

קובץ
מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי
הלכה ומנהג

גליון כג'
סיון - תשפ"א

נכתב
ע"י בני
התורה בעיר
אופקים

קובץ מנורה בדרום

לשליחת מאמרים
נא להתקשר לפלאפון:
054-8491733
או לשלוח בדוא"ל למייל:
on.skaly@gmail.com
(לציין: עבור קובץ מנורה בדרום)

י"ל בסיוע מכון גם אני אודך



עימוד ועיצוב



חתימה על עימוד ברמה
054-8451833



קובץ מנורה בדרום

יו"ל לעלוי נשמת כארבעים קדושים אשר נהרגו על קידוש ה'
בעיירה ג'ראדא שבמרוקו, בער"ח סיון תש"ח

ובניהם אם זקני מרת **עישא**,

ובנה, אחי זקני, רב העיירה **רבי משה הכהן סקלי**,

ואשתו מרת **עישא**, ושלושת ילדיהם הטהורים **אפרים**,
מאחא (שמחה) ופורטונה (מזל) לבית משפחת ברמליל.
אשר מסרו נפשם בשמחה על קידוש שמו הגדול, ואף בעמדם
בשערי מוות לא עזבו יָרַעם ויָרַע אבותם.

ה' יקום דמם.

יניחם הקב"ה במנוחה נכונה, תחת כנפי השכינה, במעלת
קדושים וטהורים, אמן כן יהי רצון.

קובץ מנורה בדרום

יו"ל לעילוי נשמת

מכלוף בן פריחה

רחל בת מסעודה

חיים בן רחל

ת.נ.צ.ב.ה



בתרומתם האדיבה של שלמה ואליהו זגורי הי"ו

בעלי חנות

עולם השקל

בכיכר היונים

יהי רצון שזכות החזקת התורה

תעמוד להם ולבני משפחותיהם

ויזכו לשפע ברכה עד בלי די

והצלחה בכל מעשה ידיהם

אמן כן יהי רצון!



לעילוי נשמת
בן קהילתנו היקר
הר"ר ישראל אנקאוה זצ"ל
בן יבלחט"א הרב משה שמואל שליט"א
אשר עלה בסעדה השמימה בהילולת הרשב"י
זיע"א באסון מירון
תוך כדי הצלת נפשות
וכל מעשיו היו בצניעות ובענווה
נלב"ע ל"ג בעומר י"ח אייר תשפ"א
ת.ג.צ.ב.ה.

קובץ מנורה בדרום

יו"ל לעילוי נשמת

שלום בן יונה

ושוהם יעקב בן אסתר

ת.ג.צ.ב.ה



בתרומתו האדיבה של מר סימן-טוב שרפי הי"ו

בעל חנות

תבליני שרפי

בכיכר היונים

יהי רצון שזכות החזקת התורה

תעמוד לו ולבני משפחתו

ויזכה לפרנסה בריווח

ולברכה והצלחה בכל מעשה ידיו

ברוחניות ובגשמיות

אמן כן יהי רצון!

קובץ מנורה בדרום
יו"ל לדפואת
דוד חיים בן זוהרה שליט"א

בתרומתו האדיבה של
בעל חנות
אוצר הסת"ם – המרכז לקדושה ויודאיקה
הרצל 37 אופקים

יהי רצון שזכות הפצת התורה תעמוד לו ולבני ביתו
ויזכה לשפע ברכה והצלחה ברוחניות ובגשמיות
ופרנסה בשפע
ובפרט להצלחת העסק החדש
אמן כן יהי רצון!

דבר המערכת

שמחים אנו להגיש לציבור בני התורה, את גליון חודש סיון תשפ"א של קובץ **מנורה בדרום** - גליון כ"ג, המלא כתמיד מחידושי התורה של האברכים המופלגים בני עירנו, עיר התורה **אופקים**, אשר בס"ד הם כמעין המתגבר, ושופעים חידושי תורה.

ובהודאה עצומה לכורא עולם, אנו שמחים להודיע לציבור קוראי הקובץ, שבגליון הבא - גליון תמוז תשפ"א, **ימלאו בסיעתא דשמיא שנתיים לקובץ מנורה בדרום!**

הלכך, כיון שברצוננו אי"ה להוציא לאור קובץ גדול מהרגיל, נבקש מכל כותבינו להשתדל ולהזדרז בשליחת המאמרים, כדי שנספיק בעז"ה לגמור הכל ברוב פאר והדר בתאריך המיועד.

וכמו כן, בנוסף לצורך הרגיל בסיוע כספי שיש בו ממש להוצאה התמידית של הקובץ ברוב פאר והדר, שהוצאות העימוד והדפוס רבו כמו רבו, **כעת בפרט נבקש** ממי שיכול לסייע, לקראת קובץ השנתיים שמטבע הדברים גם יגרור איתו הוצאות רבות יותר.

מערכת **מנורה בדרום** משתתפת בצערם של כל משפחות ההרוגים והפצועים, באסון הכבד שפקד את עם ישראל כל"ג בעומר במירון, היום שהתהפך לנו כעוונותינו הרבים מששון ושמחה ליגון ואנחה, ומיום טוב לאכל ומספד.

ובפרט נשגר כוס תנחומין למשפחות **אנקאווה ומיארה** מקהילתנו הקדושה, בהלקח מאיתם בחטף יקירם, האברך המופלג בתורה ויראת שמים טהורה - **הרב ישראל אנקאווה זצ"ל**. המקום ינחם אותם, בתוך שאר אבלי ציון וירושלים, ויקוים בנו במהרה הבטחת א-להינו מפי חזונו "יִחְיֶה מִתְיָד נִבְלָתִי יְקוֹמוֹן הַקִּיצוֹ וְרִנָּה שְׁכֵנִי עֶפְרָיִם". אמן כן יהי רצון.

ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני **אופקים** ו**תפרה**. ולמדור תגובות מתקבלות בשמחה וברצון מכתבי תגובה אף מאברכים שאינם מבני עירנו.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לבירורי הלכה או מנהג, וע"כ לכתחלה רצוי להגיע למסקנא הלכתית ברורה בסוף המאמר [**אף שכמוכן אינו מתכוון להורות הלכה למעשה**], או לחילופין **שקלא וטריא** מחודשים או **ביאורים** מחודשים בדברי הפוסקים הנוגעים להלכה [וכמוכן שאין צריך להיות בדוקא בענייני או"ח או יו"ד, אלא גם בענייני חו"מ, קדשים וטהרות - ובלבד שיהיה במגמה לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא].
- ♦ **חובה** לכתוב בראש המאמר כותרת ברורה, וכן **כדאי** לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר. וכן **חשוב מאוד** לכתוב בסוף המאמר מסקנא ברורה או פירוט הדינים העולים [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 למייל את הקובץ ככל חודש, וכן ניתן לקבל אף את הקבצים הקודמים. ובס"ד גליונות רבים כבר נמצאים בתוכנת **אוצר החכמה**.
- ♦ הרוצה ליצור קשר עם אחד מכותבי הקובץ ולשאת ולתת עמו [אף ללא כוונה לשלוח תגובה לקובץ] יכול לפנות למערכת ולקבל פרטים. ויכולים לנסח בסוף, מכתב תגובה משותף ולשלחו למערכת הקובץ, ואי"ה יתפרסם בגליון הבא.
- ♦ **שליחת מאמרים ותגובות לקובץ תמוז - קובץ השנתיים**, תואפשר עד יום ראשון כ"ו סיון **בשעה 20:30** - חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה **לא יתפרסם בחודש הנוכחי** (ומ"מ נבקש מהכותבים לא לחכות לרגע האחרון ולהקדים כמה שיכולים, בפרט בד"ת שאינם מוקלדים).
- ♦ החומר המתקבל במערכת צריך להיות מוקלד, וע"כ מאמרים ומכתבי תגובה הכתובים בכת"י רצוי שישלחו להקלדה ע"י הכותבים, ובכל זאת ישנה אפשרות לשלוח להקלדה דרך מערכת הקובץ בתשלום עלות ההקלדה.
- ♦ ומן המותר בינו 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 ותקווה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

בברכה מרובה,

ונחמה לכל עם ישראל,

מערכת קובץ 'מנורה בדרום'.

תוכן העניינים

הגאון רבי שלמה לוי שליט"א

דברי התעוררות לקראת חג מתן תורה יז

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

בדיני תשלומי קרבנות המועדים [ובדין תשלומין דשבועות ואמירת תחנון
בוה"ז] כא

הרב בנימין בר

בעניין גדר קיום מ"ע שהז"ג אצל נשים - האם יש ממש בקיומן? כו

הרב משה גולדברג

קנה חפץ והשתמש בו - מותר? (עוד דיני רבית במכירה) ל

הרב גרשון גולד

בענין אמירת פ' העקידה בשבת לח

הרב ישראל גולדברג

אם מותר לספר לשון הרע על עצמו מב

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

בדין שמיעת שירים בימי הספירה מז

הרב משה חליוה

ידון היכא דלא היה באפשרי לו להמציא אש בערב יום טוב אי שרי להמציאה
ביו"ט נב

הרב אבינעם טאובנר

כמה נידונים בספירת העומר נו

הרב אלחנן כהן טויל

בענין לימוד תורה ותפלה כשיש בעיר ריח רע סג

הרב אברהם יברוב

בפלוגת רבא ורב אשי אי חזקת איסור כסכנתא אי לאו סז

הרב יצחק ירחי

שבת דחוייה אצל פקו"נ או הותרה עב

הרב ערן כברה

בענין האם הליכה לקברי צדיקים בחול המועד הוי חשיב כהקבלת פני רבו
ברגל פ

הרב אביחיל לוי

בביאור מצות ספירת העומר צט

הרב יאיר מינקוס

גדרי מצות ספירת העומר בזמן הזה קטו

הרב נחום מנדלבוים

פת הבאה בכיסנין קכט

הרב און אברהם הכהן סקלי

אם עדיפה תפלה מול הקיר, או במקומו הקבוע קלב

הרב אליעזר פלקוביץ

בשר שנתעלם מן העין, וחותר בתוך חותרם קמא

הרב זאב פרעס

ביסוד הדין דתורת נגישה קמז

הרב אברהם ישעיהו קשש

מיסודות ריש מסכת יומא קנא

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

טעם שאוכלים חלב בשבועות קעב

שאלות בכמה עניינים שהזמן גרמן קעד

הרב שרון שרפי

חידושים וביאורים והערות קצרות בהלכות דיינים וערכאות (חו"מ סימונים
א-כז) קפב

תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב יוסף אביטבול רג

אם נשים יכולות להדמות למלאכים

מכתב ב'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך רד

אם יכול אדם לאסור הבטה ברכושו ♦ בדין טלטול מוקצה לצורך מקומו ♦ בגדר פסק
בית דין בטעות

מכתב ג'

הרב קלונימוס גדליה גרינפלד רו

הבהרה בענין 'אות' - אוחז תפילין

מכתב ד'

הרב דוד אריה הילדסהיים רח

בענין אמירת 'לשם יחוד'

מכתב ה'

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן רי

איסור 'בחוקותיהם' לדעת הגר"א [בעני עמידה בצפירה] ♦ אם יש חיוב לקשור רצועת
התפילין של יד בסוף הכריכה ♦ בגדרי שומע כעונה

מכתב ו'

הרב שלמה זיצמן רטז

בענין הרוצה להחכים ידרים

מכתב ז'

הרב אברהם ילין ריז

בענין ה'פוטנט' לתפיסת הרצועות בקצוותיהן ♦ בענין אמירת "לשם יחוד" לפני עשיית
כל מצוה

מכתב ח'

הרב עמנואל מולקנדוב רלג

הטעם שאין גומרים את ההלל כל ימי הפסח ♦ בענין אמירת פסוק וארשתין, ובכשרות
ה'אות' - אוחז תפילין

מכתב ט'

הרב נחום מנדלבוים רלט

בענין נטל קדירה שאינה שלו בשבת

מכתב י'

הרב און אברהם הכהן סקלי - הרב ישראל גולדברג רמא

בענין עמידה בצפירה

מכתב י"א

הרב אהרן הכהן פרידמן רמז

בעניין שימוש ב"אות תפילין"

מכתב י"ב

הרב יוסף פריץ רמז

בענין הלל של פסח ♦ הסופר בלשון הקודש ואינו מבין ♦ כריעה בברכת מעין שבע

מכתב י"ג

הרב יובל קורסיה רנז

בעניין 'האות לתפילין' ♦ בהוראות בהלכות סת"ם ממכון 'יד-רפאל'

מכתב י"ד

הרב משה אהרן שטיין רסז

בענין הלל של פסח ♦ בענין עמידה בצפירה ♦ בענין שומע כעונה



הגאון רבי שלמה לוי שליט"א

רב בית הכנסת 'תפארת-תורה'

דברי התעוררות לקראת חג מתן תורה

תורתינו, זהו הזמן בו אנו קונים ומחדשים את הקשר הישיר הזה עם התורה הקדושה. בו אנו מקבלים בכל שנה ושנה את הדרגה הזו שיכולים לדבר עם רבי מאיר, וכשיושבים ולומדים - הקב"ה שונה כנגדנו.

הפסוק אומר "פנים בפנים דבר ה' עמכם בהר מתוך האש" - ומבאר החפץ חיים שזו הכוונה בתפילה "ברכנו אבינו כולנו כאחד באור פניך, כי באור פניך נתת לנו ה' אלוקינו תורת חיים וגו'" - זכינו להארת פנים מאת ה'ת, והתורה ניתנה לנו במצב של הארת פנים ע"י "פנים בפנים דבר ה' עמכם וגו'". וכמו שהאדם מדבר עם חבריו - מבאר השפתי חיים - אם יתן לו מתנה, אבל הפנים יהיו לאחר, זה סוג אחר של מתנה, וכאשר הפנים אל הפנים זו הארת פנים. כך ניתנה לנו התורה הקדושה, והקב"ה פתח ז' רקיעים והתהומות, והראה להם שהוא יחיד בכל העולמות, הבהירות הזו היא הארת פנים - כי באור פניך נתת לנו ה' אלוקינו תורת חיים!

אותה הארת פנים, היא לא חד פעמית, אמנם רק במעמד הר סיני היה גילוי של 'מעמד הר סיני' של קבלת התורה, אבל בכל לימוד שהאדם מוסר את עצמו אל הלימוד, זוכה לפי דרגתו להארת פנים. ואולי זו כוונת רש"י בשיר השירים עה"פ "ישקני מנשיקות פיהו כי טובים דודיך מיין" - "ונאמר דוגמא שלו - ע"ש שנתן להם תורתו ודבר עמהם פנים אל פנים, ואותם דודים עודם ערבים עליהם מכל שעשוע ומובטחים

רבי יחזקאל אברמסקי - בעל החזון יחזקאל על התוספתא, נהג לומר שיעור בשיבת סלבודקא בב"ב בליל שבועות. ובשנה אחת לאחר השיעור הסיר את משקפיו, וקרא בהתרגשות עצומה בפני תלמידי הישיבה "אני מאמין אמונה שלימה בדברי חז"ל בתנא דבי אליהו [פי"ח] ש-כל תלמיד חכם שיושב וקורא ושונה ועוסק בתורה, הקב"ה יושב כנגדו וקורא ושונה עמו" - והוסיף, כל אחד מאתנו כשיושב ולומד - הקב"ה יושב ושונה כנגדו ולומד עמו ממש". ובמילים אלו התייפח לעיני כולם בבכי נסער.

מרן בעל הקהילות יעקב, המכונה בפי כולם הסטייפלער - עסק בתורה כדרכו, ולידו נעמד רבי אריה שכטר בצעירותו, והיסס מלפנות אליו ולהפריע לו, ולאחר זמן הרים הסטייפלער את ראשו בהתנצלות ואמר - "סלח לי הייתי באמצע דיבור עם רבי מאיר, אין זה דרך ארץ להפסיק באמצע הדיבור איתו, כדי לדבר איתך".

גדולי עולם חשו בלימודם, כיצד הם כביכול לומדים חברותא עם הקב"ה, או הרגישו שמדברים עם רבי מאיר. וזו האמת האמתית, כך היא התורה - היא תורת חיים. התורה היא בריאה רוחנית שהקב"ה ברא תתקע"ד דורות לפני בריאת העולם, וכאשר האדם מוסר נפשו עליה היא חיה אצלו, ונהפכת להיות חלק מהוית החיים של לומדה.

רבי יחזקאל אברמסקי - בליל שבועות רצה לבטא ולהמחיש לתלמידיו, שבזמן מתן

מאתו להופיע עוד עליהם, לבאר להם סוד טעמיה ומסתר צפונותיה ומחלים פניו לקיים דברו, וזהו ישקני מנשיקות פיהו" - אמנם ההבטחה ביסודה לעתיד לבוא, אבל, לכל אחד שמתמסר ללימוד התורה יש הארת פנים מאור זה.

רבנו חיים קמיל - היה רגיל להביא את דברי רש"י בסנהדרין צט: על דברי חז"ל - "אמר ר"י בר אבודימי מאי קרא שנאמר נפש עמל עמלה לו כי אכף עליו פיהו, הוא עמל במקום זה ותורתו עומלת לו במקום אחר". מבאר רש"י "נפש עמל עמלה לו - מפני שעמל בתורה, תורה עומלת לו. כי אכף עליו פיהו - מפני שהוא משים דברים בפיו תמיד כאוכף שעל החמור - תורה עומלת לו, שמחזרת עליו ומבקשת מאת קונה למסור לו טעמי תורה וסדריה, וכ"כ למה, מפני שאכף, שכפף פיהו על דברי תורה".

הרי מבואר שיש כאן גילוי - למסור טעמי תורה וסדריה, כדברי רש"י הנ"ל - סוד טעמיה ומסתר צפונותיה, כיון שמסר עצמו על התורה, זוכה לאור פנים, בעריבות ושעשוע - ישקני מנשיקות פיהו, וקרבת אלקים של מעין פנים אל פנים לפי ערכו.

ואלו הן דברי החזון איש באגרת (א - ב) "ואמנם אחרי העמל נפתח שער אורה חדש אשר השכל מתענג לאין קץ". וזהו כלשון רש"י "ואותם דודים עודם ערבים עליהם מכל שעשוע", אותה קירבה היא היא מתיקות התורה.

מרן הגרב"ד פוברסקי שליט"א מביא את דברי חז"ל על שיר השירים [מדרש רבה פ"ו - ג] - ר' עזריה ור' אחא בשם ר' יוחנן אמרו בשעה ששמעו ישראל בסיני - אנכי, פרחת נשמתם, הה"ד אם יוספים אנחנו לשמוע, הה"ד נפשי יצאה בדברו, חזר

הדיבור לפני הקב"ה ואמר רבש"ע, אתה חי וקיים ותורתך חיה וקיימת, ושלחתני אצל מתים? - כולם מתים! - באותה שעה חזר הקב"ה והמתיק להם הדיבור, הה"ד קול ה' בכח קול ה' בהדר!".

ומבאר הגרב"ד, שהתורה היא תורת חיים, וכדי שעם ישראל יהיו יכולים לזכות לאותה דרגה של קבלת התורה, זה לא בנשמה שלפני כן. זה סוג אחר של חיים, וזאת ע"י "המתיק להם את הדיבור", ומתיקות זו אינה גשמית אלא עונג רוחני אין קץ. וזו היא התורה הקדושה.

ולפי"ז יתבארו כפשוטם דברי מרן הגרא"מ שך זצוק"ל ששמענו מפה קדשו בשם רבו דודו הגרא"ז מלצר, שמבואר בר"ן ששבועות הוא יום הדין לתורה, וכן נתפרסם בשם ס' תולעת יעקב, והביאור שהקב"ה דן בכל שנה בשבועות, עד כמה האדם יכול להשתייך אל התורה הקדושה, עד כמה הוא מוכן להתמסר עבורה, עד כמה הכין את גופו ונשמתו באהבת התורה, וביראת שמים טהורה, וכן בעבודת המידות, כך הוא יכול לזכות בתורה, אז יוכל לזכות ל"המתיק להם הדיבור" - להתענג בעונג האמיתי, והעריבות והמתיקות של התורה.

השפת אמת [ח"ד ע' י"א] - אומר "כמו שכתבו חז"ל שכל הנביאים קיבלו נבואתם מהר סיני, כמו"כ בכל שנה ושנה מקבל כל אחד מישראל בחג הזה, כל מה שעתיד להבין ולחדש בתורה, וז"ש אלמלא האי יומא דקגרים כמה יוסף איכא בשוקא, האי יומא ממש - זה החג שבו ניתנה התורה בכל שנה".

ולכן בחג הזה יש חיוב של שמחה יתרה, ודווקא בגוף, וכפי שמבואר בגמ'

שייך אצל המלאכים. אבל בני האדם - עם ישראל יכולים.

וזהו מה שאמרו נעשה ונשמע - גיבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו, לעשות לפני השמיעה, זו קבלת עול מוחלטת. וזה רז שמלאכי השרת משתמשים בו, והם אין להם יצה"ר, אין להם בחירה בזה. אבל כשיהודי אומר נעשה ונשמע זה החידוש הגדול. וזה כוחו של עם ישראל, בני אברהם יצחק ויעקב.

אומות העולם - ניסו להתאים את התורה אליהם, 'מה כתוב בה' - האם זה מתאים לרצונותיהם ולהרגליהם, ואם התורה היתה מתאימה אליהם היו מוכנים לקיימה. אבל כלל ישראל מתאים את עצמו אל התורה, מבטל כל עצמו ורצונותיו לרצון הבורא בתוה"ק, וזהו נעשה ונשמע, עבדי ישראל אשר כך אתפאר!

הארץ פניו של ה' יתברך הביאה אל "יאר ה' פניו אליך ויחונך" - נתינת חן לעם ישראל, וכך אנו פונים אל הקב"ה "אתה חונן לאדם דעת - חננו מאתך דעה בינה והשכל".

ויש להעיר מהו הלשון "מאתך" - והרי הבקשות הם מאתו יתברך, וגם רפאנו מאתך וברך עלינו מאתך, ולמה רק חננו?

מבארים המפרשים - חננו מאתך - הביאור, חלק א-לוה ממעל, אנחנו מבקשים שהקב"ה יתן לנו כביכול חלק ממנו, בשביל התורה הקדושה. וכפי שאומרים בתפילה - "ותן חלקנו בתורתך" - עם ישראל זוכים להיות חלק מהקב"ה כביכול חלק מהתורה הקדושה, וכך ניתנת לנו התורה הקדושה.

וזהו חג השבועות המתקרב ובא - זהו הזמן לזכות באותו חלק, ולכן צריך הכנה

בפסחים סח. שרב יוסף ציוה לבני ביתו "עבדו לי עגלא תלתא, אמר אי לאו האי יומא דקגרים כמה יוסף איכא בשוקא", וברש"י - "שלמדתי תורה ונתרוממתי" - זהו ההבדל בין כל אלו שנקראים יוסף לבין רב יוסף, ולכן צריך להכניס שמחה עצומה בליבו. "הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם" - יש חיוב לשמוח בסעודות!

וזה לשון היסוד ושורש העבודה - "אחי ורעי זרע ברוכי ה' בנים חביבים למקום, מה מאוד ראוי לאדם בחג הקדוש הזה זמן מתן תורתנו הקדושה והתמימה הגנוזה אלפים שנה, לשמוח בלבבו יותר מכל החגים, שתעורר עצמו ביום הקדוש הזה הן בתפילה והן בלימוד וביחוד בעת האכילה והשתיה להכניס שמחה עצומה בליבו ובמחשבתו, ויתן הודאה להשי"ת ויתעלה שנתן חלקו וגורלו ג"כ מעם קדוש הישראלי. וזיכה אותנו לעבדו ולשרתו בלימוד תוה"ק ושמירת מצוותיו הקדושים".

ולכן מהותו של יום הדין של שבועות שונה מימי הדין של הימים הנוראים שמטרתם בעיקר תשובה. ובשבועות - האדם נידון עד כמה הוא מסוגל להשתייך לבריאה הזו שהיא "חמדה גנוזה", שעשוע של הקב"ה, עד כמה יכול לזכך את גופו, ולהרגיש את העונג והמתקנות של התורה. וכך יזכה לחדש בתורה במשך השנה.

המלאכים ניסו לטעון לקב"ה שבני האדם לא יכולים להתעדם, מכיון שהם קרוצי חומר, ולכן לא יכולים להתאים את עצמם אל התורה, אבל הקב"ה שלח את משה רבינו, שאמר להם שהתורה מתאימה דוקא לבני האדם שיודעים להזדכך, ובאמת המלאך אינו יכול להשתנות - "כלום למצרים ירדתם" - כל תהליך הזיכוכ של מצרים לא

מ"ט יום ובסופם ג' ימי הגבלה, והפיסגה בליל שבועות ובזמן קריאת התורה של יו"ט של שבועות להתרומם ולהתקדש. לשמוח ולהתענג בזיכוכ החומר בתורה הקדושה.

אשרינו מה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו ששמת חלקנו עם יושבי ביהמ"ד, כמה אנו מאושרים ושמחים שאנו בני אברהם יצחק ויעקב, ושעמדו נשמותינו על הר סיני וקיבלנו את התורה.

מסופר על רבי ראובן קרלינשטיין שאמר שיעור בקביעות בעיר חולון, ופעם הגיע לשיעור גוי אחד, וסיפר שרוצה להתגייר, אבל רוצה לפני כן לשמוע שיעורי תורה, לראות מהי התורה של עם ישראל. וישב שם בשיעור כשבועיים, מדי יום ביומו, ולאחר זמן זה נגש אל ר' ראובן בתמיהה גדולה - למה אני לא מבין כלום? - ואם אינני כישרוני, אני רואה כאן ילדים שמבינים את הדברים? - לא ידע ר' ראובן מה לומר לו.

פנה ר' ראובן אל מרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א, וסיפר לו את הדברים, אמר לו רבי חיים, פשוט, אין לו מלמד! - ובתחילה לא הבין כוונתו עד שביאר לו - "המלמד תורה לעמו ישראל", ולא לגויים! ובאמת לאחר זמן נתגייר, והבין את כל השיעורים!

קבלת התורה של כל אחד ואחד בזמן מתן תורתנו, היא להכין את עצמו אל הדרגה הזו, שגופו ונפשו יוכלו להשתייך אל התורה הקדושה על ידי קבלת עול תורה בשמחה, כאיש אחד בלב אחד, באימה וביראה ובשמחה אמיתית, וכך נזכה לקבלת התורה בשמחה.

וכך נזכה ל-"כד יתבין ישראל ועסקין בשמחת התורה, קודשא בריך הוא אומר לפמליא דיליה חזו חזו בני בני חביבי דמשתכחין בצרה דילהון ועסקין בחדוותא דילי".



הרב אוריאל ראובן אייזנבך

בדיני תשלומי קרבנות המועדים [ובדין תשלומין דשבועות ואמירת תחנון בזה"ז]

- א] עיקר הסוגיא דתשלומי קרבנות המועדים.
 ב] בדין תשלומין דקרבנות חג השבועות,
 ג] ד' התוספתא בדין תשלומי הקרבנות, וחילוקי הגירסאות שם.
 ד] קושי בד' הרמב"ם בזה, והצעת ביאור.
 ה] ד' הלח"מ בד' הרמב"ם.
 ו] ד' מהר"י קורקוס בד' הרמב"ם.
 ז] העולה מהנ"ל.
 ח] ביאור אחר בד' התוס'.
 ט] העולה מכל הנ"ל לדין אמירת תחנון בימים שאחר שבועות.

נתבאר, אבל לקמן שם (יז.) אמרי "א"ר אלעזר א"ר אושעיא מנין לעצרת שיש לה תשלומין כל שבעה שנא' בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות מקיש חג השבועות לחג המצות מה חג המצות יש לו תשלומין כל שבעה, אף חג השבועות יש לו תשלומין כל שבעה" וכו', ומבואר לכאור' דיש לה תשלומין.

אלא דאכתי יל"ע האם גם בזה פליגי ר"י ור"א אי הוי תשלומין דכל או"א, או דכלהו תשלומין דראשון, דכאן ר"א הוא המרא דשמעתתא, ואיהו ס"ל דבסוכות ופסח הוו תשלומין דכאו"א, ולכאור' ה"ה הכא, אלא דמאידך גיסא לכאור' הסברא הישרה אומרת איפכא, דהכא ר"א מודה לר"י דכלהו תשלומין דראשון, דהא הימים הללו ימי חול בעלמא גינהו, ואיך יתכן שיהיו תשלומין זל"ז, ומ"מ אה"נ דמאידך גיסא יש לדחות דכונת ר"א במ"ש תשלומין דכאו"א, היינו שהיום השני הוי תשלומין לראשון, וחל עליו חיוב הקרבה ממש, וממילא ביום השלישי יש

א] תנן (חגיגה ב.) "הכל חייבין בראיה" כו', ותו תנן התם (ט.) "מי שלא חג כיו"ט ראשון של חג חוגג את כל הרגל ויו"ט אחרון של חג, עבר הרגל ולא חג אינו חייב באחריותו, על זה נאמר מעוות לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להמנות", והוינן בגמ' מנ"ל דיש תשלומין לקרבנות החג, (ואפי' בח' דסוכות), ופריק ר"י משום ר' ישמעאל חד טעמא, ותנא מייתי לה מקרא אחרינא, ופליגי אח"כ ר"י ור' אושעיא אי כולן תשלומין דראשון (ר"י), או כאו"א תשלומין לשלפניו (ר"א) [ונפק"מ במי שנולד חיובו רק באמצע ימי התשלומין], דכו"ע מיהת דיש תשלומין לקרבנות החג בז' ימים שאחריו ומקור לזה מהתורה (או מדאיסור מלאכה דעצרת מופנה הוא, או דכתיב בחודש השביעי תחוגו אותו).

ב] והנה אמנם לא נתבאר על אתר דינא דחג השבועות אם גם לו יש תשלומין או לא, דב' הילפותות הם רק לחג הסוכות דילפי' ליה מחג המצות אבל שבועות לא

חיוב תשלומין על החיוב שהיה ביום השני, וא"כ לא איכפת לן לכאור' במה דימים שאחרי שבועות הוו ימי חול בעלמא, דסוף סוף יום השני נתחייב בקרבן.

שוב מצאתי דכבר עמדו בזה התוס' (שם ט. ד"ה תשלומין) ונקטו דבזה מודה ר"א לר"י דהא דלא מסתבר לומר דתשלומין הם זל"ז דהלא חול גמור הם, ומשמע דס"ל כנ"ל שכך היא הסברה הישרה, וגם עדיפא לן למעוטי בפלוגתא.

ג] עוד יל"ע באיזה קרבנות נאמר דין זה דתשלומין, דהנה ממתני' משמע דאיירי' בקרבן חגיגה דנקט לישנא "מי שלא חג" כו', אמנם אין זה הכרח כ"כ, והתוס' (ו: ד"ה יש) כתבו בשם התוספתא (פ"א ה"ה) "ג' מצוות נוהגות ברגל אלו הן ראייה חגיגה ושמחה, יש בראיה מה שאין בשתייהן, יש בחגיגה מה שאין בשתייהן, ויש בשמחה מה שאין בשתייהן כו', שהשמחה יש לה תשלומין כל שבעה, ולא בשתייהן", ומוכח להדיא לפי"ז דרק בשלמי שמחה יש דין תשלומין, ולא בראיה וחגיגה, ולכאור' יש לתמוה בזה דהא עיקר מצוות הרגל הם הראיה והחגיגה, ושלמי שמחה הם רק תוספת (עי' בפסחים פ"ו מ"ו) וטפי מינה יש לתמוה לכאור' דאי יש תשלומין לשלמי שמחה גם בעצרת מוכח דיש דין שמחה בז' ימים אלו, והלא אינם אלא חול גמור [ובדר"כ דין שמחה כלול בו גם סעודה ושתיית יין].

וראיתי דבתוספתא שלפנינו אין הגירסא כן, אלא ה"ג "יש בשמחה מה שאין בשתייהן, שהשמחה נוהגת באנשים ובנשים מה שאין כן בשתייהן", וכן גירסת הגמ' (ו:)

בברייתא זו, וכבר עמדו התוס' הנ"ל על חילוף הגירסאות בזה וכ' דלדידן דל"ג כהך תוספתא^א אפשר דס"ל דיש תשלומין בכולם כל ז', ולא רק בשמחה, ולא מכרעא להו שיטת תלמודנו, דאפשר דתנא דידן תנא ושייר, וא"כ מודה לתנא דתוספתא לדינא.

ד] וברמב"ם (פ"א מחגיגה ה"ד) כ' "מי שלא הקריב ביו"ט ראשון עולת ראייתו ושלמי חגיגתו הרי זה מקריבן בשאר ימות הרגל כו', וכולן תשלומי ראשון הם", ועוד הוסיף שם (ה"ז) "מי שלא חג ביו"ט הראשון של חג הסוכות חוגג את כל הרגל וביו"ט אחרון כו', וכן מי שלא חג ביום חג השבועות חוגג כל ז' ויש לו תשלומין כל ו' הימים שלאחר חג השבועות, ודבר זה מפי השמועה נאמר שחג השבועות כחג המצות לתשלומין".

וכל הרואה יראה דשיעור הדברים קשים לכאור', דבתחילה (בהלכה ד') כתב דיני תשלומין דראיה וחגיגה לחודם, ולא הזכיר שלמי שמחה עמהם, וגם דיבר רק על חג המצות וחג הסוכות ולא הזכיר את חג השבועות כלל, ואח"כ (בה"ה וה"ו) הוסיף קצת בזהירות ולא נכנס לסוגיא דתשלומין, ורק אח"כ חזר לבאר דיני תשלומין בחג,

ובדבריו מבואר לכאור' דבא כאן לבאר את דין תשלומין לשלמי שמחה, דאיתנייהו נמי, וצ"ע כנ"ל.

ונראה פשוט וברור דכונתו ז"ל היתה לחלק בין החגים ולבאר דתשלומין דחג השבועות אינם אלא בשלמי שמחה, ולא בראיה וחגיגה, משא"כ בחג המצות וסוכות משלימין אף בראיה וחגיגה,

א. ואצלם היה הנוסח שלפנינו כנראה רק בגמ', ויתכן דבמהלך הדורות מאז הוגהה התוספתא ע"פ הגמ', ולא ביררתי זאת בכת"י.

[וכנ"ל], ודאי ס"ל דאף בשמחה יש תשלומין, וכ"ש הוא, וגם מבואר מדבריו להלן (שם ה"ח) עיי"ש.

ונפלא מענ"ד מדוע לא הקשה לו מה שחזר הרמב"ם ז"ל על דינא דחגיגה (לפי דבריו דלישנא דחג היינו בודאי קאי אחגיגה), אח"כ (בה"ז) כנ"ל, ולפיכך ע"כ דהרמב"ם גופיה ס"ל לפי"ז דהך לישנא איירי דוקא בשמחה (ואה"נ דקצ"ב אמאי) ומשו"ה חילק משנתו בין תשלומי פסח וסוכות ראייה וחגיגה, לתשלומי שבועות ושמחה, וכמבואר היטב בלשונו לעיל בעז"ה, עכ"פ מסקנת הלח"מ דלא כמש"כ, אלא דאף לשיטת הרמב"ם אין חילוק בין החגים והקרבנות וכולם יש תשלומין לכל הקרבנות.

[ו] ומצאתי דאף המהר"י קורקוס האריך בדברים (שם) ותורף דבריו דהשמטת הרמב"ם (בה"ד) לשמחה, היינו משום דס"ל דחלוק דינא דשמחה מראיה וחגיגה שהם עיקר מצותם ביום ראשון, ושמחה עניינה כל ז' ימים, וס"ל לפי"ז דמה שהקריב שלמי שמחה באמצע החג הוא משום עיקר המצוה ממש, ולא משום תשלומין כלל, וס"ל דע"כ האי תוספתא משבשתא דאיך שייך למתני גבי שמחה תשלומין, ואפי' בתוספתא יש לגרוס כלשון הבריייתא שבבבלי, והוסיף עוד דכבר בתוספתא שלפניו הגירסא ג"כ כמו שבבבלי (וכמו שבאמת גם הגירסא לפניו), וא"כ ליכא מאן דס"ל דהשמחה נוהג בה תשלומין וראיה וחגיגה לא נהגא בהו, ועיי"ש שהוסיף בה דברים.

והסברא בזה נראית בפשיטות דס"ל דראיה וחגיגה אין שייך להשלים בימות החול דזה שייך לקדושת היום דוקא, משא"כ שמחה שלא נצטוינו בה מצד קדושת החג אלא מצד השמחה בו, א"כ שפיר מוקמין לילפותא דתשלומין בשבועות דקיימא בשמחה, ולא בראיה וחגיגה,

והרחבת הביאור בזה נלענ"ד בעז"ה דהנה יסוד מצות קרבנות ראייה וחגיגה הם ציווי ברור של הקרבת קרבנות בחג דכתיב "ולא יראו פני ריקם", וא"כ זה שעכשיו אינו נראה דכבר עבר לו החג, אין שייך בו תשלומין (משא"כ בפסח וסוכות דנראה כל ימי הרגל), וזה דין בחג דוקא, וכן חגיגה הוא דין ביו"ט דוקא דכתיב "שבעת ימים תחוג לה' אלהיך", וא"כ יש מצוה בימים האלה הקדושים לחוג חגיגה, אמנם גבי שמחה לישנא דקרא הוא "ושמחת לפני ה' אלהיך", וא"כ כל זמן שנמצא עדיין לפני ה' (והיינו בירושלים, וכד' הרמב"ם וכדמוכח בירושלמי בסוכה, ואכ"מ), מחוייב במצות שמחה, ואינו תלוי בדוקא בקדושת החג², ויש לפלפל בזה, ואינו מוכרח כ"כ.

[ה] והנה הלח"מ (שם ה"ד) הביא את ד' התוס' הנ"ל בשם התוספתא, וציין ג"כ דלישנא דמתני' (ט.) "מי שלא חג" כו', משמע דבחגיגה איירי וע"כ דתנא דידן ס"ל דלאו דוקא בשמחה אית דינא דתשלומין, ודוחק להעמיד לישנא דמתני' הנ"ל דוקא בשמחה.

והוסיף ראייה דאף הרמב"ם דלא הזכיר (בה"ד) דיש תשלומין גם בשמחה

ב. ומ"מ זה ברור דאין הכונה בזה שכל הנמצא בירושלים גם באמצע השנה יכול ללקריב שלמי שמחה, דהילפותא היא רק לז' ימים דשבועות ושחריו, ובאמת י"ל דיסוד מצות שלמים אלו שוה לשלמים דעלמא, רק דזה חובה וזה נדבה, וא"כ גם באמצע השנה יכול להביא שלמים, רק בתור נדבה ולא חובה, ואכמ"ל.

דאפי' בשבועות יש תשלומין, ורק דנו אם היכן שיש עוד זמני שמחה אם הם מדין תשלומין או מעיקר דין שמחה.

ובמש"כ דמד' הרמב"ם דחילק בין הל' ד' להל' ז', השיב דמסתבר טפי דבה"ז ג"כ איירי בחגיגה ושנה הרמב"ם לאשמועינן דאף דבפסח אין התשלומין אלא בו' ימים שאחר יו"ט ראשון, מ"מ בסוכות אינו כן אלא יש ז' ימים אחר יו"ט ראשון, אמנם שבועות שוה בזה לפסח ולא לסוכות, ויל"ע בזה, [ועי' במפתח לרמב"ם - מהדור' הר"ש פרנקל ז"ל - בהל' ז' שצינו לטורי אבן ומנ"ח ועוד אחרונים דפשיט"ל בד' הרמב"ם דבשבועות ודאי לא שייך תשלומין לשלמי שמחה].

ושוב הרהרתי כדמות ראייה לזה דאין תשלומין לשלמי שמחה כלל, מדכתיב גבי שמיני עצרת ג"כ לישנא ד"עצרת", וא"כ להווי לה תשלומין, [וראייה וחגיגה ליכא בלא"ה, וא"כ אם יש דין תשלומין לשמיני עצרת ע"כ דהווי בשלמי שמחה], ומדלא שמעי' דיש תשלומין לשמיני עצרת, ע"כ דאין תשלומין לשלמי שמחה.

ט [וכמובן נפק"מ דין מפורסם הנוגע ג"כ בזה"ז מכל הנ"ל, והיינו אם אומרים תחנון בימים שאחרי שבועות,

דלפי הנ"ל בפשטות ד' התוס' וכן הלח"מ [בד' הרמב"ם, וכמו כן יש עוד דרך לבאר בד' הרמב"ם שיצא ממנה כך] שיש תשלומין לשלמי שמחה, וממילא יש ג"כ לנהוג שמחה בימים אלו שאחרי שבועות, וממילא אין לומר בהם תחנון, וכך באמת המנהג הנפוץ בא"י, וכ"כ בלוח הגרי"מ טוקצ'ינסקי ז"ל,

ואילו לד' המהר"י קורקוס [בד' הרמב"ם,

ותוך עיוני בדבריו נתקשיתי קצת דאכתי י"ל דתוספתא דוקנא אשכחו רבותינו בעלי התוס' ז"ל, ומה דתני לן תשלומין גבי שמחה הוא משום חג השבועות דהתם לא שייך לומר דמעיקר הדין יש מצות שמחה, דכבר תם החג, וע"כ דאי אכתי חייבין בו ע"כ דהוא משום תשלומין, ולדידה צ"ל דס"ל דבאמת אין תשלומין לשמחה בחג השבועות, ובאמת דודאי דהכי ס"ל, ומשום דהשמחה היא לחג, וכשנגמר החג ל"ש שמחה.

[ז] עכ"פ העולה מכל הנ"ל:

דלד' התוס' פליגי דתוספתא והבבלי ולד' התוספתא יש תשלומין רק לשמחה, ולהבבלי לא מקרעא ומסתבר דיש תשלומין לכל הקרבנות, ומ"מ אין חילוק בין החגים.

ולד' הלח"מ אף דפליגי כנ"ל מ"מ ברור דלדין יש תשלומין לכל הקרבנות, וגם אין חילוק לכאור' בין החגים,

ולד' מהר"י קורקוס ליכא פלוגתא כלל, ונוסחא משובשת בתוספתא נזדמנה ללתוס' ולעולם יש תשלומין רק לראיה, מיהו לשמחה ליכא תשלומין, ועיקר חיובה לכל שבעה, ונפק"מ דבשבועות לכאור' אינו אלא יום אחד,

ועוד דרך אחרת נתבארה ע"ד אפשר בד' הרמב"ם דפסח וסוכות יש תשלומין לכל הקרבנות, ובשבועות יש תשלומין רק לשמחה ולא לראיה ולחגיגה, וצ"ע.

ח [ומדי דברי בזה עם גיסי הגר"י גריינימן שליט"א הי' פשיט"ל דאין שייך תשלומין לשמחה ואמר לי דאפי' התוס' שהביאו מהתוספתא דיש לשמחה תשלומין לא דברו אלא על עיקר מצות שמחה אם יש בה תשלומין או לא, אבל אין כונתם לבאר

מנורה בדיני תשלומי קרבנות המועדים בדרום כה

ואולי גם לד' תוס' לפימש"כ לעיל בשם גיסי
הגרי"ג שליט"א] אין תשלומין לשמחה
במוצאי שבועות, וממילא כ"ש שאין שינוי
באמירת תחנון משאר ימות השנה, וכן באמת
ידועה היתה דעת החזו"א וכמדומה שהעיד
שכך היה המנהג בליטא.



הרב בנימין בר

בעניין גדר קיום מ"ע שהז"ג אצל נשים - האם יש ממש בקיומן?

הדברים טעונים ביאור, מה המעלה באחד שעושה דבר שאינו מצווה בו, ומי ביקש זאת מידו, וגם אם יש בזה עניין, ונוטל קצת שכר על זה כנ"ל, איך יברך ברכת המצוות, וכי מה השייכות שלו לזה, אם אינו מקיים בזה ציווי הבורא.

וביאור גדר העניין, הוא עפ"י המבואר ברשב"א (ר"ה לג. ד"ה ר" ור"ש אומרים) שאע"פ שאינה להם אלא רשות, מ"מ במצוות קא עסקי וחיובי הוא דלא חייבינהו רחמנא למעבד כאנשים, אלא דאי בעו עבדי, וציונו קרינן בהו, עכ"ל. מבואר בדבריו, שהנשים שייכות במ"ע שהז"ג, ואינם מופקעות מזה, אלא שפטורות מלקיים בתורת חובה כאנשים, ויש גדר קיום מצווה ממש במעשה שלהם בתורת רשות, והשכר שהם נוטלות הוא שכר על קיום מצווה ממש. וכן מבואר בסוף דברי הר"ן (קידושין שם) שיכולות לברך "וציונו", כיוון שהאנשים נצטוו, והן גם שייכות במצווה, דהרי נוטלות שכר. וכן מבואר בלשון הראב"ד (ריש תורת כהנים) ז"ל למ"ד נשים סומכות רשות וכו' שכך נתנה בתורה, לאנשים חובה ולנשים רשות. (הובא בקוב"ש קידושין אות קמג יעו"ש). וגם מלשון התוס', ולא חשיב ברכה לבטלה, כיוון שמברך על המצווה שעושה (גבי סומא), מוכח, שהיה פשוט להם הגדר בזה, שמי שאינו מצווה ועושה, יש קיום מצווה בעשייתו, ושייך בברכה.

וגדולה מזו מצינו בראב"ה (ר"ה סי' תקצ"ז) שמסכים לשיטת ר"ת, ומביא ראיה שיכולות לברך, מחתן הפטור

כידוע שיטת ר"ת (ועוד ראשונים), שנשים רשאיות לקיים מ"ע שהז"ג, מדקי"ל כר' יוסי ור"ש דנשים סומכות רשות (חגיגה טז:), אף שהן פטורות, ואע"ג דסתם משנה (ר"ה לג.) דאין מעכבין את התינוקות מלתקוע, הא נשים מעכבין, כר' מאיר דסבר אין סומכות רשות, מ"מ מעשה רב דמיכל בת שאול שהייתה מנחת תפילין, ואשתו של יונה שהייתה עולה לרגל (עירובין צו.), ולא מיחו בהן חכמים, ועדותו דר' יוסי דמעיד (חגיגה שם), שהביאו כבש לעז"נלסמוך עליו, לעשות נחת רוח לנשים, עדיף. כמו שמוכיח בתוד"ה דילמא (עירובין צו. ועוד מקומות בש"ס).

ופשוט לתוס' שאף מברכות על זה, וראיתם, דמסתמא מיכל בת שאול הייתה גם מברכת, ועוד מרב יוסף (קידושין לא.), שנתאוהו שתהא הלכה כר' יהודה, שסומא פטור מן המצוות, כדי שיהא אינו מצווה ועושה, דס"ד דגדול מהמצווה ועושה, וע"כ שיקל לברך גם כן, דאם במקום שפטור ועושה אסור לברך, לא היה מתאוה לזה ויפסיד הברכות, ועוד ראיות יעו"ש.

ובר"ן (קידושין יב: בדפי הרי"ף), כתב על ראיותיו שאינם ראיות, ודחה כולן, וסיים שם, ואע"פ שנדחו ראיותיו של ר"ת ז"ל, הסכימו האחרונים לדעתו, דמברכות, כיוון שנוטלות שכר, דכיוון דאמר ריב"ח (קידושין שם) גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה, מדקאמר גדול משמע, דאע"פ שאינו מצווה, שכר הוא נוטל, וכיוון שבכלל המצוות הן, מברכות עכ"ל. ולכוארה

של נשים, וכטעמו לעיל, כיוון שהאנשים חייבים, והתורה פטרה את הנשים רק בגדר קולא שהקילא עליהן.

ולכאורה נראה, שגדר הקיום של נשים במ"ע שהז"ג, הוא שורש מחלוקתם, שרש"י למד שנשים מופקעות לגמרי ממ"ע שהז"ג, וא"כ אינם בכלל קיום כלל, ושייך לומר שמחזי כבל תוסיף, ועל זה מתווכח הרשב"א לשיטתו, כנ"ל.

והדברים מבוארים יותר בדברי הראב"ן סי' פ"ז שמבאר מה שנהגו שלא למחות בנשים הנוטלות לולב ומברכות עליו, הוא משום שסמכו על ר' יוסי, שסומכות רשות, ומבאר שלר' יוסי, נידחין איסורים דרבנן מפני נשים ולא מחינן בהו, דסמיכה בהקפת היד שלא בשעת סמיכה (אצל איש) הוא איסור דרבנן גזירה שלא יעשה בכל כוחו, וכמו"כ מבאר, שנטילת לולב ביו"ט שלא למצוה, ע"י נשים, יש בו רא איסור טילטול דרבנן, וברכה דרך שבח כה"ג, הוי איסורא דרבנן, ולר' יוסי לא מוחין, כבסמיכה, ולמ"ד אין סומכות, מוחין, ואין נידחין איסורים דרבנן משום נשים, וגדולה מזו, שממשיך ומביא ראיה, מהא דאמר' (שבת קמח:) הני נשי דיתבן אפומא דליחיא וקמיגדר חצביהו ומייתי להו ול"א להו ולא מידי אלא הנח לישראל מוטב שיהו שוגגין ואל יהו מזידין, אלמא באיסור דרבנן לא מחינן בהו. נראה ברור בדבריו, שצריך "להסתדר" עם הקיום של הנשים, שעוברות איסורין דרבנן ולא מחינן בהו, ולכאורה פשוט שלא שייך כל זה אם סובר שיש גדר של קיום במעשיהן. והדברים עומדים בסתירה גמורה לדברי הראב"ה לעיל, שבמעשיהן יש קיום רצון היוצר, וראוי לברך...!

ונראה שיש לתלות במחלוקת זו, בגדר קיום

לילה א' מק"ש, ואעפ"כ יכול לקרות, במקום שאין משום יוהרא, בברכותיה לפניה ולאחריה, ומוכח מדבריו שנשים שייכות במ"ע שהז"ג כמו חתן בק"ש, ועוד כתב שיש להם שייכות בברכה, בזו הלשון "וכיוון דאית ביה קיום מצוות רצון היוצר, ראוי לברך וכו'" וביאור המחלוקת האם נשים סומכות רשות, או אינם סומכות רשות, לר"ת ודעימיה, הוא, דלמ"ד אין סומכות, הוא משום שבסמיכה אפי' בהקפת יד, מיחזי כעבודה בקדשים. ובתוס' דה" מיכל בת כושי (עירובין צו.) הביא מפסיקתא רבתי, דר' חזקיה בשם ר' אבהו אמרו אשתו של יונה הושבה, ומיכל בת כושי מיחו בה חכמים, ומבארים לשיטתם, שהוא מטעמים פרטיים, שיש לחוש שנשים לא זריזות לזוהר בתפילין שיהא גופן נקי, ובעליה לרגל יש למחות דמחזי כמביאה חולין לעזרה, אבל אה"נ בדברים שאין לחוש בהם למחות בנשים מאיזה טעם, גם למ"ד אינן סומכות רשות, יכולות לקיים, וראיתם, מריש סוכה, מר' יהודה דאמר הילני המלכה הייתה יושבת בסוכה, אף שלר' יהודה לית סומכות רשות. עוד מבואר בראשונים לשון הגמ' בעירובין הנ"ל, ולא מיחו בה חכמים, דלשיטת ר"ת, צ"ל דלאו דווקא, אלא אף התעסקו בהם שיקיימו, מדלא אמרי' דשלא ברצון חכמים עשו, ומוכיחים מיניה וביה בסוגיא יעוי"ש.

ולכאורה נראה עוד שיטה אחרת בזה.

רש"י (בעירובין שם ובר"ה שם ועוד) כתב בביאור המחלוקת אם סומכות רשות או לאו, שלמ"ד אין סומכות הוא משום שפטרות לגמרי ונראות כמוסיפות על המצוות, ור' יוסי סבר שלא חוששים לזה. וברשב"א (עירובין צו. ד"ה מדלא מיחו) דוחה את רש"י, שלא שייך בל תוסיף בקיום

והראבי"ה הנ"ל, ודאי שמברכות כנ"ל, דלשיטתן ראוי ושייך לברך, דמתעסקות במצוות, ושייכות ג"כ בכלל ציווי האנשים, ושייך לברך על זה ג"כ וציונו.

וברמב"ם (פ"ג מהל' ציצית ה"ט) ונשים ועבדים שרצו להתעטף בציצית מתעטפין בלא ברכה וכן שאר כל מצוות עשה שהנשים פטורות מהן אם רצו לעשות אותה בלא ברכה אין ממחין בידם. ובביאור הגר"א (ס' יז סק") כתב וטעמו דאין יכולין לומר וציונו דהא אף במה שמחוייבין מדרבנן פריך והיכן ציונו עכ"ל א"כ למד בדעת הרמב"ם שרק הטופס ברכה אינו נכון, אף שאינו חולק בגדר קיום המצווה.

ומאידך, בראב"ן כנ"ל, אף שסובר שאין קיום מצווה במעשיהן, מ"מ אין מוחין בהן אם מברכות, דהוא בכלל האיסורין דרבנן הנדחין אצל נשים לר' יוסי, וכנ"ל.

ובב"י (שם) הביא בשם האגור ופסקי הרי"ד, שיכולות לקיים בלא ברכה אך אם מברכות, נראות כעושות לשם חובה, ועוברות על כל תוסיף ועוד דהוי ברכה לבטלה.

א"כ שיטות הראשונים בזה, שתיים שהן ארבע - לר"ת והראבי"ה ודעימהם, יש ממש בקיומן, ויכולות שפיר לברך. ולהרמב"ם כפי שלמד בביאור הגר"א, אף שיש קיום במעשיהן, אינו נכון טופס הברכה לומר וציונו.

ומאידך להסוברים שאין קיום במעשיהן, להראב"ן מברכות ואין מוחין, דהוי איסור דרבנן הנדחה מפני נחת רוח דנשים, ולהאגור ופסקי הרי"ד הנ"ל, אין קיום במעשיהן, ואין מוחין בידם ובלבד שלא

מ"ע שהז"ג אצל נשים, את ב' השיטות המובאות בטור סי' תקפ"ט שכתב שנשים וקטנים מותרים לתקוע בשופר ולברך בראש השנה, ואין למחות בידם, ואין בזה משום איסור תקיעה ביו"ט ולא משום ברכה לבטלה, ומביא בשם בעל העיטור, שמי שיצא יד"ח תקיעת שופר, אינו יכול לתקוע להוציאן, אא"כ לא יצא, וכתב עוד שכן נוהגין באשכנז, לתקוע לנשים היולדות, קודם שיתקעו בביה"כ כדי שיוציא התוקע גם את עצמו, והראבי"ה חולק, שאפשר לתקוע להן אף לאחר שיצא, ואף להוציא השופר בשבילן דרך רה"ר.

ובב"י שם הביא לשון הבעל העיטור, שכתב הטעם, שמה שהתירו לנשים לעשות מ"ע שהז"ג, הני מילי לתקוע לעצמן, דומיא דסמיכה דשרי להו משום נחת רוח, אע"ג דנראה קצת כעבודה בקדשים, הכא נמי אע"ג דקצת נראה כחילול יו"ט, שריא, אבל לאחר שכבר תקע לא יתקע להן, דאין אומרים לאדם חטא בעבור נחת רוח, כיוון שכבר יצא יד"ח. ומביא שם שהרא"ש סובר כהראבי"ה, ומשום דלא גריעא אשה מקטן שלא הגיע לחינוך, דמתעסקין עמהם כדי שילמדו, וכ"ש לנשים דמכוונות למצווה.

ולכאורה תלוי בזה, דאם יש בעשייתן גדר של קיום, אף שהוא בתורת רשות, הוצאת השופר בעבורן דרך רה"ר ביו"ט מקרי צורך, ומותר לתקוע להם, כמו שמתעסקין עם קטנים לחנכם, ואם אין בזה כל קיום, אלא שלא מוחין ביד העוברות על איסור דרבנן, ודאי שאין "לחטוא" עבור נחת רוח דנשים.

ולעניין ברכה, היה נראה שתלוי ג"כ בהנ"ל, אלא שאינו מוכרח, דלר"ת

ברה"ר. ובדרכי משה נקט מחד גיסא כהראבי"ה שמותר לתקוע אחר שיצא, ומאידך חשש לעניין ברכה, שלא לברך להם, אלא שאין מוחין בידם אם מברכות ולכאורה עדיף שלא לברך לשיטתו.

ויעניין עוד בזה, בשיטת הטור בב"ח (שם).

יברכו, דאז מגלות בדעתן שעושות לשם חובה, והוי בל תוסיף וברכה לבטלה.

ולעניין הלכה יעניין בב"י (שם) שנראה שנקט כר"ת והראבי"ה, אך שחשש משום סב"ל לחוש לחולקים, ומ"מ נפק"מ לתקוע בשופר לאחר שיצא יד"ח, ולהעביר



הרב משה גולדברג

קנה חפץ והשתמש בו - מותר? (עוד דיני רבית במכירה)

א. הקדמה

ב. נתינת מתנה

ג. השתמשות בחפץ

ד. פיצוי

ה. עוד עניינים ומעשה בערב בשבועות

ו. סיכום

א. הקדמה

ואכ"מ), עדיין קיימות חששות של רבית בין הלווה למלווה:

(א) כשנותן הלווה מתנה בעקבות ההלוואה למלווה.

(ב) וכן שימוש של המלווה בחפץ של הלווה, כשהחפץ קנוי (שייך) ללווה.

(ג) וכן שימוש המלווה בחפץ כשהמכירה התבטלה, ויתבאר לקמן.

כשמשלם בהקפה (מאוחר, "טרשא") ומקבל החפץ מיד. נוצר חוב מהמכר, והקונה הוא הלווה (שחייב כסף).

בתשלום מראש (מזומן, "פסיקה") וקבלת החפץ לאחר זמן. נוצר חוב מהמכר, והמוכר הוא הלווה (שקיבל כסף וחייב לספק מוצר).

ב. נתינת מתנה* מהלווה למלווה

* כשהלווה נותן מתנה למלווה, אסור

אפילו שהכל היה בהיתר (שצריך היתרים לפסיקה ולטרשא בכל קנייה

א. איתא בגמ' ב"מ עג: דרבינא היה מקדים מעות לבני אקרא דשוותא עבור יין, וכאשר נתנו לו יין לאחר זמן, היו מוספים לו עוד כמות מסוימת, ושאל לרב אשי אם רבית, וא"ל דשרי דאחולי מחלי גביה. וכ' הרא' (רש"י, תוס', רמב"ם, רא"ש והרשב"א) דרבינא היה מקדים מעות עבור קניית יין, והיו מוסיפים לן בשעת אספקת היין לאחר זמן. והק' דכיוון שנתנו לו יותר בשעת הפירעון, אמאי אין בזה משום רבית. ות' א. הרשב"א, נימוק"י בתירוק א', שנתנו התוספת לאחר הפירעון, והיו רבית מאוחרת ושרי כשאינו מפרש לשם רבית. ב. רמב"ן בת' א', ונימוק"י בת' ב', ב"י בשם תלמידי הרשב"א (קס, ד) כ' דשאני התם דהוי חוב דרך מכר, ואזולי מוזלי גביה, ולכן אינו נראה כרבית אלא כהוזלה על המכירה. והב"י כ' שת' זה העיקר, וכ' לפרש כן בדעת רש"י והרמב"ם שהעתיקו את בסתם. וזהו המקור לרמ"א (יו"ד ס' קס ס"ד) דכאשר דרך מכר, מותר להוסיף בשעת הפירעון. והק' האחר' מהגמ' שם סג: בא' שהלווה כסף לחברו, וכשרעו הלווה, מצא המלווה תוספת על סכום ההלוואה, דאי מיירי באופן שאין מקח טעות (שאין הדעת טועה), מותר לקחת, דמתנה בעלמא יהיב ליה. והרמב"ם (פ"ד מהל' לווה ה"י) והטשו"ע (חומ"מ ס' רלב) הביאו דין זה, בפורע חוב, וא"כ איך מותר להוסיף למלווה בשעת הפירעון ולקבל את המתנה, דהווי רבית. ות': א. המ"מ שם דמיירי שמבליע בחשבון, ותלינן שנותן עבור סיבה אחרת שאחזיקי אינשי ברשעי לא מחזיקינן, ומה שאסור, דלא מבליע. וכע"ז בט"ז שם סק"ב דאם נותן בסתמא כל הכסף, אינו נראה כרבית. ואם מונה לו את הכסף במפורש, דאחר גמר למנות מה שפרע, מוסיף לו עליו - מחזי כרבית ואסור. ב. פרישה כ' שאינו מפרש

כששילם הקונה באשראי או צ'ק דחוי וקיבל את המוצר מיד והקונה נותן מתנה למוכר ומפרש שהמתנה עבור שממתין לו המוכר לקבלת הכסף, אסור (כגון שנותן לו משלוח מנות ומפרש שזה עבור שממתין לו).

2. אם נותן מתנה גדולה מידי באופן ניכר שזה בגלל הקדמת התשלום או דחייתו - אסור¹.

בשלשה אופנים (אם משלם ומקבל המוצר מיד - ודאי שמותרים לתת מתנה אחד לשני, כיוון שאין כאן חוב):

1. מפרש² - אם פירש שנותן מתנה עבור הקדמת התשלום, כגון שפרסם המוכר שמי שמשלם לפני זמן קבלת המוצר במזומן - מקבל מתנה, אסור.

או נותן מתנה עבור דחיית התשלום,

שנותן תוספת, מותר. ואם מפרש אסור. ג. חו"ד (סק"ב) כ' שזו רבית מאוחרת שנתנה בשעת פירעון ולא שדיין חייב. וביאר בשער דעה סק"א דבתוספת שקיבל לא זכה המלווה, דחצירו וידו של אדם לא קנות לו שלא מדעתו בדבר שיש בו איסור כמב' ב"מ קב. גבי יוני שובך. ד. מחנ"א ס' יז' כ' דדווקא שנותן עבור שכר על האגר נטר, המתנה המעות - אסור, אך אם נותן במתנה בעלמא אין זו רבית כלל והאח' הרבו להק' ע"ד ואכ"ל. ה. הש"ך כ' ששם מותר דהוי חוב מחמת מכר, שמכר לו את החפץ בהמתנה, וכשבא לפרוע חובו, הבליע לו יותר כמש"כ הרמ"א כאן, ומה שאסרו, בחוב דרך הלוואה.

ב. שו"ע קס ס"ד אפ' אם הלווה נותן לו יותר מדעתו בשעת הפירעון שלא התנה עמו ואינו אומר שנותנו לו יותר בשביל רבית - אסור. וכ' הרמ"א ומהיו אם לא היו המעות בידו דרך הלוואה, רק דרך מכר - מותר בכה"ג ע"כ. ומקורו מהב"י (שם בשם תלמידי הרשב"א, נימוק"י מד. בשם תוס' ר"פ עג: ד"ה אוזילי) היינו שמותר להוסיף יותר ברבית שנוצרה מ-מכר. וכ"פ הש"ך (סק"ד), החו"ד (קסד בק"ב) וכ"מ בט"ז (וכ' החל"ב שם ביאורים ד"ה ומהיו שכ"מ בשע"ד קעג סק"ט וקעז סק"י, ויד אברהם כאן) שמותר להוסיף בכל גוונא בדרך מכר אפ' במתכוון (כ"כ השו"ע הרב שמותר אפ' במתכוון, ח' רעק"א סד: ודברי סופרים ע"ד סק"נה). מאידך רעק"א שם, חכמ"א (כלל קלא, ס"ו) ובבית מאיר (וכ"מ בשו"ע הרב שהביא רק את הדין של פסיקה שמותר. וכ"כ בדעתו החל"ב ציונים סק"קנד, והברי" פ"ה הע' לג') שכ' שדווקא שלא נראה כרבית באופן של הגמ' שהיה בדרך של פסיקה והמוכר היה חייב לקונה פירות, והוסיף לו יותר, באופן כזה לא נראה כתוספת רבית, אלא כקמזיל גביה, כן דייקו בל' שראשונים שם (וכן בב"י שהביא בשם תלמידי הרשב"א 'דאוזילי הוא דמזיל גביה'), ואם מוסיף המוכר דבר שלא קשור למכר, או מוסיף הקונה - אסור וכ' החל"ב (סק"כו) שמעיקר הדין יש להקל בכל גוונא ברבית דרך מכר כל שלא פירש, דבלאו הכי דעת הב"ח, פרישה, מ"מ, ט"ז דאפ' הלוואה בהבלעה מותר. וע' בברית פנחס (פ"א, ה"ב) שכ' דאסור לפרש, דאפילו ברבית מאוחרת אסור לפרש (שו"ע קס, ס"ו וברמ"א שם), ובס' דברי סופרים (קס, סק"יח) כ' ג"כ דאסור לפרש והמקור - דרבית מאוחרת אסורה במקח וממכר. וצ"ע דרבית מאוחרת לשו"ע אסור אפילו בלי לפרש, במתכוון לחוד, אלא שהרמ"א כ' דווקא מפרש (עיי"ש שהש"ך פ' בדעת הרמ"א ג"כ שאפ' במתכוון בלי לפרש אסור, ורעק"א שם שתמה עליו, וע' בס' חוט שני מש"כ בזה), וא"כ א"א ללמוד מרבית מאוחרת דרך הלוואה, לרבית דרך מכר שגם יהיה אסור. שאפ' שתרווייהו דרבנן (המאוחרת שלא קצצו, ובדרך מכר), אפ"ה דרך מכר שאין סרך בדאורייתא קיל טפי, דחזינן מהכא דרבית מאוחרת חמיר טפי דאסור במתכוון לשו"ע ולש"ך, וכאן בדרך מכר מותר אפ' מתכוון שמוסיף עבור החוב, אלא שיש לאסור במפרש בחוב דרך מכר כמש"כ בב"י שם בשם תלמידי הרשב"א 'דהני מילי בלוואה (שאסור להוסיף אפ' לא קצצו), אבל דמכר הוא, כל שלא הזכיר לו בשכר מעותיו - שרי, דאזילי הוא דמזילי גביה' ע"כ. ומפורש שאסור לפרש ולהזכיר את ההלוואה בנתינת התוספת. והטעם שאז אסור שנראה כרבית, כיוון שכל ההיתר שנראה כמזיל במכר, ולא תוספת עבור ההמתנה ופשוט (ומשם הביאו רעק"א והב"מ ראה שמותר דווקא באופן זה שהמוכר מוסיף עוד פירות ממה שקנה הקונה, שאז לא נראה כרבית, ולא כהש"ך וש"פ שמותר בכל גוונא. ות' החל"ב שם שכשם שיש לתלות שמפחית לו דמי הסחורה, כך יש לתלות שמעלה לו דמיה ולא מחזי כרבית). וכ"כ החלקת בנימין שם סק"כו, ובנתי"ש קס ס"ד.

ג. יד אברהם, שו"ע הרב ס"ח, ושיעור מתנה מרובה - כל שמסתבר שאינו נותן סתם אלא צריכה להיות לכך

3. המוכר צירף מס' חובות של הקונה לחוב אחד - באופן זה הפך החוב ממכירה להלוואה גמורה, שאסור להוסיף כלל מתנה^ד.

לדוגמא: רבקה קנתה תכשיטים ושילמה עליהם בצ'ק דחוי לעוד חודש - אסור לרבקה לתת מתנה למוכרת ולפרש שהמתנה היא עבור הזמן שחכתה עד לקבלת התשלום.

מתנה חלק מהמכירה

* שלא באופנים אלו, מותר מעיקר הדין, אף שמתכוון שנותן עבור ההלוואה. מכל מקום, טוב להחמיר שלא לתת שום מתנה, אלא אם כן היא חלק מהמכירה (ע' בהערה ב').

כגון במקרה שהמוכר הוא הלווה (שקיבל תשלום מראש) ונותן לקונה (המלווה) - מתנה הקשורה למכירה, שמוסיף לו דבר קטן יותר מהמוצר שקנה (מגירה או מראה לארון וכד') או שנותן לו שירות טוב יותר (הובלה או התקנה בחינם)^ה.

ולבן לקונה יש להחמיר שלא לתת מתנה, שהרי כל מתנה שייתן הקונה לא קשורה למכירה.

ואם רגיל היה לתת לו לפני כן - מותר, אך מתנה מרובה כמו משלוח מנות מיוחד -

אסור, וכן להוסיף לו מעט כסף כשבא לשלם חובו - יש להחמיר ולא להוסיף^ו.

לדוגמא: צבי רוצה לקנות שולחן ולשלם מראש, את השולחן הוא עתיד לקבל רק בעוד שבוע. מותר למוכר לתת לו הובלה בחינם עבור התשלום המוקדם (שהרי ההובלה קשורה למכירה), בלבד שלא יפרש המוכר שההובלה בחינם היא עבור התשלום המוקדם ששילם צבי.

מתנה לכל מי שקונה

* עוד אופן שמותר לכתחילה - כשנותן המוכר מתנה זו לכל מי שקונה, אף למי שמשלם בזמן קבלת המוצר או שיק דחוי לשעת קבלתו.

באופן זה מותר לתת גם למי שמשלם מזומן מראש^ז.

לדוגמא: אפרים נכנס לחנות לקנות כיסא תינוק, והחנות פרסמה שרק מי שמשלם במזומן מקבל זוג בקבוקים - אסור לאפרים לקבל את המתנה. אך אם החנות פרסמה זאת לכל מי שקונה כיסא תינוק (אף למשלם באשראי) - מותר.

ג. השתמשות בחפץ

תשלום חלקי

* קונה ששילם מראש חלק מהכסף, וקיבל

סיבה מיוחדת, ברית פנחס שם, נת"ש קס ס"ס ד' סק"ד, חל"ב שם סק"ל. שאסור לתת גם מתנה מרובה שאז חשיב כמו מפרש, ולא נראה כמוזיל גביה, כמו שמבואר בס"ו בב"י ובש"ך שמתנה מרובה חשיב כמפרש וה"ה להכא.

ד. רמ"א (חומ"ס ס"ז, ס"ד), בר"פ שם.

ה. בר"פ (פ"יא, ה"ג) ע"פ הרמ"א (קס, ס"ד), כמבואר בהע' ב' דאף שהש"ך, חו"ד מתירים לתת מתנה אף שלא קשורה למכירה (בלבוש, ט"ז יש אופן היתר אף בדרך הלוואה), רעק"א והבית מאיר שם מחמירים שכל שאין המתנה חלק מהמכירה - אסור, וכ"כ החכמ"א (קלא, ס"ו), עיין עומק הרבית ס"ב.

ו. בר"פ פ"יא, ה"י-יא, נת"ש.

ז. בר"פ (פ"יא, ה"ד), ק"ו מ-שו"ע (קס, ס"ז) שכל שלא נותן בגלל ההלוואה - מותר, וכ"ש ברבית דרך מכר.

שילם במזומן הכל ולא קיבל את החפץ

* ויש לשים לב, כשהקונה שילם במזומן ועדיין לא קיבל החפץ, שלא ייתן המוכר חפץ לשימוש זמני לקונה להשתמש בו עד שיגיע החפץ שקנה, שבינתיים משתמש הקונה בחפץ של הלווה (המוכר שקיבל את הכסף) וזה רבית.

ויש אפשרות להשתמש באופן שהמוכר אומר לו שכולל במחיר גם שימוש זה¹.

לדוגמא: מעשה שהיה באשה שקנתה שמלה לכבוד הברית, ולא היה בחנות,

והמוכרת אמרה שתזמין לה והשמלה תגיע רק אחרי הברית, ושילמה לה מראש במזומן (כגון שיש לה בסניף אחר ויש היתר "יש לו"), ונתנה לה המוכרת שמלה כמו שהזמינה, מהתצוגה, לשימוש זמני לברית - אסור לקונה להשתמש בשמלה.

את החפץ לפני גמר התשלומים, והמוכר הקנה לו את החפץ (כפי מה שנהוג), וכן אם שילם כבר הכל וקיבל החפץ - מותר לקונה להשתמש שהחפץ שייך לו².

* קונה ששילם מראש חלק מהכסף, וקיבל את החפץ לפני גמר התשלומים, אם סיכמו מראש שעד שלא ישלם הכל, אין החפץ שייך לקונה - אסור להשתמש³.

לדוגמא: לרגל לידת התאומים, החליטה שולמית לקנות מייבש כביסה, ושילמה עבורו בתשלומים.

הסיכום עם המוכר היה שכל זמן שלא סיימה שולמית לשלם את התשלומים עד האחרון שבהם - יהיה המייבש ברשותה אך לא שייך לה. (כלומר שהמייבש יהיה שייך לה רק לאחר פריעת כל התשלומים) - אסור לה להשתמש במייבש.

ח. בר"פ שם, ה"ג, טז.

ט. שו"ע (קע"ד ס"ו), רמב"ם (פ"ו מהל' מלווה, ה"ו) כ' דמוציאין מידו מה שאכל, וכ' המ"מ שם שהט' דאורייתא וחייב להחזיר פירות שאכל (דמי שימוש) [הד"ס (סק"כה) והח"ב כ' שהשו"ע לשיטתו בס' קסד, ד גבי משכון דהווי דאור', אבל לרמ"א שם וכ"ה בש"ך קע"ד סק"א הווי אבק רבית וה"ה להכא דאין חייב להחזיר. ואמר לי הגרמ"מ שוורצבורד שכאן הרמ"א לא חלק, ומ' שמוציאים מידו, ויש לחלק ששם יש שיטה נוספת להקל ואכ"ל]. וכ"פ חוט שני הגרמ"ק עמ' צה'. בר"פ ה"יד וכ' שם הבר"פ דאם המוכר מרצונו נותן לו - כמו מתנה לעיל שמותר אם אינו אומר בפירוש שנותן עבור הקדמת הכסף, ולא מתנה גדולה מידי, אך עיין שם שיש להחמיר שמותר לתת רק מתנה שקשורה למכירה, וכאן השימוש קשור למכירה ומותר אם אותו נתן במתנה. ומה שאסרו, היינו שסוכם מראש על השימוש. וצ"ע דבגמ' בטוש"ע והפוס' לא הוזכר דיש הבדל בין אם נותן מרצונו או לא, אלא כ' דאסור, ומ' בכל גוונא, אלא שק' מס' קס ס"ד (הובא לעיל) - דמותר לתת מתנה בשעת פירעון ברבית דרך מכר. וע"ז ת' הבר"פ כאן שרק אם סוכם על השימוש - אסור דהווי כמפרש. ושמעתי לתרץ מהר"א יפה"ן דגם בחוב דרך מקח, בתשלום מראש, כל עוד לא קיבל את המוצר, גדר הקדמת המעות - תורת מלווה, ורק אחר שקיבל החפץ חל שם קניין גמור ושם מותר להוסיף. וממילא החוב נחשב מחמת מלווה תוך הזמן, ולכן אסור להשתמש במוצר דהווי כרבית (ומה שמותר לתת קנס ברבית דרך מכר ולא בהלוואה, דהקנס הוא על ביטול המכירה). וכ"כ בתורא דנטירותא (ליקווד עמ' רז') שיש תורת מלווה למעות בפסיקה. וכן אמר לי הגרמ"מ שוורצבורד דאין על המעות שם מכר, דלשו"ע חשיב רבית מדאורייתא אם השתמש תכ"ד החוב. ושמא י"ל עוד דגורו בחוב של תשלום מראש שלא ישתמש בתוך החוב, שמא התבטל המקח, ואז יהא למעות גדר מלווה. וכ"כ לאסור בכל גוונא התור תרבית פ"א ס"כה,

י. בר"פ פ"א, ה"ז-יח. כ"כ במשפטי התורה לגר"צ שפיץ (סימן ו', ה"טז) דהשימוש אסור ויש לסכם לשלם על ההשתמשות, וכ"כ בחוט שני עמ' נט' דההשתמשות הוי רבית.

קונה למפרע

* קנה את החפץ בהקפה, היינו שישלם לאחר זמן כגון ששילם באשראי.

אם סיכמו, שכשיסיים הקונה לשלם את כל התשלומים, יקנה למפרע - אסור לשניהם להשתמש במוצר או לקבל שכירות.

אולם מותר להשתמש ואח"כ להפחית את דמי השימוש או השכירות מן התשלום.^י כגון אם לבסוף קנה, והמוכר השתמש, יפחית לקונה בתשלום.

לדוגמא: שמעון קנה מקרר בתשלומים והמוכר השתמש בינתיים במקרר, יפחית המוכר לשמעון מהכסף שקבעו ביניהם.

ואם שמעון שילם במזומן והשתמש במקרר ובסופו של דבר ביטל את המכירה, יצטרך שמעון לשלם למוכר סכום עבור השימוש במקרר.

יכול לחזור מהקנייה

* קנה חפץ ושילם למוכר, ויש זכות לקונה לחזור מהקנייה (כגון שעשו תנאי במכירה או שעשו קניין שאינו מועיל), החפץ עדיין אינו שלו, וא"כ הכסף ששילם למוכר הוא הלוואה, לכן אסור לקונה להשתמש בחפץ זה השייך למוכר משום רבית.^י

לדוגמא: שמשון קנה מזגן והתנה עם המוכר שיוכל לחזור בו אם ירצה

ואם אמרה לה שהמחיר על השמלה כולל גם את השימוש הזה - מותר. וכן אם היתה משלמת באשראי (באופן שהכסף לא יגיע למוכר הרבה לפני שהשמלה תגיע לאשה) או בצ'ק דחוי - מותר.

תשלום חלקי ונשאר בחנות

* וכן אם הקונה לא שילם כל הכסף והמוכר הקנה לו את המוצר, והשאירו הקונה בחנות (כיוון שלא שילם הקונה את כל הכסף על המוצר, נמצא שחייב למוכר עוד כסף, והרי הקונה נחשב ללווה, והמוכר נחשב למלווה), אסור למוכר להשתמש בו אם זה דבר שהקונה מקפיד עליו, ובדבר שהקונה אינו מקפיד היינו שבדבר שהיה נותן לו להשתמש גם לולא הקנייה (- מותר), בלבד שלא יהיה בפרהסיה שאז אסור בכל אופן.^{יא}

לדוגמא: דוד קנה ספרים מחנות ספרים, שילם למוכר חלק מהכסף באופן המותר (כגון שיש למוכר בחנות את הספרים), והשארם בחנות, אסור למוכר להשתמש בספרים אלא אם כן דוד אינו מקפיד, היינו שהיה נותן למוכר להשתמש בספרים גם לולא הקנייה.

בעלות חלקית

* שילם הקונה מראש חלק מהכסף, אם סוכם ביניהם שלקונה יש בעלות חלקית ביחס למה ששילם, אין כאן הלוואה כלל - ומותר לכל אחד מהם להשתמש במוצר.^{יב}

יא. שו"ע קס, ס"ז דצריך לבקש רשות ממנו, בר"פ שם ה"ט.

יב. פשוט, בר"פ שם ה"כ, והגרונ"ק - חוט שני עמ' קיא', תורת רבית (פ"א ס"ז).

יג. שו"ע קעד, ס"ה. בר"פ (פ"א, ה"כא), (פ"יב, ה"י), תורת רבית (פ"א ס"כח).

יד. שו"ע קעד, (א-ב, ז) דתנאי קודם המכר או בשעת המכר - אינו מכר, וכ"פ חוט שני עמ' נט', בר"י (פ"כח, ה"א), בר"פ פ"יב, ה"א-ב וגם אם החזרה תלויה בזמן כגון שרק עד שבועיים יכול לחזור בו, יש להחמיר. שם, ה"יג-יד. דנח' בזה הפוס' אם חל המקח בכה"ג, דהסמ"ע חו"מ ס' רז' סק"א והמחנ"א ס"יג כ' שחל המקח, ומאידך השו"ע הרב ס"נד ומהר"י הלוי ס"ב כ' שלא חל בכה"ג.

(כמדומה כאן בא"י כך החוק שמי שמחזיר - יורד לקונה 5%, אך נראה שבפועל הוא לא ממומש) - מותר.

2. אם הפיצוי שנותן המוכר אינו עבור ההלוואה, כגון שנותן פיצוי זה לכל מי שמשלם, אף למשלם בצ'ק דחוי, מפני עגמת נפש או כדי לשמור על שמו - מותר¹.

3. אם הנותן פיצוי הוא אדם אחר ולא המוכר כגון אם קנה בחנות מוצר והיה מקולקל ומחזיר, מקבל מהחברה פיצוי (כמקובל) ולא מהמוכר - מותר².

טו. שילם מראש בחנות והחזיר את המוצר, כגון שמצא פגם.

אם החפץ התייקר בינתיים, מותר למוכר להחזיר לקונה חפץ אחר מאותו סוג, אך להחזיר לקונה כסף כפי המחיר של עכשיו - יש להחמיר שאסור, ולהחזיר לקונה סוג חפץ אחר אפשר להקל³.

לדוגמא: שמוליק קנה מיטת תינוק ב-2000 ש"ח ומצא שהיא פגומה, יכול המוכר להחזיר לו 2000 ש"ח או מיטה אחרת או רהיט אחר במחיר זה.

תוך שבוע - אסור לשמשון להשתמש במזגן, ואם השתמש שמשון במזגן באותו שבוע וחזר בו, נחשב לרבית, ויצטרך שמשון לשלם על השימוש.

* ואם כבר היתה מכירה גמורה, ואח"כ התנה הקונה שיוכל לחזור בו (אפילו שהתחייב ע"ז בקניין לפני המוכר) - מותר לקונה להשתמש.

אך כשברור בשעת הקניין שדעת המוכר או הקונה לבטלו, יש להחמיר לאסור אפילו אם עשו קניין גמור⁴.

ד. פיצוי

* וכן אם היתה מכירה גמורה, ומצא הקונה פגם (ונהיה מקח טעות) ומחזיר את המוצר, נמצא שהכסף ששילם למפרע הוא הלוואה (והמוכר נחשב ללווה), אסור למוכר לתת לו פיצוי. ועיין לקמן אופנים המותרים.

* שילם הקונה מראש, בשלשה אופנים מותר לקונה להשתמש בחפץ ולקבל פיצוי, גם אם המכירה תבטל:

1. המוכר מנכה מהכסף - אם מחזיר המוצר לאחר שהשתמש את שווי השימוש

טו. שו"ע (קעד ס"ב) דתנאי לאחר המכר אפי' שעה אחת, הווי מכר גמור, שו"ע הרב ס"נד, בר"פ פ"יב, ה"ה-ו, בר"י פ"כח, ה"ז.

טז. בר"פ שם, נת"ש (קעד ס"ז סק"ה), חוט שני עמ' ס' שכיום נוהגים המוכרים לתת פיצוי וז"ל להשביע רצון הקונה וגם שלא יתלונן עליהם כפי הנהוג היום, אין בזה משום רבית, ומותר לקבל מהם את התוספת שנותנים, כיוון שלא נתכוון לשם המתנת מעות עכ"ל.

יז. בר"פ (פ"יב, ה"י) וחוט שני עמ' ס'. שהרבית לא מן הלווה למלווה.

יח. בר"פ (פ"יב, ה"ז-יח), בר"י (פ"כח, ה"טז), רבית לאור ההלכה לגר"מ פנירי (פ"כ ס"ח), תורת רבית (פ"יא ס"ז הע' יח' ע"פ ב"מ סג. דמותר לקחת חפץ אחר במקום מה שהזמין כפי השער בעת ההלחלפה). להחזיר מעות, אסור כ' הבר"י שם הע' מד' דמ' מהרמב"ם, שו"ע ושא"פ, דשהמעות בגדר מקח טעות, דין המעות כהלוואה ומה שמוסיף הווי רבית. להחזיר חפץ אחר - כ' הבר"י שם הע' מה' דמותר, שכל הקונה חפץ, אין כוונתו לחפץ מסויים דווקא, אלא שמשך את החפץ אמרינן שלחפץ זה נתכוון, וכשנמצא בו מום, נתבטלה המשיכה שהיתה בטעות, אך הפסיקה לא נתבטלה (כעין מש"כ החו"ד קעג סק"ט).

שבעל הגמ"ח קיבל ונעשה לוה, ובתמורה משאיל חפץ בחינם.²

* השולח חברו לקנות בשבילו דבר מסויים, במעות של חברו ואח"כ יחזיר לו. כשקונה לו השליח, נעשה לחוב שחייב המשלח לשליח, וכפורע צריך להיזהר לו להוסיף³ (ובאב לבנו שידוע לכל שנותן לו גם בלי קשר להלוואה, מותר להוסיף). ואם קונה לעצמו, ואח"כ מוכר לחברו, אין כאן חוב, אלא עוד מכירה, ומותר להוסיף.

לדוגמא: חיים ביקש מאלי שיוצא לקניות, שיקנה לו קומקום. אלי התכוון לקנות לו ועלה לו 45 ₪. אסור לחיים להחזיר לו 50 ₪.

***וכן** אם קונה לו באשראי שלו, או שמביא לו את האשראי כדי שיקנה. ואח"כ מחזיר לו כסף, אסור להחזיר לו יותר, שבשעה שקנה באשראי, נחשב לבעל האשראי כמלווה⁴, ואם מוסיף לו, הווי כרביית.

אך אם עלה המחיר ל-2300 ש"ח, יש להחמיר שלא יחזיר לשמוליק 2300 ש"ח אלא יחזיר לשמוליק מיטה אחרת או רהיט אחר במחיר זה.

* **אך** אם קנה חפץ מסויים מאדם פרטי כגון חפץ משומש ולאחר הקנייה מצא פגם, ועלה המחיר של החפץ, מותר לו לקבל רק כסף כמו שנתן, אך לא מוצר אחר או כסף במחיר שעלה⁵.

לדוגמא: אם קנה שמוליק במקום פרטי או במכירה של יד 2, מיטת תינוק ב-1000 ש"ח, מצא בה פגם, ובינתיים עלה מחיר המיטה ל-1100 ש"ח. מותר לשמוליק לקבל מהמוכר רק 1000 ש"ח שנתן ולא דבר אחר.

ה. עוד עניינים ומעשה בערב שבועות

* **וכן** בגמ"ח וכיוצ"ב, אם מבקשים דמי פיקדון, בתמורה להשאלת המוצר. אסור להשתמש בדמי הפיקדון, דאם השתמש או שיש לו רשות להשתמש, הווי הלוואה,

יט. בר"פ (שם, ה"ט), וכ' שם דדוקא בחנות אמרי' שבנוסף לקניית חפץ זה בכסף - התחייב לו המוכר לתת לו חפץ כזה, כמו בכל פסיקת חפץ בהיתר, שהרי הקונה אינו רוצה חפץ זה דווקא, ולכן מותר לו לקבל חפץ אחר אם עלה המחיר.

אבל הקונה אצל אדם פרטי או חפץ מיוחד - אינו קונה אלא חפץ זה דווקא, וכיוון שהיה מקח טעות אינו מחזיר אלא את הכסף שנתן - והרי זה רבית אם עלה המחיר. ושו"ר שכ"כ להדיא הבר"י (שם, הע' מה').

ב. חוט שני עמ' ע' עי"ש תקנה שכ' הגר"ק, וכן בקונטרס הל' רבית בשם הגריש"א, שערי רבית פ"ד ה"ח, ס' אהבת שלום - בית הוראה יו"ד בשם הגר"ש זעפרני. ומצוי דבר זה ב"יד שרה" שבתמורה להשאלת המוצר בחינם, לוקחים פיקדון כסף, ומשתמשים בו. והווי לרבית קצוצה שהלוקח מהם קיבל. והגר"ק עשה להם תקנה "גור ואגוד" ש'כסף פיקדון' הוא תחילת קניה של המוצר, אם רוצה בסוף ההשאלה יוכל להשלים ולקנותו, אלא שאם לא יודעים בזה חסר בדעת קונה, ואין כאן קניין, והווי לרבית קצוצה.

כא. שו"ע חור"מ קפ"ס ד' שקונה במעות שלו לחברו, אם נתכוון לקנות לחברו נהיה חוב, נחשב לחוב מחמת הלוואה ולא מכר וכן הורה הגר"פ וינד, שבשעה שהתכוון לקנות עבורו, נקנה לחברו המוצר, ונשאר חוב כספי ביניהם שלא קשור למקח ביניהם, באב לבנו מותר כמבואר בס' קסו בש"ך שם בשם המרש"ל. ואם נתכוון לקנות לעצמו אין כאן כלל חוב, שנחשב שקנה לעצמו, ואח"כ מוכר לחברו.

כב. אף שעדיין לא יצא הכסף מהחשבון של בעל האשראי, אלא בזמן שנקבע עם חברת האשראי, אכתי יש כאן הלוואה, דהפוס' (כן שמעתי מהגר"ש רוזנברג, הגר"פ וינד, הגר"י לנדו ועוד) הגדירו את חברת האשראי כ"ערב שלוף דוך", שמתחייב לשלם לפני הלווה. היינו שהקונה בעל האשראי הוא הלווה ממוכר החנות,

לדוגמא: חיים יצא לקניות ושכח את הארנק בביתו, ביקש ממאיר, שהיה עם אשראי שייתן לו, ויחזיר לו כסף. הקניה עלתה 236 ₪, אסור לו להחזיר יותר.

* ואם עשו הת"ע כהלכה מותר בכל אופן.

מעשה שהיה בערב שבועות בעה"ק ק"ס במשפחה שנולדה להם בת בשעט"צ, וקנו הרבה גבינות ע"מ להכין עוגות גבינה ועוד דברים חלביים כנהוג, ולא הספיקו עקב הלידה להכין, ונשארו עם הגבינות. השכנים שמעו על זה, וביקשו מהם ללוות כמה קופסאות גבינה שבלאו הכי אין להם מה לעשות עם זה. ועשו להם הפתעה, ואפו להם מהגבינות, המון עוגות ועוד. לאחר מעשה שאלו אם יש כאן רבית, דהרי לוו גבינות, והחזירו דבר הרבה יותר יקר. ושמעתי להגר"ש רוזנברג שאין כאן רבית

שנחשב להלוואה לטובת המלווה כמבואר ברמ"א קסו ס"ג, קעז ס"א שאין בזה רבית עיי"ש. ואמר לי הגר"מ שוורצבורד שאין צריך לזה, אלא שיש כאן היתר של רגיל, שמותר בא' שרגיל לתת מתנות כהרגלו למלווה שאין בזה רבית, שמוכח שלא בגלל ההלוואה, וכאן מוכח הדבר שכל מה שלוו מהם, כדי לעשות להם טובה.

ו. סיכום: בחוב דרך מכר, מותר מעיקר הדין בשעת הפירעון להוסיף מתנה, אף שמתכוון שנותן בגלל ההמתנה, בלבד שלא יפרש, לא ייתן מתנה מרובה ולא יצרף את כל החובות לאחד. ויש להחמיר לתת מתנה שקשורה למכר שיחשב מוזיל לו. בכל מכירה, במקרים כל שלא נגמרה המכירה ולא קנה, אסור להשתמש בחפץ, ויש אופנים שמותר אם ישלם על זה. ובמקח טעות מותר לקבל פיצויי מהמוכר.



הרב גרשון גולד

בענין אמירת פ' העקידה בשבת

הנה בקבצים האחרונים נכתב בענין אמירת פ' העקידה בכל יום, וראיתי להרחיב מעט בענין אמירת פ' העקידה בשבת.

עכ"ל. וכן הביא בנמוקי אורח חיים מסידור ר' שבתי וז"ל, עי' בסידור האר"י שסידר הר"ר שבתי ז"ל (תלמיד רבינו הבעש"ט ז"ל והנהגותיו ממנו) שלא לומר כלל העקידה בשו"ט ור"ח שאז אין לעורר הדין, וכן נהגו מאבותינו ורבותינו. עכ"ל. וע"ע במאסף לכל המחנות שהביא שבעטרת צבי (לרה"ק מזידיטשוב) פ' בהר כתב ג"כ שאין לומר פ' העקידה בשו"ט וכתב בזה טעם ע"פ סוד. וכן הביא בס' תורת חיים (סי' א' סק"ג) שאביו (בעל שו"ת מחנה חיים תלמיד החת"ס) לא היה אומר פ' העקידה בשבת וכדעת הר"מ ניגרין בס' היראה, ועי"ש שלא ראה את דברי ס' היראה בפנים אלא רק בכנה"ג ונתקשה מה טעמו של ס' היראה וכתב וז"ל, ואולי יען דטעם לומר פ' העקידה כדי לזכור זכות אבות לפני הקב"ה וגם להכניע יצרו ולמסור נפשו להשי"ת כמו שמסר יצחק (עב"י) ובשבת א"צ לזה כי שמירת שבת וקדושתו הוא כדי לזכור לפני הקב"ה ומכניע היצר. עכ"ל. אכן כבר הובא שבס' היראה כ' טעם אחר לזה וכן"ל.

עד כאן הובאה דעת הר"מ ניגרין וההולכים בשיטתו שאין לומר פ' העקידה בשו"ט, אמנם בספר שתי ידות באצבע דרך חיים בית פ"ג למהר"ם דילונזאנו (הובא בעבודת ישראל שם) דברי הר"מ ניגרין וכתב עליו וז"ל, ואע"ג דלכאורה מסתבר טעמיה מ"מ אם קבלה נקבל ואם מסברא נ"ל שיש תשובה דקטורת יוכיח שסודו להעביר

א. בענין אמירת פ' העקידה בשבת, כתב הר"מ ניגרין בס' היראה (הובא לשונו בס' עבודת ישראל על עבודת יוה"כ עמוד כ"ב) וז"ל, והמשכיל יבין שאין לומר פ' העקידה בשבת שאין בו דין רק כולו רחמים וכן מצאתי כתוב בשם מהר"ר יאודה ן' שושן ז"ל שלא היה נוהג לאומרה והוא מטעם זה לדעתי. עכ"ל.

ובס' אור צדיקים לר' מאיר פאפירש ז"ל (תיקון התפילה אות ג', הובאו דבריו בס' בירור הלכה תנינא) הביא דברי הר"מ ניגרין וכתב וז"ל, ובהיות הטעם של אמירת העקידה הוא כדי לכבוש את הדין כנ"ל על כן כתוב בס' היראה בהגהות שלא לומר פ' העקידה בר"ח ושבת ויו"ט שאין בהם דין ואין לעורר הדינים. ע"כ. והנה, כפי שראיתי את לשונו של הר"מ ניגרין שהובא בעבודת ישראל הנ"ל, לא ראיתי שכתב כן גם על יו"ט ור"ח, ואלו האור צדיקים כותב משמו גם על יו"ט ור"ח, ואולי אע"ג שהר"מ ניגרין כתב רק על שבת אותו הטעם שייך גם ביו"ט ור"ח או שהר"מ ניגרין עצמו כתב כן גם על יו"ט ור"ח והעבודת ישראל לא העתיק כל דבריו ואין לי את ס' היראה לעי' בפנים, עכ"פ למדנו מדברי האור צדיקים דדין יו"ט ור"ח כדין שבת.

וכדעת הר"מ ניגרין כתב גם הקיצור של"ה בהנהגות שבת וז"ל, לא יאמר פ' העקידה וכו' אע"ג שכונתו כקורא בתורה.

אמרינן במועדו ואפי' בשבת וגם מטעם שכ' הב"י שהוא כדי לזכור זכות אבות לפני הקב"ה וגם להכניע יצרו לעבודת ה"ת כמו שמסר יצחק נפשו עכ"ל וכל אלה הטעמים שייכין בשבת כמו בימות החול². ע"כ.

והיפ"ל ביושר לבב כ' להביא ראיה לומר גם בשבת וז"ל, ולי נראה להביא ראיה מהזוהר שהביא הרב סולת בלולה וכו' דקאמר ועקידת יצחק מעליא להו לישראל לאדכרא לה בכל יומא וכו' דמשמע אפילו בשבת. ע"כ.

ובענין ההנהגה למעשה באמירת פ' העקידה בשבת, כבר הובא מהמ"ב דיכול לומר אפילו בשבת אכן מנהג הגר"ח ק שליט"א לא לומר פ' העקידה בשבת (דעת נוטה סדר השכמת הבוקר הערה 58, ולפי הנתבאר לעיל לכאורה מנהג הגר"ח ק שליט"א גם לא לומר ביו"ט ובר"ח וצריך לברר דבר זה).

ב. ובענין אמירת התפילה שאומרים עם העקידה בשבת, הנה בסדר היום מבואר דגם בשבת יתפלל כמו בחול, וכן הביא בס' בירור הלכה תניינא בשם סידור בית מנוחה שייסד הרי"ש אשכנזי, וכן הביא בליקוטי מהרי"ח מר"פ מקוריץ במדרש פנחס, וכ"כ היפ"ל, והיעב"ץ כ' בסידורו לקצר וז"ל, אין ראוי להאריך לשון בקשה עם פ' העקידה כבחול אלא אומר או"א זכרנו בפקודת ישועה ורחמים משמי שמי קדם וזכור לנו ברית אבות ועקדת יצחק בן אברהם ודיו. עכ"ל. וביפ"ל ביאר טעם ההיתר, דכיון שהו

הטומאה ולטהר מקדש של מעלה ולכבוש הדין כמו שנכתוב בסמוד ואעפ"כ קרב בשבת. ע"כ. (ובפתח הדביר סי' רל"ד, א כתב דחיה זו בשם עבודת ישראל, אמנם בעבודת ישראל רק העתיק את דברי השתי ידות כמבואר למעין בדבריו).

וכדברי בעל שתי ידות פסק הכנה"ג וז"ל, ובשבת אין ראוי לאומרה הר"ם ניגרין בספר היראה אבל בעל שתי ידות באצבע דרך חיים דף ק"ב הוכיח שיש לאומרו אפי' בשבת וכן הוא מנהגינו. עכ"ל.

וכן פסקו הרבה אחרונים לומר העקידה גם בשבת, וכדלהלן: כ"כ בסדר היום בסדר תפלת השבת לומר העקידה גם בשבת, וכ"כ החמדת ימים בסדר תפילת מנחה דיו"כ, וכ"כ היעב"ץ בסידורו בדיני שחרית לשבת^א, וכ"כ היסוד ושורש העבודה (שער האשמורת פ"י), וכ"כ העולת תמיד, וכ"כ היפ"ל, וכן הביא בס' יפ"ל מסידור בית מנוחה שייסד הרי"ש אשכנזי, וכ"פ במקו"ח (סק"ב) וכ' דהכי איתא ברפוס הסידורים וכל ספרי הפייטנים, וכן הביא בליקוטי מהרי"ח מהרה"ק ר' פנחס מקוריץ בספר מדרש פנחס, וכ"כ בס' תורת חיים (סי' א' סק"ג) שכן נהג האמרי א"ש לומר גם בשבת, וכ"כ הבאר היטב סק"ט, וכ"פ המ"ב סק"ג, וכ"פ הבא"ח בספרו עוד יוסף חי ר"פ מקץ.

ובעולת תמיד הביא ראיה דיש לומר גם בשבת וז"ל, ונ"ל ראיה מן המדרש (ויק"ר ב, י) דאמרינן אותו יום שהעלה אברהם את יצחק תיקן הקב"ה שני כבשים אחד בשחרית ואחד בערבית עכ"ל ובתמידין

א. ומש"כ בסידור בדיני חול ב' דעות אם לומר פ' העקידה בשבת ור"ח, כבר כתב בס' בירור הלכה תניינא דזה הוספה מבחוץ (וכן מבואר בסידורו הנדפמ"ח).

ב. מש"כ שטעמים אלה שייכין בשבת כמו בימות החול, יעוין במה שהובא לעיל מהס' תורת חיים.

טופס תפילה ולא תפלה שאומר מעצמו מותר וכמ"ש השכנה"ג בסי' קכ"ב עיי"ש.

אמנם ביסוד ושורש העבודה (שער שני פ"י) כתב דיאמר העקידה בלי התחינה, וכן יעוין בדעת נוטה (דיני השכמת הבוקר תש' ס"ב) שנשאל מרן הגרמ"ק שליט"א האם מותר לומר התחינה שקודם פ' העקידה ולאחריה, והשיב, בשבת טוב למעט בתחנונות. ע"כ.

ובדעת נוטה שם בהערה 58 כתבו לבאר וז"ל ולכאורה צ"ב מ"ש ממה שנתבאר בהערה 55 דנוסח קבוע שניתקן לאומרו בכל יום אין איסור לאומרו בשבת וכו' ואמר רבינו שליט"א דלא כל נוסח קבוע מתירים רק מה שתקנוהו הקדמונים ואף שתפלה זו שקודם העקידה ואחריה נזכרה כבר בב"י סי' מ"ו מ"מ י"ל שהאחרונים שסידרו לומר נוסח זה לא רצו שיאמרו בשבת וכמו שאכן נדפס בסידורים לא לאומרו בשבת עכ"ד ואשכחן כיוצ"ב בשע"ת סי' רס"ז סק"ג (נדצ"ל סק"ב) לענין היה"ר שקודם פ' התמיד [אמנם בשו"ת תורה לשמה סי' ק"ג כתב דלא אסרו אלא לתבוע דבר מחודש שאינו רגיל לתבוע בו ולכן כל תפלה שהוא רגיל לאומרה בכל יום מותר לאומרה בשבת ג"כ עכ"ל וכ"כ הברכ"י בסי' רפ"ד סקי"ד וכן מבואר בשו"ת אבקת רוכל סו"ס י"ב שו"ת רב פעלים ח"ב או"ח סי' מ"ו ושו"ת נשמת חיים [הנדמ"ח] או"ח סי' רכ"ב אות ט' ותמכו יתודותיהם בד' האו"ז ה' מוצ"ש ס' פ"ט אות ג' הובא בקצרה בד"מ סי' קפ"ח סקי"ד אך עיי"ש בב"י שלא ס"ל כן. עכ"ל.

והיות ונושא זה מסתעף לדיני תחנונות בשבת שזה נושא בפנ"ע, לא רציתי להאריך בזה אלא רק להעתיק את הדעות

והמראי מקומות שמצאתי לגבי התחנונות של פ' העקידה.

ג. כתב היפ"ל וז"ל, ואת זה ראיתי להרב בית עובד בס' בית מנוחה דקי"ז ע"ב אות ד' שכ' ז"ל אם צריך לדלג או אמירת פ' העקידה או מאלו המזמורים הנוספים בשבת כדי להתפלל עם הציבור נ"ל דידלג פ' העקידה ויאמר מזמורים הנוספים כיון דאיכא מ"ד דאין לומר פ' העקידה כלל בשבת ואף דלא ס"ל כסברא זו ואמרינן פ' העקידה גם בשבת מ"מ בכה"ג דצריך לדלג נראה דיש לדלג פ' העקידה ולא המזמורים אלו הנוספים כנ"ל עכ"ד (של הבית מנוחה).

ולבי אומר לי כיון דס"ל כמ"ד דיש לאומרה אפילו בשבת יש להכריע שידלג מהמזמורים הנוספים ולא ידלג פ' העקידה אי משום שאמירת פ' העקידה תדיר ואלו המזמורים אינן תדיר ועוד דאמירה פ' העקידה בא לפניו אמירתה קודם אמירת המזמורים ואינו בדין שיעביר על מצות אמירת פ' העקידה דקדים ובא לפניו מפני אמירת המזמורים שאומר אח"כ וכמ"ש הרב שם בסמוך קודם לזה באות ג' גבי אמירת הודו כיעושו"ב וע"ע עליו בס' בית השואבה בדיני מצות עשיית הלולב ומיניו אות ג' דצ"ב ע"ב ויע"ש ועוד נראה דיש לדלג המזמורים שהמה בכתובים ולא פ' העקידה האמורה בתורה.

ועוד אומר לי לבי שיש לדלג המזמורים ולא פ' העקידה מטעם שכתבתי לפנים משם הגהות י"נ וכו' ועי' ג"כ בס' מורה באצבע בק' צפורן שמיר סי' ב' אות י"א שכ' וז"ל פ' העקידה יאמר בכונה גדולה וישים עיניו ולבו עד כמה מגעת עבודת ה' שאע"ה גמר בלבו בלב שלם ושמח לשחוט בן יחיד אשר אהבו יותר ממנו ולהעלותו

לדון שזמן אמירת העקידה קודמת וגם אם נאמר דכוונתו דיש אמירות קודם אמירת הפסד"ז, אי"ז מובן, דהא הוא מיירי למנהג הספרדים שאמירת המזמורים הנוספים הם קודם ב"ש ואם כן איזה מניעה יש לו לומר אותם מיד כמו שרוצה לומר פ' העקידה מיד. ומה שציין לס' בית השואבה, הא הוא כ' שם דמצות סוכה קודמת ללולב כיון שזמנה מבערב משא"כ לולב רק ביום ול"ש לנידו"ד.

ועוד יל"ע על טענה זו של היפ"ל, וכן על שאר טענותיו, אם שייך לומר כן דהא אמירת העקידה אינה בגדר חיוב משא"כ שאר המזמורים הנוספים הם בגדר חובה וכנ"ל.

והנה לכאורה היה מקום לטעון על היפ"ל עוד, דל"ש שידלג הפסד"ז בשביל העקידה דהא יכול לקרות את העקידה אחר התפילה, אלא שאת זה יש ליישב לפי מה שהובא בקובץ מנורה בדרום גליון כ"א דמבואר מדברי הגר"א דענין הזכרת זכות אבות דעקידה הוא קודם התפילה, עיי"ש משנכ"ב, וכן יעוין בדברי היפ"ל הנ"ל דאמירת העקידה תועיל לו לכוונת התפילה.

אכן עדיין צ"ע בזה מפני הטענות שנכתבו לעיל (ולא זכינו שיכתוב על ענין זה בקו' הנפלא ומפליא כל רואיו קונטרס "וישכם אברהם" ליד ידי הרב סקלי שליט"א העוסק בעניני דילוגים בתפילה).

עולה ויציחק אע"ה בן ל"ז שנה סבר וקבל וילכו שניהם יחדיו ברצון גמור ובמרירות יאנח על קיצורו בעבודתו ית' מאד מאד ויתעורר התעוררות קדוש ליזהר מכאן ולהבא ליראה את ה' רצוף אהבה ע"כ וגם זו מן התוכחות שלא לדלג פ' העקידה דאם יאמרנה בכונה גדולה ויתעורר התעוררות קדוש יועיל שיתעורר הולך ואור לומר כל התפלה בכונה גדולה. עכ"ל.

הרי מבואר דדעת היפ"ל דפ' העקידה קודמת למזמורים הנוספים בשבת, וגם הבית מנוחה היה מודה לו אם לא שיש מ"ד שאין לומר פ' העקידה בשבת וכתבאר.

אך לכאורה דבריהם צ"ע, דמש"כ היפ"ל דין תדיר ושאינו תדיר גבי פ' העקידה לכאורה אינו שייך כאן דזה שייך רק ששניהם שוין בחיובם, אבל כאן לכאור' המזמורים הנוספים לשבת חשיבי חיוב יותר מפ' העקידה, דהא נראה פשוט דמי שירצה לבטל אמירת המזמורים הנוספים אין לו רשות לעשות כן משא"כ פ' העקידה אף אם נהגו לאומרה אי"ז אלא משום מש"כ הטוש"ע דטוב לומר פ' העקידה ויש רשות לבטלה גם ללא שום הכרח.

וגם מש"כ היפ"ל דאמירת העקידה קודמת כיון שבאה אמירתה לפניו קודם למזמורים הנוספים, צ"ע לכאור' דהא אנן עסקינן כשמסתפק האם לקרוא עכשיו פ' העקידה או המזמורים הנוספים, ומה שייך



הרב ישראל גולדברג

אם מותר לספר לשון הרע על עצמו

א. שאלה.

ב. המעשה עם חפץ חיים.

ג. ראייה מהילקוט דאמר הקב"ה לישעיהו עליך אתה רשאי לדבר.

ד. ראייה מהגמרא ביומא כ"א דאין חסרון מצד לשון הרע להתוודות וחבירו שומע.

ה. נידון זה תלוי בפ' הגמ' ב"ק צ"א אם מותר לאדם לבייש את עצמו.

ו. ביאור הדברי מלכיאל בטעם שמוותר לבייש את עצמו ולא חיישין לפגם משפחה.

ז. דברי השו"ת תורה לשמה שלא יספר אדם מומין שבסתר אפי' של עצמו.

ח. ראייה מדברי הח"ח בספר דאין איסור לשון הרע על עצמו.

ט. מסקנת הדברים.

י. אפי' במה שמוותר לדבר צריך זהירות כדי שלא יתרגל.

יא. כאשר המספר על עצמו אינו מגלה שמספר על עצמו.

יב. הערה חשובה למנוע מכשול.

שאף סטר לו), ובהגיעם למקום חזה הלה ואחזתו בהלה, דאותו יהודי שכעס עליו היה הוא הח"ח בעצמו, התמלא בושה ומיד הלך לבקש מחילה, ואמר לו הח"ח שהוא מודה לו על שלימדו שאסור לספר לשון הרע אפי' על עצמו.

אבל ברור הוא שאין פוסקין ע"פ סיפורים. ועיין בשו"ת עטרת פז (שם) שכתב דיש כמה גירסאות למעשה הנ"ל, ולמעשה אין לסמוך ע"ז שהרי כתב החזו"א (קובץ אגרות ח"ב סי' כב) וז"ל "וחיפוש מעשיות בספרי הדורות אינני מומחה לכך, ואינני סומך על זה, ואני מתנגד לקביעת הלכה עי"ז עכ"ל.

א. שאלה: הנה ידועה המבוכה בנושא זה האם מותר לספר לשון הרע על עצמו, על כן אמרתי אחלץ כגבר מתני, ובס"ד יתברר הדין.

ב. תשובה: לכאורה מסתימת הח"ח נראה דלא ברירא ליה דאסור דא"כ היה לו לכתוב זאת בספרו. והנה ידוע המעשה² שפעם אחת נסע הח"ח ברכבת למסור דרשה, והיה שם אדם אחד אשר הביע רגשות התפעלות על כך שהח"ח עתיד למסור דרשה במקום אליו פניו מועדות, ולא ידע שהח"ח נוסע אתו ברכבת, שמע זאת הח"ח ואמר בענווה דהח"ח לא כל כך חשוב כמו שחושבים עליו, שמע הלה וכעס עליו (וי"א

א. וכבר האריך בזה בחוט שני [שמירת הלשון פ"ג עמ' שג] ונביא מדבריו לקמן.

ב. מובא בספר שיחות החפץ חיים, ובחוט שני שם, ובספר קצאת השמש בגבורתו (עמ' קצח) ובשו"ת עטרת פז (ח"א כרך ג ח"מ הערות ז-ב).

ג. ובלא"ה קשה לי טובא, דאף אם מותר לספר לשון הרע על עצמו, כיון שידע הח"ח דאין הלה יודע שאומר כן מחמת ענוותנותו א"כ היאך לא חשש משום חילול ה' שישמעו הנוסעים זלזול בכבוד חכמים.

שישמור על כבוד שמים מאשר יגלה שחטא ויתבייש בכך" עכ"ל.^ד

ב. אין כאן הליכת רכיל - עוד יש לדחות, דאיסור לשון הרע הוא דוקא בדרך הליכת רכיל והוא כאשר הולך ומספר לישראל על ישראל אחר, וא"כ אין נפ"מ על איזה ישראל הוא מספר ולכן גם אם מספר על עצמו הרי זה בכלל האסור, משא"כ כאשר מספר לקב"ה על עצמו אין זה בכלל סיפור לשון הרע דהכל ידוע לפניו יתברך ואין אצלו כל חידוש, ולכן אמר לו הקב"ה עליך אתה רשאי לדבר. ואף שלשון הרע הוא גם בדבר ידוע מ"מ לא נאסר אלא דרך הליכת רכיל שהולך ומספר על בר ישראל ומעורר עליו מדנים.^ה

ג. כאן הוי דרך וידוי - שו"ר בשו"ת עטרת פז (שם) שדחה בטטו"ד דהתם בישעיה הוי דרך וידוי וכבר מצינו שלצורך וידוי מותר לפרש החטא (עיין שו"ע תרו"ב), משא"כ בעלמא בסתם מומין דילמא אסור.

ד. עוד יש להוכיח דמותר לספר ל"ה על עצמו, הראיה הא', מהא דאחז"ל (אבות ה-ה, יומא כא.) שבזמן שבהמ"ק היה קיים היו עומדים צפופים ומשתחוים רווחים, ושם ביומא פירש"י וז"ל "משתחוים רווחים - וכשמשתחוים ונופלים נעשה להם נס, והמקום מרחיב עד שיש ביניהן ארבע אמות שלא ישמע איש וידוי של חברו, שלא יכלם" עכ"ל.

ודייק בחוט שני (שם) דמשמע שכל הסיבה היא מחמת "שלא יכלם" אבל מחמת

ג). ולכאורה ישנה ראייה מפורשת ממה דאמר' בילקוט (ישעיה ה-ו) והביאו הח"ה (באר מים חיים סוף כלל א אות טו) וז"ל "ממה שמצינו בישעיה כשאמר אוי לי כי נדמיתי כי איש טמא שפתים אנכי ובתוך עם טמא שפתים אנכי יושב. ואף שישעיה לא כיון חס ושלום לגנות בזה את ישראל, רק היה מתאונן על עצמו ואומר אוי לי כי נדמיתי וגו', ובאורו כמו שפרש רש"י והמפרשים, הריני מת שלא הייתי כדאי שאראה פני השכינה לא מצד מעשי ולא מצד מעשה אבותי, וגם הקדים לבזות לעצמו וכמו שאמר כי איש וגו', ואפילו הכי נענש על זה כמו שכתוב שם ויעף אלי וגו' ובידו רצפה, ואמרו חז"ל שאמר לו הקדוש ברוך הוא למלאך רצוץ פה שאמר דילטוריא על בני. וגם על שאמר כי איש וגו', השיבו הקב"ה עליך אתה רשאי לומר ואי אתה רשאי לומר עליהם, וכמו דאיתא בילקוט שם" עכ"ל. ומבואר להדיא דמותר לספר לשון הרע על עצמו שהרי א"ל הקב"ה עליך אתה רשאי לדבר.

ויש לדחות בג' אופנים:

א. אין כאן חילול ה' - יש לומר דדוקא היכא דליכא חילול ה' כגון שם שדיבר אל הקב"ה אבל בעלמא דאיכא חילול ה' כשמספר על עבירות שעשה אסור, וכמו דאיתא ביומא (פז:) "אשרי נשוי פשע כסוי חטאה, ומוקמינן לה בחטא שאינו מפורסם ופירש"י וז"ל "שאם יגלה ברבים את חטאו יהיה בכך מיעוט כבוד שמים, כי כל חטא שמתפרסם ממעט בכבוד שמים. ולכן, עדיף

ד. אבל עדיין יש ראייה לכה"ג שמספר בגנות עצמו בלא ענין לעבירות כגון שמספר על מומין שבסתר שאז אין מיעוט בכבוד שמים.

ה. ודוחק לומר דגם כאשר מספר אצל הקב"ה הרי זה בכלל הליכת רכיל כיון דמעורר עליו קטרוג דס"ס אין זה דומה להליכת רכיל המעורר שנאה בין אחד לחבירו.

עצם הלשון הרע מה שמזכיר חטאיו אין איסור (ואין לומר דכולם אומרים אותו וידוי, וא"כ אינו כל חידוש מה שאומר ע"ע, שהרי מצוה לפרט את החטא כמבואר בשו"ע תרז-ב ובמ"ב שם). אלמא מותר לספר לשון הרע על עצמו.

ה). והנה יש לעיין בשורש הספק, דמהיכי תיתי דיהא מותר לספר על עצמו לשון דמאי גרע הוא עצמו מכל איש מישאל, וא"כ מהיכי תיתי שיהא מותר לספר על עצמו, וכי אדם הוא בעלים על עצמו וברשות עצמו. וי"ל כיון דמהני מחילה כלפי עצמו, שוב ליכא קפידא דלשון הרע, וממילא גם לא הוי בכלל הליכת רכיל.

ונראה דניד"ד מיתלא תליא בפירוש דברי הגמ' בב"ק (צא:), דמקשינן התם סתירה, דתני חדא דמותר לאדם לחבול בעצמו ותני אידך דאסור. ובתחילה פירשה הגמ' דה"ק "לא מבעיא בושת, דאדם רשאי לבייש את עצמו, אלא אפי' חבלה, דאין אדם רשאי לחבל בעצמו, אחרים שחבלו בו חייבין" עכ"ל.

ומשמע דאדם מותר לבייש את עצמו וא"כ גם מותר לספר על עצמו לשון הרע, דמ"ש אם מבייש את עצמו בדיבור או במעשה, ורק לחבול בעצמו אסור משום בל תשחית, וגם בזה איכא מאן דשרי, ע"ש בגמ'.

אך עיין בתוס' (ד"ה אלא) שפירשו דהא דדחיא הגמ' תנאי היא הדרא בה מקמייתא, ומבואר מדבריהם דלמסקנא הא בהא תליא, ומ"ד דאסור לחבול ס"ל דגם

אסור לבייש את עצמו¹. אח"כ הראוני דהמאירי (שם ד"ה זה שבארנו) פליג להדיא וס"ל שגם למסקנא נשאר הדין דמותר לאדם לבייש את עצמו וז"ל "ומ"מ לענין בשת ופחיתות אם אינו קפיד על עצמו ומפחית ומבייש את עצמו רשאי" עכ"ל.

ועיין בתוספתא (ט-יא) דהטש בפני חבריו פטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים. וכתב המצפה שמואל (שם אות ר) וז"ל "משמע דוקא בפני חבריו אבל בלא"ה מותר לבייש את עצמו. כמבואר בש"ס (ב"ק צא:), ועיין תענית (טו:) אינו דומה המבייש מעצמו" עכ"ל. ומבואר דס"ל דגם למסקנא נשאר דאדם מותר לבייש את עצמו. שו"ר שגם בשו"ת דברי מלביאל (מובא לקמן) נקט בפשיטות דמותר לבייש את עצמו (ויש להעיר בכל זה דלא תמיד שאדם מספר בגנות עצמו מתבייש, ואז גם למ"ד שאסור לבייש את עצמו יהא מותר, ובמקום דמספר חטאיו כבר אמרנו לעיל דאסור מצד חילול ה').

אח"כ ראיתי שגם בשו"ת עטרת פז (שם) רצה לתלות ניד"ד במח' אם מותר לאדם לחבול בעצמו, ולפי מה דקי"ל כתנא דמתני' דאין אדם רשאי לחבול בעצמו ה"ה שאין רשאי לבייש את עצמו. וע"ש שהביא לדבריו סיוע מהגרי"פ פערלא (ל"ת מז) ע"ש באריכות גדולה שתולה הנידון אם מותר לקלל את עצמו בנידון אם מותר לחבול בעצמו, ורצה הרב הנ"ל לדמות קללה לסיפור ל"ה ע"ש. ולענ"ד יש מקום לחלק דקללה חמיר טפי דממש גורם נזק לעצמו ע"י הקללה, ומה לי משחיתו בידים ומה לי

1. ואין לומר בכוונתם דרך יישוב הבריייתא נדחה אבל למסקנא מותר לבייש את עצמו, דהא כתבו (ד"ה אלא הא) וז"ל "ואור"י דאין מביא ראיה אלא שאסור לחבול אפי' לצורך כגון אשה שטפחה על ראשה" עכ"ל. אלמא פשיטא להו דאסור לאדם לבייש את עצמו.

בו, והיה שמעון יושב ואמר שגם בו יש מום זה בגופו במקומות המכוסים, ענה אחד מן היושבים אמר לשמעון אתה נקרא מוציא דיבה בזה שלא היה צריך שתגלה דבר זה מאחר שאין אדם אחר מכיר בזה כי הוא מכוסה למה תגלה מומך לבני אדם, ויען שמעון ויאמר כיון שאני מעיד על עצמי ולא על אחרים אין זה בכלל מוציא דיבה. אם צדק שמעון בזה התשובה או לאו. יורנו המורה לצדקה ושכרו כפול מן השמים.

תשובה: ודאי לא יפה עשה שמעון לגלות לאחרים מומו המכוסה ואע"פ שהוא גילה על עצמו לא על אחרים, והראיה מ"ש בגמרא דיבמות (סד:), והא אמרו ליה לרבי אבא בר זבדא נסיב אתתא ואוליד בני, ואמר להו אי זכאי הוו לי מקמייתא, התם דחויי קא מדחי להו לרבנן, דר"א איעקר מפרקיה דרב הונא ע"ש. הרי השיאם לדבר אחר ולא רצה לגלות על עצמו שהוא עקר ואע"ג שהם רבנן חבריו ובודאי היו דוחקים אותו בדברים כדי שישא אשה, ועכ"ז לא רצה לגלות על עצמו שהוא עקר" וכו' עכ"ל.

ולול"ד היה אפשר לדחות ראייה זו, דשמא סתם התבייש לספר להם שהוא עקר, ואולי למד בעל התורה לשמה דיותר בושה יש לו לצדיק כאשר חושדים אותו שהוא מבטל מצוה דפו"ר מאשר שהוא בעל מום. אבל עדיין קשה לי דדילמא ת"ח שאני דאין לו לספר מומין שבו מצד כבוד התורה.

ומ"מ עדיין אינו מוחלט אצלי דס"ל דאסור לספר לשון הרע על עצמו דדילמא רק אינו ראוי אבל עדיין אינו איסור גמור, וכן משמע מלשוננו, דהשאלה היתה אם

בקללה, משא"כ סתם סיפור ל"ה כשלא בא עי"ז להשחתת גופו.

ו). והנה אם הוא בעל משפחה ובני המשפחה עלולים להצטער ולהתבייש מכך הגם שרשאי לספר על עצמו, מ"מ לכאורה יהא אסור לו מצד צער והיזק שגורם לבני משפחתו. ובס"ד מצאתי שכבר עמד על כך בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ג סי' פב) ושם הקשה קושיא חזקה בעצם הדין דמותר לבייש את עצמו, אמאי לא יהא אסור מצד פגם משפחה, ונעתיק דבריו הנפלאים.

וז"ל "והיה נראה שאם אחד נותן רשות לחבירו שיעשה לו דבר של בזיון, אסור לחבירו לעשות זאת לכתחילה, דנהי שמחל על כבודו, מ"מ מי מחל על פגם משפחתו, ורק אם עשה זאת פטור מלשלם בושת, שלא חייבה תורה לשלם רק בעושה בגופו כדקי"ל בב"ק דף צ"א וכו'.

אך זה אינו דא"כ נימא שיהא אסור לאדם לחבול בעצמו או לעשות לעצמו דבר בזיון לפי שיהא בזה פגם משפחה, ובפירוש איתא בב"ק (צא:): שמותר לבייש את עצמו, וכן בכל דבר שאדם עושה נצריך לשקול אם מותר לו לעשות כן לפי כבוד משפחתו. וצ"ל דכל שעושה בגופו אין לו לשים לב אולי יוגרם בזיון לאחר עי"ז כל זמן שאינו מביישו בשעת מעשה, וכדקי"ל גבי נזקין זה נוטע בתוך שלו וזה חופר בתוך שלו אי לא דהוי גירי דיליה בשעת מעשה" עכ"ל¹.

ז). **ומצאתי** בס"ד שבשו"ת תורה לשמה (סי' תט) דין ממש בניד"ר, וז"ל "שאלה: ראובן יש לו מום אחד בגופו, והיה מספר לפני בני אדם איזה ענין על המום ההוא שיש

ז. וע"ש שציין לגמ' בסוף החובל דדנו שם להדיא גבי פגם משפחה, אמנם שם הוא לא רק לענין בושת אלא גם לגבי שאר תשלומי נזק ע"ש בתוס' (ד"ה משום).

שיתבייש במעשיו הרעים כמבואר ביומא (פו: מובא לעיל).

(י). מלבד הנידון אם מותר או אסור לספר על עצמו לשון הרע, הרי ודאי מן ראוי להרגיל לשונו לדבר רק טוב ולא רע, כמו שמצינו דאין איסור לשון הרע על גוי אבל עכ"פ ראוי להמנע מכך שמא ירגיל לשונו ויבוא ע"י כך לדבר על ישראל. וכן הוא להדיא במדרש תנחומא (פקודי לח-כא). וברבה פ' תצא פסקא ט' וז"ל "מהו תשב באחיק תדבר, א"ר יוחנן לא תאמר שבאחיו מאביו יש לו רשות לדבר ולא באחיו מאמו, אלא אם דברת באחיק מאבך, סופך לדבר באחיק מאמך שנאמר תשב באחיק תדבר בכן אמך תתן דופי. וריב"ל אמר דוד אם דברת בעשו שהוא אחיק סופך לדבר בכן אומתך, זה משה רבן של כל הנביאים שדברו בו שנאמר וידבר העם באלקים ובמשה עכ"ל.

(יא). עוד כתב בחוט שני (שם) דאם הוא מספר ל"ה על עצמו ואינו מגלה לשומע שמספר על עצמו, עובר באיסור "לא תשיא שמא שוא", דאף שמותר מצד המספר מ"מ אסור מצד השומע ואחרי שאסור מצד השומע אסור גם למספר.

ודבר תימה הוא זה, דהא מילתא דפשיטא הוא דאם אחד מספר לשון הרע על חבריו ולא ידע השומע מי הוא זה שמספרים עליו, חשיב מצדו כסיפור "דמיוני" ואינו מצטייר לפניו כסיפור על ישראל מסויים.

ואמר לי הגר"מ קאופמן שליט"א (מחבר ספר נתיבות חיים), דיש להעמיד דין זה באופן דהשומע יודע שיש אישיות פלונית אלא שאינו יודע שזה המספר בעצמו, וכמו בעובדא דהח"ח (מובא בראש הסימן), דאז אסור לשומע לקבל לשון הרע על דמות זו

חשיב כמוציא דיבה על עצמו, ובתשובה שכתב לא הזכיר כלל ענין זה של הוצאת דיבה על עצמו רק סתם וכתב ד"לא יפה עשה", ומשמע שאינו ראוי לעשות כן, ואם איתא דהוי איסור גמור של לישנא בישא ואין הבדל בינו לבין אחרים היה לו לומר זאת בהדיא.

(ח). ואחר כל זאת שמעתי מגיסי הגר"מ במברגר שליט"א דיש להוכיח מדברי הח"ח דמותר לספר לשון הרע על עצמו, דבכלל ו (ס"ט) כתב הח"ח וז"ל "כללו של דבר, כל דבר שיש איסור על המספר עבור דיבורו יש על המקבל איסור עבור קבלתו" עכ"ל. ובכלל ז (ס"ו) כתב דאם בא חבריו ומספר על עצמו וכולל בזה את חבריו, מותר להאמינו על עצמו אבל לא על חבריו, ומבואר מזה דמותר לספר על עצמו דאל"ה היה אסור לקבל אפי' שמדבר על עצמו, דהא כללא דמילתא כל לשון הרע שאסור לספר אסור לקבל. ודברי פי חכם חן.

(ט). **מסקנת הדברים:** בפשטות הסוגיא נראה דאין איסור לשון הרע על עצמו, וכנראה הטעם הוא משום דרשאי למחול על זה וגם לא מקרי דרך רכיל כאשר מספר על עצמו. ומ"מ יש להימנע מלספר על חטאיו מצד חילול ה' שכביכול מראה שאין החטא חמור בעיניו וגם עלול להחליש אחרים.

אמנם לפעמים יש בזה תועלת כגון שמספר לאחרים כדי שיתחזקו וילמדו ממעשיו כמו שנהגו הרבה ממזכי הרבים שמספרים על עצמם שהיו חילונים וזכו לחזור בתשובה ודבר זה מחזק לבבות ישראל לשוב אל ה' כשם ששבו הם. והנכון הוא שגם בזה צריך קצת שימת לב שלא להפליג יותר על המידה, הן מצד עצמו שלא להרבות בשבחים על עצמו שהתגבר וחזר בתשובה, הן מצד סיפור חטאיו דצריך

חבירו אינו יודע וגם לא ידע בעתיד במי מדובר וא"כ אין כאן איסור לשון הרע, עכ"פ לשומע עצמו אסור להוסיף בגנות המדובר שהרי אע"פ שאינו יודע מי הוא וגם לא ידע מי הוא עכ"פ המספר כן יודע, ולכן אם השומע יגנהו על מעשיו הרי זה יוסיף גנות על המדובר בעיני המספר, ודבר זה צריך זהירות גדולה. ולכן אף שמותר לספר על אדם שאין השומע יודע מי זה וגם לא ידע לעולם, מ"מ צריך לחשוש מצד "לפני עור" אם יודע שהשומע קרוב להביע דעה על ענין זה, ויגנה את המסופר. ושאלתי להגר"מ קאופמן שליט"א והשיב לי דכבר הוכיח בספרו (בחלק זרע חיים ה-ח ס"ק א) דלא נאסר אלא כאשר השומע מוסיף גנות על חבירו ועי"ז ירד ערך חבירו בעיניו".

כיון דיודע בקיומה ומכיר בה אלא שלא ראה המדובר, ואף שלמספר מותר לספר על עצמו מ"מ אסור לו להכשיל השומע בלפני עור ד"לא תישא שמע שוא", ולכן צריך להודיעו שהוא מספר על עצמו.

ולכאורה פשוט הוא דהוי רק איסור דנתכוון (כגון נתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה כדאי' בקידו' פא: ונזיר כג. דצריך כפרה וסליחה) ולא איסור גמור ד"לא תישא", שהרי מספר על עצמו ובזה אין איסור. אמנם גם בזה שייך לאו ד"לפני עור" כמבואר בתוס' בקידו' (לב. ד"ה דמחיל).

יב). ומענין לענין, יש להעיר בזה הערה חשובה ומצוה לפרסם, הנה הבאנו לעיל דאם מספר לחבירו על מאן דהוא ואילו



ח. ולפ"ז צריך זהירות רבה בין בני הזוג כאשר מספרים זה לזה על הקורה אתם בכולל או בעבודה, שלא להוסיף גנות על המסופר אף אם אינם יודעים על מי מדובר.

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן
מח"ס 'חסד לאברהם' וש"ס

בדין שמיעת שירים בימי הספירה

הנה בקונטרס הנפלא 'שער המועדים' [דיני ספירת העומר]
שחיבר הגרי"ד ספטימוס שליט"א כתב כמה הלכות בדין
שמיעת שירים בספירת העומר, ומתוך עיון במקורות שהביא
נתעוררתי לדון בעיקרי הדינים והמנהגים בזה והריני כותב מה
שהערתי לפי מה שכתב שם.

בעומר מלנהוג מנהגי אבלות, גם אני תמהתי
מעודי על דין זה איך יכול להיות שכל עניני
האבלות מותרים [כמו שכתב הרמ"א -מל"ג
בעומר ואילך הכל שרי-] ודוקא לגבי
ריקודים ומחולות שהוא דבר שלא מובא כלל
בשו"ע לאיסור נבוא ונמשיך ניהוג אבלות,
ובאמת ראיתי שיש שהעירו לפרש את הספק
של הא"ר באופן הפוך מהשעה"צ כלומר
שאדרכה הספק שלו הוא לאלו שנוהגים
ניהוגי אבלות עד שבועות, דמ"מ אולי שירים
ומחולות הם יתירו עד ר"ח אייר וכן מר"ח
סיון, והטעם להקל בזה משום שאלו ימים
שלא אומרים בהם תחנון, ולכן יש צד לא"ר
לומר שאולי לגבי הנהגת האיסור שלא
מוזכרת בשו"ע יש מקום להקל. ולכאורה
נראה להוכיח כפירוש זה, משום דלכאורה אי
אפשר לפרש שהספק של הא"ר הוא לפי
הדעות המתירות להסתפר מר"ח סיון, שהרי
באמת הרי הדעה הזו המתירה להסתפר
מר"ח סיון ואילך זו היא דעה מחודשת
שאינה מוזכרת כלל בפוסקים הקדמונים לא
במג"א ולא בפמ"ג ולא בא"ר, וא"כ תימה
איך אפשר לפרש את הספק של הא"ר במנהג
שלא נזכר בדבריו? גם יל"ע למה הא"ר
הסתפק דוקא מר"ח סיון לנוהגים להסתפר,
ולמה לא הסתפק ג"כ לדעת הרמ"א המיקל

כתב בספרו בפ"ד דין א' בזה"ל -אין לנגן
בכלי שיר ולא להשמיע שירים מטייפ,
ושאר כלים, בימי הספירה. -עכ"ל. ובדין ב'
כתב בזה"ל -יש שכתבו שמנהג זה חמור
יותר מאיסור תספורת שאפילו בימים שיש
נוהגים להסתפר בהם בכל זאת אסורים
בריקודים ומחולות ושמיעת כלי זמר. -עכ"ל
שם. ומקור הדין הוא מהשעה"צ בסי' תצ"ג
סק"ד שכתב על האיסור של ריקודין
ומחולות של רשות בזה"ל -ואפילו עד ר"ח
אייר ומר"ח סיון עד העצרת [לאותן הנוהגין
להסתפר] יש להסתפק אם יש להקל בריקודין
ומחולות של רשות. [פמ"ג בשם אליה רבה]-
עכ"ל השעה"צ שם. וזה פשוט מחודש מאוד
שלומד השעה"צ בדעת הא"ר שמסתפק
להחמיר במנהג האבלות של שירים ומחולות
גם בימים שלא נוהגים שאר מנהגי אבלות.
[שבדברי הא"ר לא כתוב מה שהוסיף
השעה"צ בסוגריים שהספק הוא לדעות
המתירות להסתפר.] וכמו שהאריך הגרי"ד
ספטימוס בהערות שם.

הבנת הפוסקים להחמיר בשירים בימי הספירה יותר משאר ניהוגי האבלות

ובאמת בנידון שמיעת שירים אחרי ל"ג
בעומר לנוהגים להפסיק מל"ג

בימי העומר את דברי שו"ת שבט הלוי ח"א סי' קכ"ה, והריני כותב מה שהעירותי על זה-] עיינתי בשו"ת שבט הלוי וראיתי שדבריו לא נאמרו דוקא לגבי שירים בספירת העומר, אלא לגבי הדין הכללי של שמיעת שירים משנחרב בהמ"ק שאסרו חכמים במשך כל השנה, ובעצם הוא בכלל לא רואה היתר כלל לנגן בכלי שיר, עד כדי כך שכתב שם בח"ו סי' ס"ט - חלילה להחזיק בבית הכלי שיר שקורים כהיום אורגאן שכולל כמה כלי שיר- עכ"ל השב"ח. אבל כמדומה שהיום בהרבה בתים של ת"ח מצוי שיש להם בבתיהם הכלי שיר הנ"ל לצורך בנותיהן, וא"כ נראה דסוגיין דעלמא לא נהוג כשיטתו של מרן השבט הלוי, וא"כ מפקפק אני אם אפשר להוציא מדבריו הלכה לדידן. וגם שאר הפוסקים המוזכרים שם שהחמירו בזה משמע שנטייתם להחמיר בזה היא מחמת עצם האיסור של כלי שיר מחמת חורבן הבית, ולפי"ז יש לדון שמי שמיקל כל השנה בעיקר איסור זה מחמת שנוקטים שהיום יש צורך נפשי בזה ולא על סוג שירה כזה גזרו חז"ל (ולכאורה זה עיקר הטעם שפוסקי זמנינו לא מוחים במה שנתפשט להקל בזה, בהכירם את מצב הדור ואת כוחותיו, וסומכים שלא על מצב כזה גזרו חכמים). ולכן אי אפשר להכריע לאסור בימי הספירה, וצ"ע.

גדר המנהג שלא לעשות ריקודים ומחולות שממנו למדו הפוסקים לאסור כל ניגון בכלי שיר.

והנה פעם בדורות הקודמים היה העניין של שמיעת שירים 'עסק' גדול שהיו צריכים להביא בעלי מנגנים וכלי זמר ולהעמיד אותם ביחד שישמיעו קול שיר, וממילא עניין זה של התקבצות לשירים

מל"ג ועומר ואילך, האם יש להתיר גם שירים ומחולות? אבל לפי מה שמבארים את הא"ר [דלא כהשעה"צ] מיושב היטב דכל הספק היה רק לפי הדעות הנוהגות מנהגי אבלות בימים אלו [שאלו דעות שהובאו בשו"ע ובא"ר] נסתפק הא"ר שאולי ריקודים ומחולות של רשות [שכלל לא הובא בשו"ע לאסור] יש להקל בימים שלא אומרים תחנון. ונראה לי שמנהג העולם להיות שמחים בשירים ובמחולות בליל ל"ג בעומר הוא ראייה גדולה לדברינו, שהרי איך הקילו בשירים ומחולות מהלילה אע"ג שלהסתפר מחמירים רק מעלות השחר, ולהשו"ע רק מיום ל"ד? [ולומר שזה גדר של מצוה, קצת קשה לומר שהשירים הנשמעים בכל מקום (לאו דוקא באתרא קדישא מירון) הם בגדר ריקודים ומחולות של מצוה...] אלא חזינן שהעולם אם לאו נביאים הם בני נביאים הם ותפסו להקל ביום ל"ג שאין אומרים בו תחנון שסגי להתיר שירים ומחולות אף שאינן ממש של מצוה, ודו"ק.

עוד איני מבין כ"כ מדוע ראו פוסקי זמנינו להכריע להחמיר במנהג של שירים ומחולות כל ימי הספירה, הרי הפמ"ג עצמו לפי שיטתם רק נשאר בספק, וא"כ יש לצדד להתיר מספק שהרי כתב השעה"צ סק"ד דבספק אין להחמיר בדבר שהוא רק מצד המנהג, עכ"ל. [ואולי מה שנקטו להחמיר זה רק משום שראו שכך מנהג העולם, אבל באמת קשה לקבוע שזה מנהג שהונהג בתורת מנהג, וכמו שנבאר בהמשך.]

האם יש להוכיח מהשבט הלוי שמחמיר בשמיעת כלי שיר לאסור בכל ימי הספירה

[הנה בקונטרס הנ"ל בפ"ב דין ג' (הערה ח) כתב מקור לאיסור לשמוע כלי שיר

לבוא ולאסור מכח מנהג זה גם על שמיעת שירים באופן פרטי בטייפ בתוך הבית וכדו', לא נראה לי שהפוסקים יחליטו בפשיטות לבוא ולאסור את זה [וכמו שתמהנו שזה רק ספק בפמ"ג, ומהיכא תיתי להכריעו לאיסור].

שמיעת הקלטה של שירים [ללא כלי זמר]

לגבי שמיעת הקלטה של שירים [ללא ליווי של כלי זמר] כתב בסעיף ה' לאסור, וטעמו דאע"ג שזה שירה בפה גרידא מ"מ הואיל וזה מוקלט ומושמע ע"י כלי הרי זה נחשב לכלי זמר, עכת"ד. ולא יצאו לי דברים ברורים על מה מדובר, שהרי לכאורה לגבי שירים שמותר לשיר כגון מה שכתב שם בסעיף ד' שירה שמרוממת את האדם, או בסעיף ו' שיר של מוסר, שנקט שם שמותר לשיר בפיו, האם ג"כ יהיה אסור לשמוע מתוך הקלטה? לא מסתבר שיהיה כזה דין שמותר לשיר בפה שירים אלו אבל לשמוע אותם מתוך הקלטה יהיה אסור. איני רואה בזה סיבה להחמיר, הרי לא נאמרה הלכתא דאסור לשמוע - כלי שיר - בימי הספירה, שאז נבוא להתפלפל דכלי הזה שמשמיע הקלטות דינו ככלי שיר, אלא הפוסקים למדו [מסברת עצמם] שאם אסור שירים ומחולות א"כ שמיעת שירים ע"י כלי שיר ג"כ כלולה בענייני שמחה אלו שנהגו לאסור, אבל א"כ מסתבר שסוג שירים שאינם כלולים במנהגי

ומחולות היה עסק גדול ואוושא מילתא, ולכן החשיבוהו הפוסקים עניין שמחה גדול שפשוט היה להם שהוא בכלל המנהג אבלות שנהגו לאסור. וכ"מ מ' הבה"ט שכתב בזה"ל - דהא אפילו סעודת רשות נוהגין היתר רק לעשות שמחות יתירות בריקודין ומחולות נהגו איסור - עכ"ל. אבל היום ששמיעת שירים נהפך לעניין קל שבקלים שכל ילד יכול לקנות נגן ואזניות ולשמוע שירים ככל שירצה, א"כ יש סברא גדולה לומר שעל מצב כזה לא דיברו הפוסקים כשנקטו בפשיטות לאסור, דאין כאן שמחה יתירה אלא מחמת חולשת נפש הדור יש משיכה לשמיעת מוזיקה. ולכן נלענ"ד שגם אם לא נבוא להקל לשמוע שירים בימים שנוהגים אבלות גמורה, אבל הבו דלא לוסף עליה ואין ראוי להחמיר על הציבור להמנע משמיעת שירים כל ימי הספירה שהוא רק ספק של הא"ר לפי הבנת השעה"צ. ועוד אני מוסיף שגם לפי דעתם שנקטו שכבר נהגו באיסור שירים ומחולות כל ימי הספירה, אבל על שמיעת שירים מטייפ וכדו' לא חל המנהג שדיברו עליו! דנראה דעיקר המנהג היה על מידי דפרהסיא ודאוושא מילתא שיש בזה סתירה לניהוג של אבלות, ובפרט שיש ניהוגים שונים [של קהילות שונות ועדות שונות] בזמן האבלות, ולכן נהייה כזה מנהג שלא להרבות בשמחה יתירה כגון שירים ומחולות בכל ימי הספירה, דהיינו לא להזמין בעלי כלי שיר שיתקבצו לשיר ולזמר. אבל

א. והנה האחרונים שהיה פשוט להם שגם כלי זמר הוא בכלל האיסור של שירים ומחולות הם באמת דברו על שירים בבית המשתה או בשמחת חתן וכלה, ולכן היה פשוט להם שזה גורם שמחה יותר מריקודים ומחולות, דכשאנשים יושבים וסועדים ויש כנגדם תזמורת המנגנת זה מעמד של שמחה יתירה [כמו שאנו רואים כמה זה מושך את הילדים להסתכל על המנגנים והמתופפים]. אבל שמיעת שירים מתוך טייפ או נגן אינה דומה לריקודים ומחולות. ולכאורה המנהג שהעידו עליו [לפני חמישים שנה ויותר] המנח"י ועוד פוסקים שנהגו לאסור גם כלי שיר הוא באופן הזה של כלי שיר ובעלי מנגנים, אבל לבוא וללמוד מזה שגם שמיעת שירים בזמנינו היא בכלל מנהג פשוט לאסור זה נראה לי רחוק ואינו מסתבר.

מנורה שמיעת שירים בימי הספירה בדרום נא

האבלות אינם נאסרים גם אם באים ע"י כלי
שהקליט, ובפרט לפי מה שכתבנו שעיקר
האיסור של כלי שיר הוא מחמת השמחה
הגדולה שנעשית ע"י שירה באופן של
השתמשות בכלים, א"כ מסתבר שסתם
הקלטה של שירה בפה אף אם היא מושמעת
ע"י כלי אין בה את שמחה היתרה שיש בכלי
שיר וזמר, ודו"ק.



הרב משה חליוה
מח"ס 'ענפי משה' וש"ס

ידון היכא דלא היה באפשרי לו להמציא אש בערב יום טוב אי שרי להמציאה ביו"ט

וחזי הוית לגאון ישראל וקדושו מרן השבט הלוי זלה"ה, דבתשובותיו שבט הלוי חלק שביעי (סימן ע"א, ס"ק א') מייתי בסו"ד לדברי הברכ"י ולא העיר עלה ולא מידי, האמנם דבתשובותיו חלק תשיעי (סימן קכ"ו) נשאל בהיכא דנכבה הגז ביו"ט ואין לו שום שכן שיכול להעביר ממנו אש, אי שרי לאולודי אש ביו"ט, והשיב וז"ל: ואומר להלכה, כתבו הפוסקים סי' תק"ב סעיף א' הטעם משום מוליד אש, ומשום דהי' אפשר להוציא מערב יו"ט כמש"כ הרמב"ם, והנפ"מ אם לא הי' אפשר כלל מעיו"ט או כנדון שכ' כ"ת, ובברכי יוסף שם בשם זקנו במי שהי' במאסר או במדבר ולא הי' אפשר לו התיר להדליק, והעתיקו ג"כ הגאון בעל ס' הקובץ ברמב"ם הל' יו"ט, איברא בס' ארחות חיים שם העיד דמנהג העולם להחמיר, וקשה לעשות נגד הנהוג להחמיר, עכ"ל. [ועי' בשו"ת שבט הלוי (חי"א ריש סימן קכ"ח, ע"ש)].

ואנא עבדא עיינתי בספר ארחות חיים הנ"ל, וקחזינא ליה דמייתי להברכי יוסף, וכתב עלה וז"ל: "ומסתימת הפוסקים לא משמע הכי, אלא דלהוליד דבר נראה כמלאכה ולא התירו ביום טוב", עכ"ל. ולא נקיט בלישניה דמנהג עלמא להחמיר בזה כדהביא בשבה"ל משמ"י, ואשר משו"ה הכריע השבה"ל דקשה לעשות נגד הנהוג להחמיר, וצע"ג. ואפשר דלשבה"ל הי' מהדור' אחריתא דהאר"ח, והתם הי' כתוב כן, וצ"ב.

שו"ע סימן תק"ב (סעיף א'): אין מוציאין אש לא מן העצים ולא מן האבנים וכו', ע"ש. ובמ"ב (שם, ס"ק א', ד"ה אין מוציאין וכו') כתב וז"ל: מפני שבכל אלו הוא מוליד ביום טוב, והואיל ואפשר להמציא אש מערב יום טוב שיהיה מוכן לו ביום טוב לא הותר להוליד ביום טוב, דלא עדיף משאר מכשירין שאפשר לעשותן מבעוד יום דאסור, ע"כ. [ועי' מאי דהארכנו לעיל (סימן מ"ז) בדברי הר"מ ז"ל בזה].

והנה בברכי יוסף (שם, ס"ק א') כתב וז"ל: אין מוציאין האש וכו', טעמא הואיל ואפשר להוציא אש מערב יום טוב, ויש מי שדקדק מזה שאם לא היה יכול להמציא אש מעיו"ט כגון שהיה במאסר או במדבר, ולא נודמן לו במה שיוציא עד יום טוב, מותר להוציאו ביו"ט, וכן נראה דעת הרב בעל תוספות, ספר בית מועד, הביאו הרב מר זקנינו מהר"א אזולאי זלה"ה בהגהותיו כ"י, עכ"ל.

אכן עי' בכף החיים (שם, ס"ק ב') דמייתי למ"ש הברכ"י, וכתב עלה וז"ל: ומיהו הכר"ש כתב על דברי הברכ"י הנז' דמסתימת הפו' לא משמע הכי, אלא דלהוליד דבר נראה כמלאכה ולא התירו ביו"ט, עכ"ל. ואפשר שבכה"ג דאיכא פלוגתא ולא אפשר להמציא אש מאחרים ביו"ט, יש להקל להוציא אש מעצים שיש בראשם גפרית הכתוב לקמן אות ו' יעו"ש, עכ"ל.

אכן בעיקר מ"ש הארוחות חיים דמסתימת הפו' לא משמע כהברכ"י, הנה עי' נמי בספר מלאכת יום טוב להגר"מ סוקולובסקי זלה"ה (ס"ק קכ"ח) דכתב דלפום טעמי' דהר"מ ז"ל יעלה בידן דלהפו' דפסקי כר"י, א"כ בגוונא שלא הי' באפשרי להכין אש מעיו"ט, ישתרי להוציא אש מן האבנים, והוא דבר תמוה מסתימת כל הפוסקים והשו"ע דפסקו כר"י, וכתבו כולם סתמא דאסור להוציא אש מחדש", וע"ש מאי דדן בזה לשיטת' דהר"מ והשו"ע ז"ל, ע"ש היטב, וכע"ז העיר מדנפשי' הגר"ש ברמן זלה"ה בספרו אשר לשלמה עמ"ס ביצה (דל"ג א'), ע"ש.

ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ד, סימן צ"ט ס"ק א') נשאל נמי בהאי ענינא בזה"ל: ע"ד מהו להמציא אש ביו"ט כשהכין אש מיו"ט (=צ"ל מערב יום טוב) וכבה, דהנה הראשונים הסבירו טעם איסור הוצאת אש ביו"ט משום מכשירין שאפשר לעשותן מעיו"ט, וכענין זה מצינו (בסי' תק"ט) בשפור שנרצף ביו"ט שמותר לתקנו מעצם הדין הואיל ובכה"ג לא הי' אפשר להכינו מעיו"ט, וא"כ הה"ד לגבי אש, אלא שלא מצאתי ולא ראיתי מי שכתב או העיר בזה, עכ"ל השאלה.

והשיב המנחת יצחק אהא וז"ל: הנה מש"כ בשם הראשונים בודאי כונתו לשיטת הרמב"ם (פ"ד מה' יו"ט), ועי' לח"מ שם, ואינו כן שיטת הראב"ד בהשגות שם, ועי' טו"ז ומג"א (סי' תק"ב) - ובתשו' כת"ס (או"ח סי' ט"ז) ביאר שיטתם בארוכה, ולדידי' להראב"ד ודעימי' דל"ה מטעם מכשירין אלא מפני שהוא מוליד ואין כאן הכנה, פשיטא דאין מקום לספק בזה, דבודאי אף אם לא היה אפשר להכינו מעיו"ט האיסור במקומו עומד - וגם אף לשיטת

הרמב"ם היכא דאפשר להשיג אש דולק מאחרים או ע"י נכרי עכ"פ דודאי דאסור אף לדידה, וכמבואר במג"א (סי' תק"ט) גבי שפור, ורק היכא דא"א להשיג והוא אונס שהכין וכבה יש מקום לספק וכדברי ר"ת, אמנם באמת ראיתי מסתפקים בכה"ג לשיטת הרמב"ם, והוא הרדב"ז בלשונות הרמב"ם (סימן ק"נ), הביאו בקובץ על הרמב"ם (ה' יו"ט) שם, ובברכי יוסף (סי' תק"ב) בשם יש מי שדקדק, דלשיטת הרמב"ם אם לא הי' יכול להמציא אש בעיו"ט כגון שהיה במאסר או במדבר, ולא נודמן לו במה שיוציא עד יו"ט, מותר להוציאו ביו"ט עיי"ש. א"כ לכאורה לדידהו הה"ד בה"י לו וכבה ביו"ט, אך שוב ניחמתי כי עשיתם, שאדרבה יש לדקדק מדבריהם לאידך גיסא, מדהצריכו למצוא אופן רחוק מאוד, ומילתא דלא שכיחא, ולא נקטו מילתא דשכיחא כגון דכבה, ש"מ דבכה"ג מיפשט פשיטא להו דגם להרמב"ם אסור בכה"ג להוציא אש ביו"ט - והטעם י"ל בפשוט, משום דאף למאן דמיקל בשפור שנרצף מ"מ אין מורין כן לרבים, שלא יבואו להקל ג"כ בנשבר מעיו"ט, והה"ד לכל מכשירין שא"א לעשותן מעיו"ט וכדאיתא שם ברמ"א (סי' תק"ט ס"א), ורק במילתא דלא שכיחא כגוונא שכתבו, י"ל דלא גזרו.

ושוב ראיתי בספר אורחות חיים שם (סי' תק"ב) שכתב על דברי הקובץ בשם הרדב"ז הנ"ל, דמסתימת הפוסקים לא משמע הכי, אלא דלהוליד דבר נראה דהוי כמלאכה דלא התירו ביו"ט, ועי' בספרו שלו' ירושלים על הירושלמי, עכ"ל - וכנראה כוונתו דאף לשיטת הרמב"ם לא התירו בכה"ג ביו"ט, ומשום דלא כל דבר שא"א לעשותו מעיו"ט במכשירין מותר ביו"ט דתקון כלי גמור אסור לכ"ע, וכמבואר בפוסקים (בסימן תק"ט),

ומה"ט לשיטת המאור והר"ן גם בנשבר השפוד אסור דס"ל דהו"ל תיקון גמור וכמבואר בביאור הלכה שם, וגם הוצאת אש נראה דהוי כמלאכה האסורה אף בא"א מעיו"ט, עכ"ל. וע"ש בכל מאי דהרחיב לבאר בהאי ענינא, ע"ש. [ועי' מ"ש ידידנו האברך המופלג רבי חיים חדר שליט"א בהנדפס בס' תורת דוד (ח"א, עמוד שט"ז ושי"ז) אדברי המנח"י, ע"ש].

והוי יודע דבשו"ת ישכיל עבדי להגר"ע הדאיה זלה"ה חלק רביעי (חאו"ח, סימן כ"ז) נדפס מכתב מהמנח"י להישכיל עבדי בענינא דהדלקת גפרורים ביו"ט (ומכתב זה כתבו המנח"י כשלשים שנה קודם כתיבת מכתבו הנדפס בשו"ת מנח"י), והתם השיבו הישכיל עבדי באורך מזה, ובתו"ד (שם, ס"ק ב') עמד בנידונו דהברכי יוסף ודן בהא מכ"מ, ע"ש היטב. (וצ"ע דבשו"ת מנח"י לא הזכיר מזה ולא מידי). ועי' בישכ"ע דדעתו לדינא דבאופן שלא הי' באפשרי להוציא האש מעיו"ט דמותר להוציאה ביו"ט, מדהדר דיני' כמכשירין שא"א לעשותן מעיו"ט דמותר לעשותן ביו"ט, ע"ש. וע"ש בשו"ת שמש ומגן ח"ג (חאו"ח, סימן נ"ז, ס"ק י"א) ובח"ד (חאו"ח, סימן ע"ח, ס"ק ד'), ע"ש היטב.

איברא דמאי דמטין בארחות חיים ובמנח"י משם ס' הקובץ דמייתי להרדב"ז והברכ"י בהדי הדדי, הנה לקושטא דמילתא המעיין הישר יחזו פנימו דאין כונת ס' הקובץ למימר דהרדב"ז ז"ל התיר נמי בנידונו דהברכ"י, רק דדברי הרדב"ז מוסבין אמ"ש ס' הקובץ בריש דבריו לדון גבי עבר והוציא אש ביו"ט אי שרי ליה ליהנות מינה, וזהו דמקציין לתשו' הרדב"ז (בלשונות הרמב"ם, סימן ק"נ), וז"ל שם בסו"ד: "ועל ענין אש שהוציאו (בשבת) [ביו"ט] אם מותר

להשתמש בו, הרשב"א כתב בהדיא שהוא מותר, והמגיד כ' שכן דעת רבינו, וטעמו מפני שכ' אבל להמציא אש אסור שהרי אפשר להמציא אותו מעיו"ט, וכיון דכתב הכי משמע שאין הטעם מפני שהוא נולד כדעת הראב"ד ז"ל, והא דאמרי' בגמרא מפני שהוא מוליד לאו דוקא משום נולד, אלא שהוליד והמציא ביו"ט דבר שהיה יכול להמציאו מערב י"ט, והטעם שכתב המגיד לחלק בין הנולד לממציא האש נכון הוא, ובעל מגדל עוז חשב שאין ביניהם חילוק לגבי הדין ואין הדבר כן, עכ"ל דהרדב"ז ז"ל. וכתבתי כ"ז להיות דראיתי בכ"מ כאמור דמטין דברי הרדב"ז ז"ל דכביכול התיר נמי בהשאלה דלעיל, ולא היא, דכמש"נ הרדב"ז ז"ל מיירי בשאלתא אחריתא, וכפי הנראה דין גרמא להו לזה מחמת מאי דבספר הקובץ מייתי להרדב"ז והברכ"י בחדא מחתא, ובפשיטות צ"ל התם פסיק בין תיבת הרדב"ז להברכ"י, ופסיקא מילתא ולא שייכא להא, ואכמ"ל, ושו"ר דכבר העיר בכע"ז בשו"ת שרגא המאיר (ח"א, סימן מ"א, ס"ק א') אדברי הארחות חיים, ע"ש.

ועיין בשו"ת באר משה (חלק ח', סימן קס"ו) דאף איהו נשאל בהיכא דאין לו אש דלוק מעיו"ט אי איכא למיסמך אמ"ש בברכ"י הנזכר, והאריך בזה, ועי' בתו"ד דמייתי נמי להכה"ח דמייתנין לעיל, ועי' מאי דהעיר עלה, והא דכתב הבאר משה (שם) לדון בגוונא דנצרך זה לחולה וקטן וכה"ג, הנה יל"ד בהא נמי למ"ש בשו"ת תורה לשמה למרן הגרי"ח ז"ל (סימן קע"ז) דהתיר איסור דרבנן בצער מחמת רעב, ע"ש בדבריו. ועי' בהערות לשו"ת תורה לשמה הנדמ"ח ע"י ישיבת חברת אהבת שלום (שם) מ"ש בזה מכ"מ ומהמ"ב סי' שכ"ח (ס"ק ק"ז), ע"ש היטב.

ודכן יש לדון להמבואר בשו"ת תורה לשמה דמיינתן במאי דכתב בשו"ת אור לציון (ח"ג, פ"כ ס"ז) וז"ל: אף אם הכין אש מערב יום טוב וכעת כבתה, או שלא יכל להשיג אש בערב יום טוב, אין להבעיר אש ביו"ט אלא אם כן מעביר מאש מצויה, ואפילו שאין לו אפשרות כעת להשיג אש ואין לו מה יאכל, עכ"ל. ובביאורים (שם) מיייתי להברכי יוסף, וכתב עלה וז"ל: אולם כבר נתבאר בפרק י"ט בביאורים לתשובה א' שלדעת מרן אף מכשירי אוכל נפש שאי אפשר לעשותם מבעוד יום אסור, ודלא כהרמ"א, ע"ש באורך, ועל כן אף שאין לו כעת מה לאכול אסור להוציא אש חדשה ביו"ט, עכ"ל. ויל"ע בהא (ואולי האול"צ ז"ל מיירי בדאין לו אוכל מבושל, אך ל"מ הכי מלישניה, וצ"ע).

ובספר חוט שני למרן הגאב"ד זלל"ה (הל' יו"ט, פ"ב, עמוד ק"ד, ס"ק ד') מיייתי להברכי יוסף ולהכה"ח, וכתב עלה וז"ל: ולפי מה שנתבאר בדעת הרמב"ם

די"ל דס"ל דאסור מן התורה להמציא אש ביום טוב, והמצאת אש אינה מן המכשירים שהותרו אף אם לא היה יכול לעשותם מערב יום טוב, הרי אסור בכל אופן להמציא האש ביום טוב. ואם איסור המצאת האש ביום טוב הוא איסור דרבנן וכמ"ש הראב"ד י"ל דלא אסרו יותר מכל מלאכה שלא היה יכול לעשותו מערב יום טוב, עכ"ל. ויל"ד בכל למש"נ.

אחר הדברים האלה שאלתי למו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א בזה"ל: הר"מ ז"ל בהלכות יו"ט (פ"ד ה"א) כתב שלא הותר ביו"ט אלא להבעיר מאש מצויה, אבל להמציא אש אסור שהרי אפשר להמציא אותה מבערב, ע"ש. ויל"ד לפי"ז במי שלא הי' לו אפשרות להמציא אש מעיו"ט או דהמציא וכבתה, אי שרי ליה להמציא אש חדשה ביו"ט, וכתב לן מו"ר מרן שליט"א "לא פלוג".



הרב אבינעם טאובנר

כמה נידונים בספירת העומר

פותחים בשבח אכסניה של תורה - 'מנורה בדרום'.

אפיקומן, ויסמוך על מצה שאכל בתוך הסעודה שכולן שמורות הן משעת לישא עכ"ל. וכ' במשנ"ב ס"ק י"ב ויסמוך על מצה וכו' - ר"ל שזה יהיה נחשב לשם אפיקומן, אף על פי שלא כיוון אז לשם זה. ואף דקי"ל בסימן תע"ט דאחר אפיקומן אין לאכול שום דבר, ואיהו הלא אכל אחר המצה עוד דברים אחרים, מ"מ בדיעבד יצא עכ"ל. חזינן דאע"ג דלא כיוון לאכילת אפיקומן, אפ"ה מהני. ולכאורה מטעמו של השו"מ. דאם היה יודע שישכח לאכול אפיקומן עד אחר שברך בפה"ג, בוודאי היה מכוון לצאת במצות שלפניו ידי חובת אפיקומן. (ואין לדחות דאפיקומן ה"ל דרבנן, וא"צ כונה כמש"כ הרבה פוסקים לחלק בין דאו' לרבנן. שהרי גם ספיה"ע בזה"ז הוי דרבנן.)

ב. בשו"ע או"ח מ"ז, ז: ברכת אהבת עולם פוטרת ברכת התורה, אם למד מיד בלי הפסק. ובמשנ"ב ס"ק י"ד פוטרת - שיש בה מעין ברכת התורה ותן בלבנו ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים וכו'. ולכאורה מדסתם (המחבר), משמע דאפילו לא כיוון בעת הברכה לפטור בזה ברה"ת סגי, ועיין בבה"ל עכ"ל. חזינן שייד"ח אע"ג שלא כיוון בברה"ת. ואמנם בבה"ל שם הביא שיטת תלמידי ר"י דל"מ אם לא כיוון, מ"מ שיטת הרא"ש דמהני ע"כ. חזינן דמהני אע"ג דלא כיוון, ולכאו' מה"ט דאם היה יודע שישכח ברה"ת, היה מכוון לצאת בברכת אה"ר יד"ח.

א. בירך וספר אחרי הש"ץ ואפ"ה

ייד"ח מהש"ץ

בשו"ת שואל ומשיב (רביעאה, ח"ג, קכ"ז) חידש חידוש עצום. מעשה באחד ששמע מהש"ץ ברכה על ספיה"ע, שספר טז' ימים. השומע טעה שהש"ץ אמר יז' ימים לעומר, וכך ספר. ורק למחרת ששמע שהש"ץ אומר יז' ימים לעומר, שם לב שטעה. ופסק השו"מ, דאנ"ס דאם היה יודע שיטעה בספירה שלו, לא היה מתכוין לצאת בה יד"ח, אלא בספירה של הש"ץ עכ"ד. א"כ דל מהכא הספירה שספר והברכה שממילא היתה לבטלה, וא"כ יש לפנינו את ברכת הש"ץ וספירתו. [העיר הרה"ג ר' יעקב אנגל שליט"א, דאם השומע לא שמע ברור, ל"ש לומר שיצא יד"ח בספירת הש"ץ. והעמיד הרב אהרן שוורץ שליט"א דמיירי דאיתקיל בלישניה. כלומר שמע היטב ט"ז, אך הוא עצמו טעה ואמר י"ז. והעיר הרב יעקב קמפה שליט"א, דהרי זו מח' אם יוצאים יד"ח בספירת אחרים ע"כ. וצ"ל, דיש עכ"פ ס"ס בענין.]

ראיות ליסוד זה מהגר"א גניחובסקי

זצ"ל

א. בהלכות פסח שו"ע תע"ז, ב: אם שכח ולא אכל אפיקומן, ולא נזכר עד שנטל ידיו או שאמר הב לן ונברך, אוכל אפיקומן בלא ברכת המוציא וכו', ואם לא נזכר עד אחר שבירך בורא פרי הגפן לא יאכל

בעל השו"מ. דנימא דבדרך כלל אדם כן יוצא יד"ח בברכת הש"ץ וספירתו. רק דעתו ורצונו לברך ולספור לעצמו, וכל זה בתנאי שיספור כדין. דאל"ה בוודאי רוצה לצאת יד"ח בברכת הש"ץ וספירתו. והשתא דטעה, א"כ נימא דיש אומדן דעת שרצונו לבטל את ברכתו דממילא היתה לבטלה, ואומדנא לבטל מודה רע"א ז"ל דאמרינן.

האם הרמ"א והפמ"ג ס"ל כהגר"ז

בסימן תפ"ט, ג כתב המחבר המתפלל עם הצבור מבעוד יום, מונה עמהם בלא ברכה. ואם יזכור בלילה יברך ויספור. וכתב הרמ"א: ואפילו ענה אמן על ברכת הקהל, אם היה דעתו שלא לצאת, יחזור ויברך ויספור בלילה עכ"ל. מבואר ברמ"א שאף אם לא כיוון שלא לצאת, כן יצא יד"ח מהש"ץ. וכן הפמ"ג בסימן רע"ג משב"ז סק"ב כתב: צריך עיון מי ששמע קידוש מאחד ולא נתכוין לצאת רק סתמא, אם רשאי לחזור ולקדש, כמו ב' בעלי בתים בחדר אחד דהוה מקום סעודה לדידהו, וכל שכן למאן דאמר דרבנן אין צריכות כוונה. ועיין סימן ר"ט [סעיף ג], משם יש לדחות. ולכן טוב שיכוין בפירוש שלא לצאת בשמיעה זו, הא לאו הכי רק שמע סתמא, אין רשאי לקדש עוד, שלא יהא ברכת קידוש לבטלה, רק ישמע מאחר ויכוין עכ"ל. ראיות אלו הביא הרה"ג ר' נתן גוטליב שליט"א מו"ץ בהעד"ח, ומרבני קהילת תולדות אהרן (בעלון קנין תורה פ' שמיני תשפ"א). ופניתי אליו לדחות שרק במקצת מודים הם להגר"ז. רק במה שכתב דאפילו לא כיוון לצאת יד"ח יצא למ"ד מצאצ"כ. דהרי מיירי שם שהש"ץ כיוון להוציא הציבור. וכן בעה"ב את משפחתו בקידוש. אך לחידושו השני של הגר"ז, שאף אם המוציא לא כיון להוציא, את זה לא רואים ברמ"א ובפמ"ג, והודה לי. עוד יש לדחות

אך הגרא"ג וצ"ל שדי בה נרגא

מדברי שו"ת רע"א ז"ל (ח"ג, מ"ז ד"ה ומעתה נ"ל) דאומדנא בכל התורה כולה מהני רק לבטל רצון ולא למיעבד רצון ע"ש. שדן באחד שנתן לחתן שלו סכום כסף לנדוניה, טרם החתונה. וחזר החתן הפיקח ונתנו לחמיו (לעתיד) לכסף עיסקא. והכסף גדל וצמח וגם עשה פרי. ול"ע נפטרה הכלה טרם החתונה, וטען אביה שעכשיו למפרע הכסף שקיבל מהחתן נחשב שהוחזר לו, ואין כאן שום עיסקא. וטען רע"א ז"ל דא"א למפרע לומר אומדנא "לקיים הדבר" בתורת החזר כסף, ורק אמרינן אומדנא "לבטל דבר" ע"ש.

ליישב ע"פ חידושו העצום של הגר"ז וצ"ל

בסימן תפ"ט פסק דאם אחד נכנס לביהכ"נ ושמע ש"ץ מברך וסופר, ולא כיוון שלא לצאת יד"ח בברכתו וספירתו, יצא יד"ח, דהא קי"ל בדרבנן מצוות א"צ כוונה. ולא זו בלבד, אלא אפילו אם שמע כן מאחד מהציבור, אע"פ שלא כיוון להוציא יד"ח, מהני למ"ד מצוות אצ"כ ע"ש. (והנה לפי דבריו יש קולא מיוחדת. דהא קי"ל דבקדיש יש לענות איש"ר וכו' עלמאי. ומי שנמצא באמצע תפילת י"ח צריך להקשיב לש"ץ ולצאת יד"ח. אך המציאות היא שהציבור עונה בקול רם ואין שומעים את הש"ץ. ולפי הגר"ז היה אפשר לצאת יד"ח מאחד מן הציבור, דאע"ג שלא כיוון להוציא, מ"מ מצאצ"כ. אך א"ל מוריננו הגר"י טישנר שליט"א דלא קי"ל הכי, אא"כ ביקש מאחד מהציבור להוציא מתחילה. וא"ל שכך נהגו כמה בחורים בישיבתו עכ"ד.) והנה לפי דבריו, דאדם עלול לצאת יד"ח בקלות בענין ספיה"ע, א"כ אולי נוכל להצדיק את דברי

ונראה לבאר בס"ד עם המשך דברי הגר"ז שכתב בהלכות בציצת הפת קס"ז סעיף יח: וכל מקום שקביעותם מועלת לצרפם לברכה אחת, מצוה שאחד מברך לכולם ולא כל אחד בפני עצמו משום שנאמר ברוב עם הדרת מלך. ומכל מקום רשאים הם לקבוע יחד על דעת שלא להצטרף כמו שיתבאר בס' רי"ג. ולפיכך נהגו עכשיו לברך כל אחד לעצמו משום שההמון לא היו נזהרים מלהשיח בין שמיעת הברכה להטעימה. לכן הנהיגו לברך כל אחד לעצמו. וכיון שנהגו כן הרי זה כאילו היתה דעתם בפירוש בקביעותם יחד שקובעים על דעת שלא להצטרף, ופטורין מהידור זה עכ"ל. חזינן דבברכת המוציא כביכול יש כוונה מפורשת שלא לצאת יד"ח מאחר, ובלא"ה היו יוצאים אף בברכת הנהנין.

מנהג ספרד הקדום שהציבור סופר תחילה

בשו"ת המבי"ט (ח"א, ק"פ) כ' דברוב המקומות נהגו הקהל לברך ביחד ואח"כ הש"ץ. ורק במקומות מועטים הש"ץ מברך ואח"כ הציבור. וכ"כ במאמר מרדכי (תפ"ט, א) שהמנהג הפשוט שהקהל מונה תחילה ואח"כ הש"ץ בקול רם עכ"ד. וא"כ צ"ב אמאי המנהג בימינו שהש"ץ או רב ביהמ"ד סופר תחילה ואח"כ הציבור. ובגליון השבועי הנ"ל, ביאר הרנ"ג שליט"א, כיון דיש פוסקים הסוברים דא"א לצאת ע"י אחר, א"כ לכתחילה כ"א צריך לספור לעצמו. ואולי לא יכוונו לצאת מהש"ץ, לכן נהגו לספור שוב אחרי הש"ץ. וכיון שנתפשט המנהג לספור אחרי הש"ץ הרי זה כאילו כיוונו במפורש שלא לצאת בספירתו (וכמו בהגר"ז לעיל לענין ברכת המוציא) עכ"ד. אך לכאור' צ"ע. אדרבא, מה"ט ה"ל לברך ולספור לפני

דמשמע דהפמ"ג מיירי באדם שכן רוצה לצאת יד"ח קידוש, רק לא גמר בדעתו לגמרי. וע"ז כ' הפמ"ג דמסתמא יצא, ואינו רשאי לברך בפנ"ע. (בערך השלחן סי' ס' הביא שיש מחלוקת בהא דמצאצ"כ בין אם עושה מעשה לעצמו, לבין אם שומע מאחר. כגון הסמ"ג שהביאו הב"י ר"ס רצ"ג. אך כ' עליו דחזינן ברה"פ ג' דהעובר אחר ביהכנס"ס יוצא מאחר עכ"ל. וכן לכאורה מוכח מהרמ"א תפט, ג והפמ"ג הנ"ל. וכן העירני הרב קצנלבוגן שליט"א משעה"צ תר"צ סקמ"ד, דאף דין שומע כעונה הוא מהלכות מצצ"כ. והערך השולחן באמת פוסק באו"ח סימן רצ"ו, דלכתחילה חיישינן לברכה שאינה צריכה אף אם לא כיוון. אבל בדיעבד אם לא כיוון לצאת מותר לברך עכ"ד. אך מהרמ"א חזינן שלא יברך אם לא כיוון שלא לצאת יד"ח).

האם הגר"ז מיירי גם בברכות הנהנין

כן מבואר בדבריו בסימן רי"ג ס"ד: אין אדם יוצא ידי חובתו בשמיעת הברכה אפילו ענה אמן, אלא א"כ שמעה מתחילתה ועד סופה, ונתכוין לצאת בה ידי חובתו, והמברך נתכוין להוציאו. ואז יוצא ידי חובתו בדיעבד אפילו לא ענה אמן. ולדברי האומרים שמצות של דבריהם א"צ כוונה אף על פי שלא נתכוין המברך להוציאו, וגם הוא לא נתכוין לצאת בה יצא בין בברכה אחרונה בין בברכה ראשונה. כגון מי שנטל פרי בידו לאכלו או מצוה לעשותו וקודם שהספיק לברך שמע ברכה זו מפי אחר המברך לעצמו, אין צריך לברך, ויש לחוש לדבריהם וליזהר שלא ליכנס בספק ברכה לבטלה עכ"ל. והעיר על דבריו הרה"ג רנ"ג שליט"א (הנ"ל) למה כ' דווקא למ"ד בדרבנן מצאצ"כ. הרי גם למ"ד בדרבנן מצצ"כ, הרי לענין ספק ברכות יש לחוש שמאצ"כ ע"ש.

לציבור מה הספירה הנכונה היום. לסיכום: לאחר שהשו"מ יודה להגר"ז, דבספיה"ע בקלות יוצאים יד"ח מאחר, דמצאצ"כ. ע"ז נבנה האנ"ס של השו"מ, שמסתמא רוצה לצאת יד"ח בספירת הש"ץ, ואמרינן אומדנא לבטל את הספירה המוטעת שלו. כאן יודה הגר"ז דאע"ג דבברכת המוציא ה"ל ככיוון שלא לצאת יד"ח. אך כאן דל"ש דהבנ"א לא נזהרים מלהשיח בין המוציא לאכילה, וגם הוי מצוה מתמשכת. א"כ אדרבא, כן רוצים לצאת יד"ח מהש"ץ. ולא כמש"כ בעלון שם, דהגר"ז מיירי באחד המתפלל עם הציבור בביה"ש ורוצה לספור אחר צה"כ. א"כ אין כאן כוונה להדיא שלא לצאת עם הש"ץ. ז"א דהגר"ז מיירי בכל אופן שמתפלל עם הציבור, ואדרבא כ' שם דאפילו אמר שאין אני מכיוון לצאת מהש"ץ לא מהני. ורק אם מכיוון להדיא שלא לצאת עכ"ד. וה"ט דאם אינו מכיוון, חסרה לו כוונה. וע"י מצאצ"כ נשלמת לו הכוונה. ורק אם מכיוון שלא לצאת אין אדם יוצא יד"ח בעל כרחו. והשי"ת יאיר עינינו.

ב. ספר עם ברכה מבעו"י

כתב באגן הסהר ח"א אות תכ"ג: אמר רבינו זצ"ל שאדם שספר ספיה"ע את היום הבא לאחר פלג המנחה קודם ביה"ש, ולמחרת לא ספר כל היום כולו, לא יכול להמשיך לספור בברכה, אלא יכול לסמוך על ספירה הזו, אפילו כצד כל שהוא (שהרי מצרפים כל צד קטן להורות שיכול להמשיך בברכה עיין להלן). ולמד כן רבינו מדברי הביה"ל סימן תפ"ט, שכתב דהסופרים מפלג המנחה, יספרו שוב בלילה בברכה, והרי מוכח דאינו חושש כלל להסוברים דיצא יד"ח עכ"ד. ולכאורה סיוע להגרא"ג זצ"ל מלשון הט"ז סק"ו, דהק': וק"ל למה מונין הקהל מבעו"י, אטו ברשיעי עסקינן וכו'.

הש"ץ, ולא לסמוך ע"ז דמסתמא כיוונו שלא לצאת בספירתו.

הגר"ז והשו"מ מודים זל"ז

וליישב הנ"ל, נראה לומר, דלא רק שהשו"מ מודה להגר"ז כדלעיל, דבקלות אדם יוצא יד"ח בספיה"ע מהש"ץ (ולהגר"ז אף מחבירו). וא"כ אדרבא אדם רגיל מכיוון לצאת יד"ח מהש"ץ בברכה ובספירה. רק דעתו, שאם יספור כדת וכדין, א"כ רוצה לצאת יד"ח בצורה מהודרת ע"י ספירת עצמו, לכל השיטות. אך מונח בדעתו שאם יטעה בספירה, רוצה הוא לצאת יד"ח בספירת הש"ץ. ואדרבא נחא כהרע"א ז"ל, דאמרינן אומדנא לבטל את הספירה שלו, ונשאר עם ספירת הש"ץ. כלומר בחלק של ספירת הש"ץ, השו"מ יודה להגר"ז, דע"י אומדנא מבטלינן ספירת עצמו. וליישוב אמאי הגר"ז ס"ל דבברכת המוציא אין אומרים מצאצ"כ, אלא חשיב ככיוון להדיא שלא לצאת יד"ח מהבעה"ב, ואילו בספיה"ע כן יצא. י"ל דבברכות הנהנין, כמש"כ הגר"ז בסימן קס"ח, יח משום שההמון לא היו נזהרים מלהשיח בין שמיעת הברכה להטעימה עכ"ל. וזה ל"ש בספיה"ע. וכן בברכת הנהנין (ריג, ד) שאחד יוצא מאחר, כן כתב לחשוש לכתחילה ע"כ. ולכאור' משום דל"ש כאן שאין ההמון נזהרין וכו'. ועוד נ"ל, דאחרי הכל ספיה"ע היא מצוה מתמשכת, ועלולים לטעות בה באחד מן הימים. א"כ אדרבא, רצונו של האדם בסתמא לצאת יד"ח מהש"ץ, אם יתברר למפרע שהוא טעה. וזה לא שייך בברכת המוציא. ועפ"ז י"ל דאדרבא, לכן שינו את המנהג שהש"ץ מברך וסופר תחילה, דכל אחד מכיוון לצאת בספירתו, אם יתברר למפרע שטעה. רק לכתחילה כ"א רוצה לספור לעצמו. ולכן כולם סופרים אחרי הש"ץ וגם לכאור' להודיע

בשם הג"מ דיש מתירין לספור בע"ש מבעו"י אחר תפילת ערבית. אף דהב"ח חולק עליו ע"ש. וע"כ בהצטרף כל גדולי האחרונים שהביא הבה"ל: הלבוש, והא"ר, והח"י, והמאמ"ר, והנה"ש, דאם ספר עם ברכה מבעו"י, יספור שוב בצה"כ אך בלי ברכה. ונלע"ד דאף הגרא"ג זצ"ל יודה לזה. וכי חידושו דווקא לענין אם לא ספר עד למחרת, דכיון שלא קי"ל דמבעו"י מהני מעיקר הדין, א"כ ל"ש לצרפו לס"ס. אך לא כ' את החידוש שכתבנו, שאם ספר עם ברכה מבעו"י, שיחזור לספור בצה"כ בברכה. והשי"ת יאיר עינינו.

ג. ספק דרבנן: הפקעה או תליה

ספיה"ע בביה"ש עבור יום שעבר

בבה"ט סימן תפ"ט סק"כ הביא את הבית דוד שימנה בלא ברכה. ומכאן ואילך לא יברך, דל"ה ס"ס גמור. אך הברכ"י גמגם בזה ע"ש. וכתב הגרא"א גניחובסקי זצ"ל שכך נוקטים להלכה, אך עם הגבלה מסוימת וכדלקמן. ולעצם הדבר דן הגרא"ג זצ"ל היות דספיה"ע לרוב הפוסקים דרבנן, עכצ"ל דסד"ר לקולא הוי תליה ולא הפקעה. דאם ננקוט שהוא הפקעה, א"כ כאשר יבוא האדם לספור בביה"ש עבור היום שעבר, נימא ליה שהוא פטור, דהא ספד"ר לקולא. ומזה דעבדינן לפי הברכ"י ס"ס, ע"כ תולים דביה"ש לעינינו כאן הוא יום, ושהוא ספר ביום.

תרתי דסתרי

אך כ' מורינו זצ"ל שזה עם הגבלה מסוימת. דצריך שכל ימי ספירת העומר (א). ה דשנה זו) לא "ישתמש" עם ביה"ש של יום הבא, לסמוך ולהקל שביה"ש זה כבר לילה. דע"כ אם כבר עשאו יום פ"א, שוב לא יוכל

עכ"ל. משמע דמבעו"י ל"ח כלל ספירה. וכן מהמג"א סק"ז שהביא את הרשב"א ז"ל דכ' דתלה בוקי סריקי ברבינו ע"ש. (ולכאור' סתירה ברשב"א לסוף דבריו שכ' שאם ספר, א"כ כבר יצא וה"ל ברכ"ל וצ"ע).

ולולי דמסתפינא הו"א. הנה יל"ע אם דברי המשנ"ב גם אם בירך מבעו"י וספר, ואפ"ה יאמר לו המשנ"ב שיברך שוב ויספור. דלכאורה אי ל"ח ספירה, א"כ אין נפ"מ אם ספר בלי ברכה, ואח"כ צריך לספור עם ברכה. לבין אף אם ספר עם ברכה, מ"מ כיון דלא קיים קודם ביה"ש כלל, צריך שיברך ויספור שנית. וכך יהא לכאור' לפי דברי מורינו הגרא"א גניחובסקי זצ"ל. אך יש מקום (אולי קצת דחוק) לומר שלא יברך:

א. דאם אינו מקיים מצוה כלל, למה מקיים הבה"ל את פסק השו"ע לת"ח שליבו נוקפו שמא ישכח שיספור מבעו"י. הרי אם אין בזה שום מצוה, מה יתן לו ומה יוסיף לו בזה.

ב. עוד יש לשאול לפי איך שהגרא"ג זצ"ל לומד בבה"ל, משמע שהבה"ל לא דיבר עם תנאי. דאם דיבר באופן שעשה תנאי, א"כ מה החידוש הגדול שבנה הגרא"ג זצ"ל בדבריו. ואכן צ"ע אמאי השמיט הבה"ל את ענין התנאי, דהא ע"ז מיירי השו"ע כאן. ג. ועוד אמאי לא כ' הבה"ל את הנפ"מ של הגרא"ג זצ"ל, דאם שכח לספור בלילה, עד למחרת. שוב לא יספור עם ברכה.

ד. ועוד, אי ל"ח ספירה כלל, ה"ל לבה"ל לומר אף אם ספר עם ברכה, יחזור ויספור עם ברכה, דמה שספר מבעו"י ל"ח ספירה כלל. ולכאורה נראה, דזה בוודאי אם ספר עם ברכה מבעו"י אז בוודאי לא יספור עם ברכה בצה"כ. ובפרט למש"כ המג"א

בביה"ש דשבת הוי איסור דרבנן לתקוע ע"כ. משמע דאל"ה היה צריך לתקוע.

ספק דרבנן בלולב כ' המשנ"ב בסימן תרנ"ב סק"ב, דאם לא נטל עד ביה"ש יטול בלא ברכה. ואע"ג דהוי דרבנן, מ"מ כיון דאין בזה טרחה נכון ליטול אפ"ה.

ולענין קריאת המגילה ביה"ש כ' במשנ"ב תרפ"ז ס"ק ה', דיקראנה בלא ברכה ע"כ. אך אין להביא מכאן ראייה דאף בספד"ר יש לקיים (כמו שהביאו בדירשו תרנב הערה 9) דהא כ' במשנ"ב תרצ"ה, טז דקריאת המגילה היא מדברי קבלה, (ושם בשעה"צ כ"ז כ' דווקא דיום) ע"כ. וא"כ חומרתה רבה וצריך לצאת יד"ח אף בספק.

מסופק אם תקע או נטל לולב

במשנ"ב תקפ"ה סק"ה: כ' דא"צ לתקוע או ליטול, דספיקו להקל עכ"ד. חזינן דבספד"ר נקטינן לקולא, וא"צ לקיים מספק. והנה לקמן תקפ"ט ס"ד במחבר: טומטום אפילו את מינו אינו מוציא (בשופר). וכ' המשנ"ב סק"ו: דשמא אם יקרע ימצא שטומטום זה נקיבה וחבירו זכר. ואף ביום שני שהוא דרבנן נקטינן ככל חומרות יום ראשון עכ"ל. חזינן כאן דפסק המשנ"ב בספד"ר לחומרא. ונ"ל דלק"מ. דדווקא בסימן תקפ"ה בנסתפק אם כבר קיים, מדרבנן תלינן שקיים. אך כאן דוודאי לא קיים עדיין, כאן מחמירינן שיקרא לכתחילה, לצאת את הדרבנן. וכן לעיל בתקפ"ח עד שהגיע לביה"ש, הרי סו"ס לא קיים עדיין, ופסק המשנ"ב לכתחילה שיקיים.

ד. ספיה"ע בהרהור

בסוף פסחים הביאו הראשונים עניני ספיה"ע. והנה יל"ע מה הדין באחד

לעשותו לילה (א. ה ואה"נ אם כבר פ"א עשאו לילה, כשבא לעשותו לקולא ליום, שוב בוודאי לא יוכל לספור מכאן והלאה עם ברכה) עכ"ד. אח"כ הראוני שכ"כ בשו"ת יבי"א (ח"ד סו"ס מ"ג) להקל כהברכ"י, אך מכאן ולהבא יספור רק אחרי צה"כ ע"ש.

ספק דרבנן במזוזה

והנה בתשובות רבבות אפרים (ח"ב סי' כ"ח אות ב') אייתי, דמי שיש לו עשר חדרים החייבים במזוזה, ויש לו ב' אפשרויות, או לקנות עשר מזוזות שכשרים רק מספק, או לקנות חמש מזוזות שודאי כשרים, איזה מהן יעשה. והביא בשם גדולי ארץ ישראל שיקנה חמש ודאים, דעדיף מצוה אחת ודאית מב' מצוות ספקים. והגר"א גניחובסקי זצ"ל הציע לו היכי תימצי מסוים, שיוכל לשים את הספק כשירות. הכיצד? אם יקנה את החדרים לאדם אחר, ושישכור ממנו, למה דקי"ל דשוכר חייב רק מדרבנן (תוס' מנחות מד.). ואז ישים את המזוזות הספק כשירות, ויועיל מצד ספק דרבנן לקולא. (אגן הסהר ח"א, שם"ז) [ומחוייב לעשות כן לצאת מאונס לפטור ע"פ דברי המג"א סימן י"ג].

כאן נקט הגר"א גניחובסקי זצ"ל דספד"ר הוי תליה ולא הפקעה. כלומר תלינן דהמזוזות כשרות, ולכן יוצאים יד"ח מצוה מדרבנן. דאם ספד"ר הוי הפקעה, א"כ נימא דפטור ממזוזה כלל, ומה יתן לך ומה יוסיף לשים מזוזה ספק כשירה.

ספק דרבנן בשופר, בסימן תקפ"ה סק"א כ' דאם התקיעות ימשכו עד ביה"ש, יתקע בלא ברכה. ובשעה"צ שם מבואר דזה קאי גם על יו"ט ב' דר"ה. וכן שם בסימן ת"ר סק"ז, אם יו"ט ב' חל בער"ש והגיע אליו שופר בביה"ש לא יתקע דה"ל ספד"ר, והרי

ששכח לספור בלילה, ונזכר בבוקר באמצע פסד"ז, ואינו יכול לכתוב לעצמו תזכורת מסיבה כל שהיא. שמעתי מת"ח א' שהציע שיספור בהרהור, ואח"כ אם יזכור יספור בפה ע"כ. וראיתי בספר נמעי גבריאל פל"ג, ג-ד דאינו יוצא בהרהור. והוא מהפר"ח ס"ו, ברכ"י סקי"ב, שו"ת רע"א כ"ט ושו"ת חת"ם ח"ו, יט. אך סיים דאם ספר בלילה בהרהור

ולמחרת לא חזר על הספירה יכול ליום הבא לספור עם ברכה ע"כ. ולכאורה כוונתו דהוי ס"ס. ספק דמהני בהרהור, ואת"ל שלא, הרי י"א דאם חיסר יום א' יכול להמשיך בברכה ע"ש. אך לענינינו אם נזכר באמצע פסד"ז בפשטות יכול בין הפרקים לספור בלי ברכה (כמובן). דלא גרע משואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד.



הרב אלחנן כהן טויל

בענין לימוד תורה ותפלה כשיש בעיר ריח רע

באופן שהיתה צואה בבית וסילקוה ונותר ר"ר לכו"ע הוי כר"ר שאין לו עיקר וכמבואר במג"א סי' עט סק"ט ובמ"ב סקי"ט והטעם דאף שיש כאן ר"ר של הצואה מ"מ אינו מגיע ממנה כעת ואין קשר בין הצואה לר"ר וכל המח' הנ"ל היא דוקא שבאופן שהר"ר שבא מרשות אחרת הוא מתפשט מהצואה עצמה באופן ישיר לרשות האחרת, אבל אם התפשטות הריח של הצואה נפסק קודם שמגיע לרשות האחרת ורק הרוח מוליכה את הריח ממקום למקום עד שמגיע לרשות האחרת מסתברא דזה הוי כר"ר שאינו מגיע מן הצואה אלא מנותק הוא ממנה ובא לכאן ע"י דבר אחר ודינו כר"ר שאין לו עיקר לכו"ע, דאין לו שייכות עם הצואה ובפרט באופן שיש מקומות שהרוח מביאה לשם יותר את הר"ר ומקומות שמגיע פחות ר"ר, אף שיתכן שהם סמוכים יותר לזיבול השדות דהכל תלוי בהילוך הרוח, הרי שיש נתק בין הצואה לריח והכל תלוי בהולכת הרוח ושפיר חשיב כר"ר שאין לו עיקר לכו"ע שלפי האמור מותר בד"ת.

ג. והשתא דאתינן להכי, אף לענין תפלה יש מקום להקל לפי המבואר בפוסקים סו"ס ע"ט שטעם החילוק בהפחה בין ד"ת לתפלה משום שד"ת לומדים ביחד וא"א לו לצאת מן החבורה, משא"כ בתפלה שיכול לצאת, וא"כ בנידו"ד שאף אם יצא מן המקום ירגיש בר"ר דכל העיר מלאה מזה נמצא דא"א לו לצאת, וי"ל דבכי הא אף לתפלה לא גזרו חכמים. וכן מצאתי כסברא זו בשו"ת שבט הקהתי (ח"ג סי' מ"ג) הובא

במה שמצוי בערים הסמוכות לזיבול שדות שלעתים נכנס לעיר ר"ר מגללי הבהמות וכיו"ב, שרבים חוששים לאיסור תפלה ות"ת בשעות אלו. ופעמים שקשה להחמיר בזה, נראה למצוא סמך למקילים בזה.

א. ובהשקפה ראשונה נידון זה תלוי במחלוקת הראשונים אם צואה מכוסה ור"ר יוצא ממנה חשיבא כר"ר שיש לו עיקר או לא וממילא נ"מ גם לענין ר"ר הבא מרשות אחרת, שאם דינו כר"ר שיש לו עיקר דאז איסורו מהתורה אין מקום להקל ואף לא בת"ת, ואם דינו כר"ר שאין לו עיקר איסורו מדרבנן ואז יש להקל עכ"פ לענין דברי תורה וכמש"כ כמה אחרונים, דכמו שבהפחה הקילו בסו"ס ע"ט לד"ת, ה"ה בר"ר שאין לו עיקר כגון ר"ר הבא מרשות אחרת, והובאו דבריהם בס' אשי ישראל פרק נ"ד הערה כ"ט. ע"ש.

ואם כנים הדברים הרי שלכאורה דין זה הוי ספק דאורי' דבמח' הנ"ל אין הכרעה בפוסקים [והיא כמחלוקת שקולה בראשונים ואחרונים עי' בהלכה ברורה (סי' ע"ט סק"ה)], וכ"נ דעת הביאור"ל סי' ע"ט סעיף ב' ד"ה ולא שינוי רשות. מיהו דעת הגריש"א (ראה אשרי האיש ח"א עמ' פ"ו) שעיקר להלכה דחשיב כר"ר שאין לו עיקר ורק לכתחלה יש להחמיר כהחולקים, אבל שאר פוסקי זמנינו מחמירים בזה מעיקר הדין. ע"ע.

ב. אולם נראה לומר דאינו כן ובנידו"ד לכו"ע הוי כר"ר שאין לו עיקר שהרי

בפסק"ת (סי' ע"ט הערה 47) [אף שיתכן לדחות דלא פלוג רבנן].

והיתר זה אינו דוקא למי שמתפלל או לומד בתוך רשות בפני עצמה כגון בית או ביהכ"נ אלא גם המתפלל או לומד ברה"ר שבעיר יש להחשיבו כנמצא ברשות אחרת, חדא דהעיר מוקפת בעירוב של צורת הפתח וממילא הוא כנמצא ברשות אחרת, ועוד דלפי הטעם האמור שחשוב כר"ר שאין לו עיקר משום שאין התפשטות ריח הצואה מגיע אליו רק הרוח מביאה אותו, אי"צ רשות אחרת.

ד. ומאחר ויש להסס בסברות האמורות יש להוסיף צירופים נוספים להקל בנידו"ד והם:

א. דעת רבני צרפת שרשות אחרת מפסיקה להתיר תפילה וד"ת שם כשמריח ר"ר מהתפשטות הצואה ממשי, והובאו דבריהם בשו"ע (סי' ע"ט ס"ב), ואף שכו' המ"ב שם (ס"ק טז) שהלכה כסתם השו"ע ולא כ"א המקילין, מ"מ כיון שהשו"ע הביאם דעתו לסמוך עליהם בשעת הדחק כמש"כ הש"ך ביו"ד סי' רמב בכללי הפסיקה. [ומלבד זאת מדברי המג"א שם סק"ט נ' שנקט להלכה כה"א האלו וכמש"כ שם הפמ"ג, ועכ"פ הוא סניף חשוב].

ב. לדעת כמה ראשונים בר"ר של הפחה הגירסא ממתין עד שיכלה הרוח ולא הריח, ולדבריהם נמי יוצא שר"ר שאין לו שייכות לצואה מותר בתפילה וד"ת אף לכתחילה וזו דעת הרא"ה בברכות (כה:). ועי' ברמב"ם (פ"ג מהל' ק"ש הי"ד) וברבינו מנוח וכס"מ (שם). דיתכן שזו גירסת הרמב"ם, ואף שנפסק בשו"ע שלא כדבריהם, עי' סו"ס ע"ט, מ"מ חזו איצטורפי.

ג. להרשב"א ודעימיה הסוברים שצואה מכוסה היא כר"ר שאין לו עיקר יתכן שר"ר של הפחה מותר לגמרי, וכמש"כ המחצ"ש (סי' ע"ט מג"א סק"ט) בדעת הרשב"א ופירש כן דברי המג"א, והביאו גם בהגהות שמן המאור שם, ומשום דסברי דלהרשב"א דווקא צואה מכוסה שיוצא ממנה ר"ר, ומתפשט חשיב ר"ר שאין לו עיקר, אבל ר"ר של הפחה דנפסק השייכות שלה מהצואה מותר לגמרי, וכתבו שם שזו כוונת המג"א ללמוד מהרשב"א היתר בהוציאו הצואה מהחדר ונשאר ר"ר דבכה"ג אין איסור לקרות כלל, ואף שסיים המג"א להחמיר בזה הרי כ' הטעם משום שהיתה הצואה בחדר זה אבל כשלא היתה הצואה בחדר זה, וכמו בנידו"ד מותר לגמרי. [וזה בהסתמך על משנ"ת שנידו"ד נחשב כאין שייכות בין הצואה לר"ר ובאנו להרוויח בצירוף זה שא"צ להסתמך על הסברא שא"א לצאת למקום אחר בכדי להתיר תפילה, אלא גם באפשר לצאת. או דנימא דאף בא"א לצאת לא פלוג רבנן דאכתי שרי מטעם דכשאין שייכות לצואה עם הר"ר וגם היא לא היתה בחדר זה מעולם שפיר דמי].

ד. דעת כמה ראשונים שרק צואת אדם שיש לה ר"ר אוסרת בד"ת ותפילה, אבל מים סרוחים וכיוצ"ב אין צריך להרחיק מהם, שכן כתב האור זרוע (סי' קל) דמה שאמרו וכמה ירחיק מהם ומן הצואה וכו', קאי אמי רגלים ולא על מי המשרה דמהם אי"צ להרחיק, ועי' בס' הלכה ברורה סי' פ"ו סק"א שכן כתבו הריבב"ן והרשב"ץ ורע"ב בפירושם. ובאמת שגם בדברי הרמב"ם יש מקום ללמוד כן וכמו שרצה הב"י בסי' פו לדקדק ממה שהרמב"ם לא הזכיר הרחקה ממי המשרה ושכן משמע בפירוש המשניות, ואף שבסוף הב"י הסתייג מפירוש זה, וכ' ש"ל שזה

ה. יתכן שריח זיכול השדות דינו כדין ריח של דיר של בהמות שנחלקו הח"א וקיצוש"ע אם צריך להרחיק ממנו או לא שהח"א מחמיר וקיצוש"ע מיקל. עי' מ"ב סי' עט ס"ק כח ובביאור"ל שם מסיק דיש להחמיר כהח"א ולא מטעמיה דהח"א סובר שדינו כצואת אדם מצד עצם ריח הדיר, והביאור"ל מחמיר מטעם שרפת הוא בכלל אשפה וחזקת אשפה שיש בה צואה עד שיבדוק, וכנראה כוונת הביאור"ל לצואה שאסורה מצד עצמה ולא מצד ריבוי גללי הבהמה שבדיר שבזה פליג על הח"א וסובר שכיון שזהו צואת בע"ח רגילה ורק הריבוי שלה גורם לסירחון אין איסור, וא"כ בנידו"ד אין לחוש למה שחזקה שיש שם איזה צואה האסורה, כיון שהריח שבא לכאן אינו ממנה רק מריבוי גללי הבהמות.

ה. ובס' חוט שני החדש (בשו"ע או"ח א, עמ' קנז) כ' וז"ל "כללא דמילתא לא כל ריח רע מיקרי ריח רע לענין להרחיק ממנו לענין ק"ש כי אם ריח שבעצם יש לאדם נטיה להתרחק ממנו וקץ ממנה כדין צואה ואשפה, אבל דבר שאם מתרגלים בו אין מרגישים חסרון, אין בכך כלום. על כן רפת בקר ולול תרגולים שבני העיר שאינם רגילים בזה ואז זה מפריע להם, אבל לאחר זמן שמתרגלים לזה אין זה מפריע להם כל כך, משמע שאין זה ריח רע בעצם ואין צריך להרחיק מהם" עכ"ל. ועל פי דבריו יש להקל בהרבה מהמקרים שבהם אין הריח רע כ"כ מפריע אחרי שמתרגלים אליו, וכל האמור לעיל הוא לאופנים המורים שאף אחרי ההרגל הריח רע מפריע הרבה.

העולה מן האמור שהמקילים להתפלל בעיר בשעה שיש ריח רע הבא ע"י רוחות משדות רחוקים שזיבלו אותם בגללי בהמה - יש להם על מה לסמוך, כל שנמצאים בתוך

בכלל מש"כ הרמב"ם בכל צואה שיש לה ר"ר אסור, וכ' הב"י בסי' עט שאפשר שכלל בזה גם נבילה המסרחת שלא הוזכרה ברמב"ם רק בטור, מ"מ אפשר שאילו ראה הב"י כל הראשונים הנ"ל שמפרשים כן הסוגיא היה מפרש כך גם ברמב"ם ורק מפני שהיה נראה לו פירוש זה מחדש דחה אותה למרות השמטת הרמב"ם ולמרות דבריו בפירוש המשנה.

ועכ"פ לדעות אלו שלא כל דבר סירחון מצריך הרחקה רק מה שמקורו בצואת אדם, א"כ זיכול השדות שמקורו מגללי בהמה אף שיש להם ר"ר אי"צ להרחיק ואף שבירושלמי אסרו צואת חמור הרכה הבא מן הדרך, לפי האו"ז ודעימיה אין הלכה כהירושלמי ע"ש באו"ז ובסי' קלא, ואף להרמב"ם שנראה שכלל דין הירושלמי במה שכ' וכן כל צואה שיש לה ר"ר וכמש"כ הנוש"כ, יתכן שזהו דווקא בצואת חמור הרכה וכיוצ"ב שהיא בטבעה מסרחת ודמיה לצואת אדם אבל גללי בהמה שבד"כ אין להם ר"ר כ"כ ולכן הדין שסתם צואת בהמה מותרת, וכאן רק מחמת הריכוז נעשה מזה ר"ר י"ל שלהני ראשונים דמיה למים סרוחים שאי"צ להרחיק מהם דלא לו אין דין צואת אדם, וכמו שמוכח מהמג"א שסובר שצואת בע"ח שיש לה ר"ר אי"צ להרחיק ממנה ד"א ממקום שכלה הריח כדין צואת אדם, אלא מרחיק עד שיכלה הריח. וכן סוברים הרבה אחרונים. עי' מ"ב סוף סקכ"ד [וחלקו על השו"ע שם]. והיינו דסברי שצואת בע"ח אף שיש לה ר"ר אינה נידונית כצואת אדם אלא כר"ר בעלמא, משא"כ בצואת חמור הרכה הבא מן הדרך שגם לפי המג"א ודעימיה דינה כצואת אדם וצריך להרחיק ממנה ד"א ממקום שכלה הריח. עי' סי' עט סעיף ה' ובביאור"ל שם.

היקף מחיצות ואפי' של עירוב צוה"פ. וכל שמתרגלים אליו, אבל אם כשמתרגלים אליו זה בריח רע שמפריע הרבה גם אחרי אינו מפריע כל כך יש להקל בשופי.



הרב אברהם י' ברוב

בפלוגתא רבא ורב אשי אי חזקת איסור כסכנתא אי לאו

שהיה בו תחלה אתרמי ליה השתא שהכניס בו שיניו וטרפה דנקבו הדקין אחד משמונה עשר טרפות הוא. א"ל אין חוששין שמא במקום נקב נקב משום שבהמה בחזקת היתר עומדת עד שיודע לך במה נטרפה.

שואל הרא"ה בשיטה, וז"ל: מעיקרא מאי קסבר דמקשינן ליה נטל והא ליתנהו ולא חיישינן ומהדר ליה נקב בני מעיה לפנינו ואמאי לגרע נקב בני מעיה לפנינו מנטל וליתנהו?

כלומר, למה כשהזאב נטל את המעיים והחזיר זה ריעותא שצריך לומר חזקה ואין חוששין שמא במקום נקב נקב יותר מאשר שנטל הזאב את המעיים והא ליתנהו של"א בזה דאזלינן בתר חזקה, אלא גם בלי החזקה אין ספק?

ופירש דה"ק נקב בני מעיה לפנינו אלא דלא ידעינן אי במקום נקב נקב. ואפ"ה פרכינן דהא פשיטא דכיון דחזינן ליה דהוא נקבינהו אלא נטלן והחזירן כשהן מנוקבין מהו מי חיישינן שמא במקום נקב נקב. כלומר מי אמרינן דהוא נקיבנהו מעיקרא, או אמרינן נקובין הוו. ואפילו תימא דמסתמא הוא נמי נקיבנהו שמא במקום נקב נקב. כלומר, הספק של הגמ' הוא במקום שנקב את המעיים לפנינו. וע"ז אומרת הגמ' דהוי ספק ואזלינן בתר חזקה. וע"ז ק' דהרי גם בליתנהו הרי וודאי המעיים ניקבו ובזה לא חיישינן שמא במקום נקב נקב? וא"כ מדוע אפי' אם נקב לפנינו הוי ריעותא יותר מאשר שנטל את בני המעיים?

א' איתא בגמ' (ט'. ע"א), וז"ל - גופא, אמר רב הונא, בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שיודע לך במה נשחטה, נשחטה - בחזקת היתר עומדת עד שיודע לך במה נטרפה. ולימא: נשחטה הותרה! ? רש"י "ונימא נשחטה הותרה - דלשון חזקה לא שייך אלא בדבר ספק דנימא העמד דבר על חזקתו". כלומר, למה הגמ' צרכה לומר - 'בחזקת היתר עומדת עד שיודע לך במה נטרפה' שהגמ' תגיד נשחטה הותרה משום דלשון חזקה לא שייך אלא במקום הספק שאומרים העמד דבר על חזקתו, וא"כ כשנשחטה הבהמה מה שייך נושא בחזקת היתר - עד שיודע לך במה נטרפה?

הא קמ"ל, דאע"ג דאיתליד בה ריעותא. רש"י: "דאע"ג דאיתליד בה ריעותא - שנולד בה ספק טריפות ספק קודם שחיטה היה בה ויש לתלותו בלאחר שחיטה, מוקמינן לה אחזקת היתר דסתם בהמה אינה טרפה ותלינן בלאחר שחיטה וכשרה.

כדבעא מיניה רבי אבא מרב הונא: בא זאב ונטל בני מעיים, מהו? נטל, הא ליתנהו! [רש"י: ולא חזינן בהו שום ריעותא ומאי ספקא איכא].

אלא נקב בני מעיים, מהו? נקב, הא קא חזינן דהוא נקיבנהו! אלא נטלן והחזירן כשהן נקובין, מהו? מי חיישינן שמא במקום נקב נקב, או לא. א"ל: אין חוששין שמא במקום נקב נקב.

רש"י: "מי חיישינן שמא במקום נקב -

נקב נקב אלא אזלינן בתר רובא - דרוב בהמות אינן טריפות.

שואל המהרש"א, וז"ל "יש מקשים, רב אשי דהוא מרא דשמעתין בהך דאבעיא לן לעיל בא זאב ונטל בני מעיים כו' מי חיישין שמא במקום נקב נקב ופשיט ליה רב אשי מהך דצלוחית. אמאי לא פשיט ליה בפשיטות מהכא, דכמו דלא ניוחש הכא שמא במקום נקב קא שחיט דאזלינן בתר רובא, ה"נ לא ניוחש דלמא במקום נקב נקב". כלומר בסוגיין שרב אשי בא לסתור ולחלוק על רבא ולומר דספק איסורא שונה מספקא דסכנתא, מדוע הוא מקשה מצלוחית, אמאי לא פשיט ליה מהך סברא - מדידה שאומר סברא של רוב דל"א ספק איסור - דילמא במקום נקב נקב? (ובאמת לפי"ז צריך להבין מדוע לרבא זה לא ספק איסור ולחומרא?)

מת' המהרש"א, וז"ל - "וי"ל: דלר"מ קמבעיא לן לעיל דחייש למיעוטא במילתא דאפשר כדמסיק והך מילתא דבא זאב מילתא דאפשר מקרי". כלומר שרב אשי בסוגיין בא לחלוק על רבא לכו"ע אף לפי ר"מ דחש למיעוטא במקום דאשר וזאב הוי מילתא דאפשר.

עכ"פ רואים שהמהרש"א בקושייתו הבין שזה שספק איסורא - ספק במקום נקב נקב הוי כמו דליתנהו למעיים כיון דיש רוב. אלא שהוא בא להעמיד את הסוגיא אליבא דר"מ. ור"ה שאומר 'נשחטה - בחזקת היתר עומדת עד שיודע לך במה נטרפה', בא להעמיד את דברי ר"מ שאפילו שחוששין למיעוטא אזלינן בתר חזקה². ורבא שחולק,

ב[. בהמשך הגמ': איתיביה: ראה צפור המנקר בתאנה, ועכבר המנקר באבטיחים, חוששין שמא במקום נקב נקב [רש"י "של נחש נקב ואסור משום סכנת נפשות"]. אמר ליה: מי קא מדמית איסורא לסכנתא? סכנה שאני.

א"ל רבא: מאי שנא ספק סכנתא לחומרא - ספק איסורא נמי לחומרא. א"ל אביי: ולא שאני בין איסורא לסכנתא - והא אילו ספק טומאה ברה"ר - ספיקו טהור, ואילו ספק מים מגולין - אסורין. א"ל, התם הלכתא גמירי לה מסוטה - מה סוטה ברה"י, אף טומאה ברה"י. אומר רש"י, "הלכתא גמירי לה מסוטה דברה"ר ספקו טהור וגזרת הכתוב הוא דהא ברה"י לחומרא אזלינן - וכל ספק דאיסורא נמי לחומרא בעינן למיזל שמא יעבור". כלומר כל ספק איסור אזלינן ביה לחומרא משום סברא שמא יעבור על האיסור וכמו ספק סכנתא לחומרא.

ובהמשך הגמ' וז"ל: "אמר רב אשי, ת"ש: צלוחית שהניחה מגולה וכו' ש"מ - חמירא סכנתא מאיסורא, ש"מ".

ג[. בסוגיית הגמ' בדף י"א ע"ב מגלן דאזלינן בתר רובא? "רב אשי אמר: אחיא משחיטה עצמה, דאמר רחמנא: שחוט ואכול, וליחוש שמא במקום נקב קא שחיט! אלא לאו משום דאמרין זיל בתר רובא". כלומר המקור שהולכים אחר הרוב הוא מעצם השחיטה שהרי תחילת השחיטה עניינה הוא נעיצת הסכין בצוואר הבהמה וליחוש שמא במקום נעיצת הסכין יש נקב (דנקובת הוושט במשהו) ובמקום

א. ואולי הוא סובר כר"מ וכהערה הבאה.

ב. וזה בעצם המשך דברי הגמ' שם בדף י"א ע"ב - "אמר רב אשי: אמרייתא לשמעטא קמיה דרב כהנא, ואמרי לה רב כהנא קמיה דרב שימי, ואמר ליה: ודילמא היכא דאפשר אפשר, היכא דלא אפשר לא אפשר, דאי

חמור - בספק השקול אזלינן בתר חזקה וליכא מאי דפליג עליה?

ובן שואל הראש יוסף, וז"ל: "יש לראות וכי רבא לא ס"ל דאזלינן בתר חזקה בכ"מ, דהא מן התורה אזלינן בתר חזקה".

ונראה בדבריו שזה כעין קושיית הרשב"א ממה שממשיך הראש יוסף בקושייתו וז"ל: "וגם אביי דמדמי ספק איסור לספק טומאה ברה"ר ולא לספק טומאה ברה"י דספיקו טמא, אלמא לא אזלינן בתר חזקה. ומנלן דמדמינן לרה"ר אימא דילפינן לחומרא מרה"י, ולא מהני חזקה בספק איסורא".

וז"ל הרשב"א - "ק"ל: דהא ודאי ספק טומאה ברשות היחיד ספקו טמא. וא"כ מנא ליה לאביי לדמויי ספק איסורא לספק טומאה ברה"ר, דילמא לספק טומאה ברה"י מדמינן לה? - וכיון שכן, כל ספק איסורא בין ברה"י בין ברה"ר ספקו אסור - דבספק איסורא לא אשכחן הפרש בכל התלמוד בין שנולד הספק ברה"ר בין ברה"י, דלאו לגמרי מדמינן לה לספק טומאה (וזה בגלל הסברא שמא יעבור על האיסור) ואלמא לא שני לן בין איסורא לסכנתא ובין הכא ובין הכא ספקתן לחומרא שדינן?"

ואולי י"ל דיש מקום לבוא ולדון דמי אמר דיש חזקה בכלל שהרי לא ראינו מה היה המצב קודם, דבשלמא באישה ספק מקודשת אזלינן בתר חזקה מעיקרא שהיא בחזקת פנויה - שידענו שזה היה המצב הקודם, אבל כאן מה שייך? ולקמן נראה באופן וע"ד זה.

יוצא לכאורה שהוא חולק בדרבנן. וא"כ לפי"ז כל המשא ומתן בדברי הגמ' כאן מאוד מחודשים מ"ש איסורא מסכנתא - מדרבנן. וממה שרב אשי הק' על רבא מצלוחית ולא הק' מיניה וביה מדבריו - נראה שכך רב אשי למד את דברי רבא.

ד'] שואל הפנ"י, וז"ל: "יש לתמוה טובא בזו הסוגיא דמעיקרא מאי ס"ד דר' אבא לאותביה לרב הונא מסכנתא לאיסורא, דהא מילתא דפשיטא הוא דטובא מפלגינן בין סכנתא לאיסורין שבתורה, דהא בכל איסורין שבתורה אזלינן בתר חזקה ובתר רובא משא"כ בסכנתא מחללין השבת ולא מהני לא רובא ולא חזקה ואין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש וכו'" כלומר, מה הקושיא מסכנתא לאיסורא בכלל והרי בסכנתא לא אזלינן בתר רובא בכלל?

ועוד שואל, וז"ל: "וכ"ש דקשה טפי בהא דאמר ליה רבא לר' אבא, מאי שנא ספק סכנתא לחומרא ספק איסורא נמי לחומרא דהא מילתא דפשיטא היא דהא דקי"ל ספק איסורא לחומרא. אפילו לשיטת רש"י והתוס' ורוב הפוסקים דס"ל דספק השקול אסור מן התורה היינו היכא דליכא חזקה משא"כ הכא דאיכא חזקה כדאמר ר"ה להדיא נשחטה בחזקת היתר עומדת ולא אשכחן מאן דפליג עליה בהא א"כ לא שייך בכה"ג לישנא דספק איסורא לחומרא דהא בכל דוכתא אזלינן בתר חזקה אפילו מדרבנן זולת באיזה מקומות שאמרו חכמים בפירוש". כלומר, וכי רבא חולק על הדין שאזלינן בתר חזקה, והרי אפי' בספק הכי

לא תימא הכי, לר"מ דחייש למיעוטא, הכי נמי דלא אכיל בישראל! וכי תימא הכי נמי, פסח וקדשים מאי איכא למימר? אלא היכא דאפשר אפשר, היכא דלא אפשר לא אפשר, ה"נ היכא דאפשר אפשר, היכא דלא אפשר לא אפשר.

ה']. התוספות בדף מ"ג ע"ב בד"ה ("קסבר עולא אין חוששין לספק דרוסה") מביא, דלקמן (דף נ"ג ע"ב) פסקינן דחיישינן לספק דרוסה וכו'. ומביא להק' סתירה בין הסוגיות - "וא"ת: ואמאי נימא נשחטה הותרה כדאמרין בפ"ק (לעיל ט). גבי בא זאב ונטל את בני מעיים והחזירן כשהן נקובים?".

ומת' - "וי"ל: דשאני הכא דדרוסה שכיחא".

וא"כ נראה מדברי התוס' סברא שמה שגובר יותר בסוגיין זה החזקה היתר, אז רבא היה צריך להתווכח על כל הסוגיות גם בספק דרוסה ולחלוק על עולא שם. ולכאורה לא נראה שם בגמ' שרבא פליג וכל האופנים רבא היה צריך לחלוק.

אלא ע"כ רואים שכאן יש סיבה מיוחדת לרבא, שיש דין שלא הולכים בתר חזקה. אז הרשב"א מתק' בזה מעמיד פשט.

ו']. רואים בגמ' מח' אביי ורבא אי אזלינן בתר חזקה בספק איסור או לא. שיטת רבא שלא דחשינן שמא במקום נקב נקב. שואל אביי והרי ספק טומאה ברה"ר טהור? ומת' רבא אלא הלכתא גמירי לה. ואומר רש"י ד"ה הלכתא שמה שספק טומאה ברה"ר טהור זה גזירת הכתוב מחודשת - משום שברה"י אזלינן בזה לחומרא - וזה מוציאים שדווקא ספק ברה"י טמא, אבל ספק ברה"ר טהור. אבל עצם גזה"כ לא מתייחסת באופן ישיר לספק טומאה ברה"ר. וא"כ תיקשי מדוע שלא נגיד שספק טומאה ברה"ר נשאר ספק? אלא שברה"י יש חידוש שספק טומאה הוא ספק וספק כוודאי, וזה לא התחדש ברה"ר. ומזה ממשיך רש"י שכמו שספק הרה"י אזלינן ביה לחומרא, ספק איסור מדאורייתא לחומרא שמא יעבור על האיסור. וא"כ ספק טומאה ברה"י זה דין

פשוט אלא שנח' על ספק איסור שאומר רבא שספק איסור שמא יעבור אסור משום שאסור להכנס לבית הספק שמא יעבור על האיסור. אז מזה אפשר"ל שרבא מודה ולא פליג וס"ל שכן אזלינן בתר חזקה, אלא שרבא אומר שלא נכנסים כלל לבית הספק כדי להגיע לומר דאזלינן בתר חזקה. אומנם בתורת חיים כן נראה שרבא חולק בכלל על הסברא של חזקה.

ובכל אופן - הרי כאן בסוגיין יש ריעותא בחזקה שהרי נמצא נקב. וכאן יש להקשות מ"ש ממקווה דיש ריעותא, שהרי חסר לפניך? אולי י"ל כדאמרן לעיל שמי אמר בכלל שיש חזקה. אבל י"ל שהחזקה הזאת בנויה על רוב שרוב בהמות אינן טריפות, אז החזקה הזאת בנויה על רוב. אז או שנגיד שהחזקה באמת לא בנויה על רוב. או שנגיד שזה רוב ולא אומרים שזה חזקה? וביותר תוס' בדף מ"ג מדבר על חזקה ולא על רוב. ובזה אולי י"ל שאחרי שיש רוב והחזקה נהפכה לחזקה היא חזקה ולא רוב ועליה דנים. ועוד סיבה שא"א לומר שזה רוב - שא"כ מה חידש כאן רב הונא?

רב אשי שבא וחולק סובר שחמורא סכנתא מאיסורא. וא"כ סובר שלא אומרים ספק איסורא לחומרא. וזה מה שהוא רואה בצלוחית, ואולי י"ל שזה משום דשם יש רוב וחזקה לכן לא אמרינן ספק איסורא לחומרא.

בגמ' בכריתות בדף י"ח מובא הדין של ספק איסורא, ונחלקו מתי יש אשם תלוי, האם על אכל חתיכה אחת שעומדת הספק שומן ספק חלב, או בחתיכה משתי חתיכות שאינו יודע מהי חלב ומהי השומן. ושם רב אשי ס"ל שבחתיכה אחת מביאים אשם תלוי. וא"כ נראה שרב אשי סובר שזה משום דספק איסורא לחומרא. וא"כ איך רב אשי כאן חולק על רבא?

בזה חזקה. אז החזקה היא הנהגה בספק, אבל היא לא בירורו. ואילו כאן הנושא הוא לא שהיה זמן מבורר של וודאי היתר וזמן שעכשיו יש איסור ויש ספק, אלא כעת יש ספק וע"פ החזקה הזאת רוצים לקבוע את ההיתר ולכן שונה כאן הדין חזקה מכל חזקה אחרת. - כאן רוצים לקבוע את החשש מכח החזקה ובוזה שונה בסוגיין ממקווה שנמדד ונמצא חסר. וזה מה שמחדש ר"ה ואומר נשחטה בחזקת היתר על שיוודע לך במה נאסרה. ודו"ק.

אלא משום דבסוגיין יש חזקה. א"כ יוצא שיש וויכוח האם יש ריעותא וחזקה אמרינן ספק איסורא או לא. וברש"י בסוגיין כ' שגם בלי חזקה ס"ל לרבא שאמרינן ספק איסורא לחומרא.

אומר החלקת יואב יסוד. שבמקווה שנמדד ונמצא חסר, יש לנו זמן שהוא לא מבורר בין המדידה הקודמת שהיה שלם לבין המדידה לפנינו שנמצא חסר. ושם הנושא על זמן ביניים מה הדין של הטהרות, ואמרינן



הרב יצחק ירחי

שבת דחוייה אצל פקו"נ או הותרה

א [כתב הרמב"ם בהלכות שבת (רפ"ב) וכו"ב הכ"מ (שם) וז"ל: בפרק כיצד צולין דחוייה היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצות, לפיכך חולה שיש בו סכנה, עושין לו כל צרכיו בשבת על פי רופא אומן של אותו מקום. ספק שהוא צריך לחלל עליו את השבת ספק שאינו צריך, וכן אם אמר רופא לחלל עליו את השבת ורופא אחר אומר אינו צריך, מחללין עליו את השבת, שספק נפשות דוחה את השבת עכ"ל. מבואר להדיא דס"ל שלא הותרה השבת במקום הסכנה, אלא שנדחת מפני הסכנה, שהותרו בה מלאכות הנצרכות להצלה, היכא דא"א בעניין אחר.

ב וכו"ב הכ"מ (שם) וז"ל: בפרק כיצד צולין איפליגו תנאי, טומאה אם דחוייה היא בציבור או הותרה, ופירש"י דחוייה אף על גב דאכשר רחמנא למיתי בטומאה, לאו היתר גמור הוא אלא היכא דלא משתכחי טהורים, וכיון דלאו היתר גמור הוא בעיא ציץ לרצויי. ומשמע בגמרא דהלכה כמ"ד דחוייה היא, וכן פסק רבינו בפ"ד מהל' ביאת המקדש. ומשמע דכי היכי דאיפליגו בטומאה ה"נ איפליגו בשבת לגבי חולה, אם היא דחוייה או הותרה, וק"ל כמ"ד דחוייה, וכו"כ הרשב"א והר"ן שהשבת דחוייה היא אצל חולה ולא הותרה עכ"ל.

א. כתב ב"י (סי' שכח) ומדברי רש"י משמע דלא שרי לחלל שבת בשביל חולה שיש בו סכנה אלא דוקא בדבר שאם לא יעשוהו לו הוא מסוכן למות בשבילו, אבל דבר שאף אם לא יעשוהו לו אינו מסוכן למות בשבילו אין עושין אותו על ידי ישראל. שבסוף פרק מפנין (קכט.) אהא דאמרין חולה שאין בו סכנה אומר לגוי ועושה, פירש רש"י צרכי חולה שאם לא יעשו לו רפואה זו אין מסוכן למות ומכל מקום צריך הוא לה. אבל הרב המגיד כתב בפרק ב' (הי"ד) גבי אין עושין מדורה לחולה, דלחולה שיש בו סכנה משמע לכל צרכיו מחללין, ואף על פי שאין במניעת הדבר שעושין לו סכנה עכ"ל.

ב. ולבאורה משמע דס"ל ל'הרב המגיד' הותרה שבת מפני הסכנה, וכן הבינו מקצת אחרונים וכתבו דדייק לה ממ"ש הרמב"ם (שם סוף ה"ב) כללו של דבר שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להן, וכתבו דלפ"ז מ"ש הרמב"ם בתחילת הפרק 'דחוייה שבת' וכו' הוא לאו דוקא. ולענ"ד מלבד שהוא דוחק גדול לומר כן בדברי הרמב"ם, הרי ה'כסף משנה' להדיא דקדק לשון הרמב"ם בזה דלאפוקי הותרה הוא, וגם בב"י (שם) כתב בפשיטות דס"ל להרמב"ם 'דחוייה' וכו' ולא זכר שר דפליג בהא המ"מ. ובר מן דין שהרמב"ם כשכתב הרי היא כחול וכו', סיים 'לכל הדברים שהוא צריך להם' משמע להדיא דלא הותרה אלא דחוייה.

ואל תתמה על הלשון שכתב ה"ה דלכל צרכיו מחללין וכו', דכיו"ב כתב גם הרדב"ז בתשובה (ח"ד סי' סו) וז"ל וכלל גדול יש בידי שהשבת דחוייה היא אצל חולה שיש בו סכנה, אבל לא הותרה שבת אצל החולה ולא אמרינן כחול הוא אצלו כי היכי דאמרין יום טוב שני לגבי מת כחול שויה רבנן. ונ"מ שמותר לעשות לחולה שיש בו סכנה, הדברים שנוהגין לעשות לאותו חולי בחול, אבל אין עושין לו דברים שאינן רגילים לעשות לאותו חולי, אלא על פי חכם רופא שאמר שצריך עכ"ל ע"ש. הרי להדיא דעושין כל מה שרגילים בחול, ומשמע אפי' אין במניעתם סכנה וכסברת ה"ה, וס"ל דחוייה שבת ולא הותרה אצל הסכנה, דאי הוי הותרה היו עושין גם דברים שלא רגילים.

וכן משמעות לשון הרמב"ם למדקדק, ובטעם הדבר י"ל דחיישין דאי לא יעשו לו מה שרגילים תטרף דעתו

לומר 'אך' חלק, רבי יונתן בן יוסף אומר 'כי קדש היא לכם' היא מסורה בידכם ולא אתם מסורים בידה, רבי שמעון בן מנסיא אומר 'ושמרו בני ישראל את השבת' אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה. אמר רב יהודה אמר שמואל אי הואי התם הוה אמינא ידידי עדיפא מדידהו 'וחי בהם' ולא שימות בהם, אמר רבא לכולהו אית להו פירכא בר מדשמואל דלית ליה פרכא וכו', אמר רבינא ואיתימא רב נחמן בר יצחק טבא חדא פלפלתא חריפא ממלא צנא דקרי ע"כ.

ומדאמרינן מניין לפקוק"נ ש'דוחה את השבת' משמע דלא הותרה, וכן מדמסקינן כדשמואל דילפינן מדכתיב 'וחי בהם' וכן העתיקו כל הפוסקים, הרי ששבת נדחית כמו כל התורה שנדחית מפני פקוק"נ, וזה ודאי שאין לומר דלא ניתנה תורה לחולה, אלא שהאיסורין נידחים מפני הסכנה שא"א לקיים שניהם, וה"ה דלא הותרו מלאכות שבת אצל החולה אלא שנדחים מפניו, וכ"ה לשון הרשב"א בתשו' [הנ"ל] וכמדומה שהלכה כמ"ד שבת דחוויה היא ולא הותרה ע"ש.

וגרסינן בפ"ח דיומא (מו.) אמר רב הונא, תמיד תחילתו דוחה סופו אינו דוחה [פרש"י תחילתו דוחה תמיד של שבת נשחט בשבת וקרב בשבת, סופו אינו דוחה תמיד של ערב שבת אין אבריו נקטרין משתחשך אלא מעלן מבעוד יום]. מאי אינו דוחה, רב חסדא אמר דוחה את השבת ואינו דוחה את הטומאה, ורבה אמר דוחה את הטומאה ואינו דוחה את השבת. אמר ליה אביי לרבה לדידך קשיא ולרב חסדא קשיא,

ומשמע דלמ"ד הותרה וכו', הוי שבת כחול גמור אצל החולה, וכ"כ הרשב"א בתשו' (סי' תרפ"ט) דלמ"ד 'הותרה' לא אסרה תורה מלאכת שבת אצל חולה. וז"ל החשב"ץ בתשו' (ח"ג סי' ל"ז) שזהו מה שיש בין דחוויה להותרה, שאם היא 'דחוויה' לא מחללינן אלא אם א"א בדבר אחר, ואי אמרינן 'הותרה' לא מהדרינן אהיתירא ודחינן לה להדיא, והכי מוכח התם בפ"ק דסנהדרין וכן פרש"י ז"ל. וכתב עוד (שם) סלקה תורה קדושת שבת והחזירת' חול גמור ע"ש.

וזהו שדקדק הרמב"ם לומר דחוויה וכו', ולפיכך אין עושין כל צרכיו של חולה אלא עפ"י רופא אומן, ר"ל שצריך הכרעת רופא גבי כל מלאכה, אם היא נצרכת להוציאו מן הסכנה, דאילו הוה ס"ל 'הותרה' א"צ לזה אלא כמעשהו בחול כן מעשהו בשבת, אלא שבמקום ספק גם ספק נפשות דוחה ומחללין.

ב] ומקור דין זה בפ"ח דיומא (פה.) דגרסינן התם, וכבר היה רבי ישמעאל ורבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה מהלכין בדרך, ולוי הסדר ורבי ישמעאל בנו של רבי אלעזר בן עזריה מהלכין אחריהן, נשאלה שאלה זו בפניהם, מניין לפקוח נפש שדוחה את השבת. נענה רבי ישמעאל ואמר אם במחתרת ימצא הגנב וכו', נענה רבי עקיבא ואמר 'וכי יוד איש על רעהו וגו' מעם מזבחי תקחנו למות' מעם מזבחי ולא מעל מזבחי וכו', נענה רבי אלעזר ואמר ומה 'מילה' שהיא אחד ממאתים וארבעים ושמונה איברים שבאדם דוחה את השבת קל וחומר לכל גופו שדוחה את השבת, רבי יוסי ברבי יהודה אומר 'את שבתתי תשמרו' יכול לכל תלמוד

דהותרה שבת ה"ה לענין פקוח נפש, דהא בתלמוד פ' יה"כ (פה.) יליף ר"ע דפקוח נפש דוחה שבת ממה שאמר' התורה מעם מזבחי תקחנו למות, ואמר רבא בר רב הונא לא שנו אלא להמית אבל להחיות אפילו מעם מזבחי, ומה זה ספק שיש ממש בדבריו ספק שאין ממש בדבריו ועבודה דוחה את השבת, ק"ו לפקוח נפש שדוחה את השבת. ואפי' למאי דפרכינן התם (שם:) דילמא כדאביי דאמר אביי מסרינן ליה זוגא דרבנן אם יש ממש בדבריו וכו', מ"מ היכא דאיכא ודאי פקוח נפש מבטלינן עבודה שהיא דוחה שבת, א"כ פקוח נפש חמיר טפי מעבודה, ואי לענין עבודה אמרינן דהותרה כ"ש לענין פקוח נפש. וזהו אפילו לפום האי פירכא, וכ"ש דלמאי דאסיקנא דטפי חמיר פקוח נפש מעבודה, דאפילו בספק מחללינן שבת משא"כ בעבודה, הדבר פשוט מק"ו שכמו ששבת הותרה לענין עבודה כ"ש שהותרה לענין פקוח נפש. וכן נמי יש להוכיח כן מדברי ר"א בן עזריה (שם) שלמד פקו"נ ממילה, ונרא' ודאי דשבת הותר למילה דלאו דחוויה בלבד היא, ואף על גב דלישנא דתלמודא הוא בכלל דוכת' מילה נתנה שבת לידחות אצלה ה"ה שהותרה, שאין בין עבודה למילה לענין שבת כלום, דשניהם התירם התור' בהדיא בשבת וכו' ע"ש.

הנה מאי דפשיטא ליה דשבת הותרה למילה ולא דחוויה היא בלבד, לפי מה שנתבאר לעיל לשיטות הפוסקים דדחוויה שבת אצל פקו"נ, דההפרש שבין טומאה דדחוויה בציבור לשבת שהותרה גבי קרבנות ציבור הוא, דקרבנות שבת קביעי ושייך לומר בהו 'הותרה' דלכתחילה כך מצוותו, משא"כ טומאה דאי איתרמי דחינן שבת מפני הטומאה ומ"מ לכתחילה יש לעשות בטהרה, א"כ גבי מילה נמי י"ל דהוי דחוויה דאי

מאי שנא שבת דכתיב 'במעדו' ואפילו בשבת, טומאה נמי 'במעדו' ואפילו בטומאה, א"ל לא לדידי קשיא ולא לרב חסדא קשיא וכו', לרב חסדא לא קשיא, שבת דהותרה היא בציבור סופו נמי דחי, טומאה דדחוויה היא בציבור, תחלתו דעיקר כפרה דחי סופו דלאו עיקר כפרה לא דחי ע"כ הגמ'.

מבואר דלכו"ע שבת הותרה בציבור, ומ"מ אין מזה סתירה למ"ש לעניין פקו"נ דדחוויה היא ולא הותרה, דשאני התם דכך היא מצוותו דאמרה תורה 'במעדו' כלומר דלא נאמרו מלאכות שבת אצל קרבן ציבור. אלא דהוה קשיא ליה לאביי דגבי טומאה נמי נימא הכי, ושני ליה רבה דלא דמי לקרבנות ציבור דקביעי מידי שבת בשבתו, ושפיר ילפינן דעשתה התורה לשבת כחול לגבי קרבן ציבור. משא"כ גבי טומאה ודאי דמצוותו לכתחילה לעשות בטהרה, אלא דאי איתרמי דא"א עבדינן נמי בטומאה, והיינו דנידחית הטומאה מפני הקרבן היכא דא"א לקיים שניהם. וא"כ פקו"נ נמי לטומאה בציבור דמיא, דלא הותרה שבת אלא דאי איתרמי וא"א לקיים שניהם, נדחית השבת מפני פקו"נ ודו"ק.

[ג] ועינא דשפיר חזי בשו"ת תשב"ץ [הנז"ל] שהעיר על מ"ש הרשב"א בתשו' [שם] כי ברוב המקומות יראה כמ"ד דחוויה היא ולא הותרה, וכתב עליו הרב ז"ל איברא דלענין טומאה נראה דסוגיא דתלמודא דדחוויה היא ולא הותרה וכו', אבל לענין שבת אשכחן בפרק טרף בקלפי (מו:) ואמר' בהדיא ד'שבת הותרה' לצבור ו'טומאה דחוויה' היא בציבור לענין קרבנות צבור וכו', ולא מצאתי בשום מקום בתלמוד שאמרו בשבת דדחוויה היא, אלא שבפ' הוציאו לו את הכף (נ.) דכל שזמנו קבוע 'דוחה שבת וטומאה' והא לא מוכח. וכיון דלענין עבודה אסיק תלמודא

צ"ל דכוונתו במ"ש הרי היא כחול וכו', ר"ל דמלאכה שנדחת מפני החולה א"צ לשנות בה [לאפוקי סברת הרמב"ן שהביא המ"מ (שם הי"א) דהיכא שאפשר ע"י שינוי בלא דיחוי עבדינן בשינוי ע"ש], אלא עושה כדרכו וכמעשהו בחול כן מעשהו בשבת, ומ"מ לעניין איזה מלאכה נידחת, בעינן הכרעה דלא הותרה שבת לגמרי. וכן נראה מדקדוק לשונו שסיים 'לכל הדברים שהוא צריך להם', משמע דוקא שצריך להציל מן הסכנה. וכן הוא גם לשון הטור 'כי השבת היא אצלו כחול לכל מה שצריך' וכו', ור"ל הואיל וצריך עכשיו לבשר נדחת השבת לעניין השחיטה, והרי היא כחול לעניין זה וא"כ לא נאכילנו נבילה בחינם ודו"ק.

ועיקר הדין שכתב הטור כאן נפתח בדברי הראב"ד, הביאו הרא"ש בפ"ח דיומא (סי' יד) וז"ל, ת"ר מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל הקל, טבל ונבילה מאכילין אותו נבילה, נבילה ושביעית מאכילין אותו שביעית. שאלו את הראב"ד ז"ל, חולה שיש בו סכנה אם לא יאכל בשר, אם יש לפניו נבילה ואין שחוט אם לא שנשחט בשבת, כי יש אומרים מוטב שיעבור הוא על לאו דנבילה משיעברו אחרים על איסור סקילה. והשיב דברי יש אומרים מכוונים הם, אבל יש לומר כי איסור שבת כבר ניתן לדחות, בהבערה ובבישול ובמחמין לו חמין, אי נמי שאי אפשר שלא יהא קטן אחד בסוף העולם. אבל אם היה החולה צריך לאכילה לאלתר, והנבילה מוכנת לו מיד והשחוט מתאחר לו, ודאי מאכילין אותו הנבילה ואין ממתינן לשחיטה והפשט ובישול ע"כ.

הנה מלשון שפתח 'דברי יש אומרים מכוונים הם' מוכח דס"ל 'דחוויה' השבת אצל הסכנה ולא הותרה, דאי ס"ל

איתרמי בשבת וא"א לקיים שניהם נדחת השבת מפני המילה. אלא דהרב ז"ל יליף נמי בק"ו מעבודה דדוחה שבת ונדחת מפני פקו"נ, שבת שנדחת מפני עבודה כ"ש שנדחת מפני פקו"נ, ולא עביר ק"ו זה מעצמו דהכי איתמר בגמ' משמיה דר"ע, וא"כ צ"ע לכאורה לשיטות הפוסקים דדחוויה היא השבת אצל הסכנה.

והנלע"ד דהק"ו שעשה הרב ז"ל פריכא הוא, דע"כ לא יליף ר"ע אלא לעניין דפקו"נ דוחה שבת מק"ו דדוחה עבודה, אבל לעניין עבודה דהותרה מדכתיב 'במעדר' לזה לא מהני ק"ו, דחילוק רב יש בין הדבקים וכמבואר, אלא דלפ"ז צ"ע א"כ היכי יליף ר"ע מק"ו דהתם דפריכא הוא. והנראה לומר דאה"נ דלפום ק"ו דר"ע הותרה שבת אצל הסכנה, אלא מאחר דדחי לה הגמ' משום פריכא אחריתי דאשכחן ודאי ספק מנלן, נדחה בזה הילפותא מהתם לגמרי, וכלומר דהואיל ופקו"נ דוחה שבת בספיקו ע"כ לאו מק"ו גמרינן [דבלא"ה הוי פריכא כמבואר], אלא מדכתיב 'וחי בהם' והיינו שנדחת השבת אפי' מפני ספק סכנה אבל לא הותרה, כנלע"ד לבאר לשיטות הפוסקים ד'דחוויה השבת' מפני הסכנה.

ד כתב הטור או"ח (סי' שכח) היה החולה צריך לבשר שוחטין לו, ולא יתנו לו בשר נבילה כדי שלא יצטרכו לחלל שבת בשחיטה, כי השבת הוא אצלו כחול לכל מה שצריך ע"כ אין להאכילו בשר נבילה. מלשון זה משמע לכאורה דס"ל 'הותרה' שבת אצל הסכנה ולא דחוויה בלבה, ברם לשון זה כתב גם הרמב"ם בפ"ב (סוף ה"ב) כללו של דבר, שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להן ע"ש, ולהדיא כתב בריש הפרק (שם) דדחוויה שבת ולא הותרה [וכמ"ש לעיל בשם הכ"מ], וע"כ

'הותרה' הרי אין כאן איסור שבת כלל. וא"כ צריך ביאור היאך מסיק להיתר כי איסור שבת כבר ניתן לידחות וכו', נימא דלמאי דאידחי אידחי ולמאי דאפשר בלא דיחוי לא אידחי. ונראה מתוך לשונו דלמ"ד דחוייה היינו כלומר, שאין דוחין את השבת עד שיסתפק לנו שמא ימות אם לא נחלל, ולאחר שנתברר שיש כאן ספק נפשות וצריך לחלל עכ"פ במלאכה אחת, שוב אין מדקדקין בדבר והותרו כל המלאכות הנצרכות לצורך אותו חול. וכדרך שכתב ה"ה בפ"ב (ה"ד) שאם הוא שיש בו סכנה, הא משמע דלכל צרכיו מחללין, ואף על פי שאין במניעת דבר שעושין לו סכנה ע"ש.

ה] עוד כתב הרא"ש (שם) ורבינו מאיר השיב בתשובה על זה, והביא דמיון מאוכל נפש ביום טוב, דשוחטין ביום טוב דאיכא עשה ולא תעשה באיסור מלאכה, ומאכל נבילה דאין בה אלא לאו, או לומר לנכרי לנחור עופות דליכא אלא איסור דרבנן, דאין שחיטה לעוף מן התורה. אלא כיון דהתורה התירה לנו אוכל נפש ביום טוב, הוה לדידן כל אוכל נפש ביום טוב כמו בחול, והכי נמי כיון שהתירה תורה פיקוח נפש, הוי כל מלאכה שעושה בשבת בשביל חולה שיש בו סכנה כאילו עשאה בחול. והיכא דאיכא תרי איסורי מאכילין אותו הקל, ושחוטת המאכל מותר אבל הנבילה המאכל עצמו אסור ואריה רביע עלה ע"כ. ואני שמעתי משום דחיישי' שמא יהא החולה קץ באכילת איסור, ויפרוש ויסתכן עכ"ל הרא"ש.

ולכאורה נראה דס"ל למהר"ם דהותרה שבת אצל הסכנה ולא דחוייה בלבד, אלא דא"כ צ"ע במה שהאריך להביא דמיון מיו"ט וכו', הו"ל לומר בפשיטות הואיל ושבת הותרה, הו"ל לגביה כחול שאין להאכילו נבילה.

וגם לשון התשובה כפי שהעתיק הרא"ש בתשו' (כלל כו סי' ה) וז"ל: דבר זה שאלו לרבינו מאיר והשיב לשואל, לדברך שאתה אומר שמוטב להאכילו נבלה שהיא בלאו, ממה שישחטו לו בשבת שהוא איסור סקילה, אם כן למה שוחטין ואוכלין ביום טוב והוא עשה ולא תעשה, מוטב שיאכלו נבלה שאינה אלא בלאו, ועוד יאמר לא"י לנחור עופות דליכא אלא איסורא דרבנן למ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה, אלא ודאי כיון שהתורה התירה לנו אוכל נפש ביום טוב, הוי כמו בחול שמותר בו כל מלאכה, וכן בחולה נמי כיון דפקוח נפש ילפינן ביומא (פה) דשרי, כל מלאכה לחולה שיש בו סכנה שריא בשבת כמו בחול, הילכך כיון שהשחיטה מותרת היא לא ספינן ליה איסור לחולה עכ"ל ע"ש. משמע דלמ"ד דחוייה ולא הותרה נמי מיירי, דאל"כ מה השיב לשואל לדברך וכו', לימא ליה איהו נמי לדברך הניחא למ"ד הותרה אלא למ"ד דחוייה מאי איכא למימר, אלא ודאי דלא תלה סברתו בזה וה"ק ליה, דכשהותרה המלאכה אצל החולה הרי היא כחול, משא"כ הנבלה אכתי איסורא רביע עליה, וסברתו קרובה לסברת הראב"ד ודו"ק.

ו] וז"ל הרשב"א בתשו' (סי' תרפ"ט) שאלת

ב. וכ"כ התשב"ץ בתשו' (ח"ג סי' לז) אם ענין נבלה וחילול שבת תלוי במחלוקת זו של שבת אם הותרה או אם דחוייה, הדבר פשוט שמחללין שבת ואין מאכילין אותו נבלה ע"ש. אלא שהוא פ"י כן גם בדעת הראב"ד ואינו מוכרח לענ"ד, ואדרבא מדלא השיג הראב"ד על הרמב"ם שכתב (רפ"ב) דחוייה שבת וכו' [כמעותק בריש דברינו ע"ש] ש"מ דכוותיה ס"ל.

בשר לאכול לא נעבור אנו ולא נדחה את השבת, וכמדומה שהלכה כמאן דאמר שבת דחוויה היא ולא הותרה. מכל מקום כל שאין שם נבילה לא אמרינן לגוי לשחוט, כיון שהיא דחוויה אצלו, ותדע לך שהרי שנינו בברייתא, אין עושין דברים הללו לא על ידי גוים ולא על ידי קטנים, אלא על ידי גדולי ישראל ע"כ.

ומתוך תשובה זו נמי מוכח דמהר"ם גם למ"ד דחוויה ס"ל להתיר השחיטה, אלא דהרשב"א לא נחא ליה בהיתר זה, ומשום דס"ל היכא דנבלה מוכנת הרי יש לו בשר כיון דמותר בה, וא"כ לא ניתנה שבת לידחות. ותדע דהא מסיק שאם אין הנבלה מוכנה אין אומרים לעכו"ם לנחור כדי למעט באיסור, והיינו משום שאחר שניתנה שבת לידחות הדרינן לסברת הר"מ והראב"ד, דמשום איסור שבת הוי היתר גמור והנבלה איסורא רביע עליה.

ונמצא לפ"ז דהרשב"א והראב"ד והר"מ אמרו דבר אחד, והיינו דדחוויה שבת אצל הסכנה ולא הותרה, ומ"מ היכא דניתנה לידחות הוי היתר גמור כאילו הוא חול". אלא דבהא פליגי היכא דאיכא נבילה

עוד שאודיע לך דעתי במה שנשאל הראב"ד ז"ל ונסתפקי בו הרמב"ן ז"ל, בחולה שיש בו סכנה שמותר לשחוט לו בשבת, אם יש שם נבלה מי נאמר כיון שיש שם נבלה לא נשחוט לו, או מתירין לשחוט ולא נאכילנו לו נבלה. ואני כבר נשאלתי על זה והשבתי, ואמרתי שאכתוב לך תשובה: שמעתי מאחד מגדולי הרבנים שהעיד משם הרב רבי מאיר מרוטנבורק, שהורה להתיר לשחוט אפילו במקום שיש שם נבלה להאכילו, אלא שהטעם שאמרו לי משמו חלוש מאד על כן איני כותבו לך. והוא הרב שהגיד לי כן דעתו, וטעמו משום דאם אין שוחטין לו יבא לידי סכנה, שימנע מלאכול הנבלה וימות. ולי נראה שהכל תלוי במחלוקת אם נאמר שבת דחוויה או נאמר שבת הותרה אצל חולה, אם נאמר שבת הותרה אצל חולה שוחטין לו, שלא אסרה תורה מלאכת שבת אצל חולה, ושוחטין לחולה בשבת כדרך ששוחטין אנו לעצמנו, וכדרך שאמרו בטומאה למאן דאמר טומאה הותרה בציבור, שאם נטמא הכוס אפילו יש שם כוס אחר נותן לטהור אפילו מן הכוס שנטמא. אבל למ"ד דחוויה היא, מאכילין לו הנבילה שהוא צריך לאכול ואין אנו עוברים לשחוט לו, שבמקום שיש לו

ג. משמע דהרמב"ן ס"ל נמי דחוויה שבת אצל הסכנה ולא הותרה, דאל"כ במה נסתפק פשיטא דשוחטין כמו שהבאנו לעיל [הערה קודמת] בשם התשב"ץ ע"ש ודו"ק.

ד. והנה בשו"ע כתב דין זה בסי' שכ"ח (סי"ד) היה חולה שיש בו סכנה וצריך בשר, שוחטים לו ואין אומרים נאכילנו נבילה. ובמ"א שם (סק"ט) שוחטים לו דשבת הותרה אצל פיקוח נפש, ומשמע ברא"ש ביוםא דאפילו איסור דבריהם אין מאכילין אותו, אבל הר"ן כתב הטעם דנבילה עובר על כל כזית ממנה ובפחות מכזית איכא נמי איסור דאורייתא אף על פי שאין בו מלקות והוי הרבה לאוין וחמירי מלאו א' דשבת, ע"ש. ומתוך דבריו נשמע דהבין לסברת הראב"ד והר"מ דס"ל הותרה שבת אצל הסכנה, וכן הבין בדעת הרא"ש שהעתיק סברתם ומטעם זה פסק דאפי' איסור דבריהם אין מאכילין אותו. ומשמע עוד מדבריו דלהר"ן דס"ל דחוויה שבת וכו', באיסור דרבנן מאכילין אותו ולא שוחטין. ולענ"ד אינו מוכרח בדברי הר"מ דס"ל הותרה ואדרבא משמע טפי דס"ל דחוויה כדאמרן, ומ"ש הרא"ש דאפי' איסור דרבנן אין מאכילין אותו גם למ"ד דחוויה, והיינו טעמא דהואיל וניתנה שבת לידחות הרי היא כחול לעניין זה, וא"כ אין להאכילו אפי' איסור דרבנן בכדי ודו"ק וצ"ע.

ה. ואפשר לכיון לזה גם את דעת התשב"ץ, דהכי ס"ל לדינא כדמשמע בדבריו, אלא שהוא קורא לזה 'הותרה

מוכנה, דהרשב"א חשיב לה יש לו מה יאכל ולא דחינן לשבת, והראב"ד והר"מ חשבי לה אין לו מה יאכל, דהא אילו היה חול לא הוה ספינן ליה נבילה, וא"כ איסור שבת העומד בפניו נדחה מפני הסכנה ודו"ק.

[ז] והנה כתב הר"ן בפ"ח דיומא (ד:): וז"ל, וגרסי' בגמ' ת"ר מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל תחלה, כלומר שאם יש שני איסורין לפנינו, הא' איסור לאו כגון נבילה והאחד איסור כרת מאכילין אותו איסור לאו, וכן הדין בכל חולה. ונשאל הראב"ד ז"ל בלשון הזה, אם היה חולה שיש בו סכנה וצריך לשחוט לו תרנגולת, למה לא נאמר לנכרי שינחור לו ונאכילנו הנבילה שאין בה אלא איסור לאו, ולא נשחוט ונדחה

שבת שיש בה איסור סקילה. והשיב שזה החולה איזה איסור עומד ומעכבו, ודאי איסור שבת לא איסור נבילה, תדע שאילו לא היה שבת לא היינו מבקשים לו נבילה אלא שחוטא, וכיון שכן האיסור העומד עליו ומעכבו הוא ששבה היתר גמור לא איסור אחר, ולפיכך אין מתירין לו איסור נבילה עכ"ל. ותמהני שא"כ מצא תרנגולת נחורה נאכילנה אותו ולא נשחוט לו, שכשם שאתה אומר שאיסור שבת מעכבו מלשחוט כך איסור נבילה מעכבו מלאכול נבילה זו, שאם לא היה איסור נבילה מעכבו היה אוכל אותה, ולמה עומד לפניו איסור שבת יותר מאיסור נבילה, ועוד שאפי' היה כן למה לא נאכיל אותו האיסור שהוא קל ביותר עכ"ד י"הר"ן ע"ש.

שבת' וכו', ולדעת הפוסקים הנ"ל כל זה בכלל ידחיה שבת' וכו' כמבואר.

ו. ומטעם זה כתב דהטעם שאמר הר"מ חלוש, ואפשר שהרא"ש הרגיש בחולשה זו, ומשו"ה כתב טעם נוסף שמא יקוץ החולה בנבילה ויסתכן, להכריע הדין כסברת הר"מ והראב"ד ודו"ק.

ז. וסיום דברי הר"ן (שם) אבל ג"ל דלגבי חולה אין איסור נבילה קל מאיסור שבת, דנהי דנבילה איסור לאו ושבת איסור סקילה, איכא חומרא אחרינא בנבילה לפי שהאוכלה עובר בלאו על כל זית וזית שבה, כדאמרי' לגבי נזיר שהיה שותה יין [נזיר מב]. אמרו לו אל תשתה אל תשתה והוא שותה חייב על כל אחת ואחת, אבל לענין שבת לא עבר אלא בשעת שחיטה וחד לאו הוא דאיכא, דמעשה שבת מותרין דק"ל [ב"ק עא]. היא קודש ואין מעשיה קודש, ומש"ה לאוין הרבה דנבילה לא מיקרי איסור קל לגבי חד לאו דשבת, ואף על גב דהוי איסור סקילה עכ"ל.

והב"ד התשב"ץ בתשובה (ח"ג סי' לז) וכתב אבל יש לנו עליו ב' קושיו' גדולות, א' שהרב ז"ל נתן דבריו לשיעורין, שאם החולה הזה א"צ אלא לכזית או למשקין ברביעית דלא עבר אלא חד לאו, היינו מתירין לו איסור נבילה ולא מחללין עליה שבת וכו', והקושי' השנית שאם הי' איסור שבת ואיסור נבילה נעשה הכל באיש א', הי' אפשר לו' דמוטב לדחו' איסור סקיל' מהרבה איסורין במלקו', אבל בנדון הזה אינו כן, שאיסור נביל' הוא דוחה אותו החולה עצמו ואיסור שבת אנו דוחין אותו בשבילו, ומוטב הי' שידחה הוא איסור נבילה בעצמו לפקוח נפשו, ולא נדחה אנחנו איסור שבת בשבילו וכו' ע"ש.

וקושיא ראשונה הקשה גם הרדב"ז (ח"ג סי' תקצא) על הר"ן וכתב שהיא קושיא דיליה על הראב"ד ע"ש, אכן הרחיד"א בספרו 'ברכי יוסף' פירש לן כוונת הר"ן, דר"ל ד'איסור אכילה' חמיר טפי שהרי החמירה בו תורה על כל כזית וכזית. ולענין הקושיא השניה כתב דפקו"נ מוטל על כל ישראל, וא"כ אין זה נחשב לחוטא כדי שיזכה חבירו ע"ש.

וכברא זו שכתב ברכ"י קדמו בזה האו"ז בהלכות יולדת (ח"ב סי' ק"ח) וז"ל, תמהני אם האכלת איסור קודם לענין פקוח נפש מאיסור שבת, אף על פי שזה איסור לאו וזה איסור סקילה, דאע"ג דלענין חולה שנינו שמאכילים אותו הקל, וטבל ונבילה מאכילין אותו נבילה היינו ודאי 'כשבא לאכול איסור' הקל מאכילים אותו, אבל 'כשיכול לאכול היתר' יכול להיות שמוטב שיחללו השבת, כיון שניתן לידחות מפני פקוח נפש ויאכילוהו היתר, משיאכילוהו איסור אף על פי שהוא איסור לאו כיון שתקנה מגונה היא, והא אין הקדוש

היכא דלא ניתן לקיים שניהם, ולכן אע"פ שהחולה מסוכן, אם אין במניעת המלאכה סכנה אסור לעשותה בשבת, אע"פ שדרך לעשות רפואה זו בחול.

ג. אבל לאחר שהוצרכנו לחילול עבדינן כמו שרגילין בחול, ואין מדקדקין בדבר לעשות בדרך היתר. והלכך היכא שהחולה צריך לאכילת בשר, אע"ג דאיסור נבלה ג"כ הותר במקום הסכנה, מ"מ לא אמרינן לנכרי שינחור לו, אלא נדחית השבת מפניו ושוחטין לו ע"י ישראל.

ד. אבל אם הנבלה מוכנת לפניו, בזה ס"ל להרשב"א דאינו מסוכן אצל השבת כיון שבשר זה היתר לגביו, וכיון שכן לא ניתנה השבת לידחות מפניו, ומאכילין אותו הנבלה ולא שוחטין לו. אבל דעת הראב"ד דכיון שבחול לא היינו מאכילין אותו הנבלה, נמצא שאיסור שבת עומד כנגדו, וכבר ניתן לידחות מפני פיקוח נפש.

ה. וטעם נוסף נמצא בפוסקים, דחיישינן שמא יקוץ החולה באכילת האיסור, ונמצא מסתכן בחוליו. והר"ן כתב טעם אחר, משום שאיסור הנבלה חמור בחד צד, שחייבין עליו בכל כזית, ולכן נידחת השבת מפניו אע"ג דאית בה כרת.

ומתוך מה שנתבאר בדברינו נסתלקה תמיהת הר"ן, שאפי' מצא תרנגולת נחורה מ"מ איסורא רביע עליה, ואיסור שבת נדחה מפניו והוי היתר, וזה מדוקדק בלשון הראב"ד שהעתיק הר"ן, דאיסור שבת עומד כנגדו ומעכבו ולא איסור נבילה, ור"ל דלענין איסור שבת חשבינן ליה כאילו הוא חול, ובחול ודאי דלא הוה ספינן ליה נבילה דאיסורא אכתי רביע עליה.

מסקנא דמילתא ע"פ האמור:

א. כל האיסורים שבתורה נדחים במקום שיש סכנת נפשות [חוץ מע"ז ג"ע וש"ד והטעם מבואר בדברי הפוסקים], ואפי' איסורי שבת החמורים דאית בהו כרת נדחים מפני פיקוח נפש, לפי שנאמר בתורה 'וחי בהם' ולא שימות בהם.

ב. ודוקא היכא שא"א להציל בלא עשיית מלאכה, אבל לא הותרה השבת כדרך שהותרה בקרבנות ציבור, שעושים הכל כדרך שעושים בחול, דהטעם שם משום שנאמר בהם 'במועדו' ודרשינן אפי' בשבת, וכלומר שלא נאמרו איסורי מלאכה במקום זה. משא"כ במקום הסכנה דאיסור מלאכה במקומו עומד, אלא שנדחה מפני הסכנה



הרב ערן כברה

ראש כולל בטחה המרכזי

בענין האם הליכה לקברי צדיקים בחול המועד הוי חשיב כהקבלת פני רבו ברגל

ענף א' - בענין מקור החיוב להקביל פני רבו ברגל

(א) הנה נסתפקתי בחול המועד פסח (התשפ"א) בזמן שעליתי לציון אביי ורבא, האם אפשר לקיים מצות הקבלת פני רבו בהליכה לציון הצדיקים*, שהרי אנו לומדים תורתן בכל יום, וכל הלומד תורה מחבירו הוי נקרא רבו (אבות פרק ו' משנה ג'), וכל שכן בגדולי עולם הללו שמפיהן אנו חיים.

(ב) ונראה לומר בהקדם הא דאיתא בגמ' ב"ר"ה (טז:) אמר רבי יצחק, חייב אדם להקביל פני רבו ברגל, שנאמר "מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת", מכלל דבחדש ושבת איבעי לה למיזל, עיי"ש. והרי מבואר דחובה על האדם להקביל פני רבו ברגל, ונפקא לן מהא דכתיב "לא חודש ולא שבת", מכלל דבחדש ושבת צריך להקביל פני רבו.

(ג) ולכאורה צריך ביאור היאך ילפינן מהאי קרא דכתיב "לא חודש ולא שבת" דחייב

אדם להקביל פני רבו ברגל, הרי לא הוזכר בקרא רגל כלל ועיקר. ושמא יש לומר, דילפינן מדכתיב "שבת" דהוי רגל בכללו, שהרי מצינו דאף רגל איקרי שבת, וכהא דאיתא בגמ' במנחות (סה:) דילפינן דמצות הספירה מתחילה ממוצאי יו"ט ראשון של פסח, מדכתיב "וספרתם לכם ממחרת השבת", דהיינו ממחרת יו"ט ראשון של פסח, עיי"ש. וכן מצינו בגמ' ב"ר"ה (ט). דדרשינן מהא דכתיב "ועניתם את נפשותיכם בתשעה, יכול בתשעה, תלמוד לומר "בערב", אי בערב יכול משתחשך, תלמוד לומר "בתשעה", הא כיצד מתחיל ומתענה מבעוד יום, מלמד שמוסיפין מחול על קדש. אין לי אלא בכניסתו, ביציאתו מנין, תלמוד לומר "מערב עד ערב", אין לי אלא יום הכפורים, שבתות מנין, תלמוד לומר "תשבתו", ימים טובים מנין, תלמוד לומר "שבתכם", הא כיצד, כל מקום שיש בו שבות מוסיפין מחול על הקודש, עיי"ש. והרי מבואר דדרשינן שמוסיפין מחול על הקודש בימים טובים, והיינו מדכתיב "שבתכם", ולפי"ז נראה דהוא

א. ואמנם כבר מצינו בשו"ת אור לציון (חלק ג' פרק ה' הלכה א' - מקורות) דכתב דאין להעלות לקברים בימי חג הפסח, וכגון ללכת בימי חול המועד להר הזיתים וכדומה, [נראה ב"שער רוח הקודש" (הקדמה א' - מב.), עכ"ד. ומשמע בפשטות מדבריו דאין להעלות לקברי צדיקים בחול המועד, שהרי לא כתב דאין להעלות על קברי אבותיו בחול המועד.

ב. ואולם למעשה פוק חזי ד'מנהג העולם' להעלות לקברי צדיקים בחול המועד, שהרי אין איסור לבקש בקשות אפילו גשמיות בחול המועד, תדע, שהרי מתפללין שמונה ברכות בחול המועד, ומאידיך לא בהכרח באין לירי בכיה על קברות הצדיקים.

מנורה הקבלת פני רבו בקברי צדיקים בדרום פא

(ח) ושוב מצאתי בחי' ה"טורי אבן" (ר"ה טז:) בד"ה מכלל דבחדש ושבת איבעיא לה למיזל. דכתב קשיא לי רגל מאן דכר שמייה, ומנא ליה לרבי יצחק שחייב להקביל פני רבו ברגל. ונראה לומר, דמשמע ליה שבת דקרא היינו יום טוב ולא שבת בראשית, כדדרשינן "ממחרת השבת" דגבי ספירה, דהיינו מחרת יום טוב, דאי שבת ממש אמאי אקדים קרא לחדש קודם לשבת, הא שבת תדיר יותר מביחדש, אבל אם הוא יו"ט ניחא, עיי"ש. והרי מבואר דסבר דדרשינן דמצוה להקביל פני רבו רק ברגל, ולאפוקי דלא דרשינן ליה לשבת ממש, והטעם משום דאי הוי מידריש לשבת הו"ל לאקדומי שבת לראש חודש דהוי תדיר, אלא ודאי מידריש לענין יו"ט, ולפיכך הקדים ראש חודש דהוי תדיר יותר.

ענף ב' - בענין הטעם דחויב שמחת אשתו ברגל הוי דוחה חיוב הקבלת פני רבו

(א) והנה מצינו בגמ' בסוכה (כז:) דמעשה ברבי אלעאי שהלך להקביל פני רבי אליעזר רבו בלוד ברגל, [ופירש"י שם, יום טוב ראשון, והלך אצלו מערב יום טובכ, עכ"ל], אמר לו, אלעאי, אינך משוכתי הרגל, [ופירש"י שם, הואיל ולא עמדת בביתך אצל אשתך, עכ"ל], שהיה רבי אליעזר אומר,

הדין דדרשינן מדכתיב "שבת" לרבוויי ברגל הוי בכלל שבת, ולאפוקי דבשבת ממש אין חיוב להקביל פני רבו, וכדמוכח מהא דאיתא בגמ' בסוכה (כז:) בההוא עובדא ברבי אליעזר ששבת בגליל העליון בסוכתו של יוחנן ברבי אלעאי בקיסרי. ומקשינן, והיכי עביד הכי, והאמר רבי אליעזר, משבח אני את העצלנין שאין יוצאין מבתיהן ברגל. ומשני הגמ', שבת הואי, עיי"ש. והרי חזינן בהדיא דאין מצוה להקביל פני רבו בשבת. ואי נמי, אפשר דילפינן דחובה להקביל פני רבו ברגל, בקל וחומר מדכתיב "חודש" דהוי יום מקודש במקצת, וא"כ קל וחומר רגל דהוי מקודש טפי דמצוה להקביל פני רבו.

(ד) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי דמה ראו רבותינו ז"ל לפרש האי קרא דקאי על יו"ט ולא שבת ממש, והרי עד כאן לא פירשו קרא ד"תשבתו שבתכם" על מצות תוספת ביו"ט, היינו משום דדרשינן מצות תוספת בשבת מקרא ד"תשבתו", ואייתר קרא ד"שבתכם" למידרש דקאי על מצות תוספת ביו"ט, וכן הא דדרשינן מקרא ד"ממחרת השבת" דקאי איו"ט, היינו כדאיתא בגמ' במנחות (סח:) דמפרש לה רבן יוחנן בן זכאי דהוי נפקא לן מהני קראי דסתרי אהדדי, עיי"ש. אלא הא תיקשי מאי טעמא ראו חז"ל לפרש דמצות הקבלת פני רבו הוי ביו"ט ולא בשבת ממש.

ב. א) הנה פירש"י דמיירי שהלך לרבו מערב יו"ט להקביל פניו, ונראה הטעם משום דהיה קים ליה שהיה גר מחוץ לתחום, ולא היה יכול ללכת לרבו ביו"ט אפילו ע"י עירוב, ולכאורה צריך ביאור מהיכא נפקא ליה לרש"י שהיה גר מחוץ לתחום.

ב) ונראה לבאר בפשיטות שהרי רבי אלעזר שאל את רבי אלעאי מה הטעם שהלך להקביל פני רבו, וביטל מצוה לשמוח עם אשתו ברגל, ומוקמינן לה דכל המצוה להקביל פני רבו דוקא בגוונא דאזיל ואתי ביומיה, ופירש"י דמיירי שנמצא בתוך התחום, או שיכול ללכת ע"י עירוב, ושמע מינה דרבי אליעזר דשאלו מה הטעם שלא נשאר אצל אשתו, היינו מחמת דמיירי שלא היה יכול לחזור לאשתו ביו"ט, כיון שהיה גר מחוץ לתחום, ולא היה יכול להניח עירוב, ואי הכי הוקשה לרש"י היאך הגיע לרבו ביו"ט מחוץ לתחום, ולפיכך פירש דמיירי שבא אצל רבו מערב יו"ט, וזה פשוט.

משבח אני את העצלנין שאין יוצאין מבתיהן ברגל, [נפירש"י שם, אף על פי שלא בשביל הרגל מתעכבים, שהרי כל ימות השנה אינן יוצאין מחמת עצלות, אף על פי כן משבחן אני, עכ"ל], דכתיב "ושמחת אתה וביתך". איני, והאמר רבי יצחק, מניין שחייב אדם להקביל פני רבו ברגל, שנאמר "מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת", מכלל דבחדש ושבת מיחייב איניש לאקבולי אפי רביה. לא קשיא, הא דאזיל ואתי ביומיה, [נפירש"י שם, ומשמח שמחת החג עם אשתו, חייב להקביל פני רבו, כגון עיר שבתוך התחום, או על ידי עירוב, עכ"ל], הא דאזיל ולא אתי ביומיה, עיי"ש. והרי מבואר דהא דאמרין דהוי חובה להקביל פני רבו ברגל, הני מילי דאינו מבטל שמחת אשתו, אבל בגוונא דמבטל שמחת אשתו אסור להקביל פני רבו, כיון דמבטל בכך מצות התורה לשמח את אשתו ברגל.

(ב) ולכאורה צריך ביאור מה הטעם דמצות שמחת אשתו ברגל הוי דוחה מצות הקבלת פני רבו ברגל, [ואולם ראה בדברינו לקמן (ענף ה' אות ו') דדעת הרמב"ם לדינא דהוי מחוייב להקביל פני רבו ברגל אף בגוונא דלא אזיל ואתי ביומיה, ואכמ"ל]. וכי תימא, דהטעם משום דמצות שמחת אשתו ברגל הוי מהתורה, דהא נפקא לן מקרא מהתורה, ולפיכך שפיר הוי דוחה מצות הקבלת פני רבו ברגל דהוי מדברי קבלה בלבד, דהא נפקא לן מקרא מדברי קבלה, אי הכי לפי"ז לכאורה תיקשי מהא דמצינו בגמ' בסוכה (י:): דאיתמר, נו"י סוכה המופלגין ממנה ארבעה, רב נחמן אמר כשירה, רב חסדא ורבה בר רב הונא אמרי פסולה. רב חסדא ורבה בר רב הונא איקלעו לבי ריש גלותא, אגנינהו רב נחמן בסוכה שנוייה מופלגין ממנה ארבעה טפחים, אשתיקו, ולא

אמרו ליה ולא מידי. אמר להו, הדור בהו רבנן משמעתיהו. אמרו ליה, אנן שלוחי מצוה אנן, ופטורין מן הסוכה, [נפירש"י שם, שלוחי מצוה אנן להקביל פני ראש גולה, דחייב אדם להקביל פני רבו ברגל, ופטורין, כדתנן לקמן (כה). שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר דמצות הקבלת פני רבו הוי דוחה מצות ישיבת סוכה, והשתא אי נימא דמצות הקבלת פני רבו הוי רק מצוה מדברי קבלה בלבד, אי הכי תיקשי היאך הוי דחי מצות ישיבת סוכה דהוי מהתורה.

(ג) ואמנם איברא דאמרין בגמ' התם דהוי פטורין ממצות סוכה מחמת שהיו עסוקין במצות הקבלת פני רבו, והעוסק במצוה הוי פטור מהמצוה, מכל מקום אכתי לכאורה תיקשי היאך הוי בכח מצוה מדברי קבלה לדחות מצוה מהתורה מדין עוסק במצוה כלל ועיקר.

(ד) והנה ראיתי בחי' ה"עמק ברכה" (הלכות סוכה אות ט"ו) דכתב דאף דעיקר החיוב של הקבלת פני רבו ברגל הוי מדברי סופרים, מכל מקום הני מילי לענין החיוב דאינו מחוייב מן התורה להקביל פני רבו ברגל כלל ועיקר, אבל לענין קיום המצוה ודאי דבשעת קבלת פני רבו הוי מקיים מצוה דאורייתא של כיבוד רבו והדרת פני זקן, עיי"ש. והיינו דרצונו לומר, דאף דמצות הקבלת פני רבו אינה מצוה חיובית מהתורה, מכל מקום הוי מצוה קיומית מהתורה, והשתא לפי"ז שפיר מצינו למימר דאף דהעוסק במצוה מדברי קבלה אינו פטור מקיום מצוה מהתורה, אפילו הכי אפשר דהעוסק במצוה קיומית מהתורה הוי פטור ממצוה חיובית מהתורה, וזכר לדבר, מהא דמצינו ב"קובץ הערות" (סימן י"ד אות א') דכתב לאתויי דעת הרמב"ן דסבר דאף במצות עשה קיומית

בזקנותו, שנאמר "בבקר זרע את זרעך, ולערב אל תנח ירך, כי אינך יודע אי זה יכשר, הזה או זה, ואם שניהם כאחד טובים", עיי"ש. והרי מבואר דבנישואין אחר שקיים מצוה פריה ורביה הוי מקיים מצוה מדברי קבלה בלבד, ושמע מינה דאף במצוה מדברי קבלה אמרינן דין העוסק במצוה, ודו"ק.

(ו) ושוב מצאתי בחי' ה"ערוך לנר" (סוכה כה). בד"ה הכא טריד טירדא דמצוה, דכבר כתב להסתפק האם אדם העוסק במצוה דרבנן הוי פטור ממצוה מהתורה או לאו, ושורש הספק האם אמרינן דכיון דעוסק במצוה דרבנן בלבד אי"ז טעם לפוטרו ממצוה מהתורה, דאף דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה (יבמות צ:), הני מילי דוקא היכא שאמרו חכמים בפירוש כן, אבל אנן מסברא לא יכולין לדון כן, או דלמא כיון דבמצוה דרבנן יש משום "לא תסור" הוי חשיב כעוסק במצוה דאורייתא.³

(ז) וכתב ה"ערוך לנר" דנראה דהא ליכא לאתווי ראייה דעוסק במצוה מדרבנן נמי הוי פטור מקיום מצוה מהתורה, והיינו מהא דאמרינן לקמן (כו.) בעובדא דרב חסדא ורב הונא בר רב הונא שגנו ארקתא דסורא שבאו לקבל פני רבם, אף שמצוה דרבנן הוא, אין ראייה דעוסק דרבנן הוי פטור ממצוה מהתורה⁴. דהתם באו נמי ללמוד תורה, וכמו שפירש"י בד"ה שלוחי מצוה אנן, שבאנו

אמרינן דעשה דוחה לא תעשה, נוראה בדברינן לקמן (אות י') בדעת ה"ערוך לנר" דסבר דאף במצוה קיומית אמרינן דין עוסק במצוה פטור מהמצוה, והטעם משום דכל שבאה המצוה לפניו הוי מצוה חיובית, וקיצרתי, עיי"ש.

(ח) ואולם שוב חושבני לאתווי ראייה דאף במצוה מדברי קבלה אמרינן דין העוסק במצוה, והוא למאי דאיתא בגמ' בסוכה (כה.) דילפינן דין עוסק המצוה מהא דכתיב "בשבתך בביתך", פרט לעוסק במצוה, "ובלכתך בדרך", פרט לחתן, [ופירש"י שם, ואע"ג דהוא נמי במצוה טריד, איצטריכי להו תרי קראי, דאי הוה כתיב חד, כיון דחתן לאו בהדיא כתיב בקרא, הוה אמינא לא פטר הכתוב אלא טורח ועושה מלאכת מצוה בידיים או מהלך למצוה, אבל חתן שהוא יושב ובטל ואינו עוסק, אלא טריד במחשבת בעילה לא פטר הכתוב, הלכך מקרא יתירא אשמעינן דפטור מקריאת שמע דטריד במחשבת בעילה, עכ"ל], מכאן אמרו הכונס את הבתולה - פטור, ואת האלמנה - חייב, עיי"ש. והרי מבואר דהכונס את הבתולה הוי פטור מקריאת שמע מדין עוסק במצוה, ומשמע בפשטות דמיירי אף באדם דכבר קיים מצות פריה ורביה, אפילו הכי כל שכונס את הבתולה הוי פטור מהמצוה, והרי כבר איתא בגמ' ביבמות (סב:) רבי יהושע אומר, נשא אדם אשה בילדותו - ישא אשה בזקנותו, היו לו בנים בילדותו - יהיו לו בנים

ג. הנה נראה להאיר בדברי ה"ערוך לנר" בהא דכתב דהצד דאמרינן דין עוסק במצוה אף במצוה דרבנן משום דאית ביה "לא תסור", א"כ שמעינן בדעתו דסבר דאף העוסק במצות לא תעשה הוי פטור מהמצוה, אי לאו דנימא דשאני הכא שהמצות חכמים עצמה הוי מצות עשה, ורק תוקף החיוב לשמוע בקול חכמים הוי לא תעשה, וקיצרתי טובא.

ד. א) ולכאורה צריך ביאור היאך כתב ה"ערוך לנר" לאתווי ראייה ממצות הקבלת רבו ברגל דאף במצוה דרבנן אמרינן לדין עוסק במצוה, והרי מצות הקבלת פני רבו הוי מצוה מדברי קבלה דהוי עדיפא ממצוה דרבנן, תדע, שהרי מצינו בשו"ע (או"ח סימן תרצ"ו סעיף ז') דכתב דיש מי שאומר, שאונן מותר בבשר ויין, דלא

לשמע הדרשה, ולהקביל פני ריש גלותא, עכ"ל. והיינו דמצוה דאורייתא היא. ועוד אפשר דאף בקבלת פני רבו איכא מצוה דאורייתא מ"את ד' אלקין תירא" לרבות תלמידי חכמים.¹

(ח) ולכאורה היה נראה לי להוכיח דהעוסק במצוה דרבנן הוי פטור ממצוה

מהתורה, מהא דאמרינן סתמא דהכונס את הבתולה פטור מקריאת שמע, כיון דהוי עוסק במצוה, והרי עיסוק המצוה שבא עי"ז לידי פריה ורביה², וכמו שכתבו התוס' (כתובות ד.) בד"ה בעילת מצוה, דלכן נקראה בעילה ראשונה בעילת מצוה, עיי"ש. אכן התיינת בגוונא דאכתי לא קיים מצות

אתי עשה דיחיד דאבילות, ודחי עשה דרבים דאורייתא, דלשמוח בפורים דברי קבלה נינהו שהם כדברי תורה, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דדברי קבלה הוי כדברי תורה, והלכך יש בכח דדברי קבלה דרבים למידחי אף עשה דאורייתא דיחיד, וכדין עשה דאורייתא דרבים דדחי עשה דאורייתא דיחיד, [והיינו דאע"ג דקיי"ל (פסחים נט.) דאין עשה דוחה עשה, מכל מקום למאי דנתבאר התם בטעמא דמילתא משום דמאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה, אי הכי שפיר אתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד דאלים טובא מיניה, וכמבואר בגמ' במו"ק (יד:) בהדיא דאתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד, עיי"ש], והא דנקיט השו"ע בלישניה להאי דינא בשם "יש מי שאומר", לאו למימרא דיש חולקים דאונן אסור בפורים בבשר ויין, דדברי קבלה לאו כדברי תורה דמי, שהרי כבר מצינו בדברי הב"י (שם) דכתב לאתויי האי דינא משמיה דה"אורחות חיים" (הלכות פורים אות ל"ט) באין חולק עליו, אלא היינו טעמא דמילתא כהא דמצינו בסמ"ע (חומ"מ סימן ט"ז ס"ק ח') דכתב לבאר בדעתו דכל מקום דמצא המחבר דין שאינו נזכר גם כן בשאר פוסקים, ואין שום חולק בו, כתב עליו "יש מי שאומר", [ועוד ראה בספר "יד מלאכי" (כללי השו"ע - אות י"ב) בזה], ואכמ"ל, עיי"ש.

(ב) ושמא יש לומר בדעת ה"ערוך לנר" דסבר דהוי תלי וקאי בפלוגתא רבותינו הראשונים ז"ל בגדר דדברי קבלה, האם אזלינן בספיקן לחומרא כמילי דאורייתא, או דלמא אזלינן בספיקן לקולא כמילי דרבנן, דדעת ה"שאלות" (שאלתא ל"ה) והבה"ג דספק דברי קבלה לחומרא, וכדכתב ב"העמק שאלה" (אות ב') בדעתו, וכן הוא דעת ה"טורי אבן" (מגילה ה:) בד"ה חזקיה, [ונראה בדברי ה'מגיה' (שם אות פ"ז) במה שכתב בזה, ואכמ"ל], ואולם מאידך גיסא מצינו דדעת הרשב"א בשם הרמב"ן (מגילה שם) בד"ה הכי גרסינן רב אשי, וכן הוא בתשובות המיוחסות לרבינו הרמב"ן (סימן רס"ג) דסברי דספק דברי קבלה לקולא, וכן הוא בחי' הריטב"א (שם) בד"ה גופא, עיי"ש. והשתא לפי"ז שפיר מצינו לומר דלדעת הרשב"א דסבר דספק דברי קבלה לקולא טעמיה משום דדברי קבלה הוי ככל מילי דרבנן.

(ג) אלא דלפי"ז לכאורה תיקשי למאי דנמצא דהרשב"א פליג על האי דינא דה"אורחות חיים" ז"ל דאונן מותר בפורים בבשר ויין, למימרא דאף עשה דרבים דדברי קבלה, לא דחי עשה דאורייתא דיחיד, וקל וחומר הוא, דהרי אם גבי גדר דדברי קבלה סברי דלא הוי כדברי תורה, א"כ קל וחומר דלא הוי כדאורייתא ממש למידחי דאורייתא, ואי הכי תיקשי אמאי כתב השו"ע דידן להאי דינא בשם "יש מי שאומר", למימרא דאין חולק בדבר דאונן מותר בפורים בבשר ויין. ושמא יש לומר, דכיון דלא אשכחן בהדיא מי שחולק בדבר דאונן מותר בפורים בבשר ויין, הלכך כתב ה"שלחן ערוך" להאי דינא בשם "יש מי שאומר", וצ"ע.

(ד. א) ועפי"ז נראה ליישב דהא ליכא לאתויי ראיא מהא דאיתא בגמ' בסוכה (י:) דרב חסדא ורבה בר רב הונא איקלעו לבי ריש גלותא, אנגיניהו רב נחמן בסוכה שנוייה מופלגין ממנה ארבעה טפחים, אשתיקו ולא אמרו ליה ולא מדי. אמר להו, הדור בהו רבנן משמעתייהו. אמרו ליה, אנן שלוחי מצוה אנן, [נפירש"י שם, להקביל פני ראש גולה, דחייב אדם להקביל פני רבו ברגל, ופטרינן, כדתנן לקמן (כה). שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה, עכ"ל], ופטורין מן הסוכה, עיי"ש. והרי מבואר דאף דהלכו רק להקביל פני רבן היו פטורין מהסוכה, ושמע מינה דאף במצוה דרבנן אמרינן דין עוסק במצוה.

(ב) ואולם למאי דכתב ה"ערוך לנר" דאפשר דאף בקבלת פני רבו איכא מצוה דאורייתא מ"את ד' אלקין תירא" לרבות תלמידי חכמים, אי הכי שפיר אין ראיא מההוא עובדא דאף במצוה דרבנן אמרינן לדין עוסק במצוה, דשאני התם דהוי חשיב מצוה קיומית מהתורה, וז"ב.

1. ולכאורה תיקשי שהרי ידועה פלוגתא רבותינו הראשונים ז"ל האם מצות קידושין הוי מצוה בפני עצמה, או

מנורה הקבלת פני רבו בקברי צדיקים בדרום פה

בביצה (לו:) דאפילו מצוה גמורה מדרבנן ליכא, הני מילי דוקא דאכתי לא כנס את האשה, אבל משכבר כנסה ודאי יש בבבילה ראשונה חיוב מצוה דאורייתא מחמת מצות עונה, דהיא מצוה בכל אשה שיש לו, כדמוכח מהא דאמרין בגמ' ביבמות (מד.) כי היכא דלימטיא עונה בחדש, ולכן שפיר אמרין סתמא דכל הכונס את הבתולה הוי מיקרי עוסק בטירת מצוה דאורייתא אפילו יש לו אשה ובנים, אבל בשעוסק במצוה דרבנן לבד, אם הוי פטור ממצוה דאורייתא אכתי צריך עיון¹, עיי"ש.

פריה ורביה, אבל בגוונא שכבר יש לו בנים מאי טעמא שיהא הכונס את הבתולה פטור מקריאת שמע, הרי אינו טרוד במצוה דאורייתא, אלא על כרחך דכיון דאמרין בגמ' ביבמות (סא:) דאפילו ביש לו בנים ישא אשה מדרבנן, הוי מיקרי נמי עוסק במצוה, וא"כ מוכח דאף בעוסק במצוה דרבנן הוי פטור ממצוה מהתורה.

ט) אלא דיש להשיב דמזה אין ראיה, דאף כשיש לו בנים אינו חייב לישא רק מדרבנן, וכיש לו אשה ובנים אמרין בגמ'

דלמא הוי רק הכשר מצוה בלבד, שדעת הרמב"ם (פרק א' מהלכות אישות הלכה ב') דמצות קידושין הוי מצות עשה בפני עצמה, מה שאי"כ דעת הרא"ש (כתובות פרק א' סימן י"ב) דאין הקידושין רק הכשר למצות פריה ורביה, ונפק"מ לדינא האם ברכת האירוסין הוי בכלל ברכת המצוות, או דלמא בכלל ברכות השבח, דלדעת הרמב"ם דסבר דמצות קידושין הוי מצות עשה בפני עצמה, הוי ברכת האירוסין בכלל ברכת המצוות, ולדעת הרא"ש דסבר דאין הקידושין רק הכשר למצות פריה ורביה, הוי ברכת האירוסין בכלל ברכות השבח, וצ"ע.

ז. א) ועוד כתב ה"ערוך לנר" דהא ליכא לאתויי ראיה מהא דאמרין לקמן (כו.) דשושבינן וכל בני החופה פטורין מן המצוות, והיינו מטעם עוסק במצוה, ושמע מינה דדין עוסק במצוה הוי אף בעוסק במצוה דרבנן, דהא מאי מצוה דאורייתא איכא לשמח חתן וכלה. דיש לדחות, דכיון דכל ישראל ערבים זה לזה, א"כ מי שמביא חבירו לידי קיום מצוה דאורייתא הוי מיקרי נמי עוסק במצוה דאורייתא, ולפיכך אין ראיה נמי מהא דאמרין התם דתגרי תפילין ומזוזות ומוכרי תכלת פטורין, שהרי נמי הוי מביאין אחרים לידי קיום מצות דאורייתא, עיי"ש.

ב) והרי שמעינן מדבריו דאף דאמרין בגמ' בר"ה (כט.) דתני אהבה בריה דרבי זירא, כל הברכות כולן אף על פי שיצא - מוציא, עיי"ש. וכבר פירש הר"ן (ח.) שהרי כל ישראל ערבים זה לזה במצוות, וכיון שלא יצא חבירו - כמי שלא יצא הוא דמי, עכ"ל. ונמצא דאף דכבר יצא ידי חובת המצוה, מכל מקום כל שחבירו לא יצא ידי חובת המצוה, הדר הוי בר חיובא פעם נוספת כדי שיהא בידו להוציא את חבירו ידי חובה, מכל מקום אכתי לא סוף דבר דהוי חשיב בר חיובא רק כדי להוציא את חבירו ידי חובתו, אלא אף בגוונא דהוי רק מסייע לקיים מצוותו, וכגון שושבינן ובני החופה, ואי נמי כותבי תפילין ומזוזות, הוי נמי חשיב בכלל בר חיובא בקיום המצוה, ונפק"מ לדינא דהוי בכלל עוסק במצוה דהוי פטור מהמצוה.

ג) ומעינן לענין באותו ענין, הנה מצינו בשו"ע (או"ח סימן ל"ח סעיף ח') דפסק דכותבי תפילין ומזוזות הם ותגריהם ותגרי תגריהם, וכל העוסקים במלאכת שמים, פטורים מהנחת תפילין כל היום, עכ"ל. וכתב המשנ"ב (ס"ק כ"ד) דאף שריוחין מזה, ודוקא אם עיקר כוונתם כדי להמציאן למכור למי שצריך להם, אבל אם עיקר כוונתם רק להשתכר, לא מיקרי עוסק במצוה, עיי"ש.

ד) והנה יש לעיין היאך אפשר לאדם לידע האם עיקר כוונתו לשם מצוה, או עיקר כוונתו להשתכר לפרנסתו. ונראה לעניות דעתי לצדד דהמודד דלו יצויר שיזכה בסכום כסף עצום כדי מחייתו לכל ימי חייו בלא שיצטרך לעבוד לצורך מחייתו, האם יפסיק למכור תפילין לאנשים שצריכין להן או לאו, וא"כ אם משער בדעתו שימשיך לעסוק במכירת התפילין אף שכבר אינו צריך ממון לפרנסתו, א"כ הוי חשיב שעיקר כוונתו לשם מצוה, אבל אם יפסיק לעסוק במכירת התפילין מחמת שכבר אינו צריך ממון לצורך פרנסתו, א"כ הוי חשיב שעיקר כוונתו להשתכר לפרנסתו, ודו"ק.

ענף ג' - בענין האם החיוב להקביל פני רבו הוי מהתורה או מדברי קבלה

(א) ואולם שוב מצאתי בספר "תורת נביאים" (המהר"ץ חיות - "מאמר דברי קבלה" פרק ד' - פרק ח') דכתב בגדר דברי קבלה דאם מסיפורי הנביאים נשמע סדר הנהגת ישראל בזמנים קדומים, כמו מנהגי אבילות ביחזקאל (פרק כ"ד פסוק י"ז - מו"ק טו.), קניינים ברות (פרק ד' פסוק ד' - ב"מ מז:), ובדברי הימים (ב' פרק כ"א פסוק ג' - ב"ק יב.), דין של תורה להם, שבודאי היתה קבלה בידם מסיני, אם לא שידוע מהמסורה או מדברי התורה שאינם אלא מדרבנן, ואם אינם אלא ענפים ופרטים ליסוד כללי שהוזכר בתורה, כמו פרטי גמילות חסדים הנזכרים בישעיה (פרק נ"ח פסוק ז'), שהם פרטי מצות "ואהבת לרעך כמוך, אינם אלא מדרבנן בלבד, עיי"ש.

(ב) והרי מבואר מדבריו דלעולם יש לחלק בדברי קבלה בין היכא דהוי דברי הנביא בדרך סיפור דברים, דהוי חשיב דבר תורה, מחמת דהיו דברים אלו בקבלה מימות משה רבינו, [וכגון קנין אגב דאף דהוי נפקא לן מקרא דדברי קבלה, מכל מקום הוי מן התורה, וטעמא משום דהוי דברי הנביא בדרך סיפור דברים, דהרי מיירי הנביא התם דיהושפט המלך נפטר מן העולם, ומלך תחתיו בנו יהורם, ולשאר בניו נתן מתנות

רבות לכסף ולזהב ולמגדנות עם ערי מצורות ביהודה, וכיון דאיתמר בנביא 'קנין אגב' בדרך סיפור דברים, לפיכך שפיר הוי חשיב קנין אגב מן התורה, מחמת דהיה קנין זה בקבלה אצלן מימות משה רבינו כן], אי לאו שידוע מהמסורה דאינו רק מדרבנן בלבד, לבין היכא דהוי בדרך צוואה דחשיב דברי קבלה, ולאפוקי היכא דאמרינן בהדיא (תענית יז:) דהנביאים הסמיכו דברי תורה אקראי דדברי קבלה".

(ג) ועפ"ז נראה לומר בנידון דידן, דכיון דהחיוב להקביל פני רבו ברגל הוי נפקא לן מדברי הנביא בדרך סיפור דברים, א"כ נמצא דהוי מצוותו מהתורה, והיינו דמצוה זו הוי בקבלה מזמן משה רבינו, ואתי שפיר דמצות הקבלת פני רבו דהוי מהתורה דוחה למצות סוכה, והיינו מדין העוסק במצוה הוי פטור מהמצוה.

(ד) והשתא לפי"ז לכאורה תיקשי אמאי מצות שמחת אשתו ברגל הוי דוחה מצות הקבלת פני רבו, הרי אף הקבלת פני רבו הוי מצוה מהתורה. ושמא יש לומר, דכיון דמצות שמחת אשתו ברגל הוי מפורשת בתורה הוי דחי מצוה דאינה מפורשת בתורה, וקצת דוחק.

(ה) ואולם שוב אמר לי חכ"א שיחי', דכיון דמיירי דהרגילות דאדם שרוי בביתו

ח. ואולם מצינו בדברי הרמב"ן (ספר המצוות שורש ב') דכתב שבין מה שתיקנו הנביאים, ואפילו משה רבו עצמו, ולא נכתב במקרא בנבואה, ובין מה שכתוב בנביאים, אבל רק בדרך סיפור המעשה מן המעשים, מה שקיבלו עליהם בזמניהם חומרות בתורת סייג לתורה, או שעשו תקנות וגזרו גזירות, הכל הוא רק מדרבנן, כמו שאמרו שבימי חזקיה קיבלו עליהם מעשר פירות האילן וירקות, שנאמר (דברי הימים ב' פרק ל"א פסוק ה' - גדרים נה.) "וכפרון הדבר הרבו בני ישראל וגו'", וכן בשבות בשבת דילפינן מדכתיב (נחמיה פרק י"ג פסוק ט"ו - ט"ז - שבת קכג:) "בימים ההמה ראיתי ביהודה וגו' מביאים דג וכל מכל, ומוכרים בשבת", אבל מה שכתוב בנביאים בדרך הצוואה, כגון שמזהירין על עשה, ומתריין על לא תעשה, דבר תורה הוא, שהרי אמרו "אלה המצוות", שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה (שבת קד.), ולכן כל הבא בנבואה דבר תורה הוא, ומצינו (סנהדרין פג:) שחייבו מיתה על פרועי ראש, מהיקש בכתוב ביחזקאל, וכיוצא בו, עיי"ש.

ענף ד' - בענין האם הוי מהני מחילת אשתו להתיר לילך להקביל פני רבו ברגל

(א) והנה יש לדון בהא דאמרינן דהחיוב לשמח את אשתו ברגל הוי דחי את החיוב להקביל פני רבו ברגל, האם הוי מהני מחילת אשתו להתיר להקביל פני רבו ברגל, והוא הדין מחילת שאר בני ביתו דהוי מחוייב לשמחן ברגל או לאו. ונראה לומר, דלעולם לא מהני מחילת אשתו להתיר להקביל פני רבו ברגל, תדע, שאילו היה הדין דהוי מהני מחילת אשתו, א"כ הו"ל לאשמועין דאם אשתו מוחלת לו מותר, ובפרט שהרי רבי אליעזר הוכיח את רבי אלעאי מה הטעם שבא להקביל פניו ברגל, והוי מבטל בכך מצות שמחת אשתו, ואי נימא דלעולם הוי מהני מחילת אשתו הו"ל לרבי אלעאי למימר דאשתו מחלה לו, דלא מסתבר לומר דהלך בלא מחילתה, אלא על כרחין למימר דלעולם לא מהני מחילת אשתו.

(ב) ועוד לבר מן דין, הנה מצינו בגמ' בברכות (מז:): דמעשה ברבי אליעזר

אצל אשתו ולא בבית רבו, אי הכי נמצא דהוי פטור ממצות הקבלת פני רבו מדין עוסק במצוה פטור מהמצוה. ונומיתי לו, דאי הכי נמצא דכל דהוי שרוי בבית רבו אינו מחוייב לילך לביתו כדי לקיים מצות שמחת אשתו, שהרי הוי עוסק במצות הקבלת פני רבו, וצ"ע.

(ו) ועפי"ז נראה לצדד דמהאי טעמא נקט הרמב"ם (פרק ה' מהלכות תלמוד תורה הלכה ז') לדינא כדעת רבי יצחק דסבר דאין מצות שמחת אשתו דוחה מצות הקבלת פני רבו, וכמבואר בדברי הכס"מ שם, והיינו דלעולם אין מצוה אחת דוחה את חברתה לגמרי, אלא כל שנמצא בביתו בערב חג הוי פטור ממצות הקבלת פני רבו מדין עוסק במצוה, ואע"ג דאין חובת המצוה רק ביו"ט עצמו, מכל מקום אין מחייבין אותו לילך בערב חג לבית רבו, דהא מאי חזית להעדיף מצות הקבלת פני רבו טפי ממצות שמחת אשתו, וממילא בכניסת החג הוי נפטר ממצות הקבלת פני רבו מדין עוסק במצוה, ואם נמצא בבית רבו בערב חג הוי פטור ממצות שמחת אשתו, והיינו מדין עוסק במצוה, ודו"ק.

ט. (א) ואולם נראה דאין להקשות אמאי רבי אליעזר הוכיחו על שביטל מצות שמחת אשתו ברגל, הרי היה לו לדנו לזכות שבא ע"י מחילת אשתו, וכדכתיב "בצדק תשפוט עמיתך", ואמרינן בגמ' בשבועות (ל.) הוי דן את חברך לכף זכות.

(ב) והוא למאי דנראה ליישב בפשיטות דהא דאמרינן דצריך לדון את חברו לכף זכות, הני מילי דאין לדבר עליו לשון הרע, למימרא דכל שרואה שחבירו עושה מעשה דאפשר לדנו לזכות, ודן את חברו לחובה, והולך ומספר לאחרים, א"כ לבר מדהוי עובר על איסור לשון הרע, הוי עובר נמי משום "בצדק תשפוט עמיתך", שנצטוונו לדון לכף זכות, אבל לעולם המוכיח את חברו על מעשה שעשה, ודאי שאינו עובר משום "בצדק תשפוט עמיתך", והיינו מחמת שלא דנו לכף זכות.

(ג) וכן מצינו בספר "חפץ חיים" (שמירת הלשון חלק ב' פרק י"ז) דכתב בהא דכתיב "לא תלך רכיל בעמך", הנה לאו זה כולל רכילות ולשון הרע יחד, וידוע דלאו זה הוא אפילו על אמת, והנה סמוך למקרא הזה כתוב "בצדק תשפוט עמיתך", ואמרו חז"ל על זה הוי דן את כל האדם לכף זכות, דהיינו אף שאתה רואה עליו דברי גנאי, אע"פ כן צריך לחפש עליו זכות, שמא בשגגה דיבר או עשה דבר זה, או שלא ידע שדבר זה אסור לעשות או לדבר, או שמא כבר התחרט על הענין הזה, ועל כן הזהיר שלא תהיה רכיל עליו לספר לאנשים דברי הגנאי שידעת עליו, עיי"ש.

שנכנס לבית הכנסת, ולא מצא עשרה, ושחרר עבדו והשלימו לעשרה. ומקשינן עלה, דהיכי עביד הכי, והאמר רב יהודה, כל המשחרר עבדו עובר בעשה, שנאמר (ויקרא פרק כ"ה פסוק מ"ו) "לעולם בהם תעבודו". ומשני הגמ', לדבר מצוה שאני. ומקשינן עלה, והא מצוה הבאה בעבירה היא. ומשני הגמ', מצוה דרבים שאני, עיי"ש. וכבר מצינו בחי' הקה"י (ברכות סימן כ"ג) דכתב לבאר דאין לפרש בקושיית הגמ' דהוי מצוה הבאה בעבירה, כמו בשאר מקומות בתלמוד, והיינו דמחמת אי"ז חשיב קיום מצוה, אלא לעולם כוונת קושיית הגמ' דלכאורה היאך הוי מותר לשחרר את עבדו כנעני לצורך קיום מצוה, הרי מצוה הבאה בעבירה היא, וממילא אין כאן צורך מצוה כלל ועיקר, דהרי אין כאן רווחא מצוה, אחר דאיכא גם עבירה ד"לעולם בהם תעבודו", ונמצא דיצא שכרו בהפסדו, דמה שמשביח במצוה פוגם בעבירה, ואי הכי נמצא דליכא רווחא כלל ועיקר, עיי"ש. והשתא לפי"ז הוא הדין בנידון דידן, דאפילו אי נימא דהוי מהני מחילת אשתו, מכל מקום איזה ריווח אית ליה בקיום מצות הקבלת פני רבו, הרי כנגד זה הוי מפסיד מצות שמחת אשתו ברגל, ואף דאינו מבטל מצות שמחת אשתו ברגל שהרי מהני מחילת אשתו, ויש לפלפל.

(ג) ואלא דלפי"ז לכאורה צריך ביאור מה הטעם דלא מהני מחילת אשתו לפוטרו ממצות שמחתה ברגל. ונראה לומר בהקדם הא דאיתא בגמ' בב"מ (נא.) דהאומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה, הרי זו מקודשת, ותנאו בטל, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר, בדבר שבממון תנאו קיים, [ופירש"י שם, כגון שאר וכסות ניתן למחילה, והרי מחלה, אבל עונה שהיא צער הגוף, לא

ניתן למחילה, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר דדעת רבי יהודה דלא מהני מחילת האשה בצערא דגופא, והיינו דהוי חסרון בגמירות דעת של האשה למחול לבעלה, ומצינו בשו"ע (אבה"ע סימן ל"ח סעיף ה') דפסק דאם התנה בשעת הקדושין שלא יהא לה שאר וכסות - תנאו קיים, ואינו מתחייב לה בהן, אבל אם התנה שלא יתחייב בעונה - תנאו בטל, וחייב בה, עכ"ל. ושמע מינה דנקטינן לדינא דלעולם לא מהני מחילת האשה בצערא דגופא, והשתא לפי"ז נראה דהוא הדין במצות הקבלת פני רבו דחז"ל אמדו דלא מהני מחילת האשה שילך לבית רבו ברגל, כיון דחז"ל כצערא דגופא דלא מהני מחילה.

(ד) ועפי"ז נראה ליישב בהא דמצינו בגמ' בכתובות (סב:) דאמרינן דרבי חנניה בן חכנאי הוה קאזיל לבי רב, אזל יתיב תרי סרי שני בבי רב, עיי"ש. וכן מצינו בגמ' בנדרים (ג.) דאשת רבי עקיבא אמרה ליה, זיל הוי בי רב, אזל תרתי סרי שנין קמיה דרבי אליעזר ורבי יהושע, למישלם תרתי סרי שנין קא אתא לביתיה, שמע מן אחורי ביתיה דקאמר לה חד רשע לדביתהו, שפיר עביד לך אבוך, חדא, דלא דמי לך. ועוד שבקך ארמלות חיות כולהון שנין. אמרה ליה, אי צאית לדילי ליהוי תרתי סרי שנין אחרנייתא, עיי"ש. ולכאורה צריך ביאור היאך הני תנאי עזבו נשותיהן כל כך הרבה שנים ע"י מחילתן, והרי בתוך אותן שנים היו הרבה רגלים שהיו מחוייבין בשמחת נשותיהן, וכבר אמרינן דלעולם לא מהני מחילת האשה להפטר מקיום מצות שמחת אשתו ברגל.

(ה) ושמא יש לומר, דכיון דמצינו דפליגי תנאי במקדש את האשה על מנת שאין לה עליו שאר כסות ועונה, דדעת רבי מאיר

ממש, לכן פרט לחודש בפני עצמו לגלויי אשבת דלאו שבת ממש אלא יו"ט.

(ב) וכי תימא, למאי דפירשתי דחודש דקרא היינו ראש השנה דחייב בהקבלת פנים, א"כ ראש השנה הוא בכלל בהא דאמר רבי יצחק חייב אדם להקביל פני רבו ברגל, והא ראש השנה לא מיקרי רגל כדאמרינן בגמ' בעירובין (מ:) גבי זמן דראש השנה ויום הכיפורים, או דלמא כיון דלא מיקרו רגלים לא אמרינן, ותנן בגמ' במ"ק (יט.) ראש השנה ויום הכיפורים כרגלים, שמע מינה שהן אינן רגלים, והיאך כייל רבי יצחק לראש השנה בכלל רגל. ויש לומר, הא דקאמר חייב להקביל ברגל היינו ג' רגלים, וראש השנה משתמע ממילא, דהא "חודש" כתיב בקרא, ממילא אפילו תימא דחדש ממש קאמר קרא, הא ראש השנה נמי ראש חודש הוא, אלא משמע ליה לרבי יצחק דהאי חודש היינו ראש השנה, מדקאמר חייב אדם להקביל פני רבו ברגל, ולא קאמר בחודש, ובדין הוא דהו"ל לרבי יצחק למימר חייב אדם להקביל פני רבו במועד, וראש השנה בכלל מועד הוא, כדאמרינן לעיל (ד.) מ"אלה תעשה לה' במועדיכם", הוקשו כל המועדים כולן זה לזה, שכולן מכפרים על טומאת מקדש וקדשיו, אלא דא"כ הוי יום הכיפורים נמי בכלל מועד, והוה אמינא דחייב נמי להקביל פני רבו ביום הכיפורים, משום הכי נקט רגל, וראש השנה ממילא משמע מדכתיב "חודש" כדפירשתי. ועוד משום אידך דרבי יצחק דבסמוך דקאמר חייב אדם לטהר את עצמו ברגל, דדוקא רגל שהן ג' רגלים בלבד, מטעמא שיוכל לקיים קרבנות שהן חובת הרגל כמו שכתוב בסמוך, ודווקא רגל, ולא ראש השנה ויום הכיפורים, דהא לית בהו חובת הרגל, נקט נמי בהקבלת פנים רגל - ולאו דוקא, עי"ש. והרי מבואר מדבריו

דתנאו בטל, והטעם בפירש"י בד"ה לימא רב, משום דהמתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל, ודעת רבי יהודה דבשאר וכסות דהוי דבר שבממון הוי תנאו קיים, והטעם משום דהמתנה על מה שכתוב בתורה תנאו קיים, ורק בעונה דהוי צער בהגוף תנאו בטל, כיון דאשה אינה מוחלת צערא דגופא, והשתא לפי"ז נראה למאי דמצינו לצדד בדעת רבי מאיר דסבר דעד כאן הוי תנאו בטל משום שהתנה על מה שכתוב בתורה, אבל לעולם שפיר הוי ביד האשה למחול צערא דגופא, ואי הכי אפשר דהני תנאי סברי כדעת רבי מאיר דהוי ביד האשה למחול צערא דגופא, ולפיכך היו יכולין לילך ללמוד תורה אף דבטלו מצות שמחת האשה ברגל, ויש לפלפל.

ענף ה' - בענין הקבלת פני רבו בראש השנה [ומסתעף לנסיעה לאומן בראש השנה]

(א) והנה מצינו ב"טורי אבן" (ר"ה שם) דכתב דמיהו משמע לרבי יצחק דהאי חדש לאו חדש ממש, אלא יו"ט של ראש השנה דמיקרי חדש, כדכתיב "תקעו בחודש שופר", ודרשינן לעיל (ח.) אראש השנה, ואע"ג דיו"ט תדיר יותר מראש השנה, והו"ל לאקדומי שבת לחדש. ועוד למה לי חודש כלל, הא ראש השנה נמי בכלל יו"ט דקרא דקרי ליה שבת. מכל מקום יש לומר, דמהאי טעמא אקדמיה לחודש, דאי אקדמיה לשבת דהו"ל ראש השנה נמי בכלל שבת, הא תו לא צריך לומר חודש, דהא כבר נכלל בכלל שבת דקרא, אבל השתא דאקדמיה לחודש, הכי קאמר לא חודש היום שהוא יו"ט של ראש השנה דאיקרי חודש, ולא שבת שהן שאר רגלים, ואי לא הוי כתיב אלא שבת לחוד, הוה אמינא שבת דקרא הוא שבת

דמצוה להקביל פני רבו אף בראש השנה, ונפקא לן מדכתיב "חודש", וראש השנה הוא בכלל חודש.

(ג) ועוד נראה למאי דמצינו בחי' הפנ"י (ר"ה טז:) בד"ה ואמר רבי יצחק, דכתב דמצד הסברה היה חייב להקביל פני רבו בכל שעה, אלא אי אפשר משום ביטול מלאכה, כדילפינן "מאפס כי לא יהיה בך אביון", אבידתו ואבידת רבו - אבידה שלו קודמת, ודבר ידוע בתוס' (לקמן כג.) בד"ה משום ביטול מלאכה, שאין לנשים לעשות מלאכה בראש חודש, נמצא דלפי"ז אתי שפיר דבנשים השוו ראש חודש לשבת ומועד, דראש חודש נמי מיקרי מועד, מה שאי"כ אנשים פטורים בראש חודש משום ביטול מלאכה, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו בטעם דלא הוזכר הקבלת פני הרב בראש חודש, היינו משום דאין מצוה שייכת רק בנשים דהוי בטילות ממלאכתן בראש חודש, ולפי"ז נראה דבראש השנה דהוי נמי בכלל ראש חודש, וכהא דאיתא בגמ' בסוכה (נה.) דאמרינן כתיב "חודשיכם", וכתיב "ובראשי", ואיזה חדש שיש לו שני ראשים, הוי אומר זה ראש השנה, עיי"ש. ואי"כ ממילא אף האנשים הוי מחוייבין בהקבלת פני הרב, שהרי לעולם הוי בטילין ממלאכתן בראש השנה, וואי"ז ענין למאי דהובא בדברינו לקמן (ענף ז' הערה ט') לדון האם אדם שאינו עושה מלאכה הוי מחוייב להקביל פניו כל השנה, דשאני הכא דכולי עלמא אינן עושין מלאכה בראש השנה, ואי הכי ודאי דהוי חייבין להקביל פני הרב, וקיצרתי].

(ד) והנה מצינו בספר חיי מוהר"ן (אות ת"ג) דאמר הרב נחמן מברסלב זצ"ל: ראש השנה שלי עולה על הכל, ויזהרו כל האנשים המקורבים אלי שיהיו כולם על ראש השנה, איש בל יעדר, עכ"ד. והשתא לפי"ז יש לדון

בהא דנהגו ה'עולם' לילך לאומן לראש השנה ע"י מחילת נשותיהן. ונראה דלמאי דנתבאר בדברי רבותינו האחרונים ז"ל דמצוה להקביל פני רבו אף בראש השנה, וכבר הובא בדברינו לקמן (ענף ז' אות ה') לצדד לדינא דאפילו בעליה לציון הצדיקים הוי מקיים את המצוה להקביל פני רבו, שהרי הוי מתחזק ביראת שמים, אי הכי נמצא דבנשיעתו לציון של המוהר"ן הוי מקיים מצוה להקביל פני רבו בראש השנה.

(ה) ואין לדחות דהרי אמרינן בסוגיא דהני מילי דמצוה להקביל פני רבו דוקא בגוונא דאזיל ואתי ביומיה, [ופירש"י שם, ומשמח שמחת החג עם אשתו, חייב להקביל פני רבו, כגון עיר שבתוך התחום, או על ידי עירוב, עכ"ל], אבל בגוונא דלא אזיל ולא אתי ביומיה מצות שמחת אשתו קודמת, למימרא דכל המצוה להקביל פני רבו הוי דוקא בגוונא דאינו מבטל המצוה לשמח את אשתו. שהרי כל המצוה לשמח את אשתו ברגל הוי דוקא בג' רגלים, אבל בשאר מועדים אין חיוב לשמח את אשתו, ולפיכך אפילו בגוונא דלא אזיל ואתי ביומיה, הוי מותר לילך להקביל פני רבו בראש השנה.

(ו) ועוד לבר מן דין, הנה מצינו בדברי הרמב"ם (פרק ה' מהלכות תלמוד תורה הלכה ז') דכתב דחייב לעמוד מפני רבו משיראנו מרחוק מלא עיניו עד שיתכסה ממנו ולא יראה קומתו ואחר כך יישב, וחייב אדם להקביל פני רבו ברגל, עכ"ל. וכבר מצינו בכס"מ דלא חילק בין אזיל ואתי ביומיה לבין לא אזיל ואתי ביומיה, וכתב לבאר דרבינו לא כתב לחלק כן משום דמשמע התם דדוקא רבי אליעזר הוה סבירא ליה הכי, ולכך כתב לדרבי יצחק סתם ולא חילק, עיי"ש.

(ז) ושוב מצאתי בספר "בארות המים" (שם)

שילך בראש השנה מהבית הוי מחילה, והוא למאי דנתבאר בדבריננו לעיל (ענף ד' אות ג') לצדד דלא מהני מחילת האשה לילך לבית רבו ברגל, כיון דהו"ל כצער דגופא דלא מהני מחילה, ואמנם למאי דאמרין דדעת הרמב"ם דמצוה להקביל פני רבו אף בגוונא דלא אזיל ואתי ביומיה, למימרא דמצות הקבלת פני רבו הוי קודמת למצות שמחת אשתו, לפיכך מסתבר בפשטות דאינו צריך אפילו את מחילתה.

ו) ונראה לאתווי זכר לדבר, מהא דמצינו בספר "חוט שני" (יו"ד סימן קפ"ה אות ה') דכתב לאתווי תשובת החת"ס (יו"ד סימן קמ"ט) דכתב דאשה הממאנת בבעל תלמיד חכם זהו חוץ מדעת בנות ישראל, ואמרין השתא הוא דאיתרעה, ועד השתא אוקמא אחזקת כשרות, וכן מצינו באגדה דסתם בנות ישראל משתוקקות שיהיו בעליהן תלמידי חכמים, אע"ג שיפרוש מהן יותר, וימעט בעונתם, דכן מצינו ב'נבואות אלדד ומידד' שאמרו הנשים, אשרי נשותיהן של אלו שזכו לכך, ובלי ספק שהנביא פרוש יותר משארי חכמים, ואפילו הכי שיבחו נשותיהן, אע"ג דציפורה השיבה אוי לנשותיהם, דמיום שנתייחד הדבור עם בעלי פירש ממני (רש"י במדבר פרק י"ב פסוק י"א), היינו שפירש מכל וכל, והאשה מבקשת תפקידה, אבל למעט עונתה אינה מקפדת, וכן אמרו חז"ל

דכתב לבאר דברי הכס"מ דידן, דהא ודאי דאי הוה רבי אליעזר סבר הכי בלשון חיוב, לא הוה אמר משבח אני את העצלנים, אלא בלשון חיוב כמו שאמר ר' אליעזר מניין שחייב אדם וכו', לכך כתב דדוקא ר' אליעזר הכי סבירא ליה, אבל מכל מקום לדידיה קשו קראי אהדדי, התם כתיב "ושמחת בחגך", להאי דרשה דדרש ר' אליעזר דאמר משבח אני את העצלנים, אינו אלא אסמכתא בעלמא, דהאי קרא איצטריך למאי דאיתא בגמ' בפסחים (קט.). דתנו רבנן, חייב אדם לשמח בנוי ובני ביתו ברגל, שנאמר "ושמחת בחגך", במה משמחם, ביין. ר' יהודה אומר, אנשים בראוי להן, ונשים בראוי להן, אנשים ביין, ונשים במאי, תני ר' יוסי, בבבל - בבגדי צבעונין, בארץ ישראל - בבגדי פשתן מגוהצין, והרי לך דהאי קרא לדרשה אחריתי אתיא, ודי להן לנשים בראוי להן, ולא צריכי שמחה אחריתי, ולאנשים די להם בשמחת היין, ויין ישמח לבב אנוש, עיי"ש. והרי חזינן בדעת הרמב"ם דסבר דמצות הקבלת פני רבו הוי אף בגוונא דלא אזיל ואתי ביומיה, ולפי"ז שפיר אפשר לילך להקביל פני רבו בכל המועדים דיש בהן חיוב לשמח את אשתו, ואף דלא אזיל ואתי ביומיה, וכל שכן שאפשר לילך לאומן בראש השנה, כיון דאין בו חיוב לשמח את אשתו, ודו"ק.

ח) ואלא דאכתי יש לדון האם מחילת האשה

י. והנה ראיתי בספר "התורה המשמחת" (עמ' מ"ד) דהובא דמין הגרש"ז אויירבאך זצ"ל היה רגיל לומר לחתנים לפני כניסתן לחופה: התורה אומרת (דברים פרק כ"ד פסוק ה') "נקי יהיה לביתו שנה אחת, ושמח את אשתו אשר לקח", דהיינו דהגבלת הזמן של "שנה אחת" נאמרה רק על אי יציאה למלחמה, או שאר צורכי הצבא, אבל "ושמח את אשתו" כתוב אחר החיבות "שנה אחת" ללמדך ש"ושמח את אשתו", הוא חיוב הנמשך לכל החיים, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דלעולם הוי מצוה מהתורה לשמח את אשתו כל ימיו, ולפי"ז צריך לומר דהא דציוותה התורה לשמח את אשתו ברגל, היינו דצריך לשמחה דוקא בבגדי צבעונין.

ב) ונראה לומר, דלעולם כל דברי מין הגרש"ז זצ"ל נאמרו בדרך הדרוש בלבד, למימרא דכוונת התורה דנקי יהיה לביתו שנה אחת, כדי שישמח את אשתו אשר לקח, ולאפוקי דאין המכוון דמצוה מהתורה על האדם לעסוק בענייני שמחת אשתו כל ימי חייו, וזה פשוט.

שהרי כל ימות השנה אינן יוצאין מחמת עצלות, אף על פי כן משבחן אני, שהרי מקיימין מצות "ושמחת אתה וביתך", עכ"ל. והרי כיון דאין כוונתן לשם מצוה - מאי שבח הוא להן.

ב ושם יש לומר בהקדם הא דמצינו בדברי רש"י (ויקרא פרק ה' פסוק י"ז) דכתב לאתווי דרבי אלעזר בן עזריה אומר, "כי תקצור קצירך בשדך, ושכחת עומר בשדה", הרי הוא אומר (דברים פרק כ"ד פסוק י"ט) "למען יברכך וגו'", קבע הכתוב ברכה למי שבאת על ידו מצוה בלא ידע, אמור מעתה היתה סלע צרורה בכנפיו ונפלה הימנו, ומצאה העני ונתפרנס בה, הרי הקב"ה קובע לו ברכה, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דאדם שאבדו לו מעות ומצאן עני ונתפרנס בהן, הוי מקיים מצות צדקה אף שלא נתכווין לשם מצות צדקה כלל ועיקר. ואין לדחות דלעולם אינו מקיים מצות צדקה, שהרי עד כאן לא אמרינן רק שהקב"ה קובע לו ברכה בלבד, דהא יש לומר, דשמעינן לה מרישא דאמרינן דחזינן במצות שכחה דקבע הכתוב ברכה למי שבאת על ידו מצוה בלא ידע, ומינה ילפינן לנפל ממנו סלע, ומצאה עני ונתפרנס בה, ומשמע בפשטות דרצונו לומר דהוי מקיים מצות צדקה, והא דנקיט דהקב"ה קובע לו ברכה, אפשר לבאר למאי דאיתא בגמ' בב"ב (ט): אמר רבי יצחק, כל הנותן פרוטה לעני מתברך בשש ברכות, והמפייסו בדברים מתברך ב"א ברכות, עיי"ש. ולפיכך נקיט דהקב"ה קובע לו ברכה לומר דהוי חשיב צדקה גמורה.

ג ועוד מצינו בגמ' בפסחים (ח.) דהאומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני, או שאהיה בן העולם הבא, הרי זה צדיק גמור, והתוס' בד"ה שיזכה לעולם הבא, הרי זה צדיק גמור, כתבו להקשות מהא דתנן (אבות

(ברכות יז.) נשים במאי זכיין, דנטרן לגבריהו עד דאתיין מבי מדרשא, וא"כ ההיא אתתא דממאנת יצאה מחזקת כשרות, ואמרינן השתא הוא דאתרעה, ובשעת נישואין לא לכך נתכוונה, ולא נשתעבד לה מעולם, ולא משגחינן בצווחה דילה, עיי"ש. והרי מבואר דמותר לאדם להחמיר על עצמו, ואף דבשעת נישואין לא החמיר על עצמו, ועפי"ז כתב ה"חוט שני" למילף דהוא הדין באשה שאמרה לבעלה טמאה אני, ונחזרה ונתנה אמתלא לדבריה, שהרי היא נאמנת, מכל מקום הוי מצי בעלה להחמיר על עצמו שלא לסמוך על נתינת אמתלא לדבריה, ולא חשיב מפיקע שיעבורו מאשתו, עיי"ש. ולפי"ז דון מינה ואוקי באתרין, דכיון דמצוה להקביל פני רבו אף בגוונא דלא אזיל ואתי ביומיה, אי הכי נראה דאף אינו צריך את מחילתה, שהרי הולך לקיים מצוותו, ואדעתא דהכי נשאת לו.

י ואולם נראה דכל דברינו דהוי מצי לילך לאומן בראש השנה רק אי משכחת לה לדינא דאף בראש השנה הוי מחוייב להקביל פני רבו, וכן אם משכחת לה לדינא דלעולם הוי מקיים מצות הקבלת פני רבו אף בעליה לקברי הצדיקים, וצ"ע.

ואמנם כבר הורה זקן - כך שמעתי מפיו בשיעור - מרן הגר"ע יוסף זצוק"ל דבני עדות המזרח אין להן לעזוב את הבית בראש השנה, דאין זה הדרך לעזוב אשתו ובניו לבדן, והדברים עתיקין, ואכמ"ל.

ענף ו' - בביאור דברי רבי אליעזר

דאמר משבח אני את העצלנין

א והנה לכאורה צריך ביאור בהא דאמר רבי אליעזר משבח אני את העצלנין שאין יוצאין מבתיהן ברגל, ופירש"י דאין מתעכבים בבתיהם משום שמחת אשתו ברגל,

אשתו ברגל דאין המצוה במעשה אלא בתוצאה דהוי משמח את אשתו, וא"כ שפיר קאמר רבי אליעזר משבח אני את העצלנין שאין יוצאין מבתיהן ברגל, ואע"ג דאין מתכוונין לשם מצות שמחת אשתו ברגל, מכל מקום כיון דהמצוה מתקיימת בתוצאה דמשמח את אשתו ברגל, שפיר הוי חשיב בכלל קיום מצוה.

(ו) ואולם שוב חושבני לדחות ראייתנו מהאומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני, דשמע מינה דהוי מצות צדקה מתקיימת אף בלא כוונה לשם מצוה, והוא מהא דמצינו בפירש"י (שם) בד"ה הרי זה צדיק גמור, ולא אמרינן שלא לשמה עושה, אלא קיים מצות בוראו שציווהו לעשות צדקה, ומתכווין אף להנאת עצמו שיזכה בה לעולם הבא או שיחיו בניו, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דלעולם מיירי במתכווין למצות צדקה ואף להנאת עצמו, ולכאורה צריך ביאור אמאי הוצרך רש"י לפרש דמיירי אף במתכווין לצדקה, והרי כבר פירש"י דבהיתה סלע צרורה בכנפיו ונפלה הימנו, ומצאה העני ונתפרנס בה, הרי הקב"ה קובע לו ברכה, ושמע מינה דהוי מקיים מצות צדקה אף בלאו דמכווין לשם מצוה. ושמא יש לדחות בדעתו דסבר דהקב"ה קובע לו ברכה גרידא, אבל לעולם אינו מקיים מצות צדקה, ועפ"י נמצא דאף הראיה הראשונה דחווה דאינו מקיים מצות צדקה רק בגוונא דהוי מתכווין לשם מצוה, וקיצרתי.

(ז) ולפיכך נראה לומר לקושטא דמילתא דלעולם המכוון בדברי רבי אליעזר משבח אני את העצלנין שאין יוצאין מבתיהן ברגל, היינו כהא דאיתא בגמ' בפסחים (נ:): דתנו רבנן, יש זריז ונשכר, ויש זריז ונפסד, יש שפל ונשכר, ויש שפל ונפסד. זריז ונשכר - דעביד כולי שבתא, ולא עביד

פרק א' משנה ג') אל תהיו כעבדים המשמשינן את הרב על מנת לקבל פרס. היינו בכחאי גוונא שאם לא תבוא לו אותה הטובה שהוא מצפה תוהא ומתחרט על הצדקה שעשה, אבל מי שאינו תוהא ומתחרט הרי זה צדיק גמור, עיי"ש. וראיתי בספר "חפץ חיים" על התורה (פרשת צו) דכתב בהערות "מעשי למלך" שאלתי את פי רבינו זצ"ל דאם זה שנותן צדקה בשביל הנאה הוי צדיק גמור, א"כ מה הנחת למי שנותן צדקה לשם שמים בלא שום הנאה. וע"ז ענה לי, דאפשר דבשגגת המדפיס נדפסו ב' מילים "צדיק גמור", ובברייתא היה כתוב בראשי תיבות צ"ג דמשמעותו "צדקה גמורה", והמדפיס טעה והדפיס צדיק גמור, עכ"ל. והרי מבואר דבמצות צדקה הוי מקיים מצות צדקה גמורה אף שנותן לצורך הנאתו, ובתנאי דאינו מתחרט על קיום המצוה אם אינו נענה מהשמים.

(ד) ולכאורה צריך ביאור היאך הוי מקיים מצות צדקה בלא כוונה למצוה, והרי קיי"ל (או"ח סימן ס' סעיף ד') דמצוות צריכות כוונה. ונראה לומר, דעד כאן לא אמרינן דמצוות צריכות כוונה רק בגוונא דעיקר המצוה הוי מעשה המצוה, אבל בגוונא דעיקר המצוה הוי התוצאה, וכל המעשה הוי רק היכי תימצי לקיום המצוה, אי הכי שפיר הוי מקיים את המצוה אף בלא כוונה לשם מצוה, והשתא לפי"ז מצינו לומר, דלעולם מצות צדקה אינה קיום מעשה המצוה, אלא מצות הצדקה היא התוצאה דהעני הוי מתפרנס מהצדקה, ולפיכך אף בנפל ממנו סלע, ומצאה עני ונתפרנס בה, הוי מקיים מצות צדקה, ואע"ג דלא נתכווין לשם מצות צדקה כלל ועיקר.

(ח) ועפ"י נראה לצדד דהוא הדין בנידון דידן, בהא דציוותה התורה לשמח את

במעלי שבתא. זריז ונפסד - דעביד כולי שבתא, ועביד במעלי שבתא. שפל ונשכר, [ופירש"י שם, דלא עביד כולה שבתא ולא במעלי שבתא, ואע"ג דלאו לשום מצוה מיכווין - מצוה שלא לשמה מיהא הויא, דאמרינן לקמן יעסוק אדם במצוה ואפילו שלא לשמה, עכ"ל], - דלא עביד כולי שבתא. ולא עביד במעלי שבתא. שפל ונפסד - דלא עביד כולי שבתא, ועביד במעלי שבתא, עיי"ש. והרי מבואר בהדיא דחז"ל שיבחו את העצלנין דאינן עושין מלאכה כל השבוע, ונמצא דאף בערב שבת אינן עושין מלאכה, א"כ אף דאינן מתכוונין לשם מצוה במה שאינן עושין מלאכה בערב שבת, מכל מקום הוי מצוה בלא כוונה, וקא משמע לן דמצוה בלא כוונה הוי חשיב מצוה, אלא דהוי מצוה שלא לשמה, ולאפוקי דלא הוי חשיב מצוה כלל ועיקר, ולפי"ז נראה דהכי קאמר רבי אליעזר משבח אני את העצלנין שאין יוצאין מבתיהן ברגל דמקיימין מצוה לשמח את אשתו, ואף דאינן מכוונין לשם מצוה, אפילו הכי הוי חשיב מצוה שלא לשמה, וזה פשוט.

ענף ז' - בענין טעם חובת האשה להקביל פני הרב ברגל, ונפק"מ לדינא בהולך לציון הצדיקים

(א) והנה לכאורה תיקשי היאך ילפינן

מהשונמית דמצוה להקביל פני רבו ברגל, והרי מצות הקבלת פני רבו ברגל הוי מצות עשה שהזמן גרמא, שהרי אינה נוהגת רק ברגל בלבד, ונשים הוי פטורות מכל מצוות עשה שהזמן גרמא. והניחא קצת אי משכחת לה למימר דגדר דברי קבלה הוי כדרבנן בלבד, אי הכי כבר מצינו בגמ' בברכות (כ:): דנחלקו רבותינו הראשונים ז"ל האם נשים חייבות במצוות דרבנן שהזמן גרמן, דדעת רש"י בד"ה הכי גרסינן תפילה דרחמי נינהו, דלעולם הוי נשים חייבות במצוות דרבנן אף שהזמן גרמן, וכמבואר בדעתו בדברי התוס' (שם) בד"ה בתפילה, מה שא"כ דעת התוס' דנשים הוי פטורות ממצוות דרבנן שהזמן גרמן, עיי"ש. ולפי"ז שפיר מצינו ליישב לדעת רש"י בהא דילפינן מהשונמית דמצוה להקביל פני רבו ברגל, והיינו כיון דהמצוה להקביל פני רבו הוי מדרבנן, ולא פטרו חכמים את הנשים ממצוות עשה שהזמן גרמא, אלא הא אכתי לכאורה תיקשי לדעת תוס' דסברי דנשים פטורות ממצוות דרבנן שהזמן גרמא, דאי הכי היאך ילפינן מהשונמית דמצוה להקביל פני רבו ברגל?

(ב) וכבר מצינו בחי' הפנ"י (ר"ה טז:): בד"ה ואמר רבי יצחק, דהקשה אלישנא דקרא דבעלה של שונמית אמר לאשתו "מדוע את הולכת וגו'", ובעי רבי יצחק לדייק מינה דבחדש ושבת בעי למיזל, היאך אפשר לומר

יא. (א) ואולם נראה לבאר דהא בשלמא לא תיקשי מאי שייכא הקבלת פני רבו באשה כלל ועיקר, והרי לעולם אין נקרא רבו רק מי שלימדו תורה, וכיון שאין הנשים לומדות תורה, ממילא לא שייכא בהן דין רב שיהיו מצוות להקביל פניו ברגל.

(ב) שהרי כבר מצינו בדברי התוס' (ברכות לא:): בד"ה מורה הלכה בפני רבך את, דהקשו היאך אמרינן דשמואל הורה הלכה בפני עלי, ולפיכך הוי חייב מיתה, והרי לא למד עדיין בפניו. ויש לומר, דמכל מקום גדול הדור היה, ובא ללמוד לפניו, עיי"ש. והרי מבואר דגדול הדור הוי מיקרי רבו אף שלא למד ממנו תורה, ולפי"ז אתי שפיר דכיון דאלישע היה חשיב גדול הדור, אי הכי שפיר היו אף הנשים מחוייבות להקביל פניו, [ואלא דאכתי לכאורה יש לעיין האם סגי דהוי גדול הדור כדי שיהא חשיב בכלל רבו, או דלמא בעינן נמי דבא ללמוד לפניו, וצ"ע], אי לאו קושיין דהוי בכלל מצוות שהזמן גרמן דהוי נשים פטורות מקיומן.

מנורה הקבלת פני רבו בקברי צדיקים בדרום צה

כג. בד"ה משום ביטול מלאכה, שאין לנשים לעשות מלאכה בראש חודש, כדאיתא ב"ירושלמי" (תענית פרק א' הלכה ו') וב"פרקי רבי אליעזר" (פרק מ"ד), הובא ב"טור" (או"ח סימן תי"ז), נמצא דלפי"ז אתי שפיר דבנשים השוו ראש חודש לשבת ומועד, דראש חודש נמי מיקרי מועד, מה שאי"כ אנשים פטורים בראש חודש משום ביטול מלאכה², ונהי דמעיקר הדין אף

כן, דהא נשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא אפילו מצוה דאורייתא, מכל שכן מחיוב דדברי קבלה. אלא על כרחך צריך לומר, דבכהאי גוונא לא מיקרי מצות עשה שהזמן גרמא, כיון דמצד הסברה היה חייב להקביל פני רבו בכל שעה, אלא אי אפשר משום ביטול מלאכה, כדילפינן "מאפס כי לא יהיה בך אביון", אבידתו ואבידת רבו - אבידה שלו קודמת, ודבר ידוע בתוס' (לקמן

יב. א) ועפי"ז תתיישב קושיא אלימתא דלכאורה אמאי לא הוזכר בשום דוכתא דמצוה להקביל פני רבו בראש חודש, ואף בדברי רבי יצחק עצמן לא הוזכר דמצוה להקביל פני רבו רק ברגל בלבד. והיינו דכיון דכל החיוב הוא דוקא בזמן שאינן עושין מלאכה, לפיכך דוקא נשים חייבות בהקבלת פני הרב בראש חודש, כיון שאינן עושות מלאכה, וכיון דדרך האנשים להקביל פני הרב, דנשים אינן שייכות כל כך במצוה זו, דרך אשה שידועת ללמוד ממעשה הרב יראת נשים היא מחוייבת במצוה זו, לפיכך נקט רבי יצחק דוקא רגל בלבד.

ב) ואלא דלפי"ז יש לעיין האם אנשים שאינן עושין מלאכה לצורך פרנסתן, כגון (כתובות סב.) הטיילין דאכלו מדידהו ושמו מדידהו וגנו בטולא דאפדנייהו, הוא חייבין להקביל פני הרב אף בראש חודש, והוא הדין בשאר ימות השנה, שהרי אין להן ביטול מלאכה, או דלמא לא פלוג במצוה זו.

ג) ונראה לומר בהקדם הא דאיתא בגמ' בב"מ (קטו.) דפליגי תנאי האם דרשינן טעמא דקרא או לאו, דהיינו האם דרשינן טעמא דקרא להוציא דינים וחילוקים במצוות התורה או לאו, דעת רבי יהודה דלא דרשינן טעמא דקרא, ודעת רבי שמעון דדרשינן טעמא דקרא, וכבר מצינו בחי' הרשב"א ה"מאירי" והרמב"ם (נדרים עג.) דכתבו דלמאי דאמרינן בגמ' בעירובין (מו:) דרבי יהודה ורבי שמעון - הלכה כרבי יהודה, אי הכי קי"ל לדינא דלא כרבי שמעון דדריש טעמא דקרא, עיי"ש. והשתא לפי"ז נראה לומר, דכיון דלא נצטוונו להקביל פני הרב רק ביו"ט בלבד, אי הכי לא דרשינן טעמא דקרא למימר דטעמא משום ביטול מלאכה, ולפי"ז בטיילין דאין בהן משום ביטול מלאכה, הוא חייבין בהקבלת פני הרב כל השנה.

ד) ואלא דשוב חושבני לדחות דאיתא בגמ' בב"מ (צ.) דבעו מיניה מרב ששת, היתה אוכלת ומתרוצת, דהיינו חולי מעיים שמוציאה רעי צלול כמים, והחיתין קשין לה, מהו לחוסמה בזמן דישת התבואה, האם הא דאמרה תורה שלא לחוסמה היינו דוקא בגוונא דמעלי לה הוא, והא לא מעלי לה, והלכך שרי ליה לחוסמה, או דלמא הא דאמרה תורה שלא לחוסמה משום דלמא דחזיא ומצטערא, והא חזיא ומצטערא בזמן דישתה, עיי"ש. והנה ראיתי ב"שיטה מקובצת" דכתב לאתויי בשם הרא"ש בביאור דברי איבעיית הגמ' דידן דאפילו למאן דלא דריש טעמא דקרא, לקמן בפרק המקבל (קטו.) דאמר אלמנה בין עניה בין עשירה וכו', היינו משום דפשטיה דקרא משמע בין עניה בין עשירה, אבל הכא פשיטא דרחמנא לא אזהר אלא לטובתה של בהמה, אי משום דמעלי לה, אי משום דלא תצטער, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דלאו מילתא פסיקא היא דבכל גוונא לא דרשינן טעמא דקרא, אלא הני מילי דוקא בגוונא דלא מוכרח למידרש הכי טעמא דקרא, ואדרבה פשטיה דקרא משמע לא כן, וכהא דחובל בגד אלמנה דמשמעו בין עניה בין עשירה, אבל בגוונא דפשיטא דהכי הוא טעמא דקרא, א"כ שפיר דרשינן טעמא דקרא אליבא דכולי עלמא, הלכך גבי חסימה דבהמה דפשיטא דלא אזהר רחמנא אלא לטובתה של בהמה, ממילא שפיר דרשינן טעמא דקרא.

ה) והשתא לפי"ז נראה בנידון דידן, דלעולם הוא מוכרח לומר דטעמא דקרא דלא חייבה התורה להקביל פני רבו רק ברגל משום ביטול מלאכה, דאי לאו הכי תיקשי מאי טעמא אין אנו מקבילין פני הרב אף בראש חודש, וכהא דכתיב "לא חודש ולא שבת", אלא על כרחין לומר דטעמא משום ביטול מלאכה, ולפיכך דוקא נשים דאינן עושות מלאכה בראש חודש הוא מחוייבת בהקבלת פני הרב, ולפי"ז הדר לכאורה יש לדון האם אדם שאינו עושה מלאכה הוא מחוייב להקביל פני רבו כל השנה. ושמא יש לדחות דנקטינן לדינא שנינא

ושמואל, חד אמר, שלא ראתה זכוב עובר על שולחנו. וחד אמר, סדין של פשתן הציעה על מטתו, ולא ראתה קרי עליו, עיי"ש. ולפיכך היתה צריכה להקביל פניו כדי ללמוד ענייני יראת שמים, ולהתחזק בהן.

ד) ולכאורה צריך ביאור בכוונת הפנ"י דמה בכך דהשונמית הכירה בו שהוא קדוש לחייבה במצות הקבלת פני רבו, הרי כיון דמצוה זו ניתנה לצורך לימוד תורה, ממילא באשה דאינה מצווה בלימוד תורה אינה שייכת במצוה זו. ונראה לומר בדעתו דרצונו לומר דמצוה זו ניתנה אף לצורך התחזקות ביראת שמים, וכבר מצינו בגמ' בשבת (לא.) דהפליגו חז"ל בחסרון הגדול של אדם שיש בו תורה ואין בו יראת שמים, עיי"ש. ולפיכך כיון דהשונמית היתה יודעת להתבונן במעשיו של אלישע ללמוד יראת שמים, לפיכך היתה מצווה דאף דנשים אינם שייכות בלימוד תורה, מכל מקום הוי שייכות ביראת שמים, ונראה מדבריו דאין לחייב במצוה רק נשים היודעות להתבונן במעשה הרב ללמוד ממנו יראת שמים, ודו"ק.

בנשים לא שייך דין זה, דכיון דנשים אינם חייבים בתלמוד תורה, מיהו כיון דקרא בשונמית כתיב שהלכה לגבי אלישע שהיה נביא, והיה תדיר אצלה, והכירה במעשיו שהיה איש קדוש, משום הכי הצריכה לילך להקביל פניו, כן נראה לי, עיי"ש.

ג) והרי מבואר מדבריו דטעם המצוה להקביל פני רבו הוי כדי ללמוד ממנו תורה, [ולפיכך מצוה זו שייכת כל השנה, אלא משום ביטול מלאכה אינה נוהגת רק ברגלים בלבד], ולפי"ז נמצא דבנשים לא שייכת מצוה זו להקביל פני רבו ברגל, שהרי אינן חייבות במצות תלמוד תורה, ואע"ג דנשים הוי שייכות בלימוד תורה לצורך ההלכות הנוגעות להן, מכל מקום נראה דלא הוי מחייבין אותן במצות הקבלת פני רבו ברגל רק לצורך לימוד ההלכות הנוגעות להן, והא דמשמע דהשונמית היתה מקבילה פניו של אלישע ברגלים ובראשי חודשים, היינו כיון שהכירה בו שהוא איש קדוש, וכהא דאיתא בגמ' בברכות (י:) בהא דכתיב "ותאמר אל אישה, הנה נא ידעתי, כי איש אלהים קדוש הוא", ושיילינן, מנא ידעה. רב

אחרינא בהא דאין אנו נוהגין להקביל פני הרב בראש חודש, [ונראה בשו"ת נודע ביהודע (תניינא - א"ח סימן צ"ד) במה שכתב ליישב בזה, ואכמ"ל].

ו) ואולם שוב ראיתי בחי' הריטב"א בסוגיין בד"ה אמר ר' יצחק וכו', שנאמר לא חדש ולא שבת, ואם תאמר א"כ הוה ליה למימר חייב אדם להקביל פני רבו בשבת. ויש לומר, דר' יצחק תפס קצה האחרון, כי הקבלה היא בכל תלמיד כפי קירובו לרבו, כי אם הוא בעיר חייב לראותו בכל יום, ולא סגי בלא הכי, ואם הוא חוץ לעיר במקום קרוב - פעם אחת בשבוע או בחודש, וזהו שאמר מדוע את הולכת אליו היום, לא חדש ולא שבת יש משעה שראית אותו, ואם הוא במקום רחוק יש לו לראותו פעם אחת ברגל, ולא הוצרך ר' יצחק להזהיר אלא למי שרבו במקום רחוק שלא יתעצל לראותו, ושבת נמי דנקט כולל גם יום טוב, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דלעולם הוי חיוב על האדם להקביל פני רבו בכל יום בגוונא דהוי נמצא באותה העיר, ולא נקט רבי יצחק חודש ושבת דהוי המינימום לחובת האדם להקביל פני רבו, [ונראה לאתויי קצת ראייה מהא דאיתא בגמ' בברכות (לה:) דאמר להו רבא לרבנן, במטותא מיניכו, ביומי ניסן וביומי תשרי לא תתחזו קמאי, כי היכי דלא תטרדו במזוניכו כולא שתא, עכ"ל. ומדנקיט רבא בהאי לישנא 'לא תתחזו קמאי', משמע קצת דהוי מקיימין מצות הקבלת פני הרב, ודו"ק], ונראה דזהו מהטעם הנזכר דהחיוב תלי בביטול מלאכה, ולפיכך בנמצא באותה העיר עם רבו דאין לו ביטול מלאכה, שהרי אין שיעור זמן להקבלת פני הרב, אי הכי הוי מחוייב להקביל פני רבו בכל יום, וכל שכן בטייל שאינו עושה מלאכה כלל ועיקר, הוי מחוייב להקביל פני רבו בכל יום, ודו"ק היטב.

(ח) ואולם שוב ראיתי בפירש"י (סוכה כו.) בד"ה שלוחי מצוה אנן, דכתב שבאנו לשמוע הדרשה, ולהקביל פני ריש גלותא, עכ"ל. והשתא אי נימא דמצות הקבלת פני הוי כדי ללמוד תורה ויראת שמים, אי הכי לכאורה תיקשי אמאי הוצרך רש"י לפרש שאמרו שבאנו לשמוע הדרשה, הרי הוי סגי למימר שבאו להקביל פני ריש גלותא דעיקר מצוה לצורך לימוד תורה, אלא ודאי דאין מטרת הקבלת פני הרב כדי ללמוד ממנו תורה.

(ו) ולפיכך נראה לעניות דעתי לומר דמטרת הקבלת פני הרב כדי לכבדו בכבוד התורה, [וראה במסכת אבות (פרק ו') משנה ג')] בהא דאמרינן דאין כבוד אלא תורה, ובפירש"י שם, ואכמ"ל], וזכר לדבר, מהא דאיתא בגמ' ביומא (עז:): דההולך ביום הכיפורים להקביל פני אביו או פני רבו, או פני מי שגדול ממנו - עובר עד צווארו במים, ואינו חושש משום איסור רחיצה, עיי"ש. והשתא בפשטות לא מיירי דוקא בהולך להקביל פני רבו כדי ללמוד תורה, שהרי מיירי התם אף בהולך להקביל פני אביו, והא ודאי דלא מיירי דוקא בגוונא דאביו תלמיד חכם, והיינו מטעם כבוד אביו וכבוד רבו, ודו"ק.

(ט) ואלא דאכתי לכאורה צריך ביאור אמאי הוצרך רש"י לפרש דהלכו נמי לשמוע את הדרשה. ושמא יש לומר בהקדם דברי ה"ערוך לנר" (סוכה כה.) בד"ה הכא טריד טירדא דמצוה, דכתב דנראה דהא ליכא לאתווי ראיא דעוסק במצוה מדרבנן נמי הוי פטור מקיום מצוה מהתורה, והיינו מהא דאמרינן לקמן (כו.) בעובדא דרב חסדא ורב הונא בר רב הונא שגנו ארקתא דסורא שבאו לקבל פני רבם, אף שמצוה דרבנן הוא, אין ראיא דעוסק דרבנן הוי פטור ממצוה מהתורה. דהתם באו נמי ללמוד תורה, וכמו שפירש"י בד"ה שלוחי מצוה אנן, שבאנו

(ח) ואולם שוב ראיתי בפירש"י (סוכה כו.) בד"ה שלוחי מצוה אנן, דכתב שבאנו לשמוע הדרשה, ולהקביל פני ריש גלותא, עכ"ל. והשתא אי נימא דמצות הקבלת פני הוי כדי ללמוד תורה ויראת שמים, אי הכי לכאורה תיקשי אמאי הוצרך רש"י לפרש שאמרו שבאנו לשמוע הדרשה, הרי הוי סגי למימר שבאו להקביל פני ריש גלותא דעיקר מצוה לצורך לימוד תורה, אלא ודאי דאין מטרת הקבלת פני הרב כדי ללמוד ממנו תורה.

(ו) ולפיכך נראה לעניות דעתי לומר דמטרת הקבלת פני הרב כדי לכבדו בכבוד התורה, [וראה במסכת אבות (פרק ו') משנה ג')] בהא דאמרינן דאין כבוד אלא תורה, ובפירש"י שם, ואכמ"ל], וזכר לדבר, מהא דאיתא בגמ' ביומא (עז:): דההולך ביום הכיפורים להקביל פני אביו או פני רבו, או פני מי שגדול ממנו - עובר עד צווארו במים, ואינו חושש משום איסור רחיצה, עיי"ש. והשתא בפשטות לא מיירי דוקא בהולך להקביל פני רבו כדי ללמוד תורה, שהרי מיירי התם אף בהולך להקביל פני אביו, והא ודאי דלא מיירי דוקא בגוונא דאביו תלמיד חכם, והיינו מטעם כבוד אביו וכבוד רבו, ודו"ק.

(ז) ושוב מצאתי כן בשו"ת נודע ביהודה (תניינא - או"ח סימן צ"ד) דכתב דבזמן הזה שאין בית המקדש קיים, ואין אנו יכולין להקביל פני השכינה ברגל, אין חיוב להקביל פני רבו, מטעם שלא יהא כבודו של רבו מרובה מכבוד שמים, וכהא דאיתא בגמ' בקידושין (לג.) דאמר אייבו אמר ר' ינאי, אין תלמיד רשאי לעמוד מפני רבו אלא שחרית וערבית, שלא יהיה כבודו מרובה מכבוד שמים, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דמצות הקבלת פני רבו הוי משום כבוד רבו.

לשמוע הדרשה, ולהקביל פני ריש גלותא, עכ"ל. והיינו דמצוה דאורייתא היא. ועוד אפשר דאף בקבלת פני רבו איכא מצוה דאורייתא מ"את ד' אלקיך תירא" לרבות תלמידי חכמים, עיי"ש. ולפי"ז אפשר לומר דרש"י הוסיף דאף הלכו לשמוע הדרשה, מחמת דסבר דמשום הקבלת פני רבו לא אמרינן לדין עוסק במצוה, כיון דהוי מצוה מדרבנן בלבד.

(י) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי למאי דמשני ה"ערוך לנר" שינויא אחרینא דאף בהקבלת פני רבו הוי מקיים מצוה דאורייתא, דאי הכי אמאי פירש"י דמיירי דאף הלכו לשמוע את הדרשה. וכי תימא, דמעשה שהיה כך היה. מכל מקום אכתי תיקשי דהא מנא נפקא לרש"י דמעשה שהיה כך היה. ועוד לכאורה תיקשי מאי טעמא דפירש"י בסוגיין דמיירי דאף הלכו לשמוע את הדרשה, ואילו לעיל (י:) פירש"י בד"ה שלוחי מצוה אנן, דמיירי שהלכו להקביל פני רבן בלבד, וצ"ע.

(יא) והשתא לפי"ז נראה לומר בשאלה דשאלנא קדמיכון, האם אפשר לקיים מצות הקבלת פני רבו בהליכה לציון

הצדיקים. ונראה לומר, דלמאי דנתבאר בדברי הפנ"י דשורש המצוה להקביל פני רבו הוי כדי ללמוד תורה ולהתחזק ביראת שמים, אי הכי אף דבהליכה לציון הצדיקים לא שייך ללמוד תורה, מכל מקום כיון שמתחזק ביראת שמים בשהותו בציון הצדיקים, א"כ הוי מקיים מצות הקבלת פני רבו ברגל.

(יב) ועוד נראה לומר, דאפילו אי משכחת לה למימר דטעם המצוה משום כבוד רבו, מכל מקום יש לצדד דהוי מקיים כבוד רבו אפילו בהולך לציון הצדיקים, והוא למאי דמצינו בשו"ע (יו"ד סימן רמ"ב סעיף כ"ח) דפסק כשמזכיר רבו תוך י"ב חודש, צריך לומר הריני כפרת משכבו, עכ"ל. והרי הלכה זו הוי מצד כבוד רבו, תדע, שהרי מצינו בשו"ע (שם סעיף ט') דפסק דחייב לכבדו אפילו אחר מותו, כיצד, היה אומר דבר שמועה מפיו, אומר, כך אמר אבא מארי הריני כפרת משכבו, אם הוא תוך שנים עשר חדש, עכ"ל. ושמע מינה דאמירת הריני כפרת משכבו הוי מדין כבוד אביו, וא"כ הוא הדין דהוי מדין כבוד רבו, ושמע מינה דדין כבוד הוי שייך אף לאחר מיתה, ויש לפלפל.



הרב אביחיל לוי

בביאור מצות ספירת העומר

ועוד צ"ב בזה שבויקרא כתיב וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה כתיב מיום ומשמע שהספירה תהיה ביום בלילה ובדברים כתיב מהחל חרמש בקמה. ופירש"י משקצר העומר ומשמע שהספירה צריכה להיות בלילה ולא ביום.

ועוד צ"ב בזה שהתורה ייחדה את זמן מצוות הספירה שהוא מיום הביאכם את עומר התנופה אם היינו דאתי למימר שרק בזמן שביהמ"ק קיים שיש למצווה זאת מחויבים בספירה והיינו שמצות קרבן העומר בה תלוי מצוות הספירה או שלסמן בעלמא נקט הכתוב ואף בזמן שאין ביהמ"ק קיים מחויבים במצוה זו.

ועוד צ"ב בהא דכתיב שבע שבתות תמימות תהיינה דמאי ילפינן מתמימות.

ועוד צ"ב בהא דכתיב תספרו חמשים יום ולא כתיב תספרו ארבעים ותשע יום.

ועוד צ"ב אם מצות ספירת העומר היא מצוה אחת שמתארכת על מ"ט יום או שכל יום הוא מצוה בפני עצמו.

ועוד צ"ב בזה שלא מברכים שהחיינו על מצות ספירת העומר שבאה מזמן לזמן.

ואיתא במנחות (סו.) אמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי אמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא.

ולכאז' צ"ב בדברי אביי שאמר מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי אם כוונתו

במצות ספירת העומר נאמרו בתורה ב' פרשיות דבויקרא כ"ג כתיב וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'.

ובדברים (ג, ז) כתיב שבעה שבועות תספור לך מהחל חרמש בקמה תחל לספור שבעה שבועות לה' אלהיך מסת נדבת ידך אשר תתן כאשר יברכך ה' אלהיך.

ולכאז' צ"ב כמה שנכתבה מצוה זו ב' פעמים.

ועוד צ"ב בהא דבויקרא כתיב וספרתם לכם בלשון רבים ובדברים כתיב וספרת לך בלשון יחיד.

ועוד צ"ב בהא דבויקרא הוזכר ספירת השבע שבתות וכן ספירת החמשים יום ובדברים הוזכר רק ספירת השבועות ולא ספירת הימים.

ועוד צ"ב בזה דבויקרא כתיב שבע שבתות ובדברים כתיב שבעה שבועות ולא שבתות.

ועוד צ"ב בזה שבויקרא כתיב ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה ובדברים כתיב מהחל חרמש בקמה ופירש"י משקצר העומר שהוא ראשית הקציר ואמאי שאני קרא בלישנא.

ועוד צ"ב בהא דכתיב תחל לספור שבעה שבועות דאמאי כתיב תחל דפשיטא שאם תספור תתחיל לספור.

יתחייב מזה המאמר שהפעולה ההיא מצוה בפני עצמה.

והראיה הברורה על זה היותנו מונים גם כן בכל לילה שהם כך וכך שבועות כך וכך ימים ואילו היו השבועות מצוה בפני עצמה לא היינו מסדרים ענינה אלא בליל השבועות והיינו אומרים שתי ברכות על ספירת העומר ועל ספירת שבועי העומר ואין הדברים כן אלא המצוה היא ספירת העומר יומי ושבועי שתיקנו.

וחזינן בשיטת הרמב"ם שמצות ספירת העומר הימים והשבועות היא מצוה אחת שעשויה משני חלקים למנות הימים והשבועות וא"כ לשיטתו מה שנכתב בתורה בב' פרשות הם אחד ובא זה וגילה על זה.

אולם צ"ב לפי"ז אמאי חזר הכתוב בדברים על מצוה זו ושם לא נזכר כלל ספירת הימים.

ועוד צ"ב בשינוי שבויקרא כתיב שבתות ובדברים כתיב שבועות.

ונראה לבאר שבדברים מיידי על זה שבסיום הספירה הוא חג השבועות שנקרא כך על שהוא אחר ספירת שבע השבועות ולכן שם הוזכר הכתוב רק את ספירת השבועות ולא הימים והכי נמי נקט התם שבועות ולא שבתות.

וברמב"ם בה' תמידין ומוספין כתב מצוה לספור כל איש ואיש שבעה שבועות מיום הקרבת העומר.

ובפ"ז כ"ב כתב מצות עשה לספור שבע שבתות תמימות מיום הבאת העומר שנאמר וספרתם לכם ממחרת השבת שבע שבתות ומצוה למנות הימים עם השבועות שנאמר תספרו חמישים יום ומתחילת היום

שיש שני מצוות בספירת העומר מצווה למנות ימים ומצווה למנות שבועות או שכוונתו שהיא מצווה אחת שבה צריך למנות ימים ושבועות.

ועוד צ"ב במה נחלקו רבנן דבי רב אשי שמנו יומי ומנו שבועי לאמימר דמני יומי ולא מני שבועי.

ועוד צ"ב בדברי אמימר דמני יומי ולא מני שבועי ואמר זכר למקדש הוא שאע"פ שהוא זכר למקדש כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון וע"כ היה להם לתקן כעין דאורייתא שימנה יומי ושבועי.

וכן צ"ב שהרי מהרה יבנה ביהמ"ק ויבואו לטעות שיאמרו אשתקד מנינו יומי בלבד ולא שבועי ואמאי שתיקנו רבנן לא תיקנו למנות נמי השבועות כזמן שביהמ"ק קיים.

וברמב"ם בספר המצוות (מצוה קס"א) כתב שצונו לספור מקצירת העומר תשעה וארבעים יום והוא אומרו יתעלה וספרתם לכם ממחרת השבת ודע כי כמו שיתחייבו בית דין למנות שנות יובל שנה שנה שמיטה שמיטה כן חייב כל אחד ממנו למנות ימות העומר יום יום ושבוע שבוע הוא שאמר תספרו חמישים יום ואמר שבעה שבועות תספור לך וכמו שמצות מנין השנים והשמיטה מצוה אחת כן ספירת העומר מצוה אחת וכן מנה אותה כל מי שקדמני מצוה אחת ואל יטען אומרם מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי ותחשוב שהם שתי מצוות כי כל חלק וחלק מחלקי המצוה שיהיו לה חלקים מצוה לעשות כל חלק ממנה ואמנם היו שתי מצוות אילו אמרו מנין הימים מצוה ומנין השבועות מצוה וזה מה שלא יעלם למי שלא יטעה אותם הדיבור כי אתה כשתאמר מצוה לעשות כך וכך הנה לא

מנורה בביאור מצות ספירת העומר בדרום קא

ואילו היינו סופרים ממש כמו שהיו עושים בזמן דאיכא עומר היה נראה שהברכה חוזרת אף על ספירת שבועות ולכן אמרו מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי ר"ל יומי מן התורה.

ואמימר מני יומי ולא שבועי אמר זכר למקדש הוא פירוש ספירת השבועות אינה אלא זכר למקדש ולכך לא היה מונה שבועות עם ברכת הימים אבל אין לפרש ששניהם זכר למקדש דא"כ למה מונה הימים מן השבועות.

ודומיה כברכות (נד.) כי הוה משי לערבות הוה מברך שעשה ניסים במקום הזה ובגמל ואע"פ שאינו מחוייב עתה על הגמל היה מזכירו אגב הנס של ערבות.

וחזינן בשיטת רבינו ירוחם שחולק על הרמב"ם וס"ל שמצות ספירת הימים ומצות ספירת השבועות הם שתי מצוות כתפילין של יד ושל ראש ומצות ספירת הימים נוהגת לעולם אף בזמן שביהמ"ק חרב ומצוות ספירת השבועות נוהגת רק בזמן שביהמ"ק קיים.

ולשיטתו אתי שפיר במה שנכתב בתורה ב' פרשות שבדברים כתיב רק ספירת שבועות וזה גופא אתי לאשמעין שהם ב' מצוות מצות ספירת הימים ומצות ספירת השבועות.

ובדברים נמי כתיב מהחל חרמש בקמה ומיירי מקצירת העומר ובא לומר שספירת השבועות היא תלויה בביהמ"ק ובקרבת העומר ומשא"כ מצות ספירת הימים היא לעולם ואף בזמן שביהמ"ק חרב.

ולשיטתו נמי אתי שפיר הא דכתיב בויקרא וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה וכתיב בתורה שני

מונין לפיכך מונה בלילה מליל שישה עשר בניסן.

וברבינו ירוחם (בנתיב החמישי ח"ד) כתב ליל שני של פסח מברכין על ספירת העומר. ותימה הוא שהיה לנו לומר על ספירת הימים כי ספירת העומר אינו שום דבר והיה לנו לומר על ספירה לעומר או על ספירת הימים.

ועוד למה אין מברכין שתי ברכות אחת לימים ואחת לשבועות הרי שתי מצוות הן והן כתפילין של יד ושל ראש האיכא מאן דמברך שתי ברכות אפ' לא סח.

ועוד איך אנו סופרים היום י"ד יום שהם שתי שבועות והיום כ"א יום שהם שלשה שבועות והיה לנו לומר היום י"ד יום והיום שני שבועות אבל מה לנו לומר שהן שני שבועות וכי אין אנו יודעין שי"ד יום הן שני שבועות.

ונראה לן משום דכתיב שבעה שבועות תספור לך וכתיב נמי מיום הביאכם את עומר שבע שבתות תמימות תהיינה נמצא שלא נכתבה ספירת שבועות כי אם גבי העומר אבל ספירת הימים לא כתיב גבי עומר נמצא דספירת הימים הוא מן התורה אפ' בזמן הזה וספירת השבועות בזמן דאיכא עומר והיו מברכין על זה ועל זה בזמן שביהמ"ק קיים והיינו דכתיב עד ממחרת השבת השביעית תספור חמישים יום והוה ליה למכתב עד מחרת אלא רצה לומר ממחרת הספור ועד מחרת רצה לומר שלא תלה מיום הביאכם אלא ממחרת ובזמן הזה אנו סופרים לשבועות זכר למקדש ובדבר שהוא זכר למקדש לבד אין מברכין עליו מידי דהוה אכריכה בליל פסח ואערכה בשביעי של סוכות לכן אנו אומרים שהם כך וכך שבועות שאין זו ספירה ממש

זמנים ממחרת השבת ומיום הביאכם את עומר התנופה.

ולכא' צ"ב אמאי לא די לומר זמן אחד.

ועוד צ"ב בזה שבדברים כתיב רק זמן אחד מהחל חרמש בקמה שהוא קצירת העומר ולא כתיב נמי ממחרת השבת.

ולרבינו ירוחם אתי שפיר שבויקרא דכתיב ב' המצוות מצות ספירת הימים ומצות ספירת השבועות שמצות ספירת הימים תלוי במחרת השבת והיינו לעולם אף שאין ביהמ"ק ולא מקימים מצות קצירת העומר אפ"ה חייבים בה מדאורייתא וא"כ תלוי ביו"ט של פסח שהוא לעולם.

ומשא"כ מצות ספירת השבועות שהיא רק בזמן שביהמ"ק קיים והיא תלויה בקצירת העומר להכי נמי כתיב מיום הביאכם את עומר התנופה.

ומשא"כ בדברים דמיירי רק במצות ספירת השבועות שתלוי בביהמ"ק ובמצות קצירת העומר להכי כתיב רק מהחל חרמש בקמה ולא ממחרת השבת.

ובזה נמי יש לבאר בזה שבויקרא כתיב שבתות ובדברים כתיב שבועות שבויקרא שהזכרו ב' המצוות כתיב שבתות שכולל ימי השבוע וכן השבתות ומשא"כ בדברים דמיירי רק במצות ספירת השבועות ולא הימים כתיב שבועות ולא שבתות.

ובזה יש לבאר נמי הא דכתיב תמימות בויקרא ולא בדברים שבויקרא דמיירי בימים ובשבועות כתיב תמימות ומשא"כ בדברים דמיירי רק בשבועות ולא בימים לא כתיב תמימות.

ובזה יש לבאר נמי הא דבויקרא כתיב לשון רבים וספרתם לכם ובדברים כתיב

לשון יחיד ולהמבואר אתי שפיר שבויקרא דמיירי אף בספירת הימים שנוהג לעולם כתיב לשון רבים וספרתם לכם ומשא"כ בדברים דמיירי בספירת השבועות שאינו נוהג לעולם אלא בזמן שביהמ"ק קיים להכי כתיב לשון יחיד וספרת לך למימר שאינו נוהג אלא בזמן שביהמ"ק קיים.

ולרבינו ירוחם הא דמברכים על ספירת העומר ולא על ספירה לעומר וכן מה שלא מברכים על ספירת הימים דכיון שסופרים בזמן הזה גם את ספירת השבועות שהיא מדרבנן בזמן הזה ומשא"כ ספירת הימים שהיא מדאורייתא בזמן הזה ורוצים לכלול אותם כאחד ומאידך שיהיה חילוק ביניהם להכי אומרים על ספירת העומר.

שאם היינו אומרים על ספירה לעומר אז משמע שחוזר על ספירת השבועות בלבד שהם תלויים במצות העומר ומשא"כ השתא שאומרים על ספירת העומר משמע גם ספירת הימים שאינה תלויה בעומר אלא שסופרים אותה מזמן קצירת העומר ולהכי נמי לא מברכים על ספירת הימים שהרי מזכירים גם את ספירת השבועות.

וחזינן נמי ברבינו ירוחם שבזמן שביהמ"ק קיים וקיימת מצות קצירת העומר שהיה מן הראוי לברך ב' ברכות על ספירת הימים ועל ספירת השבועות שהרי ב' מצוות חלוקות הם אפ"ה ברכה אחת היא לשניהם על ספירת העומר שכוללת הימים והשבועות.

וכן חזינו בשיטת רבינו ירוחם שבזמן שביהמ"ק קיים ומקיימים מצות קצירת העומר הנוסח במצות הספירה הוא היום כך וכך שבועות היינו משום שבזמן הזה מצות ספירת השבועות שהיא דרבנן נטפלת למצות ספירת הימים שהיא מדאורייתא.

וברבינו ירוחם הביא נמי שיטת רב האי גאון שספירת העומר בזמן הזה היא דרבנן.

וברמב"ם בה' תמידין ומוספין (ז, כד) כתב מצוה זו על כל איש מישראל בכל מקום ובכל זמן וחזינן דס"ל שאף בזמן הזה מצות ספירת העומר מדאורייתא.

וא"כ נחלקו רב האי גאון והרמב"ם אם הא דכתיב בתורה מיום הביאכם את עומר התנופה וכן מהחל חרמש בקמה הוא סיבת החיוב שרק בזמן ביהמ"ק יש למצוה זו מהתורה או שהוא רק זמן למצוה זו ולא תלוי בזה ולעולם היא מצוה דאורייתא.

ולהמבואר לרבינו ירוחם יש חילוק בין מצות ספירת הימים למצות ספירת השבועות.

ובמאירי בשילהי פסחים נמי הביא שיטת רבינו ירוחם בשם יש מפרשים.

וברמב"ם בספר המצוות הקשה על רבינו ירוחם שכתב והראיה הברורה על זה היותנו מונים גם כן בכל לילה שהם כך וכך שבועות כך וכך ימים ואילו היו השבועות מצוה בפני עצמה לא היינו מסדרין עניינה אלא בליל השבועות והיינו אומרים שתי ברכות על ספירת העומר ועל ספירת שבועי העומר.

ולהמבואר ברבינו ירוחם מיושבים דבריו שמה שמחברים בין הימים והשבועות הוא משום שבזמן הזה ספירת השבועות היא מדרבנן ונטפלת למצות ספירת הימים שמדאורייתא אולם בזמן שביהמ"ק קיים הכא נמי שמחלקים בין ספירת הימים לחוד לספירת השבועות.

ומה שהקשה שהיינו אומרים שתי ברכות

בזמן הזה לא קשיא שהרי עיקר הברכה על ספירת הימים שהיא דאורייתא אולם גם על זמן שביהמ"ק קיים כתב רבינו ירוחם שאפשר לכלול ב' מצוות אלו בברכה אחת ששניהם הם מצוות ספירה.

ובמנחות (סו.) איתא גופא אמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי אממר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא.

ופירש"י אממר מני יומי ולא שבועי אמר האי מניינא בהשתא לאו חובה הוא דהא ליכא עומר אלא זכר למקדש בעלמא הוא הלכך ביומי סגי.

ולכאז' צ"ב במאי פליגי אביי ורב אשי לאמימר.

ועוד צ"ב בהלכתא כמאן קיי"ל ועוד צ"ב למצוה למימני שבועי אם היינו למנות רק את סוף השבוע או שיש מצוה למנות בכל יום גם את השבוע.

ועוד צ"ב בביאור דברי אממר שמנה ימים ולא שבועות משום זכר למקדש ואמאי לא אמרינן כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון.

וברמב"ם בה' תמידין ומוספין (ז, כד) כתב מצוה זו על כל איש ישראל בכל מקום ובכל זמן.

חזינן דס"ל שבזמן הזה אינו זכר למקדש אלא דאורייתא וא"כ לא פסק כאמימר אלא כאביי ורב אשי.

וס"ל נמי שבזה נחלקו שלאביי ורב אשי לעולם מצות הספירה היא דאורייתא ולאמימר בזמן הזה דרבנן ופסק כאביי ורב אשי ולא כאמימר.

ולכאז' צ"ב לפי"ז אמאי תיקנו למנות הימים ולא השבועות.

ונראה לבאר שמצות ספירת הימים מרובה ממצות ספירת השבועות ולכן עדיפא טפי.

ונראה עוד לבאר דכיון דכתיב וספרתם לכם ממחרת השבת ואם יספרו רק את השבועות לא ימנו אחר השבת.

וחזינן שרבנן רצו להוציא מדעת הצדוקים ששבת זו היא יום טוב של פסח ולא שבת בראשית ולכן העדיפו את מצות ספירת הימים לספירת השבועות.

וברי"ף בשלהי פסחים כתב וכי היכי דמצוה למימני יומי הכא נמי מצוה למימני שבועי דאמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי חזינן נמי שהביא שיטת אביי להלכה ולא כאמימר.

ובר"ן על דברי הרי"ף כתב והפירוש הנכון במצוה למימני שבועי הינו בתשלום כל שבוע ושבוע אבל ברוב המקומות החמירו על עצמם לומר בכל יום היום כך וכך לעומר שהם כך וכך שבועות וימים כך.

חזינן ב' שיטות במצוה למימני שבועי אם היינו רק בתשלום השבועות או אף בכל יום שבשאר ימי השבוע.

ובבית יוסף או"ח (תפ"ט) אחר שהביא דברי הר"ן הביא שכן כתב הרא"ש בתשובה שנהגו בכל תפוצות ישראל למנות יומי ושבועי בכל לילה ואומרים שהם כך וכך שבועות וכך וכך ימים ולא שמענו אדם שערער בדבר אלא הרז"ה ומנהג אבותינו תורה הוא.

ודברי הרז"ה הם בפסחים בחי' על דברי הרי"ף שכתב והמקומות שנהגו שלא

ונראה לבאר משום שאביי ורבנן דבי רב אשי הם רוב לגבי אמימר דיחידא הוא ולכן פסק כמותם.

ונראה עוד לבאר משום שדברי אביי הובאו בגמ' בר"ה (ה.) ובחגיגה (יז.) בסתמא ומשמע דבגמ' קיי"ל כוותיה ולכן פסק הרמב"ם כאביי.

ולשיטת רבינו ירוחם שהמצוה לספור ימים היא לעולם ולספור שבועות רק בזמן שביהמ"ק קיים נחלקו אביי ואמימר אם בזמן הזה צריך לעשות זכר למקדש במצות ספירת השבועות דלאביי צריך ולאמימר לא צריך.

ולשיטות שבזמן הזה מצות הספירה היא מדרבנן נחלקו אביי ואמימר אם אמרינן בזה כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון וסופרים ימים ושבועות או דלא אמרינן הכא הכי וסופרים רק הימים ולא השבועות משום שהוא זכר למקדש.

ולכאז' צ"ב בזה בשיטת אמימר דאחר שזו מצוה אחת איך מחסרים חלק מהמצוה משום שהוא זכר למקדש ולא אמרינן כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון.

וכן שיבנה ביהמ"ק יכולים לטעות ולומר אשתקד מנינו ימים בלבד ולא ימנו השבועות.

ונראה לבאר בשיטת אמימר דכיון שבתורה תלוי מצות ספירת העומר במצות קצירת העומר וכדכתיב מיום הביאכם את עומר התנופה וכתוב נמי מהחל חרמש בקמה א"כ הוי נמי כמש"כ שלא לספור העומר כשאין למצות קצירת העומר ולכן שינו רבנן להסיר חלק מהמצות למנות הימים בלבד ולא השבועות בזמן הזה.

מנורה בביאור מצות ספירת העומר בדרום קה

למנות שבועות בכל יום ויום עד מלאת השבוע בכל שבוע ושבוע הוא המנהג היפה.

ובש"ע או"ח (תפג, א) הביא דברי הר"ן והרא"ש להלכה שכתב וסופר הימים והשבועות כיצד ביום הראשון שהם שבוע אחד וביום השמיני יאמר היום שמונה ימים שהם שבוע אחד ויום אחד עד שיגיע לארבעה עשר יאמר היום ארבעה עשר ימים שהם שני שבועות ועל דרך זה מונה והולך עד ארבעים ותשעה יום.

ובתוס' במנחות (סו) כתבו לחדש שזמן ספירת העומר הוא כזמן קצירת העומר.

והקשו מב' משניות דמיירי בזמן קצירת העומר דבמתני' במגילה (כ:) תנן כל הלילה כשר לקצירת העומר זה הכלל דבר שמצותו ביום כשר כל היום דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה ודייקן מזה דכשם דהתם במתני' הדברים שנמנו שכשרים ביום היינו שלא כשר בלילה הכא נמי הדברים שכשרים בלילה אינם כשרים ביום.

ובמתני' במנחות עא. תנן מצותו לקצור בלילה נקצר ביום כשר ודוחה את השבת וחזינן שנקצר ביום כשר.

ולכאז' היה מקום ליישב קושיית התוס' דהא דתני כל הלילה כשר לקצירת העומר היינו נמי לכתחילה ומשא"כ בדיעבד כשר.

אולם בתוס' הביאו בשיטת ר"ת שיש מחלוקת בין ב' משניות אלו והוי חידוש גדול שרבי במנחות סתם שלא כמו שסתם במגילה ושיטת ר"ת דעיקר ההלכה פסק כמתני' דמגילה שכל הלילה כשר לקצירת העומר וא"כ ה"ה נמי בספירת העומר שרק הלילה כשר לקצירת העומר ולא

היום וא"כ לפי"ז מי שלא מנה בלילה לא ימנה ביום.

וכן כתבו בתוס' במגילה (כ:) בשם ר"ת והוסיפו דמתני' דמגילה (כ:) עדיפא משום שכולה בהלכות לדינא.

וכתבו עוד שאפ' למי שמכשיר קצירת העומר ביום בדיעבד מודה הוא בספירת העומר שאין לברך ביום משום ששנה עליה הכתוב לעכב דכתיב תמימות ואי אתה מוצא תמימות אלא כשאתה מונה בלילה.

וא"כ לביאור זה גם אם נימא שיש מחלוקת במשניות גבי קצירת העומר אם קצר ביום אם כשר בדיעבד אפ"ה בספירת העומר לכו"ע אינו סופר ביום.

והביאו עוד שבה"ג כתב שמי ששכח למנות בלילה ימנה למחר בלא ברכה וכן הלכה אבל אם שכח לילה ויום לא ימנה עוד בברכה דבעינן תמימות וליכא.

ולכאז' צ"ב במש"כ שהלכה כבה"ג והרי זה סותר מש"כ בתחילה ששנה עליו הכתוב לעכב וא"כ לב' המשניות שחולקות גבי קצירת העומר בספירת העומר מודים שלא סופרים ביום.

ונראה לבאר דאפ"ה חששו לשיטת ר"ת שהשוה המחלוקת בקצירת העומר לספירת העומר ואע"פ שפסק כמתני' דמגילה אפ"ה חששו התוס' בדיעבד לסתם משנה דמנחות.

וכן להמבואר שיש צד לומר שאין מחלוקת בין המשניות דמתני' דמגילה מיירי לכתחילה ומתני' דמנחות מיירי בדיעבד.

ולשיטת ר"ת אתי שפיר מה שתלה הכתוב מצות ספירת העומר במצות

קצירת העומר דכתיב וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה וכתיב נמי שבעה שבועות תספור לך מהחל חרמש בקמה.

ולחמבואר אתי שפיר דשיטת ר"ת שזמן ספירת העומר תלוי בזמן קצירת העומר ולכן תלה הכתוב מצות הספירה למצות הקצירה.

ובתוס' במנחות (סו.) לא ס"ל כשיטת הבה"ג שכתבו עוד פסק בה"ג שאם הפסיק יום אחד ולא ספר שוב אינו סופר משום דבעיא תמימות ותימה גדולה ולא יתכן.

ומשא"כ בתוס' במגילה פסקו כבה"ג.

ובביאור הגר"א או"ח תפ"ט ט"ז כתב בביאור שיטת הבה"ג דס"ל שהלכה כסתם משנה דמנחות ולא כסתם משנה דמגילה.

ולחמבואר י"ל דבה"ג ס"ל שאין מחלוקת בין המשניות דמתני' דמגילה מיירי לכתחילה ומתני' דמנחות מיירי בדיעבד.

וכן איתא במאירי בשילהי פסחים שכתב וכל ששכח ולא מנה מבערב מונה למחרתו שהרי בקצירה שהיא בלילה אם קצר ביום כשר ואע"פ שאמרו כל הלילה כשר לספירת העומר הא יום לא לא לעיקר המצוה נאמרה.

וחזינן לשיטתו דליכא מחלוקת בין המשניות ואתי שפיר בזה שיטת הבה"ג דלאו היינו דס"ל כמתני' דמנחות אלא דס"ל דליכא כלל פלוגתא בזה.

אולם יעו' בבה"ג שלפנינו דליכא כלל מה שהובא ממנו בזה.

וחזינן בשיטת הבה"ג במה שהביאו התוס'

בשמו דהא דכתיב בתורה תמימות בא ללמדנו שמי ששכח יום אחד ולא מנה אינו יכול למנות למחר.

ולכאז' צ"ב שלא הובא להאי מילתא בגמ' ואפשר שזו סברת החולקים על הבה"ג.

ובתוס' במנחות (סו.) לומדים מתמימות דבעינן לברך מיד בתחילת הלילה והביאו שיטה שבזמן הזה שמצות הספירה מדרבנן צריך לספור בספק חשכה כדי לקיים מצות תמימות.

ובטור או"ח (תפ"ט) איתא כתב בה"ג שאם שכח לברך באחד מן הימים שלא יברך עוד בימים שלאחריו. ורב סעדיה כתב שאם שכח באחד מן הימים יברך בימים שלאחריו חוץ מהלילה הראשון שאם שכח ולא בירך בו שלא יברך עוד.

ורב האי כתב בין הלילה הראשון בין בשאר הלילות אם שכח ולא בירך בו יברך בשאר לילות וכן כתב הר"י.

חזינן בשיטת רב סעדיה שתמימות היינו שחייב לספור ביום הראשון לקיים מצות הספירה בשאר הלילות ואם לא ספר ביום הראשון שוב אינו סובר שלא נקרא תמימות.

ולכאז' צ"ב בזה שחסרון בתמימות הוא רק שחיסר ביום הראשון ומנלן לחלק בתמימות בין יום הראשון לשאר הימים.

ונראה לבאר שלומד רב סעדיה מהפס' שכתוב וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה ואמאי כתיב בתורה ב' פעמים הזמן שהוא ממחרת יו"ט של פסח והוא מיום קצירת העומר.

וכתב עוד במאירי ומונה בכל אחד מבערב וזהו תמימות.

ולביאור זה דין תמימות הוא למנות מהערב והביא עוד שיטה שיש אומרים שכל שספר ביום קודם שעת מוסף תמימות הן יעו"ש בראיה לדבריהם.

ובשו"ע או"ח (תפט, ז) כתב שכח ולא בירך כל הלילה יספור ביום בלא ברכה.

וכתב במשנ"ב יספור ביום כדעת הרבה פוסקים שבדיעבד ספירת יום עולה לספירה ובלא ברכה שיש לחוש לדעת הפוסקים שאין זמן ספירה אלא בלילה וכשמברך ביום הוא לבטלה מיהו מכאן ולהבא סופר בכל לילה בברכה ולא הוי כדילג יום אחד לגמרי שאינו סופר עוד בברכה.

ובסעיף ח' כתב אם שכח לברך באחד הימים בין יום ראשון בין משאר ימים סופר בשאר ימים בלא ברכה אבל אם הוא מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר יספור בשאר ימים בברכה.

והיינו שהביא דברי בה"ג להלכה שלא יברך אולם לחשוש לשיטת החולקים יספור בלא ברכה.

ובטעם המסופק שימנה בשאר הימים בברכה כתב המשנ"ב מהאחרונים משום דאיכא ספק ספקא שמא לא דילג כלל ואם תמצי לומר שדילג שמא הלכה כאותם פוסקים שכל יום הוא מצוה בפני עצמו.

ובבעל המאור בשלהי פסחים כתב ובספירת העומר יש ששואלין מה טעם אין אומרים בו זמן והיינו ברכת שהחיינו.

וכתב משום שמצות ספירת העומר היא רק זכר למקדש לכן לא מברכים עליה שהחיינו.

ולמד מזה רב סעדיה שיום הראשון הוא עיקר הספירה שבו תלוי ספירת כל הימים ואם לא ספר בו אינם תמימות ואינו יכול שוב לספור.

ונראה עוד לבאר שלמד רב סעדיה מהפס' שבעה שבועות תספור לך מהחל חרמש בקמה תחל לספור שבעה שבועות.

ולכאן צ"ב בהא דכתיב תחל דפשיטא שאם תספור תחל.

ולחמבואר אתי שפיר דמינה יליף רב סעדיה שמצות הספירה תלויה בהתחלת הספירה שאם ספר ביום הראשון נחשב לתמימות וסופר בשאר הימים ואם לא ספר ביום הראשון שוב אינו סופר בשאר הימים.

ונראה עוד לבאר שלומד רב סעדיה דהא דכתיב מיום הביאכם את עומר התנופה וכן מהחל חרמש בקמה היינו שמיום זה שסופרים מונים בשאר הימים ומשא"כ שלא מנו ביום זה שוב לא מונים שרק יום זה מהוה חסרון בתמימות.

ונראה עוד לבאר שלמד רב סעדיה ששנה עליו הכתוב לעכב דכתיב ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה וכתיב נמי מהחל חרמש בקמה למימר שביום הראשון תלוי ספירת שאר הימים.

ובמאירי בשלהי פסחים הביא דברי רב סעדיה וחלק עליה שכתב ואם שכח ולא מנה כלל בכל אותו היום יש אומרים שאם בראשון שגג הרי זה בכלל מעוות לא יכול שאין כאן תמימות ואין לו עוד מנין.

ואין הדברים נראין שלא נאמר תמימות לפירוק עול מנין ולהפקיעו מכל וכל אלא שהמצוה כך היא ואפ' ששכח את כולן ונזכר באחרונה סופר את האחרונה.

ולכאז' צ"ב שאחר שרבנן תיקנו בזמן הזה מצות ספירת העומר נברך שהחיינו כשאר מצוות דרבנן כמקרא מגילה והדלקת נר חנוכה.

ונראה לבאר דהתם רבנן תיקנו מצוות אלו לעולם ומשא"כ מה שציוו לספור ספירת העומר בזמן הזה הוא רק זכר למקדש דמהיינו טעמא אומר אמימר למנות רק ימים ולא שבועות שהוא רק זכר למקדש.

אולם תירוצ' זה לא אתי שפיר לשיטת הרמב"ם ודעמיה שספירת העומר בזמן הזה דאורייתא.

וכתב עוד בעל המאור ליישב שלא מצינו ברכת זמן אלא בדבר שיש בו שום הנאה כגון נטילת לולב שהוא בא לשמחה ותקיעת שופר לזכרון בין ישראל לאביהם שבשמיים ומקרא מגילה דחס רחמנא עלן ופרקינן ופדינן הבן שמברך אבי הבן שהחיינו לפי שיצא בנו מכלל ספק נפל דכל ששהה שלושים יום באדם אינו נפל ולספירת העומר אין בו זכר לשום הנאה אלא לעגמת נפשנו לחרבן בית מאויינו.

ולכאז' צ"ב בדבריו אם תרתי טעמי קאמר או חדא שהרי בתחילה אמר שאין במצוה זו שמחה וא"כ משמע שאף בזמן שביהמ"ק קיים לא אומר שהחיינו ואח"כ אומר שמצוה זו היא עגמת נפש לחרבן ביהמ"ק ומשמע לפי"ז שבזמן ביהמ"ק יאמר זמן.

ועוד צ"ב שהרי מצות לאו ליהנות ניתנו ואפ"ה מברכים עליהם שהחיינו.

ונראה לבאר דאע"ג שמצות לאו ליהנות ניתנו אפ"ה כיון שיש בקיומם שמחה מברך שהחיינו ומשא"כ בספירת העומר.

אולם צ"ב בזה שהרי השמחה היא עצם קיום מצות ה' ולזה אמר טעם נוסף דכיון שהיא זכר למקדש וזה עצמו מצער את האדם שעדיין לא נבנה המקדש ולכן לא יאמר שהחיינו.

וברבינו ירוחם אחר שהביא דברי בעל המאור כתב ויש נותנים טעם אחר לפי שאין אומרים זמן אלא על דבר שהוא גמר המצוה וזה לא נגמר עד מ"ט.

והקשה על זה שכתב וזה אינו נראה שהרי סוכה אינו נגמר ואומרים זמן.

ונראה ליישב שיטה זו שהיא לשיטת הבה"ג שאם חיסר יום אחד הפסיד המצוה ושוב לא יספור דבעינן תמימות.

ובזה מיושב שמצוה זו תלויה במ"ט יום ולכן לא מברכים עליה שהחיינו.

אולם צ"ב לפי"ז איך מברכים על ספירת העומר שהרי יש חשש שמא ישכח ומצוה זו תלויה במ"ט יום.

ונראה לבאר שיש לחלק בין ברכת המצוה שבזה רבנן התירו לברך אע"פ שיש חשש שמא ישכח ומשא"כ לברך שהחיינו שהיא על שמחת המצוה כל שאין המצוה נגמרת באותו זמן אינו מברך שהחיינו.

וכתב עוד ברבינו ירוחם ליישב לפי שאין אומרים זמן אלא על השמחה וזה עניינו מורה דין ליודעים כי העומר בא מן השעורים וא"ר כתיב הכא אביב וכתוב התם כי השעורה אביב והוא קרבן הסוטה שהיא באה שעורים והכל טעם אחד מלשון הנה סערת ה' מן השערה ועל כן נהגו לגדל שפם עד העצרת ואין כונסין נשים בזה הפרק.

וא"כ לפי"ז בגלל שימים אלו ימי דין לא מברכים שהחיינו על מצות הספירה.

מה שלא מברכים שהחיינו משום שימים אלו מחכים בהם לעיקר השמחה שהיא מתן תורה ולא שאין בהם שמחה אלא שבהם מחכים לשמחה הגדולה ואח"כ סיים ובספירה אין בה שמחה.

וצריך ליישב שכוונתו במה שאמר ובספירה אין בה שמחה היינו שאין בה את עיקר השמחה השלימה שהיא בשבועות שבו היתה קבלת התורה.

ונראה לבאר לפמש"כ ברכינו ירוחם שימים אל הם ימי דין שלכן צוה ה' לישראל לספור ימים אלו לקצירת העומר שהיא מיד לאחר יו"ט ראשון של פסח שהוא יום של רחמים ועל ידי שזכירו ישראל כל ימים אלו שהם ימי דין שהם קשורים לחג הפסח שהוא רחמים יזכו לדבק במידת הרחמים ולמנוע מהם הדין שיש בימים אלו.

ובאליה רבא (תפט, יח) הביא מהאבודרהם בטעם מצות ספירת העומר מפני שהעולם בצער מפסח ועד שבועות על התבואה ועל האילנות ולכך צוה הקב"ה לספור ימים אלו כדי שזכור צער העולם ולשוב לו בלב שלם ולהתחנן לפניו לרחם על התבואה.

ונראה עוד לבאר לפי"ז דהיינו נמי כדאיתא בר"ה (טז) מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח מפני שהפסח זמן תבואה הוא אמר הקב"ה הביאו לפני עומר בפסח כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות ומפני מה אמרה תורה הביאו שתי הלחם בעצרת מפני שעצרת זמן פירות האילן הוא אמר הקב"ה הביאו לפני שתי הלחם בעצרת כדי שיתברכו לכם פירות האילן.

ובזה נמי מבואר בטעם מצות הספירה שבזכות מצות ספירת העומר תתברך תבואת השדה.

ונראה עוד לבאר לפי"ז דכיון שבימים אלו מתו כ"ד אלף תלמידי ר' עקיבא לכן לא מברכים שהחיינו על מצות הספירה.

אולם יש לדחות טעם זה שהרי מתחילים לספור בחול המועד ואז עדיין לא מתחילים האבלות.

ובלבוש או"ח (תפט, א) כתב ואין מברכין זמן על הספירה משום שהספירה הוא משום צורך יום טוב וסמכנין אומן דרגל.

ולפי"ז הוי חידוש גדול שבברכת שהחיינו שמברכים בליל פסח בקידוש צריך לכון לפטור את ברכת שהחיינו בספירת העומר.

ויש לדון לפי"ז במי שלא ברך בליל פסח שהחיינו אם יברך שהחיינו על הספירה.

ונראה לבאר דכיון שזמן יכול לאומרו כל שבעה יוכל לאומרו נמי קודם הספירה על הרגל ולכוון על מצות הספירה.

וכתב עוד הלבוש טעם זה משום שטעם הספירה הוא שציוונו ה' לספור שבועות וימים עד יום חמישים יום שיצאו ממצרים שבו יהיה מתן תורה כאדם המצפה וממתין על יום המוגבל לו לתת מתנה מרובה או דבר אחר שישמח בו ומקווה ומיחל מתי יהיה אותו היום אשר חפץ בו כן צוה ה' יתברך לספור כל הימים והשבועות עד היום שקיונוהו הוא יום מתן תורתנו לחבב עלינו את התורה ולהראות שהיא חביבה עלינו יותר מיום הגאולה של מצריים והוא עיקר היום שקיונוהו וא"כ איך נברך זמן על הספירה ועדיין לא הגיע היום שקיונוהו שהוא עיקר השמחה שהוא מתן תורה שהרי אין מברכין זמן אלא על דבר ששמחין בו ובספירה אין בה שמחה ולכן אין מברכין זמן.

ולכאוי' צ"ב שמתחילת דבריו משמע שסיבת

ובזה נמי יש לבאר במה שמברכים על ספירת העומר ולאו על ספירת הימים ולהמבואר אתי שפיר שבזכות מצות הספירה תתברך התבואה והעומרים שמכנים ממנה.

וכתב עוד טעם על הספירה שכל אחד מישראל טרודים בימי קציר ולכך צוה לספור שידעו מתי יהיה שבועות.

ועוד רמזו לאלף השביעי שכולו שבת.

ובהגהות מהר"א אזולאי על הלבוש כתב טעם למה צוה הקב"ה למנות בין פסח לעצרת יותר משאר ימים מהמטה משה לפי שארץ ישראל היא ת' פרסה ובית המקדש באמצעה הרי ב' מאות פרסה לכל צד ובעשרים יום ילך לביתו כי מהלך אדם בינוני ביום עשרה פרסאות ובעשרים יום יחזור לרגל חג השבועות הרי מ' יום וז' שבתות שאינו הולך הרי מ"ו נשאר ב' ימים לכך צוה הקב"ה למנות שלא ישכח להתעכב יותר מב' ימים.

ובתוס' במגילה (כ:) כתבו ואחר שבירך על הספירה אומר יהי רצון שיבנה בית המקדש.

והקשו מאי שנא ממצות סוכה ולולב שלא מתפללים אחר קיומם על בנין ביהמ"ק ותירצו לפי שאין אלא הזכרה עתה לבנין ביהמ"ק אבל לשופר ולולב יש עשיה. **ולכאז'** צ"ב במה ששאלו משופר ולולב לא משאר המצוות שלא מתפללים אחר עשייתם על ביהמ"ק.

ונראה לבאר שבשופר ולולב אשכחן שיש חילוק בין ביהמ"ק לגבולין בלולב שבביהמ"ק בכל השבעה ימים דאורייתא ובגבולין רק ביום הראשון.

ובשופר כדאיתא בר"ה שיו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה יעו"ש וא"כ שפיר מקשים התוס' אמאי בהם לא מתפללים אחר עשייתן על בנין ביהמ"ק כמצות ספירת העומר שנמנית למצות קצירת העומר שבזמן שביהמ"ק קיים.

ותירצו דהתם יש עשיה במצוה גם בזמן החורבן ומשא"כ במצות הספירה שהיא בדיבור בלבד מתפללים אחר מצותה על ביהמ"ק.

ובלבוש או"ח (תפט, א) כתב ואחר הברכה יאמר יהי רצון שיבנה ביהמ"ק והטעם לפי שבזמן הזה הספירה הוא מדרבנן כיון שאין לנו מקום להקריב העומר לכך מתפללין יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה ונקיים המצוה כתיקונה.

וטעם זה שכתב הלבוש הוא לשיטות שספירת העומר מדרבנן ולשיטות שבזמן הזה נמי דאורייתא צ"ל כמש"כ התוס'.

ובשיבולי הלקט (רל"ד) כתב עוד ליישב שאע"פ שאין הספירה תלויה בביהמ"ק אפ"ה הקצירה וההבאה תלויה בביהמ"ק.

ועוד כתב דהלא יום הנץ דהיינו כל ששה עשר אסורין באכילת חדש כתקנת ר' יוחנן בן זכאי לכך ראוי להזכיר עבודת הבית ולהתפלל עליה לחזור ליושנה.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דכתיב עד ממחרת השבת השביעית תספור חמישים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'.

ובדברים כתיב שבעה שבועות תספור לך מהחל חרמש בקמה תחל לספור

מנורה בביאור מצות ספירת העומר בדרום קיא

חזינן ב' ביאורים בתוס' בהא דכתיב תספרו חמישים יום ומונים רק ארבעים ותשעה ימים שלביאור הראשון הא דכתיב עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום היינו עד חמישים יום ולא עד בכלל.

ולכאנ' צ"ב לביאור זה דכיון שלא מונים את יום החמישים למה נכתב כלל.

ונראה לבאר דכיון שיום החמישים יש לו חשיבות שהוא יום טוב ויום קבלת התורה ושכל ספירת העומר היא להתכונן ליום זה להכי הזכיר הכתוב שמצות הספירה היא עד יום החמישים.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא בר"ה (כא:) שיש בתורה חמישים שערי בינה וכולם נתנו למשה חסר אחת וכדכתיב ותחסרהו מעט מאלוהים להכי מונים מ"ט יום כנגד מ"ט שערי בינה שניתנו למשה ויום החמישים שבו נתנה התורה כנגד חמישים שערי בינה שבתורה.

ונראה עוד לבאר המרומז בתיבת בינה שבגימ' טוב נ'.

ואיתא בברכות (ה.) ואין טוב אלא תורה וכדכתיב לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזבו.

וא"כ טוב נ' היינו התורה שנקראת טוב שיש בה נ' שערי בינה.

ולביאור השני בתוס' פירוש הכתוב כך הוא עד ממחרת השבת השביעית תספרו והיינו שהספירה נשלמת ביום המ"ט וחמישים יום קאי אבתריה חמישים יום והקרבנם מנחה חדשה לה'.

וחזינן שאף לתירוץ השני בתוס' הא דכתיב עד ממחרת השבת השביעית היינו עד ולא עד בכלל אלא שהחילוק בתירוצים אם

שבעה שבועות ועשית חג שבועות לה' אלהיך מסת נדבת ידך אשר תתן כאשר יברכך ה' אלהיך.

חזינן שאחר מצות ספירת העומר כתיב בויקרא מצות קרבן המנחה ובדברים כתיב קרבנות חג השבועות.

ובזה יש לבאר שלכן אחר קיום מצות ספירת העומר מתפללים על בנין ביהמ"ק שאז אפשר לקיים מצוות אלו.

ונראה עוד לבאר שכשם שמונים מפסח לשבועות שבזה מצפים ומתאווים לקבלת התורה כך מתפללים לבנין ביהמ"ק לומר שמצפים ומתאווים לבנין בית המקדש.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא ביבמות (סב:) שכ"ד אלף תלמידי דר' עקיבא מתו מפסח ועד עצרת מפני שלא נהגו כבוד זה לזה.

ואיתא ביומא (ט:) שביהמ"ק השני נחרב מפני שנאת חינם.

ובזה יש לבאר שלכן תיקנו אחר מצות ספירת העומר שהיא מפסח ועד עצרת להתפלל על בנין ביהמ"ק שיבנה על ידי אהבת חינם.

ובתוס' במנחות (סה:) הקשו בביאור הפס' דכתיב תספרו חמישים יום ואם תאמר והלא לא ספרין אלא מ"ט יום ויש לומר שלא צוה הכתוב לספור חמישים דהכי קאמר קרא עד ממחרת השבת השביעית שהוא יום חמישים תספרו.

אי נמי חמישים יום תספרו אוהקרבנם דבתריה קאי והכי קאמר עד ממחרת השבת השביעית תספרו ולא עד בכלל חמישים יום והקרבנם מנחה חדשה.

תיבות חמישים יום קאי אתחילת הפס' או על סוף הפס'.

ונראה לבאר דמרומו בפס' שוהקרבנם מנחה חדשה ס"ת בגימ' חמישים והוי רמזו שתיבות חמישים יום קאי על וחקרבנם מנחה חדשה לה'.

וברא"ש בשלהי פסחים כתב על ב' תירוצי התוס' ולי נראה שאין אנו צריכין לדחוקות הללו כיון דכתב ביה בהדיא שבעה שבועות תספור לך אין לספור יותר משבעה שבועות ומתספרו חמישים יום לא קשיא מדי שכן דרך המקרא כשמגיע המנין לסכום עשירית פחות אחת מונה אותו בחשבון עשירית ואינו משגיח על חסרון כיוצא בו כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים וכן ארבעים יכנו.

ולכא' צ"ב בדברי הרא"ש דא"כ בכל מספר שבתות שהוא שלם בעשירות אין נדע אם הוא מספר שלם או חסר אחד.

ונראה לבאר שהרא"ש מיירי שאחר שיודעים ע"פ התורה שבעל פה שהמנין הוא חסר אחד אז אין להקשות אמאי לא כתיב בתורה המנין בדיוק שדרך הכתוב במקומות אלו לכתוב המנין שלם בעשירות אולם בשאר המקראות שלא באה הקבלה בהם פשיטא שהמנין השלם בעשירות בתורה הוא מנין בדוקא ולא חסר.

ובזה יש ליישב קושיית הקרבן נתנאל על הרא"ש מהגמ' ב"ב (קכג.) דאיתא התם בעא מיניה אבא חליפא קרויא מר' חייא בר אבא בכללן אתא מוצא שבעים בפרטן אתא מוצא שבעים חסר אחד אמר ליה תאומה היתה עם דינה דכתיב ואת דינה ביתו ומקשה אלא מעתה תאומה היתה עם בנימין דכתיב ואת בנימין אחיו בן אמו אמר מרגלית

טובה היתה בידי ואתה מבקש לאבדה ממני הכי אמר ר' חמא בר חנניא זו יוכבד שהורתה בדרך ולידתה בין החומות שנאמר אשר ילדה אותה ללוי במצרים לידתה במצרים ואין הורתה במצרים.

והקשה הקרבן נתנאל שלתירוצ הרא"ש היה צריך לתרץ לו ר' חייא כיון שמגיע לסכום עשירית פחות אחד מונה אותה בחשבון עשירית ואינו משגיח על חסרון אחד יעו"ש מה שתירץ.

ולחמבואר לא קשה על הרא"ש שאין כוונת הרא"ש שבכל מנין שעשוי מעשירות אפשר להוריד חסר אחד אלא רק אחר שיש קבלה בידינו שהמנין הוא חסר אחד וא"כ קשה אמאי בתורה כתיב מנין שלם בעשירות אמרין שדרך הכתוב כשהמנין חסר אחד לכותבו כשלם בעשירות.

ובזה מבואר מה שאמר ר' חייא מרגלית טובה היתה בידי ואתה מבקש לאבדה ממני שאחר שהיתה בידו קבלה על זה וא"כ בכה"ג אמרין שדרך הכתוב למימר הכי ולא כשאין קבלה בזה.

ואפשר שהקרבן נתנאל אפ"ה מקשה בזה דכיון שבפרטן אתה מוצא שבעים חסר אחד לא גרע מקבלה שיש לנו בזה ואמאי לא מתרץ ליה שכך שרך הכתוב.

ונראה עוד ליישב שאלת הקרבן נתנאל בתירוצ זה אומרים כשאין עוד יישוב אחר בזה ומשא"כ שיש יישוב בזה עדיף לן טפי למימר שהתורה מדייקת אף בדבר הזה.

ובזה יש לבאר נמי מה שהקשה בתורה תמימה ויקרא (כד, טו) שכתב על דברי הרא"ש אחר שהביא את קושיית

וחזינן דכיון שהלכו המרגלים ארבעים יום נענשו ישראל בארבעים שנה שהיו במדבר.

ובזה מיושב שאלת הגמ' דהכא לא שיין למימר שארבעים יום לאו דווקא אלא ל"ט יום שאם כן אמאי נענשו ישראל להיות במדבר ארבעים שנה ולא שלושים ותשע שנה.

ומה שהקשה מהגמ' בקדושין (לח.) בזה יש ליישב דכתיב בפס' ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה עד בואם אל ארץ נושבת את המן אכלו עד בואם אל קצה ארץ כנען שמות (טז, לה).

ולכאן צ"ב דאחר דכתיב את המן אכלו עד בואם אל קצה ארץ כנען וישראל היו במדבר ארבעים שנה א"כ פשיטא שאכלו ישראל את המן ארבעים שנה ואמאי כתיב לזה בפס' אלא ילפינן מזה שבא הכתוב לומר שאכלו ישראל את המן ארבעים שנה שלימות.

וא"כ בזה ליכא למימר דמיירי בארבעים שנה חסר אחד שהרי אכלו גם בשנת הארבעים י"א חדש וכן ליכא למימר שפחות שלשים דא"כ מאי אתא קרא למימר אלא בא הכתוב לומר ארבעים שנה שלימות ולמימר שעוגות שהוציאו ממצרים טעמו בהם טעם מן.

ומה שהקשה מהגמ' בסנהדרין נמי יש ליישב דהתם מיירי במנין יותר מהמנין השלם בעשירות שהרי מלך ארבעים שנה וששה חודשים ובזה לא מיירי הרא"ש.

ונראה עוד ליישב דהתם נמי הא דכתיב והימים אשר מלך דוד על ישראל ארבעים שנה צ"ב לשם מה נכתב ארבעים

הקרבן נתנאל שיש להעיר בעיקר כללו זה מתענית (כט.) שדרשו הפס' בפרשת שלח וישבו מתור הארץ מקץ ארבעים יום ופריך הני ארבעים נכי חד הויין ולמה דכייל הרא"ש הלא לא קשה מידי שתפס הכתוב מספר בעשירות.

וכן בקדושין (לח.) על הפס' את המן אכלו ארבעים שנה ופריך והלא ארבעים שנה חסר שלושים יום אכלו.

ומאי קושיא וכן בסנהדרין (קז:) פריך על סטירת הכתובים בשמואל ב' ה' ארבעים שנה מלך דוד בחברון מלך שבע שנים ובירושלים שלושים ושלוש שנה כלומר והוי יתרון ששה חודשים ולדברי הרא"ש לא קשה מידי שכן תפס מספר שלם בעשירות דבהאי אין חילוק בין חסרון מעט להמספר ובין יתרון מעט והניח בקושיא.

ונראה ליישב להמבואר דלא קשה על הרא"ש שאין כוונתו לומר שכל מספר שכתוב בתורה בעשירות יש לומר שאפשר לחסר ממנו אחד אלא במקום שבאה הקבלה בתורה שבעל פה שהכוונה שחסר אחד בזה אין להקשות אמאי בכתוב כתיב מספר שלם דאמרינן שזה דרך הכתוב אולם לא היינו למימר שבכל מנין שלם בעשירות נסתפק אם היינו שהוא שלם או חסר אחת ולהכי נמי בכה"ג שיש תירוץ ליישב השאלות ודאי שעדיף לן ליישב השאלה מלמימר שכן דרך הכתוב.

ובמה שהקשה התורה תמימה מהגמ' תענית בזה יש ליישב ע"פ הא דכתיב שאמר הקב"ה במדבר (יד, לד) במספר הימים אשר תרתם את הארץ ארבעים יום לשנה יום לשנה תשאו את עונותיכם ארבעים שנה וידעתם את תנאותי.

שנה דהא כתיב בחברון מלך שבע שנים
ובירושלים מלך שלשים ושלש שנים וא"כ
פשיטא שהכל יחד הוי ארבעים שנה אלא
אתי קרא למימר דארבעים שנה היינו דווקא
וא"כ שפיר מקשה בגמ'.

ובפירוש הרא"ש על התורה ויקרא (כג,
טז) הביא את הביאור השני
בתוס' שכתב והביא ראייה לזה שכתב יש
להקשות והלא אין הספירה חמשים יום רק
מ"ט יום לבד.

ויש לומר דהכי פירושו ממחרת השבת
השביעית פירוש השבוע שביעי תספרו
חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה וזהו יום
עצרת שהוא יום שבועות.

תדע שהכי פירושו שהרי יש טרחא בתספרו
דמשמע דקאי לראש הפס' ולא
לחמשים יום דאם כן הנגינה דינה להיות
מק"ף שהוא משמע שיחבר אותה תיבה
מתספרו לחמשים יום אלא ודאי כדפירשתי
ולא הביא מש"כ בשילהי פסחים.



הרב יאיר מיינקוס

גדרי מצות ספירת העומר בזמן הזה

אמר זכר למקדש הוא, ואע"פ שאנו מונין ימים ושבועות מנהג הוא בידינו, אבל להטעינו זמן אין לנו" עכ"ל, והביאו בר"ן (שם ד"ה וכתב) וכ"כ הרוקח (סי' שע"א) והביאום במטה משה (סי' תרס"ט).

מבואר דכיון דס"ל דבזה"ז אינו אלא זכר למקדש, לכן אין לברך ע"ז שהחיינו.

קושיא על טעם זה

וקשה דהרי מצינו מצוות שהם לזכר, ובכא"פ מברכין עליהן שהחיינו, כגון מצות סוכה, דכתיב ביה (ויקרא פכ"ד פמ"ג) "למען ידעו דורתכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים אני ה' אלוהיכם". וכ' החינוך (מצוה שכ"ה) "משרשי המצוה למען נזכור הניסים הגדולים שעשה הא-ל ברוך הוא לאבותינו במדבר בצאתם ממצרים, שסיככם בענני הכבוד שלא יזיק להם השמש ביום וקרח בלילה, ויש שפירשו שסוכות ממש עשו בני ישראל במדבר, ומתוך זכירת נפלאותיו שעשה עמנו ועם אבותינו נזהר במצוותיו ברוך הוא, ונהיה ראויים לקבלת הטוב מאתו, וזהו חפצו ברוך הוא שחפץ להיטיב".

ובכא"פ מברכין בו שהחיינו, כמו שפסקו בטור ובשו"ע (סי' תרמ"ג סעיף א'), אף שאינו אלא זכר?

וכן במצות אכילת מצה, כ' בחינוך (מצוה י') דשורשו כדי לזכור הניסים הגדולים שעשה לנו הא-ל שהוציאנו מעבדות, וכדכתיב (שמות פ"ג פ"ח) "והגדת לבנך

איתא בגמ' (מנחות דף ס"ה ע"ב) "ת"ר וספרתם לכם שתהא ספירה לכל אחד ואחד וכו', גופא אמר אביי מצוה למימני יומי, ומצוה למימני שבועי, רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי, אמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר זכר למקדש הוא", וכך נמי בגמ' חגיגה (דף י"ז ע"ב).

מבואר דמצוה על כל אחד ואחד מישראל, למנות את ספירת העומר.

ונחלקו הראשונים אי חיוב הספירה בזמן הזה דאורייתא או דרבנן, עכ"פ לכו"ע הוי מצוה גם בזמן הזה לספור.

ויש לברך קודם הספירה בא"ה אמ"ה אקב"ו על ספירת העומר, כמו שכ' ברמב"ם (פ"ז מהלכ' תמידין ומוספין הכ"ה) בטור ובשו"ע (סי' תפ"ט סעיף א').

אמאי אין שהחיינו על ספירת העומר

ויש להקשות אמאי אין מברכין שהחיינו אמצוה זו, מאחר ותלויה בזמן, ומ"ש משאר מצוות הבאות מזמן לזמן דמברכין עליהן שהחיינו בעשייתן, וכך הקשה הבעל המאור (שילהי פסחים דף כ"ח ע"א מדפי הרי"ף) וז"ל "ובספירת העומר, יש ששואלין מה טעם אין אנו אומרים בו זמן?"

גדר ספה"ע בזמנה"ז

ותי' הבעה"מ (שם) "כללו של דבר, אין לנו להחמיר בספירת העומר, שאינו אלא לזכר בעלמא, דהכי אסקינא בדוכתיא במנחות דאמימר מני יומי ולא מני שבועי,

ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים".

מבואר דאף דהוא מצוה כדי לזכור את הניסים ביציאת מצרים, ובכא"פ היה צריך לברך שהחיינו אמצוה זו, אלא דנפטר בשהחיינו דקידוש, כמו שכ' באבודרהם (שער השלישי ברכת המצות ד"ה ואם תאמר) וברבינו מנוח (פ"ח מהלכ' חמץ ומצה הל' ג') ובברכ"י (סי' תע"ג סעיף א').

וא"כ קשה דמצינו מצוות דהם זכר לדבר, ובכא"פ מברכין עליהן שהחיינו, וא"כ אמאי ס"ל לבעה"מ דאין לברך שהחיינו בספירת העומר כיון דהוי זכר למקדש?

ואין לומר דמה דשייך שהחיינו במצוות אלו אף דהם זכר, הוא משום דהם מדאורייתא, משא"כ ספירת העומר בזמן הזה דרבנן הוא, דהרי מצוות נר חנוכה וקריאת המגילה דליל פורים, מצוות דרבנן הן, וכל מהותם הוא זכר לנס שהיה בזמן ההוא, ובכא"פ מברכין שהחיינו עליהן, וא"כ ע"כ דאי"ז טעם לחלק בין מצוות דאורייתא למצוות דרבנן שמהותם לזכר, גבי ברכת שהחיינו.

ביאור החילוק בין מצוות דגדרם מדין זכר

וחשבתי דאכתי אפשר לחלק בין מצות ספירת העומר למצוות אלו, דמצוות דמצה, סוכה, חנוכה, ופורים וכד', עיקרן היה לזכר לדבר, ולא השתנה גדר המצוה בשום שלב, ומתחילה ועד ימינו אנו, הם באותו גדר של זכר, משא"כ מצות ספירת העומר, השתנתה דמעיקרא היו מקיימים אותה ע"י קרבן העומר, ומשחרב בית המקדש, מקיימים את המצוה בלא העומר,

ולכן אפשר לבאר דברי הבעה"מ ודעימיה, דכיון דבזמן הזה דאין אנו מקיימים המצוה כבראשונה, והוא רק זכר בעלמא, לכן אין מברכין עליה ברכת שהחיינו.

ובעי"ז מצאתי בתוס' (מגילה דף כ ע"א ד"ה כל) דכ' לחלק בין ספירת העומר, לתקיעת שופר ולולב, גבי אמירת י"ר שיבנה וכו', דאומרים אחר הספירה, משא"כ בתקיעת שופר ולולב, "לפי שאין עתה אלא הזכרה לבנין ביהמ"ק, אבל לשופר ולולב יש עשיה".

ושוב מצאתי שכך כ' בהדיא בחי' הגרי"ז (מנחות דף סו ע"א ד"ה בגמ' אמימר). והוסיף בביאורו דאין מצות ספירת העומר בזמן הזה, אותה מצוה שציוותה התורה, אלא חכמים חידשו תקנה מיוחדת זכר למקדש, ואיכא נפק"מ לפי אמימר, דבזמן הבית היו מונים גם שבועי, ובזמן שחרב המקדש, יומי מני ושבועי לא מני, ולפי"ז שפיר שיטת הבעה"מ ודעימיה, דאין מברכין שהחיינו אספירת העומר, כיון דאינו אלא זכר בעלמא, ואינו אותו המצוה שציוותה התורה, ולא דמי לשאר מצוות שהם זכר לדבר.

קושיא על הגרי"ז מצות מרור

וקשה ממצות מרור, דבזה"ז דרבנן הוא, כדאמר' בגמ' (פסחים דף ק"ב ע"א) "אמר רבא מצה בזמן הזה דאורייתא, ומרור דרבנן, ומ"ש מרור, דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, בזמן דאיכא פסח יש מרור, ובזמן דליכא פסח ליכא מרור". וכך הביא ברמב"ם (פ"ז מהלכ' חמץ ומצה הי"ב) "אכילת מרור אינה מצוה מן התורה בפני עצמה, אלא תלויה היא באכילת הפסח וכו', ומדברי סופרים לאכול המרור לבדו בליל זה, אפילו אין שם קרבן פסח".

עם כל התקנות שהתקין רבן יוחנן בן זכאי, משחרב בית המקדש, כשיבנה בית המקדש יחזרו הדברים לישנן". וכ"כ בטור בשו"ע (סי' תרנ"ח סעיף א').

מבואר דמצוות לולב מלבד יום הראשון, בכל מקום [חוץ מבמקדש] הוא מצוה דרבנן, זכר למקדש.

והרי כשחל יו"ט הראשון של סוכות בשבת, אין נוטלין בו לולב, משום גזירה שמא יטלטלנו ארבע אמות ברשות הרבים כדאמר' בגמ' (סוכה דף מ"ג ע"א), ולכן נוטלים את הלולב לראשונה בשנה זו, ביום שני דסוכות, ומברכין שהחיינו, כמו שכ' בטור ובשו"ע (סי' תרס"ב סעיף ב'). וה"ה בכל שנה, שלא היה לו לולב ביום הראשון, או שלא בירך שהחיינו, דמברך שהחיינו ביום שנזדמן לו או שנזכר שצריך לברך, לשיטת הרבה אחרונים, ([לבוש סי' תרמ"ד סעיף א') ובמג"א (שם סק"א) ובחיי"א כלל קמ"ח סעיף י').

וא"כ קשה גם מלולב דחזינן דאף בשאר ימים, דהוא תקנת חכמים זכר למקדש, ובכאו"פ מברכין בו שהחיינו, ולא מוכן תי' הגרי"ז בבעה"מ והר"ן, דספירת העומר אין מברכין שהחיינו, משום דבזה"ז אינה אותה המצוה שציוותה התורה, אלא תקנת חכמים לזכר בעלמא?

נסיון ישוב ודחייתו

ושמא אפשר ליישב בדוחק, דהבעה"מ ודעימיה, ס"ל דאה"נ אין מברכין שהחיינו אמצות מרור בזה"ז, משום דהוא דאינה אותה מצוה שציוותה תורה, והוא תקנת חכמים, וזכר בעלמא, ודלא כהרשב"א והאבודרהם.

מבואר דבזמן שהיו מקריבים קרבן פסח, היה מצות מרור מן התורה, ובזמן הזה דליכא קרבן פסח, אינו אלא דרבנן.

והרי ראוי לברך שהחיינו על מצות מרור אף בימינו, מאחר והוא בא מזמן לזמן, וכ"כ בהדיא ברשב"א (ח"א תשובה שע"ט) וכן משמע מהאבודרהם (ח"א שער השלישי ברכת המצוות ד"ה ואם) דהיה צריך לברך שהחיינו על אכילת מרור, אלא דנפטר בשהחיינו שאומר בקידוש.

וא"כ קשה על ביאור הגרי"ז בשיטת הבעה"מ והר"ן, דמצוה שהיתה דאורייתא בזמן הבית, ובזמן הזה הוא דרבנן, דאין אומרים עליו שהחיינו, משום שאינה אותה מצוה מתחילה, אלא רק תקנת חכמים ולזכר בעלמא, דהרי שפיר מצינו בכה"ג דראוי לברך שהחיינו, כגון גבי מרור, אי לא בירך שהחיינו בקידוש, דמברך שהחיינו אמרור, אף דהוי מצוה דרבנן, ולזכר למצות מרור דציוותה התורה?

קושיא על הגרי"ז מצות לולב

ועוד קשה ממצות לולב דשאר ימי סוכות מלבד היום הראשון, דהוא ניטל מדרבנן זכר למקדש, כדתנן (בסוכה דף מ"א ע"א, ובר"ה דף ל ע"א) "בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה, ובמדינה יום אחד, משחרב בית המקדש, התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהיה הלולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש, ושיהיה יום הנף כולו אסור". וכך הביא ברמב"ם (פ"ז מהלכות לולב הל' ט"ו) "משחרב בית המקדש, התקינו שיהיה לולב ניטל בכל מקום כל שבעת ימי החג זכר למקדש, וכל יום ויום מברך עליו אשר קדשנו במצוותיו וצונו על נטילת לולב, מפני שהיא מצוה מדברי סופרים, ותקנה זו

לבאר בדברי הר"ן, דבזמן הזה אינו אלא מתקנת חכמים? וצ"ע.

ביאור שיטת הר"ן באופן אחר

ולכן חשבתי לענ"ד דאפשר לבאר כעין דבריו ובשינוי קצת, דאין אנו מקיימים אותה המצוה ממש כמו שצויה התורה, מאחר ואין אנו מקריבין קרבן העומר, ולכן חסר בשלימות המצוה, אולם אכתי אפ"ל דעשיית המצוה כלפי כל יחיד ויחיד היא באותה צורה שהיו עושים כל יחיד ויחיד בזמן המקדש, ולכן אפשר דס"ל לר"ן דאף בימינו הוא מדאורייתא, ורק מאחר ואין אנו מקריבין את העומר, לכן חסר בשלימות המצוה הכללית, ואין מברכין עליה שהחיינו.

ואם תשאל מה בכך שחסר בספירת העומר בזמן הזה לשלימות הכללית, מאחר וס"ס כלפי כל יחיד ויחיד, אין שינוי בצורת המצוה, אמאי גרע חלקו בפנ"ע, שאינו יכול לברך שהחיינו?

ולכן צריך להוסיף לבאר ע"פ הוספת דברי הבעל המאור (שילהי מסכ' פסחים דף כ"ח ע"א מדפי הרי"ף) וז"ל "ועוד שלא מצינו ברכת הזמן, אלא בדבר שיש בו שום הנאה, כגון נטילת לולב שהוא בא לשמחה, ותקיעת שופר לזכרון בין ישראל לאביהם שבשמים, ומקרא מגילה דחס רחמנא עלן ופרקינן, ופדיון הבן שמברך אבי הבן שהחיינו, לפי שיצא בנו מספק נפל דכל ששהה שלושים יום באדם אינו נפל, ולספירת העומר אין בו זכר לשום הנאה אלא לעוגמת נפשו לחרבן בית מאויינו".

והביאו בר"ן (שם ד"ה וכתב) ברשב"א (ח"א סי' קכ"ו) בארוחות חיים (הל' ברכות סי' ע"ג) ובכל בו (סי' נ"ה) והביאם בחק יעקב (סי' תפ"ט סק"ו) והבאר

אולם גבי מצות לולב, לא מסתבר לומר כן, דלא מצינו מי שיאמר שאין לברך אלולב, כשחל יו"ט הראשון בשבת, והוא דחוק ביותר לומר, דיסברו הבעה"מ והר"ן ודעימיה, דלא יברכו שהחיינו בכה"ג.

ביאור גדר ממצות לולב

ושמא אפשר ליישב, דיש לחלק בין מצות לולב דשאר הימים, למצות ספירת העומר, דגבי לולב צורת המצוה לא השתנתה, ואף דגדרה שונה, דאינו אלא זכר, בכאו"פ צורת המצוה היא באותו אופן, כמו שמקיימים אותה בזמן המקדש, ובמקום המקדש, משא"כ ספירת העומר בזמן הזה, אינה באותו צורה כמו שהיתה בזמן המקדש, דהא אז באה עם קרבן העומר, ולכן אף דגם בזמן הזה מקיימים מצוה בספירה, ואף מברכין עליה אקב"ו, בכאו"פ חסר בשלימותה, ולכן א"ש אמאי ס"ל דאין מברכין שהחיינו בספירת העומר, ובלולב בשאר ימים, שייך בברכת שהחיינו.

ושוב הראה לי הגר"א ש"ש גולדנטל שליט"א, שכך ביאר הרב פסח שחר שליט"א בקובץ קול מהיכל (עמ' שנ"א).

תמיהה בביאור הגר"ז

ובעיקר ביאור הגר"ז בשיטת הבעה"מ והר"ן, דמצות ספירת העומר בזמן הזה, אינה אותה מצוה שצויה תורה, אלא חכמים חידשו תקנה מיוחדת זכר למקדש, תמוה ביותר לומר דס"ל לר"ן דספירת העומר בזמן הזה הוא דרבנן, דהרי הביא (בשילהי מס' פסחים דף כ"ח ע"א מדפי הרי"ף ד"ה ומחייבין) את שיטת הרמב"ם, וכ' ע"ז דקיי"ל כוותיה דספירת העומר אף בזמן הזה דאורייתא הוא, וא"כ איך שייך

מנורה מצות ספירת העומר בזמן הזה בדרום קיט

בו צער, על חורבן הבית, וזהו שהביא לספירת העומר אחר ביעור החמץ, ולפני מצות מילה, דאין מברכין עליהן שהחיינו משום שיש צער בדבר, ע"כ דס"ל דגם בספירת העומר בזמן הזה יש בו צער, ולכן אין מברכין עליו שהחיינו.

אי בירכו שהחיינו בזמן הבית

היוצא מן הדברים, דבזמן שהבית קיים, ומקיימים את המצוה בשלמותה, ודאי דאיכא שמחה והנאה בספירת העומר, ולפ"ז יוצא דהיו צריכים לברך שהחיינו בשעת הספירה, וכך מצאתי שכ' במועדים וזמנים (ח"ד סי' רצ"א ד"ה ותתיישב). ושוב מצאתי שכך כ' בהדיא ברבינו מנוח (פ"א מהלכ' ברכות ה"ט) וז"ל "ובספירת העומר, לא מברכין זמן דאין הנאה, וכי תימא והא קא מטי בהנאה לידיה בהתרת אכילת חדש, אפילו הכי אינו מברך זמן, שאותו התר אינו תלוי בברכה אלא ב"ט, וענין הברכה ליכא שום הנאה, אלא זכרון עגמת לחורבן בית אלוקינו, ולפי סברה זו, בזמן שבית המקדש קיים, מברך זמן על ספירת העומר".

קושית בעל העקידה

ובאמת הקשה בעקידת יצחק (פרשת אמור שער ס"ז כ"ד ד"ה אולם) הקשה על טעם זה דהבעה"מ דיוצא דאיכא חילוק בין ספיה"ע בזמה"ז, לספירת העומר בזמן הבית, ולא נראה דיש חילוק?

ועוד הקשה דכך הוא ג"כ בהרבה מצוות, דבעוונותינו הבית עדין חרב, ואין אנו באים ליראות בבית המקדש ברגלים, ואין אנו יכולים להביא קרבן ראה. וא"כ אמאי לא נימא כן ג"כ גבי פסח וסוכות דאין לברך שהחיינו על יו"ט, ועל מצוות היום משום שהבית חרב, ואנו נזכרין בזה ומצטערים?

היטב (שם סק"ד), ובמטה משה (סי' תרס"ט), וכ"כ בלבוש (סי' תפ"ט סעיף א'), [וכע"ז כ' ברבינו ירוחם (נתיב ה' ח"ד ומה שאין)].

ובפשטות היה נראה דס"ל דאיכא ב' טעמים אמאי אין מברכין שהחיינו בספירת העומר, א. משום דאינו אלא זכר בעלמא, ב. דאין בו הנאה.

אולם השתא אחר העיון נראה, דהכל טעם אחד הוא, דמאחר ואינו אלא זכר בעלמא, ובזה לא סגי לומר שלא יברכו זמן, דהרי מצינו מצוות דהן זכרון, ואומרים בהם זמן, כגון לולב בשאר ימים וכד', ולכן הוסיפו לטעם זה, דגם אין הנאה בספירת העומר, ואדרבה אית ביה צער ועגמת נפש, לזכרון חורבן בית מקדשינו, ולכן אף שכלפי כל יחיד ויחיד, ליכא חסרון במעשה המצווה, אולם מאחר וחסר קרבן העומר, דכך היו מקיימים בתחילה את ספירת העומר, א"כ חסרון זה מזכיר את הצער בחורבן הבית, ולכן אין מברכין שהחיינו אמצוה זו.

וכך משמע מהאורחות חיים (הלכ' ספירת העומר סי' ג') וז"ל "ואין מברכין זמן בספירת העומר לפי שאין מברכין זמן אלא על דבר המתחדש לו, שיש לו בו הנאה ושמחה, ובזה אין בו שום הנאה, אבל יש בו צער שמזכירין חורבן הבית שאין אנו יכולין להביא העומר".

ונראה דזהו כוונת האבודרהם (ח"א שער השלישי ברכת המצוות ד"ה והטעם) דכ' וז"ל "וספירת העומר גם אין בה שמחה והנאה לגוף, בזמן הזה".

דלכאוי' כוונתו דמאחר ובזמן הזה, אינו אלא זכרון, ואין מקיימין את המצוה בשלמותה, ולכן אין בו הנאה, ואדרבה איכא

ישוב הדברים

אולם לפי"ד לעיל אפשר ליישב, דדווקא בספירת העומר, איכא צער בזכרון הזה, משא"כ במצוות מצה וסוכה ולולב, כון דמצות אלו אנו מקיימים בשלימותם אף בזמן הזה, ורק בספירת העומר, דהוא ספירה לקרבן העומר, חסר בשלימות המצוה בזמן הזה, ולכן ודאי דיש לחלק בין ספירת העומר, לשאר מצוות הבאים מזמן לזמן. וכן גבי עצם היו"ט איכא לבאר, דאף בזמן הזה אנו מקיימים את שמחת היו"ט, ואף דאין אנו יכולין להביא קרבן ראייה, ויש לנו צער בזה, אולם אכתי אנו מקיימים את עצם היו"ט כמו שעשו בזמן הבית, ולכן שפיר יש לנו לברך ע"ז שהחיינו. וכע"ז הביאו בשם הירח למועדים (עמ' י"ב).

* * *

טעם ב'

הראב"ד (שו"ת תמים דעים סי' כ"ט) כ' "דספירת העומר לא בעיא זמן, ולא כל מצוה שאין בה שמחה לגוף".

משמע מדבריו דעצם זה שאין שמחה לגוף במצוה, סגי לומר דלא יברך שהחיינו בעשיית המצוה, ולא צריך לטעם דאיכא ג"כ צער בדבר, ולפי"ז כיון דליכא הנאה לגוף במצות ספירת העומר, לכן לא יברכו שהחיינו, א"כ אי"ז דוקא בזמן חורבן הבית, אלא אף בזמן הבית, לא יברכו שהחיינו, מאחר וליכא שמחה לגוף.

אולם אי"ז מוכרח, דהרי המאירי (פסחים דף ד' ע"א ד"ה שאלו הראשונים) הביא את טעמא זה, דאין הנאה בספירת העומר, בסמוך לדינא דביעור חמץ. [וכע"ז במהר"ם חלאוה (שם ד"ה אמר)]. מבראר דדימה את ספירת העומר לביעור חמץ, וא"כ אפ"ל

דס"ל דדוקא הכא דאיכא ג"כ צער אין מברכין שהחיינו, אבל אי ליכא צער, אכתי אפשר לומר שהחיינו על המצוה.

וכן באלהו רבא (סי' תפ"ט סק"ח) הביא מהאבודרהם (ספירת העומר ד"ה והטעם) "שהעולם בצער מפסח ועד שבועות על התבואה ועל האילנות, ולכן צוה הקב"ה לספור ימים אלו כדי שזכור צער העולם, ולשוב לו בלב שלם ולהתחנן לפניו לרחם על התבואה".

וב' דהוא הטעם דאין מברכין שהחיינו על ספירת העומר.

וכע"ז באלהו זוטא (סי' תצ"ג סק"א) הביא מרבינו ירוחם (נתיב ה' ח"ד ד"ה אבל) דמה "שאין מברכין שהחיינו על ספירת העומר, הוא משום דהם ימי דין כי העומר בא מן השעורים ולכן אין כונסין ואין מסתפריין".

וכע"ז כ' בספר שער בת רבים (פרשת אמור ד"ה שבע) בשם הצרור המור, "שלא תיקנו שהחיינו על ספירת העומר, משום שימי העומר הם ימי דין ומשפט רשעים בגיהנם, לדעת ר' יוחנן בן נורי (במס' עדיות פ"ב), ובימים אלו נפלה מגפה בתלמידי ר"ע, ולכן הם אסורים בתספורת וכו', ולכן מצות הספירה בתחילת הלילה שאז מתחיל בשליטת הדין, כדי להחליש כח תוקף הדין השולט בלילה, וברכת שהחיינו נאמר אלא על שמחה".

וכע"ז כ' בעקידת יצחק (פרשת אמור שער ס"ז פ"ב ד"ה ואולם) "שהימים הם ימי צער, לפי שיציאתם ממצרים היתה לקבל את התורה והספירה הזה להודיע ולזכור בכל דור ודור, כי מעלה עשו בתחילה בשעת קבלת התורה, והוא כי לגודל מעלתה לא קיבלוה מיד כשפרשו מטמאת מצרים, עד

ביאור המועדים וזמנים

והקשה במועדים וזמנים (ח"ג סי' רצ"א ד"ה ונתיישב) על שיטת המאירי, דהרי ספירת העומר היא מצוה בפנ"ע, יום לאחר יו"ט דוקא, וא"כ איך מהני השהחינו דליל יו"ט לספירת העומר, דלא שייכא אז? ותי' דגדר מצות ספירת העומר אינה מפני שזהו יום ט"ז בניסן, אלא משום דהוא למחרת יו"ט דפסח, כדכתיב ממחרת השבת, וא"כ הסיבה דמחייב בהבאת העומר הוא ט"ו בניסן, ולכן שפיר שייך ג"כ בליל פסח, ושפיר נפטר בשהחינו דליל יו"ט.

קושיות על ביאור זה

וקשה לי ע"ז דא"כ אמאי מברכין שהחינו אשמיני עצרת, כמו שכ' בטור ובשו"ע (סי' תרס"ה סעיף א') כיון דהוא רגל בפני עצמו לענין זמן, כמש"כ הב"י (שם ד"ה ומ"ש), והמ"ב (שם סק"ח), דמאחר ויום השמיני נקבע אחר יום הראשון דיו"ט, וא"כ אמאי לא נפטר בשהחינו דליל יו"ט הראשון, כמו דביאר המועדים וזמנים, דספירת העומר נפטר בשהחינו דליל יו"ט דפסח, מאחר והוא בא למחרתו ומחמתו?

ועוד קשה דאי נימא דשהחינו דליל יו"ט פוטר את המצוות הבאות מחמתו, א"כ אמאי צריך לברך שהחינו בר"ה בתקיעת שופר, כמש"כ בטור ושו"ע (סי' תקפ"ה סעיף א') ואמאי לא נפטר בשהחינו דליל ר"ה?

ובן קשה מלולב, דצריך לברך בו שהחינו בנטילתו, כמש"כ בטור ובשו"ע (סי' תרנ"א סעיף ו'), ואמאי לא נפטר בשהחינו דליל סוכות?

ובן קשה מסוכה, גבי מי שלא אכל בלילה הראשונה של סוכות בסוכה, דכשבא לאכול בסוכה צריך לברך שהחינו, אע"פ

שעברו עליהם ז' שבועות שבהם נגמרו להסיר את אלהי הנכר בקרבם, כאשה זו שהיתה בזוב טמאתה, ואע"פ שפסקו דמי זובה, צריכה להמתין עוד ז' ימים נקיים, ק"ו לשכינה ז' יובלים, אלא דיו לבא מן הדין שתהיינה שבע שבתות ימים, כי האלקים סייע בטרתם, לפיכך לא קבעו לברך שהחינו בתחילת הספירה, כי איך תברך שהחינו האשה המגורשת מבית תענוגיה מספר ימים, אדרבה קינה מבעי ליה". והביאוהו המטה משה (סי' תרס"ט) ובשו"ת מהר"י אסאד (או"ח תשובה קנ"ה). וכ"כ בקדושת הלוי (פרשת נשא דרוש לספירה) [בשם האר"י ז"ל].

מבואר דימים אלו הם ימי דין וצער לעולם, ולכן אין לברך שהחינו על ספירת העומר, ולפי"ד אי"ז תלוי בחורבן הבית, ואף בזמן הבית, אין לברך שהחינו.

* * *

טעם ג'

המאירי (בפסחים דף ז ע"ב ד"ה שאלו) כ' דאין טעם זה שאין מברכין זמן אלא בדבר שיש בו קצת הנאה, מספיק לענין ספירת העומר, ולכן כ' דהטעם שאין מברכין שהחינו בספירת העומר, הוא משום דנפטר בזמן של יו"ט.

וב"כ בשבלי הלקט (הלכ' ספירה סי' רל"ד) בשם אחיז ר' בנימין, "מה שלא נהגו לברך שהחינו, לפי שזמן ספירה תלוי בקביעת פסח, כמה דתימה וספרתם לכם ממחרת השבת, לכן נראה שאין מברכין עליו זמן, ודי לו בברכת זמן של יו"ט עצמו". וכ"כ בתניא (סי' נ'), והביאום במטה משה (סי' תרס"ט), וכ"כ בלבוש (סי' תפ"ט סעיף א').

שכבר בירך שהחיינו בליל יו"ט על עצם היום, לדעת הרמ"א (סי' תרמ"א סעיף א'), וא"כ קשה אמאי לא נפטר בשהחיינו דליל יו"ט, מאחר ומצות סוכה באה מחמתה?

ישוב הדברים

ובאמת בשבלי הלקט (סי' רל"ד) הרגיש בזה, וכ' לבאר דספירת העומר אינו דומה לסוכה ולולב לענין זמן, ואינם נפטרים בזמן של יום טוב עצמו, דהתם איתחייב בזמן משעת עשייה, ואם לא בירך משעת עשייה מברך בשעת קיום המצוה, ושופר נמי שטעון זמן, שהרי יש בו מעשה של תקיעות, ובכל הני סוכה ולולב ושופר, אית בהו מעשה, מה שאין כן בספירת העומר. וכ"כ (בתניא סי' נ') והביאם במטה משה (סי' תרס"ט).

[ובע"ז כ' בתוס' (מגילה דף כ' ע"א ד"ה כל) לחלק בין ספירת העומר, לתקיעת שופר ולולב].

מבואר מדבריהם דדוקא גבי ספירת העומר, יש לומר דנפטר בשהחיינו דהרגל, משא"כ בלולב, סוכה, ושופר, כיון דרק בספירת העומר אין מעשה בפנ"ע, ולכן שפיר נטפל לברכה דליל יו"ט, משא"כ בלולב, סוכה ושופר איכא מעשה, ולכן אינם נטפלים לברכה דליל יו"ט.

והשתא מבואר אמאי ברכת שהחיינו דרגל, אינו פוטר את המצוות שיש בהן מעשה, הבאות מחמת הרגל.

אולם אכתי צ"ב אמאי לא נפטר שהחיינו דשמיני עצרת, בשהחיינו דיו"ט הראשון בסוכות, מאחר והוא בא מחמתו, ואין בו מעשה?

אמנם אפשר ליישב דיום השמיני הוא רגל בפנ"ע, ואינו מחובר לסוכות, א"כ אי

איכא לדמויי, ידמה ליוה"כ שבא בעקבות ר"ה, דפשיטא דיברך שהחיינו על יום הכיפורים בפנ"ע, ואין לומר דנפטר בשהחיינו דר"ה אף שבא אחריה ובעקבותיה, וא"כ ה"ה גבי שמיני עצרת, דאף דמיקרי יום השמיני, הוא דוקא לענינים אחרים, אבל לענין זמן הוא יום בפנ"ע, כמש"כ הב"י (סי' תרס"ח סעיף א' ד"ה ומ"ש), ולכן שפיר יש לברך עליו שהחיינו, ורק בשביעי של פסח, דאינו רגל בפנ"ע, שפיר מיפטר בשהחיינו דליל ראשון דפסח.

[ואין להקשות משופר דפסק הרמ"א (סי' ת"ר סעיף ג') דאף ביום השני צריך לברך עליו שהחיינו ולא נפטר בברכה דיום הראשון, משום דפעמים עיקר הקדושה ביום השני, כמש"כ בט"ז (סי' תרס"ב סק"א) ובמ"ב (שם סק"ב).]

ובן גם גבי מקרא מגילה דיום, דפסק הרמ"א (סי' תרצ"ב סעיף א') דחזור ומברך שהחיינו, ולא סגי ליה בברכה שברך אקריאה דלילה, הוא משום דעיקר הקריאה ביום הוא, כמש"כ במ"ב (שם סק"א).

ולפי"ז מבואר דמעיקר הדין, היה צריך לברך שהחיינו על ספירת העומר, אלא דנפטר בשהחיינו דיו"ט.

ולכן צריך לכיון בקידוש דליל יו"ט, להוציא בברכת שהחיינו, ג"כ את ספירת העומר דלמחרת.

וא"כ יוצא דמי שלא כיוון כך, יש מקום לומר דצריך לחזור ולברך שהחיינו, בספירת העומר, וזו לא שמענו.

* * *

גדר מצות ספרה"ע דהוא בלא מעשה

אולם מתוך דברי השבלי הלקט ובתניא דלעיל, מבואר טעם נוסף אמאי אין

מנורה מצות ספירת העומר בזמן הזה בדרום קכג

וא"ז מתיישב על ליבי, ראשית, דהרי אי"ז פשוט כלל, לומר דשהחיינו בפורים הוא מצד היום, ואף דאנו כוללים את זה בברכת שהחיינו דמגילה, כמ"ש במור וקציעה (סי' תרצ"ב ד"ה בטור), והביאו בביאור הלכה (שם ד"ה ושהחיינו), בכאו"פ אי"ז מוסכם לכו"ע, דהרי המאירי (מגילה דף ד ע"א ד"ה חייב) כ' בפשטות דאין שהחיינו על עצם היום דפורים, וכך הביא הברכ"י (סי' תרצ"ב סק"א) מהאחרונים, וכך נשאר הביאור הלכה (שם), דצ"ע למעשה, אי שייך לברך שהחיינו רק מצד היום.

א"כ קשה לומר דמברכים שהחיינו במגילה, משום היום ולא מצד המגילה.

ועוד הא גופא קשיא, אמאי מברכין שהחיינו על עצם יום טוב, מאחר ואינו תלוי במעשה, והרי כ' השבלי הלקט דרק על דבר שיש בו מעשה מברכין שהחיינו?

ישוב הדברים

ולכן נראה לענ"ד לבאר, דאין כוונת השבלי הלקט, דצריך מעשה במצוה עצמה כדי לברך שהחיינו, אלא דצריך שיהיה פעולה מיוחדת שעושה לצורך קיום המצוה, וזה סגי אף אם אין זה עצמו קיום המצוה, כגון גבי תקיעת שופר, דאף שאין המצוה במעשה תקיעה אלא בשמיעת קול, בכאו"פ מאחר וצריך מעשה תקיעה כדי להגיע לתוצאה של קול שופר, סגי בזה כדי לברך שהחיינו, וכך הוא ג"כ גבי מקרא מגילה, דאף דאין מעשה בעצם המצוה, בכאו"פ צריך לקריאתה בצורה מיוחדת, דהיינו מתוך מגילה כשרה, ולכתחילה ברוב עם וכו', וסגי בזה כדי לברך שהחיינו. משא"כ בספירת העומר ליכא מעשה כלל, ואין צורך בפעולה מסוימת, או בצורה מיוחדת, דהרי אף מי שסופר בלעז

מברכין שהחיינו גבי ספירת העומר, דהוא משום דליכא מעשה, ורק במצוות דאיכא מעשה יש לברך שהחיינו.

[ובזה מיושב קושיית הברכת מרדכי (בין פסח לעצרת סי' ט"ו סעיף ב') אמאי הוצרך השבלי הלקט לשני טעמים, ולא סגי ליה בטעם דיפטר בשהחיינו דליל יו"ט, דהשתא מבואר שפיר דבלא טעם זה דאין בו מעשה, א"כ היינו צריכים לברך שהחיינו, כשלא התכוין להוציאו בליל יו"ט דפסח].

קושיא ממקרא מגילה ושופר

וקשה מקריאת המגילה דמברכין שהחיינו בקריאתה, כמ"ש כ' בטור ובשו"ע (סי' תרצ"ב סעיף א') והרי אין בה מעשה אלא דיבור, ובכאו"פ מברכין בה שהחיינו?

וכן קשה משופר דמברכין שהחיינו על תקיעת שופר, כמ"ש כ' בטור ובשו"ע (סי' תקפ"ה סעיף א'), אף דקיי"ל דאין המצוה במעשה תקיעה, אלא בשמיעת קול שופר, ולכך מברכין אקב"ו "לשמוע קול שופר", ולא על תקיעת שופר, וכמו שביאר המ"ב (שם סק"ד) "דלאו תליא מילתא אלא בשמיעה".

וא"כ קשה על דברי השבלי הלקט, אמאי מברכין שהחיינו במצות שופר, ואף דכ' "דבשופר איכא מעשה של תקיעות", בכאו"פ קשה דלא מקיימים את המצוה בזה, אלא בשמיעה, וא"כ לא שייך עצם המצוה למעשה תקיעות?

נסיון ישוב ודחייתו

וראיתי שהרב משה כהן שליט"א כ' ליישב דגבי מגילה, אף דאין בו מעשה בכאו"פ מברכין שהחיינו, כיון דהוא כולל גם את עצם היום.

ודאי דעצם יו"ט ניכר בו הקדושה ביום, ולכן שפיר מברך אף בלא מעשה.

וב"ז א"ש ביו"ט דאורייתא נזכר בו הקדושה ע"י איסור מלאכה ושאר דיניו, משא"כ בפורים וחנוכה דאין בו איסור מלאכה, ואינו בכל יו"ט, אינו פשוט כלל שמברך שהחיינו רק מצד עצם היו"ט.

ועתה בא לידי ספר הרוקח וראיתי שכ' (סי' שע"א) שאין אומרים זמן על ספירת העומר, "לפי שאינו אלא זכר בעלמא, וגם אין היכר בימים".

ולכאן כוונתו דאין בספירת העומר מעשה כלשהו אלא זכר בעלמא, וכן אין קדושה בימים האלו, ולכן אין ניכר בו השמחה וההתרגשות בדבר, ולכן אין מברכין עליו שהחיינו.

* * *

מי ששכח לספור יום אחד אי ברכותיו לבטלה

המטה משה (סי' תרס"ט) הביא מהמהר"ם מץ "דאיך יברך זמן שמא ישכח יום אחד, ונמצא ברכה לבטלה".

מבואר טעם נוסף, אמאי אין לברך שהחיינו, שמא ישכח יום אחד, ואז לא יוכל להמשיך לספור [בברכה], ונמצא שברכת שהחיינו שבירך לבטלה.

והקשו דאי יש חשש שמא ישכח יום אחד ונמצא דברכת שהחיינו היתה לבטלה, כן יש לחשוש גבי ברכת ספירת העומר גופא, ונימא דלא יברך ברכה זו, שמא ישכח ויהיו ברכות אלו לבטלה?

ובאמת החיד"א במורה באצבע (אות רי"ז) כ' "דיזדרו ויעשה סימנים שלא ישכח לילה אחד, כשאינו מונה בציבור

יצא, כמש"כ במ"ב (סי' תפ"ט סק"ה) "דספירה מותרת בכל לשון".

וב"ז הוא ע"פ המרדכי (סוכה סי' תשס"ט) שכ' דאין לברך שהחיינו על עשיית נר חנוכה, אף דמברכין על עשיית מצוות, משום "דלא ניכר שעושה אותם לשם מצוה, דשמא ידליקם לצרכו". והביאום במג"א (סי' תרמ"א סק"א) ובבאר היטב (שם) ובמ"ב (שם סק"ב).

וכע"ז כ' במג"א (סי' תרצ"ב סק"א) גבי "מי שאין לו מגילה, דלא יברך שהחיינו על משלוח מנות וסעודה, דזהו דבר שנוהג בכל שבת ויו"ט".

דמבואר דבדבר שלא ניכר שהוא לשם מצוה, אין מברכין עליו שהחיינו.

והביאור בזה הוא דברכת שהחיינו באה על שמחת האדם בקיום הדבר, ולכן צריך שיהיה ניכר שעושה דבר מיוחד, ובדבר שלא ניכר בו המיוחדות שבדבר, ליכא שמחה והתרגשות בו.

ולכן ס"ל לשבלי הלקט דלא צריך דהמעשה יהיה גוף המצוה, אלא אף היכא שעושה פעולה לצורך המצוה, סגי בזה כדי לברך שהחיינו, כיון שע"י מה שעושה ניכר המצוה, ושמחה בדבר, ולכן מברך, והשתא א"ש דבתקיעת שופר, כיון דאיכא מעשה תקיעה, ניכר מעשיו לצורך מצוה, שפיר מברך שהחיינו.

וה"ה גבי מקרא מגילה, דע"י הצורה המיוחדת דצריך לקרוא מתוך הקלף, וברוב עם, ניכר בו המצוה, ושפיר מברך שהחיינו.

והשתא אפשר לבאר ג"כ את כל מהות שהחיינו ביו"ט בלא מעשה כל שהוא, דכיון דכל הגדר הוא שהדבר ניכר,

מנורה מצות ספירת העומר בזמן הזה בדרום קכה

"מה אני להכניס ראשי, אולם תורה ולענ"ד בס"ד פסקו של הקנאת סופרים ברורה שגם אם ישכח פעם אחת מלברך לא תהינה ברכותיו למפרע לבטלה, וגם החיד"א רק הזהיר בא שיעשה לו סימנים שלא ישכח מלספור, אבל לא שבשביל חשש שכחה לא יברך מלכתחילה, בשעה שהוא עומד מלספור ולא שכח עדין".

וסיים דפשוט דכל דברי החיד"א הוא רק לשיטת הבה"ג, שספירת כל מ"ט יום היא מצוה אחת, ולכן אם הפסיק יום אחד ולא ספר כבר ביטל המצוה, אבל לשיטת התוס' והרא"ש, דכל לילה ולילה מצוה בפני עצמה היא, פשיטא שאין ברכותיו עד עתה לבטלה".

ובמשמרת חיים (ח"א עניני ספירת העומר סי' ב') כ' לבאר דאפילו אם שכח לילה אחת, ברכותיו לא היו לבטלה, כיון דבספירתו שספר קיים חלק מן המצוה, שהיה ראוי להצטרף לתמימות.

ולכאז' נראה מדבריו דאף לשיטת הבה"ג, שכל המ"ט יום היא מצוה אחת, בכאז"פ אי"ז ברכה לבטלה, כיון שכל יום עשה את חלק היום הזה בשלימותו.

והשתא יש לחזור לענין ברכת שהחיינו, דכ' המטה משה בשם המהר"ם מן, דאם שכח יום אחד יהא ברכותו לבטלה, וקשה מ"ש ברכת שהחיינו, מברכת המצוה דספירה, דביארנו דאינה לבטלה, וא"כ אמאי אם ישכח יחשב שהחיינו לבטלה? וצ"ב.

* * *

טעם ו'

לכן חשבתי ליישב ע"פ הרמ"ה (הובא באבודרהם שער השלישי ברכת המצוות ד"ה הלל) דכ' שאין מברכין

דאפשר דישכח גם ביום, ולא יוכל עוד לספור בברכה, ולמה היו כל הברכות בלילות שעברה לבטלה, וביטול מ"ע".

מבואר דסבר דמי ששכח לספור יום אחד, נמצא כל ברכותיו עד עתה לבטלה.

אולם הקנאת סופרים (בשמטות לטט"ב תשובה ל"ב ד"ה ובנדון) כ' דמי ששכח יום אחד, אינו ברכה לבטלה.

ובקנין תורה (ח"ה סי' מה) הביא שיש שהקשו על החיד"א, מדברי הריטב"א (חולין דף ק"ו ד"ה אמר רב) דכ' דהנוטל ידיו לאכילה, ובירך ענט"י, ואח"כ נמלך ולא אכל עכשיו אין בכך כלום, ואין מחייבין אותו לאכול כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, וא"כ אמאי יחשב ברכת הספירה לבטלה כששכח יום אחד?

וכ' דאפשר לחלק דנט"י ואכילת הפת הם שני מצוות נפרדות, ואחר שנטל ידיו הלכה לה מצות הנטילה, משא"כ בספה"ע דהמצוה בתמימות אינה נגמרה עד חג שבועות, ולכן יש מקום לומר דבשכח יום אחד בספה"ע, יהא ברכותיו עד עתה לבטלה.

אבל הקשה דמי יודע כמה חיי, אם יגיע לזה להשלים כל ימי הספירה, ואיך יברך מספק.

ולכן כ' דאין לחשוש בזה לברכה לבטלה, והוסיף בסוף מי שיודע לו מראש יום שיהיה לו ניתוח, דא"א לו לספור באותו יום, דכיון דאיכא ספק שמא יוכל לספור באותו יום, לכן יספור כל הימים בברכה, וזכות המצוה יעמוד לו שיוכל להשלים ותמימות תהיינה. [וכ"כ באור לציון (ח"א תשובה ל"ו)].

וכך כ' בצל החכמה (ח"ה סי' מ"ה) הביא את דברי החיד"א, והקנאת סופרים, וכ'

דלא נגמרה המצוה עד שימנה מ"ט ימים, לפיכך לא יברך זמן.

א"כ יוצא דגם הר"ן מודה לזה דמצוה שאין מקיימים כולה באחת, אין מברכין עליה שהחיינו.

[**ובעיי"ז** כ' בלבוש (סי' תפ"ט סעיף א') "אין מברכין זמן על הספירה, משום שטעם הספירה הוא, שצונו הש"י לספור שבועות וימים עד יום חמישים יום שיצאו ממצרים שבו, יהיה מתן תורה, כאדם המצפה וממתין על יום המוגבל לו לתת מתנה מרובה, או דבר אחר שישמח בו, ומקווה ומיחל מתי יהיה אותו היום אשר חפץ בו, כן צוה הש"י לספור הימים והשבועות עד היום שקיינוהו הוא יום מתן תורתנו לחבב עלינו את התורה וכו', א"כ איך נברך זמן על הספירה, ועדיין לא הגיע היום שקיינוהו, שהוא עיקר השמחה שהוא מתן תורה"].

קושית הרבינו ירוחם מסוכה

וברבינו ירוחם (נתיב ה' חלק ד' ד"ה ספירת העומר) מצאתי שכ' "יש נותנין טעם אחר, שאין אנו אומרים זמן לפי שאין אומרים זמן, אלא על דבר שהוא גמר המצוה, וזה אינו נגמר עד ארבעים ותשעה יום, וזה אינו נראה דהא סוכה אינו נגמר עד לאחר זמן".

מבואר דהביא טעם זה, דאין מברכין שהחיינו על ספירת העומר, כיון שאינו גמר המצוה, ודחה דא"כ איך מברכין שהחיינו אעשיית סוכה, אף שאין מקיימים את המצוה עד הישיבה, דהוא לאחר זמן?

וא"כ קשה על טעם זה, דאין מברכין שהחיינו על מעשה שאינו גמר מצוה, דהרי חזינן מסוכה ולולב דמעיקר הדין מברכין בהם שהחיינו בעשייה, אף שלא

שהחיינו אלא על מצוה שעשייתה היא גמר מלאכתה [ולכן גבי בדיקת חמץ אין מברכין עליה שהחיינו], אליבא דהבה"ג דספירת כל מ"ט ימים היא מצוה אחת, א"ש אמאי אין מברכין שהחיינו, דהרי אין המצוה נגמרת עד סוף מ"ט יום,

וכך מצאתי שכ' בהדיא ברדב"ז (ח"ד תשובה אלף שכ"ז (רנ"ו)), "דאין גמר המצוה עד סוף הספירה, ולפיכך אי אפשר לברך שהחיינו בתחילת הספירה שהיא חלק מצוה". וכו'. ומהרי"ל (הלכ' ספירת העומר סי' ט"ז) הביא מהמהרא"ק כעיי"ז, "דאין מברכין שהחיינו על ספירת העומר, דאינו אלא כמכשירי מצוה, דעיקר מנינא משום רגל דשבועות ועדיין לא הגיע סוף שבעה שבועות". והביאו במטה משה (סי' תרס"ט) ובחק יעקב (סי' תפ"ט סק"ז).

ביאור דברי הר"ן

וכך בר"ן (סוכה דף כ"ב ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה וכתבו) כ' "וצ"ע, לפ"ז למה אין מברכין זמן על ספירת העומר, וראיתי מי שכתב שאם לא ספר בלילה לא יספור ביום, כדתנן כל הלילה כשר לספירת העומר, משמע דהא ביום לא יצא, ומשום הכי לא אמרי' ביה זמן".

מבואר מדבריו דאין מברכין שהחיינו בספירת העומר, משום שמי שלא ספר בלילה לא יצא, אם יספור ביום.

וצ"ב בדבריו, מאי שייכא ענין אי יצא ביום, לענין שהחיינו?

ובפרי חדש (סי' תפ"ט סק"א ד"ה בטעם שאין) הביא מהרלב"ח (סי' ס"ב) דביאר דכיון דאיכא חילוק בין לילה ללילה, מאחר ולא יוצאין ידי חובה ביום, א"כ הוי הפסק בין לילה ללילה, והוי חלק מהמצוה

ונסיים דאף דקיי"ל דאין מברכין בשעת עשיית הסוכה והלולב, כמש"כ בטור ובשו"ע (סי' תרמ"א סעיף א') הוא מפני דברי המרדכי (סוכה סי' תשס"ט) דכיון דבזמנא היה אחד בונה לכל הקהל, לא בירכו על עשייה, אלא סמכוהו אכוס, בכאו"פ חזינן דמעיקר הדין, היה ראוי לברך בשעת עשייתן.

* * *

טעם ז'

השתא לטעם זה דאין מברכין שהחיינו על ספירת העומר, כיון דאינה גמר המצוה, יש להקשות א"כ אדרבה שיברכו שהחיינו ביום האחרון של ספירת העומר, דבזה נגמר המצוה?

ובאמת באבודרהם (שער השלישי ברכת המצות ד"ה ואם תאמר) כ' "דכיון דהספירה אינה אלא לצורך הבאת ביכורים, כמו שנאמר וספרתם לכם וגו' עד ממחרת השבת, די לו בזמן שאומר על הכוס במועד". **מבואר** דס"ל דאה"נ שהחיינו שמברך לליל שבועות, הוא ג"כ עבור מצות ספירת העומר.

וכ"כ ברדב"ז (ח"ד אלף שכ"ז רנ"ו) "כל מצוה שהיא הכנה למצוה אחרת, תקנו שיברך שהחיינו על המצוה העיקרית ופוטרו את שתיהן, הילכך ספירת העומר היא הכנה לעצרת, דכתיב שבעה שבועות תספור לך מהחל חרמש בקמה וגו', ועשית חג שבועות לה' אלוקיך, וכיון שהיא מצוה תלויה באחרת, מברך בחג השבועות ועולה לכאן ולכאן". והביאו השער בת רבים (אמור ד"ה שבע) ובחק יעקב (סי' תפ"ט סק"ז).

הערה לטעם זה וישבו

וק"ק לפ"ז דהיה צריך לברך שהחיינו ביום הארבעים ותשעה, דבזה מסיים את

נגמר המצוה עד הישיבה בסוכה ונטילת הלולב, דאינם בשעת עשייתם?

ישוב הדברים

ושמא אפשר ליישב, דלא דמי סוכה ולולב לספירת העומר, כיון דגבי עשיית סוכה ועשיית לולב, אף דאינו גמר המצוה, בכאו"פ יש לו מעשה עשייה בפנ"ע, דע"י עשיית הסוכה או הלולב, יש לו דבר שלם בפנ"ע, משא"כ בספירת העומר, דלמ"ד כל המ"ט ימים הם מצוה אחת, אין שום דבר בפנ"ע, אלא הוא רק חלק לבד מכל המ"ט ימים.

ואפשר להוסיף מדברי הרוקח (סי' שע"א) וז"ל "מה שמברך על עשיית סוכה ולולב זמן שהיא מצוה הניכרת שיש לעשותה מבעוד יום".

מבואר דכיון דא"א לעשות את המצוה צמוד לקיומה בפועל, לכן יש לעשותם חשיבות מיוחדת בפנ"ע, ואף ראוי לברך ע"ז שהחיינו.

ויש להוסיף מהרבינו מנוח (פי"א מהלכ' ברכות הל' ט') שכ' בשם הרב משה ב"ר יהודה "דשהחיינו דמברך בשעת עשייה, לא פטר משהחיינו דמברך בשעת קיום המצוה".

חזינן שפועלת העשייה, היא דבר בפנ"ע, ואף יש סוברים דמברכין עליה לחוד ברכת שהחיינו, וחוזרים לברך שהחיינו כשמקיימים את המצוה, וא"כ לפי"ז לא קשיא מידי מסוכה ולולב לספירת העומר, דרק בסוכה ולולב דהוא מעשה שלם בפנ"ע, מברכין עליהו שהחיינו בעשייתם, אף דמקיימים המצוה לאחר זמן, משא"כ בספירת העומר דבכל יום ויום אינו חלק שלם בפנ"ע, ולכן לא מברכין עליה שהחיינו.

המצוה לכו"ע, ואף דצריך תמימות עד סוף יום זה, בכאו"פ אין עוד מה לעשות אחר ספער, ולכן לכאו' היה צריך לברך שהחיינו אז בשעת הספירה האחרונה הזאת?

ואפשר ליישב בדוחק קצת, דמאחר וציותה התורה לספור חמישים יום כדי להגיע למתן תורה, שפיר אפשר לסמוכה לשהחיינו דליל שבועות, ואין לומר דבזה שסיים ספירתו תמה המצוה.

אי יש לברך על ספרה"ע בפנ"ע

נותר לדון לפי"ז, גבי מי שבירך שהחיינו בליל שבועות, ולא כיון על ספירת העומר, אי צריך לחזור ולברך שהחיינו, מצד מצות הספירה?

ונראה דפשוט הוא, דאף להסוברים שיש לכווין בברכת שהחיינו דליל שבועות ג"כ על הספירה, בכאו"פ אין לברך עליה בפנ"ע, מאחר ואכתי אינו מקיים עתה מצוה מהתחלה, ועד סופה, אלא יש לו רק סופה, ולכן חסר לו בשמחה ובהתרגשות במצוה, ורק במצוה שעושה מעשה אחד מתחלה ועד הסוף מברך שהחיינו. וכך מצאתי שכ' בהדיא ברדב"ז (שם) "אי אפשר לברך שהחיינו, בתחילת הספירה שהיא חלק מהמצוה, ולא בסופה, שאין מברכין שהחיינו בסוף המצוה".

סיכום הדברים

ובסיכום דברינו יצא ו' טעמים, אמאי אין

מברכין שהחיינו אספירת העומר. א. משום שאינו אלא זכר בעלמא. ב. משום שאין בו הנאה ושמחה לגוף, ואדרבה יש בזה צער. ג. משום דנפטר בשהחיינו דליל פסח. ד. משום דלית ביה מעשה. ה. משום דאי ישכח יום אחד יהיה ברכותיו לבטלה. ו. דאינו גומר המצוה. ז. משום דנפטר בשהחיינו דליל שבועות.

הלכה למעשה

והעולה מן הדברים למעשה, דיש לברך על ספירת העומר בא"ה אמ"ה אקב"ו על ספירת העומר, אולם אין לברך ברכת שהחיינו.

והמדקדקים יכוונו בשהחיינו דליל שבועות, על ספירת העומר ג"כ, [או בשהחיינו דליל פסח].

עכ"פ בני חו"ל דמברכין שהחיינו בליל יו"ט שני של גלויות של פסח, ודאי דיש להם לכוין בשהחיינו זה לפטור ג"כ את מצות ספירת העומר, וכך ראיתי שהביאו מהגר"ח פלאג'י בחיים לראש (הגדה של פסח דף ק"ח).

וב"ז הוא דווקא לגבי ברכה על הספירה עצמה, אולם לגבי לברך על בגד חדש או פרי חדש בימים אלו, יש דיעות לכאן ודעות לכאן, ומי שנזדמן לו לברך יש לו על מי לסמוך, כמש"כ במ"ב (סי' תצ"ג סק"ב). ואין כאן המקום להאריך בזה.

לע"נ זקני הר"ר יהודה לייב בן ר' חיים זצ"ל מינקוס

נלב"ע ל"ו בעומר כ"א אייר תשנ"ד

למד תורה במסירות נפש מתוך הדחק

ת. נ. צ. ב. ה.

הרב נחום מנדלבוים

פת הבאה בכיסנין

נדון ביסוד הדין של פת הבאה בכיסנין ובמח' המג"א ורע"א
האם יש לזה שם 'פת', ומהו הגדר בשיעור שאחרים קובעים
סעודתן עליו והמסתעף.

לא קבע עליו- לא חשיב פה"ב, ונראה מזה
כמו שכתבנו, שלפי שיטתו דין פה"ב הוא
מחמת- שהמתיקות מבטלת מזה את השם
'פת', ולכך כתב שבאלו לא מתבטל תורת
לחם שאין זה למתיקה אלא למזון, וע"ש
בט"ז שחלק על זה.

השיעור כשאחרים קובעים [לפי המג"א]

מבואר בשו"ע דאם אכל שיעור שאחרים
רגילים לקבוע עליו אע"פ שהוא לא
שבע ממנו מברך המוציא ובהמ"ז, וצריך
להבין דבר זה- מדוע השיעור תלוי במה
שדרך בנ"א לקבוע על זה סעודתן הרי הוא
לא שבע מזה, וביותר צ"ב דברי המג"א
שחידש [בס"ק י"ג] דכאשר קבע סעודתו על
הפה"ב ועם זה אכל שאר מאכלים- מברך
המוציא ובהמ"ז אפי' שלא היה שבע
מהפה"ב לבד, ואילו אם אכל בלא ללפת
בשאר דברים ולא שבע- בזה משערין
כשאחרים שבעים מהפה"ב לבד [דאם נשער
את השיעור כשאחרים אוכלים עם דברים
אחרים- נתת דבריך לשיעורין], הוסיף המג"א
וכתב דאם שבע מזה- בזה כן משערין לפי
הדרך שרגילים בנ"א לשבוע מזה כשמלפתים
עם שאר מאכלים, וזה צ"ב דפה הרי לא
ליפת בשאר מאכלים וא"כ מדוע משערין
לפי בנ"א שמלפתים בשאר דברים, דמאי
שנא מהמקרה שאכל ולא שבע?

מח' המג"א ורע"א

השו"ע [או"ח סי' קס"ח, ו'] כתב- פת
הבאה בכיסנין מברך עליו בורא
מיני מזונות, ולאחריו ברכה מעין ג', ואם
אכל ממנו שיעור שאחרים רגילים לקבוע
עליו אע"פ שהוא לא שבע ממנו, מברך
המוציא וברכת המזון. הקשה בהגהות רע"א
[ד"ה 'באבן העוזר'] אם בלחם גמור חיוב
בהמ"ז מהתורה [כאשר הוא שבע מזה] מדוע
בפה"ב לא יברך בהמ"ז הרי זה לחם גמור
כמו שמצינו לגבי מצה וחלה? וע"ש שת'
בתירוצו השני שצ"ל שמהתורה יוצאים
בברכת מעין ג' לפי שאין מנין ברכות
מהתורה, מבואר מזה שסבר רע"א שיש שם
'פת' לפה"ב.

מאידך המג"א [שם בס"ק ט"ו] כותב
דהמוליתא [-המילוי] עיקר ואין
מתכוונים לאכול העיסה, וע"ש שלכך
מתקשה למה מברכים על העיסה, הרי העיסה
טפלה למילוי שבתוכה? ותיריך- דמ"מ מין
דגן חשוב, ונראה מדבריו שסבר דלפי שזה
נעשה למתיקה ולקינות בעלמא- לכך אין
לזה שם 'פת', ומה"ט מתקשה למה מברכים
על העיסה מזונות, אבל לפי רע"א יש לזה
שם 'פת' והגם שזה עם מיני מתיקה- אין זה
מבטל ממנו את השם פת.

עוד סובר המג"א [בס"ק מ"ד] דכאשר
ממלא את העיסה בבשר ובדגים, אפי'

לכאורה הוא קובע ע"ז סעודתו? ויד"נ הגר"י קושניר שליט"א טען שאין זה קושיא, דהגם שיוצא יד"ח בפסח י"ל שאינו קובע סעודתו על זה, ועיין].

כשהצעת את הדברים לפני אמו"ר שליט"א ציין למה שכתב בספרו היקר 'וזאת הברכה' בתחילת פרק ד' הערה מספר 20, שהביא בקיצור נמרץ את המח' שהבאנו, ע"ש, וע"ע במה שכתב בעמוד 215 שהביא בזה מח' ראשונים, אבל כעת יצא לאור עולם הספר החשוב 'ליבון הברכה' ושם יש בזה יותר בהרחבה, ע"ש בחלק ב', סי' ג', והדברים מתוקים.

דבר קצר בעניני דיומא

יש לתמוה מה חוגגים בחג השבועות הרי הלוחות נשתברו וכל התורה שבידינו הוא מכוח לוחות השניות שניתנו ביום הכיפורים, ונמצא שלכאור' היה ראוי לחגוג את קבלת התורה ביום הכיפורים? ונראה מזה אולי שבאמת אין מהות חג השבועות על עצם התורה אלא על קבלת עול התורה, דמה שנשאר בידינו הוא קבלת העול, שהרי כל מה שאנו מצווים ומחוייבים בקיום התורה הוא מחמת חג השבועות, וכמש"כ רש"י בשיר השירים עה"פ "ביום חתונתו" שזה מעמד הר סיני שקבלו עולו עליהם, [ומה"ט קוראים מגילת רות בשבועות וכמו שמבואר בפוסקים שמרות המואביה למדנו מהי קבלת עול התורה] ובזה אולי ניתן לבאר את מה שאומרים 'אילו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה' שבמעמד ההר היתה קבלת עולו יתברך [הגם שהלוחות עצמם נשתברו], ועל זה החג בשבועות, ודו"ק.

שמעתי מהשכן שלי הגר"ח כהן שליט"א מעשה יקר על אדמו"ר חשוב מהדור הקודם שהבטיח לחסידיו- כל מי

ונראה לומר שמה שאחרים קובעים סעודתן ע"ז- זה נותן לדבר שם 'פת' [לפי המג"א], ואפי' שהוא לא ליפת עם שאר מאכלים, הוזה מאכל הנאכל 'לקביעות' דהרי הדרך ללפת בזה ולאכול סעודה זו עם שאר מאכלים, אבל כשלא שבע בעינן לשער לפי מה שקובעים בלא ללפת עם שאר מאכלים משום דנתת הדבר לשיעורים, אבל בכה"ג שבע דיש פה שיעור אכילה חשובה, בזה שפיר משערין לפי בנ"א שקובעים ע"ז סעודה [גם שזה עם עוד מאכלים], ודו"ק.

עוד במח' המג"א ורע"א

המג"א [בס"ק ט"ז] הקשה, דהרמב"ם פסק שיוצאים יד"ח במצה שנילושה במי פירות, ובגמ' משמע קצת דאם מקרי לחם לענין מצה ה"ה לענין המוציא, וא"כ מדוע יש שיטה דעיסה הנילושה במי פירות ברכתה מזונות? ובהגהות רע"א כתב לישב שדוקא מה שלא הוי לחם כלל לענין המוציא, כגון אורז, בזה אמרינן שלא הוי לחם לענין מצה, אבל פה"ב שאם קבע סעודתו על זה מברך המוציא- שפיר חשיב מצה כדי לצאת יד"ח בפסח, וצ"ב קצת דברי רע"א, הרי מדובר פה שלא קבע סעודתו על הפה"ב ובזה איך יכול לצאת יד"ח בפסח, דאם לא קובע סעודתו מדוע חשיב מצה?

ונראה שזה לשיטתו שהבאנו מרע"א שסובר שיש לפה"ב שם 'פת' ומה שלא מברך על זה בהמ"ז לפי שמהתורה יוצאים בברכה מעין ג' [לפי התירוק השני שם] ולכך כתב אצלנו דמזה שבקבע מברך המוציא מוכח שיש לפה"ב שם 'פת' גם בלא קבע סעודתו ושפיר יוצא יד"ח בפסח דהוי מצה, משא"כ לפי המג"א כאשר לא קבע סעודתו ע"ז אין לזה שם פת דהוי למתיקות [וכמו שהבאנו לעיל] ולכך תמה איך יוצאים בזה יד"ח מצה לפסח [ועדיין יש לעיין דבפסח

קלא

בדרום

פת הבאה בכיסנין

מנורה

ענה להם ואמר לא התכונתי לצעוק
ב'הושיעה' ו'הצליחה', אלא כוונתי היתה על
"אנה ה' כי אני עבדך" וזה סגולה מנוסה
לכל הדברים - להיות עבדי ה', וזה מהות
היום ועיקר החג לקבל עולו יתברך עלינו
בשמחה, הלואי ונזכה.

שיצעק באנא ה' בכל כוחו וכוונתו יזכה
לראות ישועה באותה שנה, החסידים עשו
כעצת רבם הנערץ, צעקו בכל כוחם "אנא ה'
הושיעה" "אנא ה' הצליחה" אבל הישועה
התמהמה מלבוא, בצר להם פנו לרבם ושטחו
את תמיהתם הרי צדיק גוזר והקב"ה מקיים?



הרב און אברהם הכהן סקלי

אם עדיפה תפלה מול הקיר, או במקומו הקבוע

מצוי שאדם אינו יכול לקבוע את מקום תפלתו מול הקיר, מחמת שהמקומות שם תפוסים כולם וכיו"ב, וע"כ קובע את תפלתו במקום אחר בבהכנ"ס, אלא דלפרקים מתפנה המקום מול קיר המזרח, והסתפקתי אם עדיף בזה שילך ויתפלל שם בסמוך לקיר, או שיתפלל במקומו הקבוע באמצע בהכנ"ס.

ואם היה דחוק או נאנס או שעבר ולא עשה אותן אין מעכבין, ואלו הן עמידה וכו' ותקון המקום וכו'. תקון המקום כיצד, יעמוד במקום וכו' וקובע מקום לתפלתו תמיד וכו'.

הרי דלדעתו דין קביעות מקום אינו הידור בעלמא, אלא דין לכתחלה, ורק אם בדיעבד לא הקפיד על כך אין מעכב את תפלתו.

ואכן מצאתי בשו"ת הריב"ש (סי' תקיג), וז"ל "ומה שרצה להוכיח האומר להתענות, דמלישנא דכל היושב בתענית, משמע דבתענית דרשות איירי ולא בתענית חלום שהוא חובה וכו' איני יודע מהו שח, שהרי לשון חכמים כך הוא. כשמדברים בשכר המצות אומר כל העושה מצוה פלונית, יהיה שכרו כך, אף על פי שהדבר ההוא חובה עליו, כמו כל הקורא קריאת שמע ותפלין בראשו, כל הקובע מקום לתפלתו וכו' וכו' וכאלה רבים אין מספר". הרי מפורש בדבריו דס"ל דעל אף לשון הגמ', דין קביעות מקום בתפלה הוא חיוב מן הדין.

ובאמת שצ"ע מנ"ל הא. דאמנם במאמר הגמ' 'אי חסיד', איכא למימר דאף שהוא מן הדין, שייך למקרייה חסיד, כיון שקשה תמיד להקפיד בקביעות מקום בתפלה, וכיון שאינו מעכב והוא רק דין

דין קביעות מקום לתפלה

תחלה נבאר בעז"ה דין קביעות מקום בתפלה, ומידת מוכרחותה.

אמרינן בברכות (ו:): "אמר רבי חלבו אמר רב הונא, כל הקובע מקום לתפלתו א-להי אברהם בעזרו, וכשמת, אומרים לו אי עניו, אי חסיד, מתלמידיו של אברהם אבינו. ואברהם אבינו מנא לן דקבע מקום? דכתיב, וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם, ואין עמידה אלא תפלה, שנאמר ויעמוד פינחס ויפלל".

והנה מלשון הגמ', נראה לכאורה דקביעות מקום לתפלה אינה הכרח מן הדין, אלא מעלה טובה היא - חדא, דכן משמע מלשון המאמר 'כל הקובע וכו', ולא אמרינן 'חייב אדם לקבוע מקום לתפלתו', וכן מלשון 'א-להי אברהם בעזרו', משמע דהיא מעלה טובה לקבלת התפלה, ולא חיוב. וכן יש לדקדק קצת גם מכך שאומרים עליו אחרי מותו 'אי עניו, אי חסיד', אלמא מילתא דחסידותא היא, דאי לאו הכי, לכאורה לא שייך למקרייה חסיד על שקיים שורת הדין.

אלא דמדברי הרמב"ם נראה דהוא דין לכתחלה, דז"ל (תפלה פ"ה) "שמונה דברים צריך המתפלל להזהר בהן ולעשותן,

מנורה תפ' מול הקיר או במק' קבוע בדרום קלג

והגה"מ, אך תר"י פליג, וז"ל הב"י "ודלא כה"ר יונה שכתב הקובע מקום לתפילתו א-להי אברהם בעזרו, לא אמרו זה במקומות של בית הכנסת, דכיון שכולה מקום תפילה היא אין להקפיד אם יושב פעמים בזוית זו ופעמים בזוית זו, אלא רצה לומר שקובע מקום לתפילתו בביתו, שפעמים שאינו יכול לילך לבית הכנסת מתפלל בביתו ומייחד מקום ידוע לכך עכ"ל, וכיון דהרא"ש והגהות מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן".

ואף שאכן הרבה פוסקים ס"ל כהרא"ש והגה"מ בזה, מ"מ מצאתי בס"ד דכמה ראשונים ס"ל בזה כהר"י, וכדלהלן:

ז"ל רבינו יהונתן מלוניל שם, "כל הקובע מקום לתפלתו, כגון בית אחד מיוחד לזה לערב ובקר וצהרים". וכ"כ בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ד"ב סי' רלז), וז"ל "מה שאמרו חכמים כל הקובע מקום לתפלתו כו', י"ל כשהוא הולך פעם אחת בבהכנ"ס זה ופעם אחת בבהכנ"ס אחר, אבל בב' מקומות בבהכנ"ס אחד ש"ד".

וב"כ בספר המכתב, וז"ל "כל הקובע וכו' פירוש, מי שאין בהכנ"ס בעירו, כגון שאין שם עשרה, הוא שראוי לו ליחד ולקבוע מקום כבוד להתפלל שם", עכ"ל. והר"ר מנוח שם "וחכמי צרפת אמרו שמי שהולך לבהכנ"ס ערב ובקר אע"פ שפעמים מתפלל בזוית זו ופעמים בזוית אחרת קובע מקום לתפלתו הוא, שכל מקום שהרבים מתפללים שם נקרא מקום קבוע לתפלה", עכ"ל. והאורחות חיים (ח"א תפלה סי' נ, וכ"ה בכלבו סי' יא) "לקבוע מקום לתפלתן תמיד שכל הקובע מקום לתפלה אלהי אברהם יהיה בעזרו. פי' שהולך בכל יום לבית הכנסת אחד ואינו הולך פעם בזה ופעם בזה".

לכתחלה, מסתבר שאין צריך לטרוח הרבה בשביל כך, ואותו אחד שהקפיד לקבוע מקום תמיד לתפלתו והתאמץ בכך על אף הטרחא בכך, שייך לקרותו חסיד.

אך אכתי לשון 'כל', משמעו הפשוט דהוי רשות ולא חובה. ואף שכבר כתב הריב"ש ד'לשון חכמים כך הוא, כשמדברים בשכר המצות אומר כל העושה מצוה פלונית, יהיה שכרו כך, אף על פי שהדבר ההוא חובה עליו, פשוט דכוונתו דמלשון זה אין להביא ראיה בדוקא שהוא רשות, אף שמשמעו הפשוטה כרשות, אך מאידך גיסא גם אין ראיה דהוא חובה, ואכתי כשיש ראיה אחרת להכריח שהוא חובה אמרינן הכי, אך בנידון דידן צ"ע מנין משמע דהוא חובה, ודלמא הוא רשות בעלמא. וצ"ע.

ושמא למדו כן מדאיתא בירושלמי [שיובא בסמוך] בלשון 'צריך', וס"ל דזה גילה על הבבלי.

אי בעינן למיקבע מקום אף בבהכנ"ס, או די בבהכנ"ס קבוע

כתב הטור (סי' צ) "ויקבע מקום לתפלתו, שלא ישנהו אם לא לצורך גדול, דאמר רב הונא כל הקובע מקום לתפלתו א-להי אברהם בעזרו, ואין די לו במה שיקבע לו ב"ה להתפלל בה תדיר, אלא גם בב"ה שקובע בה צריך שיהיה מקומו קבוע וידוע ולא ישב היום כאן ולמחר במקום אחר, דהכי איתמר בירושלמי, א"ר תנחום בר חייא צריך אדם לייחד לו מקום בב"ה, שנאמר ויהי דוד בא עד הראש אשר ישתחוה שם, השתחוה לא נאמר אלא ישתחוה משמע שהיה תדיר משתחוה שם".

וכתב הב"י דכדברי הטור כ"כ הרא"ש

וב"כ בספר 'על הכל' (סי' יח), וז"ל "וגם מה שאמ' כל הקובע מקום לתפלתו אלהי אברהם בעזרו ר"ל פעמים שהוא הולך בבית הכנסת זה ופעמים בב' כנס' אחר, אבל בבית הכנסת אחד ש"ד".

מקום קבוע בבהכנ"ס, אלא שגופא ביהכנ"ס - הוא יהיה המקום הקבוע, וזה כדעת הרר"י ודעימיה.

יישוב הבבלי עם הירושלמי

וז"ל הירושלמי (פ"ד ה"ד) 'ר' אבא ר' חייא בשם ר' יוחנן צריך אדם להתפלל במקום שהוא מיוחד לתפלה וכו' א"ר תנחום בן חנינא צריך אדם לייחד לו מקום בבהכנ"ס להתפלל, ומה טעם, ויהי דוד בא עד הראש, אשר השתחוה שם לא-להים אין כתיב כאן, אלא אשר ישתחוה שם לא-להים"א.

ואבן צ"ע, דכיון דאיכא ירושלמי מפורש בענין זה, מדוע פסקו הראשונים הנ"ל, ובראשם הרר"י ומהר"ם, דא"צ לקבוע מקום אף בבהכנ"ס עצמו.

ושמא יש לפרש בלשון הירושלמי "צריך אדם לייחד לו מקום בבהכנ"ס להתפלל", דאין הכוונה דאף בבהכנ"ס גופיה צריך לייחד מקום, אלא ר"ל דהמקום שמייחד לתפלתו, יהיה בהכנ"ס גופיה. והוא קצת דחוק. שו"ר לרב בני ציון ליכטמן שישב כע"ז, וע"ש שהאריך.

ועוד היה אפשר לומר, עפ"י הא דראיתי בס' יפה עינים בברכות שם, שכתב דהבבלי שלמד מפסוק אחר מהמובא בירושלמי, אזיל לטעמיה בסנהדרין (קז). דפירש האי קרא בדוד, לאו אהשתחווא לה', אלא שביקש דוד לעבוד ע"ז.

ואמנם, לא מסתבר דמחמת דעת פוסקים אלו היה מרן חוזר בו מדעתו, אך מאחר דעכ"פ כמה מרבתינו הראשונים ס"ל כהרר"י, מסתברא דחזי לאצטרופי.

והרמב"ם (פ"ה ה"ו) כתב בסתמא "וקובע מקום לתפלתו תמיד", ולא פירש אי מיירי דוקא בביתו או אף בבהכנ"ס, אמנם דע, דכתב שם אף "וצריך לפתוח חלונות או פתחים כנגד ירושלים", וכבר ביאר במפורש בתשובה (סי' רטז) דזה מיירי דוקא ביחיד, אך בציבור א"צ להקפיד בזה.

ובמו כן, קצת היה נראה לדקדק מר' אברהם בן הרמב"ם בס' המספיק (פכ"ד עמ' 65), וז"ל "הרי שצריך שיהא לתפלה מקום קבוע וכו' והעדיף שיהא אותו המקום בית הכנסת וכו' ובביתו של האדם גם כן אין מתאים להתפלל פעם כאן ופעם כאן, אלא במקום מיוחד, מיועד לתפלה".

הנה מדכתב "שיהא אותו המקום בית הכנסת" [אן יכון דלך אלמקום בית הכנסת], ולא כתב "שיהא אותו המקום בבית הכנסת" [פי בית הכנסת], משמע דלא מיירי שאותו מקום קבוע, יהיה באיזה

א. אגב, נראה לכאורה לדייק מהירושלמי, דאף המתפלל באיזה מקום לפרקים, שייך שם קביעות מקום, דהתם מיירי בדוד בברחו מפני אבשלום בנו, שבדרך בריחתו הגיע לראש הר הזיתים [עד הראש], ושם השתחוה, ומסתמא לא היה רגיל דוד לצאת בכל תפלה [אם היה מתפלל ג' תפלות ביום] מארמונו, ולטפס עד פסגת הר הזיתים, ושם להתפלל, אלא ע"כ דלפרקים שהיה מזדמן לשם, היה מתפלל שם, וא"כ אף לדידן, אם אדם מזמן לאיזה ביכנס' לפרקים, שייך עדיין קביעות תפלה שם. כנלענ"ד.

מנורה תפ' מול הקיר או במק' קבוע בדרום קלה

ואמנם שו"מ בפי' מהר"ש סירליו שם [וזכה לכוון כע"ז מהר"ש ענגיל בגליוני הש"ס, מודפס בילקו"מ בהוצ' מאורי אור], וז"ל "המתפלל בתוך ביתו - והוא אינו עוסק בתורה, כאילו חומה של ברזל מקיפתו ואינה נשמעת תפלתו, וכו'. במקום שהוא מיוחד לתפלה - ואי אורחיה להתפלל בבית יכול להתפלל. ומשני כאן ביחיד כאן בצבור - דאפילו דאורחיה להתפלל בתוך ביתו, ידקדק שיהא בשעה שהציבור מתפללין".

הרי מדבריו מוכח דמאמר הגמ' 'מקום שהוא מיוחד לתפלה' - קאי על קביעות מקום בביתו, היינו שר' יוחנן מיירי בקובע מקום לתפלה בביתו [וע"ע בגליון הש"ס שם, ובפ"מ, ובפי' עלי תמר, ובהע' מאיר נתיב ע"פ מהרש"ס].

ולפ"ז, איכא למימר דהא דאיתא לעיל בפ"ד (ה"ד) "ר"א ר"ח בשם רבי יוחנן, צריך אדם להתפלל במקום שהוא מיוחד לתפלה וכו' א"ר תנחום בר חנינא צריך אדם לייחד לו מקום בבית הכנסת להתפלל וכו'". דהא דר' תנחום פליגא אדרי"ח, דלריו"ח הקפידא רק שיהיה מקום מיוחד לתפלה - אם בביתו אז צריך לקבוע מקום מסוים, ואם הוא בבהכנ"ס - הרי כולו מיוחד לתפלה, ולר' תנחום יש ענין לקבוע מקום אף בבהכנ"ס גופיה. והלכה כר' יוחנן.

וחדשות אני מגיד, דמצאתי לרשב"ץ בברכות שם, וז"ל "ואמרו נמי בירושלמי ר' בא ור"ח בשם ריו"ח אומרים, צריך אדם להתפלל במקום שהוא מיוחד

וא"כ ס"ל להני פוסקים דהבבלי פליג בזה אהירושלמי. אכן, לכאורה אף אי נימא דהבבלי פליג אהירושלמי בזה, היינו דוקא במקור הדרשה, אך לכאורה אין סיבה לומר דפליג גם בעצם הדין.

ושמא י"ל, דמשמע להני פוסקים ד'מקום' בסתמא - אם הוא במקום ללא מחיצות, מתפרש על נקודה מסוימת ממש, אך במקום מקורה, כולו נקרא בסתמא 'מקום'. וגופא ממאי דחזינן בירושלמי, דפי' בהדיא 'צריך אדם לייחד לו מקום בבהכנ"ס', הרי דאי הוה אמר 'מקום' סתם, לא היה מתפרש על מקום מסוים אף בתוך בהכנ"ס, וע"כ, מכך שהבבלי סתם 'מקום', משמע דפליג בזה אהירושלמי, וס"ל דאין צריך לייחד מקום אף בתוך בית הכנסת.

ואכן כבר כתב הרר"י שם, וז"ל "והכי משמע בירושלמי דגרס' התם כל הקובע מקום לתפלתו בביתו להתפלל כאילו הקיפה מחיצות של ברזל". וכבר העירו דלא נמצא כן לפנינו בירושלמי, אלא דהכי איתא התם (פ"ה ה"א) "א"ר יוחנן המתפלל בתוך ביתו כאילו מקיפו חומה של ברזל. מחלפה שיטתיה דרבי יוחנן, תמן א"ר אבא אמר רבי חייא בשם רבי יוחנן צריך לאדם להתפלל במקום שהוא מיוחד לתפילה, וכה אמר אכן? כאן ביחיד וכאן בציבור".

הרי דליתא מפורש בירושלמי דמיירי בקובע מקום לתפלתו בביתו, רק במתפלל סתם בביתו. ושמא היה להרר"י גירסא אחרת בירושלמי¹ [וכן הציעו איזה אחרונים²].

ב. אף שבדקתי בשני כתבי היד שמצויים בירינו מהירושלמי [שאחד מהם הוא כתה"י שממנו נדפס לראשונה בוינציה], וכן בהעתקת הירושלמי בפי' מהרש"ס [שבירר נוסחתו עפ"י כמה נוסחאות], ובכולם הוא כלפנינו. ג. בן ידיד על הרמב"ם שם, בני ציון ליכטמן ועוד.

לתפלה וכו' כלומר שהוא מיוחד להזכרת שם ולתפלה, לא שיתפלל היום כאן ולמחר כאן, עכ"ל. הרי שלמד גם בדעת ריו"ח דמאי דקאמר 'מקום מיוחד לתפלה', אין הכוונה לבהכנ"ס, אלא לקביעות מקום, וכפי' מהרש"ס ודעימיה, ולפ"ז נוכל לפרש כנ"ל בירושלמי.

שלא יהיה דבר חוצץ בינו לבין הקיר

בדין איסור חציצה בינו ובין הקיר, אמרינן בברכות (ה): "אמר רב יהודה אמר רב ואיתימא רבי יהושע בן לוי: מנין למתפלל שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר - שנאמר: ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל".

והנה צ"ע, דהריי"ף, ובעקבותיו הרא"ש, השמיטו לגמרי מאמר זה. ולא תימא שהתעלמו מכל סוגיא זו, דהרי כל שאר הדינים בסוגיא זו העתיקו - כגון הא דהצטער אבא בנימין שתפלתו תהיה בסמוך למיטתו, ובסידור המטה בין צפון לדרום, ע"ש.

ושו"ר דלא הם בלבד השמיטו מאמר זה, אלא כבר קדמם בה"ג (עמ' נו מהד' מכ' י-ס), שעל אף שהביא שאר הדינים בזה, מ"מ דין זה השמיט, וכן בפסקי רי"ד וריא"ז השמיטו זאת. וגם הרמ"ע באלפסי זוטא השמיטו, והוא פלא גדול, מה ראו להשמיט מאמר זה, דלא אית ביה פלוגתא בגמ'.

ומצאתי לרב בני ציון ליכטמן (ס"ק כז) שהעיר שהפוסקים הנ"ל השמיטו מאמר זה [והשמטת בה"ג לא הזכיר], ותירץ "ואולי י"ל דמפרשים נמי מטעם בלבול הכוונה, והרי כ' בפ' אין עומדין דהמתפלל צריך שיתן עיניו למטה, והיינו כפשוטו שיכוף ראשו מעט שיהיו למטה בארץ וכו'".

וא"כ שוב אין חשש בזה, וריב"ל סובר כמ"ד עיניו למעלה, עי' יבמות דף קה, ולפיכך מצריך שלא יהיה דבר חוצץ, וע"ש עוד בדבריו.

ויש עוד לתרץ בדוחק, דשמא ס"ל דאין זו אלא עצה טובה, ולא מן הדין, וע"כ לא ראו לנכון להביאו. אך עדיין זה דחוק לענ"ד, דאף אי לא הוי חובה, עכ"פ מאחר ונפק מיניה איזה ענין הלכתי, ה"ל להביאו.

ועוד היה מקום אולי לומר, דשמא ס"ל להני פוסקים, דהאי סוגיא פליגא אסוגיא לקמן (י): "ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל אל ה', מאי קיר? אמר רשב"ל, מקירות לבו, שנאמר מעי מעי אוחילה קירות לבי. ר' לוי אמר, על עסקי הקיר, אמר לפניו: רבש"ע, ומה שונמית שלא עשתה אלא קיר אחת קטנה, החיית את בנה, אבי אבא שחפה את ההיכל כולו בכסף ובזהב על אחת כמה וכמה".

וביתר שאת בירושלמי (פ"ד ה"ד) "ר' יסא וכו' מטי בה בשם ר' אבדומה דמן חיפא, צריך אדם להסב פניו לכותל להתפלל, מ"ט, ויסב חזקיהו פניו אל הקיר, באיזה קיר נשא עיניו ריב"ל אמר בקיר של רחב נשא עיניו וכו' רחבפ"א בקירות בהמ"ק נשא עיניו וכו' רשבנ"א בקירה של שונמית נשא עיניו וכו' ורבנן אמרי בקירות לבו נשא עיניו". וכ"ה בירושלמי סנהדרין (פ"י ה"א), ובקהלת רבה (פ"ה) [וליתא הא דר' אבדומה].

ואיכא למימר דס"ל להני פוסקים דהני אמוראי פליגי אהא דלעיל. וכ"ת דהתם בירושלמי ברכות לא משמע דהני אמוראי פליגי אהא דר' אבדומה [דליתא התם לישנא דפלוגתא], הנה מצאתי בפי'

מנורה תפ' מול הקיר או במק' קבוע בדרום קלו

ומפסיק, אבל המרדכי כתב דאינם חוצצין כדאמרינן בפרק אלו נאמרינן (סוטה לח:): לענין ברכת כהנים - פשיטא אריכי באפי גוצי לא מפסקי, וכ"כ רה"ג מהר"י אבוהב ז"ל, ודקדק כן מדאמרינן לא יתפלל אדם אחורי רבו, משמע דוקא אחורי רבו אבל אחורי אדם אחר לית לן בה עכ"ל וראיה טובה היא".

והנה, לכאורה יש לעיין בדברי המרדכי, דהרי התם בסוטה אמרינן "פשיטא, אריכי באפי גוצי לא מפסקי, תיבה לא מפסקה, מחיצה מאי? ת"ש, דאריב"ל אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים". הרי דבפשטות משמע דלענין ברכת כהנים שום דבר אינו מהוה חציצה, כיון שאין חציצה בין ישראל לאביהם שבשמים, וא"כ לכאורה אין זה ענין כלל להא דהכא, דהרי הכא ודאי איכא מילי דחייצי. אמנם י"ל, דהראיה דהמרדכי מכך דכבר בהו"א של הגמ' הוה פשיטא לן דאריכי באפי גוצי לא חייצי - אף קודם דידענא דלא שייכא שום חציצה בברכת כהנים, וא"כ מוכח דעכ"פ בני אדם לא חוצצים, ודוק.

אך יתכן ועכ"פ להני ראשונים לא הוה מסתבר לחלק בזה.

שו"מ בס"ד באור זרוע (ק"ש סי' ה) [שיתכן והוא מקורו של המרדכי], וז"ל "דוקא דברים שאינם קבועים מפסיקים אבל דברים הקבועים בביהכנס" כגון תיבה ששליח צבור קורא עליה, או אלמור, אינם מפסיקין, וכן אין אדם ארוך מפסיק לפני קצר כדאי' בסוטה פ' ואלו נאמרינן לענין ברכת כהנים -

עלי תמר"ד שם, וז"ל "וצ"ב, שהרי הסוגיא באיזה קיר וכו' סותרת את דינו של רבי אבדימי דמן חיפה, ברם נראה ששיעורו "ואית דאמרינן" באיזה קיר נשא עיניו וכו', והיא הסוגיא בסנהדרין פ"י, ומצוי הוא בירושלמי ובמדרשי א"י שמתחיל מאמר שני או פירוש שני בלי המונח "אית דאמרינן", או "לישנא אחרינא", המהווה המעבר ממאמר למאמר או מסוגיא לסוגיא".

וכן נראה קצת מפי' קרבן העדה בסנהדרין שם, וז"ל "לאיזה קיר נשא עיניו - דליכא למימר לקיר ממש, הל"ל ויסב עצמו אל הקיר, מאי פניו, אלא ודאי שנתן דעתו ורצונו לענין הנרמז בקיר, ובעי מאי קיר דקאמר".

עוד יש לומר, מדאיתא בבבלי ברכות (כו). "רב איקלע לבי גניבא וצלי של שבת בערב שבת, והוה מצלי רבי ירמיה בר אבא לאחוריה דרב, וסיים וכו' ש"מ מתפלל תלמיד אחורי רבו". ועוד שם (ע"ב) "ותניא רבי אליעזר אומר המתפלל אחורי רבו וכו' גורם לשכינה שתסתלק מישראל".

וממאמרים הללו משמע דכל הקפידא שלא להתפלל אחורי רבו, אך אחורי אדם אחר לית לן בה. הרי דאין קפידא שלא יהיה דבר חוצץ בינו לבין הקיר. ויתכן דהני ראשונים שהמיטו דין זה, ס"ל דמאמרים אלו חולקים, וע"כ לית הלכתא כמ"ד דצריך שלא יהיה דבר חוצץ בינו ובין הקיר.

ואמנם כתב שם מרן בב"י "ומ"ש רבינו [הטור] דבעלי חיים חוצצין, לא ביאר רבינו אם אדם הוא בכלל בעלי חיים

פשיטא אריכי באפי גוצא לא מפסקי, תיבה לא מפסקא, אף על גב דלא דמי לכאן מכל מקום הכי עמא דבר".

הרי דכבר האו"ז בעל הראיה הזאת הרגיש בדוחק זה, ומוכח מדבריו דאינה ראייה גמורה, רק איזה זכר לדבר, לתרץ מנהג העולם.

שו"ר לרב בני ציון ליכטמן [שם], שהעיר על ראיית המרדכי שאינה מוכרחת, וסיים שם "ואחר זמן מצאתי כל דברי המרדכי בפסקא זו באו"ז, אבל הוא מסיים אחר הראיה מב"כ אע"ג דלא דמי לכאן, מ"מ הכי עמא דבר, הנה מרא דראיה זו עצמו מודה דלא דמי לכאן, וזהו ודאי מטעם שכתבתי, ואין לי ספק כי המרדכי העתיק הדברים מהאו"ז, והשמיט דבריו אלה מאחר שלמעשה נוהגין כן השאיר הראיה על מקומה".

טעם איסור החציצה

כתבו התוס' שם "שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר - אבל מלתא דקביעא כגון ארון ותיבה אין זה הפסק. אבל מטה נראה שאין זה קבוע".

מדבריהם משמע דטעם הענין שלא יהיה דבר חוצץ בינו לבין הקיר, הוא משום חציצה ממש, וכפשטות לשון התלמוד. וכדבריהם, כ"ה בתוס' הרא"ש, ובאו"ז (סי' ה), ובעוד ראשונים.

אמנם הביא מרן הב"י שם תשובת הרמב"ם, וז"ל "מהו הדבר הנקרא חוצץ בינו ובין הקיר ולמה מנעוהו, ואם בכלל החציצה הזאת כלי מילת שתולין אותן על כתלי הבית לנוי ובהם צורות שאינן בולטות, אם זה

בכלל האיסור או לא. והשיב, שהטעם שהצריכו להתקרב אל הקיר בעת התפילה הוא כדי שלא יהא לפניו דבר שיבטל כוונתו, והבגדים התלויים אינם אסורים, אבל אינו נכון שיבדיל בינו ובין הקיר ארון ושקים וכיוצא בהם מכלי הבית, כי הדברים האלו מבלבלים הכוונה, והבגדים המצויירים, אף על פי שאינן בולטות אין נכון להתפלל כנגדן מהטעם שאמרנו, כדי שלא יהא מביט בציורם ולא יכוין בתפילתו ואנחנו רגילים להעלים עינינו בעת התפילה בזמן שיקרה לנו להתפלל כנגד בגד או כותל מצוייר".

הרי דס"ל דאין ענין החציצה בינו לבין הקיר ענין סגולי, אלא ענין הגיוני, שלא יבלבלו כוונתו הדברים שמולו.

ובעי"ז במאיר שם, "המתפלל צריך להזהר שלא יהא שום דבר חוצץ בינו לבין הקיר, שלא יפנה לבו לאותן הדברים, ואף על פי שאנו נוהגים להיות הספסלים חוצצים בין המתפללים לבין הקיר, אומר אני כיון שעומדים שם בהתמדה הכל רגילים שם ואין לבם פונה בהם, או שמא לא נאמר אלא בדברים מטלטלים על נקל, כגון בגדים שעל המטה ודברים דקים, אבל דברים הקבועים או שאין מטלטלים אלא בכבודות אין חשש בדבר". וע"ע בס' בני ציון ליכטמן.

ועפ"י דברי המאירי, יתכן להסביר דאף כוונת התוספות שאסרו דוקא חפצים שאינם קבועים, הוא משום שחפצים כאלה שאינם רגילים להיות שם, מושכים את עיניו של המתפלל ומסיחים את דעתו.

אם תפלה בסמוך לכותל היא חובה

הנה יש לעיין במידת מוכרחותה של תפלה בסמוך לכותל.

מנורה תפ' מול הקיר או במק' קבוע בדרום קלט

בעשרה באיזה חדר וא"א לכל אדם לעמוד בלי חציצה לכותל אל יעכב התפילה בשביל זה לילך לחדר אחר להתפלל ומ"מ יעצים עיניו או יתפלל מתוך הסידור ולא יביט לחוץ כדי שלא יבוא לידי ביטול כונה ע"י דבר החוצץ שלפניו".

מסקנא

עתה נייתי ונחזי אנן, מאי עדיפא ליה למיעבד, אי לצלי סמוך לכותלא, או דלמא לצלי בדוכתא דקביעא ליה לצלותא, אף דליתיה סמוך לכותלא.

דמצד אחד יש לומר, דכל עיקר קביעות מקום בבהכנ"ס במחלוקת שנויה, כך שלחלק מברותינו הראשונים אף אם ישנה מקומו הקבוע ויתפלל מול הקיר, מאחר והוא באותו ביהכנ"ס, חשיב קובע מקום לתפלתו, וא"כ לדידהו ודאי עדיף שיתפלל מול הכותל בלא חציצה, דהרי בזה לכ"ע יש מעלה.

אמנם יותר נראה לענ"ד להכריע, דתפלה במקומו הקבוע עדיפה, מאחר ולפי דברי הרמב"ם ור"א בנו, וכן מובא במשנ"ב בשם איזה אחרונים, תפלה מול הכותל אינה חייב גמור, ורק למצוה מן המובחר, כך שאם לא נוהג כן לא עבר איסור. וכ"ש אם מתפלל בעיניים עצומות, או מתוך הסידור - דלדעת הרמב"ם כל עיקר ענין זה הוא משום שלא תבטל כוונתו, וא"כ כששומר על כוונתו בדרך אחרת ש"ד. ובצירוף מה שבה"ג והרי"ף והרא"ש ורי"ד וריא"ז, השמיטו ענין זה לגמרי, נראה דיש להעדיף קביעות מקום בתפלה, דמדברי הריב"ש משמע דהיא חייב ולא רק מעלה בעלמא, וגם מלשון הטור נראה דיש קפידא גדולה

ואמנם הרמב"ם מנה תנאי זה"ב בין התנאים שיש לעשותם לכתחלה, אך אינם מעכבים בדיעבד, וכמ"ש לעיל, וא"כ משמע לכאורה דתנאי זה מחויב הוא.

אמנם בתשובתו (סי' רטו במהד' בלאו) [המובאת לעיל בב"י], כתב [הלשון כמובן מתורגמת מערבית] "הסיבה שחשבו לרצוי להתקרב אל הקיר, היאך שזה מאפשר להתיחד ביותר ויהיה מכוון ליבו, ואין הפרוכת מונעת, ואין מגונה שיחוצץ בינו ובין הקיר וכו'".

ובהע' המו"ל שם (הע' 3) כתב "רצוי, מגונה - בערבית מסתחב, מכורה, המציינים וכו' פעולות, שאינן בחינת חובה או איסור, אך עשייתן רצויה או בלתי רצויה".

וראה עוד דוגמא לזה שם, בסי' רסז - "והענין בכל זה תלוי במנהג, ואין בו לא דבר רצוי ולא מגונה, וכ"ש הטא או חובה".

ומוכח א"כ דס"ל לרמב"ם דאין התפלה בסמוך לכותל חובה גמורה, רק דבר מומלץ.

וכן משמע מדברי ר"א בנו בספר המספיק (עמ' 66), וז"ל "והמליצו [=ונדבוא]" ז"ל שהמזרח במקום התפלה יהא לקיר, ושלל יהא בין המתפלל ובין הקיר חוצץ מפריד".

ואכן כתב המשנ"ב שם (ס"ק סג) בשם האחרונים, וז"ל "אין זה אלא למצוה מן המובחר, ולית ביה איסורא כשצריך לכך מצד דוחק המקום, ע"כ אם א"א בקלות להתפלל בע"א כגון לפעמים שמתפללין

בזה [ויקבע מקום לתפלתו שלא ישנהו אם בבהכנ"ס, מ"מ יתכן ומודו דאם קובע מקום לא לצורך גדול], ובפרט שיש לומר דאף אף בבהכנ"ס יש בכך מעלה, רק לא לראשונים הסוברים דלקביעות מקום די הטריחוהו אותו עד כדי כך. כנלענ"ד.



הרב אליעזר פלקוביץ

בשר שנתעלם מן העין, והותם בתוך חותם

המקרים, ורציתי לעלות על הכתב דבריהם
ודברי, והבוחר יבחר!

א. הגאון הגדול הבית מאיר (בסוף סימן
ק"ח) כותב פסק שהוא על מעשה שבא
לפניו, יהודי אחד רצה לחסוך כסף דמי
משלוח, ובמקום להביא הסיר עם האוכל
שרצה לשלוח לקרובו בעיר הסמוכה להגוי
העגלון ולשלם לו כסף להביא את זה עם כל
הדברים שמביא מעיר הזו לעיר הסמוכה,
ומה הוא עושה בחשאי הכניס את הסיר תחת
כמה חבילות בעגלה מיד לפני שיצאה העגלה
מן העיר, ואחר שעשה הנ"ל חזר לשאול
שמכין שלא עשה שום חותם ודאי לא חותם
בתוך חותם אולי האוכל בסיר אסור באכילה.
והבית מאיר רצה להתיר מכח ספק ספיקא:
ספק אחד אולי למשך כל נסיעת העגלה ועד
לקיחת הסיר הגוי לא הבחין בו, ועוד א"ל
את"ל הוא כן שם לב לסיר הנוסף אולי לא
החליף בו שום דבר, וא"כ יש להתיר האוכל
מכח ספק ספיקא הנ"ל, רק חזר להסתפק
מכח הש"ך הידוע מסוף כללי ס"ס שבזמנינו
אין לדיין לחדש ס"ס שאין לו בית אב בש"ס
ופוסקים קדמונים ע"ש.

ולי היה קשה, דלכאורה הסוגיא שחז"ל
הצריכו בדברים מסויימים חותם,
ודברים אחרים שתי חותמות יסודו הוא
בגזירה של דבריהם, דמעיקר הדין אע"פ

בשו"ע סימן ק"ח מדובר על איסור לאכול
ממאכלים שנשלחו או נפקדו ביד
גויים או ישראל חשוד בלי "חותם" או חותם
בתוך חותם.

שלפי הרמב"ם - אסור לשלוח או להפקיד
חתיכת בשר, או יין ביד עכו"ם בלי
שתי חותמות ("חותם בתוך חותם") וחלב,
גבינה, ועוד דברים שכל החשש שבהם הוא
לאיסור מאכלות שהם רק "מדבנן" מספיק
חותם אחד. והשו"ע פסק כדעה זו שם סע'
א. ושיטת הר"י בעל התוס' שיש חילוק בין
"שולח" ע"י שהמשלח עצמו אינו חוזר
ורואה מה ששלח ובוזה בעיני שתי חותמות
(בבשר, ויין) ובין מפקיד שדי בחותם אחד.
והשו"ע הביא שיטה זו הש"ך העיר שהשו"ע
לקמן סתם נגד שיטה זו בשי"א. והרמ"א
סמך בדיעבד על שיטת ר"ת שחידש מכח
סתירה בסוגיות שדבר שנשלח נפקד ביד גוי
תמיד די בחותם אחד, ואם היה ביד ישראל
חשוד הוא יותר גרוע ובוזה בעיני שתי
חתימות. (ישראל חשוד יותר גרוע בעבור
שאינו מפקד מהיהודים שיתפסו אותו מחליף
דברים דחושב שלא בודקים אחריו כיון
שהוא יהודי כמותם).

ויש לי להעיר הערה על שתי פסקים משתי
גדולי אחרונים, ואע"פ שמדברים על
מקרים שונים, ההערה שלי כמעט שווה לשני

א. וקצת יש להעיר, דלכאורה יש הוכחה שלא נודע לגוי מהסיר, דאם כן גילה אותו היה משתדל לגלות מי
הניחו לתבוע ממנו כסף, או היה זורקו כדי שלא יהיה "פרייר".

מפחד שחזר מהעוברים שם יספר לאדונו אם יראה אותו מחליף דברי המאכל שבידו. והטטו"ד הסיק שא"א להקל מטעם זה כי זה רק שייך כשהיהודי כבר הניח מאכל כשר בידיו של הגוי ומסתפקים שמא החליף אותו בדרך, בזה מועיל "דרך הרבים", להנמיך החשש שהחליף, דהלא מפחד הוא שיראו אותו ובדיעבד האוכל מותר, אבל במעשה הנ"ל אפשר שבכלל הלכה למכולת של גוי וקנתה חלב נכרי, ועל זה לא מועיל "מקום רבים". ומכ"מ פסק לקולא כי יש כאן ספק ספיקא. דהלא חלב נכרי אסור רק שמא הגוי עירבב בחלב בהמה טהורה גם חלב טמא, אבל אין ודאי שעירבב. וא"כ כאן יש ספק שמא הגויה באמת קנתה החלב מהמכולת המוכרת חלב ישראל, ואת"ל הלכה למקום אחר וקנה חלב נכרי שמא חלב הזה של הנכרי אין בו תערובת חלב טמא, ומכיון שכן מותר לאורח במקרה זה לשתותו.

וקושיא שלי חוזרת ג"כ כאן שכיון שהשתמשו בנכריה בשליחות דבר מאכל בלי חותם, במקום שחז"ל אמרו שצריך חותם, מה יעזור ס"ס, הלא הם אסרו את המוצר משום "השמא", ואם נומר שבאמת אין כאן ציור שחז"ל דיברו בו כי כאן הוא "מעבר להרבים" כמו שהסברנו למעלה דאין חשש החלפה. רק כאן הוא ציור חדש ספק ממי קנתה הגויה המוצר, א"כ מה המקור לחשוש שהיא שינתה משליחותא, או בלשון אחר מהו המספק לומר שמא אוכל זה אינו כשר.²

שיש מקום "לחשוש" ולחשוב שאולי הגוי החליף המוצר כדי להנות ממנו מכ"מ ריעותא מדינא אין כאן, ומדינא האוכל מותר, רק חכמים החמירו להצריך חותם כדי לוודא כשרות המאכלים ולהרחיק מכשול. וא"כ כל הנידון של הציור הנ"ל של הבית מאיר היה אמור להיות, אם בכה"ג שבתחילת השליחות הגוי בכלל לא ידע שהוא שלוחו של היהודי ושכלל יש בידו מוצר של אוכל, אם אע"פ כן חז"ל גזרו על הצד שיתגלה להצריך חותם או שמא חז"ל לא גזרו כלל בכנ"ל שהחשש החלפה הרבה יותר רחוק, [וכן נ' באמת כצד זה שלא גזרו בכנ"ל ואין לו דמיון לסוגיות שבש"ס]! וא"כ אם באמת יכריעו שגזרו גם כאן, א"כ המאכל אסור דשלח בלי חותם ומה יעזור ספק ספיקא, הוא לא עשה כתקנת חכמים. ואם לא גזרו בכגון זה גוונא, א"כ גזירה אין כאן, וגם ריעותא אין כאן, ולא יזה צורך בעיני ס"ס להקל.

דומיא להנ"ל הגאון ר' שלמה קלוגר זצ"ל, בספרו טוב טעם ודעת מהדורא תליתא, (ח"ב סימן א) עונה לשואל דהיה במקום ששלחו עוזרת גויה לקנות כד חלב מהמכולת והיא הלכה וחזרה אם כד חלב והאורח הזה הסתפק אם מותר לו לשתות החלב, דחלב צריך חותם אחד, ובמקרה הזה לא היה שום חותם, אולם כל הדרך מהבית של המארח הוא "דרך הרבים", ובשו"ע יו"ד (סימן קיח סע' ז) נפסק שאם הדרך שהלך בו הגוי עם המאכל הוא "דרך הרבים" בדיעבד מותר האוכל בלי שום חותם דהגוי

ב. ובאמת אם מדובר שהיה פחות טירחא לקנות ממקום שאינו כשר אה"נ יש ריעותא דלמעט בטרחא חשידי, וגם אם שם המוצר בזול והיא יכולה לגנוב הפרשי מחיר גם מובן שיש ריעותא, דודאי בכה"ג חוששין ששינתה להנאתה.

ואגב מה שנראה מדברי הטטו"ד הנ"ל שחלב של גוי שלא רואה ישראל החליבה אבל למעשה אין בו חלב טמא השותה אותו לא נכשל באיסור הוא חידוש גדול ואכמ"ל!

ולחזור לקושייתו וכנראה ששתי גדולי עולם הנ"ל למדו שיסוד הסוגיא שחכמים הצריכו חותם אחד למאכלים מסוימים ולאחרים שתי חותמות, ועוד הרבה פרטים הוא חששות מן התורה שחכמינו ז"ל מסרו לנו גדרים ברורים איך להימלט מספק איסור, וחשש החלפה ע"י נכרי או ישראל חשוד, ואין זה סוגיא של גזירת חכמים שהם הצריכו חותם והם התיירו במקרה "פלוגי" או אחרת, אלא גילו לנו חז"ל מתי נקרא יש מסתפק שהמאכל הוחלף ומתי אין להסתפק. ולפי זה אפי' במקרה שאין לנו ראייה או דימיון לסוגיות בש"ס וסימן קיה קיט ביו"ד יש להתיר מכח ספק ספיקא, ויש לאסור בלי מספיק מכריעים לקולא. כך נראה לעניות דעתי לומר בדעת רבותינו הנ"ל.

ובאמת יש להביא ריאה, להפירוש הנ"ל דהסוגיא ע"ז (לא.), הקשה על ר' יוחנן שמפקיד יינו אצל גוי בלי חותם אסור בשתיה ומותרת בהנאה ממשנה בדמאי (פ"ג מ"ד) המקפיד פירותיו אצל עכו"ם הרי הן כפירותיו.... וברמב"ם (פ"א מהל' מעשרות הלכה יד), מבואר שדינא קתני ולא חששא (גזירה של חז"ל) "... הרי הן כפירותיו של עכו"ם שחזקתו שהחליף הפיקדון..." וזה ממש מתאים לפירוש שמדינא דנים על מוצר ששהה ביד גוי כאילו הוחלף הנ"ל. (רק ע"ש שלקולא לא סומכים שהחליף העכו"ם ע"ש בדרך אמונה (ס"ק ק) שאינו ודאי גמור שהחליף...). ומכ"מ ליבי מהסס בפשט זו דכל הסוגיא שם בע"ז, ופלוגתא דר' אליעזר וחכמים, איזו דבר צריך חותם ואיזו דבר לא בעי חותם, וכמה חותמות, משמע שמדובר בגזירת חכמים, ובפרט מזה שחילקו בין שהפקיד אצלו בלי חותם (או בלי ב' חותמות) שאסור באכילה ומותרת בהנאה

ובקיצור לגבי הסוגיא של שליחות מאכלים ע"י עכו"ם איני מבין דרך להקל מכח ספק ספיקא, דחז"ל אסרו לאכול על סמך חשבונות שלנו, והם כן חששו שהוחלף, ואם הסוגיא לפנינו לא קשור לגזירת חז"ל, מהו הסיבה בכלל להסתפק.

ובאמת יותר נ' שבציור של הרב שלמה קלוגר, נקודת הבעיה היא לא מזה שהמאכל היה ביד עכו"ם בלי השגחתנו, אלא אין כאן שום נאמנות, ואין כאן עד אחד באיסורים, ומי אמר שהמאכל כשר? דהרי הגיע לבית חלב ואין כאן ישראל כשר להעיד שכשר הוא, וא"כ מהיכי תיתי שמותר באכילה, דהשאלה לפנינו איננו מה קרה פה, אלא מה יש פה. ויש לפקפק מה יועיל ס"ס להתיר דבר שאין אנו יודעים מהו, ולא שמסתפקים אם נפסל, נטרף, נחלף.

ויש לכאורה ראייה מהלכות מקוואות שכן מועיל ס"ס להתיר גם בכגון זה, מסימן רא סע' סט "הניחו ריקן ובא ומצא מלא כשר מפני שזה ספק מים שאובין למקוה" וכאן אין לנו דבר כשר שמסתפקין אם נפסל, אלא מסתפקין מה הוא, אבל אינו ראייה גמורה, דהרבה ראשונים תוס' ב"ב (סו.) מכלל דשאיבה דאורייתא ורא"ש ב"ק (פ"ז ס"ג) דטעם ההכשר כאן מוכח "חזקה" ולא מכח ספק.

רק שחזקה שמי טרח לעשות מקוה כאן דאג שיהיה בחזקת כשרות. וחזקה זו מכריעה שמקוה כשרה היא! מכ"מ אפשר שמסברא נכון לומר שבמקום שיש ספק ספיקא להכשיר מאכל מסויים, או יותר נכון ס"ס שאין בו בעיה, לא צריך עדות של עד אחד להגיד שהוא כשר דאין כאן חשש איסור [או דהוי כי מיעוט שאינו מצוי]!

וצ"ע למה בעי הכשר התמיד משתמשים בו "בשפע", דהלא בישול עכו"ם בטל ברוב כמבואר בש"ך (שם אות כא) "ואם נתבשלה בהן בדיעבד ויש רוב בתבשיל שרי דבישולי עכו"ם בטלים ברוב כדלעיל (ס' קיב ס"ק כג). ובכל בישול [כמעט] יש רוב נגד טעם הבלועה, ודין זה יש לו הוכחה מפורשת דבסימן קג דין נותן טעם לפגם הב"י, וכן הש"ך א' ה הביאו רשב"א שהסביר ההיתר של מאכל שנתבשל בכלי שאינו בן יומו מבליעת איסור, דכל טעם פגום בטל ברוב, ותמיד יש באוכל המתבשל בכלי... בכלי רוב נגד הבליעות שנפליטים. וא"כ בבישולי עכו"ם ששיעור ביטולו שלו ג"כ הוא רוב, א"כ כל צורת בישול של כלי שבלע בליעות של ב"ע תמיד הוא כדרכו "בשפע". ולמה צריך להכשיר כלי הנ"ל.

ואני מוסיף להבהיר שעל הרשב"א עצמו אין לי קושיא אע"פ שכל ג' דינים הנ"ל כולים נובעים משיטת הרשב"א. א. דעיקר המתיר להשתמש בכלי שדרכו תמיד בשפע בלי הכשר הוא שיטת הרשב"א. ב. הרשב"א הוא שמפורש לנו שבכל בישול יש לכל הפחות רוב בכמות האוכל הממשי נגד הטעם הבלוע בכלי. ג. הרשב"א הוא ראש המדברים להצריך הכשר בכלי שבלע בישולי עכו"ם, דאין מכל הנ"ל שום קושיא על הרשב"א דשיטת הרשב"א עצמו שבישול עכו"ם אוסר בשישים ע' ש"ך סימן קטו א' יז ואינו בטל ברוב [כמו שיטתו לאורך כל הסוגיא דהשוו בישול עכו"ם לכל איסור דרבנן וכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא...], וא"כ אין רוב הכלים תשמישם בשפע כלפי שיעור הבליעות של איסור. ושאלה שלי הוא על השו"ע, רק גם זה לא שאלה מבוררת שאין סעיף מפורש שהקיל בו השו"ע שבישול עכו"ם שאיסור בטל ברוב, ורק בהלכ' פת עכו"ם (בסימן קיב

וזהו ודאי בגדרי הלכות חכמים דמדאורייתא אין חילוק, וע' ברמב"ם הלכ' מאכלות אסורות (פי"ג הלכ' ח - י), שגם נראה לי שהכל מדרבנן, ובפרט שחילוק חכמים לחשוש יותר למאכלים שיש חשש איסור תורה וחשש פחות באיסור דרבנן אע"פ "שהאחרונים" שהעכו"ם כן החליף הם זהים. וצ"ע עדיין במפרשי הש"ס?

ג. עוד הערה בסוגיות של או"ה: [נידון זה מסובך ונכתב בעיקר למי שכבר עסק בחלק מסוגיות שנאמר בו]. ויש פסק מחודש בשו"ע, סימן צט בסופו, וסימן קכב סע' ה.

שבלי שבלע איסור מועט, והכלי הוא כלי גדול ודרכו להשתמש בו "בשפע" זאת אומרת דרך כלי הזה לבשל בו כמות גדולה, וכלפי הכמות הקטנה שנבלע בו תמיד יהי ששים נגד האיסור. שיטת השו"ע הוא שיותר לבשל בו התיר בו ביום בלי להכשיר הכלי, ויש בזה שתי חידושים. א. שלא חוששים שיחרוג מהרגילות ובלי שימת לב יבשל בו כמות פחות מהרגיל ויבוא לידי איסור. ב. שאין בזה בעיה מצד מבטל איסור לכתחילה והרבה נכתב להסביר שתי התרים הנ"ל. ושיטת הט"ז (בסימן צט) בסופו ושיטת הש"ך (ס' קכב א' ג) כמו הטור והרא"ה שאוסרים לעשות כן, שהו נקודה הראשון בנידון לפנינו.

לעומת זה השו"ע בהלכ' בישולי עכו"ם (ס' קיג סט"ז) שכלי שבישל בו עכו"ם מאכל שיש בו משום בישולי עכו"ם, הכלי צריך הכשר [שיטת הרשב"א] ואע"פ שהביא ג"כ שיטת הרא"ש אח"כ שלא צריך הכשר מכ"מ כל האחרונים נקטו כהדעה הא' שבעינן הכשר וכך נראה שיטת השו"ע שסתם כהרשב"א, ורק הביא השו"ע שיטת הרא"ש כ"א.

כהפרי חדש הנ"ל והכנסת הגדולה בשם שו"ת רשד"ם.

ולפי הוכחה שלי הנ"ל יש מקום וכן הדעת נוטה לומר ששיטת השו"ע הוא שבישולי גויים רק בטלים בס' ולא ברוב. [ובבליעת האוכל באוכל יש יותר מקום לומר שסובר כן ואכמ"ל]!

אחר כך ניישבתי שכל ההוכחה שלי משיטת הרשב"א הנ"ל באמת תלוי בשתי דרכים שיש לפרש בדברי הרשב"א, שבלשון הרשב"א מוזכר שתי "נושאים" שהם יכולים להיות בעייתיים אם רוצים להתיר לבשל בכלי שיש בו בליעות של איסור אפ' אם מכוון להשתמש בשיעור שודאי יהיה ביטול. א. אין מבטלים איסור לכתחילה. ב. שמא בטעות לא יניח מספיק אוכל כדי שיהיה בו כדי לבטל טעם הבלוע ויבוא לידי איסור.

הבן של הנודע ביהודה בהגהות שלו לשו"ת נוב"י (קמא סימן כו) מבואר שהוא למד שעיקר בעיית הרשב"א בהשתמשות בכלי הנ"ל הוא מכח הבעיה אין מבטלים איסור לכתחילה ובכלי שלפעמים לא משתמשים בו בשפע זה הוא גופיה האיסור עכשיו להשתמש בו אפ' בשפע, דהוי כמבטל איסור לכתחילה. ומבואר שכלי שתמיד משתמשים בו בשפע מסתכלים על הבליעות ככבר מבוטלים. והפירוש הזה יש לו משמעות גדולה בטור (סימן קכב סע' ה).

ולפי זה יותר נראה שנפל כל ההוכחה שלי הנ"ל, כי ברשב"א משמע רק "טעם"

סעיף יד) נראה ששיטת השו"ע שפת עכו"ם בטל ברוב, והש"ך שם ציטט שיטת התורת חטאת, ואו"ה הארוך שאמרו כן גם בבישול עכו"ם שהם ביטלם ברוב.

וא"כ באמת י"ל שאפשר להוכיח ששיטת השו"ע הוא שבישול עכו"ם לא בטל ברוב אלא בשישים כשאר איסורים ומשום כך פסק שיש להגעיל, ובאמת כן נ' שסובר הרשד"ם (ח' יו"ד סימן מא בסופו). אבל הברכי יוסף (סימן קיג ה' י) חולק על שיטה זו ונוקט לדינא שבטל ברוב ולכל הפחות ספוקי מספק ליה למרן, ולחומרא חשש להגעלה כדי לא לעשות מעשה לכתחילה שיבטל טעם בישול עכו"ם ברוב ואה"נ בדיעבד י"ל שהשו"ע ג"כ מסכים לסמוך על השיטות שבטל ברוב^ג.

ובאמת אין שו"ע מפורש בכמה הוא שיעור ביטול לענין בישול עכו"ם, והש"ך נקט בשיטת הרמ"א שביטל ברוב כנ"ל (בסימן קיב א כג, וסימן קטו א' יז).

ובשיטת הפרי חדש לא ברור לי מסקנתו ויותר נראה שלדינא סובר שבעינין ס' ובסימן קיב א כה משמע שסגי ברוב וכן בסימן קטו א יב אבל ציין שם לעיין בסימן צט א' יז [וכן ראיתי בכף החיים מראה מקום זה]. ושם בסימן צט נקט לעיקר כהרשב"א דבישולי גויים בעינין ס' ולא ביטלם ברוב, וכן נ' מסקנתו לדינא. אבל הכף החיים (ס' קיג א טו"ב) הביא הרבה שיטות שפסקו שבישול עכו"ם בטל ברוב וכן פסק ודלא

ג. בנוסח אחר י"ל שהשו"ע לא רצה לפסוק שתי קולות ביחד. א. כהרשב"א שמיקל בכלי שתשמישו בשפע שלא צריך הגעלה, (והטור והרא"ה ואפשר תוס' חולקים) וגם בבישול עכו"ם שבטל האיסור ברוב כאו"ה ועוד ולא כמו הרשב"א שצריך שישים. דהוי תרתי קולות, רק נגד זה יש סיבה אחרת להקל ששיטת הרא"ה והרא"ש שבישול עכו"ם בכלל לא צריך הכשר דלא גזרו על בליעות. ועדיין יש לע' בהסבר הזה.

שאף פעם לא יגיע לידי נתינת טעם [כי תמיד מבשלים בכלי זה בשישים ויותר נגד טעם הבלועה] הוא כמבוער, וכליתא בעולם. אבל שפיר י"ל שטעם הבלוע שיתן טעם, רק דינית לא אוסרים כי בישולי עכו"ם בטלים ברוב, טעם כזה אינו כמבוער, ואסור לבטלו, ואם כן מובן החיוב להגעיל כלי שבלוע מבישולי עכו"ם. [רק מכ"מ אפשר לדחות, שהמודד אם בליעות נחשבות כי ישנן בעולם או כמבוער נמדד אם דינית הם יכולים לאסור, ולא אם הם יכולים ליתן טעם הניטעם ליחך. ואם כצד זה יש ראייה כנ"ל כי גם בבליעות מבישולי עכו"ם הם כמבוערים מן העולם כבר, רק מסתבר יותר כדכתבי תחילה]. אולם

הספר נחלת צבי (של מחבר פסקי תשובה על יו"ד ס' פד סע' יג) חולק על הר"ש לנדא הנ"ל ולומד פשט אחר בשיטת הרשב"א, שאין כאן בעיה של מבטלים איסור לכתחילה אלא כל הבעיה אם בטעות שייך שיגיע לידי איסור, וכלי שמבשלים בו בשפע לא חיישינן לזה. ולפי הבנתו קמה וגם ניצבה הוכחה שלי בכל הנ"ל דבבליעות בישולי עכו"ם בכלי אם היו בטלים ברוב אין שייך שיאסרו האוכל המתבשל בכלי וח' ככלי שמבשלים בו בשפע, וזה שהצריכו הכלי הגעלה הוא הוכחה ששיעור ביטול בבישול עכו"ם הוא בששים. ויש עוד מקום להאריך ובעזה"י תמיד אפשר להאיר.



הרב זאב פרעס

מח"ס 'סימן וסיבה' וש"ס

ביסוד הדין דתורת נגישה

ושיטת הט"ז (או"ח תרס"ח א') דהתוספת הופכת להיות ממש חלק מהיום טוב, אך שיטת החזון איש (ארחות רבנו ח"א שע"ט וח"ב ש"ז) שזה עדיין התאריך של ערב יום טוב וכן משמע בתוס' בכתובות (דף מ"ז. ד"ה דמסר), ועיין עוד בזה בספר סימן וסיבה חלק א' ערך "זמני המצוות" ובכתם פז שביעית א' ג' בגדר דיני שביעית וכתם פז מכות לדף ח: אות ב'.

ולשיטת הט"ז תתייבש הקושיא הנ"ל (באות א') כיון דהתוספת יום טוב הופכת להיות תחלת השנה השמינית ואם כן הרגע האחרון של שנת השמיטה [שזא הוא זמן ההשמטה] הוא הרגע האחרון שלפני התוספת ואז יכל לגבות את חובו ואם כן הוי בכלל תורת נגישה.

אך לשיטת החזון איש הנ"ל הדרא קושיא לדוכתה.

ועוד קשה אף לשיטת הט"ז הנ"ל - מה נאמר בשנה שחל בה שבת בסוף השמיטה בערב ראש השנה דשמינית, דאז אסור לגבות את החוב בסוף השנה השביעית ואף דלא הוי השנה השמינית.

ג. והנה יסדו רבותינו הראשונים [רמב"ם בפירוש המשניות שביעית י' א' ורע"ב שם ותוס' בגיטין י"ח. ד"ה מאימתי וכתובות נ"ה. ד"ה ולשביעית ובר"ן בכתובות שם והיראים החדש סי' קס"ד ור"י בן מלכי צדק שביעית י' ב' ושו"ת הרשב"א ח"א סי' תתקפ"ט, ועיין עוד תוס' בבכורות נ"א: ד"ה

א. איתא במכות (דף ג:): וכעין זה בירושלמי (שביעית י' א') - איכא דאמרי אמר רב יהודה אמר שמואל המלוה את חברו לעשר שנים - אין שביעית משמטתו, ואף על גב דאתי לידי לא יגוש - השתא מיהא לא קרינן ביה לא יגוש (דברים ט"ו ב').

וכן פסקו רבנו תם (מכות שם תוד"ה איכא) והרמב"ם (שמיטה ט' ט') והרא"ש (מכות פרק א' סי' ג') והרמב"ן (מכות שם) וספר התרומות (שער מ"ה ס"ח) והטור (חומ"מ ס"ז) דצריך שעכשיו [בזמן ההשמטה] יהיה שייך לא יגוש.

והנה שיטת הר"ש (שביעית י' א') והרמב"ן (שבת קמח:) והרשב"א (שבת שם) דאף איסור יום טוב דהוא אריה דרביע עליה - חשיב דאין בו תורת נגישה ואינו משמט.

והקשה הרה"ג ר' רפאל פרוש שליט"א (בקובץ עיון הפרשה קכ"ה פרשת ראה קושיא י"ג) דאם כן כל חוב לא ישמט כיון דזמן ההשמטה הוא הרגע האחרון של שנת השמיטה ואז קיבל עליו תוספת יום טוב וממילא אסור לתבוע את חובו [כמבואר בר"ש הנ"ל וברמ"א או"ח ש"ז י"א] ואינו בתורת נגישה.

ב. והנה ידועה החקירה בגדר תוספת יום טוב, האם זה הופך את הזמן של התוספת שיהיה חלק מהלילה והוי יום טוב ממש, או דרק יש בו את דיני וקדושת היום טוב אך זה עדיין התאריך של ערב יום טוב.

אבל ורשב"א קדושין כ"ו. ורש"י ב"מ ע"ז: ד"ה והרי אני וריטב"א שם ד"ה כיצד ובראשונים בגיטין י"ח וכתובות נ"ה. וכן מפורש בירושלמי בסוף הלכה זו לפירוש מהר"א פולדא והגר"א וביאור אחד בר"ש סיריליאו שם, ועיין עוד בבית יוסף חו"מ ס"ז ד"ה הקפת ובב"ח סעיף י"ט ובפאת השלחן סי' כ"ט סעיף י"א בבית ישראל ס"ל], דשביעית משמטת רק הלוואה ולא שאר סוגי החובות.

והדרשו מדכתיב (דברים ט"ו ב') "משה ידו" ורק מלווה נקראת משה ידו אך שאר חובות הם סתם חוב ולא משה ידו, [ועיין עוד בזה להלן אות ז'].

ואפשר לבאר דזהו החסרון במאי דלא קרינן ביה לא יגוש [כמבואר בסוגיתנו] - דהוא משום דכעת אין זה מלווה דמשה ידו, ורק כשיכול לתבעו ולנגשו - רק אז זה נקרא מלווה ומשה ידו [וכעין זה מבואר ברמב"ן מכות דף ח'. ועיין בחדושי הגר"ז הלכות מלווה ותומים סי' ס"ז סוף ס"ק ט"ז וב"ח שם סעיף י"ג].

וממילא יש ליישב בס"ד את כל הקושיות הנ"ל (בסוף אותיות א' ב') דאם אי אפשר לתבוע את החוב מחמת שבת ויום טוב - זה לא מפקיע מזה שם מלווה כיון דהוא דין צדדי ולא מעצם ההלוואה, ולכן השביעית משמטתו - שהרי זה כן מלווה, ומה שכתבו הראשונים הנ"ל (באות א') דאיסור שבת מחשיבו דליתיה בלא יגוש - זה רק באופן שתחלת זמן הפרעון חל בשבת - דאז לא מתחיל חיוב הפרעון, אך אם כבר התחיל זמן הפרעון ואחר כך הגיע

שבת - זה לא מפקיע מזה תורת נגישה ולכן השביעית משמטתו.

ועיין עוד להלן אות ו' ובספר סימן וסיבה חלק ב' ערך "בתורת נגישה".

ד. והנה בספרי (פרשת ראה פסקא נ"ח) דרשו - "מקץ שבע שנים", יכול שבע שנים לכל אחד ואחד וכו' תלמוד לומר "שבע שנים תעשה שמיטה" וכו', ובפשטות ביאור ההו"א הוא ששמיטת כספים היא לפי שבע שנים מכל הלוואה בנפרד.

והקשו בקובץ עיון הפרשה (גליון קכ"ה פרשת ראה קושיא ג') איך שייך לומר כזו הו"א, והלא כתיב (דברים ט"ו ט') "השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השבע שנת השמיטה ורעה עינך באחיך האביון ולא תתן לו וכו'", והרי אם הוי שבע שנים משעת ההלוואה - איך שייך שתתקרב שנת השבע לזמן ההלוואה.^א

והביאו שבאמת (בפיסקא ס"ד) רבי יוסי הגלילי דרש דאינו שבע שנים משעת ההלוואה דאם כן לא שייך קריבת שנת השבע, אך קשה על הסיפרי בפיסקא נ"ח שלא דרש כך וכנ"ל.

ולפי מה שנתבאר (באותיות ב' ג') יש ליישב בס"ד דההו"א אינה לספור שבע שנים משעת ההלוואה אלא ההו"א היא דנלך לפי התוספת יום טוב של המלווה שמקריבה את זמן ההשמטת כספים כשיטת ה"ט"ז הנ"ל (באות ב') וזו הכוונה שבע לכל אחד ואחד - דהיינו סוף השבע של כל אחד שהוא שונה לפי כמות התוספת שקיבל עליו, [ומה שדימו שם לעבד עברי - זה רק לגבי ששייך מושג

א. ושמעתי מאמרו"ר שליט"א ליישב דההו"א ביאור "שבע שנים לכל אחד ואחד" אינו לפי שעת ההלוואה של כל אחד ואחד אלא שעת הלידה [או שעת חיוב במצוות] של כל אחד ואחד, ואם כן לא קשה מידי.

ו. בסוגיא במכות הנ"ל נחלקו ב' לישנות האם צריך שכעת יהיה בכלל "לא יגוש" או דמספיק דלבסוף יהיה בתורת נגישה, אך כולי עלמא מודים דצריך להיות בכלל נגישה.

ואפשר לבאר בס"ד דיסוד מחלוקתם הוא האם מה שצריך שיהיה בתורת נגישה - זה סתם כדי שיהיה בכלל הפרשה, או כדי שיהיה לזה כעת שם הלוואה וכמו שנתבאר לעיל אות ג' [וכעין החקירה המובאת בספר סימן וסיבה ערך אשה הראויה לו].

דלישנא א' סוברת כצד הראשון דצריך שיהיה בכלל הפרשה, [וכמו שכתב רש"י שם ד"ה אע"ג שדיבר ללישנא קמא], ולכן מספיק שבסוף יהיה בכלל לא יגוש, אך לישנא ב' סוברת כצד השני הנ"ל דבעינן שייחשב הלוואה - וזה נצרך דווקא בשעת ההשמטה ולא מועיל מה שאחר כך זה יהיה הלוואה.

ועיין בזה בספר סימן וסיבה ערך "בתורת נגישה".

ז. תנן (בשביעית י' א') דהקפת החנות אינה משמטת.

וביארו הרא"ש (גיטין פרק ד' ס' י"ז) והטור (ח"מ ס"ז) דהוא משום דבדרך כלל לא קובעים זמן לפרעון הקפת החנות ואם כן זמן הפרעון הוא לאחר השמיטה והוי כמלווה ל' שנים דאינו משמט משום דלא קרינן ביה לא יגוש בזמן ההשמטה.

והמרדכי (שבועות מ"ט. בנוסחא האחרת, והובא ברמ"א ח"מ ס"ז) ביאר דהטעם הוא משום דאינו חוב ממון אלא חוב חפץ, ולכאורה כוונתו דרק הלוואה נשמטת

שכל אדם זמנו שונה]. ובמסקנה מבואר שלא הולכים אחרי התוספת, וביאור המסקנה לפי החזון איש (הנ"ל באות ב') הוא משום דבאמת התוספת אינה חלק מהיום שלאחריו, ולפי הט"ז ביאורו שיש דין מיוחד לגבי שמיטת כספים - שצריך שיהיה זמן השמיטה שווה לכל ישראל, [ובזה נדחה התיורן הראשון המובא באות ב'].

ולפי זה אין סתירה בין הספרי בפסקא נ"ח לפסקא ס"ד, כיון דפסקא נ"ח דיברה על זמן התוספת יום טוב ופסקא ס"ד דיברה לספור את שבע השנים מזמן ההלוואה ורק על זה אמרו דלא יתכן קרבה שנת השבע.

ה. עוד יש ליישב בס"ד את הקושיא האחרונה (באות ד') - דהספרי (בפסקא נ"ח) דיבר באופן שהלווה מבקש הארכת זמן ההלוואה וזה יקרב את החוב לשנת השמיטה ולכן המלווה ירא לתת לו הארכה זו.

ועוד יש ליישב קושיא זו על פי הירושלמי (שביעית י' א' דף כט.) דתני רבי ישמעאל לבאר את הכפלות "שנת השבע שנת השמיטה" - דבשעת השבע אסור ללווה לעבוד בשדהו ואם כן לא יהיה לו ממה לפרוע, וממילא הפרעון יידחה עד לסוף השמיטה ואז השמיטה תשמט לגמרי את החוב [על פי פירוש מרן הגר"ח קניבסקי שם על פי הגהת הגר"א, וכעין זה ביאר בפני משה שלמלווה אין פרנסה כיון דאינו עובד בשדהו בשמיטה ואף בסוף החובות נשמטים].

ואם כן יש לבאר דאין כוונת הפסוק "קרבה שנת השבע" - שמדובר דווקא בקרבה, אלא דכיון דידוע דיגיע זמן שיהיה אסור לו לעבוד בשדהו וגם לא יוכל לגבות את חובו - וזמן זה מתקרב מרגע לרגע - לכן הוא ירא להלוות.

ולא שאר סוגי חובות וכמו שהובא לעיל באות ג' מראשונים רבים.

וללשנא קמא בסוגיתנו דהשביעית משמטת אף מלווה ל' שנים - אי אפשר להסביר כרא"ש והטור הנ"ל אלא כמרדכי.

אך קשה דלפי מה שנתבאר (באות ו') דלשנא קמא סוברת שגם הלוואה ל' שנים נשמטת משום דלא צריך שיהיה לזה שם הלוואה - ואם כן אי אפשר לבאר כמרדכי הנ"ל, וממילא צריך ביאור איך לישנא קמא דסוגיתנו תבאר את המשנה דהקפת החנות אינה משמטת.

והנה בטעמא דמילתא דרק הלוואה משמטת [כנ"ל באות ג'] - דרשו הראשונים [הנ"ל שם] מדכתיב (דברים ט"ו ב') "שמוט כל בעל משה ידו", ורק הלוואה היא "משה ידו".

וחקר בספר נחמד למראה [ח"ב דף קמ"ב. על הירושלמי שביעית א' א', והוא

ספר נדיר מאוד הנדפס בכמות מצומצמת ונמצא באוצה"ס דשיבת בית מאיר ב"ב] האם מה שאינו הלוואה אינו בכלל "משה" או דאינו בכלל "ידו", עיין שם שהאריך בזה.

ואפשר לומר בס"ד דבזה נחלקו ב' הלישנות בסוגיתנו, דלכולי עלמא רק מלווה משמטת ובכך תתבאר המשנה הנ"ל דהקפת החנות אינה משמטת, אך לישנא א' סוברת דהוי דין ב"ידו" ומלווה ל' שנים ניתנה בידו בתורת הלוואה ולכן השביעית משמטתו, ולישנא ב' סוברת דהוי דין ב"משה" - דהיינו דיכול לתבעו, וממילא מלווה ל' שנים דאינו יכול לתבעו אינו משמט.

תמצית הדברים:

אתי לידי לא יגוש, איסור שבת ויו"ט חשיב דליתיה בלא יגוש, א"כ איך שייך השמטה, גדר תוספת יו"ט חלק מהיום או רק דיני היום, רק הלוואה נשמטת, ביאור ההו"א דשבע שנים לכל אחד, בכלל לא יגוש כעת או בסוף, הקפת החנות, חסרון ב"משה" או ב"ידו".



הרב אברהם ישעיהו קשש

מח"ס קובץ מיסודות הש"ס

מיסודות ריש מסכת יומא

לרגל לימוד מסכת יומא בסדר הדרף היומאי

שם המסכת - 'יומא'

לכא' צ"ב מ"ט נקרא שם המסכת 'יומא', הרי ודאי שהשם בא להורות על מהות ענין המסכת וכמו שכל המסכתות כגון שבת, עירובין, פסחים, שקלים, סוכה וכו', כולן נקראות ע"ש מהות הדינים והעניינים שעליהם מתעסקת המסכת, אך 'יומא' מה עניינו, ולכא' יותר מתאים היה לקרוא מסכת 'יום הכיפורים'.² והראוני שבאמת הרמב"ם בפיה"מ קרא למסכת 'כפורים',³ וכ"כ באיגרת רב שריא גאון ובס' האשכול. אמנם בגמ' (יד:) כבר מצינו שקראו למסכתין 'סדר יומא'.⁴

ויל"ב דיוהכ"פ הוא גדר ומהות של יום אחד מיוחד ונבדל, וכמש"כ דעיצומו של 'יום' מכפר (עי' לק' פה: ולש' הרמב"ם פ"א מתשובה ה"ג), וכלשון הפס' "כי ביום הזה יכפר עליכם", וכמו"כ דרשו חז"ל בתנוד"א (רבה פ"א) ד"ימים יוצרו ולא א' בהם" זה

יוהכ"פ שאין השטן שולט בו, זה יום של הקב"ה הנבדל מכל ימות השנה, שלא שולט בו הדין אלא כולו ים של רחמים, ויום זה מבטא את אחדות ה' בעולם⁵ [ועי' בשיחות מורינו הגרש"ד פינקוס זצ"ל עמ' שסב ואילך על ענין זה]. וע"ע במהרש"א בח"א בריש מכילתין מש"כ בזה.

ויל"ה ע' למה נשתנתה מסכת זו שנקראה בלשון ארמית 'יומא' ולא 'יום'.

עוד יל"ה ע' דמה שרגילים להגות שם המסכת 'יומא', זוהי טעות שנשתרשה במשך הדורות, וההגיה הנכונה שצ"ל היא 'יומא' [וכמו שאומרים 'בר בי רב דחד יומא'].

פרישת כה"ג (ב.ד.)

מקור הדין- תנן (ריש יומא) שבעת ימים קודם יוהכ"פ מפרישין כה"ג מביתו ללשכת פרהדרין ומתקנין לו כהן אחר תחתיו שמא יארע בו פסול כו'. וכן תנן (פרה

א. ערכים חדשים מתוך ספר 'קובץ מיסודות הש"ס' - מהדורה חדשה, העתיד לצאת לאור בקרוב בעזרה"ת [הערות והוספות יתקבלו בברכה].

ב. והגר"מ חליוה שליט"א תירץ שלא רצו לקרא למסכת 'יום הכיפורים' כי זהו השם של הפרק העשירי.

ג. ועי' בפיה"מ של הוצאת 'המאור' שצינו לכט"ו מקומות שהרמב"ם מכנה את שם המסכת 'כפורים', ולמעלה מכ' מקומות שמכנה בשם 'יומא'.

ד. ומה שנקרא 'סדר', נראה שהוא ע"ש שהיא מסודרת לפי הסדר -ז' ימים קודם יוהכ"פ, ערב יוהכ"פ שחרית, ערב יוה"כ עם חשכה, ליל יוה"כ, וכל עבודת היום לפי הסדר, וכמבואר בסוגיא שם שמדייקים מהמשניות את סדר העבודה.

ה. ועד"ז ביאר הגאון הגדול ר' משה שפירא זצוק"ל בסדר 'מועד' נקרא בלשון יחיד ולא כשאר הסדרים שנקראו בלשון רבים, דהמועדים מגלים את אחדות ה' בעולם.

רפ"ג) דמפרישין כהן השורף את הפרה ללשכה שעל פני הבירה.

ובגמ' פליגי ג' אמוראי מהו מקור הדין, דלריב"ל ילפי' תרויהו מח' ימי המילואים, ולריו"ח יוהכ"פ ילפי' ממילואים ופרה זה מעלה בעלמא, ולר"ל יוהכ"פ ילפי' מסיני ופרה זה מעלה בעלמא, וקיי"ל כריו"ח.

ובתוס' (ד. ד"ה נכנסו, הזאה) כ' דהילפותא ממילואים היא אסמכתא בעלמא והוא דין דרבנן. ובגבורת ארי האריך להקשות ע"ז שהיא ילפותא גמורה ושכ"ה משמעות הסוגיא, ולשון הרמב"ם (פ"א מיוהכ"פ ה"ג) דהוי 'קבלה ממש רבנו', וצ"ב אם כוונתו שזה הל"מ או שיש קבלה לדרוש הפסוק (ועי' בזה בהג' מים חיים שבס' הליקוטשים). והחזו"א (קכו, ב) כ' דגם לתוס' י"ל דעצם הפרישה היא מה"ת מהלל"מ, אלא שהילפותא היא אסמכתא

בעלמא. ובפני שלמה ביאר בכוונת תוס' דאמנם עצם הפרישה היא מה"ת וכדילפי' ממילואים, ומש"כ התוס' דהוי אסמכתא קאי רק לענין ההזאה.

ובדעת ר"ל דילפי' מסיני משמע מתוס' (ג: ד"ה זה) דהיא דרשא גמורה מיתורא דקרא.

ויל"ד בכמה נפק"מ שי"ל שתלויות בין הילפותות¹: א. אם צריך שהלשכה שפורש בה תהיה בעזרה כמו במילואים, או דא"צ שתהיה בקודש כמו בסיני². ב. האם צריך לפרוש ז' ימים שלמים כמו במילואים, או דא"צ כמו בסיני³. ג. האם כשלא פרש ביום הראשון יכול לקיים מצות הפרישה בו ימים הבאים, דהא בסיני הפרישה היתה ו' ימים⁴. ד. האם אינו יכול לצאת מן המקדש כל ז' הימים, וכמש"כ במילואים "ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים", או"ד מותר לצאת לשעה"א. ה. י"א שהנידון בגמ'

ו. וע"ע ציונים בס' המפתח על הרמב"ם, ובהערות הוצאת המאור על פיה"מ להרמב"ם ריש יומא.
ז. הנפק"מ הן רק אי נימא דהוו ילפותות גמורות, אך לפמש"כ תוס' דהילפותא דמילואים הוי אסמכתא בעלמא אין לכל זה הכרח.

ח. כ"כ הגביר"א (ג:), ובראשונים יש בזה מחלוקת אם לשכת פרהדרין היתה בקודש או לא, עי' תוס' (ב.) שכ' דהיתה בקודש, וכ"כ הרמב"ם (פ"א מעיוכ"פ ה"ג), ולקמן (ח:) כ' תוס' דהיתה בנויה בקודש ופתוחה לחול, ועוד כ' (ו.) שהיה יכול לפרוש למחילה אחת בבהר הבית שלא היתה קדושה. וברש"י (ו.) כ' שלא היתה קדושה, ועיקר הנידון תלוי בשאלה שהרי אין ישיבה בעזרה, ואכמ"ל.

ט. כ"כ הגביר"א (שם), וכ' דבגמ' (ו.) מוכח שא"צ לפרוש מתחילת ליל ראשון, וביאר דהפרישה במילואים התחילה מהיום, דבקדשים הלילה הולך אחר היום, ואף ביוהכ"פ הכי הוא דא"צ לפרוש מליל הפרישה הראשון, וליל יוהכ"פ משלים למנין ז' ימי הפרישה, וע"ש.

י. הנה השפ"א ביאר במה שנקט התנא 'שבעת ימים' ולא 'שבעה ימים', להורות דו' ימים הן מצוה א', ואם לא פרש בתחילת הו' ימים אינו יכול לקיים חלק מהפרישה, דבעינן מצות פרישה של ז' ימים דוקא, אך כ' דלר"ל דיליף מסיני הא מבו' בגמ' דהילפותא שלומדים מסיני היא רק לו' ימים, והיום השביעי זה רק מדרבנן משום חשש טומאת ביתו, וא"כ גם כשלא פרש ביום הראשון יכול להתחיל הפרישה ביום הב'.

יא. עי' בגביר"א שיש לו ב' צדדים אם במילואים היה גזיה"כ שמותר להם שכיבה ובית הכסא במקדש ולא יצאו כלל [וכן נקט בערוך השולחן העתיד (קנח, ט) ע"פ הא דמדמינן (י:) לבית האסורים], או"ד דהותר להם לצאת לצורך וה"נ לכה"ג היה מותר לצאת, וכ"כ בתוס' ר"י הלבן (ב, ו) רבינו בחיי אבן עזרא (ויקרא ח, לג) תשב"ץ (ח"ג סי' קלז) ופנ"י (ו.) וכ"מ מתוס' (סוכה מג: וע"ש בערול"ג ופנ"י). ובשפ"א הוסיף דמותר לצאת אף יציאת עראי דומיא דסוכה ע"ש. ויל"ע מה הדין לפי ר"ל, דעי' רש"י (ד.) שכיון שמשא רבינו

[וכתוספת על החקירה הנ"ל, יש לחקור האם ענין הפרישה הוא כדי להחיל דין חינוך לעבודה, או"ד הוא רק ענין של הכנה שהכה"ג יתקדש לקראת העבודה¹].

התקנת כהן אחר תחתיו (ב. יב:)

הנה מלש' המשנה 'מתקנין' מדייקת הגמ' (ג: וה). דלא בעי פרישה דהפרישה לא מעכבא. אמנם מלש' התוספתא (א, ד) משמע

האם הפרישה מעכבת תליא בלפותות².

גדר הפרישה- בחי' הגר"מ זמבא (סי' יג) חקר האם דין הפרישה של הכה"ג היא משום קדושת המקום שנכנס לקודש הקדשים [לעבוד עבודה³], או"ד הוא משום קדושת היום⁴.

ונפק"מ למה שידוע בשם הגר"א⁵ שהיה מותר לאהרן הכהן ליכנס לקה"ק בכל עת ובלבד שיעשה כסדר היום, האם היה צריך לפרוש קודם.

עלה וירד אי"ז פרישה, ואפי' שירד לצורך להזהיר את העם, ויל"ע. יב. כ"כ המאירי בשם י"ח והר"י מלוניל דלמ"ד דילפי' ממילואים ההפרשה מעכבת [ועי' בהערה להלן מש"כ לבאר בזה עפ"ד האו"ש]. יג. דזה נראה פשוט שאומן הנכנס לקה"ק כדי לתקן א"צ פרישת ד' [אך יל"ד דכה"ג ל"ח ביאה כלל כיון שנכנס מלמעלה בתוך תיבה].

יד. עי' בלש' התוס' (ב. ד"ה ומאי) "דכה"ג ביוהכ"פ פרישתו לקדושה שכל עבודתו לפני ולפני ולפני היו מפרישין אותו ללשכת פרהדרין שבנויה בקודש". וכן נראה לכאורה הגדר למ"ד דילפי' דין הפרישה ממילואים. וכ"כ האו"ש (ריש הל' עיוהכ"פ) דהא דגמרינן פרישה ביוהכ"פ ממילואים, היינו לפי שנכנס לפני ולפני, וכמו שאמרו (ג:): דנין תחילה במקום מתחילה במקום כו', והוי דומיא דקידוש ידים ורגלים. [וביאר דאמנם קידוש יו"ר זה לעיכובא ובלא"ה חילל עבודתו, וה"נ הפרישה במילואים היתה לעיכובא, אך היינו משום דאכתי לא נתקדשו בקדושת כהונה ולא היו ראויים לעבודה כלל, משא"כ הפרישה דכה"ג ביוהכ"פ אינה מעכבת כיון שהוא כבר קדוש וראוי לעבודות של כה"ג. ויש להוסיף דהא במאירי מבואר דיש סוברים דאיה"נ למ"ד דילפי' ממילואים הפרישה מעכבת, וזה מתאים ביותר להגדרת האו"ש דהפרישה מחנכתו [לעבודה]. [ועי' באבהא"ז (פ"א מעיוהכ"פ ה"ד) שהביא מהגב"א (ד). שג"כ נקט שגדר הפרישה בכה"ג הוא אותו גדר של פרישה של המילואים, ואיהו פליג דאפי' אי ילפי' מהתם מ"מ גדריהם חלוקים, דבמילואים זה משום קדושה, וביוהכ"פ זה משום מעלת טהרה מחשש לטומאת מת]. אמנם י"ל דאף לר"ל דילפי' מסיני גדר הפרישה היא מחמת קדושת המקום, וכ"ה לשון הגמ' "זה בנה אב שכל הנכנס במחנה שכינה טעון פרישת ששה".

טו. גם לפי צד זה צריך להדגיש שכמובן זה דוקא בעבודה, אלא שיל"ד מהו החומר המצריך את הפרישה. ולכאור' לר"ל דילפי' דין פרישה מסיני א"כ אי"ז דין במקום אלא משום ההתקדשות וכמו שבסיני תניא ברייתא שנתקדש בענן כדי לקבל תורה לישראל בקדושה. והנה רש"י (ב. ד"ה שבעת) כ' "שכל עבודות יוהכ"פ אינה כשרה אלא בו", וביאר המרומי שדה דמה שהוצרך רש"י לזה, היינו לומר דכיון שהפרישה היא משום 'מעלת היום' א"כ אף שאר הכהנים היו צריכים פרישה כשיעברו, ולכן כ' רש"י שכל העבודות היו נעשות ע"י הכה"ג ולכן שאר הכהנים א"צ פרישה. ומבואר דלמד המרומי שדה בדעת רש"י שהפרישה היא מדין קדושת היום. והנה יש ראשונים שסוברים שעבודות שאינן מיוחדות ליוהכ"פ א"צ שדוקא הכה"ג יעבוד, ולפי הנ"ל לכאור' צ"ל דפליגי על עיקר טעם הפרישה. אך י"ל דמעלת היום מתבטאת רק בעבודות המיוחדות להיום דוקא.

טז. הו' בסו"ס חכמת אדם, וכן הביא הרש"ש (ב:). ומקור דבריו הם ע"פ המדרש (ר"פ אח"מ) ע"ש. ובחי' הגרמ"ז העיר דאפ"ל שזה לאו דוקא על אהרן הכהן אלא על כל כה"ג [ובהערות שם העירו דבמדרש לא משמע כן, וכן ציינו לרש"ש וכלי חמדה].

יז. דלפמשנ"ת (בהערות) מהאו"ש נראה דזה גופא מחלו ריו"ח ור"ל אי ילפי' ממילואים או מסיני, דאי ילפי'

שגם לשני יש דין פרישה, וכ"כ המאירי בשם י"ח והר"י מלוגיל דלמ"ד דיליף ממילואים גם השני בעי פרישה. ובאמת בירושלמי מפורש דלא יפרוש עם הכה"ג ללשכה דחיישינן שכשתייחד עמו יהרגנו משום איבה"י, ובחסדי דוד (על התוספתא) ביאר דרך למקדש לא פירש אך מאשתו פירש"ט.

ויש לחקור מהו הגדר של ההתקנה, האם

זה הזמנה בעלמא שאם יצטרכו אותו ימנוהו ביוהכ"פכ"א, או"ד דחל על השני חלות דין מסוים עוד לפני יוהכ"פכ"ב.

עוד יש לחקור מהו גדר דין הכהן השני כאשר באמת הוא עובד ביוהכ"פ, האם יש לו דין כה"ג מצד עצמו, או"ד שהוא רק בגדר שליח וממלא מקום של הכה"ג הראשוןכ"ג.

ממילואים יש לזה גדר של חינוך כמו קידוש יו"ר, וכ"ה לש' הברייתא (ד). שלריו"ח הוא כדי לחנכו בעבודה. ולר"ל הוא כדי להתקדש (וע"ע לש' רש"י ח: ד"ה שזה ודו"ק) ודו"ק. יח. צ"ב למה לא פרש ללשכה אחרת, דלשכת פרהדרין ודאי שאינה לעיכובא. יט. ואפשר לבאר דיש בפרישה ב' גדרים, א' לפרוש מאשתו, שזה גדר של התרחקות מטומאה שלילית. ב' ליכנס למקדש, שזה גדר של התקדשות חיובית (ויל"ע אם יש לזה עוד מקורות שיש ב' גדרים), אמנם בתשב"ץ כ' דהפרישה מאשתו היא מדרבנן, ולמקדש היא מה"ת, וזה לכאור' להיפך משנ"ת כאן שהעיקר הוא הפרישה מאשתו.

כ. הנה בעיקר הנידון שנת' אם השני בעי פרישה, יל"ב (ויסוד הרברים ע"פ מה שהו' בהערה לעיל מהאו"ש) דלמ"ד דיליף ממילואים גדר הפרישה היא חלות דין מסוים כעין חינוך וקידוש יו"ר שמכשרתו לעבודה, וא"כ י"ל דגם השני צריך פרישה מה"ט שיהא ראוי לעבודה, אך אם זה דין עצמי להכין את הכה"ג בקדושה י"ל דלא החמירו על השני דאין בזה חלות דין. [אמנם גם אם זה חלות דין י"ל דא"צ פרישה לשני לפי הצד שיתבאר להלן שהשני עומד במקום הראשון, וא"כ סגי שחל הדין על הראשון והשני בא ועובד מכחון].

כא. כ"מ ממש"כ הראשונים בפ"י ה'מתקנין', דז"ל תוס' ר"י הלבן "לא ידע רבי מאי תיקון היו עושין לו, אלא יחוד בעלמא שהיו מייחדים כהן אחר לכך ומזהירין בו שלא יטמא בשום טומאה". וכן עי' בתו"י ובתורא"ש ושם הוסיפו שהיו מתקנין לו בגדי זהב כמידתו, ועוד פ"י התורא"ש שההתקנה היתה בעבור שהכה"ג יראה שיש כהן אחר המזומן לעבוד, ומתוך זה יזהר יותר מכל טומאה, ומכל זה משמע דלא היה חלות דין בהתקנה. וכ"מ מלש' תוס' (סוד"ה וחכ"א) שכ' דההפרשה היתה 'מעלה בעלמא' כי מסתמא ימצאו הרבה שיהיו ראויין לעבודה.

ולענין סגן דעלמא כ' רש"י בסוטה (מב). דבעוד שלא אירע פסול בכה"ג אין לסגן גדולה של כלום, ובפשטות ה"ה בכהן שמתקנין תחתיו.

כב. א. הנה בתו"כ ע"פ פ"י הראב"ד מבואר דיש ילפותא מיוחדת מה"ת שצריך להתקין כהן אחר תחתיו שמא יארע בו פסול, וכ' הראב"ד דזו ההתקנה תהא במקום משיחה או ריבוי בגדים שצריך להיות בכה"ג קודם יוהכ"פ, ולפי שא"א לו למשחו קודם לכן או להליבשו ח' בגדים לפי שאין ממנין שני כה"ג כא' משום איבה, ההתקנה הזו היא במקום משיחה וריבוי, עכ"ל. ומשמע מדרביו דההתקנה היא חלות דין חינוך מדאו"ב. ובאמת שזה תליא בביאור הסוגיא בדף י"ב דהגמ' דנה 'במה מחנכין אותו', וע"ש שיש ג' שיטות בגמ', א' שמתחנך ע"י האבנט [למ"ד שאבנטו של כה"ג זהו אבנטו של כהן הדיוט], ב' לובש שמונה ומהפך בצניורא, ג' עבודתו מחנכתו. ולכאור' הסוגיא שם סותרת את דברי הראב"ד שההתקנה היא במקום החינוך. אך באמת י"ל ע"פ מה שדייקו האחרונים (עי' רש"י, ליקוטי הלכות בזבח תורה, אבהא"ז ועוד) מלש' רש"י שהנידון שם הוא לא דין חינוך הרגיל, אלא הוא דין 'היכר' בעלמא, והביאור בזה הוא אדרבה עפ"ד הראב"ד דא"צ חינוך דזה כבר נתקיים בהתקנה. אמנם התו"י שם הק' דהול"ל שמחנכין אותו בשמן המשחה, ות"י דאיירי בבית שני שלא היה שמן המשחה, ומשמע שאי"ז נידון של היכר אלא של חלות דין כה"ג.

כג. א. כן ייסד בשיעורים וחדו"ת מהרב מפונב"ז (סי' יא), והביא דברי התו"י (מט:): אהא דאיבע"ל שחט ומת

מחו שיכנס אחר בדמו, דבפי' א' כ' דה"ה בשחט ונטמא, אך בפפי' ב' כ' דבנטמא פשיטא שהמתמנה מתכפר בפרו של ראשון, "כיון שהראשון חי והקרבתן שלו היינו כשלו, שאינו אלא שלוחו של ראשון ופר עצמו קרינן ביה".

ב. ועפ"ז ביאר את דברי הראב"ד על התו"כ שהו' בהערה לעיל שיש ילפותא להתקנת הכהן, ונת' דחל כאן וגדר של חלות מסוימת, דאצ"ל שחל עליו דין כה"ג ממש, אלא שהוא שלוחו של הראשון, וזה גופא יהיה הביאור במש"כ רש"י (יב). והדחינוך הוא להיכר בעלמא, והיינו דא"צ שיחול עליו דין כה"ג גמור.

ג. ועפ"ז ביאר מש"כ תוס' (יב:) בשם הירושלמי דכה"ג מתמנה בפה ומסתלק בפה, וק' דהא אי' בניין (מז). דלכה"ג יש קדושת עולם, ולהנ"ל י"ל דהירושלמי איירי רק בכהן המתמנה ליוהכ"פ שאין לו דין כה"ג מצד עצמו.

ד. ועפ"ז ביאר מש"כ תוס' במגילה (ט): דהפר קרב משל כהן שעבר, וכ"מ בירושלמי (שם א, י) ובתוספתא (א, ד ה' בתוס') ששאל יוסף בן אלם שנתמנה פר ואיל משל מי, אם יהיו משלי אהא כה"ג, ואם משל כהן שעבר לא אהא כה"ג, והביאור להנ"ל הוא נפלא - דבהא תליא מהו גדר הכהן השני אם הוא כה"ג בעצם או שהוא רק שליח.

ה. ועפ"ז יישב ש"י הרמב"ם (פ"ד מכלה"מ הי"ג) דמשמע שהענין של ריבוי בגדים שהכהן מתחנך בו הוא רק לבישת ח' בגדים. והק' הגבול"א דבסוגיא בדי"ב מבואר דבעי גם שיעבוד עבודה עם הבגדים, ולהנ"ל י"ל דדוקא ככה המתמנה ליוהכ"פ בעי עבודה.

ו. וע"ש עוד מה שיישב עפ"ז את ש"י הרמב"ם (פ"ה מכלה"מ הט"ז) שכ' דמנח"ח של כהן בתחילת עבודתו היא לעיכובא, ובלא"ה עבודתו פסולה, והמל"מ הק' ע"ז מהסוגיא בדי"ב דמבואר שעבודתו כשרה, ולהג"ל א"ש דכהן של יוהכ"פ שאני.

ז. ועפ"כ ז' לחדש דהדין שצריך שיהיה לכה"ג אשה נאמר רק על הכה"ג הקבוע, אך לכהן השני א"צ שיהיה אשה כיון שהוא רק בגדר שליח. [ועפ"ז מיושב משה"ק תוס' (ב.)], אך בראשונים מבואר לא כן אלא שגם לשני צריך שיהיה אשה. והיינו דודאי שכשמתוודה אינו מתוודה על ביתו של הראשון אלא על שלו, ולכן זה לעיכובא שיהיה לו אשה, והשליחות היא רק כלפי הדין כה"ג שבו].

ח. ואפשר לדקדק כיסוד זה מלשון המשנה מתקינין "לו" כהן אחר "תחתיו". וכן יש לייק מהלשון "כהן אחר" ולא כתוב "כהן גדול", ומשמע שנשאר בדין כהן הדיוט. אמנם לשון הרמב"ם (פ"א מעיהכ"פ ה"ג) ומתקינין לו "כהן גדול" אחר.

ט. שו"ר במקד"ד (ר"ס ל) שעמד על חלק מהעניינים שנתבארו ע"ש. וכן לעיל מיניה (סי' כז ריש אות ד) חידש להלכה עפ"י דאף כאשר אירעה טומאה לכה"ג ושימש השני, קריאת הפרשה היא בראשון, כיון דהיתה בעזרו"ג שאפשר לטמא ליכנס שם וממילא זה שייך לכה"ג העיקרי.

י. ובאמת דצריך לחשבן עפמשנ"ת את הסוגיא בדי"ב: דפליגי תנאי בדין כהן המתמנה לאחר שחזר הראשון לעבודתו, דלר"מ כל מצות כה"ג עליו, ולר' יוסי אינו ראוי לא לכה"ג ולא לכהן הדיוט. ולכא' משי' ר"מ מוכח דלא כמשנ"ת אלא דחל עליו חלות דין כה"ג עצמי. אלא שאפש"ל דבזה גופא פליג ר' יוסי, ואמנם טעמו הוא משום איבה, אך י"ל דמשו"ה מעיקרא לא החילו עליו דין גמור של כה"ג. אלא שזה תלוי במחלוקת הראשונים וכמו שהעמיד שם הגבונ"א, אם מה שלר"י אם עבד עבודתו כשרה היינו בבגדי כהן הדיוט או בגדי כה"ג, והיינו האם ר"י פליג דל"ל כלל דין כה"ג, או שיש לו אלא דאינו עובד בפועל משום איבה.

יא. והנה בגמ' (יח.) אי' שצריך שיהיה לכה"ג כמה מעלות, ויל"ע לפמשנ"ת אם צריך שגם לכהן שמתמנה תחתיו צריך שיהיו הנך מעלות.

יב. והנה בחזון יחזקאל (א, ד) דן דלכא' משמע מסתימת הסוגיות וד' הראשונים שאין דין קדימה במינוי לבנו, ואע"ג שיש לו דין קדימה במינוי הכה"ג כשמת. וע"ש שדן דזה תליא אם יש דין ירושת שורה מחיים. ולפמשנ"ת י"ל דכיון שהשני אינו נעשה כה"ג ממש אלא רק כשליח של הראשון, א"כ לא שייך כאן דין קדימה לבנו.

יג. ועד"ז יל"ד במש"ק הגב"א למה הוצרכו להתקין כהן אחר תחתיו, הרי יש תמיד סגן מזומן לכשיארע בו פסול, ונדחק לתרץ דאיידי בגוונא דליכא סגן כגון שלא הספיקו למנות ע"ש, אך להנ"ל אולי י"ל דב'

אין סומכין על הנס (ב.)

הנה אי' בפסחים (סד:) דפליגי אביי ורבא אם היו נועלים דלתות העזרה בער"פ או שהיו סומכים על הנס שהיו ננעלות מאליהן, וקיי"ל כרבא דלא סמכין אניסא.

וכן אשכחן בעוד דוכתי דאין סומכין על הנס, דבירושלמי (יומא פ"א ה"ד) אי' דהא דהיו מתקנין לכה"ג ביוהכ"פ כהן אחר תחתיו שמא יארע בו פסול שיראה קריי"ה, היינו משום דאין סומכין על הנס"ה שמעולם לא אירע קרי לכה"ג ביוהכ"פ"י. ושם מבואר דמקור הענין נלמד מדכתיב (דברים ו, טז) "לא תנסו את ה' אלקיכם". וכן בלחם הפנים היו עושים באופן שלא יתעפש, ולא סמכו על הנס שהיה בו שנשאר חם בסילוקו כסידורו (עי' שקלים פ"ו ה"ד שעשו השולחן של שיש מה"ט, וברש"י בשבת קכד. כ' שעשו קנים בין המערכות מה"ט), וע"ע בתויו"ט (ריש דמאי).

וצ"ב מה יענה אביי שסובר דסמכין אניסא על הנך דוכתי.

ובצל"ח (פסחים שם) כ' דכל מחלוקת אביי ורבא היא דוקא בדין שאינו לעיכובא [דלעשות הפסח בג' כיתות אינו לעיכובא כמש"כ הרמב"ם (פ"א מק"פ הי"א)], אך בדינים שהן לעיכובא גם אביי מודה דלא סמכין אניסא.

ומזה נראה שהצל"ח למד [עכ"פ בדעת אביי] דמה שאין סומכין על הנס היינו משום דאי"ז בכלל מה שיש לבטוח על ה' כאשר מחוייב לדאוג שתתקיים התוצאה, ודלא כמשנ"ת מהירושלמי שבצעם מה שסומך על הנס עובר על "לא תנסו את ה'" [ואפשר דבז"ג פליגי אביי ורבא]. ובאחרונים יש ע"ז עוד מהלכים"י ואכמ"ל.

פרה אדומה (ב.)

הנה בגמ' (ריש יומא) אי' ד'פרה לאו בת כפרה היא', והעירו האחרונים דהא בגמ' במו"ק (כח.) אי' למה נסמכה מיתת מרים לפרה אדומה, מה פרה אדומה מכפרת כך מיתת צדיקים מכפרת, ופי' שם תוס'

גדרים המה, דהסגן המתוקן תמיד הוא שיכנס להיות כה"ג לפי שעה, משא"כ ביוהכ"פ גדר אחר הוא מדין שליחות, וצ"ע.

יד. שוב מצאתי שכיסוד הדברים שנת' דהכהן המתמנה אינו מוגדר לכה"ג גמור כ"כ הגרא"ל מאלין (נדפס בס' גנזי המועדים עמ' קט), ושם הגדיר זאת דיש בכה"ג ב' דינים, א' מינוי של שם כה"ג. ב' דין כהונה גדולה. ולכהן המתמנה יש רק החלק הב' בלא החלק הא', דגם כשמתמנה הכה"ג הא' נשאר במינוי של כה"ג. וע"ע בס' הר אפרים (גרבוז, הוריות, סי' יג).

טו. ושוב הראוני שכ"כ בדברות משה (יומא סי' א ענף ב) וע"ש האריך. ושם מייתי שכ"כ בהגהש"ס על הירושלמי (יומא א, א) [לבעל המאמר מרדכי ומפרשי הים].

כד. וכדפרש"י בריש יומא דחיישי' שמא נטמא בקרי או שאר טומאה. וצ"ע דרש"י באבות פ"י דמה שהיו מתקנין לו כהן אחר הוא רק משום שמא יארע בו פסול אחר אך ל"ח לקרי שהרי היה נס שלא ראה קרי. **כה.** מה שזה מוגדר לנס, צ"ל ע"פ מש"כ הספרים הקדו' דכשאדם מתגבר ומקדש עצמו הרבה היצה"ר וכוונות הטומאה מתקנאים בו ומנסים להכשילו, ולכן הכה"ג שהופרש ז' ימים קודם יוהכ"פ וקידש וטיהר עצמו ובפרט שכל כפרת ישראל תלויה בו, ודאי שהסט"א וחילותיו שמתקנאים בו מנסים לטמאותו, ולכן כשאינו רואה קרי הר"ז מוגדר לנס.

כו. ובירושלמי שם יש תי' נוסף דבבית שני לא היה הנס שהכה"ג לא ראה קרי.

כז. עי' מזבח אבנים (סי' מו אות ב), דבר אברהם (ח"ב סי' כ אות יב) שחילק אם הנס הוחזק, זרע יצחק (על המשניות פסחים ה, ה) משאת המלך (דברים ו, טז).

לו, ובכל זאת יש מידה טובה שלא לומר, כי צריך האדם להרגיל עצמו בזה בכל גווני כדי שלא יבא לעולם קלקול עי"ז.

ומצאתי בשו"ת יהודה יעלה (למהרי"א אסאד יו"ד סי' שיט) שנקט בתחיל"ד דאיסור זה הוא רק באמירה ולא בכתיבה, ומבואר שלמד בתחילה דיסור הדין הוא איסור 'אמירה' [וצ"ב דאטו זה גזה"כ בלא סברא]. ואח"כ הביא דבשאלות (שם) מבואר שזה מדין לישנא בישא, וכ' דלפי"ז דאסור גם בכתיבה. וע"ש עוד שדן מ"ט הרמב"ם השמיט הלכה זו [ואפשר דהוקשה לו כן רק לפ"מ שנקט בתחילה שזה דין חדש, אך אם זה איסור לשוה"ר ל"ק].

מילואים (ה:)

הנה הבה"ג והרס"ג מנו במנין המצוות את חנוכת המזבח. והרמב"ם (סה"מ שורש ג) השיג דאי"ז מצוה הנוהגת לדורות אלא היה זה הוראת שעה, ולכן אין למנותה במנין המצוות. אך הרמב"ן (שם) יישב דמצוה זו נוהגת לדורות בבנין ביהמ"ק, וכן עשה שלמה חנוכה וכן אנשי כה"ג בימי עזראי"ח. וד"ז נלמד ממש"כ "זאת התורה לעולה ולמנחה לחטאת ולאשם ולמילואים ולזבח השלמים אשר ציוה את משה", הרי שמנה המילואים עם קדשי דורות ועשה אותם תורה. והא דאמרי' (סוכה מג. וירושלמי ריש שביעית) דמילואים אינם נוהגים לדורות, ביאר הרמב"ן בתרי אנפי, א' דעצם מצות המילואים נוהגת לדורות, אך פרטי סדרי המילואים לא נצטוו לדורות. ב' דרק הקידוש וחינוך הכהנים לא נוהג לדורות, דכשנתקדשו בתחילה נתקדשו לדורות, אך חינוך המקדש נוהג לדורות בבנין המקדש וכליו [אמנם כ']

דהפרה מכפרת על חטא העגל (וכ"כ רש"י בר"פ חוקת).

ותירצו הרש"ש והגב"א (ביומא) דעיקרה באה לטהרה אלא שהיא גם מכפרת, וכ"כ בתו"י (יומא מב. ד"ה רביא).

ובפנ"י והעמק דבר (פר' חוקת) תירצו דרק הפרה שעשה משה במדבר באה לכפר על מעשה העגל, אך שאר הפרות שאח"כ באו רק לטהרה.

ובמהרצ"ח כ' דכפרה שמכפרת על כל ישראל לא נקראת כפרה מיוחדת ע"ש.

בבית הלוי ביאר דאין החפצא של הפרה מכפרת כשאר חטאות, אלא שכאשר מקיימים מצות פרה אדומה אע"פ שהיא חוק בלא טעם, זה גופא מתקן את חטא העגל.

ועי' במורה נבוכים (ח"ג פמ"ז).

סוד (ה:)

אי' ביומא (ה:) מנין לאומר דבר לחברו שהוא בבל יאמר עד שיאמר לו לך אמור, שנא' "וידבר ה' אל משה לאמר" [ופרש"י דדרשי' 'לא-אמור', וע"ש במהרש"א שביאר באופ"א הדרשא]. ואיסור זה הובא בשאלות (וישב שאילתא כח) בסמ"ג (לאוין ט) ובמג"א (קנו, ב באיסורים שלא הובאו בשו"ע), ובפשטות יסוד האיסור הוא משום שמקפיד שלא יגלה והוא מלתא דאיסור לשוה"ר ורכילות. וכמו"כ נראה בפשטות שזה איסור גמור. אמנם בח"ח (כלל ב סי"ג בבמ"ח אות כז) כ' שזה מידה טובה בעלמא, ונראה מדבריו שדברי הגמ' קאי אף בגווני שאין קפידא לשני שיאמר מה שאמר

שם דאהרן ובניו כשיקומו לתחייה יצטרכו קידוש כדאי' ביומא (ה:), משום שבטלה המשיחה מהם בשעת המיתה ויהיו אנשים מחודשים, אמנם בתו"כ (צו פי"ח) אי' דאהרן לא יצטרך משיחה לעת"לכט].

וי"ו מוסיף על ענין ראשון (ה:)

הגרי"ז (סטנסיל ח"ג עמ' 81) חקר האם וי"ו מוסיף על ענין ראשון נחשב כמקרא מפורש, או"ד דהוא מתורת ילפותא^ל.

כהן גדול (ו.)

האו"ש (פ"ה מכלי המקדש הי"ז) חוקר מהו גדר קדושת כהן גדול, האם היא קדושת כהן הדיוט שנוספה ע"ז קדושת כה"ג, או"ד דקדושתו היא רק קדושת כה"ג.

וביאר דבזה גופא תליא הפלוגתא (יומא ו. יב. סט. חולין קלח. תמיד כז:). האם אבנטו של כהן הדיוט זהו אבנטו של כה"ג או לא, דאם זה אותו סוג קדושה צריך להיות להם ד' בגדים שווים ולהוסיף ע"ז עוד ד' בגדים, אך אם זה סוג קדושה אחרת בגדיו יכולים להיות שונים משל כהן הדיוט.

וב' לדון עוד נפק"מ, דבזה גופא נחלקו הבבלי והירושלמי בכהן שלא נתחנך מעולם ובא להתחנך להיות כה"ג, דבבבלי (מנחות עח.) אי' שצריך להביא ג' מנחות-לחינוך כה"ד, לחינוך כה"ג ולחביתין. אך בירושלמי (שקלים ז, ג) אי' דמביא רק ב' מנחות-לחינוכו ולחביתין, והיינו דלבבלי הוא גם כה"ד, ולירושלמי הוא רק כה"גלא.

עוד מבואר מכמה דוכתי דיש בכה"ג ב' דינים, א' דין קדושה, ב' דין שררהלב. והוכיח הגר"ח דהקדושה חלה ע"י המשיחה והריבוי בגדים^ל, והשררה חלה ע"י מינוי, וכדאי' בתוספתא (סנהדרין ג, ב) דאין מעמידין כה"ג אלא ע"י ב"ד של ע"א.

והכלל בזה הוא, שהדינים השייכים גם בכהן משוח מלחמה הן מחמת דין הקדושה, אך הדינים השייכים רק בכה"ג ולא במשוח מלחמה הן מחמת דין השררה.

ובעצם דין מינוי כה"ג ע"י ב"ד, הוכיח הגרי"ז (פ"ה מסנהדרין)לי דאין דין בהעמדתו שתהא טעונה ב"ד ושיחול תורת

כט. כן העיר מרן הגר"ק שליט"א בשיח השדה (קונטרס הליקוטים סי' ד) שדן שם בדין מי שמת וחי ע"י נס אם יש לו קורבת משפחה.

ל. וע"ש שהוכיח מזבחים (מח.) שזה מתורת ילפותא כמו היקש, ולפי"ז תירץ ק' רש"י ותוס' במנחות (יט.). לא. וע"ע בלש' הגמ' ורש"י קידושין (עז:). דמשמע שיש לו גם דיני כה"ד, וע"ע שו"ת צפנת פענח (סי' ב). וע"ע בכתבי הגר"ח (סי' נ') שנקט שכה"ג יכול לעבוד גם מדין כהן הדיוט (וע"ע זכר יצחק סי' מד.).

לב. דאי' בנוזר (מז.). דכה"ג ונוזר שהיו מהלכין בדרך, דלחכמים יטמא נוזר ואל יטמא כה"ג דקדושתו קדושת עולם, וביאר באורח מישור דכה"ג קדושתו אינה מתבטלת, והק' הגר"ח (סטנסיל מפי השמועה) דבתוס' (יומא יב:) הביאו מהירושלמי דכה"ג מסתלק בפה. והוסיף להקשות דבירושלמי גופיה יש סתירה דבהוריות (פ"ג) אי' על קדושת כה"ג דמה אני בקדושתו לעולם אף אהרן בקדושתו לעולם ע"ש. וביאר הגר"ח ע"פ היסוד הנ"ל דדין השררה יכולה להתבטל ורק דין הקדושה אינה יכולה להתבטל. וע"ש עוד. (וע"ע בגניז המועדים עמ' קי מהגר"ל מאלין זצ"ל).

לג. וצ"ב מהו הענין בב' הדברים - משיחה וריבוי. ועוד יל"ע אם שניהם הוו לעיכובא או דבחד מינייהו סגי. ועי' בלש' הרמב"ם (פ"ד מכה"מ הי"ג) שמבואר דבחד מינייהו סגי. ובס' משא יד (ח"ג עמ' קצו) הביא שהגרי"ז העיר לו מלש' הרמב"ם (שם הי"ב) דמשיחה לחוד ל"מ אלא בעי גם ריבוי בגדים, אך ריבוי בגדים לחוד מהני כיון שבבית שני מהני בריבוי בלא משיחה. וע"ע בתורא"ש (יומא ה. ויג.).

לד. א. דליכא שום קרא וילפותא ע"ז. אך העירו דבקרי"ס (פ"ד מכלי המקדש) כ' דנלמד מדכתיב "כל הדבר

הא"ש (רפ"ב ממטמאי משכב ומושב) והזכר יצחק (ח"א סי' נה) כ' דיסוד הטומאה של בועל נדה היא מצד איסור הביאה לט' [ולכא' הכונה דמה"ט התורה החמירה דוקא בנדה ולא בשאר הטומאות, אך גדר הטומאה הוא כנ"ל, ויש שרצו לחדש שכל דין הטומאה נובע מכח האיסור, וצ"ע].

ודנן האחרונים האם יש לבועל אותה טומאה כמו לה, או"ד נטמא בשם הטומאה שיש לה. ונפק"מ בבועל שומרת יום כנגד יום האם הוא טמא יום א' או ז' ימים^ב.

ב"ד על מעשה זה^ה, אלא הוא משום שבדבר השייך לכל ישראל הב"ד של ע"א הם הבעלים ע"ז.

טומאת בועל נדה (ו):

יש לחקור האם טומאת בועל נדה מוגדרת כטומאה היוצאת מגופו^ו, או דהוי כטומאת מגע^ז. ויש שביארו דאמנם גדר ההטמאות היא ע"י המגע, אך שם וחומר הטומאה היא כטומאה היוצאת מגופו כדין הנדה עצמה^ח.

הגדול יביאו אליך. ובמלבי"ם (פר' צו ח, ג) כ' דנלמד מדכתיב "ואת כל העדה הקהל", דעדה היינו סנהדרין.

ב דהרמב"ם בהל' סנהדרין (פ"ה) שמנה את כל הדברים הנעשים בב"ד של ע"א השמיט הך דינא, וכבר עמד ע"ז הלח"מ.

ג שהרי בתוס' ביומא (יב:) כ' שמינו את הכה"ג ע"י המלך ואחיו הכהנים ומשמע דא"צ כלל ב"ד. **ד** וע"ע בנחל איתן (סי' ה' א, ה) שהק' על הרמב"ם שבבית שני לא מינו כה"ג ע"י ב"ד כמבואר ביומא (יח.) וביבמות (סא.).

ה ועי' במקור ברוך (ח"ב ס"ס ה') שדן אם צריך שמינוי כה"ג יהיה ביום ולא בלילה כדין מעשה ב"ד. ולפי דברי הגרי"ז ודאי דא"צ ביום.

ו כ"כ רש"י (יומא ז. ד"ה כל) ורמב"ם (פ"ז מקרבן פסח ה"ד), ויל"ב דהרמב"ם לשיטתו פסק (רפ"ג ממטמאי מור"מ) דבועל נדה מטמא במשא, וטומאת משא היא בטומאה היוצאת מגופו (כמש"כ רש"י חולין עא: ד"ה כי), אך תוס' בנדה (עא:) נסתפק בזה.

ז כ"כ תוס' (יומא ו: ד"ה סיפא, מו"ק טו. ד"ה בועלי) והר"ש (על התו"כ ריש תזריע). **ח** כן ביאר בשיעורי רבנו יחיאל מיכל (יומא אות קלד), דהנה בפסחים (סח.) מבואר דבועל נדה אינו משתלח חוץ לב' מחנות כמו מי שהטומאה יוצאת מגופו, אלא יוצא רק ממחנה א', וקשיא מזה על הראשונים שסוברים שזה נחשב טומאה היוצאת מגופו, וע"כ צריך לחלק בין שילוח מחנה שזה תלוי באופן ההיטמאות בפועל, וכיון שבפועל נטמא ע"י מגע א"צ שילוח ב' מחנות, משא"כ לענין חומר ודין הטומאה יש לו דין כמו הנדה עצמה.

ט הזכר יצחק הוכיח כן מהא דא' בנדה (ו). דנדה טמאה מעל"ע רק לענין שמטמאה תרומה וקדשים, אך אינה מטמאה את בעלה מעל"ע, וע"ש בראשונים שביארו דלא גזרו משום דלא שכיח או משום ביטול פו"ר, והזכ"י הוסיף לבאר להנ"ל דכיון שאין איסור ביאה באותה שעה ממילא אין כלל טומאה על הבעול. והנה תנן בנדה (מה.) דקטן שבעל נדה טמא, וצ"ל דגם בקטן חשיב חפצא של איסור, ואע"פ דאינו מוזהר. ועי' במנח"ח (קפב, ד) שצידד שהבועל נדה באבר מת טמא, ובהערות ציינו שבירושלמי (יומא א, א) מבואר שאינו טמא, ויל"ד בזה אי חשיב ביאת איסור [דהא בבא על עריות פטור, ומאידך חשיב ביאה לענין כמה דינים, עי' ח"י הגר"ח (פ"ב מנערה הי"ג)].

מ המנח"ח (קפב, ב) נקט בפשיטות שבכה"ג טמא ז' ימים, והא"ש (שם) והבית יצחק (יו"ד ח"ב כג, ג) הביאו לזה ראיה מיומא (ו). שהיו מפרישים את הכה"ג ז' ימים קודם יוהכ"פ שמא יבא על אשתו ותמצא ספק נדה, ומ"ט לא אמרי' דהיכא שהיא ביו"א יום שבין נדה לנדה סגי שיפרוש יום א', וע"כ שטמא ז'. אך יש אחרונים שחלקו ע"ז (בהערות על המנח"ח ציינו להידושי הרמ"ל כלים א, ד, שו"ת דובב מישרים ח"ג קב, ב, מי נפתח אמנה מח ועוד), דלא יתכן שהבועל יהיה יותר חמור ממנה. והביאו האחרונים דכ"כ בראב"ד

טומאה בציבור (ו--ח.)

בכמה דוכתי בש"ס (פסחים עז. ואילך, יומא ו: ואילך, מו:; סנהדרין יב: וזבחים לג.) אי' הנידון דפליגי תנאי אם טומאה בציבור הוי בגדר 'הותרה' או 'דחוייה', ולהלכה קיי"ל דהוי דחוייה^{מא} (רמב"ם פ"ד מביא"מ הט"ו -ט"ז^ב).

ובגדר 'דחוייה', פרש"י "בקושי הותרה, ולא היתר גמור הוא, וכל מה דמצינו להדורי מהדרינן שיעשה בטהרה". ובפשטות היה נראה שזה חיוב מעיקר הדין לאהדורי בתר טהורים אפי' מבית אב אחר^{מג}, ורק כשא"א להקריב בטהרה דוחים את האיסור ועושים בטומאה, ולפי"ז היה צריך לצאת שאם היה אפשר לעשות בטהרה ההקריבה פסולה, וכן נקט המרכה"מ (שם ה"ז ד"ה ואחרי) בדעת הרמב"ם^{מז}. אמנם בתוס' (יומא

ז. ד"ה דם) מבואר דבדיעבד אם עבד בטומאה הקרבן כשר^{מח}. ולכאור' הביאור בזה דמצד דין עצם הכשר הקרבן הרי חזינן שהתורה מכשירה בדיעבד בטומאה, ולא אומרים שהדחייה חלה רק כשאין טהורים, אלא הוא חל מעיקרא. ועויל"ב שהדין לחזר אחרי טהורים הוא רק מחמת איסור העבודה של הכהנים ולא מחמת הכשר הקרבן.

ובאבהא"ז (השמטות להל' ביה"מ עמ' פח-פט) ביאר באופ"א דמצד כל כהן וכהן בפנ"ע הרי יש סיבה לדחייה, דמה שאפשר לקיים ההקריבה ע"י כהנים אחרים אי"ז מגדיר כלפיו דאפשר לקיים שניהם כיון שהוא עצמו אינו יכול לקיים שניהם, ורק דיש דין על ראש המשמר או ראש הבית אב לאהדורי אחרי כהנים טהורים^{מט}, אך אם הכהן הקריב הקרבן כשר, דמצידו יש כח דחייה.

(על התו"כ מצורע זבים ט, יג) דרך אם ממשכה לראות עוד ב' ימים רצופים הבוהל נעשה טמא ז' כמותה, אך אם לא המשיכה לראות טמא רק יום א'. ולפי"ז נדחית הראיה מהפרשת כה"ג, דהחשש הוא שמא תמשך לראות ויהיה טמא ז'.

וע"ע בס' מנחת אברהם (גרבוז, יומא ו.) שדן בכל זה, והביא מס' עצי ברושים (סי' לט -להגר"ש הכהן מוילנא ב' הג' חש"ל ושו"ת בנין שלמה) שכ' לדון (בשם הגר"י באהט) בבוהל יולדת נקבה אם יהיה טמא שבועיים כמותה, ולכאור' זה תלוי במחלוקת הנ"ל לענין הבא על שומ"י [וכאן ייצא להיפך שהמחמיר שם מיקל כאן והמיקל שם מחמיר כאן], אך כ' דלא שמענו כן שיהיה טמא שבועיים, וביאר במחנ"א דגדר טומאת יולדת נקבה זה לא מוגדר שטמאה טומאה א' של 'שבועיים', אלא זה ב"פ 'שבוע', ועל הבוהל לא נתחדש שיהיה טמא ב"פ שבוע אלא רק כעיקר דין הטומאה -שבוע.

מא. ומש"כ הפנ"י (שבת כא:) דקיי"ל דטומאה הותרה בציבור לכאור' לא דק, וע"ע שאג"א (סי' לח). **מב.** על עצם פסק הרמב"ם האריכו האחרונים דמאידך גיסא פסק (שם ה"ח) שאין הציץ מרצה אלא בעודו על מצח הכהן. ובסוגיא ביומא (ז:) עולה דלר"ש דס"ל דהוי דחוייה הציץ מרצה גם כשאין הציץ על מצח הכהן. ועי' במהר"י קורקוס, כס"מ, מרכה"מ, או"ש, מקד"ד (כו, א), חזו"א, קה"י (יומא סי' ב) ועוד עשרות ציונים בספר המפתח.

מג. ומבואר ברמב"ם (שם הי"ד) דאפי' אם כל המשמר טמא מהדרינן אחר משמר אחר, וכ"כ המאירי (יומא ו:), אך י"ח דא"צ לחזר אחר משמר אחר אפי' למ"ד דהוי דחוייה, עי' מאירי (ב"ק קי.) מהרש"א ומהדו"ב (שם) עולת שלמה (זבחים צט.).

מד. וכן עי' בחי' מהרי"ט (קידושין סו:); ישועות מלכו (ריש הל' פסח) ושואל ומשיב (רביעאה ח"א ס' מב ד"ה ובזה נראה) שאם עבדו חייבים מיתה.

מה. וכ"מ ברש"י בפסחים (פא. ד"ה בתמיד), וע"ע ירושלמי (פסחים ז, ה), קרית ספר (פ"ד מביא"מ) חכמת שלמה (יבמות לג.).

מו. והאחרונים דנו אם כה"ג חשיב אפשר לקיים שניהם, עי' שאג"א.

דנים את ההיתר כלפי כל כהן וכהן בפנ"ע, או שדנים כלפי כללות הבית אב.

ובעיקר שורש הפלוגתא אי הוי הותרה או דחויא, ביאר הזכר יצחק (ח"א פ, ו) דנחלקו בגדר דין הקרבה בטומאה, דאי הוי רק 'איסור' כשאר איסורים סגי שיהיה דיחוי על האיסור, אך אי הוי דין 'פסול' בקרבן לא סגי בדיחוי על האיסור אלא צריך גם דין היתר על הפסול.

אכילת קדשים (ט:)

אכילה קודם הקטרת אימורין – הנה בפסחים (נט:) אי דאין הכהנים רשאים בחזה ושוק קודם הקטרת אימורין, דכתיב "והקטיר הכהן את החלב המזבחה", והדר "והיה החזה לאהרן ובניו". ובפשטות נראה שיש בזה 'איסור' אכילה¹, אמנם הגר"ז הוכיח דהוא דין בזויית הכהנים לקיום מצות אכילת קדשים, אך אין בזה איסור אכילה².

ומבואר שהאבהא"ז למד שהכח הדוחה את הטומאה הוא מצות ההקרבה של הכהנים, אך המקד"ד (כו, א) למד"ז באופ"א שהכח הדוחה הוא החיוב של הבעלים – הציבור להקריב את קרבנם.

במהר"י קורקוס (שם ה"ז) מבואר דלמ"ד דהוי דחויא הגדר הוא שהדין אומר לעבור על איסור הקרבה בטומאה כיון שכנגד זה יש חיוב להקריב קרבן ציבור, ובעי כפרה, ולכך בעי ריצוי ציץ, ומ"מ אף כשאין ציץ אין מבטלים הקרבן בשביל כך ובוחרים הרע במיעוטו³.

ולמ"ד דהגדר הוא 'הותרה', מבואר בגמ' (יומא ו:) ב' לישנות אם כאשר יש באותו בית אב גם כהנים טהורים האם מותר לטמאים לעבוד. ויל"ע אי פליגי ב' הלשונות בגדר דרגת ה'הותרה' – אי הוי היתר לכתחילה או רק כבשעת הדחק⁴, או"ד דפליגי אם

מז. מכח הקר' הנ"ל דכלפי כל כהן ל"ח דאפשר לקיים שניהם כיון שהוא עצמו לא יכול להקריב בטהרה. מח. וכ' דהר"ז דומה למה שאמרו שמתענין מפני חלום בשבת, ואע"פ שברשות עושה, אמרו בברכות (לב:) ליתבי תענית לתעניתיה על שבטל עונג שבת (עי' תוס' ב"ק צא:).

ממ. וכן ראיתי מציינים לס' משאת משה (פסחים סי' צא). וע"ע בדבר אברהם (ח"ג א, ז) שג"כ ביאר דלא הוי היתר גמור [כמו שמאל שהותר ביוהכ"פ דאחר שא"א בענין אחר מצותו בכך], אלא עוין הוא שהותר (ודלא כקר"א שהשווה בין הדינים).

נ. ולפי"ז הוא נידון פרטי כאן, אך עי' בב"י (סי' שכח, יד) ובקרבן נתנאל (יומא פ"ח סי' יד אות ב) שנראה שהשוו נידון זה לשאר דיני התורה, כגון אי פיקו"נ בשבת הוי הותרה או דחויא, וצ"ע (ועי' חת"ס ח"א או"ח סי' פה וקמה).

נא. כן הוכיח הגר"ז (הר' בס' מנחת אברהם יומא ט:) מהגמ' בפסחים (עז:) דילפי' דם מאימורים דהוי מתיר, וכן לש' הרמב"ם (פי"ח מפסוה"מ ה"ז) דהאימורים מתירין את הבשר, ומיהו מהרמב"ם היה אפשר לדחות שהמתיר הוא כלפי קיום דין אכילת קדשים וזכיית הכהנים, אך מהגמ' בפסחים משמע דהוא אותו גדר כמו דם שהוא מתיר לאכילת הבשר.

נב. א. כן הביא במנח"א (שם) דבזה ביאר הגר"ז הא דאי' ביומא (ט:) דבני עלי עברו על 'בזיון קדשים' במה שלקחו בחזקה את הבשר קודם הקטרת האימורין, ומדלא קאמר דעברו על איסור משמע דליכא איסור, אלא הוי רק בזיון במה שנטלו לאכול בלא זכיה.

ב. וגם ברמב"ם לא נזכר שיש איסור, אלא כ' (פי"ט ממעשה"ק הי"א) "ואין הכהנים 'זוכין' בזה ושוק אלא לאחר הקטרת האימורין".

ג. וכ"מ בלש' המאירי (פסחים שם) וז"ל ש"אין זוכין בחו"ש של קק"ל, ולא בבשר חטאות אלא משהוקטרו האימורין, ואע"פ שאין לוקין באכילה אא"כ אכל קודם זריקת הדם, ומ"מ אינו זוכה באכילה אלא עד לאחר

מזווה (י.-יא.)

(עיקרי הסוגיות ביומא י. יא: ומנחות לג. -לד.)

חובת הדר- הנה מבואר בגמ' (פסחים ד. ב"מ קא: וע"ז כא.) דמזווה חובת הדר היא, ונפק"מ לשוכר שחייב במזווה כיון שהוא דר בבית.

ורש"י (פסחים שם) פי' דחובת הדר היא לפי שהיא משמרתו, וכתיב "ביתך" ביאתך נכנס ויוצא בה. ויל"ע אם כוונת רש"י ליתן ב' טעמים נפרדים, או דכתב

טעמא דקרא. ועכ"פ משמע מרש"י דענין השמירה הוא חלק ממהות המצוה^י. אמנם ברמב"ם (פ"ה מתפילין ומזווה ה"ד ע"פ הכס"מ) מבואר דאע"פ שהמזווה שומרת על הבית מ"מ אי"ז ממהות קיום המצוה, אלא דאם מקיים המצוה ממילא נמשך שתשמור על הבית^י.

האחרונים דנים בגדר 'חובת הדר', האם גדר החיוב הוא על מעשה הדיור של הגברא ולא על החפצא של הבית כלל^י, או"ד דלעולם החיוב רמא על החפצא

הקטר אימורין, ומן הסתם אינו אוכל עד שזכה" (וכן ביאר בדבר שמואל). ד. וזהו מש"כ הצ"ח (ביצה כ:): בש"י הרמב"ם דבחלק הבעלים ליכא דיןא שלא לאכול קודם הקטרת האימורין, דש"י הרמב"ם (סה"מ מ"ע פט) דבחלק הבעלים ליכא מצות אכילת קדשים. ה. וע"ע בתוס' (ובחים מג.) שכו' דהאימורין לא חשיבי 'מתיר' כיון דאם נטמאו או אבדו מותר הבשר באכילה, ומשמע דהוא רק סדר לקיום מצות האכילה. ג. אמנם בב"מ ובע"ז כ' רש"י רק את המקור מדכתיב "ביתך" -דרך ביאתך, וכ' המהרצ"ח (בב"מ) דמה שרש"י בפסחים הוסיף לפי שהיא משמרתו זהו לסניף בעלמא [מכח דברי הרמב"ם דלהלן ע"ש]. וע"ע באגרו"מ (יו"ד ח"ב סי' קמא).

נד. ועוד כ' הרמב"ם (שם ספ"ו) בביאור ענין המצוה וז"ל "חייב אדם להזהר במזווה מפני שהיא חובת הכל תמיד, וכל עת שיכנס ויצא יפגע ביחוד שמו של הקב"ה ויזכור אהבתו ועיוור משנתו ושגייתו בהבלי הזמן, וידע שאין שום דבר העומד לעולם ולעולמי עולמים אלא ידיעת צור העולם ומיד הוא חוזר לדעתו והולך בדרכי מישרים. אמרו חכמים כל מי שיש לו תפילין בראשו ובזרועו וציצית בבגדו ומזווה בפתחו מוחזק לו שלא יחטא, שהרי יש לו מזכירים רבים, והן הן המלאכים שמצילין אותו מלחטא, שנא' חונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם", עכ"ל.

נה. א. הנה בשו"ת הרעק"א (ח"א סו"ס ט) כ' לחדש שכאשר יוצא מביתו והולך לעסקיו פוקע ממנו חובת המזווה בשעה זו, וכשחוזר לביתו חל עליו חיוב חדש, וכ' דלכאור' ייצא לפי"ז דכשחוזר לביתו יברך מחדש על המצוה, אך הביא שבברכ"י כ' לא כן, והניח בצ"ע לדינא. ולכאור' מבואר שהרעק"א הבין שהמצוה רמא על הגברא לדור בבית שיש בו מזווה. אמנם בחי' הגרא"ל מאלין (ח"א סי' יז) כ' דאף לאידך גיסא דהמצוה רמא על הדירה, י"ל שהרעק"א למד שיש 'תנאי' שיהיה דיורים בביתו, וכשיוצא מביתו וצ"ל גם שלא נשארו בבית שאר בני ביתו פקע החיוב מהבית.

ב. המג"א (יט, א) הק' מ"ש ציצית שמברכים על הלבישה ולא על העשייה משום דהוי חובת גברא, ואילו במזווה מברכים על הקביעה בבית עוד לפני שדר בתוכה. וע"ש שתי' דכיון דבסתמא קובע המזווה בשעה שבא לדור לכן מברך על הקביעה, משא"כ בציצית שבסתמא עושה את הציצית קודם הלבישה אינו מברך על העשייה. וע"ש שכו' לחדש עפ"י [בלשון 'אפשר'] דה"ה במזווה אם קבע מזווה קודם שדר בתוכו, כשנכנס לדור בתוכו מברך אקב"ו 'לדור' בבית שיש בו מזווה. ומבואר הן מעצם קו' המג"א והן ממה שחידש להלכה שנקט שהמצוה היא בדיור הגברא בבית שיש בו מזווה.

ג. הפמ"ג (או"ח סי' לח) מחדש שאסור לשהות בבית שאין בו מזווה, ואם נפלה המזווה ואינו יכול להחזירה צריך לצאת מהבית כדי שלא יבטל מ"ע. ולכאור' משמע שהמצוה היא על הגברא, דאם היא על החפצא דבית מה יועיל מה שייצא מהבית. [אך י"ל (ע"פ מש"כ לעיל מהגרא"ל מאלין בדעת הרעק"א) דכאשר יוצא מהבית

של הבית, אלא דהוא רק ב'בית דירה' ולא בבית שאינו משמש לדירון^י.
במזוזה. ונחלקו הראשונים אי הוי חיוב מה"ת^{סא} או מדרבנן^{סב}.

בראשונים ובפוסקים מבואר דהמצוה של המזוזה היא מצוה המתמשכת לכל זמן שהמזוזה קבועה בביתו^י, אלא שיל"ד אם קביעת המזוזה היא רק כהכשר מצוה^{יח}, או"ד דיש בקביעתה גדר של תחילת קיום המצוה^{יט}. ונפק"מ כשגוי או קטן קבעו את המזוזה האם צריך להסירה ולקובעה מחדש^ס.

מעלין בקודש ולא מורדין (יב):
מקור הדין – אי' בגמ' במנחות (צט. טו) שאת הלחם הפנים היו מניחים בתחילה על שולחן של כסף וכשמגיע להיכל מניח על שלחנו של משה שהיה מצופה זהב, וכשהוציאו מניחים על של זהב, דמעלין ושערי חצירות – מבואר בגמ' (יומא יא.) דשערי בתים חצירות ומדינות חייבין

פוקע המצוה מהבית כיון שיש תנאי שיהיו דירון בבית].
ד. עי' קצוה"ח (שפב, ב) דג"כ משמע שלמד שהחיוב הוא בדיוור הגברא בבית, דכ' דכשם שיכול למנות שליח לעשות לו סוכה דהמצוה מתקיימת בישיבה בה, ה"ג במזוזה יכול לעשות שליח לקובעה דהמצוה מתקיימת במה שהוא דר בה.
ה. יל"ב כן בשי' הראשונים דס"ל ששוכר חייב במזוזה מה"ת (עי' תוס' מנחות מד. בתי' א' חינוך מ' תכג ועוד). אך יש לדחות דשוכר שאני שיש לו גם זכות ממון בגוף הדירה (וע"ע נתיבות הקודש מנחות לד.).
נו. א. כן יל"ב בדעת החולקים על הרעק"א הנ"ל (ראיה א') שחייב במזוזה אף בזמן שאינו נמצא בבית (ועי' עין יצחק יו"ד סי' לא ודב"א ח"א לז, יב) [אך אפ"ל דאפי' אי הוי חובת גברא מ"מ א"צ שיהיה כל הזמן בתוך הבית, אלא סגי שייחשב בשימוש].
ב. כן מצינו בכמה אחרונים שיישבו קו' המג"א הנ"ל (ראיה ב') דמה שאין מברכים במזוזה על הדיוור כמו בציצית שמברכים על הליבשה, דהיינו משום שבמזוזה החיוב חל על הבית שיש בו דיוורים, משא"כ בציצית עצם הליבשה הוי מעשה מצוה (מאמר מרדכי יד אהרן ועוד).
ג. כן יל"ב בדעת החולקים על הפמ"ג הנ"ל (ראיה ג') דאם נפלה המזוזה אין איסור להשאר בבית שאין בו מזוזה ול"ח מבטל עשה, דאי"ז חובת הגברא אלא חובת הבית.
ד. כן עי' בהגר"פ"פ על הרס"ג (מצוה ח ובהוספות לח"ג) שהוכיח מכ"מ שמתחייב במזוזה מיד כשגמר לבנות ביתו עוד לפני שנכנס לדור. אמנם י"ח ע"ז (-עי' מג"א ר"ס יט ודב"א ח"א לז, טז).
ה. יל"ב כן בשי' הראשונים הסוברים דשוכר אינו חייב במזוזה מה"ת (עי' תוס' מנחות מד. בתי' הב. ובע"ז כא. ועוד), משום דכתיב "מזוזות ביתך".
וז. עי' תוס' (שבת קלא. ב"ק נו:), שו"ת או"ז (סי' א), ס' הישר (לר"ת סי' רנט) ועוד.
נח. כ"מ בקצוה"ח (שפב, ב).
נט. עי' שו"ת שבט הלוי (ח"ב סי' קנח, ח"ח סי' רמב).
ס. אך זה תלוי בעוד נידונים – אם יש בזה חסרון של תעשה ולא מן העשוי, ואם כשם שמי שאינו בר קשירה פסול לכתובה משום שהוקש בפסוק (גיטין מה:), ה"ג פסול לקביעת מזוזה דגם היא הוקשה, וכן האם יש דין לשמה בקביעת המזוזה, והפוסקים דנו בכ"ז, ואכמ"ל.
סא. כן דייק הריטב"א מרש"י שם ומרוב הראשונים.
סב. כן נקט הריטב"א גופיה.
סג. עי' ח'י' הגר"א"ל מאלקין (ח"א סי' יז) וע"ש שתלה זאת בפל' ראשונים, וע"ע חזון יחזקאל (יומא א, ב).
סד. ובמסוה"ש שם צויין: ברכות כח. שבת כא. יומא יב. ועג. מגילה ט: כא. הוריות יב: מנחות לט. ותמיד לא:

אמינא מילתא חדתא, דהא דאסור להוריד מקדושה חמורה לקדושה קלה היינו כל זמן שראוי לקדושה החמורה, אך אם אינה ראויה לקדושה החמורה, עדיף להשתמש בה לקדושה הקלה ממה שתהא פנויה ותגנו.

והאחרונים (עי' בכור שור מגילה כו.) הק' מיומא (יב:) דלרבי בגדי כה"ג ביוהכ"פ אינם כשרים לכהן הדיוט, דבגדים שנשתמש בהן קדושה חמורה תשתמש בהן קדושה קלה, אלא דינם שיגנוזו, ולפי הט"ז ק' דהא עדיף להורידן לכה"ד ולא לגנוזן. ואמנם י"ל דזוהי גופא סברת ר' דוסא דפליג ארבי, אך ק' דקיי"ל כרבי.

ובפשטות י"ל דשאני התם דאיכא גזיה"כ ושיגנוזם דכתיב "והניחם שם", וכן תי' השו"מ (ד' ח"ב סי' נא) והמרומי שדה.

ובישועות יעקב (קנד, ב) תי' דכל דברי הט"ז קאי על תשמישי קדושה, אך מה שקדוש בקדוה"ג א"א להורידו מקדושתו וצריך לגנוזו^ט.

ויל"ד בגדר הך דינא דמעלין בקודש אי הוי דין חיובי ואי לאו הכי הוי איסור דמזלזל בקדושתו, או דכשלא מעלה אי"ז איסור זלזול אלא שמחסר מעלה, וכמו"כ יל"ד אם מה דאין מורידים הוי איסור או חסרון מעלה. ועפ"ז יל"ד בנידון הראשונים והפוסקים כאשר אינו מוריד מקדושתו אך גם

בקודש ולא מורידין, והגמ' דנה מנ"ל דאין מורידין ומנ"ל דמעלין ע"ש. וע"ע ברש"י במגילה (כו.) שהביא בשם התוספתא מקורות אחרים, ובטו"א שם כ' דאי"ז תוספתא אלא תוספת מחכם א' וטעות הוא בידו. אך הפנ"י יישב דרש"י במגילה קאי לענין דבר שקדוש בעצמותו דאסור לשנותו ולהורידו מקדושתו החמורה, אך הסוגיא במנחות קאי לענין מעלה של הידור בעלמא, וקמ"ל שגם בזה שייך הך דינא.

דאורייתא או דרבנן הפמ"ג (או"ח מב, א משב"ז) נסתפק אי הך דינא הוי מדאורייתא או מדרבנן, וכ' דמסתברא דהוי מדאורייתא^ט, אך במקו"א (הקדמה לסי' קנג משב"ז) צידד דהוי מדרבנן^ט.

ובשו"ע הרב (או"ח לד, ט) כ' לחלק בין היכא דהוי קדושת מזבח או קדו"ד דהוי מדאורייתא, להיכא דהוי קדושה שאין בה דיני מעילה דהוי דין דרבנן, וכ"כ בתשו' גינת ורדים (או"ח כלל ב סי' לא). ובישועות יעקב (קנד, ב) חילק כע"ז בין קדוה"ג דהוי מה"ת לקדו"ד דהוי מדרבנן.

ובארעא דרבנן (למהרי"ט אלגזי מערכה מ' סי' שפה) כ' לחלק דבדיני קדושה הוי דין דאורייתא, אך בדין שררה בעלמא הוי דין דרבנן.

כשאינו ראוי לקדושתו החמורה כ' הט"ז (או"ח קנד, ז) דלולי דמיסתפינא

סה. והביאו הביאור"ל (שם) ושכ"כ המשכנו"י (או"ח סו"ס נח), וכ"מ מדברי הטו"א (הנ"ל במגילה). וכ"מ מלש' רש"י (שבת כא:) ובקריית ספר (פי"א מתפילה ופי"ג מתפילין). ולשון הרמב"ם (פיה"מ מנחות יג, י) שזה 'מיסודות תורתנו'.

סו. (הקדמה לסי' קנג במשב"ז) וכ"כ שם בביאור"ל בשמו) ובראש יוסף (מגילה כה:), וכן מבואר בשו"ת יהודה יעלה (למהרי"י אסאד יו"ד סי' רצג ד"ה אמנם), הג' לבושי שרד (על השו"ע או"ח ר"ס כה), וישועות יעקב (או"ח קנד, ב) בשם רוב הפוסקים. ודקדקו כן מלשונות חז"ל, דבברכות (כת). אי' 'גמיר' מעלין בקודש וכו', ובירושלמי (ביכורים ג, ג) ובמדרשים (קה"ר יא, ז פסיקתא דרב כהנא סוף פיסקא י) אי' בלשון 'שמעת'.

סז. אך זה תלוי בפלו' תוס' והריטב"א (קידושין נד:) אם בגדי כהונה הוו קדוה"ג או קדו"ד.

פוסל את העבודה. ואע"פ שבתוס' ביומא (יב:) מבואר דשחקים לולא ילפותא מיוחדת היו פסולים לבגדי כהונה משום דאין עניות במקום עשירות. אך חילק הגרי"ד סולביצ'יק דשאני התם דעצם הבגדים הוו בדרך עניות, משא"כ בשאר הדינים הוי דין שלא בגוף הדבר.

האחרונים הקשו דהא בכמה דוכתי (יומא לט. מד. מנחות עו: ופז:) אמרי' ד'התורה חסה על ממונם של ישראל', ולכאור' זה סתירה להך כללא ד'אין עניות במקום עשירות'.

א. הנבו"י השיב (לשאלת תלמידו התשובה מאהבה שם) דרק בכלי שרת המוכרחים לביהמ"ק אמרי' דאעב"ע, ואפי' בכלי שרת היכא שאין גזיה"כ לעשותו של זהב עושים אותו של כסף משום שהתורה חסה כו'.

ב. ביום תרועה (למהר"ם חביב ר"ה כז.) ובשמע אליהו (לבעל האדר"ת, הו' המאור אות נד) כ' דאיתא להא ואיתא להא, דיש דברים שצריך להתיר בהם פיסת יד דאין עניות במקום עשירות כו', ויש דברים שצריך לדקדק בהוצאה דהתורה חסה כו', ואין בזה יסוד קבוע והלכה ברורה, אלא נמסר הדבר

אינו מעלה אלא שוין, האם מותר או אסור או שבדיעבד שרי^{סח}.

אין עניות במקום עשירות^{סט} (יב:)

הנה אשכחן בכמה דוכתי בש"ס דאמרינן 'אין עניות במקום עשירות', דבעניני הקדש נוהגים בחשיבות^צ.

ויל"ד אם הוא משום דבלא"ה הוי גנאי כלפי גבוה, או דהוי גנאי לציבור לנהוג בעניות^{צא}.

והנה בפשטות הך דינא הוא מדרבנן (וכ"כ בר"ש משאנן על התו"כ צו ג, ה, וכן במעשה רקח פי"א מכלה"מ הט"ו), אך בקרי"ס (הל' כלה"מ שם) כ' דאפשר דהוי מדאורייתא. והמקור לזה כ' בשו"ת תשובה מאהבה (ח"א סי' ד) דילפי' לה מהא דאמרה תורה לעשות פי הנרות מזהב ואע"ג דאשחורי משחר משום דאין עניות במקום עשירות (כדאי' במנחות פח.). אך הנבו"י השיב לו (שם סי' ז) דהתם היה גזיה"כ שתהא כל המנורה מזהב טהור דהא היו יכולים לעשותה כולה משל כסף, ע"ש. ואפ"ל דזה נלמד מסברא.

אמנם זה ודאי דהוא דין לכתחילה ואינו

^{סח}. ועי' בקר' 'שלשה קונטרסים נפתחים' שהאריך בהאי סוגיא.
^{סט}. על ענין זה נתחבר חיבור נאה בשם 'יקח מצוות' (להר"ר יהודה ארצי שליט"א, תשע"ט) וליקטתי משם את יסודות הענין, וע"ש עוד ותרונה נחת.

^ע. א. שבת (קב:)- שבמלאכת המשכן לא צמצמו אלא עשו הכל מתחילה די והותר.
^ב. כתובות (קו:)- דאין משתכרין בשביל הקדש.

^ג. זבחים (פח:)- דכלי קודש שנקבו אין מתיכין אותן ואין מתיכין לתוכן אבר, נפגמו אין מתקנין אותן וכו', וכן אי' דבגדי כהונה שהוגעו במים מכבסין אותן בנתר ואהל, הוגעו לנתר ואהל אף במים אין מכבסין, וי"א אין מכבסין אותן כל עיקר שאין עניות במקום עשירות.

^ד. מנחות (פח:)- דעושין את פי הנרות מזהב ואע"ג דאשחורי משחר.
^ה. תמיד (כט:)- השקו את התמיד בכוס של זהב [ולרבא זה גוזמא].

^ו. במד"ר (נשא פי"ד סי' יא) אי' דלכך הקריב הנשיא כבש במקום תור וגוזל.
^{עא}. עי' באילת השחר (זבחים פח:)- שנסתפק בזה, ובאסיפת זקנים (כתובות קו:)- משמע כצד א', דכ' 'ואילו היו משתכרין בשל הקדש דמי כאילו ההקדש צריך הוא כעני זה שצריך להשתכר בשלו'.

לשיקול דעת חכמים לתת הפרש בין דבר לדבר, ולא נודע לנו טעמיהם.

ג. התפא"י (שקלים ח, ה בבוועז) כ' דבמקום הפסד מועט אמרי' דאעב"ע, אך במקום הפסד מרובה אמרי' דהתורה חסה כו'.

ד. בעולת תמיד (כט.) ובבאר שבע (שם) כ' דבמידי דהדבר הניקח קיים לעולם בשוויו ואינו נחסר אמרי' דאעב"ע, אך בדבר שהולך לאיבוד ואינו נשאר בשוויו אמרי' דהתורה חסה כו' [והוסיף בע"ת דכ"ז בכלי שרת, אך במה שאינו כלי שרת אפי' אם הוא דבר שנשאר לעולם בשוויו אמרי' דהתורה חסה כו', ומיושבת קו' הב"ש שהניח שם בצ"ע].

ה. בחק נתן (תמיד שם) חילק בין דבר קבוע שאומרים דאעב"ע, לדבר שאינו קבוע ומיטלטל דאמרי' דהתורה חסה כו'.

ו. במתא דירושלים (יומא ג, ח) חילק בין היכא דיש לחוש להפסד מצוה דאמרי' דאעב"ע, להיכא דאין הפסד מצוה דאמרי' דהתורה חסה כו'.

ז. בשלחן המלך (להגרי" בן עזרא פ"א מכלה"מ הט"ו) חילק בין הפסד מועט

ושאינו תמידי דאמרי' דאעב"ע, לבין דבר תמידי שעולה לדבר גדול דאמרי' דהתורה חסה כו' [והנ"מ בציבור, אבל ביחיד אמרי' דהתורה חסה אפי' בדבר מועט, אך ע"ש שהק' על חילוקו מהא דאמרי' דהתורה חסה כו' בקלפין].

ח. בתורה תמימה (תצוה אות כו) חילק בין דבר שבא מן הציבור דאמרי' דאעב"ע, לבין דבר שבא מן היחיד דאמרי' דהתורה חסה כו'.

קנין בשבת (יג):

הטעם שאסור מקח וממכר בשבת, כ' רש"י בביצה (לז.) דכתיב "ממצוא חפצך ודבר דבר", א"נ מו"מ אתי לידי כתיבת שטרי מכירה.

בשו"ת רעק"א (מהדו"ק סי' קנט בתשו' לאחיו ר' בונים) דן בעושה מעשה קנין מע"ש ע"מ שיחול בשבת, האם מותר כיון שאינו עושה מעשה, או"ד אסור גם להחיל חלות קנין בשבת"ב.

והוכיח מהתורה"ד (סי' רסט) שמותר"י, אך הרעק"א מוכיח מהסוגיא ביומא (יג):

עב. וע"ש בהערות (הו' מכון המאור) שציינו לעשרות אחרונים שדנו בזה (וע"ע בס' ארחות שבת ח"ב פכ"ב סל"ו בהערה, ובס' שלמי יוסף עמ"ס יומא סי' לב).

והנה ידוע שהאחרונים (חת"ס חזו"א קה"י) ביארו דיסוד איסורי מלאכות שבת הוא משום שהתורה רוצה שהגברא ישבות ממעשיו ולא יטרח ויעמול, וא"כ לכא"ו צ"ב מה הצד לאסור, ומאי שנא משאר המלאכות שמותר להתחילן מע"ש והן נגמרות בשבת. אך אפ"ל דשאני הכא דהוי גזירה דרבנן, וי"ל דאי"ז בכלל הגדר הכללי של מלאכות שבת. ועוד אפ"ל לפו"ר דנידון זה תליא בטעמים שכ' רש"י ביסוד האיסור של מו"מ בשבת, דאם האיסור הוא משום ממצוא חפצך, א"כ י"ל דהאיסור הוא רק ההתעסקות, משא"כ אם הגזירה היא משום שמא יכתוב י"ל דגזור גם על החלת החלות.

וע"ע בישועת דוד (או"ח סי' נד) שג"כ הק' דלא שייך לאסור בלא מעשה, ורצה לחדש שכל נידון הרעק"א הוא רק בסוג קנין שעדיין צריך את מעשה הקנין של אתמול, כגון קנין כסף ושטר שאם יאבדו כלתה קנינו, דבכה"ג נחשב כעושה המעשה קנין בשבת, וכן במשיכה שהלוקח מקיים אצלו את מעשה המשיכה.

עג. התרוה"ד איירי לענין פדיון הבן שכ' דכל מה שאין פודין ע"י שיתן לכהן המעות מע"ש הוא רק משום דמתי יברך, ומשמע דבלא"ה היה יכול ליתן מע"ש ע"מ שהפדיון יחול בשבת. אך האחרונים דנו דיש לחלק

המקריב^ע, או"ד דהוא דין נפרד מדין
'וקידשתו' שיש להקדים את הכה"ג לפני
שאר הכהנים^י.

עוד יש לחקור בגדר כה"ג, האם הוא לא
נחשב בשום משמר, או נחשב בכל
משמר ומשמר^י, או שנחשב במשמר מסויים
אלא שיכול להקריב גם עם שאר
המשמרות^ע.

מי חטאת (יד.)

יש לחקור בגדר הדין שמי חטאת מטמאים,
האם זה גדר של העברת וקבלת טומאה
מהחפצא של המים דחשיבי כמו אב
הטומאה, או"ד הוי דין טומאה מחודשת
מגזיה"כ על הגברא הנוגע ונושא אותם^ע.

בישוב קו' השאג"א סי' צג) שאסור^ע.

ועוד דן באופן שמכר חפץ מע"ש בקנין
גמור דמעכשיו, אך החיל תנאי ע"מ
שיעשה מעשה בשבת, האם מותר לקיים
התנאי בשבת. וגם בזה הסיק הרעק"א
לאיסור, ויש אחרונים שחולקים שמותר.

קדימת הכה"ג (יד.)

תנן (יומא יד.) "ושאר כל הימים אם רצה
להקריב מקריב, שכהן גדול מקריב
בראש ונוטל חלק בראש".

יש לחקור אם מה שנוטל חלק בראש הוא
מאותו דין שמקריב חלק בראש, והיינו
דכיון שיש לו זכות הקרבה בראש ממילא יש
לו זכות גם באכילה דיש לו דין כהן

בין פדיון הבן לקנינים, דהתם ל"ה קנין גמור אלא פריעת חוב או דדמי למו"מ, אך בכה"ג שעיקר המעשה
נעשה בע"ש לא דמי לפריע"ח ולמו"מ.

עוד מוכיחים האחרונים דמותר, ממה שמותר להפריש תרו"מ מע"ש שיחול בשבת כדמשמע בעירובין (לו).
ובירושלמי (שבת יח, א). אך עי' או"ש (פכ"ג משבת הי"ב) שדחה עפ"מ שמבואר בירושלמי (פסחים ג, ג)
שהאיסור להפריש תרו"מ הוא משום מתקן ולא משום מקדיש דהוי כמו"מ (וע"ש שדן בזה בדעת הבבלי),
וא"כ דמי לשאר מלאכות שמותר להתחילן בע"ש שגמרו בשבת.

ובאופ"א חילק האו"ש עפ"מ שמב' בירושלמי (גיטין ז, א) דאפשר להחיל חלות תרומה וקידושין למחר אף
נשתטה קודם החלות, והיינו משום דהוי חלות דממילא שנגמר שאליו בלא דעת הבעלים, ול"ד לקנינים שצריך
את דעתו לחלות הקנין דאסור כיון שנחשב שהוא המחיל. אך בבבלי (גיטין ע:;) מב' דבנשתטה קודם החלות
ל"מ לענין גירושין. אמנם בתורת האהל (למהר"ל דיסקין ח"א עירובין סוף"ג) כ' דאף לבבלי י"ל דתרומה
שאני דאינו יכול לחזור בו קודם החלות, וכמש"כ תוס' (יבמות צג.) דהוי כהקדש דאמירתו לגבוה כמסירתו
להדיוט, וא"כ החלות אינה תלויה בו, אלא היא חלה ממילא, ול"ד לגירושין וקנינים שהוא המחיל.

ובאופ"א דוחים האחרונים דתרו"מ שאני דהתירו משום כבוד שבת.
ובהר צבי (או"ח סי' קכו) דוחה דלעולם י"ל דאסור, אך כל האיסור הוא רק על הקונה ולא על המקנה,
ובהקדש ותרו"מ אין קונה.

עד. וכ"כ בשו"ת מהר"י ברונא (סי' קכא) לאסור.

עה. כן ביאר בס' מנחת אברהם (יומא יז:), ודן עפ"ז דהוא דוקא כשהכה"ג ראוי להקרבה, אך אם הוא פסול
להקרבה אינו נוטל חלק בראש אף באכילה.

עו. כן מבואר בר"ן (מגילה כד.), והמנח"ח (רסט, ה) תמה דלא מצינו בשום מקום דיש מעלה לכה"ג על
כהן הדיוט בדינים של וקידשתו [אלא רק בדיני קדימה שתלוים במעלות דסוף הוריות] (וע"ש בהערות
מכון ירושלים).

עז. כן חקר בצפנת פענח (הל' מתנו"ע נח. מדה"ס) וציין שביומא (יז:) משמע כצד א', ובתענית י"ז נראה כצד
ב', וציין עוד לירושלמי (יומא פ"א) ותוס' (חגיגה יז.) וע"ש עוד. (ועי' תו"י יומא יח.).

עה. מ' בראב"ד (שיטמ"ק ב"ב קיב.) וכן בחסדי דוד על התוספתא (יומא פ"א ה"ה).
עט. וכאז דהפרה עצמה מטמאה את המתעסקים בה, דשם נראה ודאי שגדר הדין הוא שהתעסקות הגברא

במדבר ב, כא) שכל מי שטהור לחטאת וכשר להזות אינו נטמא אפי' במגע ומשא, ורק אם פסול להזאה כטמא או ערל וקטן נטמא במגע ומשא.

דין טהור המוזה – בגמ' ביומא (יד.) אי' פלו' תנאי בדין טהור שהיו עליו מי חטאת, דלר"ע טמא מגזיה"כ דכתיב "והזה הטהור על הטמא" דדוקא כשהזה על הטמא טהור אך כשהזה על הטהור טמא. והר"ז בכלל מה שאומר שלמה "אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני", ולחכמים טהור דק"ו הוא שאם כשמוזה על הטמא נטהר ק"ו שכשמוזה על הטהור דנשאר טהור.

והק' בתוס' ר"י הלכן וכן בגבול"א למה המוזה לא יהיה טמא מדין נוגע או נושא^{פא} [דהא קי"ל כמ"ד דא"צ שיעור הזאה כדי להטמאות]. ותירץ בתרי אנפי, א' דכל נגיעה שהיא בדרך הזאה אינה מטמאה, ב' דאחרי ההזאה פקע מן המים מצותם ואין מטמאין דהוה כמים פסולים^{פב} [ולפי"ז אף אם

ונפק"מ האם מותר להכניס מי חטאת למקדש, דהאו"ש (מילואים לזמנים הל' עיוהכ"פ א, ד) נקט שאסור שהרי אסור להכניס טמאה למקדש, אך מהגבול"א (יומא ח:) מבואר שנקט דמותר להכניס, והיינו משום דל"ה חפצא של טומאה^{פג}.

דין המוזה – מבואר בגמ' ביומא (יד.) דהמזה מי חטאת טהור, ומש"כ בפס' דהמזה טמא הכוונה לנושא מי חטאת. וצ"ב מ"ט אינו טמא דלא גרע מדין הנוגע והנושא.

תוס' (נדה ט. מתו"י) כ' דכיון שנוגע לצורך מצוה סברא הוא דטהור (וכן מבואר ברמב"ם בפט"ו מפרה). וביאר הקה"י (יומא סי' ה) דמכח הך סברא מפרשים דמש"כ בפסוק מזה הכוונה לנושא. ועוד הביא הקה"י דבר"ש (פרה ח, ב) משמע שחולק על תוס' שאפי' אם נושא לצורך הזאה נטמא, אלא שאי"ז מעכב להזאת מי חטאת [ועי' חזו"א (פרה ה, יב) שנדחק בדבריו].

ושי' הגר"א (פרה ט, ח ובאדרת אליהו

מטמאתו, ולא החפצא של הפרה, וכמב' ברמב"ם (פיה"מ זבחים ה, י, ובהל' שאר אבוה"ט ו, טו). ובס' משנת טהרות הביאו לבאר (בשם הגר"א גרבוז שליט"א) דזה תליא בפל' הרמב"ם והראב"ד, דהרמב"ם מנה (מ"ע קח) את טהרת מי פרה וטומאת הנושא כמצוה א', והיינו משום דלמד דהטומאה נובעת מדין ההתעסקות במעשה הפרה, אך הראב"ד השיג דיש למנותם כב' מצוות, והיינו דמי חטאת הוה חפצא דטומאה כשאר הטומאות, והוא דין נפרד מדין טהרת המים. וע"ש שדייק בלשון הרמב"ם (רפט"ו מפרה) דאזיל לשיטתו, שכ' מיד את דין הנוגע בהן, ודלא כשאר הטומאות שדרכו של הרמב"ם (ריש מטמאי מו"מ ואבה"ט ושם ד, ב) בתחילה לפרש את עיקר טומאתן ורק אח"כ את דין הנוגע בהן. אך מאידך מדברי הרמב"ם בפיה"מ (כלים א, ד וזבחים ה, ח) קצת משמע דמי חטאת הוי חפצא דטומאה. והנה נחלקו הראשונים אם הנטמא ממי חטאת חוזר ופוסל את מי החטאת משום טומאה, דלתוס' (פסחים סט.) מטמא, ולתוס' (זבחים קה:) והר"ש (פרה ח, ב) אינו מטמא, ואפשר לתלות זאת בגדר הטומאה של המי חטאת.

פ. אמנם עי' מקד"ד (לח, ב ד"ה אמרינן) שג"כ דן בדין זה, ושם נקט שמותר להכניס מטעם דכל האיסור להכניס טומאה למקדש היינו רק בטומאות המפורשות בקרא כדמוכח בשבועות (ז:): דאיצטריך קרא לרבות נבלת עוף טהור שאסור ליכנס למקדש [ואפשר לפלפל דגם שם הנידון הוא מה הגדר של טומאת נבלת עוף טהור, ודר"ק].

פא. וכעין מה שהוקשה לתוס' בנדה הנ"ל, אך כאן לא שייכים דבריהם שהרי למוזה הטהור אין צורך בהזאה. **פב.** ועי' בדברי יחזקאל (יד, ו-ח) שדן אם הא דפרחה טומאתן שייך רק היכא שיש בהזאה זו הפקעת סרך טומאה, כגון ספק טומאה ברה"ר, דיש לזה שם הזאה, או דאפי' אם המוזה היה טהור לגמרי ג"כ

אחר יגע במים יהיה טהור דהא פקע מהם
טומאתן, אך לתי' א' יטמא].

בדברי יחזקאל (סי' יד) מבאר בשי' ר"ע
שהמזוה הטהור נטמא מהזאת מי
חטאת, דאי"ז מדין מגע [דא"כ כשהיה
נוגע בפחות משיעור הזאה לא היה חייב
כיבוס בגדים (כדתנן בכלים א, ב וזבחים
ה, ו)], אלא שנתחדש דעצם ההזאה יש
בה כח לטמאות את הטהורים [ולכן חייב
כיבוס בגדים^{פג}].

והביא שהר"ש (פרה יב, ג) נסתפק אליבא
דר"ע האם המזה על הטהור ג"כ

נטמא או לא, וביאר עפ"ז דאליבא דרבנן
ודאי טמא דלדידהו אין ע"ז שם הזאה ודינו
כנושא כמו המזה על דברים שאין מקבל"ט,
אך לפי ר"ע דיש ע"ז שם הזאה נסתפק
הר"ש אם טהור ככל דין מזה דעלמא, או"ד
דדוקא בהזאה המזה טהור אך בהזאה
המטמאת המזה טמא.

הדלקת נרות המנורה (יד):

יש לחקור בגדר מצות הדלקת הנרות
במנורה, האם המצוה היא במעשה
ההדלקה^{פד}, או בתוצאה שיהיו נרות
דלוקים^{פה}. ונפק"מ בהדליקן חש"ו והאם

חשיב הזאה.

פג. בדברי' מבו' שהביא ראה לדבריו מהא דחייב כיבוס בגדים, אך העירו דלא מצינו שמפורש כן, ומנ"ל
להביא ראה מזה.

פד. כן נקט המנח"ח (צח, ט) דפשיטא שבמנורה 'הדלקה עושה מצוה'. והוכיח ממש"כ הרמב"ם שהדלקת הנרות
דוחה שבת [אך עי' בהערה הבאה דהגר"ח דייק מד' הרמב"ם שם להיפך, מדהוצרך הרמב"ם לילפותא
מיוחדת]. והביא שכן מבואר ברש"י (שבת כב:) שפי' דהדלקה עושה מצוה "כדאשכחן במנורה". וכן נקט
המנח"ח (שם אות יד) שאם הדליקה חש"ו פסולה, ואזיל לשיטתו.

פה. כן האריך לבאר בחי' הגר"ח (פ"ט מביאת מקדש ה"ז) בדעת הרמב"ם דאין המצוה בעצם מעשה ההדלקה,
אלא בתוצאה שיהיו הנרות דלוקים תמיד. ומשו"ה ס"ל דהטבת הנרות פסולה בור וההדלקה כשרה בור
דהדלקה לאו עבודה היא אלא רק הכשר דין קיומה. ומשו"ה כשמצאן דולקין א"צ לכבותן ולהדליקן.
ועפ"ז ביאר גם מש"כ הרמב"ם (פ"ג מתו"מ ה"י) שהדלקת הנרות דוחה שבת וטומאה כקרבות שקבוע להם
זמן משום שנאמר להעלות נר תמיד. ולכא' ק' דתיפו"ל דכל דבר שקבוע לו זמן דוחה שבת וטומאה, ולמה
צריך כאן לילפותא מיוחדת, ולהנ"ל א"ש דכיון שיסוד המצוה אינה המעשה אלא התוצאה שיהיה דלוק א"כ
לזה לא קבוע זמן.

ובאבהא"ז (ביאת מקדש שם ובפ"ג מתו"מ ה"ב) האריך בדברי רבו הגר"ח, וכ' דלכא' צ"ב מהיכ"ת לרמב"ם
לומר כן דהא כתיב "בהעלותך את הנרות", ובתרגום כ' "באדלותך", ומשמע שההדלקה היא עיקר המצוה.
וביאר ע"פ מש"כ הריטב"א (יומא כד:) דמדלא כתיב "יעלה" אינה מצוה. ובאמת הרמב"ם (ובסה"מ מ"ע
כה ופ"ג מתו"מ ה"י) כ' דמקור המצוה של דישון המנורה והטבת הנרות בבוקר וביה"ע הוא מדכתיב "יערוך
אהרן ובניו", ומשמע כיסוד הגר"ח דליכא מ"ע על עצם ההדלקה אלא על סידור המנורה, [אלא דתכלית
המצוה היא שיהיו הנרות דלוקין]. וכן מבואר בלש' החינוך (מ' צח) "לערוך הנרות במקדש להטיב הנרות
תמיד לפני השי"ת שנא "יערוך אותו", כלומר יערוך הנר לפני השי"ת זהו מצות הטבת נרות הנזכרת בגמ'.
משרשי המצוה שציונו השי"ת להיות נר דלוק בביהמ"ק".

ולפי' כ"ז ייצא דאם חש"ו ידליקו את המנורה הר"ז הדלקה כשרה, וכמבו' בסוגיא בשבת (כג.) לענין הדלקת
נר חנוכה דרק אם 'הדלקה עושה מצוה' הדלקתן פסולה. אמנם עי' מנח"ח (צח, יד) שכ' דאף לרמב"ם
שהדלקה אינה עבודה וכשרה בור מ"מ בעינן שתתקיים ע"י מי שהוא בר מצוה. אך החזו"א (מנחות לא, ח)
חלק עליו דלרמב"ם אין עיקר המצוה במעשה ההדלקה וחש"ו כשרים להדליק [וע"ש עוד במש"כ שההדלקה
הראשונה שבה חינוכו את המנורה צריך שתהיה ע"י כהן דוקא, שבזה יש מצוה בעצם מעשה ההדלקה].
וע"ע בד' האה"ח הק' (ר"פ בהעלותך) שג"כ הלך במהלך זה, וביאר עפ"ז דקדוק לשון הפסוק שכ'

היתה ברכה על ההדלקה^פ.

ויל"ד בזה בכיזור שיטות הראשונים דלהלן ודו"ק היטב.

נחלקו הראשונים בדין ההדלקה בבוקר ובין הערבים לכמה שיטות:

א. שי' הרמב"ם (פ"ג מתמידין ומוספין הי"ב) דגם בבוקר הדליקו, והדלקת הנרות זוהי הטבתן.

הגר"ח (פ"ט מביאת מקדש ה"ז) והגר"ז (עמ' 82 מדה"ס) למדו ברמב"ם דבין בבוקר ובין בביה"ע אם מצאן דולקין אינו מכבין כדי להדליקן מחדש, והיינו משום דיסוד המצוה היא התוצאה שיהיו דלוקים, וא"צ מעשה הדלקה.

ב. אמנם בלח"מ מבואר שלמד בדעת הרמב"ם שרק בבוקר אם מצאן דולקין א"צ לכבותן, ואם מצאן מכובין צריך להדליקן, וזוהי ענין מצות ה'הטבה', דהיינו להחזיר הדבר לאיתנו הראשון, אך בהדלקה של בין הערבים צריך לכבותן ולחזור ולהדליקן, שזוהי מצות 'הדלקה'.

ובשיטה זו כ' גם הריטב"א והמאירי (שבת כב:). ומבואר לפי"ז שישנם ב' גדרי הדלקה.

ג. הריטב"א (יומא יד: [וצ"ע ממש"כ

בשבת] וכ"ה במאירי שם בשם י"מ) כ' דבין בבוקר ובין בביה"ע צריך לכבותם לדשנם ולהדליקם.

ד. שי' הרמב"ן (שבת כב:) והרשב"א (שו"ת ס' עט ושט) שרק בביה"ע היה מדליק ואף אם מצאן דלוקין היה מכבין ומדליקן, אך בבוקר לא היה מדליק אלא רק מדשנן ומטיבין אם כבו, אך אם לא כבו אינו מכבין.

ה. המאירי (שם) הביא שיטה נוספת [כשי' הרמב"ן והרשב"א הנ"ל, אלא] שבבוקר אפי' אם מצאן דולקין היה מכבין ומדשנן לצורך הערב, ובמשך היום לא היה דולק אלא הנר המערבי.

ביומא (כד:) אי' דהדלקת הנר לאו עבודה היא, ונפק"מ לענין זר. ונחלקו הראשונים בהך דינא:

א. שי' הרמב"ם (פ"ט מביאת מקדש ה"ז) ע"פ הכס"מ דזר כשר להדליק לכתחילה^פ [כמו שחיטה], ולכן אם הוציאו את המנורה לחוץ מותר לזר להדליקן.

ב. שי' הראב"ד (בהשגה שם) דלכתחילה אסור לזר להדליקן, אלא שאם הדליקו הדלקתו כשרה.

ג. בריטב"א משמע דרק לענין חיוב מיתה אמרי' דלאו עבודה היא ופטור, אך ודאי

"בהעלותך" ולא "בהדליקך", וכן שכ' "יאירו" ולא "תאירו", ע"ש. וע"ע בשו"ת צפנת פענח (סי' נב). פו. הנה הראב"ד (פיא מברכות הט"ו) כ' לענין נר חנוכה "שזו ברכה הוקבעה על הנרות במקדש שהן של תורה", וראיתי בשלמי יוסף (יומא ס' נב) למי שר"ל דהראב"ד אויל לשיטתו (בהל' ביא"מ) שזר לא ידליק לכתחילה, והיינו משום דפליג על הרמב"ם וס"ל דהמצוה היא במעשה ההדלקה, אך לרמב"ם שהמצוה היא בתוצאה לא יהיה ברכה על ההדלקה [אלא על ההטבה]. אך זה דלא כמש"כ הגר"ח דגם הראב"ד מודה ביסוד הדברים דהמצוה היא בתוצאה, דאם המצוה היתה בתוצאה היה צריך להיות שבהדליקה זר ההדלקה תהיה פסולה [ועי' בדבר אברהם (ח"א ד, יד) שביאר מ"ט יש באמת ענין לכתחילה בכהן]. פז. בחי' הגר"ח בתחילת נקט שגם הרמב"ם מודה לראב"ד שלכתחילה יש מצוה בכהן דוקא, אלא דכל זה הוא במדליק בפנים, ודוקא במדליק בחוץ דעצם מעשה ההדלקה בשעתה לא הויא מעשה המצוה, אלא בהנחתה בהיכל הוי קיום המצוה, א"כ אין חסרון בכה"ג שזר ידליקנה.

מנורה מיסודות ריש מסכת יומא בדרום קעא

דולקת והולכת כל הלילה מערב עד בוקר.
ושיעורו חכמים שהוא חצי לוג. והגרי"ז
(זבחים שם) חקר אם הוא דין שיעור מחמת
ההדלקה שצריך שידלוק כל הלילה, או
שהוא דין שיעור בשמן פח.

דבעי הדלקה בכהן [ואפשר דסבר כראב"ד
דבדיעבד כשר].

שיעור השמן – אי' בגמ' (פסחים נט. יומא
טו. זבחים יא: ומנחות פט.) תניא
"מערב עד בקר" – תן לה מידתה שתהא



אמנם לפי מה שייסד הגר"ח אה"כ שכל עיקר המצוה היא לא במעשה ההדלקה, א"כ לכאור' א"צ לזה
ושפיר י"ל בדעת הרמב"ם דזר כשר לכתחילה, וכן ביאר באבהא"ז (בהל' תו"מ) דכוונת הגר"ח לחזור בו
ממש"כ לכתחילה [וע"ש שדקדק כך גם מלש' הגר"ח].

פח. הגרי"ז נקט כצד ב' שהוא שיעור בשמן ממה שהיו נותנים אותו שיעור גם בלילות הקצרים. והנה
רש"י בזבחים פ"י שבניסן ותשרי אם תדליק שליש היום לא איכפת לן, אך בירושלמי (הו' בשיטמ"ק
אות יז) מפרש שהיו עושין פתילות עבות לפי שיעור הלילות. והיה אפ"ל דהירושלמי סובר שהשיעור
הוא לפי ההדלקה.

אך בשיעורי הגר"ר משולם דוד (זבחים שם עמ' קצ) הביא שהגרי"ז אמר שאין מחלוקת בין פירש"י לירושלמי,
דרש"י קאי על עיקר קביעת הדין ששיעורו שיעור קבוע לפי לילות טבת, והירושלמי עצה טובה קמ"ל
שבליילות הקצרים כדי שלא ידלק במשך היום שלא לצורך, או אם יכבה יהיה דשן, לכן עשו פתילות עבות
כדי שידלק רק בלילה.

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
מז"ס "גם אני אודך" וש"ס

טעם שאוכלים חלב בשבועות

לאכול בשר משום איסור שבת לשחוט, אלא משום שלא היה להם פנאי לשחוט וכו', והרי אפילו שהיה להם פנאי איסור לשחוט, ?

(ב) אאמו"ר הגה"ח רבי אלחנן יעקב דוד הכהן רבינוביץ שליט"א, תירץ לי, דאיכא מ"ד דלא ניתנה תורה בשבת. דהנה בפרקי דר' אליעזר (פמ"ו) כתב וזה לשונו שם. רבי אליעזר בן עזריה אומר "ערב שבת" בששה לחדש בשש שעות ביום קיבלו ישראל את הדברות. עכ"ל.

ולפי"ז י"ל דהטעם הנ"ל במשנה ברורה היינו רק לפי הפרקי דר"א הנ"ל, אך לפי הגמרא בשבת הנ"ל, דבשבת ניתנה תורה, ליכא טעם זה. עכ"ל.

(ג) ועוד נראה לי לתרץ בס"ד בדרך דרוש דשפיר אזיל טעם שהביא המשנה ברורה גם למ"ד דבשבת ניתנה תורה, ע"פ המדרש (שמו"ר ל', י"א) וז"ל, ואלה המשפטים, ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר, בבוקר ניתנה התורה, ובערב ניתנו המשפטים, הדא הוא דכתיב (איוב ד', כ') מבוקר לערב יכתו וכו'. עכ"ל. ומה דקתני בערב, אין הכוונה בערב ממש, אלא משש שעות ולמעלה (עיין פסחים דף נח. ברש"י ד"ה בין הערבים), ולפי זה שפיר יש לומר דנאמרה לישראל המשפטים במשך שעות אחרי הצהרים עד סמוך לערב, לפי שהרבה דינים נאמרו בה, ועד שהלכו לביתם היה כבר בערב ממש.

ומסתבר דגם כן לא הלכו לביתם אחרי קבלת התורה [עשרת הדברות],

טעם שאוכלים מאכלי חלב בשבועות, כתב במשנה ברורה (סימן תצ"ד ס"ק י"ב) וז"ל, ואני שמעתי עוד בשם גדול אחד שאמר טעם נכון לזה, כי בעת שעמדו על הר סיני וקיבלו התורה [כי בעשרת הדברות נתגלה להם על ידי זה כל חלקי התורה, כמו שכתב רב סעדיה גאון שבעשרת הדברות כלולה כל התורה] וירדו מן ההר לביתם, לא מצאו מה לאכול תיכף, כי אם מאכלי חלב, כי לבשר צריך הכנה רבה לשחוט בסכין בדוק כאשר צוה ה', ולנקר חוטי החלב והדם, ולהדיח ולמלוח, ולבשל בכלים חדשים, כי הכלים שהיו להם מקודם שבישלו בהם באותו מעת לעת נאסרו להם. על כן בחרו להם לפי שעה מאכלי חלב, ואנו עושין זכר לזה. עכ"ל.

וייש להקשות דמהלשון במשנה ברורה משמע דמשום שלא היה להם פנאי כי לבשר צריך הכנה רבה לשחוט וכו'. אכלו חלב, אבל אם היה להם פנאי, היו שוחטין וכו', והרי לכו"ע בשבת ניתנה תורה (שבת פו:), ואסור לשחוט בשבת (שם עה.), ושבת במרה נצטוו (סנהדרין נו:), וגם עתה שמעו בעשרת הדברות על שמירת שבת, ?

(א) הנה באמת בספר גאולת ישראל [הובא בליקוטי מהרי"ח (מנהגי חג השבועות דף מ"ז ע"ב)] כתב הטעם שאוכלים חלב בשבועות, מפני שבשבת ניתנה תורה, ונאסר להם בשר נחירה, ובשבת אסור לשחוט. ע"כ. אבל כאן במשנה ברורה משמע דהטעם שאוכלים חלב, לאו משום דלא היה אפשר

ובקולות וברקים, כמו שניתנו עשרת הדברות. (עיי"ש).

והשתא דאתינן להכא מובן שפיר מה שכתב המשנה ברורה: ולא מצאו מה לאכול כי לבשר צריך הכנה רבה לשחוט וכו' ולבשל וכו', והיינו דאע"פ שעד שהלכו לביתם כבר היה בערב (וכנ"ל), והיה "מוצאי שבת" והיה כבר מותר להם לשחוט וכו', מכל מקום היה צריך לזה הכנה רבה וכו', והיו רעבים מכל היום, ולא מצאו מה לאכול כי אם מאכלי חלב, ואתי שפיר היטב. ונפלא בס"ד.

ואין להקשות דלפ"ז הנ"ל, היה צריך לאכול מאכלי חלב במוצאי שבועות, (וכמו אז, שאכלו חלב במוצאי שבועות, וכנ"ל), ולא בשבועות, ? אלא התירוך פשוט דאנו עושין זכר למה שהיה אז, שכמו שאז אכלו חלב אחרי קבלת התורה, כך אנו עושין זכר לזה, שאחרי שמקבלים התורה בציבור, אנו אוכלים חלב. (וכל זה בדרך דרוש כדי ליישב דברי המשנה ברורה גם לפי הגמרא בשבת הנ"ל, דבשבת ניתנה תורה. ודו"ק).

(ד) ופירסמתי כל זה בקובץ "בית אהרן וישראל", גליון ק"ב, (עמודים קנ"ה - קנ"ז), ובקובץ הנ"ל, גליון ק"ד, (עמודים קמ"א - קמ"ב), העיר הגאון רבי חיים שלום הלוי סגל שליט"א, על התירוך שהבאתי לעיל שטעם המשנה ברורה אזיל לפי הפרקי דרבי אליעזר שסבר שבערב שבת ניתנה תורה. ע"כ. שכבר הרגיש בזה המשנה ברורה גופא, ובספר ליקוטי הלכות למרן החפץ חיים זצ"ל, דפו"ר שיצא לאור בשנת תרפ"ח, כתב בעמוד האחרון שלשה השמטות ותיקונים על ספרו המשנה ברורה, וחד מינייהו כתב, וז"ל, בהלכות פסח (סימן תצ"ד ס"ק י"ב) במשנה ברורה טעם על הנהגת

וחזרו שנית אחרי הצהרים לקבלת המשפטים, דלא מצינו בשום מקום שכל ישראל התקבצו פעמיים להר סיני, וגם הוה טורח גדול. ועוד דאפשר דעשרת הדברות נמשך בכל שעות הבוקר, דהיינו עד שש שעות ביום דנקרא בוקר (וכמו שכתבו התוס' בפסחים דף ב. בד"ה וכאור, דעד ו' שעות נקרא בוקר), ושפיר קרינן ביה ויהי ביום השלישי להיות הבוקר וכו', (שמות י"ט, ט"ז), ובאמת כלל לא קשה הפסוק להיות הבוקר, דאף אם לא נאמר דעד שש שעות נקרא בוקר, הרי י"ל דעשרת הדברות התחיל בשעת הבוקר ממש, אבל אחר כך נמשך כמה שעות ביום, וכמו שמסתבר לומר, וכמו שאכתוב בסמוך בס"ד.

וגם מסתבר לומר כן, דהרי כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה יצתה נשמתן של ישראל וכו', וכל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה חזרו ישראל לאחוריהן י"ב מיל, והיו מלאכי השרת מדדין אותן, שנאמר מלאכי צבאות ידודון ידודון (תהלים ס"ח, י"ג), אל תיקרי ידודון, אלא ידודון (שבת פח:), נמצא שמסתמא נמשך כמה שעות זמן נתינת עשרת הדברות, והיה בערך עד הצהרים, ואחר הצהרים והלאה ניתנו המשפטים, וכנ"ל, וגם זה נמשך כמה שעות עד סמוך לערב, (וכנ"ל), ועד שהלכו לביתם היה כבר בערב ממש, (ואין כאן דעת הפרקי דר"א הנ"ל דאיתא שם דבתשע שעות ביום חזרו ישראל לאהליהם. ע"כ).

ואין לומר דכוונת המדרש דהמשפטים ניתנו למשה בלבד, ולא לכל ישראל, דמפשטות לשון המדרש רבה הנ"ל משמע דניתנו המשפטים "לכל ישראל", דומיא שקיבלו התורה [עשרת הדברות], שניתן לכל ישראל, ובהדיא מצאתי בשפתי חכמים ריש פרשת משפטים (אות ב') שכתב דפרשת משפטים ניתנו במעמד כל ישראל

בשנת תשכ"ו, ונדפס בספר ליקוטי שיחות (ח"ח עמוד 49 ואילך), ויש בזה אריכות גדולה ונפלאה, ונקודת הביאור שהשעות של שבת שאחרי קבלת התורה לא היה בהם דין שבת לענין מלאכות וכו', יעו"ש הראיות והשקלא וטריא בזה, ובהערה *47, ולכן מותר היה להם לשחוט, ורק מצד חוסר זמן ההכנה גדולה של מאכלי בשר, בחרו במאכלי חלב. עכ"ד. יעו"ש.

מאכלי חלב בחג השבועות, וטעם זה הוא רק אליבא דרבי אלעזר בן עזריה, דסבירא ליה דתורה נתנה לנו בערב שבת, ולא בשבת, כן איתא בפרקי דרבי אליעזר בשם ראב"ע בפרק מ"ו. עכ"ל.

(ה) ובקובץ הנ"ל, גליון ק"ז, (עמוד קס"ה), הוסיף הרה"ג רבי דניאל אליעזר חיטריק שליט"א, שעל השאלה הנ"ל על המשנה ברורה, עמד גם כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש

שאלות בכמה עניינים שהזמן גרמן

ושם בגמ' "ת"ר כמה סעודות חייב אדם לאכול בשבת? שלש, רבי חידקא, אומר ארבע. אמר רבי יוחנן, ושניהם מקרא אחד דרשו, ויאמר משה אכלהו היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאוהו בשדה, רבי חידקא סבר הני תלתא היום לבר מאורתא, ורבנן סברי בהדי דאורתא. תנן נפלה דליקה בלילי שבת - מצילין מזון שלש סעודות, מאי לאו דלא אכל? לא, דאכל. שחרית מצילין מזון שתי סעודות, מאי לאו דלא אכל? לא, דאכל. במנחה, מצילין מזון סעודה אחת, מאי לאו דלא אכל? לא, דאכל".

וכתבו שם תוס' (ד"ה במנחה) "מכאן משמע דזמן אכילה שלישית בשבת היא מן המנחה ולמעלה, דלא כאותם שמחלקין סעודת שחרית ומברכין בינתים, ומיהו מהא דאמרינן בפסחים בפ"ק (דף יג.) י"ד שחל להיות בשבת משייר מזון שתי סעודות אין ראיה מדאין משיירין מזון ג' סעודות שאין לעשות ב' סעודות שחרית דהא כיון שאוכל הכל שחרית חשיב כסעודה אחת". וכ"כ הרא"ש כאן (פט"ז ה"ה).

הרי דהוכיחו תוס' מדאמרינן בגמ' דבמנחה מתירים לו לשייר עוד סעודה, אלמא דזמן סעודה שלישית טרם הגיע, וא"כ ע"ד

נתעוררו לי בעז"ה שאלות בכמה עניינים, ושלחתי אותן ל ידידי הרב און אברהם הכהן סקלי שליט"א, והנה התשובות הנפלאות אשר השיב לי:

לידידי הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, מח"ס 'גם אני אודך' 'פרדס יוסף החדש', ושא"ס נפלאים, שלום וברכה.

מצורפות תשובות לשאלות הנפלאות אשר שאלני החדש:

לפני י"ז שנים חקרתי שאלה חדשה בספרי גם אני אודך ח"א סימן ס"ח האם אפשר לצאת שלש סעודות בשבת כשאוכל שני סעודות בלילה וסעודה אחת ביום. וזה נוגע למעשה לשבת ערב פסח, לכן רציתי לדעת מה דעתכם בזה?

איתא בשבת (ק"ז:) משנה "מצילין מזון שלש סעודות וכו' כיצד, נפלה דליקה בלילי שבת - מצילין מזון שלש סעודות, בשחרית - מצילין מזון שתי סעודות, במנחה - מזון סעודה אחת".

בזמן מנחה כלל. וא"כ אדרבא, ממנהג העולם הבא לידי ביטוי בגמ', למדנו הדין.

שו"ר להרמב"ן שם, וז"ל "מצאתי לרב שמעון" בעל הלכות ז"ל שכתב בדין שלש סעודות ולא למיכל מיחייב אלא לקיומי שלש סעודות ואף על גב דלא מסלק תכא מ"מ פורס מפה ומברך והדר שרי המוציא ואכיל כביצה ומברך, ולפ"ז הא דאמרינן בגמרא במנחה אורחא דמילתא קתני ולא דוקא". וכן העתיקו גם הרשב"א, הריטב"א והר"ן בחידושיהם [ובפשטות נראה דכל אינך חכמים ס"ל הכי לדינא].

הרי דהסביר גמ' זו כנ"ל, דלא דוקא קאמר, אלא דיברה הגמ' בהווה.

אמנם הוסיף הריטב"א "ואעפ"כ שורת הדין כדברי התוספות, דכיון דנפקא לן ג' סעודות מדכתיב תלתא יום, סעודות חלוקות בעינן שיהא ניכר מעלת השבת, וכו' וכן הכרחתי לפני מורי רבינו ז"ל".

וכתב הרמב"ם (פ"ל ה"ט) "חייב אדם לאכול ג' סעודות בשבת אחת ערבית ואחת שחרית ואחת במנחה". וכ"כ בפיה"מ (פט"ז מ"ג), וז"ל "אדם חייב בשלש סעודות בשבת האחת לילי שבת והשני יום שבת שחרית והשלישי במנחה". ומבואר בדבריו דזמן הסעודות בדוקא הוא.

וכ"כ ה"ה שם "ומ"ש רבינו ערבית שחרית ומנחה, נ"ל שדעתו ז"ל שמצוה לעשותם באלו הזמנים, ודבר זה מחלוקת בין הגאונים ז"ל, שבעל הלכות כתב שאפילו מפסיק בשחרית באמצע סעודתו ומברך בהמ"ז ואחר כך מברך המוציא וחוזר ואוכל

זו היה אפשר להוכיח, מדאמרינן דבשחרית משייר עוד מזון ב' סעודות, דבליילה אין יכול לצאת יד"ח סעודה שניה [ומה שתוספות לא הקשו כמו כן ע"ז, פשוט דמשום שלא היה בזה נידון מעולם, משום דלמה להו למיעבד הכי, והרי סעודה שניה אוכלים בבוקר בקל, ורק בסעודה שלישית שהיה קשה להם לאכול בזמן מנחה, היו שהקלו לאכלה בשחרית].

וברור שכמו כן אין להוכיח מהגמ' הנ"ל בפסחים, שא"א לעשות ב' סעודות בליל שבת, וכמו שתירצו תוספות.

אלא דק"ק ע"ד התוס', דלכאורה היה ניתן לתרץ, דאף דמדינא אפשר לסעוד סעודה שלישית בשחרית, מ"מ דיברה הגמ' בהווה, לפי מנהג העולם לאכלה בזמן מנחה, וע"כ שרי להציל עוד מזון סעודה במנחה, כי מנהג העולם שעדיין לא אכלו סעודה שלישית.

ואולי יש לתרץ דעת התוספות, דממה שאנו רואים שהיו כאלה נידונים בזמנם - אם אפשר לחלק סעודת שחרית לשתיים כדי לצאת יד"ח סעודה שלישית, א"כ משמע דאכן היה נצרך להם פתרון זה, שהיה קשה להם לאכול סעודה שלישית במנחה, וא"כ הוה פשיטא להו לתוספות דאם היה מותר לסעוד שתי סעודות בשחרית, ממילא כן גם היה מנהג העולם בזמן הש"ס, כי היא האפשרות המועדפת מחמת הנוחות, ואף אם הגמ' דיברה בהווה, ההווה היה אמור להיות שרוב העולם אין אוכלים סעודה שלישית בזמן מנחה, וממילא לא הוה שרי להציל

שאר דברים, וכתב רמב"ן והרשב"א ז"ל שלפ"ז לא הוזכרו בחיוב הזמנים האלו גבי הצלה וקערות שאכל בהן כמו שהזכרתי פכ"ג אלא אורחא דמילתא נקט, ובספר העתים האריך בזה, והעלה שמצוה לעשותן באלו הזמנים, והוכיח כן, ועיקר".

ואכן רש"י בפסחים שם (יג.) כתב כן בהדיא, וז"ל "מזון שתי סעודות - ולא שלש, דכל שלש סעודות דשבת ערבית שחרית ומנחה, וערב פסח אסור לאכול מן המנחה ולמעלה".

וכן משמע מדברי ר"ח בשבת שם, וז"ל "ת"ר כמה סעודות חייב אדם לוכל בשבת ג' - פ"א בלילה וב' ביום וכן הלכה", עכ"ל. והנה, מדבריו אמנם אין להוכיח דסעודה שלישית אין לאכול קודם זמן מנחה [שכתב שביום ישנן ב' סעודות], אך מאידך גיסא מוכח מדבריו דסעודה שניה אין לאכול בלילה. ואין לומר דדיבר בהווה, דא"כ לא היה לו לפרש דבר, דמה היו חסרים דברי הגמ' קודם פירושו, שנצרך לדבר בהווה, וע"כ דבריו בדוקא נאמרו, ופשוט.

וכן בשו"ת מן השמים (סי' יד), הביא ששאל אי יוצא יד"ח בחילוק סעודת השחר לשתיים, ונענה "אשכילך ואורך, דבר זה מתורת משה רבינו למדנו דכתיב אכלוהו היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאוהו בשדה, מה הימים מחולקים זה מזה, כך צריכות להיות השעות של שלש סעודות מחולקות זו מזו".

וישנן כמה נפק"מ בין הטעמים שכתבו הפוסקים לחילוק זמני הסעודות, אם משום שזמן הסעודות הוא קבוע - כל אחת וזמנה, כדמשמע מפשטות דברי התוס', א"כ אף אם יסעד שתי סעודות לפני מנחה, אך

בחילוק גדול - כגון שיסעד הראשונה אחר הנץ החמה, ואת השניה קרוב לחצות היום, אכתי לא סעד אותן בזמן, ומאידך גיסא, אם יתחיל הראשונה קודם חצות, ויסעד את השניה בסמוך לה מיד בתחלת זמן מנחה - יצא יד"ח, דאכתי סעד אותן בזמן.

אך לכאורה לטעם הריטב"א דבעינן סעודות מחולקות כדי שתהיה ניכרת מעלת השבת - הוי איפכא, דאם חילק שתי הסעודות על פני זמן רק בשחרית לכאורה ניכרת מעלת השבת, ומאידך גיסא אם יחלק הסעודה באמצעה בחצות - לא ניכרת מעלת השבת. אמנם אפשר לומר דאף לטעם הריטב"א, אין לקיים שתי סעודות בשחר אף בהפסק ביניהן, כי היכר מעלת השבת הוא בפריסת הסעודות לאורך כל השבת.

ולמעשה, הביא הב"י (סי' רצא) דברי הר"ן בשם בה"ג, אך כתב שתוס' והרא"ש והמרדכי ס"ל דאין יוצא יד"ח סעודה שלישית בשחרית, וכן פסק שם מרן בש"ע (סע"ב) דאין יוצאים יד"ח סעודה שלישית קודם זמן מנחה, ובסע"ג פסק את מה שכתב הטור בשם הרא"ש, שאם סעודת שחרית היתה נמשכת אחר חצות, היה פוסק בסעודתו ומתחיל מחדש כדי לצאת יד"ח סעודה שלישית.

ונראה בפשטות, דלדעת הסוברים דאין יוצא יד"ח בסעודה שלישית קודם המנחה - ודכותיה פסק מרן, ה"ה נמי דאין יוצא בסעודה שניה בלילה. אך לדעת הסוברים דאפשר לחלק את סעודת שחרית, ה"ה נמי דאפשר לחלק את סעודת הלילה ולצאת יד"ח שתי סעודות.

ורק בדעת ר"ח היה אפשר אולי להסתפק כנ"ל, שכתב "ת"ר כמה סעודות חייב אדם לוכל בשבת ג' - פ"א בלילה וב' ביום

הנוכחית, מ"מ אי אפשר להקדים סעודה קודם זמנה, וכמו בתפלה.

אלא דלפ"ז קשה, דא"כ התם בגמ', לא ה"ל לרבה להקפיד אף על הקידוש, דהרי אף לקידוש יש תשלומין למחרת כדאיתא התם בגמ' (קז). "מי שלא קידש בערב שבת, מקדש והולך כל היום כולו, עד מוצאי שבת", וכן נפסק בש"ע (סי' רעא סע"ח). ואולי יש להסביר, עפ"י מה שמצאתי שם לר"י מלוניל, וז"ל "טעימו מידי הכא דהוי קידוש במקום סעודה, דדילמא אדעייילתו לביתייכו מיעקרא לכו שרגא, ומתוך שלא יהיה לכם נר לא תאכלו הלילה ולא תקדשו קידוש, ואתם תהיו סבורין שיצאתם מידי קידוש באותו ששמעתם ממני, ולא יצאתם דהא אין קידוש אלא במקום סעודה" עכ"ל. דהיינו שבאמת מצד תשלומין לקידוש היה אפשר לעשות גם בבוקר, אלא דחשש רבה שלא ידעו שלא יצאו יד"ח קידוש, וממילא למחרת לא יקדשו.

ולמעשה, לדעת מרן הש"ע [והרמ"א שלא חלק עליו בענין זה] בסי' תמד, דער"פ שחל בשבת יש לקיים סעודה שלישית במצה עשירה [או במיני תרגימא לדעת הרמ"א], ה"ה בנידון דידן דלא מהני לחלק סעודת הלילה לשתיים בערב פסח שחל בשבת.

ובמ"ב שם הביא מהאחרונים דייעצו אף לחלק סעודת הבוקר לשתיים, ולצאת בזה יד"ח סעודה שלישית. ויתכן דאף בנידון דידן יתירו כן, אך עכ"פ אין כ"כ רווח בזה, דבכל אופן יצטרך לאכול גם מיני תרגימא אחר זמן מנחה, וא"כ לא הרוויח בזה דבר.

אמנם אכן איכא נפק"מ לענ"ד למקרים אחרים, דבאופן שיודע שלמחרת לא יוכל לאכול כלל מאיזו סיבה [סיבה

וכן הלכה", עכ"ל. דלא חילק בין שתי סעודות היום, ושמא לדידיה אפשר לאכול סעודה שלישית בשחר, אך א"א לאכול סעודה שניה בלילה, וצ"ע בחילוק זה. ואינו מוכרח החילוק.

ויש להקשות קצת, מדאיתא בפסחים (קא). "ואף רבה סבר אין קידוש אלא במקום סעודה, דאמר אביי, כי הוינא בי מר כי הוה מקדש אמר לן - טעימו מידי, דילמא אדאזליתו לאושפיזא מתעקרא לכו שרגא, ולא מקדש לכו בבית אכילה, ובקידושא דהכא לא נפקיתו דאין קידוש אלא במקום סעודה".

ופרש"י "דילמא מיתעקרא לכו שרגא - ולא תאכלו, ואפילו אתם הולכים לישן בלא אכילה, בקידושא דהכא לא נפקיתו ידי קידוש, דאין קדוש כו".

וכתבו שם תוס' "ובקידושא דהכא לא נפקיתו - ומה שלא היה מקפיד על סעודת שבת שלא לאכול בלא נר כדפי' בקונטרס, היינו משום שיוכלו לעשות למחר שלש סעודות או שמא יוכלו לאכול במקום שיש שם נר ואין יין".

וב"כ שם הרא"ש (פ"י סי' ה), וז"ל "ועל מה שלא היו אוכלים לא היה מקפיד לפי שיכולין לקיים שלש סעודות למחר".

וכן פסק הרמ"א בסי' רצא (סע' א), ד"מי שלא אכל בליל שבת, יאכל שלש סעודות ביום השבת".

ולכאורה הו"א סתירה בדעת תוס' והרא"ש, דלפמ"ש בפסחים, אין יוצאים סעודה שלא בזמנה, ואילו הכא חזינן דאפשר לצאת יד"ח סעודת הלילה ביום. ושמא צ"ל דמדין תשלומין נגעו בה, וא"כ נהי דאפשר להשלים הסעודה הקודמת בזמן הסעודה

רפואית, או שהוא בבית האסורים וכל כיו"ב], טוב שיחלק את סעודת הלילה, ויצא בזה יד"ח גם סעודת היום [באופן שיוכל לאכול עכ"פ פירות ביום לקיים סעודה שלישית, או שישער בלילה ג' סעודות], עכ"פ לחלק מהדעות.

יש עדיין כמה מניני חצרות בגלל הקורונה, השאלה היכן עדיף להתפלל במניני חצרות ויהיה מעשרה ראשונים או בבית הכנסת ולא יהיה מעשרה ראשונים?

הנה מעלת עשרה ראשונים כתובה בתלמוד בהדיא [ברכות מז:]: "אמר רבי יהושע בן לוי: לעולם ישכים אדם לבית הכנסת כדי שיזכה וימנה עם עשרה הראשונים, שאפילו מאה באים אחריו - קבל עליו שכר כולם. שכר כולם - סלקא דעתך? אלא אימא: נותנין לו שכר כנגד כולם".

ובענין תפלה בבהכנ"ס, כתב הטור (סי' צ) "לא יתפלל אדם אלא בב"ה עם הצבור דא"ר יוחנן אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבהכנ"ס, פירוש עם הצבור". וכתב שם הב"י "לא יתפלל אלא בבית הכנסת עם הציבור דאמר רבי יוחנן אין תפלתו של אדם נשמעת וכו'. בפרק קמא דברכות (ח.) ומפרש רבינו דבבית הכנסת דקאמר היינו עם הציבור, ומשמע מדבריו שאם אינו מתפלל עם הציבור לא שאני לן בין מתפלל בבית הכנסת למתפלל בבית אחר, אבל ה"ר יונה כתב בשם הגאונים שאפילו כשאין הציבור מתפללין יש לו לאדם להתפלל בבית הכנסת מפני שהוא קבוע ומיוחד לתפילת ציבור".

ובפשטות משמע ממאמרים אלו דבית הכנסת מצד עצמו יש ענין להתפלל בו, ולא רק מצד התפלה במנין. ומלבד זה יש לומר דאף לדעת הטור, אף שביחיד אין ענין בדוקא להתפלל בבהכנ"ס, מ"מ כשמתפלל בציבור בבהכנ"ס, ה"נ דמעלתו גדולה יותר מהמתפלל בציבור בבית אחר, ודוק.

ואכן כתב בס' הלכות גדולות (ברכות פ"ה) "ומיתבעי ליה לאיניש לצלויי בבי כנישתא, בדוכתא דמייחדא לצלותא, שנאמר [=ביעקב אע"ה] ויפגע במקום, אין פגיעה אלא תפלה שנאמר ואל תפגע ביי". וכל לשונו זאת לקוחה מהשאלות (ויצא, שא' כ"ב) [ושמא כונת הר"י בדעת הגאונים, לגאונים הנ"ל].

זוהי גרסת הר"ף, אך לפנינו בגמ' לא מוזכר בית הכנסת.

ב. זוהי גרסת הר"ף, אך לפנינו בגמ' לא מוזכר בית הכנסת.

שאיין אדם זוכה בתור עד שעומד שם בצורה המוכנה לתשלום בקופה, ומה בכך אם יאמר לזה שלפניו שהוא כאן, ועדיין לא עמד שם, כי אין סוף לדבר - שיכנס אדם לסופר ויתפוס לו תור, ואח"כ ילך לעשות קניותיו, ואח"כ יחזור למקומו השמור בתור. מלבד במקרים ידועים, כגון שאדם עומד בתור, ונזכר ששכח איזה מוצר והולך להביאו, אין מקפידים על זה העולם.

גם לא נראה שיש טענה במה שכבר חיכתם זמן מה בתור אחר, דמעשים שבכל יום שאדם שבחר לעמוד בתור לקופה מסוימת, ובדיעבד התברר לו שהקופה איטית יותר מקופות אחרות, שאינו יכול לעבור לתור אחר ולעקוף מישהו שבא אחריו, בטענה זאת.

יש צמיד אלקטרוני שמניחים על היד למי שבא מחוץ לארץ וצריך בידוד, וככה רואים בדיוק היכן האדם נמצא שלא יצא מהבית בלי רשות. השאלה האם יוכל ללכת עם הצמיד בביתו בשבת, שהרי בכל רגע שמטייל עם זה בשבת, כנראה נרשם להם במחשב היכן הוא בדיוק נמצא, ומה העצה שיכול לעשות בזה כי אם יסירו לפני הזמן יבואו מיד משטרה לביתו?

תחלה יש לברר מציאותית עד כמה רמת הדיוק של ניטור הצמיד הזה, דיתכן שהוא קולט רק מטווח מסוים, ולא קולט טווח של הליכה מועטת בתוך הבית, וא"כ אין כלל שאלה.

ולגוף הענין, מסתבר דלא נעשית ע"י הליכת האדם מלאכה דאוריתא, רק מלאכות

ומלבד כל הנ"ל, נלענ"ד דמאחר והענין להמנות בין העשרה ראשונים הוא כדי להיות הוא הגורם להשראת השכינה באותו מקום [דכל בי עשרה שכינתא שריא], וגם נראה שעניינו נתינת כבוד לקב"ה בכך שמזדרז לבוא לבהכנ"ס קודם שמתחלה עיקר השראת השכינה, א"כ דבהשראת שכינה עסקינן, הרי בתי כנסיות ובתי מדרשות הן עיקר מקום השראת השכינה בדורותינו שבעה"ר אין מקדש ואפוד ותרפים, וכדמוכח בין השאר מלשון הירושלמי שהעתיקנו לעיל, ובודאי שתפלה בבהכנ"ס שכולו מקום מוכן להשראת השכינה, וקדוש בפני עצמו, מראה יותר כבוד לקב"ה. וא"כ נלענ"ד דעדיף ללכת להתפלל בבהכנ"ס, מאשר להמנות על עשרה הראשונים במניני חצירות.

[וזאת מלבד שאר רווחים שיש בתפלה בבהכנ"ס - דבודאי מתפלל שם יותר בכונה, וכן הוא במקום צנוע ולא פרוץ כחצר, וכן א"צ לסמוך על דחקים וקולות בטלטול ס"ת ממקומו, ועוד כידוע].

הייתי בצרכניה גדולה מאוד שיש שם הרבה קופות והיה תור גדול בכל הקופות לפתע הבחנתי מרחוק שהתפנה בקופה אחת שיש שם רק אדם אחד בתור ורצתי אליו ואמרתי אליו שאני אחריו ואני רק הולך להביא העגלה שלי עם הדברים שמחכים בתור בקופה אחרת ועד שהבאתי העגלה הגיע אדם אחר ונעמד שם וטוען שהוא לפני אפילו שאני אמרתי שאני הולך רק להביא העגלה, הצדק עם מי ?

מסתברא דהדין עמו, דדבר מקובל הוא

חשש ח"ו שקרה לחבירו אסון, וכעת שרואהו שמח הרבה בראייתו.

וא"ת דלשון המשנה 'בשורות', ובש"ע 'שמועות', וא"כ י"ל דדוקא ששומע מאדם אחר תקנו ע"ז שהחיינו, אך אם רואה בעיניו מי יימר לן דצריך לברך. י"ל דאדרבא, מסברא נראה איפכא, דבודאי יותר שמחה, או להבדיל יותר עצב יש לו כאשר רואה הדברים בעיניו מאשר ששומע על כך מאדם אחר, וא"כ מדוע שלא יברכו על הראיה שהחיינו, ולהבדיל דיין האמת.

אכן מלבד זה, מוכח מהגמ' (נט:): דאף על הראיה שייכת ברכה זו, דו"ל הגמ' "על הגשמים וכו', ועל הגשמים הטוב והמטיב מברך? והאמר רבי אבהו, וכו' מאי מברכין? אמר רב יהודה: מודים אנחנו לך וכו', לא קשיא, הא דשמע משמע, הא דחזא מחזי, דשמע משמע היינו בשורות טובות, ותנן על בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב, אלא אידי ואידי דחזי מחזי, ולא קשיא, הא דאתא פורתא, הא דאתא טובא". הרי משמע דלמסקנא, מברך על הגשמים הטוב והמטיב כשרואה אותו, ומשמע דאם לא ראהו ורק אמרו לו, ה"נ יברך הטובה"מ, וא"כ גשמים הם ממש כבשורות הטובות, ולפ"ז אף בבשורות הטובות - טוב מראה עינים, וברוכי נמי מברכין [ומה שחילקה המשנה השמים מהבשורות, יש ליישב ואכמ"ל]. וכן פסק בפסק"ת שם.

ומאי דאמרינן שם (נח:): "אריב"ל הרואה את חבירו לאחר שלשים יום אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה". ומשמע דבפחות משלושים לא נתקנה ברכה זו, מסתברא דהוא אומדן דעת של חז"ל דבפחות מכאן עדיין אין לו געגועים הרבה לחבירו, ולכן אין השמחה גדולה כ"כ עד ל' יום, אך ניד"ד שאני, דאף שראה חבירו זה

דרבנן. וכ"ש בנידון זה דלכאורה אינו דרך מלאכה כלל, והוי כלאחר יד, וא"כ נראה דהוי תרי דרבנן בכה"ג. ואף שבענין פרטי זה כך דרך הפעלת המערכת - ע"י תזוזת האדם הלוכש הצמיד, ולזה יוצר הצמיד הלזה, מ"מ נלענ"ד דיתכן ומאחר ואין דרך להפעיל מערכות ממוחשבות בדרך כזו, אולי אין מסתכלים על המקרה הפרטי הזה, אלא על צורה של הפעלת מערכות ממוחשבות באופן כללי, שאין דרך לעשותה אלא בידים, ויש לעיין עוד בזה.

ועב"פ אף אי הוי דרבנן אחד, הרי הוי פסיק רישיה דלא ניהא ליה, והוי מקום הצורך, דלא יתכן שישב איש תחתיו כל השבת במקום אחד ולא יזוז, וע"כ נראה להתיר בזה.

וע"ע בפסקי תשובות סי' רעז (סע"ח) בענין מצלמות ממוחשבות המותקנות ברחובות וכיו"ב, דשרי לעבור שם, ע"ש, ודמי לנידוננו.

וברור שאם יש לו איזו דרך להסיר הצמיד מידו קודם השבת, בלא להסתכן עם החוק, טוב שיעשה כן.

אדם שמצא חבירו רק אחרי כמה שעות במירון לאחר האסון הנורא שהיה שם בל"ג בעומר תשפ"א, השאלה אם יכול לברך שהחיינו מרוב שמחה שמצא שלא קרה לו כלום ב"ה?

נראה לכאורה דהוי בכלל הא דאיתא במשנה ברכות ריש פ"ט "על הגשמים ועל בשורות הטובות או' ברוך הטוב והמטיב". וכן נפסק בשו"ע סי' רכב דעל שמועות הטובות מברך שהחיינו. ונראה דניד"ד הוי בכלל שמועות הטובות, דעד עתה

רשתות], והוי כאילו נתנו לו מוצרי מזון במתנה, רק טרם הוברר אילו מוצרים.

ואף דיכול למכור כרטיסים אלו במחיר מעט יותר נמוך מהנקוב בהם, ולקבל תמורתן כסף מזומן, כמצוי בתלושים [אף שמסתמא לפי המדינה אין לעשות כן, אך ממה שסיפרו לי, בהצגתם בחנות לא דורשים מהקונה תעודה מזהה כל שהיא, כך שבמציאות אפשר להעבירם מאדם לאדם], מ"מ הוי כשזה כסף בעלמא, וכשאר מטלטלין שאפשר למוכרם ולקבל תמורתם כסף, ולא שמענו מי שיפריש מעשר כספים מהשווי של מטלטלין או מוצרי מזון שקיבל במתנה.

וע"כ נלענ"ד שא"צ להפריש מהם מעשר כספים.

מכבר, הרי שחשב שח"ו קרהו אסון, וכעת שרואהו בחיים בריא ושלם [או שמישהו בישר לו שחבירו בחיים], יש לו שמחה רבה, כרואה חבירו אחר ל' יום, ויותר.

וע"כ נלענ"ד דיכול לברך ברכת שהחיינו אם שמח הרבה בראיית חבירו.

מחלקים כעת בכל הארץ תלושי מזון השאלה אם צריך להוריד מזה מעשר כספים ?

לבאורה נראה דכרטיסים אלו אין דינם ככסף ממש, דהרי אין יכול להשתמש בהם לכל מה שירצה, רק לקניית מצרכי מזון וכיו"ב ברשתות ממכר מסוימות [ואף כתוב עליהם שישנם מוצרים מסוימים שלא ניתן לקנותם בכרטיסים אלו, אף באותן



הרב שרון שרפי

חידושים וביאורים והערות קצרות בהלכות דיינים וערכאות (ח"מ) סימנים א - כז)

- (א) בגדרי הכרעת הדין והוצאת ממון ע"י בית דין, בלא ראייה גמורה
(ב) בגדרי האיסור של 'עורכי הדינים'
(ג) בדין תפיסה על חוב ביחידת דיור - בגדרי 'עביד איניש דינא לנפשיה'
(ד) בדין מסירת עדות על תאונת דרכים - בגדרי עדות בבית משפט (ערכאות א)
(ה) בדין תביעת פגיעה במרכז מסחרי - בדיני תביעה בבית משפט כנגד חברות
(ערכאות ב)
(ו) נספח - יסודות ותוקף סמכות הדיינים לדון כיום

מוכנים הם לבא ולהעיד בבית דין (הדן ע"פ ההלכה). ואף אם יסכימו לבוא ולהעיד, מ"מ לא תמיד כשרים הם ע"פ כללי ההלכה (וכגון באשה או קטן המעידים, ובעיקר במי שאינו שומר תורה ומצוות הרוצה להעיד, שהרבה פעמים אינו עומד בדרישות ההלכה, וכפי הנדרש בהלכות עדות - יעויין שו"ע חו"מ סימן לד באורך, ופוק חזי למציאות כיום השוררת בבתי דינים (מפי דיינים), שלא משכחת לה כמעט עדות כשרה ובוררה של שני עדים כנדרש בהלכה).

ואם כן יש לעיין מה יעשה הדיין כיום, ובאילו אופנים יוכל להכריע ע"פ אומדנות וסברות, ושלא ע"פ עדות ברורה וכשרה, שדבר זה הוא יסוד גדול בהלכות דיינים, בפרט במקום שבו נדרשת הכרעה ולא פשרה.

**יסוד המהרי"ק - החילוק בין
אומדנא על גוף המעשה לבין
אומדנא בכוונת העושה**

והנה מפורסם המהרי"ק (שו"ת קכט ד"ה אפילו הכי), שהקשה סתירה בסוגיות

**(א) בגדרי הכרעת הדין והוצאת ממון
ע"י בי"ד, בלא ראייה גמורה**

הקדמה:

הנה ידוע, שבכדי שיוכלו הדיינים להכריע את הדין בצורה הטובה והברורה ביותר, זקוקים הם לראיות חותכות עד כמה שניתן. והנה על פי דין תורה, הראייה הברורה ביותר שאין למעלה הימנה - היא עדות של שני עדים כשרים (לאחר דרישה וחקירה כדין), שבוזה מוכרע הדין בלא שום פקפוק. שאף שאפשר שהעידו בשקר - מ"מ אין לדיין אלא מה שענינו רואות. ואם חקר עד היכן שידו מגעת ועדותם נראית כשרה, הריהו מצווה לחתוך על פי עדותם את הדין, כאילו היתה זו המציאות האמיתית. וכלשון הרמב"ם המפורסם (יסודי התורה פ"ז ה"ז), "שנצטוונו לחתוך את הדין על פי שני עדים כשרים, ואע"פ שאפשר שהעידו בשקר".

והנה כפי המציאות בעולם כיום, הרי שבירור של שני עדים כשרים (ע"פ הלכה), אינו שכיח כ"כ. שכן אף אם נאמר שהיו עדים נוכחים במעשה, מי יימר שיהיו

ממון למי שטען שהוא היורש על סמך בדיקה שעשה, שהקזו מדמו של היורש ושם אותו בספל שבו היה עצם המת, ונבלע הדם בעצם כי היו גוף אחד. (ויעוין ברש"ש ב"ב שם, שכתב לתרץ קושיית האליה רבה שם, דכיון שידוע שטבע דם הבן להבלע בעצם האב, מדוע לא בדק רבי בנאה באופן הזה לדעת מיהו היורש, ולמה היה צריך לבזות את קבר הנפטר).

וכתב המהרי"ק לייסד בזה, וז"ל, "ודאי כל היכא שהמעשה מבורר אצל הדיינים, אלא שאנו מסופקין באומדן דעת הנותן או המוכר או המגרשה, אזלינן בתר אומדנא. אבל היכא שלא נתברר גוף המעשה אצל הדיינים, כי ההיא דגמל האוחר, דאין ידוע לנו אם נגחו ואם לאו אלא מתוך אומדן, בהא ודאי פליגו רבנן עליה דרבי אחא, וקיימא לן כוותיהו".

ולכאורה כוונת המהרי"ק, דכל שנתנה התורה כח בירור בלעדי דווקא לשני עדים, הוא רק ביחס לבירור המציאות וגופא דעובדא היכי הוה, ובזה לא אזלינן בתר אומדנא. אמנם ביחס לכוונות האדם ומחשבותיו, שלא שייך שהעדים ידעו מחשבות האדם וכוונותיו, מוכרח לכאורה שיהא הדבר תלוי באומדן הדיינים, במה שאומדים את דעת האדם, ועל כן אזלינן בזה בתר אומדנא.

מקומות שמצאנו שאזלינן בתר אומדנא גם ביחס לבירור המעשה

אומדנא מוכחח

אמנם יש להעיר, כי מצאנו מקומות בהם אזלינן בתר אומדנא גם ביחס לבירור המציאות, דיעוין בתוס' (שבועות לד. ד"ה דאי), שכתבו שבאומדנא דמוכח (והיינו

הש"ס, דמחד משמע שאין אנו הולכים אחר אומדנות כלל (בין בדיני ממונות ובין בדיני נפשות), וכדאיתא בסוגיות (ב"ב צג. ושבועות לד.) גבי גמל האוחר בין הגמלים, שהלכה כחכמים ודלא כרבי אחא, שאין אומרים בידוע שזה הרגו.

ובן פסק השו"ע (ח"מ תח, א), אין הנזקין משתלמין אלא בראייה ברורה ובעדים כשרים. ושור שהיה רועה ונמצא שור הרוג בצידו, אע"פ שזה מנושך וזה מועד לישך, זה מנוגח וזה מועד ליגח, אין אומרים בידוע שזה נגחו או נשכו. ואפילו גמל האוחר בין הגמלים ונמצא הרוג בצידו, אין אומרים בידוע שזה הרגו, עד שיראוהו עדים כשרים.

ומאידך מצאנו סוגיות מפורשות, מהן עולה שמציאין ממון ע"י אומדנות. וכגון (ב"ב נח.), במעשה דרבי בנאה שהורה ליורשים לחבוט את קבר אביהם כדי לידע מיהו היורש (לראות מי ימנע ולא יבזה קבר אביו), ועל סמך מעשה זה כתב הרא"ש (בתשובה קז הובא בב"י סימן טו), כי "בכל דוכתא אזלינן בתר אומדנא דמוכח, וכן אבי החכמה (שלמה המלך) נתן הילד החי לאותה שאמרה 'והמת אל תמיתוהו' מאומד הדעת, שנכמרו רחמיה על בנה".

ובן בסוגיא (ב"ב קמו:), בדין שכיב מרע שכתב כל נכסיו לאחרים (ולא השאיר לעצמו כלום), שאם עמד מחוליו שיכול לחזור בו, אפילו אם קנו מידו בקנין גמור, ומשום שאומדים את דעתו שעל דעת כן נתן.

ובן בסוגיא (גיטין יג.), הכותב כל נכסיו לאשתו לא עשאה אלא אפוטרופא, ומשום שאומדנא דמוכח היא, שאין אדם מניח את בניו ונותן הכל לאשתו.

ובאליה רבה (תקס"ח, טו), הביא מעשה ברבי סעדיה בן יוסף החכם, שנתן

ברורה. ודוחק לומר שאין כל אפשרות אחרת, ובכל צורה של דרך המנאפים תמיד ולעולם הכניס כמכחול בשפופרת

אלא צ"ל, שאף שאין אנו יודעים ידיעה מציאותית ודאית של מעשה העבירה

(שהרי אם לא הערה אין נהרגין), מ"מ אזלינן בתר חזקה שכך היה, וכחא ששנינו (קדושין פ.) סוקלין על החזקות, וכן פסק השו"ע (אבהע"ז יט, א) "מי שהחזק בשאר בשר, דנין ע"פ חזקה זו, אע"פ שאין שם ראייה ברורה שזה קרוב, ומלקין וחונקין וסוקלין על חזקה זו". ובסעיף ב, "איש ואשה שבאו ממדינת הים, היא אומרת זה בעלי והוא אומר זו אשתי, אם הוחזקו בעיר שלושים יום שהיא אשתו, הורגין עליה".

וכן "חזקה אין אדם פורע תוך זמנו" (ב"ב:), שמכיון שכך הוא טבע האדם הרגיל, בי"ד יכול להוציא ממון מן החייב הטוען שפרע לפני הזמן, כיון שחזקת טבע זו מפרשת לנו את המציאות היכי הוה, מבלי להזדקק לעדים.

אומדנא מכח חזקה טבעית - מציאות

של 'בדרך כלל', ולא מציאות מוחלטת

אלא שיש להעיר בכאן, שאף שאומדנא הנוצרת מחזקה (הבאה מכח התנהגות בני האדם) יוצרת בפנינו 'מציאות ממשית' בלא להזדקק לעדים (וראייה ברורה לכך היא, שהרי חזקה זו נוצרה מתוך מנהגם של רוב בני האדם, והרי קי"ל 'שאין הולכין בממון אחר הרוב', ואיך מוציאים ב"ד ממון והורגים מכח רוב. אלא פשוט שכל מה שאין הולכין בממון אחר הרוב היינו במקום שהמציאות מסופקת, שאז אין בכח הרוב להכריע את הספק ולהוציא ממון ולהרוג. אמנם במקום שישנה 'חזקה טבעית', הרי שהמציאות מוגדרת כמציאות ברורה לחלוטין

אומדנא ברורה לגמרי), אזלינן בתרה אף בדיני נפשות, וכגון בעלתה לו נשיכה בגבו, שאין באפשרות האדם לעשות כן לעצמו, או בניקב קרום של מח ומת שבכגון אלו אמרינן שבתורת ודאי חבירו הרגו.

וכן נפסק בשו"ע (חו"מ צ, טז) "ראוהו עדים שנכנס תחת ידו של חבירו שלם ויצא חבול, ולא ראוהו בשעה שחבל בו. אם יש הוכחה שזה חבל בו, כגון שהיתה החבלה במקום שאי אפשר לו לחבול בעצמו, וכגון שהיתה בין כתפיו וכיוצא בזה, ולא היה אחר עמהם, הרי זה נוטל בלא שבועה".

ופשוט שאין כאן סתירה לדברי המהרי"ק, שאף שאין כאן שני עדים ביחס לבירור המעשה, מ"מ באומדנא דמוכח, שאי אפשר למציאות שתהא אחרת, הרי שהמציאות ברורה לנו לחלוטין, ולא עוד אלא שעדיפא מהכרעת עדים, שסו"ס אין אנו יודעים אם דוברי אמת הן (לשון הרמב"ם יסודי התורה פ"ז ה"ז).

אומדנא מכח חזקה (של טבע האדם)

אמנם יש להעיר מכמה מקומות בש"ס, בהם אזלינן לכאורה בתר אומדנא, ואף שהמציאות וגופא דעובדא אינו ברור לגמרי.

דהנה כתב הרמב"ם (איסורי ביאה פ"א הי"ט), "אין העדים נזקקים לראות המנאפים שהערו זה בזה והכניס כמכחול בשפופרת, אלא משיראו אותן דבוקין זה בזה כדרך כל הבעולין, הרי אלו נהרגין בראיה זו, ואין אומרים שמא לא הערה, מפני שחזקת צורה זו שהערה".

ולכאורה למה לא נימא 'והצילו העדה' וספק נפשות להקל, ומשום מיעוט שאינו מצוי, שלא הכניס כמכחול בשפופרת, ואיך הורגין אדם בלא ראייה

כאשר המציאות מסופקת להם, הם נדרשים לפסוק ע"פ עדות.

הדין בזה בימינו

אלא שכבר סיים השו"ע שם, "ומשרבו בתי דינים שאינם הגונים ובעלי בינה, אין מוציאים ממון אלא בראייה ברורה, לא בדעת הדיין ולא באומדן המת".

אלא שיעויין בפתחי תשובה (שם סק"ט, בשם שו"ת שבות יעקב ושו"ת מהר"ם אלשיך), דכל היכא שיש אומדנות חזקות וליבו של הדיין שלם בדבר, והוא מומחה בדורו ומוחזק לאיש ישר שאינו נושא פנים, יכול לדון ע"פ אומדנא דמוכח גם בזמן הזה. וסיים שם הפת"ש, "ואדרכא נראה לי דעכשיו יש יותר לדון על פי האומד והיושר, שהרי כיום בין כך ליכא מאן דידע למידן דין תורה", והלכך יכול לדון ע"פ האומד והיושר באומדנא דמוכח, רק שתהא כוונתו לשם שמים".

אומדנות שונות שהתחדשו בימינו

ועל פי יסודות אלו יש לדון על כלי עזר חדשים שהומצאו בימינו אם יכול הדיין לסמוך עליהם ולפסוק על פיהם במקום שאין עדות ברורה.

א הקלטות והאזנות סתר - בפשטות אם מזהים הדיינים בבירור את קול אותו אדם, ונאמן המקליט עליהם שלא עשה דברי רמאות (וכגון ע"י צד שלישי שאינו נוגע בדבר), לכאורה הוא אומדנא דמוכח שאפשר לדון על פיה.

אלא שיש להעיר בזה, שהרי כתב הקצוה"ח (פא סקי"ג), שאי אפשר לסמוך על זיהוי הקול, כין שהכרת הקול אינה הכרה גמורה אלא רק בגדר סימנים, ולענין איסורים הקלו לסמוך על סימנים ולא לענין ממונות.

ואין כאן ספק כלל, ואשר על כן גם אין צורך בעדים).

אלא שמאידך גיסא, ברור שחזקות טבעיות אלו הם סו"ס רק בגדר אומדנא מוכחת ותו לא, שהרי אם יבואו עדים ויעידו שהלווה פרע את חובו תוך זמנו, ודאי שיהיו נאמנים וכך יפסקו ביד, והגם ש'חזקה אין אדם פורע תוך זמנו', ומשום שחזקות אלו אינם בירור מוחלט של המציאות, אלא רק מגדירות את המציאות שהיא בדרך כלל ע"פ התנהגות בני האדם ואין החזקה אומרת שאין יוצאים מן הכלל. ולכן יש בכח עדות לעקור את החזקה.

אומדנות של דיינים

כתב השו"ע (חו"מ טו, ה, ומקורו בדברי הרמב"ם סנהדרין כד א, ב) "יש לדיין לדון דיני ממונות על פי הדברים שדעתו נוטה להם שהם אמת, והדבר חזק בליבו שהוא כך, אע"פ שאין שם ראייה ברורה".

ומתבאר כאן יסוד גדול, שכל שנצרך הדיין לעדים הוא רק כאשר יש לדיין ספק בבירור המציאות. אמנם אם אינו מסופק כלל ומשוכנע מהי האמת, יכול הדיין לדון ע"פ ידיעתו זו, אם ברור לו לחלוטין שזו היא המציאות וגופא דעובדא. וכן אם קיבל מידע מאדם אחר הנאמן עליו, וסומך הוא לחלוטין על דברי אותו אדם, עד שהדבר אצלו הוא בבחינת ידיעה ברורה (כך נראה בגדר הדבר ע"פ הקצוה"ח רסז סק"ב).

ועל פי זה יתחדש לכאורה, שאם היו הדיינים רואים את הגמל האוחז בין הגמלים, או שאדם הנאמן עליהם היה מספר להם את המעשה, והיתה הראיה או השמיעה הופכת לידיעה ברורה מה קרה שם, אזי אף שלא היו כאן עדים, יכולים היו לדון גם ע"פ האומדן - שבעל הגמל האוחז חייב. שרק

אמנם הנתיבות (שם סק"ז) חלק עליו, וס"ל שאפשר לפסוק דין ע"פ הכרת הקול בכל הנושאים, למעט דיני נפשות כיון שהוי ידיעה בלא ראייה, ובנפשות בעינין ראיית העדים מתחילה ועד סוף, וכן הוא דעת השער המשפט (לה סק"ד).

ב מיצג חזותי (סרט) - יעויין פתחי תשובה (חו"מ לה סק"ח) שהביא דברי בעל ההלכות קטנות, שאף שעדים הרואים מעשה דרך זכוכית הוי עדות גמורה, מ"מ אם הם רואים דרך מראה יש להסתפק אם מהני, ומשום שלא ראו את גוף המעשה (במקומו האמיתי) אלא את השתקפותו במקום אחר, והוי ידיעה בלא ראייה (עדות).

ולכאורה יש לדון לפי זה, שכל שכן שיש להחמיר כשרואה הדיין גופא דעובדא דרך הסרטה (כמובן כשאין חשש רמאות ועריכה מגמתית) דלא מקרי עדות. אלא שיש לדון ע"פ הפת"ש דלעיל, שאם הדבר חזק בלב הדיין ומשוכנע הוא מעל לכל ספק שכך היא האמת, לכאורה יכול לדון על פי זה.

ג בדיקה במכונת אמת (פוליוגרף) - יעויין בשו"ת יביע אומר (חו"מ ח"ו סימן ח) שכתב שאין להסתמך כלל על בדיקה זו, שאין היא אומדנא דמוכח כלל, ואי אפשר להוציא ממון על פיה. וכבר ידוע שכבר ארעו מספר תקלות מסיבות שונות תוך כדי בדיקה, ואין הבדיקה אלא בגדר 'רגליים לדבר' ולא יותר.

ומ"מ מטו משמיה דהגרי"ש אלישיב זצ"ל, דאף שאין להוציא ממון בזה, מ"מ אם התגלתה אשמה ע"פ מכונת אמת, אפשר לחייב שבועת היסת, ומקורו ברמ"א (חו"מ סימן עה, י), דמשביעין היסת על טענת שמא כשיש רגליים לדבר.

ד בדיקת ד. נ. א - לכאורה כיון שהוכח בעולם שבדיקה זו היא ככל בדיקה רפואית שהיא בדוקה באמינותה, הרי שנחשבת כאומדנא דמוכח (וכההיא שעלתה לו נשיכה בגבו, שודאי גובה דמי חבלתו בלא עדים). וכן ידוע שבאסון התאומים לענין היתר העגונות שם, צירפו את בדיקות הד. נ. א כסניף נוסף להיתרם, והסכים עם פסק זה הגרי"ש אלישיב זצ"ל.

אלא ששמעתי שאף שלענין תשלום מזונות ושאר חיובי ממון, מסתמכים על בדיקה זו, מ"מ לענין קביעת ממזרות אין מסתמכין, שאף שבדיקה זו היא קרובה לודאי, אך אין כאן ודאות גמורה של מאה אחוזים, ולכן לענין ממזרות דבעינן ודאות, לא מסתמכים על בדיקה זו.

העולה לדינא

א ביסודם של דברים, הדיין צריך לפסוק על פי האמת כפי שהוא מבין אותה בדעתו, והדבר חזק בליבו שהוא כך אע"פ שאין לו ראייה ברורה. אמת זו יכולה לנבוע מנסיבות המקרה או ממקורות שונים (וכגון בני אדם שנאמנים עליו או שאר אומדנות שסומכת דעתו עליהם).

ב כאשר לא ברור לדיין מהי האמת ועליו להכריע ע"י ראיות, אין הוא יכול להכריע אלא ע"פ שני עדים בעדות ברורה לאחר דרישה וחקירה, ומצווה הוא לפסוק כמותם ולחתוך את הדין אע"פ שאינו יודע אם הם דוברים אמת.

כמו כן יכול הדיין לחתוך את הדין ע"פ אומדנות ברורות (אומדנא דמוכח), שאין מקום לפקפק בהם, אך אינו יכול להוציא ממון או לחתוך את הדין ע"פ אומדנות שאינן מוחלטות (כאשר האמת אינה ברורה לו).

מהו הגדר בזה, ומהי באמת הדרך לעשות כן הלכה למעשה.

בגדר האיסור של 'עורכי הדיינים'

והנה יש לעיין תחילה בגדר האיסור של 'אל תעש עצמך כעורכי הדיינים' ומבירור גדר זה נבוא ממילא בס"ד אל מחוז חפץ, מהו האופן שלא יסתור ל'פתח פיך לאילם'.

אם מותר להיות עורך דין

תנן (אבות א, ח) "יהודה בו טבאי אומר, אל תעש עצמך כעורכי הדיינים". ופירש הרמב"ם (בפירוש המשניות) "עורכי הדיינים הם אנשים הלומדים את הדינים כדי שיהיו מורשים לבני אדם בדיניהם, והם משערים שאלות אם יאמר השופט כך, תהא תשובתו כך. וכאילו הם עורכים השופטים ובעלי הדין לפניהם. והזהיר מהידמות להם, רצונו לומר, שילמד אחד מבעלי הדין טענה שתועילהו, ויאמר לו: אמור כך או הכחש באופן כזה. ואפילו ידע שהוא עשוק, ושבעל דינו טוען עליו בשקר לפי הכרע הסברא, אין מותר לו ללמדו טענה שתצילהו בשום פנים".

והטעם בזה כתב הרמב"ם שם, "שכל מי שעושה כך מלמד לבריות לשקר ולהכחיש האמת, ונמצא גורם תקלה ועוון".

והביאור בזה, שאף שלא מיירי שמלמדו טענות שקר (שזה פשיטא שאסור), אלא טענות אמת כיצד לזכות בדין, סו"ס אין כאן מגמה להגיע לאמת אלא רק לזכות בדין בכל מחיר ואין זו דרך האמת.

ומבואר בשיטת הרמב"ם, שהאיסור של עורכי הדיינים לא נאמר רק לדיין אלא לכל אדם, לכל יעסוק בעריכת דין ויתלמד בהתחכמות הטענות וילמד אותם לבעלי הדינים (כיצד יתחכמו ויזכו בדין).

ג] כאשר גוף המעשה מבורר, ובאים רק לברר את כוונת העושה, יכול הדיין להסתמך על אומדנות שונות אף שאינן מוחלטות, ובתנאי שאינן השערות בעלמא.

ב) בגדרי האיסור של עורכי הדיינים

כתב השו"ע (חו"מ יז, ט), "ראה הדיין זכות לאחד מהם, ובעל דין מבקש לאמרו ואינו יודע לחבר הדברים. או שראוהו מצטער להציל עצמו בטענת אמת, ומפני החמימה והכעס נסתלקה ממנו, או נשתבש מפני הסיכלות - הרי זה מותר לסעדו ולהבינו תחילת הדבר, משום 'פתח פיך לאילם'. וצריך להתיישב בדבר זה הרבה, כדי שלא יהיה כעורכי הדיינים".

והנה סעיף זה (שמקורו בירושלמי) הוא כמהלך בזהירות בין הטיפות, דהיינו בין שני עניינים המתנגדים זה לזה. מצד האחד האיסור "אל תעש עצמך כעורכי הדיינים" (אבות א, ח), שעניינו הוא שלא לבא בעצות והדרכות לבעל דין לומר לו כיצד לטעון. ומן הצד השני ישנו לצווי "פתח פיך לאילם" (משלי לא, ח) המופיע כמה פעמים בש"ס, ועניינו הוא שאם בעל הדין אינו יודע לטעון (והרי הוא כאילם), ב"ד טוענים במקומו או על כל פנים מלמדין אותו לטעון כהלכה.

ולכאורה סותרים הם הדברים זה לזה בהכרח. שאם ב"ד מלמדין הבעל דין לטעון (במקום שאינו יודע), על כרחינו שבזה מדריכים הם את בעל הדין, וממילא עושים הם עצמם כעורכי הדיינים, ואיך ידורו שני העניינים יחד בכפיפה אחת. ועל כן סיים המחבר בלשונו, "שצריך להתיישב בדבר זה הרבה", בכדי שמצד אחד יפתח פיו לאילם ומצד שני 'לא יהיה כעורכי הדיינים', אלא שלא פירש לנו המחבר

וכן נראה מפירוש רבינו יונה לאבות (שם) שכתב, שגם אם הטענות שמלמדים את בעלי הדין הם טענות אמת, גם אז חל האיסור. ולשיטה זו בראשונים ישנו איסור מפורש לכאורה להיות 'עורך דין' של ימינו, ולעסוק בעריכת דין ובייעוץ לבעלי הדינים, כיצד לזכות בדין בכל מחיר.

אכן בתוס' יו"ט שם כתב (ע"פ הברטנורא), שמותר לסדר לבעל דין את טענותיו, כל שאין שקר בדבר, ואף משום מידת חסידות אין בכך. וכל האיסור של עורכי הדינים הוא רק במקום שנותן עצה לבעל הדין מה לעשות כדי לשנות את הדין.

אכן בפירוש הערוך (אבות שם) משמע שאיסור עורכי הדינים הוא בדיין המתנהג כעורך דין. שכתב וז"ל, "ליתומים ולבני אדם שאינם יודעים לטעון, משימים לו אפוטרופוס שיטעון בשבילו. והדיין עצמו להיות הוא טוען ולסדר טענות מצד אחד - אינו ראוי".

ומבואר, שנחלקו הראשונים בגדר האיסור של 'עורכי הדינים', אם הוא דין בכל אדם אפילו בטענות אמת, או שהוא רק בטענות שקר, או שהוא רק דין בדיין ולא בכל אדם.

עורכי הדינים להלכה

והנה כתב הרמ"א (יו, יב) "בעל דין שתבע חבירו בעד דבר מועט, והדיין רואה שיתחייב לו ע"פ הדין יותר ממה שתבע, אין לו לדיין לפסוק יותר ממה שתבע, ואם פסק לו יותר, הוי טעות בדין וחוזר".

ומשמע שאין איסור על כל אדם ליעץ לו לתבוע יותר, והוא רק דין על הדיין שלא יתערב כלל ולא יטען טענות לטובת אחד הצדדים. דוה גופא האיסור, במה

שהדיין עורך את הדין לטובת אחד הצדדים, שבזה יתכן שיתחתמו טענותיו של הצד השני, או שזה עצמו יכול להשפיע על הדיין עצמו לנטות תוך הדין לטובת אחד הצדדים. (אלא שצ"ב לפי זה, למה כתב הערוך שהוא רק 'אינו ראוי').

והנה בסמ"ע (שם סקכ"ו) כתב, שגדר האיסור של עורכי הדינים הוא כפשוטו, שאסור לדיין להתערב בטענות הבעל דין, בכל מקרה ובכל צורה, וגם במקום שברור לדיין שהבעל דין טועה בהבנת זכותו (ויכול היה למשל לתבוע יותר), אין הדיין פוסק לו יותר מתביעתו.

אמנם הש"ך (שם סקט"ו) חלק על הסמ"ע בזה, וס"ל שיסוד האיסור להיות כעורכי הדינים הוא רק במקום שיש לתלות את התביעה הנמוכה או את חסרון התביעה של התובע, בכך שמחל לנתבע, שבזה אסור לדיין להתערב, אמנם אם אנו יודעים בבירור שבעל הדין טעה ולא ידע, ולכן לא תבע את כל מה שמגיע לו, בודאי חייב הדיין לפסוק לו מה שמגיע לו, דהוי מחילה בטעות.

וכן הסכים באורים ותומים שם, אלא שכתב לחלק בין ת"ח לעם הארץ, דעם הארץ הוא בחזקת שאינו יודע הדין וטועה הוא, ומה שא"כ בדרך כלל בת"ח. וכן הסכים הקצוה"ח שם, וכן דעת הנתיבות שם סק"א, דאם לא ידע ולכן לא תבע את מה שמגיע לו, הוי מחילה בטעות, וצריך לפסוק לו את מלוא הסכום.

העולה לדין

א] אסור לדיין להתערב כלל בטענות הבעלי דינים, וללמד או לטעון לטובת אחד הצדדים, והוא בכלל האיסור של 'אל תעש עצמך כעורכי הדינים'.

במקום דליכא פסידא, דכיון שבדין עביד, אין צריך לטרוח לבית דין.

ונחלקן רבותינו הראשונים בגדר הדבר עד היכן הדברים מגיעים, ואם בכל מצב בו האדם יודע את האמת מותר לו לעשות דין לעצמו או שיש בזה הגבלות, והאם מותר לו אף להכות את חבירו בכדי להציל את ממנו.

שיטת הרא"ש וסיעתו - מותר לתפוס רק את שלו

כתב הרא"ש (שם פ"ג סימן ג) "ורב נחמן סבר כיון דדינא קא עביד, ויכול לברר שבדין היה יכול להוציא ממנו - יש לו רשות להציל את שלו אפילו בהכאה, אם אינו יכול להציל בענין אחר. אבל אם אין יכול לברר שבדין יכול להוציא ממנו לאו כל כמינה. לומר "שלי הוא ולהציל ממנו עשיתי".

ומבואר, דלשיטת הרא"ש מותר לעשות דין לעצמו בשני תנאים: א] דוקא אם רוצה לקחת את שלו שנמצא אצל חבירו, אך אסור לתפוס חפץ של חבירו או כל גביית חוב. ב] יש לו ראיות שאכן החפץ הוא שלו (יכול לברר בדין).

ובנשלמו שני התנאים - מותר אף להכותו - אם עומד כנגדו ולא מאפשר לו לקחת את שלו. (וכן דעת המרדכי שם רמז ל, שמותר לתפוס רק את שלו).

וכן פסק בשו"ע (חו"מ ד, א) כשיטת הרא"ש, "יכול אדם לעשות דין לעצמו, אם רואה את שלו ביד אחר שגזלו, יכול לקחתו מידו. ואם האחר עומד כנגדו - יכול להכותו עד שיניחנו (אם לא יוכל להציל בענין אחר), אפילו הוא דבר שאין בו הפסד אם ימתין עד

ב] במקום שיש לתלות חסרון טענת התובע או הנתבע בטעות, שאינו מבין כראוי את הדין, מותר לדיין להעמיד את הבעל דין על טעותו (לרוב פוסקים), משום 'פתח פיך לאילם'. אלא שצריך להתיישב הרבה בדבר (כלשון המחבר), והיינו שכל שמותר לדיין לערוך לבעל הדין את דינו, הוא באופן שברור לדיין שהבעל דין טועה ולא כשיש לו בזה כוונה אחרת.

ג) בגדרי 'עביד איניש דינא לנפשיה' (מתי מותר לאדם הפרטי לפעול כדיין)

מעשה ביחידת דיור

היה עובדא בשנה זו בעירנו אופקים, בשוכר יחידת דיור שלא שילם שכר דירה כחצי שנה בתואנות שונות, ואחר תקופה עזב לעיר אחרת כשהוא מותיר אחריו חוב גדול. בעלי הדירה ניסו ליצור איתו קשר ולסכם על דרכי תשלום החוב, כשהוא מתחמק ומסביר עצמו בתירוצים שונים, ואומר שישלם לאחר זמן.

והנה הגיע מכתב ליחידת הדיור המיועד לשוכר, ובו כרטיס זיכוי (שובר קניה) על סך גבוה למחסני השוק. ועתה באה נפש הבעלים בשאלה, האם יכולים הם לעשות דין לעצמם, ולקחת את שובר הזיכוי בתורת גבייה (בעבור שכר הדירה שלא שולם). או שמא הדבר אסור, שהרי כרטיס הזיכוי שייך לשוכר, והוא הבטיח לשלם לאחר זמן.

קיצור שיטות הראשונים בסוגיא דעביד איניש דינא לנפשיה

הנה קי"ל להלכה (ב"ק כז:): כרב נחמן ש'עביד איניש דינא לנפשיה' ואפילו

שיעמידנו בדין. והוא שיוכל לברר, ששלו הוא נוטל בדין^א.

שיטת הריב"ש וסיעתו - מותר לתפוס אף ממון אחר

כתב הריב"ש (שו"ת סימן שצו) "מטעם עביד איניש דינא לנפשיה יכול לתפוס אפילו מטלטלין, כל שמצאום ברשות אחרים, או אפילו ליקח מידו ומביתו, כל שהחוב אינו הלוואה ממשי". (וכן דעת הראב"ה ח"א ברכות סימן ה, ודעת הספר חסידים סימן ת).

ומבואר שלשיתות אלו, 'עביד איניש דינא לנפשיה' מתיר לא רק ליטול את שלו, אלא אף לקחת חפץ אחר מהגזלן או החייב בעבור החוב או הגזילה, כל שהחוב אינו הלוואה ממשי (דאז יש איסור מפורש מהתורה, שאסור לתפוס ממון חברו לצורך גבייה - "לא תבוא אל ביתו לעבוט עבוטו").

והמקור לשיטה זו הוא מגמרא מפורשת (ב"מ קטו). "לביתו אי אתה נכנס (למשכנו על הלוואתו), אבל אתה נכנס לשכר כתף, לשכר חמר, לשכר פונדק, לשכר דיוקנאות (והיינו חובות בעלמא). יכול אפילו זקפן עליו במלוה, תלמוד לומר "משאת מאומה".

וכן הביא הרמ"א שם, את שתי השיטות

האמורות לעיל, "ויש אומרים, דוקא בחובו ממש, אבל אם חייב לו בלא הלוואה - מותר לתפוס (ריב"ש). ויש אומרים, דלא אמרינן עביד איניש דינא לנפשיה אלא רק בחפץ המבורר לו שהוא שלו, כגון שגזלו או רוצה לגזלו או רוצה להזיקו - שיכול להציל את שלו. אבל אם כבר נתחייב לו מכח גזילה או ממקום אחר - לא (מרדכי).

הכרעת שו"ת רב פעלים

ובשו"ת רב פעלים (ח"ג חו"מ סימן ה) נשאל בכגון דא, בשמעון שנטל משותפו ראובן ממון שלא כדין, וראובן רוצה לקחת ממון שמעון בסתר (כיון ששמעון הוא גברא אלמא ויכחיש גזילתו), אם מותר.

וכתב הבן איש חי, שאם הגזלן גברא אלמא, שאי אפשר להוציא בלעז מפיו בגלוי, או שיש סיבה אחרת שאי אפשר לו לעשות דין לעצמו בגלוי, כו"ע מודו שיוכל להציל את שלו בסתר. והוסיף, שמוכרחים אנו לומר חילוק זה כדי להשוות הפוסקים.

והיינו שהתיר הבן איש חי לקחת את ממוןו של הגזלן (גם לשיטת הרא"ש והמרדכי), בהתקיים שלושה תנאים. א] שיהיה הדבר ברור אצלו שפלוגי גנב ממנו, וכמה גנב. ב] אם גנב ממנו מעות - יקח

א. הכאה בשיטת המחבר (הערת הנתיבות):

הקשה הנתיבות (ביאורים סק"א), איך לשיטת השו"ע מותר להכות לכתחילה אף במקום שאין לו הפסד, והרי אפשר להציל בענין אחר, דהיינו שילך לבית דין. שהרי אפילו בית דין בעצמו אין שולחין יד בגופו של המסרב תיכף, אלא קודם שולחין שליח בי"ד ומוציא ממנו בעל כרחו, וכשאינו מניח - מנדין להמסרב. ורק באינו משגיח על הנדיו - מכין אותו. ואם כן מהיכי תיתי, שיהיה הוא בעצמו חמור מבי"ד ויוכל להכותו מיד.

והידיש הנתיבות, דישנם ג' מצבים: א] במקום שיש הפסד גמור, ואם ימתין עד שילך לבית הדין יפסיד, כגון שהנתבע יבריא את החפץ - מותר לו אף להכותו. ב] במקום שאין הפסד ברור, וחושש שעד שילך לבי"ד יגרם לו הפסד, בזה נחלקו רב יהודה ורב נחמן בגמרא אם עביד דינא לנפשיה. והלכה כרב נחמן, שרשאי לעשות דין לעצמו אף במקרה כזה של 'חשש הפסד', ואף יכול להכותו. ג] במקום שברור לתובע שיוכל

לא נקרא עבד דינא לנפשיה, אלא שמעכב בשב ואל תעשה".

וכן פסק הרמ"א שם, "ויש אומרים, דוקא בחובו ממש, אבל אם חייב לו בלא הלוואה, או שאין צריך למשכנו כי הוא כבר אצלו בפיקדון, או מצאו ביד אחר - מותר לתפסו.

(אמנם הקצוה"ח שם סק"א, וכן הרדב"ז ח"ג תפה הביאו בשם הזוהר הקדוש, שגם בתפיסת פיקדון עבור חוב של הלוואה יש איסור, וגם בנגלה מצינו לאיסור ע"פ הריטב"א (כתובות פד:), ולכן בעל נפש ירחיק מזה. אלא שבברכי יוסף (שם סק"ה) בשם הרמ"ע מפאנו כתב לחלק, דכל האיסור הוא רק אם החוב קדם לפיקדון, אך אם קדם הפיקדון לחוב מותר לתפסו בחובו).

שיטת המהרי"ק

כתב המהרי"ק (שורש קסא), דלא מקרי עבד דינא לנפשיה, אלא במקום שנצרך להזיק לחבירו (וכגון להכותו), שזה נקרא 'דין', ולכן בכדי להכות צריך שיוכל לברר שאכן החפץ שרוצה ליטול בזרוע הוא שלו. אמנם אם רק רוצה לתפוס משכון ממנו בעבור שחייב לו, זה פשוט שיכול שהרי תפיסה לא מקרי דין.

ונמצא עד כאן לסיכום, שנחלקו הראשונים מתי מותר לאדם לעשות דין לעצמו ולתפוס ממון חבירו. לרא"ש מותר לתפוס רק את שלו. ולריב"ש מותר לתפוס אף את ממון חבירו (בחוב שלא ע"י הלוואה). ובהלוואה מותר לעכב ממון שכבר היה אצלו. ולמהרי"ק כל הסוגיא היא רק במקום שרוצה

דוקא מעות, ולא חפץ אחר השווה לערך המעות. ג] שהנתבע הוא אדם אלים ותקיף.

ראייה לפסק הבן איש חי

ולכאורה יש ראייה לדברי הבן איש חי בראשונים, מפסקי הרי"ז (ברכות הלכה ב אות ו) שכתב "מי שהיה האריס שלו חשוד, שגונב מממונו ונוטל יותר מחלקו - אינו רשאי ליטול ממנו כלום, אלא נותן לו כל חלקו מושלם, שאין אדם רשאי ליטול מממון חבירו אלא ע"פ בית דין (ומשמע כשיטת הרא"ש). אבל אם היה חבירו אדם, ונוטל משלו באונס - רשאי להתנהג בו בדרך מרמה כדי להציל את שלו, שנאמר "ועם עיקש תתפל".

ומפורש החילוק שבין אדם אלים ועיקש לאדם רגיל, וככל דברי הבן איש חי.

תפיסה כשהחוב הוא מחמת הלוואה

כתב השו"ע שם, שאסור למלוה לתפוס חפץ עבור החוב, ועובר בלאו ד"לא תבוא אל ביתו לעבוט עבוטו".

אלא שמצינו שיטה בראשונים (הריב"ש סימן שצו), שכל האיסור הוא למשכן ע"י תפיסה, אמנם אם כבר יש ברשותו חפץ של הלווה, מותר לעכב (בשוא"ת) את החפץ אצלו בעבור החוב.

וכן כתב הים של שלמה (ח"מ ד סעיף א), "ומכל מקום נראה דוקא שתופס משלו. אבל היכא שיש בידו משכון או פיקדון - יכול לעכבו אפילו לכתחילה. וזה

להציל את שלו ע"י שיתבע את חבירו לבי"ד, ולא יגרם לו שום הפסד אם ימתין עד שיגיע לבי"ד, בזה ודאי שאין לו רשות להכות את חבירו, דחשיב ש"יכול להציל בענין אחר, ולא התירו בכה"ג.

לעשות דין (והיינו הכאה), אבל כל שאר התפיסות מותרות.

'עביד דינא לנפשיה' - היתר תחת הבי"ד, כשליח בי"ד, או כדיין ממש

ונראה יסוד מחלוקת הראשונים, שנחלקו ביסוד ההיתר 'דעביד איניש דינא לנפשיה', אם הוא רק היתר פעולה תחת בית הדין (בכדי 'לקצר הליכים' ולמנוע טירחה), או שהוא כשליח בי"ד, או שהוא הסמכה לפעול כדיין ממש.

דאם הוא רק כהיתר פעולה תחת הבי"ד (שלא יחשב כעוקף את מערכת המשפט), הרי שדיו בזה שיהא מותר לתפוס את שלו ממש ולא יותר. אמנם אם דינו בזה כשליח בי"ד, הרי שכשליח בי"ד יכול הוא אף לתפוס בחובו (ומ"מ פשוט שאין הוא ממש שליח בי"ד, שהרי לכו"ע אינו יכול להכנס לבית הלווה, אלא שהוא כשליח בי"ד לדינים מסויימים).

והשיטה המקילה ביותר (המהרי"ק) ס"ל, שעיקר ההיתר והחידוש הוא שיכול לפעול כדיין ממש, ולכן עיקר הסוגיא הוא שיכול להכות את חברו, וזהו דינא לנפשיה.

פסק ההלכה (במעשה ביחידת הדיור)

הנה כיון שאין החוב מחמת הלוואה, אלא שהוא חוב של 'שכר דירה', ולא זקף עליו במלוה, ובנוסף שהשוכר מתחמק בתאונות שונות ודוחה את התשלום בלא סיבה מוצדקת, הרי שאף שלשיטת המחבר אין היתר לתפוס ממון החייב (כשיטת הרא"ש), מ"מ במקום צורך (גברא אלמא או שאר סיבות, וכגון כאן שאין יכול להוציא ממונו), יוכל לסמוך על היתר הבן איש חי (וכדמשמע בריא"ז) להשוות השיטות,

ולכו"ע יוכל לתפוס ממון הדייר בעבור השכר דירה.

ולשיטת הרמ"א ההיתר מרווח יותר, שהרי פסק כריב"ש או המהרי"ק (וכן כהיתר הים של שלמה), שמותר לתפוס אף ממון חברו (שלא מחמת הלוואה).

ולשיטת הריב"ש הרי שגם אם זקף את החוב כמלוה, כיון שאינו תופס ממש אלא רק מעכב את כרטיס הזיכוי (בשוא"ת) ברשותו - מותר.

(ד) ערכאות א - בגדרי עדות ועריכת דין בבית משפט

מעשה בתאונת דרכים

ראובן שתורתו אומנותו פסע ברחובה של עיר בדרך לכולל. לפתע הבחין במכונית אדומה הפונה ימינה במהירות גבוהה ונכנסת לצומת ברמזור אדום. המכונית שבאה ממול לא הספיקה לעצור והתנגשה בחזקה במכונית האדומה. בחסדי שמים לא היו נפגעים בנפש והנהגים יצאו מן הרכבים והחלו להתקוטט.

בעל המכונית האדומה צעק: "אתה לא יודע לנהוג - מה אתה נכנס בי, אני אתבע אותך בהרבה כסף וגם ישללו לך את הרישיון". הנהג הפוגע לא ידע את נפשו מכעס ותדהמה, כשלפתע ראה את ראובן העומד ומתבונן.

'תעשה טובה' - אמר הנהג הפוגע לראובן, אף אחד לא יאמין לי שאני חף מפשע. אתה חייב לבא להעיד לטובתי בבית משפט, שהחצוף הזה נכנס לצומת ברמזור אדום. בלעדיך אני אבוד ואכנס לכלא לכמה שנים וגם אשלם קנס גבוה. אתה חייב לעזור לי, רק אתה היית עד לתאונה."

וזה ע"פ מה שכתב בעל ספר כסף הקדשים (הגאון מבוטשאש חו"מ כז, ב), שהגם שאין ללכת לערכאות לפני שנטל רשות מבית דין, מ"מ אם יש אומדנא שלא תועיל התביעה בבית דין והיא אומדנא הידועה לרבים, שלא יסכים הנתבע לבא, יכול לתבעו ישירות לערכאות.

ה) ערכאות ב - בדיני תביעה בבית משפט כנגד חברות

מעשה בפציעה במרכז מסחרי

מעשה באברך שנסע לקניות במרכז מסחרי באחד מהערים הגדולות. לאחר שהחנה את רכבו בחניון של מרכז החנויות, יצא בזריזות אל החנות בכדי לסיים את הקנייה בתוך זמן קצר. והנה לאחר כמה פסיעות לא הבחין בכתם שמן שהיה בריצפת החניון, החליק ונפל אפיים ארצה בחזקה, תוך שמקצת בגדיו נקרעו והוא עצמו נחבל ונשרט בגופו.

שומר החניון שראה את המתרחש, ניגש אליו ועזר לו לקום. לאחר שהתאושש האברך אמר לו השומר "אתה יודע שיש לזה ביטוח (הנהלת המרכז מבטחת את עצמה בחברת ביטוח כנגד תביעות על נזקים שארעו בתחום המרכז המסחרי), ועל פי חוק אתה יכול לתבוע את הנהלת המרכז המסחרי בהרבה כסף, בעבור כל הנזקים ועגמת הנפש שנגרמו לך".

ועתה נפשו של האברך בשאלה, האם מותר לו לתבוע את בעלי המרכז שישלמו לו עבור הנזק, או שמא אסור הדבר כדין כל תביעה בבית משפט (ערכאות), ובפרט שיתכן מאוד שבמקרה של תביעה, בית המשפט יחייב את בעלי המרכז המסחרי בתשלום שאינו מגיע לו ע"פ הלכה, ונכנס בזה

ואכן נפשו של ראובן בשאלה, האם מותר לו להעיד בבית משפט בענין זה, או שמא יש כאן איסור של ערכאות הדנים ופוסקים שלא ע"פ הלכה ואסור לסייע בידם.

כתב השו"ע (חו"מ כח, א) "כל מי שיודע עדות לחבירו וראוי להעידו, ויש לחבירו תועלת בעדותו, חייב להעיד אם יתבענו שיעיד לו, בין שיש עד אחד עמו בין שהוא לבדו".

וכתבו הפוסקים (יעוין פת"ש סק"ד), שיש בזה ג' עניינים. א] "אם לא יגיד ונשא עונו", והיינו שיש חיוב להעיד לתועלת. ב] מצות השבת אבידה (נימוק"י ב"ק כד. ורמב"ן בקונטרס דינא דגרמי). ג] "לא תעמוד על דם רעך".

אלא שכל זה אם צריך להעיד בבית דין צדק. אמנם אם צריך ללכת לערכאות, לא שייך לחייבו מקרא "דאם לא יגיד", דמצוה זו נאמרה רק בבי"ד של ישראל.

אלא שגם אם נאמר שאי אפשר לחייבו מצד חיוב הגדת עדות, מ"מ שפיר איכא לשני המקורות האחרים דהשבת אבידה ולא תעמוד על דם רעך.

ומ"מ נראה בנדון דידן, שכיון שהנהגה הפוגע לא אשם (שהנהגה הנפגע נכנס לצומת ברמזור אדום), ונאלץ להתגונן מתביעת הנהגה השני, הרי שאם יקבל רשות בית דין להציל עצמו, יוכל גם האברך להעיד לו, דסברא הוא, דכשם שיכול הנהגה להציל עצמו וממונו, כמו כן רשאים גם להעיד עבורו.

ואם הנהגה השני אינו שומע לקול חכמים, ולא יבא לדין תורה גם אם יוזמן, הרי שיש צד שיוכל הנהגה הפוגע לתבעו ישירות לערכאות בלא להזדקק לרשות בית הדין.

(בנוסף לאיסור ערכאות), לחששות חמורים של איסור גזל.

חשש גזל בתביעת בעלי המרכז המסחרי

הנה זה לכאורה פשוט, שאדם יכול להתחייב מרצונו אף בדבר שאינו חייב ע"פ דין תורה, וכהא ששנינו (ב"מ צד). "מתנה שומר חנם להיות כשואל", וכדין מי שהתחייב לאשתו בכתובתה מנה או מאתים אע"פ שאין לה כתובה כלל, וכגון שהיתה חרשת (יבמות קיג.), ועוד הרבה מקומות כהאי גוונא. (ואין בכך משום מתנה על מה שכתוב בתורה, שהרי פשוט שאדם יכול לחייב את עצמו מעבר למה שחייבתו תורה, ואין כאן כל סתירה לדין תורה).

והנה כפי המקובל בעולם המסחר, כל חברה מבטחת את עצמה מפני תביעות אצל חברת ביטוח, באופן שחברת הביטוח מקבלת על עצמה לשלם באם יתבעו את החברה מכל סיבה האמורה בחוקי המדינה.

ולפי זה בנדון דידן, שחברת הביטוח של המרכז המסחרי, שהסכימה לשלם מרצונה כפי חוקי אותה מדינה באם יתבעו אותה כחוק, הרי שאף שמסתבר מאוד שע"פ דין תורה פטורה היא מתשלום (וכגון בנדון דידן שלא חברת הביטוח שפכה את השמן בחניון ואין היא בעלת הבור, ומן הסתם נפלט באונס מאחד הרכבים ואין כאן דין בור כלל - דכרייתו באונס (כמבואר ב"ק כט.), ואף את"ל שיש כאן דין בור, הרי שבור פטור על כלים. וביחס לפגיעות נפילת הגוף מסתבר שאין כאן נזק, שאין כאן דבר בלתי הפיך, ואין בחיוב בור דין ד' דברים - כצער וריפוי וכו'), מ"מ הרי הסכימה מרצונה לשלם לתובע ע"פ חוקי המדינה, ופשוט א"כ לכאורה שאין כאן גזל.

אם התחייבות חברת הביטוח (לדון ע"פ חוקי בית המשפט) תקפה

אלא שזה יש לדון, שאף אמנם שהסכים הביטוח לשלם כפי שיפסוק בית המשפט (כפי החוק), אמנם זה גופא צ"ע אם התחייבות שכזו יש לה תוקף, באשר קיבל עליו לדון בדיני ערכאות.

והנה כתב השו"ע (ח"מ כו, ג) "המקבל עליו בקנין לדון עם חבירו לפני עכו"ם - אינו כלום". והוא כשיטת הרא"ש דלא כבעל התרומות דס"ל שמהני קנין בזה, דהוי כמשעבד נכסיו לפרוע אותה זכות שזוכה בדיניהם (ב"י).

ובביאור הגר"א שם ביאר, שמב' טעמים אין תוקף לקנין. א] איסור ערכאות והוי מתנה על מה שכתוב בתורה. ב] הוי קנין דברים שלא מהני.

אם במקום שמפורש בשטר (שיוכל לדון בערכאות) אם מהני

והנה כל דברי השו"ע הוא בעושה קנין חיצוני לדון בערכאות של גויים, אך דנו הפוסקים מה הדין אם בתוך השטר של ההתחייבות (מכר, שכירות וכו'), רשום סעיף מפורש על כך שילכו לערכאות.

ולכאורה אף זה הוא שו"ע מפורש (שם סעיף ד) "שטר שכתוב בו שיוכל לתבעו בדיני העכו"ם - אינו רשאי לתבעו בפניהם".

וכן הוא בשו"ע (ח"מ סא, ו) "שטר שכתוב בו שיש רשות למלוה לירד לנכסי הלוה, בין בפניו בין שלא בפניו, בלא רשות ב"ד ובלא שומא והכרזה, אינו רשאי לעבור על דברי תורה לירד לנכסיו".

אכן הסמ"ע (שם סקי"ד) יצא לחדש, שכל דברי השו"ע נאמרו דוקא כשאין מנהג

פשוט לירד בלא רשות ב"ד ובלא שומא, אבל אם המנהג פשוט כן בעיר, אזלינן בתריה כיון שקיבל עליו בשטרא.

ובן כתב הסמ"ע (בסימן כו סק"א), שאם מפורש בשטר המכר שילכו לערכאות בכל ערעור, התנאי חל כיון שבכל תנאי שבממון תנאו קיים.

אלא שכמעט כל האחרונים חלקו עליו בזה, דלכאורה מה מועיל בזה, שהרי סו"ס הוא מתנה על מה שכתוב בתורה ותנאו בטל (יעוין ט"ז (כו סק"ג), ובביאור הגר"א סא סק"ג), ובאורים ותומים (כו ל"ג), ובחיד"א (סימן כו סק"ח).

שיטת הנהיבות

ובנהיבות המשפט (כו חידושים סק"י) כתב לחדש ולחלק בזה, "אם יש למלוה זכות - אין בידו כח לחזור בו, דהקנין חל על נכסיו שהשתעבדו. לא על אותו זכות שקיבל עליו לדון לפני דייני עכו"ם, ודייני ישראל ידונו זכות בזה".

והיינו לכאורה, שהסכים לסמ"ע בצורה חלקית. שביחס לעצם הזכות לקבל את הכסף גם כאשר לא מגיע לו ע"פ דין תורה - הסכים עם הסמ"ע, ומשום שההתחייבות של הלווה חלה על נכסיו, וזה מקנה למלוה זכות ממנית זו. אלא שבעצם הפניה לערכאות לא הסכים עם הסמ"ע, ולכן הכריע שילך לבי"ד ישראל ושם ידונו לזכות המלוה כפי דיני העכו"ם (כיון שכך נתחייב).

העולה במעשה התביעה כנגד חברת הביטוח

ועב"פ על פי שיטת פשרה זו דהנהיבות (בין הסמ"ע לשאר החולקים), יצא חידוש להלכה, שמכיון שחברת הביטוח של המרכז

המסחרי היא הנתבעת על הנזק, ומעיקרא התחייבה החברה בשטר חוזה מפורש, לשלם על פי הכרעת בית משפט, הרי שיוכל לכאורה האכרך לתבוע את חברת הביטוח ע"מה שהתחייבה מעיקרא, ואין בזה לא חשש גזל ולא חשש ערכאות כאמור.

ויותר מכך, שלכאורה גם יוכל לתבוע החברה לערכאות גם בלא רשות ב"ד, שהרי גם בלאו הכי החברה לא תסכים לבא לדין תורה. וזה ע"פ מה שכבר הבאנו בשם הגאון מבוטשאש בספר כסף הקדשים (חומ"מ כז סק"ב) שכתב "הגם שאין לילך בערכאות של גויים קודם רשות מבית דין הצדק, מ"מ מי שיש אומדנא שלא תועיל התביעה בבית דין הצדק, והוא אומדנא ידועה לרבים, י"ל שמועיל אומדנא זו".

(ו) נספח - יסודות ותוקף סמכות הדיינים לדון כיום

גיטין פה: אביי אשכחיה לרב יוסף דיתיב וקא מעשה אגיטי (כפה אדם לגרש). אמר ליה והא אנן הדיוטות אנן (והיאך אתה דן דין גירושין), ותניא - ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, לפניהם ולא לפני הדיוטות (דיינים שאינם סמוכים). אמר ליה, אנן שליחותיהו קא עבדינן מידי דהוה אהודאות והלוואות (שדנים דיני ממונות בחו"ל - ובזמן הזה אף בא"י - בתורת שליחותם של הדיינים הראשונים הסמוכים שהיו בא"י). אי הכי אפילו גזילות וחבלות נמי. ומתרתא הגמ', כי עבדינן שליחותיהו דוקא במילתא דשכיחא, אבל במילתא דלא שכיחא לא עבדינן שליחותיהו. (ובסוגיא ב"ק פד. נוסף תנאי, שיהא בדבר גם חסרון כים).

ובן פסק השו"ע (חומ"מ א, א) "בזמן הזה דנים הדיינים דיני הודאות והלוואות,

קעבדינן הוא מן התורה. אך לא ביאר הנהיבות טעם הדבר, היאך מועיל כאן דין שליחות, יעו"י"ש. (ועו"יין בסוגיא יבמות מו: ברמב"ן ובריטב"א שם, דילפינן מ'לדורותיכם' שלא צריך מומחין בגירות, ולפי זה אתי שפיר. אך סיים הרמב"ן דאפשר שמן התורה בעינן בגירות מומחין, אלא שדנין הדיוטות בשליחות מומחין קמאי, וזה כדברי הנהיבות, והדרא קושיא לדוכתא).

סתירת דברי הרמב"ם בדין זה

והנראה בזה, דהנה כתב הרמב"ם (סנהדרין פ"ה ה"ח) "דיני קנסות כגון גזילות וחבלות ותשלומי כפל, אין דנים אותם אלא שלשה מומחין והם הסמוכים בא"י, אבל שאר דיני ממונות כגון הודאות והלואות אינן צריכין מומחה, אלא אפילו שלשה הדיוטות ואפילו אחד מומחה דן אותן. לפיכך דנין בהודאות והלואות וכיצא בזה בחור"ל, אע"פ שאין ב"ד של חור"ל אלהים - שליחות ב"ד של א"י הם עושים".

ולכאורה דברי הרמב"ם סתרי אהרדי, דמתחילה כתב שהטעם שדנים דיני ממונות בחור"ל הוא מכיון שאין צריך מומחין וסגי בג' הדיוטות, ולבסוף כתב שהטעם שדנים דיני ממונות הוא מכיון ששליחותיהו קעבדינן, וצ"ע.

שני עניינים בהסמכת הדיין - 'גמיר וסביר' (הכשר גופו של הדיין) ו'סמוך' (תנאי בדין)

והנראה בזה, דהנה מהסוגיות ריש סנהדרין עולה בבירור, דגדר דיין מומחה הוא שיהא הגברא 'גמיר וסביר' והיינו חכם מובהק בדינים וידוע לרבים, וידוע לשקול בדעתו ושכלו עניינים שלא למד ולא שמע מעולם ולדמות דבר לדבר (סנהדרין ה).

וכתובת אשה וירושות ומתנות ומזיק ממון חברו, שהם הדברים המצויים תמיד ויש בהם חסרון כים".

בגדר 'שליחותיהו קא עבדינן'

והנה ענין זה צ"ב טובא, מהי גדר שליחות זו, והרי אין כעת דיינים סמוכים בא"י שימנו אותנו כשליחים שלהם. וא"ת שהכוונה לדייני קמאי שהיו בא"י (יעו"יין תוס' ב"ק שם) שהם הממנים אותנו, לכאורה צ"ב, שהיאך אפשר למנות שליח (הדיינים כיום), לאחר מיתת המשלח (דייני קמאי).

ולומר שהוא רק נתינת רשות (יעו"יין לשון רש"י ד"ה קעבדינן "הם נתנו לנו רשות"), גם כן צ"ב לכאורה, דכיון שבכדי לדון צריך מעיקר הדין מומחין וסמוכין (וכדילפינן מקראי), איך אפשר לתת רשות לדון למי שאינו מומחה, שהרי מדאורייתא אינו כשר לדון. (ומשל לזה לכאורה, בנגר מומחה שהוזמן לייצר ארון קודש לבית הכנסת, ומחמת שאינו חש בטוב - ממנה תחתיו את עוזרו שאינו מומחה, שיעשה את העבודה במקומו).

ובפשטות היה נראה לומר, שבאמת הוא תקנת חכמים (בדיני ממונות בלבד) לתיקון העולם, שאף שאין כאן דיינים ואין כאן דין (שאינן לנו מומחים וסמוכים), מ"מ אי אפשר להשאיר את העולם כהפקר, דבלא בית דין לא שבקת חיי לכל בריה, וכל בעל זרוע יעשה כרצונו. ולכן תקנו מכח 'הפקר ב"ד הפקר', שיהא אף בכח הדיוטות לדון דיני ממונות ולפסוק את הדין.

אכן זה קשה, שהרי כבר הקשה הנהיבות (סק"א), שהרי הדיינים דנים כיום אף דיני גירות, ואיך הגוי נהפך ליהודי בלא ב"ד כשר (של מומחין), ועל כרחך דשליחותיהו

ותוס' ד"ה מומחה, ורא"ש ור"נ שם, ופרישה סק"א).

והנה זה ברור לכאורה, שאף שודאי שהדורות הולכים ומתמעטים (והאדם מועט לעולם - כלשון הסטייפלר), מ"מ יפתח בדורו כשמואל בדורו (ר"ה כה:), ואין חסרון הדיינים בחו"ל (שאינם סמוכים) לעומת א"י (הסמוכים), מחמת שכלם הרפה וכשרונם הדל, שאינם יודעים לרדת לעומק הדין. שאף אם דורות הראשונים עולים בשכלם הזך והבהיר על דורות האחרונים, אין בזה בכדי לפסול דייני דורות האחרונים מלדון, שסו"ס גם הם בבחינת 'גמיר וסביר', שרובם ככולם תלמידי חכמים היודעים לשאת ולתת בהלכה ברוב מקומות הש"ס (רמ"א יו"ד רמ) ונחיתי לעומקא דדינא (גם אם לא באותו כשרון של דורות ראשונים).

ואשר על כן נראה, שהסוגיא ד'שליחותיהו קא עבדינן' לא באה להכשיר דיין שאינו ראוי לדון (מחמת פסלות או מחמת שאינו ראוי), שפשוט הדבר, שדיין שאינו גמיר וסביר או שהוא פסול (כשונא סומא וגר) לא יוכל להיות דיין, גם אם ימנו אותו דיינים סמוכים, שסו"ס יש כאן חסרון בגופו של דיין (שאין לו את הכישורים לדון), ודמי למשל הנגר הממנה תחתיו את עוזרו שאינו בקיא במלאכת הנגרות.

אלא דמלבד התנאי בגופו של דיין (שיהא הדיין ראוי לדון), ישנו עוד תנאי בגופו של דין, שיהא הדיין 'סמוך' והיינו שיקבל רשות לדון, ולזה מהני הדין ד'שליחותיהו קעבדינן', שנחשב שהדיין קיבל רשות לדון.

ועל פי זה יתבאר הרמב"ם, דתרי ענייני קאמר, דביחס לדין בגופו של דיין שיהא מומחה (גמיר וסביר גם בדיני ממונות), התיר להדיוטות שאינם מומחים

(אלא שמ"מ בקיאים בסברות קצת) לדון בדיני ממונות שאינם דיני קנסות בארץ ישראל, מכח תקנת חכמים (שא"צ בממונות מומחים).

וביחס לדון בדיני ממונות בחו"ל, אף שא"צ מומחים כאמור, מ"מ צריך רשות, ולזה כתב הרמב"ם דמהני משום דשליחותיהו קעבדינן.

ונמצא לסיכום, שהדין ד'שליחותיהו קעבדינן' אינו הלכה בהכשר גוף הדיין אלא בהכשר הדין, שגורה התורה (מקרא ד'לפניהם ולא הדיוטות'), דמלבד שצריך הדיין להיות ראוי לדון (מומחה), צריך שיהא סמוך (והיינו קבלת רשות לדון - רב מפי רב עד משה רבינו), שאם לא הריהו כהדיוט, אבל לא שאינו כשיר לדון מצד חכמתו, אלא שאין לו רשות לדון בפועל, שאין הסמיכה הלכה בגוף הדיין אלא שהסמיכה מתירה לו לדון.

וקצת ראייה (שמומחים וסמוכים תרי מילי נינהו) מלשון הרמב"ם על התורה (ריש משפטים) שם, "והגישו אדונין אל האלקים, ועד האלקים יבא דבר שניהם, וכתוב גם כן ונתן בפלילים, שהם הדיינים המומחין והסמוכין עד משה רבינו", ומדנקט תרי מילי מומחין וסמוכין, שמעית מינה דתרי מילי נינהו, ולא הרי זה כהרי זה.

וכן מלשון הטור (חו"מ א) "האידנא דליכא סמיכה כל הדיינים בטלים מן התורה", והיינו לא שאינם דיינים - אלא שהם בטלים - והיינו שאינם יכולים לדון, ודינם כאילו היו הדיוטות (שאינם יכולים לדון מצד עצמם).

גדר הסמיכה

אלא שמעתה יש לעיין, דכיון שנתבאר דבלא סמיכה הוי דיין מומחה אלא

שדינו כהדיוט מפני שאינו מורשה לדון, יש להבין מהי גדרה של נתינת רשות זו (דממה נפשך, אם חכם הדיין וראוי להורות למה לי רשות, ואם אינו ראוי - הרי שגם נתינת רשות לא תעזור).

והנראה בזה, דהנה אף אם הדיין גברא רבה מובהק, בקי גדול בהלכה (בכל חלקי התורה) ויודע לדמות מילתא למילתא (כרבינו הגר"א החזו"א והח"ח), הרי עדיין אינו יכול לפסוק בלא סמיכה (או דין שליחותייהו).

וביאור הענין נראה, שאין פסיקת הדין והכרעת ההלכה למעשה תלויה רק בידיעת התורה, שההוראה אינה רק בירור מהי ההלכה ומהי האמת ע"פ התורה, אלא שבכדי לכופ את בעלי הדין ולחייב אותם בפסק בעינן כח הוראה מחייב, שאין פסק הדיין בגדר המלצה בעלמא, אלא שהוא כח הפועל בגופו ונכסיו של החייב, וכופה את שני הצדדים לעשות כפסק הדיין. ולזה בעינן שיהא הדיין סמוך, כלומר שיהא בעל עוצמה וכח שיהא פסקו מחייב.

וענין הסמיכה נראה, שכשם שנתנת התורה ע"י משה רבינו בהר סיני היא המקור לידיעת התורה וכל חלקי ההלכה, כמו כן הר סיני הוא מקור הסמכות והכח לדיין, איש מפי איש עד משה רבינו (יעויין רמב"ם סנהדרין פ"ד). שבוזה שסמך משה את יהושע הרי שמלבד חכמת התורה שלימד אותו, העביר לו גם את הסמכות והכח לשפוט ולחייב שיעשו ככל אשר יפסוק. וכן הוא לדורות, שלעולם אין פסקי הדיין מחייבים אלא אם כן הוא סמוך ובעל כח להורות.

'שליחותייהו קעבדינן' - נקודת חיבור

ובזה נראה לבאר ענין שליחותייהו, דכפי שנתבאר מלבד חכמת ההלכה

הנדרשת להכשר גוף הדיין, בעינן גם נקודת חיבור עד משה רבינו בכדי לשאוב את הכח והסמכות מהר סיני לתוקף הפסקים. שבעת שפסקה הסמיכה איש מפי איש הרי שחלילה נותק הקשר (מבחינת תוקף סמכות הפסקים), ואף שגם הדיינים בזמנינו כולם חכמים גמירי וסבירי, מ"מ אין תוקף מעשי לפסקי ההלכה שלהם, באשר הם כהדיוטות משוללי סמיכה. ולזה אמרינן ד'שליחותייהו קעבדינן' - פירוש - חכמים הראשונים הסמוכים מתוקף סמכותם וכחם, אף שלא סמכו אותנו בפועל (איש מפי איש), מ"מ נתנו לנו רשות לדון (בדינים מסויימים הנצרכים מאוד - שכחי וחסרון כיס). ומעתה, אף שאין אנו סמוכים ממשי (ובעלי כח מעצמנו לסמוך הלאה), מ"מ הרי שכבר אנו מחוברים משהו לדורות ראשונים, ושואבים מהם את הכח לפסוק ולחייב, כפי הרשות שניתנה לנו.

יסוד ותוקף דין שליחותייהו (ג' שיטות)

אלא שנחלקו הדעות אם יסוד 'חיבור זה' לדורות ראשונים הוא מן התורה, שאף זו היא צורה מסויימת של סמיכה, או שאין לדבר זה מקור מן התורה (דמדאוריין' בעינן סמיכה ממש), וכולו הוא תקנת חכמים (מכחם הקיים כעת בדורינו אף ללא דין הסמיכה כ'הפקר ב"ד' וכדין אפקעינהו).

וג' שיטות בדבר, א] יש אומרים שהוא תקנת חכמים מדרבנן, שלא תנעול דלת בפני לוויין (שימנעו אנשים מלהלוות, מחשש שמא לא ימצאו דיינים מומחים שיכפו את הלווה לשלם), וכן בגיטין שאם לא יוכלו הדייטות לכפות לגרש, לא ירצו הנשים להנשא, ותשארנה בנות ישראל עגונות, וכן בכל אותם נושאים המצויים ושיש בהם חסרון כיס. (רמב"ן סנהדרין כג., רשב"א גיטין פח.; ר"נ סנהדרין ב:).

בהדיוטות, ואפילו דבר שאינו מצוי, שבזמן שאין סמיכה כולם שוים והכל הולך אחר החכמה. וכל דברי הגמרא (בענין שליחותיהו) אמורים רק בזמן שישנם דיינים סמוכים בארץ, דרך אז מקרי דשליחותיהו עבדינן (שהם דיינים חיים), ולא שליחות הדיינים הראשונים שהיו ואינם, דזה לא מקרי שליחותיהו (קרית ספר סנהדרין סוף פ"ה).

[ב] ויש אומרים ששליחות זו היא מן התורה, אלא שנמסר הדבר לחכמים להורות במה עשו אותנו לשלוחים לדון בהדיוטות, ולא נתנו להם חכמים רשות לעשות שליחותם אלא בדברים השכיחים ויש בהם חסרון כיס. (נתיבות המשפט א סק"א, וברמב"ן יבמות מו: שכתב "ואפשר דמן התורה הוא").

[ג] ויש אומרים, שבזמן הזה שאין סמוכים, דנים מן התורה את כל הדינים ואפילו





תגובות הקוראים



מכתב א'

הרב יוסף אביטבול

מח"ס 'שערי יוסף' ושא"ס
בני-ברק

אם נשים יכולות להדמות למלאכים

בערב יום הכיפורים כי אינן יכולות להיות כמלאכים, הא גם בזה יש הרבה פוסקים שכתבו שכן צריכות לטבול.

וכן במה שהביא שלא יאמרו בשכמל"ו בקול רם כי לא שייך אצלם להדמות למלאכים וכמ"ש בפסקי תשובה סימן תרי"ט אות ח', אכתי מצינו דכן אומרות בקול רם וכמ"ש בספר ערך שי (סימן תרי"ט ס"ב) בשם שו"ת גור אריה (סימן פב) שגם נשים יכולות לאומרו בקול רם יעו"ש, וכן כתב בס' הליכות והנהגות (עמ' 19) שכן הורה מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל, והיינו טעמא יש לדקדק כן מדברי המשנ"ב בסימן תרי"ט שכתב וביום הכפורים גם ישראל דומין למלאכים, ע"כ, וישראל היינו גם נשים, ובע"כ די"ל דסו"ס כן יש להם דימוי למלאכים כמה שאפשר, ואולי משום לא פלוג נגעו בה.

בברכת התורה

הצב"י יוסף אביטבול

מח"ס 'שערי יוסף' ושא"ס

בני ברק

לכבוד הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים ושא"ס.

שלו' וברכה,

ראיתי הקובץ מנורה שבדרום לחודש אייר תשפ"א שיו"ל ע"י בני החבורה דעיר אופקים, ויו"ל בסיוע המכון גם אני אודך שבראשות כת"ר שליט"א.

וראיתי במאמרו שכתב לדון מה הדין אם אשה יכול להדמות למלאכים, וכתב דהרי ביום הכיפורים לא שייך בכמה דברים שאשה תדמה למלאכים, א' שאינם עומדין על רגליהם כל היום כמבואר במשנ"ב סימן תרי"ט סק"ג, הנה בזה י"ל דאכתי עומדות כמה שיכולות כמו אצל האנשים.

וכן במש"כ שלא לובשים הנשים לבנים שאינם יכולות להיות כמלאכים וציין בזה למג"א סימן תר"י סקח" ובאמת במשנ"ב שם סקט"ו פליג על המג"א, וכמו שציין שם, שהרי סו"ס גם אשה יכולה ללבוש לבן. וכן במה שכתב בשם המטה אפרים (סימן תרו ס"ח) שאין אומרים לנשים לטבול

מכתב ב'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

אם יכול אדם לאסור הבטה ברכושו

משום עה"ר, ולא משום שממעטו מתשמישים, והאריך בזה הגר"י גולדברג שליט"א באורך בגליון ג', וממילא לכאורה יכול לאסור על הפורץ גדרן של חכמים להזיקו, אף שמרשה לאחרים.^א

ומה שהביא ראייה מהא דאין מעילה במראה, אשתמיטתיה דבגמ' בפסחים (שם) כבר מבואר דמ"מ איסורא איכא, ורק קרבן מעילה ליכא, והביאזה התוס' בסוכה (נג. ד"ה אשה) ובכריתות (ו. ד"ה קול).

א] בגליון כא (עמ' רלה) כ' ידידי הכהן הגרא"א סקלי שליט"א שא"א לאסור על אדם להסתכל על אילן הגדל בשדה חבירו, וטעמו משום שהאיסור להביט לחצר חבירו הוא משום נזקי תשמישים, שממעטו מהם, והוסיף ג"כ ראייה מקדשים שמראה אין בו משום מעילה.

ולענ"ד לא דק דבב"ב (ב:) אמרי' דאסור לאדם שיביט בשדה חבירו בשעה שהיא עומדת בקמותיה, ומשמע דהחשש הוא

בדין טלטול מוקצה לצורך מקומו

הוצרך לערער גם על פרטי הדינים היוצאים אחר חידוש זה, דבהפסד היסוד יפול בלא"ה כל הבנין.

ולכאור' מסתבר יותר לבאר דהיתר טלטול גש"ר הוא באמת משום שמפריע, אבל הפרעה זו היא הפרעה של מאיסות, ופוגע בעונג וכבוד שבת אם ישאיר את הגש"ר כאן, וזה הפרעה בעצם, ומש"ה התירו, משא"כ בבובת 'קופלה' שאינה מפריעה בעצם, אלא רק כעת אינה נוחה, א"א להגדיר זאת כפגיעה אמיתית בכבוד ועונג השבת ולא התירו בכה"ג.^ב

ומש"כ להתיר טלטול בובת 'קופלה' של וקסברגר משום שזה מוגדר לצורך מקומו, אם זה מפריע, והוכיח כן מחידוש הלבוש ועול"ש דטלטול גש"ר הוא מדין טלטול לצורך מקומו, ומכח מה שהא"ר שפקפק על ד' הלבוש לא פקפק אלא מחידוש זה ולא מהחידוש הנוסף שעצם זה שזה מפריע מוגדר כצורך מקומו.

ולענ"ד אין דבריו מוכרחים דיתכן לומר דהא"ר לא נחת לזה, וממה דערער כבר על עצם החידוש דטלטול גש"ר הוא משום דהו"ל לצורך מקומו, ממילא לא

א. הערת הרב סקלי: לא זכיתי להבין את השגתו, דאף אם יכול למנוע מחבירו להזיקו בעין הרע, הרי מ"מ בניד"ד שאינו מכון להזיקו כלל, אין ראייה שיכול לאסור עליו את עצם ההבטה ברכושו.

ב. הערת הרב סקלי: אף אני לא באתי להתיר מצד גרף של רעי, אלא מצד טלטול כלי שמלאכתו לאיסור לצורך מקומו.

אלא דין שמוגבל בסברא, והיינו שמותר לטלטל מוקצה ממקומו אם צריך את מקומו, [ובמקו"א הארכתי בזה בעז"ה].

ובעיקר הך מילתא דצורך מקומו, לכאו' ביאור המילות הוא שצריך את המקום, ולא להסיר את מה שמעליו, ולא התירו דין יבש של טלטול לצורך מקומו,

בגדר פסק בית דין בטעות

ובענ"ד לכאו' היה נראה שראיתו השניה אדרבה מכרעת להיפך דהיינו מעדים זוממים [מלבד מה דלכאו' גם הדעת נותנת כן כמו כל פס"ד שידע א' מהם שטעו שאסור לו לעשות על פיהם כמבואר בריש הוריות], שכיון שלא הותרו העדים לפני שהרגו אינם נהרגים, ומוכח דאם היו מתרים אותם היו נהרגים, ולא איכפ"ל שהב"ד פסק את פסקו בזה [עכ"פ לד' השרידי אש שהביא הרה"כ שליט"א].

[ב] הגר"ש שרפי שליט"א האריך הרחיב כיד ה' הטובה עליו בענין כח פס"ד בטעות והביא ראיות נפלאות ופלפל בהם בחכמתו הגדו', וכל הרואה מברך ברכת הנהנין.

רק את מסקנתו לא הבנתי דלכאו' אחר שדחה בעצמו את כל ראיותיו, ולא נתבררו לו ראיות מכריעות בזה, מדוע כתב לבסוף שלגבי נפשות נראה מעובדא דיהודה ותמר שהפס"ד חל, ואע"פ שבמאמרו האריך לדחות ולהוכיח שאינה ראייה מכרעת.



מכתב ג'

הרב קלונימוס גדליה גרינפלד

נציג משמורת סת"ם בדרום, ומוחבר קונטרס מאיר עיניים

הבהרה - בענין 'אות' אוהו תפילין

לענות לטענותיו של דודי והדברים פורסמו ב"מוריה" הבא. כאשר הגיעו הדברים למרן הקה"י זצוק"ל, קצף מאד (שאיזה פרופסור מפרסם מאמר "הלכתי/מדעי" נגד דעת מרן החזו"א) ובתחילה חשב שלא להגיב. אח"כ נמלך וכתב קונטרס מיוחד בשם "הוספה לשיעורין של תורה" להשיב על טענות המכ"מ (-מידה כנגד מידה) ע"מ להוציא מלב הקוראים את ההתחשבות בדבריו וכפי שכתב בהקדמתו דברים חמורים ביותר: "חבר הוא לאיש משחית" "ישתקעו הדברים ולא יאמרו ולא יזכרו ולא יעלו על לב לעולם" ("ה"...). אבל כאן ראינו את גדלות מידותיו של מרן הסטייפלר, אשר למרות ששפך אש וגופרית על דודי ז"ל, דאג להזמין לביתו בטרם הפיץ את הקונטרס שחיבר כדי לומר לו שעומד לפרסם קונטרס בענין, וקרא לו כדי שידע שאין לו שום דבר נגד "המחבר" אלא רק נגד הדברים ש"המחבר" כתב ושכתב בחומרה כדי שלא יבואו להתחשב בדבריו. (את הסיפור שמעתי מבן דודי הרה"ג ר' שמשון גרינפלד שליט"א - מחשבי הת"ח בעי"ת לייקווד - שהיה אז מבחירי ישיבת חברון שנכח במקום) ע"כ המעשה.

ולגופו של ענין, אני לא הסטייפלר והממציא הנכבד אינו דודי, רק שמשם קבלתי

בעקבות פרסום השגותיי ההלכתיות וההשקפתיות נגד הפטנט "אות - אוהו תפילין" (ניסן-אייר תשפ"א), קיבלתי ביקורת מרבנים וקוראים חשובים אחרים בעיקר על אופן הבעת התנגדותי שהיתה בה כעין התקפה על ממציא הפטנט (מאשר לדבר נקודתית על הפטנט עצמו). אני מקבל את הביקורת המוצדקת וברשות הקוראים (והבמה היקרה "מנורה בדרום") אני מבקש להסביר מדוע הרגשתי שחשוב לציין את הממציא עצמו.

בתמוז תשמ"ב פרסם בן-דוד של אבי ז"ל, יהודי יקר ובר אוריין, פרופ' אברהם יהודה גרינפלד ז"ל, מאמר בירחון "מוריה" (של מכון ירושלים) בשם "מידה כנגד מידה" שעוסק במידות ושיעורי חז"ל^א כאשר עיקר חידושו שם הוא שיש למדוד בעובי האגודל ולא ברוחבו ואז ממילא השיעור יוצא כ-2 ס"מ (כשיעור הגר"ח נאה ולא כהחזו"א) [אם זכורני נכון, הוא גם העמיד תלמידים רבים בשורה ומדד את אגודליהם ומצא כמסקנתו]. הוא הלך למרן הגרשז"א (יחד עם הגר"א נבנצל שליט"א) והציג לפניו את חידושו והגרשז"י נהנה מהדברים ועודדו לפרסמם ואף עזר לו להכניסו ל"מוריה".

פרסום הדברים עורר סערה בקרב הקוראים ושני ת"ח חשובים כתבו מאמרים

א. נושא שעסק בו שנים רבות בעיון גדול ומעמיק הנוגע גם לגבולות א"י ושאר נושאים הלכתיים שהובאו בספרו "מידה כנגד מידה".

שעושה דבר טוב להקל על חלק ממניחי התפילין המתקשים להניח כנהוג.

אולם לגבי הדברים הקשים שכתבתי בגליון אייר תשפ"א אודות הקולות בענייני סת"ם (כתיבה בקולמוס-ברזל דמתקריא "נירוסטה"^ב, תיוג בדיו גרפי ולא בדיו סת"ם, כתיבת שם הוי"ה בלי "חילוק אותיות" לספרדים^ג, וכתיבה תוך כדי שמיעת מוזיקה^ד בגושפנקא של מכון הסת"ם ה"ספרדי" שמתיר כל אלו לכתחילה ומגדיר את תוצרתם כ"מהודרים"), אינני חוזר בי וממשיך להצר על כך שיש מקילים בכל אלו ומחזק אם ידם של כל הני ספרי דווקני הממשיכים להקפיד לכתוב בקדושה ובטהרה וכמו שצריך מבלי להיסחף עם הזרם - ירבו כמותם - ומברכם ברכת הדיוט שימשיכו לזכות את ישראל בסתו"מ כשרים ומהודרים לאוי"ט מתוך מנוחה ושלוה, בריאות ופרנסה טובה אמן.

את ההשראה לצאת נגד הפטנט במלים בוטות כ"כ. ולטענת האומרים שהוא הלך לרבנים וקיבל מכתבים, אענה מידעה שהוא הלך ליותר רבנים שלא נתנו לו מכתבים (וגם דודי הלך למרן הגרש"ז שאף סייע לו לפרסם ב"מוריה"!).

אולם עכ"ז כנראה הפלגתי יתר על המידה במה שנראה כהשמצות, כשלמעשה עיקר דברי נלקחו מתוך פרסומי הממציא על עצמו ועל המצאתו.

על כן, מכיון שהעירו לי שאין זה נכון לרדת לרמה אישית, כאשר ההתנגדות היא על עצם הרעיון עצמו (לשנות את צורת הנחת התפילין דורי דורות) ולא - חלילה - על הממציא, אני חוזר בי מכל מה שיכול להתפרש כזלזול ביהודי יקר בעל תשובה (אשריו ואשרי חלקו שזכה להתקרב לעבודת השי"ת) ומלמד עליו זכות שבסה"כ חשב



ב. ואציין כאן מעשה שהיה בשנת תשמ"ו עם הסופר ר' אפרים כהן שליט"א מקהילתנו, שכתב מזווה בקולמוס ברזל וכאשר שמע שיש בזה נידון שאל את מרן הגר"צ אבא שאול זצ"ל אם היא כשרה, ענה לו חכם ב"צ שהיא כשרה אבל שלא יברכו עליה (וציין איזה פוסק שמחמיר בזה אינני זוכר מי) וניתן לברר אמיתות הסיפור אצל בעל המעשה.

ג. שנהגו כמעט כל הסופרים המהדרים להקפיד בזה גם בלי הכוונות כפי שפוסק ה"קול יעקב" שהוא הוא הספר המוסמך ביותר לסת"ם הספרדי (וכפי שמרן שה"ת הגר"ח"ק שליט"א אמר לנכד ה"כף החיים" הגרי"ח סופר שליט"א שספרו של סבו הוא ספר יסוד לכל הסופרים). וראש ה"מכון הספרדי" חולק על הקו"י ומגדיר כתיבת שם הוי"ה בחילוק אותיות בלי כוונות כ"מעשה קוף בעלמא" (רח"ל) וטוען שאין בזה שום תוספת הידור ומעלה ובעוה"ר רבים שומעים לו והפסיקו לנהוג כהקו"י (מי רוצה להיקרא קוף?).

ד. אמנם המתיר מציין שמדובר רק ב"מוסיקת רקע" להפיג את ה"שיעמום" של הכתיבה אולם לב יודע מרת נפשו שמי שמדליק מוסיקה רוצה לשמוע שירים שהוא אוהב, לא בטוהוב או מוצרט מרדימים... ומה לי אם זה ברקע בלי מלים או באוזניות עם מלים, תמיד אפשר "להיסחף" ולשיר יחד עם המנגינה...

מכתב ד'

הרב דוד אריה הילדסהיים

אשדוד

בענין אמירת נוסח 'לשם יחוד'

וגם היעב"ץ העיד על אביו הגדול החכם
צבי שמעולם לא שמע אותו אומר
לשם יחוד.

באות ג' עמד על הסתירה בדברי הגר"א אם
לומר לשם יחוד, אכן פשר הדבר
מבואר במעשה רב כתי"י סינסינטי סי' ל"ז
(הובא בסידור אזור אליהו ועוד מקומות)
שכתב: "הגר"א לא היה אומר לשם יחוד
קבה"ו קודם איזו מצוה וברכה, ואמר כי ה'
אלקיננו הוא יחוד קבה"ו", הרי שהגר"א לא
אמר לשם יחוד דוקא לפני "מצוה וברכה",
דהיינו מצוה שיש עליה ברכה, כיון שבנוסח
הברכה גופא נרמז ענין היחוד, אך במצוות
שאין עליהם ברכה אפשר שאמר לשם יחוד
(אמנם אין מזה שום ראיה שסבר שאמירה זו
ראויה להמון העם שאינם מבינים את
משמעות הדברים).

ומה שהאריך הרב פרידמן באות א' ואות ד'
שצריך לייחד כל מעשה לש"ש כדי
שלא תשרה עליו הסט"א ר"ל, פשוט שלענין
זה א"צ דוקא את נוסח לשם יחוד, אלא די
בברכה שלפני המצוה, או לומר 'הריני עושה
כן לקיים מצות בוראי'.

ומה שהביא באות ח' באורך את דבריו
החריפים של הבאר מים חיים כנגד
גאון ישראל הנוב"י זי"ע, לא ראוי להעתיק
דברים כאלו בלי להציג גם את הצד שכנגד,
והנה מה שטען הבאמ"ח על הנוב"י מצד

כמה הערות על מאמרו של הרב שמעון
פרידמן בענין אמירת נוסח לשם יחוד:

בפתח דבריו כתב שבמאמר מתבאר "כי אין
שום מחלוקת בענין ואין שום טעם
ומניעה מלומר זה הנוסח בשום אופן", והוא
תמוה, שהרי הוא עצמו הביא באות ז' את
דעת החות יאיר והנוב"י שלא לומר לשם
יחוד, ושכן נהג מרן החת"ס, ושהגה"ק
הדברי חיים מצאנז זי"ע אמר שהנוב"י צדק
בענין זה, הרי שאכן יש מחלוקת בענין זה,
ולדעת כמה מגדולי הדורות אכן יש טעמים
ומניעות מלומר נוסח זה, כמו חשש קיצוץ
בנטיעות, כבוד א' הסתר דבר, ושצריך לזה
רעותא דליבא ודחילו ורחימו (כמו שהביא
הרב פרידמן עצמו באות י"א אזהרות
חמורות בענין זה).

ויש להוסיף שהדברי יציב שם הביא שגם
בחק יעקב סי' תפ"ט ס"ק י"א כתב
בענין הספירה שכבוד אלקים הסתר דבר,
וידוע שכן נהג הגה"ק הדברי חיים זי"ע
למעשה שלא אמר לשם יחוד כל השנה
מלבד ליל הסדר, והגה"ק הדברי יציב אמר
בשיחותיו כמה וכמה פעמים את הדברים
הנ"ל ששמע מאביו ביתר הרחבה,
שאמר "צדק מאוד ר' יחזקאל"י (=הנוב"י)
בא עגלון ומוכר סוסים ומתחיל לומר לשם
יחוד לשם יחוד, מה לשם יחוד ומי לשם
יחוד מה הוא מבין בזה".

ההלכה כבר השיב על דבריו בשו"ת ערוגת
הבושם או"ח סי' ט"ז, וכן בחלקת יואב סי'
ל"ג תמה עליו (והרב פרידמן אמנם ציין
אליהם אך לא ראה לנכון להודיע מה כתבו),
ומה שהאריך הבאר מים חיים לטעון על
הנוב"י בענין החיוב הגדול לכיין כוונות
ולייחד יחודים, נראה מדבריו שחשב
שהנוב"י התנגד לכל העיסוק בנסתרות
ובכוונות, ולצערינו היו רבים שחשבו כך, אך
כבר נודע בשערים שחשד זה אינו נכון כלל
וכלל, להד"ם, כי הגר"ח צאנזר מבראד העיד
על ידידו הנוב"י שהיה בקי בכל הזוהר
וכתבי האריז"ל! וגם בספריו הבליע הנוב"י
בכמה מקומות ענייני קבלה, כמו בנוב"י

מהד"ת או"ח סי' ק"ז ובסוף ההקדמה
לצל"ח, ובצל"ח ברכות ד' ע"ב בענין תהלה
לדוד, ובפסחים נ"ו ע"א, ועוד הרבה, אלא
שסבר שדברים אלו ראויים רק ליחידי סגולה
השרידים אשר באו בסוד ה' (כמו ידידי נפשו
חכמי הקלויז בבראד), וגם להם ראוי להצניע
את הדברים ולהסתירם.

כמובן לא באתי חלילה להכריע בין
השיטות, אלא רק להזכיר את
הדבר הפשוט שיש כאן שני צדדים, וכל
אחד יאחז במנהג אבותיו ודעת רבותיו,
נהרא נהרא ופשטיה.

דוד אריה הילדסהיים

מכתב ה'

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

א] יבואר שמותר לעמוד ברחוב בשעת הצפירה גם לדעת הגר"א

שאסור ללבוש בגד שהוא כמלבושי הגויים דאסור להיות נדמה להם וללבוש כמלבושיהם, וא"כ היאך שרי ללבוש בגד הניכר שהוא כלאיים ואינו מלבוש של יהודי? והוכיח מזה המהרי"ק שכל האיסור הוא רק בדבר שאין בו טעם המובן מה הצורך לעשותו, אבל דברים שמובנים למה עושים אותם, לא אכפת לנו שלמדנו את עשייתם מן הגויים, זה דעתו של המהרי"ק שהביא הרמ"א. אבל הגר"א שחולק וסובר שגם כשיש טעם אסור לעשותו כמעשי הגויים א"כ היאך יפרש את המתירים ללבוש בגד כלאיים שהוא מלבוש מובהק של גויים? ולכאורה הבאור בזה הוא שהרי גם הגר"א מודה שכל דבר שהיהודי עושהו ולא למד זאת מהגויים אז אפילו שהגויים גם נוהגים לעשותו אין בו איסור של חוקות הגויים (וכתב הגר"א שלפי זה נדחו כל ראיות המהרי"ק), וא"כ גם בנידון דידן של לבישת בגד כלאיים הואיל וכל אדם עושה תחבולות להנצל מן המכס, הלכך אע"ג שמשתמש הוא בבגד שניכר שהוא מלבוש גויים מ"מ עיקר עשייתו של אותו אדם אינו לבישת בגד של גויים, אלא כעת העשייה שלו היא בריחה מן המכס, וזה לא מעשה 'חוקות הגויים' שנאסר, כלומר: כוונת העשייה ותכליתה קובעת אם זה חוקות הגויים או תחבולות היהודים. ומעתה נבוא לדון לדין עמידה בצפירה, במקרה שאדם מהלך ברחוב ונשמעת לפתע צפירה וכל אנשי הרחוב נעמדים, הרי טבעו של אדם שלא נעים לו

[הדברים מתייחסים רק לגבי הנידון ההלכתי של עמידה בשעת הצפירה האם מותר לעמוד, אבל איני כותב מה ההשקפה ה'תורנית' על המשמעות הרעיונית של העמידה, האם צריך לעמוד או דלמא אדרבה אסור לעמוד אלא צריך דוקא להביע מחאה, והאם יש הבדל בין הצפירה של יום ה'חגא' שלהם לבין הצפירה של יום ה'זכרון' שלהם שיש לדון בכאור"א לפי מצבו ומקומו, ואכמ"ל.]

לגבי הנידון של עמידה בשעת הצפירה, שנכתב בזה בגליון הקודם לדון לפי דעת הגר"א [שחולק על המהרי"ק] וסובר שאפילו דבר שיש בעשייתו טעם, אם אנו למדנו אותו מן הגויים יש בעשייתו איסור של 'ובחוקותיהם לא תלכו' ולפי זה היה מקום לחשוש לאיסור דאורייתא לעמוד בעת הצפירה. אבל נראה שיש לדון בזה בסברא פשוטה שאין שום איסור, דהנה בדברי המהרי"ק שהוא המקור לשיטת הרמ"א שמיקל בדין זה, מבואר שכתב להוכיח שכל האיסור הוא רק בדבר שאין בו טעם, שהביא ראיה לדבריו מהא דיש הסוכרים שמותר לו לאדם ללבוש בגד כלאיים כדי להבריח את המכס, והם מפרשים שמדובר במכס שמחייבים רק את היהודים לשלמו, ולכן הוא לובש בגד כלאיים כדי להראות כמו גוי שהרי יהודי לא לובש כלאיים, וממילא נפטר הוא מן המכס שחושבים שהוא גוי הואיל ולובש הוא בגד זה שניכר שהוא כלאיים ואין יהודי לובשו, והקשה המהרי"ק הרי כתב הרמב"ם

מנורה הרב אברהם יחיאל הלר הכהן בדרום ריא

לפי המהרי"ק מדוקדק לשון הפסוק - בחוקותיהם לא תלכו - דחוקים הם דברים בלא טעם, ומזה דקדק המהרי"ק שהתורה אסרה לילך אחריהם דוקא בדברים שאין סברא בעשייתם, אבל לפי הגר"א שאף דברים שיש בהם טעם הם בכלל האיסור א"כ למה נקטה תורה בלשון חוקותיהם? וראיתי באבן עזרא שפירש [ויקרא יח, ג] בזה"ל - ובחוקותיהם לא תלכו - שלא ירגיל אדם ללכת בדרך הזה עד שיהיה לו חוק, עכ"ל.^א מבואר בדבריו שאסרה התורה להתרגל להתנהג בדרכי הגויים עד שכאילו עושה מעשיו בלא מחשבה וכאילו כמו חוק, דהיינו שכ"כ רגיל הוא במעשי הגויים עד שנהיה טבעו לעשות כך. והרי זה סיוע גדול להגדרת האיסור שכתבנו שדוקא במעשים שנוהג ומתכוין בעשייתם לצורת חיים מסוימת ומתרגל אליה, זה מה שאסרה תורה, אבל עשיית דבר במקרה בעלמא לא אסרה תורה גם אם הוא ממעשי הגויים, ודו"ק.

העולה מדברינו: מהות האיסור הוא הליכה בדרכי הגויים. ולכן כל עשייה ארעית שתכליתה אינה עצם עשייתה אלא צורך צדדי, כמו להנצל מן המכס, או לעמוד ברחוב בשעה שכולם עומדים, אין בזה שום איסור של ובחוקותיהם לא תלכו, ודו"ק.

להראות שונה מכולם, וכמו שאמרו חז"ל [במסכת דרך ארץ זוטא פרק חמישי] אל תהי עומד בין היושבים ולא יושב בין העומדים... כללו של דבר אל ישנה אדם ממנהג הבריות, [עכ"ל]. ובפרט כאן שיודע שלפעמים מביטים עליו כדי לראות מה הוא עושה, ולכן נוח לו להצניע את עצמו מלהתבלט ורוצה לעמוד מהילוכו כדי לא להיות שונה מסביבתו, הרי זה דומה ממש למבריק עצמו מן המכס בבגד של גוי, ונמצא דזה מותר גם לדעת הגר"א. עוד נראה להוסיף הסבר בגדר האיסור, דהנה האיסור נאמר בתורה בלשון - ובחוקותיהם לא תלכו - ונראה לדקדק את הלשון 'תלכו' שמשמע מזה שהאיסור הוא הנהגה של גוי וכעין קביעת אורח חיים של נסיון להדמות לגויים, אבל מה יהיה הדין במי שנמצא בחדר סגור וקר לו, והוא תופס איזה בגד להתחמם בו ופתאום הוא רואה שזה בגד של גויים, האם יהיה חייב להורידו מיד שהרי כתב הרמב"ם שאסור ללבוש מלבושי גויים שבזה מידמה הוא להם? לכאורה מסתבר שבלבישה מיקרית לצורך זמני של התחממות, והוא אין לו שום שימוש דוקא במה שנראה הוא כגוי ולא זו המטרה שלו, אין בזה איסור של בחוקותיהם לא תלכו, כך היה נראה לדקדק. ויש להוסיף בזה דהנה

ב] יבואר שמעיקר הדין אין חיוב אפילו מדרבנן לקשור הרצועות בגמור הכריכות

בסוף הכריכה, וראיתי שנכתבו דברים לא מדויקים כ"כ [אולי מחמת כעס...] ויכול

הנה נכתב בגליונות הקודמים בעניין כריכת רצועות התפילין על האצבע וקשירה

א. ומצאתי בספר 'יראים' במצוה רע"ד שכתב בזה"ל - ציוה הבורא שלא לילך אדם בחוקות הגויים לרדוף אחר שרירות לבו להיות זולל וסובא, דכתיב בפרשת קדושים תהיו ולא תלכו בחוקות הגוי, וחוקות הגויים זוללים וסובאים ומכאן למדנו אזהרה לבן סורר ומורה - עכ"ל. ומבואר בדבריו כעין מה שפירשנו שאפילו שהמדובר בפסוק הוא על מעשים טבעיים של אכילה ושתייה בכל זאת נקטה התורה לשון 'חוקות' משום שמדובר על אכילה ושתייה בלי מחשבה ובלי הגיון אלא בולמוס של אכילה שנעשה כמו - חוק - כלומר בלי תועלת ובלי מחשבה.

הקורא התמים להתרשם מהדברים שעניין הקשירה שעל היד בסוף הכריכות הוא חיוב או עכ"פ קרוב לחיוב, אבל המעיין באמת בשורשי הדברים יראה שהעיקר לדינא הוא שאין מצוה או חיוב בקשירת הרצועות בסוף הכריכות, ואבאר הדברים.

הנה צריך לידע שמלבד הרמב"ם שהזכיר קשירה בגמר הכריכות, לא מצאתי שהזכיר אף אחד מהראשונים עניין זה, כלומר גם אלו הראשונים שפירשו את הגמרא כפירושו של הרמב"ם הזכירו רק את העניין של ג' כריכות סביב האצבע והם הסמ"ג [והביא זאת גם בשם הרי"ף] התרומה הרא"ש והטור. וגם תוס' שהביאו בשם הערוך כפירוש הרמב"ם הביאו רק שהרצועה תהיה ארוכה עד אצבעות היד ולא הזכירו לא כריכת הרצועות ולא קשירתן. וגם המרדכי שהעתיק את הפירוש בגמרא שיש אמורא שסובר שצריך גם קשר באצבע מ"מ סיים שפוסקים לדינא כמו האמורא האומר שאין צריך קשר וכמו שנוהגים [כך כתב המרדכי], דהיינו שמעיד לנו המרדכי שלא נהגו בקשר באצבע. העולה מדברינו דהרמב"ם הוא יחידא בחידוש דין זה.

עוד יש להוסיף שגם הרמב"ם עצמו בהלכות לא הזכיר את הקשירה בסדר הנחת התפילין ובצורת קיום המצוה, אלא רק כשכתב הרמב"ם את שיעור האורך של רצועת התפילין של יד כתב שזה השיעור, וא"כ אין לנו דברים מפורשים שזה חיוב בצורת הנחת התפילין. אלא שברבינו מנוח כתב לתמוה מנליה להרמב"ם שיעור זה וכתב -ואפשר לומר שתקנת הגאונים היא כדי שלא תישמט הרצועה- עכ"ל. דהיינו בדרך אפשר כתב שאולי היתה תקנת הגאונים בזה, אבל לא חיוב אפילו מדרבנן, וכיון שהוא תקנת הגאונים לצורך הידוק הרצועה שלא תישמט,

א"כ בכלל לא ברור לומר שהקפידו הראשונים דוקא על קשירה ולא על מי שיצליח להדק את הרצועה באופן אחר. עוד יש להוסיף בזה שהרמב"ם דיבר במי שעושה כריכה אחת בלבד על הזרוע (לצורך קשירת התש"י על קיבורת ידו), וממנה מותח את הרצועה ישר אל האצבע! (בלי שום כריכות על ידו!) ועל צורת הנחה כזו כתב הרמב"ם שיכרוך סביב האצבע ויקשור, אבל אנחנו שכורכים שבע כריכות סביב היד ואח"כ כורכים על כף היד צורה של האות שי"ן, בזה לא דיברו הרמב"ם והגאונים, ואולי בצורת הנחה כזו לא יצריכו את הקשירה שבאצבע, אלא עצם ריבוי הכריכות כבר מחזיק היטב את הרצועה האוחזת את התש"י שבראש הזרוע, ועכ"פ סגי בכריכת סוף הרצועה תחת הכריכות שבכף היד כדי שהקשירה תתקיים. ובשם מרן הגר"ח"ק הובא שם שתחיבת הרצועה תחת הכריכה בעצמה היא ג"כ נחשבת קשירה!! ועוד יש להוסיף שגם אם הכריכה לא תחזיק היטב בכף ידו וישמטו קצת הכריכות שעל כף ידו לא קרה שום דבר, שאין אנו באים אלא רק להרחיק את החשש שהתפילין שבזרוע ישמטו ממקומם וזה שפיר סגי בכריכות שאנו עושים. העולה מדברינו דאפילו הרמב"ם לא כתב להדיא שדוקא ע"י קשר היא צורת ההנחה.

והנה יש להוכיח שאחרי שאנו עושים כריכות רבות סביב האצבע כבר אין הקשירה סביב האצבע חיוב, שהרי בדין רצועה שנפסקה והוא בא לתקנה בקשירה פסק השו"ע בסי' ל"ג שבתוך השיעור שהוא לעיכובא באורך הרצועה [דהיינו אורך הרצועה מההרצועה שבמעברתא שבה מהדק את התפילין על הזרוע עד אצבע האמצעית] צריך שהרצועה תהיה שלימה בלא תיקונים וקשירות, אבל על המשך אורך הרצועה כתב

לא מסתבר שהרי הכריכה על הזרוע לבד אינה מחזיקה כלל, ולכן כתב לעשות כמו שנוהגים לכרוך על הזרוע שבע כריכות ואז נשלמה מצות ה'וקשרתם' של יד ושפיר יכול להניח את התש"ר, הזינן שגם המשכנ"י לא הפליג בדבריו כ"כ לומר שאחרי הז' כריכות עדיין יש חיוב של כריכה וקשירה על אצבעו! העולה מדברינו שלדין דעבדינן ז' כריכות על היד אין הכריכות על האצבע מעכבות כלל.

והנה גם מה שהביאו מדברי הרמב"ם בתשובה, הרי כתבו בעצמם שיש גירסאות שהרמב"ם ענה שבאמת הקשירה אינה חיוב, וא"כ אין לנו מקור ברור אפילו מהרמב"ם לומר ששיטתו שיש חיוב קשירה (ואדרבה עדיף לתפוס כפי הגירסאות המפורשות שענה הרמב"ם שאין כלל חיוב קשירה, מאשר לעשות 'מחלוקת' בין הגירסאות ולתפוס את הגרסאות האחרות שגם לפיהן לשון הרמב"ם סתומה ואינה מוכרחת לומר שיש חיוב קשירה). ונשאר לנו רק דברי השו"ע שהעתיק לשונו של הרמב"ם שיכרוך סביב אצבעו ויקשור, אבל אפשר לפרשו כמו שפירש הגר"א שאין כאן שום חיוב קשירה אלא רק עצה לדאוג שהרצועה תהיה מהודקת ולא תישמט. [ומה שצינו שם בשם הלבוש שחולק על הגר"א עיינתי ולא מצאתי בדבריו כלום.] נמצא דגם בשיטת הרמב"ם לא ברור כלל שיש חיוב קשירה.

ובאמת אחר העיון מעט בדברי הפוסקים כמו המ"ב והבא"ח והכה"ח לא מצאתי שכתבו והזהירו משהו על הקשירה שאחר הכריכות,² וכמו שהובאו (בגליונות הקודמים) כמה פוסקים שאמרו מפורש שגם

השו"ע להקל לתקן את הרצועה אם הקרע הוא אחרי השיעור של כריכת הרצועה סביב האצבע וקשירתה. והרי לך לשון השו"ע שם -וכל יתרון האורך שהוא בשביל שכורך הרצועה כמה פעמים סביב הזרוע אין התפירה והקשירה פוסלים בה- עכ"ל. וכתב המחצית השקל שבכה"ג שעושה תיקון הרצועה אחרי השיעור הקטן של הרמב"ם א"כ אם כשיניח את התש"י יעשה את שבע הכריכות על היד ואח"כ יכרוך סביב האצבע נמצא שהקשר באצבע נעשה ע"י הרצועה המתוקנת ולא ע"י הרצועה השלימה, ולכן נקט המחזה"ש שבכה"ג צריך קודם למתוח את הרצועה מן הזרוע ישר אל האצבע ואח"כ יחזור ויעשה את הכריכות סביב היד, דהיינו שהמחזה"ש נקט שבאמת הקשר על האצבע הוא חיוב גמור לפי הרמב"ם וחייב לעשותו מהרצועה השלימה דוקא, אבל הבה"ל [שם ד"ה אם נפסקה] נקט להלכה שלא כדברי המחזה"ש משום שעיקר הקפידא על השיעור ולא שתהיה הקשירה בפועל דוקא ע"י הרצועה השלימה (את"ד הבה"ל, עיי"ש), והרי זה סיוע לדברינו שאחרי שעושה כריכות סביב הזרוע כבר אין כ"כ קפידא בקשירה, נויש לפלפל בזה עוד, ואכמ"ל. עוד נכתב בשם ה'תשובות והנהגות' שג"כ כתב להחמיר בזה לעשות את הכריכות על האצבע ולקשור, והנה עיינתי בדברי התשוה"נ וראיתי שמקור דבריו שהביא בשם שו"ת משכנות יעקב סי' כ"ט שכתב דין זה, ועיינתי בשו"ת משכנ"י וראיתי שעיקר דבריו הם שהוא תמה על מה שכתב השו"ע שמיד אחרי קשירת התש"י על הזרוע יניח את התש"ר עוד לפני שעושה שבע כריכות על ידו, ועל זה משיג המשכנ"י שזה

ב. בבא"ח וכן בכה"ח דברו על סדר הנחת התפילין וכן על חליצת התפילין והזכירו רק את הכריכות שעל

ה'וקשרתם' חושש אני שמי שיכוין את הדברים כפשוטם **יעבור באיסור דאורייתא של בל-תוסיף!** שהרי מוסיף הוא חיוב דאורייתא של קשירה ללא מקור ברור, שהרי לא ראינו אף אחד ממפרשי הרמב"ם שנוקט שזה חיוב דאורייתא,¹ ופלא על הכותב שהביא בשם 'צדיקים וגאונים' שהזהירו שהקשר הוא הלמ"מ, איך אפשר להמציא הלמ"מ בלא שום מקור?

נמצינו למדים אחר העיון בשורשי הדין: שלמנהג דידן שעושים כריכות הרבה ליכא למיחש לחיוב קשר בגמר הכריכות ואינו אלא לצורך הידוק הרצועה, ואם כורך הרצועה נתקיים הדין גם בלא דקדוק עשיית קשר, ובודאי שאין להורות להלכה להמנע מאמירת 'וארשתך' בשעת הכריכות. [וצריך להזהיר שלא יטעו לחשוב שזה חיוב דאו'].

ע"י כריכת הרצועה בכף ידו נתקיים ה'ויקשור' של הרמב"ם. ופלא על מה שצוטט שם שיש שמדקדקים לא לומר הפסוקים וארשתך רק אחרי שיגמור את הכריכות והקשירה, עוד הביא בשם הגר"מ שטרנבוך שליט"א ועוד שיש שכרכו סביב האצבע עוד קודם הנחת תש"ר, והרי זה ממש להוציא לעז על מנהג ישראל קדושים שנהגו להניח תש"ר קודם הכריכות על האצבע וגם נהגו לומר פסוקים אלו בשעת הכריכות וליכא פוצה פה ומצפצף, ולבוא לומר שיש בזה חשש הפסק אצל החיוב קשירה הוא ג"כ שינוי מהמנהג המקובל אצל הרבה כלל ישראל, וצע"ג. (אולי ליחיד סגולה שהנהגותיהם מיוחדות בכל מצוות התורה יש מקום לדקדק ולהדר בענינים כאלו, אבל **לדינא לית דחש לזה.**)

ומה שנכתב שם שיש שאמרו שהקשר הוא חיוב הלמ"מ, או שזה מן התורה גמר

ג] בגדרי שומע כעונה

יוצא ידי חובה לגמרי במה שהמשמיע עושה. ויש שומע כעונה שהשומע שותף רק במקצת ממה שהמשמיע קעביד. והריני מפרט דוגמאות לדין זה 1. חזרת הש"ץ שכתב השו"ע בסי' קכ"ו סעיף ב' שאם צריך להעמיד מישהו אחר להמשיך את חזרת הש"ץ לכתחילה טוב שיהיה אותו האחר מי שכיון לכל התפילה עם השליח ציבור ולא שח בשעה שהיה הש"ץ מתפלל, ולכאורה מה המעלה שיש למי שהקשיב לחזרת הש"ץ

לגבי היסוד של שומע כעונה שכתבתי בגליון הקודם הריני להוסיף לחדד את דברי שאין מה שכתבתי קשור לחקירה המפורסמת בגדר שומע כעונה אם זה כדיבור ממש או שזה אופן לצאת ידי חובה מחבירו, אלא מה שנתחדש לי בסייעתא דשמיא הוא שיש גדר שלישי של שומע כעונה שהשומע יכול לצאת ידי חובה בחלק מהמצוה שהמשמיע מקיים, דהיינו שיש את הדין הפשוט של שומע כעונה שהשומע

האצבע בין בהנחה סיימו את דבריהם בכריכות וכן כשדיברו על חליצת התפילין התחילו לדון היאך לעשות את הורדת הכריכות מיושב או מעומד ולא הזכירו כלל את התרת הקשירה שעל האצבע!
ג. ועוד, הרי הכהנים כשבאים לעשות ברכת כהנים מורידים את הכריכות שעל כף היד, וכן המגביה ספר תורה מוריד את כריכות היד כדי שיהיו ידיו פנויות להגביה, ולא שמענו שיהיה הפוסקים שימהר להחזיר את הכריכות שעל ידו כדי לא לבטל מצות קשירה...

לחם משנה אבל כאו"א מהמסובים כשמקבל מהבוצע את הפרוסה שלו מברך שוב המוציא כשמגיע הפרוסה לידו, חזינן ששייך לצאת ידי חובת 'המוציא' לגבי לחם משנה ולא לגבי ברכת הנהנין. 4. מה שכתבו הראשונים שבשבת צריך להקשיב לברכות העולים לתורה כדי להשלים למאה ברכות [וכן פסק השו"ע בסי' רפ"ד סעיף ג'], והרי בשאר ימות החול לא הזהירו הראשונים שצריכים הציבור להקפיד להקשיב לברכות העולים ולצאת ידי חובה אלמא שאין זה חובת ברכה על כל יחיד, וא"כ מה הוא מכוין 'לצאת' בשבת? על כרחך שיש גדר של לצאת ידי חובת הברכה לגבי מצוות מאה ברכות. 5. מה שהתינוק קשור לברכת בפה"ג של המילה,

הרי הוא לא יוצא ידי חובה בשומע כעונה שהרי לא מדובר שהוא אינו יודע להתפלל וא"כ מה מעלתו במה שהקשיב לחזרת הש"ץ? אלא מבואר כאן שיש גדר של לצאת ידי חובת תפילת ציבור בחזרת הש"ץ וזה ראייה גדולה ליסוד הזה ששייך שומע כעונה שאינו ממש 'העתקת' הברכות שהלה מברך, ודו"ק. 2. כשהוא באמצע תפילת לחש ושומע שהציבור עונים קדושה כתב השו"ע שיקשיב לקדושה ולאיש"ר שהציבור עונים, והרי שם לא מכוין ממש לצאת ידי חובת שומע כעונה וגם שהציבור האומרים לא מכוין להוציא אותו י"ח ואפ"ה יש כאן גדר שהוא שותף עם הציבור בעניין שהם עסוקים בו, 3. יש שנהגו שבעה"ב הבוצע מברך המוציא להוציא את בני ביתו במצות



מכתב ו'

הרב שלמה זיצמן

ר"מ בישיבת 'בית מאיר' - תפרח

בענין הרוצה להחכים ידרים

(בבראשית יב ט) על הפסוק "ויסע אברהם הלך ונסוע הנגבה" - חזר וראה שנגבה הוא יותר מסוגל לעבודת קרבנות ומכ"ש לתורה שהיה אברהם אבינו עמוס בשקידה... וכבר ראה גם משה רבינו שדרום ארץ ישראל מסוגל יותר לתורה... עכ"ל.

ובן זה לשונו (בפרק יג, א) על הפסוק "ויעל אברהם ממצרים הוא ואשתו וכל אשר לו ולוט עמו הנגבה" - הנגבה, פירש רש"י לדרומה של ארץ ישראל... והא שפירש הכתוב שהלך לדרומה של ארץ ישראל ללמדנו שנכסף לשוב להמקום הזה ביחוד שמוצלח לתורה כמש"כ לעיל, עכ"ל.

בידידות והערכה,
שלמה זיצמן.

לכבוד ידידי המופלא בידיעתיו הנרחבות והעמוקות מפארי האברכים בקהילתנו הרה"ג ר' אי"ש קשש שליט"א מח"ס 'קובץ מוסדות הש"ס' עדין לתפארת שלו' וברכה.

ראיתי בהנאה את הדברים שנכתבו בקובץ "מנורה בדרום" חודש אייר תשפ"א שבו הארכת להביא פירוש מחודש למאמר חז"ל "הרוצה להחכים ידרים" [מלבד הפרוש הפשוט שיש לכוון את תפילתו לכיוון צד דרום], שיש מעלה לתורה של החכמים הנמצאים בדרום ארץ ישראל וכו'.

והנני להוסיף על דבריך ב"ידיעה נכבדה", שרבינו הנצי"ב בספרו על התורה "העמק דבר" כתב ג"כ בביטויים מיוחדים על מעלת דרום ארץ ישראל! וזה לשונו

מכתב ז'

הרב אברהם ילין

ירושלים

בענין ה'פטנט' לתפיסת הרצועות בקצוותיהן

ונזדעק על לבישת החליפה הקצרה, ובגדי הנשים הצרים והקצרים ושאר מרעין בישין.

ואגב הכי גם נזדעק על הכתיבה בקולמוס מתכת שכבר נזדעק עליו כבר בגליון ב' - אלול תשע"ט - וכבר ראיתי שהאריך אחד מחכמי הקובץ בטו"ד לדחות כל דבריו שם בגליון ג' [ועוררו עליו עוד דלדברי המחמירים בזה יש לחוש גם לכל הלומדים שלא לכתוב ג"כ חידושי תורה במחברותיהם עם עט ממתכת, וכן שלא להקליד ולהדפיס חידו"ת עם מכונות ממתכת, ודפח"ח].

ותמיהני שלא נזדעק כדרכו גם על סגנון הכתיבה המקובל היום בסת"ם שג"כ נשתנה ע"י ר' נתנאל סופר ז"ל מהכתב הנהוג בארצות אשכנז מקדמת דנא, ולא זו בלבד אלא שאף מלמדו לתלמידים, ונדחק בזה שם (בגליון כב עמ' סב) באיזה תירוץ קל, ולא נתן אל לבו כי ממנהג המ"ב מוכח שלא דרך בדרכיו, ואכמ"ל.

ב] והנה כל המעיין בדבריו רואה שיש כאן ב' נידונים נפרדים לגמרי זה מזה, וכמו שהוא כתב בעצמו שעיקר מה שנתכוין במאמריו אינו להוכיח מבחינה הלכתית הלכתית שזה אסור, אלא להוכיח שמבחינה השקפתית זה אסור.

ואמנם ניכר מבין ריסי דבריו שרוב רובו של מאמרו אינו בעל משמעות הלכתית, ומעט מזער הוסיף מהפן ההלכתי, אם כי

א] הרב גרינפלד שליט"א שהוא עוסק ומומחה ידוע בסת"ם באזור הדרום האריך בגליון כא לשלול את ההמצאה החדשה של הרב פדן שליט"א שהמציא 'פטנט' לתפיסת הרצועה של יד בקצה הרצועה באופן שלא ייוצר הצורך כל הזמן לתחוב את הקצה בתוך הכריכות שעל היד כמנהג, ורק אדגיש שהרב פדן שליט"א קיבל על המצאתו הסכמות רבות מגדולי הת"ח שבדור, שאין בזה חשש הלכתי, אם כי הרבה מהם הודו שזה בהחלט מיותר, מ"מ היה ברור להם שאין בזה חשש מצד ההלכה,

וכל זה [היינו שהרב פדן קיבל הסכמות כנ"ל] מוסכם גם על הרב גרינפלד שליט"א, אלא שהוא טוען על זה שאעפ"כ נשמטו מעיני הת"ח הנ"ל דברי כמה גדולים בדורות האחרונים שהורו שיש דין גמור של קשירה בכף היד בקצה הרצועה, ולכן טעו אותם גדולים שאישרו את ההמצאה הזו, [וחשובין בעיניו דברי איזה חכם מ'מסבירני היהדות', מדבריהם].

ומלבד זאת לדעתו עצם שינוי המנהג הוא פסול, אפי' אם לא היה בזה כל חשש ניכר מבחינה הלכתית, כיון שפעמים רבות שינוי מנהגים ותיקים שברבות השנים נתברר שהמנהג הותיק היה עדיף על המנהג החדש, א"נ נגררו מכשולות רבים בעקבות שינוי המנהג, ובטענה זו נתעסק עוד יותר הרב גרינפלד שליט"א במאמרו השני בגליון כב, ושם נטפל לכל עניין שינוי המנהגים

וחקרתי או שלא נוהג בזה בכלל, או שנוהג בזה לשם נוחות בעלמא,

ולא זו בלבד, אלא שגם ממה שהעתיק הרב גרינפלד שליט"א בעניין זה למדתי שאין מנהג כזה, וכלשון הגר"מ שטרנבוך שליט"א בזה ב'תשובות והנהגות' (ח"א סי') "ולדעתי יש להחמיר בהלכה, וכמ"ש, **אף שלא נהגו בזה**", וכן כמו שהביא מד' הגר"א (בבהגר"א לשו"ע או"ח סי' כז על סעיף ח') שכתב "ומ"ש הרמב"ם ויקשור, משום דבלא"ה לא קיימי כריכות, **ולכן אין אנו נוהגין לקשור שם** כי אינן לעיכוב".

אם כן לכאור' השאלה הראשונה נפתרה, ומנהג כזה אינו קיים, וא"כ לכאור' לשיטת הרב גרינפלד שליט"א אין טעם לפנות לשאלה השניה, ואסור לשנות מנהגן של ישראל בשום אופן שיהיה, ואפי' אם נמצא שיותר נכון כן לקשור, דמ"מ המנהג הוא שלא לקשור.

ג] אמנם לענ"ד עדיין יש משמעות לשאלה זו כיון שאליבא דאמת אם יתברר שיש מקור לנהוג כך, ודאי ראוי לנהוג כך לכה"פ איש איש לעצמו.

והנה שאלה זו ג"כ מתחלקת לכמה נידונים נפרדים לכאור':

א] האם הציטוטים שמצטט הרב גרינפלד שליט"א מדוייקים.

ב] במידה והם מדוייקים האם יש מהם הכרעה לנידון דידן.

ובאמת צריך לחלק את מאמרו ההלכתי ג"כ לב' חלקים:

א] מקורות מפוסקי ההלכה.

ב] מקורות ממנהגי האדמו"רים החסידיים.

בעיני בני ביהמ"ד ודאי שהוא הפן המכריע יותר משום שכמובן לא כל דבר נהיה שינוי מנהג, ואם מאן דהוא יבוא וישכנע אותנו מכאן ואילך לפני שנכנסים לסוכה לגרד בגב, וכיו"ב, לא מסתבר שהתלונה עליו תהיה משום שינוי מנהג, ולא זו הדרך ולא זו העיר, וממילא השאלה האמיתית היא האם באמת ישנו חשש הלכתי ב'פטנט' זה או לא.

והשאלה הזו מתחלקת לב' שאלות,

א] האם אכן **נהגו ישראל לקשור** את קצוות רצועותיהם או לא,

ב] האם יש למנהג כזה משמעות הלכתית או שהוא ענין של נוחות בלבד, וא"כ אפשר לשנותו כנ"ל שאין בזה משום שינוי מנהג כלל.

בנוגע לשאלה השניה לכאור' היא מתייחסת רק אם תהיה התשובה לשאלה הראשונה - כן, אבל אם לא נהגו כך ישראל, א"כ לדברי הרב גרינפלד שליט"א אדרבה לכאור' יהיה אסור לשנות את מנהגם ולהתחיל לקשור ממש, כי לדעתו אסור לשנות כל סרך של מנהג כל שהוא רח"ל, אבל לענ"ד עדיין יש מקום לשאלה זו בכל מקרה כיון שאם יתברר שיש מקור לנהוג כן, א"כ ראוי לכל יר"ש לדקדק בזה.

ובשביל לברר את השאלה הראשונה צריך ראשית לברר בפועל אצל הציבור מה מנהגו, וגם מי שנוהג כמנהג הרב גרינפלד שליט"א צריך לברר אצלו אם טעמו בזה הוא משום שכך נוח לו, או משום שסבור בדוקא לדקדק בזה מאיזה טעם הלכתי כל שהוא.

ולפי מה שביררתי כפי מסת ידי הקטנה רוב מוחלט [ואולי אף כל] של מי ששאלתי

בגמ' במנחות (לה: ד"ה וכמה) איתא "מכלל דאית להו שיעורא, וכמה שיעוריהו, אמר רמי בר חמא אמר ר"ל עד אצבע צרדה רב כהנא מחוי כפוף רב אשי מחוי פשוט, רבה קטר להו ופשיט ושדי להו, רב אחא בר יעקב קטר להו ומתלית להו, מר בריה דרבנא עבד כדידן",

ואמנם יעויין רש"י שם שפי' הסוגיא גבי רצועות של ראש, ולדידיה ליכא נפקותא כלל לניד"ד, אך התוס' הביאו מפי' הערוך והביאו לזה ג"כ כמה סיועין שהסוגיא עוסקת ברצועה של יד, ולפי"ז צריך לבאר כמובן מהו הקשר האמור במנהגם של רבה ורב אחא בר יעקב.

וברמב"ם (פ"ג מתפילין הי"ב) כתב "ואורך רצועה של יד כדי שתקיף את הזרוע ויקשור ממנה הקשר ותמתח רצועה אחת עד אצבע אמצעית ויכרוך ממנה על אצבעו שלש כריכות ויקשור", ומבואר מד' הרמב"ם שיש ב' קשירות אחת בזרוע סמוך לקציצה, ועוד אחת על אצבעו, ולכאור' הדברים תמוהים דמנ"ל לרמב"ם להוסיף עוד קשירה במצות תפילין, דדין הקשירה הוא דין בקשר שבזרוע.

ועוד דהלא נחלקו הראשונים בקשר שבזרוע דרבי אליהו ז"ל בתוס' מנחות (לה: ד"ה משעת) ס"ל דבעי' קשירה גמורה שם בכל לבישה, אבל לד' ר"ת ז"ל סגי בקשירה והידוק שלנו "שמהדקו ומצמצמו" וזה נקרא לניד"ד קשירה, וכך דעת רוב הראשונים ז"ל, (ובאמת בד' הרמב"ם ז"ל בזה לא עיינתי כלל, ויתכן דיש מקום לדקדק בדבריו הללו דס"ל כרבי אליהו, וזה חידוש בעיני, וגם בס' המפתח חיפשתי ולא ראיתי מי שדקדק בזה כעת, אבל אם נדקדק לשונו בסו"ד

וההבדל ביניהם ברור לכאור' כיון שדרכם של החסידיים שונה הרבה פעמים מדרכם של פוסקי ההלכה, ודרך רבים מהם לנטות אחר רגשי קודש והתלהטות הנפש, ולחדש מתוך כך מנהגים והוראות, שאין להם בסיס ומקור הלכתי, ולכן לכאור' ברור שמהם קשה להביא ראיה לדינא, ולהוכיח ממנהגיהם ראיה לדקדוק הלכה דידן,

אבל לגבי פוסקי ההלכה נוכן כמובן גם אצל החסידיים אם יש טענות הלכתיות ג"כ יש לצרפם, ורק ממנהגיהם נראה ברור שאין להביא ראיה ברור שצריך לברר בדיוק מה הם כתבו ומה שורש טעמיהם.

[ד] הרב גרינפלד שליט"א מצטט מפוסקי ההלכה ב' פוסקים חשובים בדורנו שליט"א ה"ה הגר"מ שטרנבוך והגר"ח קניבסקי.

מד' הגר"מ שטרנבוך הביא מתשובות והנהגות (ח"א סי' לח), ומהלכות הגר"א ומנהגיו (אות לח) שלד' הגר"א יש מקור מדינא דגמ' להחמיר ולעשות קשר גמור (ובתשוה"נ הנ"ל אף ביאר להדיא דהיינו קשר ע"ג קשר (ובהלכות הגר"א ומנהגיו לא החמיר בלשונו כ"כ, וצ"ע).

ומד' הגר"ח קניבסקי הביא משו"ת דעת נוטה (הל' תפילין סי' שב - שה) שלד' הגר"ח ק' הכריכות בסוף הרצועות נקראות קשירה, והקשירה הזו היא מדינא לד' הרמב"ם והשו"ע וזה מעכב, וזה כדי שהכריכות יתקיימו ולא יתרופפו, ולכן צריך לעשותה ע"י תחיבה ולא סגי בכריכה בלבד כי צריך שזה יתקיים ע"י זה.

[ה] וצריך לבאר את הדברים משרשם לבאר על מה אדני הסוגיא הטבעו בעז"ה,

שהקשר הוא קשר גמור, א"כ יש לדקדק מתחילת דבריו ומצאנו חבר לרבי אליהו, ולא יחידאה (הוא),

וממילא לא מיבעיא לד' רבי אליהו דמקיימין דין הקשירה בזרוע כבר, ובודאי אין שום טעם בקשירה נוספת אח"כ (וכמובן דזה ראייה דהרמב"ם אינו מודה לד' רבי אליהו, אי לאו דיתעקש המתעקש), אלא אפי' לד' ר"ת ושאר דסגי בהידוק, הלא הם סוברים דמצד דין הקשירה הדין מתקיים בהידוק, ואין זה דיעבד אלא לכתחילה, דכך מתקיים דין הקשירה הזה, וכמבואר באורך בתוס' הנ"ל, וא"כ מדוע הוסיף הרמב"ם וחייב עוד קשירה אח"כ.

ולולי סתימת לשון הרמב"ם היה ראוי לדחוק בדבריו דקשירה זו לאו דוקא אלא הכונה לכריכות, ומכנה אותם קשירה, וגם י"ל ממילא שאינו מדינא, אך סתימת לשונו לא נוחה עם זה.

ובס' המרדכי (הל' קטנות - תפילין, דף יא ע"ד) ביאר שמקורו של הרמב"ם הוא מגמ' הנ"ל שמפרש את הקשר הנזכר במנהג רבה ורב אחא בר יעקב, דהיינו שקושרין ג"כ קשר על האצבע צרדה, וזה לכאור' מלבד הקשר שהיו קושרין על הזרוע, אלא דזה קשה כנ"ל דמדוע עשו רבה ורב אחא בר יעקב כן, ולמה הוצרכו לכך, מה שלא כלול לכאור' לכו"ע במצוות הקשירה הכתובה בתורה שלכו"ע מצד הדין היא הקשירה שבזרוע, שהיא זו שאליבא דאמת קושרת את הקציצה למקומה כמו שנצטוינו,

ובמור (או"ח סי' כז [ס"ח]) כתב "והרצועה יכרוך אותה סביב זרועו, עד שיגיע

לאצבע האמצעי, וכורכה סביבה ג' פעמים", ומבואר דלדעתו אין שום דין קשירה בכלל, דהא בזרוע מקיימין הקשירה ע"י ההידוק של הכריכה, ואילו ביד אין כלל עניין של קשירה, רק אעפ"כ יש עניין לכרוך ג"פ כמבואר במנהגו של רב אחא בר יעקב.

והב"י (שם) הביא ע"ז את לשון הרמב"ם הנ"ל והוסיף שכן העתיק ג"כ הסמ"ג (עשין כב) בשם הרי"ף^א, וכ"מ משימושא רבא, והוסיף ג"כ את דברי המרדכי בד' הרמב"ם הנ"ל שמקורו מהגמ' הנ"ל ממנהגו של ראב"י, ומסתמא משו"ה בשו"ע העתיק לשון הרמב"ם בסתמא, ולא את לשון הטור.

[ודע] דברדכי משה (שם סק"ה) עורר דמור' המרדכי משמע דהמנהג למעשה דלא בעי' כריכה כלל, וכל המנהג המובא בגמ' הוא רק ללמד את השיעור של הרצועות, ולא שיש עניין כזה למעשה].

[ו] ובבהגר"א (או"ח סי' כז סק"כ) האריך בזה בב' ביאורים דתחילה העתיק את ד' המרדכי, ואח"כ חלק על זה וביאר לפי דרכו, וכדלהלן,

דתחילה ביאר ע"פ דרכו של המרדכי אלא שהאריך והרחיב יותר מהמרדכי [שהרי לא נתבאר למעשה במרדכי איך מתיישב לפי דרכו הלשון "ראב"י קטר להו ומתלית להו" דלהבנת הרמב"ם וכפי שביאר המרדכי היה ראוי להיות הסדר הפוך דתחילה מתלית להו ואח"כ קטר להו, והגר"א הרחיב בזה דלפי דרך זו צ"ל דלאו דוקא קאמר ואידי דנקט גבי רבה תחילה קטר, נקט נמי גבי ראב"י תחילה קטר],

א. וראיתי שהעירו המו"ל של הטור (שירת דבורה) שלפנינו ליתא ברי"ף, וציינו לשלטה"ג מנחות ז,; אות ה'.

ומריהטת דבריו משמע שהבין שהקשירה לפי מהלך זה היא מדינא.

ושוב אח"כ כתב שהוא לא סבור כן, ולדעתו הקשר הנזכר במנהגי רבה וראב"י הוא הקשר שבזרוע, ואילו קשר על כף היד אין כלל, ומש"כ הרמב"ם לשון קשר על כף היד ודאי לא נתכוין לחדש ולהמציא דין קשירה חדש, אלא רק כמו עצה טובה הוא שלא יתרופפו הכריכות, וז"ל "ומ"ש הרמב"ם ויקשור, משום דבלא"ה לא קיימי כריכות, ולכן אין אנו נוהגין לקשור שם, כי אינן לעיכוב".

א"כ דעת הגר"א ז"ל גופיה מבוררת מאוד דלא ס"ל כלל שיש מקור למנהג קשירה זה, ורק ביאר בד' השו"ע והמרדכי שיש דין קשירה, וממילא יפלאו מאד דברי הגרמ"ש שליט"א שכתב שלדעת הגר"א יש ענין מדינא להקפיד בזה.

ולכאור' אפי' לד' השו"ע היה ראוי לדחות דלכאור' עצם זה שלא הוקשה לו כלל מהיכן הביא לנו הרמב"ם חידוש דין זה דקשירה על כף היד, ע"כ שלא הבין שיש כאן ממש דין קשירה, וגם לד' הגר"א לפי ביאורו בדרכו של המרדכי, לכאור' עיקר הקושי שלו זה סדר הלשון "קטר ומתלית" דהוול"ל "מתלית וקטר", ולא עשה עסק כלל מעצם החידוש הנורא המובא ברמב"ם אם נאמר שאכן הבין בכונת המרדכי והשו"ע בד' הרמב"ם שיש חידוש דין כזה, ולכן יותר מסתבר לכאור' שגם הם סבורים שאין דין קשירה, רק יש דין [ר"ל ולא עצה טובה בעלמא] בכל זאת לדאוג שלא יפתחו הכריכות שאז זה ירופף גם את הקשר שבזרוע עצמו, ולכן לפי"ז יש לכרוך את הג' כריכות שבאצבע, כדי שעל ידיהם הם יתפסו במקומם, והקשר שבזרוע לא יזוז, אבל מכאן ועד לחדש דיש דין גמור ועצמי בעצם

הקשירה, לא זו בלבד שאפי' הכריכות אינם מעיקר הדין לפי"ז, אלא שבאו לחדש עלינו ג"כ דין נוסף מלבד הכריכות שגם יקשרו, והדברים מאד מחודשים.

אבל עכ"פ לד' הגר"א ודאי אין לזה מקור, ובר' הגר"ח"ק לכאור' ברור דכיון שלפי הנ"ל מבואר שגם הרמב"ם עצמו לכאור' הורה כן רק מצד עצה טובה כדי להחזיק את הכריכות, ולא מדינא דגמ', ולא שסובר שמן התורה יש שם דין קשירה מצד עצמו, ממילא ברור שאם נמצא דרך אחרת להדק את הכריכות סגי ג"כ בזה [ולית מאן דס"ל שאם הוריד לרגע את הרצועות מכף ידו וכמקובל היום בשעת הגבהת הס"ת וגלילתו, שאולי צריך לברך מתחילה, ומשום ספק ברכות עדיף שלא להוריד את הרצועות מכף היד], וגם הגר"ח"ק מודה בכל זה, ואינו מצריך דוקא מציאות של קשירה, אלא סגי ליה בכל תפיסה שתועיל שלא יתרופפו הרצועות, וזה אע"ג דס"ל דקשירה זו של הרמב"ם היא לעיכובא ודלא כד' הגר"א לכאור', אעפ"כ מודה דכל תפיסה מהניא בשביל דין זה.

א"כ הרי לפנינו אחר העיון מבואר שלדעת הגר"א ודאי אין כלל מקור למנהג קשירה זה [וכן לד' הרמ"א אין מקור כלל למנהג זה, משום דכל מנהגי רבה וראב"י שבגמ' אינם אלא לשיעורא, ולא לסדר קיום המצוה], ולדעת שאר פוסקים אין מקור לדין מעשה קשירה ממש בזה, וסגי בכל דרך שידאג שלא יתרופפו הרצועות, ודעת הגר"מ שטרנבוך בזה היא כמעט יחידאה, [ויתכן שגם נפלו בה קצת ט"ס, אחר שמצאנו שמה שהעתיק מהגר"א, לא כתוב בדברי הגר"א, אדרבה כתוב בבהגר"א איפכא].

[ז] ומ"מ עדיין צריכין אנו למודעי שהרי הגר"מ שטרנבוך הוסיף להביא ראיה

מתשובת הרמב"ם (פאה"ד סי' עג) ששם הרמב"ם כתב להדיא שע"י הקשירה על האצבע תהיה הקשירה תמה, ומבואר דזה השלמת הקשירה של הקשר שבזרוע, וא"כ ודאי מחוייבין בזה חיוב גמור, וראיתי עוד מחברים שהביאו תשובה זו.

אלא דאכתי לכאור' לא הועילו בזה כלום, דהא לדידן אפי' קשר שבזרוע אינו קשר גמור אלא רק הידוק, וא"כ איך יתכן שעיקר הקשר יהיה רק בהידוק, והמסייע לו יהיה מחוייב בקשירה גמורה, וזה ממש יציב בארעא וגיוורא בשמיא,

אך לו יצויר דצדקו דבריהם וקשר שבזרוע סגי ליה בהידוק ואעפ"כ 'מְשַׁרְתוּ' דהיינו הקשר שבאצבע הוא צריך קשירה גמורה בדוקא, הלא לכאור' המעיין היטב בלשון התשובה יראה דבודאי לא נתכוין לזה הרמב"ם כלל.

ואעתיק לצורך הענין את לשון השאלה והתשובה הנוגעין לעניינינו "שאלה - האר עיננו במה שזכרת בהל' תפילין באורך רצועה של יד כו' ויכרוך ממנו על אצבעו ג' כריכות ויקשור, זה הקשר על אצבעו אחר הכריכות אם מוכרח לעשות כך, והוא חיוב, או לא. תשובה - כאשר יניח הרצועה על הקיבורת אז הוי הקשר העיקרי, ואז צריך לברך, אמנם הקשירה על האצבע תהיה אחר הברכה, ואז יהיה קשירה תמה".

ולכאור' אם כדברי הגרמ"ש כונת הרמב"ם, א"כ לא ענה הרמב"ם על השאלה

שנשאל כלל, דהלא השאלה היתה האם קשר שעל האצבע הוא חובה, והתשובה היתה שהוא משלים את הקשר הראשון, אך מאידך מודגש ג"כ בתשובה שאינו הקשר העיקרי ואין מברכין עליו.

ולכאור' פשוטן של דברים מורה איפכא דהרמב"ם אכן נשאל אם קשר זה הוא חובה והשיב שאינו חובה, כיון שאינו אלא לחזק את הכריכות ועל מנת שע"י שמחזק את הכריכות הוא שומר שלא יתרופף ג"כ הקשר עצמו שבזרוע, וכמו שכיון הגר"א בדעתו שאין זה אלא כמו עצה טובה.

שוב מצאתי בנוסחת 'מקיצי נרדמים' של שו"ת פאר הדור לרמב"ם [וידוע שמהדר' מק"נ הרבה יותר מדוייקת] דשם נוסחת התשובה היא "כאשר יניח הרצועה על הקיבורת אז הוי הקשר העיקרי, ואז צריך לברך, אמנם הקשירה על האצבע תהיה אחר הברכה, ואז יהיה קשירה תמה, ואין הקשר על האצבע מוכרח", ומבואר להדיא כד' הגר"א הנ"ל.

א"כ גם השאלה בד' הרמב"ם נפתרה אחר שגילה דעתו להדיא בתשובתו [וביותר בנוסחת המק"נ] שאין ענין מדינא בקשירה זו, ואינה אלא כמו עצה טובה².

[ח] לסיכום:

(א) מבחינה השקפתית מאורי האומה יכריעו מה ראוי לשנות ומה ניתן לשנות ומה אין לשנות [וגם נגד איזה שינויים כדאי להלחם], ולכן אחר שהתירו זאת גדולי חכמי דורנו

ב. אגב הגרמ"ש שליט"א רצה להוכיח ג"כ מד' המשכנ"י, ולכאור' זה תמוה דבתשובתו שם עוסק המשכנ"י בדרך כריכת הרצועות וההפסק בין ברכה ש"ר וש"י, והדרך ארוכה מכאן ועד להוכיח שקשירה על האצבע היא חיובית, ובפרט שלפי הבנתם א"כ יצטרכו בכל כריכה וכריכה שעושין על היד להוסיף לה קשירה, וזה כבר ודאי דבר תמוה.

שיש דין קשירה אין הכונה דין של מעשה קשירה, אלא ה"ה כל תפיסה טובה שתגרום שלא יתורפפו הרצועות, אבל מ"מ ד' הרמ"א והגר"א היא שאין מקור כלל למנהג זה [לד' הרמ"א משום שהגמ' עוסקת רק בשיעור בעלמא, ולד' הגר"א משום שהגמ' עוסקת בקשר שבזרוע ולא שבאצבע, ואמנם הגר"מ שטרנבוך הביא כמה מקורות להחמיר ולהצריך קשר אמיתי, מ"מ רוב מקורותיו לכאור' לא ברורים].

[וגם ביניהם מצויים כל מיני מומחים גדולים מסתמא], אין טעם ליחיד להלחם בזה, ולכן אין לי גם טעם ומקום ושייכות לדון בזה.

(ב) מבחינה מציאותית אין כזה מנהג להקפיד לעשות 'קשירה' בכף היד, וכמו שהעידו הגר"א ז"ל, ולהבחיל"ח נכדו הגר"מ שטרנבוך שליט"א, וא"כ כמובן שאין שאלה ביחס לשינויו.

(ג) מבחינה הלכתית גם לדעת המחמירים

בענין אמירת "לשם יחוד" לפני עשיית כל מצוה

להראות העמים והשרים את יפיו של המנהג הקדמון שנשאר אצל גדולי אשכנז ולא נשתנה כחוט השערה [וגם ברכות השנים ע"י מקובלי האשכנזים שהנהיגו את קהילותיהם, וכגון הגר"א ז"ל שלא הנהיג אמירה זו וכדלהלן, והיה הגדול שבכל מקובלי הדורות האחרונים כידוע],

ולהעמיד מנהגנו על כנו יצאתי לברר וללבן מקורותיו של הרש"ף שליט"א ולבדוק היטב מה כח טענותיו ועל מה יסובו ראיותיו,

והנושא הזה מתחלק לכמה וכמה פרטים.

[א] מהי באמת ד' הזוה"ק,

[ב] מה בדיוק דעת הגר"א והאם לדעתו זוהי גם הכונה בד' האריז"ל.

[ג] מה המשמעות של רצף המקורות שהעתיק הרש"ף שליט"א והאם יש לחוש לכולם.

[ד] מהי השפעת אמירת ה"לשם יחוד", ומה קורה בהעדרה.

הרב פרידמן שליט"א שראשו בשמי שמיא האריך והרחיב כדרכו בענין חשיבות אמירת נוסח "לשם יחוד", וידוע דמנהג זה מקורו מהאריז"ל והלכו אחריו המקובלים הספרדים, ומשקמה תנועת החסידות בארצות אירופה ואשכנז הנהיגו אדמורי"י החסידות לכל קהילותיהם ושומעי לקחם לקבל ע"ע ג"כ את אמירת נוסח זה, ועד היום כך מתחלקים העדות באמירת נוסח זה, שהספרדים שהושפעו מאוד ממנהגי המקובלים הספרדים, וכמו כן החסידות למיניהם נוהגים לומר נוסח זה, ואילו שאר הציבור האשכנזי שלא נטה אחר תנועת החסידות [ומכונה כיום הציבור הליטאי] אינו נוהג באמירת נוסח זה¹, ולא זו בלבד אלא שבדור האחרון הרבה מצאצאי הספרדים שכבר התחנכו במוסדות ובישיבות הליטאיות עזבו את המנהג הזה והלכו בדרך הליטאית הזו,

ואמנם הרב פרידמן הראה פנים אך ורק למנהג המקובלים והחסידים כדרכו, אך לכאור' למען לא יחסר המזג היה ראוי ג"כ

ג. וכמובן שתמיד היה איזה גדול בכל עדה ומגזר שהיה שונה באיזה ענין משאר עדתו, אבל בדר"כ המנהג בזה מתחלק ממש לפי מגזרים.

ה] מהו ענין תורה לשמה, והיחס בין זה ל"לשם יחוד".

ו] מה היחס בין אמירת "לשם יחוד" לדין מצות צריכות כונה.

ז] מה היתה ד' הנוב"י, והאם חזר בו, והאם יש משמעות לעובדא שהיו מי שחלקו עליו.

ח] האם אכן מוסכם שיש ענין באמירת "לשם יחוד" בבוקר עבור כל היום.

ובשביל לברר את הנושא באמת בלי להעלים כלום, צריך להעמיד כל דבר על מקומו בלי משוא פנים, וה' יהיה בעזרי וישמור רגלי מלכד, אכ"ר.

א] מהי באמת ד' הזוה"ק

הנה אמנם בזוהר (ס"פ תזריע נא:) איתא "אמר ר' אלעזר בכל עובדיו דבר נש לבעי ליה דלהוון כלהו לשמא קדישא, מאי לשמא קדישא לאדכרא בפומיה שמא קדישא על כל מה דאיהו עביד, דכולא הוא לפולחניה ולא ישרי עלוי סטרא אחרא, בגין דאיהו זמין תדירא לגבי בני נשא ויכיל לאשראה על ההיא עבידתא" וכו'. והרש"ף שליט"א הביא זה כמקור חשיבות אמירת ה"לשם יחוד", דהא מבואר בזוהר שיש להזכיר על כל מעשה שעושים את שם ה', וראה להלן דמכאן גם הוציא הרש"ף שליט"א שבהעדר אמירה זו באנו לידי השראת הסט"א על המצוה רח"ל.

ולכאור' פשטות המאמר הזה אין כוונתה כלל לזה, דכונת המאמר לפי פשוטן של דברים הוא שבכל פעולה ומעשה שאדם עושה בחייו, שיקרא על זה את שם ה',

ויקדש שם שמים בעולם, והוא ענין 'בכל דרכיך דעהו' כידוע, ומצאתי שמפורש כתב כן הגר"ר מרגליות ז"ל (בעמ"ס מרגליות הים על סנהדרין) בניצוצי זוהר שלו (הנד' בגליון הזוהר של מוסד הר"ק) שעניין המאמר הזה הוא שבכל עניין ומעשה יש להזכיר שם שמים, ושיהיה שם שמים שגור על הלשון [ואף דאין זה סותר למנהג ה"לשם יחוד", מ"מ ודאי שאינו ג"כ מקור], וציין לד' המדרש (מדרש 'לעולם', אוצהמ"ד פרק יב עמ' רעג) "לעולם אל יאמר אדם לעשות דבר אלא בגזירת המקום" וציין עוד לשל"ה (שער האותיות ס:), ואת"י.

א"כ המקור העיקרי שעליו נסתמך הרש"ף שליט"א לכאור' אינו עוסק בזה כלל, והמעין הישר בשאר המקורות שהביא הרש"ף שליט"א [בהערה ג'] יראה ברור שהמקור הנ"ל הוא היחיד שנזכר אמירה בפה, אבל כל שאר המקורות לא נזכר בהם כלל אמירה בפה, ממילא לענין אמירה בפה אין מקור כלל,

אלא דמ"מ משאר המקורות אכן מבואר דיש לכיין במחשבתו בכל מעשה ומעשה לשם שמים, וזה ודאי מוסכם על כל העדות והקהילות, ומבואר במקרא ובמשנה ובתלמוד.

ב] מה בדיוק דעת הגר"א והאם לדעתו זוהי גם הכונה בד' האריז"ל, והאם יתכן שיש ענין לדעתו באמירה

זו פעם אחת ביום

והנה הביא מהאריז"ל שקודם קיום המצוות יש לומר "לייחדא שמא דקוב"ה ושכינתיה בדחילו ורחימו בשם כל

ד. וכנראה שלכן גם לא הזכיר הרש"ף שליט"א בגוף מאמרו ורק הזכירם בהערותו, משום שאין משם ראיה כלל לאמירת 'לשם יחוד' אלא רק לכיין לשם שמים במחשבתו בכל מעשיו ומצוותיו ולימודיו.

שלאחריו כי כל המבואר בספרי חכמי האמת וכתבי האריז"ל הכל הוא בדרך משל וכל המקובלים הבינו את המשל כפשוטו, ואילו הוא חדר לעמקן של דברים וגילה את הנמשל הספון וטמון בתוכם¹,

ומכל זה התפתחה הגישה הליטאית הכללית שלא נזקקת לחידושי המקובלים במה שלא נזכר בתלמודים, משום שאם זה לא נזכר בתלמודים אין לזה סמכות לדידן, ואף כי ודאי היו גם אצל הליטאים גדולים

ישראל², ובאותו זמן גם יכוין³ ליחד שם י"ה שהם דחילו ורחימו עם ו"ה קוב"ה ושכינתיה עכתו"ד,

ומכאן אכן באמת למדו כל המקובלים הספרדים והחסידים את מנהג אמירת "לשם יחוד" כמנהגם היום,

אבל ידוע כבר ומפורסם שאין דרכם של מקובלי אשכנז כדרכם, ובראשם דרך הגר"א ז"ל שלימד את כל דורו ודורות

ה. אגב מבואר כאן שלד' האריז"ל גופיה אין לומר בפה "לייחד שם י"ה" וכו', וזה שייך לכונה במחשבה. ו. ואעתיק בזה דברי רבותינו גדולי ליטא וגדולי בית מדרשו של הגר"א שהיה ראש גדולי הדורות שבאו אחריו, בפרט בציבור הליטאי.

ותחילה [מפני שמפרט בבהירות את הענין] אעתיק ד' הגאון המקובל ר' יצחק אייזיק חבר ז"ל אבד"ק סובאלק שבליטא (שהיה תלמיד הגרמ"מ משקלוב גדול תלמידי הגר"א בנסתר) בספרו 'מגן וצינה' (פי"ג, וע"ע שם פי"ח ופי"ט, ובספרו אור תורה אות פ') על חשיבות הדין העולה מכתבי הפוסקים הגלויים לפנינו וד' חז"ל הנגלים, לעומת העולה מכתבי המקובלים, וז"ל:

"אין לנו אלא הכרעת הפוסקים - ראשונים ואחרונים השואבים מאר מים חיים הש"ס הקדוש, וכמש"כ הפוסקים שבכל מקום שהמקובלים חולקים וכו' הולכים אחר דברי הפוסקים, ואל תשיבנו היאך אפשר שיהיה הדין נגד הסוד המקובל, כי באמת עיקרי ושרשי והקדמת החכמה הזאת הם מקובלות מסיני ככל תורה שבע"פ, רק מה שחידשו האחרונים מדעתם להוציא מחכמה זאת ליתן טעמים למצוות ודינים, בזה אין סומכים עליהם למעשה, כי אפשר שטעו בהבנת דברי הוזה"ק וחכמי האמת, ולא ירדו לעומק דעתם.

ועוד טעם יותר כמזכיר, כי על פי סוד יש שורש עליון לדברי הפוסקים כולם, וכמ"ש בש"ס (עירובין יג): 'אלו ואלו דא"ח', וגם דברי התנאים והאמוראים דלית הלכתא כותיהו יש לדבריהם מקור ושורש כידוע ליודעים בחכמה.

והעיקר כמו שכתבנו שלפעמים גם המקובלים המפורסמים לא ירדו לעומק דברי הוזה"ק, כמו שנודע לנו מדברי רבינו הגדול הגאון רבינו אליהו ז"ל מה שכתב בענין י"ב חלות בשבת, שכתבו גורי האריז"ל משמו, ואמר רבינו הגדול ז"ל שלא ירדו לעומק הבנת הוזה"ק בזה במה שכתב שית באתגליא וכו', ובאמת כונתו רק על ששה חלות, ב' לכל סעודה, וכפי הדין הפשוט מ"ש ר' זירא הוה בצע אכוליה שירותא, שרצונו לומר ב' הככרות חתך ביחד כפי פי' הראשונים, וכן פסק רבינו הגדול להלכה גם לענין מצת של מצוה כליל פסח, שדעת רבינו הגדול שדי בב' כשיטת הרי"ף והגאונים, וכתב שגם ע"פ סוד הוא כן, כידוע שהכל אחד, שהאריז"ל בכוונתו, ודברי רבינו הגדול ז"ל בזה הכל הולך אל מקום אחד.

וכן קבלנו מרבינו הגדול ז"ל שחלילה לאמר שהסוד האמיתי יסתור הדין המוסכם להלכה הפסוקה על פי יסודות ההוראה המסורה לנו, רק שהאחרונים לא ירדו לעומק החכמה הזאת שבאמת ארובה מארץ מדה". וכן הלשון בתוספת מעשה רב "דרכי לימודו בנסתר, שתהא קבלה עם ההלכה ש"ס ותוס' מכוונים בלי שום פלוגתא".

ומצאנו ג"כ עוד בזה מרבינו הגר"א ז"ל בעצמו (מביאורו למשלי כה יא, שכתב תלמידו הגרמ"מ משקלוב ז"ל מפיו ממש) 'תפוחי זהב במשניות כסף דבר דבור על אפניו, כמו התפוח של זהב ומחופה בכסף, הרוואה שלא בעיון אינו רואה רק את הכסף ולא את הזהב, אבל הרוואה בעיון ובעינא פקחא רואה שתחת הכסף יש שם זהב, כן המדבר דבר על אופניו שכתורה הוא פרד"ס, והמדבר שיהיה על כל האופנים, והיינו שיאמר

שחששו לדעות המקובלים, מ"מ הגישה הרווחת היתה שלא לנהוג מנהגי המקובלים

דבר פשוט ויהיה זה נכון גם לפי הסוד, הרי הוא ממש כתפוח של זהב והוא מחופה בכסף, ודימה הפשט לכסף והסוד לזהב, כמ"ש למעלה (משלי יז ג) שהכסף נצרך לכל להוצאה, אבל הזהב אינו נצרך רק לדבר יקר והיינו לעשירים, כן הפשט הוא נצרך לכל, אבל הסוד אינו רק לגדולים."

והגר"ח מואלוז'ין "אבי הישיבות" [וכידוע בני הגר"א התייחסו אליו כגדול תלמידי אביהם ז"ל] העיד ג"כ בשם הגר"א (כתר ראש בסופו בפרק האחרון אות טו) "שהזהר"ק אינו מחולק בשום מקום עם הגמ', אכן שהעולם אינם יודעים הפשט או בגמ' או בזוהר, זולת דין א' הנני נוהג כזוה"ק ברחוק ד' אמות סביב המתפלל, ובגמ' אינו מוזכר רק לפניו, וגם זה אינו מחולק רק מחמיר יותר", ומבואר בזה ג"כ דרכו של הגר"א תמיד היתה להשוות דברי המקובלים עם חז"ל, ולנהוג כפי העולה מההשוואה הזו, וסבר ג"כ שבאף מקום אין הזוהר מחמיר יותר מהתלמוד מלבד מקום אחד, וא"כ מבואר שגם לא נהג להחמיר על דברי התלמוד לפי מה שנראה כאילו הוא מבואר בזוהר, משום שסבר שלא לזה נתכוין הזוהר.

ועוד כתב הגר"ח ז"ל בהקדמת בהגר"א לספרא דצניעותא 'זאשר מרגלא בפומא דאינשי שבאיזה דינים מחולקים חכמי הנסתר עם חכמי הנגלה הוא מחמת שלא הבינו לפרש דברי הזוהר הקדוש לאמיתו, וכו', עלינו לשבח להודות לה' ברוכי הודאות אשר שלח עיר וקדוש מן שמיא הרב הדומה למלאך ה' צבאות אשר קדושת תורתו הכריזה עליו מסוף העולם ועד סופו, רבינו הגדול והקדוש הגאון החסיד מוהר"ר ר' אליהו מוילנא נ"ע שהנסתרות והנגלות יחד היו שגורים בפיו ועל לשונו ושמורים בלבו וערוכים בכל להיות מכוונים זה עם זה."

והגר"ר מנחם מנדל ז"ל משקלוב [שהיה גדול תלמידי הגר"א בנסתר, והעיד שלא זזה ידו מידו כמה שנים] כתב בזה בס' 'מים אדירים' (עמ' קיב) 'זאח"כ ירגיל עצמו בפנימיות התורה ויבין שהיא - הפנימיות, בתוך ההלכה גנוזה וכו'."

ושבו כתב (שם עמ' רסו) 'דרך התורה האמיתית, שהסוד והנגלה הכל אחד, ומה שאסור בנגלה - בנסתר יתגדל האיסור ביתר שאת ועוז, ונתגלה ע"י הנסתר גדול האיסור בטוטר"ד, ובגודל העונש מאד לפי ערך ידיעתו, וכו', וכן במצוות עשה וכן בעסק התורה, ולא שתהיה הנסתר דרך אחר מהנגלה, ולחת זמן וקצבה לל"ת ולחלק בין אדם לאדם, זהו שקר כי לא תהיה תורתנו ח"ו פח ומקוש, שהגיד לנו הקב"ה רצונו ואין זה רצונו האמיתי, והמדבר זה קוצץ בנטיעות שמפריד בין נעלם לנגלה, והמה מהפכין מטה לנחש" וכו'."

גם הגר"ר ישראל משקלוב ז"ל תלמיד הגר"א ובעל פאת השולחן ותקלין חדתין העיד (בהקד' התק"ח) 'אשר כל שיטותיו בנגלה היו אחוזים בשלשלת הקבלה',

גם בהקדמת הספר הקדוש קנאת ה' צבאות לרבי' הרמח"ל ז"ל האריך והרחיב בדברי הזוהר בדר"כ אינם מובנים, ובהכרח יש להשוותם תדיר עם מה שמקובלנו בגלוי.

וב"ה בערוך השלחן (אור"ח סי' כה סכ"ט, סוף הסימן) 'אמנם מקובלני שא"א להיות הזוהר מחולק עם הגמ', אא"כ שגם בגמ' יש פלוגתא, ובמקום שהדין פסוק בגמ' גם הזוהר ס"ל כן, ואולי יש מקומות שלא פירשו כן בזוהר לא כוונת האמת, וצריך לפרש פירושו שישתווה עם הגמ', ודוק."

גם הגר"ר יעקב צבי מעקלנבורג ז"ל [בעל הכתב והקבלה, בס' עיון תפילה - שחרית - על התיבות 'ושני לוחות אבנים'] כתב 'העידו בשם רבינו הגדול הגר"א שאמר שסדר הלימוד הוא מלמטה למעלה, וההשגה תנחה מלמעלה למטה, שבהבין הסוד על בוריו יבין הכל על בוריו, הפשט והרמז והדרוש והסוד, וכל זמן שלא יבין הסוד אפי' הפשט אינו ברור'."

ובכמו כן ידוע מכתבו של הגאון ר' אברהם שמחה מאמצ'יסלאוו ז"ל תלמידו וכן אחותו של הגר"ח מואלוז'ין ז"ל (נדפס לראשונה בס' דרך תבונות לרמח"ל בסופו, מהדור' ירושלים תר"מ, ואח"כ בהרבה ספרים) שהעיד בשם דודו ורבו הגר"ח ז"ל שאמר לו הגר"א כי כל תורת האריות"ל וכל המבואר בספרי הקבלה הכל על דרך משל, וכל המקובלים לא הבינו שיש גם נמשל, [ואפי' על המהרח"ו עצמו נסתפק הגר"א אם הבין את הנמשל, ולבסוף היה לו ראייה שהבין והסתיר זאת מאד], והרמח"ל זכה ג"כ להבין זאת [כמו שניכר באמת לכל מעיין בכתביו], וגם הוא עצמו [היינו הגר"א], ודרך זו הנחיל הגר"א לתלמידיו [עיי' למשל בנפה"ח שער ג' פ"ז, ותולדות יצחק (ח"ב בהקדמה דף ג.) להגר"א כהנא בשם רבו הגר"א חב"ד בשם רבו הגר"מ ממשקלוב בשם רבו הגר"א ז"ל, ועוד].

שהובא במעשה רב (כת"י סינסינטי סי' לז) "הגר"א לא היה אומר לשם יחוד קבה"ו קודם איזה מצוה או ברכה ואמר כי "ה' אלהינו" הוא יחוד קבה"ו, וע"כ יש לומר בתכיפות זאת"ז ולא להפסיק כלל, וכך שמעתי שמתפללים במניינו, ועדות נכדו ר"א לגדא ז"ל בסידור אשי ישראל (בהערה בהל' ציצית בסידור) שכך ד' הגר"א למנוע מנהג זה ["ולד' הגר"א אין אומרים שום יחודים קודם עשית המצוה"], ובודאי כך היה מקובל אצלם במשפחתו מזקנו הגר"א, ולא על דעת עצמו כתב כן.

ועב"פ מדברי המעשה רב הנ"ל מוכח כמו שנתבאר דאכן ד' הגר"א ז"ל כמש"נ שכבר מתקיימים דברי המקובלים במה שאנו מקיימים בלא"ה [בנוסח הברכה עצמה], ואין לנו לחדש מנהג חדש.

א"כ זכינו לדין שמד' הוזה"ק והאריז"ל והגר"א ז"ל אין מקור למנהג של אמירת "לשם יחוד", אלא למחשבת "לשם יחוד", וזה כבר מבואר בחז"ל בהרבה מקומות שכל דרכו של ת"ח יהיה על צד הספק שמא הוא עוד עתיד לגדול.

ובאמת מה שהעתיק 'הכרעת' הגר"ש דבליצקי ז"ל בד' הגר"א, לכאור' תמוה מאד, הלא לד' הגר"א אין פגם באמירת "לשם יחוד" מצד עצם האמירה, וכל התלונה של הגר"א היא שאין זה נכון להבדיל בין נוסח ה"לשם יחוד" לבין מנהגו, כיון שענין ה"לשם יחוד" אינו דין במעשה אמירה, אלא העניין הוא הכונה, וחז"ל הקדושים סדרו לנו את הברכה באופן שיכלל בה כונת ה"לשם יחוד", ועל זה מיוסד מנהגנו הקדמון הוא שלא לומר נוסח זה, לא מפני שאנו "יוצאים" [בדיעבד] בכונה בברכה, אלא מפני שזכינו שחז"ל סדרו לנו את הצורה הנכונה כיצד לפעול את עניין

וכן התקבע המנהג המקובל היום בציבור זה וכידוע, ואפי' מי שאין בכחו להשוות הנגלה עם הנסתר, עדיין אנו מורגלין שגם איננו זקוקין להשוותם, ואולי' בפשטות עם העולה בפשטות מהנגלה, ולא איכפת לן כלל מה שהמקובלים הספרדים או החסידים חוששים לאיזה 'עניין' קבלי, דלדידן מה שלא מבואר בתלמודים אין לנו עסק עמו, ולהנ"ל הרי מקור גישה זו טהור מרבינו הגר"א ז"ל.

ברור מכל זה שבניד"ד שהמקובלים הספרדים אימצו את ההבנה הפשוטה בלשון האריז"ל והלכו אחריהם החסידים, עדיין אין לזה משמעות אצל הציבור הליטאי, אא"כ היינו יודעים שהגר"א קיבל את מנהגם, שאז היינו יודעים שזה מתאים עם הנגלה, אבל כל זמן שלא מבואר שהגר"א ג"כ נהג כמותם, א"כ מסתבר להשוות בפשיטות את המבואר בתלמודים שיש לכוין לשמה בעשיית המצוות במחשבתו, שזה גם הענין המבואר באריז"ל, ואין עניין להוסיף מעשה אמירה כאן, וסגי במחשבתו.

אלא דטענת הרש"ף שליט"א בצידו שהגר"א הזכיר ב'אדרת אליהו' את נוסחת "לשם יחוד", וא"כ לדעתו לכאור' הגר"א תמך באמירה זו, אלא דמאדרת אליהו יש רק ראיה שהגר"א הכיר את הנוסח של ה"לשם יחוד", ועל זה ודאי אין עוררין, אחר שידע כל כתבי האריז"ל בבהירות מקטנותו כבר.

ואפי' אם נאמר שבשעת כתיבת ספרו ה'אדרת אליהו' סבר שיש לאמרו, מ"מ מעדות תלמידיו ששמשו אותו אח"כ מוכח שעכ"פ חזר בו [שהרי העידו תלמידיו שכל כתביו כתב עד שנעשה בן ארבעים שנה, ואילו במעשה רב הובאו בעיקר מה שראו תלמידיו בשנים יותר מאוחרות] וכמו

באמירה זו, וכמובן גם ללמוד מההשמטות מה דעת המשמיטים, ולזכור שכולם הולכים לשיטתם, ונהרא נהרא ופשטיה, וא"א להביא ראיה ממקובל ספרדי או חסידי, למנהגו, משום שהגישה הכללית שונה במקורה.

הנה הספרים **עבודת הקודש** (גבאי), **נגיד ומצוה**, **לחם מן השמים**, **אור צדיקים**, **ארזים**, **מאור הקטן**, **קב הישר**, **שכט מוסר**, **זרע קודש**, **עבודת הקודש** (חיד"א), **ציפורן שמיר**, **ברכי יוסף**, **מחזיק ברכה**, **תורה לשמה**, **רב פעלים**, **עוד יוסף חי**, **זכר דוד**, **כף החיים** (פלאגי), **חסד לאלפים**, **פלא יועץ**, **שערי תפילה**, **אור החיים** כל אלו הם ספרים מגדולי המקובלים הספרדים וממילא אין לזה משמעות למעשה לדידן דלא אזלי בשיטתייהו,

והספרים דברות משה (לא מצאתי בכל כרכי הדברות משה של הגר"מ פיינשטיין ז"ל כזו הקדמה, וכנראה הכונה לאיזה דברות משה אחר - ובאוצר החכמה אינו נמצא, ועכ"פ הציטוט שם הוא בשם הבעש"ט ותלמידיו), **נועם אלימלך**, **תולדות יעקב יוסף**, **מאור עינים**, **דגל מחנה אפרים**, **שפע קודש**, **תפארת שלמה**, **דברי שלום**, **הנהגות ר"ב ממעוז בוז** הם ספרי האדמו"רים החסידיים שכמובן גם להם אין משמעות לדידן,

א"כ נשאלו לנו מעט מאד ספרים לברר טיבם,

א. יסוד ושרש העבודה, **ב.** של"ה, **ג.** שב שמעתא, **ד.** חיי אדם, **ה.** מלבי"ם, **ו.** ימלא פי תהלתך.

היחוד הזה, וזה ע"י קיום מה שאנו מכירים בלא"ה מהנגלה, וכנ"ל דזה דרכו של הגר"א ז"ל שהסוד ישאר סודו של הנגלה, ועומקו, ולא סוד של תורה אחרת.

ולפי"ז תמוהה מאד ה'הכרעה' של הגרש"ד ז"ל שלד' הגר"א יש לומר "לשם יחוד" בבוקר, דבשלמא לד' הנו"ב' שיין לחדש חידוש כזה שבבוקר, פעם אחת ביום, יתכן שיצליחו לכיין קצת, אבל לד' הגר"א שמעולם לא אמרו לנהוג במנהג זה וגם האריז"ל לא נתכוין לזה, לכאור' א"א לחדש כזו 'הכרעה'.

ג] מה המשמעות של רצף המקורות

שהעתיק הרש"ף שליט"א והאם יש

לחוש לכולם, וכן האם אכן חזר בו

הנו"ב, ומה היחס הנכון לחולקים עליו

והנה הרש"ף שליט"א האריך והביא עשרות מראי מקומות ומקורות לחיזוק אמירת ה"לשם יחוד", וכמובן שלפי הנ"ל ראוי להבחין בין מיני המקורות הרבים,

בי זה כבר ברור שהרש"ף שליט"א לא בא לשכנע את אלו שבלא"ה כבר אומרים "לשם יחוד" [דהיינו הספרדים והחסידיים], אלא את אלו שאינם אומרים "לשם יחוד" [דהיינו הליטאים], ולפי הנ"ל שדרכם של הליטאים בדר"כ שלא לנטות אחרי מנהגי המקובלים בדוקא, ולא מתוך בורות וחוסר ידע, אלא מתוך הכרת הערך העמוק הטמון במנהגי הנגלה והפוסקים, ממילא צריך לבדוק היטב מי ומי הכותבים שמצדדים

ז. דלהלן שהתנגד לאמירת 'לשם יחוד' משום שאין מבינים את עניינו, וגם לא מצליחים לכיין, ונעשה מצות אנשים מלומדה, וב'ענין' כזה אין מקום כלל ליצור מנהג שכולו מצות אנשים מלומדה, כי כל ענין ה'לשם יחוד' הוא לכיין כונה במעשה, וכשנעשה ג"כ מצות אנשים מלומדה זה מאבד את כל המשמעות שלו.

לכן אהובי אל תלך בדרך אתם ואין לך עסק
בנסתרות המתייהרים בחידושים כאילו הן
יודעים ומבינים רזי תורה וצפונה, והלואי
שידעו הגלוי, מה יפה כח של ר"ש מקינון
אחר שלמד סתרי הקבלה אמר שהוא מתפלל
כתינוק בן יומו, וכו', על כן נהג כדרךך,
ויהיה להם מה שלהם, אבל דע שכל המשנה
ידו על התחתונה, וידינו על העליונה עכ"ל
רש"ל", והשקפתו נראית ברורה בזה לכאור'
כמו שמקובלנו מרבוינו בכל העניינים
האלה שידינו המחזיקות במנהג הקדמון
המבואר בחז"ל בנגלה, הם העיקר והם על
העליונה, וברור שאין לנו לשנות בגלל כל
הספרים הנ"ל את מנהגנו המעולה.

ומו"ר רה"י ז"ל בס' ימלא פי תהלתך
(תפילה עמ' מח, וכמדומה
שבמהדורא חדשה הוא בעמ' נו) לא כתב
שיש לומר 'לשם יחוד' אלא הביא את
הויכוח בין האומרים למתנגדים לאמירה,
והוסיף שיתכן שכשאומר 'לשם יחוד' בלי
השמות בזה כו"ע יודו שאין פגם, אבל לא
הכריע בזה כלל, כמבואר לכל מעיין
במקור הדברים.

ולגופה של הבנתו בזה יש להעיר דטעם כל
גדולי הליטאים שלא היו מורים
כמותו הוא כנראה משום דס"ל שהרי
התנגדות הגר"א לאמירה זו היא התנגדות
עקרונית להכלל, ואינה תלויה כלל אם אומר
את השמות או לא,

ובכן הסברא של הנוב"י היא שאין מבינים את
ה'לשם יחוד', ומאי נפק"מ שלא אומרים

והנה השל"ה בעלותו לארץ ישראל למד
קבלה אצל המקובלים הספרדים,
והלך בדרכם, וכן היסושו"ה הלך הרבה
בדרכם, ושניהם הביאו בספריהם הרבה מנהגי
קבלה ספרדיים, שע"פ מנהג אשכנז אין להם
מקום, וכנ"ל, וממילא לכאור' גם הם יכולים
להצטרף לרשימת המקובלים הספרדים הנ"ל,
ואין להביא מהם ראיה לדידן.

ולגבי השב שמעתתא, כל מעיין בדבריו
יראה דלא דק הרה"כ שליט"א,
דבשב שמעתתא בהקדמתו לא נזכר דין חיוב
לאמירה של 'לשם יחוד', ומבואר שם
להדיא דסגי במחשבה.

ולגבי החיי אדם חזירתי על כל כתביו
[בחיפוש באוצה"ח"], ולא מצאתי
זכר למצות אמירת 'לשם יחוד', ולא הבנתי
על סמך מה ציין לכלל קנא סי"ב, [ואולי על
סמך הגמ' בפסחים קיב., לפירש"י (אבל
לענ"ד א"א להסתמך על זה לגבי שאר
החכמים, יעוי"ש היטב)],

ואדרבה מצאתי בחיי אדם במקו"א מה
שאוילי ניתן ללמוד ממנו על
השקפתו בכה"ג, והוא בכלל יח דין ב'
שכתב 'דע שכל מקום שנכתוב 'צריך
לכוין, ר"ל שיכוין פי' המילות, אבל לא
יכוין כוונות ושמות, כי בעו"ה אנחנו
מלוכלכים בחטא, ובלתי ספק המכוין מקצין
בנטיעות, ואפי' הלומדים כתיבי האר"י אינו
מבין רק המילות ולא הענין, ואפי' א' מאלף
לא ימצא שבקי בזה, וה' יראה ללבב, ופוק
חזי מאן גברא רבא קא מסהיד, מהרש"ל
בתשובה האריך בזה הרבה, וסוף דבריו -

ח. ומה שנדפס 'לשם יחוד' בהגש"פ שיצאה לאור עם פי' החיי אדם, נראה שאין מזה ראיה כלל, כי מסתבר
שאת הנוסח הוא לא הגיה מאופל השיבושים, ורק את פירושו הוא הגיה ובדק, ויתכן שאת הנוסח עצמו רק
המדפיס הוסיף, ולא ביררתי אם בכלל הפי' הזה נדפס בחייו.

שמות, וממילא ג"כ לא מובן מה הועיל הרש"ף שליט"א בציטוט זה.

וכן הראיה מ'הסכמת' הגר"א לאור השנים, אפי' אם הנתונים נכונים, כמו שמסתבר, מ"מ יתכן שהיה זה בשנותיו הראשונות קודם עמדו על דעתו שאח"כ חזר בו, וכנ"ל.

וס' ארצה"ח את"י לבדוק בדיוק מה לשונו, אבל ברור שמדבריו (ואולי מד' עוד איזה גדולים בודדים) בלבד א"א לשנות את המנהג הפשוט והקדמון, שנהגו בו הראשונים והאחרונים, וגם הסכים לו גדול המקובלים בדורות האחרונים ה"ה הגר"א ז"ל, ואף ביארו ע"פ הקבלה כדרכו.

והנה מלבד כח המנהג, ודברי רבינו הגר"א ז"ל שהמנהג מיוסד על אדני הקבלה וחכמת האמת, עמדו עוד מגדולי רבותינו שהתנגדו בתוקף לאמירה זו, ובראשם עמד הנו"ב שהיה ראש המשיבים בדורו, והשיב (בשו"ת נובי"ק חיו"ד סי' צג) ראשית שאין זה נכון לומר [וקצת משמע שזה ג"כ מטעמא דהגר"א ז"ל הנ"ל, ולא רק מטעם שמי שלא מבין שלא יאמר], ומלבד זאת גם ודאי שמי שאינו מבין כ"ש שלא יאמר, ויעוי"ש לשנותיו הברורים בזה^ט.

ועמו עמד בפרץ ה'חוות יאיר' (סי' רי) שאין לשנות את המנהג,

ואפי' הדברי חיים מצאנו החסידיי הסכים עם הנוב"י בדבר זה שמי שאינו מבין שלא יאמר [ומי יאמר זכיתי לבי להבין ולומר], וכמו שהביא הרש"ף שליט"א (עמ' קלב).

ומה שפלטה קולמוסו של הרש"ף שליט"א שהבמ"ח השיב על הנו"ב בדברים יותר

חריפים מד' הנו"ב לא ידעתי מה המשמעות של זה, וממתי איכפת לן מי כותב לשונות יותר חריפים, וצריך ליהדר בגחלתן של ת"ח, והעיקר בעינינו הוא רק גופם של דברים וטענות ישרות ומכריעות, וכמ"ש הגר"ח מואלוז'ין שכל הראשונים לא נשתבחו אלא בסברא ישרה כידוע.

ד] מהי השפעת אמירת 'לשם יחוד' ומה קורה בהעדרה, וענין תורה לשמה, ומצות

צריכות כונה

והנה הרש"ף שליט"א הוסיף עוד לבאר דח"ו אם לא אומרים נוסח זה הולך כל המצוות לסט"א, וידוע דרבי' הנפה"ח האריך לדחות דעות מהסוג הזה, והעיקר אצלנו דכל מעשה המצוות הוא העיקר והסודות מתקיימין מאליהן ופועלים את תיקוניהן, וכמבואר ג"כ ברמח"ל בכ"ד, ואם יודע את כוונתיהן מה טוב, אבל מה שאמרו רחמנא לבא בעי לא להקל באו אלא להחמיר מאד מאד באו, ואין הכונה ב'קולא' הזו להקל בפרטי הדינים בלבד, אלא גם להקל מעלינו את המעשים ולחשוב שבאמירה בלחוד של עניין מחשבתי, מתקיימת ג"כ הכונה, ואנן בדידן ניקום שבדבר שנאמר בתורה עיקר החשיבות בו בודאי היא הסוד שבו, אבל עיקר החשיבות בפועל הוא המעשה שבו כי כך גזרה החכמה העליונה להחיל את התיקונים ע"י המעשה הפלוני הזה, ומחשבה בלבד לא תועיל בו כלום, ומאידך דבר שעניינו מחשבתי בלבד, עשייתו ע"י מעשה ג"כ לא תועיל, וזה משלים את מה שנתבאר לעיל בד' רבינו הגר"א שהסוד בא עם המעשה ואין זה ב' תורות נפרדות, וכמדומה שאי"צ יותר להאריך והמבין יבין.

ט. ומה מאוד תמוהים דברי הרש"ף שליט"א שעל סמך השערה קלושה ר"ל דהנוב"י חזר בו, בשעה שטענותיו

לומר, ולכן המקובלים הספרדים התחילו לומר, ואחריהם נמשך ההמון ברבות השנים, עם תחילת תנועת החסידות קיבלו על עצמם אדמור"י החסידות לנהוג בזה ג"כ כי התחברו ג"כ למנהגי המקובלים הספרדים, ואילו כל אותם שנים ועד היום כל שאר הציבור האשכנזי לכה"פ המשיך במנהג הקדום, וגדולי רבותינו נלחמו כדי להשאיר את המנהג הקדום על תלו, והגדיל לעשות אדוננו הגר"א ז"ל שהיה ראש החכמים בדרור ובדרורות שאח"כ, שאף הוכיח קבל עם ועולם שמנהגנו על העליונה, ושזו ג"כ כונת האריז"ל כמובן, וששאר המקובלים לא ירדו לדעת סודו של האריז"ל ומשו"ה הנהיגו מנהגם.

מכל זה ברור שאין טעם לשנות מנהגנו שלא לומר לשם יחוד, ודרך קיום המצוות נעשים כל הייחודים הרצויים, והזוכה לכוין בשלימות את הייחודים הראויים מה טוב, ומי שלא זכה ישתדל כמה שיוכל ג"כ לכוין מה שמבין, ולכה"פ פי' המילות שהם ג"כ ייחודים כמבואר למתבונן.

ומכאן נבא לדעת יסוד גדול לכל ענייני היהדות שאין לנו לחדש מנהגים שאין מקורם קדמון מחז"ל וגדולי רבותינו הקדמונים, כי כל מנהגנו מיוסדים על אדני חכמת האמת, והמשנה ידו על התחתונה באמת.

אסיים עכ"פ בהוקרה לעוסקי התורה שבדרום, ולגרא"א סקלי שליט"א העומד בראשם, שבא לידי כעת הקובץ הנכבד הזה ונתמלא הבית אורה זו תורה, ומתקיים ממש 'הרוצה שיחכים ידרים' כפשוטו.

וכן מש"כ לענין 'תורה לשמה', ג"כ נתעלם מד' הנפה"ח שהוכיח מד' הרא"ש שתורה לשמה היינו לשם התורה, והיינו לשם ידיעת ובירור גדריה ודיניה, וכנראה כונת הרש"ף שליט"א שצורת הלימוד אה"נ תהיה לשם התורה, אבל רצונו של הלומד לדעת התורה וללמוד לשמה, הוא כדי לעשות רצון ה' ולפעול בזה כמובן ייחודים נכונים, וא"ש דבריו עם דברי רבותינו ז"ל.

ומה שהעיר שבאמירת 'לשם יחוד' מרויחים ג"כ דינא דמצות צריכות כונה, לפי כל הנ"ל העניין מבואר, ואין זה ריוח נוסף, אלא זה חלק מסודו של מנהגנו בלא"ה, וחלק מהעניין של כונת הלשם יחוד' שמכוונים בברכת המצוה הוא עצם הענין של מצוות צריכות כונה, והדברים כ"כ פשוטים, ופלא שלא עמד בהם.

ה) בענין מסקנת הרש"ף שליט"א שיש לומר 'לשם יחוד'

והנה הסיק הרש"ף שליט"א שיש לומר לפי כל מה שנתבאר במאמרו שיש לכל אחד למעשה לומר לשם יחוד, והתעלם בזה מכל אותם גדולי רבותינו שהזכיר בעצמו במאמרו ולא ביאר שום שיקול ברור וטעם למה דחאם מהלכה, ורק נסתמך על מה שאחרים דחאום וחלקו עליהם, וא"כ לא בירר מאי חזית דהנך עדיפי, ודמם סומק טפי.

ו) לסיכום

א. המנהג הקדמון בכל תפוצות ישראל היה שלא לומר 'לשם יחוד', עד שבא האריז"ל ומשמע מדבריו לפי פשוטם שיש

רלב

מנורה

הרב אברהם ילין

בדרום

ובן בהערכה רבה לרב גרינפלד שליט"א
שעוסק במלאכת שמים, ורבים השיב
מעוון.

ובן בהערכה רבה לרש"ף שליט"א שראיתיו
מלא ברכת ה' וידו נטויה לאסוף ביתה
מכל טוב אדוניו, ולהאיר לארץ ולדרים
במתק שפתיו וטוב מגדיו.

יהי ה' עמו ועם כל חכמי הדרום ועם כל
בית ישראל להגדיל תורה ולהאדירה

מתוך ישרות וצלילות הדעת והבחנה נכונה
וזכה ובהירות מושלמת בכל חלקי התורה,
לזכות במ את ישראל.

החותם בהערכה ובאהבה רבה ואמרי לה
באהבת עולם לעמלי התורה והטרודים
לדעת סודה
שפל אנשים, בנן של קדושים,

אברהם ילין - החופ"ק ירושלים עיה"ק
תובב"א.

מכתב ח'

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס 'תורת הקדמונים'

פתח-תקוה

הטעם שאין גומרים את ההלל כל ימי הפסח

המצרין מושלכין מתים וישראל קורין את ההלל שנאמר בנפול אויבך אל תשמח ע"כ, והובא בילקוט שמעוני משלי כ"ד בשם מדרש עי"ש. וכטעם זה כ"כ גם המאורות בסוף פסחים וז"ל וביום ראשון ושני גומרין את ההלל ומברך לגמור את ההלל ולא בשאר הימים ואפילו ביום השביעי שהוא קודש, והטעם מפני שנטבע בו פרעה וכל חילו וכדאמרין בהגדה אמר הקב"ה מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה לפני ע"כ.

והנה לטעם זה קשה מדוע לא גומרים את ההלל בשאר ימי הפסח מלבד היום השביעי והרי המצרים טבעו ביום השביעי. ומצאנו באר"ח תפלת המועדים אות ה' ששילב את טעם הגמ' בערכין עם הטעם הנ"ל, וז"ל ויש נותנים טעם בדבר לפי שפסח כל הימים שוין בקרבנותיהם ולפיכך אין מברכין אלא על יום ראשון ושני לפי שהוא ספק ראשון, אבל בשביעי אע"פ שהוא קודם - מפני שהוטבע פרעה וכל חילו בו ביום על דרך שאמרו ז"ל מעשה ידי טובעים ביום ואתם אומרים שירה, אבל בחג שכל יום ויום חלוק בקרבנותיו מברכין על כאו"א שאין יום זה דומה לשעבר ע"כ. ומבואר שהטעם של המדרש הנ"ל מהני רק לשביעי של פסח, ולשאר הימים צריך להגיע לטעם של הגמ' שלא חלוק בקרבנותיו, וטעם זה לא מהני לשביעי שהוא קדוש בעצמו.

[עוד כתב האר"ח שיש נותנים טעם אחר

הרב יצחק אייכנשטיין בגליון אייר תשפ"א האריך בטעמי הגמ' בערכין והמדרש שהביא שבלי הלקט בטעם הדבר שאין גומרין את ההלל בפסח ובשביעי של פסח עי"ש"ב. אולם נראה שאכן זוהי מחלוקת עקרונית בין הבבלי למדרש הנ"ל;

לשון שה"ל הוא כך: במדרש הרנינו פרשת סוכה וכו', בפסח אין אנו גומרין את ההלל אלא יום ראשון ולילו, ולמה - שמואל בן אבא אומר בנפול אויבך אל תשמח לפי שנטבעו בו המצריים ע"כ, ומדרש זה כלשונו איתא בפסיקתא דרב כהנא פסקא כ"ט [אלא שהוא מאוחר כמ"ש בהערות שם] ובילקוט שמעוני אמור [כפי שצינו בטור מהדורות שירת דבורה, אלא ששם איתא ולמה - 'משום' בנפול אויבך]. ומקור הדברים הוא ממדרש ילמדנו שנדפס בגניז שכתר עמ' 38 וז"ל הלכה אדם שהיה עובר בדרך וראה חמורו של שונאו רובץ לפניו מהו שיהא מותר לעבור, כך שנו רבותינו אסור לישראל שהיה עובר בדרך וראה שונאו בהמתו רובצת לפניו אסור לו לעבור וכו' אמר הק' לא מפני ששונאך תהא שמח עליו - בנפול אויבך אל תשמח וכו' אמר הק' אני חלקתי כבוד לשנאי בשעה שיצאו ישראל ממצרים והיו רואין את המצריין משונקין בים ונהרגו בכוריהן לכך היו ישראל צריכין להיות קורין הלל כל שבעת ימי הפסח שנעשה להן נסין ואינן קורין אלא ביום הראשון - למה כן - בשביל שנהרגו נפשות המצריין ואין מן הדרך שהיו

כיון דחג המצות לית ביה חובת מצה רק לילה ראשונה ושניה מספק ואין מברכין על אכילת מצה רק לילה ראשונה ושניה לפי שבשאר הימים אפשר לו בפת אורז ודוחן וכיו"ב לפיכך אין מברכין על ההלל אלא ב' ימים הראשונה שהם חובת מצה שהיא עיקר מצות היום, אבל בחג שכל ז' הימים צריך לישב בסוכה ויברך לישב בסוכה בכל עת שיכנס לישב בה בדין הוא שיברך על ההלל ויגמור אותו בכל יום ע"כ].

והנה לטעם זה של המדרשים הנ"ל שלא אומרים הלל משום בנפול אויבך וכו' - הקשה בספר דברי דוד [לבעל השואל ומשיב] מגילה ט"ז ע"א דהא איתא שם שמרדכי בעט בהמן ושאל אותו המן והרי כתוב בנפול אויבך אל תשמח וענה לו ה"מ בישראל אבל בגויים כתיב ואתה על במותימו תדרוך עי"ש, ומפורש שבגויים ליכא קרא דבנפול אויבך, ועי"ש שנדחק לתרץ. אולם נראה שביסוד זה פליגי הבבלי והמדרשים, דבאסתר רבה פ"י אות ד' מובא המעשה הנ"ל בשינוי קל וז"ל אמר ליה [המן למרדכי] קום דאנא סמיך קדלי ואת דריס עלוי וסליק ורכב למקיימה לכון מה דאמר כתבא ואתה על במותימו תדרוך עי"ש, ומבואר דלא הזכיר מהשאלה מהפסוק בנפול אויבך והתשובה דבישראל נאמר, ויתכן שיש תשובה אחרת לשאלה זו לדעת מדרשי א"י, וע"כ נראה שלדעתם הפסוק בנפול אויבך נאמר גם בגויים.

עוד יש להעיר בטעם המדרש הנ"ל לאי אמירת ההלל בשביעי של פסח, דהא בנ"י אמרו שירה וגם אנו אומרים שירה בשביעי של פסח ואף קוראים זאת בקריאה בתורה, וא"כ חזינן שאנו כן צריכים לומר שירה על הצלתנו ומאי שנא הלל דלא אמרינן.

ובאמת שמפורש בכמה מדרשי חז"ל שגם המלאכים אמרו שירה לאחר בנ"י, וכל מה שאמר הקב"ה למלאכים מעשה ידי טובעין ביס ואתם אומרים שירה - זהו בשיר הרגיל שהמלאכים אומרים בכל לילה - עי' חגיגה י"ב ע"ב 'מעון שבו כיתות של מלאכי השרת שאומרות שירה כלילה וחשות ביום מפני כבודן של ישראל שנאמר יומם יצוה ה' חסדו וכלילה שירה עמי' ע"כ, והטעם הוא משום שבאמת באותו זמן היה עת צרה, אם לישראל אם למצרים - עי' לקמן, אבל לאחר שניצולו עם ישראל ואמרו שירה - גם המלאכים אמרו את השירה המיוחדת ששרו בנ"י, ויש לזה כמה ראיות; **חדא** דהא חז"ל במגילה י' ע"ב וסנהדרין ל"ט ע"ב ובתנחומא בשלח ועוד, למדו שהמלאכים לא אמרו שירה מדכתיב ולא קרב זה אל זה כל הלילה וכתוב בישעיה וקרא זה אל זה ואמר, ומבואר דקאי על השירה שאומרים בכל לילה, וגם מבואר דמיירי בזמן של הלילה שבו נידונו המצרים או שהיו ישראל בצרה. **ועוד** איתא כע"ז בפתיחתא דאיכא רבתי כ"ד אמר ר"ל בג' מקומות בקשו מלאכי השרת לומר שירה לפני הקב"ה ולא הניחן ואלו הן בדור המבול ובים ובחורבן בהמ"ק, בדור המבול מה כתיב לא ידון רוחי באדם לעולם, בים כתיב ולא קרב זה אל זה וכו', ופירש הרוקח בפירושו [נדפס בספרי הרוקח מהדורת זכרון אהרן] וז"ל לא ידון רוחי - מלאכים שהן רוחות לא יעשו דין שלהם. ולא קרב זה אל זה - לומר מה שכתוב וקרא זה אל זה עי"ש, ומבואר דקאי א'דין שלהם שהוא בכל זמן וזמן, ולא בשיר המיוחד, דהא בדור המבול ובחורבן בהמ"ק לא היה הו"א לשיר שיר מיוחד אלא זהו שירתם הקבועה וממנו הפסיק בשעת הצרה ממש.

והמקורות שהמלאכים שרו לאחר בנ"י את שירת הים הם; מכילתא מסכתא

משום צרת ישראל או משום טביעת מצרים; לפי מדרש הרנינו והילמדנו הנ"ל זהו משום טביעת המצרים כפי שכתוב שם להדיא, וכ"נ ברור מהבבלי במגילה וסנהדרין דהא איתא שם אמר הקב"ה מעשה ידי 'טובעין' בים ואתם אומרים שירה, ובנ"י לא 'טבעו' בים אלא הלכו ביבשה בתוך הים, וכן הבינו הראשונים; המאורות והארח"ח שהעתקנו לעיל, ר"ש בן היתום בפירוש למו"ק כ"ה ע"ב וז"ל דאמרינן בשעה שנטבעו מצריים בים בקשו מלאכי השרת לומר שירה לפני המקום אמר להן מעשה ידיי טבועים בים ואתם אומרים שירה לפני וכו' עי"ש, וכ"ה בפירוש י"ג מדות לר"י בר יקר ח"ב עמ' 20 וז"ל ואפילו על הגוים חס אע"פ שאין בהם שום טובה כמו שאמר הקב"ה מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה עי"ש, וכ"כ ר' בחיי בפירוש י"ג מדות כי תשא פרק ל"ד וז"ל וכן הוא יתעלה מרחם על הרשע וכו' ואפילו על הגוים שכן דרשו רז"ל מעשה ידי טובעין וכו' עי"ש.

אולם בתנחומא שהעתקנו לעיל איתא להדיא אמר להם 'בני' נתונים בצרה ואתם מקלסין לפני עי"ש, וכ"ה בפרקי דר"א פמ"ב וראו העליונים בצרתן של ישראל כל הלילה ולא נתנו שבח והודיה ליוצרים עי"ש, ומדויק במדרשים הנ"ל שראו 'בצרתן' של ישראל ולא בטביעתן, דהא ישראל לא טבעו וכנ"ל. ואפשר שנחלקו האם הקב"ה שמח במיתתן של רשעים או לא.

דשירה סוף פרשה א' וז"ל ולא ישראל בלבד אמרו שירה לפני המקום אלא אף מלאכי השרת שנאמר ה' אדוננו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים ע"כ, אלא ששם לא הוזכר שהמלאכים בקשו לומר שירה כלילה ומנעם הקב"ה, אולם בתנחומא בוכר בשלח י"ג איתא להדיא וז"ל ישראל היו נתונים בצרה בים, באו מלאכי השרה לקלס לקב"ה, נזף בהם, אמר להם הקב"ה בני נתונים בצרה ואתם מקלסין לפני, כיון שעלו מן הים בקשו ישראל ומלאכי השרה לומר שירה וכו' אמר הקב"ה למלאכי השרה הניחו לישראל תחלה וכו' שנאמר קדמו שרים אחר נוגנים וכו' קידמו שרים אלו ישראל, אחר נוגנים אלו המלאכים וכו' עי"ש, והובא זה גם בפירוש הר"י אלברצלוני לספר יצירה עמ' 121 וז"ל אמור באגדא שישראל שקידמו למלאכי השרה ואמרו ישראל שירה תחלה על הים ואח"כ מלאכי השרת וכתוב קדמו שרים אחר נוגנים וכו' עי"ש, וכפי שכתבנו אין זה סותר לבבלי מעשה ידי וכו' ואתם אומרים שירה וכנ"ל. ונראה שזה הטעם שהבבלי בערכין י' הוצרך לטעם אחר שלא גומרים את ההלל בשבעת ימי הפסח, משום שהטעם מעשה ידי טובעים וכו' - אינו נכון לגבי השירה 'לאחר' ההצלה, והראיה שאנו אומרים שירה גם היום, וכן מלאכי השרת אמרו שירה גם בזמנו.

ובעיקר הדבר שהמלאכים לא אמרו שירה כלילה - נחלקו המדרשים האם זהו

עוד בענין אמירת פסוק וארשתך, ובכשרות ה'אות' - אוהו תפילין

וארשתך לי לעולם וכו', בשעת כריכת התפילין על האצבע האמצעית*, והעלה

בגליון אייר תשפ"א במדור התגובות דן הרב יהודה בן דוד נר"ו בענין אמירת

א. שמקורה בדברי ר' נתן שפירא בספרו מצת שימורים, והעתיקוהו רבים מהאחרונים כמובא בכף החיים סי'

ממהדורת בלאו הנ"ל שאפשר ללמוד ממנה כמה מילי מעלייתא;

ויורנו בדבר מה שהזכיר הדרתו בהלכות תפלין באורך רצועה של יד בפרק ג' 'כדי שיקיף את הזרוע ויקשור ממנה הקשר והמתיח רצועה אחת עד אצבע אמצעית ויכרוך ממנה על אצבעו שלש כריכות ויקשר', זה הקשר על אצבעו שאחרי הכריכות האם הוא מחייב בהכרח אם לאו?

ועוד אמר הדרתו בפרק ד' ושל יד קושר אותה על שמאלו על הקבורית והוא הבשר התופח שבמרפק. ואמר הדרתו וצריך לברך על התפלין של יד אחר הנחה על הקבורית קודם קשירה, האם לכריכת הרצועה על הקבורית אחרי ההנחה הכוונה במלה קשירה ואינה קשירה לפי האמת, או לקשר הנזכר שעל אצבעו הכוונה ועליו חייבין לברך, או צריכין אחר כריכת הרצועה על הקיבורית קשר ואליו הכוונה?

התשובה: כריכת הרצועה על הקיבורית היא הקשר שנאמרה עליו ואצלה נגמר הברכה. אבל קשירת הרצועה על האצבע היא אחרי הברכה ובה תהיה קשירה תמה. ואין הקשר על האצבע מוכרח ע"כ.

והנה מדברי השואלים בשאלתם השניה נראה שרק כריכת הרצועה על הקבורית אינה קשירה לפי האמת, אבל הקשר שעל אצבעו הוא קשר אמיתי, ולכן היה להם צד שמברכים קודם קשר זה. ועוד כתבו שאולי יש קשר אמיתי לאחר הכריכה בקבורית ועליו מברכים. ועל זה השיב הרמב"ם שכונתו שמברכים קודם 'קשירה' -

שלכתחלה אין לומר פסוקים אלו, ועיקר חילו הוא מדברי הרמב"ם בפ"ג מהלכות תפלין הי"ב שכתב: ואורך רצועה של יד כדי שתקיף את הזרוע ויקשור ממנה הקשר ותמתח רצועה אחת על אצבע אמצעית ויכרוך ממנה על אצבעו שלש כריכות ויקשור ע"כ, הרי שהצריך לקשור בסוף הנחת התפלין, ועוד הביא משו"ת פאר הדור להרמב"ם סי' ע"ג עיש"ב.

אולם נראה שאין שום מניעה לדבר דברי חולין [באופן שמותר לדבר עם התפלין] וכ"ש לומר פסוקים אלו, ושני טעמים לדבר; חדא שאף הרמב"ם לא לעיכובא קאמר, ועוד שהרמב"ם לא מיירי כשעושה כריכות על הזרוע כמנהגנו וכפי שנבאר בס"ד;

התשובה המובאת בשו"ת פאר הדור הנ"ל - נמצאת בשינוי לשון רב בשו"ת הרמב"ם בלאו סי' קנ"ט וכפי שציין הרב בן דוד, אלא שהוא כתב שאין בידינו להכריע בין הגירסאות עי"ש. אולם הדברים ידועים שהבדלים בין המהדורות הנ"ל אינם הבדלים של 'גירסאות שונות', אלא שיבושים של התרגום מהמקור הערבי במהדורת פאר הדור, וכפי שכתב בלאו בהקדמתו בקצרה, עד שאפשר לומר בבירור שדין שו"ת הרמב"ם פאר הדור - דינו כדין ספר שאינו מוגה, ומבואר ביו"ד סי' רע"ט ס"א בשו"ע וברמ"א שלא רק ספר תורה שאינו מוגה אסור להשהותו יותר מל' יום אלא ה"ה שאר ספרים עי"ש. וא"כ אין להתחשב כלל וכלל בנוסח פאר הדור אלא רק בנוסח בלאו ודומיו, ואעתיק את נוסח השאלה והתשובה

הפרק, במקום שמניח את התפלה, ותמשך הרצועה עד אצבע צרדה, שהוא באמצעות שליד 'ויכרוך' שם ראש הרצועה ע"כ, הרי שלא הזכיר כלל 'קשירה' לאחר הכריכה על האצבע אלא רק 'כריכה'.

וביותר, שנראה שהרמב"ם לא מיירי כשעושה כריכות על הזרוע אלא כעיקר הדין שמעביר הרצועה מהקיבורת לאצבע, אבל אנן דעבדינן כריכות על הזרוע - לא צריכים לקשור גם לדעת הרמב"ם;

דהנה ר' אברהם בן הרמב"ם בספר המספיק עמ' 263 כתב את סדר הנחת התפילין וז"ל יגלול הרצועה על שאר הקיבורת והזרוע ופנים כף היד ויכרוך 'וילף', היינו 'וילפף' מה שנותר ממנה על האצבע האמצעית של ידו עי"ש. הרי שלא הזכיר קשירה לאחר הכריכה על האצבע האמצעית אלא רק כריכה על האצבע, וזאת משום שהזכיר שכורך את הרצועה על הזרוע ופנים כף היד, וא"כ לא צריך את הקשירה האמורה ברמב"ם.

וכך מפורש בשו"ת הרדב"ז חלק ב סימן תרכ"ז וז"ל שאלת על מה שאני רגיל לכרוך רצועה של יד על הזרוע קודם תפלה של ראש כי הרא"ש כתב הפך ונתן טעם וז"ל כי ברכת להניח תפלין שייכא גם על תפלין של ראש וכריכה סביב הזרוע אינה ממצות הנחת תפלין ע"כ. וכ"ש לדידן שאין אנו מברכין אלא ברכה אחת.

תשובה אפשר שהרא"ש היה קושר התפילה של יד באופן שהיא עומדת בלא כריכת הרצועה על הזרוע אבל אנחנו אין אנו קושרים כן ואם לא תכרוך הרצועה על הזרוע מיד יוצאת התפלה ממקומה ונמצאת הכריכה צורך ההנחה דאם לא תעמוד במקומה נמצא מניח של ראש תחלה ולפיכך

היינו קודם 'הכריכה' על קיבורת, אע"פ שאינה קשירה לפי האמת [כלשון השואלים].

ועכ"פ נראה שהיה פשוט לשואלים שעושים קשירה ממש לאחר הכריכה על האצבע. ומנהג זה מוזכר גם בספר המאורות בפירושו להלכות קטנות עמ' שנ"ד וז"ל ויש שקושרין קשר אחד על האצבע שנקרא אמה אחר שיכרוך הרצועה עליו שלש כריכות משום דאמרינן קטיר ליה ומתלית ליה, וזה אינו נראה כך, דיש לפרש קטיר ליה מקשר של זרוע. וה"ר משה נראה שסובר כן ולא כתב דין זה ע"כ. ואם כי דבריו בסוף אינם ברורים כל הצורך בדעת הרמב"ם, אולם עכ"פ חזינן מיניה שהיה מנהג כזה, וכך הבינו השואלים בפשיטות בדברי הרמב"ם.

וגם מדברי הרמב"ם נראה כן, שהרי דיין בלשונו, שלגבי הקיבורית כתב 'כריכה' [גמע], ולגבי קשירת הרצועה על האצבע כתב 'קשירה' [רבט, אלקשר], וכמו שהבינו השואלים. וא"כ נראה שכונת הרמב"ם בחיבורו לקשירה ממש לאחר הכריכה על האצבע.

אולם לענין השאלה הראשונה ששאלוהו האם הקשר מוכרח - השיב הרמב"ם שאינו מוכרח. ולפי מה שביארנו השאלה לא היתה לגבי הכריכות עצמם אלא לגבי הקשר שלאחר הכריכות. והג' כריכות ודאי שאינם מוכרחות, וא"כ מבואר מתשובת הרמב"ם הזו שמעיקר הדין סגי בכריכה על גבי הקיבורת [שהיא הקשירה שעליה מברכים] והעברת הרצועה עד האצבע האמצעית ותפישתה באצבעות הסמוכות לה, וא"כ ודאי שמותר לדבר או לומר את פסוקי וארשתין וכו' בזמן כריכת הרצועות על האצבע.

ובן מתבאר מדברי הרא"ש בהלכות תפילין שכתב: רצועה שליד כדי שיקף את

נגמרה הקשירה משום שכבר הוא עומד בכריכה זו.

כורכין שלשה או ארבעה כריכות סביב הזרוע כדי שתעמוד ע"כ.

וא"כ אנו שג"כ נוהגים להניח של ראש לאחר הכריכות על הזרוע לפני הכריכות על האצבע [וכדעת האר"י המובא בכף החיים סי' כ"ה אות ע'] - על כרחך שאנו מחשיבים את הכריכות לגמר הנחת התפילין של יד, דאל"כ לא היינו יכולים להניח את התפילין של ראש, וא"כ ודאי שאפשר לדבר לאחר הנחת תפילין של ראש שהרי נגמרה מצות הנחת התפילין לגמרי, ואין הכריכות על האצבע נצרכות לעיקר הדין.

ועל כן נראה שאין כל מניעה לומר פסוקי וארשתין לי לעולם וכו' כשכורכים את הג' כריכות על האמה, וכמו כן לגבי הפטנט שנקרא 'אות', או חזו תפילין, שאוחז את התפילין ללא קשירה בסופו - אין בו שום מניעה הלכתית, מאחר והתברר שלדידן שעושים כריכות על הזרוע אין צורך לקשור לאחר הכריכות.

ומפורש בדבריו שהדבר פשוט שיש להניח תפילין של ראש רק לאחר שמצות תפילין של יד נסתיימה, ולכן כתב בדעת הרא"ש שהיה קושר התפילה של יד באופן שעומדת בלא כריכת הרצועה על הזרוע [ויתכן שהוא כמו שכתבו השואלים לרמב"ם באופן השלישי - עי' לעיל], והרדב"ז כתב שאנו שעושים כריכות על הזרוע - בזה גופא חשיב שכבר הנחנו את של יד ומותר להניח של ראש. וכדברי הרדב"ז הנ"ל כ"כ מדנפשיה בשו"ת משכנות יעקב סי' כ"ח [והזכירו המשנ"ב סי' כ"ה סקל"ח] עיש"ב.

וכן מתבאר מדברי הדרכי משה בסי' ל"ג אות ד' שכתב דדוקא בשל יד אסור לתפור בכל השיעור משום דכולו צורך הקשירה הוא משום דבלאו הכי אינו עומד על הזרוע אם אינו כורך סביב האצבע או הזרוע עי"ש, הרי שכתב שכריכה סביב הזרוע עומדת במקום הכריכה סביב האצבע, ובזה



מכתב ט'

הרב נחום מנדלבוים

בענין נטל קדירה שאינה שלו בשבת

והיה נראה להביא נפק"מ לדברים- כאשר הסיר נפל מהכירה [ועדין לא הגיע לקרקע], או בכה"ג שקוף הורידו מהכירה, דלפי האבי עזרי פשוט שהתבשיל נאסר דהרי לא הייתה פה מחשבה להתיר ונמצא שיש פה הפסק לשהייה שהיתה, ומאידך לפי רע"א אולי י"ל שאין הדבר נאסר, שהרי לא הייתה פה מחשבה לאסור.

אמנם לכאורה גם לפי דברי רע"א נראה שאין המחשבה עצמה לבדה 'אוסרת' אלא רק ע"י מעשה העקירה, ואפי' שכתב תוס' ביבמות [פ"ג ע"ב] שבדבר התלוי במעשה כן אדם אוסר לחברו- פה זה נחשב לדבר התלוי במחשבתו לפי שהמחשבה היא זאת מגדירה את פעולת העקירה האם זה הפסק לשהייה או שזה על דעת להחזירו [וכמו שכתבתם שם בתוך הדברים- שדוקא בפעולה שאפשר לפרשו לב' אפשרויות] דמעשה העקירה מצד עצמו לא מחייב שעקר מהשהייה שהיתה, ונמצא שהמחשבה אסרה, ולפ"ז גם בנפל הסיר או כשקוף הורידו פשוט שהדבר נאסר [וא"כ ה"ה בטלית שנפלה, שהרי אין פה פעולה שניתנת לשתי אפשרויות, ולכך בזה פשוט שחשיב הפסק ולא רק שאין מזה 'הוכחה' אלא גם אין זה 'דומה' לנטילת הקדירה מהכירה, ודו"ק].

אלא דלפ"ז יש לדון ולפלפל במה שנקט הגר"ש אויערבך זצוק"ל דאם בעה"ב נמצא לידו מודה הרע"א שאין חברו אוסר לפי שמהני דעתו של בעה"ב להחזירו, דהרי לפי דברינו שהמחשבה היא זאת שמגדירה את

לכבוד ידי"נ האי גברא רבה, חרוץ וזריז כאחיו בשבט כהונה, הכהן הגדול, הגרמ"ח קליין שליט"א, אשר העמיק ופלפל בפולמוס הגדול הנמצא בדברי רבותינו האחרונים מצוקי ארץ זצוק"ל, בסוגית 'אין אדם אוסר דבר שאינו שלו' לגבי חזרה לכירה בשבת.

המאמר ערוך וכתוב בצורה ברורה בהירה ומסודרת, בסוגיא עמומה וסבוכה הזאת כידוע, נהנתי לקרוא את הדברים שוב ושוב, וחשבתי להעלות על דף את הרהורי ליבי שעלו לי בשעת קריאת הדברים-

יש לעיין בדברי רע"א שמדמה דין חזרה בשבת לדברי התוס' והר"ש, הרי ראשונים אלו נחלקו במקרה שאחד מחיל ע"י 'מחשבתו' חלות 'איסור' בדבר שאינו שלו, משא"כ פה בדיני חזרה שאין המחשבה אוסרת אלא עצם העקירה מהכירה? ורואים שרע"א סבר דהעקירה עצמה לא אוסרת [כל עוד שלא הניחה ע"ג הקרקע וכמש"כ שם] ורק מחשבתו 'שלא להחזירו' הוא 'האוסר'.

ומאידך לפי האבי עזרי נראה דעצם העקירה מהכירה היא האוסרת [ולכך דימה לטלית] ורק שאם יש לו מחשבה 'להחזירו' יש פה מחשבה 'המתירה', שלא היה במעשה העקירה 'הפסקה' לשהייה, אלא דעדיין צריך ביאור- איך מהני דעתו להחזירה להתיר אם עצם המציאות מנתקת את הסיר מהכירה? [ראיתי שהעיר זאת הגר"ש אויערבך בתוך דבריו שהבאתם, ועיין מה שנכתוב לקמן ליישב].

לכאו' שהנוטל סבור שדעת בעה"ב הוא ליטול את הקדירה לגמרי וכגון שכך דרכו של הבעה"ב תמיד, ונמצא שיש פה עקירה גמורה, וכמו שכתבתם לבאר את דברי ה'חיי אדם', דאם הנוטל הודה ואמר שלא היתה לו דעת גמורה, לכאו' פשוט שאין פה שאלה.

ומה שהערתם עוד שם בתוך הדברים על דין חזרה וקשירה בשבת דמה מהני דעת השני כאשר בעה"ב יחזור, לכאו' נראה דאם פעולת השני מהני- בעה"ב לא יוכל לשנות דהרי הדבר כבר נאסר (וגם בקושר אפי' שלאחר השבת בעה"ב יפתח את הקשר, למעשה לפי שהיתה פה קשר עם כוונה שיהא לעולם- הדבר נאסר לאותה השבת), וצ"ע.

ובכתבים שבידי [עמ"ס שבת] מצאתי שמורינו רה"כ הגר"ד אטלן שליט"א תלה את מחלוקת רע"א והאבי עזרי במחלוקת הראשונים שם בדף נ"א, דתוס' בד"ה 'כיסהו' כתב בזה הלשון- 'אם גילהו בידיים מבעוד יום כדי לכסותו', ומאידך מביאים שם [בהגהות עוז והדר] שגירסת תו"ר והטור 'שלא לכסותו' [וכ"כ המהר"ם שם] ודו"ק בזה, וע"ע במה שהאריך מורינו רה"כ בסיפרו 'ביכורי דניאל' עמ"ס חולין [מובא בסוף ה'עומקא דשמעתתא'], ונפלא.

הדברים נכתבו בדרך 'אפשר', לפלפולא בעלמא, ואסיים בידידות עצומה, שתזכו בברכת התורה, להגדיל תורה ולהאדירה, ביתר שאת, מתוך ישוב הדעת וברכה מרובה בכל מעשה ידיכם.

הפעולה- האם זה מעשה עקירה מהכירה או שלא, פשוט שזה תלוי רק במחשבתו של מי שעשה את הפעולה והוריד את הסיר מהכירה, דמחשבתו היא זאת שיכולה להגדיר את המעשה שעשה, וא"כ מה מהני שדעת בעה"ב להחזיר?

ואולי ניתן לבאר את דברי הגר"ש שמהני דעת בעה"ב- לפי שההגדרה שבעינן היא שלא יתחשב שהיה ניתוק מ'הכירה', ואפי' שלמעשה ודאי שהיה פה מעשה העקירה של ה'קדרה', כל זמן שלא הפסיק את השהייה מותר להמשיך להשהות, ולזה מהני דעת הבעה"ב [דוגמא לדבר אדם שעוקר ומחליף את הקדרות בין הכירות, שאז יש פה מעשה עקירה גמורה אבל לא ביטל את השהייה, ועיין בזה].

לפי ההגדרה הזאת אולי ניתן לבאר את מה שהבאנו להעיר על האבי עזרי- מה מהני דעתו להחזיר אם עצם מעשה הנטילה נחשבת לעקירה גמורה? ונראה לומר דהמחשבה להחזיר היא ביחס ל'כירה' שלא הפסיק את ה'שהייה', ולכך אפי' שהיתה פה עקירה גמורה- עדיין לא הופסק השהייה, ועיין.

נמצא לפי דברינו, שהגם שמתכוון הנוטל בדעה גמורה ע"מ שלא להחזיר, אם בעה"ב פה- אין השני יכול לאסור לפי הגר"ש, ועיין, אבל מה שכתב כת"ר לבאר את דבריו- שאין דעתו של הנוטל גמורה לפי שהוא תלוי בדעת בעה"ב, יש לעיין בזה, דהרי מדובר פה במקרה שהוא מתכוון 'לאסור' וכמו שהבאנו בתחילה, ולכך נראה



מכתב י'

הרב און אברהם הכהן סקלי - הרב ישראל גולדברג

הרב און אברהם הכהן סקלי

בענין עמידה בצפירה

ונביא לזה קצת מקורות. ג' מקומות מצינו באותו דף בפסחים (נא). דצריך להחמיר כאנשי המקום, והביאה הגמ' דמנהג אנשי 'כבול' ששני אחים לא יכנסו במרחץ אחד אע"פ שאינו נכון כלל ומנהג טעות, צריך להחמיר במקומם. וכן אנשי 'בירי' החמירו שלא לצאת בקורדקסון בשבת כי טעו שצריך לחשוש שמא יפול המנעל ויבוא לטלטל ד"א ברה"ר, ואע"פ הנמצא בכבול צריך להחמיר. וכן בעכו לא היו יושבים על ספסלי נכרים בשבת מפני החשד (דחששו שנראה כמוכר סחורה בשבת). הרי שהחמירו באלו מפני עמי הארץ. עכ"ל.

הנה, איני יודע כלל מה ענין סוגיות אלו לנידון, דאין זה קשור כלל לחילול השם, ולא שיראו כעוברים על הלכה, אלא כמבואר שם בהדיא בגמ' - דהטעם שאסור להתיר להם מנהגים אלו משום ד"סרכי מילתא" - פרש"י "סרכי מילתא - של קולא, ומזולזלין יותר". וביתר ביאור בפר"ח שם "אומרים והלא דבר פלוני היינו נוהגים בו איסור, והיה מותר, כן גם דבר זה מותר הוא ויבואו להתיר האיסור לפיכך של דבר שנהגו בו איסור אין מתירין אותו להם".

ועוד, דאיני יודע מדוע קרא למנהגים אלו 'מנהגי טעות', דהרי יהבינן לכולהו מנהגי טעמי בגמ' התם, דז"ל הגמ' 'ספסלי נכרים - משום דמחזי כמקח וממכר. בקורדקסון נמי - דילמא משתלפין ואתי

הנה ידידי הרב ישראל גולדברג שליט"א, שמזכה אותנו תמידין כסדרן במאמרים נפלאים בנושאים מעניינים ובלתי שיגרתיים - האריך בגליון הקודם [כא, אייר תשפ"א] להוכיח מדברי חז"ל, שעמי הארצות אף שנוהגים איזה מנהג טעות, אין לת"ח להתיר אותו בפניהם מפני חילול ה', כדי שלא יראו בפניהם כמקילים, ומכך רצה להוכיח דכאשר יהודי חרדי הולך ברחובות קריה, בזמן הצפירה של המשוגעים ביום השואה וביום הזיכרון לחייליהם, יש לו לעמוד כדי שלא יראה בפניהם כבעל מידות רעות. ועוד האריך שם להוכיח דבעמידה בצפירה אין חשש לאיסור 'בחוקתיהם'.

הנה לענין החלק השני, לא נתפנתי לעת עתה לעיין בסוגיא זו, וע"כ נצא מנקודת הנחה שדברי הרי"ג שליט"א נכונים, וחזקה על חבר וכו'.

אך יש להעיר לענ"ד על החלק הראשון במאמר, וכדלהלן:

ז"ל שם בקצרה: רואים בכמה מקומות בחז"ל גם כאשר עמי הארץ טועים מחמת חוסר ידיעה בתורה אף דהמעשה הוא היתר גמור ואין בו אף לא מידת חסידות מ"מ חייבו חז"ל להחמיר במקרים אלו כדי שלא להיראות בעיני העם כעוברים על ההלכה. וא"כ ה"ה בניד"ד כשם שצריך להיראות בעיניהם כמדקדקי הלכה כן צריך להיראות בעיניהם כבעלי מידות טובות.

השי"ת, וגדרי התורה מעניינים אותם כקליפת השום רח"ל.

ומה גם שאין לדמות גזירות חז"ל אחת לשניה, דבקל יש לחלק דהתם אין להתיר להם גדר מסוים במצוה, שמא יבואו לעבור על עיקר הדין באותה מצוה, אך לא מצינו חשש שמחמת כך יבואו להקל ראש בשאר מצוות התורה.

ואם יחטאו בשנאת חינוך מחמת הערכים שבדו לעצמם, מה לנו מהם - הלעיטהו לרשע וימות.

ומ"ש עוד שם: וכן מצינו ביבמות (כב.) אח ואחות גויים שהלכו והתגללו אסורים להתחתן זה עם זה אע"פ שגר שנתגייר כתינוק שנולד דמי ובדינא אינם אחים, וטעם האיסור מפני שלא יאמרו עמי הארץ שהם באים מקדושה חמורה לקדושה קלה. ופירש"י (ד"ה לכל מסורה) וז"ל "אי שרית לקיומה אתי נמי למישרי ערוה בישראל דכו"ע לא ידעי דטעמא דגר משום דבקטן שנולד דמי" עכ"ל.

הנה מה שהעתיק מרש"י, אינו ענין כלל לנידוננו, שהרי הוא גדר אמיתי ונכון. אבל ע"ש בתוס' שהקשו מטעם 'ערוה לכל מסורה', לטעמא דלעיל 'שלא יאמרו וכו'', ותירצו מה שתירצו, ע"ש, הרי שהם שני טעמים שונים לגמרי. וה"ל לרי"ג שליט"א להקשות מהטעם הראשון.

ועכ"פ, אפילו הכי אינו מוכרח שדומה לנידון דידן, דהתם איכא גנאי אמיתי ליהדות, שיראו אח ואחות שקודם לכן היו אסורים, וכעת שנתגללו הותרו - ונראה ממש שכביכול היהדות היא דת פרוצה ח"ו,

לאיתיינהו ארבע אמות ברשות הרבים. אלא רוחצין מאי טעמא לא? כדתניא: עם הכל אדם רוחץ, חוץ מאביו וחמיו. ובעל אמו, ובעל אחותו וכו' ואתו אינהו וגזור בשני אחין משום בעל אחותו". והכל הם טעמים הגיוניים, וגדר להמנע מאיסור, אלא שמותרים מעיקר הדין.

וכתבו שם תוספות בהדיא "אי אתה רשאי להתירן בפניהן - תימה א"כ היאך התיר ר' בית שאן בפ"ק דחולין, ותירץ רבינו נסים במגילת סתרים דהאי דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור היינו שיודעים שהן מותרים והם רוצים להחמיר על עצמן, וכן משמע לישנא דברים המותרים, אבל דברים שנוהגים מחמת טעות שסבורים שהוא אסור והוא מותר יכול להתיר בפניהם. וכן משמע בהדיא בירושלמי". וע"ש בהמשך דבריהם. הרי דאף לא היה מנהגם זה טעות, אלא גדרו עצמם בדוקא, בידועם שהוא מותר מעיקר הדין, כדי לא להגיע לאיסור. וע"ש עוד בדברי הרמב"ן במלחמות, ובריטב"א, ובר"ן ועוד.

ועכ"פ, כאמור אין זה ענין כלל לנידון דידן, דהתם בגמ' מיירי ביהודים טובים ונאמנים, אוהבי ה' ואוהבי התורה, החפצים לעשות רצון אביהם שבשמים, ולהתרחק ולהשמר מאיסורים, וע"כ מוטל עלינו לדאוג להם שלא יחטאו ח"ו, ולקרבם לתורה הקדושה, ולא דמי כלל לנידון דידן, שהרי לא נוהגים את שטותם מפני איזה חשש איסור, או גדר להתרחק מעבירה - לא בכוונה ולא בטעות, אלא משום שיגעונותיהם. ולדאבון כל לב - רצון

מנורה הרב א.א. סקלי והרב י. גולדברג בדרום רמג

על עם ישראל, אלא הגנה על מדינת ישראל. וזאת מלבד מאות ואלפי חיילים שקפחו חייהם לריק בפעולות צבאיות מיותרות, ובמלחמות שכל עניינם משחקי כח וכבוד של ראשי המדינה הלזו.

וא"ת, דעכ"פ יהודים הם, ויש לנו להצטער במותם. אמינא לך דהרי יהודים רבים גם מתו בתאונות דרכים, ומדוע לא נייקר את זכרם.

וא"כ, שיכעסו עלינו שאין אנו מכבדים את חייליהם, ואכן זו האמת, וזו דעת התורה. שהרי גם כועסים עלינו שאין אנו שמחים בחגיגות עצמאותם, וא"כ, מאחר וכפי הנראה אין איסור בתליית דגל מדינתם, א"כ, אולי מן הראוי שכל אחד מבני הציבור החרדי יתלה על חלון ביתו את דגל מדינתם, כדי שלא יאמרו ח"ו שאנו חסרי ערכים - כפויי טובה שלא מכבדים את המדינה שאנו נמצאים בה, וח"ו יצא מכך 'חילול השם'... ואידך זיל גמור.

[פשוט] וברור שאין אני שמח ח"ו במיתה של איזה חייל וכיו"ב, או של סתם חילוני, שכולם יהודים, ואנו רוצים בכל לב שישוּבו לאביהם שבשמים, וכל הנידון האם יש איזה ענין להתאבל עליהם יותר מאשר על איזה חילוני אחר שנפטר במיתה אחרת].

ומלבד כל הנ"ל - שאין כלל הכרח הלכתי מאיזו שהיא סיבה לעמוד בדוקא בצפירה הלזו, אדרבא, הגדר הנכון היה להתרחק כמה שאפשר מהמשוגעים הללו, וכמה שיותר להשמר מהתקרבות אליהם.

שהרי עניינים אלו הם מקובלים כפריצות אצל כל אדם שמעט שכל בקודקודו^א, ומחשבתם היא הגיונית וכביכול נכונה, וע"כ אסרו הדבר.

אך פה, מדובר בערכים שבדו מליבם, וא"כ, אדרבא, שיראו שאין אנו מתייחסים לשגעונות שלהם, ומה בכך, ומי שרוצה לדעת הטעם שאין אנו עומדים בצפירה, בקל יכול לדעת, ומסתמא שאפילו באינטרנט ובשאר כלי המשחית שלהם יוכלו למצוא בקלות תשובות על הדברים האלה, אלא דאין עניינם כלל לדעת האמת, רק לחפש איך לתקוף את החרדים לדבר ה'.

ובין כה וכה אין בידנו לדמות מילתא למילתא בגזרות חז"ל, כאמור לעיל.

ובאמת, שאשמח שכבודו יציג לי איזה מקור מחכמי הדור שיש לייקר או לכבד באיזו שהיא צורה את זכר החיילים שנהרגו במהלך מלחמות מדינת ישראל, שהרי עד כמה שאנו לכאורה לא מכירים במדינה זו כייצוג של עם ישראל, א"כ חיילים אלו שמתו בהגנה על מדינה זו, גם איתם אין לנו עסק לכאורה. וא"ת שבכל זאת שומרים על עם ישראל - באמת אין עניינם כלל בשמירה על עם ישראל כניכר לכל רואה, שהרי אם לדוגמא יצטרכו להגן על איזה ישוב ערבי/נוצרי/דרוזי וכיו"ב, ישלחו לשם חיילים יהודים אף במחיר של סיכון חייהם, ומאידך אם איזו קהילה יהודית בעולם תצטרך להגנה, לא ישלחו אליהם חיילים, הא למדת שאין תפקידם של חיילי צה"ל הגנה

א. עברו איי כתיים וראו, שגם במקומות הנדחים והפרימיטיביים ביותר בעולם - אצל הכושים באפריקה, ואצל כל מיני סינים, הודים, אסקימוסים, ואפילו אצל עמים פראיים אוכלי אדם וכיו"ב, נישואי אח עם אחותו הוא דבר מאוס ונתעב - הרי שזה ערך פשוט ואוניברסלי. אך מאידך גיסא, מעניין מה יקרה אם ישאלו אותם מה דעתם בדבר עמידה בצפירה לזכר חלליהם...

שמהדברים האלה יוצאים קלקולים רבים, כי השטיות הללו גורמות קירוב הדעת בין החרדים לחילונים לצערנו הרב, וממש לא ההפך - קירוב החילונים לחרדים, וא"צ להאריך בזה, כי הדברים עתיקים [ע"ע המזרחי, ודוק].

[שוב ראיתי את תגובת ידידי הרב משה

אהרן שטיין שליט"א, ושמחתי שזכיתי לכוון לדבריו, והוא כשני נביאים המתנבאים בסגנון אחד].

באהבה ובידידות,
א. א. הכהן סקלי.

תגובת הרב ישראל גולדברג

מקום לחשוש לחומרא אלא שחז"ל לא הצריכו ורק במקומות אלו שיכול להביא לרפיון בקרב עמי הארץ שמתוך שיראו הת"ח מקילים בדבר ואילו הם סבורים שצריך להחמיר, לכן יבואו להקל גם במה שצריך להחמיר.

הנה בתחילה ציטטת דברי אך חבל שקטעתם לפני הזמן, שמידי דברי בסוגיא זו אם צריך להוציא מליבם של טועים, חששתי שיבואו לטעות בדברי, אשר על כן כתבתי להוציא מליבם של טועים בזה"ל:

"והיה מי שרצה לומר דניד"ד שאני דעד כמה שיראו ציבור שלם של יראי ה' שאינם עומדים השכל מחייב שכנראה יש להם איזה סיבה נכונה ולכן חוזרת אליהם הטענה שעליהם מוטל לבדוק ולחקור הענין.

ועוד כאן הוא המצאה של דבר חדש משא"כ במקומות שהחמירו מפני הרואים הטעות הגיעה לרואים ע"י שחשבו שיש בזה איזה שהוא איסור תורה או איסור דרבנן אבל לא שחשבו שצריך

תגובה לראש המשביר מוכה הרבים 'עוקר הרים וטוחנם זב"ז' ידידי עוז ר' און אברהם הכהן סקלי שליט"א,

הן הגיעני מכתבך היקר וטרם אשיבך דבר, הנני רואה צורך להודות לך על כל המאמצים וההשקעה להעמיד בדרום במה של תורה, להאיר לעם קרן אורה, ועל ידי דיבוק חברים ובני חבורה נראה נפלאות מתורה ברורה.

הן כידוע קובץ חשוב זה מגיע למאות עמלי תורה די בכל אתר ואתר ויש בו זיכוי הרבים גדול. ואין עמי את הזמן להאריך בתגובות אך הפעם לא אמנע להגיב לידידי תורה להורות, וכ"ש הכא שכתבם גברא כהנא דמזרע פנחס קנאה אשר בידיעותיו הנכבדות העלה גדולות ונצורות, על כן באתי בזאת להשיבו אור יקרות?

מה ששאלת בראשונה היא באמת טענה כבירה דאין ראיה גמורה מהנך מקומות שהבאתי, שהרי כאן הציונים הארורים חידשו דבר זה מעצמם וגם אינם הולכים בדרך התורה, משא"כ הנך ראיות שהבאתי היה

ב. בהזדמנות זו גם אודה בכלל לכל מי שקרא את מאמרי, שאינני ראוי לכך שיעיינו בדברי כל שכן שיפלטו בדברי.

ג. שוב הגיעני מכתב הג"ר משה אהרון שטיין שליט"א ותוכן דבריו זהה ממש לדברי הגרא"א סקלי הכהן שליט"א, אשר על כן תשובה זו עונה גם על מכתבו.

מנורה הרב א.א. סקלי והרב י. גולדברג בדרום רמה

עלינו להקל בפניהם במקום שיגיעו לכלל טעות אע"פ שהדין נותן להקל.

והכל מאותה סיבה וטעם דתפקידנו להעמיד את הדת ולקרב את הרחוקים ולא לגרום לרפיון ח"ו. אשר על כן כתבתי לחדש דכיון שהם הרוב ומסתכלים על המיעוט כ'מחדשים', אינם בגדר 'מטעים' את עצמם אע"פ שכך הוא באמת, ולכן האידנא דיד הרשעים הארורים תקיפה רח"ל והם הרוב, תפקידנו שלא לעשות דברים שיעוררו שנאה כלפינו, וכמו שרואים בהרבה מקומות בחז"ל שמפני איבה נמנעו מכל מיני דברים, וכל שכן כאן שהם אחינו בשרינו ויקרים לנו מאוד, ועליהם אנו בוכים ומתפללים בכל יום.

הן נכון הדבר שהרבה חילונים משתמשים בזה רק בתור תירוץ להביע שנאתם כלפי שומרי הדת. אבל האמת היא שאיננו דרים ב'מאה שערים' אלא מכירים אנו את אחינו הטועים^ה, וכן אתה יכול לשאול בעצמך את המתעסקים בקירוב אשר מכירים היטב את החילונים, גם את אלו השבויים ברשת תאוותם ואינם מכת שונאי הדת ורודפיה שמחפשים להשמיץ, שכאשר הם רואים חרדים ממשיכים ללכת בצפירה, דבר זה מקומם אותם ביותר וגורם להם שנאה ואיבה להתרחק מן הדת ושומריה.

ואינני נכנס כאן לדון בגדר חילונים בדורנו אם הם בגדר תינוקות שנשבו או מזידים (וכל שכן בדורנו שרבתה ההסתה וילדיהם גדלים על כך משחר ילדותם,

לעשות דבר חדש כמו בניד"ד שהם המציאו שצריך לעמוד.

אבל נראה שגם כאן אילו היו הם המיעוט היתה זו טענה נכונה, אבל הם רואים אותנו כמיעוט ובעיניהם אנחנו אלו שבאים לחדש, לכן נלע"ד שאינם בגדר 'מטעים' את עצמם. וגם הטענה שהוא דבר חדש שהמציאו אינה טענה לענ"ד כיון שהוא ענין של ערכים טובים בעיני כל העולם לכן צריכים אנו לחוש שלא להיראות בעיניהם כאנשים חסרי ערכים עכ"ל.

הרי שהדגשתי חילוק זה להדיא, וכעת ארחיב יותר כי ראיתי שאינו ברור כל צרכו. צריכים אנו להבין את עוצמת החידוש מגמ' זו ולהתחקות אחר שורש הדברים. דהנה בהשקפה ראשונה היה נראה דאין לנו לחשוש לטעות של עמי הארצות, וכי אינם יודעים שאנו יודעים את התורה יותר טוב מהם, וא"כ ודאי מוטל עליהם לחשוב באופן הישר יותר שאם אכן אנו מקילים כגון להיכנס למרחץ שני אחים כנראה שהטעות אצלם ואיננו מקילים במקום שצריך להחמיר^ה, ואם אינם מבינים דבר זה היא בעיה שלהם, שרוצים להקל בהלכה וכיון דרואים ת"ח מקל לפי דעתם מחליטים מיד שא"צ להחמיר בזה כלל במקום לשאול או לחשוש דאולי רק בזה יש היתר ולא בשאר דברים.

ורואים את היחס של חז"ל דאע"פ שהם לא צודקים בהסתכלותם, מ"מ צריכים אנו לחזק ידי העם כדי שיחזיקו בתורה ובמצוות ולא ירפו ממנה ח"ו, ולכן אסרו

ד. ומה שקראיתי "מנהגי טעות" היינו שהחמירו בחינם ואילו היו יודעים שאין צריך לחשוש כולי האי ודאי לא היו מחמירים על עצמם דאין מדרך עמי הארץ לעשות סייג ופרישות.

ה. וכן בידי הוה עובדא כמה וכמה פעמים כאשר חילונים באו לשמוע דברי תורה ורצו להתקרב השאלה הראשונה שהפריעה להם היתה "למה חרדים לא עומדים בצפירה".

רוצים להחמיר על עצמן, וכן משמע לישנא "דברים המותרים" אבל דברים שנוהגים מחמת טעות שסבורים שהוא אסור והוא מותר יכול להתיר בפניהם, וכן משמע בהדיא בירושלמי "עכ"ל (והובאו דבריהם בב"י י"ד ריש סי' ריד). ולמדת משם דמיירי רק בציור כזה שיש מקום להחמיר בו.

הן אמת שמבואר בראשונים (תוס' ותוס' רא"ש ר' דוד והר"ן) דדוקא מנהג שנהגו על עצמם בתורת חומרא צריכים להחמיר בפניהם, אבל מנהג שנהגו בטעות, כלומר שחשבו שהדבר אסור מן הדין ואילו היו יודעים שהוא מותר היו מקילים, בזה מותר להקל בפניהם ואף צריך לומר להם שהדבר מותר (כמו שעשה רבי עם אנשי בית שאן כמבואר כאן בתוס'), וא"כ רצית לדייק מכאן שבניד"ד הרי אין כוונת הכופרים כדי לקיים את התורה לכן דמי למנהג שנהגו בטעות ואדרבה כאן יש יותר מקום להתיר בפניהם מאחר ואינם מתכוונים לקיום התורה.

אמנם כאשר נעיין בשורש הענין ובטעמו נמצא חילוק ברור, דדוקא שם שכולם שומרים תורה ומצוות א"כ פשיטא דצריך להתיר בפניהם כדי שיבינו טעותם וילכו בדרך נכונה (ורק כאשר נהגו בתורת חומרא והרחקה צריך להחמיר בפניהם כיון דחפצים לעשות לעצמם סייג), משא"כ בניד"ד שאין עם מי לדבר, וכאשר כולם נעמדים והאיש החרדי הולך בפניהם דבר זה מעורר מדנים ואיבה גדולה והוא כהתרסה

רח"ל), הרי שלמעשה מצוה עלינו לקרובם בעבותות של אהבה כפי שהורונו רבותינו מאורי האומה¹.

ולכן לא אמרתי ח"ו ללכת ולתלות דגלים בחוצות רק כתבתי שללכת במקום שכולם עומדים לצאת חוצץ ונבדל, הרי ודאי שפעולה זו נחשבת בעיניהם כפעולת התרסה וביטול ערכים נכונים, וגורמת שנאה ואיבה גדולה כלפינו, לכן ודאי צריך להימנע מכך ולכל הפחות לא להימצא ברחוב בשעת הצפירה². ולכן מאותה סיבה שראו חז"ל לנכון להחמיר כדי שלא יבואו לידי רפיון כל שכן בניד"ד צריכים לעמוד כדי שלא יבואו לידי שנאה ואיבה ח"ו. וגם יש בזה חסרון מצד "ואהבת לרעך כמוך", כלומר מדוע לגרום להם צער אם יכול להימנע מכך בנקל.

עוד הארכת בענין העמידה לזכרם שהוא דבר עקום וקלוקל. אינני רואה צורך להשיב על כך, שהרי כבר הזכרנו במאמר זה כמה פעמים שהוא כסילות וטעות וא"צ להאריך בדבר כה פשוט, אמנם עיקר הדגש שהעלנו הוא כלפי הנושא מה אנו בתור אוהבי ה' צריכים לעשות (מאחר והם ודאי רואים את ענין העמידה כדבר ישר ונכון, ועל זה אין לנו על מה להתווכח).

ומה שהשגת עלי מדברי התוס' בפסחים (נא.) שכתבו להדיא כחילוק זה שכתבת וז"ל "ותירץ רבינו נסים במגילת סתרים דהאי דברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור היינו שיודעים שהן מותרים והם

1. היינו לאפוקי מש"כ "ואם יחטאו בשנאת חינו, מה לנו מהם, הלעיטוהו לרשע וימות", ח"ו למימר הכי על אחינו האנוסים.

2. אמנם אם נמצא במקום שבין כך אין החרדים עומדים כגון ברחובות חרדים הסמוכים לרחובות חילונים, אולי ניתן להקל דהרי רגילים בכך כל שנה וכבר מבינים שיש כאן ציבור מוזר.

מנורה הרב א.א. סקלי והרב י. גולדברג בדרום רמז

היו צריכים לקיים ציווי ה' (שופטים כ-טז) "לא תחיה כל נשמה".

ותירצה הגמ' דבאמת לא חלה עליהם שבועה והטעם שלא הרגום משום

קדושת השם, ופירש"י "שלא יאמרו העכו"ם עברו (ישראל) על שבועתם" עכ"ל. הרי שלא חלה השבועה כלל ואעפ"כ נמנעו מלהורגם כיון שבעיני העמים צריכים ישראל לקיים שבועתם הרי שיש בדבר קידוש ה' (כמו כן מצינו שאסור להשיב אבידת נכרי אבל במקום קידוש ה' שרי'). וכתבו שם בתוס' דהטעם שנמנעו הוא מפני חילול ה'. וכ"כ הרשב"א בדעת ר' יהודה (ע"ע בהערה ח') אבל בדעת רבנן כתב דלא היה כאן חילול ה' ואעפ"כ נמנעו מלהורגם משום שרצו לקדש שם שמים לומר דכח נאמנותם של ישראל כל כך גדולה דאף שלא חלה עליהם השבועה בכל זאת נמנעו מלהורגם הואיל ויצא מפייהם בתורת שבועה שלא יהרגום.

וחוצפה בעיניהם, הרי שמשיג בכך את ההיפך הגמור מהמטרה שרצו חז"ל להשיג שם, ובמקום לקרבם ולהעמידם על טעותם נמצא רק מרחיקם ומרבה שנאתם.

ואחר שפרסמתי המאמר הראוני שכן מוכח כדרכינו מהגמ' בגיטין (מו.) דדעת חכמים שאף נדר שידעו בו רבים יש לו התרה. והקשו בגמ' מהמבואר בספר יהושע (פרק ט) שבאו הגבעונים שהיו מז' עממים (עם ה'חוי') והתחפשו לעם אחר ואמרו "מארץ רחוקה באנו" כדי שלא יהרגום ישראל כמו שעשו ליריחו ולעי, ואחר שהתבררה האמת לא הרגום רק גיירום והשתעבדו בהם. ומבואר שם בנביא שמשום השבועה נמנעו מלהורגם כמש"כ (שם פסוק יח) "ולא הכום בני ישראל כי נשבעו להם נשיאי העדה", וקשה מה הטעם שלא הרגום הרי נדר שהודר ברבים יש לו התרה וא"כ



ח. ובתוס' (ד"ה כיון) הקשו נמי לר' יהודה הא שבועה בטעות כי האי ודאי לא חיילא. ותירצו דקסבר ר' יהודה דאם יש לו הפרה לא היה בדבר חילול השם.

ט. מדכתיב (נצבים כט-יח) "למען ספות הרוה את הצמאה" ופירש"י (שם) וז"ל "השווה וחבר נכרי לישראל, ומראה בעצמו שהשבת אבדה אינה חשובה לו מצות בוראו, שאף לנכרי הוא עושה כן שלא נצטווה עליהם" עכ"ל. וע"ע בהערה הבאה.

י. כ"פ הרמב"ם (גזו"א יא-ג) וז"ל "אבידת הגוי מותרת שנאמר "אבידת אחיך". והמחזירה הרי זה עובר עבירה מפני שהוא מחזיק ידי רשעי עולם, ואם החזירה לקדש את השם כדי שיפארו את ישראל וידעו שהם בעלי אמונה הרי זה משובח, ובמקום שיש חלול השם אבידתו אסורה וחייב להחזירה, ובכל מקום מכניסין כליהם מפני הגנבים ככלי ישראל מפני דרכי שלום" עכ"ל. וציינו המפרשים מקור לדבריו מן הירושלמי (ב"מ ב-ה) ומדרש רבה (דברים פ"ג) שהביאו חז"ל מעשה בר' שמעון בן שטח שלקח חמור מישמעאל אחד הלכו תלמידיו ומצאו בו אבן טובה, הלך והחזירה לו, אותו ישמעאלי התפעל וקרא עליו "ברוך אלקי שמעון בן שטח".

מכתב י"א

הרב אהרן הכהן פרידמן

מודיעין עילית

בעניין שימוש ב"אות תפילין"

קשירה, ואעפ"כ משמע שהיה לו צד של"ב שזה יהיה שחור, ועכ"פ גם אם נימא שאין לדייק מדברי הבה"ל שהסתפק גם על זה, יצא נפק"מ בנושא האם יש חובת קשירה לבסוף, לגבי השאלה האם צריך שכל הרצועה של יד תהיה שחורה עד לסופה, שאם נימא של"ב לקשור לבסוף, אז יש לומר שלגבי החלק ברצועה שהיא מעבר לשיעור שהוזכר בשו"ע א"צ שתהיה שחורה, אבל אם יש דין קשירה בעי שכל הרצועה עד לסופה תהיה שחורה.

ומה שיש לדון לצד שנאמר שכיוון שהרצועה בסוף מקיים בה דין קשירה היא צריכה להיות שחורה, מה דין הרצועה מהמקום שמסתיים השיעור המינימלי של הרצועה של יד עד חלק הרצועה שבה קושר לבסוף האם נימא שבכל אורך זה לא בעי שיהיה שחור, או דילמא שהסברה שאמרינן של"ב שחור בחלק הרצועה העודפת על השיעור כיוון שאמרינן שדל מהכא חלק זה של רצועה עדיין זה כשר, אבל במקרה שלנו לא שייך לומר דל מהכא חלק רצועה שאינו שחור שהרי אם נגזור אותו אז החלק האחרון של הרצועה שבו קושרים לא יהיה קיים וא"כ י"ל שלצד זה בעי שהרצועה של יד כולה תהיה שחורה.

בקובץ כ"א יצא הרב קלונימוס גדליה גרינפלד שליט"א לדון לפקפק על אודות מוצר שנועד להחזיק את הרצועה של תש"י, והעלה שיש חובה לקשור בסוף הרצועה של יד, וכן בקובץ כ"ב הסכים עם זה הרב יהודה בן דוד שליט"א.

ולכאורה יש להעיר על דבריהם, דהנה הלכה למשה מסיני שהרצועות יהיו שחורות, והביאור הלכה [סי' ל"ג ד"ה הרצועות שחורות] כותב" בין השל ראש או השל יד, ומסתפקנא אם מה"ת די בכל אחד עד כדי שיעורו והשאר הוא למצוה ולנוי בעלמא או דילמא כיון דהיא מחוברת כולה כחדא צריכה להיות כולה שחור, ובפשטות כוונתו להסתפק הן לגבי שיעור הרצועה בשל ראש, הן לגבי שיעור הרצועה בשל יד, וכשמסתפק ביחס לש"י, בפשוטו מתכוין לאור דברי השו"ע [סי' כ"ז סעיף ח'] שכותב "אורך רצועה של יד כדי שתקיף את הזרוע ויקשור ממנה הקשר ותמתח על אצבע אמצעית ויכרוך ממנה על אצבעו שלשה כריכות ויקשור", ומתברר שהיה לו צד שהרצועה מעבר לשיעור זה לא בעי מה"ת שתהיה שחורה, ולכאורה אם נימא שצריך לתחוב את הרצועה שבסוף כדי לקיים דין קשירה, אז ברור שחלק זה צריך להיות שחור, שהרי בחלק זה מקיים את הדין



מכתב י"ב

הרב יוסף פריץ

רב ומו"צ - מח"ס 'פרי יתן' וש"ס
פנמה

לכבוד מערכת הנכבדה "מנורה בדרום",

בראשות ידידינו הרה"ג המופלא כמוהר"ר און הכהן סקלי נר"ו יאיר ויזהיר כאור הבהיר.
רצ"ב קצת דיונים בקצת מהנושאים הנדונים בקובץ.

בברכה רבה

יוסף פריץ, פאנאמא.

בענין הלל של פסח

ולא כתיב ישוב שמע מינה. (וכן איתא
במגילה י:).

ברכות ט ע"ב: אמר רבי יהודה בריה דרבי
שמעון בן פזי ק"ג פרשיות אמר דוד
ולא אמר הללויה עד שראה במפלתן של
רשעים, שנאמר (תהלים קד, לה) יתמו
חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי
נפשי את ה' הללויה.

ברכות י' ע"א: אמר רבי יוחנן משום רבי
שמעון בר יוחאי וכו' ראה במפלתן
של רשעים ואמר שירה, שנאמר יתמו חטאים
מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את
ה' הללויה.

ב והקשה הצ"ח (ברכות י' ע"א) הסוגיות
אהדי, וז"ל: יפלא איך אמר שירה על
מפלת הרשעים והרי כשטבעו מצרים בים לא
הניח הקב"ה למלאכים לומר שירה, שאמר
להם הקב"ה מעשי ידי טובעים בים ואתם
רוצים לומר שירה, ובחלוץ של יהושפט לא
נאמר כי טוב בהודאה לפי שאין טוב לפניו
מפלתן של רשעים כמפורש במסכת מגילה
דף י' ע"ב ורבי יוחנן גופיה הוא שם בעל

עמו' מד. האריך בענין הגמ' בערכין שאין
אומרים הלל בימי פסח, וטעם מדרש
הרנינו בדברים נחמדים. ובעניותי הארכתי
בזה בספרי הקטן פרי יתן ח"א סי' מ"ד, וזו
לשוני שם:

בענין אין הקב"ה שמח במפלתן של רשעים

א סנהדרין טל ע"ב: ויעבר הרנה במחנה
(מ"א כב) אמר רבי אחא ברבי חנינא
באבוד רשעים רינה (משלי יא) באבד אחאב
בן עמרי רינה. ומי חדי קוב"ה במפלתן של
רשעים הכתיב (דה"ב כ) בצאת לפני החלוץ
ואומרים הודו לה' כי לעולם חסדו, ואמר
רבי יונתן מפני מה לא נאמר בהודאה זו כי
טוב לפי שאין הקב"ה שמח במפלתן של
רשעים, דאמר רבי שמואל בר נחמן אמר רבי
יונתן מאי דכתיב (שמות יד) ולא קרב זה אל
זה כל הלילה, באותה שעה בקשו מלאכי
השרת לומר שירה לפני הקב"ה אמר להן
הקב"ה מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים
שירה לפני. אמר רבי יוסי בר חנינא הוא אינו
שש אבל אחרים משיש, דיקא נמי דכתיב
(דברים כח) כן ישיש ה' עליהם להאביד וגו'

המימרא. עכ"ל. [במגילה הגירסא רבי יוחנן, אבל בסנהדרין הגירסא רבי יונתן, ועיין להלן אות ו']. ותירץ דהקב"ה לפעמים מאריך אפו לרשעים כדי לשלם להם מצוותיהן בעוה"ז, ועל ידי זה לא יהיה להם תקומה לעולם הבא, ולפעמים לא מאריך אפו והוא לטובת הרשע שעל ידי זה יהיה לו חלק בעולם הבא. וזהו ראה מפלתן של רשעים ואמר שירה, היינו מפלתן שהיא מיתה מיד שעל ידי זה ירווחו שיהיה להם חלק לעולם הבא. [לכאורה תירוצו זה היפך מדברי הזוהר, ראה להלן אות ה'].

החיד"א בראש דוד (פ') בשלח בנד"מ עמ' רכג) כתב ליישב אמאי ישראל אמרו שירה ביציאתן מהים וז"ל: וכתבו המפרשים דמה שאמרו ישראל שירה היה על הנס שנצולו הם ולא על טביעת המצריים. עכ"ל.

לפי תירוצו החיד"א גם במפלת רשעים ניחא ליה לקוב"ה שיוודו לפניו על ההצלה של הניצולים, אך לא ניחא ליה שיוודו על המפלה עצמה. ולפ"ז צע"ק אמאי מלאכי השרת לא אמרו שירה על ההצלה של ישראל, וכן קשה שבשירת הים מודים ומזכירים לפרטי פרטים איך נטבעו המצרים, ורואים מזה ששרו על הנקמה על עצמה ועל זה שה' נקם נקמתם, ולא רק על זה שנצלו.

ג) החיד"א בראש דוד שם כתב בשם המפרשים עוד תירוצו: יש לחלק דהיינו דוקא בעוד שהרשעים נדונים ומתים, אבל לאחר שיתגלה הנס שכבר מתו ונגמר הדין אז שרי לומר שירה, דייקא נמי דקאמר באותה שעה בקשו מלאכי השרת לומר שירה באותה שעה דייקא, וכך השיב להם ה' מעשה ידי טובעים דייקא ואתם אומרים שירה, דבעודם טובעים ונדונים אין לומר שירה. ע"כ דברי המפרשים. וגם דוד המלך

עליו השלום לא אמר שירה כשהם נופלים הרשעים רק אחר מפלתם, וזהו שאמר יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם, שכבר אינם בעולם ונעשה הדין בהם אז ברכי נפשי את ה'. עכ"ל. (וכ"כ חילוק זה מהרש"א סנהדרין ט"ל ע"ב וחוות יאיר סי' רכה ועיין שפתי כהן על מס' ברכות ט ע"ב אות יב).

אך קשה לי קצת דא"כ מאי קשיא לגמרא מבאבוד רשעים רינה, והא התם היה אחר שמת ואינו בשעת מיתתו, וכמו שמפורש בכתובים (מ"א כב, לה-לו): וימת בערב וכו' ויעבר הרינה במחנה כבא השמש וכו', והיינו שהרינה היתה אחר מיתתו.

ד) מהרש"א בסנהדרין (ט"ל ע"ב) כתב חילוק אחר, דהא דאין הקב"ה שמח זה טעם למה המלאכים אין להם לומר שירה לפניו, אבל אנחנו פינו מלא שירה כיס ולשונינו רינה ושרי לן להודות ולשבח, והיינו דאמרו בגמרא אבל אחרים משיש דהיינו שאנחנו יש לנו לשמוח. [וכ"כ מאור ישראל ברכות ט:].

ולכאורה מוכרחים לומר כן שהרי בצאת לפני החלוצים היו מברכים ומודים ומשבחים בשעת המלחמה עצמה והיו העמונים נהרגים והולכים, הרי שיש לנו היתר לשבח מה שאין למלאכים. ויש להוכיח כן ג"כ מהא דבמגילה יד ע"א הגמ' שואלת אמאי אין אומרים הלל בפורים, והרי פורים הוא זמן פורענותן של רשעים וחזינן שבכל זאת חייבים אנחנו להודות (ולמ"ד קריאתה זו הלילא הרי במגילה מאריכים בפורענות ובהפלת הרשעים הרי שמשבחים על זה). אמנם לפי מה שאכתוב להלן שעמלק שאני אינו ראייה.

ה) עוד תירצו המפרשים (עיין מאור ישראל ברכות שם) על פי דברי הזהר (פ') נח דף

סא ע"ב), וז"ל: לית חדוה קמי קוב"ה כזמנא דאיתא בידו חייבי עלמא ואינן דארגיזו קמיה, הה"ד (משלי יא, ו) באבוד רשעים רינה, וכן בכל דרא ודרא דעביד דינא בחייבי עלמא חדוה ותושבחה קמי קוב"ה, וכי תימא הא תנינן דלית חדוה קמי קדשא בריך הוא כד איהו עביד דינא בחייביא, אלא תא חזי בשעתא דאתעביד דינא בחייביא חדון ותשבחן קמיה על דאיתאבידו מעלמא, והני מילי כד מטא ההוא זמנא דאוריך לון ולא תאבן לגביה מחוביהו, אבל אי איתעבד בהו דינא עד לא מטא זמנייהו דלא אשתלים חובייהו כד"א (בראשית טו, טז) כי לא שלם עון האמורי עד הנה, כדין לית חדוה קמיה ובאיש קמיה על דאתאבידו. ואי תימא איהו עד לא מטו זמנייהו אמאי עביד בהו דינא, אלא אינן גרמין בישא לגרמייהו, דהא קוב"ה לא עביד בהו דינא עד לא מטא זימנייהו, אלא בגין דמשתתפי בהדייהו דישאל לאבאשא לון, ובגין כך עביד בהו דינא ואוביד לון מעלמא בלא זמנא, ודא הוא דאבאיש קמיה ובגין כך אטבע מצראי בימא^א. ואוביד שנהאון דישאל בימי יהושפט וכן כולוהו דהא כולוהו דהא בגיניהון דישאל אתאבידו בלא זמנא, אבל כד אשתלים זמנא דאוריך לון ולא תבו, כדין חדוה ותושבחתא קמיה על דאיתאבידו מעלמא. עכ"ל. וכ"כ בזהר (פ' חיי שרה דף קא ע"ב). ובזה מיושב הא דברכות שראה פורענות הרשעים וכו', היינו רשעים שנתמלאה סאתם, אבל בסנהדרין לא נתמלאה וכמו שכתב הזהר.

אמנם בס' מאור ישראל כתב: ומיהו נראה שהתלמוד שלנו אינו מסכים בזה לדברי הזהר"ק, דהא בסנהדרין פריך

מההיא דיהושפט על הא דאחאב, וקשה דמעיקרא מאי ק"ל הא איכא למימר דשאני אחאב שנתשלמו חובותיו (ועיין סנהדרין קב ע"ב אר"נ אחאב שקול היה וכו' מתקיף לה רב יוסף וכו', ודו"ק). עכ"ד. וי"ל שלא פליגי ע"פ מה שראיתי בס' תשורי מראש אמנה (עמ' קצד) שבספר הדע"ה לבעל הלשם (ליקוטים מהלשם ח"ב סי' ד אות א) כתב, שהא שאמרו בזהר שכשנתמלאה סאתם הקב"ה שש באבדן היינו דוקא באומות העולם, אבל בישראל איתא בסנהדרין מו ע"א קלני מראשי וכו'. ע"כ. ולפי זה אתי שפיר הא דאחאב. אמנם בעיקר ראיתו צ"ע דמנ"ל דההיא דקלני איירי בנתמלאה סאתן. ועוד שבזהר שם מדמה לחרבן בית המקדש ע"ש, ומשמע שאין חילוק בין ישראל ואומ"ה.

ו) בהגהות מהר"ש טויבש במגילה כתב וז"ל: אמר רבי יוחנן. נ"ב צ"ל ר' יונתן כי רבי יוחנן לא ס"ל כן כמו שאמרו בשמות רבה פכ"ג [אות ז] וביפה תואר, וגם בסנהדרין נקיט יונתן ע"ש דף טל. וסרה תמיתה הצל"ח ברכות דף יו"ד עלה דראה מפלתן של רשעים אמר שירה שאמר רבי יוחנן עי"ש והבן. עכ"ל.

ונביא כאן כמה מקומות בדברי חז"ל שפליגי על תלמוד שלנו בזה:

1) ספרי (פ' קרח): 'ואני' ברצון 'הנני' בשמחה, דברי רבי ישמעאל. אמרו לו תלמידיו רבינו לפי שהוא אומר ואני הנני מביא את המבול מים (בראשית ו, יז) שומע אני שיש שמחה לפני המקום. אמר להם יש שמחה לפני המקום כשיאבדו מכעיסים

א. כן איתא בסוטה ט ע"א שמצרים לא נתמלאה סאתה (כן ציין חשק שלמה במגילה).

מן העולם, וכן הוא אומר בטוב צדיקים תעלוץ קריה ובאבוד רשעים רנה. ואומר שיני רשעים שברת לה' הישועה על עמך ברכתך סלה (תהלים ג, ט), ואומר ה' מלך לעולם ועד אבדו גוים מארצו (שם יט, ו), ואומר יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה (שם קד, לה). עכ"ל.

(2) תוספתא סנהדרין (פי"ד סוה"ב): שמא יאמרו בית דין הרי אנו עושין עיר הנדחת ומחריבין את ארץ ישראל, אלא כשם ששמחה לפני המקום בקיומן של צדיקים כך שמחה לפני המקום באבודם של רשעים שנאמר באבוד רשעים רנה. עכ"ל.

(3) מגילת תענית: ז' בכסלו יו"ט. יום שמת הורדוס מפני שהיה שונא את החכמים, ששמחה היא לפני המקום כשהרשעים מסתלקים מן העולם שנאמר (דברים ב) "וגם יד ה' היתה בם להומם" וכתב "ויהי כאשר תמו כל אנשי המלחמה למות מקרב העם" וכתב "וידבר אלי ה' לאמר" וכו'. ע"כ. וכן אמרו שם ביום ב' שבט על מותו של ינאי. [במאור ישראל (ברכות) כתב על זה: אלא שיש לומר שמכיון שהיו שונאים תלמידי חכמים והורגים בהם עליהם נאמר ורחמי רשעים אכזרי ולכן יש שמחה בסלקם. עכ"ל. ונראה שכוונתו ליישב שזהו חילוק בין תלמוד דידן שאין ה' שמח למגילת תענית. וצ"ע דהמצרים ועמונים דימי יהושפט רצו להרוג כל ישראל ובתוכם הרבה חכמים, ועליהם אמרו שאין ה' שמח, וכן אחאב שאמרו עליו שאין לו חלק לעולם הבא אין ה' שמח ועל אלו שמח אתמהה, מאי שנא].

ויש עוד מקומות שמשמע שפליגי:

(1) מדרש תהלים (מזמור קו): כיון שיצאו ישראל ממצרים וקרע להם הקב"ה את

הים והעבירן בתוכו, באו מלאכי השרת לקלס לפניו ולא הניחן הקב"ה, שנאמר (שמות יד, כ) ולא קרב זה אל זה כל הלילה. ואינם אלא מלאכים שנאמר (ישעיה ו, ג) וקרא זה אל זה ואמר. אמר להם הקב"ה משה וישראל יקלסו אותי שנאמר (שמות טו, א) אז ישיר משה, שר לא נאמר אלא ישיר כאדם שאומר פלוני יאמר שירה תחילה. עכ"ל. הרי שס"ל שטעם שלא הניח ה' למלאכים לומר שירה היינו משום שרצה ה' שישראל יאמרו שירה תחילה, ולא מחמת שאינו רוצה שיאמרו שירה על טביעת המצרים.

(2) שמו"ר (פכ"ג אות ז'): קדמו שרים אחר נוגנים (תהלים סח, כו), אמר רבי יוחנן בקשו המלאכים לומר שירה לפני הקב"ה באותו הלילה שעברו ישראל את הים ולא הניחן הקב"ה, אמר להם לגיונותי נתונין בצרה ואתם אומרים לפני שירה הה"ד ולא קרב זה אל זה כל הלילה וכו'. וכיון שיצאו ישראל מן הים באו המלאכים להקדים שירה לפני הקב"ה, אמר להם הקב"ה יקדמו בני תחילה וכו'. עכ"ל. והנה בפשטות מדרשים אלו ג"כ פליגי על תלמודינו, ובשמו"ר מפורש יותר שכתוב לגיונותי נתונין בצרה והיינו ישראל, ומוכח שמה שהמצרים בצרה לא מעכב.

המהרש"א בסנהדרין הקשה ממדרש זה, ותירץ וז"ל: ויש לחלק דבלילה שדרך המלאכים לומר שירה בכל לילה באותה לילה לא אמרו, אבל ביום שביעי אמרו אחר שאמרו ישראל. ואיתא נמי במדרש שביים שמיני אמרו ישראל שירת אז ישיר כמו שכתב רש"י בחומש סוף פרשת בשלח. עכ"ל. ועיין לעיל אות ג' מה שכתבנו בזה, ועוד קשה שבמדרש איתא שגם בלילה רצו לומר ורק מחמת שישראל בצרה לא הניחן.

ויותר פשוט לומר שמדרש תהלים ושמור"ר ס"ל שה' שמח במפלת הרשעים.

ועיין מדרש תהלים (סוף מזמור קד) מחלוקת רבי יהודה ורבי נחמיה, ולכאורה לרבי יהודה התם גם אנחנו אין לנו לומר שירה על מפלת הרשעים.

(ז) מרן בית יוסף סי' תצ: כל הימים של חול המועד ושני ימים אחרונים של יום טוב קורין ההלל ואין גומרין אותו. כך מפורש בערכין (י' ע"א) והתם יהבינן טעמא מאי שנא בחג דאמרינן כל יומא ומאי שנא בפסח דלא אמרינן כל יומא. ושבלי הלקט (סי' קעד) כתב בשם מדרש הרנינו פרשת סוכה שהטעם שאין גומרין ההלל כל ימי הפסח הוא לפי שנטבעו המצריים, וכתוב (משלי כד יז) בנפול אויבך אל תשמח. עכ"ל. ומדרש זה נמצא בפסיקתא דרב כהנא (מהד' מנדלבוים סימן כט, קפט ע"א) ומדרש אגדה (בשלח) וילק"ש (אמור תרנד ומשלי סוף תתקס).

וכתב מהרש"א (ברכות ט ע"ב): במפלתן של רשעים וכו'. מכאן קשה למה שכתבו האחרונים בשם המדרש שאין אומרים הלל ביום אחרון של פסח משום שאמר הקב"ה מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה, והרי הכא אמרו בהיפך דלא אמר דוד הלל עד שראה במפלתן של רשעים, גם בפ"ב דערכין אמרינן טעם אחר דלכך אין אומרים הלל ביום אחרון דפסח משום דאין חלוקין בקרבנותיהן ודו"ק. עכ"ל.

(1) הצ"ח שהבאנו לעיל תירץ כמו שחילקנו, שדוד שר כשהוא לטובת הרשע משא"כ מצרים.

(2) לחילוק שכתבנו לעיל אות ג' שדוקא בשעת המפלה אין אומרים, כתב חוות יאיר: ואפשר הואיל שהיה מפלת בימים

עוד כתב מהרש"א וז"ל: ועוד יש לומר דשירה דקאמר הכא היינו הלל אבל לאז ישיר אין לחוש, וכן מה שאמרו מפני מה אין ישראל אומרים שירה בר"ה היינו הלל כדמוכח פ"ק דערכין. עכ"ל. ונראה שהטעם משום דבהלל אומרים הודו לה' "כי טוב" משא"כ בשאר שירה בעלמא.

ויפה תואר כתב וז"ל: לגיונותי נתונים בצרה. בפ"ק דמגלה קאמר בשם רבי יונתן מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה לפני מפני שאין הקב"ה שמח במפלתן של רשעים. ורבי יוחנן לא ס"ל שמפני מפלת הרשעים תתעכב שירת המלאכים אף על פי שאין ה' שמח במפלתן, ורבי יונתן לא ס"ל שישאל בצרה שאחר שנסע מלאך ה' וכו' ויבא בין מחנה וכו' אין עוד פחד המצרים על ישראל. עכ"ל. ולפי זה ה"ה במדרש תהלים שאין הכרח שפליגי על עצם הענין שאין ה' שמח, אלא פליגי רק על נקודה זו אם השירה מתעכבת מחמת זה. וזו כוונת מהר"ש טויבש.

באמרי יושר (בשמו"ר) כתב: לגיונותי נתונים בצרה. ישראל, וגם על המצריים יצדק. עכ"ל. נראה שאתי ליישב הסתירה מהא דמגילה, ותיירץ שלגיונותי כולל המצריים. ולפי זה מוכרח כחילוק שהבאנו לעיל שדוקא בשעת המפלה עצמה אין לומר שירה אבל אח"כ כן, ולהכי אחרי שישאל אמרו שירה גם המלאכים אמרו, אבל תירוצ' זה לא מיישב את מדרש תהלים דהתם נראה שמעיקרא הטעם שלא הניחם לשיר הוא משום שלא יקדמו. אבל אפשר ליישב ודו"ק. (ועכ"פ לומר שהמצרים כלולים בלגיונותי הוא דוחק).

אבל אחר שראינו בחז"ל שיש תנאים מפורשים שס"ל שה' שמח במפלת הרשעים אין צורך לחדש מחלוקת אחרת,

ההם בזמן הזה הוי שפיר שעת מפתן. עכ"ל. והוא דוחק שכמו שכתב חו"י עצמו ביום אחר הטביעה גם המלאכים אמרו שירה וא"כ בזמן הזה לומר ביום הוי ג"כ אחר המפלה ששירי.

עוד תירץ שרק הלל בשלימות הוי שמחה ושירה והוכיח כן, משא"כ בדילוג וא"כ דוד אפשר לומר שאמר שירה לא שלימה כך הבנתי דבריו.

(3) לחילוק שכתבנו לעיל אות ד' שדוקא למלאכים אין להם לומר שירה משא"כ אנחנו, על כרחך מדרש זה חולק וס"ל שגם לנו אין לנו לומר שירה.

(4) ואפשר מדרש זה סובר כדעת רבי יהודה במדרש תהלים מזמור קד. ע"ש.

(5) מהרש"א בסנהדרין כתב: ועוד יש לומר דשירה דקאמר הכא היינו הלל אבל לאז ישיר אין לחוש. ע"כ. ואפשר כוונתו כיון דכתיב בהלל הודו לה' כי טוב לכן א"א לאומרו אבל כל שבח אחר אפשר (ועיין צל"ח בברכות מה שכתב על זה).

(ח) ויש להעיר במדרש זה שכתב שהטעם שאין לומר הלל הוא משום שנפול אויבין אל תשמח, דבמגילה טז ע"א אמרינן שהאי קרא איירי בישראל אבל באומות העולם ואתה על במותימו תדרוך, ובסדר אליהו רבה סוף פ"ח כתוב שדוקא בצדיקים אבל ברשעים באבוד רשעים רינה. וכן העיר הגרע"י במאור ישראל ברכות. ועוד.

(ט) ומה שכתב מהרש"א שבגמרא אמרו טעם אחר דלכן אין אומרים הלל משום שאין חלוקין בקרבנותיהן. יש ליישב דהתם הוא טעם למה לא אומרים הלל מחמת המועד עצמו, שג"כ מועד מחייב הלל ובמדרש שואל למה לא אומרים הלל בשביעי מחמת הקריעה שהוא נס בפני עצמו, ואמאי על נס

זה לא אמרינן הלל. אבל הט"ז סי' תצ סק"ג כתב טעם בהמדרש וכתב: וכיון שבשביעי אין גומרינן אותו על כן גם בחול המועד אין גומרינן אותו שלא יהא עדיף מיום טוב אחרון. עכ"ל. [וטעם זה מובא כבר במהרי"ל סדר התפילות של פסח אות ט עמ' קמו במהד' מכון ירושלים]. ולדבריו יהיה מחלוקת בין המדרש לגמרא בטעם שאין אומרים הלל בחול המועד. [ועיין במהרי"ל שם שהביא בשם רש"י טעם הגמרא, ואפשר שכוונת רש"י לומר טעם רק לחול המועד והיינו לחבר טעם הגמרא לטעם המדרש ודו"ק]. ועיין ברית אבות למהר"א קוריאט (דף סב ס"ד סי' תצ ס"ד).

ודע שלגמרא אפשר לומר שטעם שלא אומרים הלל בשביעי, כיון שקרי"ס היה סוף יציאת מצרים, וההלל שאמרנו ביו"ט ראשון אזיל על כל היציאה וכלול בזה קרי"ס ואין צורך להלל על כל פרט בנס בפני עצמו. ונראה להוכיח קצת כן ממגילה י"ד ע"ב ומה מעבדות לחרות אמרינן שירה, פירש רש"י ביציאת מצרים אמרו שירה על הים, וקשה והא אנחנו לא אומרים הלל בשביעי וא"כ איך נלמד מזה לפורים, והוה ליה לרש"י למימר שאמרינן הלל בראשון של פסח. אבל לנ"ל אפשר להבין קצת שביציאת מצרים אמרו השירה בשביעי שזהו כשגמרו כל היציאה ואנחנו ג"כ ממשיכים בזה ואומרים בראשון בשביל כל היציאה ומזה נלמד לפורים.

ועיין עוד בזה בברית אבות שם ובמר וקציעה סי' תצ. ועיין חק יעקב סי' תצ סק"ט מה שתירץ על קושיית מהרי"ל, וכדבריו תירץ כמוהר"ר יצחק עטייה בס' תנא ושייר סי' ל"ד אות א' ע"ש. ועיין ספר מילי דמרדכי זק"ש סי' לג. וברכת אברהם למהר"א ארלנגר (מגילה עמ' פג).

הסופר בלשון הקודש ואינו מבין

אח"כ תורף ענין הקריאה והנס, משא"כ בספירת העומר שאם יברך ויספור ספירת העומר בלה"ק שאינו מבין מה שאומר הגם שאח"כ ישאל לאחר ויגיד לו שמה שספר בלה"ק שעניינו הוא שהיום כך וכך לעומר וכך וכך שבועות, מ"מ כיון דלא ידע מאי קאמר בעת הספירה בלה"ק א"כ אותה ספירה שספר בלה"ק הוי הפסק בין ברכה להודעה שיודיעו לו אח"כ, ואנן בעינן שבשעת הברכה יכוון בדעתו לספור הימים הראויים לאותה הלילה, וכמו שפסק מרן בשו"ע בדין דפתח אדעתא דלימא ד' וכו' יע"ש, שאם טעה הוי ברכה לבטלה וכו'. זאת ועוד אחרת כי אפשר דאיתרמי ליה שלא ימצא בני אדם אצלו והיו ברכתו ברכה לבטלה כיון דלא ידע מאי קאמר. עכ"ל.

וקשה דמשמע מדבריו שאם לא ישאל אח"כ לא יצא ידי חובתו, והרי במגילה אע"פ שלא ישאל אח"כ יוצא שהרי אנן האחשתרנים בני הרמכים לא ידעין גם אח"כ ויוצאים י"ח, שאין כונת הגמ' שנשים ועמי הארץ יוצאים ידי חובה דוקא אם שואלים אח"כ, אלא כוונת הגמ' שכיון שבדרך כלל שואלים לכן סגי בקריאה ויוצאים ידי חובה בעצם הקריאה. ולפי מה שהשווה מגילה לספירת העומר יוצא בעצם הספירה בלשון הקדש אע"פ שאינו מבין, וא"כ אין כאן הפסק ואין כאן ברכה לבטלה.

ועוד קשה, שגם לפי דבריו שאם לא ישאל אח"כ לא יצא י"ח בכל זאת אינו ברכה לבטלה, שלא גרע מהביאו מלח הביאו לפתן שפסק בסי' קסז ס"ו שאינו ברכה לבטלה.

ומה שכתב שכאן צריך לדעת בשעת הברכה איזה יום יספור וכמו שכתב השו"ע ס"ו

עמ' ק. הביא מחלוקת המג"א והיעב"ץ, וזה מה שכתבתי בזה בספרי הק' פריו יתן (ח"ב סימן מז) וזו לשוני:

אם יוצא י"ח בספירת העומר כשלא מבין לשון הקודש (או"ח סימן תפט

סעיף א)

דברי המג"א

א. כתב המגן אברהם סי' תפ"ט סק"ב וזה לשונו: "ופשוט דמותר לספור בכל לשון, ודוקא בלשון שמבין, ואם אינו מבין לשון הקודש וספר בלשון הקודש לא יצא, דהא לא ידע מאי קאמר ואין זה ספירה, כן נראה ליי". עכ"ל. המג"א כתב שני דינים, א' שמותר לספור בכל לשון. ב' שאם ספר בלשון הקודש ואינו מבין לא יצא.

קושית האדמת קדש

ב. הקשה שו"ת אדמת קודש (ח"א סי' יא) ע"ד המג"א, דמאי שנא ממגילה שפסק השו"ע סי' תר"ץ ס"ח וז"ל, הלועז ששמע את המגילה הכתובה בלשון בקדש וכתבי הקדש אע"פ שאינו יודע מה הם אומרים יצא ידי חובתו. עכ"ל. וא"כ ה"נ נימא הכי דכיון שספר בלה"ק אע"פ שאינו מבין דיצא ידי חובתו כמגילה ומאי שנא. ותירץ דהמג"א סבירא ליה דשאני ספה"ע ממגילה, דהא תנן בריש פ"ב דמגילה והלועז ששמע אשורית יצא, ומקשה בש"ס דהא לא ידעי מאי קאמרי, ומשני מצות קריאה ופרסומי ניסא, ופירש רש"י ז"ל ופירסומי ניסא, אע"פ שאין יודעים מה ששומעין שואלין את הקוראין ואומרים להם מה היא קריאה זו ואיך היה הנס ומודיעין להם. עכ"ל. הרי החילוק מפורש, דבמגילה הגם ששומעין אותה בלה"ק יוצאים י"ח במה שמודיעים להם

שיוצא בה אפילו בלשון שאינו שומע וזה שלא כדברי המג"א (סתפ"ט) שכתב להפך שאפילו בלה"ק אינו יוצא אם אינו מבין. וכ"כ כתב בסידורו עמודי שמים ח"ב דף נ"ג ע"א. וכ"פ בערך השולחן סי' תפ"ט אות ג'. וכ"פ בספר מועד לכל חי סי' ה' ס"ג ומוסיף שמ"מ ראוי לספור בלשון שמבין.

בשו"ת דבר אברהם ח"א סי' לד' אות א' דחה דבריו דכתב דהטעם דהמשנה לא כתבה ספה"ע בכלל הנאמרים בלשונם והיינו שצריך להבין משום דהמשנה נקטה רק אלו שהיה הו"א שצריך דוקא בלה"ק אבל בספירה לא הוה ס"ד כלל שליבעי לשון הקודש ולכך לא תנא לה. והא דהקשו התוס' אמאי לא תני הלל וכו' צריך לומר דמשום דאית להו מטבע קבועה בלה"ק הו"א בלה"ק דוקא והוה ליה לתנא למיתני בנאמרים בכל לשון, אבל ספירה מהיכי תיתי לן למימר בלה"ק דוקא דתיבעי מתני' לאשמועינן דבכל לשון. עכ"ד. ועיין שו"ת פני מבין או"ח סי' קל"ב אות א שגם כן האריך לבאר למה המשנה והתוס' לא הזכירו ספה"ע.

ומה שכתב לבאר למה לא כתוב ספה"ע במשנה, הקדימו שו"ת נחפה בכסף ח"א או"ח סי' ח'. ומה שהקשה למה התוס' לא הזכירו ספה"ע כתב וז"ל: לא קשה דהתוס' לאו כי רוכלא ליזלי וליתנו והקשו מהני והוא הדין לעומר ובתירוצם יתורץ גם כן ספה"ע אמאי לא קתני ליה. עכ"ל. ולפי דבריו יוצא כהעב"ץ שאע"פ שאינו מבין יוצא שזהו תירוץ התוס'. וקשה שאיהו גופיה כתב בסוף דבריו שדוקא יוצא בלשון שהוא מבין. וצ"ע.

ושוב ראיתי לרבי יהודה עייאש בספרו שבט יהודה בליקוטים בסוף הספר בהערות על הנחפה בכסף שכבר העיר עליו וז"ל: מ"ש וז"ל א"כ מוכרח מדברי

ופתח אדעתא דלימא ד'. לא דמי שהתם חשב מחשבה מוטעת אבל הכא בשעת הברכה חשב לספור היום הנכון בלה"ק אע"פ שאינו מבין, והוי כל שכן מסעיף ה' דאם אינו יודע חשבון ופתח אדעתא שלסיים כמו שישמע מחבירו יצא.

על הקושיא על המג"א ממגילה, י"ל על פי מה שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות שאף שאינם מבינים כל מילה ומילה, מבינים הם כלל הענין. עכ"ל. ולפי זה דוקא התם שמבינים כלל הענין, אבל הכא כשאנו יודע איזה יום זה לא מבין כלום. ושוב ראיתי שכן כתב בספר אקים את יצחק (סי' יג).

ועוד יש לומר דקיימא לן דבהלל ובמגילה תרי קלי משתמעי משום חביבותיה, הרי חזינן שבמגילה יש חביבות ולכן סמכו חכמים ע"ז שישאלו אח"כ ותיקנו שיוצא בלי להבין, מה שאין כן בספירה שאין בה ענין חביבות סבירא ליה למג"א שאם לא מבין לא יוצא.

שיטת היעב"ץ שחולק על מג"א

היעב"ץ בספרו מר וקציעה מקשה על המג"א מתוס' בסוטה דף לב עמ' א ד"ה ק"ש שמקשה למה המשנה לא כתבה את כל מה שנאמר בכל לשון כגון קדוש הלל ברכת המצות ותירצו שמה שכתוב במשנה זה אך ורק דבים שצריכים לאומרם בלשון שיבינו אבל כל אלו שלא כתבה המשנה זה משום שאפשר לאומרם בכל לשון אפי' אינו מבין. עכ"כ. וספה"ע לא כתובה במשנה אז לכאורה לתירוץ התוס' משמע שיוצא י"ח אפי' שאינו מבין. וכ"כ בספרו שאילת יעב"ץ שאלה קל"ט. וכן כתב בספרו לחם שמים סוטה ריש פ"ז וז"ל: ועתי"ט מ"ש בשם התוס' ונראה לי דהוא הדין לספירת העומר שנאמרת בכל לשון ולפ"ד התוס' כאן צ"ל

מ"מ לא יצאו מכלל קריאה ואמרה ר"ל שהוא נקרא קורא ואומר גם כשאנו מבין ולכן הוצרכנו לקרא דשמע בכל לשון שאתה שומע ללמוד שיהא מבין את הלשון וכן בכולהו אינך מילי אבל בספירה לא בעינן כלל קרא לגלויי שצריך להבין את הדברים לפי שמצד עצמן אין ספירה ומנין אלא כשהסופר והמונה יודע ומבין את המספר ואל"ה הווי רק כקריאת המלים בלבד ולא כספירה ומנין והוא פשוט מאד.

ועיין עוד שו"ת יביע אומר ח"ה או"ח סי' יב' אות ד', ובח"ח או"ח סי' מה' אות א'.

להלכה למעשה

בדין א' דמג"א שיוצא בכל לשון, כן הסכימו כל האחרונים, וכן כתבו שו"ת אדמת קודש (שם) ושו"ת נחפה בכסף (ח"א או"ח סי' ח) הב"ד החיד"א בברכ"י וכ"כ בית עובד. וכדין ב' כתבו חק יעקב (סק"ח) ואליה רבה (סק"ו) ומהר"י עייאש (שם) ופני מבין (שם) ועוד.

הרב יהודה שמואל אשכנזי בסידורו בית עובד (הלכות ספה"ע אות י') כתב שכדאי לחוש לדעת המג"א וכיון שהיעב"ץ חולק וסבירא ליה שיצא אפי' לא הבין יש לחזור ולספור בלשון שמבין בלא ברכה. וכן פסק הגרע"י בס' חזון עובדיה (יו"ט עמ' רל"ב).

אומנם כיון שדברי היעב"ץ נדחו מהלכה, שראיתו מהתוס' נדחתה, נראה שהלכה כמג"א לגמרי ויש לחזור ולספור עם ברכה. אומנם אם מיד אחרי הספירה בלשון הקדש יספור בלשון שמבין אינו הפסק, כיון שהוא באותו עניין, ואינו צריך לחזור ולברך.

התוספות דספירת העומר נאמרת ככל לשון יע"ש ע"כ. משמע דר"ל כסברת מג"א והא ליתא דלפ"ז דינה כמו הלל וקידוש וברכת הפירות והמצות דכתבו התוספות דנאמרין בכל לשון אפילו אינו שומע ולדברי המג"א בעינן דוקא בלשון שמבין. גם מה שרצה לקמן ליישב קושיית התוספות דאמאי שיר מתניתין לכל הנך כפי דברי רש"י ז"ל גבי ברכת המזון יע"ש. אחר המחילה ליתא דהא גם התוספות כתבו שם בסוגיית כדעת רש"י בין בברכת המזון בין בשבועת העדות ואעפ"כ קשייא להו במתניתין קושיית השיר, והיינו טעמא דס"ל דעכ"פ תנא דמתניתין צריך לסדר כל הנך דנאמרין בכל לשון בין מה שצריכין לימוד מהכתובים בין מה שפשוטים מן הסברא.

ובעיקר טעמו של המג"א כתב שבט יהודה שם וז"ל: ובעיקר הדין ודאי דכ"ז הוא האמת כדעת המג"א דסופר בכל לשון דתכלית המכוון הוא לידע מנין הימים שעברו וכן ספירת ב"ד מנין השמיטות וספירת הזבה לימי טומאתה כולהו נאמרין בכל לשון שמבין. והביאו עיקרי הד"ט סי' כ"א אות ב'. וכן כתב משנה ברורה בשער הציון אות ו'.

וכיון לדבריהם הדבר אברהם שם וז"ל: בפשוטו נראה שאין ענין הספירה שיוצא מלות המספר מפיו אלא ענינה הוא שידע ויוחלט אצלו מדעת ומהחלט המנין שהוא סופר ובלאו הכי אינה נקראת ספירה כלל אלא קריאת מלת הספירה הוא דהוי ולא ספירה עצמה. וזוהי נראה לי להסביר בטעמו של המג"א וכו'. ולפי הנ"ל מוסבר יפה דדוקא גבי ק"ש ודכוותה שהן רק קריאות ואמירות לחוד שפיר לא הוה בעינן בהו מסברא שייבין את הלשון דגם כשאנו מבין

בענין כריעה בברכת מעין שבע

עמ' קעו. בזמן האחרון הגיע לידי ספר חשוב מאוד ושמו "דרך ישרה" הנהגותיו של כמוהר"ר שריה דבליצקי זלה"ה, ובסופו בנספחים יש מאמר גדול על הכריעה הזו, ולא הניח פינה וזוית שלא נשתטח בה, והוכיח שם שהגאונים סבירא להו שאין כריעה, וכן מנהג הספרדים והתימנים והחסידים. עש"ב ותרוה צמאונך.



מכתב י"ג

הרב יובל קורסיה

בעניין 'האות לתפילין'

הנ"ל שאם לא יקשור הרצועה על ידו לא יתקיים הקשירה שעל הקיבורת ובעיני קשירה הידוק גמור באופן שיתקיים תדיר על היד. ע"ש. וכן מתבאר בתשובת הרדב"ז (ח"ב ס' תרכג) שיכרוך שלוש או ארבע כריכות על היד כדי שהקשירה תעמוד, דבלא"ה הקשירה לא תעמוד ונמצא שמניח של ראש תחילה. ע"ש. וכן הוא סברת האר"י המובא בכה"ח (ס' כה ס"ק ע) שקודם כל יכרוך על הזרוע, ואחרי שהניח של ראש יכרוך הג' כריכות. ועוד יש להוכיח ממה שגידם שאין לו יד שמאל מניח בלא ברכה (רמ"א ס' כז, א). ומבואר במשנ"ב שם בסק"ה שאם נשאר קצת מהקנה מניח עם ברכה. ע"ש ודו"ק.

הנה בגיליון אייר הרב יהודה בן דוד הביא ראייה מתשובת הרמב"ם שלכאורה נכונה היא. דהנה הרמב"ם בהלכות תפילין (פ"ג, יב) משמע שצריך לקשור את הרצועה אחר הכריכות שעל האצבע. והרמב"ם בתשובה (פאר הדור עג) נשאל בזה האם הכריכה שעל האצבע אחר הכריכות האם חובה היא או לא. וענה הרמב"ם, שהכריכה שעל הקיבורת הוא הקשר הנאמר עליו קשירה. אמנם, קשירת הרצועה על האצבע תהיה אחר הברכה. ובה תהיה קשירה תמה. עכ"ד. ועפ"ז נראה שאם לא קשר על אצבעו עדיין הקשירה אינה קשירה גמורה. וכ"כ

הנה הרב גדליה גרינפלד שליט"א בגיליון ניסן האריך לאסור את ההמצאה החדשה הנקראת 'אות' העשויה מעור רצועת תפילין ונועד להחזיק את רצועות התפילין הכרוכות על כף היד על מנת שלא יזוזו ממקומם. וכן בגיליון אייר במדור תגובות הקוראים כתב הרב יהודה בן דוד לחזק דבריו לאסור.

הנה שניהם יצאו מתוך נקודת הנחה שאותו קשר שאנו רגילים לעשות אחרי שמסובבים את הרצועה על כף היד, תוחבים את קצה הרצועה מתחת לרצועות, הוא הלכה פסוקה ומנהג שיש לו שורש בגמ' ובפוסקים והוא חלק מהקשירה. ואם יעשו אילו 'קשירה' אחרת אינו מקיים מנהג זה ומהווה פסול בקשירת התפילין.

חשוב לציין שודאי שאינו יכול לסובב את רצועות התפילין על ידו אינו חייב אף בכריכת הרצועה על אצבעו. (והפוסקים כתבו כל מיני פתרונות ע' פסק"ת ס' כז סוף אות יז והלכה ברורה שם סעיף לא). וזאת ע"פ מש"כ המשנ"ב בס' כה (ס"ק לח) דלמעשה יכרוך הרצועה סביב היד חוץ מג' כריכות שעל האצבע, ואח"כ יניח של ראש. והוסיף שכן פסק בשו"ת משכנות יעקב (ס' כט) דבלאו הכריכות שעל היד אינו נקרא קשירה. וכן מתבאר ממש מדבריו בתשובה

א. התשובה נכתבה בעזרת חבר הכולל הרב אדיר אברהם גל-און שליט"א מו"צ לתפילין מטעם יד רפאל. ועודדני לפרסם התשובה.

שלא תשתחרר והקשירה תהיה חזקה, קיים מנהג זה. וכך כתב הערוך השולחן (ס' כז סעיף יט) - ויקשור, כלומר שיתחב הרצועה באופן שתתקיים. ע"כ. כלומר כל אופן שהרצועה מתקיימת נחשב כקשירה.

ולכן על אף שחלק מהפוסקים כתבו שיש לתחוב את הרצועה מתחת לרצועות המגולגלות, יש לפרשם שאין זה מוכרח שרק במעשה זה יצא ידי חובה הא לאו הכי לא. שהרי כל המטרה היא כדי שהקשירה תהיה חזקה. (והארכתי בזה כדי שיובנו הדברים היטב).

תחילה וראש הביא הרב גרינפלד את דברי הגר"מ שטרנבוך בספרו הלכות הגר"א (עמ' מד) ולענ"ד שם מבואר בהיפך. דהרואה יראה, שבתחילה כתב שיש לקשור את הרצועה על כף ידו כדי לחזק את הקשירה. והוסיף, ויש נוהגים לעשות כעין קשר ממש בכף היד, והיינו שמשימים הרצועה בגמר מה שכרך בכף היד לחזקו שמה. עכ"ל. כלומר שיש שנוהגים לתחוב את הרצועה מתחת לרצועות שסובב על כף היד. יוצא איפוא, שבמנהג הראשון שכתב מדובר שרק סיבב את הרצועה על כף ידו והניחה כך ללא קשר כל שהוא, ובזה אתי שפיר.

ויתרה מזו, בהמשך דבריו כתב שלפי המשכנות יעקב יש גם לכרוך הג' רצועות על אצבעו ורק אח"כ להניח תפילין של ראש. אך הוכיח הרב שמשמע משאר האחרונים שהג' כריכות אינו מעיקר חובת המצה. וצ"ע שכן פסק בתשובות והנהגות (ח"א, לח) שיש לכרוך על האצבע לפני תש"ר. והוסיף שיש לזה ראייה מתשובת הרמב"ם. [וע"פ מה שכ' לעיל אתי שפיר גם הרמב"ם]. א"כ יוצא שלפי מנהגינו לדעת רוב הפוסקים אין הכריכות על האצבע חובה.

בקצות השלחן (ס' ח סעיף מב) שלכתחילה לא יפסיק בדיבור עד שיקשור הרצועה על אצבעו. ובעמ' פז בהערות הוסיף לראיה את תשובת הרמב"ם. ואני תמה, דהרמב"ם כלל לא נשאל על הכריכה שעל כף היד, אלא על כריכת הרצועה שעל **האצבע**. ועל זה ענה שהכריכה שעל **האצבע** בה תהיה קשירה תמה. וכלל לא איירי בעניין הכריכה על כף ידו. וזה ברור. וא"כ, גם אם נאמר שמש"כ תהיה קשירה תמה, היינו שזו סיום הקשירה, מדובר על האצבע. א"כ אחרי שקשר על האצבע כבר הסתיימה הקשירה והשאר אינו חיוב כל כך.

ועוד, כבר בספר הלכה ברורה (ס' כז ס"ק פט) כתב שברוב הוצאות הרמב"ם (מקצי נדרמים, פריימן ובלאו) נוסף בתשובה אחר כן- ואין הקשר שעל האצבע מוכרח. ולכן פירש בהלכה ברורה, שמה שכתב ובה תהיה קשירה תמה, היינו שבזה יהיה הקשר חזק. וכן נקטו במהדורת מכון ירושלים והוסיפו שכן הוא בתרגום של הרב קורח (אך במהדורת פריימן ליתא וצ"ע). וכיון שרוב הנוסחאות כתוב כך עדיף יותר לנקוט הכי, והגם שבנוסח אחד ליתא, מ"מ אינו סותר לשאר הנוסחאות, שיש לפרשו כמש"כ שקשירה תמה היינו חזקה. ועוד, שכל זה איירי רק על הג' כריכות שעל האצבע, וכ"ש על שאר הכריכות שעל ידו, שאין הכריכה שם מעכבת. ולכן אין שום ראייה מהרמב"ם.

פש גבן לבאר שכל הראיות שהביאו הרבנים הנ"ל אינם מערערים על המצאה זו.

כל הלשונות שהביאו מתבארים יפה ע"פ נקודת הנחה שאין חיוב לעשות דווקא את הקשירה הנהוגה אצלנו, היינו לתחוב את קצה הרצועה בתוך הרצועות המגולגלות בכף היד. אלא כל מעשה המקיים את הרצועה

הרמב"ם (ונסתרו דבריו מרוב הנוסחאות שבתשובת הרמב"ם וכו"ל). וכך יש להעיר מהראיה מהפמ"ג, שאינה ראייה כלל דאיירי על האצבע.

עוד הביא מתשובת הגר"ח קנייבסקי שליט"א בספר דעת נוטה (הלכות תפילין עמ' קנה), שהרב ביאר שמש"כ בש"ע ויקשור, היינו הכריכה בסוף נקרא קשירה ע' משנ"ב סי' תרנ"א סק"ח. ובהערות כתבו שהראיה מהמשנ"ב הוא ממה שנוהגים לעשות קושיקלאך ללולב ולא קושרים, שזה נחשב כקשירה והיינו דענין הקשר כאן הוא להחזיק את התפילין וכיון שהכריכה והתחיבה מחזיקים הרי זה מהני. ע"ש. והם הן הדברים שכתבתי, שאין עניין בדוקא לתחוב את הרצועה מתחת לרצועות בכף היד, אלא כל דרך וצורה שתגרום לקשירה להתקיים שפיר דמי. וכן מתבאר מדברי הגר"ח"ק שם בתשובה ד"ש, דצריך לעשות תחיבה המתקיימת ולא סגי במה שמחזיק הרצועה בידו. והיינו דכיון דאין התפילין יכולים לעמוד מצד עצמם אין זה קשירה. ומ"מ הוסיף רבינו דאם מחזיק, די (לתחוב) פעם אחת. ע"ש. ומכל הנ"ל ברור שאין דין בתחיבת הרצועה, אלא יש דין להעמיד את הרצועות שיתקיימו ויעמדו מצד עצמם.

[שאר] דבריו בתשובה אינם קשורים לנידון ההלכתי. וחלק מדבריו מיותרים לחלוטין שאינם נוגעים לענייננו ואין צורך להשיב עליהם].

ומצאתי און לי בספר שלחן ערוך האריז"ל (הלכות תפילין אות יז) שכתב דבר חידוש. וז"ל - והמעט הנותר מן הרצועה [אחר שכרך על האצבע] כורכן על הפרק שבין היד והזרוע [משמע בכף היד] וקצת המותר מכניסו בכריכה זו ומניחה תלוי כמין ו'. ע"ש. כלומר, דלא בעינן שיכרוך את כל

אח"כ הביא דברי השלחן הטהור בס' כו (סעיף ה) שמשמע שיש חיוב לקשור ממש את סוף הרצועה. אמנם לפי היסוד שכתבנו לעיל אינו מוכרח. שאם היה לפני הרב שלחן הטהור את ההמצאה הנ"ל הנקראת 'אות' לא בודאי שהיה פוסלו שהרי סוף סוף מתקיימת הקשירה היטב. (ומה שהביא מס' כה סעיף ח' אינו עניין לכאן, דשם איירי לפני שעשה ג' כריכות על ידו).

ועוד הביא מספר משמרת שלום (להרב שלום פרלוב סימן ו אות ד) שיש לכרוך הרצועה על אצבעו שיהא כקשר גמור. ע"כ. ובתחילה כשראיתי זאת תמהתי דהרי איירי בכריכה שעל האצבע ולא על כף היד. וכשפתחתי הספר בפנים נדהמתי לראות דלא רק שלא איירי בניד"ד וכתב דברים שאינם קשורים לנושא זה, עוד מוכח ממנו להיפך. וז"ל שם - כתב הגאון"צ בעל דע"ק לפי שנמצא דעת הקדמונים שצריך לעשות קשר ש"י בכל יום כדי לקיים בכל יום וקשרתם וגו' קודם והיו לטוטפות [תוס' מנחות לה: ד"ה משעת בשם ר' אליהו. וב"י ס' כז י"א] ובכדי לצאת י"ש תיכף כשיעשה הכריכות על הזרוע יעשה כריכה א' על האצבע האמצעי והוי כמו קשר גמור ואח"כ יניח של ראש ואח"כ יתיר הכריכה מן האצבע ויעשה הג' כריכות כדינו עכ"ל. ומוכח שאחר שכרך הכריכות על הזרוע אם כורך עוד כריכה אחת בלבד על האצבע כבר מחזק ומקיים את הכריכות שעל זרועו, ויתרה גם יוצא ידי שיטת ר' אליהו בתוס' שיש לקשור בכל יום (על אף שהוא חידוש עצום). א"כ ק"ו שכורך ג' כריכות על אצבעו ומסובב שאר הרצועה על כף ידו, לית ביה בית מיחוש כלל.

גם מה שהביא משו"ת אהל משה, המעיין ישר יחזו פנימו דאיירי על הכריכה שעל האצבע שהוא עיקר הקשירה לדעת

הרצועה אלא סגי להכניס קצת מהרצועה בכריכה, והשאר ישאר תלוי באוויר. ולכן עצם זה שהרצועה תפוסה בצורה כל שהיא שהכריכות שעל ידו אינן יכולות להתפרק ולהשתחרר, סגי.

הן אמת שמטרת היוצר הנ"ל היא להחזיק את הרצועות יחד עם הקליפס הנ"ל מבלי לתחוב את הרצועה בתוך הרצועות שעל כך ידו. ועל זה הסכימו לו הרבנים דלהלן שגם זה מותר. מ"מ על פניו נראה שאפשר גם לתחוב את הרצועה, ואח"כ להלביש את הקליפס כדי שהרצועה לא תישמט. ובזה תשקוט האר"ש והקולות יחדלון.

וחשוב מאוד לציין את דברי הרבנים הגאונים שהסכימו עם הממציא הנ"ל. בתחילה וראש נביא ממה שהרב גרינפלד כתב בשם הרב קליין והרב שטרן. ומוכח להדיא שאינם מסכימים לפסול מכל וכל את ההמצאה הזו. הרב קליין אמר לו שזו המצאה מיותרת (ולא אמר טיפשית כפי שרצה הרב גרינפלד להגדירו). זאת אומרת, שאין איסור, רק פשוט כל השנים הסתדרו בלי זה ואפשר להמשיך להסתדר.

והרב שטרן ענה לו בפירוש כמו שכתבנו, שהקשירה בסוף הוא רק ענין "טכני" כדי שהרצועה לא תשתחרר וממילא אין בעיה הלכתית להשתמש בתפסן החדש. (ע"כ הציטוט מדבריו). ואין צורך להוסיף יותר.

הגאון הרב שריאל רוזנברג בהסכמה מחודש סיון תש"פ כתב, שאף שהמוצר תפקידו להיות במקום לתחוב את קצה הרצועה תחת הכריכות, נראה שע"פ שורת הדין אפשר להשתמש במוצר זה, שתחיבת הרצועה אינה חלק מקשירת התפילין. עכ"ל.

הגאון הרב שמאי קהת הכהן גרוס כתב

בתמוז תש"פ- שמדינא, הקשר שם בסוף הרצועה שעל כף היד אינו מעכב, והעיקר שהרצועה תהיה מהודקת היטב. ואפשר ג"כ להוסיף שם קשר במידה וירצה. בדקתי את זה על הרצועה שלי ומאד מצא חן בעיני שמחזיק היטב את הרצועה, ולא יוזז ממקומו. ואני ממליץ להשתמש בזה. ובעזה"ש אני ג"כ אשתמש בזה, שלא תיגרר הרצועה ותתלה באוויר. והמוצר כשר למהדרין במצוות תפילין ואין שום חשש.

הגאון הרב שלמה מחפוד במכתב מחודש אלול תש"פ, כתב- רבים הם המתקשים באחיזת הרצועות לאורך התפילה והדבר תלוי פעמים רבות בגמישותן או קשיותן. במוצר זה הושקעה מחשבה למנועה מטירת הדעת בשעת התפילה למתקשים. ולענ"ד לית ביה חשש חציצה.

הגאון הרב דוד יוסף במכתב מחודש תמוז תש"פ כתב- בדקתי את המוצר אות, המסייע לתפיסת רצועת התפילין של יד ויש בו תועלת מרובה והוא כשר למהדרין וראוי לשימוש.

הגאון הרב אופיר מלכה ג"כ כתב שהמוצר נבדק וכשר למהדרין מבחינה הלכתית וראוי לשימוש.

ומה שניסה להוכיח הרב בן דוד (גיליון אייר עמ' קעג) שאין לדמות לשונות הפוסקים וכל מקום כדינו. ולכן מה שכתוב ברמב"ם ובש"ע 'ויקשור' הוא בדוקא לקושרו כמנהגינו. וחיליה מלשון תשובת הרמב"ם הנ"ל.

וכבר הוכחנו בס"ד שאין ראייה מתשובת הרמב"ם. אלא יש לפרשו להיפך שקשירה תמה היינו חזקה. ולכן צדקו

ולכן למעשה, נראה לענ"ד שאין לפסול
ההמצאה החדשה הנ"ל ומותר
להשתמש בה.

הרבנים שהביא שם שלשון לקשור אינו
בדוקא והעיקר שהרצועה תהיה מהודקת
היטב שלא תשתחרר הכריכות שעל היד.

בהוראות בהלכות סת"ם ממכון 'יד-רפאל'

בעט זהב תהיה מהודרת יותר לדינא -
וטעמא דילי דרואים אנו שאין מנקבים
הקלף, ועוד דטעמא דברזל נבראת לקצר
ימים הוא מדין מזבח דלא תניף עליהם ברזל
שארז"ל אינו בדין שיונף המקצר על
המאריך, והרמב"ן כתב סו"פ יתרו דברזל
דוקא אסור, לא כסף וזהב יע"ש - וכדאי
הגאון בני יונה לסמוך עליו שהוא עצמו כתב
כן, אבל זולת זה אין לזוז מכתובה בנוצה
כפי הנהוג לעולם. עכ"ל. הרי הדברים
ברורים שברזל מעיקר הדין מותר ושאר
חומרים שאינם ברזל לדעת השבט הלוי אם
לא חוקקים וקשה לו לכתוב בנוצה [או קנה]
והכתיבה בהם תהיה מהודרת יותר מותרים
ועדיפים מנוצה!

ומה שכתב הרב שבט הלוי בשם הרמב"ן
שרק ברזל אסור על המזבח. כן מוכח
מהתוספתא (ב"ק פ"ז, ו) שטעמא שהתורה
אסרה ברזל יותר מכל מיני מתכות מפני
שהחרב נעשית ממנו והחרב סימן פורענות
והמזבח סימן כפרה. ע"ש. וכ"כ רבינו בחיי
בשלחן של ארבע (שער א' ד"ה יש להזהר) -
דין תורה הוא שאם עשאה לאבני מזבח גזית
בכלי כסף או בשמיר שהיה מותר. הא אין
עיקר האסור בגזית אלא מפני הברזל שהוא
החרב והתורה הרחיקו מן המשכן. עכ"ל. וכן
הוא בפרי מגדים (ס' קפ א"א סק"ד) לגבי
המזבח. מלבי"ם (שמות פרק כ פסוק ח).

עוד ראיתי להוסיף כמה דברים על מה
שכתב הרב גרינפלד בגיליון האחרון
שבו העיר כמה הערות על 'חידושים
והמצאות' שחדשו כמה מרבני זמנינו.

הן אמת שאין אני בקי בטיב הלכות סת"ם
ולא זכיתי לעסוק בזה, אך תורה היא
וללמוד אני צריך לעמוד על האמת בעה"י.

א) ראשית העיר על הקולמוס מברזל. והאמת
היא שזו קולמוס מנרוסטה שאין היא
ברזל ממש. דהנה הרמ"א באה"ע (ס' קכה,
ד) פסק שלכתחילה יש להחמיר שלא לכתוב
בקולמוס של ברזל, שלא לבא לידי חקיקה.
מ"מ רבים מהאחרונים תמחו על זה דהוי חק
ירכות שמותר. וכן העלו להלכה להקל
בקולמוס של ברזל בקסת הסופר (ס' ג הלכה
ו). והגרי"מ שטרן בביאור הסופר (ד"ה
ואפילו בקולמוס) שמדינא אין חשש. וכן
נקט הגרמ"ש קליין בספר שאילת משה -
סת"ם (עמ' סח ושסז) דהכי נקטינן להקל
בקולמוס של ברזל. גם הגר"ש וואזנר זצ"ל
בשבט הלוי (ח"ב ס' קלו) הביא דעות
הפוסקים, שרוב הפוסקים שהביא מתירים
וי"א שאף נוהגים כן. והערוך השלחן כתב
שאין 'כדאי' לכתוב בברזל דנוקב, ועוד
שהתורה מארכת ימים והברזל מקצר. והוסיף
הגאון ז"ל - איברא נראה כהיום דיש עטים
של זהב יש להקל לכתוב בהם בב' תנאים,
א' אם קשה לו הכתיבה בנוצה, ב' דהכתיבה

מלאכת שלמה (מדות פ"ג משנה ד ד"ה שמא) ותפא"י שם (ס"ק מו). ועוד.

א"כ כיון דנירוסטה אינה ברזל ממש. אלא נעשית מברזל שהותך ומוסיפים לו חומרים שונים ומשנים את הרכבו הכימי של הברזל ותכונותיו לגמרי. ולכן פנים חדשות באו לכאן. וע"כ התיר היריעות שלמה (ח"א פ"ד, לב וח"ב קנ"ב קנ"ג) כהלכתה הערה 4) להשתמש בו והסכים עמו הגר"מ מזוז. וכן הגר"ש עמאר שליט"א העלה להתירו לכתחילה משום הידורו (הובאו דבריו ביריעות שלמה ח"א), וכן דעת הגאון הרב יצחק יוסף בשו"ת הראשון לציון ח"ב (יו"ד ס' יד) שאחר שהביא השבט הלוי הנ"ל הוסיף - ולפי זה ה"ה בקולמוס נירוסטה שהכתיבה בו אחידה, והכתיבה יותר מהודרת וישרה, שמותר. וכן דעת מרן אאמו"ר זצוק"ל להכשיר קולמוס מברזל. עכ"ל. וכן מורה הגר"צ מוצפי שרבים מרבני דורנו מתירים זאת. [ובדעת הגאון הגדול הרב בן ציון אבא שאול זצ"ל אין דבר ברור. ראה בספר אור ההלכה לנכד הגר"צ ח"א עמ' תט הערה לב שכתב שאין דבר ברור בשמו. והנכד הנ"ל כתב שכיון שהמנהג לכתוב בקנה כך יעשה ואם ירצה יכתוב בפלסטיק].

והנה ראיתי תשובה ארוכה ומנומקת להסביר היתר השימוש בקולמוס נירוסטה מהרב אליהו כהן מאשדוד. ובו סילק וסיקל כל הפקפוקים והספיקות שנפלו בה בטוב טעם. ושם הביא מכמה פוסקים שכתבו שמצד הדין הדבר מותר לכתוב בברזל, אלא רק מצד המנהג יש לכתוב בקנה או נוצה. ומהם השרידי אש (ח"א ס' ק) שכתב שמותר לכתוב בזמננו אף לכתחילה בקולמוס של ברזל, שכל החששות ל"ש בנידון דידן. אלא דמסתפינא להקל ראשי נגד דברים מפורשים ברמ"א (סי' קכ"ה, ד'), אף שבטל טעמים

בזמננו. לפיכך במקום שיש נוצה ראויה טוב וראוי לכתוב בה, אבל במקום שאין נוצה ראויה או סיבה אחרת, מותר לכתוב בלי שום פקפוק אף בקולמוס של ברזל. ע"ש. והוסיף הרב כהן שאם מצד המנהג, עינינו הרואות שבקושי סופר אחד מעיר כותב בקנה. א"כ כבר א"א לומר הלך אחר המנהג. ובסוף התשובה חתם הגר"י יוסף בזה"ל - מצטרף לכל הנ"ל, יפה דן ויפה הורה, וכן עיקר לדינא וכן המנהג להקל. והכוונה לכתחילה ומהודר. עכ"ל. ובזה ספו תמו כל השמועות והסיפורים ודי בהערה זו.

ועוד יש להעיר, שגם קולמוס מפלסטיק מותר. כי הנה ראיתי בספר ש"ע המדות ח"א (לגר"א אסי הלוי בעל שו"ת נחלת לוי ס' א סעיף טו עמ' קט והלאה) שהאריך בזה והעלה להתיר לכתחילה להשתמש בקנה פלסטיק ומהודר יותר מנוצה. ורק בעדיפות בעלמא יש להשתמש בקנה. וכן העלה בשו"ת עולת יצחק (להגר"י רצאבי ח"ג ס')

רל"ז) שקולמוס פלסטיק כשר לכתחילה, ויותר טוב קנה. ובעלון יד רפאל (גיליון יא) הובא תשובתם של הרבנים הרב שלמה משה עמאר, הרב שלמה מחפור, והרב מאיר מזוז שהסכימו לכתוב בקולמוס של פלסטיק. למרות שהמנהג היה בקנה או בנוצה. וכ"ה בפסק"ת (ס' לב ס"ק לט).

ב) מה שעוד העיר על הרפידוגרף דמשמע מדבריו שרק היריעות שלמה התיר ויחיד בדורו. והאמת היא שאינו צודק בזה. שבספר הלכה ברורה (ס' לו סעיף יד) התיר לתייג ברפידוגרף וכן הגר"מ מזוז באור תורה (תשמ"ח ס' נ אות א) ובמקור נאמן (ח"א עמ' כג) התיר לתייג ברפידוגרף. ואף לתקן טעויות אם א"א לעשות זה בטוב בקולמוס רגיל. ובעלון פניני הפרשה (עלון 419

תשס"ח) הוסיף שאף עדיף לתייג ברפידוגרף שהתגים יהיו דקים ולא תפסד צורת האות. ובספר הנחמדים מזהב (לג"ר פנחס זביחי בעל העטרת פז עמ' תתיד והלאה) התיר לתייג ברפידוגרף ואף הס"ת מהודר. וכך מורה הגרב"צ מוצפי לשואליו. אמנם בשו"ת שערי יושר (לג"ר אשר חנניה, ח"ה ס' ח) העלה שלכתחילה אין לשנות מהמנהג לכתוב ואף לתייג בקנה. אך במקום שקשה לתקן בקולמוס או לתייג, ויש חשש שיתקלקל האות שפיר לתקן או לתייג ברפידוגרף. גם בשבט הלוי (ח"ט ס' רטו) נראה שלא פסל מכל וכל את הרפידוגרף לתיוג. וכן הוא בספר תורת הלוי (מתשובות הרב וואזנר על הלכות סת"ם עמ' סא) שאין ראוי לכתוב ברפידוגרף. אך לתייג יש מקילים ויש ללמד עליהם זכות. אך מ"מ ראוי למעשה להדר לכתוב אף את התגים כלל הדקדוקים כמו כל גוף הכתיבה. ע"ש שאין זה ברור לאסור לתייג ברפידוגרף. אמנם חשוב לציין שבספר מבית לוי (חלק יח עמ' סט) הדגיש הרב וואזנר זצ"ל שכוונתו היתה שאף בתגים אלו שמתייגים ברפידוגרף נוטים מהדרך המקובל מדור דור 'וראוי למהדר' להתרחק מזה, וכ"ש אלו שמתקנים תיקונים שחלילה לעקור דין דיו ע"פ ההלכה.

מ"מ גם המתירים רבים הם וא"א לומר שודאי הכתיבה כבר לא מהודרת וודאי שזו המצאה חדשה ושאנים תואמים לפוסקים הספרדים וכו' וכו'.

ג) במה שכתב שיש סופרים שכותבים תוך כדי שמאזינים למוזיקה או שיעורי תורה. על זה נאמר שאין אחריותם עלינו. ומה שנשמע מדבריו שהיריעות שלמה מתיר טעות הוא בידו. הדברים מפורשים בספרו

(ח"א פרק ד, יד) שאין לשמוע שירים ונעימות או דברי תורה בזמן שכותב. ובפרק ה' (סוף הערה 9) הוסיף לו הגר"מ מזוז שאם שומע רק צלילים בעלמא כדי שיהיה לו מצב רוח טוב ולא ישתעמם ולא יתעייף ואינו שם לב לתוכן השירים, לית לן בה. ומ"מ יש להנמיך את הקול כמה שאפשר. ע"כ. א"כ על מה יצא הקצף עד כדי לכתוב בלשון מדברת גדולות- 'שאף בדין תורה הוא ינפנף להם את היריעות שלמה שמתיר והמשחק נגמר'. מי מתיר ומה מתיר. חבל שכותבים מבלי לעיין ומטעים את הצבור ותולים בוקי סריקי על לא דבר.

ד) ועל נידון כתיבת שם הוי"ה ב"ה בחילוק אותיות. הנה תפס הרה"כ כדברי הכה"ח בקול יעקב (יו"ד רעו אות ו) שאף מי שאינו יודע את הכוונות ופוחד לקלקל, בכל זאת יכתוב בחילוק אותיות. ע"ש. ועל זה כתב שהמקילים לכתוב שם הוי"ה בצורה רגילה באה מקלות ונוחות. אמנם אין האמת כדבריו. שעל אף שכך דעת הקול יעקב הנ"ל, מ"מ רבים מהפוסקים סברי מרנן דמי שאינו יודע לכוין את הכוונות ע"פ הקבלה אין לו לכתוב את שם הוי"ה בחילוק אותיות אף בלי כוונות. וכן יוצא מדברי היביע אומר (ח"ג יו"ד ס' יד אות ז-ט). וע' ביריעות שלמה ח"ד (ס' יא הלכה מו) שהאריך בזה והביא בשם הרבה מפוסקי זמנינו שכתבו כן ומהם תשובות והנהגות (ח"א ס' לה עמ' לא אות י). הלכה ברורה (ח"ב ס' לב סעיף קג) שכן מנהג הספרדים לכתוב שם ה' כרגיל. ש"ע המקוצר (ח"ה ס' קסה סעיף יד הערה נא באריכות) שאין טעם ואין צורך לעשות חילוק אותיות מבלי להבין ולכוון סוד העניין. הגם שמי שעושה אותם כמעשה קוף בעלמא לית לן בה. ובלבד שלא יקלקל

צורתה.¹ הרב מזוז (בגיליון הספר קול יעקב שלו וציטט לשונו ביריעות שלמה שם עמ' תכד). א"כ איני יודע איפה מצא שכך היה המנהג אצל רובם ככולם של הסופרים הספרדים המדקדקים. ואיננו שווה לו לקבל שיש דעות אחרות ושיטות שונות.

סוף דבר הקול נשמע שאין בהערות שכתב ממש, לא מיניה ולא מקצתיה, וכל אריכות דבריו שאלו קולות הנובעות מקלות שיותר קל לעשות כך או לעשות כך, אלו דברים שאין להם שחר. שא"כ נחזור לייצר תפילין כמו שעשו רבותינו בזמן הגמרא או הראשונים [ונקנה מרגרינה במשקל...], שהרי 'יותר קל' לייצר במכונות שיש היום. ולצורך דוגמא אפשר להעיר על מה שהמציאו לפני

כמה שנים 'מד קסת' החוסך זמן רב לסופר שאין צריך לטבול כל פעם את הקולמוס בדיו. ובכל זאת בשו"ת עולת יצחק (ח"ג ס' רלח) התיר זאת וחתם לו הגר"מ שטרן שאין בו שום חשש ופקפוק וראוי להשתמש בו. וכך התיר ביריעות שלמה (ח"ד פרק יא, כט). ומדוע, הרי זה קלות, וחדש אסור מן התורה. ועוד כהנה וכהנה חידושים שהמציאו בזמנינו. אלא הכלל הוא האם החידוש תואם להלכה או לא. והאם יש בו איזה פקפוק הלכתי או לא. או שיש איזו פקפוק השקפתי או הנהגתי. ואם בזה סובב הנידון בהשקפה והנהגה נכונה, אין לדבר סוף, כי כל אדם גדול בתורה יאמר השקפה אחרת. ותן לחכם ויחכם עוד.



ג. הערת הרב גל-און- ומה שכתב דמכון יריעות שלמה לא ראוי להיקרא מכון הסת"ם הספרדי, משום שאינו הולך בעקבות פסקי הרבנים הספרדים, הס מלהזכיר, שבכל הלכה שניה מזכיר את הכף החיים והקול יעקב ושאר הפוסקים הספרדים, והוא תלה ואמר שאם לא ציית להאי הלכה של חילוק השם, א"כ אין הולכים בעקבי הצאן מו"ר הספרדים. ולמוכחות אין צריך ראיה, ולא כל שעולה על ליבו היה ראוי לו לכתוב, ואם היה פותח ולו במעט את ספרי הפוסקים כדרך תלמידי חכמים שמנצחים זה את זה בהלכה, ולא בזירה אחרת, היה רואה במישור את הכוונה, שמה שלא להדריך הסופרים המתחילים לכתוב בחילוק השם, הוא בכדי שלא ייטעו, וכמה תקלות יצאו מזה, ששכחו לחבר את החלקים, או שחיברו בצורה מעוותת, ומי שקצת בקיא בתחום יראה זאת. ושמה כל אלו הרבנים המורים כן, הגר"מ מזוז, הגר"ד יוסף ועוד צריכים לבוא ולהתלמד אצלו בכדי לדעת כיצד ובאיזו דרך עלינו לנהוג. חבל שכן כתב והוריד מכבודו, וחזקה על תלמיד חכם שעשה תשובה בלילה.

מכתב י"ד

הרב משה אהרן שטיין

בענין הלל של פסח

(בראשית ח - ו), ובהכרח דהמח' היא רק בפירוש המילה צוהר אבל כו"ע מודו שהיה חלון בתיבה, ומה שכתב דאם אמרינן שדוקא בדורו היה צדיק לא ניצל בזכות עצמו אין זה מוכרח כלל.

מה שהביא הרב הרב יצחק אייכנשטיין שליט"א בשם ספר עדות ביוסף דהמח' אם צוהר הוא חלון או אבן טובה תלוי במח' האם היה צדיק דוקא בדורו או גם בשאר דורות יעווי"ש, הוא תמוה שהרי מפורש בתורה ויפתח נח אל חלון התיבה אשר עשה

בענין עמידה בצפירה

שכמו שחז"ל אסרו בבעל אחותו כמו כן אסרו בב' אחין, ואם נתיר להם ב' אחים יבואו לדמות זל"ז להתיר ויתירו אף בבעל אחותו, ולפי דברי התוס' והרא"ש פשיטא שמותר כאן להתירו בפניהם דזהו מנהג טעות, אלא אפי' לפי הר"ן אינו דומה, דשם בגמ' איירי דחושבים שהוא אסור מדין תורה (בין אם הוא דאו' או דרבנן) ולכן אם נתיר להם יבואו להתיר בשאר איסורי תורה, אבל כאן אף המון העם בעצמם יודעים שאין בזה שום מצוה של תורה אלא רק חוקי המדינה ואין כאן דין של אסור להתירו בפניהם שמא יבואו להתיר איסור אחר הדומה לו, ואף שבעיניהם חוקי המדינה הם קודש קדשים יותר ממצות התורה, מ"מ לא שייך לומר בזה שאנו לא נתיר בפניהם שמא יבואו להתיר איסורי תורה, דדוקא על מי שרוצה לשמור את חוקי התורה וחושב על דבר כלשהו שהוא אסור מדין תורה אמרו חז"ל לא להתיר בפניהם (וניידון זה דומה יותר לדבר שיודעים שהוא מותר ע"פ דיני התורה ונוהגים בו מתורת חומרא דבזה מותר להתירו בפניהם).

מש"כ הרב ישראל גולדברג שליט"א וז"ל: 'והנה רואים בכמה מקומות בחז"ל דגם כאשר עמי הארץ טועים מחמת חוסר ידיעה בתורה אף דהמעשה הוא היתר גמור ואין בו אף לא מידת חסידות מ"מ חייבו חז"ל להחמיר במקרים אלו כדי שלא להיראות בעיני העם כעוברים על ההלכה, וא"כ ה"ה בנידון דידן כשם שצריך להיראות בעיניהם כמדקדקי הלכה כן צריך להיראות בעיניהם כבעלי מידות טובות' והביא ראיה מפסחים נא. משני אחים שבכבול לא רחצו ביחד, וכבר בהמשך דבריו הביא שיש מי שרצה לחלק ואנו נחזק הדברים, לענ"ד אין הנידון דומה לכאן כלל, ותמהני על הרב הכותב היאך הביא ראיה מגמ' בלא להביא דברי הראשונים בסוגיא זו, דהנה תוס' והרא"ש שם כתבו דמנהג שנהגו בטעות מותר להתיר להם בפניהם ודוקא מנהג שנהגו בתור חומרא אסור להתירו בפניהם, והר"ן שם כתב דאיירי במנהג שסבורים שהם אסורים מן הדין, ומבואר יותר בחי' ר' דוד (שכידוע הרבה מדברי הר"ן על הרי"ף ובחי' נלקחו מדבריו) דאנשי כבול היו סבורים

ובכלל איסור זה אינו מטעם שאנו נראה בעיני המון העם כעוברים על התורה אלא הוא כדי שלא יכשלו הם באיסור ע"י דימוי מילתא למילתא, וזה דוקא בדברים ששייך לדמות מילתא למילתא כמו איסור רחיצת אחים לאיסור רחיצת בעל אחותו ולא מכל דבר לדבר (ובנידון דידן הדימוי מילתא למילתא ששייך הוא לעבור על שאר חוקי המדינה הטפשיים של כבוד וזכרון), ולא מחמת שאנו צריכים להיראות בעיני העם כעוברים על הלכה, וא"א ללמוד משם שאנו צריכים להיראות בעיניהם כבעלי מידות טובות אף בדבר שבעצם לא שייך בו מידה טובה אלא רק לפי טעותם יש בזה מדה טובה.

ואם יש מקום להביא ראיה לדברים אלו הוא מעצם חשש ריבוי שנאה של עמי הארץ לת"ח שמצינו שחששו לזה חז"ל בכמה מקומות כמו בדיני שביעית, ובזה כל ערום יעשה בדעת דאין על זה תקנה להדיא של חז"ל.

[ואפשר דאדרבה צריך לא להתנהג כמוהם דזה הוי קידוש השם להראות שחוקי המדינה הם שטות ואינם כלום (וזה צריך שיקול הדעת ויכול להשתנות מאדם לאדם), ואע"פ שלפי דעתם אנו רומסים דברים קדושים אין אנו צריכים כלל להתחשב בהשקפה מעוותת מצד חילול ה']

בענין שומע כעונה

מש"כ הרב אברהם הלר שליט"א בענין שומע כעונה שאינו כאומר ממש הדברים ששומע, והביא ראיות לזה וכתב גדר חדש בזה, הנה זכה לכוין לדברי השאג"א סי' ו' וז"ל: 'אבל הכא לכתחילה שומע כעונה דמי וא"צ לקרות בפיו דוקא ואפי'

לכתחילה בשמיעה סגי ליה ופיו של חבירו כפיו דמי', דמבואר מדבריו דדיבור חבירו מתייחס אליו ע"י שמיעה שלו [ולא דהוי כדיבור שלו ממש], יעו"ש בדבריו, ויש לזה עוד הרבה ראיות ואכמ"ל.

