזכות גם בקרקע ולכן הוצרך לומר שאכל הפירות, אך אי אמר לא אכלי לא היה יכול לזכות בקרקע ול"ה מגו טוב, ע"ש. ומוכח דמיגו היינו ראיה והוכחה, ולהכי ק' דל"ה מגו טוב כיון שרצה לזכות גם בקרקע ולכן לא טען הטענה האחרת, אך אי הוי זכוה"ט, הא סו"ס היה בכחו להפטר מהפירות.

קנב עי' שו"ת עטרת חכמים (לבעל הברוך טעם, חו"מ סי' כ ד"ה ואחרי – הביאו רה"י הגרי"פ שליט"א, והעתקנו לשונו בהערה להלן), קוב"ש (ח"ב סי' ג) חי' הגרש"ש (כתובות סי' כט ומב, ב"מ סי' ה, ב"ב סי' כא – כה ובליקוטים סי' ח, ובשע"י ש"ר פ"ט) ברכ"ש (כתובות סי' כד וכח) קה"י (כתובות סי' יט, ב"מ סי' ה) ועוד.

קנג עי' באבהא"ז (משפטים ח"א בהשמטות ומילואים עמ' פז – במכתב להגראמ"מ שך זצ"ל) שכ' בתו"ד בזה"ל '...דהוא הפי' הפשוט בדין מיגו הוא מגדר הוכחה... רק לה'מחדשים' שמפרשים גדר שיש לו בטענה שטוען עכשיו אותו הכח

או 'כח נאמנות' (עי' להלן). וברוב המקומות נקטו האחרונים דתרוייהו איתנהו - שמלבד ההוכחה יש גם כח טענה, אמנם יש שנקטו שאינו הוכחה כלל[קנד], וזה צ"ע דנסתר מלשונות הגמ' והראשונים בכ"מ.

גם בתוך הגדר שכ' האחרונים ישנם כמה נוסחאות:

א. הגרש"ש[קנה] והקה"י[קנו] כ' דעי"ז הוי הדבר בחזקתו יותר. והיינו דכשם שיש מוחזקות במציאות החפץ, ה"נ יש מוחזקות בזכייה המשפטית, דכיון שיכל לזכות ע"י טענה אחרת, יש לו זכות במשפט[קנז]. וביאור זה שייך רק בממונות ולא באיסורין.

ב. במקו"א ביאר הגרש"ש[קנח] בנו"א, דלעולם מיגו הוא מתורת 'בירור', אלא שקבלו חז"ל דכח הבירור מוגבל, דאינו כאן סהדי, אלא מהני רק לענין שיהא לו זכות בטענתו העכשוית כפי הזכות שהיה לו בטענה שהיה יכול לטעון. וי"פ בכוונתו, שלגבי זה חשיב כמיגו להחזיק, משא"כ למה שלא היה יכול לזכות בטענה המיגואית חשיב כמיגו להוציא – שמבטל את הכח להוציא ממנו.

ג. בקוב"ש נראה ש'כח הנאמנות' שבטענה המיגואית עובר לטענה הנוכחית, וצ"ב[קנט].

שהיה לו בהטענה שהיה יכול לטעון. וחידוש זה כתב הגאון ר' אלחנן ווסרמן שיחי' במאסף אהל תורה א', וכתב לתלות בזה... וגם זה אינו מוכרח...' ע"ש.

קנד כ"כ בשו"ת עטרת חכמים (שם) וז"ל 'וכי היכא דיש לבע"ד מיגו אנו מחליטין דבודאי טוען אחרת? ע"ד משל דנאמן לווה לומר יש לי כנגדו במיגו דפרעתי, עכ"ז יכול להיות שמשקר ואחז אחד מהטענות שהדין שיופטר בהן. רק כך מדות התורה דאף שטענת יש לי כנגדו אין להאמין מצד עצמו, מ"מ כיון שיש עוד צד טענה להלווה להשתמט ולהיות נמצא זכאי נגד המלוה, אנו דנין בכל אשר יטעון במתוך שיכול לומר כך, ופטור בזה מתביעות המלוה כמו בטענה אחרת שיכול לטעון, ולדעת כמה פוסקים אמרינן אף מיגו דלא שכיחא, ומטענה טובה לטענה גרוע דשם אין צד אומדנות לומר מדטוען כך ולא כך בודאי אומר אמת, רק הטעם כנ"ל, וזה כלל גדול בדיני מיגו. **ורבים משתבשים לומר וסוברים** כשיש מיגו עי"ז יש אומד דעת שטוען אמת וחבירו משקר' עכ"ל.

וכן ביאר הקוב"ש (ח"ב ג, יב) בביאו"ד הרשב"ם בסוגיא דשטרא זייפא בד' רב יוסף דליכא מיגו (ועע"ש באות כג), וכן עי' בחי' הגרש"ש (ב"מ סי' ה) ובקה"י (ב"מ סי' ג) שנקטו במקומות מסויימים שמועיל מיגו - כח הטענה גם כשאין הוכחה של 'מה לי לשקר'.

והטעם בהך גיסא דל"מ מיגו מצד ההוכחה שהוא דובר אמת, יל"פ דהר"ז כשם שמשה ואהרן לא נאמנים להעיד מגזירת מלך אפי' שיש אנן סהדי שאומרין אמת. אמנם לפי הפשטות דמיגו מהני משום ההוכחה שהוא דובר אמת, י"ל שבע"ד יכול להעביר מידע לב"ד ע"י 'טענה', אלא שלזה צריך שיהא לו גם בסיס של 'נאמנות' שאומר אמת, וכשיש הוכחה דמיגו שוב נאמן ע"י 'טענה'.

קנה ב"מ (סי' ה) וב"ב (סי' כג).

קנו ב"מ (סי' ג).

קנז ויסוד הדברים עפמש"כ האחרונים (שע"י ריש ש"ה וחזו"א אהע"ז לט, ג) דישנם ב' מישורים בבעלות, א' בעלות אמיתית – שכלפי שמיא גליא שהממון שלו. ב' בעלות משפטית [ויתכן שיהיו ב' הבעלים משמשים כא', כבקונה ב' אילנות (לקמן פא.), ואכמ"ל]. ועפ"ז י"ל דזהו הביאור ב'מיגו – זכות הטענה', דכל שיכול לזכות בממון ע"י טענה מכח הל' המשפט, הרי יש לו זכות בבעלות המשפטית, ואף קודם שטען הטענה המיגואית יש לו זכות להעשות בעלים על ממון זה. [כשם שלבע"ח יש 'זכות ממונית' לגבות החפץ שיהיה שלו, והקונה שט"ח לר"ת לא קנה את עצם החוב אלא רק זכות גובייה – כמבו' בר"ן (כתובות פו.)], וגם כשבא לזכות בממון ע"י טענה אחרת, הוא משאיר אצלו זכות משפטית זו ומשתמש בה ע"י טענה אחרת. וזוהי ג"כ כוונת הגרש"ש והקה"י דחשיב 'מוחזק', דאמנם אינו מוחזק של 'נראה כבעלים', אלא הוא מוחזק ב'זכות המשפטית'. [וברבינו יונה (לב:) מבו' דאפי' כשהיה בידו לזכות ע"י שטר מזויף חשיב מוחזק, ועי"ז נאמן לטעון שחייב לו אף שהודה שהשטר מזויף, וחשיב מיגו להחזיק].

קנח ב"ב (סי' יח ובנדפמ"ח סי' כא).

ד. ויל"ב בכוונת הקוב"ש, דכיון שיש לו כח 'להנהיג המשפט' ע"י הטענה המיגואית, יכול להשתמש בזה גם בטענה הנוכחית, ואכתי צ"ב[קס].

ה. ובנו"א אפ"ל, דכיון שיש בכחו להקים המשפט, א"כ מה שטוען אינו אלא סיפור דברים וגילוי מילתא בעלמא מחמת מה הממון שלו, ולא חשיב שבא להקים דין ממוני, וממילא נאמן בטענתו מחמת הנאמנות הטבעית של כל איש ישראל[קסא]. אך אין נראה כן[קסב].

ו. עוד יש לחדש ולשלב בין ב' הצדדים, דהנה מיגו מהני רק לבע"ד [וי"א שגם לעדים] שיש לו זכות טענה, והיינו דאף אי מיגו הוא משום הוכחה, מ"מ יש גזיה"כ שלא לסמוך על אמינות הגברא, ורק לבע"ד [ועדים] נתנה התורה כח להעביר מידע לב"ד, ולכן יכולים להאלים המידע ע"י ההוכחה דמיגו. והנה מה שהתורה נתנה לבע"ד זכו"ט היינו כדי שיוכל להגן על בעלותו, אך אם ידוע לנו שאינו בעלים אין סיבה שיהא לו זכו"ט, וממילא כשיש נגדו ראיה כגון ד'שטרך בידי מאי בעי', מלבד מה שעי"ז מתברר שחייב, זה מהני גם לבטל ממנו הזכו"ט, וממילא גם לא יהני ליה ההוכחה דמיגו דמזוייף, ולכן קודם כל צריך ליסוד של 'זכות הטענה', וממילא מהני ההוכחה שעל ידה הוא זוכה בדין.

סוגיית 'לאו קא מודית'

בנידון הראשונים אם המחזיק יודע שהקרקע של המר"ק מעצמו או מהמוכר

'א"ל מפלניא זבינתה דאמר לי דזבנה מינך, א"ל את לאו קא מודית דהאי ארעא דידי היא'. הרשב"ם מפרש שיש הודאת בע"ד של המחזיק שהקרקע היתה של המערער. וכ"כ הרמב"ן דאיירי שהמחזיק יודע זאת מעצמו, דאם רק שמע זאת מהמוכר, כיון שהמוכר אמר שלקחה מהמר"ק 'הפה שאסר הוא הפה שהתיר', שהרי אם המוכר היה אומר כן בב"ד היו מאמינים לו, וה"נ יש להאמין ללוקח. אמנם ברא"ש דן כן מתורת 'מיגו', וכ' שללוקח אי"ז מיגו טוב, דניח"ל לומר שלקח מהמוכר שסבור שימצא עדים שהמערער מכרה לו, אך ירא לטעון את הטענה המיגואית שלא היתה שלך מעולם, דשמא ימצא עדים שהיתה שלו.

והביא הרמב"ן שהראב"ד פי' דאפי' כשיודע שהיה של המר"ק רק מפי המוכר מוציאים מהמחזיק למערער, דלא אמרי' הפשא"ס אלא בדבר שהאוסרו אוסרו מידיעתו ומתירו מידיעתו, משא"כ הכא שהדבר אצלו

קנט שהרי מה שאינו נאמן בטענה הנוכחית אינו משום שיש חסרון ב'נאמנות', אלא שיש נגדו ראיה נגדית [כשטרך בידי מאי בעי וכיוצ"ב], והרי גם בטענה המיגואית אם היה כנגדה ראיה זו לא היה נאמן.

קס דכיון שבטענה הנוכחית יש כנגדה ראיה [שטרך בידי מאי בעי וכיוצ"ב], ואין בכחה להנהיג את הדין, היאך עובר כח זה מהטענה המיגואית לטענה הנוכחית.

קסא דמעיקר הדין סתם איש ישראל נוקטים שהוא דובר אמת אף בלא ראיה, ד"שארית ישראל לא ידברו כזב", אלא שיש גזיה"כ ד"לא יקום עד אחד באיש", אך היכא דליכא 'יקום דבר' מהני הנאמנות הטבעית של כל איש ישראל. והוי כהא דאשתמודעינהו (יבמות לט:) דכיון דהוי גילוי מילתא בעלמא אפי' עבד ושפחה נאמנים ע"ז. וכן נת' בד' המהר"י בן לב דהודאת בע"ד היא מטעם התחייבות (דעי' בקצוה"ח לד, ד משה"ק ע"ז) – דאחרי כן יש גם נאמנות, דכיון שבין כו"כ חייב, שוב לא חשיב שמקיים את הדין. [ועפ"ז נראה שאם אומר לחבירו 'שדה זו אם לא הקניתי לך הרי היא קנויה לך מעכשיו', ובא ע"א והעיד שכבר הקנה לו, ל"ח נדון ממוני ונאמן, דממנ"פ הוי שלו] (וע"ע משנ"ת בזה בכתובות יג. וגיטין ב: בענין ע"א נאמן באיסורין).

קסב דבשלמא כשאין ערעור נגדו י"ל כן דמהיכי תיתי שמשקר, אך כשיש בע"ד עם טענה או ראיה נגדו, ודאי יש לחוש שמשקר.

בספק אין להאמינו על זכותו. והרמב"ן תמה ע"ז שיהא נאמן ב'מיגו'. ובשיטמ"ק הו' שהראב"ד השיב ע"ז[קסג], ודבריו צ"ב. ועוד צ"ב במה שהראשונים פעמים דנו מצד 'מיגו' ופעמים מצד 'הפשא"ס'[קסד].

וי"ב בכוונת הראב"ד, שמה שהמחזיק אומר שהמוכר מודה שהוא מר"ק הוי ידיעה אישית שלו[קסה], ולגבי מה שאומר שהמוכר אמר שקנאה מהמר"ק אי"ז ידיעה אישית – לפי הצד דגדר הפש"א היינו רק כח להגביל שלא יפסקו ע"פ ה'אסר', אך אי"ז נאמנות חיובית על ה'התיר', והגבלה זו שייכת רק למוכר ולא למחזיק שאינו יודע[קסו] [אמנם אם גדר הפש"א היינו נאמנות חיובית על ה'התיר', א"כ יש ידיעה אישית גם למחזיק מכח נאמנות ה'התיר' של המוכר, וממילא גם המחזיק יכול להגביל כח נאמנותו]. ועפ"ז י"ל ב'קו' הרמב"ן, דד' הראב"ד קיימי רק לענין 'הפשא"ס', אך אכתי מ"מ יש לדון מצד 'מיגו' דהוי נאמנות חיובית – דע"י המיגו של המוכר יש 'ידיעה' גם למחזיק שהמוכר קנה מהמערער. ובד' הראב"ד י"ל דס"ל דמיגו חוץ לב"ד לא אמרי'[קסז], וממילא אין לדון בזה אלא מתורת 'הפש"א', וכמש"כ הרעק"א[קסח] דהפש"א חוץ לב"ד אמרי'. והא דאין מיגו למחזיק שיכל לא להודות שהיה של המערער, צ"ל כמש"כ הרא"ש הנ"ל דל"ה מיגו טוב[קסט]. ולפי"ז נמצא שהרמב"ן פליג בתרתי, א' דס"ל

קסג וז"ל 'ואם יתמה המתמיה ואיך לא נאמר בכאן הפש"א הוא הפש"ה, הוא דאמר שלך היתה הוא אמר שלקחה ממך, והלכה רווחת היא זו, נשוב ונאמר למתמיה, הרפה מעט ואל תבהל ברוחך, כי לא נאמר הפש"א הוא הפש"ה אלא בדבר שהאוסרו אוסרו מידיעתו חוזר ומתירו מידיעתו, כגון שדה זו של אביך היה ולקחתיה ממנו, וכגון א"א הייתי וגרושה אני, וכל השנויים במס' כתובות, לפי שנאמר אמת אמרו שהרי היו יכולים לשתוק ויהיו בחזקתם, אבל זה האיש שמע מפי האחר כי של זה היתה מתחילה, ובאמת ראוי היה להאמינו ע"ז כי הודאת בע"ד נקרא עדים בדבר שהוא חובתו, והויא לו הודאה זו ודאי, וכי הדר א"ל אנא זבינה מיניה - זה הדבר אצלו בספק, כי על עדות זכותו אין לו להאמינו, על כן א"ל, מי לא הודית כי שלי היתה שע"ז [יש] לך להאמינו, ואתה אינך טוען מדעתך שאני מכרתיה, אבל אתה חי מפיו, וזהו אצלך ספק, שאין לך להאמינו על זכותו, א"כ הו"ל גבך ספק, ואסממ"ו, והנוטה מזה טועה מדרך האמת והשכל' עכ"ל.

קסד דהרמב"ן בתחיל"ד דן מצד 'הפש"א', ואחרי שהביא ד' הראב"ד הק' שיהא נאמן מדין 'מיגו'. ולכאו' היה אפ"ל דהרמב"ן ס"ל ד'הפש"א' מהני מדין 'מיגו', וכפי שהעמיד בזה המחנ"א מחלו' ראשונים. אכן ברמב"ן (לג:) מבו' להדיא דנקט הרמבן ד'הפשא"ס' הוא דין בפ"ע. [דע"ש שכ' דאף כשלא שייך מיגו - שרוצה לטעון טענה המועלת לזכות גם בקרקע, מ"מ נאמן מדין הפש"א להפטר מהפירות].

קסה כעי"ז חקר בברכ"ש (יבמות סי' טו) בדין עד מפי עד [אם היה מועיל], אם הגדר הוא שיכולין להעביר עדות הראשונים לב"ד, או דכיון ששמעו האחרונים מהראשונים, חשיב ידע של האחרונים עצמן. [ואמנם הברכ"ש הכריח כצד א', שהרי התורה לא האמינה לעדים אלא כשנתקבלה עדותן בב"ד, אך כשעדיין לא נתקבלה עדות הראשונים בב"ד ל"ש לומר שהאחרונים יודעים מכחם. אך לענין הודאת בע"ד שפיר י"ל כן, שהרי הודאת בע"ד כק' עדים דמי היינו אפי' בהודאה חוץ לב"ד].

קסו ואינו יכול להעביר לב"ד ההגבלה של המוכר על כח נאמנותו, שהרי אין סיבה להאמין למחזיק על זכותו שהמוכר אמר כן. וגם לא שייך דין הפש"א למחזיק, דנת' דענינו כח עיכוב, וזה שייך רק כשיודע שהפסק שקרי, משא"כ כאן שאינו יודע שהוא שקר. ואף שיודע שה'פסק' שקרי, שהרי יודע מכח עצמו שהמוכר הגביל נאמנותו, אך זה לא ענין שלו אלא של ב"ד.

קסז כמש"כ הרמ"א (עב, יח) ע"פ שו"ת הרא"ש (קו, ב) - כפי שביאר הסמ"ע. אמנם בש"ך (שם) נקט דמהני מיגו חוץ לב"ד.

קסח שו"ת רעק"א (מהדו"ק סי' קלה). וביאר 'דכל שאתה בא לחייבו מכח דיבורו, צריכין להאמין לכל דבריו גם מה שהוא לזכותו'. והיה אפ"ל שהוא דין כללי בכל נאמנויות, שיש לו בעלות להגביל נאמנותו שלא ישתמשו בה אלא ע"פ דבריו. אמנם ברעק"א נראה דהוי סברא מיוחדת בהודאת בע"ד, דכיון שכל כח הנאמנות היא מחמת החיוב שבהודאתו, כשלפי דבריו אין הודאתו מחייבתו ליכא כלל דין הודאת בע"ד.

אמנם י"ל בגדר ההלכתא דהפש"א בנו"א, דכיון שכל ההנהגה של ה'אסר' היא מכחו, יש לו בעלות ע"ז, ועי"ז יש לו תורת נאמנות חיובית על ה'התיר'. ולפי"ז י"ל שגם דין נאמנות זו ליכא חוץ לב"ד.

דאמרי' מגו חוץ לב"ד, ב' דהמיגו של המחזיק הוי מיגו טוב.

בענין מיגו חוץ לב"ד

בטעם הסוברים דל"מ מיגו חוץ לב"ד, יל"ב בתרי אנפי, **א'** דדוקא כשטוען בב"ד יש ראיה דמ"ל לשקר - שהשקרן בורר את הטענה שיותר מתקבלת, אך חוץ לב"ד אינו בורר טענותיו כ"כ. **ב'** דגדר מיגו היינו שזכות הטענה המיגואית עוברת לטענה העכשווית, ו'זכות טענה' שייכת רק בב"ד. ובד' הרמב"ן שנת' דס"ל דאמרי' מיגו חוץ לב"ד, צ"ל דס"ל דמיגו הוא מטעם ראיה (ואזיל לשיטתו לקמן לג:[קנ]), ונקט שזה שייך גם חוץ לב"ד, אך זכות טענה ודאי לא שייכת חוץ לב"ד.

אך יל"ע דמהרמב"ן (לקמן מא:) לכאו' מבו' דס"ל דגדר מגו הוא זכוה"ט, שכ' שבאמר קמי דידי דר המוכר חד יומא אינו נאמן במיגו כדי שנטען עבורו - ודלא כתוס' בסוגיין שנקטו דטענינן ליה, ולכאו'[קעא] היינו משום שזכוה"ט שייכת רק בטענה ישירה על הממון, משא"כ לומר שב"ד יטענו עבורו אי"ז מוגדר ל'טענה' [ותוס' פליגי דגם זה חשיב 'טענה']. אמנם יל"ב דגם אם מיגו ענינו הוכחה, אין ההוכחה מהני לחודא, אלא רק לחזק הטענה[קעב], וכשאינו טוען על הממון עצמו לא חשיב 'טענה'. והביאור בזה, שהתורה חידשה שרק 'טענה' היא הצינור להעביר מידע לב"ד[קעג]. והא דמהני מיגו חוץ לב"ד, אע"פ שנת' דהמיגו מהני רק ע"י 'טענה' ול"ש טענה חוץ לב"ד, צ"ל דלא בעי' ש'מעשה הטענה' יהא בב"ד, אלא שהטענה תגיע לב"ד, ולכן מהני אף אם היה מיגו חוץ לב"ד והטענה הגיעה לב"ד רק אח"כ[קעד]. [אך אי הוי זכוה"ט מסתבר דבעי'

קסט וכן נראה שהרא"ש למד כהראב"ד, ולכן לא הוקשה לו מצד הפשא"ס אלא מצד מיגו. ונמצא דד' הראב"ד והרא"ש משלימין זא"ז.

קע שהרמב"ן פי' בהא שבבאו עדים שאכל ב' שנים ואמר לקוחה היא בידי חייב לשלם הפירות שאכל, דאינו נאמן להפטר במיגו דאיבעי אמר לפירות ירדתי, דל"ש בזה הראיה ד'מ"ל לשקר', שהרי הוא רוצה לשקר ולטעון על גוף הקרקע, ע"ש. ואי מיגו היינו זכות הטענה, מהראוי שיוכל להשתמש במה שיכל לזכות בפירות שאכל גם בטענה העכשווית.

קעא דהנה בנמו"י משמע דהיינו משום דמיגו אינו בירור כ"כ לענין שנדע שדר חד יומא כדי שנטעון עבורו. אך צ"ב שהרי הרמב"ן גופיה צידד לקמן (לב:) דמיגו מהני לברר אפי' להוציא ממוחזק, וא"כ מ"ט ל"מ לענין שנעשה טענינן.

קעב כהא דמצינו בכתובות (יב:) דאף למ"ד ברי ושמא לאו ברי עדיף, מ"מ כשיש חזקת הגוף שמסייעת לברי מהני להוציא ממון. וכן חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה, והיינו שההוכחה מדלא מיחה לא מועילה בפנ"ע אלא רק לחזק הטענה.

קעג כשם דקיי"ל דב"ד אינן יכולין לפסוק ביום ע"פ ראיית לילה, ואפי' שיש להם ידיעה ברורה, והיינו שהתורה הצריכה שה מידע יבא לב"ד דוקא ע"י הצינור של 'עדים', [ובראו ביום, ע"י הק"ו ש'לא תהא שמיעה גדולה מראיה' ילפי' שגם ראיית 'ב"ד' הוי צינור להעביר המידע, אך בלילה אין להם שם 'ב"ד'].

והנה תוס' לקמן (לא:) הק' לענין ב' כתי עדים המכחישות זא"ז, מ"ט אין מאמינים לבתראי במיגו דפסלינהו לקמאי בגזלנותא, ותי' הרמב"ן שאין אומרים מיגו בעדים להאמינן יותר ממה שהאמינה תורה משום מיגו. ויל"ב עפמשנ"ת, שגדר נאמנות עדים היינו מגזירת מלך מעבר לאמינות הטבעית, [שהרי אפי' משחקי בקוביא וסוחרי שביעית שאין סברא להאמינם, מ"מ נאמנים מגזיה"כ, ולכן נאמנים יותר ממיגו ושאר חזקות], ומה"ט אינם יכולים להעביר בצינור זה ראיות צדדיות כמיגו, דלא עדיף ממשה ואהרן דאף שיש ידיעת ב"ד, מ"מ כיון שהמידע לא הגיע לב"ד בצינור כשר א"א לפסוק על פיו (וכן עי' בברכ"ש כתובות סי' כח). ובד' תוס' שלא תי' כן, יל"פ **א'** דס"ל דכיון שהעדים קיבלו צינור להביא מידע לב"ד, יכולים להשתמש בבו גם ראיות צדדיות [ול"ד למשה ואהרן דלית להו תורת עדים כלל] (כן נקט האבהא"ז). **ב'** דבראיה של מיגו אין הגדר שסומכין על ה'גברא', אלא הוא מציאות טבעית שהבא לשקר להרויח ממון לא יטען טענה פחות מקובלת [כחזקה 'אין אשה מעיזה פניה בפני בעלה', וכן נת' לענין נאמנות ערכאות דלא מרעי אנפשייהו (גיטין י:)], [משא"כ במשה ואהרן, כיון שיש להם בחירה, הגדר הוא שסומכין על הגברא, והרמב"ן ס"ל שגם במיגו יש בחירה].

קעד כשם שלר"ת (לקמן מ.) שולח אדם עדותו מפי הכתב לב"ד, דלא בעי' ש'מעשה ההגדה' יהא בב"ד, אלא שב"ד יקבלו את הגדתו שנעשית חוץ לב"ד. [וגם רש"י דפליג, היינו רק משום הפסול דמפי כתבם]. ולכאו' נראה דאפי' נעשה נוגע

שהזכות תהא קיימת בשעת הטענה בב"ד].

בדין טענינן במקום הודאת בע"ד

שי' הרשב"ם דאע"פ שהמוכר דר בה חד יומא, מ"מ אם הלוקח לא החזיק ג' שנים אין טוענין לו. ותוס' חולקים דכיון שהמוכר עצמו היה נאמן לטעון שקנאה במיגו דלא היתה שלך מעולם, ה"נ טענינן כן ללוקח. ובד' הרשב"ם ביאר הרמב"ן דכיון שהלוקח הודה שהקרקע היתה של המערער לא מהני ליה המיגו של המוכר דלהד"מ. אך הרמב"ן חולק דאף בכה"ג טענינן[קעה]. וצ"ב מהו שורש הנידון.

ויל"ב דהנה בגדר דין טענינן[קעו] [אין נראה כפי שצידד הקוב"ש[קעז] שטוענים ל'לוקח' שאין לו טענה[קעח], אלא הגדר דטענינן מה שה'מוכר' יכל לטעון אלא שאינו מביא הטענה לב"ד, והיינו משום ששורש הנידון הוא על בעלותו וחשיב בע"ד, וא"א לפסוק בלא שנעלה את הטענות שיכל לטעון. אך אכתי] יל"ד האם הגדר הוא שהד"ת מתנהל 'היום', אלא שטוענים את טיעוני המוכר – וי"ל דהכי ס"ל לרשב"ם, ולכן הצריך שהטענה המיגואית של המוכר תהא קיימת עתה, משא"כ כשהלוקח הודה. אך י"ל שהגדר הוא דחשבינן כאילו הד"ת כבר היה 'אתמול' והמוכר טען וזכה בדין[קעט] - וי"ל דהכי ס"ל לרמב"ן[קפ קפא], ולכן זה מועיל זאת גם ללוקח

בעדות או שמת קודם שהגיע כתבו לב"ד מהני, דמעשה העדות מתייחס לשעת הכתיבה, (וכמש"כ הנמו"י בב"ק כ"ב לענין זורק חץ). אמנם הנתיה"מ לא נקט כן.

קעה והוכיח כן מהא דהמפקיד אצל חבירו והנפקד טען שחזר וקנה ממנו נאמן במיגו דהחזרתי, וכשמת הנפקד טענינן ליתומין כן, ואף שהודו שהפקדון בידם [ובד' הרשב"ם י"ל דס"ל דאיה"נ בכה"ג לא טענינן להו].

קעו שהוא מתקנ"ח כדמשמע ממש"כ הטור (סי' קח) דלא טענינן ליתומי המלוה כשהוא חובה ליתמי הלווה. אך מהש"ך (עב, נא) נראה שלמד בד' הרמב"ם שהוא דין דאורייתא, דילפי' מקרא (שבועות מז.) דטענ' ליתומין ע"ש.

קעז ח"ב סי' ג אות ז (וע"ע ב'לאסוקי שמעתתא' גיטין ב. – 'בדין טענינן על טענת מיגו').

קעח דהא למ"ד דברי ושמא ברי עדיף לא טוענים לבעל השמא שאינו יודע לטעון. ואף למ"ד לאו ברי עדיף, קיי"ל כר"ג (כתובות יב:) שבו"ש בצירוף חזקה"ג המסייעת לברי ברי עדיף, ולא טוענים לבעל השמא. וד' רש"י (כתובות לו.) דחרשת שלא יודעת לטעון טענינן לה, אך לא טוענים גם לבעל. וע"כ דלא טענינן למי שאין טענה, אלא למי שיש טענה אלא שאינו יכול להביאה לב"ד [ותוס' (שם) חולקים על רש"י, וביאר הקצוה"ח (פב, ה) דס"ל דחרשת דלאו בת דעת היא וחשיב דל"ל טענה כלל].

קעט ועד"ז מצינו בטושו"ע (קמו, טו) שאם שהיה ד"ת 'בפועל' עם המוכר וטען שקנאה מהמר"ק וזכה במיגו דלהד"מ, ומכרה ללוקח והלוקח הודה שהלה מר"ק, מהני ליה זכיית המוכר, אע"פ שלגביו אין מיגו, וביאר הגר"א (שם) דהוא משום 'קם דינא'.

אמנם יל"ע מהא שאם יש עדי מר"ק והחזיק ג"ש טענינן ללוקח, ואם הגדר שדנים כאילו הד"ת היה 'אתמול' והמוכר זכה בטענתו, הרי בכה"ג אי"ז שייך, שהרי באתמול עדיין לא החזיק ג"ש. וצ"ל דגם לרמב"ן יש גדר נוסף בטענינן שמעבירים את טענת המוכר לד"ת שב'היום'. ועוי"ל באופן מחודש, דכיון שעתה יש חזקת ג"ש, חשבינן כאילו זכה למפרע מכח הראיה העתידה - שניתן להחשיב כאילו היה ד"ת וטענה ב'אתמול' ולזכות ע"י הראיה שב'היום', ולומר ע"ז קם דינא.

קפ אמנם יל"ע בזה, דהנה אי' לקמן (ע.) שבהפקיד אצל חבירו בשטר נאמן לומר החזרתי במיגו דנאנסו, ואם הנפקד מת היתומין פטורין משום דטענינן טענת אביהם, ושי' תוס' דלא טענינן 'נאנסו' דהוי מילתא דלא שכיחא, אלא טענינן 'החזרתי' [והק' הנתיה"מ והקוב"ש (ח"ב סי' ג) שדוקא לאב יש ראיה שהוא דובר אמת ד'מ"ל לשקר', משא"כ כאן שהאב לא טען בפועל החזרתי אי"ז שייך, ומה שייך טענינן בלא ראיית המיגו. והוכיח הקוב"ש דמיגו היינו זכות הטענה. ובנתיה"מ ביאר שאין הנידון מדין 'מיגו', אלא שכיון שיודע שנאמן להפטר בטענת נאנסו (על הצד שיתבענו בשקר), לא חש ליטול השטר כשהחזיר, וממילא ליכא טעמא דשטרך בידי מאי בעי, ונאמן בטענת החזרתי עצמה]. אך הרמב"ן (במלחמות ה' שם) חולק, דע"כ צ"ל דטענינן נאנסו, דאל"כ א"א לטעון החזרתי, שאם נפל היסוד נפל הבנין. והיינו דזכות"ט דהחזרתי תלויה בזכות"ט דנאנסו. ולכאו' היה נראה לבאר שזה תליא בחקירה שנת', דתוס' ס"ל דטענינן היינו כאילו הד"ת היה 'אתמול' והאב טען החזרתי וזכה בדין, והרמב"ן ס"ל דטענינן 'עתה' את טענות האב, ועתה ליכא זכו"ט של נאנסו. אך לפי"ז צ"ע שהרי נת' בד' הרמב"ן גופיה דגדר טענינן הוא כאילו הד"ת היה 'אתמול'.

ד'קם דינא'[קפב]. ועוי"ל דאף הרשב"ם ס"ל כגדר זה, אלא דס"ל דל"ש בזה 'קם דינא' כיון שלא היה באתמול פסק בפועל.

בענין מיגו למפרע

תוס' הוכיחו דלא אמרי' מיגו למפרע. ובפשטות היה אפשר לפרש הטעם[קפג] דאפשר שבתחילה היה כשר ולא רצה לטעון שקר, ועתה נעשה רשע ורוצה לגזול ממון חבירו. [ולצד דמיגו היינו 'זכות הטענה' י"ל דדוקא כשבידו לטעון הטענה המיגואית יש לו זכות בטענה העכשווית, אך כשא"י לטעון הטענה המיגואית אין לו זכו"ט]. אך מתוס' משמע דלא חיישינן לכך, ואם יש הוכחה שמתחילה היה דובר אמת נוקטים שנשאר כן[קפד], אלא דחיישינן שגם מתחילה היה רשע ושקרן אלא שהיה סבור דסגי ליה בטענה זו ואינו צריך לשקר, ועתה רואה שאינו נפטר בטענה זו, ולכן משקר וטוען טענה אחרת[קפה].

בד' הר"ח שהמוכר נחשב בע"ד ולא הלוקח

תוס' הביאו מר"ח בשם הגאונים שהלוקח לא נחשב בע"ד ואין לו כח טענה בב"ד[קפו], ורק המוכר נחשב בע"ד[קפז], ומשמע

ולכן יל"ב בקו' הרמב"ן על תוס', דאי לא טענינן נאנסו משום דהויא טענה דלא שכיחא, ע"כ שטענת נאנסו היא סוג טענה שאם לא טוענים אותה אינה נחשבת כלל אפי' בתור צד לב"ד, ורק הטענה מחדשת המידע לב"ד (ועי' משנת"ל 'בדין חזקה בימים ובלילות'), א"כ מה"ט ל"ש בזה גם מיגו זכוה"ט שהרי זכותו מתחדשת רק כשטען כן בפועל, ובע"כ שמה שהאב נאמן לטעון החזרתי מיגו דנאנסו, אי"ז מגדר 'זכות הטענה', אלא משום הראיה דמ"ל לשקר, וממילא לא שייך בזה טענינן (כקו' האחרונים הנ"ל). [ובד' תוס' צ"ל דהא דלא טענינן מילתא דל"ש אי"ז מה"ט דאינה צד כלל, אלא דכיון שצריך לדון כאילו האב טען כן, בטענת נאנסו דהויא מילתא דל"ש מסתמא לא היה טוען כן, וממילא לא טענינן כן].

קפא ולכאו' בזה תליא גם הנידון בתוס' אי מהני עדים שדר בה המוכר חד יומא כשהלוקח לא החזיק ג"ש והודה שהקרקע היתה של המערער, דלרשב"א מהני וטענינן ללוקח שהמוכר קנאה מהבעלים, כשם שהמוכר יכל לטעון במיגו דלהד"מ – כרמב"ן – וכמשנ"ת דטענינן היינו כאילו הד"ת היה אתמול וזכה בו המוכר, [וזוהי הוכחת הרשב"א מהא דטענינן ליתמי החזרתי אף דלא טענינן נאנסו - דגדר טענינן הוא כמשנ"ת], ולר"י ל"מ – כרשב"ם. אמנם נראה דאינו מהטעם הרמב"ן בד' הרשב"ם, שהרי כתב שאם היה רוצה המוכר לזכות בטענת להד"מ לא היה הלוקח מעכבה, ולא כ' בפשטות דכיון שהודה הלוקח בטל מיגו המוכר. אלא צ"ל כמש"כ הקצוה"ח (קמו, יא), דזכיית המוכר במיגו דלהד"מ היינו רק לגבי מי שלא יודע שהלה מר"ק, שאם יזכה לגבי כו"ע נפל המיגו, שהרי מעדיף לטעון שקנה מהמר"ק ועי"ז יזכה לגבי כו"ע ויוכל למכור לכו"ע, מלטעון להד"מ שאז לא יזכה לגבי מי שיודע שהלה מר"ק ולא יוכל למוכרה לכו"ע. (וע"ש בקצוה"ח שהביא שכעי"ז נחלקו הרשב"ם והרמב"ן לקמן קלד:).

קפב וע"ע בתוס' ביבמות (לז:) שעולה מדבריהם (ע"פ הקה"י ב"מ סי' א ויבמות סי' לג) שאפי' בלא פסק בפועל אמרי' 'קם דינא' וכמשנ"ת.

קפג א. ה. וכ"כ התומים (כללי מיגו אות קט והשער משפט כללי מיגו אות ח).

קפד דכשם דקיי"ל (ב"מ יז.) 'הוחזק כפרן לאותו ממון', ה"נ אמרי' ד'הוחזק נאמן' בד"ת זה.

קפה והיינו שבכל מיגו דעלמא תולים שמה שלא טען הטענה המיגואית הוא משום שלא רצה לשקר, משא"כ כאן שטוען עתה 'קמי דידי זבנה', ולמה לא טען כן אתמול, ואין לומר שהוא מפני שהוא דובר אמת, שהרי הוא אומר עתה דטענת 'קמי דידי' היא אמת. וע"כ שמקודם לא ידע ההלכה וסבר שמה שטוען 'מפלניא זבינתה דאמר לי דזבנה מינך' סגי לזכות, וממילא אין להוכיח שהוא דובר אמת.

אמנם צ"ע, שבאופנים שהוכיחו תוס' דל"א מיגו למפרע לא שייכת סברת תוס', כגון בההיא איתתא דנפק שטרא מתותי ידה ואח"כ אמרה ידענא ביה דפריע הוא, שכ' תוס' שאינה נאמנת משום מיגו למפרע, והרי ל"ש לומר שמתחילה היתה סבורה שהלוה פטור בלי שום טענת פרוע. וכן באומר לחבירו מנה לי בידך ואמר לו הן ולמחר א"ל פרעתי, ל"ש לומר שהיה סבור מתחילה דכשאומר הן לא יתחייב לשלם. וכן בההיא דעשאה סימן ע"ש.

קפו וכפשטות לש' הגמ' 'לאו בע"ד דידי את'.

קפז וגם מה שהביאו תוס' מהרשב"א דפליג על ר"ח, היינו רק משום ד'מה מכר ראשון לשני כל זכות שתבא לידו', אך לא פליג על עיקר ד' ר"ח.

דאיירי אפי' שאין לו שום נפק"מ[קפח]. והיינו משום ששורש הנידון הוא בעלות המוכר שבעלות הלוקח מתיילדת ממנה[קפט]. וילה"ק מ"ש מהמבו' בב"ק[קצ] דבע"ח שגובה חוב המוכר מקרקע הלוקח המשועבדת לו, עיקר הבע"ד הוא הלוקח, והמוכר יכול לטעון רק אם יש לו נפק"מ דאחריות או תרעומת, אע"פ ששורש הנידון הוא האם יש חוב למוכר.

ויש לחלק, דהר"ח אירי דוקא כשהנידון הוא אם המוכר היה בעלים, שבכה"ג המוכר נחשב הבע"ד כיון שזכות הלוקח מתיילדת מזכותו, אך בב"ק ודאי שהקרקע היתה של המוכר ואח"כ של הלוקח, אלא הנידון הוא רק על זכות הלוקח אם יש עליו שעבוד או לא - אם המוכר פרע החוב, ואף אם פרע אי"ז נחשב שהלוקח זכה באופן חיובי מהמוכר, שהרי המוכר רק סילק השעבוד וממילא הקרקע נשארת בבעלות הלוקח.

אמנם יל"ע מ"ט לר"ח הלוקח לא נחשב בע"ד מצד מה שיש לו הפסד, וכמבו' בב"ק שאם יש למוכר נפק"מ משום אחריות או תרעומת יש לו ג"כ זכות טענה. וי"ל שמה שע"י הנפק"מ חשיב בע"ד, אינו משום שיש ד"ת על אותם נפק"מ, אלא שמחמת שיודעים שיהיה לו הפסד אפי' אם טענת המלוה אינה אמת, משו"ה יש לו זכות טענה בד"ת שבין המלוה ללוקח לטעון עבור הנתבע. אך בסוגיין על הצד שהקרקע של המערער אין הפסד ללוקח ולכן אין לו זכות טענה בד"ת, דא"ל 'לאו בע"ד דידי את' - דדוקא למי שלדבריו הוא בע"ד גמור ויש לו הפסד נתנה תורה זכות להיות נאמן בטענתו, משא"כ כשעיקר הד"ת הוא בין ב' בנ"א אחרים, יש לו זכות טענה רק על הצד שיש לו הפסד.

אמנם הגרש"ש ביאר שכדי להחשב בע"ד ושיהא לו זכות טענה לא סגי במה שיש לו נפק"מ, ובב"ק המוכר - הלווה הוי בע"ד כי עיקר הד"ת הוא שלו על חובו[קצא], אלא דבהא לא סגי אא"כ יש לו גם נפק"מ. ולפי"ז א"ש דשאני סוגיין דאף שיש ללוקח הפסד מהד"ת, מ"מ לא חשיב עי"ז בע"ד.

דף ל:

דין הודאת בע"ד ושויא באמתלא וחוץ לב"ד

א. מבו' בגמ' דבא"ל 'הא אית לי סהדי דאתאי אימלכי בך ואמרת לי זיל זבין' מהני חזקתו. ויל"פ בב' אנפי[קצב], א' דהוי הודאת בע"ד, ב' דהוי הוכחה שהוא של המוכר, דאל"כ לא היה מייעצו לקנות [ועוי"ל צד אמצעי - דהוי הודאת בע"ד מכח ההוכחה].

קפח ואע"ג שמבו' לקמן (מה.) שהמוכר יכול להעיד כשאין לו נגיעה בעדות, צ"ל כמש"כ האבנ"מ (לה, א) דבע"ד פסול לעדות רק כשיש לו נגיעה, אך בלא"ה אף דחשיב בע"ד מ"מ כשר להעיד. [וכדי שלא יהא ללוקח תרעומת עליו, כ' תוס' לקמן (שם) שעי"ז חשיב בע"ד רק לענין הזכות לטעון, אך לא לענין לפוסלו לעדות].

קפט וכעין סברא זו נת"ל ('בסוגיא דשוכרין') מהקוב"ש.

והוא חידוש, שהרי לענין הודאת בע"ד ודאי ל"מ הודאת המוכר שהרי עתה אינו בעלים, ורק לענין זכות טענה נחשב בע"ד כנגד המערער, שבזה לא דנים על ההפסד המעשי אלא על שורש הנידון.

קצ ח: (וכן בכתובות צב: וב"מ יד.).

קצא אלא דדבריו צ"ב, שהרי לפי טענת המוכר שאין חוב הרי אינו בע"ד כלל, והד"ת הוא רק בין הבע"ח ללוקח, וכיון דע"י נפק"מ של אחריות או תרעומת המוכר יכול לטעון, מוכח שעצם הנפק"מ מהני להחשיבו בע"ד לטעון.

קצב ע"ד מה שדן הרעק"א (ח"א סי' קמט – ועי' מה שהרחבנו בזה בשבועות מא:) בהא ד'כל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי דמי', אי הוי מדין הודאת בע"ד שלא פרע - מי שלא לווה לא פורע, או דהוי ראיה שלא פרע - דא"כ היה טוען שפרע. אמנם מבו' בשבועות (שם) דאפי' אם יש עדים שפרע ל"מ, ואי הוי ראיה היאך זה גובר על עדים. ולכן יש שפי' שגם לצד הב' ענינו מתורת הודאת בע"ד - דכיון דיודע שמי שטוען טענת פטור א' אינו נאמן לטעון פטור אמיתית אחרת, ממילא כשטען טענה זו הר"ז כאילו הודה שאין לו טענת אמת אחרת.

ונפק"מ אי מהני נגד עדים.

והנה מבו' בגמ' שהמר"ק יכול לטעון 'השני נח לי הראשון קשה הימנו'. ולצד ב' א"ש דבכה"ג ליכא הוכחה, ולצד א' צ"ל ע"פ השיטות שהביא הקצוה"ח[קצג] דמהני אמתלא בהודאת בע"ד, אמנם י"א דל"מ [ולפי"ז צ"ל כצד ב']. ובביאור נידון זה, י"ל דתליא אם בהודאת בע"ד נאמר רק להאמין למה שהודה - ומהני ע"ז אמתלא, או שנאמר גם שצריך לנקוט שהודאתו הודאה – וא"כ ל"מ אמתלא לומר שאינה הודאה. [ובאמרי ברוך[קצד] ביאר כן במחלו' הראשונים[קצה] אם נאמן במיגו לומר שטעה בהודאתו[קצו]].

והנה בקצוה"ח כ' דדין 'שויא' נלמד מדין הודאת בע"ד[קצז] שנתחדש בזה שאדם נאמן על שלו[קצח]. והנה בשויא מהני אמתלא[קצט]. וצ"ב היאך נאמן באמתלא להתיר - בהודאת בע"ד או שויא. ויל"ב דכיון שהנאמנות היא ממנו, יש לו כח בעלות ע"ז לשלול זאת[ר]. ולסוברים שבהודאת בע"ד ל"מ אמתלא, צ"ל דשויא אינו מדין הודאת בע"ד, אלא כמש"כ בתרוה"כ[רא] דאדם חייב לנהוג כפי מה שסבור, ונאמן לומר שסבור כן משום האמינות הטבעית של כל ישראל, שאין בזה הגזיה"כ ד"לא יקום".

ב. בגמ' משמע שצריך להביא עדים ע"ז שהמחזיק נמלך בו וא"ל זיל זבין, וכן הביא השער משפט[רב] בשם הראנ"ח [באופן שעשה מעשה לסייעו דהוי הודאה כמס' הגמ']. אך השעמ"ש תמה מ"ט אינו נאמן לטעון כן במיגו שיכל לומר מינך זבינתה, והביא שכ"כ המבי"ט. ובד' הראנ"ח יל"ב ע"פ הצד שנת' שהנידון בסוגיין הוא מצד הודאת בע"ד, והכא איירי שהודה חוץ לב"ד, ובתרוה"כ[רג] חידש שבכה"ג אינו נאמן יותר

קצג פ, א. ע"ש שהביא ממוהר"ש הלוי דמהני גבי ממון כמו באיסור (עי' כתובות כא.), דאם הקילו בערוה החמורה כ"ש בממון הקל, וכ"פ מוהרשד"ם, אך למוהר"א חסון ל"מ.

קצד סי' פא על הש"ך סק"ס.

קצה עי' תוס' (גיטין יד. ולקמן קעה.).

קצו דהנה בטעם שבלא מיגו אינו נאמן לומר 'טעיתי', י"ל בתרי אנפי, **א'** שיש הוכחה שאין אדם טועה לחובתו - ולפי"ז י"ל שבמיגו נאמן דהוי הוכחה אלימה. **ב'** שבדין הודאת בע"ד נאמר גם שצריך לנקוט שהודאתו הודאה - ולפי"ז אינו נאמן שטעה אפי' במיגו, דהוי כמיגו במקום עדים [כשם שעדים לא נאמנים לומר אנוסין היינו דאינו חוזר ומגיד (כתובות יח:), אע"פ שלדבריהם לא היה כאן שום עדות, ובש"ך (סי' מו) מבו' שאפי' כשיש ב' עדים שהשטר מזוייף חשיב תו"ת, דעדים החתומין על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד. והיינו שבדין עדים נתחדש שגם צריך לנקוט שעדותן כשירה, ובחזו"א כ' דמגזיה"כ חשיב כאילו העדים עצמן העידו ע"ז שהיו כשרים, אע"פ שאין הדבר אמת].

קצז דילפי' מ"כי הוא זה" כמש"כ רש"י בקדושין (סה:).

קצח ומ"מ יש חילוק בין שויא להודאת בע"ד (עי' בהערה להלן).

קצט כתובות כא.

ר דהנה ברמב"ן (שבועות לב: הו"ד בר"ן כתובות עב.) כ' לענין עד מפי עד, שאם הראשון מכחיש את הב', הראשון נאמן כיון שהשני מעיד בשמו. והיינו שיש לאדם בעלות על כח נאמנותו וכן יכול לשלול מה שהעיד בשמו. וכן מה"ט בעדים לולא הגזיה"כ ד'אינו חוזר ומגיד' היו נאמנים לומר אנוסין היינו. וכן יל"פ במש"כ הגרי"ז (הל' גרושין) שלבעל השטר יש נאמנות על השטר [ולכן נאמן לטעון מזויף], והיינו דשטר ענינו 'מפי כתבו' ויש לו בעלות לשלול זאת.

והנה הגרי"ז כ"כ גם לענין שנאמן להכשיר השטר ולומר שאינו מזוייף, ומבו' שנקט דהוי גם נאמנות חיובית [וצ"ב]. והנה אי' לקמן (לא.) שבאמר 'של אבותי' יכול לתרץ דבריו שנתכוין 'שלקחוה מאבותיך', אפי' שאם הוא לא טוען כן אין מתרצים דבריו אפי' כשיש לו הוכחה של מיגו, והיינו דבפשטות נוקטים שכונתו שהיתה של אבותיו מעולם, ומ"מ הוא עצמו נאמן. וי"ל ע"פ היסוד הנ"ל שיש לו בעלות על טענותיו וכהגרי"ז שנקט כן גם לענין שיש לו נאמנות חיובית.

רא סי' א.

רב קמו, י.

רג סי' א.

מעדים, אלא נאמן רק מדין 'שויא' שמחייב את עצמו לנהוג כפי שסבור[דד], אך זה ל"מ לענין שיהא לחבירו זכות לתבעו, וא"כ דוקא כשיש עדים אפשר לכפותו לקיים חיובו, אך כשאין עדים אין למחזיק זכות טענה לטעון שהודה חוץ לב"ד, שהרי אי"ז זכותו[הה], ואף מיגו ל"מ עפמשנת"ל[וו] דמיגו מהני רק לחזק הטענה. אמנם יל"ע בזה מכמה דוכתי דמוכח שגם בחיוב שמוטל רק עליו, מ"מ כיון שע"י שב"ד יחייבוהו יתיילד לחבירו זכות ממון, עי"ז יש לחבירו זכות לתבעו[זז].

שמונים וחמש מי יודע?

לרגל גליון הפ"ה של קובץ מנורה בדרום!

- [כלב אמר ליהושע: בן ארבעים שנה אנכי בשלח משה עבד ה' אתי מקדש ברנע לרגל את הארץ וגו'] ועתה הנה החיה ה' אותי כאשר דבר זה ארבעים וחמש שנה מאז דבר ה' את הדבר הזה אל משה אשר הלך ישראל במדבר ועתה הנה אנכי היום בן חמש ושמונים שנה (יהושע יד, י).

- ויאמר המלך לדואג סב אתה ופגע בכהנים ויסב דואג האדמי ויפגע הוא בכהנים וימת ביום ההוא שמנים וחמשה איש נשא אפוד בד (שמואל א כב, יח).

- בעא מיניה רב הונא בר חלובו מרב נחמן ספר תורה שאין בו ללקט שמונים וחמש אותיות כגון פרשת ויהי בנסע הארן, מצילין אותה מפני הדליקה, או אין מצילין כו', איבעיא להו הני שמונים וחמש אותיות, מכונסות או מפוזרות, רב הונא אמר מכונסות, רב חסדא אמר אפילו מפוזרות. מיתיבי ספר תורה שבלה, אם יש בו ללקט שמונים וחמש אותיות, כגון פרשת ויהי בנסע הארן מצילין, ואם לאו - אין מצילין (ידים ג, ה), תיובתא דרב הונא, תרגמה רב חסדא אליבא דרב הונא - בתיבות (שבת קטו:).

- היה מעשה באושעיא ברבי שהתירם עם שמנים וחמשה זקנים (יבמות קכא:).

- אמר ליה אליהו לרב יהודה אחוה דרב סלא

דד ואף לקצוה"ח דשויא הוא מדין הודאת בע"ד, מ"מ יש חילוק, שבהודאת בע"ד נאמן על עצם הממון לגבי כל העולם, משא"כ בשויא הנאמנות היא רק לגבי ההנהגה שלו ולא לגבי אחרים (קידושין סה.). וא"כ י"ל דבהודאה חוץ לב"ד הוי נאמנות רק לגבי ההנהגה שלו ולא כלפי אחרים.

הה וכן נקט הגר"י אברמסקי זצ"ל לענין הא דקיי"ל שאפשר לתבוע מב"ד 'מהיכן דנתוני', היינו דוקא בדבר שהוא זכות שלו, אך בדבר שעיקרו חובה על חבירו - כחזרת רבית קצוצה [דמבו' בגמ' (ב"מ סב.) דאינו חיוב ממון לחבירו אלא מצוה ד"וחי אחיך עמך", ומה"ט אין גובין מהיורשין] שב"ד פטרו את הלווה לשלם לו, אינו יכול לתבוע זאת, דאינו נחשב בע"ד לענין חיוב חבירו. (אמנם זה צ"ע מהשו"ע בהערה להלן).

וו סוניית לאו קא מודית - בענין מיגו חוץ לב"ד.

זז דאדם יכול לתבוע את חבירו חיוב קנס, אע"ג שכ"ז שב"ד לא פסקו אין לו זכות. וכן לענין חיוב חזרת רבית קצוצה מבו' בשו"ע שיש זכות תביעה ושבועת היסת (עי' חו"מ פב, י', ויו"ד קעז, יא).

חסידא אין העולם פחות משמונים וחמשה יובלות, וביובל האחרון בן דוד בא. אמר ליה: בתחילתו או בסופו, אמר ליה איני יודע כו' (סנהדרין צז:).

- אחאב היה שונה שמנים וחמשה פנים בתורת כהנים (סנהדרין קג:).
- אבל ב[בית המקדש ה]שני על ידי שהיו נוטלין בדמים וי"א שהיו הורגין זה את זה בכשפים שימשו בו שמונים כהנים, וי"א שמונים ואחד, וי"א שמונים ושנים, וי"א שמונים ושלש, וי"א שמונים וארבע, וי"א שמונים וחמש (תלמוד ירושלמי יומא א, א).
- ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יונתן שמונים וחמשה זקנים ומהם שלשים וכמה נביאים היו מצטערין על הדבר הזה כו' (תלמוד ירושלמי מגילה פרק א הלכה ה, רות רבה ד, ה).
- אברהם היה בן שמונים וחמשה שנה בשעה שנדבר עמו בין הבתרים[א] (בראשית רבה פר' לך לך מו, ב).
- "כי שם ה' אקרא" מלמד שלא רצה משה להזכיר שמו של הקב"ה אלא לאחר עשרים ואחד דבר שהן שמונים וחמש אותיות, וממי למד משה, ממלאכי השרת, מלמד שאין מלאכי שרת מזכירים שמו של הקב"ה עד שהן אומרים ק' ק' ק' ה' צב', אמר משה דיי להיות פחות אחד משבעה ממלאכי השרת. והרי הדברים קל וחומר, מה אם משה רבן של נביאים שלא היה בעולם גדול ממנו לא רצה להזכיר שמו של הקב"ה אלא לאחר אחד ועשרים דבר שהן שמונים וחמש אותיות, על אחת כמה וכמה שלא יזכיר אדם שמו שלהקב"ה על חנם[ב] (מדרש תנאים דברים לב, ג).
- פ"ה נבראים נזכרו בפרק שירה.
- רבי ישעיה תלמידו של ר' חנינא בן דוסא היה מתענה שמונים וחמש תעניות[ג], אמר כלבים שכתוב בהם והכלבים עזי נפש יזכו לומר שירה זו בואו נשתחוה ונכרעה נברכה לפני ה' עושנו, נענה אותו מלאך מן השמים ואמר ישעיה עד מתי אתה מתענה על אותו דבר, גזירה היא מלפני הקדוש ברוך הוא [מיום] שגלה סודו לחבקוק הנביא לא גלה דבר זה לשום בריה שבעולם. אלא בשביל שאתה תלמידו של חכם גדול לכך זקקו לי מן השמים ושלחוני אליך כו' (ילקוט שמעוני תורה פר' בא רמז קפז, וסוף פרק שירה).

א כ' ביפה תואר: הא פליגא אדלעיל (פל"ט סי' ח) דס"ל דמראות בין הבתרים הוה בהיותו בן ע' שנה, אלא ס"ל שהדברים כתובים כסדרן. אך קשה מנליה דהוה בן פ"ה, וליכא למימר משום דאז נתבשר על הזרע מסתמא מיד הוליד ישמעאל, ומכיון דבלידת ישמעאל הוה בן פ"ו, היה אז בן פ"ה. שהרי שם לא נתבשר אלא על זרע היורשו דהיינו יצחק. ושמא משום דכתב מראה זו כתיב פסוק ושרי אשת אברם לא ילדה לו, ס"ל כי סמוכים היו הענינים.

ב וכ"כ בתרגום יונתן בן עוזיאל 'ווי להון לרשיעיא דמדכרין שמא קדישא בגידופין ארום משה דהוה רבהון דישראל לא הוה אפשר ליה למדכר ית שמא קדישא עד דהוה מחניך פומיה בריש שירתא בתמניין וחמשא אתין דהינון עשרין וחד מלין', וכ"כ בתרגום ירושלמי.

וכ' זקני הגאון רבי אפרים קשש זצ"ל (חיי אפרים) שיש בזה דבר נפלא ע"פ מה דאי' במשנה במסכת ידים (פ"ג מ"ה) ספר שנמחק ונשתייר בו שמונים וחמש אותיות כפרשת ויהי בנסוע הארון מטמא את הידים, ומבואר דלומדים מפרשת ויהי בנסוע הארון ששיעור ספר הוא לכה"פ שמונים וחמש אותיות, וזה בדיוק אותו מספר אותיות שמנה התרגום בפרשתינו שהקדים מרע"ה לפני הזכרת ה', ונמצא שההקדמה היתה בשיעור של ספר שלם, ודו"ק.

ג צ"ב למה דוקא פ"ה תעניות. ויל"ב שהם כנגד פ"ה בע"ח שאומרים שירה (כפי שהבאנו בקטע הקודם), והוקשה לרבי ישעיה מדוע מכל הבריות שבעולם נבחרו רק פ"ה בריות אלו. וע"כ אמר רבי ישעיה אין לי פ"ה לאכול – וע"כ התענה פ"ה תעניות עד שיהיה לו פ"ה לומר שירה מבוארת בכל הפ"ה בעלי השירה, כדי להגיע אל הסוד הצפון בו.

- ושבו בני יעקב בהריגת שכם שמונים וחמש נשים אשר לא ידעו משכב זכר ולקחום לשפחות להם ולבניהם עד צאתם מארץ מצרים (ספר הישר).

- צא ולמד מאברהם אבינו ושרה אמנו שהיו עקרים פ"ה שנים והרבו רחמים עד שבא יצחק להם ושמחו בו (כן י"ג בתנא דבי אליהו רבה פי"ח)

- בטעמי הר"ר שמחה מאישפירא ז"ל מצאתי **מילה בגימטריא פ"ה**, ואמרינן בפרק כל כתבי ספר תורה שיש בו ללקט פ"ה [אותיות] מצילין אותו מפני הדליקה בשבת, מיכן שניתנה שבת לידחות אצל מילה (שבלי הלקט הל' מילה סי' א).

- יש לדקדק למה שם הגביע באמתחת בנימין כו'. אלא חטא בנימין היה שהוא היה יודע ולא אמר לאביו קודם שידע ששיתפו שכינה עמהם, אם כן ידע ושתק וציער לאביו כ"ב שנים, ולזה אבנו 'ישפה' — 'יש פה', ואם שיתפו שכינה כיצד יש פה, אלא כמו שאמרנו, ולזה היה גביע ולא דבר אחר, **'גביע'** גימטריא **'פה'** לרמוז למה שאמרנו (שפתי כהן עה"ת בראשית מד, ב).

- סוד גביע הכסף יובן במה שהודעתיך כי יוסף הוא היסוד דז"א, אשר בו ה"ח, כי הכסף הוא בחסד, ולכן הגביע היה של כסף. גם כל חסד נקרא טוב, בסוד (תהלים כג, ו) "אך טוב וחסד ירדפוני כל ימי חיי". והנה ה' **פעמים 'טוב'** הם **בגימטריא 'גביע'**. ונלע"ד חיים כי גם 'גביע' עולה בגימטריא 'מילה' שהיא ביסוד (שער הפסוקים למהרח"ו סו"פ מקץ)[ד].

- גדולה מילה שבזכותה הקב"ה שומע תפלתן של ישראל. וזכר לדבר, מה שאנו אומרים בתפלה 'כי אתה שומע תפלת כל פה'. ואינו שומע פה דגויים, אלא של ישראל בזכות המילה. **פ"ה בגימטריא מילה**, רוצה לומר, שומע תפלת כל מהול. וזהו ודאי כי מאחר שישראל גלו בין העמים זמן רב, היו כלים לולי השם יתברך שומע תפלתם ועונה להם בעת צרתם (מנורת המאור [אבוהב] נר ג כלל א ח"א פ"ב אות פ).

- "ולא יזח החושן מעל האפוד"... החושן היה על לבו **ואפד** הוא **מספר פה**, וזהו "ולא יזח החושן" - היינו הלב, מעל האפוד היינו מעל הפה, שיהיה פיו ולבו שוים, ולא יהיה חלוק לבו מפיו, וקל להבין (דגל מחנה אפרים שמות פרשת תצוה כח, כח).

- פ"ה פסוקים בפרשת ויחי - פ"ה א"ל פ"ה סימן (כרשום בחומשים)[ה].

- פ"ה פסוקים במגילת רות[ו].

- בעל הנסים דפורים פ"ה תיבות, וכן בפרשת

ד וע"ע בס' קהלת יעקב ערך גב.

ה ראיתי מובא שהגה"צ ר' אהרן טויסיג שליט"א ביאר בזה: הפרשה מתחילה במילה 'ויחי' ומסתיימת ב"וימת יוסף". שלמה המלך ע"ה אומר "החיים והמוות ביד הלשון". התורה רוצה לומר לנו רמז: 'ויחי' - מה סוד החיים של האדם? פ"ה פסוקים - תשמור את הפה. ולהיפך רח"ל, באי שמירת הפה - עלול לגרום לפסוק האחרון — 'וימת', ח"ו. ויתכן שפרשה זו לפני השובבי"ם מרמזת לנו את היסוד של הקדושה. ה'פרי מגדים כותב בהקדמה כי הפה הוא עיקר הקדושה של האדם. לפני שמתחילים ימי השובבי"ם, הקב"ה נתן לנו פרשה זו לרמז להתחזק בשמירת הדיבור. אולי לכן מסיימים ואומרים 'חזק חזק ונתחזק' - הכנה לקראת השובבי"ם, להתחזק בקדושת שמירת הדיבור שהיא ע"י הפה.

ו כ' בספר הרוקח (הלכות שבועות סי' רצו) 'מנהג לקרות מגילת רות בעצרת קודם קריאת התורה, לפי שכתוב בפרשת אמור אל הכהנים בענין המועדים בפרשת שבועות כתיב "ובקצרכם את קציר ארצכם לעני ולגר תעזוב אותם". וכ' "ותורת חסד על לשונה" ובועז עשה כן בקצירותו לרות. לכך קורין בעצרת מגילת רות, ובו מצינו **בוע"ז** פסוקים.

"ויאמר ה' אל משה כתב זאת זכרון" עד "מלחמה ליי מדר דר" ל"ז תיבות, ומן "אשר עשה לך עמלק" עד "לא" מ"ז תיבות, הרי פ"ד, וחשוב קריאת הפסוקים במקום תיבה אחת, הרי פ"ה. וכן פ"ד אותיות מן פרשנדתא ועד ויזתא, והמן נתלה עמהם חשוב כאחד, הרי פ"ה תיבות בעל הנסים דפורים (ספר הרוקח הלכות פורים סי' רלה).

- וע"י דואג האדומי נהרגו פ"ה כהנים, לכך אנו משבחין פ"ה תיבות שהראנו הקב"ה נקמה בבניו שיצאו מזרע האדומי (פירושי סידור התפילה לרוקח [קמב] לפורים).

- י"א שאליהו הנביא נסתלק בגיל פ"ה (עי' במבוא לתנא דבי אליהו מהג"ר ישעיה כהן שליט"א הערה נז).

- מגדולי הדורות שנפטרו בגיל פ"ה: רבי עובדיה מברטנורא, רבי יצחק ניסים [הראשון לציון], רבי שלמה זלמן אויערבאך [בעל מנחת שלמה וראש ישיבת קול תורה], רבי זלמן סורוצקין, רבי אריה פינקל [ראש ישיבת מיר – ברכפלד].

שמונים וחמש אלף

- רבי זעירה בשם רב הונא אימר היא היתה קטנה שבמשמרות והיא היתה מוציאה שמונים וחמשה אלף פרחי כהונה (ירושלמי תענית ד, ה, איכה רבה פ"ב).



רבינו אפרים (מכת"י, הביאו החיד"א נחל קדומים אות ז, וכעי"ז עי' בתוס' עה"ת) עה"פ "עוד מי לך פה" (בראשית יט, יב) – 'פה' גימטריא בועז, שניצול לוט בזכותו, כמו שאמרו רז"ל (יבמות עז.) שתי בנותיך הנמצאות (פס' טו), וכתיב (תהלים פט, כא) "מצאתי דוד עבדי" שיצא מבועז. וכן פ"ה גימטריא בועז, וכן פ"ה פסוקים במגילת רות.

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס 'גם אני אודך' ו'פרדס יוסף' החדש על המועדים ושא"ס

הורדת עין הרע ע"י עופרת לגוי

הסתפקתי במה שיש אנשים שמורידים עין הרע על ידי עופרת או סגולות אחרות. השאלה אם בא לפניו גוי ורוצה להוריד עין הרע האם מותר לעשות לו, וכן האם יש איסור לא תחנם בזה?

ושלחתי השאלה לידידי הרה"ג **און אברהם הכהן סקלי**, וזו תשובתו:

לידידנו החביב, ונוגה לו סביב, מגזע אראלים ותרשישים, הרה"ג **גמליאל הכהן רבינוביץ** נר"ו, מח"ס 'גם אני אודך' ו'פרדס יוסף' החדש על המועדים, ושא"ס לאלפים ולרבבות.

הנני להשיב על אשר שאלני מר:

נראה כי איסור לא תחנם ליכא בניד"ד, שהרי דרשינן מפסוק זה – 'לא תחנם – לא תתן להם מתנת חינם', וכ"פ בשו"ע יו"ד סי' קנא (סע' יא), וז"ל: "אסור ליתן מתנת חינם לעכו"ם שאינו מכירו". וכאן הלא בודאי נוטל על סגולות אלה שכר, וממילא תו לית בזה משום לא תחנם [כמו שמותר למכור סחורות, ולספק שאר שירותים לגוים בעבור שכר].

אולם, בעיה אחרת יש בזה, ממ"ש מרן שם בר"ס קנח, וז"ל: "עובדי גלולים מז' העממין, שאין בינינו וביניהם מלחמה וכו' אין מסבבין להם המיתה, ואסור להצילם אם נטו למות, כגון שראה אחד מהם שנפל לים, אינו מעלהו אפילו אם יתן לו שכר. **לפיכך אסור לרפאותן, אפילו בשכר, אם לא היכא דאיכא משום איבה**". ולפ"ז, אם אותו הגוי המדובר הוא עובד ע"ז [כגון נוצרי], אסור לרפאותו, ואפילו בשכר, ורק במקום חשש איבה – שרי.

ואם הגוי המדובר אינו עובד ע"ז [כגון מוסלמי], שרי לרפאותו בשכר [ולא בחינם, משום שכאמור אית ביה 'לא תחנם'].

אמנם נראה לחלק בניד"ד - כי התם מיירי בריפוי מסכנת מוות, שאסור משום שממילא דינם למיתה, ואף שאין הורגים אותם בידים, מ"מ אסור להצילם ממיתה זו שאמורה להיות מנת חלקם.

אולם, בדבר שאין בו סכנת מוות כלל, ורק מצילו מייסורים או מהפסד ממון שכלל לא ניתן להסתבב מהם מיתה – נראה דשרי, שהרי לא מצילו ממיתה בכה"ג.

תדע, דהא שרי למיעבד פרקמטיא וכיו"ב בהדי גוי, והלא ע"י שעושה עימו פרקמטיא, מצילו מעוני. אלא ודאי דשרי כל כה"ג, באופן שאין מצילו ממיתה.

וא"כ, נראה מכאן דשרי לרופא ישראל לרפאות גוי בשכר, בדבר שאין בו סכנת מיתה, כגון רפואת שיניים וכיו"ב.

וממילא בניד"ד – אם מוציא עין הרע מאותו גוי, ועי"כ מצילו ממיתה – נראה דאסיר. אולם, אם הוצאת עין הרע הזו, באה רק להצילו מהפסד ממון שנסבב לו מכך שיש עליו עין הרע, או מאילו יסורים שאינם מביאים למיתה – נראה דשרי להוציא ממנו העין הרע בשכר.

בפרט, דבכה"ג שהם עניינים סגוליים, מי יימר לן שסגולות אלו באמת עובדות? ולא דמי לרפואה מקצועית אשר על אף שאינה מועילה תמיד, מ"מ בד"כ ידועה תועלתה ואחוזי ההצלחה שלה באופן טבעי.

בברכה,
און אברהם הכהן סקלי.

הרב יעקב רוזן

בענין טמא ושהיה בדרך רחוקה שנדחים לפסח שני

בפלוגתא דרב נחמן ורב ששת בריש פ' מי שהיה (פסחים צב:)

איתמר היה בדרך רחוקה ושחטו וזרקו עליו רב נחמן אמר הורצה רב ששת אמר לא הורצה , רב נחמן אמר הורצה מיחס הוא דחס רחמנא עליה ואי עביד תבוא עליו ברכה, רב ששת אמר לא הורצה מידחא דחייה רחמנא בטמא, רש"י מסביר שמיירי שיכול להכנס ולאכול לערב אבל כיון שלא יכול להגיע לזמן שחיטת הפסח דהיינו משש ומחצה עד הערב יש לו פטור של דרך רחוקה והמחלוקת בין רב נחמן לרב ששת האם כשבכל זאת שחטו וזרקו עליו הורצה ופטור מלעשות פסח שני או לא הורצה וחייב בפסח שני וזה בשיטת עולא לקמן צו: איזהו דרך רחוקה שלא יכול להכנס בשעת שחיטה.

ומשמעות לשון הגמרא משמע שלכו"ע טמא דחייה רחמנא והמחלוקת בין ר"נ ור"ש היא האם דרך רחוקה הוי כטמא לר"ש כן ולר"נ לא.

בהמשך הסוגיא מובא אמר רב ששת מנא אמינא לה דתניא אמר רבי עקיבא נאמר טמא ונאמר דרך רחוקה מה טמא שאין ספק בידו לעשות אף דרך רחוקה אין ספק בידו לעשות (כך גירסת תוס) דהיינו רבי עקיבא בא לחלוק על רבי אליעזר מה היא דרך רחוקה שרבי אליעזר אמר חוץ לאיסקופת העזרה זהו דרך רחוקה ובא ר"ע לומר שדרך רחוקה היא ממש ודלא כרבי אליעזר וזה נלמד ממה מצינו כמו שטמא אינו יכול לעשות כך דרך רחוקה אינו יכול לעשות אומר רב ששת בא ונלך ונלמד עוד דמיון בין דרך רחוקה לטמא כמו שטמא לא יכול לשלוח שליח לשחוט ולזרוק עליו כך גם דרך רחוקה לא יכול לשלוח שליח לשחוט ולזרוק עליו רואים שאם שחט לא הורצה, אומרת הגמרא ורב נחמן אמר לך ר"ע לטעמיה דאמר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ ואנא סבירא לי כמ"ד שוחטין וזורקין על טמא שרץ, פירוש ר"ע סובר שלא שוחטין וזורקין על טמא שרץ ולכן כמו שטמא שרץ דחוי גם דרך רחוקה דחוי אבל אני סובר ששוחטין וזורקין על ל"ש וא"כ איזה טמא נדחה לפסח שני רק טמא שלא יכול לאכול בלילה ולָזֶה הטמא נקיש דרך רחוקה שלא יכול לבוא לאכול בלילה שהוא דחוי לגמרי אבל אם יוכל לבוא בלילה ולאכול פסח זה לא דמי לטמא שהתורה דחתה אותו לפ"ש ולכן שפיר אפשר לזרוק עליו, זאת אומרת שגם רב נחמן מודה שעושים מה מצינו דרך רחוקה לטמא רק הטמא שנדחה הוא טמא שלא יכול לאכול כלל ואליו אני מקיש דרר"ח ולכאורה זה לא מסתדר עם מה שאמרנו למעלה שמשמעות הגמרא שר"נ לא מדמה דרך רחוקה לטמא אלא רק רב ששת מדמה אותם ופה משמע שגם רב נחמן דימה אותם רק הטמא של רב נחמן זה טמא שדחוי לגמרי שלא יכול לאכול, עוד יש להעיר מהו הלשון רבי עקיבא "לטעמיה" איפה מוזכר רבי עקיבא בנושא הזה ותוס מעירים שהרי להיפך סובר ר"ע בסוכה כה: שהטמאים שבאו למשה הם היו אלצפן ועוזיאל שנטמאו לנדב ואביהו ואין זה היה יום השביעי שלהם וא"כ אין ראיה שלא זורקין על ט"ש אלא נלך עם הסברא הפשוטה שכן זורקין על ט"ש.

עוד יש להעיר דבהמשך הסוגיא הגמרא

מביאה ברייתא אלו עושין את השני הזבין והזבות וכו׳ א״כ למה נאמר טמא ומקשינן למה נאמר טמא דאי בעי למעבד בראשון לא שבקינן ליה, אלא למה נאמר דרך רחוקה כדי לפוטרו מן הכרת וכמ״ד הורצה, וכל מי שרואה גמרא זו מיד נזעק יש פה סתירה משורה לשורה שמתחילה הגמרא שאלה שפשוט למה נאמר טמא לומר שאם ירצה לעשות לא נתן לו ז״א שקיימ״ל שאין שו״ז על ט״ז ואח״כ הגמרא מסבירה שצריך למתני למה נאמר דרך רחוקה וע״ז באה התשובה לפוטרו מן הכרת ומסיימת הגמרא וכמ״ד הורצה דהיינו רב נחמן והקושיא צועקת הרי לפני כן אמרנו שרב נחמן סבר ששוחטין וזורקין על ט״ש.

ומכח שלושת הערות וקושיות אלו לולי מיסתפינא הייתי אומר לשנות את הגירסא ולגרוס להיפך דהיינו כך: ורב נחמן אמר לך ר״ע לטעמיה דקסבר שוחטין וזורקין על ט״ז ואנא סבירא לי אין שוחטין וזורקין על ט״ש והביאור הוא כך אם אנחנו סוברים ששוחטין וזורקין על ט״ש א״כ מה שהתורה דחתה טמא לפסח שני הוא מי שלא יכול לאכול כלל ובאמת אין זה חידוש שהרי הוא לא יכול לעשות כלל ואיש לפי אכלו כתיב ושפיר אפשר לדמות דרך רחוקה לטמא כזה שלא יוכל לשלוח שליח כי כמו שהטמא דחוי מכל וכל ה״ה דרך רחוקה דחוי מכל וכל ובאותו אופן של הטמא שלא יכול להכנס ולאכול בלילה כי שניהם מנועים מלאכול ויש להקשות לפי״ז למה לי קרא שנידחין לשני תיפוק ליה מאיש לפי אכלו והתוס׳ הקשו כן דף סט. ותירצו בשם הרשב״א אבל אם סוברים שלא שו״ז על ט״ש א״כ הטמא שהתורה דחתה לפ״ש הוא מחודש שהרי יכול לטבול ולאכול בלילה ובכל זאת התורה דחתה אותו א״כ סברא היא שלא נדמה דרך רחוקה לאותו טמא כיון שאין לך אלא חידושו דהיינו דוקא טמא בכלל טומאתו לא זורקין עליו אבל דרך רחוקה שזה רק משהו טכני שפיר אפשר לזרוק עליו.

ועכשיו נבוא בעזרת השם לבאר את הגמרא אמר לך ר״נ ר״ע לטעמיה דקסבר שוחטין וזורקין על ט״ש ושפיר דימה אותם כיון ששניהם זה ענין פשוט שלא יכולים לאכול בלילה אבל אנא סבירא לי אין שו״ז על ט״ש וכיון שזה חידוש שלא זורקין עליו אין לך להקיש דרך רחוקה אליו כי הוא דווקא נדחה בגלל טומאתו אבל דרך רחוקה זה משהו טכני שפיר אפשר לזרוק עליו ולפי גירסה זו נרויח ונתרץ את שלושת הקושיות בעזרת השם יתברך:

א. מה ששאלנו שמשמע בתחילת הסוגיא שרק רב ששת מדמה דרר״ח לטמא ור״נ לא מדמה ופה משמע ששניהם מדמים ולפי גירסא זו אין הכי נמי רק רב ששת מדמה דרר״ח לטמא זאת אומרת שאע״פ שגם ר״ש סובר שאין שו״ז על ט״ש בכל זאת משוים דרך רחוקה לט״ש למרות שטמא זה חידוש ולכאורה אין לדמות ד״ר לטמא סובר ר״ש שכן משוים בינהם ורב ששת למד את זה מרבי עקיבא, אבל רק נחמן אומר לו מה שר״ע השווה אותם זה דוקא אם סוברים ששוחטין על ט״ש כמו שאמרנו ואז שניהם לא יכולים לאכול בלילה אבל אם סוברים שאין שוחטין וזורקין לא הוקש דרר״ח לטמא כמו שהסברנו ומה שהיקשו התוס מה זה ״לטעמיה״ של רבי עקיבא עכשיו זה מובן ומיושב נפלא כיון שר״ע בסוכה סובר שהטמאים היו אלצפן ועוזיאל ולא היה שביעי שלהם בער״פ א״כ שפיר סובר ר״ע ששוחטין על ט״ש כיון שאין לנו ראיה להיפך דדוקא לרבי יצחק שאומר שהיו טמאים למת מצוה שהשביעי שלהם חל בע״פ, יש ראיה שאין שו״ז על ט״ש אולם לר״ע אין ראיה וא״כ יש ללכת עם הסברא הפשוטה שכן שוחטין וכן מיושב מה שהגמרא אומרת לגבי הברייתא א״כ למה נאמר טמא ומיד מקשינן שזה בא לומר דאי בעי למיעבד לא

שבקינן ליה ז"א כמאן דאמר אין שו"ז על ט"ש ומסיימת הגמרא שצריך לומר א"כ למה נאמר דרך רחוקה וע"ז באה התשובה לפטרו מן הכרת ומסיימינן וכמ"ד הורצה כיון שאם לא הורצה אז צריך את הדרך רחוקה לומר שלא הורצה דאי בעי למיעבד לאשבקינן ליה אלא אם לא אמרה את זה הברייתא סימן שהיא סוברת כרב נחמן שהורצה ועכשיו זה מתאים עם הדין של אין שוחטין וזורקים על טמא שרץ כי כך סובר רב נחמן לעיל כפי גירסתינו והכל בא על מקומו בשלום בעזרת השם יתברך. ונראה שלכן פסק הרמב"ן בחומש פ' בהעלותך כרב נחמן כי אע"פ שבדרך כלל הלכתא כרב ששת באיסורי אבל כאן יש לנו סתמא דברייתא כרב נחמן שהורצה.

ולגבי מה שאמרנו שר"ע סובר שהטמאים היו אלצפן ועוזיאל ורבי יצחק סובר שהם היו טמאי מת מצוה שחל שביעי שלהם בע"פ הריטב"א בסוכה מבאר שכולם סוברים כרבי יצחק גם ר"ע וגם ר"י הגלילי רק רבי יצחק ביאר את דבריהם ונראה קצת דוחק שהרי אמרו ר"ע ור"י הגלילי משהו אחר מרבי יצחק ויותר נראה שהם חולקים ומה שטען להם רבי יצחק שהיו יכולים להיטהר סוברים ר"ע ור"י הגלילי דשמא היה להם סיבה למה לא נטהרו עד עכשיו ומה שרבי יצחק דרש מהפסוק ולא יכלו לעשות הפסח "ביום ההוא" משמע שדוקא "ביום ההוא" אבל למחרת יכלו לעשות כיון שזה היה בשביעי שלהם, ומה יענה ע"ז רבי עקיבא? ואפשר לומר שהרי בפסוק כתוב פעמיים, "ביום ההוא" וקיימ"ל שאין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות, א"כ בא לרבות שלא יכלו לעשות גם יום למחרת ולא דווקא ביום ההוא ומצאנו עוד תנא כזה. בסיפרי זוטא שאומר "ביום ההוא" שבו ביום נטמאו ואמנם זה לא לגמרי כר"ע וכר"י הגלילי אבל שפיר אפשר לראות שגם הוא סובר שגם יום למחרת לא יכלו לעשות הפסח.

ועוד פרפרת מתוקה אפשר לישב עם זה והוא דיוק בפ' פסח שני שכתבו "ויהי אנשים" ולכאורה לפי דקדוק הלשון צריך היה לכתוב ויהיו אנשים ולא ויהי **אנשים** לשון רבים אלא אולי אפשר לפרש לפי מה שאמרנו בשיטת רבי עקיבא ור"י הגלילי שהם היו נושאי ארונו של יוסף או נטמאו לנדב ואביהו ויכלו להיטהר ולעשות פסח בזמנו אלא שלא ניטהרו וזהו לשון "ויהי" שמשמעו לשון צער.

ברוך החונן לאדם דעת, ומלמד תורה לעמו ישראל.

הרב חן ר'חניאן
מח"ס 'הוצק חן'

אינוורטר [ח"ב] – ב' ביאורי מחלוקת הרשב"א והר"ן בדבר שאינו מתכוון

של"ז סעיף ה' (ח"ב)

ביאור ראשון במחל' הרשב"א והר"ן בשומר ביתו וצד צבי

א. הנה הרשב"א והר"ן נחלקו באופן שמכוון לצוד אך בפעולתו אינו מכוון רק לצוד אלא גם לשמור את ביתו וחפציו, דלרשב"א שרי שכלל אין על פעולה זו שם מעשה צידה, ולר"ן אסור דסו"ס לפעולתו נלוה שם מעשה איסור. ואף שיש להאריך טובא בביאור מחלוקתם, אעלה עלי ספר את אשר היה נ"ל לסלול דרך בזה [וראה עוד ביאור אחר בס"ד בדבר מחלוקתם מש"כ בריש סי' שי"ד על דברי המג"א בסק"ה. עיקר ההבדל בין הביאורים, שכאן המהלך הוא שלכ"ע מלאכת ומחשבת היום ב' תנאים נפרדים לחיוב דאורייתא ונחלקו באיכות המלאכה, ושם התבאר שנחלקו במלאכת ומחשבת האם הינם ב' תנאם חיוב או שהמחשבת היא המגדירה את הפעולה כמלאכה ולא כפעולה בעלמא ע"ש].

ב. ולבאר שיטת הרשב"א בהיתר הצידה כאשר בא לשמור בית, וכן היתרו של השו"ע בסי' של"ד בלבישת הטלית שאחז בה האור כאשר בלאה"כ הוא צריך להם דהנה ט"ל מלאכות האסורות כולן הן פעולות המיועדות לתכלית ומטרה – סוף מעשה במחשבה תחילה. אך דבר שאין לו קיום ותכלית אין בפעולתו איסור, דמלאכת "מחשבת" אסרה תורה. ולכן פעולה שאין בה תכלית ומטרה לא מתמדא שאסורה. הגע בעצמן שאפילו "מלאכת" הוצאה החשיבוה תוס' בריש מכלתין למלאכה גרועה כאשר אין תכלית ומטרה [שינוי] בגוף הדבר המיטלטל. מ"מ יש הבחנה בין ב' סוגי מלאכות (שהן וכדלקמן) דישנם מלאכות שהאיסור הוא בעשיה – בפעולה, וישנם מלאכות שהאיסור שלהם תלוי בתוצאה דוקא. כגון זורע חיובו הוא על "הפעולה" פעולת הנחת הזרע באדמה, על אף שהתכלית – שיקלט באדמה לא יעשה בשבת כלל. או כגון קורע ע"מ לתפור, דכשקרע הגם שעדיין לא תפר ואין תכלית בעצם הקריעה אלא לכשיתפרנו, חייב כבר עתה עתה. (היינו הגם שישנה תוצאה ושינוי בקריעתו, מ"מ חיובו נוצר עוד קודם התוצאה המיוחלת שהיא התפירה, שכן הקורע שלא ע"מ לתפור פטור שלא תיקן כלום. חזינן דבגוף הפעולה – הקריעה אין תכלית המחייבת, אלא שהיא מובילה לה ומשיש איסור על קריעה בפנ"ע (ועל תפירה בפנ"ע) הוי אומר דחיוב הקריעה הינו על העשיה הפעולה ולא על התוצאה. אולם ישנם מלאכות (ורובם נכללים בכלל זה) שחיובם הוא על התוצאה ולא על הפעולה. דרך משל הרוצה להבעיר ויקח ב' אבני אש ויטחנם זו בזו כמה פעמים, כל שלא הוציא אש מבין ידיו אין בפעילותו כל איסור. כמ"כ המבשל בשבת ששפת קדירה על האש – עשה את פעולת האיסור, כל שיטלנה קודם שתגיע למאב"ד לאו איסור עביד שאין תוצאה בפעולתו. וכהנה רבות (בורר לשיטת הירושלמי שכל שלא ברר את כל הקופה ותיקנה אינו חייב על כל גרגיר וגרגיר שברר מקודם. ומשמעות הבבלי שיתחייב בזה על כל חלק וחלק שהוציא בנפרד אע"פ שלא ברר

ותיקן הכל, אזי מבואר שחיובו יחול על הפעולה. וכן מתקן מנא שכל שאינו זקוק לתיקון אע"פ שכשלעצמו נתקן לאו מלאכה קעביד, כהנוטל ענבי הדס ביו"ט ואית ליה הושענא אחריתי. מזרג זרדים שלאכילה הוא כגרוגרת, וליפות הקרקע הוא בכל שהוא. וכל שמזרד בשל חברו הגם שכלפי חברו הקרקע התיפתה, ואילו חברו בעל הקרקע היה מזרד כבר ע"י נטילת כל שהוא היה חייב, הוא אינו חייב אלא בכגרוגרת, דלפי שחיוב על זירוד הוא על התכלית – לאכילה כגרוגרת וליפוי הקרקע כל שהו, כל שהתכלית הנרצית לא הגיע אין חיוב

ג. וכמ"כ מלאכת צד ומלאכת מכבה הנוגעים ביותר לענייננו חיובם הוא על התוצאה ולא על הפעולה, שכן אדם יכול לטרוח רבות ולעשות המון פעולות לצוד צבי זה, כל שלמעשה לא הכניסו לתוך רשותו ובעלותו לא יתחייב. וכן כיבוי, מכיון שאיסור כיבוי דאורייתא הוא רק כיבוי לצורך עשית פחמין, נמצא שהמכבה מעט מאש גדולה כל שלא כיבה האש באופן מושלם לא יתחייב. (לאחר שכיבה את כל האש אפשר שחיוביו יהיו על כל כיבוי וריבוי אך חיוב זה לא יתחיל לחול עד לאחר שכיבה האש כליל). וליתר דיוק בכל הנ"ל כל הל"ט מלאכות רובם נובע מהתוצאה שבהם שעל – כן שמם מלאכה, אלא שישנם מלאכות שחיובם מתרכז בעשיה בלבד, ויש שבתוצאה בלבד, ויש והפעולה והתוצאה באות כאחת כחורש קוצר מעמר דש וכו'.

ד. וע"פ התורה הזאת תתבאר סוגית פסיק רישיה, אאריך קמעא שלא כהרגלי למען הבהרת הענין. דבעיקר הדין נחלקו ר' יהודה ור' שמעון באופן שנפעל מלאכת שבת אך אינו מכוון לה, דר' יהודה אסר ור' שמעון התיר. וטעמו של ר"ש דמלאכת מחשבת אסרה תורה, וכל שאינו מכוון למלאכת איסור, הוי אומר אינו חושב על תוצאה זו, אזי על אף שע"י מעשיו תתפעל "מלאכת", מ"מ יחסר לו תנאי "דמחשבת" ולפיכך פטור (לעיל התבאר אם יסודו דהוי מתעסק או מלאכה שאינה צריכה לגופה ע"ש). אולם מודה הוא לר"י דבאופן שאינו מתכוון הוא פסיק רישיה – שיודע בודאות שתתפעל מלאכת איסור ע"י מעשיו באופן ישיר אסור (דבאופן שהוא גרמא אף בדאורייתא שרי כאמור בסי' של"ד) אסור, דעל אף שהיותו אינו מכוון לאיסור מכיון שברור שתחול מלאכת איסור נעשה כחושב ומתכוון אליה והו"ל גם מלאכת וגם מחשבת. ע"כ הדברים המקובלים והפשוטים.

ה. ועתה עלינו להתבונן דכל מה ששייך לומר דר"ש יודה לר"י לאסור דבר שאינו מתכוון בפסיק רישיה כנ"ל הוא דוקא ואך ורק במלאכות שהאיסור בהם טמון "בפעולתם - בעשייתם", אך לא שייך לומר כן במלאכות שהאיסור טמון ומותנה הוא בתוצאותיהם, והסברו של דבר דכאשר התורה אסרה מלאכה מסויימת מצד עשייתה כגון זורע או חורש, כאשר האדם ירצה לפעול פעולת היתר בעלמא כגון לגרור מטה ע"ג חול רך. אף שאינו חושב כלל לפעול פעולת איסור דמלאכת חורש, כיון שבמציאות פועל הוא בידיו פעולה של חרישה שאסרה תורה. א"א לפוטרו באמתלא שאינה מלאכת "מחשבת" שהרי לא פעל את פעולתו בלא דעת כמתעסק אלא התכוון לעשות את הפעולה הזו אלא שלא לצורך תכלית איסור אלא לתכלית היתר, מה בכך דאחר "שפעולה" זו אסורה בעצם העשיה (הן מצד הפעולה עצמה נאסרה והן מצד שהפעולה והתוצאה באין כאחד) נמצא שהלה בדעה צלולה רוצה לפעול פעולה האסורה בשבת, מי יתירנו.

ו. לא כן כאשר הפועל יודע שע"י פעולתו תתפעל מלאכה שאיסור הטמון "בתוצאתה", וכל שיטרח ויפעל פעולות רבות להשיג את תוצאת הפעולה אך לתוצאה לא יגיע, אין בו חטא ועון לא רק משום שחסר בזה התנאי "דמחשבת" אלא חסר אף את התנאי הראשון והעקרי – שאין "מלאכת". כאשר כל

פעולותיו כלא היו. נמצא אפוא שהרוצה לפעול פעולת היתר בעלמא וידע הוא שע"י מעשיו אלו תגרם מלאכה שאיסורה טמון בתוצאתה, מהיכן נבוא לאוסרו, דאחר שעיקר הפעולה אינה אסורה אלא דוקא ש: **א.** מכוון לתוצאת איסור - מלאכת "מחשבת" אסרה תורה. **ב.** שאכן יגיע לתוצאה – דבלאה"כ מעשיו בטלים. כאן שהוא מכוון לעשות פעולה המותרת בשבת הן בפעולתה והן בתכליתה א"א לאסור עליו פעילות זו כאשר בסופו של דבר תגיע תוצאה של פעולה האסורה, שכן הפעולה גופה כשלעצמה לא אסורה (כדלעיל שיפעל הרבה ולא יגיע לתכלית אין בו עון). והתכלית האסורה לא הגיע, שכן אינו מכוון לתכלית איסור אלא לתכלית של היתר, נמצא שאין שם של "מלאכת איסור" לא במעשיו ולא בתוצאותיו. דשם מלאכת איסור במלאכות מעין אלו יתרקם רק כאשר התכוון הוא למטרה זו.

ז. הגדרה מחודשת זו, מאוד בולטת בסוגיא שהובאה לעיל בדף קג. באיסור מזרד זרדים, דבקרקע שלו שיעורי האיסור הוא בכל שהו שבכך מתיפת הקרקע, ואילו באגם שיעורו לאכילה כגרוגרת. ומחדש אביי שהבא לזרד זרדים בקרקע של חברו דלא אכפת לו בהתיפותה, שיעורו בכגרוגרת. והגם שידוע ופשוט לו שעתה ע"י מעשיו – זירודו, תתפעל מלאכת זירוד – מעשה שאם בעה"ב היה עושה היה מתחייב עליו, מכיון שהלה אינו מכוון לתוצאה ותכלית זו כלל באשר אין לו ענין בכך. אזי אע"פ שבפועל הגיע התכלית והקרקע התיפתה, שרי מישרא ליה סוא"א לאוסרו מדין פסיק רישיה, דכיון שהלה לא התכוון לתכלית זו, הגם שהגיע ע"י מעשיו בפסיק רישיה א"א לאסור מעשה זה משום פנים. משא"כ במלאכות שהאיסור טמון בפעולתם יותר מאשר בתוצאותיהם כזורע וחורש, כל שלמעשה בפועל עושה הוא את פעולת האיסור - שזוהי הנקודה שנאסרה, מה בכך שאינו מכוון לתוצאה אחר שגוף המעשה נאסר.

ח. ובכך יש לישב את שיטת הרשב"א בהיתרו במלאכת צד מקושית ערך השלחן מדף קכ: דנר שאחורי הדלת אסור לפתוח ולנעול הגם שהוא כדרכו (כדברי אביי שם). ואילו לדברי הרשב"א כיון שפותח או נועל כדרכו לשמור ביתו צריך להתיר הדבר שאינו מכוון רק לפעולת איסור אלא גם לפעולת היתר. אולם להנ"ל יש לחלק בין מלאכת צד למלאכת מבעיר, דצד חובה טמון בתכלית, אך מבעיר חיובה טמון בפעולתה (שפעולתה ותוצאתה באין כאחת) בהא אסר הדבר כאשר הוא פסיק רישיה דבכך "הפעולה" אסורה, וכל שודאי תעשה פעולה זו אסור דאף שאינו מתכוון, בפועל למעשה פועל פעילות של איסור. ואכן במקום שהחשש לפסיק רישיה יהא במלאכה שאיסורה טמון בתוצאתה לכא' בזה לא יודה ר"ש לר"י לאסור אלא ישאר בעמדת היתרו בהיותו אינו מתכוון לתוצאה של איסור אלא לתוצאה של היתר. וכפי שהדבר בולט בדברי המ"מ לעיל שבאר בדעת הרמב"ם דבמלאכת מכה בפטיש לא שייך לאוסרה מדין פסיק רישיה כאשר היא כל מהותה סיום הכלי רק כאשר הפועל חושב על תוצאה זו עובר בה. ולדידן יאמר שכן הוא גם בשאר מלאכות שענינים דומה למלאכת מכה בפטיש לשלא לחייב בהם מדין פסיק רישיה.

ט. ולהיות הדבר מחודש תרתי בחכמה בכל המקומות שהוזכר ענין פסיק רישיה דמודה ר' שמעון, ומצאתי שכל הסוגיות עוסקות רק במלאכות מהמין הראשון שאיסור טמון בפעולתם, ולא במין השני במלאכות שאיסור טמון בתוצאותם. והנה המקורות במסכת שבת. קיג. בענין מזרד זרדים שהובאה לעיל דפטר ר"ש אפילו בפסיק רישיה משום שחיובה טמון בתוצאתה. קיא. בסוגית מסוכריותא דנזייתא בענין מלאכת סוחט בה הפעולה והתוצאה באה באחת.(וכן הובאה

סוגיא זו בכתובות ו. ובבכורות כה. ע"ש) קיז. מלאכת מפשיטה פסח בי"ד בניסן שחל בשבת אם יפשוט העור לבד אף שאינו מכיון למלאכת מפשיט אלא לצורך הקרבן (שלא יסריח או שלא יהו קדשי שמים מוטלים בבזיון) הוי פסיק רישיה ולא שרי לו אא"כ יטול חתיכות בשר עמו (דשקיל לי בברז). קכ: בענין כיבוי שהובא לעיל. קלג. פסיק רישיה כענין קוצץ בהרתו שגם שם טמון הדבר בפעלה. קמג. בענין צידת דבורים וכפי שהארכנו במקומו, דהסוגיא גם איירי בשיטת ר"י אך לשיטת ר"ש המהלך משתנה והיינו גופא קמ"ל דכשאינו מתכוון לצודן אלאל למטרה אחרת שרי מישרא כאשר יהא מלאכה שחיובה בתוצאתה וכשיטת הרשב"א.

י. ובכן כאשר נבוא להעתיק את יסוד הדבר בענין פסיק רישיה לאיסורי דרבנן, היינו כשאינו מתכוון לעשות מלאכה דרבנן והוא פסיק רישיה שתתפעל אותה מלאכה, הדבר טעון התבוננות. דהכלל איסורי דרבנן ידוע שנחלקו האחרונים אם הוא איסור חפצא – שהדבר בעצמותו אסור מדרבנן, או שהוא רק איסור הנהגה בגברא - שמוטל על האדם להתיחס [להתנהג] למעשה זה כאילו הוא אסור על אף שאין שם כל איסור אפילו לא דרבנן. אזי לצד שני א"צ לבאר הטעם מדוע פסיק רישיה בדרבנן שרי, דבאשר אין בו כל שמץ מקום לאסור, דבאופן זה שאינו מכוון לפעולה האסורה שרי, ואף שודאי תתפעל מלאכה דרבנן שבעלמא אם היה מכוון לה היו מורים לו להתיחס אליה כאל פעולה אסורה, כאן לא הורוהו להתיחס אליה כן ומישרא שרי. דבהיות שכלל איסורי דרבנן אין בהם תוצאה, שאילו כן היו אסורים הם מהתורה, ואין איסורי דרבנן בעניני שבת בעלמא רובצים על האדם מכח התוצאה אלא מכח המעשה היינו הפעולה גרידא. אלא להצד שיש באיסורי דרבנן איסור בחפצא, אזי כפי שאיסור תורה אמרינן בפסיק רישיה הגם כשאינו מתכוון. כמ"כ היה עלינו לאסור איסור דרבנן בפסיק רישא הגם שאינו מתכוון. ואכן אפשר שזהו טעמם של האוסרים פס"ר גם בדרבנן. ואכתי אפ"ל שטעמם של המתירים שסו"ס מעשה זה אינו אסור בשרשו שהרי מעיקר הדין פעולה זו מותרת היא ורבנן הם אלו שאסרוה. ואף שהטילו את חומר איסורם להיות כאיסור חפצא, סו"ס אינו אסור בשרשו. הגע כעצמך שהתירו את איסורם במקום צער או נזק, ועוד שאר היתרים ספק וכד', אלמא דלא אסרוהו מכל וכל כשל תורה אף שהוא בחפצא. צריך לעיין בטעם ההיתר אם לא שנאמר סתם לא גזרו. ואפשר להטעים ע"פ הרא"ש בענין גרמא האמור בדף קכ. דאף שבעלמא אסרינן כחו כמעשיו ממש, מ"מ לענין שבת קילא טפי מכחו (כאמור בסי' שנ"ז ושמ"ה דלא גזרו על כחו בכרמלית) דדוקא "מלאכת מחשבת" אסרה תורה, משמע דוקא על מעשיו ממש שחושב בהם ולא בגרמא אפילו שהוא כחו אך גם אם בר מן דין

יא. ומשכן נראה דיש להקל טפי באיסורי דרבנן, שלפי שלכל איסורם אינו אלא על המעשה כנ"ל, אזי בשעה שבעשית המעשה אין כל כוונה למעשה אלא לפעולת היתר, לא נאסר הדבר.

ביאור ובירור חיוב "במלאכת מחשבת", וסיבת הפטור במלאכה שא"צ לגופא (ביאור שני במחלוקת הרשב"א והר"ן)

א. הקדמה לענין מלשאצל"ג ולענין דבר שאינו מתכוין. הנה במלאשאצל"ג נחלקו ר' יהודה ור' שמעון, לר"י חייב במלאכה שצריכה לגופה. ולר"ש פטור, אבל אסור מדרבנן. ועניינה שהוא עושה ממש את פעולת המלאכה – היינו דהמלאכה נעשתה, אלא שאינו מכוון לתכלית הנרצית של הפעולה אלא לתוצאות צדדיות כחופר גומא וא"צ אלא לעפרה. היתר נוסף הוא דבר שאינו מתכוין הובא בשבת דף קכ: (אמור בריש סי' רע"ז) שהיתר זה מתיחס למי שעושה פעולה שאינה

מלאכה אך "יתכן" שבמעשיו תעשה פעולה האסורה באופן ישיר ויתכן שלא תעשה. ואף בזה נחלקו ר"י ור"ש, דלר"י דבר שאינו מתכוין אסור ולר"ש דדבר שאינו מתכוין מותר, אך אם הוא פסיק רישיה שיעשה האיסור אף שאינו מתכוין אסר ר' שמעון. כגון הרוצה לפנות את השלחן מהנרות הדולקים עליו, במידה והם נרות שעוה יכול להטות הטבלה ולהפיל הנרות אף שיתכן שעי"ז יכבו הנרות דאף אם יכבו הוא דבר שאינו מתכוין ושרי. משא"כ אם נרות אלו הינם של שמן שאזי בודאי יזוז השמן בעת הטית הטבלה והיינו "פסיק רישיה" שאז אף שלא אכפת לו בכך ואינו מכוון לכך אסור.

ב. מעתה מוטל עלינו לברר את שרש מחלוקתם של ר"י ור"ש הן במלאשצל"ג והן בדבר שאינו מתכוין, והאם נוגעות הן זו לזו, ולהסביר טעמו של איסור אליבא דר"ש מהי נקודת התפנית שאם בודאות תעשה המלאכה אסור הדבר אף שאינו מכוון למלאכה. הנה למעשה נקטינן כשמואל דלענין שבת מלאכת מחשבת אסרה תורה (יש שבארו שאביי ורבא חלקו עם שמואל בזה ראה בסוגיא בדף עד: מ"מ נזיל באורח שנקטו הפוסקים להלכה). ובכן בהשקפה פשוטה אפשר לבאר דכיון שלענין שבת אסרה התורה "מלאכת מחשבת" ונחלקו ר"י ור"ש האם יש חשיבות והתייחסות לדעת האדם, לר"י אין יחס למה שהוא חושב אלא כל שעשה באופן מודע פעולה שתוליד או שיכולה להוליד תוצאה הינו מלאכת עם מחשבת, שאינו עושה אותה בלא שימת לב הו"ל מלאכה גמורה, ולפיכך כל שפעל פעולה אף שלא התכוין למלאכה, אין בכך כלום דבפועל עשה מעשה אסור וחייב. וכמ"כ במלאשצל"ג אין התיחסות למה פועל הוא את אותה פעולה האסורה, דכל שעשה מעשה המוליד תוצאה באיסורא קאים ואין מחשבתו מעלה או מורידה. ר"ש לעומתו ס"ל כשאסרה תורה מלאכת מחשבת הן הינם ב' תנאים הנצרכים להשלמת האיסור, **א.** שיהא "מלאכת" שהיא פעולה שגורמת תוצאה. **ב.** "מחשבת" שיחשוב על תוצאה זו שתולד ממעשיו ולכן ר"ש נותן משקל רב להלך מחשבתו בשעת מעשיו והיא הנותנת שהן בדבר שאינו מתכוין דמותר והם במלאשצל"ג דפטור, שכל שאינו חושב על התוצאה האסורה לא באיסורא קאים דחסר התנאי של מחשבתו. ולפיכך בדבר שאינו מתכוין שרי ובמלשאצל"ג אינו חייב מהתורה שחסר התנאי דמחשבת. אולם כל זאת הוא כאשר אינו בודאי שתוצר התוצאה שאינו חושב עליה אך כאשר פסיק רישיה שתעשה מלאכה, מכיון שא"א להמלט מתוצאה אסורה שתעשה על – ידו, נחשב הדבר כמכוין ובכך הושלם התנאי השני לאיסור, שבנוסף "למלאכת" הצטרפה גם "מחשבת", ומשו"ה מודה ר"ש בפסיק רישיה שהוא אסור. זהו נראה הבאור הפשוט בהבנת מחלוקתם של ר"י ור"ש בב' סוגיות אלו דלר"י ישנו רק תנאי אחד לאיסור ותלוי הוא רק במעשיו ולר"ש איכא ב' תנאים "נפרדים" האחד תלוי במעשיו והשני בדעתו.שו"ר שכן באר בשו"ת שבט נלוי בס"ד.

ג. אולם נלע"ד שלא שוו הראשונים בבאור גדר זה אלא נחלקו בזה הרשב"א והר"ן הובאו בב"י בסוף הסימן דהרשב"א הוציא מן הירושלמי שהתירו לנעול בתחילה ביתו לשמור ביתו וצבי שבתוכו דכיון שהוא צריך לשמור ביתו אע"פ שעי"כ נצוד הצבי ממילא מותר ובלבד שלא יתכוין לשמור הצבי בלבד עכ"ל. אך הר"ן תמה עליו בזה"ל דאטו מפני שהוא צריך לנעול את ביתו נתיר לו לעשות מלאכה בשבת, ולא עוד אלא שאני אומר שאפילו אינו מתכוין לנעול בעד הצבי כל שהוא ידוע שהצבי בתוכו ושא"א לו שלא יהא הצבי בתוכו ניצוד אסור דמודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות. וזו שאמרו בירושלמי ענין אחר הוא לומר שאם נתכוין לנעול את ביתו "ולא נתכוין לצבי כלל" אע"פ שאח"כ מצא הצבי שמור בתוכו מותר כלומר שאינו מחויב שיפתח את ביתו עכ"ל.

ד. ונראה לבאר מחלוקתם דהר"ן הו"ל כפשנ"ת עתה דאיכא ב' תנאים לאיסור והעושה מלאכת בלי מחשבת הו"ל כעין חצי שיעור וכשיודע הוא שבודאי תעשה מלאכת צידה על ידו הושלם התנאי השני דמחשבת ולפיכך אסור. אך הרשב"א ס"ל דמלאכת מחשבת אינם ב' תנאים נפרדים המשלמים זה את זה, אלא שם מלאכה עצמו נקבע אך ורק כאשר משמש הוא למחשבת אך כשנעשה ללא מחשבה או למחשבת היתר, אפילו מלאכת אין כאן אלא פעולת הזזת חפצים בעלמא, ולפיכך הכא הגם שמכוין הוא להדיא [גם לשמור חפציו] וגם לצוד הצבי (והוי טפי מפסיק רישיה שהוא כשלעצמו לא היה מכוון לכך, אלא מהכרח המציאות נחשב הוא "כאילו" מכוין, דהכא מכוון הוא להדיא ועם כל זה שרי) אין בו עון דהגם שישנה "למחשבת", מ"מ אין בכח מחשבתו ליתן למעשיו שם של "מלאכת" – מלאכת צד, שהרי פעולתו נועדה גם לשמור את חפציו. ותן דעתך שאין ההיתר נובע בגלל שיש כאן פעולה אחת וב' מחשבות, ומי מפיס, דבזה מספק היה לנו לאסור, אלא לפי שאת פעולת סגירת ונעילת הדלת היה עושה אף אילולי היה הצבי בתוכו כדי לשמור חפצי ביתו וזוהי פעולה "הרגילה" אצלו ואצל כל אדם כל שבת, אזי בכך כאשר נבוא לדון ולהגדיר את מעשיו בסגירת הדלת האם זו פעולת היתר של סגירת דלת או זו מלאכת צידה, א"א לראות בזה אלא פעולת היתר בעלמא דאין למחשבתו כח להגדיר את מעשיו כמלאכה. ומשמלאכה אין כאן, היתר יש כאן, משא"כ לשיטת הר"ן דשם מלאכה נדון בפנ"ע ללא היחס לתנאי השני – למחשבתו, לפיכך באיסורא קאימנא דמלאכה יש כאן, ומחשבה גם יש כאן משו"ה תמה היאך שרי לו לעשות מלאכה בשבת.

ה. ובאותו ענין מתבאר שנחלקו בענין מלשאצל"ג שעושה הוא את פעולת האיסור אלא שאינו מכוון לתכלית אסורה כחופר גומא וא"צ אלא לעפרה, דלהר"ן נחשב הדבר כיש בו מלאכת אלא שאין בו מחשבת ולפיכך פטור. אך להרשב"א כיון שאין מחשבת אף מלאכת אין, אני טרם אבוא להרחיב כל הנ"ל בדעת הטור, אציין נקודה אחת שהתחדשה ברש"י בענין זה הנה עד כה הובא שהיתר מלשאצל"ג אמור כאשר יש לפועל מטרה אחרת במעשיו, ואותה מטרה היא נוטלת את כתר שם הפעולה על ראשה ובכך מעשיו לא נקראים מלאכת שבת. אולם להמתבאר ברש"י שבת יב. הוא שאף באופן שמכוון לפעולת ולשם המלאכה, אכתי הוי בכלל מלאכה "שאינה צריכה" לגופה כל שמתחילתה שלא לרצונה באה לו. כזב היוצא לרה"ר בכיס שלו לקבל זיבתו דאף שמוציאו כדרך המוציאים ומכוון להוציאו, מכיון שאינו חפץ לא בזיבתו ולא בכיס שנועד לכך, ומבראשית היה מעדיף שלא יהא לו כלל זיבה, בכך נמי הוי הוצאתו מלאשאצל"ג. על אף שעתה בפועל ולמעשה חפץ הוא באותה הוצאה. והוי רבותא טפי מהמוציא מת לרה"ר, דבמוציא מת אכן אינו צריך למטרת ההוצאה לכשיהיה שם, אלא לשלא יהא פה. אך הכא בזב התבאר שעל אף שחפץ הוא שהכיס יצא ויבוא עמו לקבל זיבתו ורוצה ומרוצה הוא במעשיו עתה, מכיון "שמתחילה" שלא ברצונו באה לו, הוא נותן את עיקר המשקל שאין זו מלאכה הצריכה לגופה. ועל אף שהדבר קשה להולמו, לא בכדי הגמ' שם האריכה מדף י"א ע"ב לבאר ב' הברייתות שם שאחת מתירה לו לצאת בכיסו והשניה אוסרת בשקלא וטריא לכאן ולכאן, עד שהסיקו אביי ורבא גם יחד שזו מחלוקת ר"י ור"ש במלשאצל"ג, שאף אופן זה שלמעשה חפץ בו נכלל בגדר זה בהיות שמתחילה לא ברצונו באה לו.

ו. ניתנה ראש ונשובה לביאור המחלוקת הנ"ל בגדר מלשאצל"ג. לאות ועמל הוא לי להביא ולהעתיק שוב את דברי הטור לעיל בסעיף ה' במחלוקתו עם בעל התרומה ודברי הב"י ושאר פוסקים שדנו במחלוקתם הרוצה יראנו שם, רק אציין בקציר האומ"ר הנוגע

לשם מה שנלקט מתוך דברינו, דבעה"ת אסר לנעול התיבה שיש בה זבובים אלא צריך ליתן חפץ כל שהוא בין הכיסוי לתיבה באופן שיוכלו לצאת. הטור חלק עליו דשרי והוכיח כן מלשון הגמ' פורסין מחצלת ע"ג כוורת דבורים ובלבד "שלא יכוין" לצוד, אלמא דכל שאינו מכוין שרי. והב"י הקשה דהגמ' שם שינתה הגירסא לו בלבד "שלא יעשנה מצודה" ומה הוכחתו. ואנן בעניותין שאלנו דשינוי הגירסא נבע מכך שהעמדנו הברייתא לשיטת ר"י מענין אחר ע"ש. אך לשיטת ר"ש דקיי"ל כוותיה תשאר הגירסא על מתכונתה ושפיר הקשה הטור.

ז. והנראה בזה בס"ד הוא כהנ"ל דנחלקו באופן דאיכא מלאכת וליכא למחשבת אי נחשב כחצי שיעור שכל תנאי עומד כפנ"ע ומעשיו מצד עצמם מקבלים שם וגדר של "מלאכה" רק חסר התנאי דמחשבת. ובכך כל שיושלם תנאי זה הו"ל איסור, וכהבנת הר"ן. או נימא דהמחשבת היא היא המגדירה את מעשיו כמלאכת ולא כפעולת היתר בעלמא, ומשכך כל שאינה למחשבת אף מלאכת אין וכהבנת הרשב"א. דלבעה"ת כיון שבפועל עושה הוא מעשה צידה הו"ל כמלאשאצל"ג שאסרוהו חכמים והיא היא הנותנת שמשו"ה שייכו בעה"ת והב"י את שינוי הגירסא ובלבד שלא יתכון לצוד לובלבד שלא יעשנה מצודה גם לר"ש ולא רק לר"י כפי שמוכרח בסוגיא שם דכיון ששם מלאכה עומד הוא בפנ"ע אף לר"ש לא יועיל מה שאינו מכוון בלבד דסו"ס מעשה המוגדר כמלאכה יש כאן וכפי שאסר מלאשאצל"ג כי יש מלאכת ואין מחשבת כמ"כ כא שאף שאינו מכוון לצוד הזבובים איכא למלאכת וליכא מחשבת ומאי שנא. ועל – כרחנו שאף לר"ש צריך לשנות הגירסא לובלבד שלא יעשנה מצודה ע"מ שאפילו מלאכת לא תהא פה. אך הטור ס"ל שכלל אינה למלאכה עצמה שכל שאין מחשבה שתגדיר אותה כמלאכה, אין זו אלא פעולת היתר בעלמא ומשום כך אף באופן שודאי יצודו – פסיק רישיה יש להתירו וכשיטת הרשב"א בסגירת הדלת וצידת צבי כמ"כ כאן בסגירת התיבה, והכא קיל טפי דהוי אין במינו נצוד. ובכך תתישב הערת הב"י על הטור שם בדחייתו בזה"ל שכבר נתבאר דבעינן נמי שלא יהו נצודין בהכרח כי היכי דלא להוי פסיק רישיה עכ"ל ע"ש. דלהמתבאר יוצא שאף שודאי צד את אותם זבובים והוא פסיק רישיה מכיון שיש לו עוד מטרות בסגירת התיבה (או ליתר דיוק מכיון שסגירת התיבה הינה פעולה רגילה שפועלים אותה אף שאין בה ובמטרתה ענין צידה) נמצא שאין מה שיוציא אותה משם פעולה לשם מלאכה.

ח. ומה שהובא שהיא פעולה "רגילה" כן מתבאר בהמשך הסימן (אי"ה בהמשך ענין זה יקבע מקום וביאור לעצמו, אולם מקופיא אציין לביאור העולה עתה) בשאר מזיקין דשרי לדורסן לפי תומו אף במתכוין הגם שלהלך במיוחד אליהם כדי להורגן אסור משום שעי"כ פעולתו שהורגם נחשבת מלאכת צידה או נטילת נשמה, אך כאשר הוא לפי תומו שעשה פעולה רגילה אף שנלוה לה עוד מטרה אין היא אוסרתה שאין בכוחה להוציא את שם הפעולה מפעלת היתר לשם מלאכה. ואף שבזה כו"ע מודו להיתרא ומה יש ראיה בזה לגדרו של הרשב"א והטור בפרט ששם כל הדיון הוא באיסורי דרבנן דהוי מלשאצל"ג מ"מ בדקות הענין יש בו בנותן טעם לפי ההקדמות לעיל. דכפי שאף הם (בעה"ת הר"ן וסייעתם) מודים ומבארים שיש חילוק בשם מלאכה בין מקום שעושה רק את המלאכה שהולך במיוחד להורגן, לבין מקום שמשיג את אותה תוצאה הילוכו לפי תומו, היינו שיש לו מטרה נוספת בפעולתו, שאז שרי, כמ"כ כאן שלשיטת האוסרים התבאר שאף שכשאין מחשבת מ"מ נחשב כחצי שיעור במה שישנה למלאכת בלבד, אזי פשוט להבין שאחר שהמלאכה נמצאת אזי כל מחשבה כל דהו שתצטרף לפעולה תאסור ותחייב את פועלה ומה שיש לו מחשבות ומטרות נוספות הנלוות

אליה לא יהא בכחם למונעם מלהשתלם לאיסור תורה. (אם כי לכא' אין הדבר מוכרח בשיטתם, שיתכן שפירשו כרש"י שם שאסור לו לדורסן בכוונה רק שאם באו בדרך הילוכו "אין צריך לישמט" מהם אלא דורסן. זה אינו, שכן הר"ן עצמו שם הביא פרש"י זה וציין להדיא שאינו כן אלא מותר בכוונה לדורסן). משא"כ להרשב"א ודעימיה שכשאין מחשבת גם אין מלאכת וצריך שהמחשבה תגדיר את מעשיו למעשה איסור ע"מ שתהפך משם פעולה לשם מלאכה, אזי בקל יש להבין שכשאין היא מחשבה בלעדית אין בכחה להפך את פעולתו הפשוטה לשם מלאכה. שכן אף אם היתה לפניו רק את מטרת ההיתר, היה פועל הוא את אות הפעולה. אות היא שמעשיו אינם נובעים ונולדים מכח תוצאת האיסור אלא מכח תוצאת ההיתר, ומשכך הכיצד מחשבה נוספת זו "תגדיר" את מעשיו ופעולתו "למלאכת מחשבת" של איסור.

ט. ונראה להוסיף שמחלוקת זו שנפתחה בראשונים הובאה גם באחרונים כפי שנראה בדעתם בטעמי ההיתר בדין המפיס מורסא בשבת, דאמרי' בדף קז. כל פטורי דשבת פטור אבל אסור לבר מהני תלת דפטור ומותר הצד נחש שרץ אחריו להורגו, והמפיס מורסא בשבת להוציא ממנה ליחה. והנועל ביתו ונמצא צבי שמור בתוכו. היינו דהמפיס מורסא בשבת אם לעשות לה פה חייב משום בונה דהוא פתח העשוי להכניס ולהוציא. (ברמב"ם פ"י הי"ז הביא שחייב משום מכה בפטיש. ובכס"מ שם הביא את תמיהתו של הסמ"ק מה מכה בפטיש שייך הכא והניח בקושיא ע"ש. ודברי המ"מ שם יובאו להלן). ואם הוא רק להוציא ליחה שרי. הלבוש כאן בסעיף י' נדרש לטעמי ההיתר בצידת נחש ומפיס מורסא ומבאר דהו"ל מלאכה שא"צ לגופה, ואע"פ שבעלמא מלאשצל"ג אסרוה חכמים, הכא דהוא מקום צער (היינו מקום השחין או שהנחש רץ אחריו) לא גזרו חכמים ושרי. וכן הוא גם במלבושי יו"ט בסימן הבא סק"ב שהוכיח ממפיס מורסא דשרי מלשאצל"ג במקום צער, והוסיף שהוא טעם הדין גם בסו"ס של"ד דשרי לכבות גחלת ברה"ר בין אם היא של מתכת ובין אם היא של עץ דהוי מלאשאצל"ג ובמקום צער או נזק לא גזרו ע"כ. ועל אתר הקשה א' - הכי הכיצד שרי להרמב"ם להרוג נחש אחר שפסק כר"י דמלשאצל"ג חייב מהתורה ואין להקל במקום צער או נזק. והביא את תירוצו וביאורו של המג"א דלהרמב"ם שרי רק שצדו בדרך של מתעסק בלבד או בשינוי דבכך הו"ל דרבנן ובמקום צער או היזק לא גזרו אך אם יצודנו באופן אחר – כדרכו, להרמב"ם יתחייב מן התורה.

י. (קצת יל"ע דאחר שיסוד היתרם של אותם ג' דברים הוא מלשאצל"ג ובמקום צער ישנם עוד אופנים כגון הא דכיבוי גחלת או אמירה לנכרי לצורך מילת קטן, עירובין סז: ומדוע לא הוסיפום. ובפשטות י"ל שהם ג' אבות ללמוד מענינם ההיתר לשאר מקומות).

יא. אולם הא"ר שם העיר על טעמו של הלבוש דאישטמיתיה פסקי הרקנטי סי' קכ"ח והיראים סי' רע"ד דף קלח. דכל צידה שאינה אלא להבריח הנזק מעליו אין עליה שם צידה ואף לר' יהודה שרי והאליה זוטא סיכם בלשון קצרה בזה"ל והיינו משום צערו מותר "לכתחילה" עכ"ל. מבואר שלשיטת הא"ר צידת נחש שלא ישכנו אין עליה שם מלאכה כלל. (וא"כ אין להסיק מכאן שכל מלאשאצל"ג במקום צער שרי, באשר כאן אין מלאכה כלל). וכדרך זו כבר הובא במ"מ על הרמב"ם שם בטעם הדין שמותר לכתחילה להפיס מורסא בשבת אחר שהאריך שהדבר היה אמור להיות אסור כיון שהרמב"ם נקט כר"י דמלשאצל"ג חייב, והביא באופן הראשון את בארו ששיטת הרמב"ם בהנ"ל דהוא מתעסק, הביא אורח אחר בגדרו של דבר בשם ספר הכתים וז"ל דמלאכה שאצל"ג הוא עושה המלאכה עצמה ובכוונה אבל דברים אלו אין

כוונתו למלאכה שכל כוונתו הוא להוציא הליחה ולהנצל עכ"ל. אלמא דכלל איננה מלאכה ולפיכך שרי גם לר"י.

יב. ובביאור כוונת ספר הבתים להיתר הדבר בהיות שאין כוונתו למלאכה, והרי כל מלאשצל"ג אין כוונתו למלאכה, נלע"ד דכל ל"ט אבות מלאכות ניתן להן שם מלאכה לתוצאה והתכלית שהן יוצרות שתוצאות אלו הינן אסורות, אולם מי שפועל את אותה פעולה של האיסור אך אינו מכוון לתוצאה של איסור אלא "מכוון" הוא להפיק תוצאה שמורה אחרת שאיננה אסורה זה הוי מלשאצל"ג. כגון החופר גומה בשדה כדי ליצור קרקע חרושה חייב משום מלאכת בונה, אולם כאשר עושה הוא פעולה זו אך לא לשם חרישה אלא "לתוצאה" אחרת שיתקבל עפר בידו לכסות בו, מכיון "שתוצאה" זו מותרת הוא יקרא בשם מלאשאצל"ג אולם כאשר הפועל פועל את פעולתו "שלא להשיג תוצאה" אלא תכלית מעשיו הינם "לשלול" מציאות לשלא תהא, נמצא שאינו מכוין לתוצאה כל שהיא כלל ועיקר. זה כלל לא נחשב מלאכה הגם שעושה בידיו את אותם פעולות שעושה מי שיעבור באיסור תורה. נמצא שעל אותה פעולה ישנם ג' חילוקים:

א'- כאשר מכוון לתוצאה האסורה, חייב הוא מן התורה.

ב'- כאשר מכוון לתוצאה המותרת פטור אבל אסור.

ג'- כאשר אינו מכוון לתוצאה כלל אלא לשלול מציאות – מותר לכתחילה.

יג. לתוספת באור אומר דהחופר גומא מכיון "שצריך" הוא את השימוש בעפר הוי מלשאצל"ג. וכן המוציא מת מרה"י לרה"ר הגם שכל ענינו לשלול את מציאות קיומו ברה"י – למעט טומאה, מ"מ אינו חפץ לשלול את מציאות המת מכל וכל שאף לאחר שיוציאנו מרה"י ירצה לתור לו מנוחה בדרך של כבוד ברה"ר שישמר שם ע"מ שאחר השבת יוכל לקברו, לכן עדין הוא מלשאצל"ג בשונה ממפיס מורסה או הצד נחש שאין לו כל ענין עמהם היכן ינוחו או יהיו אחר שסרו מעליו, שמעתה אינם חשובין לפניו אלא כעפרא דארעא. שלא בא אלא לבטלם ולא לתוצאה אחרת. אולם לדידי אכתי קשיא לי א"ה אף מלאכת מכבה היה עלינו להתירה שאינו מכוון לתוצאה אלא לשלול את מציאות האש, ואילו בסי' של"ד מבואר שכיבוי דליקה נחשב מלאשצל"ג ואסור, ולא התירו משום אדם בהול על ממונו אלא לומר כל המכבה אינו מפסיד.

יד. נ"ב. בציטוטו של המ"מ מספר הבתים הוקשה לי מהי אריכות הדברים ומסקנתו משם הלא הוא ניהו דס"ל דבמלאכת מכה בפטיש א"א לחייב מצד מלשאצל"ג דכיון שכל ענינה של מלאכה זו הוא דוקא כשמכוון לסיים הכלי, כל שאינו מכוון שרי. והרמב"ם שפתותיו ברור מיללו דחיוב עושה פה למכה הוא משום מכה בפטיש ולא משום בונה כרש"י. והמ"מ כאן מפלפל טובא בחילוק שבין רש"י להרמב"ם. אך עתה נוכחתי להגהות על המ"מ הוצ' פרנקל שציטוט זה נוסף בדפ"ו של"ד וכלל אינו מהמגיד משנה ע"כ. וא"כ הדבר מבורר היטב. עכ"פ לדידן יצא לנו ב' הבטים על היתרם של מפיס מורסא וצד נחש, א'- מלשאצל"ג במקום צער אונזק. ב'- כלל אינם מלאכות.

טו. מבואר יוצא ב' ביאורים בסוגיין היתר משום מלשאצל"ג במקום צער או נזק או דאינם מלאכות כלל. הוא אשר פתחנו בראש אמי"ר שכמחלוקת הראשונים גם נחלקו האחרונים. דלדרכו של הר"ן ששם "מלאכה" נקבע בפנ"ע ע"י עצם פעולתו בלא כל יחס לדעתו ומחשבתו, אלא שכדי להתחייב ישנו תהאי נוסף [חצי שיעור] של מחשבה, מבואר

דמפיס מורסא וצד נחש שרץ אחריו א"א להגדירו אלא בשם "מלאכה" שא"צ לגופה. שאין טעם ויחס למחשבתו בתכלית מעשיו כדי להגדיר את מעשיו, שאף שאינם אלא לשלול מציאות וכד', סו"ס מלאכה היא ומלאכה נקראת, אלא שכלפי הגברא א"א לחייבו שחסר התנאי הנוסף של מחשבת שיתחבר למלאכת לחייבו, אך לעולם א"א לומר שמעשיו ופעולתו אינם נחשבים כלל מלאכת (שאילו כן יהא מותר לשמור ביתו אף שמכוון גם לצוד צבי שבתוכו). ושיטת הלבוש כשיטת הר"ן.

טז. לעומתו עומדת שיטת הרשב"א שע"י פעולה בלבד א"א ליתן שם מלאכה כלל, וכל השם "מלאכה" תלוי ומוגדר הוא ע"י מחשבתו וכל שאין מחשבת אף אין מלאכת, א"ש היטב הגדרת ספר הבתים ודעימיה שאף שפועל את אותה פעולה של מי שעושה איסור עושה, מ"מ כל שאין בדעתו ומחשבתו להגיע לתכלית מסויימת לא בשם מלאכה תכונה אלא פעולה בעלמא ובכך יש להתירה כאשר אינו מכוון לתוצאה כלל. (ולאוסרה מדרבנן באשר מכוון לתוצאה המותרת כלפי שדומה אופן זה לחיוב דאורייתא בפעולה והתוצאה).

יז. אתה בינה שמעה קשט דברי אמת בס"ד, דלמורם מהנ"ל תתבאר שיטת הטור בהמשך הסימן בסעיף ט' בדין פרעוש. ראה שם החילוקים אם הוא על בשרו או על בגדו. דבאופן שהוא עוקצו לכו"ע שרי ליטלו ולזורקו, ונחלקו אי שרי להורגו דהטור ס"ל דאסור מדרבנן דהו"ל מלשאצל"ג והגם שהוא צער לא מצינו שהתירו מלשאצל"ג אלא בעקיצה קשה כשל נחש האמורה כדף קז. אך לא בעקיצה קלה כשל פרעוש [כן ביארוהו הפוסקים וראה ביאה"ל כאן]. אולם הב"י הביא ששיטת המרדכי דשרי אף להורגו דהוי מלשאצל"ג דשרי במקום צער כדחזינן ממפיס מורסא דשרי (על אף שהוא צער קל המוקבל לנשיכת פרעוש). נמצא שאם נמצה את מחלוקתם, הרי היא האם היתר הפסת מורסא תהוי ראיה להיתר הריגת פרעוש. וביאור טעם מחלוקתם עולה היטב כך.

יח. דלפמשנ"ת דשיטת הטור הינה כשיטת הרשב"א דמלאכת בלי מחשבת (איסור) אינה מלאכה כלל, והיינו טעמא דשרי להפיס מורסא באשר אינה מלאכה כלל ואין היא ראיה להריגת פרעוש דהוי מלאכה אלא שאינה צריכה לגופה, ואף נחש עצמו לא שרי "להורגו" אלא ברץ אחריו שבכך יש לדון את הריגתו כמתעסק אך שאינו רץ אחריו אף שירא שמא יקפוץ עליו די לו לצודו ואכן שרי לו לצודו דהו"ל מתעסק, אך מה לו להוסיף ולהורגו, דמעתה שעשה פעולה שאינה מוכרחת להצלתו א"א לדונו כמתעסק אצל הצלת עצמו אלא כמלאכה גמורה אלא שא"צ לגופה] משא"כ ברץ אחריו שאף בהריגתו חשיב ליה כמתעסק.

יט. אך שיטת המרדכי דטעמא דשרי להפיס מורסא הוא כהעולה מהר"ן שמלאכת בלא מחשבת שם מלאכה עליה. ולפיכך המפיס מורסא פשיטא וברירא ששם מלאכה עליו ואין להתירו אלא שא"צ לגופה, ודי בצער קל כזה ע"מ להתיר לכתחילה במלשאצל"ג וא"כ ה"ה לעקיצת פשעוש דשרי להורגו דלא יהא אלא מלאשאצל"ג דשרי אף בצער קל.

כ. עתה משנביא להעתיק הדברים למקום שממנו יצאנו לדון בענין המזגנים, נראה להתבונן שבהבט הנוסף שבעובדא דידן ניחא ליה לאדם בהפעלת המזגן ע"י חיישנים אלו כך הטמפרטורה נוחה ונעימה וכן צריכת החשמל אינה מופרזת ובכך הו"ל פס"ר דניחא ליה שלשיטת רוב הפוסקים מה שנחלקו השו"ע והרמ"א בסי' שי"ד בפס"ר בדרבנן, היינו היכא דלא ניחא ליה דוקא, אך באופן שהוא ניחא ליה אף השו"ע מודה לאיסור. אכתי לא מוחלט הדבר לאיסור בנדו"ד, כאשר אין נידוננו דומה למחלוקתם שם אלא לאמור

בשו"ע בסו"ס שט"ז סעיפים י' וי"א בענין "מהלך לפי תומו". המתבאר שם הוא שישנם מזיקין שאין היזקם מצוי ואסור להורגם אם אינם רצים אחריו שאף שהריגתם נחשבת מלאכה שאינה צריכה לגופה מ"מ פטור אבל אסור. אך מ"מ אם מהלך הוא לפי תומו מותר לו לדורסם שימותו. מפני חשש צער או נזק. היינו אחר שהתבאר בסעיפים הקודמים שם שיש היתרים במלשאצל"ג כענין צער או נזק של ננחש ופרעוש שבמקרים אלו לא גזרו חכמים לאסור כמלאשאצל"ג. ברמשים שאינן מזיקין ודאי שאסור להורגם אם לא רצין אחריו, מ"מ כשנכנס ההיתר הנוסף "מהלך לפי תומו" הוי קיל טפי וה"ה לרוק המאוס שאסור לדורסו מפני חשש השואת גומות ומ"מ במהלך לפי תומו שרי משום מאיסותא. וטעמו של דבר מבואר בראשונים (ראה ב"י) דכאשר אין הדבר ניכר לא גזרו חכמים. והיתר זה אמור אף כאשר האדם מתכוון להרוג את הנחש כאמור להדיא בר"ן שהביא הב"י והעתיקו בשו"ע (ודלא כרש"י שהעמיד הסוגיא גם אליבא דר' יהודה שהוא ביתר רק שאינו צריך לישמט ממנו אך אסור לו להורגו בכוונה. ואף שאף הוא יודה לדמאי דקי"ל כר"ש דשרי אף בבמתכווין).

כא. והתם נחלקו הפוסקים מערכה לקראת מערכה באיזה אופן להעמיד היתר זה דלפי תומו, האם גם באופן שפס"ר שימות הנחש בדריסתו וישתפשף הרוק בארץ, או שבאופן זה אסור (או חייב) ורק כשאינו פס"ר שימות הנחש וישתפשף הרוק שרי, הט"ז שם בסק"י העמיד להדיא האי קינא אף בפס"ר וז"ל פי' והוי פס"ר דמודה ר"ש דאסור בלא מתכוון הכא [דהוא לפי תומו, דבלאה"כ אין היתר לילך במיוחד לשפשפו] מותר משום מאיסותא עכ"ל. וכדבריו נקט כפה"ח שם בסק"ז והוסיף שכן משמע מלשון הטור.

כב. אמנם המשנ"ב שם בסק"ז העמיד ההיתר דוקא באופן שאינו פס"ר שימות הנחש וימרח הרוק וציין שכן שיטת העו"ש ותו"ש ושלחן עצי שטים ודלא כט"ז, ונימוקו של התוספת שבת הוא דבאשר ניחא ליה בהריגתו הו"ל מלאכה הצריכה לגופה שאין בה שום היתר, שע"י זה מעשיו הופכים מאיסור דרבנן בלבד לאיסור דאורייתא.

כג. ונלע"ד דנחלקו בגדר ושם מעשה ופעולת האדם, במה שהתבאר לעיל האם דנים את שם המעשה לפי פעולתו בלבד או שמתיחסים גם למחשבת ורצון הגברא בפעולתו. דאם נדון על מעשה כשלעצמו, הרי שאינו נחשב מעשה הריגה אלא מעשה הליכה ולא שייך בו הצד דלהוי מלאכה כלל, שנצטרך לדון האם היא צריכה לגופה או לא. דלכל היותר דהו"ל מלאכה, הרי שאינה צריכה לגופה שלא לשם הריגה נעשתה פעולה זו. ואף דנוח לו לאדם, לית לן בה. אולם משנבוא לדון את שם המעשה כלפי מחשבת האדם, בכך שמכוון להריגתו ואף נוח לו דכך, שם מעשה הליכתו משתנה לשם מעשה הריגת נחש והו"ל מלאכה גמורה הצריכה לגופה ואסור כשיטת העו"ש והתוספת שבת, וכדצידד המשנ"ב.

כד. מבואר יוצא שאף כי נחמירו הפוסקים וס"ל דאיסור פסיק רישיה בדרבנן היכא דניחא ליה אסור, הכא שמצטרף לענין היתר לפי תומו הוי קיל טפי ושרי אף היכא דניחא ליה לשיטת הט"ז.

כה. לא אכלא אומר שדיונם זה חמור הוא בהיות הקדמת דברי השו"ע דמכוון הוא להריגתו, שאזי אף לעו"ש ודעימיה שהחמירו בפס"ר הוא משום דהו"ל: א. מכוון. ב. ניחא ליה. אך באופן שאין הוא מכוון כלל כפי שצייר רש"י שנקרה בדרכו ואינו צריך לישמט ממנו, דשרי אפילו שר' יהודה, ולדידן דקיי"ל כר"ש פשיטא דשרי. והוא אף היכא דניחא ליה (בהריגת המזיק או ביטול המאיסות).

הרב סעדיה שריקי

בענין קו משוך בשוה

א. כתב השו"ע סי' ל"ב סע' י"ח וז"ל, אם נגע רגל האל"ף בגג האל"ף, או פני האל"ף בפנים בגג שתחתיה, פסול ואין תקנה בגרירה להפרידה דהוי כחק תוכות, אלא יגרור כל מה שנעשה בפיסול ויחזור ויכתבנו.

הגה – וכן הדין ביודי ה-ש, צ, ע, פ אם נגעו בגוף האות יותר ממקום דיבוקם.

ובב"י כתב שמקורו מהאגור בהלכות תפילין (סע' מ"ח) שכתב שאם נגעו יוד"י האל"ף כולן פסולים, ואין תקנה במחיקה או בהפרדה שנקרא חק תוכות.

ובסע' ל"ו בא"ב השלישי באות א' הביא את הר"י אסכנדרני שכתב וז"ל, אם הדביק גוף יו"ד שלמעלה, או גוף יו"ד שלמטה בגוף האל"ף פסולה, שאין להדביקן בוי"ו האמצעי אלא בדקות שבהן לא בגופן.

ואם הדביקן בגופן שנפסלו, אין די להן במחיקת דבק דהוי כחק תוכות, אלא צריך לגרוד כל היו"ד שנדבקה ולתקנה לכתחילה, עכ"ל.

[והאגור וריא"ס מקורם הוא מהתיקון תפילין לר' אברהם מזושנהיים שכתב כן באות א', ע"ש].

וכתב הב"י, וכן יש ליזהר ביודי ה-ש, ע, פ, צ שלא יגעו באות אלא במקום דיבוקן לבד, ואם נגעו נפסלו, וצריך לגרוד כל היו"ד שנדבק ולתקנה לכתחילה, ע"כ.

[וצריך ביאור מדוע הקדים האות ש' לאותיות הקודמות לה ע, פ, צ שכתבם על הסדר, והקדים האות המאוחרת וכתבה ראשונה?

ויתכן לומר שבאות ש' כתב בא"ב הראשון שיש לה שני יודי"ם, והשלישי רק כ-ז', ואילו שאר האותיות יש בהם רק יו"ד אחת, וכיון שנקט לשון יוד"י וכו' לכן הקדים ה-ש' שיש בה שני יודי"ם, ואחר כך כתב האותיות שיש בהם יו"ד אחת כסדרן בא"ב].

ובפרי מגדים באשל אברהם (ס"ק ל"א) ביאר שהפסול הוא שהיודי"ן נעשו קו ישר ואין להם צורת יו"ד בראש ורגל, דהיינו קו משוך בשוה.

ובביאור הגר"א (ס"ק נ"ג) הקשה וז"ל, אף על גב דאין נדמה משום זה לאות אחרת?

יש לומר דהוה שינוי בצורתה, וכמו קוצו של יו"ד לפי' התוס' (כ"ט.) ד"ה קוצו, ע"כ [וכן כתב לקמן ס"ק ס"ז.].

דהיינו שכיון דחסר לאות ראש, הרי נשתנה צורתה, וכמו חסרון קוצו של יו"ד לדעת ר"ת דפסול משום כתיבה תמה, ומעכב והוי שלא כסדרן, כן הדין ביודי האל"ף דמעכב, ותיקונו הוי שלא כסדרן.

ב. והנה יש לדון האם פסול של קו משוך בשוה שייך באותיות ט, ל, מ שיש להם גם כן ראש ורגל, רק שהם כעין ו' באותיות ל, מ, וכעין ז"ן באות ט'?

או שמא דין זה שייך רק באותיות שהביא השו"ע והרמ"א דוקא, ולא באותיות אחרות, דאם לא כן מדוע לא כללם השו"ע בהלכה זו? (וכמו שנקט כן היריעות שלמה באותיות הנ"ל, ע"ש).

ולכאורה, אפשר להביא ראיה מהלבוש שהביא המגן אברהם (ס"ק ל"א) דהוא הדין ברגלי התוי"ן, שיש בהם קו משוך בשוה, והרי רגל התי"ו היא כעין ו' הפוכה, וגם בה יש דין קו משוך בשוה, כמו באותיות שכתב השו"ע! אך עיין במקדש מעט (ס"ק צ"ה) שהקשה על פירושו של הפרי מגדים, מאי קא משמע לן הלבוש שפסול אף באות ת' והלא כשנדבק כולו, ואין יוצא ממנו למטה כלום לחוץ הוי ממש כאות ח'?

ואם כן יש לחלק בין ת' לאותיות ט, ל, מ. שבאות ת' הוי שינוי לאות אחרת ולכן פסול קו משוך בשוה, מה שאין כן באותיות אלו שלא נשתנה צורתן לאות אחרת, לא יפסול בהם קו משוך בשוה?

ונראה להביא שתי ראיות שגם באותיות ט, ל, מ יש דין קו משוך בשוה.

1. הנה הבאנו לעיל שמקורו של הב"י הוא מהאגור וריא"ס, והם כתבו דין זה באות א', דכן כתב בתיקון תפילין. והב"י הביא אותיות שדומות לאל"ף שיש בהם יודי"ן, שגם באותיות אלו יש ליזהר שלא יהיו קו משוך בשוה.

דאף על פי שהם נקטו יודי האל"ף, אין סברא לחלק ביניהם, והוא הדין באותיות ש, ע, פ, צ יש דין דקו משוך בשוה. אך גם באותיות שיש בהם כעין ו' ו-ז' יש פסול זה!

שהרי הב"י כתב באות ש' שראשה הראשון והשני כמו יו"ד, וראש השלישי כזי"ן.

וכן באות ע' כתב שראשה הראשון כיו"ד, וראש השני כזי"ן, וכן באות צ'.

האם נאמר שרק בראשים שהם כעין יו"ד יש דין קו משוך בשוה, ואילו בראשים שהם כ-ו' או ז' אין פסול בהם קו משוך בשוה? ודאי שגם בהם נאמר פסול זה!

רק שהב"י נקט את לשון הראשונים שנקטו יודי"ם, והוא הדין והוא הטעם בראשים שהם כווי"ן וזייני"ן.

ומינה, שגם באותיות ט, ל, מ יש בראשים קו משוך בשוה, כיון שנשתנה צורת האות.

וקל וחומר באות ת' שנשתנית לאות ח' וכדלעיל.

2. אותיות ג, ו, ז, י, נ שיש להם רק ראש אחד, לכולי עלמא אם חיסר הראש פסול.

עיין במקדש מעט בצורת האותיות באות ג' (ס"ק ג'), ובאות ו' (ס"ק ג'), ובאות נ' (ס"ק ב') שכתב שכשחסר הראש פסול כיון שאינו אות כלל, שהרי הראש הוא חלק בצורת האות שבלעדיו לא הוי האות כצורתה כלל.

וכן באות ז' (ס"ק א') כתב שכשאין ראשה עובר מצד ימין תדמה ל-ו', וכשאינו עובר לשמאל תדמה ל-ו' הפוכה.

וכן ביו"ד פשוט שאינה אות בחסרון ראשה.

והנה הראשונים הנ"ל חידשו שגם באות א' שיש לה עוד אברים שמראים לנו את צורת האות, אם כן כשנדבק ראש היו"ד ונעשה קו משוך בשוה, הו"א דלא חשיב שינוי צורה, קא משמע לן, שגם באות א' וכיוצא בה הוי שינוי צורת האות ופסול.

ומינה, גם באותיות ט, ל, מ כשחסר ראש האות, הוי שינוי צורה ופסול, אף על פי שיש עוד חלקים באות שמגלים לנו את צורתה.

ואם תאמר, והא כתבו הפוסקים שאות שמורכבת משתי אותיות, אין להקפיד שיהא ממש כתואר האות אלא כעין האות? יש לומר דהיינו כשיש צורת האות אך לא בדקדוק כגון א' שעשה במקום י' כעין ו' או ר' או ד', או באות ל' שבמקום ו' עשה כנו"ן פשוטה וכו'.

אך כשחסר ראשי האות הוי שינוי צורה ופסול.

וכן דעת הקול יעקב בסי' ל"ב (אות ק"ו) וז"ל, וכן יוד"י ה-ו', ח, ט, וראש ה-ל', וה-ו' של מ"ם פתוחה והנוני"ן, אם נעשו כעין קוים פשוטים, וכל כיוצא בו הצריך להיות כעין ראש עליהם, ונעשו בלא ראשים פסולים, ובתפילין ומזוזות אסור לתקן משום שלא כסדרן, ואף להוסיף עליהם דיו אסור. רק ב-ו' שעל ה-ל' כתב הקסת הסופר להכשיר בשעת הדחק אם אין לו תפילין אחרים, כגון שהוא בדרך, והיינו בלא ברכה.

וכן פסק במשנת הסופר סי' ה' בילקוט הסופר אות מ'.

ובמשנת מרדכי עמ' רפ"א סע' י"ז, בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל.

[ודלא כהיריעות שלמה בח"ג אות מ' סע' ד' שהכשיר, וכדהוכחנו לעיל].

ג. והנה ב-ו' שעל ה-ל' כתב הקול יעקב בשם קסת הסופר (לשכ"ה סי' ה' ס"ק י"ז) שכשר בשעת הדחק. והביא כן בשם ספר החיים לר"ש קלוגר זצ"ל.

וכתב שם הטעם, שרש"י בסנהדרין (ק"ו:) כתב שלושה פירושים על מגדל הפורח באויר, ורק לפירוש אחד צריך ראש, אך לשני הפירושים הנוספים אין מקור בש"ס לראש בלמ"ד. ובשו"ת האלף לך שלמה (לר"ש קלוגר) בחלק יו"ד סי' רס"ז כתב וז"ל, ואם אמנם היה למ"ד כזה הייתי פוסל, כל שאין בו צורת ו' למעלה כמו שכתבתי בספר החיים, ע"כ.

הרי שגם בספר החיים אין דעתו להכשיר בזה, שהרי כתב בהדיא שפסול! אלא שרצה לומר בספר החיים דהוי ספק פסול, ולכן אין צריך להוציא ס"ת אחר, ובתפילין יניחם בלא ברכה.

ובקול סופרים בצורת האותיות באות ל' סע' ג' כתב וז"ל, נמחק ראשה ולא נשאר למעלה רק צואר קצת בלי ראש, אין להכשיר מכמה טעמים, עכ"ל.

אולם, המ"ב במשנת סופרים אות ל' הביא את ספר החיים הנ"ל, ועי' בזה במשנת הסופר סי' ה' אות ל' ביאור הסופר ד"ה ועליה וא"ו, שהקיל ע"י תיקון אך לא יברך עליהם.

וביי"ש ח"ג אות ל' סע' ב' כתב שכשרה כמות שהוא, ועיין.

ד. אך יש לדון באות ט' שאין לה ראש מצד שמאל אך יש לה ראש מצד ימין דהיינו ראש הפוך.

וכן ב-ל' שעשה לה ראש הפוך.

ובמק"מ באות ל' (סע' ד') כ' דיש לומר דקיל טפי, דכיון שיש לה ראש אך לצד ימין מיקרי על כל פנים ראש, ודמיא ל-א' שעשה היו"ד הפוכה דמכשירים. וכן בצד"י שעל פי קבלת האריז"ל כותבים כן לכתחילה, אם כן הוא הדין ב-ל' ו-ט' שעשה ראשם הפוך

יש להקל, וטוב לתקנם להוסיף להם ראש מעט גם מצד שמאל.

ה. אמנם באותיות י, ג, ו, נ, ן שעשה ראשם הפוך אין להכשיר.

והחילוק הוא כמו שכתב בשו"ת מהרש"ג (או"ח סי' א') שבאותיות אלו כיון שאין שם רק קו הנמשך לבדו, אם כן כשהקו נמשך מצד שמאל, מאבד צורת האות לגמרי כנראה לעין בחוש, ולא יהיה ניכר כלל לאות ו' או נ'.

אבל באותיות א', ע, ש, צ כיון שיש להם סימנים אחרים שמציירים את האות, אין בזה שינוי צורת אות וכשר.

וטוב לתקנם להוסיף ראש גם משמאל.

ו. אופן התיקון של קו משוך בשוה כתב בשו"ע שצריך לגרור כל מה שנעשה בפיסול ויחזור ויכתבנו.

וכתב המ"א (ס"ק ל') היינו מה שכתב באותו אות אחר שעשה הנגיעה.

וביאר הפמ"ג (בא"א) שאם כתב תחילה יו"ד העליונה ונדבקה בקו האמצעי, צריך לגרור כל הקו.

ואם השלים גם הרגל, אף אותה צריך למחוק.

ואם כתב תחילה הקו והרגל ואחר כך כתב היו"ד העליונה ונדבקה, צריך למחוק רק היו"ד העליונה, ואם כתב יו"ד עליונה וקו ונדבקה הרגל ימחוק רק הרגל, דכל מה שנכתב בפיסול, ולאחר הפיסול, צריך למחוק כולו.

וכן פסק בשו"ע הרב בסי' ל"ב סע' כ"ו, ע"ש. והכי קיימא לן [ודלא כהמ"ב (ס"ק פ"ט) ובביאור הלכה שם].

ובלבושי שרד (ס"ק ל"ט) הקשה על אופן התקנה שכתב השו"ע שצריך לגרור כל מה שנעשה בפיסול, וצריך עיון הרי יכול להוסיף ראש כגון בתי"ו יכול להוסיף למטה לחוץ, וכן בשאר האותיות?

ותירץ שאולי מירי כשהוא עב הרבה יותר מדאי שאין עליו צורת אות, ועל כן אי אפשר להוסיף, אלא חייב למחוק.

או כשאין מקום להוסיף באות בגלל האות שאחריו.

וסיים וצריך לעיין בזה.

ואולם לפי דברינו לעיל אפשר לתרץ את קושיית הלבושי שרד שכיון שדין זה מקורו מהאגור והריא"ס, והם כתבו אופן התיקון שעל ידי גרירה, לכן אף על פי שודאי מהני תקנה זו של הוספת דיו, לא כתבה בשו"ע, כיון שאינה מובאת בדברי הראשונים שהביא בב"י.

ומאותו טעם יש לומר, שלכן בשו"ע הביא רק את אות אל"ף ולא את שאר האותיות שכתב בב"י ש' וכו' והביאם הרמ"א, כיון שאותיות אלו לא נזכרו בראשונים, לכן כתב רק את מה שהובא במקור דבריו, ולא את שאר האותיות שהוסיף מסברא.

לסיכום

א. קו משוך בשוה מקורו מהתיקון תפילין והאגור וריא"ס שכתבו כן באות א'.

ב. הב"י הוסיף מסברא דהוא הדין באותיות ש, ע, פ, צ.

ג. בלבוש הוסיף דהוא הדין באות ת'.

ד. הבאנו שתי ראיות שדין זה הוא גם באותיות ט, ל, מ. ויש את ספר החיים שכתב שב-ל' הוי ספק פסול, ועל כן אין להוציא ס"ת אחרת, ובתפילין יניח בלי ברכה.

ה. ראש הפוך באותיות שיש להם שנים או שלשה ראשים כגון ש, ע, צ, א כשר. וטוב להוסיף ראש גם בשמאל בלי שימחוק את הראש מימין משום פנים חדשות.

וכן באותיות שישנם עוד אברים שמציירים את תמונת האות כגון ל, ט יש להכשיר.

ו. אותיות שיש להם רק ראש אחד כגון ג, ו, ז, י, נ, ן ראש הפוך פוסל כיון שאיבדה את צורת האות.

ז. ישנם שני אופנים לתקן קו משוך בשוה כשלא המשיך –

1. ימחוק כל מה שנעשה בפיסול.
2. יוסיף ראש.

הרב שרון שרפי

בגדרי זיקה

ובסיבת נפילת היבמה ליבום ואיסורה לשוק

הקדמה
שלוש הלכות מהתורה בדיני יבום:
מצות היבום
איסור היבמה לשוק
הזיקה
הרא"ש - שני ענייני זיקה
א) עיונים באיסור יבמה לשוק ובגדרי זיקה
מה אוסר את היבמה לשוק
אם מצות היבום אוסרת
אם הזיקה אוסרת
אם אישות המת אוסרת
זיקה - קשר של אישות או קשר בעלמא
היבמה - אשה של שני אנשים ?
ב) בביאור גדר נפילת היבמה, ובגורם הזיקה
בביאור סיבת בעלות היבם ביבמה
גדר הנפילה ליבום
גדר הזיקה
ג) ביאור חדש - בסיבת האיסור של יבמה לשוק
"שם יורש" - כבעל היבמה בכח
ד) תוספת ביאור בגדר יבום
יסוד הספורנו - המת והיבם אישות אחת

הקדמה

נאמר בתורה (דברים כה) "כי ישבו אחים יחדיו, ומת אחד מהם ובין אין לו, לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר, יבמה יבא עליה ולקחה לו לאשה, ויבמה".

ומבואר, שנאמרו בתורה בדיני יבום שתי הלכות: **א.** מצוה על היבם לקחת את היבמה לאשה ע"י ביאה. **ב.** איסור ליבמה להנשא לשוק.

דין "זיקה"

אכן מבואר בראשונים, שישנו דין נוסף, החל בין היבם ליבמה (שאינו מפורש בפשט הפסוקים), והוא היות היבמה קשורה ליבם בקשר של אישות, ונמצאת היא **ברשותו** - מיד לאחר מות בעלה, והוא הנקרא בלשון חז"ל "זיקה".

שהנה כתב **הרמב"ם** (בהקדמה להלכות יבום וחליצה), "האשה שהיא ראויה ליבום

נקראת זקוקה ליבום, ורשות היבם נקראת זיקה".

וכן כתב בספר המצוות (ל"ת שנז), "הזהיר שאר האנשים, שלא לבא על היבמה והיא תחת זיקת היבם, והוא אמרו, לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר".

וכן היא לשונו (הלכות יבום פ"ו ה"א), "יש אחים שאינם ראויים לא ליבום ולא לחליצה, ואין להם זיקה כלל, אלא יבמתו מותרת לזר", ומשמע שכל הראוי ליבום יש להם זיקה.

וכן כתב **השו"ע** (אבהע"ז קנ"ז, א), "מי שיש לו אח מאביו, זוקק את אשתו ליבום", ופירש בהגה שם, שהוא מלשון **אזיקים**, וכדכתיב (תהילים קמט), "לאסור מלכיהם בזיקים".

ומדפירש הרמ"א שהכוונה ל"אזיקים" (ולא פירש זוקק - מלשון "מכריח" את היבמה להתייבם), מוכח שמהתורה, היבמה **אגודה** וקשורה ליבם - בקשר של **אישות**, והוא הנקרא "זיקה".

שני ענייני זיקה

אלא שיעויין **ברא"ש** (יבמות פ"ה אות ו) שכתב, שישנם שני עניינים העונים לשם "זיקה":

א. זיקה **מהתורה** - עצם זקיקת היבמה להתייבם (לאחר הנפילה ליבום) - ובזה לא נפלה מחלוקת, ולכו"ע יש זיקה בין היבם ליבמה - מן התורה, **וכל מאמר זה, יתמקד בענין זיקה זו בלבד.**

ב. זיקה **מדרבנן**[א] - בעקבות הזיקה בין היבם ליבמה מן התורה, הנראה כקשר של אישות, הוסיפו חז"ל וגזרו על דיני **אישות** בין היבם ליבמה, ולמ"ד יש זיקה, יש ליבם תוספת קנייני **אישות** מדרבנן ביבמה, ולמ"ד אין זיקה - לא הוסיפו דיני אישות, ונחלקו בזה אמוראים בגמרא (יבמות יז:), אם יש זיקה או לא.

ובין התוספות שגזרו חז"ל (למ"ד יש זיקה), הוא איסור **קרובות** של היבמה על היבם כאילו היתה אשתו, דכשם שקרובות אשתו אסורות עליו, כמו כן מדרבנן נאסרות קרובות יבמתו עליו.

וכן הוסיפו דיני הפרת נדרים, דכשם שבעל מפר את נדרי אשתו, כמו כן יבם מפר את נדרי יבמתו, וכן נפק"מ לירושת נכסיה כשמתה, ועוד נפק"מ.

אלא שכאמור, אף למ"ד אין זיקה (שלא הוסיפו חכמים לגזור תוספות אישות מדבריהם), מודה שיש זיקה מן התורה, והיבמה אגודה ביבם בקשר המכריחה להתייבם.

סיכום

ונמצאנו למדים, **ששלוש הלכות** נאמרו מן התורה בדיני יבום:

א. מצוות היבם ליבֵּם.

ב. איסור ליבמה להנשא לאחר.

א לרוב מוחלט של הראשונים (**רמב"ן ורשב"א** כז:, **ריטב"א** כו., **נימוק"י** תחילת פ"ב, **מאירי** יא., ועוד, מלבד **התום'** כז: ד"ה אבל - בשם **ר"ח** (אכן יעויין **באור שמח** קונטרס זיקה, שסבר שהירושלמי (פ"ג ה"א) סובר שזיקה זו היא מן התורה).

ג. דין ה"זיקה" (קשר של אישות), החל בין היבם ליבמה.

א) עיונים באיסור יבמה לשוק, ובגדרי זיקה

והנה, כשדנים אנו בשני ההלכות האחרונות, מוצאים אנו מבוכה, שבעוד שההלכה הראשונה גדרה ברור, הרי שבשני ההלכות האחרונות - גדרן וסיבתם עמום, ויש לעיין בהם טובא, ונבאר את הדברים.

מה אוסר את היבמה לשוק

הנה מצות היבום - היא מצוה המוטלת אקרקפתא דיבם בלבד (לרוב ראשונים[2]), ואין היבמה מחוייבת במצוה זו כלל, והוא חיוב המוטל על הגברא - לעשות מעשה ביאה ביבמה.

אמנם איסור היבמה להנשא לאחר - אינו מחוור, דכיון שעם מיתת הבעל נפקע קשר האישות ביניהם (שאשה קונה עצמה במיתת הבעל), צריך היה להיות, שאלמנה זו תהא מותרת לכל אדם, אלא שגזרה התורה שאלמנה במקום יבום - אסורה לשוק עד שתתיבם או עד שתחלוץ, ומעתה יש לדון מהו **האוסר** את היבמה לשוק.

והנה בכל התורה מצאנו שאשה נאסרת לקהל ישראל, באחת משתי אפשרויות:

א. היא פסולה בעצם לקהל, וכגון ממזרת או שפחה.

ב. היא תפוסה בקשר של קידושין עם אדם אחר.

ולכאורה ביבמה ליתא לשני האופנים, שהרי אינה פסולה לקהל וכשרה היא, ואף לא נתקדשה לאחר.

אם מצות היבום אוסרת

והיה מקום לומר, שמצות היבום - היא האוסרת את היבמה, דכיון שצריכה להתייבם ע"י היבם - אסרתה התורה לשוק.

אכן לכאורה זה אינו, שהרי כאמור, אין שום מצוה על היבמה להתייבם, וכיון שמצוה זו מוטלת על היבם בלבד, א"כ כיצד חיובו הפרטי יחיל עליה איסור, דהיכן מצינו שיוגבל אדם - מכח מצוה המוטלת על אחר[3].

אם הזיקה אוסרת

והיה מקום לומר, שזיקת הבעל היא האוסרת, דכיון שהיא אגודה ביבם בקשר של אישות, וכאשתו דמי, ממילא אסורה היא על כל העולם.

ב בגדרי מצות יבום:

הנה רוב הראשונים כתבו, שרק היבם מצווה ביבום - ולא היבמה, כן הביא **האבודרהם** (תפילות חול שער ג, בשם תשובת הר"י בן פלאט), וכן כתבו **החינוך** ("ונוהגת בזכרים" - מצוה תקצח), **והרשב"א** (ח"א סימן יח), וכן כתבו **המנחת חינוך** (מצוה א אות ב) **והברכ"י** (יו"ד שמ"א אות ו) בדעת **הרמב"ם**.

והטעם בזה, כתב **הרשב"א** (שם), שעיקרה של מצות יבום היא משום **פריה ורביה**, ואין האשה חייבת בזה.

אכן בחידושי **הר"נ** (סנהדרין יח:) כתב, שמצות יבום היא "**עשה השווה בכל**", ומשמע שאף היבמה מצווה על היבום.

ויתכן לפרש בדעת הר"נ, דס"ל שגדר מצות יבום - אינה משום פריה ורביה (וכדעת הרשב"א וסיעתו), אלא עיקרה היא משום "**הקמת שם למת**", וממילא אף היבמה שייכת בזה.

שוב מצאתי בס"ד כדברינו, והוא ר"נ מפורש (בקידושין י.), שכתב שם, שגדר המצוה היא הקמת הזרע לאח המת, יעוי"ש, **ונמצא**, ששורש מחלוקת הראשונים, אם גם **היבמה** חייבת במצוות היבום, יסודה בגדר מצות היבום, אם עיקרה משום פו"ר או משום הקמת שם.

אכן לכאורה זה אינו, שהנה בגמרא (יבמות יז:) בסוגיא דאחיו שלא היה בעולמו (שאינו זוקק ליבום), סברא הגמרא לומר, שכשאין אחים לבעלה, תמתין כל זמן שחמיה קיים, דשמא יוליד בן שיוכל ליבמה.

ויעויין שם **ברמב"ן** שכתב, שכוונת הגמרא, שתאסר לשוק כל זמן ההמתנה.

וצ"ע, שהלא כל זמן ההמתנה לחמיה שיוליד - אין כלל יבם שתזקק לו, וכיון שאין יבם - ממילא גם אין זיקה, ומדוע א"כ כתב הרמב"ן שתאסר לשוק, ומוכח לכאורה, שגם בלא זיקה נאסרת היבמה לשוק.

ראייה שניה

וכמו כן מצאנו מקום נוסף, שיש איסור יבמה לשוק, אף במקום שאין ליבמה זיקה ליבם.

שהנה בגמרא (ריש החולץ לה:) גבי יבמה מעוברת, דקי"ל כריש לקיש, שלא מועיל יבום וחליצה למעוברת, ומשום שנאמר "ובן אין לו" - עיין עליו, כלומר, שלא אמרה תורה ליבם - אלא במקרה שאין שום צד ואפשרות של זרע בעולם - לנפטר (ריטב"א שם), אכן במעוברת שיש צד שתוליד בן של קיימא - אין דין יבום.

וכתבו התוס' (שם ד"ה ור"ל), שאע"פ שאין מצות יבום - נאסרת היבמה לשוק, ומכיון שאין הולד פוטר בפועל מיבום, עד שיצא לאויר העולם.

וצ"ע, דכיון שאין אפשרות לייבום במעוברת (ואם יבם או חלץ - לא הועיל), הרי שאין כאן זיקה ואישות כלל, וכיון שאין היא אגודה ביבם, למה שתאסר לשוק.

ומוכח שוב, שנאסרת היבמה לשוק, אף במקום שאין זיקה.

אם אישות המת אוסרת לשוק

והנה בספר **אתוון דאורייתא** (כלל ח) יצא לחקור בגדר האיסור של יבמה לשוק, אם איסורה הוא משום האישות - **בינה לבין המת,** שבמקום ייבום - אין מיתת הבעל מתירה את האשה, ואישות המת משתיירת, והיא האוסרת את היבמה לשוק, ונמצא איסורה לשוק מכח הבעל.

או שמא, איסורה של היבמה היא משום האישות - **בינה לבין היבם,** שאישות הבעל נתרוקנה ליבם, ומעתה איסורה לשוק הוא מכח היבם, והאריך לפלפל בבקיאות גדולה בראיות לכאן ולכאן, והדברים עתיקים.

ולכאורה יש לעיין בדבריו, שהנה כאמור, לית מאן דפליג שמן התורה - היבמה זקוקה ליבם ואגודה בו, ויש להוכיח שזיקה זו, גדרה הוא - קשר של **אישות,** ולא רק קשר בעלמא, לצורך יבום עתידי.

יסוד האחרונים - הדמיון בין קדושין ליבום

שהנה ידוע מה שייסדו רבותינו האחרונים (**אבי עזרי** יבום וחליצה פ"א הי"ג, חידושי **רבי שמואל** סימן יד, **קהילות יעקב** יבמות טז), שכתבו לדמות קידושין ליבום, בעיקר יסוד דינם.

ג ושמא יש לפלפל ולומר, דבכל התורה חיוב המוטל על הגברא - אינו מחייב את זולתו שאינו מחוייב בו, אכן מצות יבום שאני, שבו חייבה התורה את היבם לייבם אפילו **בעל כרחה** של היבמה, ונמצא שהאלימה התורה לחיובו של יבם, שיעשה בגוף היבמה - אף שהיא אינה מצֻוָה כלל במצוה, ואכתי אינו מחוור די הצורך.

שהנה ידוע מה שכתבו רבותינו (שו"ת **התשב"ץ** ח"ב סז, ובשו"ת משיב דבר **לנצי"ב** ח"ב לה) שמעשה הקידושין נחלק לשניים:

א. מעשה הקיחה - שהוא קנין ובעלות על אישות האשה, שבזה נעשה "**בעלים**" על אישות האשה, ומחוייבת היא לו לענייני ביאה.

ב. חלות אישות - שהם דיני אישות, החלים ע"י שאוסר אותה על העולם (הרי את מקודשת לי), ונהיית מיוחדת לו[ז].

וכתבו רבותינו לייסד, שאף ביבמה ישנם לשני החלקים האלו.

א. בעלות על האישות - ע"י שנופלת לפני היבם, ואגודה בו ע"י הזיקה, ובזה יש ליבם "קנין ובעלות" ביבמתו לענין אישות, ונעשית מחוייבת לו לענייני ביאה.

ב. דיני אישות - החלים בפועל רק ע"י מעשה היבום, שבזה נעשית כאשתו לכל העניינים, ולכל דיני האישות בפועל[ה].

ומפורש בדבריהם, שע"י הזיקה בלבד, נעשית היבמה קנויה לו לענייני אישות, כשם שהקונה אשה בקיחה בלבד, נעשית שלו לענין אישות.

ואם הדברים כנים עד כאן, **צ"ע**, כיצד כתב האתוון דאורייתא, שהסיבה לאיסור יבמה לשוק, הוא מחמת **אישות המת** (ולא מחמת היבם), והלא כיון שע"י הזיקה, יש ליבם בעלות של אישות ביבמה, על כרחינו שאסורה היא מחמתו לכל העולם, שהרי "אתתא לבי תרי לא חזיא", ואם הזיקה מקנה **בעלות בלעדית** ליבם על האישות, פשוט לכאורה שתיאסר מחמתו לכל העולם, ולא מחמת אישות המת, ומה נסתפק האתוון דאורייתא.

היבמה - אשה של שני אנשים ?

ועוד יש לעיין, דלשיטת האתוון דאורייתא שיצא לחדש, שבמקום יבום - אישות המת משתיירת, נמצא, שהתורה קשרה את היבמה בקשר של אישות לשני אנשים, בעלה המת - שלא הותרה במיתתו, והיבם - שהיא זקוקה לו, וזה לכאורה לא יתכן, שלא מצינו בתורה מצב, שבו **לכתחילה** בו בעת - **פעלה** התורה שלאשה אחת יהיו שני אנשים, ויש לפלפל[ו].

ראשונים - אישות המת משתמרת

אלא שמצד שני, אכן מצאנו ברבותינו

[ז] ובקצרה, **בתשב"ץ** הוכיח שקונה אותה תחילה לענייני **אישות**, שאם לא כן, כיצד אוסר אותה על כל העולם, שהרי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו. **ובנצי"ב** כתב להוכיח בפשטות, שהיא קנויה לו לענין אישות, שהרי האשה קרויה בתורה "קנין כספו", ומנגד, פשוט היה לחז"ל שמן התורה מעשי ידי האשה אינם שייכים לבעל (ולכן הוצרכו לתקן שמעשי ידיה לבעלה), ואמאי, והלא היא קנין כספו, אלא על כרחך שאין קניינו בה אלא לענין אישות, יעוי"ש.

[ה] ובזה כתבו רבותינו הנ"ל, ליישב דעת **רש"י** (יז: ד"ה ולימא הלכה) ועוד ראשונים שכתבו, שהמחלוקת אם יש זיקה **לאיסור קרובות**, תלויה בנדון אם יש זיקה **להפרת נדרים**, והקשו, שהרי איסור קרובות זקוקתו - לרוב ראשונים הוא דרבנן (וכן סובר רש"י בעצמו כז. ד"ה לעולם), ואילו הנדון של הפרת נדרים הוא דאורייתא, וכיצד תלויים הדברים זה בזה.
וע"פ יסודם יישבו, שמצד הזיקה עדיין לא חלו דיני אישות בפועל, שבזיקה עצמה יש רק בעלות על האישות, ולכן לפני היבום אין מצד התורה דיני הפרת נדרים, שעדיין היבמה אינה אשתו לכל דבר, אכן יש מקום שהפרת נדרים תחול לפני היבום - מדיני גזירת חז"ל למ"ד יש זיקה, ולכן תלויים הדברים זה בזה.

[ו] ואל תשיבני מהגמרא (קדושין ס.) דלרבי יוחנן אפילו מאה תופסים בה (ועוד דוגמאות בכמה מקומות של קדושי שיור וכדומה), דהתם פירצה מצא לתפוס הקידושין אחר חבירו, ואינו דין תורה מסודר החל לכתחילה, ועוד, שיעויין **בריטב"א** שם שכתב, שאף שתפסו בה מעשי הקדושין, פשוט הוא שאסורה לכולם, שאין אשה אחת ראוייה לכמה אנשים (עד שהקשה כיצד תפסו הקדושין, והלא הם קדושין שאינם מסורין לביאה).

הראשונים חידושי דינים, שנראה מהם שאכן אישות המת משתיירת במקום יבום.

בתוס' (קדושין ד: ד"ה מה בשם הר"א משזנא) כתבו, שאי אפשר ללמוד מיבום לקדושי אשה (שאף אשה נקנית בביאה), "**דמה ליבמה שכן זקוקה ועומדת, וביאה זו אינה עושה, אלא גומרת קדושי ראשון**".

בתוס' ובריטב"א (יבמות סז:) כתבו, שלשיטת ר"ת, יבמה שבעלה המת היה כהן - אוכלת בתרומה כעת, מחמת שהיא קנין כספו של המת.

ובתוס' רא"ש (כתובות נז.) הוסיף, "**דאם אכלה בחיי הבעל - אוכלת גם עתה מכוחו, משום דלא פקע קנייניה, כיון שהיא זקוקה לאחיו**".

ומשמעות הדברים היא, שקדושי הראשון עדיין קיימים, ולא נפקעו במיתת הבעל.

וצ"ע, כיצד יש לפרש את הענין, שבו התורה יוצרת מצב לכתחילה, שבו אשה קשורה לשני אנשים, ויתבאר בס"ד לקמן.

ועד כאן, בענין גדר איסור היבמה לשוק, והמבוכה בעניינה.

מהי סיבת הזיקה

עוד יש לדון בהלכה האחרונה שנאמרה בתורה בדין היבום, והיא ה"זיקה" שבין היבם ליבמה, ואף בזאת יש להסיר המבוכה ולחקור, מאין באה זיקה זו, ומהו מקורה ושורשה, ובפרט שזיקה זו אינה מפורשת בפשט הפסוקים.

א) בביאור גדר נפילת היבמה לייבום, ובגורם הזיקה

ובכדי לבא בשערי ביאור כללות סוגיית היבום, נקדים תחילה לבאר את הנקודה הראשונה בפרשה זו, והיא עצם נפילת היבמה לפני היבם, מהי סיבתה ושורשה.

גרסינן בגמרא (יבמות לט), "**כנסה היבם, הרי היא כאשתו לכל דבר, ובלבד שתהא כתובתה על נכסי בעלה הראשון, מאי טעמא, אשה הקנו לו מן השמים**".

כלומר, שהיבם אינו מתחייב כתובה נוספת מעצמו, אלא במידה ותתגרש מהיבם - אין ליבמה אלא את כתובתה של בעלה הראשון, והטעם, כיון שלא קנה את היבמה במעשה קידושין רגיל, וככל אדם (דבר המחייב כתובה), אלא אשה הקנו לו מן השמים.

וצ"ע, שלא מצאנו בתורה "בעלות" החלה **ממילא** ובלא סיבה, ואף כאן, כיצד נקנתה היבמה ליבם בלא מעשה כלל.

ולכאורה צריך לומר, ע"פ מה שהובא לעיל בשם **התוס'** (קדושין ד:), שביאת היבם גומרת את קידושי הראשון, כלומר, שהיבמה קנויה ליבם מחמת קידושי בעלה, וסיבת בעלות היבם ביבמה - הוא קנין בעלה הראשון, וביאת היבום רק גומרת את הקנין.

אלא שזה גופא צ"ע, הכיצד קנין אדם באשה, מועיל שתהיה קנויה לחבירו.

בביאור סיבת בעלות היבם ביבמה

והנראה בזה, דהנה בגמרא (יבמות כד.) דרשינן "יקום על שם אחיו המת", שע"י היבום, היבם קם תחת המת ויורש גם את נכסיו, ומוכח שמעשה הייבום כמוהו **כירושה**

(אף שבהלכות נחלה, כשמת האח - **אביו** יורשו ולא אחיו - **רמב"ם** נחלות פ"א ה"ב), שגדר היבום הוא "**כניסה תחת אחיו**" לכל העניינים.

ולפי זה אפשר לומר, שלפני היבום יש לאח "**שם** יורש" בכח, ומעשה היבום הוא **מעשה** הירושה בפועל.

ולפי זה יתכן לומר, שבמקום מיתת הבעל בלא בנים, נתעורר רצון התורה להקים את הבית ההרוס, וזה נעשה באופן שנתנה התורה "**שם** יורש" על האח הראוי ליבום[ז] (בכדי שיחזור ויבנה את הבית ההרוס), שהעמידה תורה את האח **תחת המת** ב"כח", והרי הוא מעתה **כבעל** היבמה - "בכח".

ב) בביאור גדר נפילת היבמה, ובגורם הזיקה

ואם הדברים כנים, אפשר להמשיך את הקו הלאה ולומר, שאדם הנכנס תחת בעל האשה, אינו **כזכות בעלמא** - להיות ראוי לקחתה, אלא כיון שנחשב הוא **כבעלה בכח**, יש לענין זה תוצאה בדיני האישות, בהיות הדבר יוצר "זיקה" וקשר של אישות ביניהם, ובתורת סימן מובהק שאכן נכנס הוא תחת אחיו.

אמור מעתה, שגדר **נפילה ליבום** עניינו הוא, מה שהעמידה התורה - "שם יורש" לאח הנפטר (מחמת מיתת האח), וגדר זיקה ועניינה הוא, בהיות האח נכנס במקום אחיו (לכל העניינים), הרי ש"שם היורש" הניתן לו, פועל זיקה וקשר אל היבמה.

ומעתה יש ליישב את שהקשינו לעיל, מהו "אשה הקנו לו מן השמים", וכיצד חלה בעלות היבם בלא מעשה ובלא סיבה.

ולהאמור מיושב, דמיתת הבעל מחדשת "שם יורש" על אחיו, ושם יורש זה מחדש קשר של "זיקה" בין היבם ליבמה, דכיון שנכנס הוא תחת אחיו - הריהו כבעלה בכח.

ג) ביאור חדש - בסיבת האיסור של יבמה לשוק

ובזה יבואר מהו האוסר את היבמה לשוק (ולעיל דנו באפשרויות שונות לכך, אם הוא מחמת הזיקה או מצות היבום).

ומעתה יש לפרש באופן חדש.

"שם יורש" - כבעל אשת המת בכח

דהנה כיון שמחמת מיתת הבעל, נתנה התורה לאח "שם יורש" להכנס תחת אחיו, הרי שמעתה, נאסרת היבמה לשוק, כיון שה"שם יורש" מעמיד את היבם שהוא כבעל אשת המת **בכח**, ודי בזה שיש לה בעל כלשהו - להאסר לשוק, אלא דמכיון שאינו בעלה **בפועל**, הוקלש האיסור מכרת ללאו.

ובזה יש ליישב, מדוע במעוברת אסורה לשוק, שהרי אין היבום מועיל במעוברת, וא"כ אין כאן זיקה, ולמה תאסר לשוק.

מצוה - ודאי שאין, שם יורש - ספק יש

וע"פ הדברים יש לומר, דאף שאין כאן אפשרות לייבום בפועל, ואין כאן מצות יבום - בתורת ודאי, מ"מ כיון שסו"ס יש

ז בכדי שיבנה מחדש את הריסות הבית (שנחרב כשלא נשאר לו שם), וכלשון החינוך (מצוה תקצ"ח), שרצון התורה הוא לבנות את הבית, דוקא מתוך ההריסות שנשתיירו ממנו, שהוא "האשה שהיא עצם מעצמיו, ובשר מבשרו, ואין זכר לו בעולם הגופני, זולתי זאת האשה".

כאן יבם, וספק לפנינו שמא תפיל ותזדקק, או שמא תלד ותפטר, הרי שיש כאן ספק "שם יורש", ומספק אסרינן לה, וכפי שכתבו התוס' (שם ד"ה וריש לקיש).

ד) תוספת ביאור בגדר יבום

המת והיבם - אישות אחת

ונראה להוסיף תוספת עומק לענין, שהנה מצאתי **בספורנו** (דברים כה, ו) שכתב וז"ל,

"**ולא** ימחה שמו מישראל, **שיהא** הולד (הנולד מהיבם והיבמה) **נחשב אצל** ה' **יתעלה** - קיום **פריה ורביה למת, שהרי נולד ע"י** קידושיו של מת, **ואין היבם צריך** לקדשה קידושין **אחרים**".

כלומר, שהולד הנולד מהיבם - נחשב כבן המת (ובזה הוקם לו שם), כיון שהיבם נכנס תחת אחיו (בלא קידושין נוספים), וסיים את מה שהתחיל אחיו בקידושיו הוא.

ומדברי הספורנו למדנו יסוד חדש, שאין כאן "**אישות המת**" ו"**אישות היבם**", העומדים זה כנגד זה (וכדברי האתוון דאורייתא בחקירתו), אלא כיון שהיבם נכנס תחת אחיו, הרי שהכל **אישות אחת** היא, ומשלים היבם את שהחל אחיו המת.

וע"פ זה יש ליישב את שהקשינו לעיל, שהנה מוכח בראשונים שקידושי הראשון עדיין קיימים (שהיבמה אוכלת מכוחו תרומה ועוד), והוקשה לנו, כיצד יוצרת התורה מצב שאשה אחת קשורה לשני אנשים.

ולהאמור מיושב, דאין כאן שני אנשים אלא **אישות אחת**, שהאח המייבם נכנס תחת אחיו ונחשב הוא כהמשך לבעלה הקודם, ודו"ק.

תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב מנחם אלישיב - הרב און אברהם הכהן סקלי

הרב מנחם אלישיב

בענין דילוג פסד"ז לצורך תפלה בציבור

לכבוד ידידי משכבר הימים הרב און אברהם הכהן סקלי שליט"א שלו' וברכה.

היות וראיתי שענין דילוג פסד"ז אינו יורד מסדר הגליון ראיתי לנכון להוסיף דברים בענין.

א. בענין הטענה שהועלתה כאן שהטור השמיט דברים שחולק בהם על הרא"ש, כמדומה דטענה זו אין לה מקום אלא אם כך היתה דרכו של הטור בכל מקום, ואכמ"ל, ופשוט דבאופן כללי הלומד טור אינו אמור לדעת לפני כן את דעת הרא"ש בנושא.

ב. עצם הנידון כאילו בני אשכנז צריכים לפסוק לפי "ראשונים מפורשים" שנמצאו על ידך ולא לפי דקדוק מדברי תוס', אינם מקובלים בין פוסקי אשכנז, וזה דומה למקרים רבים בהם נדחים דברי "ירושלמי מפורש" משום דקדוק בבבלי ולעתים אפילו במקום של השמטת הבבלי במקום שהיה מתבקש שלא תהיה השמטה (ביחס לכללי הפסיקה אצל הספרדים ושאר עדות איני מתערב אך אנו שרוב מעשינו ע"פ דברי תוס' ודאי דאזלינן בתרייהו בכל מאי דמצינן לדקדק בדבריהם, ואם על כך גופא תלונתך אין כאן מקום להשיב).

ג. במג"א סי' ק"ח משמע שלולי האפשרות להשלים אשרי אחרי מנחה היה צריך לומר אשרי קודם מנחה אף אם יפסיד עי"ז תפילה בציבור, אף שאמירת אשרי אינה מוזכרת בחז"ל כחיוב ותקנה וכמו פסד"ז. וע"כ דסבר דתפילה בציבור על אף חשיבותה אין צריך להפסיד בעבורה כלום מסדרי התפילה ומעלותיה וכדו' ומכיון דפסד"ז א"א להשלימם אחר התפילה להרבה ראשונים, ועכ"פ מפסיד בזה ענין דיסדר שבחו ואח"כ יתפלל אין חייב לדלגם לגמרי, (ועצם יסוד זה כבר הזכרתיו במאמרי הקודם דתפילה בציבור אינה תקנ"ח גמורה להרבה פוסקים, וכמדומה דזו הדעה העיקרית בכל ענין מאמרים אלו שאין יורדים לעומק הענין באמת, אלא הכל מלשונות ראשונים גרידא ומדקדוק גרסאות ואכמ"ל).

ד. עוד באותו ענין, שכעת איני בא לדון עם מחקרים וכת"י וכדו' אלא בגופא דסוגיא, דפסק הרמ"א דת"ח יכול להתפלל ביני עמודי דגרסי אף בלא מנין (ומ"מ כתב שלא ירגיל בכך מפני עמי הארץ), והנה ענין זה דביני עמודי דגרסי אינו שום תקנ"ח ולא מצוה דרבנן וכדו', וגם הגמ' לא הביאה את זה כדבר נצרך או מחויב אלא דמסברא כיון שכך תתקבל תפילתו יותר שפיר למעבד הכי, וא"כ מה לנו כי נסתור את דברי האחרונים דס"ל ע"פ רבינו הרמ"א שיש מעלות בתפילה העדיפות על תפילה בציבור וכל שעי"ז תתקבל תפילתו יותר ס"ל דעדיף מתפילה בציבור ודו"ק.

ה. עוד זאת בעומק הסוגיא, דהנה תפילה

בציבור אף שעיקר מצוותה הוא להתחיל שמו"ע עם הציבור בשווה ממש, מ"מ שם תפילה בציבור שייך גם כשתחיל כשעדיין הציבור מתפללים (ובשם החזו"א אמרו שאפי' אחד מהציבור מתפלל התחיל תפילתו קודם שסיים אותו אחד חשיב תפילה בציבור וגם כל התחיל שמו"ע בעוד זה מתפלל חשיב תפילה בציבור וכן הלאה). וא"כ אף אילו נימא דתפילה בציבור חמירא מפסד"ז משום שהיא תקנ"ח גמורה, מ"מ מנין לנו לחדש שהמתחיל שלא בשווה עם הציבור ביטל תקנ"ח, שמא התקנ"ח קיים ורק מעלה הפסיד, והרי ביחס למעלה בעלמא לא פלגיתו ששפיר אפשר לקבל פסק המשכנ"י והכרעת המ"ב.

סוף דבר, הבא לחלוק על פוסקים קדומים ופסקים שהתקבלו בעדת ישראל כל קהילה לפי מנהגה, יפה יעשה אם יעיין בכל צדדים וצידי צדדים ויבין שרשי הפסק ודרכי פסיקת הגדולים הנ"ל, ואם לא מצאה חן בעיניך צורת הפסיקה של בני אשכנז זו בעיה שלך ואין לך להעיז פניך ולפסוק לאשכנזים אחרת ממנהגם משום שכללי הפסיקה שלך שונים.

בברכת התורה ובהתנצלות מראש על הסגנון שנבע מהלב ולא יכל כ"כ להעצר,
מנחם אלישיב.

הרב און אברהם הכהן סקלי

ישר כח לידידי היקר הרב אלישיב נר"ו על דבריו,

אענה בקצרה ממש, רק על עיקרי הדברים, באשר דבריו הגיעוני ממש סמוך לירידת הגליון לדפוס, ודוחקים בנו לאמר כלו מעשיכם וכו'.

א. איני זוכר כעת שהתייחסתי לענין זה, ואולי כוונתו לתגובות אשר כתבו שאר הכותבים בנידון, וא"כ אשאיר להם את הכבוד לענות לכת"ר.

ב. כאמור בתגובתנו הקודמת, זכותך לחשוב כך. ובכל אופן, לענ"ד העיסוק בזה הוא שולי מאוד, מאחר ואף אם נדקדק בדברי התוספות שברכת נשמת כל חי וישתבח קדומה היא מזמן ימות התלמוד והמשנה, מ"מ אין זה מחייב לפסוק בנידוננו כדברי המשכנ"י, בפרט לא נגד ראשונים אחרים מפורשים, וכמו שכבר הארכתי בתגובתי, בפרט לפי מה שהבאתי בסוף תגובתי שלמעשה נראה שאף מרן הב"י ורוב האחרונים מודים שברכות פסד"ז קדומות הן, ובכל זאת פסקו כולם בפה אחד שיש לדלג עליהן לצורך תפלב"צ. וא"צ לכפול הדברים, קחם כולם משם.

ג-ד. אין דברי כת"ר מדוייקים, דהלא אמרינן בברכות (ד:): "אמר רבי אלעזר אמר רבי אבינא: כל האומר תהלה לדוד בכל יום שלש פעמים - מובטח לו שהוא בן העולם הבא". ואף שכידוע הגירסא המקורית היא 'האומר תהלה לדוד בכל יום' בלא 'ג' פעמים', כמו שמוזכר בדברי הגאונים במפורש[א], מ"מ בפני המג"א עמדה הגירסא שלפנינו בגמרא,

---

א ז"ל תשובת **רב נטרונאי גאון** (בהוצ' מכון אופק, או"ח סי' לח): "כשאמרו חכמים: 'כל האומר תהלה לדוד בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא', **לא אמרו או שתים או שלוש פעמים**, ומשמע אפילו פעם אחת. אלא חכמים האחרונים התקינו לישראל שבעיירות לומר בפסוקי דזמרא ובסידרא ובמנחה, שמא יפשעו בפעם או בשתים, תשתייר אחת בידם,

וכנראה הבין שזה קודם אף לתפלב"צ.

וכעי"ז כתב שם הפמ"ג (סק"ה), וז"ל: "ולהב"ח דוחה אשרי להתפלל עם הציבור, דתהלה לדוד ג' פעמים בכל יום חיובא הוא יותר".

ובפרט אי נימא דלא מפסיד לגמרי תפלב"צ, רק לא מתחיל עמם בשווה, ועי' מ"ש בזה עוד בסעיף הבא.

ואיני יודע מדוע כת"ר חוזר על טענתו שתפלב"צ אינה חיוב גמור, אלא מעלה לצורך קיבול התפלה, וממילא שיש עניינים שדוחים שמועילים ג"כ לקיבול התפלה ודוחים את התפלב"צ. ומתעקש כת"ר שלא עניתי ע"ז.

בעוד שבהחלט עניתי ע"ז בתגובתי הקודמת - שהרי אין טענת המשכנ"י בניד"ד כלל וכלל מצד מעלה בקיבול התפלה, **אלא דוקא מצד שלא יפסיד ברכות שתקנו חז"ל**, כיעו"ש בתגובתי.

ולפי דברי כת"ר, אולי נאמר גם שלא ידלג בכלל שוב דבר מהקרבנות ומפסד"ז לצורך תפלב"צ, שהרי מסוגלים מאוד לקיבול התפלות. וכבר העתקנו בתגובה הקודמת את הלשונות הנפלאים של ספר הזוהר על כמה חלקים בפסד"ז ובקרבנות, ואת המעלות הגבוהות שהסביר בהן, ובכל אופן כל הפוסקים [ובכללם המשכנ"י והמשנ"ב] מודים שידלג עכ"פ חלק מפסד"ז לצורך תפלב"צ.

ה. איני יודע איה ראה כת"ר בדברי שטענתי שיש לדלג כל פסד"ז וברכותיהם אף לצורך המעלה של להתחיל בשווה עם הציבור. ובודאי שאני מודה שעדיף שלא לדלגם ולא להתחיל בשווה עם הציבור [כל שכמובן יספיק לענות לקדושה, דאל"ה אסור לו להתחיל].

ובודאי שאיני מקפיד על דברי כת"ר וסגנונו, דת"ח דרתח אורייתא קמרתחא ליה.

אך בכל אופן ריתחא קחזינא הכא, אך תשובות על טענותי לא קחזינא, וע"כ לענ"ד מסקנתי עומדת במקומה, וכאמור, **בלא הבדל בין בני ספרד לבני אשכנז**, אשר כולם שווים בזה לטובה, וכמו שגם פסקו כל האחרונים האשכנזים בלא יוצא מן הכלל [עד המשכנ"י והמשנ"ב], שכולם הכירו את רוב ככל המקורות לקדמות ברכות פסד"ז [בין אם נכונים המקורות או לא], ומ"מ לא נטו מפסק השו"ע אפילו כמלוא נימא – ובחינם בא כת"ר לחלוק לנו את השווים.

בידידות צרופה,
ואת והב בסופה,
און אברהם הכהן סקלי.

לא מפני שחייב לאומרה שלש פעמים - וראיה לדבר, דהא שבת אין בה סידרא בשחרית, ואין בה תהלה לדוד אלא שתי פעמים וכו"', ע"ש.

מכתב ב'

הרב אברהם דוד ברנד

זקן ואינה לפי כבודו בפיקוח נפש

הרב אלחנן כהן טוויל שליט"א דן במאמרו הנפלא בחידושו הנורא של החכמת שלמה, דאינו חייב להציל נפש כשאינו לפי כבודו. ובאמת יש עמדי אריכות גדולה בעניין זה, אך כאן אכתוב רק כמה קושיות שיש להקשות על חידוש זה.

דהנה בשלמי נדרים (לט, א) הק' אהא דאמרו מצוות ביקור חולים אין לה שיעור אפילו גדול אצל קטן, והא זקן ואינה לפי כבודו ופטור. ותי' דשאני הכא דאיכא פיקוח נפש, דהלא המבקר את החולה גורם לו שיחיה כדאיתא בגמ' שם. הרי בהדיא דס"ל דזקן ואינו לפי כבודו איננו פוטר במקום פיקוח נפש. אמנם, שו"ר בס' שאילת שלום להגר"י ברלין (על השאילתות אות קיג) שנראה מתו"ד דבאמת זקן ואינו לפי כבודו פטור מביקור חולים וצ"ע.

והנה, החכמת שלמה עצמו תמה על דבריו ממה שמצינו דלענין קבורה חייב אפילו זקן ואינה לפי כבודו (עיין בבא מציעא ל, ב ורש"י בבא קמא ק, א ד"ה ביקור חולים), וא"כ כ"ש לעניין פיקוח נפש. ועי"ש שהוכיח כשיטתו מהא דאיתא בגמ' (סנהדרין עג, א) דלא בעינן קרא דלא תעמוד על דם רעך ללמד על הצלת נפשות, דנתחייבנו בהשבת ממון חברינו מדין השבת אבידה כ"ש בהשבת גופו. ולכאו' היה אפשר לתרץ בפשיטות דאתי לרבות זקן ואינה לפי כבודו. אמנם, לענ"ד אפ"ל בפשיטות, דהא מצינו דזקן ואינה לפי כבודו חייב בקבורה וכנ"ל, וא"כ כ"ש דחייב בהצלת נפשות.

ובאמת רבים מהאחרונים הק' ע"ד החכמ"ש מהא דאיתא בסוטה (כא, ב) היכי דמי חסיד שוטה כגון דטבעה איתתא בנהרא וכו', והתם אין לך לפי כבודו פחות מזה ואעפ"כ קרי ליה חסיד שוטה. אמנם בכלי חמדה (פר' כי תצא פ"ו אות ב) כ' דאדרבא משם נראית ראיה לחידוש החכמ"ש. דאם באמת אף זקן ואינה לפי כבודו חייב בפיקו"נ, א"כ אמאי קרי ליה הגמ' "חסיד שוטה", והלא רשע הוא. אע"כ דזקן ואינה לפי כבודו מעיקר הדין אינו חייב בפיקו"נ וההחסיד מחמיר על עצמו, וחסיד זה חסיד שוטה הוא.

ועוד יש להאריך בה הרבה ולא הערתי כאן אלא מקצת מן המקצת.

ביקרא דאורייתא
אברהם דוד ברנד
אופקים

מכתב ג׳

הרב גרשון גולד

אי מקיים מצות ת״ת בק״ש

לכבוד הקובץ החשוב 'מנורה בדרום',

בקובץ הקודם הרב **אי״ש** קשש שליט״א דן בשיטת החזו״א שבק״ש לא מקיימים מצוות ת״ת. והקשה מנדרים ח. ומנחות צט: דאמר רשב״י דאפילו לא קרא אדם אלא ק״ש שחרית וערבית קיים לא ימוש. ומבו׳ דבק״ש מקיים מצוות ת״ת. והאריך בזה.

ורציתי להביא מה ששמעתי מת״ח אחד, שאביו שאל את החזו״א עצמו שאלה זו, והחזו״א ענה לו שאין כוונת הגמ׳ שקורא את הק״ש של חיוב (נראה כוונת החזו״א שהגמ׳ התכוונה לומר שאפילו בלימוד כל שהוא יוצאים יד״ח, והגמ׳ נקטה ק״ש לדוגמא בעלמא לפי שזה שגור בפי כל).[א]

עוד בדברי הרב קשש שליט״א, שבעמ׳ שי״ז הביא, דברמ״ע מפאנו מבואר דלא פסיקא ליה דקריה״ת הוי דבר שבקדושה. ויש לציין לס׳ ברכת כהן עה״ת (לגרב״ש דויטש זצ״ל), סי׳ צ״ו, שהוכיח מדברי הרמב״ם והרשב״א והר״ן דס״ל דקריה״ת הוי דבר שבקדושה יעויי״ש.

[**ודרך** אגב, הנה בשו״ת תשובות והנהגות ח״א סי׳ קמ״א הביא, שהגרי״ז חשש שצריך לעמוד בקרה״ת משום דהוי דבר שבקדושה. וכתב ע״ז 'והיינו מפני שכבוד התורה בעמידה, ומדינא צריך ללמוד בעמידה אף שבטלו משמת ר״ג חובת עמידה מפני חולי שירד לעולם כדאיתא המגילה, בקריאה בעשרה דהוי דבר שבקדושה ראוי לחשוש שלא בטלו כמאז וצריך לעמוד מפני כבוד התורה. ע״כ.

והיא סברא מחודשת, שאף שמדין דבר שבקדושה גרידא אין לחוש, אך מ״מ בלימוד יש בכה״ג את החיוב ללמוד בעמידה. ולכאורה צ״ב מ״ט הוצרך לזה, הרי לכאורה יש לבאר שהגרי״ז חשש שצריך לעמוד מדין דבר שבקדושה גרידא. וביותר, שיעויין בח״ג סי׳ ס״ד ובח״ד סי׳ מ״ג, שביאר את חשש הגרי״ז שהוא ככל דבר שבקדושה שצריך עמידה וכמבו׳ בירושלמי. ואולי י״ל, דהנה יעויין בח״ג ובח״ד שם, שכתב, שהפוסקים לא חששו לזה, דס״ל שרק באמירת דבר

א אמנם הרב קשש שליט״א הקשה ע״ז, דהנה במנחות שם איתא קודם לכן, דאמר ר׳ אמי 'אפילו לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית קיים מצוות לא ימוש'. ומה הוסיפה הגמ׳ בזה שיוצאים גם בק״ש, הא תינח אם כוונת הגמ׳ שיוצאים בק״ש של חובה, א״כ זה גופא החידוש, שאע״פ שקורא לשם חובה יוצא בזה יד״ח, וכמו שכתב לבאר המהרש״א יעויי״ש, אבל אם מדובר כשקורא ק״ש פעם נוספת שלא לשם חובה מאי קמ״ל. (ואולי י״ל, דהנה בהא דמבואר בגמ׳ שיוצאים יד״ח בק״ש, נחלקו האחרונים האם מדובר אפילו בפסוק ראשון של ק״ש לבד, וכך מבואר דס״ל לפנ״י בברכות כ:, או שמדובר דווקא כשקורא כל הפרשה, ובפסוק ראשון לבד לא מקיימים מצוות ת״ת, כ״כ האור שמח בהל׳ ת״ת פ״א יעויי״ש. ואי נימא כדעת הפנ״י דכוונת הגמ׳ לפסוק אחד, י״ל שזה גופא כוונת הגמ׳ לחדש, דלא בעינן דווקא פרק אחד כדמשמע מר׳ אמי שנקט פרק אחד (וכן ס״ל לאו״ש אליבא דאמת), אלא סגי אפילו בפסוק אחד כגון ק״ש. אכן יש בזה מן הדוחק, דאם זה עיקר החידוש, הו״ל לגמ׳ לפרש בהדיא דכוונתה לפסוק אחד ולא לפרשה שלימה. וצ״ע.).

שבקדושה צריך לעמוד ולא בשמיעת דבר שבקדושה עיי"ש. וא"כ י"ל, שבח"א סבר, שגם הגרי"ז ס"ל שאין דין עמידה בשמיעה, ולכן הוצרך לחדש שחשש הגרי"ז היה מצד כבוד התורה וכנ"ל (שזה יש גם בשמיעה). ובח"ג וח"ד חזר בו, וס"ל חשש הגרי"ז היה שגם בשמיעת דבר שבקדושה יש דין עמידה].

בברכה גרשון גולד

מכתב ד'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין - הרב עמנואל מולקנדוב

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

בענין טיבול הכרפס בחרוסת

לכבוד ידידי הרב עמנואל מולקנדוב שליט"א,

תודה על דבריו, ואענה אי"ה, ואין בכוונתי עתה להיכנס לענין הכרעת הלכה, כי יש בינינו הבדל גדול בגישה בצורת הכרעת ההלכה, ובאתי רק לענות על טענות וקושיות כת"ר על דברי.

כת"ר כותב בתוך דבריו 'אטו האומרים שלא לטבל את הכרפס בחרוסת סוברים שזה איסור מעיקר הדין?' התשובה היא- כן! והדברים מבוארים ברא"ש סי' כ"ה, ונתבאר בארוכה במאמרי הראשון, [ושם נתבאר היטב היאך זה מתיישב בגמ'] וטעם האיסור, לפ"מ שאמרו בגמ' קטו. לענין מרור, 'לאחר שמילא כריסו ממנו חוזר ומברך עליו', ועפ"ז סוברים ר"ת והרא"ש גם לענין חרוסת, דכיון דקיי"ל חרוסת מצוה, גם בזה שייכת הטענה 'לאחר שמילא כריסו ממנו יביאנו למצוה', וזו היא עיקר הנקודה בהוראת מרן הב"י, כי מאחר שהראשונים שאמרו לטבל את הכרפס בחרוסת, דרך מנהג אמרו כן ולא מן הדין, והאומרים שלא לטבל סוברים שזה איסור מן הדין, על כן ראוי לחוש לדברי האוסרים ולדחות את המנהג, והמדקדק בדברי הב"י יראה ברור שזו כוונתו. מן האמור יובן מה היא התשובה על הטענה בה פתח כת"ר, למה להעדיף דעת מיעוט ראשונים? התשובה היא, מפני שלדעתם זה איסור מעיקר הדין.

האומרים לטבל את הכרפס בחרוסת, אם אמרו כך דרך מנהג, דבריהם מובנים, ואין צריך לחפש מקור לדבריהם בגמ', אבל אם יתעקשו לומר שכוונתם מעיקר הדין, ולא כהבנת מרן ב"י, אז השאלה ניצבת כחומה, היכן המקור בגמ'?, ומש"כ כת"ר מהגמ' קטז. 'זכר לטיט', וכי לזה מקור ייקרא? הרי דברי הגמ' לפרש את המשנה, ובמשנה נזכר חרוסת רק על טיבול המרור ולא על טיבול הכרפס. **ואין בגמ' שום רמז ומקום אחיזה להצריך להטביל את הכרפס בחרוסת.**

לענין דברי האומרים שטובלים את המצה בחרוסת, כנראה לא הבין כת"ר את דברי, כוונתי היא שזה ודאי דרך מנהג, ואין מי שיאמר שזה מן הדין, והנך רואה שהראשונים כתבו דבריהם בסתם, וכוונתם דרך מנהג, ומזה נלמד להבין את דבריהם לענין כרפס, ולענין דברי הר"י טוב עלם, פשוט שדבריו להורות למעשה סדר הלילה, ולא נחית לאשמועינן מה מעיקר הדין ומה מן המנהג.

לענין דברי הרשב"ץ, אמת אגיד, שדברי כת"ר נשכחו ממני באורך הזמן, ונזכרתי בהם בתאריך האחרון להגשת המאמרים, [הרב סקלי יכול להעיד על כך] מפני שאז סיימתי את העבודה על המאמרים והמכתבים שנשלחו למערכת, ונתתי לבי לחשוב אם צריך לכתוב בעוד ענין, ואז נזכרתי, והשקעתי אז זמן רב בסידור ועריכת

הדברים, ובשום אופן לא היה פנאי לחפש אחר הספר, [הוצרכתי לספר זאת, כדי להסביר שלא היו כאן שום כוונות נסתרות] ועתה טרחתי אחר ספר 'יבין שמועה' להרשב"ץ ועיינתי בו, והנני רואה שדבריו צריכים ביאור רב, ואעתיק את לשונו בשלימות.

[תחילה הביא את דברי הסוברים שהירקות א"צ טיבול כלל, ודחה דבריהם, אח"כ הביא דברי הסוברים דא"צ טיבול דווקא בחרוסת, וטעמם שהרי לא נזכר במשנה חרוסת אלא בטיבול שני, וכן נוהגים הרבה גדולים לטבל ירקות בחומץ. וע"ז כתב וז"ל] וגם זה אינו נכון, דברישא לא הוצרך להזכיר חרוסת, אלא מטבל במה שנהגו לטבל, והוא בחרוסת, אבל בסיפא הוצרכו להזכיר בחרוסת, לפרש אע"פ שאין חרוסת מצוה, ולפרש פלוגתא דר"א בן צדוק דאמר חרוסת מצוה, ועוד דהא מסקינן בגמ' דבדלית ליה שאר ירקי בטיבול ראשון נפיק, ושני ליתיה אלא משום הכירא דתינוקות, א"כ לדידן דקיי"ל חרוסת מצוה, טיבול ראשון צריך שיהיה בחרוסת. עכ"ל.

טעמו הראשון הוא, דברישא לא הוצרך להזכיר חרוסת לפי שהדבר ידוע שמטבל במה שדרכו לטבל, והוא חרוסת, והדברים תמוהים, וכי כ"כ פשוט שהדרך לטבל דווקא בחרוסת, ולא בשום טיבול אחר, עד שא"צ לפרשו, וכל הקורא את המשנה מבין זאת, ומזה עשה קושיא על הסוברים שא"צ לטבל בחרוסת, דברים אלו מביאים לידי גיחוך, ועוד תמוה, אם זה כ"כ פשוט, למה פירשה זאת המשנה בסיפא לענין מרור, ומה שהשיב ע"ז הרשב"ץ שבסיפא הוצרך להשמיענו מחלוקת ר"א בר' צדוק וחכמים, תמוה, אם חרוסת מצוה גם עם הירקות, ודאי זה רק לר"א בר' צדוק, וא"כ כמו שחולקים בסיפא כך חולקים ברישא, ולמה הזכירו חרוסת בסיפא ולא ברישא.

וטעמו השני הוא. שהרי מבואר בגמ' שאם אין לו ירקות אחרים, לוקח מרור במקום הירקות, ויוצא אז י"ח מרור, וא"כ בוודאי צריך אז חרוסת, והדברים מתמיהים עד מאוד, מה ענין זה לזה, אם יוצא אז י"ח מרור, ודאי צריך חרוסת, ואיזה התחלת ראיה יש מכאן להצריך חרוסת אם לוקח לירקות ירק אחר ולא מרור. נמצא שדברי הרשב"ץ תמוהים מתחילה ועד סוף, ובהכרח יש כאן סוד שצריך לעמוד עליו.

לפני שניכנס ליישב את דברי הרשב"ץ, צריך לעמוד על נקודה המפורשת בדבריו, שהוא אומר שבסיפא הוצרכו להזכיר חרוסת, כדי להביא את המחלוקת ר"א בר' צדוק ורבנן, הוי אומר, שברישא לענין ירקות, אין מחלוקת, ומודה ר"א בר' צדוק שבירקות חרוסת אינה מצוה, ואין בה לא זכר לטיט ולא זכר לשעבוד, ולא כפי שכת"ר מנסה לייחס אליו, אכן אם כן מתעוררת השאלה. 'אי לא משום מצוה משום מאי מייתי לה', כלשון קושיית הגמ' קטז. אם מודה הרשב"ץ שחרוסת בכרפס אינה מצוה, למה בכל זאת צריך לטבל בחרוסת.

אכן תא שמע פירוש דברי הרשב"ץ, דבריו הם לומר שיש מנהג קדום מימי המשנה לטבל בחרוסת, שהרי המשנה מדברת כשלוקח חזרת לירקות, מפני שאין לו ירק אחר, ובזה הא צריך לטבל בחרוסת **משום קפא**, ולענין זה אמר הרשב"ץ שהוא פשוט וא"צ להזכירו, ולאפוקי מדברי רבינו יונה שהובא ברא"ש סי' כ"ה, שהוא סובר דאפי' אי ליית ליה שאר ירקי, ולוקח חזרת לירקות, א"צ להטביל בחרוסת, וכן פסק בשו"ע תע"ה ס"ב, וע"ז חולק התשב"ץ, וסובר דבכה"ג צריך להטביל בחרוסת, ובזה כל דבריו מובנים בפשטות, שהדבר מובן שצריך להטביל בחרוסת **משום קפא**, ולא משום מצות חרוסת, ולא הוצרכה המשנה לפרש זאת, וגם בסיפא פשוט שצריך להטביל בחרוסת משום קפא, אלא שהוצרכה המשנה לומר שטובלים

בחרוסת, כדי להשמיענו את המחלוקת, שלדעת ר"א בר' צדוק יש בזה מצוה, ולכן סובר הרשב"ץ, שמאחר שהטיבול שנזכר במשנה ודאי הוא חרוסת, ראוי לומר שזה מנהג קדום לטבל בחרוסת, ואפי' אם יש לו ירקות אחרים. אבל לא עלה על דעת הרשב"ץ שזו חובה מן הדין, אדרבה, מפורש בדבריו שחרוסת בירקות לאו מצוה. אלא שאין ראוי לשנות את המנהג, כ"ז ברור בפירוש דבריו.

ולא עלה על דעת הרשב"ץ צד כזה שיש איסור מן הדין לטבל ירקות בחרוסת, ועדין נכונים דברי הב"י, שמאחר שידענו שיש ראשונים שסוברים שיש בזה איסור מן הדין, ראוי לחוש לדבריהם ולדחות את המנהג.

מוקירו ומכבדו
י. מ. ויינשטיין

הרב עמנואל מולקנדוב

ייש"כ לרב ויינשטיין על תשובתו הנוספת, ואבאר דברי יותר.

אם באנו לדון 'מה כתוב בגמ' במפורש' – לא כתוב לא שיש 'איסור' לטבול את הירקות בחרוסת, ולא שיש 'מצוה' לטובלם בחרוסת. וזה דבר שאין בו חולק. וזו כונתי 'היכן כתוב בגמ' שיש איסור'. ואכן לא כתוב כך.

אם באנו לדון 'בסברא' וב'הבנת' הדברים – אפשר להבין כך ואפשר להבין כך. אפשר להבין כפי שהבינו הרא"ש ועוד, שכשם שהגמ' אמרה לאחר שמלא כרסו ממנו חוזר 'ומברך', ה"ה נאמר לאחר שמילא כרסו חוזר 'ומטבל'. אבל כמובן אין זה מוכרח כלל, דיתכן מאוד וכל ההקפדה זה על הברכה, ולא על עצם האכילה. ועכ"פ ראיה מהגמ' ודאי שאין. אלא שכך הבינו הרא"ש וסיעתו, ולדעתם אכן זה 'איסור', אבל זה רק 'לדעתם'.

באותה מדה הבינו כלל ישראל [וכפי שכתבו כמה ראשונים במפורש, וכפי שהבאתי] שלהלכה דקי"ל חרוסת מצוה – היינו 'בכל הטיבולים שעושים בלילה זה', וכמובן זה גם לא מוכרח, אבל לפי דעתם כך הוא.

וא"כ נמצא שיש דעות 'שהבינו מעצמם' בגמ' שיש איסור, ומאידך יש דעות 'שהבינו מעצמם' בגמ' שיש מצוה. וכשאנו באים לדון מה העיקר צריך לדון בכמה נקודות. א. האם הב"י ידע שיש דעות שכל הטיבולים הם מצוה, או שלא הכיר דעות כאלו, ולכן העדיף את הטיבול בחומץ. ועל זה התשובה, שהוא לא ידע שקיימים דעות כאלו, כי הראשונים שהבאתי שכתבו כן במפורש – לא היו לנגד עיניו. ב. בלי קשר לב"י – איך יש לנו לפסוק במחלוקת זו. והתשובה לזה פשוטה, שכיון שאין הכרח 'ברור' בגמ' לאף צד – מסורת ישראל לדורותיה, וקבלת הגאונים ושא"ר יכריע, וכפי שהארכתי בזה.

לגבי הרשב"ץ – האריך להקשות עליו קושיות שאין בהם ממש למעיין היטב, ולבסוף פירש פירוש הפוך ממה שכתב הרשב"ץ, ורק אציין את סוף דברי הרב ויינשטיין: אבל לא עלה על דעת הרשב"ץ שזו חובה מן הדין, **אדרבה, מפורש בדבריו שחרוסת בירקות לאו מצוה.** אלא שאין ראוי לשנות את המנהג ע"כ. ואעתיק את סוף דברי הרשב"ץ, שהעתיקם הרב ויינשטיין: **א"כ**

לדידן דקי"ל **חרוסת מצוה טבול ראשון צריך שיהיה בחרוסת** ע"כ. והוא מיירי כמובן בשאר ירקות ולא בחזרת, וכפי שמבואר מכל דבריו שם לעיל. וא"כ ישפוט הקורא מה 'מפורש בדבריו', והצדק עם מי בהבנת דברי הרשב"ץ.

ועוד אני אומר, לו יהיבנא ליה כל דיליה שהטיבול בחרוסת הוא רק מנהג בעלמא. הרי מודה שכך נהגו כל ישראל לדורותיהם עד חכמי התוס'. אז זו גופא הקושיא – האם יכולים חכמי התוס' להקשות מסברתם ומהבנתם בגמ' על מנהג כל ישראל, שהתבסס על הבנת כל הגאונים וחכמי הדורות שלפניהם במשך מאות שנים? בודאי שגם תוס' לא חשבו שהם יכולים לעשות כדבר הזה, אלא שהם לא ידעו שכך דעת 'כל' הגאונים, וכך מנהג 'כל' ישראל, אלא חשבו שזה מנהג צרפת או אשכנז בלבד, ואף יתכן שהוא מנהג מאוחר שנכתב רק בסידוריהם ע"פ ר"י טוב עלם, שעליו הם יכולים לחלוק. אבל אנו שיודעים מכל דברי הגאונים ועדות ישראל – יש לנו להמשיך 'במנהג' זה, אף אם אין בו מצוה או חובה.

בברכה רבה
עמנואל מולקנדוב.

מכתב ה'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

תפרח

בענין דילוג כל פסד"ז לצורך תפילה בציבור

לכבוד הרב יוסף בצון שליט"א,

המובן מדברי כת"ר הוא, שכאשר הביא הטור את דברי הגאון, הוא שינה מדבריו בכוונה, והעתיק אותה באופן שלא יבינו ממנה מה שהוא סותר לדעתו, ובעניותי אלו דברים מתמיהים מאוד, וחלילה לייחס כך אל הטור, כי השכל הישר אומר שאין לנהוג כך, והרי הטור במאות מקומות מביא דברי ראשונים וחולק עליהם, יראה נא לי מקום אחד שעשה רבינו כך, ודאי יש מקומות שלא הביא דברי ראשונים מפני שהוא חולק עליהם, אבל לומר שהביאם ושינה את דבריהם, זה לא יעלה על הדעת.

אלא ברור שהטור הבין בדברי הגאון שאין רשות לומר פסוקי דזמרה לאחר התפילה, ועל כן מי שאין לו פנאי לומר פסוקי דזמרה לפני תפילת הציבור צריך להתפלל ביחידות, ובזה דברי הטור מובנים היטב, ואם תשאל מה ראה להבין כך, פשוט שדעתו כהמשכנ"י שלא יתכן לעקור תקנת חז"ל, [וזו סברא ישרה מאוד, ואף אם יש חולקים עליה, אין שום פליאה אם הטור סבר כך] ולענין איך הדברים מתיישבים בלשון הגאון, בזה כבר הארכתי במאמרי.

מוקירו

י. מ. ויינשטיין

עמידה בקריאת התורה

לכבוד הרב אי"ש קשש שליט"א,

אם המקור לעמוד בקריאת התורה הוא ממה שהובא בראשונים בשם הירושלמי לעמוד בדבר שבקדושה, בעניותי זה מקור קלוש, כי מלבד שהירושלמי הזה מפוקפק, וכפי שהעיר כת"ר בעצמו שהאר"י ז"ל אמר שאינו מהירושלמי, אך גם בלא זה, הראשונים הביאו את דברי הירושלמי לענין קדיש וברכו, שהם אמירות מפורשות בקדושת ה', ואינו דומה לקריאת התורה, ואף שקראוה בבבלי מגילה כג: דבר שבקדושה, אין הכרח להשוות את לשון הבבלי והירושלמי, ולומר שכוונת הירושלמי לכל מה שנקרא בבבלי דבר שבקדושה, וראיה ברורה לחלק כבר הבאנו מההפטרה, שהיא נקראת בבבלי דבר שבקדושה, ואין מי שאומר שצריך לעמוד בה, ומה שהביא כת"ר דברי האומרים לעמוד בהפטרה, במחכ"ת לא הרגיש שמדובר שם על הש"ץ הקורא, ובוודאי שהוא צריך לעמוד

מפני כבוד ציבור, ואין זה נוגע לענייננו. ומה שהביא מדברי הרשב"א במגילה כג: שהקשה מפני מה ההפטרה היא דבר שבקדושה, דבריו דרך קושיא, וא"א לעקור מפני זה את דברי הגמ'.

מוקירו י. מ. ויינשטיין

מכתב ו'

הרב אבינעם טאובנר

האם בעל חוט שני סמך על מכירת חמץ לגמרי

במנורה בדרום אייר תשפ"ו הבאתי:

הנהגת הגרנ"ק זצ"ל במכירת חמץ:

א.ה היה מקציב חדר לחמץ שאנשים רצו למכור, ובוודאי שקיבל אחריות ע"ז. ואמנם השכיר החדר כדת וכדין לגוי, מ"מ אחריות היתה עליו, וחזינן שסמך על המכירה שאין ברשותו חמץ בעין, אלא הכל מכור ומושכר לגוי.

ועודרני הרב פוליעקב שליט"א, דזה נכון לגבי החמץ שהכניס לביתו, וע"כ קיבל עליו אחריות, ואם אינו סומך על המכירה, הרי הוא עובר על ב"י וב"י. אבל אין לנו מכאן ראיה על מחסני חמץ גדולים אף שעברו במכירה דרך הגרנ"ק זצ"ל, שהרי הוא **לא** קנה את החמץ מהם, רק מינו אותו כשליח למכור את חמצם לעכו"ם. ואם לא מכרו בלב שלם (שזה א' החששות), אין לנו מהנהגתו של מרן ז"ל הוכחה שזה מכור כדת וכדין ללא חשש ופקפוק.

א. טאובנר

מכתב ז'

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס 'תורת הקדמונים'
פתח - תקוה

עמידה בקדיש וברכו

בקבצים האחרונים דנו בענין עמידה בדברים שבקדושה, וזה מה שהעליתי בזה בס"ד.

ידועים דברי הדרכ"מ בסוף סי' נ"ו שכתב: ובמהרי"ל (מנהגים הל' תפלה סע' ג) שהוא לא היה עומד בשעת קדיש וברכו, אך כל קדיש שתפסו מעומד נשאר עומד עד שסיים אמן יהא שמיה רבא כו'. והמנהג לעמוד. וכן מצאתי בהגהת מרדכי בדפוס החדש פרק תפלת השחר (שלטי הגיבורים אות ה) בירושלמי קום כי דבר ה' אליך מכאן א"ר אליעזר כד עני אמן יהא שמיה רבא כו' וכל דבר שבקדושה בעי למיקם ארגלוהי עכ"ל. ומקורו מהגהות מנהגים [טירנא] בסוף ההקדמה עי"ש. וכ"פ בהגהת שו"ע שם בס"א: ויש לעמוד כשעונין קדיש וכל דבר שבקדושה ע"כ.

אולם מהרח"ו **בשעה"כ** בסוף דרוש הקדיש דף ט"ז ע"ד [הובא בכה"ח אות כ'] כתב וז"ל מורי ז"ל לא היה קם מעומד בעניית אמן יהא שמיה רבא של הקדיש, ואמר לי כי הלשון הנזכר בירושלמי דמשמע ממנו[א] שצריך לקום מעומד הוא מוטעה ואינו מתלמוד ירושלמי עצמו אלא הגהת איזה חכם היתה, והאחרונים הדפיסו[ב] אח"כ בתוך דברי הירושלמי. אמנם כשהיה בקדיש דאחר העמידה דשחרית או דערבית או דמנחה[ג], וכן בקדיש תתקבל של אחר חזרת ספר תורה להיכל[ד] אז היה נשאר מעומד וגומר עניית הקדיש ואחר כך היה יושב עכ"ל.

והנה המג"א בסק"ד כתב: ומיהו נ"ל דמ"ש [האר"י] שט"ס הוא בירושלמי היינו שמביא שנא' קום כי דבר ה' אליך ובאמת לא כתיב כך רק ויקם מעל הכסא משמע שמעצמו קם. וכבר תירץ זה ביונת אלם פצ"ט מדקם

א צ"ע למה כתב 'דמשמע', והרי מפורש כן בירושלמי הנ"ל כד עני וכו' 'בעי' למיקם.

ב לשון זו צ"ע, דמעולם לא 'נדפס' כן בירושלמי, דהא אינו לפנינו וכדלקמן, ורק הגהות מרדכי אפשר שהיה לפניו כן 'בכת"י', אבל לא 'הדפיסו' כן. ובשער התפלה שנדפס מכת"י מהרח"ו הנוסח 'הטפיסוהו', ולפ"ז אפשר שאין זה לשון הדפסה אלא שהכניסוהו לטופס הירושלמי. ועדיין צ"ע.

ג כמנהג ספרד הקדום שלא אומרים 'יהי שם' לאחר החזרה אלא מיד אומרים קדיש – עי' מה שכתבתי בח"ד סי' ז'.

ד כמנהג ספרד המקורי המוזכר באבודרהם [דיני קריאת התורה] ובמנורת המאור [אלנקוה, פ"ב עמ' 280] ועוד, שמחזירים את הס"ת לפני קדיש תתקבל.

ומנהגנו להחזיר לאחר קדיש תתקבל מוזכר בפשיטות בב"י בסי' קמ"ט בתוך הדברים, וז"ל: כשש"צ גומר תפלתו כלומר שאומר אשרי ובא לציון בעוד הס"ת בתיבה ואומר אח"כ קדיש תתקבל שאז הוא גמר התפלה וחותם בו עושה שלום אל יאמרו הציבור מאחר שכבר נגמרה התפלה והקדיש שאחריה יש לנו רשות לצאת אם נרצה אלא אינן רשאין לצאת עד שינטל ס"ת עי"ש. וכ"ה בסידורים מדפוס ונציה שנ"ח והלאה [ואולי כבר בשנת שד"מ] בתפלות תענית שמחזירים לאחר קדיש תתקבל, ומשם בשאר הסידורים גם בשני וחמישי.

ש"מ שצוהו לעמוד ע"ש, ועוד אפילו קם מעצמו יש לנו ללמוד ק"ו ומה הוא שהי' נכרי קם לדבר השם ק"ו אנחנו עמו וכדומה שהכי איתא במדרש לכן אין להקל ע"כ. אולם אין שום הכרח שטעם רבינו האר"י הוא משום שהפסוק שונה, דאפשר שהוא משום שס"ל שעיקר הדין אינו נכון וכמו שנביא לקמן בשם הגאונים ושאר הראשונים ומנהג ישראל.

והארח"ח בדיני קדיש אות ד' כתב ונהגו הרבה בנ"א להתנועע בעניית הקדיש וכן בעניית ברכו וכו' וכשעונין קדושה מיושב ובקדיש מעומד וכו'. או נוכל לומר טעם אחר שכשבא אהוד אל עגלון א"ל דבר אלוהים אליך והוא עומד מכסאו וכו' ע"כ נהגו לנענע ולקום מעט על כל דבר שבקדושה עי"ש. וזה כעין דברי הגהות מרדכי בשם הירושלמי, אלא שהוא כתב כן מעצמו כיון שגם לפניו לא היה ירושלמי זה.

ור"א בספר המספיק פרק כ"ה [עמ' 77 והלאה] האריך בגנות היושבים בקדיש [עי' לקמן], וכתב: משום כך נהגתי, מתוך רצון ומתוך תשומת לב לגודל שמו יתעלה, לעמוד בכל קדיש וכו', וגם בקדושת יוצר וקדושה דסידרא כתב שיש לעמוד עיש"ב.

אולם מנהג ישראל בכל העדות היה לשבת בשעת קדיש וברכו, וכפי שנוהגים הספרדים עד היום [ואין זה מחמת דברי האר"י בלחוד, אלא שכך היה המנהג לפניו, וכך נמשך המנהג, אלא שהאר"י חיזק את המנהג שלא כדברי 'הירושלמי' שהביאו חכמי אשכנז המאוחרים], וכפי שנבאר בס"ד;

הנה רע"ג בסדורו לאחר ישתבח בשחרית כתב: קאים שלוחא ומקמי דלימא ברכו פתח הכי יתגדל וכו' עי"ש. וכ"כ עוד בתפלת ערבית ועומד ש"צ ואומר והוא רחום וכו' ברכו וכו' עי"ש. וכן בתפלת שחרית של שבת ועומד ש"צ ואומר נשמת וכו'. וכן בתפלת עשי"ת בנפילת אפיים ועומד ש"צ ואומר ואנחנו לא נדע וכו' וקדיש וכו' עי"ש. ומבואר מכל הני שהצבור יושבים ורק הש"צ עומד. וכן העתיקו רבים מהראשונים את דברי רע"ג גבי תפלת שחרית ומהם בספרי דבי **רש"י**, **האשכול**, **הרוקח** בסדורו, **אבודרהם** ועוד. וכן מתבאר מדברי **רמ"ג** בסדורו עמ' ל"ה שכתב צריך אחד מהעשרה להיות חזן שלהם ויעמוד לפניהם ויאמר דברים נוספים וכו' עי"ש, ומבואר גם כנ"ל שרק הש"צ עומד. וכ"ה בספר **העתים** סי' קע"א וז"ל והא מילתא נהגו כל ישראל בכל בתי כנסיות לישב בכובד ראשיהן כפופין בשעה שאומר הש"צ ברכו והן אומרים ישתבח וכו' ועונין ברוך ה' וכו' וכ"כ נמי רע"ג עי"ש, ומבואר שיושבים באמירת ברכו. וכן מתבאר להדיא מדברי **הרמב"ם** פ"ט מהלכות תפלה שכתב: בשחר כל העם יושבים וש"צ יורד לפני התיבה ועומד באמצע העם ומתחיל ואומר קדיש וכל העם עונין וכו' עד שמברך גאל ישראל והכל עומדין מיד ומתפללין וכו' וישב ויגביה ראשו הוא ושאר העם ומתחנן מעט וכו' ואח"כ יעמוד ש"צ לבדו ואומר קדיש פעם שניה והם עונין וכו'. ועי"ש עוד כן במנחה וערבית, וזה מפורש שהעם יושבים. וכן העיד במפורש ר"א בספר המספיק עמ' 77 באורך וזת"ד ואשר לקדיש שלפני ברכות קרית שמע של שחרית וכו' וקדיש שאומרין על ס"ת וכו' הואיל והאנשים יושבים לפני קריאתו ולאחר תום קריאתו וכו' **לא נהגו לעמוד בו באיזה שהוא מהמנהגות שראינו או שמענו עליהם** אלא קוראים אותו כשכל האנשים שומעים ועונים מה שצריך לענות וכו'. ואשר לקדיש בתרא והוא שאומרים אחר תפלת הצבור בסוף התפלה הם עומדים במקצתו עד שעונים יהא שמיה רבא מברך ואח"כ מזדרזים לשבת וכו' כך ראינו ושמענו ועפ"י זה חונכנו וכו'. ור"א שם האריך לחלוק וס"ל שיש לעמוד בקדיש וכתב שכך הוא נהג וכפי שהבאנו לעיל עיש"ב. אולם תסגי לן שהעיד שבכל המקומות שראה ושמע - המנהג לשבת בקדישים שכבר יושבים [ורק לפני התפלה שעומדים בלא"ה –

עומדים כבר לפני הקדיש], וזה כמ"ש אביו וכמו שהעיד שחונך וגדל כך.

ובספר תשובות ופסקים למהר"ם ח"א עמ' נ"ו סי' כ"ט הובאה תשובת ר' יחיזקיהו בזה"ל העומדים בביהכ"נ כשאומרים ברכו או יהא שמיה רבה (ומדמין) [ומזמור[ה]] לתודה וברוך שאמר וק"ש נראה בעיני למחות בידם דמיחזי כיוהרא וכו'. **ומהר"ם** שם השיב וז"ל דודאי הבא לימלך מורין שלא לעשות, אבל אין מוחין בידו מאחר שלבו לשמים עי"ש [והובאו דבריהם בקצרה בשו"ת מהרי"ל החדשות סי' י"ז עי"ש]. ומבואר שגם דעת מהר"ם כן וכך היה מנהג אשכנז שלא עומדים, ולכן דנו מצד יוהרא. ובלקט יושר עמוד 17 כתב [והתה"ד] אינו עומד כשאמר ש"צ ברכו אפילו כשאמר השם, וראיה מק"ש, העומד לק"ש נקרא הדיוט כי כן נתקן מיושב וכו'. וכן ראה בתשובה מהרי"ח העומד לקדיש ולברכו נקרא הדיוט. וזכורני שאמר לפעמים אני עומד כשאומר ש"צ השם אחר ברכו כשיש רבים בבהכ"נ שעומדים מן הספסל מעט כשאומר ש"צ השם אחר ברכו אני עומד עמהם ע"כ. וגם מזה נראה שהמנהג היה לשבת בקדיש ובברכו ורק היו מרימים מעט גופם בשעת הזכרת השם בברכו[ו]. ובעמ' 27 כתב כשיכול לעמוד בחזרת הש"צ עומד עד אחר שאומר אמן יהא שמיה כשאין אומרים תחנה, אבל כשיושב לתחנה אינו עומד לקדיש. וכשהיה מוסף היה יושב ליתברך עד שרוצה החזן לפתוח ארון הקודש עי"ש, וזה ג"כ כדברי רבו מהרי"ל שאם היה כבר עומד היה נשאר לעמוד עד לאחר שעונה יהא שמיה רבא.

נמצא שמנהג העולם מזמן הגאונים לשבת בקדיש וברכו וכדומה וכך אנו נוהגים לא רק עפ"י רבינו האר"י אלא שכך היה מנהגנו מעולם [וגם האשכנזים נהגו כן בדורות הראשונים וכנ"ל]. **אלא שאם היה עומד ישאר לעמוד עד לאחר עניית איש"ר** וכמ"ש ר"א הנ"ל וכן מהרי"ל ורבינו האר"י.

ה כצ"ל – עי' ב'אסופות' ח"ח עמ' שמ"ח הערה 24.

ו ומנהג זה נזכר גם בספר 'קושיות' לאחד מתלמידי מהר"ם, בסי' קס"ג: נהגו העולם בשעת קדיש שאומרים יח יהא שמיה רבא שמניעים ומגביהים עצמן ממקום עמידתם וישיבתם עי"ש. ולעיל הבאנו גם מהארח"ח שהעיד כן עי"ש.

מכתב ח'

הרב חננאל משולם

בענין כלל הרדב"ז דלא אמרינן סב"ל כשהספק במצוה

ראיתי שהרב בן ציון כהן - מנתיבות כתב עוד פעם מכתב (מנורה בדרום חודש אייר תשפ"ו עמ' דש) על דברינו (חודש שבט תשפ"ו עמ' שדמ) בנידון הקדום כלל הרדב"ז (סי' רכט) דהספק במצוה לא אמרינן סב"ל ע"ע בדברינו במאמר חודש כסלו (עמ' רנד בהערה) ובדבריו חודש טבת (עמ' תג).

וכמובן שאין שום ענין לחזור על מה שכתבנו כבר, כבר אמר שלמה המלך (קהלת יב, יב) "ויתר מהמה בני הזהר עשות ספרים הרבה וגו'".

אך נראה שיש כמה נקודות שאני צריך להסביר את כוונתי

א-ד] **דעת החיד"א בכלל הרדב"ז.**

ו] **דעת מרן והרמ"א אם חייב בסוכה לילה ראשון שירדו גשמים.**

ז] **העולה לדינא.**

א] כתבתי (שם אות י) והראיות מברכי יוסף (יו"ד סי' רפו סס"ק ב) [לגבי לברך על מזוזה בבית שיש שותפות גוי] ויוסף אומץ (סי' ב) [לגבי מי שברך על ד' מינין ונמצא חסר ערבה אחת אם יברך בפעם הנוספת עם הערבות או שכבר בירך] דלית ליה להחיד"א את כלל הרדב"ז, אינם ראיות דהתם דעת רוב הפוסקים דלא לברך.

וכתב הרב ב"צ כהן (שם אות ז) דאדרבה רוב הראשונים דעתם שמברכים ע"ש.

וכוונתי במה שכתבתי על הברכי יוסף שבראשונים שהיו להחיד"א [כדמוכח מתוך החיד"א שם דלא כתב שדעת הריטב"א והר"ן והתוס' רא"ש -חולין קלה:-קלו. כרשב"א שמברכים ודעת המאירי שם נראה דפטורה ע"ש] שברור שדעת רוב הראשונים שהיו להחיד"א דלא מברכים כמו שמנה שם החיד"א כמה ראשונים דלא מברכים ובב"י והשו"ע ונו"כ שם אין שום ראשון שסבר שמברך חוץ מהרשב"א שהובא בבדק הבית ע"ש.

וזה מוכרח לומר גם לדעת היבי"א דסבר דקי"ל ככלל הרדב"ז בקיום דברי מרן [כתבנו שם אות יח שדעתו גם בלי חזקת חיוב] דהתם דעת מרן לברך כרשב"א כמו שכתב בבדק הבית שם וא"כ למה פסק החיד"א סב"ל.

ונראה נפק"מ שלדעת היבי"א כיום שדעת רוב הראשונים לברך וכך גם דעת מרן אפשר לברך ולדידן גם בזה נאמר סב"ל.

דרך אגב עוד לפני שיצא המאמר הרב משה זוארץ העיר לי מהחיד"א הזה, וכיון שרוב הראשונים שהיו לחיד"א דעתם לא לברך, לכן לא הכנסתי את זה במאמר.

וכן ביוסף אומץ אותו דבר כוונתי למה שהובא ביוסף אומץ שם ב' הדעות - א. הרמב"ן וסיעתו דסגי בערבה אחת ואת"ל

כרמב"ם וסיעתו (עיין ב"י ריש סי' תרנא) דצריך ב' ערבות אכתי עיין במג"א סי' תרנא ס"ק כה ששלח לו החיד"א שם שמביא מח' שמי שברך על ד' המינים ולא היו לו רק ג' ואח"כ הביאו לו את המין הנוסף האם מברך ואפילו שדעת המג"א שם שמברך אם סח בנתים מ"מ במקרה דידן יש לצרף את הדעות שהובא ברמ"א סי' תקצב ס"ג שכתב המג"א שם שלדעתם אפילו סח אינו מברך עם דעת הרמב"ן וסיעתו ובצירוף ב' הדעות חשיב כרוב הפוסקים שלא מברכים.

ולא חשבתי שצריך להסביר את זה כיון שסמכתי על המעיין שהסתכל בחיד"א בפנים.

ב] כתבתי (שם אות ט) דהחיד"א (בלדוד אמת קו"א אות כא הובא בהתחילה בסוף שם הגדולים) נתן טעם בכלל הרדב"ז וז"ל וכבר אמרו פ"ק דנדה (ו., ט:) דכיון דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר כדאי ר"א לסמוך עליו בשעת הדחק [קיום מצוה בלי ברכה זה שעת הדחק[א]] ואע"ג דמפורש פרק מי שהוציאוהו (עירובין מו.) דה"ד בדרבנן ה"נ רוב הפוסקים סוברים דברכה שאינה צריכה איסורה מדרבנן עכ"ל הרי להדיא כתב החיד"א דכלל הרדב"ז גם במקום דלא אתמר הלכתא ופשטות דבריו אפילו בספק השקול [וחזר בו מה שכתב לעיל בלדוד אמת סי' טו סי"ח שע"ז הולך החיד"א] וא"כ למה צריך את קיום דברי מרן שיהיה הדעה העיקרית ופשטות דבריו "**וכבר אמרו**" שזה דעתו ולא שזה דעת הרדב"ז ולוקחים אותו רק לסניף וא"כ אפילו שבתחילת דבריו כתב נראה בהא ודכוותיה דמרן פסק דהס"ת כשר וכו' יכולין לברך עליו ואע"ג דכתבנו דאמרינן סב"ל נגד מרן מ"מ הכא איכא כלל הרדב"ז וכו' עכת"ד בשינוי לשון, מוכרחים לומר שהטעם של כלל הרדב"ז הוא טעם בפני עצמו והטעם שהביא בהתחלה הוא עוד סניף לטעם השני ע"כ.

והרב ב"צ כהן (שם אות ד) כתב שלשון החיד"א שם "אפרש שיחותי" לא משמע שחזר בו ע"כ.

גם אם נקבל שהחיד"א לא חזר מ"מ מוכרח לומר שדעתו שקי"ל את כלל הרדב"ז גם בספק השקול כמו שהוכחנו מלשונו אלא שברבה פעמים הפוסקים לא סומכים על דעתם זה נקרא "הלכה ולא למעשה" ולכן כתב (בלדוד אמת סי' טו) בספק השקול לא לברך אך כיון שדעתו שאפילו בספק השקול אפשר לברך אך לא למעשה, ברור שבמקום שדעת רוב הפוסקים לברך שבזה יש לו אילן גדול להסתמך עליו הרדב"ז יורה לברך. [דהפשטות דכלל הרדב"ז שייך רק שהדעה העיקרית היא לעשות את המצוה אך אם עושים את המצוה מספק גם לא יברכו מספק עיין ברדב"ז סי' רכט וסי' ב' אלפים רעו].

מ"מ לגבי הדיוק לשון אינו מפריע לי כלל, דהכא ודאי כוונת החיד"א ש"אפרש שיחותי" בנידון המדובר [או שחוזר בו או שמוסיף עוד נקודה] ולא ממש על מה שדיבר, דאין יכול להתפרש כפשטות הלשון "אפרש שיחותי" שפירושו שמדבר על אותו נקודה שדיבר בהתחלה דא"כ כתוב להדיא שהוא חוזר בו שבהתחלה כתב לא לברך ובקו"א כתב לברך, ואם מדבר על ב' נידונים [בלדוד אמת כלל הרדב"ז בלי קיום דברי מרן ובקו"א בקיום דברי מרן] איך שייך לומר "אפרש שיחותי" שמדברים בע"א צריך לומר שהוא מוסיף ועוד

א עיין בכור שור (סי' יט ס"ק יז הובא בשערי תשובה סי' ח ס"ק יב, טז ועיין בכה"ח שם ס"ק נ) דמוטב להכניס את עצמו בספק גורם ברכה שאינה צריכה מלהכניס עצמו שימנע מלברך על עשית המצוה וע"ע בט"ז (סי' תקפא ס"ק הובא במ"ב שם ס"ק ו ובכה"ח שם ס"ק ל) שעדיף לא להתעטף בציצית שיש ספק בברכה מאשר שילבש בלא ברכה והגם שיש חולקים על הבכור שור והט"ז מ"מ אפשר שמודים דהוי שעת הדחק.

כיון שבלא"ה הלשון "אפרש שיחותי" לא מדוקדק א"א להוכיח ממנו לשום צד.

מ"מ מה שכתבתי עכשיו שהחיד"א לא חזר בו יותר עיקר מה שכתבתי במכתב הקודם.

ומ"מ גם אם נלמד את דברי החיד"א ממש כמו שהרב ב"צ כהן למד, אין ראיה לעיקר הנידון האם החיד"א סובר את כלל הרדב"ז רק בצירוף מרן או לא כמו שכתבתי (שם אות ט).

ג] עוד נקודה רציתי להדגיש שכתבתי (שם אות ז) שבהרבה מקומות החיד"א מביא את הרדב"ז הזה ובעין זוכר (מע' ב אות כט) מביאו בתורת כלל בשתיקה ולא מזכיר שממרן משמע לא כן ע"ש.

כוונתי בזה שברור שאין סיבה לחלוק על הרדב"ז אם אין ראיה ממרן או מגדולי הפוסקים שמוכרח דלא כמותו ומזה שהחיד"א הביאו בשתיקה משמע שלא מצא מקום שמוכרח דלא כמותו וא"כ ודאי שיש לפסוק כמותו גם בלי עוד סניף וכדו' [כגון צירוף דעת מרן].

ד] האמת עם הרב ב"צ כהן (שם אות ח) שמהחיים שאל ח"ב (סי' כ ס"ג ד"ה ואלום וסי' כא ד"ה ומה) אין ראיה שהחיד"א סובר דקי"ל כרדב"ז אפילו בלי קיום דברי מרן אלא רק מהר"ח מודעי ולא כמו שכתבתי (שם אות יא) וכבר תיקנתי את זה.

ה] כל שאר הדברים מבוארים במכתב הקודם אין צורך לחזור עליהם.

ו] ומה שכתב בהערה שם שבשמש ומגן (משאש ח"ג סי' לח סוף אות יא) פסק שאפשר לברך לישב בסוכה לילה ראשון אפילו שיורדים גשמים כיון שקבלנו עלינו דעת מרן והרמ"א (סי' תרלט ס"ה) שדעתם שחייב ומברך וע"פ כלל הרדב"ז אין לעשות סב"ל דהספק במצוה עכת"ד והרב ב"צ כהן השיג עליו ע"ש.

ויפה השיגו בדעת השו"ע אך היה צריך להשיגו גם בדעת הרמ"א.

שברור שדבר תימה גדול הוא שאין זכר לזה בב"י, שו"ע, ד"מ והרמ"א **שבתורת ודאי** חייב לאכול בסוכה בכה"ג [והגם שבט"ז ס"ק יז מצא זכר לדבר בדעת הרמ"א מ"מ נשאר בצ"ע ע"ש] ואדרבה בב"י והד"מ מוכרח ההפך הגמור שרק **בתורת ספק** פסקו לאכול בסוכה לילה ראשון שירדו גשמים שהביאו את התה"ד (ח"ב סי' קס) **בשתיקה** שכתב ירדו גשמים בלילה השני [יו"ט שני של גליות] לא מחמרינן לאכול כזית בסוכה וסמכינן אסמ"ג וא"ז [שלא צריך לאכול בסוכה שירדו גשמים אפילו לילה ראשון] וא"כ מוכרח שרק **בתורת ספק** פסק הרמ"א (סי' תרלט ס"ה) לאכול בסוכה לילה ראשון שירדו גשמים [והגם שברור דמה שכתב שם (ד"ה ולקוצ"ד) שדעת הב"י דחייב בסוכה לילה ראשון שירדו גשמים כוונתו ממה שכתב הב"י אחרי דברי הרא"ש והר"ן דמחייבים בכה"ג וזה **דלא** כדברי הרשב"א דפוטר ע"ש וודאי שאין זה מספיק לדחות את המשיך ב"י שהביא את התה"ד בשתיקה ועוד שהד"מ הארוך (שם אות ד) כתב בלשון אחרת **אבל** הרשב"א].

והמ"ב (שם ס"ק לו ובשער הציון אות עא) שמחמיר גם בלילה שני הוא מא"ר (אות כה) שמעתיק את סיום התה"ד (שם) שגם בלילה השני צריך לאכול בסוכה בכה"ג אך הב"י והד"מ שהביאו את התה"ד השמיטו את הסיום הזה שחוזר בו ע"ש.

ועוד בדעת מרן כתבו הגר"א (שם אות כב) והמאמר מרדכי (שם אות ו) מדהשמיטו השו"ע מוכרח שדעתו שלילה ראשון כשאר לילות שפטור מן הסוכה

כשיורדו גשמים ועיין בשער הציון שם אות מא.

ז] העולה לדינא:

א. שבית בשותפות הגוי שדעת הבדק הבית (יו"ד סי' רפו) דנקטינן כרשב"א דחייב במזוזה וממילא אפשר לברך לדעת היבי"א ואפילו שכתב החיד"א דאין מברכים משום סב"ל מ"מ לדעת היבי"א דלא אמרינן סב"ל בקיום דברי מרן [גם שאין חזקת חיוב כדמוכח ביבי"א ח"י או"ח סי' נה ח"ב סוף אות ב כמו שכתבנו שם אות יח] כיום שמצטרפים לרשב"א גם הריטב"א והר"ן והתוס' רא"ש וממילא אין רוב ראשונים שלא מברכים אפשר לברך ולדעת הבא"ח והכה"ח ובאור לציון (שם אות יט) [וכן דעתנו שם אות יט] דלא קי"ל את כלל הרדב"ז בכלל גם בקיום דברי מרן גם בזה אין לברך.

ב. שדעת השו"ע והרמ"א דאין לברך לישב בסוכה לילה ראשון שירדו גשמים וכך פסק המ"ב סי' תרלט ס"ק לה.

נ.ב ישר כח גדול לרב בן ציון כהן שבזכות נתבארו הדברים ובפרט בכלל הרדב"ז.

מכתב ט'

הרב אהרן הכהן פרידמן
מודיעין עילית

בעניין שם המעשה

א. הרה"ג הרב אברהם ישעיהו קשש שליט"א הביא את יסוד החזו"א זצ"ל שלא שייך שלמעשה אחד יהיה ב' שמות, והביא כמה דוגמאות ונפק"מ מיסוד זה, והנה הביא ט' דוגמאות שהם דינים דאורייתא, ולאחמ"כ הביא דוגמה אחת למצווה מדברי קבלה, של מצוות מתנות לאביונים, ולאחמ"כ הביא ב' דוגמאות של מצווה דרבנן.

ב. והנה, נראה שיסוד החזו"א שייך במצוות דאורייתא ששם אפשר לדון שיש מושג כזה שכדי לקיים את המצווה צריך שיהיה לפעולה שעשה שם של מעשה המצווה, וע"כ יש לדון שלכל מעשה יש שם אחד שמגדיר את עניינו, אבל במצוות דרבנן שאינם גדר והרחבה של מצוות דאורייתא, שבאופנים שהם גדר והרחבה של קיום מצוות דאורייתא, כנטילת לולב בגבולין כל ז', יש לומר ששם רבנן קבעו שאופן קיום המצווה הוא כמצווה דאורייתא, אבל במצוות שהם מצוות דרבנן, נראה שאין מושג כזה, אלא יש לנו ללכת לפי טעם המצווה, ואם אנו מבינים שעניין וטעם המצווה דרבנן מתקיים, לא איכפ"ל מה השם של מעשה המצווה.

ג. והביאור בזה, שהסברה אומרת שכשדנים האם קיים מצווה מסוימת יש לנו ללכת אחר טעמי המצווה, ואם עשה פעולה שמסברה התקיים טעם ועניין המצווה יש לנו לומר שקיים את המצווה, רק שבמצוות דאורייתא, כיוון של"ד טעמא דקרא, אז אין לנו למיזל בתר טעם המצווה, משא"כ במצוות דרבנן.

ד. ולפ"ז יל"ד שיסוד החזו"א שייך רק לר"י שס"ל של"ד טעמא דקרא, אבל לר"ש שס"ל שדרשינן טעמא דקרא לא נאמר כיסוד החזו"א.

ה. וע"כ באופן של מצוות שמו"ת, כיוון שלב' הטעמים שהוזכרו בעניין קריאת שמו"ת, א', ידיעת התורה, ב' הכנה שאם יקראו לו לתורה, ידע לקרוא, אז מתקיים עניין המצווה גם במה שקרא שירת הים, וע"כ נראה שקיים בזה מצוות שמו"ת.

ו. ובדוגמה שהביא מעניית אמן, שם י"ל שגם ללא יסוד החזו"א אי"ז נחשב כעניית אמן על ברכה, כיוון שעניין אמירת אמן שמאמת את מה שאמר המברך, ובמקום שאמר אמן מצד שקרא בתורה אמן אי"ז מתפרש שמאמת את דברי המברך, וע"כ י"ל שבכה"ג לא קיים דין אמן.

ח. רק שנראה שבאמירת אמן יש ב' חלקים, א', קיום מצווה כשעונה אמן, ב', איסור כשלא ענה אמן, ונראה שגם אם לא קיים בכה"ג מצוות עניית אמן, לא עבר על איסור של אי עניית אמן, שעניינו זלזול שלא ענה אמן, וזה שייך כששתק ולא ענה אמן בכלל, משא"כ כשאמר אמן, אין כאן מצב שאדם אמר ברכה והוא שתק, ע"כ נראה שלא יעבור על איסור אי עניית אמן.

ט. ולגבי הדוגמה שנקט ממצוות מתלא"י, שם יל"ד כיוון שזה מצווה מד"ק האם נדון זה כמצווה דאורייתא או כמצווה דרבנן, וכבר דנו בזה האחרונים לגבי ספק אם קיים מצווה מד"ק, אם יש לדונו כספק דאורייתא או כספק דרבנן.

מכתב י'

הרב דוד אהרן סופר
רב קהילות הספרדים אגן האיילות - גבעת זאב

דיני השוכח לספור ספירת העומר במקורו ובירור וסידור גירסאות ספר הלכות פסוקות והלכות גדולות

ג' מקורות דיני שכחה בספירת העומר

אקדים[א] ואומר שבתלמודים לא נזכר כלל הדין במי ששכח לספור ספירת העומר, והוא נפתח בגאונים, ודברי הגאונים במקורם בסוגיא זו הגיעו אלינו בשלשה מקורות.

א'. הלכות פסוקות לרב יהודאי גאון, סוף הילכות הפסח.

ב'. הלכות גדולות הלכות עצרת. יש בו נוסח א' שהוא כהלכות פסוקות, וב' נוסחאות מבארות אותו (ב' ג'). ויש את נוסח ד' שמברך למחר והוא מבאר את נוסח ב'. וב' נוסחאות מבארות אותו ומפרטות דיניו (ה' ו'). ויש נוסח אחר שחולק על הראשונות (ז'), ס"ה ז' נוסחאות.

ג'. הלכות גדולות הלכות מנחות בשם רב יהודאי גאון, ומקור השמועה מרב נטרונאי גאון (שכך הביאם הריצ"ג בשמו). שגם הוא בא לפרש דברי עצמו בהלכות פסוקות, ודבריו ברור מיללו ויש בהם כמה גירסאות עם שינויים קלים.

בהקדמה זו נביא את ג' המקורות הנ"ל: את נוסח הלכות פסוקות. את ז' הנוסחאות שבדברי בה"ג בהלכות עצרת, וכיצד למד ה"ג את הדברים בה"פ. ואת דבריו בהלכות מנחות עם גירסאותיהם.

תחילת הסוגיא מדברי ספר הלכות פסוקות

הנה הראשון שדיבר מהלכות שכחת ספירת העומר הוא ספר **הלכות פסוקות**, שחיברו **רב יהודאי גאון** שהיה בתחילת תקופת הגאונים, והוא ספר ההלכה הראשון שנתחבר כ250 שנים אחר חתימת התלמוד, הספר נכתב סביב שנת ד'תק"כ, לפני כ- 1250 שנים, על ידי רב יהודאי גאון, שהיה ראש ישיבת סורא בבבל (מלבד למעלה ממאה תשובות שכתב). הספר נכתב בארמית בלשון קצרה ופשוטה יותר מהתלמוד. וסודר לפי נושאים כגון: שבת, תפילין, הלוואות, ולא לפי סדר התלמוד. והספר שימש בסיס לספר "הלכות גדולות" שנתחבר כמאה שנה אחריו על ידי רבי שמעון קיירא. ונתגלה בגניזת מצרים, ונדפס מחדש בדורינו.

ובסוגייתינו הגיעונו דברי רב יהודאי משתי מקורות שונים, מספרו הלכות פסוקות. ומקור נוסף מבה"ג בהלכות מנחות

א מאמר זה הוא פרק מתוך הספר 'תמימות בספירת העומר' שמתעתד אני להו"ל בקרוב. ובו מלבד סדר דברי בה"ג שיבואו במאמר זה, יש בו בירור של שיטת ר"ת, ר"י הזקן ממקורות חדשים (ויפורסם בעז"ה בירחון האוצר סיון תשפ"ו), ראבי"ה, ואור זרוע, ועוד. וניתן לקבלו במייל d0524348010@gmail.com

שמצטט את לשונו כפי שקיבלה רב נטרונאי משמו. וה"ג מפרש דברי ה"פ.

סדר השתלשלויות גירסת בה"ג ממקורם

ובספר הלכות גדולות לרבי שמעון מקיירא, שבסיס ספרו הוא הלכות פסוקות, הביא דבריו בהלכות עצרת, ובמקור העתיק לשון ה"פ וכ"ה בנוסח א' לפנינו, אלא שבמשך הדורות התפצלו הדברים למהדורות מהדורות שמרחיבות יותר ויותר, ובהלכות מנחות הביא את שמועת רב יהודאי בשמו באופן מפורט, דהביא דברי רב יהודאי בהרחבה ממה שמסרם לו רב נטרונאי.

וכיון שבסוגיין יש שמועות מחולפות מאד בשיטת בה"ג, וכל הבנת תמימות תלויה בזה, ראיתי לנכון להקפיד בקונטרס זה לבנות את סדר הדברים והתפצלות השמועות, ואחר כך לדון בסברת כל שיטה.

דבהלכות עצרת הבאנו בס"ד ז' מסורות בדברי הלכות גדולות, ה' מהם על פי כתבי היד, וב' מהם כפי שנמסרו על ידי חלק מראשונים שהיו לפניהם עוד ב' נוסחאות שונות ושיחזרנו לשון בה"ג על פיהם.

ונפתח בציטוט הדברים מהלכות פסוקות, ומבה"ג הלכות מנחות שמפרשו בהרחבה, ונביא את כל גירסאות הלכות עצרת בהרחבה ונבאר את סדר התולדות של גירסה מגירסה, (ואחר כך נשוב לגירסאות ולפירוט דברי בה"ג בהלכות מנחות).

אבוהון דכולהו, דברי רב יהודאי גאון בהלכות פסוקות והלכות ראו

בספר הלכות פסוקות, לרב יהודאי גאון (הוצ' אהב"ש תשנ"ט, עמ' צ'), [וכן הועתק לנוסח א' דבה"ג כתב יד ותיקן], כתב בזה"ל:

ומיחייב[ב] איניש למימנא שבעה שבועי מאורתא דחמיסר בניסן נגהי שיתסר, דכתיב וספרתם לכם - שתהא ספירה לכל אחד ואחד, ממחרת השבת - ממחרת יום טוב דהוא שיתסר בניסן, דבגויה מקרבינן עמר. אמר אביי מצוה למימנא יומי ומצוה למימנא שבועי[ג]. **והיכא דאינשי ולא בריך על ספירת העומר בשאר יומי מברך.**

וכן הוא בספר 'הלכות ראו', שהוא תרגום קדום מארמית מהלכות פסוקות (ורסאיי תרמ"ר עמ' 17):

וחייב אדם לספור שבעה שבועות מערב שלחמשה עשר בניסן, שכתוב וספרתם לכם - שתהא ספירה לכל אחד ואחד, ממחרת השבת - ממחרת יום טוב שהוא אור[ד] ששה עשר בניסן, שבו מקריבין עומר. **ומי ששכח ולא בירך על ספירת העומר בשאר ימים מברך.** מצוה לספור ימים, מצוה לספור שבועות.

ב בבה"ג על פי כתבי יד הוסיף כאן 'שלמי', וזה מוסיף הבנה בצורך בשלימות ותמימות הספירה. וכדכתב רס"ג שיש לומר ביום האחרון 'שלמי' אם לא חיסר יום בספירה, ראה סימן ה'.

ג מקום דברי אביי בהלכות ראו הם אחר הדין בשוכח. וא"כ גם בהלכות פסוקות יש להעבירם לסוף הדיבור. וכן מצאתי בהלכות גדולות מהד' ר"ע הילדסהיימר (הסבא, עמ' 146) ובחלק מכה"י, שדברי אביי בסיום הענין.

ד תיבת 'אור' הושמטה בהלכות ראו דפו"ר, ומצאתיה במהד' אהב"ש תשפ"א (בה העמידו את הלכות ראו מול ה"פ טור מול טור) בסוגריים עגולים למחיקה: שהוא (אר) ששה עשר בניסן, ובודאי שיש לבטל מחיקתה ולפרשה כמ"ש בפנים שהוא 'אור' ששה עשר בניסן. והוא תרגום ב' המילים שבהלכות פסוקות 'נגהי שיתסר', שהעבירם המתרגם לכאן.

דברי הלכות פסוקות קצרים מאד, וביאורם בהרחבה

ויש לדעת שקיצור לשון הלכות פסוקות היא כיון שהיה רב יהודאי מאור עינים, ולשונו היא 'פה מפיק מרגליות' בקיצור נמרץ ממש. וגודל הקיצור גרם לפרש לשונו בכמה אופנים, וחלקם לא עלו על ליבו.

והפירוש הפשוט בה"פ וה"ג שדנים במי ששכח לספור עומר היינו ששכח לספור **בלילה**, כי לפני כן הזכיר החובה לספור בלילה והוא זה שבא לחדש את נושא הספירה ביממה, דלפני כן לא דנו כלל בנושא שכחת ספירת העומר, והסדר הוא לדון בענין שכח בליל ראשון שעליו מדברת הסוגיא, ואחר כך לדון על ספירה ביום למי ששכח בלילה, ואחר כך לדון במי שדילג יום שלם מה דינו.

וכן מבואר בלשון ה"פ: ומיחייב איניש למימנא שבעה שבועי **מאורתא** דחמיסר בניסן **נגהי שיתסר** וכו', **והיכא דאינשי ולא בריך על ספירת העומר** וכו', דהנידון על שכח מאורתא. וגם בהלכות ראו מדגיש פעמיים שמדבר על הערב: וחייב אדם לספור שבעה שבועות **מערב** שלחמשה עשר בניסן וכו', ממחרת יום טוב שהוא **אור** ששה עשר בניסן, שבו מקריבין עומר. **ומי ששכח ולא בירך על ספירת העומר** וכו'.

אחר שהבננו שהנושא הוא מי שלא ספר בלילה, שוב ממקד אותנו רב יהודאי בהלכות פסוקות שמדבר הוא על מי ששכח לספור **בשאר יומי**, דהיינו שהנושא הוא על מי ששכח לספור באחד משאר הלילות, ולא העלה בדעתו שיהיה מי שיפרשו 'בשאר יומי' היינו בימים הבאים, ושזו חלק מתקנתו - שיספור בימים הבאים, שהרי הקשר דבריו מפורש על ספירה בלילה, ובשאר יומי היינו בשאר לילות לאפוקי מליל ראשון, שהרי לא נזכר כלל עדיין בשום מקום שיש נושא של שכחת ודילוג ימים, [ואין זה השגה על נוסח ג' דהיראים שפירש - שבשאר יומי מברך, ותיקן סדר המילים שיהיה מובן יותר 'מברך בשאר יומי', כי לא היה לפניו כל הקטע של ה"פ וה"ג, אלא מביא שמועה קצרה שללא ידיעת הקשרה ניתנת לפירוש אחר מהמקור].

ופוסק ה"פ את דינו **שמברך**, וכיון שדיבר על הלילה פשוט שבא לומר שהדין שמברך היינו ביממא.

ודין נוסף התכוון רבינו ללמדו בדיוק לשונו הקצרה, שכל מה שאמר שמי ששכח לספור בלילה מברך ביממא, מדובר הוא במי ששכח בשאר יומי, אבל בליל ראשון עליו לא אמר הרב שמברך ביממא, כי הפסיד כל הספירה, דתמימות על ליליא קמא נאמר.

שהרי כל דברי הרב הם על תחילת לשונו: וחייב אדם לספור שבעה שבועות **מערב** שלחמשה עשר בניסן וכו', ממחרת יום טוב שהוא **אור** ששה עשר בניסן, שבו מקריבין עומר. **ומי ששכח** וכו'.

והוא עצמו למד זאת מהסוגיא: אי מיום הביאכם יכול יקצור ויספור ויביא ביום, תלמוד לומר שבע שבתות תמימות תהיינה, **אימתי אתה מוצא שבע שבתות תמימות, בזמן שאתה מתחיל לימנות מבערב**. והסוגיא מדברת בהדיא על ספירת ליל ראשון, ובה נאמר תמימות.

לרוב קיצור לשון ה"פ ואפשרות הטעות בו, מסר רב יהודאי פירוש מפורט לדבריו בעל פה

ונראה לי, שמאחר שדבריו באו קצרים כל כך וניתנים לפירוש אחר, כמו שקרה ברבות השנים, השאיר אחריו ברכה רב יהודאי הסבר לדברי עצמו הקצרים, אצל תלמידיו, ובה"ג שהיה כ-80 שנה אחריו הגיע אליו דברי

רב יהודאי שנאמרו לתלמידיו, ושיערנו שנמסרו לו מרב נטרונאי גאון (ראה לקמן) ואלו דבריו בבה"ג הלכות מנחות ובריצ"ג (ומה שישי לעמוד על הנוסחאות בדבריו נסדר אחר שנביא דברי הלכות עצרת):

מר רב יהודאי גאון הכי אמר, היכא דלא מנה עומר **לילה קמא לא מאני בשאר לילוותא**, מאי טעמא דבעינא שבע שבתות תמימות וליכא. **אבל בשאר לילוותא** היכא דלא מנה מאורתא **מאני ביממא**, ושפיר דמי.

כאן באו דבריו שבהלכות פסוקות מפורטים ומבוררים היטב בנוסח חדש ומורחב שאין לטעות בו, [והם שלימדונו איך להבין לשונו בהלכות פסוקות].

ופתח כאן בהסבר דיוק לשונו שבהלכות פסוקות, שמש"כ 'בשאר יומי' היינו לאפוקי ליל ראשון שאם לא מנה עומר בלילה קמא אין לו תקנה כלל ולא ימנה בשאר לילוואתא, ומוסיף טעמו, דבעינן שבע שבתות תמימות, וליכא. דתמימות נאמר על ליל ראשון כמבואר בפשטות הסוגיא.

ועכשיו חוזר לפרש לשונו בהלכות פסוקות, אבל בשאר לילוותא, היינו בשאר יומי שהזכיר בה"פ דזמן ספירה הוא בלילה, היכא דלא מנה **מאורתא מאני ביממא** ושפיר דמי, ר"ל וכך לא מפסיד את ספירת אותו יום. שהדין הוא שאפשר גם לספור ביממא בדיעבד (כי אינו בתחילת זמן מצוותו), אבל כולי יממה זימניה הוא, וגם נזכר בסוף היום לפני השקיעה מברך וסופר.

רב יהודאי לא גילה דעתו לענין דילג יום שלם

ולענין דילג יום שלם (שאינו ביום ראשון) האם יספור בימים הבאים, שנתחבטו בזה מאד חכמי זמנינו מה דעת רב יהודאי. לענ"ד אין גילוי ורמז בדברי רב יהודאי עצמו, דיש מקום לומר שאם חיסר יום אין זה ספירת חמישים יום, ויש ראשונים שכתבו בפשיטות שהדעת מכרעת שלא יספור יותר כ"כ האו"ז. ויש גאונים וראשונים שכתבו בפשיטות שמברך בימים הבאים כרב האי ור"י הזקן, ולא איכפת להו שספירת האדם מדולגת וחסירה, כי כל יום הוא מצוה לעצמו.

מביא ודוחה דיוקים מלשון רב יהודאי, מרישא ומסיפא דהלכות מנחות

ויש שרצו לדייק תחילת לשונו בהלכות מנחות דמי שלא ספר בליל ראשון לא מאני בשאר לילוותא דמשמע שמי שלא ספר בשאר לילות יברך בימים הבאים. אבל אחר שהבננו שדעת רב יהודאי שכל היממה זמן ספירה היא, שוב אי אפשר לדייק מכאן כלום, דמי שלא ספר בלילא קמא לא יספור יותר אבל מי שלא ספר בלילה אחר יספור ביממא ואחר כך ימשיך לספור בימים הבאים, שהרי לא חיסר שום יום.

ויש שרצו לדייק מסיפא דדבריו 'דהיכא דלא מנה מאורתא מאני ביממא ושפיר דמי', ודוק מינה שאם לא ימנה ביממא שוב יפסיד הימים הבאים. וגם זה אינו נכון כלל, דכיון שמפרש תקנת השוכח בלילה ולא מדבר על דיני המדלג יום, אין לדייק ממנו כלום לענין זה, דבר לפרש דינו דה"פ דמברך שאמרתי שם היינו שמברך ביממא.

נחלקו הראשונים וכה"י ברב יהודאי ובבה"ג עצרת, דנוסח ה' סובר שיברך בימים הבאים

ונושא זה נפתח בגדולי הראשונים, וכבר הם גילו לנו שהיו להם ב' נוסחאות בבה"ג, דריצ"ג והמאורות הביאו נוסח מורחב בבה"ג הלכות עצרת וקבענוהו כנוסח ה' על פי כתב יד מילאנו וד' כת"י בשאילתות, דמלבד

מה שמברך ביממא מי שחיסר יום שלם יברך בשאר יומי.

מקור הראשונים ונוסח ה' הסוברים בדעתם שיברך הן ביממא והן בימים הבאים

ואמרנו שאפשר שלמדו זאת מנוסח ה"פ וה"ג בהלכות עצרת שפירשו בו שמאן דאינשי ולא בירך על ספירת העומר 'בשאר יומי מברך', היינו שמברך בימים הבאים אם חיסר יום. וכן מצאו בנוסח ג' דהיראים, שמברך בשאר יומי, ופירשוהו על דילוג יום. ואת הא שמברך ביממא לקחו מבה"ג הלכות מנחות. ואם זה המקור, כבר יודעים אנו שלא התכוון אליו רב יהודאי, כי הוא בא לדבר על מי ששכח בלספור בשאר יומי (לאפוקי ליל ראשון) בליליא, שיברך ביום ותו לא גילה דעתו לענין דילג יום.

מקור שונה לדעת ראבי"ה בדעת בה"ג הסובר שלא יברך ביממא, אבל יברך בימים הבאים

ובדעת ראבי"ה (שהבאנו בסימן א') שהביא מבה"ג שמי שלא בירך בלילה לא יברך ביממא [ומשמע שבימים הבאים ימשיך לספור בברכה], הצענו לנכון, שלמד זאת מנוסח מוקדם יותר (כנראה) בבה"ג, ה"ה הלכות עצרת נוסח ד', שלקחו מילה במילה מבה"ג הלכות מנחות, לפי גירסת ר"ת ור"י הזקן (ע"פ תוס' שאנץ), וכך כתוב בהם, בהלכות מנחות: אבל בשאר לילוותא היכא דלא מנה **מאורתא מאני למחר** ושפיר דמי, (למחר במקום הנוסח שלפנינו מאני ביממא). ובהלכות עצרת: והיכא דאינשי ולא בריך על ספירת העומר **מאורתא מברך למחר**. אותו לשון בדיוק. ור"ת ור"י פירשו למחר ביממא, כמו שנופל הלשון על מי שלא ספר 'מהערב' שסופר למחר ביום, אבל הראבי"ה שסובר בדעת בה"ג שלא יברך ביום, פירש ב' לשונות אלו, יברך למחר ביום הבא, בשאר יומי, אבל ביממא אין לו תקנה, שהפסיד אותו יום. והגיע גם הוא לאותה מסקנה דנוסח ג' דמברך בשאר יומי, אבל לא לאותה מסקנה דנוסח ה', שהגם ששוים הם שמברך בשאר יומי, חלוקים הם אם מברך ביממא, שראבי"ה כל דיוקו מהלשון דעצרת ומנחות דמברך למחר היינו בימים הבאים לאפוקי יממא, ונוסח ה' בהדיא סבר דמברך גם ביממא וגם בשאר יומי.

נוסח ו' ושיטת תוס' שמברך ביממא אבל לא יברך בימים הבאים, ומקורה

ונוסח ו' שהוא על פי כת"י רומי ושיטת תוס' במנחות והרא"ש בפסחים בבה"ג, שהגם שמברך ביממא אבל לא מברך בשאר יומי, שאם חיסר יום שלם שוב לא יברך יותר.

וכשנבוא לדון במקוריותה, בחלק של המברך ביממא כבר אמרנו שמוסכם הוא ואליו כיון ה"פ ורב יהודאי דמנחות, שמי ששכח בלילה מברך ביממא. אבל בהא שסובר שלא יברך בשאר יומי, יש לומר שלמד לדייק זאת מנוסח ה"פ דמברך וביאר בהל' מנחות דהיינו ביממא, ושמע מינה שאם שכח טפי מזה ודילג יום שלם, לא יברך יותר. אלא דכבר כתבנו שאין לדייק זאת מרב יהודאי, שכל מה שבא ללמדינו הוא הם דיני שכחת לילה ותו לא, דשכח ליל ראשון חמור דינו שלא יספור כלל יותר, דעליה קאי קרא דתמימות, אבל חיסר יום שלם יש צדדים לכאן ויש צדדים לכאן.

אלא שרב האי ור"י הזקן, כשנשאלו ודנו על ספירת הימים הבאים, הקשו על רב יהודאי דלדבריו היה צריך להיות הדין שמי ששכח לספור בשאר לילות שוב לא יספור יותר כמו ליל ראשון, [ומשמע שהבינו בדעתו שלא הפסיד], דהרי הפסיד תמימות דכל לילה, וכמו שהפסד תמימות ליל ראשון עוצר את הספירה ה"ה בכל לילה. אבל רב יהודאי לא

חש להו, דלדידיה תמימות נאמר רק על ליל ראשון, ושאר ימים כל היום כולו כשר לברכת ספירה, ולא בהכרח שאם יש חור ודילוג בשאר ימים אפילו דילג יום שלם הוי חיסרון בתמימות, דכיון שהתחיל בליל ראשון כדינו וספר בלילה וקיים תמימות שאימתי אתה מוצא תמימות משאתה סופר מבערב ליל ראשון, שוב אי אפשר יותר לקלקל הספירה.

***

קיצור נוסחאות בה"ג הלכות עצרת

ולפני שנביא את ז' הנוסחאות בבה"ג ממקורותיהם, נסדרם ברשימה אחת, ואחר כך נביאם מפורטים:

נוסח הלכות פסוקות ובה"ג המקורי

נוסח א'. נוסח הלכות פסוקות, וכן הוא בבה"ג כ"י ותיקן, והוא נוסח המקור: והיכא דאינשי ולא בריך על ספירת העומר בשאר יומי בריך.

ב' ביאורים בנוסח הלכות פסוקות ונוסח א' דבה"ג

נוסח ב. נוסח ופירוש כת"י גניזה קמברידג': היכא דאישתלי ולא בריך על ספירת העומר **בשאר יומי, מברך** ביממא. ומפורט יותר בנוסח הרי"ד: היכא דאישתלי ולא בריך על ספירת העומר **בשאר יומי,** <u>בליליא</u> **מברך** ביממא.

נוסח ג'. נוסח ופירוש היראים, [ואינו בכתב יד אבל הוא כנראה מקור כתב יד ה']: ואי איכא אינשי דלא בריך ספירת העומר בחדא זימנא - **מברך בשאר יומי.**

נוסח ד' הוא נוסף בבה"ג, שמבאר את נוסח ב'

נוסח ד'. נוסח ריצ"ג כסתמא דבה"ג, נוסח דפוס ונציה ר"ת ר"י ועוד (וגם היה לפני ראבי"ה, לדעתי), וכנראה הוא הנוסח שהיה נפוץ אצל הראשונים: והיכא דאינשי ולא בריך על ספירת העומר **מאורתא - מברך למחר.**

ב' ביאורים בנוסח ד' דבה"ג

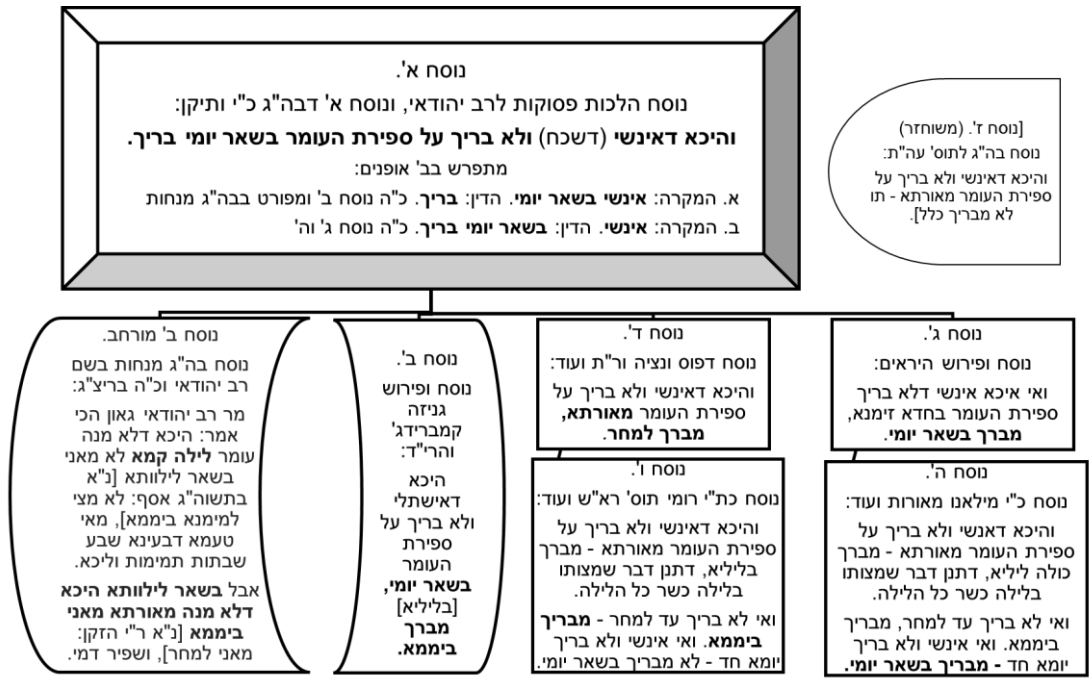
נוסח ה'. כ"י מילאנו, המאורות ואו"ח, ריצ"ג בשם 'מקצת נוסחי', וד' כת"י שאילתות: ואי לא בריך עד למחר - **מבריך ביממא.** ואי אינשי ולא בריך יומא חד - **מבריך בשאר יומי.**

נוסח ו'. נוסח כת"י רומי, ותוס' שאנץ מנחות והרא"ש פסחים ועוד: ואי לא בריך עד למחר - **מבריך ביממא.** ואי אינשי ולא בריך יומא חד - <u>**לא**</u> **מבריך בשאר יומי.**

[נוסח בעלי התוס' עה"ת בבה"ג, ואינו מכת"י]

נוסח ז. נוסח בה"ג לבעלי התוס' עה"ת: והיכא דאינשי ולא בריך מאורתא – תו **לא** מבריך כלל.

תרשים קצר של סדר מסירת דברי רב יהודאי בבה"ג



ביאור בהרחבה של ז' הנוסחאות בבה"ג

נוסח א'

נוסח כ"י ותיקן שהוא העתקה מהלכות פסוקות

נוסח א'. הנוסח שנמצא בכת"י ותיקן (304) הוא העתקה מספר הלכות פסוקות אות באות, (מלבד מברך - בריך), וכנראה הוא המקורי ביותר, בלא שום עיבוד, ומצאתיו במבוא לספר הלכות פסוקות (נחמן דנציג) עמ' 419, ובירחון האוצר (גליון נ"ב עמ' י"ב הערה ס"ב) בשם ספר הלכות גדולות הלכות עצרת כתב יד ותיקן 304, ומאחר שאפשר לפסק אותו בב' אופנים, והרי הוא כנוסח הלכות פסוקות ממש, אין בו חידוש יותר מה"פ, רק שחזינן שר"ש קיירא בהלכות גדולות המקורי, העתיק לשון הלכות פסוקות, ואחר כך בדורות הבאים של הגאונים התחילו העיבודים והשינויים וההסברים בנוסח המקור:

מיחייב איניש למימנא שבעה שבועי מאורתא דחמיסר נגהי שיתסר בניסן, דכתיב וספרתם לכם - שתהא ספירה לכל אחד ואחד, ממחרת השבת - ממחרת יום טוב דהוא שיתסר בניסן, דבגויה מקרבינן עומרא. אמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי.

והיכא דאינשי ולא בריך על ספירת העומר בשאר יומי בריך.

נוסח ב'

נוסח קטע גניזה מקמברידג', והרי"ד בספר המכריע

נוסח ב'. הוא נוסח שנמצא בקטע גניזה לספר הלכות גדולות הלכות עצרת, בספריית קמברידג' (וסימנו T-10 F10.19) [2], והוא כלשון הלכות פסוקות ונוסח א' בתוספת מילת הסבר אחת, בזה"ל:

היכא דאישתלי ולא בריך על ספירת העומר **בשאר יומי, מברך** ביממא.

ונראה דכך היתה השתלשלות הדברים דקטע גניזה זה ראה לפניו את בה"ג נוסח א' והלכות פסוקות, ופיסקו ופירשו לנכון ככונת רב יהודאי עצמו, על הלילות דשאר יומי, כך: היכא דאישתלי ולא בריך על ספירת העומר ב[לילות ד]שאר יומי, מברך ביממא. שכך סובר רב יהודאי בהלכות מנחות שאם לא ספר בלילה של שאר לילות מברך ביממא. אבל שכח בלילא קמא לא מברך לא ביממא ולא מברך כלל.

וכן היה נוסח זה לפני הרי"ד, שכך הביאו בספר המכריע, אלא שהוסיף תיבת 'בליליא', ואפשר שהוא תוספת ביאור של הרי"ד, או שכך היה לפניו נוסח בה"ג, וע"כ הוספתיה בסוגריים מרובעים:

היכא דאישתלי ולא בריך על ספירת העומר **בשאר יומי** בליליא, **מברך** ביממא.

הרי"ד מרחיב במילה אחת וממקד אותנו בהבנת שיטת בה"ג הלכות עצרת כבה"ג הלכות מנחות, ובו נאמר דמדבר על הלילה, ובשאר יומי בלילה אם לא ספר <u>בלילה</u> סופר ביממא.

ונוסח זה בא לפרש את דברי הלכות גדולות והלכות פסוקות שבנוסח א', ומפרשם כאשר פירשם רב יהודאי בהלכות מנחות. וגירסת הרי"ד מפרש 'בשאר יומי' שכתב בה"ג וה"פ כחלק מהמקרה, היכן ששכח בשאר לילות, שמשמע שאם שכח לספור בליל א' אין לו תקנה. ולא שזה חלק מהדין שמברך בשאר יומי ביממא.

וכיון שהוא פירוש קצר בבה"ג נוסח א', לא פירט את השלבים שסופר ב'אורתא' ואם לא אז ב'ליליא', אלא ישר מליליא ליממא, ולכן גם לא הוסיף הדין לענין שכח יום שלם מהוא בספירת שאר ימים.

ונראה דהיה לפניו נוסח א' הסתום ובא לפרשו על ידי שהוסיף ב' תיבות, כדמסר רב יהודאי את הפירוש המלא והמדוייק לדבריו בעל פה, והביאה בה"ג בהלכות מנחות, אפשר שמרב נטרונאי חברו, וכלל כאן נוסח א' בדבריו את דיני הרישא והסיפא שם, ופירש דשכח בשאר יומי דהיינו באחד הלילות של שאר ימים, מברך והיינו ביממא, וכמ"ש שם בהדיא בסיפא דרב יהודאי במנחות, וגם שרק בשאר יומי יש לו תקנה ביממא, אבל בליל ראשון שוב לא יספור עוד, והוא דינא דרישא שם, וחיברתי נוסח הגניזה עם נוסח הרי"ד לנוסח ב', שהוא בעצם נוסח א' מפורש, וכך לשונו:

היכא דאישתלי ולא בריך על ספירת העומר **בשאר יומי** [בליליא] - **מברך** ביממא".

נוסח ג'

נוסח ג' הוא נוסח היראים בבה"ג

נוסח ג'. גירסת היראים בבה"ג, וליתא בכתב

יד. והוא כנוסח א׳ בבה״ג בפיסוק שונה ובחילוף תיבות.

ויסוד הנוסח הוא כנוסח א׳ דבה״ג שהוא העתקת הלכות פסוקות, ופיסק היראים את דבריו כך: והיכא דאינשי ולא בריך על ספירת העומר, בשאר יומי בריך. שתקנתו בימים הבאים, ולא מדבר על יממא, דכך הביא בספר יראים את דברי בה״ג:

כתב רב יהודאי גאון ז״ל[ו], ואי איכא אינשי דלא בריך ספירת העומר בחדא זימנא - **מברך בשאר** יומי. ונראה הדבר.

הנה שינה סדר התיבות מנוסח א׳ כי פיסק כדפיסקנו, והוסיף בו תיבות בחד זימנא, ופירשו שאם שכח בחד זימנא היינו חד יומא, יכול לברך בשאר יומי. וכבר כתבתי לעיל שאין זה הפירוש שאליו התכוון רב יהודאי עצמו, עיי״ש.

דן בדעת היראים אם סובר ששכח בלילה יברך ביממא ככל נוסחאות ופירושי בה״ג, או כראבי״ה שלא יברך

ובשיטת היראים שלא הביא בדעת בה״ג הדין לענין אם יספור ביממא, יש לומר כב׳ הצדדים, או שמברך ביממא או שלא מברך ביממא. שאפשר שיש לדייק ממנו שרק בשאר יומי מברך אבל אין מברך ביממא. ואפשר שאין לדייק ממנו כך, אלא בא לומר שעיקר החידוש הוא דמי שחיסר יום לא הפסיד ספירת הימים הבאים, אבל ביממא מברך.

וכיון שבכל נוסחאות בה״ג בעצרת ומנחות איתא שעיקר מה שבא לחדש רב יהודאי הוא שמברך ביממא נראה שאין לדייק ממנו שלא יברך ביממא. ואמנם ראבי״ה שסובר בדעת בה״ג שלא יברך ביום, אפשר שהיה לפניו נוסח זה ודייק ממנו שביממא לא מברך, וכמו שנכתוב לקמן על נוסח ד׳ דבה״ג.

נוסח ג׳ דהיראים השמיט שדין לילה ראשון שונה וששכח לספור בו לא יספור יותר

נוסח זה כיון שפירש ׳בשאר יומי׳ שקאי על ההלכה ולא על המקרה, השמיט לחלוטין את הדין של שכח בליל ראשון לא יספור יותר כי לא ראה אותו לפניו כלל. וכנראה שהלכות מנחות לא ראה או לא שייך להלכות עצרת, כך שנשמט ממנו דין זה.

וא״כ נוסח ג׳ ע״פ היראים כן לשונו:

ואי איכא אינשי דלא בריך ספירת העומר בחדא זימנא - **מברך בשאר** יומי.

נוסח ד׳

הנוסח הקצר שבדפו״ר, ובריצ״ג הוא הנוסח העיקרי בסתמא, וכ״ג ר״ת ושבה״ל

נוסח ד׳. הנוסח הקצר בהלכות גדולות,

ה ותחילת לשונו תואמת ללשון השאלה שנשאל רב האי: מאן **דאישתלי ולא בריך על ספירת העומר**, בלילה הראשונה וכו׳.

ו ידוע שתוס׳ והיראים וקדמוני אשכנז סברו שאת ספר הלכות גדולות חיבר רב יהודאי גאון, כי נעלם מהם חיבורו הלכות פסוקות. ולכן כותבים הרבה: כתב ר׳ יהודאי גאון בהלכות גדולות, וכדו׳. וכאן כוונתו לדברי בה״ג בהלכות עצרת הגם שמקדים ׳כתב רב יהודאי׳. (וכתבנו בזה בלשון תוס׳ שאנץ בסימן ד׳ פרק ד׳ עיי״ש).
ותיבת ׳אינשי׳ דבה״ג התכוון לפרשה ׳שכח׳, באה אצלו מלשון ׳אנוש׳, ולכן הוסיף תיבת ׳ואי׳, ור״ל ׳ואי איכא בן אדם דלא בריך׳ וכו׳. וב׳ הגהות ספר תועפת ראם שם וקושיותיו לא נכונות, לאור המתפרש כאן.

נמצא בספר הלכות גדולות הלכות עצרת (מהד' מכון י-ם עמ' קפ"ה, סי' י"ב ד"ל סע"ב) בתור נוסח יחיד, והוא על פי דפוס וונציה, בו נאמר רק דאם לא ספר בלילה - סופר למחר.

ונוסח ד' מיוחס הוא, שכן הביאו **בסתמא** ריצ"ג במאה שערים (הל' חדש וספירת העומר), וגרס כך: ובהלכות גדולות 'היכא דאינשי ולא בירכו על ספירת העומר מאורתא - **מברך למחר**'. וכך גם היה לשון בה"ג לפני ר"ת. וכן הוא בנדפס בוונציה. ובסימן ד' פרק ד' הראנו שגם ר"י הזקן גרס כך בבה"ג, ולא היה לפניו המשך הנידון בהלכות עצרת שאם החסיר יום לא יברך יותר כנוסח ו'. ופירשו ר"ת ור"י שמי שלא ספר מאורתא דהיינו מהערב מברך למחר היינו ביממא.

אבל ראבי"ה [היחיד] שפירש 'למחר' בשאר יומי דהיינו בימים הבאים.

ויש לתאר את סדר הדברים, דמאחר שבנוסח א' ונוסח ה"פ לא נתבאר היטב פרטי הלכות שכחת ספירת העומר, הוכנס פירוש והרחבה לדברי בה"ג כנראה בדורות הסמוכים אליו, על פי דברי רב יהודאי עצמו בהלכות מנחות שפירש דבריו, וחזר הנוסח ונקבע בספר בה"ג כמו שהיה מצוי בזמנם.

מברר מקור נוסח ד' לפירוש ר"ת ור"י, שהם או נוסח ב', או בה"ג הלכות מנחות

ולכן יש לברר איזה נוסח עמד לפני נוסח ד' שאותו הוא בא לפרש. [על פי פירוש ר"ת ור"י שמברך למחר היינו ביממא]. דלכאו' אי אפשר לומר שנוסח א' או נוסח ג' עמדו לפניו, כי בהם נזכר בהדיא 'בשאר יומי' מה שלא נזכר בנוסח ד'.

ומריש חשבתי לומר שעמד לפניו נוסח ב', דאם שכח ולא בירך על ספירת העומר 'בשאר יומי בליליא מברך ביממא'. והתעלם נוסח ד' מתיבות בשאר יומי [כי לא ידע שבאו לאפוקי ליל ראשון שדינו שונה לרב יהודאי, ולא היו לפניו הלכות מנחות]. ופירש הנוסח שהיה לפניו בלילא מברך ביממא, 'מאורתא מברך למחר', ושינה הלשון 'בליליא' ל'מאורתא' להוסיף שמעלת הספירה משום תמימות היא מתחילת הערב. [ומנוסח ד' זה השתלשל הפירוט לנוסחאות ה' ו' שיספור מאורתא, ואחר כך שיספור בלילה, ואם לא ספר בלילה 'עד למחר' דהיינו שעלה הבוקר, יברך ביממא]. והא דהחליף תיבת ביממא לתיבת למחר, הוא שהיה נראה לו דתיבת למחר מובנת ומפרשת שהכוונה למחר ביממא.

אבל זה דוחק, דלמה לו להחליף מילה מובנת 'ביממא', לתיבת 'למחר' שזו מילה שיש בה אפשרות לפרשה במשמעות שונה, על הימים הבאים, ואתי לידי מכשול, כמו שאכן פירש ראבי"ה לקמיה.

והנראה נכון, שמקור נוסח ד' בהלכות עצרת הוא מדברי בה"ג בהלכות מנחות [לנוסח ר"י שם] שמפורש בו בדינא דסיפא אותו לשון בדיוק, דאי איכא דלא מאני 'מאורתא ימני למחר', ור"ל ביממא.

ואכן מצאתי בתוס' שאנץ שהביא הגהת ר"ת דליתא הא דבה"ג שיספור למחר, שכתב שבב' המקומות הגיה ר"ת על בה"ג דליתא, גם בבה"ג הלכות עצרת וגם בבה"ג הלכות מנחות, דבשניהם הלשון זהה, מברך למחר או ימנה למחר, ור"ת חולק שלא יברך ולא ימנה ביממא.

ונראה חיזוק למקור זה, כיון נוסח ד' הביא לראשונה לשון 'מאורתא', ולשון זו נזכרה לראשונה רק בבה"ג הלכות מנחות, 'אי איכא דלא מנה 'מאורתא' מברך למחר'.

נוסח ד' השמיט שדין לילה ראשון שונה, וששכח בו לא יספור יותר

אלא שנוסח זה השמיט תיבות שהנידון הוא רק 'בשאר יומי' לאפוקי מליל ראשון, וכך נשתקעה ונשתכחה לחלוטין מבית המדרש שיטת רב יהודאי גאון ששונה דין לילה ראשון משאר לילות, וששכח בליל ראשון אין לו תקנה. דכיון שתיבות בשאר יומי שבנוסח ב' לא מובן ברור משמעותם, וכיון שלא ידע מחידוש רב יהודאי בהל' מנחות שמי שלא ספר לילה ראשון הפסיד כל הספירה. ונעשה מזה סתירה בין בה"ג הלכות עצרת לבה"ג הלכות מנחות בפרט זה, שלנוסח ד' בכל הלילות ימנה למחר, אבל בנוסח ב' מבואר שקאי רק על שאר לילות, כמ"ש בנוסח א' ובהלכות פסוקות[ח].

מביא שיטת ראבי"ה בבה"ג שלא יברך ביום

והנה הראבי"ה בלבד [והעתיקוהו תלמידיו האו"ז והמרדכי. ומהר"ם במקום אחד] הביא כך את דברי בה"ג (בסי' תקכ"ו):

ותנן במגילה כל הלילה כשר **לספירת העומר** ולקצירת העומר ולהקטר חלבים, והילכתא כי הך סתמא דבלילה איתא ולא ביום. **וכן פסק בהלכות גדולות שאם שכח ולא בירך בלילה לא יברך ביום**, מהך סתמא דמגילה, דדייקינן בפרק העומר דלילה דומיא דיום, מה דיום בלילה לא אף דלילה ביום דבתרה פסול.

מדייק שראבי"ה סובר בבה"ג שמברך בשאר יומי

והנה לא גילה לנו מה לשון בה"ג שהיתה לפניו במדוייק, רק כתב שבה"ג פסק שאם שכח ולא בירך בלילה לא יברך ביום. ולפני שנברר גירסתו בבה"ג, הנני להכריע שאין ספק שסבר ראבי"ה בדעת בה"ג שמי שדילג יום יברך בימים הבאים, דכל מה לפסוק הוא שלא יברך ביממא בלבד (ודלא כשיטת האו"ז תלמידו לדינא, שנדון בה במקומה). דאם איתא שהיה הדין לבה"ג שמי שלא ספר לילה אחד לא יספור ביום ולא יספור בימים הבאים, לא היה לבה"ג לכתוב לשון כזו, שמטעה היא לענין הימים הבאים, והיה לו להשמיענו חידוש טפי, קצר וברור, כדכתבו תוס' עה"ת בשם בה"ג בנוסח ז'[ז]: **ויש בה"ג שאם לא מנה לילה אחת שוב אינו מונה**'. ומדכתב שפסק בה"ג שלא יברך ביום ש"מ שדין תמימות לדעתו נאמר על הלילה לעיכובא, ולכן לא סופר ביממא, כהך סתמא דמגילה, אבל לענין הימים הבאים סובר בה"ג שממשיך לספור, ולא מצאנו בדעת ראבי"ה בהדיא גילוי

ז והנה ר"ת לא גילה דעתו לענין שכח יום שלם מהו לענין ספירה בימים הבאים, לא מה הוא סובר ולא מה בה"ג סובר. אבל ר"י הזקן (והרי"ד שנראה שמבוסס עליו), לפי חלק מנוסחאות בדברי ר"י גילו דעתם בדעת בה"ג לענין הימים הבאים. [ולא בגלל שגרסו כנוסח ה' או ו' בבה"ג הלכות עצרת, דבודאי לא גרסו יותר מאשר נוסח ד' דיברך למחר (מדלא הביאו שום דין נוסף בזה מהלכות עצרת) והוזקקו להביא מלשונו בהלכות מנחות. אלא יש לומר שדייקו כן מלשון הלכות מנחות שיש בה דינים נוספים, ונכתוב בזה במקומו בסימן ד'.

ח ובתוס' הרא"ש פסחים מהד' מוה"ק הביא הר"ד מצגר, מאיזה קדמון שכבר עמד בזה שסותר הלכות מנחות להלכות עצרת, שכתב: ומצאתי מפורש בפסקי פסחים כת"י לחכם קדמון, הלוא הוא רבינו מתתיהו בר משולם אשטורק, בסו"פ ע"פ, וז"ל: **ורב יהודאי** ז"ל **כתב שמי שלא מנה עומר לילה ראשונה שוב אינו סופר**, ובשאר הימים אם לא ספר בלילה סופר ביום. ורב האי גאון ז"ל סובר שאף בלילה הראשונה אם לא מנה בלילה ימנה ביום, **וכן כתוב בהלכות גדולות**. וכתב החכם הנ"ל שהם סוברים שאם שכח יום אחד ולא ספר כלל שוב אינו סופר, שאנו צריכים שיהיו תמימות. אבל בתוס' כתבו שאם לא ספר בלילה אינו סופר כלל אותו יום, שעיקר הספירה בלילה היא, ואע"פ שעבר יום אחד ולא ספר סופר מכאן ואילך ע"כ.

מה דעתו העצמית לענין מי שדילג יום, אבל בדעת בה"ג כן היה מוכרח לדייק ולפרש.

מציע ב' אפשרויות בגירסת ראבי"ה בבה"ג

והנה יש ב' אפשרויות לומר איזה נוסח בה"ג היה לפני ראבי"ה. או כנוסח ג' דהיראים 'שמברך בשאר יומי' ודייק מינה שלא מברך ביממא.

אפשרות א' שלמד זאת מנוסח ג' ואי' דבה"ג הלכות עצרת

ועיין בדברי ראבי"ה ותלמידיו, ותראה שלא הביאו כלל את בה"ג בהלכות מנחות, לא לענין ליליא קמא, ולא לענין שהשוכח בלילה יברך ביממא. רק הביאו מבה"ג שלא מברך ביום. [וראה מש"כ עוד בספרי לענין גירסת תוס' במגילה בבה"ג]. וא"כ יש לומר שהיה לפניו רק שבשאר יומי מברך, ופירש כהיראים שמברך בימים הבאים אבל לא ביממא.

ויש לומר, שראבי"ה יכל גם ללמוד זאת מנוסח א' דבה"ג לפי פיסוק היראים, דקאמר מי ששכח לספור עומר באיזה לילה, מברך בשאר יומי, ודייק אבל לא ביממא. וא"כ לדברי ראבי"ה סדר ההשתלשלות הנכון הוא הלכות פסוקות כת"י א' כת"י ג'. ובאחד מאלו ראה את סברתו.

אפשרות ב' שלמד זאת מנוסח ד' דבה"ג הלכות עצרת, ומדינא דסיפא דבה"ג מנחות

או י"ל כנוסח ד' שלפנינו וכגירסת ר"ת ור"י שמי שלא מנה מאורתא מברך למחר, וכן הוא גם נוסח בה"ג בהלכות מנחות דמאן דלא מאני מאורתא מאני למחר (לגי' ר"ת ור"י), אלא שפירש את נוסח בה"ג דלא כר"ת ור"י, דר"ת ור"י פירשו שמברך 'למחר' היינו ביממא, וראבי"ה פירשו ד'למחר' היינו בימים הבאים, ולא ביממא.

וזכינו לבאר, דכאשר קרה ב'הלכות פסוקות' שניתן להבינו בב' פנים, כמו שהבאנו בנוסחאות ב' ג', קרה גם ב'הלכות גדולות' נוסח ד' עצמו, שבגלל קיצור לשון נוסח ד' ניתן לפרש תיבות 'מברך למחר' בשני אופנים. דר"ת ור"י והרי"ד פירשו אותו 'מברך למחר' ביממא. אבל ראבי"ה ותלמידיו שהביאו דעת בה"ג שמי שלא ספר בלילה לא מברך ביום, פירשו כוונתו בתיבות 'מברך למחר' - לשאר יומי הבאים. ומזה גופא דייקו דדווקא בימים הבאים שרי אבל ביממא לא סופר ולא מברך[ט].

וכאמור מוכרחים אנו לומר דראבי"ה סובר בדעת בה"ג שמי שדילג יום יברך בימים הבאים, וא"כ גרס או כהיראים 'מברך בשאר יומי', או כנוסח ד' 'מברך למחר' ופירש שהיינו בימים הבאים, ודייק דש"מ שביממא לא יברך.

אפשרות שלישית בגירסת ראבי"ה, שגרס כהעיטור כ"י ותיקן

עוד יש לומר שמקור ראבי"ה הוא שגרס בבה"ג כגירסת העיטור כ"י ותיקן (בלבד), בבה"ג הלכות מנחות, שבהדיא כתב שלא ימנה ביממא, דז"ל:

ואמר רב יהודאי מאן דלא מנה עומר ליליא

ט ואין לומר דראבי"ה דייק דמברך למחר בימים הבאים אבל ביממא לא סופר בברכה אלא סופר בלא ברכה. כי מבואר בדבריו בפירוש שהוא זה שמחדש לספור שלא בברכה מדין תשלומין, ובבה"ג למד מפורש שאינו סופר ביום, ראה בסימן א' פרק א'. אבל יש לומר כן בתוס' דמגילה שדייקו דדעת בה"ג בהל' עצרת שאינו מברך אבל סופר בלא ברכה.

קמא לא מאני בשאר לילותא. היכא דלא מני מאורתא - **לא ימני ביממא**.

ואולי הוא מקור ראבי"ה בבה"ג דלא ימני ביממא. הגם שלא הזכיר דבריו לענין ליליא קמא.

וכן דעת פסקי תוס' מגילה בבה"ג בב' הדינים

וכ"ד פסקי תוס' מגילה בדעת בה"ג בב' דינים אלו, שלא סופר ביום, ושאם דילג יום מברך בימים הבאים.

וז"ל נוסח ד':

מיחייב איניש למימנא שבעה שבועי מאורתא דחמיסר נגהי שיתסר בניסן, דכתיב וספרתם לכם - שתהא ספירה לכל אחד ואחד, ממחרת השבת - ממחרת יום טוב דהוא שיתסר בניסן, דבגויה מקרבינן עומרא. אמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי. והיכא דאינשי ולא בריך על ספירת העומר **מאורתא - מברך למחר**.

נוסח ה'

כת"י מילאנו, מקצת נוסחי בריצ"ג, ד' כתבי יד בשאילתות, המאורות, אורחות חיים

נוסח ה' וכן נוסח ו', הם נוסחאות מעובדים ומפורטים, שכנראה לא יצאו מידי בה"ג אלא הושלמו ברבות השנים על ידי גאונים נוספים שבאו להשלים את מה שחסר בנוסח הלכות פסוקות ונוסחי בה"ג הראשונים, דבשכחת ספירת העומר יש ב' אופנים, או שכחת לילה והנידון על הספירה ביום, או דילוג יום שלם והנידון על המשך הימים הבאים. ובפרט זה נחלקו נוסח ה' ונוסח ו'.

ובנוסחאות ה' ו' יש בהם מלבד מחלוקתם לדינא לענין הימים הבאים, עוד ב' תוספות: א. שמפרש ומפרט יותר את נוסח ד', דמברך לכתחילה באורתא, ואם לא אז שיברך בליליא, ואם לא אז שיברך ביממא.

ונראה דלמדו זאת כפירוש בתיבות שבנוסח ד' 'מאורתא מברך למחר' ופירש שהיינו בהדרגה: אורתא, ליליא, יממא, שאר יומי.

וברור שהיה פשוט להם כר"ת ור"י שלמחר היינו ביממא (ודלא כראבי"ה), וכן מדוייק לשונם ואי לא בריך **עד למחר** - מברך ביממא, שמברך למחר שנזכר בנוסח ד' היינו מברך ביממא. וזה מקורם.

ועוד אפשר שהיה לפניהם נוסח ב' 'מברך ביממא', [וגם הוא כנוסח ד' השמיט או לא התייחס לתיבות בבה"ג כת"י ב' 'בשאר יומי', וכל שכן שלא התייחס ולא ידע מהלכות מנחות דדין לילה ראשון שונה].

גם נראה שפשוט שהיה לפניהם גם נוסח רב יהודאי בהלכות מנחות בסיפא שכתב (כהנוסח שלפנינו בבה"ג): **אבל בשאר לילוותא** היכא דלא מנה מאורתא **מאני ביממא**, ודין זה הביאו משם.

לנוסח ה' מברך בשאר יומי

ונוסח ה'. הוא נוסח מפורט, ונמצא בכ"י מילאנו, ובד' כת"י של השאילתות ובמקצת נוסחי בריצ"ג. וכן הוא במהדו' מוה"ק כנוסח העיקרי על פי כת"י מילאנו, וכ"ה במהד' מקיצי נרדמים (מהדורת הנכד, עמ' 298). וכן הביאו נוסח זה בספר המאורות ובאורחות חיים בשם בה"ג.

ונוסח ה' מוסיף דין ממקור **אחר** דאם החסיר יומא חד שלם - **מברך בשאר יומי**.

מקור נוסח ה' דמי שדילג יום מברך בשאר יומי

והמקור לתוספת הדין של מי שדילג יום מברך בשאר יומי, יש לומר בכמה אופנים, או שמקורו וכן מקור השאילתות מסברא הוא, וכסברת רב האי ור"י הזקן דאין יום מעכב את חברו.

או י"ל דחזרו לדייקו מנוסח ה"פ ונוסח א' דבה"ג, דבשאר יומי מברך, וכדפירשו הירא‍ים בנוסח ג'.

או י"ל שדייקוהו מרישא דרב יהודאי בהלכות מנחות: היכא דלא מנה עומר לילה קמא **לא מאני בשאר לילוותא**, דמשמע להו דאי לא בריך יומא חד (שאינו לילה ראשון) מאני בשאר לילוותא. [והגם שלא הביאו משם את חידושו לענין לילה ראשון]. ואינו דיוק מוכרח.

לסיכום, הפשטות היא שכנראה היה לפניו את נוסח ד', וזה מקור הרישא דאם לא בירך עד למחר בבוקר מברך למחר דהיינו ביממא. ודייק מזה שרק ביממא מברך ולא מברך בשאר יומי.

ולכן גם הוא השמיט מבה"ג הלכות עצרת שמדובר רק 'בשאר יומי', דלא כבה"ג הלכות מנחות הסובר ששונה דין ליל ראשון משאר הימים, כמו שנוסח ד' חולק.

וז"ל נוסח ה':

ומיחייב איניש וכו'. והיכא דאנשי ולא בריך על ספירת העומר **מאורתא - מברך בלילי‍א**, דתנן דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה. ואי לא בריך **עד למחר - מברך ביממא**. ואי אינשי ולא בריך יומא חד - **מברך בשאר יומי**.

וכן הוא בד' כה"י של השאילתות, (שסבור אני שחזרו לשאילתות מנוסח בה"ג[י]):

י הנה קדם לספר הלכות פסוקות ספר ה'שאילתות' לרב אחא משבחא שהיה בן דורו. ולכאורה היה לעטרו כנוסח ראשון וכראשון המדברים בענין זה, דבמהדו' מירסקי (שאילתא קכ"ד) הביא ענין זה בהלכות ספירת העומר. וכל הפתיחה של הלכות פסוקות כולל דברי אביי נראה שמועתקת מהשאילתות. דז"ל שם (והדגשתי בשאילתות מה שהעתיק ממנו הלכות פסוקות, שהוא כדרכו מקצר ומביא מהשאלתות רק ההלכה למעשה, [והשמיט גם דין ספירת בי"ד, דחולק, ראה בסוף הספר מש"כ בזה]):

(לפנינו שאילתא אמור ק"ז, ובמהדורת מירסקי קכ"ד): שאילתא **דמיחייבין דבית ישראל למימני שבעה שבועי משיתסר בניסן דהוא יומא דבתר יומא קמא דפיסחא דבגויה מקרבינן עומר, דכתיב וספרתם לכם ממחרת השבת וגו'. וצריכינן למימני מאורתא דכתיב שבע שבתות תמימות תהיינה. ואימתי את מונה אותן תמימות בזמן שאת מונה מבערב.** ולאו לבית דין בלבד הוא דקא מזהר רחמנא למימנא [נ"א: וקדושי עצרתא] אלא לכולהו ישראל, **דתניא וספרתם לכם - שתהא ספירה לכל אחד ואחד. ממחרת השבת - ממחרת יום טוב.** אתה אומר ממחרת יום טוב או אינו אלא ממחרת שבת בראשית. כשהוא אומר מיום הביאכם את עומר התנופה הרי מחרת יום טוב הכתוב מדבר. ר' יוסי ב"ר יהודה אומר אינו צריך, הרי הוא אומר תספרו חמשים יום, כל ספירות שאתה סופר לא יהו אלא חמשים יום, ואם תאמר משבת בראשית, פעמים שאתה מוצא חמשים ואחד, חמשים ושתים, חמשים ושלשה, חמשים וארבעה, חמשים וחמשה, חמשים וששה. **ואמר אבי מצוה למימנא יומי ומצוה למימנא שבועי.** רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי. אמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש בעלמא הוא. ולית הילכתא כוותיה, עכ"ל.

ואחר תיבות שתהא ספירה לכל אחד ואחד הוסיף בשאילתות מהדו' מירסקי מד' כת"י את הדברים שהבאנו כאן היכא דאנשי וכו' עד בריך בשאר יומי, והוסיף הלכות חדש: ואסור למיכל חדש עד אורתא דשיבסר וכו'.

אתה הראת לדעת, דבדפוסים ליתא בשמו כלום מענין שכח לספור עומר, דלא הזכיר דין זה כלל כמו שבבבלי לא נזכר. ויש עשרה כתבי יד לספר זה, ודבריו בענין שכחת ספירת העומר שהבאתי כאן הם על פי ארבע כת"י מתוכם שבהם נמצאת

והיכא דאנשי ולא בריך על ספירת העומר **מאורתא - מברך** כולה ליליא, דתנן דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה. **ואי לא בריך עד למחר - ביממא מברך.** ואי לא בריך יומא חד - **בריך בשאר יומי.**

וכן נמי הביא ריצ"ג (שם) את נוסח בה"ג בשם **מקצת נוסחי**, וז"ל:

ובמקצת נסחי, והיכא דאינשי ולא בירך מאורתא מברך בליליא, דתנן דבר שנוהג בלילה נוהג כל הלילה. ואי לא בריך[א] - **מברך ביממא.** ואי אינשי ולא בריך יומא חד - **מברך בשאר יומי.**

נוסח ו'

כת"י רומי, תוס' מנחות, רא"ש, והיא הנוסחה שהיתה לפני תוס' במנחות והרא"ש

נוסח ו'. הוא הנוסח שנמצא בבה"ג מהד' ברלין, מהד' ר' עזריאל הילדסהיימר (מהדורת הסבא, עמ' 146) בסתמא כנוסח בה"ג, והוא על פי כתב יד רומי (ותיקן 142). והוא שהיה לפני בעלי התוס' (כתוס' במנחות ופסקי תוס' שם, והרא"ש בפסחים) כנוסח בה"ג, והביאו בשמו את ב' הלכות אלו בבירור.

ולכאורה לפני נוסח זה היה או נוסח ד' דמברך למחר ומפרשו כר"ת

הלכה זו, ובששה ליתא.

ובמהדורה הנ"ל כתב שנראה שגירסת השאילתות לפי ד' כת"י אלו מיושרת מכולם, והטיל דופי בגירסת הלכות פסוקות שקיצר לשון השאילתות ושגירסתו אינה המקורית. אבל נראה שטעה בזה, דמה שנמצא בד' כת"י אלו היא הגירסה המאוחרת, והיא אחת מהתפצלויות הנוסח של בה"ג, נוסח ה' שלפנינו. דהשאילתות לא כתב כלום בעניני שכחת ספירת העומר, אלא הם הוספה בד' כ"י אלו על פי מה שנמצא בספרי בה"ג המאוחרים, והוא נוסח מאוחר שחזר מלמטה למעלה, מבה"ג לשאילתות. ומעיד על מקוריותה של נוסחה ה'.

וכן ראיתי חיזוק לזה בקובץ מנורה בדרום (י"א עמ' צ"ד) שמזה שהריצ"ג מביא את ההלכה שנמצא בשאילתות רק בשם **מקצת נוסחי בבה"ג** דמברך בשאר יומי, ולא בשם השאילתות הגם דרגיל הוא להביאו כמקור ראשון, ש"מ שלא היה לפניו קטע זה בשאילתות, והוא קטע מאוחר שבא מבה"ג.

ויש לצרף לזה דהירידה לפרטים נעשית תמיד בדורות מאוחרים יותר, דכל שהדורות מתקדמים השאלות מתרבות והאריכות מתגברת, וכאן שהנוסח מורחב בשאילתות יותר מהנוסח שבהלכות פסוקות ויותר מהנוסח המקורי של בה"ג, ש"מ שנוסח השאילתות מאוחר הוא.

ושו"ר בספר 'לתולדות נוסח השאילתות' (ברודי) עמ' 27 שמסיק שקטע זה הוא העתקה מבה"ג, ואינו מקורי מהוכחות מגוף דבריו, וכן מצאתי בספר 'מבוא לספר הלכות פסוקות' (דנציג) עמ' 419 הערה 28, ושמחתי שכיוונתי לאמת.

יא נשמטו תיבות 'עד למחר', ולכן יל"ע בריצ"ג שהביא ב' נוסחי בבה"ג, נוסח קמא [הוא נוסח ד'] ד'מברך למחר'. ונוסח מקצת נוסחי [הוא נוסח ה'] ד'מברך ביממא', ואי לא בריך יומא חד 'מברך בשאר יומי', אם גם המקצת נוסחי הבינו דיש לפרש נוסח קמא ד'מברך למחר' היינו 'ביממא', והדין השני דאם דילג יום 'מברך בשאר יומי' הוא תוספת דין מסברא או מהלכות פסוקות או מדיוק רב יהודאי במנחות, וכמו שכתבנו לעיל שהבין השאילתות. או דהבין דמש"כ נוסח קמא 'מברך למחר' היינו בשכח יומא חד ש'מברך בשאר יומי' ור"ל 'למחר' היינו 'בשאר יומי' הבאים, ולא ביממא בבוקר, ואת הדין של ספירה ביממא הוסיפו מקצת נוסחי שלא ע"פ בה"ג כאן, כמו שהרחיבו לבאר שאם לא ספר מאורתא סופר כל הלילה, וה"ה ביום דהרי ספירה על כל היום קאי, ודין זה הוא מסברא. והדין שהביאו בסיפא שאם שכח לברך יום אחד מברך למחר היינו בימים הבאים, הוא הדין דבה"ג נוסח קמא להבנתם.

והסיבה שאני מסתפק בריצ"ג ולא בשאילתות ונוסח ה' דלעיל, הוא משום שבנוסח ה' ובשאילתות מפורש בנוסחתם 'דאי לא בריך **עד למחר** - מברך ביממא', ומבואר שמחר היינו יממא, אבל בריצ"ג נשמטו תיבות 'עד למחר'. ועכ"ז נראה דהפירוש הראשון הוא הנכון, שמקצת נוסחי פירשו את כוונת נוסח קמא שם 'מברך למחר' היינו ש'מברך ביממא', כמ"ש לעיל בשאילתות, דלא נראה לעשות מחלוקת בזה, ויל"ע.

דמברך ביממא, כדמשמע מלשונו 'עד למחר' מברך ביממא, דמחר היינו יממא.

גם אפשר שהיה לפניהם נוסח ב' 'דמברך ביממא', [והשמיטו החידוש שבבה"ג מנחות ששכח בלילה ראשון הפסיד הכל].

ונראה דיסוד נוסח זה הוא מדיוקא דנוסח ד' מיניה וביה, מדכתב דמברך למחר, והיינו דמברך ביממא, ש"מ שאם דילג יום שלם דהיינו לילה ויום שוב לא יברך יותר.

ושונה הוא מבה"ג הלכות מנחות רק במה שהשמיט החידוש שבבה"ג מנחות בלילה ראשון. אבל את דיוקו מנוסח ד' שלא מברך בשאר יומי יש לומר שדייק גם מבה"ג הלכות מנחות, שגם שם כתוב בסיפא דמברך ביממא, ולמד שבא לאפוקי מהימים הבאים, וא"כ מב' מקומות בבה"ג היה משמע לו כך.

וז"ל נוסח ו':

ומיחייב איניש וכו'. והיכא דאינשי ולא בריך על ספירת העומר **מאורתא - מברך בלילא**, דתנן דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה. ואי לא בריך עד למחר - **מבריך ביממא**. ואי אינשי חד יומא (אי נמי תרי יומי) לא בריך - **לא מברך בשאר יומי**[יג].

(נוסח ז')

אינו בכתבי יד, ונקבע על פי בעלי התוס' עה"ת וריבב"ן

נוסח ז'. אינו בשום כתב יד שלפנינו, אלא שוחזר על פי מה שהובאה כך שיטת בה"ג במקצת ראשונים, כגון ברבי אביגדור הצרפתי ובמושב זקנים ובריבב"ן, והוא נוסח נוסף שנוצר ברבות השנים, שכך קיבלו בדעת בה"ג.

ונוסח זה מחליף את נוסח ב' או את נוסח ד' ומתקנו, דיש לגרוס 'לא מברך למחר' 'לא מברך ביממא', (וכמובן לא היה לפניהם נוסח הלכות פסוקות שהוא המקור לכל, ובו כתוב שמברך). ואם נבוא לשחזר נוסח זה, הוא הפוך מנוסח ב', או מנוסח ד', וכצ"ל:

מיחייב איניש וכו'. והיכא דאינשי ולא בריך על ספירת העומר – [תו] <u>לא</u> מבריך [כלל].

דכתבו בעלי התוס' כך: **ויש בה"ג שאם לא מנה לילה אחת שוב אינו מונה, דבעינן תמימות**[יד].

***

יב אצל בה"ג לשון לא מברך היינו לא סופר כלל. אבל תוס' במגילה דייקו שאינו מברך אבל סופר בלא ברכה, שכתבו: אבל אם שכח לילה ויום לא ימנה עוד בברכה דבעינן תמימות וליכא, כי לדעתם יש לדייק זאת מלשון מברך, והארכנו בדעתם בספר.

יג ובאופן נוסף יש לומר, שגרסו את הרחבת זמן הספירה לכל הלילה, ואחר כך הביאו את הדין שהפסיד הכל וכצ"ל: מיחייב איניש וכו'. והיכא דאינשי ולא בריך על ספירת העומר מאורתא, מברך בליליא, דתנן דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה. ואי לא בריך עד למחר - תו **לא מבריך כלל**.

ובאופן נוסף י"ל דגרסו כהעיטור בכתב יד ותיקן, ובמקום לילא 'קמא' גרסו בליליא, או 'ליליא חדא', דלא ימנה בשאר לילותא ולא ימנה ביממא. אך לפי"ז לשונו ארוכה, ויכל לכתוב הכל בקיצור נמרץ.

נסכם ונבנה בקצרה את השתלשלות הנוסחאות בבה"ג הלכות עצרת

נוסח א'

הנה מקור סוגיית שכחה בספירות העומר הוא מספר הלכות פסוקות לרב יהודאי גאון שנכתב כמאה שנה לפני הלכות גדולות, וז"ל: והיכא דאינשי ולא בריך על ספירת העומר בשאר יומי מברך. ונוסח א' בבה"ג הלכות עצרת משמר הוא את נוסח הלכות פסוקות, מילה במילה:

נוסח ה"פ: והיכא דאינשי ולא בריך על ספירת העומר בשאר יומי מברך.

נוסח א' בבה"ג. נוסח כ"י ותיקן: והיכא דאינשי ולא בריך על ספירת העומר בשאר יומי בריך.

נוסח ב'

והנה לשון נוסח א' וה"פ סתום הוא, ולכן פירשו רב יהודאי עצמו והובא בבה"ג הלכות מנחות בשם רב יהודאי גאון עצמו, שהוא בעל הלכות פסוקות, שהתכוון שיפסקו את דבריו כך: והיכא דאינשי ו**לא בריך על ספירת העומר בשאר יומי**, מברך. דהיכן ששכח בשאר ימים, יברך בימים הבאים. לאפוקי שכח בלילה ראשון שהפסיד הספירה. והמילים 'בשאר יומי' קאי על השוכח שרק בשכח בשאר ימים. וראה לקמן ובסימן ד' באריכות. וגם נוסח ב' היה לפניו בה"ג בהלכות מנחות ששכח בלילה ראשון הפסיד כל הספירה, ופירשו ככונת המחבר: היכא דאישתלי ולא בריך בשאר יומי [לאפוקי ליל ראשון] על ספירת העומר בליליא, מברך ביממא, וז"ל:

נוסח ב. נוסח גניזה קמברידג' והרי"ד: היכא דאישתלי ולא בריך על ספירת העומר **בשאר יומי** [בליליא], **מברך** ביממא.

נוסח ג'

אבל יש אפשרות נוספת לפרש את נוסח א', ופירוש זה לא ידע מדברי רב יהודאי בהלכות מנחות, ופירש שבא לומר דאם שכח לספור באחד הימים, ממשיך לברך בימים הבאים, והמילים 'בשאר יומי' קאי על תקנתו, שיספור בשאר ימים. והיכא דאינשי ולא בריך על ספירת העומר, **בשאר יומי מברך**. וכן הביאו היראים. ושינה את סדר המילים, ל'מברך בשאר יומי', שהם מובנות יותר. שכיון שהוא פירוש עצמאי ומקומי ולא ידע מהלכות מנחות, כתב סדר המילים בצורה מובנת יותר, שיברך בימים הבאים וז"ל:

נוסח ג'. נוסח היראים: ואי איכא אינשי דלא בריך ספירת העומר בחדא זימנא - **מברך בשאר יומי**.

נוסח ד'

נוסח ד' הסקנו שהנכון שמקורו הוא מדברי בה"ג בהלכות מנחות [לנוסח ר"י שם], שמפורש בו בדינא דסיפא אותו לשון בדיוק, דאי איכא דלא מאני 'מאורתא ימני למחר', ור"ל ביממא. וחיזוק למקור זה, כיון נוסח ד' הביא לראשונה לשון 'מאורתא', ולשון זו נזכרה לראשונה רק בבה"ג הלכות מנחות, 'אי איכא דלא מנה 'מאורתא' מברך למחר.

והבאנו שראבי"ה פירש אותו בצורה אחרת, דמברך למחר היינו בימים הבאים, ודייק שדעת בה"ג שלמחר ביממא לא יברך. וז"ל:

נוסח ד. נוסח דפוס ונציה: והיכא דאינשי ולא בריך על ספירת העומר מאורתא - **מברך למחר.**

ו. נוסח כת"י רומי: ואי לא בריך עד למחר - **מבריך ביממא.** ואי אינשי חד יומא (אי נמי תרי יומי) לא בריך - **לא מברך בשאר יומי.**

נוסח ה' - ו'

[נוסח ז']

נוסח ה' ונוסח ו' היה לפניהם את נוסח ד' דבו מבואר שמברך למחר ופירשו דהיינו ביממא. אבל פליגו אם חיסר יום שלם אם מברך בימים הבאים, כמו שפירשנו לעיל בהרחבה, לנוסח ה' מברך בשאר ימים, ולנוסח ו' לא מברך בשאר ימים.

נוסח ז' הוא יוצא מהראשונים בעלי התוס' עה"ת וריבב"ן, אבל אין לו מקור בבה"ג. וסובר שחיסור אפילו של לילה אחד מפסיד הספירה העתידית, דתמימות הוא לעיכובא. ונראה שגרסו בבה"ג נוסח ד' לא מברך למחר או בנוסח ב' לא מברך ביממא.

ה. נוסח כ"י מילאנו: ואי לא בריך עד למחר - **מברך ביממא.** ואי אינשי ולא בריך יומא חד - **מברך בשאר יומי.**

ז. נוסח בה"ג שהיה לבעלי התוס' עה"ת: והיכא דאינשי ולא בריך על ספירת העומר מאורתא – תו **לא מבריך** כלל.

* * *

דברי בה"ג בהלכות מנחות בשם רב יהודאי גאון בהרחבה

כאמור לעיל, בהלכות מנחות הביא בה"ג את סוגיית שכחת ספירת העומר בשם ר' יהודאי גאון באופן אחר לגמרי, והוא על פי מה שמסר לו רב נטרונאי בשמו, וכן הוא בבה"ג הלכות מנחות (סי' ע"א עמ' תרסה מהד' מכון י-ם), ובריצ"ג בשמו[יד]. וז"ל:

בבה"ג וריצ"ג וכולהו נוסחי: מר רב יהודאי גאון הכי אמר, היכא דלא מנה עומר לילה קמא **לא מאני בשאר לילותא**, מאי טעמא דבעינא שבע שבתות תמימות וליכא. **אבל בשאר לילותא** היכא דלא מנה מאורתא **מאני**[טו] **ביממא**, ושפיר דמי[טז].

גירס' ר"י הזקן ושבה"ל בסיפא: אבל בשאר לילותא היכא דלא מנה מאורתא **מאני** <u>למחר</u> שפיר דמי.

יד בירחון האוצר (נ"א עמ' תמ"ט) הביא שבכ"י הקדום של בה"ג כ"י ותיקן, לא נמצאת הלכה זו והביא שם מחוקרים שהדברים שבהלכות מנחות אינם מבה"ג. ולענ"ד לא זו הדרך ולא זו העיר, שאחר שכ"ה ברוב כה"י, והובאו ברב האי ובריצ"ג ובשבה"ל ובר"י, הרי הם מוסמכים ביותר, וכי אם יש סתירה בבה"ג יש להשמיט הדברים ממנו כי באחד הכ"י לא נמצאים הדברים? ולדרכינו כאן הרי גם בכת"י ותיקן לא חסר כלום, דבהלכות עצרת העתיק נוסח הלכות פסוקות, ובהלכות מנחות דבריו הם רק הסבר ופירוט של האמור בהלכות עצרת ובהלכות פסוקות, כפי שנמסר לבה"ג מרב נטרונאי בן דורו.

טו בעיטור כ"י ותיקן איתא: ואמר רב יהודאי מאן דלא מנה עומר ליליא קמא לא מאני בשאר לילותא, היכא דלא מני מאורתא - **לא ימני ביממא.** ונראה דהוא ט"ס, דהעיטור העתיק מריצ"ג ובריצ"ג איתא 'ימני ביממא'. וכן הוא בעיטור מהד' כנסת ע"פ כת"י אחר. ועכ"פ כתבנו לעיל בהערה 0 שמתאים הוא לראבי"ה ועוד הסוברים בבה"ג דלא ימני ביממא.

טז וכן בגאוניקה (ח"ב עמ' 185) כתוב: ששאלתם ספירת העומר מאן דלא מני ביום הראשון **אינו מונה עוד** דכתיב שבע שבתות תמימות תהיינה וליכא, ובשאר הלילות אם לא מנה בלילא **מונה ביום**. והמשך לשונו הבאנו בסימן ד' פרק ז.

נ"א בתשובות הגאונים (אסף תש"ב): הכי אמר ריש מתיבתא: היכא דלא מנא עומר דלילא קמא **לא מצי למימנא ביממא**, דבעינן שבע שבתות תמימות וליכא. אבל בשאר לילואתא היכא דלא מנא בלילא מנא ביממא ונפיק.

גירסת ר"ת בתוס' שאנץ וגירסת ר"י בשבה"ל 'מאני למחר', ופירשו גם הם למחר ביממא. אבל הראבי"ה אם היו לפניו דברי בה"ג אלו פירש אותם ימני למחר בימים הבאים, אבל לא ימנה ביממא.

ולגירסת תשובת הגאונים אסף, אין לדייק כלל מה הדין בדילג יום שלם, דמתחילתו ועד סופו דיבר רק על אם מונה ביממא או לא. ויתכן שיש במשמע שגם אם לא מנה בלילא קמא לא הפסיד הימים הבאים, ובא רב יהודאי לומר שבליל ראשון מי ששכח לא יכול למנות ביממא, דתמימות על יום זה נאמרו והפסיד התמימות של אותו יום. ונראה דכיון דשונה היא מכל המסורות בדעת רב יהודאי יש להתייחס לגירסה זו כגירסת גאון נוסף.

מסכם, דג' נידונים שונים נידונו בבה"ג הלכות מנחות

דינא דרישא אם לא ספר בליל ראשון

דינא דרישא לגירסת בה"ג וריצ"ג והעיטור ור"י בשבה"ל וכל הראשונים. דסובר רב יהודאי דדין תמימות נאמר על ליל ראשון, ומי שהחסירו הפסיד הכל, [וכן דעת רס"ג].

אבל לגירסת תשובת הגאונים אסף, דסובר רב יהודאי דדין תמימות נאמר על ליל ראשון, ומי שהחסירו לא ימנה ביממא. לענין הימים באים לא נתבאר בדבריו, אם סובר שימשיך לספור. ויש לדון מה יש לדייק מהגאונים והראשונים שהקשו עליו.

דינא דסיפא שכח לספור בלילה בשאר לילות, אם ימנה ביממא

דינא דסיפא לגירסת בה"ג וריצ"ג ותשובת הגאונים אסף וכל הראשונים בבה"ג. סובר רב יהודאי לפרש דברי עצמו בהלכות פסוקות שמי שהחסיר לילה בשאר לילות, מונה למחרת ביממא, ופשוט שהכוונה בברכה כמ"ש בהלכות עצרת.

וכתבנו דלא מבעיא לגירסת 'מאני ביממא', אלא אפילו לגירסת ר"י הזקן ושבה"ל, 'ימנה למחר' היינו ביממא, דעובר מאורתא ליממא. אבל ראבי"ה סובר דלפי גירסה זו בא לומר שימנה בימים הבאים, ולא ימנה ביממא, כמ"ש בדעתו על בה"ג הלכות עצרת נוסח ד'.

נידון שלישי מי שדילג יום אחד שלם בשאר ימים, לא נתבאר בפירוש

נידון נוסף יש לדון בדעת רב יהודאי, במי שדילג יום אחד שלם בשאר ימים, ולא ספר לילה ויום, דזה לא נתבאר בהדיא בדבריו לפי הנוסח שלפנינו [וכן לא לפי הנוסח דתשובת הגאונים אסף], דיש לומר שפשיטא ליה שמונה בשאר ימים, ויש לומר דפשיטא ליה שלא מונה בשאר ימים. ונחלקו בזה אחרוני הזמן בדקדוקים שונים. אבל כבר קדמום הראשונים בזה, דנידון זה דאם לא ספר יום אחד אם סופר בימים הבאים, שנוי הוא במחלוקת גירסאות בספרי בה"ג הלכות עצרת, בין נוסח ה' לנוסח ו' ובמחלוקת הוא גם בין הראשונים, דדעת נוסח ה' וכ"י מילאנו והראשונים שמברך בימים הבאים. ודעת נוסח ו' וכ"י רומי והראשונים שלא יברך בימים הבאים.

לסיכום, דברי הלכות פסוקות ובה"ג בהלכות עצרת ומנחות, לפי סדר המקרים

הלכה א'. שכח בלילה ראשון:

1. נוסח ה"פ ונוסח א' כ"י ותיקן מדוייק דבליל ראשון אם לא ספר בלילה לא יספור בשאר לילות.

2. נוסח ב', כ"י גניזה קמבריג' ורי"ד, מדוייק כנ"ל דלא יספור בשאר לילות.

3. נוסח ג' ד' ה' ו' בבה"ג עצרת, יברך ביממא של יום א' נמי, דנשמט דרב יהודאי לענין ליל א'.

4. נוסח ז' הנ"ל: לא יספור יותר כלל.

5. כל המקורות בבה"ג מנחות: מר רב יהודאי גאון הכי אמר, היכא דלא מנה עומר לילה קמא **לא מאני בשאר לילוותא**, מאי טעמא דבעינא שבע שבתות תמימות וליכא.

6. גי' תשוה"ג אסף: הכי אמר ריש מתיבתא, היכא דלא מנא עומר דליליא קמא **לא מצי למימנא ביממא** דבעינן שבע שבתות תמימות וליכא. ולענין הימים הבאים לא דיבר ואין לדייק.

הלכה ב'. לענין שכח בלילה אם יברך ביום:

1. נוסח א' כ"י ותיקן ונוסח ה"פ: דאם אינו בליל ראשון, אלא שכח בשאר לילות, יברך ביממא.

2. נוסח ב' כ"י גניזה קמבריג' ורי"ד: בשאר לילות יברך ביממא.

3. נוסח ג' והיראים: אין התייחסות אם יברך ביום.

4. נוסח ד' ודפ' וונציה: שכח מאורתא - מברך למחר. ופירשו ר"ת ועוד דמברך ביממא. והראבי"ה פירש דלא יברך ביממא, אלא בימים הבאים.

5. נוסח ה' כ"י מילאנו: אי לא בריך עד מחר - מברך ביממא.

6. נוסח ו' כ"י רומי: אי לא בריך עד מחר - מברך ביממא.

7. נוסח ז' ע"פ בעלי התוס' עה"ת ואינו בכת"י: דאם שכח אפילו לילה אחד תו לא מברך כלל, וגם ביום לא יספור.

8. גירסת בה"ג הלכות מנחות: אבל בשאר לילוותא היכא דלא מנה מאורתא מאני ביממא, ושפיר דמי. וכעי"ז בתשובת הגאונים אסף.

9. גירסת ר"י הזקן בשבה"ל: אבל בשאר לילוותא היכא דלא מנה מאורתא מאני למחר, שפיר דמי. וכוונתו ליממא. אבל הראבי"ה יפרשו על היום הבא, וידייק שלא ימנה ביממה.

הלכה ג'. לענין שכח יום אחד אם ימשיך לספור בימים הבאים:

1. נוסח א' וב' כרב יהודאי בהל' מנחות, דאין התייחסות למקרה זה, דמש"כ מברך היינו ביממא.

2. נוסח ג' מבאר נוסח א' והלכות פסוקות דמברך בשאר יומי. דלא ככונת רב יהודאי עצמו.

3. נוסח ד' ודפוס וונציה: להבנת ר"ת ור"י אין התייחסות. להבנת ראבי"ה מברך בימים הבאים.

4. נוסח ה' כ"י מילאנו: אי לא בריך יומא חד - מברך בשאר יומי.
5. נוסח ו' כ"י רומי: אי לא בריך יומא חד או תרי יומי - לא מברך בשאר יומי.
6. נוסח ז' ע"פ בעלי התוס' עה"ת ואינו בכת"י: דאם שכח אפילו לילה אחד תו לא מברך כלל.

להלן תרשים מורחב שמסדר ומבאר את כל השיטות בבה"ג היטב

לשון הלכות פסוקות (לרב יהודאי גאון), והלכות גדולות עצרת נוסח א' כת"י ותיקן:
"היכא דאינשי (שכח) ולא בריך על ספירת העומר בשאר יומי מברך"

לשון זה מתפרש בב' אופנים, בגירסאות המאוחרות בבה"ג

אופן א. המקרה: **אינשי בשאר יומי**. הדין: **בריך**.
כ"ה בנוסח ב', וכן מפורט בהרחבה בבה"ג מנחות

אופן ב. המקרה: **אינשי**. הדין: **בשאר יומי בריך**.
כ"ה נוסח ג' וה'

[נוסח ז' אינו בב"י:
והיכא דאינשי ולא בריך על ספירת העומר מאורתא, תו לא מבריך כלל
מקור הנוסח: אינו בכתבי יד, והוא מבעלי התוס' עה"ת וריבב"ן
גירסתו בבבה"ג: אפשר דהיתה גירסתו בבבה"ג נוסח ד' 'מברך עד למחר' ומפרש דהיינו עד הבוקר, ותו לא.
ואפשר שהיה לפניו רק רישא דהל' מנחות וגרס: היכא דלא מנה עומר ליליא א' לא מאני בשאר לילוותא, ופירש לילה אחת.
הסברא: תמימות על כל הלילות קאי, ולעיכובא. לא ספר לילה אחד הפסיד התמימות].

בה"ג עצרת נוסח ג'
נוסח היראים:
היכא דאינשי ולא בריך על ספירת העומר, מברך בשאר יומי
מפסק את נוסח א' וה"פ: היכא דאינשי, בשאר יומי מברך. ותיבות 'בשאר יומי' הם חלק מההלכה, שבשאר יומי מברך.
ולא קרא בה"פ וא' שיש הלכה מיוחדת בליל ראשון, אלא תמיד בשאר ימים ימשיך לברך.
וגם לא נזכר לדבריו האם יספור ביום, ואפשר לומר או שיברך או שלא יברך.
הסברא: אינו קשור לתמימות ואינו מדבר על הלילה, וכל יום מצוה לעצמו
(הצעה) **ראבי"ה מדייק את נוסח ג':**
מברך בשאר יומי. ומשמע דביממא לא מברך לבה"ג

בה"ג הלכות עצרת, נוסח ב'
נוסח גניזה קמברידג' והרי"ד:
היכא דאישתלי ולא בריך ספירת העומר בשאר יומי, [בליליא] מברך ביממא
מפסק את נוסח א' וה"פ: אינשי בשאר יומי, מברך. ותיבות 'בשאר יומי' הם חלק מהשאלה, ששכח לספור בשאר יומי, (מלבד ליל ראשון), יברך, דשכח לספור בלילה מברך ביממא
הסברא: ראה בה"ג מנחות משמאל.

בה"ג הלכות עצרת, נוסח ד'
נוסח דפוס ונציה, ר"ת ור"י:
והיכא דאינשי ולא בריך על ספירת העומר מאורתא - מברך למחר
מקור הנוסח מבה"ג הלכות מנחות 'מאורתא מאני למחר', ור"ת ור"י מפרשים דהיינו מברך ביממא.
מנוסח זה נשמט הדין שבה"פ ובנוסחי א' ב' ובמנחות שרק בשכח בשאר ימים ולא בשכח בליל א' שאין לה תקנה. ואפשר שסבר שתיבות 'בשאר יומי' בה"פ ובא ב' אשיגרת לישנא ועל כל הימים קאי, ולא היה לפניו דין ליל א' בהל' מנחות.
הסברא: תמימות על כל הלילות ולא לעיכובא.
(הצעה) **ראבי"ה מפרש את נוסח ד':**
שכח מאורתא, מברך למחר, דהיינו בימים הבאים. וזוק מינה דביממא לא מברך, רק ממשיך למחר

בה"ג מנחות מרב יהודאי (נוסח ב' מורחב)
היכא דלא מנה עומר <u>לילא קמא לא מאני בשאר לילוותא</u>* מאי טעמא דבעינן שבע שבתות תמימות וליכא. אבל בשאר לילוותא אי איכא דלא מנה <u>מאורתא מאני ביממא</u> **ושפיר דמי**
מקור: דברי רב נטרונאי בשם רב יהודאי, שבא לפרש דברי עצמו בהלכות פסוקות
מפסק את הלכות פסוקות: אינשי בשאר יומי, מברך. ותיבות 'בשאר יומי' הם חלק מהמקרה, ששכח בשאר יומי. אבל בליל ראשון אם שכח לא יברך יותר. ודינו של השוכח בשאר לילות שמברך, וכיון שהניחו על שכח לברך בלילה הדין שמברך הוא ביממא. ומבאן המקור לנוסח ב' ד' ה' ו' בבה"ג הל' עצרת, דמברך ביממא.
הסברא: תמימות נאמר על ליל ראשון בלבד, ולעיכובא, לא ספר בו לא יספור יותר, שאם אין התחלה אין תמימות. אבל שאר ימים כל היום כשר לספירה משקיעה עד שקיעה, (ומה שמונה בלילה היינו כדין כל מצוה שיש לעשותה בתחילת זמנה).
*נ"א בתשובה"ג אסף: **לא מאני ביממא**. ולפי"ז לא מבואר שהפסיד כל הספירה, וחזר להיות דינו כדין שוכח יום שלם, שיש בזה ב' נוסחאות בבה"ג.
נוסח ר"י הזקן בתוס' שאנץ ובשבה"ל: **מאורתא מאני למחר ושפיר דמי. ומפרש למחר היינו ביממא. וראבי"ה מפרש למחר - ביום הבא.

עד באן דיברנו לענין מי שלא ספר בלילה. ומה דין מי שדילג יום שלם?

בה"ג הלכות עצרת נוסח ה'
בה"ג כ"י מילאנו, מקצת נוסחי בריצ"ג, ד' כת"י בשאילתות, המאורות, ואורחות חיים
והיכא דאנשי ולא בריך על ספירת העומר מאורתא, מברך בליליא, דתנן דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה. ואי לא בריך עד למחר, מברך ביממא. ואי אינשי ולא בריך יומא חד, מברך בשאר יומי
המקור בגאונים: אפשר שהיה לפני נוסח זה לא רק את נוסח ד' דבה"ג שמברך למחר - ביממא, אלא גם את נוסח המקור שהוא נוסח א' וה"פ (או אפילו נוסח ג'): ש'בשאר יומי מברך', ומאחר שלא ידע ששונה דין ליל א' לה"פ, למד דין זה.
הסברא: תמימות לא לעיכובא, הן תמימות דלילה הן דשאר יומי. או דכיון שכל יום מצוה לעצמו יספור בימים הבאים.

בה"ג הלכות עצרת נוסח ו'
כתב יד רומי, תוס' מנחות וראב"ש על הש"ס
והיכא דאינשי ולא בריך על ספירת העומר מאורתא, מברך בליליא, דתנן דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה. ואי לא בריך עד למחר, מבריך ביממא. ואי אינשי חד יומא (אי נמי תרי יומי) לא בריך, <u>לא</u> מברך בשאר יומי
המקור בגאונים: כיון שהיה לפניו רק את נוסח ד' ד'מברך למחר' שפירשו 'ביממא', הסיק לדייק שרק ביממא מברך ולא בשאר יומי.
הסברא: תמימות על הלילה ולא לעיכובא, אבל אם דילג יום שלם הפסיד חשבון תמים, וכיון שליכא ספירת חמישים יום, לא יוכל להמשיך בימים הבאים.

סיכום מהגמרא עד ההלכה למעשה

דין שכחת ספירת העומר מן התלמוד לגאונים

הנה כמו שלא עלה על דעת התלמוד לכתוב את הלכות שכחת ספירת העומר כלל, שהרי בודאי שכל יהודי מקפיד על הספירה ולא ישכח. כך לא עלה על דעת רב יהודאי לכתוב על יותר מדין שכחת ספירת העומר בלילה, שאם אמנם ח"ו שכח לספור בלילה, בודאי יזכור בבוקר שהחסיר אמש, ופסק בספרו הלכות פסוקות שיספור ביממא, וכן הובאו דבריו בבה"ג הלכות עצרת (באותו לשון בנוסח א', ומפורט בנוסח ב' קטע גניזה דקיימבריג' והרי"ד) ובבה"ג הלכות מנחות. מלבד שכח בלילה ראשון שסובר רב יהודאי שעליו קאי הסוגיא דתמימות דאין אתה מוצא תמימות אלא אם כן אתה מונה מבערב ראשון.

אלא שנתמעטו עוד הדורות, וקרה שח"ו אדם שכח לספור יום שלם, ובאו הגאונים שאחריו כרס"ג ופירט וסבר שדילוג יום לא מעכב, מלבד ליל ראשון. ורב כהן צדק ורב האי פליגי על רב יהודאי אפילו לענין ליל ראשון, וסברי שאפילו שכח בליל ראשון לא מעכב הספירה, ויותר מזה סברי שדילוג יום שלם לא מעכב את ספירת הימים הבאים, [ואחריהם בא ר"י הזקן מעצמו וסבר גם שכל יום התמימות שלו הוא לעצמו, וחלק על בה"ג שלא יברך ביום וסבר בזה כדודו ר"ת, והרחיב עוד שיברך בימים הבאים אפילו לא ספר ביום ודילג יום שלם, וחלק גם בדין קמא על רב יהודאי שדין שכח בליל ראשון כדין כל הימים]. ויוצא שהשיטה החולקת על רב יהודאי קיבלה תאוצה גדולה וכבר היתה מוכרת היטב בדור הגאונים.

דברי הלכות פסוקות אלו כיון שקצרים הם, מסר את פירושם בהרחבה מחברם רב יהודאי עצמו לדורות הבאים, והגיעונו דרך בה"ג בהלכות מנחות. אבל כאשר הועתקו ה"פ לבה"ג הלכות עצרת, בחלק מהמסורות כבר לא הובנו מעצמם כפירושו המורחב של רב יהודאי עצמו בהלכות מנחות, ולא קישרו את ב' שיטותיו, ולכן היה מי שלא היה לפניו את הלכות מנחות ופירש באופן את דברי בה"ג בהלכות עצרת באופן אחר, ומזה נולד נוסח מאוחר ומעובד, והוא פירוש חדש של נוסח המקור, ופירשו שר"ל 'בשאר יומי מברך' היינו ש'מברך בשאר יומי'. והיראים הוא הראשון שמלמדינו על פירוש חדש זה בבה"ג, ועם הקריאה החדשה והפיסוק החדש של בה"ג וה"פ נעלם ממנו הדין של שכח בליל ראשון שהפסיד הכל, (וביראים עצמו נעלם גם הדין שמברך ביממא), וזה היה הפתח והמקור לנוסח כ"י מילאנו שדילג יום מברך בשאר יומי. וגם העלים דין שכח ליל ראשון. הגם שהשאיר את דין מברך ביממא.

סיכום דעת רב יהודאי והלכות גדולות המקורית

אמור מעתה, שיטת רב יהודאי המקורית היא בה"פ כפי שפורטה בשמו בבה"ג הלכות מנחות, ונשתמרה בצורה מדוייקת בב' כת"י בהלכות עצרת, ותיקן וקמברידג (נוסח א' ב') ששכח בליל ראשון הפסיד כל הספירה, והמשיך לפרש דברי ה"פ שמש"כ שאם שכח בשאר ימים לברך על ספירת העומר - מברך, היינו שכח לספור בלילה סופר ביום, ואם תאמר מנא לן שזו הכוונה, אולי שכח לספור יום אחד סופר בימים הבאים, תשובה, נוסח זה לוקח דבריו מרב יהודאי בהלכות מנחות, שהדין השני שם הוא שיברך ביממא. ולכן את הדין של דילג יום שלא פורט גם בהלכות מנחות לא פירט כלל גם בהלכות עצרת.

ופרט זה שמונה למחר ביממא השתמר גם בנוסח ד"ר ונציה (נוסח ד') 'מאורתא - מברך למחר', אבל כבר נשמט ממנו דין שכח בליל ראשון, ומזה נגרם כל הבלבול הגדול שנמצא שבה"ג הלכות עצרת והלכות מנחות חולקים בדין שכח בליל ראשון.

ור"ת ור"י פירשו את כוונת בה"ג הן בהלכות עצרת מאורתא מברך למחר, והן בהלכות מנחות באורתא מאני למחר, דהיינו ביממא, ולא על הימים הבאים, כי כך משמע הלשון מאורתא מברך למחר. ולפי"ז לא נזכר בב' המקורות הנ"ל כלל דין הימים הבאים. מלבד ראבי"ה שפירש נוסח 'מברך למחר' הן בהלכות עצרת והן בהל' מנחות להיפך, שבא בה"ג לומר שימנה בימים הבאים ודוק מינה שלא יברך ולא ימנה ביממא, דלמחר ר"ל ביום הבא.

בשלב הבא עלתה השאלה בבית המדרש במלוא עוזה, מה דין דילג יום שלם לענין הימים הבאים. והתפצלו בתי המדרשות, דיש שסברו ככל הגאונים ור"י שמברך בימים הבאים, דתמימות של כל יום לעצמו הוא. ויש שסברו שלא מברך שאינם חמישים יום, או דהוי חסרון בתמימות אם חיסר יום. ורב יהודאי רק גילה דאפשר לברך ביממא דעדיין יום הספירה הוא, אבל על מי שחיסר יום לא גילה דעתו.

ולכן בשלב הבא נולדו שני כת"י יד מפורטים, שבשניהם השתמר עיקר חידוש רב יהודאי שמברך ביממא [ואי לא מבריך עד למחר - מבריך ביממא], ובשניהם נשמט דין רב יהודאי ששכח בליל ראשון הפסיד. ופליגי לענין דילג יום.

שכת"י רומי (נוסח ו') מייצג בית מדרש שסבר לחדש שמדרב יהודאי פירט דינו שיספור ביממא יש לדייק שיותר מלספור ביממא לא שמענו, ואם דילג יום הפסיד כל הימים הבאים, ופירט זאת בהדיא: 'ואי אינשי ולא בריך יומא חד אי נמי תרי יומי - לא מבריך בשאר יומי'.

וכת"י מילאנו (נוסח ה') מייצג בית מדרש שראה לפניו את כל שיטות הגאונים שמברך בימים הבאים, ופסק בהדיא 'ואי אינשי ולא בריך יומא חד - מבריך בשאר יומי'. ואפשר שהושפע נמי מנוסח היראים (נוסח ג') ובתי מדרש דאשכנז ור"י, לפרש ולפסק את רב יהודאי עצמו בה"פ שסובר שמברך בימים הבאים, והבין שאין חולק שמברך בימים הבאים.

ושיטת כתב יד ז' נוצרה מאוסף של חומרות, מהבנת ראבי"ה הבודדת שדעת בה"ג ששכח לילה לא יברך ביום (או מגירסתו כן כהעיטור כת"י ותיקן), ומצירוף שיטת כת"י רומי שלא יברך בימים הבאים, וסיכם דעת בה"ג שמי ששכח לילה אחד שוב לא יברך כלל.

שיטת השו"ע

והנה אנו נוהגים הלכה למעשה, ע"פ השו"ע, ששכח בלילה יספור ביום בלי ברכה, ואם ספר ביום בלי ברכה יספור בימים הבאים. ויסוד השיטה היא על פי שיטת כת"י רומי, שאם לא ספר יום אחד לא יספור בימים הבאים, וכאמור יש לה מקום גדול בדעת רב יהודאי שלא הזכיר בכל דבריו שיש תקנה לשוכח יום שלם. אלא שס"ל לשו"ע שעיקר דעת בה"ג שיש לספור ביממא, והספירה ביממא פועלת היא השלמת ספירת היום, דאם ספר ביממא ממילא לא דילג על יום ויוכל להמשיך לספור בימים הבאים וזה כדעת האו"ז ותה"ד ושאר גדולי אשכנז. אלא שלא התיר השו"ע לברך ביממא, כיון שר"ת ור"י הזקן ורבים אחריהם חולקים על בה"ג וס"ל שאין לספור ביום, ולכן הכריע שיספור אבל בלי ברכה, וכ"ד הרא"ש והסמ"ג ועוד רבים.

ויש לדעת שגם ר"י כתב שאם לא ספר בלילה לא יספור ביום ע"י ברכה, וכלשון ר"י: דאם רוצה לספור בלא ברכה הרשות בידו, אבל לא היה זה תנאי בספירה של היום הבא, דס"ל דגם בדילג יום סופר בימים הבאים בברכה. אבל להשו"ע ספירת היום חובה ותנאי היא להמשך הספירה בימים הבאים, שאם לא ספר לא ימשיך, רק שהכריע שלא יברך ביום בגלל המחלוקת.

לענין הלכה למעשה לענ"ד אין לזוז מפסק השו"ע

והנה חכמי דורינו מערערים בשני אופנים. חלקם מערער שמאחר שדעת רס"ג ורב כהן צדק ורב האי ור"י הזקן שדילג יום ימנה בימים הבאים, יש לפסוק כך גם בדורינו נגד השו"ע, כי לדעתם אין הרבה שחולקים בענין. ומדקדקים דקדוקים בלשון רב יהודאי שמברך בשאר יומי כהיראים וכך"י מילאנו.

אבל כאמור לא לפיסוק זה נתכון רב יהודאי בה"פ ובהלכות עצרת, ומפורש כתב בהלכות מנחות שלא לזה כיון, וכאמור אין מדבריו ראיה לצד זה. ואדרבה תוס' וכ"י רומי למד ממנו שלא מבריך בשאר יומי[יז]. וזו מחלוקת ראשונים גדולה אם החסיר יום אם מברך בימים הבאים או לא, שדעת בה"ג לתוס' מנחות והרא"ש שלא יספור יותר, ולכן אין לזוז מפסק השו"ע.

וחלק מחכמי דורינו משיגים על השו"ע וסוברים שמי ששכח בלילה שיברך ביממא, שהרי כבר אמרנו ששיטת בה"ג שיברך ביום, ועוד שהרי כבר אמרנו שכוונת השו"ע לספור ביום מעיקר הדין ולא כרשות בעלמא, וא"כ שיברך. וחיילם, דכל המקורות בבה"ג מראים שזו שיטתו האמיתית, ושיטת נוסח ז' וכן שיטת הראבי"ה בנוסח ד' או בגירסתו כהעיטור כת"י ותיקן שלא יברך ביממא, לא ראתה את הפירוש הנכון בה"פ ובה"ג (מנחות) במקור שיברך ביממא, כמו שנתפרש בהדיא ברב יהודאי בהלכות מנחות. ואכן נכון הדבר שזו שיטת בה"ג. אבל מאחר שחלקו עליה גדולי הראשונים ר"ת ור"י ועוד שלא יספור ביום, סובר השו"ע דאמנם הלכה כבה"ג שיספור ביום והספירה ביום פועלת, אבל לענין ברכה יש לחוש לשיטות הראשונים אדירי התורה הנ"ל, בפרט אם ספירת העומר דרבנן, ואין לזוז מפסק השו"ע.

יז וזה שמוכיחים מזה שבד' כתבי היד של השאילתות וכן ריצ"ג בשם מקצת נוסחי וכתב יד מילאנו מבואר שמברך בשאר יומי, כאילו זו שיטת בה"ג העיקרית, לדעתי אין להוכיח מידי. כי רואים אנו בבה"ג בנוסחאות הקדמוניות שהוא בא לפסוק כהלכות פסוקות וכרב יהודאי המפורט דהלכות מנחות, וברגע שהתברר בבירור גמור שרב יהודאי גאון לא התייחס כלל לנושא של הימים הבאים, נפל היסוד נפל כל הבנין.

וחכמי הזמן שמנסים לומר שנוסח כ"י רומי הוא טעות בבה"ג, טועים הם, כי כאמור בהלכות פסוקות ובה"ג לא דיברו על מי שדילג יום רק על מי ששכח בלילה (חוץ מלילה ראשון), שמברך ביממא. וא"כ כת"י רומי (נוסח ו') מייצג בית מדרש שסבר לדייק שמדרב יהודאי פירט דינו שיספור ביממא יש לדייק שיותר מלספור ביממא אי אפשר. וגם אם תמצא שנוסח כת"י מילאנו שיברך בימים הבאים מובא בריצ"ג ובד' כת"י דהשאילתות, הרי אין רמז לזה בדברי ה"פ והנוסח הקדמון בבה"ג הלכות עצרת, ובדברי רב יהודאי בבה"ג הלכות מנחות, שלא דיברו כלל על ימים הבאים. אלא מה אית לך למימר שגאונים מאוחרים (כרס"ג רכ"צ ורב האי) סברו שמברך בימים הבאים ונקבעו דבריהם בבה"ג כת"י מילאנו. ה"ה יש לומר שנוסח כת"י רומי משקף דעת בעלי התוס' בבה"ג שסברו שלא מברך בימים הבאים דספירה בדילוג אין זו ספירה. [וגם אם תוס' עצמם חלקו עליהם במנחות, במגילה נראה שחששו לענין ברכה].

וזה בעצם מה שאני מגלה כאן, שאמנם יש רוב בשיטות ראשונים שממשיך לברך בימים הבאים, אבל מאחר שיש גם שיטות שלא יברך, וכך מכריע השולחן ערוך, אין בידינו לשפוט שנוסח האחד בבה"ג הוא הנכון והשני לא. ושוב יש מקום נכבד לנוסח כת"י רומי שכך הביאו בעלי התוס' את שיטת בה"ג. והגם שר"י חלק עליה בעוז, תוס' במגילה חשו לה, וגם הריבב"ן, והאור זרוע, ורבי אביגדור הצרפתי, והמושכ זקנים, ומבואר שמנהג כל חכמי אשכנז היה לחוש לדעת בה"ג הזה, ואין הכרעה מי מנוסחי בה"ג המאוחרים צודק בזה כאמור.