

קובץ
מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי
הלכה ומנהג

גליון פ'
טבת - תשפ"ו

קהילות
קודש
אופקים
ותפוח

קובץ

מנורה בדרום

לשליחת מאמרים
ניתן להתקשר לפלאפון:

054-8491733

או לשלוח למייל:
on.skaly@gmail.com

י"ל בסיוע מכון גם אני אודך

מכון גם אני אודך

בראשות

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א

דבר המערכת

בשבח והודאה מרובים לה' יתברך, בשמחה והתרגשות אנו מגישים לציבור בני התורה די בכל אתר ואתר, את גליון טבת של קובץ מנורה בדרום – גליון שמונים! המלא וגדוש כרגיל בתורתם של בני התורה יושבי ארץ הנגב, אשר עמלים כתמיד על התורה ועל העבודה, וחבוקים ודבוקים בה.

וכפרט בימי החנוכה הקדושים הללו, אשר אשר בו נעשו נסים גדולים ועצומים לאבותינו בזכות מסירות נפשם על התורה והמצוות – וכן נזכה בעז"ה בזכות עסק התורה של בני התורה היקרים המסולאים בפז, שיעשה לנו הקב"ה נסים ונפלאות בעת ובעונה הזאת ויבטל מעלינו כל גזרות קשות ורעות.

וסימנא מילתא, שזכינו שכיוונו משמים, שגליון מספר שמונים של קובץ מנורה בדרום, יצא בדיוק בימי החנוכה הללו, שהם שמונה ימים של נסים ונפלאות!

כידוע, מערכת הקובץ זקוקה לסיוע ממנוי 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.

כדאי לדעת – סטים שלמים ואו כמעט שלמים של גליונות מודפסים של קבצי 'מנורה בדרום' שיצאו עד כה, נמצאים בכמה בתי מדרשות ברחבי אופקים, וניתן לעיין בהם שם ובין השאר: קיותי ה', בית גבריאל, שערי תפלה, זכרון אליהו, ישיבת אופקים ועוד.

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.

[כמובן שאפשר להוסיף בתחלת הגליון הקדשה לע"נ, לרפואה, להצלחה וכיו"ב].

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, וכן עם אותיות לכל קטע – 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 גליונות רבים כבר נגישים בתוכנת אוצר החכמה, וכן במאגר היברו-בוקס, ועוד.

- הרוצה ליצור קשר עם אחד מכותבי הקובץ ולשאת ולתת עמו ואף בלא כוונה לשלוח תגובה לקובץ יכול לפנות למערכת ולקבל פרטים. ואם ירצו, יכולים לנסח בגמר משאם ומתנס, מכתב תגובה משותף ולשלחו למערכת הקובץ, ואי"ה יתפרסם בגליון הבא.
- שליחת מאמרים ותגובות לקובץ שבט, תתאפשר עד מוצ"ש – כ"א טבת. 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.

בברכת חנוכה שמח,

ושנזכה כולנו לאור התורה הקדושה,

מערכת קובץ מנורה בדרום.

תוכן עניינים

מאמרים

- הגאון רבי עמוס פרץ שליט"א
בדין הדלקת נרות חנוכה מהדרין מן המהדרין יג
- הרב אברהם דוד ברנד
ברכה על רעידת אדמה יז
- גיד הנשה נוהג בזכרים ובנקבות כ
- בעניין קריאת השם יששכר כה
- הרב אהרן גבאי
חידושים על פרשיות ויגש ויחי שמות וארא לו
- הרב גרשון גולד
טוב לומר [ח"ב] מב
- אליעזר גורא תפרח
האם אפשר לענות לזימון למי שיושב בשולחן אחר נ
- הלכות זימון בישיבות נו
- הרב איתי גייסי
עד מתי זמן מנחה ומתי מתחיל זמן תפילת ערבית סא
- הרב ישראל צבי גרינברג
עבודת הקרבנות בבית המקדש סו
- הרב אליהו הורליק
כמה דינים בכסוי דם עז

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן	
באור בדין נתן סאה ונטל סאה	פז
הרב ישראל מאיר ויינשטיין	
תלישת פרי מאשכול תלוש בשבת	צב
מי הוא העוף 'נשר'	צח
הרב אהרן זילברשלג	
הנושא אשה יבדוק באחיה שרוב בנים דומין לאחי האם	קד
תוכחת יעקב לבניו	קו
הרב חיים חדד	
נידונים שונים בהלכות מעשר כספים	קט
הרב אליהו חדש	
כתם הנמצא ע"ג אסלת ביה"כ ובאמבטיה, וע"ג המים	קיז
הרב אבינעם טאובנר	
יש לו שמן לקיים מהדרין ולחבירו אין כלל	קל
להעיר את חבירו לקיים מצוה	קלד
הרב אלחנן כהן טוויל	
בענין שיעור מיעוט המצוי שצריך בדיקה	קלט
הרב מנחם שלום טרכטנגוט	
בצירוף לזימון י' אי יש לשמוע ברכת הזן, ואם נשאר חיוב זימון בג'	קמו
הרב ערן כברה	
בדברי הגר"ח מבריסק בטעם דלא נעשה נס חנוכה ע"י שהיה גדל עץ זית	קמוט

הרב אביחיל לוי

בביאור מלאכת קושר.....קסז

בביאור הטעמים שאסרו רבנן מוקצה בשבת.....קע

בביאור הפס' ויבוא יעקב שלם.....קעג

הרב יצחק צבי ליבוביץ

כמה חידושים בענין קבורת יעקב אבינו.....קעה

הרב יאיר מינקוס

דין נ"ח למי שאין לו בית.....קצב

הרב חננאל משולם

נשים בברכות שהזמן גרמן.....רא

הרב בנימין סנדלר

רבה ורב יוסף – כמו הלכה? [ובענין סיני ועוקר הרים].....רכט

הרב און אברהם הכהן סקלי

כיצד ניתן לקיים מצוות 'מהדרין מן המהדרין' ביום הראשון של חנוכה.....רנו

הרב יוסף חיים עובדיה

בענין התעסקות במלאכה בברכות דרבנן.....רנח

הרב יחזקאל פרבשטיין

בענין המהדרין בנר חנוכה.....רסד

הרב שמעון פרידמן

דברים הנוצרים בדרך נס האם שייך לקיים בהם דיני התורה והמסכתא.....ער

הרב יובל קורסיה

מקור אמירת לשם יחוד ומעלתה ואופן אמירתו.....שה

הרב אברהם ישעיהו קשש

יסודות בענייני שבועה..... שייג

שמונים! – מי יודע?..... שלט

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

לקט פסקים לחנוכה מהגאון רבי משה בראנדסדארפער שליט"א..... שנו

הרב חן ריחניאן

בהיתר טלטול סבין של מילה לאחר המילה [חלק ב']..... שעז

הרב שרון שרפי

בביאור יסוד איסור "לא ילבש"..... שפא

מכתבי תגובה

מכתב א'

הרב אברהם דוד ברנד..... שצה

בענין שוחט בצום

מכתב ב'

הרב גרשון גולד..... שיצז

'כתבו לכם על קרן השור'

מכתב ג'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין..... שיצז

בענין הזורע והוציא את הזרע לפני שנקלט

מכתב ד'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין – הרב און אברהם הכהן סקלי..... שיצט

דילוג כל פסד"ז וברכותיהם לצורך תפלה בצבור

מכתב ה'

הרב בנציון כהן.....**תג**

בענין כלל הרדב"ז שאם המחלוקת במצוה, הברכה נגררת אחריה וא"ל סב"ל

מכתב ו'

הרב עמנואל מולקנדוב.....**תיב**

בענין מצות עשה של מעקה וכיסוי בבור / ברכה עבור כולם מדין ברוב עם, ובמקום ביטול תורה

מכתב ז'

הרב דוד אהרן סופר.....**תיז**

במעשה דמהרי"ל לקדש על מיץ ענבים מתוק חדש בב' דר"ה

מכתב ח'

הרב און אברהם הכהן סקלי.....**תכא**

הנהגת מהרח"ו בסידור י"ב לחמים בסעודות שבת

מכתב ט'

הרב יחזקאל פרבשטיין.....**תכג**

הערות במ"ש בגליון הקודם בענין שכח 'ותן טל ומטר'

מכתב י'

הרב אהרן הכהן פרידמן.....**תכד**

היוצא מעיר מקלט אם חייב לברך הגומל / בגדר טהרת הערב שמש

מכתב י"א

הרב שמועון פרידמן.....תכו

בענין כתמים על דבר שאמק"ט מדרבנן

מכתב י"ב

הרב יוסף חיים שבתאי.....תלב

בענין קריאת ההפטרה בשבת, וסדר כל הפטרות השנה במנהגים השונים



מאמרי הלכה



הגאון רבי עמוס פרץ שליט"א

מרבני ביהמ"ד קוית' ה', ומח"ס 'כלי השולחן' וש"ס

בדין הדלקת נרות חנוכה מהדרין מן המהדרין

ברם, בדין הדלקת נר חנוכה חזינן בענין מיוחד של מהדרין, ומהדרין מן המהדרין, מה שלא מצינו בשאר המצוות. וצ"ב מה המקור לזה.

וראיתי בספר חידושי הרי"ם על המועדים (חנוכה) שעמד בענין זה וכתב דבשאר המצוות אין אנו מוצאים הידור כעין זה שבחנוכה, כיון שבשעה שמצאו את פח השמן שהיה מספיק להדלקת יום אחד, לא סמכו על הנס ולא השתמשו בכל השמן אלא חלקו את השמן שבפח לשמונה חלקים, ועשו פתילות דקות מאד כדי שידלקו שמונה ימים, והנה קרה נס והפתילות הדקות האירו כפתילות עבות, וכיון שכל הנס היה ההידור, ולכן גם אנו מדקדקים בהדלקת הנר כהמהדרין מן המהדרין, עכ"ד.

ונראה להוסיף בביאור דבריו, כיון שהנס היה בריבוי אורה שבמקום שהמנורה תדלק בפתילות דקות ואור חלש, נעשה נס והמנורה דלקה באור חזק כמו שאם היו פתילות עבות, ולכן גם אנו במצוות המהדרין והמהדרין מן המהדרין מרבים באורה ע"י ריבוי הנרות. ובאופן רבוי הנרות נחלקו ב"ש וב"ה אם מוסיף והולך או פוחת והולך. וכל זה מלבד ההידור של זה אלי ואנוהו, התנאה לפניו במצוות, שהוא שייך גם בהדלקה כגון

(א) איתא בגמרא שבת (כא:): ת"ר מצות חנוכה נר איש וביתו, והמהדרין נר לכל אחד ואחד, והמהדרין מן המהדרין ב"ש אומרים יום ראשון מדליק שמנה, מכאן ואילך פוחת והולך; ובה"א יום ראשון מדליק נר אחת ומכאן ואילך מוסיף והולך, עכ"ל.

מבואר בגמ' שעיקר מצות הדלקת נרות חנוכה היא נר איש וביתו היינו שבהדלקת נר אחד בבית יוצאים כל בני הבית ידי חובתן. והמהדרין אחר המצוות מדליקים נר אחד בכל לילה, לכל אחד ואחד, מבני הבית. והמהדרין מן המהדרין מדליקים נרות כמספר הימים. אלא שנחלקו ב"ש וב"ה כיצד היא מצות ההדלקה של המהדרין מן המהדרין. ב"ש סוברים שביום ראשון של חנוכה מדליק שמנה נרות, מכאן ואילך כל יום פוחת והולך במספר הנרות. וב"ה סוברים שביום ראשון של חנוכה מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך.^א

(ב) והנה בכל המצוות יש דין הידור מצוה כמבואר בגמ' (ב"ק ט:): אמר ר' זירא, בהידור מצוה עד שליש במצוה וכו'. וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' תרנ"ו סע"א), שיש להוסיף עד שליש מהמצוה משום הידור. ובטעם מצוה זו כתוב בגמ' שבת (קל"ג:): זה אלי ואנוהו, התנאה לפניו במצוות וכו'.

א וטעמם של ב"ש וב"ה נתבאר בגמ' בב' אופנים חד אמר: טעמא דב"ש כנגד הימים הנכנסים, וטעמא דב"ה כנגד ימים היוצאים. וחד אמר: טעמא דב"ש כנגד פרי החג, (שביום הראשון של חג הסוכות היו קרבים י"ג פרים, וכל יום מימי חול המועד פוחתים מספר הפרים עד שביום השביעי היו קרבים שבעה פרים. וכמו כן בהדלקת נר חנוכה ממעט והולך וביום האחרון ידליק נר אחד.) וטעמא דב"ה דמעלין בקדש ואין מורידין.

להדליק בשמנים הדולקים יפה וכן בחנוכה להדליק בחנוכה של כסף או זהב.

ג) ולפ"ז יש מקום לחקור האם ההידור המיוחד שיש בנרות חנוכה של המהדרין ומהדרין מן המהדרין הוא בכלל ההידור של כל המצות משום זה אלי ואנוהו, התנאה לפניו במצוות, א"כ הוא דין צדדי במצוה ואינו חלק מהמצוה גופא, אלא יש גוף המצוה ויש הידור המצוה, כגון במצות ד' מינים בסוכות שיש מצוה להדר בד' מינים מ"מ מי שנוטל ד' מינים כשרים אף שאינם מהודרים ודאי יוצא חובת המצוה לכתחילה, וכן בתפילין מי שמניח תפילין כשרות אף שאינן מהודרות ודאי יצא ידי חובתו לכתחילה.

או שבמצות נר חנוכה התחדש שההידור הוא בכלל גוף המצוה. וא"כ אפשר שאינו יוצא ידי חובה אם לא מדליק באופן של מהדרין מן המהדרין. וכן יש עוד נפק"מ כמו שנבאר בהמשך.²

ד) כתב השו"ע בסימן תרע"א (סע"ב): כמה נרות מדליק, כלילה הראשון מדליק אחד, ומכאן ואילך מוסיף והולך אחד בכל לילה עד שבליל אחרון יהיו שמנה. ואפילו אם רבים בני הבית, לא ידליקו יותר, ע"כ.

ומבואר בשו"ע שכתב רק דין המהדרין מן

המהדרין שמוסיף והולך, ולכאורה היה צריך לכתוב שמעיקר הדין די בנר אחד בכל לילה ומי שרוצה להדר יוסיף כל לילה נר אחד, ומי שרוצה להדר יותר יעשה המהדרין מן המהדרין.

ולכאורה משמע מהשמטת השו"ע שסבר כהצד השני בחקירה שבמצות נר חנוכה התחדש שההידור של המהדרין מן המהדרין הוא בכלל גוף המצוה, ולכן לא הזכיר כלל את האופנים האחרים בקיום המצוה.

ובתב האור לציון (ח"ד פרק מ"ב תשובה א') שהמקור לפסק של השו"ע הוא מהרמב"ם (שם בהלכה ג') שכתב: מנהג פשוט בכל ערינו בספרד שיהיו כל אנשי הבית מדליקין נר אחד כלילה הראשון ומוסיפין והולכין נר בכל לילה ולילה עד שנמצא מדליק כליל שמיני שמונה נרות בין שהיו אנשי הבית מרובים בין שהיה אדם אחד, ע"כ.

ובתב האורל"צ בביאור השו"ע דנראה שכוונת מרן לומר, שאחר שכתב הרמב"ם שכן המנהג, אין אדם יכול לומר איני רוצה להיות מהמהדרין, שאין לו לשנות מן המנהג. אלא אם כן הוא עני שאין לו יותר מנר אחד, שאז יכול לסמוך על עיקר הדין, אבל

ב ועיין בתוס' (שבת כ"א: ד"ה והמהדרין וכו') שכתבו דב"ש וב"ה לא קאי על המהדרין - דנר לכל אחד ואחד, דא"כ אין היכר בנרות, דיחשבו דכל כך בני אדם יש בבית. ואילו הרמב"ם חולק כידוע על דברי התוס' וס"ל בפ"י מה' חנוכה ה"א דב"ש וב"ה קאי על המהדרין.

ודאיתי בספר חלקו של ייד (בעניני חנוכה סי' לו) שכתב שאפשר לבאר דמחלוקת התוס' והרמב"ם תלויה בחקירה הנ"ל והיינו אם ההידור בנר חנוכה הוא כשאר דין הידור של כל התורה או דין מיוחד לחנוכה. . דהנה בביאור סברת התוס' הנ"ל נראה לומר דהנה באבני נזר (אור"ח ח"ב סי' תל"ב ס"ק ג') כתב ליישב קושיית החלקת יואב, אמאי קיי"ל בשופר דצפהו זהב במקום הנחת פה פסול, נימא כל לנאותו אינו חוצץ, וכתב ע"ז באב"נ: עי"ל לפי מש"כ התוס' מנחות (ל"ב:) וז"ל: אבל תפילין דמחופין בעור לא שייך בהו נוי, וע"כ במקום הנחת פה לא שייך נוי, דאין נוי מצוה אלא בשעת מצוה, והכא בשעת תקיעה מכוסה בפי התוקע, ע"כ. וי"ל דזה גם סברת התוס' בשבת כאן, דע"כ ב"ש וב"ה לא קאי אמהדרין, דהרי א"כ אין ניכר הנוי, ובהידור דכל התורה דילפינן מזה אלי ואנוהו, בעי שיהיה ניכר הנוי וכדברי התוס' הנ"ל במנחות וכאב"נ. אך הרמב"ם ס"ל דההידור בנ"ח הוא דין מיוחד בנ"ח, וא"כ אין צריך שיהא ההידור והנוי ניכרים, דזה דין דוקא בזה אלי ואנוהו - בכל התורה, ולא בנר חנוכה שהוא דין מיוחד, עכ"ד.

בחינם אין לו לשנות מן המנהג, עכ"ד.

כתפלת ערבית דהאידינא קבעוה חובה, ע"ש.

ולבאורה לפי דבריו יוצא דמי שאינו עני אינו רשאי הדליק ולברך על נר אחד כיון שמשנה מן המנהג. וא"כ יש לדון לדעת האורל"צ מי שאינו בגדר עני, אבל מ"מ באותו מקום שנמצא אין לו אלא נר אחד, האם מותר לו לברך על נר אחד או חשיב שמשנה את המנהג ואינו רשאי לברך.

ומבואר במנחת שלמה ובספר תורת חיים סופר, שהחידוש בדברי השו"ע שהביא רק את מנהג מהדרין מן המהדרין כדי לחדש לנו שהמנהג הזה "חובה" משום פירסומי ניסא, והנפק"מ שצריך לברך גם על נרות ההידור שגם הם בכלל המצוה של פירסום הנס, אבל לא משמע שביטלו את הדין של נר איש וביתו או המהדרין נר לכל אחד.

והנה כיון שהפוסקים (וגם האורל"צ בעצמו) דנו אם מברכים על נר ההידור, משמע דשייך בכל אדם שהדליק נר אחד ויצא לידי חובת נר איש וביתו ולא דוקא עני. וא"כ צ"ל דמי שאין בידו בשעת ההדלקה יותר מנר אחד רשאי להדליק ואינו חשיב כמשנה מהנהג. ומ"מ נראה שצריך להשתדל כדי שיהיו לו יותר נרות כדי לצאת לידי המנהג, ואם חושב שיעובר זמן ההדלקה, מותר לו להדליק נר אחד ואינו נקרא משנה מהמנהג, כי באותה שעה הוא בחינה של עני שאין לו אל נר אחד.¹

ה (והנה לפי המנהג הספרדים שבעה"ב מדליק לכולם בכל יום באופן של מוסיף והולך, דנו הפוסקים אם בעה"ב רשאי ליתן לבנו הקטן (אף שהגיע לגיל חינוך) להדליק את נרות ההידור.

בשו"ת האור לציון (פרק מב תש"ב) כתב דאין ראוי ליתן לבניו הפחותים מגיל בר מצוה להדליק אף את נרות ההידור ואף אם הגיעו לגיל חינוך, אלא יתן להם להדליק את נר השמש בלבד, ע"כ.

ועוד בענין השאלה למה השו"ע כתב רק דין המהדרין מן המהדרין כתב הגרשז"א (שו"ת מנחת שלמה תניינא סימן נח) שהשו"ע שהעתיק רק דין המהדרין בא לרמז בזה שגם המנהג וההידור הוא אצלנו כחובה, אשר גם מברכים עליה משום פירסומי ניסא, ע"כ.

ובביאורים כתב שהידור זה הוא כעיקר הדין נעשה הוא כמחוייב בזה ולא יתן לקטן לפוטרו בזה. וכן כתב בבא"ח שם אות י"ח שלא יתן לבניו הקטנים להדליק נרות של חיוב אלא נר הנוסף בלבד, וכתב בכה"ח (בסימן תרע"א אות פ"ג) שכוונתו לנר השמש בלבד.

וב"ב הרב תורת חיים סופר (סימן תרעא מג"א סק"א) שמאחר שנהגו מזה שנים קדמוניות כהמהדרין מן המהדרין הו"ל

ואילו הגאון רבי חיים פלאג"י בספר מועד לכל חי סימן כ"ז אות ל"ו התיר בזה

ג ויש להעיר שבדין עני המתפרנס מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן להדליק, נחלקו האחרונים עד איזה שיעור בנ"ח צריך העני למכור כסותו, בביאור הלכה כתב בשם ספר חמד משה, דהעני יש לו למכור כסותו כדי שיהיה לו לעיקר החיוב דנר איש וביתו, ולא ליותר מזה, וכן מבואר באור לציון ובעוד פוסקים. ואילו האור שמח (פ"ד מה' חנוכה הלכה י"ב) דייק מלשון הרמב"ם שגם בשביל ההידור יש הדין דשואל ומוכר כסותו, ע"ש.

ומבואר שהאור שמח סבר כיון דבנ"ח הידור מצוה הוא מגוף המצוה ממש, דלא כמו בכל התורה, א"כ שפיר י"ל שהעני צריך לשאול ולמכור כסותו גם לנרות ההידור. ואילו האורל"צ אף שגם סבר שההידור בנר חנוכה הוא חלק מהמצוה ולכן מברכים על הנרות ההידור, מ"מ כיון שמקור הדין הוא מהמנהג י"ל שלא חייבו את העני יותר מעיקר המצוה של נר איש וביתו.

ו) והנה לדעת הבא"ח, כה"ח והאורל"צ א"ש לשון מרן השו"ע שהשמיט דין נר איש וביתו, כיון שהידור בנרות חנוכה הוא מגוף המצוה ע"פ המנהג, אלא שלדעת רבי חיים פלאג"י והחזון עובדיה צ"ע למה לא הזכיר השו"ע שגם יוצאים מעיקר הדין בנר איש וביתו אף לא נרות ההידור, כמו שעשה הרמב"ם כנ"ל.

ועיין בילקו"י הלכות חנוכה שכתב אפשר שמרן לא הוצרך לפרש את עיקר הדין, דמה בכך שכן הוא מעיקר הדין, סוף סוף הכל נהגו בכל המקומות כמהדרין שמוסיף והולך בכל יום. ועוד אפשר שהטור נקט כפי המנהג שהיה נהוג ומרן העתיק לשון הטור כדרכו בהרבה מקומות. ועוד אפ"ל דכיון שפשט המנהג כן, לכתחילה אין לו לשנות מן המנהג ולכן הטור ומרן השמיטו במכוון לדין עיקר הדין והמהדרין והביאו רק דין המהדרין מן המהדרין משום שלכתחילה כך צריך לנהוג. ועכ"פ לדעת הילקו"י אף לאחר המנהג עדיין נשאר שעיקר דין הדלקת נרות חנוכה היא נר איש וביתו, וע"כ אף גדול לא יברך על נרות ההידור.

וכתב שאין קפידא לתת לבניו הקטנים להדליק שאר הנרות מן המהדרין ע"ש. וכ"פ החזון עובדיה (חנוכה עמ' כא) והילקו"י שלאחר שהדליק בעה"ב נר החיוב מותר לתת לאחד מבניו הקטנים שהגיע לחינוך להדליק נרות ההידור כדי לחנכו במצוות, ונר השמש רשאי יתן אף לכן שלא הגיע לחינוך.

ואפשר לומר שבחקירה הנ"ל נחלקו הפוסקים בדין זה, שהבא"ח, האורל"צ וכה"ח סברו שההידור מצוה הוא חלק מגוף המצווה ואינו כדבר צדדי כמו בשאר מצוות, וע"כ מדין נר איש וביתו רק בעה"ב ידליק ולא יתן לקטן. ואילו רבי חיים פלאג"י והחזון עובדיה סברו שדין מהדרין בנרות חנוכה הוי כשאר דין הידור במצוה שאינו מגוף המצווה, וע"כ לכתחילה יכול ליתן אף לבנו הקטן שהגיע לחינוך להדליק נרות ההידור. ואף שרבי חיים פלאג"י והחזון ע"מ מקילים לענין קטן בהדלקת נרות ההידור מ"מ לדעתם אף גדול אינו יכול לברך על נרות ההידור, כיון שאינן מגוף המצוה.¹



ד ועוד כתב האורל"צ דאף אין רצוי שיתן לבנו הגדול, שהרי מצוה בו יותר מבשלוחו, וא"כ עדיף שידליק הוא בעצמו את כל הנרות.

הרב אברהם דוד ברנד

ברכה על רעידת אדמה

מה הן זועות

א [הנה איתא במתני' בברכות (נד, א): "על הזיקין ועל הזועות ועל הרעמים ועל הרוחות ועל הברקים אומר ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם." ובפירוש "זועות", איתא בגמ' לקמיה (נט, א): "מאי זועות, א"ר קטינא גוהא". ופירש רש"י שם (ד"ה גוהא): "בלשונם קורין רעידת הארץ גוהא". ובהמשך שם (ד"ה גנח) פירש: "גנח גוהא – ותגעש ותרעש, כלומר נודעזעת הארץ מאד מאד". הרי משמע בפשטות דגוהא היינו רעידת אדמה, וא"כ יש לברך עליה שכחו וגבורתו מלא עולם.

והבי נמי משמע שיאטיה דהירושלמי שם (פ"ט ה"ב) אליהו ז"ל שאל לר' נהוריי מפני מה באין זועות לעולם אמר ליה בעון תרומה ומעשרות, כתוב אחד אומר תמיד עיני ה' אלקיך בה וכתוב אחד המביט לארץ ותרעד יגע בהרים ויעשנו. הא כיצד יתקיימו שני כתובין הללו, בשעה שישראל עושין רצונו של מקום ומוציאין מעשרוהיהן כתיקונן תמיד עיני ה' אלקיך בה מראשית השנה ועד אחרית השנה ואינה ניזוקת כלום. בשעה שאין ישראל עושין רצונו של מקום ואינן מוציאין מעשרוהיהן כתיקונן המביט לארץ ותרעד". הרי דהזועות הן רעידת הארץ.

ובסידור רב סעדיה גאון (עמ' צ) איתא: "ואחרי שבארנו את ברכות המקרים התלויים בגוף האדם, עלינו לבאר את ברכות המקרים התלויים בחושיו, ונאמר שהסוג הראשון מהם הם הדברים הנראים, והם שני חלקים; ארציים ושמימיים. והשמימיים, כגון הרעמים והברקים וקרני הזיקים והזועות וגם

רעידות האדמה, על כל אלה מברכים שתי ברכות שכוחו מלא העולם ועושה בראשית". הרי בהדיא דיש לברך שכוחו וגבורתו מלא עולם על רעידת האדמה (בערבית אלזלזל). ואל יקשה בעיניך הא דכפל דבריו וכ' דמברכים על הזועות ועל רעידות האדמה, דהוא תלוי בתרגום ע"ש.

ובערוך (ערך זע) כ' ד"זועות" עניינו רעידה. והרוקח (סי' שמג) כ': "זועות – הארץ נרעדת". ובפירוש רבי אליהו מלונדריש למשנה פירש: "ועל הזועות, שהארץ מזדעזעת, תרגום של געש זיע". ובאבודרהם (הל' ברכות שער שמיני) כ': "מאי זועות גוהא, פירוש רעידת הארץ". ובברטנורא על המשנה: "זועות – שהארץ מזדעזעת ורועשת".

קול הברה הנשמע בארץ

ב [אמנם, הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ט מ"ב) פירש: "זועות – קול שאון נשמע באויר כקול רחים סובבים לאטם". וכן כתב בהלכות ברכות (פ"י הי"ד) הביא: "ועל קול הברה שתשמע בארץ כמו ריחיים גדולים".

ובבב' בו (סי' פז) פירש: "ועל קול ההברה שישמע בארץ". ובארחות חיים (הל' ברכות אות נו): "ועל קול ההברה הנשמע בארץ כמו רוחות גדולות". ובספר הבתים (הל' ברכות שער יג סעיף ב) כ': "ועל קול ההברה שתשמע בארץ כמו רחים גדולים". ובפסקי הלכות ברכות למהר"ם מרוטנבורג (הידוע גם בשם ברכות מהר"ם) כ' "ועל קול ההברה שנשמע ברוזן בארץ כמו ריחים גדולים". ובפסקי הרי"א בברכות שם: "הזועות שהם

סלעים, והיינו ששנו זועות אצל ברכים ורעמים, מפני שהוא בשעת גשמים כמו הברקים והרעמים."

וב"ב בספר הפרדס (שער שמיני פ"ב אות א): "ופירוש זועות, רוחות חזקים שעושה בשעת גשמים, וממה שחזר ושנה ועל הרוחות, ר"ל רוחות שנושבות שלא בשעת גשמים, רוח גדול וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים, שחייב ג"כ לברך".

ובן הביא בפירוש רבי דוד עראמה על הרמב"ם: "רוחות – בלא גשמים. זועות – בשעת גשמים".

ובמאירי (ברכות שם) פירש: "ועל הזוועות, ופירשו בגמ' גוהא, וענינו האור הפתאומית היוצא מן הענן ונקרא לנציא"ר, וי"מ קול בקיעת הארץ".

ובחיבור הקדמון "סדר חיבור ברכות" (עמ' 32) איתא: "ופירוש זועות, לפיד אש". אמנם בהמשך דבריו כ': "ועל הרעש ועל הרוחות הוא אומר ב"ה שכחו מלא עולם". ובמלאכת שלמה הביא בשם ר"ש אבן תיבון: "זועות, שם לברק העצום שקוראים הלועזות לנפיש".

ההלכה בזה

ד] והנה, הטור (או"ח סי' רכז) פסק בפשיטות: "ועל רעדת הארץ.... על כל אחד מאלו אומר בא"י אמ"ה עושה מעשה בראשית, ואם ירצה יאמר בא"י אמ"ה שכחו וגבורתו מלא עולם". אמנם, בתו"ד כ' הטור: "ועל הברקים ועל הרעמים והוא קול הברה שנשמע בארץ". ובב"ח (ס"ק א), ובפרישה (ס"ק ב), ובשיירי כנה"ג, כתבו להגיה "ועל קול הברה", והוכיחו דבריהם מדברי הרמב"ם הנ"ל. ובאמת הוא צע"ג, דהא ממ"נ, אי ס"ל

הרעשים". ובצידיה לדרך (מאמר א כלל ג פכ"ח) כ': "קול הברה שתשמע בארץ כמו רעמים". ובפירוש הריב"ן על ברכות (נד' בס' גנזי ראשונים) איתא: "זועות – רעש".

אך רבינו מנוח בפירושו על הרמב"ם כ': "זהו פי' זועות האמור במשנה, והוא מענין ותרעש הארץ, וקורין לו טרא טרומול, וקודם בואו שומעים באויר קול שאון כקול ריחים סובבין. ויש אומרים זועות לאמ"ף". ומשמע מדבריו דגם הרמב"ם מודה דזועות הוא רעידת הארץ, אלא דס"ל דקודם לרעידת הארץ נשמע באויר קול שאון וכו'.

ובשו"ת מהר"ם בן חביב הנדמ"ח (סי' לד) כ' דבוודאי אף הרמב"ם מיירי ברעידת אדמה, אלא דס"ל לרמב"ם דאף אי רק שומע קול רעידת אדמה יברך, ולרש"י צריך שירגיש את האדמה רועדת. וצידד דאף רש"י מודה דאי שומע קול הברה יברך, דאכתי ניכרת גדולה הבורא בהם, והו"ד בברכי יוסף (סק"ג) ובגדולות אלישע (סק"ד).

וישוב מצאתי שכ"כ בשו"ת רבי עקיבה יוסף (ח"א או"ח סי' פג), דכוונת הרמב"ם היא לרעש שמשמיעה הארץ בעת רעידת האדמה.

דעות נוספות בפירוש זועות

ג] עם זאת, אף אי נפרש כן בדעת הרמב"ם, אכתי מצינו בדברי הראשונים פירושים אחרים בביאור עניין "זועות".

בתלמודי רבינו יונה על הרי"ף (מב, ב מדפ"ה ר), וז"ל: "ופירוש זועות, רוחות חזקים שעושה בשעת הגשמים, ומה שחזר ושנה על הרוחות מיירי שלא בשעת הגשמים שפעמים אפילו שלא בשעת גשמים מנשב רוח גדול וחזק מפרק הרים ומשבר

של אהרן עמ' נד), וממך בעל הקהלות יעקב (אשכבתיה דרבי עמ' רסד).

כמה פרטי דינים בעניין זה

ה] בשו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' לח) כ' דיש לברך בכל פעם שרואה הזוועות, ואי"צ להמתין מעת לעת כשם שמצינו בברכות הראיה האחרות. וטעם הדבר, לפי שאלו דברים שאין להם שיעור ובכל פעם שרואה מתפעל מגבורות השם. ובברכי יוסף (סק"ו) הביא בשם מהר"ם בן חביב דבכל פעם שאסח אדעתיה מיניה צריך לברך. והובא בפתחי תשובה (סק"א).

ובחזון עובדיה (ברכות עמ' תסא). וכן פסק בס' הלכה ברורה (רכז, ה), וכ' דיש לברך בתוכ"ד לרעידת האדמה, אף ברעידה שאינה מסוכנת לחיי אדם (וכ"כ בשו"ת שבט הקהתי ח"ה סי' מו). ואם היה כמה רעידות בזו אחר זו, אם לא הסיח דעתו מהן מברך על הראשונה ולא על הבאות, ואם הסיח דעתו יברך על כל אחת ואחת. אך בקובץ מבית לוי (חט"ו עמ' קמא) כתב הג"ר מרדכי גרוס דאין לברך על כמה רעידות אלא רק בהפסק גדול זמ"ז. ובחוט שני (שבת ח"ג עמ' רכט) כ' דאם יש רעידות רצופות הנמשכות בזו אחר זו סגי בברכה א'.

ובס' שערי ציון (ח"ב עמ' קכג) הובא בשם מרן הגר"ק שאף אם אינו מרגיש או שומע את הרעידה אלא רק רואה הרהיטים זזים וכדו', יברך.

ומן העניין לסיים כאן בדבריו הנפלאים של רבינו העיב"ץ במור וקציעה (סי' רכז): "מצאתי בספר יוחסין בהוספות של רש"י בלשון הזה, ועל זה ניבא הנביא ישעיהו וינועו אמות הסיפים (ישעיהו ו, ד) וקרא פסוק וקרא זה אל זה, ואמרו כי סוד גדול בזמן שיבוא

להטור דפירושא דזוועות הוא קול הברה, א"כ אמאי פסק דמברכים על רעדת הארץ, ואי לא ס"ל כוותיה, א"כ אמאי מברכים על קול הברה הנשמע בארץ. ושמא ס"ל דלא גרע מרעמים, אך לפי"ז לא היה להם להביא ראיה מהרמב"ם, שהוא אינו מחייב לברך על קול הברה משום רעמים אלא משום זוועות (כדמוכח מדבריו בפיהמ"ש), והטור ס"ל דזוועות הוא רעדת הארץ, וצע"ג.

ובדברי הטור דמברכים על רעדת הארץ, כן פסק השו"ע (סעיף א).

והנה, בס' פתח הדביר (סק"ג) מעיד: "הגני תמיה על מנהג העולם תרי תמיהי... ועל רעדת הארץ והוא הרעש אין מברכין כלל ואפילו בלא שם ומלכות רק אומרים שמע ישראל ותרוייהו הפך הדין המבואר במרן וכל הפוסקים והוא משנה ערוכה וצריך טעם למנהג זה". וכתב ליישב דשמא בעת רעדת הארץ הכל טרודים בצערם ועל כן אינם נותנים את לבם לברך.

ובן תמה על מנהג העולם ביפה ללב (סק"א): "דמעיקרא לא ראינו מברכין על הרעש ואפילו בלא שם ומלכות רק אומרים פסוק שמע ישראל ושאר פסוקים המסוגלים".

אמנם, בשנות אליהו (ברכות שם) פירש שבדווקא מנתה מתני' עניינים אלו לפי שהם כנגד ד' יסודות והחמישי כנגד השמים, וזוועות הוא כנגד הארץ. א"כ לדעתו זוועות היינו רעידת הארץ. ובתפארת ישראל תרגם זוועות: "ערדבעבען", והוא רעידת אדמה בל' אשכנז. וכ"כ בערוך השלחן (סק"א) דזוועות הוא רעידת הארץ. וכ"כ בפשטות בשו"ת רבי עקיבה יוסף הנ"ל. וכן יש עדות מעשה רב ממרן הגרי"ח זוננפלד (האיש על החומה ח"א עמ' 279), ומרבי דוד בהר"ן (ארח דוד עמ' מז), ומהרה"ק ר' אהרן ראטה (שבחו

רעש בעולם ויקראו זה הפסוק וקרא זה אל זה
ואמר קדוש קדוש קדוש ה' צבקות מלא כל

הארץ כבודו ג' פעמים וישקוט הרעש".



גיד הנשה נוהג בזכרים ובנקבות

[בדבריו הנודעים של הכרתי ופלתי]

הנשה. אותו מנקר טען שהגיד הנכון שאותו יש לנקר הוא גיד אחר. אולם ר' יהונתן אייבשיץ גילה כי אותו גיד אינו קיים אלא בשוורים זכרים ולא בפרות נקבות*. והראה לאותו מנקר שבסמ"ג כתוב במפורש שגיד הנשה נוהג בזכרים ובנקבות. ועל ידי דברים אלו נדחתה טענתו של המנקר.

בתוך הלכות ניקור (סי' סה ס"ק טז) כותב רבינו יהונתן אייבשיץ בספרו הגדול כרתי ופלתי: "והנה בזמני היה מנקר אחד, אפילו בעל תורה ומומחה למאוד, ונשתבש בדעתו לומר על גיד אחר שהוא הגיד האמיתי, ועד היום הזה טעינו נחנו ואבותינו בגיד שאינו גיד שאסרה התורה והיה הולך ושב בכל ארץ אשכנז ומרעיש הבריות, עד שבא לפראג, והציע דבריו לפני ולפני חכמי העיר הגאונים. ואני חקרתי ובדקתי את הדבר ומצאתי שזה הגיד אינו רק בבהמות זכרים ולא בבהמות נקבות. ואז הראיתי לו סמ"ג שכתב דגיד הנשה נוהג בזכרים ונקבות, ועי"כ אשתקל מילוליה".

התמיהה הגדולה בדברי הכרתי ופלתי

א] והנה, מה שהביא בשם הסמ"ג דגיד הנשה נוהג בזכרים ובנקבות, בסמ"ג שלפנינו (ל"ת קלט), אין זכר לעניין זה. ואעתיק בכאן לשונו הזהב של הגאון רבי זלמל'ה מוילנא (אחי הגר"ח מוולאז'ין), המובאת בספר תולדות אדם (ח"כ פ"ה): "הנה נתנו לבנו לתור אחר מקור הדברים האלה

דחיינו, אותו מנקר טען כי העולם טועה ובמשך שנים מנקרים ישראל קדושים את הגיד הלא נכון וסבורים שהוא גיד

א באמת אין ידוע לנו כיום על גיד מסוים אשר קיים רק אצל זכרים ולא אצל נקבות, אלא אם כן נפרש שכוונת אותו מנקר הייתה שיש לנקר את אבר הזכרות (כפי שהביא האבן עזרא בראשית לב, לג שיש "חסרי דעת" המפרשים כן). והוא מכונה ג"כ בלשון תורה "גיד". וכבוד מלכים הסתר דבר.

ואם נפרש כן, נמצא שבאמת אותו מנקר להקל רצה, ולא להחמיר. שהלא אבר זה בלא"ה נוהגים להסירו (כדלקמן), ועוד שניקורו קל יותר ומותר חלק גדול יותר מבשר האחוריים. ולפי"ז מדוקדקת היטב לשון רבינו "טעינו נחנו ואבותינו בגיד שאינו גיד שאסרה תורה". ובאמת לא טען אותו מנקר שאוכלים גיד האסור, אלא שמנקרים גיד שלא לצורך. אמנם לפי"ז צ"ב המשך דברי רבינו שכ' "ואני חקרתי ובדקתי את הדבר", וכי מה יש לחקור בדבר הגלוי ופשוט לכל, ואכתי הדברים צ"ע. ועיין בקובץ המעיין גליון 215, עמ' 90 ואילך מה שהאריכו בזה.

האמת והצדק כי באלה חפצתי".

ובשו"ת חת"ס (יו"ד סי' טז) כ' ג"כ: "ורבים תמהו על שגגה גדולה שיצאה מהשליטים, דסמ"ג מיירי שנוהג בזכרים ישראלים ונקבות כדרכו בכל המצות לכתוב כן, אבל מהגיד לא מיירי אם הוא הנמצא בזכרים ונקבות אי לא". והעיד שם, דשמא איכא בהא נפק"מ להלכה: "וכיון שטעות נזרקה לפני הגאונים הנ"ל ודחה לזה בקנה, נמצא דבריו קיימים, ואין לאכול אחוריים אא"כ נקרו מהם שני הגידים".

וב' החת"ס ליישב דברי הכו"פ, דהנה איתא בקרא "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה", ולכא' יש לדון, נימא בני ישראל ולא בנות ישראל, ובאמת מהיכ"ת שנוהג האיסור בזכרים ונקבות. אע"כ דגיד הנשה קיים הן בשוורים וזכרים והן בפרות נקבות, וע"כ גם בנות ישראל אסורות באכילתו, עכת"ד. ובאמת שהוא תמוה טובא, דמאי שייכת הא להא, ואמאי אי קיים גיד זה אף בנקבות סיבה היא זו לאסור אכילתו על נקבות, וכבר ראיתי שתמהו בזה^ה, וצ"ע.

ובס' אעלה בתמר (עמ' סז בהערה), הביא שמרנא הגראי"ל שטיינמן היה מביא את דברי הכו"פ כדי להוכיח "כי אין מי שימלט ממנו השגיאה, והטעות פרוסה היא על כל

בסמ"ג חלק ל"ת (סי' קלט) אשר שם נתבאר דיני גיד הנשה, בקשנו שם ולא מצאנו שום רמז וזכרון דברים מזכרים ונקבות. יגענו לבקש ולחפש בסמ"ק, כי אמרנו אולי משגה וטעות סופר הוא, סמ"ג במקום סמ"ק, וגם שם לא הונח לנו כי לא יזכר ולא יפקד שמה ענין זכרים ונקבות בדין זה. לא מנענו לבנו מלבקש בספרי הפוסקים עם יגיעה רבה וחפוש רב, אבל כאשר הלכנו כן באנו, יגענו ולא מצאנו לשון זה, גיד הנשה נוהג בבהמות זכרים ובבהמות נקבות בשום פוסק".

וב' בתולדות אדם, דכנראה כוונת הכו"פ היא לדברי החינוך (מצווה ג) הכותב על מצוות גיד הנשה: "ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן, בזכרים ובנקבות". עם זאת, לפי"ז גדלה עד מאוד התמיהה ע"ד הכו"פ, דהלא פשוט וברור לכל יודע ספר דאין כוונת החינוך בדברים אלו לומר דגיד הנשה נוהג בשוורים זכרים ובפרות נקבות, אלא כותב כדרכו לגבי המחויבים במצווה זו, דהם הן האנשים הזכרים והן הנשים הנקבות.

ומסיים התולדות אדם: "ומעתה ישא כל אדם ק"ו בעצמו אם תנינים גדולים כאלה בחכי השגיאות הועלו, מה יעשו דגי הרקק כמוני להנצל מהם. לכן ראוי לחבב מאד מאמר החכם שאמר מקבל אני האמת ממי שאמר ובשוא קצתי. והשם ינחני בנתיבות

ב על אודות נסיבות כתיבת תשובה זו, אעתיק כאן דבר נפלא שמצאתי בס' אור המאיר (עמ' מג), וז"ל: "ארשום כאן מה ששמעתי כד הוינא טליא מפי מורי הרב יקותיאל יודא היילפרין אב"ד נאנאש ששמע מפי סבו בעל אפסי ארץ, תלמיד מובהק של בעל חתם סופר, שהיה נוכח בשעת מעשה: בעת שבאו לספר לבעל חתם סופר כי בנו של הרב רבי יהונתן המכונה בארון אייבשיץ חזר בתשובה, התלהב הוא מאוד ואמר אם כן מצוה לתרץ את דבריו הפלואים של בעל כרתי ופלתי". על אודות הברון אייבשיץ, הארכתי במאמר אשר עודנו כמס עמדי.

ג כאמור לעיל, ליתא בסמ"ג.

ד קצת תמוהה פסיקה זו, שהלא אין אנו יודעים איזה גיד רצה לאסור אותו מנקר, וא"כ נאסור כל האחוריים דכל גיד עלול להיות אותו הגיד, ועיין בהערה א מה שכתבנו בזה, ושמא עפי"ז מיושב. ה ועיין למהרש"ק בשו"ת טוב טעם ודעת (קמא סי' ק) שהאריך לתמוה ע"ד בלשון חריפה. ובס' דברי תורה מבעל המנחת אלעזר ממנוקאטש (ח"ב תשיעאה אות סז) כ' דהוא ע"פ הסוד ע"ש.

החיים".

ומשקליה לדבר ונוקבא

ב] והנה, בספר הלכות גדולות בהלכות טריפות נמצאת הלשון: "ומשקליה לדבר ונוקבא". ועל פי זה כתב הגאון מקיידאן, הג"ר אברהם שמעון טרויב בהגהות על הבה"ג; "לשוא הרעיש התולדות אדם לחשוב גאון האחרונים הכו"פ טועה, שהביא בשם סמ"ג שגיד הנשה נוהג בזכרים ונקבות, ולאשר לא מצא כזה בסמ"ג הגיה שצריך לומר בחינוך, וכוונתו על האוכלין מזכרים ונקבות, ושוויה להכו"פ טועה שגיהא מגונה כזו. מעתה יראה הרואה כי בכו"פ צ"ל סה"ג, וכוונתו על זה הספר, הלכות גדולות. ובוזה מבואר שצריך לנקר הגיד גם בנקבות". והועתקו דבריו בס' משמרת שלום על הפרימ"ג (י"ד סי' סה).

אמנם, כבר תמה בפירוש רע"ז הילדסהיימר על הבה"ג שם, דהלא לשון הבה"ג שם סתומה וחתומה לכל המעיין, ומהיכ"ת לומר דמיירי בגיד הנשה. והמהרש"ם מבערז'אן בדעת תורה (י"ד סי' סה ס"ק ה) כ' דאף אי נימא דמיירי בגידים, מ"מ כוונתו למינים שונים של גידים הנקראים גידים זכרים וגידים נקבות'.

ראיות לחידושו של הכרתי ופלתי

ג] ולעצם חידוש הכו"פ, דגיה"נ קיים הן בזכרים ובנקבות, כ' בשו"ת מהר"י אסאד (י"ד סי' קב) להוכיח כדבריו מהא דאיתא בגמ' בחולין (צ, א): "אמר רבי חייא בר יוסף, לא שנו [במתני' דלעיל] אלא קדשים הנאכלין,

אבל קדשים שאינן נאכלין אין איסור גיד נוהג בהן ורבי יוחנן אמר אחד קדשים הנאכלין ואחד קדשים שאינן נאכלין איסור גיד נוהג בהן", וקי"ל הלכתא כר"י (רמב"ם פ"ח מהל' מאכלות אסורות ה"א). ופירש רש"י שם: "הנאכלים – חטאת ואשם ושלמים". והרי חטאת באה גם נקבה, ורש"י לא חילק בזה וכ' בפשיטות דבחטאת איכא איסור גיה"נ, הרי מוכח דגיה"נ נוהג אף בנקבות. ושוב דחה, דלעיל מיניה (פט, ב) איתא דמתני' מיירי בוולדות קדשים, וא"כ אפשר דמיירי בוולד חטאת זכר.

ובשו"ת ערוגות הבושם (י"ד סי' סד ס"ק ד) כ' כעין סברא זו, ושוב הק' דשמא מיירי בשעיר נשיא או בשעיר חטאות המוספין שמגיע גם זכר¹. אמנם, כ' בערוגות הבושם להוכיח כדברי הכו"פ מהלשון "נוהג בחולין ובמוקדשין". וברש"י בזבחים (לה, א) כ': "את המוקדשין – כל היכא דנקיט האי ליטנא מיירי בנקבות". הרי בהדיא דגיד הנשה נוהג אף בנקבות. אמנם עי"ש משה"ק בזה. ואף אני מוסיף ומעיר, דרש"י עצמו פי' התם דמיירי אף בעולה שבאה זכר, וצ"ע. ושור"ר שהוכיח בשו"ת מהרי"א הלוי (ח"א סו"ס לו) דאין ראייה מדבריו רש"י הללו².

ובשו"ת טוב טעם ודעת למהרש"ק (קמא סי' ק) כ' להביא ראייה לדעת הכו"פ מהא דאיתא במתני' חולין (צג, ב): "שולח אדם ירך לעובד כוכבים שגיד הנשה בתוכה מפני שמקומו ניכר". ופירש רש"י שם: "ואין חוששין שמא יחזור וימכרנה לישראל ויאכלנה בגידה דכיון דשלימה היא מקומו של גיד הנשה היה ניכר אם נחטט הימנה והלוקח

¹ ובשו"ע י"ד סי' נו סעיף ו איתא: "יש גידים אחרים שנבלעים באלו בזכרות ובנקבות".

² ובחבל יוסף (חדרי דעה סי' סה ס"ק ח) כ' דאין לפרש כן, דא"כ הול"ל לרש"י לכתוב בהדיא שעיר ולא לסתום ולכתוב חטאת.

ח ועיין באוצר י"ד החיים דף ד ע"א.

מבין שלא ניטל ונוטלו".

ובדעת תורה למהרש"ם מבערז'אן (יו"ד סי' סה ס"ק ה) הביא שתי ראיות לדברי הכו"פ: הא' דאיתא בגמ' בחולין (סט, א) עובר בהמה שהוציא ידו ונשחטה אמו והוציאוהו חי, והו"ל בן פקועה פרט לאיסור אבר, ושוב בא על בת פקועה כמותו והוליד ממנה, אי הוולד אסור באותו אבר. ובמהרש"א שם כ' דבדווקא אוקמה הגמ' דבא על בת פקועה כוותיה, דבלא"ה הו"ל זה וזה גורם. ובגמ' שם איתא דיש לדון אבר זה לגבי חלב, דם ויוצא. ובתוס' שם (ד"ה תלתא) הוסיפו דיש לדון נמי לעניין גיד הנשה. ואי גיד הנשה אינו נוהג בנקבות, א"כ לא יכא איסור גיה"נ באם והו"ל זה וזה גורם ומותר, ודוק כי קיצרתי.

ועוד הוכיח מהא דאיתא בפסחים (כ, ב); תאמר בגיד שלא הותר מכללו אצל חיה. ולדברי אותו מנקר, אף גיד הותר מכללו אצל נקבות. אמנם לענ"ד יש לדחות ראיה זו, דטענת אותו מנקר לא היתה שגיד הנשה אינו נוהג בנקבות, אלא בדמציאות אינו קיים בנקבות, וע"כ לא מצי הגמ' לומר דגיה"נ הותר מכללו בנקבות.

עוד ראיתי שהוכיחו מהא דאיתא במדרש (ויקרא רבה כב, י'): "אסרתי גיד הנשה של בהמה וחיה והתירתי גיד הנשה של עוף". ואי כדברי אותו מנקר, א"כ טפי הו"ל להתירתי אף גיד הנשה של בהמה וחיה נקבות.

סדר הניקור

[ד] בשנת תר"צ, פרסם הרב שלמה מיכאל נעכעס מלוס אנג'לס, רשימה קצרה בקובץ התורני "שערי ציון" (חוברת היובל, עמ' נט-ס) תחת הכותרת "והצדיקו את הצדיק". את דבריו הוא פותח: "בענין ה'טעות' המפורסם של רבינו הגאון ר' יהונתן זצ"ל

בענין גיד הנשה, שכתב בספרו כרתי ופלת... ופתרון החידה מצאתי, כי אצלי נמצא ספר כרתי ופלת שהדפיס הגאון ר' יהונתן ז"ל בחייו (אלטונא תקכ"ג) ויש בו כמה הגהות מעצם כ"ק ז"ל ובמקום הזה אצל התיבות 'ואז הראתי לו סמ"ג' העביר הגאון ז"ל המחבר קו על תיבת סמ"ג והגיה בזה"ל; 'סה"נ', והוא ר"ת 'סדר הלכות ניקור', שבאמת שם נמצא דהגיד הנשה נמצא בזכרים (שורים) ונקבות (פרות), וסרה תלונת התופסים את הגאון ר' יהונתן ז"ל שטעה בשגיאה גזה כזו אשר זיל קרי ביה רב היא. ועל שלא עיינו בפנים הסמ"ג לראות כי לא נמצא הלשון הזה בזו"נ בענין גה"נ בנו גם לפוליס שלא מן הצורך, וכבוד הגאון ר' יהונתן ז"ל במקומו מונח. ומצוה לפרסם זאת".

ובאותה השנה התפרסמו הדברים גם בירחון "הפרדס" (ח"ד חוברת א) תחת הכותרת "מצוה לפרסם". ואכן נתפרסמו דבריו עד למאוד, ושנים ספורות לאחר מכן כבר הובאו בס' פרדס יוסף (פר' וישלח אות ל), ובתולדות יצחק (סי' קט) ובעוד הרבה ספרים.

אלא דבאמת, רבים תמהו על דברי הרב נעכעס, שהלא אין בידנו כלל ספר בשם "סדר הלכות ניקור", וא"כ כיצד כתב ששם נמצא עניין זה.

ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סי' כה) כ' דשמא התכוון הגר"י אייבשיץ בהגהות לכתוב "סה"ג", והיינו ספר הלכות גדולות, וכבר הבאנו לעיל שכמה מן האחרונים כתבו ששם נרמז עניין זה, שגיד הנשה נוהג בזכרים ובנקבות, וז"ל שם: "יתכן שלזה הוא שכוון באמת גם הגאון בעל כו"פ בעצמו בהגהותו האמורה, ואולי גם בכתי"ק כתוב היה בתיקונו בכזאת שצ"ל סה"ג, ורק הרב הכותב בשערי ציון חשב על צורת אות הגימ"ל שבכתי"ק שהוא נו", דבר ששכיח לטעות בזה כשאין הקורא מכיר ברורות צורת אותיות הא"ב שהיה

ברבינו ירוחם (נתיב טו, ח"ה סעיף יד):
"ומפרק בסכין מקום שיש הזכרות בעצם שיש
בו גיד הנשה, וחותר את הזכרות ואת הנקבות
ומשליכן". ובאמת הוא דברי העיטור הנ"ל.

ואחר שזכינו בזה, נראה באמת שהוא ג"כ
הפירוש בדברי הבה"ג שהובאו לעיל.
אמנם, כבר עמדו במשנת אליעזר (מהדו"ת
קונ' משנת חכמים עמ' לב) בחבל יוסף (חלק
חדרי דעה סי' סה ס"ק ח) בדבר זה, וכ' דגם
בדברי העיטור נראה לפרש דקאי על גידים
זכרים וגידים נקבות ולא על זכרות ונקבות
(ונעלמו ממנו דברי הפרישה).

אולם בשנת תשע"ו, נמצא הספר אשר הרב
נעכעס העיד כי בו נמצאה הגהה זו,
והתברר כי אמנם היה שייך ספר זה לר' יהונתן
אייבשיץ, אולם לא לר' יהונתן אייבשיץ מחבר
הספר כרתי ופלתי, אלא לר' יהונתן אייבשיץ
השני, שהיה גאב"ד בלאשיץ. כן נאמר
במפורש בשער הספר, וגם כתב היד של
ההערות הרשומות עליו הוא בבירור כתב ידו
של הגאב"ד בלאשיץ. ההגהה המדובר אכן
נמצאת במקומה, אולם מתברר שר' יהונתן
אייבשיץ כתב להגיה כן מנפשיה בדעת
הכו"פ. ואכתי נראה ודבריו אמת, וכיון בזה
לדעת המחבר, דהכי הוא הפירוש הפשוט
בדברי סדר הניקור, ודוק.

משתמש בהם הכותב. ועי"ז נרויח בתרתי,
ראשית שטעות הדפוס בזה היה רק בחילוף
אות אחת בלבד, דהיינו שבמקום ה"א נדפס
מ"ם, ולא בב' ארצות כפי שיוצא אם נגיה
סה"נ, ושנית שהגאון בעל כו"פ הראה למנקר
מקום מוסמך ביותר לסתור את דבריו, והיינו
מדברי הבה"ג שדבריו דברי קבלה"ט.

אך באמת נראה שכונת ההגהה היא לומר
"סדר הניקור", והוא סדר הניקור מבעל
העיטור, המועתק בטור יורה דעה סי' סה, ושם
איתא: "ומפרק בסכין במקום שיש הזכרות,
בעצם שבו גיד הנשה וחותר הנקבות והנקבות
ומשליכן". הרי בהדיא, דגיד הנשה קיים הן
בבהמות שיש בהן זכרות והן בבהמות שיש
בהן נקבות.

וב"ב בפרישה שם: "נלענ"ד זכרות ונקבות,
ר"ל כמשמעו, ששם במקום חיבור
הירך לעצם האליה וכו' שם הוא מקום הזכרות
מחובר בזכר למטה בבהמה ובנקיבה
מאחורים" (והביא דבריו בכנה"ג שם ס"ק מ).
הרי בהדיא דגיה"נ נוהג הן בזכר והן בנקבה.
ושור"ר שכבר קדמו וזכו בביאור זה בס' יד
אליעזר (על יו"ד סי' סה), וכן הביא בהדיא
בהגהות הגאון מקיידיאן על הבה"ג הנ"ל.

ובהגהות רע"ז הילדסהיימר על הבה"ג הנ"ל,
הביא שכדברי הכו"פ מפורש



בעניין קריאת השם יששכר

במאמר זה אנסה להבהיר סוגיא סבוכה^א, והיא שאלת קריאת השם "יששכר". ששם זה נוהגים לכותבו באות ש' כפולה, אולם בדרך כלל הוגים אותו בשי"ן אחת, "ישכר". ויש לדון היאך יש לקרוא שם זה בעת קריאת התורה, וכן בעת שקוראים אדם לעלות לתורה, וגם בעת סידור כתובה וגיטין^ב.

מחלוקת בן אשר ובן נפתלי

"בן נפתלי" ושיטת "בן אשר".

שיטות אלו נקראו על שמם של רבי משה בן נפתלי ורבי אהרן בן אשר, אולם בפועל הן מייצגות שושלות קדומות של משפחות בעלי מסורה שפעלו בטבריה. לפני כאלף שנים, אסף ר' מישאל בן עוזיאל את כל החילוקים הללו במחברת מיוחדת, אשר לפי מנהג התקופה נכתבה בערבית-יהודית.

ובמחברת זו איתא שנחלקו בעלי המסורה בעניין קריאת השם יששכר, וכך מובא שם בתרגום ללה"ק (נדפס באוצר הגאונים עמ"ס נדרים, עמ' 36, הערה ז): "המלמד אהרן בן משה בן אשר יר[חמהו] א-ל, היה מנקד מן מלת יששכר השין הראשון ויוציא אותו בסין, ומשבית השני מן הנקוד ולא יבטא בו כמ' ישכר, וכמוה ינהיג הכל. ובן נפתלי יחליף אותו, משום כי ינקוד הב', ויוציא הראשון בשין והשני בסין, כמו יששכר, וינהג הכל זה המנהג. ומשה מחה היה מנקד הב' ויקראם בב' סינים כמו יששכר".

א הנה שאלה זו עתיקת יומין היא, ונחלקו בה כבר רבותינו בעלי המסורה. ולהבנת העניין, נקדים הקדמה נחוצה:

תורתנו הקדושה נמסרה לנו בסיני, ומאז אנו משמרים אותה ללא כל שינוי קל שבקלים^א. עם זאת, כבר אמרו חכמים (אבות פ"ג מ"ג): "מסורת סייג לתורה". המסורה, היא החלק בקריאת התורה אשר נמסר בעל פה, והוא כולל את הניקוד, הטעמים והגעיות (מתג הבא עם השו"א ואותו יש למשוך בקול ארוך).

המסורה עברה מדור לדור במשך אלפי שנים, אולם בצוק העתים התעוררו מחלוקות שונות באשר לניקוד והטעמים של כמה מאות מילים בתנ"ך. בתקופת הגאונים פעלו ישיבות בעלי המסורה, אשר עמלו לזקק ולברר את נוסח המסורה. שתי השיטות העיקריות בין אותם בעלי מסורה, היו שיטת

א בכתיבת מאמרים רבים שעסקו בנושא זה, והגני מונה אותם כאן: "על דבר קריאת שם יששכר", המאסף שנה יג, עמ' יד-כ. המעיין, גליון ח, עמ' 80-71. צפונות, כרך יז, עמ' נט-סד. בית אהרן וישראל גליון נח עמ' סח-עג. בית אהרן וישראל גליון נט עמ' קלט-קמב. לוח ארש מהד' אוצרנו מאמר ג עמ' תקד-תקיא. כן היה לי לעינים הספר בנתיבות המסורה, ובייחוד סי' ו.

ב עיקרי הדברים פורסמו כבר בגליון מוסף שבת קודש, פרשת ויצא, תשפ"ו.

א ואציין כאן לעובדה מפליאה אותה הביא רבי מנשה בן ישראל בספרו מקוה ישראל (פ"ו אות כב), אודות נוצרים שמצאו קהילה יהודית נידחת בעיר קאיפנג שבסין. ואותה קהילה הייתה מבודדת מכל שאר העולם היהודי, ואף על פי כן ברקו את ספרי התורה שלהם, ומצאו כי הם זהים לחלוטין לשאר ספרי התורה שבכל מקום, עי"ש.

בשם בן נפתלי, לנקד את השין הראשונה בשין והשנייה בסין, לא מובאת כלל במחברת התיגאן.

ונראה שבתקופת הגאונים עוד טרם נקבע מנהג ברור בזה, והיו מנהגים שונים. והכי איתא במכתב הנמצא בגנזי שכטר (ח"ב עמ' 88): "מה טעם יכתב יששכר בשני שינין, דעו כי שני פנים קוראין אותו. יש שקוראין יששכר אחד שין ואחד סמך. ויש שקוראין יששכר סמך בלבד, ואלה מנקדין אותו שני דרכים [יש] מנקדין את שניהן כתורת סמך כך יששכר [אף] על פי שאין מוציאין בלשון אילא אחד, וזה [בן] נפתלי וסיעתו. ויש שמנקדין על הראשון כתורת סמך [ויסמן הקמץ תחת הראשון ו] [השני] כאלו [אין] מנקדין אותו לא מלמעלה ולא מלמטה וזה הוא מעשה בן אשר וסיעתו".

בתקופת הראשונים, נקבעה הלכה ברורה בכל מקום כדעת בן אשר. אין הדבר ברור, אך מקובל להניח כי קביעה זו באה בעקבות הוראתו של הרמב"ם בהלכות ספר תורה (פ"ח ה"ד): "ראיתי לכתוב הנה כל פרשיות התורה הסתומות והפתוחות וצורת השירות כדי לתקן עליהם כל הספרים ולהגיה מהם. וספר שסמכנו עליו בדברים אלו הוא הספר הידוע במצרים, שהוא כולל ארבעה ועשרים ספרים שהיה בירושלים מכמה שנים להגיה ממנו הספרים ועליו היו הכל סומכין לפי שהגיהו בן אשר ודקדק בו שנים הרבה, והגיהו פעמים רבות כמו שהעתיקו. ועליו סמכתי בספר התורה שכתבתי כהלכתו"².

הרי ג' דעות היאך יש לנקד ולקרוא את השם יששכר: הראשונה, דעת בן אשר, לנקד את השין הראשונה ולא את השנייה, וממילא השין השנייה איננה נקראת ומבטאים "ישכר". לעומת זאת לדעת בן נפתלי יש לנקד את השין השנייה כמו סין, ולפיכך לקרוא "יששכר". הדעה השלישית היא דעתו של ר' משה מוחה (בעל מסורה מוכר יחסית, גם הוא מטבריה), לקרוא את שני השין בתור סין, ונהגה יססכר.

בעבור כמה דורות תורגמה מחברת ר' מישאל בן עוזיאל ללה"ק ב"מחברת התיגאן", חיבור בדקדוק אשר הועתק בתנ"כים רבים בתימן. וכך מובא שם (עמ' קט): "זה החלוף אשר נמצא בין שני המלמדים אהרן בן משה בן אשר ומשה בן נפתלי ירחמם א-ל. וכשר להקדים מן המלות אשר התחלפו בהם, אשר בהם שתי אותיות תתפעם במלה כמו יששכר וזולתה. דע, כי היה בן אשר ינקוד ממלות יששכר השין הראשון ויוציא אותה בסין וישבות השין השני מן הנקוד ולא יוציא אותו בפה, כמו ישכר, וכולם על זה המנהג. ובן נפתלי יחליפהו, כי הוא ינקוד השנים ויוציאם בסנין כמו יששכר".

מעניין לציין לשינויים שבין נוסחת מחברת ר' מישאל בן עוזיאל לנוסחת מחברת התיגאן. בעוד ששתי המחברות מסכימות כי לדעת בן אשר השין הראשונה נקראת בסין והשנייה אינה נשמעת, מחברת התיגאן מייחסת את הדעה לקרוא את השם בשני סין לבן נפתלי, לעומת מחברת ר' מישאל בן עוזיאל המציגה דעה זו כדעתו של ר' משה מוחה. הדעה שמביא ר' מישאל בן עוזיאל

ב ידועה המסורת המובאת במאור עינים (חלק אמרי בינה פ"ט), ובדרכי משה (יו"ד סי' רעה), ובשם הגדולים (ערך רבי עובדיה מברטנורא), כי לאחר שסיים הרמב"ם להגיה את ספרו על פי ספר בן אשר, נודע לו כי בצרפת ישנו ספר תורה של עזרא הנביא, ונסע שם ומצא זהה לחלוטין למה שהגיה בספרו. וע"ע בשו"ת ברכה (יו"ד סי' רע ס"ק ב), ובמדבר קדמות (מערכת ס אות ז), ובשו"ת יוסף אומץ (סי' יא), ובשו"ת מים רבים (ח"ב סי' נד).

אמנם, בשו"ת רבי אברהם בן הרמב"ם (סי' צא) כ' בהדיא דלא כתב אביו את ספרו על פי ספר עזרא. וכבר עמד בזה בתורה

כי יש ראשונים הסוברים דכך הוא מחייב מצד חוקי הלשון ודקדוק לשון הקודש.

והא לך דברי האבן עזרא בתחילת ספר שמות (א, ג): "יששכר – בעבור התחברות שני שיני", חסרו האחד מהמבטא כדרך מחצצרים שיקרא מחצצרים (דברי הימים א טו, כד). ואין שי"ן כמוה במקרא¹. וכן כתב הרד"ק בספר המכלול (שער ראשון חלק שני גזרת החסרים): "ופעמים יהיו שתי אותיות הדומות סמוכות, ויקראו הראשונה ולא השניה כלל, כמו מחצצרים בחצצרות; ומחייאל ילד את מתושאל (בראשית ד, יח); יראייה בן שלמיה (ירמיה לז, יג); וכן יששכר לקריאת בן אשר²."

ובס' מחיר יין להרמ"א (על מגילת אסתר א, א) כ': "ואל יקשה אליך שי"ן האמצעית שבמלת אחשורוש כי היא נוספת במלה כשי"ן של יששכר גם כי לקח המשל במה שאירע שהוא המלך אחשורוש". ובספר מסורת המסורת לרבי אליהו בחור (מאמר א): "ודע כי שאר אותיות שאינם אותיות יהו"א נמצאים מעט מהן כתיבים ולא קריין וקריין ולא כתיבים... כשי"ן השנייה של יששכר לבן אשר, אבל לבן נפתלי היא נעה בשוא."

בפירושו ר' משה בוטריל לספר יצירה (פ"ה מ"א) הביא: "וכתב רבינו האי ז"ל, וז"ל; שי"ן יששכר שחסרו מן המבטא בעבור

מקובל להניח כי ספר בן אשר שעליו הסתמך הרמב"ם, הוא כתר ארם צובא המפורסם אשר כיום נמצא בירושלים (למעט חלקים קטנים ממנו שאבדו במהלך הפרעות שנערכו בחלב בשנת תש"ח). יש המעצרים על הנחה זו, ואין בכוונתי להיכנס כאן לפולמוס זה, שיש בו נפק"מ לענין הפתוחות והסתומות בנביאים³.

ובן סתם בפשיטות הרד"ק בהקדמה לספר השורשים: "ואנו סומכים על קריאת בן אשר". רבי מנחם די לונזאנו כותב בחיבורו אור תורה (בראשית א, ג'): "ונהגו כל ישראל בגלילות האלו לסמוך על קריאת בן אשר כאלו יצאה בת קול ואמרה בן אשר ובן נפתלי הלכה כבן אשר" (ועיין עוד במנחת שי בראשית א, ג).

ואם כן, מכיוון ועל פי מסורת בן אשר יש לקרוא "ישכר" בשי"ן אחת, כך אנו נוהגים מאז תקופת הגאונים ועד ימינו, וכן הוא בכל החומשים שנכתבו והודפסו מאז.

כך הוא מחייב מצד הדקדוק

ב] אולם מעתה יש לשאול, מדוע באמת יש לקרוא כן לפי בן אשר, ומדוע משנה מהפשט הפשוט שיש לקרוא "יששכר" בשי"ן כפולה? ומצינו בזה ביאורים רבים ברבותינו הראשונים, ונביאם אחד לאחד. ראשונה נביא,

שלמה (חלק כט עמ' קד). ועוד יש לעמוד על סיפור זה, דלא מצינו בשום דוכתי שהיה הרמב"ם בצרפת, ובוודאי היה הדבר נודע לנו. ויש בזה נפק"מ לעניין ס"ת שהפתוחות והסתומות שבו אינן מכוונות כהרמב"ם, עיין בשם הגדולים ובמים רבים הנ"ל.

ג עיין בספר אשורנו – על מסורת כתר תורה של בן אשר, בני ברק תשס"ג. לעומתו עיין בספר מסורתנו, ירושלים תשס"ג. ד שם נמצאת המחלוקת הראשונה בין בן אשר לבין נפתלי, בקשר למילת "יהי". לדעת בן אשר הטעם הוא שופר, ולדעת בן נפתלי מקף.

ה גם בספרו "מאזנים", מונה האבן עזרא את מילת "יששכר" ב"שער הזרים": "הזרים שלא ימצא כמוהו. כשי"ן יששכר, שאיננו נקרא."

ו וכ"כ הרד"ק גם בפירושו לירמיה (לז, יב), ודברי הימים א (טו, כד).

ובפשטות ניתן לפרש כוונתם, שהשכר הנו שכר רוחני. והיינו דמכיוון שוויתרה לאחותה על הדודאים זכתה לבן נוסף. אמנם, בראשונים אחרים משמע שהשכר הוא יעקב עצמו, והיינו שהשכר שקיבלה מרחל עבור הדודאים הוא שיעקב בא אליה באותו לילה. וכלשון הפסוק "כי שכר שכרתך".

וב"ב בחזקוני: "ועל שאמרה כך [נתן] אלקים שכר], ושאמרה כי שכור שכרתך, נקרא יששכר בשני שיניו". וכ"ה בפירוש דעת זקנים, גם הוא מבעלי התוספות: "יששכר יש בו שני שיניו, אחת בשביל משמעות דנתן אלקים את שכרי, ואחת כנגד שכר שכרתך, שהוא לשון גנאי, ולכן אינה נקראת". וכאן אנו שומעים חידוש, והוא כי מכיוון והשכר השני הוא יעקב עצמו, לפיכך אין אנו קוראים את השי"ן השנייה, והיינו משום שגנאי הוא לומר ששכרה את הצדיק.

וב"ב בהדר זקנים: "ואותה שי"ן שהיא בשכר הדודאים אינה נקראת לפי שהוא גנאי לומר ששכרה יעקב לשכב עמה". ובספר מנחת יהודה מרבי יהודה בן אלעזר מבעלי התוס': "ולכן אמרה נתן אלקים שכרי, ועל שם שאמרה כן, ועל שם כי שכר שכרתך, נקרא שמו יששכר, נכתב בשני שיניו, ופי' רשב"מ שאותה שי"ן שהיא בשכר הדודאים אינה נקראת, לפי שהוא גנאי לומר ששכרה אחותה כדי שישכב יעקב עמה". וגם הריב"א הביא כע"ז בשם הרשב"ם (אך בפי' הרשב"ם שלפנינו ליתא).

ובפירוש ר"ע מברטנורא כ': "ומצאתי כתוב שנכתב יששכר בשני שיניו, לפי שהיו בו שני שכרים שכר נתינת השפחה ושכר הדודאים, ואינו נקרא אלא באחד לפי ששכר הדודאים אינו מתפרסם לו שגנאי הוא לצדקת לומר ששכרתו בדודאים".

התחברות ב' שיניו, היא רומזת אל נותן הצורות שכלשון רז"ל נקרא מט"ט עי"ש עוד דברים ע"פ הסוד.

להסתיר הגנאי

ג] ויש מרבותינו הראשונים שכתבו הטעם (כל אחד בניסוח אחר אולם הצד השווה בכולם), שהשם יששכר יש בו גנאי ללאה אמנו ע"ה, ועל כן אנו הוגים אותו יששכר. ולהבנת הדברים נקדים, דהנה כך מתוארת פרשת לידת יששכר בפרשת ויצא (בראשית ל, ט-יח): "ותרא לאה כי עמדה מלדת, ותקח את זלפה שפחתה ותתן אותה ליעקב לאשה... וילך ראובן בימי קציר חטים, וימצא דודאים בשדה. ויבא אותם אל לאה אמו. ותאמר רחל אל לאה תני נא לי מדודאי בנך. ותאמר לה המעט קחתך את אישי ולקחת גם את דודאי בני ותאמר רחל לכן ישכב עמך הלילה תחת דודאי בנך. ויבא יעקב מן השדה בערב ותצא לאה לקראתו. ותאמר אלי תבוא כי שכר שכרתך בדודאי בני וישכב עמה בלילה הוא. וישמע אלקים אל לאה ותהר ותלד ליעקב בן חמישי. ותאמר לאה נתן אלקים שכרי אשר נתתי שפחתי לאישי ותקרא שמו יששכר".

ובספר מושב זקנים עה"ת מבעלי התוספות כ': "נתן אלקים שכרי אשר נתתי שפחתי לאישי. ותימה, היה לה לומר אשר נתתי דודאים לאחותי, כי בדודאים השכירה אותו, וי"ל דהא והא גרמו, לכן כתיב יששכר, בשני שיניו על שם ב' שכירות, אלא דחד מינייהו נקט". והיינו, דבאמת זכתה לאה ליששכר בזכות שני דברים, בזכות שנתנה שפחתה ובזכות שנתנה הדודאים, ולפיכך קראה לו בשם "יששכר" בשי"ן כפולה, שהם שני שכרים. וכ"כ בפירוש הרשב"ם: "יששכר, שני שכרים, א' שכר הדודאים וא' שכר שנתתי שפחתי לאישי".

הנזכר, היתה צריכה לקרוא לו ישכר בשין אחד כמו הקרי. אלא באמת הבינה ששני זכויות עמדו לה בלידתו, האחת ותצא לאה ליעקב השדה, שלא ביישה את רחל, והשנית שנתנה שפחתה לאישה. לכן קראתו יששכר בשני שינין. אמנם בפני הבריות לא רצתה לגלות הטעם הראשון, ואמרה רק נתן אלוקים שכרי אשר נתתי שפחתי לאישי, לכך הקרי הוא ישכר בשין אחד."

בכתב סופר (פר' ויצא) כ': "ותקרא שמו יששכר, ש' א' אינה נרגשת, כי יששכר על שם יש שכר, ושכרו צפון לעולם הבא, וכל הנביאים לא נתנבאו אלא למחזיקי לומדי תורה, אבל לת"ח עצמם עין לא ראתה וכו', ולרמז זו, ש' שניה אינה נקראת".

וע"ע ביאור נאה בעניין זה בס' אזור אליהו (פר' ויצא), ועיין עוד בתורת משה להחת"ס, ובדרשותיו (ח"א דף סח ע"ב) שביאר עניין זה ע"ד הרמז. וע"ע בלקוטי אש, ובס' לחם הבכורים (פר' ויצא אות ל), ובתורה תמימה (שם אות ה).

השי"ן ניתנה לישוב

[ח] פירוש נוסף מצינו בריבם מרבותינו הראשונים לכך שאנו קוראים ישכר ולא יששכר. פירוש זה מיוסד על הכתוב לקמן בפרשת ויגש (מו, יג): "ובני יששכר תולע ופוח ויוב ושמרן". הרי שהיה ליששכר בן בשם יוב. אמנם, בפרשת פנחס (במדבר כו, כד) מצינו: "לישוב משפחת הישכרי". וביאר רש"י שם: "הוא יוב האמור ביורדי מצרים". ובדברי הימים א (ז, א) איתא: "ולבני יששכר תולע ופוחה ישיב [ישוב קרי]". וכדי ליישב סתירה זו, ביארו רבותינו הראשונים, כי יששכר נטל ש' אחת משמו ונתן אותה ליוב, ועי"ז הפך יוב להיות ישוב, ויששכר להיות ישכר (בקרי).

אמנם, בפירוש רבינו חיים פלטיאל (תלמיד חבר למהר"ם מרוטנבורג), פירש שהגנאי הוא להיפך, מה שנתנה שפחתה: "למה נכתב בשני שינין ואנו לא קרינן כי אם אחת, אלא כי היא קראה שמו יששכר על שתי טעמים, אחת על שם נתן אלקים שכרי אשר נתתי שפחתי לאישי, ואחת על שם כי שכור שכרתיך בדודאי בני, ועל אלו שני הטעמים נכתבו שני השינין, ואנן לא קרינן כי אם אחת, לפי שלא רצינו להזכיר כי נתתי שפחתי לאישי שהגנאי הוא".

ובפירוש הטור הארוך כ': "ראוי היה לקראתו שכר. שעתה נמי אין נקראת אלא שי"ן אחת, אלא קראה אותו יששכר ראוי לשתי שכרים, שכר שנתנה לו שפחתה ושכר הדודאים, אלא שלא פירשה אותו בפירוש לכבוד אחותה". ולפי"ז יוצא שהגנאי הוא לרחל ולא ללאה.

עכ"פ עניין הכל א' הוא, שאין אנו קוראים שי"ן אחת כדי להסתיר הגנאי.

פירושים נוספים מרבתינו האחרונים

[ד] ולכל יחסר המזג, בטרם נמשיך ונביא את הפירוש הנוסף שכתבו רבים מהראשונים, ליקטתי כאן כמה פירושים משולחנות גבוהים, רבותינו האחרונים, שביארו באופנים שונים את הסיבה לכך שאנו קוראים ישכר ולא יששכר.

בספר מקור חיים מבעל החוות יאיר (סי' קמא סק"ח) הביא: "נהגו החזנין שאין קוראין בשם יששכר רק שי"ן אחת. וי"ל רמז מפני שצריך לחלק שכר תורתו עם זבולון אחיו, כדרוז"ל על שמח זבולון בצאתך ויששכר באהליך".

ובספר פה קדוש מהג"ר יצחק מוולאז'ין (פר' ויצא) כ': "לכאורה, אם מחמת הטעם

בס' מדבר קדמות (מערכת י אות לא) ובס' חומת אנך (דברי הימים א ז, א).

והובא עניין זה גם בס' הואיל משה לבעל המטה משה (פר' פנחס): "והטעם שנתן לו שי"ן משמו שלאחר ימים נקראת ע"ז בשם יוב, ולא רצה אביו שיהיה נקרא בשם ע"ז". וכ"כ בספר דברי דוד לבעל הט"ז בפר' פנחס שם: "לישוב, הוא יוב האמור ביורדי מצרים. כתב מהר"ן, מצאתי כתוב שאביו יששכר קראו בתחילה יוב, והיה מתרעם על אביו כי שם ע"א היה בימיהם נקראת יוב והיה מתבייש מזה, השיב לו אביו, הנה בשמי יש שי"ן יתירה אוסיף אותה על שמך, ונקרא ישוב".

כאן המקום לציין כי מצינו במפרשים הסברים אחרים לסתירת השמות ישוב/יוב: במדרש שכל טוב בפר' ויגש כותב: "ויוב, שקולו כיבוב בדברי תורה, והוא ישוב שבחומש הפקודים, לומר לך הוא שיבה הוא ביאה, ולמה נקרא ישוב שהרבה בנין ישיבת במצרים".

ורש"י בדברי הימים שם כתב: "בחומש כתיב ויוב. יוב היה שמו, ולפי שנתיישוב ללמוד תורה דכתי' מבני יששכר יודעי בינה לעתים, לכך זכה ונקרא ישוב". ועל דרך זה כתב בעל הטורים בפרשת פנחס: "הוא יוב, וקורא אותו ישוב בשביל שבעלי ישיבה היו". ויש לציין שכבר נרמז עניין זה במדרש במדבר רבה (יג, טו): "לישוב משפחת הישבי, ואין ישוב אלא בתי דינין, שנאמר (יחזקאל לג, לא) ויבואו אליך כמבוא עם וישבו לפניך" (וכע"ז איתא בספרי נשא פיסקא נב).

ובמדרש הגדול (פר' ויגש) איתא: "ויוב וכת' וישיב, שהן משיבין את ישראל לאביהן שבשמים".

וז"ל ס' דעת זקנים מבעלי התוס': "דבר אחר, משום הכי אינה נקראת, לפי שנתנה ליוב בנו כדכתיב, ובני יששכר וכו'. אמר יששכר אין יוב שם הגון, אוסיף לו אות אחת משמי ויקרא שמו ישוב, והיינו דכתי' בסדר פנחס לישוב". וכ"כ בהדר זקנים: "עוד י"ל לפיכך אין האחת נקראת, לפי שנתנה לבנו יוב, שנאמר ובני יששכר תולע ופוח ויוב. אמר יששכר אין יוב שם ראוי אתן לו אחת מן שני"ן שלי ויקרא שמו ישוב, והיינו דכתיב לישוב משפחת הישוב".

ובן הביא פירוש זה בספר מנחת יהודה מרבי יהודה בן אלעזר, גם הוא מבעלי התוס': "ויש מפרשים שלכך אין השי"ן האחת נקראת, לפי שנתנה לבן יששכר, שנאמר ובני יששכר תולע ופוח ויוב ושמרן, ואין יוב שם ראוי נתנה לו השי"ן, שנאמר לישוב משפחת הישוב". ובפירוש הריב"א: "וי"מ שלכך אין השי"ן האחת נקראת לפי שנתנה לבן יששכר שנאמר ובני יששכר תולע ופוח ויוב ושמרון ואין יוב ראוי בלא שי"ן ונתנה לו וזהו שנאמר לישוב משפחת הישוב".

ובן רמז פירוש זה בפירוש הרוקח שם: "ישוב יוב. זו היא שיבה זו ביאה. נטל שי"ן של יששכר והניח על יוב, ישוב".

אלא דבאמת יש לשאול, מה ראה יששכר פגם בשם יוב עד שהוצרך לתת לו אות אחת משמו. ומצינו בזה באחרונים חידוש נפלא, וראש וראשון להם בספר דבק טוב (ביאורי רש"י, פר' פנחס), וז"ל: "לישוב, פרש"י ז"ל הוא יוב. יש לתן טעם למה נקרא באמת כאן ישוב. מצאתי שלאחר ימים נקרא שם אליל כן אז בא לאביו בקבלנא ונתן לו אות משמו שהוא השי"ן ולכן נקרא יששכר כאילו נכתב בחד שי"ן". והעתיק החיד"א פירוש זה

חידוש הספר נחלת יעקב

[ו] על כל פנים, מכל הנך ראשונים אנו שומעים כי המנהג היה פשוט אצלם כי בכל התורה קוראים ישכר בשי"ן אחת וכדעת בן אשר. ולא אישתמיט גם לא אחד מהם לכתוב אחרת. וכן העיד בספר מסורת סייג לתורה, מרבינו מאיר הלוי אבועלפיה (בעל היד רמ"ה, ערך יששכר): "כל אורייתא תריין שיניין כתיב, חד קרי בקמ"ץ ודג"ש, וחד לא קרי". וכן הוא בספר הדקדוק קטן (משפט הנקודות סי' טז). וכן היה המנהג בוורמייזא (מנהגים דק"ק וורמייזא ח"ב סי' רצט ומקור חיים קמא סעיף ח).

ומנהג פשוט זה החל להשתנות, בעקבות חידוש נפלא שכתב בספר נחלת יעקב" (דף כא), וז"ל: "עתה אודיע לך רמז גדול בתורה, מלת יששכ"ר עולה תת"ל. ואם תסיר אותיות תצא ממספר יששכ"ר שהוא תת"ל, נשאר מספר של"ט. ש' רמז לשי"ן של יששכר כפי הראוי היה לקרא אותו בחד שי"ן ע"ש, כי שכר שכרתיך רק שהשי"ן רמז לשס"ה ימים משך זמן עיבורה. לכן צריך לקרוא אותו בשני שי"ן יששכר. ואם אתה רוצה לידע עד כמה רחוק צריך לקרות יששכר בשני שיניין באנו לנו הסימן ל"ט רצוני לומר ל"ט סדרות מפ' בראשית עד פ' פנחס צריך לקרות יששכר בשני שי"ן, ומפ' פנחס והלאה צריך לקרוא ישכר בחד שי"ן כדמפרש רש"י ז"ל בפ' פנחס לישוב הוא יוב. וכן בחזקוני לישוב הוא יוב שניתוספה לו שי"ן אחת משני שיניין שבשם אביו ולכך אינו נקראת בשם אביו, ואני מצאתי הג"ה טעם נכון ונכון למה נקרא כאן בפ' פנחס ישוב שלאחר ימים נקרא שם אליל גם כן בשם

יוב. בא יוב לפני אביו בקובלנא רבא על שנתן לו שם בשם ע"ז ונתן לו אביו אות משמו, והוא השי"ן. לכן נקרא ישכר מאותו פעם שכתוב בפ' פנחס בתורה לישוב שהוא נחסר השי"ן מיששכר קורין מפ' פנחס והלא ישכר משא"כ מפרשת בראשית עד פרשת פנחס קורין יששכר".

דהיינו, מכיוון שמרישא נקרא יששכר בשני ש', ורק לאחר מ"כ שינה את שמו ונתן שי"ן אחת לבנו, א"כ עד פרשת פנחס, שאז נזכר לראשונה ישוב, יש לקרוא יששכר בשני שי"ן, לפי שאז עוד לא הוריד שי"ן משמו, ומפרשת פנחס והלאה שאז הוריד שי"ן משמו יש לקרוא את שמו ישכר.

התפשטות המנהג

[ז] בעקבות דברי הנחלת יעקב, החלו בקהילות רבות ברחבי אירופה לנהוג כן הלכה למעשה, לקרוא עד פרשת פנחס יששכר מלא, ומפרשת פנחס והלאה לקרוא ישכר בשי"ן אחת.

וב"ב בספר קרבן העני (פר' פנחס) הביא: "שמעתי בשם רבינו קה"ק מו"ה צבי מזידיטשוב שאמר, שעד פרשת פנחס צריך הקורא לקרא יששכר בב' שיניין, ומפרשת פנחס והלאה בחד שי"ן. ואמר זכר לדבר, יסכר פי דוברי שקר. פירוש, מי שאומר ישכר עד פנחס הוא דובר שקר. ואמרתי הטעם בזה, דאיתא במדרש, שכאשר קרא יששכר לבנו יוב, לא הוטב השם בעיני יעקב, ונתן לו יששכר שי"ן אחת משמו", ולכך נקרא ישוב.

ח חיברו מוהר"ר יעקב קאפל זאסלבר, אשר היה רב של כמה קהילות באוסטריה (פרט לכך, אין ידוע כמעט מאומה על חייו). ספרו נחלת יעקב נדפס פעם אחת בזולצבאך בשנת תמ"ו, ופרט לעניין זה בשם יששכר, לא התפרסם כלל (ולא מצאתי כמעט בשום ספר שמצטטים ממנו אלא בעניין זה).

ט מעניין שהביא כן בשם מדרש, ולפנינו ליתא. ועוד כ' דלא הוטב שם זה בעיני יעקב, ומכל המקורות שהובאו לעיל

ובן נהג מרנא החת"ם סופר, כמובא במנהגי החת"ם סופר (פ"ה סכ"ב): "הנהיג לקרות שם יששכר בפעם הראשון בתרי שיניין", אבל משם ואילך בכל התורה כולה רק בחד שיניין, כדי לכסות טעם הראשון כי שכר שכרתיך, ורק בפעם הראשון שע"כ צריך להודיע שמו נקרא בתרי שיניין".

ובן הביא אחד מתלמידיו בספרו תורת בר נש (סי' שעה): "נשאל נשאלתי מן התלמידים, להגיד להם הטעם שאנו קורין בתורה את השם יששכר רק בפעם ראשונה בשתי שיניין שמאלית כמו שכתוב בתורה, אבל מכאן ואילך קורין רק בשיניין אחת כאלו היה כתוב ישכר". ועי"ש מה שהביא בזה טעמים נוספים על דרך הדרש.

ובן העיד בספר יהושע (סי' עב): "וכך קורין הקוראים בפעם ראשונה יששכר ומשם והלאה קורין ישכר בחד שיניין". וכן נהגו במגנצא, כפי שהעיד בס' מנהגי ק"ק מגנצא (עמ' 11). וכן נכתב בס' מנהגי קומרנא (עמ' מט): "עד פרשת פנחס קראו בתורה יששכר, מכאן ואילך ישכר". רצ"ע, דלקמן נביא בס"ד מדברי היכל הברכה דבכה"ת יש לקרות יששכר.

ובן נהג החזו"א, כפי שמובא בס' מעשה איש (ח"א עמ' קלה): "שמענו מהגר"ח קניבסקי שליט"א [זצוק"ל], אמר רבינו לבעל קורא שלו ר"ד גביוף ז"ל שבפעם ראשונה שכנזכר בתורה ישכר יאמר יששכר מלא, ובשאר מקומות יאמר ישכר חסר". וכן העיד הגר"ח ק"ק בטעמא דקרא בפר' ויצא. לעומת זאת באגרות וכתבים (עמ' כט אות לו) העיד: "הר"ש גרינימן ז"ל העיד בשם מרן שא"ל

ועד פנחס לא מצינו שם ישוב, ולכך צריך לקרוא את יששכר בב' שיניין".

ובס' נחמד ונעים (פר' ויצא) מרבי ברוך מקוסוב, כ' כנגד מנהג זה; "ולא כאותן הטועים ואומרים שעד פרשת פנחס יש לקרות בב' שיניין ומפרשת פנחס ואילך יש לקרוא בשיניין אחת". ועיין בס' מסורת הקריאה (פר' ויצא שם) דברים חריפים כנגד שיטה זו.

רק בפעם הראשונה קוראים יששכר

ח] וברבות השנים התפתח מנהג נוסף, והוא שבכה"ת קוראים ישכר בכתיב חסר, ורק בפעם הראשונה שבה קוראים שם זה (בפר' ויצא), קוראים אותו בכתיב מלא – יששכר.

ובן מעיד בספר אור הצבי (דרוש ב לסוכות אות מא): "ואמרנו בזה בדרך צחות אשר בפעם הראשון שנזכר בתורה"ק יששכר אנו קורין אותו בשני שיניין יששכר, ואח"ז רק ישכר בשיניין א", עי"ש מה שביאר בזה (והועתק בילקוט הגרשוני ח"ב אות י ערך יששכר וזבולון).

ובן מעיד בס' דברי שאול עה"ת מבעל השואל ומשיב (פר' ויצא): "והעולם נהגו רק בקריאה ראשונה שנקרא שמו יששכר קורין בשני שיניין ומטעם דאל"כ יהיה נבלע השין השני לגמרי, וזה אי אפשר, שהרי מכל מקום נקרא בשם יששכר בשני שיניין". ועי"ש שהביא דברי ר"ז הענא וסיים: "אבל אין למדין מספרי המדקדקים לענין הדין, וצריך לקרותו עכ"פ בקריאה ראשונה בשני שיניין. וכן הורתי בשנת תרט"ז פר' נשא".

פנחס. וא"כ כבר קודם לכן לא נקרא יששכר אלא ישכר.

מנהגים נוספים

[מ] ובס' גרגירי כסף (פר' ויצא) העיד על מנהג נוסף, והוא שקוראים בכל ספר בראשית יששכר בשני שי"ן, ומכאן ואילך בשי"ן אחת. וכן העיד על מנהג זה בספר אהל מועד (ח"ג דף כט ע"ב).

אנב אורחא אציין כאן למנהג נוסף שמביא הרוקח בפר' פנחס, ולע"ע לא מצאתי לו חבר, וז"ל: "במקרא צורי קורין יששכר, אבל קורין יששכר [השי"ן הראשונה בשו"א, והשי"ן השניה בקמ"ץ, והוא כקורא יש שכר], יש שכר לפעולתך".

דבר מפליא כתב בס' היכל הברכה מקורמנא (במדבר א, ח): "ליששכר, הקריאה הנכונה כדעת בן נפתלי, בשני שינין, הראשון בשוא והשני בקמץ, וכך נהג מורי ורבי דודי רבינו צבי, וכך נהגו כל הצדיקים, ואמרו ישכר פי דוברי שקר". ובאמת הוא פלא, מהיכ"ת לומר דווקא בעניין זה נוהגים כבן נפתלי, ומ"ט. ועיין לעיל שהבאנו דבס' מנהגי קורמנא איתא ל"כ, וצ"ע. וכן הוא מנהג קרלין ודינוב (קובץ בית אהרן וישראל, גליון יז, עמ' קלג) (ובהערה מ).

עלייה לתורה

[י] ומעתה יש לדון היאך יעלה לתורה אדם ששמו יששכר, ומצאנו בזה בס' שערי אפרים (שער א סי' לו) הביא: "אלו הן קצת שמות שיש להתבונן בהם כגון... ישכר, בשין אחת וכן חותמים על הרוב, ואם יודע שזה רגיל לחתום יששכר יש לקרותו כן גם לס"ת, ובאשכנז רגילין שהנקרא בשם בער ושם הקודש יישכר חותם בשני שינין ועולים לתורה

לקרות ישכר בשין א' גם בפ' ויצא אבל הרד גביוף ז"ל שהיה בעל קריאה אצלו, כתב לי שצוה לו לקרא בפ' ויצא יששכר ושאר הפעמים ישכר".

ובן הורה מרן בעל הקהלות יעקב, כפי שמעיד בספר ארחות רבינו (ח"א עמ' קכ): "מלת יששכר הנזכר בפעם הראשונה בפרשת בראשית, אמר מו"ר (שליט"א) זצוק"ל שיקראו ישכר (קרי עם שי"ן אחת) ולחזור ולקרוא ותקרא שמו יששכר (עם שתי שינין, שי"ן ראשונה קמוצה ושי"ן שני' בשוא) וכן הנהיג בבית הכנסת לדרמן, וכן קראו במנינו בביתו, ואמר מו"ר שבילדותו שמע מחסידים זקנים שקראו היששכר הראשון יששכר (כנ"ל, ראשונה קמוצה ושני' בשוא) ולכן הנהיג כנ"ל".

ובן נהג מרן בעל האגרות משה, כפי שהעיד נכדו בספר מסורת משה (ח"א עמ' מב): "ואמר לי רבינו שהמנהג [בקריאת התורה] בקריאת שמו של יששכר הוא, שבפעם הראשון שנזכר, מדגישים שני ה"ש".

ולבאורה יל"ע בביאור מנהג זה, דממ"נ אי נוהגים כהנחלת יעקב, א"כ עד פרשת פנחס יש לקרוא יישכר, שאז נתן את שמו לישוב, ואי אין נוהגים כן א"כ בכה"ת יקראו יששכר. אמנם מדברי הגאונים המובאים לעיל נראה דטעם מנהג זה הוא כדי שלא ישתכח לגמרי שמו האמתי של יששכר, דאע"פ שאין אנו קוראים אותו בשם זה (מאיזה טעם שיהיה) מ"מ ס"ל דיש להזכיר שמו, ולזה סגי בפעם אחת.

וישוב מצאתי בשו"ת בצל החכמה (ח"ו סי' ד) שכ' להשיג ע"ד הנחלת יעקב, דאע"פ שיוב נזכר בשם ישוב בפעם הראשונה רק בשם פנחס, מ"מ נראה דכבר קודם לכן שינה את שמו, אלא שלא נזכר שמו בתורה עד פר'

(אה"ע סי' קכט שמות אנשים ערך יששכר).

והנה בנודע ביהודה (אה"ע תנינא סי' קז) האריך בזה, ונקט שהוא תלוי במנהג המקומות. דבפולין שרגילים לקרוא ולכתוב "ישכר" בשין אחת, יש לכתוב כן גם בגט. אך בארצות אשכנז שרגילים לעלות לתורה בשם יששכר, גם בגט יש לנהוג כן.

ובשו"ת בית אפרים (אבן העזר סי' קיב) דן בזה באריכות, ובריש דבריו רצה להוכיח מצורת הקריאה בתורה של השם יששכר שהוא "ישכר", שכן יש לחתום גם בגט. אולם למסקנא נקט כי אין זה משנה, ולמעשה השם "ישכר" קובע שם לעצמו ואינו רק קיצור של השם "יששכר". ולכן המכנה עצמו ישכר יש לו לחתום יששכר. וכן הורה בספר יהושע (סי' עב) דאדם המכנה עצמו ישכר יש לו לחתום בגט כן. וכן פסק בשו"ת טור האבן (סי' ח) וכו' שהסכימו עמו גדולי דורו.

ועיין גם בשו"ת משיבת נפש (ח"א סי' טו) שכ' דאין כאן בית מיחוש, ועד שחתם ישכר כשר.

ובשו"ת יהודה יעלה לרבי יהודה אסאד (אה"ע סי' קח) כ' דדבריהם אינם אמורים אלא במדינתם ושער מקומם, פולין, אשר שם כאמור בדברי הנוב"י, נהגו לקרוא "ישכר". אך בהונגריה, ארצו, שם יש לכתוב

בשם יששכר בשני שינין. ומי שקורין אותו בפי כל ישכר יש לו לחתום עצמו גם כן רק ישכר ולעלות לתורה גם כן בשם זה, אם לא שמקובל בידו שבני משפחתו שמם יששכר ועולם כן לתורה וחיותמים כן, א"כ מה שנקרא בפי כל העולם בחד שינין אינו רק קיצור השם".

היאך יש לכתוב בגט

יא] ומכאן לשאלה חמורה ויסודית אשר גופי תורה תלויים בה. היאך יש לכתוב את השם יששכר בגט. שהלא ידוע שבגיטין מדיקדקים כחוט השערה בשמות. ויכול הגט להיפסל בשל אות שאינה במקומה. ולהיות שסוגיא זו סבוכה היא עד למאוד ונוגעת בהרבה עניינים מהלכות גיטין שאין כאן מקומם, נביא כאן דעות הפוסקים רק בקצרה, ובעז"ה עוד לחזן למועד להרחיב היריעה.

והנה בספר שמות (ונציה תי"ז ערך יששכר) הביא בשם ספר דמשק אליעזר: "יששכר מלא בשתי שיניין ואף על גב דקרינן בחד שיניין מכל מקום בתורה כתיב בכל מקום בב' שיניין". ובספר עזרת נשים למהר"ם בן חביב (ערך יששכר) כ' דנראה דאע"ג שהוא חותם בשין א' אין משגיחין על חתימתו, דטועה הוא בכתיבת שמו וצריך לכתוב יששכר בב' שיניין. ואם נתגרשה אשה בגט שכתוב בו ישכר בשיניין אחת הרי היא עגונה. ובשעת הדחק באופן שאי אפשר להוציא גט נוסף, אפשר דיש להקל. וכן פסק בבית שמואל

י שני הגאונים הנ"ל, הבית אפרים והספר יהושע, עסקו בתשובתם באותו מקרה, ולמען יובנו דבריהם היטב למעינינו, אעתיק כאן בקצרה פרטי המקרה (מהמאמר שפרסמתי במוסף שב"ק): בעיירה מקולניץ, סידר האב"ד הג"ר שמואל מרגליות, גט עבור אדם שנהג לחתום את שמו "ישכר", וכך גם עלה לתורה. עקב כך, החליט הגר"ש מרגליות כי גם בגט יש לכתוב "ישכר" בלבד. לאחר שנחתם הגט, נשלח לעיירה טערמבבולא, שם התגוררה האשה המתגרשת. עם זאת, כאשר הגיע הגט לטערמבבולא, פסלו אותו דיני העיר בטענה כי אין לכתוב "ישכר" אלא "יששכר". הדיינים לא אמרו די בכך, ואף הצליחו לגרום לבעל המגרש לכתוב גט חדש בשם "יששכר". העניין גרם בזיון רב ועגמת נפש גדולה לגר"ש מרגליות, אשר פנה לשני הגאונים הנ"ל וביקש את חוות דעתם.

יכתבו בשני שי"ן, ובמקומות שנוהגים לקרוא בשי"ן אחת, יכתבו גם בגט כן.

סיכום

יב] נחלקו בעלי המסורה בן נפתלי ובן אשר היאך יש לקרוא את השם יששכר. לדעת בן נפתלי נקרא "יששכר" בשי"ן כפולה, ולדעת בן אשר נקרא "ישכר" בשי"ן אחת. למעשה אנו פוסקים בכל מקום כבן אשר, ועל כן נהגו בכל תקופת הראשונים לקרוא "ישכר" בשי"ן אחת.

חקשו הראשונים מדוע באמת נוהגים לקרוא בשי"ן אחת אחר ובתורה כתוב בשני שי"ן, ויש שביארו דמכיוון שהוא גנאי ללאה הצדקת לא רצו לגלותו ותיקנו לקרוא רק בשי"ן אחת. ויש שביארו דיששכר נתן שי"ן אחת משמו ליוב בנו, ועי"ז נהיה שמו ישוב.

ולפי הביאור הנ"ל, רצה בס' נחלת יעקב לחדש שעד פרשת פנחס, שאז נתן יששכר את השי"ן שבשמו ליוב, יקראו יששכר בשני שי"ן, ומפרשת פנחס ואילך יקראו ישכר בשי"ן אחת. ולמעשה מנהג זה לא כ"כ התקבל, אך יש רבים שנוהגים עד ימינו לקרוא בפעם הראשונה (בפר' ויצא) את המילה יששכר בשני שי"ן, ומכאן ואילך בכל התורה קוראים בשי"ן אחת. וכ"א יעשה כהוראת רבותיו וכמנהג עירו ושער מקומו.

יששכר מלא בשני שי"ן ואף אם חותם ישכר בשין אחת ועולה לתורה כן.

ובשו"ת השיב משה (אה"ע סי' עד) פליג ע"ד הנוב"י וכ' כדעת מהר"ם בן חביב והבית שמואל הנ"ל, דמכיוון ובתורה נקרא יששכר א"כ שם זה יש לכתוב בגט, ולא אכפ"ל במה דנשתבשו לקרוא ישכר. והוסיף שיש לו קבלה כן מהגאון רבי צבי הירש מייזלש אב"ד זאלקווי.

ובן בספר חמדה גנוזה (קו"א דף יח ע"א ואילך) כ' דאף אם חותם את שמו ישכר ועולה לתורה ישכר, יכתוב בגט יששכר, אך בדיעבד אין לפסול אותו אם עולה לתורה כן וחותרם עצמו כן.

ובן חילק במנהג המקומות באהלי שם (ערך יששכר): "במקומות שקורין כן לעלות לתורה בשי"ן אחת וכך הוא חותם, כותבין כן בשי"ן אחת, ואם כתבו יששכר בשני שיני"ן פסול. ובמקומות שקורין לעלות לתורה יששכר בשני שיני"ן, וכן נוהגין לחתום, כותבין כן גם בגט, ואם כתב ישכר בשי"ן אחת פסול".

ובשו"ת כרם שלמה (אה"ע סי' קכט) כ' דהעניין תלוי היאך קוראים את השם יששכר בתורה. דבמקומות שנוהגים לקרוא בתורה יששכר בשני שי"ן, א"כ גם בגיטין



הרב אהרן גבאי

מח"ס 'רינת אהרן'

חידושים על פרשיות ויגש ויחי שמות וארא

פרשת ויגש

פרק מה פסוקים כו-כו. ויגדו לו לאמר עוד יוסף חי וכי הוא משל בכל ארץ מצרים ויפג לבו כי לא האמין להם: וידברו אליו את כל דברי יוסף אשר דבר אלהם ויבא את העגלות אשר שלח יוסף לשאת אתו ונתחי רוח יעקב אביהם: יש להבין מה היה מיוחד בעגלות שבזה האמין יעקב ועד אז לא האמין לדבריהם, וחז"ל פירשו בדרך דרש דראה את העגלות ששלח כסימן שסיימו את עגלה ערופה ביום שעזבו, אבל צ"ע מה הפשט הפשוט, וגם לפי פירוש חז"ל התיבות "לשאת אותו" קצת מיותרות, ועוד מאי "את כל דברי יוסף", ורש"י פירש שמסר להם סימן, אבל בפשוט היה נראה דהיינו מה שיוסף אמר להם ונכתב בפרשה.

ונראה שיעקב הרי חשב שהאחים משקרים והיינו שחשב שהם רוצים לשמחו ולכן בדו סיפור נאה מליבם, והם סומכים על כך שמחמת זקנותו לא יטרח לעשות כל הדרך על גבי חמורים, אבל כשראה העגלות שבאו לקחת את יעקב למצרים, הבין יעקב שהוא עצמו יכול לבוא למצרים לראות זאת כמו עיניו, וא"כ הוי מילתא דעבידא לאגלויי ובה לא משקר איניש. ואמרת זה בבחורותי למור הרב הנאמן מן שליט"א והסכים לזה.

ועדיין צ"ע דבלאו הכי הוי מילתא דעבידא לאגלויי, שהרי יכל יעקב לקחת עגלה מעצמו ולרדת למצרים ולברר, וא"כ למה לא האמין יעקב תחילה עד שראה העגלות שהביא יוסף. ועוד קשה למה האריך קרא בלשון: "את

העגלות אשר שלח יוסף לשאת אתו" ולא קאמר בקצרה "את העגלות אשר באו לשאת אותו".

ונראה לפי הנראה מכמה מקומות שהיה אסור לבוא למצרים בתקופת הרעב הזאת בעגלות, שמא יקח אחד תבואה רבה ויעשה ממנה מסחר בארץ כנען. אלא כל איש יכל לבוא בחמור אחד בלבד, ולקחת תבואה ככל שיסחוב חמורו ותו לא.

ומינה אמינא לה, חדא מן הפסוק בפרק מה פסוק יט שאמר פרעה ליוסף: "וְאַתָּה צוֹיִתָּה זֹאת עֲשׂוּ קָחוּ לָכֶם מֵאֲרֶץ מִצְרַיִם עֲגָלוֹת לְטָפְכֶם וְלְנִשְׁיָכֶם וּנְשֵׁאֲתֶם אֶת אֲבִיכֶם וּבָאֲתֶם" ופירש רש"י "ואתה צויתך - מפי לומר להם. זאת עשו - כך אמור להם שברשותי הוא". ומשמע שהיה אסור להוציא ולהכניס עגלות ממצרים ולמצרים בלי רשות מיוחדת מפרעה. וגם מעצם העובדה שהוצרך יעקב לשלוח את כל ילדיו לקחת התבואה, ולא שלח רק קצת מהם שיביאו תבואה עבור כולם. וכן משמע מהפסוקים בפרק מב פסוק לה "וַיְהִי הֵם מְרִיקִים שְׁקִיָּהֶם וַהֲגִה אִישׁ צֶרֶד כְּסָפוֹ בְּשֶׁקֶל וַיָּבִיאוּ אֶת צֶרֶדוֹת כְּסָפֵיהֶם הָמָּה וַאֲבִיהֶם וַיָּבִיאוּ" ובפרק מג פסוק כא: "וַיְהִי כִּי בָּאוּ אֶל הַמֶּלֶךְ וַנִּפְתָּחָה אֶת אֲמָתֹתֵינוּ וַהֲגִה כֶּסֶף אִישׁ בְּפִי אֲמָתֹתָיו כְּסָפָם בְּמִשְׁקָלָו וַנִּשֶּׁב אֹתוֹ בְּיָדֵינוּ", ומשמע להדיא שכל אחד מהאחים שילם כסף במשקל מסויים עבור אמתחת התבואה האישית שלו, ולא היתה זאת קניה מרוכזת של כולם.

וידוע לבאר בזה לשון תמוה של האחים

לאגלויי בימים הקרובים ולכן האמין דוקא אז בלב שלם.

בענין חמש החליפות שנתן יוסף לבנימין

בספרי רינת אהרן מגילה טז ע"א הארכתי על כך, ואעתיקנו לכאן לתועלת לומדי הפרשה (העתקתי מנוסח המהדורה המעודכנת, שיש בה קצת הוספות ותיקונים שאין במהדורה המודפסת): לשון הגמ' שם: "לכולם נתן לאיש חלפות שמלות ולבנימין נתן.. חמש חליפות, אפשר דבר שנצטער בו אותו צדיק יכשל בו זרעו"? דאמר רבא בר מחסיא אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: בשביל משקל שני סלעים מילת שהוסיף יעקב ליוסף משאר אחיו - נתגלגל הדבר, וירדו אבותינו למצרים. אמר רבי בנימין בר יפת: רמז רמז לו, שעתיד בן לצאת ממנו שיצא מלפני המלך בחמשה לבושי מלכות, שנאמר ומרדכי יצא... בלבוש מלכות תכלת וגו'". ובמהרש"א תמה: חדא, מאי קושיא, הלא את יוסף שפיר שנאו האחרים, כיון שיעקב הפלה אותו לטובה משאר בניו, אף שכולם קרובים אליו בצורה שוה. אבל יוסף שהפלה לטובה את בנימין, אין בזה שום טרוניא שהרי הוא אחיו מאמו. ועוד הקשה המהרש"א, למה הגמ' לא מתייחסת כלל לנתינת שלוש מאות כסף, שגם זה נתן יוסף רק לבנימין. ועוד צ"ב מה התירוץ של הגמ', ומה איכפת לן שרמז רמז לו, הא סוף סוף מטיל קנאה בין האחים.

ונראה בס"ד דעיקר שנאת האחים ליוסף היתה, משום שסברו שהוא רוצה

"וַיֵּיךְ אֶת הָאֲנָשִׁים כִּי הִכּוּ אֶת יוֹסֵף וַיֵּאמְרוּ עַל-דִּבְרֵי הַפֶּסֶף הַשֶּׁבַּב בְּאַמְתָּחֲתֵינוּ בְּתַחֲלָה אֲנַחְנוּ מִוְכָּאִים לְהַתְּגַלֵּל עָלֵינוּ וְלִהְיוֹת עָלֵינוּ וְלִקְחַת אֶתְנוּ לַעֲבָדִים וְאֵת-חַמְוֵינוּ". ולכאורה הוא פלאי כאילו דאגתם העיקרית על לקיחת החמורים, ולהאמור ניחא שבשלמא הם יימכרו לעבדים, יש להם תקוה לברוח מאדוניהם שהרי גיבורי חיל היו, ועיקר דאגתם על החרמת החמורים שהוא הכלי תחבורה היחיד לחזור עד אביהם בארץ כנען (ובפרט אם הם רוצים לחזור יחד עם התבואה למחיית המשפחה). ובהכרח שלא היו חמורים מיותרים במצרים, כי כל אחד בא עם חמור אחד, ולא היו חמורים למכירה בשוק (ואולי גם נאסר למכור לזרים חמור מטעם זה). וכן ניחא מה שפירשו חז"ל ששיחרר יוסף את שמעון אחר שהלכו האחים, ולא חשש יוסף שיכרח שמעון, ועל כרחך שבלי חמור לא יכל שמעון לחזור עד א"י.

ולכן יעקב ידע שהוא לא יכול לבוא עד מצרים בעגלה מפני החוק, ובחמור גרידא קשה עליו המשא, ולכן לגבי לא חשיב מילתא דעבידא לאגלויי וממילא לא האמין יעקב, אבל כשראה את העגלות ששלח יוסף שהוא השליט והוא אישר עגלה אז הבין שזה אמיתי משני סיבות א' שזה כבר מילתא דעבידא לאגלויי אבל ביותר שזה ההוכחה הכי ברורה שמושל מצרים הוא יוסף כי אם לא איך יכלו להביא עגלות של מצרים הרי רק המושל יכול להרשות זאת ובמקרים חריגים בלבד, וגם לא יתכן שהכל עורבא וקונוניא ואין זה עגלה ממצרים דמ"מ הוא מילתא דעבידא

א זרעו – כן נוסף ברוב ככל כתבי היד שאינם אשכנזיים, וכן היה נוסח אשכנז הישן (וכן בכתב יד לונדון 400) ורש"י מחק תיבה זו מסברא, ואפשר ליישב הנוסח הישן דה"ק דבר שנכשל בו יעקב אבינו ישוב ויכשל בו יוסף שהוא זרע יעקב. ואף שאכתי קשה למה באמת לא הקשה התלמוד טפי דבר שנכשל בו יוסף גופיה ישוב ויכשל בו, אלא די"ל דהעדיפה הגמ' את הלשון השגור בכמה סוגיות אחרות ודוק.

לרמוז ולא ילבשם תדיר, א"כ לא יהיה קנאה. ועוד ראיתי בכך יהודים שביאר שכיון שהרמז היה על מרדכי שהציל כל ישראל א"כ אין כאן הטלת קנאה שהרי רמז להם שעל ידי זרע בנימין ינצלו כל השבטים.

ובדרך פלפול י"ל כמו שתירץ הגר"א, שהחמש חליפות של בנימין למסקנה היו שוות כמו חליפה אחת של כל אחד ואין כאן שום מקום לקנאה, ולא נתן לו חמש אלא לרמז. אבל מעיקרא דלא ידעינא שהוא לרמז, א"כ ע"כ החמש חליפות שוות כל אחת כמו חליפת שאר אחים, ויש כאן קנאה ודוק.

מונין בני ונכדי יעקב

פרק מו פסוקים ח-כו. ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה יעקב ובניו בכר יעקב ראובן: ובני ראובן חנוך ופלוא וחרון וכרמי: ובני שמעון ימואל וימין ואהר ויבין וצחר ושאול בן הכנענית: ובני לוי גרשון קהת ומררי: ובני יהודה ער ואונן ושלח ופרץ וזרח וימית ער ואונן בארץ כנען ויהיו בני פרץ חצרן וחמול: ובני יששכר תולע ופונה ויוב ושמון: ובני זבולון סרד ואלון ויחלאל: אלה בני לאה אשר ילדה ליעקב בפדו ארם ואת דינה בתו כל נפש בניו ובנותיו שלשים ושלש:

ובני גד צפיון וחגי שוני ואצבן ערי וארודי ואראלי: ובני אשר ימנה וישנה וישוי ובריעה ושרח אחתם ובני בריעה חבד ומלכיאל: אלה בני זלפה אשר נתן לבן ללאה בתו ותלד את אלה ליעקב שש עשרה נפש:

בני רחל אשת יעקב יוסף ובנימין: ויוולד ליוסף בארץ מצרים אשר ילדה לו אסנת בת פוטי פרע כהן אן את מנשה ואת אפרים: ובני בנימין כלע ובכר ואשבל גרא ונעמן אחי וראש מפים וחפים וארד: אלה בני רחל אשר ילד ליעקב כל נפש ארבעה עשר:

להיות הממשיך היחיד של יעקב, וכל שאר האחים בעיניו הם הפסולת, כמו שהיה אצל יצחק שהיו לו שני בנים עשוי ויעקב, וכן אצל אברהם יצחק וישמעאל, וכל פעם רק אחד המשיך את ענין אביו, והשני נדחה לגמרי מגדר ישראל. והבינו שלכן מוציא את דיבתם הרעה, להראות שאינם ממשיכים בדרכי האבות. ועיקר שנאתם התחילה ממה שראו שיעקב נתן לו כתונת פסים, וכידוע ד'מאני מכבודותא' והאדם ניכר בלבושו ע"פ בגדיו, וכל אומה ולשון מיוחדת בבגדים המיוחדים לה, וכיון שראו שיעקב נתן ליוסף כתונת פסים, סברו שגם הוא רוצה שרק יוסף יהיה 'ממשיך דרכו', ולכן עשה לו בגד מיוחד.

וא"כ שפיר מקשה הגמ', איך נתן יוסף לבנימין חמשה בגדים, ובזה מייחד אותו משאר האחים. הרי יתכן שהאחים יפרשו, שיוסף עדיין מחזיק שרק בני רחל הם ממשיכי יעקב, ולא בני לאה, והראיה שמיחד את בנימין בבגדים מיוחדים.

אבל השלש מאות כסף אינו מטיל קנאה, שהרי טבעי הוא שיתן לו יותר משום שהוא אחיו מן האם. ואהבו יותר, ורק על הבגדים המיוחדים את האדם יצא הקצף (וכיוצ"ב בכך יהודים ובמהרש"א), ובזה נתיישבו שני קושיות המהרש"א.

ובביאור תירוץ הגמ' דרמז רמז לו, והקשנו דמ"מ הקושיה במקומה עומדת דעדיין איך גרם יוסף קנאה בין האחים. בפשוטו י"ל דכיון דרמז רמז לו, א"כ אינו כדי לייחדו אלא כדי לרמז לו, וא"כ לא יהיה קנאה (וכך נראה משתיקת רש"י ודוק). וביתר ביאור י"ל דאם אינו אלא לרמז בעלמא, א"כ אין בנימין צריך ללבוש חליפות אלו תדיר, אלא יהיו מונחים בארוננו למזכרת, אבל מעיקרא סברין דאינו לרמז אלא לייחד את בנימין, ושפיר קשה שמטיל קנאה, אבל אם אינו אלא

בנים (יהודה וזבולון), ולאשר 5, ולשמעון 6, ולגד 7, ולבנימין 10, וליוסף 2, ולדן 1.

ויש כאן דבר פלא, שבסופו של דבר יצא שגם לרחל וגם לזלפה היו לכל אחת מהם י"ב נכדים וזה כמנין שבטי יה, ויוצא שאמנם רחל בעצמה לא זכתה להעמיד י"ב שבטים כי היו לה שלוש נשים צרות לה, אבל בסוף לא הפסידה, וכן זלפה.

ולאח שכיון שהיתה שנואה זכתה לקבל כפול שבטים, שהרי היה ראוי שכל אשה מארבעת נשי יעקב תלדנה ג' שבטים, ואילו לאה זכתה שיוולדו ממנה ו' שבטים. וכן זכתה שיהיה לה כ"ד נכדים וזה כפול ממספר נכדי רחל.

ואנב רחל היתה לפי החשבון אמורה להוליד 3 שבטים, וכך בסוף יצא שיוסף התפצל לשניים וכך יש לה בפועל ג שבטי יה.

(ולבאורה בני לאה היו צריכים להוליד כל אחד 4, ושנינו המספרים בהם טעון עדין בירור וליבון).

ובזה יבואר מה שאמר ראובן "את שני בני תמית", וצ"ע למה דווקא שני בנים, ולהנ"ל מיושב, והיינו שיעקב שחשב שיוסף מת א"כ בהכרח בנימין אמור להוליד עוד ב' בנים להשלים למנין י"ב נכדים, ואמר לו יוסף שודאי בנימין לא ימות, והוא מוכן לתת ערבות על שני הבנים הנוספים שאמורים להיוולד לבנימין.

ובני דן חשים: ובני נפתלי יחצאל וגוני ויער ושלם: אלה בני בלהה אשר נתן לכן לרחל בתו ותלד את אלה ליעקב כל נפש שכעה:

כל הנפש הבאה ליעקב מצרימה יצאי ירכו מלבד נשי בני יעקב כל נפש ששים ויש: ובני יוסף אשר ילד לו במצרים נפש שנים כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שכעים:

יש להתבונן טובא בכל המספרים שהיו במשפחת יעקב, שבודאי לא בחינם הם, וקודם נסכם בקצרה את הנתונים העולים:

ללאה היו 6 שבטים ועוד דינה, וכ"ד נכדים וב' נינים וכדלהלן: ראובן – 4; שמעון – 5 מאשתו הרגילה ועוד אחת מן הכנענית; לוי – 3 ועוד אחת יוכבד שנולדה בין החומות²; יהודה – 3 (חוץ מן השנים שמתו) ועוד שני נינים; יששכר – 4; זבולון – 3.

בני זלפה שפחת לאה – שני שבטים ו-12 נכדים ו-2 נינים: גד – 7; אשר – 5 נכדים יחד עם שרח ושני נינים.

בני רחל – שני שבטים ו-12 נכדים: יוסף – 2; בנימין – 10.

בני בלהה שפחת רחל – שני שבטים וחמשה נכדים: דן – 1; נפתלי – 4.

ויוצא שלרוב השבטים היו 4 בנים (ראובן לוי יששכר נפתלי), ולשני שבטים 3

ב וכמו שקיבלו חז"ל במסורת, ויש לזה רמז ברור "כָּל־נֶפֶשׁ בָּנָיו וּבָנוּתָיו שְׁלֹשִׁים וְשָׁלֹשׁ" ולא נזכר בפירוש אלא דינה, וגם אין לומר שיש כאן עיגול מספרים כטענת אבן עזרא שהרי 33 אינו מספר עגול. אמנם עיין ברמבן שלפי פשוטו הכתוב מנה את יעקב עצמו בכלל המנין הראשון, ומיושב בזה שבמנין יוצאי ירכו יש רק 66 דווקא, ולפי דרכו אינו מוכן מאי ובנותיו וע"כ שבא הכתוב לרמז לדרש חז"ל. ובמציאות ודאי נולדה יוכבד בין החומות כמו שקבלו חז"ל אלא שלפי הפשט מונים את יעקב ולא מונים את יוכבד כי נולדה רק בין החומות, אבל לפי הדרש מונים את יוכבד ואין מונים את יעקב עצמו.

"ספרדי" "אשכנזי" "מרוקאי", ולכולם התואר הוא "יהודי", וכמו שמשנה נענש שקראהו "מצרי". והאריך על כך.

אבל מה נעשה ויש להנהגה דידן מקורות נפתחים בתלמוד הבבלי ובמשניות, כגון במשנה שבת סה ע"א: "עריביות יוצאות רעולות" ופירש רש"י "בנות ישראל שבערב", ובשבת קכא ע"ב "אמר רבי אבא בר כהנא: פעם אחת נפל אחד בבית המדרש, ועמד ניותי אחד והרגו". ופירש רש"י: "ניותי - על שם מקומו, וישראל היה". ובמשנה נזיר מז ע"א "מעשה במרים התרמודית". וכהנה רבות. וגם הרמב"ם רגיל לחתום "משה בר מיימון הספרדי".

ועל הקושיה מן המדרש גבי "איש מצרי" יש לתרץ בפשיטות, שבזמן ההוא כל היהודים היו מרוכזים בארץ מצרים, ולכן כשאומר "איש מצרי" בהכרח כוונתו איש מצרי ממש דאם כוונתו ליהודי שגר במצרים יאמר ישראלי או בן יעקב, וממילא נבין שהוא ממצרים כי כל היהודים במצרים. אבל עתה שיש יהודים בכמה ארצות אין שום פגם לומר "איש מצרי" כי מובן שהכוונה ליהודי שדר במצרים, וזה חילוק ברור ונכון בס"ד (ואפשר שגם הבה"ח הנ"ל לא הביא דברי המדרש אלא כאסמכתא בעלמא, ואכן דיברתי עמו בשנת תשפ"ו על כך והסכים עימי שאין זה אלא אסמכתא בעלמא).

פרשת וארא

פרק ז פסוק יח. וַהֲדַגָּה אֲשֶׁר בִּיְאֹר תָּמוּת

ובדרך נוספת יש לפרש שאם בנימין ימות יבורר למפרע שלרחל יש רק 10 נכדים וא"כ ללאה אמור להיות כפול, דהיינו רק 20, ויוכבד עוד לא נולדה ואולי אין למנות את בן הכנענית ועדיין יש 22 נכדים, ולכן הסכים ראובן שימותו שניים מבניו, כדי שלא יהיה יותר מעשרים נכדים ללאה, והבן כי נפלא הוא.

פרשת ויחי

פרק נ פסוק ה. אָבִי הַשְּׂבִיעִי לְאֹמֶר הִנֵּה אֲנֹכִי מֵת בְּקִבְרִי אֲשֶׁר כְּרִיתִי לִי בְּאֶרֶץ כְּנָעַן שְׁמָה תִּקְבְּרֵנִי וְעֵתָה אֶעֱלֶה-נָּא וְאֶקְבְּרָה אֶת-אָבִי וְאֶשְׁכְּבָה. לפי פסוק הטעמים תיבות "בקברי אשר כריתי לי בארץ כנען" נמשכות לאחריהם "שמה תקברני". אולם בדרך דרש יש לפסק "הנה אנוכי מת בקברי אשר כריתי לי בארץ כנען" ולרמוז שלא מת יעקב במצרים, אלא בקברו שעה לפני תחית המתים, וכמו שמשמע מדברי חז"ל במגילה ה ע"ב.

פרשת שמות

פרק כ פסוק יט. וַתֹּאמֶרְנָא אִישׁ מִצְרִי הֲצִילָנוּ מִיַּד הָרָעִים וְגַם דָּלָה דָּלָה לָנוּ וַיִּשָּׁק אֶת הַצֹּאן: במדרש על אתר מבואר שמשנה נענש על שקראוהו בפניו "איש מצרי" ולא מיחה לומר איש עברי אנוכי ולכן לא נקבר בארץ ישראל¹. ועל פי זה עורר אחד מן הבחורים היקרים בעת לומדי בישיבת ארחות תורה, הלא הוא כיום הרב חיים מצגר ממודיעין עילית (מח"ס לשונות ארגמן ונבואות האבות ומקרא סדורה), שיש לעורר שלא להשתמש בביטויים

ג וזה לשון מדרש רבה דברים (וילנא) פרשה ב (פרשת ואתחנן): "א"ר לוי אמר לפניו רבש"ע עצמותיו של יוסף נכנסו לארץ ואני איני נכנס לארץ אמר לו הקדוש ברוך הוא מי שהודה בארצו נקבר בארצו ומי שלא הודה בארצו אינו נקבר בארצו, יוסף הודה בארצו מנין גבירתו אומרת (בראשית לט) ראו הביא לנו איש עברי וגו' ולא כפר אלא (שם/בראשית/מ) גנב גנבתי מארץ העברים נקבר בארצו מנין שנא' (יהושע כד) ואת עצמות יוסף אשר העלו מארץ מצרים קברו בשכם את שלא הודית בארצך אין אתה נקבר בארצך כיצד בנות יתרו אומרות (שמות ב) איש מצרי הצילנו מיד הרועים והוא שומע ושותק לפיכך לא נקבר בארצו". עכ"ל המדרש.

ועוד י"ל דקמ"ל קרא שלא היה כאן רק מראה דם באחיות עינים כדרך המאחזים, אלא באמת התהפכו המים לדם ממש, והראיה שכל הדגים מתו וזה הוכחה גמורה שבאמת המים הפכו לדם, ואם יתעקש המתעקש לומר שגם הדגים רק מתו באחיות עיניים ובאמת היו חיים, לכן הוסיף "ובאש היאור", וכולי האי ליכא לתלויי באחיות עינים.

ואם לא תאמר כאחד מתירוצים אלו. א"כ תיקשי מה הוצרך לאמר "ובאש היאור" פשיטא שכיון שהדגה מתה, באש היאור, וע"כ כהנ"ל ודוק.

וגם מאי דקאמר דא"כ הוי מעשה ניסים, לענ"ד ל"ח מעשה ניסים, דהדם חזר להיות מים כקדמותו וחשיב החזרת עטרה ליושנה, ולא נעשה נס אלא נפסק הנס שנהפך לדם, וזה ברור למבין, והרי לכו"ע פשוט שהיאור היום במצרים אינו מעשה ניסים, אף שבזמן מכת דם היה כולו דם וחזר בדרך נס למים.

ובאש היאור ונלאו מצרים לשמות מים מן היאור. במדרש רבה פרשה ט' הביאו על פסוק זה דרשת ר' אבין שממכת דם העשירו בנ"י, ותמוה מה הקשר. ובספר כמוצא שלל רב הביא מספר ליקוטי שושנים, שלכאורה מה הוצרך לומר שהדגה מתה פשיטא. פסיק רישא ולא ימות? וע"כ שהיאור בעצמותו נשאר להיות מים אלא שכשאר שהמצרים באו לשמות נהפך לדם ביבשת, ולכן קמ"ל קרא דאף על גב שביאור היה מים מ"מ הדגים מתו. ולפיכך העשירו בנ"י ממכה זו, דאם היה היאור הופך לדם, ורק כשבנ"י יבאו לשמות נהפך למים, א"כ הוי מעשה ניסים ואסורים בהנאה עכ"ד. ודבריו דחוקים שהרי לשון הפסוק "ויהפכו כל המים אשר ביאור לדם" משמע דלא כדבריו. ומה שהקשה על המדרש רבה, עיין במפרשים שם מה שביארו בזה. ומ"ש פשיטא דהדגה מתה, י"ל דקמ"ל שזה היה חלק עיקרי מן המכה, ולא תוצאה גרידא, וכלומר שמגלה לנו קרא שעיקר המכה היתה מכוונת כנגד אליל מצרים, ואילולא באש היאור מאי זילותא איכא, דמה שנהפך לדם אינו זילותא כל כך ופשוט.



הרב גרשון גולד

טוב לומר [ה"ב]

כפי שכבר התחלתי בקובץ הקודם, במסגרת זו רצוני להביא ולהרחיב באמירות שונות שנוהגים או שנהגו לומר בכל יום, קודם או לאחר התפילה, מלבד מה שכבר מובא בשו"ע (סי' א' ס"ה) ברשימות ה'טוב לומר'.

אמירת האזינו בכל יום

ע"כ.), ואין כאן המקום לדון בכל דבריו, אלא רק יש להביא את מה שכתב נגד קביעת אמירת האזינו בכל יום.

וז"ל, בראשונה מה שהעמיד (מסדר המעמדות) פ' האזינו הוא בשגגה כי היא שירת מוספי שבת ואין לו ענין לימות החול, ובא הטעות מלשון הטור, כמ"ש במקומו יעויין מו"ק בס"ד. ע"כ.

ובד' להבין את דברי היעב"ץ נצרך להביא קצת רקע. איתא בטוש"ע (סי' תכ"ח), 'פרשת האזינו מחלקין פרשיותיה כדרך שהיו מחלקין אותה במקדש שהיו קורין השירה פעם אחת לששת ימי השבוע'. ע"כ. ופשטות הלשון משמע שבמקדש היו קורין את פ' האזינו בימות החול באופן שהיו מחלקין אותה לו' פרשיות כל יום פרשה. ולכאורה דברי הטוש"ע הם מקור נאמן שיש ענין לקרוא בששת ימי החול פ' האזינו על דרך הזיו"ל ל"ך כדקראו במקדש, ושפיר מוסבר מה שתיקן בעל המעמדות לומר בכל יום פ' האזינו.

אכן דברים אלו הם צע"ג לכאורה, דיעויין בר"ה לא. (שהוא מקור דברי הטוש"ע) דאיתא שם, 'במוספי דשבתא מה היו אומרים אמר רב ענן בר רבא הזיו"ל ל"ך ואמר רב חנן

זאת רבות בשנים, שהיה מנהג אצל הרבה מקהילות ישראל, ויחידים מיראי ה' וחושבי שמו, להשכים בכל בוקר ולומר סדר 'מעמדות', והוא סדר לימוד מסויים של לימודים שונים שאומרים בכל יום. ואין כאן המקום להביא את כל סדר האמירה ומה שיש להרחיב בכל דבר בטעם אמירתו, אלא רצוני להתמקד באחת מהפרשיות שסידר בעל המעמדות לומר בכל יום, ועורר פולמוס ודיון נרחב סביבו, וזה אמירת שירת האזינו.

ואין הכוונה שהיו אומרים בכל יום את כל פ' האזינו, אלא אומרים כל יום חלק אחד מהשירה בסדר הזיו"ל ל"ך.^א באופן שכל שבוע גומרים את כל שירת האזינו.

תמיהת היעב"ץ על מנהג אמירת האזינו

למנהג זה של אמירת האזינו בכל יום קם מתנגד חריף, והוא רבינו היעב"ץ (בהקדמה לסדר מעמדות שבסידורו), היעב"ץ כותב ביקורת רבה על כל סדר המעמדות, שכפי שהוא כותב בעצמו אינו יודע מי הוא (וז"ל, ולא ידענא מנו חפשתי ופשפשתי פנקסים וספרים לא מצאתי מי הוא ומה שמו.

א הזיו"ל ל"ך היינו סימן לחלוקת שירת האזינו המוזכר בר"ה לא., ובביאור הסימן יש כמה שיטות. וברש"י כתב וז"ל, פרשת שירת האזינו חולקים אותה לשישה פרקים והם: ה'אזינו זכור ימות עולם ירכבהו על במותי ארץ וירא ה' וינאץ ליולי כעס אויב אגור כי ידין ה' עמו. ועיי"ש בתוס' ובראשונים עוד שיטות בזה.

הפרשיות כמו במקדש הזי"ו ל"ך שהיו קורין במקדש כל חלק מהם בכל שבת בשיר של מוסף. ע"כ. אך מה נעשה שלשון הטוש"ע אינו כן, וכן הוא לשון הלבוש כטוש"ע יעו"ש.

ועי' בכף החיים (סקכ"ט), שכתב שט"ס הוא בשו"ע, ובמקום 'פעם אחת לששת ימי השבוע' צ"ל 'פעם א' לששה שבועות' והיינו שבכל שבת קורין פרק א'. וגם באורחות חיים (ספינקא) כתב וז"ל, כתב בספר מאורי אור בחלק בן נון דף קנ"ו ע"ב דהוא טעות דמוכח וצ"ל פעם אחת לששה שבתות כמ"ש בר"ה דף ל"א. עכ"ל.

אך יש לתמוה, שהרי לא רק בטור איתא הלשון הנ"ל, אלא גם בשו"ע ובלבוש, ובין אם נאמר שנפלה ט"ס בטור ובין אם נאמר שצריך לדחוק בטור כמו שדחקו היעב"ץ והפעולת צדיק, תמוה, איך השו"ע והלבוש העתיקו את לשונו בלא תיקון. וכבר כתב הגר"ש דבלצקי זצ"ל (קובץ בית אהרן וישראל שנה ה' גליון ו' עמ' קכ"ה), דזה פלא עצום אם הדבר היה כשגגה היוצאת מלפני השליט רבינו הטור, איך לא הרגישו בזה מרן הב"י, הלבוש, והמ"ב, שכולם העתיקו אותו הלשון ורק הערוה"ש שכבר הרגיש בזה כתב בספרו לשון מתוקן. עיי"ש.

לביאור הדרישה מיושב היטב טעם המנהג

ומי שמוציא אותנו מהמבוכה הגדולה הזו, הוא רבינו הדרישה (תכ"ה, א), שכתב וז"ל, ב"י הביא גמ' פרק בתרא דר"ה 'במוספי דשבת מה היו אומרים אמר רב ענן הזי"ו ל"ך'. ולא דוקא בשבת אלא ר"ל במוספין של אותו שבוע שהיו עושין מעמדות והיו מתפללים בכל יום מוסף וגם נעילה וכן משמע מפירוש ב"י וכן מדברי רבינו. עכ"ל. הרי דביאר לנו הדרישה דכוונת הטוש"ע הם כפשוטם של

בר רבא אמר רב כדרך שחלוקים כאן כך חלוקים בבית הכנסת'. ע"כ. ומשמע בהדיא דרק בשבת היו קורין פ' האזינו ולא בימות החול. וזה טענת היעב"ץ הנ"ל, דא"א להסתמך על משמעות הלשון של הטוש"ע שהיו קורין בכל יום פ' האזינו בכל יום, דהא בגמ' משמע להיפך.

ומה שכתבו הטוש"ע 'שהיו קורין השירה פעם אחת לששת ימי השבוע', עי' במור וקציעה שדחק בכוונתם וז"ל, זה שאמר הטור פעם אחת לששת ימי השבוע, לשון מגומגם, ור"ל מה שחלקו פרשיותיה לששה, עשו זה כנגד ששת ימי השבוע וכו', אך זה הטעם לא ראיתי ולא מצאתי בתלמוד, ושמא הטור טעמא דנפשיה קאמר. ובשו"ע אחז לשון הטור. וכבר שגה בו מסדר מעמדות. ע"כ.

ובאמת כבר תמהו על הטוש"ע בכמה אחרונים. עי' ברש"ש בר"ה (שם) שכתב וז"ל, ודע שאנכי תמה מאוד על לשון הטוש"ע סי' תכ"ח ס"ה שכתבו כדרך וכו' שהיו קורין השירה פעם א' לששת ימי השבוע משמע שהיו קורין אותה בחול בכ"י פרק אחד הלא כאן מבואר שלא היו קורין השירה אלא בכל שבת פרק א' עד שהיו גומרים אותה בששה שבועות וכ"ה ברמב"ן וצע"ג. אח"ז נאמר לי שהגאון יעב"ץ העיר בזה בסידור שלו. עכ"ל. וכן תמה על הטור ביום תרועה (ר"ה שם).

ובשו"ת פעולת צדיק (ח"ב סי' ר"ז) דחק לפרש בטוש"ע כמו שדחק היעב"ץ הנ"ל, וכתב, ואף שהלשון דחוק כן צריך לפרש וכו' כי כן הוא מפורש בגמ'. ע"כ. וכן כתבו לדחוק בקובץ בית אהרן וישראל (שנה ה' גליון ה' עמ' ע"ו).

ובערוה"ש באמת תיקן את הלשון, וכתב בזה"ל, פרשת האזינו מחלקין

נוהגים לקרות בכל יום שירת האזינו עם שירת הים. לפי אותו מנהג צריך לקרותה כולה דומיא דשירת הים. עכ"ל.

אמירת האזינו בכל יום הוא מנהג קדום

והנה מדברי היעב"ץ ניכר, שסבר שמי שתיקן לומר את פרשת האזינו בכל יום, לא היה קדום. שהרי טען שהוא תיקן כן ע"פ הבנה מוטעת בלשון הטור, וכמו שהובא לעיל. אבל באמת מנהג זה הוא מנהג קדום מאוד, שכבר נזכר מנהג זה בארחות חיים (ב'הלכות אחר י"ח), וז"ל, יש יחידים אומרים בכל המעמדות מבראשית עד ויכולו בכל יום פרשת יומם, ומפרשת האזינו על דרך הזי"ו ל"ך בכל יום פרשתו וכו', והכל מסודר בסדורי התפילות. ע"כ.

ומדברי הארחות חיים אנו למדים עוד, שבעל סדר המעמדות הוא חכם קדמון, שכבר בזמן הארחות חיים התפשט סדר אמירת המעמדות ונסדרו בכל סידורי התפילה. ובאמת שיש עוד מקורות קדמונים לכך, אלא שלא רציתי להאריך בזה כאן, ואף שזה בהחלט נוגע לנידונינו, שהרי מנהג אמירת האזינו שאנו עוסקים בה היא נאמרת כחלק מאמירת המעמדות, אך מ"מ רצוני לייחד לנושא של המעמדות מקום בפנ"ע במקו"א.

ביאור טעם מנהג אמירת האזינו בכל יום

אלא שבזה עדיין לא הונח לנו, דהן אמת שבארחות חיים מבואר שמנהג אמירת פ' האזינו מנהג קדום הוא. אך מה נענה לתמיהת היעב"ץ דאין מקום לאמירת פ' האזינו בימות החול. והא תינח לשיטת הדרישה שהובא לעיל, שביאר את לשון הטוש"ע דבמקדש היו קורין האזינו גם בימות החול, ניחא, וכנ"ל. אך אם ננקוט כפשט הגמ'

דברים, שהיו קורין בימות החול ג"כ את פ' האזינו. וא"כ לפי"ז שפיר יש לנו מקור לבעל מחבר סדר מעמדות, לסידור אמירת פ' האזינו בימות החול.

האם יש מקור למנהג מדברי הרמב"ם

והנה כתב הרמב"ם בהל' תפילה (פ"ז הי"ג) וז"ל, יש מקומות שנהגו לקרות בכל יום אחר שמברכין ישתבח שירת הים ואח"כ מברכין על שמע ויש מקומות שקורין שירת שירת האזינו ויש יחידים שקוראין שתי השירות והכל לפי המנהג. עכ"ל.

ובספר עדות בישראל (בחידושים על הרמב"ם) כתב על דברי הרמב"ם אלו וז"ל, מכאן הוציא מסדר המעמדות שחילק פרשת האזינו לימות החול כדרך שחלקה במקדש במוספי שבת כר"ה ל"א א' ופליאה על אוצר בלום מהריעב"ץ בסידור שהשיגו בזה ואישתמטיה. ע"כ.

ובן מצאתי להרב יעקב חיים סופר שליט"א, בספרו ויחי יעקב (קונטרס ההוספות סי' י"ג) שג"כ רצה לומר שבעל סדר מעמדות קבע לומר פ' האזינו ע"פ המנהג שהביא הרמב"ם שיש קהילות שנהגו לקרות בכל יום פ' האזינו. אך שוב כתב לדחות וז"ל, שו"ר דזה דוחק רב, שעיינתי במעמדות וראיתי שרבינו אליהו הזקן ז"ל סידר לומר בכל יום 'חלק' מפ' האזינו, ולא סידר שיאמרו 'כל' פרשת האזינו. ע"כ.

ובאמת שהיעב"ץ עצמו בהוספות מכת"י (בהוצאת אשכול שילבו את ההוספות בתוך דברי היעב"ץ בהקדמה לסדר המעמדות), כבר עמד ע"ז שמדברי הרמב"ם הנ"ל יכולים לטעות שיש מזה סייעתא לבעל המעמדות, וכתב לדחות כמו שכיוון מדעתו הגרי"ח סופר שליט"א. וז"ל, ואף שמצאתי לר"מ ז"ל פ"ז מהל' תפילה שכתב יש מקומות

שרק בשבת היו קורין פ' האזינו, איך נבאר טעם המנהג.

בדמיונו ולא שגג, אך להורות תשובה ליחיד קודם הלימוד. ע"כ.

שימה בפייהם

ויש להביא את מה שכתב מחותנו וכן דורו של היעב"ץ, הרב מרדכי הענא זצ"ל שהיה מגדולי דורו, שאף שבודאי הכיר את גדלותו של היעב"ץ, היטב חרה לו מה שהיעב"ץ רוצה לשנות את מנהג ישראל בסדר המעמדות, וכתב ע"ז תשובה חריפה ביותר (התשובה נדפסה בקובץ עץ חיים קובץ כ"ג), ואין כאן המקום להביא את כל אריכות וחריפות דבריו, אלא רק מה שנוגע לענייננו – אמירת האזינו בכל יום.

ובהנחות נחל אשכול על ס' האשכול (הל' תפילה סי' ד' אות ח'), כתב ליישב את קושיית היעב"ץ וז"ל, ומה שחילק ר' אליהו פ' האזינו לז' ימי השבוע, והיא שירת מוסף שבת, ה"ט כיון שלא תיקן סדר למוסף שבת, מטעם שכתבו תוס' לעיל דלאו לכפר בא, חילק השירה לז' ימי השבוע לקיים "למען תהיה לכם השירה הזאת לעד בבני". ע"כ.

וז"ל, ועתה נחזור להשיב על השגות של מסדר מעמדות חדשות² שכותב 'אמנם בראשונה מה שהעמיד פ' האזינו הוא בשגגה כי הוא שירת מוספי שבת וא"ל ענין לימות החול ובא הטעות מלשון הטור' עכ"ל ואני אומר שיש טעם כמזכיר וחתום באוצרות התורה, כי ידוע שהרמב"ם בהל' תפילה פ' י"ג כותב טעם על סימן סיום פ' האזינו הזי"ו ל"ך שפוסקין בענינים אלה מפני שהם תוכחה כדי שיחזרו העולם בתשובה³, וידוע מגמ' שוב יום אחד לפני מותך בתשובה נמצא כל ימיו בתשובה, וכל תורה שאין מקודם עזיבת חטא ותשובה אינו מקובל כידוע מספר ראשית חכמה (שער התשובה פ"א (אות ט"ז) ועוד בכ"מ), לכן קודם שעוסק בתורה אומרים פסוקים אלו שהם תוכחה, וחוזר בליבו בתשובה, ואז מרוצה לימוד שאחריה. וא"כ דבר גדול וכמוס עשה המסדר ולא טעה

ויש להוסיף בזה עוד, דפשטיה דקרא בפ' וילך (ל"א, י"ט) "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני שימה בפייהם למען תהיה לכם השירה הזאת לעד בבני". קאי על שירת האזינו. ובפירוש 'שימה בפייהם' עי' בעירובין נד: מנין שחייב אדם לשנות לתלמידו וכו' עד שתהא סדורה בפייהם שנאמר שימה בפייהם. ע"כ.

ועי' באבן עזרא שכתב שפירוש 'שימה בפייהם' היינו שידעוה בגרסא. וע"ע ברמב"ן במדבר כ"ג,ה שכוונת הפס' היא על לימוד הדברים שיגרסו אותם בפייהם ולא ישכחו ולא יפילו מהם דבר עיי"ש. וע"ע ברמב"ן בוי"ל שכתב וז"ל, ויקראנה שירה כי ישראל יאמרוה 'תמיד' בשיר ובזמרה. ע"כ. ובאוה"ח בוי"ל כתב וז"ל, שלש מצוות ציוה ה', אחת – לכתוב. שנית – ללמדה את בניי שידעו כוונת דברי השירה. שלישית – לשימה בפייהם לידע קריאתה⁴. ע"כ. ומשמע שיש ענין

ב היינו היעב"ץ שתיקן לומר במעמדות סדר אחר ממה שהיה מקובל תמיד.

ג וז"ל הרמב"ם (פ"ג מתפילה ה"ה), כל העולה לקרות בתורה פותח בדבר טוב וחותר בדבר טוב אבל בפרשת האזינו הראשון קורא עד זכור ימות עולם והשני מתחיל מזכור ימות עולם עד ירכיבהו והשלישי מירכיבהו עד וירא ה' וינאץ וכו' ולמה פוסקין בה בעניינות אלו מפני שהיא תוכחה כדי שיחזרו העם בתשובה. עכ"ל.

ד בספר הזיו לך (מאמר ב') רצה לפרש שידעו בניי את השירה בע"פ, וכתב שיש מי שדחה דכוונת האוה"ח שידעו לקרותה

מיוחד שכ"א מישראל ידע ויקרא את שירת האזינו.

וע"ע באברבנאל בפ' וילך שכ' וז"ל, צוה למשה ויהושע שיכתבו את השירה הזאת, ואין הכוונה ששניהם יכתבו אותה על ספר תורת אלקים כי בס"ת חלילה שיכתוב יהושע אפילו אות אחת. אבל ציוה אלקים שיכתבו מהשירה הזאת טופסים רבים לתת אותה לכל אדם כדי שכל איש ואשה ידענה וישגרנה בפיו ויזמר אותה. ע"כ".

ובקובץ מאמרים מר' אלחנן וסרמן זצ"ל, נדפס מאמר שמתבסס על שירת האזינו¹, שבו מתבאר ג"כ שהתורה נתנה חשיבות מיוחדת ללימוד פרשת השירה. וז"ל:

"ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני" שימה בפיהם למען תהיה לי השירה הזאת לעד בבני". ג' מצוות נצטוו בזה. א – לכתוב. ב – ללמדה את בני" שידעו כוונת השירה. ג – לשימה בפיהם. ופירוש 'שימה בפיהם' כמ"ש רש"י ר"פ משפטים כשולחן הערוך ומוכן לאכול עיי"ש. והנה בכתוב הזה נכללה מצות כתיבת ס"ת (עי' שאג"א סי' ל"ד), אבל אין מקרא יוצא מידי פשוטו, ופשוטו של מקרא ודאי קאי על

השירה, וכן אחר חתימת השירה כתוב "ויאמר משה שימו לבבכם לכל הדברים אשר אנכי מעיד בכם היום" הוזהרו בזה לתשומת לב מיוחדת לדברי השירה. וראינו מזה גודל מעלת השירה הזאת, שהוזהרו בכמה אזהרות עליה, להבינה היטב היטב ולזכרה אשר לא נמצא בשום פרשה דוגמת זה. ע"כ. ועיי"ש עוד.

והדיוש כתב בספר הזכרונות (אות כ"ט) של ר' צדוק הכהן מלובלין, שיש מצוה דאורייתא בקריאת שירת האזינו. וז"ל, והנה מאמר כתבו נמנה אצל מוני המצוות מ"ע מיוחדת על כתיבת ס"ת, אבל מש"כ ולמדה וגו' הוא ציווי מיוחד לא נמנה אצלם לא ידעתי לו טעם. וכפי הנראה היה ראוי למנות זה מצוה מיוחדת על לימוד שירה זו לכ"א מישראל, אלא לפי שלא נקבע לו זמן אפשר שיהיה די בפעם אחת כל ימי חייו, ועכ"פ די בקריאת הפרשה פעם אחת כתיקון חכמים. אבל עכ"פ יהיה קריאת פרשה זו מ"ע מדאורייתא. ע"כ. והנה כנראה שדבריו לא מוסכמים, דלא מצינו במוני המצוות שמנו מצווה לקרות את פ' האזינו, וכמו שהתעורר בזה הוא עצמו. אך עכ"פ ודאי שלפי"ד נוחא טפי מה שבעל המעמדות קבע לומר האזינו בכל יום.

בפיסוק טעמים וניקודיהם. והביא שבשו"ת יהודה יעלה (ח"א סי' רע"ט) כותב שא"א לפרש ש'שימה בפיהם' היינו בע"פ, דהא דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בע"פ. אך בספר הזיו לך השיב ע"ז דלק"מ, דשאני פרשה זו שיצתה מכלל פרשיות אחרות, שציוותה לנו התורה שתהיה שגורה בפינו ונחזור עליה תמיד גם בע"פ. ע"כ. עכ"פ גם אם כוונת האוה"ח שידעו לקרותה בפיסוק טעמים וניקודיהם, מ"מ רואים שיש ענין מיוחד בקריאת כאו"א את שירת האזינו.

ה בספר הזיו לך (שם), הקשה ע"ד האברבנאל דהא כתב הרמב"ם (פ"ו מס"ת ה"א) דאסור לכתוב שירת האזינו לבד דאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות (וז"ל הרמב"ם, מ"ע על כל איש ואיש מישראל לכתוב ס" לעצמו שנא' ועתה כתבו לכם את השירה הזאת כלומר כתבו את התורה שיש בה שירה זו לפי שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות. ע"כ. אכן באמת לק"מ, דהאסור לכתוב פרשיות הוא דוקא לאחר שהתורה נחתמה והאברבנאל מיייר קודם שנחתמה התורה. ועי' בטעמא דקרא פ' וילך, שצידד שקודם שנחתמה התורה המצוה היתה לכתוב רק את שירת האזינו, ורק לאחר שנחתמה התורה ויש איסור לכתוב פרשיות פרשיות צריך לכתוב את כל התורה עיי"ש.

ו עיקרו של מאמר זה נדפס בעיקבתא דמשיחא' אך מה שמובא כאן לא מופיע אלא רק במאמר שנדפס בקובץ מאמרים, ובמו שכתבו המו"ל שיש שם כמה הוספות שלא נדפסו בעקבתא דמשיחא.

כת"ר תיבות) וכו' וזהו שאמר כאן את כל הדברים האלה כמ"ש בעשה"ד את כל הדברים האלה. ע"כ.

והנה בטוש"ע סי' א' ס"ה איתא, דטוב לומר בכל יום עשה"ד. עיי"ש הטעם. ובבכור שור ברכות יב. נתן עוד טעם וז"ל, ולענ"ד יש ליתן עוד טעם ע"פ מש"כ רש"י ז"ל פ' תבא אקרא היום הזה ה' אלוֹקִיךָ מִצֹּחַ גו' שבכל יום יהיו בעיניך חדשים כאילו היום נצטווית עליהם עכ"ד וכע"ז בגמ' פ' הוראה ומהראוי שיקרא בכל יום כל התורה והמצוה כאילו אותו יום נתנה תורה ונתחדשה הלכה רק שאי"ז מדת רוב בנ"א וא"א לעשות כן לכן יש לקרות י' הדברות דכתב מהרש"א ז"ל בשמעתין בשם ר' סעדיה גאון שכל התרי"ג מצוות כלולים בי' הדברות. ע"כ.

ולפ"ד הגר"א הנ"ל, שגם בהאזינו כלולה כה"ת כולה ומצוותיה כמו בעשה"ד, י"ל דמה"ט יש ענין לקרוא את האזינו בכל יום וכמ"ש הבכור שור לגבי עשה"ד. אך יש לפקפק בזה, דלפי טעם זה יצטרכו לקרוא את כל שירת האזינו בכל יום, ואי"ז מסביר את המנהג לקרוא בכל יום פרשה אחת ע"ד הזי"ו ל"ך. אמנם יש לבאר בזה את מנהג הקהילות שהביא הרמב"ם (הובא לעיל) לקרוא בכל יום את כל שירת האזינו. וכן עי' בסמוך שיש שכתבו לקרוא בכל יום את כל שירת האזינו, ויש ליתן בזה את הטעם הנ"ל.

מקורות לענין קריאת כל שירת האזינו בכל יום

מלבד המנהג הקדום של אמירת האזינו בכל יום לפי סדר הזי"ו ל"ך, מצינו מקורות

ויש להוסיף עוד, שבשגא"א (סי' ל"ד) יש לו צד שמצוות 'ועתה כתבו לכם' על כתיבת ס"ת, היא מצוה על פ' האזינו כפשטיה דקרא, רק שהיות ואסור לכתוב פרשות פרשות מוכרח לכתוב את כה"ת (וכן צידד בטעמא דקרא פ' וילך)¹. ולפי"ז ודאי רואים את החשיבות שהתורה נתנה לפ' האזינו באופן מיוחד, שכ"א יכתוב לעצמו פ' האזינו.

ויעיין עוד במה שהאריך הגה"צ ר' סענדר ארלנגער זצ"ל בחיוב לימוד שירת האזינו, בספרו הזיו לך מאמר ב'.

ולפי כל מה שהובא, שפיר מתבאר מה שבעל המעמדות קבע לומר האזינו בכל יום, לקיים פשוטו של מקרא. וכפי שנכתב על גודל החשיבות בלימוד וזכירת השירה באופן תמידי.

וע"ע בספר ויחי יעקב (שם) להגרי"ח סופר שליט"א, מש"כ בטעם אמיר האזינו בכל יום.

עוד טעם לאמירת האזינו בכל יום

עוד נ"ל להוסיף טעם לאמירת האזינו בכל יום, דהנה איתא מהגר"א באדרת אליהו (פ' האזינו פסוק מ"ה באופן הראשון), דבשירת האזינו כלולה כל התורה כולה. וז"ל, ויכל משה לדבר את כל הדברים האלה אל כל ישראל. פי' שבשירה הזאת כלול כל התורה כולה עם כל מצוותיה כמנין חרו"ת על הלוחות וכמנין חכמ"ה בינ"ה דע"ת שלכן נאמר לשמור לעשות את כל דברי התורה הזאת מלמד שכל התורה נכלל בשירה הזאת ושקולה כנגד עשרת הדברות שבהן נכלל כל התורה כולה ג"כ כמנין כת"ר (פי' שבעשרת הדברות יש

ז ויש לזה סייעתא מהאברבנאל שהובא לעיל, שמשה נצטוה לחלק טופסים של שירת האזינו לכל איש ואשה בישראל.

שיש ג"כ ענין בקריאת כל שירת האזינו בכל יום וכדלהלן.

בספר אמתחת בנימין (נדפס בשנת תע"ו) ב'שערי אורך ימים ואריכות אפים' אות ז' כתב וז"ל, טוב מאוד שיקרא בכל יום שירת האזינו עד וכפר אדמתו עמו, כי יש בה מ"ג פסוקים וסודו גדול ורם, ועי"ז לא יוסר הצלם אלקים מעליו ולא יארע לו שום רע בעולם מאותו היום כלל. עכ"ל. והבי"ד היפה ללב (ח"ב סי' א' אות י"ט).

ובספר סמא דחיי כתב וז"ל, מצאתי בספר ישן נושן אלו הסגולות והוא דבריו בדוק ומנוסה. סגולה לקרות פרשת האזינו בכל יום עד וכפר אדמתו עמו, לא יוסר ממנו צלם אלקים מעל פניו לעולם. ע"כ.

והסמ"פ לער בקריינא דאיגראת (ח"א מכתב פ'), במענה לאיש שמבלבלים אותו מחשבות רעות בענין תורה מן השמים, כתב וז"ל, עוד ראיתי מובא בספרים הקדושים" שקריאת שירת האזינו בכל יום מגרשת מאוד הרהורי כפירה [אך כמובן לא תיכף ומיד רק במשך הזמן] ולפני הרבה שנים התאונן אחד אצלי על הרהורי כפירה ר"ל ואמרתי לו המובא בספה"ק מקריאת שירת האזינו וכן עשה איזו שנים רצופים ואח"כ הודיע לי כי ניצול לגמרי מהמחשבות. והשי"ת יעזורנו ע"ד כבוד שמו. עכ"ל.

אמירת האזינו במשנת החסידות

מקום של כבוד קבע לעצמו מנהג זה של אמירת האזינו בכל יום אצל גדולי החסידות, שדברו והפליגו במעלת אמירת ושינון פ' האזינו בכל יום.

בספר הזכרונות למהרי"צ מלובאוויטש (ח"א פרק כ"ט) כתב וז"ל: אחת המסורות מפי המהר"ל (מפראג) היא לומר כל יום לפני התפילה את שירת "האזינו" שהמהר"ל ראה אותה כסגולה לטהרת המוח והלב, לדעת המהר"ל גם על סוחרים ובעלי מלאכה לומר פ' האזינו מספר פעמים ביום, משום שהדבר מהווה סגולה להצלחה לפיכך נדרש כל אחד לדעת שירת האזינו בע"פ. כן ראה המהר"ל באמירת פ' האזינו מספר פעמים ביום, סגולה לאריכות ימים. עכ"ל.

ובאגרא דפרקא (רמז קט"ו) כתב וז"ל, נ"ל בסגולה ללמוד בכל יום שירת האזינו, והוא סגולה להנצל מאפיקורסות ומדעות הכוזביות, עיין מה שכתבנו בספרינו אגרא דכלה (פ' וילך)^ט הוכחנו זה מפסוקי התורה. הנה הרב מו"ה יעב"ץ בסידור שלו תמה על בעל מסדר מעמדות למה סדר פ' האזינו במעמדות, ועי"ש בספרינו כי הדין עמו כי הוא בסגולה עפ"י התורה. עכ"ל. ועי' מש"כ בספר ויחי יוסף (פאפא) פ' וילך, מש"כ לבאר את דברי האגרא דפרקא.

ועי' בספר פרדס יוסף החדש פ' האזינו, בשם ספר נהרי אש להרה"ק רא"ש ענגיל הי"ד – מזעליחוב (עמ' קנ"ו), שהזהיר ללמוד פ' האזינו ולזמרה בנעימות כי הוא כמו שיר לאומי של בני"י ועי"ז קאמר בפסוק למדה את בני"י שימה בפייהם יעו"ש עוד. ועל תלמידו ר' נתן לוברט זצ"ל מובא בתולדותיו (סו"ס שארית נתן עמ' שפ"ג), שגם בימיו האחרונים את שירת האזינו היה משנן ע"פ שלש פעמים ביום, וביקש מביתו היחידה שבאה לבקרו שתבחן אותו אם יודע הוא אותה היטב. רצה בכל ליבו להסתלק מן העולם כשהשירה

ח כנראה כוונתו לאגרא דפרקא שיובא לקמן.
ט לפנינו חסר.

נצולים מקיומה בפועל ושפיר קריאתה היא ענין של שירה וזמרה עכד"ק. והג"ר יחיאל בויס שליט"א רמז דברים אלו במש"כ (ל"א, כ"א): והיה כי תמצאן וגו' וענתה השירה הזאת לפניו לעד וגו'. והיינו כי אחז"ל דלשון והיה הוא לשון שמחה, ומה השמחה בהנ"ל. אך ע"י שענתה השירה וגו' ויוצאים יד"ח הדברים הכתובים בשירה ע"י קריאתה לבד, וכנ"ל, עי"ז והיה לשון שמחה וכו' שיצא יד"ח בקריאתה לבד עכ"ד ודפח"ח.

שגורה על פיו בצלילות ובבהירות. שימה בפיהם נאמר על שירת האזינו והשתוקק עד מאוד לקיים מילים אלו. ע"כ.

ובפרדם יוסף החדש הביא עוד (שם), שבשם מוהרי"ד מבעלז זצ"ל איתא, עפ"י דברי חז"ל דהעוסק בפרשת עולה וחטאת כאילו הקריב קרבן זה, ואמר לפי"ז דה"נ העוסק והקורא בפ' האזינו זה נחשב כאילו התקיים בו מה שנאמר בה, וא"כ ע"י קריאתה



אליעזר גורא תפרח

תפרח

האם אפשר לענות לזימון למי שיושב בשולחן אחר

אע"פ שלא התחילו יחד מצטרפים לזימון וא"כ למה כתב הטור שצריך שיהיה דעתו מתחילה לכך הרי סגי בזה שהיו קבועים בסוף ועיין במ"א ס"ק ב שתייך את קושית הב"י שכיוון שלא אכלו על שולחן אחד אין כאן הסיבה ולכן צריך שיכנסו מתחילה לכך להחשיבו להסיבה והב"י סבר שמיידי שבכל חבורה היה שיעור של זימון ואין כאן חיסרון בהסיבה וכל הנידון הוא בצירוף של החבורות וסבר הב"י שכמו שלעצם הזימון סגי שהם מצורפים בסוף גם לצירוף של החבורות סגי שהם מצורפים בסוף אבל כשאין בכל חבורה שיעור זימון לא יהני אפילו שנכנסו מתחילה לכך

והנה הב"י כתב שאולי יש לחלק בין שני חבורות לחבורה אחת ונראה לפרש כוונתו שאע"פ שלגבי עצם החיוב זימון סגי בזה שהם מצורפים בסוף אבל כדי לצרף שני חבורות צריך שיהיו מצורפים מתחילה ואח"כ כתב הב"י עוד שאפילו בשני חבורות אולי דווקא בשני בתים צריך שיכנסו מתחילה לכך, ולכאורא כל החילוק בין בית אחד לשני בתים שייך רק לדעת הב"י שיש כאן נידון של צירוף חבורות ובזה י"ל שרק בשני בתים צריך שיכנסו מתחילה לכך אבל לדעת הרשב"א שבלי שנכנסו מתחילה לכך אין כאן הסיבה אין מקום לחלק בין בית אחד לשני בתים, וא"כ יש עוד נ"מ בחקירה שכתבנו מתחילה אם הצירוף של שני חבורות הוא לעשות אותם לחבורה אחת או שהוא הלכה של צירוף אם שייך לחלק בין בית אחד לשני בתים שאם הם נעשים לחבורה אחת אין מקום לחלק בזה אבל אם זה צירוף של חבורות אין מקום לחלק בזה

בברכות נ איתא שני חבורות שהיו אוכלים בבית אחד בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפין ואם לאו אלו מזמנים לעצמם ואלו מזמנים ויש לחקור אם הגדר הוא שכששני חבורות רואים זה את זה הם נחשבים לחבורה אחת או שהם שני חבורות אלא שיש הלכה שכשנראים זה את זה אפשר לצרף שני חבורות ונ"מ שאם זה נחשב לחבורה אחת אין צריך שבכל שולחן יהיה שיעור של זימון אבל אם זה צירוף של שני חבורות צריך שבכל שולחן יהיה שיעור זימון

והנה הרשב"א הביא את דברי הירושלמי שכתב שמה ששני חבורות מצטרפות כשהם רואים זה את זה הוא דווקא כשנכנסו מתחילה על דעת כן, וכתב הרשב"א שמכאן יש ללמוד שברכת הזימון צריכה הסיבה ומבואר בזה שהרשב"א פירש את הדין של שני חבורות שרואים זה את זה שהם מצטרפים משום שנחשב לאכילה משותפת דאי נימא שיש כאן צירוף של שני חבורות אין יכולים ללמוד מכאן שחבורה אחת צריכה הסיבה שהרי מה שצריך שיכנסו מתחילה לכך הוא כדי לצרף את שני החבורות ומה שכתב הרשב"א ללמוד מכאן שזימון צריך הסיבה אע"פ שכאן אין הסיבה שהרי הם לא אכלו על שולחן אחד כוונתו שאע"פ שהם לא הסיבו על שולחן אחד אבל כיוון שנכנסו על דעת כן חשיב כהסיבו כמו שמבואר בסימן קסז סעיף יא שאם קבעו מקום ואמרו נאכל כאן חשיב כהסיבו אע"פ שלא ישבו על שולחן אחד,

והב"י כתב להעיר על הטור שהרי להלכה קי"ל כדעת הרא"ש שאם סיימו יחד

מהני מה שהצטרפו מתחילה כיוון שהם אוכלים מפורדים ועיין בוואת הברכה שהביא בשם הגרש"ז אויירבך והגר"ח פ"י שיינברג והגר"ש אלישיב שבשני שולחנות אם לא התכוונו להצטרף אינם מצטרפים ולא חילק בין יש בכל שולחן כדי זימון

היוצא להלכה שני שולחנות שבכל אחד מהם יש שיעור זימון למנהג הספרדים אינם יכולים להצטרף רק אם נכנסו מתחילה על דעת להצטרף ולמנהג האשכנזים בדברי המ"ב נראה שאם הם בבית אחד יכולים להצטרף גם אם נכנסו על דעת להצטרף ואם הם בשני בתים אינם מצטרפים רק אם נכנסו מתחילה על דעת להצטרף ואם אין בכל שולחן שיעור זימון בוודאי שאינם מצטרפים רק אם נכנסו על דעת להצטרף ובבה"ל משמע שנוקט להלכה שלא יועיל זנכנסו על דעת להצטרף כיוון שהם אוכלים מפוזרים אבל אם הם מדברים ביחד ונכנסו מתחילה על דעת להצטרף נראה שלכל הדעות מצטרפים.

שאלה: מבואר במ"ב בסימן ר ס"ק ט שחמשה שישבו על שולחן אחד ושלושה מתוכם זימנו על ידי ששנים מהשלושה ענו לשלישי והם המשיכו לאכול ועכשיו השנים הנשארים רוצים לזמן עם אחד מהשנים שענו לזימון שאינם יכולים לזמן ודבריו קשים שהרי המ"ב כתב שם קודם שאחד שענה לשנים ואח"כ באו עוד שנים ואכלו אתו הוא יכול לענות שוב כיוון שיש כאן שנים שחייבים בזימון יכול להצטרף בתור שלישי גם אחד שכבר זימן שהוא לא גרע מאחד שאכל ירק וקשה מה ההבדל ביניהם והרי גם כאן השנים שנשארו חייבים בזימון ועוד יש לזון האם יועיל ששנים שנשארו יצפרו להם שלישי כדי שיוכלו לזמן איתו.

תשובה: הגמרא בברכות דף נ אומרת א"ר הונה שלושה שבאו משלושה

וכן מבואר בבה"ל ס"י קצה ד"ה שתי חבורות שלדעת הרשב"א שאפשר לצרף חבורות שאין בהם שיעור זימון זה רק כשנכנסו מתחילה לכך ולמה שנתבאר היא סברה פשוטה שכיוון שצריך לעשותם לחבורה צריך את הנכנסו מתחילה לכך

והנה להלכה השו"ע הביא בסימן קצה בין בבית אחד בין בשני בתים שמצטרפים וכתב והוא שנכנסו מתחילה לכך וא"כ משמע שגם בבית אחד צריך שיכנסו מתחילה לכך והמ"ב בס"ק ו הביא שדעת הרבה אחרונים שבבית אחד אין צריך שיכנסו מתחילה לכך וא"כ לפי"ז היה נראה שיכולים לצרף בחורים משני שולחנות לזימון אמנם לפי מה שמבואר במ"א גם מי שאומר שאפשר לצרף זה דווקא כשבכל שולחן יש כדי זימון וא"כ כשאין בכל שולחן כדי זימון לא יכולים לצרף אלא בנכנסו מתחילה לכך וכ"כ הבה"ל שגם לשיטות שבבית אחד לא צריך שיכנסו מתחילה לכך זה דווקא כשיש בכל חבורה כדי זימון ונראה פשוט שבצורה של חדר אוכל של ישיבה ביום חול כל שולחן יושבים לעצמם והם לא נחשבים נכנסו מתחילה לכך וא"כ אם אין כדי זימון בכל שולחן בוודאי א"א לצרף לזימון אחד משולחן אחר וכשיש כדי זימון בכל שולחן לדעת השו"ע אין לזמן אם לא נכנסו מתחילה לכך ובדעת המ"ב בפשטות נראה שפוסק כהסוברים שאפשר לצרף שני חבורות אפילו אם לא נכנסו מתחילה אמנם זה דווקא כשיש בכל חבורה שיעור זימון כש"כ הבה"ל שגם לדעת הרשב"א שאפשר לצרף כשאין בכל חבורה שיעור זימון זה רק כשנכנסו מתחילה לכך ויש להסתפק מה הכוונה נכנסו מתחילה לכך דכיוון שנתבאר במ"א שהוא כדי להחשיבם כאומר נכול לחמא בדרך פלן א"כ לא סגי שכשחברי שני שולחנות שהולכים להתישב בשולחנם יאמרו זה לזה שאנו רוצים להצטרף אלא שמתחילה החליטו לאכול עכשיו במקום זה והבה"ל נוטה יותר שלא

הפורשים אינם מצטרפים ופסק ג"כ את הדין של הרא"ש שכשהפורשים זימנו אינם יכולים לזמן כשהצטרפו יחד אפילו אם הם אכלו ביחד וכתב המ"ב שכל מה שאינם יכולים להצטרף אפילו אם אכלו אח"כ ביחד זה דווקא כשהפורשים זימנו עם בני חבורתם אבל אם בני חבורתם זימנו והם לא זימנו אע"פ שפסקנו כרבינו יהודה שגם באופן זה פרח מהם הזימון מהם ואם הם התחברו ולא אכלו יחד אינם יכולים לזמן אבל אם אכלו יחד הם יכולים לזמן.

וי"ש להעיר בזה שהרי הרא"ש ורבינו יהודה פירשו את דברי רבא שבאזמון עליהו בדוכתיהו אינם מצטרפים בשני אופנים הרא"ש פירש שכשהפורשים זימנו עם בני חבורתם אינם יכולים להצטרף והחידוש הוא שאע"פ שאכלו אח"כ יחד אינם מצטרפים ורבינו יהודה פירש שכשבני חבורתם זימנו אינם יכולים להצטרף ודווקא כשלא חזרו ואכלו אבל כשחזרו ואכלו הם יכולים להצטרף וקשה שכיוון שכל אחד פירש את הגמרא באופן אחר איך פסקו את שני הפירושים והרי אי אפשר להוציא מהגמרא את שני הדינים, ונראה שבפשט הגמ' פרשו כרבינו יהודה אבל הדין של הרא"ש נתקבל מסברה שא"ל לזמן שני פעמים באותה סעודה. מבאר את הדין שהתחדש בסוגיא שהחויב זימון לא חייב להתקיים דווקא עם החבורה שלו.

והנה נתחדש בסוגיין ששלושה שאכלו בחבורות נפרדות ולא אכלו יחד יכולים להתחבר ביחד ולהצטרף לזימון אע"פ שהם לא אכלו יחד ויש בזה חידוש גדול בגדר של זימון שבפשטות הגדר של זימון הוא שכשאכלו אכילה משותפת חל עליהם חיוב לעשות ברכה משותפת ובסוגיא שלנו התבאר שאינו כן והחיוב של אלו שאכלו יחד אינו דווקא לזמן יחד אלא כל אחד מאלו שאכלו

חבורות אינם רשאים להיחלק אר"ח והוא שבאו משלוש חבורות של שלושה שלושה ומבואר בזה שאם שלושה אנשים אכלו כל אחד בחבורה אחרת ואח"כ פרשו מחבורתם והתיישבו במקום אחד הם יכולים לזמן ביחד אע"פ שהם לא אכלו ביחד כיוון שיש כאן שלוש אנשים שכל אחד מהם התחייב בזימון בחבורה שלו, אמר רבא ולא אמרן אלא דלא אקדום הנך ואזמניה עליהו בדוכתיהו אבל אזמון עליהו בדוכתיהו פקע זימון מיניהו ונחלקו הראשונים בביאור דברי רבא תוס' והרא"ש פירשו שרבא בא לחדש שכל מה שהפורשים יכולים להצטרף ולזמן זה דווקא בזמן שהפורשים לא זימנו עם החבורה שהם פרשו ממנה אבל אם הם זימנו לפני שהם פרשו יצאו ידי זימון בסעודה זו ואינם יכולים לזמן שוב כשיצטרפו, ומשמע שלדעתם אם הפורשים לא זימנו עם בני החבורה שלהם אבל שאר בני החבורה זימנו לעצמם לא פרח מהם הזימון והם יכולים לזמן כשיצטרפו, אבל הרא"ש מביא את דעת רבינו יהודה שכוונת רבא שכל מה שהפורשים יכולים להצטרף זה דווקא כשבני החבורה שנשארו לא זימנו אבל אם בני החבורה שנשארו זימנו אע"פ שהפורשים לא זימנו איתם אינם יכולים להצטרף כשיצטרפו שלוש פורשים שבאו משלוש חבורות כיוון שבטלה חבורתם של הפורשים פקעה מהם החובת זימון ואינם יכולים להצטרף.

והרא"ש הקשה לשיטתו שמיירי באופן שהם עצמם זימנו מה החידוש שאינם מצטרפים פשיטא שאין שייך להצטרף שני פעמים בסעודה אחת וכתב הרא"ש שהחידוש הוא שאע"פ שהם יחזרו ואכלו יחד לא יוכלו לזמן כיוון שהם זימנו בתחילת הסעודה.

פסק ההלכה

והשו"ע פסק להלכה כרבינו יהודה שאם בני חבורתם של הפורשים זימנו לעצמם

חבורתם הראשונה ושלושת הפורשים הצטרפו יחד לא יעזור שהם יאכלו יחד והם לא יוכלו לזמן ומבואר בזה חידוש שלא שייך לזמן שני פעמים באותה סעודה אפילו שבהמשך הסעודה אכל עם אנשים אחרים כיוון שזה המשך של אותה סעודה לא שייך לברך שוב על המשך האכילה אע"פ שעל החלק הזה של האכילה לא היה זימון ומבואר בזה שאע"פ שהם פרו מהסעודה הקודמת והתחברו עם חבורה אחרת ואכלו איתם זה לא מוגדר כסעודה אחרת אלא כאותה סעודה וכיון שכבר זימנו בה פעם אחת אינם יכולים לזמן פעם שניה.

מבאר שכבני החבורה זימנו והם לא זימנו פרח רק החובה שחלה מהאכילה הראשונה

ויש להקשות שאם מוכח שגם כשהצטרפו שלושת הפורשים ואכלו יחד זה לא נחשב סעודה אחרת אלא אותה סעודה א"כ אמאי אמרינן שאם בני חבורתם זימנו והם לא זימנו ואכלו אחרי שהצטרפו הם יכולים לזמן הרי פרח מהם הזימון בסעודה זו והרי הסעודה שאכלו אחר שהצטרפו היא אותה סעודה וצ"ל שבאופן שהפורש עצמו זימן יש סברה שאין שייך שני זימונים באותה סעודה ולכן גם אם הוא יחזור ויאכל הוא לא יתחייב בזימון אבל כשבני חבורתם זימנו והם לא זימנו כל מה שפרח הזימון מהם הוא רק שאינם יכולים לזמן על האכילה הראשונה אבל לא נפקע מהם הזימון מהסעודה ולכן אם יאכלו עוד אפילו שזה יהיה אותה סעודה הם יוכלו לזמן

מקשה על הגדרה זו מדברי המ"א

אלא שקשה ע"ז שהרי מבואר במ"א שחמשה שאכלו יחד ושלושה מהם זימנו אין השנים הנשארים יכולים לזמן עם

יחד יש עליו חיוב גברא לברך ברכה משותפת והוא יכול לקיים אותה על ידי ברכה משותפת אחרת, וזה דווקא כשבני החבורה הראשונה לא זימנו שאז נשאר עליו דין זימון אבל אם בני חבורתו הראשונה זימנו כיוון שכבר אין לו אפשרות לזמן פקע ממנו דין זימון ואע"פ שפקע ממנו החיוב זימון מבואר במ"ב שאם שלושה שבאו משלוש חבורות שבני חבורתם זימנו יתישבו ביחד ויאכלו עוד כזית הם יוכלו לזמן אע"פ שבני חבורתם כבר זימנו כיוון שאינם צריכים להשתמש בחיוב שחל עליהם בתחילה, ונראה שיש ללמוד מזה לאופן מצוי יותר והוא אדם שאכל בחתונה והתחייב בזימון ורוצה ללכת לעוד חתונה אבל הוא חושש שהוא מפסיד בזה את הזימון אבל כיוון שראינו בדין של שלושה שבאו משלושה חבורות שאין חיוב לזמן דווקא עם החבורה הראשונה וא"כ אם הוא יספיק להגיע לחתונה השניה לפני שמברכים שם הוא יכול להמשיך לאכול שם ולזמן שם ואפילו אם זימנו בחתונה הראשונה לפני שהוא הגיע לחתונה השניה וממילא פרח ממנו החיוב זימון של החתונה הראשונה והיה מקום להבין שאע"פ שהוא מיכול לזמן מכח האכילה השניה אבל הוא ביטל את החיוב זימון שחל עליו על ידי האכילה הראשונה אבל כיוון שהוא אוכל בחתונה השניה זה דומה למקרה ששלשת אלו שפרח מהם הזימון אכלו יחד שהם צריכים לזמן וא"כ הוא מקיים גם את הזימון של הסעודה הראשונה.

מבאר דין נוסף שהתבאר בסוגיא שלא שייך לעשות שני זימונים באותה סעודה

והתחדש בסוגיא עוד דין שאע"פ ששלושה שבני חבורתם זימנו והם הצטרפו יחד פרח מהם הזימון ואינם יכולים לזמן אבל כשאכלו אח"כ יחד הם יכולים לזמן אבל זה דווקא כשהפורשים עצמם לא זימנו עם חבורתם הראשונה אבל אם הם זימנו עם

מתקשה שאם יש כאן צירוף חדש אמאי מי שזימן אינו מצטרף כשאכל

אלא שקשה שאם הדבר נחשב שיש כאן סעודה חדשה א"כ גם באופן שהפורשים זימנו בחבורה הראשונה ואח"כ הצטרפו שלושת הפורשים ואכלו יחד אמאי אינם יכולים לזמן הרי אין כאן שני זימונים באותה סעודה אלא יש כאן סעודה חדשה וצ"ל שאין כאן סעודה חדשה אלא יש כאן צירוף חדש אבל הוא המשך של הסעודה הישנה ובזה חלוק מי שבני חבורתו זימנו למי שזימן בעצמו שמי שזימן בעצמו אינו יכול לזמן באותה סעודה אע"פ שזה צירוף אחר כיוון שהוא כבר יצא ידי חובת זימון בסעודה ואין שני זימונים בסעודה אחת, אבל מי שבני חבורתו זימנו יכול לזמן כשיש צירוף אחר ונראה לבאר את החילוק הזה שמה שאינו יכול לזמן אחרי שהוא כבר זימן כיוון שהוא כבר קיים את הזימון על הסעודה ולכן לא מועיל מה שיש צירוף אחר כיוון שסוף סוף הברכה היא על הסעודה והוא כבר בירך אבל כשבני חבורתו זימנו החיוב שלו לא פקע אלא שאינו יכול לזמן כיוון שאין לו בני חבורה ולכן אם יש כאן צירוף חדש הוא יכול לזמן.

מסתפק כששלושה זימנו אם השנים הנשארים יכולים לצרף שלישי

ויש להסתפק מה הדין במקרה של המ"א של חמשה ששלושה מהם זימנו והשנים הנשארים רוצים לצרף איתם אדם אחר ומסברה היה נראה שגם כאן אינם יכולים לזמן כיוון שזה המשך של אותה חבורה שהרי עיקר החבורה זה השנים והשלישי מועיל אפילו באכל ירק וא"כ כיוון שהשנים הם ממשיכים את הסעודה הקודמת א"כ זה לא נחשב שיש כאן סעודה חדשה. אמנם נראה שמבואר בדברי המ"ב בסימן קצד ס"ק ד שהם יכולים לזמן לגבי שלושה שאחד מהם זימן שאם נזדמן לשנים הנותרים אדם אחר שטעם עמהם

אחד מהשלושה שזימנו והנה המ"א עצמו פסק שאחד שענה לשנים והמשיך באכילתו ואח"כ באו שנים אחרים ואכלו עמו הוא יכול להצטרף עמהם ואע"פ שנפסק שאין יכולים לזמן שני פעמים באותה סעודה זה רק כשיש שנים שזימנו אבל אם רק אחד זימן הוא יכול לזמן שוב עם שנים אחרים כיוון שמצינו שהקילו בשלישי שמועיל בו אכל ירק, וא"כ קשה שהרי בצירוף של המ"א יש כאן שנים שלא זימנו ורק בני חבורתם זימנו ובאופן זה אם שלושה שבני חבורתם זימנו חוזרים ואוכלים הם מתחייבים ולמה כאן מבואר שאינם מתחייבים גם אם הם חוזרים ואוכלים.

מוכיח שגם כשרק בני חבורתו זימנו פרח זימון מצירוף זה

ומוכח מזה שמה שהתבאר שכשבני חבורתם זימנו והם לא זימנו שאם הצטרפו ואכלו יחד הם יכולים לזמן אין הטעם בזה משום דכיוון שהם לא זימנו הם יכולים לזמן שוב בסעודה זו וכל מה שפרח מהם הוא שאינם יכולים לזמן על האכילה הראשונה אלא שכל מה שהם מזמנים כשהצטרפו משום שיש כאן צירוף חדש אבל על הצירוף הקודם אינם יכולים לזמן גם אם יחזרו ויאכלו ולכן בחבורה של חמשה ששלושה זימנו אינם יכולים לזמן גם אם יאכלו ששוב כיוון שאין כאן צירוף חדש אלא זה המשך של הסעודה הראשונה והטעם בזה הוא שחובת זימון היא חובה שחלה על החבורה ולא חובה שחלה על כל יחיד ויחיד ולכן כשהחבורה זימנה גם אלה שלא השתתפו בזימון אינם יכולים לזמן על אכילת החבורה הזו כיוון שהחבורה כבר זימנה ואין היחידים יכולים לזמן דאין חיוב על יחידים ומה שכשהצטרפו ואכלו הם חייבים בזימון הוא משום שיש כאן צירוף חדש וחייבים לזמן על הצירוף החדש.

היו יכולים להצטרף אפילו באכלו יחד ולכן הוצרך לחדש שבמיעוט לא אמרנו פרח זימון וא"כ בחמשה שאכלו ושלשה זימנו שרוב החבורה זימנו ויש פרח זימון אין השנים הנשארים יכולים לזמן אפילו אם יצרפו להם שלישי

מביא את החידוש של השעה"צ שביחיד זימון מצטרפים הנשארים עם מחוייב זימון אע"פ שלא אכלו ומתקשה בזה מהסוגיא

והנה השעה"צ הביא את דברי רעק"א ולמד מדבריו שכשאחד זימן לא אמרנו פרח זימון מהשנים הנשארים ולכן חידש השעה"צ שאם יצטרף להם שלישי שבא מחבורה החייבת הם יהיו חייבים לזמן אפילו אם הם לא יאכלו וא"כ הוא למד שכשאחד זימן נשאר על הנשארים חובת זימון גמור ולכאורא הוא תמוה לומר כן שהרי בגמרא מבואר שהיא דימתה את הדין של פרח זימון למיטה שנאבדו לה חלקים שכיוון שבאותו זמן לא היה לה אפשרות לקבל טומאה פרחא ממנה הטומאה וה"ה שכאן כיוון שהיה זמן שלא היה להם אפשרות לזמן פקע מהם דין זימון ולפי"ז אין מקום לחלק בין רוב חבורה למיעוט חבורה כיוון שהעיקר הוא שפקע הדין זימון

מבאר את דברי רעק"א באופן אחר מהשעה"צ

ולולי דברי המ"ב היה נראה להסביר את דברי רעק"א באופן אחר והוא שלפי מה שנתבאר יוצא שיש שני סוגי פרח זימון א שאדם שבני חבורתו זימנו אינו יכול לזמן באותה סעודה אפילו אם הוא יחזור ויאכל עם בני חבורתו כמו שנתבאר במג"א לגבי חמשה שאכלו יחד ושלשה מהם זימנו שאין השנים הנשארים יכולים לזמן אפילו אם יאכלו עוד כזית כיוון שהחיוב צריך לחול על החבורה

יכולים לזמן עמו אע"פ שאצל השנים זה המשך של הסעודה הראשונה ונראה שהביאור בזה הוא שכיוון שבלא אותו שנצטרף עמהם אין כאן חבורה חשיב שיש כאן חבורה חדשה אמנם נראה לדחות שהרי השעה"צ שם בס"ק ד כתב בשם רעק"א שכששלשה אכלו ואחד מהם זימן לא פרח זימון מהשנים דכל הדין של פרח זימון הוא דווקא כשרוב החבורה זימנו וא"כ אין ראיה מדברי המ"ב די"ל ששם שהחבורה היתה של שלשה ורק אחד זימן לא חשיב שהחבורה זימנה כיוון שרק מיעוט מהחבורה זימנה אבל בחבורה של חמש ששלש מתוכם זימנו וא"כ רוב החבורה זימנה חשיב שפרח הזימון מהחבורה ואפילו אם הם יצרפו עמהם אחר אין כאן חבורה חדשה ומהחבורה הישנה פרח הזימון.

מוכיח מדברי רעק"א שאין יכולים לצרף ומבאר הסברה זה

ונראה לדייק מדברי רעק"א שגם שבאופן של חמשה שאכלו ושלשה זימנו גם כשהשנים שלא זימנו יצרפו איתם שלישי לא יוכלו לזמן שהוא כותב על הציור של חבורה של שלשה ואחד מהם זימן עם אנשים אחרים שמבואר ברמ"א שפרח זימון מהשנים הנשארים וכתב רעק"א שאם הצטרף אדם שלישי לשנים שנשארו הם יכולים לזמן אתו כיוון שבשביל אחד שברך לא פרח הזימון ומשמע מדבריו שהוצרך לחדש חידוש גדול שכל הדין פרח זימון הוא כשרוב החבורה זימנה ולכן הם יכולים לצרף עמהם שלישי אבל אם היו אומרים פרח זימון גם כשאחד זימן לא היו יכולים לצרף שלישי ואע"פ שהם עצמם לא זימנו והרי באופן זה אם הצטרפו ואכלו יכולים לזמן אפילו באופן שפרח מהם הזימון וא"כ מה הוצרך רעק"א לומר שלא פרח מהם הזימון וצ"ל דחשיב המשך של הסעודה הראשונה כיוון שיש כאן שנים מהסעודה הראשונה ולכן אם היה פורח מהם הזימון לא

בין רוב למיעוט כיוון שכאן הסברה היא שהחבורה כבר זימנה וא"א לעשות שני זימונים באותה חבורה ובזה י"ל שרק אם רוב החבורה זימנה זה נחשב שהחבורה זימנה אבל מיעוט אין בכחם לקבוע על כל החבורה וא"כ הנידון של רעק"א הוא לגבי אחד מבני החבורה שזימן אם בני החבורה יכולים להצטרף עם אדם שלישי וכאן הנידון לא לחייב על תחילת האכילה אלא על הדין השני שכיוון שבני החבורה זימנו שלא יוכלו להצטרף שוב גם אם הם יחזרו ויאכלו וע"ז הוא אומר שכשרוב החבורה לא זימנו לא אומרים פרח זימון אבל בוודאי שבלי לאכול עוד הם לא יוכלו לזמן כיוון שבני חבורתם זימנו אינם חייבים מכח הצירוף הראשון.

וכיוון שהחבורה זימנה אינה יכולה להתחייב שוב באותה סעודה ואע"פ שיש כאן יחידים שלא זימנו החיוב צריך לחול דווקא על החבורה ב שאדם שזימן בסעודה זו לזמן גם בחבורה אחרת אם זה המשך של הסעודה הזו ואפילו אם הוא יאכל בצירוף השני כיוון שהכל סעודה אחת והוא כבר יצא חובת זימון על הסעודה הזו ולכן גם בני החבורה האחרים אינם חייבים לזמן כיוון שצריך צירוף של שלושה שיש עליהם דין לזמן ולפי"ז נראה שיש חילוק גדול בין הדינים שהדין השני שאינו יכול לזמן אפילו בחבורה אחרת בזה אין מקום לחלק בין מיעוט לרוב כיוון שבכל מקרה פקעה ממנו החיוב זימון על האכילה הראשונה אבל הדין שבאותה סעודה אינו יכול לזמן גם אם יחזור ויאכל בזה יש סברא לחלק



הלכות זימון בישיבות

הדין של זימון בישיבות מורכב מאוד ויש בזה הרבה פרטי דינים וראית לנכון לכתוב בתחילה את הדינים שמפורשים במ"ב ואח"כ להרחיב בביאור הדברים ובכמה פרטים שאינם מבוארים

מתי חל חובת זימון והרוצה לענות ולהמשיך לאכול

זימון² ההגדרה של התחילו ביחד היא שאף אחד מהם לא גמר כזית לפני ששלשתם התחילו¹ ויש מחלוקת בין השו"ע לרמ"א מה נחשב ברכת הזימון שעד שם הם צריכים להקשיב לפני שהם חוזרים לאכול לדעת השו"ע רק נברך שאכלנו משלו נחשב לברכת הזימון שמריכים לשמוע מהמזמן ולכן מספיק שהשומעים ישמעו את זה ולדעת הרמ"א צריך

שלושה בחורים שהתיישבו יחד חל עליהם חובת זימון ואסור להם לברך בלי זימון,³ ואם אחד מהם רוצה לסיים לפני כולם יכול לזמן והם יענו לו וישמעו את ברכת הזימון וימשיכו לאכול ולברך אח"כ בלי

א סי' קצג סעיף א

ב סי' ר סעיף א

ג כן הביא הט"ז סי' קצג ס"ק ו בשם תוס' וכן הביא בספר וזאת הברכה בשם הגרי"ש אלישיב.

את זה או שיש להם שמש אחד א. אם לא נכנסו מפורש על דעת לצרף שני שולחנות יחד ואין בכל שולחן שיעור של זימון לכל הדעות אינם מצטרפים ב. אם לא נכנסו על דעת להצטרף אבל יש בכל שולחן שיעור של זימון לדעת השו"ע אינם מצטרפים ונראה שדעת המ"ב שאם הם בבית אחד מצטרפים ואם הם בשני בתים אינם מצטרפים רק אם נכנסו על דעת להצטרף אמנם הווצאת הברכה כתב בשם פוסקי זמנינו שבכל מקרה אינם מצטרפים וגם לדעות שאפשר לצרף לזימון את אלה שאוכלים בשולחן אחר צריך לזהר שלא לזמן עם בחורים משולחן אחר באופן שהוא גורם בזה לבטל את הזימון מחברי השולחן השני כגון שאחרי שהוא ענה לא יישארו שם שלושה וכן יש להזהר שאם האוכלים בשולחן השני לא התחילו ביחד והוא התחיל ביחד עם אלו שיושבים בשולחן שלו אינו יכול לזמן אם יושבי השולחן השני כיוון שהזימון שלהם הוא זימון של רשות ועליו מוטל זימון של חובה כמו שהתבאר בסעיף הקודם ולכל הדעות אין יכולים לצרף כמה שולחנות כדי לצרף לזימון של עשרה אבל בחורים שיושבים בסעודת שבת בישיבה או כל מקרה אחר שאע"פ שהם יושבים בשולחנות נפרדים הם אוכלים אכילה משותפת יכולים להצטרף משולחן לשולחן אפילו שאין בכל שולחן שיעור של זימון וכן יכולים להתחבר כדי להצטרף לעשרה כיוון שזה סעודה משותפת^ט

לשמוע גם את ברכת הזן^ז ונראה שאם חלק מהמצטרפים אשכנזים וחלק ספרדים, הדין של הספרדים הוא שאם אחד עונה לשנים אינו חייב להמתין להזן והאשכנזים יצאו ידי חובה למרות שהספרדי לא המתין אבל אם שנים עונים אחד וממשיכים לאכול אינו יוצא אלא אם הספרדים ימתינו^ח

ב. חיוב זימון חל רק אם התחילו ביחד או אפילו אם לא התחילו ביחד אבל גמרו ביחד חייבים בזימון אבל אם לא התחילו ולא גמרו יחד אינם חייבים בזימון ויכולים לברך בלי זימון^א אבל כתבו גדולי הפוסקים שיש להם רשות לזמן^א אבל נראה שאם חלק מהיושבים בשולחן התחילו יחד וחלק לא ואחד מאלה שהתחילו יחד מזמן אם אלה שלא התחילו איתו אינו יוצא ידי חובה כיוון שהוא התחייב בזימון של חובה והוא עושה עכשיו זימון של רשות ומבואר בגמרא שמי שחייב זימון של חובה אינו יוצא בזימון של רשות אמנם שמעתי מהגר"ד ספטמוס ששמע ממרו הגר"ח קנייבס זצ"ל שיכול לזמן גם עם מי שלא התחיל וגמר איתו ביחד ולכאורה דבריו צ"ע^ב

האם אפשר לצרף שני שולחנות

ג. בחורים שיושבים ביום חול בשולחנות נפרדים וכל שולחן מדבר עם עצמו נחשבים כחבורות שונות ולכן כשהם רואים זה

ד סימן ר סעיף ב

ה עיין בשו"ע סי' ר לגבי אחד שמפסיק לשנים שהם יוצאים גם אם אינו עונה אבל שנים שמפסיקים לאחד כיוון שאינם חייבים לענות אינו יוצא ידי חובה אלא אם הם ענו וא"כ לגבי האשכנזים זה נחשב שאינו עונה ולכן כשאחד מפסיק לשנים הם יוצאים גם אם אינו ממתינן ובשנים שמפסיקים לאחד אינו יוצא אלא אם הם ממתינים

וו סי' קצג סעיף ב ומ"ב ס"ק יט

ז כ"כ בספר תורת הזימון בשם הגר"ח קנייבסקי וכ"כ במשנה אחרונה בשם הגר"ז אוירבך

ח בגמרא ברכות מה מבואר שזימון של רשות אינו פוטר זימון של חובה וא"כ אם מצרף אלו שאינם חייבים הוא זימון של רשות

ט כשאוכלים בישיבה ביום חול בשולחנות נפרדים זה בוודאי שאין קשר בין שולחן לשולחן וכ"כ בספר וזאת הברכה

מצווה לחזור אחר שלושה

ג.שנים שאוכלים יחד בשולחן ויש בחורים שיכולים לשבת איתם מצווה לקרא להם לסיים את הסעודה ביחד ולזמן ולמנהג האשכנזים אע"פ שהשלישי לא יאכל פת מצווה לקרא לו ולמנהג הספרדים אין לקרא לו אלא אם הוא מוכן לאכול פת אבל גם למנהג הספרדים אם כבר אכלו שנים פת ואחד ירק הם צריכים לזמן¹

האם אפשר לזמן פעמים עם בני אותה חבורה שלא זימנו

ה. אם חמשה יושבים על יד שולחן ואחד רוצה לברך ולכן הוא מזמן עם שנים מתוך החמשה הוא מבטל בזה את הזימון מהשנים הנשארים והם כבר לא יוכלו לזמן ואפילו אם הם ימשיכו ויאכלו אם אלה שענו לראשון הם לא יוכלו להצטרף לזימון ואפילו אם יבא לשולחן בחור נוסף ויאכל איתם הם לא יוכלו לזמן איתו כיוון שפרח מחבורתם הזימון אבל אם באו עוד שנים הם יוכלו לזמן איתם כיוון שיש כאן חבורה חדשה²

מתי אפשר לזמן פעמים באותה סעודה כשבאו אנשים נוספים

ד.שלושה שישבו ליד שולחן ושנים מהם רצו לברך והשלישי ענה להם והמשיך לאכול ואח"כ באו לשולחן שנים נוספים והם סיימו ביחד השלישי יכול להצטרף לשנים הנוספים ולזמן אתם אע"פ שהוא כבר זימן כיוון שלגבי השלישי מקילים שיכול להצטרף גם אם אכל ירק לכן מקילים לצרף אותו גם אם

בשם הגרי"ש אלישיב והמנחת יצחק והאז נדברו אמנם שמעתי מהגרי"ד ספטמוס בשם מרן הגר"ח קנייבסקי ששני שולחנות מצטרפים ודבריו צ"ע וראיתי מי שכתב שאם יש שעה שכולם אוכלים בה זה כמו שאמרו נכול לחמא בדכתא פלן אמנם המציאות בישיבות שלא כולם מגיעים ביחד וגם עצם הדמיון לא נראה שהרי גם כשאמרו נכול בדרך פלן צריך שלא יהיו מפורדים וכאן הם מפורדים וכל שולחן יושב לעצמו וראיתי מי שכתב שזה דומה לבעה"ב ובני ביתו שמצטרפים אבל גם זה קשה שהרי המקור של הדין של בעה"ב ובני ביתו הוא בירושלמי ומובא בב"י ושם כתוב שמה שצריך קביעות זה בשבוע הבו ולא בבעה"ב וב"ב ובשבוע הבן זה גם סעודה משותפת וזה לא מספיק בשביל לקבוע ורק בבעה"ב וב"ב אין צריך קביעות וכתב הב"י שהטעם הוא כיוון שהם נגזרים אחרי הבעה"ב וא"כ בבני ישיבה שאין שם בעה"ב אין שייך הדין של בעה"ב ובני ביתו והנה בשו"ע בסי' קצה כתב ששני חבורות שרואות זה את זה מצטרפים אם נכנסו בתחילה על דעת להצטרף וא"כ שני שולחנות בוודאי שבסתמא לא נכנסו על דעת להצטרף אלא שהם"ב הביא בס"ק ו שדעת הרבה אחרונים שבבית אחד אין צריך שיכנסו על דעת להצטרף אמנם בבה"ל ד"ה שתי חבורות כתב שכל מה שבבית רחד אין צריך שיכנסו על דעת להצטרף זה כשיש בכל חבורה שיעור של זימון

י בסימן קצג סעיף א מבואר ששנים שאכלו מצווה לחזור אחר שלישי ולגבי צירוף ירק בסימן קצז כתב השו"ע שלכתחילה אין לתת לשלישי אלא אם כן הוא רוצה לאכול פת והם"ב כתב בס"ק כב שעכשיו המנהג לצרף לכתחילה אפילו לירק

יא מ"ב סימן ר ס"ק ט

יב מ"ב שם ומה שכתבנו שגם אם יצטרף להם אחד הם לא יתחייבו כן יש ללמוד מדברי הא"ר המובאים ברעק"א סי' קצד שכתב לגבי חבורה של שלושה שאחד המזמן עם אחרים שאם הצטרף לשנים הנשארים שלישי והם יאכלו איתו הם יוכלו לזמן כיוון שבשביל אחד זימן לא פרח הזימון מהשנים וכונתו שכיוון שרק מיעוט חבורה זימנו לא פרח הזימון משאר החבורה ונראה מדבריו שאם רוב החבורה זימנה שבזה פרח הזימון לא מועיל שיכלו אח"כ ביחד

עצה למי שבני חבורתו זימנו והוא לא זימן

אליהם שלישי ויאכל עמהם אפילו ירק הם יוכלו לזמן.^{טו}

שלושה שבאו משלושה חבורות

מ...בחורים שאכלו כל אחד בשולחן שלו ובאמצע הסעודה רצו לפרוש מהשולחן שלהם ולהתיישב בשולחן אחר כגון שהגיע חתן והם רוצים לשיר לו, א.אם התיישבו שם בשולחן שלושה שבאו משלוש שולחנות שיש בהם חיוב זימון וחברי השולחן שפרשו ממנו לא זימנו לפני שהפורשים התחברו הפורשים שהצטרפו לשולחן יכולים לזמן אפילו אם הם לא אכלו שם^{טז}. ואם בני חבורתם זימנו הם צריכים לאכול שם קצת ואז הם יוכלו לזמן שם^{טז}. ג. ואם חלק מהפורשים זימנו תחילה בשולחן הקודם אינם יכולים לזמן אפילו אם יאכלו עכשיו יחד ורק אם שלושה שלא זימנו הם יכולים להצטרף והמ"ב נוטה שאפילו אם יש שנים שלא זימנו הם יכולים להצטרף^{טז}. ד. וכל מה שמותר לזמן במקום החדש זה כשהם לא מבטלים מהשולחן הראשון את האפשרות לזמן כגון שנשארו שם שלוש או שיש לשולחן הקודם אפשרות לצרף להם שלישי ולזמן איתו אבל אם הם מבטלים מהשולחן הקודם את האפשרות של זימון הפורשים חייבים לחזור לשולחן הקודם ולזמן שם^{טז}

ו. במקרה של הסעיף הקודם של חמשה שאכלו יחד ואחד ענה לשנים והשנים הנשארים חייבים בזימון אבל אינם יכולים לזמן העצה שלהם כדי שיצאו ידי חובתם היא ללכת לשולחן אחר שיש בו חבורה שחייבת בזימון ולאכול איתם ואז הם יצטרפו איתם בזימון או שיזמינו לשולחנם שני בחורים שיאכלו איתם ואז יוכלו לזמן איתם אבל נראה שצריך שיהיה שנים נוספים אבל אם יהיה רק אחד אינם יכולים לזמן^{טז}

שכח וברך בלי זימון

ז. שלושה בחורים אכלו ואחד מהם שכח וברך בלי זימון הם יכולים לזמן איתו אחרי שהוא יגמור לברך והם יצאו ידי חובה והוא לא יצא ידי חובה אבל אם שנים שכחו וברכו אינם יכולים לזמן עם השלישי כיוון שרוב החבורה זימנה^{טז}

חבורה שחלק מומנה זימנו

ח. שלושה ישבו ליד שולחן ואחד מהם ענה לזימון בשולחן אחד אינו יכול לזמן אם אלה שיושבים בשולחן שלו ואפילו אם יאכלו איתו עוד אחרי שזימן אבל אם יבא

יג. בסימן קצת סעיף ו מבואר ששלושה חבורות שבכל חבורה היו ארבעה ואחד מכל חבורה נפרד מבני חבורתו ושלושת הפורשים ישבו יחד כל זמן שבני חבורתם לא זימנו הם יכולים לזמן אפילו שהפורשים לא אכלו יחד אחרי שהם התחברו אבל אם בני חבורתם זימנו אחרי שהם פרשו אינם מצטרפים אלא אם כן אכלו יחד אחרי שהם התחברו וא"כ גם כאן שבני חבורתם זימנו הם יוכלו לזמן אם הם יאכלו אחרי שהם יתחברו

יד סימן קצת סעיף א

טו שם

טז סימן קצת סעיף ה

יז שם סעיף ו ומ"ב ס"ק לג

יח בה"ל שם ד"ה כל אחד לשנים

יט שם ברמ"א

לענות פעמים בזימון של עשרה

מי שענה לשלושה אם יכול להצטרף
אח"כ לעשרה

י. ארבע עשרה בחורים שיושבים על שולחן גדול ואחד רצה לברך והוא ביקש מתשע בחורים מהשולחן שיענו לו ואח"כ ארבעת הבחורים שנשארו ולא ענו לזימון רוצים לזמן אינם יכולים לצרף שש בחורים מאלו שזימנו כיוון שצריך שכדי שיוכלו לצרף לזימון של עשרה כאלו שזימנו צריך שיהיה לפחות חצי מניין של כאלו שלא זימנו אבל אם היו חמש עשרה בחורים ונשארו חמש שלא זימנו הם יכולים לצרף חמש מאלה שזימנו ולזמן²

יא. קבוצה של אחד עשרה בחורים ישבו ואכלו ואחד מהם מיהר ובקש משני בחורים שיענו לו וזימן בשלושה נחלקו הפוסקים אם השנים שענו יכולים להצטרף לבחורים שנשארו ולזמן בעשרה או שאינם יכולים להצטרף וכל החבורה איבדה את הזימון בעשרה ונראה שמספק באופן זה אין לזמן בעשרה^{כא}



כ מ"ב סימן ר ס"ק ח

כא השערי תשובה בסימן קצה מוכיח מדברי הפנים מאירות שאחרי שענו לזימון של שלושה אינם מצטרפים לזימון של עשרה והפמ"א הביא את דברי הב"י שהביא את דברי התוספתא שעשרים נחלקים רק כשאין ביניהם אחד שפטור מזימון וכתב הב"י שהכוונה שיש שם אחד שברך בלי זימון או ברך בזימון של שלושה והקשה הפמ"א שאם הוא ברך בלי זימון לא פקע החיוב זימון מהנשארים כמו שמבואר בסימן קצד סעיף א שאם אחד ברך בלי זימון מצטרף אחרי הזימון ומשמע שעל זימון בשלושה לא קשה לו ושם הוא באמת לא מצטרף כמו שמבואר שם בסימן קצד אע"פ שהוא לא עשה זימון של עשרה והדה"ח באות ח והח"א כלל מח הלכה טז בשם הא"ר סימן קצד כתבו שהם יכולים להצטרף לעשרה ובדעת הדה"ח והח"א נראה שזימון של שלושה לא נחשב זימון לגבי עשרה ולכן זה דומה לשלושה שלא זימנו.

הרב איתי גייסי

עד מתי זמן מנחה ומתי מתחיל זמן תפילת ערבית

(פ"ק ס"א) ועוד, והטעם דהוי תרי קולי דסתר דהדי.

והנה יל"ע במה שכתב דאם עושה כרבנן ומתפלל מנחה עד הלילה וכו', אם כוונתו עד הלילה היינו צה"כ או דלמא עד שקיעת החמה, דהא בסיפא גבי תפילת ערבית כתב, דאין להתפלל תפילת ערבית קודם שקיעת החמה, ולא כתב לפני צה"כ, א"כ יש לומר מה שכתב עד הלילה לאו דווקא, אלא עד השקיעה, דזמן תפילת ערבית לכאורה מתחיל שנגמר זמן תפילת מנחה, וכמו שלר"י תפילת ערבית מתחיל מפלג המנחה תכף שנגמר זמן תפילת מנחה, ה"ה נמי לרבנן. או אדרבא יש לומר דזמן ערבית מצה"כ כדין קריאת שמע וזמן מנחה הוא עד צה"כ.

מחלוקת הראשונים

ב] איתא בגמ' (כו:): תפילות כנגד תמידין תקנום. ולמדו הראשונים שתמיד של בין הערביים אינו קרב אחר שקיעת החמה, שהרי א"א לזריקת הדם אחר שקיעת החמה¹, וא"כ שתפילת מנחה שנתקנה כנגד תמיד של בין הערבים, לרבנן זמנה הוא עד השקיעה.

א] הנה אף שזמן קריאת שמע של ערבית ידוע וברור, והוא מצאת הכוכבים כדאמרינן במשנה (ב.), מאימתי קוראין את שמע בערבית משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן. ואסיקנא בגמ' היינו צאת הכוכבים. וכן פסקו כל הראשונים², אולם לזמן תפילת ערבית מצינו במשנה (כו.) מחלוקת בין רבי יהודה לחכמים, אם זמנה מפלג המנחה או מהערב. וגמ' לא איפסקא הלכתא לא כמר ולא כמר, אלא דעבד כמר עבד, וכעבד כמר עבד.

ובן פסק בשו"ע (רל"ג ס"א) וז"ל, ואסיקנא, דעבד כמר, עבד, ודעבד כמר עבד, והוא שיעשה לעולם כחד מינייהו, שאם עושה כרבנן ומתפלל מנחה עד הלילה, שוב אינו יכול להתפלל ערבית מפלג המנחה ולמעלה, ואם עושה כר' יהודה ומתפלל ערבית מפלג המנחה ולמעלה, צריך לזהר שלא יתפלל מנחה באותה שעה, ועכשיו שנהגו להתפלל תפלת מנחה עד הלילה, אין להתפלל תפלת ערבית קודם שקיעת החמה וכו' ע"ש.

ומה שכתב והוא יעשה לעולם³ כחד מינייהו וכו', כן כתבו הרבינו יונה (י"ח), הרשב"א (ריש פרק א' ד"ה ולעניין) והרא"ש

א. ולדעת ר"ת ניתן לקרות קריאת שמע מפלג המנחה וכדעת ר"י, כבר חלקו עליו כל הראשונים ודחתו דבריו.

ב. ופלג המנחה הוא מאחד עשרה שעות חסר רביע.

ג. והפוסקים נחלקו אם תמיד יעשה כחד מינייהו, או שאפשר יום אחד לעשות כרבנן ויום אחר כר"י. עיין במאירי דמשמע באותו יום נמי אפשר, וכן נראה בב"י, כ"כ במחזיק ברכה (סק"ב) ובכה"ט (סק"ט), והוא דלא כגמ' א"א (סק"ה). וע"ע באלוה רבה (סק"ב).

ד. אומנם בע"ש יכול להקדים ולהתפלל תפילת ערבית מבעו"י אחר פלג המנחה, ומשום מצווה של תוספת שבת, וכמובא בגמ' (כו.), שרב התפלל תפילה של ערב שבת מבעוד יום ואע"ג דתרתיה דסתר לצורך מצוה הקילו. ה. וכן כתב רש"י בגמ' שם ד"ה ופדריס. ואע"פ שיש ראשונים שרצו לדייק מהגמ' זבחים (נו:): שאפשר להקריב תמיד של בין הערביים עד צה"כ דס"ל דעד צה"כ יום גמור הוא לעניין זה, מ"מ אין זו הדעה הרווחת וכבר דחו אותה רוב הראשונים.

התמיד אחר שקיעת החמה עכ"ל. וכן נראה מהלבוש¹. וכן מצדד המעדני יו"ט שהביא את דברי רבינו יונה ע"ש.

מיהו הרבה פוסקים חולקים וס"ל דלרבנן זמן מנחה הוא עד צאת הכוכבים, וכן כתבו הגאונים (בתשובת הגאונים ליק סימן נ"א), אם התחיל להתפלל מנחה לפני השקיעה יכול לסיימה עד הלילה² ע"ש. וכ"כ בשבלי לקט (עניין תפילה סימן מ"ח) בשם הראב"ד, וכ"כ הארחות חיים (הל' תפלת מנחה אות א'), ובהגהות מימוני (פ"ג אות ח'), וכן נראה בתרומת הדשן (סימן א') מהא שמחשב פלג המנחה עד צה"כ כנ"ל. וכן כתב הרב"ה שאפשר להתפלל מנחה עד צה"כ. וכן נראה דעת התוס' (כו: ד"ה יעקב), ממה שכתבו דאין זמן תפילת ערבית עד צה"כ ומשמע דעדיין זמן מנחה הוא.

ובן פסק הרמ"א כאן וז"ל, בדיעבד או בשעת הדחק יוצא אם מתפלל מנחה עד הלילה היינו צה"כ ע"כ.

ויש לשאול דהא קיי"ל דתפילות כנגד תמידין תיקנום וא"כ איך ניתן להתפלל מנחה עד צה"כ דאינו זמן תמיד של בין הערביים כנוזכר לעיל. ויש לומר שטעמם כמו שכתב הרא"ש, דתפילות דרבנן הקילו. ובשאגת אריה (סימן י"ז) תירץ, דבתפילה לא גזרו עד שקיעת החמה כזריקת הדם ע"ש שהרבה להאריך בראיות.

ובן למדו הגאונים³ והרמב"ם, דלרבנן זמן תפילת מנחה היא עד שתשקע החמה. והוא שכתב (פ"ג ה"ד), וזמן מנחה קטנה מתשע שעות ומחצה עד שישאר מן היום שעה ורביע, ויש לו להתפלל אותה עד שתשקע החמה. עוד כתב (שם ה"ט), טעה ולא התפלל מנחה עד השקיעה מתפלל ערבית שתיים.

וב"ב הרבינו יונה (י"ח בדפי הרי"ף ד"ה דעבד, ובד"ה מיהו), שזמן תפילת מנחה לרבנן עד שקיעת החמה. ובספר אהל מועד (שער התפילה דרך ב' נתיב ב') הביאו בב"י כתב, והרוצה לעשות כחכמים והתפלל מנחה עד שתשקע החמה יצא אבל לא יאחר יותר ע"כ.

ובן משמע מהמרדכי שכתב בשם רב האי גאון, דכיוון שנהגו העולם להתפלל מנחה עם שקיעת החמה אין לו להתפלל ערבית אלה עם שקיעת החמה ואילך עכ"ל. ומשמע משקיעת החמה יכול להתפלל ערבית אף שלא נראו הכוכבים. ע"ש. ומהא שכתב שיכול להתפלל ערבית בשקיעה, משמע דס"ל שעבר זמן מנחה.

וב"ב בשלטי גיבורים (הגהות המרדכי) וז"ל, איכא מרבנן קשישי דמפרשי עד הערב עד שתחשך, ומשמע דס"ל להני רבוותא דזמן תפילת המנחה עד צה"כ, מדאמר בפרק קמא דעד צה"כ ימא הוא, ולא מלתא היא דאמרינן בין לר"י בין לרבנן תפילות כנגד תמידין תקנום ולד"ה א"א לעיקר עבודת

1. רב עמרם הובא במרדכי.

2. זרע"ע במנחת כהן, שתלה נידון זה במחלקות בין הלבוש לתרומת הדשן, אי מחשבינן פלג המחא עד השקיעה או עד צה"כ. ועיין מג"א (סק"ג).

3. אולם יל"ע, שמהתשובה שם נראה שדווקא שאם התחיל בהיתר יכול להמשיך להתפלל עד צה"כ אך אם לא התחיל אולי צריך להתפלל ערבית שתיים. ועיין יביע אומר (ח"ז ל"ד) שלמד שאף לכתחילה יכול לפני הגאונים הנ"ל להתפלל עד צה"כ. וצ"ע.

ט. ועיין בבאור הלכה (סימן רל"ג ד"ה דהיינו) שכתב, דאם מתפלל אחר השקיעה יתפלל על תנאי, אם עדיין יום יחשב לתפילת מנחה וכו' ע"ש.

מתחיל זמן תפילת ערבית. וכן נלע"ד כמו שנכתוב בהמשך.

תפילת ערבית בשקיעה או צה"כ

והנה יש לעיין אליבא דרבנן גבי זמן תפילת ערבית, אם מתחילה זמנה בשקיעה או דילמא זמנה בצה"כ כדין ק"ש.

[ד] והנראה לכאורה שהדבר תלוי במחלוקת הנ"ל, דלאותם הסוברים שזמן תפילת מנחה עד השקיעה ואף בדיעבד אינו יוצא שמתפלל לאחר מכן, א"כ נראה שזמנה של תפילת ערבית מתחיל בשקיעה אף לכתחילה, דאז מותר להעלות אברים ופדרים, וכמו שלר"י מיד אחר פלג המנחה מתחיל זמן תפילת ערבית, ה"ה נמי לרבנן. ואילו לאותם הסוברים שזמן תפילת המנחה עד צה"כ, א"כ ודאי שזמנה של תפילת ערבית מתחיל לכתחילה בצה"כ ובזמנה של ק"ש.

אלא דאי קשיא, דהא קיי"ל בגמ' (ד:): כרבי יוחנן, דאמר ר"י איזהו בן העולם הבא זה הסומך גאולה לתפילה של ערבית. וא"כ למ"ד שמתחיל זמן תפילת ערבית בשקיעה אינו מקיים דינו של ר"י, שהרי צריך לחזור בצה"כ על ק"ש, דלכ"ע זמן ק"ש בצה"כ כנ"ל, וא"כ עבדינן כריב"ל דאמר תפילות באמצע תקנו.

ויש לומר דס"ל כדברי הרא"ש (שם) שכתב, דאין אנו היום סומכים גאולה לתפילה של ערבית מפני שאנו מפסקים לפסוקים של עיננו וקדיש ע"ש. וכ"כ המרדכי (ד: ד"ה הסומך) בשם רב עמרם וז"ל, דמה שאנו אומרים קדיש בין גאולה של ערבית לתפילה של ערבית, לאשמועינן דלא בעינן למסמך גאולה של ערבית לתפילה של ערבית, רק

ובמשנה ברורה (ס"ק י"ד) כתב ליישב, דלאו דווקא צאת הכוכבים אלא עד רבע שעה מהשקיעה שבוודאי בין השמשות לכ"ע. ועיין עוד בפמ"ג (א"א סק"ז).

מחלוקת האחרונים בדעת השו"ע

[ג] והנה בדעת השו"ע אם מנחה עד השקיעה או עד צה"כ נחלקו בזה האחרונים. המאמר מרדכי (רל"ה סק"ב) כתב שלמרן השו"ע זמן מנחה הוא עד צה"כ. וכ"כ בתשובות והנהגות (ח"ו סי' ס"ג). וכ"כ בשו"ת יביע אומר (או"ח ח"ז סימן ל"ד), דדעת השו"ע לכתחילה מתפלל מנחה עד צה"כ, ושכן הוא דעת הרמב"ם דלא כרבינו יונה, ואף שכתב הרמב"ם שמתפלל ערבית בשקיעת החמה, כבר ראינו בכמה מקומות שכתב הרמב"ם שקיעת החמה, אין כוונתו לשקיעה הראשונה אלא השנייה ע"ש באריכות דבריו. ובמשנ"ב (שם סק"ח) כתב, ומה שכתב עד הלילה היינו עד בין השמשות שהוא ספק יום ספק לילה כנ"ל.

ובשו"ת אור לציון (ח"ב פט"ו ת"ד) הסכים לדברי המשנ"ב, שבדיעבד אפשר להתפלל עד שלוש עשרה וחצי דקות מהשקיעה, אלא שבדעת השו"ע נראה שס"ל שאינו יכול להתפלל מנחה אחר השקיעה, והוא ממה שכתב (שם תשובה ו'), גבי תפילת ערבית שזמנה לשו"ע הוא מהשקיעה.

ובן כתב בספר מנחת כהן (מבוא השמש מאמר ב' פרק י') שהאריך בנ"ד, שדעת הרמב"ם והשו"ע, שאין להתפלל מנחה כאם עד השקיעה, דתפילה כנגד תמידין תקנום וכו'. ע"ש עוד בראיותיו. וכ"כ בשו"ת בית שלמה (חושן משפט סימן פ"ו) שאין להתפלל לשיטת השו"ע מנחה אחר השקיעה, שאז

ואילו לאותם הפוסקים שס"ל שתפילת מנחה עד צה"כ, נראה דאף לצורך מצוה ומניין אין להתפלל בשקיעה, אלא עדיף שהתפללו אף ביחיד בזמנה ולא בשקיעה כנלע"ד.

וכבר כתבנו שהרבה חולקים וסוברים, דאף השו"ע מסכים לדעת לרמ"א שבדיעבד ניתן להתפלל מנחה עד צה"כ, וא"כ זמן תפילת ערבית הוא בצה"כ, ומה שכתב בשקיעה כבר כתבו במשנ"ב וביביע האומר דאין הכוונה לשקיעה הראשונה אלא לסוף השקיעה היינו צה"כ, כמו שכתב בכמה מקומות. אלא שיש לדחות ולומר אף דמה שכתבו בשאר המקומות שקיעת החמה דהיינו סוף השקיעה, היינו דווקא באותם המקומות שצריך צה"כ אבל הכא גבי תפילה יש לומר דאפשר להתפלל לכתחילה מהשקיעה, דהא אברים ופדרים מהשקיעה הם קרבים כמובא בגמ' ובטור.

ה] וכן מצינו גבי נר חנוכה שכתב הרמב"ם שמדליקים עם שקיעת החמה, והפוסקים למדו בדעתו היינו שקיעה ממש, וכן נראה בב"י (תרע"ב). ואילו בשו"ע שם כתב את שיטת הטור עם סוף שקיעתה היינו צה"כ. וא"כ הכא שכתב אין להתפלל ערבית לפני שקיעת החמה י"ל דכיון לשקיעה ממש.

ובאמת בנ"ד יהיה נ"מ לענין נרות חנוכה, דבין לשו"ע בין לרמב"ם זמן הדלקה הוא חצי שעה ולא יותר, אלא שלרמב"ם מתחיל זמן הדלקת נרות חנוכה בשקיעה, ואילו לשו"ע מתחיל זמן ההדלקה בצה"כ, וא"כ אליבא דהרמב"ם הדין הוא פשוט שקודם ידליק נרות ואחר כך התפלל, דלכ"ע עדיף להתפלל בצה"כ כדי לסמוך גאולה לתפילה, אלא אליבא דהשו"ע שמדליקים נרות בסוף השקיעה היינו בצה"כ, א"כ איך יעשה התפלל קודם או ילדליק נרות, נראה

גאולת שחרית לתפילת שחרית עכ"ל. מיהו מה שאנו אומרים את הפוסקים עיננו וכו' כתב, דאין זה נחשב להפסק אלא כגאולה אריכתא דמיא עכ"ל. ע"ש. וכ"כ התוספות (ד: ד"ה דאמר) דפוסקים של עיננו נחשב כגאולה אריכתא. מ"מ נראה מדברי המרדכי שקדיש לא נחשב כגאולה אריכתא.

אי נמי, י"ל דאף למ"ד דתפילת ערבית אפשר להתפלל בשקיעה, מ"מ אף הם מודים דלכתחילה יש להתפלל בצה"כ כדי לסמוך גאולה לתפילה, ומה שיכול לכתחילה להתפלל אותה בשקיעה, היינו שיש איזה שהוא צורך כגון מצוה וכדו'.

ה] וכן נראה לענ"ד הוא דעת הרמב"ם והשו"ע, שזמן תפילת ערבית וזמן ק"ש שתי זמנים הם, ותפילת ערבית ניתן לכתחילה להתפלל בשקיעה, אלא שדווקא שיש צורך מקדימים להתפלל בשקיעה, כמו לקבל את השבת מוקדם, כמו שכתב בסימן רס"ז (ס"ב) וז"ל, מקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול וכו'. וכן לצורך תפילה בציבור, דאם הקדימו הציבור להתפלל בשקיעה ויודע שלא יוכל להתפלל בציבור אח"כ, התפלל עם הציבור בשקיעה ולא התפלל יחיד ואף שלא יסמוך גאולה לתפילה עדיף טפי, כמובא בסימן רל"ה סעיף א' וז"ל, זמן ק"ש בלילה משעת יציאת שלשה כוכבים קטנים וכו', ואם הציבור מקדימים לקרות ק"ש מבעוד יום, יקרא עמהם קריאת שמע עם ברכותיה ויתפלל עמהם, ושיגיע הזמן קורא ק"ש בלא ברכות ע"כ. הרי שס"ל שלתפילה בציבור יכול להקדים אף לכתחילה ואינו צריך לחזור ולהתפלל. אלא שבלא שום צורך ודאי שעיקר המצווה להתפלל בצה"כ כדי שיסמוך גאולה לתפילה.

וא"כ נראה שלדעת השו"ע אין להתפלל מנחה אחר השקיעה דהוי סתרי דתרתיה.

שתלוי במחלוקת הנ"ל. ועיין בבאור הלכה

תרע"ב ד"ה לא מאחרים ואכמ"ל.



הרב ישראל צבי גרינברג

עבודת הקרבנות בבית המקדש

לאחר שפרסמתי בעבר כמה מאמרים על מסכתות הש"ס שמסכמים וממחישים את ענייני המסכת, כעת מובא מאמר נוסף על מסכת זבחים שנלמדת כיום במסגרת הדף היומי^א

הבכור היו בעדיפות שניה מפני שיש זמן לאוכלם עד מוצ"ש.

הבשר היה מוטעם בתבלינים^ב והיה מכל הסוגים – צלוי שלוק ומבושל שהרי נאכלים "בכל מאכל", וגם רצו להקל את האכילה על הכהנים כדי שיגמרו בזמן. למעשה התברר שחלק מהכהנים היו מחוסרי כפרה ולא יכלו לאכול מבשר הקודש ומכיון שכן לא הספיקו לגמור אכילת הבשר וחלקו נעשה נותר – הכהן הבעל הבית הניח את הנותר בצד ואמר ששריפת הנותר צריכה להיות רק ביום, דביום אתה שורפו ואי אתה שורפו כלילה^ג, והזהיר עוד שלא יאכלו ממנו דהאוכלו חייב כרת רח"ל.

קרבן ציבור

בשבת בבוקר הלכו הכהנים לבית המקדש, ונכנסו בחדרת קודש להר הבית – מחנה לויה, ומשם לעזרה – מחנה שכינה. הכהנים הסתכלו מהצד על הקרבת התמיד. באותה שבת המצב היה שרוב הקהל טמאים וכהנים טמאים בטומאת מת הקריבו את הקרבנות מכיון שקרבן ציבור דוחה שבת וטומאה, אך הכהנים טמאי שרץ לא יכלו להקריב.

תחילת המעשה – קבוצת כהנים התאגדה ונסעה ביום שישי בצהריים לכיוון ירושלים, הסיבה לכך היא מפני שבשבוע הבא מגיע זמן עבודת המשמרת שלהם ובשבת מתחלפות המשמרות – הקבוצה התארכה בבית אחד הכהנים שבירושלים.

אכילת קדשים קלים

בסעודת ליל שבת אכלו בבית הכהן שאירח אותם, ומכיון שכולם היו כהנים אז החלות והסלטים היו של תרומה וגם היה שם מאכלים של מעשר שני. בהמשך הסעודה הגיעה המנה הבשרית שהיתה חזה ושוק של שלמים תודה ואיל נזיר, כמו"כ היה שם גם בשר בכור. כל בני המשפחה אכלו מבשר הקודש, מפני שהוא נאכל לכהנים לנשיהם ולבניהם (ואפילו לעבדיהם), ונאכלים בכל ירושלים.

הבשר היה מקרבנות שהוקרבו ביום שישי וכעת כליל שבת צריך לסיים חלקם עד חצות של ליל שבת וחלקם עד מוצאי שבת, על כן התאמצו הכהנים לגמור קודם את בשר התודה ואיל נזיר שנאכלים ליום ולילה^ד ואסור להותירו, והחזה ושוק של שלמים ובשר

א רוב הדברים הם ע"פ מה שנפסק להלכה ברמב"ם (לע"ע צויינו רק חלק מהמקורות של הדברים).

א וכן ולדות ותמורות של תודה נאכלים ליום ולילה (לו).

ב חוץ מתבלינים של תרומה כדי שלא לקצר זמן אכילתם ויבואו לידי פסול.

ג ובמקרה דנן אם נותר בשבת לכאורה שורפים במוצ"ש.

שכה"ג יש לו דין מיוחד שמותר להקריב באנינות אך אינו חולק לאכול לערב. עכ"פ מותר לאונן ליגוע בקדשים.

הכהנים הפסולים יצאו מהעזרה וקיבלו הדין באהבה, אך אחד הכהנים הטמאים זעם על כך שזרקוהו והכניס ידו לפנים – הדין הוא שלוקה, דביאה במקצת שמה ביאה¹. לאחמ"כ הוא התחיל ליגוע בקדשים ולאוכלם. והנה על נגיעה פסקין דאינו לוקה (לג): אך על אכילה במזיד חייב כרת (קו). וטבו"י או מחוס"כ שאכל לוקה. כל זה בתנאי שקרבו מתיריו, דכל שיש לו מתירין אין חייבין עליו משום פיגול נותר וטמא עד שיקרבו מתיריו ושאיין לו מתירין משקדש בכלי (לד).

לבישת בגדי כהונה

לאחר שנבררו הכהנים הראויים רצו הכהנים ללבוש בגדי כהונה (דבלי בגדי כהונה הוו כורים וחייבים מיתה ביד"ש), אלא שמרוב חיפזון היה להם טעויות שאם לא היו עוצרים אותם אז הם היו פוסלים העבודה. כהן אחד לבש סוודר מחמת הקור מעל הבגדי כהונה, כהן אחר בטעות לבש את בגדי הכה"ג והכה"ג לבש את בגדי הכהן הדיוט – כ"ז פוסל משום מחוסר בגדים או יתור בגדים.

היו כאלו שלא שמו לב שהבגדים מטושטשים (בטיט), מקורעים, ארוכים, קצרים, וגם זה פוסל. אך הכהנים שלבשו בגדים משוחקים או שהיו ארוכים וסילקן באבנט – כשר. כהן אחד לבש תפילין – הדין הוא שתפילין ש"י חוצצות ויכול ללבוש רק תפילין ש"ר. כהן נוסף היה עליו פלסטר – הדין הוא שאם זה לא במקום בגדים אז צריך

אותה שבת היתה שבת ראש חודש ובטעות הקדימו הקרבן של ר"ח לפני הקרבן של שבת. הדין הוא שתדיר או מקודש קודמים את חבריהם, ואם הפך הסדר גומר להקריבו ואח"כ שוחט התדיר והמקודש, נשחטו כאחת – ימרס בדם עד שיזרק התדיר או המקודש (פט צא).

בהמשך היום התחלפו המשמרות והכהנים של המשמרת החדשה קיבלו בשמחה את תפקיד עבודת המשמר.

פסולי כהונה

למחרת הכהנים השכימו קום, בעלות השחר הגיע כהן ותרים את הדשן. לאחר מכן היה שם כהן שבדק את הכהנים אם הם כשרים לעבודה, למעשה נמצאו חלקם פסולים לעבודה. כהן אחד נמצא שהוא טבול יום (שאסור גם במחנה לוי' – לב), כהן אחר נמצא שתוי יין, כהן נוסף מחוסר כיפורים, וכן נמצאו ערל וטמא (שהוא אסור אפילו לשחוט מחוץ לעזרה שמא יגע בבשר – ע" לב). למעשה כל הכהנים היו שלא דחוץ ידיים ורגלים אבל זה יתבצע בהמשך.

היה שם גם כהן שאחד מקרוביו מת לפני תקופה אלא שבאותו יום ליקטו עצמותיו שהוא אונן באותו היום (בלי הלילה), דינו הוא שאסור להקריב וכן לאכול עד הערב, דכל שאינו ראוי לעבוד אינו אוכל וכל שאינו ראוי לאכול (אף אם ראוי לעבוד²) אינו חולק לאכול לערב (וגם אינו חולק בעורות), דבשביל אכילה בעינן שיהיה טהור מהזריקה עד אחר הקטרת החלבים (קב:)³. מלבד הכהן הזה גם הכהן הגדול היה באותו יום אונן, אלא

ד כגון טמאים בקרבן ציבור.

ה מלבד בעלי מומין שאוכלים אף שאינם עובדים.

ו אך הרמב"ם פסק שרק לוקה מכת מדרות.

בתחילת הבוקר התחיל העומס ונתאר קצת ממה שהיה שם. שלושה אנשים הגיעו עם קרבנות אשם עולה ושלמים, האנשים רצו לשחוט בעצמם דשחיטה כשירה בזר. עקב ריבוי האנשים ששהו אז בעזרה אז הבעלים של האשם והעולה מצאו מקום לשחוט רק בשטח של עזרת ישראל בצד הצפוני (דקק"ד בעו צפון), ובעל השלמים שחט בשטח שמאחורי קודש הקדשים (דקק"ל שחיטתן בכל מקום בעזרה (נה: ובדיעבד מהני שחיטה אף בתוך ההיכל סג.)). השוחטים שחטו בסכין חולין ולא בכלי שרת ובדיעבד כשר. אחרי השחיטה הם הגביהו הסכין כדי שלא יכנס דם מהסכין לכלי וקינחו הסכין על שפת המזרק, הכהנים מיהרו וקיבלו כל הדם בכלי שרת (לא:).

הכהנים הוליכו הדם למזבח וזרקו על הקיר התחתון (למטה מחוט הסיקרא) שתים שהן ארבע¹ ושיירי הדם שפכו על היסוד הדרומי, אח"כ הוציאו האימורים והקטירים. בקרבן עולה הכהנים הפשיטו וניתחו את העולה והקטירו כל הנתחים (כולל עצמות גידים קרנים וטלפים וכן צמר שבראשי כבשים ושער שבזקן תישיש, חוץ ממה שפירש לפני ההקרבה). כעבור קצת זמן עפו כמה חתיכות מהמזבח – הדין הוא שאהדורי פוקעין זה רק אם יש בהם ממש, ומהעצמות וגידים וכו' לא מחזירים למזבח.

הקרבן השלמים שהקריבו למרות שהוא היה ממותר הפסח עשו בו סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק כדיני שלמים. בקרבן זה קרתה תקלה, שכהן העלה את האימורים לפני זריקת הדם, בדיעבד לא ירדו דנעשו לחמו של מזבח ומ"מ אין בהם מעילה.

אחר כך הגיעה אשה שבטעות הדליקה נרות

שלא יהיה ג' על ג' אצבעות ואם זה בגד חשוב (צלצול קטן) אז אפילו בפחות מזה חוצץ.

האחראי עורר את כולם להיזהר בכל הנ"ל, והוסיף להזהירם שיבדקו שאין חציצות בין הבשר לבגד כגון כינה מתה או עפר וכיו"ב דיש דברים שפוסלים העבודה. לאחמ"כ כהן אחד היה זריז מדאי וכבר רץ והקריב שלמים, אלא שדלתות ההיכל היו מוגפות (והיו כנעול), ושלמים ששחטן קודם שיפתחו דלתות ההיכל – פסולין.

קידוש ידיים ורגלים

לאחמ"כ הכהנים הלכו לקדש ידיהם ורגליהם מן הכיור, הניחו יד ימנית על רגל ימנית ויד שמאל על רגל שמאל וקידשו בעמידה (דחשיב עבודה ובעי עמידה על רצפה מחוברת ובלי חציצה).

בכיור היו מי מקוה שלא לנו. בכיור היה רק כמות מצומצמת של מים כדי לקדש ממנו ד' כהנים והתערב שם קצת טיט הנרוק שהשלים לשיעור – וכשר. מחמת חוסר מים אז היו כהנים שקידשו מכלי שרת אחר וכשר, אך היו כאלה שקידשו בחוץ או שהלכו וטבלו במקוה – ולא מהני. האחראי הכריז שכל מי שקידש עכשיו יכול לעבוד כל היום והלילה עד הבוקר שלמחרת, אבל יש ד' דברים שפוסלים הקידוש: א. יציאה מהמקדש. ב. שינה. ג. הסחת דעת. ד. הטלת מים (והמיסך טעון טבילה).

הקרבות

לאחר תרוה"ד והקרבת התמיד התחילו הכהנים לקבל פניהם של רבבות עמך בית ישראל שהתחילו להגיע עם קרבנות, כבר

לעולה ואחד לחטאת, למרות שהחטאת היה זכר והעולה היתה נקבה וגם היה בהם מום – הכהנים לא הקפידו על זה דאין תמות וזכרות בעופות (קטז).

ראובן הכהן לקח את חטאת העוף מפני שהיא קודמת לעולת העוף (צ), והלך לקרן דרומית מערבית החזיק את העוף כדין גופו מחוץ לכף ידו, ב' רגליה בין ב' אצבעותיו וב' גפיה בין ב' אצבעותיו ומתח צוארה על רוחב ב' אצבעותיו ומלק את העוף ע"י שחתך בציפורנו רובו של סימן אחד ולא הבדיל. אח"כ הוא היזה בשגגה על הקיר העליון וכמעט פסל הקרבן אלא שנשאר מדם הנפש והוא מיהר להזות למטה והקרבן כשר. שיירי הדם התמצו ליסוד (המיצוי מעכב).

שמעון הכהן לקח את עולת העוף, עלה לכבש^ט ורצה לפנות לימין לסובב אלא שהיה שם עומס אז הוא פנה שמאלה לכיוון קרן דרומית מערבית – שכן הדין בעולת העוף כשהיא רבה במזרח. אח"כ הוא מיצה את דם הגוף על קיר המזבח למעלה מחוט הסיקרא ושכח למצות גם את דם הראש אלא שזה לא מעכב (אך מיצה הראש ולא הגוף פסולה), אח"כ הוא לקח הראש והקיף בית מליקתו למזבח, ספגו במלח וזרקו על האישים.

לאחר מכן לקח הגוף שיסע את הגוף בכנפיו בידי (ואי"צ להבדיל), הסיר את המוראה והנוצה ובני מעים היוצאין עימה והשליכם מרחק יותר משלושים אמה לבית הדשן, ספגו במלח וזרקו על גבי האישים (כל הדברים שאחרי המיצוי אינם לעיכובא).

לאחר כניסת שבת וקרבן חטאת בידה, האשה שחטה את החטאת (ע"י לא:) והכהן קיבל והולך הדם בזהירות כדי שלא ישפך (דבעינן שיהא בהזאה דם כדי טבילה שלא יספג), הכהן עלה לכבש ופנה לימין לסובב, טבל אצבעו הימנית (הסמוכה לגודל) בדם שבכלי וחיטא וירד כנגד חודה של קרן עד שיכלה הדם באצבעו. כשגמר הנתינה על הקרן הראשונה (דרומית מזרחית) קינח אצבעו בשפת המזרק והלך לקרן הבאה וטבל שוב וכנ"ל, בקרן השלישית בטעות הוא חיטא הדם במרחק קצת מהקרן אך כיון שזה היה בתוך אמה הסמוכה לקרן – כיפר. בקרן הרביעית היה לו טעות חמורה שהוא היזה למטה במקום למעלה – והנה הניתנין למעלה שנתנן למטה נתכפרו הבעלים אך הבשר פסול אך מכיון שגם בחטאת הדין הוא שאם נתן מתנה אחת כיפר אז גם הבשר כשר.

מכיון שדם החטאת התקבל בד' כוסות, ולמעשה הוא היזה רק מכוס אחת אז הוא שפך את השיריים של אותו כוס על יסוד דרומי ואת הג' כוסות הנותרים הוא שפך לאמה. לאחר הקטרת הקרבן חטאת אחד הכהנים הלך בטעות להקטיר גם את בשר החטאת אך עצרו אותו שהרי כל שממנו לאישים הרי הוא בבל תקטירו.

לאחר מכן מכיון שלא אירע פסול אז העורות של החטאת אשם ועולה (קק"ד) ניתנו לכהנים ועור השלמים (קק"ל) הביאו לבעלים^י.

הקרבנות עופות

הגיע זב ביום השמיני שהוא מחוסר כפרה והביא שני תורים [שהגיע זמנם] אחד

ח אפילו בקרבן אשה העורות לכהנים (ורק בעולת הקדש הדין שימכרו אפילו לבדה"ב – קג).

ט חטאת בהמה ועולת העוף נעשים למעלה ושאר קרבנות נעשים למטה.

י לדעת הרמב"ם מפרידים הראש מהגוף.

הקרבות נוספות

ואח"כ הכניסוהו ורידדו אותו עד שיושלם הפחת ואז מירקו אותו במים חמין מכפנים ושטפו בצונן מבחוץ^א.

בשר חולין שהיה שם בסירים של הבישול וקיבל טעם מהחטאת נאכל כדיני חטאת ובשר שלא קיבל טעם נאכל כחולין אך בכל אופן הכלים הוצרכו מרו"ש.

כיבוס

באמצע תהליך הקרבת החטאת קרה מכשול גדול, כפי שהובא לעיל הכהן הולך בזהירות את דם החטאת כדי שלא ישפך, והנה באמצע הדרך הוא התנגש בכהן אחר שהיה באמצע לעשות תנופה (עם הבעלים) והרבה מהדם ניתן לכל הכיוונים על הבגדי כהונה של הכהנים מסביב ועל הקרבנות שעל הריצפה. והנה דם חטאת כשרה (שלא נפסלה) שהתקבלה בכלי וראויה להזאה שניתן על הבגד^ב הבגד טעון כיבוס במים בעזרה, ולכן צריך לכבס את מקום הדם ע"ז סממנים.

למרבח המבוכה ניתו מהדם גם על המעיל של הכה"ג, ומחמת הבושה הכה"ג יצא מהעזרה. והנה בגד שניתן עליו מדם חטאת ויצא חוץ לעזרה – מחזירו לעזרה ומכבסו שם, ואם נטמא בחוץ, מכיון שאסור להכניס טומאה למקדש אז צריך לקורעו ולהשאיר בו כדי מעפורת ואז מותר להכניסו למקדש לכבסו שם. הבעיה שהיתה כאן שהמעיל של הכה"ג יצא מהעזרה ונטמא שם ובמעיל יש איסור "לא יקדע", הדין בזה הוא שצריך להכניסו פחות פחות מג' אצבעות ומכבסו מעט מעט ואח"כ מטבילין אותו מבחוץ. מלבד הנ"ל צריך לכבס העורות של

הגיעה מנחה שדינה שהיא נקמצת בכל מקום בעזרה, לוי הכהן חיפש מקום לקומצה בזהירות (שהיא גם מעבודות קשות שבמקדש) ועקב עומס האנשים הוא קמץ בהיכל – בדיעבד כשר. בשעת הקמיצה הוא חשב לאכול השיריים למחר ופיגל את המנחה, אלא שחלק מהקומץ כבר עלה למזבח ומשלה בו האור והדין הוא כל שפסולו בקודש אם עלה לא ירד, ואם משלה בו האור אף אם ירד יעלה שניה. מכיון שמשלה האור בחלק מהקומץ אז העלו גם את החלק של הקומץ שלא היה על המזבח. אח"כ הגיעה נדבת שמן, יהודה הכהן קמץ ממנה ונתן עליו מלח וזרק על גבי האישים, ושייריה לכהנים כשיירי המנחות. אח"כ הגיעה נדבת יין יששכר הכהן ניסך כולה לספלים (דלא פסקינן דמזלפו על גבי האישים).

מריקה ושטיפה

לאחר מכן חלק מהכהנים עשו עצירה קלה לאכול מבשר קק"ד. תחילה הם בישלו את בשר החטאת, באמצע הבישול ניתו רוטב על בשר בהמת שלמים שחוטטה שהיתה שם אז אכלו את בשר השלמים כדיני חטאת.

לאחר שעבר זמן החטאת (להרמב"ם אחר אכילה) שברו את הכלי חרס שהתבשלה בו החטאת, אלא שמכיון שהכלי חרס יצא מהעזרה ונטמא שם היה צריך קודם לנקוב בו בכדי שורש קטן לטהרו ואח"כ הכניסוהו ושברוהו. מלבד זאת היה שם גם כלי מתכות שעירו לתוכו מבשר החטאת, ומכיון שגם הוא יצא מהעזרה פחתו אותו עד שיטהר

^א השפוד והאסכלה מגעילן במים חמין ומדיחו. כלי גללים אבנים ואדמה הדיחום. הכלים שבישלו בהם קודם זריקה פטורים ממרו"ש.

^ב יב או כל דבר שמקבל טומאה וראוי לכיבוס.

עץ בתוך המלבן של היסוד דרומי מזרחי וכן בקרנות כדי שכשיוציאו את זה אחר כך ישאר חלל במקומות הנ"ל^{טו}. לאחמ"כ חיברו את המזבח הקטן באדמה לא ע"ג מחילות ולא ע"ג כיפין (נח. סא:). לאחמ"כ חזרו להקריב קרבנות הקדשים וגם אלו שהוקדשו בשעה שהמזבח היה פסול, ידיחוי מעיקרו לא הוי דחוי. מכיון שכעת המזבח קטן מאד נוצר עומס רב בעבודת הקרבנות.

מקומות השחיטה והקבלה ודין יוצא ממחיצתו

ובולין הכהן קיבל קרבן חטאת, מחמת הדוחק בעל הקרבן עמד מחוץ לעזרה והכניס ידו לפניו וסמך בכל כוחו על הקרבן ושפיר דמי (לג.), הכהן חיפש מקום לשחוט את החטאת בצפון ולא מצא, אז הוא עמד בדרום (ורק הקרבן היה בצפון) ושחט – כשר^{טז}.

לפני הקבלה הבהמה פירכסה ויצאה לדרום וחזרה לצפון, בינתיים גם הכהן ניסה להידחק ולהיכנס לצפון – דבקבלה מעכב שהכהן יהיה בצפון – אלא שהוא הצליח להיכנס רק ראשו ורובו לצפון, הדין שכשר.

למעשה הוא קיבל בג' כוסות, כוס אחת יצאה מעזרה והדם נפסל אך החטאת כשרה, לאחמ"כ כוס אחרת נכנסה לפניו וכל חטאת אשר יובא מדמה אל הקודש פנימה נפסלת. מלבד זאת גם בבשר קרה אותו דבר שחלק יצא מהעזרה וחלק נכנס להיכל אך בזה הדין הוא שהבשר שיצא נפסל, והבשר שנכנס

הבהמות שניתז עליהם דם החטאת, אך דוקא עורות שהופשטו, אך העורות שעדיין לא הופשטו אין טעונות כיבוס.

הפטורים מכיבוס – א. דבר שאינו ראוי לכיבוס. ב. דבר שאינו מקבל טומאה. ג. ניתז מן הצואר או מקרן המזבח או מדם שנשפך ואספו. ד. ניתז מדם השיריים או משיירי הדם שבאצבע. ה. ניתז על בגד שני או על בגד טמא או מעל דם חולין (או דם עולה) שעל הבגד (כל הנ"ל בדפים צג צד צה צו צז צח).

בניית המזבח

בעיצומה של עבודת הקרבנות אחד הכהנים התנגש ביסוד (שבולט בצד הדרומי והמזרחי אמה אחת) ונוצר פגם ביסוד, והנה מכיון שקרן כבש ויסוד וריבוע מעכבין^{יז} אז המזבח נפסל, והנה מצינו שמזבח שנפגם כל קדשים שנשחטו שם פסולין, וגם א"א לאכול בזמן הזה קק"ד וקק"ל. על כן עזבו הכהנים את עבודתם והתאספו יחד והזיזו את המזבח שגובהו י' אמות ואורכו (עם הכבש) ס"ב אמות, ובינתיים בנו מזבח קטן זמני בגודל חמש אמות על חמש אמות^{יח} שמידת אורכו ורחבו וקומתו אין מעכבין.

בניית המזבח היתה ע"י שהביאו חילוקי אבנים מפולמות וסיד וזפת וקוניא ומיחו ושפכו לתוך מלבן שהוא בגודל של המידה הנצרכת ליסוד, ואח"כ הביאו עוד מלבן בגודל של השטח של הסובב ושפכו שם כנ"ל. אח"כ גג המזבח כנ"ל, והכניסו גוף של

יג (וגם בבמה גדולה הם מעכבים – קח:).

יד (דבעינן שלא יפחתנו ממזבח שעשה משה).

טו שלא היה בהם יסוד ושהקרנות יהיו חלולות מבפנים.

טז אם הקרבן ג"כ בדרום אז מועלין בו ואם עלה לא ירד (קכ).

לפנים כשר".

דן הכהן קיבל שלמים (קק"ל) ששחיתתן גם בדרום, הכהן עמד מחוץ לעזרה ופשט ידו לשחוט את הבהמה שעמדה בעזרה וכשר, אלא שאז הבהמה הוציאה רגלה מהעזרה הכהן מיהר להחזיר רגלה משום ששחיטה באופן כזה פסולה, לפני הקבלה שוב הבהמה הוציאה רגלה והכהן החזירה וכשר, אלא שבשלב הקבלה הכהן הצליח להיכנס רק ראשו ורובו לעזרה והקרבת נפסל (שבזה ל"מ ראשו ורובו).

שחיטה וקבלה באויר

נפתלי הכהן קיבל עולה לשחוט, מחמת העומס בעזרה הוא תלה את הבהמה ושחטה באויר וגם הכהן עצמו מחמת לחץ האנשים אז הוא צף באויר. אחר כך בקבלה הוא ג"כ קיבל באופן ששניהם באויר – הקרבן פסול, משום שהבהמה בשעת השחיטה והכהן בשעת הקבלה היו באויר, ובקדשי קדשים נוסף פסול מצד שחט באויר, אך מה שהבהמה היתה באויר בשעת הקבלה אינו פסול.

בעיה נוספת היתה בקרבן הזה שכיון שהדרך למזבח היתה עמוסה והכהן לא יכל לעבור אז הוא זרק את הדם מרחוק והדין הוא שהולכה שלא ברגל פסולה.

אופנים שונים של פסולי המוקדשין

גד הכהן קיבל קרבן ושחטו כדין אלא שאח"כ מחמת דוחס האנשים קרה כמה תקלות – אחרי השחיטה אנשים הזיזו אותו ונשפך מקצת הדם מהצואר על הארץ, אחד

האנשים גילה תושיה וקיבל הדם אלא שהוא היה פסול. למרבה הנס נשאר עדיין מדם הנפש וגד קיבל הדם. לאחר הקבלה הוא ניסה ללכת למזבח אך מחמת לחץ האנשים המיזרק התהפך והדם נשפך, הכהן גחן ואסף את הדם בחזרה (דנשפך מן הכלי על הרצפה ואספו כשר), בהמשך הדרך נוצר לחץ בצד ימין שלו אז הוא העביר את המיזרק לשמאלו – בכל האופנים האלו הקרבן כשר, אלא שהמיזרק שנתן לשמאלו יחזיר לימינו.

אשר הכהן קיבל קרבן שלמים ושחט וקיבל כדין, אלא שמחמת העומס הוא החליט לדחות את ההזאות ללילה. כלילה הוא הלך לזרוק הדם ובינתיים הבהמה נהיתה בעלת מום (אחר השחיטה) – הרי יש כאן ב' סיבות לפסול הקרבן (לילה ובעלת מום). מלבד זאת היה בעיות נוספות בהזאה, א. הוא הזיה שלא במקומו והדין הוא שהזבח פסול (אלא שבעלמא מועיל לכפרת בעלים⁽⁷⁾). ב. מכיון שזה היה לילה משהו אסף את הסכינים ופגע בו, והדין הוא שהיה מזה ונקטעה ידו של מזה קודם שהגיע הדם למזבח הזאתו פסולה.

ראש המזבח

יוסף הכהן קיבל קרבן עולה ולאחר שלא מצא מקום לשחוט הוא שחט בראש המזבח – הדין הוא שכשר אפילו בקק"ד. ולגבי עולה צריך להפשיטה ולנתחה במקומה שכל הראוי לאישים אם עלה לא ירד ולכן אם הבהמה חיה – תרד.

שחיטה והעלאה בחוץ

בנימין הכהן קיבל קרבן חטאת ומכיון שלצורך ההקרבה היה צריך לדחות

יז (לולא הפסול הנ"ל).

יח וכשפסול מזה אפשר להזות שוב אם יש עוד דם הנפש.

(אבל על שחיטה חייב וכן"ל). ד. העלה על סלע ולא על מזבח². בנוגע לשיריים – בכל אופן פטור דשיריים אינם מעכבין^{3א}.

מלבד הבהמת חטאת שהוא הקריב ופטור עליה כנ"ל הוא גם הקריב עוף ומנחה, אלא שעל העוף הוא פטור כי מלק אותו בחוץ ועל המנחה הוא פטור משום שלא קמץ ממנה (כל הנ"ל בדפים – קו קז קח קט קי קיא קיב).

בשערי בית המקדש הגיע גוי עם קרבן עולה וכיון שהיה צפוף שם (וגם לא היה כסף כ"כ כדי לממן את הנסכים שבאים באופן זה משל ציבור) אז לימדו אותו איך להקריב בחוץ, דגוי אינו מצווה על שחוטי חוץ אך אסור לסייעו ולעשות שליחתו אבל מותר להורות לו היאך יעשה (קטז:).

הקרבות חשובות ונחוצות

באמצע התור הארוך שבכניסה לעזרה לפתע נדחף איש אחד ואמר שהוא חייב להקריב בדחיפות, האיש הסביר שהקרבן שלו עוד עשרים דקות נהיה בן שנה וצריך להספיק שגם השחיטה וגם הזריקה יהיו בתוך גיל שנה דשעות פוסלות בקדשים (כה:).

באמצע התור לפתע הופיע הכהן המשיח במלוא הדרתו והביא פר הבא על כל המצוות, זרקן את דמו ז' הזיות על הפרוכת, אח"כ היזו על המזבח הפנימי אלא שדילגו על אחת הקרנות בטעות והזאות על המזבח הפנימי מעכבות, אז הכהן משיח הביא פר אחר, אלא שאז קרה טעות והכהן נכנס עם זה לקה"ק וכל חטאת אשר יובא מדמה אל הקודש פנימה נפסלת (וגם בכה"ג נפסלת). הכהן המשיח

ולפנות מקום והוא לא רצה לעשות זאת אז הוא לקח את הקרבן ושחט והעלה אותו בחוץ. האנשים שהיו שם באזור נזעקו לעברו ואמרו לו שכבר מזמן עבר תקופת ה-י"ד שנים שאוהל מועד היה בגלגל וכן תקופת נוב וגבעון שאז הותרו הבמות⁴ וכעת השוחט והמעלה בחוץ עובר בעשה ול"ת וחייב בשוגג ב' חטאות, (וחייב על כל אבר שהוא מעלה).

הבחן ניסה לפטור עצמו מחמת הרבה סיבות. על השחיטה – א. רק גוף הבהמה היה בחוץ אך הצואר היה בפנים. ב. הוא התכוין לשחוט להדיוט ולא לגבוה. ג. הוא ניסה להכחיש ולספר שהוא שחט בלילה. כמו"כ בנוגע לקבלת הדם הוא טען שהוא פטור דאי"ז גמר עבודה. בנוגע לזריקת הדם הוא טען שהוא נתן רק חלק מהמתנות. בנוגע להעלאה הוא טען – א. שהוא העלה הבהמה בשלימותה (ולא רק הדברים הנקטרים). ב. הקרבן היה אחד מהפסולים שפסולן בקודש (כגון לן, טמא, וכיו"ב). ג. מה שהוא שחט אחר כך והעלה איזה אבר למזבח הוא היה בשיעור כזית בדיוק שחלק ממנו היה עצם.

והנה כל הטענות שלו אין להם תוקף לפי מה שנפסק להלכה למעשה בכל האופנים הנ"ל שחייב, ורק הטענה שלו לגבי קבלת הדם היא נכונה וע"ז אינו מתחייב.

אבל היה סיבות אחרות לפוטרו – א. הקרבן היה גם מאיסורי מזבח, האמא של הקרבן נשחטה באותו יום ואותו ואת בנו הוא מחוסר זמן. (כמו"כ הבעלים היה מחוס"ז שהיה מצורע בתוך ימי ספירתו (קיד:). ב. שחט עם עוד מישוה ושנים ששחטו פטורין (אך בהעלאה חייבין). ג. העלה לשם הדיוט

יט (וגם אז לא הותר אלא רק דבר הנידר ונידב ולא חטאות – קיז:).

כ וכן יש פטור בהעלה אבר חסר.

כא ואפילו בפנימיות.

במהלך היום קרה גם תקלות מצויות של תערובות, כהן הוליך מזרק עם דם והתנגש בכהן שהוליך דם אחר והתמזגו הדמים זה בזה. הדיינים הם – הניתנין במתנה אחת שנתערבו או הניתנין מתן ד' שנתערבו – יתן כדינם. הניתנין אחת שנתערבו בניתנין מתן ד' – יתן אחת. נתערבו הניתנין למעלה בניתנין למטה ^{כ"א} או הניתנין בחוץ בניתנין בפנים – ישפך לאמה. באחד הפעמים כהן הוליך דם והתנגש בכהן שהוליך ניסוך היין ונכנס יין לתוך הדם – הדין בזה שצריך שישאר מראית דם ^{כ"ב}, והנה כשנכנס מים למיזרק נקל לבדוק זאת, וכשנתערב יין צריך לאמוד אילו היה מים אם היה הדם ניכר. וכשנשפך הדם לתוך מים – קמא קמא בטיל ופסול להזאה (עז: עח.).

בעיזים התערב אחת שהיא חול הדין הוא שימכרו לצורכי אותו המין. אשם שנתערב בשלמים ירעו וכו' כדי שלא לקצר זמן אכילת השלמים שאין מביאין קדשים לבית הפסול. נתערבו בבכור ומעשר ירעו וכו' אך לא יפדו ויאכלו בבכור ומעשר. גם עופות התערבו זב"ז, הדין הוא שא"א להקריב משום דעוה"ע למעלה וחטה"ע למטה, למעשה הכהן לא נמלך והקריב והדין הוא שמחצה כשר מחצה פסול. מחמת הבלאגן שנוצר שם התערבו גם קדשים לאחר שחיטה – הדין הוא שיאכלו כחמור שבהן. נתערבו באיברים של בעלי מומין – יצאו לבית השריפה (כל הנ"ל ע עא עג עד עז).

שלא לשמה

לקראת סוף היום גדל העומס, זה קורא שיקריבו חטאתו וזה קורא שיקריבו

הביא פר שלישי אלא שאז הכהן המקריב פיגל בחוץ על ההזאה שבפנים, ובפנים הוא פיגל על שפיכת שיריים שבחוץ – אלא שדוקא הפעם הקרבן לא נפסל, משום שפיגול בפנימיות הוא רק כשחושב בחוץ על דבר הנעשה בחוץ.

לאחר ההזאות הוציאו את הפר כהן משיח (שהוא מהפריש הנשרפים) במוטות ושרפוהו בבית הדשן חוץ לג' מחנות, משעה שיצא מחומת העזרה כל המתעסק עימם עד שיעשו אפר מטמא בגדים (חוץ מהמצית האור והמסדר את המערכה), שאר הפריש שנפסלו נשרפים בבית הכירה ואין מטמאין בגדים (קד קה קו).

תערובות

באותו היום התנהל דיון יוצא דופן בלשכת הגזית שבעזרה וגמרו את הדין על שור שנגח שהוא חייב סקילה, מיד לאחר הגזר דין השור התפרע ויצא לשטח העזרה שהיתה עמוסה באנשים והתחיל לנגוח את כל הנקרה בדרכו, כמובן שהחלה מנוסה אדירה ואנדרלמוסיה, לאחר שנרגע הענין התברר שהשור הנסקל התערבב בין השוורים וכעת לא ידוע מי הוא, והנה הדין הוא שכל הזבחים שהתערב בהן חטאות המתות או שור הנסקל ימותו כולן. מלבד זאת התברר שכל הכבשים התערבו זה בזה, הדין הוא שקדשים שנתערבו בקדשים מין במינו, אם זה קרבן נשים דלא בעי סמיכה זה יקרב לשם בעליו וזה יקרב לשם בעליו, אך בקרבנות אנשים שטעונים סמיכה ^{כ"ג} ירעו עד שיסתאבו וימכרו ויביא בדמי היפה שבהן מאותו המין, וכן הדין בנתערבו מין בשאי"מ.

כב ואף שאינו לעיכובא אך מעלה עליו הכתוב כאילו לא כיפר.

כג אפילו שיירי חטאת בדם עולה ששניהם למטה.

כד אמנם יתכן שיין של ניסוך היין לא מבטל בכל אופן דאין עולין מבטלין זא"ז.

במליקה ומיצוי) והם א. מחשבת פיגול (שחשב לזרוק הדם אחר השקיעה או להקטיר אחר עלוה"ש או לאכול לאחר זמן אכילתו) ומתחייבים על אכילת פיגול חיוב כרת. ב. מחשבת חוץ לזמנו שפוסלת הקרבן אך אין על אכילתו חיוב כרת.

פסולים אלו יכולים להיות רק ע"י הכהן העובד שראוי לעבודה ובמקום הראוי לעבודה ובדבר הראוי לעבודה. באחד הפעמים כהן שחט קרבן חטאת וחשב בשעת טבילת האצבע להזאה להניח מהזבח לשבוע הבא כדי להראות מהקרבן לבני משפחתו, לאחמ"כ בקבלה הוא חשב לזרוק הדמים למטה שלא כדינו ובזריקה הוא חשב בהזאה הרביעית לאכול חצי כזית חוץ למקומו. והנה לכאורה אי"ז פיגול משום שצריך שיקרב כל המתיר כמצוותו, והכא הוא חשב גם מחשבת חוץ למקומו ומחשבת הזאה שלא במקומו, אך אליבא דאמת לא חשיב שלא קרב המתיר כמצוותו דמחשבת שלא במקומו אינה פוסלת, וכן המחשבת חוץ למקומו שחשב אינה פוגמת משום שחשב רק על חצי זית וגם משום שחשב בהזאה הרביעית ורק ההזאה הראשונה קובעת, אלא שיש סיבה אחרת שאי"ז פיגול משום שחשב מחשבת הינוח וזה לא מפגל.

במקרה אחר כהן חשב בשחיטה להאכיל חצי כזית לכלבים ואח"כ בקבלה הוא חשב על עוד חצי זית שתאכל באש, הדין הוא שהיו מחשבה בכזית, ואף שחשב על אכילה והקטרה אך מכיון דאפיק להקטרה בלשון אכילה – מצטרפין. גם מחשבה על אכילת כלבים הוי מחשבת אכילה. לבסוף התברר שהוא חשב להאכיל לכלבים מהעור והרוטב והקיפה והאלל וכו' שאינם ראויים לאכילה או הקטרה – ולכן אי"ז פיגול.

עולתו, והכהנים התחילו להתבלבל, כהן אחד לקח חטאת של אברהם ושחטה על מנת לזרוק הדם לשם קרבן פסח של יצחק. והנה הדין הוא שהזבח בד' העבודות נזבח לשם ששה דברים. א. לשם זבח. ב. לשם זובח. ג. לשם השם. ד. לשם אישים. ה. לשם ריח. ו. לשם ניחות. והחטאת והאשם לשם חטא. אם הקריב בסתמא כשר. למעשה הכהן לא רק שלא כיוון אף אחת מהכוונות הללו אלא הוא כיוון להיפך.

והנה בעלמא כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה²⁰. אלא שבמקרה דנן הקרבן פסול, משום שהמשנה אומרת שכלל זה הוא חוץ מן הפסח והחטאת שבהם הקרבן נפסל (ויש דעה במשנה שגם הנשחטין לשם אלו פסול והכא הוא שחט חטאת לשם פסח). ואף שהוא חשב בשחיטה לעשות את הזריקה שלא לשם זבח ושלא לשם זובח מ"מ פוסל דמחשבת מעבודה לעבודה (ט: 17).

במשך היום קרו עוד טעויות חלקם מעכבות כגון שחט חטאת חלב לשם חטאת דם או שחט לשם אדם אחר שמחוייב חטאת (אף שאינה קבועה), וחלקם אינם מעכבות כגון שחט לשם חולין, חטאת לשם אדם שמחוייב עולה, לשם מת – שבאלו כשר ולא עלו לבעלים. יש לציין עוד שבאופנים אלו צריך להמשיך העבודות בכשרות (ב.).

מחשבת פיגול ופסול

יש ב' מחשבות שפוסלות את כל הקרבנות בכל אחד מהד' עבודות (ובעוף –

כה חוץ מתורה לשם שלמים שיצא יד"ח. (ז).

כו אליבא דאמת בנידור"ד שהדבר נבע מבלבול או עקירה בטעות – כשר.

הקרבנות לילה

הכהנים ברובם מיהרו להקריב את הקרבנות עד סוף היום דאין שוחטין וזורקין אלא ביום (וכיון ששקעה חמה נפסל הדם) ובתחילת הלילה השלימו להקטיר מה שלא הספיקו להקטיר ביום, אך היו כהנים שמתוך חביבות העבודה לא שמו לב שנגמר היום והמשיכו לשחוט ולהקריב אחרי שהגיעה הלילה. והנה הדין הוא שכל הראוי לאישים אם עלה לא ירד ולכן הלך והיוצא והטמא ושנשחט חוץ לזמנו וחוץ למקומו ושקיבלו פסולין וזרקו דמו והניתנין למעלה שנתנן למטה וכיו"ב אם עלו לא ירדו, אבל נשחטה בלילה ונשפך דמה ויצא דמה חוץ לקלעים אם עלו ירדו, דילפינן ג' מיעוטים מזאת תורת העולה למעט שלושתם (כז: פד.).

אחת העופות שנמלקה בלילה הניחו אותה בצד וכהן אכל אותה בטעות, והנה נבלת עוף טהור מטמאת בבית הכליעה, וכן הדין בעוף שנמלק והיה בו אחד מהפסולים שאין

פסולין בקודש, אך אם מלק בשמאל או בלילה וכיו"ב דהוי פסולים שנפסלו בקודש אינו מטמא בבית הכליעה, ולכן למעשה הכהן טהור.

אכילת קדשי קדשים

הכהנים הזדרזו להשלים את הקטרת האימורין עד חצות ובמקביל הזדרזו לגמור את בשר הקק"ד כדינם שנאכלים לזכרי כהונה בעזרה עד חצות. הגישו בפניהם את בשר החטאות והאשמות (ובכללם גם עור האליה) ושיירי מנחות, ואכלום כדרך שהמלכים אוכלין (כח.). אחד הכהנים הלך בינתיים לכבות את האש שאינה נצרכת על המזבח אך עצרו אותו והעירו לו שאסור לעשות זאת שנאמר "לא תכבה" וחייבים ע"ז מלקות. אכילת הקדשי קדשים היתה גם בלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש שאפשר לאכול גם שם (אך לשחוט שם קק"ל אסור והנכנס שם בטומאה פטור).



הרב אליהו הורליק

כמה דינים בכסוי דם

ובו יבואר: כמה דם צריך לכסות. ומהו דם הנפש. וכמה מצוות קיים בכסוי מאה עופות. ואיך מקיים כסוי לכתחילה.

במשנה], תניא אידך, 'וכסהו' מלמד שכל דמו חייב לכסות, מכאן אמרו, דם הניתז ושעל אגפיים [רש"י, כותלי בית השחיטה], חייב לכסות. אמר רבן שמעון בן גמליאל, במה דברים אמורים, שלא כסה דם הנפש, אבל כסה דם הנפש, פטור מלכסות. במאי קא מיפלגי, רבנן סברי 'דמו' כל דמו. רבי יהודה סבר, 'דמו' ואפילו מקצת דמו. ורשב"ג סבר 'דמו' המיוחד. ע"כ

רש"י: וז"ל: "ושלש מחלוקות בדבר, רבנן סברי – כוליה בעי כסוי. ולרבי יהודה – אפילו דם הנפש לא בעי כסוי אלא מקצתו.... ולרשב"ג – דם הנפש כוליה, בעי כסוי". [וכבר מקשים כל העולם, מנין לרש"י שרבי יהודה מדבר על דם הנפש?].

הרמב"ם בהלכות שחיטה פ"ד ה"ח פסק כרבי יהודה, וז"ל: "דם הניתז ושעל הסכין, אם אין שם אלא הוא, חייב לכסות". ובכסף משנה הביא מהרשב"א, סמ"ג סמ"ק, ותוס' כשיטת הרמב"ם. הראב"ד חולק על הרמב"ם וסובר שצריך לכסות כל הדם, שהרי שיטת חכמים ורשב"ג שצריך לכסות כל הדם. וכן דעת בעל המאור והרמב"ן במלחמות.

המור יו"ד סי' כ"ח כתב, וז"ל: "לפיכך אין צריך להמתין עד שיצא כל הדם". הב"ח מסביר את לשון הטור, וז"ל: "יכול לכסות מיד שיצא מקצת דם הנפש, דהיינו, שמתחיל לירד טיפין, ואע"פ שלא יצא כל דם הנפש, יזרוק העוף מידו". פירוש: שרבי יהודה שאמר מקצת דמו, ודאי מתכוון גם לדם הנפש.

שאלה א: יש מקומות שהפועלים מחזיקים את העוף בכנפיים וברגליים, ומניחים רק את הראש על השולחן לפני השוחט ויש בו קופסא סגורה כדי לקבל את הדם, ומיד אחרי שחיטה וכמה טיפות ראשונות, הפועלים תולים את העוף מעל בריכה גדולה ושם מטפטף ויורד כל הדם. האם הדם שבקופסה יש בה דין כסוי? והאם עדיף שיתלו כמה שיותר מהר, או עדיף להמתין שיטפטף קצת?

שאלה ב: מקומות שיש בריכות גדולות של דם לאחר סיום השחיטה, בגודל מטר ואפילו עשרים מטר. ויש תורן שנקבע לפי סדר שהוא אחראי לכסות הכל. אך יש שוחטים שרוצים לקיים מצות כסוי, ולוקחים חופן נסורת ומכסים מקצת שבמקצת. האם קיימו מצות כסוי? והאם התורן שממשיך לכסות הכל – מקיים מצות כסוי או הידור או סתם ניקיון?

הנידון בשאלות אלו, הם סוגיות שקשורות ותלויות יחד: כמה דם צריך לכסות? ומהו דם הנפש? והאם כסוי אחד למאה עופות מקיים מאה מצוות או מצוה אחת כיון שיש מעשה אחד? והאם יש כסוי אחר כסוי?

מקור הדין:

משנה חולין פז: "דם הניתז ושעל הסכין, חייב לכסות. אמר רבי יהודה: אימתי בזמן שאין שם דם אלא הוא, אבל יש שם דם שלא הוא – פטור מלכסות".

ובגמרא דף פח. אמרינן, "ת"ר 'וכיסהו' מלמד שדם הניתז וכו' [כל הנאמר

המ"ז באו"ח שם סוף ס"ק כ"א חולק על השו"ע מכח קושיא זו, ולכן גם ביו"ט מספיק עפר לכסוי קצת, והוא כסוי מהודר.

המהרש"א בגליון על השו"ע ביו"ד סימן כח, מיישב במשפט אחד את הסתירה בשו"ע, ולפי"ז מיישב עוד כמה קושיות, וז"ל: "שאינן צריך לגרר [הניתז ומהסכין] ואין צריך להמתין [עד שיירד כל הדם], אבל דם שבגומא צריך לכסות כולו, וגם לכתחילה צריך להדר שיהא יכול לכסות כולו". ממילא מיושב השו"ע, שבאו"ח איירי בדם שלפניו – לכן צריך לכסות כל הדם, ומה שכתב ביו"ד שמספיק מקצת הדם, כי איירי השו"ע בתחילת הסעיף, בדם שעל הסכין או הניתז למרחוק, בזה סגי לכסות במקצת, אך בדם שלפניו צריך לכסות כל הדם.

מכאן מודעא רבה לאורייתא, לאלו שמכסים מקצת, וסוברים שכך נפסק – שצריכים להדר לכתחילה לכסות כל הדם.

לסיכום שיטת הראשונים והפוסקים: נפסק להלכה – שמספיק לכסות מקצת הדם. ולרמ"א גם מדם הנפש. ולמהרש"א צריך להדר ולכסות הכל. [אם היה נפסק שצריך כל דמו – אז היו צריכים לסחוט את הדם מהגרון והוורידים. כן כתב בדעת קדושים סוף ס"ק ח].

שיטת השמלה חדשה, בעל ה'תבואות שור':

באות יט בדין דם הניתז ושעל הסכין כתב, וז"ל: "שאינן צריך לכסות כל הדם, ואפילו משהו די. אלא שצריך ליתור שיהיה מדם הנפש, דהיינו מדם הקילוח, וגם מדם הטיפין הבאים אחר הקילוח וכו'". לכאורה אפשר להסביר בהשמ"ח כמו המהרש"א, ונאמר שאם יש דם לפניו, לא מספיק מקצת אלא צריך כולו, דשם איירי בדם הניתז ושעל הסכין, אבל בלא זה, כל מה שמונח לפניו – חייבים לכסות הכל.

והטור מחדש שאין צריך כל דם הנפש אלא מספיק מקצת דם הנפש. עוד מחדש הב"ח, מהו דם הנפש – הטיפין שיורדים אחרי הקילוח, דהיינו שאין צריך להמתין עד סוף הטיפין.

שו"ע כ"ח ט"ו פסק, וז"ל: "לפיכך אין צריך להמתין לכסות עד שיצא כל הדם". **רמ"א:** "מיהו, ימתין עד שמתחיל לירד טיפין, כדי שיכסה מקצת דם הנפש". ומקור הרמ"א – מהמהרי"ל. והתבואות שור ביאר סברת המהרי"ל, דאף דאין צריך להמתין עד שיצא כל הדם, מכל מקום, יש חיוב לכסות את דם הנפש ולכל הפחות קצת ממנו, ולכן ימתין לטיפות האחרונות שהם מדם הנפש. וכן מדויק מרש"י בסוגיא שהבאנו לעיל.

האור שמח הלכות שחיטה פי"ד ה"ח, כתב לבאר מחלוקת רבנן ורבי יהודה. דלרבנן חיוב הכיסוי חל על כל מקצת ומקצת עד שיכסה כולו. ולרבי יהודה החיוב רק על מקצת, ובהמשך הכיסוי אין שום מצוה. הרש"ש חולין דף פג: כתב בדעת רבנן שיש מצוה רק כשגומר את הכיסוי של כל הדם, ואם לא מכסה הכל – אין מצוה. ואפשר עוד לפלפל, בחקירה אם מצות כסוי הוא על החפצא או על הגברא, וכן, האם החיוב שיהיה מכוסה או החיוב לכסות וכו'.

העולם מקשים סתירה ידועה בשו"ע, שהרי כתב השו"ע באו"ח הלכות יו"ט תצ"ח סעיף י"ט, וז"ל: "שחט בהמה וחיה ונתערב דמם ויש לו עפר מוכן או אפר כירה – אם יכול לכסות בדקירה אחת שאינו צריך להרבות בשביל הדם הבהמה, יכסנו, ואם לאו – אל יכסנו" עכ"ל. משמע להדיא שהתירו לכסות רק אם יש עפר שיכול לכסות הכל. והוא תמיה גדולה, שהרי ביו"ד פסק השו"ע, שמספיק לכסות מקצת הדם?

שהרי מצינו בדין השו"ע סעי' יח, הצריך להשתמש בדם, ינחור או יעקור כדי שייפטר מכיסוי. וכתב על זה הפתחי תשובה ס"ק ט' וז"ל: "נראה דהיינו דווקא אם צריך לכל הדם, אבל אם לא כן, הרי יכול לכסות מקצת ולעשות צרכו בדם הנשאר וכו'".

יד יהודה ס"ק ט"ז כתב, [הרב יהודה לייב לנדא, פוסק ליטאי בעיירה חסידית סדיגורא באוסטריה בשנת תר"ס], וז"ל: "ויפה נהגו השוחטים שאין מדקדקים על דם הנפש, אך בעוף אחד ממתינים עד שיצא דם הנפש כדי לתת כבוד לדברי הרמ"א, אבל אין שום עיכוב בדבר". והוא מסקנת הדברים, מה שהקשה שם, שמיטת רבי יהודה במשנה ובברייתא לא מצינו שרבי יהודה דיבר על דם הנפש.

ספר ברכת ראש על נזיר, [הרב אשר הכהן אשכנזי, טיקטין, פולין – בלארוס, תרכ"ו], בסוף הספר כתב קונטרס מיוחד לזרז לשוחטים להחמיר ולהמתין עד שיצא כל הדם – שלכתחילה צריך לכסות כל הדם, מדין 'ושפך... וכסה', כל מה שיוצא בשפיכה של השחיטה, הוא כלול בחיוב כיסוי לכתחילה. ולא מדין דם הנפש כהמהרש"א. וה'דעת תורה' ס"ק י"ג כתב על הברכת ראש, "שדבריו נכונים לדינא".

הדרכי משה כתב, וז"ל: "מיהו אם יש טיפה אחת בגומא של עפר, אין צריך לגרור השאר, אלא מכסה מה שבגומא ודיו". ואין צריך לגרור מהסכין או מהניתז.

והעולה מכל זה, שנתבאר שיש ה' שיטות בשיעור הדם שיש לכסות, בכדי לקיים את מצות כסוי הדם:

דעת השו"ע – דבכל דם שמכסה מקיים מצות כסוי הדם.

אך זה נסתר מהלכות אחרות שכותב השמ"ח ונביא לשונו המדויק ודיוקם:

באות י"ד בדין התערב דם במים, כתב וז"ל: "מכסה בלא ברכה, ואפילו מכסה הכל אינו מברך". מזה שכתב 'ואפילו מכסה הכל', משמע, שבעצם יכול לכסות מקצת, ואפילו שכל הדם אמנם מעורב במים אך נמצא לפניו.

ובן באות טו כתב, בדין התערב דם עוף בתוך דם של חיה שכבר כיסו מקצת דם החיה, וז"ל: "ונראה לי, דאם נתערב בדם שחיתת חיה שכבר כיסה מקצת דמו, שדמו הנשאר פטור מכיסוי וכו'". משמע, שפוסק מפורש שצריך לכסות רק מקצת הדם מתוך מה שלפניו.

ובן כתב השמ"ח בספרו תבואות שור בס"ק כ, וז"ל: "לדידן דס"ל כרבי יהודה דאפילו מקצת דמו וכו'" ושם איירי בדם שנמצא לפניו.

מכל זה חזינן שיטת השמ"ח, כשיש תערובת אין צריך לכסות כל הדם, ואפילו שכל הדם לפניו, ודלא כהמהרש"א. ובאות יד לגבי דם שהתערב במים, ובאות טו דם ביי, ובאות טז דם חיה עם דם חיה נבלה, ובאות יז דם בהמה וחיה – בכל זה, לא כתב שחייב לכסות כל הדם ואפילו שמונח הדם לפניו.

לבן צריך לומר לשמ"ח באות יט, מש"כ "שצריך לזהר שיהיה מדם הנפש, דהינו מדם הקלוח, וגם מדם הטיפין הבאים אחר הקלוח", דהיינו, שמספיק טיפה אחת מהקילוח וטיפה אחת מהטיפין, וודאי אין צריך לכסות כל הדם. וכמו שהביא באותו קטע את הטור "שאין צריך לכסות כל הדם ואפילו משהו די".

ונביא רק מקצת של מקצת, מדעות האחרונים הסוברים, שאף לכתחילה אין צריך שיכסה את כל הדם, וסגי בכסוי מקצתו.

בתחילה הדם שותת בטיפה אחת או שתיים, ואח"כ הוא מקלח, ואח"כ הוא משחיר, והכי קיימא לן בכריתות דף כב. ותניא התם איזהו דם היקז שהנפש יוצאה בו – מטיפה המשחרת ואילך, אבל דם קילוח לא הוי דם הנפש. עכ"ל רש"י.

והנה מקור הסוגיא של דם הנפש, הוא בגמרא כריתות דף כב. "איתמר איזהו דם הקזה שהנשמה תלויה בו: רבי יוחנן אמר כל זמן שמקלח. ריש לקיש אמר מטיפה המשחרת ואילך".

ותוס' בחולין שם בד"ה 'ודם חללים' חולק על רש"י, וז"ל: "אלא לכו"ע [לר' יוחנן ולריש לקיש] דם קילוח – נשמה יוצאה בו. ודם הקזה [דהיינו, סדר ירידת הדם] – בתחילה יוצא שחור ואח"כ יוצא אדום הכל בלא קילוח, ואחר הקילוח מתמעט ושותת ויורד בסמוך. 'וכל זמן שמקלח' דקאמר ר' יוחנן – היינו אמצעי, ולריש לקיש – הוי דם שהנשמה יוצאה בו, משכלה המשחיר ומתחיל להאדים, אע"ג שאינו מקלח וכו'" עכ"ל התוס'.

ורש"י בכריתות שם פירש כהתוס', שכתב וז"ל: "בתחילה שחור ואח"כ יוצא אדום, ושתיהן בשתיתה בלא קילוח ברחוק, ואח"כ מקלח, וסוף כשהדם מתמעט – שותת ויורד בסמוך". [והברכת ראש סוף נזיר בקונטרס לשוחט שהבאנו לעיל, מיישב נפלא מאוד את דברי רש"י מכמה מקומות].

דהיינו, שיש ארבע מיני דמים, בתחילה שותת דם שחור, ואח"כ שותת דם אדום, ואח"כ מקלח בחוזק דם אדום, ואחריו כשהדם מתמעט – יוצא שוב מעט דם בשתיתה. ולדעת רבי יוחנן הדם שחייבים עליו שהוא דם הנפש – הוא רק הדם היוצא בקילוח [השלישי]. ואילו לריש לקיש חייבים גם על הדם האדום השותת בין לפני הקילוח ובין

דעת הרמ"א – שטוב להמתין עד שיצאו טיפין אחרונים של דם הנפש.

דעת המהרש"א – מדין הידור מצוה עדיף לכסות את כל הדם, ומ"מ מקיים את המצוה בכסוי קצת. וכן כתבו הרבה פוסקים, שלכתחילה יכסה הכל. ערוך השלחן, ס"ק כ"ח מביא דעות פוסקים אם להמתין לכתחילה עד שיצא כל הדם, ומסיק וז"ל: "לכתחילה ודאי נכון לעשות כן". ול'ברכת ראש' חייבים לכסות הכל מדינא ולא מהידור.

דעת הראב"ד ועוד – שצריך לכסות כל הדם. ולא נפסק כן להלכה.

דרכי משה – מביא שדי טפה אחת לכסוי.

המנהג בפועל כיום במשחטות: שכל שוחט מכסה בחופן אחד רק מקצת עם ברכה, ובסוף היום שוחט אחד, מכסה הכל של כולם. אם כן, ודאי שאם מכסים דם שכבר נתכסה מקצתו על ידי אחר, אין מקיימים בזה מצות כסוי, וברכתם לבטלה.

ובדי להינצל מזה, ראוי לכל שוחט לכסות מקצת הדם לפני סוף היום, וכך יוצא שהתווסף עוד ריבוי דמים לחיוב כסוי, ממילא האחרון שמכסה לא רק שיכול לברך, אלא אף מקיים מצות כסוי מעיקר הדין ולא מהידור, ולא רק כמנקה אחרי השוחט שכיסה מקודם.

ויש לברר מהו דם הנפש:

רמ"א כתב, וז"ל: "מיהו ימתין עד שמתחיל לירד טיפין כדי שיכסה מקצת דם הנפש". משמע, שהרמ"א סובר, שדם הנפש זה רק מהטיפין, ואם היה מכסה רק מהטיפין, סגי. וכן דעת רש"י בהדיא חולין דף לו. ד"ה 'פרט לדם קילוח', וז"ל: "פרט לדם קילוח שאינו מכשיר את הזרעים – שמקזז את הבהמה,

הגמ' בכריתות, דדם הקילוח לכו"ע נחשב דם הנפש. [ועוד האריך שם, שא"א לדחוק ברמ"א שהוא טיפין שקודם הקילוח]. ולכן מסיק התבואות שור – שצריך מדם הקילוח וגם מהטיפין שאחריו.

לסיכום שיטת הראשונים, יש לנו ארבע שלבים ביציאת הדם:

א: שותת דם שחור – לכו"ע הוא דם תמצית שאין בו נפש ואין חייבים עליו. ודינו כדם מהעור שיוצא בתחילה.

ב: שותת דם אדום – לתוס' אליבא דריש לקיש, הוא דם הנפש.

ג: דם הקילוח – לרש"י ותוס' בכריתות, הוא דם הנפש. לרש"י בחולין אינו מדם הנפש.

ד: שותת שאחר הקילוח – לכו"ע הוא דם הנפש.

ונביא מקצת מדעות האחרונים –

חכמת אדם כלל ח' א' כתב, שדם הנפש נמצא בטיפין ולא בקילוח. שכתב וז"ל: "ומיהו אין צריך לכסות כל הדם, אלא שצריך להמתין עד שמתחיל לירד טיפין, שאז בידוע שיורד דם הנפש, ואז יכסה, כדי שיכסה מקצת דם הנפש".

ברתי סק"כ סובר, שאין צריך לכסות כלל דם הנפש. "שהוא רק דברי רש"י ולא נמצא כן בשאר פוסקים".

דעת קדושים סק"ח כתב, שנכון לחלק בשעת שחיטה, דם קילוח לחוד, ודם הטיפין לחוד, מחמת הספק מהו דם הנפש, ושלא יתבטל מיעוט הטיפין בקילוח המרובה.

לאחר הקילוח – הכל נחשב דם הנפש, חוץ מהדם השחור הראשון שאינו דם הנפש.

היוצא מרש"י ותוס' בכריתות, שדם הקילוח הוא דם הנפש. אלא שריש לקיש הקדים שגם השתיתה האדומה לפני הקילוח גם הוא דם הנפש. והיוצא מהסוגיא בכריתות – שהשתיתה אחרי הקילוח גם הוא מדם הנפש. והשתיתה השחורה שיוצאת ראשונה – לכו"ע הוא 'דם התמצית' שעל זה אמרינן במשנה שם, שהאוכלו אין חייבים עליו כרת.

מהו דם התמצית – כל מה שלא דם הנפש, קרוי דם התמצית, או לפני הקילוח או אחרי.

מהו דם העור – הוא ממש בתחילתו, שלכו"ע אינו דם הנפש, אלא מהנימים שבתוך העור.

מהו דם האיברים – הדם הנשאר בצינורות הדם בתוך הגוף. ולהלן נביא מהחזו"א מה הגדרתו.

ורש"י בחולין יסביר את מחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש: דלרבי יוחנן מדם הקילוח נחשב דם הנפש. ולדעת ר"ל, רק דם היוצא מטיפה המשחרת שלאחר הקילוח – רק הוא נחשב דם הנפש, אבל דם הקילוח לא. ובודאי השתיתה שלפני לא נחשב.

נמצא לשיטת ריש לקיש – לרש"י בכריתות, חוץ מהשתיתה השחורה הראשונה, הכל דם הנפש. ולרש"י בחולין – רק השותת השחור שלאחר הקילוח, הוא דם הנפש.

התבואות שור בס"ק ל', הקשה תימה גדולה על רמ"א שכתב שרק הטיפין שאחרי הקילוח, הוא דם הנפש – דלא כשיטת רש"י ותוס' בכריתות. ודלא כפשטות סוגיית

שגם דם הקילוח הוא מדם הנפש. ולכן, לכתחילה עדיף שהפועל יסלק מיד מהשולחן ויתלה מעל הבריכה הגדולה – עוד לפני הקילוח, כיון ששם ודאי שיש מדם הנפש. ויעשה כסוי לבריכה הגדולה. ולמעשה – כשיש חשש של כסוי נוצות ואבק שמכסה את הדם בבריכה הגדולה, ואז נחשב כ'כסוהו הרוח' שנפטר מכסוי, בכה"ג ודאי שחייבים להשהות את הנשחט על השולחן עד שייכנס מדם הקילוח לקופסא.

והנה, יש לדון מדין אחר:

משנה בחולין דף פו: "שחט מאה חיות במקום אחד – כסוי אחד לכולן. מאה עופות במקום אחד – כסוי אחד לכולן". ובגמרא ילפינן לה מקראי.

וראשית כל, צריך להסביר את האופן של המשנה: **לכאורה** איך מכסים מאה עופות, הרי ברגע שמכסה דם העליון, נמצא שיתר הדמים אינם מכוסים? ואם נאמר שהחידוש במשנה – שהדמים התערבו ולכן מועיל כסוי? פשיטא שמועיל. ואם נאמר שהחידוש במשנה, שמותר לשחוט ואין צריך כסוי אחר כל שחיטה ושחיטה? א"כ מדוע נקטו במשנה 'במקום אחד', הרי גם בשחט בהרבה מקומות שייך להעמיד כן.

וצריך לומר, שאפילו שהדמים לא מעורבים – מועיל כסוי אחד על כל הדמים, ואפילו שהכסוי נוגע רק בדם העליון, בכל אופן נחשב הכל לדם אחד, והחידוש במשנה, שמועיל כסוי אחד.

ובן פסק בשו"ע סימן כ"ח סעיף ט', וז"ל: "שחט מאה חיות או מאה עופות... כסוי אחד לכולם".

והנה יש לחקור ולדון, במה שנקטו הגמ' והפוסקים 'כסוי אחד לכולם' – האם

כף החיים אות צ' מביא מהמנחת יוסף בקונטרס אחרון אות מג, שמה שכתבו הרמ"א והתבו"ש שצריך מהקילוח והטיפין – הוא לעיכובא ואפילו בדיעבד. וז"ל: "כתב ליישב מנהג העולם שאין מדקדקים אחרי שירד טיפין, ומכל מקום כתב באין הזמן דחוק מאוד נכון ליהרר כדעת הרמ"א והתבואות שור המחמירין בזה אף דיעבד". אך החזו"א יו"ד סי' ג' ס"ק כ"ד סובר, שהרמ"א הוא עצה טובה קמ"ל שימתין לקילוח ולטיפין, דאל"כ שמא ימהר לאחר שחיטה ולא ימתין לדם הקילוח, וז"ל: "למקצת דם הנפש סגי במקצת דם הקילוח, אלא עצה טובה קאמר שימתין עד דם השותת דהיינו כל דם הנפש כמבואר בכריתות כב א', דאם ימהר, לפעמים יכשל לכסות קדם התחלת הקילוח ולא יכסה אף מקצת דם הנפש".

אם אינו יודע אם הדם הוא מהנפש, דהיינו מהקילוח והטיפין – כתב השמ"ח אות י"ט שלא יברך. וז"ל: "ולכן נראה לי, דאם מכסה דם הסכין או הניתז כשאין דם אחר, לא יברך, אלא אם כן יודע שהוא מדם הנפש".

החזו"א קדשים, קמא, סימן ל' ס"ק ג', מבאר מהו דם הנפש ומהו דם האיברים, וז"ל: "לכאורה נראה... אלא כל הדם היוצא בשעת יציאת הנפש – מקרי דם הנפש. ומה שנשאר באיברים – אם ימיץ אותם, נקרא דם האיברים שהם בלאו, וכל שלא פירשו – מותרין". והיינו, דכל דם שלא פירש בשעת יציאת הנפש – נחשב דם האיברים. ודם שפירש בשעת יציאת הנפש מבית השחיטה – נחשב לעולם דם הנפש.

תשובה לשאלה א: אם הפועל מסלק את העוף מהשולחן לפני הקילוח, אין שום חיוב לכסות את הדם בקופסא. ואם פעמים שמתחיל קילוח מיד כגון שהפועל משתהה כמה שניות – אז יש חיוב כסוי, כיון

מקיים מצוה אחד או מאה מצוות?

ב'תשובות והנהגות' להרה"ג משה שטרנבוך שליט"א, חלק ב' סימן ש"ע, כתב בפשטות שהוא רק מצוה אחת, וז"ל: "כולם כעוף אחד ועוסק באותה מצוה, וחל בכולהו מצות כסוי חדא לכסות דם שחיטה, ולא אכפת לן בדם למטה בכל עוף ועוף, שהמצוה היא רק אחת לכסות כל הדם, ולא צריך לפרש שיש בילה בזה ולכל הדם מועיל העפר". פירוש ענין הבילה: שאנו אומרים שיש בילה, ושייך תערובת מחמת שהוא לח או מין במינו, ממילא בכל מקצת דם מעורב בו מכל הנשחטים אם לאחד, למאה, אלף, אלפי אלפים, ועל זה אומר הרב שטרנבוך, שלא צריך להגיע לזה, כיון שממילא כסוי אחד לכולם ויש רק מצוה אחת, לכן לא צריך להגיע לכל הדמים.

עוד כתב שם ב'תשובות והנהגות' בהמשך דבריו, וז"ל: "ולפי זה, אף שמצוה לכסות הכל, מצדד אני, דאולי אם על כל פנים מקצת מכל הדם מכוסה, בדיעבד קיים המצוה שחל רק מצוה אחת".

ובן נראה בפשטות בפוסקים והמפרשים, שכסוי אחד לכולם, ומקיים מצוה אחת.

לפי"ז יש חידוש עצום בדין שניים שמכסים – באופן שהראשון לוקח חופן ומכסה מקצת שבמקצת, לפני המכסה השני שהוא תורן:

א. הוא גונב את המצוה של התורן שבא אחריו, [שזה התקנה בכל מקום למען הסדר הטוב מכמה סיבות, שאחד אחראי לעשות כסוי]. שהרי לפי הרב שטרנבוך – 'כסוי אחד לכולן' יש רק מצוה אחת, ובמקצת כבר הושלם המצוה, ובעל החופן שכיסה מקצת, כבר חטף את המצוה.

ב. גם אם קיבל רשות מהתורן לכסות, הרי המקצת הזה הוא בדיעבד וקיים המצוה רק בדיעבד.

ג. התורן שיבוא לכסות אחרי החופן – הרי הוא לא מקיים שום מצוה, כיון שבעל החופן חטף את המצוה והפך אותו לבדיעבד.

ד. אך אם בעל החופן יכסה לפני סוף השחיטה, בכה"ג שוב יש עוד חיוב על התורן של מצות כסוי לכתחילה, ובתנאי – שהדם התווסף ונראה מעל כסוי של החופן, באופן שיש 'רישומו ניכר'.

ה. אין הבדל אם מכסים אחרי עוף אחד או בסוף היום אחרי עשרים אלף עופות – כסוי אחד לכולם, ויש כאן מצות כסוי אחד.

ו. ואם ירצה לכסות כל חצי שעה, וכמובן השחיטה נמשכת כל הזמן – זה ודאי שמקיים כל חצי שעה מצות כסוי, אבל לכתחילה צריך לכסות הכל, לא מקצת. וזה ודאי שמספיק ברכה אחת לכל היום.

היוצא של היוצא – אין ראוי לכסות בחופן אחד, אלא לכתחילה צריך לכסות הכל. וזה רק התורן שמגיע בסוף היום יכול לעשות זאת מבחינה טכנית. והאפשרות היחידה להשתתף בכסוי עם התורן – הוא רק באופן שמכסים לפני סוף היום, כך שהתווסף עוד חיוב כסוי למכסה התורן.

וב'שכט הלוי' ח"ה סי' פ"ז כתב, וז"ל: "הא דמבואר... כסוי אחד לכולן... היינו, דאין צריך לטפל בכסוי של כל אחד לחוד... אבל פשיטא שהמציאות שבדבר, צריך להיות באופן כזה, שכאשר עושה אח"כ הכסוי האחד, הוא נוגע בעפר שמכסה, בכל אחד מן החיות והעופות, ועכ"פ מקצת דם מהם [של כל אחד] מכוסה. אבל בשטח גדול כ"כ [איירי על

המשחטות הגדולות שיש בריכות של דם], והוא מכסה קצת דם מן הצד, והדמים בטבע מתעבים ונקרשים – ספק גדול בידי, אם בכסוי זה נכללו כל הדם של האלפי עופות אפילו בגדר 'מקצת דם', ואע"ג דבלח יש בילה, [דהיינו, שבכל מקצת דם מעורב בו לחלוותית מכל האלפי עופות], מ"מ במציאות הזה צריך לעיין".

ובחלק י"א סי' קע"ג הוסיף, וז"ל: "ואין לנו היתר מכח דין 'יש בילה בלח' – דהלב יודע שבמציאות כזה [של הבריכות הגדולות], לא יתכן כלל גדר בילה עד שנדון שבכל טיפת דם יש מכולם".

היוצא מדבריו – לכאורה, שחולק על היסוד של ה'תשובות והנהגות' שכסוי אחד ומצוה אחת, וסובר שצריך לכסות הכל, לא מדין כסוי אחד, אלא מדין מקצת של כל עוף לחוד.

אך מאידך גיסא, אפשר להסביר את דבריו, שבאמת כסוי אחד היינו מצוה אחד, אך בשטח וכמות כזו גדולה חייבים להגיע ולכסות מקצת מכל עוף, אבל מצוה אחת לכולם.

ולפי דברי ה'שבט הלוי' – התשובה לשאלה בשניים שמכסים: שבעל החופן שבסוף היום לוקח ומכסה בחופן אחד מתוך בריכה של עשרים מטר או מטר – אינו מקיים מצות כסוי של כל דם האלפי עופות הנמצאים בבריכה, אלא מקצת שבמקצת, א"כ ודאי מן הראוי שלא יכסה כלל, ויתן לבעל התורן לקיים את כל המצוה כדינו מתחילתו ועד סופו, ויקיים המצוה בשלימותה לכתחילה שבכלתחילה.

ולפי"ו, בעל החופן שרוצה לקיים מצות כסוי – א. יכול לכסות בתחילת היום

כשיהיה רישומו ניכר מעל הנסורת. וכיון שבכל מצב הוא מקיים רק מצוה אחד, א"כ עדיף שיכסה בתחילת היום שאז אין גובה של דם, ויכול לכסות את כולו. אך אם נאמר שמקיים מאה מצוות – א"כ לא יעזור מה שמכסה בתחילת או אמצע היום, שהרי הוא מחסיר מהמצוות של התורן. אבל בסוף היום, מעשה הכסוי של בעל החופן מתערב בתוך המצוה של בעל התורן, ופוגע לפי ה'שבט הלוי' בשלימות המצוה, ול'תשובות והנהגות' בכל המצוה. ב. יקח נסורת מחוץ לבריכת הדם, וישחט שם כמה עופות, כדי שיהיה הדם ניכר שם. אך בהמשך הדברים נראה שטכנית קשה לבצעה.

ויש להביא ראיה ש'כסוי אחד לכולם', הוא מצוה אחת: שהרי העולם מקשים על דין של 'כסוי אחד לכולם', הרי אין עושים מצוות חבילות חבילות, א"כ לכתחילה היה צריך לכסות על כל עוף ועוף, ואפילו שזה נלמד מקראי, מ"מ הרי חז"ל אמרו שאין עושים מצוות חבילות, א"כ אנו מחויבים לא להגיע למצב של חבילות?

ולפי דברינו, אפשר ליישב: שודאי כל שנתערבו הדמים ונכללו הכל יחד, נעשו גוף אחד, חיוב אחד, ומצוה אחת לכולם. ולא אומרים גופים מחולקים, אלא מצוה אחת, והמצוה מתייחס אחרי המעשה, והמעשה הוא אחד, ואין כאן הרבה מצוות. וממילא אין זה חבילות. והרי זה דומה, לעיסה גדולה בשיעור עשר עיסות, שאין אומרים לו לחלק את העיסה לעשר מצוות, אלא הוא מצות חלה אחת.

עוד יש להביא ראיה ש'כסוי אחד לכולן' הוא מצוה אחת – מהגמרא בחולין דף פז. שמצוה אחת הוא עשרה זהובים. "איבעיא להו, שכר מצוה או שכר ברכה. למאי נפק"מ, לברכה מ"ז, [שהוא ד' ברכות ומצוה א'] אי אמרת שכר מצוה אחת היא [עשרה זהובים],

ואמנם בסעיף י"ב כתב השו"ע, שלא אומרים קמא קמא בטיל, וממילא החיוב לכסות חוזר וניעור – מ"מ כבר כתב הפרמ"ג שם, שהחיוב הוא רק על הכסוי, אך לעניין ברכה, לא יברך. א"כ גם כאשר רוב הדם חייב בכסוי – אין לכסותו בברכה.

על כן, לפני הברכה, צריך לבדוק שאף אחד מהשוחטים לא כסה לפניו. ואם אין אפשרות לברך, יכסה בלא ברכה, דקיי"ל ספק ברכות להקל, אך חיוב כסוי עדיין קיים.

יוצא למעשה – א. שרק אחד יכול לכסות ובסוף יום דוקא, ואין שום אפשרות להשתתף בכסוי לא באמצע היום ולא בסוף היום.

ב. האפשרות היחידה לעשות כסוי בלי להפריע לתורן, הוא שיקח נסורת בזוית אחרת, לא באמבטיה של זרימת הדם, וישחוט מעליו כמות דם גדולה כדי שיהיה רישומו ניכר ולא ייבלע בנסורת, וימתין עד שיגיע הטיפין שאחרי הקילוח, שאז ודאי הוא דם הנפש לכו"ע.

אבל גם אפשרות זה קשה מאוד ליישמו טכנית, שהרי אם יחזיק את העוף עד להגעת הטיפין שאחרי הקילוח כהרמ"א, העוף מפרפר חזק וישבר כנפיו ועושה נזק למפעל, וכן צריך להחזיק גם את ראש העוף כדי שלא ייזנק הדם מחוץ לנסורת.

למעשה למעשה – יחכה או יבקש להיות תורן, ולא יתן רשות לאף אחד לכסות לא באמצע היום ולא באמצעות וודאי לא בסופו, ויוכל לעשות כסוי בשלימות.

התשובה לשאלה ב: אין שום אפשרות לקחת חופן ולכסות מקצת לפני הכסוי של התורן – מפני שהמקצת הוא לא מצוה

ואי אמרת שכר ברכה, הוויין ארבעים [זהובים]."

ולבאורה, מדוע הגמ' לא הביאה נפק"מ מדין כסוי אחד לכולן הנאמרה בעמוד הקודם בגמרא, שיש בו מאה מצוות וברכה אחת? אלא ודאי, היות והוא במקום אחד, הרי הוא מצוה אחת.

ואפשר לפלפל בזה הרבה, שהרי זה דומה ליושב ועוברים לפניו חמשה זקנים או חכמים, וקם פעם אחת בפניהם, האם קיים חמש מצוות או מצוה אחת כיון שעשה רק מעשה אחד.

והנה עוד יש לדון באופן שכמה מכסים מקום אחד של דם, ודם חדש זורם בין הכסויים:

שהרי השו"ע כ"ח י"ג, כתב באופן שהתערב הדם ביין אדום – דואים היין כאילו הוא מים, ואילו התערב הדם במים כשיעור היין והיה עדיין מראה דם – חייב לכסות.

וע"ז כתב בשמלה חדשה אות ט"ו, וז"ל: "ונראה לי, דאם התערב בדם שחיתת חיה שכבר כסה מקצת דמו... [שדמו פטור מכסוי], אם היה מראיתו ניכר אם התערב כל כך במים – יכסה בברכה, ואם לאו, יכסה בלא ברכה". הרי בהדיא מפורש בדבריו, כשמתערב דם שכבר כיסו ואפילו במקצתו, עם דם חדש – א"א לברך כשלא יודעים אם היה מראיתו דם אילו היה מים.

לפי"ז, התורן שמכסה אחרי בעל החופן, נכנס לספק ברכות, שהרי מעורב כאן דם שכבר כיסו בו, ויש כאן איסור ברכה לבטלה. דהיינו, שאין שייכות במציאות, ששניים ישתתפו יחד בכסוי במקום אחד, שזה נכנס לספק ברכות, ומצוה בדיעבד ע"י המקצת.

שבאדם – לא נלקח מן העפר, אלא היא נשמת אלוקים.

וכשאוכל הבע"ח, גוף הבע"ח נעשה חלק מגוף האדם, ושניהם קרובים מצד העפר. לכן דוחים את הדם שהוא הנפש, ומרחיקים אותו מנפש האדם. ולכן מעריכים אותו בעפר שממנה נוצר נפש הבהמה בניגוד לנפש האדם.

הדם שהוא נפש הבהמה – לא תעלה ולא תבוא אל נפש האדם. אלא ברגע שהדם משתחרר מגוף בע"ח – הוא יכול לקבל תפקיד רק בתחום עולם הצומח, מקומו בעפר המגדל צמחים.

ומכאן ההלכה שצריך לכיסוי דם, שם 'עפר', וגם שמגדל צמחים כמ"ש בשו"ע, רק בזה כשר לכיסוי.

ברור מכל ההלכות כיסוי – שהתכלית איננה כיסוי חיצוני גרידא, אלא הוא בא לבטא רעיון. ולכן אין כיסוי בנבילה, ודי בכיסוי מקצתו, והמצוה לערב בעפר ולא הכיסוי, ולכן צריך עפר למעלה ולמטה.

לכתחילה. וכן מבטל הברכה מהמכסה התורן. אך אם מכסה קצת זמן לפני התורן – יש סברא להתיר זאת, שהרי כל החידוש בשמ"ח, הוא מחמת התערבות הדם החדש בדם שכבר כיסו, אך בכריכות הגדולות, הדם נקשר מהר, והוא כעין שכבות של קרישה, וכל דם שנכנס נשפך על קרישה הקודמת ושוב נקשר, א"כ אין התערבות של דם, וע"כ בפרק זמן קזה שהדם יכול לקרוש ולא להתערב עם הדם החדש – יכול התורן לכסות עם ברכה.

ונסיים מהרש"ר הירש פרשת אחרי יז, יג, שמסביר את הלכות כיסוי הדם, ויסודו מהרמב"ן:

'ואיש... אשר יצוד ציד...' החיה והעוף הופקעו משלטון האדם, הם חיים 'על פני השדה', וזה הלשון 'ציד'. ולכן כאשר האדם בא לאוכלם – יש להוסיף הלכה לאיסור דם כדי להבדיל בין אדם לבהמה.

בעלי החיים – לא רק הגוף נוצר מהעפר, אלא גם הנפש נוצרה מהעפר. **אכל האדם** - רק הגוף מהעפר מן האדמה, אך נפש החיה



הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

באור בדין נתן סאה ונטל סאה

שאלה: מילא רביעית מים בספל לנטילת ידיים, ותוך כדי מילוי הספל נשפכו לתוכו מים פסולים לנטילה, ואז מיד שפך מן הספל מעט מים [כשיעור המים הפסולים שנשפכו], וברביעית מים שנשארו בספל נטל את ידי, האם עלתה לו נטילה?

כנגדם, פסולה - עכ"ל רש"י.

ובן פסק הרמב"ם בהלכות מקוואות [פי"א הל"ט] - כלי שהיה בו רביעית מים כשרים לנטילת ידיים ונתן לתוכן מעט מים פסולים לנט"י, הרי אלו כשרים. נטל מן הכל כשיעור שנתן, ונשארה רביעית בלבד כשהיתה, הרי זו פסולה, מפני שהמים הפסולים השלימו שיעור הרביעית - עכ"ל הרמב"ם.

וצריך עיון למה חמיר דין נטילת ידיים מדין מקוה. ורש"י שם בזבחים כותב טעם הדבר בזה"ל - דלא חשיבא שיעור זוטרא דרביעית לבטולינהו - עכ"ל. והדברים צריכים באור, דלכאורה לא מצינו בהלכות ביטול ברוב חילוק בכמות הרוב של ההיתר המבטל, ואפילו שתי טיפות של היתר מבטלות טיפת איסור שנתערבה בהם, וא"כ מה הבאור בדברי רש"י שרביעית אינה שיעור חשוב כדי לבטל רובע רביעית?

ב) דין ביטול מי פירות למקוה הוא דין מיוחד

באילת השחר כתב לדון בזה שהדין של ביטול מי פירות ברוב מי המקוה הוא

צדדי השאלה: האם המים הפסולים מצטרפים למים הכשרים שנשארו בספל להשלים שיעור רביעית, דהנה בהלכות מקוואות יש דין של נתן סאה של מים פסולים ונטל סאה [מתוך המקוה] דכשר עד רובו, דאע"ג דהשתא מצטרפים המים הפסולים לשיעור ארבעים סאה אפ"ה כשר המקוה, ולכאורה היה נראה דאם במקוה דאורייתא הכשרנו, ק"ו בנטילת ידיים דרבנן שיש להכשיר את מיעוט המים הפסולים שנפלו לספל, דבטלי ברוב המים הכשרים, כך היה נראה בסברא,

א) דין נתן סאה ונטל סאה בנטילת ידיים

אך מצינו בדין זה סוגיא מפורשת במסכת זבחים דף כב. והכי איתא התם - אמר ריש לקיש כל המשלים למי מקוה משלים למי כיור. לרביעית אינו משלים. למעוטי מאי? אמר רב פפא למעוטי נתן סאה ונטל סאה, דנתן מקוה שיש בו ארבעים סאה מכוונות, נתן סאה ונטל סאה הרי זה כשר, ואמר רב יהודה בר שילא אמר רב אסי א"ר יוחנן עד רובו -- ופרש"י - ודכוותיה בנטילת ידיים לא משלמי, שאם היתה רביעית מים ונתן ממנינים הללו (הפסולים לנט"י) לתוכו רובע רביעית, ונטל

א פרש"י - למעוטי הנך מינים דנתן בהן לגבי מקוה פעמים מעלין ופעמים אין מעלין, מי פירות וכל משקה שאינו מים, כיצד? מקוה שיש בו ל"ט סאין ונפלה סאה אחת מהן לתוכו לא העלתה... נתן סאה מאלו המינים ונטל סאה אחר הנתינה, כשר, דבטלו הנך קמאי במקוה השלם, הלכך כי חזר ונטל לא מיפסיל. נמצא שהמקוה הזה נשלם על ידיהם לכשנטל סאה" עכת"ד רש"י.

הכס"מ מדלא המשיך הרמב"ם לכתוב שאם יפלו שוב מי פירות [ויטול] יהיה מקוה כשר עד רובו, משמע דרך נפילה פעם אחת מכשיר הרמב"ם ולא יותר.

ולכאורה מה הסברא בזה, למה ביטול מי פירות חמור יותר מביטול מים שאובים? אך אי נימא דכל הדין של ביטול מי פירות הוא הלכה מחודשת אז מובן היטב, שדוקא מים שאובין שדין הביטול שלהם אינו דין מחודש אלא זה הדין הכללי של ביטול איסור (פסול מים שאובים) בהיתר (מי מקוה), לכן יכול הפסול שלהם להתבטל אפילו כמה פעמים, כל זמן שיש רוב מי מקוה כשרים, אבל מי פירות שהם כלל לא ממין הראוי למקוה אינם יכולים להצטרף לשיעור מקוה, שלא נאמר בזה דין ביטול ברוב, [עיי' בהערה הטעם לזה.³] אלא זה הלכה מחודשת שכשנופלים למקוה שלם נהפך דינם להחשב כמי מקוה, וחידוש הכס"מ שאם נפלו למקוה פעם שניה אין לנו ראייה להכשירם דאין לך בו אלא חידוש, ומסתבר שזה פסול, משום שנטל סאה, ועכשיו המקוה חסר מארבעים הסאה של מים כשרים שהיו בתחילה.

ג] עוד באור בגדר ביטול מי פירות אל המקוה

אמנם באמת היה אפשר לבאר לשונו של רש"י שאין כוונתו לדין ביטול ברוב,

דין מחודש ואינו בגדרים הרגילים של ביטול ברוב, וכן כתבו התוס' בבכורות דף כב ד"ה יתיב (אחרי שכתבו שפשוט שאין סברא שיהיה ביטול כשהדבר ניכר בתערובת כגון שאין כנגדו שישים) -ומי פירות במקוה שמעלין בנתן סאה ונטל סאה עד רובו, אין לתמוה למה בטלים מי פירות ונחשבים כמים, דהכי גמירי לה-עכ"ד. משמע מתוס' שנאמרה הלכה למשה מסיני מיוחדת להכשיר מיעוט מים פסולים שנפלו למקוה כשר.

ובאמת יש בדין זה חידוש עצום בדברי הכס"מ, דהנה הרמב"ם בהלכות מקוואות מביא את הדין של נתן סאה ונטל סאה בשני מקומות גם לגבי מי פירות וגם לגבי מים שאובים, וכמו שנבאר: דהרמב"ם פ"ד הל"ז כותב בזה"ל -*מקוה שיש בו ארבעים סאה מכוונות, ונתן לתוכו סאה מים שאובין, ונטל אחר כך ממנו סאה, הרי זה כשר. וכן נתן סאה ונטל סאה והוא כשר, עד דוכו*. וכתב הכס"מ שם -*זממה שכתב רבינו כאן נראה שהוא סובר דהא דאמרינן בפרק הערל 'עד דוכו' במים שאובין דוקא היא, אבל במי פירות לא מכשרינן אלא בנתן סאה אחת ונטל סאה* - עכ"ל הכס"מ.² וכשהביא הרמב"ם בפ"ז הל"ו דין זה של נתן סאה מי פירות כותב בזה"ל: - *ופעמים שאלו מעלין את המקוה, כיצד? מקוה שיש בו ארבעים סאה ונפל לתוכו סאה מאחד מאלו, וחזר ונלקח סאה ממנו, הרי הארבעים שנשארו מקוה כשר* - עכ"ל, וכנראה דייק

ב יש שרצו לומר להיפך, דמדכתב הרמב"ם בסתמא שהארבעים שנשארו הם מקוה כשר, ולא הגביל שההיתר הוא רק לפעם אחת, אפשר לפרש שאין הגבלה לדין זה של נפל ונטל ואפילו יותר מרובו יהיה כשר. ולכאורה זה תימה איך יהיה דין מים שאובים שהוא פסול דרבנן חמור יותר ממי פירות שהן פסול דאורייתא. אך לפמשנ"ת שנתקבלה הלכה למשה מסיני שמי פירות מקבלים דין מי מקוה אפשר לומר דלכן קיל דינם יותר, ודו"ק.

ג דביטול ברוב לא שייך כשהסר בשיעור המקוה, וכמו שלא יועיל לקחת רוב כזית מצה ולערב בו מיעוט אורז ולצאת ידי חובת מצה מדין ביטול ברוב, דדוקא כשיש לפנינו שיעור הדבר אלא שיש במיעוט שבתוכו איזה איסור או איזה פסול שייך דין ביטול ברוב, ולכן דוקא מים שאובין שזה דבר דשייך בו טבילה, אלא שיש בו פסול של שאובין, לכן שייך לבטל אותם ברוב מים כשרים. עוד אפשר לומר טעם למה מי פירות אינם בטלים, משום שהם ניכרים בטעמם ובמראהם, למשל נתערב סאה יין בארבעים סאה מי מקוה, הרי ניכרים בטעמם דאינם בטלים בשישים, וגם ניכרים במראם דניכר שנפל לתוך המקוה יין, ודו"ק.

שיעור לקבלת טומאה, (ולניסוך המים ועוד דינים רבים). ומוכח מזה ששיעור רביעית הוא שיעור הקטן, שפחות ממנו נחשב סתם רטיבות בעלמא ולא נחשב קיבוץ של מים,¹ ולכן אין חשיבות בשיעור הקטן הזה של רביעית להטפיל אליו עוד מים [דרכיית אינו שיעור חשוב, אלא שיעור מינימלי של מים להחשב ככוס משקה].

ד' [חידוש בגדר ביטול מים פסולים למקוה שצריך שיהיו טפלים למקוה.]

והנה על מה שכתב הרמב"ם דבמים שאובים כשר רק עד רובו, הקשה על זה הרא"ש מהדין של המשנה שפסק הרמב"ם הל"ו - מקוה עליון שיש בו ארבעים סאה מים כשרים, והיה ממלא בכלי ונותן לתוכו, עד שרבו המים וירדו למקוה תחתון ארבעים סאה, הרי התחתון כשר - וקשה הרי יש כאן בשתי המקוואות רוב מים שאובין ואפ"ה מכשיר הרמב"ם? ותירץ הכס"מ בזה"ל - ונראה שאפשר לומר שטעם רבינו דמדינא שרי בכל גוונא, אלא דהיכא דנתן סאה ונטל סאה, כי הוי רובו, מיחזי להו לאינשי שניטלו הכשרים ונכנסו תחתם השאובים, ויבואו להכשיר ככולם שאובים לגמרי, ולפיכך גזרו בו מפני מראית העין, אבל בהך דמקוה העליון ומקוה התחתון כיון דלא ניטלו ביד ליכא למיחש למראית העין, וכבר הזכיר סברא זו הרמב"ן בפרק המוכר את הבית - עכ"ל. ולכאורה אינו מובן מה חושבים האנשים שרואים אותו שופך מים שאובים במקוה העליון ויוצר עי"ז עוד מקוה חדש של מ"ס, הרי כל הרואה מבין

אלא לביטול הפסול של המים. דהנה מצינו לשונות ברש"י שגם לדין השקה קורא רש"י ביטול. [ביצה יז:] ושזין שמשקין את המים - מי שיש לו מים יפין לשתות ונטמאו, ממלא מהן כלי אבן, ונותנן במקוה מים מלוחים עד שמשקין מים למים, ונמצאו אלו זרועים ומחוברים למי המקוה, ובטלו אנביהו וטהרו - עכ"ל רש"י. וכן בפסחים דף לד: כותב רש"י - ומים סלקא להו השקה, דזו היא זריעתן, משעברו עליהן מי המקוה ונעשה חיבור, ובטלו - עכ"ל. מבואר בלשון רש"י דגדר השקה הוא ביטול המים הטמאים אל מי המקוה הטהורים וזה מה שמטהר אותם ומכשיר אותם לטבילה. ולפי זה אפשר לומר גם בביטול מי פירות למי מקוה, לא נתכוין רש"י לביטול ברוב, ולא לדין חדש של הלכה למשה מסיני, אלא זה גדר שאם נופלים מי פירות לתוך ארבעים סאה מים כשרים אז הם נהיים חלק מהמקוה, שנתערבו ונבלעו במי המקוה, והואיל ותורת מים עליהם אז הם נחשבים חלק מהמהות של 'בור מים' ולכן אפילו נטל אח"כ סאה נשאר המקוה בהכשרו, דעדיין יש על המקום שם של בור מים אחרי שהמי-פירות כבר קבלו שם מקוה.

ולפי זה יש לבאר הטעם במה שלרביעית של נט"י לא משלימים השיעור, דהבאור ברש"י הוא, שדוקא מקוה שהוא שיעור גדול של ריבוי מים (ארבעים סאה) יש כח להטפיל אליו מעט מים פסולים המתערבים בו, אבל רביעית שהוא שיעור כללי של חשיבות משקין, שהרי גם בשאר דיני התורה פחות מרביעית מים אינו נחשב שיעור שתייה ולא

ד ולכן סובר הכס"מ בדעת הרמב"ם שאם נופלים פעם שניה מי פירות, שאז כבר אין בבור ארבעים סאה שלמות של מים, אז אין להם כח להתהפך להיות חלק מהבור מים, ואדרבה חוזר וניעור השם של המי פירות, ולכן רק פעם אחת כשר נתן סאה ונטל. ודין זה יותר מתבאר לפי מה שכתב האבני נזר שהבור מים הוא המטהר ולא עצם המים, ודו"ק.
ה בשו"ת הריב"ש סי' רצ"ד כתב טעם הדין דבעינן שיעור רביעית להטביל מחטים וצנורות מטומאתן, בזה"ל - בארו חכמים שאין לפחות מרביעית אפילו למחטים וצנורות הקטנים, משום דפחות מרביעית לא יפול בו לשון 'מקוה' משום דלא חשיבי - עכ"ל. כלומר דכדי שיהיה נקרא מקום שנקוו לתוכו מים צריך שיעור רביעית.

ה' שיטת הראב"ד בבאור הסוגיא בזבחים

הנה מה שנתבאר עד כה שהסוגיא חידשה שיש חומרא בנטילת ידיים שאין המים הפסולים מצטרפים לשיעור רביעית הוא לפי פירוש רש"י והרמב"ם, אבל לראב"ד יש שיטה אחרת בבאור הסוגיא, וכך כותב הראב"ד בבעלי הנפש - והא דאמרין נתן סאה ונטל סאה לרביעית אינו משלים דוקא שנטל ונתן דהיינו השלמה, אבל אם נתן ולא נטל לרביעית נמי אינו פוסל, מ"ט מקוה שלם הוא, ואינו נפסל בשאובין, כדין מקוה השלם שהוא מחובר לו - עכ"ל. מבואר בדבריו שמפרש את הדין של רביעית שמדובר על בור קטן שכווסים בו מים בשיעור רביעית ומחובר למקוה שלם, ולכאורה למה החיבור לא נחשב השקה גמורה שתועיל גם כשישפוך שאובין? ומוכח שדעת הראב"ד דהשקה לא מועילה להכשיר מים שאובין לטבילה.

והנה מבואר בכמה מקומות בדברי הראב"ד בספר בעלי הנפש [בשער המים] דדעתו לפסול מעיקר הדין, דהנה כשכתב [בעמ' קכ"ז] את דין מים שאובין שנפלו לתוך המקוה שאינן פוסלים אותו אפילו נפלו אלף סאין לתוך מקוה של ארבעים סאה כותב בזה"ל - אבל נתן ולא נטל לעולם אינו נפסל, וטעמא דמילתא משום דכתיב 'מעין ומקוה מים יהיה טהור' אלמא דומיא דמעין הוא ומעין אפילו ברובא לא מפסלא כדכתיבנא לעיל-¹ חזינן שלא כתב בפשיטות שהמים השאובין הושקו במקוה והכשרו אלא הוצרך לילפותא ממעין.

שהוא משתמש בריבוי מים שאובין כדי להוסיף עוד מקוה, והיכן נעלמה הטעות של האנשים שרואים שע"י ריבוי מים שאובים מכשירים מקוה נוספת לטבילה? מה חושבים האנשים לחלק בין נתן סאה ונטל אותה בידיים, לבין אם שופך למקוה מים שאובין ועי"ז יוצאים מהצד השני מים מהמקוה.

והנראה לחדש בזה דיש חומרא במקרה שנותן סאה ונטל בידיו סאה, מהמקרה של שופך מים שאובים למקוה העליון, והחילוק הוא לפי מה שנתבאר דגדר ההיתר בנתן סאה הוא מה שהמים מתבטלים אל מי המקוה השלם, א"כ יש לומר דבעינן שהמים הנוספים למקוה ישפכו אליו על-דעת שישארו מי-מקוה, דהביטול נעשה ע"י מה שכוונתו להשאיר את המים האלו מי מקוה, ולכן בנתן סאה ונטל סאה יש חסרון גדול במה שמתכנן להוציא סאה מהמקוה, שבזה הוא מוכיח שאין כוונתו לבטל אל המקוה את הסאה ששופך, אלא מתכנן מיד להוציא סאה אחרת בידיו מן המקוה. אבל כשנותן סאה בלי כוונה להוציא סאה, בזה הוא מוכיח שכוונתו לבטל את המים ששופך אל המקוה, ונחשב כאילו בא להגדיל את המקוה לארבעים ואחד סאה, ולכן גם אם אחר כך נשפך סאה מים החוצה אבל כבר נתבטלה הסאה הראשונה שנפלה למקוה להיות נחשבת כחלק מהמקוה. ומבואר היטב הסברא להכשיר בשופך למקוה העליון עד שיצאו לתחתון ארבעים סאה שבזה בשפיכתו מוכיח דאדרבה רצונו להטפיל את המים שאובין להחשיבם כמקוה ולהוסיף עוד מקוה טהרה, ובזה לא מיחזי לאינשי כבא להחליף את מי המקוה במים שאובין.¹

ו רמז לדבר יש לדמות לדין חציצה: שאם מקפיד הוא להסירה מן הגוף אינה בטלה אל הגוף, אבל חציצה שאינו מקפיד עליה להסירה, טפלה היא אל הגוף, ונחשבת כגופו ואינה חוצצת.

ז מיהו היכא דחסרו מיא וקמו להו על שיעור מקוה ודאי אהני בהו-- [עמ' קס"ה] ודוקא שנפלו למקוה חסר אבל למקוה שלם לא, ואינו נפסל אפילו בכמה שאובין עד שיחסרו המים כדי שלא ישאר בו רוב הכשרו של המקוה מן הכשרים-עכ"ד.

בזה, ולכאורה קשה מאי שנא ממקוה שמועיל בו נתן סאה ונטל סאה, ומוכרחים לתרץ כדברי רש"י שיש גריעותא בשיעור רביעית שאין לו כח להטפיל מים פסולים להיות נחשבים כמקוה ממש, וכמו שנתבאר לעיל לגבי נטילת ידיים, ודו"ק.

ומעתה כשנבוא לדון הלכה למעשה לדין לגבי נטילת ידיים, שבפשוטו הסוגיא בזבחים מוכח שלא מכשירים נתן סאה ונטל סאה לשיעור רביעית. אבל יש בדברי המג"א חילוק מחודש, שהמג"א בס"ק סק"ז מביא שהב"י העתיק דין זה שלא מועיל ביטול מים פסולים בנט"י, וכותב על זה בזה"ל ולי נראה מדהשמיטוהו הפוסקים משמע דסבירא להו דלענין תרומה דוקא אתמר, וכן דעת הרמב"ם דלא כתבם בהלכות ברכות, וכן הוא בתה"ד שבטלים במיעוטן - עכ"ל. חידש לנו המג"א דדוקא נט"י לתרומה שהיא בתורת 'טהרה' נאמרה בה החומרא שלא מתבטלים מים פסולים ברביעית מי-הנטילה, אבל נט"י לחולין שנוהגת גם בזמנינו שכולנו טמאים, אין לה כלל תורת 'טהרה' אלא דין מיוחד של נטילת-ידיים דרבנן, ונוהג במים אלו דיני ביטול הרגילים של איסור והיתר דבטלי ברובא בכל גוונא, ודו"ק.

[בעמ' קמ"א] מבאר הראב"ד דין מים שאובים הספוגים בתוך סגוס שהוא הטביל במקוה ואח"כ הוציאו מהמקוה, ומפרש למה נפסל המקוה המצומצם כשמוציא את הסגוס ממנו וכותב בזה"ל - אבל כשהעלהו כולו, וזבו ממנו לתוכו ג' לוגין פסלוהו, מפני שחסר המקוה בטבילתו ופסלוהו ג' לוגין - מבואר שאפילו שהמים שאובין הושקו למקוה והתחברו אליו כשהטביל את הסגוס כולו במקוה והשלימו את שיעורו, אפ"ה כשהתנתקו ממנו כותב הראב"ד שחזרו להיות מים פסולים שפוסלים את המקוה בג' לוגין.

הנה הראב"ד [בעמ' קמ"ו] הוכיח מהגמרא ביבמות דפסול שאובין זה רק מדרבנן, וכותב בזה"ל - וביבמות פרק הערל וברבנן לא בעינן ריבויא אלמא אפילו ברובו נמי דרבנן קרי להו - ולכאורה הרי שם המים שאובין נפלו למקוה שלם וא"כ יש השקה ואיך אפשר להוכיח שבור שכולו שאובין הוא רק פסול דרבנן?

מוכח מכל הראיות האלו שדעת הראב"ד שרביעית מים שאובין פסולה לטבילה אפילו אם מתוברת למקוה כשר. והחמיר הראב"ד דאפילו נתן סאה ונתן סאה לא מהניא



הרב ישראל מאיר ויינשטיין

תפרח

תלישת פרי מאשכול תלוש בשבת

שאלה: האם מותר להגיש לשולחן בשבת אשכול עגבניות שרי, והמסובים יתלשו ויאכלו, או לא, וכן מי שיש לו מכבדת שלימה של תמרים, [מצוי בתקופת חג הסוכות] האם מותר לתלוש ולאכול ממנה תמרים בשבת ויו"ט.

שעורים, כי יש ביניהם הבדל במציאות, כי האוכל חיטה לחה חיה, אין דרכו לקלף את הקליפה שסביב הגרעין, אלא אוכלה בקליפתה, אבל שעורה חיה דרך לקלפה] ועוד אמרו בגמ' [יב:] שביו"ט מותר למלול מלילות של חטים.

ב. ובהמשך הסוגיא [יג:] אמרו. כיצד מולל, אביי אמר חדא אחדא, ורב אויא משמיה דרב יוסף אמר חדא אתרתי, רבא אמר כיון דמשני אפי' חדא אכולהו נמי. ופירשו רש"י ותוס' ובעה"מ, שהשאלה 'כיצד מולל' היא ביו"ט שהתרנו למלול מלילות, וע"ז הוסיפו כאן שגם זה לא הותר אלא בשינוי, שלא ימלול בכפות הידים אלא באצבעותיו, ובוזה נחלקו האמוראים היאך ימלול, ורבא מיקל למלול בגודל על כל שאר אצבעותיו, ובשבת גם זה אסור, אבל דעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש שביו"ט מותר למלול בלי שינוי, ודברי הגמ' הם לענין שבת, שמותר למלול ע"י שינוי, וכן פסק בשו"ע סי' שי"ט ס"ו לענין שבת, ובסי' תק"י ס"א לענין יו"ט, והרמ"א סי' שי"ט הביא שיש מחמירין [לענין שבת אפי' ע"י שינוי וכו'] ולשיטתם אסור לפרק אגוזים גדולים מתוך קליפתן הירוקה, וטוב להחמיר מאחר שיכול לאכלן כך בלא פירוק. עכ"ד. ולענין יו"ט בסי' תק"י לא הביא הרמ"א את דעת המחמירין [להצריך שינוי וכו'] אך הביאם המג"א סק"א וממנו במ"ב סק"ג.

תשובה: בספרי מחברי זמננו כתבו רבים לאסור לתלוש תמרים מן המכבדת, ומקורם בדברי האגלי טל מלאכת דש סק"ג וסק"ו. [עי' בספר שמירת שבת כהלכתה פ"ג סמ"ו. ובספר חוט שני פכ"ד סק"א, ובספר ארחות שבת פ"ד אות ב' ג'] ולענין עגבניות שרי יש דעות לכאן ולכאן, ובעניותנו המעיין יראה שאין זו דרכו של רבינו הגדול במשנה ברורה, ולפי דרכו פשוט שמותר אפי' בתמרים, והיא הדרך המקובלת בכל הפוסקים שקדמוהו, ודברי האגלי טל דרך מחודשת, אשר אין ראוי לקבוע הלכה כדבריו, ונפרש אי"ה את הדברים.

א. אמרו במשנה [מעשרות פ"ד מ"ה] שהקולף שעורים ונתן לתוך ידו שתיים חייב במעשרות, וכן המולל חטים ונתן לתוך חיקו, והובאה משנה זו בגמ' ביצה יג:, ואמרו שלענין שבת יש חילוק בין שני האופנים האלה, מותר לקלף שעורים ולתת לתוך ידו, דרב מקלא ליה דביתהו כסי כסי, וכן ר' זירא, אבל אסור למלול שבולת בשבת, וטעם החילוק, משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה, פירש"י מלאכת אומנות, ופירשו התוס' [ד"ה ואם] שהמולל מלילות הוא תולש מן השיבולים, והוא מפרק שהוא תולדה דדש, והמקלף שעורים, הם שעורים שכבר נתלשו מן השבולים, ועדין הם בקליפתן החיצונה. עכ"ד. והעתיקו זאת להלכה הב"י סי' שי"ט ס"ו והמג"א סק"ח, [ומה שנקטו כאן חטים וכאן

יסודו הראשון של האגלי טל

ג. הנחוץ לענייננו הוא מש"כ הרמ"א שלדעת המחמירין אסור לפרק אגוזים מקליפתן הירוקה, שהיא קליפה נוספת על הקליפה הקשה, מתבאר שרק קליפה זו אסור לקלף, אבל מותר לקלף את הקליפה הקשה, (המקור להקל בקליפה הקשה, הוא מהמשנה שבת קכב: נוטל אדם קורנס לפצע בו את האגוזים) וגם את הקליפה הדקה שעל האגוז עצמו, וכבר כתב זאת במ"ב ס"ק כ"ד, והדברים צריכים ביאור, מה טעם יש לחלק בין קליפות אלו, וביאר האגלי טל [זורע סק"ג] שמלאכת דש היא לפרק את הקליפות שדרך לקלפן בשדה, אבל קליפות כאלה שאין דרך לקלפן בשדה אלא בשעת האכילה, אינם בגדר דישה, ובזה תירץ האג"ט עוד קושיות, האחת על מה סמכו הכל לאכול ענבים בשבת, ותולשים ענבים מן האשכול, והלא מפורש בשבת עג: שהזורק אבן על הדקל והפיל תמרים חייב משום מפרק, ומבואר ברש"י שם דה"ה אם עשה זאת ביד, וע"פ יסודו החילוק מבואר בפשטות, ועוד ביאר בזה מה שנפסק בסוף סי' שכ"א שמותר לקלוף שומין ובצלים ע"מ לאכול לאלתר, ואמאי ל"ח מפרק, וגם זה מיושב בפשטות וע"פ יסודו.

ד. ודאי יסודו הזה של האג"ט אמת ויציב, [ובאגרות משה ח"א סי' קכ"ה כתב יסוד זה מדנפשיה] אך צריך לבאר מה טעם יש בחילוק זה, והנראה ברור, שפסולת כזו שהדרך להפרידה בשעת האכילה עצמה, אינה בגדר פסולת, אלא זו היא צורתו של האוכל, כי כל מלאכות שבת הם ענייני תיקון, ולענייננו שאנו עוסקים במלאכות הפת, צורת המלאכה היא להכשיר את הפרי לאכילה, ולכן פרי כזה שהדרך לאכלו כשהוא עדין מחובר עם הפסולת, ומפרידים את הפסולת בשעת האכילה עצמה, הרי הפרי הזה כבר הוכשר לאכילה, וכאילו אין בו פסולת, כי גדר פסולת

הוא, מה שמעכב מלאכול, ופסולת שאינה מעכבת מלאכול, אין שייך בה גדר מלאכת דש. [עי' בביאור הלכה סי' שי"ט ס"ד ד"ה מתוך, שכתב יסוד דומה לזה]

יסודו השני של האגלי טל

ה. ואע"פ שיסודו של האג"ט אמת, אך אין זה מספיק ליישב הא דרב מקלפא ליה דביתיהו כסי כסי, מבואר שמותר לקלף את קליפת הדגן לאכול את הגרעין, והלא ודאי דרך להסיר קליפה זו בשדה, ומה שאוכלים דגן חי ע"י קילוף הוא מיעוטא דמיעוטא, והגרע"א [בחדושי לסי' שי"ט ס"ו] הוסיף להקשות, הא מפורש בשבת עד. שהכותש חטים להסיר קליפתן חייב, והניח בצ"ע. ובאג"ט [סק"ו] תירץ שההיתר הוא מפני שהשעורים יש להן שתי קליפות, ובמעשה דרב הסירו את הקליפה החיצונה, ועדין נשארה הפנימית, אך המפרק את הקליפה הפנימית חייב, זו היא מסקנת האג"ט להלכה, ועפ"י חולק האג"ט [ס"ק י"א] על המג"א שי"ט סק"ח, שלמד מדברי התוס' שמותר לקלף את הדגן לאחר שנתפרק מהשבבים, ולדעת האג"ט לא הותר אלא בשעורים, מפני שיש להן שתי קליפות וכן"ל, אבל חטים יש להן רק קליפה אחת, והמקלפה בשבת חייב חטאת, ודקדק זאת מלשון התוס' שכתבו 'אבל עוד הן בקליפתן החיצונה'. והלשון 'החיצונה' לכאורה מיותר, אלא כוונתם כנ"ל, שיש לשעורים שתי קליפות, והוא מקלף רק את החיצונה. עכ"ד האג"ט.

ו. הנך רואה שהאג"ט חולק על המג"א ודוחה את דבריו מהלכה, אבל כל הפוסקים הסכימו לדברי המג"א, עי' א"ר ותו"ש ושו"ע הגר"ז ועוד הרבה, ואחרון חביב רבינו הגדול במ"ב ס"ק כ"ב, ובשבט הלוי ח"א סי' ע"ט מאריך לדחות את דברי האג"ט ולהסכים לדברי המג"א, והביא שבשיטמ"ק

מלילה, ולכן המולל נחשב שעושה כדרך האומנים, אבל המקלף בידו, ברור שאין האומנים עושים כן, ולכן אין זה בגדר דש, [וכן פירש בכוונתו בשבט הלוי שם] והרי התירוק פשוט מאוד ומקורו ברור, וכ"כ ברור התירוק הזה בעיני רבינו, עד שכתב 'לא אאמין שיצא זה מפי הגרע"א, רק מאיזה תלמיד טועה' ואמנם בשו"ע החדשים העירו שהדברים נמצאים בכתי"ק הגרע"א וחתם עליו 'עקיבא', ומ"מ התירוק באמת נכון ופשוט, וראה בשבט הלוי שם שמאריך בתירוקים שנאמרו על קו' הגרע"א, ומסיק שהעיקר כתירוק הביאה"ל.

ח. אמנם יש תימה בדברי הביאה"ל, שמבואר בדבריו שזה הוא גם טעם ההיתר לקלוף שומין ובצלים, שאין זה דרך אומנות, ולכאורה לא דמי, כי לענין שומין ובצלים אין לאומנין דרך אחרת, והכל עושין בדרך קילוף, ומהיכי תיתי לפטור גם בזה, אכן לענין שומין ובצלים יש טעם אחר לפטור, מפני יסודו [הראשון] של האג"ט, שאין דש אלא מה שדרך לעשותו בשדה, ואין דרך לקלוף שומין ובצלים בשדה, [נתבאר באות ג'] ואמנם הערה זו אין בה נפ"מ לדינא, ועל כן לענין הלכה ברור שהעיקר כדברי הביאה"ל, ומעתה פשוט שמותר לתלוש תמרים מן המכבדת בשבת, כי ודאי אין דרך האומנים לתלוש את התמרים אחד אחד, אלא עושים ע"י חבטה, וכמו שמבואר בשבת עג.; ומעתה מש"כ רש"י שם שהמפרק תמרים ביד חייב, הכוונה שמפרק ע"י חבטה, שזו היא דרך אומנות, וכ"ש לענין עגבניות שרי, אשר אין ברור שהדרך לפרקן בשדה, אלא עושים פעם כך ופעם כך, ודאי מותר.

דברי ספר ארחות שבת

ז. בספר 'ארחות שבת' פ"ד הערה ד' כתב ליישב את קושיית הגרע"א, [מפני מה מותר לקלוף שעורים ואסור לכתוש חטים]

ומהרי"ל הביאו את דברי התוס', ומפורש בדבריהם דלא כהאג"ט, [בשיטמ"ק מפורש שהשעורה נשארת בלי קליפה, ובמהרי"ל מפורש שמותר גם בחטים] ועל דיוקו של האג"ט השיב, שלשון תוס' קליפתן החיצונה, פירושו הסמוכה לגרגיר, ולא כשאר פסולת שבשעורה שהיא רחוקה מהגרגיר, ובעניותי דברי האג"ט תמוהים מצד עצמם, חדא, כי בלשון הגמ' 'רב מקלפא ליה דביתהו כסי כסי', אין שום רמז שקילפו רק את הקליפה החיצונה, ועוד - והוא העיקר - שהרי בגמ' נתנו טעם להיתר 'מלאכת מחשבת אסרה תורה' פירש"י מלאכת אומנות, דהיינו שהמקלף שעורים ביד אין זה דרך אומנות, ואיזה שייכות יש להעמיס את סברת האג"ט בלשון הגמ', ותמוה מאוד איך מתעלם האג"ט מהגמ' ורש"י במקומו, ואמנם ראיתי באבני נזר סי' ק"א שכתב על דברי רש"י הללו שדבריו אינם מובנים וצריכים ביאור רחב, המובן מהדברים הוא שהיה לו ביאור רחב בדברי רש"י, ואולי ע"פ אותו הביאור הרחב דברי רש"י מתאימים לשיטתו, אך אנו לא זכינו לאותו הביאור הרחב, ואין לנו אלא מה שענינו רואות.

דעת הביאור הלכה

ז. ובביאור הלכה סוף סי' שכ"א תירץ את קו' הגרע"א, ע"פ דברי רש"י הנ"ל שלא אסרה תורה אלא מלאכת אומנות, והרי החילוק בין קולף לכותש מבואר בפשטות, כי הכותש במכתשת עושה כדרך האומנות, והקולף ביד אין זה דרך אומנות, וצריכים אנו לפרש היטב את סברתו, כי ראינו מי שהבין בדבריו שהחילוק הוא אם עושה ביד או בכלי, והחילוק הזה אין לו שחר, כי מפורש בסוגיין שאסור למלול מלילות של חטים, אע"פ שעושה ביד ולא בכלי, אלא כוונת הביאה"ל שמלאכת דש היא שעושה אותה באותה דרך שהאומנים עושים, וכידוע דשים ע"י בהמות, והפעולה שעושות הבהמות היא ממש פעולת

כותש, הן שתי קליפות שונות, ההיא דכסי כסי קאי על הקליפה שסביב הגרגירים, והגמ' לענין כותש היא לענין גרגיר החיטה עצמו, שיש בו קליפה סובבת, ומש"כ הביאה"ל זה ביד וזה בכלי, הכוונה שזו קליפה שדרך להסירה ביד וזו קליפה שדרך להסירה בכלי. עכ"ד. וכל הרואה את דברי הביאה"ל יראה כמה דחוקים דבריו, כי אין לזה שום רמז בדבריו, ועוד, כי תירוצן מחודש כזה, אין שום פליאה על הגרע"א שלא הבין כך, ולא היה ראוי לכתוב 'ולא אאמין שיצא זה מפי הגרע"א, רק מאיזה תלמיד טועה', אך לפי מה שפירשנו בכוונת הביאה"ל, באמת תירוצו פשוט וברור מאוד. [הנני מכיר טובה להגאון הנ"ל שליט"א, שענה לי בענין זה ובעניינים אחרים בסבלנות ובמאור פנים וכדרכו].

יא. ולענין טענתו שלא מצינו בשום מקום שיתירו לכתחילה מפני שאינו מלאכת אומנות, אילו היינו אומרים טעם זה מסברתנו, אז היתה זו טענה חזקה, אכן מאחר שהדבר מפורש בגמ' במקומו, הרי אנו רואים שבמקום הזה ראו חכמים להקל מאיזה טעם, ואין מדמין גזירות חכמים זו לזו, ובשעתו השבתי לו שמצינו בשבת קמא. שהתירו לכתוש פלפלין בקתא דסכינא, הרי שהתירו איסור דאורייתא ע"י שינוי, [לא רשמתי בשעתו את תשובתו, וכעת איני זוכר, אך הוא לא קיבל את הדברים] אך יותר מזה הייתי צריך להשיב, שמצינו בסוגיא זו עצמה, שלדעת הרי"ף והרא"ש והרמב"ם התירו למלול חיטים ע"י שינוי, [נתבאר לעיל אות ב'] ועתה מצאתי באגלי טל דש ס"ק כ"ח אות ו' שעמד בנקודה זו, מפני מה התירו כאן ע"י שינוי, והשיב שמצינו כן בשבת קמא. וכנ"ל, [שמחתי שכיוונתי לדעתו] ועוד הביא שמצינו לענין גיבול בשבת קנו. שהתירו כלאחר יד.

שיטה אחרת בפוסקים בעניינינו

יא. במג"א סי' שי"ט סק"ח הביא שהקשה המהרי"ל, [הלכות שבת סי' י"ח. בהוצאת

ע"פ יסודו של האג"ט שאין דש אלא במה שדרך לעשותו בשדה, והוסיף המחבר הנ"ל ביאור בזה, שענין מלאכת דש הוא לגמור את מלאכת הפרי, ולכן פרי כזה שהדרך להסיר את קליפתו רק בשעת האכילה, נחשב לענין זה פרי שנגמרה מלאכתו, ואין שייך בו מלאכת דש, ובזה הוא החילוק בין חטים לשעורים, שלענין שעורים היה הדרך לפעמים לקלפן ולאכול בלי טחינה ואפיה, ולכן לענין אכילה באופן זה חשיבי כדבר שנגמרה מלאכתו, אבל גרעיני חיטה לא היו רגילים לאכול כלל בלא אפיה או קליה, ולכן נחשבים דבר שלא נגמרה מלאכתו, ויש בהם מלאכת דש. עכ"ד. גם על דבריו יש לתמוה עד מאוד, איך מתעלם מדברי הגמ' שההיתר הוא משום דמלאכת מחשבת אמרה תורה, פירש"י מלאכת אומנות, ואיך יעמיס את סברתו בדברי הגמ' ורש"י, ועוד, שהחילוק במציאות שעשה בין חיטים לשעורים, לא ידענוהו ולא שמענוהו, ולא נזכר בשום מקום, ועליו להביא ראיה שזו המציאות, אדרבה מפורש שלא כדבריו, שהרי בסוגיא זו עצמה מפורש שהיה דרך למלול מלילות של חטים, ועי' בדברי הרמ"א סי' ר"ח ס"ד, שהאוכל חיטה חיה שלמה מברך בפה"א, מפני שדרך לאכלה כך, אבל האוכל שעורים שלמים מברך שהכל, כי אין ראויים לאכילה אלא ע"י הדחק, והרי זה ממש ההיפך הגמור מדברי הארחות שבת.

י. ובשנת תשע"ד היה לי פתחון פה בענין זה לפני הגרש"י גלבר שליט"א מח"ס ארחות שבת, והתווכחתי עמו בארוכה ולא הועיל לי, וכל טעמו מפני שלא מצינו בשום מקום בהלכות שבת שיתירו לכתחילה מפני שאינו מלאכת אומנות, והלא כל כלאחר יד אסור מדרבנן, והראיתי לו את דברי הביאה"ל שכתב כן, ובתחילה אמר שדברי הביאה"ל היו תמיד תמוהים בעיניו, [גם בספרו רמז לתמוה ע"ז] ואח"כ נדחק לפרש בכוונת הביאה"ל, שהקליפה שנזכרה בהמעשה דרב מקלפא ליה דביתהו כסי כסי, והקליפה שנזכרה לענין

קליפות, קליפה אחת בטלה לאוכל, והשניה אינה בטלה, ומה שהותר לקלף אגוזים ושומין ובצלים, זה מפני שיש להם רק קליפה אחת, ועפ"ז דעתו להחמיר בבטנים, שהרי יש להם שתי קליפות, קליפה דקה הסמוכה לאוכל, וקליפה קשה הרחוקה מהאוכל, ולכן אסור לקלפם. עכ"ד. ומאוד תמוהים דבריו, כי לא כך אמר הפמ"ג, לא חילק בין קליפה אחת לשנים, אלא התיר בקליפה הדבוקה לאוכל, שהיא בטלה לגבי אוכל, ואין בזה טעם להיתר קילוף אגוזים, שאין הקליפה דבוקה לאוכל, ובהכרח יש באגוזים היתר אחר, והנה הפמ"ג עצמו בפתיחה לסי' ש"כ עמד בשאלה זו, מפני מה מותר לקלף אגוזים, והניח בצ"ע, ולא תירץ את התירוף הזה שמייחס אליו השבט הלוי, וצריכים אנו ליסודו של האג"ט, שאין דש אלא במה שדרכו לעשותו בשדה, ולענין זה אין הבדל בין אגוזים לבטנים, ומה שטען השבט הלוי שכיום מקלפים בטנים בהמון למכרם קלופים, אם באנו לאסור מפני זה, יש לאסור גם באגוזים, ואין שום טעם לחלק ביניהם, וידוע בבירור שכבר נהגו בדורות למכור אגוזים קלופים, ובכל זאת לא עלה על דעת אדם לאסור לקלף אגוזים, ועל כן הוא הדין והוא הטעם בבטנים, ועד כמה שראיתי בספרי מחברי דורנו, כולם חולקים על חומרתו הזאת של השבט הלוי, ובספר חוט שני כתב שהחזו"א הורה להקל בזה, ואמר שאין טעם לחלק בין אגוזים לבטנים, המובן מהדברים הוא, שהגר"ש וואזנר זצ"ל הורה כן עוד בחיי מרן החזו"א, ונודע הדבר למרן החזו"א, ועוד יש לתמוה על דברי השבט הלוי, כי גם אם נסכים לכל דבריו, לא היה לו להורות אסור, אלא שימלול בראשי אצבעותיו, שזה ודאי מותר אפי' לשיטתו.

מכון ירושלים עמ' רז] על מה סמכו העולם לפרק קטניות מהשרביט בשבת, [המובן מהדברים הוא שהמנהג היה לפרקם ע"י מלילה ולא ע"י קילוף, כי ע"י קילוף יש להתיר, כמו שמותר לקלף שעורים] ותירץ המג"א שעושים כן בשרביטים לחים, וגם השרביט נאכל, והוי מפרק אוכל מאוכל ומותר, אבל בשרביטים יבשים שאינם נאכלים אסור, והנה הביא המג"א רק את קושיית המהרי"ל ולא את תירוצו, ותירוף המהרי"ל הוא 'הואיל וכל אחת דבוקה על השרביט' עכ"ל. והביאו הא"ר ס"ק י"א, וכתב בפי' דבריו וז"ל. ופי' הבנתו נראה דאין שייך מפרק אלא בדבר שאינו דבוק, רק הם בתוך הקליפה לבד. עכ"ל. גם הפמ"ג [שי"ט א"א סק"ח] כתב שההיתר דקולף שבלים וקולף שומין ובצלים הוא מפני שהקליפה הדבוקה מאוד לגבי אוכל בטלה לגבי אוכל, והביאו הגרע"א בחידושו ס"ס שכ"א, גם האג"ט דש ס"ק ט"ו אות ח"י הסכים לתירוף המהרי"ל, אכן בבאיור הלכה [סי' שי"ט ס"ו ד"ה בשינוי] הביא את דברי הא"ר הנ"ל בשם מהרי"ל, ודחה דבריו, וז"ל. ובאמת איני יודע שום תירוף לזה, דבגמ' הנ"ל מוכח להדיא דאסור לפרוך שום קטניות. עכ"ל. וקושייתו ברורה, שתירוף זה הוא נגד המפורש בגמ' ביצה יב: שאין מפרכים קטניות בשבת, ומפני זה לא הביא המג"א את תירוף המהרי"ל, [כך מפורש בלשון המג"א, כפי שיבין המעיין בו היטב] וגם הא"ר, אע"פ שכתב לפרש את סברת המהרי"ל וכן"ל, אך הוא עצמו ממאן בזה ודעתו מסכמת להמג"א, ועל כן לענין הכרעת הלכה, אין לנו אלא דברי רבינו המ"ב שהסכים לדברי המג"א.

הוראת ספר שבט הלוי

יב. בשבט הלוי ח"א סי' פ"א קובע להלכה לאסור לקלף בשבת בטנים שאינם מקולפים מהקליפה החיצונה, וכתב שם בשם הפמ"ג שהוא מחלק בין קליפה אחת לשתי

קיצור הדברים לדינא

חולק עליהם, וסובר שהותר לקלף רק את הקליפה החיצונה, ולהשאיר את הקליפה הפנימית, ועפ"ז סובר האגלי טל שאסור לתלוש תמרים מן המכבדת ולאכלם.

ה. אבל דעת הביאור הלכה, שההיתר לקלף שעורים הוא מפני שאינו עושה כדרך האומנים, שאין דרכם לקלף את השעורה אלא לדוש אותה, ודבריו מתאימים לדברי כל הפוסקים הנ"ל, ולפ"ז פשוט שמותר לתלוש תמרים מן המכבדת, כי אין דרך האומנים לתלוש את התמרים אחד אחד, אלא לחבוט את המכבדת.

ו. הרבה ממחברי זמננו תפסו כדעת האגלי טל, ואסרו לתלוש תמרים מן המכבדת, ויש שהוסיפו לאסור גם באשכול 'עגבניות שרי', אך לדעתנו הקלושה, ברור שיש להורות כדעת הביאור הלכה, ומותר בזה ובזה.

ז. בספר שבט הלוי אוסר לקלף בשבת בטנים שלמים, וטעמו אינו מובן, ונחלקו עליו הרבה ממחברי הדור, ובספר חוט שני כתב שמרן החזו"א כבר דחה הוראה זו, והוספנו להעיר, שאפילו לפי שיטת שבט הלוי, לא היה לו לומר אסור, אלא למלול בראשי האצבעות.

א. מלאכת דש היא הפרדת החיבור בין האוכל והפסולת, וזה ההבדל בין דש לבורר, דש הוא הפרדת החיבור, ועדין הם מעורבים, ובורר הוא הנקיון מהפסולת.

ב. מפורש במשנה שמותר לפצע אגוזים [לשבור את הקליפה ולהוציא את הפרי] בשבת. וכתב הרמ"א שההיתר הזה הוא רק בקליפה הקשה שסביב הגרעין, אבל הקליפה הירוקה שסביב הקליפה הקשה, אם היא עדין על האגוז, יש בה משום דש.

ג. וטעם הדבר ביאר בספר אגלי טל, שמלאכת דש היא רק בפסולת שדרך להסירה בשדה, אבל פסולת כזו שאין דרך להסירה בשדה אלא בשעת האכילה, אינה בכלל דש. וזה הוא הטעם שמותר לתלוש ענבים מן האשכול, ולקלף שומין ובצלים.

ד. יסוד זה של האגלי טל נתקבל על דעת הבאים אחריו, אך אין טעם זה מועיל לבאר מה שאמרו בגמ' שמותר לקלף שעורים ולמלא מהן כוסות ולאכלם, וכתבו המג"א וכל הפוסקים שמותר לקלפה לגמרי, והאג"ט



מי הוא העוף 'נשר'

בגמ' זה הוא מה שהוסיף מדעתו, וזה הוא פירוש הלשון 'ולי נראה', אשר לפ"ז נראה ברור שדבריו בגמ' הם להשלים את מה שקיבל מרבותיו, מפני שלשונם קצר וסתום, ואם פירושו שהוא לוקח את האוכל ברגלו ומביאו אל פיו, תמוה, כי כמעט אין עוף שעושה כך, ולא יתכן זאת אלא בעוף שיש לו רגלים ארוכות במיוחד, וכמעט כל העופות רגליהם קצרות, ואיך אפשר לומר שזו היא דריסה, אשר זה הוא הסימן העיקרי של העוף הטמא, ועוד יש לתמוה, שאין יאות ע"ז הלשון 'דורס', כי לשון דריסה נמצא במקומות רבים, ופירושו בכל מקום הוא- הדורך ורומס על דבר וממעכו ברגליו, ולדוגמא בשבת קכא: רוק דורסו לפי תומו, עקרב דורסו לפי תומו, ולכן ביאר רבינו שהכוונה שהוא אווז את האוכל ברגליו, ומגביה מעט ממנו בפיו, וזה מתקבל היטב בלשון פירושו שבמשנה, וכן פי' בספר תפארת יעקב, וכן יש להוכיח מדברי תוס' [סא. ד"ה הדורס] שהביאו את דברי רש"י במשנה, והקשו עליו שאפי' תרנגולת עושה כך, והרש"ש העיר, שמעולם לא ראינו תרנגולת שתגביה ברגלה את מאכלה לפיה, ובאמת הר"ן הביא את פירש"י שבגמ' ועליו כתב את קושיית ר"ת, וע"ז הקושיא נכונה שגם תרנגולת עושה כך, והמוכרח מזה הוא, שהתוס' הבינו בדברי רש"י במשנה שכוונתו כדבריו בגמ', ולכן העמידו את הקושיא עליו.

ובנדה [ג:] פירש"י וז"ל. חזיוה רבנן דדרסה. מקבלת ברגליה מה שאוכלת, ואני אומר שדורסת על מאכלה ברגליה לאחוז שלא יבוא כולו לפיה, ואין עוף טהור עושה כן: עכ"ל. לכאורה לשונו מוכיח שדבריו לחלוק על הפירוש הראשון, ודלא כדברינו, אמנם יש להעיר, שהרי גם כאן לשונו מוכיח שהפירוש הראשון הוא מה שקיבל מרבותיו, והשני הוא מדעתו, אכן לכאורה הפירוש שהביא בשם

בתורתנו הקדושה פרשת שמיני ופרשת ראה, נמנו העופות הטמאים, והראשון שבהם הוא נשר, ונזכר העוף הזה הרבה מאוד במקראות ובדברי חז"ל, ומתוך הדברים עולים סימנים רבים על העוף הזה, ועדין מחברי דורנו נבוכים בזיהוי מי הוא הנשר, ראה לדוגמא בספר 'שיחת חולין' חולין סא. [עמ' תכב תכג] סג. [עמ' תלג] שמאריך במבוכה שיש בזה, ולא העלה דבר ברור, והמקור העיקרי בענין זה הוא בסוגיא דנשר, חולין סא-סב, וכך הצעת הדברים הנוגעים לענייננו.

במשנה חולין נט. כל עוף הדורס טמא, כל שיש לו אצבע יתירה וזפק וקורקבנו נקלף טהור. עד כאן. הרי לפנינו ארבעה סימנים, ואמרו בגמ' סא. שנשר אין לו אצבע יתירה וזפק, ואין קורקבנו נקלף, ודורס ואוכל, והוא העוף היחיד מכל העופות המנויים בתורה שיש לו את כל ארבעת סימני הטומאה, ושאר העופות יש להם רק חלק מהסימנים, ונבאר את ענין הסימנים האלה, ואחר כך נבוא אל המבוכה בענין הנשר.

סימני הטומאה והטהרה בעוף

הסימן הראשון. דורס. נחלקו הראשונים מה היא הדריסה האמורה בענייננו, רש"י [נט. ד"ה הדורס] פי' שאוחז בצפרניו ומגביה מה שאוכל. ובמקום אחר [סב. ד"ה והני מילי] כתב וז"ל. ונ"ל שכל עוף הנותן רגלו על האוכל כשהוא אוכלו, ומחזיקו ברגלו שלא ינוד ולא ינטל כולו אצל פיו, הוא דריסה, וכן דרך העורבים שגדלים בתים שקורין קוקואה. עכ"ל. כבר דנו המחברים אם אלו שני פירושים שונים, או שדבריו בגמ' הם להשלים את דבריו שבמשנה, ובעניותנו נראה ברור שדבריו במשנה זה הוא מה שקיבל מרבותיו, ודבריו

יתירה, מפני שאינה בסדר אחד עם שאר האצבעות, והיא סימן טהרה, והרמב"ן [סג: ד"ה עוף טהור נאכל במסורת] הביא שיש מי שפירש [הוא בעל האשכול, וכן נראה מדברי רבינו גרשם] שאצבע יתירה היא בליטה קטנה שיוצאת בגובה רגלו של התרנגול, הרבה למעלה מן האצבעות, ודחה הרמב"ן פירוש זה, שהרי אמרו בגמ' שתורין יש להם את כל ארבעת סימני הטהרה, והם אין להם בליטה זו, והמובן מדברי הרמב"ן הוא, שהוא מקבל את דברי רש"י, וכפי שפירש הר"ן בדבריו.

והרא"ה בבדק הבית [ב"ג ש"א סה.]. הקשה על דברי רש"י, שהרי אמרו בנשר שאין לו אצבע יתירה, והרי עיקר הדריסה באותו אצבע, והנשר הוא עיקר הדורסים וגדול שבהם, ולכן פי' הרא"ה, שאצבע יתירה פירושו, שהאצבע האמצעית שבשלשת האצבעות שלפניו היא ארוכה משאר חברותיה, והביאו הר"ן [בשם 'אחרים'] הסכים לדבריו.

הסימן השלישי. זפק. זפק הוא כיס גדול היוצא באמצע הוושט של העוף, והמאכל נכנס אליו ובו הוא מתחיל להתעכל, הזפק קיים בעיקר אצל עופות אוכלי זרעונים, שמאכלם קשה וצריך לריכוך, ובזפק הוא מתרכך, אך עופות אוכלי בשר, אין להם צורך בזפק, וזו היא הסיבה שאבר זה אינו קיים ברוב העופות הטמאים.

הסימן הרביעי. קורקבנו נקלף. קורקבן הוא אבר העיכול העיקרי של העוף, אבר זה קיים רק בעופות, אצל רוב העופות הטהורים יש בקורקבן שתי שכבות, האחת בשר שרירי [הוא הקורקבן הנאכל לאדם] ובתוכו עור קשה ומחוספס, ואפשר לקלפו מהקורקבן, וזה הוא סימן הטהרה, לעופות טמאים אין עור זה בתוך הקורקבן, וכנראה גם בזה הסיבה היא כנ"ל, כי העוף הטהור אוכל

רבותיו בנדה אינו שוה אל מה שהביא בשמם בחולין, ואם זה הוא פירוש אחר, אז נכון לומר שדבריו בנדה לחלוק על אותו פירוש אחר, [וגם על אותו פירוש אחר קשה מה שהקשינו לעיל] ואין זה סותר לדברינו, אמנם יותר נראה לומר, שהפירוש שהביא בשם רבותיו בחולין הוא הוא הפירוש שהביא בשמם בנדה, אלא שהם קצרו בשני המקומות, והוצרך רבינו להשלים את דבריהם, ומה שהקשו ע"ז התוס' שהרי גם תרנגולת עושה כן, הנראה ליישב, שאין שייך שם דריסה אלא כשטורף בעלי חיים אחרים, ודברי רש"י הם על מעשי העוף כשהוא טורף בע"ח, כי הוקשה לו, שהרי דבר ידוע שהתרנגולים ושאר עופות טהורים דרכם לאכול שקצים ורמשים בעודם חיים, [וכמש"כ הר"ן כאן] ומה בין זה לדריסה, וע"ז ביאר רבינו שעוף טהור טורף רק בע"ח קטנים, שהוא תופסם בפיו ואוכלם בבת אחת, ועוף טמא טורף בע"ח גדולים שאינו יכול לאכלם בב"א, ולכן הוא מחזיקם ברגלו ומגביה מהם בפיו מעט מעט.

ר"ת [הובא בתוס' שם ובראשונים] מפרש שדורס פירושו שדורס ואוכל מחיים, ואין ממתין לה עד שתמות, [ומקורו בגמ' ב"ק טז:] והרמב"ן [נט.]. מפרש שהוא הצד ציד והורג במכת דריסה בצפרניו, ומקורו שהרי זו היא דריסה שנזכרה בפירקין לעיל לענין טריפה [נב:-נג.]: ולזה הסכים הר"ן.

הסימן השני. אצבע יתירה. פירש"י זו אצבע הגבוה שאחורי האצבעות. עכ"ל. וכתב עליו הר"ן וז"ל. ואע"פ שברוב העופות היא, קרי לה יתירה לפי שאינה בסדר חברותיה. עכ"ל. וכך פירוש הדברים, לרוב העופות יש ארבע אצבעות, שלש מהם פונות לצד פני העוף, והרביעית פונה לצד אחוריו, אך יש מיני עופות שיש להם רק שלשה אצבעות קדמיות, ואין להם אצבע אחורית, והאצבע הרביעית הזאת היא הנקראת אצבע

שטעו הראשונים בנשר שלעזו אגילה, ולא ידע שהנשר הקרח הוא הנשר שהזכירו חכמים, והוא הוא שדברה תורה בו, כמו שכתוב ^[מ"כ א טז] הרחיבי קרחתך כנשר, והוא אין לו אצבע יתירה כלל. עכ"ל. וזה לשון הר"ן בחידושי. [סא.] נשר דכתיב באורייתא אינו זה שקורין אותו אגילא, לפי שזה אצבע יתירה יש לו, בין שנפרש אצבע יתירה אותה שאחריה, או הגדול באצבעות שמלפניה, אלא הנשר הזה הוא הנשר הקרח שנאמר עליו הרחיבי כנשר קרחתך, ואצבעות שלפניו הן שוין. עכ"ל.

נפרש את הדברים. הנשר הקרח גם הוא עוף גדול מאוד, והוא אינו דורס ולא טורף בע"ח בחייהם, ואוכל רק נבילות, ראשו וצווארו קרחים בלי שום נוצות, וכך הוא יכול להכניס את ראשו וצווארו עמוק לתוך גוף הנבילות ולאכול את בשרם, אך כל שאר גופו עטוף בנוצות ארוכות נאות ומצויירות, יש סמך חזק שזה הוא הנשר שבתורה, כי הוא קרוי בפי הישמעאלים 'נסר', וכך תרגם הרס"ג נשר- נסר, וז"ל הר"א אבן עזרא פרשת שמיני. הנשר. ידוע, גם זה עוף שיקרא כן בלשון ישמעאל, יש כדמות ראייה שהוא כן, בעבור היות שני הלשונות קרובות. עכ"ל. ולהבדיל בין האור ובין החושך, גם החוקרים קבלו את הזיהוי הזה שזה הוא הנשר, והוא הקרוי בעברית החדשה נשר.

אמנם דברי הרמב"ן והר"ן תמוהים מאוד, כי הם האומרים שדורס פירושו שצד והורג בעלי חיים בצפרניו, וכמו שהבאנו לעיל, והנשר הקרח לעולם אינו עושה כן, ואינו אוכל אלא נבילות, [ואין לומר שבדבריו שבסוף המסכת חזר בו מזה, כי בכל אריכות דבריו שם מזכיר כמה פעמים שדריסה היא שצד] ועוד תמהו הכל על מה שאמרו הרמב"ן והר"ן שהנשר הקרח אין לו אצבע יתירה, כי המציאות היא שיש לו אצבע יתירה לפי שני הפירושים, יש אצבע רביעית אחורית,

זרעונים קשים, והם נשחקים ע"י העור הקשה הזה, ועופות אוכלי בשר אינם צריכים לזה. [דע שבכל דברינו נכנסנו רק לברר מה הם סימני הטומאה והטהרה, אך הנידון איך קובעים עפ"ז איזה עוף טמא ואיזה טהור, זה הוא נושא רחב ומסובך, ולא נכנסנו לזה כאן]

העוף 'נשר'

עתה נבוא לחקור על הנשר, אשר עליו אמרו בגמ' שהוא היחיד שיש לו את כל ארבעת סימני הטומאה.

כתבו התוס' [סג. ד"ה נץ] וכמו כן טועין גבי נשר שקורין אייגלא, ואינו, דנשר יש לו ד' סימני טומאה, ואייגלא יש לו אצבע יתירה. עכ"ל. נפרש את הדברים, אייגלא זה הוא עוף דורס גדול מאוד, והוא קרוי עד היום באנגלית בשם זה [אייגל] והוא החרוט על סמלי רומא ועוד ארצות, ובאידיש קוראים לו 'אדלר' אשר -כידוע לכל- פירושו נשר, והוא אשר היה נקרא בפי העם תמיד [עד הדורות האחרונים ממש] בשם 'נשר', ודרכו לחטוף תמיד גדיים וטלאים ותרנגולים וכיוצא, ואין דרכו לאכול נבלות אלא לעיתים נדירות, ויש בדברי קצת ראשונים [עיטור וחזקוני] שהוא הנשר שבתורה, וע"ז הקשו תוס' שהרי יש לו אצבע יתירה, ונסודו דבריהם על פירש"י שאצבע יתירה היא האצבע האחורית, והעוף הנזכר יש לו אצבע אחורית, וכן עוד הרבה ראשונים דחו שלא זה הוא הנשר, ולהבדיל בין הקודש ובין החול, גם החוקרים הסכימו שלא זה הוא הנשר, ובעברית החדשה הסבו את שמו וקראוהו 'עיט הסלעים'.

התוס' אמרו שנשר אינו אייגלא, אך לא ביארו מי הוא כן הנשר, והרמב"ן הוסיף בזה דברים [בתוך דבריו בסוף המסכת, שמאריך בסוגיא דנשר, ד"ה ועוד בדקתי] וז"ל. והנה ר"ת מצא מקום להציל עלינו במה שאמר

מיני עופות, ואם היה עושה כך גם בנשר הקרח, היה מזכיר זאת, וכנראה שמע עליו רבינו מפי אחרים שלא דייקו. ויש להראות מופת חותך שהר"ן לא ראה את הנשר הקרח, כי בפירושו על הרי"ף כתב וז"ל. לפיכך פירשו, שהאצבע שלפניו שהיא גדולה ויתרה מחברותיה, קרויה אצבע יתירה, ואין אצבע זו בנשר, שאין לו אלא ב' אצבעות שלפניו שהו שוין ואחד לאחריו. עכ"ל. והלא הוא סובר שנשר הוא הקרח, והנשר הזה יש לו ג' אצבעות מלפניו, ובספר שיחת חולין נדחק שהוא ט"ס, וצריך להגיה ג' אצבעות, ובעניותנו לא יתכן להגיה, כי מה היא לשון זו 'אין לו אלא ג' אצבעות מלפניו', הלשון הזה בא למעט את מספר אצבעותיו משאר עופות, ואם הם ג' מלפניו, כך הוא בכל העופות, ואין בעולם עוף שיש לו יותר מזה.

ולכן צריכים אנו לחזור אל דברי האומרים שהנשר הוא אייגלא, ובאמת, הלא כל מה שנטו הראשונים מפירושו זה, הוא מפני שיש לו אצבע יתירה, ומאחר שנתברר שגם הנשר הקרח יש לו אצבע יתירה, אין לנו סיבה להעדיף אותו, ומה שהביאו הרמב"ן והר"ן מהפסוק במיכה 'הרחיבי קרחתך כנשר', כל המפרשים שם [רש"י ורד"ק ומצודות ומלבי"ם] פירשו שהנשר דרכו להשיר נוצותיו, וכן מתבאר מדברי תרגום יונתן 'דנתרו גדפוה' ואני הקטן איני יודע איזה נשר דרכו להשיר נוצותיו, [אשמח אם יאירו את עיני] ולענין הטענה שיש לו אצבע יתירה, הנה התוס' והרמב"ן הקשו כן, מפני שסוברים כדעת רש"י שאצבע יתירה היא הרביעית האחורית, והפר"ח [סי' פ"ב סק"ט] תירץ ע"פ דעת הסוברים שאצבע יתירה היא שהאצבע הקדמית האמצעית ארוכה מחברותיה, אשר הכריע [לעיל סק"ו] שכן עיקר, ואייגלא אצבעותיו שוות. עכ"ד. וכן תירץ בספר תפארת יעקב, [סג. על תוס' ד"ה הנץ] והנה כבר הבאנו את דברי חידושי הר"ן שאייגלא יש

והאצבע הקדמית האמצעית ארוכה הרבה יותר מחברותיה, ועוד פליאה שלישית, שהנשר הקרח יש לו זפק גדול וניכר, ולכן דברי הרמב"ן והר"ן הם חידה שאין לה פיתרון.

מחברי דורנו נכנסו לדוחקים גדולים ליישב את דברי הרמב"ן והר"ן, ומש"כ בספר שיחת חולין בשם הערוך השולחן, ליישב לפי מש"כ רש"י שהרגל הרביעית היא גבוהה מחברותיה, ובנשר הזה היא שוה בגובהה לאחרות, הדברים אינם מובנים, הערוך השולחן לא כתב יסוד זה לתרץ את דברי האומרים שנשר הוא הקרח, אלא לתרץ את דברי הסוברים שנשר הוא אייגלא, אבל הנשר הקרח [כפי שראיתי בציורים בספרים] רגלו האחורית גבוהה מחברותיה, ועוד תירוץ של הערוך השולחן תמוה מצד עצמו, כי מה שאמר רש"י שהאצבע היתירה היא גבוהה, לפי ראות עינינו הדלות אין לזה זכר במשנה וגמ', ולא אמרו רבינו אלא לסימן בעלמא לדעת על איזה אצבע מדובר, ואין לומר שהלשון יתירה פירושו שהיא גבוהה מחברותיה, כי לא מצינו לשון יתירה בהוראה זו.

ולענין מה שיש לו זפק, תירץ בספר הנ"ל לפי מה שאמרו חכמי הטבע, שהזפק של הנשר הקרח אינו משמש לעיכול, אלא כאשר אכל הרבה בשר עד שנתמלאה כריסו עד אפס מקום, נכנסים עודפי האוכל אל הזפק. ובעניותנו דחוק מאוד לפרש את דברי חז"ל בחילוק זה, הדברים שבמשנה וגמ' הם פשוטים, שיש אבר הנקרא זפק והוא סימן טהרה, והאבר הזה קיים אצל הנשר הקרח, ומה לנו איזה תפקיד הוא משמש, ואמנם ניכרים דברי אמת שהרמב"ן והר"ן לא ראו את הנשר הקרח, כי אינו מצוי בישוב, והוא נמצא רק במקומות שוממים, [ואין דרך אדם לגדל אותו, ולא היו בימיהם גני חיות] והרי הרמב"ן שם מאריך לספר איך שבדק סימני כמה וכמה

בלתי ידוע בישראל, אז היתה זו טענה חזקה, אבל אדרבה, מסורת ידועה בפי ישראל שהנשר הוא אייגלא, אלא שיש ראשונים שאמרו שטועים האומרים כן, ובכן, אם היו דבריהם מתאימים עם המציאות, היה עלינו לקבל את דבריהם, אכן מאחר שאינו כן, אם באנו לטעון מהמקובל בפי הישמעאלים, לא תהא כהנת כפונדקית, והלא ודאי המסורת שבפי ישראל חשובה פי אלף יותר מזו שבפי הישמעאלים.

מלבד כל זה, יש עוד מקור ברור מאוד שהנשר הוא אייגלא, כי כתוב בפרשת יתרו [יט ד] ואשא אתכם על כנפי נשרים. וז"ל רש"י. כנשר הנותן את גוזליו על כנפיו, שכל שאר העופות נותנים את בניהם בין רגליהם, לפי שמתיראין וכו', אבל הנשר הזה אינו מתיירא אלא מן האדם שמא יזרוק בו חץ, לפי שאין עוף אחר פורח על גביו, לכך נותנן על כנפיו, אומר מוטב יכנס החץ בי ולא בבני. עכ"ל. וכתב זאת רש"י גם בפרשת האזינו [לב יא] ומקורו במכילתא, המציאות הזאת שהנשר נושא את בניו על כנפיו, היא נכונה רק באייגלא, וככל הידוע, אין עוד עוף אחר בעולם שעושה כך, והרי זו ראיה ניצחת שזה הוא הנשר שדברו בו חכמים, ולכן, גם אם לא היו ההוכחות שאמרנו לעיל, ההוכחה הזו לבדה יש בה די להכריע.

עוד הערות בענין זה

נוזר במקראות ובדברי חז"ל עוד הרבה סימנים על הנשר, אלא שבכל אלה לא מצאתי בספרים ידיעות באיזה נשר מדובר, ולדוגמא, בפרשת האזינו [לב יא] כנשר יעיר קנו על גוזליו ירחף. פירש"י. כנשר הזה רחמני על בניו, ואינו נכנס לקנו פתאום עד שהוא מקשקש ומטרף בכנפיו, בין אילן לאילן בין שוכה לחברתה, כדי שיעורו בניו ויהא בהן כח לקבלו. עכ"ל. ומקורו בספרי.

לו אצבע יתירה לפי שני הפירושים, וא"כ יש כאן מחלוקת במציאות, ואיך יתכן זאת, ולאחר התבוננות היטב בציורים, [לא ראיתי את רגל האיגלא עצמו, והנני מסתמך על כמה ספרים שנתחברו ע"י ת"ח, ובוודאי דקדקו היטב בציוריהם] הרגל האמצעית שלו יוצאת מעט יותר משתי האצבעות האחרות, אך אינה ארוכה יותר מהם, אלא היא יוצאת ממקום בולט יותר, כי רגלו רחבה באמצעה יותר משאר הרגל, ומשם יוצאת האצבע האמצעית, ולכן סופה של אצבע זו בולט על סוף שתי האצבעות האחרות, וזה מה שראה הר"ן, ולדעתו זו היא אצבע יתירה, כי היא יוצאת מחברותיה, ובוזה חולקים הפר"ח והתפארת יעקב, וסוברים שאין זה נחשב אצבע יתירה.

והנה הפר"ח והתפארת יעקב לא כתבו את דבריהם בתורת הכרעה שהנשר הוא אייגלא, אלא בדרך תירוצ על דעת הסוברים כן, שיש מקום לדבריהם ואינם טועים, אך דברינו הם להכריע כך, כי רק זה מתאים למציאות, כי הנשר הזה הוא דורס גמור, לפי כל הפירושים, ואין לו זפק ואין קורקבנו נקלף, ומאחר שהוכרע כדברי האומרים שאין לו אצבע יתירה, הרי נכון לומר שהוא הנשר שיש לו את כל סימני הטומאה, והנה הרמב"ן בחידושו בסוגיין, מאריך לפרשה לדעת רש"י ולדעת ר"ת, ודוחה בתוקף את פירוש רבינו משה ב"ר יוסף, [שהובא בספר המאור] בלי להזכירו בשמו, ובדבריו שבסוף המסכת מספר שבדק את סימניהם של הרבה עופות טמאים, וע"פ תוצאות בדיקותיו כתב וז"ל. ולפי שאין אנו יכולין להכחיש דברים הנראים לעינים, אנו חוזרים על כרחנו לאחוז דרך הרב ר' משה ב"ר יוסף ז"ל. עכ"ל. וכך נאמר אנו בענייננו, אין אנו יכולים להכחיש דברים הנראים לעינים, ואנו חוזרים על כרחנו לאחוז דרך מקצת הראשונים שנשר הוא אייגלא.

ולענין הטענה שהנשר הקרח הוא קרוי בפי הישמעאלים 'נסר', אילו היה זה עוף

ליתנהו בישוב, וזה באמת תכונתו של הנשר הקרח, שהוא נמצא רק במקומות שוממים, ולעולם אין רואים אותו בישוב. ולדעת רבינו משה ב"ר יוסף שהסכימו הראשונים לפירושו, יש לפרס ועזניה סימן טהרה אחד, ואחד משני העופות האלה אינו דורס, ומ"מ אסרתו התורה, ומעתה נוכל לומר שהנשר הזה הוא העוף שאינו דורס, וכמו שנתבאר שלפי שיטות ר"ת והרמב"ן אין הוא דורס, ולענין הדריסה לשיטת רש"י, איני יודע אם הוא עושה דריסה זו או לא, ואם הוא דורס, גם אז נוכל לומר שהוא פרס או עזניה שבתורה, והוא האחד מהם שדורס. כ"ז כתבנו דרך צידוד בעלמא, אך יותר נכון לומר שהוא עוף טהור.

מסקנת הדברים

נחלקו הראשונים מי הוא הנשר שבתורה, ודעת רוב הראשונים שהוא הנשר הקרח, והוא הנשר אוכל הנבלות, והוא הקרוי כיום בעברית נשר. ודעת קצת ראשונים שהוא הנשר הדורס הנקרא בפי הראשונים אייגלא, ובאנגלית איגל, ובאידיש אדלר, ובעברית עיט הסלעים. ונתבאר בדברינו שלפי המציאות הידועה לנו כיום, ברור לגמרי שהנשר הוא אייגלא, ולענין הנשר הקרח יש מקום לומר שהוא עוף טהור.

בפרשת כי תבוא [כח מט] ישא ה' עליך גוי מרחוק כאשר ידאה הנשר. רגילים הדרשנים לומר שיש כאן רמז מפורש שהגוי הזה הם הרומאים, שהסמל שלהם היה נשר, אך הסמל של הרומאים הוא אייגלא ולא הנשר הקרח.

נתבאר בדברינו, שהדברים ברורים שנשר שבתורה אינו הנשר הקרח אלא אייגלא, ולפ"ז יש לדון מה דינו של הנשר הקרח, כי הנה יש לו שני סימני טהרה, זפק ואצבע יתירה, ולפי זה יש להעיר הערה עצומה, כי אמרו בגמ' [סב.]. כל עוף שיש לו שני סימני טהרה טהור ובלבד שיכיר עורב. והרי ברור לגמרי שהנשר הקרח אינו ממין העורב, וא"כ יעלה בידינו חידוש עצום, שלא רק שאינו הנשר שבתורה, אלא הוא עוף טהור ומותר באכילה, ונצטרך לומר שאינו דורס, וזה נכון לפי שיטות ר"ת והרמב"ן בפירוש דורס, כי הנשר הזה אינו צד והורג בצפרניו ולא אוכל בע"ח בחייהם, ואם לא נרצה להיכנס לחידוש העצום הנ"ל, נצטרך לקבל את חידושו של ספר 'שיחת חולין' שהזפק של הנשר הזה אינו בגדר זפק, כי אינו משמש לעיכול מאכלו, ונמצא שיש לו סימן טהרה אחד, ולפי דרך זו, ראוי לומר שהנשר הקרח הוא פרס או עזניה שבתורה, כי אמרו בגמ' [סב.]. שפרס ועזניה



הרב אהרן זילברשלג

הנושא אשה יבדוק באחיה שרוב בנים דומין לאחי האם

הטעם שרוב בנים דומין לאחי האם.

לאיזה אחי האם הם דומין לאחיה מאב או מאם.

במה הם דומין.

יבדוק גם באחות האם.

גם רוב בנות דומות לאחי האם.

הטעם שאינם דומין לאם.

רוב בנים דומין ולא כל בנים.

אם חלק מאחי האם כשרים וחלק לא.

בת אחותו מפני שהיא שוה לו בטבע יותר מכולן וכמו שאמרו ב"ב קי. רוב בנים דומים לאחי האם."

והקרבן העדה (ירושלמי קידושין מח) כתב "לפי שאוהבת אותם ומחשבתה תמיד עליהם" רוצה שבניה יהיו כמותם.

ועוד י"ל דהנה כתב הרמב"ם (פ"ו מהלכות דעות ה"א) "דרך ברייתו של אדם להיות נמשך בדעותיו ובמעשיו אחר רעיו וחביריו ונוהג במנהג אנשי מדינתו", וכ"ש שנמשך אחר בני ביתו, ובפרט אשה שדעתה קלה ואין דעתה מיושבת עליה (קידושין פ: מנחות קי.). בקלות מושפעת מסביבותיה, ומפני שגדלה בימי ילדותה ונעירותה עמם והיתה בחברתם הושפעה מדעותיהם והתרגלה לעשות כמעשיהם וכך תחנך בניה.

ובתוס' ישנים (יבמות סב:) איתא "והנושא בת אחותו - לפי שהיא בת גילו כדאמרינן רוב בנים דומין לאחי האם", וענין בן גילו הוא שיש בהם דבר שוה אע"פ שאינם שוים ממש, שנולדו באותו דור - באותם שנים או באותו פרק או באותה שעה או באותו רגע או באותו מזל (עי' יבמות קכ. וב"מ כז: ברש"י

בתיב "ויקח אהרן את אלישבע בת עמינדב אחות נחשון לו לאשה" (שמות ו, כג) ואיתא במדרש רבה (שמות ז, ה) "ממשמע שנאמר בת עמינדב אני יודע שהיא אחות נחשון, אלא ללמדך שכל הנושא אשה צריך שיבדוק באחיה, ותנינן כן רוב בנים דומין לאחי האם", וכן הוא בב"ב קי., וכתב שם הרשב"ם שזה הטעם שצריך לבדוק באחיה כי רוב בנים דומין לאחי האם, ורש"י בסוטה יב. כתב שכלב נשא את מרים לשם שמים "שבדק באחיה אהרן ומשה וראה אותם צדיקים ורוב בנים דומין לאחי האם".

ובטעם הדבר שרוב בנים דומין לאחי האם, איתא בתוספות ובתוס' רא"ש (יבמות סב:) שהענין הוא שמזלם שוה, דכתבו "ור"ת אומר דדוקא נקט בת אחותו לפי שהיא בת מזלו כדאמרינן רוב בנים דומין לאחי האם".

והמהרש"א בב"ב קי. כתב "והענין מבואר כי האחים והאחיות הנולדים בבטן אחד הם קרובים לטבע אחת, והעובר הוא ירך אמו כי עיקר גופו של אדם נוצר מאמו וכו' וע"כ הוא על רוב בטבע אחי האם להרע ולהטיב", וכן משמע בדברי המאירי (יבמות סב:) שהענין הוא שטבעם שוה, דכתב "ונקט

ותכונות נפשיות, דאחר שיעשו כמעשיהם מפני רצונה שבניה יהיו כמותם או מפני שהתרגלה באלו המעשים, ע"י התמדתם בעשיית מעשים אלו הנובעים מאותם המדות והתכונות הנפשיות יהיה להם כטבע, כמש"כ הר"ן שם "מי שהוא מורגל באותן התכונות הרעות מטה מזגו וטבעו שיהיה מוכן אליהם".

ויבדוק באחיה לאו דוקא באחי האם אלא ה"ה באחות האם, וכן משמע בספר חסידים סי' רמ"ג דו"ל "כדוגמת קרובי אשתו היו בניו וכו' לכן יתפלל כל חסיד על זאת שידבק באשה טובה שאחיה ואחיותיה טובים ואביה ואמה טובים".

וכן רוב בנים לאו דוקא בנים אלא ה"ה בנות, וכן איתא בתוס' ובמאירי שבת אחרות דומה לו כדאמרינן רוב בנים דומין לאחי האם.

והמהר"ל בב"ב כתב "ואין הזכר דומה לאם כי זה זכר וזה נקבה אבל הם דומים אל אחי האם שגם הוא זכר ולפיכך הנושא אשה יבדוק באחי האם", ואין כוונתו סתם שזה זכר וזה נקבה ואין דומין, דא"כ גם הנקבה לא דומה לזכר, והרי התוס' והמאירי כתבו שבת אחרות הנקבה דומה לו לזכר.

אלא ע"כ כוונתו כמש"כ בגור אריה ז"ל "אבל מן האשה אין ראייה כי היא כמו כלי הבלתי נשלם שהאשה כלי בלתי נשלם ואין ראייה מן הבלתי נשלם, ולפיכך יש ראייה מן אחיה הזכרים שהם נשלמים שכל זכר כלי נשלם וממנו יקח בחינה ולכך צריך לבדוק באחיה", וממילא רק זכר אינו דומה לנקבה שאין ראייה לנשלם מן הבלתי נשלם, אבל הנקבה דומה לזכר שיש ראייה לבלתי נשלם מן הנשלם, ולכן בת אחרות דומה לו, וכן הנקבה דומה לנקבה שיש ראייה לבלתי נשלם מן הבלתי נשלם, ולכן כתב בספר חסידים שיתפלל שידבק באשה שאחיותיה טובות כי

ובמאירי, ונדרים לט': במפרש ובפירוש הרא"ש והר"ן, (ובערך), [וזה נרמז במילה גיל, שהאות ג' בגימטריא שלוש והאות ל' בגימטריא שלושים וענין השילוש שוה בהם, והאות י' באמצע מקשרת ביניהם שג' פעמים י' עולה ל', נמצא שיש בהם דבר שוה אע"פ שאינם שוים ממש], ובפשטות כוונתו כר"ת שהענין הוא שמזלם שוה, אמנם אפשר שכוונתו כהמאירי והמהרש"א שהענין הוא שטבעם שוה או שכוונתו כקרבן העדה ומה שכתבתי שהענין הוא שדעותיהם ומעשיהם שוים.

נמצא שלפי המהרש"א הבנים דומין דוקא לאחיה מאם שקרובים לטבע אחד אבל לא לאחיה רק מאב, ולפי הקרבן העדה אפילו לאחיה רק מאב, דאמנם אינם קרובים לטבע אחד אבל אוהבת אותם אהבה טבעית אהבת אחים, ולפי מה שכתבתי אפילו אם היא אינה אחותם מאב או מאם אלא רק גדלה עמם כאחים, דאמנם אינם קרובים לטבע אחד וגם אין ביניהם אהבה טבעית אהבת אחים דאינה אחותם אבל הושפעה מדעותיהם והתרגלה לעשות כמעשיהם. [ולפי התוס' והמאירי צ"ע אם דומין דוקא לאחיה מאם או גם לאחיה מאב, אבל ודאי שלא דומין אם אינה אחותם].

ועוד נמצא שלפי המאירי והמהרש"א הבנים דומין לאחי האם דוקא בדברים שהם ענין בטבע האדם כמדות ותכונות נפשיות אבל לא בעניני דעות שאינם ענין בטבע האדם (עי' דרשות הר"ן דרוש ה'), וכ"כ מרן הרב שך זצ"ל (מכתבים ומאמרים ח"ו תשי"ט), ולפי הקרבן העדה ולפי מה שכתבתי הבנים דומין לאחי האם גם בעניני דעות.

ואפילו אם היא אינה אחותם מאם שאינם קרובים לטבע אחד, לפי הקרבן העדה ולפי מה שכתבתי הבנים דומין להם גם בדברים שהם ענין בטבע האדם כמדות

הבנות ידמו גם להן.

ונמצא שרוב בנים דומין לאחי האם דוקא ולא לאם ולאחיותיה, ורוב בנות דומות לאחי האם וגם לאם ולאחיותיה.

ורוב בנים דומין לאחי האם אבל לא כל בנים, "ולא נאמרו דברים אלו על צד ההכרח ובהחלט וכו' אלא שהוא כן על הרוב" (מהרש"א ב"ב קט:), דהנה יצחק לא היה דומה ללוט אחי אמו, וכן יעקב לא היה דומה ללבן אחי אמו, [אבל עשו היה דומה ברשעותו וברמאותו ללבן אחי אמו (חזקוני בראשית כח, מהרש"א ב"ב קי, אור החיים כה, כ)].

והנה מרן רבי יעקב ישראל קניבסקי זצ"ל כתב "שאם יש לה עוד אחים והם כשרים מסתבר שבכה"ג לא אחז"ל להזהר דמאי חזית שהבנים ילכו ח"ו דוקא אחר המקולקל" (קריינא דאגרתא מהדורה חדשה ח"א רצ"א עיי"ש).

והביאו שבנו מרן רבי חיים קניבסקי זצ"ל אמר שיש אומרים שאם יש אח אחד

כשר סגי. ונראה שזה נלמד מאהרן שבדק באח אחד בנחשון, ולפי"ז הקריאה אינה בלשון רבים באחיה לאחיה האם אלא בלשון יחיד באחיה לאחיה האם.

אמנם בספר חסידים משמע לא כן, דכתב בסי' רמ"ג "בימינו אנו רואים בני אדם שלוקחים נשים שאינן צדקניות והולידו בנים שאינם מהוגנים או בלא תורה כדוגמת קרובי אשתו היו בניו וכן מצינו אותן שמן הדין היה להם להיות תלמידי חכמים ויראי שמים שאבותיו יותר משלשה היו בעלי תורה ויראי שמים וכתוב לא ימוש מפין ומפי זרעך ומפי זרע זרעך מעתה ועד עולם ומצינו שהתורה פוסקת מהם לפי שאביהם לקח אשה שאין אחיה בעלי תורה וצדיקים ואפילו אחיה בעלי תורה וצדיקים ואביה בעל נכרית והוליד בנים שאינם מהוגנים או האשה עצמה אינה הגונה ועל כן הולידו בנים שאינם מהוגנים, לכן יתפלל כל חסיד על זאת שידבק באשה טובה שאחיה ואחיותיה טובים ואביה ואמה טובים", נמצא שאפילו שאחיה בעלי תורה וצדיקים אבל מכיון שיש לה גם אחים שאינם מהוגנים על כן הולידו בנים שאינם מהוגנים.

תוכחת יעקב לבניו

"ויאמר אלהם יעקב אביהם אתי שכלתם יוסף איננו ושמעון איננו" (מב, לו).

הנכונה ואף מגיעים לדרך הלא נכונה, וה"נ אחרי שליוסף עשו דבר לא נכון אפילו שהיה להם טעם וסיבה לעשות מה שעשו, חשד אותם שעשו לשמעון דבר לא נכון בלי טעם וסיבה. הענין השני - אם מתחברים אנשים בעצה אחת לעשות רע לאיש אחר שלא בצדק, לבסוף הם עצמם עושים רע אחד לשני ואף בינם לבין עצמם, וה"נ אחרי שהתחברו לעשות רע ליוסף שלא בצדק, חשד אותם שעשו רע ביניהם אחד לשני.

כתב רש"י "מלמד שחשדן שמא הרגוהו או מכרוהו כיוסף". וצ"ב למה חשד אותם שעשו לשמעון כמו שעשו ליוסף, והרי רק על יוסף נודעה שנאתם וקנאתם אבל לא נודעה שום שנאה או קנאה שיש להם על שמעון.

והנראה בזה, דבא יעקב ללמדנו ב' ענינים בדרך העולם. הענין הראשון - אם לא הולכים בדיוק בדרך הנכונה, בתחילה הסטייה היא קטנה ובמשך הזמן היא גדלה וגדלה עד שמתרחקים מרחק רב מהדרך

עצמם, וה"נ כשהאבות שמעון ולוי התחברו בעצה אחת לעשות רע לשכם שלא בדרך הנכונה וליוסף שלא בצדק, לבסוף ילדיהם זמרי משבט שמעון יעשה רע למשה משבט לוי, ובתוך שבט לוי עצמו קרח יעשה רע למשה ואהרן.

ובך אמר להם יעקב - "שמעון ולוי אחים כלי חמס מכרתיהם" הוכיחם על שלקחו אומנות של רציחה בעצה אחת על שכם ועל יוסף, "בסדם אל תבא נפשי בקהלם אל תחד כבדי" הזכיר את החטא של זרעם מעשה זמרי ומעשה קרח ואמר שמעשה זרעם שייך אליהם דנגרם ממעשיהם "כי באפם הרגו איש וברצונם עקרו שור", ומכיון שעשו מעשיהם ביחד בעצה אחת ממילא כל מה שנגרם ממעשיהם מיוחס לשניהם, מעשה קרח מיוחס גם לשמעון ומעשה זמרי מיוחס גם ללוי.

אלא דפנחס מזרע לוי כשנקם את נקמת ה' תיקן חטאו של לוי אביו, דלוי בשכם לא נטל עצה מיעקב והרג על זנות (לד, כה-כו וברש"י) וסיכן בזה את יעקב וזרעו (לד, ל), ופנחס מזרעו במעשה זמרי נטל רשות ממשה והרג על זנות (בלק כה, ז-ח וברש"י) והציל את זרע יעקב דכתיב "ותעצר המגפה מעל בני ישראל" וכתיב "פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן השיב את חמתי מעל בני ישראל בקנאו את קנאתי בתוכם ולא כליתי את בני ישראל בקנאתי" (פנחס כה, יא) "אשר קנא לאלהיו ויכפר על בני ישראל" (שם יג), לוי רצה לעקור את יוסף וממילא גם את זרעו, ופנחס מזרעו במעשה זמרי הציל את זרע יוסף מהמגפה יחד עם כל ישראל.

ובן יוכבד בת לוי וילדיה משה אהרן ומרים הצילו את זרע יעקב וזרע יוסף והטיבו להם, יוכבד משפרת את ילדי ישראל מרים פועה לילדי ישראל ותחיין את הילדים מספקות להם מים ומזון (סוטה יא:), משה

ובן כתיב "שמעון ולוי אחים כלי חמס מכרתיהם, בסדם אל תבא נפשי בקהלם אל תחד כבדי כי באפם הרגו איש וברצונם עקרו שור, ארור אפם כי עז וגו' אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל" (מט, ה-ז).

וכתב רש"י "שמעון ולוי אחים - בעצה אחת על שכם ועל יוסף וכו' כלי חמס - אומנות זו של רציחה וכו' בסודם אל תבוא נפשי - זה מעשה זמרי כשנתקבצו שבטו של שמעון להביא את המדינית לפני משה וכו' בקהלם - כשיקהיל קרח שהוא משבטו של לוי את כל העדה על משה ועל אהרן וכו' כי באפם הרגו איש - אלו חמור ואנשי שכם וכו' וברצונם עקרו שור - רצו לעקור את יוסף שנקרא שור".

והקשה האור החיים "למה יקדים המאוחר, ויאחר מעשה שכם ויוסף שהיו ראשונים, עוד איך יוצדק לאמר תיבת כ"י על ענין בפני עצמו שאין לו שייכות עם למעלה ממנו, עוד למה מייחס עון זמרי גם ללוי והוא אדרבה הנותן נקמות" ומבאר האור יקר "הנותן נקמות - ר"ל הרי פנחס שבא מלוי הרג את זמרי ונקם את נקמת ה'". וכן יש להקשות למה מייחס עון קרח גם לשמעון.

והנראה בזה, דבא יעקב ללמדנו ב' ענינים בדרך העולם. הענין הראשון - אם לא הולכים בדיוק בדרך הנכונה, בתחילה הסטיה היא קטנה ובמשך הזמן היא גדלה וגדלה עד שמתרחקים מרחק רב מהדרך הנכונה ואף מגיעים לדרך הלא נכונה, וה"נ כשהאבות שמעון ולוי עשו דברים לא נכונים אע"פ שלהם היה טעם וסיבה לעשות מה שעשו, ילדיהם זמרי וקרח יעשו דברים לא נכונים בלי טעם וסיבה. הענין השני - אם מתחברים אנשים בעצה אחת לעשות רע לאיש אחר שלא בצדק או שלא בדרך הנכונה, לבסוף הם עצמם עושים רע אחד לשני ואף בינם לבין

ולפי מש"נ י"ל דענש לשמעון עונש הראוי לו, וללוי ענש פחות מהראוי לו מכיון שזרעו יתקן חטאו. ומזה עולה שמצד מעשיהם לשניהם מגיע אותו עונש. ועוד י"ל ע"פ ב' התירוצים שמכיון ששמעון התחיל בדבר לא זכה שזרעו יתקן חטאו, כלומר מזה שהתחיל בדבר לא מגיע לו יותר עונש רק גרם שלא זכה שזרעו יתקן חטאו וממילא קיבל עונש הראוי לו, משא"כ לוי שלא התחיל בדבר זכה שזרעו יתקן חטאו ולכן קיבל עונש פחות מהראוי לו.

והנה יעקב לא בא לענשם על חטאם אלא רק לחלקם ולהפיצם תחת אשר היו בעצה אחת, ונתקימה גזירתו שמזרע שמעון סופרים ומלמדי תינוקות וזרע לוי מחזר על הגרנות לתרומות ומעשרות וכ"ז כדי שיהיו נפוצים, ושנים הם בזה שקבלו תפוצה בדרך כבוד. והעונש הוא שעשה הקב"ה שזרע שמעון יהיו נפוצים גם ע"י עניות וזה לא בדרך כבוד והמטרה היא כדי שיתקן חטאו, דע"י שזרע יעקב וזרע יוסף יתנו צדקה לעניים מזרע שמעון הרי הם ניצלים ממות שנאמר "וצדקה תציל ממות" (ב"ב י. עיי"ש) נמצא זרע שמעון מציל בעניותו את זרע יעקב וזרע יוסף. אבל את לוי לא הוצרך הקב"ה לענוש בעניות דזרעו יתקן חטאו ע"י שיציל את זרע יעקב וזרע יוסף כמש"נ.

ואהרן הוציאו את ישראל ממצרים, משה העלה את עצמות יוסף ממצרים, בזכות משה ניתן מן לישראל בזכות אהרן ניתנו ענני כבוד לישראל בזכות מרים ניתנה הבאר לישראל (תענית ט.), משה התפלל לקב"ה במדבר בשביל עם ישראל כמה פעמים והקב"ה שמע תפילתו, הכהנים משבט לוי מכפרים ע"י עבודתם ואכילתם על עוונות ישראל, החשמונאים שהיו כהנים משבט לוי הצילו את ישראל. ובזה שהצילו את זרע יעקב וזרע יוסף הרי הטיבו גם ליעקב ויוסף עצמם, שרעה היא לאב כשרע לבניו וטובה היא לאב כשטוב לבניו, נמצא שזרע לוי תיקן חטאו של לוי אביו.

והנה אמר יעקב "אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל" וכתב רש"י "אין לך עניים וסופרים ומלמדי תינוקות אלא משמעון כדי שיהיו נפוצים, ושבטו של לוי עשאו מחזר על הגרנות לתרומות ולמעשרות נתן לו תפוצתו דרך כבוד". וכתב המשכיל לדוד "והטעם שענש לשמעון טפי מלוי לפי שהוא היה המתחיל בדבר הוא שאמר ללוי הנה בעל החלומות וכו' וכן מצינו גם ביוסף ויקח מאתם את שמעון ולא ללוי". [וכתב החזקוני שלכן משה לא בירך את שמעון (וזאת הברכה לגז,)]. העולה מדבריו שמצד מעשיהם לשמעון מגיע יותר עונש מלוי כי הוא התחיל בדבר.



הרב חיים חדד

נידונים שונים בהלכות מעשר כספים

מעשר ממלגת כולל

כתבו הפוסקים ש'מלגת כולל' צריך לעשרה (דרך אמונה פ"ז ציון ההלכה סקנ"ח בשם החזו"א [שם כ' 'ומרן החזו"א זצ"ל הורה שגם בחורי הישיבה צריכין ליתן מעשר כספים ממעות התמיכה שמקבלין מהישיבה"] וארח"ר ח"א עמ' רצ"ה גם בשם הקה"י [ועי' פסקים ותשובות עמ' שע"ח]). והנה מצוי מסגרות מסוימות שרושמים אברכים לקבל דרכם את המלגה המגיעה מהמדינה לאברכים הנקראת 'דתות' – ודרכם לנכות מעשר מסכום זה המועבר לאברך. והנה באופן שהדבר תלוי בהסכמת האברך וביכולתו לומר שאינו מסכים לכך – הרי נתינתו עתה בוודאי חשובה מעשר, אולם כפי המצוי – הדבר אינו תלוי בהסכמת האברך אלא מחויב הוא לכך (ולא ירשמו אותו לולי זה) – ויש לדון האם הכסף שמנכים לו חשוב כמעשר (ממלגה זו שמקבל) אחר שאינו שולט על כסף זה אם לתת או לא וכן למי לתת⁸. ונראה שאין לדון בזה מצד מש"כ הרבה פוסקים לעניין מעשר כספים ש'דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין' (וכגון שאין לתת

'מתנות לאביונים' מ'מעשר כספים' [עי' מ"ב סי' תרצ"ד סק"ג – וטעם זה נמצא בשו"ת מהרי"ל סי' נ"ו שהוא המקור לד"ז] – ש'היאך יפרע חובו בדבר שזקוק להביאו מצד אחר' [מאירי ביצה י"ט ע"ב וחגיגה ז' ע"ב בעיקר טעם ד"ז וכגון שאין לקנות קורבנות חובה ממעות של מעשר שני] – כיון שאין בענייננו לאותו אברך מקבל המלגה חוב ממוני לאותו אדם שמעביר לו את סכום הדתות שנדון לאסור זאת מצד שמשלמו ממעות מעשר – אלא זה כל ההסכם ביניהם שאת מעות המעשר שבלאו הכי האברך נותן – יתן הוא דווקא לאותו אדם שמעביר לו תמיכה זו (אם כי אנו רואים שמחייבים לתת גם אברכים שלא מקפידים לתת מעשר כספים – אך מ"מ מסתבר שמכוח דין מעשר הוא מגיע לכולם ולא מצד דרישת ממון בעצם).

וראיתי בתשובות ונהגות (ח"א סי' תקע"ה) שעמד בזה, וכ' באופן פשוט שבוודאי אף באופן זה יוצא יד"ח מעשר כיון שסו"ס הופרש מעשר מממונו ובכך מתקיים דין מעשר כספים (וכמו במעשר תבואה שיש

אואכן מצוי שמפקידים בחשבוננו מתחילה את כל כסף המלגה אך מוציאים את המעשר בהו"ק – וא"כ היה אפשר"ל שמאחר שהוא זכה כבר בכסף זה שנכנס לחשבוננו הרי כשיוצא סכום המעשר בהו"ק חשוב זאת מעשר. אולם לכאור' אין נראה כן כיון שמ"מ מאחר שכך סיכמו איתו מראש שבשביל שיקבל מלגה צריך לתת מעשר מכך – הרי שמלכתחילה אין לו שליטה על ממונו זה. ומה שביכולתו לבטל את ההו"ק א"ז מספיק שהרי מ"מ מאחר שהסיכום איתו היה שירשמו אותו על דעת שיתן מעשר מכך הרי אסור לו לבטל זאת. מה עוד שפעמים רבות יוצאת ההו"ק באותו יום שנכנס המלגה – וכפי שהבנתי א"א לבטל הו"ק מהיום והיום אך יש לברר זאת. ושמעתי מת"ח גדול עצה שתועיל בעניין זה – והיא שהסיכום ביניהם יהיה שאם לא יהיה מעוניין האברך לתת מעשר מהמלגה אכן הדבר יתאפשר לו בפעם הזאת – ובאופן זה אף שהדבר יגרום שיוציאו אותו להבא מרשימת הזכאים למלגה זו ויפסיד הכל (וא"כ זה שיקול ברור מבחינתו שלא לעשות זאת מלכתחילה) מ"מ כיון שסוף סוף הדבר עתה נתון לשיקול דעתו הרי זה מספיק בשביל להחשיב את הסכום שיוצא עתה מחשבוננו כמעשר. ומ"מ למה שהבאנו להלן שיוציאים בזה יד"ח מעשר א"צ לכ"ז ובוודאי שיוצא בזה ידי מעשר (וגם אותו ת"ח גדול חזר בו מדבריו אחר שדיברנו בזה – והורה שבלא"ה יוצאים בזה יד"ח מעשר).

קניית ספרים מכספי מעשר

הנה באופן שקונה את הספרים לצורך עצמו בלבד ללמוד בהם לא מצאנו לזה צד היתר בפוסקים שיהיה מותר לקנות ממעות מע"כ. אולם באופן שקונה ספרים ללמוד בהם ולהשאלם ג"כ לאחרים ללימוד – הביאו הפוסקים (ט"ז וש"ך וכו') את 'תשובת מהר"ם מ"ץ' שהתיר זאת בתנאי שאין יכולת בידו ולא היה קונה את הספרים לולי מעות המעשר – והרחבנו בזה בחודש שעבר, ונתבאר לעניין הלכה שאם כי מהנכון לתת את מעות המע"כ דווקא לעניים – מ"מ אם כשהתחיל לעשר התנה (או שאמר שמקבל ע"ע מע"כ בלי נדר) שיוכל לעשות עם מעות המע"כ דברי מצוה – או שנמצא במקום שנהגו לעשות כן (וכיום כך מנהג רוב המקומות) – מעיקר הדין אפשר להקל בזה. ומ"מ כפי שמבואר מתשו' מהר"ם דין זה שיוכל לקנות ממעות מע"כ דברי מצוה נאמרו רק כשאין יכולת בידו ולא היה עושה זאת לולי מעות המעשר. וא"כ צריך לדעת שרק באופן זה יכול לקנות ספרים ממע"כ – וכ"כ הרבה פוסקים. ואכן יש פוסקים שא"צ להקפיד בכל זה אלא כל ש'התנה' או ש'נהגו' באותו מקום' לעשות עם מעות המע"כ דברי מצוה מותר הדבר בכל עניין, אך כפי שנתבאר בחודש שעבר פשטות הסוגי' מורה שלא כן – ויש להתבונן האם אפשר לסמוך על דבריהם לעניין הלכה וצ"ע.

וע"ע בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' קס"ג) שדקדק מתשובת מהר"ם – שאם יש יכולת בידו לקנות מממונו את המצוה אלא שהוא לא היה מוציא הוצאות מממונו לקנות זאת לולי מעות המעשר – אין לו לקנות ממעות

דין שינטל מזה מעשר) – אלא שמ"מ כ' שמצד דיני צדקה יש חובה 'אקרקפתא דגברא' לתת צדקה אלא שבזה כמובן א"צ לתת שיעור מעשר (שהרי ממונו מעושר כבר – אלא השיעור כפי השגת ידו ע"ש בכ"ד). ובענייננו לכאו' אף הדבר קל יותר כיון שסכום המלגה נכנס במלואו לחשבוננו ורק אח"כ יוצא מחשבוננו ההו"ק של סכום המעשר וא"כ יוצאת צדקה מרשותו (וחשיב נתינה מצידו) – אם כי בתשוה"נ לכאו' משמע שאף בכה"ג יש לו לתת מצד דיני צדקה (שלכאו' כ' כן אף לגבי כופין על הצדקה ואף ששם בוודאי הכסף יוצא מרשותו) אולם אפשר שאין כוונתו במש"כ דין כופין גם כלפי נקודה זו ע"ש וצ"ע. ובעצם דין כופין אם איירי שנותן ממש או שרק יוצא מרשותו ונ"מ לכאו' לנידוד [אם כי אי"ז מוכרח דסו"ס זה יוצא מרשותו] עי' שו"ע יו"ד סי' רמ"ח ס"א ובש"ך וכו' ואכמ"ל).

עוד ראיתי מובא (ס' פסקים ותשובות עמ' שע"ח) מס' 'שערי צדק' (פ"ח סקל"ב) שמצדד שכיון שאברך כולל אין חייבים לו 'שכר פעולה' י"ל שבכל אופן אינו יוצא בזה יד"ח מעשרות שהרי אינו יכול להוציא בדיינים שכר על לימודו. ומ"מ נראה שזה נאמר לגבי 'מלגת הכולל' הכללית ולא בעניין 'מלגת הדתות' שעוברת אליו מצד הממשלה שזה כבר חייבים להעביר לו. גם לכאו' נראה שכ"ז דווקא כשלא מעבירים לו את המלגה קודם לכן שאז אנו אומרים שמכיון שאין חייבים לו אי"ז חשוב ממנו עד שזה מגיע אליו – אולם כשזה כבר מגיע אליו ואז יורד לו המעשר בהו"ק לכאו' בוודאי הרי"ז חשוב מעשר וצ"ע.

ב מש"כ שם בפסקים ותשובות שהתשובות והנהגות מסתפק האם יוצאים בזה ידי מעשר לכאו' צ"ע דנראה דפשיט"ל להתשובות והנהגות שיוצא בזה ידי מעשר ע"ש (ומש"כ שם בתשוה"נ בסו"ד לכאו' כוונתו כלפי מע"כ אף ששם כ' כן לגבי צדקה ולכן צ"ע אצלי ד"ז).

שבבית שדרך לפעמים להשאילו ואין זה שייך לצדקה ע"ש בכ"ד. וכן ראיתי בארחות רבינו (ח"ג עמ' קל"ח) בשם החזו"א. וכן מובא (ארח"ר ח"א עמ' ש"ג) שמתחילה קנה הגר"י קניבסקי ספרים ממעשר ואח"כ הפסיק והחמיר בזה כי לא היו באים אנשים לשאול את ספריו. וכבר הבאנו לעיל מהמשנה הלכות שלכן כדאי לקנות ספרים יקרי המציאות שבאופן זה הרבה אנשים צריכים זאת - אולם האמת הדבר כמעט בלתי אפשרי לקנות ספרים כאלה שיביאו כ"כ תועלת כיון שהיום מצויים כמעט כל הספרים השימושיים בבתי מדרש (ובפרט שמצוי הרבה בבתי מדרש תוכנות של 'אוצר החכמה' וכדו'). וגם בפועל אנשים לא מרגישים בנוח לבא לביתו לשאול ממנו ספרים (עכ"פ משום שכיום מצויים ספרים ולכן אנשים לא יעשו דבר כזה) וכפי הטעם שהחמיר בזה מרן הקה"י (ועי' במשנה הלכות ח"ז סי' קצ"ח שכ' שאינו מחויב להניח לבנ"א ללמוד בספרים בביתו אלא שיקחו זאת לביתם ללמוד ויחזירוהו לו).

וראיתי בשבט הלוי (ח"ז סי' קצ"ה) שכ' סיבה נוספת להחמיר בקניית ספרים ממעות מע"כ – והיא משום שבני אדם במשך הזמן נכשלים בזה שמחזיקים את הספרים בעיקר לצורך עצמם (ועי' ג"כ בט"ז סי' רמ"ט שכ' שכשקונה ממעות המעשר ספר צריך לכתוב עליו שזהו מן המעשר למען ידעו בניו דבר זה ולא יחזיקוהו להם).

ולענין הלכה פשטות הפוס' (מכמה סיבות וכן"ל) מורה שמהנכון שלא לקנות ספרים ממעות מעשר אף כשמעוניין

המעשר דברי מצוה (וכמו"כ אם אין בידו יכולת אולם היה לזה בשביל זה ג"כ אין לו להוציא זאת ממעות מעשר) ע"ש. **אכן** ראיתי ב'משנה הלכות' (ח"ו סי' קצ"ז) שכ' בעניין ספרים אשר אין כל אדם קונה אותם וגם הוא לולי שהיו לו מעות מעשר לא היה קונה ספרים אלו שמותר לו לקנותם לכתחילה במעות מעשר (אף שיש בידו יכולת בעצם לקנותם לולי מעות המע"כ) – **שכלפי** ספרים אלו חשוב כאילו אין ביכולתו לקנותם אחר שסו"ס מצד המציאות לולי מעות המעשר לא היה קונה אותם. וסיים דבריו "ולכן מי שרוצה להדר יקנה ספרים יקרי מציאות בעד מעות מעשר לכתחילה. ומ"מ כמדומה לי שמנהג העולם לקנות כל ספרים בעד מעות מעשר בכל אופן. ואולי כיון דמעות מעשר בזה"ז מדרבנן הקילו בו" ע"כ. **אולם** יש להבין כיצד יסביר את ד' מהר"ם שכ' שלא היה יכולת בידו ולא כ' רק שלא היה עושה כן לולי מעות המעשר – ועי' הערה³. וגם מה שסיים דבריו שמנהג העולם לקנות וכו' לכאור' צ"ע שהרי תשובת מהר"ם איירי במע"כ שהוא מדרבנן ואעפ"כ כ' תנאי זה (גם לכאור' אינו ברור מה שייך להקל בזה אם הוא מדרבנן) - **ועוד** עצם דבריו שכ' שבזה"ז הוא דרבנן ומשמע שהיה זמן שמע"כ היה מדאור' צ"ע ואכמ"ל.

עוד ראיתי ב'דרך אמונה' (הל' מתנות עניים פ"ז בביאור ההלכה) שכ' שבזמנינו אין לקנות ספרים ממעות מע"כ - כיון שדווקא בזמנם שהיה מעט ספרים ומי שהיה לו ספר היו כולם שואלים ממנו הוי' ענין צדקה' - אבל בזמנינו שנתרכו בעז"ה הספרים ואין דרך להשאיל רק לעתים רחוקות הוי' כשאר כלים

ג הנה לכאור' ד' המשנ"ה צודקים בזה דאם סו"ס לא היה קונה ספרים אלו מה אכפ"ל שיש יכולת בידו לקנות כן. אולם צ"ל שהיות ועיקר מטרת מעשר כספים נועד לעניים נהי שהקלו רבנן לקנות בזה שאר דברי מצוה מ"מ זהו דווקא כשאין יכולת בידו לעשות והקלו רבנן בחפצי שמים אולם כשיש ביכולתו לקנות לא הקלו רבנן להפקיע לחינם את מעות המעשר שנועדו בעיקר לעניים – (ועי' ג"כ בסוד"ה הש"ך סק"ג - וממה שהדגיש דווקא את 'אם היה ביכולתו' ולא את מה שבלא"ה היה עושה זאת שזה העיקר לד' המשנ"ה משמע לכאור' יותר כהבצל החכמה) רצ"ע.

חשובים עי' בנודע ביהודה תנינא יו"ד סי' קצ"ט ובדרך אמונה פ"ח ציון ההלכה ס"ק רפ"ח וע"ע בפסקים ותשובות סי' רנ"ז עמ' תס"ד) – וכן למה שמצאנו שיכול לנכות ממע"כ אם עשה מלאכה לעני על חשבון זה (עי' שו"ת מהרי"ל דיסקין ח"א סי' כ"ד ובס' צדקה ומשפט פ"ה סקמ"ג) – כיון שסו"ס זה ממון שמגיע לו, משא"כ בענייננו שסו"ס לא אמור לקבל מאותו ביהכ"נ כסף. וכן אין להשוות זאת למה שמצאנו שאם יכול לשלוח ילדיו לת"ת שהוא בתשלום נמוך יכול למעט את ההפרש ממע"כ (שה"ה בענייננו שיכול למעט זאת ממע"כ) – שיש לדחות שבעניין ת"ת סו"ס הוציא עתה ממון שבאפשרותו לא לשלמו משא"כ בענייננו לא הוציא ממון מעצמו אלא רק לא קיבל דבר שלא מגיע לו (שלא עבד שם) וא"כ אין להחשיב זאת כמע"כ. אולם אם יכול (ונהוג) לדרוש מהשיבה כסף עבור תפילתו ואעפ"כ מוותר ע"ז יכול לחשב זאת ממע"כ.

המוצא כסף והחזירו לבעליו אם צריכים לתת ממנו מעשר כספים – ודין מציאת כסף כיום

הנה יש לדון במי שמצא כסף שאין צריך מן הדין להשיבו (עי' להלן) אלא ש'ממדת חסידות' פרסם האדם זאת והשיב למאבד את הכסף האם צריכים 'המוצא' ו'המאבד' לתת מעשר ממנו (הנה דין השבה מצד 'לפנים משורת הדין' הובא בשו"ע סי' רנ"ט ס"ה במקום שרוב גוים מצויים שם שא"צ מן הדין להשיב אע"פ שיש סימן באבידה היות שמתיאש הישראל מזה – ומ"מ יש בהשבה זו מצד לפנים משוה"ד [והרמ"א שם ס"ז העתיק אף בענין זוטו של ים שיש בהשבה מצד לפנים משוה"ד והפוס' נו"נ בדבריו עי' בתרומת הכרי סי' רנ"ט ס"ז ואכמ"ל]. ובשועה"ר חו"מ הל' מציאה סי"ח כ' שה"ה בדבר שאין בו סימן שאם יודע בבירור של מי

להשאילם לאחרים (ובמשנה הלכות כ' שמנהג העולם להקל בזה וצ"ע). ומ"מ בשבט הלוי (שם – והעתיק דבריו בפסקים ותשובות) כ' שיכול לקנות ספרים ממעשר בשביל לנדבם לבית המדרש ולהניחם שם (ולכאו' צ"ל שאע"פ שסו"ס לא נותן את הכסף לעניים מ"מ יש להחשיב זאת כצדקה שנותן לאנשים חסרונם במה שממציא להם ספרים שצריכים להם – וכמש"כ החת"ס [חיו"ד סי' רמ"ד] "אין לך מצוה רבה מלהמציא ספרים ללומדי תורה ועושה צדקה בכל עת זה הכותב וקונה ספרים ומשאילן לאחרים וצדקתו עומדת לעד ות"ת כנגד כולם". ובפרט שעיקר מעשר נתקן לתתו לעמלי תורה אשר אף זה לכאו' חשוב כן).

לנכות מומעשר כספים מה שהיה יכול להרויח

שאלה: אדם שבאפשרותו לשמש שליח ציבור בימים נוראים בביהכ"נ שמשלמים לו כסף ומצד שני להיות ש"צ בשיבה בה הוא מלמד – אך זה ללא תשלום. האם יכול לשמש כחזן בשיבה ואת הסכום שרצו לתת לו מביהכ"נ לנכות ממעשר כספים (כאילו נתן מע"כ [במה שיותר על הסכום שאמור לקבל] לצורך קניית מצוה – שזכות גדולה להיות ש"צ בשיבה לחזקם, ובפרט שאם לא ישמש כש"צ בשיבה אז לא יהיה שם ש"צ ראוי כ"כ [ובפרט שלולי זה שיכול להוציא זאת ממע"כ היה הולך להיות ש"צ בביהכ"נ – ובאופן זה יש להקל בקניית מצוות ממע"כ וכמש"כ לעיל]) ?

תשובה: בפשטות אי"ז מועיל מכיון שסוף סוף לא מקבל הוא את הכסף וא"כ אין יכול להוריד סכום זה ממע"כ (שלא שייך להחשיב זאת כנתינה מצידו). ואין להשוות זאת למה שמצאנו שיכול לנכות ממע"כ את שיעור הסכום שמחל לעני על חובו לו (עי' לרמ"א סי' רנ"ז ס"ה – אך יש בזה פרטי הלכה

בזה לפניו משוה"ד⁷. ובענייננו ש'מפרסם שמצא' בלא"ה פשטות הרבה פוס' מורה שא"צ בכל אופן לעשות כך לפניו משוה"ד [כשאין מנהג או חיוב כזה - ע"ש בשו"ע"ר ובפתחי חושן ח"ב פ"ב הכ"א וכ"ב]. ואף ש"ל שמ"מ אחר שפרסם ויודע עתה בבירור מי המאבד יש בזה מצד לפניו משוה"ד - בענייננו בלא"ה אי"ז שייך שידע בבירור ששייך לו וכנ"ל. ולכן אף שיש סוברים שמצד לפניו

הוא יחזירנו לו לפניו משוה"ד אע"פ שכבר התיימש "מכיון שהיאוש אינו כהפקר גמור שאינו מתיימש ומפקיר מרצונו" - ובענייננו במצא סכום כסף שמפרסם זאת - אף שהמאבד אומר את הסכום המדויק מ"מ אי"ז ראייה מבוררת שזה שלו שהרי לכן א"צ להחזיר - וא"כ א"צ להחזיר לכו"ע בענייננו מצד לפניו משוה"ד [וכ"כ בחשו"קי חמד ב"מ כ"ד ע"ב]. וגם לכא' ד' השו"ע"ר אינם מוסכמים שיש

ד' דהנה בגמ' בב"מ (כ"ד ע"ב) וברמב"ם ובטוש"ע איירו רק בדבר שיש בו סימן (שפטור להשיבו משום יאוש הישראל) ומנ"ל שאף בדבר שאין בו סימן נאמר כן. ואכן היה אפשר לדון דלא שנה - דעיקר הטעם שיש להחזיר מצד לפניו משוה"ד היות שהחפץ שייך לאותו אדם וא"כ ה"ה בדבר שאין בו סימן אם יתברר שאכן חפץ זה שייך לו (ומה שאמרו זאת בדבר שיש בו סימן - הוא משום שדיברו בדבר המצוי) וצ"ע. אכן ראיתי בס' משפט האבידה (ס' רס"ב שערי צדק סקמ"ג א' שהעתיק להלכה ד' השו"ע"ר הנ"ל) שהביא שיש מטיין משמיה דהחזו"א שלא נוהג בזה דין לפניו משוה"ד משום דהוא מכבשי דרחמנא שהממון יגיע אליו (אך צ"ע דא"כ אף בדבר שיש בו סימן ובעינן להשיבו מצד לפניו משורת הדין נאמר כן דהוא מכבשי רחמנא ומאי שנה - אא"כ נאמר שהחזו"א לא איירי בדבר שידוע בבירור ששייך לאדם מסוים שא"צ לברר כ"כ וכי' - וא"כ לא נח' בזה על השו"ע"ר וצ"ע). וע"ש עוד במה שהביא מהחת"ס בזה ובמש"כ בזה באיפת צדק (ומה שהביא ראייה מהריטב"א ב"מ כ"ד ע"א דה"ה אי במפורזין לכא' י"ל שאין כוונת לפניו משורת הדין כפשוטו אלא כוונת העניין מצד מידת חסידות שהרי שם לא איירי שידוע ממי זה אבד בבירור וגם שדין לפניו משוה"ד אינו שייך רק ברבנן, וגם דלהאמת לא אמרינן כן ובפרט שיל"ד מדוע באמת לא אמרינן כן - ואלא על כרחך לכא' הכוונה שמכיון שרבנן נוהגים מידת חסידות אין המאבד מתיימש וצ"ע).

אמנם ראיתי בחי' ר' נחום פרצוביץ (ב"מ כ"ד ע"ב) שכ' בעניין זה: "ופי' התוס' דכיון דהמוצא אינו מתחסר ממון יש בזה משום לפניו משורת הדין להשיבה לבעליה, ויש להסתפק מהו גדר הך דינא, דהנה לפו"ר היה נראה שד"ז הוא מתנה בעלמא, דבאמת בשעת יאוש כבר יצאה האבידה מרשות בעליה והרי היא שלו לגמרי, ומשום ועשית הישר והטוב מורי' ליה ליתנה בתורת מתנה למאבד שנחסר ממון [ולפי מה שציידו האחרונים דיאוש לא נפקי מרשות בעלים עד דאתי לרשות זוכה יש לדון דאולי גדר הדין הוא דאמרי' למוצא שלא יזכה בה על צד שיבא הבעלים אח"כ, ולכן מחייבי' ליה להשיבה לבעליה ודו"ק]. אכן יותר נראה שאי"ז נתינת מתנה גרידא אלא מדיני השבת אבידה, דזה שהיאוש פוטרו מהשבה הוא רק מן הדין, אולם לפניו משורת הדין איכא חוב השבה גם לאחר יאוש, ומה"ט גם לאחר שזכה בה המוצא איכא עליה חוב השבה לפניו משורת הדין להשיבה לזה שאבדה ודו"ק. ויתכן שיש בזה נפק"מ לדינא, דהנה בסוגיין מיירי בארנקי שיש בו סימן ובא אחד ונתן בו סימן, ויל"ע מהו הדין באבידה שאין בה סימן ובא ע"ה והכירה בטביעות עין והמוצא מאמינו שאינו משקר, האם רמי עליה להשיבה לו לפניו משורת הדין או לא. דהנה מצד דיני הממון ודאי דשרי ליה ליתנה לו, דהרי דיני הממון היא שלו ופשיטא דבידו לעשות בה כל מה שירצה, ולפי"ז היה נראה דגם בדבר שאין בו סימן יהא מוטל עליו ליתנו לו לפניו משורת הדין. אמנם ברמב"ם ובפוסקים הביאו להך דינא רק בדבר שיש בו סימן, ומשמע קצת דבדבר שאין בו סימן לא נא' הך דינא, וצ"ע בזה. ונראה דלפמ"ש דגדר הדין הוא להחזירה בתורת "השבת אבידה" יש לדון דבדבר שאין בו סימן לא נא' הך דינא, דכיון שאי"ז מתנה בעלמא אלא השבת אבידה י"ל דיש לזה כל דיני השבת אבידה, וכמו שבאבידה המחויבת ליכא דין השבה בלא סימנים הכ"נ באבידה לאחר יאוש ודו"ק" ע"כ - וזה שלא כד' השו"ע"ר [וע"ש עוד בחי' הגר"ד פוברסקי שהסתפק אם יש להחזיר לצורכא מרבנן בטביעות עין אחר יאוש לפניו משורת הדין. וע"ע בזה בשיעורי הגר"ש רוזובסקי].

משוה"ד יש לפרסם [עי' ס' משפט האבידה]
מ"מ בענייננו בלא"ה כ"ז אינו שייך – עי'
בכ"ז).

שצריך להפריש (מהסכום שנשאר אצלו אחר
שניכה המוצא את המעשר). וכך ראיתי בדרך
אמונה (בביאור ההלכה הל' מתנות עניים פ"ז
ה"ה ובס' טעמא דקרא פר' לך לך) שצידד כן,
והסכים לזה בחשוקי חמד (ב"מ כ"ד ע"ב)
ע"ש. ובד"א הביא ראיה לזה מהכתוב בתוה"ק
(בראשית פי"ד פס' כ') בעניין אברהם אבינו
לאחר מלחמת סדום "ויתן לו (למלכי צדק)
מעשר מכל" – דחזינן שאע"פ שהייתה על
אע"ה מצוה להחזיר את הממון למנוע חילול
ה' (שלא יאמר שהוא העשיר את אברהם) מ"מ
עושר מזה אברהם קודם¹ (ולכאור' צ"ע שהרי
במלחמת סדום היו חשובים עניים שהרי ניטל

ובנידון זה נראה לכאור' ש'בין המאבד' ו'בין
המוצא' צריכים לתת מכסף המציאה
מעשר כספים – ש'המוצא' זכה בכסף זה וא"כ
אע"פ שהחליט להשיבו מ'מידת חסידות' –
צריך להפריש מזה קודם מע"כ כדין מעות
שהם שלו (כמובן כ"ז כשבעל האבידה אינו
עני שאם הוא עני הרי נתינתו לו חשובה צדקה
– וכ"כ בדרך אמונה שנביא להלן). וכן אצל
המאבד שהתייאש וזכה עתה בכסף חדש –

הנה כן מבואר בתרגום יונתן וברש"י וברמב"ן ובמפרשים נוספים שאברהם אע"ה הוא זה שנתן למלכי צדק מעשר
(וע"ש במפרשים שהטעם שנתן לו אברהם מעשר משום שהיה מלכי צדק כהן. ויש להתבונן הא בפשטות היה זה מעשר
כספים שעיקרו נתקן בעבור העניים. ובפרט שלא נראה שמלכי צדק היה עני דהא להפשטות היה הוא מלך. ובאמת עי'
במש"כ בפנים יפות והוא מעשר ראשון וכו' ע"ש – וי"ל שאיהנ"מ אין כוונת רש"י למעשר כספים. וע"ע בהעמק דבר שכ'
"אחרי שהיה מלכי צדק כהן המבקר, היה אברם נותן לו כמשפט הכהנים, וכמבואר בס' במדבר ל"א שהולכי מלחמה
היוצאים לצבא עליהם ליתן תרומה לכהן" – ומשמע ג"כ שאי"ז מצד מעשר כספים וצ"ע. ולכאור' היה אפשר"ל שהנה מלכי
צדק היה 'שם' בנו של נח וכידוע של'שם' ר'עבר' הייתה ישיבה וי"ל שאברהם אע"ה נתן את הכסף לשם בעבור הישיבה
להחזיק עמלי תורה ששם – ואדרבה עיקר מעשר כספים נועד להחזיק עמלי תורה. אולם פשטות המפרשים מורה שנתן
לו מחמת היותו כהן וצ"ע). ואע"פ שכ' רש"י שנתן לו מעשר מכל אשר יש לו – לכאור' מסתבר שהכוונה לשלל שלקח ולא
לעצם ממנו שמדוע שממנו יהיה אצלו בשעה שיוצא למלחמה. אולם ראיתי בפירוש הריב"א שכ' (לטעם אחד) דממה
שהדגיש כן רש"י שנתן לו מעשר מכל אשר יש לו (דו"פ שלא נתן מאחרים) מוכח שלא נתן לו מהרכוש שהשיב למלך
סדום אלא מממנו שלו (אולי היה צריך לקחת ממנו לתועלת המלחמה וכיו"ב) ע"ש (אלא שכ' לדון בזה "ואת הרי זכה
ברכוש מן הדין מההיא דהמציל מן הגוים וכו'. וא"כ היה לו להפריש מעשר אף מן הרכוש מטעם חזקה לחבר וכו'. וי"ל
דשמא לא הציל הרכוש רק בגלל הבעלים ודמי להא דאמר' המגביה מציאה לחברו קנה חברו כי כן פסק בסמ"ק ע"כ –
והיינו לכאור' שאברהם לא זכה בזה מתחילה אלא התכוין לזכות בזה לאותם אנשים שניטל מהם ממנו. ושו"ר בגור אריה
[ועי' ג"כ בדברי דוד] שכ' בכוונת רש"י "מכל אשר לו. לא מן השבי הזה, דהא אין לו לתרום מדבר שאינו שלו [ראה
תרומות פ"א מ"א], וכאן לא רצה אברהם ליקח מן השבי הזה כלום, אלא "מכל" רוצה לומר 'מכל אשר לו' – וצ"ב דסו"ס
זה שלו וכנ"ל ומדוע כ' ע"ז שאין לתרום מדבר שאינו שלו – אולם לפי' הריב"א שמתחילה זכה בזה בשבילים א"ש וצ"ע)

– וא"כ לפי"ז אין להביא ראיה כיון שאברהם נתן מעשר מהממון שלו ולא מהממון שזכה בו.
אולם יעויין בחזקוני שפירש שמלכי צדק נתן לאאע"ה מעשר. אך יל"ע אם כוונתו שנתן לו מעשר מממון של עצמו או
מהממון שהציל עי' בזה ברד"ק וצ"ע (וע"ש שהוכיחו כן שהרי אברהם לא רצה לניטל לעצמו וא"כ כיצד יתן מזה לאחרים
– ולא הבנתי כ"כ ראייה זאת הא המניעה של אברהם מלקחת לעצמו הייתה שלא יאמר שהוא העשיר את אאע"ה אולם
כאן שנותן זאת למלכי צדק א"כ בלא"ה אודא לה טענה זאת וע"ש ג"כ ברמב"ן וצ"ע. ושו"ר בפ"י ריב"א שתי' זאת בזה"ל:
"ושמעתי שמן הדין זכה אברהם ברכוש דאמר' המציל מן העכו"ם ומן הלסטים הרי הוא שלו וחזקה לחבר שאינו מוציא
מתחת ידו דבר שאינו מתוקן לכך הפריש מעשר מן הרכוש טרם השיבו למלך סדום" ע"כ ועי' ג"כ בפנים יפות). ומ"מ איך
שיהיה לא אאע"ה הוא זה שעושר וא"כ לכאור' אין ראיה לזה וצ"ע.

לעשר ושכ"פ הגרי"ש אלישיב וכך נראה [ויל"ד לפמש"כ רבים מן הפוס' שאפשר לתת ממעשר כספים לצורך מצוה האם בענייננו שמקיים בהשבת הממון מצוה אך אינו נותן זאת לצורך קניית מצוה וכדו' אם עדיין שייך זאת. ואם נאמר שכן – הרי הוא נותן את כל הממון לצורך מצוה זו ומדוע שיצטרך לעשר – ויש להתיישב בזה] ומ"מ בענייננו שמחזיר את המעות שמצא לא מצד לפנים משוה"ד אחר שאין נוהג ד"ז וכנ"ל כ' בחשו"ח שצריך להפריש קודם).

ויתכן לדון בזה - שהנה יש שמפקקים בעיקר דין מציאת כסף (עכ"פ מועט) כיום אם הרי"ז שלו (שהטעם שאמרינן במוצא מעות הרי אלו שלו אע"פ שפסקין כאביי שיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש הוא משום שאדם ממשמש בכיסו בכל שעה ותלינן שבשעה שהמוצא הגביה המעות כבר הרגיש בזה המאבד והתייאש [אחר שאין בכסף סימן] – אולם כיום עינינו הרואות שאין דרך האדם למשמש תדיר בכיסו לבדוק אם המעות אצלו – וא"כ הדרינן להכליל שיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש) – וא"כ י"ל שמכיון שיש אומרים שאי"ז שלו (ויהא מונח עד שיבא אליהו) לדעת הרבה פוס' עי' פתחי חושן ח"ב פ"ב סי"ד בהע' אין צריך לתת מזה מעשר כספים כשמחזיר זאת למאבד - שכלפי דין מע"כ שלעניין הלכה הינו רק מצד מנהג טוב י"ל שסומכים על דבריהם שא"צ להפריש (וכ"ש כשמטרתו שלא לעכב הממון לעצמו לחוש לאותם פוס'). גם יתכן לדון שאם מתחילה שהגביה את הכסף הייתה מטרתו להשיב זאת אין להחשיב זאת כריווח הבא לידו שיצטרך לתת ע"ז מע"כ (וי"ל דל"ק מאאע"ה דאף שהחזיר הרכוש, מ"מ עישורו, דע"ש בטעמא דקרא ודו"ק) וצ"ע.

ויתכן להביא עצה טובה לזה שכאשר מגביה את הכסף שמוצא יתכוין שאינו רוצה

כל רכושם וא"כ מדוע בכלל עישר וכמש"כ בד"א שזהו דווקא שבעל האבידה עשיר או צריך לעשר [שמסתבר שמלך סדום השיב את הרכוש לאזרחים שאל"כ מסתבר שאע"ה לא היה נותן לו את הממון] – אולם עי' בהע' בעניין מעשר זה, גם אפשר"ל שסו"ס כיון שמשיב להם את כל ממונם הרי שאינם עניים ולכן עישר ממונם מלכתחילה וצ"ע) – וא"כ הוא הדין כשמצד הדין אין צריך להחזיר ואעפ"כ מחזיר משום מצוה שצריך קודם לעשר (בדרך אמונה [ע"ש בטעמא דקרא] צידד שצריך לעשר קודם אף כשמשיב מצד 'לפנים משורת הדין'. אך דחו ראייתו כלפי זה [עי' חשו"ח] ש"ל שבגדרי לפנים משוה"ד זהו תורת השבת אבידה, שאף שאין מחויב להחזירה מן הדין, מ"מ כשמחזירה מצד לפנים משוה"ד יש בזה תורת השבה [והביאו ראיות לזה. ובמשפט האבידה נראה שהבין שמ"מ מאחר שמשיב לצאת לפנים משוה"ד שזהו עניין חשוב א"כ כבר אין להחשיב זאת כנתינת מתנה שנצריכו מע"כ. אך צ"ע שאף אאע"ה החזיר משום חילול ה' שהוא דבר חשוב ומדוע עישר. ואולי אין כוונת העניין משום שלפנים משוה"ד הוא דבר חשוב אלא שמכיון שיש עליו מצוה להשיב את הממון מצד לפנים משוה"ד כיצד יבא דין מעשר כספים שהוא רק מצד מנהג טוב ויתיר למוצא לנכות מעשר מממון זה שמצווה עליו להשיב למאבד – ובפרט שאין יכול המוצא לכפות על המאבד לתת מע"כ אחר שהוא רק מנהג טוב ובפרט שאין כן מנהג כולם – עי' בזה] - משא"כ אצל אאע"ה שלא היה ע"ז תורת השבה אף מצד לפנים משוה"ד מכיון שאין דין לפנים משוה"ד נוהג בגוי [משפט האבדה. וע"ע בד' החשו"ח בזה] ורק השיב זאת משום סיבה צדדית למנוע חילול ה' לכן הפריש קודם לכן וכדין נותן מתנה למנוע חילול ה' [וצע"ק דלא ברירא שהיה אז דין ישראל ואולי דמ"מ דין לפנים משוה"ד אינו נוהג כלפיהם וצ"ע]. וכך העלו להל' שכשמחזיר מצד לפנים משוה"ד א"צ

שדין מעשר כספים בזה תלוי במח' הפוס' (עי' משפט האבירה מאזני צדק סי' רס"ב אות כ"ז סק"ב) בהגדרת יאוש אם חשוב 'הפקר' או רק 'היתר זכיה' - שלצד שהוא היתר זכיה בלבד א"צ לעשר (שהרי עדיין זה שלו. ויתכן שבמע"כ שהינו רק מצד מנהג טוב א"צ להחמיר כ"כ) - וא"כ ה"ה בענייננו שלא זכה בזה המוצא הרי אע"פ שהמאבד התייאש מ"מ כיון שלא זכה בזה המוצא אין המאבד צריך לעשר וצ"ע.¹

לזכות בזה, ואין זה שלו, וממילא שמחזיר זאת אין צריך לתת מע"כ. וכן ראיתי בחשוקי חמד (שם) שנתן עצה זאת לפטור את המוצא מלתת מע"כ. ומ"מ כ"ז דווקא בעניין המוצא אולם המאבד עצמו אם הוא התייאש מהכסף הרי"ז כאילו בא לו כסף מחדש וצריך להפריש מזה מע"כ וכ"כ בחשוקי חמד. אולם לכאור' יל"ד בזה לפמש"כ במשפט האבדה (סי' רנ"ט מז"צ סקל"ט) בעניין אדם שאיבד כסף והתייאש ממנו אך מצא זאת קודם שאדם אחר זכה בו,



ו ראיתי בפנים יפות (בראשית פר' לך לך פי"ד פס' כ' - ועי' ג"כ בהפלאה כתובות דף נ') שכ' בזה"ל: "ויש לפרש מ"ש ויתן לו מעשר מכל, היינו אף מן מה שהביא מביתו דכיון שהיה בחזקת שיאבדו, לולי הנס חייב לעשר, כמו שמצינו גבי מעשר התבואה שאינו מנכה מספר הזריעה, מפני שלאחר הזריעה היה בחזקת איבוד, וכן ראיתי בתשובה בחוב שנתייאש ממנו ובא לידי גבוי חייב במעשר" - ולכאור' לפי"ד ה"ה באופן שאותו אדם התייאש שאף שנאמר שזה עדיין ברשותו מ"מ כלפי דין מעשרות יש עליו דין לעשר וצ"ע.

הרב אליהו חדש

כתם הנמצא ע"ג אסלת ביה"כ ובאמבטיה, וע"ג המים

א. כתם ע"ג האסלה טהור.

ב. כתם ע"ג המים שבאסלה, לטהר מצד מי גבאים ומקוה.

ג. לדון לטהר מצד ספק טומאה צפה.

ד. דעת הגרש"ק דהוה גזירה לגזירה, ומו"מ בדבריו.

ה. לטהר מצד משקה סרוח.

ו. כתם הנמצא ע"ג מים הזוחלין.

ז. סיכום.

ח. תשובה.

שחיברו בקרקע, וכ"כ במשה"ט (פ"ג הע' 24) למעשה.

שאלה: כתם הנמצא ע"ג אסלת ביה"כ או באמבטיה ע"ג המים מה דינו.

כתם ע"ג המים - במנח"י נקט לקולא, ומו"מ בדבריו

כתם ע"ג האסלה המחוברת לקרקע

ב- וגבי כתם הנמצא ע"ג מים שבקרקע וכן כתם הנמצא ע"ג מים שבאסלה המחוברת לקרקע - עי' במנחת יצחק (ח"ט סי' צ"ג) דהסכים עם השואל וכ' דיש לסמוך לקולא בכתם הנמצא ע"ג המים שבאסלת ביה"כ, ומצד מי גבאים, וכ' וז"ל ובנוגע להמים (שבאסלה) כו' במתני' (דריש מקואות) בענין מי גבאים דמים שבקרקע אין מקבלים טומאה אא"כ נחשבו בתלוש לצורך דבר תלוש ולצורך דבר תלוש ולבסוף חיברו תלוי בפלוגתא בגמ' (חולין טז.), ואף דנאספו לצורך הרבה תשמישין, אמרינן יש ברירה בדרבנן, ואף דהרמ' בפיה"מ יש לו פי' אחר במתני', סמכינן ע"פ הר"ש והרא"ש והרב בכתמים דרבנן, ואף דלדברי הראב"ד בהשגות (פט"ו טו"א ה"א) היא מטעם דשיעור רביעית הוי מקוה מה"ת, ולפי"ז תלוי בפלוגתא אם כולה שואבין פסול

א - כ' בסמ"ג (לאוין קי"א ל"ז ב') בדקה קרקע עולם וישבה עליו ומצאה דם טהורה, ה"ה אם נמצא דם על בית הכסא, והו"ד בהגמ"י (פ"ט אות ה') ובמרדכי (תשל"ה), וכ"כ בסמ"ק (רצ"ג), וכ"כ באגודה (ל"ד), וה"ה אם ישבה על ביה"כ ונמצא דם על דף ביה"כ, וכ"פ בדרכ"מ (סק"י) וברמ"א (ס"י), וכ' בס"ט (סק"כ) ובלחור"ש דהטעם לפי שהוא קבוע בבנין, ובפת"ש (סקי"ט) ציין לנובי"ת (סי' ק"ט) שהאריך לבאר כמה חילקי דינים בתורת קבלת טומאה בכלים המחוברים לקרקע ע"ש, וכ' (שם) ע"פ המשנה בכלים (פי"א מ"ב) והרמ' (רפ"ט מכלים), שדבר שנעשה מתחילה לחברו בקרקע ולהיות עיקר תשמישו רק עם הקרקע, אפי' קודם שנתחבר בקרקע אינו מק"ט, ולפי"ז ביה"כ שלנו עשוי מחרס או מפלסטיק אינו מק"ט אפי' קודם

במחבור, או"ד דלא דמי להרוק שבידו שאין לו כל שימוש כלל משא"כ המים שעתידי להשתמש בהם במחבור. ועוד: משא"כ לסמוך על הראב"ד שנידון כמקוה מדאו' תלוי במשי"ת בזה בעזה"י.

דעת הרמ' והמאירי במי גבאים והפק"מ לכתם על המים שאמק"ט

והנה כ' ברמ' (פט"ו מטו"א ה"א-ב') וז"ל מים שבקרקעות כגון מי בורות שיחין ומעורות ומי גבאים שאין בהן מ' סאה אין מתטמאין אלא לרצון ואין מטמאין אלא ברצון, כיצד מים שבקרקע שאין בהם מ' סאה בין שאובין בין שאין שואבין שנפל לתוכן המת או שהלך בהן הטמא הרי אלו טהורין, אבל אם שתה מהן אדם טמא או שמלה מהן בכלי טמא או שנפלו לתוכן משקין טמאין ברצון הרי אלו טמאין ואע"פ שהן בקרקע וכו' עכ"ל, מבואר דס"ל דמים שבקרקע אפי' שאובין מק"ט רק אם נגע בהם דבר טמא לרצון, אך אם נוגע בהן טמא לא לרצון אינם מק"ט, ואפי' שהם פחות מרביעית, ולפי"ז כתם הנמצא ע"ג המים שבאסלה להרמ' מקרי כנמצא ע"ג דבר שאינו מק"ט, משום שלא ישהה אין רצון בחיבור הדם עם המים, אלא רצונה בדם שירד וילך למקום הטינופת (ביוב), וזהו כעין מש"כ הרמ' שהלך במים הטמא שטהורין, משום דאין רצון בעצם בחיבור המים עם הטומאה, משא"כ ששתה מהן הטמא שרוצה בחיבורו עם המים, ולפי"ז דם הנמצא ע"ג המים שבאסלה טהורין, וכן ס"ל למאירי (ריש מקואות) וז"ל פי' גבאים רקק שיש בו מים מקובצים שאינם זוחלין ושאינן שואבין אלא שירדו שם ממי גשמים כגון בורות שיחין ומעורות, ואין בהם ארבעים סאה עד שנכללים בשם מקוה אלא חסרות משיעור זה כמה שהיה עד שהופקע מהם שם מקוה וכו' אין מק"ט ולא מטמאין אלא שנטבל שם הדבר ברצון, ואין בזה חילוק בין שאובין לשאינן שואבין אחר

מה"ת או רק מדרבנן בכתמים יש להקל כנ"ל עכ"ל.

אלא שדבריו צריכים לעיון, חדא: מש"כ לסמוך אמ"ד שתלוש ולבסוף חיברו הוי כמחבור צ"ב, שהרי נפסק לענין הכשר ברמ' (פי"ב טו"א ה"ג) כר"פ דהוי כתלוש, אלא דיש לישב דסבר שבכתמים דרבנן שומעין להקל וכמד"א דהוי כמחבור, ועוד שהביא בשחיטת חולין (גרבוז, טז. בענין תולב"ח אות ז') דברי הרשב"א (במשה"ב ב"א ש"ב ט"ו) דבסוגיא דב"ב סו: מבואר להדיא דתולב"ח לענין הכשר זרעים מיתלי תלי בפלוגתא דר"א ורבנן לענין דף של נחתמין, יעוי"ש, ולפי"ז לשי' ר"ח המובא ברשב"ם (ב"ב סז. ד"ה אגבה) דפסק כר"א דהוי כקרקע, וכן דעת הרשב"ם גופא, נפקא שנמי לענין תולב"ח ס"ל לר"ח ולרשב"ם דהוי כמחבור. ועוד: מאי דכ' במנח"י לסמוך אהא דאיכא ברירה בדרבנן יעיון ביצה לח. וברשב"א (שם) שכך ס"ל, אך במרדכי (סוף ביצה) ס"ל דאפי' בדרבנן ליכא ברירה, ועכ"פ יש לדון לביאור דין זה, מה שדן בחזו"א (דמאי סי' ט' אות כ"א) דאי אמרינן שבדרבנן איכא ברירה ובדאו' לא הוא מטעם "שספד"ר לקולא וספדא"ו לחומרא" וכדעת הר"ן (ר"פ כל הגט), ניחה לנד"נ שדנים כלפי הכתם הנמצא על המים הוא דרבנן, אלא דאי אמרינן שבדרבנן איכא ברירה ובדאו' לא"ב הוא "עיקר הדין" וכדמשמע ביש"ש (ב"ק פ"ה דיני ברירה אות י"ג), א"כ אין לדמות לנ"ד משום שהנידון על המים שבאסלה אם הם בתורת מק"ט הוא נידון גם כלפי דאו', ואם נפשט שמק"ט (כלפי דינים דאו'), א"כ כתם הנמצא ע"ג המים מוגדר כנמצא ע"ג דבר המק"ט, וצ"ע, ועוד יעיון בקנה בשם (יו"ד ח"ב סי' נה אות ד') מה שהשיג בזה, ועוד צ"ע אי דמי למש"כ הר"ש (מכשירין פ"א מ"ו) גבי הרוק הנשאר בידו יעוי"ש, וא"כ ה"ה הכא דמחשיב את המים לצורך כל דבר שיעלה בדעתו להשתמש אפי' לא להשתמש כלל

אפי' שאובין כל שיש בהן רביעית אינן מק"ט משום שהן בתורת מקוה למחטין, וכשי' הראב"ד, וכ"כ בדעתו בחלקת יואב (ח"ב סי' ל"ו) ובציוני דעת (ריש מקואת עמ' ח'). ויעוי"ש דהוק' להם דדעת הרא"ש (הו"ד בטור סי' ר"א ס"ג) דכולו שאוב פוסל מדאו' א"כ איך ברביעית שאוב עשוי להטביל בו מחטין וצנוריות, ויעוי"ש תירוצם וע"ע חזו"א (מכשירין סי' א' סקי"ח) שכ' בדעת הרא"ש דמים שהוחשבו בתלוש ואח"כ שפכן בקרקע אף שיש בהן רביעית דינן כתלוש לענין קבלת טומאה, ובאמת קו' החלקת יואב והצ"ד על הרא"ש, כבר תירצה הרא"ש עצמו בפסקיו (ב"ק פ"ז סוס"ג, ובנדה רי"ש מקוואות) דכולו שאוב מדאו', ומש"כ בפסחים בכלים טמאים ובקרקע דאיכא רביעית טהורין, דבכלים טמאין מיירי במים שהן עכשיו בקרקע וכיון דאתו מכלים, טמאים, ובקרקע טהורין מיירי שמעולם היו בקרקע ולא באו בתוך כלי כלל, כגון שהמשיכן מאמת המים לשם, אך לפי"ז צ"ב דברי הרא"ש בפי' (פ"ח טהורות) דאי ס"ל שרביעית שבקרקע טהור רק בכגון שלא היו מעולם אלא בקרקע אך אם היו בכלים, טמאים, א"כ אתא (בפי' שם) להביא ראיה להא דמים ששפכן בקרקע טמאים, וא"כ לצורך מה העתיק לסיום הגמ' (בפסחים) "ובקרקע נמי לא אמרינן אלא ברביעית דחזי להטביל בה מחטין" שהרי גוף ראיתו זה מ"בכלים טמאים" שמדובר שהיו המים שבקרקע בכלים טמאים ולכן מקבלים טומאה באשבורן, אך באמת אינה קו' כ"כ די"ל בפשיטות דהדר ביה בפסקיו ממש"כ בפירושו (ואזיל בשי' הרשב"ם והר"ש), ולפי"ז נפקא לן דס"ל הרא"ש לדינא דמים שבאסלת ביה"כ באופן שכולו שאוב פסול מדאו' ומק"ט, [ויעוין עוד מה שנביא בס"ד נמי לשי' הרא"ש],

ולדינא היה נראה להקל

ועב"פ נראה דבכתמין דרבנן שומעין להקל ושפיר שייך לסמוך על דעת הרמ'

שאינן בכלל מקוה עכ"ל, וכפה"נ ס"ל כהרמ' דמים שבקרקע אפי' פחות מרביעית ואפי' שאובין אינן מק"ט אלא לרצון.

דעת הראב"ד שבדאיכא רביעית אינם מק"ט

אלא שבראב"ד (בהשגות שם) פליג ארמ' ואמאירי בזה ע"ש, אך עכ"פ ס"ל שאפי' נגע טמא על המים לרצון אם יש במים רביעית שראוי להטביל בהן מחטין וצנורות אינן מק"ט, משמע דס"ל דאפי' אם היו שואבין (וכשי' הרמ') אינן מק"ט, ולפי"ז האידנא במים שנמצאים באסלת ביה"כ המחוברת לקרקע בדר"כ איכא בהן רביעית, וא"כ מוגדר כאין מק"ט נמי לעניין כתמים.

ואחר זמן מצאתי שכן כ' לדינא במהרש"ם בדעת תורה (קצ"י ד"ה ואם) בדעת הרמ' והראב"ד ע"ש (וכ' שם דמיירי לכו"ע בכגון דאיכא רביעית, אלא שיעוין ברמ' דמיירי נמי בכגון דליכא רביעית מדלא מפליג).

מו"מ בדעת הרא"ש

וברא"ש (ספ"ח טהורות) בפשטות נראה דס"ל כהראב"ד, דהק' דבמתני' ריש מקואות משמע דמים שבקרקע אינן מק"ט א"כ איך מיירי מתני' דאשבורן חיבור לטומאה, ותני' בתי' ב', דמתני' דריש מקואות דמים מחוברים אינם מק"ט, מיירי במי גבאים שנקוו מעצמן, אבל השופך מים לתוך גומא בר קבולי טומאה נינהו, וכן מוכח בפ"ק דפסחים גבי משקה מטבחיא טהורין, לא שינו אלא בקרקע אבל בכלים טמאים, ובקרקע נמי לא אמרינן אלא דהוי רביעית דחזי להטביל בה מחטין, כלומר שעל כרחך דסוגיא דפסחים יז: דמצריכה רביעית מיירי כששפכן בקרקע, אך מתני' דריש מקוואות מיירי שנקוו מעצמן, ולפי"ז מבואר בדעת הרא"ש דמשקין שבקרקע

נגעים משום דמהרשב"א והרא"ש והר"ן (הו"ד בעמ' רמ"ה) נראה דהעיקר הוא דמקבל טומאת נגעים אינו מקבל כתמים, וכן נראה דעת הב"י כהרשב"א והרא"ש שמעיקר הדין לא מקבל כתמים א"כ ה"ה הכא. ועוד הגם שמסקנת הפו' ש"ך תוה"ש באה"ט וחכ"א משה"ט, לחומרא כתוס' והגמ"י ורש"י והרמב"ן, כ' בתהלה לדוד (אורטנבורג, חאו"ח סי' ד' סק"ט) בדעת הרמ' הא דמטמאין לרצון הוא מדרבנן, וכ"כ בגולות עליות (מקואות פ"א מ"א אות ט'), ובשו"ת בית יצחק (יו"ד חב' סי' מ"א אות א'), וביוחיי יוסף (עמ' מ"ח) בדעת הרמ', וכן בחז"א מקואות (קמא סי' א' סק"ג) נקט דהוי מדרבנן, ובמכשירן (סי' א' סק"ח) כ' דיותר מרביעית בקרקע להרמ' אפי' שאובין לרצון מק"ט מדרבנן, א"כ לפי"ז אכתי דנימא שהדם בא בחיבור עם המים לרצון בדאיכא רביעית הרי הוא מק"ט מדרבנן, ויעוין בדברינו מש"כ במאמר בגליון מנורה בדרום של חודש כסלו תשפ"ו שהעיקר לדינא שדבר שמק"ט מדרבנן אינו מקבל כתמים, ובזה יתורץ גם דאפי' אי נימא שבכגון דא שנמצא דם על האסלה רצון האישה בחיבור הדם עם המים, לכל היותר אינו אלא מדרבנן משום דאיכא רביעית בקרקע, ועל כן לדינא אינו יקבל כתמים ככל דבר המק"ט מדרבנן.

ודע שהנלע"ד שלדינא סגי בהכי, דבכתמים שומעים להקל, וכמו שהכריע לדינא בשיעור טהרה (שם), אך אכתי נביא בס"ד עוד צירופים בזה לקולא.

מז"מ בשי' הרא"ש

ובשי' הרא"ש דס"ל שכולו שאוב דאו', נמי נראה שבכגון דא שנמצא כתם ע"ג המים שבאסלה אינו מק"ט, משום שכ' בתשב"ץ (ח"ג סי"ב) וז"ל דודאי שאובה שהשיכוה אינה פסולה אלא מדרבנן עכ"ל, ומשמעות דבריו דאפי' אי נימא שכולו שאוב

והמאירי והראב"ד דכתם שנמצא ע"ג מים שבאסלת ביה"כ אינו מק"ט. וכ"כ בפשיטות בשיעורי טהרה (עמ' קי"ז) וז"ל דם הנמצא במים שבביה"כ טהורה, דהוי מקום שאינו מק"ט כדין רביעית מים שבקרקע וכו' ע"ש, משמע דסומך על שי' הרמ' והראב"ד והמאירי להלכה.

אך צ"ע דמאי שנא מטומאת נגעים

אלא דאכתי יש שהעירו בשי' הרמ' והמאירי דלא גרע מטומאת נגעים, משום דעד כמה שהמים בקרקע כמות שהם מק"ט לרצון שפיר יקבלו גזירת כתמים, דלא גרע מטומאת נגעים שסגי שמק"ט נגעים דיקבלו גזירת כתמים, ולא בעי' שיקבל טומאה בכגון שנופל עליו הדם כמות שהוא, וא"כ נמי בכגון דא הגם שהדם נופל על המים לא לרצון ולא מטמאם, אכתי המים כן בתורת קבלת טומאה, ועוד דאכתי אפי' אם נומר לחלק דבטומאת נגעים החוטי השתי שייך בהם קבלת טומאת נגעים כמות שהם ולכן גזרו בהם, משא"כ הכא דהמים מק"ט רק אם יעשו בהם מעשה אחר, שיחשבו על החיבור לרצון, נימא דלא גזרו שיקבל כתמים בהכי, אכתי יש להעיר דהכא מקרי שהדם שנופל לאסלה מקרי שנוגע במים לרצון, משום שהגם שרצון האשה שהדם ילך למקום הטינופת (ביוב), אך בפועל הדרך במציאות היא שילך למקום הטינופת ע"י החיבור עם המים, א"כ י"ל דהוא חיבור לרצון מקרי, אלא דאכתי יש לדון, משום דאין לה רצון בדוקא בחיבור הדם עם המים שכעת באסלה, משום שאחר שעושה את צרכיה מורידה על צרכיה את המים שבניאגרה, וא"כ מאחר וסגי לה בשפיכה השניה שהדם ישטף על ידו וילך, לא מקרי "ניחא לה" בחיבור הדם עם המים שכעת באסלה, [סברא זו כ' בר"ש פרה פ"ב מ"ג ע"ש].

ויש לישב דאין לדמות ולהחמיר כטומאת

רחוק לפרש כן לשון השו"ע וכמש"כ לעיל הדבר צ"ע, ולשון השו"ע סמ"ד ע"ג סילון כיו"ב שאינו פוסל את המקוה משמע דכל שאינו פוסל את המקוה מכשיר את השאובין, ומיהו מחובר לקרקע ודאי בעינן עכת"ד, ועכ"פ הגם שלענין מקוה אינו מכריע בפשיטות, אכתי לגבי כתמין דרבנן דשומעין להקל, ודאי דנימא שהצינור שמוליך המים לאסלה מוגדר כאמק"ט ומכשיר את השאובין מדאו', וכתם שימצא ע"ג המים טהור דאינם מק"ט אפי' לשי' הרא"ש שכולו שאוב דאו', (ויעוין מש"כ בחזו"א מקואות תניא ס"ה אות ז' בשם הש"ך דצינור המק"ט עושה המשכה היינו כשהיו המים באים זולתו, ולפי"ז בנד"נ המים לא יומשכו ללא הצינור, יעו"ש עוד מש"כ, אך לדינא עכ"פ מלבד שי' הרא"ש יש לסמוך אשי' הרמ' ובראב"ד דרביעית מים שבאסלה אינן מק"ט כתמים, דשומעין להקל).

וב"ב בשיעורי טהרה (עמ' קי"ז) לסמוך אמהרש"ם ועוד גבי אסלת ביה"כ, וכן במנחת יצחק (ח"ט סי' צ"ג) הביא בשם השואל, ויעו"ש שנראה שמסכים עמו.

ויש לדון אי הנד"נ דמי למקוה, אלא שכלל היותר מק"ט מדרבנן

ברם דמזי מים שבקרקע למים שבאסלה צ"ע, שהרי בראב"ד וברא"ש נתבאר שרביעית מים שבקרקע לא מק"ט, משום שנידון כמקוה למחטין, וכן ביארו האחרונים בשי' הרמ' שלרצון אינו אלא מדרבנן, זה בכגון דהוי רביעית, וכפה"נ הוא משום דהוי מקוה למחטין וצנוריות, ומהשתא אסלת בית הכסא (הישנות) היא כחקקו ולבסוף קבעו ויש עליו שם כלי קודם שקבעוה שפוסל את המקוה [כמבואר בטור"ש (סי' כ"א ס"ו-ז') ובנובי"ת (סי' קמ"ב דינים היוצאים אות ד') דחקקו ולבסוף קבעו שכבר נקרא עליו שם כלי בתלוש אין טובלים בו כלל אפי' כלי זכוכית].

פסול למקוה מדאו', ע"י המשכה אינו אלא מדרבנן, וכ"כ במהרי"ט (ח"ב סי' י"ז ד"ה ויש) וז"ל הרא"ש דס"ל דכולו שאוב מן התורה כו' אבל בשאובה ע"י כלים ונמשכה דלכו"ע הוי דרבנן עכ"ל, וכן בחזו"א (מקואות תניא סי' ג' אות י"ג ואות ט"ו). ושיעור המשכה כ' בשו"ע (סי' ר"א סמ"ה) דאין פחות מג"ט, ובחזו"א (בליקוטים שם סי' ז' אות י') כ' וז"ל המשכה זו אין פחות מג"ט, נראה דאין חילוק אם הני ג"ט הם על קו ישר או שהן כתמונה ד' או ח' או כחצי קשת כל שאתה פושטין והן ג"ט סגי ולפי"ז אפי' לדעת הרא"ש שכולו שאוב מדאו' מאחר ואיכא המשכה מהניאגרה לאסלה ג"ט (שהם 24 ס"מ לשיעור המכונה הגרא"ח נאה, דבכתמין שומעין להקל), א"כ לכו"ע רביעית מים שבאסלת ביה"כ מק"ט רק מדרבנן. אלא שבלחור"ש (סוף סקע"ד) אחר דמייתי לתשב"ץ והמהרי"ט מייתי בשם האמרי אש (סי' פ"ו) דאם כולו שאוב מדאו' המשכה נמי מדאו', וכן נראה דס"ל בלחור"ש גופא ע"ש, אך לדינא נראה שבכתמין שומעין להקל, וודאי חזי לאיצטרופי למשנ"ת לעיל בשי' הרמ' ומאירי וראב"ד שכתם ע"ג המים שבקרקע שבאסלה בדאיכא רביעית אינו מק"ט וכהנך דס"ל דאכתי שכולו שאוב דאו' ע"י המשכה אינו אלא מדרבנן. והצינור המושך מים באסלה כפה"נ הכא גבי כתמים דרבנן י"ל דמקרי המשכה בדבר שאמק"ט (יעוין בשו"ע סמ"ד – מ"ו) וכ' בחזו"א (מקואות ליקוטים סי' ז' סוף אות י') כלים אפי' שאינם פוסלים את המקוה אינם מכשירין את השאובין, יש לפרש ביש להם בית קיבול אלא שלא נעשו לקבלה כמו צינורות כפופין, או שאין להם בית קיבול כמו צינור פשוט, יש להסתפק את חיברן בקרקע הן בכלל כלים, דאם נעשו לחברן בקרקע וחיברן ובית קיבול אין להם י"ל דלא גרע בקבעו ולבסוף חקקו, וגם לאו שם כלי הוא כל הזמן שלא חיברו לקרקע, ולמש"כ בחזו"א (מקואות תניא ס"ה אות ז') הדבר מבואר בש"ך דזה כשר, אבל כיון שאין הדבר מבואר להדיא וגם

שם דאם לא היה עליו שם כלי בתלוש אע"פ שלאחר חיבורו נעשה כלי גמור אם עשאו דרך בנין קצת וקביעות גמור לאו שם כלי עליה ואפי' לטבול בו שרי יעו"ש. ולפי"ז היה מקום לצדד ולומר דבהני כלים וצינורות המביא את המים שיש מהם דלא בר קיבולי נינהו כלל, ופשוט שאין להם תורת כלי כלל קודם חיבורם, ואפי' אותם דבר קיבולי נינהו אפי' קודם חיבורם מ"מ אולי יש מקום לצדד בזה מכיון שאינם עשויין לקבלה בדרך זה רק לאחר חיבורם אכתי לאו כלים גמורים הם ולא תורת כלי עליהם קודם חיבורם בקרקע, וא"כ גם לאחר חיבורם בקרקע בטל שם כלי מינייהו, ואכתי דין מים מחוברים עליהם ואינם מק"ט עכ"ל, ויעו"ש דכ' אין לסמוך ולהקל על סברא זו להלכה למעשה, אך חזינן בדעת הדברי חיים שלכל היותר איסורם הוא מדרבנן, וא"כ בנדר"נ באסלת ביה"כ בדאיכא רביעית הוי מקוה מדאו' למחטין וצינוריות וכהנתבאר בחו"א. ועוד יש לצרף בזה ש"ר ר"ח (הו"ד ברשב"ם ב"ב סז. ד"ה אגבה) דס"ל להלכה כר"א דחולב"ק הוי כקרקע, [וכ' ברא"ש ספ"ק דנדה, אר"ח שכל דבריו דברי קבלה], וכן נראה דס"ל לרשב"ם (שם) לדינא כר"א. (ודע שלדינא נלע"ד דבכתמים שומעין להקל ואפי' אילולי הדברי חיים, ושי' ר"ח ורשב"ם יש מקום להקל.)

חילוק בין האסלות הישנות לאסלות החדשות

ודע שעכ"פ כ"ז באסלות הישנות שעומדות בפנע"צ ויש להן בית קיבול, אך באסלות החדשות אלה שאין עומדות בפנע"צ אלא רק ע"י שמחברן לקיר, משום דצורתן כעין אות סמ"ך, ויש לדונם כקרקע, וממילא רביעית בהן נידון כמקוה למחטין, ולא מק"ט ואם נמצא על המים כתם טהור, דהנה בטו"ש (או"ח קנ"ט ס"ה) כ' דכלי שתחילת תיקונו כך שאינו יכול

ויש שתי' שאסלת ביה"כ כל יעודה לשמש בעודה מחוברת לקרקע, ולכן לא חשוב בתורת כלי בתלוש. אלא דבחת"ס משמע שזה אינו, שכ' (בשו"ת חיו"ד סי' ר"ו ד"ה אך כ"ז) דכלי שנעשה מתחילה לשמש עם הקרקע אפי' שנקבוהו קודם חיבורו וביטלוהו מתורת כלי, ואח"כ חיברוהו בקרקע וסתמו נקביו, פסול לטבול בתוכו מטעם כלי, ואין הבנין בקרקע מבטלו להתיר הטבילה בתוכו כשהנקב סתום עכ"ד, מבואר דס"ל דהא דכל תשמיש הכלי אינו אלא בקרקע לא מבטל ממנו שם כלי כשמחברו, ברם יעוין בחת"ס (שם סי' קצ"ח אות י"ג ד"ה ולפי"ז, וסי' ר"ה ד"ה א"כ) שנראה דס"ל שכ"ז רק לכתחילה אכתי אין לדמות לנ"ד, דהתם נקבו קודם שקבעו בקרקע משא"כ באסלה.

אלא שבחזו"א (ב"ב ליקוטים סי' כ"א לפרק ד' ד"ה יו"ד סי' ר"א) כ' והא דאמרינן חולב"ק פוסל, אם נימא דאף בעשאו מתחילה לקובעו פוסל, זהו מדרבנן שהחמירו בזה בדין שאובין עכ"ל וע"ע מש"כ בחזו"א (שם ד"ה סו:; ומיהו), ולפי"ז אסלת ביה"כ דעשאו מתחילה לקובעה אינה פסולה אלא מדרבנן, וא"כ רביעית שבאסלה הוי כמקוה למחטין וצינוריות מדאו', ויש לדון שלא תקבל כתמים.

ובן משמע בדברי חיים (הי' מקואת אות ל"ו ד"ה והנה ראיתי בחת"ס, ואילך) דפליג אחת"ס, והו"ד בקנה בשם (יו"ד סי' נה אות ז') וז"ל אמנם כו' עפ"י דעת הדברי חיים כו' דאפי' כלי גמור שנעשה לשמש עם הקרקע אף דקודם חיבורו הוא פוסל את המקוה משום שאובין, מ"מ לאחר שחיברו הקרקע בטל שם כלי מינה ותו אינו פוסל מדאו' אלא מדרבנן לחוד הוא דנשאר בפיסולו, דמכיון שקודם חיבורו עם הקרקע היה פוסל את המקוה משום דהיה עליו שם כלי בתלוש], א"כ גם לאחר חיבורו הוא נשאר בפיסולו מדרבנן משום דאי לא הא לא קיימא הא, ומ"מ העלה

ובנמצא ע"ג דופן האסלה בכגון שנשא מים

ויש להוסיף דנמי אם הכתם נמצא בדופן האסלה ע"ג מים שנשארו שם מהשפיכה של הניאגרה לא יקבל כתמים משום שהדם שנמצא שם לא מוגדר נמצא על המים, אלא מוגדר כנמצא ע"ג האסלה, משום שהאסלה מעמידתו, כן שמעתי ממו"ר הגה"ג רמ"מ קארפ שליט"א [ולפי"ז נמי כתם הנמצא על המים באמבטיה בעת הרחיצה ובאופן שהמים נמוכים, מוגדר כנמצא על האמבטיה המחוברת לקרקע ואינה מק"ט] (ועוד דאפי' את"ל דכתם שבאסלה מוגדר כנמצא ע"ג המים אין לומר דהמים שם נמצאים במקום המוגדר ככלי [משום שאם יטוהו על צידו לא ישפך המים מאותו חלק של הכלי] וא"כ המים במקום זה של הכלי מקבלים כתמים, כך אין לומר, משום שהמים בחלק הדופן של הכלי לא מעוניין בהם [אלא מעוניין במים הנמצאים בתחתית האסלה], ומימלא רטיבות המים שבדופן האסלה אינם מוגדרים שנתלשו לרצון, והכא בדרבנן עסקינן, והאיכא ברירה בדרבנן, ולהצד שהוא ספק ובדרבנן לקולא מהני נמי הכא (ועי' במש"כ אדברי המנחת יצחק גבי גדר ברירה בדרבנן, ודאו'), וממילא להרמ' דין מים אלו הדר' לדין מים שבקרקע שאינם מק"ט, וכתם הנמצא עליהם טהור), ולכן כתם הנמצא על המים שבדופן וטהור.

דברי הישעות יעקב שנידון כספק טומאה צפה, ומו"מ בדבריו

ג- ועוד נראה לצרף לקולא אפי' באסלות הישנות, ואפי' אם המים בכלי התלוש

לעמוד בלא סמיכה ואין משתמשים בו אלא ע"י סמיכה חשיב שפיר כלי ע"כ, וכ' בחזו"א (ידים ס"ה אות ג') וז"ל אם עשוי מתחילה חד שאין ראוי להושיב חשיב כלי, נראה דוקא כלי שהשתמשות שלו הוא ביד כמו טיטרוס וכיוצ"ב והכל עושין כן, אבל כלי מקולקל בתחילה שלא יושב, ועשהו לאונסו, או שעשהו שוטה אינו כלי אף שתחילת יצירתו כך עכ"ל, ומשמעות דבריו דמיירי הטו"ש בכלי שלא מחוסר תיקון, ומשתמשים עמו כמות שהוא, משא"כ כלי שמחוסר תיקון, ולפי"ז בנ"ד באסלת ביה"כ, (אלה שלא עומדים בפנע"צ). קודם שקבעוה בכותל אכתי מחוסר תיקון, וא"כ נימא דאינה נחשבת כלי, [ואפי' אחר שקבעוה בכותל היא כקרקע ורביעית מים שבה נידון כמקוה למחטין], ולכה"פ נימא בזה הגדר שכ' בגר"ז (קנ"ט ס"ז) גבי כלי שאינו יכול לישב שלא מסומך ומתחילתו לא תקנוהו לכך, וז"ל כלי שאינו יכול לישב שלא מסומך אלא שאף אם לא יסמכוהו וישפכו המים ממנו ישאר רביעית נוטלין ממנו לידים מאותם המים שמחזיק אף כשמוטה על צידו, אבל לא ממים יתרים שמחזיק כשאוחזין אותו בידים במישור שהם אינם באים מכח כלי עכ"ל, מבואר שמוגדר כלי היכן שכשמוטה על צידו לא ישפכו המים ממנו, אך בשאר המקומות בכלי שמשם ישפכו המים ממנו בעת שמוטה על צידו לא חשיב ככלי, ומהשתא י"ל באסלת החדשות שתליות בכותל ולאלה שלא עומדות בפנע"צ, והמים שבתוכן שנמצאים בתחתיתן, שבעת שמוטין ישפכו, וא"כ שם במקום זה לא חשיב כלי, אלא נידון כקרקע, וא"כ רביעית מים שבו נידון כמקוה למחטין וצינוריות מדאו', ולכן כתם הנמצא בו נדון כנמצא ע"ג דבר שאמק"ט.

א ובעת נודע לי שגם באסלות החדשות יש מהן שעומדות גם בפנע"צ, לכן יש לשים לב דמש"כ בזה לחלק בין האסלות החדשות לישנות הוא רק באסלה שלא עומדת בפנע"צ שאם ימלאו בה מים כשעומדת, ויניחוהו וטהה לצידה ובאופן שכשמונחת שוכבת על צידה נשפכים ממנה המים מתחתיה מאותו מקום שנמצאים בה מים כשקבועה בכותל.

תוס', הכא שאני די"ל דמשום דרוב דמים באין בהרגשה, והיא לא הרגישה, אזל ליה רוב, וראיתה אינה מרוב דמים מן המקור, אלא מקומי' ליה בספק אתא דם זה מהמיעוט מהמקור ספק מהמיעוט מהעליה, ועומדת בספק, (ותי' זה הוא רק לסוברים שהאידנא יש הרגשות, או לסוברים שהגם דהאידנא אין הרגשות, אין בידינו בכח לשנות מדברי השו"ע, שבזמנו היה הרגשות ואם לא הרגישה היו אומרים לה דאין דם זה מן הרוב דמהמקור), אלא דאכתי אפשר דיש לדחות דהגם דלא הרגישה ואזל ליה רוב דמים מן המקור, אכתי איכא למיעוט מן המקור בהרגשה ולא אדעתא וא"כ איכא לתרי מיעוטי נגד חד מיעוט מן המקור בהרגשה ולא אדעתא ומיעוט מן המקור בלא הרגשה נגד חד מיעוט מהעליה] ג: בכגון שנמצא שרץ על המים הוא ודאי טומאה וספק מגע, אך בנד"נ הוא ספק במטמא עצמו, וא"כ מהיכי תתי דנימא נמי הכא ספק טומאה צפה טהור, ומצינו שנח' בכע"ז רבותינו האחרו' בספק טומאה ברה"ר אי אמרינן רק בספק מגע, אי נמי בספק במטמא, ויעוין תוס' (יז: ד"ה ואין, סוטה כח: ד"ה ברה"ר) ובנובי"ת (ק"כ בהגה"ה מבנו) ומשנה אחרונה (טהרות פ"ד מ"ה) וחזו"א (טהרות סי' ו' סק"ב), ד: עפמ"ש"כ בנובי"ת (סי' ק"כ) שבדבר ששייך לאיסור והיתר אמרינן ספק איסור לחומרא, ואין חילוק לעניין צד האיסור שבו בין רה"ר לרה"י, (ה"נ באיסור נדות), אף שלענין צד הטומאה שבו יש חילוק בין רה"ר לרה"י, עכ"פ לענין צד האיסור לבעלה שזה לא שייך לטומאה וטהרה אין מקום לחילוקים הללו של טומאה וטהרה, (ויעו"ש עוד מה שביאר), ולפי"ז נמי נימא דספק טומאה צפה טהור הוא מדיני טומאה וטהרה ואינו עניין לגזירת כתמים, [אך אכתי יש לבעל דין לחלוק ולומר לטעם שכ' בר"ן ותוס' שגזרו כתמים לטמאות מאשה מאחר הדבר שנמצא בו הכתם טמא, א"כ ה"ה נמי הכא בכתם צף ע"ג המים נימא דספק טהור

מהקרקע, מש"כ בישועות יעקב (קצ"ג ד"ה ובחידושי) מהא דאיתא בגמ' נזיר (סג:) ספק טומאה צפה בין בכלים בין בקרקע טהורה, והובא בתוס' (ד"ה והמאהיל) וברמ' (פי"ד אה"ט ה"ד) ובתוס' נדה (ג: ד"ה והתניא), א"כ דם הנמצא על המים, אין בו טומאת כתם, כיון דספק הוא (כמש"כ ברמ' רפ"ט א"ב שכל כתם הוא טומאת ספק), וא"כ נידון כספק טומאה שטהור, והו"ד במהרש"ם בדעת תורה (ק"צ סי' י' ד"ה וברין) ובמשה"ט (פ"ג הע' 29) וציין למהרש"ם נמי בשיעור טהרה (עמ' קי"ז).

אלא ששמעתי מהגר"א הכהן טוויל שליט"א, דהק' על צירוף זה בחמישה אנפי, א: שספק טומאה צפה מיירי בכגון דבר שממש צף ע"ג המים, משא"כ הכא בדם, שבדר"כ הוא מתערב עם המים ונמצא תוך המים, ויעוין שבת ה: שמצינו דבכגון שמן ע"ג יין מוגדר כצף, ומהיכי תתי שגם דם שמתערב במים מוגדר כצף, (ומש"כ בניזיר סד. שנבלה "שנימוחה" לא מוגדרת כחלק מהמים, יש לחלק שבנבלה נימוחה לא מתערבת בתוך המים כדם), ב: באופן שהדם הוא ודאי מגופה, אפי' את"ל שכשנמצא במים מוגדר כצף, יש לדון אי מוגדר "כספק" טומאה, שהרי הוא רק מיעוט דם שבא מהעליה, שהרי אין לצרף מיעוט דם שבא מהמקור ללא הרגשה, שהרי הוא מוגדר כטמא ודאי לא כטומאת ספק, א"כ איכא רק מיעוט דם שבא מהעליה נגד רוב דמים שבאים מן המקור, וצריך לעיון אם מוגדר "כספק" טומאה, שהרי מצינו שנח' כע"ז בראשו' גבי ספק טומאה ברה"ר, דלרמב"ן (חולין ב: ד"ה אם שחט) ס"ל דאמרינן ספק טומאה ברה"ר טהור אפי' שיש רגלים לדבר ודבר הרגיל לצד הטומאה, ומשום ספק טומאה ברה"ר הילכתא גמירי לה, ואפי' היכא דאיכא רגל"ד, אך לתוס' (הו"ד ברמב"ן שם) לא אמרינן ספק טומאה ברה"ר טהור היכא באיכא רגל"ד לצד הטומאה, [אלא דאכתי יש לבעל דין לחלוק ולומר דאפי' לשי'

נמי דם הנדה דאין בו טומאת אוהל נומר בו דין ספק טומאה צפה, וטהור בנ"ד, ובאו"ש (פי"ד אה"ט ה"ג) כ' לתרץ דברי הרמ' דעריבה שטמאה בטומאת מת ואינה מטמאה באוהל ואינו עושה למעלה כלמטה ואפי' במשא אינו מטמא, לכן הוי כשרץ, משא"כ מת ושאר הדברים, ולפי"ז יש לדון גבי דם הנדה, אי נימא ביה נמי ספק טומאה צפה, וצ"ע,

והנלע"ד דאכתי יש לבעל דין לחלוק ולומר שבכתמין דרבנן שומעין להקל בכל הצדדים הנזכרים ולדינא בשעה"ד יש לסמוך לקולא אישועות יעקב ואמהרש"ם, וכ"כ לדינא במשה"ט (פ"ג הי"ג ובהע" *28 ופי"ב ה"ו) שבמקום צורך ודחק יש לסמוך על דעה זו ע"ש. והנראה דלכה"פ איכא לצירוף בשעה"ד גדול.

דברי הגרש"ק דמושקה מק"ט מדרבנן, ומו"מ בדבריו

ד- ועוד יש לצרף כסניף בנ"ד (כתם הנמא ע"ג המים שבאסלת ביה"כ או כלי תלוש), דעת הגרש"ק (בנדרי זריזין קונ' שירי שיריים סי' כ"ב כ"ג) שכ' דבמשקין ודאי לא שייך כתם, כיון דק"ל טומאת משקין רק דרבנן, ושכן פסק הרמ' שהרי פסק (פי"מ מטו"א ה"ט"ז) כרב (ע"ז לז: ופסחים טז.) דמשקין בבית המטבחים טהורים, כמש"כ בכס"מ (שם) דקיי"ל כרב באיסורי, ובגמ' (שם) משמע דהא בהא תליה דלרב בעלמא טומאת משקין אינה אלא מדרבנן, אלא דהק' עליו השואל מדברי הרמ' (פ"ז אבה"ט ה"א) שמפורש בהדיא שמשקין מתטמאין מדאו' ודלא כרב, והשיב דבאמת דברי הרמ' תמוהין, אך לדינא ליכא שינוי, דאין לנו רק הש"ס מפורש דלרב איו טומאה למשקין כל עיקר וכדי הש"ס שלנו לסמוך עליהם כעמוד ברזל בכל הענינים ובפרט בכתמים דרבנן, ובישוב דברי הרמ' י"ל דמש"כ הרמ' פ"ז אה"ט ה"א דמשקין מקבלים

וממילא על האשה לא גזרו טומאה], ה: תינך לשי' תוס' (נזיר סד. ד"ה והמאהיל) דספק טומאה צפה גבי מגע טהור בין בשרץ ובין במת, נימא נמי גבי טומאת כתם, אך לשי' הרמ' (פי"ד אב"ט ה"ג) דס"ל שלא אמרו טומאה צפה אלא לשרץ בלבד, א"כ מהיכי תתי דנימא טומאה צפה בטומאת כתם. אלא שכפה"נ ד"ז תלוי בישוב האחר' בשי' הרמ', שמחדא כ' הרמ' שספק טומאה צפה היא רק בשרץ, ומאידך כ' (בה"ה) שספק טהרה צפה טהור, אפי' בעריבה שהיא טומאת מת וכ' בלשונו "כדרך" שטיהרו חכמים ספק טומאה צפה, כך טיהרו חכמים ספק טהרה צפה, ומשמע דספק טומאה צפה אפי' במת טהור, אלא שתי' החסדי דוד (טהרות פ"ה ה"ו) דהרמ' דכ' דספק טומאה צפה נאמרה רק בשרץ, אתא למעט כל הטמאים מחמת עצמן דומיה דשרץ, דהיינו נבלה ומת וזב ומשקין שלו וכיוצא, והטעם שלא נאמרה ההלכה דספק טומאה צפה טהור אלא בדבר שאין בו רק טומאת מגע, ולא נמצא כן אלא בשרץ בלבד, ולפי"ז בנ"ד בכתם הנמצא ע"ג המים שהוא ספק דם הנדה שמשמא גם במשא (כמש"כ הרמ' פ"א מו"מ ה"ח) א"כ אין בו דין ספק טומאה צפה להרמ', וכן לחזו"א (טהרות סי' ד' סק"ח ט') שחילק בין ספק טומאה צפה דרק בשרץ, לספק טהרה צפה דגם בטמא מת, לפי"ז בספק טומאת דם נדה צפה טמא, דאינו שרץ, ובתפארת ישראל (טהרות פ"ד מ"ח, בועז סק"י) דחק לומר דמש"כ הרמ' דרק בשרץ, היינו כל דדמי לה דהיינו רק כל דבר שהוא אהט"ו, והיינו לאפוקי מת שהוא אבי אבות הטומאה, ודחה תי' זה ונשאר בצ"ע ע"ש, אך עכ"פ לפי דבריו נפקא דדם נדה נמי נאמר בו ספק טומאה צפה טהור, משום שדם נדה הוא אב הטומאה (כמש"כ במתני' כלים פ"א מ"א-ג'), וכן לפמש"כ במקור ברוך (ח"ב סי' ט"ז אות ה') לחלק בין מת שמשמא באוהל, לעריבה שמשמא טומאת מת שאינה מטמאה באוהל, דיש בה דין ספק טומאה צפה, ולפי"ז

מוגדר כנמצא ע"ג המים שבזה אפי' לדעת הרמ' מקרי משקה סרוח שאינו מק"ט, משום שמעורבים במים מ"ר ומסרחים אותם, אפי' שמ"ר סרוחים מעיקרם, הרי שהמים אינם סרוחים מעיקרם, ואחר שמתערבים במים מסרחים אותם, ולפי"ז כתם הנמצא במים שבאסלה ומעורבים בהם מ"ר אינם מק"ט וטהור. [אלא שנראה לסייג זאת למש"כ בחזו"א (יו"ד ס' י"ב אות ו' ד"ה והא) לחלק בין משקה סרוח מצד עצמו למשקה סרוח מצד הידיעה, ולפי"ז מ"ר הסרוחים מאט מקרי סרוח מצד הידיעה, וא"כ אפי' שמעורבים במים לא מקרו המים משקה סרוח, אך אם סרוחים טפי מצד חריפותם בהא י"ל דמקרו משקה סרוח, והכל לפי ראות עיני המורה].

כתם הנמצא ע"ג מים זוחלין

ו- ועוד יש לדון בכ"ז בזוחלין, ובאופן שנמצא הכתם ע"ג המים באמבטיה בעת הרחיצה, ובאופן שהמים גבוהים מעט, [דאם אינם גבוהים, כתם הנמצא ע"ג המים אינו מוגדר כנמצא על המים אלא כנמצא על האמבטיה], וכן באופן שנמצא ע"ג המים שבאסלה ובכגון שהניאגרה הרוסה ולא פוסק זרימת המים.

והנה אם באנו לדון מצד מי גבאים (ולא מצד מקוה) נראה דבזוחלין לא נאמר דין זה, וכמש"כ ברמ' (פיה"מ ריש מקואות) וז"ל "כגון שהיו מים מכונסין ונחים בקילון", משמע שדוקא נחים שאינם זוחלין, וכן דייק בשיעורי ר' שמואל (מכות עמ' ר"ו) וכן במאירי (ריש מקואות) וז"ל "פי' גבאים רק שיש בו מים מקובצים שאינם זוחלין", וכן דייק בציוני דעת (ריש מקואות עמ' ח') אלא שברמ' בי"ד (רפס"ו מטו"א) שלא הזכיר לפרט זה נראה דהדר ביה וס"ל שמי גבאים הם גם בזוחלין וצ"ע.

טומאה מן התורה, כוונתו היינו אם היו המשקין עם האוכלין, אז כיון דהוי כאחד עם האוכל מק"ט מן התורה, ומפרש דוקא וכל משקה אשר ישתה נמשך לדלעיל לכל מאכל אשר יאכל, ומסיק יהיה איך שיהיה דברינו לדינא נכונים לסמוך על פשיטא דש"ס והלכה כרב באיסורא עכ"ד, והו"ד במנחת יצחק (ח"ט סי' צ"ג) וכ' דחזי לא יצטרפוי לקולא. ולענ"ד מש"כ (הגרש"ק) לתרץ דברי הרמ' דמיירי במשקין המחוברים לאוכל אינו הפשטות בלשון הרמ', אך נראה שלדינא נמי אילולי דברי הרמ' בכתמים דרבנן דשומעין להקל איכא צירוף קל בשעה"ד גדול. וכ"כ במשה"ט (פ"ג הי"ג ובהע') דבמקום הדחק יש לסמוך לקולא.

לדון הכ"ז מצד משקה סרוח

ה- ודע שבכגון דהאיכא מעורב במים שבאסלה (שנמצא עליו הכתם) מי רגלים, יש לדנו מצד משקה סרוח, דכ' בחזו"א (מכשירין סוף סי' ד') בדעת תוס' כריתות יג: (ד"ה וחלב) והר"ש (מכשירין פ"ו מ"ז) דס"ל שכל תולדות המים מכשירין מדרבנן וקרא אסמכתא, ומשקה סרוח אינו מכשיר כמבואר ברמ' (פ"א מטו"א ה"ב) שהמשקה הסרוח אינו מכשיר, ולפי"ז גם אינו מק"ט כמש"כ הרמ' (שם ה"ד) אין שם משקה שמק"ט אלא שבעת המשקין שמנינו בלבד, אבל שאר מי פירות כדרך שאין מכשירין כך אין מק"ט כלל, וכן ברמ' (שם פ"ב הי"ד) וז"ל משקה שנסרח ונפסד ואינו ראוי לשתיית אדם אינו מק"ט כדרך שאינו מכשיר שנא' אשר ישתה עכ"ל. ודע שבמקדש דוד (סי' מ"ג סק"ב) כ' בדעת הרמ' דמ"ר מק"ט מדאו', משום דמסריח מעיקרו, אך דבר שלא מסריח מעיקרו מק"ט מדרבנן, אלא שנראה להקל משום דיש לדון בכתם הנמצא ע"ג המים אי מוגדר כנמצא ע"ג המ"ר שבזה לתוס' והר"ש נידון כדבר הנמצא ע"ג דבר שאינו מק"ט אלא מדרבנן, או דילמא

ד"ה ואם), וכן במנחת יצחק (ח"ט סי' צ"ג) צירף לקולא, וכן נראה דהכריע לקולא בשיעורי טהרה (עמ' קי"ז), ונראה לדינא נמי בכגון דליכא רביעית טהור כהרמ' והמאירי דבכתמין דרבנן שומעין להקל.

ובכגון דנמצא הכתם ע"ג המים באסלת ביה"כ, כי במנח"י (שם) להקל, ועי' אות ב' מה שיש להעיר בזה, וכן בשיעור טהרה (שם) כ' להקל כדין מים שבקרקע, ע"ש, אלא דיש לדון שבאסלת ביה"כ חיבור הדם אם המים מודר כלרצון (ועיין למעלה), וא"כ לרמ' נמי בעי' שיהא רביעית ונידון כמקוה למחטין והכא ליתא דהאסלה חולב"ק, אלא שכ' בחזו"א דחולב"ק הוא פסול דרבנן, וא"כ אפי' דנימא דחיבור הכתם עם המים מוגדר רצון אכתי נידון כמקוה מדאו' למחטין וצינוריות, ואפי' שמדרבנן ביטלו למקוה כזה כדאיתא בנזיר (לח.), אכתי דין זה תלוי בנידון כתם הנמצא ע"ג דבר שאמק"ט אלא מדרבנן שנתבאר (בס"ד בגליון כסליו תשפ"ו) שהעיקר לדינא שאינו מקבל כתמים, וכן משמע מהדברי חיים (מקואת סוף אות ל"ו) והו"ד בקנה בשם (יו"ד סי' נ"ה אות ז'), ובצירוף שי' ר"ח ורשב"ם (ב"ב סז.) דפסקו כר"א דחולב"ק הוי כקרקע. ודע שכ"ז באסלות (הישנות) שעומדות בפנע"צ ויש להן בית קיבול, אך באסלות (החדשות) שאין עומדות בפנע"צ², משמעות החזו"א (ידים ס"ה אות ג') שאין מוגדר ככלי, ולפי"ז מים שבאסלה אין את החיסרון של חולב"ק.

וגם בכגון כתם שנמצא ע"ג דופן האסלה ובמקום שיש רטיבות טהור, דמוגדר כנמצא ע"ג האסלה, ולא ע"ג המים, משום שהאסלה מעמידה אותו, כן שמעתי ממו"ר הגה"ג ר' מ"מ קארפ שליט"א.

אלא שאם באנו לדון מצד מקוה יעוין חזו"א (מקואות קמא סי' א' אות ח') דמסתפק, (ולפי הצד שכ' אפשר דאין זוחלין חיבור אין כאן נגיעת טומאה רק במקצתן והמקצת בטל ברוב, לפי"ז בנ"ד באסלה אין מק"ט, אך באמבטיה בעת הרחיצה מק"ט), וע"ע מש"כ שם תניא (סי' ח' אות א'), והו"ד במשנת טהרות (מקואות פ"א מ"א עמ' ג') וביאר דהצד לומר דטהור הוא ע"פ המבואר בדברי הר"ש (מקואות פ"ה מ"ו) דמים זוחלין משלימין לשיעור מ"ס, ועיין חזו"א (שם סי' ז' סקי"ב) שכ' דהדין אשבורן הוא דין בטבילה דצ"ל באשבורן, אבל אי"צ שכל המ"ס יהיו באשבורן וכו' ע"כ, ולפי"ז באסלה איכא חיבור למ"ס שבאים ממאגרי המים, אך באמבטיה בעת הרחיצה צריך שיהא חיבור למ"ס עם מקום שנשפך וק' מאוד לידע זאת, וע"ע מש"כ במשנ"ט שם.

ואשר על כן צ"ע למעשה, אם אפשר לסמוך על מי גבאים, וכן בפרדס שמחה (ק"צ מעין המקור ס"ק קי"ב) לא מכריע, ע"ש.

אלא שעכ"פ האכא נמי בכגון דא לצירופים שנתבארו ספק טומאה צפה, וכן לסמוך ארב שמשקין אינם מק"ט אלא מדרבנן, וכן נמי בכגון דאיכא מעורבים במים מ"ר סרוחים איכא צירוף.

סיכום לדינא

ז- ולענין דינא גבי כתם הנמצא ע"ג מים שבקרקע באופן דליכא חיבור הכתם עם המים לרצון, אין מק"ט, וכמבואר במתני' (ריש מקואות) וברמ' (פט"ו מטו"א ה"א-ב') ובמאירי (ריש מקואות), ובאופן דאיכא רביעית אמק"ט נמי לשי' הראב"ד (בהשגות שם), וכן סמך להקל במהרש"ם (בד"ת ק"צ י'

סוף סי' ד') דמ"ר אינם מקט אלא מדרבנן, איכא נמי צירוף לקולא אי מוגדר כנמצא ע"ג המ"ר, שאמק"ט אלא מדרבנן, ואי מוגדר כנמצא ע"ג המים ובכגון שהמ"ר סרוחים לא רק מצד הידיעה במקורם, כפה"נ בחזו"א נידון כמשקה סרוח שאמק"ט, וטהור,

והיוצא בכ"ז שלא ראי זה ראי זה והצד השווה שבהן כתם הנמצא במים שבאסלה המחוברת לקרקע (ואינם זוחלין) מעיקר הדין אפשר להקל, כן שמעתי ממור"ר הגה"ג רמ"מ קארפ שליט"א שאפשר להקל, ובאופן שהמים זוחלין, וכן באופן שהמים נמצאים בכלי שאינו מחובר לקרקע לדינא צריך להחמיר, ובמקום צורך ודחק גדול המקל יש לו על מי לסמוך, ותש"ח.

ודע שכ"ז בדם הנמצא במים שלא אחר מ"ר ודין כתם הנמצא אחר הטלת מ"ר יתבאר בס"ד במקומו.

הלכה למעשה

ח- ולענין הלכה למעשה כתם הנמצא ע"ג האסלה או ע"ג האמבטיה, המחברים לקרקע טהור, וכן אם נמצא בדופן האסלה במקום שיש בו רטיבות מחמת השפיכה או באמבטיה בכגון זה טהור.

ובנמצא ע"ג המים שבאסלה המחוברת לקרקע, מעיקר הדין אפשר להקל, ובאסלות החדשות שאינם עומדות בפנע"צ (והם כעין אות סמ"ך) נראה יותר להקל, והמחמיר תע"ב. ובזוחלין בכגון דא - וכגון שנמצא הכתם באמבטיה בעת הרחיצה, ובאופן שהמים גבוהים מעט, [דאם אינם גבוהים, מוגדר כנמצא על האמבטיה (המחוברת לקרקע) וטהור], וכן כגון שהנאיגרה הרוסה ולא פוסק זרימת המים, לדינא צריך להחמיר, ובמקום צורך ודחק גדול

ובזוחלין בכגון דא, וכגון שנמצא ע"ג המים באמבטיה בעת הרחיצה, ובאופן שהמים גבוהים מעט, [דאם אינם גבוהים, כתם הנמצא ע"ג המים, אינו מוגדר כנמצא על המים אלא כנמצא על האמבטיה המחוברת לקרקע, שאמק"ט], וכן כגון שהנאיגרה הרוסה ולא פוסק זרימת המים ונמצא כתם על המים, בפשטות מק"ט וע"י חזו"א (מקואות קמא סי' א' אות ח', תנינא סי' ח' אות א') והו"ד במשנת טהרות (ריש מקואות עמ' ג') ע"ש, וצ"ע לדינא, וכן בפרדס שמחה לא מכריע ונשאר בצ"ע בדין זה.

ועוד צירוף לקולא (בכל גונא, אפי' באסלות הישנות, ונמי בכגון שהמים זוחלין או באמבטיה בעת הרחיצה) הוא מש"כ בישועת יעקב (קצ"א ד"ה ובחידושי) דמקרי ספק טומאה צפה דאיתא בנוזר (סג): דטהור, והובא בתוס' (ד"ה והמאהיל, נדה ג': ד"ה והתניא), וברמ' (פי"ד אה"ט ה"ד), והו"ד במהרש"ם (שם ד"ה בדין) להלכה, ובמשה"ט (פ"ג הע' 28), וציין למהרש"ם נמי בשיעור טהרה (שם). ולפי"ז נמי כתם הנמצא ע"ג המים שבתוך כלי תלוש מהקרקע טהור, אלא שיעוין (אות ג') מה שיש להעיר בזה.

ועוד יש לצרף לקולא (ונמי בכגון שהמים בתוך כלי תלוש) מש"כ הגרש"ק (בנדרים זריזין קו' שירי שיריים סי' כ"ב - כ"ג) דטומאת משקין מדרבנן כמבואר בגמ' (ע"ז לז': ובפסחים טז). שכן דעת רב, וקיי"ל כרב באיסורי, וא"כ כתם הנמצא על המים תלוי בנידון כתם הנמצא ע"ג דבר שאמק"ט אלא מדרבנן, והו"ד במנח"י (שם), וכ' על כך דחזי לאיצטרופי, ובמשה"ט (פ"ג הי"ג ובהערה) כ' דבמקום הדחק יש לסמוך לקולא.

ובכגון שמעורב במים מ"ר, לדעת תוס' (כריתות יג: ד"ה וחלב) והר"ש (מכשירין פ"ו מ"ז) והו"ד בחזו"א (מכשירין

המיקל יש לו על מי לסמוך ותש"ח. וכן באופן שהמים נמצאים בכלי שאינו מחובר לקרקע ונמצא כתם ע"ג המים, לדינא צריך להחמיר, ובמקום צורך ודחק גדול המקל יש לו על מי לסמוך, ותש"ח.	ודע שבכ"ז כבר כתב בב"י להלכה בשם הרשב"א שהחמיר תע"ב.
	ודע עוד שכ"ז בכתם הנמצא סתם, ולא אחר הטלת מ"ר, ודין כתם הנמצא אחר הטלת מ"ר יתבאר במקומו בס"ד.



הרב אבינעם טאובנר

יש לו שמן לקיים מהדרין ולחבירו אין כלל

(הדברים נדונו בכולל "נחלת משה" אופקים)

על הפתחים צריך ליתן לו כאשר יש לנותן לתת, אך כאן על חשבון הידור מצוה שלו מנין שהוא חייב. ועוד, שהרי על כל המצוות חייב לחזור על הפתחי, כ"כ הבה"ל תרנ"ו ד"ה אפילו מצוה (בסוה"ד), שמסיק שגם בתפילין ובכל המצוות צריך לחזור.

יותר פרסום הנס

ואולי י"ל לשיטתו של הרמ"א דמהדרין מן המהדרין מדליקין נ"ח לכל א' מבני הבית, כדי לפרסם את הנס, ה"ה כאן ס"ל למג"א, דאם יתן לחבירו וכו' יתפרסם הנס בעוד בית מישראל, וזה עדיף מאשר שהוא יהא מוסיף והולך, וחבירו כלל לא. [ובעל "השפתי צדיק" (לקמן) הוסיף סברא, שאצל חבירו זה עיקר ההדלקה ואצלו זה רק הידור]. וא"כ יוצא שהננות עצמו "מרויח" בפרסום הנס יותר. ולכך כיוונו הבחורים י.מ שטיין נ"י ואי"ש הלוי נ"י. אך אין לומר כן: א. שלא מבואר במג"א או במשנ"ב דדין זה אליבא דהרמ"א. [אמנם אולי גם למחבר יש דין פרסום נס יותר בעוד בית]. ב. הרי אם הוא דר עמו, כ' המחזה"ש והביאו המשנ"ב, דאדרבא הוא יהא המהדרין וחבירו יצא עמו. וסיים המחזה"ש שלדעת המחבר שהיא כהתוס' זה מעיקר הדין ע"ש. חזינן דההידור של יותר נרות גובר על ההידור של יותר מדליקים. והרב ג. ארצי שליט"א טען שעכ"פ יש חיוב ערכות שחבירו יקיים המצוות עכ"ד. וכיוון לדברי בעל חוט שני זצ"ל (חנוכה ע' שכב), שכתב בתחילה משום פרסום הנס. אך אח"כ חזר בו, שהרי המג"א בסוף סימן תרנ"ח כ' (והובא שם

כ' בזה המג"א, תרע"א, סק"א דמוטב שיתן לחבירו ג"כ לקיים, מאשר הוא יהא מהדרין וחבירו לא יקיים כלל, דהא מדינא סגי בנר אחד והעתיקו המשנ"ב, וז"ל: מוסיף והולך. נ"ל דמי שאין לו שמן הרבה יתן באחד שמן כשיעור והמותר יחלק לכולם, שאם יעשה לכולם בשוה לא ידלק אפי' א' כשיעור. ואם יש לו שמן בצמצום ולחבירו אין לו כלל מוטב שידליק בכל לילה א' ויתן גם לחבירו דהא מדינא א"צ אלא א' עכ"ל. [וידידי מר גבי ועקנין נ"י הציע שלאחר שעברה חצי שעה, יעשה כהחזו"א ויכבה הנרות, ויתן השאר לחבירו].

מה יסוד החיוב לתת שמן לחבירו

והאם גם בשאר מצוות כך, כגון אם יקנה ד' מינים מהודרים, לא יהא לחבירו כלל (כגון שהוא בעיר אחרת ואינו יכול להגיע אליו ביו"ט, וחבירו לא ימצא באותו מקום מתנה ע"מ להחזיר). ואם יקנה פחות מהודר, יוכל לקנות גם לחבירו. וטען הבחור דוד בר יוסף נ"י, דלכאורה הוא ק"ו, דאם למצוה דרבנן חייב ליתן לחבירו, ק"ו ללולב דאו' ביום הראשון עכ"ד. אך ח"א מהכולל שליט"א טען, דאפשר דדוקא לגבי נ"ח הוא דין זה, ששם יש דין לחזור על הפתחים, וכיוון שבא אליו חבירו, מדין מחזור על הפתחים חייב ליתן לו. משא"כ לגבי ד' מינים שאין דין לחזור על הפתחים פטור מליתן לו כ"כ העולת תמיד והא"ר. עכ"ד. וסמך לדברים ממש"כ בבה"ל דממה שאמרו שצריך לחזור על הפתחים, יש דין על הבי"ד ליתן לו מן הצדקה. אך זה צ"ע, דמחזור

המצווה", אך יש לדחות: א. מלשון המג"א שכתב דמדינא א"צ אלא רק נר אחד, והרי גם בנר שעווה יוצא מדינא. ב. ע"פ מה שכתב המג"א בסו"ס תרנ"ח במי שיש לו אתרוג מיוחד שיוותר עליו לעיר אחרת שאין להם כלל, וישתמש עם האתרוג שבעירו, ואפ"ה ישלח לעיר אחרת. חזינן שיוותר גם על הידור שבגוף המצוה. [ולפמשת" דמיוחד היינו מהודר ביותר, לק"מ] ושמא דווקא כאן ששלח לעיר שלימה, משא"כ ליחיד. ולפ"ז יל"ע על ראית הגרנ"ק צ"ל מהמג"א הזה, לוותר גם על מצוה שאינה משום פרסום הנס, מהא דאתרוג אין בו פרסום הנס. מ"מ הא באתרוג יש מעלה שהוא לעיר שלימה וצ"ע (כך טען לי הבחור אי"ש הלוי נ"י). אך בשעת תרנח"ב הביא מח', שש"ת בית יעקב כ' דא"צ לשלוח ליחיד, ובא"ר חולק שחייב, ובלבד שאותו יחיד לא פשע כמו בעירוב תבשילין.

דברי השפת אמת

ב' בשבת כא: ד"ה ת"ר מצוה, דמשמע מדברי המג"א דההידור אינו מצוה גמורה, דאל"ה פשוט שאינו חייב לוותר על מצוה בשביל חבירו. אך הקשה לפ"ז איך כל אחד מבני הבית (כדינו של הרמ"א) מברך משום הידור, וכן אם שכח אדם לברך עד לאחר שהדליק את עיקר הנר חנוכה, בכל זאת יברך על ההידור. וכ' דעכצ"ל דהוי מצוה גמורה, מ"מ כ' המג"א שיוותר על נרות ההידור לחבירו, דאין ב' וג' נרות ההידור נחשבות ב' וג' מצוות. וזה המהדר אינו עושה אלא מצוה אחת. ונמצא שחסר לו רק ההידור וע"ז צריך לוותר לחבירו שאין לו כלל.

לוותר על טליתו וליטול טלית שאולה

הביא במשנ"ב סימן י"ד ס"ד בבה"ל ד"ה מותר, בשם שו"ת בית יעקב דאין מחויב לשלוח טליתו לאחר והוא יברך על

במשנ"ב) שאם יש לאדם אתרוג מיוחד [חכמי "עוז והדר" פירשו שהוא מיוחד לעצמו ולא של הקהל] ובעירו יש אתרוג הקהל, ובעיר אחרת אין כלל, יש לו ליתן את האתרוג שלו לעיר האחרת, והוא ישתמש עם אתרוג הקהל. וע"כ לא משום פרסום הנס אלא משום ערכות, שאדם צריך לוותר על הידור מצוה שלו כדי שלאחרים תהא מצוה, וה"ה לשאר מצוות עכ"ד. [שמעתי מהגרד"א שליט"א ששיטת החכמת שלמה על השו"ע, דאם יש לאדם אפשרות לקנות לולב או סוכה, שיקנה לולב, כי יש בו פרסום הנס, שלאחר יוה"כ יצאנו זכאים בדימוס כמבואר במדרש. אך דוחק לומר כן בכונת המג"א. והעיר ידידי מר גבי ועקנין נ"י שלכאורה במצות סוכה זוכה הרבה יותר פעמים וצ"ע]. בחוט שני שם הביא את דברי המח"ש שעל פי רוב אתרוג הקהל נפסל מהר. אך יעויין במשנ"ב סו"ס תרנ"ח שכ' דכל ספק זה, רק לגבי שאר הימים, אבל לגבי היום הראשון בוודאי שלא יפסל עכ"ד. ולכאורה כוונתו שלאחר היום הראשון יקחנו בחזרה, וחבירו (וכל העיר השניה) יזכו לאתרוג (מיוחד) ביו"ט א' מדאורייתא בלבד. עכ"פ חזינן במשנ"ב שטרח בתקנת אלו שאין להם אתרוג.

הסברא לחלק בין נ"ח לאתרוג

רבנ"ח מבואר דצריך לוותר על ההידור, ובשאר המצוות א"צ (לולי דברי החוט שני וצ"ל) וכ"כ ב"מחנה חיים". לכאורה ההידור בנ"ח הוא חוצה לו, כלומר בנר הנוסף לידו, משא"כ באתרוג ההידור הוא בו בעצמו. ולכן א"צ להוריד מהאתרוג עצמו, שהוא הידור בתור המצוה, וכ"כ במח"ח שם. ולפ"ז היה מקום לומר דאם יש לאדם שמן בצמצום לכל שמונת הימים, ולחבירו אין כלל, ואם יקנה נרות שעווה יוכל ליתן לחבירו שארית הכסף לקנות ג"כ נרות שעווה, היה מקום לומר שאינו חייב לוותר על הידור "שבתוך

שגם אביו מדליק, ולחבירו אין כלל, אם צריך לוותר על הידור של בני הבית. ודן במקרה שהאב כבר הדליק, וטען א"כ הבן הסיח דעתו מלצאת יד"ח בנרות אביו כמש"כ הגרעק"א זצ"ל בשו"ת מה"ת י"ג, וטרח שם למצוא תקנה אם אותו פלוני יבוא לדור בביתו של זה, וידליק הבן עבור חבירו. עכ"ד. עכ"פ משמע שאם עדיין האב לא הדליק, יצא הבן יד"ח בנרותיו, ויתן את שלו לחבירו. ושאלנו הגרי"מ שפירא שליט"א, מאי חזית ע"כ. ולכאורה י"ל דהדין "ערבות" מחייב כן, ועוד הרי יש תועלת מרובה כנ"ל, דעוד יהודי ידליק נרות חנוכה מעיקר הדין, וחבירו יוותר על נר הידור. [כאן עוררנו מורינו הגר"י טשנר שליט"א דיש לחשוש שאולי בני ביתו יפגעו כשלוקחים להם הדלקת נר ההידור ע"כ. ולכאורה צריך בית יהודי להיות מחונך, שרגשי הפגיעה הם כפי דרישות ההלכה, וכשההלכה מחייבת כן, אדרבא יש לשמוח על ההזדמנות הנפלאה לוותר על הידור, כדי שחבירו יקיים עיקר הדין].

לחצות נר אחד לשנים

והנה המג"א באותו ס"ק (תרעא, א) כ' דאם אין לו מספיק נרות, ידליק אחד בשיעור ואת השאר יחלק לכמה נרות אע"פ שלא יהא בהם שיעור ע"ש. ויל"ע אם כך הדין גם אם ביום הראשון, לאב ושני בניו יש רק שני נרות, והאב ידליק אחד שלם, האם ב' בניו כל א' ידליק נר בחצי שיעור, שהרי כל הדלקתם היא כהידור להדלקת האב. ועם ברכה בוודאי שלא, רק השאלה על עצם ההדלקה. ואמרו הבח"י. שטיין ואי"ש הלוי נ"י שלא. וכיוונו להגרד"א שליט"א, כיון שכל א' זו הדלקה נפרדת.

האם צריך לוותר עבור מצוות "ערבות" יותר מחומש

עוררני ח"א מהכולל שליט"א לדברי בעל

טלית שאולה עכ"ד. ולא מבואר מדוע אינו יכול לקבל הטלית במתנה ע"מ להחזיר [ואולי דעתו כמש"כ המג"א שם ס"ח, משום "דניחא ליה לאיניש למעביד מצווה בממוניה", זה עושה רק רשות ליטול, אך עדיין חסר כאן את ההסכמה למתנה עמ"ל. עכ"ד. וכן באתרוג כה"ג ואכמ"ל]. מ"מ מכאן אין ראייה להנ"ל, דהא בטלית שאולה אין יוצאים יד"ח כלל, בתורת חיוב, אך קיום יש כאן, ורק לאחר ל' יום מתחייב מדרבנן בלבד. ומש"כ השו"ע שיכול ליטול טלית של חבירו גם שלא בפניו ולברך, כ' המג"א ששיטתו דמברכין גם על טלית שאולה אף אם לא קנאה.

הבנה אחרת בבית יעקב

שהפשטות שהבעלים לפניו, וגם יכול לבקש ממנו רשות, ואפ"ה אינו חייב וע"כ חזינן דאינו צריך לוותר על ... שזו טלית שלו ולהשתמש בשל אחרים.

החילוק בין זה לבין אתרוג

דאפשר כיון שזה לבישה ארוכה, וצריך האדם להתכבד בטליתו ואינו רוצה אחרים. ועו"ל דבטלית אינו חובת גברא. אך לפ"ז צ"ל דהבית יעקב, דלא כהמג"א בהל' חנוכה שהביאו המשנ"ב. וצ"ל כהנ"ל, דיש חילוק בין נ"ח שאין ההידור בגוף המצוה, משא"כ בטלית שההידור בגוף המצוה, א"נ פסק כהבי"ע ולא מטעמיה. ובבית יעקב כ' הטעם דאדם רוצה לקיים מצוות בממונו ואינו מחוייב ליתן לאחרים אם עי"ז יוצא לו מצוה פחותה.

לוותר על הידור שכל בני הבית מדליקים

לפמשתנ"ל דעל עצם המצוה אינו חייב לוותר, ורק על ההידור, דן הגר"א גניחובסקי זצ"ל אם פנה אליו חבירו,

והולך לפרסם "שהנס גדל והלך" עדיף על מעלין ולא מורידין. ואין לומר דכאן ס"ס אין לו יותר. די"ל דאם ענין "אין מורידין" עדיף על פרסום הנס של אותו היום, א"כ ה"ל למשנ"ב לכתוב שלא ידליק ביום ב' שניים שהרי למחרת ידליק רק א'. ונראה לפ"ז בנידון דידן, ביום ב' יחזור לב"ה לפרסם שהיום היה תוספת נס מהיום של אתמול, כבשאר עמ"י, ולא יחוש למעלין ולא מורידין.

ובשיש לו י' נרות פסק המשנ"ב דביום ב' ידליק ב' וביום ג' רק א' ע"כ. וביאר הבחור י. סוקולובסקי נ"י דאם ידליק ביום ג' שני נרות לא יהא ניכר באותו יום כמה ימים התמיד הנס ע"כ. וידועים דברי מרן האב"י עזרי דידליק ביום ג' שניים כי יש תוספת פרסום הנס מכל נר ונר דלא כהביה"ל עכ"ד. ולמעשה נוהגים העולם כהמשנ"ב (רק צ"ע אמאי לא הציץ המשנ"ב לחצות הנר הנוסף ביום הג' לשניים כדברי המג"א הנ"ל. ושמא בא להורות את עיקר הדין וצ"ב). עכ"פ גם כאן חזינן במשנ"ב דמעלת פרסום הנס של אותו היום בדיוק, עדיף על מעלין ולא מורידין. אך כאן יש לדחות שהמורידין אינו כ"כ כדינו, ומשו"ה לא ידליק ביום ג' ב' נרות, וזה עדיף אפילו שמוריד מיום ב' ליום ג'. כיצד מדליקין כ' נרות לכתחילה בחנוכה. כך שאלני בני יצחק שמשון נ"י, וענה כגון שיבוא משיח צדקנו באמצע חנוכה, ביום החמישי, כך שמיום א' עד ד' היה מוסיף והולך (והדליק עשר), ומיום ה' עד סוף חנוכה יהא פוחת והולך, כמו שידוע בשם האריז"ל והגר"א ז"ל, דלעת"ל תהא הלכה כב"ש, א"כ ידליקו מארבע ועד א', ושוב עשר, וסה"כ עשרים עכ"ד. אך ידידי הרב איתמר וינרב שליט"א דחה הדברים בסברא, דלא מסתבר שבחנוכה אחד, יקיימו חצי כב"ה וחצי כב"ש עכ"ד. [ועפ"ז מיושב גם מדוע לא הציץ המשנ"ב למי שיש לו עשר נרות, שביום השביעי ידליק את הנר המיותר, ויהא לפחות כב"ש בב' הימים האחרונים, של פוחת והולך

החוט שני וצ"ל, דיסוד הויתור על ההידור הוא משום "ערבות", א"כ יכול להיות מקרה שיש ב' נרות כגון ביום השני, ובא אליו חבירו, וצריך ליתן לו נר אחד. נמצא שעבור מצות ערבות יתן כ"כ הרבה ואפילו חצי מהמצוה שלו. ומנין שכך הדין. ונלע"ד, דכ' הראשונים דדין ערבות זה ממש כפשוטו, דאם אין הלוח משלם, אז המלוה צריך לשלם, וכאילו הערב לא יצא ייד"ח עדיין [ע' ר"ן ספ"ג דר"ה ד"ה דתני, וכיון שלא יצא חבירו, כמי שלא יצא הוא דמי עכ"ל. וכ"כ בשעה"צ תרנ"ה, ה: ואם יחסר לו (לחבירו) כאילו יחסר לי עכ"ל]. ולפ"ז בוודאי צריך ליתן הרבה, דאין זה עבור תוספת המצוה, אלא עבור עיקר המצוה.

איך יתכן שאדם יצטרך להדליק כל ימי החנוכה ח' נרות

כך שאל הגר"י זילברשטיין שליט"א בספרו "חשוקי חמד" עמ"ס נדה על דף טז. והתלמידים י. לינטופ וי. מ. שטיין נ"י אמרו במדליק לפי מספר בני הבית ע"כ. וכוונתם לשיטת הרמב"ם, אך החידה היתה לשיטת המחבר או הרמ"א. והביא הגרי"ז שליט"א בשם השפתי צדיק כגון מי שאמר לו הרופאים, שזמנו לחיות קצר (ל"ע), ידליק כבר ביום הא', ח' נרות. והוכיח כן מדיוק הגמ' באריכות הלשון בטעם של ב"ש שאם אינו יכול לעשות כב"ה של מוסיף והולך יעשה כב"ש מיד, כי טעם זה יכול לקיים. ואח"כ הסתפק אם יחיה למחר, ואז ידליק כב"ש ז' נרות, או יחזור לב"ה וידליק ב' נרות. והסיק למעשה שידליק כל יום ח' נרות ויקיים עכ"פ אין מורידין עכ"ד.

דברי המשנ"ב כשיש לו סה"כ ט' נרות. בט' נרות פסק שביום ב' ידליק שניים עכ"כ. חזינן דאע"ג דלמחרת יום ג' ידליק רק א', ויש כאן כביכול "מורידין", צ"ל, שהדין של מוסיף

כנגד פרי החג. וה"ט דאין לעשות חציו כב"ה וחציו כב"ש.]

ולא חשש שלמחרת יהא מורידין.

אם כבר הדליק האם יתן לחבירו. גם בזה כ' "השפתי צדיק" דכל שכן שלא מחויב ליתן לחבירו לוותר על ההידור, שעכשיו הוא קלקול בהידור, ואף שאצל חבירו זה יתעלה לעיקר המצוה עכ"ד. והבחורים י.מ.פ.י.ש. וי.מ.שטיין נ"י הסתפקו דילמא לאחר שהדליק "אם כבר קיים את ההידור בגדר של "כבתה אין זקוק לה", ואמנם לכתחילה אין לכבות אך אולי לצורך מצוה רבה כזו מותר עכ"ד. (אחרי כותבי כל זאת ראיתי שכיוונתי לרוב הדברים הכתובים בספר "פרדס יוסף" להרה"ג ר' גמליאל הכהן שליט"א).

דברי המג"א רק בתחילת חנוכה. כ"כ בשפתי צדיק שם, דמש"כ המג"א דחייב ליתן לחבירו נרות אע"פ שיפסיד את ההידור, כ"ז טרם שהתחיל להדליק, ולא יעבור על "אין מורידין". אך אם כבר הדליק ועכשיו אם יתן לחבירו יעבור על "אין מורידין", אין אומרים לאדם "חטא כדי שיזכה חבירך" ע"ש. ולכאורה י"ל דליתן לחבירו זה מדין "ערבות" וכנ"ל, "ואין מורידין" זה רק ענין. וכך טען הבחור י.גרינבלט נ"י שהרי חזינן שהמשנ"ב פסק כשיש לו ט' נרות ידליק ביום ב' שנים,



להעיר את חבירו לקיים מצוה

(הדברים נדונו בכולל "נחלת משה" אופקים)

להעיר את אחד ההורים כדי שיוכל להדליק נר חנוכה עם ברכה? תשובה: שאלתי שאלה זאת את מו"ח מרן הגר"ש אלישיב שליט"א (זצ"ל) והשיב לי: 'חס ושלום'. וביאר דבריו, שאף שהרי כתב השער הציון (סימן תרנה סק"ה) שאנו מצווים מטעם ערבות לראות שגם חבירו בן ישראל יעשה מצוות התורה, ואם יחסר לו הרי הוא כאילו חסר לי עכ"ל. [א.ה. כ"כ הר"ן ספ"ג דר"ה ד"ה דתני, וכיון שלא יצא חבירו, כמי שלא יצא הוא דמי עכ"ל.] ואם כן אם אביו או אמו לא הדליקו עדיין נר חנוכה צריך להעירם כדי שיקיימו המצוה כמבואר בחיי אדם (כלל סז,יא), ולמה כאשר הוא לא קיים אין חייב להעירם, והרי זה כאילו ההורים לא קיימו את המצוה. [א.ה. צ"ע הרי בפשטות אין

בספר חשוקי חמד להגר"י זילברשטיין שליט"א עמ"ס נדה לדף יב. הביא כמה מקורות לדון בענין: כתב המשנ"ב (שם) שאם בא לביתו קודם עלות השחר ומצא בני ביתו ישנים, מן הנכון שיקיצם כדי שיוכל להדליק בברכה [א.ה. ולקמן כ' דבפשטות בני ביתו כבר יצאו יד"ח ע"כ. והיינו כגון בניו, בהדלקת עצמן, וצ"ע איך אשתו יצא יד"ח ושמא בהדלקת בניו, כשהיתה מסופקת אם יבוא בעלה קודם עה"ש. א"נ אף באופן שבטוחה שיבוא, ומעיקר הדין א"צ להקיצה כיון שיוצאת יד"ח כטפילה להדלקתו וצ"ע.]

ושאל: מה הדין באדם הדר אצל הוריו, ובא לביתו קודם עמוד השחר, האם יכול

צ"ב, מה הדין כאשר האדם בהול להצלת נפשו, ואם יטול ממון חבריו לא ידע להיכן להשיב. דמצד א' פסק השו"ע שאסור, ומאידך גיסא כ' הסמ"ע דאין דבר העומד בפני פקו"נ. ונ"ל דהנה בשו"ע שם סימן שפ"ג מובא דאם אדם בורח מהרודף, ושבר כלים בדרך חייב לשלם. אך הבא להציל את הנרדף התירו אפילו אם לא ישלם, כדי שלא ימנעו מלהציל ע"כ. ונראה דאם בא להציל את נפשו ויודע שלא יוכל להחזיר, אין כאן כ"כ שלא ע"ד להחזיר, דהא אנוס הוא ע"ז. ועוד דבפשטות דעת התוס' בהכנסת שם ס: ד"ה דהנידון בגמ' אם חייב להחזיר או לא, ולא אם ע"ד להחזיר או לא. ולמ"ד שמותר, הכוונה שמותר ליטול, רק אח"כ צריך להחזיר. אך הרא"ש כתב דצ"ל ע"ד להחזיר. ואולי במקום שהוא אנוס יודה הרא"ש וכנ"ל].

להעיר את אביו כדי שילך לבית הכנסת

בענין הנ"ל כתב בספר חסידים (סימן שלז) וז"ל: הבן שבא לידו ריוח ואביו ישן, למדנו מדמה בן נתינה שאסור להעירו, אבל אם בא ריוח לאביו ונפסד אביו, וכשמקיץ מצטער יותר שלא הקיצו, והבן יודע דעת אביו ששמח כשמקיצו בשביל אותו דבר, מצוה להקיצו מאחר שאביו שמח על זה. וכן כשמקיצו ללכת לבית הכנסת או לדבר מצוה עכ"ל.

והנה בביאור דבריו נאמרו שני פירושים, א. ברוח חיים (יו"ד סימן רמ אות טו) כתב שמדובר כאשר יודע שאביו מרוצה שיעירו כדי שיוכל ללכת לבית הכנסת. ב. אמנם בחיי אדם (כלל סז סעיף יא) כתב הטעם ששניהם חייבים בכבוד המקום, וכן ביאר האדר"ת.

מה הדין כאשר אביו אומר לו שלא יעירו

בך הביא החש"ח שהסתפק האדר"ת, שאולי

ערבות על ערבות, וא"כ איך הצריך לבן להעיר את הוריו שהם יקיימו ערבות עליו. וצ"ל דכיון שיודע שהם מעונינים בכך, מותר לו לעשות כן, ולא מטעם ערבות.]

וב' דיש לומר על פי מה שכתב הראב"ד (ב"ק דף קיז ע"ב הו"ד בשטמ"ק) שאדם חייב להציל את חבריו רק כאשר יודע שחבריו נמצא בצרה, אבל אם אינו יודע מכך לא חל עליו החיוב להציל, וגם על ממונו לא חל החיוב, ולכן אסור לאדם להציל עצמו בממונו של חבריו, אף שלכאורה אילו חבריו היה רואה אותו, היה צריך להוציא ממונו כדי להצילו, מכל מקום כיון שאינו יודע מכך לא חל עליו החיוב. גם בענינו כל מה שדיבר השער הציון שבדין ערבות אם חסר לחבריו זה כאילו חסר לי, היינו דוקא באופן שהוא יודע שחסר לחבריו מצוה, אבל כשאביו ואמו ישנים ואינם יודעים את החסר להם, לא חל עליהם החיוב ערבות ולכן אסור להעירם. אך לגבי בני ביתו שכתב המשנ"ב שמותר להעירם, יתכן שטעמו כיון שהם משועבדים לו לכל צרכיו, וזה כולל גם את הדלקת נר חנוכה. עכ"ד. [א.ה ואף דלא קי"ל כהראב"ד כלפי פקו"נ (ע' חו"מ, שנ"ט, ד), מ"מ דבריו נשמעים לגבי שאר המצוות. אך אולי כוונת הגריש"א צ"ל דכיון שיש כאן מ"ע חמורה של כבוד אביו ואמו ומוראם, והוקש כבודם לכבוד המקום. א"כ שאני אביו ואמו, דאף שיש להם ערבות, מ"מ לא הותר לו לצערם עבור כן. ושמא חשש הגריש"א צ"ל שכל בחור ישיבה המאחר לבוא לביתו בלילה, יעיר כל לילה את הוריו, ולכן צעק "ח"ו".]

להציל עצמו בממון חבריו

[א.ה בשו"ע חו"מ שנ"ט, ד פסק דאסור לגזול אפילו להציל את נפשו, אא"כ ע"מ לשלם. וכ' הסמ"ע, אבל ע"מ לשלם מותר, דאין לך דבר העומד בפני פקו"נ ע"כ. ולכאורה

משנתה הרי זו טרחא, ורבנן לא הטריחו את האשה להקיצה. ואם כן אולי גם בנידוננו לא הטריחו רבנן להקיצו כדי לקיים תפילת ערבית שהיא רשות. [א.ה. צ"ע הרי קיבלו עליהם ערבית כחובה.] אך יש לחלק בין הנושאים, דבמסכת נדה מיירי בחשש רחוק שתיקנו חז"ל באשה שעסוקה בטהרות, בחשש כזה שכרוך בטירחא לא חששו חז"ל, משא"כ בתפילת ערבית דאמנם היא רשות, אך היא מצוה אשר לא תסולא בפז ותפילה זו לעולם לא תשוב לו, ובכה"ג אמרינן מה לך ישן 'קום קרא לאלקיך'. [א.ה. ואולי י"ל כמו שו"ת קרן לדוד לקמן, שיש הבדל בין איסור (וחשש איסור) לבין הפסד מצוה, דלא אמרינן כמאן דעביד דמי. אגב דעסקינן בקיבלו עליהם כחובה. הקשה הגר"א גניחובסקי זצ"ל בספר בני ראם, צט"ט, דעמש"כ המשנ"ב דהמדליקים בצה"כ יתפללו ערבית תחילה מדין תדיר, ע"כ. והקשה הרי נ"ח הוא מדינא דגמ', וערבית מעיקר הדין רשות, רק קיבלו עליהם כחובה, אך מניין שקיבלו עליהם יותר מנ"ח דהוא דינא דגמ'.]

אולם בשו"ע (או"ח סימן סג ס"ה) כתב אם היה ישן מצערים אותו, ומעירים אותו עד שיקרא פסוק ראשון והוא ער ממש, מכאן ואילך אין מצערים אותו כדי שיקרא והוא ער ממש, שאף על פי שהוא קורא מתנמנם יצא. וכ' החש"ח דלכאורה משמע שרק במצוה דאורייתא צריך להעירו, ולא עבור מצוה דרבנן. [א.ה. צ"ע דמ"מ לא מצאנו שיפסיד מצוה דרבנן לגמרי, רק יהא בגדר קרא מתנמנם יצא.]

כמו כן כתב הרמ"א (יו"ד סימן שעב ס"א) כהן שהוא ישן, ומת עמו באוהל, צריכין להקיצו ולהגיד לו כדי שיצא. וכתב הש"ך (סק"ג) שדוקא באיסור דאורייתא יש להקיצו, אבל אם הטומאה היא דרבנן, אין צריך להקיצו.

צריך להעירו, וזה בכלל שלא ישמע לו לעבור אפילו על מצוה דרבנן ע"כ. ולכאו' צ"ב הרי גם כלפי אחר ל"ש זה. דכבר אמרו חז"ל (יבמות סה:): "כשם שיש מצוה על אדם לומר דבר הנשמע, כך מצוה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע". וכל מה שאמרו שלא לשמוע לאביו רק עד כמה שנוגע לעצמו ולא לאביו ואף לא לאחר. והקשה ח"א מהכולל שליט"א אטו אם רואה א' שעובר עבירה ואביו א"ל שלא יוכיחו, כלום ישמע לו ע"כ. ולענ"ד אינו דומה. ששם התוכחה לא נוגעת לאביו, אך כאן הרי אביו א"ל שלא יעירו וכן באדם אחר, ומ"ש כאן להעיר אדם שאינו רוצה שיעירו אותו. וצ"ל דאמנם א"ל אביו שלא יעירו, מ"מ לאחר שהעירו בוודאי ילך להתפלל, דלא מיירי במזיד כזה שאף שלאחר שהעירוהו לא יתפלל. [א.ה. ויל"ע אם מותר להקיצו ע"י שעור מעורר. ושמא חשיב מעשה ידיה משא"כ ע"י אחר הוי גרמא.] והביא החש"ח דבערוך השולחן (יו"ד סימן רמ ס"מ) התיר להעירו רק כשעובר זמן תפילה, וכתב שטוב להקיצו על ידי אחר, וסיים ע"ז החש"ק כמדומני שכן המנהג וכן נכון לעשות עכ"ד. ולענ"ד כנ"ל אם יודע, שאביו רוצה בכך, יעירונו הוא בעצמו, ואם יודע שאינו מרוצה בכך, לא יעירונו גם ע"י אחר.]

להעיר אדם שנרדם לאחר שקרא ק"ש כדי שיתפלל תפילת ערבית

שאלה: אדם שקרא קריאת שמע של ערבית, אבל נרדם ושקע בשינה מבלי להתפלל ערבית האם לגרום לו צער ולהעירו?

והביא החש"ח תשובה: נאמר במסכת נדה דף יב ע"א שאשה שיש לה וסת, אם היא ערה צריכה לבדוק, אבל ישנה אינה צריכה לבדוק, ופירש"י (ד"ה ערה) ערה דליכא טרחא לצעורה, אבל ישנה דאיכא צערא ולא אטרחיה רבנן. מבואר ברש"י שלהעיר אשה

לבשל עבור חולה שיש בו סכנה שדרוש לו אוכל חם או שתיה חמה, אף אם אצל שכנו ישנו אוכל חם ושתיה חמה, אלא שהעמדתם לרשות החולה תגרום לשכן צער וסבל גדול כגון ששכנו ישן ויש צורך להעיר אותו או שהלה יישאר ללא אוכל ושתיה חמים בשבת, וגם אין השכן או כל אדם אחר חייבים מעיקר הדין למסור בשבת את האוכל שהכינו לעצמם, כדי למנוע בישול עבור החולה שבסכנה, אם ע"י מסירתם לחולה יישארו הם ללא אוכל חם בשבת.

יש לשאול מהנאמר במשנ"ב (סימן תרעב ס"ק יא) שכהיום שמדליקים בבית אפשר להדליק בברכה עד עלות השחר, ובלבד שיהיו בני ביתו נעורים, ואם בא לביתו קודם עלות השחר ומצא בני ביתו ישנים מן הנכון שיקיצם כדי שיוכל להדליק בברכה. ועיי"ש בשער הציון (ס"ק יז) שבספר חמד משה כתב שאם שכח או נאנס ולא הדליק עד שישנו כולם יקיץ ב' או ג' מהם וידליק. ולכאורה משמע שהם כבר יצאו ידי מצות הדלקת נר חנוכה, ורק משום שיהיה לו פרסום הנס מעירם, ולמה הם חייבים להצטער בשביל שהוא רוצה לקיים מצוה דרבנן, והוא כל שכן שאם בשביל חילול שבת אין להעירו, כל שכן בשביל קיום מצוה דרבנן.

עוד יש לשאול שנחלקו הפוסקים אם ישן מצטרף לעשרה, וכתב המשנ"ב (סימן נה ס"ק לח) לכתחילה בודאי צריך להקיצו. ויש לשאול בשביל שהם רוצים לקיים מצות תפילה בציבור, הם יעירו ויצערו אותו.

יש לומר שאני חנוכה שמצוותו גדולה והוא פרסומי ניסא, עד שאמרו חז"ל שצריך למכור כסותו כדי לקיימה, ואם כן אם אדם צריך למכור כסותו, ודאי שבני ביתו חייבים לעזור לו כדי שלא יצטרך למוכרה, וכן כאן, יתכן שכוונת המשנ"ב שכיון שהיא מצוה

ולכאורה מבואר שאין חיוב להקיץ אדם עבור מצוה דרבנן, או כדי שלא יכשל באיסור דרבנן, ורק במצוה דאורייתא יש להקיצו כדי שיקיים המצוה. [לכאורה צ"ע כנ"ל דסו"ס יקיים דרבנן ברמה של מתנמנם. ועוד יש לחלק, דהתם הכהן שישן כבר בבית שיש בו עכשיו טומאה דרבנן, וא"צ להקיצו. אך בנרדם אחרי ק"ש, הרי פשע בזה שלא נזהר להרדם טרם שיתפלל ערבית. וכמו שהביא לקמן את הקרן דוד.

ולכאורה קשה, שהרי מדברי השו"ע משמע שרק במצוה דאורייתא מעירין, אבל עבור מצוה דרבנן אין מעירין אפילו מי שאינו אביו, וכ"ש שלא יעיר את אביו, וכן מבואר בש"ך שלא להעיר כהן בטומאה דרבנן.

ובשו"ת קרן לדוד (סימן יח) כתב שאין ראייה מהש"ך, שבאיסור אם הוא אנוס רחמנא פטריה, אולם בקיום מצוה אונסא כמאן דעביד לא אמרינן, ובעיקר השאלה אם להעיר עבור מצוה דרבנן כתב שאם הוא יצטער כשישמע שלא העירו אותו, מצוה להעירו משום גמילות חסד, אבל אם אינו מקפיד על זה אין חיוב להקיצו, שהרי הוא אנוס, ואין בזה חיוב תוכחה. [א"כ כ"ש באביו ואמו דחמור מוראם וכיבודם.] ועיי"ש שכל זה כשהלך לישון בהיתר, אבל אם הלך לישון בפשיעה, הוה תחילתו בפשיעה וסופו באונס וצריך להעירו. עכ"ד. מש"כ שאינו מקפיד ע"ז, צ"ל דהכוונה שאינו רוצה, שיעירו אותו עבור תפילה, כי אם יודע שרוצה בוודאי שיעירו וכן"ל. ולפ"ז אין להעירו אף הלך בפשיעה, דבכה"ג אנן פטורים מתוכחה. [כאן צ"ל דאף דאינו רוצה מ"מ אם יעירהו לבסוף כן ילך להתפלל דאינו מזיד כלל.

חולה שיש בו סכנה שצריך תרופה, האם יעיר את חבריו או שיחלל שבת להשיגו

כתב בשו"ת מנחת שלמה (סימן ז) שמותר

תפילין יותר מק' אמה צריך להקיצו ע"כ. וא"ת הרי הובא לעיל ששיטת הש"ך דבאיסור דרבנן א"צ להקיץ את האדם וכאן הרי באיסור שינה שמא יפח, והוא בפשטות רק מדרבנן. ותירץ המרא דאתרא שליט"א דכ"ז כלפי האיסור גברא, אך כאן יש איסורא ביוזי "החפצא של התפילין" ולכן חמיר טפי ע"כ.

להקיץ את השכנים אם נכבה הגז בליל ש"ק

ע"מ להעביר לפלטה שלהם. שאלתי את פי מוריניו הגר"י טשזנר שליט"א ואמר תחילה שעצם להעביר לפלטה של אחרים זה תלוי במחלוקת, ויש מקילים בשעת הצורך ואפשר לסמוך עליהם, בתנאי שהפלטה גרופה וקטומה, ובתנאי שעדיין הסיר חם. ולעצם להעיר את השכנים אמר שזה תלוי באיזה שכנים. יש כאלו שאם לא יעירו אותם, אדרבא יתרגזו למה לא הערתם אותנו, ויש שיקפידו. וא"כ אין להקשות כלום ממש"כ במנחת שלמה, דהתם נקט שיהא לשכנים צער גדול, וכאן אנו דנים שיש שלא יקפידו.

גדולה, ואי אפשר לקיימה אלא בעזרת בני ביתו הרי הם משועבדים לו, וכן להעירו כדי להשלים מנין, הרי הוא מצוה דרבים, ורבי אליעזר עבר על עשה עבור כך ושחרר את עבדו, ואולי גם מותר להעירו עבור כך.

אבל לגבי חילול שבת, שהרי מעיקר הדין מותר לחלל שבת עבור החולה, וגם אם אפשר לו למצוא בקל חמין במקום זה ונסע למקום אחר, לא עבר על איסור תורה, אלא שרבנן אמרו שיש לעשות הקל הקל תחילה, ולכן משום מצוה זו שקבעו רבנן לעשות הקל הקל, אין השכן חייב להצטער עבור כך, כיון שהחולה מחלל שבת בהיתר. ע"כ דברי החש"ח.

להקיץ אדם שישן עם תפילין

בשו"ע או"ח, מ"ד כ"ז שהתפילין בראשו או בזרועו אסור לישן בהן אפילו שינת עראי וכו'. וכ' בבה"ל ששנת עראי היא עד כדי הילוך ק' אמה ע"כ. ובפמ"ג א"א, סק"ג כ' (לתירוץ אחד) דהרואה את חבירו שישן עם



הרב אלחנן כהן טוויל

בענין שיעור מיעוט המצוי שצריך בדיקה

שאלה: מכמה אחוזי נגיעות במאכל, חל חיוב בדיקה מתולעים שראיתי דעות המקילות ומצריכות 30% נגיעות לפחות, עפ"י הריב"ש דבעינן קרוב למחצה. ויש דעות המחמירות דאפי' ב% 1 כל שהוא נלוה עם הרוב בכל מקום חובה לבדוק.

א. דעת הריב"ש, והוכחות השבט הלוי לאידך גיסא

ועוד, מדברי הר"ן (חולין נא., יד: מהרי"ף) שהנידון בגמ' שם אם יש ריסוק איברים בבית הרחם הוא אם זהו מיעוט המצוי או לא, והרי ודאי שאין אפי' עשרה שמתרסקים בבית הרחם ומתים, ואעפ"כ יש מ"ד דחשיב מיעוט המצוי [השבה"ל הוכיח "מלשון" הר"ן ולא הבנתי דבריו, וכתבתי ראייה אחרת]².

ב. דחיית ראיות השבט הלוי

והנה לענין הראיה מתוס' ביבמות לו.: לענ"ד ודאי אין כוונת התוס' שם שנפלים הוא בגדר מיעוט המצוי שא"כ היה להם להביא מסירות דבדיקין כמו שהביאו כל הראשו' בחולין נח כשכתבו לחייב בדיקה במיעוט המצוי ולא ממים שאין להם סוף, וגם ברור שאין מיעוט מצוי במים שאין להם סוף, אלא כוונתם שהחמירו כאן באופן מיוחד כמו שהחמירו במים שאין להם סוף, כיון שסו"ס זהו מיעוט מצוי, וכמו שהדגישו למיעוט מצוי כזה כמו מים שאין להם סוף, אבל אין ללמוד מכאן לכל מיעוט כזה לחוש לו, דשאני הכא שיש חזקת איסור שהאשה זקוקה ליבם כל זמן

בשיעור מיעוט המצוי שכ' הריב"ש (סי' קצ"א) דזהו דוקא במצוי טובא דהיינו קרוב למחצה ורגיל להיות³, העיר בשבט הלוי (ח"ד סי' פא) שמכמה ראשו' יש להוכיח שאינו כן, חדא מדברי התוס' (יבמות לו:) דרשב"ג דחייש למיעוט נפלים ופסקינן כוותיה, היינו משום דחיישי' למיעוט מצוי כזה כמו במים שאין להם סוף, בסוף יבמות, והרי פשוט שאין קרוב למחצה נפלים ואפי' לא עשרה אחוז נפלים, ואעפ"כ חיישי' לזה.

ועוד, מדברי הרמב"ן שכ' בחולין (ד. מהרי"ף) דחיישי' למיעוט שאין מומחין אצל שחיטה משום דהוי מיעוט המצוי, והרי כתב הרשב"א בתורת הבית (דף ו, בית א' שער א) במשמרת הבית, דהטעם דלא סמכינן מיעוט דאין מומחים לחזקה דבהמה בחייה בחזקת איסור וליהוי רובא, משום דגם המיעוט שאין מומחין יש שלא קלקלו בשחיטתן, ובחידושים לחולין (ד. הוסיף שרובן שוחטין כהוגן, וכ"כ בפסקי הרי"ד (חולין יב.), הרי מבואר שאותו מיעוט מצוי שאמר הרמב"ן הוא מיעוטא דמיעוטא ומה"ט לא מצרפינן ליה לחזקה ואעפ"כ חיישי' ליה

א ובמשכנות יעקב (י"ד סי' יז) כתב דהוא עשרה אחוז, ודעת פוסקי זמנינו הובאה בבדיקת המזון להרב ויא (ח"א עמ' 118), וע"ע באבן ישראל הל' שחיטה פ"ז ה"ט שהולך בפשיטות כהמשכנות יעקב.

ב ומכל זה מסיק השבט הלוי שאפי' אחוז קטן מאד, כל שהוא נלוה עם הרוב תמיד, נחשב מיעוט המצוי.

רק בצירוף החזקה¹ אלא דבמים שאין להם סוף אפי' לא מצרפינן לחזקה דל"ש כלל כמש"כ הרא"ש².

ג. דעת הרמב"ן

ובן י"ל גם בההיא דרוב מצויין אצל שחיטה דהטעם דחיישי' למיעוט אפי' שהוא מיעוטא דמיעוטא משום דמצרפינן ליה לחזקה, וכ"כ הרמב"ן במלחמות שם ובחידושו (יב:) באחד מטעמיו, אלא שהוסיף שגם בכל מיעוט מצוי חוששין כמו בסירכות אף שאין חזקה, ואם ביוחסין החמירו דבעינן תרי רובי כ"ש באיסור, ומזה נראה שהרמב"ן מחמיר בבדיקה לכתחילה אפי' במיעוט קטן דלא כהריב"ש ובאמת הריב"ש (בסי' תצח) כ' דהא דחיישי' למיעוט שאין מומחין אצל שחיטה זהו משום שהוא מיעוט "דשכיח טובא", ומוכח דאזיל בשיטתו דל"ח למיעוט קטן, אבל הרמב"ן חושש גם למיעוט קטן, וכן הוכיח בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' פה אות ה) מחי' הרמב"ן שם שכ' שבתשע חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחת נבילה שבנמצא הלך אחר הרוב זהו רק בדליכא לברורי, אבל לכתחילה

שלא ידענו שילדה וולד בן קיימא³, וזהו שהביאו ממים שאין להם סוף שגם שם יש חזקת איסור, ולא מסירכות ששם יש חזקת היתר, [וגם רשב"ג שאמר⁴ אליביה דלא שהה "ספיקא" הוי, הכוונה למיעוט ולא לספק ממש וכמו שכ' הרשב"ש (סי' תקיג)].

וברא"ש פ"ק דחולין (סי' טז) כ' דבמים שאין להם סוף הוי מיעוטא דלא שכיח כלל ולא מצרפינן ליה לחזקה אפי' לר"מ דחייש למיעוטא, ולכן אם נשאת לא תצא, ולכא' י"ל שגם להתוס' ביבמות לו: כן הוא, ורק לכתחילה מחמיר רשב"ג שלא תנשא, אבל מדאמר⁵ דאשת כהן שנשאת לא תחלוץ דסמכינן ארבנן, ש"מ דלרשב"ג אפי' נשאת תחלוץ ותיאסר לבעלה, וגם מוכח בתוס' שם דלרשב"ג אי"צ להתאבל עליו, ומוכח שהוא ספק וצ"ע איך השוו התוס' זאת למים שאין להם סוף שאם נשאת לא תצא והא הכא חמור טפי, וי"ל דהנה לשון התוס' "דאע"ג דשמא התם משום ערוה החמירו, מ"מ כיון דמיעוט של נפלים מצוי מחמירים ביה", ואולי כוונתם שכאן מצוי יותר משם ולכן גם נשאת לרשב"ג תחלוץ אפי' באשת כהן, ומ"מ אכתי י"ל דזהו

ג כמש"כ הרשב"א בחידושו ליבמות (ק"ט). דמה"ט לא סמכינן ארובא לכתחילה גבי יבמה, ע"ש. ובשו"ת אג"מ אה"ע ח"ה סי' לג אות ג כ' בדעת התוס' יבמות לו: שאינה בחזקת זקוקה ליבום דעל הרוב הולד קיימא ולכן הוצרכו למיעוט המצוי, ולמשנ"ת לעולם אין כוונתם למצוי ממש וחיישי' בצירוף חזקה ומקריא בחזקת איסור כדכ' הרשב"א ולפי"ז ל"ק משה"ק האח' (עי' אג"מ אה"ע ח"א, מא) שבבכורות (דף כ) כ' דמשאל"ס הוי מיעוט שאין מצוי, דהכל אחד.

ד ולפי מש"כ הרשב"א ביבמות (ק"ט:) בביאור דברי הרמב"ן שגם ר"מ לא חושש למפלות אלא לענין שלא תפיל ולא לשמא הפילה, בלא"ה ל"ק דביבמות סז: (ק"ט). חשש ר"מ לשמא תפיל משא"כ בהא דרשב"ג ביבמות (לו:) שהנידון שמא הפילה ל"ח דזה לא שכיח וכמש"כ הרמב"ן משום דלמיתה לא חיישי' [וע"ע במאירי שם] ורק לשמא ימות חיישי'. אבל רשב"ג חושש גם לשמא הפילה כדמוכח ביבמות (לו:).

ה ויותר נראה דלרשב"ג באמת במים שאין להם סוף אם נשאת תצא, ואנן לא קיי"ל הכי וכמו באשת כהן דלא תצא ביבמה ולא כרשב"ג, ובהכי א"ש הא דר"מ אומר סמוך מפילות לנקבות (ביבמות סז: וק"ט). אף שלפי משנ"ת מפילות אינו מצוי ובאינו מצוי מודה ר"מ, אלא דלא אמר ר"מ סמוך במפילות אלא לכתחי' אבל אם נשאת לא תצא. [דאף שמפילות אינו מצוי לענין שאנו נחוש למיעוט כזה מ"מ בצירוף חזקה חיישי' ליה דגם ר"מ מצרף מיעוט מפילות לחזקה, ואפי' אם ר"מ חושש להם גם בלא חזקה, אנן ל"ח בכה"ג דומיא ד"ח טריפות].

ו ובשבט הלוי דלהלן נמי דייק לשון זה הכי, וא"כ תיקשי לדבריו דכ' שלהר"ן סגי במיעוט קטן, ואילו הר"ן בחולין (ג:) כ' ג"כ כי האי לישנא דהריב"ש.

שבנידו"ד קיל טפי דמיד הוי מיעוט לא מצוי אמנם מאידך נידו"ד עדיף דאתה מצריכו לברר דבר שמצוי דהיינו ששחט מומחה].

וזה מתאים עם הסברא שכ' הרשב"א במשמרת הבית ובחידושו לחולין בשם רבינו יונה בטעם שצריך לבדוק הריאה טפי משאר טרפויות, משום שהיו כמעלים עין מן האיסור, כיון שהוא דבר שקרוב לראותו, ומבואר דאינו מחלק בין מצוי לאינו מצוי, והחילוק בין סירכות לשאר טרפויות מצד שכאן נ' כמעלים עין מן האיסור, וזה ל"ש רק במיעוט של אינן מומחין שהוא מצוי אף שרוב מעשיהן מתוקנין וביחס לשאלה אם הבהמה הנבילה, אין מצוי.

אבל להלכה נקטו הפו' כהחילוק בין מצוי לאינו מצוי כמבואר ביו"ד ריש סי' לט, ובפמ"ג בפתיחה לסי' לט כ' שזה גם דעת הרשב"א בתורת הבית, שלא כחי' ומשמרת הבית שהזכיר סברת רבו, וא"כ למעשה הכל תלוי במצוי ואינו מצוי, וא"כ י"ל שלדיין מה שצריך לחוש למיעוט שאין מומחין זהו רק בצירוף חזקה דאיסורא ולא כמשמעות הרשב"א שגם בלא זה חיישי', ועכ"פ במיעוט שאין מצוי בלא צירוף אחר אלא מצד עצמו י"ל דלא חיישי' ליה אפי' לכתחילה.

ה. דעת הרא"ש

ולענ"ד זה המשמעות הפשוטה ברא"ש הנ"ל שכ' של"ח למיעוט די"ח טריפות כיון שאינם מצויות כמו סירכות, ורק ר"מ חושש להם, ושוב כתב דמיעוט שאין מומחין לא שכיח כלל, ולכן ר"מ לא מצרפו לפלגא דחזקה לאסור הבהמה, ובפשוטו משמע דכ"ש דגרע מי"ח טריפות שאי"צ לבדוק אחריהם, ומה שאנו בודקים ושואלים את השוחט כמש"כ הרא"ש עצמו [בשם הרי"ף] בסי' ג', זהו רק

צריך לשאול לחנונים, וכ' בצדק דמשמע ברמב"ן דה"ה בחמשה עשר חנויות אף שזהו פחות ממיעוט המצוי, ומוכח מזה שבאמת דעת הרמב"ן היא שלא כהריב"ש.

ד. דעת הרשב"א

ומה שכ' בשבט הלוי שם דברשב"א בתורת הבית באמת נראה שסובר רק כטעם דחזקת איסור שהרי הזכיר בשם הרמב"ן רק טעם זה, ולדידיה יתכן שבלא חזקת איסור ל"ח למיעוט דמיעוט, אינו מוכרח דהרשב"א כ' זה רק כתוספת טעם ומשמע שגם בלא זה היה צריך לבדוק אחר שאינן מומחין, וא"כ לכאור' מוכח מזה שגם מיעוטא דמיעוטא מיקרי מיעוט המצוי ואפי' כשאין חזקת איסור.

אולם לענ"ד אדרבה הרשב"א שכ' שהטעם שלא מצרפינן המיעוט לחזקה משום שהוא מיעוטא דמיעוטא משמע דזהו מיעוט שאינו מצוי שתהא הבהמה נבילה ולכן לא מצרפינן ליה וכ"ה ברא"ש הנ"ל בפירוש, וא"כ אדרבה נלמד משם שמיעוטא דמיעוטא אינו בגדר מיעוט המצוי, ומה שאעפ"כ צריך לשאול את השוחט י"ל דזהו משום שמיעוט שאינן מומחין זהו מיעוט המצוי וא"כ אמרו חכמים שעלינו לשאול ע"ז ולא להעלים עין משאילה זו בטענה שאינו מצוי, אע"פ שלענין השחיטה שלו רוב מעשיו מתוקנין מ"מ כשאנו מצריכים לברר איננו מצריכים לברר דבר שרחוק מן הדעת, וכל כה"ג הצריכו לברר, משא"כ בדבר שמיעוטו לא מצוי אי"צ לברר דלמה לשאול על דבר רחוק מן הדעת [וכן משמע בסו"ד הבית אפרים שהביא שבט הלוי ח"ה הנ"ל] וכע"ז כתבו החת"ס (אה"ע סי' צב) והאג"מ (אה"ע ח"א מ"א וסי' עט ענף ה) שמכיון שמיעוט ניצולין ממים שאין להם סוף, הוי מיעוט מצוי גזרו ע"ז גם אחרי שאבד זכרו אף שאז הוי מיעוט שאינו מצוי [אלא

מיעוטא לפלגא אינו מיעוט מצוי גם לבדוק אחריו לכתחילה מדרבנן וכמשנ"ת.

ומדברי הרמב"ן עכ"פ נראה שבאמת חושש גם למיעוט קטן דמוכח שמחמיר לחשוש לכה"פ כמו ביוחסין דבעינן תרי רובי [ולהרשב"א שגם דאין מומחין איכא תרי רובי, רוב מומחין ורוב שוחטין כהוגן אפי' אינם מומחין, צ"ל דלכתחילה חוששין אפי' בזה, וביוחסין זה כבר דיעבד], ומשמע דגם בעשרים חנויות כשירות ואחת נבילה צריך לברר.

ז. ראיות שהפוסקים לא נקטו כהרמב"ן

אלא שלכאור' נראה דלא קיי"ל כהרמב"ן בהכי דמלבד סתימות הפו' הטור והרמ"א (סי' סג ס"ב) וכל הראשו' שפסקו שבשר הנמצא ביד עכו"ם שלקח מאחת מעשר חנויות, מותר, [ול"ח לבשר שנתעלם מה"ע כהרמב"ם והשו"ע], ולא הזכיר אחד מהם שצריך לשאול לכתחילה, מורה שאין צריך לשאול.

גם מצאנו להתוס' (יבמות סז:) והר"ן (רפ"ג דע"ז) והמרדכי (חולין סי' תשל"ז) שכתבו בהדיא דברובא דאיתא קמן אין חוששין למיעוט אפי' לר"מ^ט, והרמב"ן (יבמות שם) תי' באופ"א מהתוס', ובפר"ג דע"ז כ' דחוששים למיעוט ברובא דאיתא קמן, והר"ן חולק ע"ז, ומשמע קצת ברא"ש פ"ק דחולין (סי' טז) דאנן דחיישי' למיעוטא לכתחילה

משום שבצירוף החזקה חוששין לכתחילה^י, ורק בדיעבד לא אוסרים הבהמה כשא"א לבדוק, משא"כ בח"י טריפות שאין חזקה אי"צ לבדוק כלל.

ואף שאפשר לדחות דכוונת הרא"ש שאין מומחין לא שכיח לענין לצרפו לחזקה לאסור בדיעבד, אבל הוי שכיח לענין לחוש ולשאול מדרבנן דלזה סגי מיעוט קטן, וח"י טריפות לא שכיח כלל אפי' לענין לשאול לכתחילה [וכמש"כ בשו"ת מעשה הגאונים סי' צב שמייעוט דח"י טריפות אינו מצוי אפי' באחד מאלף], אי נמי כדכ' הפמ"ג בפתיחה לסי' לט דמיעוט דח"י טריפות לא בדקינן משום דהוי טירחא רבה, פשטות הרא"ש לענ"ד דכל לא שכיח שכ' לשון אחד ושאינו שכיח לצרפו לחזקה גם אינו שכיח לקרותו "מיעוט המצוי" לענין בדיקה לכתחילה.

ו. דעת הגר"א

ובביאור הגר"א (יו"ד סי' א סק"ג) מוכח ג"כ שלדידן מה דחיישי' למיעוט שאינן מומחין זהו משום דהוי מיעוט המצוי, ודברי הרא"ש שמייעוט שאין מומחין הוי מיעוט דלא שכיח ולכן אינו מצטרף לחזקה אינם להלכה דלדידהו לא נצטרך לבדוק אחר שאינן מומחין, אלא שלדבריו צ"ע שהרא"ש בסי' ג העתיק דברי הרי"ף שצריך לבדוק, ואולי סובר שכאן העתיק דברי הרי"ף וכאן דברי ר"ת, ואין שניהם הולכים בדיעה אחת^י, ומ"מ למדנו מדבריו שכל שאינו מיעוט מצוי לענין סמוך

ז [וברא"ש א"א לומר מצד שהאין מומחים מצוי, ורק רוב מעשיהם מתקנים כהרשב"א, דברא"ש כותב שהאין מומחין לא מצוי, ומשמע שהם עצמם לא מצויים בלי הא דרוב מעשיהם מתקנים].

ח [אלא שהרא"ש כ' (בסי' טו) דאין מומחין לא שכיח מדנפשיה ומשמע דהכי ס"ל אף שגם פסק דברי הרי"ף].

ט וכ"כ תוס' בבכורות יט: ד"ה ברובא, [וביבמות קיט. (ד"ה כגון), ושם מבואר בתירוצם (ע"פ התורא"ש) דברובא דאינו לגמרי לקמן כהניא דע"ז (מ): נחלק ר"מ, ורק בלי חנויות הוא מודה, ואילו הר"ן [הנ"ל רפ"ג דע"ז משה ביניהם].

י ועי' בר"ש פ"ה דטהרות מ"ז שהק' לסמוך מיעוט לחזקה ברובא דא"ק, והחזו"א (טהרות סי' ז סק"א) תמה ע"ז דא"ק ל"ח למיעוטא, [והרא"ש בפי' הק' כהר"ש, ומאידך בתורא"ש יבמות סז: כ' כהתוס'].

ומשמע דבני דעת לא יקלקלו אפי' דומיא דחש"ו שאינם מומחין לשחוט.

[וי"ש ראה נוספת ליסוד זה שתחילתו מצוי אף שנצטרפה סיבה להיתר אינה פוטרת מחיוב הבדיקה ממה שבסי' פד ס"ט צריך לבדוק אף שבישל וכבר יש ס"ס שמא לא היו תולעים ושמן נימוח, וס"ס כרובא דאיתא קמן ויותר, ואמאי צריך לבדוק, אלא דכיון שתחילתו היה במיעוט מצוי ונתחייב לבדוק אף שנצטרף ספק דנימוח אינו נפטר מהחשש למיעוט המצוי].

ועי' בבית אפרים (יו"ד סי' ו) שג"כ האריך לבאר שהטעם שהרמב"ן והרשב"א הצריכו לחוש לאין מומחין אצל שחיטה זהו דוקא משום שיש חזקה דאיסורא, ושכ"כ הריטב"א, ואמנם נתבאר לעיל שיש משמעות בראשו' הנ"ל שגם בל"ז חוששין מ"מ זהו דוקא משום שהמיעוט אין מומחין מצוי, ורק מחמת שרוב מעשיהן מתוקננין הו"ל מיעוטא דמיעוטא, ורק ברא"ש שמבואר שעצם האין מומחין לא שכיח מתוקננין י"ל שזהו משום חזקת איסור וכמש"כ המעדני יו"ט על הרא"ש (פ"ק דחולין סי' טז, אות ו).

ומה שהר"ן כתב דריסוק איברים בבית הרוחם נחלקו בגמ' אי הוי מיעוט המצוי או לא אף ששם אין חזקת איסור, ובפשוטו יש גם חזקת היתר, (עי' מג"א סי' תצח סעיף ה), הנה בב"י שם מביא בשם מהר"י אבוהב שכ"ג"כ כדברי הר"ן וז"ל "שבעלי התלמוד חלקו במציאות נעלם הזה אם נחשוב זה במיעוטא דשכיח או במיעוטא דלא שכיח", וי"ל דכוונת הדברים שנחלקו בהלכה ולא במציאות, האם מיעוט כזה נחשב לשכיח כיון שלפעמים קורה דבר כזה או ל"ח שכיח דזהו מיעוט קטן מאד, וקיי"ל כמ"ד דל"ח שכיח, דלומר שנחלקו אם שכיח במציאות דבר כזה זהו דוחק דודאי אינו מצוי שהולד מתרסק בבית הרוחם, אלא

לבדוק הריאה מדר"מ ילפי' דחייש למיעוטא בח"י טריפות היכא דאפשר, [משא"כ בלא אפשר כדאמרי' בחולין יב רע"א], וא"כ לכל הני ראשו' דר"מ ל"ח ברובא דאיתא קמן אפי' בדאפשר אנן נמי לא בדיקנן אפי' לכתחילה, [ועי' בשושנת העמקים כלל טו שדן בזה בהשוואת ר"מ ורבנן].

ועי' בת' רע"א (סי' קו) שכ"ג"כ דברובא דאיתא קמן דלר"מ ל"ח למיעוטא לסומכו לחזקה, ה"ה לדידן לא סמכינן ליה לפלגא, אף דבליחא קמן סמכינן ליה לפלגא, ויישב בזה מה דהרמ"א פסק (בסי' קי) דמהני ס"ס נגד חזקה אע"פ שבסי' שטז חשש לסמוך מיעוטא לחזקה, אלא דס"ס הלא עדיף מרובא דאיתא קמן כדמוכח בת' הרשב"א (סי' תא) שיליף לה מר' יהושע שמחמיר ברובא דאיתא קמן ביוחסין, ומיקל בס"ס ביוחסין, ולכן לא סמכינן מיעוטא לחזקה במקום ס"ס. עכ"ד. ומדבריו אלו יש ללמוד גם לענין לחשוש לכתחילה נגד ס"ס ולברר, דאי"צ, כיון דאין צריך בדיקה וביורור נגד רובא דאיתא קמן כמשנ"ת, ורק בס"ס שאינן שקולין צריך לחוש ולבדוק כמבואר בסי' פ"ד ס"ט, וכנ"ל.

והרמב"ן שמחמיר לבדוק נגד רובא דאיתא קמן נמצא שחושש גם למיעוט קטן, אבל אנן לא קיי"ל הכי, וכמשנ"ת, אלא"כ יש חזקת איסור וג"ז רק לפי הרמ"א ביו"ד סי' שטז שפסק דאמרי' סמוך מיעוטא לחזקה אפי' שהמיעוט קטן, ומה שחיישי' לאין מומחין אצל שחיטה או דסברין כהריב"ש דהוא מיעוט שכיח טובא, וכהגר"א, או משום שאין מומחים מצויין ורק רובן לא מנבלים ובכה"ג צריך לברר כמשנ"ת לעיל, ויתכן שגם להריב"ש זהו הטעם, דהא מסתבר שגם הוא מודה שרוב האין מומחין שוחטין טוב כמש"כ הרשב"א וכן הוכיח המשכנות יעקב שם מפ' כיסוי הדם (חולין פו). דרך בחש"ו אי"צ לכסות אחריהם משום שרובן מקלקלין,

דמשמע שהן בחזקת היתר ומהנהו הוא דקאמר רב הונא נשחטה הרי היא בחזקת היתר אבל בריאה יש לבדוק.

והנה כתבו תשובות ופסקים לחכמי אשכנז וצרפת סי' א' (קש"ק עמ' רמג) "אלא טעם האוסרין לא מכח הלכה אלא מפני שבזה"ז שיש עדרים שרועים במרעה אחד שרובן או חציין נמצאים טריפות ובסירות הריאה, ולדבר הזה חשו ומטריפין כשהוצאה הריאה בלא בדיקה", ומדבריהם משמע שזה נתחדש רק בזמנם ולא בזמן התלמוד וכ"כ בשבלי הלקט הנ"ל (קש"ק עמ' רמב) וז"ל ובסדר תמיד (ל:): משמע דאפי' בריאה לא היו בודקין על כרחין אית לן למימר דלא הוה שכיח להו טריפות בריאה טפי מבבני מעיים והאי דבדקין אנן משום דשכיח לן א"כ מה הראיה נוכל להביא מן התלמוד דלמא האי דמקילי משום דלא הוה שכיח להו, אנן דשכיח לן דיש עדר שרובו טריפות מחמת המרעה מסתבר להחמיר", ולפי"ז יש לדחות ראית המשכנות יעקב (סי' יז) ממה שאמר ר' חנינא סגן הכהנים (בזבחים דף ק) שמעולם לא ראה טריפה בביהמ"ק, אפי' שכבשים רבים נשחטו שם, ומוכח שטריפות הריאה לא נמצאת כ"כ ואעפ"כ חייבין לבדוק, אלא שמאידך בשו"ת הריב"ש (סי' קסג) כ' דגם בביהמ"ק בדקו, עיי"ש, ולפי דבריו צ"ל שבההיא דתמיד (דף ל:): מדובר דוקא לגבי לזרוק הדם דלזה אי"צ להמתין לבדיקה, משא"כ לענין אכילת הבשר, ובאמת הרמב"ן במלחמות (ד. מהרי"ף), וש"ר שהביאוהו, הוכיח מהמדרשים שגם בזמן התנאים היה חיוב בדיקה ואתי לאפוקי מהצד הנזכר.

ט. העולה לדינא

ולדינא נראה שאף שמצינו שהיו טריפות קרוב למחצה כהריב"ש", לא מצינו שלפחות מזה אי"צ לבדוק ואדרבה מצינו לר'

שנחלקו אם אותו המעט הוא בגדר שכיח לענין שנחוש לו להלכה או לא ונמצא שנקטינן דזה לא מקרי שכיח.

ח. ראיות מהראשונים כמה אחוזי טריפות מחמת סירות בריאה

ועכ"פ יש להוכיח דמש"כ הריב"ש דמיעוט המצוי זהו דוקא בשכיח טובא ורגיל להיות וקרוב למחצה, אינו מוסכם ממש"כ בשבלי הלקט (דין בהמה שנשחטה ולא נבדקה סי' כז, הובא בקש"ק חולין כרך א' עמ' רמ) לגבי בדיקת הסירות ששם הביא דעת כמה ראשו' שדין בדיקתם מה"ת משום דאיסורן שכיח וכ' שאף שרובם כשירות מ"מ הו"ל קבוע וכמעט מ"מ דמי כדאמרי' בזבחים עג דבע"ח חשיבי ולא בטלי [א. ה. אבל אנן קי"ל דזהו רק דין דרבנן כמש"כ התוס' שם] וכ' דהוי כמו תשע חנויות כשירות ואחת נבילה, וז"ל "והלוקח עשר בהמות מן השוק שכיח ביניהו או חדא או תרי טריפות", הרי מבואר שגם לאחד או שנים מעשר מחשבינן כשכיח דליהוי כיש כאן איסור קבוע, ומתבאר שסירות הריאה אינם דוקא קרוב למחצה ואפ"ה צריך לבדוק מהם לדעתו מה"ת ולדידן מדרבנן.

ואמנם מאידך בעל הרוקח (בקש"ק שם עמ' רלח) [בספר ל"ו שערים שער לד'] שאזיל נמי בהאי שיטה דבדיקת הריאה מה"ת כתב בזה"ל "לפי שכשתשחוט עשר בהמות חציין או רובן או מיעוטן טריפות בריאה", וזה מבואר כדברי הריב"ש שמקרי קרוב למחצה טריפות בריאה, דאין כוונתו שם שהיו ממש חצי, שהרי כ' שם דהרוב כשירות ורק מדין קבוע מחמירין, וכן לשון מעשה הגאונים סי' צב (קש"ק שם עמ' רנ) "שאתה שוחט כמה בהמות ואתה מוצא חציין טריפות או יותר או פחות מן הריאה, אבל משאר י"ח אין אתה מוצא ממאה בהמות או מאלף אחת נטרפה

הרי מבואר שהדבר תלוי כמה מצוי במציאות נגיעות ומה שנמצא "לפעמים" לא נחשב מצוי אפי' שהוא נלווה תמיד עם הרוב, ורק מה שנמצא בצורה שכיחה נחשב מצוי, ובודאי שגם פחות מרבע נחשב מצוי, ומסתבר להצריך לבדוק עד עשר אחוז², אבל בפחות מזה יש מקום להקל, ופחות מחמש אחוז מסתבר דכבר אי"צ לחוש כלל³.

[ויש לדון לפי משנ"ת מכמה פו' דבס"ס שקולין אי"צ לברר, דלכאו' זהו בגדר 25% ומתאים עם הריב"ש דל"ח ליה, ורק באינן שקולין שאז המיעוט קרוב למחצה חוששין⁴, אבל יתכן שאין ללמוד מס"ס לרוב, ועכ"פ נראה דשפיר סמכין על הריב"ש כשיש עוד סברות שלא להצריך בדיקה].

ובמקום שגם המיעוט מצוי אע"פ שנוצר ספק נוסף שגורם למעט בחשש האיסור י"ל דצריך לבדוק וכמשנ"ת, וכן במקום שיש חזקת איסור צריך לברר היכא דאפשר גם במיעוט שאינו מצוי, אם אינו בגדר לא שכיח כלל.

יצחק ב"ר יהודה שהביא השב"ל דגם בחד או שתיים מעשר מדובר, וגם נראה ברור מכל הדברים דלעיל שהגם שצריך מיעוט המצוי אינו ענין לקרוב למחצה דוקא ונהי דלא אזלי' בשיטתיה דשבט הלוי דאפי' אחוז קטן כל שנלווה עם הרוב חשוב חשיב מיעוט המצוי וכמשנ"ת שנראה שלא נחשב למצוי ומה שחששו זהו מטעמים אחרים [או צירוף דחזקה, או שתחילתו מצוי, או כמש"כ הרשב"א בשם רבינו יונה שנראה להדיא ונראה כמעלים עין מן האיסור] מ"מ כל מיעוט שמצוי צריך לבדוק מפניו.

ומצאתי לשון ברורה בס' מגן אבות למאירי ענין השנים עשר (הובא בקש"ק חולין כרך ב' עמ' אלף תקעג) [שנראה לע"ד שהיא ההגדרה הפשוטה של מיעוט המצוי עד שלא הוצרכו הפוסקים לפרשה לרוב פשיטותה] וז"ל "בפולין ועדשים חדשים אין רחש מצוי בהם אע"פ שנמצא בהם לפעמים", [אבל כשנתיישנו בעדשים בודקין במים ובפולין בודקין בכל אותם שרישומן מוכיח שיש שם רחש שמא התליעו במחומר] וקודם לכן הוסיף "לא להצרכת חתיכת אחת לשתיים עד שתמנע אכילת שלימות".



יא [וכ"ז בבהמות גסות, אבל בדקות לא שכיח כ"כ טריפות כמש"כ הריב"ש סי' תצח, והיש"ש בביצה כ' דלא שכיח בהו כלל, ומה שצריך לבדוק הריאה גם שם כ' בראש אפרים (תחי' סי' לט) משום לא פלוג].

יב [וכן דעת הגרשו"א והרי"י פישר והאור לציון ח"ה עמ' קל, וכמשכנות יעקב].

יג [וכן דעת הגריש"א והגר"נ קרליץ והגר"ח קנייבסקי, ד"5% עדיין מקרי מיעוט המצוי. הובאו דבריהם בבדיקת המזון כהלכה ח"א עמ' 118].

יד ושו"ר בשו"ת חקרי לב יו"ד סי' קסו שכ' כן בהדיא.

הרב מנחם שלום טרכטנגוט

תפרח

בעניין צירוף לזימון עשרה אם יש דין לשמוע את כל ברכת הזן, והאם נשאר אח"כ חיוב זימון בשלושה

המפסיקים לחזור ולאכול מיד כשהזמן סיים את ברכת ברוך שאכלנו דכל מה שתיקנו היה בגלל שחסר ברכה אבל בעשרה שאומר אלוקינו זה נחשב לבד ברכה ולכן אי"צ להוסיף לזה את ברכת הזן.

וצ"ע דבסימן קצ"ג כתב המ"ב לגבי הדין שעשרה שאינם יכולים לשמוע את הזימון מפי המזמן מחמת שיש הרבה אנשים ולזמן לבד גם אינם יכולים כי בעה"ב ישמע ויקפיד על כך שמזמנים לבד כתב השו"ע שיחלקו לקבוצות של שלושה שלושה וזימנו בלי שבעה"ב ישמע והמ"ב סימן ר' י"ז מדייק מהמחבר שאם היו יכולים לשמוע אפי' רק את ברכת הזימון לא היו רשאים לזמן ואמר ע"ז המ"ב שהאחרונים חולקין ע"ז משום דהי דק"ל בסימן קפ"ג דהאידינא כ"א מברך לעצמו מכל מקום צריכים לשמוע היטב גם לדברי המברך ולומר עימו בלחש כל מילה ומילה ולענות אמן על כל ברכה וברכה ועל כל פנים עד הזן את הכל בודאי צריכין להאזין גם לדברי המברך דעד שם הוא ברכת הזימון כדלקמן סימן ר' בהגה וא"כ אף אם יכולין לשמוע ברכת הזימון מפי המברך כל שאין יכולין לשמוע מילה במילה מפי המברך עד הזן את הכל מוטב לכם לחלק שלושה שלושה ולברך בלא שם ממה שלא יצאו כלל ידי חובת זימון מדינא.

ורואים להדיא מדברי המ"ב דגם בעשרה חיבים כולם לשמוע מילה במילה מפי המזמן עד הזן את הכל ובלא זה אינם

בשו"ע סימן ר' סעיף ב' כתב השו"ע לגבי אחד המפסיק מסעודתו לשניים לזמן בשלושה דאין חייב להפסיק מסעודתו אלא עד שיאמר ברוך שאכלנו משלו... וכתב ע"ז הרמ"א הגה וי"א שצריך להפסיק עד הזן את הכל וכן נוהגים וביאר בזה המ"ב ס"ק ח'וז"ל ס"ל דאף דברכת הזן לאו לגמרי מברכת הזימון דהרי היחיד אומר אותה ג"כ אפ"ה שייכא לברכת הזימון דנברך לבד אינה ברכה שאין בה שם ומלכות וקאי על מה שמברך המזמן אח"כ ברכת הזן עכ"ל. ומבואר בדבריו דאף שברכת הזימון נסתיימה כבר כשסיים את ברוך שאכלנו וכפי שכתב המחבר בכו"ז תיקנו חכמים לצרף לזה גם את ברכת הזן בשביל שיחשב כברכה עם שם ומלכות ולכן צריך המצטרף לזמן בשלושה להפסיק אכילתו עד גמר ברכת הזן ואחר שסיים אכילתו ישוב ויברך הזן.

אח"כ כתב המ"ב בסוף ס"ק ט' וז"ל עוד כתבו הפוסקים כשם שאחד מפסיק לשניים להצטרף לזימון ה"ה שלושה או ארבעה צריכים להפסיק מסעודתם להשלים לעשרה ולברך בשם אך דבזה אין צריכים להפסיק רק עד ברוך אלוקינו שאכלנו ולא יותר ואם אכלו ביחד אח"כ לאחר שהפסיקו יכולים לברך בזימון ולא פרח מיניהו כי לא נצטרפו מעיקרא רק להזכרת השם ע"כ, ומבואר בדבריו דאף שתיקנו חכמים בזימון שלושה לצרף לזה את ברכת הזן לכן יחיד המפסיק לשניים להמתין עד גמר ברכת הזן אפ"ה בזימון עשרה אין כזה דין ולכן רשאים

ומבואר בדברי הטור והבית יוסף דכיוון ששלושה אינם צריכים עכשיו לזמן ויכולים לזמן בנפרד נמצא שהם לא מצטרפים כלל לזימון ורק יש פה צירוף חדש לאמירת אלוקינו ועדיין מחויבים לזימון בנפרד ורק אחד שאין לו ברירה נאלץ לזמן באמצע אכילתו אבל הם שיכולים לזמן אח"כ אינם מצטרפים כלל לזימון באמצע אכילתם.

[ויל"ע] דלכאורה משמע מדבריו שגם אם ירצו לצאת עכשיו חובת זימון לא יצאו דהם באמצע האכילה ואין כזה דבר לזמן באמצע האכילה ורק באחד שאין לו ברירה דאם לא יזמן באמצע האכילה לא יהיה לשניים זימון יש דין שאפשר לזמן באמצע האכילה וכיוון שהם הרוב יכולים לחייב אותו להפסיק אפילו שזה לא לכתחילה ואם הם שניים שמפסיקים זה רק לפני משורת הדין שמפסיקים לאחד כיוון שבאמת אי"ז כלל לכתחילה לזמן באמצע האוכל (דרך אגב להג"ל מובן המשמעות במ"ב כל הזמן שיש חיוב להפסיק למרות שבפשטות כל אדם אינו רוצה להפסיק דלדברנו זה כלל לא לכתחילה לזמן באמצע האוכל ועושים זאת רק בלית ברירה וכשאחד המסובים רוצה ללכת זה לפני משורת הדין שיפסיקו השניים לזמן עברו דמוותרים רק על הלכתחילה).

וא"כ כותב הבית יוסף דבשלושה שיש להם אפשרות לזמן אח"כ בנפרד נמצא דכיוון שהם באמצע האוכל אינם מצטרפים כלל לזימון וזה רק דין חדש של הצטרפות לאמירת אלוקינו ולכאורה יהיו מחויבים אח"כ לברך בזימון בפני עצמם וממשיך הבית יוסף ואומר ואפילו לפי מה שכתבו התוס' והרא"ש דטעמא דרב ששת לאו משום דחשיב ברכת הזן זימון אלא משום דנברך אינה ברכה מסתבר שיפסיק אכילתו בשביל ברכה אחת כדי שיהיה ניכר שמזמנים עליו איכא למימר דשאני הכא כיון שהוא מזכיר אלוקינו חשיב

יוצאים ידי חובת זימון ולכאורה זה סותר להדיא למ"ב בסימן ר' שאמר שאין בעשרה כלל דין לשמוע עד הזן את הכל כי כל התקנה נתקנה רק בשביל שיהיה ברכה בזימון ובעשרה שיש אלוקינו אין צריך לברכת הזן וכבר עמד החזו"א על תמיהה זו באו"ח סימן ל"א ס"ק ב' דבעשרה אין דין כלל לשמוע את ברכת הזן כמבואר בטור סימן ר' והובא שם במ"ב וא"כ קשה על המ"ב סימן קצ"ג שאם לא ישמעו ברכת הזן צריכין ליחלק.

והנה לאחר העיון שם בדברי הטור ובדברי הבית יוסף נראה דלכאורה קשה מידי על המ"ב דכתב שם הטור סוף סימן ר' כ"ל כתב אחי הר' יחיאל שאלתי לאדוני אבי ז"ל לפירוש ר"י שכתב שהיחיד המפסיק לשניים מתחיל בנודה לך א"כ שלושה שהפסיקו לשבעה אין זימנו הם, והינו שהוקשה לו משום שהבין כשיטת רש"י ור"י שחוזר לברכת נודה לאחר הזימון וגם היה פשוט לו דשלושה שהפסיקו לשבעה צריכים בגמר אכילתם נתזמן שוב בשלושה והקשה כיצד יזמנו הרי כבר אינם יכולים לברך ברכת הזן דיצאו מהמזמן בעשרה כשהצטרפו וכשם שאחד המפסיק לשניים כבר אינו יכול לברך בעצמו הזן.

ממשיך הטור והשיבני יחזרו לראש כדין זימון נברך שאכלנו משלו כי לא נצטרפו אלא לאלוקינו ומיד כשאומר נברך אלוקינו היו השלושה רשאים לאכול לכך יחזרו לראש אבל אחד המפסיק לשניים צריך להמתין עד סוף ברכת הזן לכן נפטר מברכה ראשונה לר"י עד כאן וביאר בזה הבית יוסף דשלושה כיוון שהם חייבים בזימון נמצא שאינם מצטרפים עם השבעה אלא להזכרת אלוקינו בלבד משא"כ היחיד דכיוון דלאו בר זימון צריך הוא להצטרף עם השניים בכל מידי דמיקרי זימון דהיינו עד סוף ברכת הזן לרב ששת, ע"כ.

פה ברכת הזימון בשביל לבנות צירוף של עשרה בברכה לענין שבברכת עשרה אפשר לומר אלוקיננו אבל אי"ז ברכת הזימון כלל וא"כ שפיר מובן דימוי הבית יוסף דגם לדעת התוס' והרא"ש אחר שהצטרפו לזימון עשרה שפיר יוכלו לחזור ולזמן בשלושה בגמר אכילתם כי לא זימנו מעולם אלא רק נצטרפו לאמירת אלוקיננו וא"כ כעת יובנו שפיר דברי המ"ב שאמר בסימן קצ"ג שאם אינם יכולים לשמוע כל ברכת המזמן עד הזן את הכל אינם יוצאים כלל ידי חובת זימון דבאמת זה אינו זימון כלל דחז"ל תיקנו בשלושה שזימון זה עד הזן ולא חילקו בין שלושה לעשרה אלא דבסימן ר' המ"ב מדבר מצד צירוף לאמירת אלוקיננו ולא צירוף לזימון ובזה שפיר י"ל שלא צריך להקשיב רק עד ברוך שאכלנו דאי"ז זימון כלל. אלא דצריך עיון דבהמשך דברי המ"ב בסימן ר' כתב ואם אכלו ביחד לאחר שהפסיקו יכולין לברך בזימון ולא פרח זימון מיניהו כי לא נצטרפו מעיקרא רק להזכרת השם וכו' ולפי דברינו לכאורה יהיו חייבין לזמן אח"כ דמעולם לא זימנו דלא קיימו התקנה של חז"ל לזמן יחד עם ברכת הזן ובפרט לאור דברי הבית יוסף שהובא לעיל שאינם מצורפים כלל בזימון עם העשרה כיון שיש להם חיוב זימון בפ"ע וכפי שדייקנו לעיל וצע"ג והשם יאיר עינינו.

שפיר ברכה והלכך אין צורך להפסיק יותר עכ"ל ומבואר בדברי הבית יוסף דגם לדעת תוס' והרא"ש וכמו שאנחנו סוברים להלכה דמה שצריך להפסיק לברכת הזן הוא דין ברכה דחסר ברכה לזימון וא"כ ה"ה יהיה בעשרה דכיוון שאמרו אלוקיננו חשיב שפיר ברכה ואינם מחויבים לשמוע כלל את ברכת הזן.

ולכאורה היה מקום לתמוה בדברי הבית יוסף איזה קשר יש בין מה שאמר עכשיו לדברי הטור הרי מה שהטור אמר זה שאינם צריכים להצטרף לזימון וזה צירוף חדש לאמירת אלוקיננו ולכן יכולים לזמן אח"כ לעצמם והבית יוסף מדמה זאת לדברי התוספות שאין צריך לשמוע כלל את ברכת הזן דאינה שייכת לזימון ולכאורה זה עניין אחר דלפי"ז הם כן מצורפים לזימון רק שברכת הזן אינו מברכת הזימון וא"כ מהיכי תיתי שיצטרפו אח"כ לברך בזימון דלכאורה לפי זה כבר יצאו יד"ח זימון וכנראה דבאמת פשוט שגם לדעת התוס' והרא"ש לא יצאו יד"ח זימון דגם לדבריהם כשחז"ל תיקנו בשלושה שברכת הזימון תכלול גם את הזן ומשום שאם לא תכלול לא יהיה פה ברכה חז"ל לא חילקו כלל בין שלושה לעשרה וגם בעשרה ברכת הזימון תכלול גם את ברכת הזן דלא פלוג חכמים בתקנתיהו אלא שבגידרי צירוף עשרה פה מעניין אותי מה שבאמת יש



הרב ערן כברה

ראש כולל בטחה המרכזי

בדברי הגר"ח מבריסק בטעם דלא נעשה נס חנוכה ע"י שהיה גדל עץ זית

ענף א' - מבאר מה הטעם דעשיית נס שיגדל עץ זית הוי עדיף על הנס דנתרבה השמן בפך

(א) הנה ראיתי בספר "עמודי שש" (עמ' שע"ה) דהובא דפעם אחת שח הגרש"ש קרליץ זצ"ל דשאלו את הגרש"ס מבריסק זצ"ל אמאי נעשה נס חנוכה בגוונא דהשמן שבפך הספיק להדלקת שמונה ימים עד שכתשו שמן כשר להדלקת המנורה, ולא נעשה הנס חנוכה בגוונא אחרינא דהיה גדל עץ זית, והיו כותשין מזיתיו שמן כשר להדלקת המנורה. ותירץ הגר"ח זצ"ל דבכהאי גוונא דהיה גדל עץ זית, א"כ הו"ל עץ דערלה הפסול לעשיית שמן להדלקת המנורה, עיי"ש.

(ב) ולכאורה צריך ביאור בגוף השאלה דמאי נפקא מינה היאך נעשה הנס בהדלקת המנורה שמונה ימים, האם ע"י מציאת פך השמן דהספיק להדלקת שמונה ימים, או דלמא ע"י דהיה גדל עץ זית, והיו כותשין ממנו שמן כשר להדלקת המנורה.

(ג) ושמא יש לומר בהקדם הא דמצינו בתוס' (שבת כא:) בד"ה שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, דכתבו להקשות בהא דהדליקו את המנורה בפך השמן דמצאו בהיכל בית המקדש, דאי מיירי בזמן דכבר גזרו חז"ל על הנכרים להיות כזבים (נדה לד.), אי הכי אמאי לא חששו החשמונאים שמא הסיטוהו היוונים בכניסתן לבית המקדש. וצריך לומר, דהיה מונח בחותם בקרקע, שלא הסיטו הכלי בגופן, עיי"ש.

(ד) והנה מצינו בב"י (או"ח סימן תר"ע סעיף א') דכתב על דברי התוס' דידן, דהכי משמע נמי מדברי רש"י בד"ה בחותמו, דכתב בהצנע וחתום בטבעתו והכיר שלא נגעו בו, עכ"ל. ואולם הר"ן (ט:) בד"ה תנו רבנן, תירץ שאם הסיטוהו היו שוברים אותו לראות אם יש בו זהב או מרגליות, כיון שראוהו נחתם בחותם של כהן גדול, אלא ודאי לא מצאוהו כלל, ואפשר דגם לזה כיון רש"י בהא דכתב 'הכיר שלא נגעו בו', עיי"ש. והרי מבואר מינה דהכהנים היו צריכין לסמוך על אומדנא לומר שלא נגעו בו היוונים.

(ה) והשתא לפי"ז אתי שפיר בהא ד'מקשין העולם' אמאי לא נעשה נס דהוי גדל עץ זית, ויכתשו ממנו שמן כשר להדלקת המנורה, והיינו דשורש הקושיא היא, דאע"ג דשמעין מתוך דברי רבותינו הראשונים ז"ל דמהני אומדנא במצות הדלקת המנורה דהוי מדאורייתא, אפילו הכי תיקשי אמאי לא איתרחיש להו ניסא בשופי ע"י גדילת עץ זית, והיו כותשין ממנו שמן כשר להדלקת המנורה, דהשתא מעיקרא דמילתא לא איצטריך אומדנא וסברא לומר שלא טמאוהו היוונים בהסיטן. ועוד לבר מן דין, הרי אף אומדנא זו אינה אומדנא גמורה, שהרי דלעולם אפשר דהסיטוהו בגופן, והא דלא שברוהו לראות שמא יש בו זהב או מרגליות, אפשר דהסיטו אותו בלא ראות כלל ועיקר, והיינו אי לאו דנימא דאין גוי מטמא בהיסת רק בידיעה בלבד.

להדלקה, אפילו כוונתו רק להדלקה של מצוה, חייב בערלה וברבעי, וב"מקורות" כתב לאתווי לדברי ה"ירושלמי" (ערלה פרק א' הלכה א') שהסתפק האם נוטע עץ זית לשמן למנורה בבית המקדש הוא חייב בערלה או לאו, ולדעת הגר"א לא אפשיטא איבעיית ה"ירושלמי" האם הוא חייב בערלה, אך הרמב"ם (פרק י' מהלכות מעשר שני הלכה ז') כתב שהנוטע זית למנורה חייב בערלה וברבעי, וכתב החזו"א (ערלה סימן א' ס"ק ו') דלכאורה שמעינן מהא דלא כתב הרמב"ם דהוי ספק האם הוא חייב בערלה, דמשמע דסבר דאפשיטא איבעיית ה"ירושלמי" דהוי חייב בערלה, וטעמא דמילתא הוא משום שרצונו בפרי הזית לשמנו, ואינו דומה לנוטע לעצים שרצונו בענפי האילן, עכ"ד. וכתב הרדב"ז שלא רק הנוטע לשמן למנורה, אלא כל שכן דהנוטע לנר חנוכה הוא חייב בערלה, עיי"ש.

(ב) והרי מבואר דלעולם אף בעץ זית דנטעוהו לצורך הדלקת המנורה, מכל מקום דינא דהוי חייב בערלה, לא מיבעיא לדעת הרמב"ם דס"ל דאפשיטא איבעיית ה"ירושלמי" דעץ דנטעוהו לצורך הדלקת המנורה הוא חייב בערלה, אלא אפילו לדעת הגר"א דס"ל דלא אפשיטא לן איבעיית ה"ירושלמי" האם הוא חייב בערלה או לאו, מכל מקום מיסתברא מילתא למימר דאף לדידה נקטינן לדינא דהוי חייב בערלה, והוא למאי דקיי"ל (או"ח סימן ר"ט סעיף ג') דבספיקא דאורייתא אזלינן לחומרא, עיי"ש.

(ג) והנה יש לדון לדעת הגר"א דס"ל דלא אפשיטא איבעיית ה"ירושלמי" האם עץ זית דנטעוהו לצורך הדלקת המנורה הוא חייב בערלה או לאו, היאך הדין אם היה נעשה נס חנוכה ע"י דהיה גדל עץ זית, האם הוא אמרינן דשמע מינה דגליא קמיה שמיא דדינא דלית ביה משום ערלה, וכהא דאיתא בגמ' בסנהדרין (נט:): בההיא אטמתא דירד מן השמים, דאמרו

(ו) ועוד נראה לבאר דלכאורה תיקשי למאי דאיתא בגמ' בשבת (לב.) דאמר רבי ינאי, לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה ויאמר שעושין לו נס, שמא לא יעשו לו נס, ואם עושין לו נס מנכין לו מזכויותיו. אמר רבי חנין, מאי קרא, "קטנתי מכל החסדים ומכל האמת", עיי"ש. והרי מבואר דבעשיית נס הוא מנכין לאדם מזכויותיו, והשתא אי משכחת לה למימר דהוא הדין דבעשיית נס לכלל ישראל הוא מנכין מזכויותיהן, אי הכי לפי"ז תיקשי אמאי לא נעשה נס דהיה גדל עץ זית, ויכתשו ממנו שמן כשר להדלקת המנורה, דלא הוי אלא רק נס אחד בלבד, חילוף נס פך השמן דאיצטריך לעשות שמונה ניסים, דנמצא דהוי הציבור מתנכין מזכויותיהן יותר מאם היה גדל עץ זית דהיה נס אחד בלבד.

(ז) ואולם שוב ראיתי ב"אהבת איתן" (תענית כד:) בד"ה אמר להו, דכתב להוכיח דדוקא ביחיד מנכין לו מזכויותיו, אבל בציבור אין מנכין לו מזכויותיו, עיי"ש. ואי הכי נמצא דאף בריבוי הניסים בחנוכה לא היו מנכין מזכויות הציבור, וא"כ הדר לכאורה תיקשי דמאי נפק"מ היאך נעשה הנס דחנוכה אם ע"י מציאת פך השמן דהספיק השמן להדלקת ח' ימים, או דלמא ע"י דהוי גדל עץ זית, והיו כותשין ממנו שמן כשר להדלקת המנורה, אלא מחוורתא כדשנינן מעיקרא.

ענף ב' - כותב לדון האם אפשר להכריע ספיקא דדינא ע"י נס הנעשה מן השמים

(א) והשתא נבוא לדברי הגר"ח זצ"ל בהא דתירץ דאם היה גדל עץ זית הו"ל בכלל עץ דערלה, דהדין דאסור לעשות ממנו שמן להדלקת המנורה, ומשמע מדבריו דסבר דאף עץ זית העומד שלא לאכילת אדם אלא רק להדלקה בלבד, מכל מקום יש בו משום ערלה, והכי מצינו בספר "משפטי ארץ" (ערלה פרק ז' סעיף י') דכתב דעץ זית שניטע להפקת שמן

ואמרה, אשריך רבה שגופך טהור, ויצאה נשמתך בטהרה, אותו בת קול לא נשמע בין החיים, שהרי לא ידעו שמת עד שנפל פתקא משמים שמת רבה בר נחמני. ועוד אפילו נשמע הבת קול בין החיים, מכל מקום לא הודיע הבת קול שנחלקו במתיבתא דרקיע, ועל מה אמר טהור אם על בהרת או על דין טהרה אחרת, ועל כרחין כל המעשה הזה נודע לחכמי ישראל בחלום, או אפילו ע"י אליהו שסיפר לאחד מהן או להרבה מהן, וא"כ עכ"פ אנחנו לא שמענו מפי רבה שאמר טהור על בהרת, רק שנאמין לרוח הקודש וחלום צודק או אליהו, והיינו לא בשמים היא, עיי"ש. והשתא הרי חזינן דאפילו אם נאמרה הלכה ברוח הקודש אין שומעין לה, א"כ כל שכן דאין להשגיח בנס כדי לידע היאך נקטינן לדינא כלל ועיקר.

(ו) ונראה דהא לא דמי למאי דאמרינן בההיא אטמתא דאין דבר טמא יורד מן השמים, דשאני התם דאין באין ללמוד מהי ההלכה אלא רק בא לברר את המציאות, ואי הכי עד כאן לא אמרינן ד"לא בשמים היא" דוקא לברר את ההלכה, ובפרט דהוי נוגד לכללי הפסיקה, וכמובא בדברי הכס"מ דידן, אבל הכא דרק בא לברר האם האטמתא הוי מותרת באכילה, אי הכי שפיר אפשר להתיר על סמך הסברא דאין דבר טמא יורד מן השמים, ועוד נראה דהאי סברא דאין דבר טמא יורד מן השמים הוי סברא דאורייתא, דהא מסתמא לא היו מתירין האי אטמתא דהוי ספק איסור דאורייתא על סמך סברא דאינה דאורייתא, ואפשר דגוף הסברא להתיר מחמת דדיני התורה לא נאמרו בדבר ניסי, ולפי"ז אף אם היה גדל עץ זית לא היה בו משום ערלה, והיינו משום דדיני התורה לא נאמרו בדבר ניסי, ואמנם מדברי מרן הגר"ח זצ"ל חזינן דסבר דדיני התורה נאמרו אף בדבר ניסי, [וראה בדברינו לקמן (ענף ג')] בזה, וכן ב"משחת קודש" - חנוכה - "אקדמות דמילין" באורך בזה].

בבי מדרשא דהוי מותרין באכילה, והיינו מחמת דאין דבר טמא יורד מן השמים, והכא נמי נימא דאין דבר איסור יורד מן השמים.

(ד) ונראה לומר, דלמאי דקיי"ל (ב"מ נט:): דאין משגיחין בבת קול מפורשת להכריע הלכה כיחיד נגד רבים, דהיינו נגד כללי הפסיקה המקובלים, וכגון התם דאמרה תורה "אחרי רבים להטות", א"כ כל שכן דאין להשגיח בהאי נס דגדל עץ זית כדי להכריע דינא דאין בו משום ערלה, ועדיפא מינה מצינו בדברי הרמב"ם (פרק ב' מהלכות טומאת צרעת הלכה ט') דכתב דבספק שיער לבן קדם, ספק הבהרת קדמה, הרי זה טמא, ויראה לי שטומאתו בספק, עכ"ל. וכתב הכס"מ לבאר דאע"ג דבפרק הפועלים (ב"מ פו.) אמרינן דקודשא בריך הוא אמר טהור - לא בשמים היא. ואע"ג דאמרינן מאן נוכח, רבה בר נחמני, ואיהו אמר טהור, ויצתה נשמתו בטהרה. יש לומר, דכיון דבשעת יציאת נשמה הוא דאמר הכי, הוי בכלל לא בשמים היא, ואינו כדאי להוציא מכלל שבידינו דהלכה כת"ק וכו', עיי"ש. והרי מבואר דאף דרבה בר נחמני שהיה יחיד בנגעים ואהלות אמר הלכה בענין נגעים בשעת פטירתו, מכל מקום לא נקטינן כוותיה דהוי בכלל "לא בשמים היא", א"כ קל וחומר דאין לסמוך על הנס דגדל עץ זית כדי להכריע דינא דאין בו משום ערלה.

(ח) ועוד נראה להוסיף למאי דמצינו בשו"ת חתם סופר (או"ח סימן ר"ח) דכתב להעיר דמדברי הכס"מ אלו יצא דין חדש, דכל שאמרו תלמיד חכם סמוך לסילוקו מן העולם הוא בכלל לא בשמים היא, והוא דבר חדש ותמיה בלי טעם וסברא. אבל לא ידעתי מי הכניסו לכך, דהרי בגמ' בב"מ (פו.) מבואר דרבה בר נחמני מת לבדו בשדה, ושום אדם לא היה אצלו, ולא שמע ממנו אומרו טהור טהור, ולא עוד אלא אפילו הבת קול שיצאה

ענף ג' – כותב להקשות בדברי הגר"ח מבריסק זצ"ל מדברי ה"תרגום" דאין דיני התורה חלין בדבר הבא מן הנס

א) והנה לכאורה תיקשי בדברי הגר"ח זצ"ל דסבר דדיני התורה חלין אף בדבר הבא מן הנס, מהא דמצינו (מלכים ב' פרק ד') בעובדא דאשת עובדיה דנעשה לה שמן של נס ע"י אלישע הנביא, כדי לפדות בניה מיהורם בן אחאב שבא לקחת את ב' בניה לעבדים, תמורת ההלוואה דלקח עובדיה ממנו בריבית, [וראה בדברי הברכ"י (יו"ד סימן קנ"ט סעיף א') בטעמא דהוי מצי ללוות ממנו בריבית, ואכמ"ל], כדי לפרנס את הנביאים שהחביא מפני אחאב דרצה להורגן, וכמבואר בדברי רש"י שם, דשמע מינה דדיני התורה חלין אף בדבר הבא מן הנס, והוא בהקדם הא דאיתא בדברי התרגום (שם פסוק ז') דאשת עובדיה באה לאלישע לשואלו האם חייבת להפריש תרומות ומעשרות משמן זה, ואמר לה אלישע דפטורה מהפרשת תרומות ומעשרות, כיון דהוי שמן הבא ע"י נס, דזה לשון התרגום שם [הוצאת תורת אבות, וכן הובא בדברי הרד"ק שם], 'וכד איתרחיש לה ההוא ניסא, אתת לות נביא דה' ואמרת, אית עלי עישור מהאי מישחא או לא. אמר לה, בעליך זן ית נבייא דה' במילתא דליכא עלה עישורא*, ואף את לית על

ז) ואלא דאכתי לכאורה יש לדון האם הא דאמרינן "לא בשמים היא" הני מילי דוקא אם הוי נוגד את כללי הפסיקה, אבל אם אינו נוגד את כללי הפסיקה לא אמרינן "לא בשמים היא", ולפי"ז בנידון דידן דמספקא ב"ירושלמי" האם הנוטע עץ זית לשמן למנורה בבית המקדש הוי חייב בערלה או לאו, דלדעת הגר"א לא איפשיטא איבעיית ה"ירושלמי" האם הוי חייב בערלה או לאו, האם אפשר לפשוט את הספק בגוונא דהיה גדל עץ זית לצורך עשיית שמן להדלקת המנורה, שהרי בפשטות אי"ז נוגד את כללי הפסיקה, דאף דלמאי דלא איפשיטא האי איבעיא אזלינן בספיקו לחומרא, מכל מקום הא דפשטינן ע"י גדילת העץ זית דאין בו משום ערלה, אפשר דלא הוי חשיב דנוגד את כללי הפסיקה, והיינו דאיבעיא דלא איפשיטא אזלינן בספיקו לחומרא דיש בו משום ערלה, שהרי עד כאן לא אזלינן בספיקו לחומרא רק בגוונא דלא איפשיטא, והכא היא גופא אמרינן דניפשוט את הספק דאין בו משום ערלה, ואי"ז נוגד את כללי הפסיקה, וצ"ע.

א) הנה לכאורה צריך ביאור בהא דאמר אלישע הנביא דבעלה עובדיה זן את הנביאים בדבר דלא היה בו חיוב תרומות ומעשרות, והרי מבואר בנביא (מלכים א' פרק י"ח פסוק ד') דעובדיה כלכלם בלחם ומים, ואיברא דהמים פטורים מתרומות ומעשרות, מכל מקום הרי הלחם הוי ודאי חייב בתרומות ומעשרות.

ב) ושמא יש לומר, דאלישע נתכווין לומר לאשת עובדיה דכיון דבעלה עובדיה זן את הנביאים במשקין הפטורין מתרומות ומעשרות, אף הקב"ה עשה לה נס במשקה הפטור מתרומות ומעשרות.

ג) ואלא דאכתי לכאורה צריך ביאור מה השייכות לומר דכיון דעובדיה פרנס את הנביאים במים דאינן חייבין במעשרות, הלכך אף השמן אינו חייב במעשרות, הא ה"ל למימר דאינה צריכה לעשר את השמן מחמת דהוי בא מן הנס, ואין דיני התורה חלין בדבר הבא מן הנס, וצ"ע.

ד) ושוב ראיתי בספר "טעמא דקרא" (עמ' ר"ב) דכתב לבאר דאשת עובדיה הסתפקה מה היה הנס דנעשה בשמן, האם מהמעט שמן שהיה לה יצא עוד שמן אחר בכדה, ואי הכי קם דינא דהוי השמן חייב בתרומות ומעשרות, או דלמא נברא שמן חדש בכדה, ואי הכי קם דינא דהוי השמן פטור מתרומות ומעשרות, דהא לא הוי שייכא לגידולי קרקע כלל ועיקר. וע"ז אלישע אמר לה, דאפילו אם מהשמן הזה יצא עוד שמן אחר בכדה, גם כן קם דינא דאין צריך להפריש ממנו תרומות

מישחיד עישור, דמן ניסא הוא, עכ"ל. והרי מבואר דלא חלה חובת הפרשת תרומות ומעשרות בדבר הבא מן הנס, ושמע מינה דלעולם אין דיני התורה חלין בדבר הבא מן הנס, וא"כ הוא הדין דעץ זית הגדל ע"י נס אין בו משום ערלה.

דאפילו אם מהשמן הזה יצא עוד שמן אחר בכדה, גם כן קם דינא דאין צריך להפריש ממנו תרומות ומעשרות, דסוף סוף לא ינק האי שמן מהקרקע, א"כ מסתבר שהוא הדין בעץ הגדל ע"י נס דאין בו דיני ערלה מחמת דלא ינק מהארץ.

(ב) ועוד נראה דאף למאי דמצינו בספר "טעמא דקרא" (עמ' ר"ב) דמרן הגר"ח זצ"ל כתב לאתווי דברי ה"מדרש" (אוצר מדרשים עמ' קמ"ה) דאלישע אמר לה, בעלך פרנס את הנביאים במים שאין חייב במעשר, אף זה אין חייב במעשר, עכ"ל. וכתב מרן הגר"ח זצ"ל לבאר דאשת עובדיה הסתפקה מה היה הנס דנעשה בשמן, האם מהמעט שמן שהיה לה יצא עוד שמן אחר בכדה, ואי הכי קם דינא דהוי השמן חייב בתרומות ומעשרות, או דלמא נברא שמן חדש בכדה, ואי הכי קם דינא דהוי השמן פטור מתרומות ומעשרות, דהא לא הוי שייכא לגידולי קרקע כלל ועיקר. וע"ז אלישע אמר לה, דאפילו אם מהשמן הזה יצא עוד שמן אחר בכדה, גם כן קם דינא דאין צריך להפריש ממנו תרומות ומעשרות, דסוף סוף לא ינק האי שמן מהקרקע, והביא לה ראייה ממים דהוי פטורין ממעשר אף דבאין גם כן מהקרקע, ועל כרחך לומר דכיון שאין יונק מהקרקע פטור מתרומות ומעשרות, וא"כ אף שמן זה הוי פטור מתרומות ומעשרות, עיי"ש. והרי חזינן דלעולם לא נזכר דהשמן נפטר ממעשרות מחמת דהוי דבר הבא מן הנס כלל ועיקר, ומכל מקום אף למאי דאלישע אמר לה,

(ג) ואולם שוב הראוני בספר ה"ראשון לציון" (יו"ד סימן ט"ז) דכתב לדון האם בגידולי מים יש בהן משום ערלה, והביא בשילהי תשובתו לדברי הקה"י (גיטין סימן ו') דכתב דבערלה לא כתיב "שרך" או "ארץ", אלא כתיב "כי תבואו אל הארץ", והיינו בזמן ביאת ישראל לארץ וינטעו עץ מאכל, ולכן אף ספינה גוששת הוי חייב בערלה, אע"פ שלא נקרא גידולי ארץ או גידולי שדה, משום דאף גידולי אויר הארץ חייב בערלה, וב"ירושלמי" (ערלה פרק א' הלכה ב') כתב דאילן שנטע בארץ הוי חייב בערלה, לא אמרו הטעם משום דנקרא ארץ, ובפשוטו יש לומר משום דבערלה אפילו הגדל באויר הארץ הוי חייב בערלה, דקרינן ביה "כי תבואו אל הארץ", עכ"ד. ונמצא לדבריו דאף בגידולי מים יש בהן משום ערלה, דאין צריך שדה או ארץ, עיי"ש.

(ד) ואולם מכל מקום נראה לצדד דבעץ הגדל ע"י נס דאין בו משום ערלה, דאפשר דאף דלא בעינן שדה או ארץ, מכל מקום בעינן שיגדל מחמת אויר הארץ, ולפי"ז כל שגדל ע"י נס אין בו משום ערלה, שהרי לא גדל מחמת אויר הארץ, והיינו אי לאו דנימא דהנס היה

ומעשרות, דסוף סוף לא ינק האי שמן מהקרקע, והביא לה ראייה ממים דהוי פטורין ממעשר אף דבאין גם כן מהקרקע, ועל כרחך לומר דכיון שאין יונק מהקרקע פטור מתרומות ומעשרות, וא"כ אף שמן זה הוי פטור מתרומות ומעשרות, עיי"ש.

(ה) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי שהרי משמע מדברי התרגום דהשמן הוי פטור ממעשרות מחמת דהוי דבר הבא מן הנס, והדרא קושיין לדוכתא, וצ"ע. ואולם הגר"ח זצ"ל כתב לאתווי דברי ה"מדרש" (אוצר מדרשים עמ' קמ"ה) דאלישע אמר לה, בעלך פרנס את הנביאים במים שאין חייב במעשר, אף זה אין חייב במעשר, עכ"ל. ולא נזכר דהשמן נפטר ממעשרות מחמת דהוי דבר הבא מן הנס, עיי"ש.

שהעץ גדל במהירות מחמת יניקת הארץ, וצ"ע.

ענף ד' - כותב ליישב 'קושיית העולם' מה הטעם דלא נעשה נס חנוכה ע"י שהיה גדל עץ זית

(ב) והלכך כתב הט"ז ליישב דלמפרע אנו רואין שגם בלילה הראשונה היה נס, דמצינו בספר ה"זוהר" (בראשית פ"ח א') על הפסוק "מה יש ליכי בבית", שאין הוא יתברך עושה נס ליתן ברכה אלא במה שיש כבר בעולם, ואפילו הוא דבר מועט, אז הוא יתברך נותן ברכה להרבות המעט, מה שא"כ בדבר ריקן אין שייך בו ברכה לעשות בריה חדשה, על כן ניחא כאן דאילו נדלק כל מה שהיה בלילה הראשון, לא היה מקום לנס לחול על שום דבר, אלא ודאי דגם בלילה הראשון נשתייר ממה שהיה ראוי לה, ועל אותו השיור באה הברכה שנעשה בו נס להרבות אותו, וא"כ ראינו שגם בלילה הראשונה נעשה נס², עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דנס חנוכה היה אף

(א) ונראה לעניות דעתי ליישב 'קושיית העולם' אמאי לא נעשה נס חנוכה ע"י דהיה גדל עץ זית, והיינו בהקדם הא דמצינו בט"ז (או"ח סימן תר"ע ס"ק א') דכתב ליישב קושיית הב"י המפורסמת מאי טעמא קבעו חז"ל עשיית זכר לנס להדליק נר חנוכה שמונה ימים, הרי כיון דבפך השמן היה בו כדי להדליק המנורה ליל אחד, וכדאמרינן דלא היה בו להדליק אלא יום אחד, אי הכי נמצא שלא נעשה הנס אלא ז' ימים בלבד. ותירץ הב"י ג' תירוצים בזה: (א) דהחשמונים חילקו את השמן לשמונה חלקים. (ב) דפך השמן נשאר מלא ביום הראשון. (ג) דהחשמונאים

ב (א) והנה לכאורה תיקשי בדברי הט"ז מהא דאיתא בגמ' במנחות (פח:): דאמר רבי יוחנן אמר רבי, נר שכבתה, נדשן השמן נדשנה הפתילה, [ופירש"י שם, האי נדשן השמן לאו דוקא, אלא הכי קאמר כשם שהפתילה שכבתה אין לה תקנה, שהרי היא כדשן, כך השמן שנשאר בנר הרי הוא כדשן, ואין לו תקנה, והואיל ונדרשנה הפתילה נדשן השמן, עכ"ל], כיצד עושה, מטיבה [ופירש"י שם, שמשליך כל מה שבנר לחוץ, ונותן בה שמן ופתילה אחרת ומדליקה, עכ"ל] ונותן בה שמן ומדליקה, עיי"ש. והשתא לפי"ז תיקשי דמאי שייכא למימר דנס חנוכה הוי בגוונא דלא כלה השמן דנתנו במנורה ביום הראשון, ועל אותו השיור באה הברכה שנעשה בו נס להרבות אותו, הרי כיון דנתרבה השמן דנס על השמן הנותר מהדלקת המנורה דהוי פסול להדלקת המנורה דתורת דשן עליו, א"כ נמצא דקמא קמא בטיל בשמן הפסול להדלקת המנורה, והו"ל כל השמן פסול למצות הדלקת המנורה.

(ב) ונראה ליישב למאי דמצינו בחי' הגר"ח מברסקי זצ"ל (פרק ט' מהלכות ביאת מקדש הלכה ז') דאין המצוה בעצם מעשה ההדלקה, אלא דעיקר מצוותה הוא שיהיו הנרות דולקים תמיד, עיי"ש. והשתא לפי"ז יש לומר, דלעולם לא כיבו את המנורה כל השמונה ימים, דאי לאו הכי לא הוי מצי להדליקה בשמן הנותר במנורה, כיון דהוי תורת דשן עליו. (ג) ועוד נראה ליישב בהקדם הא דמצינו ב"חשוקי חמד" (שבת כא:): דכתב לאתווי הא דאיתא בגמ' בחולין (נה). מסאה ועד סאתיים בחצי לוג, כלומר, כלי המחזיק שיעור מסאה ועד סאתים, אם נשבר ושבריו מחזיקים פחות מחצי לוג - טהור. ובחי' המהרש"א בד"ה מסאה, כתב בהלכה זו עמדתו בימי חנוכה, ואמרנו להעלות על ספר מהיכן שלמדו לומר כן, ובנרות חנוכה שהיה הנס גם ביום הראשון דימי חנוכה, לפי שהמנורה היתה טמאה, וליכא למימר שעשו המנורה של עץ וכו', דלא היה אפשר להן אלא בשברי כלי חרס שהן טהורין, דהיינו הבאים מסתם כלים היותר גדולים שנוכרו בשמעתין מסאה ועד סאתיים שבשבריהם נטהרו בפחות מחצי לוג, והשתא על כרחך בלילה הראשונה גם כן לא נתנו אלא פחות מחצי לוג לכל נר ונר שהוא עיקר שיעור השברים שנטהרו, ואעפ"כ היו דולקים כל הלילה בימי חנוכה שהם לילי טבת הארוכים, דצריך חצי לוג לכל נר לפרש"י בפרשת תצוה, וא"כ היה הנס גם ביום הראשון, ועל זה רמז הכתוב בנרות דזכריה מי בז

בלילה הראשון דנשתייר מעט שמן בנרות כדי שתחול הברכה עליו, דאין הברכה חלה אלא רק במה שיש כבר בעולם, והלכך שפיר לא הוצרכו חז"ל לרמז בדבריהם את הנס דנעשה ביום הראשון, דהרי כיון דאין הברכה חלה אלא במה שיש כבר בעולם, ומאידך גיסא אמרינן דלא היה בפך שמן כדי להדליק רק יום אחד בלבד, ואפילו הכי הדליקו ממנו שמונה ימים, אי הכי על כרחין דלא כלה השמן במנורה ביום הראשון.

ג) והכי הוא בהדיא ב"משבצות זהב" (ס"ק א') בכוונת דברי הט"ז דידן, ואפשר דהוי תירוצו בכלל שינויא בתרא דכתב הב"י שבליל הראשון נתנו כל השמן בנרות ודלקו כל הלילה, ובבוקר מצאו הנרות מליאים שמן, וכן בכל לילה ולילה, עכ"ל. ושפיר מצינו לומר כדברי הט"ז דכיון דאין הברכה חלה אלא רק במה שיש כבר בעולם, ומאידך גיסא אמרינן דלא היה בפך שמן כדי להדליק רק יום אחד בלבד, ואפילו הכי הדליקו ממנו שמונה ימים, אי הכי על כרחין דלא כלה השמן במנורה ביום הראשון.

ד) ועפי"ז נראה ליישב שפיר אמאי לא נעשה נס חנוכה בגוונא דהיה גדל עץ זית, והוי כותשין מזיתיו שמן כשר להדלקת המנורה,

והיינו משום דאין הקב"ה עושה נס ליתן ברכה אלא רק במה שיש כבר בעולם, וא"כ כיון דבעשיית נס ע"י דהיה גדל עץ זית, לא הוי ממנו מועט בעולם, ואפשר דאפילו אם היה בירושלים באותה שעה עץ זית בתחילת נטיעתו, נמי לא היה נעשה נס מן השמים שיגמר גידולו בהבאת פירות, כיון דמסתבר לומר דלא היו פירותיו מותרין משום ערלה, למימרא דאפילו אם הוה משכחת לה למימר דבעץ זית דהיה נוצר ע"י נס היו פירותיו מותרין משום ערלה, שאני התם דכל עצמותו של העץ זית הוי מן השמים, אבל בגוונא דנטיעת העץ היתה ע"י אדם אימא לך דלא מהני גמר גידולו מן השמים להיתירו משום ערלה, [וכל שכן למאי דנקיט מרן הגר"ח זצ"ל דאף בעץ זית הנוצר ע"י נס יש בו משום ערלה], והלכך לא נעשה הנס דחנוכה מן שמים ע"י גדילת עץ זית דיהיו כותשין מזיתיו שמן כשר להדלקת המנורה.

**ענף ה' - כותב להקשות בדברי הט"ז
דכתב דאין הקב"ה עושה נס רק במה
שיש כבר בעולם, מכמה דוכתין בתלמוד
דמוכח דהקב"ה עושה נס אף בדבר
שאינו בעולם**

א) ואולם שוב חושבני לדחות בהקדם הא דשמעתי מחכ"א שיחי' להקשות בדברי

ליום קטנות וכו', ודו"ק, עיי"ש.

ד) והנה שמעתי ממר"ח [שליט"א] זצוק"ל להקשות כמה קושיות: א) היאך אפשר לעשות את המנורה מחרס, הרי מבואר בהדיא בגמ' במנחות (כח:) מיעט של חרס, ופירש"י שהוא פחות מכל הכלים, ואינו ראוי אפילו למלך בשר ודם. וגדולה מזו אמרו התם דשל עץ ושל עצם ושל זכוכית, דברי הכל פסולה. ב) ועוד לכאורה תיקשי מהא דמצינו ברמב"ם (פרק ג') מהלכות תמידין ומוספין הלכה י"ג) דכתב דנר מערבי שכבה אין מדליקין אותו אחר דישונו אלא ממזבח החיצון, וכתב הראב"ד דנראה מדבריו שהוא עיכוב לנר מערבי שלא להדליקו אלא ממזבח העולה, והרי בימי החשמונאים טמאו והרסו את המזבח, וכמבואר בגמ' בע"ז (נב:) אבני מזבח ששקצום אנשי יוון.

ה) ותירץ מו"ח [שליט"א] זצ"ל בדוחק דאפשר דכל ההדלקה לא היתה לשם קיום מצוה של הדלקת המנורה, ואפשר דאף לא הדליקו אותה בהיכל במקום הדלקתה, וכמו שנאמר 'והדליקו נרות בחצרות קדשך', [וכעין זה מבואר בדרשות החת"ס (דרשה ס"ז) כן], עיי"ש.

ו) והשתא לפי"ז נראה לומר בנידון דידן, דלעולם הדליקו את המנורה כל יום מימי החנוכה, ואף דהשמן דנותר בכל יום הוי נפסל להדלקה, מכל מקום כיון דלא הדליקו לשם קיום המצוה של הדלקת המנורה, אלא רק זכר למנורה בלבד.

ה"זוהר" (בראשית פ"ח א') על הפסוק (מלכים ב' פרק ד' פסוק ב') מה יש ליכי בבית, א"כ אפשר לומר דהוי פלוגתת תלמודין וה"זוהר הקדוש" האם הקב"ה עושה נס בדבר שאינו בעולם כלל ועיקר או לאו, דדעת תלמודא דידן דהקב"ה עושה נס אף בדבר שאינו בעולם, ודעת ה"זוהר" דאין הקב"ה עושה נס רק בדבר שיש כבר בעולם.

ה) אלא דאי הכי לכאורה תיקשי אתלמודא דידן היאך אית לן לפרושי דברי הנביא דקאמר לאשת עובדיה מה יש ליכי בבית, למימרא דלמאי הוצרך שיהא לה דבר בבית כדי לעשות לה נס. ועוד לכאורה הדר לכאורה תיקשי אמאי לא נעשה נס דחנוכה ע"י שהיה גדל עץ זית, דממנו היו כותשין שמן כשר למנורה, דומיא דמעשה דרבי שמעון בן יוחאי ובנו דנברא להן עץ חרובים. ולבר מן דין ולבר מן דין, הרי מוכח מדברי ה"ט"ז דכתב לשנויי הא דאמרינן בתלמודין דקבעו חז"ל עשיית זכר לנס חנוכה במשך שמונה ימים, הוא עפ"י דברי ה"זוהר הקדוש" דאין הקב"ה עושה נס אלא בדבר שיש כבר בעולם, ושמע מינה דסבר דלעולם אין מחלוקת בין "תלמוד דידן" לבין ה"זוהר הקדוש" האם הקב"ה עושה נס בדבר שאינו בעולם או לאו, אלא כולי עלמא מודו דאין הקב"ה עושה נס בדבר שאינו בעולם.

ו) ועוד לכאורה תיקשי מאידך גיסא מהא דאיתא בגמ' בתענית (כד:) דאמר רב מרי ברה דבת שמואל, אנא הוה קאימנא אגודא דנהר פפא, חזאי למלאכי דאימדו למלחי, דקא מייתי חלא ומלונהו לארבי, והוה קמחא דסמידא, ואתו כולי עלמא למיזבן, אמר להו, מהא לא תיזבונן דמעשה ניסים הוא, למחר אתיין ארבי דחיטי דפרזנא, עיי"ש. והרי מבואר דהמלאכים הביאו חול ושפכו אותו לתוך הספינה, והפך החול לסולת ע"י נס, ולכאורה צריך ביאור לא נעשה נס ע"י שהספינה היתה מתמלאת סולת בלא הבאת

ה"ט"ז בשם ה"זוהר" דכתב דאין הקב"ה עושה נס ליתן ברכה אלא במה שיש כבר בעולם, מהא דאיתא בגמ' בשבת (לג:) דמעשה דרבי שמעון בן יוחאי ובנו דאזלו וטשו במערתא, איתרחיש להו ניסא ואיברי להו חרובא ועינא דמיא, [ופירש"י שם, לאכול פירותיו, ועינא דמיא לשותות, עכ"ל], עיי"ש. ומצינו במהרש"א בד"ה איתרחיש, דכתב דאפשר דנקט חרובא דהיה נס בתוך נס, דאינו טוען פירות עד שבעים שנה מנטיעתו (תענית כג.), וכאן טען פירות מיד, עיי"ש. והרי מבואר דהקב"ה עשה נס אף בדבר שאינו בעולם כלל ועיקר.

ב) ונראה דאין לדחות דאין מכוון הגמ' דנברא להו חרוב ועין מים מחדש, אלא הוי כמעשה דהגר דכתיב (בראשית פרק כ"א פסוק י"ט) "ויפקה ה' את עיניה ותרא באר מים", והיינו דלאו דאיברי לה באר מים מחדש, אלא דהיה שם באר מים ולא ראתה אותו, ופקה ה' את עיניה וראתה אותו. דהרי משמע בפשיטות מלישנא דהגמ' דנקטה "ואיברי להו חרובא ועינא דמיא", דנברא להו חרוב ועין מים מחדש.

ג) ועוד שמעתי מחכם אחר שיחי' להקשות מהא דאיתא בגמ' בסנהדרין (נט:): דרבי שמעון בן חלפתא הוה קאזיל באורחא, פגעו בו הנך אריותא דהוו קא נהמי לאפיה, אמר "הכפירים שואגים לטרף", נחיתו ליה תרתי אטמתא, חדא אכלוה וחדא שבקוה, עיי"ש. והרי דאף התם מבואר דעביד הקב"ה נס אף בדבר שאינו בעולם כלל ועיקר. ועוד דהכי איתא בגמ' תענית (כה.) גבי רבי חנינא בן דוסא דיצתה כמין פיסת יד, ויהבו ליה חד כרעא דפתורא, עיי"ש.

ד) ונומיתי לו, דאפשר דכיון דכל מקור דברי ה"ט"ז דאין הקב"ה עושה נס ליתן ברכה אלא בדבר שיש כבר בעולם, הוי מדברי

חול לתוכה, אלא על כרחך חזינן בתלמודא דידן דקסבר דאין הקב"ה עושה נס אלא רק בדבר שיש כבר בעולם.

ז) ושוב אמר לי חכ"א שיחי' דשמא יש לדחות דדוקא גבי נס השמן דנעשה לשונמית דהיה שמן בביתה ונעשה נס דנתרבתה כמות השמן כדי תשלום ההלואה ליהורם בן אחאב, וכן הוא גבי נס דחנוכה דהיה בפך שמן כדי הדלקת יום אחד, ונעשה נס ונתרבתה כמות השמן כדי הדלקת המנורה שמונה ימים, א"כ התם מוכח דאין הקב"ה עושה נס אלא רק בדבר שיש כבר בעולם, למימרא דהיה מעט שמן ונתרבה ע"י נס, מה שאי"כ הכא דהחול עצמו שנתנו בספינה הפך לסולת הו"ל כעשיית נס בדבר שאינו בעולם כלל ועיקר, שהרי חול ביחס לסולת הו"ל כעשיית נס בדבר שאינו בעולם, ונמצא ראייה נוספת מתלמוד דידן דפליג על דברי ה"זוהר" דהקב"ה עושה נס אף בדבר שאינו בעולם.

ט) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי בההוא עובדא דהחול נהפך לסולת, דכיון דאמרינן דחזינן מהתם דהקב"ה עושה נס אף בדבר שאינו בעולם, אי הכי אמאי לא נעשה נס ע"י שהספינה היתה מתמלאת סולת בלא הבאת חול לתוכה, והניחא בהאי עובדא דהחומץ דלק עד מוצאי שבת אתי שפיר דכיון דמתחילה הדליקה בתו של רבי חנינא בחומץ, א"כ נעשה נס בחומץ עצמו, אלא בההוא עובדא דהחול נהפך לסולת תיקשי אמאי הוצרכו המלאכים למלאות חול בספינה לצורך עשיית הנס כלל ועיקר, והרי שמעינן מינה דאין הקב"ה עושה נס בדבר שאינו בעולם, ואף דאמרינן דחול ביחס לסולת הו"ל כעשיית נס בדבר שאינו בעולם, מכל מקום לא הו"ל חשיב כעשיית נס בדבר שאינו בעולם כלל ועיקר.

ענף ו' - כותב לחלק דבצדיקים עושה הקב"ה נס אף בדבר שאינו בעולם

ח) והשתא לפי"ז נראה לאתויי עוד ראייה מהא דאיתא בגמ' בתענית (כה.) דחד בי שמי חזייה רבי חנינא בן דוסא לברתיה דהוות עציבא, אמר לה, בתי, למאי עציבת. אמרה ליה, כלי של חומץ נתחלף לי בכלי של שמן, והדלקתי ממנו אור לשבת. אמר לה, בתי, מאי איכפת לך, מי שאמר לשמן וידלוק, הוא יאמר לחומץ וידלוק. תנא, היה דולק והולך כל היום כולו עד שהביאו ממנו אור להבדלה, עיי"ש. והרי מבואר דבתו של רבי חנינא הדליקה נר שבת בחומץ, ונעשה נס ודלק עד מוצאי שבת, למימרא דנעשו בו ב' ניסים: א) הן מבחינת החומר עצמו שהחומץ דלק כלל ועיקר, ואמנם לא נתברר טיבו של נס, האם החומץ דלק בעצמו, או שמא שהחומץ נתהפך לשמן. ב) והן מבחינת הכמות, דהנר דלק עד מוצאי שבת. והרי בין מבחינת האיכות, ובין מבחינת הכמות, הו"ל כנס בדבר שלא היה בעולם.

א) ושמא צריך לומר, דהא דאמרינן דאין הקב"ה עושה נס רק בדבר שיש כבר בעולם, לאו מילתא פסיקתא היא, אלא לעולם רק בסתמא דמילתא אין הקב"ה עושה נס אלא בדבר שיש כבר בעולם, אבל בצדיקים גמורים הקב"ה עושה נס אף בדבר שאינו בעולם כלל ועיקר, ונראה בטעמא דמילתא דנס בדבר שאינו בעולם הו"ל נס גמור, ואין הקב"ה עושה נס גמור רק לצדיקים גמורים.

ב) ונראה לאתויי זכר לדבר, מהא דאיתא בגמ' בפסחים (סד.) דהפסח נשחט בשלש כיתות, שנאמר 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל', קהל ועדה וישראל. נכנסה כת הראשונה, נתמלאה העזרה, נעלו דלתות העזרה, ופליגי התם (ע"ב) דאיתמר, אביי אמר. ננעלו תנן, [ופירש"י שם, מאלהן, ומעשה נסים, עכ"ל]. רבא אמר. נועלין תנן. ושיילינן, מאי בינייהו. ואמרינן, איכא בינייהו, למסמך

רבנן, ארבעה צווחות צווחה עזרה וכו', והכי איתא בגמ' ביומא (ט.) דדרשינן בהאי קרא (משלי פרק י' פסוק כ"ז) "ושנות רשעים תקצורנה", זה מקדש שני שעמד ד' מאות ועשרים שנה, ושמשו בו יותר משלש מאות כהנים, עיי"ש. ואע"ג דאמרינן בגמ' התם דבבית שני שמשו אף כהנים צדיקים כשמעון הצדיק וכדומה, מכל מקום אפשר דכיון דשמשו הרבה כהנים רשעים, [ועוד ראה בגמ' בסוכה (מח:)] בכהן שניסך על רגליו, וכן בגמ' ביומא (יט:) בצדוקי אחד שהתקין מבחורין והכניס, ואכמ"ל], לא פלוג בתקנתן, ולפיכך תקנו לנעול את שערי המקדש, אלא דאכתי תיקשי מהא דדרשינן בגמ' ביומא (שם) בהא דכתיב "יראת ה' תוסיף ימים", זה מקדש ראשון שעמד ארבע מאות ועשר שנים, ולא שמשו בו אלא שנים עשר כהנים גדולים, ואי הכי הדר לכאורה תיקשי אמאי לא סמכו על הנס בבית ראשון.

(ח) ונראה לומר, דכיון דהסוגיא בפסחים (שם) מיירי בנעילת שערי המקדש בקרבן פסח דהיה נשחט בעזרה בשלש כיתות, ופליגי אביי ורבא האם היו מניחין אותן ליכנס עד שהיו הדלתות ננעלין מאליהן, ולא חיישינן שמא יכנסו כולהו לעזרה, ונמצא דלא נשחט הפסח בשלש כיתות, או דלמא היו נועלין את העזרה כדי שישחט בשלש כיתות, וע"ז אמר רבא דנועלים תנן, כיון דאין סומכין על הנס, והיינו משום דחיישינן שמא לא היו באי העזרה ראויין לנס, וראה לדבר, מהא דאמרינן ביומא שם (ע"ב) מקדש ראשון חרב מפני שלשה דברים שהיו בו, עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים, מקדש שני חרב מפני שהיתה בו שנאת חנם, עיי"ש.

(ו) ואלא דשוב חושבני לדחות דלעולם אי"ז ראייה גמורה כלל ועיקר, דהרי בפשטות לאו מתחילת בנין הבית היו ישראל בעלי עבירה, שהרי בנין ראשון חרב לאחר ארבע

אניסא. אביי אמר, ננעלו תנן, כמה דעיילו מעלו - וסמכין אניסא, [ופירש"י שם, וכל זמן שאין ננעלין מאליהן מניחין אותם ליכנס, ולא חיישינן דלמא עיילי כולהו, ואין כאן שלש כיתות, עכ"ל]. רבא אמר, נועלין תנן, ולא סמכין אניסא, עיי"ש. וכבר מצינו ברמב"ם (פרק א' מהלכות קרבן פסח הלכה י"א) דנקיט לדינא כדעת רבא דאמר דנועלים תנן, למימרא דלא סמכין אניסא, עיי"ש.

(ג) והרי חזינן דאף דנקטינן לדינא דאין סומכין על הנס, מכל מקום מצינו דצדיקים גמורים היו סומכין על הנס, וכהא דאיתא בגמ' בתענית (כא.) דנחום איש גז זו אמר לתלמידיו, בני, פנו את הכלים, ואחר כך מיטתי, שמובטח לכם כל זמן שאני בבית אין הבית נופל, עיי"ש. והכי איתא נמי בהא דאיתא בגמ' בב"ב (ק"ט:) דאמרינן דבנות צלפחד צדקניות הן, שלא נישאו אלא להגון להן. תני רבי אליעזר בן יעקב, אפילו קטנה שבהן לא נשאת פחותה מארבעים שנה, [ופירש הרשב"ם שם, שהיו מצפות להגון להן, עכ"ל]. איני, והא אמר רב חסדא, ניסת בת ארבעים שוב אינה יולדת, [ופירש הרשב"ם שם, ואם נתעכבו עד ארבעים שנה לא היה אדם נושא אותן, והן נמי לא היה להן להתעכב עד ארבעים שנה מאחר שלא ילדו עוד, עכ"ל]. ומשנינן, אלא מתוך שצדקניות הן נעשה להן כיוכבד, [ופירש הרשב"ם שם, בטוחות בצדקתן שיעשה להם נס כיוכבד, ולכך נתעכבו עד ארבעים שנה בשביל להנשא להגון כיוכבד שילדה אחר ארבעים וכו', עכ"ל], עיי"ש. ואין לדחות דכל הני צדיקים סברי כדעת אביי דסמכין על הנס אפילו בבית המקדש. דהא הוי דוחק קצת לומר כן.

(ד) ואולם מאידך מצינו דלא היו סומכין על הנס בבית המקדש, והיינו מחמת דפעמים דהיו הכהנים המשמשין במקדש אינן ראויין לנס, וכהא דמצינו בגמ' בפסחים (נז.) דתנו

ענף ז' - מבאר הטעם דנעשה לחשמונאים נס רק בדבר שהיה כבר בעולם, ואף דהיו צדיקים גמורים

(א) והשתא לפי"ז לכאורה תיקשי בהא דנעשה נס דפך השמן בדבר שיש כבר בעולם, וכי החשמונאים לא היו צדיקים גמורים דהוי ראויין לעשות להן נס אף בדבר שאינו בעולם כלל ועיקר, וכגון דהיה גדל עץ זית, ואיברא דהא ליכא ראיא דהוי החשמונאים צדיקים גמורים, מהא דמצינו דתקינן חז"ל בנוסח ד"על הניסים" למימר "וצדיקים ביד רשעים", דהא אי מהתם אכתי יש לדחות דאף דהחשמונאים היו צדיקים, מכל מקום אפשר דלא חשיבי צדיקים גמורים, ואפילו הכי מסתברא מילתא למימר דהיו צדיקים גמורים, כיון דחזינן דמסרי נפשיהו אקדושת ה', וכהא דמוכח קצת (ברכות כ.). מהא דאמר ליה רב פפא לאביי, מאי שנא ראשונים דאתרחיש להו ניסא, ומאי שנא אנן דלא מתרחיש לן ניסא. אמר ליה, קמאי הווי קא מסרי נפשיהו אקדושת ה', אנן לא מסרינן נפשינן אקדושת ה', עיי"ש. והרי הא מילתא דפשיטא הוא דאביי ורב פפא היו צדיקים, ואפילו הכי חזינן דלא איתרחיש להו ניסא משום דלא מסרי נפשיהו אקדושת ה', וא"כ מסתברא מילתא למימר דמאן דמסר נפשיה אקדושת ה' הוי חשיב צדיק גמור, ולפי"ז כיון שהחשמונאים מסרו נפשם אקדושת ה' במלחמתן נגד היוונים, שהרי היו מעטים נגד רבים, וחלשים נגד גיבורים, והלכך זכו דנעשה נס על ידן דנמסרו רבים ביד מעטים, וגיבורים ביד חלשים, אי הכי שמע מינה דהחשמונאים היו בכלל צדיקים גמורים.

(ב) ואי נמי נראה להוכיח דהחשמונאים היו חשיבי בכלל צדיקים גמורים, והוא בהקדם הא דאיתא בגמ' בברכות (ז:): דאמרינן דרשע שהשעה משחקת לו, צדיק ממנו בולע, צדיק גמור אינו בולע, עיי"ש. והרי בפשטות

מאות ועשר שנה, ובנין שני חרב לאחר ארבע מאות ועשרים שנה. ועוד לכאורה תיקשי מהא דאמרינן (אבות פרק ה' משנה ה') דעשרה ניסים נעשו במקדש, לא הפילה אשה מריח בשר הקודש וכו', עומדים צפופים ומשתחוים רווחים וכו', עיי"ש. והרי מבואר דנעשו ניסים במקדש בדברים דהיו נוגעין לבאי העזרה, ואי הכי תיקשי אמאי לא סמכו על הנס בנעילת שערים.

(ז) ויש לומר עפ"י הא דנתבאר בדברי הגר"ח זצ"ל (שקלים פרק ה' הלכה א') דכתב בהא דאמרינן התם, דהביאו אומנים מאלכסנדריה דהיו בקיאינן במעשה לחם הפנים, וברדייתו לא היו בקיאינן, והיתה הפת מתעפשת, ולכאורה תיקשי מהא דאמרו (יומא כא:): דסילוקו כסידורו, דהיה הלחם חם כיום סידורו. ונראה דהיינו בבית ראשון שהיו צדיקים. ואי נמי, דכל דאפשר בידי אדם לא היה הקב"ה רוצה לתקן בנס, וכמבואר בדברי התו"י (יומא לח:). בד"ה והללו פתן מתעפשת, עיי"ש. ואי הכי הכא נמי נראה דקסבר רבא דכיון דהיו יכולים לנעול שערי העזרה בעצמן, א"כ לא רצו לסמוך על הנס, [ועוד ראה בדברי ה"עיון יעקב" שם, ואכמ"ל].

(ח) והשתא לפי"ז נראה לומר דהוא הדין בנידון דידן, דאף דאין הקב"ה עושה נס אלא בדבר שיש כבר בעולם, אבל בצדיקים גמורים עביד הקב"ה נס אף בדבר שאינו בעולם כלל ועיקר, והלכך במעשה דרבי שמעון בן יוחאי ובנו דהיו צדיקים גמורים, [וראה בגמ' בסוכה (מה:): בזה], וכן במעשה דרבי שמעון בן חלפתא דהיה צדיק גמור, [דאי לאו הכי לא היה נעשה לו נס בדבר שאינו בעולם], א"כ נעשה להו נס מן השמים אף בדבר שאינו בעולם כלל ועיקר, מה שא"כ במעשה דרב מרי ברה דבת שמואל דהוי נס לכולי עלמא דלא היו צדיקים גמורים, הלכך לא נעשה להן נס רק בדבר שיש כבר בעולם.

היוונים היו בכלל רשע שהשעה משחקת לו, שהרי היו מארבע מלכויות ששלטו בכל העולם, וכדכתיב (דניאל פרק ב' פסוק ל"ט) ומלכו תליתאה אחרי די נחשא, די תשלט בכל ארעא, ופירש"י שם, דהיא מלכות אלכסנדרוס מוקדון, עכ"ל. דהיינו מלכות יון, וכמבואר במלבי"ם שם, ואע"ג דלא מנוהו חכמים בגמ' במגילה (יא). בכלל המלכים דמלכו בכיפה. כבר מצינו בתוס' (שם) בד"ה שלשה, דכתבו דהא דלא חשיב אלכסנדרוס מוקדון, משום דלא איירי הכא אלא באותם

הכתובים להדיא, עיי"ש. ואי הכי אע"ג דנתבאר בדברי הגמ' בברכות (שם) דגדר רשע שהשעה משחקת לו, היינו ד"חילו דרכיו בכל עת", והוי זוכה בדין, שנאמר "מרום משפטיך מנגדו", ולא עוד אלא שרואה בצריו, שנאמר "כל צורריו יפיח בהם", עיי"ש. אפילו הכי מיסתברא דכיון דמלכות יון שלטה בכל העולם, א"כ הוה בכלל גדר רשע שהשעה משחקת לו, והשתא מדקא חזינן דנמסרו היוונים ביד החשמונאים, אי הכי שמע מינה דהוי החשמונאים בכלל צדיקים גמורים¹, ואי

ג א) והנה נראה להעיר מהא דראיתי ב"מאירי" (שבת כא:): בד"ה נס זה, דכתב לאתווי דיש מי שפירש דאף הם הרגישו במיעוט השמן, וחילקוהו לשמונה לילות כשיעור ההליכה והחזרה. ואין נראה לי, שא"כ היאך היו סומכים על הנס בלילה ראשונה, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דאין לפרש דהחשמונאים חילקו השמן לשמונה לילות, כיון דודאי דלא היו סומכין על הנס.

ב) ונראה להוסיף דאין לפרש בדעתם דסברי כדעת האחרונים ז"ל דאף חצי שיעור במצוה הוי מצוה, ולפי"ז הא דנתנו החשמונאים מעט שמן במנורה לאו מחמת דסמכו על הנס, אלא מדין חצי שיעור במצוה דהוי מצוה. שהרי כבר מצינו בשו"ת אור לציון (חלק א' או"ח סימן ל"ה) דכתב בדין חצי שיעור במצוה, דהכלל העולה דבחצי שיעור יש מצוה וראוי לקיימה, אלא דאינו יוצא ידי חובה עד שיקיימה בכשיעור, ונפק"מ דאם יודמן לו בזמן חיוב המצוה לקיימה בכשיעור, חייב לחזור ולקיימה בשלימות, עכ"ל. והשתא כיון דדינא דאינו יוצא ידי חובת המצוה בחצי שיעור, א"כ נראה דהא ודאי דהוי צריכין ליתן כל השמן במנורה, כדי לקיים מצות הדלקת המנורה בההוא יומא קמא דמצאו את פך השמן, ואף דהוי מתבטלין בשאר הימים ממצות הדלקת המנורה, טפי מליתן כל יום מעט שמן במנורה, דאף דהוי מקיימין מצוה בחצי שיעור, אבל לא היו מקיימין מצות הדלקת המנורה כלל ועיקר, אלא על כרחין לפרש בדעתם דהא דנתנו מעט שמן במנורה, מחמת דהוי סומכין על הנס, ואי הכי שפיר הקשה ה"מאירי" דהיאך היו סומכין על הנס ליתן פחות מכשיעור כלל ועיקר.

ג) והשתא לפי"ז אי נימא דהחשמונאים היו בכלל צדיקים גמורים, א"כ מאי קא קשיא ליה היאך סמכו על הנס כלל ועיקר, הרי כבר הובא בדברינו לעיל להוכיח דצדיקים גמורים היו סומכין על הנס, אלא שמע מינה בדעתו דקסבר דלא היו החשמונאים בכלל צדיקים גמורים, והלכך שפיר כתב ה"מאירי" לדחות דאין לפרש דהחשמונאים חילקו השמן לשמונה לילות, כיון דלא היה להן לסמוך על הנס.

ד) ונראה לדחות דאי מהא לא איריא דלא היו החשמונאים בכלל צדיקים גמורים, דלעולם אימא לך דאף ה"מאירי" מודה דהחשמונאים היו בכלל צדיקים גמורים, והא דהוקשה לו דלא היה לחשמונאים לסמוך על הנס, היינו מחמת דלאו בכל מידי הוי צדיקים גמורים מותרין לסמוך על הנס, אלא הני מילי בדברים דנוגעין לאדם עצמו, אבל בבית המקדש דהיה נוגע לעבודת המקום, אין להן לסמוך על הנס אלא צריכין לעשות את העבודה כתקנה, זאת אומרת, דכיון דהיה להן ביום מציאת פך השמן כדי הדלקת המנורה באותו היום, א"כ הו"ל לעשות את מצות הדלקת המנורה כתקנה, ולא לסמוך על הנס דתעשה המצוה כתקנה.

ה) ואע"ג דאמרין (אבות פרק ה' משנה ה') דעשרה ניסים נעשו במקדש, וא"כ מה הטעם דאין להן לסמוך על הנס בקיום מצות הדלקת המנורה. הא יש לדחות, דהני מילי בניסים קבועין דהיו נעשין במקדש, אבל לאו למימרא דאפשר לסמוך על ניסים אחרים דאינם קבועין דאף הן יעשו במקדש, ובפרט נראה דאין לסמוך על הנס בהדלקת המנורה בליל שבת, וכהא דמצינו בשו"ת אמרי יוסף (חלק ב' סימן ז') דהקשה דנהי דאיכא למימר דהחשמונאים סמכו על הנס, ואפשר דהוי

דהוקשה לו בטעמא דמילתא דנעשה להן משמים נס פך השמן מחמת דהיוונים טמאו כל השמנים, והרי קי"ל דטומאה הותרה בציבור, וע"ז כתב דדוקא טומאת מת הותרה בציבור, אבל לא טומאת זיבה, והרי חז"ל גזרו על הגויים להיות כזבים, והיו חכמי הדור האם להעמיד דבריהם במקום ביטול מצות הדלקה, ונעשה להן נס פך השמן שלא היו צריכין לבטל מצות הדלקה.

והשתא לפי"ז כיון דכל סיבת הנס דפך שמן נעשה מן השמים כדי להראות הסכמה על גדר חז"ל, ונמצא דעיקרו של הנס נעשה בעבור הכלל ישראל לחיזוק הדת

הכי לכאורה תיקשי אמאי לא נעשה להן נס בדבר שאינו בעולם, והיינו דהיה גדל עץ זית.

ויעוד לכאורה תיקשי בהקדם הא דראיתי בחי' החת"ס בסוגיא לקמן בד"ה מצאו פך אחד, דכתב לבאר דהא ודאי טומאת מת הותרה בציבור, אך הם גזרו על הגויים להיות כזבים, וטומאת זב לא הותרה בציבור, והיו חכמי הדור נבוכים מה לעשות, האם להעמיד דבריהם במקום ביטול עבודת הדלקה או לא, ועשה הקב"ה נס ודלקה המנורה שמונה ימים מבלי שיצטרכו לבטל הדלקת נרות, ומזה הראו להם מן השמים הסכמה על גדר חז"ל, ונתחזק הדת ותורה שבעל פה⁷, עיי"ש. והיינו

סברי כדעת כמה אחרונים ז"ל דאף בחצי שיעור של מצוה היו קצת מצוה, מכל מקום הואיל ואין שמונה ימים בלא שבת, א"כ לכאורה תיקשי היאך הדליקו המנורה בליל שבת, הרי פשיטא דאם אין שיעור כדת אסור להדליק את המנורה בשבת, שהרי לא ניתנה שבת לידחות אלא כשעושים את המצוה בשלימותה, עיי"ש.

ויעוד לבר מן דין, דאפילו אם היה נעשה להן נס דהיתה המנורה דולקת והולכת כשיעור מצוותה ע"י שהיו מתמלאין הנרות בשמן, מכל מקום כיון דבשעת הדלקת המנורה לא היה שמן במנורה כשיעור מצוותה, א"כ נראה בפשטות דלא הוי מתקיימת מצות הדלקה, דומיא הא דמצינו בשו"ת אור לציון (חלק ב' פרק י"ח סעיף י"ג) דכתב בביאור הטעם דאי אפשר לקיים מצות הדלקת נר שבת ע"י אור החשמל, שהרי אור החשמל שדולק ברגע זה, אין הוא אותו האור שדולק בעוד רגע, ודומה הדבר לנר שמן הדולק שיש בו מעט שמן, ועתיד לכבות בעוד רגע, שודאי צריך להדליק נר אחר בברכה, ואף אם יוסיף שמן אחר כך על אותו הנר, מכל מקום ברכתו שברך קודם לכן הוי ברכה לבטלה, והוא הדין באור החשמל דהוי כאילו נוסף בכל רגע ורגע שמן חדש לנר, וכאילו נדלק מחדש מאליו, ואינו דומה לאדם שמדליק פתילה בשמן, שכל מה שדולק אחרי שעה הוי מכוחו, דאשו משום חציו, עיי"ש. ולפי"ז נראה לומר דאף בהדלקת המנורה בבית המקדש לא היתה מתקיימת מצות הדלקה אלא בגוונא דהיה נותן בשעת ההדלקה שמן כשיעור מצוותה, והלכך אתי שפיר דאפילו אם החשמונאים היו צדיקים גמורים, מכל מקום לא היו יכולין לסמוך על הנס בהדלקת המנורה.

ד א) ולכאורה צריך ביאור בהא דכתב החת"ס לבאר בהא דלא תיקשי מטומאת מת מחמת דהותרה בציבור, דהא מאי שייכא טומאת מת בכניסת היוונים למקדש כלל ועיקר, ואף התוס' בד"ה דהיה מונח, לא מיירי בדבריהם אלא רק מצד טומאת זיבה בלבד, אבל לא מיירי בטומאת מת כלל ועיקר.

ב) ונראה לבאר כוונתו בהקדם הא דמצינו ב"חזון עובדיה" (הלכות חנוכה אות ב') דכתב לאתויי משמיה דה"בני חיי" דכתב ליישב קושיית הפר"ח (סימן תר"ע אות א') בהא דאמרינן בדברי הבריייתא דשכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים, דלכאורה הא לא מצינו שום טומאה בגויים מחיים. והוא עפ"י דברי הגמ' בחולין (קכג). דתנו רבנן, לגיון העובר ממקום למקום ונכנס לבית, הבית טמא, שאין לך כל לגיון ולגיון שאין לו כמה קרקפלין, [פירוש, עור של אדם מת שנשראים אותו למכשפות במלחמה], שהרי קרקפלו של רבי ישמעאל מונח בראש מלכים, ובחי' הרמב"ן (ב"ב כ.) הוסיף משום חרבות שיש להם, וחרב הרי הוא כחלל (נזיר נג:), ועוד ראה ב"מטה אפרים" (עמ' כ"ב) דכתב דכיון שהיתה שם מלחמה מסתמא דנהרגו כמה מישראל שם, והיתה טומאת אהל, עיי"ש. ועפ"י שפיר מבואר דברי החת"ס דאתי למימר דמצד טומאת מת דהיתה במקדש, לא חששו חכמים לאסור להדליק בפך השמן הנמצא שם, דהרי קי"ל (יומא ו:) דטומאה הותרה בציבור.

דהוי ערלה בכלל איסורי הנאה דכתותי מיכתת שיעוריה, אבל הא אין לומר דהטעם מחמת דערלה אסורה בהנאה, ואי הכי נמצא דבהדלקת המגורה הוי נהנה מאיסורי הנאה, דהרי קי"ל (ר"ה כח.) דמצוות לאו ליהנות ניתנו, עיי"ש.

(ב) והשתא לפי"ז לכאורה תיקשי בדברי הגר"ח זצ"ל בהא דסבר דאי אפשר להדליק את המגורה בשמן של ערלה, מהא דמצינו דפליגי רבותינו ז"ל בגדר כתותי מיכתת שיעוריה, האם גדרו דהוי חשיב דחסר בשיעור או דלמא גדרו משום דחשיב כמפורר לפירוורים¹, דהא לא מיבעיא אי נימא דגדר כתותי מיכתת שיעוריה דהוי חשיב כמפורר לפירוורים, דאי הכי שפיר הוי מצי להדליק את

והתורה שבעל פה, א"כ לכאורה תיקשי אמאי לא נעשה הנס בגוונא דעדיפא מיניה בדבר שאינו בעולם כלל ועיקר, וכגון דהיה גדל עץ של זית והיו כותשין ממנו שמן להדלקת המגורה, דהוי מורה טפי הסכמה מן השמים על גדרי חז"ל, כיון דנעשה הנס בדבר שאינו בעולם כלל ועיקר, וצ"ע.

ענף ח' - כותב לתמוה מה הטעם דאי אפשר להדליק את המגורה בשמן של ערלה

(א) והשתא ניהדר למילתא קמייתא בהא דמבואר מדברי הגר"ח זצ"ל דאי אפשר להדליק את המגורה בבית המקדש בשמן של ערלה, ונראה לבאר בטעמא דמילתא דכיון

ה (א) הנה מצינו בחי' המאירי (עירובין יד:) דכתב דבפרק חלון (פ:) נחלקו רב וריש לקיש, רב אמר עושין לחי אשירה, רצונו לומר, מפני שאינו צריך שיעור, אבל לא קורה, שהרי לשיעור אנו צריכים בה, וכתותי מיכתת שיעוריה. וריש לקיש מתיר אף בקורה וכו'. וריש מפרשים² שכל איסורי הנאה אין אומרינן בהן שיהו כמי שאינן לגמרי, אלא כתותי מיכתת שיעוריהו, ומשום דלשריפה קיימי לא שיהו כמי שאינם, אלא שהוא כדבר המכותה, וא"כ כל שאנו צריכין בו לשלם, כגון אתרוג ולולב ודומיהם נפסלו בו, וכן קורה, שהרי החזוק בטל בכתותה, אבל לחי אף כשתחשבוהו כמכותה במקומו, אי"ז פחות מתל עפר שכשר משום לחי, ומכאן דקדקו מקצת 'חכמי נארבונאה' שאם סיכך בעצים של איסורי הנאה כשר, שאף לכשתחשוב את הסכך כמכותה, מכל מקום צילתה מרובה מחמתה, ויש לפקפק בה מצד שהרי יש כאן הנאת הגוף מהשיבה לצל, ואע"פ שבשעת הנאתו מקיים מצוה אסור וכו'. ועוד נראה לי, שבסכך ודאי פסול, שהרי הוא כעפר דלשריפה קאי, ועפר פסול לסכך, הא לדפנות כשירות, שאף תלי עפר כשר בהן, עיי"ש.

(ב) והרי מבואר מדבריו דנחלקו רבותינו הראשונים ז"ל בגדר כתותי מיכתת שיעוריה, האם גדרו דהוי חשיב כחסר בשיעור או דלמא גדרו דהוי חשיב כמפורר לפירוורים, דדעת ה"מאירי" דכתותי מיכתת שיעוריה היינו דהוי חסר בשיעור, והכי מבואר בהדיא ב"מעשה רוקח" (חלק א' - ג:) דכתב דהעיקר כמו שפסק הרמב"ם שלחי של אשירה כשר, וקורה של אשירה פסולה, וטעם הדבר תלוי בפירוש כתותי מיכתת שיעוריה, שאינו כמו שהבין הראב"ד ושאר המפרשים שיהא כמו שאינו כלל, אלא כנפרך ולא דבר שלם, ולכן בלחי הגע עצמך שהוא תל עפר, הואיל וגבוה עשרה טפחים מהני, אבל בקורה הא בעינן שתהיה חזקה לקבל ארית, ואילו חשבת לה כנפרכה לא הויה חזקה ופסולה, ופירוש נכון הוא, עיי"ש. מה שאי"כ דעת ה"ש מפרשים³ דגדר כתותי מיכתת שיעוריה, היינו דהוי חשיב כמפורר לפירוורים, אבל לאו דחסר בשיעור הוא, ונפק"מ בנייהו במידה דנתנה בו התורה או חז"ל שיעור בעשייתו, ומאידך גיסא לא בעינן דיהא דבר שלם, וכגון במצות מצה דשיעור קיום המצוה באכילת כזית, ומאידך לא בעינן דתהא המצה שלימה, [ומיירי דאינו נהנה באכילתה, ודו"ק], האם הוי מצי לקיימה במצה דעיר הנדחת דכתותי מיכתת שיעוריה או לאו, דלדעת המאירי דס"ל דגדר כתותי מיכתת שיעוריה היינו דהוי חסר בשיעור, אי הכי הו"ל כמאן דליכא שיעור כזית מצה, ואינו יוצא בה ידי חובתו, מה שאי"כ לדעת ה"ש מפרשים⁴ דס"ל דכתותי מיכתת שיעוריה היינו דהוי חשיב כמפורר לפירוורים, אי הכי הו"ל כמאן דהמצה מפוררת לפירוורים גרידא, אבל לעולם לא חסר בשיעור המצוה כלל ועיקר, וא"כ שפיר הוי יוצא בה ידי חובתו.

המנורה בשמן של ערלה, אלא אפילו אי נימא דגדר כתותי מיכתת שיעוריה דהוי חשיב דחסר בשיעור, מכל מקום שפיר הוי מצי להדליק את המנורה בשמן של ערלה, וכמבואר בדברינן לקמן.

ג) דהנה מצינו בספר "תורת גיטין" (אבה"ע סימן קכ"ד אות א') דכתב דנראה להוכיח כדעת הר"ן (פרק ב' דגיטין) דאפילו בדבר דלא שייכא למימר ביה כתותי מיכתת שיעוריה, מכל מקום בדבר שמצוותו וחיובו בשריפה אמרינן ביה כל העומד לשרוף כשרוף דמי, וכמאן דליתא בעולם כלל דמי, דהא בגמ' במנחות (קב:) פריך לרבי שמעון דאמר כל העומד לשרוף כשרוף דמי, נותר ופרה אמאי מטמאין טומאת אוכלין, עפרא בעלמא נינהו, ועל כרחק דלא פריך משום טומאת אוכלין בעי שיעור, וכתותי מיכתת שיעוריה, דא"כ אמאי פריך דוקא אליבא דרבי שמעון גרידא, הרי כתותי מיכתת שיעוריה כולי עלמא מודו ביה, אלא על כרחק דלא שייכא למימר כתותי מיכתת שיעוריה אלא רק בדבר שצריך דיהא השיעור מחובר בשלימות כשופר ולולב, אבל בדבר דאף אי הוי כתות כשר, א"כ לית ביה משום כתותי מיכתת שיעוריה, ולפי"ז בטומאת אוכלין דאפילו הוי מפורר מטמא טומאת אוכלין, א"כ לא שייכא ביה משום כתותי מיכתת שיעוריה, וכמבואר בשילהי פרק כיסוי הדם (חולין פט:) דאמרינן דמכסין את הדם בעפר עיר הנדחת, ואע"ג דכתותי מיכתת שיעוריה, מכל מקום שאני כיסוי הדם דכל מה דמכתת מעלי לכסוי הדם, עיי"ש. ומכל מקום פריך הש"ס אליבא דרבי שמעון דכיון דאית ליה כשרוף דמי, כמאן דליתיה בעולם כלל דמי, ולפי"ז שפיר כתב הר"ן דלא מהני למיכתב גט בדבר שצריך ביעור מן העולם, אליבא דרבי שמעון דקסבר כל העומד לשרוף כשרוף דמי, עיי"ש.

ד) והשתא למאי דמתבאר בדברי ה"תורת גיטין" דגדר כתותי מיכתת שיעוריה לאו

דהוי חסר בשיעור, אלא דהוי חשיב כמפורר גרידא, א"כ לכאורה תיקשי אמאי לא מצי להדליק את המנורה בשמן של ערלה, הרי אף דערלה הוי בכלל איסורי הנאה דכתותי מיכתת שיעוריה, מכל מקום נראה בפשיטות דלא שנא מהא דאמרינן בחולין (שם) דמכסין בעפר עיר הנדחת, מטעם דכל מה דמיכתת מעלי לכיסוי הדם, והכא נמי כל מה דמיכתת השמן מעלי טפי להדלקה, והא נמי ליכא למיסר הדלקת המנורה מצד דנמצא דקא מיתהני משמן דערלה דהוי בכלל איסורי הנאה, דהרי כבר איתא בגמ' ר"ה (כח.) דבתקע בשופר של עולה או שלמים יצא ידי חובתו, מחמת דמצוות לאו ליהנות ניתנו, עיי"ש.

ה) והא בשלמא אי הוי קם דינא דמותר להשתמש לאור המנורה בבית המקדש, א"כ שפיר אין להדליק את המנורה בשמן של ערלה, כיון דהו"ל כהא דאיתא בגמ' בר"ה (שם) דאמר רבא, המודר הנאה מחבירו, מזה עליו מי חטאת בימות הגשמים, אבל לא בימות החמה, המודר הנאה מעיין, טובל בו טבילה של מצוה בימות הגשמים, אבל לא בימות החמה, [ופירש"י שם, דאיכא הנאת הגוף, עכ"ל], עיי"ש. ולפי"ז הוא הדין בנידון דידן, דאין להדליק את המנורה בשמן של ערלה, כיון דהוי הכהן משתמש לאורה בכניסתו שם, וכגון בהקטרת הקטורת, [ואולם בהילוך עצמו לאורה לא הוי חשיב תשמיש, וכמבואר במשנ"ב (סימן תרע"ג - שער הציון ס"ק י"א) בזה], אלא השתא למאי דקיי"ל דאסור להשתמש לאור המנורה בבית המקדש, ומהאי טעמא דעת רב דנר חנוכה אסור להשתמש לאורה אפילו תשמיש דמצוה (שבת כא:), וכמבואר בדברי הר"ן (שם) דכתב דכיון שע"י נס שנעשה במנורה תקנוה, עשאוה כמנורה שאין משתמשים בה כלל, עיי"ש. ואי הכי תיקשי מאי טעמא אסור להדליק את המנורה בשמן של ערלה, הרי בלאו הכי אסור לכהן להשתמש לאורה בכניסתו שם, ומצד דהוי

מצוותן, ואין צריך רק דיהא דבר שלם, אלא אי נימא דכתותי מיכתת שיעוריה דדיינינן ליה ככתות ומפורר לפירורים, א"כ אף בגט וסימנים דלית להו שיעור כלל ועיקר, מכל מקום הא בעינן דבר שלם, וא"כ היאך מהני למיכתב גט על איסורי הנאה, ושחיטת בהמת עיר הנדחת לטהרה מידי נבילה, הרי מצד כתותי מיכתת שיעוריה לא הוי דבר שלם. ויש לומר, דהא דדיינינן לאיסורי הנאה ככתות ומפורר לפירורים לא איתמר אלא בדברים דהצריכה תורה בהן שיעור בעשייתן, דמשום דהוא איסורי הנאה או משום דהוא עומד לשריפה אזל מיניה חשיבות שיעורו, אבל בדברים דלא הצריכה תורה בהן שיעור בעשייתן, אלא בעינן דיהא דבר שלם בלבד, א"כ לא דיינינן ליה ככתות למיהוי כדבר דאינו שלם, עיי"ש. והרי מבואר בדבריו דלא איתמר האי דינא דכתותי מיכתת שיעוריה אלא רק בדברים דהצריכה התורה בהן שיעור בעשייתן, אבל בדברים דלא הצריכה התורה בהן רק דיהא דבר שלם בלבד, לא איתמר ביה האי דינא דכתותי מיכתת שיעוריה.

ח) והשתא למאי דאמרינן דלא איתמר האי דינא דכתותי מיכתת שיעוריה אלא רק בדברים דהצריכה תורה בהן שיעור בעשייתן, אי הכי נמצא במצות הדלקת המנורה דלא נתנה תורה שיעור שמן בהדלקתה, א"כ לא שייכא בקיומה משום כתותי מיכתת שיעוריה, ואע"ג דאמרינן בגמ' במנחות (פט.) תנו רבנן, "מערב עד בוקר", ודרשו חז"ל תן לה מידתה שתהא דולקת מערב עד בוקר, וכמה היא, שלשה ומחצה לוגין, חצי לוג לכל נר, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם בעינן שיעור שמן של חצי לוג בהדלקת המנורה. מכל מקום הרי כבר מצינו בחי' "בית הלוי" בד"ה ומההדרין, דכתב דהנה הא דמצינו במצוה זו הידור ויותר הידור, הנראה משום דעיקר הנס תכליתו היה רק משום הידור מצוה לחודא, ולא משום עיקר המצוה, דהרי היה בפך שמן להדליק בו לילה

מקיים מצות הדלקת המנורה בשמן של ערלה, לא הוי חשיב בכלל הנאה כלל ועיקר, שהרי מצוות לאו ליהנות ניתנו. ועוד נראה לצדד דאפילו אי הוי קם דינא דמותר להשתמש לאור המנורה בבית המקדש, אפילו הכי הוי מצי להדליק את המנורה בשמן של ערלה, והוא למאי דנראה לחלק דלא דמי הדלקת המנורה למודר הנאה מחבירו וממעיין, דשאני התם דהוי נהנה בהזאת חבירו ומטבילתו במעיין בעל כורחו, מה שא"כ בהדלקת המנורה דמצי להדליק את המנורה בשמן של ערלה, ולא ליהנות מאורה כלל ועיקר.

ו) ועוד לבר מן דין, הנה מצינו בחי' הקה"י (סוכה סימן כ"ה) דכתב להשיג בדברי ה"תורת גיטין" מהא דכתב הר"ן (פ"ב דגיטין) בטעמא דגט שכתבו על איסורי הנאה כשר, ולא אמרינן ביה כתותי מיכתת שיעוריה, משום דגט אין צריך שיעור, עיי"ש. והשתא לכאורה תיקשי למאי דבעינן דיהא הגט דבר שלם, וכמבואר בגמ' בגיטין (כ.). דספר אחד אמר רחמנא, ולא ב' וג' ספרים, ואי הכי כיון דאמרינן דאיסורי הנאה חשיב כמפורר לפירורים, א"כ נמצא דלא הוי הגט ספר אחד.

ז) ועוד מצינו בתשובת הגרע"א (מהדו"ק סימן קס"ה) דכתב לאתויי הא דאיבעיא לן בגמ' בסנהדרין (ק"ב). האם הוי מהני שחיטה לבהמת עיר הנדחת לטהרה מידי נבילה, משום ד"לפי חרב" אמר רחמנא, עיי"ש. ולכאורה תיקשי מה הצד לומר דמהני שחיטה לטהרה מידי נבילה, הרי בלאו הכי אין כאן סימנים לשחיטה דכתותי מיכתת שיעוריה. וכתב הגרע"א ליישב דכיון דאין צריך שיעור לסימנים לשחיטה רק דיהיו שלימים, א"כ לא אמרינן דכתותי מיכתת שיעוריה, עכ"ד. והשתא בשלמא אי נימא דענין כתותי מיכתת שיעוריה דדיינינן ליה פחות מכשיעור, א"כ שפיר ניחא הא דבגט וסימנים הוי מהני באיסורי הנאה, דהרי לית להו שיעור בקיום

אמר ליה רבי שמעון ברבי, שבו היה מחלק חצי לוג שמן לכל נר ונר, וכתבו התוס' (שם פט.) בד"ה חצי לוג לכל נר ונר, תימה למה היה צריך לקדש השמן בכלי שרת, עיי"ש.

(ב) והנפק"מ בנייהו האם בעינן מ'משקה ישראל' בשמן של המנורה או לאו, לדעת רש"י דסבר דהא דאמרינן בברייתא כל הקרב בלילה הוי קאי אשמן דמנורה, א"כ משמע דהשמן של המנורה הוי מענין קרבן, ואי הכי שפיר בעינן בשמן דמנורה מ'משקה ישראל' דומיא דקרבן, ונמצא לפי"ז דלא מצי להדליק את המנורה בשמן של ערלה, אולם לדעת התוס' דסברי דלא בעינן קדושת כלי בשמן של המנורה, א"כ משמע דלא הוי שמן דמנורה מענין קרבן אלא הוי רק מצוה בלבד, ואי הכי לפי"ז צע"ג האם בשמן של מנורה יש פסול ד'משקה ישראל' או לאו, עיי"ש.

(ג) והשתא הניחא דעת הגר"ח ס' זצ"ל דסבר דאין להדליק את המנורה בשמן של ערלה, אליבא דרש"י דסבר דשמן דמנורה הוי מענין קרבן, והלכך שייכא ביה משום מ'משקה ישראל' מן המותר לישאל, וא"כ נמצא שפיר דלא מצי להדליק את המנורה בשמן של ערלה, כיון דלא הוי מ'משקה ישראל' מן המותר לישאל, אלא הא לכאורה תיקשי לדעת הגר"ח ס' זצ"ל אליבא דהתוס' דסברי דהשמן של המנורה לא הוי מענין קרבן אלא הוי רק מצוה בלבד, אי הכי מאי טעמא לא מצי להדליק את המנורה בשמן של ערלה.

(ד) ונראה לומר בהקדם הא דלכאורה תיקשי למאי דנראה בפשיטות מדברי הקה"י דכל הדין ד'משקה ישראל' לא איתמר רק בקרבן בלבד, והכי מבואר בהדיא בפירוש"י (יחזקאל פרק מ"ה פסוק ט"ו) בהא דכתיב "ממשקה ישראל" מן המותר לישאל, כל קרבנותיהם יהיו משקה הראוי לישאל, כל עיקר הסעודה קרויה על שם המשקה, כלומר, האכילה עם

אחת, והרי היו יכולים לעשות פתילות דקות ביותר שתהיה הפתילה חלק שמינית ממה שהיה רגיל להיות בכל יום מקודם, והיה מספיק לשמונה ימים, והיה מקיים עיקר המצוה, דהרי אין שיעור לעובי הפתילות, וכל הנס היה רק משום הידור מצוה שיהיו הנרות יפים כמו שהיו מקודם, ועל כן תיקנו חכמים במצוה זו הידורים יותר מכל מצוה, עיי"ש. ואי הכי נמצא לפי"ז דשיעור השמן דנתנו חכמים בהדלקת המנורה לאו מדין קיום מצוה אלא הוי מדין הידור מצוה בלבד, וכהא דדרשי חז"ל (שבת קלג:) מהאי קרא ד"זה אלי ואנווהו", התנאה לפניו במצוות, וכיון שכן הרי דלא שייכא האי דינא דכתותי מיכתת שיעוריה בהדלקת המנורה, והדר לכאורה תיקשי אמאי לא מצי להדליק את המנורה בשמן של ערלה. ושמא יש לצדד דהא דהצריכה תורה שהמנורה תדלק מערב עד בוקר הוי חשיב נמי שיעור בהדלקה, ויש לפלפל.

ענף ט' - כותב לבאר הטעם דאי אפשר להדליק את המנורה בשמן של ערלה

(א) והנה שוב מצאתי בכתבי הקה"י החדשים (שבת סימן כ"א) דכתב לאתווי הא דאיתא בגמ' בתמורה (יד.) דכל הקרב ביום - אין קדוש אלא ביום, וכל הקרב בלילה - קדוש בלילה, בין ביום בין בלילה - קדוש בין ביום בין בלילה, עיי"ש. והתוס' בד"ה וכל הקרב בלילה, כתבו לאתווי דפירש"י בשילהי שתי הלחם (מנחות ק.) כגון שמן למנורה. ולא נראה, דהא מאי קדושה שייכא ביה, הא לית ביה קדושת כלי וכו', עיי"ש. והרי מבואר דפליגי רבותינו ז"ל האם בעינן קדושת כלי בשמן דמנורה או לאו, דדעת רש"י דבעינן קדושת כלי בשמן דמנורה, מה שא"כ דעת התוס' דלא בעינן קדושת כלי בשמן דמנורה, וכן הוא בגמ' במנחות (פח:) דאמרינן דיתיב רבי וקא קשיא ליה, חצי לוג למה נמשח וכו'.

שקדשם הכלי, והא דרב אסי לא מהדר אביכורים אלא אמנחות, דביכורים לאו קדושת כלי הוא, ומאי ליפסל איכא, ומאי ליקרב איכא, הא לא קרבי, עכ"ל. והרי מבואר בדבריו דהא דקאמר רב אסי דלא קדש ליקרב אבל קדש ליפסל, לא קא הדר אביכורים אלא אמנחות בלבד, והרי דעל כרחין למימר דרש"י גריס בדברי הברייא 'ביכורים', דאי לאו הכי אמאי הוצרך לפרש דדברי רב אסי לא הדרי אביכורים, הא הו"ל למישתק מינה אחר דלא גרסינן בדברי הברייא תיבת 'ביכורים'.

(ז) וכי תימא, דלעולם לא קתני בדברי הברייא ביכורים אלא למימרא דאין מביאין ביכורים מן הערלה וכלאי הכרם. הא מילתא דפשיטא הוא, דכיון דהוי פירות הביכורים נאכלין לכהנים, א"כ מאי סלקא אדעתין למימר דמצי לאתויי ביכורים מערלה וכלאי הכרם, ועל כרחין למימר דכל החידוש דאין מביאין ביכורים מן המדומע, דסלקא דעתין אמינא דהואיל ומדומע מותר באכילת כהנים, א"כ הוה אמינא דשרי לאתויי ביכורים מן המדומע, קא משמע לן דאין מביאין ביכורים מן המדומע, הואיל דבעינן דיהא מותר לכל ישראל, שנאמר "ממשקה ישראל" מן המותר לישראל, והרי שמעינן מהתם דאף בדבר דלית ביה משום קרבן כלל ועיקר, אפילו הכי אית ביה האי דינא ד'משקה ישראל', מן המותר לישראל, ונמצא לפי"ז דאף לדעת התוס' דסברי דשמן דמנורה לא הוי מענין קרבן אלא הוי רק מצוה בלבד, מכל מקום לא מצי להדליק את המנורה בשמן של ערלה, כיון דלא הוי מן המותר לישראל, ויש אריכות דברים בזה, ועוד חזון למועד בעזרת ה' יתברך.

השתיה תהא מן המותר לישראל, [א"ה, ולכאורה תיקשי בדבריו למאי דמצינו בגמ' ביומא (עו.) דשתיה בכלל אכילה, אבל הא לא מצינו דאכילה בכלל שתיה, וצ"ע], עכ"ל. ואי נמי בענין מ'משקה ישראל" בדבר שהתקדש בקדושת כלי המקדש דהוי דינו כקרבן, והלכך בעינן דיהא מן המותר לישראל.

(ח) ואלא דאכתי הסתפק הקה"י צ"ל אליבא דהתוס' דסברי דלא בעינן קדושת כלי בשמן דמנורה, שמא אף בדבר דהוי מצוה המתקיימת בבית המקדש, וכגון הדלקת המנורה, אית ביה נמי האי דינא ד'משקה ישראל' או לאו, ואי הכי תיקשי אמאי לא כתב הקה"י לאתויי ראיה מהא דאיתא בגמ' בזבחים (פח.) דאמרינן דאין מביאין מנחות ונסכים ומנחת בהמה וביכורים מן המדומע, [ופירש"י שם, ואע"פ שמותר לכהנים, דבעינן מותר לכל ישראל, שנאמר "ממשקה ישראל", מן המותר לישראל, עכ"ל], ואין צריך לומר מערלה וכלאי הכרם, ואם הביא לא קדש. אמר רב ואיתימא רב אסי, לא קדש ליקרב, אבל קדש ליפסל, עיי"ש. והרי מבואר דאף דביכורים לא הוי בכלל קרבן אלא הוי נאכל לכהנים, אפילו הכי יש בו האי דינא ד'משקה ישראל', והלכך אין מביאין ביכורים מן המדומע.

(ו) ונראה להוסיף דאע"ג דרש"י כתב לפרש כן בד"ה מנחות ונסכים ומנחת בהמה מן המדומע, ומשמע דנחית לפרש דכל הפסול דמשקה ישראל הוי דוקא במילי דקרבן בלבד, והלכך השמיט בגירסתו 'ביכורים' כיון דלא מיפסיל משום משקה ישראל, נראה דלאו דוקא הוא, וראיה לדבר, דהרי כבר כתב רש"י לפרש בד"ה ליפסל, דלא נפקי לחולין וישרפו



הרב אביחיל לוי

בביאור מלאכת קושר

תנן בשבת עג. שקושר הוא ממלאכות שבת. **ועוד** צ"ב בזה שמביא התנא תרתי קשר הגמלין וקשר הספנין ולא די להביא אחד מהם ונלמד לאידך.

ותנן נמי בשבת קיא: ואלו קשרים שחייבין עליהן קשר הגמלין וקשר הספנין.

ועוד צ"ב בהא דתנן קשר הגמלין וקשר הספנין שחוזר על בעל הגמל ובעל הספינה ולא תני קשר הגמלים וקשר הספינות.

ותנן נמי התם יש לך קשרין שאין חייבין עליהן כקשר הגמלין וכקשר הספנין קושרת אשה מפתח חלוקה וחוט סבכה ושל פסקיא ורצועות מנעל וסנדל ונודות יין ושמן וקדירה של בשר.

ועוד צ"ב אימתי הקושר עובר על איסור דרבנן.

ואיתא התם בגמ' הא גופא קשיא אמרת יש קשרין שאין חייבין עליהן כקשר הגמלין וכקשר הספנין חיובא הוא דליכא הא איסורא איכא והדר תני קושרת אשה מפתח חלוקה אפי' לכתחילה ומתרץ הכי קאמר יש קשרין שאין חייבין עליהן כקשר הגמלין וכקשר הספנין ומאי ניהו קיטרא דקטרי בזממא וקיטרא דקטרי באיסטרידא חיובא הוא דליכא הא איסורא איכא.

ועוד צ"ב היכן היה קושר במלאכת המשכן.

ויש שמותרין לכתחילה ומאי ניהו קושרת מפתחי חלוקה.

ובביאור החילוק במלאכת קושר אימתי יש בו חיוב דאורייתא ואימתי הוא אסור מדרבנן אשכחן בזה פלוגתא דקמאי.

שברמב"ם בה' שבת (י, א) כתב הקושר קשר של קיימא והוא מעשה אומן חייב כגון קשר הגמלין וקשר הספנין וקשרי רצועות מנעל וסנדל שקושרין הרצענין בשעת עשייתן וכן כל כיוצא בזה.

ולבאו' צ"ב במה שפתח התנא מלאכת הקושר בואלו קשרים שחייבים עליהן מה שלא פתח התנא שאר מלאכות שבת בלשון זו.

אבל הקושר קשר של קיימא ואינו מעשה אומן פטור וקשר שאינו של קיימא ואינו מעשה אומן מותר לקושרו לכתחילה.

ועוד צ"ב בחילוק בין מלאכת קושר למלאכת תופר.

ובח' ב' כתב כיצד נפסקה לו רצועה וקשרה נפסק החבל וקשרו או שקשר חבל בדלי או שקשר רסן בהמה הרי זה פטור וכן כל כיוצא באלו הקשרים שהן מעשה הדיוט וכל אדם קושר אותם לקיימא וכל קשר שאינו של קיימא אם קשרו קשר אומן הרי זה אסור.

ועוד צ"ב איזה קשר חייבין עליו שדומה לקשר הגמלין וקשר הספנין.

ולבאו' צ"ב במאי פליגי הרי"ף והרמב"ם לשיטת הרא"ש.

ובשיטת הרמב"ם צ"ב במש"כ בפירוש המשניות שהעיקר שתסמוך עליו הוא זה כל קשר שהוא של קיימא חייבין עליו ושאינו של קיימא אין חייבין עליו, ולא הזכיר את שיטתו בהלכות שהחוב הוא רק אם הוא גם מעשה אומן.

ולבאו' צ"ב לשיטת הרי"ף והרמב"ם מהו קשר אומן שרק בו חייבין עליו אם הוא של קיימא אם היינו שהוא עשוי מעשה אומן שידוע לעשות בו קשר שנעשה באומנות או שקשר אומן היינו שהוא חזק ביותר ואע"פ שאין בו מעשה אומנות בקשר.

ואשכחן בזה פלוגתא שבכסף משנה על הרמב"ם בה' שבת (י, א) הביא שכתב הרמ"ך נראה שהרמב"ם הולך בשיטת הרי"ף ואין נראין דבריו ולא היו רגילין לפרש כן רבותי. ונראין דבריהם דכיון שהמלאכה חזקה וקיימת ונעשית בלא שום שינוי מה לי עשאה אומן מה לי עשאה הדיוט.

וחזינן שהרמ"ך למד ברמב"ם שקשר מעשה אומן היינו שנעשה במעשה אומן היינו שנעשה במעשה אומנות ולכן מקשה למה צריך שיעשה מעשה אומנות אחר שהוא חזק.

אולם בט"ז או"ח (שיז, א) כתב שקשר מעשה אומן היינו שחזק מאד ומעשה הדיוט שאינו חזק כל כך.

וא"כ לשיטתו מעשה אומן לאו היינו שנעשה במעשה אומנות אלא שהוא חזק ביותר.

ובה' ג' הביא הקשרים שמותר לקשור וכתב מפני שכל אלו הקשרים מעשה הדיוט הן ואינן של קיימא אלא פעם קושר ופעם מתיר ולפיכך מותר לקשור אותן לכתחילה.

וחזינן בשיטת הרמב"ם שהקושר קשר של קיימא ומעשה אומן חייב והקושר קשר של קיימא ואינו מעשה אומן או קשר מעשה אומן ואינו של קיימא אסור מדרבנן ואם הוא קשר שאינו של קיימא ולא מעשה אומן מותר לקושרו.

ובן היא שיטת הרי"ף וא"כ לשיטת הרי"ף והרמב"ם הא דתנן קשר הגמלין וקשר הספנין שחייב עליהן היינו מפני שהם קשרים מעשה אומן ושל קיימא.

אולם הרא"ש הקשה על הרי"ף הרמב"ם שכתב על דבריהם ולא נהירא שבקשר של קיימא אין חילוק בין מעשה אומן למעשה הדיוט וס"ל שהחילוק בין חיוב לאיסור מדרבנן שאם הוא קשר לעולם הוי חיוב מדאורייתא והיינו קשר הגמלין וקשר הספנים שהוא קשר לעולם.

ואיסור מדרבנן שהוא קיים לשבוע או יותר. **ובשעשוי** לאותו היום מותר לכתחילה.

ובן כתב בטור (או"ח שיז) כשיטת אביו הרא"ש שכל קשר העומד להתקיים לעולם חייבין חטאת על קשירתו והתרתו בין אם הוא של אומן או של הדיוט.

והעומד להתקיים שבעה ימים פטור אבל אסור ולצורך מצוה כגון שקושר למדוד שיעור אחד משיעורי התורה מותר לכתחילה ושעומד להתיר בכל יום מותר לכתחילה.

הנפסקות ומלאכת מתיר מצידי החילזון וחזינן שמסקנת הגמ' היא משום מלאכת מתיר. אולם מלאכת קושר יש ללמוד מאורגי היריעות.

ובזה יש לבאר את מחלוקת הרי"ף והרמב"ם לשיטת הרא"ש.

שהרי"ף והרמב"ם ס"ל שרק משום מלאכת מתיר דחתה הגמ' את הילפותא מאורגי היריעות, אולם גם למסקנא ילפינן מלאכת קושר מאורגי היריעות, ושם היה מעשה אומן.

והרא"ש ס"ל שלמסקנא ילפינן גם מלאכת קושר מצדי החילזון שלא היה צורך במלאכת הקשירה בבית המקדש והיו יכולים לעשות אף מלאכת הדיוט ולכן לא חייב רק על קושר במלאכת אומן.

ונראה להביא ראיה לזה מדברי המאירי שכתב וכלל הדברים בדינין אלו שכל שהוא קשר של קיימא רצונו לומר שאינו עשוי לינתק ומעשה אומן חייב שכך היו קושרין במשכן חוטי היריעות שנפסקו, וחזינן שהביא שיטת הרי"ף והרמב"ם שכדי להתחייב צריך מעשה אומן והביא שמלאכת קושר נלמד מחוטי היריעות.

ובשו"ע (או"ח שיז, א) הביא את שיטת הרי"ף והרמב"ם שכתב הקושר קשר של קיימא והוא מעשה אומן חייב כגון קשר הגמלים וקשר הספנים וקשרי רצועות מנעל וסנדל שקושרין הרצענים בשעת עשייתן וכן כל כיוצא בזה. אבל הקושר קשר של קיימא ואינו מעשה אומן פטור וקשר שאינו של קיימא ואינו מעשה אומן מותר לקושרו לכתחילה.

וברמ"א הביא את שיטת הרא"ש שאינו תלוי כלל באומן שכתבו יש חולקים וס"ל שכל קשר של קיימא אפי' של הדיוט חייבין

ובביאור ל' (שיז, א) השיג על דברי הט"ז בזה וחזינן פלוגתא דהרמ"ך והט"ז בשיטת הרי"ף והרמב"ם מהו מעשה אומן.

ובביאור הגר"א הביא ראיה לשיטת הרי"ף והרמב"ם מהא דתנן קשר הספנין ולא קשר הספינות, שמע מינה דשל אומן קאמר.

ולכא' יש להביא ראיה מדברי הגר"א לשיטת הרמ"ך שמעשה אומן היינו שנעשה באומנות דאי נימא כדברי הט"ז גם אם היה שונה קשר הספינות היינו נמי שחזק מאד ומדוע שנה הספנין.

ויש לדחות שהספנין יודעים לעשות הקשר חזק מאד.

ובגמ' שבת עה: איתא קשירה במשכן היכא הואי אמר רבא שכן קושרין ביתדות אהלים.

ומקשה בגמ' ההוא קושר על מנת להתיר הוא אלא אמר אביי שכן אורגי יריעות שנפסקה להן נימא קושרים אותה אמר ליה רבא תרצת קושר מתיר מאי איכא למימר וכי תימא דאי מתרמי ליה תרי חוטי קיטרי בהדי הדדי שרי חד וקטר חד השתא לפני מלך בשר ודם אין עושין כן לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה עושין אלא אמר רבא ואיתימא ר' עילאי שכן צדי חלזון קושרין ומתירין.

ויש לחקור בזה אם למסקנת הגמ' לומדים מלאכת קושר מצדי חלזון או ד"ל שרק מפני שאלת הגמ' על מלאכת מתיר הביאה את צדי החילזון אולם מלאכת קושר אפשר ללמוד מאורגי היריעות.

ויעו' בפירש"י קיא: במתני' שכתב שמלאכת קושר נלמד מקושרי חוטי יריעות

מקילין לומר שעד שבעה ימים לא מיקרי של קיימא.

עליו ויש אומרים שכל קשר שאינו עשוי להתיר באותו יום עצמו מקרי של קיימא ויש



בביאור הטעמים שאסרו רבנן מוקצה בשבת

ומפני דברים אלו נגעו באיסור הטלטול ואסרו שלא יטלטל אדם בשבת אלא כלים הצריך להם כמו שיתבאר.

בטעם שגזרו רבנן בשבת איסור מוקצה כתב הרמב"ם בה' שבת (כד, יב ויג) אסרו חכמים לטלטל מקצת דברים בשבת כדרך שהוא עושה בחול.

וחזינן ברמב"ם שפירש שלשה טעמים מדוע אסרו רבנן איסור מוקצה בשבת.

ומפני מה נגעו באיסור זה אמרו ומה אם הזהירו נביאים וצוו שלא יהיה הילוכך בשבת כהילוכך בחול ולא שיחת השבת כשיחת החול שנאמר ודבר דבר קל וחומר שלא יהיה טלטול בשבת כטלטול בחול כדי שלא יהיה כיום חול בעיניו ויבוא להגביה ולתקן כלים מפינה לפינה או מבית לבית או להצניע אבנים וכיוצא בהן שהרי הוא בטל ויושב בביתו ויבקש דבר שיתעסק בו ונמצא שלא שבת ובטל הטעם שנאמר בתורה למען ינוח.

ובראב"ד כתב עוד אמרו בשבת קכד: אטו טלטול לאו צורך הוצאה הוא.

ועוד כשיבקר ויטלטל כלים שמלאכתן לאיסור אפשר שיתעסק בהן מעט ויבוא לידי מלאכה.

ועוד אמרו קכג: בימי נחמיה בן חכליה נשנית משנה זו שאמרו שלשה כלים קטנים נטלים על השולחן נמצא כי מפני חיוב הוצאה אסרו בטלטול מה שאסרו שהוא גדר להוצאה.

ולבאו' צ"ב אחר שבגמ' הובא הטעם שטלטול נאסר משום הוצאה מדוע הוסיף הרמב"ם עוד שלשה טעמים שלא הובאו בגמ'.

ועוד מה הנפק"מ בין הטעמים.

ועוד מפני שמקצת אינם בעלי אומניות אלא בטלין כל ימיהן כגון הטיילין ויושבי קרנות שכל ימיהן הן שובתין ממלאכה ואם יהיה מותר להלך ולדבר ולטלטל כשאר הימים נמצא שלא שבת שביתה הניכרת לפיכך שביתה מדברים אלו היא שביתה השווה בכל אדם.

ובזה שהאריך הרמב"ם בטעם הראשון יש לבאר שיש בטעם זה כמה טעמים שבתחילה כתב הרמב"ם שהוא קל וחומר מדברי הנביאים.

ובתב עוד הרמב"ם שהרי הוא בטל ויושב בביתו ויבקש דבר שיתעסק בו ונמצא שלא שבת ובטל הטעם שנאמר בתורה למען ינוח, וא"כ לפי"ז טעם איסור מוקצה הוא כדי לקיים מצות למען ינוח שצריך לנוח בשבת והוא טעם אחר מתחילת דבריו שכתב שהוא קל וחומר מדברי הנביאים.

והיה מקום לחלק טעם הראשון שכתב הרמב"ם לכמה טעמים שבתחילה הזכיר הקל וחומר מהנביאים שלא יהיה כיום חול בעיניו ואח"כ הזכיר שלא יטלטל מבית לבית שיש מקום לבאר בזה שהוא משום הוצאה ואח"כ כתב שהוא משום שלא יבוא לבטל מצות למען ינוח.

ולבאו' צ"ב למש"כ שיבטל ממה שנאמר בתורה למען ינוח וא"כ הוא מדאורייתא ולמה חשיב מדרבנן.

ועוד צ"ב שלמען ינוח שבתורה היינו לנוח ממלאכות שנאסרו מהתורה ולא ממלאכות שנאסרו מדרבנן.

ונראה לבאר דברי הרמב"ם בשני דרכים ויש נפק"מ בהם די"ל שכוונת הרמב"ם שלמען ינוח של התורה הוא ממלאכות שבת שאסרה תורה אלא שרבנן הוסיפו שצריך גם מנוחה משאר דברים שלא יטרח אדם ביותר וא"כ אם יטרח אדם בטלטול מוקצה הרבה נמצא שלא נח ומדרבנן צריך לנוח גם משאר דברים שלא יטרח בהם יותר.

אולם יש עוד לבאר בשיטת הרמב"ם שלמען ינוח ילפינן מזה שצריך מלבד המלאכות שבת שנאסרו שלא לטרוח יותר מדי בשבת אלא שיהיה יום השבת יום מנוחה, וא"כ לפי"ז יצא חידוש שאף בדברים המותרים לא יטרח בהם הרבה כדי לקיים למען ינוח.

ויש לחקור בזה אם כיון שהוא קל וחומר מדברי הנביאים א"כ נחשב לדברי קבלה ויש בזה חומר משאר איסורי דרבנן או שאע"פ שהוא קל וחומר מדברי הנביאים הוא איסור דרבנן כשאר האיסורים.

ולבאו' צ"ב במש"כ הרמב"ם שאיסור טלטול מוקצה הוא קל וחומר מהילוך ודיבור שאסור בשבת כבחול, ואמאי טלטול מוקצה הוא יותר חמור מדיבור והילוך דעבדינן קל וחומר.

ונראה לבאר שדיבור נחשב דבר שאין בו מעשה וכן הליכה היא פעולת הגוף, ומשא"כ טלטול מוקצה הוא זלוזל בשבת בדבר שהוא חוץ לגוף האדם.

ובתב עוד הרמב"ם כדי שלא יהיה כיום חול בעיניו ויבוא להגביה ולתקן כלים מפניה לפניה או מבית לבית או להצניע אבנים וכיוצא בהן.

ומש"כ הרמב"ם שיבוא לתקן כלים מפניה לפניה לאו היינו שיתקנם ויעבור אל מלאכת מכה בפטיש שהרי זה הטעם השני שנקט.

אלא שיתקן הכלים מפניה לפניה דהיינו שיסדר את בינו להעבירם מפניה לפניה.

ומש"כ הרמב"ם ומבית לבית יש מקום לומר מבית לבית דרך רשות הרמב"ם. וא"כ הביא הרמב"ם בזה טעם דהוצאה שאסור שמא יוציא מבית לבית דרך רשות הרבים.

אולם יש לדחות שכוונת הרמב"ם מבית לבית באותו חצר או ששניהם של אדם אחד.

ימיהן הן שובתים ממלאכה ואם יהיה מותר להלך ולדבר ולטלטל כשאר הימים נמצא שלא שבת שביתה הניכרת לפיכך שביתה מדברים אלו היא שביתה השוה בכל אדם.

ובטעם זה כתב הרמב"ם ואם יהיה מותר להלך ולדבר ולטלטל והיינו שטעם זה הוא גם לדברי הנביאים שאסור לדבר ולהלך כיום חול והיינו משום שצריך לשבות שביתה הניכרת.

ולכאוי' צ"ב בטעם זה שכתב שמקצת העם אינם בעלי אומניות אלא בטלין כל ימיהן כגון הטיילין ויושבי קרנות שכל ימיהן הן שובתים ממלאכה ואמאי לא קאמר נמי כגון תלמידי חכמים שבטלים ממלאכה וכדתנן במגילה (ה.) בעשרה בטלנין שבעיר.

ונראה לבאר שהרמב"ם לשיטתו בה' תלמוד תורה (ג, י) שכתב שאף תלמידי חכמים צריכים לעסוק במלאכה יעו"ש ובכסף משנה מש"כ על דבריו.

ובזה יש לבאר שהרמב"ם לשיטתו לא כתב שתלמידי חכמים הם בטלים ממלאכה.

אולם צ"ב בזה שהשמיט הרמב"ם הטעם שהובא בגמ' שטלטול אסור משום הוצאה.

ולהמבואר י"ל שכלול בדבריו בטעם הראשון והשני.

ובמניד משנה הביא שני דרכים ליישב שכתב ולא הזכיר רבינו טעם זה שהוא גדר הוצאה לפי שאע"פ שבתחילה נאסר הטלטול מפני גדר הוצאה בימי נחמיה בן חכליה שלא היו נזהרין בהוצאה אח"כ התירו קצת כלים כמוזכר בגמ' קכג: ונאסרו השאר מפני הטעמים שכתב רבינו.

ולביאור הראשון ג"כ יש להסתפק בזה אם מדרבנן שאסור מוקצה משום למען ינוח אם רק במוקצה אסור מדרבנן משום למען ינוח או שכל טרחא מרובה אף בדברים שלא אסרו רבנן אסור משום למען ינוח מדרבנן, וזה הנפק"מ בין הטעמים אם מותר לטרוח ביותר בדברים שלא אסרו רבנן או שאסור משום למען ינוח.

ונראה עוד לבאר בשיטת הרמב"ם מה שהביא טעמים אלו כטעם אחד דאפשר בכוונתו שהרי לא מצינו דבר שאינו אסור מדרבנן שיהיה אסור משום למען ינוח ולכן כדי לאסור מוקצה משום טעם זה היה צריך ללמוד קל וחומר מהנביאים שאם דיבור והילוך אסור קל וחומר טלטול מוקצה, ומשא"כ שאר הדברים שלא נאסרו.

וכתב עוד הרמב"ם בטעם השני ועוד כשיבקר ויטלטל כלים שמלאכתן לאיסור אפשר שיתעסק בהן מעט ויבוא לידי מלאכה.

ולכאוי' צ"ב במש"כ הרמב"ם ועוד כשיבקר ויטלטל כלים שמלאכתן לאיסור ואמאי לא כתב כשיטלטל בלבד ולמה הוסיף כשיבקר.

ועוד צ"ב אם שיטתו היא שאסור לבקר כלים שמלאכתן לאיסור אף שלא מטלטלן שמא יתקנם או יעשה בהם מלאכה.

ובטעם זה שכתב הרמב"ם אפשר שכלול בזה גדר הוצאה שבכלל שיבוא לידי מלאכה היינו נמי שמא יוציאם לרשות הרבים שהיא מלאכת הוצאה.

וכתב עוד טעם שלישי ועוד מפני שמקצת העם אינם בעלי אומניות אלא בטלין כל ימיהן כגון הטיילין ויושבי קרבנות שכל

שחולקים על שיטת רש"י וס"ל שהוצאה שלא לצורך כלל ביום טוב אסור מדאורייתא אפ"ה מודים שבקצת צורך ליכא איסור דאורייתא ולב"ה מותר וא"כ שהחשש שמא יוציא ואם יוציא לצורך ליכא איסור ואמאי נאסר מוקצה ביום טוב, ולכן הביא הרמב"ם טעמים אלו דשייך נמי ביום טוב לאוסר טלטול מוקצה.

ונראה עוד לבאר בטעם איסור מוקצה דאחר דחזינן שמלאכות שבת שחייבים עליהם מדאורייתא ותולדותיהם כיוצא בהם הם רבים ויש חשש שמא אדם מתוך מהירות יכשל בהם לכן רבנן אסרו טלטול מוקצה שהוא דבר המצוי ביותר ועל ידי שאדם ירגיל עצמו שאף לטלטל חפצים צריך לחשוב אם מותר או אסור על ידי זה ירגיל עצמו להתבונן בכל מעשיו בשבת ולא יכשל במלאכות דאורייתא ותולדותיהם וכן בשאר איסורי דרבנן על ידי שרגיל להתבונן במעשיו.

ומה שאמרו אטו טלטול לאו הוצאה הוא רצו לומר כי סיבה ראשונה לאסור הטלטול מפני גדר ההוצאה ואע"פ שבטל טעם לא בטלה גזרה וא"כ לתירוץ זה בתחילה שנאסר הטלטול היה הטעם משום הוצאה ואח"כ שהתירו חלק מהכלים היינו משום טעמים אלו.

וכתב עוד המגיד משנה ליישב ואפשר שרבינו הזכיר טעמים אלו שחידש הוא ולא לומר שאין שם טעם אחר, וזה נראה יותר.

ונראה עוד לבאר בזה שלא כתב הרמב"ם שטעם איסור טלטול מוקצה הוא משום גדר הוצאה דהתינח בשבת י"ל שהוא משום הוצאה, אולם ביום טוב שאיסור ההוצאה הוא מדרבנן וא"כ איך אפשר לומר שהוא משום הוצאה הרי הוצאה גופא מדרבנן והוי גזירה לגזירה.

ואף לשיטת התוס' בביצה (יב. ד"ה ה"ג)



בביאור הפס' ויבוא יעקב שלם

ופירש"י שלם בגופו שנתרפא מצלעתו שלם בתורתו שלא שכח תלמודו מפני טורח הדרך.

וחזינן בדברי רב שויבא יעקב שלם לאו היינו ששלם היא שם עיר וכדכתיב ומלכי צדק מלך שלם (יד, יח) אלא הוא שם תואר שהיה יעקב שלם בגופו ממונו ותורתו.

ונראה לבאר בזה ע"פ הא דתנן באבות (א, ב) שמעון הצדיק היה משיירי כנסת

בתיב ויבוא יעקב שלם עיר שכם אשר בארץ כנען כבואו מפדן ארם ויחן את פני העיר (בראשית לג, יח).

ולכאוי' צ"ב בפס' דכתיב ויבא יעקב שלם מהו שלם.

ועוד צ"ב אם שלם הוא שם עיר או שם תואר.

ובשבת לג: איתא על פס' זה ויבא יעקב שלם ואמר רב שלם בגופו שלם בממונו שלם בתורתו.

ובפירש"י על התורה כתב שלא שכח תלמודו בבית לבן ונראה עוד לבאר שהיה יעקב שלם בתורתו שלא שכח תלמודו מיראתו מעשו וממה שנאבק עם המלאך שרו של עשו.

ונראה עוד לבאר דמרומו בתיבת שלם שר"ת שנתרפא לימוד ממון והוי רמז לזה ששלם היינו בגופו שנתרפא בלימודו ובממונו.

וברשב"ם כתב ויבוא יעקב שלם אל עיר ששמה שלם והמפרש שלם שלם בתורתו שלם בממונו טועה הוא לפי הפשט שאין דרך המקרא לדבר כך וגם מה צורך וכי בשביל מיעוט דורון שנתן לעשו הוצרך לכתוב כן עיר שכם עירו של שכם. והמפרש שכם שם העיר טועה הוא שלא מצינו בכל מקום עיר ציון עיר ירושלים אלא העיר נזכרת אחרי השם ואפי' זאת היא שכם שמא לזכרון גבורת יעקב ששינו את שמה שכם.

וחזינן בשיטת הרשב"ם שויבא יעקב שלם עיר שכם שלם היא שם העיר ולא על שם שהיה יעקב שלם.

ובתרגום אונקלוס נמי איתא כדברי רב בגמ' שכתב ואתא יעקב שלם קרתא דשכם וכן איתא בתרגום יונתן בן עוזיאל שכתב ואתא יעקב שלם בכל דיליה לקרתא דשכם.

וחזינן בתרגום ששלם הוא שהיה יעקב שלם ולא כפירוש הרשב"ם.

ונראה לבאר בדברי הגמ' ששלם אינו שם העיר ע"פ הא דכתיב ומלכי צדק מלך שלם (יד, יח) וכתב בתרגום אונקלוס שמלך שלם היינו מלך ירושלים שנקראת שלם.

הגדולה הוא היה אומר על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים.

ובזה יש לבאר שכנגד שלשה דברים אלו כתיב ויבא יעקב שלם דשלם בתורתו הוי כנגד עמוד התורה.

ושלם בגופו ובממונו הוא כנגד הגמילות חסדים שהיה עושה בגופו ובממונו.

ושלם בממונו הוי נמי כנגד עבודת הקרבנות שהקריב ממונו מהבעלי חיים שברשותו ואתי קרא למימר שהיה יעקב שלם בשלשה עמודים אלו שהעולם עומד עליהם.

ובפירש"י על התורה בפס' זה כתב שלם בגופו שנתרפא מצלעתו שלם בממונו שלא חסר כלום מכל אותו דורון שלם בתורתו שלא שכח תלמודו בבית לבן.

ולכא' צ"ב במש"כ שלא חסר כלום מכל אותו דורון והרי היה חסר מכל הבעלי חיים ששלח לעשו.

ונראה לבאר ששלח לו הקב"ה ברכה והתרכו הבעלי חיים שברשותו מהר והשלים לו הקב"ה חסרון זה.

ונראה עוד לבאר שלא חסר כלום מכל אותו דורון היינו שלא הרגיש בעצמו חסרון בזה שידע שזה רצון ה' ליתן לעשו דורון זה משום פיקוח נפש, וא"כ עשה בזה רצון ה' ולכן לא הרגיש בזה חסרון.

ובפירש"י בשבת כתב ששלם בתורתו היינו שלא שכח תלמודו מפני טורח הדרך.

ונראה עוד לבאר שויבא יעקב שלם היינו שהיה שלם בצדקותו שלא נדבק בו שום דבר מטומאתו ורשעותו של לבן.

ונראה עוד לבאר שהיה יעקב שלם בגופו ונפשו שהצילו הקב"ה מלבן שרצה להורגו.

ובן משרו של עשו שנאבק עמו.

ובן מעשו שבא להורגו.

ובן קודם שבא לבית לבן שהצילו הקב"ה מאליפו ששלחו עשו להורגו וכנגד חסדי ה' שעשה עם יעקב ובניו כתיב ויבוא יעקב שלם.

ונראה עוד לבאר בזה ע"פ הא דאיתא בעירובין נד. אמר ר' יהושע בן לוי חש בראשו יעסוק בתורה שנאמר כי לוית חן הם לראשך.

חש בגרונו יעסוק בתורה שנאמר וענקים לגרורותיך.

חש במעיו יעסוק בתורה שנאמר רפאות תהיה לשרך.

חש בעצמותיו יעסוק בתורה שנאמר ושקוי לעצמותך.

חש בכל גופו יעסוק בתורה שנאמר ולכל בשרו מרפא.

אמר רב יהודה ב"ר חייא בר וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם אדם נותן סם לחבירו לזה יפה ולזה קשה אבל הקב"ה אינו כן נתן תורה לישראל סם חיים לכל גופו שנאמר ולכל בשרו מרפא.

ובן איתא במדרש רבה וא"כ בפס' דכתיב ויבוא יעקב שלם עיר שכם ואם שלם הוא שם עיר היינו ירושלים ואינה במקום שכם, ולכן ביארו ששלם היינו שהיה יעקב שלם ולא שבא לעיר שלם.

ומה שהקשה הרשב"ם וכי בשביל דורון מיעוט שנתן לעשו הוצרך לכתוב כן, נראה ליישב ע"פ הא דאיתא בחולין צא. על הפס' ויותר יעקב לבדו אמר ר' אלעזר שנשתייר על פכין קטנים מכאן לצדיקים שחביב עליהם ממנום יותר מגופם, וכל כך למה, לפי שאין פושטין ידיהן בגזל.

וחזינן שאף פכים קטנים היו חביבין ליעקב מפני שהם ממנו וכל שכן על ריבוי הבעלי חיים ששלח לעשו.

ובן להמבואר הוצרך הכתוב לכתוב כן ללמדנו שהקב"ה השלים חסרונו.

ובן שכיון שעשה בזה יעקב רצון ה' שנתן דורון לעשו משום פיקוח נפש לא הצטער על ממון זה שהיה זה רצון ה'.

ולבאו' צ"ב בזה שהרשב"ם חולק על דברי הגמ' וכן על דברי התרגום אונקלוס ותרגום יונתן בן עוזיאל.

ונראה לבאר דברי הרשב"ם שכוונתו שדברי רב הם לא בפשט הפס' אלא בדרש, אולם פשט הפס' היינו בעיר שנקראת שלם וכן מדויק בדבריו שכתב והמפרש שלם שלם בתורתו שלם בממונו טועה הוא לפי הפשט וכוונתו שדברי רב בגמ' הם בדרש ולא בפשט.

אולם צ"ב שבתרגום אונקלוס ובתרגום יונתן בן עוזיאל חזינן שאף בפשט הפס' שלם היינו שהיה יעקב שלם ואינה שם עיר.

ובזה יש לבאר הפס' דכתיב ויעקב איש תם יושב אהלים (כה, כז).

ובתב בתרגום אונקלוס ויעקב גבר שלים שתם היינו שלם והיינו דכתיב ויבוא יעקב שלם שהיה ביעקב השלימות שזכה שדמותו חקוקה בכסא הכבוד.

ונראה עוד 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.

וחזינן שמי שלא נשא אשה אינו אדם אלא פלגא דגופא וכשיעקב יצא מבאר שבע עדיין לא נשא אשה.

ובזה יש לבאר הפס' דכתיב ויבוא יעקב שלם והיינו שנשא לאשה את רחל ולא בלהה וזלפה, ועי"ז נקרא שלם ולא כמי שלא נשא אשה.

ובפירש"י כתב שלם בממונו שלא חיסר כלום מאותו דורון.

ונראה לבאר דמרומו בפס' דכתיב ויבא יעקב שלם ויעקב שלם בגימ' בתק"נ והיינו במנין חמש מאות חמישים שזה היה מנין הבעלי חיים ששלח יעקב לעשו שבגימ' נשר.

ובדכתיב בעובדיה (א, ד) שהתנבא על עשו אם תגביה כנשר ואם בין כוכבים שים קינך משם אורידך נאום ה'.

ויבא יעקב שלם עם י"א מנין האותיות בגימ' בתק"ף והיינו במנין חמש מאות שמונים דאיכא מ"ד, שזה היה מנין הבעלי חיים ששלח יעקב לעשו שבגימ' שעיר.

וחזינן שעסק התורה הוא רפואה לכל גופו של האדם.

ואיתא בע"ז יט: אמר ר' יהושע בן לוי דבר זה כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים כל העוסק בתורה נכסיו מצליחין לו כתוב בתורה דכתיב ושמרתם את דברי הברית הזאת ועשיתם אותם למען תשכילו את כל אשר תעשון.

שנוי בנביאים לא ימוש ספר התורה הזה מפיו והגית בו יומם ולילה למען תשמור לעשות ככל הכתוב בו כי אז תצליח את דרכיך ואז תשכיל.

משולש בכתובים דכתיב כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה והיה כעץ שתול על פלגי מים אשר פריו יתן בעתו ועלהו לא יבול וכל אשר יעשה יצליח.

וחזינן שעל ידי עסק התורה יש ברכה לאדם בממונו.

ובזה יש לבאר הפס' דכתיב ויבוא יעקב שלם היינו שהיה שלם בגופו שלם בממונו ושלם בתורתו, ובא ללמדנו שהשלם בתורתו גורם לשלם בגופו ושלם בממונו, שעל ידי עסק התורה זוכה האדם לרפואה לכל גופו ולברכה בממונו.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא בחולין (צא:) שדמותו של יעקב חקוקה בכסא הכבוד.

ובזה יש לבאר דכתיב ויבוא יעקב שלם דשלם היינו שזכה לשלימות זו שדמותו חקוקה בכסא הכבוד.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דתנן בעוקצין (ג), יב) אמר ר' יהושע בן לוי עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק שלש מאות ועשרה עולמות שנאמר להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא.

ובזה יש לבאר הפס' דכתיב ויבוא יעקב שלם ויעקב שלם ר"ת יש שאותיות ש"י כמנין שלש מאות ועשרה עולמות שעתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק שעוסק בתורה וזכה לזה יעקב על ידי שהיה שלם בתורתו.

ונראה עוד לבאר בזה ששלם בא"ת ב"ש בגימ' לב ורומזו לתורה שמתחילה באות ב' דבראשית ומסיימת באות ל' דישראל והוי בזה רמז שהיה שלם בתורתו.

ונראה עוד לבאר דויבא יעקב שלם היינו נמי בכל בניו ובנותיו שניצלו מלבן ועשו וכתיב פס' זה קודם מעשה דינה שנפגם השלימות בזה שטימא שכם את דינה בת יעקב.

וב' מניינים אלו תלוי בביאור הפס' גמלים מיניקות ובניהם שלושים שיש ב' פירושים אם היינו שהכל שלשים או ששים יעו"ש. בפירש"י ובחזקוני וכן בבעל הטורים (לב, טו).

וא"כ בפס' דכתיב ויבא יעקב שלם הוי רמז לזה שהיה שלם בממונו שלא חסר כלום מכל אותו דורון.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא ביומא יט: אמר רבא השח שיחת חולין עובר בעשה שנאמר ודברת בם בם ולא בדברים אחרים. רב אחא ברב יעקב אמר עובר בלאו שנאמר כל הדברים יגעים לא יוכל איש לדבר.

ובזה יש לבאר דמרומז בפס' דכתיב ויבא יעקב שלם ויעקב שלם ס"ת בם, והוי רמז לזה שהיה יעקב שלם בתורתו שלא שח שיחת חולין אלא שכל עסקו היה בתורה.



הרב יצחק צבי ליבוביץ

תפרח

כמה חידושים בענין קבורת יעקב אבינו

הקדמה מעניינת דיומא-חנוכה ועשרה בטבת:

ביום א' דסוכות (עי' סדר הדורות, ב' אלפים רנ"ה). ונ"ל מש"ה לא קבעו ימי חנוכה לששון ולשמחה רק להודות ולהלל (עיין ט"ז ריש הלכות חנוכה). ולהנ"ל נחא שביום כ"ה כסליו שלמו שבעים ימי אכלו וחניטה של יעקב והעלוהו באותו יום ממצרים², ומשו"ה אין ראוי לקבוע בו יום משתה ושמחה. והנה בא"י נהג יוסף אבילות ז' ימים קודם קבורה, וממצרים לחברון לפי עדות רמב"ן (מקץ מב, ט) יש כמו מהלך ששה ימים³, ואין רחוק שהיה קבורתו ביום י' טבת לפי החשבון ההוא⁴, והוא

הנה במסכת ר"ה (י, ב-יא, א) פליגי רבי אליעזר ורבי יהושע מתי נולדו ומתו האבות, דלר"א נולדו ומתו בתשרי ולר"י נולדו ומתו בניסן. חוץ מיצחק דלכו"ע נולד בפסח⁵.

ובתב החת"ס (תורת משה פרשת ויחי מז, כח. ובדרשות ח"א עה, ב) דברים נפלאים וז"ל "והנה יעקב אבינו ע"ה נולד ומת

א והנה יעויין דבר פלא בהלכות קטנות (ח"ב סימן קעד) שחידש בתאומים שנולד אחד בסוף אדר"א והשני בתחילת אדר ב', דכיון שהשני נעשה גדול ובר חיובא לפני הראשון (וכנסק בשו"ע אור"ח נה, י) הרי הוא נחשב ל"אח הגדול" לענין כיבוד אח גדול, ולענין קדימה לייבום וחליצה.

וכתב שם דיתכן שאף יעקב ועשיו נולדו בכה"ג, וכיון שיעקב נולד בתחילת אדר ב' הרי הוא נחשב לגדול מעשיו מן הדין. וסיים שם, דאע"ג דפליגי באבות האם נולדו בתשרי או בניסן, בשאר אבות איירי ולא ביעקב. ודבריו מופלאים, דהלא יצחק לכו"ע נולד בפסח [ובגוף הדבר, יש לציין דהיינו דוקא לשיטת הבבלי כאן, אך שיטת התנחומא (פקודי סימן יא) שיצחק נולד בא' ניסן]. ועל כרחק דפלוגתייהו באבות אימתי נולדו, הויא באברהם ויעקב. וצ"ע.

ב עיקר חשבון זה, כתב גם בספר בני יששכר (מאמרי חודש כסלו- טבת, מאמר א) "צירוף השם הנכבד המאיר בחדש כסלו הוא ויה"ה, יוצא מראשי תיבות הפסוק "וירא יושב הארץ הכנעני" בפרשת ויחי (ג, יא) אצל אכלו של יעקב אבינו כשנטמן במערת המכפלה. ולפי הקבלה בירינו, היה הדבר בכסלו בימי חנוכה, כי יעקב אסף רגליו אל המטה ביום א' דסוכות כפי הקבלה שבידינו מן הרמז בפסוק "ויעקב נסע סכתה" (וישלח לג, יז), ונשלמים השבעים יום בחנוכה, על כן נרמז שם הצירוף של חדש כסלו". עכ"ל. אך קצת יש להעיר בדבריו, משום שבתום השבעים יום עדיין לא נטמן יעקב במערת המכפלה, ולמעשה הפסוק "וירא יושב הארץ הכנעני" נאמר על תחילת חודש טבת, וכמ"ש החת"ס. ויש לציין דעות נוספות אודות זמן קבורת יעקב: א. בספר ציוני כתב בשם "בעל הסוד", שנקבר בא' דסוכות. ב. ביערות דבש (ח"ב דרוש ב) כתב שנקבר בחודש תמוז [וחשבונו בנוי כעין דברי החת"ס, אלא שהחת"ס מנה מא' דסוכות, והיערות דבש מנה מא' דפסח].

ג וז"ל הרמב"ן (מקץ מב, ט) "כי יש לתמוה אחר שעמד יוסף במצרים ימים רבים והיה פקיד ונגיד בבית שר גדול במצרים, איך לא שלח כתב אחד לאביו להודיעו ולנחמו, כי מצרים קרוב לחברון כששה ימים..."

וראה עוד לשון הרמב"ן בפרשת שלח (יג, ב) "מן הידוע כי אין מצרים רחוק מאד מחברון רק כמהלך שבעת ימים, וארץ כנען מגעת בתחומה קרוב למצרים, ואי אפשר שלא ידעו הדרים במצרים ענין ארץ כנען הטובה היא אם רעה..." ד והנה כל זה לפי החשבון הנ"ל לדעת הרמב"ן שהיתה הדרך פחות מעשרה ימים, אכן ראה את לשונו של האבן עזרא

יום צום לדורות. ויען כי בו ביום נהרג עשו ע"י חושים (סוטה יג, א) רמז שיהפך לששון ולשמחה. "עכ"ל דברי החת"ס הנפלאים.

יעקב אבינו נקבר במצרים - היתכן?

"ושכבתי עם אבותי ונשאתני ממצרים וקברתני בקבורתם" (מז, ל)

הרי דלדבריו, אכן לא מצינו שנקבר יעקב במצרים, אלא שלמדו חז"ל דין תפוסת המת מתוך דבריו שאם יקברוהו יטלו עמו מעפר מצרים. וכ"כ בחזו"א (יו"ד סימן רח סק"ו, אהלות סימן כב ס"ק לג).

ובעין דבריו מצינו לכמה מרבתינו, וכדלהלן:

הנה תנן בנזיר (סד, ב) "המוצא מת בתחילה מושכב כדרכו, נוטלו ואת תפוסתו".

ובגמרא שם (סה, א) "היכי דמי תפוסה, אמר רב יהודה, אמר קרא 'ונשאתני ממצרים' טול עמי".

ופרש"י "מעפר מצרים טול עמי".

משמע לכאורה מריהטת הסוגיא, דיעקב נקבר במצרים.

דעת המפרשים שלא נקבר יעקב במצרים:

הנה כתב בתוספות יו"ט (נזיר ט, ה) "ולא נמצא בכתוב שנקבר מתחלה במצרים. והרמב"ם (בפיה"מ שם) כתב דאסמכתא הוא". וכ"כ במשנה אחרונה (אהלות טז, ג).

ובריטב"א (ב"ב קא, ב) כתב "אם תקברני במצרים לפי שעה או עד שאתעכל, טול עמי מקרקע מצרים, ומשום כבוד המת הוא ועשאוהו כרקב שלו".

א] במושב זקנים מבעלי התוס' כתבו וז"ל "ותימה להר"ר ישעיה, וכי יעקב אבינו היה קבור במצרים דיליף מיניה תפיסת קבר מן התורה כלומר שיקח ג' אצבעות עפר תיחות. ותירץ משם רבינו חיים, כך הוא פירושו: לעולם לא היה יעקב קבור במצרים, ומה שלמד תפיסת הקבר ממנו כך הוא: יעקב היה אומר ליוסף אל נא תקברני במצרים, שלכשתצאו ותקחו כל השבטים ותקחו גם אותי, תהיו צריכין ליקח עמי תפיסת הקבר, ויהא טורח הרבה עליכם. אבל אם תקחני עתה לא תצטרך לא לזה ולא לזה" עכ"ל.

והיינו, דמתוך דברי יעקב, שיטלוהו עתה כדי שלא יצטרכו אח"כ ליטלו עם תפוסתו בנוסף לכל השבטים ויהא בכך טירחא רבה [ואגב: צ"ב מה טירחא יתירה יש בנטילת תפוסתו], ש"מ שאם אכן היה כך היתה לו תפוסה.

ב] החיד"א (פני דוד פרשת ויחי אות ט. פתח עינים נזיר סה, א) וז"ל "ומקשים, דהרי יעקב אבינו ע"ה לא נקבר כלל, אלא חנטוהו והוליכוהו תכף לחברון. ושמעתי משם הרב

(בשלח יג, יז בפירושו הארוך) "וידוע כי ממצרים עד ירושלים דרך פלשתים, אינו מרחק רב. והוא כמו מהלך עשרה ימים בדרך הישרה". עכ"ל. ולפ"ז נמצאת קבורתו של יעקב לאחר עשרה בטבת. ובפרט אם נאמר שאף בקבורת יעקב הלכו בדרך ארוכה ולא דרך ארץ פלישתים [ובענין זה ראה בהעמק דבר (נ, י), חזו"א (שביעית סימן ג ס"ק כז), גבולי ציון (לרבי שבתי מצקביץ מאיישישוק, דף יא, א), יד כהן (לגרד"י דויטש, ויחי). ונקבצו יחד במוסף ש"ק ויחי תשפ"ה (ע"ש הרב י. ירושלמי)].

לקברני לפי שעה במצרים, ואז כאשר תוליכני לארץ ישראל תקח עמי גם מעפר מצרים, ולא תחשוש כלום שמה יהיו נעשים כנים ח"ו.

וא"כ מזה מוכיח הגמרא דהמת קונה תפוסתו, היינו עפר תיחוח וג' אצבעות. דאם נימא דאין המת קונה תפוסתו, א"כ היה נעשה אותה תפוסה כנים, א"כ מה היה תועלת ליעקב במה שהיה מוליכו לא"י, הלא גם שם היה נעשה כנים, כיון שהוא מעפר ארץ מצרים ולא שייכת ליעקב. אלא על כרחך שהמת קונה זה.

ויהיה פירוש דברי יעקב אבינו ע"ה בכתוב כך. דמתחילה אמר "אל נא תקברני במצרים" היינו שלא יקברוהו שם כלל אף לפי שעה. אך אם יהיה איזו עיכוב ויהיה צריך לקברו לפי שעה "ושכבתי עם אבותי ונשאתני ממצרים", אזי טול עמי מעפר מצרים, היינו עפר תיחוח וג' אצבעות וקברתני בקבורתם היינו שיוליכנו כן בא"י.

ובך אמר יעקב אבינו ע"ה שעבורי לא איכפת לי, והיינו שבגופי בלא"ה לא תשלוט מכת הכנים. והא ראייה, שאם תרצו ליקח עמי מעפר ארץ מצרים עד ג' אצבעות ג"כ לא ישלוטו הכנים. אלא שיוכל להיות שינצלו גם כל מצרים עבורי בזכותי, ולא יוכל לבוא בהם מכת הכנים, וזה איני רוצה. ע"כ "ונשאתני ממצרים". ודו"ק עכ"ל.

והיינו, דמתוך דברי יעקב שאמר שאם יצטרכו לקברו במצרים, אין לו חשש כינים במה שיצטרכו ליטול עצמו מעפר מצרים, משום שאותו העפר טפל אליו. מזה ש"מ דמת יש לו תפוסה.

מהר"ר אברהם גרשון¹ זלה"ה שפירש דהכי קאמר קרא "אל נא תקברני במצרים", כלומר לא עכשיו תקברני במצרים לפי שעה ואח"כ תוציאני ותוליכני ושכבתי וכו', שאם אתה עושה כן אתה מוכרח "ונשאתני ממצרים" שתיטול מעפר מצרים כמו שהוא הדין נוטל ואת תבוסתו, וצריך שתקבור עפר ארץ טמאה עמי. לכך אנכי מצוך "אל נא תקברני במצרים" כלל, כדי שלא תצטרך לקחת מעפרה לתבוסה וזהו ילפותא דהש"ס ודוק". עכ"ל.

והיינו, דמתוך דברי יעקב, שיטלוהו עתה כדי שלא יצטרכו לקבור עמו בחברון מעפר מצרים הטמא, ש"מ שאם אכן היה כך היתה לו תפוסה.

ג] בהעמק דבר כתב בשם חמיו רבינו יצחק מוולאז'ין וז"ל "הגמ' מפרש יתור הלשון הכי, שלא יהי כן אשר "ושכבתי עם אבותי ונשאתני ממצרים וקברתני בקבורתם" כלומר שמתחלה תקברני במצרים ואח"כ תקח תפוסה משם וקברתני בארץ ישראל, אל נא יהי כן, וקאי "אל נא" גם על "ושכבתי וגו'". עכ"ל [וכ"כ גם בספרו מרומי שדה בסוף נזיר].

ד] במהרי"ל דיסקין כתב וז"ל "דהנה אחד מן הטעמים שלא היה רוצה יעקב אבינו ע"ה ליקבר במצרים מפני שילקה עפר ארץ מצרים כמבואר ברש"י. ולהלך בפרשת וארא (ח, יג) כתיב "כל עפר הארץ היה כינים בכל ארץ מצרים", ויש לומר פירושו דכל מקום שנמצא מעפר ארץ מצרים, הגם שהיה כעת במדינה אחרת היה נעשה כנים².

וא"כ זהו כוונת אומרו "ונשאתני ממצרים" ר"ל אם יהיה איזה עיכוב ותצטרך

ה הוא רבי גרשון מקיטוב, גיסו של הבעש"ט.

ו והוא חידה נפלאה לשאל בבית: איזו מכה מעשר המכות, השפיעה גם במקום אחר מחוץ למצרים.

דעת המפרשים שאכן נקבר יעקב לפי שעה במצרים:

מה שמצינו בשלהי מסכת ידים, שבמצרים תיקנו הפרשת תרומה, לפי שנתעלה עפרה של מצרים.

ב' שיטות נוספות בענין קבורת יעקב במצרים:

א] בעל מנחת אלעזר ממונקאטש (בספרו חיים ושלום בפרשת ויחי) כתב לבאר, דבודאי ציוה יעקב לבניו שאחר מיתתו יעשו לו כפי הנהוג, להניחו על גבי קרקע עד שיטלוהו לטהרה ולקבורה. ובהיות וידע שיתארך הזמן עד שיוכלו ליטלו לא"י [וכמו שפירשו המפרשים, דמהאי טעמא הוצרך יעקב להשביע ליוסף ולא סגי ליה במה שצוהו כן, כדי לשלול טענת פרעה ליוסף עבור על השבועה, כי אז יאמר יוסף שיעבור גם על מה שנשבע לך חשש בענוותנותו] שמא יצא ממנו תבוסת דם או רקב בינתיים, על כן הורה להם שיטלו עמו מעפר מצרים.

ובזה ביאר הטעם שיוסף חנף את אביו, דחשש שמא כיון שהזכיר יעקב חשש

אכן מ"מ בחזקוני אכן נקט כן בפשיטות, שיעקב אבינו נקבר במצרים.

ובן משמע קצת בלשון הרמב"ן עה"פ "ואקברה שם בדרך אפרתה" (מח, ז) וז"ל "ולכך אמר לו כי מתה בארץ כנען ולא נקברה בחוצה לארץ כאשר תהיה קבורת מצרים ליעקב, ומתה בדרך בפתע פתאום ולא יכול לקברה שם" [ועיין בס' חיים ושלום (לבעל מנחת אלעזר ממונקאטש) שכתב דאולי שלטו בדברי הרמב"ן ידי תלמיד טועה, ע"ש].

ובן כתב בסדרי טהרות (אהלות טז, ג) "דכפי הנראה מסברא, ודאי קיים יוסף הצדיק ביעקב אביו ע"ה דין קבורה מיד במצרים ולא הלינו' כידוע שהאבות קיימו את התורה עד שלא ניתנה, אלא שהטמינו על דעת לפנות ולהעלותו לארץ ישראל".

ובצפנת פענח (עה"ת) כתב דבהכי אתי שפיר

ז איברא, דלכבודו שרי להלינו (וראה במהרש"א ב"מ פד, ב). ואם אין רצונו של יעקב ליקבר במצרים, לא יתחייב יוסף לקברו במצרים משום איסור הלנת המת.

ח אכן בכלי יקר בתחילת הפרשה מבואר שיעקב ידע והכיר בעצמו שלא ייחשב כמת, ומשום הכי לא רצה להקבר במצרים לפי שעתיד עפרה להיות כינים, וכשיראו שאין אצלו כינים יעשהו לע"ז.

וכע"ז בדעת זקנים בשם ר"ח, דחשש שבזכותו ינצלו כל מצרים ממכת כינים. הרי ידיד בעצמו שלא ירקב אחר מותו.

וראיתי בסדרי טהרות (אהלות דף רו, ב) שנקט בפשיטות דדין תפוסה הוא אף במת שלא הרקיב כלל, וחיליה מהא דיעקב אמר על עצמו דין תפוסה אע"פ שידע שלא ישלוח בו רקבון.

אכן לדברי המנחת אלעזר הנ"ל, אין להוכיח כן מיעקב, דלא אמר כן אלא משום שחש לרקבון.

ט והנה באור החיים (ג, ב) כתב בזה"ל "ויחננו הרופאים- עשה כן יוסף משום כבוד אביו כי כן משפט הנכבדים ומכל שכן גדולי המלכות. או כדי שלא יטעו בו כשלא יחננוהו, שלא מת או שמת ולא הסריח ויעשהו אלוה, כי הוא פלא בעמים המזוהמים וסובב לבלתי יעלהו לארץ קבורתו. ואם לא היה טעמים הנזכרים הדבר פשוט כי בלא חניטה לא היה מסריח.

או אפשר לומר, כי לצד שישאל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן (שבת קמו, א) ולזה צדיקי ישראל מאז והלאה לא היו מסריחין אחר מותם. ואפילו עיפוש הנשאר בבטן, יבש ויהיה לעפר. כי זוהמת הגוף היא המסרחת אוכל שבמעיים, מה שאין כן קודם לכן. והגם שנאמר שגופו של יעקב לא יסריח כי לא מת, אבל על כל פנים עיפוש המאכל אשר ישאר בגוף

זה, שירקב גופו, הו"ל כשגגה שיוצאת מלפני השליט ואכן יאדע לו כן, ועל כן הוצרך לחונטו.

[ב] בצפנת פענח (עה"ת) כתב דאמנם לא קברוהו בעפר מצרים אף לפי שעה, אך קברוהו בתוך ארון של אבן עד שהעלוהו לא"י.

ויש לציין לדברי הספורנו (מז, כט) דפליג ע"ז בהדיא, וז"ל "אל נא תקברני במצרים- אפילו בארון כענין ויישם בארון במצרים", שאם תעשה כן אפילו לשעה לא יניחוך להוליכני למערה שיאמרו שזה מספיק כמו שהיה המנהג אצלם".

האבלות על יעקב אבינו:

"ויבאו עד גרן האטד אשר בעבר הירדן ויספרו שם מספר גדול וכבר מאד ויעש לאביו אבל שבעת ימים" (ג, י)

הנה בירושלמי מו"ק (פ"ג ה"ה) אמרו דאין ללמוד מכאן לדין אבלות, משום שאין למדין מקודם מתן תורה.

ובשאלות דרב אחאי (פרשת ויחי, שאילתא לה) כתב הטעם שאין ללמוד מכאן לדין אבלות, דדלמא שאני יעקב

אבינו שהיה אדם חשוב ומילתא יתירתא הוא דעבוד [וכ"כ בידי משה על דברי המד"ר (ר"פ וילך) דאיתי דברי רבי אבא בר אבינא דיליף מיוסף, ואמר רבי יוסי בר בר זבדא יש לך ללמוד ממקום אחר, שנאמר "והפכתי חגיכם לאבל" מה ימי החג שבעה אף ימי האבל שבעה". דנקט בהאי לישנא, משום שיש לדחות הלימוד מיוסף מטעם דדלמא מילתא יתירתא עבוד].

אך התוס' במו"ק (כ, א ד"ה מה חג) כתבו הטעם, לפי שאותה אבילות היתה קודם הקבורה, ואין ללמוד ממנה לאבילות דידן.

וצ"ב מדוע לא נקטו הירושלמי והשאלות כדחיית התוס', דהוא מילתא פשיטא טפי.

[א] ובשאלת שלום על השאלות שם (אות נ) פירש דעת השאלות, דס"ל דיעקב נקבר כבר במצרים, ונמצא דאותו אבל שבעת ימים היה שפיר לאחר הקבורה [ודלא כתוס' במו"ק]. וא"כ שפיר מצינו למילף לאבילות דידן, אם לא משום שאין למדין מקודם מתן תורה או משום דמילתא יתירא הוא דעבוד לכבוד יעקב.

אכן מאידך נמי יש להקשות", דאם נקבר כבר במצרים, א"כ כיון שכבר נתאבלו

האדם כנוס, כי ירבו לו הימים יתעפש ויסריח. ולזה חש יוסף רצוה לחנוט. או אפשר כי יוסף לא ידע מסוד זה רצוה לחנוט". עכ"ל.

וראה בפרדס יוסף (פרק נ ס"ג) שכתב וז"ל "והרב הצדיק רבי נחומטשע טווערסקי שליט"א מזלטיפאליע הדר כעת בוורשא אמר לי שגדולי רוסיא תמהו על האוה"ח הקדוש שכתב זה על יוסף שלא ידע מסוד זה. ואמר בשם גדול אחד, דאין השכינה שורה רק מתוך שמחה (כדאיתא בשבת ל, ב) ויוסף היה באבילות, לכן לא ידע מסוד זה. אבל אח"כ ידע". עכ"ל.

אכן לפירוש ה"חיים ושלום" הנ"ל, לא תיקשי כלל. דלעולם ידע יוסף שיעקב לא מת, אלא שחשש לשגגה היוצאת מפי השליט.

י ובעיקר ענין קבורה בארון, יעויין בכלי חמדה פרשת חיי שרה שהרחיב בזה. יא וכע"ז ראיתי שהקשה בספר "באר מרים" (להרב צבי וייס שליט"א).

ולפי דרכו של הגרא"ז, יתכן לבאר בענינו דעת הירושלמי דאצטריך לטעמא דאין למדין מקודם מתן תורה. וזאת ע"פ דברי הצפנת פענח (שהובא לעיל), שיעקב נקבר במצרים בתוך ארון.

ולפי"ז א"ש, שאף שנתאבלו ובכו עליו במצרים בשעת קבורתו בארון, מ"מ דינו כדין ארון העובר ממקום למקום שנוהגין בו כל הדינים כיון ששלדו קיימת, כיון שלא נקבר עדיין בקרקע. ועל כן שפיר לא דחו בירושלמי מטעם דמילתא יתירתא הוא דעבדי, אלא משום דאין למדין מקודם מתן תורה [אכן בשאלות מ"מ דחה משום דדלמא אבילות יתירה הוא, דסו"ס קודם ידיעין דהכי דין אבילות, לא נוכל להוכיח מהתם דדלמא מילתא יתירה עבוד גבי יעקב].

[ב] ועוד יש ליישב דעת הירושלמי והשאלות באופן אחר, ע"פ דברי המושב זקנים שכתבו וז"ל "ויעש לאביו אבל שבעת ימים - ותימה, והלא לא חל עליו אבילות באותה שעה לכו"ע, שהרי לא קברו אותו אלא בארץ כנען. וי"ל שחל עליו מיד כדאמר בסוטה (יג, א) שבאו מלכים ותלו כתריהם מחמת שראו כתרו של יוסף תלוי בארונו של אביו, ונתפחדו ואמרו שמא יכבוש מלכותינו, ולא הניחו אותו לילך לארץ כנען ונשארו בגורן האטד, ואחיו לקחו ארונו והוליכוהו לארץ כנען. ותדע, שבכל הפרשה לא הזכיר בניו אלא בכאן". עכ"ל.

נמצא לפ"ד המושב זקנים, דאופן שבעת ימי אבל היו כדין המבואר במו"ק (כב, א) "אמר להו רבא לבני מחוזא, אתון דלא אזליטו בתר ערסא, מכי מהדריטו אפייכו מבבא דאבולא אתחילו מנו". ובאמת רק יוסף החל להתאבל באותה שעה, שהרי רק אותו עיכבו המלכים²¹.

ובכו עליו טובא באותן שבעים יום קודם שיצאו לא"י. הלא דינא הוא במלקט עצמות, דליכא אבילות אלא אותו היום בלבד (יו"ד תג, א). וא"כ על כרחך צ"ל דאותו אבל שבעת ימים הוי מילתא יתירה [וכמ"ש החזקוני (נ, י) "ויעש לאביו אבל שבעת ימים - יש מפרשים ששם באו לכבדו אלופי עשו ונשיאי ישמעאל ובני קטורה, ושם עשו אבל חדש כי כן דרך כשבא אחר מקרובי המת הם בוכים כבתחלה"].

וא"כ אכתי תיקשי עכ"פ לדעת הירושלמי מדוע הוצרך לטעם דאין למדין מקודם מתן תורה, ולא נקט הטעם הפשוט יותר, דממנ"פ לא היה אותו אבל מדין אבילות כלל. דאי נקבר יעקב במצרים, על כרחך שאותו אבל הוי מילתא יתירתא שהרי בליקוט עצמות אין עושין אבל ז"י. ואם לא נקבר במצרים, סו"ס היתה זו אבילות קודם קבורה.

ויתכן לבאר ע"פ מה שראיתי בספר גשר החיים (ח"ב פכ"ב) שהעיר בדינא דליקוט עצמות [שאין עומדין עליו בשורה, ואין בו תנחומין, ואין בו מצות הלווית המת], מדוע לא הזכיר השו"ע דאם שלדו קיימת נוהג בו כל אותן הדינים [וכמו שהזכיר כן בסתמא לגבי ארון העובר ממקום למקום (שמה, ח) שאם שלדו קיימת נוהגין בו כל הדינים].

והביא שם ממרן הגרא"ז מלצר זצ"ל, דיש לחלק בין מת שנקבר לאיזה זמן בקרקע, ובין מת שהיה מונח רק בארון. דאם כבר היה המת קבור באדמה, אין נוהגין בו דיני אבילות כשמעבירים אותו בארון ממקום למקום, אפילו אם שלדו קיימת, כיון שכבר נקבר. אך אם מתחילתו לא נקבר ועודנו בארון, ע"ז כתב השו"ע (שמה, ח) שנוהגין בו כל הדינים עכ"פ כששלדו קיימת, כיון שעדיין לא נתקיימו בו. וע"ש עוד מש"כ בהך עניינא.

וּפִרְשׁוֹ בַּפִּירוּשׁ קָמָא, דִּהֵיִינוּ כַּפְּשׁוּטוּ מִלְשׁוֹן "כִּי יִכְרָה אִישׁ בּוֹר".

וּכְתַב הַמְּלָבִי"ם "שֶׁקֶבֶר זֶה כָּרָה לוֹ בַּחֲיָיו וְהָיָה זֶה אֲצִלוֹ לְאוֹת לְזִכּוֹר תָּמִיד יוֹם הַמִּיתָה, כְּמוֹ שֶׁסּוֹפֵר (חֻה"ל שַׁעַר הַבְּטָחוֹן פֶּרֶק ד') עַל עִם קִדְמוֹן שֶׁהָיוּ בְּתִיהֶם אֲצֵל קִבְרֵיהֶם לְזִכּוֹר יוֹם מוֹתָם. וְאַחֵר שֶׁקֶבֶר זֶה הוֹכֵן בַּחֲיָיו וְהָיָה עֵינָיו וְלִבּוֹ שֶׁם כָּל הַיָּמִים רֹצֵה לְהַקְבֵּר בּוֹ".

וְאִ"כּ לִפְ"ז לִיכָא לְדַחוֹת כְּדִבְרֵי הַתּוֹס', דְּשֶׁאִנִּי הֵכָא דַּאֲיִירִי בְּאִבִּילוֹת שְׁקוּדִם קְבוּרָה. דְּהָא מְכַל מְקוֹם אִבִּילוֹת זֶה הִיתָה בְּשַׁעֲהַ הָרְאוּיָה לְאִבִּילוֹת², וְנִידוֹנָתָא כְּאִבִּילוֹת שְׁאֲחֵר קְבוּרָה.

וּמַהֲאִי טַעְמָא שְׁפִיר הוּצַרְכוּ הִירוּשְׁלַמִּי וְהַשְּׂאִילָתוֹת לְדַחוֹת הָרְאוּיָה מִטַּעְמִים אַחֲרִים, וְלֹא דַחוּ כְּדִבְרֵי הַתּוֹס'.

חפירת קברו של יעקב:

וּבַפִּירוּשׁ הַרוֹקַח (מַט, כח) כָּתַב "כְּשֶׁמָּתוֹ הָאִמָּהוּת, כָּרוּ הָאֲבוֹת קִבְרֵי אֲצֵלָם".

אֲבִי הַשְּׁבִיעֵנִי לֹאמַר הִנֵּה אֲנִכִּי מֵת בְּקִבְרֵי אֲשֶׁר כְּרִיתִי לִי בָאָרֶץ כְּנַעַן שְׁמָה תִּקְבְּרֵנִי (נ, ה)

יֵב רֵאִיתִי מִי שֶׁהִקְשָׁה (סֵפֶר "נֶר חוּה" לְהַרְבֵּי אֲוִירָאֵל בְּרַמֵּן שְׁלִיט"א, וְסֵפֶר "בְּאֵר מְרִים" לְהַרְבֵּי צְבִי וַיִּסְּ שְׁלִיט"א) דִּלְפִּי הַפְּשָׁטוֹת, שִׁיוֹסֵף הֵלֶךְ עִם אַחִיו לֹא, אִ"כּ לֹא הִתְחִילָה הָאִבִּילוֹת כָּלֵל דְּהָא אֲזִלִּינָן לִפִּי גְדוּל הַבֵּית, וְאִ"כּ מָה הָיָה אֲבִילוֹת זֶה. אֶךְ לְכַאוּרָה לִק"מ, דְּמִקְרָא מְפֹרָשׁ הוּא "אֲבֵל כְּבֹד זֶה לְמִצְרַיִם", וְר"ל רֶק לְמִצְרַיִם שֶׁנִּשְׁאַרוּ שָׁם. וְהֵם בּוֹדָאִי לֹא נִתְאַבְּלוּ מִדֵּין "אֲבֵל", וְאִינֵם תְּלוּיִים בְּגְדוּל הַבֵּית. וְשׁוֹר"ר שֶׁכ"כ בְּמִשְׁךְ חֲכָמָה וּבַהֲעַמֵּק דְּבַר, דְּכֻלְפֵּי הַמִּצְרַיִם הוּ"ל כְּסִתִּימַת הַגּוֹלָל כִּיּוֹן שֶׁמִּחֲזִירִים פְּנִיָּהם לְשׁוֹב מִצְרִימָה.

אֲכֵן לְדִבְרֵיו תִּקְשִׁי לָן, הֵיאֵךְ רָצוּ לְהוֹכִיחַ מִכָּאֵן לְשִׁבְעַת יָמֵי אֲבִילוֹת, וְהֵלֵא לֹא אֲיִירִי כָּאֵן אֲלֵא בְּאֲבֵל הַמִּצְרַיִם. וְצ"ב. יֵג אֲכֵן הִנֵּה כָּתַב הַיְעָרוֹת דְּבִשׁ (חֶלֶק ב' דְּרוֹשׁ יא) "וְלִהְבִּין לְמָה א"ל זֶה ד"יַעֲקֹב לֹא מָת", מוֹכַרְחָה הוּא. דְּקִשָּׁה, רִבְקָה הִתְנַבְּאָה "לְמָה אֲשַׁכֵּל גַּם שְׁנִיכֶם יוֹם אֶחָד", דְּעֵשׂוֹ וְיַעֲקֹב יָמוּתוּ שְׁנֵיהֶם בְּיוֹם אֶחָד. הֵא לֹא נִתְקִיִּימָה נְבוֹאָתָהּ, דִּיעֲקֹב מֵת בְּמִצְרַיִם, וְעֵבְרוּ יָמֵי כִכִּי וְחִנִּיטָה וְהוּבָא לְאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל, וְלֵאחֲרָיָהּ אֲבֵל כְּאִשְׁרֵי הוֹשֵׁם בְּמַעֲרָה בָּא עָשׂוֹ לְעַרְעֵר וְשֶׁם קְטֹלוּהוּ חוֹשִׁים בֶּן דָּן, וְאִיךְ הָיָה בְּיוֹם אֶחָד. אֲבֵל אִם יַעֲקֹב בְּאִמָּתָה לֹא מָת, וְאִמָּתָה חָל עָלָיו שֶׁם מִיתָה, כְּאִשְׁרֵי הוֹקֵבֵר וְנִגְנָה בָּאָרֶץ וְנִפְרַד מַחֲיִים, שֶׁם קָרוּי שֶׁם מִיתָה. וְזוֹהוּ הָיָה בַּעַת הַקְּבוּרָה, וְאִזּוֹ נִקְטַל עָשׂוֹ, וְשִׁפְרֵי קִרְיָן לְמָה אֲשַׁכֵּל גַּם שְׁנִיכֶם יוֹם אֶחָד, וּמוֹכַח מִזֶּה דִּיעֲקֹב לֹא מָת ע"ל.

וְשׁוֹר"ר מוֹבָא כֵּן מִסְפֵּר וְוִי הַעֲמוּדִים (לְרִבִּי שַׁעֲפָטִיל הוֹרוּוִיץ בֶּן הַשֵּׁל"ה, עֲמוּד הָאִמָּת פֶּרֶק כג) דִּיעֲקֹב לֹא הָיוּ מֵת בְּמִצְרַיִם, רֶק בְּבוֹאוֹ אֶל אֶרֶץ כְּנַעַן. וְעַל זֶה כִּיּוֹן רִש"י בְּמִתִּיקַת צַחוֹת לְשׁוֹנוֹ אַחֵר שֶׁאִמַּר "אֵל נָא תִּקְבְּרֵנִי בְּמִצְרַיִם", וְהוֹקְשָׁה הַדְּבַר לְיוֹסֵף שֶׁיָּמוּת בְּמִצְרַיִם וְאִתְקַבֵּר בְּאֶרֶץ קְדִישָׁא. וְלֹזָה אִמַּר "וְשִׁכְבְּתִי עִם אֲבוֹתַי", וּפִירֵשׁ רִש"י בְּצַחוֹת לְשׁוֹנוֹ "וְאִנִּי סוֹפֵי לְשַׁכֵּב עִם אֲבוֹתַי", כְּשֶׁאֲבוֹא לְמִקּוֹם אֲבוֹתַי וְלֹא בְּמִצְרַיִם. ע"ל.

[וְשִׁמְעֵתִי (כְּמִדּוּמָה מִהֵג"ר אֵלִיהוּ דִּיִּסְקִין שְׁלִיט"א), שִׁישׁ לְרִמּוֹז כֵּן בְּלִישְׁנָא דְקָרָא (נ, ה) "הִנֵּה אֲנִכִּי מֵת בְּקִבְרֵי אֲשֶׁר כְּרִיתִי לִי בָאָרֶץ כְּנַעַן", ד"הִנֵּה אֲנִכִּי מֵת בְּקִבְרֵי" ר"ל, רֶק בְּקִבְרֵי יַחּוּל עָלַי שֶׁם מִיתָה. וְאִבָּל: בְּאִילַת הַשֶּׁחַר שֶׁם אֲכֵן הִתְעוֹרֵר עַל לִישְׁנָא דְקָרָא, וְכָתַב דַּע"פ דִּי"ל ד"בְּקִבְרֵי אֲשֶׁר כְּרִיתִי לִי" קָאִי עַל הַמִּשְׁךְ הַפְּסוּק, מ"מ בְּטַעְמֵי הַמִּקְרָא לֹא מִשְׁמַע כֵּן. וְלִמְעִיט הַבְּנִית, כְּמִדּוּמָה דְּאִדְרְבָּה עַל יְדֵי הַטַּעְמִים שְׁפִיר מִתְחַלֵּק הַפְּסוּק "הִנֵּה אֲנִכִּי מָת. בְּקִבְרֵי, אֲשֶׁר כְּרִיתִי לִי בָאָרֶץ כְּנַעַן, שְׁמָה תִּקְבְּרֵנִי" וְצ"ע].

וְאִ"כּ לְדִבְרֵיו, אִף מִשְׁעָה זֹאת שֶׁנֶּאֱמַר יוֹסֵף ע"י הַמַּלְכִּים מִלְּהַמְשִׁיךְ בְּקְבוּרַת יַעֲקֹב, אֲכַתִּי לֹא הִיתָה הַשְּׁעָה רְאוּיָה לְאִבִּילוֹת. וְיִתְבָּן דְּהַכִּי ס"ל לְהַתּוֹס', וְלִהְיֵי דַחוּ הָרְאוּיָה מוֹיַעֵשׁ לְאֲבִיו אֲבֵל שְׁבַעַת יָמִים, מִשּׁוּם דְּהִיא קוּדֵם לְקְבוּרָה. וְר"ל, דָּאֵף אִם נִפְרַשׁ כְּהַמּוֹשֵׁב זִקְנִים הַנ"ל, אֲכַתִּי לִיכָא הוֹכַחָה. וְדו"ק.

ובודאי שאין להקשות על דבריו מדורות הקודמים. וה"נ יש לתרץ כאן [וכע"ז הביא האדמו"ר ממונקאטש שליט"א (במכתבו לספר אוצר פלאות התורה^ט בראשית) מלשון המדרש שכל טוב (עה"פ בקברי אשר כריתי לי) "מפני שדרך הראשונים היה לחצוב להם קבר בחייהם", מבואר דדוקא בדורות הראשונים נהגו כן, ואח"כ נפסק המנהג וכמו שהזהיר רבי יהודה החסיד].

[ב] הב"ח (יו"ד סימן שלט) כתב בשם מהרש"ל בשם מה"ר אייזיק שטיין, דדוקא כשהמת מוטל על הארץ איכא סכנה כשחופרים קבר ומניחין אותו פתוח בלילה. אבל לחפור בעלמא ליכא חשש.

[ג] הברכי יוסף (או"ח תקמו, ג) כתב בשם מהר"א אמיגו, דדוקא כשחוצב קבר לאדם גוסס, מיתרע מזליה עי"ז^ט, אבל לחפור סתם קברים שיהיו מוכנים לעת הצורך לית לן בה.

[ד] בשו"ת מנחת אלעזר (חלק ג סימן יג) תירץ, דבזמן חז"ל, ובפרט בירושלים, נזהרים בהלנת המת. ועל כן התירו לחצוב קברים כדי שיהיו מזומנים להם ולא יעברו על הלנת המת, ועל כן לא חשו לדברי ר"י החסיד, משום דשומר מצוה לא ידע דבר רע. אבל בחו"ל שאין מקפידין על הלנת המת, שפיר יש לחוש לדברי ר"י החסיד ולא לחצוב קברים.

[ה] בשדי חמד (מערכת אבילות, כלל קסח) כתב בפשיטות, דאין סכנה אלא במניח הקבר החצוב, פתוח. אבל יכול לסותמו בעפר

והקשו האחרונים עמ"כ בצוואת רבינו יהודה החסיד (אות ב) "אין לחצוב קבר ולהניח פתוח אם אין נותנין בו המת מבעוד יום. ואם יניחנו פתוח עד הבוקר, בימים מועטים עד ט"ז יום ימות אחד מבני העיר" והובא להלכה ברמ"א (יו"ד שלט, א).⁷

ועוד מצינו כמה קושיות על אזהרתו של רבינו יהודה החסיד מלחצוב קבר ולהניחו פתוח:

א. מצינו בסנהדרין (כו, א) לגבי שבנא שחצב לו קבר בין קברי מלכי בית דוד, ונאמר עליו בנבואה "מה לך פה ומי לך פה כי חצבת לך פה קבר". ולא מסתבר שיחצוב לו קבר אם יש בכך סכנה.

ב. תנן במו"ק (ח, ב) אין חופרין כוכין וקברות במועד. ופרש"י "שדרכן לחפור כוכין וקברות לזמן לצורך מתים שימותו".

ג. וכע"ז מבואר בתוס' בביצה (ו, א ד"ה יו"ט) "כפירוש ר"ח דפירש, שהיו רגילים לחפור הרבה יחד כדי שיהיו מזומנות כשיבואו מתים". עכ"ל.

ומצינו בדברי רבותינו האחרונים כמה דרכים ליישב [וחלקם אין מיישבים כל הקושיות]:

א] כידוע שעל כמה פרטים בצוואת רבי יהודה החסיד, כתבו האחרונים שאין הקפידא אלא לזרעו, או עכ"פ מדורו ואילך.

יד ואציין כמה מ"מ שראיתי מובאים בענין זה: מהרש"ם ח"ד סימן קנ, הר צבי יו"ד סימן רס, ציץ אליעזר ח"ה רמת רחל סימן ל.

טו וכאן הנה מקום אתי לציין שהרבה מן המ"מ במאמר זה, לקחתי מהספר הנפלא הנ"ל. טז וקצ"ב, דלישנא דר"י החסיד משמע שהדבר גורם נזק לאחד מבני העיר שימות בתוך ט"ז יום, ומשמע דהוי מזל רע לאו דוקא למי שנחצב בשבילו, אלא אף שנחצב לשם אחר. וא"כ מסבירא היה נראה דה"ה אפילו בנחצב סתמא [וצ"ל שבדברים כאלו לא אזלינן בתר סברות]. ויל"ע.

סדר קבורת האבות במערת המכפלה:

בוזה"ק (פרשת שלח קסד, א) מובא ב' דעות בענין סדר קבורת האבות במערת המכפלה:

דעה ראשונה: אדם וכנגדו חוה, אברהם וכנגדו שרה, יצחק וכנגדו רבקה, יעקב וכנגדו לאה.

דעה שניה- מ"ספרו של שלמה המלך" [ונטיית הזוה"ק כדבריו]: היו קבורין כולם בשורה ארוכה, בסדר הבא: אדם, חוה, שרה, אברהם, יעקב, לאה, רבקה, יצחק"ט.

אכן בירושלמי תענית (פרק ד הלכה ב) מבואר דעה אחרת. וכדלהלן:

וזה"ל הירושלמי: "תני סדר הסב: בזמן שהן שתי מיטות, הגדול שבהן עולה מיסב בראש העליונה והשני לו למטה ממנו. בזמן שהן שלש מיטות, הגדול שבהן עולה ומיסב בראש האמצעית והשני לו למעלה והשלישי לו למטה הימנו וכן מסדירין והולכין. אמר רבי שמואל בר רב יצחק, אבות דרך היסב"ז הן קבורין"כא".

ותו ליכא סכנה. וא"כ בהכי מיירי בכל המקומות שמצינו שחצבו קבר שלא ע"מ לקבור מיד. וכע"ז תירץ גם באילת השחר (ויחי נ, ה).

[ו] הנה יסד לן המלבי"ם בספרו יאיר אור (אות ח) שיש חילוק בין הלשונות דלהלן: "כריה"- היינו תחילת החפירה". "חפירה"- היינו סוף החפירה. "חציבה"- באבנים או בקרקע קשה, וע"י גרון [וחזר על דבריו בכמה מקומות בפירושו לתנ"ך].

וע"פ זה כתב הגר"י קמינצקי זצ"ל (אמת ליעקב תולדות כו, כה), דנמצא דביאור הלשון "בקברי אשר כריתי ל", משמע רק על תחילת החפירה. ובאמת לא היו גומרים חפירת הקבר, עד מיתת המת. ועפ"ז א"ש, שאין בכך את חשש הסכנה שכתב ר"י החסיד"י.

ובע"ז כתב בהעמק דבר (כאן), שלא חצב יעקב ממש את קברו, אלא רק סימן חריצים על הקרקע.

[ז] וראה עוד להלן מה שנתבאר בזה ע"פ דברי הגאון הרוגוטשובי.

יז וצריך לבאר לפ"ז לשון הכתוב "וכי יפתח איש בור או כי יכרה איש בור" (והמלבי"ם שם לא הרגיש בנקודה זו), ונראה דאתי שפיר לפי מה שדרשו שם (ב"ק נא, א) להביא כורה אחר כורה, דהיינו שהשני כרה רק מעט ואפ"ה מתחייב יח ומתחילה הייתי סבור לתרץ בנוסח אחר, דכל הקפידא של ר"י החסיד היא דוקא "לחצוב", ויעקב רק "כרה". אך אי אפשר לומר כן, דהלא בביאור לשון "חציבה" מצינו בדברי רש"י (ואתחנן ו, יא) "לפי שהיו מקום טרשין וסלעים נופל בו לשון חציבה" (וכ"כ המלבי"ם, כמוכא למעלה), וקברי אבות הלא בחברון היא מקום טרשין (כתובות קיב, א), וא"כ בודאי נמצא שחפירת קברו קרויה "חציבה". אלא על כרחך, שלא גמר החפירה, ולכן אי"ז קרוי "חציבה" (כמו "חפירה" בסתם קרקע), אלא רק "כרייה". וק"ל.

יט וכעין המקובל כיום בבתי קבורת לקבור זוגות איש ליד אשתו, כאשר שני אנשים זה בצד זה ושני נשים זו בצד זו [ויש מקומות שקוברים שורה של אנשים ושורה של נשים].

כ ובס' עלי תמר כתב שמלבד פשטות הירושלמי, דסדר היסב הכוונה לענין סדר שכבתן. עוד יש להכניס בזה כוונה נוספת, ע"פ המבואר בירושלמי כתובות (פי"ב ה"ג) שציוה רבי ירמיה שישכיבוהו בקברו על צידו (ולא על הגב) כדי שיוכל לקום יותר מהר בתחית המתים. וה"נ הכוונה שהאבות קבורין בדרך הסיבה ולא בדרך שכיבה.

ונכנסין בכל יום להתפלל שמה, אמנם אם יש לו איזה ידיעה מפי השמועה יגיד לי.

והשיב לי, האמת הוא שאין רשות לשום אדם להכנס לשם, ובעונש מיתה אף להשומר ישמעאל היושב שם אם מניח לאחד להכנס. אבל זכור אני כשהייתי בן שבעה או שמונה שנים, נכנסתי אני עם אמי ז"ל ע"פ סיבה שהשומר חלה מאוד ושלח אחרי אמי שהיה מכירה שהיא בקיאה הרבה ברפואות העשבים והסממנים, וצויה שתבא אליו בלילה ובהצנע מאוד. ולקחה אותי איתה עימה ברשות השומר הלז, וכשנכנסנו להחצר הולך אותנו למעלה להכפה הבנויה ע"ג המערה והיא שעשתה הילני המלכה לכבוד, והיא מצויירת ובנויה לתלפיות יפה עד מאוד. וכשהיינו למעלה, ראינו שבשמי הכפה מצויין הכל ובסימן על האבות ואמהות הנתונים במערה למטה ושם אי אפשר לשום נפש להכנס.

ובתוך כך ראינו בשמי הכפה בראש כתוב "אברהם" ובצדו כנגדו "שרה". ובאמצע כתוב "יצחק" ובצדו כנגדו "רבקה". ואח"כ "יעקב" ובצדו כנגדו "לאה". ואם הוא כך, צ"ל "דרך הסב" דקאמר הכא, היינו כענין ריש הברייתא "בזמן שהן שתי מטות, הגדול שבהן עולה ומיסב בראש העליונה". וכמו שאמרנו, שהרי אברהם ושרה נקברו בראשונה

ובתנו המפרשים (יפה מראה, קרבן העדה, פני משה) דאברהם קבור באמצע ויצחק מימינו ויעקב משמאלו^כ.

והנה לכאורה קשה ע"ד הירושלמי ממה נפשך: דאם האבות נקברו בדרך היסב בזמן שהיו רק אברהם ויצחק, והיינו דאברהם בימין ויצחק בשמאלו. א"כ איך משכח"ל שיהיו קבורין דרך היסב כאשר הובא גם יעקב לקבורה. דבין אם יקברוהו מימין אברהם, או משמאל יצחק, אין זה כסדר היסב.

ואם הכוונה שבשעה ששלשתם קבורין ה"ז בסדר היסב, דאברהם באמצע ויצחק בימינו ויעקב בשמאלו. א"כ על כרחך נמצא שקודם שנקבר יעקב, היה יצחק קבור לימינו של אברהם ולא היו קבורין כסדר היסב^כ.

ומצאנו בזה כמה דרכים:

א] במראה הפנים (לרבינו משה מרגלית, בעל פני משה) כתב בזה:

"וכשהייתי באיטליא דברתי עם שליח אחד מחבורן, היה גברא מהימנא ושמו חכם רבי יצחק זאבי ז"ל. וכשבאנו לדבר מענין מערת המכפלה, אמרתי כבר ידוע הוא שעכשיו בעו"ה הכל בידי ארורה ואין רשות לשום אדם ואומה אחרת להכנס להחצר שסביב המערה בלתי הישמעאלים לבד הם

כא ועיין במשנה שכיר (ח"ב יו"ד סימן פד) שכתב דאף הדעה הראשונה בזהר מצי ס"ל כדעת הירושלמי דכסדר היסב הם קבורים, אלא דאזיל הוזה"ק לטעמיה (פרשת עקב רעא, א) דסדר הסיבה הוא: גדול בימין, שני לשמאלו, ושלישי לשמאלו של שני.

כב וכע"ז מבואר במו"ק (כה, א) במערת רבי חייא, שרבי חייא קבור באמצע, ובנו הגדול יהודה מימינו, וחזקיה הצעיר משמאלו. וכידוע שרבי חייא ובניו בבחינת ג' אבות (כמבואר בב"מ פה, ב).

כג אכן היה ניתן ליישב, שאין "דין" שיהיו האבות קבורים דרך היסב, לכן מתחילה קברו את יצחק לימינו של אברהם. ורק למעשה כשקברו את יעקב, כך הסתדר הענין שנמצאו קבורים כסדר היסב.

שמה. והשני לו למטה ממנו וכו'". עכ"ל.

ולכאורה נראה שכוונתו לתרץ, שכאשר נקבר יצחק אחר אברהם, נקבר בדרך הסיבה כלפי אברהם. וכשנקבר יעקב, נקבר בדרך היסב כלפי יצחק. ולא קפדינן במה שעתה כלפי שלשתם אינו בדרך הסיבה.

[ב] יש מתרצים, ע"פ המבואר בב"ר (עו, א) דיעקב אבינו חשיב מובחר שבאבות. וא"כ כוונת הירושלמי דיעקב היה קבור באמצע, אברהם מימינו ויצחק משמאלו^כ.

וע"פ זה אתי שפיר: א. דבתחילה נמי קברו את יצחק לשמאל אברהם, כדרך היסב. אלא שהותירו רווח ביניהם, ובו נקבר אח"כ יעקב. וכיון שהוא המובחר שבאבות, שפיר נחשב דרך היסב. ב. אתי שפיר עם דברי

הזוה"ק בשם ספרו של שלמה, דאף לדידיה נמצא שהאבות קבורים בסדר זה: אברהם, יעקב, יצחק.

[ג] הגאון הרוגוטשובי בספרו צפנת פענח (פרשת ויחי) ביאר, דבתחילה קבר יעקב את יצחק אביו משמאלו של אברהם, דהכי דרך היסב ברב עם תלמידו. אכן כשהגיע שעתו של יעקב להקבר, העבירו את יצחק לימינו של אברהם. ואח"כ קברוהו ליעקב תחת יצחק אביו. והשתא נמי נמצא שקבורין האבות כסדר היסב.

ובזה פירש היטב את לשון הכתוב "וישב יוסף מצרימה הוא ואחיו וכל העולים אתו לקבור את אביו אחרי קברו את אביו". דלכאורה לשון הכתוב נראה כפול ומיותר^כ.

כד ובספר תפארת שמשון (מהגאון רבי שמשון דוד פינקוס זצ"ל) פירש כעין זה, וטעמו דכיון שיעקב אבינו לא מת, על כן חשיב טפי מאברהם ויצחק, להיות באמצע.

והביא שם דבר מעניין שכתב רבינו חיים מואלאז'ין בהקדמת פירוש הגר"א לספרא דצניעותא, שפעם הלך הגר"א לאדם אחד בוילנא שהיה מגיד חלומות ונסתרות. ואמר להגר"א שביום פלוני ישב ודרש בפרשת האזינו ישבו רשב"י לימינו והאריז"ל משמאלו, ואישר הגר"א את דבריו.

ותיקשי, איך יתכן שהגר"א היה באמצע, וכי חשוב מרשב"י והאריז"ל. אלא, דכבר אמר שלמה "כי לכלב חי הוא טוב מן האריה המת". וכיון שהגר"א היה אז בחיי חיותו, לכן היה יושב באמצע. וה"ה הכא.

כה ובעיקר קושיא זו, יש לציין כמה ביאורים:

[א] ע"פ מה שכתב רש"י "בחזרתן כאן הקדים אחיו למצרים העולים אתו, ובהליכתן הקדים מצרים לאחיו, שנאמר "ויעלו אתו כל עבדי פרעה" ואח"כ "כל בית יוסף ואחיו", אלא לפי שראו הכבוד שעשו מלכי כנען שתלו כתריהם בארוננו של יעקב נהגו בהם כבוד". א"כ קמ"ל, דהא דשבו מצרימה בסדר זה ולא בסדר שונה, היה רק אחרי שנקבר יעקב וראו המצריים לנכון לנהוג בהם כבוד.

[ב] הנה כתב הרמב"ן (מט, לא) "וזה טעם "ויעל עמו גם רכב גם פרשים" (להלן נ, ט), כי ידע דודן עשו ובניו. וכן היה מעשה, כי מצינו בספר דברי הימים ליוסף בן גוריון (הוא ספר יוסיפון) וזולתו מספרי הקדמוניות, כי בא צפו בן אליפז בן עשו ועשה עמהם קטטה על זה. עד שערכו מלחמה ותגבר יד יוסף ותפשו עם מבחר גדודיו והביאום למצרים ועמד שם בתפיסה כל ימי יוסף, וברח משם במותו והלך לארץ כאנפניא ומלך על כתיים ברומא, ובסוף הומלך על כל ארץ איטליא, והוא אשר מלך ראשון על רומא, והוא אשר בנה ההיכל הראשון והגדול מאשר נבנו ברומא. וגם רבותינו (סוטה יג, א) הזכירו מזה הענין מקטטת עשו במערה. והכתוב שאמר בכאן (להלן נ, יד) "וישב יוסף מצרימה הוא ואחיו וכל העולים אתו לקבור את אביו אחרי קברו את אביו", בא לרמוז שלא מת אחד מכלם במלחמה ולא בדרך, שעמד להם זכות הנביא וזכות יוסף שעלו עמו" עכ"ל. וכע"ז כתב גם רבינו בחיי.

ולפ"ז אין להקשות על כפילות הפסוק, ד"כל העולים איתו לקבור את אביו" הוא תואר לאותם האנשים, ו"אחרי קברו את

ובספר "משלחן רבינו אליהו ברוך" הוסיף לבאר עפ"ז את דקדוק לשונו של יעקב "בקברי אשר כריתי לייט". דלפ"ד הרוגז'ובר תיקשי לן, הלא קי"ל (י"ד שסד, ז) שאסור ליקבר בקבר של אביו, ואפילו אם רק נחפר לשם אביו, וא"כ תיקשי איך ציוה יעקב לקברו בקבר אביו. ולזה דקדק לומר "בקברי אשר כריתי ליי", ור"ל דמתחילה כריתיו עבור עצמי. ורק לפי שעה קברתי שם את אבי יצחק. ודפח"ח.

ועפ"ז ראיתי עוד דבר נפלא בספר מגד יוסף (לרבי יוסף יהודה לייב סורוצקין שליט"א מטלז סטון). דהנה איתא בתיב"ע (ג),

אך לפי המתבאר, אתי שפיר באופן נפלא. ד"אביו" קמא קאי על יעקב, ו"אביו" בתרא קאי על יצחק¹². וה"ק קרא, שאחרי שקברו מחדש את יצחק מימין אברהם, אזי קברו את יעקב במקומו אשר חצב לו כ"ז שנים מקודם¹³.

ועל פי דבריו, תירצו אחרוני זמנינו¹⁴ שפיר את קושיית האחרונים ע"ד רבינו יהודה החסיד, איך כרה יעקב קבר לעצמו בחייו והלא הוא סכנה להשאיר קבר חצוב פתוח. דלדברי הרוגז'שובי, באמת הקבר אשר כרה יעקב לאביו, היה מיועד בעצם עבור עצמו, אלא שבינתיים נקבר בו יצחק. נמצא שהקבר לא נותר כלל פתוח. והדברים נפלאים.

אביו" הוא סיבה לכך שזכו לשוב למצרים.

וכע"ז מתבאר ג"כ בדברי האוה"ח (ג, יד) "ותדע באיזה עולים אני מרבה הכל שלא נעדר מהם איש, אותם שהיתה כוונת עלייתם לקבור את אביו. ובמה יהיו ניכרים אלו מאלו. לזה גמר אומר "אחרי קברו את אביו", אלו שנתעכבו עד אחרי קברו את אביו, מחשבתם ניכרת מתוך מעשיהם כי לשם מצוה באו ואותם לא מת עד אחד, אבל העולים לסיבה אחרת אינם בכלל הדבר". עכ"ל.

ג) במהרי"ל דיסקין ביאר, שאע"פ שהיו אנשים כ"כ מרובים עד כדי כך שגם לאחר הקבורה, עדיין היו אנשים שבאו ללוותו בחושבם כי עדיין לא נקבר. מ"מ נחשב לכולם שכר על כך שבאו ללוותו. וזהו "וכל העולים איתו לקבור את אביו-אחרי קברו את אביו", ר"ל אע"פ שעלו ללוותו אחרי שכבר נקבר, גם הם חזרו בשלום.

כו בעיקר דבר זה, ראיתי הערה בספר מענה לשון (לרבי אברהם חפוטא שליט"א, ח"ד ענינים שונים סימן יד) מדמקשינן בגמרא בסוטה (יג, א) "ואי לא איעסק ביה יוסף, אחיו מי לא הוי מיעסקי ביה והכתיב "וישאו אותו בניו". ופרש"י "והכתיב "וישאו אותו בניו" אלמא אף הם היו עסוקין במשאו וקבורתו, ומסקנא כתיב "אחרי קברו את אביו" תלה הכתוב בו שהוא היה עיקר הדבר" עכ"ל רש"י.

ולדברי הרוגז'שובי, הלא התיבות "אחרי קברו את אביו" לא איירי כלל בקבורת יעקב, אלא בקבורת יצחק אביו. ויל"ע. כז ובתפארת שמשון הנ"ל שפירש שיעקב היה קבור באמצע, פירש הפסוק (כעין דרך הצפנת פענח הנ"ל) דהוצרכו להעביר את אברהם לימין, כדי ליתן מקום ליעקב ליקבר באמצע [ונדחק לפרש ד"אחרי קברו את אביו" קאי על אברהם אבי אביו]. ולולי דמסתפינא, יש להעיר על דבריו: א. דאפשר לפרש כמ"ש למעלה, דמתחילה נותר מקום פנוי בין אברהם ליצחק וא"צ להוציא צדיקים מקבריהם (אא"כ אריכות המקרא דוחקתו לפרש ע"ד הצפנת פענח). ב. מדוע נדחק לפרש שהוציאו את אברהם מקברו הימני כדי לפנות מקום ליעקב באמצע, דלמא הוציאו את יצחק מקברו השמאלי כדי לפנות מקום ליעקב באמצע, ויתפרש "אחרי קברו את אביו" על יצחק כפשוטו, וכדברי הצפנת פענח. וצ"ע.

כח שמעתי ממו"ר הגרצ"י אדלשטיין שליט"א (בשם הרב מאיר פלדמן שליט"א, בוגר הישיבה). וכן כתב החוקר הנודע הג"ר ישראל דנדרוביץ שליט"א (קובץ נזר התורה יד, עמוד רי ואילך - והרבה מהמ"מ המובאים כאן, לקחתי מדבריו. והובא בס' ושלל לא יחסר בפרשת ויחי).

כט עיין ברמב"ן שהביא ממכילתא דרשב"י (בשלח יט) דדרשו "לי" ולא לבני, שאין המערה מיועדת אלא לאבות ואמהות.

יעקב לקברו החדש, ושפיר נפל ראשו של עשיו לחיקו של יצחק.

ובזה הוסיף לבאר, דלכאורה צ"ב מה טעמו של עשו שבא באותה שעה לערער על חלקו במערת המכפלה. והלא כבר קנהו יעקב ממנו [וכמו שהביא רש"י בשני פירושו הנוספים על הפסוק "אשר כריתי לי"].

אך לפי הנ"ל אתי שפיר, דטען עשו שלא מכר ליעקב אלא את המקום הפנוי לימינו

(יג) וז"ל "ומן יד רמז לחושים בר דן' ונטל סייפא וקטע רישיה דעשו רשיעא והוה רישיה דעשו מתגלגל עד דעל לגו מערתא ואחנח בנו עטפיה דיצחק אבוי"א עכ"ל.

ותיקשי לן, כיצד הגיע ראשו של עשו לתוך חיקו של יצחק אביו, שקבור מזה כ"ז שנים תחת האדמה.

אכן לדברי הרוגוטשובי אתי שפיר, דבאותה שעה הלא הוציאו את יצחק מקברו של

ל ואם כי שגור בפי כל, שעשיו נהרג על ידי חושים בן דן (וכן הוא בסוטה יג, א), מצוה עלינו לציין כי דעת הירושלמי (כתובות פ"א ה"ה, גיטין פ"ה ה"ז. והובא בתוס' גיטין נה, ב) שיהודה הרג את עשיו, ועליו נאמר "ידך בעורף אויבך". ומדרש זה מובא בהרחבה במדרש תהלים (מזמור יח, לב. וכן בילקוט שמעוני ויחי רמז קסב) "אמר רבי יהושע בן לוי, מסורת אגדה יהודה הרג את עשו. אימתי, בשעה שמת יצחק אבינו הלכו עשו ויעקב וכל השבטים לקבור אותו, שנאמר "ויקברו אותו עשו ויעקב בניו" והיו כולן במערת המכפלה יושבין ובוכין והשבטים עומדין וחולקין כבוד ליעקב ויוצאין חוץ למערה כדי שלא יהא יעקב בוכה ומתבזה לפניהם. השחיל עשו עצמו ונכנס למערה, ואמר עכשיו אני הורגו לאחר שמת אבי שנאמר "יקברו ימי אבל אבי ואהרגה את יעקב אחי". נסתכל יהודה וראה שעשו נכנס אחריו, ואמר מיד הוא הורג לאבא בפנים. מיד השחיל וצף הוא בעצמו, ונכנס ונמצא עשו שהיה מבקש להרוג את יעקב. מיד עמד יהודה והורגו מאחריו, ולמה לא הרגו מנגד פניו, לפי שהיה קלסתר פניו דומה לאביו, לפיכך חלק לו כבוד והורגו מאחריו, והוא שיעקב אביו מברכו "ידך בעורף אויבך".

דעה נוספת ובבלי ידועה, מובאת בסדר הדורות (ב"א ריד, וי"ג כן בילקוט שמעוני רמז קלח) "כשהיה יעקב אבל על לאה, בא עשיו בחיל גדול וילחם בו יעקב ואחד עשר בניו כיי וספ כבר נמכר, ונהרג עשיו באותו הפעם על ידי יעקב". לא ובפרקי דרבי אליעזר (פל"ט) מובא בנוסח דומה "מה עשה יצחק, אחז בראשו של עשו והיה מתפלל לפני הקב"ה ואומר לפניו רבש"ע יוחן רשע וכו'".

ודע כי אין מוכרע מתוך לשון פרדר"א ותיב"ע, האם אכן נותר עשו לקבורה בתוך חיקו של יצחק אביו. והנה בסוטה (יג, א) מובא "נתרן עיניה ונפלו אכרעא דיעקב, פתחינהו יעקב לעיניה ואחיק". ובילקוט שמעוני (תהלים רמז תשעו) הגירסא "ונפלו שני אזניו על מטתו של יעקב". ולא כדעת רבי אליעזר ויונתן בן עוזיאל, שכל ראשו נכנס למערת המכפלה. ובמנחת אלעזר (ח"ג סימן סד) כתב "במקובלים הראשונים וכ"כ הרמ"ע מפאנו זצ"ל, נראה דכל ראשו נקבר שם וגם בגמרא נוטה יותר פשוטו הפירוש שנפל רישיה, רק עיניה נפלו ביחוד על עיניה דיעקב" עכ"ל [ויש להעיר על קולמוסו, דלשון הגמרא שנשרו עיניו אכרעיה דיעקב].

ורבינו החיד"א כתב בחומת אנך (ירמיהו מט, טו. עובדיה א, ב. וכן בנחל שורק הפטרת וישלח) "פירשו המפרשים, דבשעת קבורת יעקב אבינו ע"ה במערת המכפלה, היה עשו מעכב ובא חושים בן דן וכתר ראשו. וכתבו המקובלים שנקצצו גם הרגלים ולא נשאר כי אם הגוף לבד, וזהו שנאמר "קטון נתתיך" בלי ראש ובלי רגלים" עכ"ל.

ויש לציין למש"כ במראה הפנים (ירושלמי תענית פ"ד ה"ב) וז"ל "עוד סיפר לי החכם השליח הנ"ל [רבי יצחק זאבי ז"ל מחברון] שראה עוד שם מן הצד כמו תיבה עשויה בתוך עמוד הכותל, ושאלו להשומר מה זה. ואמר שמקובלים הם, כי ראשו של עשו טמן וקבור שם מלמטה, ולא כתבו שמו כי אם עשו זה לסימן".

ובענין גופו של עשו היכן נקבר, דעת פרקי דרבי אליעזר (פל"ט) שנקבר בהר שעיר, ודעת תרגום יונתן (ג, יג) שנקבר בשדה המכפלה ולא במערה.

שלא מכר, ולא שמכר רק קבר זה ולא קבר זה].
ודו"ק.

של אברהם. אך לא את המקום שבו שכב יצחק
אביהם זה כ"ז שנה. ועל כן יצא לערער על
המכירה [אכן בגמרא משמע שטענתו היתה



הרב יאיר מינקוס

דין ג"ח למי שאין לו בית

בחלון הסמוכה לרה"ר, ובשעת סכנה מניחה על שולחנו ודיו".

וא"כ יוצא שמי שאין לו בית, אין לו מקום להדליק, ופטור מדינא דהדלקת נר חנוכה.

ועוד דבפשטות כל דינא ד"הרואה נר חנוכה", דאמר' בגמ' (שם דף כ"ג ע"א, ובסוכה דף מ"ו ע"א) "א"ר חייא בר אשי אמר רב המדליק נר של חנוכה, צריך לברך, ורב ירמיה אמר הרואה נר של חנוכה, צריך לברך", קאי על מי שאינו מדליק נר חנוכה, והוא רק רואה נר חנוכה.

וא"כ מי שאין לו בית, אינו יכול להדליק נ"ח, ועבורו תיקנו חז"ל שיוכל לברך אראיית נר חנוכה שאחרים הדליקו.

ואף שיש דעות בראשונים דקאי על מי שעוד לא הספיק להדליק נ"ח, ועובר ברה"ר, ורואה אותה בפתחי ישראל, דמברך אראיה זו, כמו שכ' רש"י (שם ד"ה הרואה).

או דקאי על מי שרואה נ"ח, ואינו עתיד להדליק בעצמו [אלא אשתו מדלקת עבורו].

עכ"פ ודאי דמי שאין לו בית, לכו"ע כשרואה נ"ח מברך מדינא ד"רואה", וא"כ הוא משום שאין לו חיוב בהדלקת נ"ח.

ובך כ' הט"ז (סי' תרע"ז סק"ב) שאף אם אדם אוכל במקום שאינו ביתו, "אין שום סברא לומר שידליק שם וכו' דזה, כאילו עומד

בשנה שעברה נסענו בחנוכה לירושלים עיר הקודש, ובכניסה לעיר ראינו יהודי עם כיפה ששכב על הרצפה בפינת הרחוב על מזרון עם שמיכה וכרית וכו', ולצידו ארונית קטנה וחפצים אישיים, נדמה ששם היה מקום מגוריו, ומכונה "דר רחוב", או בלע"ז "הומלס", נשאלתי אם אדם זה חייב בנר חנוכה, וא"כ היכן מדליק.

ועוד שמעתי על קבוצת חיילים דתיים, שלחמו במלחמה האחרונה ברצועת עזה זמן רב, וחוו חוויות טראומטיות רבות, ודי למבין. ועתה ב"ה הסתיימה המלחמה וזקוקים למנוחת הגוף והנפש, וכחלק מהריפוי נדרשו לצאת לחו"ל למקום מרוחק ממקום מגוריהם לכמה שבועות, ולטייל במקום שאינו ישוב, "ולהתנתק" ממה שקרה איתם כאן בארץ ישראל, וכחלק מהטיול, הרבה לילות לנים תחת כיפת השמים.

וגם אצלם נשאלת השאלה, אם חייבים להדליק נ"ח, גם כשנמצאים בשטח פתוח במדבר וכדו'.

בפשטות מי שאין לו בית, אין לו מקום שיוכל להדליק, שהרי הדלקה בפתח בית שאינו שלו לאו כלום הוא, שהרי רק בעה"ב או בני בית מדליקין בפתח ביתם, כדאיתא בגמ' (שבת דף כ"א ע"ב) "ת"ר מצות חנוכה נר איש וביתו, והמהדרין נר לכל אחד".

והדלקה ברחוב ג"כ אינה הדלקה, שהרי נ"ח צריך להיות דלוק בפתח בית, כדאיתא (שם) "ת"ר נר חנוכה מצוה להניחו על פתח ביתו מבחוץ, אם הוא דר בעלייה מניחה

ולמעשה כ' הפסקי תשובות (סי' תרע"ז סעיף ה') "רבים מגדולי ההוראה פשיטא להו שאין חובת נר חנוכה, אלא בבית הראוי למגורים, והדר במדבר או בשדה וברחוב תחת כיפת השמים, ומדליק נרות חנוכה, ברכתו לבטלה".

מ"מ בין הגריש"א והגר"ק אי צריך לקנות בית

ראיתי בספרו טעמא דקרא (לחנוכה ד"ה נשאלתי, להגר"ח קניבסקי זצ"ל) דכ' "נשאלתי מחכ"א מי שאין לו בית, אם חייב בנ"ח, והשבתי, שפטור".

והוסף להוכיח כן מרש"י (שבת דף כ"ג ע"א ד"ה הרואה) "מצאתי בשם רבינו יצחק בן יהודה שאמר משם רבינו יעקב, דלא הוזהר ברכה זו, אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין, או ליושב בספינה".

דמבואר דכל דינא דרואה הוא למי שאין לו בית, אלא נוסע בספינה, [או שלא הדליק עדיין], וא"כ מי שאין לו בית כלל, ג"כ יוצא בנ"ח ע"י שרואה נרות של אחרים, ואינו חייב בהדלקת עצמו.

אלא שכ' [הגר"ח] עוד, "ואמר לי, ששאל ממנו"ח [הגרי"ש אלישיב זצ"ל], וא"ל שחייב לקנות או לשכור בית ולהדליק, וכונת רש"י רק באונס שאינו יכול".

מבואר דהגריש"א זצ"ל, סבר דאף מי שאין לו בית, אינו פטור מהדלקת נ"ח, אך מאחר ואין לו בית אינו יכול לקיים המצוה, ולכן חייב לקנות או לשכור בית, כדי שיוכל להדליק נ"ח.

בשעת הדלקה על רחוב העיר, דאין שייך לו שם הדלקה" וכו'.

וב"ב בהדיא המקראי קודש (חנוכה סי' י"ב), שו"ת אגרות משה (ח"ד ח"ג סי' י"ב אות ה'), שו"ת מנחת שלמה (ח"ב סי' נ"א), ובהליכות שלמה (פי"ג סעיף א'), חוט שני (פי"ט סק"ג), אשרי האיש (פל"ט אות כ"ה), הלכות אבן ישראל (חנוכה פל"ט אות ט').

[אך] בשו"ת אז נדברו (ח"ז סי' ס"ז) כ' "שאין צריכין בית דוקא, דמי שהוא נמצא במדבר, ג"כ מחויב להדליק אע"פ שאין לו בית".

ובע"ז כ' הציץ אליעזר (חט"ו סי' כ"ט סק"א ד"ה ולדעת) לבאר דברי הב"ח (סי' תרע"ו) "דמצות הדלקת נר חנוכה, קשורה בגוף האדם, ובהיכא שנמצא חייב להדליק, ומסתבר שאפילו אם אחד יקבע לו מטה בפניה אחת מפניות הרחוב, וישן ויאכל שם, שג"כ יהא חייב להדליק על ידו ובסמוך נר חנוכה, ואע"פ שאין לו בית כלל".

[ויכך] יש שהביאו מהלבוש (סי' תרע"ז סעיף ב') דכ' "דהלן ביער צריך להדליק". ולמדו שאף שאין לו בית, צריך להדליק נ"ח.

אולם אפשר לבאר בדבריו דמדובר דגר בבית ביער, וכוונתו דאף שאין שם אנשים, בכאו"פ מדליק. וכמו שכ' השער הציון (סי' תרע"ב סק"י"ז) שיש הסוברים דאף בלא אנשים, מדליק ומברך.

ובן מצאתי שבפניני חנוכה (פ"ג עמ' צ"ד) שכ' ביאר הגרי"ש אלישיב זצ"ל בדברי הלבוש, דכוונתו "שיש לו בית ביער, אבל בלא בית אלא לן שם על האדמה, ודאי שא"א להדליק".

קושיא מדברי תוס'

ראיה להגריש"א מהרמב"ם

אולם הביא הגר"ח מהרמב"ם (פי"א מהל' ברכות הל' ב'-ג') דכ' וז"ל "יש מצות עשה שאדם חייב להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותה, כגון תפילין, וסוכה, ולולב, ושופר, ואלו הן הנקראין חובה, לפי שאדם חייב עכ"פ לעשותן. ויש מצוה שאינה חובה אלא דומין לרשות, כגון מזוזה ומעקה, שאין אדם חייב לשכון בבית החייב במזוזה, כדי שיעשה מזוזה, אלא אם רצה לשכון כל ימיו באהל או בספינה יושב, וכן אינו חייב לבנות בית כדי לעשות מעקה וכו'. וכן כל המצוות שהן מד"ס, בין מצוה שהיא חובה מדבריהם, כגון מקרא מגילה והדלקת נר חנוכה, בין מצוה שאינה חובה, כגון עירוב ונט"י, עכ"ל.

מבואר שיש "מצוות חיוביות", שחייבים להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותם, כגון תפילין, סוכה, לולב ושופר. ויש מצוות המכונות "מצוות קיומיות", שלא חייב לעשותן, אם אין לו את התנאים המצריכים, כגון מזוזה, שמי שלא רוצה לגור בבית, אלא באוהל או ספינה דפטור ממצות מזוזה, וכן מצות מעקה.

ודייק הגר"ח דמזה שמנה הרמב"ם את מצות נ"ח במצוות החיוביות, שחייב להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותה, ומאחר וגבי מזוזה ומעקה שהם מצוות קיומיות, כ' דלא חייב לבנות בית כדי לעשותן, משמע מזה דנ"ח היא מצוה חיובית, שצריך להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותה, ואם אין לו בית, חייב לבנות בית כדי לקיים מצוה זו.

וא"כ כ' דנידון זה תלוי במחל' ראשונים, דלהתוס' מי שאין לו בית פטור ממצות נ"ח, ומברך כשיראה נר של אחרים, ולרמב"ם חייב להשתדל ולרדוף עד שיעשנה, ואף צריך לבנות בית או לקנות או לשכור, כדי שיוכל לעשות המצוה.

וקשה מדברי התוס' (סוכה דף מ"ו ע"א ד"ה הרואה) דכ' וז"ל "הרואה נר חנוכה צריך לברך, בשאר מצוות כגון אלולב וסוכה לא תיקנו לברך לרואה, אלא גבי נר חנוכה, משום חביבות הנס. וגם משום שיש כמה בני אדם שאין להם בתים, ואין בידם לקיים המצוה. וטעם ראשון ניחא דלא תיקשי לה ממזוזה", עכ"ד.

מבואר בהדיא שמי שאין לו בית, פטור מהדלקת נ"ח, ועבורם תיקנו חז"ל דינא דהרואה, וא"כ קשה לשיטת הגריש"א זצ"ל, דאף מי שאין לו, חייב לקנות בית?

ובך הביאו בפניני חנוכה (פ"א עמ' י') שהגר"ח קניבסקי זצ"ל, שאל את חמיו הגרי"ש אלישיב זצ"ל מתוס' זה, דמשמע דמי שאין לו בית פטור מנ"ח, וקשה לדברי הגריש"א דהרי חייבים הן לחזור על הפתחים עד שיהיה להם בית, וא"כ מה הכוונת התוס'?

והשיב לו הגריש"א, דתוס' דיברו "בבני אדם שגם אחרי שיחזרו על הפתחים, לא יהיה להם בית". וחזר ושאל הגר"ח מדברי תוס' "דטעם ראשון ניחא דלא תיקשי ממזוזה", דמשמע דס"ל לתוס' דאין חילוק בגוף המצוה בין נ"ח למזוזה, ורק משום חביבות הנס בחנוכה, תיקנו לברך אף לרואה, אבל לדברי הגריש"א יש חילוק גדול, דבמזוזה מי שאין לו בית, ליכא חיוב לקנות או לשכור בית, כדי שיוכל לקיים מצות מזוזה, משא"כ בנ"ח ס"ל דחייב לקנות או להשכיר בית כדי שיוכל לקיים מצות נ"ח?

ולבן כ' הגר"ח בטעמא דקרא (שם) דמתוס' מוכח דלא כחמיו [הגריש"א זצ"ל], ומי שאין לו בית אינו חייב בנ"ח, ומברך בראותו נ"ח מדין "הרואה".

וא"כ אפשר דלא היה ס"ד לרמב"ם, דצריך לבנות בית כדי לעשות מזוזה ומעקה, אלא פשיטא ליה דפטור, כיון שהן מצוות קיומיות, ורק דטרח לבאר היכי תימצי שיפטר לגמרי ממצוה, ולכאורה אין הוכחה מדברי הרמב"ם דחייב לקנות או לשכור, וודאי לא חייב לבנות רק כדי להדליק נ"ח.

קושיא מדינא דנר שבת

ואפשר להוסיף דאי נימא, דמחויב לקנות או לשכור בית כדי להדליק נ"ח, יש להקשות מ"ש מנר שבת דלא מצינו מי שאומר שצריך לקנות או להשכיר בית, כדי שיוכל להדליק נר שבת, והרי היא מצוה חיובית כמו נ"ח, כמו שמנה הרמב"ם (שם) "וכן כל המצוות שהן מד"ס, בין מצוה שהיא חובה מדבריהם, כגון מקרא מגילה, והדלקת נר שבת, והדלקת נר חנוכה" וכו'?

ואין לומר דס"ל דנר שבת אינו חובה, דהרי הרמב"ם כ' בהדיא (פ"א מהלכ' שבת הל' א') "וז"ל "הדלקת נר בשבת אינה רשות אם רצה מדליק, ואם רצה אינו מדליק, ולא מצוה שאינו חייב לרדוף אחריה עד שיעשנה, כגון עירובי חצרות, או נטילת ידים לאכילה, אלא חובה. ואחד אנשים ואחד נשים חייבין להיות בבתיהן נר דלוק בשבת".

מבואר בהדיא דנר שבת חובה היא, לכהפ"ח כנר חנוכה, וא"כ קשה מ"ש נר חנוכה מנר שבת, דלא מצינו מי שאומר דצריך לשכור או לקנות בית, כדי שיוכל להדליק נר שבת?

קושיא מדינא דמצטער בסוכה

[ועוד קשה מדינא דסוכה, דלא מצינו דמי שאין לו בית ודר ברחוב, שיצטרך לשכור או לקנות מקום, כדי שיוכל לבנות סוכה?

ובך כ' בפניני חנוכה (שם) שהגר"ח אמר להגר"ש, שיש ראייה לדבריו מהרמב"ם.

קושיא על הוכחה זו

ובעיקר דברי הרמב"ם, לכאו' קשה לדייק דס"ל דחייב דנר חנוכה מחייב אדם לבנות בית, מהא דכ' דגבי מזוזה ומעקה דאינו חייב לשכון בבית כדי לעשות מזוזה ומעקה, ואפשר להבין שבמצוות חיוביות שהם היפך הדבר, דחייב לשכון בבית.

אולם מאחר ולא כ' כן בהדיא, ורק כ' גבי מזוזה ומעקה דאינו מחויב לשכון בבית, אפשר לומר דכוונתו להסביר איך יתכן שאדם יפטר ממזוזה ומעקה, דהרי בדרך כלל אדם בבית, ולכן לא יתכן שיפטר ממזוזה ומעקה, וע"ז כ' דשייך שאדם ידור באוהל או ספינה, ובכה"ג פטור לגמרי ממזוזה וממעקה, אבל פשיטא ליה דאין ס"ד דצריך לקנות בית כדי שיוכל לעשות מזוזה ומעקה, ורק דכשיש לו בית צריך לעשות מזוזה ומעקה.

וכמו דגבי מצות ציצית דהיא ג"כ מצוה קיומית, אין ס"ד דחייב לקנות בגד ד' כנפות כדי לעשות בו ציצית, ורק מי שיש לו בגד כזה צריך להטיל בו ציצית.

והא דנקט מצות מזוזה ומעקה דוקא, כדוגמא למצוה קיומית, ולא מצות ציצית וכו', אפשר לבאר בדברך כלל יש לאדם בית או מקום שהוא דר שם שחייב במזוזה [ומעקה], ואפ"ה כ' דאינו מחויב להכניס עצמו לגדר זה, ויכול לדור באוהל וספינה, ואף מזה להיפטר, משא"כ מצות ציצית פשוט טפי דיכול להיפטר מזה, אם אין לו בגד ד' כנפות, ולא צריך לאשמועין, דאין צריך לקנות בגד לזה, שהרי זה דבר פשוט, ורק גבי בית דבדרך כלל צריך מקום לדור שם, הוצרך לומר דאפ"ה אין חייב מדינא במזוזה ומעקה, ויכול לדור באוהל או ספינה.

וא"כ כיון דכל מהות הסוכה שדר כמו שדר כל השנה, אין לו כלל חיוב לעשות המצוה, ולכך פשוט שאם יצטער במקומו שאינו צריך לילך למקום אחר כדי שיוכל לשבת בסוכה בלא צער. וה"ה הולכי דרכים אינם צריכים לשנות מנהגם, מאחר וכך רגילין לעשות כל השנה, ולכך הווי באותו גדר של תשבו כעין תדורו, וכמו שאין משנים מנהגם בשאר השנה, כך גם בסוכות אין צריכים לשנות מנהגם, ולכן אפשר דאין להקשות מסוכה לחנוכה, ואכתי שמא למצות נר חנוכה צריך לקנות או לשכור בית, אף שלסוכות ל"צ].

ישוב דינא דהולכי דרכים בסוכות

והשתא דביארנו בסוכות, אין למנוע מהולכי דרכים מנהגם, כיון ד"תשבו כעין תדורו" אמר רחמנא, יש לדון מה דינם גבי נ"ח, דאפ"ל דרק היכא דאמרה תורה "תשבו כעין תדורו", הדין הוא דא"צ לחרוג ממנהגם, משא"כ גבי נ"ח אי יבטלו מנ"ח ע"י נסיעתם [בגוונא דאין יכולים להדליק], או טיסתם במטוס [שלא יכולים להדליק מטעמי בטיחות], שמא יצטרכו לבטל יציאה זו, כדי שיוכלו להדליק נ"ח, דהרי לדעת הגר"ש אלישיב זצ"ל, מי שאין לו בית צריך לקנות או לשכור בית, א"כ לכאן כ"ש מי שיש לו בית, אסור לו לגרום למצב שפטור מהדלקת נ"ח ע"י נסיעה או טיסה.

אולם מצאתי שכ' בהדיא בספר פניני חנוכה (פ"א, עמ' י"ג) ששאלו את הגר"ש אלישיב זצוק"ל "קבע טיסה לחו"ל ויודע שבשעת חיוב הדלקת הנרות יהא במטוס ולא יוכל להדליק, וגם בביתו אין מי שידליק עליו, באופן שמחמת הנסיעה יפסיד ההדלקה לגמרי, האם חייב לבטל את הטיסה כדי שיוכל להדליק, ואע"פ שכרוך בהפסד כספי גדול, כמו החייב למכור כסותו בשביל נר חנוכה?

ואי נימא דצריך לקנות או להשכיר מקום לבנות סוכה, יוצא דכל דינא דמצטער בטל, שהרי אף אם מצטער בסוכתו, ואינו יכול לישון שם מפני הרוח או מפני הזבובים והפרעושים וכיוצא בהם, או מפני הריח, דפטור, כמש"כ השו"ע (סי' תר"מ סעיף ד'), ואמאי פטור, שילך למקום אחר וישכור מקום לסוכתו?

ואף כשגר במקום הצינה, שנוהגין להקל שאין ישנים בסוכה, רק המדקדקים במצוות, כמש"כ הרמ"א (סי' תרל"ט סעיף ב') ואי נימא דבמצוות חיוביות, חייב לטרוח אף לקנות בית לחנוכה, א"כ אף למצות סוכה חייב לעבור למקום אחר, ולקנות או להשכיר מקום כדי לבנות סוכה, כדי שלא יצטער, ויעשה המצוה שם?

קושיא מדינא דהולכי דרכים בסוכות

ובן קשיא מדינא דהולכי דרכים דפטורים מן הסוכה, כמ"ש השו"ע (סי' תר"מ סעיף ח'), ואי נימא דמצוות חיוביות חייב לטרוח אף לקנות או להשכיר בית, א"כ יצא דאסור ללכת בדרכים בסוכות, שהרי עי"ז יפטר מחיוב סוכה, והרי אין הדין כן, שהרי תשבו כעין תדורו אמר רחמנא, וידוע כשאדם דר בביתו בשאר ימות השנה, אינו נמנע מלנסוע לאיזה ענין ומניח את ביתו, וכן הוא הדין בסוכה, כמש"כ המ"ב (שם ס"ק ל"ט).

ישוב דינא דמצטער בסוכה

אולם אפשר לומר דמסוכה אין להקשות, דאמרה תורה "תשבו כעין תדורו", והיינו כל יסוד המצוה, הוא שדר בסוכות כמו שדר כל השנה, ולכן במקום שמצטער אין לו כלל מצוה, וכמו שכ' הרמ"א (סי' תרל"ט סעיף ז') "כל הפטור מן הסוכה, ואינו יוצא משם אינו מקבל עליו שכר, ואינן אלא מן הדיוטות",

ק"ק מדינא דב"ב

ובאמת קושיא זו קשה קצת גם על כל דינא "דבני בית", דאין חייבין לשכור לעצמן מקום כדי להדליק בעצמן נ"ח, דהרי בני בית אינן מדליקין נר כלל, לדעת השו"ע (סי' תרע"א סעיף א'). ולדעת הרמ"א (שם) אין מדליקין נר חובה אלא רק הידור, וא"כ לכאור' יצא שעדיף שישכרו מקום לעצמן, כדי שידליקו נר חנוכה בחיוב ולא רק להידור?

ישוב קושיות אלו

ואפשר ליישב קושיות אלו בדוחק, דמאחר ויש להם חלק במצוה, הן מדין בני בית, הן מדין אכסנאי שמתתף עם בעה"ב, אינם צריכים ללכת ולטרוח ולחייב עצמם בדרגת חיוב יותר, דהיינו לשכור בית לעצמן, כדי שיהיו חייבים מעיקר הדין, ולא רק מדין הידור, ורק מי שאין לו מצות נ"ח כלל, דהיינו שאין לו בית, ס"ל להגרשי"א דחייב לקנות או לשכור בית, כדי שלא יהיה מופקע ממצות הדלקת נר חנוכה.

קושיא מנ"ח דבהכנ"ס

אלא דאכתי קשה דאף אי נימא דמשום דמצות נ"ח היא מצוה חיובית, וחייב לרדוף ולטרוח לעשותה, ואף לקנות או לשכור, אמאי לא סגי ליה ע"י שיתארח אצל אחרים, וישתתף בפרוטה.

ואי נימא דהשתדל בזה ולא מצא מי שיארח אותו, הרי אורחין שלא מצאו מקום להתארח, היו ישנים בביהכנ"ס, וכ' הכל בו (סי' מ"ד ד"ה ונהגו) דתיקנו להדליק נ"ח בביהכנ"ס, מפני האורחים שאין להם בית להדליק בו, וכמו שתיקנו קידוש בביהכנ"ס משום אורחים. והביאו הב"י (סי' תקע"א סעיף ז' ד"ה ומ"ש שמניחין), ואף שהביאו (שם) עוד

ותי' הגריש"א "יש כאן את דברי החי"א (סי' ס"ח נשמ"א אות ג') שאינו מחויב לקנות לולב קודם שחל החיוב, וכך כאן כיון שיוצא מביתו לפני שעת ההדלקה, (ולכן אינו חייב למכור כסותו בשביל כך), "אלא שהוא מפסיד את חיוב המצוה, ותלוי עד כמה נחוץ לו לנסוע". והביאו באשרי האיש (ח"ג סל"ט סעיף כ"ט).

דמבואר דאף הגריש"א אלישיב זצ"ל מודה דאי"צ למנוע מלטוס בחנוכה, כיון שכשיוצא לטיסה, עדיין לא נכנס לחיוב, וכשיהיה חייב יהיה במצב שפטור כיון שלא יכול לעשות המצוה.

יצא דכ"ז הוא כשיוצא קודם זמן החיוב דהיינו בשעות הבוקר או הצהריים [באחד מימי חנוכה], אבל אחר השקיעה דכבר חל עליו חיוב הדלקה, לכאור' אינו פשוט לטוס].

קושיא מדינא דאכסנאי

אבל יש להקשות מדינא דאכסנאי, דאמרי' בגמ' (שבת דף כ"ג ע"א) "אמר רב ששת אכסנאי חייב בנר חנוכה, א"ר זירא מריש כי הוינא בי רב משתתפא בפריטי בהדי אושפיזא [בתר דנסיכי איתתא, אמינא השתא ודאי לא צריכנא, דקא מדליקי עלי בגו ביתאי]".

ובך פסק השו"ע (סי' תרע"ז סעיף א') "אכסנאי [שאין מדליקין עליו בביתו], צריך לתת פרוטה לבעל הבית להשתתף עמו בשמן של חנוכה".

וקשה דאי נימא דלמצות נר חנוכה חייב לקנות או לשכור בית, כדי שיוכל להדליק, אמאי אכסנאי [אורח], סגי בהשתתפות בשמן של בעה"ב, ולא נימא דחייב לילך ולשכור בעצמו מקום בנפרד, כדי שיוכל להדליק בעצמו נ"ח?

מצוה עוברת, ואפילו שליש ביתו משמע דלא מחייב. ואמרינן נמי (כתובות דף נ' ע"א) המבזבז אל יבזבז יותר מחומש. וכ"כ הרא"ש (שם פ"א סי' ד' ד"ה הידור מצוה).

ובן פסק הרמ"א (סי' תרנ"ו סעיף א') "ומי שאין לו אתרוג או שאר מצוה עוברת, אין צריך לבזבז עליה הון רב, וכמו שאמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, אפילו מצוה עוברת".

וביאר המ"ב (שם סק"ז) הנה שליש מנכסיו, מוכח בגמ' בהדיא דאין צריך ליתן עבור מצוה אחת, והפוסקים הסכימו דאפילו פחות משליש ג"כ אין צריך ליתן, וסמכו דינו כמו לענין צדקה, שאמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש שמא יעשה עני ויצטרך לבריות, והוא הדין בזה.

ובע"ז כ' הרמב"ם (פ"ח מהלכ' ערכים הל' י"ג) "לעולם לא יקדיש אדם ולא יחרים כל נכסיו, והעושה כן עובר על דעת הכתוב, שהרי הוא אומר מכל אשר לו, ולא כל אשר לו, כמו שביארו חכמים, ואין זו חסידות אלא שטות, שהרי זה מאבד כל ממונו ויצטרך לבריות, ואין מרחמין עליו, וכיוצא בו אמרו חכמים חסיד שוטה וכלל מבלי עולם, אלא כל המפזר ממונו במצוות, אל יפזר יותר מחומש, ויהיה כל שצו נביאים מכלל דבריו במשפט בין בדברי תורה בין בדברי עולם", וכו'.

מבואר דאין לאדם לבזבז כל ממונו, או יותר מחומש עבור מצוה אחת, ואף מצוה עוברת.

ומיירי ג"כ לגבי מצוות חיוביות, ואף דלא כ' בהדיא מצוה חיובית בכל אופן פוק חזי טעמא, דשמא יצטרך לבריות, דזה לא שנה אי הוי מצוה חיובית או לא.

טעמים לדבר, מ"מ ודאי דגם משום האורחים שאין להם בית, הדליקו בביהכנ"ס.

וא"כ אף אם אין לו בית בעצמו, וגם לא מצא מי שיארח אותו, יכול ללון בבית הכנסת, ולצאת י"ח בנרות דביהכנ"ס.

ואי נעמיד אוקימתא דאין לו בית, ואין מי שיארח אותו, ואין לו ביהכנ"ס שיכול להיכנס אליו, כגון שנמצא במדבר או במקום שממה, א"כ גם לא יוכל לקנות או לשכור בית שם.

ושמא כוונת הגריש"א, דצריך לעשות כל טעדיקי שיהיה לו בית שיוכל לקיים שם מצות נר חנוכה, וכדי להמחיש את גודל החיוב בדבר, נקט דאף אם אין לו היכי תמצוי, אלא רק ע"י קניית או שכירת בית, דחייב לעשות כן, אולם מצב זה אינו מצוי.

ביאור שיטת הרמב"ם

ובעיקר דברי הרמב"ם (פי"א מהלכ' ברכות הל' ב'-ג', הובא לעיל) "יש מצות עשה שאדם חייב להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותה, כגון תפילין וסוכה ולולב ושופר וכו', ויש מצוה שאינה חובה אלא דומין לרשות, כגון מזוזה ומעקה, שאין אדם חייב לשכון בבית החייב במזוזה, כדי שיעשה מזוזה, אלא אם רצה לשכון כל ימיו באוהל או בספינה יושב וכו', וכן כל המצוות שהן מד"ס, בין מצוה שהיא חובה מדבריהם, כגון מקרא מגילה והדלקת נר שבת והדלקת נר חנוכה" וכו'.

צריך להקדים ולבאר, דאף מצוות שהם חובה, אין לו לבזבז כל ממונו, או אפילו ממון רב בכדי לעשותה, כמו שדייקו תוס' (בב"ק דף ט' ע"ב ד"ה אילימא) מדברי הגמ' "משמע דאין צריך לבזבז כל ממונו לקנות אתרוג, אפילו לא ימצא בפחות, והיא

רק עד שיעור מסוים [עשירית, חומש או שליש].

ובן יש עוד מצבים של אונס וכדו', שפטור מלעשות אף מצוות חיוביות, דאונס רחמנא פטריה.

ולבן כל כוונת הרמב"ם הוא שמצוות קיומיות יכול אם ירצה להשתדל ולעשותן, והוא תלוי ברצונו, משא"כ במצוות חיוביות, אינו תלוי ברצונו, וחייב לטרוח בכל מיני טרחות כדי שיוכל לעשותן, ובכל אופן אינם חיובים מוחלטים בכל מצב ובכל אופן, כמו שביארנו.

ישוב מדינא דמחזור על הפתחים

ואין להקשות מהא דכ' הרמב"ם (פ"ד מהלכ' חנוכה הל' י"ב) וז"ל "מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד, וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס, ולהוסיף בשבח הא-ל והודיה לו על הנסים שעשה לנו, אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה, שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק". וכ"כ הטור והשו"ע (סי' תרע"א סעיף א'). דמבואר דכולם צריכים להדליק נ"ח, ואפי' עני שאוכל מהקופה, צריך להדליק נ"ח, ואם אין לו מחזור על הפתחים או מוכר כסותו.

וא"כ יש מקום לומר דאין אונס בנ"ח, וצריך להשתדל יותר מכל שאר המצוות, ושמא אף יצטרך להוציא הון רב עבור נ"ח, אף שבשאר מצוות אינו יכול לעשות כן.

ג' גדרים במצוה

דיש להוסיף ולבאר דכל חיוב זה דלחזור על הפתחים או למכור כסותו, הוא רק למי שחייב במצוה, ורק אין לו, דאז חייב גם לחזור על הפתחים או למכור כסותו, דלא מיפטר בזה שאין לו.

ועוד דמיירי בהדיא גבי מצות אתרוג, דהוא מצוה חיובית.

וא"כ פשוט דמי שאין לו בית, דאי"צ לקנות מקום כדי שיוכל לבנות שם סוכה, דהרי עלות המקום בדרך הרגילות הוא יותר מחומש, [ואפשר דאף משליש נכסיו], ולכן אינו יכול לנהוג כן.

וה"ה בנידון דידן דאין לו בית, דאי"צ לקנות כדי להדליק שם נ"ח, כיון דבדרך הרגילות הוא יותר מחומש ומשליש מנכסיו, ולכא' אף לשכור בית אי"צ, שיתכן שהוא יותר מחומש מנכסיו, שהרי דר ברחוב.

והשתא נראה לבאר בדברי הרמב"ם, דיש מצוות חיוביות ויש מצוות קיומיות, דמצוות קיומיות יכול להמנע כל ימיו מעשייתם, ע"י שלא יכנס למצב שבו יצטרך לעשות המצוה, והביא דוגמא לדבר ממזוזה ומעקה, שאם ירצה יוכל לשכון כל ימיו באוהל או ספינה, ולא יכנס למצב שבו חייב במצות מזוזה ומעקה, וכן עוד מצוות רבות, כגון ציצית, תרומ' ושחיטה וכדו'. ויש מצוות שחייב לעשותן ולא יכול להמנע מהם אם ירצה, וכן מצוות דרבנן, כגון נט"ע עירוב וכדו', ויש מצוות חיוביות, שחייב לעשותן ולא יכול להמנע במצב רגיל מלעשותן, והביא דוגמא לדבר מתפילין, סוכה, לולב ושופר, שלא יכול להמנע מלהכנס למצב שבו חייב לעשותן, וכן מצוות דרבנן כגון מקרא מגילה, הדלקת נר שבת, והדלקת נר חנוכה.

וא"כ גדר המצוות החיוביות הוא, שלא יכול למנוע עצמו מלעשותן, וצריך לטרוח ולהשתדל ולא לנוח עד אשר יתאפשר לו לעשותן, אבל אין הכוונה שחייב לעשותן בכל מצב ובכל אופן, שהרי ביארנו שאף יש גבול כמה ממון להוציא על המצוה, ואינו יכול ליתן כל ממונו, ואף לא הון רב כדי לעשותן, אלא

ובן מצוות שבין אדם לחבירו, כגון "עזוב תעזוב עמו", וללוות לחבירו, ועוד הרבה מצוות, שכל עוד שלא נקלע למצב שחבירו צריך את עזרתו, אינו חייב ללכת לחפש מצוות אלו, וגדרם הוא דאינו בא לכלל חיוב.

וא"כ ה"ה הכא בנידון דידן דאין לו בית, אין לומר דחייב במצות נ"ח, ורק דפטור משום אנוס, אלא דכלל לא בא לגדר חיוב, ולכך לא מוטל עליו לטרוח להשיג בית.

ולא קשיא כלל מדינא דלחזור על הפתחים, דהוא דין על מי שחייב לעשות המצוה, דאמר' דלא נפטר ממנה, משום שאין לו מה לאכול, משא"כ מי שאין לו בית, אינו נכנס כלל לגדר חיוב.

ולפי"ז אף אותם שנמצאים בשטח, ולנים תחת כיפת השמים, לא יצטרכו ללכת למקום ישוב ולשכור כדי להדליק שם נ"ח, ואף דודאי מן הראוי לנהוג כן, כדי לקיים מצוה חביבה זו, אולם לכאורה אין חיוב לנהוג כן.

[ופשוט] שמומלץ להם להקים שם אוהל, ולהדליק בפתחו נרות, כמו שהסיקו רוב הפוסקים, שאוהל חשיב בית לענין נ"ח.

משא"כ מי שאין לו בית, יש לומר דלא נכנס לגדר חיוב, ואין הכוונה שבעיקרון חייב, ורק מחמת מצבו פטור, אלא דכלל לא חייב.

ואפשר לבאר באופן כללי דיש ג' גדרים. א. אדם החייב בדבר מצוה. ב. אדם שחייב אבל מחמת אונסו פטור מהמצוה. ג. אדם שבתורת חיוב, אבל עוד לא נכנס לגדר החיוב, ולכן אין להגדירו כפטור, שהרי זהו רק למי שהיה חייב, ונפטר מסיבה כל שהיא, אלא דכלל לא בא לגדר חיוב.

ודוגמא לדבר ממצות פטר חמור, דכל ישראל שיש לו חמורה שבכרה, חייב לפדותו בשה, ומצוה זו היא מצוה חיובית, למי שיש חמור שבכרה, אבל אין חיוב לקנות חמור כדי שיהיה לו מצוה זו, ואין גדרו דפטור ממצוה זו, אלא דלא נכנס לגדר חיוב.

ובן גבי כהן, דחייב לעלות לדוכן לישא כפיו, כשקוראין כהן, או אם אמרו לו לעלות, [כמש"כ השו"ע (או"ח סי' קכ"ח סעיף ב')]. אבל אם אין לו מנין, אינו חייב לילך למקום אחר שיהיה מנין, כדי להתחייב בנשיאת כפיים. ואין גדרו דפטור ממצוה זו, אלא דלא נכנס לגדר החיוב.



הרב חננאל משולם

נשים בברכות שהזמן גרמן

א. מנהג נשות ספרד לברך על לולב.

א [דעת הפוסקים. ב] ישוב שיטתם. ג [דברי החיד"א חשיב לכה"פ כצד דאורייתא. ד] סיבת המנהג.

ז. האם נשים חייבות בברכות השחר, ברוך שאמר וישתבח וברכות ק"ש. [ויתבאר בו מנהג שמברכות ומתפללות בגילוי הראש].

א [ברכות השחר. ב] ברכות דפסוקי דזמרה. ג] ברכות ק"ש.

ח. על הצד דפטרות האם יכולות לברך לדעת הרמב"ם (פ"ג דציצית ה"ט, פ"ו דסוכה ה"ג) והשו"ע (סי' יז ס"ב, וסי' תקפט ס"ו) שנשים לא מברכות על מצוות עשה שזמן גרמא.

א [ברכות השבת. ב] ראה מברכות התורה. ג] בענין וצינונו, אשר קדשנו, ונתן לנו. ד] דעת פוסקי זמננו.

ט. העולה לדינא.

א [ברכה על לולב ומצוות עשה לנשים. ב] האם נשים חייבות בברכות השחר, ברוך שאמר וישתבח וברכות ק"ש. ג-ד] האם נשים יכולות לברך ברכות השבת. ה] מנהג הרווקות לברך בגילוי הראש.

ו. מנהג נשות ספרד לברך על לולב.

פורים משולש שצריכה עשרה) כתב וראיתי בירושלים ת"ו לחכמי העיר שלא מיתו בדבר וכל אחד מברך בביתו (ביחיד), ואין להם על מה שיסמוכו, ושמעתי באומרים לי שהורו להם לברך עפ"י סברת רבוותא דס"ל שהנשים יכולות לברך במ"ע שהז"ג אע"ג דהן פטורות וכ"ש נמי הוא שהרי בני חיובא נינהו אם היו שם עשרה ושכ"כ הרדב"ז ח"ג הנדפס מחדש סי' תרס"ה וקשה מאד הדבר בעיני להורות להם הפך פסק מרן בס"ה בסי' תקפט"ט שפסק כרש"י והרמב"ם ודעימיה דנשים אינן רשאות לברך על המצות שהז"ג (פה חסרו אותיות ולא יכלנו למלא החסרון) בני חיובא נינהו אם ימצא שם עשרה עכ"ל, אך בחוג הארץ (שם אות יט) כתב לגבי לעלות לתורה בן עיר בפורים דמוקפין דאפילו היה המעשה באחד מימי אבד"ו (שאין קריאה בתורה) יש מקום להתיר עפ"י הוראת הרב דבר שמואל (סי'

א] ידוע שהשו"ע (סי' יז ס"ב וסי' תקפט ס"ו) עיין בב"י סי' תקפט שכתב טוב שלא לברך ועיין בהעמק שאלה שאילתא סז אות ג דאף לשיטת הרמב"ם אין ברכה לבטלה אך בב"י שכתב סב"ל לא משמע כן) פסק כרמב"ם (פ"ג דציצית ה"ט, פ"ו דסוכה ה"ג) דנשים לא מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא כיון שפטורות וכך פסקו עוד פוסקים ספרדים לפני זמן החיד"א – הרדב"ז (ח"ח כת"י ס"ס סד ועיין ח"ב סי' תרסה) אך לבי קצת מגמגם בכת"י הזה שהרי הרדב"ז בסי' רכט, תרכו, תרסה כתב שלא אומרים סב"ל שהספק במצוה ובכת"י הזה ס"ס כב כתוב ההפך), פ"ח (סי' תקפט ס"ו), אדמת קודש (ח"א יו"ד סי' יח דמ"ד ע"א ד"ה ומעתה בנ"ד), המהרי"י אלגאזי (חוג הארץ דיני פורים אות ג לגבי מגילה שלא בזמנה -

עימו לא ברור אם מסכים לכל הפרטים ע"ש.

[מדברי כולם אין ראייה נגד השלחון גבוה שנביא בהמשך שמברכות על לולב ולא על שאר מצוות עשה שהזמן גרמא דמה דנהגו נהגו חוץ מנחפה בכסף שמדבר על לולב]

עד שבא החיד"א (ברכ"י סי' תרנד אות ב, יוסף אומץ סי' פב ודבש לפי אות נ סי' יב ועיין בשם הגדולים מערכת גדולים אות י ס"ק רכד ובעין זוכר מערכת א' אות טו) וכתב נהגתי לומר לנשים שיברכו על הלולב וכמנהג קדום שהיו נוהגות הנשים בעה"ק ירושלים ת"ו דנראה ודאי דאלו מרן ז"ל (וסיעתו) שלטו מאור עיניו הקדושות בתשובות רבינו יעקב ממרו"ש (סי' א כבר הובא שו"ת מו השמים בפרדס ממונתשון שער ט פ"כ אות י) דמשיא מיהב יהבי כח לברך לנשים ודאי כך היה פוסק ומנהיג ע"כ (יוסף אומץ שם) לפיכך אם באו לברך בלולב ושופר הרשות בידם ע"כ (ברכ"י שם).

ואחרי החיד"א כך פסקו כמעט כל פוסקי הספרדים (למעלה משלשים פוסקים) עד הגרע"י (יבי"א ח"א סי' לט-מב) אלא שחלקם כתבו שדווקא לגבי לולב אבל לא בסוכה דמה שנהגו נהגו ומה שלא נהגו לא נהגו ע"פ הלבוש (סי' יז ס"ב וכעין זה מצאנו בהר"ן ריש ראשית הגז ד"ה גמ' דנהגו עלמא כר' אלעאי בראשית הגז ולא במתנות ע"ש ועיין במהר"י קורקוס פ"ו דבכורים ה"ו ופ"ט ה"א בדעת הרמב"ם ובכה"ח סי' רכז ס"ק כ, לו לגבי שהחיינו בבגדים ולא בכלים), קול אליהו (ח"ב סי' כח ד"ה לענין מעשה) לגבי כל מצות

שכד) והרב בני חיי (אלגאזי או"ח סי' תקסו) והרב בית דוד (הל' יו"ט סי' רפד) דאפילו בי"ט שני של גלויות שחל בימים שאין קס"ת דאפילו לכתחילה יכולין לקרותו (בן ארץ ישראל) ולעלותו לברך (וכ"כ השבועות יעקב ח"א סי' מ אך הלכות קטנות ח"א סי' ד והחיד"א בחיים שאל ח"א סי' יג והמועד לכל חי סי' כה אות כז חולקים עיין תוס' ר"ה לג. סוד"ה הא ורא"ש קדושין פ"ק סוף אות מט ושו"ע סי' תקסו ס"ו ובמ"ב שם ס"ק כא ובחזו"ע יו"ט עמ' קיז) וכ"ש לסברת ר"ת דפסק דנשים מברכות במ"ע שהז"ג אף שאינן חייבות שנתפשט המנהג בכל מקום כוותיה דהכא נמי כוותיה ע"כ ולענ"ד נראה שהחסר (בחוג הארץ אות ג) הוא שאפילו שנתפשט המנהג בכל מקום כוותיה דר"ת כמו שכתב באות יט מ"מ מה שנהגו נהגו ומה שלא נהגו לא נהגו כמבואר בלבוש והשו"ג שנביא בסמוך^א. נחפה בכסף רבו של החיד"א (חי' הרא"ם הל' שופר דקפ"א ע"ג) כתב וז"ל "וימכאן תראה שמה שנהגו הנשים לברך על הלולב הוא מנהג בטעות ובפרט באתרא דידן פעה"ק ירושלים שקבלנו הוראות מרן, וכל המחזיק לבטל מנהג זה תע"ב שהדין פשוט דסב"ל", המטה יהודה (סי' תקפט ס"ו) כתב כבר נהגו כדעת השו"ע לתקוע בלי ברכה, שו"ת שמחת יו"ט למהרי"ט אלגאזי [היה בתקופת החיד"א] (סי' ט דל"ה ע"א) לגבי ברכת נישואין ואירוסין בנישואי קטן שלדעת הרמב"ם (פכ"א מא"ב הלכה כ"ה) יש איסור בדבר ולדעת התוס' ורש"י מותר עיין אה"ע סי' א ס"ג בב"י והדרכי משה וביאור הגר"א שם ולבסוף מסיק שמותר כיון דהוי ברכת השבח ע"ש אך התשובה הזאת אינו למהרי"ט אלגאזי אלא לחכם אחר (רב אביגדור עזריאל) ואפילו שבתשובה י' מסכים

א ביבי"א ח"א סי' מ אות ה כתב וז"ל ולפעד"נ שיש ט"ס בדבריו, שהיה כתוב שנתפשט המנהג בכ"מ, ור"ל בכמה מקומות, והמדפיס כתב בפירוש בכל מקום, וליתא. ע"כ ודוחק דכל הספר מלא בר"ת רק באותו אות יש קס"ת, לכ"ע, א"י, ש"ג ועוד ובדיוק רק את הר"ת הזה פתח המדפיס.

(כללים י' וס' תקפט ס"ו) לגבי לולב ולגבי שופר הביא את הרמ"א (ס' תקפט ס"ו) שהמנהג שנשים מברכות ולגבי סוכה הביא את הלבוש שנוהגים לברך בסוכה ולולב אך לא בציצית ומה שנהגו נהגו, **שער המפקד - מנהגי ירושלים** (הלכות ברכות אות ג דף לה ובהל' סוכה אות יא) כתב כל מצות עשה שהזמן גרמא, **בנהר פקוד** (שם), **רב פעלים** (ח"א סוד ישרים סי"ב ד"ה ועוד אני, וד"ה עוד אביא) דיכולות לברך על כל המצוות שהזמן גרמא חוץ מציצית ותפילין וספירת העומר (ע"פ הסוד ועיין בשדי חמד מערכת ל' אות קטז ח"ד עמ' 90 אם יש איסור לא ילבש בתפילין וציצית לאשה) אך בבא"ח (ש"א נצבים אות יז) כתב לגבי שופר שלא תברך ובעוד יוסף חי (פרשת לך לך אות א) כתב לגבי טלית שאולה תוך שלשים יום דפטורה מציצית, דאינו יכול לברך כיון דלדעת הרמב"ם נשים לא מברכות על מצוות עשה דהז"ג וסב"ל וכ"ש לדין שקבלנו סברת מרן ז"ל ע"כ ועיין בדברי הרה"ג יעקב סופר שניבא לקמן שלגבי לולב ודאי דעתו שאפשר לברך וכ"כ להדיא בספרו חוקי הנשים (פרק מג עמ' 160) שמברכות על לולב, ובספר **כתר שם טוב** (גאגין ח"ז דף פב) כתב "המנהג בארץ ישראל, סוריה, תוגרמא, מצרים, ששמש בית הכנסת לוקח הלולב והאתרוג ועולה לעזרת נשים וכל אחת נושאת בידה ומנשקת אותו ומנענעת בו קצת ומוסרת אותו לחברתה, וכל אחת ואחת מברכת ברכת הלולב, אבל לא ראיתי מנהג זה בבית הכנסת של הספרדים בלונדון ואמסטרדם. ועוד נהגו בארץ ישראל, וסוריה, ותוגרמא, ומצרים, שאם לא באה האשה לבית הכנסת, בשוב בעלה לבית, מושיט לה הלולב בידה כדי שתברך עליו ע"כ, **זכרונות אליהו** לרה"ג אליהו מני (ח"א מע' עין אות ג עמ' לב) דמברכות על לולב ולא על ספירת העומר כיון שלפי הזוהר אין מברכות על ספירת העומר, נחמד למראה (אשכנזי עמ' קצג ד"ה אשר בזה על הירושלמי פ"ב דביכורים ה"ג) יש מנהג

עשה שהז"ג, **שולחן גבוה** (ס' תקפט ס"ק י', וס' תרמ ס"ק ב', וס' תרנח ס"ק כא) וכתב שכך המנהג במקומו (שאלוניקי) בלולב ולא בסוכה [שולחן גבוה היה קצת לפני החיד"א] [ומה שדברי מנחם (שאלוניקי ס' תקפט הגה"ט אות ב) כתב שהמנהג שלא מברכות אפשר דווקא לגבי שופר שכתב כן בהלכות שופר אבל בלולב מודה שהמנהג שמברכות כשו"ג וכן כתב **תפארת אדם** (שאלוניקי ס"ס ז) שנוהגין לברך על לולב], **רבי חיים פלאג'י** (מועד לכל חי ס' כג אות קכו) לגבי לולב וסוכה, **שער שלמה** לרבי חיים זוראפה (תלמיד החיד"א ס' קט אות ט ד"ה כתב מרן דף עא ע"ג) לגבי מי שאינו מחויב לקרוע שיכול לקרוע בברכה וכתב מדי דהוה הנשים דפטורות ממ"ע ורשות בידם לקיים בברכה ע"כ, **חקרי לב** (ח"א ס"ס י') כתב שכך המנהג רק לגבי לולב ועיין בחקרי לב ח"ג יו"ד ס"ס קכח ד"ה הכלל העולה, **הזרע אמת** (ח"ג ס"ס ה) כתב דקי"ל כר"ת, **זכור לאברהם** (ח"א אור"ח אות ב ערך נשים, ח"ג אור"ח אות ב ס"ק יז) כתב שכך המנהג בלולב ושופר, **יד אהרן** (ס' תרנח הג"ט אות ט) לכה"פ בלולב, **שו"ת פני יצחק** (ח"א הלכות ברכות אות קצט) כתב שנהגו על לולב ושופר, **יפה ללב** (ח"ב ס' תרנח ס"ק ה ועיין ח"ה ס' תרמ) המנהג על לולב ולא סוכה, **השדי חמד** (מערכת מ' כלל קלו ח"ה עמ' 70) כתב ונקטינן דרשאות הן להחמיר ולקיימן [בברכה] וכן המנהג בכמה מצוות עשה שהזמן גרמא כידוע [לגבי ציצית ותפילין דן לעיל (במע' ל כלל קטז ח"ד עמ' 90) בדברי התרגום יונתן כי תצא כבה, שיש לא ילבש לאשה שמנחת תפילין או ציצית] ולגבי סוכה הביא את השואל ומשיב (תניינא ח"ב ס' ח) שמסתפק אם יכולה לברך כיון שאפילו האיש אינו מחויב לאוכל בסוכה חוץ מהלילה הראשון ובסוף כתב ואנו אין לנו אלא דברי החיד"א שמברכות על לולב ושופר וכבר פשט המנהג כן ואין להרהר בדבר, **פתח הדביר** (ס' קצט אות י"א) כתב אנן תפסי כר"ת, **ארץ חיים**

ככרוכיא על דא ואל תטוש תורת אמך, והוסיף בכאב שמזמן שבטלו ומנעו הנשים מלברך, נתבטל עצם מצות נטילת הלולב, כי אצלן הברכה עיקר, ובשעה שהפסיקו לברך הפסיקו גם לנענע, וחרה לו הרבה על כך, וכך נהגה רעייתו של הגרב"צ אבא שאול כל ימיה לברך על לולב ולא עיכב על ידה, וגם שמעתי מדודי הרא"ם שליט"א (מח"ס פדה את אברהם עיין בספרו ח"ב) שהמנהג הפשוט בירושלים היה תמיד שנשים מברכות על לולב ע"כ הרה"ג יעקב סופר, ועיין בסידור תהילת יצחק (טופיק עמ' כג) שכתב וכמעט ואין מנהג שנזכר בכ"כ הרבה פוסקים ועיין בספרו ווי העמודים (סי' ד שבסוף ספר עמודי שש עמ"ס כתובות, גיטין ובב"ק) וא"כ ודאי שאחרי שהחיד"א וסיעתו סמכו ידיהם על המנהג לא חשיב מנהג נשים. ביבי"א (ח"א סי' מ אות יג) כתב אף שעכשיו נתפשט יותר המנהג מ"מ יש להחזיר העטרה ליושנה כדעת הרמב"ם והשו"ע.

ע"ן עוד באבני שוהם (פרץ על הרמב"ם הלכות סוכה דמ"ח ע"ד) שכתב יותר טוב שלא יברכו [דמחזי כיוהרא], [השאלה היתה במ"ע שהז"ג כגון סוכה ותפילין וכדומה ומסתבר שעל מנהג לולב שהיה במקומו שאלוניקי כמו שכתבנו מודה שיברכו]. ספר שמו יוסף למהר"י וואליד (סי' רג עמ' נד) הביא את הרב שער שלמה (שהובא לעיל) שכתב דנשים מברכות על מצוה עשה שהז"ג וחלק עליו דאנן בדין קי"ל כמרן, מדבר שם לגבי מי שאינו מחויב לקרוע על מת אם יכול לברך וא"כ אפשר שבלולב מודה שמברכות, ספר שם חדש לרבי חיים פניסו (סוף ח"א דקכ"ב ע"ד) על היראים (ס"ס קנח) הביא את ספר חוג הארץ למהרי"י אלגאזי שהבאנו לעיל לגבי מגילה שלא בזמנה ושם הבאנו שהחוג הארץ סותר את עצמו אלא מוכרח שעל מה שנהגו נהגו וא"כ אין שום ראייה לגבי לולב, כפי אהרן לרבי אהרן עזריאל (ח"ב סי' ח הובא בשו"ת חזון עובדיה סי' ט אות ב) כתב והחיד"א מצא

לברך על לולב וסוכה, קמח סלת (לרב יהודה עלי הלכות ברכת לולב ונענועיו) הביא את החיד"א לגבי לולב ושופר, שתילי זיתים (לרבי דוד מזרחי מתימן סי' תנח אות לב) שיכולה לברך לכה"פ בלולב, השומר אמת (לרבי אברהם אדאדי, קונטרס מקום שנהגו-חג האסיף אות ג' עמ' קמה, ובסוף ספרו ויקרא אברהם) לגבי לולב, בית עובד (בספרו בית השואבה סי' תרלח אות ג) לגבי כל מצוות עשה שהזמן גרמא, חכמה ומוסר (ענתיבי מארס צובה ח"א דרך חקיקה אות רלא) אם באו לברך על לולב ושופר הרשות בידם, כה"ח (סי' יז ס"ק ד, וס"ק תפט ס"ק ט ועיין סי' תקפט ס"ק כג) הביא דברי החיד"א דלעיל לגבי לולב ושופר ולא בספירת העומר ועיין בדברי הרה"ג יעקב סופר שנביא לקמן, נתיבי עם - מנהגי ירושלים ומנהגי בית אל (סי' תקפט) לגבי לולב, משפטי עזריאל (ח"ד עניינים כלליים סי' ד) לגבי לולב ושופר וכתב וכן נתפשט המנהג בכל תפוצות ישראל ומינה לא תזוע, הגר"ע עטייה הורה לברך על לולב וכן אשתו היתה מברכת (כ"כ בשערי מועד שמואליאן סוף קונטרס חזון למועד עמ' כב ששמע בשמו), והגר"מ אליהו (קיצ"ש שלו סי' קלה אות יד) כתב שהמנהג לברך רק בלולב, הרה"ג יעקב סופר (בספרו שלום יעקב ס"ס ט) כתב שקרוב לארבעים ראשונים פסקו שנשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא, וכן העיד הגאון המובהק רבי רפאל עבו ז"ל שגאון עזרינו הסבא קדישא מהרש"א אלפנדרי בהיותו בעיר הקדש צפת ת"ו, לכתחילה היה נותן לאמו את לולבו כדי שתברך עליו, וכן אמרה לי מרת זקנתי שמו"ז הגאון הכה"ח היה נותן לה את לולבו שתברך עליו, ואוסיף כאן עוד מה שקבלתי בזה הנה הגאון רבי יעקב מוצ"פי זצ"ל כל ימיו היה מורה בפשיטות שנשים תברכנה על לולב ושכך פסק ועשה הגאון יוסף חיים זצ"ל, ובאזני שמעתי מהגאון רבי יוסף עדס זצ"ל שמפיו לפידים יהלכו על שרצו לבטל ולקעקע המנהג שנשים ברכו על הלולב, וצווח

יש שכר לנשים כשמקיימות מצוה עשה שהז"ג אבל לא יברכו אלא ישמעו מהאנשים ע"כ כתב כן בהלכות סוכה ואפשר שלגבי לולב מודה שיכולות לברך, שמש ומנן (משאש ח"ב סי' נה אות ד הערות על קיצש"ע הרב פנחס טולידאנו שכתב שיש לגעור בנשים שמברכות על לולב) היה מורה לא לברך על לולב אך אם נהגו לברך אין ראוי לגעור בהם והאמת עם הנשים שממשיכות לברך דאין אחר המנהג כלום, ודעת הגר"צ אבא שאול (אול"צ ח"ד פל"ז אות ז) שמי שנהגה לברך על לולב אין למחות בידה, אבל אשה מבנות ספרד הבאה לשאול, יש להורות לה שלא תברך.

אך² בספר ידיעות האהל (הערה 15 דף צג ע"ב) לרבי חיים אברהם גאגין על האהל מועד (שער הברכות דרך א נתיב ג) האריך לדחות את החיד"א וסיים ומה ענין (דלא אמרינן סב"ל במקום מנהג) לנדון שלו שקצת נשים נהגו לברך בטעות במקום הר"מ ומרן ז"ל וכו' ויותר תימה על הרב ז"ל ביוסף אומץ שכתב ויברכו כמנהג קדום פעה"ק ת"ו שנהגו לברך דאיפה מצא המנהג קדום הלז והזקנים אמרו לו שרק קצתן נהגו כן בטעות באופן שלפקע"ד לא מצאתי מקום התר לנשים שיברכו ודברי החיד"א ז"ל צ"ע עכ"ל, בספר מעשה נסים לרב נסים מגוף הכהן מג'רבא (ח"א סי' רי, ח"ג סי' קטז) כתב שאין לנשים לברך על לולב ותקיעת שופר.

למסקנה מכל מה שהבאנו אין ראייה נגד מה שהבאנו מפוסקי הספרדים שיש מנהג לברך על לולב או שאפילו שיש מנהג צריך לבטלו מזמן החיד"א עד הגרע"י חוץ היירועות האהל ומעשה נסים.

להם סמך משו"ת מן השמים ובאמת שאין זה מספיק כי לא בשמים היא אך מה נעשה וקשה לבטל מנהגם וא"כ בנידון דידן שהנשים יעשו ליל הסדר לבד שיש בה הגדה ובה ברכת אשר גאלנו ונשים פטורות דלא שייך אף הם היו באותו הנס בדאורייתא (תוס' פחסים קח: עיין לעיל אות ג' שהבאנו ראשונים שחולקים ע"ז) למה נעשה מעשה בידים שיברכו ואע"פ שנהגו לברך בשופר ולולב שנייה הנהו בשופר מפני שאין הנשים יכולות לבוא לבית הכנסת ולולב שאין אדם יוצא בנטילת חבירו אבל ההגדה שהיא תלויה בדיבור והאשה יוצאה י"ח ע"י לימוד האיש ובנקל יכולות לשמוע ההגדה למה נכניס עצמנו בסלע המח' עכת"ד מתחילת דבריו שכתב "אך מה נעשה וקשה לבטל מנהגם" משמע קצת שחולק על החיד"א אך בסיום דבריו משמע שבמקרה שאשה לא יכולה לצאת ע"י איש, יתיר לה לברך "אשר גאלנו". ברכת יוסף למהר"י ידיד (עמ' ד - ה) כתב לכאורה אחרי שהחיד"א הוא אחרון בתראה נראה דהכי נקטינן אך אנכי כשהייתי בצפת וראיתי מנהג זה שם והייתי מערער על זה וכתבתי פסק היפך דברי החיד"א ועכ"פ מסתיין לומר אם כבר נהגו לברך אין למחות בידן אבל לומר להם לברך אפילו במקום שלא יש מנהג ודאי לא ואפילו שלכתחילה ראוי ומצוה לברך על המצוות שב ואל תעשה עדיף עכת"ד רואים שמצד אחד מעיד שהמנהג בצפת כן לברך אך מצד שני חולק על החיד"א במקום שאין מנהג, בשו"ת משבצות זהב לרבי נתן עמרם (סי' טו) כתב בשם הרב יד המלך בר אחוהי דנודע ביהודה (אשכנזי) שהוכיח בחבילות של ראיות דאינה יכולה לברך והמשבצות זהב לא מסיק שם כלום, קיצשו"ע לדה"ג ברוך טולידאנו (סי' תקפב אות א) כתב

ב ראיתי דבר חידוש בספר שערי צדק (מטיקטין עמ' 4 הובא בשו"ת שם היה אשכנזי) שכתב לבטל המנהג שמברכות על מצות עשה שהזמן גרמא ולכל הפחות אותן הנשים המברכות היו צריכות לומר בשכמל"ו כמש"כ הרמ"א סי' כה ס"ה וכתב שם חידוש גדול שאשה שנתאלמנה או נתגרשה חייבת במצות עשה שהז"ג וממילא יכולה לברך כמבואר בשו"ע סי' רמ סי"ז לגבי כבוד ומורא אב ואם ע"כ

ולפי דברנו אינו ענין לשו"ע (חו"מ סי' רנה, גמ' סנהדרין ל.) שהיה פקדון ביד אביהם ואינו יודע היכן הניחו ואמרו לו בחלום כך וכך הם ובמקום פלוני הם ושל פלוני הם או של מעשר שני הם ומצאם במקום שנאמר לו ובמנין שנאמר לו דברי חלומות לא מעלים ולא מורדין אלא הרי הם שלו ע"כ¹

ואין להקשות על החיד"א שכתב שודאי אילו ראה מרן שו"ת מן השמים שנשים מברכות כך היה פוסק ומנהיג שידוע שמרן דרכו לפסק כרמב"ם (פ"ט דיסודי התורה ה"ד עיין כס"מ שם ובהקדמת הרמב"ם לפיה"מ סד"ה וכשתתקיים נבואת הנביא) שכתב שאין משגיחין בדברי נביא כלל וה"ה שו"ת מן השמים ודאי כן היה פוסק נגד התוס' (ברכות נב., עירובין ו: ד"ה כאן, פסחים קיד. ד"ה דאמר, יבמות יד. ד"ה רבי, ב"מ נט: ד"ה לא, חולין מד. ד"ה ורבי) ושו"ת מן השמים (כ"כ היריעות האהל שם והיבי"א ח"א סי' מא אות כח) [ויש עוד הרבה ראשונים כתוס' - הריטב"א (עירובין ז.), וכן נראה דעת הר"ן (שם), תוס' רא"ש (שם ובב"מ נט), תוס' רבינו יהודה (ברכות נב.), תוס' ר' פרץ (שם) וכן נראה דעת ר' דוד (פסחים קיד.), ראבי"ה (ח"א סי' קנא עמ' 150), וכן משמע בחינוך (סי' תצו

ב] ואין לומר שכיון שדברי חלומות לא מעלין ולא מורדין (גיטין נב. סנהדרין ל. הוריות יג:) אין משגיחין בשו"ת מן השמים (כ"כ ביבי"א ח"א סי' מא אות כא) שודאי שעשאוהו בצורה מיוחדת לשאול מן השמים (כמבואר בהקדמה של הרב ראובן מרגליות בהוצאת מוסד הרב קוק אות ד) והוי כעין מה שכתוב באו"ח סי' רפח ס"ה שיש ג' חלומות דקי"ל שהם אמיתיים וה"ה ששואלים מן השמים בצורה נכונה קרוב לודאי שזה אמת (עיין בהקדמה שם שהביא הרבה ראשונים ואחרונים שפסקו ע"י שאלת חלום) ועיין שבלי הלקט (סי' קנז) שכתב ואין אנו צריכים לחלומו של רבינו יעקב הצדיק ממרוי"ש (סי' לב) ולא לפתורנו ואין משגיחין בדברי חלומות "דקי"ל לא בשמים היא" משמע מדבריו שהסיבה שאין משגיחין כיון דקי"ל לא בשמים ולא שדברי חלומות לא מעלין ולא מורדין (אם לא נאמר ט"ס ונגרס וקי"ל) ועיין בסי' לא שלמד מדבריו שסתם עיבוד לשמה ועיין סי' ק, קצו [וכן בח"ב בהלכות מרש"י ענין תפילין ריש עמ' קצב למד שחולי מעיים לא רק שפטורין מן התפילין אלא גם אסורין להניח] רואים מדבריו שניתן לשיקול דעת הפוסק כדברי החיד"א.

ג ובחידושי רעק"א שם שלח לשו"ת התשב"ץ (ח"ב סי' קכח) שכתב שכיון שיש חלומות ע"י מלאך שהם אמיתיים ויש ע"י שדים שהם שקר כמבואר בגמ' בברכות (נה:): א"כ הוי ספק ולכן לגבי ממון משארים ממון בחזקתו מה שאין כן לגבי מי שנידוהו בחלום שצריך עשרה להתיר לו חלומו (נדרים ח., שו"ע יו"ד סי' שלד סל"ה) וכן לגבי ספקו של רב ינאי אם מותר לתרום שלא מן המוקף לצורך עונג שבת היה צריך לחשוש לחלומו שאסור אלא שרב חייא אמר לו שפטרון חלומו שמותר (יבמות צג) עכ"ל התשב"ץ וכעין זה מצאנו בשו"ע (סי' תרנא סי"א) שכתב צריך לחבר האתרוג ללולב בשעת נענועו ולנענע בשניהם יחד ע"כ ובב"י שם כתב שדבר זה לא נתבאר בגמ' ולא בדברי הפוסקים אבל הר' מנחם מרקנ"ט (פרשת אמור ד"ה ולקחתם) כתבו וכתב וסוד זה נתגלה אלי בחלום וכו' ורז"ל רמזו סוד זה בויקרא רבה (אמור פרשה ל אות ט) עכ"ל אך שהוא נגד איסור אפילו דרבנן אין לחוש כמבואר בנודע ביהודה (יו"ד תנינא סי' ל) על רבינו אפרים (או"ז ח"ד פ"ב דע"ז סי' ר, הגהות אשרי שם אות מא) שהיתר דג ברבוטא ואמרו לו בחלום שהיתר שרצים וחזר בו ואסרו וכתב מ"מ אם היה מתאמת לר' אפרים שיש לדג זה קשקשים כמו שנתאמת הדבר לבעלי התוס' היה תולה פתרון חלומו על ענין אחר שהיה מתיר והיה חושש לו אבל להביא ראיה מחלום יעוף, הבל הוא אין בו ממש ע"כ וכן רבינו חיים פלאגי (לב חיים ח"ב סי' כא וח"ג סי' יט) כתב שאין שמעים לדברי חלום לעבור על איסור אפילו דרבנן, רואים שבדבר שברור לך לא מתיחס לחלום אבל שלא נתברר צריך לחוש (לכה"פ להחמיר).

חולין מג.) שכל חכמי ישראל נכנסים תחת מח' ב"ש וב"ה ונעשית להם תורה כב' תורות ולכן הרוצה לעשות כב"ש או ב"ה עושה [קודם הבת קול] שאין את הכלל ספק דאורייתא לחומרא ע"ש וא"כ אפשר שהבת קול לא מוגדרת כמכרעת בהלכה כאחד השיטות כיון שבלא"ה כל אחד יכול לעשות כמו מי שהוא רוצה ובזה הולכים אחרי הבת קול וא"כ אצלנו ודאי שאנו אין בכוחנו להכריע במח' ראשונים בדבר כזה שהב"י כתב סב"ל כלומר שגם הוא מסופק, הולכים אחרי הבת קול [שו"ת מן השמים] עיין שם הגדולים (שם) שכתב כעין זה או כיון שהבת קול מכריע על הגבירא שראוי לקבוע הלכה כמותו [בית הלל שהיו נוהגין זה לזה ושונים דברי חבריהן – עירובין יג: או כר"א דמחודד טפי שלכאורה זה הסיבה שהבת קול אמרה שהלכה כמותו בכל מקום -ב"מ נט: אפילו כנגד רבים כעין דמצאנו שיש מ"ד שהלכה כרבי יוסי אפילו מחביריו -עירובין מו: ועיין תוס' שם ד"ה כרבי או כרבי יוחנן כנגד רב ושמואל ביחד – ר"ח ותוס' בשבת קמה: והרשב"א ח"א סי' תשז סד"ה אלא דלא כר"ף והרא"ש בשבת שם ובעירובין דף עד. עיין כללי התלמוד לשיירי כנה"ג אות לו ועיין זוכר לחיד"א מע' ה אות סו] ולא על המקרה עצמו לית ליה בה וכעין זה כתב האור שמח על הרמב"ם (שם) וא"כ אצלנו אין להשגיח בשו"ת מן השמים.⁷

ד"ה ועל דרך) ועיין בשיטת מקובצת (בב"מ שם וכן הוא בפירוש ר' נסים גאון ברכות יט) בשם ר' נסים גאון שלפירוש הראשון ודאי חולק על הרמב"ם ולפירושו השני אין ראייה כיון שפירש דברי ר' יהושע שלדעתו אפילו בב"ש וב"ה לא קי"ל כבת קול כדכתבו התוס' שם וכן הראב"ד לגבי נקטם ראש ההדס שנביא בהמשך ועיין בשם הגדולים שם שהרמב"ן חולק רק בגלל שנראה בעיניו מתוך התלמוד וכללי ההלכות להפך אך בספק אפשר שמודה שהולכים אחרי שו"ת מן השמים] כיון שמרן בכסף משנה (שם) נשאר בדברי הרמב"ם בצ"ע מדברי הגמ' ביבמות דף יד. דיצתה בת קול דהלכה כב"ה וקי"ל הכי בכל דוכתא וכבר הבאנו את דברי הבדק הבית (ח"מ סי' כה) שבכה"ג לא פוסקים כרמב"ם [בפרט שרוב הראשונים דלא כרמב"ם] ועוד שגם בדברי הרמב"ם יש לרדן לכאן ולכאן כמו שהאריכו החיד"א (שם הגדולים שם ועיין זוכר שם) והיריעות האהל (שם) והיבי"א (שם).

דחנה הרמב"ם (שם הל' א) כתב 'ונא' לא בשמים היא. הא למדת שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה וכו' (הלכה ד) או שאמר בדין מדיני תורה ש-ה' צוה לו שהדין כך הוא והלכה כדברי פלוני ע"כ והכס"מ הקשה שהרי קי"ל כב"ה ע"י בת קול ונשאר בקושיא ע"ש וצריך לתרץ או שב"ה וב"ש שאני שכתבו הראשונים (הרמב"ן וחי' הר"ן

ד מ"מ ודאי שכל הראשונים שהבאנו לעיל שתיצצו (לכה"פ לתירוץ אחד) שאין משגיחין בבת קול דר"א כיון שהוא נגד התורה שאחרי רבים להטות וכן בפירוש הראשון של ר' נסים שהולכים אחרי בת קול דר"א בכל מקום חוץ מהמקרה ההוא שאחרי רבים להטות לבד מהראב"ה ודאי שאינם סוברים החילוק של האור שמח שאינו נגד התורה לפסוק כמחדידי טפי נגד רבים והראיה מהגמ' ביבמות דף יד דב"ש עשו כדבריהם קדום הבת קול וגם אחרי הבת קול כן הדין לרוב הראשונים (עיין עירובין יג:) חינוך מצוה עח, רמב"ן סנהדרין סוף דף לב., ריטב"א יבמות יד., הר"ן יומא ד:, דלא כא"ז ע"ז סי' קה הובא בהגות אשרי פ"ק דע"ז אות ג ואפילו שכתב הרמב"ן שם דה"נ ברבים ורבים אפשר ללכת אחרי הרבים שהם המיעוט ומחדידי טפי אבל לא ביחיד מחדידי נגד רבים מ"מ ודאי שחילוק זה אינו מהפס' אחרי רבים להטות אלא שיקול הדעת של חכמים כיון שלא ירדו לסוף דעתו -גמ' עירובין יג: לגבי ר"מ שעליו דיבר הרמב"ן. ודרך אנב צ"ב דברי הראשונים שהבת דר"א נגד התורה אחרי רבים להטות והרי ב"ש עשו כדבריהם אפילו דמועטים כיון דמחדידי צ"ל דהכא אינם מודים שהוא מחדידי טפי להכריע הלכה אלא שידעו כן ע"י הבת קול (וזה דהוי בור סוד שאינו מאבד טפה- אבות פ"ב מ"ח ועיין

כלום מש"כ לגבי לולב ושופר השאלה היתה על נשים שמברכות (ולא כתוב שם שיש מנהג כזה) וענה "אם באו לברך הרשות בידם"

ועיין בשו"ת הרדב"ז (סי' אלף פד) שלומד משו"ת מן השמים (סי' כג, פ) שאין יחיד אומר קדושה מיושב או י"ג מידות.

ג] למסקנה נראה אפילו לדעת הגרע"י (יבי"א ח"א סי' לט – מב) והגר"צ אבא שאול (אור לציון ח"ד פל"ז אות ז) שכיום נשים לא מברכות על לולב מ"מ דעת החיד"א ששו"ת מן השמים הוא הכרע למקום ספק כמו שבדאורייתא אומרים ספק להחמיר ולברך וא"כ ודאי שנחשב צד דאורייתא ובמקום ס"ס נוכל לברך ולומר דהוי ס"ס וצד דאורייתא ואפילו שלכאורה זה נגד השו"ע (סי' יז ס"ב) שכתב טומטום ואנדרוגינוס חייבין מספק ויתעטפו בלא ברכה אפילו שבב"י (שם וסי' תקפט ס"ו) פסק כרמב"ם רק מדין סב"ל, מ"מ השו"ע לא ראה את שו"ת מן השמים ועוד אפשר לחלק בין מקרה שספק אחד במציאות ואחד בדין שאני רואה את הספק בדין בנפרד שהוכרע לפטור נשים ואח"כ כשמגיע הספק במציאות נשאר רק ספק אחד וספק דרבנן לקולא ולא מברכים אך בשתי ספיקות בדין או במציאות נראה שאפשר לברך וכעין זה מצאנו שהשו"ע (סי' קס סי"א) כתב מים שיש לו ספק אם נעשה בהם מלאכה או לא או שיש לו ספק אם יש בהם כשיעור או לא או אם הם טמאים או טהורים או ספק אם נטל ידיו או לא טהור עכ"ל [כתב לשון הטור שם ולא לשון המשנה פ"ב דידימ מ"ד והרמב"ם פ"ו דברכות ה"ט, פי"ד דאבות הטמאות סוף הלכה י"א] מוכח שדווקא שיש ספק אחד אומרים ספק דרבנן לקולא אבל אם יש שתי ספיקות ביחד צריך

[ומה שהביא היבי"א שם ראייה מהשו"ע (סי' תרמו סעיפים א, י) שפסק שנקטם ראש ההדס כשר דלא כראב"ד (פ"ח דלולב ה"ה, תשובות ופסקים סי' ו) שהופיע רוח הקודש בבית מדרשו, כבר כתב החיד"א בשם הגדולים שם אי גברא רבה נראה בעיניו מתוך התלמוד וכללי ההלכות להפך יכול לחלוק דלא בשמים היא וכמו שהרמב"ן (שם סי' ז) חלק על הראב"ד הזה וא"כ אחרי שהרמב"ן לא השגיח גם השו"ע לא השגיח מה שאין כן אצלנו ובפרט שהשו"ע החמיר רק מדין סב"ל (ב"י סי' יז ס"ב, תקפט ס"ו) אך בנקטם ראש ההדס פסק כג-עמודי הוראה והרמב"ן. וכן מה שהקשה (סי' מ' או' יא, יב) על החיד"א ששו"ת מן השמים (סי' מ) כתב שמברכים על הלל בר"ח ואנו נוהגים כדעת השו"ע (סי' תכב ס"ב) שכתב שנוהגים שלא לברך בכל ארץ ישראל וסביבותיה וכן שבשו"ת מן השמים (סי' טו) כתב שמברכים שהחיינו על קריאת המגילה ביום ואנו נוהגים כדעת השו"ע (סי' תרצב ס"א) שלא מברכים ובאמת שלא זכיתי להבין דבריו שלגבי ברכה דהלל דר"ח השאלה היתה אם טוב המנהג שאנו נוהגים לברך אם טוב למנוע וע"ז השיב שצריך להמשיך במנהג אבל במקום שיש מנהג לא לברך כמו שכתב השו"ע שכן נוהגים בכל ארץ ישראל וסביבותיה לא אמר כלום ובחלק מהגירסאות כתוב מפורש "ואין לשנות אחד מהם" (מהמנהגים) וכן לגבי שהחיינו בקריאת המגילה ביום אותו דבר, השאלה היתה על המנהג ברוב המקומות שנוהגים לברך אם הלכה כדברי המוחין במנהג או לא והשיב אל תבוז כי זקנה אמך כי המנהגים הטובים, החכמים והחסידים תקנום ע"כ מבואר שכל תשובתו היתה רק למקום שנוהגים לברך אבל במקום שלא נוהגים כמו שכתב הב"י שם "וכן פשט המנהג" לא אמר

רע"ב שם ד"ה ואלעזר אינו סיבה לקבוע הלכה כמותו אחרי שנשאו ונתנו ביחד עיין רא"ש בשבת פ"ב אות כג) וחשיב הכרע בדין דעיקר הנפק"מ לענין פסק דיכולים לעשות כדבריו ולא במציאות שהולכים אחרי בת קול

בספק אחד בגוף ואחד במציאות נראה דחשיב לס"ס שספק במציאות הוא בגוף עצמו] וכן מוכרחים לומר בדעת הפר"ח (סי' תפט ס"ח) שסובר דבס"ס מברכים ולא אמרין סב"ל (אפילו בספק אחד בדיון ואחד במציאות) ואפ"ה כתב בסי' תקפט אות ד שטומטום ואנדרוגינוס לא יברכו שהרי ספק ניהו ולכאורה יש ס"ס שיטת ר"ת שמברכים אפילו נשים שפטורות אלא מוכרח דחשיב כס"ס בתרי גופים [דוחק לומר שחולק על רוב הראשונים (עיין בסמוך ס"ק ד) והב"י (ס"ס יז וסי' תקפט ס"ס ו) והרדב"ז (ח"ח כת"י ס"ס סד) שכתבו שלא מברכות משום סב"ל ופר"ח פוסק כרמב"ם בתורת ודאי].

ד] כתב המהרי"י אלגאזי (שהבאנו לעיל חוג הארץ דיני פורים אות יט) "לסברת ר"ת דפסק דנשים מברכות במ"ע שהז"ג אף שאינן חייבות שנתפשט המנהג בכל מקום כוונתה" ועיין מה שכתבנו לעיל ס"ק א ובהערה שם וכ"כ הנחפה בכסף (חי' הרא"ם הל' שופר דקפ"א ע"ג) רבו של החיד"א וז"ל ומכאן תראה שמה שנהגו הנשים לברך על הלולב הוא מנהג בטעות ובפרט באתרא דידן פעה"ק ירושלים שקבלנו הוראות מרן, וכל המחזיק לבטל מנהג זה תע"ב שהדין פשוט דסב"ל" מבואר בדבריו שכך היה המנהג בתקופתו

להחמיר (ואפילו שכתב בב"י שם בשם רבינו מנוח [פ"ר דברכות הט"ו] דעיקרו מדרבנן – בר' מנוח שבידינו אינו מופיע) ולכך נקטו או [ולא את לשון המשנה והרמב"ם] (כך דייק בשער המשפט הלכות מקוואות סוף כלל ה) ועיין תוס' עירובין (לה: ד"ה ספק) ומאידך כתב הרמ"א¹ מי שבא בספינה אם הוא ספק אם הוא למעלה מעשרה או לא אזלינן לקולא אפילו שיש ס"ס לחומרא ספק יש תחומין למעלה מעשרה וספק שמא הוא למטה מעשרה רואים שאומרים ספק דרבנן לקולא אפילו בס"ס להחמיר וזה סותר את השו"ע שהבאנו בסי' קס אלא מוכרחים לומר כמו שאמרנו שיש ספק בדיון אם יש תחומין למעלה מעשרה או לא אנו דנים ע"ז בנפרד והוכרע שספק דרבנן לקולא ואח"כ מגיע ספק במציאות וגם בו אנו מקילים משא"כ בסי' קס שכל הספקות במציאות (עיין ערך השלחן סי' תד ס"ק ג הובא בכה"ח שם ס"ק כט ועיין בכה"ח יו"ד סי' קי כללי ס"ס אות טז), או כמו שכתב הפר"ח (יו"ד סי' קי כללי ס"ס ס"ק י) בשם הרא"ם (על הסמ"ג הלכות מגילה ד"ה דשמא) דטומטום אינו מוציא אפילו מינו בקריאת המגילה מדין ס"ס כיון דהוי ס"ס בתרי גופים ונראה הטעם שכל ספק בגוף מוכרע במקומו ואינו מצטרף לספק שבמקום אחר וא"כ ה"ה לספק אחד בגוף ואחד בדיון [רק

ה סי' תד מהב"י (שם וסי' רמח ד"ה ומ"ש רבינו יש) בשם תשובת הרמב"ם אלא שבתשובת הרמב"ם שבידינו (סי' קיג אות א ועיין סי' קיד ד"ה וזה שאנחנו - הוצאת מכון ירושלים) כתוב שבתורת ודאי אין תחומין למעלה מ-י' ביס והגמ' הסתפק רק ביבשה [וכן הוא ברדב"ז ח"ג ס' תתקעג בהבנת הרמב"ם] ורק לכן מקלים מוכח דאם הוי ספק אין להקל ב-ב' ספקות דלא כמו שהב"י (שם סי' רמח) הביא מהתשובה ועיין בית מאיר סי' תד, ובאמת נראה וכן משמע קצת בב"י סי' תד שאת התשובה קיג הבי"י ראה רק בכל בו ורק תשובה קיד היתה בידו וא"כ יש לדון אם ראה את התשובה קיג שכתוב מפורש "ועל פי שתי הקדמות האלו [שספק דרבנן לקולא ושבים בתורת ודאי אין תחומין למעלה מ-י'] יצא לנו היתר" היה חוזר בו ואפילו שגם בתשובה קיד מבואר שספק הגמ' רק ביבשה ולא ביס מ"מ לא מבואר להדיא שבוה תלוי ההתיר בספק אם הוא בתוך העשרה או למעלה ועוד שבבית מאיר שם דחק את לשון התשובה מכח הגמ' בעירובין מג. [ועיין ברדב"ז שם] והסביר שכוונת הרמב"ם שזה האיסור שחייבים לנהוג בו ביבשה מכח ספק דאורייתא לחומרא אבל לא ביס מכח ספק דרבנן לקולא וא"כ אפשר שגם הבי"י נדחק בלשון מכח הגמ' [עיין בב"י יו"ד סי' רכח ס"ה שלפעמים עדיף לדחוק הלשון] אך בתשובה קיג אי אפשר לדחוק הלשון ע"ש אפילו שהבית מאיר דחק את שתי התשובות אך במגיד משנה פכ"ז דשבת ה"ג משמע כב"י.

וכמו שכתב המהרי"י אלגאזי שהיה בתקופתו אלא שדעתו שצריך לבטל המנהג ונראה שזה כוונת החיד"א (יוסף אומץ סי' פב) שכתב נהגתי לומר לנשים שיברכו על הלולב, וכמנהג קדום שהיו נוהגות בעה"ק ירושלים ת"ו ע"כ (נראה שהחיד"א שכתב בעה"ק ירושלים כתב את מנהג הקדום במקומו הידוע לו ולא בא לאפוקי שאר מקומות ולחלק על המהרי"י אלגאזי) וכ"כ הש"ג (סי' תקפט ס"ק י, וסי' תרמ ס"ק ב', וסי' תרנח ס"ק כא) שכך מנהג מקומו (שאלוניקי) רק בלולב ולא בסוכה אך החיד"א (ברכי' סי' תרנד ס"ק ב) שהיה כחמשים שנה אחרי המהרי"י אלגאזי כתב מה שנהגו קצת נשים בארץ הצבי לברך על לולב וכו' ושאלתי לחכמים זקני דורנו, והם אמרו דהוא מנהג טעות, דקצתן נוהג הכי בבלי דעת, ויש לבטל המנהג. ואחר זמן האיר ספר נחפה בכסף למורי הרב ושם ראיתי שכתב שהוא מנהג טעות וכל המבטל המנהג תע"ב וכו' ואחר זמן בא לידי שו"ת מן השמים וכו' ע"כ מבואר שבזמנו היה מנהג רק קצת נשים.

ונראה הטעם לכך כיון שכבר מזמן הראשונים היה מנהג נשים לברך כר"ת גם בראשונים הספרדים [כמו שמצאנו עוד מנהגים נגד מרן כגון שיטת הגאונים בזמן צאת הכוכבים (החיד"א בקונטרס אחרון סי' רסא ס"ק א ועיין עוד במחזיק ברכה שם ס"ק ז ובברכי יוסף שם ס"ק א ובכה"ח שם ס"ק א ובאול"צ פ"כ אות ב)] ועיין להרה"ג יעקב סופר (מאמר יעקב סי' כב עמ' קב, ושלום יעקב סי' ט עמ' קסח) שכתב שקרוב לארבעים ראשונים פסקו שנשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא.

הרשב"א (ר"ה לג. ועיין בשו"ת ח"א סי' קכג) כתב "הסכמתן של ראשונים ז"ל שהיא מברכת ואין ממחין בידה" וכ"כ הנימוקי יוסף (קידושין לא. ועיין בגיטין מ. ד"ה פירוש יצא) "והסכמת הראשונים ז"ל כך היא [כר"ת

דמברכות] וכן הסכימו רוב האחרונים וכן כתב הרמב"ן (קידושין לא.) "וכ"כ הריטב"א (קידושין לא.) "הדעת מכרעת שעיקר הדין כר"ת וכן דעת רבינו הגדול זצ"ל (רמב"ן) ותלמידו מורי רבינו הלוי (הרא"ה) ע"כ וכן דעת הר"ן (ר"ה לג. בחי' ועל הרי"ף) וכ"כ בעל המאור (ר"ה לג.) "וכן יצאה הוראה מלפני חכמי המקום הזה ז"ל ומלפני חכמי צרפת שמברכות הובא בשיטת ריב"ב (שם) וכ"כ המאירי (חגיגה טז:) שכך המנהג אלא שהוא חולק ואוסר לברך (שם ובעירובין צו:) וכן דעת התוס' (עירובין צו ד"ה דילמא, ר"ה לג. ד"ה הא, גיטין מ. ד"ה כשרבו, קידושין לא. ד"ה דלא, חולין קי: ד"ה טלית, ערכין י: סד"ה יח' ימים) וכ"כ הרא"ש (ר"ה שם) בשם הרי"ף גיאות וכ"כ השלמה (ר"ה לג.) שנשים מברכות וכן קבלתי מאבא מרי ז"ל וכן כתבו חכמי צרפת וכן העיד (הב"ה) [בעל המאור] בשם חכמי לונל ע"כ וכ"כ המאורות (ר"ה שם) שמברכות כן כתבו חכמי צרפת וכן העיד ה"ר בעל המאור בשם חכמי לונל וכן דעת דודי נ"ר (השלמה) והרב אביו ומיהו הראב"ד כתב להחמיר, וכך דעת המנהיג (ריש תשובה לחכמי אראגון נמצא בסוף המנהיג תחילת הנספחים) וכ"כ הראב"ן (סי' פז) שכך נהגו אבותינו וכן דעת הראב"ה (סי' תקצז), מרדכי (ר"ה אות תשכ, שבת אות רפו), מרדכי בהלכות קטנות (סוף אות תתקמט, עיין בשם הגדולים מע' ספרים אות מ, רכג ערך מרדכי שהמרדכי בהלכות קטנות אינו למרדכי), וכן נראה דעת הכל בו (סי' כב הלכות ציצית ד"ה וכן נשים, וסי' סד הלכות ר"ה ד"ה הכל) והארחות חיים (הלכות ציצית אות לא, הלכות ר"ה אות ח) וכן דעת האגודה (ר"ה לג. ועירובין ריש פרק המוציא), רבינו ירוחם (נתיב כז ח"א דף רכו ע"ד), הסמ"ק (סי' לא) והגהות הסמ"ק (שם אות כ), המכתם (ר"ה שם) הפרדס (ממונתשון שער תשיעי פ"ט אות י), מהרי"ל (שו"ת קז), לקט יושר (ח"א ברכת כהנים אות ח) בשם מהר"ם מינץ (סי' יב) ועיין

"והנשים מברכות שעשני כרצוני" משמע שאר ברכות מברכות כרגיל - כך דייק המ"ב (סי' ע סס"ק ב שחייבות לא רק שיכולות לברך). [הרב יהודה טהר אמר שהפשטות שלא רק שיכולות לברך אלא שחייבות דבשלמא אם חייבות כאנשים שפיר למד השו"ע שעשני כרצוני מברכת שלא עשני אשה אבל אם פטורות איך אפשר שנלמד מאנשים שהם ב' עניינים שהאיש מודה שלא עשני אשה והאשה מקבלת עליה את הדין שעשני כרצוני] אלא שיש מקום לחלק שברכות שנאמרות בלשון שבח פרטי כמו שעשני כרצוני וכגון שעשה לי כל צרכי חייבות אך בשבח כולל כגון פוקח עיורים יש לדון שאולי פטורות] ומאידך לדעת היעב"ץ (בסידורו הובא בסוף הערה 14) שנשים לא מברכות שלא עשני גויה, שלא עשני שפחה, ועשני כרצוני כיון שלא הוזכר בגמ' מסתבר שנשים פטורות דאם חייבות ודאי שמוגדר כמוזכר בגמ' אצל אנשים רק אצל נשים אומרות בלשון נקבה, ולמנהגנו (עיין בהערה שם) שלא מברכות שעשני כרצוני אך שלא עשני גויה ושפחה מברכות נראה יותר שפטורות ולכן מוגדר שלא מוזכר בגמ' שעשני כרצוני אך לשנות מלשון זכר לנקבה חשיב כמוזכר בגמ' אפילו דפטורות, ואפשר גם דחייבות ואפ"ה שעשני כרצוני לא מוגדר כמוזכר בגמ' שהם ב' עניינים שאצל איש הוא הודאה ואצל אשה הוא קבלת הדין].

ובשו"ת הרשב"א (ח"א סי' קצא הובא בב"י סי' ד ס"ז) כתב למה יש נטילת ידיים דווקא בבוקר בתפילת השחר לפי שבשחר אנו נעשים כבריה חדשה דכתיב חדשים לבקרים רבה אמונתך צריכים אנו להודות לו יתברך על שבראנו לכבודו לשרתו ולברך בשמו ועל דבר זה תקנו בשחר כל אותם הברכות ע"כ.

מוזכר לכאורה שברכות השחר הם דווקא בבוקר [כך דייק הביה"ל ס"ס נב סד"ה כל] וא"כ הוי מצוה עשה שהזמן גרמא

אבודרהם (שער השלישי ד"ה כתב הרמב"ם עמ' לג), האגור (סי' תתקי) ואהל מועד (שער הברכות דרך א ש"א, ושער תפילין וציצית ד"ג נתיב ד), מחזור ויטרי (הלכות סוכה אות לד), שבלי הלקט (סי' רצה).

ולעומת הראשונים שאוסרים לברך הם הרמב"ם (פ"ג דציצית ה"ט, פ"ו דסוכה הי"ג), רש"י (הובא בהגות מיימוניות פ"ג דציצית אות ל ועוד ראשונים), האור זרוע (ח"ב סי' רסו), הסמ"ג (עשה מב), רבינו מנוח (פ"ב דשופר ה"ב), הרי"א (ר"ה לג. הובא בשלטי גיבורים שם) וכן דעת זקנו פסקי רי"ד (שם) והמאירי (עירובין צו:) וכ"כ בתשב"ץ בחלק ששייך לרבי אברהם אבן טואה (חוט המשולש הטור השלישי סי' לב ד"ה אבל). ובדברי הראב"ד יש סתירות (בת"כ ויקרא א פ"ב אות ב וכן בהשגות על בעל המאור ר"ה לג. כתב שלא יכולות לברך וכ"כ בשמו המאורות (שם) והאהל מועד (שער הברכות שם) אך הראב"ד בהשגות פ"ג דציצית ה"ט פסק דאפשר לברך וכ"כ בשמו הכל בו (שם) והארחות חיים (שם) ועיין מה שכתבתי באות ח סס"ק ג).

והחיד"א (יוסף אומץ שם) כתב טעם אחר הנראה ודאי דאלו מרן ז"ל שלטו מאור עיניו הקדושות בתשובות רבינו יעקב ממרו"ש (סי' א כבר הובא שו"ת מו השמים בפרדס ממונתשון שער ט פ"כ אות י) דמשמא מיהב יחיב כח לברך לנשים ודאי כך היה פוסק ומנהיג ע"כ

ז. האם נשים חייבות בברכות השחר ברוך שאמר וישתבח וברכות ק"ש. [ויתבאר בו מנהג הרווקות שמברכות ומתפללות בגילוי הראש (בהערה)]

א] ברכות השחר

מדויק בשו"ע (סי' מו ס"ד) שנשים חייבות או לכה"פ שיכולות לברך מדכתב

השו"ע סי' מז סי"ג שהמשכים יכול לברך ברכות השחר חוץ מהנותן לשכוי בינה (דלא ככה"ח סי' מז ס"ק מט וסי' מז ס"ק כט שאפשר לברך רק מחצות הלילה ע"פ המקובלים) וא"כ חיובו מתחדש בכל יום וחשיב אין הזמן גרמא (עיין רמב"ם פ"א מתפילה ה"א דמוכח דבכה"ג שמתחדש בכל יום חשיב אין הז"ג ואין להוכיח מהשאגת אריה סי' יב שבכה"ג חשיב הזמן גרמא שכתב שנשים פטורות מהזכרת יציאת מצרים שאפילו שמתחדש כל יום וכל לילה וכן מוכח דעת הכס"מ [ספ"ק דק"ש כמו שנכתב בהמשך בברכות ק"ש] דשאני דבר שאין לו זמן מן התורה אלא שחיוב בכל יום מגיע מכח "ואם אינה מצוה בכל יום מתי תהיה החובה הזאת המוטלת עלינו מן התורה שיתפלל יום בשנה או בכל יומי פעם אחת" לשון הרמב"ן [ספה"מ עשה ה' הובא בכס"מ ריש הל' תפילה] לדבר שהתורה נתנה לו זמן בוקר וערב) כיון שהמחייב זה השינה וכל עוד לא ישן אינו יכול לברך וא"כ יש זמן ששייך ליום הקודם ואין יכול לברך בו עיין יחזה דעת ח"ד סי' ד]

ומאריך דעת הגר"א (מעשה רב סי' ט) והמאמר מרדכי (סי' מז ס"ק י וסי' עא ס"ק ג) שזמנם כל היום והלילה עד השינה והמאמר כתב חוץ מהנותן לשכוי בינה שאם שמע עד ג' שעות יכול לברך כל היום אבל לא בלילה ועיין מ"ב (סי' נב ס"ק י) שכתב בדיעבד על כל פנים יכול לברך עד חצות והמקל לסמך בדיעבד על הגדולים הנ"ל ולברך אחר חצות אין למחות בידו ובספרו מחנה ישראל (ספ"ו) כתב שבדיעבד יכול לברך כל היום ולא רק אין למחות בידו, והכה"ח (סי' עא ס"ק ד) כתב דיכול לברך קודם תפילה ואחרי תפילה המברך קודם ד' שעות אין מזניחין אותו אך אין לברך אחרי ד' שעות מדין סב"ל, ובקיצו"ע (סי' סג אות ה) לרב ברוך טולידאנו כתב שאין לברך אחרי ד' שעות חוץ מ-ג' ברכות שלא עשני גוי, עבד ואשה.

ופטורות [ואין לדחות דהוי כביכורים שהבאנו לעיל בהערה 4 שכיון שיש חיסרון מציאותי שכלה לחיה מן הארץ נחשב שאין הזמן גרמא ה"ה הכא בנטילת ידיים החיסרון בשינה וברכות השחר תלוי במעשה לדעת השו"ע סי' מז ס"ח כיון שבסעיף טו כתב השו"ע ישן ביום יש להסתפק אם צריך לערות מים וכו' ובב"י מבואר שכל הספק מצד רוח רעה אבל לטעם הרשב"א זה דין רק בבוקר בלבד וכן כתב להדיא בביה"ל שם ד"ה ויטלם שבסעיף טו ודאי לא צריך לברך כיון שהספק רק משום רוח רעה וברכות השחר לדין שנוהגים כרמ"א שם שמברכים על מנהגו של עולם אינו תלוי במעשה ולדעת השו"ע הוי כברכת הלבנה שיש מח' אחרונים עיין הערה 4] וכן דעת הדרך החיים (הלכות אונן דין ד) שזמנם עד ד' שעות כק"ש (עיין ביה"ל שם) והרב שלמה קלוגר (ספר החיים סי' מז ושנות חיים סי' פ) כתב שזמנם עד חצות כתפילה. אך הזרע אמת (ח"א סי' יא) וערך השלחן (סי' עא ס"ק א) כתבו שזמנם כל היום וכן משמע בנהר שלום (סי' עא ס"ק ב) [ואפשר שדעתם שהדעות שמברכים על מנהגו של עולם רמ"א סי' מז ס"ח וכך המנהג חולקים על הרשב"א עיין שו"ת הרשב"א ח"א סי' קנג מלבד שמהרשב"א אפשר לדייק רק לאונן שהיה פטור אך מי שהיה מחויב בזמן החיוב בבוקר אפשר שיכול לברך כל היום עיין כה"ח סי' עא ס"ק ד] וגם לפי דבריהם אפשר שבליילה קודם השינה אי אפשר לברך כמבואר ברב פעלים (או"ח ח"ב סי' ח ד"ה והנה ועיין ח"א יו"ד סי' נד) שלמד מאבודרהם (שחרית של חול ד"ה כשמעביר עמ' מח שכתב "והטעם לברכה זו, שכל זמן שהוא יחף אינו יכול לצאת ולעשות צרכיו וצרכי ביתו, וכיון שלבש מנעליו כאלו נעשו לו כל צרכיו) שברכות השחר נתקנו על הנאות השייכות ביום שהם הנאות לבוש ואזור ומצנפת ומנעל וכיוצא בו לכך ראוי שלא לברך אותם אחר שעבר היום שנתקנו בעבורו ע"כ וא"כ אכתי הוי הזמן גרמא [ואין לומר שלדעת

(בא"ח ש"א פרשת עקב אות יט, כה"ח סי' ריט ס"ק ח) שאין מברכות ברכת החמה אלא ישמעו מן החזן ויכוננו לצאת דלא כאור לציון (ח"ג פ"ד ה"א בביאורים) והחזן"ע (ברכות עמ' תפה) שמברכות. ובמ"ב אליבא דהלכתא (סי' מו הערה סז) כתבו לתרץ "ואפשר דאף דאין חילוק ביניהם, מ"מ היכא דנהוג לברך ולסמוך על הדרכים הנ"ל נהוג, והיכא דלא נהוג, הוא בכלל ספיקא, וצ"ע עכ"ל ועיין לעיל אות ו' ס"ק א ולפי דברי הערוך השלחן א"ש ואין צריך להדחק]

ומ"מ נראה שלא שייך ליישב מנהג העולם כערוך השלחן, שנשים מברכות גם אוזר ישראל בגבורה שנתקן על שחוגר חגורתו כדי שלא יהיה לבו רואה את הערוה (ב"י בשם הרא"ה ריש סי' מו, מ"ב שם ס"ק ט וכה"ח שם ס"ק כ) ולדעת הארחות חיים (הובא בב"י סי' עד ס"ד ונפסק בשו"ע שם) והרא"ש (קיצור הלכות נדה לרא"ש נמצא בסוף הרא"ש במסכת נדה ובשו"ת כלל מז הובא בטוש"ע יו"ד סי' ר כך למדו בדבריו הט"ז והגר"א שם שכתב שתטבול עם חלוקה אך בטוש"ע שם נראה שהבינו שאינו חולק על ראב"ד וא"כ צ"ל עם החגורה של חלוקה) שאין דין לבו רואה את הערוה בנשים והרוקח (הלכות נדה סי' שיח) כתב כרא"ש דלא כראב"ד (בעלי הנפש סוף שער הטבילה הובא בטוש"ע יו"ד סי' ר

מ"מ גם אם נקבל כדברי הגר"א והמאמר מרדכי שזמנה כל היום והלילה עד השינה וממילא הוי אין הזמן גרמא שנשים חייבות, אכתי עיין בסימן מז סי"ג שכתב השו"ע המשכים קודם אור היום מברך כל סדר הברכות חוץ מברכת הנותן לשכוי בינה שימתין עד שיאור היום ולדעת האחרונים (מ"ב ס"ק לא ובביה"ל וכה"ח ס"ק ל) מחצות וא"כ הנותן לשכוי בינה הוי הזמן גרמא [הגם שאפשר לדחות שאם לא ישן זמנה תמיד מ"מ לדעת השאגת האריה והכס"מ (שהבאנו לעיל) שדבר המתחדש כל יום ולילה חשיב הזמן גרמא ה"ה הכא עיין בהמשך לגבי אוזר ישראל בגבורה] אלא מוכרח שאפילו שפטורות יכולות לברך אפילו לשו"ע'.

עיין בערוך השלחן סי' ע ס"א שכתב וברכות השחר חייבות מדינא שגם הן בכלל דברכות שעליהן נתקנו כל ברכות השחר ע"כ משמע שאפילו אם הוי הזמן גרמא חייבות כיון שגם הן בכלל דברכות שעליהן נתקנו אך המ"ב סי' ע ס"ק ב כתב "לכאורה תלוי אם נימא דהברכות האלו יש להם זמן וצ"ע" ע"כ

[ולפ"ז אפשר ליישב דעת הבא"ח והכה"ח שכתבנו בהערה לעיל שדעתם שמברכות ברכות השחר [אפילו שדעתם שהזמן גרמא כמו שכתבנו לעיל] ואפ"ה כתבו

ו דעת כל פוסקי זמננו שמברכות ברכות השחר (כך נראה דעת הבא"ח ש"א וישב אות י ועוד יוסף חי וישב אות ט וכן נראה דעת הכה"ח סי' מו ס"ק מא, מב) או שחייבות כיון שאין הזמן גרמא (יחזק דעת ח"ד סי' ד ובספרו יבי"א ח"ט סי' קח אות כח וצ"ע מהנותן לשכוי בינה שזמנה גם לאחרונים רק מחצות – מ"ב סי' מז ס"ק לא וכה"ח שם ס"ק ל ולדעת הכה"ח סי' מו ס"ק מט וסי' מז ס"ק כט כל ברכות השחר רק מחצות לילה ע"פ המקובלים וכך הקשה עליו בברכת ה' ח"ד פ"א סוף הערה 27) או אפילו יש להם זמן חשיב אין הז"ג כיון שהזמן תלוי במציאות דומיא דביכורים עיין לעיל הערה 4 (ברכת ה' ח"ד פ"א ה"ה ובהערה 27 ופ"ד הנ"א וצ"ע לדין שנוהגים כרמ"א סי' מו ס"ח שמברכים על מנהגו של עולם תלוי רק בזמן ולא דמי לביכורים וכיוצא בו ועוד אפשר שגם לדעת השו"ע שם שמברכים רק אם נתחייב מ"מ אכתי אינו כביכורים כיון שאם בירך אינו יכול לחזור ולברך) או אפילו שפטורות יכולות לברך על ברכות השבח (אול"צ ח"ב פ"ד ה"א וכתב שם שכן דעת הגאון עזרא עטייה) חוץ משעשני כרצונו שלא מברכות (פר"ח סי' מו ס"ד, חיד"א בקשר גודל ס"ה אות כג דלא כשו"ע, דעת כולם שם) והכה"ח (שם) חוץ מג' ברכות שלא עשני גויה, שלא עשני שפחה ועשני כרצונו כיון שלא נזכר בגמ' (סידור היעב"ץ).

וגם בעוטר ישראל בתפארה שנתקן משום שלא ילך ארבע אמות בגלוי הראש (ב"י ריש סי' מו, מ"ב שם ס"ק ט וכה"ח ס"ק כ) יש לדון למנהג העולם כיום שאין שום חיוב כיסוי הראש בנשים רווקות¹ וכן משמע קצת בשו"ע (סי' עה ס"ב) "בתולות שדרכן לילך פרועות

ועיין באחרונים מה שכתבו ליישב את השו"ע ונראה שהשו"ע חזר בו ביו"ד) אין שום שייכות לנשים בברכה הזאת וודאי שדוחק לומר שמברכות לפי הראב"ד נגד הארחות חיים ופשטות הרא"ש אחרי שהשו"ע פסק כמותם באו"ח וביו"ד רק החמיר את הראב"ד²

ז הערוך השלחן (או"ח ס"ס עד, ויו"ד סי' ר ס"ג) גופא פסק כארחות חיים והמ"ב (שם ס"ק טז) כתב ויותר טוב שיהיה לבה למעלה מן המים דזה שרי גם באיש [לחוש לראב"ד] והכה"ח (שם ס"ק טוב) כתב להחמיר ועיין אול"צ (ח"ב פ"ו הט"ז) מ"מ נראה שאף אחד לא יפסוק גם לקולא את הראב"ד ועיין מאמר מרדכי (סי' עד ס"ק ד) ובפרט לטהרת הבית (ח"ב סי' טו עמ' תקו, תקכ – תקכא) שפסק שאין לבו רואה את הערוה בנשים ולכן במקוה מרוצף שלא שייך לעכור ברגליה ואין לו דין בית המרחץ יכולה לברך בתוך המים וכן פשטות החסד לאלפים (יו"ד סי' ר אות א וצ"ע קצת שבאו"ח סי' עד אות ב כתב ויש מי שאוסר כה"ג גם באשה אם אין הפסק בין לב לערוה וכן כתב הבא"ח ש"א בא אות א ועיין בא"ח ש"ב שמיני אות יט) שנראה מדבריו שאם אי אפשר לברך במקוה שאחרי שתטבול פעם אחת תלבש החלוק ותברך ולא הצריך להפריד בין לב לערוה. [ולענ"ד נראה שלכתחילה צריך גם בנשים שלא יהיה לבה רואה את הערוה שכן דעת השו"ע ביו"ד ובפרט שבפירוש הרשב"ץ (ברכות כה: ד"ה עקבו) משמע שלבו רואה את הערוה דאורייתא וכן מוכח בשיטמ"ק (שם דף כד: ד"ה היה) שלומד שדין אדם ערום ודין לבו רואה את הערוה הוא דין אחד ודין אדם ערום ודאי הוא מדאורייתא כדהוכיח הפמ"ג (מש"ז סי' עד ס"ק א) מגמ' (שבת קנ., וברכות כה:) דלא כאחרונים (פמ"ג שם, שו"ע הרב סי' עד ס"א, מ"ב סי' עד ס"ק ד וכה"ח סי' עד ס"ק ז ועיין פמ"ג ס"ס עד א"א בדעת הלבוש) שכתבו שלבו רואה את הערוה הוא מדרבנן אך בדיעבד יש להקל כדעת רוב האחרונים – מ"ב (שם)].

ח ראיתי באור לציון (ח"ב פ"ז אות יד) שכתב שמעיקר הדין יש לבנות רווקות לכסות ראשן בשעת התפילה, ומ"מ הנהוגות שלא לכסות ראשן בשעת התפילה, יש להן על מה לסמוך ורשאות להמשיך במנהגן ע"כ וכן ביבי"א (ח"ו או"ח סי' טו ועיין ביחוד דעת ח"ה סי' ו ששם החמיר יותר גם בברכות) כתב שבנות רווקות שמברכות בגלוי הראש יש להם ע"מ שיסמכו ומ"מ ל"ל שלכל הפחות בתפלת שמנה עשרה ישימו כיסוי על ראשן לצאת ידי חובת הרמב"ם (פ"ה דתפילה ה"ה) והשו"ע (סי' צא ס"ה) וכן ראוי שיחמירו על עצמן בזה בברכת המזון שהיא מן התורה והחמירו בה הפוסקים כתפלה (עיין שו"ע סי' קפ"ס ח, ט ובמ"ב שם ס"ק ל) ע"כ וטעמם שבשו"ע (סי' צא ס"ג) כתב י"א שאסור להוציא אוזרה מפיו בראש מגולה ובסי' רו (ס"ג) כתב שראשו מגלה אסור לברך ומסתימת הפוסקים משמע שאין חילוק בין איש לאשה [וכן הטעם של התה"ד (סי' י) משום קלות ראש כלפי שמיא שלא באימה וביראה לכאורה שייך גם באשה] ועיין בשו"ת איש מצליח (או"ח סי' כד, כה) שכתב לאסור בזה ושכן המנהג בתוניס וג'רא אך בשאר מקומות לא שמענו מעולם מנהג כזה (יבי"א שם אות י"א ואול"צ שם) וכן החמיר בזה הישכיל עבדי (ח"ז בהשטות לאו"ח סי' א, וח"ח סי' יז אות י"א הראשון) אך דעת הגריש"א (יבי"א שם) והגרש"א (תפילה כהלכתה פ"ז אות לא והערה עד, הליכות בת ישראל פ"ה אות ג ובהערה ז ושם כתב נשים נשואות נוהגות לכסות ראשן בעת שמתפללות או מברכות אף כשהן בחדרי חדרים אכן מעיקר הדין אינם חייבות) להקל כמנהג וכ"כ הציץ אליעזר (ח"ב סי"ב).

ולענ"ד שיש ליישב המנהג בפשטות שידוע שלגבי הדין ולא ילך ארבע אמות בגלוי הראש (שו"ע סי' ב ס"ו) המנהג פשוט שאין איסור כזה אצל הבנות (גם לדעות שזה מעיקר הדין) [וכך משמע מדבריהם שדנו רק בהזכרת ה' ותפילה] וכך משמע קצת בשו"ע (סי' עה ס"ב) "בתולות שדרכן לילך פרועות ראש" וכן כתב המאירי להדיא (ברכות כד.) ששער הבתולות כולו מגולה (אך דעתו שאין איסור להלך ד' אמות בגלוי הראש שכתב בקידושין לא. ד"ה לעולם אסור לילך בעזות מצח מגדולי החכמים לא היו הולכים אפילו ארבע אמות בקומה זקופה ובגלוי הראש) ועיין שיטמ"ק (כתובות טז. ד"ה וראשה פרוע) והטעם עיין במסכת כלה (אות כג) שתינוק שלא כסה ראשו לפני הזקנים אמרו שיש בו עזות מצח וודאי שהוא ממזר או בן נדה או שתייהם יחד וכן בגמ' (שבת קנו: הובא במג"א סי' ב ס"ק ו) דרבנ"י פעם אחד לא כסה את ראשו ומיד בא

לגנוב ע"ש והטעם נראה שהכיסוי מביא הכנעה ההפך מעזות מצח וזה לא שייך בנשים שבמהותם הם כנועות וודאי שאם תינוקת לא היתה מכסה ראשה לפני הזקנים, לא היתה עזות מצח להכריע שהיא ממזרת או בת נדה וכן לא שייך אצלה כיסוי ראש כדי לא להגיע לידי גניבה וכדו' [אינה עושה איסורים של חוצפה ועזות פנים] וממילא אין קלות ראש ואפשר שבנשואות שחייבות לכסות מעיקר הדין שייך עזות מצח בגילוי הראש ויש חיוב בהזכרת ה' ותפילה אפילו במקום שאין חיוב כיסוי הראש [ואולי גם אפשר שהטעם דשכינה למלא מראשי דמלא כל הארץ כבודו (קידושין לא.)]. שהוא בדרגת היראה שייך רק בת"ח לדעת הרמב"ם (פ"ה דדעות ה"ו ובמורה נבוכים ח"ג פנ"ב הובא בב"ח ס"ס ב) והמאירי (שם) וגם לשו"ע שהוא דין לכל אדם אפשר שדווקא באיש ששייך בו יותר דרגת היראה להרגיש ולחיות שהקב"ה מלא כל הארץ כבודו אך אין זה העבודה אצל נשים שדעתן קלה ועיקר העבודה היא, התקרבות לקב"ה באהבה] וא"כ אפשר שגם באזכרת ה' בראש מגלה או בתפילה שהוא סניף מהדין שלא ילך ד' אמות בגלוי הראש שייך רק באנשים.

ויש לזה כמה ראיות.

א [שו"ע הרב (סי' עה ס"ב) כתב אבל האשה עצמה אפילו היא ערומה מותרת לקרות (רמ"א) ולהתפלל אם יושבת שאין פניה שלמטה נראין ע"כ (ובאיש ודאי אסור להתפלל בכה"ג – גמ' ברכות כד: - כה. ושו"ע סי' עד ס"ו וסי' צא ס"א ועיין בביה"ל שם סי' צא ד"ה יצא ועיין ספר חסידים סי' תשעד) ואם מותרת להתפלל ערומה ודאי שמותרת גם בלי כיפה אפילו שודאי מדובר שאין לה בגדים מ"מ באנשים גם שאין להם כיסוי הראש לא נתיר הזכרת ה' מדכתב השו"ע (סי' צא ס"ג, רו ס"ג) אסור ועיין ב"ח (סי' צא אות ג) שכתב אבל ערום לגמרי ממתניו ולמעלה ודאי אסור להתפלל שאפילו ראשו מגולה בלבד רוב הפוסקים אוסרים.

ב [עיין בגמ' (נדרים ל:, שו"ע יו"ד סי' ריז סל"ז) הנודר משחורי הראש אסור בקרחין ובעלי שיבות ומותר בנשים ובקטנים שאין נקראים שחורי הראש אלא אנשים גמ' מ"ט אנשים זימנין דמיכסו רישיהו וזימנין דמגלו רישיהו אבל נשים לעולם מיכסו וקטנים לעולם מיגלו ע"כ ואם בנות גדולות [מגיל 12] רווקות חייבות לכסות הראש בשעת ברכת המזון וכל הברכות וכן בשעת התפילה ודאי שמוגדר זימנין דמיכסו וזימנין דמגלו ולמה מותר בהם (והפשטות שכיסוי הראש בשעת הזכרת ולא ילך ד' אמות בראש מגולה הוא רוב הראש במקום השערות כיון שמהותו להכנעת האדם ולא להכיר בעלמא וכן דעת הרב שלמה קלוגר (אלף לך שלמה ח"א או"ח סי' ג כתב פחות מ-ד' אמות מותר רק במקצת גלוי הראש שבוה אסור ד"א תחת אור השמים ע"כ משמע אפילו רוב הראש לא מהני והוא חידוש גדול), ר"ח קניבסקי בשם החזו"א (דעת נוטה דיני לבישת הבגדים תש' קעד עמ' עה כתב רוב השערות), האול"צ (ח"ב פ"ז הי"ג לכה"פ בהזכרת ה' ובית הכנסת), והגרע"י (יחזק דעת ח"ד ס' א לגבי ק"ש ותפילה וברכת המזון אך לגבי לא ילך ד' אמות מקל ע"ש וכן בבי"א ח"ט סי' קח אות מט) דלא כאגרות משה (ח"א או"ח סי' א) והראיה שהביא האג"מ שאם מכסה ביד חבירו חשיב כיסוי (שו"ע סי' צא ס"ד) וסתם יד אינה מכסה את רוב הראש אינה ראייה דאפשר שהאצבעות פתוחות וחשיב כיסוי כמו כובע קש (שו"ע שם) שאפילו דחלול חשיב כיסוי כמבואר בתה"ד (סי' י) ולאג"מ שהוא רק להכיר אפשר לדחות דאכתי חשיב מגולה הראש) ועיין בתוס' שם בתרוץ השני וברא"ש והמאירי ורע"ב שם שכתבו שהטעם שאנשים נקראים שחורי הראש ולא קטנים כיון דכוותיהו בנשים אינם שחורי הראש וא"כ לשיטתם ודאי שאין ראייה משם אך דעת הר"ן, התוס' בסתם, הריטב"א, נימוקי יוסף והרי"ן בשיטמ"ק כמו שכתבנו בהתחלה וכן בב"י (יו"ד סי' ריז סל"ז) הביא רק את הטעם של הר"ן.

ג [עיין בביאור הגר"א (סי' ח סס"ק ו) שהקשה שבגמ' ברכות (ס:) משמע שמותר לברך בגילוי הראש ונפסק בשו"ע (סי' מו ס"א) כשמים כובע או מצנפת בראשו יברך עוטר ישראל משמע שבברכות שלפני היה בגילוי הראש ובב"י שם מוכח שהוא בגילוי הראש ממש ולא כובע על הכיפה ע"ש (עיין ביביע ח"ד סי' ב אות ג שנשאר בצ"ע) והגר"א שם מכח זה הוכיח שהוא מידת חסידות דלא כשו"ע נראה שמוכרח לומר בדעת השו"ע שבמקום שגם אדם מכובד לא מכסה הראש אין איסור כיון שאין עזות מצח כמו בבוקר שקם ממיתו דלא כרש"ל (בשו"ת סי' עב הובא במ"ב סי' ב ס"ק יב) שכתב שיש איסור גם בלילה או כשרוחץ באמבטיה לברך בגילוי הראש וא"כ אפשר שגם בנות רווקות שלא שייך אצלם כיסוי הראש פטורות.

ולא צריך להגיע שהמנהג כדעות החולקות על השו"ע (כמו שכתבו האול"צ שם והיב"א שם והאיש מצליח שם).

הוי מצוה עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות [א"כ לפסק השו"ע נשים פטורות] אלא עיין במ"ב סי' ע"ס"ק ב שכתב עיין לעיל בסי' נב בחידושי רע"א דמוכח שם מדבריו דהעיקר נתקנו בשביל התפילה א"כ ממילא חייבות ובשער הציון שם כתב והגר"ז (סעיף א) כתב להפך וצ"ע ע"כ [ערוך השלחן שם ס"א כתב שפטורות] [ואפשר שגם לדעת הגר"ז וערוך השלחן שפטורות יכולות לברך גם לדעת השו"ע שנשים לא מברכות על מה שפטורות כיון שנתקן בשביל התפילה ויש לזה ראייה מהמהרי"ל שנביא בהמשך וצ"ע].

ג] ברכות ק"ש

כתוב בשו"ע סי' ע סעיף א שנשים פטורות מק"ש ונכון הוא ללמד שיקבלו עליהן עול מלכות שמים ע"כ וכתב המ"ב (שם ס"ק ב) ופטורות גם כן מברכות ק"ש דיש להם גם כן זמן קבוע כדלעיל סי' נח סעיף ו אבל ברכת אמת ויציב דנתקן על ענין זכירת יציאת מצרים וכן הברכות שלאחריה דערבית [גם השכיבנו דכגאלה אריכתא היא - שער הציון] מחייבות לאמרם דמצות זכירת יציאת מצרים נוהגת ביום ובלילה וכו' כן כתב המג"א וכו' ואפילו אם נימא דהוא מצוה מן התורה ביום ובלילה מצדד בספר שאגת אריה סי' יב דהנשים פטורות מטעם דהזכרה דיום הוא

ראש" אלא שיש לדחות שמידת חסידות שייך גם בנשים (גם לדעות שבאנשים הוא מעיקר הדין עיין שו"ע סי' ב סי"ו) אך לטעם שיכולות לברך שזה ברכות השבח [ואולי גם לטעם שחייבות דהוי מצות עשה שאין הז"ג] אפשר שכיון שנוהגים לברך על מנהגו של עולם (רמ"א סי' מח ס"ח דלא כשו"ע עיין כה"ח סי' מו ס"ק מט) יכולות לברך על שבח של עם ישראל אפילו ששייך רק באנשים.

ב] ברכות דפסוקי דזמרה

במור סי' נב הביא מח' אם אפשר לומר ברכות דפסד"ז אחרי התפילה [כיון דדרש (ברכות לב.) רבי שמלאי לעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואח"כ יתפלל - ב"י] או דאפשר [כיון דפסד"ז מדין כל האומר תהלה לדוד בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא - משמעות תלמידי רבינו יונה (ברכות כג. ד"ה ותיקנו)] וכתב הב"י יש לחוש דילמא קי"ל כדברי הגאונים (שלא מברכים אחרי התפילה) ונמצא מברך ברכה לבטלה וכך פסק בשו"ע שלא מברכים אחרי התפילה וכן דעת כל הפוסקים.

ולבאורה לדעות שאפשר לברך הוי מצוה עשה שאין הזמן גרמא שנשים חייבות ולדעות שאי אפשר לברך אחרי תפילה

עיין בן איש חי (ש"ב שמיני אות יט, חוקי הנשים פרק לט עמ' 142) שכתב שאשה שטובלת טוב להניח סודר על ראשה בשעת הברכה וזה ראייה לדברינו שכתב רק טוב לחוש לרש"ל ולא אסור כיון שלב"י מותר אך בחסד לאלפים (או"ח סי' ב ס"ח, יו"ד סי' ר ס"א) כתב צריכה לכסות ראשה. ועיין חתם סופר (נדרים ל: ד"ה ובחקותיהם) ומה שכתב בדבריו הציון אליעזר (חי"ב סי"ב).

ואין להוכיח לאסור מהחסד לאלפים שהבאנו והפר"ח (סי' צא) שהביא ראייה שמותר לברך בגילוי הראש מהמשנה (פ"ב דחלה מ"ג, יו"ד סי' שכח ס"א) האשה יושבת וקוצה לה חלתה ערומה וסיים ומיהו יש להחמיר כדברי האוסר, דאפשר דנשואה שאני.

ט עיין בחסד לאלפים (סי' ב אות ז הובא במקבציאל וישלח אות כו) שכתב ולא טוב מנהג הבתולות בערי אדום שהולכות בגילוי הראש וירא שמים לא יניח את אנשי ביתו לנהג כן ע"כ וכן מו"ר אבא אמר שסבתא בתימן גם שהיתה רווקה היתה עם כיסוי ראש וכן כל הבנות בתימן ונראה שנהגו כן ע"פ הרמב"ם כדרכם בתימן (פכ"א מא"ב הי"ז הובא בשו"ע אה"ע סי' כא ס"ב ופשטות הגמ' בכתובות עב סע"א אזהרה לבנות).

השבח לא הוא ברכה לבטלה [אך לא קי"ל כר' טוביה כמו שסיים שם התשב"ץ ובודאי שזו קולא גדולה היא וכן מבואר בשו"ע ורמ"א אהע"ז סי' לד ס"ג ומאידך גם לא ברור שברכת אירוסין זה ברכת השבח שנראה שזה מח' הרא"ש והר"ן שהובא בב"י סי' לד ס"א ועיין הריטב"א (פסחים דף ז: סד"ה כל, כתובות דף ז: ד"ה ועיקר) שכתב שדעת הרמב"ם (פ"ג דאישות הכ"ג) שהוא ברכת המצוות והוא חולק עליה, הרמב"ן בתורת האדם (שער הרפואה ד"ה וא"ת) כתב ורבנן דבריו הכי משום דלא מחייבי אינהו בברכה אלא משום דחביב להו טובא מעיילו נפשיהו בנס לשבוחי לקב"ה וכה"ג שכתב הוא ולא ברכה לבטלה [וכ"כ הטור בשם הרא"ש והרי"א ז' שנביא בהמשך], הראב"ד (פ"ט דברכות בהשגות על המאור אות ב) על המשנה שהנכנס לברך מתפלל שתיים הרי"ף השמיט את הגמ' שדווקא בדנין והורגין וכתב הטעם וכי יש הפסד בתפילה והודאה כדי להקפיד בין דנין ללא דנין [אפילו בברכה שאינה מוזכרת בגמ'] וכן הראב"ד בכל בו (סי' מג) [ובאורחות חיים הל' ר"ח אות ז] לגבי יהלולך שבהלל אלא שהכל בו [וארחות חיים] חולק[ים] עליו ומה שהראב"ד כתב (פ"א דתפילה ה"י) שבשבת שהתפילות הודאה ולא רחמים אין תפילת נדבה דאם יודה ויחזור ויודה ברכה לבטלה היא שאני התם דכפול ההודאה ב' פעמים, וכן הפרדס הגדול סי' ה וכן רב עמרם גאון (המנהיג - יום שמיני ועניין שמחת תורה) דמברכין בשמחת תורה ברכת אשר בגלל אבות ורבי סעדיה גאון תמה עליו.

ובן בהתחלה רצה להביא ראיה מהרמב"ם (פ"י דגירושין ה"ג הובא בשו"ע אה"ע סי' קנ ס"ד) שכתב אם גירש את אשתו בגט פסול או שהיתה ספק מגורשת ורצה להחזירה הרי זו מותרת לבעלה ואין צריך לחדש הנישואין ולברך ז' ברכות ע"כ הרמב"ם ואם נקבל שאין צריך לברך אבל יכול מוכח

מצוה בפני עצמה ואם לא הזכיר ביום אין צריך להזכיר הזכרה זו בלילה, ומה שמזכיר בלילה היא מצוה בפני עצמה ע"כ המ"ב עיין בכסף משנה (ספ"ק דק"ש) שכתב שזמן ק"ש דיום זמנה כל היום מדאורייתא רק רבנן תקנו דזמנה עד ד' שעות והקשה המג"א (סי' נח ס"ק ז) דא"כ ק"ש הוי אין הזמן גרמא הפך הגמ' (ברכות כ:): ומוכרח לומר שדעת הכס"מ כשאגת אריה שמצוה שמתחדשת ביום ובלילה חשיב הזמן גרמא [וכן דעת האור לציון (ח"ב פ"ו ה"י) והיבי"א (ח"ב ס"ו מדין סב"ל לשיטתו שאסורות לברך ברכות השבח וכפי עדות השאג"א שם שכן פשט המנהג שלא מברכות) ועיין כה"ח (סי' ע ס"ק א)].

ולפי הערוך השלחן שהבאנו לעיל (בברכות השחר) שנשים חייבות בברכות השחר כיון שעליהן נתקנו הברכות נראה שה"ה ברכות ק"ש שעליהן נתקנו הבורח בעמו ישראל או אוהב את עמו ישראל ושומר את עמו ישראל וגאל ישראל ודאי שנתקן עליהם וכן יוצר אור ומעריב ערבים נתקן עליהם שזה חלק מהטובות היום יום שיש יום ולילה ואינו כברכת החמה או הלבנה.

ה. על הצד דפטרות האם יכולות לברך לדעת הרמב"ם (פ"ג דציצית ה"ט, פ"ו דסוכה ה"ג) והשו"ע (סי' יז ס"ב, וסי' תקפט ס"ו).

[א] כתב עמודי אש סי' ב אות ג' דברכות השבח בספק מותר לברך (הלכות קטנות ח"ב סי' קסה) והאריך שם להביא שכן דעת כמה ראשונים הסמ"ק דר' טוביה שהובא בתשב"ץ (ח"ב ס"ס עד) באותן שעושין אירוסין ומברכין ואין עושין נישואין עד זמן מרובה שצריך לחזור ולברך בשעת הנישואין ברכת אירוסין מפני הלעז שיאמרו זאת נישאת בלא ברכת אירוסין ע"כ וודאי שמפני לעז לא נתיר ברכה לבטלה אלא מוכרח דבברכת

המנהג]. וכן בסי' נב לגבי אם מברכים ברכות דפסד"ז אחרי התפילה כתב "כיון דספק במידי דברכות הוא יש לחוש דילמא קיימא לן כדברי הגאונים ונמצא מברך ברכה לבטלה" וכך פסק בשו"ע. וכן בשו"ע סי' סז ספק בירך ברכות ק"ש או לא אינו חוזר ומברך וכתב הב"י שם בשם רבינו מנוח (פ"ב דק"ש הי"ג) משום דהוי ספק לא תשא ולחומרא. וכן בסי' ריט ס"ד לגבי אדם שנתחייב לברך ברכת הגומל שיכול אחר לברך – טור בשם הרא"ש או מי דאית להו תועלת בהצלחתם - רבינו מנוח (פ"י דברכות ה"ט) שלטי גיבורים בשם הרא"ש (דף מג. אות ו הובא בד"מ שם ס"ק א ובב"ח שם) אפילו שהוא פטור או דווקא על רבו אפשר כיון שהוא מחויב - רשב"א (ברכות נד. ד"ה הרואה) לדעת הב"י [וה"ה אוהבו וקרובו כ"ש אביו או אשתו ובניו יש לו לברך כרבו - ב"ח לדעת הרשב"א] וכתב הב"י "כיון דלדברי הכל אינו חייב לברך לא יברך ואם בירך גוערין בו דדילמא ברכה לבטלה" [אך בשו"ע פסק כטור ועיין במ"ב ס"ק יח ובביה"ל שם ד"ה ואין זה ובכה"ח שם ס"ק כז, לג שפסקו להחמיר כב"י] וכן בס"ס ריח לגבי ברכה על נס ממנהג העולם ותולדתו כתב "וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות" וכן בסי' ריט ס"ג כתב שאם ברך הגמול בפחות מעשרה טוב לחזור ולברך בפני עשרה בלא שם ומלכות וכן שם סעיף ט דמי שנעשה לו נס ואינו מהני ארבעה (המוזכרים בסעיף א) טוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות [המ"ב כתב לברך מכח מנהג] וכן מוכח בב"י (אה"ע סי' לד) שאפילו שבריש הסימן כתב שלדעת הרא"ש ברכת אירוסין זה ברכת השבח בסוף הסימן כתב שלדעת הרמב"ם והרא"ש ברכה לבטלה היא (לגבי מי שלא בירך בשעת

דאפשר לברך ברכת השבח אפילו שלא נתחייב ולבסוף דחה "שאינ צריך" יכול להתפרש, שכיון שלא צריך אסור ע"כ וא"כ לכאורה יש ראייה להפך שהרב המגיד (שם) כתב מפני שאין מברכין על הספיקות כפי שיטת רבינו (סוף) ברכות וכבר כתבתיה בספר זמנים בשתי מקומות (סוכה פ"ו הי"ג, חנוכה פ"ג ה"ה) ע"כ כלומר שאסור לברך והובא דבריו בב"ש (שם ס"ק ו) ובביאור הגר"א (שם ס"ק יג) וכן הוא בלבוש שם סעיף ד [ואפילו שבברכת אירוסין יש מח' אם זה ברכת השבח או המצוות כמו שהבאנו מ"מ לגבי ז' ברכות לכו"ע הוי ברכת השבח כמבואר בב"י (אה"ע ריש סי' סב בשם הר"ן פ"ק דפסחים ד. ד"ה ולענין)] עכת"ד העמודי אש

ובן דעת האור לציון ח"ב פ"ד ה"א בהערה שכתב "והוא כלל גדול בכל ברכות השבח שאף במקום שאינן חובה מ"מ אין איסור לברך לכו"ע" וכתב שם שכן דעת מורנו הגאון רבי עזרא עטייה ועיין ווי העמודים עמ' כ"ט (נמצא בסוף עמודי שש עמ"ס כתובות, גיטין ובב"ק) ובערך השלחן (סי' סז ס"א).

וקשה שנראה מהב"י שאומרים סב"ל אפילו בברכות השבח (עיין רמב"ם פ"י דברכות מה נקרא ברכות השבח) בסי' מו ס"ח לגבי המח' של הרמב"ם והראשונים אם מברכים ברכות השחר דווקא שנתחייב בהם כתב "וכיון דאיכא פלוגתא במילתא אין לברך ברכה אלא א"כ נתחייב בה ונראה לי שטוב לאמרה בלא הזכרת השם" הובא בד"מ הארוך אות ד וסיים ולי נראה דאל ישנה אדם מן המנהג, וכך פסק בשו"ע [והרמ"א חולק מכח

י מה שהביא מהתוס' דתענית כח: והגהות מיימוניות פ"ג דחנוכה דאפשר לברך על הלל דר"ח כיון שרוצה להתחייב בו צ"ע דהתם מדובר גם על ברכה ראשונה דהלל דהיא ברכת המצות אלא מוכרח דהטעם דמברכים על מנהג כר"ת וכן מה שהביא ראייה ממסכת סופרים (פ"ג הלכה י) אינה ראייה דהתם המח' אם לעמוד או לשבת שהעם עונים נאמן אתה הוא ה' וכו' אחרי ברכת צור כל העולמים דהפטרה.

שבס"ס כט כתב ליישב דעת הטור (בסי' תלב לגבי בדיקת חמץ שיש מח' אם מברכים שהחיינו) שאפשר לברך שהחיינו אפילו שאינו חייב כיון שבאה על שמחת לבו של אדם אבל שאר ברכות לא מ"מ הוא לא סובר כן כמבואר בב"ח גופא שם סי' תלב אות ג וכן בבאר היטב סי' תרמא ס"ק ב בשם תשובות הב"ח (ישנות) סי' קלב שכתב שמי שלא אכל לילה ראשון בסוכה אם בירך זמן בביתו אין לברך זמן למחר כשנכנסים לסוכה כדי שלא להכניס עצמו בספק ברכה לבטלה.

ובן דעת האחרונים שאומרים סב"ל אפילו בברכת שהחיינו המ"ב (ביה"ל שם ס"ד ד"ה ואין) עיין כה"ח (יו"ד סי' כח ס"ק טו) לגבי מי ששוחט פעם ראשונה שלא יברך שהחיינו משום סב"ל בשם הפר"ח (שם ס"ק ה) והפמ"ג (שפ"ד ס"ק ה) והזבחי צדק (ס"ק יא) ע"כ וכן הכה"ח סי' ריט ס"ק כג, לג בשם הא"ר שהובא לעיל ועיין ביבי"א (ח"ד או"ח סי' נאו' ה, ו וח"ח או"ח סי' ח).

וא"כ צ"ע דעת השו"ע סי' ריט ס"ד אם בירך אחר ברכת הגומל וענה אמן יצא הגה ואין זה ברכה לבטלה מן המברך אע"פ שלא נתחייב בברכה זו הואיל ואינו מברך רק דרך שבח והודאה על טובת חבירו ששמח בה¹²

קידושין ורוצה לברך בשעת הנישואין) ועיין ב"ח (אה"ע סי' סב אות ז) [וכן החיד"א (ברכי יוסף סי' ו סק"ג וסי' ז ס"ק ג ומחזיק ברכה סי' ז ס"ק ו) לגבי ברכת אשר יצר ע"ש]

ובן ברדב"ז (סי' אלף א' הובא במחזיק ברכה סי' ריח ס"ק ב, ריט ס"ק ו) שכתב לגבי חולה שלא נפל למשכב (עי' טור סי' ריט ס"ח) כיון שהוא מח' טוב הוא שלא לברך ברכת הגומל להוציא עצמו מספק ברכה לבטלה וכן הקרוב לדבר שיש בו סכנה וניצול כגון נפל אבן סמוך לראשו נתקע ברזל סמוך לעינו או נשמט מן הסולם ולא אירע בו שום מיחוש שיברך על נס בלא הזכרת שם ומלכות (וכן הוא בשו"ע סי' ריח ס"ט).

ואפילו לגבי ברכת שהחיינו דעת הב"י שאומרים סב"ל (או"ח סי' תלב לגבי בדיקת חמץ וכן ביו"ד סי' שה ס"י בבדק הבית כתב וכיון דספק אין לברך וכן פסק מהרי"ק בשורש מט לגבי שמי שמת בנו אחרי שלושים יום שחייב לפדותו אם מברך שהחיינו) וכן דעת הרדב"ז (סי' ח"א סי' שיט הובא בקיצור במג"א סי' רכה ס"ק ט) לגבי שאין לברך שהחיינו אחרי אכילה כל זמן שלא נתעכל הפרי. [וכאן מבואר אפילו שהחיינו של שמחה לא רק של מצוה] וכן דעת הב"ח שאפילו

¹² יא וראיתי בא"ר (שם ס"ק י"א) שכתב אבל הש"ע השמיטו, ואזיל לטעמיה שפסק בב"י דאם בירך גוערין בו דלמא ברכה לבטלה הוא, אם לא באביו או רבו [דחייבים לברך] כמ"ש הרשב"א, והא דלא כתב דין אביו או רבו נראה דסמך על סי' ריח ס"ו בשאר נסים עכ"ל דלא כמג"א (שם ס"ק ד), מחצית השקל (שם) ומ"ב (שם ס"ק י) וכן משמע בערוך השלחן (שם ס"ח) שהשו"ע חור בו ולדעתו צ"ב דברי השו"ע שאם בירך אחר וענה אמן יצא משמע כל אדם ולא רק אביו או רבו ובב"י סי' ריג ד"ה אין המברך כתב דאם אצל האחר הוי ברכה לבטלה אינו יצא ידי חובה וצ"ל שלמד בב"י שדעתו לפסוק כרא"ש שיצא ואין צריך אפילו לחזור ולברך בלי הזכרת שם ומלכות כמו שכתב השו"ע בספקות אחרים (סי' ריח ס"ט, סי' ריט ס"ג וסעיף ט) אך לגבי ברכה החמיר לא לברך (כעין מה שכתוב במג"א סי' תפט ס"ח הובא במ"ב סי' ס ס"ק י שאפילו שפוסקים שמצוות צריכות כוונה אם שמע ספירת העמור בסתם [וענה אמן] אינו יכול אכ"ח לברך ואפילו שהמג"א סי' ס ס"ק ג בשם הרדב"ז כתב שלכו"ע במצוה דרבנן אין צריך כוונה עיין מ"ב שם ודעת רוב הראשונים שספירת העמור דרבנן מג"א סי' תפט ס"ק ד) ודוחק דא"כ דהוי חומרא בעלמא אם בירך לא צריך לגעור בו מ"מ בנשים שמבואר בגמ' ר"ה לג. שהתירו להם איסור דרבנן תקיעת שופר ביו"ט כדי שיקיימו מצוות שאין הזמן גרמא ובראשונים מבואר אפילו שיברכו אם לא שאיסור ברכה לבטלה דאורייתא (רבינו מנוח פ"ב דשופר ה"ב ורבינו אפרים בספר הישר סי' סה אות ד) או שהוא

על משהו אחר אפשר לברך אפילו שאני לא חייב ולא שייך ברכה לבטלה וכן הנשים שחייבות לברך אלא שיש דין של עשרה אין ברכה לבטלה והכל א"ש [ויש לעיין בד"מ סי' תרצב ס"ק ב בשם מהר"ם לגבי שהחיינו בברכת המגילה ביום] [ואפשר שאולי זה כוונת האור לציון והרב עזרא עטייה אך דברי עמודי אש בשם הלכות קטנות שהקל בספק נגד השו"ע והרמ"א צ"ע] וא"כ ה"ה בנשים שיכולות לברך ברכת השבח כיון שלא שייך בכה"ג ברכה לבטלה בברכות השבח ואפילו שהביה"ל (שם) והכה"ח (שם) חולקים על הרמ"א (ריט ס"ד) מ"מ אפשר דווקא בברכת הגומל שדווקא למי שצריך להודות יש שייכות לדבר מה שאין כן מצוה עשה שהז"ג שגם לנשים יש שייכות בגדר שאינו מצוה ועושה ואפילו שאפשר להתוכח מ"מ כיון שלדעת השו"ע, רמ"א, כנה"ג, מג"א, ורעק"א ודאי אפשר לברך, נראה שאין להחמיר ועוד דמבואר בגמ' ר"ה לג. שהתירו לנשים איסור דרבנן תקיעת שופר ביו"ט כדי שיקיימו מצוות שאין הזמן גרמא ובראשונים מבואר אפילו שיברכו אם לא שאיסור ברכה לבטלה דאורייתא (רבינו מנוח פ"ב דשופר ה"ב ורבינו אפרים בספר הישר סי' סה אות ד) או שהוא שקר לומר וצונו, אשר קדשנו (סמ"ג עשה מב, מאירי עירובין צו, רבינו מנוח שם) וא"כ יש לעמוד על עיקר הדין ולא להחמיר.

ובן לפ"ז א"ש דברי הלכות קטנות (ח"א סי' רס"ד עיין סי' רכד) "דמקום שלא נהגו לברך הרב את ריבנו אם בירך אי הוי ברכה לבטלה תשובה לדעתי ברכות השבח אין שם ברכה לבטלה וראיה דשהחיינו רשות (ולא דמי) [ולאו דווקא] אקרא (דעת הטור סי' תלב וכן דעת הלכות קטנות גופא בח"ב סי' קסה רק

עכ"ל ודברי השו"ע סותרים את כל המקומות שהבאנו לעיל [ודוחק לומר שסמך על הב"י שכוונתו דווקא על רבו דלשונו בירך אחר לא משמע כן ועיין ביה"ל שם ד"ה ואין וכה"ח שם ס"ק כז, לג] וכן הרמ"א סותר את ס"ס ריח וסי' ריט ס"ג וסעיף ח שהבאנו לעיל ששתק לשו"ע וכן מהד"מ סי' מו אות ד שהבאנו לעיל וכן עיין במג"א ריש סי' ריט שכתב שבכנסת הגדולה (הגב"י אות ג) תמה למה אין הנשים מברכות ברכה זו ואי משום דבעי עשרה הא בדיעבד סגי בלא עשרה ותיריך המג"א ואפשר שמנהגן מפני שסבירא להו שברכות אלו רשות וכתב רעק"א (על המג"א ס"ק ד) איך מברכות בפחות מעשרה הא איכא ב' דעות (שם סעיף ג) והוי ספק ברכה לבטלה (ובאמת בבא"ח ש"א עקב אות ה כתב שאין עשרה תברך בלי שם ומלכות וכן נראה דעת המאירי ברכות דף נד: שכתב כל שלא בעשרה אינו מברך ועיין ביה"ל ד"ה ויש) ולפי דברי הרמ"א נחא דזהו לא מקרי ברכה לבטלה דהוי שבח בעלמא ע"כ וכן דעת הכנסת הגדולה כרמ"א (שכנה"ג סי' ריט הגב"י ז, יא) וצ"ע שיחלקו הכנה"ג והמג"א על השו"ע דסימן ריח, ריט ועוד שהבאנו ובפרט שהכנה"ג (סי' ריח הגב"י אות ו) כתב להדיא לגבי סי' ריח ס"ט וסי' ריט ס"ט סב"ל וכן בשכנה"ג (סי' ריט הגב"י ס"ק יא) כתב שנער בר מצוה שמברך הגומל הוי ברכה לבטלה וכן המג"א (סי' מו ס"ק יא) כתב סב"ל למי שהקדים זוקף כפופים למתיר אסורים ע"ש.

ונראה פשוט שגם בברכות השבח וגם בשהחיינו יש ברכה לבטלה במקום שיש ספק אם יש חיוב או שחוזר ומודה (ראב"ד פ"א דתפלה ה"י ומג"א סי' רצו ס"ק יא) אבל במקום שיש ודאי חיוב אלא שהחיוב

שקר לומר וצונו, אשר קדשנו (סמ"ג עשה מב, מאירי עירובין צו, רבינו מנוח שם) ודאי שכיון שמעיקר הדין השו"ע פסק כרא"ש אין ענין להחמיר ויכולות לברך ברכות השבח (שאין בהם וצונו) שגברים חייבים בהם כגון ברכות דפסד"ז וברכות דק"ש.

ויותר מזה אפילו באנשים אין חיוב בקרבנות שהשו"ע (סי' א סעיפים ה, ט) כתב טוב לומר או יש נוהגין לומר.

וצ"ע שכל הטעמים שהביא האגור בשם מהרי"ל זה סיבה רק שלא נחשב כמלמדה תיפלות עיין בית הלוי (ח"א סי' ו) אבל אכתי פטורות ולדעת השו"ע שנשים לא מברכות על מצוות שפטורות מהם איך יברכו [וודאי שאין לומר בגלל פסוקי דזמרה על הצד שחייבות שא"כ צ"ע שהב"י את הטעם העיקר לא הזכיר] והטעם שחייבות ללמוד הדינים השייכים להם ודאי שלא מברכים ע"ז דהוי רק הכשר מצוה כמו שלא מברכים על בנית סוכה (שו"ע סי' תרמא ס"א) וכך הקשה בביאור הגר"א וז"ל וקרא צווח ולמדתם את בניכם ולא בנותיכם (קידושין כט:). האיך תאמר וצונו, ונתן לנו אלא העיקר ע"פ מה שכתבו התוס' דנשים מברכות על כל מצוות עשה שהזמן גרמא ע"כ.

וראיתי בהליכות שלמה (פ"ו דבר הלכה [אות ז] שהגרש"ז אויערבך תירץ שברכת התורה היא גוף המצוה שהברכה עצמה היא מצוה דאורייתא להודות להשי"ת על שנתן לנו את תורתו ובמקום שהברכה היא גוף המצוה השו"ע מודה שיכולות לברך דמהיכ"ת נפקיע אותה מקיום מצוה זו והאור לציון (ח"ב פ"ד בהערה ה"י) כתב שברכת התורה הוי ברכת הנהנין שנתקנו על הנאת הלימוד וסיים שאף טעם זה קשה שמ"מ איך תאמר וצונו ע"ש וקשה לי טובא איך אפשר לומר שברכה ראשונה "אשר קדשנו במצוותיו וצונו על דברי תורה" אינה ברכת המצוות (לכה"פ לדעות שאינה מחוברת עם והערב נא עיין סי' מז ס"ו) ועוד תירץ באור לציון שם שהאשה שייכת כאיש שהרי בשכר שמסייעת לבעלה חולקת איתו בשכר תלמוד תורה ולענ"ד זה דוחק גדול ועוד שהעיקר חסר מן הספר דלא הוזכר בב"י.

בדאיכא טענה קצת - ספק) אבל לדברי הסוברים להיפך (הב"י שם) אפשר דהויא דומיא דאייתרא ע"כ כמבואר בחולין דף נ. דאינהו מיכל אכלי ולדידן מיסתם נמי לא סתים (בתימה) והכי נמי דכוותיה שגם למקום שלא נהגו מ"מ לא הוי ברכה לבטלה [ע"פ פי' עמודי אש שם] וזה ממש מה שהסבירו שגם לדעת הב"י בברכות השבח אם מישהו מחויב לברך אצל האחר שאינו מחויב אינו ברכה לבטלה כנ"ל.

ולפי מה שכתבנו עכשיו נראה שנשים אפילו לצד שפטורות יכולות לברך כל ברכות השחר וברכות דפסוקי דזמרה וק"ש גם לדעת השו"ע (יו"ט ס"ב, תקפט ס"ה) שנשים לא מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא.

ב] ויש להוסיף להוכיח עוד שיכולות לברך אפילו שפטורות שהב"י ס"ס מז כתב [עם תוספת מהמהרי"ל] וכתב עוד האגור (סי' ב) בשם מהר"י מולין (שו"ת מהרי"ל החדשות סי' מה אות ב) דנשים מברכות ברכת התורה אע"פ שאינן חייבות ולא עוד אלא שהמלמד את בתו תורה כאילו מלמדה תיפלות זהו בתורה שבעל פה אבל לא תורה שבכתב וכו' ועוד כי הן מברכות על קריאת הקרבנות ותפלה כנגד קרבנות תקנום והן חייבות בתפילה וא"כ חייבות ג"כ בקריאת העולה והקרבנות וכ"ש לדברי סמ"ק (עיין בהקדמת הסמ"ק) שכתב (נפסק ברמ"א יו"ד סי' רמו ס"ו) שהנשים חייבות ללמוד הדינים השייכים להן ע"כ ב"י (תוספת מהמהרי"ל) ועוד הרי מכניסות את עצמן לק"ש ופסוקי דזמרה נמי מחייבות בהו וכמה שבחות דאית בהו קראי והילכך לר"ת פשיטא דמצו לברוכי כמו בשאר מצוות דפטורי ע"כ וברור מזה שכתב שמושב דווקא לר"ת שאין כוונת המהרי"ל שחייבות בקרבנות ופסוקי דזמרה אלא ששייכות בזה וטוב שיחייבו את עצמם ולא שייך "כאילו מלמדה תיפלות" וכ"כ החיד"א (יוסף אומץ סי' סז)

כן למה כתב שלשית ר"ת יכולות לברך ולא לדעות החולקות וכ"כ החיד"א [פירוש שיש ענין שיחייבו את עצמם והמשיך המהרי"ל הילכך לר"ת פשיטא דמצו לברוכי כמו בשאר מצוות דפטירי דברכת התורה עדיף טפי כדפרישית עכ"ל. מבואר יש סיבה יותר לברך לפי הטעמים שכתב וא"כ אפשר שגם החולקים יודו וזה שיטת השו"ע.

ולפי"ז ודאי שנשים יכולות לברך ברכות השחר וברכות דפסד"ז אך ברכות ק"ש יש להסתפק אפילו שכתב השו"ע (סי' ע"א) ונכון ללמדם שיקבלו עליהן על מלכות שמים (שיקראו ק"ש) מ"מ ברכות ק"ש אינם חלק מק"ש שיוכל לאמרם בנפרד בדיעבד (עיין סי' ס סעיף ב וסי' סז) מ"מ נראה דהוי בכלל "וכמה שבחות" דמהרי"ל שפירשו שבכל דבר של שבח לקב"ה יש ענין שאשה תשבח לקב"ה.

ג] ובאמת צ"ע ג' שיש בזה בכלל נידון [בפוסקי זמננו שנביא לקמן] (עיין בפניני תפילה עמ' קמג שהגריש"א התפלא ע"ז שלא מברכות) דמבואר להדיא בראשונים שהטעם שלא מברכות הוא משום שאין יכולות לומר "וצונו" סמ"ג (עשה מב) הובא בהגהות מיימוניות (פ"ג דציצית אות ל) וכן כתב המגיד משנה בדעת הרמב"ם (פ"ו דסוכה הי"ג) כל הראשונים האלו הובא בב"י (סי' תקפט ס"ו) וכן כתב המג"א (סי' רצו ס"ק יא) בשם הרא"ש (פ"ק דקידושין אות מט) או כמו שכתב רבינו מנוח (פ"ב דשופר ה"ב ועיין פ"ב דק"ש הי"ג הובא בב"י סי' סז, פ"ד דברכות ה"ט הובא בב"י סי' ריט ס"ד) וז"ל "אבל לענין ברכה לבטלה דאיכא איסורא דאורייתא ליכא ספיקא דאסורי והלכך נטלי לולב בלא ברכה וכן בכל המצוות כולן וכו' ומיהו לא מצו מברכי אשר קדשנו דהא שקרא הוא וברכה לבטלה הוא ע"כ מבואר שאפילו דנקט שברכה לבטלה דאורייתא כתב שהחסרון שאי אפשר לומר "אשר קדשנו"

עיין ביה"ל (ס"ס מז) נשים מברכות ברכת התורה - הטעם דהא חייבות ללמד הדינים שלהם ועוד דחייבת לומר פרשת הקרבנות כמו שחייבת בתפילה ולפי זה הטעם יכולה להוציא בברכת התורה האיש וכ"כ הפמ"ג בהדיא (מש"ז ס"ק א) והגר"א חולק על זה ע"כ ודברי הפמ"ג צ"ע [ואולי כיון שאצל הגברים זה ברכה גמורה אפשר דבכה"ג תקנו ברכה לנשים אפילו על הכשר מצוה ואח"כ ראיתי באבי עזרי הלכות ת"ת פ"א ה"א שתירץ שאשה פטורה מהמצוה הכללית של ולמדתם ששם איתמעטו נשים, אבל המצוה הפרטית שבכל מצוה שנכלל בה שצריכין לדעת חייבת, וע"כ שייך שפיר שאשה צריכה לברך ברכת התורה גם לדעת השו"ע ושם בהלכה יג תירץ בע"א שמאחר שהן מצוות ללמוד הדינים שלהן שייך שפיר לומר וצונן] ועוד שבמהרי"ל מפורש שכל דבריו רק לשיטת ר"ת.

ונראה לענ"ד שדעת השו"ע שאפילו שנשים לא יכולות לברך על מצוות שפטורות זה דווקא שאין ענין שיעשו אותם אבל שיש ענין שיעשו או שיש להם שייכות לדבר אפילו שפטורות יכולות לברך וא"כ אצלנו יש ענין שיקראו הקרבנות לכפר על חטאם או שיש להם שייכות כיון שחייבות בתפילה וזה חלק מהתפילה וכן פסד"ז (אפילו לצד שפטורות) שזה חלק מהתפילה כדדרש רבי שמלאי (ברכות דף לב.) לעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה ואח"כ יתפלל [זה הטעם שאם יתפלל לא יוכל לברך ברכות דפסד"ז - שו"ע סי' נב] וכן לטעם שצריכות ללמוד את הדינים שלהם ודאי שיש ענין ושייכות לדבר כ"כ החיד"א (יוסף אומץ שם ד"ה ואפשר) לטעם זה [ולטעם שיכולה ללמוד תורה שבכתב אפילו שבשו"ע יו"ד רמז ס"ו מבואר שלכתחילה לא תלמד אפשר שבחלקים שיש מוסר יש ענין שתלמד] וכל זה מדויק בדברי מהרי"ל שכתב שחייבות בקרבנות ופסוקי דזמרה [וכתבנו שמוכרח בדבריו שאין זה חיוב גמור שאם לא

על הראב"ד "האיך יאמר וקדשנו צונו והוא אינו בכל אלו" וכן נראה דעת הב"י (סי' יז) בהבנת הרא"ש (פ"ק דקידושין סי' מט) שכתב ובדברי הרא"ש אין הכרע ע"כ ולכאורה דבריו צ"ב שהרא"ש את שתי הראיות הראשונות של ר"ת לא דחה וא"כ ודאי שפוסק כר"ת אלא מוכרח שהסיבה שאין הכרע כיון שכתב "ותימה הוא היאך תאמר וצונו במילתא דלא מיחייבא" ע"כ וא"כ מוכרח שדווקא וצונו מפריע לרא"ש [ומה שאח"כ מביא ראייה ודוחה מברכות התורה דקריאת התורה התם אומר "ונתן לנו" כמבואר בהגר"א ס"ס מז או שזה דברי רבי יצחק בר יהודה אבל הרא"ש גופא ודאי שדעתו דווקא בוצונו] וכך כתב להדיא המג"א (סי' רצו ס"ק יא).

ואין להביא ראייה מראשונים (תוס' ר"ה לג., ועירובין צו ורשב"א גיטין מ., ור"ה לג. ועוד) שפסקו כר"ת ונראה מדבריהם שאין חילוק בין יש "וצונו" ו"אשר קדשנו" או לא, שכתבו שאם לא כדבריהם אין לברך בהבדלה, קידוש וברכות ק"ש וברכות התורה דקריאת התורה וכן שכתבו שכיון שברכה לבטלה דרבנן אפשר לברך ונדייק הא לדעת הרמב"ם (פ"א דברכות הט"ו והועתק בשו"ע סי' רטו ס"ד ושו"ת פאר הדר סי' קה כמו שכתב המג"א שם ס"ק ו ועיין כה"ח שם ס"ק כב) שהוא דאורייתא אסור גם שאין וצונו. ודאי שאינו, שסוף דבר דברי כל הראשונים שאפשר לברך, לדעת אותם ראשונים כיון שפסקו כר"ת ולדעת הרמב"ם אפשר שאפילו שהוא דאורייתא מ"מ דווקא שיש חסרון של "וצונו"

וא"כ ודאי דברכות ק"ש ופסוקי דזמרה יכולות לברך (ודברי היב"א וברכת השם שנביא לקמן בהבנת רבינו מנוח צ"ע) ועיין ברבינו מנוח (פ"ז דלולב הי"ט) שהחיינו אשה יכולה לברך על לולב וכדו"כ וכן עיין רבינו מנוח (פי"ב דתפילה הי"ז) שברכת התורה דקריאת התורה יכולות לברך לולא כבוד הציבור אפילו שאינה מחויבת (עיין מג"א (סי' רפב ס"ק ו) שכתב שמהתוס' (ר"ה לג. סד"ה הא) משמע דפטורות מקריאת התורה אך במסכת סופרים (פי"ח ה"ד) כתוב שנשים חייבות בקריאת התורה וכאן נהגו הנשים לצאת חוצה ע"כ מ"מ כל הראשונים כתבו כתוס' (עיין באותו ס"ק ד, הראשונים שדנו אם נשים יכולות לברך על מצוות עשה שהז"ג שחלקם כתבו כתוס') כיון ששייכת בו שהתורה ניתנה גם לנשים וכ"כ המאירי (עירובין צו: בבית הבחירה ובחידושים) שאי אפשר לומר "וצונו" [ומה שכתב המאירי מגילה כג. שלא יכולה לברך ברכת התורה דקריאת התורה צ"ל שגם "ונתן לנו" אינה יכולה לברך כמבואר בהגר"א ס"ס מז ועיין במאירי סנהדרין מב. שיכולה לברכה ברכת הלבנה דלא כמג"א ריש סי' תכו ועיין במג"א שם וחכמת שלמה שם אם נשים חייבות בברכת הלבנה] וכן דעת הא"ז (ח"ב סי' רסו) שכתב להדיא (בריש הסימן) "אבל האיך תברך אשה אשר קדשנו וצונו והיא לא נצטוית" (וכן בסוף הסימן) "וכיון דאפילו מדרבנן לא מיחייבו האיך יאמרו וצונו" [ואפילו שמביא ראיות מברכות שאין בהם וצונו זה לדברי ר"ת שלא מחלק] ועיין במגדל עוז על הרמב"ם (פ"ג דציצית ה"ט) שהקשה

יב עיין רש"ל ומהר"ם (סוכה דף מו. ד"ה הרואה) ועיין מהרש"א שם שמשמע קצת דלא כר' מנוח דכתבו שהרואה נרות חנוכה לולא דאיכא ברכת על הנסים לא היה שייך לברך שהחיינו "כי אין שייך שהחיינו היכא דלא שייך ברכה אחרת" אך אפשר לדחות דכוונתם דוקא ברואה אך בעושה מצוה לא גרע מברכה אחרת עיין חזו"ר (סוכות דף שמ, ויבי"א ח"ד או"ח סי' נ והוסיף שם אות ו ומ"מ אין למחות בנשים שמברכות שהחיינו) שפסק שלא מברכות שהחיינו דלא כר' מנוח והוסיף "שמסתמות דברי השו"ע נראה שגם שהחיינו אין מברכות, משום דאם איתא להאי, לא הווי שאר פוסקים שתקי מלהשמיענו דין זה, שהוא דבר מצוי ביותר" וכן דעת הגרש"ז איערבך (הליכות שלמה סוכות פי"א ארחות הלכה מספר 85, ובשלמי מועד סוף פכ"ט) ועיין פסקי תשובות (ח"ו סי' תרנד אות ג'), אך לענ"ד יותר נראה עיקר כר' מנוח.

הברכה כגון כאן אין רשאות ע"כ וא"כ לכאורה ה"ה ברכות ק"ש".

וזה אינו, כיון שהמג"א שם חולק על הרמ"א וכתב שהעיקר כב"ח שיכולות לברך ולדעת הרמ"א אינו מוכרח פירש המג"א עיין תוספת שבת שם ס"ק כ שכתב טעם אחר וכן המ"ב (שם ס"ק לה בשם הדרך החיים סי' קע אות ג) כתב הטעם כיון דנהגו הנשים שלא לשתות מכוס הבדלה ע"ש עיין בדרך החיים (שם) ובחיי אדם (ת,יב) ובקיצש"ע (ס"ס צו).

וא"כ אין לנו לדחות את מה שכתבו הראשונים (תוס' ר"ה שם, ורשב"א גיטין שם ונימוקי יוסף גיטין שם) שיכולות לברך ברכות ק"ש ועוד שהמנהג לברך כנ"ל פשוט.

ועוד דמ"ש מברכות השחר דמברכות לדעות דהוי הזמן גרמא וממילא פטורות וגם להגר"א והמאמר מרדכי דאפשר לברך בלילה לפני השינה מ"מ הנותן לשכוי בינה לכו"ע הוי הזמן גרמא כמו דהתבאר לעיל (אות ז).

ואין לעשות סב"ל מדעת הראב"ד (תורת כהנים ויקרא א פרשתא ב אות ב, והשגות הראב"ד על המאור ר"ה לג.) שפסק כרבי יהודה ור"מ [וכן דעת הא"ז (ח"ב סי' רסו הובא בהגות אשרי ר"ה פ"ד אות ז) והריא"ז הובא בשלטי גיבורים שם] שנשים לא תוקעות [משום שבות ביו"ט] ולא מניחות תפילין ואין

או "אשר קדשנו" כדכתבו בדעתו המ"מ ורבינו מנוח (ואפילו שרבינו מנוח כתב שם שברכה שאינה צריכה דאורייתא) או ונתן לנו-הגר"א סי מז ואין שום ראשון שסובר שאינם מברכות.

ובן עיין ברשב"א (ר"ה דף לג.) שכתב הטעם דמברכות דמ"מ במצוה קא עסקי וחיובא הוא דלא חייבינהו רחמנא למעבד כאנשים אלא דאי עבדי וצונו קרינן בהו וכן הוא בהר"ן (ר"ה דף ט: ד"ה ולענין הלכה הובא בב"י סי' תקפט ס"ו) וכן בתוס' בעירובין ריש דף צו: וז"ל "ולא חשיב ברכה לבטלה כיון שמברך על המצוה שעושה אע"פ שפטור" ע"כ.

וא"כ ודאי שכל הנידון דווקא במקום שיש מצוה רק שפטורות אך אינו ענין לספק אם יש חיוב (עיין תוס' חולין קי' ד"ה טלית) ותדע שודאי האוכל מצה באמצע חודש אייר לכו"ע הוי ברכה לבטלה וא"כ אין להביא ראיה מהראב"ד (סוף פ"א מה' תפילה) שבתפילת שבת ויו"ט שאינן אלא הודאות שאם יודה ויחזור ויודה בהזכרת ה' ברכה לבטלה היא ועוד כמה מקומות שאומרים סב"ל גם שאין צונו שהובא לעיל.

ואין להביא ראיה מהרמ"א (סי' רצו ס"ח^ג) שכתב שנשים לא יבדילו וכתב המג"א (ס"ק יא) אפשר דדעת הרמ"א במצוה שיש בה עשיה רשאין לעשות ולברך (כמו שכתב לגבי שופר סי' תקפט ס"ו) אבל בדבר שאין בה אלא

יג במהר"ם שיק (או"ח סי' צ) נתקשה בדברי הרמ"א להבנת המג"א דא"כ איך נשים מתפללות מוסף בשלמא שאר תפילות רחמי נינהו וצ"ע כעת ע"כ, ובפמ"ג שם על המג"א הקשה על הרמ"א "וזה לא שמענו שאסור לומר הברכות לנשים בקריאת שמע שחרית וערבית".

יד בכתב סופר (או"ח סי' לד) כתב בדעת הרמ"א שדווקא שיש מעשה פי' שהברכה היא לא המצוה אלא יש מעשה וכיוצא בו (דיבור) שעליו באה הברכה לאפוקי ברכה שהיא גופא המצוה כהבדלה, ברכת הלבנה, ברכת החמה, מה שאין כן ברכת אשר גאלנו דהגדה באה על הגדה יכולות לברך ע"כ וחילוק זה כתב בישועות יעקב (או"ח ס"ס תכב) וכתב ולכן יכולות לברך על הלל ע"כ ולפי חילוק זה יכולות לברך ברכות דפסד"ז אבל לא דק"ש אך במחצית השקל (על המג"א שם) כתב "דליכא בה מעשה כמו "בהגדה" מוכרח שלמד שדווקא שיש מעשה ממש ולפ"ז גם ברכות דפסד"ז לא יכולות לברך.

רבי יוסי שאפשר לברך כמבואר פ"ג דציצית ה"ט שעל הרמב"ם שפסק כרבי יוסי השיג דמברכות ע"ש ועיין בהשגות פ"ו דסוכה הי"ג.

ד] דעת פוסקי זמננו: הכף החיים (סי' ע ס"ק א) כתב וז"ל ואם רצו לברך גם שאר הברכות של ק"ש וגם פסוקי דזמרה וברכותיה הרשות בידם ועל כן נוהגות הנשים שיודעות ללמוד, להתפלל כל סדר התפילה כמו האנשים אין פחות מפרשת העקידה עד סוף עלינו לשבח ע"כ וכ"כ הגר"צ אבא שאול (ח"ב פ"ה ה"ג, פ"ו ה"י ועיין עוד פ"ד ה"י בהערה ופ"ז הכ"ד בהערה) וכתב (שם פ"ד הא בהערה) וכן דעת הרב עזרא עטייה וכ"כ הגר"מ אליהו (ריש סידור קול אליהו הלכות תפילה אות יב) וכן דעת הגר"ש אלישיב (אשרי האיש או"ח פ"א אות ו ופניני תפילה עמ' קמג הובא בדרשו סי' ע הערה 15) לגבי ברכות ק"ש ובפניני תפילה (שם) כתב הטעם כיון שלא אומרים וצינו וא"כ ה"ה לברוך שאמר וישתבח וכן דעת הגר"ש אויערבך (הליכות שלמה - תפילה פ"ז ס"ב) לגבי ברכות ק"ש וכתב וכן נהגו הספרדים וכן במכתב שביבי"א (ח"ט סי' יא) עיין בהליכות שלמה (פ"ו דבר הלכה אות ז) שכתב דעיקר הטעם שאין הנשים מברכות על מ"ע שהזמן גרמא אינו משום שאינם יכולות לומר "וצנו" אלא מפני שלא תקנו חכמים לברך על מצוה שאינה מחויבת אבל במקום שהברכה עצמה היא המצוה שפיר יכולות לברך משום דמכנסת עצמה לקיום מצות הברכה ולכן יכולות לברך ברכת התורה שהברכה עצמה היא מצוה דאורייתא להודות להשי"ת על שנתן לנו את תורתו (ודבריו לגבי ברכת על דברי תורה צ"ע כמבואר לעיל ס"ק ב) א"כ יש להסתפק בדעתו אם לא יכולות לברך ברכות דפסד"ז או שדעתו שחייבות כמ"ב (סי' ע ס"ק ב) מ"מ נראה יותר שלא יחלוק על המ"ב, ובמ"ב אליבא דהלכתא (סי' נא הערה 3) כתבו פשט המנהג שגם נשים מברכות ברוך שאמר וישתבח ובסי' ע (הערות

סומכות ואין עולות לרגל (ר"ה לג., עירובין צו) [שהיא עבודה בקדשים אפילו להקיף ידיהם ע"ג בהמה אסור שמא יבאו לידי מעילה - ראב"ד שם] ואין לומדות תורה מפני תיפלות לדעת ר"א רבי יהושע (סוטה כ) מפני שאפשר בכל אלה לבא לידי קלקול לידי פירצות וזלזול המצוה לפי שאינן זהירות לקיימן כראוי והוסיף הראב"ד דלא מבעיא דתכלת בציצית לא שרינן להו דאיסורא דאורייתא (כלאים) אלא אפילו ברכת לולב לא שרינן אלא ישיבת סוכה ולולב גופייהו שרינן להו דאין כאן לא קלקול ולא זלזול מצוה ע"כ כיון שלדעתו כל איסורו משום חשש שמא יבואו לידי קלקול וזלזול המצוה נראה שאם עשתה המצוה בברכה לא שייך ברכה לבטלה אך לשונו בהשגות "ואין האשה רשאה לברך על לולב לפי שאינה באותה מצוה לא מן התורה ולא מדרבנן" משמע קצת דהוי ברכה לבטלה ועוד דאפשר שבברכות השבח אין חשש שיבואו לידי קלקול וזלזול המצוה כמו שמברכות ברכת הנהנין כדמוכח בא"ז (שם) שאפילו שפוסק כרבי יהודה אסר לברך רק שיש וצונו, ועוד שאם נאמר שדעת הראב"ד שאינם יכולות לברך גם ברכות השבח שאינם מחויבות א"כ הוא דעת יחידאה (ועוד יש סתירות בדבריו עיין מה שכתבתי אות ס"ק ד). מלבד שדעת כל הראשונים לפסוק כרבי יוסי שיכולות לתקוע בר"ה ולהניח תפילין ולסמוך, רמב"ם (פ"ג דציצית ה"ט עיין מחזיק ברכה סי' תקפט ס"ק ב), הר"ן (ר"ה ט:), רא"ש (ר"ה פ"ד אות ו) בשם ר"ת והרי"ף גיאות, הגהות מיימוניות (פ"ב דשופר אות א) בשם ר"ת וכל רבותינו, רשב"א (ר"ה לג.) וכתב שכן הסכמת כל הפוסקים, המ"מ (פ"ב דשופר ה"ב), המכריע (סי' עח), העיטור (הל' שופר דף צט ע"ד), יראים (ס"ס תיט), ראבי"ה (ריש סי' תקלד), מרדכי (ר"ה סי' תשכ), ריטב"א (עירובין צו), מאירי (בית הבחירה עירובין שם) אלא שכתב שבתקיעת רשות לא וכך פסק השו"ע (סי' תקפט ס"ו). ודעת הראב"ד לדעת

(2,4) כתבו נהגו לברך גם ברכות ק"ש.

הגרע"י לבד מתקופה קצרה בזמן החיד"א שהיה מנהג רק קצת נשים בארץ הצבי (עיין אות ו ס"ק ד).

הרב משה לוי (ברכת ה' ח"א פ"א סוף הערה 9 וח"ד פ"א ס"ה ועיין פ"ד סעיף ס) כתב רק לכתחילה לא תברכנה ברכות ק"ש בהזכרת השם אבל המברכות בהזכרת ה' אין למחות בידן ולגבי ברוך שאמר וישתבח (ח"ד פ"ד סעיף נח) כתב שאשה שמתפללת יכולה לברך וטעמו כיון שלא ברור שפטורות מפסד"ז לכה"פ אם מתפללות כיון שזה חלק מהתפילה ויש לצרף את רוב הראשונים שיכולות לברך ברכות השבח ובמ"ב איש מצליח (סי' ע הערות 3,5 ובהערות שבסוף הספר) כתבו שדעת הרב מאזוז שברוך שאמר וישתבח לא מברכות וברכות ק"ש כן וכן נהגו בחו"ל לברך ברכות דק"ש וטעמו כיון שהם ברכות הודאה לקב"ה ושייכי בנשים כמו ברכות השחר [עיין שכתבנו כן לעיל בשם המהר"ל על ברכות התורה] משא"כ ברכות דפסד"ז שאינם גוף ההודאה אלא ברכות על פסד"ז.

ב] ברכות השחר נשים חייבות לדעות שזמנם כל היום דהוי מצות עשה שאין הזמן גרמא חוץ מהנותן לשכוי כינה שהזמן גרמא כיון שזמנה משיאור היום או חצות לילה ואזר ישראל בגבורה דרוב הפוסקים סוברים שאין לבו רואה את הערוה בנשים [מ"מ טוב להחמיר לחוש לדעות שיש לבו רואה את הערוה בנשים] ועוטר ישראל בתפארה למנהג דידן שאין איסור גילוי ראש בנשים [ויש לעיין בנשואות] ולדעות שאין זמנם כל היום, פטורות מכולם ויש להחמיר ולברך. ושעשני כרצונו מברכות כלי שם ומלכות. **ברכות דפסד"ז** חייבות לדעת המ"ב ויש חולקים. **ברכות ק"ש** פטורות חוץ מאמת וציב והברכות שאחרי ק"ש דערכית שחייבות למג"א ולדעת השאגת אריה והכס"מ פטורות והמנהג להקל (עיין אות ז).

ודעת הגרע"ע יוסף (יבי"א ח"ב סי' ו לגבי ברכות ק"ש וביחיה דעת ח"ג סי' ג ויבי"א ח"ח ס' ח לגבי ברוך שאמר וישתבח) שאינם רשאיות לברך לא ברכות ק"ש ולא ברכות דפסוקי דזמרה.

ט. העולה לדינא.

ג] נשים יכולות לברך ברכות דפסוקי דזמרה וק"ש ככה"ח והרה"ג רבי עזרא עטייה והגר"צ אבא שאול והגר"מ אליהו והגר"ש אלישיב [והגרש"ז אויערבך לכה"פ בברכות ק"ש] וכן המנהג (כה"ח שם ומ"ב אליבא דהלכתא שם [והגרש"ז אויערבך בהליכות שלמה שם לכה"פ בברכות ק"ש] וכן ידוע שזה המנהג עד המצ' של פוסקי דורנו).

א] כיום שאין מנהג לברך על מצות עשה שהזמן גרמא אין לנשים ספרדיות לברך על שום מצות עשה שז"ג שפטורות מהם אך על לולב מי שרוצה לברך הרשות בידה שאין בנו כח לבטל המנהג הישן [אפילו דהמנהג הישן הוא ללא טעם שעל לולב כן ועל סוכה לא, כעין זה מצאנו בשהחינו שמברכים על בגדים ולא כלים עיין כה"ח סי' רכג ס"ק כ, לו] דהעושה כהחיד"א ו-לג' פוסקי ספרד (עיין אות ו ס"ק א) ודאי דהוי לכתחלה ולא חשיב ברכה לבטלה ובפרט שכך מנהג הספרדים מזמן הרמב"ן והרשב"א ועד

דכן דעת כל הראשונים (כמבואר באות ח ס"ק ג). ובפרט דאיכא כמה ספקות דעת ר"ת דמברכות אפילו דפטורות ואת"ל כרמב"ם אכתי אפשר דהיכא דאין וצונו, אשר קדשנו, ונתן לנו מודה הרמב"ם דמברכות ועוד דבברכות השבח דעת השו"ע והרמ"א (סי' ריט ס"ד) שגם מי שלא מחויב יכול לברך (כמבואר לעיל אות ח ס"ק א) וב-ג' ספקות וקיום דברי השו"ע והרמ"א נראה דאפשר לברך כעין מה שכתב הביה"ל (סי' תרמה ס"ו ד"ה אבל) (עיין

מנוח פ"ב דשופר ה"ב ורבינו אפרים בספר הישר סי' סה אות ד) או שהוא שקר לומר וצונו, אשר קדשנו (סמ"ג עשה מב, מאירי עירובין צו, רבינו מנוח שם) לא מבעיא לדעת השמחת יו"ט (עיין בהערה 8) שהסיבה שאומרים סב"ל דלא עבדינן ס"ס לכתחילה ודאי דהכא עומדים על עיקר הדין אלא אפילו לחיי אדם שהטעם שמקלים בס"ס להחמיר בספק דרבנן לקולא ולכן לא חייבים לברך וממילא יש ברכה לבטלה נראה דהכא רבנן לא הקלו שהרי אפילו איסור שבות התירו ועיין בהערה שהחיי אדם נגד השו"ע בס' קס, וודאי לא שייך הכא החומרא דסב"ל דנהגו פוסקי ספרד (כה"ח סי' יח ס"ק ז) אפילו נגד מרן ובמקומות שהיו מקלים בשאר איסורי דאורייתא. ועוד נראה דמ"ד דברכה שאינה צריכה דאורייתא (רמב"ם בתשובה סי' קלח בהוצאת מכון ירושלים, רבינו מנוח פ"ב דשופר ה"ב, רבינו אפרים בספר הישר סי' סה אות ד וכן משמע ביכין ובועז ס"ס לה ואין להוכיח שכן סובר גם האגור הל' ציצית אות ח בשם רב פלטוי גאון שכתב ומאן דרמי חוטי דכיתנא ומברך עליה עובר משום לא תשא וחייב מלקות ע"כ דאפשר דחייב מלקות מרדות עיין עמודי אש [מעון הברכות סי' ב אות א ד"ה והנה אף]] [שלכאורה רק למ"ד הזה יש נידון בברכות השבח אם נשים יכולות לברך שהרי התירו איסור דרבנן (כדכתבנו בסמוך) ודברי רבי אברהם אבן טואה (תשב"ץ חוט משולש טור שלישי סי' לב ד"ה אבל) בברכת המצוות שיש וצונו דאיכא שקר] לכאורה קשה איך רבנן תקנו ברכות (עיין בנשמת אדם כלל ה אות א ובקול אליהו או"ח סי' י ששלח לו רעק"א סי' רטו) מוכרח דכל דהוי צורך אינו ברכה לבטלה^{טו} וא"כ ה"ה

לעיל הערה 8). ועוד דהכא איכא דעת החיד"א וסיעתו דנקטינן כר"ת מכח שו"ת מן השמים וכתבנו לעיל (אות ו) שחשיב כצד דאורייתא ובס"ס וצד דאורייתא נקטינן דמברכים (עיין לעיל אות ה ס"ק א). ועוד שדעת השו"ע (סי' מז ס"ד) שנשים מברכות ברכת התורה וכן המנהג ואין ליישב את הסתירה בשו"ע (שהרי פסק [סי' יז, וסי' תקפט,] שבמה שפטורות אין מברכות) בשום ענין אחרי שמפורש הדברים במהרי"ל (שהוא המקור לאגור שהובא בב"י שם) שכיון שחייבות בקרבנות ופסוקי דזמרה וכמה שבחות (וכתבנו שברור שאין כוונתו שחייבות שא"כ למה דווקא לר"ת מיישב) ופירושו שטוב שיחייבו את עצמם וסיים וברכת התורה עדיף טפי כדפרישית פירוש שיש צד לשמוע שכאן הרמב"ם יודה כיון שיש ענין שיחייבו את עצמם לשבח לקב"ה או לומר קרבנות לכפרה מה שאין כן מצוה עשה שאין שום ענין רק מקבלות שכן כאינו מצוה ועשה כמו כל גוי – גמ' ע"ז ג. רמב"ם פ"י דמלכים ה"י וברדב"ז שם (כדמבואר באות ח ס"ק ב). ועוד שברכת הנותן לשכוי בינה ודאי לכו"ע הוי הזמן גרמא וממילא צריך להיות שנשים פטורות ואפ"ה מדויק בשו"ע (סי' מז ס"ד) וכן המנהג שמברכות וכן הפשטות שלא חייבות בעוטר ישראל בתפארה ועוזר ישראל בגבורה דלא שייך בהם ואפ"ה המנהג לברך (כמבואר אות ז). ועוד דכתבנו לעיל (אות ה ס"ק א) דהכא ודאי לכו"ע מקלים בס"ס בברכות כמו כל התורה דהרי מבואר בגמ' ר"ה לג. שהתירו לנשים איסור דרבנן תקיעת שופר ביו"ט כדי שיקיימו מצוות שאין הזמן גרמא שאנשים חייבים בהם ובראשונים מבואר אפילו שיברכו אם לא שאיסור ברכה לבטלה דאורייתא (רבינו

טו וכן מוכח בגמ' (ברכות נד, סג. ומכות כג:) שהתקינו שיהא אדם שואל את שלום חבריו בשם וכו' ואומר עת לעשות ל-ה' רש"י ורע"ב ולעשות דבר הנראה אסור מבואר שצריך עת לעשות ל-ה' רק בגלל שנראה אסור ולא שייך לתקן תקנה לכלל ישראל ע"ז אבל אין איסור בעצם אך בריטב"א (ברכות סג.) כתב שמשום עת לעשות ל-ה' מתירין להזכיר שם שמים לבטלה ועיין ריב"ן (מכות שם) ואפשר דדווקא התם דמזלזל כבודו של מקום בשביל כבוד הבריות – לשון רש"י (שם)

נשים בברכות השבח הגם שלא חייבות ודאי שיש ענין בדבר אלא דברכת המצוות שאני דמשקר כלשונו הטהור של רבינו מנוח (שם) "אבל לענין ברכה לבטלה דאיכא איסורא דאורייתא ליכא ספיקא דאסירי והלכך נטלי לולב בלא ברכה וכן בכל המצוות כולן וכו' ומיהו לא מצו מברכי אשר קדשנו דהא שקרא

הוא וברכה לבטלה הוא" ע"כ.

ד] ברכת החמה נשים יכולות לברך (עיין אות ז).

ה] נשים רווקות אין צריכות לכסות הראש בשעת הזכרת ה' ותפילה כמנהג (עיין בהערה לעיל).



הרב בנימין סנדלר

רבה ורב יוסף – כמי הלכה? [ובענין סיני ועוקר הרים]

א. דברי התוס' בקידושין ט' ע"א בזה \ ב. דברי התוס' האלו יש בעוד שמונה מקומות, ושינויים והוספות בדבריהם (וראשונים דס"ל כי"מ) \ ג. דברי רבינו מנוח בדעת הרמב"ם, והשגת היד מלאכי עליו \ ד. הערה על דברי היד"מ הנ"ל \ ה. דברי הגמ' בסוף הוריות וביאור המהרי"ק בזה, והאם תוס' פליגי בביאור הגמ' \ ו. צ"ב למ"ד דפסקין כרב יוסף לגבי רבה – מה הסברא בזה, וקושי' השפ"א ז"ל בתוס' הנ"ל בערובין, וקושייתו על הרא"ש ז"ל \ ז. מי שלח להתם? ולמה שלחו להתם? \ ח. מ"ט לא קיבל ר' יוסף את המינוי? \ ט. שבע דעות בראשונים בזה (במה הלכה כרבה) \ י. הערה בשיטת הבעה"ע הנ"ל – דאולי יש לבארה עפ"ד החו"י \ יא. יש לעיין בתוקפם של כללי ההלכה שבגמ' בכלל, ובתוקפם של כלל זה בפרט \ יב. האם עדיפות הסיני היא עדיפות כמוותית או איכותית? \ יג. נפק"מ להלכה בשאלה אם סיני עדיף, דברי המהרש"ק בזה והערה על המשיג עליו \ יד. נראה דמחלוקת המהרש"ק והחולקים עליו תליא בהבנת שורש המחלוקת אי סיני עדיף \ טו. הגבלת הבאר שבע בהא דסיני עדיף, ודבריו צ"ב ממ"נ \ טז. עוד בענין סיני ועוקר הרים: מי החולקים בזה, והאם יש בזה הכרעה? \ יז. קושיית המהרש"ק ז"ל ודרכים שיי"ל ליישבה. \ יח. מדברי הלב"מ בפתיחה לב"מ, וע"פ דבריו האם י"ל דר"נ וסתמא דגמ' בקידושין פליגי על הכרעת חכמי א"י \ יט. מדברי הפרדס יוסף בזה בדרך דרוש \ כ. הערה: האם י"ל דמשמא הכריעו דלא כהכרעת חכמי א"י? \ כא. אולי י"ל בטעם לא קיבל רב יוסף את המינוי דהוא משום כבודו דרבה דהוה קשיש מיניה? (והיחס בשנים בין רבה לבין רב יוסף) \ כב. במחלוקת בין שני חכמים האם יש משקל למנין שנים? והאם יש נפק"מ מהא דרב יוסף סגי נהור \ כג. הערות ע"פ הנ"ל במש"כ בשו"ת יבי"א ח"ד

א. דברי התוס' בקידושין ט' ע"א בזה

פרק מי שאחזו (גיטין עד:) גבי ההוא דא"ל לאריסיה כו"ע דלו תלתא ושקלו ריבעא וכו' וקאמר: 'ותסברא דרבה כרשב"ג, והא קי"ל הלכתא כרבה ובהא קי"ל אין הלכה כרשב"ג' – משמע מדקאמר: 'והא קי"ל הלכתא כרבה' משמע דבכולי גמרא הלכתא כוותיה: "ושמא יש לדחות דהתם יש ספרים דגרסי: 'בהא קי"ל הלכתא כרבה' דמשמע בהא דוקא ולא בכולי גמרא" [וכו' עי"ש שמבארים למה הוצרכה הגמ' בכל זאת לפסוק כרבה^א].

תוד"ה והלכתא: למה הוצרכה הגמ' לפסוק כרבה לגבי רב יוסף, והרי יש כבר כלל בבבא בתרא (קמג:) שתמיד הלכה כרבה בר משדה ענין ומחצה? שיש מפרשים שכלל זה נאמר רק בב"ב [ולפ"ז מתורץ, שכיון שכאן זה בקידושין – אינו כלול בכלל זה, וצריך לפסוק כמאן הלכה], וז"ל: "ולא נהירא, דעל כרחך בכולי גמרא הלכתא כרבה, כדמוכח

[ב. דברי התוס' האלו יש בעוד שמונה מקומות, ושינויים והוספות בדבריהם (וראשונים דס"ל כ"מ)]

לא רחוק שחששו כאן לשיטה זו להעיר דלגירסה אחת מתורצת.

והנה, התוס' אומרים כן (דהלכה כרבה לגבי רב יוסף) בעוד שמונה מקומות², ויש בדבריהם שינויים והוספות:

[ב. כתוס' כ"מ (כט. ד"ה והוי) מביאים שהיש מפרשים הוא תשובות רב צמח גאון, ע"ש, ויש עוד מפרשים (מזמן התוס' ומאוחרים לתוס') דס"ל כוותיה [כלומר: דס"ל דלא בכל הש"ס הלכה תמיד כרבה]: (א) בשו"ת מהרי"ק סי' קס"ג מביא שדעת הריצב"א לפסוק כרב יוסף לגבי רבה, כיון שהוא סיני ואמרו בהוריות (יד.) דסיני עדיף (ומבואר דס"ל דהכלל דהלכה כרבה הוא רק בב"ב). (ב) בעל העיטור בהלכות מילה (ח"ג פ' ג' – מביא שיטת הרי"ף כתוס', ואו' דמסתברא ליה דהלכה כרבה רק בדיני, ע"ש). (ג) הרשב"א בתשובה (ח"א סי' שכ"ד) או' שהלכה כרבה בכל נזיקין. (ד) המאירי בחי' לערובין דף ח' ע"א³ כ': "ולא נאמר אלא במסכת ב"ב במאי דפליגי התם, אבל במסכתא אחריתי לא". (ה) רבינו מנוח (על הרמב"ם בהל' חמץ ומצה)⁴. דראשונים אלו גרסי בגיטין 'בהא', או שדוחים הוכחת התוס' מטעם אחר [ואולי יש לדון בעוד שני אופנים: (א) לשיטת הרשב"א דהלכה כוותי' דרבה בכל נזיקין – לכאורה יש לדון

[א. בכמה מקומות מביאים רק ההוכחה מגיטין, ולא מביאים שיש לדחות על פי גירסת יש ספרים שם [ורק בקידושין מוזכרת הדחייה]. ובספר חברותא (בביאורי התוספות, הערה 273) כתב וז"ל: "קושיות התוספות שלפנינו הובאו כתוס' רא"ש ובתוס' טוך והראשונים, ולא הוזכרה דחיה זו בדבריהם, ואף תוספות להלן בתירוציהם אינם מתחשבים בדחיה זו, ונראה שזו הוספה על התוספות שלפנינו, שהעירו בה על קושיית רבינו תם" – ויש להעיר, לפי מה שיבואר לקמן דהתוס' בערובין אזלי בשיטת הי"מ, דיתכן שבעלי התוס' בעצמם חלוקים במחלוקת הראשונים דלקמן, והגם שברוב המקומות לא חששו לתרץ שיטת הי"מ שדחיה לדעתם, מ"מ כיון שמצינו שבמקום אחד (בערובין) סותמים כשיטה זו,

הקדוש המלך המשפט, והלכתא כרבה" – למה הוצרכה הגמ' לפסוק כרבה? ועומד בזה בספר קשות מיושב (בערובין כט:), וכ' וז"ל: "ומדאיצטרך למיפסק הלכה כרבה – משמע דכללא דאיתמר כבר איננו אלא במילי דבב"ב, מיהו גם בברכות י"ל קצת בתירוץ שלתוס' במגילה הנ"ל משום דאיפליגי כבר בזה רב"ח סבא משמיה דרב ור' אלעזר", וראה גם בניצוי אור (על הש"ס, על ב"ב דף קיד: שזעיר עוד: "ויעוין בברכות נב: אמר רבה בברא כו"ע לא פליגי כו' אלא אמר רב יוסף בברא ובורא כו"ע לא פליגי כו' ונפסק כרב יוסף, בערובין נ"ב ריש ע"ב כמאן כרב יוסף ופסקו כמותו, ויתכן לחלק בין היכי דפליגי בסברא דנפשייהו לבין היכי דפליגי במימרא דאחרנא", ע"ש "ולמ"ד דכלל זה רק בב"ב (וכדו') – ניחא. ב (א) בשבת קמח: ד"ה רבה. (ב) במגילה כט: ד"ה והלכתא. (ג) בגיטין עד: ד"ה הא. (ד) בב"ב נו: (ה) בב"ב כט. ד"ה והוי. ו) בב"ב קיד: (ז) בשבועות מד. ד"ה שומר. ח) במנחות לב. ד"ה מנעל.

ג עמוד מד בהוצאת 'מוסד הרב קוק' [עם הערות מו"ר הגרש"ז ברודא זצ"ל (וראה שם בהערה 367)]. ד והנה, אע"פ שנמנו כאן ששה ראשונים או יותר דס"ל כהי"מ [וכתב רבינו מנוח שכן דעת רבים מהרבנים (וכמובא להלן)]. מ"מ דעת רוב הראשונים לא כן, ומהם: הרי"ף (בשבת), רש"י (בגיטין), הרשב"ם (בב"ב קמג:), הר"ן (בגיטין), וכ"כ הראב"ד הרמב"ן המדריכ והריטב"א. עי' כל זה בספר "יד מלאכי" (כלל תקצו), וכ"כ בספר "קשות מיושב" (על ערובין כ"ט ע"ב) וז"ל: "עכ"פ ברור לומר כפי שהסכימו הרי"ף סוף פרק במה מדליקין והרא"ש שם סי' כ"ג לדעת תוס' ברובא דמינכרא דהלכתא כרבה נגד רב יוסף ככולי גמרא, גם "הליכות עולם" כתב בסתמא שהלכה כרבה דהי' עוקר הרים ע"ש", וראה עוד להלן סיכום דעות הראשונים ז"ל.

עיקר, קמ"ל. ומכאן אין להוכיח דהלכתא כרבה לגבי רב יוסף בכולי גמרא – שהרי כאן פוסק אפילו בדבר דלא חלק עליה רבה, דמיסתברא דלא אתי לומר דאין הלכה כמותו בכל מה שדיבר בגמרא, אלא במכילתין – דהנך ג' איתנהו במכילתין – אבל יש ראייה מפ' מי שאחזו ובההיא דריש הכונס דפליגי רבה ורב יוסף בשומר אבידה אומר ר"י דהלכה כרבה, ולא כמו שפוסקין כרב יוסף וכו'. – וצ"ב לפי מסקנתם [שבכל הש"ס אין הלכה כרב יוסף לגבי רבה] איך מתיישב מה שהובא פה גם 'מחצה' דבזה לא פליג רבה (מה יענו על טענתם שלא מסתבר שבשום מקום אין הלכה כרב יוסף)? וצ"ל לכאורה שתירוצן התוס' בזה א"ש גם למסקנה, ובאה הגמ' לומר דהלכה כרב יוסף בשני דברים שחלק על רבה, וכן הלכה כמותו אף בענין מחצה אע"פ שהקשה עליו אביי וכו'. וקצת צ"ב: וכי זה המקום היחיד בש"ס שהקשו על ר' יוסף ותירצו והלכה כמותו? ואמר לי הרע"ז קנזוביץ שליט"א דאולי זה המקום היחיד שגם קושיית המקשה לו היתה כדי לחלוק, אלא בדרך משא ומתן, וי"ל שקיבל תירוצו של רב יוסף, ועיין.

ועב"פ, הרא"ש מסתפק שמא אין הלכה כרב יוסף אף במחלוקתו עם שאר אמוראים, וכ' (בב"מ פ"ב סי' י"ז) וז"ל: "או שמא בשום מקום אין הלכתא כוותי' דרב יוסף? בר מהני תלת¹, ומקשה עליו בספר מלוא הרועים (דף קס"ב ע"א): "ותימא לי, והרי

שאע"פ שדין זה נאמר בפרק מי שאחזו, מ"מ עניינו שייך לנזיקין, ולכן גם הוא בכלל זה. (ב) בתוס' בב"ק (נו: ד"ה בההיא) מבארים יותר את ההוכחה מגיטין, וכותבים וז"ל: "ואין לומר דשמא בההיא מילתא קי"ל דהלכה כרבה, דהו"ל למימר: 'והא קי"ל בהא הלכתא כרבה' כדאמר: 'ובהא אין הלכה כרשב"ג' – כלומר: בשלמא אם היתה אומרת הגמ': 'בהא' היה משמע דרך בזה קי"ל דהלכה כרבה ולא בשאר מקומות, וכשם שאצל רשב"ג – שהלכה כמותו בכל מקום ששנה במשנתנו חוץ משלשה דברים – מדגישה הגמ' דבהא אין הלכה כרשב"ג, אך מדאומרת באופן סתמי משמע שקי"ל שבכל מקום הלכה כרבה. ואולי י"ל דהראשונים הנ"ל סברי שאינו הכרח, שרק לגבי רשב"ג שיש כלל מוחלט שהלכה כמותו בכל מקום חוץ מג' דברים, מתאים לומר 'בהא' שנדייק: דוקא כאן אין הלכה כמותו הא בשאר מקומות כן, משא"כ לענין רבה דאי הוה אמרינן 'בהא' הלכה כרבה היה משמע: אבל בשאר מקומות לא, ואין זה מדויק, דגם בכל ב"ב (או בכל נזיקין) קי"ל כוותיה].

[ג] **בתוס' ב"ב** (על מ"ש הגמ': "והלכתא כוותי' דרב יוסף בשדה ענין ומחצה") אומרים וז"ל: "אע"ג דבמחצה ליכא מאן דפליג עליה דרב יוסף, מ"מ הוצרך לפסוק הלכה כמותו משום דאביי מקשי עלה², ואע"ג דשני ליה רב יוסף שפיר – סק"ד משום דרב יוסף [איעקר] תלמודיה ולא הוי שינוי ידיה

ה ועי' במסורת הש"ס מה שמעיר.

ו וראה באו"ח סי' תרלט בט"ז ס"ק ט' שפוסק כרב יוסף במחלוקתו עם רבא בערובין דף ס"ג ע"ב (אך אולי באמת הרא"ש ז"ל אין פוסק כן שם) – עי' בספר 'נפש חיה' (על או"ח סי' ג' ס"ק י"א, ובהוצאת 'בית מוריה' עמ' כז והערה 21).
ז ועומד הרא"ש על עוד שתי קושיות שיש בזה: א] "והא דלא חשיב הך דריש מעילה דפליגי בק"ק ששחטן בדרום אם יש בהן מעילה ואיתותב רבה? משום דמילתא דפשיטא היא כיון דאיתותב רבה דהלכה כרב יוסף, ועוד דלא נפק"מ אלא למשיחא, ועוד משום דפליגי אליבא דרבי שמעון וקי"ל כר' יהודה. ב] "והלכה כרב יוסף ביוזי (ב"ב דף לב:) לא שייך למיחשב, כיון דבכה"ג הלכה כרבה" (כלומר בקרקע, ע"ש). – ואולי יש לתרץ לפ"ז גם במו"ק דף ב' ע"ב, דאיתמר: המנכש והמשקה מים לזרעים בשבת משום מאי מתרינן ביה? רבה אמר משום חורש, רב יוסף אמר משום זורע. ופוסק הרמב"ם (בהל' שבת פ"ח ה"ב) במשקה כרב יוסף, וא"כ קשה, אם בכל הש"ס קי"ל כרבה חוץ מג' דברים, היה צריך להוסיף גם

הכרח מה דעת הגר"א לכאורה.

[ג. דברי רבינו מנוח בדעת הרמב"ם, והשגת היד מלאכי עליו]

ב' רבינו מנוח ז"ל (בהל' חמץ ומצה פ"ג הי"א) וז"ל: "ונראה שהרב פוסק כרב יוסף (כח.) וס"ל דלא סבירא לן כרבה במאי דפליג ארב יוסף אלא במסכת ב"ב לחוד, אבל בשאר דוכתי יש שהלכה כרב יוסף, וכן דעת רבים מהרבנים והסכימו קצת מן הגאונים כגון רבינו אפרים והרי"ג לחומרא בעינין מפרר ומטיל לים", והיד מלאכי – אחר שמביא הרבה ראשונים דס"ל דבכל הש"ס הלכה כרבה, ומציין שישה מקומות ברמב"ם שאומר שבהם נראה שגם דעת הרמב"ם כן – משינו, וכ' וז"ל: "ומעתה אין מקום כלל למש"כ רבינו מנוח... והכנה"ג (פ"ח מהל' ע"ז) לדעת הרמב"ם דדוקא במילי דב"ב פסקינן כרבה, כיון דאשכחן ליה דבכולהו אינן דוכתי בר מב"ב פסק כרבה".

[ד. הערה על דברי היד"מ הנ"ל]

אולם לענ"ד צע"ג בזה, דמאחר ועם כל בקיאותו לא מצא כפי הנראה הוכחה מפורשת שזו דעת הרמב"ם, ורק מצא מקומות שמקשים עליו המפרשים למה פוסק כרב יוסף, ומאחר ויש כמה ראשונים שזו דעתם (שפסקינן כרב יוסף רק בב"ב או בנזיקין), נראה יותר פשוט לכאורה לומר שגם דעת הרמב"ם ז"ל כן.

דחנה המקומות שמביא מהרמב"ם הם:

הרא"ש גופי' בפ"ק דמציעא סי' מ"ט כ' דהלכה כאביי אף נגד רבותיו, א"כ אין ראי' מהך דמחצה, דהוצרך לפרש דבהא הלכה כרב יוסף אף דאביי פליג עליה – הא בשאר דוכתי הלכה כאביי נגד רב יוסף משום שהוא בתראה, אבל היכא דאיפליג רב יוסף עם שאר אמוראי אין ראייה מכאן דאין הלכה כרב יוסף נגדם, רק נגד אביי יש ראייה מכאן דאין הלכה כמותו נגדם (נראה דצ"ל: נגדו) מטעם הנ"ל דאביי הוא בתראה" [וכוונתו: דבשלמא לרמב"ם – המובא ברא"ש בערוכין פ"ב סי' ד' – דאף אביי ורבא עצמם עדיין הלכה כרבותיהם נגדם, ולכן הלכה כרבה נגד אביי, א"כ אם אצל רב יוסף מצינת הגמ' שהלכה כמותו נגד אביי במקום אחד, משמע שבשאר מקומות אין הלכה כמותו נגד שום אמורא, משא"כ לראב"ד ורז"ה המובאים שם שכבר מאביי ורבא הלכה כבתראי אף נגד רבותיהם, א"כ ממה שהלכה כאביי נגד רב יוסף אין להוכיח שלא נפסוק כרב יוסף נגד שום אמורא (אלא רק נגד אביי יש להוכיח דאין הלכה כרב יוסף)].

ד] גם בתוס' ב"ק מביאים את דברי ר"י (דפוסק כרבה לענין שומר אבידה) מטעם: "דהלכה כרבה בכל מקום לגבי רב יוסף בר משדה ענין ומחצה" – וכ' שם בהגהות הגר"א: "ונראה לר"י דהלכה כו'. נ"ב ורי"ף ורמב"ם חולקין על זה", והי' אפשר להבין שכוונתו דהם ס"ל דאין הלכה כמותו בכל מקום, אלא רק בב"ב, אבל זה לא יתכן – עכ"פ בדעת הרי"ף – שאומר במס' שבת פ"ב דהלכה כרבה בכל הש"ס נגד ר"י, וא"כ על כרחך כוונת הגר"א שלענין פרוטה דרב יוסף פוסק הרי"ף כרב יוסף, ולא כהתוס', אך בדעת הרמב"ם אין

דבר זה? אולם במנכש פוסק הרמב"ם (שם בהל' א') כרבה (ולדברי הרא"ש לא מחשיבים הלכה שנפסקת רק בחלקה כרב יוסף). אך באגלי טל (במלאכת חורש ס"ק ז' אות י"ח) כ' דבמשקה פסק הרמב"ם כרב יוסף משום הכרעת הירושלמי [ולפ"ז נראה דל"מ למה לא מחשיב הבבלי משקה בין הדברים שפוסקים בהם כרב יוסף, משום דלבבלי באמת לא פסקינן בזה כרב יוסף], וע"ע בספר קשות מיושב שם (ומובא מדבריו ז"ל להלן בהערה ו').

דפליגי בסברא הלכה כוותיה" [מבואר: (א)יש גירסא: רבא – ולפ"ז אין זה נוגע לנדוד"ב. (ב) גם לגירסה 'רבה' אמנם אומר הכס"מ דהלכה כרבה, אך רק במקום דפליגי בסברא].

[א] דברי המ"מ והכס"מ שתמהים על הרמב"ם בהל' חמץ ומצה (ג-יא) שפוסק כרב יוסף.

[ו] הל' נחלות (ב-ו) – עי"ש בענין מחלוקת רבה ורב יוסף בב"ב קכ"ו ע"א שפוסק הרמב"ם כרבה (עי"ש במ"מ) – וצ"ע מה מוכיח מזה, והרי זה בב"ב ובזה לכו"ע הלכה כרבה.

[ב] דברי הרמ"ך ז"ל שמובאים בכס"מ בהל' ע"ז (ח-ו) שתמה על הרמב"ם איך פוסק כרב יוסף".

- והן אמת, שמכל זה מבואר שלומדים המ"מ והרמ"ך והמהר"י קורקוס והכס"מ בדעת הרמב"ם שיש לפסוק כרבה בכל מקום (ולכן מתקשים בדבריו), אך אין זה מכריח את רבינו מנוח לומר כמותם בדעת הרמב"ם.

[ג] דברי המהר"י קורקוס ז"ל בריש הל' כלאיים, ושם כ' וז"ל: "ואע"ג דקי"ל דרבה ורב יוסף הלכה כרבה ולא במילי דב"ב בלחוד אלא בכלולי תלמודא, מ"מ פסק רבינו כרב יוסף משום דסוגיא דמכות כרב יוסף מכרעא" וכו' עי"ש.

[ה. דברי הגמ' בסוף הוריות וביאור המהר"ק בזה, והאם תוס' פליגי בביאור הגמ']

הגמ' בסוף הוריות אומרת: "אמר ר' יוחנן פליגי בה רשב"ג ורבנן, חד אמר סיני עדיף וח"א עוקר הרים עדיף, רב יוסף סיני רבה עוקר הרים שלחו לתמן איזה מהם קודם? שלחו להו סיני עדיף דאמר מר הכל צריכין למרי חיטיא, ואפילו הכי לא קביל רב יוסף עליה, מלך רבה כ"ב שנין והדר מלך רב יוסף, וכל שני דמלך רבה – רב יוסף אפילו אומנא לביתיה לא חליף" – והנה במסופר כאן הרבה

[ד] דברי הראב"ד והכס"מ ז"ל בהל' נזירות (ה-טז) – עי"ש שפוסק הרמב"ם כרב יוסף, ומתקשה הכס"מ ומתרץ בשני אופנים: (א) שם איפליגי במילתא דאחריני, ודעת הרמב"ם דבכה"ג לא נאמר דהלכה כרבה [ומציינים שם שזה כהרא"ש (בפ"ב דשבת סי' כ"ג), והרשב"א שם בשבת]. (ב) כיון דאמר רב יוסף 'האלקים' משמע שדיקדק שמועתו יפה ונקטינן כוותיה.

[ה] ריש הל' תרומות – עי"ש בכס"מ דאומר דפוסק הרמב"ם כמימרא דריש לקיש "וכדפריש רבא דבתרא הוא, ואי גרסינן רבה בה"א – כדמוכח מדאקדמיה תלמודא קודם רב יוסף – פסק כרבה, דבסברא פליגי, וכל

ח ומצאתי שכבר מעיר בזה ה"ר שמריהו פורטנוי שליט"א בהערותיו לס' הליכות עולם – שער ה' פ' ב' אות ד' [בהערה 66 (בעמ' רמד)] – וכ' ז"ל: "לכאורה אם ננקוט בדעת הרמב"ם שרק במילי דב"ב נאמר הכלל דהלכה כרבה לא יקשה על הרמב"ם, ועי' ביד"מ שמביא דעות בין מפרשי הרמב"ם מה שיטתו בזה, ושו"ר בס' קשות מיושב (במור"ק ב' ע"ב) שכ' ז"ל: "עוד נתעלמה ממנו (אולי צ"ל: ממני) הלכה זו דפוסק הרמב"ם כרב יוסף גבי משקה לזרעים ולצמחין, מנ"ל לפסוק כרב יוסף נגד רבה, הלא כבר הוכיחו תוס' בכמה דוכתא – כמש"כ לעיל בערובין כ"ט ע"ב – דבכולי גמ' הלכה כרבה נגד רב יוסף ועמ"ש שם בס"ד, דמציינו לומר דהרמב"ם ס"ל בהא כרב צמח גאון בתשובה" – ועי"ש ששוב מסתפק או נסוג מזה מאחר וכ' המפרשים (עי"ש שמביא חלק ממה שמובא ביד מלאכי הנ"ל) בדעת הרמב"ם לא כן, אך אולי לא היה חוזר בו אילו ראה שגם רבינו מנוח לומד כן בדעת הרמב"ם, אך דעת האגלי טל ז"ל (הנ"ל בהערה ה, עי"ש) כדעת רוב המפרשים בדעת הרמב"ם (דהיינו דפסקינן כרבה בכל הש"ס).

ז"ל, ואו' וז"ל: "צ"ע לפענ"ד, דהא שם נמי אמרינן דרבה הוי עוק"ה ורב יוסף סיני – עי"ש בהוריות – ואפ"ה קי"ל בכולי ש"ס רבה ור"י הלכה כרבה בר משדה ענין ומחצה וכמ"ש התוס' עצמם בב"ק נ"ו ע"ב ובכמה מקומות בש"ס? ואפשר דהריצב"א ס"ל כהי"מ שכ' התוס' בב"ק שם שדוקא בב"ב הלכה כרבה, אבל הוא דוחק שהריצב"א יסבור כן, וכמו שהוכיחו התוס' שם ובכמה מקומות בראיות ברורות שבכולהו ש"ס הלכה כרבה, עי"ש, וצ"ע מאד ודו"ק" – אך נראה שהאמת כמו שכ' הוא ז"ל בדרך אפשר, וכמבואר במהרי"ק (בסי' הנ"ל) וז"ל: "ועוד שהרי ריצב"א פסק כרב יוסף נגד רבה מכח ההיא דשילהי הוריות דשלחו מתם סיני עדיף" [וגם אין זה דוחק לכאורה, דבלא"ה הרבה ראשונים ס"ל כריצב"א (וכנ"ל), אך כאן א"צ לזה דמפורש במהרי"ק דריצב"א עצמו ס"ל כן], התוס' בערובין שמכריעים כרב ששת נגד רב חיסדא – אין הדבר פשוט, דלתוס' הנ"ל בט' מקומות דהלכה כרבה דהוא עוק"ה, יש מקום לומר דה"ה הלכה כר"ח נגד ר"ש, וכן להרבינו יונה והרא"ש יהיה תלוי אי פליגי בסברא או בשמועה, אא"כ נימא דטעם הראשון בתוס' ערובין עיקר (דר"ש גדול מר"ח), אולי יש לצרף התוס' בערובין לרשימת הראשונים הנ"ל דפסקי (בחלק מהש"ס) כרב יוסף נגד רבה [ובעצם כבר נזכר שם הריצב"א, אך אולי כיון שמוזכר בתוס' משמע שחלק מבעלי התוס' מסכימים עמו].

[ו. צ"ב למ"ד דפסקין כרב יוסף לגבי רבה – מזה הסברא בזה, וקושי' השפ"א ז"ל בתוס' הנ"ל בערובין, וקושייתו על הרא"ש ז"ל]

(ב) לשיטת הראשונים דכוונת הגמ' לפסוק כר'

פרטים צ"ב, ודנים בהם המפרשים, וניגע בקצת הנוגע יותר לענייננו: (א) האם השאלה: 'איזה מהם קודם' היא רק את מי לבחור להנהגת הישיבה, או גם כמי הלכה? – ונראה דיש בזה מחלוקת הראשונים ז"ל. דבשו"ת מהרי"ק (סי' קס"ז בדפוס ורשה) מבואר דדעת השואל [או: החולק – והוא כנראה המהרי" ברונא ז"ל]: "דהתם מיירי להיות מנהיג ודבר ובקי בשמועות ודינים להנהיג הקהל" – ונראה דכוונתו, דאין זה נוגע לשאלה כמי לפסוק כשנחלקו סיני ועוק"ה^ט. אולם המהרי"ק משיג עליו, ואומר: "דחי' היא זו דסוף סוף הי' לו לומר דעוק"ה עדיף – כדי שידע לדון דין אמת בהנהגת הקהל ועוד דאין הלכה מורה כן כלל התם דלענין הנהגת הקהל אייריה, אלא לענין להיות ראש ישיבה להורות הוראות כולן" [כלומר דעת השואל דאין ללמוד מכאן דפסקין כסיני, ואילו דעת מהרי"ק דילפינן מהכא דהלכה כסיני (ולכאורה ההכרח שאומר המהרי"ק לסתור דעה זו נכון רק לשיטת המהרי"ק, דס"ל שראש הישיבה הוא גם הפוסק, ואילו השואל יתכן שנשאר בדעתו, דמה ששאלו שם הוא רק להנהגת הישיבה, ולזה עדיף סיני, ואילו לענין פסק יתייעץ הסיני עם העוק"ה]. ולכאורה נראה דהתוס' דפסקי כרבה בכל מקום ס"ל כדעת השואל, אך לכאורה יש סתירה לזה מהתוס' בערובין דף מ' ע"א שדנים - בשם ריצב"א - איך פסקין במחלוקת רב ששת ורב חיסדא, ואומרים דהלכה כרב ששת כיון דגדול מר"ח, ועוד שהוא סיני ואיתא בהוריות דסיני עדיף. ומבואר מזה שדעת התוס' שהגמ' בהוריות גם לענין כמאן פסקין, אם לא נאמר שחלוקים בזה בעלי התוס' (ותוס' ערובין חולק על מש"כ התוס' בתשעה מקומות הנ"ל, וס"ל דיש לפסוק כרב יוסף), ומעיר בזה הרז"ו בסקוביץ

ט ויותר מזה, שדעת רבינו יונה המובאת הרא"ש היא לפסוק כרבה כשנחלק בסברא על רב יוסף, ומשום שאמרו כאן בהוריות שרבה עוקר הרים לכן סברתו עדיפה – נמצא שלא רק שמבין שאין כוונת הגמ' כאן לפסוק כרב יוסף, אלא אף לומד מגמ' זו לפסוק כרבה.

ושאר ראשונים דס"ל כוונתייהו – ס"ל דדוחק לומר כן, ולכן מסתבר להו דיש לפסוק כעוק"ה, דאם מצד הסברא – סברתו עדיפה, ואם מצד הידיעות – כיון שנחלק עם סיני לא חסרו לו ידיעות (שאם היתה איזו ידיעה שנוגדת דעתו היה מוכיח ממנה הסיני).

ג) **עוד מקשה השפ"א** (על שבת ל"ו ע"ב ד"ה עי') וז"ל: **"עי' ברא"ש שהביא בשם הרבינו יונה דאע"ג דבכל מקום הלכה כרבה, הכא שאני דפליגי משמ' דשמואל, ודוקא בסברות עצמם הלכה כרבה שהיה עוקר הרים – ולכאורה נראה איפכא, דהא מסקינן בהוריות (יד.) דסיני עדיף דהכל צריכין למרי דחיטי, ואיך כתב משום דרבה עוקר הרים הלכה כמותו? וי"ל פירוש דבריו: כיון דקי"ל סיני עדיף למה הלכה בכל מקום כרבה? ו"ע"כ צ"ל דדוקא במקום שחולקין בסברת עצמם**

יוסף נגד רבה, מה הסברא בזה – דלכאורה בשלמא כשלא נחלקו פנים אל פנים שייך לומר דסיני עדיף, דאולי מתבסס על ברייתות וכדו' שנעלמו מהעוק"ה, אך כשנחלקו פא"פ אדרבה מסתבר לפסוק כעוק"ה, דאם מצד הסברא – סברתו עדיפה, ואם מצד המקורות – מדלא מצא הסיני מקור לסתור דבריו (והראיה שלא אמר) משמע שאין סתירה לזה? ועומד בזה השפת אמת (על ערובין דף מ' ע"א ד"ה בתוס') וז"ל: **"בתוס' ד"ה אדעת' כו' סיני עדיף. קצת קשה מה ראה זו, דנהי דסיני עדיף שיאמר לנו כל הדינים דצריכין למרי חיטיא, אבל הכא במה דפליגי, ור' ששת לא מייתי ברייתא כוותיה, רק מסברא פליגי – א"כ י"ל דהלכה כרב חיסדא דהוא חריף טפי? ואפשר ס"ל לתוס' דמסתמא היה לרב ששת ראיות לדבריו מבריות אע"ג דלא מייתי בגמרא" (ע"כ), ויתכן דהתוס' בט' מקומות הנ"ל –**

י ואמר ראש הכולל – הג"ר רפאל יהודה רוזנטל שליט"א – דיתכן שבאמת צריך לחלק, והכוונה דהלכה כסיני היא רק כשלא נחלקו פא"פ.

יא והנה, על שאלה זו – דלדעת השפ"א כאן היא שאלת רבינו יונה והרא"ש – עומד בשו"ת יבי"א (בפתיחה לחלק א') וכ' וז"ל: **"ל' שמכיון שכל שנות חייו של רבה היו ארבעים שנה (ר"ה י"ח ע"א ובתוס' שם). והוא מלך כ"ב שנה – נמצא שבשעה שמלך היה בן י"ח שנה בלבד, ועל אותה שעה אמרו דרב יוסף סיני ורבה עוק"ה, אבל לאחר שנתמנה ראש ישיבה במשך שנים רבות, נתחכם יותר מפני התלמידים. וכדאמרינן כהאי גוונא בנדה (יד:) דרבי כיון דריש מתיבתא הוא ושכיחי רבנן קמיה מחדרן שמעתתיה. ועי' בתוס' שם ובהגהות ריעב"ן (יבמות קכב.), ומשום הכי נפסקה ההלכה כרבה לגבי רב יוסף (וכל שכן לפי דעת הסבורים) (בתוס' קידושין ט') דדוקא בב"ב הלכה כרבה לגבי רב יוסף דבלאו הכי לק"מ וכו' עי"ש (וגם בח"ד חיו"ד סי' י"ח אות א'). והנה, עצם התירוץ יש לו מקום לכאורה לפי מה שמסופר על בעלי התוס': דרך כוכב מיעקב רבינו תם ואחריו החזיק בר אחת' רבינו הקדוש ר' יצחק בר שמואל בשיבה של מעלה תלמידים לשישים או לשבעים, וכל אחד הי' לו מסכת שוגר"ת ומשוגר"ת שגורה בפיו, וכולהו זהירי באחורי אפי פנים מסבירות בהלכה מינה ובה, ובכולי תלמודא אישתרובי אישתרובי ונחות סרוכי סרוך וסלוק" (לשון הרחיד"א ז"ל בספר שם הגדולים מערכת ספרים אות ת' או"ק כ' בסופה), דמבואר דיש סוג הוראה בישיבה עם תלמידים המחכימים את רבם ומעירים מכל מה שיש להעיר בכל הש"ס, שבאופן זה גם אם הרב נכנס לשם בעיקר עוק"ה, נהפך לסיני, ולשון 'מחדרן שמעתתיה' לכאורה לא משמע כן (וכדהעיר ידידי היקר הרה"ג ר' עזרא קנזביץ שליט"א, דמשמע לכאורה דקאי על עומק העיון), אך אולי יש לדחות דמחודדות ומגודרות מכח הבקיות הגדולה. אך עכ"פ יש להעיר דלכאורה המהיר"ק אומר במפורש להיפך (בביאור הגמ' גנדה) וז"ל: **"דבשלמא לענין החידוד משני שפיר – דהא קמ' דר' יוסי לא הי' שכיחי רבנן, שלא הי' נשיא וראש ישיבה כמו רבי – אבל לענין הבקיות אין לתלות בשכיחי רבנן גבי', שהרבנן לא היו שונים הלכות לרבי, אדרבה הוא היה שונה להם, אלא שהיו מפלפלי' עמו ומק' על דבריו מה שהי' ראוי להקשות, ומתוך כך רוחא שמעתתא" (עי"ש), ודא – בענין כיצ"ב לכאורה [במחלוקת ראשון ואחרון בהבנת דברי ראשון (מחלוקת האגודה והרמ"א בהבנת התוס')] – מש"כ ביבי"א (ח"ב חא"ח סי' ח' סוף אות ח') וז"ל: **"ופוק חזי מש"כ המחזיק ברכה (י"ד סי' ס') שכיין שהאגודה הבין******

המחלוקת בעצם היא בסברא.

[ז. מי שלח להתם? ולמה שלחו?]

ד) צ"ב מי שלח להתם? דלכאורה אם רבה ורב יוסף עצמם שלחו להתם, למה לא קיבל רב יוסף ההכרעה? – ואע"פ שמבואר בברכות (דף ס"ד): "אעפ"כ לא קיבל עליו רב יוסף, דאמרי ליה כלדאי: 'מלכת תרתין שנין' (פרש"י ז"ל: "מלכת תרתין שנין. אמר אם אמלוך תחילה אמות לסוף שנתיים, ונדחה מפני השעה ולא אבה למלוך, והשעה עמדה לו שלא הפסיד שנותיו בכך") וכו', עי"ש – וא"כ היה לו טעם הגון לא לנהוג ע"פ ההכרעה ששלחו מהתם (וראה עוד להלן), מ"מ אם ידע שאף אם יכריעו שהוא ימלוך לא יקבל, למה שלח [אא"כ נימא דאמרו כלדאי כן רק אחרי ששלחו התשובה מא"י (או שהחליט שיש לחשוש לזה רק אז)]? ולכן נראה, שלא רבה ורב יוסף שלחו, אלא שאר חכמי הישיבה².

ה) עוד צ"ב, למה שלחו? וכי לא היה בכבל מי שיכריע בזה? והי' אפשר לומר שגדולי הדור בכבל היו רבה ורב יוסף, וכיון שאצלם לא הוכרע³, לא היתה ברירה אלא לשלוח לא"י

הלכה כרבה – שהיה עוקר הרים ויכול להכריע הסברא האמיתית – אבל כשנחלקו בדעת אחרים – אותו שהוא בקי ידע ושמע יותר. מיהו מהאי טעמא לא נוכל להכריע כאן כרב יוסף שהי' בקי, כיון דפליגי היכי אמר שמואל, שהי' אמורא ושניהם שמעו ממנו, אין להכריע הלכה כמאן ועבדינן לחומרא. אך יש לעיין, דהא לכאורה קשה איך חולקים בדברי שמואל, דהא ודאי לא אמר כדברי שניהם, וחלילה לומר שלא אמרו אמת...? – על כן נראה לומר דשמואל אמר לשון המשתמע לתרי אפי, והיינו שאמר סתם: 'כרוך ותני' והם פירשו דבריו וכיון שכן והם נחלקו לפרש דעתו מכח סברתם שוב הדרינן לכללן דהלכה כרבה? וצ"ע. גם במה דס"ל דהיכא שנחלקו בסברתם הלכה כרבה שהיה עוק"ה – יש לעיין, די"ל דרב יוסף – שהיה בקי יותר – ידע מכח הסוגיות והלכות שבכ"מ דצ"ל הדין כך [ועי' בשו"ת חו"י (סי' צ"ד) שהכריע כדעת הסוברים דדוקא במס' ב"ב איתמר דהלכה כרבה, ולא בעלמא, מטעם הנ"ל דקי"ל סיני עדיף]: "טוען השפ"א, דבשלמא הרי"ף וסיעתי' שפוסקים תמיד כרבה משום שסברתו עדיפה – ניחא, וכן הרשב"א ודעימיה שפוסקים רק בחלק מהש"ס כרבה – ג"כ מובן (דנימא שבזה עסק רבה יותר והתמחה יותר), אך לחלק שבמקום שהמחלוקת בשמועות שם יש לפסוק כר"י – זה קשה, כיון שלמעשה גם במחלוקת כזו

מדברי התוס' דלא כהרמ"א בד"מ – אף שכמה אחרונים נמשכו אחר דברי הר"מ – נקטינן כדברי האגודה שהיה מאחרוני הראשונים – אלא ששאני הכא שגם בראשונים אין הדבר מוסכם [שנראה שבר פלוגתיה דהמהרי"ק אינו מסכים עמו בזה].

יב ועי' בזה עוד בבאר שבע ובשער יוסף.

יג ויש לעיין מה היתה דעת רבה ורב יוסף בשאלה זו, דלכאורה במושכל ראשון מבינים שכיון שרבה עוק"ה הוא חושב שעוק"ה עדיף, ורב יוסף כיון שהוא סיני חושב הוא שסיני עדיף [וכדמצינו בכיוצ"ב (בעירוין יג): "א"ר אבא אמר שמואל ג' שנים נחלקו ב"ש וב"ה הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו", וכן בענין תנורו של עכנאי (ב"מ נט: "אם הלכה כמותי" וכו', וראה גם לשון ה"עמודי-אור" ז"ל להלן בהערה 31)], אך לכאורה אין שום הכרח בזה, ובהחלט יכול להיות להיפך, שמה שרבה הוא עוק"ה הוא כיון שטבעו כן ואין אדם לומד אלא במקום שליבו חפץ, ולפי הדרך שליבו חפץ, אך אין זה מוכרח שמשום שחפץ בדרך זו סובר הוא שזו הדרך הטובה ביותר ושמי שלומד כן הוא הראוי יותר להיות ראש ישיבה. ולפ"ז היה אפשר לומר – לפי המבואר באגרת רש"ג שתחילה שניהם לא רצו לקבל את

כ"ש בימי רב אשי וכו' (עי"ש).

[ח. מ"ט לא קיבל ר' יוסף את המינוי?]

(ו) יש לעיין למה לא קיבל רב יוסף את המינוי, וכבר הוזכר לעיל דמפורש בברכות, שהוא משום מה דאמרי ליה כלדאי, אך כגמ' הוריות לא נזכר פרט זה, וצ"ב האם חולקת על הגמ' בברכות, או שיש טעם אחר שהושמט פרט זה? והנה עוד צ"ב איך מותר להתייחס למה שאומרים כלדאי? וראה בספר תמים תחיה (סי' ז') דיש בזה מחלוקת ראשונים, לדעת הרמב"ם אין להתייחס כלל למה שאומרים כלדאי [ולשיטתו י"ל לכאורה דכן סוברת הגמ' בהוריות, ולכן לא מזכירה כלל ענין מ"ש כלדאי], ואילו לדעת הרמב"ן ורוב הפוסקים, אצ"פ שאסור לדרוש בכלדאי, מ"מ אם אמרו מעצמם יש לחוש לדבריהם. וראה בס' באר שבע (על הוריות) שמאריך בענין מ"ש שרב יוסף 'אפילו אומנא לביתה לא חליף', ומביא דברי הרמ"ה ז"ל שאומר: "...בשביל שהשפיל רב יוסף את עצמו ולא רצה לנהוג שדרה בפני רבה, הגינה זכות ענוותנותו עליו ועל אינשי ביתיה, שלא חלה אחד מהם כל אותן השנים אשר מלך רבה" (וכו' עי"ש) ותמה עליו הבאר שבע ז"ל וז"ל: "ואני נפלאתי הפלא ופלא על דברי הגאונים האלה, היאך אפשר להו לפרש שלא רצה רב יוסף להיות ראש ישיבה מפני ענוה שהרי בסוף

ששם היו גדולים מהם, אך לפי המבואר באגרת רב שרירא גאון, גם בבבל היו עדיין גדולים מהם, שרב חסדא עדיין היה בחיים" – ועי' ברא"ש ז"ל בב"ק (פ"ה סי' ה) שרב חסדא ורבה הלכה כרב חסדא, מפני שגדול ממנו – וא"כ הדק"ל למה שלחו להתם? ואולי י"ל ע"פ מה שראיתי בס' אבני גזית שנחלקו מתי בטלה הסמיכה, וי"א שבשנת עת"ר לשטרות, עי"ש, וע"פ מש"כ באגרת רש"ג, ענין זה (שהיו מועמדים לראשות הישיבה רבה ורב יוסף) היה קודם, וא"כ מינוי ראש ישיבה הוי כעין סמיכה, ונוגע יותר להכרעת חכמי א"י¹⁰. ואולי י"ל באופן אחר, דכיון שרב חסדא עצמו היה סיני, אילו היו שואלים אותו היתה זו יכולה להיות פגיעה בו (וכפי הנראה, גם רב ששת היה עדיין חי), ולכן העדיפו לשלוח לחכמי א"י, שכיון שזה מקום רחוק לא יקבלו זאת הנשאלים כדבר אישי, אלא כשאלה עניינית. ועי' ב'מרגליות הים' (על סנהדרין כ"ד ע"א באות י"ז) – על מ"ש הגמ': 'במחשכים הושיבני כמתי עולם א"ר ירמיה זה תלמודה של בבל' בשם תשובות הרמב"ם (ירושלים תרצ"ד – סי' שמ"ט) שכ' וז"ל: "משום דלא נהירי להון טעמי דמתנייתא כהלכה כמה דנהירי לרבנן דא"י...מיהו לאו בכל הדורות היו כן, אלא בימי רבה ורב יוסף ואביי ורבא דהוו להו שמדות, כדאיתא בהשוכר את הפועלים כו', אבל אח"כ נתגברה התורה בבבל

המינוי – שרבה סבר סיני עדיף, ולכן ס"ל שרב יוסף יותר מתאים לראש ישיבה, ואילו רב יוסף ס"ל עוק"ה עדיף, ולכן ס"ל שרבה ראוי יותר להיות ראש ישיבה, אך עכ"פ גם לדרך זו נחלקו בזה חכמי בבל ולא הוכרע אצלם. ועוד היה אפשר לומר לפ"ז שכיון ששלחו מא"י שסיני עדיף – ויש פוסקים שמבארים שגם הלכה כוותיה כנגד סיני וכו"ל – והרי הסיני של בבל שהוא רב יוסף ס"ל שעוק"ה עדיף, א"כ ע"פ מה ששלחו חכמי א"י היתה בעצם הכרעה שרבה צ"ל ראש הישיבה, אך זה נסתר מהגמ' בברכות שאומרת שאע"כ לא קיבל רב יוסף, דמבואר דלפי מה ששלחו מא"י צריך רב יוסף למלוך. יד דו"ל אגרת רש"ג ז"ל (בח"ג פ"ג): "וכיון דכל חד וחד מדחי לגביה חבריה קמת מלותהון, והוה אויל לגבי רב חסדא לסורא כמה שנים, ובסוף יומא דרב חסדא – כד חזא רבה דאיצטריכא ליה מילתא טובא – קביל עליה ראשונתא, ומלך כ"ב שנין, ומת בשנת תרל"א".

טו ראה ברמב"ם בפיה"מ לסנהדרין (פ"א מש' ג') בענין חידוש הסמיכה, שמתנה שיהיה זה בא"י, וכן בפירושו לבכורות (פ' ד' מש' ג') עי"ש, ועי' בהל' סנהדרין (פ"ד הי"א): "שאם הסכימו כל החכמים שבא"י" (ועי"ש בהל' ד' ובהל' י"ג).

הכלדאי לא קביל עליה"י (ע"ש) ^ט.

[ט. שבע דעות בראשונים בזה (במה הלכה כרבה)]

שש או שבע דעות בראשונים במחלוקת רבה ורב יוסף – על פי אנציקלופדי תלמודית ^ט:

א] בכל התלמוד הלכה כרבה חוץ משלשה דברים (שדה ענין ומחצה) ².

ב] בכל סדר נזיקין הלכה כרבה חוץ משלשה דברים (שדה ענין ומחצה) ^{2ב}.

ג] בכל בבא בתרא הלכה כרבה חוץ משלשה דברים (שדה ענין ומחצה) ^{2ב}.

ד] אע"פ שלא נאמר הכלל אלא לענין ב"ב, מ"מ כשאין ראייה לאחד מהם מסתמא הלכה כרבה ^{2ב}.

ה] הכלל שהלכה כרבה הוא רק בדינים ולא באיסורים ^{2ב}.

פ' הרואה משמע בהדיא שלא זה היה טעמו של רב יוסף משמע בהדיא לולי שרב יוסף היה חושש שימות לסוף שנתיים היה קיבל עליו" (וכו' ע"ש), וראה בס' שערי יוסף (על הוריות להרחיד"א ז"ל) שמתרץ וז"ל: "אפשר דעיקר מילתא דרב יוסף – דלא קביל – היינו משום עינוותנותיה, כדמעיקרא, אלא דהוה יתיב טעמא דכלדאי כי היכי דלא ליטרדוהו, והך דכלדאי אפשר דמעיקרא נמי הוה ידע לה, דהכי אמרי לאימיה, ועיקר טעמא ישנה מתחילה ועד סוף מעינוותנותיה דהוות סגיא, כדאמרינן בשילהי סוטה ^{טו}, ואפשר דהיינו מה דלא קפדי בסוגיין לאדכורי טעמא דכלדאי, דלאו עיקר הוא, ובהכי סליק שפיר מילי דרבנן קשישאי" וכו', ע"ש. ובס' יושר הורי מביא (בעמ' רצ"ה) מס' חק נתן, דלעולם רב יוסף לא קיבל עליה מפני הענוה, אלא שלא רצה לגלות עינוותנותו ואמר שהוא מפני הכלדאי. ומקשה עליו ביושר הורי וז"ל: "ואינו מובן לי, דהא שם בברכות למדו מזה דלא ידחוק אדם את השעה, דכל הנדחה מפני השעה – שעה נדחית מפניו, ע"ש, ואי לא היה זה טעמו דרב יוסף איך למדו מזה, וצ"ע" – אך גם מתרץ, וז"ל: "ואולי דאי לאו דכל הנדחה מפני השעה שעה נדחית מפניו, לא היה רב יוסף אומר דמפני דברי

טז הכוונה כנראה למ"ש רב יוסף: 'לא תיתי ענוה דאיכא אנא', אולם עי' בס' דברי אליהו כ' (בשם ס' פרי שלמה) ז"ל: "ולכאורה קשה, הלא זהו גופא הרי גאווה באם שיאמר אדם שהוא עניו? וי"ל, דהנה נמצא בירושלמי אמורא אחד הנקרא בשם 'אנא', וז"ש רב יוסף: לא תיתי ענוה דבטלה, דאיכא אמורא אחד 'אנא' והוא עניו עד למאד" – ומ"מ גם אם נאמר כן, וא"כ אין ראייה מסוטה, מ"מ ניתן לומר שרב יוסף היה עניו גדול, וכמ"ש הראשונים המובאים בב"ש וברחיד"א, גם בלי ראייה.

יז ולפ"ז יש לכאורה גם ראייה לשאר ראשונים דפליגי על הרמב"ם וס"ל דשרי לסמוך על הכלדאי לענין לחוש לדבריהם (מדהוחר טעמא דכלדאי), אא"כ נימא דהגמ' בהוריות פליגא על הגמ' בברכות בזה.

יח וראה בענין זה עוד להלן אות ט"ז בהערה לאור"ק ה.

יט כרך ט' עמודים דש-שה ובהערות שם.

כ ע"ש שכן דעת הרי"ף ורש"י ורשב"ם ותוס' והרמב"ן ועוד, ע"ש.

כא ע"ש שכ"ד הרשב"א (בשו"ת ח"א סי' שכד).

כב ע"ש שכ"ד רב צמח גאון (בתשובה) וי"מ בתוס' קידושין, והמאור (שבת סו"פ י"ט) ורב שר שלום ורבינו מנוח, ע"ש.

כג הרשב"א בחי' לשבת קמ"ח ע"ב (שם) – ואם אין כאן חזרה ממש"כ בשו"ת, א"כ ב' וד' הן שיטה אחת.

כד בעל העיטור (בהל' מילה ש"ג ח"ג) (שם). והנה, מובא בשו"ת יביע אומר (ח"ד חור"מ סי' א' אות ה) וז"ל: "ועינא דשפיר

[ו] הכלל שהלכה כרבה הוא רק כשחולקים בסברת עצמם, אך כשחולקים בשמועה ששמעו – אפשר שהלכה כרב יוסף¹².

[ז] הכלל שהלכה כרבה הוא רק כשחולקים בסברת עצמם, אך כשחולקים בשמועה ששמעו – הלכה כרב יוסף¹³.

י. הערה בשיטת הבעה"ע הנ"ל – דאולי יש לבארה עפ"ד החו"י

והנה, את שיטת הבעה"ע ז"ל הנ"ל (דהכלל שהלכה כרבה הוא רק בדינים ולא באיסורים), אולי יש לבאר ע"פ דברי החוות יאיר (בשו"ת חו"י סי' צד ד"ה והא) שכ' וז"ל: "והא דקי"ל כרב באיסורא וכשמואל בדינא, עי' ברא"ש פ"ד דב"ק, ולולי דמסתפינא אמינא כי שמואל לרוב חקירתו וידיעתו באצטגנינות ורפואות לא היה בקי, אף כי אמר שלא נסתכל באצטגנינות רק כשהולך לעשיית צרכים, מ"מ היתה דעתו משוטטת עד כי היו נהירין לו שבילין דרקי' וכו', והיה מופלג בעיון ושיקול הדעת – שהוא כח המצייר והמדמה והמפריד בין דבר לדבר בסברא כל דהו – ומצד זה דיני ממונות הם מקצוע גדול, דיש חדשים לבקרים

ומעט מזעיר נמצא במשנה וברייתא, וצריך שיקול הדעת קולע אל השערה ולא יחטיא, ואפשר כי על כן נקרא שקוד רב היה מלא ברכת ד' במשניות וברייתות עד שאמרו עליו רב תנא ופליג: כך י"ל בדרך אפשר, ואחר בקשת המחילה מעצמותיהם הקדושים, ומפני שהיו מופלגים בב' מעלות – כל אחד במעלה אחת – פסקו חכמי הש"ס כן, אף כי בכמה דוכתי בסיני ועוקר הרים פסקו כסיני¹⁴, וקודם שם בענין ריש לקיש ור' יוחנן כ' וז"ל: "ר"ל ור"י הלכה כר"י בר מתלת ואף כי אמרו על ריש לקיש – בסנהדרין דף כ"ד ע"א – שעוקר הרים, ומבואר ג"כ חריפתיה בב"מ הנ"ל, ואפילו רב כהנא תלמיד רב היה מופלג בחריפות מר' יוחנן – כבגמ' דב"ק דף קי"ז – מ"מ לאו בחריפותא תליא מילתא, ולכן קי"ל רב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן " – כלומר: לפי החו"י הכללים דהלכה ככרב באיסורא וכשמואל בדינא, והא דהלכה כר' יוחנן נגד רב, והלכה כר' יוחנן נגד ריש לקיש – יסודם כהא דסיני עדיף [ורק בדיני שתלויים יותר הסברא הלכה כשמואל, וצ"ב לפי שיטתו למה לא אמרין כן גם לענין ר' יוחנן, דתהא הלכה כמותו נגד רב או נגד ריש לקיש רק באיסורי ולא בדיני? וצ"ע]. וי"ל, דגם הבעה"ע ס"ל כן, דעדיפות

חזי לבעל העיטור ח"א (ד"ב ע"ב דיני בירורין) שכ', דהא דאמרין (ע"ז יט:) כי רבים חללים הפילה, זה תלמיד שלא הגיע להוראה ומורה וכו' ועד כמה עד ארבעים שנה, היינו דוקא לענין הוראת איסור והיתר, אבל בדיני ממונות מכן י"ג שנה כשר לדון, עי"ש. " – ואולי י"ל לפי זה, דבעל העיטור לשיטתיה, דכיון דרבה נלב"ע בן ארבעים, לכן ס"ל לבעה"ע – דס"ל דלענין הוראת איסור והיתר צריך המורה להיות בן ארבעים – דהלכה כרבה נגד רב יוסף רק בדינים (=דיני ממונות), ועיין.

כה עי"ש שכ"כ התוס' במנחות ל"ב ע"א, ושצ"ב אם אומרים 'אפשר' בתורת ספק, או שכוונתם שאין כלל קבוע ויתכן גם שהלכה כרב יוסף.

כו עי"ש שכ"ד רבינו יונה (ומובא ברא"ש שבת פ"ב סי' כ"ג וברשב"א שם בדף לה.) ושכ"כ בהליכות עולם ובכס"מ ובק"ג, עי"ש.

כו וראה גם בס' שם עולם (לבעל מרגליות הים ז"ל) באות ג' שכ' וז"ל: " והנה, כשנתבונן באופני פלוגתות רב ושמואל באגדה, נמצא כי רב נוטה בכל מקום יותר לפרש פשוטו של מקרא, יותר משמואל שהפליג בדרוש (גם בהלכה מעניינים דברי רב שאמר: 'מאי דכתיב כל ימי עני רעים – זה בעל תלמוד, וטוב לב משתה תמיד – זה בעל משנה', [ב"ב] קמ"ה ע"ב, בעוד שעל שמואל אמרו: 'טבא חדא פילפולא חריפתא ממלא צני דקרא', יומא פ"ה ע"ב, חגיגה יו"ד ע"א), עי"ש, והשווה למובא לקמן מס' פוקד עקרים (למהר"צ ז"ל מלובלין), וראה עוד בס' קובץ יסודות וחקירות (בעמ' 808-809).

הסיני על העוקר הרים צריכה להכריע רק לענין איסורים ולא לענין ממונות, דשם אדרבה, עוקר הרים עדיף, ולכן בדינים פסקינן כרבה.

[יא. יש לעיין בתוקפם של כללי ההלכה שבגמ' בכלל, ובתוקפם של כלל זה בפרט]

ב' המהרי"ק ז"ל (בסוף שורש קס"ג בדפוס שלפני): "לעניות דעתי נראה, שבכל התלמוד שפוסק: 'פלוני ופלוני – הלכה כפלוני' שלא ירדו בעלי התלמוד לסוף כל מחלוקת ומחלוקת לומר שיהיה הדין פסוק כדברי אותו

שפסקו כמותו, כי לא יכלו חכמי התלמוד להכניס ראשיהם בין סלעי מחלוקת התנאים ואמוראים בכל מקום ולדעת הדין עם מי בכל מקום בפרטות, אלא שהלכו אחרי הרוב – כגון שראו שתנא אחד היה חריף יותר, או מקובל מרביותו יותר מחבירו, וכן באמוראים, ועל זה סמכו לפסוק הלכה כמותו^כ, לבד בקצת מקומות שידעו שהלכה כחבירו החולק עליו, וכח היה ביד חכמי התלמוד לקבוע ההלכות כאשר נראה בעיניהם בלי ספק, עד רב אשי ורבינא שהיו סוף הוראה, ועל דרך זה קבעו ההלכות, ויש לי בזה כמה ראיות אלא שאין בידי פנאי להאריך עכשיו^{כט} (ע"כ), וכ' עפ"י בספר באר אליהו (על ביאור הגר"א ז"ל להל' דיינים, בעמ' רו) וז"ל:

כח וכע"ז לכאורה הם דברי הרא"ש בב"ק (פ"ד סי' ד') שכ' וז"ל: "דמאיזה טעם עשו חכמי הגמרא כלל זה לפסוק הלכה כשמואל בדיני וכרב באיסורי בכל מקום? לפי שידעו ששמואל היה רגיל תמיד לפסוק דינין, ולכן היה מדקדק בהן ויורד לעומקן ומשכיל על כל דבר אמת, וכן רב היה רגיל לדקדק בהוראת איסור והיתר, לכן סמכו על הוראותיו לענייני איסור והיתר. ע"ש. אולם יש לעיין בערובין דף י"ג ע"ב במ"ש שאע"פ שגלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאין בדורו של ר"מ כמותו, אעפ"כ לא פסקו הלכה כמותו (דהיינו שתהא בכל מקום הלכה כמותו (ע"ש במפרשים)) משום שלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו וכו' ע"ש, וראה מש"כ שם בבין יהודיע, ועוד צ"ב לענ"ד [ועי' בדברי מהר"צ ז"ל מלובלין בס' תקנת השבים (דף פ' ע"ב, בסוד"ה ומ"מ)].

כט והנה, המהרי"ק ז"ל אומר כן לתרץ את דברי רש"י ז"ל בפ' תזריע (פ' י"ג פס' ל'), ואומר ע"פ יסוד זה דלא מיירי חז"ל בכללים אילו, בדברים שאינם נוהגים בזה"ז [ומשמע לכאורה שכוונתו שהכלל אומר רק הנהגה ולא בירור], ונראה דעפ"ז יש לתרץ את הרמב"ם בהל' ביאת מקדש (פ' ד' הל' ח'), ואולי יש להעמיס כן בכוונת הכס"מ שם שכ' וז"ל: "ובפולוגתא דר' יהודה ור' יוסי פסק כר' יהודה, משום דמסתבר טעמיה דמעוך וכתות ונתוק [וכרות] בחדא מחתא מחתיניהו הכא לית לן לפלוגי ביניהו" [וראה גם בס' המפתח (על קנין, עמ' תע"ח טור א') בשם הרחיד"א ז"ל (בשער יוסף) ומהר"ב רנשבורג ז"ל ועוד, לתרץ את הכס"מ שם מקושיית המל"מ ע"פ המהרי"ק], אך הר"ר דוד פרוז ז"ל [בס' חסדי דוד על התוספתא (יבמות פ"ג)] משיג על הכס"מ, וז"ל: "תמחני על פה קדוש, דא"כ ביטלנו כל כללי הלכות, וניתנה תורת כל אחד בידו לפסוק כמאן דמסתב" ליה טעמיה, ומאן ספין אחר חתימת הש"ס לפסוק ע"פ הסברא" [ועי' שמתרץ את הרמב"ם, דלומד בגמ' דרבא פוסק כר' יהודה, ע"ש], וכן מרן החזו"א ז"ל (בהל' בכורות סי' כ"ה אות י"ד – ומובא בס' יסודות נאמנים עמ' ע"ד) מבין, כפי הנראה, דכוונת הכס"מ היא שאף שהכלל דהלכה כר"י אמור גם לעניינים הנוהגים לעת"ל, מ"מ פוסק הרמב"ם כר' שמעון משום דמסתבר טעמיה, ועל כן מקשה עליו וז"ל: "ותימא, וכי כח בדינו לנטות מכללא דגמרא בסברא, אחר חתימת התלמוד, והכרעה בין תנאים ואמוראים לא ניתנה אלא עד רבינא ורב אשי ובני ישיבתן, וכדאמרו ב"מ פ"ו א' רב אשי ורבינא סוף הוראה. (ע"כ), עכ"פ מבואר מדברי החסדי דוד והחזו"א שזה כלל גמור ואין לנטות ממנו (אלא במקום שמבואר בגמ' שנטו מזה), אלא שכאמור משיגים בזה על הכס"מ (ומבואר דלכס"מ אינו כלל מוחלט (אא"כ נימא דס"ל לגמרי כמהרי"ק, דאז אולי הוא כלל מוחלט לזה"ז ולא לענין דינים הנוהגים רק לעת"ל), ואולי לפי המובא בפנים י"ל דכיון שעל הכללים שבערובין בשם ר' יוחנן פליג רב, נהי דפסקינן כר' יוחנן, מ"מ יש רשות ביד חכמי הדורות לנטות מזה ולפסוק למשל כר' יהודה נגד ר' יוסי במקום שנראה להם דמסתבר טעמיה, דהרי זה רק מכח רוב, וסמוך הא דמסתבר טעמיה למיעוטא ויכול להכריע נגד הרוב, ועיין, וראה עוד בענין דברי המהרי"ק – בס' מלוא הדועים (דף קנ"ח אות כ"א) ובשר"ח

דצריכה דעת כולם ולא סגי ברוך, דהכרעת הרוב הוא דוקא בב"ד, שע"פ חיקור דין, ומשו"ה מזכירין דברי היחיד, להורות שב"ד אחר יכול לסמוך עליו, ואין כאן משום ביטול תקנת ב"ד קודם, שאם לא הזכירו – והייתי סבור שההתפשטות של קביעות הלכה זו הי' בלא חולק – הי' לה כבר דין תקנה, ואז באמת הי' דינה שווה עם כל תקנות, שהדין הוא שאין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו אא"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין, היה גדול בחכמה אבל לא במנין, במנין אבל לא בחכמה, אינו יכול לבטל דבריו עכ"פ מתוך ההתפשטות של איזה הלכה, או איזה ספר, בישראל להוראה, אע"פ שבעיקר הדבר אין כאן תקנה, מ"מ ההתפשטות דינה כתקנה והיינו נודל כוחו של מנהג, שאם יבא אליהו ויאמר שלא כמנהג אין שומעין לו, כיכמות ק"ב ע"א...ולפ"ד כל הלכה שהוסכמה בלא מחלוקת כך היא מדתה, כשנתפשטה ברוך ישראל, והוא הדין להתפשטות החיבורים ברוך ישראל, לסמוך עליהם לדינא, שא"א לחלוק על זה אפילו בראיות ברורות" (וכו', עי"ש) – וצ"ב כוונתו, שתחילה אומר ש"לענין הקבלה שמתקבל בישראל, ומתפשט הדבר להורות כאחד מהחולקים באיזה דין, בזה יש כבר ענין

"ונראין הדברים, שבעצם קביעות ההלכה, כשאינה מכלל גזירות ותקנות, אין שייכות באמת לדין: 'אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו', ואין לך אלא שופט שבימין, אבל לענין הקבלה שמתקבל בישראל, ומתפשט הדבר להורות כאחד מהחולקים באיזה דין, בזה יש כבר ענין של תקנה, וכה"ג כ' בתשובת מוהרי"ק (שורש קסג) שקביעות ההלכות בדרך כללות, כהלכה כר"י לגבי ר"מ, וריו"ח לגבי ר"ל, וכרב באיסורי, וכשמואל בדיני, וכה"ג, הם מפני טעמים כוללים שראו לסמוך על פיהם בכללות, והרי זה מעין תקנה, ולא בכלל הכרעה שכלית מצד ראיות של דין פרטי זה, וי"ל כביאור המשנה: 'ולמה מזכירין דברי היחיד בין המרובים, הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובים, שאם יראה ב"ד אחר ויסמוך עליו', שבאמת אם ב"ד אחד החליט הלכה אחת, בלא חולק, ונתפשטה ההלכה בישראל, יהי' לה אח"כ דין של תקנה, מכח ההתפשטות, אך אם רק מכח הרוב נקבעה הלכה זו, י"ל שבכל זמן שיראו ב"ד אחר שהדין עם היחיד – פוסקים כמותו, ולא נקבע על זה שם תקנה, כיון שבזמן התחלת בירור הלכה זו היו על זה חולקים, וי"ל דתקנה דמיא לפשרה, דקי"ל

[כללים מערכת הה"א אות מ"ג – כרך ב' עמ' 53] דיש פלוגתא בעיקר כלל המהרי"ק, עי"ש.

הנהגה לכאורה כעין מחלוקת הכס"מ והחזו"א הנ"ל, איכא פלוגתא ראשונים בין הרמב"ם לבין הראב"ד, בדין גוי אם נערך או מעריך [לר' מאיר נערך ולא מעריך, ולר' יהודא איפקא, כמבואר בערכין דף ה' ע"ב] ובגמ' שם: "אמר רבא: הלכתא דר"מ מסתברא, טעמיה לא מסתברא, טעמא דר"י מסתברא, הלכתיה לא מסתברא" (ומבאר עי"ש), ופוסק הרמב"ם (בהל' ערכים פ"א ה"ו) כר"מ, וכ' בכס"מ: 'ופסק רבינו כר"מ משום דאמר רבא דמסתבר הלכתיה', והראב"ד ז"ל כ' שם וז"ל: 'א"א' פוסק כר"מ, ור"י חולק, ואמר מעריך אבל לא נערך, וקי"ל כר' יהודא, ואפשר משום דאמר רבא הלכתא כר"מ מסתברא וכו', ולא מיחזור, ולא מידחיא הלכתא פסיקתא במסתברא, ור"מ ור"י הלכתא פסיקא היא כר"י" (ועי"ש בס' המפתח דיש לדון אי שייך לתרץ את הרמב"ם כאן ע"פ המהרי"ק הנ"ל), ומשמע א"כ: דלהראב"ד אפילו כשאמורא אומר דמסתברא טעמא דחד מתנאי – שלפי הכלל אין פוסקים כמותו – כל שלא אמר האמורא במפורש שפוסק כמותו, עדיין אין לנו לפסוק כמותו. ואילו הרמב"ם ס"ל דכיון דהסברא נוטה לתנא זה – פסקינן הכי (ולדעת הכס"מ בהל' ביאמ"ק הנ"ל י"ל לכאורה דהרמב"ם לשיטתו). אולם עי' בברכי" (י"ד סי' רנ"ט ס"ק ג' ד"ה ומאחר) דמבאר דשם זה ענין אחר, דלדעת הראב"ד רבא אומר שם דבריו רק לפלפולא בעלמא, וממילא נשאר הכלל לפסוק כר"י, והרמב"ם י"ל דג"כ מודה שרבא אומר דבריו רק לפלפולא, ולא משום דברי רבא פוסק הרמב"ם כר"מ, אלא מטעמים אחרים, עי"ש, אך בכס"מ שם מבואר וז"ל: "ורבינו סובר דכיון דאיתמר עלה: 'מסתבר (הלכתיה)' עדיף מכללא דר"מ ור"י הלכה כר"י, שהוא כלל כולל בעלמא, ואין למדין מן הכללות:".

בשאלה זו להלכה, דבלא"ה בכל הלכה אזלינן בתר החיבורים שנתפשטו בישראל, ואם למשל הרא"ש פוסק באיזה ענין שחייב, במקומות שהולכים לפי התוס' והרא"ש נגד ש"פ יהא לזה תוקף של תקנה בגלל הקבלה לפסוק כתוס' והרא"ש ובלי לדון אם ההכרעה כרבה יש לה תוקף של תקנה^ל.

[יב. האם עדיפות הסיני היא עדיפות כמותית או איכותית?]

המחר"י ענגיל ז"ל בספר לקח טוב (כלל טו) דן ממקומות רבים בש"ס בענין: 'אי ריבוי הכמות מכריע האיכות' – וכתב שם (באות כא) לבאר בזה המחלוקת ביבמות דף יד, וז"ל: "ביבמות (דף יד.) יש שם פלוגתא אי עשו ב"ש כדבריהם או לא עשו וכו', דמ"ד לא עשו – משום דב"ה רובא, ומ"ד עשו – אמר דכי אזלינן בתר רובא היכא דכי הדדי נינהו, הכא ב"ש מחדדי טפי, עיי"ש, והרי זו פלוגתא לענין דעות בני אדם – אם האיכות כזה מכריע את ריבוי הכמות או להיפוך, דמ"ד עשו ס"ל: דנהי דב"ה רוב בכמות, עכ"ז כיון דב"ש מחדדי טפי, מכריע מעלה איכותית – דחידוד שכלם – את רוב הכמות דב"ה, ומ"ד דלא עשו: ס"ל להיפוך, דרוב הכמות מכריע וכו' כמוכן^{לא} והנה, את המחלוקת בענין אי סיני עדיף – לא מזכיר שם, ואולי ס"ל דזו מחלוקת

של תקנה", ואילו אח"כ אומר ש"תקנה דמיא לפשרה, דקי"ל דצריכה דעת כולם ולא סגי ברוב" וזו לכאורה סתירה מיניה וביה, דאיך נימא דהכרעה כאחד מהחולקים היא כתקנה, והרי זה נושא שיש בו חולקים, ותקנה צריכה הסכמה כללית? וצ"ל שכוונתו, שכאשר יש הכרעה לנהוג כאחד מהחולקים – ובדור בו הוכרע, היתה הסכמה כללית על ההכרעה – זו היא כתקנה, אך כאשר אין הכרעה, מה שפסקינן כרבים – לזה אין תוקף של תקנה (ועיינן). מבואר בדבריו ש: "ההתפשטות של איזה הלכה, או איזה ספר, בישראל להוראה, אע"פ שבעיקר הדבר אין כאן תקנה, מ"מ ההתפשטות דינה כתקנה" וכן לענין כללי ההלכה: "לענין הקבלה שמתקבל בישראל, ומתפשט הדבר להורות כאחד מהחולקים באיזה דין, בזה יש כבר ענין של תקנה" – ומשמע שנחשב לתקנה בגלל ההתפשטות בישראל, ויש לעיין לפי דבריו בנדון דידן – שיש שבע (או יותר) דעות בראשונים וכן"ל – האם שייך לומר שנתפשט בישראל [לכאורה, זה שהלכה כרבה לגבי רב יוסף בכל ב"ב חוץ מג' דברים – הוא מוסכם על דעת ר"ה"פ (חוץ מבעה"ע, שלדבריו גם זה לכאורה רק בדינים ולא באיסורים, אך אולי גם לרבינו יונה ודעימיה כלל זה רק במחלוקת בסברא ולא במה שמפי השמועה), אך לשאר דברים על כל פרט יש מחלוקת] – אך אולי אין נפק"מ

ל ומענין לענין, ראה בס' 'נפש חיה' (לה"ר ראובן מרגליות ז"ל, על ס' ל"ב סעיף ו' – והוא בעמ' צ-צא בהוצאת 'בית מוריה') שגם בהלכות פריטיות (כלומר: לא כללי הלכה, אלא שפסק הש"ס הלכה בענין מסוים כאחד האמוראים), יש נידון אם נקטינן הכי, עיי"ש.

לא וכן מבואר בשו"ת עמודי אור (בהשטות, בדף קכא ע"ד) וז"ל: "ובמש"כ יבוא נכון מה ששמעתי מאחי הגדול מו' יהושע נ"י דבר נחמד בערובין (יג): שתי שנים ומחצה נחלקו ב"ש וב"ה הללו אומרים הלכה כמותינו והללו אומרים הלכה כמותינו כו', לכאורה כל הפוסק הלכה רצונו שהלכה כמותו, ואיך שייך בזה מחלוקת, ופי' אחי נ"י דבהא נחלקו דכתיב אחרי רבים להטות, וב"ה רובא הוו בכמות, וב"ש הוו מחדדי טפי והוו רובא באיכות, ב"ש אמרו דלא אזלינן אחרי הכמות כי אם אחרי האיכות, ועל זה אמרה תורה אחרי רבים [באיכות] להטות, וא"כ הלכה כמותינו, וב"ה סברו דרוב בכמות עדיף, וא"כ הלכה כמותינו, אילו דבריו, דפח"ח, ולפ"מ שנתבאר, היינו גופא מחלוקתם, וב"ש סברי מקודש קודם דגדול באיכות הוא, וב"ה סברי דתיר עדיף דהוא רוב הכמות, ולטעמייהו אזלי, ובהו יתבאר מש"כ בתשובה סי' מ' דב"ש אמרו כנגד ימים הנכנסין, לפי שהנס היה גדול באיכות ביום ראשון מבשאר ימים, כמו שביארנו שם, וב"ה סברי כנגד ימים היוצאין, ועדיף

הרים סברתו עדיפה (וכמו שכתבו כמה ראשונים להכריע מטעם זה כרבה כשחולקים בסברא), מ"מ י"ל איפכא (וי"ל דכן ס"ל לכמה ראשונים) ע"פ המבואר בזבחים (דף צו:): ברב יצחק בר (או ב"ר) יהוד' שעזב שיעורו של רמי בר חמא ועבר לשמוע אצל רב ששת, וביאר טעמו, שאצל רב"ח לפעמים מוצא סתירה לדבריו מדברי התנאים, ואילו אצל רב ששת אפילו מוצא דעה שונה מדבריו בתנאים מ"מ יודע שגם רב ששת לא אמר דבריו מבלי שמצא תנא דס"ל כן, עיי"ש, וכן איתא כמה פעמים בש"ס: 'לפום חורפא שבשתא', וראה ברש"י ז"ל [בסנהדרין (דף מב.) - על מ"ש שם הגמ': 'כי בתחבולות תעשה לך מלחמה א"ר אחא בר חנינא א"ר אסי א"ר יוחנן במי אתה מוצא מלחמתה של תורה - במי שיש בידו חבילות של משנה, קרי רב יוסף אנפשיה ורב תבואות בכח שור" -] שכתב וז"ל: "מלחמתה של תורה. הוריותה ולעמוד על בוריה ועל עיקרה, לא כאדם המפולפל ומחודד ובעל סברא ולא למד משניות וברייתות הרבה, כי מהיכן יתגלה הסוד, אלא כבעל משניות הרבה שאם יצטרך לו טעם ככאן ילמדנו מתוך משנה אחרת, או אם יקשה לו דבר על דבר יבין מתוך משניות הרבה שבידו - הא מני פלוני היא ששמענוהו במקום אחר ואמר כך" וכן או' הריב"ש ז"ל הנ"ל דלפעמים ריבוי הפלפול מביא להורות שלא כהלכה, וכ"כ עוד מחברים^{לד}, א"כ י"ל דמ"ד סיני עדיף היינו משום דאיכות סברתו עדיפה

אחרת, אך בשו"ת הריב"ש משמע שמדמה המחלוקת בין ב"ש לב"ה למחלוקת אי סיני עדיף [ראה בדבריו ז"ל בס' רעא שכתב: "וכן ב"ש במקום ב"ה אינה משנה אע"ג דב"ש מחדדי טפי כדאמרינן בפ"ק דיבמות, וכבר נפסקה הלכה בסוף הוריות דסיני עדיף מעוקר הרים", עיי"ש], וכן בשו"ת שאילת דוד^{לז} מדמה שתי מחלוקות אלה, וז"ל: "ב"ש נחלקו עם ב"ה (ערובין דף יג:): בזה גופא שלש שנים, שב"ש אומרים הלכה כמותינו וב"ה או' הלכה כמותינו, ר"ל שנחלקו בגדר ד' אחרי רבים להטות' שב"ש או' שהכוונה אחרי רוב חכמה, שברוב מנין אנשים מסתמא ימצא רוב חכמה - ולכן באופן שרוב החכמה ימצא בהמיעוט הלכה כהמיעוט, וב"ה אומרים דלא איכפת לנו ברוב חכמה רק ברוב המנין [א"ה^{לז} וכמו כן הא דאמרו שם (ערובין דף ז.) בגמרא: כגון תרי תנאי או תרי אמוראי שנחלקו כעין מחלוקת ב"ש וב"ה הכוונה עד"ז שנחלקו בכלל כגון שהאחד חריף ומקשה והשני מתון ומסיק, או שהאחד סיני והאחד עוקר הרים" וכו' עיי"ש, ולפ"ז י"ל דהמחלוקת אי סיני עדיף היא: אם ריבוי הכמות - של הידיעות של הסיני - מכריע את האיכות או לא. אך, כאמור מדלא מביא זאת המהר"י ענגיל ז"ל י"ל דס"ל דכאן מחלוקת אחרת, די"ל דכאן פליגי איזו איכות עדיפה, האם איכות שנובעת מרוב פלפול (בעיקר) או איכות שנובעת מריבוי ידיעות (בעיקר), שאע"פ שלפום ריהטא נראה שודאי עוקר

להו המשך ימי הנס כאשר רבו בכמותם, כל זה נלע"ד כגון בס"ד.

לב בקונטרס: 'מקור בית אב להלכה ולדרכי הוראה', במאמר ב' (דף ח' ע"ג).

לג לא ברור לי אם אילו דברי המהר"ד מקרלין ז"ל או תלמידו.

לד וראה עוד מש"כ בספר עליית אליהו בעמ' 60 (בהערה ע"ז ד"ה ושמעתי) - ולעומת זאת ראה בהסכמת הג"ר מיכל יהוד' לפקוביץ' זצ"ל לס' או"ת בהוצאה חדשה (הוצאת הגר"י זריהן שליט"א) שכ' על ס' או"ת וז"ל: "ס' המפורסם בעולם, אשר כל בית ישראל נשען עליו, ועי' במש"כ בס' אור ישראל סי' כ"ט (ד"ה אחת), וראה גם בהקדמת ספר קצוה"ח מש"כ בענין ספר או"ת.

(וראה גם מש"כ השפ"א הנ"ל מש"כ דצ"ע גם במה דס"ל).

[יג. נפק"מ להלכה בשאלה אם סיני עדיף, דברי המהרש"ק בזה והערה על המשיג עליו]

והנה, מלבד הנפק"מ הפשוטה במחלוקת אי סיני עדיף או עוק"ה – והיא כשבאים למנות ראש ישיבה או פוסק (לכל סיעת ראשונים כדאית לה), ויש שתי הצעות, את מי להעדיף, נראה מדברי הפוסקים ז"ל שיש עוד נפק"מ, דבפמ"ג (בסימן קלו בא"א) מביא מש"כ הא"ר: "ת"ח בעל הוראה קודם לת"ח מפולפל ואין בעל הוראה" – ומעיר הפמ"ג ז"ל: "יראה דהיינו סיני ועוק"ה סיני עדיף" [ואע"פ שבגמ' מדובר ברבה שהיה בעל הוראה (וכנזכר ב'אגרת לבן תורה' עי"ש) מ"מ נראה דכוונת הפמ"ג דיש ללמוד בק"ו, דמדקודם סיני לעוק"ה שהגיע להוראה, כ"ש שקודם למי שלא הגיע להוראה, אך עוד צ"ב, דלכאורה בשלמא לראשונים דסברי דנפק"מ גם כמי פוסקים, י"ל דעדיפות סיני היא עדיפות באיכות, ולכן גם קודם להעלותו לס"ת, אך למ"ד דמה שנשאל שם הוא מי קודם למנותו לראש ישיבה, ואילו לענין פסק פסקינן כעוק"ה (עכ"פ כשחולקים בסברא) מנ"ל דיש גם לכבד הסיני יותר ולהעדיפו לעלות לתורה? ואולי ס"ל לא"ר ולפמ"ג דכיון דלחלק מהראשונים סיני קודם, וגם לשאר הראשונים י"ל דשקולים הם (דלפסק (לפעמים) עדיף העוק"ה, ולמנות לראש ישיבה עדיף הסיני)

לכן בסה"כ יש להעדיף הסיני, ועיין (וכמדומה שיש כיוצ"ב ברעק"א בענין אחר).

וב' שם בהגהות מהר"ש קלוגר ז"ל וז"ל: "נ"ב, לדעתי אין ראיה מן הש"ס, דבזמנם שלא היו ספרים נדפסים הי' סיני עדיף, אבל עכשיו אחר מעט החיפוש יכול האדם למצוא מבוקשו – לא שייך הטעם דהכל צריכין למארי דחיטי, לכן חריף עדיף דהוא מוציא מלבו, ואי אפשר למוצאו ממילא ודוק", והנה, בעל יבי"א זצ"ל משיג על דבריו בכמה מקומות¹, ויש להעיר דכדעת המהרש"ק ז"ל כן דעת החק"ל ז"ל², שכ' וז"ל: "וכן מ"ש למי נאה למלל גבורות ד' למי שיכול להשמיע כל תהלותיו – אינו אלא בזמנם, שהיה כל התורה בע"פ, משא"כ בזמנים אלו שכל התורה ניתנה ליכתב ערוכה בכל כשולחן הערוך וכל הרוצה ליטול יבוא ויטול, יכולים למנות לרב אף שאינו בקי בכל התורה, כל שיש לו דעת ישר ואם ישאלו לו איזה דבר שאינו בקי בו אלא אחר החיפוש מוציא הדין לאמיתו, הרי הוא ראוי לרב, ולפי דרך זה נראין לי דברי מהר"י ברונא שהביא מהר"ק שהאריך להוכיח שעיקר הרבנות תלוי בפלפול ולפי מ"ש הדעת נוטה לדבריו שדוקא בזמנם היה סיני עדיף דהכל צריכין למרי חיטיא משא"כ עכשיו שהבקי ואינו חריף צריך הוא להחריף אף שאינו בקי", ואין החריף צריך כל כך לבקי, וא"כ עוקר הרים עדיף מסיני בימים אלו, כך היה נראה לקיים מילי דאבות בדוחק"ל, אך ביבי"א מביא הרבה שלדעתו חולקים על זה, עי"ש, וצ"ע לענ"ד, דלמשל מה שמציין שם שנעלמו ממהרש"ק דברי הריב"ש בזה בסימן

¹ לה ראה בפתיחה לשו"ת יבי"א ח"א (באות ז'), ובענף עץ אבות [על פ' ב' (בעמ' ק"כ)], וראה עוד באגרת לבן תורה פ' ג'.
² לו ומובא ביושר הורי עמ' רצ"ה, עי"ש, וכן דעת הגר"י ידיד בס' תורת חכם (כך מובא באגרת לבן תורה בעמ' יג ובאבני גזית).

לו וכמדומה שלומד שם כך בדעת: הריב"ש, המבי"ט, המהר"י אדרבי, והרמ"א והב"ח ומהר"ר העשיל, ומשפט צדק, ומהרש"ך, וחרם שלמה וכנה"ג ודבר משה, ועי"ש.

שאם בזה"ז יש דרך אחרת להשלמת חסרון הידיעות א"כ אין כבר יתרון לסיני בזה"ז (וכך י"ל דס"ל למהרש"ק), משא"כ אי אמרינן דעדיפות הסיני עדיפות באיכות – י"ל דאמרינן דסיני עדיף בעצם, ולא נגרע מערכו גם בזה"ז (וכך י"ל דס"ל לפמ"ג).

[טו. הגבלת הבאר שבע בהא דסיני עדיף, ודבריו צ"ב ממ"נ]

מקשה הבאר שבע ז"ל (על הוריות בד"ה דאמר מר) וז"ל: "וא"ת דהכא מסיק דסיני עדיף, ואילו ב' במה מדליקין (דף לא סוע"א) משמע לכאורה דעוקר הרים עדיף, מדקאמר שם: 'בשעה שמכניסין אדם לדין שואלין אותו: 'פלפלת בחכמה?' כו', ולא אמר דשואלין אותו: '[ה]אם למדת הרבה?' דהיינו סיני, וכן מצינו בבבא מציעא [ב]פרק הפועלים דאמר ריש לקיש על רבי חייא: 'רבונו של עולם! לא פלפלתי תורה כמותו?' כו' וי"ל דהא ודאי מי שמוסר נפשו, וכמעט שהוא ממת עצמו לפלפל טובא – לכוון הלכות ולתרוץ היות – מקבל שכר טפי ממי שהוא סיני ואינו מוסר נפשו לפלפל טובא, משום דאגרא דשמעתא סברא, כדאיתא בברכות, ובכי האי גוונא איירי 'פלפלת בחכמה?' וכן הא דאמר ריש לקיש: 'לא פלפלתי בתורה כמותו?' כו', אבל עוקר הרים דהכא איירי דמשמא זכו ליה שהוא בעל פלפול בלי שהוא מוסר נפשו לפלפל" – ויש לעיין, דהא כאן מיירי ברבה מגדולי האמוראים דלא פסיק פומיה מגירס', ומסתמא ודאי מסר נפשו, ואעפ"כ אמרינן דסיני עדיף²? ואם נימא דהשאלה ששלחו למערבא היתה סתמית –

רעא, ובאגרת לב"ת מעתיק לשון הריב"ש שכ' וז"ל: "וכמה חכמים ראינו בעינינו המפולפלים בהיות דאביי ורבא, ועל כל קוץ וקוץ אומרים תלי תלים של קושיות ותירוצים, ולפום חורפא לא סלקא להו שמעתתא אליבא דהלכתא, ואומרים על אסור מותר ועל מותר אסור, וכבר נפסקה ההלכה בהוריות סיני ועוק"ה סיני עדיף" – ולענ"ד יש לדון שאין זה נוגע לדברי מהרש"ק, דהמהרש"ק לא מיירי במפולפל שעלול להורות טעות מתוך פלפול (שיסמוך על פלפולו להוציא ממנו הלכות בנושאים שלא מספיק בקי בהם), אלא במפולפל שלמד דיו, שכשתבוא לפניו שאלה בנושא שאינו בקי בו, יוכל לחפש ולמצוא תשובה בספרי הפוסקים (ויורה כהלכה). גם יש לעיין אולי לא אומר המהרש"ק אלא בזמנו - שהי' הרבה אחרי המצאת הדפוס – והספרים מאוד נפוצים, וגם נדפסו הרבה פוסקים אחרונים שבהם הלכות מסודרות לפרטי פרטים (ומהם השו"ע ונו"כ), ולא דיבר על זמן הריב"ש, שאז לא היו כ"כ הרבה ספרים וגם מה שהיה לא היה כ"כ נפוץ. ועכ"פ זה ברור שיש בזה פלוגתא³, דהרי הפמ"ג שלא רחוק מזמן מהרש"ק נראה שאנו מחלק כן (וכ"ד עוד פוסקים המובאים שם ביבי"א)⁴.

[יד. נראה דמחלוקת המהרש"ק והחולקים עליו תליא בהבנת שורש המחלוקת אי סיני עדיף]

וי"ל דהמחלוקת אם סיני עדיף גם בזה"ז או לא – תליא בחקירה הנ"ל, דלמ"ד דעדיפות סיני עדיפות כמותית – שייך לומר

לח ועי' ביבי"א שם שדן שגם מהרש"ק אין כוונתו לחלוק לדינא, אלא רק טוען שאין ראייה מהגמ', וצ"ע איך יש להעמיס כן בלשון מהרש"ק, אך עכ"פ בלשון החק"ל לא נראה כן, אלא שגם בדבריו יש לעיין אם בא לתרוץ רק איזו שיטה שדחויה לדעתו, או שמא כפרט זה מסכים עמה.

לט וראה בזה עוד בס' מנהג ישראל תורה (על יו"ד) מעמ' קנא.

מ וכע"ז יש להעיר על מש"כ היפה-תואר ב' ויקרא פ' ב' ס' ב' – באחת הדרכים – עי' ש[וועכ"פ עפ"ד הבאר-שבע היה מקום אולי לדון במש"כ בספר לקוטי-אמרים-תניא בפרק א, שמוכיח ש"כינוני" היינו שאין בו שום עוון, אפילו עוון ביטל

שיש בידו שני סדרים או שלשה – הקב"ה אומר לו: 'בני! כל ההלכות למה לא שנית אותם?' כו', בא מי שיש בידו הלכות – אומר לו: 'בני! תורת כהנים למה לא שנית?' וכו', עי"ש, דמבואר דיש דין גדול גם על הבקיות? וצ"ל שכוונת הבאר-שבע שעכ"פ הדין הראשון על הפלפול, ועיין.

[טז. עוד בענין סיני ועוקר הרים: מי החולקים בזה, והאם יש בזה הכרעה]

(א) כאמור, בגמ' הוריות נזכר דפליגי גם תנאים אי סיני או עוק"ה עדיף, ונזכר שם שזו מחלוקת רשב"ג ורבנן, אך לא מסויים שם מה סובר כל אחד, ועומדים בזה כמה אחרונים, וכתבו דרשב"ג הוא הסובר דעוקר-הרים עדיף^א: "לכאורה דתסתיים דרשב"ג הוא דאמר עוק"ה עדיף, שהרי ר' יוחנן על הך עובדא מייתי ליה הך פלוגתא דמדרצו להעביר [לרשב"ג] על שלא היה סיני כמותם – ש"מ דס"ל דסיני עדיף, [ומדרשב"ג] לא נתן להם הנשיאות, שהרי הם היו בקיאים ממנו – ש"מ דס"ל דעוק"ה היה ועדיף מסיני". ולפ"ז לענין הלכה תלוי: (א) אם קי"ל דכ"מ ששנה רשב"ג במשנתו הלכה כמותו [וכידוע יש בזה מחלוקת (איך קי"ל להלכה)]. (ב) גם אי קי"ל כרשב"ג בכ"מ ששנה במשנתו, יל"ע אם הלכה כמותו גם כשחולק בברייתא. (ג) עוד יש לעיין, גם אם הלכה כמותו אף בכ"מ בברייתא, האם על הלכה כמותו בכה"ג שלא נזכר שמו בפירוש על מאמרו [כמו שמעיר בזה בספר שם-עולם [הנ"ל] (בהערה) בפתחה

בלי לבאר שכוונתם על כגון רבה ורב יוסף – צ"ב, שא"כ צורת השאלה לא היתה מדויקת לענין שבו נסתפקו, ולמה אומרת הגמ' דאעפ"כ לא קביל עליה רב יוסף, הרי בכגון זה אין כלל הכרעה שרב יוסף צריך לקבל? וצ"ע [ואולי ס"ל להבא"ש, דרבה ורב יוסף שניהם היה עסקם בתורה באופן דומה, וכמ"ש הגמ' בב"מ (דף פו.) לגבי רבה: "ולא הוה מצי מלאך המות למיקרב ליה מדלא הוה פסיק פומיה מגרסיה" – דמשמע שגם רבה היה רוב עסקו בגירסה (אא"כ נימא שבזמן פטירתו היה ב'סדר בקיאות'), וההבדל ביניהם היה רק בטבעם, שרב יוסף ניחן יותר בזיכרון, ואילו רבה ניחן יותר בכשרון לפלפל, ועיין]. ועוד צ"ע על שאלתו, מה שכתב דבשבת משמע דעוקר הרים עדיף: (א) דגם בשבת שם השאלה החמישית היא: 'פלפלת בחכמה?', אך שאלה שניה היא: 'קבעת עיתים לתורה?', שי"ל לכאורה דהיינו קביעות להשגת ידיעות בתורה? אך יש לדחות דקביעות זו יתכן גם כ'דף היומי' וכדומה, שלא בהכרח שהידיעה נשמרת, ואין בזה קנין 'סיני'. (ב) ועכ"פ איתא במדרש משלי פ"י – ומוכא בנפה"ח (שע"ד פ"ב) – וז"ל: "אמר ר"י בא וראה כמה קשה יום הדין, שעתידי הקב"ה לדון את כל העולם כולו בעמק יהושפט, בזמן שת"ח באים לפניו ואמר לכל אחד מהם: 'כלום עסקת בתורה?' אמר לו: 'הן!', א"ל הקב"ה: 'הואיל והודית אמור לפני מה שקרית ומה ששנית [בישיבה] מה ששמעת הישיבה!' – מכאן אמרו: 'כל מה שקרא אדם יהא תפוש בידו, ומה ששנה כמו כן, שלא תשיגהו בושה ליום הדין' בא מי

תורה, מדטעה רבה לחשוב על עצמו שהוא בינוני, "ונודע דלא פסיק פומיה מגירסא, עד שאפילו מלאך המוות לא היה יכול לשלוט בו" וכו', עי"ש, ולדברי ה"באר-שבע" עדיין היה רבה יכול לחשוד בעצמו שלא מסר נפשו לפלפל (שאז לכאורה לדברי הבאר-שבע יש בזה משום ביטול תורה באיכות), אך מדברי בעל התניא ז"ל נראה דלא ס"ל כן, ואפשר לבאר טעמו בכמה דרכים, ואכמ"ל].

מא כ"כ הבאר-שבע שם בהוריות, וכ"כ בשו"ת חקרי-לב (בהוצאת המאור הוא היו"ד כך ד' סי' ק') בתחילת דבריו, וכ"כ בעל מרגליות הים ז"ל בס' שם-עולם (באות קצב) וכן מובא בס' יושר הורי (על הוריות, בעמ' רצה ד"ה בגמ') שכ' בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד סי' פב בד"ה ועפ"ז נתיישב).

אמר ריש לקיש: לא איברא ליליא אלא לגירסא, אמרי ליה רבנן לר' זירא: 'מחדדין שמעתתך' אמר להו: 'דיממא ניהור', ובספר עיון יעקב (שם בפ' ראשון, ע"ש): "לא איברא ליליא אלא לשינתא – הפי' ג"כ שע"י השינה בלילה יהא דעתו צלולה ביום" – וראה בס' שלום ירושלים (עמ' לא) מכתב מהגה"צ מקלויזנבורג זצ"ל דהיינו דפליגי רב יהודא וריש לקיש אי סיני עדיף או עוק"ה, דרב יהודא ס"ל דעוק"ה עדיף, ולכן עדיף שיישן בלילה כדי שתהא דעתו צלולה ביום, ואילו ריש לקיש ס"ל דסיני עדיף ולכן יגרוס בלילה אף שלא תהא דעתו צלולה כ"כ ביום לפלפל, וכ' שם דהמסקנה להלכה דסיני עדיף, דברמב"ם בחל' ת"ת (סופ"ג) ובשו"ע (יו"ד סי' רמ"ו) שעיקר הלימוד בלילה [ע"ש בסעי' כג שכ' וז"ל: "מי שרוצה לזכות בכתרה של תורה, יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחת מהן בשינה...אלא בדברי חכמה ותלמוד תורה: הגה: כי אין אדם למד רוב חכמתו כי אם בלילה (לשון הטור מהרמב"ם)].

(ד) בס' אבני גזית מביא מספר וזאת ליהודה דר' חנינא ור' חייא דהוו מיניצו – ג"כ נחלקו במחלוקת זו (ולפ"ז רבי שמכריע כר' חייא היינו דסיני עדיף) – ויש לדון בזה לכאורה, וראה גם בספר בן יהודע שמפרש שמחלוקתם היא אם צריך בעל תורה לעסוק גם בגמ"ח במקום שיכולה להעשות ע"י אחרים [ועכ"פ לפי דבריו (של ה'זאת ליהודה) א"ש מה שאר' הגמ' בכתובות שבאמת היה צריך למנות את ר' חייא במקום רבי, ומה שלא עשו כן הוא משום דנח נפשיה או משום דעסוק במצוות הוה, ע"ש].

(ה) בספר פוקד עקרים [ממהר"צ ז"ל מלובלין (עמ' ס"ב בהוצאת מקור הספרים)] כ'

באות ז' [וז"ל: "אמנם עלינו לחקור עוד, אולי בכוונה מיוחדת בחרו לשון עלומים, לאשר לא ס"ל באותה ההלכה כהך מ"ד שכללו כוותיה בכל מקום" (ועי"ש מש"כ בזה). אולם החקרי לב ז"ל מקשה, וז"ל: "קשיא לי טובא, דאיך יצוייר דרשב"ג הי' עוקר הרים ואילו ר"מ ור"נ עוקר לא הוו, והרי בר' נתן אמרינן בכמה דוכתי: 'ר' נתן דיינא הוא נחית לעומק הדין' – הרי נראה שהיה עוק"ה, וגבי ר"מ אמרינן בפ"ק דערובין (יג:): 'גלוי וידוע שאין בדורו של ר"מ כמותו' ובסנהדרין אמרינן: 'אמר רבינא והלא כל הרואה ר"מ בבהמ"ד כאילו עוקר הרי הרים וטוחנן זב"ז' הרי נראה דר"מ היה חריף טובא" – ולכן מסיק החק"ל לומר להיפך", וז"ל: "והקרוב אלי ליישב בזה דאה"נ דרשב"ג סיני הוה עוק"ה לא הוה, ור"מ ור"נ עוקרי הרי הרים הוו, אלא כיון דבהך מילתא פליגי בה רשב"ג עם ר"מ ור"נ – לא היו יכולים להעבירו, כיון דהוא סבר סיני עדיף ומאן מוכח דהאמת איתם אם לא, וע"כ כיון שידעו דעוקצים לית ליה רצו להעבירו, דאף לפי שיטתיה דסיני עדיף צריך שיהיה בכל התורה " – ועכ"פ גם לדרך זו יש לעיין בג' הספיקות הנ"ל (האם הלכה כרשב"ג וכו')²².

(ב) לפי מה שדן בספר עין אליהו (על אגדות הש"ס, מהג"ר אליהו שיק ז"ל, על הגמ' בהוריות) דהמחלוקת בין רשב"ג לבין ר"מ ור"נ האם ראוי מי שלא בקי בהכל לדרוש ולעמוד בראש, היא המחלוקת אם 'כל' משמע הכל או משמע אף קצת, ואם נימא גם כנ"ל דפליגי אי סיני עדיף מעוק"ה או איפכא, נמצא דכל מי שסובר ש'כל' משמע אף קצת יסבור כרשב"ג וכו'.

(ג) בערובין דף סה פליגי אמוראי: "אמר רב יהודא: לא איברא ליליא אלא לשינתא,

מב ומובא ג"כ ביושר הורי שם (ד"ה ובחקרי לב).

מג ומ"מ 'נפל פיתא בבירא' [דיש לבאר דרשב"ג סובר סיני עדיף, וי"ל איפכא, וכו'ל].

הוריות, בד"ה אמרו) האם פליגי אמוראים אלו על הכרעת חכמי א"י דסיני עדיף, מדלא אמרו: 'כל מאן דאמר מילתא דלא ידע חבירו ליהוי רישא', אך מעיר וז"ל: "וא"כ קשה, למה פליגי הם על מה ששלחו מא"י סיני עדיף, הלא דינא בטעמא אמרו דהכל צריכין למרי חטיא⁷². ועוד קשה, למה מייתי הגמ' האי עובדא דאביי ורבא ור"ז ורב"מ סתם אחר דמסיק סיני עדיף כאילו אין מחלוקת ביניהם?" וע"כ מסיק הבאר שבע: "לכן נראה לי, דגם הם ס"ל סיני עדיף, והכי קאמר: כל דאמר מילתא ולא מיפריך – כלומר שיהא משנתו ששנה סדורה לו כנתינתה מהר סיני בלי פירכא וסתירה להוי רישא, אבל לא תלו הדבר במי שיהא חריף ומפולפל" (ע"ש שםאריך). ובספר שער יוסף משיג עליו, דמשם אין לדון כלל, שלא נתכוונו למנות ראש ישיבה קבוע, אלא רק לשעה, ע"ש.

(ח) המהרש"ק ז"ל (שם) אומר וז"ל: "וגוף הדבר אם סיני עדיף או עוק"ה נראה דתליא בפלוגתא דת"ק ואבא שאול במס' אבות פ"ב, דת"ק אומר דר"א בן הורקנוס מכריע את כולם, ואבא שאול אומר [דר'] אלעזר בן ערך מכריע את כולם, דת"ק סובר דסיני עדיף לכך אומר דר"א בן הורקנוס – בור סוד כסיני – מכריע את כולם, ואבא שאול ס"ל דחריף עדיף לכך אמר דראב"ע – שהוא כמעייין המתגבר – מכריע את כולם, ולכך כיון דאנן קי"ל כת"ק לכך שלחו מתם סיני עדיף".

וז"ל: "כמו שנאמר (משלי טו טו): 'וטוב לב משתה תמיד', ואמרו בב"ב (קמ"ה:) דזו משנה או תלמוד, ע"ש, דנראה דתליא בפלוגתא דסיני ועוקר הרים הי עדיף בסוף הוריות (יד). דמתם שלחו סיני עדיף – שזהו דרך לימוד בני א"י הנוחים זל"ז בהלכה⁷³, ורבי זירא יתיב מאה תעניות דלישתכח מיניה תלמודא דבבלאה כמ"ש בב"מ (פה סו"ע"א) על כן הוא אמר העדיפות למשנה, משא"כ רבא דהוא מראשי המפלפלים מייסדי התלמוד בבלי כמ"ש ב"ב (קלד). היות דאביי ורבא, על כן אמר איפכא" – כלומר: לדבריו פליגי בזה רבא ור' זירא, ורבא ס"ל עוק"ה עדיף.

(ו) כע"ז כ' בספר יפה תואר בביאור מחלוקת רבי יהודא ורבי נחמיה דר' יהודה אומר מלך זה בעל תלמוד ור' נחמיה אומר מלך זה בעל משנה, די"ל דהגמ' בסוף הוריות שאו' דסיני עדיף – אתיא כר' נחמיה, ואילו הגמ' בפ' מי שמת שאו' דבעל שמועות הוא בעל גמ' וכן המדרש בויק"ר פ' ב' סי' ב' – ס"ל כר' יהודה. ולפ"ז, כיון שר' יהודה ור' נחמיה – הלכה כר' נחמיה⁷⁴, הלכה דסיני עדיף (אך יש לפקפק בביאור זה, כמו שדן בזה היפ"ת עצמו שם, ע"ש).

(ז) איתא בגמ' בסוף הוריות: "אביי ורבא ורבי זירא ורבה בר מתנה הוו יתבי והוו צריכי רישא אמרי כל דאמר מילתא ולא מיפריך להוי רישא" וכו', ועפ"ז דן בס' באר שבע (בסוף

מד לכאורה לפי זה יש לבאר הטעם שלא קיבל רב יוסף את ההכרעה של חכמי א"י (עי' לעיל אות ח' מש"כ בזה), דלפי דברי ה'פוקד עקרים' חכמי א"י לשיטתייהו, ואין זו מהווה הכרעה לענין בכל ששם סדר הלימוד שונה (ואדרבה, מדאמרו הם דסיני עדיף, משמע שבבבל עוק"ה עדיף), אלא שיש לעיין, א"כ למה בכלל שלחו להתם (הרי שם דרך הלימוד שונה, ומסתמא יכריעו כשיטתם דסיני עדיף), אא"כ נימא שחשב השולח שיכריעו לבבבל לפי מנהג בכל [אך אכתי צ"ב, שגם לזה א"צ את הכרעת חכמי א"י, שאם מבין השואל שתלוי בסידרי הלימוד (השונים בין א"י לבבל), גם היה לו להבין שבבבל עוק"ה עדיף? וצ"ל שהסתפק אם תלוי בזה].

מה כן מובא באנציק' תלמוד' כרך ט' עמ' רצו וציון 784 בשם סדר תנאים ואמוראים ובשם ס' כריתות, ע"ש. מו ולפי דברי ה'פוקד עקרים' הנ"ל יש ליישב (וכנ"ל), וגם הטעם דהכל צריכין וכו' צ"ב, דסוף סוף גם ה'מרי חטיא' צריך לעוקר הרים?

[יז. קושיית המהרש"ק ז"ל ודרכים שי"ל ליישבה]

עוד כ' שם המהרש"ק ז"ל: "למה נסתפק להם, כיון שהוא משנה מפורשת, וגם זה פשיטא דהלכה כת"ק? ודו"ק בזה" (עכ"ל). בכמה דרכים: א] כביאור זה (של המהרש"ק) במשנה – כן כתבו כמה ראשונים ואחרונים^מ, אולם יש מבארים דלא פליגי, אלא דמר משתעי לענין הבקיות ומר בענין הפלפול והחידוד^מ – וא"כ י"ל דחכמי בבל הסתפקו אם הפירוש במשנה כמהרש"ק (וא"כ הלכה כת"ק), או שמא כהפירוש השני (וא"כ ממשנה זו אין הכרעה). ב] עו"ל (קרוב להנ"ל) לפמ"ש כהרד"ל ז"ל (בקונטרס 'שם האחד אליעזר') וז"ל: "ונ"ל בס"ד, שבאמת דברי שניהם – ת"ק וא"ש בשם ריב"ז – נתאמתו בזה, שאבא שאול עדותו נאמנה, ששמע מפי ריב"ז שאב"ע מכריע את כולם באותה שעה שהיו לומדים לפני ריב"ז – א"ל רואה אני את דברי אב"ע מדבריכם שבכלל דבריו דבריכם הרי נראה שריב"ז היה [מחזיקן] לגדול מכולן כדברי אבא שאול, אלא שמ"מ דברי ת"ק שאמר ריב"ז שראב"ה מכריע את כולם – נתקיימו לבסוף אמת לעד, משום שצפה ריב"ז ברוח"ק לסוף, ששנינו באדר"נ והיינו עובדא דשבת (קמז:): "וכו' עי"ש באריכות, והנה לדרך זו – אע"פ שאומר שם: "ולכן קראהו לר"א בשם 'הגדול', להורות דאיבקעא הלכה כת"ק דסתם מתני' משמיה דריב"ז, שהוא הגדול בתלמידי ריב"ז", מ"מ – נראה דלענין מי עדיף (סיני או עוק"ה) מודה גם ת"ק דעוק"ה עדיף, דת"ק לא קאמר אלא ע"ש סופו, אך בתחילה כשהיו לפני

ריב"ז ובאשר הם שם ראב"ע עדיף [וא"כ י"ל דנסתפקו חכמי בבל אם לפרש המשנה כרד"ל (ואין הכרע, או שהעיקר דעוק"ה עדיף) או כהמהרש"ק (וסיני עדיף)]. ג] לפמ"ש כמה מפרשים שרשב"ג הוא הסובר דסיני עדיף, ולמ"ד דהלכה כרשב"ג בכל מקום ואף בברייתא^מ – י"ל שנסתפקו חכמי בבל אם הלכה כרשב"ג גם כשהוא נגד ת"ק במקום אחר [או שנסתפקו אם הלכה כמותו גם כשחולק בברייתא, או שנסתפקו מה דעת רשב"ג, וכמו שדן בזה החקרי לב (מובא לעיל באות טז)]

[יח. מדברי הלב"מ בפתיחה לב"מ, וע"פ דבריו האם י"ל דר"נ וסתמא דגמ' בקידושין פליגי על הכרעת חכמי א"י]

כ' בספר לבוש מרדכי (בהקדמה לב"מ) וז"ל: "מה גדול המרחק, מה רב החילוק, בין הלימוד לדע אך צורת הדברים, ובין הלימוד לדע עמקות וסברת הדברים, אי אפשר לשער, הנה אמרו רז"ל במס' מגילה דף כח, ההוא צורבא מרבנן, דהוה תני הלכתא ספרא וספרי ותוספתא ושכיב, אתו אמרו ליה לרב נחמן: 'לספדיה מר' – אמר: 'היכי נספדיה? הי דנא דמלא ספרי וחסר', והנה ידע רב נחמן את העונש הגדול של המתעצל בהספדו של חכם, עד שאמרו: 'ראוי לקוברו בחייו', ואמרו במס' קידושין (מט:), והוא מהתוספתא, 'אם אמר ע"מ שאני תלמיד, זה ששואלין אותו דבר הלכה בכל מקום ואומרה ואפילו במסכת כלה', אף שידע לומר מה שנאמר בחדשי כלה – הוא תלמיד, 'על מנת שאני חכם, כל

מז בפתיחה לשו"ת יבי"א (בסוף אות ו') מביא שכ"כ במחזור ויטרי ובתפארת ישראל, וראה גם בדרך חיים (למהר"ל, על אבות) וברוח חיים (על אבות, להגר"ח מוולוז'ין), וכ' ביושר הורי (שם): "וכן נראה ברש"י באבות, שכ' אדברי ת"ק: 'וסיני ועוקר הרים סיני עדיף'".

מח כן מובא שם ביבי"א דפירושו רבינו יונה והרשב"ץ והר"ב.

מט עי' אנצ' תלמו' כרך ט' עמ' רצ"א והערה 698 הסוברים כן.

ולא עוד אלא שצריך להזהר מהוראתם הרבה, עד שיפלוסוה מי שמאזניו מעויינות ושכלו זך להכריע את הכף לאחד מצדדיו, ומ"מ אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו, עכ"ל, וא"כ ההוא צורבא מרבנן שלא נזכר לגביו אלא שידע מה שלמד (ומשמע שלא היה בעל סברא, וכמו שמבין הלב"מ), לא היה בכלל סיני, וכן החכם שנזכר שם עדיין אינו עוקר הרים (שהרי רב יוסף ודאי היה חכם, ואעפ"כ לא הוגדר כעוק"ה) - מ"מ נראה מנטיית דבריו, לדעת רב נחמן עדיף עוקר הרים מסיני^{נא}, וא"כ י"ל דהגמ' כאן פליגא על הגמ' בברכות ובהוריות שאו' שסיני עדיף. ויש לעיין, דמלבד מה שיש לדחות כנ"ל (דהוא לא מיירי לא בסיני ולא בעוק"ה), גם בגמ' מגילה (אפילו לביאור הנ"ל) אינו מוכרע, דהגמ' במגילה שם אומרת קודם: "ריש לקיש ספדיה לההוא צורבא מרבנן דשכיח בארעא דישאל דהוי תנא הלכתא בכ"ד שורתא, אמר: 'ווי! חסרא ארעא דישאל גברא רבה!'", ואח"כ מביאה המעשה הנ"ל עם רב נחמן, ומסיימת אח"כ: "תא חזי מה בין תקיפי דארעא דישאל לחסידי דבבל" - ומשמע שדרכו של ריש לקיש (ויחסו לבעל שמועות) שונה מדרכו של רב נחמן^{נב}, וגם הגמ' משבחת יותר דרכו של ריש לקיש^{נג}.

ששואלים דבר חכמה בכל מקום ואומרה', ופרש"י: 'מילתא דתליא בסברא', והאי בכל מקום דאיתא גבי דבר חכמה, הוא ג"כ אפילו אומר באיזה מקום, לא שיאמר בכל מקומות התורה, וכן פירש החלקת מחוקק בסימן לח ס"ק מג עכ"פ דואים אנו, שמי שידוע להשיב סברא ישרה בלימודו, לזה יש לו דין חכם, וממילא מחוייבים לתת לו כבוד חכם - אבל מי שלמד הלכתא וספרי וספרא ותוספתא, שזהו כל הש"ס בימי רב נחמן, אם איננו שיוכל לומר עליו, שהוא יכול לומר מילתא דתליא בסברא - לו אין מחוייבים לתת כבוד חכם, זה למד כל הש"ס, שזה כל התורה, והיה מלא בהם ידע אותם, אבל לא היה יודע להשיב סברא - זה אינו חכם, וזה שידוע להשיב סברא - זה הוא חכם" וכו', עי"ש מילתא בטעמא. והנה, אע"ג דלא מיירי לא בסיני ולא בעוקר הרים - דהרי מבואר גדר סיני במאירי (על הוריות), וז"ל: "ודוקא שאע"פ שאינו מפולפל כל כך, הוא בקי בפירושן של הלכות ובמה שיוצא מהם, ויש לו בחינת דמיון הדברים זו בזו והוצאת דבר מתוך דבר כראוי, אבל מי שאין בידו אלא סוגיית התלמוד סדורה בפיו, ואין בידו דרך פסק ובחינה בדמיונות ובהבנת דבר מתוך דבר - אינו בכלל סיני כלל, ולא בכלל בעל הוראה,

ג בדבר זה יש לעיין הרבה, ונראה שאין כן דעת הרבה פוסקים - ראה בס' כבוד והידור (להגר"י אדלר שליט"א) בסי' נו (מעמ' תכח) - ולמשל מובא שם שדעת הסמ"ק דלענין קימה כשנכנס בד' אמותיו בעינין שיהא חכם מופלג, וזה ע"פ תוס' (בקידושין לב: ד"ה מאי שנא) ונראה שם שכ"ד הש"ך והראשון לציון (אלא שנחלקו בפרטים, עי"ש), ואולם היש"ש משיג על הסמ"ק, ובספר המקנה כ' דכל הגדול ממנו בחכמה הוי בכלל מופלג, ומובא שם מס' פלא יועץ שכ': "ת"ח שהוא שונה הלכות וידע לאהדורי סברא בטוב טעם - חייב לעמוד לפניו מלוא קומתו" [כלומר (לעניינו): לא מסתפק הפלא יועץ בזה שהוא בעל סברא, אלא גם מתנה שיהא שונה הלכות (וצ"ב גדר שונה הלכות לענין זה)]. וראה באנציק' תלמו' ערך חכם (כרך טו עמ' נב וציון 20) שדעת הפרישה (באה"ע סי' לח ס"ק מג) בביאור הגמ' קידושין באומר ע"מ שאני חכם שאפילו חכם במילי דעלמא או סחורה (ולביאור זה ודאי לא מיירי הגמ' כאן שצריך לנהוג בו כבוד חכם) - אלא שמביא שהבאר היטב כ' שמשאר הפוסקים לא משמע כן, עי"ש.

נא וכמובא לעיל מכמה מפרשים שתולים מחלוקות במחלוקת אם סיני עדיף גם ברמז קל, עי"ש.

נב ועי' לעיל באות טז או"ק ג' ואו"ק ה'.

נג ועכ"פ, ראה במבוא ל'שורת חת"ם החדשות' (מכון 'דעת סופר' - ירושלים התשמ"ט, עמ' יז והערה 56) מש"כ בענין

[יט. מדברי הפרדס יוסף בזה בדרך דרוש]

כתב בס' פרדס יוסף [בפ' תרומה (כה, לג)]: "משוקדים. רש"י אין לו הכרע, בסוף הוריות מסופק בש"ס איזה עדיף סיני או עוקר, וי"ל: 'גביעים' נגד סיני – שלומד הרבה ומקבל לתוך הכלי- ו'כפתור ופרח' נגד עוקר הרים, ולכל אחד מעלה וחיסרון, לחריף מעלה שמשבר כח הקליפות ע"י טורח ופלפול, כמש"כ בספרים הקדושים, וחיסרון דע"ז יוכל לבוא לגיאות¹², משא"כ סיני שלומד מאחרים אינו מתגאה, ו'משוקדים' הוא שצריך לשקוד ולהתמיד שיהיה סיני ועוקר הרים, ו'ארבעה גביעים' נגד ד' חלקי תורה פרדס, ואין הכרע אם גביעים משוקדים או כפתורים ופרחים משוקדים, כלומר על איזה מהם צריך לשקוד יותר, כי הכל תלוי בו אם לא יתגאה ע"י למודו ופלפולו" [ועי"ש מה שמציין – ומהם לס' יד מלאכי כלל רעח, ושם מבואר ש: "משוקדים" אף דאפסקיה עזרא, אכתי כדקאי קאי, ולא מכרעא מילתא כלל, דכיון דיש טעם אתנחתא על מילת גביעים וזקף קטון על משוקדים, לא איתברר אי קאי אגביעים שלפניו, אי אכפתורים ופרחים שלאחריו, עי"ש].

[כ. הערה: האם י"ל דמשמיה הכריעו דלא בהכרעת חכמי א"י?]

אע"ג דק"ל, ש'לא בשמים היא, מ"מ מצינו שמתייחסים חכמי ישראל בעניינים מסויימים גם במה שנראה הכרעה שמימית, ראה למשל: א] בס' עליות אליהו (מעלות הסולם,

בדף טז ע"ב, באות א) שכ' וז"ל: "בפאת השולחן הלכות א"י (סי' ב ס"ק כג) דעת רבינו הגאון נ"ע שיהיו הכהנים נושאים כפיהם בכל יום אף בחו"ל [ושמעתי שהיה רבינו ז"ל רוצה להנהיג בבהמ"ד שלו ג"כ בחול שישאו הכהנים כפיהם, ומד' היתה הנסיכה שכיום ההוא שחשב זה [נתפס] בכית האסורים ע"פ עלילות שוא שנתגלגל עליו מענין המחלוקת בין הרב והקהל דוויילנא, כנודע, ולכן אף כשיצא חפשי מבית האסורים לא רצה עוד לקבוע המנהג הזה (הגרד"ל) וכו' (עי"ש עוד עדויות ומעשים מענין זה). ב] עי' בשו"ת שרידי אש (בחדש הוא בח"א סי' קיד, עי"ש באות יח), ועי' בס' חידושי שרידי אש על הש"ס שמוכא שם בהקדמה (עמ' 11) וז"ל: "ידוע גם המעשה שהיה בינו ובין הרוגצ'ובר – כאשר פסק לאסור חליצת מומר בשעה שיש לו עוד אח שאיננו מומר (שא"א היה להגיע אליו): 'וכבר היה לי ריב גדול עם הגאון ז"ל, באשה שנפלה לפני שני אחים, והאחד היה משומד והשני היה כופר בד' ובתורתו מחלל שבת וכל קדשי ישראל בפרהסיא ובארץ רחוקה, והתיר הגאון שתחלוץ למשומד. ואני העזתי פני, וכתבתי לגאון שדעת הרמ"א וכ"ד החת"ס אינה כן, וגם הבאתי ראיות לדבריהם, והסכימו עימי כל גדולי הדור, והגאון גער בי בנזיפה גדולה וסוף דבר, אמרתי לרבני ברלין שהם מחוייבים לשמוע לדברי הגאון, שהוא גאון הדור ואני כנגדו כקליפת השום, אבל אני כשלעצמי לא אשמע לו שאין הלכה כמותו וסוף דבר, המשומד לא רצה בשום אופן לחלוץ. וכפי הנראה ראה בזה הגאון אות מן השמים, שמאז חדל לבזות אותי בפני עוברים אורחים כמו שעשה קודם" (ע"כ). יש לעיין, אם שייך לומר

דרך הלימוד, בשם הג"ר הלל ליכטנשטיין זצ"ל שאמר בשם החת"ס זצ"ל (דברים קרובים למש"כ ב'לבוש מרדכי' הנ"ל, עי"ש).

גד עי' גם בעליות אליהו (הנ"ל בהערה), ועכ"פ צב"ק דלכאורה יכול היה (ה'פרדס יוסף' ז"ל) לומר בפשטות, דהחסרון ב'עוקר הרים' שחסרה לו ידיעה בשמועות, ואילו החסרון ב'סיני' הוא עומק ההבנה (ובפרט, שאם מצד גאווה, לכאורה גם סיני יכול להכשל בזה, בראותו עדיפותו על חבריו בידיעת השמועות).

מכלל כרת, וא"כ אפילו נימא שנפטר מיד אח"כ, מ"מ היה בזמן התמנותו של רבה לכל הפחות בן שלשים וחמש וחצי (כלומר היה מבוגר מרבה לכה"פ ב"ז וחצי שנים – ואע"פ שיש שם ברש"י גירסה שונה, דגרסינן 'אביי ורבא' (אלא שאח"כ מביא שיש גורסים רבה ואביי), כלומר שרבא חי ארבעים שנה ואביי חי שלשים שנה, מ"מ בספר סדר הדורות מוכיח – ע"פ הגמ' בברכות דף מח ע"א – שהגירסה הנכונה היא 'רבה', אלא שבספר מחקרים בדרכי התלמוד (לבעל מרגליות הים ז"ל) דוחה הוכחה זו, על פי גירסת חלק מהראשונים – שמציין אותה גם בגליון הש"ס שם – דגרסינן בברכות 'רבא בר חנן', וגם מוכיח על פי אגרת רש"ג דאין לגרוס 'רבה', ונוטה דגרסינן 'רבא', וגם מה שמוכיחים תוס' בר"ה דגרסינן 'רבה' על פי הגמ' במו"ק כח ע"א, דן לדחות על פי מה שנוטה להגיה שם 'רבא' (וצ"ב, א"כ מי בעל המאמר שם, וצ"ל עכ"פ שאינו רבא המפורסם), ושוב מקשה גם על גירסה זו (ראה שם עמ' ק הערה 7), וצ"ע, ועכ"פ, מביא שם שבעל דורות הראשונים ז"ל מגיה גם ברבה שחי ס' שנים (ואע"פ שמקשה בעל מרג"ה ז"ל עליו, מ"מ בעיקרון מודה שי"ל שרבה האריך ימים, עי"ש), ולפ"ז, אי נימא שגם רב יוסף נפטר סמוך לגיל ס' – יתכן דהוה רבה קשיש מיניה, ולכן לא רצה רב יוסף למלוך על פניו משום כבודו.

עוד יש לדון, דלא רצה רב יוסף למלוך על פני רבה, כיון שרבה היה כהן (ראה בסדר הדורות בערך רבה).

[כב. במחלוקת בין שני חכמים אם יש משקל למנין שנים? האם יש נפק"מ מהא דרב יוסף סגי נהור]

לפי מה שהוזכר לעיל – שיש לדון בענין היחס בשנים בין רבה לבין רב יוסף – יש לדון עוד, האם בפסיקת ההלכה בין שני חולקים

כן גם בנדר"ד, שאמנם הכרעת חכמי א"י היתה שימלוך רב יוסף כי סיני עדיף, אך מהשמים סיבבו שדוקא רבה ימלוך, ע"י שאמרו הכלדאי לרב יוסף (או לאמו) שימות שנתיים אחר שימלוך, ויש לדון שלכן יכלו להכריע שהלכה כרבה, משום שכנגד הכרעת חכמי א"י דסיני עדיף, היתה כעין הכרעה שמימית שעוק"ה עדיף (ויש לחלק כמובן בין הנושאים, ואעפ"כ הצעתי אפשרות זו לעורר המעיין).

[כא. אולי י"ל בטעם לא קיבל רב יוסף את המינוי שהוא משום כבודו דרבה דהוה קשיש מיניה? (והיחס בשנים בין רבה לבין רב יוסף)]

באמור, כששלחו להתם, הוכרע שרב יוסף ימלוך, ואעפ"כ לא קיבל, ולכסוף רבה מלך, ואע"פ שמבואר בברכות דטעמו משום מ"ש כלדאי, יש בראשונים שנותנים טעם אחר (וכנ"ל), לפמ"ש הגמ' בכתובות (בדף קג:): וז"ל: חנינא בר חמא ישב בראש, לא קיבל רבי חנינא שהיה ר' אפס גדול ממנו שתי שנים ומחצה – מבואר, שאע"פ שמינה רבי את רבי חנינא (ובאמת, צ"ב למה מינהו כשהיה רב אפס המבוגר ממנו קיים?), לא קיבל ר"ח את המינוי מפני שהיה רב אפס מבוגר ממנו, א"כ י"ל גם בנדר"ד – אם רב יוסף היה מבוגר מרבה, שלא רצה רבה להתמנות מפני כבודו של רב יוסף, ואם רבה היה מבוגר י"ל איפכא. והנה, הדרך היותר פשוטה היא, שרבה נמנע מלהתמנות מפני כבודו דרב יוסף דהוה קשיש מיניה, דבגמ' ר"ה דף יח ע"א איתא: "רבה ואביי מדבית עלי קאתו, רבה דעסיק בתורה חיה ארבעין שנין, אביי דעסיק בתורה ובגמ"ח חיה שיתין שנין", ולפ"ז כל שנותיו של רבה ארבעים, וכשדנו מי ימלוך היה כ"ב שנים קודם פטירתו (שהרי מלך כ"ב שנים), וא"כ היה אז בן י"ח, ורב יוסף הרי מלך שנתיים וחצי אחר פטירת רבה (ואז נפטר), ואיתא במו"ק (דף כח.) דעבד יומא טבא לרבנן כשהגיע לגיל ס' ויום א' שיצא

דלכאורה פליגי אמוראי בזה, ומצינינים גם לשו"ת מהר"ם פדובה ז"ל שכותב (בסוף סימן כא) וז"ל: "...והנה, אם יסכים מר לדברי, ועוד תרי רבני קשישי, אף שלא בקשישותא תליא מילתא, כדאיתא פ' מי שמת, מ"מ הכתוב אומר 'בישישים חכמה', ולכאורה היא גם מחלוקת תנאים באבות פ"ד: "רבי יוסי בן יהודה איש כפר בבלי אומר: הלומד תורה מהקטנים למה הוא דומה? לאוכל ענבים קהות ושותה יין מגיתו וכו' רבי אומר: אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו, יש קנקן חדש מלא ישן, וישן שאפילו חדש אין בו" (הנרמזת בדברי החת"ס ז"ל ה"נל), וראה גם בספר ענף עץ אבות ש"כ וז"ל: "יש לבאר כי בד"כ ת"ח צעירים הם מיראי הוראה ביותר, ונוטים תמיד להחמיר, לא כן החכמים הזקנים, אשר כחא דהיתרא עדיף להו, והספיקו לראות במשך ימי חייהם סברות רבות להקל, ודמיטמון גליא להו, שזקני תלמידי חכמים כל זמן שמזקינים דעתם מתווספת עליהם (שבת קנב.), וכמ"ש החכם (איוב יב יב) בישישים חכמה ואורך ימים תבונה" – ואולי, כיון שדעת רבי שלא מתחשבים בשנים, והלכה כרבי מחבירו – לכן נקטו בסתמא דלא חיישינן למנין שנים.

ואולי י"ל שתלוי ענין זה בחקירת הר"י ענגיל ז"ל בספר לקח טוב (סי' טז) שחוקר אי ריבוי הזמן מכריע האיכות, עיי"ש, וכתב שם (בדף סח ע"ג באותיות ו-ז) וז"ל: (ו') בשבת כ"ג א' אריב"ל כל השמנים יפין לנר (חנוכה) ושמן זית מן המובחר, אמר אביי: מריש הוה מהדר מר אמשחא דשומשומי – אמר האי משיך נהוריה טפי (אינו ממחר לכלות כשמן זית, רש"י), כיון דשמע להא דריב"ל מהדר אמשחא דזיתא – אמר האי צליל נהוריה טפי, עכ"ל הגמ'. ומבואר דרבה היה מסופק בזה,

יש משמעות להא דחד קשיש מחבריה? ולכאורה פשוט שלא, וראה גם בספר יסוד המשנה ועריכתה (לבעל מרגליות הים ז"ל) ש"כ (בבירורים אות ה, מעמ' מד) וז"ל: "שאינ ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין רבותינו עמודי התורה – הרמב"ם והראב"ד – נחלקו בהכנת תנאי זה בהלכות ממרים פ"ב ה"ב הרמב"ם זה מנין חכמי הדור שהסכימו וקבלו הדבר שאמרו ב"ד הגדול, ולא חלקו בו, בעוד שהראב"ד בפירושו לעדויות (פ"א מ"ה) כותב: הא דקתני במנין, במנין שנים קאמר והכי איתא בירושלמי¹ ועצם הביאור מתמיה, כי אם אמנם זקנה היא אחת מסגולות המתמנה, אבל אחרי שכבר נתמנה לא מצינו בשום מקום שיכריעו לפי רוב שנים אמנם, מצינו צירוף זה 'חכמה ומנין' עוד כמה פעמים בתלמוד, מהם במס' ע"ז ז ע"א: 'ת"ר הנשאל לחכם וטימא לא ישאל לחכם ויטהר, היו שנים אחד מטמא וא' מטהר אם היה אחד מהם גדול מחבירו בחכמה ובמנין הלך אחריו כו', וכ' החת"ס בתשובה (ח"ז ס' כז, מונקטש תער"ב) האי במנין הכא...הכוונה או כפירוש הראב"ד דמיירי במנין שנים, דבישישים חכמה...אי נמי הכוונה במנין התלמידים...ראי אפשר שילך אחר הגדול בשנים, והלוא זה הקנקן חדש מלא ישן, והישן הזה חדש אין בו" [משמע דמתחילה סבר החת"ס לבאר כהראב"ד, ושוב דוחה, ומקשה על פ' הראב"ד מהמשנה באבות], ומעיר עוד (ביסוד המשנה ועריכתה) וז"ל: "ראה רמב"ם סנהדרין פ"א ה"ג: 'ושאר השבעים יושבים לפניו כפי שניהם וכפי מעלתם, ובכס"מ שם, וכבר הוגה על הגליון שבדפוס ויניציאה שי"א: ויושבים לפני שניהם – הנשיא ואב ב"ד – כפי מעלתם" (ע"כ). אולם לא ידעתי למה לא מזכיר בזה מדברי הגמ' ב"ב (בדף קמב:): –

נה ומעיר המרג"ה ז"ל: "והנה יגעתי ולא מצאתי איפוא איתא כן בירושלמי – ראה מבוא לראב"ה – שהרבה פעמים מביאים הראשונים בשם ירושלמי ולא כיוונו לתלמוד ירושלמי כו אם ספר היה בידם שכנוהו כן" [וראה מש"כ בזה בס' 'נפש חיה' (בהוצאת 'בית מוריה' – באר שבע התשס"ז) בעמ' קלד הערה 3].

בביאור הנדון בו הסתפקה הגמ' אי סיני עדיף או עוק"ה - וז"ל: "...דאין הלכה מורה כן כלל התם דלענין הנהגת הקהל אייריה, אלא לענין להיות ראש ישיבה להורות הוראות כולן", ולכאורה כולל מינוי זה גם פסיקה בדיני ממונות (עכ"פ להבנת המהרי"ק ז"ל דלא מיירי רק בהנהגת הישיבה), וא"כ נוגע זה למחלוקת הראשונים ז"ל אם סומא בשתי עיניו כשר לדון, עי' בגמ' נדה דף נ' ע"א פלוגתא דתנאי אי סומא כשר לדון, ור' יוחנן פוסק כמשנה המכשירה, אך פליגי הראשונים ז"ל אי מיירי ר' יוחנן בסומא בשתי עיניו, ולדעת הרבה ראשונים אף ר' יוחנן מודה דפסול¹, וכן מובא בספר 'הסומא' משו"ת 'עמודי אש' (סי' טו) דנראה דלא יסמכו סומא להיות לרב, כיון שאינו ראוי לחליצה, עי"ש. וכן מובא שם מספר 'אורח משפט' (לה"ר שמעון דובער אנאליק ז"ל) שכ' ע"פ מ"ש במס' סנהדרין דף יח ע"א על הפסוק (בצפניה ב, א): "התקוששו וקשו" - קשוט עצמן ואח"כ קשוט אחרים, ולפי ר' יהודה סומא אינו במשפטים, ולכן מכיון שאינו יכול להשפט גם אינו יכול לשפוט, עי"ש, וא"כ לכאורה י"ל שמשמע זה לא רצה רב יוסף לקבל את המינוי² [אם נימא דאז כבר נסתמא].

[כג. הערות ע"פ הנ"ל במש"כ בזה בשו"ת יבי"א ח"ד]

והנה, בשו"ת יביע אומר (ח"ד תחומ"מ סי' א

דמעיקרא היה סבור דמעלת ריבוי הזמן עדיף, וע"כ היה מהדר אמשחא דשומשומי מפאת שהדלקתו נמשך זמן יותר משמן זית, ולבסוף היה סבור דמעלה איכותית עדיפא מריבוי הזמן, וע"כ שמן זית שהאור צלול ביותר בשעה שדולק ע"כ עדיף מאור דשמן שומשומין שאינו צלול כל כך, ואע"פ שדולק זמן מרובה משמן זית: ז) הנה דוגמת הך ספיקא דרבה הנ"ל מצינו ג"כ פלוגתא דר' יהודה ורבנן בתרומות פ"ב מ"ד, אי מוטב לתרום מן היפה אע"פ שאינו מתקיים זמן רב, או מוטב לתרום מן המתקיים זמן רב יותר אע"פ שאינו יפה כל כך, עי"ה³ - ואולי יש לבאר לפ"ז מה שמצינו באגרת רש"ג שרבה לא קיבל תחילה את המינוי ולבסוף קיבל (מלבד מה שמבואר בגמ' שר' יוסף לא הסכים, ומלבד מש"כ שם בטעם הדבר עי"ש), דהוא משום דתחילה סבר דריבוי הזמן שכבר למד רב יוסף (שהיה מבוגר ממנו לכאורה, וכנ"ל) עדיף מריבוי האיכות דעוקר הרים, ולבסוף - אחרי ששמע מאמרו דריב"ל - סבר איפכא. וכן אולי י"ל - אם רבה מדבית עלי - דהוה ס"ל תחילה דאפילו לימודו יפה יותר, מ"מ כיון דלא עתיד הוא לחיות זמן רב (מחמת הקללה הרובצת על בית עלי) לכן עדיף שר' יוסף יתמנה (ולבסוף ס"ל איפכא, או שכיון שר' יוסף לא רצה ממילא נתמנה הוא).

עוד יש לעיין, אם ניתן לומר שרב יוסף לא קיבל את המינוי מפני שהיה סגי נהור, שכבר הוזכר לעיל מש"כ המהרי"ק ז"ל -

נו ראה כל המקורות באריכות בס' 'הסומא' של ה"ר אריה רודריגז שליט"א (מעמ' 483), ומבואר שם שהראשונים הפוסלים סומא בשתי עיניו הם: רב שרירא גאון (וכ' שכן גרסו רוב החכמים), הרי"ף, הרמב"ם, בעה"ע, בעה"מ, הרמב"ן והמאירי. ואילו הראשונים המכשירים הם: רב האי גאון, התוס', וכן נראה דס"ל לרש"י, 'צורר הכסף', המרדכי ור' ירוחם. וכדעת הפוסלים פוסקים בטוש"ע [ולכאורה, מדרב שרירא גאון ז"ל בין הפוסלים, ומביא את ענין רבה ורב יוסף (שדנו מי ניהיג הישיבה וכו'), ואינו מעיר שהכרעת חכמי א"י אינה לפי מה דקי"ל להלכה, משמע דס"ל כמהר"י ברונא ז"ל (ודלא כמהר"ק ז"ל), אא"כ נימא שאז עדיין לא נסתמא רב יוסף.

גז ומה שקיבל בסוף, י"ל לפי המובא שם מתשו' הגאונים שערי צדק בשם רב נחשון, שאם היה הסומא חכם ונכון ורבים צריכים לו, ישבו שניים ממונים עמו, עי"ש. ועוד מובא שם מספר 'נשמת אברהם' בשם הגרש"א זצ"ל שלדעת הקצוה"ח (בסי' ז ס"ק ב) בזה"ז שתיקנו חכמים שלא צריך מומחים, אפילו סומא בשתי עיניו כשר לדון.

אות א) כ' וז"ל (בקיצור): "בגמ' (סוטה כ"ב סוע"א) פרש"י אם שווה לגדול העיר בחכמה מותר להורות... והקשו ע"ז התוס', מברכות (סג.) אמר אב"י באתרא דאית גבר תמן לא תיהוי גבר, פשיטא?! לא צריכא בשוין. אלמא דבשוין אין לו לקפוץ להוראה? לכן נראה לפרש: והא רבה אורי וכל ימיו לא היו אלא ארבעים שנה, ומשני בשוין, כלומר: הא דאמרין שאין לו להורות עד מ' שנה, היינו כשווה לגדול העיר בחכמה... אבל אם גדול העיר הוא בחכמה, אע"פ שלא הגיע לכלל שנים מורה, ורבה גדול העיר בחכמה היה, ע"כ. ולכאורה קשיא לי מהסוגיא דברכות (סד.) והוריות (יד.) רב יוסף סיני רבה עוקר הרים... שלחו להו סיני עדיף... הא קמן דרבה אורי אפילו במקום רב יוסף שהיה גדול ממנו, דהא קי"ל סיני עדיף, וכמ"ש התוס' בערובין (מ.), ולא אשכחן דרבה סירב לקבל המינוי משום כבודו של רב יוסף שהיה גדול ממנו? וי"ל דמ"מ כיון שאחר כל ההפצרות סירב רב יוסף להורות – הדר הו"ל כאילו אין כמותו בעיר בחכמה, ולהכי אורי. [איברא דבלא"ה היה מקום לתריך ע"פ מש"כ הרא"ש... בשם רבינו יונה דהא דקי"ל דהלכה כרבה לגבי רב יוסף בר משדה ענין ומחצה היינו דוקא היכא דפליגי בסברא דנפשייהו... ומוכח דס"ל דעוקר הרים מכוונת סברתו לענין פסק הלכה יותר מ"סיני"... וא"כ י"ל דרבה נחשב גדול יותר מכל בני דורו, כיון דלענין פסק הלכה קי"ל כוותיה, ודוקא לענין מינוי ראש ישיבה סיני עדיף. אבל מדברי התוס' (ערובין מ.) הנ"ל מוכח להדיא שאף לענין פסק הלכה נקטינן דסיני עדיף, וכ"כ הריב"ש בתשובה (סי' רעא), עי"ש, ואכמ"ל" (עכ"ל)

והנה: [א] מה מקשה על מ"ש התוס': "ורבה

גדול העיר בחכמה היה" מזה שרבה הורה במקום רב יוסף "שהיה גדול ממנו, דהא קי"ל סיני עדיף, וכמ"ש התוס' בערובין (מ.) – יש להעיר, שאמנם זו דעת התוס' בערובין, אך ברוב המקומות דעת התוס' לא כן, וכמבואר לעיל באריכות, וגם הובא שכ"כ הגר"י ברלין ז"ל בספר קשות מיושב וז"ל: "עכ"פ ברור לומר כפי שהסכימו הרי"ף ס"פ במה מדליקין והרא"ש שם סי' כג לדעת תוס' ברובא דמינכרא דהלכתא כרבה נגד רב יוסף בכלי גמרא, גם הליכות עולם כתב בסתמא שהלכה כרבה דה" עוקר הרים עי"ש", אלא שהיב"א אזיל כנראה לשיטתיה (בהקדמה לח"א) שרבה נהיה גם סיני אחרי שהיה שנים ראש ישיבה, אך אין זה מוסכם לכו"ע (ראה לעיל הערה 9). [ב] מש"כ: "ולא אשכחן דרבה סירב לקבל המינוי משום כבודו של רב יוסף שהיה גדול ממנו" – כנראה הכוונה דבגמ' לא אשכחן, אך באגרת רש"ג אשכחן (אם כי לא מפורש טעמו של רבה) וז"ל: "וכיון דכל חד וחד מדחי לגביה חבריה קמת מלותהון, והוה אזיל לגבי רב חסדא לסורא כמה שנים, ובסוף יומא דרב חסדא – כד חזא רבה דאיצטריכא ליה מילתא טובא – קביל עליה ראשונתא, ומלך כ"ב שנין". ג] גם מה שדן לתריך ("איברא דבלא"ה היה מקום לתריך" וכו') ודוחה מפני דברי תוס' בערובין והריב"ש, יש להעיר כנ"ל, דהרי דעת התוס' בערובין היא שיטה מיוחדת בתוס', וברוב המקומות תוס' אזיל בשיטת המפרשים דהלכה כרבה נגד רב יוסף, וממילא בפשטות נוקט שמה שהוכרע דסיני עדיף הוא רק לענין מינוי ראש ישיבה, וא"כ מחוורתא לכאורה כמו שמתרץ: "וא"כ י"ל דרבה נחשב גדול יותר מכל בני דורו, כיון דלענין פסק הלכה קי"ל כוותיה, ודוקא לענין מינוי ראש ישיבה סיני עדיף".



הרב און אברהם הכהן סקלי

כיצד ניתן לקיים מצוות 'מהדרין' מן המהדרין' ביום הראשון של חנוכה

שאלה: כיצד ניתן לקיים מצוות "מהדרין מן המהדרין" ביום ראשון של חנוכה?^א

המהדרין, או שמא הדליקו ד' נרות משום שיש בביתם ד' בני בית, והם מן המהדרין בלבד?

ומצאתי לפר"ח בסי' תרעא, שביאר את כוונת התוספות, וז"ל: "משום דאיכא היכרא - שרואין בלילה הראשון אחד, ובכל לילה הולכין ומוסיפין, דליכא למימר שכל כך בני אדם שיש בבית הדליקו, דלא מיתרמי מילתא דבלילה ראשונה לא נמצא אלא איש אחד בבית, ובכל לילה ניתוסף איש אחד. משא"כ כשבליילה הראשונה עושין נר לכל אחד ואחד, שאז כשרואין בלילה השנייה רבוי נרות, אומרים - לפי שיש כך בני אדם בבית, הדליקו כל כך. השתא כיון דנפיש, לא מיכווני לראות אם הוכפלו הנרות בכל לילה כנגד הנרות שהדליקו בלילה ראשונה".

וביאר דבריו - דמה שניכר הנס ע"י המהדרין מן המהדרין, הוא דוקא בהשוואה של כל יום לקודמו, כלומר, מדובר שבני רה"ר הם כאלה שעוברים באופן קבוע בכל יום ליד הבית, וכאשר רואים שביום הראשון הודלק נר אחד, ולמחרתו הודלקו שנים - בזה ניכר להם התגברות הנס.

ולפ"ז, בנידון דידן, עצם זה שמדליק ביום הראשון נר אחד בלבד, ולמחרתו ידליק ב' נרות - הרי גם ביום הראשון גופיה

תשובה: אמרין בגמרא שבת (כא:): "ת"ר: מצות חנוכה נר איש וביתו. והמהדרין - נר לכל אחד ואחד. והמהדרין מן המהדרין וכו' - ב"ה אומרים: יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך".

ובתבו שם תוספות, וז"ל: "נראה לר"י, דב"ש וב"ה לא קיימי אלא אנר איש וביתו, שכן יש יותר הידור, דאיכא היכרא כשמוסיף והולך או מחסר, שהוא כנגד ימים הנכנסים או היוצאים, אבל אם עושה נר לכל אחד, אפילו יוסיף מכאן ואילך - ליכא היכרא, שיסברו שכן יש בני אדם בבית".

והנה, לא משמע שהמהדרין מן המהדרין חולקים בעיקר הדין על המהדרין, כלומר, שגם הם מודים שאם מישוהו רוצה להיות רק 'מהדר' ידליק לכל אחד מבני הבית נר אחד. וגם להפך - המהדרין מודים להם בהידור הידור שהוא כדבריהם. רצוני לומר - דלשתי דרגות ההידור, קיימת להלכה גם הדרגה השניה, ואינה מחלוקת קיצונית אשר כל צד פוסל את דעת הצד השני.

וא"כ, לכאורה יש קצת לדקדק, דאכתי אף העובר בשוק, לדוגמא ביום הרביעי, ורואה באחד הבתים ד' נרות, כיצד ידע אם הדליקו ד' נרות משום שהם מהדרין מן

^א שאלה ותשובה זאת מצאתי באמתחתו בין כתביו, ולא מצויין אצלי מי שאלני שאלה זו. ואם הוא קורא שורות אלו, אשמח אם יודיעני, כך שאוכל להחזיר אבידה לבעליה.

הוא נחשב בין אלו המהדרין מן המהדרין, כיוון שגורם בהדלקת היום הראשון להיכר של התגברות הנס למחרת.

ובל זה לשיטת התוספות ולמנהג בני ספרד.

ולשיטת הרמב"ם ומנהג בני אשכנז, שמוסיפים והולכים בכל יום גם כנגד בני הבית, הנה כבר כתב הפר"ח שם, וז"ל: "ואפשר, דבהני תרי פירושי פליגי הנהו תרי אמוראי - דחד אמר דטעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסין, וטעמא דב"ה כנגד ימים היוצאין, וזהו כשיטת ר"י ז"ל, ולהכי בעינן היכר לידע ולהודיע כמה נכנסו וכמה יצאו. ואידך אמורא סבירא ליה כדעת הרמב"ם, ולהכי איצטריך לטעמא אחרינא, דטעמא דב"ש כנגד פרי החג, וטעמא דב"ה דמעלין בקודש ולא מורדין".

ובעי"ז מצאתי בביאור הגר"א, בביאור שיטת הרמב"ם, וז"ל: "נראה שכן הוא דעת הרי"ף מדהביא מימרא דרבב"ח אר"י שני זקנים כו' כנגד פרי החג כו' דמעלין בקודש ואין כו' דלהאי טעמא לא חיישינן להיכרא דימים הנכנסין או היוצאים שכתב התוספות

שם. וכ"מ בגמרא שם חד אמר כו' וחד אמר טעמא כו' דנ"מ בכה"ג כנ"ל ומסקנא דב' זקנים כמ"ד דמעלין בקודש כו". עכ"ל.

וביאור דבריהם - דלדעת הרמב"ם, אין ההידור בהיכר של הנס לרואים, היינו שיהא ניכר להם התגברות הנס, אלא הוא הידור עצמי במצוה, ויתכן שהוא גם משום היכר השתנות הנס, דהרי אף לדידהו משתנה מספר הנרות מיום ליום, וע"כ דהוא גם כדי לעשות היכר כלשהו בהשתנות הנס, דאל"ה מאי טעמייהו, אלא דצ"ל שרק לא קפדינן על היכר בני רה"ר, אלא הוא היכר כלפי בני הבית. או שמא שינוי מספר הנרות הוא משום חביבות המצוה, ר"ל, לעשות חידוש ושינוי מיום ליום.

ועב"פ נפק לן, דלרמב"ם - בודאי ששינוי מספר הנרות אינו משום היכר בני רה"ר. וא"כ, אף לדידהו, עצם מה שמוסיף ומשנה מספר הנרות מיום ליום - הוא גופיה ההידור והידור, ולא קפדינן כלל במה חושבים בני רה"ר, וע"כ המדליק ביום הראשון נר אחד, ולמחרת מוסיף, אף הוא בגדר מהדרין מן המהדרין. כנלענ"ד.



הרב יוסף חיים עובדיה

בענין התעסקות במלאכה בברכות דרבנן

האומנין בטלין ממלאכתן וקורין פרשה ראשונה, "כי היכי דלא לשויה עראי, ולא משום כוונה עכ"ל"

ג. ובאמת שהרמב"ן הנ"ל בשיטת הרי"ף אמרה, שכ' הרי"ף שם דמה שחילקה הגמ' בין פרשה ראשונה לשניה זה כדעת ר' יוחנן שכל פרשה ראשונה צריכה כוונה, אבל לדעת רבא שרק בפס' ראשון בעי כוונה - הטעם כאן לא משום כוונה אלא כדי דלא לשויה לעראי, וכדין הקורין באצבעותיו ורומז באמצע ק"ש ע"ש. ובבעה"מ שם השיג ע"ד הרי"ף דמה שהגמ' חילקה בין פרשה ראשונה לשניה זה לרווחא דמילתא כי בפרשה ראשונה איכא פלוגתא אם צריך כוונה, אבל בפרק שני לכו"ע א"צ כוונה, ואין הטעם כאן משום עראי כד' הרי"ף, דא"כ גם בפרשה שניה בעינן קבע אלא הטעם משום כוונה עכתד"ק וע"ז בא הרמב"ן ליישב דברי הרי"ף שלעולם הטעם משום עראי והטעם שהקלו בפרשה שניה כמ"ש בירושלמי שכל מה שכתוב בפרשה א' כתוב גם בפרשה ב' אלא שראשונה ליחיד והב' לציבור, הראשונה לתלמוד והב' למעשה. או שמא משום שחכמים לא רצו להטריח יותר מדאי, ולכן לא החמירו בפרק שני. וסיים הרמב"ן וכן בברהמ"ז עוסקין במלאכתן וקורין (הפועלים), ואלמלא מפני ביטול מלאכה ודאי שהיו מברכים ד' ברכות עכתד"ק ובשו"ע (סי' ס"ג ס"ו) נקט טעמא דעראי.

ולבאורה נפק"מ בין ב' הטעמים הנ"ל: א'. אם רוצה לעסוק במלאכה וקים ליה בנפשיה שמצי מכוי. ב'. אם מפסיק באמצע הברכה ורוצה לעשות איזה תשמיש או לרמוז וכדו'. ג'. בחולה וכדו' שלא מצי מכוי

א. איתא בגמ' (ברכות טז.) והתניא פועלים שהיו עושים מלאכה אצל בעה"ב קורין ק"ש ומתפללין, ואין מברכין לפניה אבל מברכין לאחריה שתיים. כיצד ברכה ראשונה כתיקונה, שניה פותח בברכת הארץ וכוללין בונה ירושלים בברכת הארץ וכו' ע"כ ובירושלמי (פ"ב ה"ה דף י"ח ע"ב) איתא א"ר מונא זאת אומרת שאסור לעשות מלאכה בשעה שמברך דלכן מה אנן אמרין יעשה מלאכה ויברך עכ"ל ועפ"ז פסק מרן בשו"ע (סו"ס קפ"ג) שאסור לברך והוא עוסק במלאכתו וכ"פ עוד בשו"ע (סו"ס קצ"א) אסור לעשות מלאכה בעודו מברך.

ויש' לדון אמאי חזר מרן על משנתו פעמיים. ובאמת שהרב משנ"ב (סק"ו) הרגיש בזה וכ' שבסי' קפ"ג מיירי שקודם התחיל המלאכה, ובסי' קצ"א מיירי שקודם התחיל לברך, והיא היא. והפרמ"ג (א"א סק"ב) כ' שהחידוש שלא אמרין בפועלים שאם ירצו להחמיר ולברך כשעוסקים במלאכה רשאים, קמ"ל.

ב. ויש להקדים מה טעם האיסור לברך כשעוסק במלאכה, דהנה האחרונים הביאו מד' הרמב"ן במלחמות (ברכות ט: מדפי הרי"ף) שלאחר שהביא דברי הירושלמי הנ"ל כתב וז"ל ולכן אמרין יעשה מלאכה ויברך, הא למדנו שהמברך אסור לעשות מלאכה, וכן השומע מן המברך, שאלולא כן היו מברכים ארבע או היה בעה"ב מברך והפועלים עוסקין במלאכתן וקורין, "וכל זה כדי שיעשה המצוות עיקר ולא יעשה עראי" וכו' ע"כ וכן מצאתי בס"ד בספר הרוקח (סי' ש"כ) שכתב וז"ל והא דאמרין בפ"ב דברכות

יניחנו על ראשו להתעטף בו עכ"ד וכן פסק הח"א (כלל ה' סט"ו) כהט"ז. וכ"פ מרן החיד"א בספרו 'קשר גודל' [סי' א' ס"ז] שאין לברך ברכות השחר בשעה שלובש מלבושיו ע"ש.

ה. ולכאורה יש להעיר ממ"ש הגאון ר' יוסף חיים זיע"א בספרו הנדפס מחדש מקבציאל (ש"ב פ' נח הי"ד) שהאריך בענין עובר לעשייתו בנר שבת, וכתב שיש קצת נשים בעירם שלפני שאומרות תיבות להדליק מסיימות ההדלקה וזורקות הפתילה, וכ' להעיר ע"ז דלא מהני מצד מיקרי עובר לעשייתו שצריך להשלים כל הברכה ע"ש ולא העיר מדין עסק באמצע הברכה, ולכאורה משמע מכאן דס"ל שעסק שהוא מענין הברכה ש"ד. וכיוצ"ב מבואר בתשובות רב האי גאון (הו"ד בנספחות לסדר רע"ג הנדפס מחדש הל' סדר ליל שבת עמ' ג') וז"ל וכד מטי עם חשיכה "בהדי דקא מתקני בשרגא או דטפי בהו קלי משחא מברכין" וכו' ע"כ ובאמת שיש שהקילו לנגב ידיו בעת ברכת ענט"י כמ"ש בשו"ת יביע אומר ח"ט (או"ח סי' צ"ה אות ח') דהמיקל יש לו ע"מ לסמוך. וב"לקו"י (הל' השכמת הבוקר מהדורת התשס"ד עמ' תק"ח) הביא שכ"כ בשלמת חיים זוננפלד דכיון שהניגוב חלק מהמצוה אין בזה קפידא, ושכ"כ בשו"ת רבבות אפרים (ח"א סי' י"ז) בשם הגר"ח קנייבסקי זצ"ל, ושבלא"ה איכא מ"ד בירושלמי (ברכות פ"ט ה"ג) שכל הברכות מברך עליהן בשעת עשייתן עכ"ד וכיוצ"ב כ' הגרי"ח זוננפלד בשו"ת שלמת חיים (סי' צ"ז) שאף לד' הט"ז מותר לקפל הטלית ותפילין בעת אמירת קוה דמאחר שעוסק בדבר מצוה כנראה אין בזה קפידא עכ"ד (אך סברתו צ"ב קצת דמשום הקיפול יהיה מותר לקפל בעת עשיית מצוה) ועי' בכה"ח פאלג'י (סי' י' אות ג"ם) שכ' שהוא מצטער מאוד על בני התורה שחולצים את התפילין בעת אמירת קוה, ויש בעלי בתים שחורקים עליהם שיניהם - ראו

שבכל הנהו לטעם כוונה יש להתיר ולטעם עראי אסור. ושו"ר בא"ר (סי' קצ"א סק"ג) שהעיר ע"ד הלבוש שם שכ' לאסור לברך כשעסק במלאכתו משום שמטרידו ולא יוכל לכוון, שהרי בק"ש כתב שהטעם משום עראי, וכ' שצ"ל שבק"ש שנא' ודברת במ - עשה אותם קבע משא"כ בברהמ"ז וצ"ע. וסיים שאולי ב' הטעמים אחד מן עכד"ק אך מד' הראשונים הנ"ל שדנו מאיזה טעם לאסור מוכח שאין זה טעם אחד.

ד. והנה הט"ז (סי' קצ"א) כתב שאין האיסור בעשיית מלאכה דווקא בשעת ברהמ"ז אלא בכל מילי דמצוה לא יעסוק בשיחה אחרת כי זה מורה על עשיית המצוה בלי כוונה דרך עראי ומקרה, וזה נכלל בדברי התורה אם תלכו עמו בקרי. ומה שנקטו כן בברהמ"ז משום שבאו לתרץ קושיא עכ"ד [ולכאורה כן משמע מד' הרמב"ן הנ"ל שהיה לאסור גם בפרשה שניה אם לא שהקלו חכמים, ואולי י"ל שקבלת עול מלכות שמים שאני] והו"ד בא"ר ובמשנ"ב (סק"ה) ובביה"ל שם ובכה"ח (סק"ד). וכ' בכה"ח הנ"ל שכ"פ ביד אהרון והסולת בלולה והחס"ל. וכ"פ בערוה"ש. ובשו"ת יביע אומר ח"י (או"ח סי' כ"א בהערה) הביא שכ"פ בגדולות אלישע (סי' רס"ג) שכ' למחות באותם שנוהגים להדליק נר שבת בשעה שמברכים כדי לצאת ידי השו"ע שמברכים קודם ההדלקה, [ועי' להלן דעת היביע אומר בזה] וכ"פ הגר"צ מוצפי שליט"א בספרו אורחות ציון (ח"א עמ' קס"ז) שבעת הברכה לא יתעסק בשום עסק כגון ללבוש ידיו או לנגד ידיו, ושגם השומע ברכה כגון בקידוש או הבדלה אסור לעשות שום מלאכה עכ"ד נר"ו ושם בהערה האריך בזה והביא שכן מבואר בעו"ח (ש"א פ' בראשית ה"ח) שכ' להזהיר בשעה שמברך על הציצית שלא יעשה שום עסק בטלית ולקבץ קצותיו כדי לאחוז כולו בשתי ידיו, אלא יכין כל זה קודם הברכה כדי שמיד בסיום הברכה מיד

כקורא עראי. וכ' ע"ז המשנ"ב דמשמע דמכאן והלאה יכול להמשיך גם כשהוא עוסק במלאכתו אפי' בברכות ק"ש. וקצת י"ל שמיירי שעומד לעבור זמן ק"ש וקוראה בלא הברכות שלהם יש זמן עד סוף ד' שעות וא"כ אין ראייה נגד הט"ז. [אבל לט"ז עצמו עדיין קשה, שהרי אוסר גם בשעת עשיית המצוה ולא רק בברכות].

אולם המשנ"ב הוסיף להוכיח כן מהב"י (סי' ס"ו) דשם כ' בדעת הרא"ש והרשב"א שאם קודם שאמר גאל ישראל נודמן לו טלית יכול להתעטף בלא ברכה, שהרי בעוד שקורא ק"ש מותר לעסוק במלאכתו חוץ מפרק ראשון עכ"ד ומוכח מהב"י שגם לענין ברכה ילפינן מפועלים לשאר אדם, ולא משמע מהב"י לומר שלצורך התפילה הוי דומיא דפועלים דא"כ הו"ל לפרושי כן בהדיא.

ח. ובספר שיעורי הגריש"א (ברכות טז). הביא דעת הגריש"א דלא כהט"ז מכח הראיות הנ"ל ותמה על הט"ז שלמד מברהמ"ז לשאר ברכות. אולם לקמן (כג:) תבריה לגזיזה עמ"ש במשנ"ב (סי' צ"ו סק"א) בשם הפרמ"ג דגם בק"ש ופסד"ז אסור לאחוז בידו תפילין וס"ת, ולכן כ' שבאמת אסור להתעסק באמצע הברכה, אלא שאין זה מצד עראי אלא משום הכוונה. ובאמת דמה שתמה על הט"ז דאיך למד מברהמ"ז לשאר ברכות, באמת שפשט לשון הירושלמי משמע כהט"ז שזה בכל הברכות.

ט. והשתא ניהדר אנפין לקושיא מסי' ס"ג, דהנה בפרמ"ג (סי' קצ"א במ"ז) נקט שבאמת אין זה דווקא בפועלים אלא ה"ה לכל אדם, וכ' לתרץ דק"ש הוי כלימוד תורה. ואולי יש לבאר בדבריו שמכיון שמצוה לעסוק בתורה בכל עת אין זה גנאי לתורה שמתעסק בה בשעת הלימוד, דאדרבה מראה דבקוּתו בתורה. (ועדיין צ"ע)

תופסי התורה מנשרים קלו וכו' עכת"ד ולא העיר מדין התעסקות בעת התפילה. ולכאורה י"ל דס"ל כד' השלמת חיים או שחולק לגמרי ע"ד הט"ז (וכמו שיבואר בס"ד להלן שיש חולקים). אך אפשר שיש לדחות את הקושיא מד' המקביצאל וכה"ח פאלג"ה הנ"ל דלא נחתו לדון מדין מתעסק בברכה דרבנן, דעדיפא מינה מקשו, וצ"ע.

ייש להעיר עוד מד' הבא"ח (ש"א פ' חוקת ה"ה) שכ' וזת"ד אסור לברך והוא עוסק במלאכתו וכו' ופה בעירנו שיש חוס הרבה בימות הקיץ, ודרך העולם להניף בכלי שקורין מרווח"ה על הפנים ועל הגוף, צריכין להיזהר שלא יניפו בידם בברהמ"ז בכלי זה, דזה חשיב עסק כ"י ברהמ"ז ותפילת העמידה דינם שווה בענינים אלה" וכו' ע"כ ומשמע שבשאר ברכות דרבנן ש"ד. והעירוני ד"ל דנקט הכי להראות שזה חמיר טפי משאר ברכות, אבל לעולם דעתו לאסור בכל הברכות. וצ"ע.

ו. והנה הקשו ע"ד הט"ז ממה שמותר לעסוק במלאכה בפרשה שניה של שמע. ובשו"ת יביע אומר ח"ט (או"ח סי' צ"ה אות ח') הביא שכן הק' במשנ"ב (סי' ס"ג ס"ק י"ט) ושכן מבואר בב"י (סי' ס"ו) ושם מבואר משם שאפי' בשעת הברכה מותר והניח בצע"ג וכן הק' בשלמת חיים וכ' שאם נאמר לחלק שזה דווקא בפועלים, א"כ אין לנו ראייה לאסור בכל אדם. והסכים עימו ביביע אומר שם. וכ"כ עוד בח"י (או"ח סי' כ"א בהערה ע"ש) אך שם מבואר שאם אינו מכוין אסור. [וק"ק שבספרי ה'לקו"י' בכ"מ שדיבר בזה לא ראיתי שנתייחס לפרט זה, ובאמת שלא הזכיר את דברי היב"א ח"י הנ"ל וצ"ע]

ז. והנה מה שהוכיח במשנ"ב הנ"ל להק' ע"ד הט"ז מד' השו"ע (סי' ס"ג ס"ז) שכ' שאם בזה עוסק במלאכה ורצה לקרות ק"ש יתבטל ממלאכתו עד שיקרא פרשה ראשונה שלא יהא

ראיה לט"ז מהגמ' בסוטה (לה.) שאנשי בית שמש נענשו על שהיו קוצרים ומשתחוים לארון וכ"ע"ז שיש לדחות. ואולי י"ל דהכוונה לפמ"ש רש"י ותוס' שאנץ שם דהקפידא היתה במה שלא בטלו ממלאכתם לכבדו, וא"כ אין הקפידא משום שעסקו במלאכתם בשעה שהשתחוו ודו"ק.

ועי' בשו"ת יב"א ח"י (או"ח סי' כ"א בהערה) שהביא בשם התבואות שור שאסור לברך ולשחוט כאחת משום שתרוויהו בעו כוונה וא"א לכוין כאחת, משא"כ בשחיטה וכיסוי דהרי בכיסוי א"צ כוונה. ומוכח מדבריו דלא כהט"ז.

ובספר ברכת ה' ח"א (פ"ו ס"ה) פסק כהט"ז שאסור לעסוק בעת המלאכה בשום דבר, ועפ"ז כתב שאסור לברך ברכה בשעה שנוהג במכונת אלא צריך לעצור המכונת ולברך. וכע"ז כתב בשיעורי הגריש"א (ברכות טז). שלד' הט"ז אסור לברך תפילת הדרך בנהיגה אלא צריך לעצור את הרכב. אבל בפסקי תשובות (סי' קפ"ג ס"כ) כתב להתיר לברך בשעת הנהיגה, דדמי למה ש' בשו"ע שם (סי"א) שהמהלך בדרך אינו צריך לישב ולברך מפני שקשה עליו איחור דרכו. (וזאת אע"פ שבסי' קצ"א פסק הפסקי תשובות כד' הט"ז)

שוב הראני ידידי אברך מבית מדרשנו הרב אלעזר כהן שליט"א שהביאו בשם ה'הלכה ברורה' (סי' ק"י סי"א) שמעיקר הדין א"צ לעצור את הרכב לומר תפילת הדרך, רק ממידת חסידות. ועיינתי בשעה"צ שם (ס"ק ל"ו) שכ' להעיר מד' האחרונים שאסור להתעסק בכל הברכות, וסיים אולם שמעתי מפי אאמו"ר מרן הראש"ל (שליט"א) שא"צ להחמיר בזה לענין תפילת הדרך כלל עכ"ל ולכאורה יש להעיר שנתבאר שדעת היביע אומר דלא כהט"ז (וזה דלא כד' ההל"ב עצמו

י. והגר"ז בשו"ע הרב (סו"ס קפ"ג) לאחר שהביא דברי המג"א (סי' קצ"א) שאפי' תשמיש קל אסור, כ' וז"ל וזה "אינו נכון לכתחילה" גם בשאר ברכות, שכיון שכולם צריכים ברכה לכתחילה לדברי הכל, וכן בק"ש אפי' מפרק שני והילך, משא"כ מלאכה בידיים לא מנעו אלא בפרק א' של ק"ש עכ"ל ופי' דבריו בתהל"ד (סי' קצ"א) שבדברים המבטלים את הכוונה אסור לכתחילה גם בפרשה שניה, אבל בעושה מלאכה בידיים האיסור משום עראי וזה מותר בפרשה שניה. ותמה עליו בתהל"ד שמפורש בגמ' (ברכות טז). שממה שהותר לפועלים לעשות מלאכה ש"מ דא"א לכוין, ועוד שהטעם משום עראי כמ"ש הרמב"ן וכן מבואר בט"ז, ואפ"ה בפרשה שניה שרי וה"ה לשאר הברכות. ולכן כ' לפרש דברי הט"ז שבאמת הפועלים אינם יכולים לכוין, אלא שכשהם באמצע מלאכתם הו"ל כדיעבד, אבל כשהם מפסיקים מלאכול הו"ל לכתחילה ואסור. אולם לפמ"ש"נ מהב"י (סי' ס"ו) קם דינא דלא כהט"ז.

והראוני בספר רבינו (עמ' ק"צ) שראה כמה פעמים את מרן מופה"ד הראש"ל הגרע"י זצ"ל מנגב ידיו בעת ברכת אשר יצר וביאר טעמו דאין הלכה כהט"ז. [אך לעיל הבאנו דבנידון שם בלא"ה יש מקילים]

יא. וראיתי בשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' ר"ה) שציין ע"ד הט"ז לד' הריטב"א בסוכה (כ"ה) שכ' בדין העוסק במצוה פטור מן המצוה שכשעוסק במצוה אחת אז השניה נעשית כרשות (אם אינו יכול לקיים שתיהן) ואסור להפסיק למצוה אחרת ע"ש ואיני יודע כוונת הגאון ז"ל בדבריו, אך אם כוונתו להביא ראיה לט"ז, לכאורה יש לדחות דהתם פוסק לגמרי מהמצוה הראשונה משא"כ הכא שממשיך במצוה הראשונה.

יב. ובשו"ת יביע אומר ח"ט (או"ח סי' צ"ה אות ח') הביא שיש מי שכתב להביא

הנ"ל, ואין לומר דמאחר שזה באופן קבוע ולא רצו חכמים להתיר בכה"ג, דא"כ מה הק' הירושלמי מפועלים דאמאי לא הצריכום לברך כשעוסקים במלאכתם, והרי שם זה באופן קבוע. אך יד הדוחה נוטה לומר דשאני התם שזה דבר קבוע רק לפועלים ולא לכל העולם, משא"כ בהמוציא שזה דבר קבוע לכולם. וכע"ז מצינו בתוס' כתובות (יז.) ש' לבאר בד' ב"ש דנהי שמותר לשקר מפני השלום אבל איך יתקנו חכמים לומר כן, והערני אחד מחברי בכולל הי"ו דאפשר שאם יחתוך בשעת הברכה לא מהני מידי שסוף סוף בסוף הברכה לא היה פת שלם. וסעד לדבריו מד' המקבציאל הנ"ל לגבי נר שבת דל"ח בכה"ג עובר לעשייתו, אבל לד' הגדולות אלישע ושאר האחרונים שהובאו ביביע אומר ח"י (או"ח סי' כ"א בהערה) משמע שהבינו דמהני, וכ"נ מד' רב האי גאון הנזכ"ל.

פו. והן שוב בינותי דאיכא למידק ע"ד היביע אומר ממ"ש בספרו חזו"ע הל' פורים (עמ' ע"ו) שאין לגלול את המגילה בשעה שמברך. וק"ק לשיטתו שבברכות דרבנן שרי אמאי החמיר שם. ואולי י"ל לפמ"ש בשם היביע אומר הנ"ל שכל ההיתר כשאין חשש שלא יכוין, ובנידו"ד א"א שמי מהציבור לא יכוין, ולכן מורים לכולם שלא יגללו בשעת הברכה.

פו. ולחיתום יש להוסיף מ"ש הגאון המלבי"ם בספר ארצות החיים (ארץ יהודה סי' ח' סק"ב) שהאריך לדרון בד' הבית יעקב שכ' להוכיח עפ"ד תוס' ביבמות (צ') שיש לברך על הציצית בעת העטיפה ממש דאל"כ הוי קודם מקודם. וע"ש שכ' לדחות את השגות השאג"א עש"ב. וזה ממש סברא הפוכה מד' העוי"ח הנ"ל. ועי' ב"לקו"י טלית ותפילין (סי' ח' הערה י"ט) מש"כ בזה.

שפוסק כהט"ז, ולא הזכיר כלל מד' היביע אומר) ואפשר לומר שכוונת מרן אבה"ו זצ"ל לומר שגם לדעת הפוסקים כהט"ז יש להקל ומטעמא דהפסקי תשובות הנ"ל. שו"ר ב"לקו"י (סימן ק"י ס"ד) שכתב שאם אפשר יעמוד מללכת ויאמר תפילת הדרך, אך במכונת א"צ לעצור הרכב. ובסוף ההערה כ' שאם עמידתו תטרידתו יכול בשופי יכול לברך כשהוא נוסע.

ולענין הפסקה באמצע הברכה: הנה ב"לקו"י הנזכ"ל כ' לצדד להתיר היכא שמפסיק לאיזה רגע בברכה ועושה מלאכה קטנה מאחר שאין זה מפריע לכוונה, וגם אין זה דרך עראי. אלא שסיים בד' שבט הקהתי שאע"פ שמתחילה צידד להתיר מ"מ סיים שיש להחמיר ושאין חילוק בין ברכה ארוכה לקצרה.

יג. והנה המשנ"ב בשעה"צ (סו"ס קפ"ג) כ' שמד' הירושלמי מוכח שגם בברכות דרבנן אסור לברך בשעה שעוסק במלאכתו (דאל"כ למה לא התירו לפועלים לברך ברכת הטוב והמטיב כשעוסקים במלאכתם) וב"לקו"י הנ"ל (עמ' תק"ז) כ' להעיר ע"ז מד' האשכול שסובר שמי שמסופק אם בירך ברהמ"ז חוזר לברך גם ברכה רביעית כי היכי דלא ליזלזלו בה, אך הרמב"ן חולק ע"ז ע"ש אך י"ל שגם הרמב"ן מודה לעיקר סברת האשכול אלא דס"ל שאין זה מספיק כדי לברך מספק. ושו"ר שכ"כ ב"לקו"י ברכות (עמ' רע"ג)

יד. ויש להעיר עוד בנידו"ד מדברי תוס' בברכות (לט: ד"ה והלכתא) שכ' שבחול יפרוס מן הלחם ואח"כ יברך יעו"ש ואי איתא דשרי לעסוק במלאכה בברכות דרבנן אמאי לא התירו לבצוע בשעת הברכה. ובפרט לפמ"ש לעיל שגם לדעת הפוסקים כהט"ז שרי כשזה לצורך הברכה וא"כ תתחזק הקושיא

העולה מן האמור:

לכוון, וגם בזה ראוי להחמיר. ולענין הנוהג
ברכב שאם יעצור הוא יהיה טרוד – מותר לו
לברך בנסיעה גם לדעת האוסרים.

מעיקר הדין מותר לעשות מלאכה בברכות
דרבנן, אך זה בתנאי דקים ליה שיכול



הרב יחזקאל פרבשטיין

בענין המהדרין בנר חנוכה

- א -

ביתו או הימים [וכדקתני בב"ק] 'הידור מצוה עד שליש', אלא 'המהדרין' ו'המהדרין מן המהדרין' ידליקו כן, ומשמע דענין ההידור בנר חנוכה הוא צורת ההדלקה הראויה ל'מהדרין', ומשא"כ בשאר מצוות דיש לכל אחד את עיקר המצוה ויש את ההידור שלה.

ולפי"ז קצת מיושב דנקט השו"ע את ההדלקה הראויה למי שהוא מן 'המהדרין', וכפי שקיבלו ישראל על עצמם לנהוג.

ומיהו עדיין הדבר תמוה, דהא סו"ס מי שאין ידו משגת להיות מן המהדרין, הרי דינו להדליק נר אחד בכל יום לו ולביתו, וא"כ היאך נשתמט המחבר מלפסוק האי דינא, אלא כתב דמצות נר חנוכה היא להיות מוסיף והולך, באופן שנראה מדבריו דמי שאין ידו משגת לזה, לא ידליק כלל והפסיד המצווה. וצע"ג.

- ב -

והנה בביאור דין המהדרין נר לכל אחד, מצינו מחלוקת בין הרמב"ם לרמ"א אם היינו שמדליק הבעה"ב כנגד כל אחד מאנשי ביתו, או דכל אחד מבני הבית מדליק. דהרמב"ם (בפ"ד מחנוכה הל"א) כתב דהמהדר את המצווה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד, ואילו הרמ"א (סי' תרע"א ס"ב) כתב דהיינו שכל אחד מבני הבית מדליק.

וידועים בזה דברי מרן הרי"ז הלוי (פ"ד מחנוכה הל"א) שכתב לפרש דפליגי בזה לשיטתיהו גבי דין ציצין שאינם מעכבין

בנמ' שבת (דף כא:) "ת"ר מצות נר חנוכה נר איש וביתו, והמהדרין נר לכל אחד ואחד, והמהדרין מן המהדרין ב"ש אומרים יום ראשון מדליק שמונה וכו' וב"ה אומרים יום ראשון מדליק אחת" וכו'. ע"כ. מתבאר דעיקר דינא דנר חנוכה הוא נר אחד בכל יום לכל אנשי ביתו, והמהדרין ידליקו נר לכל אחד והמהדרין מן המהדרין ידליקו כנגד הימים.

ובשו"ע (סי' תרע"א ס"ב) פסק וז"ל "כמה נרות מדליק, בלילה הראשון מדליק אחד מכאן ואילך מוסיף והולך אחד בכל לילה" וכו'. ע"כ. הרי לן דפסק כדין המהדרין מן המהדרין שמדליקין כנגד הימים. וצ"ת בזה מ"ט לא הביא נמי את דין המהדרין דמדליקין כנגד אנשי הבית.

וביותר תימא מדוע לא פסק השו"ע נמי את עיקר דינא דנר חנוכה דהוא נר איש וביתו.

ובמ"ב (סק"ד) באמת כתב דכל שיעורא דהשו"ע הוא רק למי שידו משגת להיות מהדר מן המהדרין, אבל אם אין ידו משגת רק לנר אחד בכל לילה לו ולביתו, יצא בזה מדינא. אך צ"ב כנ"ל מ"ט לא הביא כן המחבר בעצמו.

ובאחרונים כתבו דדין המהדרין דנר חנוכה שאני מכל הידור מצווה, דבנר חנוכה כבר קיבלו עליהם ישראל לנהוג כדין המהדרין. וכן נמי מדוקדק בלשון הגמ' דלא קתני ד'הידור' מצות נר חנוכה הוא כנגד אנשי

עיקר המצווה, משא"כ הכא הא אף לשיטת הרמ"א דכל אחד מבני הבית מדליק, הא מיירי שאינו יוצא יד"ח מבעה"ב אלא מקיים בעצמו המצווה, וזהו גופא ההידור מה שאינו יוצא מאחר אלא מקיים המצווה בעצמו, וא"כ אף הרמב"ם דסובר דאין חוזרין בחול על ציצין שאינם מעכבין משום דל"ש לעשות מעשה הידור לבד, מ"מ יכול שפיר לסבור בנידור"ד כהרמ"א דכל אחד מבני הבית מדליק, דהא כאן לא הוה מעשה הידור בנפרד מקיום המצווה עצמה, אלא מעשה הידור ביחד עם קיום המצווה עצמה [- כשזה גופא ההידור וכדנתבאר]. וצ"ע. (ועי' להלן אות ח' ביאור אחר בפלוגתת הרמב"ם והרמ"א).

- ג -

והנה מצינו עוד פלוגתא בעיקר דין המהדרין דסוגיין, דבפשוטו הסוגיא נראה דאיכא ב' עניני הידור ומי שידו משגת יכול לעשות לתרוויהו, וכך פסק הרמב"ם (שם) דמי שיש לו עשרה נפשות בביתו ידליק ביום הראשון עשרה נרות וביום השני עשרים נרות וכן הלאה, והיינו דבזה יקיים גם את דין המהדרין להדליק כנגד אנשי ביתו (כשהרמב"ם לשיטתו בזה דנר לכל אחד היינו דבעה"ב מדליק כנגד כולם), וגם את דין המהדרין מן המהדרין להדליק כנגד הימים.

אך התוס' בסוגיין (ד"ה והמהדרין) פליגי וס"ל דכל ההידור להדליק כנגד הימים הוא רק כדמדליק נר אחד לכל בני ביתו, אבל אי עביד להידור דכנגד אנשי ביתו, שוב לא מצי להדר ולהדליק גם כנגד הימים, והטעם בזה כתבו ד"ליכא הכירא שישכרו שכך יש בני אדם בבית". עכ"ל. ומתבאר דס"ל דלא שייך

במילה אי חוזר עליהם בחול, דהרמב"ם (פ"ב ממילה הל"ד) כתב דאם פירש כבר מהמילה, שוב אינו חוזר על ציצין שאינם מעכבין אף בחול, ואילו הרמ"א (יו"ד סי' רס"ד ס"ה) פסק דחוזר אף על ציצין שאינם מעכבין.

וביאר הגרי"ז דיסוד פלוגתתם אי שייך ענין הידור מצווה אף כשפירש מן המצווה כבר, דהרמב"ם סבר דלא שייך לעשות הידור מצווה אלא כשעושה המצווה עצמה - דיעשה אותה בהידור, ולכן פסק דאם כבר פירש מן המילה, שוב אינו חוזר על ציצין שאינם מעכבין, ואילו הרמ"א ס"ל דשייך למיעבד הידור מצווה אף כדעביד כבר למצווה עצמה.

ובזה ביאר הגרי"ז דפליגי נמי הכא, דהרמב"ם דסבר דלא שייך לעשות הידור בפני עצמו, ולכך הוצרך לפרש דהמהדרין נר לכל אחד היינו שבעה"ב מדליק כנגד אנשי ביתו, דבזה מקיים את מצות הדלקת נר בהידור, דאילו כל אחד מבני הבית היה מדליק, הרי עביד הידור מצווה בנפרד מעיקר מעשה המצווה.

אך הרמ"א דס"ל דשייך למיעבד הידור מצווה בפני עצמו, פירש דין זה כפשוטו דהמהדרין כל אחד מבני הבית מדליק, ולא איכפת לן דהוא נפרד מקיום עיקר המצווה, וגדר ההידור לפי"ז הוא עצם מה שאין בני הבית יוצאים בנרו של בעה"ב^א. ע"כ תורף דברי הגרי"ז שם.

אך דברי הגרי"ז בזה צ"ב רב, דלכא' אין הנידון גבי מילה דומה לנידון דידן, דהתם כדחוזר על ציצין שאינם מעכבין, הרי הוא עושה מעשה הידור לאחר שכבר קיים את

א ואין להקשות דלפי"ז נמצא דבעה"ב עצמו לא שייך בהאי הידור, זה אינו, דיסוד ההידור הוא מה שמדליק הנר בעצמו ואין יוצא עם חבריו, וא"כ אחר דכל אחד מבני הבית מדליק בעצמו, הרי גם בעה"ב מהדר במה שמדליק בנפרד ולא עם בני ביתו. ופשוט.

לעשות את ההידור דכנגד הימים ולא את שכנגד אנשי ביתו, דהא הידור הימים קרי ליה 'מהדרין מן המהדרין', וההידור דכנגד אנשי ביתו קרי ליה 'מהדרין', והיינו דכנגד הימים הוא ההידור המובחר יותר, [ומשא"כ לשיטת הרמב"ם 'מהדרין' דקאמר היינו ההידור הנצרך יותר להיעשות, ו'מהדרין מן המהדרין' היינו ההידור הנוסף האפשרי למי שכבר עשה את ההידור הראשון].

- ה -

ולאמור יש לבאר בהקדם את שיטת המחבר דפסק דמצות נר חנוכה הוא להדליק כנגד הימים, והובא לעיל (אות א') להקשות מ"ט לא הביא גם את ההידור דכנגד אנשי ביתו. ולהנ"ל מחזור שפיר דהמחבר פסק כשיטת התוס' דאי אפשר לעשות את שני ההידורים יחד, ומש"ה לא פסק אלא להידור דכנגד הימים דהוא ה'מהדרין מן המהדרין' דעדיף טפי וכדנתבאר.

ומיהו עדיין אינו מיושב שפיר, דהא כל זה מהני ליום השני והלאה דשייך גם ההידור דכנגד הימים, אבל הא מיהא ביום הראשון דל"ש ההידור דכנגד הימים, יכול להדר כנגד אנשי ביתו, וא"כ הדק"ל מ"ט לא הביא השו"ע גם את דין המהדרין.

ואפשר ליישב בזה דכיון דבע"כ לא יוכל לקיים את דין המהדרין בשאר הימים, ממילא יש לו לקיים מתחילה את דין המהדרין מן המהדרין ולא את דין המהדרין.

וביאור הדבר ע"פ מה שכבר הובא לעיל (אות א') לדקדק דשאני דין ההידור בנר חנוכה מכל הידור מצוה דעלמא, דבשאר מצוות ההידור מתייחס ל'חפצא', באופן שיש אפשרות לעשות את המצוה כדינה ויש אפשרות לעשות אותה בהידור, אך בחנוכה

לעשות את ב' ההידורים ביחד, אלא או כנגד אנשי הבית או כנגד הימים.

וצ"ב במאי פליגי הרמב"ם ותוס', ומדוע מיאנו התוס' בשיטת הרמב"ם דאיכא ב' עניני הידור ומצי לעשות תרוייהו וכפשטות משמעות הסוגיא.

ובן צ"ת במש"כ דאם יעשה גם כנגד הימים לא יהיה הכירא בזה משום דיסברו דכך הם אנשי ביתו דהוא כנגד הימים, דהא הרמב"ם נדרש לזה ופירש דאם יש לו עשרה אנשים בביתו, ידליק ביום הראשון עשרה נרות וביום השני עשרים וכן הלאה, ושפיר איכא הכירא גם לבני הבית וגם לימים.

- ד -

והנראה לומר בזה, ובהקדם לבאר דאיכא נפקותא רבתא בין שיטת תוס' לרמב"ם בעיקר דין ההידור דסוגיין איזה הידור עדיף טפי למיעבד, כנגד אנשי ביתו או כנגד הימים.

דלשיטת הרמב"ם דאפשר לעשות את ב' ההידורים ביחד, א"כ מי שאינו יכול לעשות את שניהם, יהיה לו לעשות את ההידור דכנגד הימים, דכך הוא סדר הדין דנר חנוכה, עיקר המצוה נר איש וביתו, והמהדר יעשה כנגד אנשי ביתו, ומי שיכול להדר עוד יעשה גם כנגד הימים, הא מיהא מי שאינו יכול להדר כולי האי, ישאר בהידור הראשון שהזכירה הגמ' דכנגד אנשי ביתו, דזהו סדר המצוה שנקבע.

אך לשיטת התוס' דאי אפשר לעשות את ב' ההידורים יחד, א"כ נמצא דאיכא שני אפשרויות של הידור נפרדות, או להדר כנגד אנשי ביתו או להדר כנגד הימים. ומעתה מי שאינו יכול לעשות שניהם, הרי ודאי דיהיה לו

ולולי דבריו היה נראה כדכתבין לבאר את דעת השו"ע דלא מהני לנהוג כמהדרין רק ביום אחד וכדנתבאר.

- ו -

ועתה נהדר לבאר את עיקר פלוגת הרמב"ם והתוס', דנראה דפליגי בעיקר גדר ההידור בנר חנוכה, דהרמב"ם סבר דמהות ההידור בנר חנוכה היא 'ריבוי נרות', באופן שעיקר הדין הוא נר איש וביתו, וההידור הוא להרבות בהדלקת נרות נוספים, ואמנם לא נאמר בזה הכלל ד'כל המרבה הרי זה משובח', אלא חכמים קבעו גדר והגבלה להידור שהוא יכול להיות או כנגד אנשי ביתו או כנגד הימים, ובוזה האופן חל שם 'נר חנוכה' על ריבוי נרותיו ומתקיים ענין פרסום הנס², ולכך סבר הרמב"ם דמצי לעשות את ההידור של כנגד אנשי ביתו ואת ההידור דכנגד הימים ביחד, דכל אלו בכלל 'ריבוי הנרות' שקבעו חז"ל דחל בהו שם 'נרות חנוכה'.

אך התוס' דסברו דאפשר לעשות רק אופן הידור אחד, על כרחך לא סברו דגדר ההידור הוא 'ריבוי נרות', דא"כ מ"ט לא יוכל להרבות גם כנגד אנשי הבית וגם כנגד הימים וכשיטת הרמב"ם, אלא הם סברו דיש כאן ב' דרכים שונות להדר בהדלקה, הדרך הראשונה היא להדליק כנגד אנשי הבית, וגדר הידור בזה הוא מה שכל אחד מקיים המצוה בעצמו ולא יוצא יד"ח מאחר וכדנתבאר לעיל (אות ג' וד')³. והדרך השנית היא להדליק כנגד הימים,

דין ההידור מתייחס ל'גברא', באופן שעיקר הדין הוא להדליק נר אחד, ואם אדם זה הוא מן 'המהדרין', א"כ דינו הוא להדליק נר לכל אחד, ואם הוא מן ה'מהדרין' מן המהדרין, א"כ דינו להדליק כנגד הימים, ומעתה י"ל דעל האדם להחליט בעצמו אם הוא מן 'המהדרין' או מן 'המהדרין' מן המהדרין - ולפי זה יקבע דין הדלקתו אם כנגד אנשי ביתו או כנגד הימים, אך הא מהא לא שייך לעשות יום אחד הידור זה ויום אחד הידור אחר. וי"ל.

שו"ר ש'בשדי חמד' (מערכת חנוכה אות ט' סק"ד ד"ה וגם) הקשה כן מדוע המחבר לא הזכיר את דין המהדרין למי שאינו יכול לקיים את דין המהדרין מן המהדרין. ויצא לחדש בזה דבר חדש, וז"ל: "וצריך לומר דס"ל דלאחר שתקנו דין מהדרין מן המהדרין תו בטל דין מהדרין לגמרי ואם אי אפשר לו להיות מהמהדרין מן המהדרין סגי דידליק נר אחד בכל לילה נר איש וביתו ואפילו אם רבים בני הבית לא ידליקו רק נר אחד". עכ"ל.

והנה דברים נפלאים מלשון פלא, דמנא ליה לחדש כך דבטל דין המהדרין אחר דלא הוזכר לזה רמז בש"ס, וגם צ"ת מ"ט קרי ליה ש'תיקנו דין מהדרין מן המהדרין', דמחמת זה ר"ל ד'תקנה' זו מבטלת חברתה, והא בפשוטו אין כאן 'תקנות' כלל אלא דינא דגמ' מהו דין ההידור הראוי, ואחר דקתני דאיכא ב' אופני הידור, א"כ מנ"ל דהאופן השני מבטל הראשון. וצע"ג.

ב ומכאן דאין כל ענין ומקור למנהג חלק מאחינו הטועים להדליק נרות חנוכה ברחובה של עיר בכל מיני צורות... דנרות אלו לא חייל עליהו כלל שם 'נרות חנוכה', דחכמים הם שקבעו כנגד מה יכול להרבות בנרות, והיינו כנגד אנשי ביתו או כנגד הימים, באופן שרק בכה"ג אית בהו חלות שם 'נר חנוכה' וקיום דין של פרסום הנס. ופשוט.

ג ולפי"ז מחזור שפיר מאי דלדעת הרמב"ם 'מהדרין לכל אחד' היינו דמדליק כנגד כל אנשי ביתו כולל אשתו, בנותיו ובניו הקטנים, ואילו לתוס' ה'מהדרין נר לכל אחד' היינו שידליקו רק בני ביתו המחוייבים במצוות. דלהאמור מוכן היטב דלרמב"ם דגדר ההידור הוא 'ריבוי נרות', א"כ הגדרו חז"ל דמצי להדליק כנגד כל נפש מביתו וחייל ביה שם 'נר חנוכה' לפרסם הנס, ומשא"כ דלעת התוס' דכל יסוד ההידור בזה הוא מה שאינם יוצאים יד"ח מבעה"ב, א"כ פשיטא דזה שייך

נימא דסברו דבעה"ב מדליק כנגד כולם, אתי שפיר בפשיטות שיטת התוס' דל"ש למיעבד גם את ההידור דכנגד הימים וכדנתבאר דלא יוכל להראות הימים בהדלקה.

ואמנם הרמ"א הא פסק דכל אחד מדליק בעצמו, וזה הלא דלא כשיטת הרמב"ם, וא"כ היה נראה דכך פירש את דעת התוס' דס"ל דכל אחד מדליק. ויש לעיין בזה.

ול**האמור** נראה דאיכא עוד נפקותא בין שיטת התוס' לרמב"ם, באופן דיהיו לו ביום השלישי רק ב' נרות, דלשיטת הרמב"ם דיסוד ההידור בנר חנוכה הוא 'ריבוי הנרות' [כנגד אנשי ביתו או כנגד הימים], א"כ ודאי דלכל הפחות 'ירבה' בב' נרות, אך לשיטת התוס' דיסוד ההידור דכנגד הימים הוא להראות את ימי החנוכה בהדלקה, א"כ פשוט דאם הוא ביום השלישי לא ידליק ב' נרות, דאין זה אלא מקלקל ומראה שהיום יום שני, ולכן מוטב לו ככה"ג לחזור לעיקר הדין ולהדליק נר אחד. (ועיין ב'אבי עזרי' פ"ד מחנוכה שנחלק בנידון זה עם ה'בית הלוי').

- ח -

ואם כנים דברינו, נראה להוסיף ולחדש בזה דאיכא עוד נפקותא בין הרמב"ם לתוס', באדם יחידי שמדליק בביתו ביום הראשון נר אחד, דלשיטת הרמב"ם דגדר ההידור בנר חנוכה הוא להרבות בנרות [- ורק חז"ל הגדירו דהריבוי הוא כנגד אנשי הבית או כנגד הימים וכדנתבאר], א"כ נמצא דאדם זה אינו שייך בהידור כלל, דהא אינו מדליק אלא נר אחד ולא 'מרבה נרות', ומשא"כ לדעת תוס' דההידור דכנגד הימים עניינו להראות את מספר ימי החנוכה בנרות, א"כ הרי גם אדם יחידי זה כשמדליק נר אחד הרי הוא מראה

שאין ענינו כלל מצד ריבוי נרות, אלא יסוד ההידור בזה הוא להראות את ימי החנוכה בהדלקה עצמה, וזה על ידי שמדליק ביום הראשון נר אחד וביום השני ב' נרות וכן הלאה, וטעם הדבר בזה הוא להראות את גודל הנס שהיה מוסיף והולך והספיק השמן לכל יום מהשמונה ימים.

- ז -

ול**פי"ז** נראה לבאר בפשיטות את שיטת התוס' דפליגי על הרמב"ם וס"ל דלא מצי להדליק גם כנגד אנשי הבית וגם כנגד הימים, דהא נתבאר דלתוס' יסוד ההידור דכנגד הימים הוא להראות את ימי החנוכה בהדלקה, וא"כ הדרך היחידה להראות יום שני בהדלקה הוא על ידי הדלקת שתי נרות, וכך להראות יום שלישי הוא ע"י הדלקת שלושה נרות, דאם יעשה כשיטת הרמב"ם וידליק ביום הראשון עשרה נרות כנגד אנשי ביתו וביום השני עשרים כנגד הימים, הרי אף דבחשבון הדברים ניתן להבין שמה שמדליק ביום השני עשרים נרות הוא משום דהיום יום שני דחנוכה, מ"מ אין רואים בעצם ההדלקה את הימים, דלעולם רק שתי נרות מראים שני ימים. והדברים מאירים.

ומיהו לפמשנ"ת דלתוס' ההידור דכנגד אנשי ביתו הוא דכל אחד מדליק בעצמו, א"כ שפיר ידליק כל אחד לעצמו וירבה שם גם כנגד הימים ושפיר יראה בהדלקתו את הימים. ואולי י"ל דגם בגוונא זו לא יחשב שמראה בהדלקתו הימים, דסו"ס הרבה הדלקות יש כאן.

הן אמת דבעיקר שיטת התוס' צ"ת אם סברו דהמהדרין נר לכל אחד היינו דבעה"ב מדליק כנגד כולם, או דכל אחד מדליק. ואי

- ט -

ואחר דאתינן להכי, נראה לחזור לבאר את מחלוקת הרמב"ם והרמ"א אי המהדרין ד'נר לכל אחד ואחד' היינו שבעה"ב מדליק כנגד אנשי ביתו, או דכל אחד מבני הבית מדליק בעצמו. דהרמב"ם דסבר דיסוד ההידור בנר חנוכה הוא 'ריבוי נרות', א"כ ע"כ הוצרך לפרש לבעה"ב הוא שמדליק כנגד כולם, דהא רק בהכי מתקיים כאן 'ריבוי הדלקה' דהוא מדליק לא רק נר אחד אלא הרבה נרות כנגד אנשי ביתו, ומשא"כ אם כל אחד ידליק בעצמו, א"כ אין כאן 'ריבוי' נרות כלל, דכל אחד מדליק נר אחד.

אך הרמ"א אזיל בשיטת התוס' דיסוד ההידור הוא דכל אחד מקיים המצוה בעצמו ולא יוצא יד"ח מאחר, ולכך שפיר פירש את דברי הגמ' כפשוטן ד'נר לכל אחד ואחד', היינו שכל אחד מבני הבית מדליק בעצמו ובזה מתקיים הידורו. וק"ל.

ובשתמצי לומר, "מצות נר חנוכה חביבה היא עד מאד" - היא ודברי תורתה!

בהדלקתו שהיום יום ראשון של חנוכה¹, ושפיר יש לומר בו שהוא מן המהדרין מן המהדרין שהדליק כנגד הימים². והדברים משמחים.

ולולי דמיסתפינא היה נראה לחדש בזה עוד ולומר דלהאמור ימצא דלשיטת התוס' שייך בגוונא זו קיום של שני ההידורים גם יחד, דהא גדר ההידור דכנגד אנשי ביתו לתוס' הוא מה שמדליק בעצמו ולא יוצא יד"ח מאדם אחר וכדנתבאר לעיל, וא"כ אדם יחידי שמדליק נר אחד ביום הראשון, הרי בע"כ מקיים הוא את ההידור הזה, שהרי מדליק בעצמו, ומה לי אם בלא"ה אין לו עוד אנשים בבית³.

ולפמשנ"ת דלשיטת תוס' הוא מקיים גם את ההידור דכנגד הימים, משום דהוא מראה בהדלקתו נר אחד שיום ראשון היום, א"כ נמצא דקיים את שני ההידורים, וכל מה שכתבו תוס' דל"ש לעשות את ב' ההידורים הוא כשיש כמה אנשים בבית, דאז אם ידליק ביום השני יותר מב' נרות, הרי הפסיד את ההידור השני להראות את הימים בהדלקה וכדנתבאר. (וה"ה לפי"ז אם יהיו שני אנשים בבית, אזי ביום השני יקיים את ב' עניני ההידור).



ד ואולי יהיה הדבר תלוי בכוונתו. ועכ"פ כ"ז לכאור' רק אם יוסיף להדליק כנגד הימים, אך אם ימשיך להדליק נר אחד, שוב יתברר למפרע דלא הראה את יום ההדלקה גם בים הראשון. ויל"ע בזה. ה ולפי"ז היה מקום ליישב את הקושיא דהבאנו בתחילת דברינו מ"ט לא פסק השו"ע לעיקר הדין דיוצא יד"ח בנר איש וביתו, דלפמש"נ הא גם כשמדליק נר אחד ביום הראשון הרי הוא מקיים את ההידור דכנגד הימים. מיהו זה אינו, דכל זה אתי שפיר ביום הראשון, אך ביום השני עדיין היה מקום לפסוק דהמדליק בו נר אחד יצא יד"ח מעיקר הדין. ו ואמנם עדיין צ"ת בזה, דיתכן דכל כמה דאין עוד נרות בבית, לא יחשב דעבד הידור, דסו"ס מהות ההידור הוא מה שמדליק נר נוסף חוץ מגרו של בעה"ב. ויל"ע.

הרב שמעון פרידמן

מח"ס 'אמרי שפר' וש"ס

דברים הנוצרים בדרך נס האם שייך לקיים בהם דיני התורה והמסתעף

הנה הרב הגאון ר' גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א כתב בגליון מרחשון תשפ"ו בענין בשר שנברא ע"י ספר יצירה, ודן בזה האם יש לזה דין בשר, ונתעוררתי לברר ולבאר סוגיא זו בעזה"ת. ובאמת שדבר בעיתו מה טוב ויש לסוגיא זו הקשר ישיר לימי החנוכה הק' שאנו נמצאים כעת בתוכם. וחובת ההודאה לידידי הרב המיוחד, מוזהב הרבים, המאיר לארץ ולדרום, ה"ה הגאון ר' און אברהם הכהן סקלי שליט"א שמשקיע הרבה שקובץ זה יצא תמידין כסדרן ברוב פאר והדר, אשרי חילו לאורייתא.

שמן נס האם כשר להדלקת המנורה

הנה נודע קושיית הראשונים שהובאה בית'ה יוסף (סימן עתר) מדוע מדליקין נר חנוכה ח' ימים והרי הנס היה רק ז' ימים, כיון שביום הראשון לא היה נס.

וידוע לתרץ בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל (עיינ בקובץ יגדיל תורה קו' יג דף עח: שכן מסר הגר"י אברמסקי, וע"ע בשערי תבונה למרן הקה"י סימן ה בהג"ה, קונטרס המועדים מתורת בריסק עמ' מא, מקראי קודש חנוכה סימן ג, שלמי תודה חנוכה סימן א אות ב-ג, מועדים וזמנים ח"ח השלמות לח"ב סימן

קלט, תשובות והנהגות ח"ו סימן קנג, וכן מסר הגאון רבי עזרא אלטשולר זצ"ל הובא בכתב עת צהר קובץ י תשס"ב עמ' סט, אור לציון ח"ד פרק מא הע' ב, חבצלת השרון ר"פ תצוה, המועדים בהלכה להגרש"י זיון לחנוכה פ"א, שו"ת עטרת פז ח"א כרך ג הקדמה הע' יב) דהרי ע"כ צ"ל שבכל יום נשאר מעט מהשמן שהיה ביום הראשון, דאי לא"ה הוי שמן נס ואינו שמן זית זך, ואילו היה נגמר כל השמן שהיה בפך ביום הראשון, א"כ לא היה אפשר כלל להדליק משמן זה בשאר הימים דהוי שמן נס ואינו שמן זית, אלא בע"כ שהנס היה באיכות השמן ולא בכמות השמן, ולא איכפ"ל שמחמת מעט זמן דלק בנס הרבה זמן".

א עיין בספר דף על הדף (שבת דף כא:) שהעתיק מספר אסיפות רבינו חיים הלוי מבריסק (שבת סימן ה עמ' מג) וז"ל: שמעתי מפי הרב הגאון ר' מנחם בן מנחם ר"מ בישיבת תפרח שסיפר, שפעם פגש זקן מופלג אחד, והוא סיפר שבהיותו עוד נער לפני בר מצוה ניגש למרן הגר"ח מבריסק זצ"ל שנודמן לאכסניא באותה העיר, ורצה לומר לו משהו בנוגע להקושיא משמן נס, והשיב מרן הגר"ח זצ"ל "איך האב דאס קיין מאהל ניט גיפרעגט" (מעולם לא שאלתי קושיא זו).

וכן אמר פעם מסברא הגרי"ד הלוי סאלאוויציק זצ"ל בן מרן הגרי"ז זצ"ל בשיעור מנחות (דף סט:) שדבר זה לא יצא מפי הגר"ח ז"ל מעולם, דהרי בסוגיא כאן פשיטא לן דחיתין שירדו בעבים (פירוש שנבראו בעבים ע"י נס, תוס' דכשרים למנחות, ורק מבעי לן אי כשר לשתי הלחם, אי ממושבותיכם דווקא (פירוש שצריך שיהא גידולו מקרקע ארץ ישראל) או רק לאפוקי חו"ל, הרי מבואר דנס יכול ליצור חיתין ממש שיהיו כשרים למנחות, אע"פ שכל המנחות באות מן החיתין,

ובדברי הגר"ח מבריסק ראיתי ג"כ בשו"ת וילקט יוסף (סימן מ) ובספר ויחי יוסף (חנוכה סימן סה). ועיין מה שהעיר בזה בשו"ת שיח יצחק (סימן שכג). אך ממוצא דברינו בעזה"ת אתה למד שהכל בא על מקומו בשלום.

ובן ראיתי בשו"ת יד חנוך (סימן כ) שהביא ג"כ דשמן הנוצר בנס פסול להדלקה, וכתב ששמע סברא זו מדו"ז נשיא ישראל מופת דורו ר' יהושע רוקח אבד"ק בעלזא זצ"ל. ובזה ביאר קושיית מרן הב"י, דהנס היה גם ביום ראשון, משום דבע"כ שמו את כל השמן ביום הראשון ולא נחסר כלל בכל הימים, דאי נחסר ונתמלא א"כ הוי שמן נס ופסול להדלקה, וממילא היה נס גם ביום הראשון.

ובן כתב סברא זו בשו"ת להורות נתן (ח"ד סו"ס ס ד"ה וגם נתייבשה) ובספר נפש

חיה מרגליות על שו"ע או"ח (סימן רצב). וע"ע בשו"ת מענה אליהו (סימן ב) ודוק.

אך הנה זה יתכן לפי ביאור א' של מרן הב"י שחילקו השמן לג' חלקים ובכל יום דלק השמן כשיעור, אך לפי תירוץ הב', שלאחר שנתנו שמן בנרות המנורה כשיעור נשאר הפך מלא כבתחילה, הרי מבואר שבימים אח"כ הדליקו בשמן נס ממש, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, דהרי היה שמן נס וא"כ איך יצאו בו ידי חובה.

יסוד הדברים דהיכא שנתרבה מכח שמן שאינו של נס נחשב כשמן טבעי

ונראה לומר דמה שנתרבה השמן אף שנתרבה בדרך נס, מ"מ השמן כשר, כיון שנתרבה מכח מיעוט שמן שאינו של נס ובכה"ג שפיר דמי.

וכן כשרים הם לענין שתי הלחם, אלא דרך מבעי לן אי מקרי ממושבותיכם, משום שלא גדל מקרקע ארץ ישראל, אבל הא פשיטא לן שמקרי חטיטין, וא"כ כמו שנס יכול לברוא חטיטין ממש דמתקריין חטיטין, הכי נמי יכול הנס לברוא שמן זית ממש ויהא נקרא שמן זית. עכ"ל.

וכן אמר לי ידידי הרה"ג ר' גרשון גולד שליט"א דחמיו השתתף בשיעור של מרן הגרי"ד בן הגרי"ז זצ"ל על מס' מנחות, ואמר דהגר"ח לא שאל שאלה הנ"ל מעולם, והוכיח זה מהסוגיא במנחות הנ"ל דמבואר דחטיטין שנוצרו בדרך נס אפשר לקיים בהם דיני התורה.

ועיין ג"כ בספר חבצלת השרון (ר"פ תצוה) שהביא, דהגרי"ד הלוי סאלאוויציק אמר שלא שמע דברים אלו בשם הגר"ח זצ"ל, ואמר ג"כ שזה נסתר מהסוגיא במנחות (דף סט:): חטיטין שירדו בעבים כשרים למנחות, וביאר התוס' (ד"ה חטיטין) שירדו החטיטין מהשמים דרך נס עם הגשמים, הרי דחטיטה של נס כשירה למנחות, והיינו דאף חטיטה שיצירתה בדרך נס שם חטיטה עליה, וא"כ הכי נמי נימא לענין שמן זית, דאף שנוצר בנס, מ"מ יש עליו שם של שמן זית.

ועיין בספר זכור לרוד עמ"ס הוריות (סימן יב אות ג) שכן אמר ג"כ הגאון ר' משולם דוד סאלאוויציק שאביו מרן הרב זצ"ל אף פעם לא תירץ תירוצו זה בשמו של מרן הגר"ח, והוסיף שתירוצו זה קשה מתרגום יונתן בן עוזיאל שכתב שהנשיאים הביאו שמן מגן עדן, ולכאורה שם לא היה שמן זית אלא שמן נס, ומשמע דשמן נס כשר. וצ"ע.

והגאון רבי משה סאלאוויציק הקשה על התירוצו הנ"ל שאומרים משמו של מרן הגר"ח זצ"ל, מהגמ' (הוריות דף יא:): א"ל ר"י וכי נס אחד נעשה בשמן המשחה וכו', וכולו קיים לעתיד לבוא, הרי מבואר ממה דקאמר דכולו קיים לעתיד לבוא דהוי נס בכמות, ואיך הוא כשר לשמן המשחה, הא אינו שמן זית. ע"כ. וכן הביא בספר פירות תאנה על הוריות (שם).

אולם עיין להלן שביארתי בעזה"ת שאין שום סתירה מדברי הגמ' במנחות וכן מהגמ' בהוריות וכן מהתרגום יב"ע למה שמקובל בשם הגר"ח הלוי זצ"ל.

כמה ראיות ליסוד הדברים שנס שנתרבה מכח עיקר שאינו נס אין לזה גדר של חפצא דנס

ויש להוכיח יסוד זה מהמבואר בגמ' (הוריות דף יא: כריתות דף ה:) דשמן המשחה שעשה משה במדבר נעשו בו כמה ניסים מתחילה ועד סוף, תחילתו לא היה אלא שנים עשר לוגין, ראה כמה יורה בולעת וכמה עיקרים בולעים וכמה האור שורף, ובו נמשח משכן וכליו ואהרן ובניו כל שבעת ימי המילואים, ובו נמשחו כהנים גדולים ומלכים וכו', ואפילו הכי כולו קיים לעתיד לבוא. ע"כ.

והנה שמן המשחה היה צריך להעשות משמן זית דוקא, והשמן שנתרבה ע"י נס לכאורה אינו שמן זית כנ"ל, וא"כ איך היה כשר למשיחת כלי המקדש, אלא ודאי י"ל כנ"ל דמכיון שנתרבה ונתווסף מן השמן הנותר, ממילא דינו כשמן שנתרבה ממנו, וחשיב שמן זית.

ובן יש להוכיח ממה דאיתא במדרש תנחומא (סדר תצוה סימן ג) וז"ל: א"ר חנינא סגן הכהנים אני הייתי משמש בבית המקדש, ומעשה ניסים היה במנורה, משהיו מדליקין אותה מראש השנה לא היתה מתכבה עד שנה אחרת, ופעם אחת לא עשו הזיתים שמן, התחילו הכהנים לבכות, ואמר רבי חנינא סגן הכהנים אני הייתי בבית המקדש ומצאתי מנורה דליקה יותר ממה שהיתה דליקה כל ימות השנה, ראה מעשה ניסים וכו'. ע"כ. הרי שהמנורה הייתה דולקת משמן נס, וא"כ איך נתקיים דין התורה שמדליקין בשמן זית, ובע"כ צ"ל דכיון שנתרבה מכח שמן טבעי, אין לזה גדר של שמן נס.

ובן יש להוכיח ממה דאיתא בש"ס (תענית דף ח: וז"ל: ואמר רבי יצחק אין הברכה מצויה אלא בדבר הסמוי מן העין, שנאמר

ושו"ר בכלי חמדה (פר' ויקהל סימן ה) שהביא בשם בעל חידושי הרי"ם דמה שנתרבה השמן לא היה נס כי אם ברכה מכח דבר שקיים, דאי לא"ה הוי שמן נס ואינו שמן זית זך. ושו"ר שכן כתב משמו ג"כ בפרדס יוסף (פר' לך לך עמ' רנ ובפר' ויקהל עמ' תת). וכן מובא בליקוטי יהודא (ויקרא עמ' נט). וכן אמר האמרי אמת מגור (מכתבי אמת מכתב יב). והוא כדברים האמורים בס"ד.

ובן ראיתי שכתב יסוד זה בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ז סימן יב) ועוד עיין שם מש"כ בגוף האי דינא דשמן שנוצר בנס האם כשר להדלקת המנורה (אלא שחלק מהתשובה חסירה, וחבל על דאבדין).

ובן ראיתי בספר ויחי יוסף (חנוכה סימן סה) שהקשה כקושיית הגר"ח, וביאר כיסוד דבריני, דכיון שהשמן של הנס נתרבה מכח שמן טבעי, ממילא אין לזה גדר של שמן הנוצר בנס, ושפיר דמי להדליק בזה את המנורה.

[ובאמת י"ל שזה ג"כ כוונת הגר"ח שהנס היה באיכות, דהיינו ששיעור השמינית נתרבה כל יום לשיעור, דאי לא"ה תיקשי ממה דאיתא בש"ס (פסחים דף נט. יומא דף טו. זבחים דף יא: מנחות דף פט.) עה"פ (שמות כז) מערב עד בוקר, תן לה מידתה שתהא הולכת ודולקת מערב ועד בוקר, והנה אי היה רק חלק שמינית הרי לא היה כשיעור מערב עד בוקר, אלא בע"כ שנתרבה השמן כל יום, וכיון שהריבוי מכח נס טבעי יש לזה דין של שמן טבעי, ובזה מיושבת קושיית הפרי חדש (סימן עתר סק"א) ודוק.

אולם י"ל שכוונת הגר"ח ששמו ביום הראשון שיעור השמן כולו ולא נחסר כלל מכח האש].

הרי מבואר דזה שהענבים הספיקו לנסכים היה זה מעשה ניסים, וא"כ קשה איך היה אפשר לנסך את היין הזה הנוצר מענבים שנוצרו בדרך נס, אלא בע"כ מוכח דמכיון שגוף הענבים גדלו באופן טבעי רק נתגדלו בנס, אזי יש לתוספת דין ענבים ממש לענין כל דיני התורה.

ובן יש להוכיח יסוד זה מהמבואר בש"ס (תענית דף כג.) וז"ל: שכן מצינו בימי שמעון בן שטח, שירדו להם גשמים בלילי רביעיות ובלילי שבתות, עד שנעשו חטים ככליות ושעורים כגרעיני זיתים ועדשים כדינרי זהב, וצורו מהם דוגמא לדורות, להודיע כמה החטא גורם, שנאמר (ירמיה ה) עונותיכם הטו אלה וחטאותיכם מנעו הטוב מכם. ע"כ. וכ"ה בספרא (סדר בחוקתי פר' א פ"א אות א) וביק"ר (פר לה סימן י) ובמדרש פתרון תורה (סדר בחוקתי עמ' 103).

הנה מבואר שהיה בימי ר' שמעון בן שטח נס גדול שכל הפירות גדלו ביותר מדרך גידולם, וא"כ צ"ע איך קיימו מצות הבאת העומר שצריך להיות מחיטים דוקא, והרי הוא חטים שנוצרו בנס ולא חשיבי חטים, אלא בע"כ מוכח דכיון שעיקר החיטים גדלו בדרך הטבע ומכח זה נתווסף גם מה שגדל בנס, ממילא אין לזה גדר של חטים שנוצרו בנס.

ובן יש להוכיח יסוד זה מדברי הרב טהרת המים (מע' ה אות יג) שכתב וז"ל: הנאה דאסור ליהנות ממעשה ניסים, היינו דוקא בדבר שאין לו עיקר, דנתרבה בכלי הכל מן הנס בלא עיקר, אבל אם היה לו עיקר ועליו נתרבה אינו אסור אלא ממשנת חסידים, הרב משב"י (סדר וירא דף כב:). עכ"ל.

הרי שהרב טהרת המים כתב יסוד זה לגבי ענין אחר, דכל מה ששייך אין נהנין ממעשה ניסים הוא כאשר גם העיקר הוא נברא

(דברים כח) יצו ה' אתך את הברכה באסמך כו', ת"ר הנכנס למוד את גרנו אומר יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתשלח ברכה במעשה ידינו, התחיל למוד אומר ברוך השולח ברכה בכרי הזה, מדד ואחר כך בירך הרי זו תפלת שווא, לפי שאין הברכה מצויה לא בדבר השקול ולא בדבר המדוד ולא בדבר המנוי אלא בדבר הסמוי מן העין. ע"כ. וכ"ה בב"מ (דף מב.).

והנה לכאורה צ"ע הרי התבואה שנתרבית מכח הברכה הוי נס, ודבר הנוצר בדרך נס אינו חייב במעשרות, וא"כ איך יפריש מעשרות והרי יש חשש שיפריש מן הפטור על החיוב. אלא מוכח דאף שנתרבה בדרך נס, מ"מ כיון שנתרבה מכח דבר שלא נוצר בדרך נס שפיר חייב במעשרות.

עוד יש להביא ראיה ליסוד הנ"ל, דדבר שנתרבה בדרך נס מדבר טבעי יש לו דין של דבר טבעי, ושפיר דמי לקיים בו דיני התורה, דהנה איתא במדרש (שיה"ש פר' ד סימן ג) וז"ל: מאין היו ישראל מנטרים (מנסכים) כל מ' שנה שעשו במדבר, רבי יוחנן אמר מן הבאר, וממנו היו רוב הנייתן, דא"ר יוחנן הבאר היתה מעלה להם מיני דשאים, מיני זרעונים, מיני אילנות, תדע לך שהוא כן, שכיון שמתה מרים ופסקה הבאר, מהן היו אומרים (במדבר כ) לא מקום זרע ותאנה וגפן, רבי לוי אמר מן האשכול על שם (במדבר יג) ויכרתו משם זמורה ואשכול ענבים אחד, אפשר כן (מקשה איך יתכן שיסתפקו מאשכול אחד כל מ' שנה, מתנות כהונה), א"ר אבא בר כהנא פירות היו גסין באותה שעה כו'. ע"כ.

ובביאור מהרז"ו כתב וז"ל: היו גסין באותה שעה, שהוצרך השעה לזה לצורך יין נסכים עשה הקב"ה נס, והיו הענבים גסים ושלח בהם ברכה והיו מספיקים. עכ"ל.

ממעשרות, כיון דנחשב שנוצר בדרך נס, הרי מוכח לכאורה שגם בכה"ג שהשמן נוצר מדבר שאינו של נס, מ"מ יש לזה גדר של מעשה ניסים שלא חלים עליו דיני התורה.

אולם יש לדחות, דהתם מיירי שנתרבה מכח שמן מעושר, ולכן גם לדבר הבא מכוחו בדרך נס צריך להיות דין של שמן מעושר, אבל כשנתרבה מכח שמן טבל אה"נ יהיה חייב במעשרות. אך לכאורה קשה מלשון התוספתא "דמן ניסא הוא", משמע שהטעם הוא מחמת שהיו בדרך נס. אמנם במדרש הנ"ל לא מוזכר שזהו הטעם.

ואפ"ל דאה"נ עיקר הפטור זה משום שנוצר מכח שמן מעושר, אך מ"מ אולי יש מקום לומר שהתוספתא שהיא יצירה חדשה יש לחייבה במעשרות, ועל זה נאמר בתוספתא שכיון שזה דרך נס א"כ לא איכפ"ל שזה יצירה חדשה.

שו"ר בכלי חמדה (פר' ויקהל אות ה) שכתב לחלק כנ"ל, דתבואה שנתרבת מכח הברכה הרי התוספתא מכח טבל וממילא גם על התוספתא חל דין העיקר, משא"כ השמן של האשה השונמית הרי נתרבה מכח שמן מעושר, וממילא מיושב גם קו' הגר"ח מבריסק דמכיון שהשמן נתרבה מכח השמן הטבעי יש על הכל דין של שמן זית ולא שמן נס שפסול להדלקה.

וראיתי עוד בטעמא דקרא (מ"ב הפטרת וירא) שכתב, דאשת עובדיה נסתפקה מה היה הנס, אם מהמעט שמן שהיה לה יצא עוד שמן וא"כ חייב במעשר, או שנברא שמן חדש ואין זה שייך לגידולי קרקע, ואמר לה אלישע שאפילו אם מהשמן הזה יצא עוד שמן, ג"כ אי"צ לעשר, דסו"ס לא ינק מהקרקע, והביא לה ראייה ממס' שפטורים ממעשר אע"ג שבאין ג"כ מהקרקע, וע"כ כיון שאינו יונק

בנס, משא"כ כאשר הנס נמשך מדבר טבעי אין לזה גדר נס, והוא כדברים האמורים בס"ד.

ועיין עוד בדברי ג"ע הרב חיד"א במחב"ר (סימן תרעז סק"ג) לגבי דינא דנותר השמנים בסוף חנוכה שדינם לשריפה מחמת שהוקצו למצוות, ודן שם הגחיד"א מה הדין בהנ"ל לגבי שמן של חנוכה ששרתה בו ברכה ונתרבה, האם גם על התוספתא חל דין השריפה כדין העיקר, והנה יעוין שם שנראה מדבריו דבעצם הענין י"ל דדין מה שנתרבה הוא כדין העיקר, אלא שלמעשה לגבי הנידון הנ"ל דעתו שאין לשרוף את מה שנתרבה מכח השמן, כיון דלא גרע מגידולי הקדש שדינם כחולין, ועוד מכמה טעמים כאשר יראה הרואה. עיין שם.

קושיא על היסוד הנ"ל מתוספתא ויישוב לזה בעזה"ת

אולם לכאורה יש להוכיח מכ"מ שהיסוד הנ"ל בדברינו בס"ד אינו נכון, דעיין במה שהביא הרד"ק (מ"ב ד' ז) בשם תוספתא וז"ל: ובתוספתא, וכד אתרחיש לה ההוא ניסא אמרת ליה לנביא דה' אית עלי עשור מהאי מישחא או לא, אמר לה בעליך זון נביאיא דה' במילתא דליכא עליה עשורא, ואף את לית על משחך עשור דמן ניסא הוא. ע"כ. מבואר דדבר שנוצר בנס לא נוהג בו דיני מעשרות. ועיין בדרך אמונה (פ"ב מהל' תרומות ה"א בביאור ההלכה ד"ה אוכל) שכתב דדבר שנוצר בדרך נס פטור ממעשרות, וציין לדברי הרד"ק.

ושו"מ מקור דברי הרד"ק באוצר מדרשים (אייזנשטיין, עמוד 145) וז"ל: אמרה לו שמא צריך תרומה ומעשר (לתרום מהשמן), אמר לה בעלך לא כלכל אלא בלחם ומים, זה אינו צריך תרומה ומעשר. ע"כ.

והנה כאן השמן נתרבה מכח שמן שאינו של נס, ובכל זאת מבואר ששמן זה פטור

בש"ת בית יצחק (ח"ד ח"א סימן פד סק"ד) וכן ראיתי שתירץ הרב עזרא אלטשולר זצ"ל (כתב עת צהר קובץ י תשס"ב עמ' עב).

עוד אפשר"ל שיש לחלק בין חיוב תרו"מ שהיא מצוה התלויה בארץ, וא"כ אם גדל ונתרבה בדרך נס פטור מתרו"מ, לבין חיוב חלה שהווי מצוה שאינה תלויה בארץ, כמבואר במשנה (חלה פ"ב מ"א) דתבואה שגדלה בחו"ל והכניסה לארץ וגלגלה חייבת בחלה מדאורייתא, ולכן י"ל דגם חטים שנוצרו בדרך נס כיון שיש עליהם שם חטים (כמבואר בסוגיא במנחות דף סט: לפי פירוש התוס'), לכן גם לענין חלה חייבת העיסה.

עוד יש לחלק בין חיוב חלה בדבר נס לשמן זית של המנורה בביהמ"ק, דלגבי חלה צריך חטים והא איכא חטים, משא"כ לגבי שמן זית אי"צ שמן במהות, אלא צריכין שמן היוצא מהזית, וזה אינו שייך בדבר הנוצר בנס.

כמה ראיות להא שדבר שנוצר בדרך נס לא חלים עליו דיני התורה

והנה יש כמה ראיות שדבר שנוצר בדרך נס לא חלים עליו דיני התורה, וגם א"א לקיים בו דיני התורה.

ונקדים הטעם לזה, דהנה כל המצוות נועדו לתקן את הבריאה ולברר הניצוצות שנתפזרו בכל הדומם צומח חי מדבר שבבריאה ע"י חטא אדה"ר וכו', כמבואר באורך בספרי ח"ן, ולכן בהמה הנוצרת בדרך נס ל"צ לתיקון השחיטה, וכן לא נוהג בה שאר הדינים כיון של"צ לתיקון זה, וכן פירות וירקות ל"צ תרו"מ מטעם זה, ולא נוהג דיני ערלה וכו', והנה כיון דאין לנו רשות לפסוק דברים ע"פ סברא בטילה כזאת, מ"מ יש להוכיח זה מכ"מ. והבוחר יבחר.

מהקרקע פטור, וא"כ גם שמן זה פטור, וכה"ג כתבו התוס' (שבת דף נ: ד"ה הטומן) דבצלים שמתרבים מהאור פטורין ממעשר. עכ"ד.

ראיה שדבר שנוצר בדרך נס חלים עליו דיני התורה והיישוב לזה ע"פ היסוד הנ"ל

והנה במעשה האשה הצרפית (מ"א יז) שלא היה אלא כף קמח בכד ומעט שמן בצפחת, ואמר לה אליהו עשי לי משם עוגה קטנה בראשונה והוצאת לי, ולך ולבניך תעשי באחרונה, ואח"כ אמר כי כה אמר ה' אלקי ישראל כד הקמח לא תכלה וצפחת השמן לא תחסר וגו', והביא ברד"ק (שם פסוק יג) דיש דרש לפי שהיה כהן שתוציא לו מן העיסה חלה תחילה. ע"כ. וכבר מבואר כן בתדא"ר (פר' יח) וז"ל: אמרו לו, לא כהן אתה, לא כך אמרתה לאשה אלמנה (מ"א יז) אך עשי לי משם עוגה וגו'. ע"כ. וכן הביא בתוס' (ב"מ דף קיד: ד"ה מהו שיסדרו) וז"ל: אמרו לו, לא כך אמרת לאותה אלמנה עשי לי משם עוגה קטנה ולך ולבנך תעשה באחרונה, ולא כהן אתה, פירוש לפי שכהן הוא היה רוצה ליטול חלה תחילה. עכ"ל.

והנה הרי בתחילה לא היה לאשה הצרפית אלא כף קמח אחת כשיעור פיסת יד, ובודאי שאין בו שיעור חובת חלה, ובע"כ שחיוב החלה הוא מכח הקמח שנתרבה בדרך נס, ומבואר לכאורה שגם דבר הנוצר בדרך נס חלים עליו דיני התורה, דהרי כאן הקמח נוצר בדרך נס ובכל זאת היה חייב בחלה.

ולחנ"ל אתי שפיר דבשמן של אשת עובדיה היה הריבוי מכח שמן מעושר, לכן דין התוספת כדין העיקר, אך לענין חלה שעיקר חיובה הוא משתתגלגל לחלה, א"כ כאשר נתרבה הקמח דינו כדין עיקר הקמח שיש עליו חיוב חלה. ושור"ר יסוד הדברים גם

ראיה מפורשת ששמן שנוצר בנס אינו שמן זית

ותחילה נביא ראיה מפורשת לדברי הגר"ח מבריסק ששמן שנוצר בנס אינו שמן כלל, דהנה בפר' ויצא (בראשית כח) כתוב ויקח את האבן כו' ויצוק שמן על ראשה, ותרגם יב"ע ואריק משחא על רישא, ומאידך בפר' וישלח (שם לה) כתוב ויצב יעקב מציבה כו' ויצוק עליה שמן, ותרגם יב"ע ואריק עליה משח זיתא, וצ"ב מדוע בפר' ויצא תרגם שמן סתם, ובפר' וישלח תרגם שמן זית.

ואפש"ל שהרי בפר' ויצא מיירי אחר שאלפז לקח מיעקב את כל נכסיו, ומבואר בפרקי דר"א (פרק לה) ובמדרש תהילים (מזמור צא סימן ז) וברמב"ן (שם פסוק יז) דירד ליעקב בדרך נס שמן מן השמים, וא"כ לא הוי שמן זית, דהרי נוצר בדרך נס לכן תרגם יב"ע שמן סתם, אך בפר' וישלח מיירי כשיעקב חזר עם נכסים רבים והיה לו גם שמן זית שלא נותר בדרך נס, לכן תרגם יב"ע שמן זית.

ובן מבואר בב"ר שבפר' ויצא (פר' סט סימן ח) איתא וז"ל: ויצק שמן על ראשה, שופע לו מן השמים כמלא פי הפך. ע"כ. ומאידך בפר' וישלח (פר' פב סימן ו) איתא וז"ל: ויצב יעקב מצבה וגו' ויסך עליה נסך, יצק עליה שמן, כמלא פי הפך. ע"כ.

וכתב ביפה תואר (פר' סט סימן ח) דמש"כ שופע לו מן השמים כו', היינו דאל"כ במקום שם מנא ליה שמן, דודאי לא היה מוליך עמו שמן, כי בורח הוא ומאומה אין בידו ואפילו כר וכסת, אלא שהושפע לו מן השמים כמלא פי הפך, שהוא השיעור הצריך ליציקה ההיא. ואח"כ פירש (בפר' פב סימן ו) דהתם כיון שחזר מבית לבן שפיר היה לו שמן זית ממש.

הרי שבפר' ויצא ביאר המדרש שהיה שמן מן השמים, משא"כ בפר' וישלח, ומוכח כנ"ל שבפר' ויצא היה בדרך נס ובפר' וישלח לא היה בדרך נס.

ראיה מהתוספתא במעשה השונמית דדבר הנוצר בדרך נס לא חלים עליו דיני התורה

ובן מוכח ממה שמה שהביא הרד"ק (מ"ב ד ז) בשם תוספתא וז"ל: ובתוספתא, וכד אתרחיש לה ההוא ניסא אמרת ליה לנביא דה' אית עלי עשור מהאי מישחא או לא, אמר לה בעליך זן נביאיא דה' במילתא דליכא עליה עשורא, ואף את לית על משחך עשור דמן ניסא הוא. ע"כ. מבואר דדבר שנוצר בנס לא נוהג בו דיני מעשרות. ועיין בדרך אמונה (פ"ב מהל' תרומות ה"א בביאור ההלכה ד"ה אוכל) שכתב דדבר שנוצר בדרך נס פטור ממעשרות, וציין לדברי הרד"ק.

ושו"מ מקור דברי הרד"ק באוצר מדרשים (אייזנשטיין, עמוד 145) וז"ל: אמרה לו שמא צריך תרומה ומעשר (לתרום מהשמן), אמר לה בעליך לא כלכל אלא בלחם ומים, זה אינו צריך תרומה ומעשר. ע"כ. ועיין לעיל משנ"ת בזה.

וכתב בשו"ת בית יצחק (יו"ד ח"א סימן פד אות ד) די"ל דכיון דעיקר מצות תרומה ומעשר הוא משום תיקון שנתקללה האדמה בחטא אדם הראשון, משא"כ דבר הבא מנס אי"צ תיקון. והביא שכ"כ ג"כ בספר נחלת בנימין (מצוה קכה). עיין שם עוד מש"כ בענין זה (וע"ע מש"כ בנחלת בנימין מ"ע לא). ועכ"פ חזינן דסברא הנ"ל דדבר נס ל"צ תיקון ולכן לא שייכים בזה דיני התורה לא בשמים היא בעוה"י.

ראיה ממה ששתה נח יין בו ביום שנמטעו ולא חשש לערלה

עוד יש להוכיח יסוד זה ממה שכתוב בתורה (בראשית ט) ויחל נח איש האדמה ויטע כרם וישת מן היין וישכר, ומבואר במדרש (תנחומא סדר נח אות יג ב"ר פר' לו סימן ד) דבו ביום נטע, בו ביום עשה פירות, בו ביום בצר, בו ביום דרך, בו ביום שתה, בו ביום נשתכר, בו ביום נתגלה קלונו. ע"כ. והנה מבואר במדרש אחר (ויק"ר פר' ב אות י תדא"ר פר' ז) דנח קיים מש"כ בתורה. וא"כ צ"ע איך שתה מהיין בו ביום, והרי יש בזה דין ערלה, ונח הרי קיים את התורה. אלא מוכח מזה דדבר שנעשה בדרך נס אין נוהג בזה דיני התורה. והיינו טעמא דבכה"ג ל"צ לתקן הניצוצות שנתפזרו כו' כנ"ל.

ראיה מהא שלא בירכו על המן כיון שנוצר בנס וכמה קושיות על זה

וכן מוכח בדברי הבני יששכר (מאמרי השבתות מאמר ג אות ג) שהביא בשם הרב המקובל מו"ה ישראל דוב זלה"ה, שכמדומה לא בירכו ברכה על המן כל עיקר, כיון שהוא לחם אבירים נבלע באיברים (יומא דף עה:), שלא היה בו בירור, כי כל עיקר הברכה לברר ניצוצין ולהפרידם מן הפסולת, ובמן לא היה פסולת, ותמה על הרמ"ע מפאנו (מאמר השבתות ח"ו פ"ה) שכתב דלעת"ל בסעודה של לויתן הנה אין סעודה בלא לחם, הנה כתב שיוציאו אז צנצנת המן הנגנז, וכמו שנאמר בו לדורותיכם (שמות טז), היינו בעוד שיהיו הדורות יחד, והוא נקרא לחם, כמד"א (שם) הוא הלחם אשר נתן ה' וכו', וכתב שם שיברכו ברכה על המן המוציא לחם מן השמים. עכ"ד. ולכאורה מבואר כנ"ל, דדבר שנוצר בדרך נס אין בו תיקונים כו', ולא חלים עליו דיני התורה, ואף ל"צ לברך עליו. וכן מבואר בידי משה על המדרש (במדב"ר פר' ז

אות ד) שלא בירכו על המן. וכ"ה בארץ צבי (פר' לך לך) וכ"כ בלב שמחה (פר' בשלח שנת תשמ"א).

אך יש לתמוה טובא מדברי הזוהר (פר' בשלח דף סב:) וז"ל: כל אינון בני מהימנותא נפקי ולקטי ומברכאן שמא קדישא עליה. ע"כ. הרי בהדיא שהיו מברכין על המן.

וכן מבואר בהדיא בברכות (דף מח:) וז"ל: אמר רב נחמן משה תיקן לישראל ברכת הון בשעה שירד להם מן. ע"כ. וכ"ה בזוהר (רע"מ פר' עקב עדר.).

וב"כ עוד הרמ"ע פאנו במאמר חיקור הדין (ח"ד פ"ט) דהמן היה לחם אבירים מוגשם שיהיה טעון ברכה אחריו.

וכן קשה מדברי הרמ"ע מפאנו הנז' בדברי הבנ"י שמבואר בהדיא שדבר הנוצר בדרך נס מברכים עליו המוציא לחם מן הארץ.

וכתב בס"ח (הוצ' מ"נ סימן תתתתמ) דעל המן היו מברכים הנותן לחם מן השמים, וכן אליהו הנביא היה מברך כן על עוגת רצפים. עכ"ד. וכ"כ בנפש חיים (מערכת המ' אות קו). ועיין נשמת אדם (כלל קנב סק"א) שנראה דנסתמך על דברי הס"ח. וע"ע בשדי חמד (כללים מערכת כ' אות ק) ובגליוני הש"ס לר' יוסף ענגיל (ברכות דף מח:).

וי"א שהיו מברכים הממטיר לחם מן השמים, כלשון הכתוב בתורה (שמות טז), וכמבואר בשו"ת תורה לשמה (סימן סג).

אך י"א שבירכו על המן המוציא לחם מן הארץ, וכ"ה בפסקי תשובה (סימן רפ) בשם השפתי צדיק (פר' בשלח) וכ"ה בשו"ת דובב ישרים (ח"ד סימן לא) והנה הפוסקים האריכו בכל פתגמא דנא. ועיין באורך בפרדס

צלו לו בשר, וביארה הגמ' דהוי בשר מן השמים, וחזינן דאע"פ שבשר היה אסור, מ"מ בשר הבא בדרך נס לא חל עליו דיני התורה והיה מותר לאדה"ר לאכול ממנו.

ראיה מרשב"י שאכל חרובים ותמרים ולא חשש לערלה

עוד יש להוכיח מהא דאיתא בש"ס (שבת דף לג:) וז"ל: אזלו טשו במערתא, איתרחיש ניסא איברי להו חרובא ועינא דמיא. ע"כ.

וע"ע בפסיקתא דרב כהנא (פיסקא יא סדר ויהי בשלח אות טז) דרשב"י ור"א בריה היו אוכלים במערה חרובין דתרומן עד שהעלה גופן חלודות חלודות. עיין שם.

וע"ע בקה"ר (פר' י א ח) וז"ל: רשב"י ור' אלעזר בריה הוון טמירין במערתא דפקע תלת עשר שנין בשמדא, והוון אכלין חרובין ותמרים. ע"כ. וכ"ה באסת"ר (פר' ג אות ז).

ולכאורה יל"ע איך רשב"י ובנו נהנו מהחרובין והתמרים שגדלו במערה, והרי יש בהם דין ערלה.

אלא מוכח דדבר הנוצר בדרך נס לא חלים עליו דיני התורה, וכיון שהחרובין נבראו בדרך נס לכך לא חלו על זה דיני התורה. שו"ר שכן ביאר בכרם אפרים (מאמר ט) ובדרך אמונה (הל' מע"ש ונט"ר פ"י ה"ו בביאור ההלכה ד"ה העולה בביאור השני) וכ"כ בספר נס על הגבעה (בסו"ס גבעת הלבונה אות ה) בשם ר' מרדכי יהודא לובארט. וכן ראיתי שתירץ הרב עזרא אלטשולר זצ"ל (כתב עת צהר קובץ י תשס"ב עמ' עג). ואמנם יש בזה גם ביאורים נוספים וכפי שהאריכו בספרי דבי רבנן ואכמ"ל.

יוסף עה"ת (בשלח טז ד, עמ' רעג-ו, פר' בהעלותך אות קצח) וע"ע בגן רוה (פר' בשלח מאמר ברכו במן). עכ"פ עולה מכל זה שהיו מברכין על המן. וזהו דלא כדברי הבנ"י בשם ר' ישראל דוב זלה"ה.

וי"ל דמשה רבינו אמנם תיקן לישראל לברך אז ברכת הזן, אך לא היה זה מצד שהמן עצמו היה טעון ברכה.

ועכ"פ אין להוכיח ממה שבירכו על המן, דבדבר נס ג"כ חלים דיני התורה, דיחל לחלק בין דינים לבין ברכות הנהנין שמברכין על הנאה, ואסור להנות מן העולם הזה בלא ברכה (ברכות דף לה: סנהדרין דף קב. זוהר פר' תזריע דף מד: רע"מ פר' עקב דף ער: זו"ח רות דף מה:) ודוק.

וע"ע בשו"ת בצל החכמה (ח"ו סימן צט) שעמד על הראיה הנ"ל שבירכו על המן ברכה לפניה ולאחריה, ולכאורה מוכח מזה דאף שהיה דבר ניסי שייכי ביה מצוות התורה, וכתב על זה, דמברכה שלפניה ודאי שאין ראייה כלל שהוא ברכת הנהנין ולא ברכת המצוה, אמנם גם מברכה שלאחריה אין כאן ראייה, ואם אמנם אמת הוא שבירכו ברהמ"ז על המן, מ"מ כיון שהיה הנס ע"י הקב"ה בעצמו, ככה"ג שפיר יש על זה דיני התורה, ורק נס שנעשה ע"י בני אדם לא חלים עליו דיני התורה. ועיין מה שהבאתי מדבריו להלן.

ראיה מאדם הראשון שצלו לו בשר אע"פ שאו עדיין לא הותר הבשר באכילה

עוד יש להוכיח בדבר הבא בדרך נס לא חלים עליו דיני התורה, דאיתא בסנהדרין (דף נט:): דאדם הראשון היה אסור לו לאכול בשר, ואעפ"כ מבואר דהמלאכים

כו' יטבלו שם, ולכאורה איך יהני להם טבילה במים של נס, אלא בע"כ דהכא לא נחשב נס כיון דרק נפתח בנס המעיין, אך גוף המים לא נוצרו בנס, וא"כ יש בזה סתירה מיניה וביה. וצ"ע.

ראיה מדברי הר"ח בענין המתעברת דרך נס שלא טמאה לידה

עוד יש להוכיח שדבר הנוצר בדרך נס אין חלים עליו דיני התורה, מדברי רבינו חננאל (חגיגה דף טז.) שביאר ספק הגמ' בדין בתולה שעוברת, וז"ל: בתולה שעוברת מהו, מי חיישין לדשמואל דאמר יכול אני לבעול כמה בתולות בלא דם, או דלמא הא דשמואל לא שכיחא כו', וחיישין שמא באמבטי עיברה כו', פירוש אשה הרה שנבדקה ונמצאת בתולה, מי אמרין מביאה נתעברה כשמואל, והריני קורא בה אשה כי תזריע וילדה זכר, וטמאה וחייבת קרבן לידה, או דלמא אימור באמבטי של מרחץ נתעברה, כגון שירד איש באותה האמבטי ופלט ש"ז, וירדה אשה וקירבה באותה טיפה של ש"ז ונכנסה בתוך רחמה ונתעברה, וזה מעשה ניסים הוא ואינה טמאה לידה, שאין אני קורא בה אשה כי תזריע וכו'. עיין שם. הרי שבמעשה ניסים לא חל על זה דיני התורה.

ועיין בחלקת מחוקק (סימן א סק"ח) שכתב דיש להסתפק באשה שנתעברה באמבטי, אם קיים האב פ"ו, ואם מקרי בנו לכל דבר. ע"כ. הנה מבואר שהחלקת מחוקק נסתפק האם בדבר הנוצר בדרך נס (לביאור הר"ח), אפשר לקיים מצות פ"ו ואם מקרי בנו לכל דבר, ולפי דברי רבינו חננאל הנ"ל יש לפשוט שאין מקיים בזה מצות פ"ו. ועיין בב"ש (שם סק"י) ובט"ז (שם סק"ח).

ובן מבואר בדרך פקודיך (מ"ע א חלק המעשה אות ח) דאם נשא איילונית

ראיה ממויני מגדים שנטע שלמה בביהמ"ק ומבואר שלא היה בזה מעילה

עוד יש להוכיח כן מהמבואר במס' יומא (דף לט:) וז"ל: דאמר רב הושעיא בשעה שבנה שלמה בית המקדש נטע בו כל מיני מגדים של זהב, והיו מוציאים פירות בזמניהן, וכיון שהרוח מנשבת בהן היו נושרין פירותיהן, שנאמר (תהילים עב) ירעש כלבנון פריו, ומהן היתה פרנסה לכהונה. ע"כ.

והקשה באו"ש (פ"ה מהל' מעילה ה"ו) דהנה למ"ד מועלין בגידולין (ב"ב דף עט.) א"כ קשיא איך נתפרנסו כהנים מהן. וכתב ליישב, דכיון דעיקר גידולין היה על ידי נס, וכדאמר בגמ' (יומא דף כא:), א"כ תו לא חשיב גידוליהן. עיין שם שהביא ג"כ דברי הרד"ק. הרי דפשיטא ליה לאו"ש דדבר הבא בדרך נס לא חלים עליו דיני התורה.

ראיה מהא שאין מעילה במים המפכים שעתידין לצאת מפתח מפתן ביהמ"ק

ובע"ז יש להוכיח ממה דאיתא ביומא (דף עח.) וז"ל: מים מפכין עתידין להיות יוצאין מתחת מפתן הבית, מכאן ואילך היה מתגבר ועולה עד שמגיע לפתח בית דוד, כיון שמגיע לפתח בית דוד נעשה כנחל שוטף, שבו רוחצין זבין וזבות נדות ויולדות, שנאמר (זכריה יג) ביום ההוא יהיה מקור נפתח לבית דוד וליושבי ירושלים לחטאת ולנדה. ע"כ. וצ"ב איך יטבלו שם זבים וזבות, והרי זה יוצא משדה הקדש ואסור ליהנות ממנו אף שיוצא לחוץ, עיין הסוגיא במעילה (דף יג:) לפירוש רש"י שם, וא"כ איך שייך להנות במים הנ"ל במס' יומא. וצ"ל דמים שגדלו בדרך נס לא חלים עליהם דיני התורה כנ"ל.

אך להלן הבאתי דיש מכאן לכאורה ראיה להיפך, דהרי מבואר בגמ' שנדות וזבות

והנה לא ידעתי מנין למלבי"ם מדרש פליאה זה, ושור"ר בס"ד בספר חסד לאברהם (עין משפט נהר נא) שכתב וז"ל: ובאותו יום שהלך אברהם אל הבקר עם ישמעאל בנו ליטול ג' פרים ממקנה שלו, הלך אחריו רפאל בנסתר, ולאחר שנטל אברהם ב' פרים ונתן ביד הנער להוליכן, היה משתדל ליקח עוד פר שלישי, ונראה רפאל לפניו לפר חשוב ומשובח, וזהו רפאל פר א"ל, רצה לומר פר חשוב, וכשבא אברהם ליטלו היה הפר נשמט ובורח מעט מעט עד שהוליכו בפתח המערה, ונפתח פתח המערה, וכל זה בשליחותו של מקום. וכשראה אדם וחיה קבורים שם והריח ריח גן עדן, מייד ידע מעלת המקום וחמד שם להיות קבורתו, ומייד נמסר הפר מאליו ביד אברהם, ובהגיע לאהל לא מצא אלא שנים, והוצרך לברוא פר שלישי על ידי ספר יצירה, וכדי שלא יצטער בסעודת אורחין, שאם היה חזר אל המקנה היה עובר זמן המאכל, וזש"ה הבקר אשר עשה עשה ממש. עכ"ל. הרי מבואר דאברהם ברא פר ע"י ספר יצירה.

ועיין בחשק שלמה (יו"ד בדפוסים מקוריים נדפס אחרי סימן קנח חידושים מחשק שלמה בד"ה בריש סימן צח, ובדפוסים אחרים זה העבירו את זה לילקו"מ לסימן צח) שהביא דברי המלבי"ם הנ"ל, והוסיף דגם החמאה והחלב היה ע"י ספר יצירה, וחלב שנחלב מבהמה שנבראה בספר יצירה אין לזה דין חלב. ובזה ביאר הקושיא של האחרונים, למה לא היה אפשר ללמוד היתר החלב מאברהם שהביא למלאכים, ולהנ"ל לק"מ דכיון שנוצר ע"פ ספר יצירה אין לזה דין חלב. ע"כ. ושור"ר כדברים אלו ג"כ בגן רוה (פר') וישב דברי חנוך. (אות ב).

ועיין בשל"ה (תורה שבכתב פר' וירא תורה אור אות כא) שכתב וז"ל: על כן הסעודה הזו היתה סעודה רוחנית מעין סעודת ה' העתידה, ואל הבקר רץ אברהם, ורוחניות

שאינה ראויה להוליד בטבע ונעשה לה נס שילדה, דאפשר שלא קיים המצוה, כיון שהוא לא השתדל במעשיו ע"פ התורה, דהתורה לא ציותה במצוה זו בלשון לישא אשה, רק פרו ורבו, ובאמת אין זה ביד האדם, אלא בע"כ משמע דוקא שהוא יצטרך לעשות במעשיו באופן הנאות בטבע לפרות ולרבות. (ועיין שם בהע' המהדיר שהקשה על זה ופלפל בדבריו).

והוסיף על זה בחיבורו אגרא דפרקא (אות רסג) דזהו ביאור מה שאמר אברהם (בראשית טו) הן לי לא נתת זרע, אע"פ שהבטיח ה' על זה, כיון שנשתנה לו הטבע שהיה עקר לא חשב לו הזרע. עכ"ד.

ראיה מדהא שאברהם אבינו האכיל את המלאכים בשר וחלב כיון שברא את בן הבקר ע"י ספר יצירה

ובן מוכח מדברי המלבי"ם בפירושו עה"ת התורה והמצוה (בראשית יח ז) שכתב וז"ל: ויש לחזו"ל שבן הבקר רץ מלפני אברהם ואברהם ברא אחר ע"י ספר יצירה, שעל זה אמר וימהר לעשות אותו – שעשה אותו ע"י ספר יצירה, נראה שרצו לתרץ בזה איך האכיל להמלאכים בשר בחלב, ואמרו שהיה בשר שנברא ע"י ספר יצירה שאין לו דין בשר, וז"ש שלקח חמאה וחלב ובן הבקר אשר עשה, רצ"ל יען שעשאו ע"י ספר יצירה היו יכולים לאכלו עם חלב. עכ"ל. וכ"כ הרב משמרות כהונה בספר כף הכהן (פר' וירא) וכן הביא בספר וימהר אברהם (מערכת ס' אות קכג). וע"ע להרב הגדול הזה בספר שמו אברהם (מערכת הכנסת אורחים דף עד:).

הרי עולה מדברי המלבי"ם דאברהם ברא את הבקר ע"י ספר יצירה וא"כ אין בזה חשש בשר בחלב, הרי שבדבר הנוצר בדרך נס לא חלים בזה דיני התורה.

שלא יוכלו לקבל את התורה. שו"ר כנוסח זה בגן רוה (פר' וישב דברי חנוך אות ב).

ועפ"ז יש ליישב עוד קושיא עצומה, דהנה איתא בש"ס (ב"מ דף פו:) וז"ל: אמר רבי תנחום בר חנילאי לעולם אל ישנה אדם מן המנהג, שהרי משה עלה למרום, ולא אכל לחם, מלאכי השרת ירדו למטה, ואכלו לחם, ואכלו סלקא דעתך, אלא אימא נראו כמי שאכלו ושתו. ע"כ. הרי שהמלאכים כלל לא אכלו את האוכל שהגיש לפניהם אברהם, וא"כ מבואר לא כהמדרש הנ"ל.

אלא שבתדא"ר (פרשה יג) איתא וז"ל: כל האומר לא אכלו מלאכי שרת אצל אברהם אבינו לא אמר כלום, אלא בצדקתו של אותו צדיק ובשכר טורח שטרח פתח להם הקב"ה את פיהם ואכלו, שנאמר (בראשית יח) והוא עומד עליהם וגו'. ע"כ. הרי מבואר בהדיא בתד"א שהמלאכים אכלו כפשוטו, ודלא כמבואר בש"ס.

ובן כתב בתוס' (ב"מ שם ד"ה נראין כאוכלין) בהדיא, וז"ל: נראין כאוכלין ושותין, ובסדר אליהו רבה קתני לא כאותו שאומר נראין כאוכלין ושותין, אלא אוכלין ושותין ממש מפני כבודו של אברהם, ופליגא אדהכא. עכ"ל.

ובזה מדוקדק לשון התד"א שכתב דבצדקתו של אברהם נעשה לו נס שהמלאכים אכלו ממש, ומשמע דהיה לאברהם הנאה מזה שהמלאכים אכלו, וצ"ב איזה הנאה היה מזה לאברהם, וצ"ל שזה גופא היה ההנאה של אברהם אבינו ע"ה, שע"י שאכלו נסתם פיהם בעת מתן תורה. ודוק.

ובעת ראיתי גם בזוהר (פר' וירא דף קב.) שמוכא מחלוקת בזה, וז"ל: ויאכלו סלקא דעתך וכי מלאכי עלאי אכלי, אלא בגין

הבשר שהאכילם הוא מדוגמת הבשר מן השמים שצלו המלאכים לאדם הראשון כדאיתא בסנהדרין (דף נט:). עכ"ל. הרי משמע שאברהם אבינו האכילם בשר רוחני, ולכאורה היינו בשר שנוצר ע"י ספר יצירה. וא"כ קשה כנ"ל דלא שייך בזה בשר בחלב.

ואמנם צ"ע על זה ממה דאיתא במדרש (מדרש תהילים מזמור ח) וז"ל: וכשעלה משה לקבל פעם שניה את הלוחות, אמרו מלאכי השרת, רבש"ע והלא אתמול עברו עליה, שכתבת בה (שמות כ) לא יהיה לך אלקים אחרים, אמר להם הקב"ה בכל שעה קטיגטין (מקטרגין) בני ובין ישראל, והלא אתם כשירדתם אצל אברהם אכלתם בשר בחלב, שנאמר (בראשית יח) ויקח חמאה וחלב ובן הבקר, ותינוק שלהם כשהוא בא מבית רבו ואמו נותנת לו פת ובשר וגבינה, והוא אומר לה היום למדני רבי (שמות לד) לא תבשל גדי בחלב אמו, לא מצאו לו מענה, באותה שעה אמר הקב"ה למשה (שם כז) כתוב לך את הדברים האלה, עד שאין להם מענה ותשובה. ע"כ. וכ"ה בפסיקתא רבתי (סוף פיסקא כה). מבואר שבזכות שאברהם האכיל למלאכים מחלב ובשר ביחד, עי"ז נדחו טענות המלאכים. ולכאורה כיון שנברא בדרך נס לא חלו על זה דיני התורה כדברי המלבי"ם.

וי"ל דעכ"פ יש טענה על המלאכים שנכשלו בדבר שנראה כאילו הוא בשר בחלב, ומי שראוי לקבל את התורה ראוי לו להזהר אף בדבר שנראה כבשר וחלב. וכמש"כ הפוסקים לענין שחיטה, דאף שמעיקר הדין אי"צ שחיטה, אך משום מראית העין צריך לשחוט.

ובנוסח אחר י"ל, דעכ"פ הא המלאכים לא ידעו שבשר זה היה מבהמה שנבראת על פי ספר יצירה, וא"כ כלפיהם שפיר יש טענה מדוע לא נזהרו ונכשלו לפי דעתם בבשר וחלב, וזה שפיר הוי טענה חזקה

ר' שמעון בר חלפתא והביא את זה לביהמ"ד, בעי עלה דבר טמא הוא זה או דבר טהור, אמרו ליה אין דבר טמא יורד מן השמים. ע"כ. והיינו שדבר שנוצר שלא בדרך הטבע זה טהור, ומשמע דגם ל"צ שחיטה ואין בו איסור איבר מן החי, דהרי לא ירד בהמה שלימה אלא רק ירכיים, ואעפ"כ היה כשר לאכילה, וכמבואר בשל"ה (פר' וישב דרך חיים תוכחת מוסר אות נז). וכ"כ בש"ך עה"ת (פר' בהעלותך ד"ה ויש) והאריכו בזה הפוסקים, עיין בשו"ת שדה הארץ (חיו"ד ח"ג סימן א) ובפתחי תשובה (יו"ד סימן סב סק"ב) ובדברי חלומות לרצ"ה מלובלין (אות ו) ובדרכי תשובה (סימן ז סוף סקי"א) וברוח חיים (חיו"ד סימן א סקי"ח) וכן הביא בגן רוה (ריש פר' וישב) ובדברי חנוך (שם אות ב). וכן מבואר בסדר הדורות (מערכת ש' ערך ר' שמעון בן חלפתא) דהיה פשיטא לר"ש בר חלפתא דכיון דלא נולד הבהמה מאב ואם בודאי ל"צ שחיטה.

ועיין בפתחי תשובה (שם) שתמה על דברי השל"ה שביאר שמשום כך אכלו השבטים בלי שחיטה, והא משום מראית העין צריך לשחוט. וכן הקשה על פי המבואר בפרשת דרכים (דרך האתרים דרוש א) לגבי בן פקועה דעכ"פ בעי נחירה משום איסור דם. ואולם בכה"ח (יו"ד סימן סב סק"ד) כתב, דלא קשה מידי דהשל"ה סובר דזה דינו כמו דגים וחגבים דא"צ שחיטה ודמו מותר, ואם מפני מראית העין עדיין לא היתה גזירה, ודוק. עכ"ד.

ולפי דעה זו יל"ד איך יתבאר הגמ' בסנהדרין, והרי שם בודאי לא היה שחיטה וכנ"ל, רצ"ל דיש לחלק בין היכא שירד איבר לבד שאז כיון שירד מהשמים ובהכרח זה טהור, לבין היכא שירד בהמה שלימה שאז חלים עכ"פ דיני שחיטה. ואולי יש לחלק בין דרך נס שבכל אופן אי"צ שחיטה, לבין יצירה על פי ספר יצירה, שאז כן צריך שחיטה.

יקרא דאברהם אתחזי הכי. אמר ר' אלעזר ויאכלו ודאי בגין דאינון אשא דאכיל אשא ולא אתחזי, וכל מה דיהב לון אברהם אכלי, בגין דמסטרא דאברהם אכלי לעילא. ע"כ. הרי שיש בזה פלוגתא.

והנה לפי משנ"ת דהיה ראוי למלאכים לא אכול בשר בחלב אף בדבר שאינו אסור מן הדין, א"כ גם כאן י"ל דהטעם הנ"ל אתי ככו"ע, דבאמת אע"פ ששרפו המאכל ולא אכלוהו, עכ"פ היה נראה כאילו אוכלים בשר בחלב, ולכן זה נחשב מכשול עד כדי כך שלא יוכלו לקבל את התורה.

עוד ראיות שבשר שנוצר ע"י ספר יצירה ל"צ שחיטה וכו'

וע"ע בשל"ה (פר' וישב דרך חיים תוכחת מוסר אות נז) בשם קובץ ישן, שביאר ענין מחלוקת יוסף והשבטים, דאברהם אבינו עשה ספר יצירה ומסרו ליצחק, ויצחק ליעקב, ויעקב מסרם לבניו אשר הם היותר מיוחסים כו', והנה מצינו בגמרא (סנהדרין דף סה:): דברא עגלא תלתא בכל ערב שבת על ידי עסק ספר יצירה בצירוף השמות, ובודאי זה הנברא על פי השמות ולא מצד התולדה אין צריך שחיטה, וניתר לאוכלו בעודו חי, וכך עשו השבטים, ויוסף לא ידע והיה סבור שהוא הנולד מאב ואם, הביא דיבה זו אל אביו שהם אוכלים אבר מן החי, והם כנים היו וכדין עשו. עכ"ל.

הרי מבואר בדברי השל"ה שהשבטים בראו בהמה בספר יצירה, ובהמה כזאת לא חלים עליה דיני התורה ול"צ שחיטה וכו'.

והוא ע"ד המבואר בש"ס (סנהדרין דף נט:): דרבי שמעון בן חלפתא היה הולך בדרך, פגעו בו אריות, ונעשה נס שירדו לו תרתי אטמתא, חדא אכלוה וחדא שבקוה, הלך

דבהמה הנוצרת ע"י ספר יצירה היא בודאי בתכלית השלימות כשאר בהמה ממש, ולכן דינה כבהמה גמורה, וצריכה שחיטה בברכה, ואף שאין בה כח הנשמה הדעה והדיבור. ועיין שם שד"ך ג"כ לענין בשר בחלב. וע"ע בדבריו (ח"ח סימן נא) וע"ע בשו"ת עטרת פז (ח"א) כרך ב יו"ד סימן א אות ד). אך דעת הפוסקים אינה כן.

אדם הנברא ע"י ספר יצירה האם דינו כאדם

והנה דנו האחרונים לגבי אדם שנברא ע"י ספר יצירה, האם חלים עליו דיני התורה, וכן לעוד כמה ענינים כפי שאביא בעז"ה.

והנה בגמ' (סנהדרין דף סה:) מובא, דרבא ברא גברא, שדריה לקמיה דרבי זירא, הוה קא משתעי בהדיה, ולא הוה קא מהדר ליה, אמר ליה מן חבריא את, הדר לעפריך. ע"כ. וביארו רש"י והיד רמ"ה (שם) שרבא ברא אדם זה ע"י שימוש בספר יצירה. הנה מבואר בגמ' זו לכאורה דאין לו דין אדם, שהרי מבואר שרב זירא אמר לו תוב לעפריך ולכאורה הרי אסור להרוג אדם. אך יש לדחות דיתכן שהריגה בדיבור לא חשיבי רציחה, ועוד כמה טעמים כפי שהאריכו בספרי דבי רבנן. ועיין להלן מש"כ בענין זה בעז"ה"ת בהערה ג'. וע"ע בזה בחשוקי חמד (סנהדרין דף סה: ערכין דף כח.).

וע"ע יש לדחות ע"פ מש"כ במראית העין (סנהדרין שם) שהיה מותר להורגו משום שהיה יכול להזיק. וכ"כ רצ"ה בדברי חלומות (אות ו) דהיה ירא שלא יהיה נעשה מזיק לבריות כשיגדל קצת, ואז אפילו העושהו יהיה קשה לו גם כן להחזירו לעפרו, כי יוכל להזיק גם לו, וכמו שסיפר בשאלת יעב"ץ (ח"ב סימן פב) מאותו הנוצר על ידי זקיניו

ועיין בעיקרי הד"ט (יו"ד סימן א אות כב) שהביא דברי הטור ברקת (פי"ט דף קמג: טור א הל' יו"ט סו"ס תקז) דל"צ שחיטה, ואי"צ ניקור ואין בו איסור גיד הנשה. וכ"ה בשו"ת שדה הארץ הנ"ל. וכן הובא ג"כ בקמח סולת (דף קב: טור ב) ובשדי חמד (מערכת חמץ ומצה סימן ב אות ג) ובמילי דאבא לר' אבא אלבו (סנהדרין דף סה:). וכן דעת הגרי"א אבד"ק סלאנים (כפי שהביא הרב עזרא אלטשולר זצ"ל בכתב עת צהר קובץ י תשס"ב עמ' עג-ד) שדבר הנוצר בדרך נס מן השמים אינו צריך שחיטה, דכל דבר היורד מהשמים אינו צריך תיקון.

ובן דנו הפוסקים לשאר הדינים, וכגון מה דאיתא בשו"ת בית יצחק (חיו"ד ח"א סימן פד אות ה) דבהמה שנוצרה ע"י ספר יצירה פטורה ממתנות כהונה ומבכורה ומשחיטה. ובשו"ת ויקן יוסף (סימן י) הסתפק אם אפשר לפדות בכור בהמה בשה שנבראה ע"י ספר יצירה. וכן דן לגבי פרה אדומה שנבראה בספר יצירה האם כשרה, ומסיק שפסולה, דכיון דבעי שחיטה לשמה, וכאן לא שייך שחיטה, ועוד דבעינן שתים או בת ג' וד'. עיין שם. ויש בכל זה אריכות עצומה, ולא עתה עת האס'ף.

ועיין בשו"ת להורות נתן (ח"ז סימן יא) דמסיק ג"כ דבהמה שנוצרה ע"י ספר יצירה גם דין בשר בחלב ליכא בה, כיון דהתורה אמרה לא תבשל גדי בחלב אמו, ודיברה רק ממה שנוצר כדרך הטבע ולא מגדי שנוצר ע"י ספר יצירה. דבהמה שנוצרה ע"י ספר יצירה נראה דליכא לא משום איסור חלב ולא משום איסור בשר, דגם אם יבשל בשרו עם חלב מן החי ליכא איסור משום דאינו בגדר בשר שאסרה תורה, דהתורה לא דיברה מדבר שהוא חוץ לטבע. עכ"ד.

אך עיין בשו"ת רבבות אפרים (ח"ז סימן שפה) שהביא בשם ר' יוסף בנימין צרפתי

כפירוש זה, היינו דלא נראה לומר שרק בשביל כזה צורך מותר לשחרר עבד, אך לגוף הסברא שהיה בשבת אדרבא לא העיר כלום, ואולי היה בקבלה אצלם שמעשה זה אירע בשבת).

ולפי סברא זו שמעשה זה אירע בשבת, א"כ אף אם נאמר דאפשר לברוא ע"י ספר יצירה בכל הימים (דלא כהרשב"א הנ"ל), הרי בשבת יתכן שאסור לברוא.

דעיינ בגזע ישי (מע' אות הא' ערך אדם אות א) באורך ומסיק דאסור לעשות כן בשבת, משום דהוי כדרך בריאתו ויש בזה משום איסור בונה ולש. ובסוף דבריו רמז לדחות דברי המהר"י ל"ב כ"ץ מההיא דר"א שחרר עבדו, וכתב שע"פ דבריו שיש בזה משום בונה אין ראיה, וכוונתו לכאורה דיתכן שהיה בשבת, ובשבת אסור לברוא אדם ע"י ספר יצירה.

ושו"ר בשו"ת להורות נתן (חט"ו סימן סט) שכתב שאסור לברוא אדם ע"י ספר יצירה בשבת, משום מכה בפטיש ומשום נולד ומשום בונה, ובזה ביאר מדוע ר"א לא ברא ע"י ספר יצירה אדם להשלים את המנין. ושו"ר ג"כ בגנזי יוסף (סימן טז סק"ג) שביאר כן.

ועיינ בספר ליקוטי חבר בן חיים (ח"ה דף סד). שג"כ כתב, דלפי דברי הרא"ש שרבי אליעזר שחרר עבדו בשבת כדי לשמוע פרשת זכור, א"כ בריאה זו היא מלאכה דאורייתא ואסור לבראותה בשבת, אבל מותר לשחרר עבד בשבת. עיינ שם.

אך בשו"ת יד יצחק (או"ח ח"א סימן לה) דחה תירוץ זה, כיון שאין איסור לברוא ע"י ספר יצירה בשבת. וכ"ה בספר וילקט יוסף (ח"ג סימן ריא אות ג).

מה"ר אליהו בעל שם, ועל כן אין להשהות בריה כזה אלא לבראו לצורך הדבר שצריך לו ולהחזירו מיד אחר כך לעפרו, ולפי"ז יתכן שבאמת יש לו דין של אדם ממש, ורק מחמת צורך היה מותר להורגו.

וע"ע בגמ' (ברכות דף מז:) מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה, ושחרר עבדו והשלימו לעשרה. ע"כ. וכ"ה בגיטין (דף לח:). וצ"ע מדוע לא ברא אדם ע"י ספר יצירה, ולכאורה משמע דהנוצר בספר יצירה לא מצטרף למנין.

שו"ר בברכ"י (או"ח סימן נה סק"ד) בשם הרב מהר"י ל"ב כ"ץ בן הרב שער אפרים שהביא ראיה כנ"ל דאם איתא דמצטרף למנין, ר"א היה יכול לברוא אדם ע"י ספר יצירה, דרבי אליעזר גדול כוחו (עיינ זוהר ח"א מדרש הנעלם דף צח.). עיינ שם.

אולם יש לדחות ראיה זו, דהנה איתא בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן תיג) וז"ל: ועל כן נראה דרב הושעיא ורב חנניא שהיו עוסקין בספר יצירה כל מעלי יומא דשבתא וברו עגלא תלתא ואכלי ליה, ולא עושין כן בארבעה פרקים שמשחיטין בהן את הטבח בעל כרחו שצריכין הכל יותר לבשר (חולין פ"ה מ"ד), אלא במעלי שבתא – משום שבו היתה בריאת הבהמה. עכ"ל. הנה מבואר ברשב"א שא"א לברוא ע"י ספר יצירה כי אם בערב שבת.

ולפי"ז יתכן דהמעשה הנ"ל בר"א לא היה ביום שישי, ולכן ר"א לא יכל לברוא אדם ע"י ספר יצירה.

וביותר לפי מש"כ הרא"ש (שם פ"ז סימן כ) דיש דעה דהמעשה של ר"א היה בשבת זכור, ורצו להשלים למנין עשרה דאורייתא. הרי לפי"ז דמעשה זה אירע בשבת, ולא ביום שישי. (ומש"כ הרא"ש שלא נראה

הל"מ, וא"כ גם אם היה בורא גברא ואפילו ראוי להצטרף לעשרה, היינו לאחר שנעשה בן י"ג שנים ויום א', אבל ר"א היה צריך לכו ביום, והוי קטן ואינו ראוי להצטרף, ואפילו למתירין (עיין שו"ע סימן נה ס"ד) צירוף קטן, היינו ביותר מבן שש אבל לא בן יומו.

מיהו בזה י"ל דהא דבעי בן שש היינו כדי שידע למי מתפללין, אבל האי שנברא בצביונו והוא בר דעת אפילו בן יומו מצטרף, אבל לדעה שניה דאפילו ע"י חומש שבידו אין מצטרף קשה כנ"ל.

והוסף עוד, דהא לכו"ע קטן אין מצטרף אלא אחד, וא"כ שמא חסרו שנים מן המנין ובאמת ברא חד, אלא כיון דדין קטן יש לו ואינו כשר אלא ע"י צירוף, שוב לא יכול לצרף עבד ומשו"ה הוצרך לשחרר, ומכל שכן לפי סוגיא דברכות (דף מז:): דתרי אצטריכו שחסר חד ונפק בחד (היינו דהיה חסר שתיים, וצירף עבד אחד ומשוחרר אחד), וא"כ ודאי לא היה יכול לצרף אדם כזה שיש לו דין קטן כיון שכבר צירף עבד. עיין שם.

ובן ראיתי בספר ליקוטי חבר בן חיים (ח"ה דף סד.) שג"כ כתב, דאטו הנברא יהא עדיף משאר ישראלים, שצריך שיהיו בני י"ג שנה, ואפילו לאחר י"ג שנה לאחר בריאתו יש לפקפק, שהרי צריך סימני גדלות. עיין שם.

אך עיין בשו"ת משנ"ה (חט"ו סימן כז) שרצה לצדד ולומר דדוקא בבן ישראל יש שיעור גדלות הלל"מ, כיון שהדעת תורה מגיעה רק בגדלות, משא"כ גולם שאין בו דעת לא שייך בו שיעורין של גדלות וקטנות, ומאז שנברא יש לו דין של בן י"ג לכל דבר. אלא שלפי"ז צ"ל שמזה גופא לא יצטרף למנין כיון שאינו בו דעה ודינו כשוטה. עיין שם.

ועיין בשו"ת חכם צבי (סימן צג) שנסתפק האם אדם שנברא ע"י ספר יצירה

ובברכ"י (שם) דחה ראיה זו בכמה אופנים, א', הן אמנם ר"א היה לו כח גדול כי שיח וכי שיג לו ומי לנו גדול, מ"מ אפשר דממדת חסידות מעולם לא בעי עביד. ותו דלמא כל כי הא בעי הכנה הרבה והזמנה מילתא ולא כל שעתא מצי עביד. ותו לפי מ"ש הר"ן (גיטין דף כ: ד"ה כל) שלא אמרה תורה לעולם בהם תעבודו אלא משום שלא יתן להם מתנת חנם, וכיון דאיכא מצוה לאו משום חנינה ידיהו עביד אלא לצורך, הו"ל כנותן דמי עצמו, א"כ אין כאן הוכחה, דלא עבר אמידי (והאריך בדברי הר"ן הללו).

ועב"פ מסיק, דנראה דליכא ספיקא דאדם כזה דינו כמי שהוא חרש שאינו שומע ואינו מדבר, כי אשר יצר את האדם הזה אין בו כח רק להיות משיב הרוח חיוני, כמש"כ מהרש"א (סנהדרין סה:), וא"כ ודאי אינו מצטרף, דהו"ל כאיש אשר לא שומע ולא מדבר, דאינו מצטרף. עכתו"ד.

והנה על מש"כ החיד"א שצריך זמן והכנה רבה, יש להוכיח לא כן, ממה שהביא המלבי"ם (בראשית יח ז) וז"ל: ויש לחז"ל שבן הבקר רץ מלפני אברהם ואברהם ברא אחר ע"י ספר יצירה, שעל זה אמר וימהר לעשות אותו – שעשה אותו ע"י ספר יצירה כו'. עיין שם. והביא דבריו במשמרות כהונה בספר כף הכהן (פר' וירא) ובספר וימהר אברהם (מערכת ס' אות קכג) ובספר שמו אברהם (מערכת הכנסת אורחים דף עד:). וע"ע בחדסד לאברהם (עין משפט נהר נא). הרי שמהפסוק שאברהם מיהר לעשות את הפר לומדים שברא אותו ע"י ספר יצירה, ומוכח שאפשר לברוא ע"י ספר יצירה במהירות.

עוד ראיתי בשו"ת בית שערים (סימן מה) שכתב לדחות ראיה זו, ע"פ דברי הרא"ש בתשובה (ריש כלל טז) דדין י"ג שנים ויום א' הוא הלכה למשה מסיני, והוא בכלל שיעורין

דעתא קלישתא מיהא, וכ"ש הקטן דאתי לכלל דעת ואפ"ה לא מצטרף, האי גברא דלאו בר דעה הוא כלל צריכא למימר מיהת בכלל חרש הוא, דהא אשתעי רבי זירא בהדיא ולא אהדר ליה, הא ודאי גרע מניה.

אלא שיש לדקדק, דלכאורה נראה שהיה שומע דהא שדריה לקמיה דר"ז, ואי הכי הוי ליה חרש השומע ואינו מדבר שדינו כפקח לכל דבר, אבל אין זה נראה אמת, כי אם היה בו כח השמיעה היה ראוי גם לכח הדיבור בודאי, ולא היה מהנמנע אצלו, אלא מבין ברמיזות וקריצות היה כמו שמלמדים את הכלב לילך בשליחות להוליך ולהביא מאומה מאדם אחר, כן שלחו לזה והלך.

ומסיק השאילת יעב"ץ, דלכן אין בהריגתו שום עבירה, ואינו אלא כבהמה בצורת אדם וכעניגאל תילתא דמיכרי להו לר"ח ולר"א. עכ"ד.

ובן מוכח מדברי הרמ"ק בפרדס רימונים (שער כד פ"י) שכתב וז"ל: עוד במאמר ר"ז מן חבריא את תוב לעפריך, נמצא ח"ו כשופך דמים לחזרת הנשמה ההיא בבושת פנים עשוקה ורצוצה לפני קונה בלי שום השלמה, אלא בהקדמתו זאת יובן הכל, כי כאשר אותם החכמים מקבצים קיבוץ העפר ההוא, וע"י חכמתם בהעסקותם בספר יצירה יבראו בריה חדשה, הנגה הבריה ההיא שהיא בצורת אדם יתקבצו חלקיה ויתעלו למעלה בהתקרבם אל מחצבם ומקורם, ויאיר נגד היסודות ההם האור הראוי להם, כדמיון קיבוץ חלקי הבהמה ולא שיהיה בה נשמה ולא נפש ולא רוח, אלא חיות בעלמא, עם היות שהוא מעולה מחיות הבהמה מפני תכונת צורתו וטבעו שהוא משובח מצורת הבהמה ונתקרב יותר אל מקור האור מהבהמה. ע"כ. הרי עולה מדברי הרמ"ק שאין לאדם הנכרא בספר יצירה גדר אדם כלל.

מצטרף לעשרה לדברים הצריכין עשרה, מי אמרינן כיון דכתיב (ויקרא כב) ונקדשתי בתוך בני ישראל – לא מיצטרף, או דילמא כיון דקיי"ל בסנהדרין (דף יט:) המגדל יתום בתוך ביתו, מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו, מדכתיב (ש"א כא) חמשת בני מיכל כו', וכי מיכל ילדה והלא מירב ילדה, אלא מירב ילדה ומיכל גדלה כו', ה"נ כיון שמעשה ידיהם של צדיקים הוא, הו"ל בכלל בנ"י שמעשה ידיהם של צדיקים הן הן תולדותם.

ושוב הוכיח מהא שר' זירא הרגו, מוכח שאינו מצטרף למנין, דאי ס"ד שיש בו תועלת לצרפו לעשרה לכל דבר שבקדושה לא היה ר' זירא מעבירו מן העולם, דאף שאין בו איסור שפיכת דמים, דהכי דייק קרא (אף שיש בו דרשות אחרות) שופך דם האדם באדם דמו ישפך, דוקא אדם הנוצר תוך אדם, דהיינו עובר הנוצר במעי אמו הוא דחייב עליה משום שפכ"ד, יצא ההוא גברא דברא רבא שלא נעשה במעי אשה, מ"מ כיון שיש בו תועלת לא היה לו להעבירו מן העולם, אלא ודאי שאינו מצטרף לעשרה לכל דבר שבקדושה. ע"כ.

ודברי החכ"צ הובאו בעיקרי הד"ט (או"ח סימן ג סט"ו) ובבאר היטב (סימן נה סק"ב) ובמשנ"ב (שם סק"ב) וכ"ה בשו"ת יהודא יעלה אסאד (חאו"ח סימן כו) ופלפל בטעמו. וכן בתורת חיים על השו"ע (שם סק"א) הביא דברי החכ"צ ופלפל בסברתו.

הרי מבואר שאדם שנוצר ע"י ספר יצירה לא חלים עליו דיני התורה, ומותר להורגו, ואינו מצטרף למנין.

וע"ע בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"ב סימן פב) שכתב ג"כ, דאטו מי עדיף מחרש שוטה וקטן דאינו מצטרפין, אע"ג דמבני ישראל הן ודאי, וחשובין כשאר אדם מישראל לכל דבר, חוץ מן המצוות, וההורגן חייב, ואית להו

וב"ב בחסד לאברהם (עין יעקב סימן ל) וז"ל: ועל דרך זה היא צורת האדם הנברא על ידי צירופי אלפא ביתא דספר יצירה, כי לא תהיה בו רוח ונשמה, אלא חיות בעלמא כחיות הבהמה והרכבתה, עם חיות שהוא מעולה מחיות הבהמה, זה יהיה מפני תכונת צורתו שהיא משובחת מצורת הבהמה, וקרובה יותר אל מקור האור העליון, לא שתהיה בו רוח ונשמה, ולזה כאשר יגוע ויאסף לא יהיה הענין אלא שישבו חלקי גופו אל היסודות, כמיתת הבהמה שיתפרדו חלקיה וישבו העפר על הארץ כשהיה, ולכן אין בהריגת הבהמה ולא בהריגת אדם כזה שום איסור והקפדה, כי לא יש בהם הפסד רוח ונשמה, כי אם החזרת חלקי היסודות אל מקורם. עכ"ל.

ועיין בספר דברי רב משולם (שאלה י) שג"כ הוכיח בדברי אביו החכ"צ מדברי הרמ"ק, דמבואר שאין בו אפילו נפש אדם, וא"כ ממילא אין לו עסק וענין עם דברים הטעונים עשרה או שלושה נפשות מישראל, וגריעי טובא מנפשות נשי ישראל שאינן מצטרפות לשום דבר מהנזכר. עיין שם.

וע"ע בדברי ג"ע הרב חיד"א במראית העין (סנהדרין שם) דנראה שאין כאן ריח ספק אם בהמה מצטרף למנין. וכן מסיק במדבר קדמות (מע' י אות כז) דפשוט שלא מצטרף למנין. וכ"ה בצוארי שולל על ההפטרות (הפטרות ואתחנן סימן ג) ובמחב"ר (סימן נה סק"א).

וע"ע בדבריו בברכי" (או"ח סימן נה סק"ד) דליכא ספיקא דאדם כזה דינו כמי שהוא חרש שאינו שומע ואינו מדבר, כי אשר יצר את האדם הזה אין בו כח רק להיות משיב הרוח חיוני, כמ"ש מהרש"א (סנהדרין סה:), וא"כ ודאי אינו מצטרף, דהו"ל כאיש אשר לא שומע ולא מדבר, דאינו מצטרף. עכת"ד.

ועיין בספר נפלאות המהר"ל המיוחס לחתן המהר"ל (עמ' צג) שהמהר"ל לא רצה לצרף את הגולם למנין, דאף למ"ד שאשה מצטרפת למנין, מ"מ הגולם אינו מצטרף כי הוא בענין זה גרוע מאלה, משום שהוא אינו נכלל לגמרי בתוך בני", אבל בנות לפעמים נכללות בכלל בני", ועוד שהבנות עכ"פ מוזהרות בכל מצוות לא תעשה משא"כ הגולם. עכ"ד.

ובן בכלי חמדה (ר"פ מצורע) כתב דפשוט שאדם הנברא ע"י ספר יצירה אינו מצטרף למנין כיון שאין בו דעת כלל, ותמה על החכם צבי שנסתפק בזה.

ועיין בהערות הברוך הטעם על החכם צבי, שהעיר דלכאורה יש להביא ראיה שאין מצטרפין לעשרה, שהרי מבואר בפרקי דרבי אליעזר (פרק לז) שהשבטים החרימו שלא לגלות ליעקב את דבר מכירת יוסף, וכיון שלא היו עשרה, שהרי ראובן ובנימין לא היו עמהם, צירפו את השכינה עמהם. ואם אפשר לצרף את האדם הנוצר למנין, היה עליהם לברוא אדם ולצרפו, שהרי השבטים היו עוסקים בספר יצירה, כמבואר בשל"ה (פר' וישב דרך חיים תוכחת מוסר אות נז). עיין שם. וכן הביא ראיה זו בספר ליקוטי שושנים המכונה ג"כ ספר האשל לר' שבתי ליפשיץ (מע' א אות ט).

וע"ע בדברי ר' צדוק הכהן מלובלין בספרו דברי חלומות (אות ו) דלכאורה י"ל דחזי לדבר שבקדושה, ושאינו מחרש דלאו בר דעת הוא כמו קטן, דהרי כל אדם נוצר בלא דעת ורק כשגדל בא לו הדעת, וחרש שאינו שומע ואינו מדבר, אזי ממ"נ אם הוא בתולדה, והיינו לפי שאין למד דעת מבני אדם, כיון שאינו שומע, אזי ברור שאין בו דעת, ואפילו אם נתחרש אחר כך, ומה שאינו מדבר הוא לפי שנולד בו חסרון במוח, זה ג"כ נקרא שאין בו דעת, אבל זה שנוצר בקומתו כאדם גדול יש

הוא, ואם כן אפילו תאמר דקרינן ביה בני ישראל מטעמו דהחכם צבי שם, דהוא מעשה ידיו של צדיק, מ"מ נראה דאין להטיל עליו חובת מצוות מטעם זה, ולומר דכל מה שכתוב בתורה דבר אל בני ישראל יהיה גם הוא בכלל, כיון דאין בו נשמת חיים והשאת נפש לעולם הבא לשכר ועונש, וממילא א"כ איך נצטרף לדבר שבקדושה כיון שהוא לאו בר חיובא.

ומסיק הרצ"ה, דמ"מ אפשר לדיכול להצטרף לענין עשרה לברכת המזון אם יכול לאכול, דכשם שמצטרפין קטן, מצטרפין גם אותו, ואפשר דגם כן יודע למי מברכין. עיין שם.

ובפשטות מהא שדנו האחרונים הנ"ל רק לענין צירוף למנין, משמע שלגבי שאר הדינים דינו ככל ישראל שחייב בכל המצוות.

אך עיין בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ד סימן שפח) שהאריך להוכיח שאדם שנברא בספר יצירה אינו חייב במצוות, וכתב שבדאי מהחכ"צ אין שום ראייה דס"ל להיפך, ומה שנסתפק לענין צירוף למנין, הוא משום דאפילו בנכרי איכא איבעיא בסנהדרין (דף עד:) אי מצטרף, ואע"ג דאיפשט דאינו מצטרף, מ"מ הוי ס"ד דהאי עדיף מנכרי, משום שהוא מעשה צדיקים, ומעלה עליו הכתוב כאילו ילדו כמ"ש החכ"צ שם. ועיין שם שהאריך בזה.

ועיין באילת השחר (במדבר יג לג) דפשוט שאדם הנברא בספר יצירה אין לו גדר אדם כלל, ואינו עכו"ם או ישראל, וכן דינו כשוטה שאין לו דעת. וכ"כ בשו"ת להורות נתן (חי"א סימן ג בסופו) וכ"כ בספר נפלאות המהר"ל המיוחס לחתן המהר"ל (עמ' צג) שהנברא ע"י ספר יצירה פטור מכל המצוות.

וע"ע בגליוני הש"ס (יבמות דף מו.) דאדם

לומר דיש בו גם כן דעת כבגדול, ואע"פ שאינו שומע ואינו מדבר, מ"מ יתכן שאינו מחסרון במוחו ודעתו.

ואף שכתב בחדסד לאברהם (עין יעקב נהר ל) דאין לו נשמה ורוח ממללא רק רוח הבהמית, ועל כן מותר להרגו כבהמה. עיין שם. וכן הוא במהרש"א (ח"א לסנהדרין שם). יש לומר דמ"מ אינו כבהמה בדמות אדם, שהרי הוא נוצר בספר יצירה על דרך יצירת האדם ולא על דרך יצירת הבהמה, אלא דנשמת חיים דויפח באפיו שהיא הרוח ממללא – על ידי שהוא חלק אלוה ממעל, רק זה אין יכולים לתת בו, אבל מ"מ לא גרע מעכו"ם דגם כן אין לו חלק אלוה ממעל, ואע"פ שיכול לדבר – היינו בלשונו, אך אין זה קרוי דיבור, דעל כן אמרו (במדב"ר פר' ב סימן יד) דעכו"ם המדבר בלשון הקודש לשונו סרוח, כי אין לו רוח ממללא האמיתי רק כעין צפצופי עופות, וכמו הנחש קודם החטא שהיה יכול לדבר אף דלא היה בו נשמת חיים והוא מצד הסיטרא אחרא וקומת אדם בליעל.

וא"כ י"ל דזה הנוצר בקדושה על ידי ספר יצירה, אין יכולים להכניס בו הדיבור מצד הסיטרא אחרא, ומאידך גם רוח ממללא דקדושה א"א להכניס בו, ועל כן אינו מדבר, אך עכ"פ יתכן שהוא שומע, ואם כן לא דמי לבהמה, רק לעכו"ם.

ואפילו תאמר דגם בן נח רשאי להורגו ואינו נהרג עליו, יש לומר דהיינו מגזירת הכתוב דהאדם באדם, כמו שכתב בתשובות חכם צבי שם, אבל מ"מ לענין דעת שפיר יש לומר דיש לו. ועוד דהרי אין הדעת תלוי בדיבור לבד כלל, דהרי אלם יש לו דעת, ואפילו אלם בתולדה אפשר דשומע, ואם כן אפשר דהאי נמי חשיב בר דעת.

ושוב כתב הרצ"ה לפקפק בסברא זו, דמסתבר דמ"מ לאו בר חיוב מצוות

שלא נדחה מתורת אדם לגמרי, ממילא דלענין שחיטה לא גרע מאדם שאינו שומע ואינו מדבר, דקיי"ל (סימן א ס"ה) דשומע ואינו מדבר ששחט ואיש עומד על גבו שחיטתו כשרה, ה"נ בנ"ד י"ל דמהני ג"כ איש עומד על גבו.

וישוב כתב להוכיח מדברי השל"ה (פר' וישב דרך חיים תוכחת מוסר אות נז) דאין לאדם כזה תורת אדם כלל וגרע לענין זה מאדם שאינו שומע ואינו מדבר, שהרי כתב לפרש דמה שא"ל יוסף לאביו שהשבטים חשודים בעריות הוא משום שהשבטים בראו נקבה ע"י ספר יצירה והיו מטיילים עמה, ויוסף לא ידע מזה והיה סובר שהיא נקבה מאב ואם. עיין שם. ואם נאמר דאדם הנולד ע"י ספר יצירה יש לו עכ"פ תורת אדם שאינו שומע ואינו מדבר, עדיין לא מתיישב הך דטיילו השבטים עמה, ובע"כ לומר דאין לו תורת אדם כלל לשום דבר שבעולם, ומש"ה שפיר דלא חששו לה לאיסור ערוה והוא מובן.

ובן לפי דברי המהרש"א (בכ"א בסנהדרין שם) דא"ל הדר לעפרך משום שלא היה בו כח הנשמה שהוא הדיבור שהיא הרוח העולה למעלה, רק רוח החיוני של הבהמה היורדת למטה, נראה ודאי דשחיטתו פסולה, דהוה כח בהמה ולא כח אדם, ופשיטא דגרע מאדם שאינו שומע ואינו מדבר. עיין שם.

וע"ע במטה ראובן על יו"ד (סימן טז) שג"כ נסתפק האם אדם שנברא ע"י ספר יצירה בר זביחה הוא.

ובן דנו הפוסקים לענין שיטמא באוהל, עיין בסדרי טהרות (אהלות דף ד:).

ובן האם מותר להתייחד עם אדם הנברא בספר יצירה, ע"פ דברי השל"ה (פר' וישב דרך חיים תוכחת מוסר אות נז) והבן

הנברא ע"פ ספר יצירה איננו לא עכו"ם ולא ישראל.

וע"ע בחזו"א (יו"ד סימן קטז סק"א) שאין לו כל זכויות ישראל, וקרוב לומר שאין לו גם זכויות אדם, ובודאי אין לצרפו למנין שאף אנדרוגינוס למ"ד שהוא בריה בפנ"ע (עיין בכורים פ"ד מ"ה) חיובו במצוות הוא מחמת מולידיו שהם בני חיוב, משא"כ הנוצר ע"י ספר יצירה שאין לו מולידים, אינו בכלל ישראל ואינו חייב במצוות. ע"כ.

ובן מבואר בשו"ת צ"פ (ח"ב סימן ז) שאדם הנברא ע"י ספר יצירה אינו בגדר מציאות, ופשוט שאין עליו דין מצוות, ואינו בן ברית ולא שייך כלל לגדר צירוף בשום דבר.

אולם בשו"ת בצל החכמה (ח"ו סימן צט) האריך להוכיח דיש לו דין אדם והוא חייב במצוות.

עוד מבואר באחרונים הנ"ל שאין איסור להרוג אדם שנברא ע"י ספר יצירה.

ולפי"ז יל"ע מה הדין בכהן שהרג אדם שנברא בספר יצירה, האם נאמר עליו שרצח את הנפש ויפסל לישא כפיו (כמבואר בברכות דף לב:), ועיין בספר רץ כצבי (ח"ב עניני כהונה סו"ס כא) מש"כ בזה שלכאורה אינו נחשב שהרג את הנפש, כיון דהחכ"צ ס"ל שההורגו אינו נחשב כשופך דמים, ולגבי כהן נאמר (ישעיה א) ידיכם דמים מלאו, ובהנ"ל לא נמלאו ידיו דמים. עיין שם.

ועיין ברכי תשובה (סימן סקי"א) שדן האם אדם הנברא בספר יצירה כשר לשחוט כשאחרים עומדים על גבו, ומוכיח מהחכ"צ והשאלת יעב"ץ דמבואר מדבריהם דכן יש לו גדר אדם, רק שאינו מצטרף למנין מטעם שאינו בן דעת, וא"כ בנ"ד כיון דעכ"פ חזינן

יהוידע (סנהדרין דף סה:) ודברי החזו"א (יו"ד נדה סימן קי סק"ד).

ובדרכי תשובה (סימן סקי"א) ג"כ הוכיח מדברי השל"ה (פר' וישב דרך חיים תוכחת מוסר אות נז) שכתב לפרש דמה שא"ל יוסף לאביו שהשבטים חשודים בעריות הוא משום שהשבטים בראו נקבה ע"י ספר יצירה והיו מטיילים עמה, ויוסף לא ידע מזה והיה סובר שהיא נקבה מאב ואם. עיין שם. ואם נאמר דאדם הנולד ע"י ספר יצירה יש לו עכ"פ תורת אדם שאינו שומע ואינו מדבר, עדיין לא מתיישב הך דטיילו השבטים עמה, ובע"כ לומר דאין לו תורת אדם כלל לשום דבר שבעולם, ומש"ה שפיר דלא חששו לה לאיסור ערוה והוא מובן. עיין שם. וממילא י"ל דהכי נמי לענין יחוד, ופשוט.

ובן דנו הפוסקים למי שייך מציאתו וכדו', וכן לענין נזקים שמזיק וכדו', וכן לענין חבלה בו וכדו', עיין בחשוקי חמד (סנהדרין דף סה:) באורך. וע"ע בדבריו לערכין (דף כח.) ובדבריו לב"ק (דף נד:).

ובן דנו הפוסקים לענין צער בעלי חיים האם שייך באדם או בהמה שנברו ע"י ספר יצירה, עיין בספר הנפלא צער בעלי חיים לידידי הרה"ג ר' יצחק נחמן אשכולי שליט"א (עמ' 655-7).

ראיה הפוכה מפך השמן של יעקב שנוצר בנס והיה כשר למשיחת המשכן והכהנים וכו' וכן היה כשר להדלקת המנורה בביהמ"ק

אך הנה ילה"ק על היסוד שנתבאר שדבר הנוצר בדרך נס לא חלים עליו דיני התורה, דלכאורה יש כמה ראיות שדבר הנוצר בדרך נס כן חלים עליו דיני התורה.

דהנה כתב הרב שפתי כהן מגורי האר"י ז"ל (פר' וישלח לב כה) שאותו הפך שמן

שיצק יעקב על האבן אשר שם מראשותיו, הנה מאין בא לו זה הכד, אלא כשיעקב שם האבנים מראשותיו והשכים בבוקר ומצאן אבן אחת, ונתבצר לו כד של שמן ויצק על ראשה וחזר הכד ונתמלא, אז ידע יעקב שהוא מזומן לברכה, ואמר אין זה ראוי להניחו כאן, והוא השמן שנמשחו ממנו המשכן וכל כליו, והמזבח, ואהרן ובניו, והמלכים, ועדיין כולו קיים, כמו שאמרו חז"ל (הוריות דף יא:): זה לי לדורותיכם, והוא כד השמן של הצרפית, שאמר לה אליהו (מ"א יז) כד השמן לא תכלה, והוא אסוך שמן של אשת עובדיה הנביא, כשראה יעקב שכל כך ניסים עתיד להיות בו, סימן עצמו והביאו. עכ"ל.

הרי מבואר שבשמן שירד ליעקב אבינו בדרך נס נמשחו בו כלי המקדש והמשכן והכהנים וכל המלכים, וצ"ב הרי היה שמן של נס והיה פסול כיון שאינו שמן זית.

עוד קשה ממה שהביא ג"ע הרב חיד"א בדברים אחדים (סוף דרוש לב) בשם הרב ברכת שמואל שכתב, דפשיטא ליה שאותו הפך שנגלה ליעקב, הוא הפך שמן שנתגלה לחשמונאים שהיה חתום בחותמו של כהן גדול הוא אהרן הכהן, דכתיב (שמות ל) זה לי לדורותיכם, ודרשינן (הוריות דף יא:): לעולם הבא, ונעשה בו נס חנוכה ובו הדליקו שמונה ימים לצורכם, לרמזו שנתקן מידה ח' שהוא הוד, והמותר נגנו לעולם הבא. עכ"ד.

מבואר דאע"פ שהשמן נוצר בדרך נס, מ"מ היה אפשר לקיים בו דיני התורה, והיה אפשר להדליק בו את המנורה בביהמ"ק.

ישוב לזה בהקדם דברי התרגום יב"ע בענין העננים שהביאו שמן זית מן עדר

ויש ליישב, בהקדם מש"כ בתרגום יב"ע (שמות לה כז-ח) בענין קרבנות

ממש בשמים, וכיון שגוף השמן נוצר קודם שניתנה תורה, ואז הוכרע שהוא כשר, א"כ נשאר בכשרותו גם לאחר שניתנה תורה.

עוד ראיה הפוכה ממה שמובא בגמ' בענין חיטים שבאו בעבים בדרך נס שכשרים למנחות וישוב לזה

עוד יל"ע על דברי הגר"ח מברסק מהמבואר בגמ' (מנחות דף סט:) דבעי הגמ' חיטים שירדו בעבים מהו, ומסיק דלמנחות פשיטא דכשר, והספק הוא לענין שתי הלחם, האם הוי (ויקרא כג) ממושבותיכם. ורש"י (ד"ה שירדו בעבים) ביאר, דהחיטים ירדו עם המטר כששתו העבים באוקיינוס בלעו ספינה מליאה חטין. אך התוס' (שם) הקשו על פירוש זה דא"כ בודאי הוי מחו"ל ולא מהני. ולכן ביאר דמיירי בחיטים שירדו דרך נס מן השמים עם המטר. ע"כ.

הנה מבואר מדברי התוס' דחיטים שבאו בנס מהשמים כשרים למנחות, הרי שדבר הנוצר בדרך נס שפיר שייך לקיים בו דיני התורה, ולכאורה הכי נמי שמן זית שנוצר בנס יהיה כשר להדלקה.

ועיין ג"כ בטעמא דקרא (ויקהל לה כז) שרצה בביאור הא' לבאר ע"פ דברי תוס' אלו איך היה כשר שמן הזית שהביא והעננים בדרך נס מהשמים (כמבואר בתרגום יב"ע הנ"ל), דכשם שלגבי חיטים שבאו בעבים לביאור התוס' באו בדרך נס ואעפ"כ כשרים למנחות, הכי נמי שמן זית אע"פ שנברא בדרך נס כשר.

ויש לדחות, דיש לחלק בין חיטים למנחות, דהתם ציוותה התורה שיביאו חיטים והא איכא, אך בשמן זית ציוותה התורה שיהיה שמן היוצא מהזית, ולכן מה יושעינו שיהיה לפנינו שמן שדומה בתכונתו לשמן זית, והרי מ"מ לא

הנשיאים וז"ל: ותיבין ענני שמיא ואזלין לגן עדן ונסבין מתמן ית בושמא בחירא וית משחא דזיתא לאנהרותא, וית אפרסמא דכיא למשח רבותא ולקטורת בוסמיא. ע"כ. הרי שכתב יב"ע שהעננים הביאו את השמן זית מגן עדן, ולכאורה מבואר שגם דבר הנוצר בדרך נס כשר וחשיב שמן זית.

אך יש לדחות דמיירי שהעננים הביאו מגן עדן התחתון (עיין עירובין דף יט. תמיד דף לב:) שגודל שם ממש עצים, כמבואר בפר' בראשית (ב) ויצמח ה' אלקים מן האדמה כל עץ נחמד וגו', וממילא שפיר נקרא שמן זית, כיון שנוצר מזיתים שגדלו על עץ הזית ממש. ושו"ר כדברים אלו בפרדס יוסף (פר' לך לך עמ' רמט) ובמקראי קודש (חנוכה סימן ג) ובשלמי תודה (חנוכה סימן א סוף אות ג) ובטעמא דקרא (פר' ויקהל לה כז).

וע"ע במדרש (ויק"ר פר' לא סימן י) לגבי עלה הזית שהביאה היונה, ר' ברכיה אמר שערי גן עדן נפתחו לה ומשם הביאתו. ע"כ. הרי שיש בגן עדן התחתון עצים ממש וכנ"ל.

ובע"ז ראייתי בכלי חמדה (פר' ויקהל אות ה) דמשה רבינו ידע ברוה"ק שהוא שמן זית ממש, שכמו שיש חיטים בשמים (עיין לעיל ולהלן מה שהבאתי בזה מהגמ' במנחות דף סט:) הכי נמי יש זיתים, ולכן משה יכל לקחתם לצורך מצוה, ואף שתורה לא בשמים היא, מ"מ בארבעים שנה שעמ"י היו במדבר שעדיין לא נשלמה התורה לא שייך לומר תורה לא בשמים היא, משא"כ נס חנוכה שהיה אחרי שנשלמה התורה לא שייך להכריע ע"פ רוח"ק שידעו שנוצר מזיתים בשמים.

וע"פ דברי הכלי חמדה יש ליישב הקושיא דלעיל מהמבואר בש"ך עה"ת ובברכת שמואל, דהתם ידעו ששמן זה נוצר מזיתים

באיזה אופן, הנה כל שאינו כפי האופן האמור בתורה, מה ישיענו מה שירד מן השמים או עולה מן התהום, הרי סו"ס אינו כפי האופן שציותה התורה. עכ"ד.

ושו"ר בס"ד בשיטמ"ק (מנחות שם ד"ה חטיטין) שכתב בהדיא דדבר שירד מן השמים בדרך נס לא שייך חימוץ וכשר לכל דבר, ובזה ביאר גם דעת רש"י שלכן היה צד דמהני אף שהם מחול"ל, כיון שירדו מהשמים נטהרו וכשרים לכל דבר.

אולם עיין בנו"ב (מהדו"ת או"ח סימן סז) שמבואר שם דלא כפי שהבין השו"ת, עיין שם ביאורו, ועכ"פ נראה דס"ל דאף בדבר היורד דרך נס שייך חימוץ.

עוד ראייה הפוכה מהשליו שהיה טעון שחיטה והיישוב לזה

והנה איתא ביומא (דף עה:) וז"ל: שטוח (במדבר יא), תנא משמיה דרבי יהושע בן קרחה אל תיקרי שטוח אלא שחוט, מלמד שירד להם לישראל עם המן דבר שטעון שחיטה, אמר רבי וכי מכאן אתה למד, והלא כבר נאמר (תהילים עח) וימטר עליהם כעפר שאר וכחול הים עוף כנף, ותניא רבי אומר (דברים יב) וזבחת כאשר צויתך, מלמד שנצטוו משה על הושט ועל הקנה, על רוב אחד בעוף, ועל רוב שנים בבהמה. ע"כ. הרי דהשליו היה טעון שחיטה.

ובן מבואר בחולין (דף כז:) דאיכא מ"ד דהשליו היה טעון שחיטה.

ולכאורה כיון שהשליו ירד מן השמים, כמבואר בגמ' יומא, א"כ הוי בדרך נס, ולפי הנ"ל צ"ל דלא יהיה צריך שחיטה.

ושו"ר בש"ך עה"ת (פר' בהעלותך ד"ה ויש)

נוצר מזית ולכן פסול להדלקה, ואה"נ אילו יוצר בדרך נס זיתים ממש שפיר דמי להדליק עם השמן היוצא מהם את המנורה, דהרי השמן יצא מהזית ממש. ושו"ר יסוד הדברים בכלי חמדה (פר' ויקהל אות ה).

האם יש להוכיח מדברי הגמ' הנ"ל שדבר הנוצר בדרך נס לא שייך דיני התורה

והנה עיין בשדי חמד (מערכת חמץ ומצה סימן ב אות ג) שכתב דיש להוכיח דדבר הנעשה בדרך נס לא חלים עליו דיני התורה, דהנה במנחות (דף טט:) בעי הגמ' חיטים שירדו בעבים מהו, ומסיק דלמנחות פשיטא דכשר, והספק הוא לענין שתי הלחם, האם הוי (ויקרא כג) ממושבותיכם. ורש"י (ד"ה שירדו בעבים) ביאר, דהחיטים ירדו עם המטר כששתו העבים באוקיינוס בלעו ספינה מליאה חטין. אך התוס' (שם) הק' על פירוש זה דא"כ בודאי הוי מחול"ל ולא מהני. ולכן ביאר דמירי בחיטים שירדו דרך נס מן השמים עם המטר. ע"כ.

והנה מבואר שהחיטים ירדו עם המטר, ולכאורה הם נתחמצו, וא"כ איך יהיו כשרים למנחות שצריכות להיות מצה ולא חמץ. אלא לכאורה מוכח בדבר היורד דרך נס לא שייך דיני התורה ולא שייך שיתחמץ. ואע"פ שלפי"ז צריך להבין למה יהיה כאן חיסרון של ממושבותיכם, צ"ל דבשלמא לענין איסורים כמו חלב ודם וכיוצא יש להכשיר דבר היורד מן השמים, דנאמר דהתורה אסרה דם וחלב ואי"ז מקרי דם וחלב, וכן לענין חימוץ, התורה אמרה שחיטים מחמיצות, ולזה אין דין חיטים שמחמיצות, ואף שנראה לעינים כאילו זה מחמיץ – אין זה חימוץ אלא סירחון כמו שאומרים באורז וכדו', וכן לענין חלב ודם, בבהמה שנוצרה בדרך נס זה לא נקרא חלב ודם, אבל במ"ע שציוה הבו"ת לקיימה

ישראל כך מנעו עצמם מלשמש, וכיון ששמעו יונים כך, אמרו הואיל ואין ישראל משמשינ מטותיהם אנו נזקקין להן, כיון שראו ישראל כך חזרו על נשיהן בלא טבילה בעל כרחן, אמרו רבש"ע בעל כרחינו שלא בטובותינו, שאין האשה רוצה לישיב תחת בעלה בלא עונתה. אמר להם הקב"ה הואיל ועשיתם בלא כוונה אני אטהר אתכם, ופתח לכל אחד ואחד מהן מעיין בתוך ביתו, והיו נשיהם טובלות בתוך בתיהם, ונתקיים עליהם מקרא זה (ישעיה יב) ושבתם מים בששון ממעיני הישועה, ונתקיים עליהם עוד מקרא זה (ישעיה ד) אם רחץ ה' את צואת בנות ציון. ע"כ.

ועיין ג"כ בבעל הטורים (בראשית כו כב) וז"ל: רחובות, כנגד יון שגזרו שלא יטבלו כדי למונעם מפריה ורביה, ונעשה להם נס ונזדמן להם מקוה בבית לכל אחד ואחד, וזהו ופרינו בארץ. עכ"ל.

הרי מבואר שעמ"י טבלו במקוה שנוצר בדרך נס, ולכאורה מוכח שגם מים שנוצרו בדרך נס חשיבי מים.

אולם יש לדחות ראייה זו, דהנס לא היה אלא שנפתחו מעיינות תהום רבה, והמים התחתונים עלו למעלה, אך לא שנברא מים בדרך נס יש מאין.

ובזה מבואר ג"כ מה דאיתא בש"ס (יומא דף עז: -ח.) וז"ל: והיינו דתנן רבי אליעזר בן יעקב אומר מים מפכין עתידין להיות יוצאין מתחת מפתן הבית, מכאן ואילך היה מתגבר ועולה עד שמגיע לפתח בית דוד, כיון שמגיע לפתח בית דוד נעשה כנחל שוטף, שבו רוחצין זבין וזבות נדות וילדות, שנאמר (זכריה יג) ביום ההוא יהיה מקור נפתח לבית דוד וליושבי ירושלים לחטאת ולנדה. ע"כ.

הרי מבואר שנדות וזבות וכו' יטבלו במים

שכתב, דהשליו הראשון שירד לישראל לא היה צריך שחיטה, כמו הנהו אטמייטא (סנהדרין דף נט:) שאמר שם ומי איכא בשר יורד מן השמים, אבל השליו השני היו צריכין שחיטה והיו שוחטין אותן, שנאמר וישטחו אמרו רז"ל אל תקרי וישטחו אלא וישחטו. עיין שם. וצ"ל דהשליו השני לא ירד מן השמים, אלא היה בריאה ישנה רק הגיעו למדבר דרך נס.

ועיין בדברי חן על הרמב"ם (פ"ח מהל' תפילה ונשיאת כפים סוף ה"ד) שביאר דהשליו שירד עם המן לא היה בריאה חדשה, ומשום כך היה צריך שחיטה.

ונראה שדבריו הם ע"פ הרמב"ן עה"ת (במדבר יא כב) דהשליו לא היה בדרך נס, אלא שנסע רוח מאת ה' כמנהגו של עולם, ויגזו שלמים מן הים, ולא שנברא בעבורם, ואין בדבר חידוש מטבעו של עולם, ועוד דכבר היה להם שלמים, והחידוש כאן שהיה שלמים רבים מאוד. ע"כ. ולפי"ז קושיא מעיקרא ליתא.

ובעת ראיתי בס"ד בביאור בנייהו על יומא (שם ד"ה שירד) דהקשה כן מדוע השליו היה צריך שחיטה, והא דבר היורד מן השמים אינו צריך שחיטה, וביאר דעכ"פ צריך שחיטה משום מראית העין. עיין שם.

עוד ראיה הפוכה ממה שנברא ליהודים בימי היונים מקוה בדרך נס והיה כשר לטבילה ויישוב לזה

עוד יש להוכיח שדבר שנוצר בדרך נס חלים עליו דיני התורה, מהא דאיתא במדרש (אוצר מדרשים אייזנשטיין, חנוכה עמוד 189) וז"ל: וכיון שראו היונים שעמדו ישראל בגזירה זו, עמדו וגזרו כל מי שאשתו הולכת לטבילה ידקר בחרב, וכל הרואה אותה הרי היא לו לאשה ובניה לעבדים, כיון שראו

סוטה דף יג: זוהר פר' תרומה דף קנו. תנחומא סדר ואתחנן סימן ו סדר עולם רבה פ"א דב"ר פר' ט סימן ט מדרש תהילים מזמור צ סימן ג פסיקתא דרב כהנא סדר וזאת הברכה תוס' מוע"ק דף כח. ד"ה הן דעת זקנים ר"פ וילך פירושים ופסקים לרבינו אביגדור פר' וישב וילך אות ט).

והקושיא הגדולה איך משה רבינו כתב י"ג ס"ת בשבת (עיי' במקורות הנ"ל). והרמ"ע מפאנו בספר עשרה מאמרות (מאמר חיקור הדין ח"ב פ"ג) ביאר בזה, שמשנה רבינו ע"ה טבל הקולמוס באותו דמע ובו כתבן לח' פסוקים הללו, ואותו דמע משחור שבעין היו מגוון הדין כהלכות כתיבת ס"ת כשרה, וקי"ל הכותב במשקין ובמי פירות פטור. הנה מבואר שס"ת זה נכתב בנס. וע"ע בשאלת יעב"ץ (סימן לג) שפלפל בזה.

ועתה צ"ב, דהא מ"מ הוי ס"ת שנכתב בנס, ואיך יהיה כשר, ולכאורה מוכח דדבר שנוצר בדרך נס שפיר חלים עליו דיני התורה. וצ"ע. (ועיי' לעיל שהבאתי דעת הרמ"ע לגבי המן שהיו מברכין עליו, ודנתי בדבריו האם מוכח מזה שדבר שנוצר בדרך נס חלים עליו דיני התורה).

שו"ר בברכת אהרן עמ"ס ברכות (מאמר ו אות ד) שבאמת הקשה דכיון דלא הוי כתב לענין שבת, א"כ איך יהיה כשר לס"ת, והרי דבר הנוצר בדרך נס א"א לקיים בזה דיני התורה. ושוב כתב לפלפל בזה. ושו"ר שכן העיר ג"כ בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ד סימן שפז) וע"ע בשו"ת אבני חפץ (סימן פ אות ט) ובפרדס יוסף (פר' שמות אות מה).

ועיי' בפירוש מהרז"ו (דברים רבה פר' ט סימן ט) שכתב וז"ל: כתב י"ג תורות, אין ספק שמעשה ניסים היה, כי מי יוכל לכתוב אפילו ס"ת אחד ביום אחד. עכ"ל. הרי שהבין

שיצאו מבית המקדש בדרך נס. אך להנ"ל י"ל שלא יהיה הנס יש מאין, אלא שיתרכו המים התחתונים, ולכן יהיה כשר לטבילה, אך אי יהיה בדרך נס יש מאין, אה"נ יהיה פסול לטבילה.

אך זה צ"ע דהא לעיל נתבאר שהמעין הנ"ל נברא בדרך נס, דאל"כ למה לא היה בו דין מעילה, כדין מים שיוצאים משדה הקדש שאסור ליהנות ממנו אף שיוצא לחוץ, עיי' הסוגיא במעילה (דף יג:) לפירוש רש"י שם. וא"כ יש כאן סתירה מיניה וביה. וצ"ע.

עוד ראיה הפוכה מהא שמשנה רבינו כתב י"ג ס"ת בשבת

עוד יל"ע לכאורה על היסוד הנ"ל שדברים הנוצרים בנס לא שייך בהם דיני התורה, דהנה איתא מצד אחד שמשנה רבינו נפטר בשבת, ומאידך מבואר שמשנה רבינו כתב ביום פטירתו י"ג ס"ת (עיי' סדר רב עמרם גאון סדר מנחה של שבת ד"ה ודבר זה תשו' רב נטרונאי גאון או"ח סימן פז תשו' הגאונים ליק סימן ז תשו' הגאונים שערי תשובה סימן רכ רא"ש פסחים פ"י סימן יג טור סימן רצב תוס' מנחות דף ל. ד"ה מכאן ואילך מרדכי פסחים רמז תריא ריטב"א פסחים דף קה. ד"ה והא דאמרין מחזור ויטרי סימן קמא סידור רש"י סימן תקטז או"ז הל' שבת סימן פט שיבולי הלקט סימן עו וסימן קכו-ז תניא רבתי סימן כ כל בו סימן מ אורחות חיים ח"א סדר תפילת מנחה של שבת סימן ד וסימן ו ספר העיתים סימן קצז ספר המנהיג הל' שבת עמ' קפו-ח ספר הרוקח סימן נו סידור התפילה להרוקח עמ' תקפו ספר השולחן הל' תפילה שער ה"ה בשבתות וימים טובים ספר מצוות זמניות הל' שבת ד"ה ונהגו בני אדם מנורת המאור אלנקאווה פ"ב עמ' 192 ובעמ' 270 שו"ת מהר"ם מרוטנבורג דפוס ברלין סימן רכז וסימן רלא-ב תשב"ץ קטן סימן תמח ועיי'

השם. ולכן כתב החת"ס, דבאמת זהו גופא מאי דקאמר הש"ס רב אמי לא כתב אלא השם היוצא מר"ת תורה צויה לנו משה, דהיינו בגימטריא ק'ס'ת כידוע, ועי"ז נכתבו כל הד' מאות ספרי תורות. עכ"ד.

וב"ב החת"ס בחידושיו על הש"ס (ב"ב שם ד"ה דלמא) דהד' מאות ס"ת שכתב רבי אמי הוא ע"י השבעת המלאך לכוש הבדים אשר ק'ס'ת' הסופר במותניו (עיין יחזקאל ט), והיינו תורה צויה לנו משה ר"ת גימטריא קס"ת. עכ"ד.

הנה מבואר דר' אמי כתב ד' מאות ס"ת ע"י השבעת קולמוס, וא"כ צ"ע איך היו הס"ת הללו כשרים, וצ"ל כנ"ל דעכ"פ נכתב בדיו ואף שנהיה בנס, מ"מ נתקיים דין התורה, ורק בשמן שנוצר ע"י נס אינו נקרא שמן זית, כיון דעכ"פ לא יצא מזית.

עפי"ז יל"ד האם יצירה בדרך נס חשיב מעשה או לא

ולפי"ז יל"ע לגבי כמה דינים, האם מותר לכתוב בשבת ע"י השבעת קולמוס, עיין בזה בספר ליקוטי שושנים המכונה ג"כ ספר האשל לר' שבתי ליפשיץ (מע' מ אות ל) ובנפש חיה מרגליות על שו"ע או"ח (סימן רצב) ובקה"י (ב"ק סימן מה).

וע"ע בעירובין (דף מג.) לענין ההולך בשבת ע"י קפיצה בשם למעלה מ'.

וע"ע בסנהדרין (דף קא.) דלוחשין בשבת על נחשים ועקרבים, ואין בזה משום צידה. וכן קי"ל בטור ושו"ע (סימן שכח סמ"ה) ועיין במ"ב (שם סקמ"ג) ודוק. וע"ע בספר נפש חיה מרגליות על שו"ע או"ח (סימן רצב) מש"כ בזה.

הרז"ו דמשה כתב הס"ת בדרך נס. וא"כ קשה איך היה כשר לס"ת, והרי דבר הנוצר בדרך נס א"א לקיים בו דיני התורה. וצ"ע.

אולם י"ל בפשיטות כפי שנתבאר לעיל, דכשם שחיתים שנבראו בנס כשרים למנחות, משום דמ"מ הוי חיתים ומאי אכפ"ל שנבראו בנס, הכי נמי לגבי דיו שנברא בנס, כיון שרצון ה' שיהיה כתוב בדיו לא אכפ"ל שנוצר בנס, דהא מ"מ הוי דיו בטבעו ותכונתו, אך שמן שנוצר בנס יתכן שיהיה פסול, דהא מ"מ לא יצא מפרי הזית, ורצון התורה שיהיה שמן זית, ושפיר קשה קושיית הגר"ח, איך הדליקו בשמן נס בביהמ"ק.

וע"ע בשו"ת חת"ס (ח"ו סימן כט ח"א סימן קצז) שמשוה רבינו כתב את הספרי תורה הללו בהשבעת קולמוס. וכ"כ בשו"ת נשאל דוד אופנהיים (סימן ט). ולפי"ז ג"כ צ"ע איך היה כשר לס"ת, הרי נכתב בדרך נס. וי"ל כנ"ל דיש לחלק בין ספר תורה שנכתב בנס דהא מ"מ הוי ממש ככל ס"ת, לבין שמן שנוצר בנס, דמ"מ לא יצא מפרי הזית.

וע"ע בספר נפש חיה מרגליות על שו"ע או"ח (סימן רצב) שכתב, דהרי בע"כ משה רבינו כתב י"ג ס"ת בהשבעת קולמוס, ודן בזה כנ"ל האם חשיב מעשה לענין כשרות הספר תורה, ופלפל בזה ע"פ מקורות. עיין שם.

ובעין זה יש להקשות מהא דאיתא בש"ס (ב"ב דף יד.) דרבי אמי כתב ת' ספרי תורות, ואמרינן בגמ' דלמא תורה צויה לנו משה כתב, והקשה בשו"ת חת"ס (או"ח סימן קצז) דהלא משה רבינו כתב י"ג (כצ"ל) ס"ת ביום אחד, וא"כ ממ"נ אי רב גובריה של משה רבינו בזריות, אך מ"מ כיון שהוא בטבע המציאות אפשר דעכ"פ רבי אמי כתב ת' ס"ת בכל שנותיו, ואם משה רבינו ע"ה ע"י השבעת קולמוס כתב, א"כ אפשר שגם רבי אמי ידע זה

דשם הוא דבר רוחני לגמרי ונעלם שאין לו שום אחיזה בגשמיות, ובכאן החלות על דבר גשמי ונגלה. עיין שם.

וע"ע בשו"ת יביע אומר (ח"ד חיו"ד סימן כ אות ז) שג"כ כתב דברי הגזע ישי אינם מוכרחים, שהרי אפילו לדבריו שאין זה אלא מדרבנן, כיון שלומד בספר יצירה בכוונה מכוונת לבריאת אדם י"ל דאסור, ולא דמי ללומד תורה שע"י לימודו נבראים עולמות רוחניים דהו"ל דבר שאינו מתכוין כלל. עיין שם. וע"ע בשו"ת יד יצחק (ח"א סימן לה) ובספר וילקט יוסף (ח"ג סימן ריא אות ג) ובחשוקי חמד (סנהדרין דף קא. מנחות דף צה.).

ע"ד חשבתי להוכיח מהא שברא אברהם אבינו את בן הבקר שהביא למלאכים ע"י ספר יצירה (כפי המבואר במדרש שהובא במלבי"ם בראשית יח ז ובספר חסד לאברהם עין משפט נהר נא), ולכאורה איך עשה זאת הרי היה זה ביו"ט של פסח (לפי המבואר בסדר עולם רבה פ"ה פסיקתא רבתי פסקא ו וע"ע ברש"י בראשית יח י רא"ם שם מושב זקנים שם פירוש הריב"א עה"ת שם ושם פסוק יב דעת זקנים שם פסוק יד דרשות ר"י אבן שועיב פר' וירא ד"ה ונראה שהמלאכים ובדרשה לר"ה ד"ה ואמר עדות ביהוסף וע"ע תוס' ר"ה דף יא. ד"ה אלא דקאי תוס' ב"ק דף צב. ד"ה כאשר אמר) אלא מוכח דאין חשש לברוא בס"י בשבת ויו"ט. שו"ר שכ"כ ג"כ בגנזי יוסף (סימן טז סק"ג) עיין שם.

וע"ע בשלמי תודה (פורים סימן ב אות ד) שהביא דשאל הגאון רבי יוסף זכריה שטרן זצ"ל בעל שו"ת זכר יהוסף להמקובל הגדול בעל הלשם שבו ואחלמה זצ"ל, אם בשבת יש איסור לברוא אדם, והשיב שאינו רואה שום צד איסור בדבר. וכן הביא בשם הגאון בעל צפנת פענח זצ"ל שאמר, שהמבין

וע"ע בעירובין (דף מה.) לענין שאילה באורים ותומים שמותר בשבת ואין בזה משום כותב. וכן בפרי דעה (סימן קפד) ובשו"ת נשאל דוד אופנהיים (סימן ט) ובשו"ת דברי יציב (ח"א חאו"ח סימן קה אות ב-ג) ובנפש חיה מרגליות על שו"ע או"ח (סימן רצב). וצ"ע על המעשה רוקח (פר' מטות ד"ה בשם).

ובן לגבי שימוש בספר יצירה האם חשיב מעשה לענין שבת, עיין בגזע ישי (מע' אות הא' ערך אדם אות א) באורך ומסיק דאסור לעשות כן בשבת, משום דהוי כדרך בריאתו ויש בזה משום איסור בונה ולש. עיין שם. וכן מסיק בשו"ת להורות נתן (חט"ו סימן טט) מדנפשיה שיש בזה משום מכה בפטיש ומשום נולד ומשום בונה. וכן בספר ליקוטי חבר בן חיים (ח"ה דף סד.) כתב, שבריאיה זו היא מלאכה דאורייתא ואסור לבראותה בשבת. עיין שם.

ועיין בשו"ת כרם חמר (או"ח סימן ג) שהקשה על זה, דהיכן מצינו מלאכה כזו במשכן, ואפילו תולדה לא הוי, דבעינן תולדה דומיא לאב, ואם באנו לאסור הלימוד בספר יצירה בשבת, גם לימוד שאר דברים שבקדושה יאסר בשבת, כי ידוע שע"י לימוד התורה נבנה עולמות, ואין לחלק בין דבר רוחני ונעלם, לדבר גשמי ונגלה, דמאי נפק"מ הא שניהם תורה, אלא ע"כ דמותר, אע"ג דהוי פסיק רישא שנבנה ע"י לימודו עולמות, מ"מ פסיק רישא מותר בדבר שעיקר איסורו מדרבנן. עיין שם.

ועיין בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סימן כד) שהעיר על דברי הכרם חמר, דמה שמדמה ללומד דברים שבקדושה בשבת, אע"פ שידוע הוא דע"י צירוף לימודו וחידושי תורה היוצאים מפיו הוא בונה עולמות ורקיעין וכו', ולכאורה אין הנידון דומה לראיה כלל,

דהוי תיקון. עיין שם. וכ"ה בעיקרי הד"ט (סימן יד אות כא) ובשו"ת דברי יציב (שם אות ג).

אך יש לחלק, דיתכן שכיון שכל הנהגתם אז היתה בדרך נס, א"כ הוי כדרך הטבע מממש, ולכן היה שייך בזה כל דיני התורה.

וע"ע בירושלמי (שביעית פ"ד ה"ד דף יא:): דמבואר לענין עבודת האילן בשביעית דרך סגולה שאסור. ועיין בדרך אמונה (פ"א מהל' שמיטה ויובל ה"ז ביאור ההלכה ד"ה סוקרין כו') שכתב דבאמת דרך סגולה לא חשיב מעשה, אך לגבי שביעית שרצון התורה שהארץ תשובות, על כן אסור גם בדרך סגולה דמ"מ הארץ אינה שובתת. ועוד ביאר דאולי יש לחלק בין לחש בעלמא שמותר בשבת, לבין מעשה מממש, דאף שהוא סגולה אכתי הוי מעשה מממש².

בספר יצירה יבין שאין שום איסור בשבת לברוא אדם. עיין שם.

וע"ע בירושלמי (שבת פט"ז ה"ז דף פא: יומא פ"ח סוף ה"ה דף מא: נדרים פ"ד ה"ט דף טו:): לענין כיבוי בדרך סגולה שמותר. וכע"ז עיין בשו"ת לב חיים (סימן קפח) ובספר נפש חיה מרגליות על שו"ע או"ח (סימן רצב) ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סימן כד).

מאידך עיין במושב זקנים (במדבר יא ח) שכתב, דמכיון שהמן לא היה מתהפך למבושל וכדו' אלא על פי דיבורו לתבשיל, ממילא אם אדם יאמר בשבת שרוצה לבשלו, אזי זה חשוב תיקון ואסור בשבת. עיין שם. והרי הדיבור היה פועל בדרך נס, ואעפ"כ מבואר שהיה אסור לעשות כן בשבת. וכע"ז מבואר בפני דוד (פר' בשלח אות טז) בשם מהר"ש פרימו לגבי הא שהמן היה משתנה במחשבה ואעפ"כ היה אסור לעשות כן בשבת,

ב והנה מבואר בטור ושו"ע (סימן רצה) דמזכירין את אליהו במוצ"ש שיבוא לבשרינו בשורת הגאולה. ובספר המנהיג (הל' שבת סימן עא) ביאר דמה שמזכירין אליהו במוצ"ש הוא משום שאין אליהו בא בערב שבת וערב יו"ט, כמבואר בש"ס (עירובין דף מג.). ע"כ. ואכתי צ"ע דהרי בשבת כן יכול לבוא.

ועיין בדרישה (שם) שהקשה כן, דהא אמרינן התם (עירובין שם) דאליהו לא בא בערב שבת ויו"ט מפני הטורח, ופירש רש"י שיניחו צרכי שבת ויום טוב וילכו להקביל פניו, ואם כן בשבת דליכא האי טעמא יכול לבוא, ואם כן למה אמרינן אליהו דוקא במוצאי שבת. ותירץ הדרישה, דהרי אמרינן בגמ' שם שבשבת ויום טוב ספוקי מספקא ליה לתנא אי יש תחומין למעלה מעשרה ואי אפשר לו לבוא, ואי אין תחומין למעלה מעשרה ויכול לבוא ומשום הכי אומרים במוצאי שבת אליהו שאז זמנו לבא בודאי. עכ"ד. וכן ביאר בתוספת שבת (סק"ג) ובמג"א (סק"א).

ועיין בלבוש (שם) שכתב דכ"ש בשבת ויו"ט אינו יכול לבוא. ותמה עליו בעולת שבת (שם) שהלבוש לא דק דהא קי"ל שאין תחומין למעלה מ' וא"כ אליהו יכול לבוא בשבת. וביאר הא"ר (סק"ח) דהעולת שבת לא דק, דאמנם אנן פשטין לקולא שאין תחומין למעלה מ', אך אליהו שאין לו ספק יתכן שידע שיש תחומין למעלה מ' ולכן שפיר לא יכול לבוא בשבת.

וכ"כ במחצה"ש (שם) דאנן פסקינן אין תחומין מפני שהוא איבעיא דלא אפשר, וכיון דתחומין דרבנן ספיקא דרבנן לקולא, והיינו לדידן דאיכא ספיקא, אבל דלמא לאליהו ליכא ספיקא ופשיט ליה דיש תחומין.

והוסיף עוד, דהרי חז"ל מיל הוי דאורייתא לדעת הרמב"ם (פכ"ז מהל' שבת ה"ב) ודעימיה, וכהאי גוונא לדידן אזלינן לחומרא דיש תחומין, דהוי ספיקא דאורייתא, וא"כ דלמא אליהו הוא חז"ל מיל ואינו יכול לבוא בשבת. עכ"ד. ובפמ"ג (שם) הוסיף, דהרי מרקיע לארץ מהלך ת"ק שנה (פסחים דף צד:), הרי שהמרחק הוא יותר מ"ב מיל.

יציב (שם) ובספר נפש חיה מרגליות על שו"ע או"ח (סימן רצב) ובקה"י (ב"ק סימן מה) ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סימן כד).

והנה עיין בשו"ת חכם צבי (סימן צג) ובשאלת יעב"ץ (ח"ב סימן פב) ובפרדס רימונים (שער כד פ"י) ובחסד לאברהם (עין יעקב סימן ל) ובמראית העין (סנהדרין דף סה:) ובדברי חלומות (אות ו) ומבואר בדבריהם דאדם שהורג בדיבור חשיב רוצח. ועיין בהערה³.

וע"ע בפתחי תשובה (יו"ד סימן קעט סק"ז) בענין שנוהגים להפך כלי שיהא הנר בשבת דולק יפה, שאין חשש מחמת מבעיר כיון שאינו נוגע בנר, ואסור רק מדרכי האמורי (ולכן גם בחול אסור). עיין שם.

וע"ע בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סימן צח) לענין הורג חבירו ע"י שם אי חשיב רוצח. וע"ע בענין זה בדבש לפי (מע' מ אות ה) ובשו"ת יהדוא יעלה אסאד (או"ח סימן קצט) ובשו"ת שלמת יוסף (סימן יח אות ו) ובשו"ת לב חיים (סימן קפח) ובשו"ת דברי

והנה הקשה בשו"ת חת"ס (ח"ו סימן צח) דלפי"ז איך יתכן שאלהיו הנביא בא לבריתות בשבתות וימים טובים. וביאר בזה, כי הנה מעולם לא עלה אליהו בגופו למעלה מיר"ד טפחים, אך נפרדה נשמתו מגופו שם, והנשמה עולה ומשמש למעלה בין מלאכי שרת וגופו נתקדקד ושורה בגן עדן התחתון בעוה"ז, וכיום הבשורה במהרה בימינו תתלבש נשמתו בגוף הקדוש הלז, ואז הוא ככל אדם מחכמי ונביאי ישראל, והוא מוסמך מרבו אחיה השילוני או ממשה רבינו ע"ה אם הוא פנחס, והוא יסמוך את חכמי ישראל, ואז יש לו דין ככל בני ישראל, וכן בכל פעם שמתגלה ומתראה בעוה"ז מלוכש בגופו הזך.

אך כשמתגלה בנשמתו כמו ביום המילה, אז איננו מחויב במצוות, דהרי במתים חופשי כתיב (תהילים פח), ועוד שירוד ממטה למעלה לא שייך שם תחומין, וכשמתגלה על אופן זה הרי הוא מלאך, ואע"פ שלומד תורה ומגלה דינים, אין לקבוע הלכה עפ"י דבריו, דהוא ליה רק כמו חלום ורוח נבואה ואין משגיחים בבת קול.

אך כשמתגלה בלבוש גופו, אז הרי הוא מגדולי חכמי ישראל ותשבי יתרון קושיות ואיבעיות, ואיליו תשמעון, כי מי כמוהו מורה, וכשראהו רבב"ח בבית הקברות של גויים וא"ל לאו כהן מר, אז נתגלה בלבוש גופו, דאנשמה בלא גוף לא שייך לשאול לא כהן מר, והני שב שמעתתא אם אמרו אליהו, ע"כ בלבוש גופו אומרן כדרכו לברר הלכה, וא"כ בא מג"ע התחתון ע"פ שטח הקרקע לא מלמעלה למטה, ושפיר הוא מוכרח דאין תחומין ובה בקפיצה. עכ"ד.

והקשה הגר"ח"ק זצוק"ל בד"א (שם) דא"כ מה ראיית הגמ' בעירובין דאין תחומין למעלה מי' מהא שאלהיו בא בשבת לביהמ"ד, והא יתכן לומר שכאשר אמר את ההלכות בסורא היה בגוף גשמי, ולאחר מכן נהפך שוב למלאך והלך לפומפדיא ואח"כ נהפך שוב לאדם ואמר ההלכות שם, וכתב ששאל דבר זה לחזו"א, והשיב לו החזו"א בבדיחותא שאם היה כן אז היה אסור להפוך למלאך דהוי נטילת נשמה. וכתב ע"ז הגר"ח"ק, שנראה שלא אמר כן אלא לבדיחותא בעלמא, דרחוק לומר שזה שנהפך למלאך מקרי מעשה, וא"כ אין בזה איסור שאין זה נטילת נשמה טבעי. עכ"ד.

הנה מבואר מזה שיתכן דגם לברוא דברים בדרך לא טבעית חשיב מעשה, אך רחוק לומר כן.

ג' יש לי כאן הרהורי דברים בעוה"י, דהנה יש בענין זה הרבה ראיות לכאן ולכאן, דמצד אחד מבואר בגמ' בהרבה מקומות שהתנאים והאמוראים גרמו בדיבורם או בראייתם למיתה, ומשמע דההורג בדיבור אין בזה רציחה, ומאידך יש מקומות שמבואר לא כן, וזה החלי בס"ד.

עיין בגמ' שבת (דף לד.) שרשב"י נתן עיניו ביהודא בן גרים והפכו לגל של עצמות. ושם ברשב"י שנתן עיניו בההוא סבא שלגלג עליו שטיהר בית קברות בטבריה ונח נפשיה. ושם (דף קח.) דרב אמר לקרנא יהא רעוא דתיפוק ליה קרנא בעיניה, ואח"כ קילל את שמואל שלא יהיו לו בנים וכן הוה. ובברכות (דף נח.) דרב ששת נתן עיניו בההוא צדוקי והפכו לגל של

עצמות. ובב"ב (דף עה.) דר' יוחנן יהב עיניה בההוא שלא האמין לדברי חכמים ועשאו גל של עצמות. וביבמות (דף מה.) רב יהיב עיניה בההוא שהטרידו ומת. ובב"ב (דף יד.) בראב"י שכתב ס"ת ונודמן לו שהיה אורכה כרוחבה ונתנו בן רבנן את עיניהם ומת. וביבמות (דף קו.) דאביי נתן עיניו בר' פפא ונפטרו עי"ז אביו ואמו. ובחגיגה (דף ה:) דיהבו רבנן עיניהם ברבא ואדהכי באו שלוחי המלכות ולקחו את כספו. ובברכות (דף נח:) דר"פ ור"ה בריה דר"י פגעו בר"ח בריה דר"א ויהיבי ביה עיניהם ושכיב. ובברכות (דף נו.) דרבא אמר לההוא פותר חלומות יהא רעוא דלימסר בידא דמלכותא והכי הוה. ובנזיר (דף נז:) דרב אדא בר אבהו קילל את חובה אשתו של ר"ה שתקבור את בניה, וכן זמן שחי ראב"א לא נתקיים זרעו של ר"ה. וכע"ז בב"ב (דף פ.). ותליא בביאורי הראשונים (עיין שיטמ"ק נזיר שם ד"ה אמר וד"ה כולהו, ביאור הרא"ש שם ד"ה חובה, תוס' שם ד"ה חובה וד' מכדי, תוס' בב"ב שם ד"ה חובה, ר"ח בב"ב שם, רשב"א בב"ב ד"ה חובה). ובתענית (דף כד.) בר' יוסי דמן יוקרת שאמר לבנו אתה הטרחת את קונך להוציא תאנה שלא בזמנה, יאסף שלא בזמנו. ולכאורה מבואר מכל הגמ' הללו שאדם שהורג בדיבור לא חשיב רציחה, וא"כ לכאורה גם לגבי הורג ע"י שם צ"ל שלא חשיב רציחה.

אך כתב מן ג"ע הרב חיד"א בדבש לפי (מערכת מ אות ה) דיש לחלק בין הורג בשם שחייב, לכל שאר המקומות שמבואר דחכמים נתנו עיניהם ומת וכדו', דהתם היו מכוונים איזה כוונה להמשיך ניצוץ קדושה שיש ברשע אליו, וממילא נשאר גל של עצמות. וכע"ז ראיתי בתפארת שלמה (פר' וישלח ד"ה אם יבוא).

ועוד כתב החיד"א, דאפשר לחלק דמש"כ נתן עיניו בו, היינו שהיו מכוונים שאם הרשע חייב מיתה וחפץ ה' בזה, אזי תועיל הכוונה, ואי לא לא, והוא ע"ד משה רבינו ע"ה שנמלך במלאכים.

עוד ביאר החיד"א, דהא דנתן עיניו היינו כשהיה הרשע חייב מיתה ודאי. עכ"ד.

אך הנה צ"ע מהא דאיתא בתענית (דף כד.) דר' יוסי בן יוקרת דהוית ליה ברתא בעלת יופי, יומא חד חזית לההוא גברא דהוה כריא בהוצא וקא חזי לה, אמר לו מאי האי, א"ל רבי אם ללוקחה לא זכית, לראותה לא אזכה, אמר לה בתי, קא מצערת להו לברייתא שובי לעפרך, ואל יכשלו ביך בני אדם. ע"כ. ולכאורה מה היה החטא של בתו שהיה מגיע לה למות.

וראיתי שביאר בזה רצ"ה מלובלין בספר צדקת הצדיק (אות פד) שאין הקב"ה רוצה שיהיה בעולם נברא שיויק לנברא אחר, ואף כאשר הוא צדיק יתכן שיאבד בצדקו (עיין קהלת ז). עיין שם.

ושו"ר בקה"י (ב"ק סימן מה אות ב) שהאריך בכל פתגמא דנא, וכתב שיש בזה ג' חלוקות, א', היכא שהסתכלות בדרך תמיהה והתפעלות ולפעמים זה גורם לרעה וכשגגה היוצאת מלפני השליט, והם פטורים על זה משום שנחשבים כאנוסים, כי א"א שלא להתפעל עכ"פ רגע כמימריה ולהביט בתמיה.

ב', ויש סוג שחכמים נתנו עיניהם בתורת הקפדה, ושם זה כעונש על מעשה רע שנעשה, וזה פועל כמו פסק דין שהוא חייב עונש ומשמיא הסכימו על הפסק דין, ואין בזה איסור כיון שנענש ע"פ הוראת ב"ד של מעלה, והתנא עצמו רק הוראת ד"ת קעביד, ואין בזה סרך של מזיק.

ג', ויש סוג שהיו אומרים בדרך קללה שפלוגי יענש, וזה נראה שהיה דרך תפילה לאחר שהחליטו שאלו חייבים עונש זה והב"ד של מעלה קא מענשי ליה והוי כגרמא, וזה שרי היכא דע"פ דין אדם זה מחוייב בעונש זה.

ואח"כ כתב הקה"י, שיתכן דכל כה"ג היינו כת"ח המנדה לכבודו שהוא לכבוד התורה ולשם שמים דשפיר דמי, וכן ע"פ המבואר בגמ' (ב"מ דף מח:) דבאינו עושה מעשה עמך מילט לייטינן ליה.

ושוב הביא הגמ' בתענית המעשה עם ר' יוסי בן יוקרת, וכתב שנראה שלא אמר דרך קללה אלא דרך הפלגה שכך היה נראה בעיניו טוב, ודבריו עשו רושם ומשמיא אסכימו.

ואח"כ כתב לחלק בין היכא שהוא דרך תפילה או קללה, שאז אינו מובטח שיפעול אלא רק בהסכמת הב"ד של מעלה באותה שעה, דכל כה"ג לא חשיב מעשה של המקלל רק מעשה ב"ד של מעלה, אבל ככה"ג שפועל בדרך סגולה שתפעל

יש מחלקים בין נס שנברא ע"י הקב"ה לבין נס שנוצר ע"י בני אדם כמו בריאה ע"י ס"י

וע"ע בשו"ת בצל החכמה (ח"ו סימן צט) שהאריך בהאי ענינא, ומסיק דזה פשוט שלא נאמרו מצוות התורה בדברים שנתהוו שלא ע"פ דרך הטבע אלא דרך נס ע"י בני אדם, אמנם בדברים שנתהוו ע"י נס מאת הקב"ה בודאי דשייך בהם כל המצוות, כי אצל הקב"ה לא שייך נס וכל דרכי הטבע על הנס הם מיוסדים, רק שאין אנו מכירים בהם להתמדתם ותדירותם בלי הפסק, וכמו שהאריך בזה הרמב"ם, עקידה ועוד הרבה ספרים, ואטו משום שדברים אלו נראים טבעיים בעינינו יהיו מצוות התורה שייכים בהם, והאחרים שאינם טבעיים בעינינו אלא נסיים לא תהא שייכים בהם מצוות התורה, והלא בעצמותן אין כאן שום נפק"מ ביניהם, כי שניהם נסיים המה באמת אצלינו, ואמנם נסיים אצל הקב"ה.

משא"כ בדברים שנתהוו ע"י ניסי בני אדם שהם משונים באמת בעצמותן משאר דברים שנבראו ע"י הקב"ה בעצמו, בזה שפיר נוכל לחלק ולומר דלא שייכי בהם מצוות התורה, אבל בניסים שנעשו ע"י הקב"ה בודאי שייכי בהם מצוות התורה.

ובן היה ביצחק שנולד ע"י נס, כמבואר בש"ס (יבמות דף סד:) שרה אמנו אילונית היתה, שנאמר (בראשית יא) ותהי שרי עקרה אין לה ולד, אפילו בית ולד אין לה, וגם

נולד לזקנתו ולזקנתה. ועיין ברד"ק (שם) ותהי שרי עקרה, כי לידת יצחק נס בתוך נס היה, ואפ"ה מצינו שהיה חייב במצוות, אלא ודאי משום שהיה נס מאת הקב"ה שפיר חייב.

ובזה ביאר הא דאיתא בש"ס (סנהדרין דף נט:) ר' שמעון בן חלפתא הוי קא אזיל באורחא פגעו בו הנך אריותא דהוי קא נהמי לאפיה כו', נחיתא ליה תרי אטמתא חדא אכליהו וחדא שבקוהו, אייתי ואתא לבי מדרשא בעיא עליה דבר טמא הוא זה או דבר טהור, א"ל אין דבר טמא יורד מן השמים. ע"כ. ולכאורה לדברי האחרונים שבדבר הנוצר בדרך נס לא חלים דיני התורה, א"כ תיקשי דכיון שנבראו וירד לו אטמתא דא מן השמים בדרך נס להצילו משיני אריות, א"כ לא שייך ביה מצוות התורה, ומאי קא מבעי לי אי דבר טמא הוא, ואין לומר דזהו גופא מה שמתרצת הגמ' אין דבר טמא יורד מן השמים, דהרי אח"כ נסתפקה הגמ', ירדה לו דמות חמור מהו, ואם נאמר דמה שתירצו בגמ' אין דבר טמא יורד מן השמים היינו משום דהוי מעשה ניסים והוא טהור, ממילא פשיטא דהוא הדין דמות חמור.

אמנם לפי מש"כ נחא, דכיון דנברא לו דבר זה דרך נס מן השמים שפיר שייכי ביה מצוות התורה, ולכך נסתפקה הגמ' האם זהו כשר, ופשטינן דאין דבר טמא יורד מן השמים, וזה כשר לא משום שנוצר בנס אלא מטעם אחר דאין דבר טמא יורד מן השמים. עיין שם.

בודאי, ככה"נ נחשב כמעשה של המקלל עצמו ולא רק כגורם שהב"ד של מעלה יענישו.

והביא הקה"י הגמ' בברכות (דף ז.) ובע"ז (דף ד:) דר' יהושע בן לוי רצה לקלל אחד שציערו, והחליט לקללו ברגע שהקב"ה כועס, ודבר זה אפשר לדעת ע"י שמסתכלים על כרובות של תרנגול כשעומד על רגל אחת, שכל הזמן יש בכרובות כתמים אדומים, ובזמן שה' כועס אין בו כתמים אדומים, ולכסוף ריב"ל נרדם באותו רגע ולא הצליח לכוין השעה, ואז אמר דש"מ דלאו אורח ארעא למיעבד הכי, ורחמיו על כל מעשיו כתיב (תהילים קמה) וכתוב (משלי יז) גם ענוש לצדיק לא טוב. ומשמע דבכה"ג שעושה בדרך סגולה שבודאי יזיק אסור. אלא שבתוס' בברכות (ד"ה ההוא) לא משמע הכי. אך בתוס' בע"ז (ד"ה ש"מ לאו) משמע כיסוד זה. ודוק.

רצו להזיקו מפני שהטריח כלפי מעלה ופעל נס שלא לצורך. וא"כ צ"ב איך הותר בחנוכה לבקש על מעשה ניסים?

וביאר בזה הרב שואל ומשיב בספר דברי שאול (דרוש לחנוכה) דהני מילי בשאר ימות השנה שעולם כמנהגו נוהג, ולכך אסור לבקש על הנהגה ניסית למעלה מדרך הטבע, כי בזה הוא משדד בריאת שמים וארץ שלא לצורך, אבל בימי החנוכה כל העולמות מתנהגים על פי הנהגה ניסית, ובימים אלו הנס הוא בטבע הבריאה, ואז שפיר יכול לבקש על הנס כשם שמבקש בכל השנה כולה על הטבע, ולכך אפשר לבקש הרחמן הוא יעשה לנו ניסים וכו'. עכ"ד המאירים.

ובן ביאר בדברי יחזקאל קלאסנא (סו"פ מקץ) והביא הפסוק (תהילים צו) בשרו מיום אל יום ישועתו, דהיינו שיום שהייתה בו ישועה לישראל יש בו בשורה טובה לכלל ישראל בכל הדורות, כי תמיד אפשר לפעול ולהמשיך ישועה ביום זה אף בהנהגה שלמעלה מדרך הטבע, ואין מנכין לו מזכיותיו, ולכך בחנוכה אפשר לבקש על הניסים. עכ"ד.

ובספר ויצבור יוסף (סימן לח) כתב לבאר ע"פ המבואר בספה"ק דהניסים אשר עשה הקב"ה לאבותינו והתשועה אשר השיגו, לא להם לבד היה למנה, אלא עומדת לעד ולדורות לנו ולבנינו, כי ע"י הניסים שעשו לאבותינו נפתח מקור לדורות הבאים שיעשה גם להם ניסים, כמש"כ בעל העיקרים ז"ל והר"ן בדרשותיו דהנה אמרו חז"ל (ר"ה דף יא. מדרש תנחומא סדר בא סימן ט) בניסן נגאלו בניסים עתידים להגאל, היינו שכיון שבעת ההיא נתהווה כח ישועה שנגאלו, נפתח אז מקור ישועה ונשאר כח ההוא לעולם שיעשה בו ניסים בקל יותר מבשאר זמנים, כמו עצים שנדלקו פ"א וקיבלו צורת האש אף אחר שכבו

והנה לפי יסוד זה יל"ד בהרבה ראיות שהבאתי בס"ד לעיל בין גוונא שהנס נעשה ע"י הקב"ה שאז שפיר חלים על זה דיני התורה, לבין היכא שזה נוצר בנס ע"י בני אדם שאז לא חלים על זה דיני התורה.

ועב"פ לפי יסוד זה יש ליישב קושיית הגר"ח לגבי נס השמן שנעשה בחנוכה, איך היה נחשב שמן זית והרי נוצר בנס, די"ל שכיון שהנס נעשה ע"י הקב"ה, א"כ יש לזה ממש כל דיני התורה.

אלא שעדיין יל"ד בזה, דהא מ"מ לא היה שמן שיצא מפרי הזית. ולכן יותר נראה כשאר הביאורים שהבאתי לעיל.

ביאור נוסף על קושיית הגר"ח דבחנוכה הניסים הם בטבע וא"כ אין לשמן דין של שמן נס

לתשלום הענין חשבתי בס"ד ליישב ע"ד הדרוש מדוע לא היה חשש להדליק בשמן שנוצר בדרך נס בחנוכה, והוא ע"פ קושיא ידועה, דהנה אם שכח אדם לומר בברהמ"ז על הניסים, הדין הוא שכשיגיע להרחמן, יאמר הרחמן הוא יעשה לנו כמו שעשה בימים ההם וכו' (רמ"א סימן קפז ס"ד, ובסימן תרפב ס"א), וצ"ע היאך אנו מבקשים מהי"ת שיעשה לנו ניסים.

ובן הקשה הבכור שור (עמ"ס שבת דף כא:) והישועות יעקב (סימן תרפד) ועוד, דהלא אסור לבקש על מעשה ניסים, כמו ששנינו (ברכות דף נד.) הייתה אשתו מעוברת ואומר יהי רצון שתלד אשתי זכר, הרי זו תפילת שווא. וכבר מצינו (תענית דף כד:) מעשה נורא שאירע אם רבא, שביקש רחמים שירדו גשמים בתקופת תמוז, ונגלה לו אביו בחלומו להזהירו שישנה מקום שנתו, ולמחר מצא סימני סכינים על מיטתו, היינו שהמזיקים

הרי שבחנוכה ופורים אנו יכולים לבקש על הניסים, ואף כי יש מהראשונים שאמרו לא לומר הנוסח הנ"ל, היינו מחמת שאין מזכירין בקשה בג' של הודאה, אך לא מצד שלא מבקשים על הניסים, והיינו טעמא כי בחנוכה ובפורים הניסים הם בטבע.

ובזה ניתנה ראש בעזי"ת לבאר מאי דקשיין לן בריש אמרינו לרצון, דאח"כ אמנם השמן נוצר בנס, ואע"פ שבכל השנה כולה אי יארע כדבר הזה בודאי אינו כשר להדלקה, כיון דעכ"פ אינו שמן זית, אך מ"מ בחנוכה שהניסים הם בטבע, הנה גם לשמן היה גדר של שמן זית טבעי ממש, ולכך היה כשר להדלקת המנורה.

יל"ע האם מותר לסמוך על הנס בחנוכה ולהשים מעט שמן באופן שלא ידלק ע"פ הטבע חצי שעה והאם אפשר לצאת יד"ח בשמן נס כזה

והנה אנוכי הרואה להרב שדה הארץ (ח"ג חאו"ח סימן לד) דיצא לידון בדבר החדש, דמי שיש לו שמן רק ליום אחד, יחלק את השמן לח' ימים, ועל דרך שעשו החשמונאים בביהמ"ק, וכתירוצא חדא בבית יוסף, ושוב דחה דלא דמי. עיין שם. וכן הביא בספר דברי צבי (סימן תרעא) להלכה שאם אין לו שמן אלא נר אחד של הלילה הראשון, ויודע שלא יזדמן לו שמן אחר להדליק בשאר לילות של חנוכה, יחלק השמן לשמונה חלקים וידליק בכל לילה חלק אחד מהם.

וע"ע בשו"ת אמרי שפר לר' נפתלי הירץ (חאו"ח סימן ה) שהביא דברי השואל שהעלה כצד זה, והשיב עליו הגרנ"ה שהעיקר כהתירוצים האחרים של הבית יוסף. עיין שם.

ועכ"פ מוכח דלפי תירוצא קמא של מרן שפיר מוכח דמותר להשים שמן

הם יותר מוכנים לקבל צורת האש פעם שניה מאשר היה בראשונה, כן בניסן שנגאלו נשאר כח ורושם שפע ישועה בעת ההיא שיעשה בו ניסים גם בעתיד.

וא"כ י"ל דבאמת אין ראוי להתפלל על הנס משום דאינו נעשה רק בקושי, לשנות הטבע, ושפיר הקב"ה מנכה מזכויותיו, אבל בימים שכבר נעשה בהם נס פעם אחת, אז נקל שיעשה בהם עוד נס, ואין עוד שידוד הטבע גדול כ"כ, ושפיר מותר להתפלל ולבקש על הנס, ועל כן מותר לומר הרחמן הוא יעשה לנו ניסים כמו שעשה בימים ההם אשר נעשה בהם ניסים, והבן. עכ"ד.

והנה סמך נוסף לזה שבחנוכה הניסים הם בטבע, ומותר לבקש על הנס, מצינו בסדר רע"ג (ח"ב ריש סדר חנוכה ובריש סדר פורים) שכתב בנוסח על הניסים בסופו וז"ל: כשם שעשית עמהם נס, כן עשה עמנו ה' אלהינו ניסים ונפלאים בעת הזאת ונודה לשמך הגדול סלה. ומקור נוסח זה גבוה במס' סופרים (פ"כ ה"ח). וכן מוזכר נוסח זה ברמב"ם (סדר תפילות כל השנה בחלק נוסחאות) ובטור ושו"ע (סימן תרפב ס"ג) ובהגהות מיימוני (שם אות ח, ומדבריו נראה שלא גרס נוסח זה ברמב"ם) ובאגודה (דף קכד. סימן מ) ובתשב"ץ (סימן קעא) ובאגור (דף מט: סימן אלף מא) ובאבודרהם (עמוד רב) הביא דרע"ג ורס"ג כתבו נוסח זה ונהגו לאומרו. וכן הו"ד רע"ג בחידושי הרשב"א לברכות (דף לד:) וכתב דהני מילי לאו רגילי במתיבתא למימרינהו. עיין שם. וכן הובא נוסח זה בספר העיתים (עמוד 252 ועמוד 288) בשם רה"ג, וכן הובא במאירי (ברכות שם) ובתוס' מגילה (דף ד. ד"ה פסק) ובספר המנהגות (דף כב.) ובמחזור ויטרי (סימן צג וסימן רלה) ובאורחות חיים (הל' חנוכה אות כב) ובכל בו (סימן מד) ובמנהגי מהרא"ק (הל' חנוכה דף כ.).

(משב"ז סוף סק"א) ובשו"ת חכם צבי (סימן צ) ובשולחן גבוה (סק"ח). ויש בזה עוד כמה ענינים ארוכים וכיון דאין זה נידונינו יעמוד קנה במקומו].

הנה עכ"פ מבואר דבחנוכה ובפורים הניסים הם בטבע, ואף כי אין לנהוג כן להלכה, וכן כתב מרן עט"ר הגר"ע בחזונו (חנוכה עמוד ו-ח ועמוד כח-ט) וע"ע במאור ישראל (ח"ג עמוד שיב והלאה), מ"מ חזינן גדולת הימים הנפלאים הללו.

והנה מבואר שכל הנידון הוא האם מותר לסמוך על הנס, ומשמע דאם נאמר דמותר לסמוך על הנס, א"כ שפיר דמי לצאת ידי חובה בשמן כזה שנוצר בנס, ולכאורה יל"ע דהא מ"מ נתבאר לעיל דשמן נס אינו שמן זית, וא"ת דהרי מ"מ כל השמנים כשרים לנר חנוכה, יש לדחות דשמן שנוצר בנס אינו ממניי השמנים כלל.

אלא בע"כ מוכח דכיון שבחנוכה הניסים הם בטבע, א"כ אין לזה גדר של שמן נס אלא גדר של שמן טבעי, ושפיר דמי לצאת בו ידי חובה.

ועכ"פ עלתה ארוכה לשאלתינו, איך היה באפשר להדליק בשמן נס את המנורה הטהורה, די"ל דאע"פ שנוצר בנס, אך כיון שבחנוכה הניסים הם בטבע, ממילא היה לשמן גדר שמן זית טבעי והיה כשר למהדרין מן המהדרין.

שו"ר בספרו הנפלא של ידידי הרה"ג ר' חיים מלין שליט"א לשווח בשדה (סו"ס כא אות כג) שרצה לחדש שצדיק גדול יכול להנות ממעשה ניסים, דמכיון שהוא צדיק והניסים אצלו בטבע, א"כ אין לזה גדר של נס, ושפיר דמי לצדיק להנות מהנס. והוא כדברינו האמורים בס"ד דיתכן נס שיש לו דין של טבע.

פחות מהשיעור ולהיות סומך על הנס. וכן מבואר ששמן כזה הנוצר בנס כשר להדלקה, ואף שאינו שמן כלל, ואי תימה דכל השמנים כשרים להדלקת נר חנוכה, הא מיהא לא הוי שמן כלל, אלא בריאה חדשה, ואעפ"כ כשר, אלא בע"כ משום דבחנוכה הנס הוא בטבע לכך חשיב שמן טבעי.

ואך דלהלכה קי"ל דהואיל והדלקה עושה מצוה, ממילא צריך שיהיה שמן בנר כדי שיעור קודם הדלקה, אבל אם בירך והדליק ואח"כ הוסיף שמן כדי שיעור לא יצא ידי חובה, וכמש"כ הרא"ש (פ"ב דשבת סו"ס ז) וכ"כ רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב ט ח"א דף סא: טור א) ובטור ושו"ע (סימן תרעה ס"ב) בשם יש מי שאומר. וכן דעת הרבה ראשונים וכן הוא הסכמת האחרונים.

וב"כ ידידי הרה"ג ר' חיים מלין שליט"א בספרו חמדת חיים (עניני חנוכה אות ריד) בשם הגר"י זילברשטיין שליט"א בנידון כע"ז, דמי שהדליק נר חנוכה בחומץ ונעשה לו נס ודלק – לא יצא, דבעינן שמן דומיא דביהמ"ק וליכא, וגם דלא חשיב שהוא הדליק אלא שהקב"ה הדליק, וזה לא מהני בנר חנוכה.

[אמת] כי הרבה ראשונים ואחרונים ס"ל דאנן קי"ל כשינוייא דנר חנוכה אין צריך שיעור דבש"ס הילך אחר המיקל, וכמבואר בראבי"ה (ח"ב סימן תתמג) בשם ר"ת, וכ"כ עוד (ח"ג סימן תתקעב) וכ"ה בסמ"ג (הל' חנוכה דף רנ:) ובהגהות מימוני (פ"ד מהל' חנוכה אות ב) ובמנהגי מהר"ש אוסטרייך (סימן תקמ) דבזמן הזה אין שיעור לנרות חנוכה. וכ"כ בלקט יושר (סוף עמוד 151) ובדרכי משה (סימן תערב סק"א) וכן מבואר בתוס' בשבת (דף כא: ד"ה דאי לא) ובפסקי תוס' (שבת פ"ב אות פט) ובשלטי הגיבורים שסביב הרי"ף (שבת דף כא: מדפי הש"ס אות ה) וע"ע בב"ח (סימן תערב סק"ב) ובפמ"ג

שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם ניסים, אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד, אלא אם יעשה המצוות – יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהם – יכריחנו ענשו, הכל בגזירת עליון. עיין שם.

והמבין יבין הדברים האמורים ע"פ דברי הרמב"ן הידועים (סו"פ בא) וז"ל: ומן הניסים הגדולים המפורסמים אדם, מודה בניסים הנסתרים שהם יסוד התורה כולה, שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד



הרב יובל קורסיה

מקור אמירת לשם יחוד ומעלתה ואופן אמירתו

העולם מתקיים אלו הם מחריבי הדור. ועל הדור היתום הזה אני אומר ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בהם וחסידים יכשלו בהם. והרבה היה לי לדבר מזה אבל כשם שמצוה לומר דבר הנשמע כך מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע וה' ירחם עלינו. והביא ראייה מקדשים שסתמן לשמן. וגם המצות הם כקדשים וסתמן לשמן. והברכה הוא התעוררות הדיבור ומחשבה וכל מצוה שיש ברכה לפניו א"צ לומר שום דבר לפניו רק הברכה. וכל דבר שאין ברכה לפניו אני נוהג לומר בפי הנני עושה דבר זה לקיים מצות בוראי ובוה די וא"צ יותר. והכונה הוא רק פירוש המלות וכל התיקונים למעלה נעשים מאליהם ע"י מעשינו. עכת"ד. ועיין בשו"ת חוות יאיר (סימן רי) שכתב שלא נאמרו הדברים רק לת"ח מופלגים. וגם הוא לא הבין תכלית אמירת הלשם יחוד וענינם, ואולי לא ידעו ולא יבינו את זה כל חכמי הקבלה דורותינו אף המצפצפים והמהגים בקבלת האר"י לא ידעו מה הוא. ע"כ. אתה הראת שלא הסכימו עם אמירת הלשם יחוד. ובספר ארחות ציון (ח"א עמ' רכח) כתב, שכתבו כך משום שנפרץ הדבר בקרב ההמונים שמה שהחלו לומר לשם יחוד לא מפני שבקשו לקיים דברי הזוהר והאר"י ולקיים המצות כפשטן וכהלכתן ולדקדק בהם כפי ההלכה ולייחד ולחבר העולמות וכו'. אלא דמיונות ורעות רוח שהם בעלי מדרגה ויש בכוחם להחיות ולהטיב כפי רצונם. אבל ודאי למי שעוסק בתורה בתום לב ויראה והכנעה בלבו ומשתדל בכל כוחו לעשות ולקיים התורה והמצות בדקדוק, ונדבה רוחו לומר לשם יחוד אין בזה כל פגם או חסרון ח"ו. ע"כ. וראה להלן מספר דברי יעקב.

(א) בזוהר בכמה מקומות מבואר [עיין זוהר תזריע נא: ויקרא כ וח:] שבעשיית המצות ובתפילה צריך להזכיר בפיו שמו של הקדוש ברוך הוא וליחד שמו של הקב"ה. ועל פי זה כתב רבינו האר"י ז"ל (שער רוח הקודש דף יב סד"ה גם א"ל) קודם שהאדם יעשה איזו מצוה או צדקה יאמר לייחדא שמא דקב"ה ושכינתה בדחילו ורחימו ורחימו ודחילו בשם כל ישראל. ויכוין לחבר שם י"ה שהם דחילו ורחימו עם שם ו"ה שהם קב"ה ושכינתיה. [עיין מש"כ לבאר בזה ברב פעלים ח"א, א בשאלה הא' ד"ה ואחרי אשר ידעת]. וכן הוא בשער מאמרי רשב"י (ריש פרשת נשא). ובהקדמת שער המצות (דף א ע"ב ד"ה גם כוונה). ובספר הליקוטים (פרשת ראה סימן טו) שצריך קודם שיעשה המצוה או הצדקה שיאמר ליחדא קוב"ה ושכינתיה בדחילו ורחימו בשם כל ישראל ויחבר שם י"ה עם ו"ה. פרי עץ חיים (שער הזמירות סוף פרק ה דף לז). נגיד ומצוה (מהדורה שנת תרצא עמ' מא ונב). לחם מן השמים (דף ז:). וכן הוא בכל סידורי הרש"ש. ובסידור בית עובד.

אמנם הגאון נודע ביהודה (מהד"ק יו"ד סימן צג) נשאל על אמירת לשם יחוד וכתב שזו רעה חולה ועל הדורות שלפני זמננו שלא ידעו מנוסח זה ולא אמרוהו והיו עמלים כל ימיהם בתורה ובמצות הכל ע"פ התורה וע"פ הפוסקים אשר דבריהם נובעים ממקור מים חיים ים התלמוד והם הם אשר עשו פרי למעלה וגדול מעל שמים חסדם. אבל בדורנו הזה כי עזבו את תורת ה' ומקור מים חיים שני התלמודים בבלי וירושלמי לחצוב להם בורות נשברים ומתנשאים ברום לבבם כל אחד אומר אנכי הרואה ולי נפתחו שערי שמים ובעבורי

ובתב בחדסד לאלפים (סימן כה, ג ובסימן רלב, ג) כתב אינו דומה העושה מצוה בכוונתה לעושה אותה בלי כונה. כי עם כונה נותן למצוה עלייה כמ' ש בתיקונים. ומצוה בלא דחילו ורחימו לא יכלת לסלק למיקם קדם ה'. גם הכונה עושה רושם יותר מן העשיה, גם ע' י ידיעת כונת המצוה יתן בלבו יראה ואהבה בידיעתו מה תיקון יעשה במצוה ההיא. וכו' וכבר קצף ה' ואמר על יד הנביא ישעיה יען כי ניגש העם הזה וכו' ותהי יראתם אותי מצות אנשים מלומדה. הנה כי כן ראוי ליראי ה' וחושבי שמו לבטא בשפתים קודם עשיית המצוה טעם המצוה ואמירה מביאה לידי זכירה, וכבר נדפס באיזה סדורים נוסה לשם יחוד קבה ו קודם ציצית וקודם תפילין וכלול בהם כונת המצוה. ומי שאין לו סידור כזה, וכתב לו עד שיהא שגור בפיו, ואפילו אם אינו מבין בלשון הקודש מ' מ האמירה מועלת, אך מי שיודע ויכול לכוין לא יסתפק באמירה בלי שים לב לכוין, כי רחמנא לבא בעי. ע"ש. וכן הוא בשערי תפילה (לר') יעקב רקח. דיני חק לישראל סעיף ו דף מ') שכן האמת וכתב שם נוסח לשם יחוד לפני לימוד חק לישראל. ובבן איש חי בהרבה מקומות בספריו כתב לומר ליקבה"ו [בראשית, א. לך לך, ג. אמור, ד. שמיני, יט. פקודי, יב. ש"ש בראשית, כט. פנחס, ד. כי תבוא, ה. ועוד]. וכ"כ בכה"ח (ס' ס, יא) שכל השנה יש לומר ליקבה"ו, ויש ליהזר מאד לומר הלשם יחוד בכוונה גדולה כי הוא מיחד השם הנכבד והנורא, ולא ח"ו אחר שיתרגל בה יבא לאומרה בלא דעת. וע"ע בשו"ת תורה לשמה (ס' תע).

גם מחכמי אשכנז יש שכתבו לומר לשם יחוד לפני קיום מצות או תפילה. השל"ה בכמה מקומות בספריו כתב לשם יחוד (פתיחת תולדות אדם. שער האותיות א-אמת ואמונה אות נב ע"ש בדבריו. אות ק' – קדושת

ב) אך אמירת לשם יחוד מוזכר בעוד פוסקים. מרן החיד"א בשמחת הרגל (ח"ב שבועות עמ' ג הביאו בעיקרי הד"ט ס' ב אות נד) כתב שירגיל עצמו לומר לשם יחוד, כי בזה מגלה דעתו בפירוש שהוא לשם ה' דוקא, ולא יגע זר באותו הלימוד ואותה המצוה. ואל תשגיח במה שכתב מוריניו הרב יחזקאל סגל לנדא בשו"ת נודע ביהודה וכו' ובודאי הוא לא כיוון על לומדי חכמת האמת בקדושה וענוה אלא שסתם הדברים. וכו' ועל כל פנים לא ימנע לומר קודם כל מצוה וקודם כל לימוד לשם יחוד ופסוק ויהי נועם. ע"כ. וכן בספרו מורה באצבע (א, א) הובא במנחת אהרן (כלל ו אות א'. וכן בכלל ט' אות ה') כתב קודם כל לימוד וכל מצוה טוב להרהר בתשובה. ואח"כ יאמר נא ישראל לשם יחוד וכו'. ובספרו ברכי יוסף (או"ח סימן רלא, ב) כתב כל מעשיך יהיו לשם שמים וכו'. פירוש לא מיבעיא חפצי שמים אלא אפילו מעשיך יהיו לשם יחוד קב"ה ושכינתיה, וזהו לשם. וכ"כ במחזיק ברכה (שם) בשם הסולת בלולה. ציפורן שמיר (א, ג-ד). ובספרו פני דוד (עקב על הפסוק ומשלם כו') כתב כל התורה והמצוה הכל הוא ליחד קב"ה ושכינתיה בדחילו ורחימו וכאשר שגור בפי יראי ה' בטרם לימודם או עשית המצוה יאמר נא ישראל לשם יחוד וכו'. וכן הוא בראשית חכמה (שער האהבה פ"ט. שער הקדושה פרק טו אות לא). הובא בכף החיים פלאגי' (א, א. יא, לו). וכן מהר"א מני בספר שיח יצחק (דף סו ע"א) העתיק דברי מרן החיד"א. ובספרו מנהגי ק"ק בית אל (מובא בסוף ספר תנא דבי אליהו מכון אהבת שלום וכן בשיח יצחק) כתב שמנהג בית אל לומר לשם יחוד לפני ערבית (פרק א', ב) ולפני מנחה (פרק ג') ובעוד הרבה מקומות כמבואר שם. וכן ר' אליהו הכהן בספריו שבט מוסר (פרק טז אות פ', פרק מא אות כה' ועוד) ובמדרש תלפיות בכמה מקומות הזכיר לומר לשם יחוד לפני כל מצוה.

עמדין פירושו על הלשם יחוד שאומרים קודם עטיפת הטלית. עכ"ל.

ג) אכן בספר שער התפילה (לגאון בעל סידורו של שבת, בשו"ת שבתחילת הספר) כתב תשובה ארוכה לחלוק על הנודע ביהודה שנעלם ממנו פסק הש"ע (סימן ס, ד) שמצות צריכות כוונה⁸. והאריך לדחות כל ראיותיו והעלה שיש חיוב לכיין לצאת בעשיית המצוה ולומר כן בפה, ועוד ענין לכיין כוונת טעמי המצוה כש"כ בציצית (ש"ע ס' ח, ט) וכן בתפילין (ש"ע ס' כה, ה). ע"ש. גם בספר מעון הברכות (לבן דודו של הנו"ב. סוף פרק ה' דברכות ד"ה ראיתי) כתב לחלוק על נודע ביהודה והסיק שמאוד נכון מה שיסדו לנו קדמונינו המקובלים ז"ל אמירת לשם יחוד בכל מצות שנגמרו ע"י בעלים המהדרים לקיימה ע"ש. ובשו"ת חסד לאברהם (תאומים ס"ט דף ט) הביא דברי הנוב"י ושער התפילה הנ"ל וכתב שהלכה כדברי המכריע, דודאי אין חיוב לומר לשם יחוד אך עכ"פ טוב לאומרו, אף לדעות שמצות צריכות כוונה כפי שנפסק בש"ע (ס"ס, ד) משום שצריך לחשוב בשעת המצוה שעושה למצות הבורא יתב"ש אבל אין חיוב לומר בפה. וכך היא פשטות הסוגיא. ע"ש. וכן הסכים בשו"ת חלקת יואב (ס"ס לג ד"ה והנה והלאה) שלא צריך אמירה בפה, רק אם המחשבה הוא על המעשה שאח"כ או שהמעשה הוא פעולה נמשכת ככתיבת ספר תורה וכתיבת גט, בזה לא מספיק מחשבה אלא מעשה. אך בכל מצוה שמברך עליה אין לך אמירה גדולה מזו. ע"ש. גם הגאון ממונקאטש בספרו אות חיים (ס' לב סק"ח) בתחילה כתב כדברי שער התפילה שמותר לומר לשם יחוד ואף צריך לומר בפה את כונת המצוה. אך שוב הביא ראיה מגמ' זבחים (ס: סא) וכן רש"י

אכילה, קעג. מסכת חולין נר מצוה אות מד, ס. מסכת פסחים אות קנא. מסכת יומא דרך חיים אות קעט ועוד). אך כתב תמיד בנוסח – לשם יחוד קוב"ה ושכינתיה ע"י ההוא טמיר ונעלם. (ע' להלן בשם הגראי"ל שטיינמן). הגאון היעב"ץ בסידורו בית יעקב ועמודי שמים בהרבה מקומות כתב לומר לשם יחוד ואף בעטיפת ציצית כתב פירוש על הלשם יחוד, ע"ש. אך כתב בהלכות הכנה להליכה לביה"כ תנאי שרק מי שיוודע בסוד ה' יאמר זאת. ע"ש. והגאון בעל קצות החושן בהקדמת ספרו שב שמעתתא כתב ראוי לכל איש קודם כל מעשה טוב וכל לימוד לכיין לשם יחוד כו' ובשם כל ישראל ולקבל עליו מצות ואהבת לרעך כמוך. ע"ש. וכן הוא בארצות החיים (ס' כה, ס"ק כט) שכבר נהגו כל יראי ה' חסידים ואנשי מעשה לאומרו. ומהרש"ם שבדרון בספרו תכלת מרדכי (פרשת במדבר אות טו בשם הגאון ר' שמעון שקאפ ובפרשת כי תבא אות ו' בשם הגאון מהר"ש קלוגר. וצ"ע מפי מי יצא הדבר) לפרש מה שנאמר בתהילים (מה, ב) 'רחש לבי דבר טוב אומר אני מעשי למלך' דהנה אם האדם מוליך סחורה שלו בדרך יש אחריו לסטים וגנבים, אבל אם הוא סחורת המלך הכל פורשים מיראת המלך. וזהו ענין אמירת לשם יחוד קודם התפלה והמצוה שלא יקטרגו המקטרגים וזהו שכתוב אם רחש לבי דבר טוב ואני ירא ממדת הדין שלא יקטרגו עלי אומר אני מעשי למלך. ודפח"ח. עכ"ל. והגה"צ ר' ירוחם ממיר בהקדמת ספרו דעת תורה (הקדמת סוף דבר) כתב - ואפשר שזאת אמנם הכוונה באמרנו לפני כל מצוה "לשם יחוד קודשא בריך הוא ושכינתה", דהיינו גילוי יחודו ית', יחיד ומיוחד ואין עוד מלבדו, והוא ודאי סוד ביטול הרע. ועיין בסדור ר' יעקב

א אמנם דברים הניכרים שלא נעלם מהגאון נוב"י דבר זה, שכל כוונתו על הכוונות לפי הסדר ובאמירת לשם יחוד. (שו"ת חזו"ע ס' כט עמ' תקסט).

אך מרן החזו"א לא היה נוהג לומר לשם יחוד כלל. ושם בעמ' קעא כתבו שלא נהג לומר לשם יחוד לפני ספירת העומר. ושאלוהו למה בליל הסדר אומר לשם יחוד ובספירת העומר לא. ואמר איני מקפיד שלא לומר רק שנהגו בד"כ לא לומר בגלל הנוב"י ובליל פסח נהגו אצלנו לומר. ובספר דעת נוטה (ח"ג עמ' מח) ענה הרב שטוב לומר לשם יחוד לפני הנחת טלית ותפילין אבל אינו חיוב. ובהערות כתבו שכן נהג מרן הסטייפלר ע"ש. וכן בדעת נוטה ח"ב (עמ' יט) ענה שאפשר לומר לשם יחוד לפני קיום מצוה. ע"ש. ובדרך אמונה (תרומות פרק ב' הלכה טז בביאור הלכה) כתב בשם ספר ארץ חפץ שקודם הברכה ראוי שיאמר הנני מוכן ומזומן לקיים מצות הפרשת תרומות ומעשרות כמו שציוונו הבורא יתברך שמו לשם יחוד וכו' וכן יאמר בשעת נתינה לקיים מצות נתינת תרו"מ ומסתבר דדוקא בודאי טבל יאמר כן. עכ"ל.

הגר"ש וואזנר ג"כ ס"ל שטוב לומר לשם יחוד. דכתב (שבט הלוי על פורים עמ' קסו) על מאי דאיתר בגמרא (נזיר דף כג) מאי דכתיב: כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם? משל, לשני בני אדם שצלו את פסחיהן, אחד אכלו לשום מצוה ואחד אכלו לשום אכילה גסה, זה שאכלו לשום מצוה - וצדיקים ילכו בם, וזה שאכלו לשום אכילה גסה - ופושעים יכשלו בם. העצה שלא להיות ח"ו בגדר פושעים יכשלו בם לומר קודם קיום המצוה לשם יחוד קוב"ה ושכינתיה בדחילו ורחימו ע"י ההוא טמיר ונעלם בשם כל ישראל. 'ההוא' אלו אותיות הו"א החסרות מהשם והכסא כמאמר הכתוב (שמות יז טז וברש"י) כי יד על כס יה נחסרו אות א' מכסא ואותיות ו"ה משם הוי"ה. עכ"ל.

ד) אך אין לחדד שמנהג גדולי הליטאים ותלמידיהם שלא לומר לשם יחוד. שכן נהג הגר"א כמו שכתב במעשה רב כת"י

(חולין יב: ד"ה א"ל) שמחשבה במצוות נחשבת דיבור. ע"ש. גם הגאון ר' שלמה קלוגר בספר סת"ם (הלכות תפילין ס' סא) כתב לחלוק על הנו"ב. וכ"כ עוד אחרונים קבצם בשו"ת חזו"ע (כרך ב' ס"ס כט עמ' תקסט והלאה). וכך מבואר בריטב"א (פסחים ז: ד"ה וכתב הרי"ט) וז"ל וטעם זה שאמרו חז"ל לברך על המצוה עובר לעשייתן כדי שיתקדש תחלה בברכה ויגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצות השי"ת, ועוד כי הברכות מעבודת הנפש וראוי להקדים עבודת הנפש למעשה שהיא עבודת הגוף. עכ"ל. ומוכח שע"י הברכה מגלה שעושה המצוה מפני צווי ה'.

ולכן אע"פ שצריך לכוין לפני כל עשיית מצוה (ש"ע ס' ס, ד ע"ש באחרונים) מ"מ אין חיוב לומר בפה מלא שעושה לשם מצוה, וכן אין חיוב לומר לשם יחוד ובפרט מצוה שיש עליה ברכה כי הברכה היא מעוררת כוונת המצוה, ואין באמירת לשם יחוד אלא ממדת חסידות בלבד. וכל אדם יודע בנפשו, שאם חושב שיכוין יותר באמירת לשם יחוד טוב לאומרו (חזו"ע פסח ח"ב עמ' סח סעיף ו).

ומנהגו של הגר"ר עובדיה יוסף זצ"ל שלא היה אומר לשם יחוד לפני טלית ותפילין. אך אמר לפני אכילת כזית בסוכות והדגיש שהוא זכר לענני כבוד וכו'. וכן אמר לפני ספירת העומר אחר שכבר הכל נהגו ברבים. וכן ברוב השנים אמרו לפניו לשם יחוד לפני תקיעת שופר. כן כתב בילקו"י שבת (מהדורת תשע"ב כרך א' ח"ג עמ' קעה. וילקו"י על ארבעת המינים מהדורת תשע"ו עמ' תעג. ע"ש שהאריך בנידון כי ה' הטובה עליו. וילקו"י ספירת העומר מהדורת תשע"ט עמ' קח).

גם הסטייפלר והגר"ח קנייבסקי היו נוהגים לומר לשם יחוד בכמה מצות. ראה בספר אלא ד' אמות (עמ' לז, קסז) שכן נהגו לפני הנחת תפילין וכן לפני ההגדה אמרו בלחש.

מקום 'לומר' לשם יחוד. אלא בראש כל עמוד כתוב 'לשם יחוד קודשא ב"ה ושכינתיה'. אך בכל הספר כולו כתוב רק כוונה לפני כל מצוה (כמו הריני מוכן ומזומן לקיים מצוה פלונית וכד'). וכן ראיתי בהסכמת הגר"ש דבליצקי (במהדורת המכון להוצאת ספרי הפרדס עמ' לט) שכתב במפורש שאין ספר זה עוסק כלל באמירת לשם יחוד. ע"ש. אך בכל זאת נראה שיש אמת בדבר הגראי"ל, כי כאמור לעיל סוף אות ב' השל"ה לא הזכיר כלל בכל ספריו לומר לייחדא שם י"ה וכו'. אלא רק לשם יחוד קוב"ה וכו', ואולי מטעם הנ"ל.

ובצאתי חפשי מצאתי שכ"כ הגר"א גוטמכר בספרו סוכת שלום (כלל ב' דף נו) שאחר שהביא נוסח השל"ה ודברי הנו"ב צידד לומר שבפשטות כוונת הנו"ב היא להוספת השמות שאומרים. ע"ש בדבריו. ובפרוש עטרת זקנים (אות כה) כתב לפרש שודאי הנו"ב לא חלק על המקובלים בזה שיחוד ה' הוא היסוד הראשון אשר פינת הדת נכון עליו. אלא הנו"ב חשש לאומרו בפה דלמא אתי למימר להיפך. וזאת משום שבדורו פרסו כת ש"ץ ימ"ש את חרמם על רוב יושבי תבל ללכוד תמימי לב במצודתם. ויתחבאו באדרת הקבלה. ועל כן השתדלו אז גדולי הדוד היכולים לגדור פרצות לבל יפרוץ לימוד הקבלה בין אנשים אשר לא מילאו כריסם בש"ס ופוסקים, ונפרט על המדברים ומתפללים בכוונות ובשמות חששו לחשש קיצוץ בנטיעות. ע"ש.

ובן ראיתי לגאון המקובל ר' יעקב עדס

סינסינטי סי ל"ז (הובא בסידור אזור אליהו לפני עטיפת טלית) שלא היה אומר לשם יחוד קבה"ו קודם איזו מצוה וברכה ואמר כי ה' אלקינו הוא יחוד קבה"ו וע"כ יש לומר בתכיפות זא"ז ולא להפסיק כלל². וכך שמעתי שמתפללים במנינו. ובפרושו לזוהר (יהל אור בתחילת השמטות ח"א) מצאנו "במצוה יש תורה ולכן צריך לומר קודם עשיית מצוה הריני עושה כאשר ציווני ה' בתורתו". עכ"ל. וכנראה נהגו כדבריו. אמנם אפשר לדייק שהגר"א לא חלק על אמירת לשם יחוד כדעת הנו"ב, אלא ס"ל שאין צורך שעצם הברכה ואמירת ה' אלקינו הוא יחוד השי"ת כדברי בריטב"א, ואין צורך להוסיף עוד כוונה או אמירה אחרת.

גם הגרי"ש אלישיב לא נהג לומר לשם יחוד לפני המצוות רק הריני מוכן וכו'. (אשרי האיש ח"ג עמ' שצו). והגראי"ל שטיינמן אמר בענין לשם יחוד לפני כל מצוה הביא שהנה בספר אור השנים לבעל הפרדס כתב לשם יחוד על כל עשיית מצוה ואדונו הגר"א נתן הסכמה על ספרו, ושם לא כותב את השם שאומרים לשם יו"ד ק"א וכו' ומשמע דבלא אמירת שם טוב לומר לשם יחוד קב"ה ושכינתיה. והנוסח בסידור עיון תפלה יותר ברור (ספר ימלא פי תהלתך עיונים בתפילה עמ' נא) עי"ש שהיה רגיל לומר בליל פסח לפני כל מצוה את נוסח הכוונה של האור השנים. ע"כ. אמנם אחר המחילה אם יורשה לי להעיר, ראיתי את הסכמת הגר"א ומפורש כתב שלעת עתה לא היה לו זמן לעין בספר הדק היטב, רק בעיון קצת. ועוד שבספר הנ"ל לא כתב בשום

² בעניין הפסק בין שם ה' לאלקינו עי' שו"ת שבט הלוי ח"י, ט שאלה ב' שכתב בענין המדפסים שכתבו פסיק בין הו"ב"ה לאלקינו וכן לא יעשה, כין אין להפריד ביניהם. כי הכוונה פשוטה ה' שהוא אלקים לנו. ע"ש. שו"ת משנת יוסף ח"ד או"ח ס' יא והביא לזה ראיות מדברי הזוהר והארי"י וסיים שהמפריד ביניהם נראה כמקצץ בנטיעות ח"ו. ובילקו"י ברכות מהדורת תשפ"ד בהקדמה עמ' כג' כתב שיתכן שגם כוונת הגר"י צדקה זצ"ל שאמר לחלק הברכה לשלוש ולהפסיק בין ה' לאלוקינו, לאו דוקא להפסיק ממש, או שיש שיעור להפסקה בין שם ה' לאלוקינו. אך הנכון יותר לומר ברוך אתה ה' אלוקינו, ואז להפסיק. ע"ש.

לשם יחוד. במשנה מסכת סנהדרין (ריש פרק יא דף ז) כתוב שההוגה את השם באותיותיו אין לו חלק לעולם הבא. ובגמ' עבודה זרה (דף יז:; יח) כתב רש"י (סוף עמ' יז:): שהוגה את השם באותיותיו דורשו בארבעים ושתים אותיות ועושה בו מה שהוא חפץ. אמנם התוס' (יח ד"ה הוגה) חלקו על רש"י ופירשו שהיה קורא את שם המיוחד באותיות של שאר שמות ע"ש. והוסיפו בשם ר"י שאין להזכיר אף אותיות י"ה. ובמהרש"א כתב דהיינו לומר את האותיות י"ה זה אחר זה, מלבד האיסור לומר שם הוי"ה. גם היד רמ"ה בסנהדרין דף צ' כתב שהוגה את השם באותיות היינו יד יו"ד ה"א ואו ה"א. וכן כתב בפסקי הרי"א בסנהדרין. וכן נראה דעת התוס' ר"ש משאנץ בע"ז (יח). גם בתוס' רבינו אלחנן בע"ז שם שפירש שמזכיר אותיות השם זו אחר זו. וגם העולם רגילים לזהר מזה. ואפשר להוכיח שכן דעת הרמב"ם בפירוש המשניות כדעת התוס'. שכתב בסנהדרין (פ"י משנה א) וז"ל - וההוגה את השם באותיותיו הוא שיהגה יוד הא ואו הא שהוא שם המפורש. דומה לזה כתב ביומא (פ"ד משנה א) ובסוטה (פ"ז משנה ד ד"ה אמר בברכת) ששם המפורש הוא יוד הא ואו הא.

אמנם הרמב"ם לא מנה איסור זה בין אותם שאין לחלק לעולם הבא בהלכות תשובה (פרק ג' הלכה ו'). אך בהלכות תפילה (פרק יד, י) כתב שבנשיאת כפים במקדש היו אומרים את השם ככתבו והוא השם הנהגה מיו"ד ה"א וא"ו ה"א, וזה הוא השם המפורש האמור בכל מקום, ובמדינה אומרים אותו בכינויו והוא באל"ף דל"ת, שאין מזכירין את השם ככתבו אלא במקדש בלבד. עכ"ל הרמב"ם. ודנו הפוסקים מדוע לא פסק הרמב"ם כמאן דאמר שאין לו חלק לעולם הבא. בספר בן ידיד כתב שהרמב"ם פסק כתנא קמא ולא כאבא שאול הסובר שאין לו חלק לעולם הבא. אמנם כתב הרמב"ם שהלכות תפילה הנ"ל שיש איסור להזכיר שם הוי"ה.

בספרו דברי יעקב (בכתבי האר"י שער רוח הקודש עמ' תמו וכן בספר אור ההלכה ח"א בסוף הספר עמ' לג) שכתב שספר שער רוח הקודש הוא משמונה שערים המוסמכים ביותר שודאי ללא ספק כתבם המהרח"ו, וכמדומה שעד היום קיימים הכת"י של המהרח"ו, ויתכן שאילו ידעו הפוסקים שמפורש הדבר להדיא במהרח"ו ולא שמאחרים חידשו ענין זה על פי הבנתם בכתבי האר"י, לא היו נחלקים בדבר. אלא אם כן סיבת הפקפוק העיקרית היתה חשש מפני אינשי דלא מעלי שהיו מצויים בדורות מסוימים שחששו שיגררו מזה לדברים אחרים וכמו שמרומז שם בדברי הנודע ביהודה עיין שם. עכ"ל. גם הגר"ש דבליצקי זצ"ל (תנאים טובים עמ' ה) כתב שנראה דעת הנו"ב שלא להרבות ולומר לפני כל מצוה, דאם יתרגל בזה לא יהי אלא כצפוף הזרזר. אבל לומר פעם אחת בבקר ושזה יחול על הכל, נראה דגם הנו"ב יודה בזה, ואף אם נאמר שגם על זה אין דעת קדשו מסכמת אבל אחר שהאריז"ל וכל קדושים עמו הסכימו דיש לומר כן, בודאי דיש לחוש לדעתם. ואף שהם כתבו לומר לפני כל דבר ודבר בפרטות מ"מ תפסת מרובה לא תפסת, תפסת מועט תפסת. ועל כן איפוא זה ענין גדול לומר זה בבקר ושיחול על כל היום. וכ"כ להדיא הדעת קדושים בסידורו שם באות כ"א לפני התנאי. ע"ש. והגאון מבוטשאטש הנ"ל נמצא בסידורו תפלה לדוד (בהקדמה לפני תיקון חצות) שכתב שטוב שהסומך על מאמר הראשון שאומר בבוקר דקאי על כל הפרטים, גם כן יפה עושה. ע"ש.

לבן יש לומר לסיכום דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד, כי כל אחד יש לו אילן גדול לסמוך עליו ובלבד שיכוין לבו לשמים.

אמירת שם הוי"ה

(ה) יש לדון כיצד לומר שם הוי"ה ב"ה בנוסח

(מערכת ע' אות יב) כתב שאסורו דומה לקרוא אביו או לרבו בשמו. ע"ש מש"כ בשם הרמ"ע ומה העיר עליו.

הרמב"ם במורה נבוכים (ח"א ס' סא) כתב - כל שמותיו יתעלה הנמצאים בספרים כולם נגזרים מן הפעולות וזה מה שאין העלם בו אלא שם אחד והוא יו"ד ה"א וא"ו ה"א שהוא שם המיוחד לו יתעלה ולזה נקרא שם המפורש ענינו שהוא יורה על עצמו יתעלה הוראה מבוארת אין השתתפות בה אמנם שאר שמותיו הנכבדים מורים בשתוף להיותם נגזרים מפעולות ימצא כמותם. ואין ספק שזה השם העצום אשר לא ידובר בו כמו שידעת אלא במקדש וכהני השם המקודשים לבד בברכת כהנים וכהן גדול ביום הצום יורה על ענין אחד אין השתתפות בינו יתעלה ובין זולתו בענין ההוא. סוף דבר גדולת זה השם והשמירה מלקרוא אותו להיותו מורה על עצמו יתעלה מאשר לא ישתתף אחד מן הברואים בהוראה ההיא כמו שאמרו עליו זכרונם לברכה שמי המיוחד לי. אמנם שאר השמות הם כולם מורים על התארים לא על עצם לבד רק על עצם בעל תארים מפני שהם נגזרים. עכ"ד. נראה מדבריו שאיסור אמירת שם הוי"ה ב"ה הוא גם משום כבוד ה', ששם זה מורה על עצמות ה' ולכן אסור לאומרו. וכ"כ בספר העקרים (מאמר ב' פרק כח). וקרב לזה כתב בשו"ת יכין ובוועז (לנכד הרשב"ץ ח"א ס' קלה) שכתב תשובה לר' יצחק בן לטיף בעל ספר צורת עולם, וכתב שם הערות על ספרו. והביא מהספר הנ"ל שכתב טעם איסור להגות את השם משום שהוא ביזיון לשי"ת וכ"כ הרמב"ם. אמנם הרב יכין ובוועז חלק עליו שלא נמצא כן ברמב"ם אלא על איסור לוחש על המכה והיינו דוקא אם רוקק ולוחש והוא ביזיון השי"ת. אבל על הוגה את השם לא כתבו בגמ' או ברמב"ם טעם האיסור. אלא הטעם הוא כמו שכתב הרמב"ם הנ"ל שכיון שרק הכהנים במקדש יכלו להזכיר את השם

אלמא שרק איסור איכא אבל יש לו חלק לעולם הבא. ע"ש. גם הכנה"ג בלשונות הרמב"ם (בהלכות תשובה) שהקשה מדוע השמיט הרמב"ם שם שאין לו חלק לעולם הבא. ואין לומר שלא פסק כן, שהרי מהגמ' ע"ז הנ"ל מוכח שכן הלכה כן. וכתב שאולי אפשר לומר שדעת הרמב"ם שאין הלכה כאבא שאול ומה שהקשו שם בע"ז על דעת רבי חנינא בן תרדיון היכי עבר על דעת אבא שאול אע"פ שאין הלכה כמו, הכונה לומר היאך רבי חנינא בן תרדיון עבר אדרבי אבא שאול אעפ"י שאינה הלכה, ואף שלא יהיה הלכה כמותו לענין שלא יהיה לו חלק לעולם הבא מכל מקום איסורא מיהא איכא. אלא שאין זה נכון דהיה לו להרמב"ם ז"ל להשמיענו דאיכא איסורא. עכ"ל הכנה"ג. ולכאורה יש להקשות, שהרמב"ם כן השמיענו שאסור לומר שם הוי"ה בהלכות תפילה הנ"ל, רק שם בהלכות תשובה לא היה צריך לכתוב שזה אסור כי לא איירי בכך, אלא רק באלו שאין להם חלק לעולם הבא ולכן לא כתבו.

ובספר יד המלך (לנדא תשובה שם) כתב לבאר שדעת כאן הוא על אותן עבירות שנידונים על גודל רשעם וחטאתם לעולם ולעולמי עולמים, אבל הנך ג' אף דאין להם חלק לעוה"ב עם כל זה אינם נידונים לעולם. ושוב הקשה מדוע לא הביאו הרמב"ם שם בהלכה יד' שמנה אותם עבירות שהם קלות יותר אך הרגיל בהם אין לו חלק לעולם הבא כמו המכנה שם לחבירו, והמלבין פני חבירו ברבים וכו' ע"ש כולו. א"כ למה לא מנה גם ההוגה את השם. ולא תירץ ע"ש.

(ו) ובטעם איסור אמירת שם הוי"ה ב"ה כתב המאירי (סנהדרין נו ד"ה אסור לקרוא) וז"ל אסור לקרוא השם המיוחד בכתבו ולהזכירו באותיותיו ופירושויו אלא במקום המיוחד לו ובראויו לו. והוא נכלל בענין יראת השם שזה וכיוצא בו הוא עזות מצח ופירוק עול יראה. עכ"ל. גם החיד"א בספרו דבש לפי

שולחן ערוך האר"י (כוונת תלמוד תורה סעיף ד') שמנהג האר"י ז"ל היה לומר יו"ד אי ה"י וא"ו אי ה"י. וכן הובא בקצור של"ה (מסכת שבועות עניני לימוד ד"ה הג"ה מצאתי כתוב) בשם ש"ע האר"י וכן פסק בכה"ח שם.

והבן איש חי (וישלה, יא) כתב לומר אות יו"ד ואות ה"א ואות ו"ו ואות ה"א, דמאחר שאומר תיבת "אות" עם כולם אין זה בכלל הוגה את השם. והחתם סופר בתשובה (ח"ה השמטות סימן קצב) כתב שהעולם נזהרים ואומרים יו"ד ק"י וי"ו ק"י. וכ"כ החיי אדם (שם). והגר"ח בספרו עוד יוסף חי (יוחי אות כו) אחר שהזכיר דברי החת"ס כתב שאנו נזהרים לומר יו"ד כ"י וי"ו כ"י והכל אחד. ושוב הזכיר דבריו בבא"ח ששרי לומר אות יו"ד ואות ה"א וכו' וכו'. ע"ש. וכנראה כוונתו שכיון שהיה בבגדד ודרכם היה להבדיל בין אות ק' לאות כ' לכן כתב שמנהגם לומר כ"י בכ"ף. ובשו"ת יביע אומר (ח"ט ס' יב) כתב בסוף התשובה שנראה דלית דחש למש"כ בשו"ת אור פני יהושע (ס' ה' דף קכו ע"א) שאין זה דרך כבוד לומר יו"ד ק"י. ע"ש. דשאני הכא שיש קצת הכרח לזה. ואין הכי נמי עדיף לומר יו"ד אי ה"א בוא"ו אי ה"א. עכ"ד. ואעפ"כ כתב בספר ארחות מרן (פרק שני הלכה ב) שמנהגו היה לומר יו"ד ק"י בוא"ו ק"י. וכן פסק בילקוט יוסף (ס' ה' הלכה ח') ובילקו"י פסח (כרך ג' עמ' תסא בסוף הערה י') לומר יו"ד ק"י וכו' שכן המנהג. וכן דעת הגר"ח קנייבסקי בספר דעת נוטה (ח"ג עמ' מח תשובה צט).

המפורש וניקוד השם ידוע רק לחכמים שמוסרים זאת לבניהם ולתלמידיהם, לכן אין לו חלק לעולם הבא ע"ש.

ז) אמנם להלכה כתבו הפוסקים שיש איסור לומר שם הוי"ה באותיותיו ואף לומר את האותיות זה אחר זה כדעת התוספות. כ"כ רבינו האר"י ז"ל בשער המצות (פרשת שמות) כי אמיתות פירוש דבר זה הוא שלא יקרא ד' אותיות ההוי"ה ככתבן בלי מילוי אבל אם גם יקראנו במילוי כזה יו"ד ה"י וי"ו ה"י גם זה בכלל ההוגה את השם באותיותיו. והובא בנגיד ומצוה (סדר הקריאה ד"ה ענין ההוגה) ובכה"ח (ס' ה סק"ט). ובספר ליקוטי תורה להאר"י (פרשת שמות, טעמי המצות) כתב - ענין ההוגה את השם באותיותיה היה מורי זללה"ה אומר כי גם השם ב' אותיותיו במילוי כזה יו"ד ה"י וי"ו ה"י וכיוצא בזה נקרא הוגה השם באותיות. אבל ודאי עיקר הפירוש הוא שקורא ד' אותיות הוי"ה ככתבם בלי מילוי. וצריך ליזהר בזה אפילו בקריאת המלוי וכן יש לקרות יו"ד א"י, ה"י א"י, וי"ו א"י, ה"י א"י. עכ"ד. וכן דעת הרדב"ז (ח"ה לשונות הרמב"ם ס' לה) שכן נקטינן להלכה דבשם ההוי"ה הכל אסור בין לקרות אותו ככתבו בין להגות אותיותיו והעושה כן אין לו חלק לעולם הבא. ע"ש. וכ"כ החסד לאלפים (ס' ריד סעיף ח). והחיי אדם (כלל ה' סעיף כז). ובא"ח (וישלה, יא).

ח) ובאופן אמירת שם הוי"ה ב"ה בלשם יחוד לעיל הזכרנו מספר ליקוטי תורה להאר"י שאחר כל אות יומר אי. וכ"כ בספר



הרב אברהם ישעיהו קשש

מח"ס 'קובץ יסודות הש"ס'

יסודות בענייני שבועה

להשבע באמת

הגדר

חשוד

שבועת העדות

שבועת הפקדון

שבועת שכיר

שם בשבועה

שבועת הר סיני

שבועה לקיים את המצוה

שבועה בתוך שבועה

שבועה בלשון נדר

נקיטת חפץ

אין נשבעין על הקרקעות

התפסה בשבועה

אין אדם מוריש שבועה לבניו

האם סתם שבועה ל' יום

גלגול שבועה

להשבע באמת

והיא מצות ל"ת, כן השבועה בעת הצורך
מצוה בה. וכ"ה דעת הבה"ג (מ"ע ל).

אך הראב"ד (על המנין הקצר שבתחילת היד
החזקה, מ"ע ז) השיג ד"ובשמו תשבע"
אי"ז מ"ע, אלא בא להזהיר שלא ישבע באל
אחר, וכ' שאולי הרמב"ם כ"כ משום שלא
הבא מכלל עשה הוי עשה, וס"ל שגם איסור
עשה נמנה במנין המצוות (ע"פ ביאור הכס"מ
שם).

ובן הרמב"ן (על סה"מ) השיג על הרמב"ם
דאם הוא לאו הבא מכלל עשה, אין
למנותו במנין המצוות. ועוד צידד הרמב"ן

עיקרי הסוגיות במרחבי מסכת שבועות (מפרק
שלישי ואילך), וכן במס' נדרים וריש ב"מ.

האם יש מצוה להשבע באמת – נחלקו בזה
הראשונים, שי' הרמב"ם (סה"מ מ"ע ז
ורפי"א משבועות) שיש מ"ע להשבע בשם ה'
כשנצטרך לקיים א' מן הדברים או להכחישו,
כי בזה הגדולה לשם יתעלה וכבוד ועילוי,
והוא אמרו (ואתחנן ו, יג, עקב י, כ) "ובשמו
תשבע", ואמרו (שבועות לה:): אמרה תורה
השבע בשמו ואמרה תורה אל תשבע, ר"ל כי
כמו השבועה שאינה צריכה אתה מוזהר ממנה

(ע"פ המדרש תנחומא ר"פ מטות) שאי"ז מצוה אלא רשות, [ומה שהתורה כפלה זאת, היינו משום שיש בו תנאים רבים וצריך להזהר בזה].

וברעת הרמב"ם חילקו האחרונים בכמה אופנים (ליישוב הראיה מהמדרש תנחומא):

א. הכס"מ (על המנין הקצר שם) כ' שליראי אלקים יש מצוה להשבע, משא"כ לשאר אדם אסור.

ב. המגילת אסתר (על סה"מ) כ' שאם יש צורך להשבע כבשבעת הדיינים יש מצוה להשבע, משא"כ כשאין צורך כ"כ לישבע אלא שנשבע לחבירו לעשות דבר בלא שמבקש ממנו, זהו רק רשות (וכן עי' בשואל ומשיב מהדו"ג ח"ב סי' כט).

ג. הקנאת סופרים והלב שמח (על סה"מ) פירשו בכוונת הרמב"ם (דלא כהבנת כל הראשונים והאחרונים), שבאמת אין מצוה בשבועה עצמה, דודאי סברא זרה היא לומר שמי שאינו רוצה להשבע אלא לשלם יחשב כעובר על מ"ע, אלא כוונת הרמב"ם שאם נשבע - ישבע רק בשם ה' ולא בשם ע"ז [וכעין מצות שחיטה שאין מצוה לשחוט, אלא שכשרוצה לאכול ישחוט ואח"כ יאכל], ע"ש.

והנה החת"ס (חו"מ סי' צ) הביא ששגור בפי העולם שיש איסור להשבע אפי' שבועת אמת ואפי' שבועת הדיינים, וע"ש שהביא לכך מקורות, ויל"ד בזה ע"פ כל משנ"ת.

הגדר

האם יש בשבועה חלות איסור - הנה אי' בריש נדרים (ב:) דגדר שבועה היינו 'דקאסר נפשיה מן חפצא', והיינו דהוי איסור גברא [משא"כ נדרים 'דמיתסר חפצא עליה']. ובפשטות שבועה הוי רק 'איסור' על הגברא. אך הקה"י (נדרים סי' א' ושבועות סי' יד) הוכיח מהרמב"ם² שבשבועה דלהבא מלבד הלאו ד"לא תשבעו" ו"בל יחל", הנשבע מחדש גם 'חלות איסור גברא' [כעין חלות איסור חפצא בנדרים], וזהו כח מיוחד שהתורה נתנה לו, שנלמד מהא דדרשו (שבועות כ.) "איסור" הוא שבועה, דאי ס"ד דאינו עושה כלל איסור אלא רק נשבע, ועל מה שנשבע הזהירותו תורה שלא יהא לשקר ובל יחל, א"כ מה שייך ע"ז לשון "איסור", הרי הוא אינו אוסר כלל, רק עשה דבר שמחמתו יהא עליו איסור תורה. (וע"ע מש"כ בזה ב'לאסוקי שמעתתא' ריש נדרים ושבועות יט:).

איסור מצד הסברא - האבנ"ז (יו"ד סי' שו סקט"ו-יח) המשך חכמה (יתרו כ, ז)

ב דהנה הרמב"ם (פ"ה משבועות ה"ד) פסק דאע"פ שאין אדם יכול לישבע על חבירו שיעשה או לא יעשה, מ"מ כשנשבע על דבר שלו כגון שלא יכנס שמעון לביתו או שלא יהנה ממנו, ונכנס שמעון לביתו של הנשבע או נהנה מנכסיו שלא מדעת ראובן, ראובן פטור שהרי הוא אנוס, ושמעון חייב שעבר על דבר האסור לו לעשותו. ותמה הטור (הו' בכס"מ) שהרי אין אדם יכול לאסור את שלו אלא בקונם לפי שהוא חל על החפץ שלו, אבל לא בלשון שבועה לפי שהיא חלה על האדם כו'. ועי' במל"מ שהביא סמך לרמב"ם מנדה (מו: ע"ש, ובאו"ש כ' דהוא פלוגתא מפורשת בירושלמי (ריש נדרים ע"ש). והנה זה ודאי דאין חבירו עובר בבל יחל, שהרי אפי' בקונמות ד' הרמב"ם (רפ"ה מנדרים ופי' הי"ב – הו' ר"ן נדרים טו.) דאין המודר עובר בבל יחל אלא רק המדיר, אלא שיש על המודר איסור מעילה מצד קדושת החפצא, וזה לא שייך בשבועה דהוי איסור גברא. וכ"ש שלא שייך על המושבע איסור אזהרת לאו ד"לא תשבעו בשמי לשקר" שהרי הוא לא נשבע. וא"כ צ"ב איזה איסור יש על המושבע שמחמתו אסור במה שנשבע חבירו על ממנו. אלא ע"כ כמשנ"ת שיש גם חלות איסור גברא.

והאהל משה (ח"ב סי' קלח') חידשו שבכל שבועה שנשבע לחבירו יש גם חיוב מצד ה'סברא', ועפ"ז יבואר ענין השבועות שהיו

קודם מתן תורה⁷. ועפ"ז גם יל"ב מה שמצינו בכמה דוכתי שיש איסור ואין מלקות⁸.

ג כיון שהספר אינו מצוי כ"כ, נביא את עיקרי דבריו: הק' כמה קושיות ביסוד דין שבועה, א. דמצינו ביחזקאל על תקיעת כף ד"נותן יד לא ימלט", והחמירו בזה הפוסקים יותר משבועה. וצ"ב דהא אין נביא רשאי לחדש דבר, ולמה חמור יותר מאיסור שבועה. ב. אין עונשין אא"כ מזהירין, והיכן האזהרה על איסור זה. ג. מצינו שבועה וכריתת ברית גם קודם מתן תורה, ולכאור' תמוה דהא אי"ז בכלל הז' מצוות. ד. כל מצוות התורה מחייבות אותנו משום שהיתה כריתת ברית על כל המצוות, וק' דמה מחייב אותנו לשמור הברית שכרתנו, והרי מצוה זו עצמה אין לה כריתת ברית. וע"כ ביאר דיסוד כריתת ברית לחבירו שמבטיח לו בשבועה שחייב לו, וזהו כחיוב אמונה שקדמה לכל התרי"ג, ומתחילת הבריאה הוא קיים, וזהו יסוד מתן תורה שהיה שבועה וכריתת ברית (כמב' בארוכה במדרש סוף ויקרא), וזה היה גם חטא אדה"ר שעבר על הברית (כמב' בסנהדרין לח:), וזה מיקרי כופר בעיקר. וע"ז בנוי כל המצוות ב"נ והתרי"ג מצוות, וזה חומר האיסור מכל שבועה רגילה שרק נשבע לעצמו לעשות או לא לעשות כך וכך, משא"כ תקיעת כף היינו שהקב"ה או חבירו רוצה בהבטחה זו. ובאר עפ"ז גם ענין הנדר באומר 'אקום ואשנה' (נדרים ח). דאף דאין כאן איסור חפצא, אלא דאיירי בשבועה של תקיעת כף שמבטיח להקב"ה את מה שהקב"ה רוצה ממנו. [והוסיף שם, דהנה מצינו בכמה דוכתי בש"ס דמהני 'גמר ומשעבד נפשיה' ומהני גם בלא קנן לחייבו לקיים מה שמשעבד נפשו, וביאר דזה בנוי על מה שמצינו שבועה לחבירו שמתחייב אליו בזה שסומך עליו בשבועה וה"ה דבלא שבועה חל חיוב].

[ויל"ע היאך מהני התרת והפדת נדרים כלפי החלק של הסברא שצריך לקיים דבריו, דלכאור' זה מהני רק מה שחידשה תורה שיכול להחיל איסור חדש. וצ"ל שהחלק של הסברא נגרר בתר הדין תורה [ולפי"ז יתחדש דל"מ במקומות שיש רק סברא]. ועי"ל שגם בהתרה וההפדה יש סברא - שהתורה חידשה שבכחה גם לעקור את החלות איסור].

ד דמצינו שאברהם השביע את אליעזר, אברהם ויצחק נשבעו עם אבימלך מלך פלישתים, יעקב השביע את עשו במכירת הבכורה, ביעקב כ' "וידר יעקב נדר לאמר" וגו', יעקב נשבע ללבן וכתרו ביניהם ברית (ומב' בירושלמי נזיר רפ"ט שגם על לבן חלה השבועה), יוסף נשבע לפרעה (סוטה לו:), יעקב השביע את יוסף שיקברו עם אבותיו, יוסף השביע את השבטים שיעלו את עצמותיו. עוד יל"ע בגדר שבועת הר סיני, דלכאור' אם אין תורה אין שבועה (וכה"ק בתור"פ נדרים כה. וע"ש).

והנה המל"מ (פ"י ממלכים ה"ז ד"ה שוב ראיתי בירושלמי) הביא שנחלקו בירושלמי (שם) אם ב"נ מצווין לקיים שבועתן, וכ' דאפשר שהוא בכלל ברכת ה' [והאחרונים דנו אם לפי"ז היינו דוקא בהזכרת השם (עי' פנים יפות ר"פ מטות ונחל יצחק סי' ז ס"א ענף ג), או אף בלא הזכרת השם (עי' בהגרי"פ פערלא ח"א במ"ע א, עמ' לח, א ד"ה ואמנם)]. ועפ"ז צידד המל"מ שבנדרים אין איסור [ולפי"ז צ"ל דמש"כ "וידר יעקב נדר" היינו 'שבועה', וכן מדויק בתרגום, אמנם ברמב"ם (פ"ו מערכין הל"ג) מב' שהיה זה בגדר 'נדר']. אמנם בהמשך דבריו כ' המל"מ שזהו דוחק לחלק כן, והניח בצ"ע. והנה המל"מ כ' שאף למ"ד שב"נ לא מצווין ע"ז, מ"מ השבטים היו מקיימים כל התורה אף שלא ניתנה, אך הק' משבועת אבימלך, אליעזר [ע"ש שדן אם אליעזר קיים התורה] ועשו. ועוד יל"ה דלכאור' אף אי נימא שהאבות היו מקיימים כה"ת, מ"מ נראה שזה שייך רק בשאר מצוות ואיסורין שהאבות קיימו את העניינים והתיקונים שיש בהם, וכפי שביארו הנפח"ח ועוד, אך נדר ושבועה לולא דין התורה שיש בכחו להחיל איסור על דיבורו מהיכי תיתי שייאסר בזה.

ולפמשנ"ת א"ש, שהיה זה איסור מצד הסברא, ובמצוות שכליות גם ב"נ מצווין (כמש"כ רבינו ניסים גאון בהקדמתו לש"ס ועוד).

ה עי' להלן (ענין 'שם בשבועה') שהבאנו מהרמב"ם (פ"ב משבועות ה"ב ד) דאף בלא שם יש איסור אך אינו לוקה עליו. וע"ש כמה מהלכים בביאור די"ז, ולפמשנ"ת יל"ב דהוא איסור מצד הסברא.

וכן עי' להלן בענין 'שבועה לקיים את המצוה' שהבאנו מהקצוה"ח (עג, ה) שכ' דאף לד' הרמב"ן ודעימיה דס"ל דאין בזה מלקות על הבל יחל, מ"מ איסורא מיהא איכא, וצ"ב, וע"ש. ולהנ"ל א"ש.

האבנ"ז ביאר עפ"ז מש"כ בשו"ת הר"י מיגאש (סי' קכו) שמי שנשבע לחבירו בכתב חייב לקיים דברו, אף שאין בזה חיובי

בד' ר' אבא (דקיי"ל כוותיה) חקרו האחרונים (עי' שו"ת רעק"א ח"ב סי' קמ, קוב"ש ח"ב סימן ז וב"ב אות קנ, קה"י ב"מ סי' ד, קה"י ח"א סי' כט בשם הלבוש מרדכי ב"ק סי' לב, חי' ר' ראובן ב"מ סי' ב, וע"ע תרוה"כ עה, יג) האם כשע"א מחייבו שבועה [וכן בשאר חיובי שבועה, כמורה במקצת וכו'] כל עיקר חיובו הוא רק 'שבועה', ולא שהעד נאמן על עיקר המעשה, ומה שמשלם כשאינו נשבע, זהו דין נפרד מדיני השבועה כדילפי' מקרא ד"שבועת ה' תהיה בין שניהם" - ולפי"ז נמצא שהשבועה היא לטובת התובע, דרחמנא רמי שבועה על הנתבע כי היכי דלודי'. או"ד כל זמן שלא נשבע להכחיש את העד הרי העד נאמן כשנים על עצם הממון, ורק שנגד ע"א יש כח לנתבע להכחישו בשבועה ולבטל נאמנותו. ולפי"ז נמצא שהשבועה היא לטובת הנתבע, שיש לו אפשרות לבטל כח הע"א ע"י שבועתו.

הקה"י (שם אות ה) הוסיף שגם לפי הצד הב', אין הביאור שהע"א נאמן לחייבו ממון, [דהא ע"א אינו קם לממון, ועוד דלפי"ז היה מן הראוי דהיכא דליכא תורת שבועה כגון בקרקע וכיוצ"ב יהא העד נאמן לגמרי], אלא

האם השבועה היא כגדר 'בירור' - בחי' הגרנ"ט (ב"מ סי' קמב) חקר בגדר שבועה, אי מהותה 'בירור המעשה', וכשאינו יכול לברר ע"י השבועה צריך לשלם, או"ד חיובא הוא דרמיא תורה לישבע ואם אינו רוצה לישבע צריך לשלם. ותלה זאת בב' תי' התוס' בב"מ (ה). לענין חשוד על השבועה אי חשיב 'אינו יכול לישבע', דאי הוי 'בירור' הרי אי"ז שייך בחשוד, אך אי הוי חיוב שבועה זה שייך גם בחשוד (וע"ע להלן מש"כ בענין 'חשוד').

וע"ע בחי' ר' נחום (ב"מ ה: אות קע) שחילק בזה בין שבועה דאורייתא דהויא מגדר נאמנות, וזהו יסוד דין חשוד על השבועה שאין לו נאמנות דשבועה, לבין שבועת היסת דאי"ז דין נאמנות, אלא הוי רק חיוב שבועה כדי שיוודה.

גדר חיוב שבועה, ודין מתוך שאינו יכול לישבע משלם - הנה פליגי בשבועות (מז). במי שאינו יכול לישבע, דלר' אבא אמרי' 'מתוך שאינו יכול לישבע משלם', ולרב ושמואל פטור.

ב"ד שהרי שלא הוציא שבועה מפיו, אך דינו מסור לשמים. והיינו מדין השבועה שמצד הסברא. ולפי"ז כ' שמי שנשבע לעצמו שיעשה או לא יעשה דבר פלוני בכתב, ליכא שום חיוב.

והוסיף האבנ"ז, דבזה מתבאר ענינו של 'מי שפרע' - דהנותן מעות בדברים בלי משיכה מותר לקללו, דמקלילין אותו שהקב"ה דפרע מדור המבול יפרע ממנו, ולכאור' ק' דלא מצינו בזה שום עונש חוץ מההיתר לקללו במה שאינו עומד בקנינו, וע"כ דהגדר כנ"ל.

ו לכאור' יל"ע לפי"ז למה שבועה היא דוקא בבע"ד, והרי אם שבועה היא בירור חיצוני מכח חזקה דלא משקרי אינשי, א"כ כ"ש שמי שאינו בע"ד דיהני. וצ"ל שאין הכוונה דהוי בירור גמור, אלא דהשבועה היא 'חיוזוק לטענה' - שטוען ע"י שבועה, ורק לבע"ד יש כח טענה.

ז ומר"ר רה"י שליט"א ביאר בגדר הדבר (עפ"ד החזו"א), דהנה חיוב שבועה הוי זכות ממונית של התובע, שהוא דרך כפייה לגבות הממון, וכשאנו יכול לישבע יש עימות בין זכות התובע לזכות הנתבע, שהרי אם נחייבו ממון נמצא שחייבנו את הנתבע חיוב אלים יותר מחיובו, ומאידך אם נפטרנו נמצא שהפסדנו את התובע שיש לו זכות להוציא ממון ע"י שבועה. ונתחדש בדיון משאיל"מ שזכות התובע גוברת על זכות הנתבע. [ורב ושמואל דפליגי על דין משאיל"מ, היינו משום דלא דרשו כן, ולהכי פטור ד'שוא'ת' עדיף].

ח וכ"ה לש' הש"ס בכמה דוכתי (כתובות יח: גיטין נא: ב"ק קז. ב"מ ג: שבועות מב:) לענין שבועת מודה במקצת.

א. ביאר דין אינו רוצה לישבע. הקוב"ש (ח"ב שם, קובץ שמועות ב"מ אות לד, שיעורי ר' אלחנן ב"מ ס' כז) ביאר דהנה מצינו שמי שאינו רוצה לישבע חייב לשלם, וכן שמי שאינו יכול לישבע משלם. וי"ל דהוא מיסוד דין א', שכל מי שמחוייב שבועה ה"ה חייב 'ממון' כל זמן שלא נשבע. אך לאידך גיסא י"ל שהם ב' דינים נפרדים, א' שמי שיכול לישבע ה"ה מחוייב 'שבועה', והחייב לשלם חל כיון שאינו רוצה לקיים חיובו, ב' שמי שאינו יכול לישבע התורה חידשה מגזיה"כ חיוב 'ממון'.

ב. בגלגול שבועה. נחלקו הראשונים האם בגלגול שבועה יש דין משאיל"מ [אפי' בטענת שמא] (תוס' ב"מ צד:), או לא (רא"ש, ראב"ד, רא"ה ותור"פ בב"מ שם, הובאו ב' השיטות בשו"ע עה, טו), ויש מחלקים שאם טענת התובע העיקרית היא ברי אומרים משאיל"מ, אך אם טוען שמא לא אומרים משאיל"מ (רמב"ן הו' בריטב"א שם, נמו"י, מ"מ פ"ג משאלה ה"ד, וכ"פ הש"ך שדמ, ה. והריטב"א תמה ע"ז מאי שנא טענת ברי מטענת שמא, והרי בשניהם חייב להשבע).

וביאר הקוב"ש ור' ראובן דזה תליא בחקירה הנ"ל, שאם כשמחוייב שבועה יש עליו חיוב 'ממון', י"ל שגם בגלגול שבועה נתחדש שהשבועה המגולגלת מקבלת דין השבועה העיקרית, וממילא הוא חייב ממון עד שישבע ויפטר. אך לצד שיש גזיה"כ שמי שאינו יכול להשבע התורה מחייבתו ממון, א"כ הנ"מ בשבועה ממש, אך בגלגול שבועה א"א ללמוד שיהיה חיוב שבועה כיון שאינו יכול לישבע, וא"א למילף מסוטה חיוב ממון.

דהוא תולדה מהחייב שבועה – שנתחדש מגזיה"כ דהיכא דאיכא חיוב שבועה, העד או התובע נאמנים כל זמן שלא נשבע כדינו, וזה נלמד מהא דילפינן הדין דמשאיל"מ.

עוד יש שביארו דהוי גדר של חיוב ממון לא מוחלט, שיכול להכחיש החיוב ע"י שבועה – דחיובו הוא 'שבע או שלים' (עי' ב'אמרות אברהם' ב"מ ס' יד וכן בכתובות פ"ב ס' מג שהרחיב בזה^ט).

ועי' בנתיב"מ (כללי מיגו סק"ח) שחילק בזה בין מודה במקצת וע"א שחיובו משום דררא דהוי חיוב ממון, לבין שבועת השומרים דהוי חיוב שבועה שהתורה הטילה עליו. [ובזה ביאר דעת הסוכרים שמיגו לאפטורי משבועה אמרי' רק בע"א ובמובמ"ק ולא בשבועת השומרים, ע"ש].

והנה בפשטות הגמ' מבו' דדין משאיל"מ הוא גזיה"כ שנלמד מ"שבועת ה' תהיה בין שניהם" (וכ"כ הרא"ש ב"מ ס' י והרבינו יונה ב"ב לד.). אך תוס' (ב"ב שם) כ' דדין זה הוא מסברא [והפס' בא רק למעט יורשים שאין בהם דין משאיל"מ], וביאר בקוב"ש דהיינו משום דס"ל שמי שמחוייב שבועה כל זמן שלא נשבע חייב ממון, ולכן אם אינו יכול להשבע הוי סברא שנשאר חיוב ממון. [וע"ע בקצוה"ח (עה, יא וצב, י) שהביא משו"ת מוהר"ש הלוי שפי' בכוונת תוס' בב"מ (ה:) דדין משאיל"מ הוא רק מתקנה דרבנן. ותמה עליו שמפשטות הסוגיות מבו' דהוי דין דאו'].^ט

ומצינו כמה נידונים שתלויים בחקירה זו:

ט ע"ש שביאר כן בכוונת הגר"ח והגרש"ש שכ' דע"א הוא חצי עדות של ב' עדים [ודלא כנפשות שע"א אחד אינו כלום], והיינו דחצי חיוב ממון פירושו חיוב ממון לא מוחלט. וכן הביא מהגר"ח (פ"ט משמו"י) שכ' 'דהרי עיקרה של שבועה הא הויא בצירוף החיוב תשלומין שיש לו עליו, דהרי אינו מחוייב כלל לישבע, ורק דאם לא ישבע יהא חייב לשלם'.

הרמב"ן (מלחמות ה' ב"מ ב:) שעד המסייע פוטר במקום משאיל"מ, אך שי' הרא"ש והר"ן (שם) שאינו פוטר משום שאין ע"א פוטר מחיוב ממון. והקצוה"ח (פז, ט) הק' על הרא"ש דלא מיקרי שהעד פוטר מחיוב ממון, שהרי עיקר החיוב הוא שבועה, אלא דכיון שאינו יכול לישבע צריך לשלם ממון, וכיון שהעד המסייע פוטר מחיוב שבועה ממילא ל"ש כלל דין משאיל"מ (וכה"ק הרעק"א ב"מ לו:), וע"ש בקצוה"ח שפי' ד' הרא"ש באופ"א). והאחרונים (תומים צד, ו קוב"ש ח"ב סי' ז חי' ר' ראובן ב"מ סי' ב וקה"י ב"מ סי' ב) ביארו שהראשונים נחלקו בחקירה זו, דהרא"ש ס"ל דדין משאיל"מ היינו שמוטל עליו חיוב 'ממון' גמור מגזיה"כ, והרמב"ן ס"ל דחייב 'שבועה' בלבד.

האם אפשר לגלגל שבועה אחרת באינו יכול לישבע. התומים (שם) כ' דהרמב"ן והרא"ש אזלי לשיטתם, דשי' הרא"ש (שו"ת, ח, ג) שמי שנתחייב שבועה ואין יכול לישבע ומשלם, א"א לגלגל עליו שבועה אחרת, כי לא נתחייב שבועה מעולם אלא תשלומין. אך ברמב"ן (ב"מ צח:) מוכח שחולק ע"ז (וכן הביא השו"ע צד, ז די"ח). והיינו דהרמב"ן אזיל לשיטתו דלא בטל החיוב שבועה ולכן יכול לגלגל עליו שבועה אחרת, אך הרא"ש ס"ל דבטל החיוב שבועה ויש רק חיוב ממון, ולכן א"א לגלגל עליו שבועה אחרת.

תרי ותרי במודה במקצת. הש"ך (פז, טו) כ' שבמודה במקצת שיש תו"ת על המקצת שבאנו להשביעו, חייב לישבע. והתומים והקצוה"ח (סק"ח) תמהו שהרי תו"ת מהני לפטור ממון וכ"ש שיפטר משבועה. ובקצוה"ח תי' בשם אחיו מוה"ר דדוקא לענין

ועפ"י ביאר הקוב"ש את השי' המחלקת בין טענת ברי לשמא, דס"ל שבמשאיל"מ ישנם ב' דינים, א' כשטוענו ברי - יש על הנתבע חיוב 'ממון' וע"י השבועה נפטר מהממון, ולכן יש דין משאיל"מ מצד הסברא, ואם מגלגל עליו שבועה יש חיוב ממון גם בטענה שמגלגלים עליו כבטענה העיקרית, וממילא אם אינו יכול להשבע את השבועה המגולגלת חייב לשלם. ב' בטוענו שמא - אינו חייב ממון [טענת שמא אינה מחייבת ממון] אלא 'שבועה', וכשאומר איני יודע א"א לחייבו שבועה, אלא יש גזיה"כ דמשאיל"מ, וגזיה"כ זו נאמרה רק בשבועה ממש ולא בגלגול שבועה וכו"ל, דהא גלגול שבועה מסוטה ילפינן ושם ליכא חיוב ממון אלא חיוב שבועה בלבד (וכן עי' בחי' ר' שמואל ב"מ ו, יא).

בלא הו"ל למידע. נחלקו הראשונים היכא דלא הו"ל למידע אי איכא דין משאיל"מ (רמב"ם פ"ה משאלה ה"ו ופי"ג ממלוה ה"ד), או לא (ראב"ד ותוס' ב"ק מו. וב"מ צז:). בחי' ר' ראובן ובלבוש מרדכי ביארו שזה תלוי בחקירה הנ"ל, דחיוב ממון שייך גם כשלא הו"ל למידע, אך חיוב שבועה שייך רק בהו"ל למידע שהיה לו לישבע.

בקנס. הרעק"א תלה בזה נידון התוס' בב"ק (מא: ומו.) אם יש בקנס חיוב שבועה, דאי הוי חיוב 'שבועה' כי היכי דלודי, א"כ בקנס שאם מודה נפטר אי"ז שייך. אך אי הוי חיוב 'ממון' אלא שיכול ליפטר ע"י שבועה, זה שייך אף בקנס. אמנם כ' די"ל דאף אי הוי חיוב 'ממון', כיון שבידו לישבע ולא נשבע הוי כמרשיע את עצמו, וא"א לחייבו קנס.

בעד המסייע. נחלקו בזה הראשונים, שי'

י וכ"כ הרשב"א (ב"ק מא:) דע"א המעיד על מעשה המחייב קנס אינו מחייב שבועה, וז"ל 'ואע"ג דע"א קם לשבועה כשכפר, מסתברא דהכא אפילו כשכפר אינו בא לידי שבועה, דאין שבועת ע"א בכפירת בעל דבר אלא במקום שאם הודה מתחייב על פיו, שאין השבועה אלא כדי שיוודה, וכאן אילו הודה פטור דאינו משלם קנס ע"פ עצמו' כו', עכ"ל.

בעצם שבועתו, שגדר חיוב שבועה הוא שמוטל עליו חיוב בעלמא לישבע, וגם חשוד יכול לקיים חיובו, אלא שאנו אין משביעין אותו מחשש שמא ישבע לשקר (וכ"מ מלש' הרמב"ן והרשב"א ב"מ ג:).

ולכא' נפק"מ כשהב"ד לא ידעו שהוא חשוד והשביעוהו האם מהני שבועתו. והנה הרמב"ם (פ"ב מטו"נ ה"ט) כ' שבכה"ג אין שבועתו שנשבע כלום. אמנם המ"מ ביאר הטעם בזה באופ"א - דלא גרע מטועה בדבר משנה שחוזר וממילא בטלה השבועה. ודייקו האחרונים (חי' ר' אריה לייב מאלין פג, ב, חי' ר' שמואל ז, ג) ממה שהוצרך לפרש כן, שנקט דשבועת חשוד חשיבא שבועה. וכן עי' בהג' מרדכי (סוף שבועות) שכ' שרק הגאונים תקנו שאם לאחר שנשבע שבועה דאורייתא באו עדים שחשוד אין שבועתו כלום, ומבו' דמעיקר הדין הויא שבועה בכה"ג (וכן עי' בש"ך פז, מ).

עוד נפק"מ במחלו' הראשונים אם התובע רוצה שישבע, דרוב הראשונים (רמב"ם שם ה"א, מרדכי שבועות סי' תשסט בשם ראב"ן ראבי"ה ורבינו ברוך, וכ"פ בטוש"ע צב, א) ס"ל דאין שומעין לו, אך המרדכי (שם) הביא בשם הרשב"ט דשומעין לו. וביאר בחי' הגרא"ל מאלין (שם אות ד) דהראשונים ס"ל שהגדר הוא שאין מוסרין לו שבועה, וא"כ אפי' כשהתובע רוצה אין שומעין לו¹, אך הרשב"ט ס"ל שהגדר דל"מ שבועתו משום שאינו יכול לברר ע"י שבועתו, אך אם התובע מתרצה לקבל שבועה כזו שומעין לו.

והנה תוס' בב"ק (קח.) כ' דחשוד על השבועה אינו פסול לשבועה, רק מדרבנן, והקצוה"ח (צב, א) והנתיב"מ (פז, טז) נקטו דמה"ת משביעין אותו אע"פ שהוא

חיוב ממון שהוא מכח דנקטינן שחייב בודאי, כשיש תו"ת הוי ספק ופטור, אך לענין חיוב שבועה שהוא מכח ספק, א"כ גם בתו"ת עדיין הספק קיים, וממילא נשאר החיוב שבועה (וכן עי' בנתיב"מ סק"ד). אמנם להך גיסא דכל חיוב שבועה ביסודה היא חיוב 'ממון', והשבועה היא רק זכות הנתבע ליפטר, א"כ כשיש תו"ת כבר א"א לחייבו ממון בודאי.

והנה בעיקר ביאור מחלו' רב ושמואל עם ר' אבא דפליגי באינו יכול לישבע משלם או שאינו משלם, יש אחרונים שביארו דפליגי בזה גופא, אי בשבועה יש סיבת חיוב ממון או לא (עי' תורה"כ עה, יג ורעק"א מהדו"ת סי' נו). ובקוב"ש (ב"ב אות קנ) ביאר בטעמא דרב ושמואל בתרי אנפי, א' דס"ל דבאינו יכול ליכא חיוב שבועה כלל. ב' דאמנם יש חיוב שבועה, אלא דדוקא מי שאפשר לו לישבע ואינו נשבע מתחייב לשלם, דמה ש'אינו נשבע' זהו דבר המחייב בתשלומין, אבל אנוס רחמנא פטריה, ור' אבא ס"ל דהתשלומין מתחייב ממילא, אלא שיכול לפטור עצמו בשבועה ולא מהני טעמא דאנוס, דמ"מ לא פטר את עצמו והחיוב הוא ממילא, ע"ש.

חשוד

הדין- תנן (שבועות מד:) דבחשוד על השבועה תקנו חכמים שכנגדו נשבע ונוטל.

הגדר- האחרונים (עי' חי' הגרנ"ט סי' קמב) דנו בהא דחשוד אין משביעין אותו, האם הטעם משום דשבועתו אינה שבועה - דגדר חיוב שבועה הוא שחייבתו התורה לברר ע"י שבועה, וכשהוא חשוד לישבע לשקר אין השבועה מבררת כלום, שהרי אין הוכחה משבועתו שאינו משקר. או"ד אין חסרון

¹ יא אמנם ילה"ע דמרדכי מבו' דהטעם שא"א להשביעו הוא מפני חילול ה'.

ישבע התובע, ונמצא לפי"ז שתקנת חשוד היא לחובת החשוד.

וביאר הגרנ"ט (ב"מ סי' קמב) לפי"ז שיסוד הפלו' בין ב' התירוצים הוא בגדר חיוב שבועה², שלתי' א' מוטל עליו לברר את האמת ע"י שבועה, וממילא החשוד לישבע לשקר מיקרי' אינו יכול לישבע' שהרי אינו מברר כלום בשבועתו. ולתי' ב' דשבועה אינה מגדר בירור, אלא דרחמנא רמי עליה חיוב לישבע, וגם חשוד שבועתו שבועה, אלא שאין מוסרין לו שבועה שמא ישבע לשקר, ומשו"ה לא מיקרי' אינו יכול לישבע' כיון שהחשוד רוצה לקיים חיובו ולישבע.

אך הק' האחרונים דבגמ' מוכח³ דמעיקר הדין החשוד חייב לשלם מדין משאיל"מ, אלא שחכמים תקנו שהתובע נשבע ונוטל, ודלא כמשנ"ת בתי' הב'.

ובאחרונים (עי' בדברי חיים שם, חי' ר' אריה לייב פד, ג, חי' ר' שמואל ז, ו) יישבו דאכן מעיקר הדין לא אמרינן בחשוד משאיל"מ, אלא שגדר התקנ"ח היא שפסלו את שבועת החשוד, ומדרכנן חשיב שאינו יכול לישבע, וממילא חייב לשלם. ותקנו עוד תקנה שהתובע צריך לישבע כנגדו.

אמנם יש אחרונים (עי' נוב"י חו"מ תניינא סי' ט, הג' אהל משה ב"מ שם וחזו"א חו"מ ט, ג) שביארו דגם לתי' הב' בתוס' מה"ת חייב החשוד לשלם מדין משאיל"מ, אלא שבאו ליתן עוד טעם מ"ט תקנו חכמים בחשוד שהתובע ישבע ואין הדין כבעלמא דאמרי'

חשוד, דמדאורייתא לא מחזקינן למי שעבר עבירה פעם אחת שיעבור כן תמיד. אבל יש אחרונים (חזו"א חו"מ ט, ד חי' הגרנ"ט סי' חי' ר' אריה לייב מאלין פג, ד, חי' ר' שמואל ז, ה) שביארו דודאי אין משביעין אותו מה"ת, אלא כוונת תוס' דמה"ת אם נשבע שבועתו שבועה, אלא שאין אנו משביעין אותו מחשש שמא ישבע לשקר, וחכמים פסלו את שבועתו לגמרי שאפי' אם נשבע אין שבועתו שבועה.

עוד בגדר התקנה - מ"ט לא אמדינן מתוך שאינו יכול לישבע משלם - הנה תוס' (ב"מ ה.) הק' מ"ט לא אמרינן דמשאיל"מ⁴. ותי' בתרי אנפי, א' דבאמת מעיקר הדין החשוד חייב לשלם, אלא דא"כ לא שבקת ליה חיי דכל העולם יביאוהו לידי שבועה, ולכן חכמים תקנו שהתובע צריך לישבע, ואם אינו נשבע פטור מלשלם (וכ"כ תוס' ב"מ צח. רבינו יונה ב"ב לד. רא"ש שבועות פ"ז סי' ז, רמב"ן ורשב"א ג.). ולפי"ז נמצא שהתקנה היא לטובת החשוד שמה"ת הוא חייב לשלם מדין משאיל"מ, וחכמים תקנו שהתובע צריך לישבע וליטול.

ב' דהוא ברצון ישבע אם נניחנו ולכך לא ישלם. הרבה אחרונים (עי' ב"ח צב, יא, קצוה"ח עה, יא, שו"ת רעק"א ח"ב סי' קטז, נתיה"מ רצא, כד, דברי חיים דיני טו"נ סי' לב, בית הלוי ח"ג סי' לח) למדו שלפי"ז מעיקר הדין חשוד אינו חייב לשלם, דלא שייך בו דין משאיל"מ כיון שהוא ברצון ישבע אם נניחנו, אלא שחכמים תקנו שיהא חייב לשלם אם

¹ כהנה המהר"ם מרוטנבורג מחדש (הו' בתשו' מיימוניות משפטים סי' סא) דכל היכא דאמרינן משאיל"מ צריך התובע לישבע וליטול, ולפי"ז לא מתחילה ק' התוס', דבאמת אף בעלמא דאמרי' משאיל"מ הדין דשכנגדו נשבע ונוטל. יג עי' לעיל ('הגדר') מש"כ בזה.

² יד דמבו' בשבועות (לב: ומז). שאם היו שניהם חשודין חזרה שבועה למחוייב לה וחייב לשלם מדין משאיל"מ.

נעשה ספק חשוד ואמרינן משאיל"מ.

כשהתובע שמא ואינו יכול לישבע - נחלקו הראשונים בשבועת השומרין – כשהשומר חשוד וטוען שאבד הפקדון או נגנב, והבעלים לא יודע אם פשע או לא ואינו יכול לישבע כנגדו ולומר שפשע, שי' הרמב"ם (פ"ב מטו"נ ה"ד) שהחשוד פטור מלשלם (וכ"כ הראב"ד בשיטמ"ק ב"מ ה: וז"ל פשוט) (צב, ח), וביאר המ"מ דכיון שאמרו החשוד על השבועה שכנגדו נשבע ונוטל, לעולם אין התובע נוטל מן החשוד בלא שבועה, ורק בשניהם חשודין תקנו חכמים דחזרה שבועה למחויב לה אף שהתובע לא נשבע.

אך שי' הרבינו ישעיה והרמ"ה (הו' בטור סי' צב) והריטב"א (קידושין כח.) דכיון שחייב מעיקר הדין ואינו יכול לישבע חייב החשוד לשלם. וביאר הגר"א (צב, כא) דבכה"ג לא תקנו חכמים שהתובע ישבע, אלא העמידו על עיקר הדין דחייב לשלם מדין משאיל"מ כמו בשניהם חשודין דחייב לשלם.

והב"ח ביאר שזה תליא בב' תי' התוס' - דלתי' א' שתקנו שישבע התובע הוא משום דלא שבקת חיי, א"כ אי"ז שייך בשבועת השומרין, דהשבועה לא באה אלא ע"י המאורע שנאבד הפקדון או נגנב. אך לתי' הא' דחשוד אינו חייב לשלם מעיקר הדין משום משאיל"מ אלא דחכמים תקנו דהתובע נשבע ונוטל, א"כ במקום שהתובע אינו יודע ואין יכול לישבע לא תקנו חכמים כלום, וממילא החשוד פטור. אמנם הנוכ"י הק' ע"ז דגם לתי' ב' החשוד חייב לשלם מן הדין משום משאיל"מ כמשנת"ל.

והט"ז ביאר בשי' הרמב"ם דהטעם שפטור אינו מפני שהתובע אינו יכול לישבע, אלא דכל מה שנתחדש דמחויב שבועה ואין יכול לישבע משלם, היינו דוקא כשהתובע ברי, אך כשטוען שמא לא נאמר דין משאיל"מ.

משאיל"מ והתובע ל"צ לישבע כנגדו, ולזה ביארו דבחשוד יש סברא להצריכו שבועה מפני שהנתבע רוצה לישבע. ולפי"ז גם לתי' הב' התקנה היא לטובת החשוד - שמעיקר הדין היה חייב לשלם בלא שבועת השכנגדו, וחכמים תקנו שאין התובע נוטל אלא ע"י שבועה (וכ"מ מהרשב"א ב"ב לד. ובשו"ת ח"ב סי' קי').

ויל"ד בחשוד שתפס התובע ואינו רוצה לישבע, האם מוציאין מידו או לא. ולכא' זה תלוי במשנ"ת, דאם מן הדין הוא נוטל בלא שבועה - אין מוציאין מידו, אך אם מן הדין אינו נוטל וחכמים תקנו לחובת החשוד שכנגדו נשבע ונוטל - מוציאין מידו.

עוד נפק"מ כ' הבית הלוי (ח"ג לח, ג) שלפי הצד שנת' שמעיקר הדין החשוד חייב לשלם מדין משאיל"מ וחכמים תקנו שהנתבע צריך לישבע, במקום שאין דין משאיל"מ לא יהא הדין שכנגדו נשבע ונוטל, שהרי לא מצינו שחייבו חכמים את החשוד לשלם, אלא להיפך - תקנו לטובתו שהתובע אינו נוטל בלא שבועה.

ובן מב' בקצוה"ח (סט, ז) דלסוברים דלא אמרינן משאיל"מ אלא בהו"ל למידע, הא דבחשוד אמרינן שכנגדו נשבע ונוטל מדין משאיל"מ, היינו משום דגם חשוד ריע טענתיה ודומה להו"ל למידע (וע"ש שהביא כן מהבעה"מ). ועפ"ז כ' שאם נתחייב שבועה ואח"כ נעשה חשוד, כיון דבשעה שטען לא ריע טענתיה, לא אמרי' משאיל"מ ואין שכנגדו נשבע ונוטל.

ועי' בשער משפט (צב, ב) שדן במי שנעשה ספק חשוד, האם שכנגדו נשבע ונוטל משום דבפועל אינו יכול לישבע, וכ' דאף להשיטות דרק בהו"ל למידע אמרי' משאיל"מ, הכא הוא פשע בדבר שעשה מעשה שעל ידו

חשד אממונא- בגמ' (ב"מ ה: ו.) נחלקו אי חשד אממונא חשד אשבועתא או לא, וקיי"ל דחשוד.

בביאור הצד דחשוד נת' כמה דרכים:

א ולפי הצד שהוא רוצה לגזול א"ב ישבע נמי לשקר ואין שום תועלת בשבועתו וכ"ב הסמ"ע סי' צ"ב סקי"א וז"ל א"כ מאי אהני בשבועה הא אמרינן החשוד על הממון חשוד ג"כ על השבועה וכ"ב המהר"ם שיף כתובות דף י"ח ע"ב וז"ל דמה תועלת יהיה בשבועתו דכיון דמחזקינן ליה לגזול משתבע נמי לשיקרא וכ"ב הקצוה"ח סי' צ"ב סק"א דכיון דחשוד אשבועתא 'אם כן שבועתו חיינם' וכ"ב הרעק"א בתוס' ד"ה בלא דמי דמה מרויחין בשבועה ועיין בדרוש וחיידוש לרעק"א כתבים עמי צ"ג שב' 'ולא תרויח מידי בשבועה זו רלט ולכאו' יל"ע בזה דאפילו אי נימא דמי שחשוד לגזול יש לחשוש גם שישבע לשקר מ"מ א"א לומר דזה ברור אצלנו שישבע לשקר דהרי יתכן דשבועה חמורה אצלו יותר כמ"ש התוס' דבאמת איסור שבועה חמור יותר שהעולם נזדעזע וכו' וגם שמא לא ירצה לעבור על שני איסורין וא"כ מאי מקשה הגט' דאין לנו להשביעו מפני שאין שום ריוח בשבועתו והרי יש איזה צד שיפרוש מחמת השבועה וא"כ יש לנו ריוח בשבועתו ומדוע לא נשביעו וצ"ב

א. דאין תועלת משבועתו, שהרי אם באמת הממון שלו אין סיבה להשביעו, וכל השבועה היא על הצד שרוצה לגזול, וא"כ ישבע גם לשקר (כ"ה הפשטות, וכ"כ הסמ"ע צב, יא והקצוה"ח צב, א המהר"ם שיף כתובות יח:).

ב. הרעק"א (ב"מ ג: בתוד"ה ובכולי) והחמד"ש ביארו, שאם החשוד על ממון חשוד גם לישבע לשקר, שאיסור שבועת שקר

ואיסור גזל שווין בחמורתן בעיני בנ"א, ממילא אין סיבה להצריכו שבועה, דכל ענין השבועה הוא לברר הספק, וכשם דמהני ההוכחה דשבועה מפני שחזקה שלא היה נשבע בשקר, כמו"כ מהני ההוכחה מעצם כפירת הממון שלא היה כופר בשקר ועובר על איסור גזל.

ג. בלש' הראשונים (עי' רמב"ן ורשב"א ב"מ ג: וריטב"א ה:) מצינו שהוא משום אין מוסרין שבועה לחשוד, דכיון שכלפי ממון זה אנו דנים אותו כחשוד, אסור לנו להשביעו, שלא יכשל באיסור שבועת שקר.

חשוד בשאר לאוין [כאכילת נבילות]-
ברמב"ם (טו"נ ב, ב) ובשו"ע (צב, ג) נפסק דחשוד על השבועה, אך בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תל) כ' שרק החשוד על ממון חשוד שאף ישבע לשקר מחמת ממון, אך בשאר איסורים אינו חשוד (וכן עי' ברעק"א חו"מ לד, ה).

חשוד על שבועת ביטוי- נחלקו הראשונים (בביאור' הגמ' בשבועות מו:) בנשבע שבועת ביטוי להבא ולא קיימה, האם לא נעשה חשוד משום שבשעת השבועה נשבע באמת אלא שאח"כ כפאו יצרו לא לקיים זאת (רש"י רמב"ן ורשב"א וריטב"א בשם הרמ"ה שם). או שנעשה חשוד, ואע"פ שאין לפוסלו משום שבועת שקר מהטעם הנ"ל, מ"מ פסול משום שעבר על הלאו של "לא יחל דברו" (תוס' שם בשם ר"ת ע"פ הבה"ג, רמב"ם פ"ב מטו"נ ה"ב וריטב"א שם בשם הרא"ה והגאונים ועוד),

שבועת העדות

הסוגיא בשבועות בפרק שבועת העדות.

עיקר הדין – תנן (לא:) שבועת העדות כיצד,

פליגי אמוראי, דלאבוי – ממעטינן מ"לאחת" – אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו שתיים, ולפי"ז בעצם יש בזה גם איסור של שבועת ביטוי, אלא שנתמעט מגזיה"כ דאינו חייב ב' קרבנות, ונפק"מ דכל היכא דפטור משום שבועת העדות כגון בפסולי עדות או שלא בב"ד חייב משום שבועת ביטוי (ע"פ רש"י ד"ה סבר וחזו"א חו"מ ו, א, וכן פסק הרמב"ם פ"ט משבועות הי"ד וכ"כ הר"י מיגש לה).¹⁷ ולרבא שבועת העדות היתה בכלל שבועת ביטוי ויצאה לידון בדבר החדש [שאינו חייב אלא בראויין להעיד ובב"ד], הלכך אין לך אלא חידוש, ולפי"ז לכאו' אף הפטורים משבועת העדות כפסולי עדות אינם חייבים משום שבועת ביטוי (כ"מ מרש"י הנ"ל, וע"ש במרומי שדה, וכ"ה שי' הרא"ש ד, יט והמאירי). אך הרמב"ן כ' שפסולי עדות גם לרבא חייבים משום שבועת ביטוי, שאינם כלל בכלל שבועת העדות ולא יצאו מכלל שבועת ביטוי, ורק עד כשר שפטור משום שבועת העדות פטור גם משום שבועת ביטוי.

מושבע מפי אחרים – תנן (לא). דחייב שבועת העדות הוא גם במושבע מפי אחרים. [ומהא ילפי' (לא): בגז"ש דאף בשבועת הפקדון חייב במושבע מפי אחרים]. האחרונים נחלקו מהו האופן של מושבע מפי אחרים, התומים (צו, ו) כ' דהיינו שהתובע אומר 'משיבעך אני שאין לך עדות לאחרים'

אמר לשנים בואו והעידוני, שבועה שאין אנו יודעין לך עדות כו' הרי אלו חייבים. והיינו שחייבים קרבן עולה ויורד (ויקרא ה, א). ונתחדש בזה שחייבים קרבן אף על מזיד, ואף במושבע מפי אחרים [משא"כ בשבועת ביטוי].

הגדר – יש לחקור האם החיוב קרבן הוא רק משום השבועת שקר¹⁸, או שהמחייב בשבועה הוא מה שמפסידו ממון ע"י שכובש את עדותו¹⁹.

בדבר אברהם (ח"ב לב, טז) חקר האם החיוב קרבן תלוי במה שהעד מחוייב להעיד²⁰, או ד"סגי במה שהיתה עדותו מתקבלת ומחייבת ממון אע"פ שאינו מחוייב להעיד. ונפק"מ בכהן גדול שאינו מחוייב להעיד, וכן ת"ח שאי"ז לפי כבודו אך כשמוחלים על כבודם עדותן עדות, וא"כ אם השביעין וכפרו האם חייבים קרבן שבועת העדות או לא (וע"ש שתלה זאת במחלו' ראשונים, ובמה שהביא ע"ז מהשער משפט כח, ב).

האם אסור גם משום שבועת ביטוי – הגמ' (כה): דנה בזה, והמבר' שם שלשמואל דאינו חייב בשבועת ביטוי על מילתא דליתיה בלהבא ודאי שפטור, ואליבא דרב דפליג,

¹⁷ טו כ"מ מתוס' (לא). שכ' שמשחק בקוביא חייב משום שבועת העדות אף שמדאורייתא ל"מ עדותו, כיון שמדאורייתא כשר לעדות, הרי שעל אף שפסול לעדות מדרבנן ובפועל אינו מפסידו ממון, מ"מ חייב. [אכן עי' ברשב"א (שם) שהק' למה חייב והרי אינו מפסידו ממון, וע"ש מה שתי' שיש בזה הפסד ממון, והרשב"א אזיל לשיטתו כמצויין בהערה הבאה]. וכ"מ מתוס' (לא): שכ' שעד ששכח עדותו היה ראוי להעיד לולא שנתמעט מ"האדם בשבועה". והרי אינו מפסיד ממון בכפירתו שהרי אינו זוכר את העדות.

¹⁸ טז כן מבו' בלש' הרמב"ם (רפ"ט משבועות) "...הרי אלו חייבים משום שבועת העדות שהרי הפסידוהו ממון בכפירתם" (וכ"מ מתוס' סוטה ב: ד"ה כל, רשב"א שבועות לג. ד"ה ואיכא ותורא"ש ד"ה הא ע"ש).

¹⁹ יז עי' בערך 'עדות' [- חיוב להעיד] מש"כ בענין זה.

²⁰ יח עי' בלח"מ שתמה למה פסק הרמב"ם כאבוי ולא כרבא (ועי' במרומי שדה).

[ובשבועת הפקדון משביעו 'שבועה שאין לך משל חבירך פקדון'], והנתבע משיב שאין לו^ט.

[שיעור מצות ת"ת], לאסוקי שמעתתא עמ"ס נדרים ושבועות

שבועת הפקדון

עיקר הסוגיא במס' שבועות פרק שבועת הפקדון. עיקר הדין – כשאדם תבע את חבירו ממון [פקדון, מלוה, גזל, אבידה] והלה כפר ונשבע שאינו חייב, ואח"כ הודה שנשבע לשקר, הר"ז חייב לשלם לבעל הממון קרן וחומש, וכן חייב להביא קרבן אשם (כמפורש בקרא בויקרא ה, כא – כה).

מהו הלאו – א. הרמב"ם בהל' שבועות (פ"א ה"ח) כ' שיש ע"ז לאו מיוחד, דכתיב (ויקרא יט, יא) "לא תשקרו איש בעמיתו" (ומקורו מב"ק קה:)^כ. [ועי' באו"ש (שם) שלמד בד' הרמב"ם דהיכא שאינו חייב מדין שבועת הפקדון, חייב עכ"פ מדין שבועת ביטוי ע"ש].

ב. הרמב"ם בסה"מ (ל"ת רמט) כ' שעובר על ב' לאוין, א' "לא תשבעו בשמי לשקר" (ויקרא יט, יב) – שזהו המקור לכל שבועת ביטוי, ב' "לא תשקרו איש בעמיתו".

ג. ויש ראשונים שנקטו שאין לאו מיוחד לשבועת הפקדון, אלא זהו בכלל האזהרה דשבועת ביטוי דילפי' מ"לא תשבעו בשמי לשקר" (עי' שיטמ"ק ב"ק קה: רמב"ן שבועות לט. – לענין שבועת הדיינין, סמ"ק קכח, פי' הראב"ד על התו"כ פר' קדושים ה"ג).

אך הקצוה"ח (שם, ג) חולק שבכה"ג אינו חייב, משום שאין לו כח להשביעו שבועה זו, אלא היינו דוקא כשתובע מהם לקיים חיובם, שאומר לעדים 'משביע אני עליכם שתבואו ותעידוני' [וכן בפקדון אומר לנפקד 'משביעך אני שתחזיר לי פקדוני'], וכשכופרים חייבים^כ. אך החזו"א (חו"מ ו, ו – ז) הק' ע"ז דבראשונים משמע שחייב בכל גווני, והוסיף דאפשר דבאופן שכ' הקצוה"ח יהא פטור, שהחוב הוא על הכפירה דהויא באיסור שבועה, אך כשמשיעו לקיים חיובו זהו שבועה דלהבא, וע"ז לא מצינו חיוב שבועת העדות והפקדון ע"ש. הראשונים נחלקו במושבע מפי אחרים והנתבע שותק, שי' רש"י (לא: ד"ה או) שפטור, והרמב"ן חולק שחייב. וביאר הריטב"א (ל. ולא:) שנחלקו האם שתיקה נחשבת ככפירה וקבלת שבועה או לא. בדרך מצוותיך (סוף ח"ב) נסתפק האם במושבע מפי אחרים עובר גם על "לא תשבעו", שהרי בכל שבועת ביטוי אינו עובר במושבע מפי אחרים, או"ד אחרי גגילתה תורה שחייב בשבועת העדות והפקדון גם במושבע מפי אחרים, ממילא חייב ע"ז גם משום "לא תשבעו" (וכן נקט הגרי"פ על הרס"ג ל"ת מה).

ע"ע אין איסור חל על איסור, הפה שאסר הוא הפה שהתיר, מכלל לאו אתה שומע הן, נדרים, נזירות, שומרים [שבועת השומרים], שנים או חזין בטלית, תלמוד תורה

יט ע"י חזו"א (חו"מ ו, ו) שהוכיח כן מתוס' (לא: רמב"ן רשב"א ור"ן [ותמה על הקצוה"ח]).

כ הקצוה"ח הוכיח כן מלש' רש"י (ל. ולו: ד"ה ומפי אחרים). וע"ע בהעמק דבר (בראשית כד, ג הרחב דבר אות א).

כא ובאחרונים הק' מ"ט לא כ' הרמב"ם שחייב גם מדין שבועת ביטוי, וכמש"כ בסה"מ (כדלהלן). ועי' בחי' הגרי"פ (על הרס"ג ל"ת מה), פרשת דרכים (דרך מצותיך סוף ח"ב), חקרי לב (יוד"ח ח"ג סי' סח), חי' מהר"ם שיק (מ' רכו), יד איתן (נדפס בספר הליקוטים על הרמב"ם שם). ורשימות שיעורים (שבועות ח"ב סי' פא) מש"כ בזה.

הגדר – עי' בחי' הגר"ח (פ"ה מטו"נ ה"ב) שכ' דלענין קרבן שבועה, עיקר הדין כפירה שבזה הוא מדין גזילת הממון, ואינו תלוי ביסוד והתחלת החיוב שבועה, אלא רק בחיוב תשלומין בפועל עתה שבה חלה כפירתו וגזילתו.

[ונפק"מ] כשיש תביעה על דמי קרקע, שמבו' ברמב"ם (שם) דפטור משבועת מודבמ"ק משום שאין נשבעין על הקרקעות, ואילו לענין חיוב קרבן שבועת הפקדון הוכיח הקצוה"ח (צה, ח) דחייב לשלם דמים על נזק אדם שהוקש לקרקע. וביאר הגר"ח החילוק עפמשנ"ת, דדוקא לענין שבועת מודבמ"ק דנים על עיקר התחלת החיוב – ולכן אם התשלומין היויין חליפי קרקע אין כאן חיוב שבועה כלל. משא"כ לענין קרבן שלא דנים על טענת הנתבע אלא איזה ממון גזל בכפירתו, א"כ כיון שהתשלומין בעצמם הם מטלטלין חייב ולא איכפ"ל מהו עיקר החיוב].

האם צריך תביעה – בראשונים (עי' רמב"ן ריטב"א וחי' הר"ן לח:): מבו' (ע"פ הגמ' לב.) שחיוב שבועת הפקדון שייך גם כשלא היה תביעה אלא נשבע מעצמו.

אמנם הר"י מיגש (לד.) כ' שחייב רק עם תביעה [כמו בשבועת העדות].

והאחרונים (עי' חזון יחזקאל פ"ב ה"ה בשם הגר"ח ואבי עזרי פ"ט משבועות ה"ו) כ' שגם לד' הר"י מיגש א"צ תביעה גמורה (כמבו' בגמ' לב.), אך צריך שיהא גילוי דעת שהתובע רוצה את הממון, שרק עי"ז הוי בכלל "וכחש בעמיתו" (וע"ש מה שביארו עפ"ז גם בדעת הרמב"ם, ודלא כהתווי"ט ה, ב.).

בחוב – שי' רש"י ותוס' (ב"מ מח. ד"ה תשומת) ששבועת הפקדון שייכת רק כשכופר בממון בעין, אך כשכופר בחוב אינו חייב אא"כ יחד כלי להלוואתו. אך שאר הראשונים (רמב"ן רשב"א ריטב"א ור"ן שם) חולקים שחייב גם בכפירת חוב. במשנת רבי אהרן (ב"ק סי' כא) ביאר בשי' רש"י ותוס' (והרמב"ם – ע"ש) בתרי אנפי, א. שלגזילת חוב שאינו דבר בעין אין דין גזילה כלל, וחיוב שבועת הפקדון שייך רק כשע"י השבועה גזול את הדבר שכופר. ב. לעולם יש בחוב דין גזילה, אך אין בו דין "והשיב את הגזילה" שאי"ז דבר בעין, והחיוב תשלומין הוא רק מדין החוב עצמו, והדין של שבועת הפקדון שייך רק כשיש חיוב "והשיב" שהרי שניהם נכתבו יחד באותה פרשה.

חומש בזה"ז – הרא"ש (ב"ק ט, כד) כ' שבזה"ז אין חומש ואשם²². היש"ש (ב"ק ט, לה) ביאר הטעם, ד"אשם" קרייה רחמנא²³. ובמנח"ח (קכט, ט) נקט דהוא משום שדין החומש שווה לדין האשם, וכשם שאשם אינו נוהג בזה"ז ה"ה חומש. אך תמה ע"ז דגם בזה"ז יש חיוב אשם, אלא דבפועל א"א להקריב וכשיבנה ביהמ"ק באמת יביא אשם, וא"כ למה לא יתן החומש, ונשאר בצע"ג. והביא שאכן בסמ"ע (א, ז) משמע שרק ב"ד אינם דנים ע"ז בזה"ז משום דלא שכיחי ולית ביה חסרון כיס, אך הוא עצמו בודאי חייב לשלם, [וכן עי' באו"ש (פ"ב מטו"נ הי"א) שדייק מהרמב"ם, ובהעמק שאלה שדייק מהשאלתות (ר"פ נשא) שגם בזה"ז יש חיוב לשלם חומש].

שבועת שכיר

עיקר הדין – תנן בשבועות (מד:): 'השכיר

²² כב ועפ"ז ביאר הסמ"ע (שסז, יא) שמה"ט השמיטו הטור והשו"ע את דין חומש.

²³ כג במנח"ח תמה ע"ז, דרק לענין גזל הגר מצינו שנקרא אשם. וע"ע בישועות ישראל (חור"מ א, ג).

הראשונים בריש נדרים.

עיקר הדין – מבואר בשבועות (לה:): לענין שבועת העדות דלר' חנינא בר אידי שבועה בעי שם המיוחד דיליף גז"ש "אלה – אלה" מסוטה, ולחכמים סגי בכינויין.

שיטות הראשונים – נחלקו הראשונים אליבייהו דחכמים [דקיי"ל כותיהו], אי מודו דבעי שם אלא דס"ל דמהני גם בכינויים, או דס"ל דא"צ שם כלל. וכן האם יש חילוק בין שבועת העדות לשאר השבועות.

א. שי' רוב הראשונים (הר"ן שבועות שם בחי' ועל הרי"ף ובנדרים ב., רשב"א שבועות שם, ריטב"א שם לה. ונדרים ב.) דשבועה אינה צריכה שם או כינוי.

בחזו"א (חו"מ י, יז) כ' דאף לשי' זו, מ"מ בשבועת הדיינים בעינן שם או כינוי^כ. וכ' דאפשר דהוא משום דכתיב "שבועת ה' תהיה בין שניהם", והרי לא בעינן שם המיוחד (כדאמרי' בגמ' לה:), וע"כ ד"שבועת ה'" הוא תואר לכל שבועה (וכמש"כ הריטב"א שם), וילפינן מיניה דצריך עכ"פ כינוי.

ב. הרמב"ן (שבועות לו. והו"ד ברא"ש שם פ"ד סי' כד) ג"כ ס"ל כראשונים הנ"ל שא"צ שם וכינוי, אלא שכ' דאפשר שהוא מדין ידות וחשיב כאילו נשבע בשם.

ג. שי' רש"י (שבועות לה. ד"ה אוסרכם ע"פ הר"ן שם ע"ש) והרמב"ם (פ"ב משבועות ה"ב ד) דבכל השבועות בעינן שם, אלא דא"צ

כיצד [נשבע ונוטל], אמר לו תן לי שכרי שיש לי בידך, הוא אומר נתתי והלה אומר לא נטלתי, הוא נשבע ונוטל'.

המעם – נחלקו בזה הראשונים (בביאו"ד הגמ' מה.), שי' הרי"ף והר"י מיגש^כ דעיקר טעם התקנה לברר זאת ע"י שבועה, הוא משום כדי חייו דשכיר (כפי שאומרת הגמ' בתחילה), אלא דמה שהטילו את השבועה על השכיר ולא על בעה"ב, הוא משום שבעה"ב טרוד בפועליו ואינו יכול לישבע.

שי' תוס' (ד"ה וניתב וכן בכתובות פ. ד"ה ישבע)^כ דלמס' הגמ' טעם השבועה הוא רק משום שבעה"ב טרוד בפועליו, שע"ז הבעה"ב הוי כאיני יודע אם פרעתין וחייב לשלם אף בלא שבועה, ומה שצריך השוכר לישבע היינו רק כדי להפיס דעתו של בעה"ב.

ונפק"מ בחשוד – דהרמב"ן (במלחמות ה') הביא מהירושלמי (ז, א) שבשכיר חשוד הבעה"ב נשבע, וביאר ע"פ שי' הרי"ף הנ"ל שמעיקר הדין השבועה היתה על בעה"ב ורק מתקנ"ח השכיר נשבע, ובכה"ג שאינו יכול לישבע אוקמוה אעיקר הדין, אמנם מהרמב"ם (פ"ב מטו"נ ה"ה) משמע שבעה"ב נשבע רק שבועת היסת (ועי' ש"ך פט, ג).

ובן נפק"מ בשכיר קטן שאינו יכול לישבע (דעי' ברמ"א פט, ב שפסק שנשבע בעה"ב, וכ' הגר"א דמקורו מהירושלמי הנ"ל).

שם בשבועה

הסוגיא בשבועות (לה:), וכן בדברי

כד וכן עי' ברמב"ן רשב"א ור"ן. וכ"מ מהרמב"ם (פי"א משכירות ה"ו).

כה וע"ע בתוס' (שבועות מה. ד"ה עקרה) ובנתייה"מ (פט, ז) ופנ"י (ב"מ קיב. על תוד"ה שקלוה).

כו ע"ש שהוכיח כן מהגמ' בשבועות (לה:), מהטור (חו"מ סי' פז), ומשור"ת הרשב"א (ח"א סי' תרמז).

דאסמכוה אקרא דשאל והוי גילוי מילתא^כ.

ג. הגרנ"ט (נדרים סי' מז) ביאר באופ"א, שהוא איסור דכל יחל כשם דבנדר א"צ הזכרת השם^{כט}. אך צ"ב מ"ט כ' הרמב"ם שם שאינו לוקה, שילקה עכ"פ משום כל יחל, וצ"ל דאין חיוב מלקות על כל יחל דשבועה^ל.

ד. ולכאנ"ל עוד, דהוא אסור מצד הסברה וכשבועה קודם מתן תורה^{לא}.

ד. בס' המכריע (להרי"ד, סי' צ) הביא בשם רש"י (-המורה) שי' אמצעית, דכל מה דבעינן שבועה בשם, הני מילי לגבי שבועת העדות או שבועת הפקדון או שבועת ביטוי להתחייב קרבן, אבל לענין איסור כל יחל לא בעינן שבועה בשם כלל, משום דהו"ל כידות שבועה, דאנן סהדי דכל המזכיר שבועה מתכוין לישבע בבורא הוא (וכ"כ בשולט"ג בשבועות בשם הרי"א^ז). ויל"ב דדין ידות נתחדש רק לענין איסור כל יחל כנדרים, ולא

שם המיוחד אלא סגי בכינויים. אך בלא שם פטור מקרבן ואינו עובר בלאו. וביאר הר"ן הטעם, דעיקר שבועה הכתובה בתורה היא בשם, כדכתיב "לא תשבעו בשמי לשקר" ו"לא תשא את שם ה' אלהיך", אלא דה"ה בכנוי כדכתיב "וחללת את שם אלהיך".

והוסיף הרמב"ם דמ"מ אף בלא שם יש איסור^{כז}, ומצינו בזה כמה ביאורים:

א. הר"ן כ' דאפשר שמדברי קבלה למד כן, דאמרי' (שבועות לו.) ד'ארור' בו שבועה, דכתיב "ויאל שאל את העם לאמר ארור האיש אשר יאכל לחם עד הערב" אע"פ שלא אמר שם וכינוי, וכ"ש בשבועה עצמה (וכ"כ הכס"מ פ"ד ה"ג).

ב. בקרית ספר (שבועות פ"ב) כ' דאע"ג דילפי' מדברי קבלה, מ"מ אסור מדאורייתא דהלכתא גמירי לה מסיני, אלא

כז והוכיח כן הר"ן מדאמרי' (שבועות לו.) דלאו לאו והן הן הוי שבועה, וודאי איירי בלא הזכרת השם, דאי בשהזכיר שם בלא"ה הוי שבועה (כדאי' בנדרים כב: וע"ז כח.).

כח והיה אפ"ל דגם הר"ן נתכוין לכך. אמנם המחנ"א לא הבין כן, שהרי כ' (הל' שבועות סי' ג) שלפי הר"ן דאינו אלא מדברי קבלה, אם חזר ונשבע בשם נגד השבועה הראשונה, צריך לקיים את השניה.

כט והביא שכע"ז מצינו ברמב"ם (פ"ב משבועות ה"ט) לגבי מתפיס בשבועה, שפסק דלאו כמוציא שבועה מפיו ופטור ממלקות וקרבן, ומ"מ אסור לאכול את מה שהתפיס בשבועה, וביאר הר"ן (שבועות כ.) בשם הראב"ד דמדכתיב "או השבע שבועה" ילפי' עד שישבע בדבר המושבע והיינו מתפיס, וריבה אותו ל"כל" אבל לא לקרבן.

ל' וכ"מ מהרמב"ם (ריש הל' שבועות) שכ' שהנשבע לשקר לוקה משום "לא תשבעו בשמי" בין נשבע לשעבר ובין נשבע להבא, ולא הזכיר שלוקה גם משום כל יחל. וע"ש בכס"מ שהביא בשם הריב"ש (סי' שפז) שהק' מ"ט לא כ' הרמב"ם שעובר גם על כל יחל, ותי' שאין דרכו למנות לאוין הרבה על מצוה אחת, כמ"ש בסה"מ שבהתרבות הלאוין לא תתרבינה המצוות. אך המנח"ח (כהג' על הרמב"ם ובמנח"ח מ' רכז) תמה דמ"מ הול"ל שאם עבר על שבועה דלהבא לוקה ב' משום לא תשבעו ומשום לא יחל, כמו שכ' בהל' נזירות (פ"א ה"ב) דנזיר שעבר על נזירותו לוקה ב' - משום איסור נזיר ומשום כל יחל, אע"פ שאינו מונה אותו במנין המצוות. וביותר ק' שהרי יש אופנים שאינו לוקה משום "לא תשבעו" כהנשבע בלא שם או המתפיס בשבועה, וכבה"ג לא שייך לומר כד' הכס"מ (וכה"ק באבי עזרי). וצ"ל דסובר הרמב"ם דבזה גופא שחידשה תורה איסור בשבועה דכתיב "לא תשבעו בשמי לשקר" נתחדש שלא ילקה על לאו דשבועה משום "כל יחל", ואפי' כשאינו עובר משום "לא תשבעו" מ"מ עובר על איסור "כל יחל", שהרי מפורש בתורה "או השבע שבועה וגו' לא יחל דברו", אלא שנתחדש שאין ע"ז מלקות (וכ"מ מהמאירי שבועות כ:).

לא וכפי שנת"ל ("הגדר") בארוכה.

לענין קרבן שהוא דין מסויים בשבועה (ועי' כעי"ז באבי עזרי ריש הל' שבועות בביאור ד' הרמב"ם)^{כב}.

ה. שי' הראב"ד (פ"ב משבועות ה"ב, הו"ד בראשונים דלהלן) שרק בשבועת העדות בעינן שם כדילפי' בגז"ש "אלה – אלה" מסוטה^{כג}, וכן בשבועת הפקדון דילפי' בגז"ש "תחטא – תחטא" משבועת העדות, אבל בשבועת ביטוי לקרבן ולכל יחל לא בעינן שם ולא כנוי, אמנם בשבועת ביטוי לענין מלקות בעינן שם כדכתיב "ולא תשבעו בשמי לשקר".

ומה שאינו לוקה משום כל יחל, צ"ל כמשנת"ל שאין לוקין על לאו דכל יחל בשבועה. אכן בחלק מהראשונים (רמב"ן שבועות לו. ר"ן שם לה: רשב"א שם, רא"ש שם פ"ד סי' כד) נראה שגרסו בד' הראב"ד שבאמת בשבועה דלהבא אפי' בלא שם לוקה משום כל יחל, ורק בשבועה לשעבר דליכא כל יחל אין מלקות. [אך מלש' הר"ן (נדרים ב.) והריטב"א (שם, ושם כב:) משמע שלא חילקו בין שבועה לשעבר ללהבא].

ו. שי' ר"ת (הו"ד בר"ן ורשב"א נדרים ב.) דמושבט מפי עצמו לא בעי שם, ומושבט מפי אחרים בעי שם – דילפי' בגז"ש מסוטה שהיא מושבעת מפי אחרים.

ובביאור שיטתו, מבו' בר"ן (נדרים ב.) מבו' דמושבט מפי אחרים היינו שלא הוציא לשון השבועה בפיו, ובכה"ג צריך להזכיר את השם, אך במוציא שבועה מפיו

א"צ להזכיר השם. וביאור הנצי"ב (הרחב דבר בראשית פר' חיי שרה, מובא בשלמי נדרים שם בהגה"ה) והדברי יחזקאל (כט, ג) דר"ת ס"ל דהא דמהני שבועה בלא הזכרת השם הוא מדין ידות (כמ"ש הרמב"ן), ולא מצינו דין ידות אלא במושבע מפי עצמו, ולא במושבע מפי אחרים. אך הגרי"ז (במכתב בסוה"ס עמ' פא) נקט דאין סברא לחלק בין מושבע מפ"ע למושבע מפ"א, אלא הוא מגזיה"כ.

ומהרא"ש (נדרים א, א) משמע דיסוד החילוק הוא, דמושבע מפ"א היינו שאחרים מחייבין אותו לישבע [כשבועת העדות ושבועת הדיינים] שאז צריך להזכיר השם, ומושבע מפ"ע היינו שנשבע מדעת עצמו (וכן מפורש בתוס' ישנים נדרים שם, וע"ע בב"ח יו"ד סי' רלז שכ' שלפי"ז מיושבת קו' הר"ן שם על ר"ת, וע"ע בהערה להלן מה שביאר הדברי יחזקאל בטעם החילוק).

הגדר – האחרונים חקרו (עי' ברכ"ש נדרים ה, ב, חו"ש הגר"ד נדרים סי' א, דברי יחזקאל כט, ד, חו"ר' ראובן נדרים א, ג, חו"הגרנ"ט נדרים סי' מז) מהו גדר הדין שצריך שם בשבועה, האם הוא דין בצורת לשון שבועה [וכן מבו' בראשונים (עי' חינוך מ' ל, רמב"ן ר"פ מטות, ר"ן שבועות כה) שזהו עיקר עניינה של שבועה - לישבע בהשי"ת], או"ד הוא דין חדש בשבועה שצריך לישבע בשם, כדילפינן מקרא ד"לא תשבעו בשמי" [ובנו"א ביארו בגדר דין זה – שע"י השם השבועה חמורה (עי' הערה ל"ה)].

לב ולפי"ז יש להשוות את שי' ורהמב"ם עם שי' הרמב"ן הנ"ל ודו"ק.

לג הר"ן תמה על הראב"ד, דגז"ש זו רק ר"ח בר אידי הוא דאית ליה הכי, אבל רבנן לית להו הכי. (ועי' בלח"מ מש"כ ליישב בדוחק ד' הראב"ד).

לד כן הוסיף הגרנ"ט. ובדברי יחזקאל (כט, ה) ביאר כן בד' ר"ת לפי המהלך שנת' מהרא"ש, דשם בשבועה אינו שייך לתורת שבועה כלל - לא מצד הלשון, ולא מצד עצם השבועה, שגם בלא שם חלה השבועה מצד עצמה בכל מקום, אלא דכל שנשבע לצורך תביעת אחרים חזית רחמנא דיש בכח התובע להשביעו בשם מצד חומר השבועה [כשם דבעי נקיטת

הראשונים), וכ"כ המאירי (שבועות כ.). בשם גדולי המחברים.

לאו לאו והן הן- אי' בשבועות (לו.). אמר רבי אלעזר 'לאו' שבועה דכתיב "ולא יהיה עוד המים למבול" וכתיב "כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי". 'הן' שבועה - סברא הוא, מד'לאו' שבועה 'הן' נמי שבועה. אמר רבא והוא דאמר 'לאו לאו' תרי זימני, והוא דאמר 'הן הן' תרי זימני, דכתיב "ולא יכרת כל בשר עוד ממי המבול ולא יהיה עוד המים למבול", ומדלאו תרי זימני הן נמי תרי זימני.

נחלקן הראשונים (לשיטתם הנ"ל, עי' בדבריהם) היאך איירי:

א. שי' הראב"ד (פ"ב משבועות ה"ב) הרמב"ן והרשב"א דאיירי שלא הזכיר שם או כינוי, אלא שאמר כן ונתכוין לשם שבועה, ואסור משום שא"צ בשבועה שם או כינוי.

החת"ס מבאר בשי' זו שכשמתכוין להתפס ב'לאו לאו' שאמר הקב"ה הוי שבועה גמורה.

ב. שי' הרא"ש (ד, כד) והריטב"א בשם הרמב"ן ורבותיו דאיירי כנ"ל, ומשום דמדין ידות נחשב שהזכיר שם [ושבועה].

ג. שי' תוס' והר"ן (על הרי"ף לה.). דאיירי שלא הזכיר שם או כינוי, ולכן אי"ז שבועה גמורה, ומ"מ אסור לעבור עליה, 'וקצת יש עונש בדבר' (לש' תוס'), והוא איסור מדברי קבלה (ר"ן).

וביאר האחרונים שבזה גופא נחלקו הראשונים אם י"ל דהא דלא בעינן שם הוא מדין יד. דהרמב"ן שסובר דשייך בזה דין יד, ס"ל שהוא דין בלשון, ולכן מועיל דין ידות להשלים את לשון השבועה וכאילו הזכיר השם. אך רש"י והרמב"ם שלא נקטו כן, ס"ל דהוא דין מסויים בשבועה להזכיר בפירוש את השם וממילא ל"מ בזה דין ידות. [ולפי הרמב"ן יל"ב דבזה גופא פליגי ר' חנינא בר אידי ורבנן].

ובאופ"א ביאר הגרנ"ט הטעם דל"מ מדין יד, דיד שייך רק כשלא אמר בלשון המועיל, שתולים שכוונתו היתה לגמור באופן המועיל, אך כשאמר לשון גמור שעובר עליו בכל יחל גם בלא שם (כמשנת"ל מהרמב"ם), מהיכי יתתי שהיה רוצה לגמור השם להתחייב גם בקרבן.

שם בלא שבועה- שי' הר"ן (נדרים ב.) דשם מהני אף בלא שבועה (והוכיח כן מגדרים כב.). ומב' בדבריו דזה מהני מעיקר הדין (ע"פ שלמי נדרים שם). אמנם בשו"ת הרשב"א (ח"א ס' תתמב - מהריצב"א, ונדפס גם בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג ומובא בש"ך יו"ד רלז, ב) כ' דמהני רק מדין ידות שמשלימים את דבריו כאילו הזכיר לשון שבועה.

ובר' הרמב"ם (פ"ו משבועות ה"ו) שכ' רק את האיסור בשבועה עם שם, דייק האו"ש דפליג וס"ל דשם בלא לשון שבועה לא היא שבועה (וע"ש שדחה הוכחות

חפץ בשבועה דאורייתא, אע"פ שגם בלא נקיטת חפץ היא שבועה].

אמנם הרשב"א (נדרים ב.) הק' על הסוברים דבעינן שם, מהא דאי' בשבועות (לה.). שאם אמר 'משביע אני עליכם בשבועה האמורה בתורה' היא שבועה אע"פ שלא הזכיר השם, ותי' דכיון דאמר בשבועה האמורה בתורה או באיסור האמור בתורה ובהני כולהו כתיב שם בתורה, הרי זה כמי שהוציא את השם בשפתיו דמי, ומב' שאע"ג שלא הזכיר בפירוש את השם ואין חומר של הוצאת השם מפיו מ"מ חשיב כשבועה בשם, ומב' שהוא דין מסויים מגזיה"כ שצריך לישבע בשם.

השבועה, והרי אם לא חייבים לקבל את התורה גם אינם חייבים לקיים שבועתם. אכן במל"מ (פי' ממלכים ה"ז) הביא מהירושלמי (נזיר ט, א) שיש מ"ד שגם ב"נ מצווים לקיים שבועתם. אך לחולקים ע"ז ק'. ובאבנ"ז (יו"ד שו, טז) ביאר שמי שנשבע לאחר - וכן להקב"ה, חייב לקיים שבועתו מצד הסברא וא"צ לזה אזהרה, וגם ב"נ מצווים בזה (וכ"כ באהל משה ח"ב סי' קלח וע"ע משך חכמה שמות כ, ז).

והנה בשו"ע (יו"ד קיט, ח) כ' שהחשוד על דבר אינו נאמן עליו אפי' בשבועה, וביאר הש"ך (סק"ח) דהוא משום שהוא כבר חשוד על השבועה, שהרי הוא מושבע ועומד מהר סיני. ובחזו"א (יו"ד ב, כז) הק' ע"ז דא"כ אף בעבירה שאין בה מלקות שאדם עובר יפסל לשבועה כדין חשוד שהרי הוא עבר על שבועת הר סיני. ולכן כ' ששבועת הר סיני לא הועילה להחיל איסור שבועה ממש על הדורות הבאים, אלא הוא 'ברית' דהוי כשבועה^ל. ויל"ב כוונתו עפ"ד האבנ"ז הנ"ל דהוי חיוב מצד הסברא, אך אין בזה איסור "בל יחל", ומ"מ יוצא חידוש שגם על חיוב זה ל"מ להוסיף שבועה דהוי כמושבע ועומד [וצ"ב].

במצוות דרבנן - אי' בשבועות (לט). אין לי אלא מצוות שקיבלו עליהם מהר סיני, מצוות העתידות להתחדש כגון מקרא

והחת"ם מבאר ע"פ דרכו הנ"ל, דאינו איסור גמור, משום דרבא לשיטתו דס"ל (כ.) מתפיס בשבועה לאו כמוציא שבועה מפיו דמי.

ד. שי' הרמב"ם (פ"ב משבועות ה"ו) והמאירי (לה.) דאיירי שהזכיר גם שם או כינוי. וכ' הרדב"ז דלפי"ז דאיירי בשבועה גמורה, אצ"ל כמש"כ הראשונים דאיירי שנתכוין לשבועה, אלא בלא"ה הוי שבועה. ומ"מ כ' דנראה דאם לא הזכיר שם אך נתכוין ללאו לאו שאמר הקב"ה עובר על איסור.

שבועת הר סיני

עיקר הענין - הנה אי' בכמה דוכתי בש"ס (יומא עג: נדרים ח. מכות כב. שבועות כא: וכב:) דלא דלא מהני שבועה על דבר מצוה משום ד'מושבע ועומד מהר סיני הוא'. ועוד אי' בנדרים (כה.) ובשבועות (כט.) שמשה רבינו השביע את ישראל בהר גריזים והר עיבל שיקיימו את התורה^{לה}.

הגדר - מפשטות הגמ' נראה דהוי גדר של שבועה גמורה, ולכן שייך בזה הדין ד'אין שבועה חלה על שבועה' (כלש' הגמ' בנדרים ח.).

ובתור"פ (נדרים כה.) הק' מה הועילה

ל'ה לכא' ב' שבועות הן, א' בהר סיני, ב' בהר גריזים והר עיבל, וכן למד השפ"א (במדבר, שבועות ד"ה שבועת שוא), וביאר שהמקור לשבועת הר סיני הוא במה שאמרו פעמיים "כל אשר דיבר ה' נעשה", ומי שאומר 'הן' ב' פעמים הוי כנשבע (שבועות לו.). אכן צ"ב לפי"ז למה הוצרכו לב' שבועות. ואמנם החזו"א (יו"ד ב, כז) למד שמה שאמרו 'מושבע ועומד מהר סיני' הכוונה לשבועת ערבות מואב.

ל'ז אכן מהפוסקים מבואר שלמדו דהוי גדר של שבועה ממש. ובהבנת הש"ך - עי' ב"י (יו"ד ב, ג) בשם אהל מועד, משנ"ב (או"ח נג, כח), וע"ע פנים יפות (פר' ויחי). וע"ע במהרש"א (נדרים ח. שבועות לט. ונדה ל:) שהק' מ"ט אי' בנדה (שם) שמשביעים כל אדם כשנולד שיקיים כל המצוות, והרי הוא כבר מושבע ועומד מהר סיני. ותי' בכמה אנפי, א. בהר סיני השבועה חלה רק על הנשמות של כל הדורות שהיו שם, אך לא חלה על הגוף שלא היה בהר סיני. ב. משביעים אותו לזרוזי נפשיה (וכדאמר' בנדרים ח.). ג. משביעים את הנשמה שכבר היתה בעוה"ז בגלגול קודם, שלא תעבור עבירות כפפעם הקודמת. ועכ"פ מבו' גם במהרש"א שלמד כהפשטות דהוי גדר של שבועה ממש.

מגילה מנין, ת"ל "קיימו וקיבלו" - קיימו מה שקבלו כבר. הרמב"ם (סה"מ שורש א) מפרש שנשבעו שיאמינו לנביאים והחכמים שיתקנו המצוות. אך הרמב"ם (שם) חולק שקבלו עליהם בשבועה שיקיימו את כל המצוות שיתקנו, שהרי כולם נאמרו למשה בסיני (ברכות ה.), אלא שזה בפרט וזה בכלל.

במצוה קיומית - ברשב"א (שבועות כה.) מבו' שבמצוה שאינו מחוייב אינו נחשב מושבע ועומד, ועל כן הנשבע לתת צדקה לעני שלא ביקש ממנו שאינו מחוייב ליתן לו, חלה השבועה. אך המרומי שדה (שם) נקט שגם בכה"ג נחשב מושבע ועומד.

שבועה לקיים את המצוה

עיקר הדין ומקורו - תנן בשבועות (כז.) דלרבנן הנשבע לקיים את המצוה ולא קיים פטור, דאי"ז בכלל "להרע או להטיב" [אך לריב"ב חייב מק"ו מדבר הרשות] ע"ש.

ממה פטור - נחלקו בזה הראשונים, שי' הבעה"מ (שם) והרשב"א והר"ן (נדרים ח.) דהמיעוט קאי רק לענין קרבן שבועה, אך לוקה משום כל יחל. אך שי' הרמב"ם (פ"ה

משבועות הט"ז) והרמב"ן (במלחמות ה' שבועות שם בשם רב אחאי גאון וכל הגאונים, וכ"כ הרמב"ן עה"ת במדבר ל, ג) ועוד ראשונים¹⁷ דאף אינו לוקה משום כל יחל, וביאר הרמב"ן הטעם ד"לא יחל דברו" כתיב, אבל מיחל הוא לחפצי שמים¹⁸. אמנם מהרא"ש (נדרים ח. ע"פ שי' ר' שמואל אות יח) מבואר בנו"א דגם המלקות הוו בכלל המיעוט ד"להרע או להטיב" [דה"לא יחל דברו] הוי גילוי דהמיעוט הנ"ל קאי אף לענין מלקות]. ובתוס' בשבועות (כג:) כ' דאין השבועה חלה משום שאין איסור חל על איסור¹⁹, ולפי"ז ודאי שאין איסור כלל. [וביאר ביונת אלם (סי' ו) דלפי תוס' צ"ל דהא דאיצטריך למעט מפס' היינו באופן דהוי איסור כולל דאיסור חל על איסור].

אמנם בקצוה"ח (עג, ה) הוכיח²⁰ דאף הרמב"ן ודעימיה דס"ל דאין מלקות על הכל יחל, מודו דאיסורא מיהא איכא, וצ"ב. ובשיעורי ר' שמואל (נדרים אות כא) ביאר שהוא איסור מדברי קבלה שדור אמר "נשבעתי ואקיימה".

ועוד יל"ב עפ"ד האבנ"ז והאהל משה (הבאנו דבריהם בהרחבה לעיל – 'הגדר') דאף קודם מתן תורה היה שייך ענין איסור שבועה

¹⁷ לז' כן מוכח מפ' הרא"ש ותוס' (נדרים ח. – עי' בשיעורי ר' שמואל אות יז).

¹⁸ לח וכדממעטינן בנדרים (טז:) לענין ששבוע לבטל את המצוה לא חלה.

¹⁹ לט' וזה תלוי בנידון גדול אם 'אין איסור חל על איסור' שייך באיסור עשה (ועי' תוס' שבועות כז. ד"ה לקיים).

²⁰ מ' מדאמרינן בנדרים (ח.) דנשבעים לקיים את המצוה כדי לזרזו נפשיה, וכדאמר דוד "נשבעתי ואקיימה", ואם השבועה לא אוסרת כלל מאי זירזו אית בה. והביא שכ"מ גם בטור (יו"ד סי' רלו). אמנם באפיקי ים (ח"א סי' לו) הק' ע"ד הקצוה"ח ע"ש. ובמאירי מבואר שהזירזו הוא מצד שאם לא יקיים את השבועה יתברר למפרע שנשבע שבועת שוא [ועי' בקה"י (נדרים סי' י) שביאר דגדר שבועת שוא היינו שנשבע לחינם, ואם הועילה לזרזו לא חשיב שנשבע לחינם אע"פ שהשבועה עצמה לא חלה כלל, וע"ש עוד מש"כ בד' הרמב"ם]. ובקה"י ביאר עוד דהזירזו הוא כמה שמזכיר ש"ש על המצוה ומצות כבוד שמים תזרזו לקיים המצוה. ועוד ביאר (בילדותו בס' שערי תבונה ע"ד דרוש, והביא שהראו לו כן בעתים לבינה לבעל הגידולי תרומה) דהזירזו הוא לפי טעותו שסבור שאי"ז חיוב אלא דבר הרשות ולכן שייך להשבע ע"ז ואי"ז בכלל הא דאין נשבעין על המצוות, וממילא יש כאן זירזו שסבור שהשבועה חלה [צ"ע לפי"ז היאך לומדים כן מדוד שנשבע לקיים את המצוות].

מלקות (וכן הוכיח הרעק"א יו"ד סו"ס רלח) ^{מא}.

שבועה בתוך שבועה

תנן (נדרים יז.) יש נדר בתוך נדר ואין שבועה בתוך שבועה, כיצד וכו' שבועה שלא אוכל שבועה שלא אוכל ואכל אינו חייב אלא אחת. ויל"ע מהו יסוד דין זה:

א. הרא"ש פי' דאין נשבעין לקיים את המצוה דלייתא בלאו והוה, והיינו כדילפי' (שבועות כה:) מ"להרע או להטיב" ^{מב}.

ב. ברעק"א (על המשניות נדרים פ"ג מ"ז אות כ, ובגליון השו"ע יו"ד רלח, כא) כ' דהוא מדין אין איסור חל על איסור ^{מב}. ולפי"ז יוצא לכאור' דכשם שבדין אאחע"א איכא איסורא ונפק"מ לענין שקוברים אותו בין רשעים ה"נ הכא ^{מד}. אמנם הגר"ח (בחי' עהש"ס הנדפמ"ח בריש נדרים) נקט דלגבי שבועה לא שייך כלל

מצד הסברא שאדם חייב לעמוד בדיבורו, וא"כ אף היכא דיש מיעוט על חיובי התורה, מ"מ נשאר האיסור שהיה מסברא אף לולא דין התורה.

נשבע לקיים מצות לא תעשה- במכות (כב.) מב' שהנשבע שלא לחרוש ביו"ט, השבועה לא חלה אף לענין מלקות. ולכאור' מוכח כהראשונים דהנשבע לקיים את המצוה השבועה לא חלה כלל. וכ' הבעה"מ (שבועות שם) דבנשבע שלא לעבור על מצות ל"ת ודאי אין אפי' איסור לאו ומלקות משום שאין איסור חל על איסור, אך בנשבע לקיים מצות עשה לא שייך טעם זה (וע"ע תוס' שבועות כז.).

אמנם מרש"י (מכות שם) מב' דהטעם הוא משום דילפי' מקרא ד"להרע או להטיב" שאין שבועה חלה לקיים את המצוה, ומהך קרא ילפי' דאין השבועה חלה אף לענין

מא ובאבנ"מ (שו"ת סי' יב) חלה בזה מחלו' הפוסקים, דהש"ך (רלח, ה) כ' שאם נשבע שלא לאכול נבילות ואח"כ נעשה חולה שיב"ס שמותר להאכילו נבילות, א"צ לישאל על השבועה כיון שהשבועה לא חלה. והפמ"ג (פתיחה להל' פסח ח"ב פ"א סוף אות טז) הק' ע"ז דהא דאין איסור חל על איסור זהו דוקא לענין שאין נענש על האיסור הב', אך מ"מ האיסור הב' קיים (כדאי' ביבמות לב:), וא"כ מ"ט לא ישאל על שבועתו. וכ' האבנ"מ דהפמ"ג נקט דהא דאין השבועה חלה הוא מדין אאחע"א (והיינו כבעה"מ), אך באמת בש"ס מעולם לא אמרו טעם זה גבי שבועה, אלא דמושבע ועומד מהר סיני הוא, ונפק"מ דלטעמא דאאחע"א גם האיסור הב' חל אלא דאין עונשין עליו, אבל לטעמא דמושבע ועומד השבועה השניה אינה חלה כלל, ולכן בחולה שיב"ס א"צ לישאל על השבועה.

מב וכמהלך זה משמע מלש' הגמ' (נדרים ח.) בדין שבועה לקיים את המצוה – 'והלא מושבע ועומד הוא ואין שבועה חלה על שבועה'. וכ"ה לש' הר"ן (יז.) דאין שבועה בתוך שבועה ד'הוה ליה מושבע ועומד ותו לא חיילא עליה שבועה שניה'.

אכן מהלך זה שייך רק לש' הראשונים דשבועה לקיים את המצוה ליכא איסורא כלל, אך ש' הר"ן גופיה (ח.) דכל המיעוט הוא רק מחויב קרבן, אך לחייב מלקות משום איסור בל יחל. ואילו בשבועה בתוך שבועה ליכא מלקות כלל כמבואר בסוגיא [וכמפורש בר"ן].

מג אלא דלכאור' זה צ"ע דבסוגיא (יח.) עולה דהא דאין שבועה בתוך שבועה היינו אפי' בבת אחת, והרי בכה"ג הדין הוא שאיסור חל על איסור (וע"ע בסה"ז ברית אברהם עמ"ס נדרים עמ' תקצג משה"ק ע"ז הגר"נ פרצוביץ וצ"ל). מד וכן מבואר בפמ"ג (פתיחה להל' פסח ח"ב פ"א סוף אות טז -הו"ד באבנ"מ שו"ת סי' יב) ובקר"א (וע"ע בהג' מילואי חותם שם במה שציין).

הנשבע, וקרא אסמכתא בעלמא הוא (כ"כ) הרא"ש שם בתי' הב', וכ"כ הריטב"א).

ומשמע מהראשונים שאם השבועה היא מדאורייתא, טעם הנקיטת חפץ אינו משום איום על הנשבע, אלא שע"ז השבועה עצומה יותר חמורה ואלימה.

נפק"מ – יש כמה נידונים שיל"ד בהם ע"פ המחלו' הנ"ל:

שאר שבועות – הק' תוס' הק' מ"ט בשבועת ביטוי עדות ופקדון א"צ נקיטת חפץ אפי' במושבע מפי אחרים שדומה לשבועת הדיינים. ועי' במהרש"א שכ' שבפוסקים אכן נראה שגם בשבועת הפקדון צריך נקיטת חפץ. והרא"ש והריטב"א תי' לפי שיטתם הנ"ל דהוי תקנ"ח לאיים עליו, דזה שייך רק בשבועת הדיינים שמחייבים אותו שבועה.

אם צריך לאחוז בידיו ממש – בלקט יושר (ח"ב עמ' סז) כ' דמש"כ בתרוה"ד (ח"ב סי' לו) שהנשבע משים ידו על הס"ת כשהיא מונחת לפניו אבל אינו נוטלה בזרועו, זהו רק לשו' הא' שלומדים מאליעזר שרק שם ידו תחת ירך אברהם, אך אם הוא תקנ"ח לאיים עליו צריך ליטול החפץ בידו כדי להרבות אימה ע"ש.

בחשביעוהו בלא חפץ – אי' בגמ' דהאי דיינא דאשבע בה' אלהי השמים נעשה כמי שטעה בדבר משנה וחוזר. המאירי מביא י"מ שהטעם שצריך לחזור ולהשבע הוא משום שחושדים אותו לעבור על השבועה הואיל ונראית לו כשבועה מד"ס, ומשביעים אותו שבועה הנראית לו כשבועת התורה,

דין אאחע"א, כיון דיסוד האיסור בשבועה הוא חילול הדיבור, וכל דיבור הוא חפצא בפנ"ע ולא הוי חד איסורא.

ג. ובאבנ"מ (שו"ת סי' יב ד"ה ובהא) נקט דהוא דין עצמי שאינו יכול להחיל ע"ע שבועה שהוא כבר מושבע^מ.

שבועה בלשון נדר

נחלקו הראשונים מה הדין בנשבע שהחפץ יהא אסור עליו, שזהו לש' נדר שאוסר את החפץ עליו. שי' רש"י (שבועות כ. ד"ה ה"ק, ע"פ הרשב"א והר"ן שם) שחלה השבועה. וכ"כ הרמב"ן (נדרין טז; הו"ד בר"ן נדרים ב:), וביאר שהוא מדין 'ידות' - שהיה צריך לומר 'שבועה שלא אוכל דבר זה'. אך הר"ח הר"י מיגש (הו"ד בר"ן נדרים ב:) והרשב"א (שם) ס"ל שהשבועה לא חלה. (והרמב"ן הביא שנחלקו בזה בירושלמי נדרים א, א).

נקיטת חפץ

עיקר הענין – אי' בגמ' (שבועות לח:) דילפי' מ"ואשביעך בה' אלהי השמים" שבשבועות הדיינים צריך לאתפוס חפצא בידיה, ופירש"י 'או ספר או תפילין, כאברהם דאתפסיה לאליעזר ברית מילה' (עי' ב"ר פנ"ט).

מדאורייתא או מדרבנן – נחלקו הראשונים האם דין זה הוא מדאורייתא וכדילפי' מקרא (כן נקט הרא"ש ו, א בתחיל"ד, וכ"מ מתוס' ומאירי שם, וכ"כ הקרי"ס פ"א משבועות), או שהוא דין דרבנן כדי לאיים על

מה ולא ביאר כ"כ הטעם. וכדבריו משמע מהחינוך (מ' ל) שביאר בזה"ל – שהרי בשבועה כיון שנכנס האדם בעצמו במחיצת הקיום כמו שאמרנו, אפילו יכפול הדיבור אלף פעמים שהוא נכנס שם, כניסת גופו במקום אחד בפעם אחת היא נעשית, ואין זה אחר מיכן אלא ככופל דברים לבטלה, אבל הנדר כו'.

דאורייתא ובלא"ה לא חשיב שבועה, א"כ ודאי גם ככה"ג אמרי' דאין אדם מוריש שבועה לבניו.

איזה חפץ צריך להחזיק – מבוי' בגמ' שלרב פפא צריך להחזיק דוקא ס"ת, ולרבא מהני גם תפילין, וקי"ל כרבא, אמנם כל אדם לכתחילה ישבע בס"ת ורק בדיעבד מהני תפילין, ובת"ח אף לכתחילה יכול להשבע עם תפילין.

והנה הסברות בדינים אלו מבוארות היטב לפי הצד שזה דין מתקנ"ח לאיים עליו. ועי' בתוס' דס"ל שזה דין דאורייתא, שנתקשה למה לר"פ בעינן דוקא תפילין, והא יש ללמוד מאליעזר דמהני אף בשאר חפצי מצוה כמילה, ותי', א' דמילה מועילה בת"ח כמו תפילין. ב' כיון שלא היה להם ס"ת, המילה הויה כס"ת. והראשונים דנו אם מהני להשבע בציצית דהוי תשמישי קדושה כמו באליעזר (עי' ריטב"א ומאירי), ומדברי הראשונים שדנו ללמוד מאליעזר משמע דהוי ילפותא גמורה מדאורייתא.

בשבועת המשנה ושבועת היסת – מצינו בזה כמה שיטות בראשונים: א. י"א שכל מה שצריך נקיטת חפץ היינו דוקא בשבועת התורה [דהיינו מודה במקצת, שבועת ע"א, שבועת השומרים], אך בכל השבועות דרבנן א"צ. נקיטת חפץ (עי' ר"ן מד: ע"פ רש"י בכתובות פח. ד"ה ובשבועות מו. ד"ה אלא, וכ"כ הר"י מיגש מא. וכן עי' טור סי' פז).

ב. י"א שגם בשבועות דרבנן צריך נקיטת חפץ, אך בשבועת היסת א"צ (רמב"ם פ"א משבועות ה"ח, מרדכי פ"ו רמז תשסה).

ג. י"א שאף בשבועת היסת צריך, אלא שבזה א"צ שהנשבע עצמו יחזיק הס"ת [כבכל

והוכיחו מזה שהחשוד על שבועה מד"ס אינו חשוד על שבועת התורה. והמאירי דחה זאת, דיל"פ שהטעם הוא מפני שלא עשו בו כדינו ואין להם להקל, ולכאוי' נראה שהי"מ למדו שזה רק ענין של איום ובלא"ה חושדים ששיקר, והמאירי חולק שזהו דין לעיכובא בצורת וחומר שבועת התורה.

בחנ"ל אם צריך לשלם – האגר"מ (או"ח ח"א לב, ה ד"ה והראיה) דין כשאחרי שנשבע בלא נקיטת חפץ אינו רוצה לחזור ולהשבע בנקיטת חפץ, האם צריך לשלם. וכ' דזה נפק"מ בין השיטות הנ"ל, דאי הוי דין דאורייתא, א"כ נחשב כאילו לא נשבע וצריך לשלם, אך אם נחשב שבועה מדאורייתא ורק מדרבנן מצריכים אותו לישבע שוב, אם אינו נשבע אינו חייב לשלם.

ובשער משפט (כה, טו) מדייק מלשון רש"י והר"ן שדיין שהשביע בלא נקיטת חפץ משום שטעה בשיקול הדעת [ולא בדבר משנה] – כגון במחלו' הפוסקים, הדיין חייב לשלם. וכ' דזה א"ש אי דין נקיטת חפץ הוי דין דאורייתא, שהרי הפסיד את התובע, שיתכן שאם היה משביעו עם נקיטת חפץ לא היה נשבע אלא משלם, אך אי הוי רק דין דרבנן ומדאורייתא הוי שבועה מעליא, א"כ נמצא שלא הפסידו, שהרי בשבועה דרבנן אינו חייב לשלם אם לא נשבע.

בהפלאה (כתובות קו"א צו, ל) חידש שבמת לווה בחיי המלוה, אם המלוה נשבע בלא נקיטת חפץ שלא פרעו הלווה ומת, אף דקיי"ל דצריך לחזור ולישבע, מ"מ אם מת לא אמרינן ביה דאין אדם מוריש שבועה לבניו, אלא מורישה לבניו וגובים את החוב. וכ' הנחל יצחק (פז, יב) דההפלאה למד שגם בלא נקיטת חפץ הוי שבועה מדאו', וכלפי החסרון של הנקיטת חפץ לא נאמר הכלל דאין אדם מוריש שבועה לבניו. אך אי הוי דין

השומרים ומודה במקצת שבהם נכתבו המיעוטים, אבל שבועת ע"א נשבעין אף אקרקעות.

הגדר- חקר הברכ"ש (ב"ק סי' לב) האם הגדר הוא שלא נתחדש כלל חפצא של שבועה על קרקעות, או"ד זהו דין במחייב של השבועה - שהתורה מיעטה שא"א לחייב שבועה על קרקעות.

והביא מהגר"ח שהוכיח כצד ב' מהא שאם הודה בקרקעות וכפר בכלים שפטור (ב"מ ד: ושבועות מ:), והרי בזה השבועה היא על כלים ולמה לא ישבע, וע"כ שהוא דין במחייב של השבועה שאין בכחו לחייב שבועה על קרקעות. וכן מה שאין נשבעין בהודה בכלים וכפר בקרקעות הוא עד"ז, שגם הכפירה היא חלק ממחייב השבועה, ולכן כשכפר בקרקעות אין כפירתו מחייבתו שבועה. וכן נראה מהא דנשבעין על הקרקעות ע"י גלגול, ומוכח דשייך שבועה על קרקע, וכל ההלכה שאין נשבעין היא רק במחייב השבועה, ובגלגול המחייב הוא המטלטלין.

אמנם בשבועות (לז:): אי' שהכופר במלוה בשטר בשבועה אינו חייב קרבן על כפירתו משום שאין נשבעין על כפירת שיעבוד קרקעות, והרי לדין כופר בפקדון שחייב קרבן א"צ שיתחייב שבועה, שהרי גם נשבע מעצמו חייב, וא"כ לכא' מוכח שהמיעוט דקרקעות הוא בעצם דלא שייך שבועה על קרקע. אכן בסוגיא שם מבו' דמקור דיו זה נלמד מילפו' מיוחדת בפרשת קרבן שבועת הפקדון שדרשו מ"וכחש בעמיתו" [מכלל ופרט וכלל או ממיעוט ע"ש], וא"כ י"ל שישנם ב' דינים ודו"ק¹⁰.

שבועות אפי' דרבנן], אלא סגי שחזן הב"ד יחזיק (ריטב"א מא. בשם ר"ת, מרדכי שם רבינו מאיר, ש"ך פז, לח בדעת מהר"ם).

ד. בשבועת הנפטרין שהוא המוחזק בממון א"צ, אך בשבועת הנוטלין שבא להוציא ממון צריך, [ובשבועת היסת א"צ] (שו"ת הרשב"א ח"א סי' תרמז, ח"ג סי' שכג ובמיוחסות סי' רכא, רא"ש פ"ו סי' ט, טור סי' פז בשם הגאונים ע"פ הב"י, ר"ן לח:).

אין נשבעין על הקרקעות

הדין ומקורו- תנן (שבועות מב:): ואלו דברים שאין נשבעין עליהן, העבדים והשטרות והקרקעות כו'. ובגמ' (מג.) ילפי' מדכתיב בפר' שומרים "כי יתן איש אל רעהו" – כלל, "כסף או כלים" – פרט, "לשמור" – חזר וכלל, כלל ופרט וכלל, אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון, אף כל דבר המטלטל וגופו ממון, יצאו קרקעות שאין מטלטלין כו'. וברמב"ם (פ"ה מטו"נ ה"א) כ' שמזה לומדים גם לענין שבועת מודה במקצת ושבועת ע"א דאינן בקרקע. אך בר"י מיגש (בתשו' סי' י, הו' בשיטמ"ק ב"ק סג.) ובפסקי הרי"ד (שבועות שם) מבו' שלשאר השבועות יש מיעוט בפנ"ע מקרא ד"על כל דבר פשע וגו' אשר יאמר כי הוא זה" – כיוצא בזה. וכן מבו' בתוס' דאליבא דאמת מיעוטא דשבועה אינו מקרא ד"כי יתן איש" – אלא מ"על כל דבר פשע", אלא דלתוס' יש רק מיעוט א' לשבועה, אך לר"י מיגש והרי"ד יש ב' מיעוטים.

ובפסקי הרי"ד חידש דכל מה דאין נשבעין על הקרקעות, היינו דוקא שבועת

מו' אכן ע"ש ברש"י (ד"ה משום) שהשווה ב' הדינים אהדדי, וכבר עמד ע"ז הרש"ש (ב"ק קג.), וע"ע באו"ש (פ"ח מגזילה הי"ד) שכ' שרש"י כ"כ רק לפי ההו"א (וע"ע בס' רשימות שיעורים – אהלי ישועה שבועות ח"ב סי' לז).

התפסה בשבועה

וע"ע ב'לאסוקי שמעתתא' נדרים ב.).

ד. הריטב"א (שבועות כ:): הביא שי"א שמדאו' מותר, ומדברנן אסור.

ה. הריטב"א (נדרים יד.) כ' שגם לרבא חלה שבועה, אלא דאי"ז מעיקר שבועה, אלא מתורת יד'. ולפי"ז א"א להתפס במה שנאסר ע"י התפסה ע"ש.

עוד נחלקו הראשונים האם רבא חולק על עיקר המושג התפסה או לא:

א. שי' הרי"ף ותוס' (כ: ד"ה אלא) דרבא פליג רק על מתפס בשבועה, אך בנדרים מודה דמהני התפסה. וביאר הרמב"ן דזה הרי ילפי' בנדרים (יד.) מ"דור נדר". ועי' בר"ן מה שהרחיב לבאר הא דלא ילפי' שבועות מנדרים, דגדר התפסה היינו המשכת קדושה, וזה שייך רק בנדרים דהוי איסור חפצא, משא"כ בשבועה דהוי איסור גברא אי"ז שייך. והרשב"א והרא"ש (ג, א) ביארו דמ"דור נדר" ילפי' דמהני התפסה רק בדבר הנדור, וממעטינן שבועה שאינה דבר הנדור.

ב. שי' רש"י (כ: ד"ה תריץ) שלרבא לא מהני כלל התפסה - אף לא בנדרים. והראשונים הק' ע"ז מכמה משניות (ע"ש בתוס' וברמב"ן נדרים יד.) והגרש"ש (נדרים סי' ג, וכן עי' בשיעורי ר' שמואל נדרים אות קלא) ביאר שגם לרש"י מהני התפסה בקרבנות, ורק בחפץ אחר שאסור בנדר ל"מ.

ג. הר"ן כ' שיש לחלק בין השומע את חבירו שנשבע לא לאכול ככר ואומר 'גם אני כמותך' דבזה גם לרבא מהני התפסה, ונחלקו אביי ורבא כשאומר על ככר אחרת זו כזו,

א' בשבועות (כ.) איתמר מתפס בשבועה, אביי אמר כמוציא שבועה מפיו דמי, ורבא אמר לאו כמוציא שבועה מפיו דמי, וקיי"ל כרבא.

הראשונים נחלקו בביאור דעת רבא:

א. שי' הרי"ף (ע"פ כס"מ פ"ב משבועות ה"ט) והרמב"ן (וכ"כ הריטב"א בד' רש"י) שלא חלה שבועה כלל ע"י ההתפסה.

ב. שי' הראב"ד (על הרי"ף) דמחלו' אביי ורבא היא רק אי הוי 'כמוציא שבועה מפיו' לענין שיהיה חייב קרבן, אך כו"ע מודו שיש בזה איסור "בל יחל" ולוקה ע"ז, דילפי' מ"או השבע שבועה" דמשמע התפסה [כשם דילפי' לענין נדרים מ"כי ידור נדר"], וע"ז כתיב "לא יחל דברו". (ועי' ברמב"ן נדרים יד. משה"ק ע"ז).

ג. שי' הרמב"ם (פ"ב משבועות ה"ט) שפטור ממלקות ומקרבן, אך אסור לו לעבור על השבועה^מ. ובקה"י (נדרים סי' א' ושבועות סי' יד) ביאר דהרמב"ם אזיל לשיטתו שפסק (פ"ב משבועות ה"ד) דאע"פ דשבועה בעי הזכרת השם, ובלא"ה ליכא קרבן ומלקות, ומ"מ איסורא איכא^מ, וה"נ ס"ל לרבא דבהתפסה בשבועה מהני רק להתפס את השבועה, אך ל"מ להחשיב שהיה שבועה בשם [-אלא אביי ס"ל הכי דנחשב שהתפס בלשון השבועה של הראשון]. ועוד ביאר הקה"י ע"פ מה שהוכיח מהרמב"ם (פ"ה משבועות ה"ד) דשבועה מלבד האיסור ד"לא תשבעו" ו"לא יחל", יש חלות איסור גברא שהנשבע מחיל על מה שנשבע, וזה נלמד מ"לאסור איסור" (ע"ש עוד,

מז [עי' בקרי"ס שביאר שי' זו כשי' הראב"ד הנ"ל, אך לא ביאר למה לא לוקה ע"ז.

מז ועי' לעיל ('שם בשבועה') שהבאנו כמה ביאורים בזה.

אשה וכיוצ"ב ולא קבע זמן אין מחייבין אותו לישא מיד עד שימצא הראוי לו. אמנם הדרכ"מ הביא מהג' מרדכי (סי' תשפח) שמבואר בדבריו שהטעם שסתם נזירות ל' יום היינו משום דהוי איסור על הגברא, וסברא הוא שלא שיעבד עצמו אלא הפחות שיוכל, וא"כ יתחדש דה"ה בשבועה. אך הביא הדרכ"מ שברא"ש מב' דשבועה הוי כנדר דסתמה לעולם, והיינו משום דדוקא בנזירות יש קצבה דסתם נזירות ל' יום (וכן עי' במהרי"ט חו"מ סי' מ שביאר בכוונת המרדכי ע"פ דרכו בגדר קבלת נזירות). וע"ע בט"ז (שם).

גלגול שבועה

עיקר הדין ומקורו- תנן (קידושין כו.) 'וזוקקין את הנכסים שיש להם אחריות לישבע עליהן', ובגמ' (שם כז:) אי' אמר עולא מניין לגלגול שבועה מן התורה שנאמר "ואמרה האשה אמן אמן", ותנן על מה היא אומרת אמן אמן, אמן על האלה, אמן על השבועה, אמן אם מאיש זה, אמן אם מאיש אחר, אמן שלא סטיית ארוסה ונשואה ושומרת יבם וכנוסה כו' ע"ש. אשכחן סוטה דאיסורא, ממונא מגלגל, תנא דבי רבי ישמעאל ק"ו, ומה סוטה שלא ניתנה להתבע בע"א מגלגלין, ממון שניתן להתבע בע"א אינו דין שמגלגלין. אשכחן בודאי, ספק מגלגל, תניא רשב"י אומר נאמרה שבועה בחוץ ונאמרה שבועה בפנים, מה שבועה האמורה בפנים עשה בה ספק כודאי, אף שבועה האמורה בחוץ עשה בה ספק כודאי.

הגדר- בסוגיא בב"מ (ד.) עולה שנחלקו הראשונים בגדר דין גלגול שבועה (למסקנת הגמ' שם), דלרש"י עצם השבועה גוררת שבועה. ולרמב"ן והרשב"א עדות הע"א

דברא ס"ל דכיון דשבועה חלה על הגברא ולא על החפצא של הככר מהני התפסה רק גברא בגברא ולא בחפצא (וכ"כ הטור יו"ד סי' רלט).

אין אדם מוריש שבועה לבניו

עיקר הדין - אי' בשבועות (מח.) שאם אחר שהלווה עמד המלוה בדין ומת, כבר נתחייב מלוה לבני לווה שבועה, ואין אדם מוריש שבועה לבניו [ויורשי המלוה מפסידים את החוב], וע"ש בסוגיא שי"ח שאדם מוריש שבועה לבניו.

הביאור - רש"י פי' שאין אדם מוריש ממון שהוא מחוייב עליו שבועה לבניו, לפי שאין הבנים יכולים לישבע שבועה זו שנתחייב אביהם. ובספר העיטור (הל' עיסקא וחוב) פי' באופ"א, שהוא משום דהוי דבר שאין בו ממש שא"א להורישו כלל^{מט}.

ובספר התרומות (שער יד ח"ב אות ג) הביא את ב' הפי' (אך לא הביא מי פירשם), וכ' דנפק"מ אם מת מלוה בחיי לוה ומת הלוה והניח יתומים ואחר שמת המלוה גם מתו יתומי המלוה והניחו הם יתומים כמו כן, שלרש"י בני יתומי המלוה הרי הן יכולין לישבע אותה שבועה עצמה שלא פקדם אביהם ולא אבי אביהם ששטר זה פרוע, הלכך גובין בשבועה ממון זקנם המלוה, אך לפי' בעל העיטור דכללא הוא שאינו מוריש את החוב לבניו, ה"נ בני יתומי מלוה אין גובין כלום ממון זקנם (וכן הביאו הרא"ש והר"ן בשם הר"י אברצלוני).

האם סתם שבועה ל' יום

המור (יו"ד סי' ריט) כ' דמי שנשבע לישא

^{מט} ומבו' שבשבועות הנוטלין ביטלו את זכות הנטילה ותקנו שיזכה בממון רק ע"י השבועה, שהרי מיירי בשבועת הבא ליפרע מיתומים שמן התורה נוטל בלא שבועה ואעפ"כ ס"ל שאחרי התקנ"ח אינו זוכה בממון אלא ע"י השבועה.

או ההודאה במקצת על התביעה הא' מחייבת שבועה על התביעה הב'.

ובחי' ר' ראובן (ב"מ ב, ג) הביא שנחלקו הראשונים באופן שאינו יכול לישבע על הטענה הא' אלא חייב לשלם, האם אפשר לגלגל עליו שבועה על התביעה הב' או לא?¹ וכ' די"ל דזה תלוי בהנ"ל, דלרש"י במשאל"מ אין עליו חיוב שבועה אלא חיוב ממון, וממילא ל"ש למימר שבועה גוררת שבועה, אך לרמב"ן כיון שמ"מ עדות העד גורמת חיוב שבועה, יכול העד לחייבו גם שבועת גלגול.

אמנם הבית הלוי (ח"ג סי' לח) כ' די"ל דאף לרש"י י"ל דכיון דעיקר חיובו הוא שבועה, שפיר שייך לומר דשבועה גוררת שבועה ע"ש.

ובחי' ר' שמואל (ב"מ ה, ב) חידש דיש ב' דיני גלגול שבועה², דבעלמא הגדר הוא דהשבועה מחייבת שבועה אחרת, וכשמתחייב שבועה ע"י ע"א השבועה על

הטענה הב' אינה 'שבועת ע"א' אלא 'שבועת גלגול', אך היכא דהכל טענה אחת, הוי דין גלגול שבועה מחודש, דאיכא חיוב 'שבועת ע"א' על הכל. ועפ"ז חידש שגם להסוברים שבאינו יכול לישבע על הטענה הא' אין דין גלגול, זהו דוקא בגלגול שבועה דעלמא שהשבועה גוררת שבועה, ולכן אם בפועל אינו יכול לישבע אין גלגול, אך כשהכל טענה א' סגי בעצם החיוב השבועה על הטענה הא' כדי לחייבו שבועה על הכל (והביא שכן מבר' בדרישה ע"ש).

ובאבהא"ו (פ"ג משאלה ה"ד) כ' לחלק בזה, דבטענת ודאי הטענה מגלגלת שבועה, שיש לה כח לחייבו שבועה גם על השאר, אך בטענת שמא שאין עליה שם טענה, השבועה שנשבע מגלגלת שבועה גם על שאר טענות ספק. [ע"ש מה שביאר עפ"ז ד' הרמב"ם שכשמשלם על עיקר הטענה, אינו נשבע על הגלגול דאין שבועה שתגלגל עליו, משא"כ בטענת ודאי שהטענה עצמה מגלגלת להשבע על שאר הטענות נשבע גם כשמשלם].



¹ נ ע' לעיל ('הגדר') מש"כ בזה.

² נא דהנה הרמב"ם (פ"ה מטו"ג ה"ג) כ' 'טענו כלים וקרקעות כו' נשבע אף על הקרקעות שטענו עמהן, שהכל טענה אחת היא', ולכא' צ"ב שהרי דין גלגול שבועה שייך גם בתביעות אחרות דלא שייכי כלל לתביעה הראשונה, ומ"ט הוצרך הרמב"ם לפרש הטעם משום דטענה אחת היא.

שמונים! – מי יודע?

לרגל גליון ה- שמונים של הקובץ 'מנורה בדרום'!

מהות המספר

תנ"ך

ש"ס

מדרשים

שונות

גיל שמונים

שמונים אלף

שמונים ריבוא [שמונה מאות אלף]

שמונים אלף ריבוא [שמונה מאות מליון]

מהות המספר

שפט את ישראל^ב (שופטים ג, ל).

• וברזילי הגלעדי היה זקן מאוד בן שמונים שנה והוא כלכל את המלך בשיבתו במחנים (שמואל ב יט, לג). בן שמנים שנה אנכי היום האדע בין טוב לרע, אם יטעם עבדך את אשר אכל ואת אשר אשתה, אם אשמע עוד בקול שרים ושרות ולמה יהיה עבדך עוד למשא אל אדני המלך (פס' לו, ועי' שבת קמה:).

ב' המהר"ל 'כי אין חילוק בין שמונה ובין שמונים, רק שזה מספר כללי וזה פרטי' (נצח ישראל פ"ז, חדושי אגדות גיטין נז.). 'שמונים ושמונה הכל אחד, רק כי כל מדריגה ומדריגה עד השמינית כוללת עשר, והם שמונים' (באר הגולה ו, יח)^א.

תנ"ך

• ויהי רעב גדול בשמרון והנה צרים עליה עד היות ראש חמור בשמנים כסף (מלכים ב ו, כה).

• ומשה בן שמנים שנה... בדברם אל פרעה (וארא ז, ז).

• ויבאו לעשות זבחים ועלות, ויהוא שם לו בחוץ שמנים איש, ויאמר האיש אשר ימלט מן האנשים אשר אני מביא על ידיכם נפשו תחת נפשו (מלכים ב י, כד).

• ואם נקבה תלד וטמאה שבעים כנדתה, וששים יום וששת ימים תשב על דמי טהרה (תזריע יב, ה).

• ויבאו אנשים משכם משלו ומשמרון שמנים איש מגלחי זקן וקרעי בגדים

• ותכנע מואב ביום ההוא תחת יד ישראל ותשקוט הארץ שמונים שנה [בתקופה שאהוד

א ועי' בגליון 'מנורה בדרום' - 'השנה השמינית' (תמוז תשפ"ז) מה שית' אי"ה בעניין המספר 'שמונה'.
ב וכ"כ בסדר הדורות (ב' אלפים תקנ"ו): אהוד שפט שמונים שנים, מן ב' אלפים תקנ"ו עד תרל"ו. ולסדר עולם מן תקע"ג עד תרנ"ג. ונכללים בתוכם י"א שעבוד עגלון (סדר עולם פי"ב ומדרש ילקוט שופטים ס" מב).

ש"ס

ומתגדרים ומנחה ולבונה בידם להביא בית ה' (ירמיה מא, ה).

• אל תאמין בעצמך עד יום מותך, שהרי יוחנן כהן גדול שמש בכהונה גדולה שמונים שנה ולבסוף נעשה צדוקי¹ (ברכות כט.).

• ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורת שמונים שנה ורהבם עמל ואון כי גז חיש ונעפה (תהלים צ, י)².

• עיר אחת היתה בארץ ישראל וגופנית שמה, והיו בה שמונים זוגות אחים כהנים נשואים לשמונים זוגות אחיות כהנות³ (ברכות מד.).

• ששים המה מלכות ושמונים פילגשים ועלמות אין מספר⁴ (שיר השירים ו, ח).

• שמונים שנה עד שלא חרב הבית גזרו טומאה על ארץ העמים ועל כלי זכוכית (שבת טו.).

• ומבני שפטיה בן מיכאל ועמו שמונים הזכרים (עזרא ח, ח).

• תודה שנשחטה על שמונים חלות, חזקיה אמר קדשו עלה ארבעים מתוך שמונים, רבי יוחנן אמר לא קדשו עלה ארבעים מתוך שמונים (עירובין נ. קידושין נא. מנחות מח. פא.).

• לבני חברון אליאל השר ואחיו שמונים (דה"א טו, ט).

• ויבא אחרי עזריהו הכהן ועמו כהנים לה' שמונים בני חיל: ויעמדו על עזיהו המלך ויאמרו לו לא לך עזיהו להקטיר לה'... (דה"א ב כו, יז).

ג עי' להלן 'גיל שמונים' שהרחבנו בזה.

ד מצינו בזה כמה פירושים (ויבאו להלן), ונסכמם בקיצור: א. פ' פרשיות שבתורת כהנים (מדרש רבה). ב. חבורות בינוניות שעוסקות בתורה חוץ לעץ החיים (מדרש רבה). ג. שמונים רבוא שיצאו ממצרים מבין עשרים שנה ומטה (מדרש רבה). ד. נח ובניו עד אברהם כל תולדות יוצאי התיבה היו שמונים (רש"י ע"פ מדרש זוטא). ה. בני הגר וקטורה (פסיקתא). ו. ראשי הסדרים לששה סדרי משנה (פסיקתא).

ה בסדר הדורות (ח"ב תנאים ואמוראים אות א') כ' שאלעזר בן דורדיא (עי' ע"ז יז). היה גלגול של יוחנן כה"ג ששימש פ' שנה ונעשה צדוקי, ולכן בכה רבי יש קונה עולמו בשעה אחת - מה שטרח יוחנן כה"ג פ' שנים ואיבר בשעה אחת, וזה ר' אלעזר היפוכו.

ובספר גלגל החיים הוסיף דתיבת 'בן דורדיא' בגימטריא 'גלגול יוחנן הכהן', והיינו דאלעזר הוא בנו של יוחנן מבחינת הגלגול שבא בפעם שניה.

ו כ' בפתח עינים (שם): רש"י בחולין דף מ"ד הביא זה מגיטין פ' הנזיקין, וכתב סדר הדורות דף ק"ב דליתיה בגיטין אלא הכא. ובאיכה רבתי פ' בלע ה' ולא חמל אמרו פ' אחים כהנים וכו' בלילה א' תלונהו בחדא גפנא וכו', והוא ט"ס כמ"ש הרב סדר הדורות, וכבר מהר"ש יפה שם כתב דה"ג כללינהו בהדא גפנא ע"ש, וזהו חידוש נמי שנישאו כולם בלילה א', וכן הוא בירושלמי פ"ד דתעניות. ובשמעתין מפורש דהיה בעיר ששמה גופנית וז"ש בירושלמי ואיכה רבתי בהדא גופנא וכן מ"ש שם ע"פ היו צריה אול אספסיינוס מסחי בהדא גופנא, וכבר השיג הרמ"ל במעריך על מתנות כהונה ע"ש. ורש"י ז"ל פירש שמונים זוגות אחים שנים שנים אחים היו כולם וכן נשותיהם עכ"ל, ונראה דאתא לאפוקי דלא נימא דבכללן ימצא ג' אחים או ד' אחין נשואים לג' אחיות או לד' אחיות, לז"א דלשון הש"ס דאמר פ' זוגות משמע שנים שנים, דכל ב' אחין נשואין לב' אחיות, דאלת"ה הו"ל לרבנות לאפושי ולומר ק"ס אחים כהנים נשואים לק"ס אחיות כהנות, אלא דדקדק לומר שהיו שנים שנים וכן נשותיהם וק"ל.

• שמעון בן שטח תלה שמונים נשים באשקלון (סנהדרין מה: ירושלמי חגיגה ב, ב').

• מעידין אנו באיש פלוני שהוא חייב מלקות ארבעים, ונמצאו זוממין - לוקין שמונים, משום לא תענה ברעך עד שקר, ומשום ועשיתם לו כאשר זמם, דברי רבי מאיר (מכות ד.).

• אמרו עליו על רבי חנינא, שהיה בן שמונים שנה והיה עומד על רגלו אחת וחולץ מנעלו ונועל מנעלו (חולין כד:).

• שחט פרה ואח"כ שני בניה - סופג שמונים, שחט שני בניה ואחר כך שחטה - סופג את הארבעים, שחטה ואת בתה, ואת בת בתה - סופג שמונים, שחטה ואת בת בתה ואחר כך שחט בתה - סופג את הארבעים, סומכוס אומר משום רבי מאיר סופג שמונים (חולין פב.).

• איזהו חורוור הקבוע - כל ששה שמונים יום, ר' חנניא בן אנטיגנוס אמר בודקין אותו ג' פעמים בתוך שמונים יום (בכורות לח: יבמות פ.). תניא חורוור קבוע - ארבעים יום, ומים הקבועים - שמונים יום דברי ר"מ, ורבי יהודה אומר: חורוור - שמונים יום (בכורות שם).

• האשה שילדה ולדות הרבה והפילה בתוך

• מעשה במנורת זהב שעשה משה במדבר והיתה יתירה דינר זהב והכניסוהו לכור שמונים פעם ולא חסרה כלום¹ (ירושלמי שקלים ו, ד יומא ד, ד, בבלי מנחות כט.).

• שמונים תלמידים היו לו להלל הזקן, שלשים מהם ראויים שתשרה עליהם שכינה כמשה רבינו, ושלשים מהן ראויים שתעמוד להם חמה כיהושע בן נון, עשרים בינונים. גדול שבכולן יונתן בן עוזיאל, קטן שבכולן רבן יוחנן בן זכאי (סוכה כח. ב"ב קלד. אבות דר"נ פ"ד).

• שמונים - גבורות², דכתיב ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורת שמונים שנה (מועד קטן כח. מסכת שמחות ג, א). וכן ברזילי אמר לדוד בן שמונים שנה אנכי היום האדע בין טוב לרע, יתר מיכן חיים של צער (מסכת שמחות ג, ח).

• יצא מנחם לעבודת המלך ויצאו עמו שמונים זוגות תלמידים לבושי סיריקון (חגיגה טז:).

• הריני נזיר לאחר עשרים יום ומעכשיו מאה יום - מונה עשרים ואח"כ מונה שלשים, ואח"כ מונה שמונים כדי להשלים נזירות ראשונה (נזיר יד.).

• בן שמונים לגבורה (אבות ה, כא)³.

ז כ' באגדת אליהו (לרבי אליהו הכהן מאיזמיר, בעל השבט מוסר, שקלים): יש לחקור, מה רמז במספר שמונים להכניסה לכור לא פחות ולא יותר. ונראה כיון שהמנורה היא דוגמת גוף האדם (כנזכר לעיל), לכן בהיות חיות הגוף שבעים שנה ועד שמונים כדכתיב "ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורת שמונים שנה", לכן רמז בהכניס ככר אחד באש שמונים פעמים לעשיית המנורה שדומה לגוף האדם, לומר שאין אדם משלים גופו כי אם על ידי שיקיים תורה ומצות, ואע"פ שיבואו עליו מיסורי הזמן כל ימיו אפילו שיעגע לשמונים ולא יבעוט ולא יתחסר מקיום התורה והמצוות ומרבקותו עם בוראו כלום, כזהב זה שנה שהכניסוהו באש שמונים פעמים ולא חסר כלום, אז שלם יתקרי.

ח בירושלמי (ביכורים ב, א) הנוסח: לשמונים מיתה של זקנה כו'.

ט עי' להלן 'גיל שמונים' שהרחבנו בזה.

י באוצר מדרשים (אייזנשטיין, עשרת הדברות עמוד 460) הלשון: מה עשה ר"ש בן שטח, הלך ביום המעונן ולקח עמו שמונים תלמידים נאים מאד, ונתן להם שמונים מלבושים נקיים, ונתן להם שמונים קדרות, והעמידם תחת מערה אחת...

- שמונים נקבה, חזרה והפילה בתוך שמונים נקבה כו' (כריתות ט.).
- רבי יוסי צם פ' יום כדי לזכות לראות את רבי חייא רובא בחלום (ירושלמי כלאים ט, ג).
- א"ר ירמיה מאה ועשרים זקנים ומהם שמונים וכמה נביאים התקינו את התפילה הזאת (ירושלמי ברכו ב, ד).
- רבי חגי הכניס את ארונו של רב הונא למערת רבי חייא רובא ויצא משם, והיה אז בן שמונים שנה ונכפלו לו שניו (ירושלמי כלאים ט, ג, קהלת רבה פרשה ט).
- ביום שמינו את ראב"ע בישיבה, כמה ספסלין היו שם, רבי יעקב בר ססי אמר שמונים ספסלין היו שם של תלמידי חכמים חוץ מן העומדים לאחריו הגדר...^א (ירושלמי ברכות ד, א ותענית ד, א).
- בבית שני על ידי שהיו נוטלין בדמים וי"א שהיו הורגין זה את זה בכשפים שימשו בו שמונים כהנים^ב (ירושלמי יומא א, א, ויקרא רבה כא, ט).

יא ויש שם מ"ד שהיה שם שלש מאות ספסלים, ובבבלי (ברכות כח.) יש מ"ד שהיו ארבע מאות ספסלים, ויש מ"ד שהיו שבע מאות. ועי' בס' אגדת אליהו (לרבי אליהו הכהן מאיזמיר, בעל השבט מוסר, על הירושלמי בברכות) שנתקשה שוכי נחלקו במציאות. וביאר בד' הירושלמי שבבית מדרשו היו שמונים חיבורים מארבעה ארבעה ספסלים בכל חיבור וחיבור, ומקום הפתוח הוא הדרך ליכנס כדי לישב בספסלים. וא"כ נחלקו אם למנות הד' ספסלים לספסל א' או כל אחד ואחד בפני עצמו, ולכן אומר שלש מאות ספסלים היו, דארבעה פעמים שמונים עולה שלש מאות ועשרים, ואינו מונה שלש מאות ועשרים ספסלים כי אם שלש מאות בלבד, לפי שהעשרים שהם רביע של השמונים יוצאים למקום הפתוח ששם לא היה מגיע הספסל הרביעי. ועם כל זה החציו נקרא ספסל כיון שהיו יושבים שם קצת אנשים באופן שהיו שלש מאות ספסלים, ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי.

יב ההמשך בירושלמי: וי"א שמונים ואחד, וי"א שמונים ושנים, וי"א שמונים ושלש, וי"א שמונים וארבע, וי"א שמונים וחמש, ומהן שימש שמעון הצדיק ארבעים שנה. והנה בבבלי (יומא ט.) א"י ששמו ג' מאות כה"ג. ועמדו ע"ז בתוס' שם, ותירצו דבירושלמי לא קחשיב אלא כהנים שיצאו מפנחס.

והמהר"ל (באר הגולה באר השישי פי"ח) כ' וז"ל: ויש לך לדעת, כי מה שחשיב בירושלמי ובספרי פ' כהנים גדולים, היה זה ראוי שיהיו משמשים שם שמונים כהנים גדולים. שהרי הכהן הגדול משמש בשמונה בגדים כידוע (יומא עא:), ומזה תדע כי מעלת הכהנים הגדולים מספר זה. ושמונים, ושמונה, הכל אחד, רק כי כל מדריגה ומדריגה עד השמינית כוללת עשר, והם שמונים. ובגמרא דידן שאמרו שלש מאות כהנים גדולים שמשו בו, גם כן זה מדריגה הגדולה של כהונה גדולה, ודבר זה ידוע לנבונים, ובארנו זה במקום אחר, ואין כאן מקומו, ולפיכך היו ג' מאות. ודרך הירושלמי ודרך בבלי הכל דרך אחד, ושניהם אמת. כי בירושלמי מונה אותם שהיו כהנים ממונים מפני שהיו קונים אותם בדמים, ולא שייך זה רק באותם שנתמנו. וגמרא דידן לא אמרה רק "שנות רשעים תקצרה" אותם ששמשו בו, וחשיב כל אותן שהיו משמשים בו. ודבר זה הגון, וכל אחד יש לו סבה של חכמה עמוקה. וזה האיש בהגיע לזה המאמר, היה מכה ומרפא ברוק תפל, לומר שדברו חכמים דרך גזמא. ואין זה גזמא, רק דברי חכמה גדולה. וכע"ז תי' באגדת אליהו (לרבי אליהו הכהן מאיזמיר, בעל השבט מוסר) שכ' וז"ל: ואולי י"ל דכאן בירושלמי לא נחית למנות כי אם לאותן שנטלו הכהונה גדולה בדמים, כדבסמוך מעשה באחד ששלח ביד בנו שתי מידות של כסף ובא אחר ושלח של זהב כו', או לאותם שהיו הורגין זה את זה בכשפים, והיו עד שמונים וחמש, והשאר עד יותר משלש מאות היו כהנים גדולים שלא היו ראויים לכהונה גדולה מסיבת מום הפוסל לכהן גדול והיו משמשים בחזקה או ממנין אותן משום חנופה, ולעולם דכולם בכלל היו יותר משלוש

• חד גיור הוה ספר והוה איצטרולוגוס והוה חמי באיצטרולוגיא דידה דיהודאי שפכין אדמיה ולא חוון אלא אמגירתיה והוה יודאי אזל בעי מיספרה גביה קטיל ליה. כמן קטל רבי לעזר בר יוסי אמר שמונים, רבי יוסי בי ר' בון אמר שלש מאות, ובסוף נתפללו עליו וחזר לסיאורו (ירושלמי ע"ז ב, ב).

מדרשים

• ויהי אומן את הדסה היא אסתר, רב אמר בת מ' היתה, ושמואל אמר בת שמונים שנה, רבנן אמרי בת שבעים וחמשה"ז (בראשית רבה

• א"ר יוחנן שמונים זוגים אחים כהנים נישאו לשמונים זוגות אחיות כהנות בלילה אחד², בהדא גופנא חוץ מאחים בלא אחיות מאחיות בלא אחים, חוץ מלויים חוץ מישאלי (ירושלמי תענית ד, ה).

• אמר ר' יוחנן שמונים חנייות של אורגי פלגס היו במגדל צבעייתא אמר רבי חייא בר בא שמונים חניות של מוכרי טהרות היו בכפר אימרא. רבי ירמיה בשם רבי חייא בר בא שמונים שדות של מתכת היו בשיחין אמר ר' ינאי שידה לא היתה בימינו (ירושלמי תענית ד, ה).

מאות כדברי הבבלי, ויש אומרים ויש אומרים דבירושלמי הוא על מנין על אותם ההורגים זה לזה בכשפים או הנוטלים בדמים, ובין הבבלי והירושלמי מודים דכולם היו יותר משלש מאות. ואם תשובה זו דחוקה בעין הקורא יחזיק בה עד שימצא תשובה טובה ממנה.

ובשור"ת תשב"ץ (ח"ג סי' קלה) כ': ואני נתכונתי להרבות כהנים כשרים בבית שני כדי למעט את התפלה, כי בירושל' (שם) ובויקרא רבה אמרי שלא היו אלא פ' כהנים, וא"כ מעטים הם אותם שלא הוציאו שנתם. כי אפשר שקודם יום הכפורים היו מתים רבים מהם, והמשמשים ביה"כ האריכו ימים. ותלמוד שלנו שאמר (יומא ט. ט.) ש' כהנים, אולי לא מנו כל הכהנים שמתו קודם יום הכפורים. וכל זה עשיתי כדי שלא יהיה זבח רשעים תועבה ורציתי להצדיקם להיות תפלת ישרים רצונו. ובספר הדורות (ג' אלפים תתכ"ה) הביא מספר שערי ציון (שחיבר ר' יצחק דלטיס) שכ' אלו כהנים גדולים ששמשו בבית שני: עזרא, יהושע בן יהוצדק, ויהויקים, אלישיב, יהוידע, ידוע, חנניה, ואז לקחו הכהונה מנשה ואחיו הונא, שמעון, ישוע אחיו, חנניה בנו, יוחנן בנו, שמעון, יתוב מן הגליל, חשמונאי מתתיהו, בנו יוחנן, בנו שמעון, אחיו יהודה, אחיו אלעזר, אחיו יונתן, אחיו יהודה, בן שמעון הורקנוס, ינאי, יששכר איש כפר ברקאי, אלכסנדרוס, והורקנוס, אנטיגנוס, אריסטובולוס, הורקנוס אחיו בן יוחנן בן חננאל בן מתתיהו, אלישיב, יהוסף, ענניה, יעזר, יוסף, בנו יחזקאל, ענן, יהושע בן גמלא, טובלוס בן הורקנוס, חננאל בן יונתן, אלידעני, שמעון הגדול, יוסף בנו, חנניה, ישוע, ישמעאל, שריה, שמונה בני קמחית, יונתן היובלוס, חנמאל, מתתיהו בן פנחס, ישמעאל, חנמאל המצרי, ישמעאל, שמעון, יוחנן, יחזקאל, פאבי. יג' כבוד חכמים (על אגדות הירושלמי, אות כה, הו') באוצר פירושי הירושלמי שבהוצאת מכון דרכי שמחה) כ': ודאי יש ליתן קצת טעם למה במספר שמונים היה הגז"ד. ואפשר משום שאמרי' במדרש חזית בפ', ושמונים פלגשים אלו שמונים פרשיות שבת"כ יע"ש, והם הרגו הכהן וגרמו בזה חורבן ביהמ"ק ובטל עיי"כ דיני ת"כ, ע"כ היה כמספר הזה כפרתם. וכן בכל אומר שהיה במספר הזה, וגם משום שהכל היה על מאסם כ"ה כולה שהיא נאמרה בתמניא אלפין ביתין, ע"כ היה הכל במספר גדול ג"כ בשמונה מה"ט.

יד המהר"ל (אור חדש אסתר ב, ז) כ': ויש להקשות, הרי לא נמצא בכתוב רק 'נערה', ובכל מקום נערה ולא בוגרת, ואיך אפשר לומר כי היתה בת ע"ה. ועוד שהרי אף על שרה לא אמרו רק כי בת ז' כבת עשרים ליורי ואיך תהיה זו בת ע"ה, ויהיה נאמר עליה שהיא טובת מראה. ולכן יש לפרש כי הדבר שאמרו כאן שהיא בת ע"ה הוא על דרך זה, כי אסתר אינה כמו שאר נשים, שעל אסתר היה רוח הקודש, ובודאי מזה תדע כי חכמה היתה ג"כ בדברים האלקיים. ולכן אמרו כי בת ע"ה היתה, וזה כי מיש בו חכמת האלקים בפרט נקרא זקן, כמ"ש אין זקן אלא שקנה חכמה, ואפי' יניק וחכים ג"כ נקרא זקן, ולכן אמר כי אסתר היתה בת ע"ה שנה, כי היתה חכמה עד שהיה לה חכמה שיש לאדם שהוא בן ע"ה שנים, כי ע' הם ימי חיי האדם, וחכמים כל זמן שמזקינים דעתן נוספת עליהן, ולפיכך כאשר הוא בן ע"ה שנה ראוי לו החכמה

פרשה לט סימן יג).

• שמונים מיני רקודין רקדה בת פרעה באותה הלילה [שנשאה שלמה]^{טו} (ויקרא רבה פי"ב).

• שמונים מן משנה שמתחלת במ"ם מאימתי קורין את שמע וכו', ומסיימת במ"ם (תהלים כט) ה' יברך את עמו בשלום, מ"ם ארבעים, ומ"ם ארבעים, הרי שמונים (במדבר רבה פרשה יג סימן טו).

• ד"א שראשי ש"ס משנה חשבון ראשי אותיות הן עולים שמונים, צא וחשוב, מ' מן מאימתי של סדר זרעים, י' מן יציאות השבת של סדר מועד, ח' מן חמש עשרה נשים מן סדר נשים, א' מן ארבעה אבות נזיקין מן סדר ישועות, כ' מן כל הזבחים מן סדר קדשים, א' מן אבות הטומאות מן סדר טהרות, הרי שמונים (במדבר רבה פרשה יג סימן טו).

• ושמונים פילגשים פ' בתי מדרשות שהיו בירושלים כנגד פתחיה (במדבר רבה פרשה יח סימן כא).

• ...ואני מעמיד לך מאלו שמונים צדיקים, אמר לו: העמד, אמר לפניו: רבש"ע, הרי שבעים הזקנים כו', אהרן, נדב, ואביהוא, אלעזר, ואיתמר, פנחס, וכלב - הרי שבעים ושבעה. א"ל הקב"ה: הא משה היכן עוד ג' צדיקים, ולא היה מוצא. אמר לפניו: רבש"ע,

אם הללו בחיים ואינם יכולין לעמוד להם בפירצה הזו, יעמדו המתים. אמר לפניו, עשה בזכות ג' אבות והרי שמונים, "זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך", כיון שהזכיר משה זכות אבות, מיד א"ל "סלחתי כדברך" (דברים רבה פרשה ג סימן טו).

• ר' יצחק פתר קרייה בפרשיותיה של תורה... ושמונים פילגשים, אלו שמונים פרשיות שבתורת כהנים (שיר השירים רבה פרשה ו).

• לעולם אל ימנע אדם עצמו מלילך אחר זקן לברכו. בעז בן שמנים שנה היה ולא נפקד, וכיון שנתפללה עליו אותה צדקת נפקד (רות רבה פרשה ו סימן ב).

• רבי יהודה בן בתירה אזל לנציבין בערבי צומא רבא אכל ופסק, שמע ריש גלותא ואתא לגביה, אמר ליה ישגח עלי רבי, א"ל אכלית ופסקית, א"ל ישגח עלי רבי דלא יהון אמרין לא חשביה כלום מטרח עלי אזל עימיה, כיון דאזל אמר לטליא ברי, פטיליק דאת מייתי לן חד זמן קדמי, לא תייתי לן זמן אחורי, מן דאכלון אייתין קדמיהון תמנין פטיליקין אכל מכל פטיליק חד פת ומכל פטיס חד כס, א"ל רבי מן דאכלית ופסקית אייתון קדמך תמנין פטיליקין מחדא פטיליקי אכל רבי חדא פתית ומחדא פטיס אישתי רבי חד כס, אמר ובמה קרן לה נפשא דהיא כמה דאיתיהיב לה היא נפישא, ר' אבהו אזל לבצרה ואיתקבל גבי יוסי

יותר. וכבר בארנו הטעם, כי האדם הוא בעל גשם עד שהוא זקן בימים, ואז הכחות הגשמיים מסתלקים ממנו כאשר הוא נראה לעינים, וכאשר כחות הגשמיים מסתלקים אז השכל הנבדל גובר יותר, ולפיכך כל זמן שיש כאן זקנה גובר כח השכלי יותר, ומ"מ כאשר הוא זקן לגמרי והוא חלש, אין לאדם השכל כ"כ, שהחולשה של הגוף מכלכל את שכלו עד שאין לו השכל בשלימות כו', ולמ"ד בת שמונים סבר, כל זמן שלא בא האדם לכלל גבורות, דהיינו עד שמונים, עדיין הוא בכחו של ע' שנים, פי' כי הוא סבר שעד שמונים אין מתחילין ימי גבורות, ולכן אמר בת שמונים היתה.

טו בפ' מהר"ו כ': אך חשבון פ' רקודין איני יודע מנין. ובליקוטם שבמהדורת ווגשל הביאו מהאשד הנחלים שפי': יתכן מפני שהיו לו שמונים פלגשים, כמ"ש בשיה"ש "ששים המה מלכות ושמונים פלגשים", ואחת היא יונתי זה בת פרעה שהיתה אהובה מכל, כי היתה מראה לו שמחה נגד כולם.

ובשם מתתיה הביאו שם שכ': ובאמת פשוט שמספר שמונים הוא לגזומא.

• אמר משה, עד שלא עמדתי היה אהרן מתנבא להם שמונים שנה, הוא שנאמר כו'. אמר לו כל השנים הללו היה אהרן מתנבא להם, ועכשיו אני בא להם בתחום אחי שיהא מיצר (מדרש תנחומא פרשת שמות סימן כד).

• "...ואם בגבורות שמונים שנה" כשנותיו של משה בעמדו לפני פרעה מלך מצרים. "ורחבם עמל ואון" בר קפרא אמר ורחבם עמל, שכל... אותן שמונים שנה שהיה משה בבית פרעה ובכוש ובמדין וחזר עוד למצרים, היו בצרות ובעמל (מדרש תהלים - שוחר טוב) מזמור צ).

• שאל את ר' יהושע א"ל רבי הלוחות הראשונים אימתי נתנו להם לישראל, א"ל ביום הכפורים, א"ל ראייה מנין, א"ל כשם שעשה בראשונה ארבעים יום, כך עשה בשנייה ארבעים יום, א"ל מנה מיום שנשתברו הלוחות עד יום הכפורים נמצא שמונים יום, ארבעים שהמתין בארץ, וארבעים שעלה לשמים וירד (מדרש משלי כג, ה).

• לפי שהיה יעקב זקן והיה לו לעסוק בפריה ורביה, אמר ללבן "הבה את אשתי כי מלאו ימי". ימי שנותיו של אדם שבעים שנה, ואם בגבורות שמונים שנה, וכבר עברו שמונים שנה" (מדרש אגדה בראשית כט, כא).

רישא אייתון קמיה תמנין מיני מוחין דעוף א"ל לא יכעוס רבי דלא הוה צידא ספק ולא קריין ליה יוסי רישא אלא דלא הוה מאכליה אלא מוחין דעוף (איכה רבה ג, ו).

• ושמונים פילגשים אלו שמונים חבורות בינונית שיושבות ועוסקות בתורה חוץ לעץ החיים (שיר השירים רבה פרשה ו).

• אחרים אומרים "ויטש על המחנה כדרך יום כה" כדרך הילוך [בינונית] עשרה פרסאות יום עשרים כה ארבעים מה ת"ל שוב "וכדרך יום כה" הרי שמונים כלפי למעלה (מכילתא דרשב"י שמות טז, יג).

• ומי היו, רבנין אמרין בני אפרים ובני שותלח היו, על שטעו את הקץ שמונים שנה נפל מהם מאה ושמונים אלף, (פסיקתא דרב כהנא פסקא יא).

• יש תפלה שהיא נענית לשמונים שנה ממשה, "ומשה בן שמונים שנה" (מדרש שמואל ד, א).

• ויחי יוסף. הה"ד ימים על ימי מלך תוסיף (תהלים ס"א ז'), זה יוסף שמלך שמונים שנה" מה שלא מלך מלך במצרים שנאמר ויחי יוסף מאה ועשר שנים, וכשעמד לפני פרעה היה בן שלשים שנה (בראשית רבתי).

טז שהרי כשמלך היה בן שלשים וחי מאה ועשר שנים.

החיד"א (חומת אנך שמות פרשת תצוה אות ו) כ': "...וראיתי בספר כ"י שלא היה מלך שמלך שמונים שנה כיוסף. ואפשר שמלך שמונים שנה לפי ששמר 'יסוד' גימ' שמונים. וזה רמזתי בענייני שזה נתנבא יעקב וכן נזרקה רוח הקדש בפי השבטים ואמרו "עוד יוסף חי וכי הוא מושל בכל ארץ מצרים" – 'עוד' גימטריא שמונים. יוסף לפי ששמר יסוד שנקרא חי וכי הוא מושל אותיות שלום שהוא יסוד בכל ארץ מצרים ערות הארץ והיסוד קדוש שלט בערות הארץ ויאמר ישראל רב עוד יוסף בני חי עוד גימטריא שמונים יוסף בחינת יסוד בני מתיחס אלי שומר הברית חי רומז ליסוד.

יז המשך לש' המדרש: דקיימא לן בשעה ששלח יצחק את יעקב בנו, בו בפרק מת ישמעאל, שנאמר וירא עשו וגו' (בראשית כח ח), וכתוב וילך עשו אל ישמעאל וגו' (שם שם ט), ממשמע שנאמר בת ישמעאל איני יודע שאחות נביות היא, אלא מלמד שקידש ישמעאל אביה ומת והשיאה נביות אחיה, וישמעאל נולד קודם יצחק י"ג שנה, דכתיב וישמעאל

דאגדתא (תיקוני זוהר בהשמטות).

• לר' יהושע בן אולם היו שמונים תלמידים (בראשית רבתי).

שונות

• בפרשת אחרי יש שמונים פסוקים.

• ר' אלעזר בן שמוע ישב בתענית שמונים שנה (אוצר מדרשים, איינושטיין, עשרה הרוגי מלכות עמוד 443).

• בדוד נאמר קריבה, אביו [ישי] חי שמונים שנים^י והוא חי שבעים (כן יש גורסים ברש"י פר' ויחי מז, כט).

• יש בעולם שמונים אומות^ח, ומכולם לא בחר הקב"ה אלא בישראל (מדרש הגדול בראשית י, א).

• אסור לספר בין יהא שמיה רבא ליתברך, פי' עד שמיה דקודשא בריך הוא, שזהו סוף המליצה של יתברך, כדאיתא בירושלמי^פ פעם אחת פגע אליהו ז"ל למלאך אחד ועמו שמונים גמלים טעונים אף וחמה, א"ל הללו למי, א"ל לאלו שמדברים בקדיש ולמספרים בין ויושע לישתבח (פירושי סידור התפילה לרוקח [לט] קדיש).

• ומששים עד שמונים בית הולד נסתם (מדרש הגדול ויקרא יב, א).

• מפולמוס של אסורוס פול עד פולמוס של אספסיוס שמונים שנה (סדר עולם רבה פרק ל).

• "ושמונים פילגשים" אילין תמנן ספר

בנו בן שלש עשרה וגו' (בראשית יז כה), ואותה שנה נולד יצחק, וימי שנותיו של ישמעאל קל"ז ובשעה שנולד יעקב היה יצחק בן ששים שנה, הוצא מקל"ז שנים ס' שנה דיצחק, וי"ג שנולד יצחק, הרי ע"ג, נשתירו ס"ד ליעקב, וי"ד שנטמן בבית עבר רבו קודם שבא ללבן, לפיכך אמר ללבן "כי מלאו ימי".

יח ז"ל המדרש: "ואלה תולדות בני נח". זה הוא שאמר הכתוב "ששים המה מלכות ושמונים פילגשים ועלמות אין מספר" (שיר השירים ו, ח). ששים המה מלכות, אלו ששים אומות: מגוג, ומדי, ותובל, ומשך, ותירס, אשכנז, וריפת, ותוגרמה, אלישה, ותרשיש, כתיים, ודדנים. ופוט, וכנען, סבא, וחזילה, וסבתא, וסבתא, שבא, ודדן, לודים, ענמים, להבים, נפתחים, פתרוסים, כסלוחים, פלשתים, כפתרים, צידן, חת, יבוסים, אמרי, גרגשי, חוי, ערקי, סיני, ארודי, צמרי, חמתי. עילם, אשור, ארפכשד, ולוד, עוץ, וחול, וגתר, ומש, אלמודד, ושלף, וחצרמות, וירח, והדורם, ואחול, ודקלה, ועובל, ואבימאל, ושבא, ואופיר, וחבילה, ויובב. ואם יאמר לך אדם הן שבעים אומות, אמור לו עשרה אבות אינן מן המנין, והן: יפת, גמר, ויון, וחס, וכוש, ורעמה, ומצרים, ושם, וארם, ויקטן. "ושמונים פילגשים", אלו שאר אומות שנתחדשו בעולם, כגון: בני קטורה, ובני ישמעאל, ובני נחור, ועמון, ומואב, ובני עשו, ובני שעיר החרי, ורפאים, וזוזים, ואמים, הקני, והקנזי, והקדמני, והפרזי, והענקים, והעוים, והגשורי, והמעכתי. כשתחשוב הכל חוץ מן האבות שבהן ימצאו שמונים. ומכולן לא בחר אלא בישראל.

יט אמנם יש גורסים 'ארבע מאות שנים'.

כ בהערות מכון הרב הרש"ר כ' ע"ז: גם במגורת המאור נר שלישי (מהדר' מוה"ק עמ' 215) הביא כע"ז בשם הירושלמי (ושם שרבי יהושע בן לוי אשכחיה לאליהו ושהיו עמו תריסר אלפי גמלי), ובשבה"ל סי' ח בשם משנת דרך ארץ זוטא (ושם שר' חמא בר' חנינא פגש את אליהו) ובסי' טז בשם אגדה (ושם שר' אלעזר פגש את אליהו ושהיו עמו ארבעת אלפים גמלים), ובאור דוע' ח"א סי' קב בשם ויקרא רבא (ושם שר' אלעזר ור' חנינא פגשו את אליהו ועמו ד' אלפי גמלים), ובמנהגי הל' תפילה סי' ד בשם מדרש (ושם שר' אלעזר ב"ר יוסי פגש את אליהו), ולפנינו ליתא לא בירושלמי, ולא בדרך ארץ זוטא, ולא בויקרא רבא, ולא בשאר מדרשים. ועי' ב"י או"ח סי' נו וסי' קכה.

שנה ולמעלה לימד משה רבינו תורה לאחרים, וכן הלל הזקן וכן רבי יוחנן בן זכאי וכן ר' עקיבא. ומן פ' שנים ולמעלה פעמים מת בפתאום אפילו לג', ועוד פ' הוא פה שיהא השם נעלם מן הפה, אם יהיה שמי נקרא בפי כל איש יהודה (ירמי' מד, כו). ועוד נעלם מפי בני אדם כדי שלא יזכירוהו לבטלה. ועוד נעלם בפ' השם כי לאחר פ' יום נוצרה נקבה וכתוב (בראשית ד, א) קניתי איש את ה' את לרבות נקבה, לכך לטומאה ולטהרה לנקבה פ' ימים, בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא עד מלאת ימי טהרה (ויקרא יב, לד), וכיון שנעלמה מן המקדש נעלם השם מן מ' ומן פ'. ועוד לפי ששיבח נחמיה את עצמו יותר מן הראשונים, וכתוב (נחמ' ה, טו) והפחות הראשונים אשר לפני הכבידו על העם ויקחו מהם בלחם ויין אחד כסף שקלים ארבעים, וגם נעריהם שלטו על העם ואני לא עשיתי כן מפני יראת אלקים, לכן לא נקרא הספר על שמו. וכן אמר דוד (תהלים קיט, צט) מכל מלמדי השכלתי, מזקנים אתבונן יותר מהם מפקודיך אתבונן יותר מאשר למדתי בתורה אתבונן אני, וכן פנה אלי וחנני כמשפט לאוהבי שמך, לאוהב' שמך בגימטריא האבונ' ואמר אני ראוי לשכר גדול כמו האבות. ועוד מ' יום היה בלא אכילה ושתייה, וכן התענה פ' ימים עד שנתן לו הלוחות, ולא נודע השם עד לאחר מ' ולאחר פ' שנתן לו הלוחות, ומ' יום לזכר כנגד מ' יום לפני שנתן הלוחות קודם שירד משה, ופ' יום לנקבה כנגד לוחות שניות שקבלו נשים שלא לעשות מלאכה כנגד שניות שלא חטאו... (ספר השם - לבעל הרוקח, עמוד לט).

• באות פ' רמוז שם השם כ"א (ספר השם - לבעל

• משיבת, מחכימת, משמחי, מאירת, הרי ד' ממין. וכן למ"ד מ"ם מ"ם הרי ד' ממין. מ"מ חשבנו פ', ותחילת ו' סדרים גימ' פ', כיצד: מאימתי, יציאת, חמש, ארבעה, כל, אבות, התחלתן פ'. כלומר, למד התורה שהיא מ"מ שניתנה למ' יום ולמ' לילה, למ' יום לוחות ראשונות מ' יום לוחות אחרונות (פירושי סידור התפילה לרוקח [יז] למנצח מזמור לדוד, וכע"ז שם [צו] תפיסת התורה).

• הרי מן "תורת ה'" עד "החוסים בו" מ' תיבות, כנגד מ' ימים שהיה משה בהר אחר התורה. מן "תורת עד החוסים בו" פ' הברות בלא קריאת החטף, כך תורת, כנגד מ' לראשונות מ' לאחרונות, ופ' עולה התחלת ו' סדרים (פירושי סידור התפילה לרוקח [צו] תפיסת התורה).

• תחת השוטר השני המשרתים לפניו פ' שרים מלאכים, והם ממולאים אף וחימה להפיל השונאים בקרב ובמלחמה ולהשליכו ממקומו, לכולם בשם יקרא בטהרה (ספר סודי רז"י ח"א אות ח).

• אות פ': פ' הם בריות מטה שמשוררין ומהללין בפה, כדכתיב (תהלים עא, ח) ימלא פי תהלתיך, (שם קמה, כא) תהלת ה' ידבר פי. ועיקר שירה בפה. וימי שנותיו של אדם המגיע לגבורות בן פ' שנים, דכתיב (שם צ, י) ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה, לכך משה בן פ' שנים כשדברה השכינה עמו. וכל ממשלת ישראל בפה תולעת יעקב, הקול קול יעקב (ספר סודי רז"י חלק א אות פ).

• בתמני"א אפ"י נעלם השם באות פ', כי מן פ'

כא המשך לשונו: כיצד י' עשרה ה' חמשה, ובה' יש ג' חוליות ג' ווי"ן הגג וב' עמודין, הרי ב' ההין ל"ו, וה"ה היא עשרה הרי מ"ו בהי"ן. וי' בזויות ה' ה', הרי ה' אחת ו' ו' כך ו' וכמו ד' וכמו י' הרי ה' ה' ל"ב, ו'ה' הם ל"ב וגם י' ו' הרי פ'. ואם תחשב ה"ה חמשה חמשה הרי צ' כמניין פ"י וצדקה מפי יצא (ישעי' מה, כג. יצא מפי צדקה), וכתוב (שם סב, ב) פי ה' יקבנו, ואם תחשוב ו' ראשו יו"ד הרי ק', לכן ק' ברכות דכתיב (שם) שם חדש.

ד"א בפ' פה כל השם רמוז בפ', כיצד פי השם שם פה לאדם, פי גורם לפה אדם, מה' מענה לשון, מי שם פה לאדם הלא

לציון ח"ב פרק ל ביאורים אות יב, אמנם יש חולקים ע"ז¹¹).

גיל שמונים

- ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורת שמונים שנה ורהבם עמל ואון כי גז חיש ונעפה (תהלים צ, י).
- בן שמונים לגבורה (אבות ה, כא).

מצינו כמה ביאורים בפירוש הגבורה:

- א. הרמב"ן רבינו בחיי והמאירי פירשו, שאם חי שמונים שנה הרי זה מוכיח שהוא בעל כח, שמצד גבורת טבעו הגיע לכך, שעצמותיו וגופו הם מחומר חזק וגבור וממזג אמין. וכ"כ במגן אבות לרשב"ץ¹².

ישראל שמונים שנה (סדר הדורות ג' אלפים לתק"צ).

• שמונים שנה היו משהתחילו בימי רב אשי לחבר הגמרא עד שנשלם בתחילת ימי רבנן סבוראי (שלשלת הקבלה).

• בפ' יום לנקבה הוא חיוב לעלות לתורה, דאז הוא זמן הבאת קרבן (מג"א רפב, יח וביאור"ל סי' קלו ד"ה בשבת¹³).

• הגאון רבי יוסף ענגיל חיבר ספר בשם 'בגבורות שמונים' - שבו הוא מחדש שמונים תירוצים על אחת¹⁴.

• י"א - אף שמארבעים מעלות חום, יש לחוש דחשיב יד סולדת בו, אין זה ודאי שהיד סולדת בו עד כשמונים מעלות חום¹⁵ (שו"ת אור

כג בפשטות הלשון היינו פ' יום ממש, אמנם ב'דרשו' (שם) הביאו מהמקראי קודש (כלל י שערי קדושה אות טו) שמנין זה אינו כולל יום הלידה, וכמב' ברמב"ם (פ"א ממחוסרי כפרה ה"ה) שמביאה קרבנותיה רק ביום פ"א, וכ"כ הגר"ח קניבסקי זצ"ל (שאלת רב אות רלח).

כד הקושיא היא, איך מועילים המים המאריים שמשקים את הסוטה, למ"ד בעלים מפגלים בקרבן, שיכול הבעל לפגל את המים המאריים במחשבתו, ע"ש.

בספר חכמת חיים מובא שבנו של הגי"ח זוננפלד שאלו מה ענין המספר שמונים דוקא לאותה קושיא? וענה לו בכדיחות הדעת: נו, נשמע מה אתה אומר. וענה כי 'סוטה' בגימטריא שמונים. הגרי"ח ז"ל נהנה מאד ואמר שבודאי כיון לדעת המחבר, אבל פלא בעיניו שהוא עצמו אינו מביא את הרמז הזה בהקדמה לספרו.

כה המשך דברי האול"צ: שבבא"ח (שנה שניה פרשת בא אות ה) כתב, נקיט האי כללא בידך, כל היכא שזה החמין ראוי לשתיה או לאכילה, שאין האדם נמנע מכוח ריבוי חמימותו, הרי זה לא חשיב יס"ב, ואם ימנע מלשתותו או לאוכלו מרוב חומו, הרי זה נחשב בכלל יס"ב. והנה עד כשמונים מעלות חום יש לחוש שאין נמנעים מלשתות מחמת החמימות, ולכן אין להקל בפחות משמונים מעלות. ומשום כך, לענין בישול אחר בישול וכדומה, אין להקל להחשיב ודאי מבושל עד שיהא בו שמונים מעלות חום.

כו עי' (מאור השבת ח"ד סי' טו סוף הערה ג), חוט שני (ח"ב עמ' קסג ד"ה עוד, שעה"צ ס"ק קא), או נדברו (ח"ט סי' יד), אגר"מ (אור"ח ח"ד סי' עד בישול אות ג, סוף אות ו) ועוד.

כז וז"ל המגן אבות: שאם כוחו של אדם הוא חזק, יגיע לשמונים. וכתבו חכמי הטבע, כי סיבת ההוייה התמידית שאינה משתנית, שיבא שמעון אחר ראובן ולוי אחר שמעון וכן לעולם, היא התנועה הראשונה היומית, כי זאת התנועה היא נמצאת בענין אחד. וסיבת ההוייה וההפסד היא הוויית ראובן, והפסדו היא התנועה שיש לשמש בגלגל, לפי שאינה בענין אחד, אלא פעם יקרב ממנו, בהיותו במזלות הצפוניים, ופעם ירחק ממנו, בהיותו במזלות הדרומיים. ואנו רואים, כי בקרבתו ממנו נעשים ההויות והצמצמים מתיבשים, על כן יראה שזמן הבחורות והגידול, הוא שוה לזמן הזקנה והירידה, ולפי שהרופאים אומרים שהגידול הוא עד חמש ושלושים שנה, יהיה זמן הירידה עד שבעים שנה, אם אין שם סיבות

כי אם שבעים שנה על הרוב, ומי שלא הכין נשאר ריק מכל טוב, ולזה הוסיפו להם זמן על זמן בתוספת טובה להכין לו יותר ויותר משאר בני אדם, ואשריו ואשרי חלקו שימלא נפשו להשביעה בתורה ובמעשים טובים, ועל כן גבור יקרא שכחו גדול משאר בני אדם שלא האריכו ימים כל כך להרבות להם צדה לדרך כמוהו...^ט.

ו. במרכבת המשנה (לרבי יוסף אלאשקר ממגורשי ספרד, אבות שם) פי' (בפי' הא') לפי שבודאי הפליג בזקנה והוסיף ימים על זמן הקצוב, ועל כן צריך שכל פעולותיו לא יהיו כי אם לעבודת הש"י. והטעם, לפי שכבר אפסו כל הכחות החמריות, ובטל ממנו כח התאוה, וחשכו הרואות בארובות, ועל כן אין ראוי להתחלק לגוף, באופן שכל מעשיו יהיו לשם שמים. וכבר ידעת שהש"י נקרא גבורה כמנין אריה כו'.

ז. עוד פי' במרכבת המשנה (בפי' הב') עוד בא להודיענו שהזקן כשהוא חוטא ראוי למדת הגבורה, אשר הוא הדין הקשה, והוא אריה דבי עילאה שהעניש אותו ולא המתין. ומזה אמרו שהאחד מג' אשר הקב"ה שונא

ב. רש"י^{כח} פי': כלומר דבר גדול הוא אם יחיה אדם עד שמונים שנה דכתיב "ואם בגבורות שמונים שנה", שאם הוא חי יותר, כגבורתו של מקום הוא חי, ולא מרוב כח שבו, שהרי מכאן ואילך אין לו כח לאכול ולשתות.

ג. התפארת ישראל (יכין) פי': דכבר התגברו בו כחות הנפש על הגוף ותאוותיו שנחלשו, ונקל לו מאד לקיים התורה ומצותיה.

ד. המדרש שמואל פי': כלומר אף אם האדם הגיע לשמונים שנה אל יתיאש מלהתגבר על יצרו באמרו כי אחר שהגיע לשמונים לא יסיתוהו היצר הרע עוד כי אין בו כח, שהרי מצינו יוחנן כהן גדול ששימש בכהונה גדולה שמונים שנה ולבסוף נעשה צדוקי, ועל כן אמר בן שמונים לגבורה, כלומר עדיין הוא צריך להתגבר על יצרו.

ה. הסדר היום (פירוש משנת בן חמש שנים) ביאר שאם עבר על שבעים לעלות מדרגה אחרת משבעים ועד שמונים, הרי גברה ידו בזה, ויוכל להקרא גבורה שעבר על הדרך של שאר בני אדם שאין להם זמן להכין צידה לדרך

מקורות מהפסד אויר או הנהגה רעה, ואפשר שיחיה יותר משבעים שנה בטוב ההנהגה. ועל זה אמר התנא, בן שמונים לגבורה. וזה שאמרו הטבעיים, אמת הוא, כי אנו רואים שזמן העיבור משוער הוא בתנועת הלבנה, כן קץ האדם הוא משוער בתנועת השמש.

כחאבות שם, וכן במחזור ויטרי - ושם הוסיף: כמו שמצינו בברזילי הגלעדי בספר שמואל "בן שמונים שנה אנכי היום האדע בין טוב לרע אם יטעם עבדך את אשר אכל". ואי משום דכלב אמר ליהושע הנה אנכי היום בן חמש ושמונים שנה עודני היום חזק כאשר ביום שלח אותי משה ככוחי אז וככוחי עתה למלחמה ולצאת ולבא", שאני כלב דרב גובריה.

כט המשך לשון הסדר היום: כי ענין ההעמדה בעולם הזה אין הכוונה לאכול ולשתות ולהרבות נכסים ועבדים ושפחות חס ושלים, כי החיים האלו אינם חיים, אבל מיתה יקראו, כי הם המביאים המיתה על האדם. אבל הכוונה היא לסגל תורה ומעשים טובים בכל שנה ושנה לעשות רצון אביו שבשמים, כי כל המוסיף מוסיפין לו. וכמו כן מי שהגיע לשמונים שנה ולא נתן את לבו, ולא דעת ולא תבונה לאמר ה' החייני עד כה הריני ממלא חפצו ועושה רצונו, אלא אדרבה הלך כל ימיו בתאוותיו וחמדותיו ולא מנע את נפשו מהתענד ומטוב, ולא חשש אל נפשו העגומה יושבת גלמודה, ענשו רב כפלים וכפלים ממי שלא האריך כל כך, וגבורתו היא הלוחמת עמו ועומדת כנגדו לטורדו מן העולם ולהורידו לבאר שחת, אבדון ומות ציה וצלמות, ואשריו הנוטה און לשמוע ולהבין העניינים כאשר המה, ובעודו בעולם הזה יפדה עצמו משחת וחיתו מעבור בשלח, ויתקיים בו והחכמה תחיה את בעליה, עכ"ל.

אותם הוא זקן נואף.

ח. כ' הרבינו יונה בשערי תשובה (שער ב אות ט): ואמרו רז"ל (אבות ה, כא) ...בן שמונים לגבורה... והיתה כונתם זכרונם לברכה בדברים האלה להזהיר על התשובה ושיחשוב האדם על קצו בהגיעו לימי הזקנה, אם לא זכה לעשות כן בימי בחורותיו, ואחרי כי קרבה לבא עתו יעזוב חפצי הגוף ותאוותיו ויתקן נפשו, ובהגיעו לימי השיבה ויוסיף לגרש מלבו ענין העולם. ולפי מיעוט השנים הבאות ימעיט בעסק העולם וייתחד תמיד להתבונן ביראת השם, ולחשוב עם נפשו, ולתקן מדותיו, ולבקש תורה ומצוות...^ל (ע"ש) שהאריך בענין ימי הזקנה).

מ. ר' צדוק הכהן מלובלין (בס' ישראל קדושים אות ח) כ' שהזוכה לגבורות שמונים שנה [לאחר שחי ע' שנה ועבר את

קדושת השבת], באותן עשר שנה הקדושה שכלב גוברת בו עוד יותר, להיות דוגמת קדושת שבת שבתון דיום הכפורים, תרעא דחירו כשנת היובל אחר שבע שבתות השנים. דשמיטה בשנים דוגמת שבת בימים, שהשם יתברך מקדש להיות הארץ שבת לה', ואחר כך זוכה ליובל דבית דין מקדשי ביום הכפורים שהוא גם כן קדושה דישראל, ואותה קדושה מתעלית להיות כקדושת שבת דקבוע וקיימא, דבאמת גם כל מעשינו פעלת לנו, וכאשר מתדבק במקורו לגמרי בא להרגשת קדושה כזו, דגם כל השתדלותו בקדושה הכל קדושה עליונה מעלה מעלה (ע"ש שהרחיב לבאר, וסיים): וזהו הקדושה שזוכין הראוין לכך כשמגיעין לגבורת שמונים שנה, אשרי הזוכים לכך והמקום ישים חלקינו עמהם.

סעודה ושהחיינו – י"א^ל שבהגיעו לגיל פ'

ל עפ"ד רבינו יונה אלו כ' בשו"ת שבט הלי (הקדמה לח"ט): ובזה יראה מש"כ בתהלים (עא, טז) "אבא בגבורות הי אלקים אזכיר צדקתך לבדך", דהיינו כשאזכה לשנות גבורות אסיח דעת מכל ענייני עוה"ז, ויהיה תפקידי רק להזכיר צדקתך לבדך ולא שום דבר אחר. ואמר בהמשך זה אלקים למדתי תוה"ק מנעורי, וזכיתי להגיד נפלאותיך, ואמר ו"גם עד זקנה ושיבה אלקים אל תעזבני" - גם כשיבואו ימי הזקנה והשיבה והגוף לא כל כך על מכוננו, אל תעזבני מלהגיד זרועך לדור לכל יבא גבורתך, כי זה חלקינו מכל עמלינו, ובה נעשה חיל, עכ"ל.

לא כ"כ בשו"ת בית ישראל (לרבי ישראל אברהם אלטר לאנדא, סי' לב) [לאחר שדן בדברי החות יאיר בענין הסעודה וברכת שהחיינו בגיל שבעים] וז"ל: ועתה נבוא לנידון זה, במי שזיכה אותו השי"ת והגיע לגבורות שמונים שנה, אף אם עשה סעודה ושמחה במלאות לו שבעים שנה, יש לדעת לומר שיעשה יומא טבא לרבנן במלאות לו השמונים שנה עוד הפעם, והוא ע"פ דברי הגמרא במועד קטן דף כ"ח ע"א וז"ל, רב הונא נח נפשיה פתאום הווי קא דייני רבנן, תנא להו זוגא דמהדייב לא שנו אלא שלא הגיע לגבורות, אבל הגיע לגבורות זו היא מיתה נשיקה, עכ"ל הגמרא עיי"ש. הרי משם דאם בא לגבורות נפק נמי מכלל כרת דיומי, וא"כ שאם רב יוסף שבא לכלל שיתין עבד יומא טבא לרבנן משום שנפק מכלל כרת דשני, אף שלא נפק עדיין מכת דיומי, כדאמר נקט מיהו פלגא בידך, א"כ מכל שכן מי שבא לגבורות שמונים שנפק אז משתים - מכלל כרת דשני וכת דיומי ג"כ, מחויב לעשות יומא טבא לרבנן לפי"ז. ומה שאין העולם עושין סעודת בר שישים או בר שבעים או בר שמונים, רק מקצת מזעיר אנשים הוא לדעתי משום שחוששין מחשש עין הרע שלא ישלוט ח"ו בהם, ע"כ מסתירין שנותיהם, אבל מי שרוצה לעשות, יש סמך מן הגמרא הנ"ל דמועד קטן. וא"כ תבא לדירן בנידון כ"ת נ"י שנעשה איה"ש בר שמונים ביום ערב שבועות הבע"ל, יכול לצאת ידי כל הדעות, שבבילי שבועות הוא יו"ט ויוכל לכוון בברכת שהחיינו שיעשה איה"ש על הקידוש של יו"ט שיעלה למלאות השמונים שנה ג"כ... ובהסעודה של יו"ט דשבועות ישב בודאי איה"ש בסעודת רעים אהובים, ויכוון בזה לצאת הסעודה של בר שמונים. כל זה מצאתי את עצמי מחויב להודיע... ובשולי המכתב הוסיף: שוב ראיתי בספר שדי חמד (מערכת כללים במערכת כ"ף כלל קמ"ח) שמביא בשם השו"ת (חכ"צ סי' מ"ט) דפשיטא ליה דלא שייך בזקן בן שמונים לא כרת דיומי ולא כרת דשני. והחיד"א הביא לו

יעשה יומא טבא לרבנן, ויברך שהחיינו [על פרי חדש וכדו']. אמנם יש שנמנעו מכך משום עין הרע^ל, או משום שאין לזה מקור בש"ס ופוסקים^ל.

(מו"ק כח.).

הודאה להקב"ה – יש להודות להקב"ה על כל יום במיוחד, ואפי' אם מתייסר, לפי שכל יום הוא מתנה מה'^ל, ששנים אלו הם מידי של הקב"ה לבדו^ל.

מיתת נשיקה – רב הונא נח נפשיה פתאום, הו קא דייגי רבנן. תנא להו זוגא דמהדייב לא שנו אלא שלא הגיע לגבורות, אבל הגיע לגבורות – זו היא מיתת נשיקה

חיוזוק בתורה – בהגיעו לגבורות ראוי לקבל על עצמו חיוזוק בלימוד התורה^ל.

ראיה מגמרא זו דמועד קטן שהבאתי, אולם החיד"א (בספר יעיר אוזן בחלק עין זוכר ב, כג) קאמר דמירושלמי פ"ב דבכורים וברייתא דשמחות פ"ג משמע דשייך כרת דיומי בזקן בן פ' שנה, וההוא דשלהי מועד קטן היינו כשלא חלה, אבל בחלה ומת שייך כרת דיומי אף בהגיע לגבורות עכ"ל עיי"ש, ומ"מ משנה לא זה ממקומה, עכ"ל הבית ישראל. לב כ"כ בבית ישראל הנ"ל.

לג על מרן הגרי"ח זוננפלד זצ"ל מובא (בספר 'מרא דארעא דישראל' ח"ג עמ' יד) מגליין 'קול ישראל' (גליון ט תרפ"ט) תיאור על יום הגיעו לגיל השמונים, בזה"ל: 'ביום שני שבוע זו נמלאו למרן שליט"א שמונים שנה לאוריו"ט בטוב ובנעימים. מרן שליט"א התנגד בכל תוקף לערוך ביום זה חגיגות, והחליט לעזוב את ירושלים ליום זה. אך אחרי שהמושל שלח להודיע שהוא יבא אליו לברכו ליום הולדתו, נעתר לבקשת ראשי היהדות החרדית ונשאר בירושלים. המושל מר קיטרוש בלוית פקידי הגבוהים מר קסט, מר רוחי"ב, ומר דזיקורס באו בשעה עשר וחצי לבית מרן שליט"א, המושל מסר את ברכתו החמה, והוא התעניין לשמוע ממרן שליט"א את פרטי חייו, וביחוד מיום בואו לארה"ק. בעת הביקור נוכחו גם ראשי האגודה והעדה החרדית, ועד העיר האשכנזי. ביקרו ג"כ ביום זה סגן ראש עיריית ירושלים ומזכירו, גם מהרב הראשי וראש"צ נתקבל מכתבי ברכה, במשך כל היום נהרו אל בית מרן שליט"א רבים ונכבדים מהיהדות החרדית לברכו ליום הולדתו. וראה בספר הנ"ל צילומים של ברכות ואיחולים מרבנים ומוסדות ששלחו להגרי"ח זוננפלד, והג"ר מנחם מנדל אלטר הי"ד (בן השפ"א ואח האמרי אמת) כתב: 'נודעתי כעת על דבר יום הולדתו דמר... כי תהילות לאל בחסדו הגדול הגיע לגבורות, ואם כי לא ארע המנהג בדבר חגיגת יום ההוא, אם שורש מקורו נובע כולו ממקום טהור, עם כל זה לאשר הונהג כן בהרבה מקומות, יוכל להיות ח"ו כעין פחיתות כבוד מצד מי שיעמוד מנגד ולא יתכוון כנגד המברכים... לכן יקבל נא מר שיחי' את ברכתי'...'.^ל

לד על מרן הסטייפלער זצ"ל מובא (תולדות יעקב, פי"ח): רבינו היה אומר כי לאחר שבעים שנה שנותיו של אדם, כל יום נוסף הוא מתנה מאת הקב"ה, וצריך הודאה מיוחדת על כך. ובהגיע רבינו לגבורות אמר 'מכף רגלי ועד ראשי אין בי מתום, אבל ימי שנותינו כבר עברתי, ועתה הם שנות מתנה, ומתנה לוקחים מה שנותנים'...

^להג"ר יהודה צדקה זצ"ל ביאר הפס' "אבוא בגבורות ה' אלקים אזכיר צדקתך לבדך" (תהלים עא, טז), שלכאור' תמוה דאטו לפני שבא אדם לגבורות אינו מחוייב להזכיר צדקות ה'? אלא יל"פ ע"פ מה שחז"ל אומרים (נדה לא). שלושה שותפין יש באדם, הקב"ה, אביו ואמו, מכח שותפות זו האדם חי באופן טבעי שבעים שנה, ואם בגבורות שמונים שנה, אך לא יותר. משהגיע לגבורות, החיים שלו הם כל כולם מידי של הקב"ה לבדו, ולכן אמר דוד המלך "אבוא בגבורות" – כשאגיע לגיל שמונים ויותר, "אזכיר צדקתך לבדך" – כי החיים בתקופה זו הם רק מידי של הקב"ה (עלינו לשבח במדבר עמ' שנו).

לו סיפר הג"ר בונים שרייבר שליט"א על רבי נטע פריינד זצ"ל, מגדולי התורה בירושלים, שהיה תלמידו המובהק של מרן רבי איסר זלמן מלצר זצ"ל: פעם תפס רבי איסר זלמן את הרב נטע פריינד בידו ואמר לו בהתרגשות 'אתה יודע, היום מלאו לי שמונים שנה'. התפלא רבי נטע על מה ולמה ראה הגאון לומר לו כדברים האלה, וכשביקש מהגאון רבי איסר זלמן שיבהיר לו פירושה של דברים, השיבו הסבא קדישא 'מהיום החלטתי ללמוד בעמקות ובהתמדה! מבהיל

דיין בסנהדרין – י"א שזקן מגיל פ' לא יהא דיין בסנהדרין^ל.

שוחט – י"א שזקן מגיל פ' לא ישחוט, שמא ירתתו ידיו ותפסל השחיטה, ויש חולקים^ל.

מעם – אין לסמוך על טעימת קפילא גוי זקן בן שמונים, דזקן ע"ה ושטוף בזימה אין לסמוך על טעימתו דאינו מבחין בטעם, אבל ת"ח גם כי יזקין מבחין בטעם היטב (שו"ת מור ואהלות הו"ד בדרכי תשובה יו"ד צח, ז ע"פ הגמ' בשבת קנב.).

מגדולי הדורות שנפטרו בגיל שמונים – רבי יצחק ב"ר משה [מוינא, בעל האור זרוע], רבי יום טוב ב"ר אברהם אשכילי [בעל חידושי הריטב"א], רבי דוד ב"ר יוסף אבודרהם, רבי עובדיה ספורנו, מהר"י ברונא, רבי יוסף כ"ץ [בעל שו"ת שארית יוסף], רבי חיים פלאגי [מח"ס רבים], רבי יוסף זונדל מסלנט [מייסד תנועת המוסר], רבי אברהם וינברג [מייסד חסידות סלונים], רבי חיים עוזר גרודזינסקי [ראש ישיבת וואלז'ין ובעל האחיעזר].

צדקה – על רבי שמואל מסלנט מסופר (אוצר החסד קרן שמואל עמ' 27) שבמלאת לו שמונים שנה מסר לועד הכללי שמונים נאפוליון זהב, ועי"ז ידעו בני ירושלים את יום הולדת רבם מאורם ומנהיגם, ומיקירי ירושלים ראשיה ועסקניה היו באים לברכו באריכות ימים.

תפילה – כ' הגר"ח פלאגי (סוף הקדמתו לספר קול החיים) ברוך שהחייני וקיימני והגייני להשלים שמונים שנה, על כן סידרתי לעצמי תפילה לתת שבח והודאה לאל יתברך, בתפילה ובלימוד התורה. ואנכי תקנתי לומר כפעם בפעם מכל הכתוב לחיים בקונטרס הקטן הלזה, ובפרט ביום שנולדתי מידי שנה בשנה, קולי אל ה' אתחנן שהוא ברחמי יזכני לאריכות ימים ושנים כדי לעבוד עבודתו יתברך בלבב שלם, ולתקן כל הימים אשר אנחנו חיים... ואשרי שיאחז בספר התורה הזה, ומובטחני שיהיו לו ימי שיבה טובה בלתי צער ובלתי יסורין ואפיסת הכוחות, אלא יהיה בשובה ונחת, חיים של טובה, בלתי שום מכאוב כל ימי חייו ושלוש בעצמיו עד בא עת פקודתו כו' (ע"ש נוסח התפילה שחיבר).

הרעיון, גאון שכמותו, שכל חייו עסק בתורה בשקידה מופלאה, עד שבהחלט אפשר היה להמליץ עליו שלא מש ספר התורה מפיו יומם ולילה, מקבל על עצמו בהגיעו לגבורות ללמוד בעמקות והתמדה (עלינו לשבח).

לז' דהנה אי' בסנהדרין (לו): תניא אין מושיבין בסנהדרין זקן [ופירש"י: ששכח כבר צער גדול בנים ואינו רחמני]. וכ' בס' נפש חיה (לרבי ראובן מרגליות, בעל פי' מקור חסד על הספר חסידים, או"ח תקעו, ב) שבדואי מעמידים דיין בן שבעים, כמש"כ ברמב"ם (פ"ב מסנהדרין ה"ו) שיש מעלה לסנהדרין שהם 'בעלי שיבה', ורק 'זקן מופלג' אין מעמידים, והיינו מגיל שמונים.

לח' כ' המרדכי (ריש חולין, רמז תקעא) 'כתב רבינו ברוך, ראיתי כתוב בהלכות שחיטה שהביא רבי אלדד בן מחלי הבא מעשרת השבטים, אמר יהושע מפי משה הגבורה... והשחיטה אסורה מיד זקן לאחר שעברו עליו פ' שנה'. וכ' ע"ז המרדכי 'וחומרא בעלמא הוא כל אלה הדברים ולא נהיגין כותיה'. והנה בשמלה חדשה (יו"ד א, לו) כ' 'זקן מופלג לא ישחוט, שידיו כבדים ועייניו קמו, והכל לפי מה שהוא אדם', ובפירושו תבואות שור (שם ס"ק סד) 'ומה שכתבתי סוף סעיף בענין הזקנה, כן כתוב באגור (סי' אלף ס"ב) שכן פ' שנה לא ישחוט, והוא מהלכות אלדד הדני. ואף על גב דאנן לא חיישינן לאותן הלכות, מכל מקום החוש יוכיח. וכל שכן בדורות אלו שגברה החולשה ואפילו בפתות מפי, ולכן צריך דקדוק לפי ראות המורה'.

שמונים אלף

ד, ה, איכה רבה פתיחות סימן כג, ופרשה ב סימן ד, פסיקתא דרב כהנא איכה פסקא טו).

• אמר רבי יוחנן שמונים אלף פירחי כהנה ברחו להם לתוך קלתותים של בית המקדש וכולהם נשרפו. ומכולם לא נשתייר אלא יהושע בן יהוצדק הכהן הגדול (ירושלמי תענית ד, ה).

• שמונים אלפים פרחי כהונה בקצו בחיילותיו של נבוכדנאצר ובידן מגיני זהב, הלכו להם אצל ישמעאלים והוציאו להם מיני מלוחים ונודות מגופחות, אמרו להם נשתה קדמי, אמרו להן אכלו קדמי ולבתר כן אתון שתיין, מן דאכלון הוה נסיב כל חד וחד מינייהו זיקא ויהב ליה בפומיה והוה רוחא עליל בכריסה ובקעה ליה (ירושלמי תענית ד, ה ואיכה רבה פרשה ב סימן ד).

• א"ר יוחנן אשרי מי שהוא רואה במפלתה של תרמוד, שהיא היתה שותפת בחרבן הבית

• ויהי לשלמה... ושמונים אלף חצב בהר (מלכים א ה, כט, דה"ב ב, יז).

• גדע בחרי אף כל קרן ישראל - א"ר זירא א"ר אבהו א"ר יוחנן אלו שמונים [אלף] קרני מלחמה שנכנסו לכרך ביתר בשעה שלכדוה, והרגו בה אנשים ונשים וטף, עד שהלך דמן ונפל לים הגדול (גיטין נז. וכע"ז באיכה רבה פרשה ב סימן ד).

• בא עליהם סנחריב הרשע... ובשמונים אלף גבורים לבושי שריון קליפה² (סנהדרין צה:).

• תאנא שמונים אלף בחורים, קרואים בשם אהרן, יצאו אחרי מטתו [של אהרו הכהן] (כלה רבתי ג, א).

• נבזרודן הרג שמונים אלף פירחי כהונה עד שהגיע דמם לדמו של זכריה (ירושלמי תענית

לט בבב יהודע פי': דדריש א"ף ר"ת פ' אלף.

המהר"ל (חדושי אגדות שם, וכ"ה בנצח ישראל פ"ז) כ': והבן דבר זה מאוד, כי כאשר היה ברכת ביתר בחזק ובתוקף, ולפיכך דרשו ז"ל עליהם גדע בחרי אף כל קרן ישראל, שהקרן הוא לשון חוזק שנאמר (דברים ל"ג) וקרני ראם קרניו, לכך אמר ג"כ אלו שמונים קרני מלחמה שנכנסו והם חזקים ותקיפים באו לקחת חזקם כמו שאמרנו למעלה.

ותדקדק על מספר שמונים קרני מלחמה, כי מספר שמונה הוא מסוגל לקרן דוקא, לכך אמר שמונים קרני מלחמה, כי אין חלוק בין שמונים ובין שמונה רק שזה מספר כללי וזה פרטי, וזה שהקרן מסוגל לשמונה, כי כאשר תעשה דבר משה שיש לו שש קצוות שזהו שלימת הגשם כאשר יש לו שש קצוות, ויש לו שמונה קרנות והם ד' קרנות למעלה וד' קרנות למטה, ולפיכך אמר בכאן שמונים קרני מלחמה ודבר זה אמת נכון שכבר התבאר שכל ענין דברים אלו בחכמה.

ועוד יש בזה דבר מופלא כי מספר שמונה ראוי אל דבר שהוא נקרא קרן, וזה כי הקרן הוא למעלה על הראש עד שהוא אל הב"ח שהוא ב"ח טבעי. ויש לך לדעת כי הטבעי ראוי אל מספר שבע בעבור שהעולם הטבעי נברא בששת ימי בראשית, ומספר שהוא על השבעה שהוא מספר טבעי בעולם הוא שמונה, ומפני זה מספר שמונה הוא ראוי לקרן, כי הקרן הוא ג"כ על הב"ח הטבעי, ומפני זה כי הקרן הוא חוזק ותוקף הב"ח, לכך כל דבר שהוא חוזק ותוקף נקרא ג"כ קרן וראוי לו מספר שמונה שהרי מספר הזה הוא על השבעה שהוא ראוי אל הטבע, ומפני שבאו כאן להתגבר בקרנם ותוקפם ולקחת תוקף וחוזק ישראל ולכך נכנסו שמונים קרני מלחמה, עכ"ל המהר"ל.

מ' המהר"ל (חדושי אגדות שם) וכן מה שאמר שמונים אלף, דבר זה שייך ג"כ למדה שיש כח החוזק למלחמה, ודבר זה רמזו במסכת גיטין בפרק הגיזקין (נז). אצל גדע בחרי אף כל קרן ישראל שמונים [אלף] קרני מלחמה נכנסו לכרך ביתר. ושם (ע"י בהערה לעיל) בארנו כי החוזק והקרן ראוי לו מספר זה.

שהיתה מוציאה שמונים אלף ציקי קדרה (אוצר מדרשים – אייזנשטיין, משיח עמוד 394).

שמונים ריבוא [שמונה מאות אלף]

• ושמנים פילגשים, אלו שמנים רבוא שיצאו ישראל ממצרים מבין עשרים שנה ולמטה (שיר השירים רבה פרשה ו).

• חכמים בקשו מדמא בן נתינה אבנים לאפוד בששים ריבוא שער, ורב כהנא מתני בשמונים ריבוא^{מב} (קידושין לא.).

שמונים אלף ריבוא [שמונה מאות מליון]

• א"ר יוחנן קול אדריינוס קיסר הורג בביתר שמונים אלף ריבוא^{מג} (ירושלמי תענית ד, ה, בראשית רבה סה, כא, איכה רבה ב, ד, מדרש הגדול בראשית כז, כב).

• שמונים אלף רבוא מרגליות הקבועים בכתר (זוהר חדש כרך ב מגילת רות מט.).

ראשון ובחרבן הבית השני, בחרבן ראשון העמידה שמונים אלף קשטים... (ירושלמי תענית ד, ה, בראשית רבה פרשה נו סימן יא, איכה רבה פרשה ב סימן ד).

• שלש מאות מיני ריקודים ריקדה בת פרעה באותו הלילה, והיה שלמה ישן עד ארבע שעות ביום ומפתחות בית המקדש נתונין תחת ראשו... ויש אומרים ירבעם בן נבט נכנס והוכיחו. ויכול היה, ר' חגי בשם ר' יצחק עמד וכינס שמונים אלף^{מא} מתוך שבטו ונכנס והוכיחו... (ויקרא רבה – מהדורת מרגליות, יב, ה).

• בית שמש משמרתה היתה קטנה במשמרות והיתה מוציאה שמונים אלף פרחים (איכה רבה פרשה ב סימן ד).

• אנטיוכוס הרשע הנקרא אפיפנוס מלך יון... והרג ביהודים מנער ועד זקן תוך שלשה ימים שמונים אלף נפש, ושמונים אלף נמכרו, וארבעים אלף הלכו בשבי (סדר הדורות ג' אלפים תר").

• אמר רבי יוסי זכור אני לציפורי בשלוחה



מא אמנם בגי' המדרש שלפנינו (וילנא) אי' רק 'אלף'. אמנם בפ' מהרז"ו הביא מהליקוט (ירמיה ל"ב) שג"כ הגי' פ' אלף. **מב** כ' המהר"ל (תפארת ישראל פרק מא) ומה שאמר רב כהנא 'בשמונים רבוא שער'. סבר כי האפוד הוא לכהן, אשר הוא משמש בשמונה בגדים (יומא עא:), ולכן שייך לאפוד מספר שמונים. ובהך סברא פליגי, כי מי שסובר ששים רבוא, סבר כי המספר הזה מתייחס אל הרבוי ביותר. ומי שאמר בשמונים רבוא, סבר זה המספר מתייחס לאפוד. **מג** אמנם בגמ' (בבלי גיטין נז:): אי': זה אספסינוס קיסר שהרג בכרך ביתר ארבע מאות ריבוא [ארבע מליון], ואמרי לה ארבעת אלפים ריבוא [ארבעים מליון].

ובאמת המספר המובא בירושלמי ובמדרש נראה כגוזמא, וראיתי למי שרצה לפרש שאין הכוונה שהרגו בביתר 800 מליון יהודים, אלא שכיון שהרגו כ"כ הרבה יהודים לומדי התורה – שבזכותם כל העולם קיים, היה זה נחשב כאילו הרגו לכל בני האדם הקיימים בעולם, שכמספר זה היה משוער באותו זמן.

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס 'גם אני אודך' ושא"ס

פסקים הלכה למעשה על חנוכה מגאב"ד "היכל הוראה" הגאון הגדול רבי משה בראנדסדארפער שליט"א

ערוך ומלוקט בקצרה מתוך שבעה כרכים של שו"ת "היכל הוראה", ונוספו עליו
עוד הוראות בעל פה שנשמעו מפי מורינו שליט"א

שמן הראוי להדלקת נרות חנוכה שמן זית הראוי לאכילה כמו שהיה בבית המקדש.

ב. אך לעיקר הדין, שעצם ההדלקה בשמן זית היא מצוה מן המובחר, ואף אם הוא ראוי רק למאור ואינו ראוי לאכילה, וכן היה מורה אאמו"ר בעל הקנה בשם זצ"ל.^א

[ב] האם מותר לכהן להדליק בשמן תרומה טמאה

ג. כהן שקיבל שמן של תרומה טמאה, הרי הוא רשאי להשתמש בשמן תרומה טמאה לנר חנוכה, אך לא בערב שבת.^ב

[א] האם יש להקפיד על שמן זית הראוי למאכל

א. שמן למאור שאינו ראוי לאכילה לנרות חנוכה הנה ישנם הרבה מגדולי זמננו האומרים שאם מדליק בשמן זית שהוא רק למאור ואינו ראוי לאכילה אז אינו מן המובחר, ודעתם דכיון שכך היה בבית המקדש, וכל הדלקת נר חנוכה היא רק לזכר מה שהיה בימים ההם שנשאר שמן זית טהור בבית המקדש, ולכן סוברים שיש להדר לקחת

א שו"ת היכל הוראה חלק א' (הוראה צ"א) - והטעם לזה נראה דבאמת השמן זית שהיה במקדש גם הוא לא היה ראוי לאכילה, וכמו שמצינו שאם שותים שמן זית לבד אין מברכים עליו (עיי' שו"ע או"ח סי' רב סעי' ד' ומשנ"ב ס"ק כ"ז), נמצא דשמן זית שהדליקו בו בבית המקדש גם הוא לא היה ראוי לאכילה, ומעתה שמן שהוא ראוי רק למאור שווה לו בהידור

ב מקור דין זה נפתח בדברי הירושלמי (שלהי תרומות סוף פ"א), מאי להדליק שמן שריפה בחנוכה, אמרי דבי ר' ינאי מדליקין בשמן שריפה בחנוכה, א"ר ניסא וכו' מי שאין לו שמן של חולין מדליק שמן שריפה בחנוכה עכ"ל, ופי' הפני משה שם האבעיא, וז"ל אם הישראל מותר להדליק נ"ח בשמן שריפה שלא ברשות כהן וכו' או דלמא מכיון דמצוה קעביד ומצוה לא להנות ניתנו ואפילו במצוה דרבנן לא מקרי הנאה ומותר וכו' עכ"ל, ומסיק דמותר באין לו של חולין, וכ"פ הרמב"ם (פי"א מה' תרומות הי"ח) ח"ל: ומי שאין לו חולין להדליק נרות חנוכה מדליק שמן שריפה שלא ברשות כהן וכו' עכ"ל. והנה שמן שריפה היינו שמן תרומה טמאה ומתוך שעומד לשריפה קורין לה שמן שריפה, ומבואר א"כ בדבריו דכל הבעיא היא רק על ישראל אם מותר לו להדליק בשמן שריפה אבל לכהן מותר להדליק לכתחילה. אולם בערב שבת חנוכה לא ידליק בשמן שריפה, כמו שכתב הרדב"ז בהלכות תרומות (פרק יא הלכה יח): ונ"ל דבשבת של חנוכה אין מדליקין בשמן של שריפה דאין שורפין קדשים בשבת דלא עדיף מנר ביתו ותנן אין מדליקין בשמן שריפה, עכ"ל. כדברי רב חסדא (שבת כג ע"ב) דאסרו להדליק נר שבת בשמן שריפה גזרה אטו ערב יום טוב שאז אסור משום שאין שורפין קדשים ביו"ט.

שמקילין לעצמם להישאר ולסעוד סעודת מלווה מלכה ו "לאטקעס נאכט", וסומכים להדליק בשעות מאוחרות בשוכם לביתם, והנה בכל הני הנהגות איכא למיחש טובא לגבי קיום מצות הדלקת נר חנוכה כתיקונה.

ז. אשר על כן, העצה היעוצה היא למנות שליח להדליק בביתו^ד, ובהכי יקיים מצות הדלקה כדין וכהלכתה. ואם רוצה לקיים בעצמו המצוה כדי להביע רגשי קודש הבורחים בלבבו ולזמר הזמירות אצל הנרות, יכול גם להדליק במקום שהייתו בלא ברכה, וזה בנוסף על עיקר ההדלקה בביתו שהוא מקיים על ידי שלוחו^ה.

[ד] הדלקת נר חנוכה אצל המעקה שבמרפסת

ח. דייר שגר בקומת גג, וסביב ביתו יש שטח בנוי שמוקף במעקה במקצת הבתים, וכן מי שמתגורר בבית שיש בו מרפסת גדולה שאינה מקורה, אין מקיימים מצות הדלקת נרות חנוכה אם מדליקים אותן על מעקה של מרפסת הבתים, כיון שלא מצינו שאפשר לקיים המצוה אלא כשמדליקים אותן במקום ששמו בית, דהיינו בבית או בחלון או בפתח החצר שלפני הבית. לפיכך, ידליק דוקא בחלון הפונה לרחוב או בפתח ביתו מבפנים [באופן שאינו יכול להדליק על פתח חצר הבית]^ו.

ד. אכן מנהג ירושלים דאף בערב שבת חנוכה מדליקין בשמן שריפה וכבר כתב מרן בעל המנחת יצחק זצ"ל^י ליישב מה שנהגו בירושלים שנתנו לכהנים שמן של תרומה בשביל להדליק בזה נרות שבת ונרות חנוכה^ז.

המקום הראוי להדליק בו נרות חנוכה

[ג] היוצא מביתו לשבת חנוכה היכן ידליק הנרות במוצאי שבת

ה. הנה ידוע הכלל של "מצוה בו יותר מבשלוחו", אשר מקורו בדברי הגמ'^ח, אולם היכא דאין בידו לקיימה כי אם בדרך של בדיעבד ושעת הדחק, ומאידך על ידי שליח יכול לקיימה לכתחילה כדת וכדין - הרי שיש לו לקיים המצוה דווקא על ידי שליח, דהא קיימא לן "שלוחו של אדם כמותו"^ט.

ו. לאור האמור, נראה דאלו האנשים הנוסעים לשבת חנוכה מחוץ לביתם אצל רבותיהם או הוריהם, ובמוצאי שב"ק אין חוזרים מיד לביתם להדליק נרות חנוכה, אלא שוהים במקום אכסנייתם ומדליקים שם, וסומכים על קביעותם בזה שנתארחו שם בשבת - אף דחוזרים הם במוצש"ק בשעות מאוחרות - הוי בדיעבד גדול, ויש לחוש דלכמה פוסקים הוי ברכתם ברכה לבטלה, ואין מקיימים מצות הדלקת נר חנוכה. ויש

ג ח"ט (סימן קיט).

ד שו"ת היכל הוראה ח"א (הוראה צ"ד).

ה במסכת קידושין (מא ע"א).

ו וכן מובא בחיי אדם (סימן ס"ח), שמתפק אפילו באופן שהמצוה לא יהיה מהודר כ"כ, אם אמרינן מצוה בו יותר מבשלוחו, ואילו באופן שהנדרון הוא אם מקיים המצוה מעיקר הדין לא הסתפק בזה כלל, ובוה משמע פשוט אצלו שעדיף על ידי שליח.

ז וכן הורה הלכה למעשה מרן החזון איש למרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל (עיין בספר מעשה איש חלק ד' עמוד קל"ד) כאשר שהה בשבת חנוכה ונשאר כמה שעות לאחר צאת השבת אצל חמיו מרן הגר"ש אלישיב זצוק"ל

ח גליון היכל הוראה (גליון פ"ז שבת חנוכה תשפ"ה).

ט שו"ת היכל הוראה (ח"ד סימן ס"ט), וטעם הדבר דהנה במקום ההדלקה יש שני ענינים, חדא, שצריך שיהיה פרסומי

גם לבני הבית וגם לבני רשות הרבים.

[ה] הדלקת נרות חנוכה בחוץ על פתח סגור על מנעול ובריח

י. אין להדליק נרות חנוכה בפתח הסגור במנעול ובריח, ואינו נועד לפתוח כלל ועיקר, וב' טעמים לדבר, א. כל הענין שמדליקים בפתח הוא משום שיהיה מסובב במצוות וכאן שאין לו מזוזה שוב אינו מסובב במצוות. ב. כיון שאין רואים את הנרות ברשות הרבים אין כאן פרסומי ניסא^א. [ובכלל יש כאן

מ. אכן מרפסת הסגורה במחיצות ואפילו אינה מקורה שבני הבית משתמשים בה תדיר (שהרי בשביל זה עשו המחיצות), אם ידליק שם הרי הוא מקיים מצוות ההדלקה, וזה אינו נקרא רחבה או מוקצה אלא בית^ב. - וכן ראיתי מעשה רב ראיתי בביתו נאווה קודש של רבינו מרן הגאב"ד הגרי"ט ווייס זצוק"ל, שהיה מניח את המנורה על שולחן במרפסת שאינה מקורה ויש לה תריסים מכל צידה, ובשעה שהוא מדליק מסלק את התריס לצדדים כדי שיראו אותה בני רשות הרבים, דלא גרע מחלון הבית ובזה יש פרסומי ניסא

ניסא, והשני, הוא חיוב של נר איש וביתו דהיינו שיהיה ניכר שהנרות שייכים לבית פלוני, ועל כן בנ"ד אין יכול להדליק על מעקה של מרפסת כשהמרפסת לא נקראת בית, כיון שאין הדלקתו על פתח ביתו או חלון ביתו, וגם פרסומי ניסא לבני הבית ליכא שהרי מדליק מחוץ לביתו, ומה לי בזה שבהדלקתו שם יש פרסומי ניסא לבני רשות הרבים סו"ס הרי חיוב הנר חנוכה הוא חובת הבית, דהיינו שצריך להעמידה במקום דירה או במקום שהוא משמש את הדירה אבל מרפסת זו הרי אינה משמשת את הבית.

ומה שמצינו שמדליקים על שער החצר לא יקשה לדברינו, דהרי החצר ששנו חכמים, היינו לחצר שלפני הבית והבתים פתוחים לה ויוצאים דרך החצר לרשות הרבים או למבוי ורוב תשמישם של דרי הבית בחצר [אבל היקף שאחורי הבתים (מרפסת וכדומה) קרוי רחבה או מוקצה (עיין רש"י ב"ב ה"א, ועי' משנה ב"ב ק"א ע"א הדלת שבמוקצה, ובפיה"ש להרמב"ם שם שנקרא כן לפי שאין רוב תשמיש שם ואין תשמישו תדיר), וזה החצר שלפני הבית תפקידו הוא לשמש לצרכיהם של בני הבית כמו שכתב רש"י בשבת (קל ע"ב ד"ה א"נ), שחצר עשויה להשתמש בה תדיר. ולכן קבעו חז"ל להדליק בפתחה של החצר דגם על זה יש חובת הדר להדליק שם, [וגם יש שם פרסומי ניסא לבני רשות הרבים].

ועל כן בנ"ד צריך להדליק על פתח ביתו מבפנים, דהנה אם ידליק במרפסת ליכא פרסומי ניסא כלל, דלבני ביתו ליכא דהא הם נמצאים בתוך הבית והנרות נמצאים במרפסת, ואף שלכאורה היא חלק מן הבית ונימא דלא גרע מחצר שלפני הבית ששם ודאי אפשר להניח הנרות, מכל מקום כיון שעיקר תשמישה אינו לצורך כניסה ויציאה מן הבית או לתשמישי הבית הוי דינה כהיקף אחורי הבית שקרוי מוקצה או רחבה ולא בית, ובאמת כך הוא דרכם של בני אדם כשהם רוצים לישב דעתם באויר הם יוצאים אל המרפסת להתבודד במחשבותיהם, דהיינו שתשמיש המרפסת ההיא הוא היפך מתשמיש הבית שבמקום לצאת אל הגינה הוא מתבודד במרפסת.

וכעין זה ראיתי בחזון איש (יו"ד סי' קסו אות ו) שכתב דדברי מהרי"ל הביאו הב"י בהל' מזוזה (סי' רפט) דבית שיש לו פתח לרה"ר ופתח לחצר אם החצר יש לה פתח לרה"ר הולכין אחר היכר ציר, ואם אין לחצר פתח לרה"ר קובעין את המזוזה בימים הכניסה לחצר, דמיירי דוקא בחצר שלהם שהיו משתמשים בו בטחינה ובאפיה ובשטיחת פירי ושאר צרכים ופעמים אוכלים ויושנים שם כדרך החקלאים בימים ההם אבל אצלנו אין החצרות רק לאויר, ע"כ. וזהו באמת תשמיש המרפסות שלנו שהן עשויות לאויר וכמו שכתבתי וכמו במזוזה כן הוא בנרות חנוכה, ועל כן אף אם רואים את הנרות ברשות הרבים אבל אין יוצאים בה ידי חובה דהרי הנרות אינם נמצאים בבית או על פתח בית, וכי אם יניח הנרות על מקל ארוך מאד ויוציאו מבעד החלון או מהמרפסת שכולם רואים שהנרות שייכים לבית זה יצא ידי חובתו, ודאי שלא, שהרי הנרות אינם נמצאים במקום שקורין אותו בית אלא הן מחוץ לבית וגם אינן על הפתח.

והעולה מדברינו, שאין מקיימים מצות הדלקת נרות חנוכה אם מדליקים אותן על מרפסות הבתים, דלא מצינו שאפשר לקיים המצוה אלא כשמדליקים אותן במקום ששמו בית, דהיינו בבית או בחלון או בפתח החצר שלפני הבית.

י ועיין ברא"ש הלכות קטנות (הל' מזוזה סי' יא) שכתב, דחצר חייבת מצד עצמה ואף שאינה מקורה אין חסרון התקרה מגרע בה כיון שדרכה בלי קירוי, ועל כן הדבר פשוט לענ"ד דגם מרפסת בית כשהיא מוקפת מחיצות אף שאינה מקורה, יכולין להדליק שם כיון שנקרא בית.

יא שו"ת היכל הוראה ח"ב (הוראה ק"ב) והשאלה שם נשאלה ע"י בחור אחד שדר ביחד עם חבריו תלמידי הישיבה בדירה, והיות שכל הבחורים מדליקים בפתח הבית מבחוץ ואין שם הרבה מקום לכולם, הבחין אחד הבחורים שיש לבית עוד

בזמנינו שכל בחורי הישיבה מדליקין באותו מקום או הדרים בבנין גבה קומות שכל אלו הדרים בקומות העליונות מדליקים למטה אצל פתח הבנין הרי אין אפשרות כלל לדעת כל מנורה מי הדליקה ולאיזה דירה שייכת.

יב. והרי זה דומה לבני מבוי שודאי אין יכולים כל בני המבוי להדליק על פתח המבוי, ופשוט שאין נפקותא אם המבוי לאורך ורוחב החצר או לגובה, ולדוגמא בשכונות ירושלים העתיקות הבנויות בצורה שהם מסוגרות מכל צדיהן ויש להם שער שדרכו נכנסים לכל החצר כגון בתי אונגארן, מאה שערים, שערי חסד, הרובע היהודי בעיר העתיקה וכדומה, ודאי אין הוה אמינא לומר שכל בני החצר ילכו וידליקו על שער הכניסה הראשי של השכונה, שהרי זה נדון כמו ראש מבוי שודאי אין מי שיאמר שיוצאים ידי חובת הדלקת הנרות כשידליקו על שער המבוי, ועל כן ודאי עדיף שידליקו כל אחד בביתו על שולחנו או ליד החלון אם הוא פחות מעשרים אמה מן הקרקע או ליד פתח הבית".

שאלה אחרת דמאחר שהפתח הזה סגור ומסוגר עד כדי כך שאף מזווה לא הניחו שם, נכנסנו לספק אם יש לו בכלל שם פתח לחייבו במזווה², אכן יתכן כי אף שאין משתמשים בפתח זה ואין לו כלל שם פתח מכל מקום אפשר שחייב לקבוע שם מזווה³.

[ו] הדלקת נרות חנוכה לבחורים בפתחי הישיבות

יא. יש לפקפק ולדון על מה שאנו רואים היום על הפתח הראשי של בנין הישיבה יש הרבה בחורים שמדליקים שם, וכמובן שהמהלך שם אינו יודע כל מנורה מי הדליקה, וא"כ מה הועילו חכמים בתקנתם להדליק על הפתח שהרי כל מה שאמרו חז"ל להדליק על הפתח מיירי בחצר שבזמניהם שכל אחד יודע שמנורה זו שייכת לבית זה, ובחצרות שבזמניהם היו לכל היותר שני דיירים, אחד לימין החצר ואחד לשמאל החצר או ארבעה דיירים שהיו דרים בעליות, ועל כן כשמדליקים על פתח החצר יודעים כל מנורה למי היא שייכת ובכך הוה פרסומי ניסא, אבל

פתח שיכולים להדליק שם הנרות בפתח הנוסף, אך אמנם פתח זה אינו פונה לרשות הרבים וגם הוא סגור ומסוגר ואין לבחורים מפתח לפתוח הדלת ולצאת משם, וגם בעה"כ עצמו לא השתמש בפתח זה זמן מרובה ואף לא הניח שם מזווה, ובא הבחור לשאול אם אפשר להדליק את הנרות מבחוץ על הפתח ההוא.

יב ועיין מש"כ בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סימן קצו).

יג שו"ת היכל הוראה חלק ב' (הוראה ק"ב).

יד ודברינו אלה אין להם שייכות למחלוקת הידועה בין החזו"א להרב מברסק זצ"ל אודות מה חשיב פתח החצר ששם צריך להדליק נרות חנוכה, דגם לדעת הגר"ז מברסק זצ"ל בנד"ד שאני דהוא מיירי בחצרות שבזמנו שהיו בהם רק כמה דיירים קומה אחת או שתי קומות, לא כן בזמנינו שמייירי בבנינים גבוהים בני ארבע חמש קומות ויותר ואפילו עשר קומות שכולם צריכים לדרת ליד פתח הבנין ולהדליק שם ויש שם עשרות דיירים שמדליקים באותו מקום ויש מקומות הן של תלמידי הישיבות והן של דיירי הבנינים שיש שם הרבה שמדליקים אצל פתח הבנין עד שגם המדליק עצמו אינו יודע היכן מונחת המנורה שלו.

וכל זה כתבתי על פי העובדא שהיתה אצל אאמו"ר זצ"ל שפעם הלכתי עמו בימי החנוכה לנחם אבלים בשכונת עזרת תורה וראה שם בכניסה הראשית לבנין עשרות מנורות של הדיירים שהדליקו שם ואמר לסובבים אותו דעו לכם שלדעתי כל אלו שהדליקו כאן לא יצאו ידי חובת הדלקת נרות חנוכה דודאי לא גרע מפתח המבוי שאין יוצאים חובת הדלקת נרות חנוכה כשמדליקים על פתח המבוי. ושאיתי אותו הרי הם עושים כן על פי דעתו הרמה של הגר"ז מברסק זצ"ל, ואמר לי שאין כן דעת הגר"ז כי הוא מיירי בבית של קומה אחת שהוא דר שם לבדו ופשוט שהחצר שלו בלבד ולכן היתה לו האפשרות לקיים המצוה כהלכתה כרינא דגמרא משא"כ בבנינים גבוהים כמו שיש היום.

ולכאורה אפילו אי נימא שלדעת הגר"ז יכול לצאת ידי חובתו בהדלקה על פתח הבנין ולא דמי לפתח המבוי כיון שלדעתו בנין מגורים כל החדר מדרגות והחצר שייך לכל אחד מבני הבית לא כן במבוי שודאי שהמבוי עצמו לא שייך לכל אחד

שמדליקים על מדפים הקבועים בקיר החצר או על הגדר וכדומה אחד אחרי השני, ורק בודדים יכולים להדליק בטפח הסמוך ואילו השאר מרחיקים והולכים עד כמה וכמה אמות, והדעת נוטה שאין יוצאים בזה ידי חובה והרי זה כמדליק נרות חנוכה באמצע הרחוב¹⁰.

מז. אכן אם יתקינו ארון מיוחד שיהיה בו מקום להנחת הרבה מנורות ויעמידו הארון בטפח הסמוך לפתח בכה"ג שפיר אפשר לומר [לשיטת הסוברים שאפשר

יג. ואין מועיל בזה כלל שיכתוב על המנורה שהיא של פב"פ מבית פלוני הדר בקומה פלונית, כי אין דרכן של בני אדם להתבונן בפתקים המודבקים על המנורות לדעת של מי הן וגם צריך שיהיה פרסום הנס ולא שיבואו אצלו, ולכן לא יועיל הפתק שישים על המנורה¹⁰.

יד. עוד יש להעיר על אלו המדליקים בפתחי הישיבות שמריבוי הבחורים שמדליקים שם יוצא שאין כמעט אחד מהם שמדליק בטפח הסמוך לפתח שכן הדרך בזמנינו

מבני החצירות אלא שייך לכלל בני המבוי, מכל מקום הרי פסק המחבר (או"ח סימן תרעא סעיף ח') דחצר שיש לה שני פתחים משתי רוחות, צריך להדליק בשתייהן מפני החשד. ואם כן בנד"ד אכתי יש חשד שהרי אף אחד לא יודע של מי המנורה שהוא מדליק בה ועדיין לא יצאו המדליקין ידי חובת הדלקה שצריכים להדליק מפני החשד. וכשרבתי עם אחד מבאי בית הגרי"ז זצ"ל וסיפרתי לו עובדא הנ"ל מאמור"ר זצ"ל טען כנגדי שהרי בנו של הגרי"ז – הרה"ג רבי רפאל הלוי זצ"ל – היה דר בבנין של שלש קומות שהיו בו ששה דיירים וגם הוא הדליק בכניסה לחצר על פי הוראת אביו הגרי"ז ואמרתי לו שמזה אין ראיה שהרי הוא היה דר בבנין שדרו בו יהודים שלא שמרו תומ"צ רח"ל שלא הדליקו נרות חנוכה להוציא יהודי אחד שהיה חסיד והדליק הנרות בתוך ביתו ואם כן כל מי שעבר ליד הבית ידע בבירור שהמנורה הזו שייכת לרבי רפאל הלוי זצ"ל, ואפשר שזו היא סיבת ההוראה שנתן לו אביו הגרי"ז זצ"ל שידליק על פתח הבנין וראיה לזה שהרי שאר בניו של הגרי"ז הרבנים הגאונים שליט"א אינם מדליקים על פתח הבנין אלא בפתח הפונה למרפסת.

ועוד ראיה לרבינו שאין זו הוראה כללית ממה ששמענו על עוד כמה אנשים שהגרי"ז אמר להם להדליק על פתח החצר, ובכל אלו היה הגרי"ז עצמו בא לשם לראות את המקום ורק אחרי שראה הורה להם שיהגו כן, ואם נימא דזו הוראה כללית למה היה צריך לברר בכל מקרה לגופו, ובהכרח שכן היה דעתו שדבר זה אינו הוראה כללית אלא כל מקרה נדון לגופו ותלוי במקום הבית ובאופי דיירי הבנין כדי שיהיה ניכר תמיד מי הוא המדליק במנורה זו.

טו. אכן מצאנו בהלכות בשר בחלב (סימן צז) דאין ללוש עיסה בחלב שמא יבא לאכול עם בשר ואם לש כל הפת אסורה וכתבו שם הפוסקים (עיין בגליון מהרש"א שם) דלאחר שאפה לא יועיל לחקוק בו אותיות חלב כי כבר נאסר, ומשמע דקודם האפיה מועיל אם יחקוק בו, ומעתה בנדון דידן לכאורה ג"כ היינו יכולים לומר דכיון שקודם ההדלקה שם פתק וכתב עליו מי הוא המדליק וכו' הוה כמו שחקק בו קודם האפיה ומהני, אך זה אינו דשאני דיני חנוכה מדיני בשר בחלב דהתם הפתק הוא סימן היכר בשבילו דהיינו למי שהוא אוכל את הפת שלא יבא לאכול בשר בחלב אבל כאן בהל' חנוכה צריך שיראו הרואים ויתפרסם הנס ולא רק בשביל המדליק, והרי אין דרכן של בני אדם להתבונן בפתקים המודבקים על המנורות לדעת של מי הן וגם צריך שיהיה פרסום הנס ולא שיבואו אצלו, ולכן לא יועיל הפתק שישים על המנורה.

טז. ומה שכתב הרמ"א בסימן תרע"א (סעיף ז') ומיהו בזמן הזה שכולנו מדליקין בפנים ואין היכר לבני רשות הרבים כלל, אין לחוש כל כך אם אין מדליקין בטפח הסמוך לפתח. ובדרכי משה (שם אות א) כתב ועוד דמאחר שמדליקין בפנים כל אחד יוכל להדליק במקום מיוחד ולא בעי להדליק בטפח הסמוך לפתח וניכר הנרות שמדליק כל אחד ואחד ואיכא הכירא כשמוסיף והולך בשאר הלילות ומבואר מדבריו דבכה"ג לא רק דאין לחוש אלא שאין צריך להדליק בטפח הסמוך לפתח. אמנם באמת אינו ענין לנד"ד שהרי הרמ"א מיייר באלו המדליקים בתוך ביתם דכל בני הבית הרי יודעים כמה מנינם ולכן סגי באחד שמדליק בטפח הסמוך לפתח אבל מי שמדליק מחוץ לפתח ביתו והמנורה עומדת רחוק מן הבית יותר מטפח הסמוך הוי כמדליק ברחובה של עיר, שאין לברך על הדלקת מנורה זו כלל ואפילו ברכת הראיה אין לברך עליה מאחר דודאי אין יוצאים ידי חובת הדלקה בהדלקה זו שהרי הדלקת נר חנוכה היא חובת הדר ולא חובת גבירא דהיינו כל אדם שיש לו בית שידליק בביתו או בפתח חצירו ולא ברחובה של עיר. ולפי זה כ"נ"ד נראה דרק אותם שידליקו בטפח הסמוך לפתח יוצאים ידי חובתם אבל מי שאין לו מקום בטפח הסמוך ומניחים בהמשך הקיר מנורה אחר מנורה נראה דלא יצאו ידי חובתם ועדיף שידליקו בחדר הפרטי היכן שישנים שם משידליקו באופן זה.

אה"נ דליכא חסרון שלא מכירים ששלו הוא שהרי הכל רואים שהמנורה צמודה לפתח, אבל יש לומר דאיכא חסרון שאינו מסובב במצות ולא אמרינן דכל המנורה נעשה חתיכה כגוף אחד, שסוף סוף הנר עצמו אינו סמוך לפתח רק המנורה, והמנורה אינה גוף אחד עם הנרות, ומעיקר הדין אין צריך שיהיה הנר בתוך המנורה או כלי אחר רק יש הידור מצוה שיהא בכלי כמבואר בפוסקים^{יז}.

יז. ואשר על כן אם אין לו מקום אחר להניח המנורה רק באופן זה כדאי שכל לילה יראה לקרב הקן שהוא מדליק בו באותו לילה אל הפתח ויהיה הנר סמוך לפתח^{יח}.

[ח] מקום ההדלקה בתא בית הסוהר

יח. לענין המקום הראוי להדליק נרות חנוכה בבית הסוהר עבור היהודים השוהים שם בימי החנוכה ראה בהערה^{יט}.

להדליק במקום שיש הרבה מנורות^{יז} דכל הארון ההוא נמשך אחר הטפח הסמוך, והוא כמו אלו המדליקין נרות חנוכה בארון זכוכית מיוחד [בית מנורה] דיין מקפידין שהמנורה עצמה תהיה בטפח הסמוך אלא מקפידים שהבית מנורה יהיה בטפח הסמוך דכל הבית מנורה הוה כגוף אחד, וכמו כן נראה לומר דבית מנורה שמכיל מנורות הרבה גם הוא נחשב כגוף אחד, אולם פשוט הוא שלא יועיל אלא לארון אחד אבל אם יניחו עוד ארון אף אם יניחו אותו בסמוך לארון הראשון לא עלה בידם כלום.

[ז] נר חנוכה שצריך להניחו בטפח הסמוך לדלת האם מועיל שהמנורה שם או שצריך את הנר הדולק

יז. המדליק נרות חנוכה באופן שמניחו ליד הדלת כלפי פנים החדר ונמצא שבנר א' דחנוכה כשמדליקין מהנר היותר ימיני הנר הדולק הוא הנר הרחוק ביותר מהדלת, אזי

יז אך כאמור לעיל לדעת אאמ"ר זצ"ל אינם יוצאים בזה ידי חובתם כשאנו ניכר מי הוא המדליק דאינו מקיים בזה הפרסומי ניסא.

יח וראיה גדולה לדברינו שאם הנר עצמו רחוק מהפתח ורק המנורה היא סמוכה אין זה נחשב לסמוך לפתח דהמנורה אינה נחשבת לגוף אחד עם הנרות דמצינו במשנ"ב בשם החי"א סימן תרע"א ס"ק י"ב דצריך כל אחד להדליק נרותיו במקום מיוחד ולא ידליקו שני בני אדם בנר אחד (כשנתן בכלי אחד) אבל בנרות שלנו שיש להם ח' פיות מותר להדליק שני בנ"א זה בקצה זה וזה בקצה זה, הרי לן להדיא דאף ששניהם הדליקו במנורה אחת אין המנורה מצרפת את הנרות לומר שאחד הדליק שתי נרות ונמצא דאם הנרות עצמן רחוקות מהפתח אין זה נחשב לטפח הסמוך לפתח כן נלענ"ד. יט שו"ת היכל הוראה חלק א' (הוראה פ"ח).

כ נשאל מורינו שליט"א מאחד מרביני בתי הסוהר שבבית הסוהר בו הוא משרת ישנו אגף תורני בו נמצאים יהודים שומרי תורה ומצוות ועתה לקראת ימי החנוכה הבעל"ט מתעוררת מידי שנה השאלה היכן ידליקו את נרות החנוכה. לפי תקנון בית הסוהר אסור להדליק נרות בתוך חדרי האסירים והשאלה היא אם ידליקו את הנרות סמוך לדלת התא בו הם שוהים מבחוץ, או שייניחו את המנורה לפתחו של האגף היותר גדול של חדרי בית הסוהר כמו שיש הרבה שמניחים את המנורה על פתח חצר הבית [במבנה משותף ליד דלת הכניסה לבניין] ואמר רב בית הסוהר דבאופן זה יש גם פירסומי ניסא גדול יותר כי שם עוברים כל הנכנסים והיוצאים.

והורה לו מורינו שליט"א שכל אחד מהאסירים ידליק נרותיו סמוך לפתח התא בו הוא שוהה מבחוץ ולא על פתחו של האגף, והטעם להוראה זו הסביר מורינו שליט"א כי המדליקים סמוך לפתח האגף אין איש יודע למי שייכת המנורה, וכמו שכבר האריך מורינו שליט"א בנודן זה לענין אלו המדליקים בפתח הבנין שצריך שידעו הרואים למי שייכת החנוכה. עוד הוסיף מורינו שליט"א ואמר דאף לדעת אלו שנוהגים להדליק על פתח החצר גם לדבריהם בנודן שלנו אין להניח את הנרות על פתח האגף, שהרי כל מה שמניחים שם הוא מטעם שלכל אחד מדיירי הבית יש לו זכות שימוש בחדר מדרגות ובחצר והרי זה מניח הנרות על פתח חצירו, לא כן העצירים בבית הסוהר שאין להם שום זכויות כמעבירים ובפרוודורים

[ט] מניינים המתקיימים בחצרות אם חל עליהם החיוב להדליק נר חנוכה כמו בביהכנ"ס

לומר שלא נהגו ישראל אלא כשהם בבתי כנסיות אבל לא כשהם נמצאים במקום אחר, אך זה אפשר לומר בסתם כשנמצאים ברחובה של עיר, אבל כשמתפללים במקום קבוע כמו אלו המתפללים בקביעות בחצרות שמתחילת זמן מגפת הקורונה רח"ל הם מתפללים שם, שפיר אפשר להדליק ולברך²²

כא. ולמעשה נראה להכריע שאם אלו המתפללים בחצרות מתפללים במקום מיוחד וקבוע יכולים להדליק ולברך, אבל אם הם משנים בכל פעם את מקום תפילתם, אזי לא ידליקו²³.

יז. יש לדון בענין מנייני תפלה בחצרות בגלל התפשטות מגיפת הקורונה שאסרו השלטונות להתפלל בביהכנ"ס במקום סגור, והתירו להתפלל רק בחצרות, אם צריכים להדליק נר חנוכה לפני מעריב כדי לפרסם את הנס, כדאיתא בטור ובשו"ע²⁴ הדין דמדליקין נר חנוכה בבית הכנסת.

כ. והנה בזמנינו עיקר ענין ההדלקה בבית הכנסת הוא רק מכח המנהג²⁵ ויש מקום

של בית המעצר, ובקושי הניחו להם מצד ההלכה להניח מזוזה על פתח התא, מאחר שהתא אינו שלהם ואין להם בו שום זכות וההוראה היא להניח המזוזה בלי ברכה כמבואר בפתחי תשובה (יו"ד סימן שפו).

כא (או"ח סי' תרעא סעי' ז)

כב שהרי הבי"ש הביא שלשה טעמים נאמרו בדבר: א) תיקנו כן מפני האורחים שאין להם בית להדליק בו, וכמו שתיקנו קידוש בבית הכנסת משום אורחים דאכלי ושתי בבי כנישתא (ב"י. ב.) בכדי לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות לפנייהם, לפי שיש בהם פרסום גדול לנשי"ת וקידוש שמו כשמברכים אותו במקוהלות (כל בו סי' מד). ג) המנהג הזה להדליק בבית הכנסת מנהג ותיקין הוא משום פרסומי ניסא, כיון שאין אנו יכולים לקיים המצוה כתיקונה להדליק כל אחד בפתח ביתו מבחוץ מפני שיד האומות תקיפה, ומברכים על זה, כמו שמברכים על הלל דר"ח אף על גב שאינו אלא מנהג (שו"ת הריב"ש סי' קיא), עכ"ד הבי"ש.

ומצאתי שגם המאירי במס' שבת (כג ע"ב ד"ה אף במוצאי שבת) מדבר מזה, וז"ל, וזה שנהגו להדליק בבית הכנסת עיקר הענין משום פרסומא ניסא ולא לכוונה אחרת, והדבר נאה, עכ"ד.

והנה בפשטות בזמנינו כאן בארה"ק כל שלשת הטעמים אינם קיימים, דברך כלל אין אורחים שאוכלים ושותים בביהכנ"ס כמו שהיה בימיהם, וכן הטעם של סידור הברכות לפנייהם לא שייך כי רובא דעלמא יודעים סדר הברכות ובפרט שיש לנו סידורים, וכמו"כ הטעם שאין יכולים לקיים המצוה כתיקונה להדליק כל אחד בפתח ביתו מבחוץ מפני שיד האומות תקיפה, פה בארץ ישראל כל הרוצה להדליק בחוץ יכול להדליק בחוץ כעיקר התקנה.

ואכן למרות שאין הג' טעמים, מכל מקום אחר שכך הוא מנהגן של ישראל ממשיכים לקיים את המנהג וגם מברכים עליו כמו שמברכים על ההלל.

כג ועיין עוד מש"כ בזה בארוכה אא"ז זצוק"ל בשו"ת משנה שכיר (ח"ב סימן רב) שהורה לתלמידים שבהיותם בבית הכנסת לא הדליקו ואחר שהדליקו בביתם חזרו לבית המדרש והורה להם להדליק ולברך.

וכעין שאלה זו יש בשו"ת מנחת יצחק (ח"י סי' כא) אודות אמירת ברכת מעין שבע במקום שקובעין שם להתפלל דכתב הט"ז (סי' רסח סק"ח) ומ"מ נראה דאותן שקובעין מקום להתפלל על איזה ימים, כמו שרגילים לעשות בירידים, זה הוי דומה לביהכ"נ קבוע, ואומרים שם ברכה זו [דהיינו ברכת מעין שבע] עכ"ל. ועיין שם מה שדן שם בארוכה עכ"ל.

העולה מדבריו דאף שאמירת מעין שבע היא תקנה בשביל המאחרים לבא לבית הכנסת מפני שביהכנ"ס היה רחוק מן העיר אעפ"כ ממשיכים במנהג זה גם בימינו שבת הכנסת נמצאים בתוך העיר, וכמו כן בנדון דידן אף שבטל הטעם, מכל מקום המנהג במקומו עומד [ועיין בספרי שו"ת היכל הוראה (ח"א הוראה כח)].

כד שו"ת היכל הוראה חלק ו' (הוראה נ"ו).

פרטי דינים שונים באופן וסדר הדלקת נרות חנוכה

[י] הנמצא בימי חנוכה בקוטב הדרומי שאין שם לילה האֵיךְ יקיים מצות נרות חנוכה

בב. הנוסע בימי החנוכה ליבשת אנטרטיקה בקצה העולם הדרומי [הקוטב הדרומי] ששם השנה מחולקת לשנים חצי שנה כולו יום וחצי שנה כולו לילה [בדרך הטבע כל מקום שקרוב לקצה העולם הצפוני או הדרומי היום והלילה מתארכים יותר ויותר] בקוטב הדרומי כעת היא עונת הקיץ שאין השמש שוקעת כלל וכל זמן הקיץ הוא יום ואין לו לילה, יש לברר מתי עליו להדליק נרות חנוכה^{כה}.

בג. ולמעשה נראה שבהגיעו למקום זה הוא פוטר עצמו מכל המצוות התלויות בזמני הלילה [דהיינו תפילות ערבית, הדלקת נרות חנוכה] דלא הוי אלא כיום ארוך, ורק לענין שבת ששם אינו תלוי בזמני יום ולילה אלא במדת יום דהיינו הזמן שכדור הארץ סובב על צירו היקף שלם דהיינו שהיממה מתחלפת ברגע שנמצא במקום הכי קרוב לשמש, ולפי זה יש מקומות שהלילה הוא רק רגע כמימריה ומתחלפת עין וכל כ"ד שעות מתחיל יום חדש וכשיעברו ששה מדות יום, צריך לנהוג שבת במדת היום השביעית^{כו}.

כד. וכמו כן ימים טובים וכן חנוכה ופורים שגם הם תלויים במדת יום ועל כן כל

כ"ד שעות הן מדת יום בפני עצמו ואינו תלוי בבוקר וערב – בזריחה ובשקיעה – יכול לקיים רק המצוות התלויות ביום כגון תפילת שחרית ומנחה הלל ותפילות המוספין (בר"ח טבת שחל בחנוכה) וכל כ"ד שעות ימנה ליום חדש ויתפלל תפילת שחרית ומנחה וכו'^{כז}.

כה. אכן לענין ההדלקה דנרות חנוכה שזמן ההדלקה הוא בלילה מאותו רגע שהתחלף היום הנוכחי ליום הבא, והיות שאין כאן זריחה ושקיעה בהכרח שאין לו גם זמן מסויים של עד שתכלה רגל מן השוק, על כן אין לו גם חיוב הדלקה כלל^{כח}.

כו. אמנם יש ענין להדליק הנרות והוא מעין מה שמדליקין נרות בבית הכנסת ביום אף שאין בזה פרסום הנס (שהפרסום הוא חלק מן המצוה) מכל מקום יש בזה ענין של להודיע הנס, שהודעת הנס אינה חלק מן המצוה אלא שיש מצוה להודיע שהיה נס, ועוד שהרי גם בבית המקדש היו מדליקים ביום את הנרות שכבו.

כז. ולכן בהגיע יום כה כסלו בשעה שהתחלפה היממה רגע כמימריה (שאף שאור היום משמש בהמשך אחד מכל מקום יש סימן להתחלפות היממה במיקום השמש, אם רוצה יכול להדליק הנרות בשביל להודיע הנס ובאופן זה באמת ידליק כל יום נר אחד נוסף להודיע הנס שדלקו הנרות בבית המקדש שמונה ימים וכמובן בלי ברכה.

כה גליון היכל הוראה (גליון פ"ו, וישב תשפ"ה).

כו כמו שנפסק בהלכה (א"ח סי' שדמ ס"ב) בהולכי מדבריות שאם היה יודע מנין יום שיצא בו, כגון שיודע שהיום יום רביעי או יום חמישי ליציאתו מונה מאז כל כד שעות יום חדש דהיינו יום חמישי או יום שישי, ובהגיע יום השביעי למנינו מקדש השביעי בקידוש והבדלה. וכתב שם בשערי תשובה (סק"א) בשם מור וקציעה דאותם שנוסעים תחת קוטב שהיום מתארך חודש וב' חדשים ויש ששה חדשים יש למנות וא"ו ימים של כ"ד שעות שלנו.

כז ועיין עוד בספר תשובות והנהגות ח"א סימן שטו ובתשובות להורות נתן ח"א סי' ח.

כח וכמו שכתב מהגן אברהם (סימן תרעב ס"ק א) דמצות הדלקת נר חנוכה הוא משתשקע החמה ואם הדליקו ביום אין נאותין ממנו ואין מברכין עליו שכך אמרו אין מברכין על הנר עד שיאורו לאורו עכ"ל. ולפי זה נמצא דביבשת אנטרטיקה (הקוטב הדרומי) שכולו יום ואין כלל לילה אם כן אין נאותין מן הנר כלום ואיך יברכו עליו.

שחשוב לכל העולם^{כט}

[יב] לא הדליק נר חנוכה מחמת אונס עד שעה מאוחרת – האם יברך

ל. התאחר ולא הדליק נר חנוכה עד שעה מאוחרת מאוד; אם יש לו בני בית והם נעורים, פשוט שיש לנהוג כפסק השו"ע שיכול להדליק ולברך^ל, ואם מצא בני ביתו ישנים מן. הנכון שיקיצם וידליק ויברך^{לא}, אמנם אם אינו רוצה לגזול שנתם של בני ביתו, ידליק בלא ברכה כיון שחיובו הוא לפרסם את הנס בקרב בני משפחתו

לא. מאידך, מי שמתגורר לבדו בביתו, הרי אף אם ידליק בשעה מאוחרת מאוד, הרי עליו להדליק בברכה, כיון שאף כשמדליק בשעה מוקדמת הרי הוא מפרסם את הנס רק לעצמו בלבד, וזהו חיובו^{לב}.

בח. וכדי שלא ליכנס בשאלות אלו, על כן אדם שאין לו סיבה חיונית אין לו לנסוע לשם כלל, וגם אם צריך לנסוע לשם הוא מפקיע עצמו מכל המצוות התלויות בזמני יום ולילה וגם מהדלקת נר חנוכה ועל כן יש לו לעשות שאלת חכם אם הסיבה שבשבילה הוא נוסע לשם היא חיונית עד כדי כך שבשבילה יפסיד כמה וכמה מצוות

[יא] סדר הדלקת נר חנוכה לאיטר יד

כמ. על אף דקיימא לן בכל דוכתא שאיטר יד הרי יד שמאלו הוא יד ימין של כל אדם, ולפיכך מחזיק את כוס הקידוש ביד שמאל, וכן מניח תפילין ביד ימין [שהוא יד כהה שלו], מכל מקום לענין הדלקת נר חנוכה נראה שגם האיטר יד ידליק את הנרות מצד שמאל לצד ימין כשאר העולם, כיון שלענין סדר הנרות אין החשיבות תלויה במדליק אלא במה

כט שו"ת היכל הוראה חלק א' (הוראה צ') והטעם שהכלל דכל פינות שאתה פונה פנה לימין, הוא בימין דעלמא ולא בתר ידיה אזלינן כמו דהמזוזה מונחת בימין דעלמא, ועיין דברי רעק"א בהגהות לשו"ע יו"ד סי' רפט ס"ב שכתב דמזוזה היא לשמירה לכל בני ביתו ולא רק לו לבדו ולכן אפילו אם הבעל הבית איטר יניח המזוזה על צד ימין דעלמא, אמנם דמדברי רע"א משמע שאיטר שאין לו בני בית או שכל בני ביתו איטרים צריך להניח המזוזה בשמאל דיליה, וצריך לומר דבזה אזלינן בתר רובא דעלמא שאינם אטרים, על כן גם האטר ידליק בנר הימין דכולי עלמא ולא בימין ידיה. ל אור"ח סי' תרעב ס"ב.

לא כמש"כ המשנ"ב שם ס"ק יא.

לב שו"ת היכל הוראה ח"ו (הוראה נ"ז) ושורש הדברים דהנה כתב המגן אברהם (סי' תרעב סק"ו) דמי שבני ביתו ישנים אין לברך, וכן נקטו הפוסקים עיין משנ"ב (שם) ובקיצור שו"ע (סימן קלט ס"י) דלאחר שבני ביתו ישנים ליכא פרסומי ניסא וידליק בלא ברכה, וכן הוא בכף החיים (ס"ק כו), אליהו רבא (אות ג) חיי אדם (כלל קנד אות יט) ועוד, שנקטו להלכה כדברי המגן אברהם. ולפי זה יוצא לכאורה דמי שמדליק בשעה מאוחרת ואין לו משפחה כגון גלמוד וכדו', אינו רשאי לברך, שהרי אין במעשהו פרסומי ניסא לאחרים, ועוד יותר מזה דאפילו אם מדליק בתחילת הלילה לא יברך דסו"ס ליכא פרסומי ניסא בהדלקתו. ותימה, אמאי לא נזכר בפוסקים דין זה שמי שאין פרסומי ניסא בהדלקתו כגון שאין עוברים ושבים ליד ביתו דהיינו שדירתו נמצא במקום מוסתר וכן אין לו בני בית והוא דר לבדו, שלא יברך.

ולכאורה זהו מה שכתב המשנה ברורה (סי' תרעב סק"א בשער הציצית אות יז) בשם החמד משה שהקשה על דברי המג"א מדברי השלטי הגבורים בשם ריא"ז, דאף אם הוא בין הנכרים לבדו צריך להדליק ומשמע מדכתב כן בפשיטות שידליק בברכה, אלא ודאי דאם יכול לפרסם ההדלקה בפני רבים יותר עדיף, אבל אם אין אנשים בשביל זה לא יטבל המצוה וכן נוהגים העולם, עכ"ל החמד משה, ומסיק בשער הציצית שם דספק ברכות להקל, ומ"מ מי שרוצה לנהוג כוותיה אין מוחין בידו, עכ"ל השער הציצית.

ובאמת דיש לדון בדברי השער הציצית וכי מי שרוצה לנהוג שלא כדין אין מוחין בידו, ובפרט שבמשנה ברורה כתב להלכה דאם ישנים אין לברך, אכן נלע"ד דאולי יש לחלק בין מי שאין לו בני בית שאז חובת ההדלקה עליו הוא מדין עצם ההדלקה שנתחייב בה אף היכא שאינו מפרסם הנס לאחרים אלא לעצמו, לבין מי שנמצא בביתו ויש לו בני בית דאז יש עליו החיוב דנר איש וביתו שבהדלקתו יעשה פרסום הנס לא רק לו לבדו כי אם גם לבני ביתו, וזה חלק מהחיוב המוטל

[יג] מי שבטעות נדלק נרות חנוכה שלו קודם שהספיק לברך עליהן

חובתו בהדלקת הנר בטעות.

לג. ולמעשה נראה שצריך לכבות הנר ולחזור ולהדליקו כי יש לחוש שלא יצא ידי חובתו כיון שנדלק מאיליו^ל, ובכה"ג יכול לברך, דאפילו אי נימא דכבר יצא ידי חובת ההדלקה מכל מקום לא גרע מהדלקת נר שבת שהאשה מברכת לאחר ההדלקה היא מכסה עיניה כדי להנות מן הנרות לאחר ההדלקה, ובנר חנוכה הרי הנרות הללו אסורים בהנאה מכל מקום יש לו הנאה מקיום המצוה עצמה, ובפרט דבנר חנוכה הדלקה עושה מצוה^{לד}.

לב. מעשה באדם אחד שבטעות שאמר לשם יחוד לפני הדלקת נר חנוכה, והחזיק בידו נר דלוק להדליק בה הנרות, ובאמצע אמירת לשם יחוד, נדלק הנר חנוכה בטעות מהנר הדלוק בידו, מה יעשה כעת, אם יצא ידי חובתו בהדלקה זו ושוב לא יברך על ההדלקה, או שמא יכבה הנר הדלוק וידליק ויברך, ואת"ל שאין צריך לכבות איך יברך עכשיו להדליק נר של חנוכה, אחרי שכבר יצא ידי

עליו בנוסף למצות הדלקה, ולכן אם בני ביתו ישנים אינו יכול לצאת ידי חובתו בהדלקה. ועל כן כשהוא גר לבדו שפיר יכול להדליק ולברך אף בשעה מאוחרת דסוף סוף מקיים חיובו, אולם אם יש לו בני בית אזי יש עליו חיוב של נר איש וביתו, ולכן כשב"ב ישנים אינו יכול לקיים המצוה המוטלת עליו, ולכן ידליק בלי ברכה. ואפשר דגם המגן אברהם יודה בזה, שהרי הוא כתב דינו כשכני ביתו ישנים משמע דדוקא בכה"ג שיש לו בני בית אז אינו רשאי להדליק ולברך, אבל אם אין לו בני בית שפיר יכול להדליק ולברך.

ולפי"ז מה שהביא החמד משה (המובא בשער הצייון) ראייה מדברי הרי"א דלא כמג"א, אין לו ענין לדברי המג"א, דהרי בכה"ג שנמצא במקום שאין אנשים אף לא מאנשי ביתו, שם גם המג"א מודה שיכול להדליק ולברך. לג ואף שכתב בביאור הלכה (סימן ס ד"ה וכן הלכה): ודע דמה שכתבנו במ"ב היכא שמוכח וכו' כגון בק"ש ע"י סדר התפלה ובשאר מצות ע"י הברכות או ע"י ההכנה להמצוה כגון מה שאמרו בירושלמי פ"ה ה"ג גבי מצה דבין שכיון ובין שלא כיון מכיון שהיסב חזקה דכיון, ובירושלמי דר"ה גבי היה עובר אחורי ב"ה ושמע קול שופר או קול מגילה וכו' הדא דתימא בשעור אבל בעמד חזקה כיון, ופירושו דדוקא אם עומד אחורי בהכ"נ סתמא לאו למצוה קאי אבל בעומד בתוך בהכ"נ ושומע קול שופר מסתמא עומד לשם כונה וכמו שכתב בספר ישועות יעקב בסימן זה וכל כה"ג נוכל למצוא בכל המצוות, ע"כ. וא"כ לכאורה בנדון דידן כשאומר לשם יחוד הרי זה הכנה למצוה ובכה"ג מבואר בביאור הלכה דיצא ידי חובתו.

אולם אכתי יש לומר דנדון דידן שאני שהרי בביאור הלכה כתב דהטעם הוא משום דחזקה כיון, וכיון דנדלק מאליו איך אפשר לומר דחזקה כיון, בשלמא נטילת לולב או שמיעת קול שופר כשנטול הלולב לקיים מצותו או שומע קול השופר, אף דאין כונה פרטית אמרינן כיון שעושה עכשיו ההכנות לקיים מצוה זו, מסתמא כיון לצאת בנטילת לולב או בשמיעת קול שופר, אבל בהדלקת נר חנוכה, כיון שהנר נדלק מאליו בלי שום כונה מצדו ואדרבה הוא אינו רוצה לצאת בהדלקה זו, שפיר עדיף שיכבה הנר וידליקנו שנית.

לד וראה מה שכתב רבי עקיבא איגר בשו"ת (מהדורא תניינא סימן יג) בענין שהדליק נר חנוכה בליל ח' ושכח לברך על הדלקתה, ורק קודם שהדליק כולן נזכר דעדיין לא בירך, אם יש לו לברך או לא, וז"ל: ומ"מ לדינא נ"ל בנ"ד יש לסמוך ולברך, דיש לצדד עוד, דאף בנזכר אחר גמר הדלקתו, דיברך, כיון דצריך שיעור להדלקה משתקע החמה עד שתכלה רגל מהשוק, ועייין שולחן ערוך (סי' תרעה) אם נתן בה שמן פחות משיעור לא יצא אפילו דיעבד, א"כ כל משך הדלקתו עדיין מצותו קיימת ונמשך, ועייין הרא"ש פ"ק דפסחים (סי' י) כתב הטעם דמברך להתעטף בציצית להניח תפילין, לישב בסוכה, ולהדליק נר חנוכה [ולא על עיטוף בציצית, על הנחת תפילין, על הישיבה בסוכה, על הדלקת נר חנוכה] דיש בהם שיהיו מצוה, ולשון מורה על זה להיות עטוף בציצית ולישב בסוכה וכו' ולהדליק נר חנוכה שיהיו במצותה, כדאמרינן משתקע וכו', שתכלה רגל מן השוק עיין שם, הרי דמדמה נר חנוכה לציצית ותפילין דיש שיהיו במצותם, א"כ י"ל כמו בציצית ותפילין מברך גם אחר הנחתם דעדיין עוסק במצותם הוי כמו קודם עשייתן, הכי נמי י"ל בנר חנוכה, ואף דאינו דומה לגמרי דשם עוסק במצותם במה דלבוש, וכן מזוזה בפתחו ולא ברך בשעת קביעתו אף דאינו עושה מעשה, מ"מ כל רגע הוי תחלת מצוה דאלו נטלו המזוזה לא יהיה לו המצוה מכאן ולהבא, וכן בלולב דכתבו תוס' דנענוע הוא מהמצוה ומקרי עובר לעשייתן, היינו ג"כ דעכ"פ אלו לא היה מנענע היה מחוסר מצות נענוע, ומוטל עליו לנענע, משא"כ בנר

דיני הדלקת הנרות בערב שבת חנוכה

[יד] האם מותר לטלטל מנורה של חנוכה כשהוא מונח על טס שהיה עליו דבר היתר מבעוד יום

לד. יש שנוהגין היתר לטלטל בשבת את הטס (או כסא קטן) שעליה מונחת המנורה של חנוכה, כששמים על הטס דבר היתר כמו חלה מבעוד יום, (בגלל חשש שמא הילדים הקטנים יפילו את המנורה אחרי שכבו הנרות), וסומכין עצמם על מה דאיתא בגמ' לה וכן נפסק בטור ושו"ע ונו"כ^ל, שבסיס לדבר האסור ולדבר ההיתר, אם ההיתר חשוב יותר מן האיסור, מותר לטלטלו בשבת, וכן כאן החלה חשובה יותר מן המנורה, כי היא לצורך סעודת שבת.

לה. אמנם אחר העיון וההעמקה במקורות, יש לפקפק בזה הרבה כי כפי המבואר

בפוסקים, נמצא שיסוד ההיתר של בסיס לאיסור ולהיתר שמותר לטלטלו הוא רק באחד משני אופנים אלו: א. כשעיקר עשיית הבסיס, או עיקר העמדת הבסיס היתה כדי לשמש את ההיתר, ובדרך אגב מונח שם גם האיסור, על זה אמרו שהבסיס בטל לגבי ההיתר ומותר לטלטלו^ל, ב. כשהבסיס כשלעצמו אין לו זיקה לצד ההיתר או לצד האיסור יותר מלחברו, וכגון הדוגמא המובאת בכל הפוסקים, בשלחן סעודת שבת שהוא מקומו של המאכלים שהם הדבר ההיתר, וכן הוא מקומו של הנרות של שבת שהוא הדבר האסור, ואין להשלחן זיקה והשתמשות יותר לאחד מן השני, אז אמרינן שהשלחן הוא בסיס לאיסור ולהיתר, ולכן מותר לטלטלו, אמנם מכל מקום צריך שיהא דבר ההיתר חשוב קצת יותר מדבר האיסור אצל האדם, שיכבד צד ההיתר על משקל האיסור כמבואר בכל הפוסקים הנ"ל, וכגון בדוגמא האמורה בענין השלחן, הרי האדם רוצה את הנחת המאכלים על השלחן בדוקא

חנוכה דכל שבשעת הדלקה היה בו שמן כשיעור, אף אם רגע אח"כ כבתה הנר אין מוטל עליו להדליקו ואין שום גרעון במצוה מה שאינו דולק יותר, וא"כ י"ל דמקרי עברה מצוותה, מ"מ כיון דכילי הרא"ש בחדא, לקרותם שיהיו מצוה, י"ל דמקרי עובר לעשייתן. גם דעת כמה פוסקים דבכל ברכות אם לא בירך עובר לעשייתם מברך אח"כ. עיין ש"ך יו"ד (סי' י"ט ס"ג) א"כ בנ"ד בצירוף הני סברות, א', דעת הא"ר דמברך על ההידור. ב', כיון דמקרי שיהיו מצוה משך הדלקתם י"ל דמקרי עובר לעשייתן. ג', דעת הפוסקים אם לא בירך עובר לעשייתן מברך אח"כ, מכל זה נראה לסמוך בנ"ד דיברך, עכ"ל.

מעשה לפי דברי רעק"א בנדון דידן לא גרע ממי שנזכר באמצע ההדלקה שלא בירך דשפיר יכול לברך. אולם יש להעיר דלפי מה שחידש חתנו מרן החת"ס זי"ע בחידושו למס' שבת (כ ע"ב), דבשבת חנוכה ליכא דין של כבתה זקוק לה, ומעיקר התקנה סגי בהדלקה לבד, ואם כן אם אירע דבר זה בהדלקה של שבת חנוכה בנר ראשון אין יכול לחזור ולברך, דהרי ליכא שיהיו מצוה בהדלקה זו, ומכל מקום לדעת הפוסקים הנ"ל בסברא ג, שכתב רע"א דבכה"ג נמי מקרי עובר לעשייתן א"כ גם ביום ראשון שחל בערב שבת יכול לברך. (שבת מז).

לד אור"ח סימן ש"ט סעי' ג', סימן ש"י סעי' ח', ומג"א סי' רע"ז סק"ח, ופמ"ג סי' רע"ז א"א סק"ט, חיי אדם כלל ס"ז סעי' א', משנה ברורה סימן רע"ז סק"י"ח, וסימן ש"י סקל"ג, ושאר גדולי האחרונים
לד כמ"ש בשורש ומקור דיני הבסיס לאיסור ולהיתר בסימן ש"י סעי' ח', שמחתה שיש עליה אפר מבעוד יום מותר לטלטלה כדי לכסות בה רוק או צואה, ואפילו יש עליה גם שברי עצים שהם אסורים בטלטול מותר לטלטל המחתה יחד עם האפר, הרי שעיקר תשמיש המחתה הוא לשמש את האפר, והשברי עצים נמצאים שם שלא כדרך תשמישו ובדרך אגב בלבד, ולכן בלבד התירו לטלטלו. וכן בסימן ש"ט סעי' ג' מבואר שסל מלא פירות ואבן בתוכו מותר לטלטלו, וגם כאן מיירי בגוונא דעיקר תשמיש הסל הם בשביל הפירות, והאבן מונחת בתוכו שלא כדרך תשמישו בלבד, וכן מפורש במשנה פרק נוטל (שבת קמא): נוטל אדם את בנו והאבן בידו, וכלכלה והאבן בתוכה ופריך ע"ז בגמ' (שם קמב). תהוי כלכלה בסיס לדבר האסור, ומתריך אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן הכא כלכלה מלאה פירות עסקינן, ופירש"י וז"ל: דעיקר נעשית בסיס לפירות הלכך אבן מטולטלת אגב כלי ופירות שהוא מותר עכ"ל, ועיין עוד שם בתוס' ד"ה ונשידינהו.

לשמש תמיד לצורך החזקת הכספים, אמרינן שהמגירה הוא טפל ובסיס להארנקי, כי חשוב לו יותר מה שהארנקי מונחת במקום המתאים והמיוחד לו, ממה שהוא רוצה את הלחם שם, ובכן לגבי מגירה זו אין לדבר ההיתר חשיבות יותר מלדבר האסור, ואפילו שכעת עתה ביום השבת חשוב אצלו הלחם משום סעודת שבת, ולעומתו הרי הכסף שבארנקי אין לו שום שימוש, מכל מקום כיון שעיקר המגירה מיוחדת ועשויה בשביל החזקת כספים, אמרינן שזהו העיקר ונעשה בסיס וטפל לארנקי^ל, וכן איפכא, אם הארנקי מונח במגירה המיוחדת ללחם, וגם כעת מונח בה הלחם, והיה צריך את הלחם לסעודת שבת, מותר לטלטל את המגירה^ז.

יותר משרוצה את הנרות, כי לצורך הארת מקום הסעודה, אינו צריך שיהיו הנרות על השלחן דוקא, וסגי אם נמצאים בחדר האוכל^ח, ולכן אף אם השינוי האמיתי לפי ערך דמיו של דבר האסור הוא הרבה יותר מערכו של דבר ההיתר, וכגון אם היה על השלחן חלת לחם אחת שערכו לפי דמיו הוא באין ערוך קטן מערך הארנקי, מכל מקום כיון שלצורך סעודת שבת הוא צריך את הלחם יותר מהארנקי, ובשבת הרי אין לו שום שימוש עם הכסף, להכי אמרינן שצד ההיתר הוא חשוב יותר, ואין השלחן בטל ובסיס הוא רק להארנקי בלבד, אלא הוא בסיס גם ובעיקר להלחם, ובכן הוה השלחן בסיס לדבר האסור ולדבר המותר ומותר לטלטלו.

לו. ולפי זה בנידון דידן, שכל העמדת המנוחה על הטס הוא לנוי המנוחה וכן שלא ילכלך את הריצפה וכדו', או אלו שמניחים כסא קטן מתחת למנוחה, שגם בזה עיקר המטרה היא שלא תהא המנוחה על הארץ, הרי נקרא טס זה מיוחד להמנוחה ולהשלהבת שעליה, ובזה כל רצונו באמת,

לו. אבל כל זה כשהשלחן אין לו זיקה והשתמשות להארנקי יותר מהלחם, כי עומד לכל מיני השתמשות, אמנם אם הארנקי הוא במקום המתאים להחזקת כספים, ושם הניח את הלחם לא יועיל לו כלום מה שהוא צריך עכשיו את הלחם לצורך הסעודה, ואסור לטלטל את כל המגירה, כיון שמגירה זו עשויה

לח ויסוד זה מפורש בלשון המחבר בשו"ע (סימן ש"י סעי' ח') וז"ל: וכגון שדבר המותר חשוב מדבר האסור, אבל אם דבר האסור חשוב יותר מדבר המותר, בטל אצלו ואסור לטלטלו עכ"ל. (ואפילו אם שניהם שוים כתב המשנה ברורה סקל"ג ומקורו בכמה וכמה פוסקים שאסור).

לט וראה במג"א (סימן רע"ט סק"ד) ובמשנה ברורה (שם ס"ק י') שכתב: דכיון דהמנוחה עיקר עשייתה בשביל השלהבת, לכן נעשית תמיד טפל ובסיס להשלהבת, ולא ללחם ושאר דברים אחרים, אף שהם חשובים יותר, [והגם ששם מיירי בנתינת הלחם על המנוחה עצמה, מ"מ נראה שדבר שנעשה לעיקר האיסור נעשית תמיד טפל ובסיס להאיסור].

מ כמבואר (סי' ש"ט סעי' ג') בענין כלכלה מלאה פירות ואבן בתוכו, וכן מבואר (סימן ש"י סעי' ח') שמותר לטלטל את המחתה אע"פ שיש עליה גחלים, כיון שמיוחד לאפר.

אכן אין כוונתו בכל האמור לעיל לומר שבסיס שעיקרו כדי לשמש את האיסור תמיד, אי אפשר לו לשנות שבשבת זו ישתמש בה בעיקר לצורך ההיתר, כגון אם באמת יחליט ברעתו שמחמת איזה סיבה שתהיה כגון בנדון דידן שאף שהמגירה הזו היא מיוחדת לכסף, אמנם לעת עתה בשבת שאינו יכול להשתמש בכסף על כן דבר ההיתר דהיינו הלחם הצריך לסעודת שבת חשוב לו יותר, דהיינו שלא איכפת לו באמת אם הכסף ינטל מהמגירה, רק דרך אגב מונח שם כעת, ורק הלחם הוא הדבר המתאים לו בשבת זו ובמקום זה, שאם כן בודאי שהלחם הוא אצלו חשוב יותר, והוה בסיס לדבר האסור ולדבר ההיתר, שההיתר חשוב לו יותר, ומותר לטלטל המגירה (כמובן בתנאים המותרים לטלטל בסיס לאיסור ולהיתר דהיינו כשא"א לנער האיסור מהבסיס וכן הטלטול לצורך דבר המותר עיין סי' שט ס"ג וסי' שט ס"ח רק כי בדרך כלל אין הדבר כן, שדרך בני אדם כן הוא שרוצה שכל דבר יהא מונח במקום המתאים לו, וכמובן שבאופן זה שעיקר הבסיס הוא לאיסור אם מניח דבר שאינו מתאים למקום זה, רק בדרך אגב, וכל שכן אם מניח שם רק כדי שלא יהא בסיס רק לאיסור אלא גם להיתר, בודאי שאינו נקרא שזה יותר חשוב, אפילו אם רוצה את הלחם לסעודת שבת, והוה בסיס בעיקר להאיסור ובכהאי גוונא אסור לטלטלו באין ספק.

המשפחות שלנו גדולות ומבורכות באושר ובשמחה, עצה טובה להם שבשבת ישנו את מקומם של הנרות וידליקו ליד החלון ובוה לא יבואו ח"ו לא לידי נזק ולא לידי מכשול.

[מן] זמן הדלקת נרות חנוכה בעש"ק לנוהגים מנהג ירושלים לקבל שבת ארבעים דקות קודם השקיעה

למ. יש לברר לפי המנהג שנהגו פעיה"ק ירושלים להדליק נרות שבת בערש"ק ארבעים דקות לפני השקיעה^{מא}, כיצד יש לנוהג

והוה בסיס בעיקר לדבר האיסור, (דהיינו להשלהבת דהוא מוקצה מחמת איסור) ולא יהני מה שמניח עליו את הלחם, כי אין מקומו שם כלל, וכל מטרתו אינו אלא בשביל שיהא בסיס גם לדבר היתר, ובכחאי גוונא אינו נעשה בסיס לההיתר כאמור, ובכן אסור לטלטל את הטס או את הכסא הקטן אף כשיש עליו דבר ההיתר, מבעוד יום^{מא}.

לח. ולפי"ז אותם המהדרים בדרך כלל להדליק נרות חנוכה ליד הפתח והם חוששים שבשבת הילדים או הנכדים יתקלו בנרות ובפרט פה בא"י שהדירות קטנות וב"ה

מא ועיין עוד בספר דברי יחזקאל השלם דף צ"ו עיין שם היטב ותראה דההיתר מבוסס על הכללים והיסודות הנ"ל. וכמו"כ מהאי טעמא אין היתר לטלטל הטס של נרות שבת אחרי כיבוי הנרות, גם אם הניחו שם חלה מבעוד יום, ועי' פמ"ג א"א סימן רע"ט ד"ה אמר סק"ג, שאפילו בטס שלפעמים מניחים עליה דברי מאכל, ועתה יש עליה מלבד דברי המאכל גם מנורה של שבת, שמסתפק בדין הטס אם מותר לטלטלו, והניחו בצ"ע יעו"ש. ועיין עוד בחיי אדם כלל ס"ז סעיף ד' וז"ל: על פי הכללים המבוארים נתברר, שכשהדליקו מנורה על שולחן, אסור לטלטל השולחן, שהרי השולחן הוא בסיס למנורה וניירותיה, אם לא שהיה מונח על השולחן בין השמשות לחם, דאז הוי בסיס לאיסור והיתר, וההיתר חשוב יותר מהאיסור שהרי צריך לסעודת שבת, ונראה לי דזהו הטעם שמקפידות הנשים להניח הלחם על השולחן קודם הדלקת הנרות ואם אינן נביאות, בני נביאות הן, עכ"ל. ועיין עוד בספר דרך החיים לר' יעקב מליסא בעל הנתיבות דכתב שם בכללי דיני מוקצה סעיף לב וז"ל: אם נעשה בסיס לאיסור ולהיתר כגון שמונח על היתר דבר איסור ודבר היתר ודווקא שהדבר חשוב לו עכשיו יותר מן האיסור אבל אם אין ההיתר חשוב יותר מן האיסור לא מיקרי בסיס לאיסור ולהיתר רק לאיסור לחוד, וכן בנר שהוא דולק במנורה לא מהני מה שמונח עליו לחם שיהיה בסיס לאיסור ולהיתר עכ"ל. ומעתה העולה מכל הנ"ל וכן אני מורה הלכה למעשה שאפילו אם יניח לחם על הטס או על הכסא הקטן אסור לטלטלם לאחר כיבוי הנרות שהרי כל עיקרו של הנחת הטס או הכסא במקום זה הדבר ברור ומעשי מוכיחים עליו שהוא לצורך הנרות, ומה שמניחים שם החלה אינו מפני שזה מקומו כלל אלא כדי שעי"ז יקרא בסיס לדבר האסור והמותר כדי שיוכל לטלטלו ולדברינו לא עלה בידם כלום שהרי סוף סוף כל מטרת הנחת הטס או הכסא היא לצורך המנורה ולא לצורך הלחם כלל.

ובנרות שבת שאני דשם ודאי השולחן עשוי גם לנרות וגם ללחם שהוא עיקר סעודה ושפיר הוה בסיס לדבר האסור והמותר, ויותר מזה נראה דגם אם יניח ספר זמירות של ש"ק מהני והוה בסיס לדבר האסור והמותר ושפיר יכול לטלטלו ממקומו. ודוקא סדר זמירות ש"ק וכדומה כגון ספרים על פרשת השבוע שריגילים ללמוד בהם בשעת הסעודה מהני (ומובן שכל זה דוקא בשולחן העומד בדרך כלל רק לאכילה אבל אם במשך השבוע הוא רגיל שיהיה תלמודו שם אז גם שאר ספרים שהוא לומד בהם מהני לזה).

מב מקור המנהג כבר כתב מרן המהרי"ץ דושינסקי זי"ע אודות אלו שרצו לפרוץ הגדר ולהקל במנהג והוא מדגיש כי "זה מאות שנים אשר ישראל קדושים נהגו וקיימו וקבלו עליהם את כניסת השבת בארבעים רגע לפני שקיעת החמה בעש"ק", וכך כתב הרי"מ טוקצינסקי זצ"ל בספר ארץ ישראל (עמוד כו) מנהג עתיק בא"י להכריז או לחקוע להדלקת הנרות בע"ש ארבעים דקות קודם השקיעה, וכ"כ בספרו בין השמשות. ועפ"ז קבעו בלוח שיצא לאור ע"י בנו, שזמן הד"ה ארבעים דקות לפני השקיעה. על פי המבואר במסכת שבת (לה ע"ב) "אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן אדשימשא בריש דיקלא אדליקו שרגא", וכ"פ בשו"ע (אור"ח סימן רסא סעיף ג').

ואנו רואי דינו כאין בקיאין שמסופקין אנו בשקיעה הלכה כמי אם כר"ת או הגאונים או כהיראים, ועל כן יש לנו לנוהג הזמן שהוא שימשא אריש דיקולא, וזמן זה כבר כתבו הב"ח לענין תפילת נעילה בסימן תרכ"ג שזמנה הוא כשהחמה בראשי האילנות והוא כתב שהוא כחצי שעה לפני השקיעה, ושפיר קבעו הזמן לארבעים דקות שדבר זה תלוי בעונות

לעשות התרת נדרים כמו כל מי שנהג מנהג טוב שלש פעמים שאם רוצה לעבור על מנהגו צריך לעשות התרת נדרים^מ.

מא. ומה שנהגו קצת מאנשי ירושלים לאחר את זמן הדלקת הנרות כדי שיהיה סמוך לשקיעה, יתכן שזה היה רק בזמנם כיון שהשמן זית היה יקר מאד וכידוע, ועוד והוא עיקר שהיו מדליקין נרות חנוכה במנורה עצמה שהיה שם מקום מצומצם ולא היה בו מקום להרבה שמן והיו חוששים תמיד שמא לא ידלק עד חצי שעה לאחר צאת הכוכבים

בערב שבת חנוכה^{מב}, ולמעשה יש שהורו לאחר זמן הדלקת נרות שבת כדי להדליק נרות חנוכה תוך חצי שעה לשקיעה^{מג}, אבל למעשה יש להורות שידליקו נרות שבת כמנהגינו בכל שבתות השנה, דהיינו לא יאחר מארבעים דקות לפני השקיעה ואת נרות החנוכה ידליק קודם הדלקת הנרות שבת, וכך היה מנהגו של אאמור"ר זצ"ל.

מ. ויש להעיר דמי שמנהגו לקבל שבת בארבעים דקות קודם השקיעה אם יבוא עכשיו להדליק יותר מאוחר נראה דהוא צריך

השנה פעם בארוכה פעם בקצרה ועל כן קבעו לארבעים דקות שהוא הזמן היותר ארוך כדי שלא יבואו לידי חילול שבת, וכך נהגו גדולי ירושלים וכן היה אאמור"ר זצ"ל עומד על זה בכל תוקף עד שפעם כשאחד התקשר אליו ארבעים דקות לפני השקיעה, וכשהרמתי את הטלפון כי חששתי שאם מישהו מתקשר בשעה כזו כנראה ששאלתו דחופה מאד, וכן הם אמרו לי שיש להם שאלה נצרכת מאד, ואמר לי אאמור"ר זצ"ל לשאול אותם אם השאלה נוגעת לפקוח נפש שאז ישיב עליה ואם לא שימתינו עד מוצאי שבת, והגם שהשואל אמר שהיא שאלה נצרכת לו מאד אך כיון שלא היתה שאלה של פיקוח נפש לא רצה להשיב עליה. פוק חזי כמה הקפיד שלא לסטות כמלא נימא מהמנהג הקבוע בירושלים שלא יבואו לזלזל בו ח"ו.

וללמד זכות על הדרים בירושלים [שבמקורם לאו מבני ירושלים הם] שאין מקפידים כל כך על זה, נראה דאפשר שסמכו על דברי המג"א (סימן תצג סק"ו) בשם הרמזים שכתב וז"ל: ודבר התלוי במנהג המקומות שבמקום זה נהגו כך ובמקום זה נהגו כך אפי' נתקבצו בני שני המקומות במקום אחד ועשה כל אחד כמנהג מקומו לית לן בה עכ"ל, אמנם נראה דמכל זה אפשר ללמד זכות על מי שנתקבצו ובאו לדור פניה"ק ירושלים ת"ו אמנם מי שהוא מבני ירושלים הותיקים שיש לו לנהוג כמנהג המקום לפרוש מכל מלאכה ולקבל שבת ארבעים דקות קודם שקיעת החמה, וגם אלו שלא קבלו את המנהג ודאי יש להם לפרוש מכל מלאכה כחצי שעה ולכל הפחות כעשרים דקות קודם השקיעה, אבל זה פשוט שאין נכון לעשות מלאכות בפרהסיא כגון לנסוע ברחובות העיר אחרי הארבעים דקות שדבר זה גורם לטשטוש התחומין בפרט אצל ילדי ירושלים שאינם מבינים כיצד יהודי בבגדי שבת נוסע ברחובה של עיר כשאלו ברור שכבר נכנסה שבת. מג שו"ת היכל הוראה חלק ב' (סימן ק').

מד דהנה מעיקר הדין כתב המחבר או"ח סימן תרעט (סעיף א') להקדים הדלקת נרות חנוכה לפני הדלקת נרות שבת, וכתב שם המשנ"ב (סק"א) דהטעם הוא כדי לצאת דעת הסוכרים דאם ידליק של שבת תחילה כבר קיבל עליו שבת ונאסר במלאכה ושוב לא יוכל להדליק נרות חנוכה, ולכן מקדימין הדלקת נר חנוכה לפני הדלקת נרות שבת, וכיון כדאי להדליק נרות חנוכה סמוך לשקיעה כמבואר בשו"ע (או"ח סימן תרעב סעיף א'). ובמשנ"ב שם (סק"א) כתב דהוא בערך רבע שעה קודם לשקיעה ואם כן בשבת חנוכה מן הראוי לאחר הדלקת נרות חנוכה כמה שאפשר עד סמוך לשקיעה ומיד אחריהן ידליקו נרות שבת, ואפילו אנשי ירושלים שמקפידים להדליק נרות שבת בכל השנה ארבעים דקות קודם השקיעה בשבת זו לא יקפידו ויאחרו את הדלקת הנרות.

והנה מש"כ בשו"ע שם מיייר בהדלקת נרות חנוכה בימות החול אבל בערב שבת חנוכה לא נתברר לנו מתי הוא עיקר זמן הדלקת נרות חנוכה רק שכתב הרמ"א בסימן תרע"ט שמדליקין בעוד היום גדול, ובמשנ"ב שם כתב נראה שזמן ההדלקה של נרות חנוכה הוא דוקא אחר פלג המנחה מ"מ ודאי דאין כוונתו שלכתחילה ידליק מפלג המנחה דלאו כו"ע יש להם שמן מספיק שידלק עד חצי שעה לאחר צאת הכוכבים אלא כוונתו שלא ידליק קודם זמן זה, ובודאי גם הוא יסבור שמדליקין קרוב לשקיעת החמה כמה שאפשר, ונראה לי דהיינו לכל הפחות כחצי שעה כמו שמצינו בב"ח בהל' יוה"כ (או"ח סימן תרג) לגבי תפילת נעילה שמתפללין סמוך לשקיעה וכתב שהוא כחצי שעה, ולפי"ז היה נראה דבאמת יש לאחר זמן הדלקת נרות שבת עד קרוב לחצי שעה לפני השקיעה, ועיין מש"כ הגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א במועדים וזמנים (ח"ו סימן פד) שהביא דברי הגרי"ז הלוי מבריסק שתמה על המקדימים להדליק ארבעים דקות קודם השקיעה. מה כמבואר בשו"ע (יו"ד סימן ריד).

ידליק נרות חנוכה ואח"כ נרות שבת¹, כמו שמצינו בספר בן איש חי² דיש בזה טעם על פי סוד בדברי האר"י שידליק נרות חנוכה קודם נרות שבת, וכן שמעתי מאמו"ר זי"ע שהוא מורה לשואלים שלא ישנו וידליקו כמו שאר האנשים דהיינו שיקדימו הדלקת נרות חנוכה קודם הדלקת נר שבת.

[יז] ילדים שמדליקים נרות חנוכה בער"ש ונרותיהם דולקין כחצי שעה ונכבין קודם השקיעה, אם מדליקים בברכה

מד. לכאורה יש לתמוה על מה סומכים להקל בנרות חנוכה שמדליקים הילדים שבדרך כלל נרותיהם דולקים כחצי שעה, ועתה למנהג ירושלים שנוהגים להדליק נרות שבת ארבעים דקות קודם השקיעה ונר חנוכה מדליקין קודם הדלקת נר שבת, נמצא שעד השקיעה כבר כבו הנרות ואיך ידליקו הקטנים נר חנוכה בברכה.

מה. אך יש ליישב מנהג זה³, כי יש שסוברים שכלפי חינוך מועיל חינוך לעיקר המצוה אף שאין בזה כל הפרטים⁴. ועוד כי

שהוא כשעה ושלושה רבעים⁵, אבל בזמנינו אכשר דרא שיש שמן בריוח ואינו יקר כל כך והוא מצוי לכל וכן יש כוסיות זכוכית שבהן יש מקום לשמן שדולק כג' וד' שעות ורוב העם משתמשים בהם, על כן בודאי אין מן הראוי לאחר בהדלקת הנרות שבת וידליקם כמנהג ירושלים מקדמת דנא ארבעים דקות קודם השקיעה⁶.

[מז] איש המדליק נרות בפנ"ע מה יקדים נרות שבת או נרות חנוכה

מב. עיקר הטעם שנהגו להדליק תחילה נרות חנוכה ואחר כך נרות שבת הוא לפי שהאשה מקבלת שבת בהדלקת הנרות ושוב יהא אסור להדליק נרות חנוכה⁷, ולפי זה יש לדון באיש המדליק שניהם אולי עדיף שיקדים הדלקת נרות שבת ולא יקבל עליו שבת ואח"כ ידליק נרות חנוכה כי תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, וגם הנרות חנוכה יהיה יותר סמוך לשקיעת החמה⁸.

מג. אכן למעשה נראה שלא ישנה וידליק כמו שאר האנשים, דהיינו מתחילה

מו כמבואר בביה"ל (סימן תרעב ד"ה ובלבד).

מז שו"ר במועדים וזמנים (ת"ב סימן קנב) שכתב בשם ותיקי ירושלים שגם בשבת חנוכה נהגו להדליק נרות שבת כרגיל דהיינו 40 דקות לפני השקיעה.

מח ראה בשו"ע (או"ח סימן תרעט סעיף א') דבערב שבת מדליקין נר חנוכה תחילה ואח"כ נר שבת וכתב שם הט"ז בסק"א וז"ל: דאי ידליק של שבת תחלה קבלי' לשבת ואתסר עליה מלאכה כ"כ בה"ג. והתוס' חולקים וס"ל דלא תליא קבלת שבת בהדלקת הנר, ולדידן שיש מנהג פשוט שהאשה המדלקת נר שבת מקבלת שבת עליה ואסורה במלאכה רק אחרים בני הבית עדיין מותרים ע"כ איש שמדליק נר שבת ושכח להדליק של חנוכה אסור לו להדליק של חנוכה אח"כ אלא יתן לאחד מבני ביתו להדליק, ולא כלבוש שמתיר בדיעבד בזה להדליק אח"כ כיון שלא קבל בפירוש שבת, עכ"ל הט"ז. אם הוא לבד נמצא בבית אולי עדיף שיסמוך על דברי הלבוש וידליק קודם נרות שבת כמו שכתבנו.

מט ואף דהט"ז כתב דגם איש שמדליק נר ושכח להדליק של חנוכה שאסור לו להדליק של חנוכה אח"כ, מכל מקום אפשר שהוא דוקא בכה"ג שהביא הט"ז שיש לו בני בית שידליקו עבורו אח"כ אבל אם הוא לבד נמצא בבית אולי עדיף שיסמוך על דברי הלבוש וידליק קודם נרות שבת כמו שכתבנו.

נ שו"ת היכל הוראה חלק ב' (סימן ק"א).

נא פרשת וישב הלכות חנוכה (סעיף כ')

נב שו"ת היכל הוראה חלק א' (הוראה צ"ב).

נג דהנה מה שמדליק הקטן הוא מדין חינוך, וכדמשמע מדברי הרמ"א (סי' תרעה סעי' ג) שכתב: ולדידן דכל אחד מבני הבית מדליק בפני עצמו, קטן שהגיע לחינוך צריך להדליק, ע"כ. ובדין חינוך מצינו להרבה פוסקים שסוברים שכשמחנכים

חנוכה לרפואת שושנה (רוי"ז)

מו. בענין למרוח שמן נרות חנוכה על חולי ה"שושנה" החולה במחלה הנקראת "שושנה" (רויז) שזה מראה שהדם הוא מזוהם רח"ל, וכמקובל בשם הרה"ק מקאצק שסגולה בדוקה ומנוסית לסובל מדלקת "שושנה" (רויז) על הרגל ל"ע, שימרח על רגלו במקום השושנה מנותר שמן חנוכה, ורמז לזה מהפיוט "מעוז צור" – "ומנותר קנקנים נעשה נס לשושנים", - הנה אף שאסור להשתמש במותר שמן נרות חנוכה מפני שנאסר בהנאה¹, מכל מקום לצורך רפואה אין לחשוש בכך, כי לא

לדברי החתם סופר² דתקנת הדלקת הנרות בערב שבת חנוכה הדלקה עושה מצוה ואין חיוב שידלק חצי שעה והדלקה עושה מצוה³, ולפי"ז שפיר יכול הקטן לברך על הנרות אף שאינן דולקות חצי שעה לאחר צאת הכוכבים ואף בשקיעה כבר לא ידלקו, דהא בנרות של שבת חנוכה ליכא חיוב שיהיו הנרות דולקים חצי שעה ובשביל לצאת סגי במה שמדליק הנרות⁴.

דיני הוקצה למצותו בנרות חנוכה

[יה] האם מותר למרוח שמן של נרות

את הקטן צריך לחנכו בכל הדינים, עיין במשנה ברורה (סימן תרנח ס"ק כח) שכתב לגבי נטילת לולב לקטן, דבכל אלו העצות שכתבו שם שיכול לצאת חובתו בלולב של חבירו לא מהני רק לגדול שיהיה יכול אח"כ לצאת בו, אבל הקטן לא יצא בנטילה כזו, שהרי אינו שלו ולא מקרי לכם ולא קיים בו אביו מצות חינוך, ויש מאחרונים שסוברין דמצות חינוך מתקיים גם בשאול דהא גם בזה מתחנך הבן למצות וכן משמע במדרכי בשם ראב"ן, עכ"ל.

ובביתורי יעקב (סי' תרנז סק"ד) דן בזה אם יוצא ידי חינוך היכי שאין הקטן מקיים המצוה כדינו רק שאין מרגיש בזה, כגון שביום ראשון יתן לו האב לולב שלו במתנה, ומבטל המתנה בלבו למען ישאר שלו, ומשום ברכה לבטלה ליכא דהא להתלמד שרי.

ואמנם באשל אברהם (מהדור"ת סי' תרעה) להגה"ק מבוטשאטש, כתב בפשיטות דאין קפידא אם נרות של הקטנים אינם דולקים כחצי שעה, כיון שהתינוק אין בו הבחנה בזה ויכול לסבור על פחות מחצי שעה שהוא חצי שעה.

ובאמת דסברא זו יש בה קצת תימא, שהרי לדעות אלו שאי אפשר לחנך קטנים בד' מינים שאולים וא"כ צריך לחנך הקטן במצוה גם עם פרטי הדינים, וא"כ צריך שיהיו הנרות כתיקונם שידלקו לכל הפחות חצי שעה. ולפי"ז לכאורה אין למצוא פתרון לקטן אלא שבערב שבת ידליק נרות אחרים שדולקים לכה"פ עד חצי שעה אחר השקיעה [והיינו למשך 70 דק'].

נד בחידושי ע"מ שבת (דף כ:).

נה וז"ל: דע"כ פלוגתתם [אי הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה] היא בעיקור תקנות מתקנה מצות הנרות אי תיקנו שיהי' דולק כשיעור הזה ואי לא דלק לא קיים וצונו להדליק, או עיקור תקנתם רק שיהי' מדליק באופן שיהי' ראוי לדלוק כשיעור ותו לא איכפת לן אם דולק או לא, וא"כ י"ל כיון שא"א לח' ימי חנוכה בלי שבת ומעיקרא ידעו שא"א בשבת להזקק לו א"כ אפי' אי בשאר הימים לא יצא ידי חובתו אם לא יזקק לו כי תקנתם היה שיהיה דולק והולך דוקא, מ"מ בשבת חנוכה הי' תקנתם מעיקרא רק מצות הדלקה ותו לא ואינו זקוק לו וכו', אבל השתא דא"א לחנוכה בלא שבת לא הי' אפשר להם לתקן שיהיה ימים מצותן שוה דבשבת א"א וע"כ בשבת תיקנו שיהי' סגי במצות הדלקה בעלמא. ואל תתמה על זה כי כן צריכים לומר בענין זמן הדלקה דקיי"ל זמן משתשקע החמה עם צאת הכוכבים ולדעת רוב הפוסקים אי קדים ואדליק הוה ברכתו לבטלה והכי קיי"ל. ובע"ש מברך וצונו בעוד היום גדול ואי משום דא"א בענין אחר לחוד לא הי' לברך וצונו, אלא ע"כ כיון דא"א לחנוכה בלא שבת, מעיקרא הכי תיקנו זמן הדלקה. וה"נ ענין ההדלקה חילקו מעיקרא בין חול לשבת. וא"כ בשבת לא שייך כלל ככתב זקוק לה, עכ"ד.

גו והנה לדברי החת"ס אף הגדול שהדליק נרות אלו יצא ידי חובתו ומברך עליהם בשופי דזהו עיקר מצותם. ומעתה לגבי קטנים שפיר יש לסמוך על דברי החת"ס שיכולים להדליק נרות של שבת חנוכה ולברך עליהם.

גו יש בזה נפק"מ בין דעת המחבר לשאר אחרונים, דדעת המחבר שאיסור ההנאה הוא דוקא אם נתן רק כשיעור חצי שעה ולא דלק חצי שעה דהשמן הנותר אסור בהנאה אבל אם נתן בנר שמן שידלק יותר מחצי שעה וכבה אחר חצי שעה אין השמן הנותר אסור בהנאה. אמנם כתב שם במשנה ברורה דיש פוסקים שאפילו אם נתן בנר שמן ליותר מחצי שעה כל השמן שבנר הוקצה למצותו ונאסר בהנאה.

נאסר ליהנות רק לג' עבירות חמורות^{יח}. הנרות שגם זה בגדר של האיסור להשתמש בנרות חנוכה^פ.

[יט] לחמם סופגניות (לאקטקעס) על בית המנורה של חנוכה

הוראות שונות בהלכות החנוכה

[כ] מתפלל בע"פ בחנוכה ונתעורר לו ספק אם אמר "על הנסים"

מח. המתפלל תפילת י"ח בימי החנוכה שלא מתוך הכתב, וכשהגיע לאמירת על הנסים ואינו יודע היטב הנוסח מותר לילך להביא סידור מהארון כדי להמשיך תפילתו^א, וזה עדיף להמשיך התפילה בלי אמירת על הנסים שהדין שבדיעבד אין צריך לחזור^ב.

מו. אסור להניח את הלאקטקעס על גג בית החנוכה העשוי ממתכת בשביל לחמםם [ושם יתחממו הלאקטקעס מחום המתכת שנתחממה משלהבת הנרות], דהרי קיי"ל^{יט} דאסור להשתמש בנר חנוכה הן לבדוק והן למנות מעות לאורה ואפילו ללמוד לאורה אסור, ולא דוקא השימוש לאורה הוא שנאסר רק הוא הדין להשתמש עם החום שמפיקים

נח שר"ת היכל הוראה ח"א (הוראה צ"א). — והמקור לזה הוא בגמ' פסחים (כה ע"א) בכל מתרפאין [פרש"י. אפי' באיסורי הנאה] חוץ מע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים. וכן מבואר בשו"ע יו"ד הל' עכ"ס (סי' קנה סעי' ג) דמתרפאים במקום סכנה אף בדבר שאסור בהנאה מדאורייתא. וא"כ גם בנידון דידן שיש בזה ענין של פיקוח נפש, כי הדם מזוהם ויכול להגיע למצב של סכנה מותר לו למרוח את השמן על רגלו. ואף אם נאמר שאין למחלה זו דין של פיקוח נפש שע"ז התירו להתרפאות אף באיסורי הנאה, מכל מקום בנידון דידן שהוא רק איסור דרבנן משום הדוקצה למצותו כבר פסק ברמ"א (שם) דאיסור הנאה שאינו אלא מדרבנן מותר להתרפאות אפילו חולה שאין בו סכנה ואין פיקו"נ, ושפיר יכול למרוח על המכה מנותר השמן שבנרות, ובעז"ה יהיה לו רפואה למכתו. ולפי"ז מה שמבואר בשו"ע או"ח סי' תרע"ז שאסור ליהנות מנותר השמן של נרות חנוכה מיירי כשאין בזה צורך רפואה. נט בשו"ע (סימן תרעג ס"א).

ס דהנה כתב במשנה ברורה (סי' תרעג ס"ק ח) שני טעמים למה שאסור להשתמש בנרות חנוכה האחד והוא דעת רש"י כדי שיהא ניכר שהוא נר מצוה לפרסם הנס. וטעם שני הוא דעת הר"ן כיון שע"ז נס שנעשה במנורה תקנוה עשאוה כמנורה שאין משתמשין בה ומעתה לפי דעת רש"י ודאי שאין מקום להתיר שהרי כשמניח את הלאקטקעס על בית החנוכה נראה שאין תכלית ההדלקה בשביל פרסום הנס אלא בשביל חימום הלאקטקעס וזה ודאי אסור (עיי' לבוש סי' תרעג ס"ב). אולם לפי דעת הר"ן היה מקום להתיר שהרי אין כאן הנאה ישירה מן הנר אלא שבית החנוכה הוא מתחמם ועליו מחממים את הלאקטקעס וכשמניח את הלאקטקעס על בית החנוכה אינו משתמש במנורה ויש מקום לדמותו למה שאמרו חז"ל בגמ' יומא (לט ב) נשים שבירחו אין צריכין להתבשם מריח הקטורת כלה שבירושלים אין צריכה להתקשט מריח קטורת וכו'. וא"כ לכאורה הוא הדין בנידון דידן אין לאסור דאינו נהנה מאור המנורה (לדעת הר"ן).

אולם באמת יש מקום לחלק דשם בקטורת לא הותר אלא כשאינו מתקרב למקור הריח אולם אם הוא מתקרב למקור הריח נראה דאסור דבכונתו ליהנות מן הריח, וכמו שכתבו התוס' בימא (שם ד"ה כלה שבירושלים) וז"ל: תימה דאמר פרק כל שעה (פסחים דף כו ע"א) קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה ודייק מעילה הוא דליכא הא איסורא איכא מאי לאו לאותן העומדין בפנים דלא איפשר וקא מיכוון ואביי לאותם שבחוץ א"כ לאביי היו עושין איסור בכל יום ויש לומר אינו אסור אלא שלא יקרבו עצמן לעזרה כדי להריח יותר, עכ"ל.

ועולה מדברי התוס' מפורש דאסור להקריב עצמו לעזרה כדי להריח יותר, והוא הדין בנדון שעושה שמניח הלאקטקעס על גג בית החנוכה שנתחמם על ידי שלהבת הנרות האסורות בהנאה ודאי דזה אסור, וזה דומה למי שמתקרב למקור ריח הקטורת בשביל ליהנות ממנו. ונמצא דבין לדעת רש"י ובין לדעת הר"ן אסור להניח הלאקטקעס על גג בית החנוכה שהרי ההלכה היא שאסור להשתמש בנרות חנוכה.

סא גליון היכל הוראה (גליון ל"ד וישלח תשפ"ד).

סב וכעין זה מבואר במשנה ברורה (סי' צו ס"ק ז): ולא עוד אלא אפילו אם נתעוררה לו שאלה בעיני תפילת י"ח כשהוא

ג. והוא הדין בזה השנה במשחקים אלו, דהנה כל מקום שמניחים על השולחן לפני המשחקים מעות או ממתקים וכל אחד שזוכה, לוקח לחלקו והוא שלו, זה אסור משום משחק בקוביא. ואפילו אב המניח לפני בניו שישחקו בהם, בניו נמי נכלל באיסור זה, דחיישין שמא אתי למיסרך.

נא. אך אם לכתחילה יודעים שכל מעשיהם הוא לשם שחוק בעלמא, ואחרי המשחק הם משיבים את זכויותיהם ומניחים על השולחן לפני כולם ומתחלקים ביניהם שוה בשוה, או שכל אחד מקבל כמה שהניח בתחילת המשחק, בכה"ג ודאי אין איסור.

נב. על כן מן הראוי דלכתחילה ישחקו עם הילדים באופן זה שהאבא או האמא יחזיקו את שקית הממתקים בידם, וכל אחד שזוכה יקבל את זכייתו, או שאחר המשחק יחזירו כל הזוכים את זכויותיהם על השולחן ויתחלקו שווה בשווה.⁷⁶

אמנם לכתחילה אין לעמוד להתפלל בלי סידור ובפרט בתפילות אלו שאינם שגורים כ"כ בפי האנשים.⁷⁷

[כא] משחק דריידל - אם אין בזה משום משחק בקוביא

ממ. מנהג ישראל תורה לשחק בדריידל בחג החנוכה, אמנם ישנם כאלו המשחקים בדריידל באופן שכל מי שנופל אות מסוימת לחלקו מקבל הוא כסף או שאר מיני מתיקה, וכגון שראש המשפחה בוחר אות אחת מנגה"ש הרשום על הדריידל, ומי שאצלו נופל הדריידל על האות ההיא יזכה בשקל. - ויש לדעת שלפעמים יש בזה איסור, ודבר זה תלוי בצורת המשחק, שבאופן שמניחים הכסף על השולחן, הרי שיש בזה איסור מצד משחק בקוביא, וגם עם בני הבית אסור לשחק אף על פי שודאי אינם מקפידים זה על זה. אמנם כשאין מניחים המעות על השולחן, רק שנותן האב [או אדם אחר מבני הבית] את הכסף למי שנופל האות בחלקו אין בכך איסור.⁷⁸

באמצע תפילת י"ח מותר לו להפסיק כדי לשאול את הרב (עיין משנ"ב סי' קד ס"ק ב). סג. כי מבואר בשו"ע או"ח סי' ק דתפילה של מועדות צריך להסדיר תפילתו קודם שיתפלל ודעת הרמ"א דדוקא כשמתפלל בעל פה אבל כשמתפלל מתוך הסידור אינו חייב להסדיר תפילתו קודם דהא רואה מה שמתפלל וכן נוהגים, עד כאן. הרי להדיא דאפילו הרמ"א שחולק על המחבר וס"ל שאין צריך להסדיר, אבל ודאי דעתו שצריך להתפלל מתוך סידור כדי שלא יבוא לידי טעות בדבר שאינו רגיל, ועל כן לכתחילה אסור לו לעמוד להתפלל תפילה שאינה שגורה כל כך בפיו בלי סידור כגון בתפילת ר"ח חנוכה ופורים. ויעיין בפרמ"ג (שם משבצות זהב) שבחנוכה ופורים צריך להסדיר תפילתו או להתפלל מתוך הסידור (מהטעם שעל הניסים אינו שגור בפיו).

סד. שו"ת היכל הוראה ח"ה (הוראה קפג): ומקור הדברים דהנה מבואר בשו"ע (חו"מ סימן שע סעי' ב): המשחקים בקוביא כיצד, אלו שמשחקים בעצים או בצורות או בעצמות, ועושים תנאי ביניהם שכל הנוצח את חברו באותו שחוק יקח כך וכך. וכן המשחקים בבמה או בחיה או בעופות ועושים תנאי שכל שחונצח בהמתו או תרוץ יותר יקח מחבירו כך וכך, וכל כיוצא בדברים אלו, הכל אסור, וגזל מדבריהם הוא, עכ"ל.

והגם דכאן דומה לבעל הבית עם בני ביתו דליכא חשש גזל, כמ"ש במשנ"ב (סימן שכב ס"ק כב) דליכא איסור גזל דהכל שלו, מכל מקום כתב שם במשנ"ב, ד"א דאסור דילמא אתי לסרוכי בקוביא עם אחרים, ובאחרים בודאי אסור כמובא ברמב"ם (פכ"ג מהל' שבת ה"ז).

והנה כאן בנרון דידן שהאב נותן שקל לכל אחד שיזכה באות שאומרת מקודם, זה מותר כיון שעצם המשחק באופן כזה לא אתי למיסרך, שהרי בכל פעם שאחד זוכה בשקל הוא מוציא מכיסו ונותן לזוכה, ולא מכסף המונח על השולחן ובכה"ג ודאי לא אתי למיסרך, שהרי אין אחד יודע כמה יש בכיסו ואין אחד מקבל על חשבון השני.

סה. והנה הגם שלשחק במעות באופן זה שיחזירו מעותיהם זה לזה לכאורה אין בו איסור, מכל מקום אינו מן הראוי לשחק גם באופן זה מכמה וכמה טעמים.

[כג] סופגניות שטיגנן בכלי בשרי שאינו בן יומו, אם מותר למלאותן במילוי ריבת חלב

נר. לכתחילה אין לטגן סופגניות בכלי בשרי אם רוצה למלאותן בריבת חלב, אמנם אם כבר טיגן סופגניות בכלי בשרי שאינו בן יומו, ורוצה למלאותן במילוי ריבת חלב ולאכלן, הרי שמאחר שכבר טיגן את הסופגניות מותר למלאותן גם במילוי חלבי כי זה נותן טעם בר נותן טעם, ומותר למלאותן בחלב, ויאכלו ענוים וישבעו^{טז}.

[כב] סופגניות שביליתן רכה שטוגנו ע"י גוי, אם נאסר משום בישול עכו"ם

נג. סופגניות דלילות שהתבשלו על ידי גוי, יש לאסור אותן משום שעולים הם על שולחן מלכים ואף נועדו ללפת בהן את הפת^{טז}. אמנם לדעת המחבר^{טז} אין להתיר אף אם ישראל הדליק את התנור, וכ"ה מנהג הספרדים, אמנם לדעת הרמ"א וכ"ה למנהג בני אשכנז, יש להקל כאשר ישראל הדליק את התנור, ובמקום שיש להסתפק מי הדליק את התנור, ואי אפשר לברר הדבר יש להקל מחמת הספק^{טז}.

סו כן נראה כלפי סופגניות אלו שביליתן רכה, דהיינו שהבצק הוא רך מאוד ודליל, נראה שיש בזה בישול עכו"ם, וכמו שכתב הריב"ש בתשובה (סי' כח): סופגנים שמטגנים הגויים אותם בשמן על מחבת, כיון שביליתם רכה, אין תורת לחם עליהם ואסורים משום בשולי גויים, ואפילו כשלוקחים אותם מן הנחתום אסור. ע"ש. וכ"כ הפרי חדש (סי' קיג סק"ז). וכן כתב בערוך השולחן (יו"ד סי' קיב סעי' לא), שבאופן שביליתן רכה וע"י משקין יש להם דין תבשיל ולא הוי כפת. ע"כ.

אך יש לדון כאן, דאולי יש להתיר את הסופגנין מחמת שאינו בא ללפת את הפת, וכל שאינו בא ללפת את הפת מבואר בשו"ע (יו"ד שם סעיף א) וז"ל: דבר שאינו נאכל כמו שהוא חי, וגם עולה על שלחן מלכים ללפת בו את הפת או לפרפרת, שבישלו עו"ג, אפילו בכלי ישראל ובבית ישראל, אסור משום בישולי עובדי כוכבים. ע"כ. ומעתה בסופגניות שהרי אינם באים ללפת הפת לכאורה אין בו משום בישול עכו"ם.

אך זה אינו, כי הנה להלכה נקטו הפוסקים שגם אם לא בא ללפת את הפת, אבל הוא עולה על שולחן מלכים, גם כן יש בו משום בישול עכו"ם, וכ"כ בערוך השולחן (יו"ד שם סעי' ז), דמה שאמרו חז"ל ללפת בו את הפת, לא דווקא הוא אלא אורחא דמילתא קאמר, דדבר שאינו חשוב אין מעלין על שלחן מלכים ללפת בו את הפת, אבל העיקר תלוי בדבר של חשיבות העולה על שלחן מלכים אף על פי שנאכל בפני עצמו ולא עם הפת. ע"כ. הרי לנו סופגניות שעולים על שולחן מלכים, יש בו משום בישול עכו"ם אף שאין מלפתין בו את הפת. ולפי זה יש לאסור סופגניות אלו שביליתן רכה, כי הן תבשיל גמור,

סז בשו"ע (יו"ד סי' קיג סעי' ז) שרק בפת מועיל הבערת התנור ע"י ישראל, אבל בבישול אינו מועיל זה יהיה אסור גם אם ישראל ידליק את האש.

סח שו"ת היכל הוראה ח"ה (הוראה ס"ה) - וכמבואר בשו"ע (יו"ד שם סעי' יא) וז"ל: הניח ישראל על גבי האש, והניח עובר כוכבים לשמרו, והפך בו ואין ידוע אם סלקו העובר כוכבים עד שלא הגיע למאכל בן דרוסאי, מותר. ומבאר הרמ"א דספק דבריהם להקל, וכן כל ספק בישולי עובדי כוכבים וכיוצא בו, מותר. ע"כ. וכמוכח שזה יועיל רק לבני אשכנז ההולכים בשיטת הרמ"א, אבל הספרדים אין להתיר סופגניות אלו, כי גם אם ברור שישאל הדליק את האש, ג"כ אסור בבישול עכו"ם

סט שו"ת היכל הוראה ח"ה (הוראה ס) — ומקור הדברים הוא מדברי החכמת אדם (שער או"ה כלל מח סעי' ב) דאם היה כלי שאינו בן יומו מותר לאכול בחלב אפילו לדידן, אבל אסור לכתחלה לבשל בכלי שאינו בן יומו כדי לאכול בחלב דנותן טעם לפגם אסור לכתחלה, עכ"ד. וציין החכ"א המקור לדבריו מדברי הרמ"א ביו"ד סימן צ"ה (סעי' ב).

ובאמת המעיין בדברי הרמ"א לא יבין היכן מצא החכמת אדם בדבריו את אשר כתב, שהרי הרמ"א כתב שם: וכן אם היה הכלי שנתבשלו או נצלו בו לפגם, שלא היה בן יומו, נוהגין היתר לכתחלה לאכול עם המין השני. ע"כ. ולא חילק בין אם כבר נתבשלו או עדיין לא נתבשלו. ויש להבין איך למד החכמת אדם מדבריו דלכתחילה אסור לבשל, אלא דלשון הרמ"א לשון חכמים מרפא, ודייק לכתוב דנהגו לכתחילה לאכול עם המין השני, דהיינו דוקא לאכול עם המין השני אבל לא לבשלו, ואם עדיין לא נתבשלו אסור לבשל לכתחילה, וזהו כוונת החכמת אדם שציין את הרמ"א כמקור לדבריו

[כד] מי שנולד בשנה שכסלו חסר ונעשה בר מצוה בשנה שכסלו מלא

נה. קטן שנולד בשנה שהיה חודש כסלו חסר והוא נולד בנר ששי של חנוכה שהיה אז יום א' לחדש טבת, ובשנת הבר מצוה כשנעשה בר מצוה חודש כסלו מלא ויש בו ל' יום נמצא נר ששי ביום ל' לחודש כסלו אזי יום הבר מצוה הוא ביום ל' כסלו (אדר"ח טבת), ולא כ"ביום שנולד בו" א' טבת (שהוא בשנה זו בדר"ח טבת)³, והוא יכול להתפלל לפני העמוד והוא כגדול לכל דבריו, וסעודת הבר מצוה יעשה ג"כ ביום חמישי ל' כסלו ולא בערש"ק א' טבת⁴.

"הרגיל בנר הויין לו בנים תלמידי חכמים" שצריך לעשותה בכל פרטיה ודקדוקיה כדי לזכות בכרכת חז"ל נימא בה מילתא מה שכתבתי בהתקרב יום י"ט כסלו יומא דהילולא של אא"ז מו"ר הגה"צ המקובל רבי שלמה ב"ר יהודה טרייטל זצ"ל בראנדסארפער בעל מחבר ספר "שבט יהודה".

מנהגו היה להדר מאוד במצוה זו של הדלקת נרות שבת קודש, וכן בנרות חנוכה היה מהדר עד מאד בזה, ודרכו הייתה להדליק בכל שבת ושבת לערב מאה ושתיים עשרה נרות הן משמן זית והן מנרות הרגילים (כמספר הנרות שהיתה זוגתו ע"ה בתו של הגה"ק בעל ה"משנה שכיר" וצ"ל הי"ד מדלקת, שמנהגה היה להדליק נר לכל אחד ואחד מצאצאיה הן הבנים והן הנכדים וכשהלכה לעולמה בשנת תשל"ז היה המספר קי"ב בלעה"ד ומאז והלאה המשיך בעלה זקנינו במנהגה והיה מדליק קי"ב נרות בכל עש"ק), וכבר מיום רביעי בשבוע כבר התחיל

להכין הנרות לכבוד שבת קודש ובהתלהבות גדולה הכין הנרות עד שבכל פתילה ופתילה היה אומר לכבוד שבת קודש ולא היה מרשה לאף אחד לסייע בידו אלא הוא עצמו מתחילתו ועד סופו, ודכירנא שפעם אחת שאלתי אותו מפני מה לא איכפת לו מזה שגג הבית היה שחור לגמרי מרוב הפיח העולה מן הנרות במשך השנים והיה נראה ממש כמו אחר שריפה, וברוב ענוותנותו ענה לי שאין לו כלל במה להתבייש בזה, כי הלא אמרו חז"ל הרגיל בנר הויין ליה בנים תלמידי חכמים, ואמר בזה"ל: איך בין רגיל אין די מצוה, אונד איך האב זוכה גיווען [=אני רגיל במצוה זו וזכיתי לזה] ואיני רוצה לצבוע הגג כי מה שהשחיר הגג הוא תוצאה מהנר והם הם כתמי התורה, אשר ב"ה יצא מנרות אלו בנים כאלו אשר כולם המה בני תורה ותלמידי חכמים, והכתמים אלו הם כתמי תורה.

גם היה נזהר מאוד שלא לזרוק כל השמנים והפתילות המושמשים ופח מיוחד היה לו ששם היה ממלא כל אלו השיריים וכן כל הצמר גפן או הנייר שבהם ניקה את הפמוטים, ובעת שהיה מתמלא הפח היה עושה מדורה גדולה ושרף את כל אלו, ובזה היה נזהר מאוד שלא יבואו לידי בזיון, ודכירנא בעת שעזרתי לו לסדר את כל שיירי הנרות ולנקות הפמוטות במוצאי שבת קודש היה עומד על ידי ומזהירני לבל אזרוק את כל אלו וכן כל השמן שטפף היה מצווה לנקותם בצמר גפן או בנייר ולשרפו כנ"ל, וגם זכורני בעת שעמדתי לנקותם במוצאי שבת קודש, ציוה עלי לומר 'לכבוד שבת קודש' שבזה כבר מקיימים ההכנה לשבת הבאה. ובכל זאת רואים גודל קדושתו וזהירותו בקדושת נרות שבת, וכל זה הוא פירוש נכון על מאמר חז"ל הרגיל בנר הוי ליה בנים תלמידי חכמים, זה היה

ע"פ תשובת הב"ח ס"י קמ"ה, והנה הגם שלא ביאר הטעם, ודבריו סתומים מאוד, מ"מ אחרי שכל גדולי האחרונים פסקו כמותו אין לשנות מדבריו (באו"ח ס"י נה, אלי' רבה, הגהות רע"א ובמשנ"ב שם ס"ק מה, וכו"ה בערוך השלחן שם ס"ק טו שכתב ש"כן הסכימו הגדולים"), ועל כן דינו כגדול וחייב בתפילין ובכל המצוות מדאורייתא מיום חמישי שהוא ל' כסלו א' דר"ח טבת, עא שו"ת היכל הוראה (הוראה נ"א).

שליט"א בספרו שו"ת היכל הוראה חלק ב סימן
ל"א

השגתו ומדריגתו הנשגבת של אחד משרידי דור
דעה שהיה מדקדק לקיים דברי חז"ל בתמימות
ללא שום התחכמויות. (גאב"ד "היכל הוראה"



הרב חנן ריחניאן

מח"ס 'הוצק חנן'

בהיתר טלטול סכין של מילה לאחר המילה [חלק ב']

סי' ש"ח. סעיף ג' חלק ב'.

- א. הקדמה מהמערכה הקודמת דשרי לטלטל מוקצה בעודו בידו.
- ב. מקור הדין בר' ירוחם דשרי להניח האזמל של מילה באיזה מקום שירצה.
- ג. ישוב קושיית רעק"א ע"פ המערכה הקודמת.
- ד. מביא דעת הט"ז שבותר לטלטלו רק משום סופו ושינוי גירסא בזה. ודעת מהרש"ל שיסוד ההיתר שאין מוקצה לחצי שבת.
- ה. דעת הגר"א ביו"ד סי' רס"ו שמקשה על הרמ"א, וס"ל דהיתר עודה בידו נאמר דוקא על כלי שמלאכתו לאיסור ולא על שאר מוקצה. ומאחר כך משום צורך מצוה.
- ו. האליה רבה הוכיח מהירושלמי הנ"ל שהיתר בידו נאמר אף על מוקצה מחמת גופו - כלולב וכ"ש על מוקצה מחמת חסרון כיס. וכ"כ מהרש"ל.
- ז. יסוד הריב"ז שכל הפעולות שלא הופסקו נמשכות אחר הפעולה הראשונה.
- ח. דחיה דוקא לולב הותר שזו מצוה בכל טלטול וטלטול.
- ט. בירור האם הרמ"א בהגהותיו על השו"ע העתיק את ר' ירוחם או שנקט טעם אחר.
- י. הנלע"ד דאזמל של מילה לצורך מילה כלל אינו מוגדר כמוקצה שזה יעודו. וראיות לכך.

רס"ו סו"ס ב' ד"ה כתב ר' ירוחם [נ"א ח"ב יד.] בשם הרמב"ן מותר לטלטל הכלי לאחר המילה דלאחר שטלטל הכלי בהיתר מחזירו לאיזה מקום שירצה אע"פ שאין לו תינוק אחר למול עכ"ל. והנה בלשונו לא הזכיר שהיתר זה מותר בעוד הסכין בידו אלא אף אם הניחו שרי לטלטלו, וכן משמע ברמ"א בהגהותיו על השו"ע שם בסעיף ב' שכתב היתר זה. וכן משמע מקושיות הט"ז עליו, שהבין שהיתר זה הוא אף שהניחו, דאל"כ לק"מ מעלי שקצב עליו בשר. ויל"ע מדוע השו"ע שם לא העתיק היתר זה הגם שהביאו ביתה יוסף. ואולי צ"ל שפשוט לו שמותר לטלטלו עפ"מ"כ בסי' ש"ח סעיף ג' שכל שהותר לטלטלו מותר להניחו באיזה מקום שירצה, אך בזה ההיתר הוא דוקא בעודו בידו וצ"ע. וראה שם בבב"י שהביא בשם מהר"י סג"ל שצריך לשמוט

א. במערכה הקודמת [שהתפרסמה בגליון הקודם] התבאר ההיתר לטלטל ולהחזיר מוקצה שמלאכתו לאיסור לכל מקום שירצה לאחר גמר שימוש. ודנו הפוסקים האם שייך היתר זה במוקצה מחמת חסרון כיס שנטלו בשבת - כגון סכין של מילה האם מותר לטלטלו בסיום המילה. והרחיבו בזה הפוסקים ואין צורך להעתיק דבריהם שדנו בארוכה ואשתדל לקצר ולכתוב רק את אשר עלה על לבי.

ב. בראשית דברי אקדים שאיסור טלטול סכין של מילה בעלמא [לא לצורך מילה] לא הוזכר בגמ' כלל, ונאמר ברא"ש פ' כל הכלים סי' ד' ואינו בפשט הגמ' אלא "וכן נמי". ואף שאין חולק בעצם איסורו יתבאר לקמן הנפ"מ בזה. הנה מקור הדין הוא בב"י יו"ד סי'

הסכין מיד בסיום המילה.

ג. הט"ז שם סק"א חלק על היתרו של הרמ"א שהתיר להמשיך הטלטול והראה פנים לאיסור מהאמור בביצה דף יא. שעלי [כלי שמלאכתו לאיסור] שקיצב עליו בשר אסור לטלטלו משיים. וכן שם בדף כ"ח שפור שצלה בו בשר אסור לטלטלו לפי שנמאס וכבר נעשה הצורך והשימוש בו. ויש להשוות לכך בין אזמל של מילה, ובאר טעמו של ר' ירוחם משום התירו סופן משום תחילתן, וע"ש עוד באורך.

ד. ולכא' יל"ע בקושייתו משפור שנעשה למוקצה מחמת מיאוס, דכיון שטרם עת היה ראוי כשאר כלים גמורים ועתה דייקא משנמאס נאסר, אזי בכך יש לדנו כשאר שברי כלים דהם מוקצה חמור יותר. ובביארו טעמו של ר' ירוחם דהתירו סופו משום תחילתו ק"ק דר' ירוחם עצמו הטעים דבריו "שנטלו בהיתר" משמע מעיקרא. ובמה שכתב שאף ר' ירוחם לא התיר לטלטלו אלא בחדרו העירו שבהגהות אשר"י ביצה סי' א' גרס לחדרו היינו אף מחוץ לאותו חדר, ואפשר שבדפוס לא דייקו. ולשון המרדכי שם "יכול לטלטלו עד מקום שיצניענו שם" וצ"ע. והביא הט"ז שהמהרש"ל בביצה פ"ג ביאר דעת הרמ"א דהוא משום שאין מוקצה לחצי שבת ופרך דדין זה אמור בדבר שנראה בין השמשות ונדחה וחזר ונראה משא"כ באזמל של מילה שכלל לא היה ראוי ביה"ש.

ה. והגר"א בסק"ג שם אף הוא חלק על היתרו של הרמ"א והקשה מהירושלמי שרואים שאין היתר זה דאין מוקצה לחצי שבת שהרי מבואר שם שמשנהיח הלולב על הארץ אסור לחזור ולטלטלו. וסדר דבריו כך. מתחילה הוא פורך היתר זה דאין מוקצה לחצי שבת, ואכן אזמל של מילה אין לו היתר כשלעצמו, וז"ל ומוקצה הוא אלא שמותר משום צורך מצוה

עכ"ל. ואח"כ מקשה על היתר דעודה בידו כדמשמע מלשונו, שהיתר זה נאמר דוקא על כלי שמלאכתו לאיסור שיש בו דרך היתר לצורך גופו ומקומו, דבעודו בידו שרי אף מחמה לצל, אך מוקצה מחמת חסרון כיס שאין לו היתר דלצורך גופו ומקומו אין לו היתר זה. ובכך יישב ק' התוס' בביצה שם לה: ע"ש. ולכא' לדעת הנזירות שמשון שאף מוקצה מחמת חסרון כיס הותר לטלטלו לצורך מקומו בשלא מייחד לו מקום, אפשר ליישב אף לדעת הגר"א דסכין של מילה יש לו צד היתר בלצורך מקומו.

ו. והנה במה שהקשה מלולב, באליה רבה [כנראה או"ח סי' של"א סעיף ו'] מוכיח לאידך גיסא דשם התירו ליתן לולבו לאשתו להניחו במים אף שהוא מוקצה מחמת גופו, כ"ש שיש להתיר כן [עודו בידו] במוקצה מחמת חסרון כיס. ונראה שטעמו דמוקצה מחמת חסרון כיס כלי הוא אלא דאריא הוא רביעא עליה, ומשהותר בשימוש - טלטול הוי כלי של היתר, משא"כ מוקצה מחמת גופו שהגם שמטלטלו לא נחית ליה בהכי שם כלי והוי טפי מוקצה כלפי חסרון כיס. ואם בזה התירו כ"ש בזה - וכ"כ מהרש"ל [הובא בקובץ מפרשים [הוצ' מיר] על השו"ע או"ח סי' של"א]. וברוך שכיוונתי לדבריהם.

ז. הרידב"ז בירושלמי סוכה סופ"ג, ראה שם לשונו באריכות דס"ל שהכל נמשך אחר הפעולה הראשונה, וכל שהיא היתה מצוה כל שאין לה שיעור למעלה הכל נעשה מצוה, ומוכיח כן מכ"מ. אחד מהם מתרומה אחד משישים או חמישים או ארבעים, והלא חיטה אחת פוטרת כל הכרי וא"כ מי התיר להפקיע כל שאר הכמות ממעשרות א"ו מכיון שהפעולה הראשונה היא מצוה הכל נמשך אחריה. וכן הא דחזור במילה אף לציצין שאינם מעכבים כל שלא הסיר ידו לחד מ"ד. הגם שאם יסיר ידו אסור לו לחזור לאותם

כיס, שהרי כל מטרתו ושמירתו ויעודו לצורך מלאכה זו של חיתוך הערלה ומה"ת לאוסרו. דמוקצה היינו שמייחדו ומקצהו לצורך תשמישו המיוחד ולא לתשמיש אחר, ועתה זהו תשמישו המיוחד ונפ"מ שטלטול הסכין מהארון למקום המילה, או מתניוק לתניוק הו"ל היתר גמור מעצם הכלי ולא מדין דחוייה. ולפיכך יוצא שאף אם לא ידע שיצטרך לו בשבת זו ביה"ש, כל שנוטלו לצורך מילה אינו בכלל מטלטל מוקצה אלא כמטלטל סכין לצורך יעודה. ולענ"ד זו כוונת ר' ירוחם שמשנטלו "בהיתר" אינו מכח דחוייה - שיש איסור מוקצה על סכין זו אלא שלצורך מילה שרי, אלא כל שהגיע שעת המילה ונוטלו כדי למול זו מטרתה ועתה אין עליה שם מוקצה, ולכן שרי להניחה בכ"מ שרוצה. שהיתר טיטולה הראשון לא היה אסור מיסודו והותר אח"כ, ככלי שמלאכתו לאיסור שמהוצרך להשתמש בו השתנה שמו לכלי של היתר וכנ"ל, אלא כל שהוא לשימוש מילה עומד הוא בהיתר מוחלט כשאר כלי היתר. ולכן יש להתירו להשיבו לכנו טפי מכלי שמיועד לאיסור שעושה בו שימוש שונה להיתר. [ובפרט לרידב"ז הנ"ל שהכל הולך אחר ההתחלה]. אך טרם מצאתי מי שיכתוב כן. אומנם נ"ל שמשמע כן מנקודות הכסף על הרמ"א שם ואעתיק לשונו: ט"ז הקשה על רמ"א ומהרש"ל ולא קשיא מידי דעלי שקצב עליה בשר שאני דמלאכתו לאיסור, א"כ מיד שפסק מלקצוב עליה בשר הרי מלאכתו לאיסור [וגם לא היה ביה"ש מתוקן לכך שהרי אין מלאכתו לכך] עכ"ל לענינו. וצ"ב חילוקו דאף סכין של מילה מיד שפסק מלמול חוזרת לשמה הראשון - מוקצה מחמת חסרון כיס, ממש כעלי שמשעה שפסק מלקצוב עליה בשר חוזר שמה הראשון. אך להנ"ל א"ש דסכין זו של מילה אינו מוקצה שהותר כעלי, אלא בנטילה זו כלל אינו מוקצה ולפ"ז מתורצות קושיות הט"ז. ואפשר שמדויק כן מהשו"ע הן ביו"ד שלא כתב היתר זה כלל, אינו משום

ציצין א"כ מה יתיר לו כעת לחותכם, א"ו שהכל נמשך אחר הפעולה הראשונה וכל שהיא מצוה הכל גם מצוה. וכן הוא בטלטול לולב שמותר לטלטלו כל שלא הניחו. והתם התחדש עוד שאף שרי ליתנו לחברו ולחזור ולטלטלו. ומובא שם שכן הוא בסכין של מילה משמע שהכוונה לאחר סיום השימוש ולא לגבי חזרה לציצין שאינם מעכבים אמנם יש שדחו דלולב כל זמן שממשיך ליטלו ולטלטלו מקיים מצוה קצת - שיירי מצוה, אך סכין של מילה לאחר שנעשית המצוה אין מצוה בטלטולה ואסור.

ח. הנה בעיקר דברי ר' ירוחם נראה שמותר לטלטלו אחר המילה אף אם לא נודע לו קודם בין השמשות שיצטרך לו והיה מוקצה בבהש"מ מכיון שמצות מילה דוחה מוקצה דרבנן אזי מותר להניחו באיזה מקום שירצה לאחר שנטלו בהיתר. אמנם הרמ"א ביו"ד שם סעיף ב' כתב בזה"ל ומותר לטלטל האיזמל לאחר המילה ולהצניעו בחדר המעורב אע"ג דאינו צריך לו עוד באותו שבת דהא לא הוקצה לו ביה"ש מאחר דהיה צריך לו באותו שבת כן נראה לי עכ"ל. משמע שביאר סיבת היתר נוספת, שסכין זו בביה"ש לא היתה מוקצה כלל מכיון שידע שיצטרך לה למחר. ולא פליגי שהרי בדר"מ הביא שיש חולקים והוא חלק עליהם, דנראה שהוסיף והרחיב טעם ההיתר. וכ"כ מהרש"ל ביש"ש בביצה פ"ג שכל השבת בטל ממנו שם מוקצה מכיון שביה"ש ידע שיצטרך לו.

ט. ואני העני חשבתי לומר דסכין של מילה שאסרוהו שהוא מוקצה מחמת חסרון כיס היינו באופן שאינו מטלטלו לשימוש המיוחד לו - למול, כגון שנטלו לחתוך בו ירק או להחזירו למקומו, בזה אמרי' דהוא מוקצה לחיתוך ירק שהרי חס עליו שלא יתקלקל בשינוי תשמישו. אך מי שנוטל איזמל של מילה לצורך מילה אין זה מוקצה מחמת חסרון

סיכום: בענין טלטול האזמל של מילה [לצורך מילה] לאחר גמר השימוש נקט ר' ירוחם דשרי משום שנטלו בהיתר ונחלקו האחרונים בכוונתו.

א. הט"ז - הותר סופו משום תחילתו שאם לא נתיר לו להצניעו ימנע מלמול בשבת.

ב. המהרש"ל - דאין מוקצה לחצי שבת והרי ידע שיצטרך לה.

ג. הגר"א - מצות מילה דוחה מוקצה. [צ"ל בהצטרפות דעודה בידו].

ד. האליה רבה - משום שעודה בידו.

והתחדש עוד בס"ד שאפשר שכוונתו שכלל אין עליה שם מוקצה שזה יעודה, ומוקצה מחמת חסרון כיס הוא כן שנועד לשימוש אחר.

שסמך על דבריו באו"ח כאן, דבאו"ח איירי במוקצה שהותר ואילו אזמל הוא כלל אינו מוקצה. ועוד בסי' ש"ח ס"א הדגיש "שמקפידים שלא לעשות בהם תשיש אחר". וכן בטור "כגון קורנס של בשמים שחושש עליו שלא יתלכלך אסור" אך באופן שהוא לצורכו - לצורך בשמים אם היה אופן המותר בשבת משמע שאינו מוקצה שהרי אינו חושש.

י. והוא אשר פרטתי בראש דברי שדין טלטול סכין של מילה לא הוזכר בגמ' כלל, דהתם הוזכרו כל שאר הכלים המוקצים מחמת חסרון כיס שנוטלים לצורך אחר ולא שייך להשתמש בהם לצורכם בשבת מפני שמיועדים הם לאיסור ולכן לא נכלל בכלל זה סכין של מילה אשר בו שייך היתר שימוש בשבת דוקא לצורכו הוא. אלא שהרא"ש הוסיפו לכלל אלו במה שאף בו ישנה נקודה זו שחס עליו, אך איננו דומה לשאר הדברים מכל וכל, וה' יאיר עיני אכ"ר.



הרב שרון שרפי

בביאור יסוד איסור "לא ילבש"

הקדמה

"לא ילבש" - איסור לבישה - ואיסור תיקוני גוף
 תיקוני נשים - דאורייתא או דרבנן
 במקום שמנהג האנשים כנשים
 במקום שלא מתכוון ליפוי וקישוט
 (א) בירור דעת השו"ע - בענין "תיקוני גוף"
 סתירת סעיפי השו"ע
 יסוד הכסף משנה - "לא ילבש" - צורת הנראות
 הכרעת דעת השו"ע - תיקון גוף נראה - ותיקון גוף נסתר
 (ב) בירור דעת השו"ע - בענין "מקום שנהגו האנשים כנשים"
 השו"ע פסק כגאונים ולא כראשונים
 אם כל האנשים ילבשו שמלות
 הסתכלות במראה
 מה בין לייזר - לצביעת שיער לבן בשחור
 נהיגה ברכב לאשה - במקום שנשים נוהגות
 מחלוקת הפוסקים בתיקון גבות
 עגילים לאיש
 יסוד לא ילבש - "האיסור להדמות לאשה"
 "צורך אנשים" או "הדמות לאשה"
 ביאור מחלוקת הפוסקים
 (ג) בירור דעת השו"ע - בענין "אינו מתכוון" בלא ילבש
 דין פסיק רישא באיסור "לא ילבש"
 איסור לא ילבש - "הכוונה" או "הלבישה"
 איסור ללבוש כדי להדמות - או - איסור להדמות ע"י לבישה
 דעת השו"ע בזה

הקדמה

איש בתיקוני אשה.

ומבואר בגמרא, שמלבד האיסור לאיש
 ללבוש בגדי אשה, עוד נוסף איסור,
 שלא ינהג האיש - בתיקוני גוף של אשה.

נאמר בתורה (כי תצא כב) "לא יהיה כלי גבר
 על אשה, ולא ילבש גבר שמלת אשה
 - כי תועבת ה' כל עושה אלה".

ומכאן למדו הראשונים (רש"י והרא"ש שם,
 והחינוך מצוה תקמ"ג), וכן כתב
 הש"ך (יו"ד קפ"ב ס"ק א), שבדין איסור לא
 ילבש, נאמרו שני עניינים:

ובגמרא (נזיר נט.) איתא, "רבי אליעזר בן
 יעקב אומר, מנין שלא תצא אשה
 בכלי זיין למלחמה, ת"ל, לא יהיה כלי גבר על
 אשה, ולא ילבש גבר שמלת אשה - שלא יתקן

[א] איסור לאיש ללבוש בגד של אשה.

[ב] איסור לאיש לנהוג בתיקוני גוף של אשה, וכגון כיחול ופרכוס, או התקשטות במיני בשמים^א.

שלושה נדונים עיקריים - באיסור "לא ילבש"

והנה ג' נדונים עיקריים, נדונו בפוסקים בענין איסור "לא ילבש":

[א] אם "תיקוני גוף" - אסורים מהתורה או רק מדרבנן (ודרשת הגמרא היא אסמכתא בעלמא).

[ב] אם במקום שאף אנשים החלו לנהוג בתיקוני גוף - המיוחדים לנשים, כהעברת שיער בית השחי, או הסתכלות במראה ליופי - אם מותר לאיש להתקשט בהם, כיון שלכאורה כבר אינם תיקוני נשים בלבד.

[ג] אם במקום שהאיש אינו מתכוון ליפוי וקישוט של נשים, אלא לסלק מפריע - אם מותר לנהוג כאשה, וכגון באיש המשתמש במטריית נשים להנצל מהגשמים, או בחור בשידוכין הרוצה לצבוע בשחור את שעריו שהלבין - להנצל מבושה וצער.

ועתה נבוא לבאר את פרטי המחלוקות וטעמיהם.

אם תיקוני גוף - אסורים מהתורה או רק מדרבנן

נחלקו הראשונים, אם איסור "תיקוני גוף"

האמור, אסור מהתורה או רק מדברי סופרים, ונפק"מ למקום חולי או צער (שאיסור מהתורה - אין להתיר במקום צער), וכן במקום ספק, שספק בדרבנן לקולא.

דעת החינוך (שם) היראים (שפ"ה) והריטב"א (מכות כ:): - שתיקוני גוף אסורים מהתורה, דתרי קראי נאמרו, "לא ילבש" - ללמד על איסור לבישה, ו"לא יהיה כלי גבר על אשה" - ללמד על איסור תיקוני נשים.

ואילו דעת הסמ"ג (לא תעשה ס) והרמב"ם (עבודה זרה פ"ב ה"ט^ב) - שתיקוני גוף אסורים רק מדרבנן, שהמקרא "לא ילבש", מתפרש כפשוטו, שלא אסרה תורה - אלא לבישה של בגדי נשים, אבל לא תיקוני גוף.

להלכה נחלקו הפוסקים, דעת הגר"א (יו"ד שם ס"ק ו), יש"ש (יבמות פ"ב סימן יז), ובכינת אדם (סימן ע"ד) ועוד, שאף תיקוני אשה אסורים מהתורה.

ואילו בשו"ת שואל ומשיב (קמא ח"א סימן ר"י) כתב, שתיקוני גוף אסורים רק מדרבנן, ולא עוד אלא שהוסיף - שכן הוא דעת רוב הפוסקים (ובשו"ת מהר"ם שיק יו"ד סימן קע"ג חלק עליו בזה), וכן פסקו בשו"ת אגודה באהלך (יו"ד דף כח:): ובשו"ת ערוגת הבשם (יו"ד סימן קל"ח אות א), שתיקוני גוף אסורים רק מדרבנן.

ואף בדעת השו"ע נחלקו הפוסקים, דעת חיד הקטנה (ע"ז פ"ו ל"ת נו - אות פ"ב) שכוונת השו"ע לאסור תיקוני נשים - מהתורה, ואילו בשו"ת ערוגת הבשם (יו"ד סימן קל"ח אות א) כתב, שתיקוני נשים אסורים לדעת

^א וכן להיפך, אסור לאשה ללבוש בגדי איש, וכן אסור לאשה לנהוג בתיקוני גוף - המיוחדים לאנשים, כגון גילוח הראש או נשיאת כלי נשק.

^ב לביאור ספר עבודת המלך וספר מקראי קודש שם.

"תיקון אשה", ולכן מעולם לא נהגו בו אנשים, ס"ל לשיטה זו, שהאיש הראשון אשר החל לנהוג כמנהג הנשים - פרץ גדרו של עולם, וממילא, אף שנהגו אחריו ציבור גדול - הוי מנהג פסול, ואין בכח מנהג פסול לשנות את המצב הקודם, ולקבוע גדרים חדשים, ופשוט.

וכן משמע להדיא לשון הרשב"א (בשו"ת ח"ד סימן צ) שכתב וז"ל, "שאף שהגגיל אדם ונמשך בדבר האסור, ונמשכו רבים אחריו, אין האיסור חוזר להיתרו", ומשמע כדברינו, שמנהג הנוגד את טבע הבריאה מיסודה - נחשב כמנהג הבא בעבירה - ואינו מנהג, ועל כן אין בכוחו לבטל את מנהג הנשים, ולפטור אנשים מהאיסור.

ויותר מכך, שהנה יעויין היטב שם בלשון הרשב"א, שמשמע, שאף אם מתחילה נהגו כן האנשים - ואינו רק מנהג נשים שנשתנה - אעפ"כ לא נחשב כמנהג, והטעם בזה, שכל תיקון שהוא ראוי דוקא לנשים - אין בפ"ח מנהג אחר לשנותו.³

וכן הוא לשון הרמב"ן (שבת נז). שכתב וז"ל, "בדורותינו שאחד האיש ואחד האשה מנהגן בטבעת שאין עליה חותם (שהוא מנהג נשים), והוא תכשיט להם - יש שהקלו לאיש לצאת בו, כדין טבעת שיש עליה חותם (שהוא מנהג אנשים) בדורות הראשונים. וזו הקולא רחוקה בעיני, כל שכן להורות בה, משום שאין

השו"ע - רק מדרבנן, ולקמן יתבאר יותר.

במקום שאין הבדל - בין מנהג האנשים לנשים

עוד דנו הפוסקים, מה הדין במקום שאף אנשים נוהגים - בתיקונים המיוחדים לנשים, ושלוש שיטות בדבר.

שיטה א

דעת השיבולי הלקט (ח"ב סימן מ - בשם רבי אביגדור כ"ץ) - שהדבר אסור, והטעם בזה, שאף שהדבר כבר אינו נחשב כ"מעשה נשים", שהרי גם אנשים נוהגים בו, מ"מ עדיין נחשב הוא כ"תיקוני נשים", שאין בכח מנהג האנשים להפקיע את עצם הדבר בשורשו - ולהחשיבו כ"תיקוני אנשים", ומכיון שכוונתם ליופי, ואסור לאיש ליפות את עצמו בתיקוני נשים - על כן הדבר אסור.

מדוע נשים עדיפות מאנשים

ולכאורה שיטה זו צ"ב, דמדוע יגבר מנהג הנשים - על מנהג האנשים, דכשם שמנהג הנשים קבע מתחילה על הדבר - שם "תיקוני אשה", כמו כן מנהג האנשים יקבע כעת על הדבר שם "תיקוני איש", ומדוע נשים עדיפות על אנשים - בקביעת מנהג.

והנראה בזה פשוט, דכיון שבטבע העולם וברייתו, תיקון זה היה מעולם -

ג אלא שלכאורה ראיית הרשב"א צ"ב, שהנה הביא הרשב"א שם - ראייה לשיטתו, שמנהג אנשים אינו עוקר מנהג נשים, מהגמרא (נזיר נט). מהמעשה של הצורבא מדרבנן שרצו לחייבו מכת מרדות, וגילה זרועו, וראו שלא גזז את שער בית השחי, ואמרו שניחוחו, כיון שניכר שהוא מה"חברים" - שלא מעבירים את שער בית השחי (ודלא כרוב העם שהיו מעבירים), והקשה הרשב"א, שאם נאמר שמנהג האנשים עוקר מהדבר שם "תיקוני אשה", הרי שאין כאן "לא ילבש" כלל, ולמה תלמידי החכמים היו נוהגים בדבר איסור, אלא שמכאן ראייה - שאין מנהג האנשים עוקר את מנהג הנשים, והדבר נשאר באיסורו הראשון, ורק תלמידי החכמים נהגו נכון.

ולכאורה צ"ע, כיון שרוב העם נהגו בדבר היתר, מה ההכרח לומר שרוב העם טעו בדין, אדרבא, מכאן ראייה שהדבר מותר (וכפי שהוכיחו מכאן הריטב"א והר"מ, וכשיטת רב שרירא גאון), אלא שהחברים נהגו סלסול בעצמם - בתורת חומרא וסייג, כיון שסו"ס מעיקרא היה הדבר "מנהג נשים", וצ"ע.

נאה ולא מותר לאדם - להתקשט בתכשיטין של נשים, ואין הדורות משניין את הדין.

ובלבד (יו"ד קפ"ב, א) הוסיף, שאפילו משום פרישות אין בכך.

ומפורש ברמב"ן כשיטת האוסרים, שאין מנהג האנשים מתיר את האיסור.

ונראה ביאור שיטה זו, שס"ל לגאונים, שמנהג אנשים מפקיע את המצב הקודם, וכעין שבענייני רפואה כתבו הראשונים (גיטין סט. ובעוד מקומות) - שנשתנו הטבעים, כמו כן צורך האנשים בענין זה נשתנה, שהכל לפי "המקום והזמן", וממילא נפקע מהדבר שם "תיקוני אשה", ומשנעקרה סיבת האיסור - ממילא הדבר מותר לגמרי.

אלא שצ"ב לשון הרמב"ן "אין נאה ולא מותר", שאם הדבר אסור מדינא, למה הוסיף הרמב"ן - שגם אין הדבר "נאה", ולמאי נפק"מ.

ונראה, שלדברינו לעיל אתי כמין חומר, שבא הרמב"ן ליתן טעם - מדוע מנהג האנשים אינו קובע מנהג חדש, ולזה ענה, כיון שמנהג זה של האנשים פגום הוא ואינו נאה, ולכן אין דינו כמנהג כלל.

שיטה ג

ואילו בשו"ת מהריט"ץ (סימן נו) כתב לחלק, שלשיטות שתיקוני גוף אסורים מהתורה (יעויין לעיל) - אסור אף במקום שנהגו האנשים כנשים, ואילו לשיטות שתיקוני גוף אסורים מדרבנן - מותרים הם במקומות אלו.

שיטה ב

דעת רב שרידא גאון ובנו רב האי גאון (הובאו בשו"ת הרשב"א ח"ה סימן קכא) - שהדבר מותר, כיון שכל ענייני האנשים והנשים - נקבעים לפי מנהג המקום והזמן, ולא נאסר הדבר, אלא רק אם באותו מקום ובאותו הזמן - היה הדבר מנהג נשים, אבל במקום שאף אנשים נוהגים כן, שוב אינו נחשב כ"תיקוני נשים" - ומותר.

וצ"ב סברת החילוק, דלכאורה ממה נפשך, אם מנהג האנשים עוקר שם "תיקוני אשה" כאמור, מה לי אם תיקוני אשה אסורים מהתורה, שהרי אין כאן יותר "תיקוני אשה".

ובסוף התשובה כתב הרשב"א, שלשיטתם "היתר גמור הוא, ואין בו חשש כל עיקר".

במקום שלא מתכוין לשם יפוי וקישוט

עוד דנו הפוסקים, אם באיסור "לא ילבש" - מועיל דבר שאינו מתכוון, וכגון שלובש

ד עוד דנו הפוסקים אם למדים מהגויים בזה, כלומר, מה הדין אם רק גויים - נוהגים בזה כמנהג נשים, אם נחשב כמקום שנהגו בו אנשים - אף בישראל.

דעת הפרישה (יו"ד קפ"ב אות ה - הובא ברעק"א על השו"ע) - שמותר אף לאנשים מישראל לנהוג כן. ואילו דעת השיבולי הלקט (הובא לעיל, בשם רבי אביגדור כ"ץ), שמנהג גויים אינו חשוב מנהג לענין זה, כיון שאין לנו להניח דברי רבותינו מחמת מנהג הגויים.

ומלשון הב"י (קפ"ב סוף סעיף א) נראה, שנקט כדעת השיבולי הלקט (שאין למדין), שהנה כתב הב"י וז"ל, "לדעת הרמב"ם (האוסר להעביר שער בית השחי), אפילו במקום שנוהגים האנשים להעבירו - אסור לישראל שיעבירו, אלא שאם העביר אין מכין אותו", ומדכתב "האנשים" ואח"כ "ישראל", מוכח שכוונתו שאף במקום שהגויים מעבירים - אין למדין מהם, ודו"ק.

הנדונים העיקריים לעיל.

כתב השו"ע (יו"ד קפ"ב, סעיף א) "המעביר שיער בית השחי ובית הערוה, אפילו במספרים כעין תער (גילוח גמור במספרים) - היו מכין אותו מכת מרדות, במה דברים אמורים, במקום שאין מעבירין אותו אלא נשים, כדי שלא יתקן עצמו "תיקון נשים", אבל במקום שמעבירין אותו גם האנשים - אם העביר אין מכין אותו", ולשון זו היא העתקת לשון הרמב"ם (ע"ז פ"ב ה"ט).

סתירת השו"ע - אם "תיקוני גוף" אסורים מהתורה או מדרבנן

והנה לכאורה השו"ע סותר הלכתו מסעיף לסעיף, שבסעיף א כתב, ש"תיקוני גוף" וכגון גילוח השיער כנשים - הוא רק איסור דרבנן (שהרי כתב שהמגלח - היו מכין אותו מרדות).

ואילו בסעיף ה כתב השו"ע "לא תערה אשה עדי האיש, כגון שתשים בראשה מצנפת או כובע, או תלבש שיריון ויוצא בו, ממלבושי האיש לפי מנהג המקום ההוא, או שתגלח ראשה כאיש", והנה לשון זה הוא גם העתקת לשון הרמב"ם, ושם הוסיף הרמב"ם, שהעושה כן לוקה (והשו"ע לא כתבו, כיון דליכא מלקות בזמן הזה).

ומבואר, שתיקון של גילוח הוא מן התורה (וכן כתב הט"ז ס"ק ו, וכן מוכח מיניה וביה, שהרי פל"ל השו"ע בסעיף זה, גילוח הראש בהדי מלבושים - שהם ודאי

בגד אשה או נוהג בתיקוני אשה, אבל אינו מתכוון בזה לנוי וקישוט, אלא לסלק מפריע, וכגון למנוע צער או בושה.

שדעת הב"ח והט"ז (קפ"ב ס"ק ד) - שהדבר מותר, ודייקו לשון הרמב"ם (ע"ז פ"ב ה"ט) "לא תערה אשה עדי האיש, ולא יערה האיש עדי האשה", ומשמע, דרך "עידוי וקישוט" אסור, אבל אם עושה כן מפני החמה, או מפני הצניעה והגשמים - אין איסור, וסיים הט"ז "כן נראה לי פשוט".

ובן פסק המהרש"ם (ח"ב סימן רמ"ג) וכתב לחדש, שאפילו שאפשר לעשותם בענין אחר - מותר, כיון שהוא היתר גמור.

אלא שיעויין בש"ך (שם ס"ק ז), שסייג דבריהם וכתב, דכל זה דוקא ב"תיקוני אשה", אבל בלובש "בגדי אשה" - עד שלא ניכר שהוא איש, לא מהני מה שאינו מתכוון.

אכן דעת הירד הקטנה (עמוד רע"ט): ועוד אחרונים (עיי' באורך בשו"ת יביע אומר ח"ו יו"ד סימן י"ד או ד) שהדבר אסור אף כשאינו מכוון, והשיגו על על שיטת הב"ח והט"ז, ותתבאר מחלוקתם בס"ד לקמן.

א) בירור דעת השו"ע - בענין "תיקוני גוף"

הנה, לאחר כל ההקדמה לעיל, והמחלוקות הרבות בראשונים ובאחרונים - בדיני לא ילבש, נבוא בס"ד לנסות ולברר, מהי דעת השו"ע - להלכה ולמעשה, בכל אחד משלושת

ה וכשיטה זו כתב הדרכי משה (יו"ד קנ"ו, א בשם מהר"ר זעלקיל) וז"ל, "אם רואה במראה - משום שיש לו נוצות בשערות או כתמים בפניו, ומסידים כדי שלא יתגנה בין חבריו - מותר, והאיל ואין כוונתו ליפות עצמו, אלא שלא יתגנה, וק"ו שיותר לתלמיד חכם, דלא גרע מרוב שעל בגדו - דאסור".

וכן כתב שם (סימן קפ"ב, א בשם המרדכי) "בני אדם שיש להם ריבוי שער בדיהם, וכושין להראות בין אנשים - מותר להסירן, שאין לך צער גדול מזה", וכן פסק להלכה הרמ"א (יו"ד קנ"ו סעיף ב).

רק באופן הנוגע ל"צורת הנראות" החיצונית, שבזה הוא מוגדר כ"לבישה" - הנראית לעין, ומה שאין כן בתיקוני גוף שאינם נראים, שאין דינם כ"לבישה" - כיון שאינם נראים, ומ"מ כיון שסו"ס הם "הנהגות של אשה" - גורו עליהם חכמים, באשר הם דומים במקצת לאיסור "לא ילבש" מן התורה.

הכרעת הנדון הראשון - מהי דעת השו"ע בתיקוני גוף

ובזה הוכרע לכאורה, הנדון הראשון בפוסקים לעיל, אם תיקוני גוף הם מהתורה או מדרבנן - לדעת מרן השו"ע.

שהנה, כיון שכבר העיר הכסף משנה - שהרמב"ם סותר דבריו, למה חזר והעתיק לשונו באותו האופן שנראה ממנו שהדברים סותרים, אלא ודאי צריך לומר, שסמך מרן רבי יוסף קארו על תירוצו זה, לא רק בבחינת ישוב נאה, אלא שסמך עליו כיסוד מוסד להלכה ולמעשה, ולכן חזר וכתב את לשון הרמב"ם כפי שהיא.

ואם הדברים כנים נמצא, שלדעת השו"ע הלכה למעשה, תיקוני גוף הנראים - אסורים מהתורה (כיון שנחשבים המה כלבוש), ואילו תיקוני גוף הנסתרים - אסורים מדברי סופרים.¹

(ב) בירור דעת השו"ע - בענין מקום שאף אנשים נוהגים כנשים

הנה הבאנו לעיל, את מחלוקת הראשונים והאחרונים הנרחבת, בענין מקום שבו נהגו האנשים בתיקוני נשים, אם הדבר חזר להיות מותר.

איסור תורה, ונמצא, שדברי השו"ע (וכן דברי הרמב"ם) סתרי אהרדי, דמאי שנא גילוח בית השחי שהוא דרבנן, מגילוח הראש שהוא דאורייתא.

וכבר הקשה קושיא זו הכסף משנה (שם), שדברי הרמב"ם סותרים זה לזה, וז"ל, "ואע"פ שכתב רבינו, שהעברת שיער בית השחי לאיש - אינו אלא מדברי סופרים, כתב שתגלחת ראש האשה כאיש - הוי עדי האיש, וכתב שאם עדתה האשה עדי האיש - לזקה".

"ונראה שטעמו, שתגלחת ראש האשה כאיש - הוי דבר הניכר טובא, ודמי ללובשת מלבוש האיש, משאין כן בבית השחי ובבית הערוה, שהם במקום מכוסה".

כלומר, שחידש הכסף משנה, שתיקוני גוף הנגלים והניכרים - אסורים מהתורה, ואילו תיקוני גוף הנסתרים - אסורים מדרבנן (וחזר על תירוצו זה בבית יוסף שם).

"לא ילבש" - צורת הנראות

וביאור הענין נראה, שהנה כבר הובא לעיל, ששני עניינים ישנם באיסור לא ילבש, איסור לבשת בגדי אשה, והאיסור לנהוג בתיקוני אשה - וכן להיפך, ומדברי הכס"מ עולה, ששני העניינים שורש אחד להם, שלבישה בשורשה - עניינה הוא "צורת הנראות", ואכן אשה נבדלת בצורת הופעתה בשני עניינים, במלבושיה - ובצורת הנהגות הגוף, ונמצא, שאף הנהגות הגוף - הם כלבוש, באשר הם קובעות את צורת הנראות של אשה - כפי טבעה.

ונמצא, שאיסור "לא ילבש" מן התורה, הוא

1 ודעת שו"ת ערוגות הבשם, שכתב שלדעת השו"ע - כל תיקוני הגוף אסורים מדרבנן, ודעת היר הקטנה שכתב, שלדעת

אם כל האנשים ילבשו שמלות

אלא שיש יש לתמוה בזה טובא, ומכמה אנפי, וכפי שיתבאר לפנינו.

[א] הנה כאמור פסק השו"ע, שמנהג אנשים עוקר מנהג נשים - אפילו "כבגדי צבעונין" (לשון המחבר), שהם בעצם שמלות נשים.

והנה יש לעיין בזה טובא, האם כוונת הדברים, שאם יום אחד יתחילו אנשים ללבוש שמלות של אשה" - הדבר יהיה מותר, והלא דבר זה לא יתכן, שא"כ לא יהיה ניכר בין איש לאשה, ובטלה חלילה כוונת התורה באיסור זה, וכלשון החינוך (מצוה תקמ"ב - בטעם מצות "לא ילבש"), "שאינן ספק, כי אם יהיו מלבושי האנשים והנשים שוים, יתערבו אלו באלו תמיד, ומלאה הארץ זימה", וצ"ע.

[ב] כיון שפסק המחבר להדיא, שבמקום שנהגו אנשים - הדבר מותר, איך פסקו כמה מהאחרונים כנגד פסק השו"ע, ולא עוד אלא שפסקיהם סותרים זה את זה מיניה וביה, ונבאר דברינו.

הסתכלות במראה

שהנה מצד אחד, אף שמעיקר הדין, אסור לאיש להסתכל במראה (שו"ע סעיף ו), הנה כבר הסכימו כל הפוסקים^ז - שכיום הדבר מותר, ומן הטעם האמור, שאף האנשים

ונראה בס"ד לברר, מהי דעת מרן השו"ע בזה.

כתב השו"ע (סעיף ה) "לא תעדה אשה עדי האיש, ולא יעדה איש עדי אשה - כגון שילבש בגדי צבעונים וחלי זהב (תכשיט), במקום שאין לובשין אותם הכלים, ואין משימין אותו החלי - אלא נשים", וסעיף זה הוא העתקת לשון הרמב"ם שם.

והנה לשיטת השו"ע שנתבארה לעיל, בגדי צבעונים ותכשיטים - הם דברים הניכרים האסורים מן התורה, ואעפ"כ מפורש במחבר, שכל איסורם הוא רק במקום - שנשים בלבד נוהגות בהם, ומדויק היטב, שבמקום שאף אנשים נוהגים בהם - הדבר יהיה מותר לגמרי.

ואין לומר, שהדבר יהיה מותר מהתורה ואסור מדרבנן, דא"כ איך סתם המחבר לשונו - והניח מקום לטעות, אלא מדכתב המחבר, שכל האיסור הוא רק במקום נשים, שמעית מינה, שאם נוהג זה הוא אף שלא במקום נשים - הדבר מותר לכתחילה.

ונמצא, שפסק המחבר כדעת הגאונים (רב שרירא גאון ובנו) ולא כדעת הראשונים (הרשב"א והרמב"ן), שהכל הוא כפי "המקום והזמן", ואם נהגו בזה גם אנשים, הרי שהמצב משתנה, ומעתה נחשבים הבגדים אף כ"תיקוני איש"^י.

השו"ע - כל תיקוני הגוף אסורים מהתורה (הובאו לעיל), לכאורה צ"ב.

ז ואף שבסעיף א כתב השו"ע "שבמקום שמעבירין אותו (שיער בית השחי) גם האנשים, אם העביר - אין מכין אותו", ומשמע שאיסורא מיהא איכא (גם במקום שנוהגים בזה אנשים), כבר עמדו בזה באחרונים, יעויין בשו"ת יביע אומר (ח"י עמוד תסד) שהביא משו"ת גינת ורדים ועוד ליישב בזה.

ח שהרי פשוט הוא, ששמלת איש (כג'אליבה וכו') - אינה צריכה היתר, שהרי בגד איש היא.

ט מלבד מנהג החזו"א בזמנו ועוד - שהחמירו בדבר (שו"ת רבבות אפרים ח"ג סימן ת"ק).

משתמשים במראה'.

נהיגה ברכב לאשה

וכמו כן ע"פ עיקרון זה, התיר הגר"ש אלישיב זצ"ל (מובא בקובץ תל תלפיות - תשרי תשע"ג), להסיר שערות הגוף ע"י ליזר, מאחר "שכבר נהגו החילונים ר"ל לעשות כן, הוי בכלל אנשים נוהגים כן, וכמו לענין מראה", וא"כ אינו עוד רק תיקוני נשים.

וכמו כן פסק השבט הלוי (ח"ד או"ח סימן א אות ב), שאסור לאשה ללמוד נהיגה או לנהוג ברכב, משום איסור לא ילבש, על אף שישנם הרבה נשים שנוהגות, וצ"ע, שלכאורה הוא נגד השו"ע, ומאי שנא זה מזה.

תיקון גבות

מה בין ליזר - לצביעת שער לבן בשחור

אלא שמנגד, רוב פוסקי זמננו אוסרים בהחלט לאיש, לצבוע את שערות ראשו שהלבינו - בצבע שחור, ומשום איסור "לא ילבש".

ואף ביחס ל"תיקון גבות" אצל איש מצאנו מחלוקת, שבספר נשמת אברהם (ח"ב עמוד ק"מ) הביא פסק הגרשז"א זצ"ל, שמותר לאיש לתקן שערות, שצמחו לו בין עיניו ומתבייש בכך.

וצ"ע מדוע, שהרי כבר נהגו האנשים לעשות כן (וצבע הנמכר בשווקים לשיער גברים יוכיח), ומה בין זה להסרת שיער בליזר.

ואילו בפסקי הגר"נ קרליץ זצ"ל (הובא בספר "שערי תורת הבית" למוריניו הגר"י טשזנר שליט"א) - אסר זאת בהחלט, ולכאורה צ"ע, כיון שכיום החילונים מתקנים גבותיהם, הרי שהדבר צריך להיות מותר, ומאי שנא זה מזה.

ואכן מצאתי, בספר אמרי יעקב (להגר"מ שטרן שליט"א, סימן ב סעיף יח) שהתיר בזה, ודייק לשון המחבר כדבריניו, שאפילו בתיקוני נשים דאורייתא (כבגדי צבעונין) התיר המחבר במקום שנהגו כן האנשים, וממילא כמו כן בצביעת שיער.

עגילים לאיש

הנה אף שמנהג הרבה חילונים בזמנינו - ללבוש עגילים, לא שמענו על שום פוסק שיתיר עגילים (של אשה) לאיש, ולכאורה מאי שנא עגילים מליזר, וטעונים הדברים ביאור רב.

ובן מצאתי בספר מסורת משה (על בעל האגרות משה זצ"ל, עמוד רמח), שהביא שסיפרו לרב, שהיום התפשט שגם אנשים צובעים, והשיב, דאם כן בכלל אין שום איסור, והסכים שבאמת אפשר לדמות את זה, להדין של הסתכלות במראה.

יסוד "לא ילבש" - האיסור להדמות לאשה

והנראה בזה, לבאר את העניינים המוקשים, וכללות יסוד ושוורש איסור "לא

י אף שהיה מקום לחלק, דשאני מראה שאין התיקון בעצם גוף האדם, אלא רק בתורת מסייע, ולכן הדבר קל יותר, אכן מפסקי האחרונים שיובאו לקמן, מוכח שלא למדו כן, וכן מוכח דלא כן - מפסקי ה"ז (קפ"ב ס"ק ד) שהשווה להדיא בין מראה לשאר עניינים, יעוי"ש.

ילבש", בהקדמה יסודית.

"להדמות לאשה", כיון שאז יהיו שני המינים דומים - והדבר יגרום לחטא.

שהנה זה דבר פשוט ומוסכם, שמלבוש או תיקון המיוחד לאיש, אף שגם אשה לובשת כמותו - הרי פשוט שהדבר מותר לכתחילה, ואינו זקוק ל"היתר", וכגון "טבעת המיוחדת לאיש" (יעוין שבת נז. בטבעת שיש בה חותם - המיוחדת לאיש, לעומת טבעת שאין בה חותם - המיוחדת לאשה).

ואפילו "שמלה המיוחדת לאיש", וכגון מה שנהגו בארצות המזרח (מרוקו או תימן ועוד) ללבוש מעין שמלה ארוכה (הקרויה ג'אלפיה או כ'מיס) - אין בה סרך של איסור, שברור ופשוט, שכל עוד המלבוש מיוחד לאחד המינים, הכל נבדל - כשר ומותר.

ובן כתב הגר"נ קרליץ זצ"ל (פסקי הרב - שהובאו בסוף ספר "פאת זקנך" - לגר"א עדס), לגבי טבעות, שרשראות ועגילים - המיוחדים לאנשים, שהיות והתכשיטים הנ"ל מיוחדים לגברים - אין בזה משום לא ילבש, על אף שאין הדבר ראוי.

ומאריך גיסא, נראה פשוט וברור, שאף לשיטות - שבמקום שנהגו אנשים כמנהג הנשים - הדבר מותר, אין היתר לאנשים ללבוש שמלות נשים, ואף לשיטה שלמדין בזה מן הגויים - לא יחזור הדבר להיתר, ולא יעזור בזה שום היתר.

אלא שיש להבין באמת מהו החילוק, ומה בין טבעת ושרשרת - לשמלת אשה.

"צורך אנשים" או "הדמות לאשה"

ונראה פשוט לבאר (וליסוד זה העירני הרה"ג דוד גרינבוים שליט"א), שהנהגה הובא לעיל החינוך (מצוה תקמב) שכתב, שיסוד וגדר איסור "לא ילבש", הוא האיסור

ולכן גם אם חלילה, כל האנשים בעולם, יתחילו ללבוש שמלות - במטרה להדמות לאשה - לא יהיה בזה שום היתר, כיון שזהו גופו של איסור, שאסרה התורה ל"הדמות לאשה", ולבטל את ההבדל בין צורת איש לאשה כאמור, ופשוט שאין היתר לאיסור דאורייתא.

ולא נחלקו רבותינו הפוסקים, אלא באופן שהתחילו האנשים לנהוג כנשים - לא בכדי להדמות להם, אלא שעם ירידת הדורות, נוצר "צורך אמיתי" אצל האנשים לנהוג גם הם באופן הזה.

ובתורת דוגמא, ענין ההסתכלות במראה, שלפני מאה שנה ויותר, לא נהגו אנשים להסתכל במראה, ומשום שכלל לא ראו בזה "צורך", ורק נשים היו משתמשות בזה, ואשר על כן, איש שהיה מסתכל במראה - היה עושה מעשה אשה, ולכן אסר השו"ע (סעיף ו) לאיש - להשתמש במראה.

אכן עם ירידת הדורות, נוצר "צורך אמיתי" לאיש להשתמש במראה, ולא משום שרצה להדמות לאשה, אלא מפני שהופעתו החיצונית פתאום תפסה לה מקום, ונמצא שההשתמשות במראה - נעשתה כצורך גם לגברים.

ובזה ורק בזה, כתבו הפוסקים, שהכל הוא "כפי הזמן והמקום" (לשון הגאונים), שאם הצורך שהיה בעבר נחלת הנשים בלבד, הפך ברבות הזמן גם לצורך של איש, הרי שהדבר מותר, כיון שאין כאן את "גופו של איסור", שאין הכוונה בזה "להדמות לאשה" ולעירוב המינים, אלא לצורך שימוש ותועלת אמיתיים.

יסוד מחלוקת פוסקי זמנינו - מהו שורש הנהגת האנשים - "צורך אמיתי" או "הדמות לאשה"

ובזה נראה לבאר, פשר הסתירות והמחלוקות, שיש בין פוסקי זמנינו בענין זה.

שבאמור, כיון שכל היתר השו"ע במקום שאף אנשים נוהגים, היה רק במקום שנוצר "צורך אמיתי", הרי שיש לעיין הדק היטב, בכל ניהוג שנוצר אצל הגברים, מהו שורש עניינו, האם הוא צורך אמיתי, או שמא התדרדרות להדמות לאשה.

ולכן מצאנו בזה בפוסקים דעות שונות, שיתכן ונוגעות גם לסגנון האנשים שבאותו המקום, (וכגון בצביעת שיער בשחור - בין אמריקה לא"י), שיש לדון באמת, אם הצורך לצבוע שיער הוא "צורך אמיתי", או שמא שורשו באיסור - לנהוג ביופי של אשה, וכן בשאר תיקוני אשה.

ג) בירור דעת השו"ע בענין "אינו מתכוון" בלא ילבש

הנה הבאנו לעיל מחלוקת הפוסקים, אם מותר לנהוג בתיקוני נשים, כשאין כוונתו לגוף האיסור של "הדמות לאשה" (ליפוי וקישוט), אלא לסלק מפריע או לתועלת אחרת.

ומצאנו לעיל בזה, מחלוקת מן הקצה אל הקצה.

שלדעת הט"ז וסיעתו (וכהבנת המהרש"ם בהם), אם אינו מתכוון - הדבר מותר בכל אופן, ואף אם אפשר לעשותם בענין אחר.

ואילו לדעת הש"ך וסיעתו, הדבר מוגבל לאופן שעדיין יהיה ניכר בין איש לאשה.

וביר הקטנה (עמוד רעט:) כתב לחלוק לגמרי על הט"ז (שלא מהני בזה - "דבר שאינו מתכוון"), והטעם בזה, שאיש הלוכש בגדי אשה, עצם מעשה הלבישה אסור, ונמצא, שאפילו אם אינו מתכוון להדמות לאשה, "מ"מ הריהו מתכוון ללבוש הבגד שהתורה אסרה עליו, ולפי זה, נוכל להחזיר כל איסורי תורה, אם יעשם לתועלת אחרת".

איסור ללבוש כדי להדמות - או - איסור להדמות ע"י לבישה

ונראה שיש לחקור ביסוד גדר איסור "לא ילבש", אם יסוד האיסור הוא "הלבישה" אלא שענין האיסור הוא כדי שלא ידמה לאשה, או שמא להיפך, יסוד האיסור הוא "הכוונה" להדמות לאשה, אלא צורת האיסור הוא ע"י לבישה.

פסיק רישא באיסור לא ילבש

ונראה שבזה פליגי הפוסקים, שלט"ז וסיעתו, עצם גוף האיסור הוא "הכוונה להדמות לאשה", ולכן כשאינו מתכוון, חסר ביסוד האיסור, ומתחדש בזה, שאפילו בפסיק רישא יהיה מותר, כיון שפסיק רישא אסור (אף אם אינו מתכוון), רק במקום שהאיסור הוא "המעשה", אמנם במקום שיסוד האיסור הוא "הכוונה", הרי שאם אינו מתכוון - אין כאן איסור כלל.

אכן דעת היד הקטנה וסיעתו, שעצם הלבישה אסורה (וכפי ששמע מלשוננו), וכיוון שהוא פסיק רישא במה שלבוש בגדי נשים, הרי שלא מועיל בזה מה שאינו מתכוון.

דעת השו"ע בזה

הנה כתב השו"ע (בסעיף ד), שמי שיש לו חטטין בבית השחי, ומצטער מצד השיער - מותר להעבירו.

ומבואר, שמהני כוונה אחרת להתיר, ומשום שאינו מתכוון ליפוי, אלא להסרת מפריע.

אכן כל זה בתיקון נסתר, שכאמור לדעת

השו"ע אסור רק מדרבנן, ובזה הדבר קל יותר, שהרי במקום צער לא גזרו רבנן, ואין מכאן ראייה על הדאורייתא, שכידוע, אין מתירין איסור תורה במקום צער.

ואכן לא מצאנו ראייה מפורשת, מה היא דעת השו"ע במקום שאינו מתכון, מלבד דקדוק הט"ז בלשון המחבר "לא תעדה אשה עדי האיש", ומשמע דרך "עידוי וקישוט" אסור, אבל אם עושה כן מפני החמה או הגשמים - אין איסור, ועוד חזון למועד.





תגובות הקוראים



מכתב א'

הרב אברהם דוד ברנד

בעניין שוחט בצום

הם חוץ מט"ב דמשום דאיכפלו בו צרות קבעוהו חובה.

עוד אעתיק כאן מה שרשום אצלי, ואולי יהיה לתועלת לכתר"ה: בספר שמלת אליעזר (ויקרא עמ' שצד בהערה) הביא: "כדאי לציין מה ששמעתי מפי הגה"צ רבי משה שטערן אב"ד דעברעצין זצ"ל בעל מחבר שו"ת באר משה בעת שהייתי שו"ב אצלו, הורה לי כי ביום צום אם אפשר שלא לשחוט, עדיף. לבד אם יש הכרח גדול לשחוט אם מצורך הפרנסה או משום חובת הזמן כדי שיהיה בשר בעיר זו. כי אז מוכרח השוחט לאכול קודם השחיטה כי אחרת חסר לו כח ההרגשה בבדיקת הסכין, וציוה לשוחטים לאכול לפני השחיטה, חוץ מט' באב שציוה לא לשחוט כלל. וכן היה דרכו של הגאב"ד הגה"צ רבי חיים לייב כץ מסעהרדעיל".

ביקרא דאורייתא מרובה
אברהם דוד ברנד

ראיתי מאמרו הנפלא והמחכים של הרב אליהו הורליק שליט"א בעניין שוחט בצום, והנני להעיר כאן כמה הערות קצרות:

לפי כל דבריו, אכתי לא הבנתי אמאי לא נימא כדברי השבט הלוי דבוודאי עדיף להימנע ככל האפשר מלשחוט בצום ורק בלית ברירה יהיה שרי לאכול.

עוד אמרתי לדון דשמא הכא חשיב מכניס עצמו לאונס, או"ד אינו אונס שהלא יכול להמשיך ולשחוט עד שיתעלף, ואי נמצא מאכיל נבלות וטרפות ח"ו, אכתי צ"ע אי חשיב בכה"ג אונס, והדברים צ"ת.

במה שהביא מדברי הגמ' בר"ה דבזמן שאין שלום ואין שמד הצומות תליא ברצון, הנה יש לידע דלדעת הר"ח שלום היינו דאיכא ביהמ"ק, ולפי"ז בימינו דאין לנו ביהמ"ק אנו נידונים כשמד, ואמנם רש"י והריטב"א על אתר לא ס"ל הכי (והרמב"ם כנודע שיטה אחרת לו בזה ואכמ"ל). עוד יל"צ דדברי הגמ'



מכתב ב'

הרב גרשון גולד

לכבוד הקובץ החשוב 'מנורה בדרום',

על קרן השור

תינוק. וא"כ י"ל שרצון היוונים להחדיר כפירה
כבר מגיל קטן. אכן רצוני להעיר על תירוץ זה,
דיעויין בבעל המאור שם, שמבואר, שאין
הכוונה שכך היה הדרך לתת לתינוק לשתות
בשופר, אלא רק היות ולפעמים היו עושים כן,
מותר לטלטל לצורך גופו ומקומו. אבל 'אין
גמיעת מים תשמיש הרגיל בו'. וא"כ לא נראה
שגזירת היוונים היתה לצורך זה, שהרי בד"כ
לא נתנו לתינוק לשתות בזה.

הנה"צ ר' גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א,
אסף ביאורים רבים ונפלאים בביאור
מה שהיוונים גזרו לכתוב על קרן השור שאין
להם חלק באלוקי ישראל רח"ל. וייש"כ שזוכה
להאיהב את התורה על לומדיה בביאורים
נפלאים ומרתקים.

ובתוך כל הביאורים הביא גם את הביאור
ע"פ מה שמבואר ברש"י שבת לה:
ששופר מותר בטלטול כי ראוי לשתות בו



מכתב ג'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

תפרח

בענין הזרע והוציא את הזרע לפני שנקלט

בגליון ס"ט [שבט תשפ"ה] הארכתי בענין זה, ונתבאר שנחלקו האחרונים אם מועיל מה שמוציא את הזרע מהקרקע לאחר הזריעה, להצילו שלא עבר על מלאכת זורע, ובדברי רבינו הגדול במ"ב סי' של"ו ס"ק ל"ג מתבאר כדעת רש"ש וחלקת יואב שמועיל, וכך מוכיחין דברי השו"ע ופוסקים שם, וכן עיקר לדינא, וביארנו היטב את הסברא בזה, ומאז נוספו כמה ידיעות והערות חשובות בענין זה, וכמו שיתבאר.

באור שמח פ"ג משבת [ד"ה ודע] כתב שנראה ברור שאין הקליטה מעצם המלאכה, ואם הוציא את הזרעים מהקרקע לפני שנקלטו לא הועיל, והביא לזה שלש ראיות.

הראיה הראשונה. מנחות עא. שאלו בגמ'. מנין לעומר שמתיר בהשרשה, [תבואה שהשרישה לפני העומר ניתרת ע"י עומר] והשיבו דכתיב אשר תזרע משעת זריעה, א"ל ר"פ לרבא אי הכי אע"ג דלא השריש נמי, א"ל בשדה כתיב. עד כאן. פירש"י בשדה כתיב. עד שיהא נקלט ונשרש בשדה. עכ"ל. הרי דזורע מיקרי אע"ג דלא השריש. עכ"ד האו"ש. ואני הקטן אמת אגיד, שעמדתי על מקור זה זמן רב לפני שראיתי את דברי האו"ש, ונפלאתי איך כל האחרונים שדברו בענין לא הביאו סוגיא זו, וע"ז אמרתי שהדבר פשוט שאין ראיה מכאן, כי אדרבה, מפורש בסוגיא זו שיש שני ענייני זריעה, יש זריעה סתם, והיא ההנחה בקרקע אע"פ שלא נקלט, ויש זריעה בשדה, והוא כשנקלט, והמבואר

בסוגיין הוא, שכשנזכר בתורה זריעה סתם, פירושו אע"פ לא נקלט, וצריך דרשה ללמד דבעינן השרשה, ומעתה פשוט שאין ללמוד מזה לענין שבת, שאין לנו מקרא בתורה שנזכר בו זריעה, אלא חכמים למדוהו ממשכן, ומאחר שלא נזכר לשון זריעה, אין הוכחה שמדובר על זריעה סתם, ושפיר י"ל שהמדובר על זריעה בשדה, והוא נלמד מכל מלאכות שבת, שבכולן ענין המלאכה היא התיקון והתועלת שנעשתה ממלאכה זו, ואין שום תיקון ותועלת בזה שהזרע מונח בקרקע, אלא במה שנקלט. [ואולי יהיה מי שישיב, שגם לענין שבת הזכיר חכמים זריעה סתם, ומסוגיא זו למדנו שזריעה סתם היא בלי קליטה, אך זה אינו, כי אין מדקדקים בלשון חכמים כפי שמדקדקים במקראות, ולכל חלק מחלקי התורה יש את צורת הלימוד שלה] ולענין כלאים ושביעית, נזכר בתורה לשון זריעה, אכן תשובתו בצידו, כי נזכר שם גם לשון שדה, לענין כלאים- שדך לא תזרע כלאים. ולענין שביעית- שדך לא תזרע. ואין אנו בקיאים בדרכי הדרשות לדעת אם נכון לדרוש כך לענין כלאים ושביעית או לא, ולכן עדין יש מקום לדון.

הראיה השנייה. בירושלמי פ"ק דכלאים ה"ט. זרע שני מינין בבקעה שני מינין בחורבה, שני מינין וחילקן גדר, ר' יוחנן אמר חייב, ר' שמעון בן לקיש אמר פטור, מודה ר' שמעון בן לקיש לענין שבת עד שתנוח. עד כאן. וכך פירוש הדברים. מי שהשליך שני מינים יחד לקרקע ע"מ שיזרעו ביחד, ולא נעשה הדבר כפי מחשבתו, אלא נפלו באופן

הראיה השלישית. בתו"כ שמיני פרשה ט'. מנין לזרעים טמאים שזרען טהרו, ת"ל אשר יזרע, יכול אע"פ שלא השרישו, ת"ל הוא. עד כאן. הרי דאי לאו מיעוטא דהוא, הו"א דזורע הוא בלא השרשה. ומצאתי שכתב הוכחה זו גם בספר דבר אברהם ח"א סי' כ"ה אות ט', ובענייתי גם הוכחה זו נדחת ע"פ מה שהוכחנו לעיל, שיש בתורה שני ענייני זריעה, יש זריעה סתם ויש זריעה בשדה, ודברי התו"כ הם דאי לאו קרא הו"א שהזריעה הנזכרת כאן היא זריעה סתם, קמ"ל קרא דבעינן זריעה בשדה שהיא עם קליטה. ואין זה נוגע לענין שבת שאין עליה מקרא בתורה.

נתבאר שהוכחותיו של האו"ש אינן מכריעות, אך נוספו שלשה אחרונים חשובים על שיטת המחמירים, ובפרט דעת החזו"א, שרבים נוהגים לפסוק כדבריו אף כשהוא חולק על המ"ב, ולדינא, הרי זה ככל המחלוקת בין מ"ב וחזו"א, אכן אם אירע מכשול כזה שזרע בשבת או בשביעית, ודאי צריך להוציא את הזרע לפני שנקלט, ולא מילתא זוטרתא היא להציל את עצמו מאיסור דאורייתא לדעת מ"ב ודעימיה.

שיש שיעור הרחקה או גדר ביניהם, לר' יוחנן פטור, כי לא זרע כלאים, ולר' שמעון בן לקיש חייב, ולדעתו חייבה תורה על מעשה זריעת כלאים, אע"פ שלא נזרע בפועל, וע"ז אמרו שלענין שבת מודה רשב"ל שאם השליך ע"מ לזרוע ולא נזרע, כגון שנפל ע"ג סלע, פטור. זה הוא פירוש הסוגיא, ואין להוכיח ממהלך הסוגיא שום דבר לענייננו, ודברי האו"ש הם לדקדק מלשון הירושלמי, דקאמר 'לענין שבת עד שתנוח' משמע דבהנחה בעלמא מיחייב. דהוי ליה למימר 'עד שתנוח ותיקלט', והראוני שהוכחה זו כתב גם החזו"א כלאים סי' ב' סק"ד, ועפר אני תחת כפות רגלי רבותינו הגדולים האו"ש והחזו"א, אך בעניותי זה מקור קלוש, כי דברי הירושלמי לאפוקי שאינו מתחייב אם השליך לזרוע ולא נזרע, ולא נחית כאן לדקדק בדיני שבת מתי יתחייב, ואיירי שאח"כ נקלט וכדרכו של עולם. ועוד שגם לדברי האומרים דבעינן שיקלט, מ"מ פשוט שאם נקלט מתחייב למפרע משעת זריעה, וכמו שמפורש בלשון המ"ב שהבאנו, [ובמאמרנו נתבאר היטב הסברא בזה] ולכן נכון הוא לומר שמתחייב ע"י ההנחה.



מכתב ד'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין – הרב און אברהם הכהן סקלי

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

דילוג כל פסד"ז וברכותיהם לצורך תפלה בציבור

ב. בענייניו אין הנידון דומה לראיה, דברים כאלו שאמרו הרמ"ק והאריז"ל, הם דברים שאומרים אותם מכח קושיות, יש פליאה איך יתכן שנאמר בזוהר כך וכך, והוצרכנו להיכנס לתירוצים אלו, אבל בענייננו אין שום קושיא ושם פליאה, ידענו מנהג כל ישראל מימים קדמונים לומר לפי התפילה פסוקי דזמרה עם ברכות ב"ש וישתבח, אך ברכות אלו לא נזכרו בתלמוד, וזה נתן לנו מקום להסתפק שמא לא נתקנו בימי חז"ל, אך זה הוא רק פקפוק ולא שום הוכחה, אין שום פליאה אם כבר נתקנו בימי חז"ל, ובכל זאת לא נזכרו בתלמוד, כי לא ראו צורך להזכירם, וסמכו על סידור התפילה הידוע ושגור בפי כל ישראל, [בתלמוד לא כתבו את סדר הברכות והתפילות, אלא את הדינים הנוגעים אליהם, ולפעמים מתוך הדינים נמשכו לכתוב את נוסח הברכה, אך ברכה שלא היה צורך ללמד עליה הלכות, לא ראו צורך להזכירה] וכך מתבאר בדברי כת"ר עצמו, שהביא דברי הראשונים שדברו בזה, יש שאמרו שהיא תקנת חז"ל, יש שאמרו שהיא תקנת הגאונים, והדבר ברור שאלו ואלו לא אמרו את דבריהם מתוך ידיעה ומסורת, אלא כולם יודעים שזה מנהג קדום בכל ישראל, וכולם יודעים שלא נזכר בתלמוד, זה מסתבר לו שזו תקנת חז"ל, וזה מסתבר לו שזו תקנת הגאונים.

ג. ומאחר שהדברים הם כך, אם מצאנו שכבר נזכרו הברכות האלה באיזה מקור בימי

לכבוד ידידי הרה"ג ר' און אברהם הכהן סקלי שליט"א,

קראתי בעיון את מאמרו בענין דברי המשכנות יעקב שהובאו במ"ב סי' נ"ב סק"ו, וז"ל המ"ב. ובתשובת משכנות יעקב האריך בזה, והוכיח דברכת ברוך שאמר וישתבח תקנה קדומה היא מימי התנאים, ועל כן מוטב להתפלל ביחידי משידלג לגמרי ברכת ברוך שאמר וישתבח. עכ"ל. וכת"ר מפרט את מקורותיו של המשכנ"י אחד לאחד, ולדעתו כולם מפוקפקים, והתפעלתי מההיקף המושלם שהעמיד סביב כל אחד מהמקורות, וסידר את הדברים יפה בטוב טעם ודעת, ואמנם כבר העיר כת"ר בעצמו שיש לדון על מקצת דבריו, ואני הקטן סבור שיש להעמיד עכ"פ חלק ממקורותיו של המשכנ"י.

א. כבר הרגיש כת"ר, שהמקור החזק והמכריע מכל המקורות, הוא מה שנזכרו ברכות אלו בזוה"ק, ברכת ברוך שאמר בפרשת ויקהל רטו: וישתבח שם רב: והרי לנו מקור מפורש שנהגו ברכות אלו בימי חז"ל, וע"ז השיב כת"ר שאין זו ראיה ברורה, כי בכמה מקומות בזוה"ק נזכרו חכמים מאוחרים, ודעת הרמ"ק שהם הערות שכתב חכם מאוחר בשולי הזוה"ק וטעות נעתקו בפנים, ודעת האר"י ז"ל שצפה ר"ש וידע מה יאמרו החכמים המאוחרים, ומעתה נוכל לומר כך גם בענייננו. עכ"ד כת"ר.

נאבדו, וא"א להאריך כאן] הנחוץ לענייננו הוא, שהרבה פעמים היה ביד חלק מהראשונים איזה מדרש, שראשונים רבים אחרים לא ראוהו, ואין מזה שום סיבה לפקפק על אמיתות המדרש, ומש"כ כת"ר שמדרשות רבים נכתבו בימי הגאונים, אמת הדבר, אך אין הכוונה שהם דרשו מדעתם, אלא הם סדרו מדרש מתוך מקורות שהיו לפניו, או מתוך מסורות שנמסרו בע"פ. [בימי הגאונים עדין לא נסתם לגמרי מעיין המסורת בע"פ] ואם לא היה כך, לא היו ראויים לתואר 'מדרש', ואין לפקפק כלל על המדרשות שנסדרו בימי הגאונים, ולכן אם יש ראשונים שהביאו בשם מדרש, 'השח בין ישתבח ליוצר', אין לנו לעורר ספיקות. ועכ"פ, אם אנו מחפשים 'מקור נוסף' חוץ מהזהר, זה הוא בהחלט מקור נוסף.

ו. לענין מה שכתב הטור בשם ספר היכלות, צריך לברר נקודה מרכזית, האם מצוי הדבר שהראשונים מביאים בשם ספר היכלות דברים שאינם לפנינו, או לא, אם מצאנו כך בהרבה מקומות, הוי אומר שהיה לפניו נוסחא אחרת של הספר, ואין מקשים עליהם מהספר שבידינו. אך כאן יותר מתקבלים דברי כת"ר, כי כמעט אין מי שהביא זאת.

ז. ולענין הכרעת הלכה, הנני סבור שע"פ הדברים האמורים, הוראת רבינו המ"ב בשם המשכנ"י במקומה עומדת, עכ"פ לאשכנזים, אך בנוגע לספרדים, יש מקום לקבל את דברי כת"ר, מאחר שזו הוראת מרן בשו"ע, ויש לה סימוכין מתשובת רב נטרוני גאון, וכפי שמצא כת"ר את התשובה בשלימותה, וכמובן אין לי להתערב בזה.

אחתום ברוב הוקרה והכרת הטוב
י. מ. ויינשטיין

חז"ל, כבר נפשט הספק, ונתברר שנתקנו בימי חז"ל, ואין כאן שום פליאה שצריך ליישבה ולהיכנס לדוחקים, ולא מתאים להזכיר כאן את דברי הרמ"ק והאר"ז הנ"ל, והנה בדברי הזה"ק יש ציטוטים רבים מספור מנוסחאות התפילה, ובפרט שם בפרשת ויקהל, מאריך הזהר להביא מלשונות התפילה ולדרוש עליהם סודות עמוקים, ובתוכם מזכיר גם את ברכות ב"ש וישתבח, וריהט הדברים מעידה שדברי הזהר לדרוש את התפילה הידועה בפי הכל. [איני אומר שזו הוכחה, אלא להסביר שאדרבה, מי שאומר לא כך, הוא זה שצריך להביא הוכחה].

ד. לענין מה שכתבו הטור ועוד ראשונים בשם הירושלמי, השח בין ישתבח ליוצר עברה היא בידו וחוזר עליה מעורכי המלחמה. הרי שנזכרה ברכת ישתבח בירושלמי, האריך כת"ר שהדברים אינם בירושלמי לפנינו, ומדברי הרבה ראשונים מוכח שלא ידעו ממאמר כזה בירושלמי, וכתב כת"ר לשער, שאין הכוונה לתלמוד הירושלמי, אלא למדרש כלשהו, ודרך הראשונים הרבה פעמים לקרוא למדרשות 'ירושלמי', והנה השערתו מתקבלת מאוד, אך דע שהכינוי הזה שמכנים את המדרשות ירושלמי, הכוונה שהמדרש הזה הוא מחכמי א"י, והכינוי הזה מוכיח על עצמו שדברי חז"ל הם. [אגב, מה שמשער שהטור לקח דבריו מהגהות מיימוני, לא ידוע לי שום מקור שהטור שאב מספר זה, וקרוב הדבר שלא היה בידו].

ה. ועתה נבוא לגוף הדברים. רגילים אנו לראות על כל צעד ושעל, שהראשונים מביאים מאמרי חז"ל שאינם במדרשות שבידינו, וכבר כתבו חוקרי המדרשות שרבים מאוד המדרשות שאבדו מאתנו, ואין כאן המקום להיכנס לענין זה, כי הוא רחב מאוד, [לא נכון לומר שהמדרשות החשובים יותר לא

הרב און אברהם הכהן סקלי

י"שר כחו של ידידנו היקר הגרי"מ ויינשטיין נר"ו, אשר ראה לנכון להתייחס לדברינו הדלים, אף שקטנו עבה ממתנינו, וענותו תרבני.

ובת"ר כדרכו ירא וחרד מאוד לכל פסק המוזכר במשנ"ב, אשר לדעתו חשיב כפסק היוצא מלשכת הגזית, ויש ליישבו בכל מחיר [וכמו שנוכחנו כבר ממכתבי התגובה המלאים וגדושים בד"ת עמוקים, שלו ושל הרב מולקנדוב, שנתפרסמו מע"ג גליונות מנורה בדרום] - ואשריו ואשרי חלקו שכך דבוק ברבותיו למעלה בקודש.

אולם אנכי לא עמדי, ולענ"ד פסק זה של המשכנ"י המובא במשנ"ב אינו נכון כלל, וכמו שביארתי בעז"ה באר היטב במאמרי, וב"ה קבלנו כבר כמה וכמה תגובות אוהדות על מאמר זה.

ואענה על קושיותיכם בעז"ה בקיצור רב, מאחר וכמדומה שכולן כבר נתבארו במאמרי, וכמעט אין מה להביא כאן מן החדש:

א-ג. כבר ביארתי במאמרי [וכמו שכת"ר כותב כאן], שאין כוונתי לדחות בודאי המקור מהזוה"ק, אלא רק באנו לומר – שמספר שנכתב ברוח הקודש, ושיש בו בודאי דברים הנראים על פניהם כמאחרים – אי אפשר להביא ראיה לקדמות ברכה מסוימת. ומה גם, שכבר ידוע שנמצאו אי אילו הוספות מאוחרות בספר הקדוש הנ"ל, וכמו שהאריך בזה רבינו היעב"ץ בספרו מטפחת ספרים [ובדורות שמאז רק הוסיפו וחיזקו דבריו כידוע], וכבר כתב רבינו הגדול החתם סופר זיע"א בתשובותיו (ח"ו סי' נט), וז"ל: "הנה נמצא בשכונתך ס' מטפחת ספרים למהריעב"ץ

תמצא שם כי דבר גדול דבר הנביא ז"ל בענין זה הלא ישתוממו רואיו וד"ל".

ואף שברור שייחסנו לספר הזוה"ק כספר קדוש ועליון, וכאחד מדברי חז"ל לענין לימוד הסודות הנוראים הגנוזים בו, אולם, עדיות היסטוריות וכיו"ב, קשה מאוד לענ"ד לדלות מהספר הקדוש הנ"ל, אשר רובו ככולו נאמר ברוח הקודש ע"י רשב"י ותלמידיו, שידעו דספר זה יהיה גנוז שנים רבות - תכתב זאת לדור אחרון, ומיעוטא דמיעוטא ממנו הם דברים שנוספו כנראה מבחוץ. אלא באופן שיש לנו עדות נוספת ממקור אחר מספרי חז"ל הנגלים והמקובלים מדור ודור, אשר יכול לאשר את קדמות העדות המובאת בספר הזוהר הקדוש. זו היתה טענתי במאמרי, ולענ"ד היא טענה חזקה כראי מוצק. ואכמ"ל.

ד-ה. דברי כת"ר אינם מדויקים במחכ"ת, כי ישנם מדרשים רבים שנסדרו בימי רבותינו הגאונים כידוע וכמו שכתב כאן כת"ר גופיה, וממילא, מה שדבר זה מוזכר בשם 'מדרש', אין בזה כל הוכחה שהכוונה דוקא למדרש מזמן התנאים והאמוראים.

ומ"ש שאינו זוכר מקום שהביא הטור משהו מההגהות מימוניות, יתכן הדבר, ולא בדקתי הדבר עתה, ואה"נ, יתכן שהביא את ה'ירושלמי' הנזכר דוקא מספר המנהיג, אשר הוא בודאי הוזכר כמה וכמה פעמים בטור או"ח [לדוגמא בסימנים: מח, סו, קכז, קמב, רסז, תנא, תעה]. ויתכן שמוזכרים ממנו עוד דברים בסתמא [ואולי בניד"ר, מאחר שהביא המנהיג זאת בשם 'ירושלמי', לא ראה הטור להביא זאת בשם המנהיג עצמו, שאינו אלא מורה מקום], ונקטתי במאמרי חד מתרי.

ז. והנה, כל הביטוי הנ"ל, אף שתפס חלק

מקורות חז"ל, אין בכך כל הכרח שמחמת כן תהיה חובה, ולא יהיה ניתן לדחותה מחמת מצוה אחרת, והבאנו לזה בס"ד כמה וכמה ראיות מדברי חז"ל הקדושים. ועוד הוכחנו מדברי כמה מרבתינו הראשונים, שכתבו בהדיא שאמירת פסד"ז אינה בגדר חובה.

וההוכחות מדברי חז"ל ומדברי רבתינו הראשונים, הן הן גופי תורה.

וממילא, נראה ברור דהכי הלכתא, ואין בזה כל הבדל בין הספרדים לאשכנזים, ופשיטא דאף רבינו המשנ"ב היה מודה בזה אם היה רואה דברינו, כי בודאי לא נטה מדברי מרן הב"י והרמ"א וכל גדולי האחרונים (ללא יוצא מן הכלל!), אלא מדוחק גדול מאוד, כי חשב שדברי המשכנ"י מוכרחים מאין כמוהם, אבל בודאי שאם היה רואה את כל מה שכתבנו, ונוכח שדברי המשכנ"י אינם מוכרחים כלל [בלשון המעטה], ושהם נגד כמה ראשונים מפורשים – פשיטא שלא היה נוטה מדברי רבתינו בעלי השו"ע.

וממילא – כך הדין לענ"ד להלכה ולמעשה, כדעת מרן השו"ע וכל קדושים עמו.

בהודאה על דבריו היקרים,
און אברהם הכהן סקלי.

נכבד ממאמרי, לא היה אלא חלק צדדי בנידון, ובא רק להוכיח שאף קושיות וראיות המשכנ"י מעיקרא ליתנהו, ולכסות כל פינה וצד בנידון, מה שלענ"ד זכינו להוכיח היטב [וכת"ר לא ס"ל הכי, וזכותו לסבור כן].

אמנם, לא ענה כת"ר על הטענות העיקריות שהובאו במאמרנו: שמצינו כמה וכמה מרבתינו הראשונים שכתבו במפורש, שיש לדלג כל פסד"ז ואף הברכות לצורך תפלה בצבור – הלא המה ר"י בן שועיב, ס' הבתים, הראב"ן ור"ד עראמה, ושכן מפורש בתש' רנט"ג המועצתקת בספר הלכות גדולות [מהד' מקיצ"נ] – וזכה מרן הקדוש לכוון לדעתם הרמה.

ועוד הוכחנו, שתשובת רנט"ג שהיתה בפני הרב משכנ"י [ומקורה מהטור], היא הגירסא המקוצרת של התשובה, אך מהגירסא השלימה של התשובה, שמופיעה בכמה מדברי קדמונינו, וכן זכינו לאורה בתשובות הגאונים שנדפסו מהגניזה – מוכח היטב כדעת מרן הב"י, ולא כהשערת המשכנ"י. וכן מפורש כאמור באחת מהגירסאות של התשובה הנ"ל [המובאת בה"ג].

ובל זה, מלבד מה שכתבנו להוכיח, שאף ברכה שהוזכרה בתלמוד או בשאר



מכתב ה'

הרב בנציון כהן

מח"ס 'בשובך לציון'
נתיבות

בענין כלל הרדב"ז שאם המחלוקת במצוה אז הברכה נגזרת ואין לומר סב"ל

דברכות אינם מעכבות. ע"כ. והרי אחר שהמחלוקת בגוף המצוה אי צריך ליטול ידים, ורוה"פ סוברים שחייב ליטול ידיו על מאכל שטיבולו במשקה, וכ"ד הרמב"ם. יש לפסוק כדבריהם גם לענין הברכה. עכ"ד (בעמ' צ"ו). ולענ"ד יש להשיב ע"ז, שהרי המעיין בב"י סי' קנ"ח יראה שיש מהראשונים שכתבו שיש ליטול ידים ולא לברך, כמבואר בדברי רבינו ירוחם שהובאו שם, שי"מ שאינו אלא משום נקיות ואין מברכין עליהם שלא תקנו נטילה אלא בפת וכן נראה עיקר ואין להם דין מים ראשונים. גם ממה שהביא מרן שם מהתוס', שנראה דנטילה דהכא לאו משום קדושה ונקיות כמו בנהמא אלא משום שלא יטמא המשקין להיות תחילה ויהא אסור לשתותן ולפסול גופו ולפ"ז נראה דאין לברך על אותה נטילה כיון דליכא הכא מצוה לשמוע דברי ר"א בן ערך וכ"ש שאין אנו נוהרים מלטמאות עצמינו ומלאכול אוכלים טמאים ואין אנו צריכים לאותה נטילה והמברך ה"ז מברך ברכה לבטלה. ע"כ. משמע שמודים בעצם הנטילה שיש ליטול, ורק לגבי הברכה סוברים שאין לברך. וא"כ המחלוקת אינה רק במצוה, אלא המחלוקת היא גם לגבי הברכה עצמה". ולפ"ז יש ליישב מה שראיתי בשם מהר"א

ראיתי בקובץ החשוב מנורה בדרום החדש (כסלו תשפ"ו) שהאריך הרב חננאל משולם שליט"א בענין נשים בברכת ההלל של ליל פסח (ועיין בשו"ת מחקרי ארץ ח"א סי' מ"ה), ובתוך הדברים בהערה (עמ' רנ"ד והלאה) עמד בענין כללו המפורסם של הרדב"ז בתשובותיו (בסי' רכ"ט ועוד), שאם המחלוקת במצוה ומזה נמשך לענין הברכה אין אומרים סב"ל. ואמיתי להביא כאן חלקים ממאמר שכתוב אצלי בהרחבה מזה זמן על ענין זה, עם כמה הוספות שהוספתי כעת בעקבות נקודות חדשות שראיתי במאמר הנ"ל.

אם הרדב"ז סותר עצמו בכלל זה

א. וראשית אעיר על מה שראיתי בס' שלום יעקב להרה"ג רי"ח סופר נר"ו (סימן ה') שרצה לתת כמה טעמים למה אין לפסוק ככללו של הרדב"ז. ואחד מהם שהרדב"ז סותר עצמו, שבתשובה אחרת (סי' אלף ק"ן ד"ה הכלל העולה) כתב הרדב"ז על אוכל שטיבולו במשקה, שצריך נטילת ידים, ולענין ברכה יביא עצמו לידי חיוב נטילה ויברך, לצאת מידי ספק ברכות, ואם א"א לו, יטול ידיו ולא יברך,

א ושו"ר להרה"ג בני ציון ליכטמאן בסי' קנ"ח סק"ה, שהבין דברי התוס' כדברינו, וע"ע בשו"ת אלישיב הכהן ח"ב (סי' י"ד) שהאריך בזה בביאור ד' התוס' ועוד. ע"ש. אמנם ראיתי שם שהביא מהרדב"ז ח"ד סי' ע"ה [והיא היא תשובת הרדב"ז סי' אלף ק"ן דידן] שהבין ככוונת התוס' שא"צ ליטול כלל לדעתם, ולפ"ז צ"ל שאין טעמו של הרדב"ז כאן מפני התוס' אלא מפני הי"מ שבריי"ו, וכנ"ל. אמנם לענ"ד עדיין יש להתבונן בלשון הרדב"ז שם שכ' שלכל הפירושים צריך נט"י

הכהן הנ"ל לישא כפיו, מ"מ היות ודעת הרמב"ם והגאונים שנפסל הכהן הנ"ל, וכ"ד עוד ראשונים (כמצויין בשו"ת אוצרות יוסף שבסו"ס הלכה ברורה ח"ו סי' י"א בשעה"צ אות א'), ס"ל להרדב"ז שא"א להכריע כאן להכשיר הכהן הנ"ל לישא כפיו, וביותר שהרדב"ז דבוק הרבה בפסקי הרמב"ם כידוע, וכ"ש בספק ברכות.

עוד הביא הרב שלום יעקב נר"ו שם מדברי הרדב"ז בענין אתרוג בעל חזוית אם כשר ביו"ט שני, שכתב הרדב"ז (בתשו' סי' אלף קפ"ב) שנחלקו בה רבנן קמאי, שהרמב"ם סובר שמברכים עליו ביו"ט שני של גלויות, ורוב הראשונים סוברים שנוטלים בלא ברכה, ומסיק הרדב"ז שאין ראוי לברך כיון דהיא פלוגתא. ע"כ. ובמחכ"ת לא שמיה מתיא, וכמה תשובות בדבר. חדא שבענין זה הרמב"ם יחידא ולכן לא רצה הרדב"ז לסמוך עליו לענין הברכה, וכמו שהרגיש הרב שלום יעקב, והביא שבס' אות אמת (דס"א ע"ב ד"ה או כלך) רצה לחלק כזאת [אמנם שוב הסתכלתי בס' אות אמת שם וראיתי שכוונתו אחרת לענ"ד. כיעו"ש]. ומ"ש הרב שלום יעקב שאין זה נראה כלל, וענין הנ"ל דטיבולו במשקה יוכיח שכ' הרדב"ז שלא יברך, וכן יש להוכיח מדברי הרדב"ז בענין כהן שנשתמד, כבר דחינו בס"ד הטענות מדברי הרדב"ז בעניינים הנ"ל.

וזאת שנית, דנדון זה לא שהאתרוג עלתה בו חזוית לא מיקרי שהמחלוקת במצוה, דלכ"ע אם אין לו אתרוג אחר ינענע בו, ורק לגבי הברכה פליגי, דלהרמב"ם יברך ולשאר הראשונים לא יברך.

ולא עוד אלא אני אומר, כי לפי מחשבתו של הרב שלום יעקב שנדוננו שיך לכלל

ישראל בשו"ת קול אליהו ח"ב (חאו"ח סי' כ"ח) שהוכיח מדברי מרן דלא ס"ל ככללו של הרדב"ז, שהרי בס' קנ"ח ס"ד כתב שאם אוכל דבר שטיבולו באחד משבעה משקין וכו' צריך נטילה בלא ברכה. ולפה"א אין מד"ז ראייה. ושור"ר בשו"ת ויען הכהן ח"א (סי' ט"ו) שהאריך בענין כלל זה של הרדב"ז (ונד' תחילה בקובץ ויען שמואל ח"ט סי' ל"ו), ושם (באות י"א) הביא כמה ישובים לראיה זו מסי' קנ"ח, וא' מהם כנ"ל.

ודע שהרדב"ז בתשובה אחרת סותר עצמו בדין נט"י לטיבולו במשקה, ראה בח"ד (סי' אלף שס"ה, במהדור' ליוורנו ח"א סי' רצ"ג) שנשאל אימתי מברכים על נטילת ידים, ובתשובתו כ', לפיכך אני אומר, שאין [מברכים, כצ"ל] על נטילת ידים אלא בשחרית כשרוצה להתפלל ולקרות בתורה שבכתב או בתורה שבע"פ, או בזמן שרוצה לאכול פת, או בזמן שרוצה לאכול דבר שטיבולו במשקה. ואע"פ שבזו יש חולק, יש טעם לברך כיון שהנטילה היא הכרח וחיוב. ע"כ. ואפשר שהרדב"ז לא פסיקא ליה אי נדון זה חשיב שהמחלוקת במצוה או לא, וע"פ דברינו כאן הדבר מובן, כיון שיש פנים לכאן ולכאן.

ב. עוד הקשה בס' שלום יעקב שם מדברי הרדב"ז גבי כהן שנשתמד ושב בתשובה, שדעת רוב הראשונים שכשר לנשיאת כפים, ואעפ"כ כתב הרדב"ז בתשובה (ח"ח סי' כ"ב), בהא איכא פלוגתא, ודעתי להחמיר כיון דאיכא ברכה וכו', ע"ש. והרי כאן המחלוקת במצוה, ואם פסקנו שהכהן כשר, הברכה צריכה להיות נגזרת לפי כללו הנ"ל של הרדב"ז ולא שייך לומר סב"ל. ע"כ (וכן רמז לזה הרב משולם במגורה בדרום שם בקיצור). ולענ"ד יש להשיב ע"ז, כי אע"פ שאכן כן דעת רוב הראשונים רובא דאיתיה קמן להכשיר

הנה שם כתב שדברי המרדכי הם חומרא גדולה, ורק לצאת ידי שמים יטביל.

ומה שציין עוד לתשובת הרדב"ז בח"א סי' תמ"ח, וכ' שהמעין שם יראה שגם שם לכאורה סותר הרדב"ז את כללו, הנה נזהר וכתב לכאורה, ובאמת אחה"ר לא ראיתי שם שום קשר לכלל הרדב"ז, דמיירי התם במחלוקת בברכה ולא במצוה.

מו"מ בראיות שהביאו בענין זה מדברי מרן ז"ל

ד. עוד האריכו חכמי הדורות האחרונים וכן חכמי זמנינו, אם דעת מרן הקדוש ז"ל כדעת הרדב"ז בזה או לא. וראה להרב שדי חמד בשו"ת אור לי שמנה כמה מקומות בב"י ובש"ע שמתבאר מהם דלא ס"ל ככלל הרדב"ז. וע"ע למרן מלכא הגאון הראש"ל ביבי"א ח"ה (סי' מ"ב אות ד' וה'), שכתב דמין הש"ע לא ס"ל כלל זה כמו שנראה מכ"מ בש"ע. והניף ידו שנית ביבי"א חלק עשירי (סי' כ'). ע"ש. והנני לעמוד מעט בדב"ק. הנה הראיה שהביאו ממה שפסק מרן (בסי' קנ"ח ס"ד ובסי' תע"ג ס"ז) שאין מברכים ענט"י על דבר שטיבולו במשקה, הנה לעיל (באות א') כבר הבאנו שגם הרדב"ז באחת מתשובותיו כתב שלא לברך על זה, וביארנו שאין זה ברור לומר שגם בענין זה שייך כלל הרדב"ז. ומה שהביאו עוד ראייה ממ"ש מרן הב"י (סי' תרמ"ט), שאע"פ שהרמב"ם מכשיר לולב היבש בשעת הדחק, מ"מ ברוכי לא מברכין. וכ"פ בשלחן ערוך שם². הנה הרואה בב"י שלכל הדעות יש ליטול הלולב כשאין לולב אחר כשר, והמחלוקת היא אם לברך עליו. ובכה"ג ס"ל למרן שאין לברך (וזה בדומה לסברא שכתבנו להלן באות י"ג

הרדב"ז, היה לו לראות דאדרבא דברי הרדב"ז בזה מתאימים עם הכלל שלו, שהרי שם כתב דבמצרים אתריה דהרמב"ם יכולים לסמוך עליו ומצו לברך. אמנם יש לדחות דאפשר שהתיר להם לברך אחר שגם מנהגם כן הוא לסמוך ע"ד הרמב"ם, כיעו"ש.

ג. עוד הביא הרב שלום יעקב נר"ו מדברי הרדב"ז בתשובה (בח"ח סי' ס"ד) שאף מי שיצא י"ח יכול לתקוע לנשים דהוי צורך קצת, אך יזהר שלא יברך דהוי ברכה לבטלה, ואף הנשים איני רואה שיברכו כיון דאיכא בהא פלוגתא דרבוותא לכן ראוי שלא לברך וכו'. ע"כ. והקשה הרב שלום יעקב דבנדון זה המחלוקת במצוה ולא בברכה ולמה לא לברך. ע"כ. ואחר המח"ר לא הבנתי קושיא זו כלל, דמחלוקת זו אי הנשים יכולות לברך על השופר לא שייכא כלל לכללו של הרדב"ז גבי מחלוקת במצוה, דעיקר המחלוקת אם יכולות הנשים לברך על מ"ע שהז"ג. ואמנם ראיתי שגם מרן היבי"א בתשובה (חלק עשירי חאו"ח סי' כ') העיר מדברי הרדב"ז הללו, וכתב ליישב שהטעם שחשש הרדב"ז לסב"ל, דשאני נשים במ"ע שהז"ג, שדעת הרמב"ם והראב"ד ורש"י ור' ישעיה הראשון, והסמ"ג והאור זרוע, כולו ס"ל שאין לברך, ומכיון שהרמב"ם מרי דאתרין וסיעתו ס"ל שלא לברך, הכי נקטינן. ע"כ. ובענין לא הבנתי מה הוצרך לזה, דקושיא מעיקרא ליתא, וכאמור.

ומה שהביא בשלום יעקב מתשו' הרדב"ז בח"ח (סי' ק"ז), שהביא סברת המרדכי דכלי של ישראל שניקב נקב המטהרו ונתנו לגוי לתקנו צריך טבילה, ומסיק הרדב"ז שהרופה לצאת י"ש יטביל ולא יברך וכו' ע"ש.

ב ובס' ויברך משה (בקונט' בסוה"ס סי' כ') רציתי לדחות באופ"א מפני שחשבתי שהרמב"ם יחידאה. והיא טעות, ואדרבא מבואר בב"י סוס"י תרצ"א שרוב הראשונים סוברים לברך (ויישר כחו של הרב הכותב במנורה בדרום שהעמידני ע"ז במה שהביא מהב"י שם).

והלאה). ובדומה לזה כתבנו למעלה (באות ב', לגבי אתרוג עם חזזית).

ובמנורה בדרום שם כתב להוכיח ממ"ש מרן בסי' תפ"ט ס"ד שמי ששואל אותו חבירו בין השמשות כמה ביום לעומר, יאמר לו אתמול היה כך וכך, שאם יאמר לו היום כך וכך אינו יכול לחזור ולמנות בברכה. והרי לפי מה שפסק מרן (בסי' ס') שמצוות צריכות כוונה יוכל לספור בברכה שהרי כשענה לחבירו כמה היום לא כיון לצאת. ויש לדון בזה, כי י"ל שמה שמרן פסק בסי' ס' אינו בתורת ודאי אלא מספק (וראה בביה"ל שם ד"ה וכן), או שעכ"פ לא הכריע לגמרי (וראה במה שהארכתי בס"ד בסתירות שיש בדעת מרן בזה בס' ויברך משה עמ' ש"י והלאה, ונד' גם בקובץ קול יעקב אייר תשפ"ה).

עוד הוכיח במנורה בדרום שם ממ"ש בש"ע שם סי' תפ"ט ס"ח שאם שכח לברך (ולספור ספיה"ע) באחד מהימים בין יום ראשון בין משאר ימים סופר בשאר ימים בלא ברכה. ע"כ. ולענ"ד אין מזה ראיה, כי גם שם המחלוקת היא רק לענין הברכה, שגם לבה"ג סופר בלא ברכה (אם כי יש לפלפל בזה). ועוד, די"ל שמרן פסק כן מאחר שכך היה המנהג, כמוכח בתה"ד שהביא בב"י [ושו"ר שכן דחה ראיה זו בס' ויען הכהן ח"א עמ' קכ"ו ע"ש].

ה. ומאידך מה שהביאו ראיה ממה שפסק מרן (בסי' י"ד ס"ב), שאם הטיל ציצית בבגד בלי כוונה, אם אין לו ציצית אחרת יש לסמוך על הרמב"ם שמכשיר, אבל לא יברך עליו. ע"כ דלפי כלל הירדב"ז יש לברך, כיון דלדינא נקטי' כהרמב"ם. לענ"ד היא ראיה חזקה. ועיין למז"ק מרן הגה"ק רבי משה כלפון הכהן זצ"ל בסה"ק באר משה על הש"ע שם שבתחילה גם הוא כתב להוכיח משם דמרן ס"ל דלא כהרדב"ז, דהרי קמן נראה דעת מרן ז' ל נוטה להרמב"ם ועכ"ז כתב דאין

לברך. אך שוב כתב, אבל זה אינו, דהכא שאני דלדינא לא נקיטנן כהרמב"ם, ולכן כשלא יש זולתם לפחות יצא י' ח' לדעת הרמב"ם, אבל הברכות אינן מעכבות ולכן לא יברך. אבל כשיש הכרעה במצוה דחייב אז גם הברכה נגזרת אחרי המצוה ומברך וכן מתבאר מדברי הרדב"ז שכתב ובגוף המצוה קי' ל' אחד מינייהו הוי דבר מבורר ואין ספק בו. עכ"ד. אמנם בטר דסגינא קמיה דיקר אורייתיה דמז"ק זיע"א יש לי להעיר, דאי לא נקטי' כהרמב"ם למה נאמר שיתעטף בטלית זו כלל, והרי להחולקים על הרמב"ם הוא עובר בעשה שלובש בגד החייב בציצית בלא ציצית כשרה. וע"כ דס"ל למרן דמעיקר הדין נקטי' כהרמב"ם ואפ"ה לענין הברכה י"ל סב"ל. ושו"ר להרה"ג אדיר הכהן שליט"א בס' ויען הכהן (סי' ט"ו) שהאריך לקיים להלכה כללו זה של הרדב"ז, ושם (באות י"א) כתב לדחות הראיות שכתבו שמרן אינו סובר כהרדב"ז, ועל ראיה זו כתב בתחילה שכאן לא הכריע מרן כהרמב"ם ורק כדי שלא יתבטל ממצות ציצית כתב להתעטף בטלית זו (ושוב הביא דברי מז"ק הגאון זצ"ל בבאר משה הנ"ל שהם כדבריו), ואח"כ הביא שמר חמיו הגאון הרא"ם נר"ו העיר לו כמו שהערנו, דודאי מרן הכריע כהרמב"ם, שאם לא כן לא היה אומר לסמוך עליו בשעה"ד ולהתעטף בה, שהרי לרש"י והרא"ש עובר בעשה. והוא כדברינו.

ו. וראיתי להרב ויען הכהן שם שרצה ליישב זה עפמ"ש הרב תורת חיים סופר (סי' י"ד סק"ה), שטעמו של מרן שלא חשש לענין זה דעובר בעשה להחולקים, עפמ"ש המרדכי שהובא בב"י סוס"י י"ג, דבשבת או כשאין לו ציצית אחרת רק מדרבנן אסור ללבוש הבגד, ולכן כיון דרק מדרבנן הוא דאין רשאי ללבושו, יש לסמוך על הרמב"ם ולקולא. משא"כ בספק ברכה שמחמירים. ועפ"ז כ' ה' ויען הכהן, דלפ"ז אין הוכחה דמרן הכריע כהרמב"ם ובכ"ז פסק שלא יברך, ולכן אין

להקל [ובעיקר הבנת מרן שדעת הרמב"ם לברך על נטילה לתפלת מנחה וערבית, עמ"ש בס"ד בסה"ק בשוכך לציון ח"ב סי' ג' אות ה' ור].

הכרעת מרן היבי"א בכלל זה ע"פ מרן החיד"א, ומו"מ בדעת מרן החיד"א בזה

ח. והנה מרן מלכא הגאון הראש"ל ביבי"א ח"ה (סי' מ"ב אות ד' וה') אחר שהאריך בכלל זה, ולדעתו מרן הש"ע לא ס"ל כלל זה (כנ"ל), בכ"ז מסיק דהיכא דרוה"פ ס"ל לברך וכ"ד מרן, יש לברך, בצירוף כלל הרדב"ז. דאף דהחיד"א בחיים שאל (ח"ב סי' ט"ו) כתב בשם רבותיו דאפילו נגד מרן אמרין סב"ל, מ"מ כתב שם דהמברך כדעת מרן אין מזניחין אותו, ולכך היכא דהמחלוקת במצוה שפיר סמכין על כלל הרדב"ז אף לאורויי לברך. ושכן מצא למרן החיד"א גופיה בס' שם הגדולים ח"ב (ליוורנו תקמ"ו דף צ"ב ע"א) בדין ס"ת שאין בו תגין, שכתב שמכין שמרן הש"ע (א"ח סי' ל"ו) פסק דכשר בדיעבד, והואיל ואנו קיבלנו הוראות מרן, יכולים לברך על הס"ת הזה בשעה"ד, ואע"פ שכתבנו בכ"מ שבענין ברכות יש להורות דסב"ל ואפי' כשמרן פסק לברך, מ"מ במאי דקמן שהמחלוקת אינה בברכה אלא בס"ת עצמו אם כשר הוא או לא, שפיר דמי לברך, "וכמו שחילק כיו"ב בשו"ת הרדב"ז ח"ב סי' תרכ"ו", עכ"ד. ושכ"ה בס' לד"א הנד"מ (קונט' אחרון סי' כ"א, לסי' ט"ו אות ח"י). עש"ב. וכ"כ גם ביבי"א חלק עשירי (סי' כ'). ע"ש. [ובמנורה בדרום שם כתב בדעת היבי"א דס"ל שלא פוסקים כהרדב"ז, והוא שלא בדקדוק].

ט. וחזות קשה הוגד לי בס' שלום יעקב הנ"ל, שאחר שהאריך להוכיח דלא נקטינן ככלל דהרדב"ז הנ"ל, כתב שראה "פשרה תמוהה" דנקטינן כהרדב"ז היכא דדעת מרן לברך, ודחאה בשתי ידיים, ושוב נרגש מדברי

להוכיח דמרן ס"ל דלא [כצ"ל] כהרדב"ז. ע"כ. ובמח"כ יש להעיר, שהרי בב"י שם אחר שהביא מהמרדכי הנ"ל שאין עובר בעשה, כיון שאין עתה יכול להטיל בו, שהוא שבת. וגם הביא מתשובות אשכנזיות שאם הלך אדם לבית הכנסת ומצא טליתו שנפסקו החוטים ואינה מצויצת כהלכתה, ומתבייש לשנות מנהגו לישב בפני הקהל בלא טלית, אפשר דמותר להתעטף בלא ברכה, דגדול כבוד הבריות, וכתב ע"ז מרן, ואינו נראה לי, דלא דמי יושב בפני הקהל בלא טלית לפושט טליתו בשוק. ומבואר מזה שאינו מסכים לסברת המרדכי שאם אין לו ציצית אחרת יתעטף בה. ועיין למור"ם בד"מ שם שקבל סברא זו בשבת, דאין אסור ללבוש בלא ציצית, כדברי ר"י, ולכן אין לשנות לישב בלא ציצית. אבל בחול, שאם לובשו בלא ציצית עובר בעשה, אין ללבושו. ע"ש. ומבואר מזה דס"ל למור"ם שאף ר"י (שהוא בעל הסברא במרדכי) לא התיר אלא בשבת ולא בחול.

ז. עוד ראיתי לעמוד על הראיה שהביאו מ"ש מרן בס' צ"ב בענין נטילת ידיים לתפילה, ששם כתב בב"י דכיון דהרמב"ם ורבינו ואבי העזרי מסכימים ידיים של היסח דעת צריכים נטילה לתפלה אע"פ שאינו יודע להם שום לכלוך הכי נקטינן, ומיהו לענין ברכה לא ראיתי נוהגים לברך ענ"י לשום תפלה חוץ מנטילת שחרית לבד, וטעמא דמסתבר הוא כיון דאיכא מ"ד שא"צ ליטול ספק ברכות להקל. ע"כ. ומבואר מזה דלא ס"ל למרן כהרדב"ז, דלפי כלל הרדב"ז אחר דנקטי' כהרמב"ם לחייב נטילת ידיים, לא חיישינן לסב"ל מחמת הסוברים שא"צ ליטול. וראיתי בשו"ת ויען הכהן שם שנדחק לדחות ראיה זו והביא לה כמה ישובים, ולענ"ד כולם דחוקים, כאשר יראה הרוואה. כגון מ"ש דשאני הכא שהמנהג שלא לברך, לענ"ד לשון מרן בנתינתו טעם למנהג, מורה שכך שורת הדין דכיון דאיכא מ"ד שא"צ לקיים המצוה, ספק ברכות

יברך בכה"ג. עכ"ל כולל המוסגר. ומפני שהכרעת החיד"א בסו"ד סתומה ולא חילק בין אם גם דעת מרן כהמכשירים או לא, הבין הרב קו"י בפשיטות דאין הפרש ביניהם. אולם אם היה רואה דברי החיד"א בקונט' אחרון שכ' ע"ז וז"ל: ומ"מ נ"ל דלא יברך בכה"ג- אפרש שיחותי, דבס"ת שאין בו תגין ואין ס"ת אחר ולא נמצא מי שיתקנו, נר' בהא ודכוותה דמרן פסק דהס"ת כשר בדיעבד וכו' [כמו שהבאנו למעלה] ע"ש, ודאי שלא היה מביא ראיה מדברי החיד"א שמן ראיה אלא להיפך. וז"פ לענ"ד. [ויש עוד לפלפל בעיקר דברי הקו"י שם מכמה צדדים ואכמ"ל].

י. עוד כתב בשלום יעקב שם (עמ' קי"ז), שהגאון מוהרמ"ך זצ"ל בשו"ת שואל ונשאל (ח"א חאו"ח סי' ס"ג), הוכיח דהחיד"א לית ליה כללא דהרדב"ז. ע"כ. ומזה נסתייע לדבריו הנ"ל. ובאמת שלכאורה הוא תימה רבה, שהרי מלבד שמוהרמ"ך זצ"ל מרבה להשתמש בכל ספריו בכללו של הרדב"ז בפשיטות בלא ערעור כידוע (ודוגמא בעלמא אציין לספרו שואל ונשאל שם ח"א חאו"ח סי' ט"ו וט"ל וע"ד), וכמו שהביאם הרי"ח ס"ה הנ"ל בעצמו שם, הנה בכ"מ הוא מוסיף שאף החיד"א פוסק ככלל זה (כמו בס"י ע"ד שם ועוד), וכבר נתקשה בזה בשלום יעקב שם ונשאר בצ"ע. ברם כד מעינת בה תראה דלק"מ, ואפרש שיחותי, שהמסתכל באותה תשובה יראה שבתחילה הביא מוהרמ"ך זצ"ל דברי מרן בש"ע (סי' ק"מ), שאם הראו לו מקום שצריך לקרות, והזכירוהו שפרשה אחרת צריך לקרוא וגלל לשם, י"א שא"צ לחזור ולברך וי"א שצריך [עכ"ד מרן]. וכ', שלפי הכלל שבידינו דנקטי' כיש בתרא, צריך לברך לדעת מרן. ושוב הביא דברי מרן החיד"א בלד"א (סי' ו' אות ס"ג) שהביא מה"ה [- הרב המחבר ס' אמת ליעקב] ז"ל דבמקומות שקבלו עליהם הוראות מרן צריך לברך, אבל הוא עצמו כ' שלא לברך וכמ"ש בברכ"י סי' ז'

החיד"א בלדוד אמת הנ"ל (ובעוד מקומות) והאריך, ומסיק דאין כוונת החיד"א להביא כללו של הרדב"ז אלא לצירוף בעלמא, דבלא"ה הוה פשיטא ליה להחיד"א שיש לברך, וכדרך הפוסקים שמביאים צירופים לחזק מסקנתם והאריך בזה. ובמחכ"ת לשון החיד"א שם שכתב מ"מ בהא ודכוותה דמרן פסק דהס"ת כשר בדיעבד ואנו קבלנו הוראות מרן וכו', מורה באצבע להדיא שלא כדבריו, כיעו"ש, ודו"ק. (ושו"ר שכבר השיגו עליו בזה).

ומה שהביא הרב שלום יעקב שם ראיה מדברי זקנו הרב כה"ח בספרו קול יעקב (סי' תרצ"א אות ד') גבי מחלוקת הפוסקים אי בעינן שרטוט בכל שורות המגילה או רק בשורה ראשונה, ודעת מרן ורוה"פ שצריכה שרטוט כולה כס"ת, וכתב שם הקו"י, שמי שקרא במגילה שאינה משורטטת כולה, ושוב נזדמנה לו מגילה המשורטטת כולה, יקראנה בלא ברכה אף שלפ"ד מרן ורוה"פ יש לו לברך, משום דאף בכה"ג נגד רוה"פ קי"ל דאמר' סב"ל, "ואפי' אין הספק בברכה אלא בעשיית המצוה אפ"ה אין לברך, וכ"כ לד"א סי' ט"ו אות ח"י". ע"כ. ומזה הוכיח כדבריו הנ"ל. באמת שלכאור' יש לתמוה ע"ד הקו"י איך אפשר לכתוב כן בשם החיד"א, ושם בקונט' אחרון כתב להיפך. ברם בקושטא נראה שהרב קו"י לא ראה מ"ש מרן החיד"א בקונט' אחרון (שנד' מתחילה רק בסו"ס שה"ג ח"ב) אלא רק מ"ש בפנים וז"ל: כשיש מחלוקת אם פסול הס"ת וכל הספרים עשויים באמת וישר אין לסמוך על המכשירים וכו' ואם אין ס"ת אחר אלא הוא, יש לסמוך על המכשירים, ויש להסתפק אם יברך עליו (וה"ה [- והרב המחבר, ר"ל בעל אמת ליעקב] הקשה על כנה"ג מיניה וביה, ולק"מ דיש חילוק בין אם המחלוקת הוא בברכה אם יברך, בין אם המחלוקת אם הס"ת כשר, וכה"ג חילק הרדב"ז [ח"ב] סי' תרכ"ו ע"ש ואכמ"ל). ומ"מ נ"ל דלא

שהביא לא הביאו מדברי החיד"א בלדוד אמת בקונט' אחרון הנ"ל ששם הלשון מורה כמו שהסברנו, אלא ממקומות אחרים בדברי מרן החיד"א, ששם באמת אפשר לדחות שא"צ דעת מרן (ויותר מזה יש להעיר על מה שציין שם לדברי מז"ק מוהרמ"ך בשואל ונשאל ח"ו סי יו"ד, ובאמת שם הביא מ"ש החיד"א בלד"א שם שאם אין ס"ת אחר סומכין על המכשירים אך אין לברך, ומז"ק ז"ל שם חלק ע"ז וכתב שיש לברך ע"פ כלל הירדב"ז. ומבואר דאדרבא לא אתי עלה מכח דברי מרן החיד"א. ולמדנו מזה גם שלא היה לפניו דברי הירדב"א בקו"א (שם).

וראיתי להרב חננאל משולם במנורה בדרום שם, שהוכיח שמרן החיד"א סובר לגמרי כהירדב"ז הנ"ל, ממה שבברכ"י סי' תרמ"ג כתב שאם בירך זמן בעשיית הסוכה לא יברך זמן על הרגל, דסב"ל, ואע"ג דזמנין מברכינן בעשית מצוה אף שהוא לדעת קצת פוס' ויש חולקים עליהם מגדולי הפוסקים וכמ"ש המג"א (בסי' ל"ב) וכו' לשמה מ"מ יש לחלק בין היכא דהוי פלוגתא בברכה להיכא דהוי פלוגתא בעשיית המצוה וכמ"ש הירדב"ז דהיכא דפלוגתא בברכה ספר ברכות להקל אבל אי פליגי בעשיית המצוה מצי לברך. וה"ה בנ"ד דמחלקת בברכה לא יברך זמן. עכ"ד החיד"א. ומשמע לולי זה היה פוסק מרן החיד"א לברך למרות שמרן לא אמר לברך בנדון זה. ולענ"ד אין משם הכרח, כי ודאי שמרן החיד"א יעדיף להסביר שהטעם שלא לברך בנדון זה הוא משום דאעיקרא המחלוקת בברכה ולא במצוה (וממילא לא שייך להתחיל לדון בכלל הירדב"ז), ולמה לו להכנס לענין זה שגם אם שייך כאן המחלוקת במצוה, לדעתו אין זה מספיק לברך שאין כאן דעת מרן.

ולקושימא דמילתא נלע"ד, שאם אנו תופסים בדעת מרן הש"ע שאינו סובר ככלל הירדב"ז, קשה מאוד לומר שהרב חיד"א

דבברכות שוא"ת עדיף אף דמרן סבר לברך [עכ"ד החיד"א]. ומוהרמ"ך זצ"ל למד מדברי החיד"א הללו לכמה עניינים וסוגי ספיקות כיעו"ש, ובין הדברים כתב שמדברי החיד"א הללו תשובה למה שיש לצדד דבכה"ג דפלוגתא בקריאת ס"ת ל"א סב"ל, "ומעין מ"ש הירדב"ז שזכרנו דבריו בכמה מקומות", דהא הכא אף דלמרן צריך לברך, כתב החיד"א דא"צ לברך דסב"ל [אע"פ שבסוף הדברים הלשון אינו ברור כ"כ, וכנר' שנפל שם ט"ס, מ"מ כוונתו ברורה כנ"ל, כיעו"ש]. ע"כ. ודבריו ברורים שלא בא להוכיח מדברי החיד"א דלא ס"ל ככלל דהירדב"ז, אלא רק מוכיח דבפלוגתא בקריאת ס"ת נמי אמרי' סב"ל ואין לצדד דדמי לכלל דהירדב"ז דהתם ל"א סב"ל. (אמנם לא נתחוויר לי מה היה אפשר לצדד לדמות בנדונו של מוהרמ"ך ז"ל בפלוגתא בקריאת ס"ת, לסברת הירדב"ז בכללו הנ"ל, וה' יאיר עיני). ובאמת שלא ידעתי היאך אפשר לחשוב שמדברי החיד"א הללו אפשר להוכיח דלא ס"ל ככלל דהירדב"ז שבמחלוקת במצוה ונגרר מזה לברכה יש לברכה, ולא קרב זה אל זה כמוכח [ותמוה מאד לתלות דברים כאלו בעמוד ההוראה הגאון מוהרמ"ך זצוק"ל].

יא. ודע שמלשונו של מרן החיד"א הנ"ל יש להעיר גם עמ"ש הרה"ג ר"א הכהן שליט"א בקובץ ויען שמואל ח"ט (סי' ל"ו עמ' תצ"ו) ששם (בסוף העמוד) כתב שגם לדעת החיד"א יש לסמוך על כלל הירדב"ז גם כשאין גילוי בדעת מרן, ולפע"ד מלשון מרן החיד"א בלד"א שכתב בהא ודכוותה דמרן פסק וכו' ואנו קבלנו הוראות מרן וכו', אין נראה כן, אלא נראה שהחיד"א אינו סומך על כלל הירדב"ז רק בצרור שכן דעת מרן. ואמנם ראיתי להרב הנ"ל בספרו שו"ת ויען הכהן ח"א (עמ' קכ"ח בהערה) שהשיב שאין זה מוכרח, ושגם מר זקני מוהרמ"ך ובנו מוהר"א הכהן ועוד הבינו כדבריו. עכ"ד. אך לענ"ד הרבנים

בא לקיים מצוה. והשני, דדוקא במקום שיש חזקת חיוב לקיים המצוה ועדיין לא קיים אמרי' להאי כללא, אבל היכא דאין חזקת חיוב לקיים המצוה, שיש מחלוקת אם חייב לאכול פת ביו"ט, בכה"ג הדרי' לכללא דסב"ל. עכת"ד³. וכתירוצו הא' כתב בחזו"ע סוכות (סוף עמ' ק"ו) ביתר הרחבה, דדוקא ברכה ראשונה דק"ל כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן (פסחים ז' ע"א) הברכה נמשכת אחר המצוה וכו' שאין לעשות המצוה בלא ברכה וכמ"ש הגאון הנצי"ב בס' העמק שאלה וכו' ע"ש.

יסבור לגמרי להיפך, שיש לסמוך על כלל הדרב"ז לגמרי, אף שלדעת מרן הש"ע א"א לברך בכה"ג. ובשלמא אם נאמר שיש לסמוך על כלל הדרב"ז רק במקום שדעת הש"ע לברך, יש לכך טעם והבנה, שאף שמרן עצמו אינו סובר את הכלל הנ"ל, מ"מ במקום שהוא עצמו סובר לברך נוכל לצרף את הכלל הנ"ל ולברך [וראה עוד להלן אות י"ד מה שכתבתי עוד בדעת מרן החיד"א].

דברי מרן הגרע"י אם כלל זה שייך בברכת המזון, וביאורם

י"ב. והנה מרן הגאון היב"א בח"ט (חאו"ח סי' מ"ז) האריך ליישב תמיהת הגר"ש משאש בשמש ומגן (ח"א חאו"ח סי' י"ג) על מה שפסק הוא ביב"א (ח"ו סי' כ"ח, וח"ז סי' כ"ח) שהשוכח להזכיר יעלה ויבוא בברהמ"ז של יו"ט אינו חוזר חוץ מלילה הא' של פסח וסוכות שחזור, דלא כמ"ש מרן בשה"ט (סי' קפ"ח ס"ו) שבכל יו"ט, לילו ויומו חוזר, אף שהמחלוקת אינה בברכה אלא בענין חיוב אכילת פת ביו"ט, דלמאן דמחייב יש לחזור ולמאן דפטר אינו חוזר. וכתב שם דכלל הדרב"ז לאו מילתא פסיקתא היא, שרבים חולקים על הדרב"ז בזה עש"ב. ולכאו' נראה שחזר בו [וכן הבין בהקדמה לסידור תהילת יצחק עמ' ט']. אלא שבמילואים שבסוה"ס מוכח שלא חזר בו, שכתב ב' ישובים אמאי לא נימא בכה"ג לכלל הדרב"ז. הראשון, דדוקא במקום שיש מחלוקת אם מקיים במעשהו זה את המצוה כהלכתה ופסק מרן שמקיים, אזי קודם שיעשה המצוה יוכל לברך כי הברכה נמשכת אחר המצוה. אבל בנ"ד שכבר אכל פת יקיים המצוה, ועיקר ברהמ"ז בירך אלא שלא הזכיר מעין המאורע ל"א דיברך, שהרי אינו

י"ג. והנה תירוצו השני לכאו' אינו כ"כ מובן, דמה בכך אם יש חזקת חיוב לקיים המצוה, או אין (וע"ע לידידנו הרב רפאל קבלן בס' מפרי פי איש בחלק השו"ת סוס"י ג' מה שתמה על חילוק זה). ונלע"ד כוונתו דהיכא שיש חזקת חיוב לעשות איזה מצוה, ונחלקו באיזה אופן אם יוצאים בו יד"ח, ואנו מקילים להכשיר, כגון בשופר שנחלקו בו אם הוא כשר או פסול ואנו סומכים על המכשירים, אזי יש לברך שהרי איך אנו נפטרים מחזקת החיוב שהיתה לנו לעשות המצוה ואם לא נברך, נראה כתרתי דסרתן. אבל היכא דליכא חזקת חיוב ואנו באים לשעות איזה מצוה כדעת המחמירים שמחייבים לעשות כן, אף דנקט' כוותיהו ל"א בכה"ג לכללא דהדרב"ז, דלא מיחזי כתרתי דסרתן. כי אין סמיכתינו על המחמירים לחייב, כמו מה שסמכנו על המקילים להכשיר. וק"ל. וכן ראיתי בשם הרה"ג יורם מימון שליט"א באו"ת (תשרי התשנ"ג סי' ט"ו) שהביא קושית הגר"ש משאש הנ"ל, וכתב באורך מדנפשיה לחלק כן (קודם שכתב כן מרן הראש"ל במילואים ליב"א ח"ט). ע"ש. ושוב נדפס בספרו מתנת

ג ואחר זמ"ר היה נ"ל פשוט שלא שייך ללמוד מכללו של הדרב"ז לדין זה דשכח יעלה ויבוא ביו"ט, כי ברכת המזון אינה שייכת ישירות לחיוב אכילת פת ביו"ט רק בדרך עקיפה, ולא דמי לברכות המצוות. ושור"ר ביב"א ח"ט החדש סי' מ"ז בשולי הדף, שהעתיקו מגליון כ"ק זיע"א כחילוק זה [וראה עוד בצילום כ"ק בס' אביר הרועים עמ' 379]. ואמנם הראוני מקרוב בס' ילקו"י ברכות ח"ב הנד"מ שלא הוטב בעיניו חילוק זה, ולענ"ד יש לעמוד ע"ד במחכ"ת.

מקומות (בעמ' ק"צ ור"ד ורי"ד) מו"מ בנידונים נוספים בזה.

הוכחה מדברי מרן החיד"א לסברתינו

י"ד. ומה זמן אמרתי להוכיח מדברי מרן החיד"א כסברא זו שרק באופן שודאי חייב, והמחלוקת היא אם יוצא באיזה אופן יוצאים או לא וסומך על הסוברים שיוצא ידי חובה, אז יכול לברך, ממה שהעלה בספרו יוסף אומץ (סי' ב'), שאם נטל לולב ואח כ מצא כי אין שם אלא ערבה אחת, ישים ערבה אחרת ויטול כל ד מינים פעם אחרת, אבל לא יברך כיון דלדעת כמה גדולים יצא ידי חובתו. ע"ש. והרי כאן המחלוקת במצוה ודעת מרן שלא יצא. וע"כ צ"ל דכיון שיש פוסקים הסוברים שיוצאים בערבה אחת, ועתה בא להחמיר ולעשות כדברי מרן ורוה"פ לא יוכל לברך שנית.

ועיין להרה"ג רי"ח סופר נר"ו בספר זכרון משה (סוס"י י"ב, והוא מכתבו שבראש ס' וספרתם לכם) שהביא מח"א שהוכיח שהחיד"א לית ליה כללא דהרדב"ז, שהרי דעת רוב הראשונים שבית שישיראל וגוי שותפים בו חייב במזוזה וכך סובר מרן ז"ל (עיין ש"ע יו"ד סימן רפ"ו ס"א ובבדק הבית שם), וכתב הגחיד"א ז"ל בברכ"י שם (אות א') שיקבע המזוזה ולא יברך עליה ע"ש. הרי שאף שהמחלוקת במצוה י"ל סב"ל. עכת"ד. ולפה"א אדרבא משם ראייה לדברינו שיש לחלק כאמור [ומ"מ המעיין בברכ"י שם יראה שגם בדעת מרן ז"ל אין הדברים ברורים, שבסוף הסימן בב"י שם נראה כסותר לדבריו שבבדק הבית, ואפשר שמטעם זה לא רצה הרב חיד"א להכריע לברך. ודו"ק].

משה ח"ב עמ' תתמ"ח [והיה נ"ל שכן מורה לשון היבי"א ח"ה (סי' מ"ב) הנ"ל, שכ' דהיכא דנקטי' "להכשיר" וכו'. כיעו"ש באורך. ושו"ר באו"ת במקומו שקדמני בזה הה"כ גופיה נר"ו. אמנם אח"כ ראיתי שאין זה מוכרח שכוונת היבי"א שם בדווקא להכשיר, ואפשר דל"ד, כמו שנראה מאריכות לשונו בחזו"ע סוכות הנ"ל. ודו"ק.]. אלא שראיתי להרה"ג ר"א הכהן הנ"ל בקובץ ויען שמואל ח"ט הנ"ל, שהביא (באות י"ג, עמ' תק"ב והלאה) דעת מרן הראש"ל גבי שכח רהמ"ז ביו"ט, וקן' הגר"ש משאש ע"ד, וה"ד הר"י מימון הנ"ל באורך, והקשה ע"ז מדברי הרדב"ז גופיה בכ"מ כיעו"ש, וכ' שהר"י מימון חזר על דבריו בסוף ספרו מתנת משה ח"ב בשינויים, ושם כתב שאע"פ שדעת הרדב"ז א"א לומר דס"ל כן, מ"מ מרן הגרע"י (שליט"א) י"ל דס"ל כן, ואחר כך סיים הר"א הכהן וז"ל: ומ"מ אחר שראינו למרן הגרע"י שכתב כמה פעמים להשיב ע"ד הגר"ש משאש (במאמרו בירחון או"ת תמוז התשס"ז ס"ס קמ"ד וביבי"א ח"ז חאו"ח סי' כ"ח אות א', ובס' הליכות עולם ח"ד פרשת חקת הע' ט"ו, וביבי"א ח"ט חאו"ח סי' מ"ז ובס' חזו"ע סוכות עמ' ק"ה) ולא כתב ביאור זה, מוכח דלא ס"ל כן. עכ"ל. ולפע"ד זו באמת כוונת מרן הגרע"י במילואים ליבי"א ח"ט הנ"ל. וכאמור (וראה בקונט' יברכך ה' מציון שבסו"ס ויברך משה סי' כ', ונד' גם בקובץ קול יעקב נתיבות תשרי תשפ"ו, מה שהרחבתי בזה).

ומ"מ לא אחד שיש איזה הערות בדברי מרן הראש"ל בענין זה, וכבר עמדתי עליהם בהערות לס' הליכות עולם ח"ח (הל' מזוזה), שנד' בסה"ק בשו"ב לציון ח"ג (עמ' רצ"א והלאה). ע"ש. וראה עוד בסה"ק הנ"ל בכמה



מכתב ו'

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס 'תורת הקדמונים'

פתח - תקוה

בענין מצות עשה של מעקה וכיסוי בבור

וכפי שיראה המעיין, וע"ז לא ענה תשובה.

ומה שכתבתי שבדעת היראים מבואר שבבור יש מ"ע ולא לא תעשה – כונתי פשוטה שיש ג"מ מ"ע ולא 'רק' לא תעשה.

מה שכתב באות ד' לגבי יישוב דברי החזו"א – המעיין יראה שאין בזה כדי ישוב, דאחרי הכל אין שום הכרח לומר כן, וכבר כתבנו שמדברי הסמ"ג מוכח להדיא שיש בזה עשה.

ומה שכתב באות ט' בביאור הספרי לגבי 'גג' – הרואה יראה הדוחק העצום שיש בזה, ובודאי פשט הדברים כדברי הגרי"פ ושאר האחרונים.

ומה שכתב באות י' בביאור דברי הראב"ד – הבאתי במאמר את דברי הספרי דבי רב שמפרש להדיא כדכתבתי ע"ש.

סוף דבר, העיקר הוא כדעת 'כל' הראשונים [ולא מצאנו 'אחד' שחולק על זה 'להדיא'] ורוב האחרונים שיש מצות עשה של מעקה גם בבור וגם בכיסוי של בור, ועושים זאת בברכה.

בגליון כסלו תשפ"ו הארכתי לדחות את דברי הרב ישראל ויינשטיין שנקט כדעת מקצת מהאחרונים שאין מ"ע בבור אלא רק לאו, והוכחתי מ'כל' הראשונים ו'רוב' האחרונים שיש מ"ע, ושיש לברך על מעקה זה, וכן על 'כיסוי' הבור ע"ש.

והרב ישראל ויינשטיין שם כתב לדחות את דבריי, ואענה בקצרה.

מה שכתב באות ב' ליישב את דברי הבא"ח מהתירוצ' שהבאתי ע"פ הרשב"ץ ע"ש – המעיין בבא"ח יראה שבטעם השני שלו שאין לברך על כיסוי בור כתב שהוא משום 'לשון הברכה' בלבד, וע"ז כתבתי דאי מהא לא איריא, ע"פ הרשב"ץ, ודוק היטב.

מה שכתב באות ד' שהיראים והסמ"ג, אע"פ שהעתיקו את הענין במצות עשה – לאו דוקא הוא, אלא שהעתיקו את כל לשון הספרי וכו' – דברים אלו אינם נכונים, שהרי מצות לא תעשה בסדר שלהם קדמה למצות עשה, ולמה חיכו להעתיק את הספרי במצות עשה. ועוד שהדבר נותן טעות ומכשול, ואם באמת יש קפידא בזה לא היו עושים כן. ועוד שבדברי הסמ"ק והרי"ו שהבאתי מפורש כן להדיא,

ברכה עבור כולם מדין ברוב עם ובמקום שיש ביטול תורה

אומרים כל אחד ואחד מברך לעצמו. וב"ה אומרים אחד מברך לכולן משום שנאמר ברכ עם

בגמ' בברכות נ"ג ע"א איתא: ת"ר היו יושבין בבית המדרש והביאו אור לפניהם, ב"ש

מברך לכולן משום בטול תורה עי"ש]. וכ"ג המאירי בדף נ"ג ע"א ופסק כן להלכה: היו יושבים בבהמ"ד והביאו לפניו אחד מברך לכלם וכלם מתכוונו לשמוע ועונים אמן, ואין כלם מברכין לעצמן מפני בטול בהמ"ד על דרך שאמרו של בית ר"ג לא היו אומרים מרפא בבית המדרש מפני בטול בית המדרש עי"ש. וכן העתיק בספר ילקוט המכירי למשלי י"ד את נוסח הגמ' [נדפס בספר הליקוטים לגרינהוט ח"ו דף י"ד ע"א] עי"ש.

והנה לגירסא זו מבואר שעדיף היה שכ"א יברך לעצמו, אלא משום ביטול בהמ"ד אחד מברך לכולם [ובמציאות זה להיפך מגירסתנו הנ"ל, שכשאחד מברך יש פחות ביטול תורה]. וההשלמה בדף מ"ה ע"ב הקשה ממתניתין [ברכות מ"ב ע"ב] דבא להם יין לאחר המזון אחד מברך לכולם, ומבואר שלא אומרים שכ"א יברך לעצמו. ותירץ: דשאני אור שאין הנאתו כאחד, וזה שבא לפניו האור ראשון נהנה ראשון, ולפיכך אי לאו משום בטול בית המדרש אין לו להמתין עד שיהנו כולן [וס"ל שברכת הנר היא ברכת הנהנין, וכפי שהארכתי בח"ד סי' ל"ט עי"ש]. א"נ ה"ק משום בטול תורה – 'מצוה' שיברך אחד לכולן, הא לאו משום בטול תורה 'הרשות' ביד כל אחד ואחד לברך לעצמו, ולעולם 'אם ירצו' אחד מברך לכולן. ועל זה הטעם 'התירו' לקדש אחד לכולן ולהבדיל ע"כ. ולתירוצו השני נמצא שאין 'מצוה' של ברוב עם, שאחד יברך בשביל כולם, אלא 'רשות' ו'היתר'.

וזהו דעת האר"ח בכמה דוכתי; הב"י בסוף סי' כ"ב כתב: וכתוב באר"ח (ציצית סי' כה) אם שנים או שלשה מתעטפים בטלית כאחד כולם מברכין או אחד יברך והאחרים יענו אמן ע"כ. ושם איתא: ונשאלה שאלה לאחד מן החכמים אם וכו' והשיב וכו' מידי דהוה אסוכה דאחד מברך והאחרים עונים אמן או כולם מברכים ע"כ. ומבואר דס"ל שזהו דין

הדרת מלך. בשלמא ב"ה מפרשי טעמא, אלא ב"ש מאי טעמא? קסברי מפני בטול בית המדרש. תנ"ה של בית ר"ג לא היו אומרים מרפא בבית המדרש מפני בטול בית המדרש ע"כ. והטוש"ע בסי' רח"צ סי"ד פסקו בפשיטות כדעת ב"ה שאחד מברך לכולם. אולם בקטע זה יש נוסחאות שונות בראשונים, וכפי שנבאר בס"ד;

נוסח הרי"ף, חכמי אשכנז, צרפת וקטלוניא

הנוסח הנ"ל שלפנינו זהו נוסח חכמי אשכנז וצרפת [ראבי"ה סי' קמ"א, אגודה, תוס' ר"י שירליאון וכן תוס' שלנו בחולין ק"ו ע"ב, רא"ש ועוד. וכ"ה בב' כתבי היד האשכנזים בגמ']. וכ"ה נוסח הרי"ף ומפרשיו [הרא"ה, תר"י ועוד]. וכ"ה נוסח חכמי קטלוניא [הרשב"א, אלאשבילי, הרשב"ץ, ועוד].

ולגירסא זו מבואר שברוב עם דוחה ביטול בהמ"ד, עכ"פ בביטול 'מועט' כזה, וכפי שדקדק לבאר תר"י שם, שהובא במג"א סי' צ' ס"ק ל"ב עי"ש.

ועצם גירסא זו מוקשית היא, מאי 'תנ"ה' דקאמר, האם הראיה היא לב"ש? והרי של בית ר"ג היו מדבית הלל. ועי' בפתח עינים שם שביאר שהראיה היא שגם ב"ה מסכימים שבמקום שאין ברוב עם חיישינן לביטול בהמ"ד, ואהא מייתי ראיא עי"ש. וע"ע בלח"מ בפ"ד מהלכות ת"ת שגם כתב כן. וזהו דוחק גדול, דהעיקר חסר מן הספר.

נוסח חכמי פרובנס

ההשלמה בדף מ"ה ע"ב כתב: וב"ה אומרים אחד מברך לכולן משום בטול תורה ע"כ. והעתיקו המאורות שם [ובדף נ"ג ע"א העתיק בתחלה כגירסתנו, וכתב נ"א אחד

וכו' ויש מי שכתב שאין הציבור צריכים לענות ולברך אלא ש"צ מוציאן ע"כ. הרי שכתב בתחלה שכולם מברכים בנפרד ולא יוצאים יד"ח בברכתו. וגם הוא לשיטתו הנ"ל.

והגר"א בביאורו לשו"ע סי' ח' ס"ה הקשה על דעה זו [המובאת בשו"ע שם] מהגמ' בברכות נ"ג ע"א הנ"ל שמבאר שיש מצוה של ברוב עם, וכן מהמשנה בברכות מ"ב ע"ב, וכן מהתוספתא בברכות פ"ו ה"כ: עשרה שהיו עושין עשר מצות כל אחד ואחד מברך לעצמו. היו עושין כולן מצוה אחת אחד מברך לכולן ע"ש. ולפי האמור – ההשלמה יישב את כל הקושיות, דבדף נ"ג – גירסתו אחרת. ואת המשנה בברכות כתב ליישב ש'הרשות בידם' שאחד יברך לכולם, ואינו 'מצוה'. ואותו התירוף ניתן לומר על התוספתא בברכות הנ"ל, ודוק היטב.

נמצא שדעת חכמי פרובנס שאין מצוה של ברוב עם שאחד יוציא את כולם בברכה, אלא איך שירצו יעשו.

נוסח התוספתא, הגאונים, חכמי איטליה, ספרד, והמורה

בתוספתא פ"ה סוף הלכה ל' איתא: בבית המדרש בית שמיי אומרים אחד מברך לכולן. ובית הלל אומרים כל אחד ואחד מברך לעצמו ע"כ. וכ"ג גאון בתשובה המובאת באוה"ג ברכות עמ' 127, בתלמוד דידן, והוסיף: והלכה כב"ה. ודוקא בבית המדרש דאיכא בטל תורה אבל במסיב אחד מברך לכולם ע"כ. וכ"ג ריצ"ג עמ' ט"ו היו יושבים בבהמ"ד והביאו לפניהם אור כאו"א מברך לעצמו מפני ביטול בהמ"ד ע"כ. ואכן, כ"ה בכת"י ספרדי וביזנטי בגמ', וכ"ה בדפוס הספרדי ואדי אלחנארה. וכ"ג הרי"ד בפסקיו ע"ש. וכ"ג ופסק הרי"א נכדו, וז"ל: כשם שברכת הפירות אחד מברך לכולן, כמו

בכל המצוות שיש 'רשות' לעשות או כך או כך, וס"ל כדברי ההשלמה הנ"ל שאין 'מצוה' שאחד יברך מדין ברוב עם אלא רשות. והשו"ע בסי' ח' ס"ה העתיק את דינו של הארח"ח הנ"ל, והאחרונים שם התקשו דהא מצוה שאחד יברך מדין ברוב עם וכפי שפסק השו"ע בסי' רח"צ סי"ד הנ"ל, ונדחקו בזה, ויש שכתבו שהוא דין מיוחד בטלית ע"ש. אולם במקור הדברים שהעתקנו מפורש שזהו דין גם בסוכה ובכל המצוות, ואכן הארח"ח ס"ל שלא כפסק השו"ע בסי' רח"צ, אלא שאין 'מצוה' שאחד יברך מדין ברוב עם, והשו"ע אכן סתר משנתו בזה.

ובן מתבאר עוד מדברי הארח"ח בהלכות סעודה אות ד' וז"ל ב' או ג' או יותר שאכלו על שלחן אחד האחד פוטר את כלם מברכת הלחם אם לא ירצו כל אחד לברך בעצמו ע"כ. והמעשה רוקח בסוף הלכות ברכות התקשה בזה ע"ש, ולפי הנ"ל אתי שפיר שהארח"ח לשיטתו.

ובן מתבאר עוד מדברי הארח"ח בהלכות יוה"כ אות כ"ט [והובא בב"י בסי' תרי"ט בשם הכל בו] שכתב: וכיון דעומד ש"צ לפרוס על שמע מברך שהחיינו ואח"כ מתחיל והוא רחום. וכל כך למה שמא יהא אחד מן הצבור שלא ברך. אבל אם ת"ח הוא שרוצה לברך על עצמו כשהולך לבית הכנסת הרשות בידו, דהא אמרינן זמן אמרו ואפילו בשוק. ואפ"ה 'שפיר למעבד לברך כל אחד ואחד זמן לעצמו בבה"כ' לאחר שחשכה ואע"פ שש"צ מברך זמן קודם תפלת ערבית 'שפיר דמי למעבד לברך כל אחד ואחד מקודם' ע"כ. הרי שגם בזה הוא לשיטתו שמותר 'לכתחלה' שכ"א יברך לעצמו, ואין 'מצוה' שאחד יוציא את כולם מדין ברוב עם. וכן מתבאר מדברי המאירי בחיבור התשובה עמ' 514 שכתב: ועכשיו נוהגים לאומרו ש"צ בבהכ"נ קודם שיתחיל להתפלל 'ועונין כל הציבור אחריו'

שהרמב"ם גרס כרי"ד וסיעתו, ומכיון שכבר פסק בהלכות ת"ת שאין אומרים אסותא מפני ביטול בהמ"ד לא הוצרך להשמיענו גבי נר במוצ"ש דאותו הדין הוא. ובפרט לפי מה שנכתוב לקמן דהרמב"ם לא ס"ל כלל שיש מצוה שאחד יברך משום ברוב עם א"כ אין חידוש בהאי דינא.

האם יש דין של 'ברוב עם' בעלמא, לפי הגירסאות השונות

הנה לגירסתנו מבואר בדעת ב"ה שיש עדיפות שאחד יברך ויציא את כולם מדין ברוב עם ואפילו לביטול בהמ"ד לא חיישינן מפני כן. ולגירסת חכמי פרובנס הנ"ל מבואר שאין ענין של ברוב עם אלא מה שירצה יעשה, וכפי שהארכנו לעיל. אולם לגירסת התוספתא והגאון וסיעתם לא פורש בדעת ב"ה האם יש להם בעלמא ברוב עם ככה"ג או דפליגי לגמרי אב"ש, ובאו להשמיענו שבבהמ"ד יש גם איסור שאחד יפסיק מפני ביטול בהמ"ד.

והנה הגאון והריא"ז והשוואל בשו"ת ברכת אברהם הנ"ל כתבו בפשיטות שאם לא היה ביטול בהמ"ד – היה דין של ברוב עם עי"ש. אולם הרמב"ם לא הזכיר בחיבורו שיש מצוה כזו, ואדרבה כתב בפ"א דברכות הי"ב כך רבים שנתועדו לאכול פת או לשותות יין וברך אחד מהם וענו כולם אמן הרי אלו מותרים לאכול ולשתות וכו' אבל שאר אוכלין ומשקין א"צ הסיבה אלא אם בירך אחד וענו כולם הרי אלו אוכלים ושותים וכו'. והרמ"ך שם כתב [והובא בכס"מ בסוף דבריו] שנראים דברי הרמב"ם וכו' ומהיה דב"ה אומרים אחד מברך לכולם משום ברוב עם, נמצא דלכל דבר שיש בו רוב עם עדיף כשמברך אחד בעבור כולם וכו' עי"ש. אולם מלשון הרמב"ם אין נראה כן שכתב 'ובירך' וכו' ומשמע שאינו מצוה מן המובחר [וע"ע במעש"ר בסוף הלכות

שביארנו למעלה, כך בברכת האור אחד מברך לכולן, שנאמר ברוב עם הדרת מלך. ואם היו יושבין בבית המדרש כל אחד מברך לעצמו מפני ביטול בית המדרש ע"כ. וכ"ג השואל בשו"ת ברכת אברהם [לבנו של הרמב"ם] סי' מ"ב, וכתב: ואוקימנא טעמיה דב"ה משום ביטול בית המדרש, הלא"ה ברוב עם הדרת מלך אית להו עי"ש. וגם בקטע גניזה של הבבלי הגירסא כן, ומתאים לגירסת השואל הנ"ל.

בירור גירסת הרמב"ם

ונראה שזו גלג גירסת הרמב"ם. בפ"ד מהלכות ת"ת ה"ט כתב הרמב"ם שאין אומרים אסותא בבהמ"ד מפני ביטול בהמ"ד. והלח"מ שם התקשה, שהרי מפשט הסוגיא נראה שברייטא זו שאין אומרים אסותא בבהמ"ד היא כב"ש, ונדחק ליישב [וכפי שהבאנו לעיל מהפתח עינים] עי"ש. אולם כבר כתב בספר עבודת המלך על הרמב"ם שם, שיותר נראה שהרמב"ם גרס כתוספתא וכראשונים הנ"ל, שלב"ה כ"א מברך לעצמו מפני ביטול בהמ"ד, ותנ"ה זהו סייעתא לב"ה שחוששים לביטול בהמ"ד אפילו בדבר מועט.

ובאמת שהרמב"ם בפכ"ט משבת השמיט האי דינא דהיו יושבים וכו'. ואם נאמר שהרמב"ם גרס כגירסתנו – קשה, דהו"ל להשמיענו את החידוש הזה, שאע"פ שאין אומרים אסותא בבהמ"ד מפני ביטול בהמ"ד מ"מ משום ברוב עם אחד מברך ולא חיישינן לביטול. ובספר הבתים, הקידוש והשביתה, ש"ג אות י' [הובא גם בראש ספר מעשה רוקח] כתב: ואם היו יושבין בבית המדרש והביאו לפנייהם אור, אחד מברך לכולן, ואע"פ שיש בזה ביטול ביהמ"ד. הר"ם לא הביא זה הפסק. ואפשר שדעתו הואיל ונהגו לסדר הכל על הכוס אין מברכין על האור לבדו בבהמ"ד ע"כ. ואינו נראה, דאין דרך הרמב"ם להשמיט דינים המפורשים. והיותר נראה בזה הוא כנ"ל,

זו כלל, ולכן פסק בפשיטות כגירסתנו, אבל לאור הנ"ל נראה שהעיקר הוא כדעת ב"ה המובאת בתוספתא ובשא"ר הנ"ל שמכרך כל אחד לעצמו בבית המדרש משום ביטול תורה.

ברכות שעמד בזה ונדחק לפרש דעת הרמב"ם כדעת הראשונים שיש בזה מצוה].

הנראה לדינא בענינים אלו

והנה אחרוני אשכנז בסי' רי"ג כתבו שלא נוהגים אצלם למעשה דין ברוב עם מלבד ברכת הקידוש ולחם משנה בשבת משום שלא בקיאים לכיין להוציא עי"ש. אולם השו"ע הביא את הדין של ברוב עם שם לגבי ברכות הנהנין. וכן בסי' תרי"ט כתב על דברי הכל בו לענין שהחיינו בליל כיפור: ואין נוהגין כן אלא הכל סומכין על ברכת שליח צבור ע"כ. וכתב השל"ה [והובא במג"א שם]: וכן נראה לי לנהוג בברכת הלל ובברכת הלולב, שהש"צ יברך בקול רם והקהל יכוונו לצאת בברכתו ויענו אמן עי"ש. ואם כי בענין לולב לא נוהגין משום שכל אחד נוטל בזמן אחר, עד שמוציא את הלולב והאתרוג מנרתיקם וכו', אולם לענין ההלל שאומרים ביחד – נראה דלדידן יש לנהוג כן וללמד את החזן להוציא את הציבור ידי חובה מדין ברוב עם. וכן בליל הסדר כשמברכים על הכרפס ועל המרור – בעה"ב יברך ויוציא את כולם מדין ברוב עם. וכן בר"ה כשמברכים העץ והאדמה על התמר ועל פרי אדמה אחר – ינהגו כנ"ל. וכן כל כיו"ב.

הנה בענין ברוב עם כשאחד מכרך ומוציא את כולם – נראה שעדיף טפי לנהוג כן, דהא לגירסתנו בגמ' זוהי מצוה אפילו במקום ביטול תורה. ולגירסת התוספתא והגאון – נקטו כמה ראשונים שללא ביטול תורה יש בזה מצוה. ומאידך לדעת חכמי פרובנס אין בזה מצוה אלא רשות, אבל רשות מיהא איכא, וא"כ ודאי שעדיף ונכון שאחד יברך ויוציא את כולם מדין ברוב עם, שבה יוצאים אליבא דכו"ע בצורה המהודרת.

אולם כשיש ביטול תורה, אפילו מועט, בשביל לקיים דין ברוב עם – נראה שהעיקר הוא שלא יקיימו ברוב עם, שהרי בזה נחלקו הגירסאות הנ"ל. והגירסא של הגאון וסיעתו, מלבד שהיא גירסא ספרדית ומזרחית [שהם מדוייקים בד"כ יותר מהאחרים] – נתמכת גם מדברי התוספתא, והיא גם מיושבת יותר עם פשט הגמ' בתניא נמי הכי. ולכן עדיף טפי לקבל ולנהוג כגירסא זו מאשר הגירסא שלפנינו בגמ'. והב"י לא ראה ולא ידע מגירסא



מכתב ז'

הרב דוד אהרן סופר

רב שכונת 'אגן האילות' ומו"ל לוח השנה 'עתים לבניה'
ירושלים

במעשה דמהרי"ל לקדש על מיין ענבים מתוק חדש בב' דר"ה

ואם היה צריך משום יום טוב - עולה לכאן ולכאן, ואם לאו היה על היין לבד. ואני נוהג כן תמיד כשיש יין חדש. וכשלא היה לי יין חדש אביא לפני פירות חדשים כמו חבושים או רמונים ונברך עליו שהחיינו, כדי להסיר הספק.

מנהג אשכנז בדורות שאחריהם

ואמנם בדורות שאחריהם הביאו ספרי המנהגים את מנהג מהר"ם בצורה מחודשת, כי לא רצו לבטל מנהגם הקבוע לקדש על יין ישן, כי רצו לפטור היין שבתוך הסעודה כדרכם, ואם היו מברכין על התירוש כמהר"ם שוב היו צריכים לברך הגפן בסעודה שוב. וצריך להקדים את היין הקובע ברכה לעצמו לקידוש, ולכן המציאו דרך לקדש על כוס יין ישן וגם להחזיק כוס תירוש ולברך עליה זמן.

כתב בספר מהרי"ל (הל' ר"ה אות ד'): זמן שמברכין בליל שני דר"ה. דרש מהרי"י סג"ל דאית בו פלוגתא דרבוותא, (ולכן) יש פוסקים שיעשה כל הקידוש אכוס יין ישן [דחשוב הוא מיין חדש, דישן הוא פוטר החדש], ולא אתירוש, דהא התירוש אינו מוציא את הישן מברכתו, כדאיתא בירושלמי

מנהג מהר"ם לברך שהחיינו בקידוש בליל ב' דר"ה על יין תירוש חדש

הנה נחלקו ראשונים אם יש לברך זמן ביום ב' דר"ה, דדילמא ב' קדושות נינהו. ואי קדושה אחת נינהו, הרי בירך זמן בליל ראשון. ומנהג רוב הקהילות היה לברך שהחיינו מלבד מנהג אשכנז הקדמון היה שלא לברך זמן, ולכן כתב בזה המהר"ם עצה, לקדש בליל שני על יין תירוש חדש, ויברך עליו שהחיינו, וממ"נ מהני גם למ"ד דאין לברך על יום ב' שהחיינו. דכתב בתשב"ץ קטן (סימן ק"כ) על מהר"ם מרוטנבורג: מברך שהחיינו בשני הימים קודם תקיעה, ובשתי הלילות בקידוש. אמנם הוא רגיל להמתין מלשתות יין חדש עד ליל שני של ראש השנה, ומברך שהחיינו לאפוקי נפשיה מפלוגתא, כי יש גדולים שאמרו שאין לברך זמן ביום שני. אמנם אפילו לא היה לו יין חדש היה מברך זמן וכו' עכ"ל. וכן נהג הרא"ש לשים לפניו פרי חדש ויהיה דעתו על הפרי ויצא ידי ספק. וכן בשו"ע (סי' ת"ר ס"ב) בקידוש ליל שני מניח פרי חדש ואומר שהחיינו.

וב"ב בספר מצוות זמניות על מהר"ם: והגיד לי אבא מאיר ז"ל בעד ר' מאיר הלוי ז"ל, כי בגלל זה הספק היה נוהג לקדש בליל שני של ר"ה ביין חדש, והיה אומר שהחיינו,

א ועצת מהר"ם נפלאה היא, דכיון דמברך על היין החדש לא הוי הפסק בקידוש, לכל הצדדים. אבל על עצת השו"ע העירו האחרונים שלהצד שא"צ לברך שהחיינו מצד ר"ה הוי שהחיינו על הפרי חדש הפסק בקידוש. ועל הרא"ש יש ליישב שלא בקידוש קאמר, אלא שיברך על פרי אחר הקידוש, הגם שלא ראינו שהציעו האחרונים כן בדעת הרא"ש, כנלע"ד.

מברר מעשה דמהרי"ל, שאמר לקדש בליל ב' דר"ה על יין חדש בבית הכנסת

וממשיך שם במהרי"ל (אות ה'): מעשה שאמר מהרי"ל סג"ל בליל שני דר"ה להביא יין חדש לבית הכנסת והיו מקדשין על יין חדש, [כמנהג במדינת ריינוס לקדש בכל שבת ויו"ט ש"צ או הרב בבית הכנסת], ושמע העיר היה עומד אצלו [אצל המקדש], וכוס יין ישן בידו, ונתן המקדש עיניו בו. ושאלו את פי מהרי"ל סג"ל מאי שנא דבבית יעשו להפך כדפי' לעיל. והשיב מהרי"ל סג"ל דשאני הכא דיין החדש עיקר משום [דאין שותים כי אם נערים ולבם מושך למתוק ו]התינוקות [מתוך שהוא מתוק] (ד)לבם נגרר אחריו, אבל בסעודה יין ישן [עיקר, דדעת כולם] נוחה הימנו, לכן מיומן [נ"א: מזומן] הוא שם לברכה, עכ"ל.

דרך ראשונה לבאר מעשה זה

ויש לתמוה דלמה קפיד לתת לשמש להחזיק כוס ישן ושהמקדש יתן עיניו בישן, והרי הנערים אוהבים חדש מתוק, והוה ליה לקדש אחדש ולברך זמן אחדש וישתה הנער את החדש בלבד וכמו שנהג באמת מהר"ם עצמו. וי"ל דרצה ללמד הציבור ולהרגילו במנהג שהנהיגו מהר"ש והוא עצמו, לברך על יין ולתת עיניהם בחדש בשעת ברכת הזמן, וכדי שלא יבטלו זה המנהג בביתם וישתו רק אחד

בא לו יין ישן בתוך הסעודה יברך שנית, אף על פי שכבר בירך על החדש. וכיון דיין הישן קובע ברכה לעצמו חשוב הוא ומוקדם לקידוש. וכשמגיע לומר זמן אז [יסיר כוס יין ישן מידו ו]יתפוס כוס יין חדש בידו ויברך עליו זמן². ולא נהירא מנהג זה. אך יניח כוס יין החדש לפניו על השלחן ויתן עיניו בו באומרו זמן, וכן פירות חדשים שרוצה לברך עליהם זמן יהיו מונחין לפניו ויצא עליהן בשהחיינו אחד, וכן בסימני אשר"י במסכת ר"ה. וראה דלא צריך להחזיק דבר החדש בידו כשאומר זמן, דהא כולי רבוותא פסקי דבעי לומר זמן בליל ב' דר"ה גם אם אין לו שום דבר חדש. וגם הוי בזוי מצוה להסיר כוס הראשון מידו ליטול השני, ואם יתפוס כוס יין החדש בידו השנית אין להקפיד.

ובן איתא בהג"ה במנהגי מהר"א קלויזנר וז"ל: כשלוקחין תירוש בליל שני של ראש השנה בשביל שהחיינו אז שייך הקידוש ובורא פרי הגפן לברך על היין ישן, וכשיגיע לומר זמן אז לוקח יין חדש בידו השני ומברך כך על שניהם. ונראה ראייה לדבריו דביוה"כ אנו מברכין זמן בלא כוס, והיינו משום דזמן אומר על כל דבר אפילו בשוק עכ"ל. וכן דרש נמי מהר"ש. אכן מהרי"ל סג"ל הסכים בדרשתו [בשנת קפ"ה] ליתן עיניו בו ודיו כדפירשתי לעיל, ואמר דאין כל אדם חייב לשותות משתים, אך יין החדש יתן לבני ביתו שלא תבטל ברכתו.

ב מבואר דסובר דמביא יין חדש כדי לברך עליו שהחיינו. וצ"ל דסבר כהתוס' דברכות (נ"ט ב' ד"ה התם) דהגם דבשינוי יין עם שותף מברך הטוב והמטיב, אם שותה לבדו אין מברך שהחיינו. ולכן כאן רק מצד ששותה יין חדש מברך שהחיינו, וכמ"ש הבי"ב בס' קע"ה: 'וכן נראה שהוא דעת כל הפוסקים שהשמיט' דעת הר"ן והראביה דלקמיה. דאילו להר"ן (ערבי פסחים כ' א' ד"ה אבל מברך) ולראביה (הל' ברכות אות קמ"ו) הסוברים דבכל שינוי יין אי איכא שותפא בהדיה מברך הטוב והמטיב ואי ליכא שותפא בהדיה מברך שהחיינו, הרי בקידוש חשיב כאיכא שותפא שהרי שותים ממנו כמה, ותהיה צריכה להיות הברכה על היין השני הטוב והמטיב ולא שהחיינו.

אלא דזה תלי בפלוגתא העיטור ור"ת אם הטוב והמטיב הוא משום ריבוי יין שאז גם מישן לחדש מברך הטוב והמטיב, או כרשב"ם ורש"י שמשום העילוי ביין השני, שאז יש לומר דהכא ששותה יין שני חדש דגרוע הוא אינו מברך הטוב והמטיב.

הכנסת ברכת זמן, [כדאמרינן בחנוכה דהמדליק בבית הכנסת ביום הראשון חוזר ומברך בביתו זמן לבני הבית, משנ"ב תרע"א סקמ"ה בשם הזרע אמת]. ועוד דמה יועיל שיתן המקדש עיניו בכוס הישן כדי שלא יצא בברכת זמן שמברך, דכיון שמחזיק בידו את החדש ומברך זמן הרי יוצא בשהחיינו גם אם יביט בישן באותו זמן שמברך, ואפילו אם רק יהיה מונח לפניו די בזה לצאת ידי ברכת זמן גם הוא וגם הנערים שאיתו. ומכאן ג' פירוכות אלו פשוט שכל זה טעות, והעיקר כדביארנו בס"ד בדרך א'.

דרך שלישית לבאר מעשה זה, ודחייתה

ובקובץ בית אהרן וישראל (גליון נ"ז), כתב הר"ר שלמה הכהן גראס זצ"ל לפרש כונתו עפ"ד השו"ע (רע"א סט"ו) קידש ונשפך הכוס קודם שיטעום ממנו, יביא כוס אחר ומברך עליו בפה"ג וא"צ לחזור ולקדש, וביאר המג"א דכיון שקידש על היין וטעם אע"פ שלא טעם מאותו הכוס יצא, דהא כשיש כוסות אחרים לפני המסובין א"צ לשתות מכוס המקדש, א"כ הוא בעצמו נמי יצא. הרי דהגם דשתיית הכוס מעכבת מ"מ א"צ לשתות מכוס שקידש עליו דוקא, רק לכתחילה. וזה שאמר מהרי"ל דבקידוש בבהכ"נ דהתינוקות השותים אוהבים התירוש החדש, ע"כ יש לקדש על החדש והתינוקות ישתו אותו, אלא דמאחר דהשתיה אינה מעכבת שישתו דוקא מכוס שקידש עליו כנ"ל, כדי לצאת גם ידי ההידור לקדש על יין ישן צוה המהרי"ל שיקח גם יין ישן ולשום עינו גם עליו, דהוי כמקדש גם על הישן דהוא מצוה מן המובחר, והגם דאין שותין ממנו מ"מ מאחר דשותין מן החדש סגי, כהא דנשפך ודו"ק.

וב"ב במשנ"ב משנה אחרונה (סי' ת"ר אות ס"ח): וא"כ אפשר שאמר לשמש להחזיק היין הישן בידו כדי שהקידוש יחול גם

בלבד כמו שראו בבית הכנסת, דאם ישתו חדש, כמו שראו בבית הכנסת, יפסידו הענין שצריך לברך על הישן לחשיבותו ומעלתו ושיפטור יינות שבסעודה. ואם יקדשו על יין בלבד לחשיבותו ומעלתו מתוך זכרונם שבבית הכנסת קידשו על אחד בלבד, שוב לא יתנו עיניהם בכוס חדש שני ויפסידו הרווח של לצאת מן הספק בברכת הזמן. אבל השתא מבינים שמקדשים על אחד ונותנים עיניהם בשני, ובבית הכנסת ששותים הנערים פותחים בתירוש ובבית שדעתם נוחה מן הישן פותחים בישן ונותנים עיניהם בשני החדש בברכת הזמן.

ועב"פ יש לשים לב שלא אמר להם מהרי"ל לשתות מהישן בבית הכנסת, שהרי לא נצרך לשתותו, ועוד שאין הישן נפטר בברכת חדש לדעתו, רק לתת עיניו בו זכר למנהג הנ"ל. אבל בקידוש הנעשה בבית במקום הסעודה שנעשה על ידי המבוגרים על היין הישן, יברך זמן על התירוש החדש וישתו ממנו "כדי שלא תתבטל ברכתו" כלשון מהרי"ל, וכמובן שבלא ברכת הגפן, דנפטר הוא בהגפן דהישן.

דרך שניה לבאר מעשה זה, ודחייתה

ובחננות על המהרי"ל (בהוצ' מכון ירושלים הגהה 2) הציע לבאר את מה שמהרי"ל הצריך כוס ישן ושהמקדש יתן עיניו בו, כדי שהמקדש לא יצא בשהחיינו ויוכל לברך שוב בביתו על היין החדש. ומה שנתן עיניו בכוס הישן היינו כי המקדש צריך לראות היין ולא יעצום עיניו. עכ"ד.

והנה מלבד שלא ביאר עיקר הנקודה למה צריך כלל בבית הכנסת שתהיה כוס ישן ביד השמש, דבריו אינם נכונים, שהרי המקדש שחוזר ומקדש בביתו יכול לברך שהחיינו על החדש לשאר בני הבית שלא שמעו בבית

על יין חדש ולברך עליו זמן ולצאת מן הספק. ועוד דסברא זו מייצרת מנהג תמוה, לקדש על מיץ ענבים ולסמוך על יין ישן שעל השלחן להידור ברכה על יין ישן, ואפילו בלי לשותו אפילו שזה לא נזכר במג"א, עד כדי שבתשובות ונהגות למד מזה לקדש על יין ופת יחד ואחר הגפן לגלות את הפת ולומר ברכת הקידוש, ולסמוך שהקידוש יחול גם על הפת. ועוד יש להעיר דלמה אמר מהרי"ל ד'שמש העיר היה עומד אצל המקדש וכוס יין ישן בידו ונתן המקדש עיניו בו', הרי אם מצד המג"א די שיהיה ישן על השלחן ותו לא, ואמנם אפשר שהוא לרווחא דמילתא. אבל האמת שמה שאמר מהר"ל שהישן יהיה שם ביד השמש הוא כדי שיזכרו הציבור שביו"ט שני של ר"ה כשילכו לביתם תיכף לקדש ויקדשו כדרכם על הישן שיזכרו להביא התירוש לידי המקדש לידו השניה, או להניח לפני על השלחן כדי שיברך עליו זמן וכנ"ל.

על היין הישן, ובכך מקיים גם ההידור לקדש על יין ישן, [ולפי"ז אפשר שהחזקת הכוס בידו ע"י השמש הוא לרווחא דמילתא, דבאמת סגי שיהיה הישן מונח לפניו]. וכעין זה כתב בתשובות ונהגות (ח"ג סי' פ"ז).

ולענ"ד גם לפירוש זה לא התכוון מהרי"ל, דהרי הוא עצמו הביא דברי מהר"ש בהלכות קידוש (אות ג'): הורה מהר"ש ז"ל לקדש על יין חדש מגיתו לכתחילה, [כדתנן סוחט אדם אשכול ענבים ואומר עליו קידוש היום], וראיתי שהוא עצמו קדש על יין חדש שנבצר תוך שבועיים, אפילו שהיו מוכרין יין ישן, עכ"ל. והוא מדברי מהר"ש באות ק"ו. וא"כ כאן שמקדש בבית הכנסת והנערים הם השותים היין לא היה צריך ליתן ביד השמש יין ישן לצאת ידי ההידור לקדש על יין ישן, ואדרבה בזכות אהבת הנערים למתוק הזדמן לו לנהוג כמנהג מהר"ם לקדש ביום ב' דר"ה



מכתב ח'

הרב און אברהם הכהן סקלי

הנהגת מהרח"ו בסידור י"ב לחמים בסעודות שבת

השלחן י"ב לחמים, ואעפ"י שהיו לו לחמים מרובים, מכל שכן מי שאין לו לחמים כל כך. אבל היה מקפיד שלא לפחות מארבעה לחמים בכל סעודה וסעודה".

והיא עדות חשובה מאוד, אשר לכאורה מוסיפה משקל כבד להכרעת ההנהגה הנכונה בנידון דידן.

אנב, מענין לציין כי בעוברי בין בתרי הסידור הנזכר, מצאתי כמו"כ עוד כמה 'פנינים' מעניינות כאלה, ואציין כאן עוד איזה שנים שלושה גרגירים:

בענין המזמורים שנוהגים לומר במוצ"ש קודם ערבית – כתב מהרש"ו שם (עמ' ד), וז"ל: "[לשון שעה כ-] כבר ביארתי כי מה שנהגו לומר בכל מוצ"ש סדר האלפא ביתא של אשרי תמימי דרך וכו' קודם תפלת ערבית, לא היה מורי ז"ל [=האר"י] נוהג לאמרה, ולא לאותם המזמורים וכו' [-ע"כ]. ונלענ"ד שמואל: שאין הפסד לאמרם, האמנם כוונת הרב ז"ל היא לומר שאין בהם שום כוונה ותועלת אל הנשמה במוצ"ש".

בענין סדר הקידוש של ליל שבת – כתב מהרש"ו שם (עמ' עה), וז"ל: "[לשון שעה כ-] גם קודם הקידוש צריך שיאמר כל המזמור הזה, והוא מזמור לדוד יי רועי לא אחסר וכו', בין בלילה, בין בסעודת שחרית,

בגליון הקודם [גליון ע"ט, כסלו תשפ"ו], פרסם ידידנו הרב חיים פנחסוב נר"ו מאמר נפלא, בו האריך בכל ענייני סידור הפת בסעודות שבת, עפ"י הפוסקים והמקובלים, וכמעט שלא הניח זוית ופינה שלא השתטח בה בנידון זה.

ובתוך דבריו, הזכיר כמובן את דעתו הידועה של רבינו האר"י זיע"א בשער הכוונות, שיש לסדר י"ב לחמים על השולחן בכל אחת מסעודות השבת, והביא הרב פנחסוב נר"ו את דברי המקובלים, והמנהגים בזה.

אמנם, יש פרט חשוב מאוד שראוי להוסיף בענין זה – שלכאורה מהרח"ו גופיה כלל לא נהג כן!

שכן העיד בנו, מהר"ר שמואל ויטאל זיע"א, בסידור חמדת ישראל^א, שבתחילה העתיק את לשון שער הכוונות, ואח"כ הוסיף את עדותו, וז"ל שם: "ענין השולחן – ראיתי למורי ז"ל^ב [=האר"י] שהיה חושש ומקפיד מאוד וזהיר לאכול על שלחן של ד' רגלים בשבתות ובימים טובים, כדוגמת השלחן שהיה בבית המקדש. גם בענין הלחם המסודר עליו, צריך להזהר לשים בכל סעודה מהשלש סעודות דשבת על השלחן י"ב לחמים, כנגד י"ב חלות של לחם הפנים. אמר שמואל: אני ראיתי למורי ז"ל [=מהרח"ו] מקפיד על השלחן של ד' רגלים, ואיננו מקפיד על היות על

א עמ' פה במהר"א אהבת שלום.

ב אלו דברי מהרח"ו בשעה"כ.

נוהג לאמרו בכל עת דמפקי ס"ת בציבורא בין בחול ובין בשבת כפשטות ס' הזוהר, ואעפ"י דיש לומר שלא דיבר הרשב"י ז"ל כי אם בתפלות השבת כמבואר שם בשער הכוונות".

והנה בכל אחד ואחד מהעניינים הנזכרים, האריכו המקובלים והפוסקים בהנהגות הראויות, וקולמוסים רבים נשתברו על כך, ויש ששינו ממנהג העולם בעקבות דברי האר"י הנזכרים – אולם בהחלט ראוי להביא בחשבון את דברי מהרש"ו הנזכרים, כבואנו להכריע בעניינים כאלה.

והמעייין בסידור הנ"ל, בודאי ימצא עוד כמה וכמה מציאות חשובות כעין הנ"ל – ותן לחכם ויחכם עוד.

און אברהם הכהן סקלי

ובין בסעודת המנחה [-ע"כ]. אמר שמואל: אעפ"י שכתוב כך, מימי לא ראיתי למורי זלה"ה [=מהרח"ו] שהיה אומרו אלא בשחרית בלבד קודם הקידוש. ואפשר לומר כי קודם קידוש של הלילה היה סומך עליו שכבר אמרו בערבית קודם קדיש, אבל בסעודה שלישית שאין בו קידוש כנודע, אפשר שמפני זה לא היה אומרו".

בעניין הוצאת ס"ת - כתב מהרש"ו שם (עמ' צח), וז"ל: "[לשון שעה"כ-] מורי ז"ל [=האר"י] היה נוהג בכל יום שבת בשחרית בעת הוצאת ס"ת מן ההיכל, לומר אותו הנוסח הכתוב בספר הזוהר בפ' ויקהל, והוא 'ברוך שמיא דמארי עלמא וכו', והיה נזהר מאוד לאמרו [-ע"כ]. אמר שמואל: מדברי מורי הרב זלה"ה [=מהרח"ו] נראה שלא היה נזהר לאמרו אלא בכל יום שבת בשחרית בלבד, ואני



מכתב ט'

הרב יחזקאל פרבשטיין

הערות במש"כ בקובץ הקודם בענין שכח ותן טל ומטר

ומטר' הוא חלק ממטבע שטבעו חכמים ויצטרך להשלים כליל שבת, ולא דמי ליעלה ויבוא.

א. הובא שם לדון אם כדשכח להזכיר ותן טל ומטר הוה פגימה בברכה עצמה דברכת השנים, או דהוה פגם בתפילה.

אמנם למפש"כ כ"ז לדעת הבבלי דבשכח ב'שמע קולנו' חוזר לברכת השנים, וה"ט משום דברכת השנים ידידה פגומה וכדנתבאר, אך לדעת הירושלמי דגם בשכח ב'שמע קולנו' חוזר ל'שמע קולנו', א"כ ע"כ דהוי אזכרה בעלמא ולהכי לא צריך לחזור לברכת השנים.

ולפי"ז לדעת הירושלמי אם שכח לשאול מטר במנחה דע"ש, אין לו להשלים תפילה כליל שבת.

ונראה דיותר נכון להעמיד דהנידון הוא אם 'ותן טל ומטר' הוה חלק ממטבע שטבעו חכמים, או דהוה רק דין אזכרה בתפילה. באופן שנפק"מ רבתא בזה אם שכח שאילת מטר במנחה דע"ש, דאם הוה ממטבע שטבעו חכמים, הרי חסרה לו תפילתו, ויצטרך להשלים כליל שבת ולהתפלל שמו"ע פעמיים ואף דבלא"ה לא יזכיר שאילת מטר. ואם הוה רק דין אזכרה בשמו"ע לא ישלים תפילה דשפיר עלתה לו התפילה אף שחיסר בה דין אזכרתה.

ב. במש"כ בביאור שיטת הבבלי דאם שכח להזכיר ב'שמע קולנו' חוזר לברכת השנים ולא ל'שמע קולנו', דה"ט משום דיש לו לחזור ל'מקומו', נראה להוסיף בזה ביאור, דכל מה שאפשר לחזור על ברכה הוא כדהויא הברכה פגומה, ולכך לא מצי השתא אלא לחזור לברכת השנים שנפגמה, ולא ל'שמע קולנו' דהיא אינה ברכה פגומה. וק"ל.

ובאמת דבכה"ג נחלקו תוס' (ברכות דף כז: ד"ה טעה) וחכמי פרובינצא (הובאו ברא"ש שם סי' ב') כדשכח יעלה ויבוא במנחה בע"ש ר"ח, אם יש לו להשלים תפילה כליל שבת ואף שבלא"ה לא יזכיר בה יעלה ויבוא.

ויעיין בחידושי הגר"ח (בסנטסיל, בתחילת הספר) שנקט בפשיטות ד'ותן טל



מכתב י'

הרב אהרן הכהן פרידמן

מודיעין עילית

היוצא מעיר מקלט אם חייב לברך הגומל

ד. ומה שהביא משו"ת הריב"ש דהיוצא מבית האסורים מברך כיוון שלא היה מושל בעצמו אלא בשליטת אחרים חייב לברך הגומל, וכתב שלפ"ז גם היוצא מעיר מקלט י"ל שיברך הגומל, כיוון שלא היה שולט בעצמו דאסור היה לו לצאת, לא נראה, דכוונת הריב"ש שבגלל שאחרים שולטים עליו ויכולים לעשות בו כרצונם זה גורם לחשש סכנת מוות, אבל אי"ז שייך לעיר מקלט.

ה. עוד יש להעיר, שגם א"נ שעצם הדבר שאחרים שולטים עליו ויכולים למנוע יציאתו מבית האסורים זה סיבה לברך הגומל, יל"ד שזה ל"ש בעיר מקלט, כיוון שבעיר מקלט הרי מבחינה מציאותית הוא יכול לצאת, רק שהתורה אסרה עליו לצאת, וא"כ יל"ד שעצם האיסור לצאת מעיר מקלט זה לא סיבה לברך, רק שאולי נדון לא מצד איסור התורה, אלא מצד הסכנה שיש לו כשיצא מעיר מקלט, שגואל הדם יוכל להרגו. ומצד סברה זו, באופן שאין חשש שיהרוג אותו גואל הדם, אין לו לברך הגומל.

א. הרב אבינעם טאובנר שליט"א דן [בגיליון ע"ה] האם היוצא מעיר מקלט צריך לברך ברכת הגומל.

ב. ומתבאר מדבריו שהסתפק האם לדמות את זה ליוצא מבית האסורים שצריך לברך הגומל כשיוצא מבית האסורים.

ג. והנה, נראה שחיוב ברכת הגומל ליוצא מבית האסורים איננה על תחושת הרווחה, שעד עתה היה מוגבל שלא יכל לצאת מהמקום שהוא היה עצור, ועתה הוא בן חורין ויכול ללכת לכל מקום, וגם איננה על קשיים אחרים והגבלות שיש על הנמצא בבית האסורים, שחיוב ברכת הגומל, היא על הצלה מסכנת מוות לחיים, ולא מקושי וצער לרווחה, ומי שחולה במחלה קשה שאין בה סכנת מוות איננו מברך הגומל, וברכת הגומל ביוצא מבית האסורים נתקנה, כיוון שבד"כ, בפרט בזמננו, מי שנכנס לבית האסורים היה בסכנת מוות, וע"כ מברך הגומל, וא"כ היוצא מעיר מקלט שאינו נמצא בסכנת מוות בהיותו בעיר מקלט, נראה שאין לו לברך הגומל.

בגדר טהרת הערב שמש

רק אחר שעברו שבעת ימים מזמן טומאתו, וע"כ עצם הדבר שהאדם מתרחק מהיום שהיה עליו טומאה, זה פועל בשלימות הטהרה, וע"כ כל עוד שאדם נמצא באותו יום בו הוא היה טמא, יש כאן חיסרון בשלימות טהרתו, ורק כשהעריב השמש ומגיע יום חדש, אז יש כאן טהרה בצורה יותר מושלמת.

א. הרב שרון שרפי שליט"א דן [בגיליון הנ"ל] בעניין טהרת הערב שמש מה עניינה.

ב. ונראה לבאר, שעניינה ריחוק מהטומאה, שהרי מצינו שקירוב האדם לזמן הטומאה זה גורם לטומאה, וע"כ טמא מת יכול להיטהר

שהאבות היה להם דין של ב"נ, אולי אצלם נהגו דין הערב שמש בעלות השחר.

ה. ואמנם לכאורה גם א"נ שדין האבות הוא כדין ב"נ, נראה שכ"ז לחומרא שיש להם להחמיר כדיני ב"נ, אבל כדיני התורה עצמם שנהגו, ל"ש לומר שנהגו דיני התורה כדינים של ב"נ, שכל הנהגתם בשמירת התורה עד שלא ניתנה היינו שנהגו בזה כישראל, וע"כ לא יהיה בזה נפק"מ אצל האבות.

ג, והנה בעכו"ם לא מצינו מושג של טומאה וטהרה, אבל לו יצוייר שהיה שייך גם בעכו"ם מושג של טומאה וטהרה, והיינו רוצים להקביל אצלו גם את דיני הטהרה, י"ל שאצלו הזמן של שלמות הטהרה יהיה ביום, בעלות השחר, ולא בהערב שמש, לפ"ד ההפלאה שבב"נ הלילה הולך אחר היום.

ד. ואולי הנפק"מ תהיה לגבי האבות הקדושים שקיימו כל התורה עד שלא ניתנה, איך הם נהגו את דיני הטהרה, וא"נ



מכתב י"א

הרב שמעון פרידמן

מח"ס 'אמרי שפר' וש"ס

תוספת למאמרו הנפלא של הגר"א חדש בענין כתמים על דבר שמק"ט מדרבנן

הנה הרב הגאון ר' אליהו חדש שליט"א ביאר באופן נפלא בהאי ענינא חמירתא האם כתם שנמצא על דבר שמקבל טומאה מדרבנן שייך בו גזירת כתמים או לאו, ואמרת להביא בזה מעט מה שיצא לי הדל בסוגיא זו.

(א) דין כתמים על דבר שאמק"ט:

הנה איתא בגמ' (נדה דף נז: -ח.) וז"ל: אמר שמואל בדקה קרקע עולם וישבה עליה, ומצאה דם עליה טהורה, שנאמר (ויקרא טו) בבשרה עד שתרגיש בבשרה, ומסקינן, אמר רב ירמיה מדפתי מודה שמואל שהיא טמאה מדרבנן. רב אשי אמר, שמואל הוא דאמר כר' נחמיה, דתנן ר' נחמיה אומר כל דבר שאינו מקבל טומאה אינו מקבל כתמים. ע"כ.

הנה מבואר מגמ' זו דמדאורייתא אין טומאת כתמים, אולם חז"ל גזרו טומאה על הכתמים. ומבואר ג"כ דדעת ר' נחמיה דכתם על גבי דבר שאינו מקבל טומאה אין בו גזירת כתמים, ודינו שטהור גם מדאורייתא.

ועתה יש להבין מהו גזירת חז"ל שאשה מטמאה בכתמים, והא כיון דאמר שמואל בנדה (דף נז:): דמדאורייתא אין אשה נטמאת אא"כ הרגשה, שכתוב (ויקרא טו) בבשרה – עד שתרגיש בבשרה, א"כ צ"ב מה טעם תקנת חז"ל בענין זה. וגם צ"ב מדוע לא נאמר בזה ספק מעלמא אתי וספק דרבנן (שהרי הוי בלי הרגשה) לקולא.

והנה ע"פ פשוטו י"ל ע"פ דברי רש"י (דף נט. ד"ה לא להקל) שכתב וז"ל: לא להקל על דברי תורה, האי דגזור רבנן בכתמים להחמיר על דברי תורה, שלא להקל בנדה גמורה, ומיהו כתמים עצמן דרבנן, ואזלינן בהן לקולא ותלינן בכל מידה. ע"כ. הרי שמבואר בדברי רש"י שטעם הגזירה בכתמים, היינו שלא להקל בנדה הגמורה, והיינו כמו שאר הרחקות מדברי סופרים. והוי כמין סייג לדין התורה.

וע"ע ברש"י (דף נח רע"א) שכתב, דמה שרבנן גזרו גזירת כתמים הוא מחשש דארגשה ולא אדעתא.

ולפי"ז צ"ב מדוע בדבר שאינו מקבל טומאה אין גזירת כתמים, הא מ"מ י"ל דארגשא ולא אדעתא.

ויש להקדים את דברי התוס' (דף נח. ד"ה כרבי נחמיה) שכתב וז"ל: כרבי נחמיה דאמר כל דבר שאינו מקבל טומאה כו', טעמא דרבי נחמיה כיון דדבר שהכתם בו טהור, גם על האשה לא גזרו טומאה, וההיא משתיתא דבסמוך נהי דלא מקבלה טומאה, מ"מ מקבל טומאה בנגעים. עכ"ל. מבואר מדברי התוס'

ספק אחד של תורה – שמא ממנה, וכיון שכבר טמאה אין גזירת כתמים, הוא משום דכיון שהכתם טהור, גם על האשה חז"ל לא גזרו טמאה. אולם גם באופן שהבגד מקבל טמאה אחרת והיינו טמאת נגעים, חז"ל גזרו טמאה על האשה.

אלא דלכאורה אפילו טמאת ערב לא היה לנו לטמא את האשה שהרי יש לנו ספק ספיקא, ספק שהדם אינו ממנה כלל, ואת"ל ממנה, שמא נטף להדיא מאותו מקום לחוץ ולא נגע בבשרה מחוץ, ומגע בית הסתרים אינו מטמא, וכיון שאינה טמאה נדה, א"כ אין טומאתה רק משום מגע ויש ספק שמא לא נגע הדם בבשרה לחוץ. אבל כל זה נכון כלפי האשה, דהיינו שאין אנו מוכרחים לטמא את האשה, אבל עכ"פ צריכין אנו לטמא הבגד שנמצא הכתם משום מגע, ונמצא שהחלטנו לומר שהוא מן האשה שהרי בזה יש ספק תורה, ולכך שלא לחלק, מוכרחים אנו לטמא גם האשה משום נדה מדרבנן דלא בעי הרגשה.

אולם כל זה דוקא כאשר הדם נמצא בדבר המקבל טמאה, אבל בדבר שאינו מקבל טמאה לא שייך סברא הנ"ל, ולכך אינו מקבל כתמים, ואף שאפילו דבר שמקבל רק טומאת נגעים גזרו בו כתמים, היינו שלא לחלק בדבר המקבל טמאה גזרו על הכל.

ומסיים הנוד"ב, דמצא מפורש בהגהות מיימוני (פ"ט מאיסור"ב אות ה) שכתב וז"ל: טעמיה דר' נחמיה, כיון דהדבר שהכתם בו טהור, גם על האשה לא גזרו, והאי משתיתא נהי דלא מקבל טומאת כתם, מ"מ מקבל טומאת נגעים. עכ"ל. וג"כ צריך לפרש טעמו שלא חילקו בדבר המקבל טמאה. עכ"ל.

ולכאורה הנודע ביהודא יכל להוכיח ג"כ מדברי התוס' על הדין שמשם כתב כלשון זה. ועכ"פ לפי ביאור הנוד"ב נמצא מזור לדברי התוס', דהרי כל טומאת האשה

דהטעם שר' נחמיה אומר שבדבר שאינו מקבל טומאה אין גזירת כתמים, הוא משום דכיון שהכתם טהור, גם על האשה חז"ל לא גזרו טמאה. אולם גם באופן שהבגד מקבל טמאה אחרת והיינו טומאת נגעים, חז"ל גזרו טמאה על האשה.

והנה כמובן דברי תוס' אלו צריכים ביאור רחב, א', מה ענין הטהרה שחז"ל טיהרו את הכתם באופן שהבגד אינו מקבל טמאה, ומה בכך שהכתם טהור. וכן צ"ב מה ענין טומאת נגעים לענין טומאת כתמים.

ועיין הכס"מ (ריש פ"ט מהל' איסור"ב) שתמה למה כתמים טמאים, הא הוי ספק ספיקא, ספק מעלמא, ואת"ל ממנה שמא מן הצדדים (הכוונה שהגיע מן העליה שמשם דמים טהרים באשה, עיין נדה דף יז:).

ולכאורה יש לכאורה לדחות קושיא זו, וכפי שדחו הרבה אחרונים, והיינו דספק מן הצדדים אינו חשוב ספק, שהרי שנינו (נדה דף יז:) דם הנמצא בפרוזדור חייבים עליו על ביאת מקדש שחזקתו מן המקור, וא"כ ליכא כאן ספק ספיקא.

ואולם הנודע ביהודא (מהדו"ק יו"ד סימן נב) כתב, שאעפ"כ קושיית הכס"מ במקומה עומדת, שגם משום ספק זה לחוד שמא מעלמא היה לטהר, שהרי אין כאן איסור תורה כלל, שהרי לא הרגישה, ובאיסור דרבנן מהני ספק אחד להקל.

וביאר הנוד"ב, שאף שמן התורה בעינן הרגשה, היינו לטמא האשה משום נדה טומאת שבעה ולהיות אסורה לבעלה כל שבעה, אבל עכ"פ לדידן דקיי"ל דמקור מקומו טמא, א"כ הדם שעכ"פ טמא הוא, מטמא האשה טומאת ערב מן התורה, נמצא שע"כ אנו צריכין לטמא האשה טומאת ערב שהוא

אולם הנה בהדיא מבואר בשו"ת נודע ביהודא (מהדו"ת חיו"ד סימן קט) וז"ל: והנה מה שפשוט אצלך שמה שמקבל טומאה מדרבנן אעפ"כ אינו מקבל כתמים, אין אני מסכים עמך, ולפי סברתך כלי שכבר הוא טמא לא יקבל כתמים דהרי שוב אין לנו לפלפל בשביל כלי זה אם הכתם הזה טמא או טהור, שהרי הכלי בין כך ובין כך כבר הוא טמא. וא"כ בזמן הזה שכולנו טמאי מתים וכל הסדינין טמאים באוהל המת וטהרה אין לנו, בטלו כל טומאת כתמים בנשים אתמהא, אבל חכמים לא חילקו דבריהם. עכ"ד. הרי בהדיא שס"ל בדבר המקבל טומאה מדרבנן ג"כ איכא גזירת כתמים.

ג) סתירה בדברי הרמב"ם ואיך הנוד"ב יישב את הסתירה:

ואולם עיין ברמב"ם (פ"ט מהל' איסורי ביאה ה"ז) שכתב וז"ל: כתם שנמצא על דבר שאינו מקבל טומאה טהור ואינה חוששת לו, כיצד יושב על כלי אבנים כלי אדמה וכלי גללים או על עור הדג או על כלי חרש מגבו. עכ"ל. הרי שס"ל לרמב"ם שכתם הנמצא על כלי חרס מגבו אין בו טומאת כתמים.

והקשה באור שמח (פ"ט מהל' איסורי"ב ה"ז) דצריך עיון, דהנה לפי פסק רבינו (בפ"ז מהלכות אבות הטומאות ה"ג) אם נגעו משקין טמאין באחורי הכלי שיש לו תוך, בין בכלי חרס כו' נטמאו אחוריו בלבד, וכן כתב בהלכות כלים (פי"ג) כלי חרס שנגעו במשקין כו' נטמאו אחוריו כשאר כל הכלים, וא"כ איך כתב רבינו כאן דאינו מקבל טומאה בכלי חרס מגבו. וצ"ע.

ובתב דאולי יש ליישב לפי דברי הנודע ביהודא (מהדו"ק חיו"ד סימן נב) שכתב, בטעמא דספק שלא בהרגשה ראוי לטהר, דהוי ספיקא דרבנן, ורק דשלא בהרגשה

נובע מכח התרתי דסתרי שהחלטנו טומאה על הבגד, ובכה"ג שהבגד אינו מקבל טומאה, שוב אין ענין לטמאות את האשה דליכא הכא תרתי דסתרי.

ולפי"ז יש ליישב בפשיטות טעמא דגזירת חז"ל לטמא כתמים, והיינו שאף דמדאורייתא האשה עצמה טהורה, אולם את הבגד אנו מטמאים מחמת שיש כאן ספק דאורייתא של טומאת ערב, וכיון שמדין ספק דאורייתא לחומרא החלטנו שהדם הזה הגיע מהאשה, שוב אם נאמר דהאשה לא מטמאה, יהיה כאן כעין תרתי דסתרי, לכן מוכרחים לטמאות גם את האשה, ולכן כל זה שייך דוקא בבגד שמקבל טומאה, אבל בבגד שאינו מקבל טומאה אין כאן תרתי דסתרי ואין אנו צריכים לטמאות את האשה.

אלא דא"כ קשה מדוע חז"ל הקילו בכתם שהוא פחות מגריס ועוד, והא אף שאפשר לתלות במאכולת, הא אכתי כיון שאנו מטמאים את הבגד יהיה כאן תרתי דסתרי. אלא שכאן יתכן דאף לטהרות הקילו שכיון שאפשר לתלות במאכולת הבגד יהיה טהור, ושוב אין כאן תרתי דסתרי, דומיא שהקילו בבגדי צבעונין ובדיקת ז' סממנין לטהרות.

ב) לדעת הנוד"ב יל"ע מה הדין כשהבגד מקבל טומאה מדרבנן:

והנה לכאורה מדברי הנוד"ב הנ"ל, שעיקר גזירת כתמים היה מחמת הבגד, ולכן אם הבגד אינו מקבל טומאה, יש לטהר גם את האשה, לכאורה תצא דינא דאף אם הבגד מקבל טומאה מדרבנן, אך לא מקבל דאורייתא, יש לטהר את האשה כיון שהבגד טהור מדין ספיקא דרבנן לקולא, דספק הכתם הגיע מעלמא, וממילא יש לטהר גם את האשה.

ובאמת כדעת הרמב"ם שכלי חרס מקבל טומאה מגבו, כן מבואר בהדיא בגמ' בכורות (דף לח.) דכלי חרס אם נטמא גבו לא נטמא תוכו, משמע דהא גבו כן נטמא. וקשה כנ"ל.

והנה אף שקשה על הנוד"ב מדעת הרמב"ם וכנ"ל, מ"מ איכא למימר דהנוד"ב ס"ל כדעת הראב"ד (בהשגות לפ"ז מהל' אבות הטומאות ה"ג) שכתב דכלי חרס לא מטמא מגבו, ודחה הראיה מפשטות הגמ' הנ"ל. (לעצם ביאור פלוגתתם עיין במשנה למלך פ"א מהל' כלים ה"ג). וממילא שפיר מובן מדוע ר' נחמיה מטהר בכל חרס מגבו, כיון שאינו מקבל טומאה מדרבנן.

ושו"מ בתוספי הרא"ש (בהנפסים על הדף בדפוס עוז והדר שם) וז"ל: באחורי כלים, מכאן ראייה שאין לפרש הא דאמרינן בפרק על אלו מומין (בכורות דף לח.) נטמא גבו לא נטמא תוכו, הא גבו טמא, דא"כ אמאי מטהר רבי נחמיה ומאי פריך פשיטא, אלא אפילו גבו לא נטמא. עכ"ל. הנה מבואר דהתוספי הרא"ש הוכיח מדר' נחמיה שכלי חרס לא מקבל טומאה מגבו אף מדרבנן, ומוכח בהדיא כסברת הנוד"ב שאף אם מקבל טומאה מדרבנן יש גזירת כתמים, ולו יהי שמהרמב"ם מוכח אחרת, אכתי יש להוכיח מהתוספי הרא"ש כנ"ל. בריך רחמנא דסייען.

(ה) דעת הרמב"ם בענין דבר שמק"ט מדרבנן האם יש בו גזירת כתמים:

ועיין בפרי דעה (סימן קצ שפתי לוי סקט"ז) שכתב להוכיח מדעת הרמב"ם דבר שמקבל טומאה מדרבנן ג"כ אין בו גזירת כתמים, וכתב לתלות ענין זה בפלוגתת הרמב"ם והראב"ד הנ"ל שנחלקו האם כלי חרס מקבל טומאה מגבו. ושוב הקשה על הנוד"ב (מהדו"ת חיו"ד סימן קט) שכתב דדבר

הדם מטמא הבגד, וצריכין אנו לטמא את הבגד משום דעליו ספק דמגופא אתי ואף שלא בהרגשה הדם טמא, דמקור מקומו טמא, ומחזיקין דמגופא אתי, ותו טמאה האשה, יעוין שם, ולפי זה באחורי כלי חרס שאין טומאה מן התורה כלל, אם נטמא במשקין שמתמאין כלים מהתורה, כמו דם נדה וזובו של זב כו' הוי ספיקו כמו ספק משקים דעלמא בכלים, דטהור אף מדברי סופרים, ולפי זה גם בספק דמעלמא אתו יהא טהור הכלי חרס מגבו אם נמצא עליו דם נדה, ולכן בכתם דהוי ספק דמעלמא הכלי טהור, ותו לא גזור על האשה, וכמו שנתבאר, ופשוט מאוד. עכ"ד.

ומבואר באור שמח שרצה ליישב הסתירה ברמב"ם, ע"פ מה שמבואר בנוד"ב וכו', ולכן בכלי שמקבל טומאה רק מדרבנן לא אמור להיות גזירת כתמים.

אולם יש להעיר דהנוד"ב דעתו דבכה"ג איכא גזירת כתמים מטעם דלא פלוג רבנן וכנ"ל, (וכנראה דברי הנוד"ב במהדו"ת נעלמו מעינו הבדולח של רבינו האור שמח), וא"כ הדרא קושיין לדוכתא, ואיך לפי הנוד"ב ניישב הסתירה ברמב"ם.

(ד) שאלה על הנוד"ב מדברי הרמב"ם ויישוב בזה:

ועוד ילה"ק דהא מבואר בגמ' נדה (דף ס:) דלפי ר' נחמיה אף אם נמצא כתם על כלי חרס מגבו לא מטמאין את האשה, ומקשינן פשיטא, ומתרצינן מהו דתימא ליגזור גבו אטו תוכו קמ"ל. ע"כ. והנה לפי המבואר ברמב"ם דכלי חרס מגבו מקבל טומאה מדרבנן, א"כ איך יתכן דהגמ' אומרת בדעת ר' נחמיה דחשיב ג"כ כאינן מקבל טומאה, וגם קשה מהו שמקשינן פשיטא וכו' והא לא פשיטא כלל וכלל, אלא מוכח בהדיא לכאורה דאף בדבר שמקבל טומאה מדרבנן אין גזירת כתמים.

ד"ה כתיב הכא ובעוד). ואע"ג שדם נדה דין טומאה יש בו, מ"מ אינו מתורת משקים טמאים, אלא הוא דין טומאה בפנ"ע של דם נדה, והוא ליה כשאר אבות הטומאות שאינם מטמאים כלי חרס מגבו. וכן הא דקי"ל במקור מקומו טמא, אינו מדין טומאת משקין, וכמש"כ הרא"ש בפירושו (דף כב.) יעוין שם. ולכן גם מטעם זה לא יטמא כלי חרס מגבו.

ולפי"ז אתי שפיר סוגיית הש"ס אף לדעת הרמב"ם, דמקשה שפיר פשיטא דאין בו דין כתם הואיל והדם אינו מטמא אותו, אבל לעולם היכא שהדם מטמאו מדרבנן, וכגון כלי זכוכית (עיין רמב"ם פ"א מכלים ה"ה), י"ל דיש בו דין כתם אף להרמב"ם, וכדמשמע מסתימת לשון הגמרא והראשונים בזה. עכ"ד. ושור"ר כיסוד דברי הרב בדי השולחן, גם בספר אשא דעי להרה"ג אהרן יוסף אויערבך שליט"א (נדה עמוד רכת הערה שע). ושתי נביאים אחרונים נתנבאו בסגנון אחד.

ואולם יש להעיר על דברי הרב בדי השולחן, דאיך אפשר ל"ל שלרמב"ם אין לדם נדה דין משקה, והא איתא במשנה (מכשירין פ"ו מ"ו) אלו מטמאין ומכשירין וכו' ודם הנדה וכו' ראב"ע אומר דם הנדה אינו מכשיר. ע"כ. הרי דאיכא פלוגתא האם דם הנדה מכשיר, ואי מכשיר בודאי חשיב משקה, דרק ז' משקין מכשירין.

ואולם אין להקשות כן, דהנה במתני' התם מני ג"כ זובו של זב והוא בודאי אינו מז' משקין, אלא בע"כ דמה דמני במתני' אינו מדין משקה מכשיר, אלא יש גם דברים שמכשירין אף שאינם משקה, והם מכשירין מטעם דטומאתן מכשרתן (ועיין במשנה אחרונה שם שכתב ג"כ כיסוד זה), וממילא אודא הקושיא, די"ל דגם דם נדה שמכשיר, אינו מטעם דחשיב משקה אלא מטעם שטומאתו מכשרתו.

שמקבל טומאה מדרבנן יש בו גזירת כתמים, דקשה עליו מדברי הרמב"ם וכו"ל. ושוב כתב דהנוד"ב סותר עצמו, דלדבריו במהדו"ק (חיו"ד סימן נב) בטעמא דגזירת כתמים, צ"ל דהיכא שהבגד מקבל טומאה רק מדרבנן לא יהיה גזירת כתמים, דהבגד בכה"ג טהור מדין ספיקא דרבנן לקולא, וא"כ איך כתב במהדו"ת דאף אי מקבל טומאה מדרבנן יש בו גזירת כתמים.

ואף שהנוד"ב תירץ שזהו מטעם לא פלוג רבנן, וכמו במקבל טומאת נגעים שג"כ יש בו גזירת כתמים מדין לא פלוג. מ"מ הפרי דעה כתב שזה קשה, כיון שלא שייך לומר לא פלוג בין דאורייתא לדרבנן. והניח בצ"ע.

והנה המשנה אחרונה (מכשירין פ"ו מ"ה) ס"ל דמי רגלים מקבלים טומאה רק מדרבנן כיון שהוי משקה סרוח, ולפי הנוד"ב צ"ל שכתם הנמצא במי רגלים לאחר זמן יהיה בזה גזירת כתמים. ובאמת בגמ' נדה (דף יד:) מבואר בהדיא שדם הנמצא במי רגלים יש בו דין כתם, וא"כ מוכח דאף בטומאה דרבנן יש טומאת כתמים. וכן מבואר בסדרי טהרה (סימן קצ סוף סקצ"ג).

והנה גם מדברי הרמב"ם הנ"ל אין להוכיח ששייך גזירת כתמים בדבר שמקבל טומאה מדרבנן, דראיתי שכבר עמד בזה הרב בעל בדי השולחן (סימן קצ ס"י בביאורים ד"ה על דבר) וביאר, ששיטת הרמב"ם היה דלא גזור טומאה על האשה אא"כ נטמא גם מה שנפל הדם עליו, ולא סגי במה שמקבל טומאה בעלמא, ולכן י"ל דדם נדה אינו מטמא אחריו כלי חרס גם להרמב"ם, דרק משקין טמאים מטמאים כלי חרס מגבו, ודם הנדה אינו בדין משקה לשיטת הרמב"ם, וכדמשמע מדבריו (בריש פ"י מהל' טומאת אוכלים) שלא מנה שם דם נדה בהדי הנך דמים שנחשבים למשקה. (ודלא כדמשמע בתוס' נדה דף יט:

ויש להביא ליסוד זה הוכחה, דאיתא במתני' נדה (פ"ב מ"ו) דדם הירוק לת"ק לא מטמא גם משום משקה, וצ"ב מדוע הא אכתי יש לזה דין דם דהוי משקה. אלא בע"כ מוכח דבודאי דם נדה אינו משקה, וכל מה שיש לו דין משקה לענין מכשיר היינו משום שטומאתו מכשרתו, ולכן דם ירוק שהוא טהור ולא שייך בו טומאתו מכשרתו, לכן אין לו דין משקה גם לענין הכשר.

ושוב ראיתי כן בדברי חיים (ח"ב סימן פ) דכתב דדבר המקבל טומאה מדרבנן אין בו גזירת כתמים. עיין שם. וכן משמע בשיעורי שבט הלוי מתלמידי מרן פוסק הדור הגר"ש ואזנר (סימן קצ ס"י אות ג עמוד קע) שדעתו יותר דיש להקל בגוונא שהבגד מקבל טומאה רק מדרבנן. וכן מבואר בהדיא לסמוך על זה להלכה גם שלא בשעת הדחק בספר טהרת הבית לרבינו פוסק הדור הגרעי"י זצוק"ל (ח"א עמוד תכה) וכ"כ הגר"מ פנירי שליט"א בספרו אבני שוהם (עמוד תה אות ב).

הנה מבואר מכל זה דאיכא גזירת כתמים אף בדבר שמקבל טומאה מדרבנן, וכן מבואר בתוספי הרא"ש (נדה דף ס:) ובנודע ביהודא (מהדו"ת חיו"ד סימן קט) והביאו בפתחי תשובה (סוף סק"י"ז) ובבדי השולחן (סקצ"ח) ובערוך השולחן (סקמ"א) ובמלבושי טהרה (סכ"ג) וכ"ה בחוט שני (עמוד קסד סוף אות ז) ובמראה כהן (עמוד כח אות א) וכ"כ הגר"ט דואר שליט"א בספרו טללי טהור (עמוד כא אות כג).

וב"כ בשו"ת חלקת יואב (מהדו"ת סימן ו) בדרך אגב, דמה שכתב הגר"ב (מהדו"ת סימן קט) דדבר המקבל טומאה מדרבנן מקבל ג"כ כתמים, לכאורה י"ל שהיא טהורה, וראיה לזה דהרי דעת הרמב"ם (פ"ז מאבות הטומאה ה"ה) דמשקין טמאין מטמאין כלי חרס מגבו, וא"כ איך אמרינן בש"ס נדה (דף ס:) דגב כלי חרס אינו מקבל כתמים והרי מקבל טומאה ממשקין טמאין, וע"כ דדבר המקבל טומאה מדרבנן אינו מקבל כתמים. וכן מוכח ממה שכתבו התוס' בב"ב (דף כ. ד"ה ועכו"ם) עיין שם לענין חציצה, מכל שכן כאן דכתמים דרבנן, ועיין בש"ך (סימן רא ס"ק קד). עכ"ד. וכן הסיק המהרש"ק בנדרי זרוזין (קונטרס שיירי שיריים סימן כב).

אולם יש שהוכיחו מדברי הרמב"ם הנ"ל שבדבר שאינו מקבל טומאה אין בו גזירת כתמים, וכמבואר באור שמח (פ"ט מאיסו"ב ה"ז) ובפרי דעה (סימן קצ בשפתי לוי סקט"ז).



מכתב י"ב

הרב יוסף חיים שבתאי

ירושלים

בענין קריאת ההפטרות בשבת, וסדר ההפטרות

א. בטעם וגדר התקנה. ב. י"ג הפטרות בהם לא קיימת מחלוקת כלל. ג. י"ד הפטרות שלא נחלקו בהן מהיכן תחילת קריאתן. ד. ט"ז הפטרות שבהן נחלקו הראשונים אך המנהג בהן פשוט. ה. י"ב הפטרות שבהן המנהג צריך בירור. ו. הפטרות דתלתא דפורענותא ושבעא דנחמתא ותרתי דתיובתא. ז. הפטרות ארבע פרשיות. ח. הפטרת שבת חנוכה. ט. הפטרת שמחת תורה. י. הפטרת שבת הגדול.

לא יפחות מעשרים ואחד פסוקין כנגד שבעה שקראו בתורה וכו'. וכן פסק הרמב"ם (פי"ב מהלכות תפילה הי"ג).

ובך פסקו הטור והש"ע (או"ח סי' רפד ס"א) 'ומפטירין בנביא מענינה של פרשה. ואין פוחתין מכ"א פסוקים כנגד ז' שקראו בתורה, שאין פוחתין לכל אחד מג' פסוקים, ואי סליק ענינא בבציר מכ"א פסוקים כגון 'עולותיכם ספו על זבחיכם' (הפטרת צו) לא בעינן כ"א'.

ובטעם התקנה, כתב האבודרהם (פי"ז אות נט) 'ולמה מפטירין בנביאים, לפי שגזרו על ישראל שלא יקראו בתורה, וכנגד שבעה שהיו עולין לקרות בתורה ואין קורים פחות משלשה פסוקים עם כל אחד ואחד, תקנו לקרות כ"א פסוקים בנביאים, ולא יפחות מהם וכו', ולכן נקראת הפטרה, לפי שהיו נפטרים בה מקריאת התורה'. וכן הביא בתוס' יו"ט (מגילה פ"ג מ"ד) בשם ספר התשב"י לרבי

ראיתי את מאמריו של הרה"ג און אברהם הכהן סקלי שליט"א בקובץ כח' בבירור מנהג אמירת הפטרת פרשת וירא, וכן בקובץ לג' גבי בירור מנהג אמירת הפטרת פרשת צו, ושם העלה שהמנהג הנפוץ בימינו אינו המנהג הנכון ויש לשנותו.

ובעקבות כך, חשבתי לבוא ולברר את כל אמירת ההפטרות הנהוגות בקרב בני עדות המזרח, האם מנהגם נכון ומבוסס על פי דברי רבותינו הראשונים, אשר מפייהם אנו חיים, וכמי אנו נוהגים בסדר ההפטרות במקום שהראשונים הביאו בזה כל אחד מנהג אחר, וכן במקומות שאף בבני עדות המזרח יש מקומות שנהגו כך ויש שנהגו אחרת, לברר מה מקורו של כל מנהג. והכל נעשה בס"ד על פי דברי רבותינו הראשונים ז"ל.

בטעם וגדר התקנה

בנמרא מגילה (כג.) איתא 'המפטיר בנביא

א וכתב בשיירי כנסת הגדולה (סי' רפד טור אות א) דזה לדוגמא בעלמא, מפני שיש עוד הפטרות רבות שאין בהם כ"א פסוקים לפי מנהגינו. (ועי' באות י בענין הפטרת שבת הגדול). וכתב הגאון הנאמ"ן באור תורה (רלג עמ' תשפח) שהספרדים ברוב המקומות אין מקפידים על מנין כ"א פסוקים, ואדרבא האשכנזים יותר הקפידו בזה. וראה עוד בגליון 'תורת הקורא' (172 הערה ה) מה שכתבו בזה.

בשם רבי נתן בן מכיר, 'שמאותו הזמן עצמו הנהיגו אלו הפטרות בימי אחרונים סבוראין ראשי ישיבות, דקריאות הפטרות אינו לא איסור ולא היתר, ומה שנוהגין נוהגין'. וכן כתב בספר העתים (סי' קפד) מרב האיי גאון, 'שהפטרה גופה אינו מצוה שחייבין להזהר בה', וע"ע בסוף סי' קפח [ועיי"ש, ובעתים לבינה שפירש דבריו, שאין חיוב דווקא לומר ההפטרה של פרשת שקלים אלא שיכולין לומר ההפטרה של פרשת השבוע, ועי' בסמוך], וכ"כ בשו"ת תשב"ץ (ח"א סי' קלא) 'דקריאת ההפטרה אינו אלא לכבוד הנביאים בעלמא, ולא היתה תקנה מחוייבת כקריאת התורה, שהרי משה תיקן להם לישראל שיהיו קורין בתורה, ועזרא תיקן תלתא גברי כדאיתא בפרק מרובה (פב). וכן בירושלמי איתא, וכיון שאינה אלא לכבוד בעלמא, משום הכי הקילו בה שתהיה בקטן וכו', עכ"ל. וצ"ל שזהו לפי הטעם שהוא לשם לימוד גרידא, ואינה משום תקנה וחובה גמורה.

ובאמת, שבספר הישר לר"ת (חלק החידושים שבת סי' רכב) כתב שהיא מתקנת חכמים, וכ"כ הר"ן (מגילה יא:), ובשאלות דרב אחאי (נצבים שאילתא קסא) כתב גבי קריאת התורה וההפטרות במועדים שהם חובה, עפ"י הגמרא (מגילה לב.). שמה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין וכו'. משמע ששאר השבתות אינה חובה².

ומה שתיקנו לקרוא מענין הפרשה, נחלקו

אליהו בחור (שרש פטר), וכן בנו"כ על הש"ע³.

ובשבלי הלקט (סי' מד) הביא מספר הפרדס הגדול (לרש"י. סי' ב) והביאו בב"י (סי' קלב) טעם אחר, והוא עפ"י מה שאמרו חז"ל (קידושין ל.) לעולם ישלש אדם שנותיו שליש במקרא שליש במשנה שליש בתלמוד, וכך היו החסידים הראשונים עושים, אך משרבתה העניות והיו יוצאים למלאכתם היו קוראים רק ב' פסוקים מהנביא והן 'ובא לציון' ו'ואני זאת בריתי', אך בשבת שאין בו ביטול מלאכה החזירו עטרה ליושנה לקרוא בתורה ובנביא, עיי"ש בדבריו. נמצא שנחלקו אם זה במקום קריאת התורה וכמו שכתב להדיא בשו"ת הרדב"ז (ח"ו סי' ב אלפים צא), או לשם לימוד גרידא.

ובאמת, מצינו בספר המכריע (להרי"ד. סי' לא עמ' קסא) שכתב שההפטרה היא חובה כמו קריאת התורה. ובוזה מתבאר פסק הש"ע (או"ח סי' קמו ס"ג) שאסור לספר כשהמפטר קורא בנביא עד שישלים, כמו בס"ת, וכתב המאמר מרדכי (ס"ק ט), משמעות דברי רי"ו מריה דהאי דינא וסתמיות דברי הש"ע משמע, דהפטרה דין קריאת התורה יש לה לענין זה.

ומאידך, מצינו ראשונים שכתבו שאינה חובה כקריאת התורה אלא בגדר 'מנהג', וכמו שכתב בספר הפרדס (עמ' שנב)

ב וראה בספר ערך מילין (החכם שי"ר) ערך אפטרותא שהעיר על טעם זה, שאם היה גוזר על התורה לא היה מניח גם לקרוא בנביאים עיי"ש. ועיי"ש בתיקון יששכר (מהדו"ח עמ' רי). [וראה בהערה בסמוך].
ג עפ"י יש לודן, בדברי הגמרא (מגילה כג:) שצריך עשרה, וכ"כ בירושלמי (פ"ד ה"ד), וכ"פ הרמב"ם (פ"ח ה"ד), ומבואר בראשונים שם ב' טעמים, או משום שכך היתה התקנת חכמים, או משום דבר שבקדושה. עוד יש לודן במה שהביא הב"י (סי' רפד) מדברי הראשונים, אם אפשר לקרוא בהפטרה במקום שלא קראו בתורה, ועוד יש לודן, במה שעורר הלבוש (סי' רפד) שיצטרכו לקרוא מתוך ספר, וכ"כ הגר"א, ועיי' בנו"כ במה שכתבו ע"ד. וכן יש לודן, האם יש חיוב לכל יחיד לשמוע את ההפטרה וכמו בקריאת התורה, וכפי שכתב המ"ב (סי' רפד ס"ק יב), ואכה"מ. ועיי' בספר אהלי שמעון (שבת סי' טו) ובקובץ עץ חיים (באבוב. כח עמ' ערב) שהאריכו טובא בענינים אלו.

והראו לו מקום שצריך לקרות, וברך על התורה והתחיל לקרות או לא התחיל, והזכירוהו שפרשה אחרת צריך לקרות וגלל הספר תורה למקום שצריך לקרות בו, י"א שאינו צריך לחזור ולברך, וי"א שצריך. ולהלכה פסקו האחרונים (מ"ב סי' תכה ס"ק ד. כפה"ח ס"ק ט. חזו"ע חנוכה עמ' שיא), שאם שכח וקרא בהפטרה של שבוע, קורא אחריה כפי התקנה, ואם נזכר אחר שכבר בירך ברכות אחרונות, קורא אותה בלי ברכה.

ותקנת חז"ל הייתה רק בקריאת הנביאים ולא מהכתובים, משום שבנביאים נמצא מעין ענין כל הפרשיות שבתורה משא"כ בכתובים [ועי' בהערה¹].

ובענין מה הם הפסוקים הנקראים בכל הפטרה והפטרה לא נזכר בגמרא (למעט בחגים וארבע פרשיות ועוד, וכפי שיתבאר). אך מצינו בחמשה ראשונים שכתבו את סדר ההפטרות, והם: הרמב"ם (בסוף סדר תפילות כל השנה) סידור רבינו שלמה ברבי נתן (רשב"ן. פרק כט עמ' ר)¹ האבודרהם (פרק כט אות כג) ספר השלחן לתלמיד הרשב"א (מהדורת בלוי עמ' שא) וספר עץ חיים לרבינו יעקב חזן מלונדרץ (מוה"ק פרק רביעי עמ' נג)¹.

האחרונים כאשר הפטיר שלא מענין הפרשה, האם הוא מעכב מכיון שזה חלק מתקנת חכמים, או שענין זה אינו אלא מנהג בעלמא, בשיורי טהרה (בסוף ספר טהרת המים, מערכת ה"ס ק"י) כתב דאינו אלא ממנהג בעלמא, וז"ל, כמ"ש ברמב"ם בס"ס התפילה, העניינות שנהגו רוב העם לקרות מן הנביאים בכל שבת ושבת ומפטירין בהן, ואלו הן בראשית 'הן עבדי כו', דמבואר הוא דמנהג קלוש הוא זה של הפטרות שלכל שבת ושבת, וטעמא דמלתא, דמלבד דההפטרה עצמה הוא זכר בעלמא לתקנת השמד, וא"כ יהיה בנביא שיהיה עוד בה דנהגו רוב העם שיהיה מעין הפרשה, ועיי"ש עוד. אך בשו"ת שם משמעון (שמעון מנשה. בהוספה מבנו, דף עג ע"ב) כתב לדחות דבריו, שמפשוט לשון הטור והש"ע והרמב"ם וכן מהלבוש והב"ח והט"ז משמע, שזה מעיקר התקנה וכן הייתה התקנה שיקראו מענין הפרשה, עיי"ש עוד. וכ"פ בחזו"ע (שבת ב עמ' שלז), שיחזור ויקרא בלי ברכה מחמת סב"ל².

ובן אף אם קרא מענין הפרשה, אך לא כפי התקנה כגון בד' פרשיות וכדו', נחלקו האחרונים, האם לדמות נידון זה למה שכתב הש"ע (סי' קמ ס"ג) 'העולה לקרות בתורה

ד ועי' יחו"ד (ח"ז סי' נג, ובהוספות וצינונים) ובחשוקי חמד (מגילה עמ' רצז) ובאגורה באהלך (ח"ב סי' יג).
ה ובטעם הדבר, כתב הלבוש (שם ס"א), ומה שקורין ההפטרה דוקא בנביא ולא בכתובים, י"ל מפני שגם הגזירה היתה עליהם ולא על הנביאים, אי נמי. ובערוך השולחן (ס"א) כתב ע"ד, ומה שתקנו כל ההפטרות בנביאים ולא בכתובים, מפורש במשנה דריש כל כתבי (קטו). דאין קורין בכתובים בשבת מפני ביטול בהמ"ד, ע"ש [והלבוש טרח בטעם זה ע"ש]. עכ"ל. וכן במטה יהודה (ס"ק א) פקפק על הטעם הראשון, וכתב שהטעם השני עיקר. וכן בסידור היעב"ץ (הלכות קריאת התורה הלכה 32) ובבאר היטב (שם) הביאו רק את הטעם השני. ועיי"ע בכתר שם טוב (הערה שצז), ולרבינו ששון מרדכי בספרו דבר בעתו (ח"א יום שבת קדש).

ויש להביא לשבח מה שכתב הבני יששכר (חודש מנחם אב נחמה ב, בסופו), שמצינו הפטרות מכל הנביאים, חוץ מנחום צ'פניה ח'גי, ר"ת נצ"ח, עכ"ד.

ו יש לציין שבדבריו כתב על פי רוב כהרמב"ם, ושניהם הם עפ"י דברי הגאונים.

ז ואע"פ שבחומשים ישנים וכן בכת"י מצינו עוד מנהגים בסדר ההפטרות, מ"מ נמנענו מלציין מכיון שמטרתנו להביא אך ורק מהמנהגים שהובאו בראשונים, ומה שהובא בהערות מחומשים ישנים וכדו', זהו רק לסייעתא בעלמא לברר מה

שלכתחילה כל אחד צריך לקרוא ההפטרות כפי מנהגו, וכפי שכתב השומר אמת (אדאדי. סי' כג אות א), האמנם והיתה לבאר, שלפעמים אין צריך לחזור ולקרוא אפילו בלא ברכה, כגון שיש כמה הפטרות למנהג הספרדים ואשכנזים ואיטאליאני לפרשה אחת, וטעה וקרא מה שאינו מנהג, מאי דהוה הוה. עכ"ד. והיינו דלכתחילה צריך לקרוא כל אחד כפי מנהגו, ומ"מ אם אמר כמנהג המקום יצא ידי חובה^א, ובפתחי עולם (סי' רפד ס"ק יא) הביא בשם ספר סת"ם (לרבי שלמה קלוגר. ח"ב הלכות קריאת התורה סי' ט), שאם קרא הפטרה של פרשה אחרת שאינה שייכת כלל לאותה פרשה וכבר גמר כל ברכותיו צריך לחזור ולברך (כמו בס"ת וכו'), ואם תלוי במנהג המקומות שיש מפטירין הפטרה זו באותה פרשה אף במקום שאין מפטירין אותה, בדיעבד אם קראה א"צ לחזור ולברך, וכ"כ בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קג) במקום עגמת נפש^ב. וכתב בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תע) 'וכן יש מנהגים משתנים בקריאת ההפטרות, ונהרא נהרא ופשיה'. ומסתבר, שמה שכתבו הפוסקים שבדיעבד אם קראו כמנהג האחר יצאו ידי חובה, זהו רק אם יש לו מקור באחד מהראשונים, אולם אם זהו מנהג

ובספר תיקון יששכר לרבי יששכר אבן סוסאן (בן דורו של מרן הב"י ומרבני צפת) הביא רק את סדר האבודרהם והרמב"ם.

עוד מצינו בסדר חק לישראל קריאת נביאים שהוא על סדר קריאת ההפטרות שבאותה הפרשה, והוא נסדר על ידי רבי יצחק ברוך מחכמי צפת^ג.

ובספר בינה לעתים לרבי שאול הכהן (עמ' עא במהדו"ח) הביא את מנהג ההפטרות, ובספר ברית כהונה (או"ח מערכת ה אות ח) הוסיף על דבריו (והביאום במהדו"ח על מקומם).

ובן בספר כתר שם טוב לרבי שם טוב גאגין (ח"א עמ' תה והלאה) גם כן הביא את סדר ההפטרות.

וכבר כתב הכסף משנה (פי"ב מהלכות תפילה הי"ב), ונראה שלא היה להם באותו זמן הפטרות קבועות כמונו היום אלא כל אחד היה מפטיר ענין שנראה לו שהוא מתייחס לפרשה, וגם בזמננו זה יש חילוק מנהגים בהפטרות^ד. אמנם יש לדעת,

היה המנהג.

ח והיה בזמן הרש"ש. וסידרו בשנת הת"ק, ק"כ שנים לאחר פטירת המהר"ח (בשנת הש"פ), והודפס במצרים. ובפתח הדביר (סי' רפה) כתב, שהוא נסדר ע"י רבינו האר"י ז"ל, וכן כתב בספר שערי תפילה לרבי יעקב רקה (דיני חק לישראל אות א). ראה בהערה בסמוך, ובאות ד ציון 5 וציון 2.

ט וכ"כ בספר האשכול (אלבק. ח"א עמ' 171), וסיים, שלאחר מכן הוקבעו הפטרות. וכ"כ בשו"ת צמח צדק הקדמון (שאלה קכו ד"ה תו צריך), לא קבעו רז"ל איזה הפטרה שיהיו קורין לשבת זה ואיזה לשבת זה, אלא הניחו את זה לחכמי הדורות שיהיו מסדרין לפי דעתם לכל שבת ושבת הפטרה לפרשה הסדורה לאותו שבת, רק למועדים ור"ח ופרשיות וכו' קבעו רז"ל איזהו הפטרה שיהיו קובעים (קוראים), אבל לכל שבתות השנה לא קבעו. ועי' במג"א (סי' תכח) ובא"ר ובמחצית, ובמ"ב (סי' קמד ס"ק א).

י מלבד בהפטרות המועדים וד' פרשיות וכן שבעא דנחמתא וכו', שכל אלו הוזכרו בש"ס ובפסיקתא ונהגו בהן כל ישראל, צריך לחזור ולקרוא בברכות. ועיי' שו"ת, ובמ"א (סי' תכח ס"ק ט) ובמחצית.

יא וכ"פ הגרמ"א בשו"ת מאמר מרדכי (ח"ד סי' כח).

יב ועי' בדברי הגאון ר' שריה דבליצקי זצ"ל (קובץ מה טובו אהליך יעקב יח עמ' כט) שכתב, שלכתחילה אין לשנות אפי' כמנהג עדה אחרת, ובקושי התיר האגרות משה בזה משום עגמת נפש.

שרק הובא בחומשים ולא מצאנו לו מקור, לכאורה אף בדיעבד לא יצא, דמי יימר לן שזה נחשב לקריאה מענין הפרשה, וי"א שהוא לעיכובא וכמשנ"ת, וא"כ יצטרך לחזור ולקרוא [ללא ברכה] כדי לקיים את קריאת ההפטרות כתיקונה.

פסוקים). תצוה (י"ז פסוקים). תזריע (כ"ב פסוקים). אמור (י"ז פסוקים). במדבר (כ"ב פסוקים). שלח (כ"ד פסוקים). בלק (י"ז פסוקים). פנחס (כ"ב פסוקים)^{טז}. וקריאתן היא כפי המופיע בחומשים.

וברצוני לברר בעז"ה כפי מי מהראשונים שהובאו לעיל נהגו קהילות עדות המזרח בקריאת ההפטרות. [ויש לציין שמנהג תימן הוא עפ"י רוב כהרמב"ם^{טז}, ומנהג נוסח אשכנז וספרד (נוסח החסידים)^{יז} הוא כהכרעת הלבוב בדבריו בכמה מקומות].

ובן מצינו י"ד הפטרות שלא נחלקו בהן מהיכן תחילת קריאתן, והן:

כמו"כ ברצוני לברר באילו הפטרות קוראים אנו כ"א פסוקים ויותר, ובאילו אין לנו כ"א פסוקים, ובאילו הוא תלוי בשיטה ובמנהג.

נח. וירא. חיי שרה. תולדות. יתרו. משפטים. ויקרא. צו. שמיני. מצורע^{יח}. נשא. בהעלותך. קרח. חקת. ותחילת קריאתן היא כפי המופיע בחומשים.

עוד מצינו ט"ז הפטרות שבהן נחלקו הראשונים אך המנהג בהן פשוט, והן:

מצינו י"ג הפטרות בהם לא קיימת מחלוקת כלל בין הראשונים, והן:

א. לך לך: לרמב"ם והרשב"ן – 'ואל מי תדמיוני' (ישעיה מ כה) עד 'לא אעזבם' (מא יז), וכן מנהג תימן. לשאר הראשונים – 'למה תאמר יעקב' (שם מ כז) עד 'בקדוש ישראל תתהלל' (מא טז), וכן המנהג (כ"א פסוקים).

וישלח (כ"א פסוקים)^{טז}. וישב (י"ט פסוקים). מקץ (ט"ו פסוקים). ויגש (י"ד פסוקים). ויחי (י"ב פסוקים). תרומה (י"ט פסוקים).

יג וכפי שכתב בשלחן ערוך המקוצר (ח"ב סי' ס אות יט) מנהג תימן הוא כסדר הרמב"ם בסדר תפלות כל השנה בסוף ספר אהבה.

יד מפני שבענין ההפטרות גם לנוסח ספרד מפטירין ככל האשכנזים מכיון שאין על כך גילוי דעת מהאר"י, ומה שנכתב בחומשים מנהג ספרד זהו רק לבני עדות המזרח, וכפי שכתב המנחת אלעזר ממונקאטש בספרו חמשה מאמרות (מאמר נוסח התפילה אות לה), והביא כך בשם סידור 'תורה אור' לבעל התניא ז"ל. ובהערות מוהרש"ב זצ"ל לסידור (עמ' 488) כתב, שהאדמו"ר מוהר"ש זצ"ל היה אומר רוב ההפטרות כמנהג ספרדים וכו'. וראה בספר מבית הגגונים (עמ' רמ) שהביא מכת"י הצמח צדק את מנהגו בסדר ההפטרות.

טו עי' במ"ב (סי' תכ ס"ק כב) שהביא מהחיי אדם (כלל קיח אות יז) שכתב, מה שכתוב בחומשים 'ויברח יעקב' לפרשת וישלח, טעות סופר הוא, ושייכה לפרשת ויצא, אלא בויצא מפטירין מן ויברח עד סוף הושע ואח"כ פסוקים מיאל ואכלתם אכול וידעתם וכו' והוא מטעם שצריך לסיים בדבר טוב ובהושע נסתיים 'ופושעים יכשלו בס', ובוישלח מפטירין מן 'ועמי תלואים' וגם מקצת ויברח יעקב עד ומושיע אין בלתי, וע"פ הגר"א נוהגין להפטיר בפרשת וישלח 'חזון עובדיה'. עכ"ד. וכן המנהג כיום, והמנהג לקרוא 'ועמי תלואים' אין לו מקור בראשונים. וראה בגליון 'תורת הקורא' (178) מה שכתבו בזה.

טז כשחלה לפני תלתא דפורענותא. וראה באות ו'. ועי' בסדר חיבור ברכות (עמ' 53).

יז מלבד מנהג התימנים להתחיל 'ויאמר אלישע' (מלכים ב' ז א).

ו'ישלח אחאב' (יח כ) עד 'ה' הוא האלקים' (לט), וכן מנהג הספרדים ומנהג חב"ד (כ) פסוקים). [מנהג האשכנזים כיום להתחיל כהרמב"ם ולסיים כשאר הראשונים, וכדעת הלבוש (סי' תרפה ס"ק ח) (ט"ל פסוקים)].

ו. ויקהל: לרמב"ם והרשב"ן – ו'ישלח המלך שלמה' (מלכים א' ז יג) עד 'ותתם מלאכת העמודים' (כב"ט), וכן מנהג תימן. לאבודרהם וספר השולחן – עד 'אלפיים בת יכיל' (כו), וכן מנהג הספרדים וחב"ד (י"ד פסוקים²¹). [לעץ חיים – ויעש חירום' (ז מ) עד 'להיכל זהב' (נ), וכן מנהג האשכנזים, וכדעת הלבוש (סי' תרפט ס"ק ו) (י"א פסוקים). ועי' בהפטרות פקודי.

ז. ויקרא: לרמב"ם והרשב"ן – עד 'כה אמר ה' מלך ישראל וגואלו' (ישעיה מד ו), וכן מנהג תימן. לשאר הראשונים – עד 'ובישראל יתפאר' (כג), וכן המנהג (ל"א פסוקים)²².

ח. שמיני: לרמב"ם והרשב"ן – עד 'כל אשר בלבבך' (שמואל ב' ז ג), וכן מנהג תימן והצ"צ. לספר השולחן – עד 'ויברך את העם' (ו יח). לאבודרהם ועץ חיים – עד 'איש לביתו' (ו יט), וכן המנהג (י"ט פסוקים)²³. [ומנהג

ב. חיי שרה: לאבודרהם – עד 'ותכון מלכותו מאוד' (מלכים א' ב יב). [ועי' בספר מה שהיה הוא שיהיה (הערה 1) שהעיר, שאולי יש ט"ס בדברי האבודרהם, כיון שלא מסתבר שצריכים לקרות הפטרה של סה' פסוקים, ועוד, שמפרק ב' קורים בהפטרות ויחי ול"ל לקרותן פעמיים. ובתיקון יששכר הגירסא כלפינו, וצ"ב]. לשאר הראשונים – עד 'דוד לעולם' (א לא), וכן המנהג (ל"א פסוקים). [מנהג השאמי להוסיף את פסוק מו].

ג. תולדות: לרמב"ם והרשב"ן – עד 'וערבה לה' (מלאכי ג ד), וכן מנהג תימן. לשאר הראשונים – עד 'כי מלאך ה' (ב ז), וכן המנהג (כ"א פסוקים).

ד. משפטים: לרמב"ם ועץ חיים – עד 'לא יכרת איש' (ירמיה לה יט), וכן מנהג תימן (ט"ל פסוקים) [ועי' ברשב"ן]. לאבודרהם וספר השולחן – עד 'מאין יושב' (לד כב) ומדלג למפרע 'כה אמר ה' אם לא בריתי וגו' גם זרע יעקב ודוד וגו' (לג כה – כו), וכן המנהג (י"ז פסוקים)²⁴.

ה. כי תשא: לרמב"ם והרשב"ן – 'ויהי ימים רבים' (מלכים א' יח א) עד 'וירכב אחאב' (מה), וכן מנהג תימן. לשאר הראשונים –

יח והנה דעת הכס"מ (פי"ב מהלכות תפלה הי"ג) והפר"ח (סי' קמד אות א) שבנביא עצמו מותר לדלג למפרע, ולדעת המג"א (ס"ק ד) אסור לקרוא למפרע, וכ"נ בט"ז (ס"ק ב) וכ"כ הא"ר (אות א) ובשכנה"ג (ב"י אות א) וכ"פ במ"ב ובכפה"ח (שם ס"ק ט), אמנם הריטב"א ביומא (ע. ד"ה ובלבד) כתב שאפילו בספר אחד אסור לקרוא למפרע. ובהלכה ברורה (בירור הלכה ג) כתב שיש לחוש לריטב"א ולהחמיר בזה, וצ"ע. ועי' ברש"י ותוס' וברש"ש (שם). והביא במ"ב את הפמ"ג שמצדד דבענין אחד נביא אחד מותר לקרות למפרע. ובאמת שבכמה חומשים ישנים ספרדים ההפטרות מסתיימת בפסוק כב וללא הדילוג.

יט בתיקון יששכר גרס ברמב"ם עד 'ותשלם כל המלאכה' (נא). וצ"ע דזהו כבר הפטרות פקודי.

כ וכתב בשיירי כנה"ג שם, דזהו מפני דסליק עניינא.

כא ובסידור אהבת הקדמונים כתב שמנהגם לקרוא עד מד ו כהרמב"ם, ומדלגין ומוסיפין מפרק מד כא 'זכר אלה יעקב' עד 'ובישראל יתפאר' כשאר הראשונים. ומצאו כן וכע"ז (עד פסוק ה' / ז / ח / ט / י"א / יג / יד) בכמה חומשים ישנים ספרדים.

כב ויש מהספרדים שמוסיפים עוד ב' פסוקים 'ונאמן ביתך' 'ככל הדברים' (ז טז-יז).

האשכנזים עד 'כן דיבר נתן אל דוד' (ז יז).

ז. אחרי מות: לאבודרהם – 'הנה ימים באים' (עמוס ח יא) עד סוף הספר (ט טו). לשאר הראשונים – 'התשפוט התשפוט' (יחזקאל כב א) עד 'ונחלת בך לעיני גוים' (טז), ובאבודרהם הביא זאת בשם יש מפטירין. וכן המנהג (ט"ז פסוקים), וכ"כ הפר"ח (סי' תכח ס"ק ח) והכפה"ח (שם ס"ק נב) עפ"י התיקון יששכר (מהדו"ח עמ' רפה), וכ"כ בשיירי כנסת הגדולה³².

[לחלק מהאשכנזים כהעץ חיים 'הלא כבני כושיים' (עמוס ט ז), ועי' ברמ"א (סי' תכח ס"ח) ובלבוש (סי' תצג ס"ק ד)]. ועי' בסמוך.

י. קדושים: לרמב"ם והרשב"ן – 'ויהי בשנה השביעית באו אנשים' (יחזקאל כ א) עד 'צבי היא לכל הארצות' (טו), וכן מנהג הבלדי. לאבודרהם וספר השולחן – 'ויהי דבר ה' וגו' ה'לדרוש אותי' (כ ב) עד 'ואת שבתותי קדשו' (כ), וכן המנהג (י"ט פסוקים), וכמובא בפר"ח (שם) ובשיירי כנה"ג (שם הגהות הטור ח"ג) ובכף החיים (שם ס"ק נב) ובהשומר אמת (סי' כג אות א) עפ"י התיקון יששכר (שם). ומנהג השאמי להתחיל כהרמב"ם (פסוק א' נוסף) ולסיים כהאבודרהם.

[מנהג חלק מהאשכנזים כהעץ חיים 'התשפוט התשפוט' (יחזקאל כב א), וכן דעת הלבוש (סי' תצג ס"ק ד), ועי' במ"ב (סי' תכח ס"ק כו) ובספר מה שהיה הוא שיהיה, ובהפטר אחרי מות].

יא. בהר: לרמב"ם והרשב"ן – 'ה' עוזי ומעוזי' (ירמיה טז יט) עד 'רפאני ה' וארפא' (יז יד), וכן מנהג תימן³³. לשאר הראשונים – 'ויאמר ירמיהו' (לב ו) עד 'פלא כל דבר' (כז), וכן המנהג (כ"ב פסוקים). [בעץ חיים לא כתב עד היכן היא הקריאה, ומנהג חב"ד וחלק מהאשכנזים לסיים 'ארץ זבת חלב ודבש (כב)]. וראה בסמוך.

יב. בחוקות: לרמב"ם והרשב"ן – 'בן אדם הנבא על רועי ישראל' (יחזקאל ל ד) עד 'והצלתים מיד העובדים בהם' (כז), וכן מנהג תימן. לאבודרהם ועץ חיים – 'ה' עוזי ומעוזי' (ירמיה טז יט) עד 'רפאני ה' וארפא' (יז יד) [כהפטר בהר לרמב"ם], וכן הביא בספר השלחן בשם יש מסיימין, וכן המנהג (י"ז פסוקים). ולספר השלחן עד 'וישבה העיר הזאת לעולם' (כה) (כ"ח פסוקים).

יג. נשא: לרמב"ם והרשב"ן – עד 'ויגדל הנער' (שופטים יג כד), וכן מנהג הבלדי. לשאר הראשונים – עד 'ובין אשתאול' (כה), וכן המנהג (כ"ד פסוקים).

יד. בהעלותך: לרמב"ם והרשב"ן – עד 'ה' צבאות שלחני אליכם' (זכריה ד ט)³⁴, וכן מנהג תימן ומרוקו (סידור אהבת הקדמונים). לשאר הראשונים – עד 'חן חן לה' (ז), וכן המנהג (כ"א פסוקים). [והיא הפטרת שבת א' דחנוכה].

טו. קרח: לעץ חיים – עד 'ויתן ה' קולות' (שמואל א' יב יח). לשאר הראשונים – עד 'כי לא יטוש ה' (כב), וכן המנהג (כ"ד פסוקים).

כג וכתב שם, שבהפטרה זו אין כ"א פסוקים מפני דסליק ענינא.

כד והוסיף בדבריו בסי' רפד (טור אות א) שבהפטרה זו אין כא' פסוקים מפני דסליק ענינא.

כה וכן נראה לכאורה בשיירי כנה"ג שם, וכן נמצא בכמה חומשים ישנים ספרדים.

כו בתיקון יששכר השמיט את הרמב"ם, רצ"ב.

ועתה נבוא לדון בעוד י"ב הפטרות שבהן המנהג צריך בירור, והן:

א. בראשית: לרמב"ם והרשב"ן – 'הן עבדי אתמך בו' (ישעיה מב א) עד 'עשיתם ולא עזבתם' (טז), וכן מנהג תימן והצ"צ. לאבודרהם וספר השלחן – 'כה אמר הא-ל ה' (מב ה) עד 'ואחרי לא יהיה' (מג י), וכן מנהג רוב האשכנזים. לעץ חיים – עד 'יגדיל תורה ויאדיר' (מב כא), וכן מנהג הספרדים כיום ורב"ד וחלק מהאשכנזים, וכ"ה בבניה לעיתים ובכתר שם טוב (עיי"ש בהערה תלב) ובסידור אהבת הקדמונים (עמ' ו). ולכאורה יש לנהוג כהאבודרהם וכמנהג האשכנזים^ל. [ועוד, שכן יהיו ג"כ כ"א פסוקים^ל].

ב. נח: לרמב"ם והרשב"ן – עד 'הטו אזנכם' (ישעיה נה ג) וכן מנהג הבלדי. לשאר הראשונים – עד כי פארך' (נה ה) וכן מנהג השאמי והאשכנזים. ומנהג הספרדים כיום ורב"ד הוא לסיים בפסוק 'אמר מרחמך ה' (נד י), וכ"ה בבניה לעיתים ובכתר שם טוב (עיי"ש בהערה תלג), וכן נראה בסדר החק לישראל, והוא דלא כמאן.

ובאמת שבשו"ת שואל ונשאל (ח"ג סי' צח) כתב להוסיף את פסוקי 'עניה סערה'

מזו. חקת: לרמב"ם והרשב"ן – עד 'מימים מימה' (שופטים יא מ), וכן מנהג תימן. לעץ חיים – עד 'מפנינו אותו נירש' (כד). לאבודרהם וספר השלחן – עד 'ויכנעו בני עמון' (לג), וכן המנהג (ל"ג פסוקים).

והמתבונן יראה שמנהג הספרדים הוא כהאבודרהם [או כשהביא מנהג זה בשם יש מפטירין]^ל. וניתן להביא סימוכין לכך מדברי הבי' (או"ח סי' תכה) שכתב 'והרב רבנו דוד אבודרהם כתב, שאין מדלגין תלתא דפורענותא וז' דנחמתא בשום הפטרה אחרת כלל, והוא היה בקי בהני מילי טובא ולכן ראוי לסמוך על דבריו^ל'. וכן כתב הרב"ז (ח"ד סי' אלף רעט – רח) 'וכבר ידעת כי מנהגנו בתפלות על סדר אבודרהם שהיה חכם גדול' וכו'.

ובן בתיקון יששכר הביא קודם את סדר האבודרהם מפני שכן נהגו המערבים, ואח"כ הביא את סדר הרמב"ם מפני שכן מנהג המוסתערבים^ל. וכתב שם (בתחילת מנהגות, במהדו"ח עמ' רט) 'ה"ר דוד אבודרהם שהוא המנהיג הגדול, מאסף הדיעות המוסכמות והנהגות ברובי מקומות והגלילות, ולכן כל המנהגות שאני כותב סתם בלא שם אומרים הם מספרו' וכו'.

כו ועי' באור לציון (ח"ב מבוא ענף ד). ואע"פ שדעת הבי"ה היא שבמקום שלא גילה דעתו בהלכה יש לעשות כדעת רבינו הרמב"ם, מ"מ צ"ל שבעניני המנהגים כגון הפטרות ותפלה אנו עושים כהאבודרהם מכיון שהוא היה בקי בהני מילי ולו אנו שומעים.

כח וראה בקובץ ישורון (כרך לה עמ' 866) ובשיח יעקב (עמ' 866) (עמ' תתתנה).

כט בצפת בימיו היו ג' קהילות:

קהילת הספרדים של מגורי ספרד, ובראשם עמד מרן רבינו יוסף קארו.

קהילת המוסתערבים שהם בני המקום הותיקים ודיברו ערבית מקומית, והלכו עפ"י רוב כדעת הרמב"ם, אולם לאחר מכן קיבלו עליהם את הוראות מרן הבי"ה.

קהילת המערבים של עולי מרוקו, ובראשם עמד רבי יששכר אבן סוסאן.

ל וכ"ה בספרי הפטרה הספרדים הישנים עד שנת תפ"ט. ולאחר מכן נתחלף עם מנהג האשכנזים שנהגו עד אז כהעץ חיים. וראה בגליון 'תורת הקורא' (245) איך נתחלף המנהג. [ובגליון 174 הערה ג].

לא ולכאורה כך משמע בשיירי כנה"ג שם, שלא ציין שבהפטרה זו אין כ"א פסוקים.

מנהג תימן וג'רבה (בינה לעתים) ולוב (לוח דינים ומנהגים עמ' 69) ובגדאד (מאמר מרדכי אליהו שבת ב' פל"ו הי"ג) וחב"ד, לסיים כהרמב"ם. ומנהג אלג'יר (זה השלחן עמ' רמה) ומרוקו (כף נקי) וגרוזיה (תורה ופירושה), לסיים כדעת האבודרהם וספר השלחן.

אך המנהג כיום בא"י הוא לקרוא עד 'תלמי שדי' (יב יב), וכן מנהג תונס (עלי הדס עמ' 359) וכן נראה בכתור שם טוב (עיי"ש הערה תלח). והוא דלא כמאן.

וביאר בספר אזני יהושע (עמ' כח) בשם הרה"ג שלמה לניאדו זצ"ל (והובא בעלי הדס עמ' 359) וכן ביאר בספר כף נקי (שם), שכיון שמנהג האשכנזים להתחיל מ'ויברח יעקב', כתבו שם המדפיסים 'כאן מתחילים האשכנזים' וחשבו הספרדים ששם הוא סיום הפטרה לספרדים. וכתב הנאמ"ן זצ"ל (בסוף ספר ברית כהונה) דאדרכא עיקר הפטרה היא בשתי הפסוקים של 'ויברח יעקב', ולכן כתב לנהוג כהרמב"ם וכמנהג ג'רבה. ועיי"ש עוד, ובעלי הדס. ובקובץ מנורה בדרום (כט עמ' קח) האריך בזה, והעלה לנהוג לפחות כהרמב"ם, או כהאבודרהם ויהיו לו כ"א פסוקים^ל.

י. [לעץ חיים – 'ויברח יעקב' (יב יג) עד 'ופושעים יכשלו במ' (סוף הספר), וכן

כדי שיהיו כ"א פסוקים, מפני שלמנהג הספרדים נמצא שקוראים רק י' פסוקים, ואין ללמוד ממה שכתוב בחומשים כאן מסיימין הספרדים, שכוונתם לספרדים אחרים ומשונים הרבה כידוע, וכן העיר שם על החק לישראל. עכ"ד. וכן בספר כף נקי (עמ' עז) כתב לקרוא עד 'כי פארך' וכדעת הראשונים^{לז}, ורק בהפטרות שבעא דנחמתא הם מחולקות לשתי הפטרות, הפטרת 'רני עקרה' והפטרת 'עניה סערה'. ולכאורה כך יש לנהוג^{לז}.

ג. וירא: לעץ חיים – עד 'ותאמר שלום' (מלכים ב' ד כג) וכן מנהג הספרדים כיום^{לז}, וכ"ה בבינה לעתים ובכתור שם טוב (עיי"ש הערה תלה). לשאר הראשונים – עד 'ותשא את בנה ותצא' (לז), וכן מנהג תימן והאשכנזים וחב"ד.

ובתב בספר כף נקי (שם) שכך ראוי לנהוג וכך הוא מנהגם. וכן בקובץ מנורה בדרום (כח עמ' קכח) האריך בזה הרה"ג און אברהם הכהן סקלי שליט"א והעלה גם כן שיש לנהוג כשאר הראשונים, ושכך היה המנהג הקדום^{לז}.

ד. ויצא: לרמב"ם והרשב"ן – 'ועמי תלואים' (הושע יא ז) עד 'ובנביא נשמר' (יב יד). לאבודרהם וספר השלחן – עד 'בארץ תלאובות' (יג ה).

לב וכ"ה בספרי הפטרה הספרדים הישנים עד שנת תכ"ו. וכן מצאתי בסדר הפטרות לכל השנה בכת"י, וכתוב בצדו לפני 'רני עקרה' הפטרת ראה, וכוונתו שמשם קוראים גם בפרשת ראה, וכנראה חשבו האנשים שהכוונה היא שיש לקרוא עד כאן, ומכאן זה הפטרת ראה, ואינו נכון. ועיי"ז בהפטרות ויצא עיי"ש. וראה עוד בגליון 'תורת הקורא' (172) ובגליון 174 שם.

לג ולכאורה כך משמע בשיירי כנה"ג שם, שציין את הפטרת רני עקרה של שבעא דנחמתא שאין בה כ"א פסוקים, משמע שבהפטרות נח י"ש כ"א פסוקים. ועי' מרדכי מגילה (סי' תתלא) ובחי' אנשי שם (אות א). לד וכ"ה ברוב החומשים האשכנזים הישנים.

לה והובא לברכה בלוח עתים לבינה. וכ"ה ברוב החומשים הספרדים הישנים. וכנראה שאף כאן נתחלפו המנהגים. וראה בגליון 'תורת הקורא' (174).

מנהג האשכנזים. ועי' מ"ב (סי' תכח ס"ק כב) שמנהגם כהחיי אדם להוסיף ב' פסוקים מספר יואל כדי לסיים בדבר טוב, ועי' בספר מעורר ישנים (לר' מרדכי פרידמאן, סי' כו אות מב) ובגליון 'תורת הקורא' (177 הערה א).

עושים, שהיא אחת (ר"ל הראשונה) מתלתא דפורענותא וכו'. ועפי"ז כתב בספר עלי הדס שיש להחזיק במנהג זה. וכן נראה בתיקון יששכר (מהדו"ח עמ' רפ). וכן נהגו ברוב ככל קהילות הספרדים.

ה. שמות: לרמב"ם והרשב"ן – ויהי וכו' בן אדם הודע' (יחזקאל טז א) עד 'ויצא לך שם בגוים' (יד)^ל, וכן הביא באבודרהם בשם יש מפטירין. לספר השלחן – כהרמב"ם והוסיף לדלג ולקורא פסוקים ס' סב'. לאבודרהם – 'דברי ירמיהו' (ירמיה א א) עד 'רעה תבוא אליהם' (ב ג). [לעץ חיים^{לח} – 'הבאים ישרש יעקב' (ישעיה כז ו) עד 'לא יחיש' (כח טז). וכן מנהג האשכנזים, אך הם קוראים עד פסוק יג ומדלגים לפרק כט כב-כג. וראה בגליון 'תורת הקורא' (183 הערה א, ג)].

ומ"מ המנהג כיום הוא כהאבודרהם, וכמובא בבינה לעתים (עמ' עב) ובכתר שם טוב (א' עמ' תט ועיי"ש טעם לזה). וכן בפתח הדביר (סי' רפה ד"ה גם מ"ש) כתב שקוראים כהאבודרהם^{לט}. עיי"ש. ולרמב"ם הוא רק י"ד פסוקים, ולאבודרהם כ"ב פסוקים. והבוחר יבחר. [ומנהג האשכנזים כהעץ חיים לקרוא 'הבאים ישרש' (ישעיה כז ו) ומדלגים וכו']^{לז}.

ו. וארא: לרמב"ם והרשב"ן – 'ולא יהיה עוד' (יחזקאל כח כד) עד 'ביום ההוא אצמיח קרן' (כט כא), וכן מנהג תימן. לאבודרהם וספר השלחן – 'בקבצי את בית ישראל' (כח כה) עד 'בפנותם אחריהם' (כט טז) ומדלג וקורא 'ביום ההוא אצמיח קרן' (כא) כסיום הרמב"ם. לעץ חיים – מתחיל כהאבודרהם ומסיים כהרמב"ם ללא דילוג, וכן המנהג כיום לקרות ללא דילוג, וי"ג כך ברמב"ם דצריך להתחיל מפסוק כה' וכהאבודרהם.

בחרבה קהילות בחו"ל נהגו בזה כהרמב"ם, כך נהגו בתימן ובאלג'יר ובתוניס ובג'רבא ובלוב ובבבל ובבוכרה ובפאס ובפרס, עי' בזה בספר עלי הדס (עמ' 360). וכן נהג רבינו יעקב מוצפי זצוק"ל (קובץ רב ברכות יא עמ' צד). [ובפרט שהאבודרהם הביא זאת בשם יש מפטירין].

ומה שלא נהגו כהאבודרהם לקרות בדילוג, צ"ל שלא חששו לדלג את ד' פסוקים אלו מכיון שיוצאים בזה אף את דעת הרמב"ם

ובן בספר כף נקי (שם) כתב שהמנהג כהרמב"ם, והוסיף וכתב 'שהמפטירין דברי ירמיהו בפרשת שמות לא יפה הם

לו ואף גם זה הובא לברכה בלוח עתים לבינה. ולכאורה כך משמע בשיירי כנה"ג שם וכו"ל. וראה עוד בגליון 'תורת הקורא' (177 הערה ד).

לז יש מקומות שמסיימן בפסוק יג 'ותצליחי למלוכה', כ"ה בסידור אהבת הקדמונים ובחומש איש מצליח ובלוח אהבת שלום, ובלוח דינים ומנהגים לק"ק יוצאי לוב עמ' 79) וכן נהגו בכמה מקומות, וכ"כ בברית כהונה, ואיני יודע מה מקורו. לח וכו"ה בסדר חיבור ברכות (לאחד מהראשונים, עמ' 53), והביא שיש מפטירין 'בן אדם וכו'.'^{לז} וכן משמע בשיירי כנה"ג שם וכו"ל. וכן משמע מהשומר אמת (סי' כג אות א). וכן כתוב בלוח כל הפטרות (תנ"ך ונציה רע"ח, ח"ג עמ' 77) למנהג הספרדים.

מ ובחק לישראל כך סידר, וכתב בפתח הדביר (שם) שזהו מפני שרבינו האר"י היה אשכנזי. וכבר הובא לעיל שסדר הפסוקים בחק לישראל, לא ניתקן ע"י רבינו האר"י אלא ע"י רבי יצחק ברוך.

והעץ חיים. אך העיקר כדברי האבודרהם^{מא}.

ז. בא: לרמב"ם והרשב"ן וספר השלחן – 'משא מצרים' (ישעיה יט א) עד 'אשר ברכו ה' (כה), וכן הביא באבודרהם בשם יש מפטירין. לאבודרהם – 'הדבר אשר דיבר ה' (ירמיה מו יג) עד 'ונקה לא אנקך' (כח). [לעץ חיים – 'עגלה יפה פיה' (מו כ) עד 'ונקה לא אנקך'. (סה"כ ט' פסוקים)].

המנהג בזה, בקהילות רבות נהגו כהרמב"ם, והם קהילות תימן ג'רבא תונס לוב אלג'יר בבל ומרוקו, וכמובא בבינה לעתים ובכף נקי ובעלי הדס. ובפרט שהאבודרהם הביא זאת בשם יש מפטירין. [ויש שנהגו להוסיף את הפסוק 'בעת ההיא יובל שי' (יח ז) בתחילתה, כ"כ במאמר מרדכי (אליהו, שבת ב' פל"ו הט"ז) וכן נהג רבינו יעקב מוצפי זצוק"ל (קובץ רב ברכות שם), וכן נוהגים חלק מהתימנים^{מב}]. וכנראה כך הוא המנהג המקורי.

ומ"מ המנהג כיום הוא כהאבודרהם, וכמובא בכתר שם טוב, וכן סידר בחק לישראל, וכן מתבאר מהמועד לכל חי (סי' כח אות מ) [עפ"י המבואר בחמדת ימים (ח"ב שובבי"ם פ"ב אות לז)] ובשיירי כנסת הגדולה (סי' רפד טור אות א)^{מג}. אך לאבודרהם אין כ"א פסוקים^{מד}. והבוחר יבחר.

ח. בשלח: בסיומה אין מחלוקת והיא עד 'ותשקוט הארץ' (שופטים ה לא). ותחילתה לרמב"ם והרשב"ן – 'ויכנע אלקים' (ד כג)^{מה}. לאבודרהם ועץ חיים – 'ודבורה אשה נביאה' (ד ד). לספר השלח^{מז} – 'ותשר דבורה' (ה א).

והמנהג בזה, בתימן ובג'רבא (בינה לעיתים) ובתונס ובפאס (סידור אהבת הקדמונים) ובלוב (לוח דינים ומנהגים עמ' 84) נהגו כהרמב"ם^{מז}.

מנהג האשכנזים הוא כהאבודרהם ועץ חיים. ומנהג הספרדים כיום הוא כספר השלח, וכ"ה בכתר שם טוב.

וע"י בספר נימוקי או"ח (סי' רפד סעי' א) [ובספר מה שהיה הוא שיהיה (הערה 3)] שכתב, שעיקר ההפטרה היא מ'ותשר דבורה', והנוהגים להתחיל לקרוא מלפני כן הוא רק כעין פתיחה, וע"י בהשומר אמת (אדאדי. סי' כג אות א) ובכתר שם טוב (הערה תמז). ולכאורה לכן הספרדים כיום לא נהגו בזה כהאבודרהם, ומתחילים מ'ותשר דבורה'.

ומ"מ נראה שטוב לקרוא לפחות כהרמב"ם שהוא כעין פתיחה קצרה וזהו תוספת של עוד ב' פסוקים, וכמנהג כמה מהקהילות^{מח}.

מא וכן נמצא ברוב החומשים הישנים הספרדים. וראה עוד בקובץ 'תורת הקורא' (184 הערה א). מב ויש שנוהגים לקרוא עד 'יאמר לאחת' (יט יח) ומדלגים ומוסיפים 'ביום ההוא וכו' (יט כג-כה) כסיום הרמב"ם.

מג וכן כתוב בלוח כל ההפטרות (שם) למנהג הספרדים. מד וכתב בשיירי כנה"ג שם, דהו מפני דסליק עניינא.

מה בספר תיקון יששכר השמיט את הרמב"ם, וצ"ב.

מו וכ"ה בסדר חיבור ברכות שם, והוסיף, שיש מתחילין 'ודבורה אשה נביאה'.

מז ואולי אף כך נראה מהחק לישראל, ע"י בסמוך.

מח ובחק לישראל סידר את הפסוקים 'ותכנע מואב' (ג ל) עד 'ותלך יד בני ישראל' (סוף פרק ד). והוא דלא כמאן, וכן חיסר את עיקר ההפטרה המתחילה בפרק ה. ואולי נתחלף עם הפטרת הרמב"ם 'ויכנע' – 'ותכנע', וא"כ סיום הכ"ו פסוקים

י. פקודי: לרמב"ם והרשב"ן – 'ויעש חירום' (מלכים א' ז מ) עד 'להיכל זהב' (נ). לאבודרהם – עד 'מעיר דוד היא ציון' (ח א). לספר השלחן – עד 'כי מלא כבוד ה' (ח יא).

והמנהג בזה לסיים כהרמב"ם, אך הביא במלבושי יו"ט (סי' תרפה ס"ק ב) מדרשות מהר"ש (סי' עו) [והובא במנהגי מהרי"ל (חילוקי הפטרות ד"ה פרשת שקלים)] להפטיר כהאבודרהם מכיון שהוא גמר מלאכה כדוגמת גמר מלאכת המשכן, והמשך ההפטרה של 'ותשלם' כבר קוראים בהפטרות סוכות (יו"ט ב' של גליות), והובא באליה רבה (שם אות כג)²¹. ונראה שטוב לנהוג כך ובפרט שהוא עוד ב' פסוקים. ואם יקרא כספר השלחן יהיו לו כ"א פסוקים²². [והיא הפטרת שבת ב' דחנוכה].

[ל'עץ חיים²³ – 'ותשלם כל המלאכה' (ז נא) עד 'כי מלא כבוד ה' (ח יא), וכן מנהג רוב האשכנזים, ומוסיפים וקוראים עד 'מארץ מצרים' (כא) וכהלוש (סי' תרפה ס"ק ו)].

יא. צו: לרמב"ם והרשב"ן ועץ חיים – עד 'כי באלה חפצתי' (ירמיה ט כג) ועי' בסמוך.

לאבודרהם – עד 'אבדה האמונה' (ז כח) ומדלג ל'אל יתהלל חכם' (ט כב-כג) כסיומו של הרמב"ם. ובאמת שיש גורסים

ויותר טוב אם יקרא כהאבודרהם, וכמנהג האשכנזים כיום²⁴.

ט. יתרו: לרמב"ם והרשב"ן – עד 'למרבה המשרה' (ישעיה ט ו), וכן הגירסא בתיקון יששכר. אך א"כ נמצא שההפטרה מאוד ארוכה והיא מ'בשנת מות' (ו א) עד ט ו. וי"ג ברמב"ם עד 'זרע קודש מצבתה' (ו יג) ומדלג ל'כי ילד יולד לנו' וכן 'למרבה המשרה' (ט ה-ו), וכן מנהג תימן. (וראה בקובץ מנורה בדרום לג עמ' קנו).

לאבודרהם וספר השלחן – עד 'וקראת שמו עמנואל' (ז יד). לעץ חיים – עד 'נעלה ביהודה' (ז ו) [וכן מנהג האשכנזים, ומדלגים ל'כי ילד וכו' וכהרמב"ם].

ומנהג הספרדים וחב"ד לקרוא עד 'זרע קודש מצבתה' ותו לא, וכ"ה בבינה לעתים ובכתר שם טוב, והוא דלא כמאן.

ולבאורה יש לעשות לכל הפחות כמנהג תימן ולהוסיף את ב' הפסוקים, וזאת עפ"י מה שכתב בכתר שם טוב (הערה תמח), שאין שום יחס בין הפרשה להפטרה מפרק ז (דלא כשאר הראשונים), ולכן יסיים את פרק ו וידלג לב' הפסוקים מפרק ט. ואם יקרא כמנהג האשכנזים יעלו בידו כ"א פסוקים²⁵, או יקרא כהאבודרהם וספר השלחן²⁶.

(הנקראים בחק לישראל במהלך השבוע) הוא בפסוק 'מנשים באהל תבורך' (ה כה) והוא קרוב לסיום ההפטרה. מט וכן נמצא ברוב החומשים הישנים של האשכנזים והספרדים. וכן כתוב בלוח כל ההפטרות (שם), ולא חילקו בין מנהג האשכנזים למנהג הספרדים. וראה בגליון 'תורת הקורא' (186 הערה ב, ד).

ג ובשיירי כנה"ג שם כתב שבהפטרה זו אין כ"א פסוקים, מפני דסליק עניינא. ולא הזכיר עד היכן קריאתה.

נא וכן נמצא בכמה חומשים ספרדים ישנים.

נב ואע"פ שכתבו זאת על מנהג האשכנזים בהפטרות ויקהל, מ"מ ניתן ללמוד למנהגינו היכא סליק עניינא. וראה עוד בגליון 'תורת הקורא' (193 הערה ב).

נג וכתב בשכנה"ג שם, שבהפטרה זו אין כ"א פסוקים, מפני דסליק עניינא. ולא כתב עד היכן קריאתה. נד וכ"ה בסדר חיבור ברכות שם.

שהביא הרמב"ם, וי"ג כך ברמב"ם 'ומדלג עד ולא השליכם', דאל"כ נמצא שהפטרה מאוד ארוכה, וכך הוא בתיקון יששכר. [וראה בגליון 'תורת הקורא' (235 הערה ג).]

ברמב"ם כהאבודרהם, דאל"כ נמצא שהפטרה מאוד ארוכה, וכן מנהג תימן וג'רבא (בינה לעתים) ופאס (סידור אהבת הקדמונים) וחב"ד.

ובכתב בספר מה שהיה הוא שיהיה (הערה 1) שהרמב"ם הוסיף זאת כדי לא לסיים בדבר לא טוב באומרו 'בשער וימות'. וכע"ז כתב בשו"ת רב פעלים (ח"ד אור"ח סי' מב) שהקורא את ההפטרה (ביחיד) יקרא עוד פסוק ממה שקרא כבר ולא יקרא 'וימות' וישתוק¹¹, עכ"ד. ומ"מ אם יעשה כספר השלחן אין לו חשש¹². ויותר טוב לנהוג בזה כמנהג תימן [וכהרמב"ם] כדי לסיים את הענין, ולהוסיף את הפסוק 'ולא השליכם'¹³. ובכל אופן אין כ"א פסוקים.

לספר השלחן – עד 'ולא עלתה על לבי' (ז לא) ומדלג ל'ברוך הגבר' 'והיה כעין שתול' (יז ז-ח) וממשיך 'אל יתהלל חכם' (ט כב-כג).

והמנהג כיום הוא לקרוא עד 'והשבתי מערי יהודה' (ז לד) ומוסיפים ג' פסוקים מפרק ח', וממשיכים 'אל יתהלל חכם' (ט כב-כג), והוא דלא כמאן¹⁴.

וכבר כתב הראשל"צ הרה"ג רבי מרדכי אליהו זצ"ל בהסכמתו לספר הפטרות השלם (לר' משה בן עבו) שחלק מההפטרות אשר נוהגים בהם הספרדים, לצערנו הרב לא הוכנסו לתוך החומשים, וכן ההפטרות והשלמת ההפטרות לפי מנהגי הרמב"ם וכמנהגי התימנים.

ובקובץ מנורה בדרום (לג עמ' קנה) האריך בזה הרה"ג און אברהם הכהן סקלי שליט"א, והעלה שהמנהג הנכון הוא כהאבודרהם [והרמב"ם] וכן נהגו בהרבה קהילות, ובפרט שיש לדלג מפסוק לב 'לכן הנה ימים באים' וכפי שסיים בספר השלחן, מכיון שהם פסוקי פורענות, וזאת עפ"י המבואר בגמרא (מגילה כג:) שהיא הפטרה פחותה מכ"א פסוקים. [וראה עוד בהפטרות שבת הגדול].

הפטרות דתלתא דפורענותא ושבעא דנחמתא ותרתי דתיובתא:

תלתא דפורענותא: כתב הרמב"ם (פי"ג הי"ט מהלכות תפילה) 'נהגו העם להיות מפטירין קודם תשעה באב בשלש שבתות בדברי תוכחות'¹⁵. וכך כתב הטור (סי' תכח)

יב. מצורע: לרמב"ם והרשב"ן – עד 'ולא השליכם מעל פניו' (מלכים ב' יג כג). ועי' בסמוך. לספר השלחן – עד 'בשקל כדבר ה' (ז טז). לאבודרהם – עד 'בשער וימות' (ז כ), וכן המנהג. ומנהג תימן לקרוא כהאבודרהם, אך מוסיפים את פסוק (יג כג) 'ולא השליכם'

נה ולא נמצא כן בשום חומש ספרדי ישן.

גו וכתב שם, שבקריאה בציבור אינו נחשב למסיים בדבר לא טוב כיון שלאחמ"כ הוא מברך את ברכות ההפטרה, ושומע כעונה. וראה עוד בגליון 'תורת הקורא' (235 הערה א).

גז וכן נמצא בהרבה חומשים אשכנזים וכמה חומשים ספרדים ישנים.

גח ויש שהוסיפו אף את פסוק כב 'וחזאל מלך ארם'.

גט ויש להעיר בדברי הרמב"ם, שבסדר תפלות כל השנה (סוף ספר אהבה) כתב הפטרות אחרות לשבתות שבעא דנחמתא ותלתא דפורענותא, וציננס כהפטרות מטות מסעי וכו', ורק בסוף דבריו כתב 'וכן נהגו רוב העם להיות מפטירין בנחמות

לשאר הראשונים^ס - 'שמעו דבר ה' (ירמיהו ב ד)^כ. לאבודרהם - עד 'היו אלהיך יהודה' (כח)^כ. ובספר השלחן כתב להוסיף עוד ב' פסוקים 'אם תשוב ישראל' 'ונשבעת חי ה' (ד א-ב), וכן מנהג הספרדים וחב"ד. [ובעין חיים כתב לסיים שם את ההפטרה, וא"כ ההפטרה מאוד ארוכה, וצ"ל שכוונתו כספר השלחן].

דברים: לרמב"ם - 'איכה היתה לזונה' (ישעיה א כא) [עד 'והיה החסון לנעורת' (לא)] וכן מנהג הבלדי^ס. לשאר הראשונים - 'חזון ישעיהו' (ישעיה א א) עד 'ציון במשפט תפדה' (א כז)^ס, וכן המנהג.

בשם הפסיקתא, 'מבראשית עד י"ז בתמוז מפטירין מענין הפרשיות דומה בדומה, ומשם ואילך לפי הזמן ולפי המאורע, תלתא דפורענותא ושבע דנחמתא ותרתי דתויבתא'. [ברמב"ם וטוש"ע לא הוזכר עד היכן קריאתן].

ממות: 'דברי ירמיהו' (ירמיהו א א) עד 'קדש ישראל לה' (ב ג), וכן המנהג^פ. [ועי' בהפטרות שמות].

מפעי: לרמב"ם - 'חזון ישעיהו' (ישעיה א א) [עד פסוק כ, וכן מנהג הבלדי, ועי' בסמוך].

ישעיהו מאחר תשעה באב עד ראש השנה, וכפי שכתב בהלכות תפילה. והנראה לומר בדעת הרמב"ם, שכל קריאת הפטרות אלו שהן לא מעניינה של הפרשה אלא מעין הזמן שהוא זמן פורענות, זהו רק בקריאה בציבור, אבל כשאנו בציבור וכגון הקורא שמות ונוהג לקרוא עימה גם את ההפטרה (כמובא בכמה ראשונים), יש לו לקרוא את ההפטרה מענין הפרשה, ובאמת, כבר נחלקו בזה האחרונים גבי שמות כמובא בכפ"ח (סי' רפה ס"ק לז), דלדעת היפה ללב (ח"ב שם אות י) עפ"ד אביו במועד לכל חי (סי' לא אות קא), יקרא את הפטרת השבוע ולא את ההפטרות מסדר תלתא דפורענותא חוץ מבשבת חזון, שהיא אף מעניינה של הפרשה עיי"ש, ודימה זאת לקריאת ההפטרה בד' פרשיות שקוראים את ההפטרה השייכת לפרשה ולא הפטרת הד' פרשיות, ודלא כהמג"א (ס"ק יב), ודחה דברי הבתי כנסיות (שם סעי' ז) שהביא את החמדת ימים (פ"ג דשבת אות כג) ודקדק מדבריו שיקרא את ההפטרה המחודשת, והביא שכדבריו כתב גם כן אחיו בשו"ת ויקרא אברהם (צב ע"א), וכ"כ השומר אמת (בהשמטות בסמוך לקונטרס שדה מגרש), ומאידך בפתח הדביר (אות ח ד"ה ומ"ש עוד כת"ר) האריך בזה והוכיח שיקרא את ההפטרות שיקראו בביהכ"ס כיון שהן הפטרות קבועות, ולכן דוחות הפטרת ר"ח וכדו', וכן המנהג פשוט, ושכן כתב בלב חיים (ח"ב סי' קסז עמ' קיח ע"ב אות טל), וכן בשו"ת ויען אברהם (סי' כה) הביא שאף אביהם הגר"ח פאלאג'י חזר בו והורה כהפתח הדביר וכ"ז נעלם מעיני בנו היפה ללב. וכן משמע מלשון הפסיקתא המובאת בטור, שזה תקנה להפטרות קבועות למרות שאינן מעניינה של הפרשה. וכ"כ בזכרונות אליהו (הלכות שבת מערכת ש' אות ח) שכן המנהג. אך בדעת הרמב"ם נראה יותר כדעת היפה ללב שאינן הפטרות קבועות, שהרי לא הוזכרו בש"ס כהפטרות המועדים וד' פרשיות וכדו' אלא רק בפסיקתא, ולדידיה לא חשיב כהפטרה קבועה. וכך משמע מלשון הרמב"ם שכתב 'נהגו העם' ואינו לשון תקנה קבועה, ולכן הביא גם כן הפטרות אחרות לפרשיות אלו. ומ"מ כבר נתבאר שהמנהג לא כך ופשוט. [וראה לביאור נוסף בגליון 'תורת הקורא' (213 הערה ד), והן הן הדברים].

ס יש מהתימנים המסיימים בפסוק יט.

סא ובסדר חיבור ברכות הביא כך בשם יש מפטירין.

סב המשך הפטרה הקודמת.

סג ומנהג השאמי לסיים בפסוק כז.

סד וראה בגליון 'תורת הקורא' (240 הערה ד).

סה והוסיף בסדר חיבור ברכות וכתב בזה"ל, 'והפטרה זו אין אומרים אותה כטעם שאר הפטרות, אלא מתחילה ועד 'לכן

עקב: 'ותאמר ציון' (מט יד) עד 'תודה וקול זמרה' (נא ג) ^{טו}.

ראה: 'עניה סערה' (נד יא) עד 'כי פארך' (נה ה), וכך המנהג ^{טז}. [ולספר השלחן - עד 'לא יכרת' (נה יג)]. לאבודרהם - 'עורי עורי' (נא ט) עד 'את ישועת אלקיננו' (נב י). מכיון שלדעתו קוראים את עניה סערה ביחד עם הפטרת 'רני עקרה' (כי תצא) ^{יז}, ומ"מ הביא את מנהגינו בשם יש מפטירין. [ועי"ע במש"כ בהפטרת כי תצא].

שופטים: 'אנכי אנכי הוא מנחמכם' (נא יב) עד 'אלקי ישראל' (נב יב) ^{יח}.

כי תצא: 'רני עקרה' (נד א). לאבודרהם וספר השלחן - עד 'כי פארך' (נה ה) ^{יט}. לעץ חיים - עד 'אמר מרחמך ה' (י), וכך המנהג ^כ. וכתב בכנסת הגדולה (טור שיטה נא) שכך ראוי לנהוג מכיוון שקראנו את 'עניה סערה' בהפטרת ראה ^{כא}. [וצ"ע דברי ספר השלחן,

וכתבו בתשובות הגאונים (הרכבי, סי' כב. תשובות גאוני מזרח ומערב סי' קכח), שלמנהגינו שקוראים 'חזון ישעיהו', מתחילה היו קוראים עד 'אם תאבו ושמעתם' (יט) [וכע"ז מנהג השאמי], ועכשיו קוראים עד 'בית יעקב לכו ונלכה' (ב ה) ^{כב}, עכ"ד. ולכאורה כך ראוי לנהוג ולהוסיף ולקרוא עוד ח' פסוקים, וירויח בזה גם את הקריאה לרמב"ם. [ועי' בהערה ^{כג}].

ולמנהגינו הסימן הוא: דש"ח (דברי שמעו חזון). וכ"פ הש"ע (סי' תכח ס"ח).

שבעא דנחמא: כתב הרמב"ם (שם) 'ומנהג פשוט בעירנו להיות מפטירין בנחמות ישעיהו מאחר תשעה באב עד ראש השנה'.

ואתחנן: 'נחמו נחמו עמי' (מ א) עד 'איש לא נעדר (כו). [ומנהג תימן להוסיף פסוק 'העניים והאביונים' (מאי ז)].

נאם האדון' (פסוק כד) אומרים אותה כעין הספד, ומן 'לכן נאם האדון' עד 'ציון במשפט תפדה' אומרים בנועם טעמי המקרא'.

סז לכאורה כוונתם עד ולא עד בכלל, והוא בפסוק ד' 'לא ישא גוי אל גוי ולא ילמדו עוד מלחמה'. סז ומנהג ג'רבה וטריפולי (לוב), לקרוא 'משא גיא חזיון' (שם כב א) עד 'ונגלה באזני ה' (יד), וכ"ה בברית כהונה (א א"ח אות ה סעי' י) ובבינה לעתים, והוא עפ"י תשובות הגאונים (שם) שכתבו זאת בשם 'ויש מפטירין'. ועי' במש"כ בזה הנאמ"ן זצ"ל (אור תורה קפג עמ' שטו, רלג עמ' תשפו) ובשו"ת ויצבור יוסף בר (צובירי, ח"ב פרק כג) באריכות רבה, ובהערה על הברית כהונה ציין להרב השומר אמת (אדאדי, סי' כג אות ה) שהאריך בזה, והביא שיש שמסיימים ב'כי מחר נמות' (יג) ומדלגים ומסיימים בג' פסוקים של סוף חזון ישעיהו, וכ"ה בחומש איש מצליח. סח יש שמסיימים ב'וישען באלוקיו' (ג י), וכבר תמה עליהם בהערה להשומר אמת (סי' כג אות ב). סט וכתב בשיירי כנה"ג שם, שבהפטרה זו אין כ"א פסוקים, מפני דסליק עניינא. ע' עי' בתוס' מגילה (ל ע"ב ד"ה ראש חדש) שכתבו להפטיר 'עניה סערה לבדה', וכוונתם, ללא רני עקרה שבאותו הפרק, שזה קוראים בהפטרת כי תצא.

עא ובסדר חיבור ברכות כתב, יש שמפטירין 'ויהי כי זקן שמואל'.

עב ולא ציין מנהג אחר, כפי שכתב בהפטרת ראה.

עג וכתב בשיירי כנה"ג שם, שבהפטרה זו אין כ"א פסוקים, מפני דסליק עניינא.

עד ועי' במה שכתבנו בהפטרת נח. ובאמת, שבחק לישראל סידר הפטרת 'ויאספו פלשתים' (שמואל א יז א) וכפי שכתב

פסוקים ממכּה כבסמוך^{פא} (בינה לעתים), ומנהג תימן ללא התוספת. לאבודרהם – 'דרשו ה' (ישעיה נה ו) עד 'אקבץ עליו לנקבציו' (נו ח), וכן דעת הרס"ג, ורש"י (ספר הפרדס דף ס ע"א), וכ"פ בטור. והביאו בש"ע בשם י"א. ואין אנו הספרדים נוהגים להפטר אותה (בינה לעתים)^{פב}.

האוינו (בין יוה"כ לסוכות): לרמב"ם – 'ולקחתי אני' (יחזקאל יז כב) עד 'והשיבו וחיו' (יח לב), וכן מנהג תימן. לאבודרהם – 'שובה ישראל' וכהפטרת וילך, ומוסיפים ג' פסוקים מספר מיכה (ז יח – כ) 'מי אל כמוך וכו'. וכ"פ בטור, והביאו בש"ע בשם י"א. [ומנהג האשכנזים 'שובה ישראל' ופסוקים מספר יואל]. וברוב המקומות בספרד נוהגין 'יודבר דוד' (שמואל ב כב א) עד 'מגדול ישועות מלכו' (נא), וכ"פ בש"ע, וכך המנהג. לספר השלחן – 'דרשו ה', וכבסמוך.

הפטרות ארבע פרשיות: (מגילה ל')

שקלים: לאבודרהם וספר השלחן^{פג} - 'ויכרות יהוידע' (מלכים ב' יא יז) עד

שלדבריו קוראים את 'עניה סערה' פעמיים בשבעא דנחמתא].

כי תבא: 'קומי אורי' (ס א) עד 'בעתה אחישנה' (כב), וכן המנהג. [והרמב"ם (סוף סדר התפילות) מקדים 'קומי אורי' ל'רני עקרה', וכתב הפר"ח (סי' תכח אות ח) שאין המנהג כן, אלא כהטור].

נצבים: 'שוש אשיש' (סא י) עד 'כל ימי עולם' (סג ט), וכן המנהג. לספר השלחן – מפטירין 'שובה ישראל', ועי' בספר עץ חיים^{פד}.

ולמנהגינו הסימן הוא: נו"ע ארק"ש. וכ"פ הש"ע (שם).

תרתי דתיובתא:

וילך (שבת שובה): לרמב"ם - 'שובה ישראל' (הושע יד ב)^{פז} עד 'ופושעים יכשלו בם' (י)^{פח}, וכ"ה באבודרהם בשם רוב המקומות בספרד, וכ"ה בטור בשם ויש נוהגין, וכ"פ בש"ע^{פז}, וכך המנהג^{פז}. ונוהגים להוסיף ג'

הרמב"ם (בסדר הפטרות) ובסדר חיבור ברכות, וכתב בפתח הדברי (סי' רפה) 'וכן בתצא שלא סידר רני עקרה משום שנסדרה בנח, והתחיל מ'הנה ישכיל עבדי' שקודם לה להספיק סכום הפסוקים. ובזכרונות אליהו (הלכות שבת מערכת ש' אות ח') כתב שנסדר לאשכנזים, אך הספרדים יקראו את ההפטרות המיוחדות. עה מנהג התימנים להתחיל פסוק קודם 'נודע בגוים'.

עו ובגליון 'תורת הקורא' (222) האריכו בזה.

עז ובחק לישראל הקדים פסוק אחד קודם 'תאשם שומרון'.

עח ויש בה ט' פסוקים, מפני דסליק עניינא (שיירי כנה"ג סי' רפד טור אות א).

עט ואע"פ שלאבודרהם יש לקרוא הפטרה אחרת, מ"מ הש"ע פסק כך מכיון שכך מנהג רוב המקומות בספרד, וכמו שכתב האבודרהם.

פ ובסדר חיבור ברכות כתב, 'ואנכי ה' אלקיך' (הושע יג ד) עד 'שובה ישראל' בסוף הושע. ולאחר מכן כתב שהעיקר לקרוא 'דרשו'.

פא ומה שמוסיפים פסוקים אלו, היינו טעמא משום דיומי סליחה וכפרה נניחו, והני פסוקי שייכי להנהו יומי (שיירי כנה"ג שם). ומנהג האשכנזים להוסיף מספר יואל, וכ"כ בספר הפרדס לרש"י ובספר השלחן בהפטרות נצבים. ועי' בש"ע, ובשיירי כנה"ג שם, ובמ"ב (סי' תכח ס"ק כג) ועוד. וכן בגליון 'תורת הקורא' (177) הערה ב, 224 הערה ב.

פב ועי"ע בתיקון יששכר (מהדו"ח עמ' רפ) בדבר המנהג. וכמנהגנו קצת משמע באבודרהם (פי"ז אות נט) שכתב שהיא הפטרה קטנה. משמע בדבריו שהיא קצרה מאוד.

פג וכ"כ בסדר חיבור ברכות, וכן בארחות חיים (הלכות קריאת התורה סי' סא) והביא שיש מתחילין 'בן שבע שנים'.

גבעת שאול' (לד), וכן המנהג (ברית כהונה).

פרה: הרמב"ם והש"ע (סעי' ג) כתבו 'וזרקתי עליכם מים טהורים' (יחזקאל לו כה), כלשון הגמרא^ה.

לשאר הראשונים - 'ויהי דבר ה' וכו' בן אדם בית ישראל' (טז), עד 'אני ה' דברתי ועשיתי' (לו), וכן המנהג^{יג}. [לרשב"ן והעץ חיים והרוקח (ס' רמא) יש להוסיף עוד ב' פסוקים (לז, לח)^{יז}, וכן מנהג האשכנזים].

החודש: לרשב"ן - 'כה אמר וכו' רב לכם' (יחזקאל מה ט) עד 'וכמנחה וכשמן' (כה). לשאר הראשונים - 'בראשון באחד לחודש' (מה יח), כלשון הגמרא, וכ"פ בש"ע (סעי' ד).

עד 'בבוקר בבוקר עולת תמיד' (מו טו)^{יח}, וכן המנהג.

'לכהנים יהיו' (יב יז), וכ"פ בש"ע (ס' תרפה סעי' א), וכן מנהג הספרדים וחב"ד^{יט}. לרשב"ן ולעץ חיים - מתחילים 'בן שבע שנים' (יב א), וכפי שכתבו הטור והלבוש, וכ"ה באוצר הגאונים (מגילה כט: הלכה קצא)^פ, וכן מנהג תוס' וג' רבא^פ ולוב (לוח דינים ומנהגים עמ' 87) וחלאב ומרוקו^פ ותימן והאשכנזים^פ.

זכור: לרמב"ם ולעץ חיים - 'פקדתי את אשר עשה עמלק' (שמואל א' טו ב), כלשון הגמרא, וכ"פ בש"ע (סעי' ב), וכן מנהג האשכנזים^פ. לאבודרהם^פ - 'ויאמר שמואל אל שאול' (שמואל א' טו א), וכן מנהג הספרדים. ומנהג תימן להוסיף קודם את הפסוק (יד נב) 'ותהי המלחמה', כספר השלח^א.

לרשב"ן - עד 'ויאמר שמואל הגישו אלי' (לב). לאבודרהם ועץ חיים^ב - עד 'לפני ה' בגלגל' (לג), וכן מנהג תימן [וחלק מהאשכנזים^ג]. לספר השלח^ד - עד 'אל ביתו

וברמב"ם (שם ה"כ) כתב 'מפטרין ביהודיע הכהן'. והוא כדברי הגמרא במגילה (ל). [לג' הדקדוקי סופרים], ואין ראייה מדבריו כמאן. וראה את דעת הרשב"ן.

פד וכן כתוב בלוח כל ההפטרות (תנ"ך ונציה רע"ח, ח"ג עמ' 77), ולא חילקו בין מנהג האשכנזים למנהג הספרדים. **פה** ובראבי"ה (ס' תקנו), ובתניא רבתי (ס' לח).

פו כ"כ בהגה"ה בברית כהונה (שם יא ו). וכתב הנאמ"ן (בהערות שם הערה 12) שבאמת אין קשר כ"כ לפסוקים של 'ויכרות יהודיע' עם הענין שאחריו, ולא הובאו אלא רק כדי להשלים מנין כ"א פסוקים. ועי' באור תורה (רלג עמ' תשפח).

פז כ"כ בעלי הדס (מלואים עמ' עו). וכתב בספר כף נקי (עמ' סו) שהוא טעות, ויש לנהוג כהרמב"ם.

פח ומה שכתוב בגמרא שההפטרה היא 'יהודיע הכהן', הכוונה היא בענין שבו מוזכר יהודיע הכהן.

פט וכן סתם בחזו"ע (פורים עמ' יב).

צ וכ"ה בלבוש (ס' תרפה ס"ב), והובא במ"ב (ס"ק ח). וכתב בערוך השלחן (שם ס"ה) שזהו מפני שפסוק זה הוא ראש הפרשה.

צא וכן הביא באורחות חיים שם בשם 'יש מתחילין'. וכן נמצא בהרבה חומשים ישנים ספרדים.

צב ובאורחות חיים שם.

צג שמנהגם להתחיל כהרמב"ם, וכ"כ באורחות חיים שם ובכל בו (ס' כ).

צד וכ"כ באורחות חיים שם בשם 'יש מתחילין'.

צה אין בה כ"א פסוקים, ולכאורה לכן נהגו כהאבודרהם שיש בקריאתו בדיוק כ"א פסוקים. למרות שעיקר הקריאה היא מ'וזרקתי וכו', כדברי הגמרא, וכמ"ש הרמב"ם והש"ע.

צו וביארו, שכוונת הגמרא היא שיש לקרוא פסוקים 'וזרקתי וכו', ואין הכוונה שיתחילו לקרוא מפסוק זה.

צז כדי לסיים את ענין הנבואה (ערוה"ש שם ס"ו).

שבת ב': 'ויעש חירום' (מלכים א' ז מ). לסידור רש"י (אות תמט)^פ ואבודרהם - עד 'מעיר דוד היא ציון' (ח א). לספר השלחן - עד 'כי מלא כבוד ה' (ח יא)^פ. לכל בו (הלכות קריאת התורה סי' כ) ועץ חיים - עד 'להיכל זהב' (ז נ), וכן המנהג. וראה בהפסטר פקודי שכך כתבו הרמב"ם והרשב"ן^פ. ולכאורה יש לנהוג כהאבודרהם^ק.

הפסטר שמוחת תורה:

בגמרא (מגילה לא). איתא, למחר קורין 'וזאת הברכה' ומפטירין 'ויעמד שלמה' (מלכים א' ח כב)^פ. וכן העתיקו רבים מן הגאונים והראשונים. אך כתבו תוס' (ד"ה למחר), ויש מקומות שנהגו להפטיר ב'ויהי אחרי מות משה' (יהושע א א), ושיבוש הוא, שהרי הש"ס אין אומר כן. ויש אומרים שרב האי גאון תקן לומר 'ויהי אחרי מות משה', אבל אינן יודעין הסברא אמאי שינה סדר הש"ס^פ, עכ"ל. אך רוב העם בזמננו נהגו להפטיר כהגמרא, כמובא בסידור רש"י (סי'

ומנהג תימן כהרשב"ן, וקוראים עד 'ושמן הין לאיפה' (מו יא)^ט. [ומנהג האשכנזים 'כל העם הארץ' (מה טז) עד 'איש מאחוזתו' (מו יח)^פ].

הפסטר שבת חנוכה:

בגמרא (מגילה לא). איתא, בחנוכה בנשיאים, ומפטירין בנרות דזכריה, ואי מיקלעי שתי שבתות, קמייתא בנרות דזכריה, בתרייתא בנרות [ד]שלמה. וכ"כ הרמב"ם (פי"ג מהלכות תפלה הי"ז) והש"ע (או"ח סי' תרפד ס"ב).

שבת א': 'רני ושמחי' (זכריה ב יד). לראשונים (סידור רע"ג (חנוכה) אבודרהם (פי"ט) ספר האשכול (עמ' רחצ) עץ חיים (ועוד) - עד 'תשואות חן חן לה' (ד ז), וכן המנהג. ומנהג תימן - עד 'ה' צבאות שלחני אליכם' (ט). וראה בהפסטר בהעלותך שכך כתבו הרמב"ם והרשב"ן^ק.

צח ובספר השלחן כתב לדלג ולהוסיף ולקרוא 'ועל הנחל יעלה על שפתו' (מז יב). וכן מנהג אלג'יר.

צט וכ"כ ברוקח (סי' רמג) ובאר"ז (סי' שצ). וכנראה כדי להשלים לכ"א פסוקים.

ק וראה בגליון 'תורת הקורא' (197 הערה ז, ח), שהאריכו בזה, והביאו שיש שנהגו כמנהג הספרדים, ואח"כ נשתנה המנהג.

קא וראה ברשב"ן (עמ' רג) שהשווה ביניהן.

קב אמנם מרש"י (מגילה שם) משמע עד 'זאת המנורות חמש מימין' (מט).

קג כנראה כדי להשלים לכ"א פסוקים.

קד וראה ברשב"ן (שם) שהשווה ביניהן.

קה וכן נמצא בכמה חומשים ישנים ספרדים.

קו י"א עד 'אשר נתת לאבותם' (לד), וי"א עד 'כי אתה הבדלתם' (נג). (אנציקלופדיה תלמודית עפ"י מנהג רומניה).

קז אמנם יש שכך גרסו בגמרא 'ויש אומרים' ויהי אחרי וכו' (דק"ס). וכן נראה בר"ף. ובהגהות מיימוניות ביאר, מה שמפטירין בשמחת תורה 'ויהי אחרי' ובמגילה אמר דמפטירין 'ויהי ככלות' (עיי"ש בגמ'), משום דגאונים תקנו כן שהוא מעין הפרשה שקראו וימת משה ורשאים הגאונים לשנות וכו', עכ"ל. ובאור זרוע (הלכות קריאת מועדים סי' שצג) הביא 'וכבר שאל רב עמרם, מפני מה מפטירין ב'אחרי מות', והשיבוהו שכבר שאלו כמה פעמים זה ואינן יודעים מי ניהג כן, וי"ל הואיל וכל ימות החג מפטירין בענין היום, ובשמחת תורה מסיימן ספר חומש וקורין ענין פטירת משה רבינו, לכן מתחילין בראש ספר נביאים וענין פטירת מרע"ה והעמדת יהושע במקומו. וגם לרבינו יצחק בר' יהודה צ"ל שאלו מפני מה נוהג להפטיר ב'ויהי אחרי מות משה', והשיב כיון שנהגו נהגו שמנהג מבטל הלכה, וי"ל שבימי רבנן סבוראי שעמדו

הפטרת שבת הגדול:

יש נוהגים לקרוא את הפטרת 'וערבה' (מלאכי ג ד) [עד 'והכיתי את חרם הארץ' (כד) וחוזרים וקוראים 'הנה אנכי שולח' (כג) כדי לסיים בדבר טוב^{קטז}].

ומקור המנהג הוא מספר פרס הגדול לרש"י (סי' כה) והובא באור זרוע (ח"ב סי' שצג) - הלכות קריאת מועדים והפטרות) וכן במהרי"ל (מנהגי מהרי"ל - ד' פרשיות) שנוהגים לקרוא בשבת הגדול הפטרת 'וערבה'. אך בשאר הראשונים (רמב"ם, אבודרהם, ספר האשכול, עץ חיים) לא הוזכר מנהג זה כלל.

ומצינו בזה ד' מנהגים:

א. לא קוראים אותה כלל כיון שלא נזכרה בראשונים וכו', וכ"כ המהרי"ל, וכן

שח^{קח}. ודברי רב האי גאון מובא באוצר הגאונים (מגילה שם) וכך כתבו, להפטיר ב'יהי אחרי מות משה' עד 'רק חזק ואמץ' (יה)^{קט}. וכ"כ הרמב"ם (פי"ג מהלכות תפילה הי"ב), ולמחר קורין וזאת הברכה ומפטירין 'ויעמד שלמה', ויש מי שמפטירין 'ויהי אחרי מות משה', עכ"ל, אמנם בסדר ההפטרות כתב רק את המנהג לקרוא 'ויהי אחרי מות משה עבד ה' [ומדלג עד 'ויהי ה' את יהושע' ביהושע (ו כז)^{קל}]. וכן בעץ חיים^{קלא}. וכתב הרא"ש (מגילה פ"ד סי' י) שכך מובא בירושלמי (אינו לפנינו)^{קלב}, והכי נהגין^{קלג}. וכ"כ הטור (סי' תרסט)^{קיד}. וכן המנהג^{קטז}.

באבודרהם (פכ"ח) וספר השלחן (עמ' רצז) עד 'בכל אשר תלך' (ט), וכן מנהג הספרדים (תיקון יששכר עמ' רפג). והאשכנזים מסיימין בפסוק יח כהגאונים. ומנהג תימן כהרמב"ם, לקרוא כהאבודרהם ולהוסיף פסוק הנ"ל.

אחרי האמוראים הנהיגו כן, ויש כח בידם, כי למדו תורה מפיהם, עכ"ל. וראה עוד בברכי יוסף ובמשך חכמה (סוף וזאת הברכה).

קח ועי' בריח דודאים (מגילה שם) שלמד ברש"י כרב האי גאון. אך דבריו נסתרים מסידור רש"י. קט ובשם רבי יהודה גאון כתבו (שם), לקרוא ג' פסוקים ראשונים מהפטרת 'ויהי אחרי' וכו' ואח"כ יקרא 'ויעמד שלמה' כמובא בגמרא. והובא בסידור רש"י (שם). קי ועי' ברשב"ן.

קיא והביא את מנהג הגמרא בשם יש מפטירין. וראה בספר דורשי עונג (עמ' רנח - רסא) שכתב לבאר, שנחלקו האם מה שתיקנו לקרוא זה תקנה וא"כ א"א לבטלה ולקרוא אחרת, או שזה מנהג ולכן אפשר לשנות. ועי' מש"כ בזה לעיל באות א.

קיב וכן הביא בראבי"ה (מגילה שם סי' תקצח), אך תמה על כך שאנו מניחין הבבלי וסומכין על הירושלמי. קיג ועי' בתוספות הרא"ש שם שם שכתב דזה לא כהלכתא. וכ"כ בסידור רש"י (סי' תמז).

קיד ועי' בב"י, דמשמע בדבריו כדינא דגמרא. וצ"ע.

קטו אמנם, בהשומר אמת (סי' כג אות א) הזכיר את הפטרת 'ויעמד שלמה'. ובלוח כל ההפטרות (שם) הזכיר רק את מנהגינו.

קטז כ"כ בשו"ת רב פעלים (ח"ד או"ח סי' מב) לבאר את מנהג מסדרי החומשים. עכ"ד. אמנם בראשונים משמע שהפטרה מסיימת בפסוק כג 'לפני בוא יום ה' הגדול והנורא', ובכל זאת כתבו שבגלל סיום זה לא נהגו להפטירה, משמע שעדיין אינו נחשב לסיום בדבר טוב, וא"כ היה עדיף שיסיימו בזה ולא יצטרכו לחזור ולקרוא את פסוק כג שלכאורה לא הועיל בזה, ועיין לעיל בענין דילוג למפרע. וצ"ע.

טוב (אות סג) כתב שכך המנהג^{קכב}. וביב"א יישב את המנהג להפטיר בכל שבת הגדול^{קכג}, וכתב, שכל זה במקום שאין מנהג קבוע, אך במקום שיש מנהג קבוע יעשו כמנהגם, עכ"ד. ומזה נתפשט המנהג כיום בא"י להפטיר כך בכל שבת הגדול^{קכד}.

ג. לקורא בכל שבת הגדול מלבד כאשר חלה בערב חג הפסח, והוא היפך ממנהג העולם, כ"כ במעשה רב (אות קעו)^{קכה}. וכ"כ בערוך השלחן (ס"ה)^{קכו}.

ד. לקורא רק כאשר חל שבת הגדול בערב פסח, וכ"כ בבאר היטב (סי' תל ס"ק א) ובכף החיים (שם אות ג) הביא שכ"כ המקור חיים לבעל החו"ד (אות א) והגר"ז (אות ג) [וכן מנהג חב"ד], וכן בשו"ת ספר יהושע (באב"ד, פסקים וכתבים סי' לז – דף קט ע"א) [וכ"ה בספרו ספר הותיק (מגילה ל:)] כתב להוכיח מהגמרא במגילה (ל) דלסדר הפטרות הוא חוזר לאחר שבת החודש, ואם צריך לקרוא 'וערבה' בשבת הגדול אינו חוזר לסדר הפטרות, וע"כ שקוראים רק כשחל שבת

מנהג הבלאדי (ש"ע המקוצר סי' פ ה"ד), ומנהג איזמיר כמובא ביפה ללב (ח"ח סי' תל), וביוסף אומץ (סי' תרחץ), וכ"מ בתיקון יששכר (עמ' פז) שכתב שיש מקומות שנוהגים להפטיר וכו', וכ"ה מנהג חברון (זכרונות אליהו או"ח מערכת ה' אות ג)^{קכז}, וכן נהגו רבים מהאשכנזים^{קכח}. [וראה עוד בסוף הדברים].

ב. לקורא בכל שבת הסמוכה לחג הפסח ולכן נקראת שבת הגדול, וכ"מ ברש"י (שם) שכתב שם לומר תמיד 'וערבה' בשבת הגדול, ואלו שלא אומרים זה בגלל שזה לא רגילות בכל שנה ושנה בגלל שנים מעוברות ולכן זה נשמט מהסדרים, וכן כתב באור זרוע (שם)^{קכט}. ומרן הגר"ע יוסף זצ"ל (יבי"א ח"ד סי' לט. יחוד"ח ח"א סי' ג. חזו"ע פסח עמ' תנג) הביא כך מהמהרש"ל ועוד, וכ"כ הלבוש (סי' תל). וכן מנהג האשכנזים [כיום^ק] וג'רבא (בינה לעתים) ולוב (לוח דינים ומנהגים עמ' 103) ובגדאד (הראשל"צ רבי יצחק נסים זצ"ל בספר נחלת אבות ששון עמ' 250^{קכא}) והשאמי (סידור כנסת הגדולה א' עמ' תרי), ובכתר שם

ק"ז וכן הוא בחומשים ישנים ספרדים.

ק"ח ובטעם מנהג זה עי' בספר הפרדס.

ק"ט עי' בקובץ מוריה (שפח-שצ עמ' רכו אות א) שכתב לדון במשמעות דבריהם.

קכ עי' בקונטרס ערב פסח שחל בשבת להגר"ח זוננפלד זצ"ל (עמ' ז) שהביא ב' מנהגים בזה, או כהגר"א או רק בערב פסח. וצ"ל שאח"כ נשתנה המנהג לקורא בכל שבה"ג. אמנם כבר בילקוט מעם לועז (חכ"ג עמ' ש) הביא שמנהג האשכנזים בירושלים לקרות תמיד וערבה. ועי' בנטעי גבריאל (פסח ח"א פ"ה ה"ה) המנהגים בזה.

קכא וכן משמע בשו"ת רב פעלים שם שלא חילק. וכתב שם (הגר"נ) 'וכעת אני רואה דפה עיה"ק ירושלים נוהגים כל קהל כפי מה שהיו נוהגים במקומם קודם שעלו לאיה"ק. וראה בסמוך.

קכב בטעם מנהג זה עי' בלבוש וכ"ה בתיקון יששכר ובמטה משה. ועוד טעם מצינו בסידור יעב"ץ.

קכג וכן משמע מסדר חיבור ברכות שכתב 'ואם בשבת הסמוכה לפסח לפניו, מפטירין 'וערבה וכו', מפני שיש בעולותיכם ספו על זבחיכם' דברים קשים'. וכן נראה בלוח כל ההפטרות (שם) שכתב על כל שבת הגדול 'וערבה'. וכן לא חילק בין מנהג האשכנזים לספרדים.

קכד וכפי הנראה אף בהשפעת חכמי בגדאד.

קכה ועי' במעשה רב החדש שהביא ביאורים ביישוב מנהג זה. וכן באור לציון (ח"ג פ"ה ה"ב).

קכו ובשיח יצחק (אלפייה. השמטות אות יב) כתב שכך המנהג בירושלים (שנת תרפ"ג). והוא תמוה, ואולי הושפעו ממנהג הפרושים שבירושלים.

ונמצא שהמנהג הנכון והעיקרי הוא, להפטיר 'וערבה' רק כאשר שבת הגדול חל בערב פסח, וכן ראוי לנהוג, ובצרוף הראשונים שכלל לא הזכירו מנהג זה, וכפי שנהגו בכמה מקומות, וכן"ל.

ויש קצת להוכיח כך מהגמרא במגילה (כג:): שהקשתה מהפטרת צו 'עולותיכם ספו וכו' שהיא פחות מכ"א פסוקים, וכבר הקשו המפרשים (כסא רחמים, לקח טוב) שהרי יש עוד כמה הפטרות שהם פחות מכ"א פסוקים, ונדחקו בתירוץ. ועי' בדברי השיירי כנה"ג [הובאו בהערה 1] שכתב, שזה לדוגמא בעלמא. ואם נאמר שבכל שבת הגדול קוראים הפטרת 'וערבה' א"כ הגמרא הקשתה אף מהפטרה נדירה, וע"כ שהפטרת צו הייתה הפטרה קבועה לפרשת צו ולא נהגו בהפטרת 'וערבה', ולכן לא הוזכרה בראשונים. וא"כ הבו דלא להוסיף עלה לקרוא כך בכל שבת הגדול, אלא רק כאשר חל שבת הגדול בערב פסח^{קכח}.

ונראה, שאם יסכימו הקהל לחזור למנהג

הגדול בערב פסח. (עי' בספר מערכי לב – יבא הלוי (מגילה שם) שג"כ הוכיח כן, ועיי"ש באריכות). והשומר אמת (אדאדי. סי' כג אות א בסופו) כתב, שכך הוא המנהג בארץ הקודש, והובא כ"ז בכפה"ח. וכן מתבאר בקונטרס סדר ערב פסח שחל בשבת לראשל"צ מהר"י אלגאזי זצ"ל (הגש"פ מגיד דבריו ליעקב, אות ד), וכן באור לציון (ח"ג פ"ה ה"ב) כתב שכן נראה עיקר, והביא מהארץ חיים (סתהון. סי' תל) שכך היה המנהג הקדום בירושלים (וכן משמע בלשון השאלה ביבי"א הנ"ל^{קכז}), וכן הביא מהנתיבי עם סי' תל), וסיים באול"צ, שמ"מ לא ישנה מנהג המקום לפי שאינו לעיכובא, ומה שנשתנה המנהג הוא מחמת ריבוי האוכלוסין. וכן בנר ציון (ניסן פ"א אות ל) הביא שכך המנהג בירושלים צפת וטבריא ואר"צ ודמשק (וכן בהגש"פ שער בנימין עמ' 26) ותונס (עלי הדס פ"ו ס"מ אות ו) ומרוקו (אהבת הקדמונים ועוד), וכ"כ המאמר מרדכי (אליהו). ער"פ שחל בשבת עמ' טו) שכך מנהג הספרדים, וכן בשו"ת חמדת יוסף (פלבני. ח"ז סי' פא) ובלוח 'אהבת שלום'.

קכו וזו לשון השאלה (שנת תשכ"א): אודות שאלתו בנוגע להפטרת שבת הגדול, שיש נוהגים להפטיר לעולם וערבה, אא"כ חל ע"פ בשבת שאז מפטירים בהפטרת פרשת השבוע, שהיא 'עולותיכם ספו על זבחיכם', וישנם שאין מפטירים וערבה אלא כשחל ע"פ בשבת הגדול, ובהיות שאין מנהג קבוע בדבר אותה נפשו לדעת איזה דרך ישכון אור. עכ"ד. ולא הזכיר הרב השואל (רבי בנימין גרג"י זצ"ל) את המנהג שלעולם מפטירין הפטרת 'וערבה'. והמנהג הראשון שהזכיר הוא עפ"י הגר"א וכן נהגו הפרושים בא", ולעולם לא נהגו בזה הספרדים, ולכן יותר נראה שהמנהג השני שהזכיר, הוא היה המנהג הרווח אצל הספרדים, וכעדותן של גדולי הדורות. וכן בכמה פוסקים לא הזכירו כלל את המנהג לקרוא כך בכל שבת הגדול.

קכח וטעמו של מנהג זה, עי' בלבוש [ויש להעיר ע"ד מהרמב"ם (הלכות מע"ש פי"א ה"ז) והש"ע (י"ד סי' שלא סקמ"ד) דזמן הביעור הוא ערב יו"ט האחרון של פסח, ועי' בקובץ מוריה (רט-רי עמ' מז) יישוב לזה מהבנין שלמה]. ובגר"ז והנהגה כצאן יוסף והשל"ה והחכמת שלמה.

וטעם נחמד הובא בספר אמרי נועם (דו"קוב, פרשת פקודי אות י) בשם בעל הבני יששכר, כי אמרו חז"ל (עירובין מג:): אין אליהו בא לא בערבי שבתות ולא בערבי יו"ט כי העם טרודים, וא"כ הלא הגאולה תהיה ביום א' דפסח, כי בניסן עתידין ליגאל (ר"ה יא.), ואליהו יבוא יום מקודם, כמו שכתוב (מלאכי ג כג) 'הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום ה', וא"כ איך יבוא בערב פסח הלא העם טרודין, אלא ודאי שיהא אז שבת ערב פסח ואין העם טרודין, ולזה אומרים הפטרת וערבה, כי שמה נאמר האי קרא 'הנה אנכי שולח'. עכדה"ק. (וע"ע במנחם ציון – שבת הגדול, ובהגהות

העיקרי שהיה בא"י, ולקרוא רק כאשר חל בערב פסח, ראוי לעשות כך, כיון שלכתחילה צריך לקרוא ההפטרה כפי המנהג, וכפי שכתב השומר אמת הנ"ל (באות א), וכ"ש בנידו"ד

שאינו קורא מענין הפרשה, עיי"ש שי"א שהוא לעיכובא, וגדו"ל המנהג קכט, ומש"כ באול"צ, הוא רק במקרה שיגרם מכך מחלוקת, וגדו"ל השלום.



הצבי והצדק שם מש"כ בזה, ובשו"ת מנחת אלעזר ח"א סי' לה ד"ה והנה בספר אמרי נועם).

קכט ודמות ראיה לכך, שכתב שם השומר אמת, שלפי המנהג שקורין אותה רק בערב פסח, אם עבר והפטיר בשל השבוע ובירך, מאי דהוה הוה, ואם רצו יפטיר בלי ברכות, עכ"ד. ונמצא, שלכתחילה לא הצריכן אפי' לחזור ולקרות, אלא"כ רצו, וזאת משום שזו עיקר ההפטרה, שהיא מענין הפרשה. וראה עוד בגליון 'תורת הקורא' (200 הערה ב).