

קובץ
מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי
הלכה ומנהג

גליון כ"ו
אלול - תשפ"א

נכתב
ע"י אברכי
אופקים
ותפרח

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

דבר המערכת

שמחים אנו להגיש לציבור בני התורה, את גליון חודש אלול תשפ"א של קובץ **מנורה בדרום** - גליון כ"ו, המלא כתמיד מחידושי התורה של האברכים המופלגים יושבי ארץ הדרום, ושחותם את שנת תשפ"א שהיתה בס"ד שנה של התעלות בתורה.

ובכן נבקש מבורא עולם שתכלה שנה וקללותיה, ובעז"ה תחל שנה וברכותיה, ונזכה גם בשנת תשפ"ב הבאה עלינו לטובה להצלחה בתורה ובעבודת ה', ושהקב"ה ימשיך להשפיע עלינו כח להוציא בכל חודש את קובץ **מנורה בדרום**.

בגליון הנוכחי, צירפנו מאמר מהרה"צ ר' יהודה פוליטנסקי זצ"ל, מחשובי הת"ח בקהילתנו, אשר זכור לכולם בעבודתו בדבקות בקב"ה, ובמתקן שפתינו - ודבר שפתים אך למחסור. המאמר נמסר למערכת ע"י להבח"ל בנו שיחיה, הרב משה פוליטנסקי שליט"א מתוך קונטרס 'משנת יהודה' שהוציא לאור משארית הפליטה מתורת אביו, שרובי תורתו היו למאכולת אש כידוע, והלא זה אוד מוצל מאד כפשוטו. בעז"ה שדברי תורתו המתפרסמים מעל כמה מכובדת זו יעלו לעילוי נשמתו.

הודעה חשובה - מערכת הקובץ זקוקה ברחיפות לסיוע ממוני שיש בו ממש בשביל המשכת הוצאת הקובץ בכל חודש ברוב פאר והדר, שעולה הון תועפות, אנו מבקשים מהציבור היקר - **אנא, הטו שכס ושאו בעול ההוצאה לאור**, וטלו חלק בזכויות הגדולות של הפצת התורה העצומה, ותבוא עליכם ברכת טוב. רצוי מאוד סיוע רציני, וכן סיוע קבוע [ועכ"פ כל תרומה מועילה ועוזרת ותתקבל בכרחה וברצון].

שימו לב - מאמרים ותגובות לקובץ תשרי יתקבלו עד יום ראשון כ"א אלול בלבד, וזאת על מנת שנוכל בעז"ה ובישועתו, להוציא לאור ולהדפיס הקובץ, וכן להפיצו בכתי הכנסת **קודם ראש השנה**. נבקש מכותבינו היקרים לדייק.

ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני **אופקים ותפרח**. ולמדור תגובות מתקבלות בשמחה וברצון מכתבי תגובה **אף מבני שאר המקומות**.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לבירורי הלכה או מנהג, וע"כ לכתחלה רצוי להגיע למסקנא הלכתית ברורה בסוף המאמר **[אף אם אינו מתכוון להורות הלכה למעשה]**, או לחילופין **שקלא וטריא** מחודשים או **ביאורים** מחודשים בדברי הפוסקים הנוגעים להלכה, ככל נושא בתורתנו הקדושה.
- ♦ **חובה** לכתוב בראש המאמר כותרת ברורה, וכן **כדאי** לכתוב בתחלת המאמר פירוש קצר של מטרת המאמר. **וכן חשוב מאוד** לכתוב בסוף המאמר מסקנא ברורה או פירוש 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 נגישים לכולם בתוכנת **אוצר החכמה**.
- ♦ הרוצה ליצור קשר עם אחד מכותבי הקובץ ולשאת ולתת עמו [אף ללא כוונה לשלוח תגובה לקובץ] יכול לפנות למערכת ולקבל פרטים. ואם ירצו, יכולים לנסח בסוף מכתב תגובה משותף ולשלחו למערכת הקובץ, ואי"ה יתפרסם בגליון הבא.
- ♦ שליחת מאמרים ותגובות לקובץ תשרי, תתאפשר עד יום **ראשון כ"א אלול בשעה 03:02** - חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי, ו**כל במקדים הרי זה משובח** [ובחומר שאינו מוקלד יש להקדים כמה ימים לפני כן].
- ♦ 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 רגיל של עלות ההקלדה**.
- ♦ ומן המותר בפינו לציין שכל חידושי ההלכה הנכתבים בקובץ זה הם על אחריות הכותבים בלבד שרובם לא הגיעו להוראה, וע"כ לא רצוי לסמוך על הנכתב למעשה אלא אחר בירור וליבון הענין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק. ובתפלה ותקווה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

בברכת כתיבה וחתימה טובה לכל עם ישראל,

מערכת קובץ 'מנורה בדרום'.

תוכן העניינים

הגאון רבי שלמה לוי

בגדר מצות היראה יג

הרב יהודה פוליטנסקי זצ"ל

בענין התעסקות בחפציו בשבת קודש יז

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

בדין לולב עקום כא

הרב בנימין ברינקמן

בענין סימון מקום הבציעה ובמנהג שלא לאכול קצוות הלחם כה

הרב אהרן גבאי

קדמות הנוסח "המלמד תורה לעמו ישראל" כח

הרב גרשון גולד

כמה הערות בענין פ' העקידה מד

הרב ישראל גולדברג

בדין המגדל כלב מט

הרב אברהם דבדה

בענין בוש בבריתו של אברהם אבינו ע"ה נז

הרב דוד הכט

הערות בדיני וסתות ס

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

בגדר איסור לש'.....סט

הרב אהרן וייזר

בענין חילול פירות מעשר שני על פירות אחרים ובענין חילול מעשר שני על פירות בזמן הזה [סימן ה'].....עד

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

סדר שלש פסיעות לאחר שמו"ע [ביאור דברי רבינו הגדול במ"ב].....פה

הרב משה חליוה

מכתב לספר "אוצר שמות חיים".....צ

הרב אביחיל לוי

בבאור מלאכת צובע.....צה

הרב יאיר מינקוס

בירור אי יש לברך על שנת שמיטה ועל מצותיה.....קה

הרב נחום מנדלבוים

עשית תשובה.....קיא

הרב און אברהם הכהן סקלי

בגדרי פת הבאה בכסנין.....קמז

הרב אליעזר פלקוביץ

גדר 'עשיה' לתעשה ולא מן העשוי.....קלב

הרב זאב פרעס

תמיהה נוראה בביאור בילה.....קלה

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

המנהג לקנות סבין חדש לראש השנה.....קלח

כמה שאלות בענייני דיומא.....קלט

הרב שרון שרפי

בגדרי מצות חנוכת הבית קמוג

תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב יוסף אביטבול קנא

חיוב זכירת החורבן בשבת

מכתב ב'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך קנג

עוד בענין הנץ החמה הנראה

מכתב ג'

הרב מתתיהו גבאי קנד

בעניין האוכל בפארקים בבין הזמנים אם פסול לעדות

מכתב ד'

הרב יאיר דלויה קסב

בגדרי הוצאת אש חדשה ביו"ט

מכתב ה'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין קפ

המושך בענין הנץ המישורי והנץ הנראה

מכתב ו'

הרב משה חליוה קצג

בגדר זכר לחורבן וזכר למקדש ♦ בעובדא דקידוש ליל שבת על הפת בימי מצור ומצוק
 ♦ תיקון לה"ר ע"י אמירת לשון טוב ♦ הרחת בשמים בת"ב וביוהכ"פ ♦ מניעת צער
 מבעלי חיים ♦ זמן הנה"ח הנראה לדעת מרן האילת השחר זצוק"ל

מכתב ז'

הרב יוסף יונה קצה

נץ החמה הנראה והנץ של התחלת שעות היום

מכתב ח'

הרב אביחיל לוי רב

בנוסח 'כי הוא אל זן' בברכת המזון

מכתב ט'

הרב מרדכי יעקב מאיר רג

שמיעת מוזיקה בימי בין המיצרים

מכתב י'

הרב עמנואל מולקנדוב רד

מקום אמירת יהיו לרצון והדינים התלויים בזה

מכתב י"א

הרב משה פוליטנסקי רי

בענין טבילת עזרא ♦ בדין קדושת בית הכנסת

מכתב י"ב

הרב אשר ברוך פורת ריב

תיקון בענין הנץ החמה

מכתב י"ג

הרב משה חיים הכהן קליין ריג

אחד שמות במרוצתו למקלט / אי מותר לכהן לברוח לאהל המת באזעקה

מכתב י"ד

הרב אבינועם טאובנר ריד

דיבור לשה"ר בלי הזכרת שמות





מאמרי הלכה



הגאון רבי שלמה לוי
רב ביהכ"ס 'תפארת תורה'

בגדר מצות היראה

בפתחו של חודש אלול שנתייחד כימים של קירבת ה', ימי רחמים וימי רצון - נבוא לברר גדרה של מצות היראה, ובה נוכל להכנס אל הימים הנחמדים של החודש החביב - שזיכנו ה' יתברך באהבתו את עמו ישראל הקרובים אליו.

מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר וכו', וכשמחשב בדברים אלו מיד הוא נרתע לאחריו, וירא ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה אפילה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות".

ומבואר ברמב"ם שהאופן המעשי להגיע ליראת ה' ואהבתו הוא ע"י שמתבונן בבריאה ומגיע לאהבת ה' וליראת ה', ובפשטות זו יראת הרוממות. וזו היא המצוה של יראת שמים.

עוד כ' הרמב"ם (פ"י הלכות תשובה ה"א) "אל יאמר אדם הריני עושה מצות התורה "ועוסק בחכמתה כדי שאקבל כל הברכות הכתובות בתורה, או כדי שאזכה לחיי העולם הבא, ואפרוש מן העבירות שהזהירה תורה מהן כדי שאנצל מן הקללות הכתובות בתורה או כדי שלא אכרת מחיי עוה"ב, אין ראוי לעבוד את ה' על הדרך הזה, שהעובד על הדרך הזה הוא עובד מיראה, ואינה מעלת הנביאים ולא מעלת החכמים ואין עובדים ה' על דרך זה אלא עמי הארץ ונשים וקטנים שמחנכים אותן לעבוד מיראה עד שתרכה דעתן ויעבדו מאהבה".

ומבואר יותר שיראת העונש איננה בכלל מצות היראה, וכך קטנים וכיו"ב

הנה אחת המצוות היסודיות בעבודת הבורא יתברך היא- יראת ה'. והמקור למצוה זו הוא מש"כ בפס' (פר' עקב י, כ) "את ה' אלוֹקֶיךָ תִירָא וגו'".

ויש לחקור ולברר כמה עניינים ביסוד וגדר מצוה זו.

א. הנה ידוע שיש ב' סוגי יראה, וכמו שמבואר במס"א. יראת העונש, ב. יראת הרוממות. ויש לדון על איזה יראה כוונת ציווי התורה.

ב. עוד יש לדון, האם קיום מצוה זו הוא רק בלב שהאדם ירא את ה', או שיש אופן מעשי לקיים המצוה.

ג. עוד יש לדון, באופן שעושה פעולות לחיזוק היראה, כגון לימוד המוסר וכיו"ב האם מקיים בזה מצות עשה דיראה, או שהמצוה היא רק היראה עצמה והשתדלות ליראה הוא רק הכשר מצוה.

והנה הרמב"ם (פ"ב הל' יסודי התורה ה"א וב') כ' בזה"ל "הא-ל הנכבד מצוה לאהבתו וליראה אותו שנא' ואהבת וגו' ונאמר את ה' אלוֹקֶיךָ תִירָא".

ובהלכה ב' כתב "והאיך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה

המצוות התמידיות על האדם, שלא יפסק חיובן מעל האדם לעולם אפילו רגע אחד."

ומוסיף שם "ומי שבא דבר עבירה לידו, חייב להעיר רוחו ולתת אל לבו באותו הפרק שה' ברוך הוא משגיח בכל מעשה בני אדם, וישיב להם נקם כפי רע המעשה, ועובר על זה ולא שת לבו באותן שעות - בטל עשה זה, שזו היא שעת קיום עשה זה בכיוון, ואולם כל ימי האדם וכל עתותיו בכלל המצוה לעמוד זריז ונזכר על ה'". ומבואר בדבריו דמצות היראה היא ליראה מהעונש.

ונראה לבאר ע"פ רבותינו בעלי המוסר וכן מדויק בראשונים הנ"ל, דגדר מצות היראה הוא דהרי אדם נמשך אחר התאוות שלו והרצונות שלו, והלב משוך ע"י מחשבות והעיניים מושכות וכו', הדבר היחיד שיכול לעצור אותם מלחטוא הוא - יראת שמים.

וידוע דאם אדם רץ במהירות אחר תאוה, או לנקום במישהו וכדו'. ופתאום רואה אריה לפניו, כל תאוותיו כלא היו, דהפחד מפג את כל התאוות. ולפעמים, אפי' אם יש אנשים הרואים את מעשיו כבר מפחד, ומיד מפסיקים תאוותיו.

וכן הוא החיוב של מצות היראה, להיות ירא מה' באופן שאם תבוא לידו תאוה או דבר עבירה יהיה ירא מלעשותה בגלל יראתו מה' ברוך הוא. אמנם יש בזה דרגות רבות.

וכתב רבי ישראל סלנטר זצ"ל בכח היראה "לאסור עבדות התאוה" ועוד כתב "היראה על הכל שולטת, על התאוה אשר תאסרה בחיל ידה לבל תעבור גבוליה רק להשתמש ההכרחי המותרת". וכן הסבא מקלם זצ"ל הגדיר את היראה - "סכין חד

עובדים את ה' וע"י יראה זו מגיעים למצב של יראה בעתיד, וזה חידוש גדול.

אמנם ברמב"ם בספר המצוות (מצוה ד') מבואר לכא' גדר אחר, שכ' בזה"ל "שציונו להאמין יראתו יתעלה ולפחד ממנו ולא נהיה ככופרים ההולכים בשרירות לבם ובקרי, אבל נירא ביראת ענשו בכל עת, וזהו אמרו את ה' אלקיך תירא".

וכבר הקשו המפרשים [קנאת סופרים ועוד] סתירה זו ברמב"ם, שביד החזקה ביאר גדר מצות יראה ביראת הרוממות, ואילו בסה"מ כתב דוקא יראת העונש, וביארו שבספר המצוות נחית למנין המצוות ולא בהרחבת גדר המצוה, ואילו ביד החזקה הרחיב כדרכו, ודוחק.

גם הרמח"ל במס"י (פרק כ"ד) בביאור מצות היראה - לגבי יראת העונש, וכתב - "והנה זאת קלה ודאי, כי כל אדם אוהב את עצמו וירא לנפשו, ואין דבר שירחיק אותו מעשיית דבר אחד יותר מן היראה שלא תבואהו איזה רעה, ואין יראה זו ראויה אלא לעמי הארץ ולנשים אשר דעתן קלה, אך אינה יראת החכמים ואנשי הדעת".

והנה מרן הגר"י סלנטר זצ"ל היה מדבר רק על יראת העונש, ואמר שהלואי שנעמוד ביראת העונש, וכן רבי אהרן קוטלר התבטא דהתורה עצמה מרבה לדבר על יראת העונש, וצ"ב דהרמב"ם כתב דהעיקר הוא יראת הרוממות.

והנה בספר החינוך (מצוה תל"ב) כ' "להיות יראת ה' על פנינו תמיד לבלתי נחטא, כלומר שניראה ביראת ענשו, ולא יהא לבבנו בלי מגור אליו כל היום, וע"ז נאמר את ה' אלקיך תירא". וכתב עוד ונוהגת בכל מקום ובכל זמן ובכל מין האדם, וזאת א' מן

לחתוך את כל הרצונות", ואחרים הגדירו "וכבלם במכונית מתדרדרת".

וזו אחת מהמצוות התמידיות שיהיה ירא באופן שכשיבוא דבר עבירה לידו יעצור את עצמו בגלל היראה, ולכן אם הגיע דבר עבירה ולא עצר את עצמו ביטל מצות עשה זו.

והנה, ידוע קושית האבן עזרא וכן בבית הלוי גבי איסור לא תחמוד, היאך שייך שהתורה תצוה מצוה התלויה בלב, וגם כאן ילה"ק היאך שייך לצוות להיות מפחד מה'. אם במציאות הוא לא מפחד.

והביאור בזה דגדר מצות היראה בחלק המעשי היא לעשות פעולות בכמה וכמה אופנים שיגרמו להכניס בלבו יראת שמים, וכך מתקיימת מצוות יראת ה' בפועל.

וראיתי בשם מו"ר הגר"ד הקשר זצ"ל - שגדר המצוה היא להוסיף כל יום יראה על יראתו, וכן הוא בלשונו של הר' יונה בשערי תשובה בש"א בעיקר השני ובעיקר החמישי, ולכן כלפי אחד נמצאת המצוה בדרגה אחרת, ולדוגמא - אצל מרע"ה היראה היתה בשלמות, ולכן המצוה היא כל יום להוסיף יראה, ואצל כל אחד בדרגתו, יש חיוב כמו אצל מרע"ה, לפי מצבו הוא. ובוודאי - השלב הראשון הוא יראת העונש, אך עולים בדרגה לפי ערכו עד שיגיע ליראת הרוממות.

ובזה מיושבים דברי הרמב"ם, דאצל מי שיש בו הדרגה של יראת הרוממות והוא מתעסק לבנות בעצמו יראת העונש - אינו מקיים את מצות היראה, כיון שהוא מחויב להוסיף לפי ערכו בדרגתו לידי יראת הרוממות, אבל אותם נשים וקטנים

שייכים ביראת העונש וצריכים להוסיף בה כפי ערכם.

ובשפתי חיים (למו"ר הגר"ח פרידלנדר זצ"ל, מצות ועבודת ה' ח"ב ע' תק"א) כתב שאינו נכון לומר שיראת העונש זה שלב ראשון ואח"כ עוברים ליראת הרוממות ועוזבים את יראת העונש, אלא זו עבודה משולבת כל החיים, וגם כשמגיע לדרגה של רוממות צריך להחזיק גם ביראת העונש, כמו שרואים בכל התורה "למען ישמעו ויראו" ועוד. וגם כשאוחז ביראת העונש, יכול להשיג איזו הרגשה של יראת הרוממות, אלא שעיקר עבודתו ביראת העונש. ולפי"ז כל אחד צריך להגדיר לעצמו את נקודת הבחירה שהוא נמצא בה - ולפי זה יש לו את המצוה להוסיף בכל יום יראה על יראתו.

וברבינו יונה (שע"ת ש"ג - קס"ד) - "כי האדם חייב להכין מערכי לבו בכל עת להשכין בלבו אימה ויראה מעל פני ה' יתברך וכו'". דהיינו שצריך לעשות תחבולות ועצות כדי להיות ירא. ולפי זה אין כאן גדר של 'הכשר מצוה', אלא זוהי עצם המצוה להכין מערכי לבו להיות ירא שמים, וזה יכול לבוא לידי ביטוי ומבחן מוחשי בזמן העבירה.

והנה הפסוק אומר "ותהי יראתם אותי מצות אנשים מלומדה", וקשה שהרי יראה זה הרגש, ואיך שייך שיהיה מצות אנשים מלומדה. אמנם במפרשים על הנביא שם מפרשים ותהי יראתם - המדומית, כאילו יראים רק בחיצוניות, ואין כאן יראה כלל.

אבל ביאר הגר"ד הקשר זצ"ל - היראה היא מלומדה, כיון שלא מוסיפים יראה, נשארים עם היראה של אתמול וזה מלומדה, ולכן צריך לקבל יסורים כדי שיתווסף יראה.

שנא' גם עבדך נזהר בהם בשמרם עקב רב וכו' - ואח"כ מסיים "והדוגמא לדבר, כי הנזהר מהתייחד עם אשה מפחדו פן ישל בעון וכאשר גזרו חז"ל, הוא זה מאשר זרח על נפשו אור יראת אלקים יתברך".

ומו"ר הגר"ח פרידלנדר [מדות ועבודת ה' ב' תפ"ח] מעיר, דהרי הוא גזרה ולא אור, אלא בגלל האור הגדול שזרח יודע להעריך מה זה, ומה החשש להכשל בעבירה לכן הוא ירא, וכמו שהגרי"ס סלנטר זצ"ל שחידש אסור יחוד עם כסף, כיון שיודע מה הערך של יר"ש. ובאמת גם זה זמן לבנות בו יראה, ואז - כשמצליח זורה עליו עוד יותר אור גדול.

ולכאורה דברי הרמב"ם שכ' דהאיך היא הדרך לאהבתו ויראתו - ע"י התבוננות בבריאה, צ"ב שהרי אנו רואים פרופסורים וכו' שרואים נופים גלויים בבריאה ולא מתקדמים כלל באמונה ואהבה ויראה.

אלא, ראשית כל צריך יראת שמים, בגדר הפחד שמעמיד את האדם במקום-ללכת לפי השכל ולא לפי רצונות, ואז מוסיף בלבו אהבה ויראה, ויכול להגיע לדרגות. אבל היראה הראשונית חייבת להיות. דאחרת לא פועל לפי השכל.

ימי האלול המסוגלים לבנות בנו יראה, וזאת על ידי הרגשת המשפט, יכולים להיות נדבך חשוב בבניית האדם להוסיף יראה על יראתו, וזו היא ההכנה לימים הנוראים הבעל"ט.

וכך מוכיחים ממש"כ על המילדות (שמות א, כא) "ויהי כי יראו המילדות את האלקים ויעש להם בתים" ולכאור' היראה היא סיבה להצלחה שלהם לעמוד בנסיון, אבל העיקר הוא עצם מה שעמדו בנסיון, ולמה התורה עושה ענין גדול בסיבה שהביאה לכך.

אלא מוכח כמשנ"ת שזה אופן אחר עצם המצוה שהיתה להם אז לעשות תחבולות להיות יראים, וממילא עי"ז היה להם כח לעמוד בנסיון, וכיון שעשו כן "ותיראן המילדות את האלקים" - ויעש להם בתים. ואפשר דהבתים הם כלים להוסיף יר"ש בכלל ישראל והיינו ע"י תורה כהונה ומלכות.

וכן הוא בחז"ל (מדרש רבה שמות א' ט"ו) "קשטו עצמן למעשה זקנן - זה אברהם, כמה שהקב"ה מעיד עליו כי עתה ידעתי כי ירא אלקים וגו'", ולא רק כפי שהמדרש ממשיך שעשו חסד כמו אברהם, אלא חזקו בלבם את היראה כמו אברהם בעקידה - וישכם אברהם בבוקר, וכן כל הענין של העקידה.

ובאמת כן משמע גם ברבינו יונה (שע"ת ש"ג - ז') כשהוא מרחיב על ענין של דברי סופרים - לעשות משמרת למשמרתי, ומבואר שם שתכלית המשמרת הוא לא רק שלא יחטא, אלא זה דרגה של קירבת ה' שהוא מחזק את היראה בלבו וממילא לא יחטא.

וז"ל "ורב הזהרות והגדר וההרחקה מן האסור הלא זה מעיקרי המורא, והמרבה ליזהר יגיע אל השכר הגדול, כענין



הרב יהודה פוליטנסקי זצ"ל

בענין התעסקות בחפציו בשבת קודש

אילו כל מלאכתך עשויה, ואמנם מצוה מן המובחר שלא לעיין כלל בנכסיו אפי' בהרהור בעלמא' וכלשון הטור "מצוה שלא יחשוב בהם כלל וכו' אלא יראה אדם כאילו כל מחשבתו עשויה, ואין לך עונג גדול מזה" אבל היות ולא כל אחד מסוגל לזה, במשך כל השבת קודש להסיח דעת לגמרי מעניני החול - לא אסרה לנו התורה הק' דבר זה אלא רק אם מעיין באופן היכר.

ב. כמו כן נלמד מפסוק זה גם שאסור לנו "להחשיך על התחום" בשבת לצורך דברים שאסור לעשותם בשבת קודש וכגון אדם שחפץ לצאת מיד במוצש"ק מחוץ לתחום שבת לצורך דבר שאסור לעשותו בשבת - אסור לו להכין את עצמו בסוף התחום בכדי שיוכל מיד במוצש"ק לצאת לחפצו, כי עצם היציאה לכיון סוף התחום הרי היא בכלל התעסקות בחפצים, וזה אסור שיהיה בשבת קודש.

ג. כמו כן לומדים מהפסוק של "ודבר דבר" שאסור לנו לדבר בשבת קודש מעניני החול שאסורים בשבת, וכגון לומר לחבירו "מחר ברצוני ליסע למקום פלוני", נורק אם אינו מזכיר בפירוש דבר שאסור לעשותו בשבת - מותר, כגון שאומר לחבירו "ברצוני ללכת מחר למקום פלוני", ובזה מותר אפי' אם המקום ההוא הוא "מחוץ לתחום", מכיון שאילו היו שם בתים לאורך כל הדרך הי' מותר ללכת לשם ולכן אינו ניכר במפורש בדיבורו שהוא מדבר על דבר שאסור לעשותו בשבת].

הנה בסימנים ש"ו וש"ז מתבארים כמה הלכות גדולות בהלכות שבת קודש, בענין התעסקות בשבת קודש בעניני חול.

והנה יסודם של הלכות גדולות אלו של ממצוא חפצין וכו' נלמד מהפסוקים בישעי' (הפטרות יו"כ) אם תשיב משבת רגליך וגו', וקראת לשבת עונג ממצוא חפצין ודבר דבר, [ויעיין בפמ"ג שמצדד שיתכן שמקור הלכות אלו הוא מן התורה מקרא ד"זכור את יום השבת לקדשו" והפסוקים בישעי' הם גילוי מילתא במהות המצוה של "זכור" שכתוב בתורה, וזה מה שמסיים הפסוק (בישעיה שם) "כי פי ה' דיבר", שהכל הוא ביאור למה שדיבר ה' אלינו בעשרת הדברות באמרו "זכור את יום השבת לקדשו"], ומזה ילפינן כמה הלכתא רבנא.

א. מהפסוק ממצוא חפצין נלמד שאסור לאדם לעיין בשבת קודש בעניני חפצי החול, ואמנם הרהור מותר, אבל עיון אסור - אם הוא ניכר לעין ("מינכרא מילתא") וכגון האדם העומד בצד שדהו ומעיין מה צריך לעבוד בה וכדו', שאם עושה את זה באופן שניכר ה"ז אסור. [וכמובן שזה לא נאמר רק בשדה וכדו' אלא בכל עניני החול, ואפי' אם עושה את זה בתוך ביתו, וכגון אדם שיש לו בבית "מכירה" של חפצים או של ספרי קודש וכיו"ב, והוא יושב בבית בשולחן שבת קודש, ותוך כדי כך הרי הוא מתבונן איזה ספרים חסר ב"מכירה" וכל כיו"ב, הרי אם הוא עושה זאת באופן הניכר, ה"ז נכלל ב"עיון בחפציו" בשבת קודש, שאסור משום "ממצוא חפצין", בשבת קודש צריך להיות

והנראה בזה בס"ד [כפי אשר האיר ה' את עינינו בעוסקינו בהלכה זו בביהמ"ד], שהנה יסוד כל הלכות אלו ענינם אחד, והוא: שבשבת קודש עלינו להיות מאוחדים ודבוקים בבוא העולם מלך מלכי המלכים יתברך שמו, ולהתרומם ולהסיח דעת מכל עניני החולין מכל וכל, וכמו שאנו אומרים בזמירות שבת קודש - "מעין עולם הבא יום שבת מנוחה", אין זה מליצה ופיוט בעלמא, אלא זוהי הצורה האמיתית של שבת קודש, שהיא להתרומם לגמרי מכל עניני החול של ששת ימי המעשה ולהדבק במלכנו יתברך שמו, ממש כעין עולם הבא, [ומזה נמשך מקור הברכה לכל ששת ימי המעשה], והקב"ה אוהב עמו ישראל מצפה את זה מכל יהודי ויהודי, וכמו שכתוב בפסוק "זכור את יום השבת לקדשו", ומהו הענין "לקדשו", וכי אנחנו מקדשים את השבת, והלא היא כבר קדושה ועומדת ע"י הקב"ה בעצמו וכמ"ש "מקדש השבת", אלא הכוונה היא שאנו מצידנו ג"כ צריכים לזכור את זה שיום השבת הוא יום קדוש, ואמנם "קדוש" אין הכוונה 'לטפס לשמים', אלא הכוונה היא שהשבת צריכה להיות מיוחדת ומובדלת מכל ששת ימי המעשה וכמ"ש שבת לה' אלוקיך (וכעין "הרי את מקודשת לי" שפירושו מובדלת ומיוחדת לי, עי' תוס' קידושין ב:).

ואמנם המובחר ביותר הוא מי שזוכה להסיח דעתו בשבת קודש לחלוטין מכל עניני החול ("כאילו כל מלאכתך עשויה"), וכלשון רבינו הקדוש הטור זיע"א "ואין לך עונג גדול מזה".

אבל מכיון שלא כ"א מסוגל לזה, נתנה לנו התורה גדר בדבר שהרהור מותר [אא"כ הוא הרהור שגורם לו לדאוג ולהצטער שאז הוא מחוייב מצד ההלכה להסיח דעתו מזה ולבטוח בהשי"ת ולשמוח

ד. וגם נלמד מפסוק זה של "ודבר דבר" שאסור לומר לגוי שיעשה עבורו פעולה שאסור ליהודי לעשותה בשבת [בין אם אומר לו שיעשנה בשבת ובין אם אומר לו שיעשנה ביום ראשון], כי עצם האמירה לגוי אסורה משום "ודבר דבר" - שעניינו רצון ה' שלא נדבר בשבת קודש כלל מעניני חול (כלומר מפעולות של ימי חול שאסרה לנו התורה הק' לעשותם בשבת קודש).

והנה לגבי הענין הראשון, שהוא האיסור לעיין בחפצי החול בשבת, מבואר להדיא בפוסקים שזהו רק אם זה נעשה באופן שניכר עליו שהוא כעת מעיין בעניני חול. (וכגון שעומד בצד שדהו ומתבונן בו וכו', או שעומד ליד חפצי עסקיו ומתבונן בהם וכל כיו"ב באופן שניכר שהוא מעיין) אבל בהרהור בלבד אין איסור, וכנ"ל.

אמנם בהלכה השניה שהוא האיסור "להחשיך על התחום", מבואר במג"א שזה אסור אפי' כשאינו ניכר מתוך מעשיו שכוונתו לצורך דבר שאסור לעשותו בשב"ק, [וכתב המג"א שאע"פ שאינו ניכר מ"מ אסור משום "ממצוא חפצך"], ונתקשו בזה האחרונים מאד בהבנת דברי המג"א למה יהיה אסור בזה גם כשאינו ניכר, דמאי שנא מעיון בחפציו שאסור רק באופן שניכר שמעיין [ואפי' בדיבור - אם אינו ניכר, כגון שאומר "מחר אלך למקום פלוני" מותר, אע"פ שאנו מבינים שכוונתו ליסע, מכיון שאין זה ניכר מתוך דיבורו, שהוא מדבר על הפעולה האסורה בשב"ק]. וא"כ למה להחשיך על התחום אסור בכל גווני [אם כוונתו לצורך דבר שאסור לעשותו בשבת].

(**ואמנם** בשו"ע כתב דהא דאסור להחשיך הוא "משום דמינכרא מילתא" אבל יעוי"ש במג"א שהוכיח מגמ' בעירובין שאין זה דבר הניכר ממש ע"ש).

[ובאמת מבואר שם במג"א שבתוך התחום - כגון אם מטייל בתוך התחום בכדי שיוכל מיד במוצש"ק להכנס לבית המרחץ וכדו' - אינו אסור אלא אם זה ניכר, משום שאם אינו ניכר - הרי גם אם במחשבתו הוא קצת יוצא מהאווירה של שב"ק, אבל אין כאן מעשה שמבטא את היציאה, ולכן זה מותר, משא"כ בהליכה לסוף התחום עצם ההליכה מבטאת "יציאה מהשבת קודש" וזהו אסור].

והוא נפלא מאד למתבונן לראות עד כמה רצון הקב"ה שכל יהודי יהיה מיוחד ודבוק בו יתברך שמו בשבת קודש, (כ"א כפי מדרגתו ואפשרותו). והשכר על הענין הזה הוא לעין ערוך!

וכמו שמבואר בהמשך הפסוקים שם בישעי' "אז תתענג על ה' והרכבתיך על במתי ארץ והאכלתיך נחלת יעקב אביך] = נחלה ללא מצרים!! [! כי פי ה' דיבר"!] (ומבואר בספה"ק שהוא שכר מידה כנגד מידה, כשם שהאדם מתנתק מהגבולות והמצרים של עניני החול ודבק בהקב"ה ובתורתו - שהם בלי מצרים ואין סוף - בשכר זה יזכה ל"נחלה ללא מצרים").

ובשכר שנעשה בשמחה את זה - נזכה ל"רוב שמחה"! כמ"ש בזמירות "כל המתענגים בה יזכו לרוב שמחה", ובזכות זה גם ניצלים מחבלי משיח וממלחמת גוג ומגוג ומדינה של גיהנום וכו'.

ונסיים בדברי קדשו של קדוש ה' האבן עזרא זיע"א וז"ל: "זכור את יום השבת לקדשו" - טעם לקדשו הוא וכו' כי ה' קידש זה היום וזימנו לקבל הנפשות תוספת חכמה יותר מכל הימים, על כן כתוב

בשבת קודש], והאיסור הוא רק כשמעיין בחפציו באופן הניכר, משום שבזה הרי הוא יוצא בפועל מ"האווירה" של שבת קודש, ורצון ה' יתברך הוא שבשבת נהיה כולנו - כל יהודי ויהודי - מיוחדים ודבוקים בו יתברך בתוך האווירה של "שבת קודש" (כ"א לפי דרגתו וכמ"ש בזמירות "איש על מחנהו ואיש על דגלו", אבל הצד השווה שבכולם אנו כולנו בתוך האווירה של שבת קודש).

ולכן לא נאסר עלינו (מעיקר הדין) אלא לעיין בנכסיו באופן הניכר, שבזה יש כאן פעולה של "יציאה מאווירת השב"ק", משא"כ בהרהור בלבד (באופן שאינו ניכר בחוץ), אין כאן עדיין "יציאה" מהמצב של שבת קודש, וכן בהליכה של "ודבר דבר" אין איסור אלא כשניכר מתוך הדיבור שהוא מדבר על הדבר שאסור לעשותו בשבת, אבל כשמדבר - בפיו - על דבר המותר בעשיה בשבת, אע"פ שמוכן מתוך הדברים שכוונתו לנסיעה וכדו' - ה"ז מותר, שמכיון שלא ביטא זאת במפורש בפיו, אין כאן עדיין יציאה מהאווירה הקדושה של שבת קודש.

ולפי"ז מובנים מאד דברי קדשו של רבינו המג"א זצוק"ל, שהרי כשאדם הולך להחשיך בסוף התחום - הרי עצם הליכתו [אפי' כשאינו ניכר כלל!] הרי יש כאן בעצם ההליכה יציאה ברורה מהמצב הנשגב והנעלה של שבת קודש, שהרי הוא עכשיו בעצם "פורש" מכל המצב ויוצא לכיון סוף התחום [ואם ה' ביכולתו ה' ממשיך גם מחוץ לתחום, אלא ש"אין לו ברירה" כי התחום עוצר אותו, אבל בעצם הליכתו לשם - הרי הוא מבטא בפועל "יציאה מהאווירה של שבת קודש"] ולכן זה אסור אע"פ שאינו ניכר.

ברך ה' וכו' והנה השבת ניתנה להבין מעשה ה' ולהגות בתורתו וככה כתוב כי שמחתני ה' בפעלך, כל ימי השבוע אדם מתעסק בצרכיו, והנה זה היום ראוי להתבודד ולשבות בעבור כבוד ה', ולא יתעסק לשוח אפילו בצרכיו שעברו או מה יוועץ לעשות, וככה אמר הנביא: "ממצוא חפצך ודבר דבר" עכ"ל.

אמרו חז"ל הקדושים במדרש רבה (דברים פ"ג) ואת סבור שמא לרעתך נתתי את השבת, לא נתתי לך אלא לטובתך, כיצד, א"ר חייא ברבי אבא, את מקדש את השבת במאכל ובמשתה ובכסות נקיה ומהנה את נפשך ואני נותן לך שכר, מניין שנאמר וקראת לשבת עונג וגו' ומה כתיב אחריו אז תתענג על ה' ויתן לך משאלות לבך.



הרב אוריאל ראובן אייזנבך

בדין לולב עקום

- א** מבאר דדין עקום לצדדין נקטי' דכלפניו דמי ופסול היינו מספק, וספק דאורייתא לחומרא, וא"כ בדרבנן יש להקל ולהורות דכלאחריו דמי,
ב מבאר דגדר עקום הפוסל בלולב אפי' לאחריו הוא דוקא אם עקום מאד, והיינו דמרח תנא ונקט "עקום דומה למגל", וראיה לזה מלשונות הפוסקים ז"ל,
ג בצורת הבדיקה של עקמימות הלולב אם במאוזן או במאונך, דמסתברא קצת דבמאונך.

זה ענין של מציאות, ומה איכפ"ל כאן לדאורייתא ודרבנן, אם בתחילה מכרעין דהוא כלפניו משום שהוא דאורייתא א"כ לעולם יש לנו לחשוב זאת כלפניו אפי' בשעה שאינו דאורייתא.

אמנם מד' הרי"ף והרא"ש הנ"ל יש לדקדק שכתבו להדיא דהלכה כלפניו דמי לחומרא, ומשמע דבאמת לא מכרעין הלכתא דהוא כלפניו אלא רק היחס לזה כמו שהוא לפניו בדאורייתא דחיישי' שמא זה נקרא כלפניו, ואינו מצד האמת דמכרעין הכי, וע"כ צ"ל דלצדדין אליבא דאמת הוא קצת כברייתו ולא יכלו חכמים להכריע עליו אם כה"ג חשוב כבר כברייתו או לא, ומשו"ה בדאורייתא יש לחוש לצד שזה שלא כברייתו ובדרבנן יש לסמוך על הצד שזה כברייתו.

עכ"פ נראה דבחוה"מ בלא"ה ליכא נפקותא דהא בלא"ה מכשרי' את כל הפסולים, כמבואר בשו"ע (או"ח סי' תרמט ס"ה), ויעויין בבהגר"א ז"ל שם דאיכא בהא פלוגתא אי הך דינא הוא דוקא בפסולין מחמת הדר או ה"ה בכל הפסולין, אבל זה בלא"ה לכאור' פסול משום הדר, וליכא נפקותא), אבל נפק"מ למחוייבין מדרבנן ביו"ט ראשון [ולא עיינתי כעת בגדרי החייבים מדרבנן, ומה גדר החיוב בקטן,

א סוכה לב. "עקום דומה למגל אמר רבא לא אמרן אלא לפניו אבל לאחריו ברייתא הוא, אמר רב נחמן לצדדין כלפניו דמי, ואמרי לה כלאחריו דמי", הנה מורגל בפי הפוסקים ז"ל דבכל דוכתא דאיכא תרי לישני נקטי' כלישנא בתרא, [והוא מקבלת הגאונים ואכמ"ל בזה], וא"כ כאן יש לפסוק הלכה דלצדדין כלאחריו דמי וכשר, והנה אעפ"כ הרי"ף והרא"ש ז"ל פסקו הלכה דכלפניו דמי ופסול, ולחומרא, כלומר דלא מכרעא הלכתא לא כמר ולא כמר, הלכך נקטי' לחומרא, ולכאור' טעמא דאחמרו בהך ספיקא הוא משום דספק דאורייתא לחומרא, אמנם מאידך גיסא לפי"ז לכאור' בחולו של מועד במדינה דחיוב נטילת לולב במדינה הוא מדרבנן וזכר למקדש א"כ מספיקא יש להורות דלצדדין כלאחריו דמי ולהכשיר, דהא הו"ל השתא ספק דרבנן וספק דרבנן לקולא.

אמנם מאידך יל"ע בזה דאפשר דא"א להכריע בחד עניינא תרתי דסתרי כלומר דבשעה שהוא דאורייתא להורות שהוא כלפניו דהיינו שאינו כברייתו, ואח"כ כשהוא דרבנן פתאום נעשה כלאחריו ונעשה כברייתו, ואיך יתכן הלא

ובגדול שאין ידוע אם הביא ב' שערות, ורק אציין לד' תוס' בב"ק (פז. ד"ה וכן הי' ר"י פוטרו מכל המצוות האמורות בתורה) דסומא אף למ"ד דפטור מכל המצוות עכ"פ מחוייב בהם מדרבנן, ואכמ"ל, ואולי גם זה יש לדחות דהא סוף סוף ביו"ט ראשון גדר החיוב הוא דאורייתא, ורק הגבירא מחוייב רק מדרבנן ויל"ע בזה אם הוא נחשב בכה"ג ספק דרבנן, ומ"מ מסתבר טפי דחשיב ספק דרבנן [ומור' הגרנ"מ רוזנברג שליט"א נענע לי בראשו על זה].

שו"ר שכבר עמד בזה בגליון הגר"ש איגר ז"ל על הרא"ש שם דבחוה"מ יש להורות להקל דהוי דרבנן, ומשמע שהבין מדבריו דס"ל דגם בחוה"מ הוא פסול מדאורייתא, אבל לכאור' אפשר לפרש ד' הרא"ש בפשיטות דאירי ביו"ט ראשון, ולא נחית לדינא דחוה"מ, ולק"מ אהרא"ש.

ובר' הרמב"ם (פ"ח מלולב ה"ג) לא ברירא לי מילתא, דכתב בסתמא דהלולב אם נעקם לצדדין פסול, ולא כתב בזה איזה טעם או איזה גדר דכונתו להורות כן מספק, ומשו"ה לא ברירא לענ"ד אם מספק הורה כן או שמא מכרעא ליה מילתא, וא"כ בפשטות י"ל דמכרעא ליה הכי, מדלא נחית לפרש דמספק הוא, אמנם מאידך אולי יש לדקדק איפכא מדקתני לדינא דלצדדין לחודיה ולא בהדי דינא דלולב שנעקם לפניו, ויש לפלפל.

ב] ובעיקר הך דינא דלולב עקום, הרהרתי דהנה לשון הברייתא בזה "עקום דומה למגל" וידוע דמגל הוא עגול גדול (דהיינו יותר מחצי גורן עגולה) וא"כ אם הוא קצת עקום אין בו חששא, אבל מאידך גיסא כשאמרו בגמ' דלאחריו ברייתא הוא וכשר הלא אין ברייתו באופן כ"כ עקום כמו מגל, ושמא הביאור בזה דזה גופא מאי דקמ"ל בגמ' דהנה לולב אם נעקם קצת לאחריו, היה פשיטא לגמ' דזה בכלל ברייתו ולא בכה"ג שקלי' וטרי', דהא כך הם כל הלולבים, ואין זה שינוי מהדר הלולב ונוי, אלא אדרבה כך צורתו, אבל השקו"ט בגמ' היה על לולב שהוא נעשה כמו ענפי הדקל הזקנים שנוטים לאחריהם בגדלותם, וכדפירש"י בסמוך גבי חרותא, ובהם אכן פעמים שאנו מוצאים נטיה גדולה ועקמימות בשיעור שכבר ממש דומה למגל, ועל כה"ג אמר רב פפא דחשיב נמי כברייתו, ושפיר דמי ולכתחילה*.

ודאיתנין להכי יש להוסיף בזה דלפי"ז יש לומר נמי דעקום דומה למגל דפסלי' ליה בברייתא היינו ג"כ בגונא דעקום מאד כמו מגל, וכנ"ל, ולפי"ז יתבאר היטב ג"כ אריכות הלשון דקתני בברייתא "עקום דומה למגל פסול", ופלא דהא אם כל עקמימות פוסלת א"כ אמאי האריך התנא והגדיר דדוקא בדומה למגל פסול, ולהנ"ל א"ש דקאמר תנא דעקום פסול

א. וקצת פלא בעיני מה שראיתי בשערי תשובה (או"ח סי' תרמ"ח) בשם מחזיק ברכה בשם הגט מקושר דלכתחילה יש ליקח לולב שאינו עקום כלל, ואם הוא עקום לאחריו אפי' מעט ג"כ לא יטלנו לכתחילה, כדי לצאת מידי ספק, וזה תמוה דבגמ' אמר רב פפא דשרי לכתחילה, דהכי הויה ברייתו, ומאי לצאת מידי ספק דקאמר, ושמא כשעקום באופן בולט מאד לאחריו קשה להבחין אם עקום רק לאחריו או ג"כ קצת לצדדין, וממילא יש בזה קצת ספק דעקום לצדדין, [אלא דזה ספק ספיקא לפי הנ"ל באות א'], ולצאת מידי ספק זה יש להדר אחר לולב ישר לגמרי, אי נמי מדהוצרך רב פפא לבאר כן בגמ' משמע דאין זה כ"כ נוי, ומשו"ה יש לכתחילה לחזר אחר לולב יותר ישר, ולפי"ז ספק נמי דקאמר היינו אם נכון לומר כן או דילמא כיון דקאמר רב פפא הכי הו"ל לכתחילה ממש, והכל דוחק.

ומפרש למילתיה דלאו כל עקמימות פוסלת אלא דוקא עקמימות גדולה כמו היכא דדומה למגל.

א"כ נפקא לן לדינא חידוש גדול דאפי' אם הוא עקום קצת לא חשבי' ליה בעל מום ושפיר מכשרי' ליה, ומסתמא ג"כ נחשב עדיין ברייתו בהכי, ולא פסלי' אלא היכא דהוא עקום מאד כמו מגל.

ומצאתי לכאור' ראייה לזה מלשון הרמב"ם (פ"ח מלולב ה"ג) והשו"ע (או"ח סי' תרמה ס"ח) שכו' הטעם דלפניו פסול "שהרי שדרו כגב בעל חטורת, והנה כידוע כל גב יש בו קצת עקמימות ולא חשבי' ליה כבעל חטורת, ולא כו"ע בעלי מומין, ורק כשהוא בעל חטורת ממש אז נחשב בעל מום, והיינו דקאמר תנא "דומה למגל", דדוקא אם הוא עקום כ"כ כמו מגל, אז הוא נראה כבעל מום וכגב בעל חטורת, ולא בעקמימות קלה ומועטת דאז ליכא חששא, ושפיר דמי לכתחילה.

ג] ובצורת הדיקה של עקמימות הלולב ראיתי שהרבה בודקים את הלולב אם הוא עקום בשעה שמחזיקים אותו במאוזן ששוכב באויר, ובכך בודקים עקמימותו, ולכאור' הי' מקום לומר דאפי' נימא דמחמרי' בעקמימות קלה ג"כ, מ"מ צורת הדיקה היא דוקא במאונך, אבל כתבתי זה מסברא ול"ע כה"צ בזה כעת, ולא באתי אלא לעורר.

באיסור בל תוסיף במוצאי פסח וסוכות

הג"ר שמחה זיסל ברוידא ז"ל (ר"י חברון) חקר (הובא בקובץ משמחי מלכים שע"י קול מבי מדרשא - סוכות ה' תשפ"א) מדוע אין בל תוסיף במוצאי פסח באכילת מצה כמו שיש בל תוסיף במוצאי סוכות בישיבה בסוכה, ונראה בפשטות דחלוק

מציאות המצה מהסוכה דהמצה אף כי איננו רגילים לאכלה כל ימות השנה מ"מ מצוי כן, וממילא כשאוכל אחר הפסח אין בזה שום קשר למצות האכילה בפסח, אבל ישיבה בסוכה כל ימות השנה אינה קיימת כלל, ורק בחג אנו יושבין בה בגלל המצוה, וא"כ כשבא אח"כ לשבת בשנית ניכר שעושה כן בגלל אותה מצוה של החג, ומשו"ה הו"ל בל תוסיף.

בחילופי המסורות בפצוע דכא - ה

א] כתוב בתורה "לא יבא פצוע דכה וכוות שפכה בקהל ה'" וגו', ויש בזה מחלוקת בין המסורות אם כתוב "דכה" בה"א, או "דכא" באל"ף, ואמנם יש סברא שתפול טעות כה"ג בספרים, ותגרום ברבות השנים גם למחלוקת במסורות, אבל הוקשה לי מאי דראיתי בס' מעשה רב החדש (מהדור' הגר"מ שטרנבוך שליט"א מכת"י הגר"מ עפשטיין ז"ל בן הגאון בעל הפרדס ז"ל להבחל"ח, באות א' בשם הגר"א ז"ל) דפצוע דכה בה"א כתיב, ולא באל"ף, ותמהתי איך שייך להכריע במחלוקת המסורה, ואי בסברא תליא מילתא מאי סברא שייכא הכא, [והנה זה ברור דבסודם של דברים ודאי דשייך ראיות בכל נושא וענין, אלא דמ"מ נלענ"ד להציע ביאור גם על דרך הפשט, ודוק בזה היטב, מלבד מאי דכמובן גם ענייני הסוד צריכים להופיע ג"כ באיזה אופן בנגלה].

ב] דהנה בשו"ע (אבן העזר סי' קכט סל"ד) איתא דשמות שבלשון הקודש מסתיימים בה"א, ושל לעז באל"ף, ובבהגר"א שם ג"כ משמע שתמך בדעה זו, וכמובן שצריך לבאר מה עומד מאחורי הוראה זו,

והנראה לבאר בזה בעז"ה הוא דיש חילוק כידוע בין האותיות כולם, וא"כ צריך ביאור מדוע בכלל יש תיבות

שמסתיימות בה"א, ויש שבאל"ף, אם בכל מקרה אינן נשמעות בהגייתן, ומדוע מסתיימות פעמים כך ופעמים כך.

ונראה דהטעם בזה הוא משום דיש חילוק בין הברת אל"ף להברת ה"א, וכידוע הברת אל"ף היא יסוד ושורש לכל ההברות, והיא ההברה הראשונה, ומשו"ה גם הרבה פעמים אינה נשמעת, אמנם אות ה"א אע"ג דדמיה לאל"ף יותר משאר אותיות, מ"מ האל"ף היא ההברה הראשונה והה"א היא שכלול שלה, וזה פשוט ומובן.

ג] לפי"ז יש ליישב ג"כ קושיא הנ"ל דנחלקו רבותינו בעלי המסורות, אם דכה הוא לשון הקודש או לשון לעז דשפיר איכא למימר לפי"ז דהנך דס"ל דגרסי' בה"א ס"ל דדכה הוא לשון הקדש, ומשו"ה דייקנן בה טפי, אמנם הנך דפליגי עליהו ס"ל דהוא בלשון לעז וממילא שפיר איכא למימר דלא גרסי' בה מדינא באל"ף, אבל כיון דלא דייקנן בה שפיר קרינן לה באל"ף, וכדרך לשונות הלעז, וכתבתי בקיצור נמרץ והמבין יתבונן ויבין.



הרב בנימין ברינקמן

בענין סימון מקום הבציעה ובמנהג שלא לאכול קצוות הלחם

והנה דין זה להתחיל לחתוך קודם הברכה מצינו רק בפרוסת המוציא, ואם עיקר הטעם משום הפסק, א"כ מדוע רק בהמוציא מדקדקים בזה, (אכן י"ל שבהמוציא מדקדקים יותר כמו שמצינו דינים שונים שנא' דוקא בהמוציא, אך זה גופא צ"ב), עוד מצינו בפמ"ג (מ"ז ס"ס קסז) שאם חותך פרוסה גדולה להמוציא ומוזה חותך חתיכה לאכול אין זה הפסק, דכיון שחתך כבר לשם המוציא תו חתיכה שניה לא הוה הפסק, (וע"ש שקודם כתב דוקא בככר שלם הוה הפסק), וצ"ב הסברא בזה.

והנה כתב הרמ"א (ס"ס קסז) ויש לאכול הפרוסה שבצע עליה קודם שיאכל פת אחר שתהא נאכלת לתאבון והוא משום חיוב מצוה, וכת' המ"א וי"א לאוכלה באחרונה ולכן יאכל קצת בתחלה וקצת בסוף (ש"ל), אין להאכיל מפרוסת הבציעה לעכ"ם או לבהמה (אבודרהם) עכ"ל, והב"י כתב ז"ל כתב הכל בו בשם ה"ר אשר נהגו כל ישראל שלא להאכיל בהמה חיה ועוף ולא גוי מחתיכה שנוגעת בה חתיכת המוציא וכ"כ הרד"א בשם ס' המנהגות, ולא ראינו ולא שמענו מי שנוהר בכך עכ"ל, (וע"ע מש"כ הב"י בסו"ד ע"ד האגור), וכתב הדרישה ליישב ז"ל ואפשר להטעים טעם הכל בו שר"ל אותה חתיכת הבצוע שממנה פורסים לכל המסובים כשיעור כזית מה שנשאר מפרוסה עצמה נקראת בשם שנגעה בה חתיכת המוציא, וק"ל, וחתיכה זו היא הנזכר בדברי האגור שכתב ב"י בסוף הסימן שכת' הר"ר אביגדור בשם הר"ר שמחה

בשו"ע סי' קסז ס"א בוצע בפת במקום שנאפה היטב (וכו') ויחתוך פרוסת הבציעה וצריך לחתוך מעט וכו' ויניחנה מחברת לפת ויתחיל לברך, ואחר שסיים הברכה יפרידנה וכו' הגה ובשבת לא יחתוך בככר עד אחר הברכה וכו', והנה הטעם שצריך לחתוך מעט כדי שלא יראה הפסק בין הברכה לאכילה (ט"ז ומ"א וכמו שהביא המ"ב), ובשבת חיישינן שמא יחתוך מידי שאם יאחזו בפרוסה לא תעלה הפת עמו וצריך שיהי' לחם משנה, ול"ח הפסק, אלא שבחול עושה ע"צ היותר טוב, ומ"מ אף בשבת שאין לחתוך קודם המוציא כתב המ"א בסי' רעד סק"א שהמדקדקים נוהגים לרשום בסכין קודם ברכה, ולכאור' זהו ג"כ כדי שלא יהי' הפסק עד שיחפש היכן לחתוך, אך לפ"ז יכול ג"כ קודם הברכה לחפש היכן ראוי לחתוך ודי בזה, ובפרט שהרבה פעמים אדרבא מה שרושם בסכין היכן לחתוך גורם יותר הפסק שמחפש היכן רשם, וא"כ אדרבא היה ראוי שלא לרשום בסכין בדיוק היכן לחתוך.

יש שנהגו שלא לאכול קצוות הלחם, ורבים תמהו על מנהג זה ולא נודע מקורו, ושמעתי שמרן פאר הדור והדרו הגר"ח קנייבסקי שליט"א אמר שאין צריך להקפיד ע"ז, אכן ראיתי בשו"ת לאחד מגדולי הפוסקים (ואיני זוכר כעת מי הוא) שכתב שאע"פ שלא נודע טעם מנהג זה, מ"מ כיון שנהגו בזה עדיף להקפיד ע"ז, (איני זוכר אם כתב שראוי לנהוג כך או שיש מקום לנהוג כך).

שצריך אדם לאכול הפת שבצע בהמוציא קודם שיאכל פת אחר כדי שיאכלנו לתאבון, ר"ל ג"כ חתיכה זו ולא הככר שבצע ממנו, ובוזה אין שום מקום להסתפק בטעם הדבר עכ"ל, וצ"ב מה הסביר בזה שהעמיד במה שנשאר מהחתיכה שחתך לחלק ממנה למסובים ולא בשאר הלחם שבירך עליו המוציא, וכן צ"ב הענין שמצינו דוקא בהמוציא שלא להאכיל לבהמה וגוי וכך לאכול בתחילה ובסוף.

בגמ' סנהדרין דף קב ע"ב רב אשי אוקי אשלשה מלכים אמר למחר נפתח בחברין, (אוקי סיום הך פירקא עד שהגיעו לשלשה מלכים, אמר למחר וכו' נדרוש בחברינו שהיו ת"ח כמותנו ואין להם חלק לעתיד, רש"י), אתא מנשה אתחזי ליה בחלמיה אמר חברך וחבירי דאבוך קרית לך, מהיכא בעית למישרא המוציא לא גמירת וחברך קרית לך (בתמיה), א"ל אגמיה לי ולמחר דרישנא ליה משמך בפירקא, א"ל מהיכא דקרים בישולא, א"ל מאחר דחכימתו כולי האי מ"ט קא פלחיתו לעכו"ם וכו' ונפסק בשו"ע הנ"ל ע"ש ברמ"א ומ"ב, וצ"ב מה התפעל רב אשי מדברי מנשה וא"ל מאחר דחכימתו כולי האי מ"ט קא פלחיתו לעכו"ם, ובספר תורת חיים שם ביאר באריכות שענין הבציעה ממקום דקדים בישולא, משום שחוק ממנה שמברך כדי שלא ליהנות בלא ברכה עוד יש רמז גדול בפרוסת המוציא שצריך האדם להפריש ראשית מהככר השלם פרוסה אחת לשם ה' ולברך עליו כשם שמפרישים ראשית לה' בשאר כל מלאכותיו, ביכורים מן הקמה ותרומה מהדגן, וחלה מהעיסה, כך אחר האפייה מפריש ראשית לשמו יתברך וכמו שמצינו בתרומה וחלה ובכורים שקרויים ראשית אף שאין שיעור מ"מ אינו יכול להפריש הכל,

אלא צריך שישיר מעט כדי שיהי' ראשית ששיירה ניכרין, וה"נ צריך קודם הברכה להפריש הפרוסה ממקום שמתחיל האפייה ואז לברך עליה ולפטור שאר הפת, ובחול חותך ממש, ואף בשבת שא"א לחתוך לפחות רושם עם סכין כפי שיעור הפרוסה שיפרוס ויברך כי היכי דליקום הברכה על אותו מקצת שנרשם דראשית בעינן ששירה ניכרין, וזה הטעם שאין נותנים מפרוסת המוציא לבהמה חיה ועוף וגוי, כיון שפרוסת המוציא הוא חלקו יתברך, וע"ש דענין ראשית לה' הוא לרמוז שה' ראשון ואין ראשית לראשיתו לכן כל ראשית לה', וכיון שה' הוא ראשון והוא אחרון, לכן מפרישים גם אחרי הקמה פאה וכן מעשרות ע"ש ואפשר שלכן צריך לשיר פת על השלחן לברך עליו בהמ"ז כשם שמברך עליו בתחילה רמז להשי"ת שהוא ראשון והוא אחרון, והיינו דא"ל ר"א מאחר דחכימתו כולי האי וידעיתו טעם גדול זה דבעינן למשרי המוציא מהיכא דקדים בישולא דוקא רמז לו יתברך שהוא ראשון ומבלעדיו אין אלהים, א"כ מ"ט פלחיתו לעכו"ם.

ולפ"ז מובן כל הענין של פרוסת המוציא, ומה שצריך לחתוך קודם הברכה זהו כמו שביאר התו"ח, ומה שביארו המ"א ועוד שהטעם משום שנראה הפסק אין זה עיקר הטעם, אלא שכל דבר צריך שיהי' לו טעם ע"פ הפשט, לכן כתבו טעם הפסק, ולכן בשבת שלא חותכים ולא שייך טעם הפסק אין את הדין לרשום, אלא שעיקר הטעם שייך גם בשבת, לכן המדקדקים נהגו לרשום בסכין כמש"כ המ"א בס"י רעד, [עוד י"ל שההפסק הוא מהבציעה שזה כנגד ההפרשה, שלא מצינו בציעה בכל ברכות הנהנין רק בפת], לכן כת' הפמ"ג שאם חותך חתיכה

הלחם נובע מזה, שראוי שכל הסעודה תהיה מפרוסת המוציא ולכן נהגו לשייר הקצה השני (ועשוהו קטן כדי שישאר חתיכה גדולה שתספיק לכל הסעודה), ולפ"ז זהו רק בקצה אחד ולא בב' קצוות הלחם, ואולי רק בשבת, וכן יתכן שזה רק כשיש מספיק בפרוסת המוציא לסעודה, אבל אם בלא"ה צריך עוד לחם יתכן שאין מקום למנהג זה, וצ"ע.

במנהג קליעת חלות לשבת קודש

נהגו ישראל להכין לשבת קודש חלות קלועות, ויש קולעים מג' פסים ויש מו' פסים, ואולי טעם המנהג הוא שיהיו ו' חלות (וכשבוצע נחשב י"ב), והקולעים מו' פסים יהיה סה"כ י"ב חלות, וכך יש זכר לב' סדרים של לחם הפנים.

גדולה לחלק ממנה למסובין לא שייך הפסק במה שחותך ממנה חתיכה לאכול, וכן יש למסובים לאכול מפרוסת המוציא.

ומה שמצינו שבחול לא יבצע פחות מכזית ולא יותר מכביצה, ובשבת יבצע לכל הסעודה (וגם בחול יכול לעשות כן שיבצע פרוסת המוציא לכל הסעודה, אלא שיחתוך ממנה עד כביצה ויאכל), נראה לבאר, שבשבת ראוי שכל הסעודה תהיה מפרוסת המוציא מחלק ה' יתברך שסעודת שבת היא סעודתא דמלכא, [ויש לשים לב כשיש הרבה מסובין ליתן לכולם מהחצי של פרוסת המוציא ולא מהחצי השני, ובכל מקרה ראוי שכל הסעודה תהיה מהחצי של פרוסת המוציא, ולכן כדאי לחתוך חתיכה גדולה לפרוסת המוציא ולהשאיר רק קצה החלה]. ולפ"ז אולי י"ל שהמנהג שלא לאכול קצוות



הרב אהרן גבאי

מח"ס 'דינת אהרן' וש"ס

קדמות הנוסח "המלמד תורה לעמו ישראל"

תוכן פרקי המאמר: א] חידוש הרב ברדא בחתימת ברכת הערב נא | ב] נימוקי אחד מתלמידיו לחזק פסק רבו | ג] "המלמד תורה לעמו ישראל" מתועד בסידורי רוב ככל עדות ישראל ממזרח שמש ועד מבואו | ד] עדות ספר המנהיג על מנהג ספרד צריכה עיון: | ה] בירור הנוסח המקורי בסוגיית התלמוד | ו] סיכום הנתונים, והצגת התמיהות היאך אירעו כל חילופי הנוסחאות כאן | ז] השערה מקורית לבאר השתלשלות כל הנוסחאות | ח] הדחיות לג' הנימוקים שבפרק ב | ט] סיכום

במאמר זה ברצוני להעלות על הכתב, משא ומתן שהיה לי בתחילת חודש תמוז תשפ"א, עם תלמיד חכם אחד, מתלמידי הגאון רבי יצחק ברדא מאשקלון שליט"א בעל שו"ת יצחק ירנן. במשא ומתן זה טרחתי ליישב מנהג רוב קהילות ישראל על מכונו, ולהוכיח שיד המשנה על התחתונה. ואמרת להעלות הדברים על הכתב, והוא בבחינת "לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא".

א] חידוש הרב ברדא בחתימת ברכת

הערב נא:

א] כברכת התורה בבוקר המתחלת "ו[הערב נא יי אלהינו וכו'", המנהג הפשוט אצל כל הספרדים וכל האשכנזים לחתום אותה: "בא"י המלמד תורה לעמו ישראל", אבל בנוסח הרמב"ם (פ"ז מהלכות תפלה ה"י) ועוד הרבה פוסקים מובא חתימה אחרת "בא"י נותן התורה". וכך כמובן מנהג התימנים (בלאדי), ההולכים תמיד לפי נוסחאות ופסקי הרמב"ם.

בידוע הרה"ג רבי יצחק ברדא שליט"א ראש ישיבת יצחק ירנן באשקלון, חידש בשנים האחרונות שיטת פסק חדשה, להורות לפסוק בכל התורה כדעת עמוד ההוראה

הרמב"ם ז"ל, ולבטל קבלת פסקי השלחן ערוך. כחלק ממערכת חידושים אלו מורה הרב ברדא, שראוי להנהיג בכל ישראל, לומר בחתימת ברכת הערב נא את הנוסח "נותן התורה" וכדעת הרמב"ם וסיעתו.

ב] נימוקי אחד מתלמידיו לחזק

פסק רבו:

לא באו לידי טעמי ונימוקי הרב ברדא בסוגיא זו, אבל אחד מתלמידיו, שהינו אחד מתוך צוות ת"ח מתלמידו, העורכים סידור שלם לפי מנהגי ודעת רבם הרב ברדא, אמר לי כמה וכמה נימוקים מדיליה לחזק ולאמץ פסק רבו הרב ברדא. והנני להביא את נימוקי אותו התלמיד, ולראות היעמדו דבריו אם לא, ואתפלל לה' שיעזור לי שתהיה

חילופי נוסחאות בספר המנהיג שם, במילים: "אך בספרד חותמין בא"י נותן התורה", ויש גירסה אחרת "אך בספרד חותמין בא"י למדני חוקין", ומ"מ הנוסח העיקרי בספר המנהיג הוא כנוסח "נותן התורה", כך הנוסח בספר המנהיג גם בדפוסים הרגילים וגם בשלשה כתבי יד השונים זה מזה, ועוד שכן הוא בספר אורחות חיים דין מאה ברכות סימן יב, שכתב: "ושמעתי אומרים כי בספרד חותמין בה ברוך אתה ה' נותן התורה וכך הוא בפרק הרואה", וברור שהעתיק כן כדרכו מן המנהיג^א. ורק בכתב יד אחד שעל פיו נדפס מהדורת מוסד ה"ק, הנוסח: "אך בספרד חותמין בא"י למדני חוקין וכן היא

מגמתי האמת בלבד, בלא תאות הניצוח וקיום המנהג.

ואלו הן נימוקי אותו תלמיד, שניסחתיים מחדש בלשוני, ובתוספת נופך מרובה, כולל בדיקת כל המקורות בכתבי יד בצורה יסודית:

נימוק א. המנהג של הספרדים עצמם בעבר היה כדעת הרמב"ם, וכמו שהעיד רבנו הראב"ן הירחי בספרו "המנהיג" סימן יא, וזה לשונו: "הערב נא, בא"י המלמד תורה ישראל, כך קיבלתי בצרפת. אך בספרד חותמין בא"י נותן התורה וכן היא בתלמוד פרק הרואה". עכ"ל המנהיג. ואמנם יש

א. שהרי העתיק גם את ההפניה הבלתי מדויקת "בפרק הרואה", והרי אין לזה זכר בבבלי בפרק הרואה בשום כתב יד ושום ראשון, ובאמת אף שכל ברכות השחר מובאים בפרק הרואה (דף ס ע"ב) מ"מ ברכות התורה אינם מובאים אלא בפרק ראשון של ברכות בדף יא ע"ב, ואין מנוס מלקבוע כי המנהיג העתיק הגמ' מן הזכרון, ושגגה היא שיצאה מלפני השליט.

ואמנם בתוספות איוורא סוטה דף מד ע"ב (שנדפס בעבר ע"ש תוספות הרא"ש) כתב "ולא נהירא לרבנו תם דבפרק הרואה דקא חשיב מאה ברכות דחייב אדם לברך בכל יום, קא חשיב להניח תפילין ועל מצות תפילין, וכי ס"ד דלא נתקנו אלא היכא דסח בנתיים", ובדק"ס ברכות עמ' קפד אות פ הביא שבאמת בכמה כתבי יד בברכות דף ס' יש איזכור של ברכות התפילין, אלא שהוכיח שם שזה תוספת ואין זה הנוסח העיקרי והמקורי, ובהמשך דבריו כתב בעל הדק"ס: "ובעיקר הדבר דאמר בפרק הרואה חשבינן לק' ברכות, לא זכיתי להבין דלא חשיב אלא ברכות השחר". אך באמת אינה קושייה כל כך, כי דרך הראשונים לקרוא לברכות השחר "סדר מאה ברכות" אף שבאמת אין בהם לבד מאה ברכות, וגם כאן כוונת תוספות איוורא שהגמ' בברכות מונה את ברכות תפילין כחלק מסדר הבוקר הרגיל של כל יהודי, ומשמע ששני הברכות מברכים אותם לכתילה, ולא רק במקרה שסח בין תפילין לתפילין.

ולאפוקי מהמהדיר של ספר המנהיג, שעל סמך קושייה והערה זו, המציא המצאה חדשה, שלפני הראשונים היה בפרק הרואה את כל סדר מאה ברכות, וישתקע הדבר ולא ייאמר, שהרי לא נמצא זכר לזה בשום כתב יד וגם בשום פרשן מן הראשונים לפרק הרואה לא פירש ברכות אלו. וזה לשון המהדיר של ספר המנהיג מהדורת מוסד ה"ק: "ושמעתי אומרים כי בספרד חותמין בה בא"י נותן התורה וכך הוא בפ' הרואה - בפרק הרואה שלפנים אין זכר לזה וכנראה שלפני הראשונים היה בפרק הרואה הסדר של כל מאה הברכות ראה דקדוקי סופרים שם עמ' קעד הערה פ מה שמביא מתוספות הרא"ש למסכת סוטה ואולי הכוונת לירושלמי פרק הרואה ראה לעיל עמ' כט הערה לשו' 26 [שם כתב המהדיר: לדעת ר"ש ליברמן תשובות ר' אברהם בן הרמב"ם עמ' 125 הערה 25 היה לפני הגאונים פירוט מאה הברכות בירושלמי סוף ברכות הנ"ל, ראה להלן עמ' מז הערה לשו' 46. עיין גם תוספתא כפשוטה ברכות שם] עד כאן לשון המהדיר, ולפי כל האמור, הדברים הם בבחינת "הררים של השערות התלויות בשערות" כי תשובתו הראשונה אינה נכונה וכאמור אין זכר לנוסח כזה בבבלי ברכות בשום ראשון, וגם תשובתו השנייה אינה נכונה שהרי בירושלמי ברכות שבידינו הן בכתב יד ליידן והן בכתב יד וטיקן אין לזה זכר, ואפילו היה על זה סוגיא ערוכה בירושלמי, עדיין לא יתכן כלל שעל דבר המפורש בתלמוד הבבלי, ישמיט המנהיג ולא יציין מהו נוסח התלמוד הבבלי, ויכתוב בסתמיות "שכן הוא בתלמוד" ויתכוון רק לירושלמי.

בתלמוד פרק ה' ה"א, ונוסח זה הוא טעות, עיין בהערה².

נימוק ב. ברי"ף בכל כתבי היד הנוסח הוא "וחותם ברוך נותן התורה" (עיין מהדורת עזרא שבט שכן בכתב יד המזרחי מזמן הרמב"ם, וכן בכל קטעי הגניזה, וכן בכתבי היד השלמים שנבדקו), וכן העיד בשמו בסידור רבי שלמה מגרמייזא (עיין הע' 4), ודלא כנוסח הרי"ף בדפוסים "בא"י המלמד תורה לעמו ישראל", וא"כ דעת הרי"ף היא כדעת הרמב"ם, והרי לנו שני עמודי הוראה נגד הרא"ש, ולפי כללי מרן הבית יוסף יש לנו לפסוק כמותם (ומה שמרן הבי"ע עצמו לא פסק כן, כנראה הוא מפני הנוסח המשובש בדפוסים שהרי הן ברי"ף והן ברמב"ם גירסת הדפוסים היא: "המלמד תורה לעמו ישראל").

נימוק ג. בכל ספרי הגאונים שבידינו פה אחד, כולם חותמים "בא"י נותן התורה", ואין זכר בספרי הגאונים שבידינו לנוסח "המלמד תורה לעמו ישראל", שהרי בסדר רב עמרם גאון ברוב כתבי היד איתא "בא"י נותן התורה"³, וכן בסידור רב סעדיה גאון עמ' שנח (ושם יש נוסח ייחודי שכל ברכת "הערב נא" נכנסת לתוך ברכת אשר בחר בנו וממילא היא חותמת "נותן התורה", וכן ברוב סידורי הגניזה הקהירית וכדרכם לילך בתר סדור רס"ג) וכן הוא בהלכות גדולות (קרוב לתחילת הספר וכן העיד רבינו שלמה מגרמייזא⁴), ובתשובת רב נטרונאי גאון. וכ"ה גם בכל הראשונים הקדמונים מארצות המזרח ממשיכי דעת הגאונים, שכאמור כ"ה ברי"ף וברמב"ם וכ"ה בסידור רבי שלמה בר נתן⁵. ואין נניח נוסח המוסכם

ב. שהרי בהמשך כתב המנהיג טעות הוא לומר למדני חוקין, ואין יכתוב טעות על מה שכתב הוא עצמו שכן כתוב בתלמוד, ומאידך קשה לתלות שינוי גדול כזה בטעות גרידא, וע"כ שאיזה מגיה קדמון שראה שכתוב במנהיג שכתב שבספר ובתלמוד הנוסח נותן התורה, ובדק וראה שבגמרא ברכות הנוסח "למדני חוקין" (וכמו שנראה להלן שכן היה הנוסח בהרבה ארצות בבבלי בזמן הראשונים, ולא ידע אותו מגיה שיש בגמרא זו נוסחאות שונות), ולכן חשב אותו מגיה שנפל ט"ס בלשון המנהיג, ועמד אותו המגיה והגיה בלשון המנהיג "למדני חוקין" במקום "נותן התורה". ניתכן גם שאין זו סתם הגהת מגיה, אלא יש כאן תערובות של מהדורות שונות של המנהיג עצמו, שבמהדו"ק נקט שעיקר הנוסח בתלמוד הוא למדני חוקין ושוב חזר והכריע כנוסח הספרים הגורסים בתלמוד "נותן התורה" ודוק. אך טעון בירור אם יש תופעות נוספות כאלו של עירובי מהדורות בספר המנהיג.

ג. כן בכתב היד הצרפתי של סדר רע"ג, וכן בכתב יד האיטלקי שם, והוא נוסח מקורי שהרי לא היה שגור נוסח זה בתפלתם של יהודי צרפת ואיטליה. ורק בכתב היד הספרדי-ארגוני של רע"ג כתב הנוסח: "בא"י המלמד תורה לעמו ישראל ברחמים", וזה בהשפעת נוסח התפלה הספרדי-ארגוני, וכמצינו הרבה בכתב יד זה, וגם בגוף ברכה זו הוא גורס בכל מילים נוסחים בשונה משאר כתבי היד של רע"ג, בהשפעת הנוסח הספרדי-ארגוני.

ד. סידור רבי שלמה מגרמייזא עמ' יא: "אבל רב עמרם והלכות גדולות ורב יצחק [=הרי"ף] חותמים בה כמו נותן התורה".

ה. בכתב יד המשובח שהועתק מכתב יד המחבר, בפנים איתא ברכת הערב נא עם חתימת נותן התורה, ואחריה חסרה הברכה השלישית לגמרי וזה דילוג בטעות הדומות "נותן התורה" - נותן התורה", וכבר תוקן והושלם בגליון כנראה בכתב הסופר הראשון, וכ"ה גם כנוסח המתוקן בכתב יד וטיקן 497 ס' 538 (לא בדקתי עם שרדו קטעי גניזה לחלק זה של הסידור). מהדיר סידור רשב"ן בדורינו לא שת לבו לגליון (כנראה משום שלא השתמש בצילומים איכותיים), ולכן במהדורה הדפוס של סידור זה הברכה שלישית חסרה לגמרי, וזהו שיבוש אחד מיני אלפים שיש במהדורה זו, שהיא בבחינת "ספר שאינו מוגה".

מנורה נוסח המלמד תורה לעמו ישראל בדרום לא

"ויש מי שחותם נותן התורה ולא נהגנו כן".

פרובנס - כ"ה בכל סידורי כתבי יד פרובנס שראיתי, וכן משמע בארצות חיים שכן מנהגם בפרובנס, וכן הוא במאירי, וכן כתב להדיא המנהיג בעמ' לה: "בצרפת ובפרובינציא חותמין המלמד תורה לעמו ישראל".

אשכנז - אין באשכנז שום תיעוד לנוסח "נותן התורה". אלא יש מעטים שם שגרסו "למדני חוקיך" וכמו שנביא בסוף קטע זה, ורובם ככולם גרסו "המלמד תורה לעמו ישראל". כ"ה "המלמד תורה לעמו ישראל" ברוב ככל הסידורים הישנים מאשכנז וצרפת ופולין. וכן בכל הראשונים מאשכנז [רש"י ברכות שם, ושם מגיה נוסח הגמרא, וכנראה רש"י הגיה את נוסח הגמ' על פי נוסח הסידורים שבימיו, שהרי לא מסתבר שרש"י ישנה ביד חזקה גם את נוסח התלמוד וגם את נוסח הסידורים ודוק], אור זרוע הלכות קר"ש סימן כד, מרדכי ברכות סימן לא, רא"ש סימן יב]. וכן העיד המנהיג שכן הוא מנהג צרפת. וכן הוא בכל 29 סידורי כתבי יד של מנהג צרפת ואנגליה הקיימים כיום, ראה: צור שפיר, תולדות נוסח צרפת של 'התפילה שלפני התפילה', ע"ד, רמת-גן תשס"ו עמ' 141, וע"ש שבתשעה מתוכם נוסף "ברחמים", ושרוב כתבי היד

על ידי כל הגאונים פה אחד, וננהג באיזה נוסח שלא ידענו מוצאו ומובאו.

ג] "המלמד תורה לעמו ישראל" מתועד בסידורי רוב ככל עדות ישראל ממזרח שמש ועד מבואו:

בטרם נדון בכל נימוקים נכבדים אלו, מצוה עלינו לבדוק ולחקור ולדרוש מה נהגו בנוסח ברכה זו קהילות ישראל השונות בזמן רבותינו הראשונים. לאחר בדיקה מקיפה מתברר שנוסח "המלמד תורה לעמו ישראל" מתועד בסידורי רוב ככל עדות ישראל ממזרח שמש ועד מבואו מקדם קדמתה, וכמו שאפרט:

ספרד (=קסטיליה ואנדלוסיה) - בכל עשרת כתבי היד של סידורי הספרדים מתקופת הראשונים שבידינו, כולם פה אחד חותמים "המלמד תורה לעמו ישראל [ברחמים]", וכן הוא בטור ואבודרהם ועוד. ואין זכר בסידורי הספרדים לנוסח "נותן התורה".

קטלוניה וארגוניה - כ"ה בכל סידורי קטלוניה וארגוניה כתבי יד שבדקתי. וכ"ה ברבנו ירוחם, וכן בתלמידי רבינו יונה שכן מנהג רבינו יונה לחתום "המלמד", ובפירוש הרשב"ץ כתב להדיא:

1. אלו סימניהם: קא - בהמ"ל 4674. קג - פרמה 2072. קו - המבורג 205. קח - פריס 592. צא - פרמה 29. צב - לונדון 5866. צג - לידס 63. חג - בהמ"ל 4067. חד - ס' פטרבורג 34. שא - אוקספורד 27. זכ"צ - סידור זכר צדיק כתב יד לונדון. בכל אלו החתימה היא המלמד תורה לעמו ישראל, ובמקורות: קא קח צא חג חד זכ"צ, נוסף חיבת ברחמים. [כל הנתונים הללו לקוחים מרשימת חילופי הנוסח בברכות השחר בסידורים הספרדיים הישנים שהכין ידידי חביבי הרב און כהן סקלי שליט"א].

2. ועיין כע"ז במאמרו של הרב און כהן סקלי במנורה בדרום בענין כוס חמישי, שגם שם הגיה רש"י ספרי התלמוד, והוכיח שם הרב סקלי שעצם המנהג שם הוא קדום באשכנז וצרפת, ורש"י הגיה את הגמ' לפי המנהג בפועל. ודלא כצור שפיר הנזכר למעלה בסמוך שחשב שרש"י הוא זה שחידש את הנוסח "המלמד תורה לעמו ישראל" בסידורי התפלה בישראל. וע"פ זה קבע שנוסח זה התחדש במאה הי"ב.

3. כאן המקום לציין כי נעזרתי בספר זה להגיע למספר מקורות חשובים בספרי הראשונים בסוגיא זו.

שלא שרדו מספיק קטעי גניזה של נוסח מצרים הקדמון, לא מצאתי כעת קטע גניזה שייסע להשערה זו.

נוסח א"י הקדמון בגניזה - כ"ה בסידור אחד קדום מן הגניזה קטע אוקספורד MS heb. g. 2 (ושם "המלמד תורה לישראל"), סידור זה התפרסם בהרחבה במאמר "ברכות השחר מן הגניזה הקהירית" ד' מרקס גנזי קדם ג תשס"ז עמ' 132.

ולמרות שבהרבה גאונים וקדמונים מתועד נוסח "נותן התורה" מ"מ בפועל בסידורי העדות לא מצאתי כן אלא בנוסח התימנים ההולכים תמיד אחר הרמב"ם, וכן מצאתי בסידורים הקדומים של אר"צ-דמשק אך גם בהם כל נוסח ברכות השחר מושפע בבירור מן הרמב"ם (אף שבשאר חלקי הסידור אינם מושפעים ממנו), וכן העיד השואל בתשובות הרמב"ם שכן נוהגים באיזורו.

ד] עדות ספר המנהיג על מנהג ספרד צריכה עיון:

עדות ספר המנהיג שבספרד חותמין "נותן התורה", שהובאתה לעיל פרק ב נימוק א, צריכה עיון גדול, כי כאמור בפרק ג', בכל הראשונים הספרדים כתבו שהמנהג הוא לחתום "המלמד תורה לעמו ישראל", וכן הוא בפועל בכל עשרות כתבי היד ששרדו מכל אזורי ספרד וקטלוגיה וארגוניה וכו'.

המוסיפים כן הם כתבי היד המאוחרים יחסית (היה גם עוד נוסח באשכנז: "למדני חוקין" שכ"ה הובא נוסח כזה בסידור הרוקח ע"ש, וכן בכמה סידורי כתבי יד בודדים שנערספרם, ובחלקם "למדני חוקין", ועיין בלקט יושר ח"א עמ' טז, והרב לוי יצחק חריטון עתיד להאריך על כך. ולענ"ד לפי כל הנתונים במאמר זה, נראה שנוסח "המלמד תורה לעמו ישראל" הוא נוסח התפלה המקורי באשכנז, ואילו הנוסח "למדני חוקין" הוא נוסח שכמה חכמים חידשו על פי הנוסח שהיה כתוב בספרי הבבלי הישנים באשכנז ודוק).

איטליה - כ"ה בכל סידורי כתבי יד והדפוסים של מנהג איטליה, וכ"ה בפסקי הרי"ד ובפסקי הריא"ז^ט.

רומניא - כ"ה בנוסח רומניא (דפוס קושטא ר"ע; כתב יד גינצבורג 746 מהמאה ה"ט^ו), וכן בסידורי כתב יד של מנהגי קורפו וקנדיא וסיציליה וכפא, שכל אלה נמשכים אחר נוסח רומניא.

פרס הקדום - כתב היד שפירסם שלמה טל, וכן הוא גם בכתבי היד של נוסח כפא אף אותם המושפעים יותר מנוסח פרס.

צפ"א הקדום - כ"ה בכ"י פרמה 1741, ס' 12968 וכן בדפוס הקדום של מנהגם ליום כיפור. ואם כך הוא בנוסח צפ"א הקדום יש להניח שכן היה גם נוסח מצרים הקדמון, כי שניהם מגיעים מאותו 'אב נוסח', ומכיוון

ט. יוצא דופן הסידור "סדר חיבור ברכות" ששם ברכת הערב נא הינה בתוך הברכה השלישית, וכעין נוסח רס"ג, וכבר כתבתי בכמה מקומות שסידור זה בהרבה מאד מקומות אינו משקף את מנהג איטליה, אלא את דעתו האישית של המחבר הקדמון שעירב נוסחאות ממקורות שונים, כדי השם הטובה עליו.

י. ובמאמר שם עמ' 136 הע' 82 הובא סידור בגניזה הגורס למדני חוקין, (וע"ש שיש סידור שיש בו חתימה "נותן התורה", ונכתב על זה במחקר הנ"ל: "ידומה שאין זו אלא אשגרה מהברכה הסמוכה לה", ופלא שנעלם מהם שאין זה נוסח מוטעה כלל ונוסח "נותן התורה" הוא חתימת שתי הברכות, לפי רע"ג והרי"ף ורשב"ן והרמב"ם וכמובא באורך במאמר זה).

התפלה - אפילו מסיבה מוצדקת ומובנת - מ"מ בפועל לא השתנה המנהג, וזאת מאחר ובכל מדינה ומדינה היתה מחולקת לעשרות ערים ומאות כפרים ואלפי בתי כנסיות ולכל אחד מהם יש סידורי כתב יד, ובלתי אפשרי במציאות לעבור מעיר לעיר ומכפר לכפר, לשכנע יהודי אחר יהודי שיתקן את סידור לנוסח אחר, ובפרט שעם ישראל הוא עם שמרן וקשה עורף, ואינם מוכנים לזוז ממה שנהגו אבותיהם. ואכן בזכות כל זה, מנהגי עם ישראל לא השתנו בהרבה במשך כל תקופת הראשונים, ובאופן יחסי ישנו רצף של מנהגים, מראשית תקופת הראשונים ועד זמן המצאת הדפוס החופף לזמן גירוש ספרד. אך מהמצאת הדפוס ואילך, רוב ישראל התפללו בסידור שנוסחו נקבע על ידי כמה מדפיסים בודדים, וכאשר המדפיס שניה איזה נוסח על פי איזה פוסק או איזה מדקדק, על דרך כלל זה היה הופך תוך מאה שנה להיות הנוסח של כל הקהילות. וכל זה מחזק את מה שנתבאר, שלא יתכן שהיה בנושא שלנו שינוי מנהג בזמן הראשונים ושכבר אז נמחק המנהג המקורי מן העולם.

ולגבי עדות המנהגי יש לומר אחת משני דרכים: דרך ראשונה. שהיה אכן איזה איזור מצומצם בספרד שאמר "נותן התורה" ואת אזור זה בלבד הכיר המנהגי, אבל ברוב ספרד גם בזמן המנהגי חתמו המלמד תורה לעמו ישראל, וכפי שהוכחנו לעיל שהיה כן המנהג הרווח מאז ומקדם [ולפי השערה זו ניתן לומר שתי השערות איך קרה שהיה נוסח כזה באזור מצומצם בספרד, השערה אחת שמאז ומקדם היה בזה שני נוסחאות בתוך ספרד עצמה, והשערה שניה שהנוסח הקדום היה המלמד תורה לעמו ישראל, אלא שבאזור המצומצם ההוא היה איזה חכם ששינה המנהג מפני דברי

ובהשקפה ראשונה היה ניתן לטעון ולשער, שהיה כאן שינוי המנהג בספרד, שבזמן המנהגי חתמו בספרד נותן התורה, ורק מאוחר יותר הושפעו בני ספרד לחתום "המלמד תורה לעמו ישראל", ואולי היה זה בהשפעה של אשכנז וצרפת וכו'. ואכן כל המקורות לחתימת "המלמד תורה לעמו ישראל" בספרד מאוחרים מעט מזמנו של ספר המנהגי, שהרי לא נותרו סידורי כתבי יד מספרד מראשית המאה הי"ג.

אבל באמת זה דבר רחוק מאד לומר שהיה שינוי במנהג הספרדים, ובאמצע תקופת הראשונים חידשו איזה חכמי לומר המלמד תורה וכולם נגררו אחריהם ותיקנו הסידורים על פי זה, וזה דבר רחוק מאד, ובפרט בנידון דידן בלתי אפשרי לקבל שחכמי ספרד המאוחרים יחליטו לשנות את המנהג הזה לומר "נותן התורה", דאדרבה מנהג זה הוא המנהג המפורש ברי"ף וברמב"ם וכו', (וא"א לומר שהיה לחכמי ספרד שיבוש ברי"ף וברמב"ם שהרי בכל כתבי היד של הרי"ף והרמב"ם מתקופתם מופיע הנוסח הנכון), וכל חכמי ספרד היה להם רי"ף ורמב"ם וא"כ ראו את המקורות למנהג זה, ולמה ישנו את המנהג בגלל נוסח האשכנזים, ועוד שהרי יש על ענין זה גמרא מפורשת בברכות, ובספרד היה גמרות מדוייקות למופת ולמה לא בדקו שם ויעשו ככתוב שם. וע"כ שלא היה בזה שום שינוי מנהג אצל הספרדים ומאז ומקדם גרסו אצל הספרדים "המלמד תורה לעמו ישראל", וכפי שכבר ראינו שאכן כך הוא הנוסח גם בשאר קהילות ישראל.

ובאמת מי שמכיר את עולם הסידורים בזמן הראשונים קודם מהפכת הדפוס, מכיר ויודע שגם כאשר היו מחכמי הדור שסברו שצריך לשנות איזה פרט מנוסח

ואשכנו ופרובנס ואיטליה ורשב"ן, וכן היה כנראה בנוסח תימן הקדמון שלפני הרמב"ם^א. ואילו בנוסח הרמב"ם: "נצח סלה לעד"^ב, וכ"ה בנוסח אר"צ ורומניא, וחלק מפרס (כתב יד ב), וכ"ה בסדר חיבור ברכות. ויש נוסח שלישי "נצח סלה לעולם ועד", כ"ה בנוסח בגדד וצפ"א הקדום^ג וחלק מפרס (כתב יד ט).

והנה בענין זה כ"ה "נצח סלה ועד" בסידורי הספרדים בכל כתבי היד והדפוסים שבדקתי. וגם בנושא ההוא כתב המנהיג בשם מנהג ספרד "נצח סלה לעד", והשיג על נוסח זה, וקשה להאמין שכל הספרדים שינו הנוסח מפני דברי בעל המנהיג, ובלאו הכי נוסח "לעד" לא נמצא אלא בנוסחים המזרחיים בלבד, ואינו מתועד כלל בנוסחאות מארצות אירופה, ולכן לא מתאים שיהיה נוסח "לעד" בנוסח הספרדי ההולך תמיד עם נוסחי ארצות אירופה. וגם במקרה הזה, מסתבר מאד שלא היה בפועל נוסח "לעד" בספרד, אלא שהמנהיג ראה נוסח זה ברמב"ם, וחשב שכ"ה נוסח הספרדים.

ה] בירור הנוסח המקורי בסוגיית התלמוד:

בברכות דף יא ע"ב: "ורבי יוחנן מסיים בה הכי הערב וכו' בא"י המלמד תורה

הרי"ף והרמב"ם והגאונים. אבל לא יתכן לומר השערה שלישית, שמתחילה בכל ספרד היה הנוסח רק נותן התורה, ואח"כ שינוהו בחלק מהמקומות להמלמד תורה לעמו ישראל, כי כאמור לעיל בכל שאר המקורות מתועד נוסח "המלמד תורה לעמו ישראל" ולא יתכן שיתפשט נוסח מחודש באזורים רבים כל כך בספרד].

דרך שניה. שלעולם בכל ספרד נהגו לומר "המלמד תורה לעמו ישראל", ומה שכתב המנהיג שבספרד נוהגים לחתום "נותן התורה", יש לשער שלא כתב כתב כן המנהיג על פי ידיעתו האישית, אלא כתב כן על פי הרמב"ם שכך הוא גורס בחיבורו, ונידחק לומר שהמנהיג סבור היה שנוסח הרמב"ם משקף את נוסח הספרדים (סברא כזאת יש לראות אצל כמה וכמה מחברים מאוחרים, אבל לקושטא דמילתא, כיום ברור שנוסח הרמב"ם הוא נוסח נפרד ועצמאי, ואינו משקף כלל את הנוסח הספרדי).

ואף שהדרך השנייה נראית דחוקה ופורחת באויר, מ"מ אין לדחותה על הסף, לפי שכיוצ"ב יש במקום נוסף שבברכת האהבה שלפני קר"ש שחרית, ברוב הנוסחאות איתא "נצח סלה ועד" - כ"ה בנוסח רס"ג (בכל הכתבי יד) ובנוסח רע"ג (בשלשת כתבי היד)

א. כך בחצי מכתבי היד התימניים של הרמב"ם, וע"כ שהוא בהשפעת נוסח התפלה הקדום של תימן, וכ"ה בתכלאל עץ חיים, וכנראה הכריע כך משום שמצא כך בכתבי יד תימנים עתיקים של רמב"ם ובמקצת תכלאל ישנים שאינם בדינו, ומכיון שאין נוסח תימן מבורר בזה ממילא העדיף את הנוסח "ועד" הנמצא בסידורי הספרדים ושהמליץ עליו רבנו המנהיג. אבל לפי האמור בהערה הקודמת אין ספק שהנוסח המקורי ברמב"ם הוא "נצח סלה לעד", וגם אין ספק שהוא הנוסח התימני ביותר רווח בדורות הישנים, ולענ"ד ראוי לבני תימן בלאדי להחזיר בזה עטרה ליושנה, וידוע שרבנו מהרי"ץ לא סיים עריכת סידורו ושליחותיה דמהרי"ץ קעבדינו.

ב. כן בספר החתום ובחצי מכתבי היד התימניים של הרמב"ם, וכן בכתב יד אשכנזי פפד"מ 15 ס' 23171, וכן בקטעי הגניזה של הרמב"ם ENA 2902.2 ; T-S Misc.28.247. וכן הוא גם בכל סידורי תימן הישנים שבידינו.

ג. כ"ה בדפוס לימים נוראים הקדום של מנהג זה וכ"ה גם בכתב יד פרמה 1741. בכתב יד רומא קזנטונה 3085 כתוב "נצח סלה לעולם", וחסר תיבת "ועד" בט"ס.

ובתוך דבריו הקשה אמאי לא מצינו ברכת התורה לאחר הלימוד, ואחד התירושים שלעולם אין זמן של "אחר הלימוד", ושוב הקשה למה לא יברכו ברכת התורה במסיבת סיום מסכת, ופלפל בזה, ונומתי למו"ר שלפי יסוד הרב יונה מיכאל הנ"ל אכן מצאנו ברכת התורה לאחריה בהדרן של הסיום, ונהנה מו"ר מחידוש זה עד למאד.

לקטע זה בתלמוד שרדו בכל העולם עוד ארבעה כתבי יד בלבד¹⁰, ובהם

הנוסח הוא "המלמד תורה לעמו ישראל", כך מופיע בכתבי היד האשכנזיים של הבבלי, שהם כתב יד פירנצה 7 (ושם "המלמד תורה לישראל"), וכתב יד מינכן 95 הידוע, וכן בכל דפוסי הבבלי כולל הדפוסים הראשונים, אך כל מקורות אלו הם אשכנזיים מאוחרים לזמן רש"י, וכידוע דרכם להגיה בתלמוד את הגהות רש"י, ואין מהם סיוע לנוסח זה.

אמנם נוסח המלמד נמצא גם בקטע גניזה אחד ENA 2068/9 ששם: "המלמד תורה לישראל ברחמים", וכמדומני שקטע זה הוא כתוב בכתיבה מזרחית, וכאן לא מסתבר שזה בהשפעת הגהות רש"י אך עדיין יתכן בשופי לתלות שזו ט"ס מחמת השגרת לשון נוסח תפלתו של הסופר, וכפי שהיה נוסח זה נפוץ ברוב ככל קהילות ישראל, וכאמור לעיל פרק ג.

בקטע גניזה אחד (T-S F 2(1). 108) יש נוסח משונה: "ב"א השם! על דברי תורה", ויתכן לשער שבמקור שממנו הועתק כתב יד זה, היה כתוב "למדני חוקיך", ואח"כ בא מגיה כל שהוא, שלא הכיר חתימה זו, ולכן תיקן לחתימה מוכרת "בא"י

לעמו ישראל". ברש"י ותוס' מבואר שבספרי התלמוד שלפניהם היה הנוסח: "בא"י למדני חוקיך", ורש"י שינה הנוסח לגרוס בגמרא "המלמד תורה לעמו ישראל", מפני שכל חתימות הברכות לעולם הם שבח "מגן אברהם" "מחיה המתים" ולא בקשה "הגן זרע אברהם" "החיה מתים". ו"למדני חוקיך" זה בקשה ולא שבח. ועוד הקשו כמה ראשונים מהירושלמי שאין אומרים ברכה פסוק.

ואכן נוסח "למדני חוקיך" היה נוסח נפוץ מאד בספרי הגמרת הישנים בזמן רבותינו הראשונים: שכן הוא בבבלי כתב יד אוקספורד הפרובנסאלי, וכ"ה ברא"ה שהוא מקטלוגיה, וכן כנראה היה בנוסח התלמוד שלפני המגיה הקדום של ספר המנהיג, וכ"ה הנוסח בסידור אחד מן הגניזה¹¹ (ואין זה נוסח נפוץ בסידורי הגניזה, ויש לשער שזה תיקון של חכם פרטי ע"פ נוסח הגמרא שלפניו), ועיין לעיל פרק ג שכן הוא בנוסח התפילה של חלק מחכמי אשכנז הקדמונים, אך ע"ש שהערנו שבכל סידורי אשכנז הישנים חותמים "המלמד תורה לעמו ישראל", ושיתכן שמעט חכמי אשכנז שינו נוסח הסידורים על פי נוסח הגמרא. והרב יונה מיכאל אייכנרנאנד שליט"א הוסיף שנוסח זה שרד עד ימינו ב"ברכת התורה לאחריה" בתוך ה"הדרן" לסיום מסכת, שאומרים הערב נא ד' את דברי תורתך וכו' וחותמים "ברוך אתה ד' למדני חוקיך אמן אמן אמן נצח סלה ועד" ודוק. [דרך אגב לפני כשש שנים שמעתי ממו"ר רבי איתמר גרבוז שליט"א דרשה לסיום מסכת בבית הכנסת של יוצאי ארצות תורה בבני ברק,

יד. עיין לעיל הע' 10.

10. בכתב יד הביזנטי פריס 671, אין העתקה מלאה אלא יש שם רק העתקה מקוצרת "הערב נא וכו'".

על דברי תורה", אלא שאותו מגיה התבלבל בין חתימת ברכה ראשונה לחתימת ברכה שניה. וסמך לדבר שיש כאן התערבות מגיה ניתן להביא ממה שלקמן כתוב ב"א יי! בג' יודין, וכאן כתוב ברוך אתה השם^{טז}, ומשינוי זה נראה שהיה כאן במקור איזה התערבות מגיה.

מדברי השואל בתשובות הרמב"ם (תשובות הרמב"ם מהדורת בלאו חלק ב סימן קפב עמ' 331) מבואר שנוסח התפלה במקומו של השואל היה "נותן התורה", ומשמע שכך היה נוסח הגמ' שבידו, אולם השואל מציין ששמע שיש מקומות הגורסים "המלמד תורה לעמו ישראל", ושכן הוא בנוסח הגמרא שבאותם מקומות. עכת"ד. ואכן תופעה ידועה היא, שנוסח התפלה המקומי השפיע על נוסח התלמוד המקומי, ולכן אין להתפלא שבקהילה שנהגו לומר "נותן התורה" בתפלתם, יופיע כן גם בנוסח תלמודם.

הרמב"ם בתשובתו שם לא הזכיר כלל מהו נוסח התלמוד, אולם מדבריו שכתב שנוסח "המלמד תורה לעמו ישראל" הוא טעות, מוכח בבירור שלא גרס כן בתלמוד, אך עדיין אין ראיה שנוסח התלמוד המקורי לפי הרמב"ם הוא "נותן התורה", דלעולם יתכן שגם לדעת הרמב"ם הנוסח המקורי הוא "למדני חוקין", וכנוסח הנפוץ בהרבה ארצות וכו"ל, אלא שלהלכה למעשה אין לחתום כך, כמו שהסכימו כל הגאונים ומנהג כל ישראל, וכדלהלן. גם מהרי"ף

מהדורת עזרא שבט כאן שגורס "וחתום ברוך נותן התורה", אין מזה ראיה שכך היה לו בנוסח התלמוד, כי במק"א אני עתיד בס"ד להוכיח שדרך הרי"ף להעתיק נוסחי הברכות והתפלות, לפי מה שצריך ונהוג לעשות בפועל, ולא דוקא לפי נוסח התלמוד המקורי, וממילא יתכן שגם לדעת הרי"ף הנוסח המקורי הוא "למדני חוקין" אלא שמאחר ולמעשה אין לחתום כך, כמו שהסכימו כל הגאונים ומנהג כל ישראל, לכן כתב הרי"ף "וחתום ברוך נותן התורה".

נמצא שעדות על נוסח ישן בתלמוד לגירסת "נותן התורה", אין בשום כתב יד של תלמוד בבלי שבידינו, והיחידים שהעידו שכך נוסח התלמוד הם: ספר המנהיג" (ארחות חיים רק העתיק לשונו וכו"ל), וכן משמעות השואל בתשובות הרמב"ם. אך כאמור כל שאר הקדמונים שגרסו בפועל בתפלתם "נותן התורה", אין מהם ראייה שזו גם הייתה גירסתם בתלמוד, כי מזה ניתן רק להוכיח שלא גרסו בתלמוד "המלמד תורה לעמו ישראל", אך אין זו ראיה שלא גרסו בתלמוד "למדני חוקין", דיתכן בשופי שבתלמוד גופו הם גרסו "למדני חוקין", אלא שסברו שלהלכה למעשה יש לחתום "נותן התורה" כהכרעת כל הגאונים.

לאור כל האמור ניתן להכריע בצורה ברורה שהנוסח המקורי בתלמוד הינו "בא"י למדני חוקין", שלפי המתבאר כך היה בנוסח התלמוד לפחות בשלשה אזורים שונים:

טז. בדקתי נתונים אלו בגוף כתב היד ולא סמכתי רק על העתקת "הכי גרסינן" יז. ויש כאן דבר פלא, שיש כאן עדות על נוסח "נותן התורה" בתלמוד בארצות אירופה, אף שבכל ארצות אירופה לא חתמו כן בפועל בסידוריהם. אך יתכן שגם במקור של גמרא זו היה החתימה "למדני חוקין", ומחמת שנוסח זה היה נראה טעות (וכמו שגם רש"י הגיהו), לכן הגיהו אותו חכמי פרוכנס לנוסח "נותן התורה" על פי העתקת הגמרא ברי"ף.

הקדמונים הנוסח הוא "נותן התורה": כך הוא ברע"ג בה"ג רנ"ג רס"ג רי"ף רשב"ן ורמב"ם וסדר חיבור ברכות.

ג' בכמה וכמה ארצות שונות היה הנוסח בספרי התלמוד "למדני חוקין", והוא כנראה נוסח התלמוד המקורי, שהרי נוסח זה לא היה רווח בסידורים, ולכן לא יתכן שנוסח זה הגיע לתלמוד מתוך שיגרת לשון הסופר בסידור התפלה.

ד' מלבד כל המחלוקות שיש בנוסח חתימת ברכה זו, בסדור רס"ג יש נוסח מיוחד שברכת הערב נא אינה ברכה נפרדת, אלא היא חלק מברכת אשר בחר בנו.

והדבר תמוה איך נחלקו הנוסחאות כל כך, בדבר הנוגע לחתימת ברכה, שכידוע בחתימות הברכות יש אחדות גדולה בין כל עדות ישראל, ואפילו בין נוסח ארץ ישראל הקדמון לנוסח בבלי, השונים בגוף כל ברכה וברכה שינויים גדולים, מ"מ בנושא של חתימות הברכות יש דמיון עז בין בבלי לא"י.

ואין לתרץ שזה קשור לענין "י"ב שערי התפלה" שגילה האריז"ל. שהרי האריז"ל גופיה כתב (שער הכוונות דרוש נוסח התפלה דף נ' ע"ד) וז"ל: "אבל מה שהוא מיוסד על פי הדין המפורש בתלמוד זהו דבר השווה לכל נפש ואין חילוק ביניהם כלל לכל השבטים". עכ"ל. וא"כ הכא שהיה על כך תלמוד ערוך היאך נחלקו עדות ישראל בכך.

והנה יש קצת חוקרים, שכל נוסח זה תולים אותו בהשפעת נוסח א"י הקדמון¹. וגם כאן היה אפשר לומר שנוסח "המלמד תורה לעמו ישראל" התפשט בקהילות

אשכנז-צרפת (רש"י ותוספות והרוקח), קטלוגיה (הרא"ה) פרוכנס (כתב יד בבלי אוקספורד, ואולי גם המגיה של ספר המנהיג). ומכיוון שאין אפשרות לתלות נוסח נפוץ זה, בשגיאת הסופרים מחמת הרגל לשונם מנוסח התפלה המקומי, שהרי בכל קהילות אלו המנהג הרווח והפשוט היה לחתום בסידור "המלמד תורה לעמו ישראל". ומאחר וג' ארצות אלו שונות זו מזו בנוסח התלמוד במקומות אין ספור, ע"כ הם משתלשלים מ'אבות נוסח' שונים, שהגיעו כל אחד בנפרד מבבל לארצות אירופה, ולכן לא יתכן כלל שתהא טעות משותפת לשלשתם יחד, ובאמת בשום מקום לא מצאתי טעות בתלמוד בבלי המשותפת לשנים מתוך אלו הארצות, וק"ו שאין טעות משותפת לשלשתם כאחד, ולכן יש לקבוע שזהו נוסח התלמוד המקורי. ומה שכל עם ישראל לא חותם כך הלכה למעשה בסידור התפלה, יש לתלות שרבנן סבוראי או ראשוני הגאונים הסכימו כולם פה אחד שלא לחתום למעשה את החתימה הקדומה "למדני חוקין", והסכימו כולם שעדיף לחתום חתימה אחרת, ועוד נרחיב בביאור ענין זה להלן פרק ו'.

ו] סיכום הנתונים, והצגת התמיהות היאך אירעו כל חילופי הנוסחאות כאן:

לפני שנתקדם הלאה, נסכם בקצרה את הנתונים בסוגיה זו:

א' רוב כל עדות ישראל מאז ומקדם, גרסו בסידוריהם את הנוסח "המלמד תורה לעמו ישראל", והם קהילות: ספרד פרוכנס אשכנז איטליה רומניא פרס אר"צ דמשק צפ"א.

ב' בכל סידורי הגאונים והראשונים

יח. ועיין: א' גבאי וד' הילדסהיים, 'האמנם בירכו באיטליה על נר יו"ט והמסתעף לכללות מנהגי ארץ ישראל

ישראל בהשפעת נוסח א"י הקדמון, אבל בבבלי הקדום היה כתוב "נותן התורה" ולכן כך נהגו כל גאוני בבל. אבל באמת תירוצו מעין זה שייך לומר רק לגבי נוסחאות ומנהגים שאין עליהם דברים מפורשים בתלמוד בבלי, אבל כאן לענ"ד לא שייך לקבל שכל קהילות ישראל עזבו חתימה המפורשת בתלמוד בבלי להדיא וינהגו בחתימה שמקורה במנהג א"י, ואילו היה אז רק בקצת קהילות, היה מקום לדון על כך, אבל מכיון שזה כמעט בכל קהילות ישראל ממילא לא שייך כלל לומר כן,

וגם אם נלך בדעה השיטתית, שחילופים כאלו בסידורים, מקורם בטעיות מסורת ושיבוש סופרים וכו'. א"כ מאיליה עולה התמיהה איך נוצרו נוסחים שונים ורחוקים אלו זה מזה, ובפרט שכל הנוסחים הללו הם עתיקי יומין, והיו קיימים כבר בראשית תקופת הראשונים, ואיך נפל מחלוקת בחתימת ברכה זו, והרי בתלמוד במסכת ברכות הועתקה ברכה זו, ולמה לא עשו כל ישראל מה שהיה כתוב שם, וקשה לומר שכבר בראשית תקופת הראשונים היה ספיקות בנוסח הגמרא עצמה, וביותר קשה לומר שגאוני בבל עצמם נחלקו האם בתלמוד יש שני ברכות או שלשה ברכות, שרס"ג סבר שיש בתלמוד רק שני ברכות וכל שאר הגאונים (כרע"ג וכו') סברו שיש בתלמוד שלש ברכות, וכי עד כדי כך השתבשו ספרי התלמוד בבבל בישיבות הגאונים.

ועוד יש להקשות בכל ענין זה, איך בכלל נפל ספק נוסח בברכה זו הרי היא

עברה אצל חכמי ישראל וקהילות ישראל בשני דרכי מסירה שונים: נוסח התלמוד ונוסח סידור התפלה. והרי נוסח התפלה נמסר תמיד בערוץ נפרד מן התלמוד גופיה, ולכן תמיד יש שינויים קלים שאינם מעכבים בין נוסח הברכות שבסידור לנוסח הברכות שבתלמוד (בדרך כלל הנוסח שבתלמוד הוא הנוסח הקצר המקורי והנוסח שבסידור הוא הנוסח המורחב יותר והוא הנהוג בפועל ואכמ"ל), ולכן מוזר מאוד איך נפל ספק בנוסח שגם את"ל שקרה ספק בנוסח סידור התפלה עדיין היו צריכים להכריעו לפי נוסח התלמוד וכן להיפך אם היה ספק בנוסח התלמוד היה צריך להכריעו לפי נוסח סידור התפלה, וקשה מאד להאמין שנפל ספק ובלבול גדול גם בסידור וגם בתלמוד עד כדי שלא הצליחו להכריעו.

ובל הקושי הזה אינו אלא לפי הדעה השטחית, כאילו חילופי הנוסחאות בין קהילה לקהילה הם תולדת שיבושי סופרים ואי דייקנות חזנים. אך כבר כתבתי במק"א"ט שאין כלל מושג 'טעות סופר', הנובעת מרשלנות הסופרים גרידא (וכגון דילוג שורה ב'טעות הדומות', או החלפת אות באות דומה כגון ר' בד' או ר' ב'. מלבד קצת טעויות בניקוד), שתופעות כאלו מצויות לרוב רק בשאר ספרי חז"ל, ואילו בנוסחאות הסידורים כל השינויים שבין הנוסחאות של עדות ישראל השונות מקורם משינויים מכוונים שנעשו ע"י חכמים שונים, אבל אין שינוי שנעשה סתם ברשלנות הסופרים, כלומר שאף שמתחילה היה נוסח תפלה אחד בלבד, מ"מ לאורך כל תקופת חז"ל וכן

באשכנז ואיטליה, ירחון האוצר 41 קנו-קעא, 42 רפא-רפג, 43 ק-קג, 44 שכח-שמה.
י. ראה מאמרי: 'משנת אלו דברים שאין להם שיעור וגירסאותיה', קובץ בית אהרן וישראל, קצ"ט (תשרי-חשוון תשע"ט), עמ' קכט.

ובסורא הכריעו להוריד את חלק השבת ולהשאיר את חלק ישראל, ואילו בפומדיא הכריעו להוריד את חלק ישראל ולהשאיר את חלק השבת. ועל זה נאמר "אלו ואלו דברי אלהים חיים". הרי דוגמא נפלאה שאחר העיון יוצא שלא היה כאן כלל מחלוקת במסורת מהו הנוסח המקורי שנמסר, אלא כולם ידעו מה היה הנוסח המקורי, וכולם הסכימו שלא שייך לחתום הנוסח המקורי מחמת תקנת רבי, ולא נחלקו אלא מחלוקת בסברא איזה נוסח חדש לעשות.

[ז] השערה מקורית לבאר השתלשלות כל הנוסחאות:

לפני שנציע ההשערה שתבאר את השתלשלות כל הנוסחאות כאן, בלא להזדקק למושג "טעות סופר". נקדים שבאמת הראשונים ציינו שתי תמימות חזקות על הנוסח "למדני חוקיך": א' אין זה שבח אלא בקשה וכל החתימות הם שבח. ב' יש כלל שאין עושים ברכה פסוק ולכן לא יתכן לעשות חתימה מפסוק שלם. ושמעתי יישוב נפלא לשתי קושיות אלו מדידי הרב נועם קפלן שליט"א, שרבי יוחנן לא קאמר כן בתור ברכה חדשה, אלא רק הוסיף ר"י בקשה בסמיכות לברכת התורה, מעין אלהי נצור אחר עמידה, ובסיום בקשה זו מובא הפסוק "ברוך אתה השם למדני חוקיך" ואין זה בתור חתימה, כי אין זו ברכה כלל אלא זה רק סיום בלשון שם פסוק, ולכן לק"מ איך יש כאן חתימה בלשון של בקשה כי אין זו חתימה כלל, וגם לא קשה מהכלל שאין עושים ברכה פסוק כי אין כאן ברכה בכלל אלא רק בקשה הצמודה לברכה. עכ"ד. ודבריו קילורין לעינים.

ובאמת שהראשונים התקשו מאד, איך נוסח ברכת רבי יוחנן אינו פותח בברוך, ולכן פירשו הרבה ראשונים שרבי יוחנן אינו

תקופת הגאונים עמדו חכמי ישראל ועשו שינויים בנוסח זה באופן מכוון, כלומר שהם ידעו שנוסח שלפניהם הוא הנוסח המקורי ולמרות זאת שינו אותו במכוון מפני סיבות שונות, למשל מחמת שהנוסח החדש אינו סותר הנוסח הישן אלא רק בגדר הוספה עליו, או למשל שהנוסח הישן אינו מובן כעת לעמי הארצות, או למשל שהנוסח הישן לא שייך אלא בזמן שהיה המקדש על מכונו ואינו שייך בזמן הגלות.

והנה דוגמא אחת להמחשת ענין זה: בגמ' פסחים דף קטז ע"ב מבואר, שבזמן האמוראים נחלקו סורא ונהרדעא, היאך לחתום את הברכת האמצעית שבתפלות העמידה של שבת, בסורא חתמו "בא"י מקדש ישראל" ואילו בפומבדיא חתמו "בא"י מקדש השבת". ויש לשאול איך נפל ספק בחתימה מרכזית ומפורסמת כל כך, בין שני מרכזי התורה של בבל, ולכאורה היה נראה שאין מנוס מלקבוע שבאחד משני מרכזים אלו נפל במרוצת הדורות שיבוש בחתימה זו.

אך באמת בנוסח ארץ ישראל הקדמון (הן בסידורי הגניזה והן בתלמוד ירושלמי ירושלמי ברכות ח, א, וכן נזכר להדיא בספר החילוקים בין בני א"י לבני בבל חילוק לב) היה נוסח שלישי: "בא"י מקדש ישראל ויום השבת". וכנראה נוסח זה הוא הנוסח המקורי, וכך היו נוהגים בעבר לא רק בא"י אלא גם בכל בבל, אלא שבא רבינו הקדוש ותיקן שלא לחתום בשניים, וכל בני בבל סברו שלחתום "בא"י מקדש ישראל ויום השבת" הוא בניגוד לתקנת רבי, ולכן הסכימו כל האמוראים בבבל שלא להזכיר בחתימה גם ישראל וגם את השבת. אלא שבזה נחלקו חכמי בבל איזה חלק מהחתימה הלזו יש להוריד ואיזה חלק להשאיר,

ברכה בפנ"ע, אלא המשך ברכת אשר קדשנו וכו' על דברי תורה, ולדעתם הוא ברכה אחת ממש, וראשונים אחרים חלקו על זה, והדברים עתיקים וידועים. אולם לפי דברי ידידי הנ"ל כל הפולמוס הזה הוא רק לפי נוסח הסידורים שיש כאן חתימה ממש, אבל רבי יוחנן גופיה לא אמר כן בתורת ברכה אלא תוספת בקשה לאחר הברכה.

ויש לחזק חידוש ידידי הנ"ל, ממה שבגמ' בברכות, בכל כתבי היד וכמעט כל הראשונים הנוסח הוא: "ורבי יוחנן אמר" ואלו בתענית דף ו ע"ב בסוגיא דומה כתוב בכל הספרים: "ורבי יוחנן מסיים בה הכי ואילו פינו מלא שירה וכו' בא"י רוב ההודאות". ומשמע שיש הבדל בין הסוגיות, ולפי אותם ראשונים שהערב נא היא ברכה בפנ"ע ניחא, אבל לפי הרבה ראשונים שברכת הערב נא היא המשך הברכה, יוצא

שבשתי הסוגיות הוסיף רבי יוחנן סיום לברכה עם חתימה, ואין מובן שינוי הלשון. אבל למשנ"ת יש חילוק, שכאן רבי יוחנן לא הוסיף חתימה לברכה אלא רק אמר בקשה לאחריה, ואילו בתענית אכן הוסיף רבי יוחנן חתימה לברכה קיימת ושייך שפיר לשון מסיים בה.

לאור יסוד זה ניתן להציע הסבר נפלא לבאר את כל הנוסחאות כאן, שאכן נוסח התלמוד המקורי היה "בא"י למדני חוקיך", אך למשנ"ת בנוסח זה בעצם אין כאן חתימה אלא רק סיום הבקשה בלשון של פסוק בתהלים "ברוך אתה השם למדני חוקיך". ומכיון שיש כאן בקשה בלי חתימה, באו קדמוני הגאונים והוסיפו חתימה לברכה זו, וכדרכם להוסיף לתקן ברכות חדשות^{כא} וכן לקבוע חתימות לכל הבקשות שהיו בתחילה

כ. כ"ה "אמר" בשני כתבי היד האשכנזיים של הבבלי שבידנו קודם התיקון (כתב יד מינכן המפורסם וכן כתב יד פירנצה 7) ובשניהם הוגה על ידי מגיה מאוחר "רבי יוחנן מסיים בה הכי" ואולי הוגה כן על פי פירוש רש"י. וכ"ה "אמר" בכל שאר כתבי היד מפרובנס והמזרח (כתב יד אוקספורד 366, כתב יד פריז 671, שני קטעי הגניזה שהוזכרו לעיל פרק ה). ובדק"ס כתב הרנ"נ רבינובביץ שכ"ה בנוסח 'אמר': "בבה"ג וברי"ף [וכ"ה בכל כתבי היד שברי"ף מהדורת עזרא שבת. א.ג.] וברא"ש ובבעל המאור ובאור זרוע ובמנהיג ובפסקי ריד ובספר האגודה ובכל המפרשים הראשונים" וכ"ה בחידושי הרא"ה ובחידושי הר"א אלשבילי ובספר המכתם ובתוס' ר"י שירליאון, ובעוד הרבה ראשונים. ונוסח "מסיים בה הכי" לא מצאתי אלא בפירוש רש"י על אתר, ואף שלפום ריהטא נראה שהוא מציטוט הגמ', מ"מ אינו מוכרח ויתכן שתובות אלו הם מפירוש רש"י וכן הבין האור זרוע ע"ש וכן הבין הרשב"א ע"ש. ואמנם בספר המנהיג הביא נוסח מסיים בה הכי, בשם "יש ספרים שכתוב בהם", אולם גם מלשוננו מבואר שלא היה כן הנוסח ברוב ספרים, ואפשר שאותם מקצת ספרים הוגהו על פי פירוש רש"י, וכמו שענינו ראוה שהגיהו כן מגיהים בכתב יד מינכן וכתב יד פירנצה (וגם אין לשלול שהמנהיג ביש ספרים כיוון לספרים שהיה לפני רש"י כנראה מפירוש). ואמנם ראיתי בתוספות כתובות דף ח ע"א ד"ה שהכל שהזכירו בקצרה את סוגיין ושם הנוסח מסיים בה הכי, אבל נראה שתוספות כתבו הדברים מן הזכרון ולא דקו והשתמשו בלשון רש"י על אתר. והראיה שבדפוס ראשון בתוספות שם הנוסח שם "רבי פלוני מסיים בה הכי", והיינו שכותב התוספות לא זכר מיהו האמורא הכתוב בסוגיא ולכן השאיר הדברים בלשון "פלוני". סוף דבר בכל הספרים המדויקים כתוב בסוגיא בברכות "רבי יוחנן אמר" והמקורות המעטים שגורסים בסוגיין "רבי יוחנן מסיים בה הכי" אפשר שכולם הושפעו מפירוש רש"י שכתב כן בלשון דיליה, וגם אם נניח שאכן היה נוסח כזה בפועל במקצת ספרים מ"מ אין ספק שזה נוסח משובש בהשפעת הסוגיא הדומה בתענית דף ו. ותו לא מיד. ותחורני בי ממה שכתבתי בענין זה בספרי רינת אהרן ברכות שם ע"ש.

כא. ולפי דעת רוב ככל הראשונים יש כוח בידי הגאונים לתקן ברכות חדשות, וכך היה המנהג פשוט בכל ישראל לאורך כל תקופת הגאונים והראשונים לברך את הברכות שתיקנו הגאונים (למשל ברכת הבתולים,

[למעשה ניתן לומר מהלך קרוב לזה, גם בלא להזדקק לחידוש הרב נועם קפלן הנ"ל, שבמקור זה היתה בקשה ולא ברכה, דאפילו נאמר שמלכתחילה היתה זו ברכה ממש, עדיין יש לומר שהנוסח המקורי בחתימה היה "למדני חוקיך" ורבי יוחנן לא חשש לנסח חתימה זו בלשון בקשה כי כך הוא לשון הפסוק בתהילים ולא רצה ר"י לשנות לשון הפסוק, ובפרט שבפסוק עצמו פותח בשבח ומסיים בבקשה, וחזינן שלמדני חוקיך אינו נחשב בקשה גמורה ויכול לשמש כלשון שבח, וכן לא חשש רבי יוחנן לעשות חתימת ברכה מפסוק כי אין כל הברכה אלא רק החתימה. אולם רבנן סבוראי העדיפו שלא לחתום למדני חוקיך כי סוף סוף הוא לשון בקשה ועוד שיש כאן חתימה שכולה לשון פסוק וראוי להמנע מכך, ולכן הסכימו כולם שלא לחתום למדני חוקיך ויש שחתמו המלמד תורה לעמו ישראל ויש שחתמו נותן התורה, ורס"ג עדיפא ליה לא לכפול חתימה ולכן להכניס

ללא חתימות^{כב}, וגם כאן הוסיפו את החתימות ויש מהם שניסחו את החתימה החדשה בניסוח "המלמד תורה לעמו ישראל", שניסוח זה מבטא היטב את גוף הברכה כאן "הערב נא וכו'", וגם הוא הדומה ביותר לניסוח הקדום שבגמ' "למדני חוקיך", אלא שבנוסח הקדום היה הנוסח ממש כבפסוק, שזה לא יכול להיות חתימה, מחמת שזה גם נוסח של פסוק שלם וגם ניסוח בעיתי של בקשה שלא יכול לבוא בחתימה, ולכן שינוהו לניסוח של שבח "המלמד תורה לעמו ישראל"^{כג}. ויש מהם שהעדיפו לא לנסח חתימה חדשה לגמרי^{כד} והעדיפו לקחת חתימה קיימת ולהעבירה לכאן ולכן הם אמרו "בא"י נותן התורה".

ורב סעדיה גאון בא ותיקן פשרה שלישית, להכניס את כל בקשת הערב נא לתוך ברכת אשר בחר, וכך גם תהיה בקשה זו בתוך ברכה ולא כבקשה גרידא, ומאידך לא נצטרך לתקן חתימה חדשה או לכפול חתימה קיימת.

ברכת לעולם יהא אדם, ברכת מגביה שפלים, ברכת פדיון הכן, ברכת אלמון ואלמנה). גם הרמב"ם שהתנגד לברכות כאלו צריך לומר שהוא התנגד רק לברכות שתקינו גאונים מאוחרים. וגם הוא מודה שיש לברך ברכות שתיקנו קדמוני הגאונים, דאל"כ תיקשי טובא איך הביא הרמב"ם את ברכת נר שבת (שאינה נזכרת כלל בבבלי, וגם בירושלמי המקורי לא היתה כידוע), ואת ברכת מתיר אסורים (שלא היתה בתלמוד המקורי וכעדות רע"ג והרבה ראשונים), וכן ברכות שאין להם זכר בספרי חז"ל כגון ברכת ברוך שאמר וישתבח ודומיהם (ולגבי ברוך וישתבח מפורש בסידור רס"ג שהם תוספת התנודות האומה), ויש להאריך בכל זה הרבה אלא שאין כאן מקומו.

כב. למשל: מודים דרבנן, ברכת לעולם אדם ירא שמים, ברכת בורא נפשות וכו', בחלק מן הדוגמאות החתימות התחדשו כבר בא"י אך התקבלו בבבל בתקופת הגאונים.

כג. מה שהוסיפו תיבות "לעמו ישראל", היינו משום ש"למדני חוקיך", היינו חוקי התורה שנתנו לישראל, וכמו שאומרים בברכת אהבת עולם בערבית "אהבת עולם בית ישראל עמך אהבת, תורה ומצוות חוקים ומשפטים אותנו למדת"

כד. או שלא רצו כלל לומר המלמד תורה לעמו ישראל, כי לימוד התורה צריכה יגיעה עצמאית וכמו שכתב הרמב"ם בתשובתו (שו"ת הרמב"ם סי' קפ"ב ובפאר הדור סי' ק'), וזה לשונו: "ושתהיה החתימה נותן התורה היא כוונת הברכה לפי שענינה של נתינתה הוא אשר מחייב אותנו ללומדה זה ענין נתינתה והוא כוונת הברכה ר"ל לבקש העזרה כדי ללומדה אבל מי שחותם בהמלמד תורה הוא טועה לפי שהאלוהים אינו מלמדנו אותה אלא צונו ללומדה וללמדה וזה בנוי על עיקר דתנו והוא שעשיית המצוות היא בידנו לא בהכרח מן האלהים לעשותן או להניחן". עכ"ל הרמב"ם.

וסיעתם, וכן התקבל במיעוט מקומות בארצות המזרח.

ח] הדחיות לג' הנימוקים שבפרק ב:

כזכור לעיל סוף פרק ב נימוק ב, טען התלמיד שלפי כללי הפסיקה של מרן הב"י יש לפסוק בסוגיין כדעת הרי"ף והרמב"ם לפי שהם ב' עמודי הוראה נגד הרא"ש, אך לאור כל האמור שנוסח "המלמד תורה לעמו ישראל" היה נפוץ ברוב ככל קהילות ישראל, ממילא בטל נימוק זה, שהרי מרן גופיה בהקדמתו לבית יוסף כתב "שבמקום ששנים מהם מסכימים לדעת אחת נפסוק הלכה כמותם אם לא במקצת מקומות שכל חכמי ישראל או רובם חולקין על הדעת ההוא ולכן פשט המנהג בהיפך", ואין לך "פשט המנהג בהיפך" יותר מנידון דידן.

כמו כן בכל האמור בפרק ד על עדות ספר המנהיג, הופרך הנימוק הראשון של אותו תלמיד, הנזכר לעיל ריש פרק ב, שכביכול מנהג הספרדים הוא מנהג מחודש ולא מנהג ותיק.

ובכל האמור בפרק ז, ובפרט בסופו, הופרך נימוק ג', שודאי היה הרבה גאונים שסברו כחתימת "המלמד תורה לעמו ישראל", שאל"כ לא היה פושט נוסח זה ברוב ככל ישראל, ואדרבה נראים הדברים שבראשית תקופת הגאונים חתימה זו היתה הרווחת אצל גאוני בבל, ולכן היא זו שהתפשטה יותר.

ט] סיכום:

א. בכל סידורי הגאונים והראשונים הקדמונים הנוסח הוא "נותן התורה": כך הוא ברע"ג בה"ג רנ"ג רס"ג רי"ף רשב"ן ורמב"ם וסדר חיבור ברכות (סוף פרק ב).

ב. למרות זאת הראנו בפרק ג, שרוב כל

את שני ברכות נותן התורה לברכה אחת, אף שלמשנ"ת כעת יוצא שבמקור הם כן היו שני ברכות נפרדות ודוק].

ונותר לבאר למה בכל ספרי הגאונים שבידנו כתוב "נותן התורה" ואילו בכל עדות ישראל הנוסח בתפלה הוא "המלמד תורה לעמו ישראל", הרי גם לפי כל האמור עדיין היינו צריכים למצוא את בעדות ישראל את שני הנוסחאות.

ועל זה יש לתרץ בהקדם המבואר אצלי בכמה מקומות, ורובם עודם בכתובים, שנוסחי התפלה בעדות ישראל התייסדו והתקבעו בראשית תקופת הגאונים, ומאז ואילך כמעט לא נעשו בהם שינויים, ואילו כל ספרי הגאונים שבידנו הם מסוף תקופת הגאונים. ולפי זה יש לבאר פשוט שבראשית תקופת הגאונים רוב חכמי הגאונים העדיפו את הנוסח "המלמד תורה לעמו ישראל" שהוא גם הנוסח הכי קרוב ברוחו לנוסח המקורי "למדני חוקיך. ורק אחרי כמה עשרות שנים הלך והתפשט בחכמי בבל הדעה השניה שעדיף לחתום "נותן התורה" ולא להשתמש בחתימה המחודשת "המלמד תורה לעמו ישראל". ולפי זה הנוסח הרווח בקרב יהודי בבל בראשית תקופת הגאונים, היה "המלמד תורה לעמו ישראל", וממילא זהו הנוסח שהתקבל בכל קהילות ישראל, וכבר לא השתנה בקהילות ישראל עד עתה, וכדרך קהילות ישראל לשמור מנהגיהם ולא לשנותם אפילו אם בספרי הגאונים מפורש אחרת. ואפילו בבבל גופא בבתי הכנסיות הרגילים המשיכו במנהגם לומר "המלמד תורה לעמו ישראל", ולכן זהו המנהג הרווח אפילו בארצות המזרח הסמוכים לבבבל. ורק אצל גאוני בבל והישיבות התקבלה הדעה לומר "נותן התורה", ולכן כך העתיקו רוב גאוני בבל ובעקבותם הרי"ף והרמב"ם

שמלכתחילה זה לא היה בתור חתימה אלא סיום בקשה בלשון פסוק בתהילים, אבל קדמוני הגאונים הסכימו כולם פה אחד שראוי לחתום בקשה זו בחתימה גמורה, וכאמור א"א להשתמש בחתימה המקורית בגלל הבעיות הנ"ל, ולכן הסכימו כולם שלא לומר כן מעתה ואילך. אלא שנחלקו האם לתרגם החתימה המקורית ללשון שבח ולומר "המלמד תורה לעמו ישראל", או שלא לחדש חתימה חדשה לגמרי, אלא להשתמש בחתימה הקיימת בברכת התורה השניה, ולומר גם כאן "נותן התורה" (פרק ז).

ז. במהלך זה מתברר ומתיישב נוסח רב סעדיה גאון, שאצלו ברכת הערב נא אינה כלל ברכה נפרדת, אלא כלולה בברכת אשר בחר בנו, והיינו שסבר שאין ראוי לחדש חתימה חדשה, וגם לא ראוי לחתום פעמיים אותה חתימה, ולכן העדיף לכלול בקשה הערב נא בתוך הברכה שאחריה (פרק ז).

ח. נמצא שהמנהג פשוט בזה עד היום הוא לומר "המלמד תורה לעמו ישראל" כדעת הגאונים הקדמונים, ונוסח זה יש בו כמה מעלות יותר מן הנוסח "נותן התורה": א' שהוא הדומה ביותר לנוסח המקורי "למדני חוקיך". ב' שהוא יותר מבטא טוב את מעין הברכה כמו שהעיר השואל בתשובות הרמב"ם. ג' שאין כאן שתי ברכות שונות עם אותו חתימה. והספרדים והאשכנזים הנוהגים כך אין להם כל סיבה לשנות נוסחם התפוס בידם מקדם קדמתה.

עדות ישראל מאז ומקדם גרסו בסידוריהם את הנוסח "המלמד תורה לעמו ישראל" (והם קהילות: פרובנס אשכנז איטליה רומניא פרס אר"צ דמשק צפ"א).

ג. בפרק ד הוספנו להוכיח שגם לגבי קהילות ספרד המנהג לחתום "המלמד תורה לעמו ישראל", אינו מנהג חדש לאחר זמן ספר המנהיג, אלא הוא מנהג שהיה קיים מאז ומקדם לפחות ברוב מחוזות ארץ ספרד ואולי אף בכולם.

ד. ומכיון שכך הוא מנהג רוב ככל קהילות ישראל, יש לנו להניח שבראשית תקופת הגאונים זו היתה הדעה הרווחת והשלטת, ולכן כך התקבל ברוב ככל קהילות ישראל ושוב לא זו ממקומו, למרות שבסוף תקופת הגאונים הדעה הרווחת היתה לחתום "נותן התורה" (סוף פרק ז).

ה. רוב מחלוקות נוסחי התפלה, אינם מחלוקות במסורת הנוסח גרידא, אלא הם מחלוקות בסברא של חכמים קדמונים לאחר שעשו החכמים שלפניהם שינוי מכוון ומוצדק מן הנוסח המקורי, ונחלקו החכמים שלאחר מכן איך בדיוק לנסח את הניסוח המחודש (סוף פרק ו).

ו. גם בסוגיין הנוסח המקורי היה "בא" למדני חוקיך", וכמו שהוא בנוסח ספרי התלמוד בבלי ברוב ככל הארצות (פרק ה), אלא שנוסח זה הוא בעייתי מחמת שאין אומרים ברכה פסוק וכן מחמת שאין שייך לשון בקשה בחתימה, ובאמת מסתבר



הרב גרשון גולד

כמה הערות בענין פ' העקידה

הנה בקבצים האחרונים נכתב באורך בכמה נידונים שיש בענין אמירת פ' העקידה בכל יום, ורציתי להוסיף בזה כמה הערות.

שינה במש"כ "ויכיר נפלאות ה'" בעוד שלשון רבינו בחיי הוא "ויבינו נפלאות מתורת הקרבנות".

והנה מה ששינה המג"א וכתב שרבינו בחיי מיירי לגבי פ' העקידה בעוד שרבינו בחיי מיירי לגבי פ' הקרבנות, כבר עמד ע"ז המחציה"ש עיי"ש, וביד אפרים ג"כ עמד ע"ז וכתב שט"ס הוא במג"א וצריך לציין את דברי המג"א על תיבת ופ' עולה ולא על תיבת העקידה.

אמנם יעוין במ"ב (סק"ג) שהעתיק את דברי המג"א על פ' העקידה ומשמע דס"ל שבאמת ע"ז מוסבים דברי המג"א ולא על פ' עולה.

וכן יעוין בליקוטי מהרי"ח שכתב וז"ל, ואם כי המחציה"ש והיד אפרים כתבו שם שדברי ר' בחיי לא נאמרו אלא לגבי פ' הקרבנות וכו' נראה לפענ"ד דכוונת המג"א דכמו דגבי פ' הקרבנות אין די באמירה בעלמא כמו"כ ודאי גם פ' העקידה הוא בביאור הענין ואחר כוונת הלב הן הן הדברים ואז מעורר זכות אבות ומכניע יצרו כי כאשר ישים על ליבו שאברהם אבינו אשר היה במדת החסד ומרבה להטיב עם הבריות ולמען כבוד ית"ש ויתעלה כבש רחמיו ורצה לשחוט בנו יחידו הנחנט לו למאה שנה ולא עוד אלא שאברהם אבינו שהיה יודע שהולך לשחוט את בנו בכ"ז הלך בשמחה כמו יצחק שלא הרגיש בדבר

א. כתב השו"ע, טוב לומר פ' העקידה וכו'. וכתב ע"ז המג"א וז"ל, כתב הבחיי פ' צו שאין די באמירה אלא בביאור הפרשה ויכיר נפלאות ה' וכן פ' מ"ש כל האומר תהילה לדוד ג"פ מובטח לו שהוא בן עזה"ב. עכ"ל. וצ"ב מה הכוונה במש"כ שבקריאת פ' העקידה "יכיר נפלאות ה'".

והנה, ז"ל רבינו בחיי, כל העוסק בפ' עולה כאילו הקריב עולה בפ' מנחה כאילו הקריב מנחה בפ' חטאת כאילו הקריב חטאת והענין שהוא מתבונן בביאור הפרשה באיזה ענין היא רומזת כי מתוך כך יתגלו עיני שכלו ויבינו נפלאות מתורת הקרבנות ובזה ישתדל יותר בקיום התורה והמצוות ויהיו עונותיו נמחלין לו כאילו הקריב קרבן כי אין לומר שתהיה הכונה שיהגה ויגרוס לשון הפרשה בפסוקיה הערומים בלבד מבלי שיתבונן בפירושם וכיוצ"ב אמרו כל האומר תהילה לדוד בכל יום מובטח שהוא בן עזה"ב הכוונה כי מתוך שיתבונן כמה שיוורו הפסוקים ואל מה שירמזו אז יכיר ויבחין נפלאות תמים דעים ויתחזק לבו באמונת הש"י ועבודתו ובזה יירש חיי העזה"ב. עכ"ל.

הרי מבואר דרבינו בחיי לא כתב דבריו על פ' העקידה אלא על פ' הקרבנות, וכתב ע"ז "ויבינו נפלאות מתורת הקרבנות". והנה המג"א שינה בתרתי, גם שינה במה שכתב שרבינו בחיי מיירי על פ' העקידה, וגם

דעתם שבאמת אברהם רצה לשחוט את יצחק בע"כ, וז"ל האבן עזרא, ורז"ל אמרו שהיה יצחק כאשר נעקד בן ל"ז שנים ואם דברי קבלה נקבל ומדרך סברא אי"ז נכון שהיה ראוי שתהיה צדקת יצחק גלויה ויהיה שכרו כפול משכר אביו שמסר עצמו ברצונו לשחיטה ואין בכתוב מאומה על יצחק וכו' ע"כ. והקרוב אל הדעת שהיה קרוב ל"ג שנים והכריחו אביו ועקדו שלא ברצונו וכו'. ע"כ. וכע"ז כתב באברבנאל יעו"ש.

והנה לכאורה דבר זה קשה לשמוע שיצחק אבינו לא ימסור עצמו לשחיטה לקיים רצון ה' מה שעשו רבבות מבניו לישחט וליהרג על קדושת ה', אך לפמש"כ הר"ן בדרשותיו (דרוש שישי) שהקב"ה לא צוה לאברהם לשחוט את בנו אלא רק ביקש ממנו, אפשר יותר להבין ד"ז, ועוד, דיעוין באברבנאל שכתב (בשאלה הי"ג) וז"ל, ובדין היה יכול להשמיט ממנו לפי שהקל ית' לא דבר אליו ולא צוה לאביו שיאמר לו דבר מזה במצות השם. ע"כ. הרי שלא היה יצחק מחויב בדבר.

אך מ"מ בדברי חז"ל במדרשים מפורש שידע יצחק שאברהם הולך לשחוטו ונעקד מרצונו, והדרא קושיא לדוכתא.

ועי' באברבנאל שהביא מש"כ מפרשים לבאר מה שהנסיון מתיחס לאברהם אבינו וז"ל, ואמנם למה אנו מיחסים שלימות זה הפועל לאברהם ולא ליצחק הוא שהדבר כל עוד שצערו מתמיד הוא יותר קשה יותר מהדבר שלא יתמיד צערו כ"כ וא"כ יצחק שמסר עצמו לשחיטה עם היות צער המות שלו יותר גדול מצער אביו שישחטו הנה צערו לא היה מתמיד כי מיד שישחט לא ירגיש כלום ולא יצטער עוד אבל הזקן ההורג את בנו יהיה צערו מתמיד ומרת נפשו

ולא עוד אלא שנודרו למצוה והשכים בבוקר וחבש בעצמו את החמור שאהבה מקלקלת השורה הכל כמו שפירש"י ז"ל וגם בביאור שאר הפרשה אז מתעורר לבו ג"כ ויועיל לעורר זכות אבות כדאמרינן במסכת יומא דף ע"א יתין בני עממין לשלם דעבדין עובדי דאהרן וכו'. עכ"ל.

ובספר אור החמה (לר' זונדל קרויזר) כתב בכוונת המג"א, דהנה המ"ב כ' דיש לומר העקידה קודם הקרבנות, והטעם לזה י"ל כדי שיזכר זכות העקידה בקרבנות וכדכתיב היום בהר ה' יראה הרי דגם העקידה שייכת בקרבנות וכלולה בענינם, ולכן דברי הרבינו בחיי שנאמרו על הקרבנות שייכים גם על העקידה.

אלא שעדיין צ"ב מהו הלשון שכתב המג"א "ויכיר נפלאות ה'" (ששינה ממש"כ רבינו בחיי "ויבינו נפלאות מתורת הקרבנות"), דלכאורה אין לזה מובן לא לפי היד אפרים דד' המג"א מוסבים ג"כ על פ' הקרבנות, ולא לפי הליקוטי מהרי"ח והאור החמה דהמג"א שינה במכוון וכתב דבריו על פ' העקידה. וצ"ע.

ב. הנה נסיון העקידה מתיחס בעיקר לאברהם ולא ליצחק, כמו שכתוב בפסוק (כ"ב, ד') "והאלקים נסה את אברהם" וגו', וכן בתפילות (במוסף של ר"ה ובאמירת העקידה כל יום) אנו מתפללים שיוזכר לנו את אברהם אבינו שעקד את יצחק בנו ושכבש רחמיו מבן יחידו וכו', ויל"ע למה מיחסים את עיקר הנסיון דוקא לאברהם ולא ליצחק שמסר עצמו לשחיטה. ובאמת שבענין זה נאמרו ביאורים רבים ורציתי להביא כמה מהביאורים שנאמרו בזה.

הנה בקושיה זו כבר נתקשו האבן עזרא (כ"ב, ד') והאברבנאל, ומכח קושיא זו

בזה דס"ס ילך ערירי בלא יורש ובלא זרע ראוי וק"ל. עכ"ל.

הרי מבואר במהרש"ל דעיקר הנסיון היה לאברהם משום שבזה ילך ערירי בלא יורש ובלא זרע ראוי, משא"כ יצחק שמזומן לחיי העוה"ב. ונראה לבאר דבריו עפ"י מה שמובא בשם הגר"ח מבריסק בזה"ל, מבואר בפסוקים ובדברי חז"ל דהעקידה היתה נסיון גדול ומעלה מיוחדת דנצטיין בה אברהם ועד היום חיים אנו וזכים אנו בדין בזכות העקידה כמבואר בתפילת ר"ה ובדברי חז"ל כידוע, ויל"ע הרי רבים מסרו נפשם ונפש בניהם על קדושת ה' וקיום מצותיו ובכל דור ודור ישנם כאלה ומה המעלה המיוחדת באברהם, ואמר הגר"ח זצ"ל דהרי הובטח לאברהם שממנו יצאו כלל ישראל ובכלל זה הובטח לו כל מה שיזכו בו ישראל והיינו התורה וא"י ועוה"ב וכל ש"י העולמות שעתיד הקב"ה להנחיל לאוהביו וכו' ונמצא ע"י העקידה לא היה אברהם מוכן למסור רק את חיי בנו אלא את כל העולמות שניתנו לו וכו' זהו נסיון שרק אברהם נתנסה בו ורק הוא עמד בו. עכ"ל.

ויותר מזה מבואר בקובץ הערות (בדוגמאות לביאורי אגדה ע"ד הפשט סי' ה' אות ד') וז"ל, ונראה דבאמת אם נתבונן בענין מסירת נפש על קידוש ה' אי"ז נסיון גדול שהרי מחליפין עולם עובר בעולם עומד לנצח ואין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתו אבל אם יציור שע"י מסירת נפשו יפסיד חלקו לעוה"ב ומ"מ יתרצה לזה בשביל קידוש ה' הוא נסיון גדול ונורא מאוד ואין שום דמיון כלל בין שני הנסיונות האלו דבאופן הראשון הוא מרויח לנצח ובאופן השני הוא מפסיד לנצח. ואם יציור עוד שנמצא דבר שהוא יקר הרבה מאד יותר מעוה"ב ודבר זה יפסיד ע"י מסירת נפשו

קודם השחיטה ובעת השחיטה ואחריה כל ימי חייו יומם ולילה לא ישבות ולכן היה ראוי ליחס פלא המעשה הזה לאברהם ולא ליצחק וכו'. עכ"ל.

אמנם האברבנאל לא הסכים עם זה וז"ל, ואינו נכון בעיני וכו' כי עם היות צער אברהם מתמיד המשך הזמן יותר מצער של יצחק הנה היה כפי איכות הצער יותר גדול לאין שעור צער יצחק המוסר עצמו למות מצער אביו המביאו אליה ולכן אליו היה ראוי ליחס הפועל הזה להיותו אדם שלם ולא לאביו ולפחות כיון ששניהם קיבלו צער בין רב למעט לשניהם היה ראוי ליחס פועל העקידה. עכ"ל.

אמנם יעוין בבית הלוי שהוכיח מהמציאות דלא כאברבנאל, וז"ל, והנה אנחנו רואים בחוש אשר דוחק הפרנסה ואהבת הבנים מביאים את האדם לכמה מכשולים ומ"מ בודאי דגם אלו האנשים העוברים על חוקי התורה למען אהבת הבנים וכדומא דהיה מניח עצמו ליהרג על קדושת ה' ומוכרח דיותר בנקל הנסיון להיות נהרג ולהאבד מכל וכל מלהיות נשאר בעולם בכל חושיו ורק יחסר לו פרט אחד מהאהוב אצלו וע"כ נסיון של אברהם אבינו שהיה בפרט אחד וזה הפרט היה אצלו היותר גדול ואהוב אצלו גדול יותר מנסיונו של יצחק וע"כ נזכר הנסיון העיקר על אברהם. עכ"ל.

עוד יש להביא ביאור בזה, דהנה יעוין ביריעות שלמה (למהרש"ל) סו"פ וירא שכתב וז"ל, ומה ששיבח המקום את אברהם ונתן לו המעלה יותר מליצחק כאשר טען ר' אברהם אבן עזרא נראה דלק"מ דבוראי כל אדם מרוצה לשחיטה ע"פ הקב"ה כי יודע שהוא מזומן לעוה"ב וטוב שעה אחת בעוה"ב וכו' ובפרט מאחר שה' בחר בו א"כ יגיע למעלה גדולה אבל אברהם לא נתעלה

מאמרו ית' כי יקוב הדין את ההר ע"כ ודאי שבאמור הוא ית' להקריבו ע"ג המזבח כי לא יהרהר ואדרבא זה כל ישעו וכל חפץ אך אברהם וכו' זה יחשב לנסיון גדול שמהפך טבעו ומדתו על בנו יחדו וכו'. ע"כ.

עוד יעו"ש באלשיך שכ' לבאר עפי"מ שהביא שם מחז"ל שיצחק נולד ללא יצה"ר משא"כ אברהם, ולכן הנסיון מתיחס רק לאברהם ולא ליצחק עיי"ש.

עד כאן נתבארו כמה וכמה ביאורים מדוע ייחס הכתוב וכן אנשי כנה"ג בתפילה דר"ה (וסידרו לומר כן כל בוקר עם אמירת העקידה) עיקר הנסיון לאברהם ולא ליצחק. ויעוין עוד מה שביארו בזה בס' עקידת יצחק ועוד מפרשים, אך לא רציתי להאריך בזה עוד.

ג. והנה, אע"פ שנתבאר דבתפילה אנו נתלים בזכות אברהם, אך מאידך גיסא הנה אנשי כנה"ג תקנו גם לומר (במוסף דר"ה בסוף הברכה) "ועקידת יצחק לזרעו ברחמים תזכור", וצריך להבין מדוע בתחילת הברכה מוזכר זכות אברהם ואח"כ מוזכרת זכות יצחק דוקא.

ועי' בדברי החת"ס שהובאו בהקדמה לשו"ת חיו"ד (בפתוחי חותם) שהנה אברהם שמע בעצמו מהקב"ה משא"כ יצחק ששמע מאברהם, וזה תימא גדולה על יצחק שאע"פ שהבין שא"א בשו"א בעולם שירצה הקב"ה להקריב אדם, בכ"ז האמין בדברי א"א בדבר שהיה נגד שכלו ודעתו, היוצא לנו מזה כי אאע"ה בדבר זה היה דוגמת אמונת תורה שבכתב היינו מה ששמע מפי הקב"ה בעצמו ויצחק מסר נפשו על התורה שבע"פ היינו מה ששמע מפי אאע"ה, לכן אנו מתפללים ועקדת יצחק תזכור לזרעו המחזיקים מעשיו בידם ומאמינים לתושבע"פ ותקנ"ח מבלי

אז הוא ודאי נסיון נורא מאד אשר אין לשער ערכו.

והנה מצינו בכתוב גבי אאע"ה כשאמר לו הקב"ה אנכי מגן לך בעוה"ז שכרך הרבה מאד בעוה"ז השיב לו מה תתן לי ואנכי הולך ערירי הרי שלא היה העוה"ב נחשב לכלום אצל אאע"ה אם ילך ערירי, והטעם ביארו המפרשים משום שעבודתו היתה מאהבה שלא ע"מ לק"פ וכל מחשבותיו היו לפרסם ש"ש בעולם ע"כ היה חפץ שיהיה לו בן להמשיך עבודתו בעולם ואם ימות בלא בנים שוב ישתכח ש"ש מהעולם וכל יגיעו בימי חייו ילך לטמיון וזה היה אצלו רע יותר מהפסד חלקו לעוה"ב וא"כ אין דמיון וערך כלל בין נסיון העקידה אצל אאע"ה לנסיונות של הדורות הבאים. עכ"ל. וביאור זה י"ל גם בכוונת המהרש"ל לבאר מדוע עיקר הנסיון מתיחס לאברהם ולא ליצחק.

עוד ביאור בזה יעוין באלשיך שהביא מהרשב"א הלוי דהכתוב ייחס הנסיון לאברהם ולא ליצחק, משום שאת יצחק לא היה מן הצורך לנסותו, דכבר היה מנוסה במה שאמר לישמעל דאם היה רוצה ה' לשוחטני הייתי מקיים עיי"ש. אמנם יישוב זה הוא רק לבאר מה שהכתוב מייחס הנסיון לאברהם ולא ליצחק, אבל לא יבאר מדוע בתפילה אנו באים בזכות אברהם ולא בכח יצחק ג"כ. וע"ע באלשיך שם שהקשה ע"ז, דאם בדיבור סגי למה לא ניסה את אברהם בדיבור ג"כ, עיי"ש מה שהקשה עוד ע"ז.

והאלשיך שם כ' ליישב באו"א וז"ל, ואחשבה כי הלא אין מדות אברהם ויצחק שוין כי זה חסד וזה דין וע"כ מדת יצחק לבלתי חמול על עוברי מאמרו ית' וכו' אך לא כן אברהם כי חפץ חסד הוא וכו' וע"כ להיות מדת יצחק למות על קיום

להרהר אחר דבריהם, אבל מי שאינו בכלל זה אין לו חלק בתפילה זו. עכ"ד.

ובבית הלוי ביאר, דהנה לאברהם היה הנסיון להיות נשאר בעולם עם ענין עקידת יצחק משא"כ יצחק היה נסיונו להיות נשחט, ועי' לעיל מה שהובא מהביה"ל בזה, דהרבה אנשים אנו רואים שהם יכולים לעמוד בסוג נסיון של יצחק ולא של אברהם, והנה מה דאנו מזכירים זכות אבות בתפילה הוא מועיל רק משום שנשאר קצת ממעשיהם אצלנו בירושה והרי אצלנו נשאר בירושה חלק גדול מהנסיון של יצחק יותר ממה שנשאר לנו מהנסיון של אברהם. וע"כ אנחנו מבקשים שיזכור לנו עקידת יצחק כי מעשיו הטובים הוריש גם לנו קצת. עכ"ד.

עוד י"ל, דהנה, מבואר במפרשים דענין עקידת יצחק הועיל, דנחשב שהוקרבו כל זרעו של יצחק בכוח בהיותו אב היחס, עי' באברבנאל שכ' וז"ל, ולהיות יצחק אבי היחס היה ראוי שבו יפדה אלקים את זרעו כדי שמאותו העת והלאה ייוחדו לשם ית' וכו' וזה אמנם ישלם כשיעשה את יצחק אב היחס קרבן לה' ית' וכו' כאילו נקרבו

כולם שמה אחרי שכולם היו בכוח בעת הקרבן וכו' ומפני זה היה ראוי שיזכור לנו הי"ת בעת צרותינו עקידת יצחק כיון שבהקרבנו נקרבו כולנו במציאות כוחני וכו' עיי"ש באורך.

וע"ע במלבי"ם (פכ"ב פי"ג) שכ' וז"ל, הקדים זה ביצחק שהוא השרש לכל זרע ישראל שהוא הקריב א"ע בפועל ומאז כשאחד מבניו ימסור נפשו במחשבה יזכור עקידת יצחק ששם היה נשמת זרעו בכח וכו'. ע"כ.

הרי מבואר דבעקידת יצחק כלולים כל זרעו בכח, וזה סיבה שיזכור לנו הקב"ה זכות העקידה. ומעתה מובן מ"ש "ועקדת יצחק לזרעו היום ברחמים תזכור", דהכוונה בזה, לזכור לנו עקידת יצחק בהיות שאנו זרעו וכלולים בעקידתו בכח (ולא מזכירים את יצחק מצד שעיקר הנסיון היה ליצחק, דודאי עיקר הנסיון היה לאברהם וכמבואר בתחילת הברכה וכו"ל, אלא מזכירים לזרעו של יצחק כי אנו כלולים בעקידתו וזה סיבה לזכור לנו את העקידה וכו"ל). וא"ש.



הרב ישראל גולדברג

בדין המגדל כלב

א. שאלה.

ב. מקור האיסור לגדל כלב.

ג. הטעם שאם קושרו בשלשלת מותר.

ד. בטעם דמהני קשירה בשלשלת והנפ"מ בכלב הנמצא בחצר.

ה. הדין כאשר תולה שלט 'זהירות כלב בחצר'.

ו. מותר לגדל כלב קטן שאינו מפחיד אחרים.

ז. בעיר שרגילים לגדל כלבים אין חייבין לקושרו רק זן הידוע כמסוכן.

ח. בדברי הרמ"א שאם גר בין הגויים א"צ לקשור כלבו אף ביום.

ט. האם מותר להרעיל כלב המזיק.

י. הדין בהרעיל כלב שאינו מזיק ע"י שנכנס הכלב לרשותו ואכל ומת.

יא. מסקנת הדברים.

יב. ההנהגה הראויה שלא לגדל כלב כלל.

א. מזיק - שמא ינשוך ויזיק אחרים.

ב. מבעית - שמא יבעית אנשים בנביחותיו, כמ"ש בגמ' (שבת סג:; ב"ק פג.) "ההיא איתתא דעלת למיפא בההוא ביתא, נבח בה כלבא, אמר לה מריה לא תיסתפי מיניה, שקולי ניביה, אמרה ליה שקילי טיבותיך ושדיא אחיזורי, כבר נד ולד" עכ"ל. ומבואר דאף שלא עשה כלום רק נבח ואף לא היה ביכולתו להזיק כי עקרו את שיניו מ"מ גרם להפלת העובר מחמת המורא שהטיל על אותה אשה.

ג. אמנם לפ"ז צריך להבין מאי מהני אם קושרו בשלשלת הרי עדיין נובח ומבעית אחרים. וצ"ל שדוקא כאשר רואים שהכלב משוחרר ונובח הרי זה גורם בהלה גדולה ואף עלול לגרום לנזק גדול כמו אותה אשה שהפילה את ולדה רח"ל, אמנם אם קושרו נהי דעדיין מבעית קצת מ"מ כבר אינו פחד גדול ויצא מכלל חשש לנזק גדול,

א). שאלה: מקום מגורי בקהילה של בני תורה, אך רובה של העיר אינם בני תורה ומצוי הרבה מגדלי כלבים, ברוך ה' אני וחבירי לא רגילים בזה, וכאשר הכלבים מתקרבים אלינו או נובחים אפילו מרחוק אנו נבהלים ומפחדים, ואף כשהכלבים אינם משוחררים ונמצאים בחצר הבית אנו נבהלים מפניהם שפתאום מוציאים ראשם ונובחים, ורצוני לדעת אם בכלל מותר לגדל כלב בצורה כזו או אחרת. ונפ"מ גם לדין, כגון שדרים חילונים באזור מתחרד ומגדלים כלבים, אם מותר להרעיל את הכלב במקום שמטיל אימה על אנשי המקום.

ב). תשובה: איתא במשנה (ב"ק עט:): "לא יגדל אדם את הכלב אלא אם כן היה קשור בשלשלת" עכ"ל, וכ"פ בשו"ע (ח"מ תט-ב). אלמא אסור לגדל כלב, ומאידך יש לו תקנה אם קושרו בשלשלת.

ובעצם צריך לדעת ששתי חששות קיימות בכלב:

ב. אח"כ שאלתי למו"ר הגרא"מ קניגסופר שליט"א והשיבני, די"ל דחז"ל לא באו להכליל את כל המקרים ואה"נ שגם כאשר הכלב נובח ולא יודעים אם הוא משוחרר או לא, גם זה גורם לבהלה גדולה ועלול לגרום להפלה ח"ו, אלא שאמרו חז"ל דאם קשרו בשלשלת שפיר דמי כיון דברוב הפעמים לא יזיק.

ונראה שנפ"מ בין הטעמים בניד"ד, דאם הכלב בחצר ואינו יכול לצאת משם אף כאשר נובח ומבעית עוברים ושבים, מ"מ לטעם הראשון הרי זה כמי שקשרו בשלשלת ונובח מאחוריו, שבשעה שנובח הכלב עדיין אינו יודע אם הכלב משוחרר, ולכן אין כאן בהלה גדולה כמי שרואה את הכלב משוחרר ונובח לפניו.

אמנם לפי טעם מו"ר אסור גם כאשר מניח בחצר דעדיין נבעתים העוברים ושבים ויש חשש להזיק גדול. עוד הוסיף מו"ר שגם כשהוא בחצר אנשים נבעתים ממנו שמא יצליח לצאת משם (לקפוץ מן הגדר או שידחוף ויפתח השער) ולכן אף כאשר יודעים שהוא בחצר עדיין יש חשש לבהלה, משא"כ כשהוא קשור אינם יראים כל כך שישתחרר.

אמנם הוסיף לחדש דאם קשרו בתוך החצר שפיר דמי, שאף שאין העוברים מבחינים אם הוא קשור או משוחרר, מ"מ כבר יצא ידי חובת התקנה שיהא קשור, ודמי לכלב הנובח מאחוריו דאם היה קשור אינו עובר.

ומ"מ נראה פשוט שגם לטעם הראשון אם הגדר נמוכה עד כדי שמוציא הכלב את ראשו ונובח, פשיטא דזה חשיב ככלב משוחרר ועובר על התקנה, כיון דס"ס רואים אותו כנגדם ויראים שמא ינשכם בראשם.

ובזה לא נאסר גידולו, וכן הוא להדיא בסמ"ע (שם ס"ק ה, ושנה דבריו בדרישה ס"ק ו) וז"ל "דאז טעם שישוך וגם טעם שמנבח ומפילות הנשים מיראתו אין כאן, כיון דיודעין שהוא קשור לא מתיראין ממנו ואינן מפילות" עכ"ל.

ד). עד כאן נתבאר דשרי אם קשור בשלשלת, אמנם עדיין צריך להתבונן כאשר הוא בתוך חצר ונובח משם, והדבר ידוע שגורם בהלה לעוברים ושבים ליד פתח החצר, הנה בזמנינו ברוב המקרים החצר סגורה ואינו יכול לצאת משם, ודמי לקשרו בשלשלת ולכאורה אף עדיף מיניה שהרי לא רואים אותו.

אמנם יש מקום לומר דאדרבא, דידועה התופעה כאשר אדם הולך לתומו בשביל הרחוב, ולפתע נשמע נביחות חזקות ואכזריות, והרי ברגע הראשון אינו יודע איזה כלב זה אם משוחרר אם קשור, ובאותה שעה ששומע הנביחות ירא שמא נמצא הכלב לידו.

ואולי אפשר ליישב, דהלא גם בזמן חז"ל לא תמיד היו מבחינים העוברים ושבים אם כלב זה משוחרר או קשור, שהרי פעמים בא בקרן זוית ופעמים שאיזה דבר מסתירו או שהוא הולך מאחוריו ונובח מאחור, על כן יש לומר בתרי אנפי:

א. נלע"ד שכל מה שחששו לבהלה גדולה הוא דוקא כאשר רואה הכלב לפניו משוחרר וחושש שיכול להזיקו, בזה חששו ביותר לנביחותיו שיכולות לגרום להפלה וכיו"ב ח"ו, אבל אם אינו רואה הכלב משוחרר אף שחושש שמא הוא משוחרר מ"מ אינו דומה לרואה את הכלב משוחרר כנגדו ממש לבין החושש שאולי הוא משוחרר.

(ח). ומצאתי שכבר דן בכל זה בארוכה בשו"ת משנה הלכות (ח"ה סי' רצז), ושם דן אם יש פטרון להחזיקו משוחרר בחצר אם מציב שלט "זהירות כלב בחצר" שאז יודעים להיזהר ממנו כאשר עוברים ליד הפתח. ובתחילה כתב דמשמע מהברייתא דלא מהני אזהרה כזאת, דאיתא בגמ' (ב"ק טו:): "רבי נתן אומר מניין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו, ואל יעמיד סולם רעוע בתוך ביתו ת"ל "לא תשים דמים בביתך" עכ"ל. הא קמן שלא הציעו אפשרות להודיע בכתב או בסימון, ורק במשנה איתא דסגי בקשרו.

אמנם כתב שיש להוכיח דמהני סימון ממה שהיו מסמנים שדותיהם (ב"ק סט.), אלא שמטעמים אחרים כתב דלא מהני להחזיקו בחצר או בבית כאשר אינו קשור. א' משום בני הבית. ב' הרי יכול בנקל לצאת ולברוח בפתיחת הדלת. גם בשו"ת עטרת פז (להג"ר פנחס זביחי שליט"א. ח"א כרך ג ח"מ סי' ח) האריך בכל זה, ולמעשה התיר על ידי תליית שלט.

ולענ"ד בלא"ה לא מהני ההיא היתרא, דהא אין דרך בני אדם להתבונן בדרכים (ב"ק כז:): וכ"ש שלא להסתכל בשלטים התלויים בבתי, ולא תמיד שמים לב לשלט רק אחר שכבר שמעו את הנביחות, ובפרט במקומות צרים קשה להבחין בשלטים, והראיה שהביא ממה שהיו מסמנים שדותיהם שאני, דהתם ודאי היו עוצרים ומתבוננים שהרי באים ליהנות מן השדה, משא"כ סתם אנשים בדרך הילוכם אינו מתבוננים.

(ו). וכלב קטן או חתול כאשר אינו מזיק כלל (כגון כלב שנביחותיו חלשות וניכר שאינו מזיק ואין נבהלים מפניו) מותר לגדלו ואפי' אינו קשור כלל, וכן מפורש ביש"ש

(ב"ק ז-מה) וז"ל "דין כלב רע לא יגדל אדם בתוך ביתו אלא בקשירה מעולה וכו'. ולא דוקא כלב רע, אלא סתם כלב שהוא מנבח בכל אדם קרוי רע, ודוקא כלבים קטנים לנוי הבית או כה"ג, שידוע לכל שאינו מזיק מותר אפילו בלא קשירה" עכ"ל. וכ"כ הגר"ז (ח"מ הל' שמירת גוף ונפש ובל תשחית ס"ג) וז"ל "וכלב שאינו רע שאינו מנבח על אדם מותר לגדלו בכל מקום ואין צריך לקשרו כלל" עכ"ל.

והנה הבאנו לעיל דברי השו"ע והוא מלשון הטור (שם) שנקט בלשון "כלב רע" דמהני ביה קשירה בשלשלת, ומשמע לאפוקי כלב שאינו רע דא"צ אפילו קשירה. אמנם הרמב"ם כתב "הכלב" סתם (בלא תיבת "רע"), והאמת היא דבמשנה איתא לשון "הכלב" סתם, ואילו בברייתא דר"נ איתא לשון "כלב רע", וכבר דקדק בזה בתויו"ט (שם ד"ה לא יגדל) וכתב דהמשנה נקטה בלשון "הכלב" דהיינו עם ה"א הידיעה, והכוונה לכלב המדובר בברייתא דהוא כלב רע.

ולענ"ד סתם כלב בזמן חז"ל הוא כלב רע כמש"כ ביש"ש שהבאנו לעיל "סתם כלב שהוא מנבח בכל אדם קרוי רע", ורק הברייתא פרטה כדי להשמיענו דיש כלב שאינו רע, ולפ"ז ניחא מש"כ הרמב"ם כלשון המשנה, אמנם לפי התויו"ט קשה מדוע נקט הרמב"ם כלשון המשנה (ומה שהמציאות היום מוכיחה שרוב הכלבים אינם רעים יתכן שהשתנתה המציאות במשך הזמן כיון שהכלבים גדלים בין אנשים).

(ז). עיר שרוב האנשים אינם בני תורה ורגילים בגידול כלבים, פשיטא דמותר לגדל שם כלב גם בלי קשירה, שבזמנינו רוב הכלבים בני תרבות הם והכל יודעים שאינם

ביום מתירים כעיר הסמוכה לספר דמתירים בלילה ע"כ (לשון השל"ג).

ולא נהירא כלל, חדא, דעינינו רואות דאין אנו צריכין שימור יותר ביום אע"פ שאנו דרים ביניהם, לעניין שיצילו אותנו הכלבים יותר מעיר הסמוכה לספר, וכי היכא דקושרו לשם ביום ה"נ לדין. ועוד נהי דאיכא חששא טובא האידנא וצריכה יותר שימור, מ"מ אינו נראה להתיר כלבים דאיכא השמת דמים בביתך וסכנות נפשות, מחמת חששא דשימור ממון. ולא אמרו חכמים אלא ומתירו בלילה, כלומר בזמן שאין אנשים מצויים וליכא השמת דמים בביתך שכיח כלל משא"כ ביום" עכ"ל.

ומבואר מדבריו, דטעם הקולא שהביאה הגמ' להתיר הכלבים בלילה הוא משום שמירה על ממונם, וגם אינם מסכנים את הציבור שהרי בלילה אין בני אדם מצויים בחוץ, ומועילים הכלבים להטיל אימה על הגנבים, אבל בלא"ה אין להחזיקם משוחררים. ולמד מזה המרדכי להקל גם ביום והביאו הרמ"א, והמהרש"ל חלק על זה כיוון שבזמנינו א"צ שימור ביום כמו בעיר הסמוכה לספר, ועוד שאין טעם שימור ממונו מתיר לסכן אחרים.

ט). שאלה: חילוני הדר באזור מתחרד ומשחרר את כלבו ויראים ממנו אם מותר להורגו. הנה נתבאר לעיל דאע"ג דאינו מזיק באמת כיון דאין הציבור יודעים זאת ועלול להיגרם מכך נזק כמו הפלת העובר רח"ל הרי זה נחשב כמזיק, וכבר פסק הרמב"ם (גזו"א טו-יז) וז"ל "חתול רע שהורג

מזיקים. ובאמת שלהולך ברחוב יש יותר סיכוי להינזק מאדם מאשר להינזק מכלב". אמנם סוגים מסויימים שידועים בקרב הציבור למסוכנים חייבים לקושרם אף במקומות שמצויים שם כלבים. ושמעתי ממו"ר הגרא"מ קניגסופר שליט"א שגם בעיר שרובם חילונים אם יש בה קהילה חרדית גדולה (כמו באופקים) ודאי צריכים להתחשב בהם והדר דינא דחייבין לקושרו, כיון שאין הציבור רגילים בכלבים ומפחדים מהם.

ח). והנה כתב השו"ע (שם ס"ג) "אסור לגדל כלב רע אא"כ הוא אסור בשלשלאות של ברזל וקשור בהם. ובעיר הסמוכה לספר, מותר לגדלו, וקושרו ביום ומתירו בלילה. הגה: וי"א דהשתא שאנו שרוין בין העכו"ם ואומות בכל ענין שרי, ופוק חזי מאי עמא דבר (של"ג). מיהו נראה אם הוא כלב רע שיש לחוש שיזיק בני אדם, דאסור לגדלו אא"כ קשור בשלשלאות של ברזל" עכ"ל. וע"ש בבגה"א שכתב דדין הרמ"א שא"צ לקושרו בשלשלת בעיר של גויים נלמד מההיתר דספר.

ועיין ביש"ש (ב"ק ז-מה) שכתב וז"ל "וא"כ פלא בעיני על מה נוהגין עכשיו שמגדלים, ואפילו אם נאמר שעכשיו נחשבים כעיר הסמוכה לספר לכל ישראל שדרים בין הגוים, סוף סוף צריך לקושרו ביום היטב כדפי'. ובחידושי מרדכי (של"ג אות א) מצאתי הטעם על מה נהגו להקל האידנא בכלבים, מאחר שבעיר הסמוכה לספר ביום שאינם יראים קושרו, ובלילה שצריכים שימור יתירנו. ואנו שדרים ביניהם, אפילו

א. ורק ציבור החרדים לדבר ה' הגדלים בין בני האדם אינם מודעים לכך שרוב הכלבים אינם מזיקים כלל, ולכן שם אסור לגדל כלב.

ב. כוונתו דהיום אין כל כך סכנה ביום שצריך לשמירת הכלב.

את הקטנים אסור לקיימו ואין בו משום גזל ואין בו משום השב אבדה אע"פ שעורו מועיל אלא כל המוצאו זכה בו והורגו והעור שלו" עכ"ל.

אלמא מותר להרוג את המזיק לסלק היזקא, והא דמשמע דלא מועילה לו קשירה אינו סתירה למש"כ לעיל, דהתם מיירי שכבר הרג בעבר ולכן הוא חמור יותר, ועוד שראינו שבעליו מתרשל בשמירתו, לכן פשיטא שמצוה להורגו מפני ההיזק (אע"ג דהרמב"ם מיירי בחתול שהרג מסתבר דאף כאשר לא הרג ויש חשש סכנה דמצוה לסלק ההיזק). ומ"מ אם יכול להשפיע על הבעלים שיקשרנו תמיד, ודאי צריך לעשות כן ורק אם אינו נשמע לכך או שיודע שלא ישמע לו הרי זה רשאי להורגו.

(י). ומענין לענין, ראיתי בספר משפטי התורה (ב"ק סי' קד) שדן במי שהחזיק כלב קטן שמותר לגדל מעיקר הדין, אלא שהדבר הפריע לאחד השכנים והרעילו, וכתב שם דהרי הוא מזיק בגרמא וחייב לשלם בדיני שמים, אך כתב לחדש דכל זה דוקא כשהזיקו מחוץ לרשותו (של המרעיל) אך אם פתח (המרעיל) את הדלת והניח את הרעל בביתו, פטור אף מדיני שמים משום דא"ל 'תורך ברשותי מאי בעי' (עיין ב"ק יג:).

ולא זכיתי להבין דבריו, דאיך יטען 'מאי בעי', הרי הוא בעצמו פיתחו ואף התכוון לכך, ודמי למי שלקח שור חבירו והניחו בביתו ונתן לו רעל דודאי לא מצי אמר 'תורך ברשותי מאי בעי', דישיב לו בעליו 'אתה הוא שלקחת אותו והנחתו אצלך'. ולכן נלע"ד פשוט דחייב בדיני שמים, ונבאר את הדברים.

הנה בהקדם יש לנו לבאר מקור הפטור ד'תורך ברשותי מאי בעי' שנאמר בגמ'

בב"ק (יג:) כדי לבאר את דברי המשנה (שם ט:) "חוץ מרשות המיוחדת למזיק", דאם נכנס הניזק לרשות המזיק וניזק פטור משום דא"ל 'תורך ברשותי מאי בעי'.

ואת טעם הפטור יש לפרש בג' אופנים:

א. הוא הזיק את עצמו - הניזק הזיק את עצמו משום שלא היה לו להיכנס לשם בלא רשות.

ב. אונס - י"ל דפטור מטעם אונס לשיטת התוס' (ב"ק כז: וסנה' עז). דאונס בנזקין פטור, י"ל דהמזיק אונס במה שנכנס הלה שלא ברשות (אמנם לשיטת הרמב"ם ב"מ פב: דאונס בנזקין חייב, א"א לומר כן).

ג. פטור משמירה ברשותו - עוד י"ל דגדר המחייב בתשלומי נזיקין הוא כמו שאמרו "ושמירתן עליך", ואין מוטל על האדם לשמור המזיקין שלו שלא יזיקו כאשר הן ברשותו, ולכן גם פטור מתשלום נזיקיהם.

ולכאורה נפ"מ בין הטעמים במקום שהניזק נכנס לשם באונס, דלפי טעם הראשון חייב שכבר אינו יכול לומר לו הזקת את עצמך, ולפי טעם האחרון פטור משום דברשותו אינו מתחייב ב'שמירתן עליך', ולפי טעם ב' תלוי אם ידע בעל החצר בכניסתו, דאם ידע ודאי שאינו בגדר אונס ולכן חייב לשלם, אך אם לא ידע פטור דמאי הו"ל למיעבד.

והנה כתב הנ"י (שם) וז"ל "שמענין מינה דאי עייל ברשות לרשות המזיק חייב" עכ"ל. ולכאורה ה"ה בניד"ד דדמי לנתן לו רשות, דהא כל מה שפתח את הדלת הוא כדי שיכנס שם. ויש לדחות דהתם הוא מדין שמירה (כדמצינו בגמ' ב"ק מח:) שקיבל עליו שמירתו בכניסתו משא"כ הכא דלא ידע מזה הבעלים ולא קיבל עליו שמירתו. וע"ע

בהוכחת הברכ"ש (ב"ק סי' טו) מהס"ד של הגמ' (שם כג: בסוגיא דפי פרה) שהפטור של שור המזיק ברשות המיוחדת למזיק שייך גם לענין קטלא דהיינו לפטור שורו מסקילה, ואם הוא כשאר פטורי תשלומין כגון שן ורגל ברה"ר, קשה מאי ס"ד לפטור שורו מסקילה, ולכן ביאר דטעם הפטור ברשות המזיק הוא משום דאין עליו שם 'מזיק'.

ובחידושי הגרש"ש (ב"ב סי' ב) כתב להדיא ב' הציורים הנ"ל, דהיינו כאשר נכנס הניזק באונס או בידיעת המזיק, ופטר המזיק משום דנקט כהטעם השלישי הנ"ל, וז"ל "אמנם נלענ"ד דכוונתו שלא חייבה תורה שמירה ותשלומין רק אם המזיק יוצא לרשות שאינו שלו, אבל אם המזיק אינו יוצא מרשותו לרשות אחרת לא חייבה תורה ע"ז לא שמירה ולא תשלומין. וזהו הכלל שאמרו בגמ' דברשות המיוחדת למזיק פטור, היינו אף אם רואה אדם שנכנס שור של חבירו לרשותו ואף אם יתברר אח"כ שהניזק היה אנוס בכניסתה, ועל כרחך דברשות שלו לא חייבה תורה, והיינו דכיון שהרשות שלו ואין לאחרים קנין בו אין שם מזיק עליה כיון שהרשות שלו לגמרי" עכ"ל.

והנה בפ' לא יחפור (ב"ב יח.) איתא דצריך בעל החרדל להרחיק חרדלו מן הדבורים משום שע"י מציצת החרדל הדבורים מתחדדות את פיהן ואוכלות את הדבש. והקשה הרשב"א (שם ע"ב ד"ה ועל עיקר) וז"ל "תמיה לי אמאי מרחיק כלל, והלא החרדל אינו נכנס לתוך תחומן של

דבורים, ודבורים הן שבאות לתוך שדה החרדל ואוכלות אותו, וא"כ הו"ל כבור המיוחדת ברשות המזיק דפטור דא"ל תורך ברשותי מאי בעי" עכ"ל בקושיא, וע"ש דכתב שיש ליישב בדוחק דהחרדל מזיק בריחו ממקומו בלי כניסת הדבורים לשם. וממאי דקשיא ליה, מבואר דס"ל דאף בגוונא שהוא גרם לביאת הדבורים אצלו שהרי החרדל מושך את הדבורים לבוא אצלו (דריח החרדל מגרה את הדבורים לבוא), גם זה בכלל הפטור דרשות המיוחדת למזיק וזה חידוש גדול, ומ"מ היה מקום ללמוד מזה לניד"ד דפטור אף כשגרם לכלב לבוא אצלו.

אך יש לחלק דלא דמי לניד"ד, דעד כאן לא מיירי אלא במשתמש בתוך שלו כדרך העולם (דכך הוא בהלכות שכנים דכל אחד עושה בתוך שלו) רק בזה הוא דס"ל דאף אם גורם להבאת הדבורים פטור, אבל בניד"ד דאינו משתמש ברשותו כדרך המשתמשים אלא כל תכליתו בהנחת הרעל הוא כדי שיכנס שם וינזק, פשיטא דחייב הואיל ועיקר כוונתו להזיק.

ועתה נשאר לנו לברר מאיזה דין חייב בפשטות היה נראה דדמי לבור וחייב אף בדיני אדם. אמנם עיין בגמ' ב"ק (מז:): דמבואר שם דהמניח סם המוות לפני בהמת חבירו פטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים, ומבואר שם דטעם הפטור משום דהו"ל שלא תאכל, ואף שכאן טעם הרעל הוא כמו אוכל שלו, הרי מבואר שם דאפי' ב'אפרזתא' שדרכה לאכול פטור.

ג. והוכחתו ממ"ש בגמ' (ב"ק סב.) דהמשאיל לחבירו מקום להניח בחצירו שעורין והניח חטיטין אלא שחיפן בשעורין, והדליק בעל החצר אש והזקן, חייב כדמי שעורין ופטור מדמי חטיטין, וביאר הרמב"ן הטעם משום דבחצרו הוא הבעלים וכל מה שחייב הוא רק מדין שומר ולא מדין מזיק אש, משא"כ אם הדליק אש אצל חצר חבירו חייב אף על דמי חטיטין משום דשמירת ממונו וגופו עליו.

הכלב בחצר דדמי לקשרו בשלשלת. אך דעת מו"ר הגרא"מ קניגספור שליט"א דגם אם מניחו בחצר חייב בקשירה. ואף שא"א להבחין אם הוא קשור, סגי בזה לצאת י"ח התקנה.

ה. ובדבר השאלה אם מותר להרעיל כלב מסוכן או באיזור של חרידים שגורם בהלה לאנשים נשים וטף. נראה דאם ביקשו מן הבעלים ואינו נשמע לכך או שיודעים בו שלא ישמע להם כלל, מותר להורגו ואף מקיים בזה מצוה (אך צריך לעשות כן בזהירות ובחכמה כדי שלא לעורר מדנים ואז יצא שכרו בהפסדו, שיכולים להביא כלב אחר כדי להכעיס בדוקא).

ו. בדבר השאלה במרעיל כלב שאינו מסוכן ומניח הרעל בביתו ופותח המרעיל את ביתו כדי שיכנס שם, חייב (דהלכתא כרב ששת ב"ק מז:): מטעם בור המתגלגל או מטעם אש, ואינו יכול לטעון על כלבו 'מאי בעי ברשותי'.

יב). עד כאן דיברנו מצד ההלכה. אמנם הלא הוא דבר פשוט דראוי להימנע מגידול כלבים וכיו"ב ואף כלב קטן שאינו מזיק כלל, הרי ממעט מקדושת הבית. ורק הריקים והפוחזים מגדלים כלבים בביתם ומשווים עצמם לכלב, וכבר אחז"ל במדרש (רבה לך לך מה-יב) "ידו בכל ויד כל בו, ידו ויד פלבו שוות, מה כלבו אוכל נבלות אף הוא אוכל נבלות" עכ"ל, הרי שכיוונו לדברי המדרש ומשווים עצמם לכלבם" (מובא בשו"ת עטרת פז ח"א כרך ג ח"מ סי' ח ד"ה ומכל

ובטעם הדבר כתבו התוס' (שם ד"ה הוה) דאין לפרש משום דחשיב כרוח שאינה מצויה, דהא מבואר שם דאם הכניס ברשות דאז קיבל עליו שמירה חייב, והלא שומר חנים פטור ברוח שאינה מצויה, לכן כתבו לפרש וז"ל "אלא היינו טעמא כיון שבמתכוין מביא עליו דבר שמזיקו אינו ראוי זה להתחייב בכך" עכ"ל.

ובביאור דבריהם כתב החזו"א (ב"ק ח-ט) דלא דמי לבור דעלמא דהניזק אזיל כדרכו וממילא נופל שם בבור, משא"כ בסם המוות הבהמה היא שהביאה על עצמה את הנזק, כן דעת רב, ולכן פטר אף בדיני שמים. אך רב ששת פליג עליה ומחייב מטעם בור המתגלגל או מטעם אש. ולהלכה פסק הרמב"ם (נו"מ ד-ב) כרב ששת.

יא). מסקנת הדברים:

א. אסור לגדל כלב אא"כ קושרו בשלשלת (ב"ק עט:; שו"ע ח"מ תט-ב).

ב. באזור שאין בני תורה מצויים בו, אזי אם אינו מזן ידוע כמסוכן אין חובה לקושרו כלל כיון דאין כלבים אלו מזיקין ובני אדם רגילים בהם. אך אם מצוי שם קיבוץ גדול של חרדים ודאי צריך לקושרו.

ג. ביישוב הסמוך למושב ערבי מותר לגדל אף כלב מסוכן בשביל שמירתו או שמירת ממונו. וקושרו ביום ומתירו בלילה כמשנ"ת לעיל.

ד. בתחילה חשבתי להקל כאשר מניח את

ד. ולא חשיב טמון כיון שגוף הבהמה גלוי. עכ"פ אם באנו לחייב מצד אש אינו חייב נזק שלם כיון דהניזק שותף בנזק, וכה"ג מנכין לו חלק השותף בנזק, ויתכן דיש לחלק דדוקא בנזקין מחלקין התשלומין משא"כ בניזק שאין עליו חובת תשלום אף שהיה שותף בנזק מגלגלים עליו את הכל.

ה. פעם שאלני מומר אחד בתמיהה "אני לא מבין מה הבעיה של החרדים עם כלבים, מה ההבדל בין כלב לבן אדם, הרי הם אותו דבר?!" ו"זכה" לכוון למה שאחז"ל בסוף סוטה "פני הדור כפני הכלב", וגם

ומשתמשים בה לגידול בעלי חיים וכיו"ב, וזה מה שקורה בעולם. וברוך הוא אלקינו שהבדלנו מן הטועים אשר שרויים אנו בני התורה במחנינו בין בני אדם ונבדלים מתרבות גויי הארצות וזוכים לעשות גמילות חסדים ולהשקיע את כח הנתינה וההתמסרות עם בני האדם.¹

האמור¹. וראה בספר חסידים (סי' אלף לח) שכתב וז"ל "יש דברים הרבה מרבים הבל (קהלת ו-יא), זה המגדלים עופות לנוי ולקילוס, ומה שמוציא עליהם היה לו לתת לעניים" עכ"ל.

והנה בכל אחד ואחד קיים כח נתינה אלא שיש לוקחים מתנה זו שנתן לנו ה'



כיוון לדברי המדרש הנ"ל ד"דו ויד פלבו שוות", ישמרנו ה', וירחם המרחם ויזכו באמת כל ישראל לחזור בתשובה שלימה.

ו. וע"ע בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"א סי' קסג ד"ה ובר מן דין) ובשו"ת להורות נתן (חי"א סי' עז).
 ז. אמנם במקום שצריכים שמירה ואין לזה תחליף אחר כגון ביישובים הסמוכים לערבים, וכיו"ב דדמי לסמוכין לספר, פשיטא דאין בזה בעיה כמשנ"ת לעיל.

הרב אברהם דבדה

בענין בוש בבריתו של אברהם אבינו ע"ה

בנ"א על כן אם מכסה עצמו נראה כבוש בבריתו של א"א, אבל כשעולה ופניו כלפי העם מותר לכסות עצמו משום צניעות.

וא"כ במקוואות שלנו שהם קטנים אם יש בהם בני אדם (בבור המקוה או סמוך לו), יש לומר בפשטות שמותר לכסות עצמו כיון שיש לו ענין הצניעות ממילא אין עוד חשש של נראה כבוש בבריתו של אאע"ה. ושפיר דמי לכסות עצמו בין בירידתו בין בעלייתו.

וכן ראיתי בשם הערוך (ערך פן ג) ופסקי ריא"ז (הלכה ב אות יז) שכל דברי רב שאין לו לכסות עצמו בירידתו לנהר הני מילי כשאין אחר רואהו אבל בכה"ג שיש אחר רואהו שפיר דמי לכסות עצמו גם בירידתו. וכן פירש הערוך על 'רבנן דבי רב אשי' כי נחתי זקפי - פירוש יורדין כדרכן שאין רואהו אחר. כי סלקו שחו - שלא יראהו בני אדם ע"כ. ודוק מיניה דבמקוה שלנו אם יש בנ"א במקוה שפיר דמי לכסות עצמו בירידתו משום צניעות.

ועוד יש לומר בנהר הוא פושט בגדיו סמוך לנהר ויורד לרחוץ על כן אין צריך לכסות עצמו כי מוכרח להיות ערום בנהר וגם אין רואהו בירידתו אבל כשהוא הולך מעט בין מקום פשיטת הבגדים עד הנהר שפיר דמי לכסות עצמו בדרך הזו ולכן במקוה שאדם פושט בגדיו בחדר אחד או באותו חדר בקצה שני והולך עד המים מכוסה שפיר דמי ורק כשיוורד לתוך המים לא יכסה עצמו עוד אם הוא לבדו אבל כשיש

שאלה: ההולך לטבול במקוה ציבורי האם מותר לו לכסות עצמו בירידתו אל בור המקוה, וכן בעלייתו.

תשובה: בגמ' שבת מא. א"ר זירא אנא חזיתיה לרבי אבהו שהניח ידיו כנגד פניו של מטה (כשהיה רוחץ בנהר ומשום צניעות כדלקמן) ולא ידענא אי נגע אי לא נגע, והקשו פשיטא דלא נגע (ומה הסתפק ר"ז) דתניא ר"א אומר כל האוחז באמה ומשתין כאילו מביא מבול לעולם וכו'. ותירצו הכא משום ביעתותא דנהרא. פירש רבינו חננאל, דר' אבהו היה מבעית מעליית הנהר ואין לו פנאי להתחמם ולכן אפילו נגע לא אכפת לן [ולכן ר"ז הסתפק על ר' אבהו אי נגע אי לא נגע, דגם אם נגע אין איסור, דמשום הפחד א"א לו להתחמם ושרין] ושוב שאלו והא אמר ר' אבא א"ר הונא אמר רב "כל המניח ידיו כנגד פניו של מטה כאילו כופר בבריתו של אברהם אבינו" (דנראה שהוא בוש בדבר. רש"י). ותירצו "לא קשיא הא כי נחית הא כי סליק" ופירש רש"י כי נחית לנהר פניו כלפי הנהר ואין כאן משום צניעות אסור לכסותו. כי סליק ופניו כלפי העם מותר משום צניעות. רבנן דבי רב אשי כי קא נחתי זקפי, כי קא סלקי שחי. (היו מתכופפים בעלייתם מן הנהר משום צניעות).

והנה מבואר ברש"י דרק בירידתו לנהר שמוכרח לילך ערום וגם אין בעיא של צניעות כי אין רואה או כי הנהר גדול ורחב וכל אחד עסוק ברחיצתו, או שאין בו

מבואר בדבריו דאפילו כשהוא יחידי לא יסיר בגדיו אלא סמוך לנהר כמה שאפשר שלא להיות בגילוי בשר שלא לצורך.

ועוד יש לציין דדין זה של רב כל המניח ידיו כנגד פניו של מטה כאילו כופר בבריתו של א"א והחילוק בין סליק לנחית לא נזכר בג' עמודי הוראה הרי"ף הרא"ש והרמב"ם וכן לא נזכר בשו"ע והטור. (והגהות אשר"י (מהרי"ח) ברא"ש בשבת שם, מזכירו וכותב כנ"ל דרק כשפניו לנהר דאין רואה לא יכסה אבל כשעולה מן הנהר מכסה משום צניעות) ובאחרונים המג"א בסי' ב (ס"ק ב) מזכיר ענין זה וכנ"ל אבל המעיין יראה דלא בא להזכיר הלכה נוספת על הנז' בשו"ע אלא לתרץ שלא יקשה מדין זה על הנז' בשו"ע שם וכותב זאת בשם של"ה. ואמנם המשנ"ב בס"ק א' הזכיר דין זה וציין מקורו בשעה"צ למג"א אולי כיון דעכ"פ נז' בהג' אשר"י והערות, וכן שבשו"ע הרב הזכיר דין זה, אבל מהפוסקים הקדמונים שהזכירו דין זה וכן משו"ע הרב הראנו בס"ד דכשיש רואים יכול לכסות עצמו גם בירידתו.

ועוד יש לומר דכל דברי רב רק במניח ידו כנגד פניו של מטה דאז נראה בוש בבריתו (ועיין אור החמה הנד"מ שביאר מה שי"ך בוש כשאין רואה) אבל כשהוא מכסה עצמו במגבת וממילא מכסה גם רגליו ואחוריו בזה לא נראה שמתבייש בבריתו של א"א ואין קפידא כלל. ורק הקפידא של רב היא במכסה בידו שמכסה רק אותו מקום בלבד דאז נראה כמתבייש וכו'. ודו"ק.

והנה בגמ' שם אמרו רבא שחי ר' זירא זקיף וכתב הרש"ש משמע דרבא לעולם שחי בין בירידתו בין בעלייתו וכותב דלא מוכרח שעשה שלא כרב, די"ל ששחיה לא מוכח כולי האי שעושה מחמת בוש כי אם במניח ידיו. וא"כ לפי"ד הרש"ש הללו יש

אחרים הרשות בידו לכסות עד שיכניס ממש חצי גופו התחתון למים ותע"ב.

ועיין מג"א (סי' ב ס"ק ב) בשם השל"ה דאין קושיא מדין זה דלא מכסה עצמו בירידתו על מש"כ שו"ע שם - דאף בחדרי חדרים צריך להיות צנוע כי כבודו מלא כל הארץ, משום - דבנהר כשיורד לרחוץ הוא מוכרח להיות ערום אז, לכן כשמכסה נראה בוש וכו' אבל כשאינו מוכרח אדרבה הצניעות יפה וטובה. ומיניה לניד"ד כשפושט מלבושיו בחדר אחר או שהולך עד המקוה איזה פסיעות שפי"ד לכסות עצמו בבגד ורק כשיורד ממש למקוה יסיר הבגד המגבת וכדו' וכשיש בנ"א בבור המקוה אזי אם ירצה יכול להסיר הכיסוי רק כשמכניס גופו ממש למים, דכשיש רואה יש גדר צניעות וכפניו כלפי העם דמי דשייך צניעות.

וכן יש לדייק בדברי שו"ע הרב (סי' ב ס"ב) אחר שכתב לפשוט בגדיו וללובשם תחת הסדין כתב וז"ל: וכן יזהר כשמחליף חלוקו באמצע היום או הלילה, אא"כ הוא בבית המרחץ שדרכן של בנ"א לילך שם ערומים וא"א בענין אחר ואין בזה משום פריצות וכן כשרוחץ בנהר, רק שיש לו לפשוט וללבוש סמוך לנהר כל מה שאפשר בכדי שלא לילך בגילוי הגוף שלא לצורך ואפי' ערותו א"צ לכסות בירידתו לנהר ולא עוד אלא שהמכסה נראה שהוא בוש בדבר וכאילו כופר בבריתו של א"א, אך בעלייתו שפניו כלפי העם ישחה, או ישים ידו כנגד ערותו לכסותה ובלבד שלא יגע בה כמו שיתבאר "וכן כשרוחץ במרחץ עם בנ"א ואם אפשר לו לכסותה מעיניהם בבגד מה טוב" עכ"ל.

מבואר בדב"ק דכל מה שאין לו לכסות ערותו בירידתו היינו כשאין רואה אבל כשהוא במרחץ עם בנ"א טוב לכסותה בבגד לא שנא בעלייתו לא שנא בירידתו וגם

הקפידא כשמכסה רק אותו מקום דווקא וכמ"ש בחי' הרש"ש דבשוחה לא מוכח כולי האי שעושה מחמת בושא וה"ה וק"ו במכסה חצי גופו בבגד.

ועוד די"ל דהפוסקים ג' עמודי הוראה קראו שמיטה לדין זה מחמת מנהגו של רבא דהיה מכסה בריתו אף בירידתו.

ובן מסופר על מרן הבבא סאלי זיע"א (ספר האדמו"ר רבינו ישראל אביחצירא לחתנו הגה"צ רבי יהודה אריה הראל זצוק"ל, עמ' 142): כשהיה נכנס לבית הטבילה היה פושט את בגדיו העליונים, ונשאר עם חלוק שכסה את כל גופו, כשהגיע לבור הטבילה הוריד את מנעליו וירד כשהחלוק לגופו אל המדרגה המובילה למקוה כאשר נגעו שולי חלוקו במים החל להוציא את החלוק, תוך שהוא יורד במדרגות, עד שכאשר סיים להוריד את חלוקו, היה כל גופו מכוסה במי המקוה. כאשר סיים את טבילתו יצא מן המקוה בסדר דומה לכניסתו ובהגיע רגליו אל מחוץ למקוה היה כבר גופו הטהור מכוסה. ע"כ.

והנה ודאי מרן הבבא סאלי היה נמצא לבדו בבור הטבילה ובכל זאת היה מכוסה כולו בכניסתו ויציאתו דאף לדברי רב בגמ', כל הקפידא לכסות בידי מקום הברית שנראה כמתבייש במצות מילה שלו, אבל כשמכסה גם מקומות אחרים בגופו אין שום חשש דרואים שלצניעות הוא עושה. ובזכות הטהרה והצניעות, יבא גואל דאתי מרות.

לומר גם במכסה חלק גופו במגבת לא מוכח כולי האי שמתבייש בבריתו ושרי. ועיין גם רש"י (ד"ה ר' זירא) דמוכח כהנחת הרש"ש בפשט דרבא עשה כן גם בירידתו. שכתב רש"י ר"ז חייש לרב, משמע אבל רבא לא חייש. ויותר מזה מרש"י משמע דלא חייש רבא כלל לדרב ובמה ששחה מוכח דאפשר לכסות גם בירידתו וי"ל דמשום רבא לא פסקו ג' עמודי הוראה הא דרב, דרבא בתראה. והרי שחה גם בירידתו א"כ אין קפידא לכסות אותו מקום בידי גם בירידתו ואף שהרש"ש חילק בין שוחה למכסה בידי אפשר דהפוסקים לא סבירא להו חילוק זה ולעולם רבא לא עביד כרב ולכן אין לקבוע הלכה כהנהגת רב דיש לומר משנת חסידים היא ולא הלכה.

מסקנא דמילתא בס"ד, במקואות שלנו כל שיש בנ"א בבור הטבילה (או בסמוך) כשיורד לטבול יכול לכסות פניו של מטה אפילו בידי ולא מבעיא בעלייתו ופניו כלפי העם דמכסה עצמו וכמ"ש רש"י דהחילוק בין ירידה לעליה דבעלייתו פניו כלפי העם ומותר משום צניעות. וא"כ בירידתו כל ששייך צניעות שפיר דמי וכמ"ש להדיא בערוך והגהות אשרי ופסקי ריא"ז (ה"ב אות יז) וכן משמע בשו"ע הרב.

וכשמכסה עצמו בירידתו בבגד ועי"ז מתכסה חלק גופו רגליו ואחוריו וכיוצא י"ל דאין קפידא כלל דכל



הרב דוד הכט

הערות בידיני וסתות

- א. הפלגה בעונות שאינם שוות. (נו"ב תנ' פג)
- ב. ווסת הפלגה בדילוג, בכמה פעמים נקבעת.
- ג. הפלגה קצרה, האם עוקרת הפלגה ארוכה.
- ד. ראיות הראויות לקביעת ב' ווסתות שונות, איזה מהם העיקרית.

א. הפלגה בעונות שאינם שוות: (נו"ב תנ' פג)

הנידון: ראתה ראייה בעונת יום, וראתה שוב בליל 25, איך תחשוש להפלגה הבאה, האם ב25 הבא בעונת לילה כמו הפעם האחרונה, או שתספור את העונות, ובמקרה הנזכר זהו 48 עונות, ולפיהם תחשוש להפלגה הבאה, שזה ייצא ב24 בעונת יום. וה"ה לקביעת ווסת אם תראה באמת ב24 ביום, ולאחמ"כ שוב ב24 בלילה, האם קבעה ווסת להפלגה שווה של 48 עונות.

הנו"ב (מהד"ת ספ"ג) דן בזה ומכריע שאין דבר כזה והכל מחושב על פי היום, דהיינו במקרה הנזכר 25, ולאחמ"כ לפי הווסת האחרונה נחשוש לעונה שהיתה, במקרה הנזכר לילה.^א והביא כמה הוכחות וסברות^ב לדבריו, ונדון בהם כדלהלן.

מה שרצה להוכיח מהראב"ד שכתב (וסתות ג ל) 'ישאר הוסתות שהם תלויים בימים כבר אמרנו שהיא חוששת אליהם בכל אותה עונה, וכך הוא דינה שאם היתה למודה כל

ימיה לראות ביום אינה חוששת אלא ביום וכו' עכ"ל שרצה להוכיח [שבשונה מהרמב"ן והש"ע שמעתיקים דין זה שעונת יום לא קובע ללילה, וכן הפוך, רק לגבי 'ווסת החודש', הראב"ד כאן סתם שכל וסתות התלויים בימים הדין הוא שלילה לא משפיעה על היום וכן הפוך. יש לעיין בראיה זו שהרי הראב"ד [וכן שאר הראשונים] קוראים ל'ווסת הימים' רק לווסת החודש או ווסת השבוע, דהיינו ווסת הבא מחמת היום, (ולא מחמת גוף האשה), ו'וסת הפלגה' נקרא 'הפלגה' סתם, ואפי' לא ימי הפלגה, וכמו שהובא ראב"ד כזה בב"י בסימן זה (יב א)) שמחלק בפירוש בין 'וסתות דיומי' לבין 'וסתות דהפלגה' (צוטט לעיל בנושא של 'ווסת הפלגה בדילוג') ולפ"ז אפשר שגם הראב"ד כהרמב"ן והש"ע הזכיר דין זה רק בווסת החודש והשבוע.

ומה שהוכיח מהרא"ה ב'בדק הבית' שלשיטתו (של הרא"ה) שמונים את 'ווסת החודש' למולד הלבנה, וכגון ראתה בה' למולד ניסן בעונת לילה, שבודאי תחשוש לה' למולד אייר בעונת הלילה, על

א. ודלא כדעת השואל ר' דוד טעבלי.

ב. על אף שכתב על סברת השואל (ר"ד טעבלי) ש'היא סברה ישרה, ונכונה מאוד מצד השכל'.

להתמלאות לאחר 48 עונות מראיתה הקודמת,^ד ומבחינת הפלגתה זהו הזמן המסוגל שוב לראיה.

וסמך לזה יש להביא מהרמב"ן בהלכותיו (פ"ה הי"ד) שכתב ד'כל מקום שנאמר בענין זה יום אין משמעו אלא עונה או יום או לילה' ולפ"ז בהפלגה כשמדברים על ימים אפשר שהכוונה על עונות, ואף שיש לדחות שהרמב"ן שם הרי בא לומר שעונת החודש היום לא קובע ללילה, וכן הפוך, מ"מ המילים הפשוטות ואף גוף הסברא, משליך באופן ישיר, לזה שבהפלגה נספור רק עונות.

סמך נוסף יש להביא מזה שבווסת הפלגה מסבירים הראשונים, וכן בשו"ע (ס"ב), שצריך ש'תראה ארבע פעמים וביניהם שלשה זמנים שונים' והמשמעות שצריך את כל ה'ראיות בסדרה אחת, ולפי הנו"ב הרי הראיה הראשונה לא משנה לנו כלל איזה עונה היתה, שהרי אין זה אלא לתחילת ספירה ובכל מקרה זה יחידה של יום, אכן לפי מה שכתבנו, צריך שכל 4 הראיות יהיו במרחקים מדויקים של מספרי עונות, כולל הראיה הראשונה.

ולמעשה צ"ע.^ה

אף ש(כמעט) תמיד, מבחינת המולד עצמו זה אמור לצאת בעונת יום (שהרי החודש הוא קצת יותר מ29.5 ימים), שמוכח שהעונה מחושבת בנפרד, יש לעיין שהרי המדובר שם הוא בווסת החודש שהיום הוא הגורם, ובזה בודאי אמרין שהעונה אם יום או לילה, הם בודאי גורמים רציניים, וכל הנידון שלנו זה ב'ווסת הפלגה' שזה מחמת שהתמלא הדם בגוף האשה, וכלשון הרמב"ן בחידושיו (סד). ש'מתמלאה ונופצת', וזה מנלן שהיום או הלילה הם בכלל גורמים.

ובגוף סברתי^ו דלענין אם אירע הדבר שממנו היא מפלגת ראיתה, נחשב כל היום לגוף אחד, [על אף שלענין קביעות דיינינן רק אם זה בעונה המסוימת], יש לעיין שהרי 'הפלגה' הווסת אינו נגרם ע"י היום או משהו כזה, אלא זה שעבר פרק זמן מסוים מהמחזור הקודם, וכמו שהרמב"ן בחידושיו (סד). סובר בקיצוניות, שמאורעות הזמן או קביעת החודש לא משפיעים כלל ורק גוף האשה ש'מתמלאה ונופצת' לזמן הקבוע, ואף ששאר הראשונים חלקו, הם רק הוסיפו שיש גם ווסת הבא מחמת הימים, אבל לעולם בביאור 'ווסת הפלגה' בזה לא חלקו כלל, ולפ"ז לעניננו האשה המדוברת דרכה

ג. בתוספת בהירות ע"פ ה'נחל אשכול' והחזו"א. וע"ע בחזו"א (ספ"ה סע' נט - עד) אריכות דברים בזה.
ד. ועל אף שגם לפי סברא זו, לא נספור שעות אלא עונות, ולא אכפת לנו אם הראיה הראשונה תהיה בשעה הראשונה לעונה, והשניה בשעה שביעית לעונה, והשלישית בשעה השניה לעונה, היינו כיון שאנחנו פוסקים כ' יתירה בדף פג: דהווסת היא עונה שלמה, וכולה נחשבת כיחידה אחת לענין הראיה. (ואפשר דאף ר' יוסי לא חלק בזה, אלא שהיקל יותר שאם קבעה בשעה מוגדרת בתוך הווסת, אין צריכה לחשוש יותר, אבל באופן רגיל אפשר שמסכים לזה שכל העונה נחשבת כראיה אחת לענין ווסתה. וע"ע בזה בחזו"א הנזכר שלומד אחרת, וצ"ע.)

ה. ובשו"ת שבט הלוי (ח"ג סי' קכה) רוצה לפשר ולומר שמלכתחילה אי"צ לחשוש שתקבע הפלגה למספרי עונות, דאינו מצוי, אבל אם בכל זאת קבעה, נעשה קבוע גמור. (וכעין ווסת הדילוג שאין חוששים לו עד שנקבע.) וכך גם רצה להסביר את ה'תפארת למשה' שפסק הפלגה דעונות, מה'פרי דעה' שמפקק עליו מדברי הנו"ב, דלפי דבריו אתי שפיר. (ובשיעורי שבט הלוי ציין זה רק כווסת לחומרא, ודלא כמשמעות התשובה.) ועפ"ז מסביר שיש ב' סוגי 'הפלגות', אחד בספירת יחידות של ימים, ואחד בספירה של עונות, וצ"ע.

לפי רב כך, אמנם בודאי לפי שמואל שלא תצטרך יותר מ 4 ראיות.

וסברתם לכא', כהבנת הראב"ד (הובא בב"י) וז"ל 'לא פליגי רב ושמואל בשאר ווסתות, דאי ווסתות דיומי (-ווסת החודש והשבוע השווים) דכ"ע קמייטא ממניינא הוי, ואי וסתות דהפלגה נינהו דכו"ע קמייטא לאו ממניינא (והיינו דצריך 4 ראיות), ובקביעות ימי החודש בדילוג הוא דפליגי, דרב מדמי ליה לקביעות ימי החודש הסדור, ושמואל מדמי ליה לקביעות הפלגה' עכ"ל, וביאורו, דבווסת 'החודש בדילוג' יש כאן הרי גם הפלגה, (החודש + הפלגה) והשאלה האם בסופו של דבר, הבסיס הוא ווסת החודש, (-רב) ולכך הראשונה מן המנין, או שכיון שיש כאן גם הפלגה אזי צריך את הראיה שממנה תפליג, (-שמואל) ולכך צריך 4 ראיות, וזה הכוונה 'שילשה בדילוג' דהיינו, שצריך לשלש בהפלגה, ובראיה ראשונה דהיינו טו בניסן לא הפליגה מראייתה הקודמת פרק זמן מוגדר, שתתחבר לווסת הנוכחית, והלכך תצטרך ראיה רביעית דהיינו יח בתמוז.

ולפ"ז בנדון דידן בווסת 'הפלגה בדילוג' בזה בין לרב בין לשמואל הרי זה ווסת הפלגה, ולכך תצטרך לכו"ע 4 ראיות. (אך אין שום סיבה שלפי שמואל תצטרך יותר ראיות כמבואר)

אמנם דברי הרמב"ן בהלכותיו (פ"ו ה"ג) לגבי עקירת ווסת, צריכים עיון וז"ל 'שינתה ראיותיה ולא השוותה אותן, כגון ששינתה פעם אחת לל', והשנית לל"ב, והשלישית לל"ד, נעקר הווסת הראשון ואין לה ווסת כלל', ויש לעיין שהרי לפי מה שכתבנו אף לפי שמואל יספיקו 3 הפלגות

שו"ר שבשו"ע הגר"ז (ס"ק לו) ג"כ כתב כן, ד'הפלגה' היא לפי מספרי עונות, ואף הביא את הרמב"ן הנזכר, ונראה דעליו נסמך.

ב. ווסת הפלגה בדילוג, בכמה

פעמים נקבעת:

בדין ווסת החודש בדילוג ראינו בגמ' מחלוקת רב ושמואל אי מנינן את הפעם הראשונה או שלא, וכגון ראתה טו בניסן, טז באייר, יז בסיון, שלפי רב קבעה ווסת לדילוג, ולפי שמואל לא תקבע עד ש'תשלש בדילוג' ותחזור ותראה ביח בתמוז.

וההבנה הפשוטה, שלפי שמואל לא קובעת עד שתשלש דהיינו שתדלג יום * 3, ובטז באייר הריהי מדלגת לראשונה ביום מהחודש הקודם, ולכך אינה קובעת עד יח בתמוז.

ולפ"ז טוענים הפוסקים (ב"י ב"ח דרישה ופרישה ט"ז ש"ך הגר"א) דבווסת 'הפלגה שווה' שבשביל לקבוע, צריך 3 הפלגות דהיינו 4 ראיות, ב'הפלגה בדילוג' לפי שמואל היא תצטרך 4 הפלגות (- 5 ראיות) וכגון ראתה היום, ולאחר 30, ולאחר 31, ולאחר 32, ולאחר 33, רק אז קבעה ווסת, והטעם שהרי ב 31 מדלגת לראשונה ביום אחד, מעבר להפלגה הקודמת.

ולכא' קשה שהרא"ש בסוגיין כותב 'דבהפלגה בדילוג מודה רב שצריך ארבע ראיות' משמע מדבריו שפשוט שלפי שמואל אי"צ יותר, ובתוס' מפרש יותר (וכבר העיר כן הגר"א) שכותב 'דכו"ע דאין הראשונה מן המנין, ובעינן שתשלש בדילוג, כגון ראתה עכשיו, ושניה בעשרים לה, ושלישית בכ"א לשניה' והם באו לומר שאפי'

גם את רב וגם את שמואל לחומרא, הרי שלפי כל שאר הפוסקים לאחר 3 הפלגות (4-ראיות) היא קובעת ווסת לחומרא כרב, ולפי מה שכתבנו שב'הפלגה בדילוג' גם שמואל מסכים שקובעת מייד לאחר 3 הפלגות, יוצא שנקבע הוסת גם לקולא. ולמעשה יש לדון שאף שלכא' הבנו בראשונים כך, מ"מ רוב ככל האחרונים הבינו אחרת ויש לדון להחמיר, אמנם במקום הצורך אפשר דלבני אשכנז יש מקום לסמוך בזה על הרמ"א, שכתבנו שהוא מסכים לכא' לקולא, וצ"ע.

ג. הפלגה קצרה, האם עוקרת הפלגה ארוכה:

על פי דעת הפוסקים שתחילת ספירת 'הפלגה' זה תמיד מהראיה האחרונה (ב"ח, ש"ך, ולמעשה מפורש כן ברמב"ן פ"ו הל' א' ב', ודלא כהב"י, הדרכי משה והט"ז) האם הפלגה קצרה עוקרת הפלגה ארוכה, בלשון הב"ח משמע, וכן מפורש בש"ך (סק"מ) דעוקרת, והיינו שאנחנו תמיד נתייחס רק להפלגה האחרונה שהיתה לאשה, (על שהארוכה לא נעקרה בנקיות).

והיה מקום להביא לזה סמך ממשמעות דברי הרמב"ן, (פ"ה הכ"א) וז"ל 'לעולם חוששת לב' חששות הללו לוסת החודש ולהפלגה, עד שיקבע לה אחד מהן ג' פעמים כדינו, כיצד, ראתה בא' בניסן ובכ' בו, חוששת לא' באייר מפני ר"ח ניסן, ואם לא ראתה, חוששת לט' בו לשיעור הפלגה של כ', ראתה בט' בו או שלא ראתה בו, חוששת לכ' באייר שמא בימי החודש תקבע וסת, שהרי ראתה בכ' בניסן. 'עכ"ל, והיה מקום להוכיח מזה שכתב הרמב"ן ש'אם לא ראתה (בא' אייר) חוששת לט' בו לשיעור הפלגה של כ', הא אם כן ראתה התבטל לגמרי החשש להפלגת כ', ועל אף שפשוט שנצטרך

(4-ראיות) לקביעת הוסת, ומדוע א"כ לא קבעה ווסת הפלגה בדילוג, ואף הרמב"ן עצמו לגבי קביעת וסתות (פ"ה הי"ב) בדוגמא של הפלגה בדילוג הוא מביא רק 3 הפלגות (4-ראיות) וכמו שכתבנו, [וכן בהלכה כ"ב לגבי ווסת הדילוג שאינה חוששת לו עד שתקבענו, בדוגמא שלו מביא רק 3 הפלגות, אמנם בזה גירסת הטור וב"י שם שיש 4 הפלגות], ויש להוסיף שקשה לומר שהרמב"ן בעקירת וסת (פ"ו ה"ג) בא להפקיע את מה שכתבנו שהרי א"כ היה לו לומר זה לפנ"ז בהלכות קביעת וסת (פ"ה), ועוד שהיה לו לתפוס את הדילוג הפשוט של תוספת יום אחד וכגון 30, 31, 32, ולא דילוג של 2, [על אף שבודאי גם בדילוג של 2 אם הושוו, הריהי קובעת ווסת, וכמו שכתב בפירוש בפ"ה הי"ב]. ולמעשה צע"ג.

אותה קושיה יש גם בדברי השו"ע שבס"ה לגבי 'הפלגה בדילוג' סותם שמספיק 3 הפלגות, ורק בס"ז לגבי 'חודש בדילוג' מביא את מחלוקת רב ושמואל, [ופוסק את שניהם לחומרא], ושוב בסט"ו לגבי עקירת ווסת מצטט את הרמב"ן הנזכר, ששינתה וראתה בהפגות 30, 32, 34, אין לה ווסת כלל, וצע"ג.

אמנם לכא' הרמ"א בס"ג לגבי ווסת דילוג החודש ודילוג הפלגה, פסק כדברינו, וז"ל 'רק י"א כי בדילוג חודש, הראיה הראשונה מן המנין' והקשה הש"ך (ס"ק לז) שהרי הסוברים שבדילוג החודש הראשנה מן המנין, הרי גם בהפלגה כך, אמנם לפי שכתבנו מאוד מובנת הערת הרמ"א, שהרי כל מחלוקת רב ושמואל זה רק ב'החודש בהפלגה' אם צריך 3 ראיות או 4, משא"כ ב'הפלגה בדילוג' שלכו"ע צריך 4 ראיות.

ולמעשה כל הנפק"מ זה רק לקולא, שהרי השו"ע בסעיף ז' בכל מקרה פוסק

הגירסא הפשוטה בגמ', (גירסת רש"י הרא"ש, ועוד כו"כ ראשונים) וזה לשון הגמ' 'אר"פ לא אמרן אלא דקבעתיה תלתא זימני, דצריכי תלתא זימני למעקריה, אבל תרי זימני, בחדא זימני מיעקר, מאי קמ"ל, תנינא אין האשה קובעת לה וסת עד שתקבענה שלש פעמים, מהו דתימא חדא לחד, תרי לתרי, קמ"ל, תניא כוותיה דר"פ, היתה למודה להיות רואה יום כ', ושינתה ליום ל', זה וזה אסורין, הגיע יום כ' ולא ראתה, מותרת לשמש עד יום ל', וחוששת ליום ל', הגיע יום ל' וראתה, הגיע יום כ' ולא ראתה, והגיע יום ל' ולא ראתה, והגיע יום כ' וראתה הותר יום ל', ונאסר יום כ', מפני שאורח בזמנו בא. ' ע"כ לשון הגמ', ואם נאמר שוסת קצרה (אפי' קבועה) עוקרת וסת ארוכה שאינה קבועה, איך הגמ' מוכיחה כלל מברייתא זו כר"פ, שוסת שאינו קבוע נעקר בפעם אחת, הרי שם אפשר לומר שהסיבה שנעקר זה בגלל שהוסת של הכ' היא וסת קבועה, והרי היא עוקרת וסת ארוכה שאינה קבועה, אלא ע"כ מוכח מהגמ' עפ"י גירסא זו, ש'וסת ארוכה אינה נעקרת, אלא בנקיות'.

ופשטות הגמ' מדברת בוסת הפלגה, שהרי בסתמא אם לא כתוב 'לחודש' הכוונה להפלגה, וכעין המשנה שם בפג: למטה דהיתה למודה לראות ביום טו ושינתה ליום כ', שהיה כ"כ פשוט לגמ' שמדובר בהפלגה, עד שהגמ' בדף לט. מביאה את רב יוסף, שבשביל להרוויח את הדין שאינה קובעת וסת בימי זיבתה, העמיד שהספירה

להתחיל בראיה האחרונה, את הספירה מחדש, מ"מ (אם לא תראה בט') שתחשוש ליום כ' גם משום הפלגת כ', (שלא נעקרה), ולא רק משום וסת החודש.

אך למעשה אפשר לדחות ולומר שהרמב"ן הרי חזר על כל וסת רק פעם אחת, שהרי לא חזר ואמר שאם ראתה בא' אייר תחשוש שוב בא' בסיון לווסת החודש, אלא זה כלל בסוף ההלכה שכתב וז"ל 'וכך היא חוששת לשניהם עד שתקבע וסת הפלגה בד' ראיות, או וסת החודש בג' או שתעקר האחד בעקירת פעם אחת'. הרי שכלל את כל הוסתות שצריכים או שתקבע, או שתעקר בעקירתו, ולפ"ז אפשר שגם אם הרמב"ן סבר שצריכה לחזור ולחשוש לוסת ארוכה שלא נעקרה, הוא לא היה חייב לפרט זה.

ובגוף הנושא, הובא בזה לכא' כבר ברמב"ן מחלוקת ראשונים (פ"ו ה"ב) וז"ל 'כשחוזרת לראות ביום וסתה לכ' אע"פ שחזר הווסת למקומו, יש שהורה שצריכה לחוש ליום ל' ממנו (-ווסת ארוכה שלא נעקרה בנקיות), ויש שהורה שאינה חוששת כלום משעה שחזר הווסת הקבוע למקומו נעקר שאינו קבוע, ולזה דעתי נוטה שאם אין אתה אומר כן, תהא האשה זו כל ימיה רואה מכ' לכ' ועדיין צריכה לחוש לשלושים. ' עכ"ל.

והדעה הראשונה, היא דעת הראב"ד בבעלי הנפש (ס"ג יז, [כא']).

ויש לזה ראייה מהגמ' בדף סד. על פי

1. מהדו"ב השמיט את המקטע הזה שם, ויש לדון אם חזר בו, וגם אם חזר בו, לכא' זה רק במקרה שהווסת הארוכה אינה קבועה, והוסת הקצרה כן נקבעה, שהרי אם קבע לשניהם גם במהדו"ב כתב בהלכה יז (צוין למעלה) שווסת קצרה קבועה אינה עוקרת וסת ארוכה קבועה, ובפשטות ה"ה, דוסת קצרה שאינה קבועה אינה עוקרת וסת ארוכה שאינה קבועה, כך שבכל מקרה לא מיקל מעבר לשיטה השניה המבוארת למעלה.

את את הדין הנזכר, ובפירוש גם פוסק (פ"ח ה"ח) שווסת קבועה קצרה, עוקרת ווסת ארוכה שלא נקבעה.

ובך גם הכרעת הרמב"ן (פ"ו ה"ב) שווסת קצרה שנקבעה עוקרת וסת ארוכה שאינה קבועה.

אמנם בדעת השו"ע צ"ע, שמצד אחד פסק (סי"ד) כהרמב"ם ש'אם לאחר ששינתה פעם או פעמים ליום שלושים ראתה לסוף עשרים, חזר וסת של עשרים למקומו והותר שלושים^ט, ומצד שני פוסק בפירוש (סט"ו) שכל זמן שלא קבעה ווסת קבועה חדשה, חוזרת לקביעותה הקודמת בראיה אחת^י, והיינו דגרס בגמ' כגירסת רש"י, וקשה שהרי לפי גירסת רש"י מוכח שווסת קצרה אף שנקבעה אינה עוקרת ווסת ארוכה כלל.^{יא}

אמנם הרמב"ן בחידושים (פד.) מביא בשם הראב"ד (לא מצאתי) שהוא מסביר את כל הגמ' הנזכרת ב'וסת החודש'^{יב} ושם בכל מקרה אין שייך לעקור את יום ל'

שם מתחילה מזמן הטבילה, ולא היה כלל צד לומר שהמדובר בווסת החודש, ובפשטות ה"ה הכא, ובאמת הרמב"ן בחידושו כאן במקום היה לו פשוט כך. ולפ"ז לכא' מוכח מהגמ' שווסת ארוכה, אף שאינה קבועה, אינה נעקרת בשום אופן, אלא בנקיות. דאל"ה מהיכן מוכח כברייטא זו כר"פ, הרי אפשר לומר שכל הסיבה שעקרה את יום הל' זה בגלל הווסת הקצרה שנקבעה.

אכן, יש את גירסת הר"ן בגמ' שהוא גורס ד'היתה למודה להיות רואה ביום כ' ושינתה ליום ל', זה וזה אסורין, הגיע יום כ' ולא ראתה, יום ל' וראתה, יום כ' וראתה, חזרה לוסתה הראשונה, דאורח בזמנו בא. ' ע"כ. ולפ"ז מוכח להיפך, שווסת קצרה קבועה עוקרת ווסת ארוכה שאינה קבועה.^{יג}

אמנם לפי גירסא זו נשמט הדין, שאשה אף שעקרה וסתה, כל זמן שלא קבעה ווסת חדשה, תחזור לקביעותה הקודמת בראיה אחת.

וזהו ממש דעת הרמב"ם שמצד אחד משמיט

ז. וכע"ז בתוה"ב (ז שער ג) על פי תיקון הט"ז (ס"ק כח).

וע"ע בהשגות הר"ז על ספר בעלי הנפש, (וסתות ח) שיש לו גירסא דומה, אלא שמוסיף בסוף 'יום כ' וראתה, הגיע יום ל' ולא ראתה הותר יום ל' ונאסר יום כ' מפני שאורח בזמנו בא' ע"כ, ולפ"ז לא מוכיח מירי על הדין הנוכחי, ונפק"מ רק לגבי הדין הנוסף, האם בלי קביעת ווסת אחרת חוזרת לקביעותה הראשון בראיה אחת, כמבואר שם.

ח. ובהבנת הגמ', לפי גירסא זו כברייטא, איפה זה מוכיח את דין ר"פ שאם קבעה אפי' ב' פעמים בחדא זימנא מיעקר, מסביר הסדרי טהרה דלפ"ז זה שחזרה לווסתה פעם אחת, זה גופא נקרא ד'בחדא זימנא מיעקר'.

ט. כהבנת המעדני מלך, ודלא כהש"ך (סק"מ), ולפירוש הש"ך קשה דהעיקר חסר מן הספר, דהרי השו"ע לא מזכיר כלל את זה שעברה את יום ל' בנקיות, וצ"ע וצ"ע בסדרי טהרה הדין בדבריו.

י. ואף שבב"י לומד כך גם בדעת הרמב"ן, מ"מ ברמב"ן הלכותיו עצמו אינו מוכח. (ואפשר אף לדייק להיפך, שכתב 'אין הווסת נעקר עד שתשנה אותו ג"פ לימים אחרים', והיינו כל שראתה ג' ראיות אחרות אף שאינן שוות, וממש כהרמב"ם). אמנם בחידושו (סד.) מפורש שלמד כגירסת רש"י, אמנם עדיין אפשר שבהלכות הכריע לגמרי כהרמב"ם, או כמו שנבאר בהמשך.

יא. וכבר העיר זה הט"ז סוף ס"ק כח.

יב. וכך גם בט"ז (ס"ק כח) מעלה אפשרות להסביר כך את הגמ', עיי"ש.

בחודש אלא בנקיות, ולפ"ז כמובן שא"א להוכיח שום דבר.^י

יוצא שיש לחוש לווסת ארוכה שלא נעקרה, ממש מדינא.

ועכשיו מצאתי שרש"י בסוגיא (סד: סד"ה ונאסר), לומד מפורש כך, ומפרט שהכוונה לווסת החודש.

ד. ראיות הראויות לקביעת ב' וסתות שונות, איזה מהם העיקרית:

הנדון: בענין אשה הרואה ווסת מדי 4 שבועות, ביום קבוע, כך למשך ד' ראיות, שבעצם יש כאן גם 'ווסת השבוע', וגם 'ווסת הפלגה' של 29 יום.

היוצא לדינא, פסק השו"ע (סי"ד) כדעת הרמב"ם [והכרעת הרמב"ן], דווסת קצרה קבועה, עוקרת ווסת ארוכה שלא נקבעה.

אותו הדבר, במקרה שראתה, א בניסן, א בסיון, א באב, א בתשרי, שבעצם יש כאן גם 'ווסת החודש לסירוגין' וגם 'ווסת הפלגה שווה' של 60 יום.

אכן גם ברמב"ם מוכח דהיינו דווקא אם הווסת הקצרה היא קבועה, וכלשונו 'שהרי חזרה לווסת הקבוע', ומזה יש לדייק דאם הווסת הקצרה לא נקבעה, בודאי שעדיין יש לחוש לווסת ארוכה, עד שתעקר בנקיות.

אותו הדבר, בראתה א בתשרי, א בחשוון, א בכסלו, א בטבת, בשנה שחודשי כסלו טבת מלאים, שיש כאן ווסת החודש וגם ווסת הפלגה שווה של 31.

ואף שהש"ך (סק"מ) רצה לומר דהרמב"ם דיבר שם בווסת החודש, משא"כ בהפלגה כלל אין לחוש, לכא' בלשון הרמב"ם לא הזכיר בזה 'החודש', וביותר שהרמב"ן בהלכותיו שמעתיקו בודאי מדבר בווסת הפלגה, וכמו שמסיים שם שתהא צריכה לחוש כל ימיה לל', שזה שייך רק בהפלגה שלא תעקר.

והשאלה, לאיזה ווסת קבעה, האם לווסת הימים שקדמה, או אולי דווקא, לווסת הפלגה שמושפע מגוף האשה, או שתצטרך לחשוש לשניהם.

שו"ר שאת שעיקרי הדברים, כבר נו"נ בהם הסדרי טהרה.

ונפק"מ כגון שהפסיקה מלראות, שלווסת הפלגה לאחר לאחר שבדקה ביום הפלגתה, יותר אין מה לבדוק, (עד שתראה שוב), לעומת ווסת הימים שכל פעם שיבא היום המסוים עליה לבדוק, (עד שתעקור ג' פעמים). ונפק"מ נוספת באופן שראתה ראייה

ולמעשה בזמננו שאין מצוי לקבוע ווסת,

יג. ואפשר שלכך הוצרך הרמב"ן בהלכותיו (פ"ו ה"ב) בדין הפלגה קצרה קבועה העוקרת הפלגה ארוכה שאינה קבועה, להוסיף סברא על דברי הרמב"ם (-שאם אין אתה אומר כן תהא האשה חזו כל ימיה רואה מכ' לכ' ועדיין צריכה לחוש לשלושים), כיון שגרסתו בגמ' היתה כרש"י והרא"ש, וכמבואר בחידושי, כך, שבגוף הגמ' לא היה לו מקור לדין הנזכר. [והקושיא יתרון כמו שהביא בשם הראב"ד שהמדובר שם, בכלל ב'ווסת החודש'].
יד. ויש להוסיף דאפשר שלפי הרמב"ם כלל אין אף ווסת לבד מ'הפלגה', ואף מה שכתב בה"ו ראת ביום טו

בתודע זה וכו' שזה העתקה מלשון הגמ', יסביר שהמדובר בחודש השנה, והמדובר על 'הפלגה בדילוג', וכך מסביר הרמב"ן (סד). בדבריו.

הרי הוא תמיד בסירוג, דהא אינה רואה כל שבוע, ומנלן לחבר 'סירוג' ביחד עם 'דילוג', הרי כל אחד מהם הוא חידוש בפנ"ע עד כדי שאין חוששים להם עד שתקבעם, (כמבואר בסע' יא יב) ואין לך בו אלא חידושו, ואין לנו מקור שאפשר לחשבם יחד. ולפ"ז אין להוכיח למקרה בו כן נוצר מחנה משותף נוסף, וכגון במקרים המבוארים למעלה.

ולמעשה נראה שאפשר להשוות זה לב"י (יג (ו) המדבר שם, באופן שיש לה ראייה מסוימת שאפשר לשייך אותה להפלגה, ועפ"ז תקבע 'ווסת הפלגות', ואפשר לשייך זה ולומר, שראתה דוקא מחמת החודש, ועפ"ז תקבע 'ווסת החודש', [כגון ראתה א בניסן, א באייר, טו באייר, א בסיון, טז בסיון, א בתמוז, שבעיקרון יש כאן ווסת החודש לר"ח, אמנם אפשר לומר, שראיית 'א בסיון' וכן 'א בתמוז' קשורה דווקא ל'ווסת הפלגות', שהפליגה ב16 ימים מטו באייר, וכך המשיכה בהפלגות של 16, עד שקבעה (-טו באייר, א בסיון, טז בסיון, א בתמוז) בשלוש הפלגות. קורא לזה הב"י 'ווסת וצרתה בצידה', ופוסק הב"י שצריכה לחוש לשני הוסתות כקבועות, עד שתעקר אחת מהם אפי' רק פעם אחת, שאז יתברר שהשניה היא הווסת העיקרית."

ולכאורה ה"ה במקרים הנידונים, דצריכה

שלא בסדר הקודם, שאם ל'הפלגה' היא צריכה לספור מהראיה הנוכחית, לעומת ווסת הימים.

החוות דעת (סק"ד) דן במקרה של ווסת השבועות, שהמשיכה ראייתה 4 פעמים ודן לומר, ע"פ הרמב"ן בחידושו (סד). שסובר דאין לחוש לשום ווסת, לבד מווסת 'הפלגה', ודן לומר שאף שאנן לא קיי"ל כוותיה, טי היינו דווקא במקום שא"א לתלות בהפלגה, אך באופן שאפשר, היא עיקר הווסת, וממילא נחשוש רק לה.

ומביא ראייה לדבריו, טי שהרי בכל קביעת 'ווסת הפלגה' גם שייך לתלותו ב'ווסת השבוע', או 'השווה' או 'בדילוג', שהרי קבעה להפלגת 22, הרי זהו 'ווסת השבוע' שווה של 3 שבועות, ובקבעה להפלגת 25, הרי זה 'ווסת השבוע' + דילוג של 3 ימים, וכך בכל קביעת 'ווסת הפלגה', ודבר זה לא הוזכר באף מקום, ועוד דלפ"ז גם אין מקום לדינים המקילים שנאמרו ב'ווסת הפלגה' וכגון את זה שחוששת ל'ווסת' רק מזמן הראיה בפועל (סעיף יד), ולא מזמן הוסת, ואם מתייחסים לעוד ווסתות, הרי תמיד היא צריכה לחשוש גם מזמן הוסת הראוי, מדין ווסת השבוע, כנזכר, אלא ע"כ מוכיח שאם אפשר לתלות ב'הפלגה' לא נחוש לשאר ווסתות.

אמנם אפשר לדחות ולשאול, דווסת השבוע

טו. ואף הרמב"ן בהלכותיו מכריע כשאר הראשונים, ודלא כפירשו.

טז. מובא כאן בשינויים קלים.

יז. והוא רצה להסביר זה ברמב"ן (פ"ה הכ"א) ועל זה חולקים עליו כל האחרונים, אמנם בגוף הדין המבואר, לא ראיתי שאחרים דיברו בזה כלל, וגם מסבירא מסתברא.

יח. ואפשר להבין כך גם ברמב"ן (פ"ו הכ"ב) לגבי 'ראתה ביום טו' בחודש ומשכה ראייתה ד' ימים, וחזרה והתחילה בטז בחודש הבא וראתה ב' וג' ימים, וביז שלאחריו, כבר שילשה לראות ביז לחודש, ואין תולין בו בוסת הדילוג בלבד, עד שתשלש כולו בדילוג ולא תהא בו צד שווה, לפיכך חוששת לימים שהשלישה בהן כוסת הקבוע, ולשאר הימים כוסת הדילוג. דנראה שכוונת הרמב"ן שאף באופן שקבעה ווסת מסוימת,

לחוש לשני הוסתות, וכשתהיה התנגשות שוב יתברר שהשניה היא עיקר הווסת, ורק ביניהם, ואחת מהם תעקר אפי' פעם אחת, לה יש לחוש.יט



אם יש בה צד שווה נוסף, יש לחוש לשניהם, עד שלא תהא בו יותר צד שווה. (והכוונה כאן 'כוסת הקבוע' היינו 'וסת השווה', וכהב"י.)

יט. אמנם במקרה שהפסיקה כלל מלראות כשיעור שני מחזורים, על אף שלגבי ווסת הפלגה זה נחשב רק עקירה אחת, ולגבי ווסת הימים זה מחושב כב' עקירות, בזה יל"ע האם ווסת הימים נעקר, דזיל בתר טעמא, וליכא, אכן אם תשאר בנקיות שיעור שלושה מחזורים, בזה בכל מקרה עקרה את ווסת הימים מדינא.

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

בגדר איסור לש

זה חידוש גדול בגדר מלאכת לש דאע"ג שלא נעשה איזה עיסה אלא רק שורה כדי שיתנו הסממנים טעם במים [כל' התורי"ד] יש בזה מלאכת לשה, מ"מ אין להוכיח מדבריהם שיסברו שיהיה אסור להכין מטרנה או קפה משום איסור לש של שריית הסממנים (דהיינו אבקת המטרנה) במים, דנראה פשוט שאין כוונתם שגדר מלאכת לש הוא סתם שריית של דברים במים לצורך צביעת המים או נתינת טעם בהם בלי שום שינוי מהותי במים, דהרי מבואר בגמ' בזבחים דף צד: דהשורה פשתן במים חייב משום לש, ומפרשת הגמ' שם טעם האיסור 'משום דאית ליה רירי' ופרש"י - נפקא רירא מינייהו ומדבק אהדדי, והוי תולדת לשה - הרי מבואר שהעניין של לשה הוא דיבוק חלקים להדדי,^א ומשמע מזה שאבקה הנמסה לגמרי בתוך מים אין בה שום איסור לשה, אלא שצריך לבאר את דברי הראשונים הסוברים ששריית סממני דיו במים כדי שיקלטו המים את הצבע יש בה איסור לשה ולכאורה היכן יש כאן דיבוק חלקים להדדי? ונראה לפרש גדר האיסור של שריית סממני דיו במים, שבאמת גם דיו של כתיבה אם הוא נוזלי כמו מים אינו ראוי לכתיבה כ"כ, ובודאי שכתובה דקה כמו אותיות ס"ת צריכה דיו סמיך ועבה שנדבק היטב על קצה

שאלה: ידוע מה שכתב החזו"א שמותר ליתן אבקות נמסות במים ואין בזה חשש איסור לשה דאינו נחשב אפילו 'בלילה רכה' משום שאין כאן שום עיסה של פירורים הנדבקים זה לזה אלא הכל נשאר משקה בעלמא, וגדר איסור מלאכת לשה שייך רק כשנוצר איזה חיבור בין פירורים ונעשית עיסה, אבל אם האבקה נמסה במים אין בזה שייכות למלאכת לשה. וראיתי מקשים על זה שמצאנו בדברי הריטב"א במסכת שבת דף קנה: שכתב לגבי שריית סממני דיו במים שיש בזה איסור מלאכת לש, וביאר בזה"ל - ואע"ג דדיו לאו בר גיבול הוא (שאין דרכן של בני אדם לגבול עיסה של פירורי דיו) איכא בשרייתו חיוב חטאת, כי היא מלאכה שהיתה במשכן - עכ"ד. משמע שיש גדר של מלאכת לש גם בשריית בתוך מים בלא יצירה של עיסה, וכע"ז כתב התורי"ד בסוף מסכת שבת שיש איסור של שריית סממני דיו במים אפילו בלא גיבול, מחמת שכך היה במשכן ששרו את הסממנים לצורך נתינת טעמים במים.

תשובה: הנה אף שמבואר בריטב"א ובתורי"ד שסוברים שהשורה דיו וסממנים במים חייב משום לש משום שכך היה במשכן ואפילו בלא גיבול חייב, והרי

א. ומה שהמגבן אינו חייב משום לש, והרי מדבק את הפירורי גבינה להדדי, משום שלשה היא הדבקת חלקיקי הקמח ע"י הוספה של מים כלומר מהות המלאכה היא הדבקה ע"י תוספת חיצונית, אבל הדבקת חלקיקי הגבינה נעשית מכח מה שהם עצמם דביקים ולכן אין כאן יצירה חדשה ע"י האדם אלא רק חיבור הדברים עצמם להדדי, ודו"ק.

הקולמוס ואפשר לכתוב איתו קוים דקים ובשביל זה צריך דיו סמיך ודביק, ונראה שכוונת הראשונים היא שהחיוב הוא על מה שחומר הצובע יוצא מהסממנים אל המים והמים נהיים סמיכים ועי"ז נעשה דיו סמיך הראוי לכתובה או לצביעה, לכן דוקא בכה"ג יש בזה איסור לש משום שהחיבור של חלקיקי הצבע בתוך המים ויצירת דיו סמיך ודביק הראוי לכתובה זה הוא כעין לישא, אבל שריית אבקות במים לצורך המסתן במים אבל לא נוצר שום משקה שיש השתמשות במה שהוא דביק וסמיך, עשייה זו אין בה חשש של מלאכת לישא, וראיתי מביאים ראיות להיתר מהא דמותר להמיס מלח וסוכר במים וכל האיסור הוא רק לעשות מי מלח מרובים, וכן לגבי נתינת תבלינים בתבשיל או עירוב מיני מתיקה ביין וכדו' לא שמענו מעולם שיזהירו שיש בזה איסור לש במה שהתבלינים נמסים בתבשיל, אלא ברור שבנתינת דבר הנמס בתוך מים אין חשש איסור לש.

גדר מחודש במ"ע של שביתה ממלאכה בשבת ובימים טובים

הטור בסוף סי' תרכ"ד (הסי' האחרון של הלכות יוהכ"פ) הביא שיש שהיו נוהגים לעשות יו"ט שני [בחול"ל] גם ביום הכיפורים והיו צמים יומיים, ומבואר שם בכ"י שהרבה ראשונים כתבו על זה שאין בזה חיוב משום שחז"ל לא חייבו יו"ט שני ביום כיפור מפני הסכנה. ומ"מ אותם החסידים ואנשי מעשה שנהגו בכך יש עליהם

כל דיני יוהכ"פ ביום השני, ולכן אם חל יוהכ"פ (הרגיל) ביום חמישי ואצלם (שעושים יו"ט שני) יום שישי הוא ג"כ יוהכ"פ, א"כ אי אפשר להם לבשל אוכל לצורך שבת שהרי הם נוהגים ביום שישי איסור מלאכה כדין יוהכ"פ, ואפילו אם אחרים אפו פת ובישלו מאכלים עבורם אסורים הם לאכול, כך כתבו הראשונים² ולכאורה תמוה טובא הרי אותם האחרים שבישלו אינם נוהגים מנהג של יו"ט שני ביוהכ"פ, וא"כ אצלם זה יום חול גמור, ובודאי מבשלים בהיתר גמור, ומדוע אמרין לאותם החסידים המתענים שיש להם איסור ליהנות ממה שחבריהם הנוהגים היתר ביום שישי בשלו עבורם? וחזינן כאן חידוש עצום שאחרי שאותם חסידים ואנשי מעשה נהגו דיני יוהכ"פ ביום השני (כלומר ביום שישי) חל עליהם כל הדינים הנולדים מאותה הנהגה ונאסר עליהם ליהנות ממה שאחרים בשלו עבורם, דכלפיהם נתקדש היום בקדושת יוהכ"פ ונחשבים כנהנים ממה שנתבשל ביוהכ"פ. ובאמת הטור כתב שם דין נוסף בזה"ל - מי שעשה פעם אחת שני ימים שוב אינו יכול לחזור בו לעולם דכיון שקיבלו עליו הרי הוא עליו באיסור כרת - עכ"ל הטור. וזה דבר פלא ממש הרי אנן ידעינן בקביעא דירחא וא"כ אנו בודאי יודעים שהנהגה הזו היא רק כעין דין יו"ט שני שהוא רק דרבנן ומה הטעם להחשיב את זה כחיוב כרת של עיצומו של יום הכיפורים? אלא מוכח מכאן שאחרי שנהגו בו דין יוהכ"פ הועילו מעשיהם להחשיב את היום

ב. וכבר דנו האם אפשר להוכיח מזה לגבי אדם הנוהג היתר בדין מסויים ועשה עבור חבירו הנוהג בזה איסור, האם מותר לחבירו ליהנות מזה או שמא חשיב כלפיו 'מעשה שבת' כגון מי שמיקל בפתיחת פקק של בקבוק בשב"ק ופתח עבור חבירו הנוהג בזה איסור האם מותר לחבירו לשתות תכולת הבקבוק שבזה נהנה הוא ממעשהו של חבירו שלשיתו זה מעשה איסור, ולכאורה יש מכאן ראיה שמה שנהג כלפי עצמו אוסר גם על אחרים לעשות עבורו.

[כלומר מותר לעשות מלאכות אלו לכל צורך הנאת הגוף, גם שלא לצורך הכנת אוכל] שזה מראה שההיתר הוא בגוף המלאכות ולא שהאוכל נפש הוא המתיר, וא"כ מה אכפ"ל שהוא עצמו מתענה סו"ס גוף המלאכה יש בה היתר. ולכאורה צריך לבאר שגם הדין של 'מתוך' הוא כלפי הגבירא, שמתוך שהותר לו עשיית המלאכה בשביל הכנת אוכל הותרה לו לכל צורך, וזה חידוש גדול. וגם זה מתבאר לפי היסוד המחודש שמשמע מהטור בהלכות יוהכ"פ שיש כח לאדם לקבוע לעצמו יו"ט אע"ג שכלפי אחרים זה הוא יום חול, ולכן שייך לומר שיש לאדם כח לקבוע לעצמו יו"ט שאין בו היתר מלאכת אוכל נפש. [כאילו שכל אדם ואדם יש לו את האיסורי מלאכה הפרטיים שלו!]

ובן מצינו בגמ' בשבת [דף סט.]. ונפסק להלכה בסי' שד"מ -ההולך במדבר ואינו יודע מתי הוא שבת, מונה שבעה ימים מיום שנתן אל לבו שכחתו ומקדש השביעי בקידוש והבדלה- הרי לנו גדר כזה של שמירת שבת של אדם פרטי לפי הנהגתו, אלא ששם זה בפשטות דין דרבנן הואיל והוא סתם חסרון ידיעה פרטי שלו, אבל עכ"פ חזינן שיש כזה גדר במצוות שבת ויו"ט, ודו"ק.

בדין האם יש איסור עשיית צורות לחתיכות פרי

ראיתי בספר מטבח כהלכה (להרב מורגנשטרן שליט"א) בפרק ד' הלכה נ' שפוסק בזה"ל -כלי המיועד להכנת כדורי גלידה או אבטיח אסורים בשימוש בשבת וביו"ט, משום שעשיית צורה באוכלין

כיום כיפורים ממש, וצ"ע הגדר בזה. מצינו כע"ז בגמ' בר"ה [דף כא.] לגבי בני חו"ל שנוהגים יוהכ"פ לפי מה שיוצא להם בחשבונם, וכתבו תוס' [ד"ה לוי] שזה מדין אתם' אפילו שוגגין.

ובעי"ז מבואר ברמ"א בסי' תקכ"ז סעיף כ' חידוש דין גדול, שאדם המתענה ביו"ט אסור לו לבשל סעודת יו"ט לצורך אנשים אחרים שאינם מתענים, כלומר סובר הרמ"א שההיתר של מלאכת אוכל נפש אינו היתר בעצם המלאכה אלא זה היתר רק אם אותו אדם המבשל נצרך לאכול ביו"ט, אבל מי שמתענה ואינו אוכל ביו"ט א"כ אינו נצרך למלאכת אוכל נפש שהרי מענה את נפשו ומונעה מאכילה ולכן אסורות לו מלאכות או"נ, אך צ"ב הרי ודאי שמותר לבשל לצורך אחרים גם אם המבשל עצמו לא יאכל ממה שמבשל, וא"כ מה אכפ"ל אם המבשל שרוי בתענית.¹

ומקור הדין של הרמ"א הוא המהרי"ל בהלכות יו"ט, וכתוב שם הטעם דמה שאסור לעצמו אסור לצורך אחרים, כלומר שההיתר של אוכל נפש הוא מתחיל ממה שאדם צריך לדאוג לעצמו שיהיה לו מה יאכל, וממילא מותר לו לדאוג לאחרים שיהיה להם מה שיאכלו, אבל אם הוא עצמו אינו צריך אוכל נפש אז נחשב שהתורה לא התירה כלפיו מלאכות דאו"נ, וצ"ע בזה שהרי גדר ההיתר של מלאכת אוכל נפש הוא שגוף המלאכה הותר, וכדמוכח מכמה דינים שאמרו חז"ל 'מתוך שהותרה מלאכת אוכל נפש לצורך הותרה גם שלא לצורך, כלומר שיש דין שמתוך שהותרו מלאכות הללו לצורך עניני אכילה הותרו שלא לצורך

ג. והמ"ב שם ס"ק ס"ה מחמיר כהרמ"א לגבי בישול לצורך אכילת אחרים ביו"ט, דכל מה שהקיל שם המ"ב הוא רק שמותר למתענה לבשל לעצמו לצורך שבת, עיי"ש.

אסורה מדרכנן בדומה לכותב- עכ"ל. וכמקור לדבריו הביא (בעמ' 132) את דברי הפמ"ג בסי' ת"ק סק"ז - לעשות נקב באפיקומן בסכין עיגול או משולש כמגן דוד נראה דאסור- עכ"ד. וכן את מה שכתב הח"א בכלל צ"ב סעיף ג' - אסור לחקוק בדפוס בעיסה איזה צורה- עכ"ל. וכן השעה"צ בסי' ת"ק סק"כ כתב - רושם שהוא כמין צורה בודאי אסור גם ביום טוב- עכ"ל. ולמד מזה הרהמ"ח לאסור השתמשות בכף עגולה שעל ידה נחתכים כדורי אבטיח מן האבטיח. וכתבתי הערות על דבריו כדלהלן,

ראשית יש להקדים שבפשטות הדין הוא שמותר לאפות פת ועוגיות ביו"ט ולערוך אותם בתוך תבנית אפייה ואפילו אם יש איזה צורה מסויימת לתבנית כגון עיגול יפה או צורה מרובעת או צורה של לב וכדו' פשוט וברור שמותר, שהרי הפוסקים סתמו בהלכות יו"ט שאפיית פת מותרת ולא הזהירו שום דבר בזה אע"ג שמצוי שכשאופה עוגות ועוגיות נותן להם איזה צורה מסויימת שיהיו ערוכים ועשויים בצורה נאה מ"מ מותר, והבאור הוא שכל דבר שהוא צורת המאפה ואינו בא לצייר דבר אחר אלא בא לעשות עוגייה יפה בזה ודאי שמותר, ומצוי תבניות אפייה שיש בהם זיג זג [כמו מנג'טים] בדפנותיהם האם יש מי שאוסר לאפות בהם? ולכן דייק הח"א בלשונו וכתב שאסור לעשות מן העיסה כמין צורת עוף או שאר צורה, וכוונתו כשבא לעשות צורה חריגה למטרת ציור ולא למטרת נתינת יופי לעוגיה אלא שמכוון לציור עם איזה משמעות זה אסור אבל לערוך עוגה בצורה נאה שאין לה משמעות אחרת זה פשוט שמותר. ומה שכתב הפמ"ג לאסור לעשות נקב עיגול או משולש כמגן דוד, גם מדבריו מוכח שמדבר על העניין

הסגולי של האפיקומן שאם בא לחקוק בתוכו איזה צורה לשם הצורה ולא לשם נתינת צורה למאפה, זה אסור לעשות משום שהיו תולדה דרושם שבא לצייר ציור חיצוני על האפיקומן ציור שיש לו משמעות [כמו מגן דוד לרמז באפיקומן על אמונתנו בגאולה ושמירת השי"ת על עם ישראל בגלות]. אבל ליתן צורה נאה למיני מאפה לא עלה על דעת אף אחד מהפוסקים שהובאו שם לאסור. ולשון השו"ע בסי' ת"ק ואם לעשות בו סימן מותר אפילו בסכין, ולא חילק כלל בדבריו באיזה אופן עושה את צורת החתיכה [דלא כמו שכתוב שם בספר לדחוק בדבריו]. משמע להדיא בפשיטות שכל נתינת צורה לחתיכת המאכל מותרת, וזה מהטעם שביארנו שכל שעוסק בנתינת צורה למאכל ואין בצורה הזאת משמעות לצייר דבר אחר אלא ליתן צורה במאכל זה מותר. ומה שהובא בשם השעה"צ שכמין צורה אסור, אינו ראייה כלל נידו"ד משום שהשעה"צ מדבר לא על נתינת צורה למאפה אלא על חקיקת צורה על גבי המאפה, וכמו שפתח בלשונו שהשבו"י התיר לכתוב תיבות, ועל זה בא השעה"צ להשיג דלא מיבעיא שתיבות אסור לכתוב על המאפה אלא אפילו רשמים וציורים אסורים, ועל זה מביא את הרוקח להוכיח שאין קולא ביו"ט של עשיית רשמים, ובאמת משמעות לשונו של הרוקח ג"כ שדיבר על חקיקת צורה על גבי המאפה שכתב בזה"ל - אסור לחקוק בדפוס בעיסה איזה צורה, אסור לעשות 'לעקף' בדפוס שיש בו איזה ציור [ל' הח"א] ואח"כ מביא בשם הרוקח יש שחוקקים עץ אחד בחקיקה צורה או עוף אע"ג דלעניין גמ קי"ל וכתב ולא חקק... עיי"ש שהאריך. ונתינת בצק לתוך תבנית עם צורה [שנעשה הבצק בצורת התבנית] לא נקראת חקיקה אלא נקראת כתיבה גמורה שזה ממש עשיית

עג

בדרום

בגדר איסור לש

מנורה

גוף הצורה ממש, אלא ודאי שדיבר הרוקח
על בצק שהוא חוקק ציור על גביו, ולכן אין
לנו מקור ברור לאסור עשיית מאכלים
בצורות שונות, וצ"ע.
העולה מדברינו: שאין מדברי הפוסקים
ראיה לאסור השתמשות בכלי
שחותך בצורה מיוחדת את המאכלים, וקצת
משמע מסתימת הפוסקים להתיר.



הרב אהרן וייזר

בענין חילול פירות מעשר שני על פירות אחרים ובענין חילול מעשר שני על פירות בזמן הזה [סימן ה'א]

חיים, ומסקינן שם מ"א א' דלא מיירי בפירות מעשר ממש - דהא כתיב, 'וצרת הכסף בידך', ועל כרחך דמיירי בדמי מעשר.

ופירש רש"י שם דאין פירות מעשר מתחללין 'אלא על המטבע שיש עליו צורה', והיינו דלכך וודאי אי אפשר לומר דמיירי בפירות מעשר שחיללן על בעלי חיים, וכן פירשו הריטב"א רבינו אברהם מההר ומאירי שם.

ומבואר דדרשינן מקרא דאין מעשר מתחלל על אוכלין חוץ לירושלים, ואם כן גם דיעבד לא מהני, וכמבואר ב"מ מ"ה ב' דמה שהוא דאורייתא גם דיעבד לא מהני.

ועיין סימן ד' סק"ט ואילך שנתבאר בארוכה דלדעת כל הראשונים לבד בעל המאור הנידון בגמרא שם היינו חוץ לירושלים, וא"כ מוכרח דחוץ לירושלים גם דיעבד לא מהני לחלל פירות על פירות אחרים.

ב) בתוספתא מעשר שני פרק ב' הלכה ט' איתא 'הקדש מתחלל על הכל, מעשר שני אין מתחלל אלא על המעות בלבד', וכן הוא בספרי פרשת ראה 'ונתתה בכסף - מלמד שאין מתחלל אלא על הכסף', ונראה להדיא דפירות מעשר שני מתחללין רק על מעות ולא על פירות.

אם אפשר לחלל פירות מעשר שני על פירות אחרות חוץ לירושלים.

א] מבואר בקרא (דברים י"ד כ"ד - כ"ו) דמתחללין פירות מעשר שני חוץ לירושלים על מעות, ומעלין המעות לירושלים וקונים בהם מאכלים ואוכלם שם.

וכבר נתבאר סימן ד' בארוכה דמדאורייתא אפשר לקנות פירות במעות מעשר שני גם חוץ לירושלים, בגוונא שיכול להעלות לירושלים, אלא דלהרבה ראשונים מדרבנן אסרו דבר זה לכתחילה, ויש אומרים דגם מדרבנן שרי.

ויש לעיין אם אפשר לחלל פירות מעשר שני חוץ לירושלים על פירות אחרים שאפשר לאכלן בירושלים.

ומדאורייתא לכאורה וודאי שרי דאפוכי מטרתא למה לי, ואם יכול לחלל פירות על מעות ומיד אותן מעות על הפירות, אמאי לא יוכל לחלל גם פירות מעשר שני עצמן על פירות אחרות.

אמנם לכאורה אשכחן כמה ראיות לאסור בזה:

א) בסוכה מ' ב' איתנין פלוגתא דר' מאיר ורבנן אי מעשר שני מתחלל על בעלי

א. סימנים הקודמים נדפסו בחדשים הקודמים.

ב. ולדעת בעל המאור שם מיירי בירושלים, ולפי זה קושית הגמ' דבתוך ירושלים אי אפשר לפדות פירות מעשר, וכן כתב בהשגות הראב"ד מכת"י שם, [ועיין שם דנחלקו הראשונים בביאור דעת הירושלמי בזה].

מנורה חילול מעשר שני על פירות בדרום עה

דאפשר לחלל פירות מעשר שני לכה"פ מין על מינו.

(ג) בתוספתא מעשר שני פרק ב' הלכה ז' איתא 'בדמאי מחללין אותו אוכלין על אוכלין', ומבואר להדיא בדמאי מהני לחלל פירות על פירות, ובירושלמי פרק ב' הלכה ג' איתא 'כל שאמרו בדמאי מחללין בוודאי עבר וחיללין מחוללין', ואם כן חזינן דלכה"פ בדיעבד מהני לחלל פירות על פירות.

(ד) בתוספתא שם פרק ד' הלכה ב' איתא 'מערימין על מעשר שני וכו', משרבו הרמאים אומר אדם לחבירו הרי הפירות האלו נתונים לך במתנה וחוזר ואומר לו הרי הן מחוללין על פירות שיש לי בבית'. ומבואר להדיא דשרי לכתחילה לחלל פירות על פירות.

(ה) בירושלמי מעשר שני פרק ד' הלכה א' איתא 'אין פודין מעשר שני אלא במין על מינו וכו', אפילו מן האגרו על השמתית ומן השמתית על האגרו'. ולכאורה מבואר דשרי פדיית פירות מעשר שני על מינו, אלא דבעינן שיהא מינו ממש, [ואסור אפילו בשני מיני חטים אגרו ושמתית לחלל בשאינו מינו].

וצריך עיון ליישב כל הראיות לדינא דלא ליקשו אהדדי:

שיטת הרמב"ם והגאונים שאפשר לחלל פירות על פירות.

[ב] והנה הרמב"ם בפרק ד' הלכה ב' כתב, 'וכן אם רצה לחלל פירות המעשר על פירות אחרות, יעלו הפירות השניות ויאכלו בירושלים, ולא יחלל ממין על שאינו מינו ולא מן היפה על הרע ואפילו באותו המין, ואם חילל הרי אלו מחוללות'.

(ג) ועיין בב"מ נ"ג א' דנקיט דפחות משה פרוטה אי אפשר לפדותו בפני עצמו על המעות, ולהכי נקיט שם דאין לו מתירין כשנתערב, ונתבאר סימן א' בארוכה דהטעם שאי אפשר לפדותו משום שאין נתפס במטבע פחות משה פרוטה.

והנה לחלל מעות על פירות לכאורה וודאי מועיל גם בפחות משה פרוטה, וכן משמע בפרק ב' משנה י' דמניח סלע ואומר מה שהטהורים שותים מחולל על הסלע, ופירש הירושלמי שם דאומר מעכשיו לכשישתו, ובפשוטו אין בכל שתיה ושתיה שוה פרוטה, [וכן משמע בפרק ד' משנה ח' בפירוש הרמב"ם, דפעמים שיש במטבע פחות משה פרוטה ועדיין צריך לחללו על הפירות].

ואם כן קשה אמאי אין מתירין לפחות משה פרוטה שנתערב, יחללנו פירות על פירות.

ומכל זה נראה דאי אפשר לחלל פירות על פירות, והטעם בזה יש לבאר שגדרה תורה חילולו על המטבע שמתקיים שלא יפסד המעשר שני.

ומאידך גיסא לכאורה אשכחן כמה ראיות שאפשר לחלל פירות על פירות חוץ לירושלים:

(א) בתוספתא שביעית פרק ז' הלכה א' איתא 'פירות מעשר שני שלקח בהן דברים אחרים יאכלו כחמור שבהן'. ולכאורה משמע שהחליף פירות מעשר שני בפירות תרומה או שביעית ומהני החילול.

(ב) בתוספתא שם הלכה ד' איתא 'שביעית מתחללת על הכל, ומעשר שני אינו מתחלל אלא באותו מין בלבד'. ונראה להדיא

ובהלכה ג' כתב הרמב"ם דהמחלל פירות על פירות מברך על חילול מעשר שני.

ובפרק ב' הלכה ג' כתב דבזמן הזה אם חלל שוה מנה על שוה פרוטה מפירות אחרות הרי זה מחולל.

וכן כתב בפרק י' ממאכלות אסורות הלכה י"ז דמחללין נטע רבעי על פרוטה או על שווה פרוטה מפירות אחרות.

ומבואר להדיא מכל זה דדעת הרמב"ם דמחללין לכתחילה פירות מעשר על פירות אחרות מין על מינו, ובדיעבד חייל גם מין על שאינו מינו, ובזמן הזה גם לכתחילה מחללין על פירות אחרות, וכמו שכתב להדיא לגבי נטע רבעי.^ג

ועיין בתמים דעים סימן קל"ב סדר פדיית כרם רבעי בזמן הזה לר' יהודאי גאון, ומבואר שם דמחללין כרם רבעי על חיטים או שעורים, והועתק גם בשאילתות ק' (לגירסת הכתב יד נדפס במהדורת העמק שאלה^ד), והועתק בשו"ת הריטב"א סימן קמ"ה בשם הגאונים, וברבינו ירוחם נתיב כ"א חלק ב' בשם ר' יהודאי גאון, והועתק סדר זה גם כן באשכול בשם גאון ז"ל, ונראה בדברי הראשונים דהרבה דורות נהגו לפדות כרם רבעי בסדר זה.

ומבואר להדיא דסברי דעל כל פנים בזמן הזה פודין פירות על פירות ואפילו בשאינו מינו.

ועיין עוד סמ"ג עשין קל"ו וארחות חיים

הלכות ערלה ונטע רבעי וכל בו סימן צ"ב וכפתור ופרח פרק מ', שהעתיקו דברי הרמב"ם דבזמן הזה פודין על פרוטה או על פירות אחרות.

ולכאורה כל הנך ראשונים סברי דמעיקר הדין פודין פירות על פירות, דלא אשכחן דמקילין בזמן הזה במה שאינו מועיל בדיעבד.

יישוב הראיות לאיסור לשיטתם.

ג] וצריך עיון ליישב לשיטת כל הראשונים הנ"ל הראיות שנתבארו לאיסור.

ב) ומה שנתבאר בתוספתא מעשר שני ובספרי דאינו מתחלל אלא על המטבע, יש לומר דאתי לאפוקי מטלטלין שאינם אוכל או מים ומלח שאי אפשר לקנותן בכסף מעשר, וקא משמע לן דאסור לפדות עליהן מעשר שני אפילו על מנת לחזור ולחלל על האוכלין, אבל פירות הראויים לאכילה בירושלים לא מיירי בהו כלל וודאי שרי דאפוכי מטרטא למה לי.

ג) ומה שנתבאר בבבא מציעא נ"ג דפחות משוה פרוטה שנתערב אין לו מתירין, ואמאי לא יפדנו על פירות אחרות, יש לומר כמו שכתב הרמב"ם דלא הותר לכתחילה בזמן הבית אלא מין על מינו, ואפשר שנתערב בשאינו מינו ואין לו מאותו המין, ואף בשנתערב במינו אפשר דלא התירו ליקח מהתערובת עצמה ולחלל שמא יקח בלא חילול.^ה

ג. ומה שנקט במעשר שני לשון דיעבד, אולי משום שהביא שם דמדת חסידות לפדות בשויו.

ד. אמנם לפני הראשונים כנראה לא היה קטע זה בשאילתות, ואולי נשתרבו על ידי המעתיק.

ה. ועיין כעין גזרה זו בר"ש פרק ב' משנה ר', ובראשונים בב"מ שם מבואר בדבר שיש לו מתירין גזרין טפי כדי שיתבטל ברוב, [ועיין בזה בסימן ג' סק"ב].

בזה שבסוכה העתיק כדברי רש"י שם וכמו שנתבאר סק"א, ומשמע דגם בדיעבד לא חייל חילול פירות על פירות, ובשו"ת שלו סימן קמ"ה החזיק בדברי הגאונים דמחללין נטע רבעי פירות על פירות, ואולי סבר דזמן הזה מקילין טפי שאין נפקא מינה איך יחלל,¹ ולפי זה אין ראיה בדעת הגאונים דסברי דגם בזמן הבית מועיל פירות על פירות כהרמב"ם, וצריך עיון.

ובעיקר דברי הרמב"ם שכתב דמחללין מין על מין, לכאורה מקורו מדברי הירושלמי פרק ד' הלכה א' ד'אין פודין מעשר שני אלא במין על מין,² ומתוספתא שביעית פרק ז' הלכה ג' ד'מעשר שני אינו מתחלל אלא באותו מין בלבד.

וצריך עיון הטעם בזה מה אכפת לן אם מחלל על מין אחר שיכול לאכול בירושלים, ועוד צריך עיון איך שרי הרמב"ם לחלל פירות על פירות חוץ לירושלים הא לדעת הרמב"ם גופיה אין מחללין מדרבנן מעות על פירות חוץ לירושלים לכתחילה וכמו שכתב להדיא בפרק ד' הלכה ו'.³

ואפשר דבאמת מהאי טעמא אסור לחלל על מין אחר שאז נראה טפי שלוקח פירות חוץ לירושלים וזה אסור מדרבנן שמא יפסד, וכמו שנתבאר סימן ד', אבל כשמחלל על פירות מאותו המין, אינו ניכר כ"כ חילולו דנראה דהם הראשונים וגם אין מפסיד מעשר שני בזה דלא חילל מעות

א) ועדיין צריך עיון דברי הגמרא בסוכה דפשיטא לן להדיא דאין מחללין פירות על פירות מדאורייתא חוץ לירושלים, ולדעת הרמב"ם מיירי הסוגיא שם חוץ לירושלים כמו שכתב בפרק ד' הלכה ו' להדיא,⁴ ואף שמחלל התם פירות על בעלי חיים, מכל מקום מבואר ברמב"ם דגם מין על שאינו מינו חייל החילול בדיעבד, ומבואר דמדאורייתא אין איסור בזה.

ובדוחק צריך לומר דאין כוונת הגמ' דאסור מדאורייתא לחלל פירות על פירות, אלא דמדרבנן אסור לכתחילה לחלל חוץ לירושלים מין על שאינו מין, ונקיט הרמב"ם ודעימיה דר' מאיר דסוכה שרי לכתחילה לחלל חוץ לירושלים, וזה הקשו דלכתחילה וודאי אסור לחלל חוץ לירושלים מין על שאינו מין, והא דנקטו לישנא ד'וצרת הכסף בידך' אסמכתא בעלמא היא.

וואף דלשיטת הרמב"ם אין מחללין טיבעא אפירא חוץ לירושלים - וכמו שנתבאר סימן ד' סק"ד, ואם כן קשה גם לתירוץ הגמ' היכי שרי ר' מאיר לכתחילה, אפשר דבזה ניחא לה לגמ' טפי למימר דר"מ דסוכה פליג על זה ושרי לכתחילה,⁵ עוד אפשר דמוקי להא דר"מ דשרי לכתחילה בדמאי וכדאיתא בירושלמי - ונתבאר סימן ד' סק"ה, ומכל מקום סבר דאף בדמאי לא אשכחן היתרא לכתחילה לחלל פירות על פירות בשאינו מינו, וצריך עיון בכל זה.

ועדיין צריך עיון בסתירת דברי הריטב"א

1. ועיין סימן ד' סק"ב בדעתו.

2. וכן נקט החזו"א דמאי סימן ג' סק"ט.

3. ועיין שו"ע סימן של"א סעיף קל"ח שצדד דאפשר לפדות על מטבע שאינו יוצא וכדומה בזמן הזה, משום שאין נפקא מינה בחילולו.

על פירות, וכעין זה פירש הראב"ד בהשגות בפרק ד' הלכה ב'.

שיטת הראב"ד שאי אפשר לחלל פירות על פירות.

ד] הראב"ד השיג על דברי הרמב"ם בכל המקומות שהתיר פירות על פירות, ובפרק ד' הלכה ב' כתב דאפילו דיעבד אין מתחללין פירות על פירות, והוכיח כן מהך דסוכה מ"א א' וכמו שנתבאר, ובהלכה ג' שם כתב דהמברך על פדית פירות על פירות הרי זה מנאץ, ובפרק ב' הלכה ב' וכן בהלכות מאכלות אסורות שם תמה על דברי הרמב"ם איך מחלל פירות על פירות.

ולשון הראב"ד שם בפרק ד' הלכה א' 'ולעולם פירות ראשונים של מעשר אינם מתחללין אלא על כסף ואפילו דיעבד, משמע דאם דמסכת סוכה פרק לולב הגזול, ופרי שני נמי דיעבד אין לכתחילה לא'.

ומה שכתב הראב"ד דפרי שני מתחלל דיעבד, לכאורה ברור דכוונתו למעות מעשר שני וכדקרי לה בסוכה שם פרי שני, וכתב בדיעבד מהני לחלל מעות מעשר שני על פירות חוץ לירושלים, וכשיטתו להדיא בכמה מקומות דרק דיעבד מהני לחלל מעות מעשר שני על פירות חוץ לירושלים, וכן פירש הכסף משנה דברי הראב"ד.^ט

ובסוף דבריו כתב הראב"ד בדמאי שרי גם לכתחילה לחלל על פירות, והיה

מקום לפרש דהיינו בפרי שני וכוונתו דבמעות מעשר שני קונים פירות לכתחילה חוץ לירושלים, וכדתנן דמאי פרק א' משנה ב' דמחללין מעות מעשר שני של דמאי לכתחילה על הפירות.

אמנם בהמשך דבריו שם פירש הראב"ד דהא דבעינן בחילול פירות על פירות מין על מינו, היינו דווקא בדמאי ולא בוודאי, והקפידו בזה משום 'שהתורה אמרה על כסף והוא מחלל על הפירות וכו', לא יראה שיצא מעשר שני לחולין וכו', אלא יאמרו הם הראשונים'.

ומבואר להדיא בלשון הראב"ד דגם פירות מעשר שני של דמאי עצמם מחלל מין על מינו, ואף דבוודאי לא חייל דיעבד מכל מקום הקלו בזה בדמאי.

וכנראה מקור דברי הראב"ד דמקילין בדמאי, הוא מכל הראיות שנתבארו סק"ב להיתר, ודחק הראב"ד דהכל מיירי בדמאי, וכלשון התוספתא שהובאה בראיה ג' 'בדמאי מחללין אותו אוכלין על אוכלין', וחזינן בדמאי הקלו בזה טפי.

והנה לדעת הראב"ד במעשר שני של וודאי אף בדיעבד אינו מחולל פירות על פירות, ומכל מקום מקילינן בזה בדמאי לכתחילה, וצריך עיון מדברי הירושלמי במעשר שני פרק ב' הלכה ג' ד'כל שאמרו בדמאי מחללין, בוודאי עבר וחיללן מחוללין'.

ט. וכן דעת הרבה ראשונים וכמו שנתבאר סימן ד'.

י. והנה בכסף על כסף נתבאר סימן ו' דאסור מדרבנן לחלל מין על מינו כיון שאינו דרך חילול, וכאן מבואר דאדרבא מין על מינו עדיף, ואולי במטבעות שוות קשה טפי לאינשי לראות החילול, ועיין.

יא. וכמו שנתבאר סימן ד' סק"ד.

יב. והחזו"א דמאי סימן ג' סק"ו פירש דברי הראב"ד בפירות שניים ממש והינו לקוח בכסף מעשר שני, עיין שם שהאריך בדעת הראב"ד לפי זה, ובסק"ט תמה עליו מנא ליה דפרי שני קיל בזה, ולפי מה שנתבאר אין צריך לכל זה.

אפילו בדיעבד, ויש לעיין לשיטתם אי מקילין גם כן כהראב"ד דמהני בדמאי, ובפשוטו לא מקילינן בדמאי במה דלא מהני בוודאי אפילו בדיעבד וכמו שכתב הירושלמי במעשר שני, אמנם יש לברר אי הראיות להיתר מכריחין בזה.

(א) והך דתוספתא שביעית פרק ז' הלכה א' ד'פירות שביעית שלקח בהן דברים אחרים יאכלו כחמור שבהן', לכאורה אינה מוכרחת דמחללין פירות על פירות, דאפשר שחלל פירות על מעות שביעית, [והוא הדין מעות מעשר שני על תרומה או שביעית].

(ב) והא דאיתא שם בהלכה ג' דמעשר שני אינו מתחלל אלא באותו מין, כבר הגיהו בעוז והדר דגירסת כתבי היד 'על מעות בלבד', וכתוספתא מעשר שני פרק ב' הלכה ט'.

(ג) והך דתוספתא מעשר שני פרק ב' הלכה ז' דבדמאי מחללין אותו אוכלין על אוכלין, התוספתא שם בלאו הכי צריכה הגהה, דלגירסתינו שם נראה דבוודאי אסור לחלל אף כסף על נחושת מדוחק, ודלא כמתני' דפרק ב' משנה ו', והגר"א הגיה שם באופן אחר דבדמאי 'מחללין על הכל ועל האוכלין', וקא משמע לן דלוקחין במעות מעשר שני פירות מחוץ לירושלים וכמתני' דדמאי פרק א' משנה ב'.

(ד) והא דאיתא בתוספתא פרק ד' הלכה ב' דמחללין פירות על פירות שבבית, בלאו הכי צריך עיון שם אמאי אינו מחללין על מעות שיש לו בבית, ובמתני' פרק ד' משנה ה' תנן דמחולל על מעות שיש לו בבית וגם

ואולי נקיט הראב"ד דמה שאמרו היינו מה שאמרו במתני' דדמאי פרק א' משנה ב' - דמחללין 'כסף על כסף נחושת על נחושת כסף על פירות ונחושת על הפירות', ופירות על פירות לא תנן התם, י' [והא דבאמת לא נקטו במתני' שם פירות אולי משום שלא רצו להאריך דשרי רק במינו].

ולדעת הראב"ד ברור דבוודאי לא מהני מדאורייתא לחלל פירות על פירות, וכפשטות לשון הגמרא בסוכה.

וצריך עיון בלשון הראב"ד שם דנראה דאף בוודאי בחלל פירות על פירות גם הפירות השניים מתקדשין בקדושת מעשר, ואולי כיון דבדמאי מהני פשיטא ליה דגם בוודאי עכ"פ מדרבנן מחמירינן כיון שנקרא עליו שם מעשר, וצריך עיון.

והנה לשון הראב"ד בפרק ב' הלכה ב' 'תמה אני אם אמרו הגאונים שיפדה מעשר שני - אפילו בזמן הזה פירות על פירות, אלא במעשר שני של חוצה לארץ שעשאו כדמאי'. ומבואר דבתרומת חו"ל גם להראב"ד מקילינן בזה כדמאי, וכתב המהר"י קורקוס דאזיל הראב"ד לטעמיה בפרק א' הלכה כ"ו מתרומות - דסבר תרומות ומעשרות בזמן הזה דאורייתא, ולפי זה למאי דקיימא לן כדעת הרמב"ם שם דתרו"מ בזה"ז דרבנן אין מוכרח לדברי הראב"ד להחמיר בזה.

דעת רש"י והראשונים בסוכה שאי אפשר לחלל פירות על פירות.

(ה) והנה כבר נתבאר סק"א דדעת רש"י והריטב"א ועוד ראשונים בסוכה כדעת הראב"ד דפירות על פירות לא מהני לחלל

יג. ועיין עוד סימן ו' סק"ג דהראב"ד בעדיות גם כן לא אזיל כדברי הירושלמי, אמנם לכורה הדר ביה מהך דהתם וכמו שנתבאר שם.

לומר דנחלקו הבבלי והירושלמי בזה, ולשיטתם וודאי קיימא לן כהבבלי דלא מהני לפדות פירות על פירות בכל גווני.

סיכום דעות הראשונים והעולה לדינא בזה.

[ו] העולה ממה שנתבאר: דדעת הרמב"ם דבוודאי שרי לפדות פירות על פירות באותו המין, ובדיעבד מהני לפדותו גם על כל פירות, ובזמן הזה שרי לכתחילה לפדותו על כל פירות (סק"ג).

וכן מבואר בדברי הגאונים שהובאו בכמה ראשונים דעכ"פ בזמן הזה פודין לכתחילה פירות על פירות. (סק"ג).

ולדעת הראב"ד בוודאי אפילו בדיעבד ואפילו בזמן הזה לא מהני לחלל פירות על פירות, [ואם חילל מעלה שניהם לירושלים], ובדמאי ותרומת חו"ל שרי לכתחילה לחלל פירות על פירות. (סק"ה).

ולדעת רש"י ריטב"א ר"א מההר ומאירי וכן פשטות הגמ' בסוכה לא מהני לפדות פירות על פירות אפילו בדיעבד, ואפשר דגם בדמאי לא מהני. (סק"ו).

ואכתי לא נתפרש לדעת רש"י ודעימיה דין פדית פירות על פירות בזמן הזה, ולכאורה לא אשכחן מקור להקל בזה, אמנם הריטב"א בשו"ת סימן קמ"ה הקל בזה להדיא, וכן היה המנהג בהרבה מקומות בכרם רבעי, וכנראה נקיט דבזמן הזה אין להחמיר בזה.

בתוספתא לכאורה צריך להגיה כן, י' [וצריך עיון בכתב יד שם].

ה) אמנם הא דאיתא בירושלמי פרק ד' הלכה א' ד'אין פודין מעשר שני אלא במין על מינו', צריך עיון איך אפשר לדחותו, וכנראה משם הוכרח הראב"ד לומר דבדמאי שרי לפדות מין על מינו, אמנם לכאורה זה דחוק מאוד להעמיד סתמא בירושלמי בדמאי.

והגר"א שם הגיה אין 'קובעין' מעשר שני אלא במין על מינו, וכע"ז הגיה בביאור הגר"א יו"ד רצ"ד סקכ"ד אין 'מפרישין' מעשר שני אלא במין על מינו, ופירש שם דהיינו דאין מפרישין מעשר שני ממין על שאינו מינו.

ולכאורה צריך עיון דהא פשיטא דאין מפרישין תרומות ומעשרות ממין על שאינו מינו, וכדתנן בתרומות פרק ב' משנה ד',^{טו} ועוד דבמתני' בתרומות שם מבואר להדיא דכל מין חטיין אחד, ופירש הירושלמי שם בהלכה ב' דשרי להפריש מאגדון על שמתית ושמתית על אגדון, [ובריבמ"ץ ובר"ש שם גרסי אגרון או אגורי והכל אחד], וכאן נראה בירושלמי דגם מאגרו על שמתית אסור להפריש מעשר שני, ואטו מעשר שני עדיף מתרומה בזה, ועוד דאין ענין הירושלמי כאן כלל בהפרשת מעשר שני אלא בפדיונו.^{טז}

ולכאורה פשטות דברי הירושלמי כדעת הרמב"ם דשרי לפדות מעשר שני מין על מינו, ולדעת רש"י ודעימיה אולי יש

יד. וכן הגיהו המפרשים שם.

טו. וכן הקשה החזו"א סימן ג' סק"ט.

טז. והגר"ח ק' פירש דברי הירושלמי דאין משערין שויו במין אחר, וצריך ביאור דהא פשיטא ומאי קא משמע לן.

וב"ה אומרים המעות כמות שהיו והפירות כמות שהיו'.

והובאה הך ברייתא בירושלמי פרק א' הלכה ג', וגריס ר' זבידא שם כדלפנינו בתוספתא דהנידון במחלל מעות על פירות בזמן הזה, י" ור' קריספא שם פליג עליה ונקיט דפלוגתא דב"ש וב"ה במחלל פירות על המעות [-בירושלים²] בזמן הזה, ומעות על הפירות לכולי עלמא לא קדשו.

ומקשי עלה בירושלמי שם מדתנן במתני' פרק א' משנה ה' 'הלוקח פירות וכו' ואם אין מקדש ירקבו', ומבואר דמהני לקיחת פירות בזמן הזה, ותירץ הירושלמי דמיירי שהקדישן בשעת המקדש וחרב המקדש.

ומבואר בדברי התוספתא והירושלמי לדינא בדומנינו אין מועיל כלל לחלל מעות מעשר שני על פירות, ובטעם הדבר ביאר בתוס' שאנץ [בשיטה מקובצת] ב"מ נ"ה ב'כ"א ובסמ"ג סוף עשה קל"ו, דבזמן הזה אין ראויים הפירות לאכילה בירושלים, והוי כבהמה טמאה, והיינו כמו שנתבאר סימן ד' סק"א דהמחלל על פירות שאין יכולים לבוא לירושלים מדאורייתא לא חייל החילול. כב

והגר"א בסימן רצ"ד סקכ"ד האריך בזה, וכתב דדברי הראב"ד נראין דלא מהני לחלל פירות על פירות אפילו בזמן הזה, והחזו"א דמאי סימן ד' סק"י כתב דיש להחמיר בזה כיון דהגר"א הסכים עם הראב"ד.

ולדינא כיון דהגאונים הקלו בזה להדיא והובאו דבריהם בריטב"א ורבינו ירוחם ובאשכול, וכן דעת הרמב"ם סמ"ג ארחות חיים כלבו וכפתור ופרח"ל לדינא, ופשטות דברי הירושלמי כדברי הרמב"ם, וכן היה המנהג בהרבה מקומות בכרם רבעי, ולא מצאנו בראשונים מי שמחמיר להדיא בזמן הזה לבד הראב"ד דסבר דתרומות ומעשרות בזמן הזה דאורייתא, לכאורה קשה להחמיר בזה, וכן פסק השולחן ערוך סימן רצ"ד סעיף ו' בנטע רבעי וסימן של"א סעיף קל"ג ואילך במעשר שני דמחללין פירות על פירות בזמן הזה.

דברי התוספתא והירושלמי בענין חילול מעות על פירות בזמן הזה.

ז [איתא בתוספתא דמעשר שני פרק ג' הלכה י"ג 'המחלל מעות על הפירות בירושלים בזמן הזה, ב"ש אומרים זה וזה מעשר שני,

יז. עיין שם שהביא עוד ראיות להתיר בזה ודחאם, חדא מהירושלמי ספ"ק דמאי דהפודה פירות על מעשר מברך על פדיון, וצריך עיון בזה דהרמב"ם גופיה פירש דהיינו פירות על מעות וכמ"ש פרק ד' הלכה ג', עוד הוכיח שם ממתני' דסוף טבול יום דמחללין על פירות עם הארץ, וכן הוכיח בכפתור ופרח פרק מ', והרמב"ם שם בתרגום החדש פירש להדיא דהיינו פירות על מעות, [וכבר תמה כעין זה בחזו"א דמאי סימן ג' סק"ט].

יח. ואף שהביא שם גם דברי הראב"ד והוכיח כוותיה מפרק הזהב, וכנראה כוונתו להוכיח דאי אסור לחלל אפילו טיבעא אפירא חוץ לירושלים, [ועיין סימן ד' בארוכה בדין זה], קל וחומר פירא אפירא, מכל מקום הוכיח שם גם כדברי הרמב"ם וכבסמוך, ואחר כך סתם כמה פעמים כדברי הרמב"ם, ומשמע דכן מסקנתו, והך דהזהב יש לומר בפשיטות דפירא אפירא עדיף וכמו שנתבאר סוף סק"ג.

יט. ושם לא גרסינן תיבת בירושלים, וגם לגירסת התוספתא בירושלים ברור דקל וחומר מחוץ לירושלים. כ. כן פירש הר"ש סיריליא ויהגר"א שם, דהנידון משום פדית פירות בירושלים, אמנם חוץ לירושלים פשיטא דפודין מעשר שני אף בזמן הזה על מעות כמבואר בכל מקום, וגם בירושלמי ריש פרק ד' מבואר כן להדיא.

כא. ונראה שם דלא גריס כלל הא דר' קריספא דפירות על מעות.

כב. ולכאורה אף ב"ש לר' זבידא מודו לזה, אלא דסברי דקנסוהו דשניהם קדושים, וכן פירש בביאור הגר"א

[ואע"ג שאם יבנה המקדש יוכלו לאכול הפירות וכמו שכתבו תוס' ב"מ נ"ג ב' ד"ה לא, מכל מקום עתה אין ראויין לאכילה, וגם כשמחלל בזמן המקדש על פירות שעומדין לירקב דלא חייל החילול מדאורייתא וכמו שנתבאר סימן ד' סק"א, יכול להביאם על ידי גמלא פרחא - ומכל מקום כיון שאינו עומד לזה לא חייל החילול מדאורייתא].

דעת הרמב"ם והסמ"ג ועוד ראשונים בזה.

[ח] והנה הריבמ"ץ הר"ש והרא"ש במתני' השמיטו דברי הירושלמי בזה וצריך עיון אמאי.

והרמב"ם גם כן השמיט דברי הירושלמי בזה, והעתיק מתני' דפ"ק משנה ה' ומשנה ו' כצורתן בפרק ז' הלכה ט"ו וט"ז דאם אין מקדש ירקבו, ונראה להדיא דלא נקיט כדברי הירושלמי בזה, ואולי סבר דסתימת הבבלי בסוכה מ' וקידושין נ"ו דנחלקו תנאי בדיני חילול משמע דמיירי בזמן הזה ודלא כהירושלמי, ולא סמכינן אשינויי דחיקי במתני', ולהכי נקיט דגם בזמן הזה חייל חילול על פירות, כג' ואפשר שכן דעת הריבמ"ץ הר"ש והרא"ש שסתמו בזה.

ולדעת הרמב"ם בזמן הזה לכאורה שרי לכתחילה לחלל מעות על פירות גם חוץ לירושלים, דבלאו הכי אזיל לאיבוד,

וכמו שהקל הרמב"ם לחלל פירות על פירות בשאינו מינו, וכן כתב החזו"א דמאי סימן ג' סק"י.

והנה לדעת הירושלמי דלא מהני לחלל מעות על פירות בזמן הזה, לכאורה הוא הדין דלא מהני פירות על פירות, דהא חשיבי פירות שאינם ראויין לאכילה בירושלים, ולפי זה הגאונים והראשונים שכתבו דבזמן הזה מחללין פירות על פירות וכמו שנתבאר סק"ג, על כרחך דלא פסקו כדברי הירושלמי בזה, ואולי בשיטת הרמב"ם דגם בזמן הזה מחללין מעות על פירות.

והנה הסמ"ג עשין קל"ו העתיק דברי הירושלמי לדינא דבזמן הזה לא מהני לחלל מעות על פירות, וצריך עיון שהעתיק שם גם כן להדיא דברי הרמב"ם דבזמן הזה מהני לחלל פירות מעשר שני על פירות אחרות, ומבואר דסבר דפירות על פירות עדיפי ממעות על פירות וצריך עיון אמאי. י"ד

ואולי דעת הסמ"ג דמעות על פירות לא מהני כיון שכבר היו מעות הראויים להתקיים לבנין בית המקדש, ומחלל על פירות שאין ראויין כל כך וחשיב כאינם ראויים לאכילה, אבל פירות על פירות לא גרעי פירות אחרונות מפירות הראשונות ולהכי מהני, וצריך עיון בזה, ולפי זה אין ראייה מכל הגאונים והראשונים להקל גם במעות על פירות בזמן הזה.

שם, [והרש"ס שם פירש באופן אחר עיין שם].

כג. והחזו"א כתב דאפשר דגרס בירושלמי דר' קריספא מתיר לכולי עלמא מעות על הפירות. כד. והכפתור ופרח פרק מ"א גם כן העתיק דברי התוספתא דהמחלל מעות על הפירות לא קדשו, ובפרק מ' מסיק כדברי הרמב"ם דמחללין פירות על פירות בזמן הזה, אמנם עיין לשונו בפרק מ"א שכתב דמעות על פירות לא מהני בירושלים משום שנקלטו המעות, וצריך ביאור.

ולדינא כיון שהירושלמי אסר להדיא לחלל מעות על פירות בזמן הזה, והועתק בתוס' שאנץ וסמ"ג לדינא, ולא אשכחן מאן דפליג להדיא על זה, לכאורה קשה להקל בזה, [וכן החמיר החזו"א דמאי סימן ג' סק"יכ"ה].

אמנם לחלל פירות על פירות אף בזמן הזה כבר נתבאר סק"ז דקשה להחמיר בזה נגד דברי הגאונים והראשונים והמנהג, וכן פסק השולחן ערוך להקל בזה.

אם אפשר לחלל על פירות טמאין בזמן הזה.

ט] ולכאורה גם בזמן הזה צריך לחלל דווקא על פירות שראויים לבוא וליאכל בירושלים וכמו שנתבאר סימן ד' סק"א דהמחלל על פירות שאינם ראויים לבוא וליאכל בירושלים מדאורייתא לא חייל החילול, [ולא אשכחן קולא בזה במחלל פירות על פירות], ואפשר דלהכי נקטי הגאונים לחלל על חייטים ושעורים שמתקיימין, ובזמנינו אפשר דהכל ראוי לבא לירושלים דבזמן קצר מביאין ממקום למקום.

והנה פירות טמאין אין ראויין ליאכל בירושלים, דאסור לאכול מעשר שני טמא מדאורייתא כמבואר ביבמות ע"ג ב' ועוד, ולפי זה המחלל מעות מעשר שני בזמן הבית על פירות טמאין אפילו בדיעבד לא חייל החילול, וכן הוא להדיא בתוספתא פרק א' הלכה ט"ו, 'אם היו פירות טמאין בין בשוגג בין במזיד יחזרו דמים למקומן',

והובאה בר"ש פרק א' משנה ו' ובתוס' קידושין נ"ו א'.

ולכאורה אף בזמן הזה לא אשכחן התירא לחלל על פירות טמאין, ויכול לחלל הפירות על פירות שלא הוכשרו, [וכן כתב החזון איש דמאי סימן ג' סק"י], אמנם צריך עיון שתיקת הגאונים הראשונים והפוסקים בזה, כי ואולי סברי שבזמן הזה דבלאו הכי אזיל לאיבוד וגם פירות ראשונים טמאים אין לנו להחמיר בזה, וצריך עיון.

דינים העולים.

[י] העולה ממה שנתבאר:

א) דלדעת רש"י ריטב"א ר"א מההר ומאירי בסוכה לא מהני לפדות פירות על פירות, וכן דעת הראב"ד, וכן פשטות הגמ' בסוכה, ולדעת הרמב"ם מין על מינו מחללין לכתחילה ושאינו מינו חייל בדיעבד, וכן פשטות דברי הירושלמי, ואפשר שכן דעת הגאונים (סק"ו). וצריך עיון לדינא בזה.

ב) עוד נתבאר דלהראב"ד בדמאי ותרומת חו"ל מחללין לכתחילה פירות על פירות, וצריך עיון בדעת שאר ראשונים בזה. (סק"ו).

ג) עוד נתבאר דבזמן הזה דעת הגאונים והרבה ראשונים להתיר פדית פירות על פירות, ולא אשכחן מאן דמחמיר בזה להדיא, ולכאורה קשה להחמיר בזה, וכן פסק השו"ע להקל בזה. (סק"ו, סק"ח).

ד) עוד נתבאר דלדעת הסמ"ג ותוס' שאנץ אין מחללין מעות על פירות בזמן הזה,

כה. והאריך בזה בשו"ת חזו"א סימן שכ"ה אות ב', עיין שם.

כו. והרמב"ם בהלכות מעשר שני ומאכלות אסורות כתב ששורף הפירות שחילל עליהן, וכן כתבו הגאונים, ופירש הגר"א סימן של"א סק"ב דהיינו 'אם נטמאו כדן תרומה טמאה', וודאי משמע דמיירי גם בטמאין קודם דהא שורפן מיד.

וכן הוא בתוספתא ובירושלמי לפנינו, (ה) עוד נתבאר דהמחלל על פירות טמאין ולדעת הרמב"ם משמע דמחללין, וקשה בזמן הבית לא חייל החילול, וצריך עיון להקל בזה. (סק"ח).
הדין בזמן הזה. (סק"ט).



הרב ישראל מאיר ויינשטיין
תפרח

סדר שלש פסיעות לאחר שמו"ע [ביאור דברי רבינו הגדול במ"ב]

לבארו, והוא שיפסע כדרך הפוסעים, ובאמת זו סברא נכונה ופשוטה, שכשהורו לנו חז"ל לפסוע שלש פסיעות, פירושו הפשוט הוא לפסוע כדרך הפוסעים.

ועתה נבוא אי"ה לברר את שיטות הפוסקים בזה.

[ב] בב"י סי' קכ"ג מעתיק את לשון רבינו מנוח, (פ"ה מתפילה ה"י) הני שלש פסיעות ילפינן להו מדכתיב ורגליהם רגל ישרה, רגליהם תרי רגל חד, וי"א שש דהא כתיב בתריה וכף רגליהם ככף רגל עגל, ואע"ג דשלש פסיעות אשכחן שש לא אשכחן, ס"ל דפסיעה אינה אלא כשמניע שתי רגליו, וכן מנהג חכמי צרפת, וי"א תלת הוי בשובו למקומו כאשר בתחילה. עכ"ל רבינו מנוח. וכתב הב"י שהאבודרהם כתב כסברא אחרונה, ולכאור' משמע שזו הכרעתו להלכה, אך בשו"ע לא נזכר בזה כלום.

המדקדק בדברי רבינו מנוח יראה שהמחלוקת בין שתי השיטות היא, אם פסיעה היא הנעת שתי הרגלים, או הנעת רגל אחת. דעת חכמי צרפת, שפסיעה היא הנעת שתי הרגלים, ולכן כדי לפסוע שלש פסיעות, צריך להניע את הרגלים שש פעמים, ובזה מתקיים הרמז שנזכר אצל המלאכים שש פעמים רגל, ולפי השיטה השניה שהיא דעת האבודרהם, פסיעה היא הנעת רגל אחת, ונמצא שבשלש פסיעות לאחריו הניע רגליו ג' פעמים. ועל כן להשלמת הרמז כנגד שש פעמים רגל שנזכר

יומא נ"ג ע"ב א"ר אלכסנדר אריב"ל המתפלל צריך שיפסיע שלש פסיעות לאחריו ואח"כ יתן שלום. ונעתקו דברים אלו להלכה בכל הפוסקים. אלא שיש כמה שיטות בסדר שלש פסיעות אלו. ובמשנה ברורה סי' קכ"ג ס"ק י"ג פסק בסדר הפסיעות הוא, שיפסע תחילה ברגל שמאל פסיעה קטנה, ואח"כ בשל ימין פסיעה גדולה, ואח"כ יפסע בשמאל להשוות את רגליו. ובביאור הלכה ד"ה ושיעור, האריך לבאר מקור דבריו, ובמשך השנים שמענו מפי כמה תלמידי חכמים שדברי המ"ב וביאה"ל בזה הם תמוהים, וכעת נדפס ספר "דרך ישרה" הנהגות הגר"ש דבליצקי זצ"ל, ושם מאריך שדברי הביאור הלכה הם תמוהים מתחילה ועד סוף, ומסיק לנהוג באופן אחר, ונתתי לבי לברר ענין זה.

[א] לפני שנתחיל לברר את שיטות הפוסקים בענין זה, ראינו צורך לברר נקודה חשובה - נתעורר בה הרב הנ"ל זצ"ל - שבכל הפוסקים המפורסמים לא מצינו שום ביאור היאך עושים פסיעות אלו, כי הרי"ף והרמב"ם ורא"ש וטור ושו"ע, והראשונים המפורסמים, שבד"כ ההלכה נקבעת ע"פ דבריהם, לא כתבו בענין זה שום דבר, רק העתיקו את דברי הגמרא כמות שהם, ודברי האחרונים בענין זה, סובבים על דברי רבינו מנוח וארחות חיים, שהם הראשונים הכמעט יחידים שעסקו בזה. והנראה ברור, כי מה שלא דברו בזה כל הראשונים, הוא מפני שהיה זה בעיניהם דבר פשוט שאין צורך

רגל אחת, וכשיטה שניה שברבינו מנוח הנ"ל, אלא שהוא סובר שהפסיעה השלישית אינה רק השוואת הרגלים, אלא פסיעה שלימה, ונמצא שכשפוסע פסיעה שלישית, נמצאת רגל שמאל עומדת מאחורי רגל ימין, וכך צריך לעמוד עד קדושה. ונראה סובר הלבוש שהשוואת רגלים אינה בגדר "פסיעה", כי פסיעה היא לבוא למקום חדש שעדין לא היה בו, אבל מקום שכבר הניח בו רגל אחת, מה שמביא לשם גם את רגלו השניה, אין זה בגדר "פסיעה", וזה הביאו להידחק בדוחק הנ"ל. ואמנם פשוט שבעל חידושי ברכות ודעימיה חולקים עליו בנקודה זו, וסוברים שגם זה נקרא "פסיעה".

והנה המג"א סק"ה כתב בשם הרד"ך, שכשעומד במקום שכלו ג' פסיעות, חייב לכוון רגליו. ומפרש המ"ב סק"ו בדבריו, שצריך לכוון רגליו בשעת אמירת עושה שלום, ודלא כפמ"ג שסובר שצריך לכוון רגליו עד שחזור לקדושה, בין כך ובין כך בוודאי שדברי המג"א לאפוקי מדברי הלבוש, שסובר שבשעת אמירת עושה שלום אין רגליו מכוונות.

ה] ויש לתמוה על הלבוש, איך יפרנס מה שכתב רבינו מנוח אליבא דדיעה שניה, שמשלים לשש ע"ג פסיעות כשחזור לומר קדושה, ואם הוא סובר שהשוואת הרגלים אין נקראת "פסיעה", א"כ כשחזור שלש פסיעות לומר קדושה, בהכרח לא יהיו רגליו מכוונות, אלא רגל ימין מאחורי שמאל. אבל בפוסקים סי' קכ"ה מפורש שצריך לכוון רגליו בשעת קדושה. וכ"כ הלבוש עצמו שם. ולכאורה זו ראייה שאין דיעה שניה שברבינו מנוח כהבנת הלבוש בדבריו, אלא כדעת חידושי ברכות. (ובאמת הלבוש לא הזכיר בשום מקום ענין שלש פסיעות כשחזור לומר

אצל המלאכים, צריך לחזור שלש פסיעות כשחזור לקדושה. ונפסק כן להלכה באחרונים, לחזור ג' פסיעות כשחזור לקדושה (מ"ב סק"ח), ומזה עוד סמך שהלכה כהאבודרהם, כי אם כבר פסע שש לאחוריו באמירת עושה שלום, אין עוד טעם וצורך לפסוע שלש כשחזור לקדושה, (ומזה יש לתמוה על הדברי חמודות פ"ה דברכות, שבאות ס"ז הכריע כדעת חכמי צרפת לפסוע שש לאחוריו, ושם אות סח נראה מדבריו שיש לנהוג לחזור ג' פסיעות לקדושה. ושני אלה א"א לקיימן כאחד. וצ"ל שדבריו באות ס"ח אינם מעיקר ההלכה, רק לתת טעם למי שנוהג כן).

ג] ואלו דברי ספר ארחות חיים (הלכות תפילה אות כ"ח), ותחילת דבריו הם לענין נידון אחר, שנחלקו הראשונים אם לפסוע רגל שמאל או ימין תחילה. וע"ז כתב בזה"ל וכן נמי מצאתי בחידושי ברכות, לא ידעתי מי חברן בזה הלשון, וכשיפסע ג' פסיעות, יפסע רגל ימין תחילה, ובשמאל פסיעה גדולה, ואח"כ בימין כדי שישווה רגלו הימנית לשמאלית. עכ"ל. והנה לענין הנידון אם לפסוע ימין או שמאל תחילה, אין הלכה כדעת חידושי ברכות. אכן שמענו מדבריו מהנוגע לענינו, שהוא סובר כדעה שניה שברבינו מנוח, שפסיעה היא הנעת רגל אחת, ועפ"ז סובר שהפסיעה השלישית היא רק השוואת שתי הרגלים, ובפרט זה הסכימו הרבה אחרונים לדבריו. והם הברכ"י וח"א ושע"ת ומ"ב וכף החיים. ופשוט שהם מפרשים שזו היא שיטה שניה שברבינו מנוח ודעת האבודרהם, ולא ידעתי מה ראה הגר"ש דבליצקי צ"ל לומר שזה דעת יחידאה.

ד] ויש בזה שיטה שלישית, והיא דעת הלבוש, שהוא סובר שפסיעה היא הנעת

הכל, דברי תימה הם, דא"כ איך לא נזכר מזה בשום פוסק. (וספר "ויעמוד פינחס" שמציין שם אינו ביד).

בענין פסיעה עקב בצד גודל

[ח] צריכין אנו לבאר עוד פרט הנוגע לזה, והוא מש"כ בב"י בשם ארחות חיים, שפסיעות אלו צריכות להיות עקב בצד גודל ככהנים, ובשו"ע ס"ג כתב, ושיעור פסיעות אלו לכל הפחות כדי שיתן עקב בצד גודל, ומבואר שמפרש מרן בכוונת הארח"ח, שדבריו הם לענין שיעור פסיעה לכל הפחות, ולענין זה למד מהכהנים, דפסיעה עקב בצד גודל יש עליה שם פסיעה, אבל פחות מזה אין נחשב פסיעה. אבל הרמ"א בד"מ ובהגהת שו"ע, כתב שטוב לנהוג שלא להוסיף על שיעור עקב בצד גודל.

וב"י הוא ביאור הדברים, דברי הב"י הם מעיקר הדין, שזה הוא שיעור פסיעה לכל הפחות, ואם עושה פחות מזה לא יצא, ודלא כדעת הב"ח שמקיל בשעת הדחק לעשות פסיעות קטנות מזה. והרמ"א אינו חולק על המחבר בנקודה זו, אלא לענין מה שמשמע מדברי המחבר, שאם ירצה יכול לעשות פסיעות יותר גדולות, בזה חולק הרמ"א וסובר שלכתחילה טוב שלא יהיו הפסיעות גדולות יותר, ובביאור הגר"א פירש טעמו של הרמ"א בטוב טעם ודעת, דהנה בטור סי' צ"ה הביא שנחלקו בירושלמי לענין מה שצריך לכוון רגליו בתפילה, אם הוא כמלאכים שרגליהם מכוונות לגמרי, או ככהנים שהולכין עקב בצד גודל, וא"כ אין צריך להשוות הרגלים לגמרי. והתם קיי"ל כמ"ד כמלאכים, ומ"מ יש ללמוד משם, שראוי לנהוג בתפילה ככהנים, ונ"מ לענין הנידון כאן שצריך לפסוע, ראוי שיהיו הפסיעות ככהנים.

קדושה, וכנראה סובר כדעת הכ"מ המובא במג"א סק"י, שאי"צ לחזור למקומו בקדושה, רק אם ירצה לחזור אין רשות לחזור עד קדושה. ובאמת חכמי צרפת - שהיא דיעה ראשונה שברבינו מנוח - ודאי סוברים כן). וליישוב שיטת הלבוש ודעימיה, אולי נאמר שהפסיעות שחוזרים לפני קדושה, מאחר שאינם מעיקר הדין, והם רק רמז בעלמא לפסיעות המלאכים, אי"צ לדקדק שיהיו פסיעות גמורות.

[ו] ולדינא, דחו כמעט כל האחרונים את דעת הלבוש, אלא שעדין נחלקו להלכה, כי דעת א"ר ודברי חמודות ופמ"ג כשיטה ראשונה שברבינו מנוח, שפסיעה היא הנעת שתי הרגלים. ועפ"ז הוסיף באליהו זוטא, שהסדר הוא שפוסע תחילה רגל שמאל עד שיהיה גודל שמאל בצד עקב ימין, ואח"כ משה רגל ימין לשמאל, וכך עושה ג' פעמים. ומבואר בספר לקט יושר עמ' 21 שכך היתה הנהגת רבינו בעל תרומת הדשן. ודעת החולקים כבר הזכרנו לעיל אות ג', ומה שיש להעיר בזה יתבאר אי"ה להלן אות ט'.

[ז] ומרן החזו"א זצ"ל נהג כדעת הלבוש, אלא שהוסיף עוד פסיעה רביעית קטנה להשוות את הרגלים, ולא מצאנו מקור להנהגה זו, ומש"כ הדרך ישרה שכן משמע במג"א וקישו"ע, לא ראיתי שם אפילו סרך של משמעות, וטעם הנהגת מרן זצ"ל, נראה שהוא סובר כמו שביארנו באות ד' בדעת הלבוש, שהשוואת הרגלים אינה בגדר "פסיעה", ולכן סובר שיש רשות לעשות זאת אחר ג' פסיעות, ואי"ז נחשב מוסיף על הפסיעות. אכן צ"ע אם ראוי לנהוג כן, מאחר שלא מצינו לזה מקור. ומש"כ בדרך ישרה שם שכנראה לפני התפשטות המ"ב נהגו כך

לעשות כן, כי מה שסוברים חכמי צרפת לעשות פסיעה ולהשוות רגליו ג' פעמים, תמוה מאוד, כי אין דרך הפוסעים לעשות כן, וכל עוד שעדין הולך, ולא הגיע למחוז חפצו, אין הוא משווה רגליו, ואם איתא שכוונת הגמ' והפוסקים לפסיעות משונות שכאלה, היה להם להודיענו זאת.

ובך יש לתמוה גם על דעת הלבוש, שסובר שיעמוד כשרגל שמאל מאחורי ימין, והלא ידוע שאין דרך הפוסעים לעשות כן, אלא להשוות רגליהם, ובוודאי מסתבר שדברי הגמ' הם לפסוע כדרך הפוסעים.

אבל דעת חידושי ברכות היא מתיישבת עם דרך הפוסעים, וסברא נכונה היא לומר שהפסיעה השלישית היא מה שמשווה רגליו, כי כך דרך הפוסעים, וכן הנהגת החזו"א שהבאנו באות ז', גם היא מתיישבת עם דרך הפוסעים, אלא שלא מצאנו לה מקור וכו"ל.

י וסברא זו היא לכאורה פשוטה מאוד, ולכן יש לפקפק גם בדעת חכמי צרפת, ולומר שאין כוונתם כמו שפירש האליהו זוטא בדבריהם, אלא לעשות שש פסיעות גמורות, והאחרונה שבהם להשוות את הרגלים.

יא ועתה נבוא לפרש את דברי הביאה"ל, שהכריע כדברי חידושי ברכות, ונסתייע מדברי הלבוש, והגרש"ד זצ"ל תמה, שהלבוש הוא שיטה לעצמה, ותמהני, איך לא הרגיש שהבאה"ל במתק לשונו רמז לפרש כוונתו, וכתב בזה"ל "הלבוש סובר כוותיה דפסיעה הוא מהנעת רגל אחד", הרי מפורש שנסתייע מדברי הלבוש רק לענין נקודה זו, ולא התייחס רבינו לחידושו הנוסף של הלבוש, וגם בהביאו את דברי הגר"א כתב במפורש שהסיוע מדבריו הוא רק לענין נקודה זו.

והנה, אף שלא התייחסנו בפרוטרוט לגבי כל

ומה שכתבו הב"ח ועוד אחרונים, שלדעת הב"י, העושה פסיעות גדולות, ה"ז משובת, כנראה טעמם שסתם פסיעות הם כדרך הפוסעים, ואין דרך לעשות פסיעות קטנות כ"כ, אכן לא ידעתי היכן מצאו רמז לזה בדברי הב"י.

ויש להביא סמך לדברי הגר"א מלשון חידושי ברכות שהעתקנו לעיל אות ו', שכתב שיפסע תחילה פסיעה קטנה, ואח"כ גדולה, ואם איתא שפוסעים פסיעות גדולות וכדרך הפוסעים, אין שום הבדל בין שיעור פסיעה ראשונה לשניה, אבל לפ"ד הרמ"א והגר"א שפוסעין דווקא עקב בצד גודל, לפ"ז דברי חידושי ברכות נכונים, שהפסיעה הראשונה והשלישית שיעורן מלא עקב אחת, והאמצעית מלא שני עקבים. [ודע שהדבר פשוט, שכל דברי הרמ"א והגר"א הנ"ל הם מעליותא בעלמא, ומן הדין אין שום חשש לעשות פסיעות יותר גדולות].

לענין הכרעת הלכה

ט ועתה נבוא אי"ה לענין הלכה, שהכריע רבינו הגדול כדעת "חידושי ברכות", ונראה לסייע סיוע גדול להכרעה זו, כי הנה כשאמרו בגמ' שצריך לפסוע שלש פסיעות, פשוט שהלשון מתפרש שיפסע כדרך הפוסעים, [וכבר ביארנו בעה"י באות א', שכן משמעות סתימת הפוסקים], וידוע שדרך הפוסעים הוא, שכשהולכים לאיזה מקום אין רגליהם שוות, ואז כל פסיעה היא גדולה, דהיינו שבכל פעם שמניע רגלו, הרגל עוברת את מקום חברתה, ומתקדמת לפניה, אבל כשמגיע אל מחוז חפצו, אז עושה ברגלו שמאחור פסיעה קטנה להשוות את רגליו.

ומעתה יש לתמוה הן על חכמי צרפת שברבינו מנוח, והן על שיטת הלבוש, כי גלוי וידוע שאין דרך הפוסעים

פ"ט

בדרום

סדר פסיעות אחר שמו"ע

מנורה

אחת מהקושיות על רבינו, אך המעיין יראה, על הכרעתו. וכך ראוי לנהוג. וזהו מנהג
שע"פ הדברים האמורים, סרו כל הקושיות
העולם.



הרב משה חליוה
מח"ס ענפי משה וש"ס

מכתב לספר "אוצר שמות חיים"

אָבִי, ודוגמת זה העיר מע"כ נ"י גופי' לקמי' בשם אילן דבקרא (בראשית כ"ז ל"ד) הניקוד שונה אֵילָן, ויל"ע בזה (וכיו"ב נתעוררתי דיש להעיר מכ"מ).

(ג) במ"ש גבי שם אביעד דאמר מו"ר שליט"א דבקרא נכתב בשתי מילים (עי' ישעיה ט' ה') ונפק"מ היאך לכותבו. הנה היה גאון מפורסם בשם רבי אביעד שר שלום באזילה (עי' בספר ארזי הלבנון ח"א עמוד ו' בערכו) וצריך חיפוש היאך חתים שמי', ויש להעיר נמי ממ"ש לקמיה גבי שם עמנואל, ע"ש.

(ד) במ"ש גבי שם אבשלום דמי ששמו כך יקרא אבישלום (עפ"י תוס' דכתובות דק"ד ע"ב ד"ה שני דייני) ובפשר מענה (שם, ס"ק ט') מיייתי דברכות המים כ' לקיים הגירסא אבשלום, אך מו"ר שליט"א לא ס"ל כן. הנה יש להעיר נמי דמציינו לגדולים שנקראו בשם אבשלום, וכהג"ר אבשלום אלמושנינו ז"ל, קרובו דהגר"מ אלמושנינו ז"ל [אשר היה לפני כארבע מאות וחמישים שנים], והג"ר אבשלום מזרחי ז"ל, ועי' בס' ארזי הלבנון ח"א (עמוד ק"צ) בערכם.

(ה) מ"ש גבי שם אדמונד, שהוא שם של גוי, יש להביא בזה נמי לשם אדמון, וכמדו' שהוא שם כשר לכו"ע ומציינו להאי שמא בש"ס, ועי' כתובות (דק"ד ע"ב ועוד).

(ו) מ"ש גבי שם אחי, דאמר מו"ר שליט"א דבמדרש (הובא ברוקח עה"ת פ' וישלח ל"ב י"ב עה"פ נציילני נא) כ' שבן עשו נקרא

חלק א' שמות אנשים

למע"כ ידידנו הרה"ג מוה"ר אברהם סרוסי שליט"א בעמח"ס אוצר שמות חיים,

שלמא רבא ונהורא מעליא,

כפי שאמרתי למע"כ נ"י הריני מעלה בזה איזה הערות והארות לספרו היקר אוצר שמות חיים שמות אנשים ונשים במשנתו של מו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א, ואשר קבלתיו למנא זה מקרוב מידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך וש"ס, ויבואו דברינו על סדר שמות אנשים, ואי"ה בל"נ אכתוב לו בקרוב בס"ד על סדר שמות נשים.

(א) במ"ש גבי שם אבויה, דשאל למו"ר שליט"א אם אפשר לקרוא בשם זה או כיון שבנו יצא לתרבות רעה אינו כדאי, והשיבו דאין זה שם טוב, הנה עי' נמי מאי דהשיבו מו"ר שליט"א גופי' גבי שם אליאב ובפשר מענה (שם, ס"ק כ"ב) וראה מאי דכתיבנא לקמיה בשמי' דאליאב.

(ב) במ"ש גבי שם אבי, דמייתי בהא מו"ר שליט"א מ"ש במסכת סופרים (פ"ב ה"ו) רבי אבי וה"נ בירו' דכלאים (פ"א ה"ב) שמעון בריה דרבי אבי, הנה יש לעיין אם אמנם במס' סופרים וביירו' דכלאים הניקוד דשם זה הוי אָבִי, וכן נמי הא דמייתי בפשר מענה (שם, ס"ק ב') דבמלכים ב' (י"ח ב') אבי הוא שם של אשה, הנה התם הניקוד אָבִי, וכהאידנא שקורין שם אבי מנקדין לו

אורך חלק כ"ד (סימן ל"ד) והתם הזכרנו נמי מדברי מע"כ נ"י דהכא.

(י) מ"ש בשמות אריאל, אוריאל, יש להעיר נמי למ"ש מע"כ נ"י לעיל מינה בשם אוראל ובפשר מענה (שם, ס"ק י"ג) ע"ש.

(יא) מ"ש בשם בן ציון - דשם ציון לבד אינו מצוי, כמדור' דאצל הספרדים שם ציון מצוי טפי בלחודי' משם בן ציון.

(יב) במ"ש בשם בר יוחאי, דהביאו קמ' מו"ר שליט"א שם שכזה, ואמר להחליפו לשמעון, הנה יש לעיין אם כוונת מו"ר שליט"א דיחליפו השם בר לשם שמעון, ויקרא בשם "שמעון יוחאי", או דיחליף נמי השם "יוחאי" גופיה, דלכאו' יל"ע למאי אצטריך לאחלופי לשמא דיוחאי מאחר דהוי שם מעליא, ולעיל מינה הביא מע"כ נ"י דמו"ר שליט"א הורה למי שנקרא בשם בן גוריון, דיוריד תיבת בן, וישאר תיבת גוריון והוא ע"ש אבוה דנקדימון (כמ"ש בתענית דף י"ט ע"ב), וצ"ע. וכתבתי כל זה בדרך אפשר דמי יעמוד בסוד קדושים ה"ה מו"ר שליט"א אשר דבר ה' בפי קדשו.

(יג) מ"ש בשם הדורם, דהורה מו"ר שליט"א שיקראו הלל, והעיר מבראשית (י' כ"ז) ובדה"י (ב' י') דמצינן לשם זה, והניח בצ"ע. הנה יתכן דהוא מהשמות דאע"פ שכתו' בתנ"ך מ"מ אין רגילין לקרותם וכמ"ש לעיל מינה בשם גלעד, ובפשר מענה (ס"ק ל"ה) משמ' דמו"ר שליט"א, וכעין דכ' נמי מע"כ נ"י גופי' לקמ' בפשר מענה (ס"ק ס"ג) גבי שם עדיאל.

(יד) מאי דמייתי בשם הרצל דאמר מו"ר שליט"א דיש כזה שם באידיש שנפתלי מכונה הערץ או הערצל וכו', הנה יל"ע בגוונא שקראוהו בשם זה על שמו דאותו האיש וכו' וכו', וצ"ע.

אחי, והורה מו"ר שליט"א דאפשר לקרוא בשם זה וכדמצינו נמי בדברי הימים א' פ"ב פל"ב ופ"ה פט"ו להאי שמא, ובפשר מענה (שם, ס"ק י"ז) כתב בזה מע"כ נ"י דאפשר דכיון שלא מוזכר שמו של בן עשיו בפירוש בתורה אין לומר בכה"ג דבתורה נזכר לגנאי, וממילא ליכא קפידא אתו"ד. ולכאו' יש להעיר בזה דגבי ענין דשמות אין נ"מ אי נזכר בתורה לגנאי רק דהוא ענין מציאותי אם הוא שם דרשע ועאכו"כ דהוי בן דעשו דסגי בזה שלא למיקרי בשמיה, ואמנם דבמאי דקמן קרינן בשמ' להאי טעמא דאמר מו"ר שליט"א דהוא שם משותף מדמצינו כן נמי בדה"י, וכמש"נ.

(ז) במ"ש גבי שם אלברט דאמר מו"ר שליט"א דיש כזה שם, וציין לתו' דברכות (נ"א ע"ב סוד"ה והלכתא) דהביאו משמ' דרבי משה אלברט, עיי"ש. הנה לכאו' יש להעיר בזה דשמא הוי כנינוי דשם משפחה, ובדומה למ"ש מע"כ נ"י גופי' לקמיה בשם אנוש אמ"ש מו"ר שליט"א בספרו טעמא דקרא (פ' נח עה"פ אבי מלכה) בשם הזקן משה אנוש, די"ל דהוא כינוי משפחה כמ"ש התם מו"ר שליט"א וצריך עיון.

(ח) מ"ש בשם אלחנן, דמקורו בתוס' ברכות (ל' ע"ב ד"ה מסתברא וכו') הנה נזכר האי שמא בספר שמואל ב' (פכ"א פי"ט) ויך אלחנן בן יערי וגו', ע"ש. וערש"י (שם, ד"ה אלחנן) דפירש שהוא דוד, והוא עפימ"ש בתרגום יונתן (שם) ע"ש היטב. וע"ע בדברי הימים א' (פ"כ פ"ה) ואכמ"ל.

(ט) מ"ש בשם אליאב - הנה בקונטרס שיח יעקב מהגה"צ מוה"ר יעקב עדס שליט"א האריך לדון קמ' מו"ר שליט"א בשם זה. ועי' מאי דכתבנו אהא בתשובותינו גם אני

טו) מ"ש בשם חי, דהורה מו"ר שליט"א דכשמוסיפים שם לחולה ויש כבר את השם חיים במשפחה דאפשר להוסיף את השם חי, ותו כתב דשמע בשם מו"ר שליט"א דאפשר לקרוא לאב ובן, לאחד חי ולשני חיים, שהם שתי שמות, והניח בצ"ע. הנה לא ידענא מ"ט הניח זה בצ"ע מאחר דלפז"ר אה"נ הו"ב שמו"ר נפרדים.

טז) במ"ש גבי שם ינון, דאמר מו"ר שליט"א דיש כזה שם וכמ"ש בתהלים (ע"ב י"ז) ינון שמו, ע"י נמי בסנהדרין (דצ"ח ע"ב) דבי רבי ינאי אמרי ינון שמו שנאמר יהי שמו לעולם לפני שמש ינון שמו, ע"ש.

יז) בעובדא דמייתי דמו"ר שליט"א הורה למאן דהוא לקרוא בשם יתרו. והעיר דבזכר דוד (סוף מאמר ראשון פ' צ"א) כ' דיש שכתבו שלא לקרוא בשם הגרים כיתרו ואונקלוס. אך מו"ר שליט"א לא ס"ל הכי. הנה זכורני דראיתי בכ"מ דבתנאים היו רבים שקראו בשם יתרו, וכן נמי יש להעיר דמצינו נמי לגדולים שנקראו בשם אבטליון ואע"ג דשמעיה ואבטליון היו גרים וכמבואר ביומא (דף ע"א ע"ב) ע"ש, ואכמ"ל.

יח) מ"ש בשם מור דאין כזה שם, ע"י חולין (דף קל"ט ע"ב) מרדכי מן התורה מנין דכתיב מר דרור ומתרגמינן מירא דכיא, ע"ש. ועי' בסליחות לתענית אסתר בפזמון במתי מספר וכו' דא"י התם "כבימי מור והדס הושעת בניך", ע"ש. אך אפשר דהוי ככינוי בעלמא, ויל"ע.

יט) מ"ש בשם מתן דהיה רשע (עי' מלכים ב' פי"א י"ח) ואין לקרוא בשם זה, ע"י נמי מאי דכתב בזה מו"ר שליט"א במכתביו הנדפסים בספר משמר הלוי עמ"ס קידושין [ציין לו נמי מע"כ נ"י בפשר מענה קידושין] (ס"ק צ"ז).

כ) מ"ש גבי שם עופר דאמר מו"ר שליט"א שהוא שם של חיה ולא של אדם ויקרא אפרים, ובפשר מענה (ס"ק ס"ד) מייתי דנשאל מו"ר שליט"א במכתב מדוע ל"ה שם טוב כשמות כל החיות והשיב "לא מצינו רק המנויין", (והיינו אריה דב זאב צבי). יש לציין בזה למ"ש מע"כ נ"י לעיל מינה גבי שם איל, ובפשר מענה (שם, ס"ק י"ט) ע"ש.

לסיומא דמילתא הנני מודה למע"כ נ"י בעד ספרו היקר אשר הוא כרכא דכולא ב' ואוצר בלום ממעיין החיים, כן יזכהו השי"ת להוסיף בעבודתו עבודת הקודש מתוך בריות גופא ונהורא מעליא.

והנני חותם בברכה נאמנה וביקרא דאורייתא
הק' משה חליוה

חלק ב' שמות נשים

שלמא תנינא למע"כ ידידנו הרה"ג מוה"ר אברהם סרוסי שליט"א,

אחדשה"ט וש"ת,

הנני מוסיף בזה איזה הערות והארות לספרו היקר דמע"כ נ"י אוצר שמות חיים, ויבואו דברינו בסייעתא דשמי' על סדר שמות נשים, וכאשר כתבתי למע"כ נ"י במכתבי הקודם.

א) גבי שם אדר מייתי דאמר מו"ר שליט"א דאינו יודע מי המציאו, אך אם נקראת כן א"צ להחליף "והטעם כי זה סימן ברכה", כמדוד' דכוונת מו"ר שליט"א להא דאיתא בביצה (ט"ו ב') הרוצה שיתקיימו נכסיו יטע בהן אדר, ע"ש היטב.

ב) במ"ש גבי שם אלה דאמר מו"ר שליט"א דלא שמע שם כזה, יל"ד מהושע בן אלה. ע"י מלכים ב' (פי"ז א'), ומיהו לכאורה התם הוי שם דבן [ואפשר דהניקוד נמי שונה].

מ"ט ט"ו) וירא מִנְחָה כי טוב וגו', ע"ש. ודוחק לחלק דבבראשית כתי' מנוחה בלא וא"ו וברות כתי' מנוחה בוא"ו, ושמא צ"ל דברות סמך מנוחה לאשה, ויש לעיין בזה.

(ח) מ"ש גבי שם מרים אי יש קפידא לקרוא בשם זה עפ"מ"ש רש"י ז"ל בשיה"ש (פ"ב פי"ג) והשיב מו"ר שליט"א דאין לחוש, הנה יש להוסיף בזה דשם אמו דמו"ר שליט"א היה "פעשא מרים" [ובתשובותינו גם אני אודך חלק כ"א (סימן מ"ח) עמדנו בעיקר השאלה אי יש לחוש לקרוא בשם מרים, ואכמ"ל].

(ט) מ"ש בשם סימון דלכא"ו הוא שם דזכר וציין לסוכה (ז' ע"א) רבי סימון ע"ש, יל"ע בשם סימונה, אי יש בזה חשש אליב"י דמו"ר שליט"א.

(י) מאי דנו"נ בשם פרידה או פריידא, הנה לכאורה יש להעיר בכל זה נמי מהא דמצינו דבש"ס הוי שם דזכר רבי פרידא וכמ"ש בעירובין (נ"ד ע"ב) ועוד, ויל"ע. [ועי' גיטין (דס"ט א') ברש"י ד"ה פרידא, דפי' מין עשב, ע"ש].

(יא) מ"ש גבי שם צפנת דהורה מו"ר שליט"א דאין לקרוא בשם זה ונשאל בזה מגיטין (נ"ח א') דאי' התם צפנת בת פניאל, והשיב "חזי מאי סליק בה", הנה יש להעיר נמי דחזינן דפרעה כינה שמו דיוסף צפנת פענח (עי' בראשית מ"א מ"ה) ולקמ"י בשמא דרוחמה דן מע"כ נ"י בקריאת חלק מהשם כרוחמה אע"פ שבקרא (הושע א') כתי' לא רוחמה, או קרן אע"פ דשמה של בת איוב היה קרן הפוך, ואכמ"ל.

(יב) מ"ש גבי שם שלוח, שיקראו לה שילה, ובקו' שמות נשים למו"ר שליט"א קמציין להאי שמא דשילא וכמ"ש מע"כ נ"י

(ג) מ"ש גבי שם חבצלת משמי' דמו"ר שליט"א דאולי ישנו אצל הספרדים, אבל אם לא זהו סתם שם שהמשוגעים המציאוהו ואין לקרותו. הנה לכא"ו חבצלת הוא סוג של פרח, ואכתי יש להעיר דדמי למ"ש משמי' דמו"ר שליט"א לעיל מינה על שם ורד דלא שמע על שם זה והוא שם של פרח ולא של בנ"א אך יתכן שיש שם כזה אצל הספרדים, ויל"ע. [תו יש לעיין דבאבות (פ"א מ"ד) אי' יוסי בן יעזר וכו' ובמתני' דשבת (פי"ד מ"ג) אי' אבל אוכל הוא את יעזר וכו' דהוא שם של צמח ע"ש].

(ד) מ"ש גבי שם חמי, כמדו' דיש בזה דברים בקובץ תורת אמת היו"ל ע"י מוסדות שטפנשט (חלק ה').

(ה) במ"ש גבי שם כנרת, דשאלו למו"ר שליט"א אם צריך לשנותו והשיב שזה בסדר, ובפשר מענה (ס"ק קי"ב) כ' דלכא"ו הכונה בדיעבד דאחר שנקראה כך א"צ לשנות אך לכתחילה אין לקרוא בשם זה שאינו שם אדם אלא ים כנרת. הנה יל"ע בזה ממ"ש לעיל גבי שם ימית דאמר מו"ר שליט"א שתקרא יהודית ומשמע דס"ל התם דיש לשנותו, ושמא יש לחלק בין ימית שהוא כשמו דהים גופי' לבין היכא דהוי כינוי לים וכהא דכנרת, וצ"ע.

(ו) מ"ש בשם מור, כבר כתבתי בזה למע"כ נ"י במכתבי לשמות אנשים (ס"ק י"ח) ע"ש, ואף למאי דכתיבנא התם לכל היותר היה מקום לחושבו בשם דבן.

(ז) מאי דשאל למו"ר שליט"א גבי שם מנוחה אם יש כזה שם ומה המקור להאי שמא. והשיבו וז"ל רות א' ט' (והתם כתי' ומצאן מנוחה אשה בית אישה עי"ש) וכן הובא השם בבית שמואל, הנה יל"ע מ"ט לא ציין בזה מו"ר שליט"א למ"ש בקרא (בראשית

דפשר מענה לעיל מינה (ס"ק ק"ל) איברא
 דצ"ע בכל זה דבשמות אנשים אמר מו"ר
 שליט"א גבי שם שילה דהוא שם של עיר
 ולא שם של אדם, ושוב העיר דעל המשיח
 כתי' עד כי יבוא שילה (בראשית מ"ט י')
 והוסיף דבגמ' ברכות (כ' ע"ב) יש שילא עם
 אל"ף ויכול לקרוא שילא. ועיין בסנהדרין

(צ"ח ב') אי' "דבי שילא אמרי שילה שמו
 שנאמר עד כי יבוא שילה" ויל"ע [ועי' בפשר
 מענה (ס"ק פ"ו) מ"ש גבי שמות משותפים
 לזכר ולנקבה].

והנני כופל בהודאתי וברכתי ממעמקי הלב
 הק' משה חליוה



הרב אביחיל לוי

בבאור מלאכת צובע

ונראה לבאר שרבנן למדו מהפס' דכתיב עורות אילים מאדמים שצריך שיהיה העור אדום מדם הבהמה והוי צורך המשכן שהתורה התירה.

ולכא' צ"ב במה שאמר ר' יוסה שמזה לומדים שהעושה חבורה ונצרר בה דם חייב שהרי כשעושה חבורה ונצרר בה דם הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה ופטור.

ונראה לבאר דאיתי כמ"ד מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה.

ונראה עוד לבאר דמיירי נמי כשעושה כך לצורך עור הבהמה שיראה אדום וא"כ חשיב צריכה לגופה.

ולפי"ז היה מקום לבאר דברי הירושלמי המאדם אודם בשפה חייב דהיינו נמי בכה"ג שעושה חבורה בעור השפה שיראה אדום שחייב בזה דהוי כשירבוט הבהמה שיהיה עורה אדום.

ובקרבן העדה פירש המאדים אודם בשפה שהיא אדומה אלא שמוסיף בה אדמימות חייב משום צובע.

ויש להסתפק בדבריו אם היינו נמי על ידי שעושה חבורה בשפה ונצרר בה דם והחידוש בזה יתר על עושה חבורה שאע"פ שהשפה אדומה אפ"ה חייב משום צובע. או שכוונתו שמאדם אודם בשפה על ידי צבע אדום שחייב והחידוש בזה שאע"פ שלא מתקיים לעולם אפ"ה חייב.

ובפני משה כתב המאדם בצבע אדום

תנן בשבת עג. שהצובע את הצמר הוא ממלאכות שבת

ופירש"י הגוזז צמר וכל שאר מלאכות שייכי בצמר של מלאכת המשכן, והיינו שמלאכת צובע הייתה בצביעת הצמר שהיה במלאכת המשכן.

ובירושלמי בשבת ז' ב' איתא מה צביעה הייתה במשכן שהיו משרבטין בבהמה בעורות אילים מאדמים אמר ר' יוסה הדא אמר העושה העושה חבורה ונצרר בה דם חייב המאדם אודם בשפה חייב.

ופירש בקרבן העדה שהיו משרבטין בבהמה שהיו מכין את הבהמה בשרביט כי היכא דליתאדם העור כשיפשיטו אותה.

ולכא' צ"ב בזה שלא למד הירושלמי בפשטות שהיה צובע במשכן שהיו צובעים את הצמר שבמלאכת המשכן.

ונראה לבאר דלא מיבעיא קאמר, שודאי בצובע צמר שחייב כצביעת הצמר של מלאכת המשכן אלא החידוש בזה שלומדים ג"כ מזה שהיו מכין את הבהמה בשרביט כדי שיהיה העור אדום כשמפשיטין אותה ואע"ג שזה כגרמא שגורם לדם שיאדים את העור אפ"ה חשיב מלאכה וילפינן מזה שהעושה חבורה ונצרר בה דם שחייב משום צובע.

ולכא' צ"ב בזה שהיו מכין את הבהמה בשרביט כדי שיתאדם העור כשיפשיטו אותה וליכא בזה משום צער בעלי חיים.

ועושה אודם אפ' בשפה אחת לסימן הרי זה צובע.

ומש"כ שמאדם בצבע אדום ולא אמר על ידי חבורה לשיטתו אזיל. דיעו' בפני משה שביאר בירושלמי פירוש אחר שכתב שהיו משרבטין בבהמה בשרביט הצבועה להכירה לזו שהופרשה לקרבן או כדרך שעשו להיוצא עשירי כדתנן בפ"ט דבכורות והיוצא עשירי סוקרו בסיקרא וכן היו צובעין בעורות אילים מאדמים.

וחזינן שלא פירש כביאור הקרבן העדה ונראה לבאר בשיטתו דס"ל שלא היו מכין בבהמה שיהיה עורה אדום משום צער בעלי חיים.

וכן דס"ל שבזה אינה מלאכה להתחייב עליה שהרי הוא גרמא שבהכאתו גורם לעור שיהיה אדום וליכא בזה חיובא.

והחידוש בפני משה הוא שאף שצובע בשביל סימן בעלמא אפ"ה חייב משום צובע.

ולכאז' צ"ב לביאור הפני משה בהא דקאמר ר' יוסה הדא אמר העושה חבורה ונצרך בה דם חייב דלכאז' לא שייך לשירבוט העורות אילים מאדמים.

וכתב על זה לבאר דמדקאמר דכל סימן מראה נקרא צובע שמע מינה העושה חבורה ונצרך בה דם חייב משום צובע שניכר האודם וכן המאדם בצבע אדום ועושה אודם אפ' בשפה אחת לסימן הרי זה צובע.

ותנן נמי בשבת צד: וכן הגודלת וכן הכוחלת וכן הפוקסת ר' אליעזר מחייב וחכמים אוסרין משום שבות.

ואיתא התם בגמ' גודלת כוחלת ופוקסת משום מאי מיחייבא, אמר ר' אבין

אמר ר' יוסי בר' חנינא גודלת משום אורגת כוחלת משום כותבת פוקסת משום טווה. אמרו רבנן קמיה דר' אבהו וכי דרך אריגה בכך וכי דרך כתיבה בכך וכי דרך טויה בכך. אלא אמר ר' אבהו לדידי מיפרשא לי מיניה דר' יוסי בר' חנינא כוחלת משום צובעת גודלת ופוקסת משום בונה.

ואיתא נמי התם תניא ר' שמעון בן אלעזר אומר גודלת כוחלת ופוקסת לעצמה פטורה לחברתה חייבת וכן היה ר' שמעון בן אלעזר אומר משום ר' אליעזר אשה לא תעביר סרק על פניה מפני שצובעת. ופירש"י סרק צבע אדום הוא הבא בקנים.

ולכאז' צ"ב בביאור הפלוגתא דר' אליעזר וחכמים.

ונראה לבאר דרבנן ס"ל דכיון שבכוחלת ומעבירה סרק על פניה אינו צבע המתקיים להכי פטור ור' אליעזר ס"ל שאף בצבע שאין מתקיים חייב

ונראה עוד לבאר דפליגי מנין לומדים מלאכת צביעה מהמשכן שאם לומדים מצביעת הצמר י"ל שבצובע בעור האדם לא הוי דומיא דמלאכת המשכן וליכא בזה חיובא ור' אליעזר לומר כשיטת הירושלמי שהילפותא היא מצביעת עורות האילים מאדמים וא"כ צובע בעור נמי חייב

ובזה אתי שפיר שאחר שמביא הירושלמי שלומדים מעורות אילים מאדמים הביא הדין המאדם אודם בשפה חייב והיינו כשיטת ר' אליעזר ולא כרבנן שפטור ולהמבואר אתי שפיר דאתי כר' אליעזר שעיקר הילפותא מעורות אילים מאדמים והכא נמי דמי להא וחייב

וברמב"ם בה' שבת כ"ב כ"ג כתב הצובע מאבות מלאכות לפיכך אסור

והיה מקום עוד ליישב שיטת הרמב"ם שאין דרך צביעה בכך.

ומה שהקשה במנחת חינוך הא האשה דרכה בכך יש לומר דאפ"ה אין זו דרך מלאכת צביעה דומיה דמלאכת המשכן ולכן אף שהאשה דרכה בכך פטור.

ובמה שכתב הרמב"ם או ששר על גבי ברזל או נחשת וצבעו פטור שהרי אתה מעבירו לשעתו ואינו צובע כלום וכל שאין מלאכתו מתקיימת פטור.

יש להסתפק בכוונתו דיש לבאר ששר על גבי ברזל או נחשת וצבעו שפטור היינו ששר היינו צבע שאינו מתקיים על ברזל ונחשת ולכן פטור.

ומה שקשה על פירוש זה מה שאמר שהרי אתה מעבירו לשעתו ואינו צובע כלום ואמאי תלה זה באדם, והיה מקום לומר שהרי עובר לשעתו ואינו צובע כלום, ואפשר לבאר שמש"כ שאתה מעבירו לשעתו היינו כיוון שהוא צבע שאינו מתקיים א"כ מה שהאדם צובע היינו שמעבירו לצבע על הברזל לשעתו שהוא לזמן מועט ואינו צובע כלום.

ומאידך יש לבאר בלשון הרמב"ם שמש"כ בסוף דבריו הוא העיקר שהרי אתה מעבירו לשעתו ואינו צובע כלום, והיינו שאם בדעת האדם להעביר הצבע פטור אף אם הצבע עצמו עשוי להתקיים, והכא נמי בשר ע"ג ברזל דמייירי שהוא צבע שצובעים לשעה, ומש"כ בתחילת דבריו עד שיהא צבע המתקיים היינו שבדעת האדם לקיימו.

ובמגיד משנה כתב בבאור דברי הרמב"ם שזה נלמד מדין הכותב שאינו אלא בדבר המתקיים כמבואר בפ' י"א ט"ו שכתב הרמב"ם שאין הכותב חייב עד שיכתוב

לאשה להעביר סרק על פניה מפני שהיא כצובעת.

ומדכתב הרמב"ם שהיא כצובעת ולא שהיא צובעת חזינן שהאיסור הוא מדרבנן ולא דאורייתא.

והקשה במנחת חינוך במוסך השבת במלאכת צובע הא בגמ' קאמר ר' שמעון בן אלעזר משום ר' אליעזר מפני שצובעת ומשמע איסור דאורייתא ולא דרבנן. ותירץ שהרמב"ם ס"ל שאמר זה משום ר' אליעזר דמחייב במתני' צד: בגודלת כוחלת ופוקסת ורבנן פליגי וס"ל שהוא איסור דרבנן ולכן כתב הרמב"ם שהיא כצובעת ולא צובעת ממש.

אולם הקשה בשיטת הרמב"ם שכתב וטעמו אין מובן לי ומטעם דבר שאינו מתקיים לא נהירא דאיזה זמן ניתן שהרי יש ג"כ דיו שאינו מתקיים זמן הרבה ולומר שאין דרכה בכך הא האשה דרכה בכך

ונראה לבאר בזה בשיטת הרמב"ם ע"פ מש"כ הרמב"ם ט' י"ג הצובע חוט שאורכו ארבעה טפחים או דבר שאפשר לטוות ממנו חוט כזה חייב ואין הצובע חייב עד שיהא צבע המתקיים אבל צבע שאינו מתקיים כלל כגון שהעביר סרק או ששר על גבי ברזל או נחשת וצבעו פטור שהרי אתה מעבירו לשעתו ואינו צובע כלום וכל שאין מלאכתו מתקיימת בשבת פטור.

וחזינן בהדיא בשיטת הרמב"ם שהפטור במעבירה סרק על פניה משום שאינו מתקיים.

ומה שהקשה שאיזה זמן ניתן שיש ג"כ דיו שאינו מתקיים זמן הרבה. יש ליישב שיטת הרמב"ם דשאני סרק שמחמת זעת הגוף אינו יכול להתקיים ולהכי פטור.

בדבר הרושם ועומד כגון דין ושחור וסקרא וקומוס וקלקנתוס וכיוצא בהם ויכתוב על דבר שמתקיים הכתב עליו כגון עור וקלף ונייר ועץ וכיוצא בהם אבל הכותב בדבר שאין רישומו עומד כגון משקין ומי פירות או שכתב בדיו וכיוצא בו על עלי ירקות כל דבר שאינו עומד פטור אינו חייב עד שיכתוב בדבר העומד על דבר העומד וכן אין המוחק חייב עד שימחוק כתב העומד על דבר העומד.

וכתב עוד המגיד משנה דהיא מתני' בשבת קב: דתנן זה הכלל כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת חייב.

וכן כתב במגיד משנה על הרמב"ם התם י"א ט"ו שאחר שהביא המקור לדברי הרמב"ם מהתוספתא דבעינן במלאכת כותב בדבר העומד על דבר העומד הוסיף שכבר כתבתי בפ"ט י"ג משנה ק"ב: מוכחת שבכל מלאכת שבת בענין דבר המתקיים.

וחזינן בשיטתו שלמד הרמב"ם ששר על גבי ברזל היינו בצבע שאינו מתקיים והיינו נמי טעם הפטור במעבירה סרק על פניה.

וכן הבין במנחת חינוך כדרך זו ברמב"ם שכתב גם נראה לי דודאי אף ברזל ונחשת יכולים לצבוע שיהא עומד הצבע רק הרמב"ם נקט אותם השני צבעים סרק וששר שידועים היו אצלו שאינו עומד על ברזל ונחשת אף שבתנ"ך כתיב ומשוה בששר ירמיה כ"ב י"ד ופירושו במיני צבעונים מ"מ אפשר שיש איזה מין צבע שנקרא ששר.

ובמשנה שהביא המגיד משנה בשבת קב: הוא חידוש.

דיעו"ש בפירש"י שפירש כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת שיש

מתקיימת כיוצא בו ואין מוסיף עליה והיינו דמיירי התם בחיוב במלאכות שהוא בכל שהוא וקאמר דמיירי במלאכות שהכל שהוא שבהם הוא מתקיים שחשוב הוא להתקיים כמלאכה בכל שהוא ולאפוקי מלאכות שבכל שהוא אינם ראויים לכולם שבהם אינו חייב בכל שהוא.

וכן איתא במאירי שכתב שאדם עושה כיוצא בה ומקיימה בלא תוספת אם עשה כיוצא בה בשבת חייב.

ובגמ' התם קג. איתא זה הכלל לאתויי מאי לאתויי דחק קפיזא בקבא ופירש"י בגולם גדול הראוי לחוק בו קב חקק שלש לוגין ואע"פ שעתיד להוסיף יש שמקיימן כך.

ולפירוש המגיד משנה צ"ב איך מבאר דברי הגמ'.

ועכ"פ חזינן חידוש במגיד משנה שבכל מלאכות שבת אם עושה בדבר שאינו מתקיים פטור.

ובטור או"ח ש"ג כתב אסור לאשה שתעביר סרק על פניה בשבת משום צובע ולא לכחול עיניה.

ומדכתב אסור משמע שאסור מדרבנן וליכא חיובא וכשיטת הרמב"ם.

ובבית יוסף אחר שהביא שיטת הרמב"ם כתב אבל מדברי סמ"ג נראה שחייבת חטאת שכתב בכל אלה לא מצינו חיוב אלא כשאדם חפץ באותה צביעה.

ובשו"ע או"ח ש"ג כ"ה כתב אסור לאשה שתעביר בשבת סרק על פניה משום צובע ומטעם זה אסורה לכחול בשבת ומטעם זה אסורה לטוח על פניה בצק דכשנוטלתו מאדים הבשר.

ומדרכתא אסור חזינן שסובר כשיטת הרמב"ם והטור שהאיסור הוא מדרבנן וליכא בזה חיוב.

ובמגן אברהם ס"ק י"ט כתב כיון שדרכה בכך מיקרי צובע משא"כ באיש כמש"כ בס' ש"כ ומ"מ אינו אלא דרבנן.

ומדרכתא אסור חזינן שסובר כשיטת הרמב"ם והטור שהאיסור הוא מדרבנן וליכא בזה חיוב.

ובמגן אברהם ס"ק י"ט כתב כיון שדרכה בכך מיקרי צובע משא"כ באיש כמש"כ בס' ש"כ ומ"מ אינו אלא דרבנן.

ונראה עוד ליישב שיטת הרמב"ם שהרי כתב שהעושה עין הצבע הרי זה תולדת צובע ולא אב מלאכת צובע ואיתא בשבת צו: בחילוק בין אב לתולדה דהך דהואי במשכן חשיבא קרי לה אב והך דלא הואי במשכן חשיבא לא קרי לה אב.

וחזינן בשיטתו שבאיש שאין דרכו בכך מותר אף לכתחילה.

ויש לחקור אם כל מה שהיה במשכן הוא חשוב ונקרא אב או כל מה שהיה במשכן חשוב נקרא אב ומה שהיה במשכן ולא חשוב לא נקרא אב.

ונראה לבאר בשיטתו שלהסמ"ג דס"ל שהוא צובע מדאורייתא א"כ י"ל שבאיש שאין דרכו בכך הוא איסור דרבנן ומשא"כ לשיטת הרמב"ם והטור שהאיסור הוא מדרבנן א"כ באיש שאין דרכו בכך מותר לכתחילה.

ובתוס' הביאו שתלוי בגירסאות אם גורסים הך דהואי במשכן חשיבא או הך דהוות במשכן חשיבא או הך דהוות במשכן וחשיבא יעו"ש.

וברמב"ם בה' שבת ט' ט"ו כתב העושה עין הצבע הרי זה תולדת צובע וחיוב כיצד כגון שנתן קנקתוס לתוך מי עפצא שנעשה הכל שחור או שנתן אסטיס לתוך מי כרכום שנעשה הכל ירוק וכן כל כיוצא בזה וכמה שיעורו כדי לצבוע בו חוט שאורכו ארבעה טפחים.

ובזה יש לבאר שיטת הרמב"ם שאע"פ שבבישול הסמנים היה גם צביעת המים אפ"ה כיון שעיקר חשיבות בישול הסמנים היה המלאכת מבשל ולא הצובע שהרי בצביעת המים אכתי לא נגמרה מלאכת הצביעה לכן בישול מי הסמנים ילפינן מזה מלאכת מבשל וצביעת מי הסמנים נקראת שלא היתה חשובה במלאכת המשכן ולכן נקראת תולדה ולא אב.

ובראב"ד השיג על דבריו שכתב קשיא לי בשול סמנים דגמרינן מיניה מבשל בשבת עד: תיפוק ליה נמי משום צובע המים ואני לא הייתי סבור שיתחייב משום צובע עד שיצבע דבר שנגמרה בו מלאכת הצובע אבל צביעת מים שאינה לצורך עצמן לא ושריית דיו וסמנין משום לש באו לה ולא משום צבע המים כמו שריית הכרשינין וכעין מים וקמח או מים ועפר.

ויש מקום לפי"ז לבאר שבזה גופא פליגי הרמב"ם והראב"ד שהרמב"ם למד שמה שהיה במשכן ולא חשוב לא נקרא אב אלא תולדה ולכן העושה עין הצבע הוא תולדת הצובע.

וחזינן פלוגת דהרמב"ם והראב"ד שלהרמב"ם העושה מי צבע חייב משום מלאכת צובע ולהראב"ד אין בזה חיוב מדאורייתא. ולכא"ז צ"ב במאי פליגי.

והראב"ד לומד שמה שהיה במשכן אף שלא חשוב נקרא אב ועשיית מי הצבע לא נקרא אב שבמשכן ילפינן מזה מלאכת מבשל.

והקשה בראב"ד על הרמב"ם ממתני' בשבת יז: דתנן ב"ש אומרים אין שורין דיו וסמנים וכרשינין אלא כדי שישורו מבעוד יום וב"ה מתירין.

ואיתא התם בגמ' יח. מאן תנא נתינת מים לדיו זו היא שרייתו אמר רב יוסף רבי היא דתניא אחד נותן את הקמח ואחד נותן את המים האחרון חייב דברי רבי ר' יוסי אומר אינו חייב עד שיגבל.

וחזינן בגמ' שנתנית מים לדיו החיוב הוא בשבת משום מגבל ולא משום צובע שהרי לשיטת הרמב"ם שעושה עין הצבע חייב משום צובע א"כ מתני' לכו"ע אתי שנחלקו ב"ש וב"ה מבעוד יום ובשבת לכו"ע אסור משום צובע.

ומזה למד הראב"ד שהעושה עין הצבע אין בזה כלל חיוב משום צובע וצ"ב בשיטת הרמב"ם.

ובמגיד משנה נדחק ליישב שכתב נראה שרבינו מפרש מה שאמרו מאן תנא נתינת מים לדיו זו היא שרייתו להתחייב משום צובע ויש לפרש כל הסוגיא בדרך זו שמה שאינו בר גיבול נגמרה בו מלאכת הצביעה ומה שהוא בר גיבול דעתו על הלישה ואין בו צביעה וכתב וזה דוחק וצ"ע.

ונראה ליישב שיטת הרמב"ם שבנתינת מים לדיו אכתי אינו חייב משום צובע עד שיבשל המים בדיו כבישול הסמנים שהיה במשכן שלא היה די בשרייתן ושריית המים לדיו היינו הכנתם קודם הבישול ולכן בגמ' דן משום לש ולא משום צובע.

ונראה עוד ליישב דהא דקאמר בגמ' מאן

תנא נתינת מים לדיו זו היא שרייתו היינו דשייך למתני' אולם לאו היינו למימר שלא חייב בזה משום צובע.

וחזינן פלוגתא דלהרמב"ם חייב משום צובע בעושה עין הצבע ולהראב"ד פטור בזה משום שלא צובע דבר שנגמר בו מלאכת הצביעה.

ונראה לבאר בשורש מחלוקתם שלהרמב"ם מלאכת הצובע היא שצובע ונהפך על ידו לצבע אחר ולהראב"ד לא די בזה אלה צריך שיושלם בזה מלאכת הצביעה כצובע צמר שהושלם בו מלאכת הצביעה.

ובמש"כ הרמב"ם העושה עין הצבע הרי זה תולדת צובע וחייב כיצד כגון שנתן קנקנתוס לתוך מי עפצא שנעשה הכל שחור או שנתן אסטיס לתוך מי כרכום שנעשה הכל ירוק.

יש לחקור בדבריו במה שהביא ב' דברים אלו אם כוונתו שאף שעושה מי צבע שמניח צבע במים ג"כ חייב משום תולדת צובע או דנקט אף ב' דברים אלו שכבר צבועים וחיברם שגם בהם חייב משום תולדת צובע או שיש לומר שבמניח צבע במים לצובעם בזה הוי אב מלאכת צובע וכשמחבר ב' צבעים בזה הוא תולדה.

ובתפארת ישראל בכלכלת השבת במלאכת צובע כתב שתולדת מלאכת צובע שעשה עין הצבע כגון שנתן צבע שחור למים והושחרו או שעירב שני צבעים ונעשו לצבע אחר יעו"ש.

וחזינן שלמד ברמב"ם דתיתי קאמר ושניהם תולדות דמלאכת צובע.

ואח"כ הביא שיטת הראב"ד שבנתן הצבע למים פטור ואסור שבזה לא נגמר עדיין מלאכת הצביעה.

ועוד צ"ב במאי פליגי רב ושמואל אם יש צובע בשחיטה או לא.

ועוד צ"ב דהלכתא כמאן.

ובפירש"י כתב שוחט משום מאי מיחייב שחיטה במלאכת המשכן היכא ומאי עבדיתה אי מעורות אילים מאדמים למה לי בהושחיטה בחניקה נמי סג. משום צובע שצובע את הבשר של בית השחיטה.

וחזינן בפירש"י ששאלת הגמ' ששוחט משום מה חייב קאי על שחיטה דמתני' דמיירי בשחיטה דמלאכת המשכן.

אולם בתוס' כתבו דלאו השוחט דמתני' קאי דההוא פשיטא דלא הוי אלא משום נטילת נשמה דצובעתן בהדיא במתני' אלא אשוחט דעלמא קאי.

ובביאור פלוגתא דרב ושמואל ומה ששמואל לא ס"ל כרב שבשוחט איכא נמי משום צובע.

יש לבאר דשמואל ס"ל שמה שצובע השוחט את העור בית השחיטה כדי שיקנו ממנו את הבהמה הוי צביעה שאינה מתקיימת שהיא רק לשעה לזמן המכירה ובכה"ג אינו חייב וכמש"כ המגיד משנה בדעת הרמב"ם שלכן השר על גבי ברזל או נחשת וצבעו פטור שהיא צביעה שאינה מתקיימת.

ורב ס"ל דאפ"ה כיון שמתקיים לשעת המכירה חשיב מכירה המתקיימת.

ובזה נמי מבואר מש"כ הרמב"ם בה' שבת י"א א' השוחט חייב ולא שוחט בלבד אלא כל הנוטל נשמה לאחד מכל מיני חיה ובהמה ועוף ודג ושרץ בין בשחיטה בין בנחירה או בהכאה חייב.

וכתב המגיד משנה דהיינו כשמואל דס"ל ששוחט חייב משום נטילת נשמה.

וכתב עוד אבל בצובע מים שבזכוכית לנוי לכו"ע חייב שהרי נגמר מלאכת הצביעה וכתב עוד אשה שצבעה פניה בסרק לרמב"ם פטור ואסור ולסמ"ג חייב מיהו באיש מדאין דרכו בכך לכו"ע פטור ואסור והביא זה מהמגן אברהם.

אולם להמבואר חזינן בדברי המגן אברהם שכתב שהאיסור הוא מדרבנן ומיירי רק באשה שדרכה בכך ומשמע שבאיש שאין דרכו בכך אפ' מדרבנן לא נאסר.

וכתב עוד המסייד כותל חייב משום צובע ומשום בונה מדהוסיף על בנין כל שהוא.

ויש לחקור אם במסייד כותל שחייב משום צובע אם היינו אב מלאכת צובע או שהוא תולדה שהרי אינו דומה לצביעה שבמשכן שהצבע נקלט בגוף הצמר ולא שהוא מבחוץ וכן בעורות אילים מאדמים מה שהובא בירושלמי שהצבע הוא מתוך העור.

ואיתא בשבת עה. שוחט משום מאי חייב רב אמר משום צובע ושמואל אמר משום נטילת נשמה.

ומקשה בגמ' משום צובע אין משום נטילת נשמה לא אימא אף משום צובע אמר רב מילתא דאמרי אימא בה מילתא דלא ליתו דרי בתראי וליחכו עלי צובע במאי ניחא ליה ניחא דליתווס בית השחיטה דמא כי היכי דליחזוהו אינשי וליתו ליזבנו מיניה.

ולכאז' צ"ב בשאלת הגמ' שוחט משום מאי חייב שהרי פשיטא שחייב משום נטילת נשמה כדאמרינן בהדיא בגמ'.

ועוד צ"ב על מה קאי שאלת הגמ' אם על שוחט דמתני' דמיירי במלאכת המשכן או שוחט דעלמא.

ובלחם משנה הקשה על הרמב"ם שכתב ורבינו נראה שפסק כשמואל וכמו שמשמע מדברי הרב המגיד ודבר תימה הוא שהיה לו לפסוק כרב באיסורי.

ותירץ שאפשר שהוא סובר שטעמו של רב קלישא שהוא עצמו אמר בגמ' מיתא דאמרי אימא בה מילתא ואע"פ שנתן טעם מ"מ לכאור' נראה קצת דחוק ומפני כן לא פסק כמוהו.

ולהמבואר י"ל שהרמב"ם לשיטתו שהצובע לשעה אינו חייב משום צובע והכא נמי הוא צובע לשעה לזמן המכירה.

ונראה עוד לבאר בביאור מחלוקתם ע"פ שיטת רש"י ששאלת הגמ' שוחט משום מאי חייב קאי על מלאכת שוחט שבמשכן.

ולכאור' צ"ב לפי"ז תירוצ' הגמ' לרב שצובע במאי ניחא ליה ניחא דליתווס בית השחיטה דמא כי היכי דליחזוה אינשי וליתו לזיבניה מיניה שטעם זה שייך בשוחט על מנת למכור אולם במלאכת המשכן שלא היה על מנת למכור א"כ אמאי חייב.

ונראה לבאר שמכח שאלה זו חלקו בתוס' על רש"י וס"ל ששאלת הגמ' קאי על שוחט בעלמא אולם לשיטת רש"י צ"ב.

ונראה לבאר דרב ס"ל דכיון שבעלמא הוא דרך יופי וחשיבות הכא נמי במלאכת המשכן הוא דרך יופי וחשיבות וכעין שיטת קרבן העדה בירושלמי שהיו משרבטין את הבהמה שיהיה אדום העור כשיפשיטו אותה.

ושמואל חולק בזה וס"ל שאין צורך במלאכת המשכן בזה דליתווס בית השחיטה ולכן אינו חייב בזה משום צובע.

ונראה עוד לבאר דשמואל ס"ל דאע"ג דהכי ניחא ליה למוכר אפ"ה הוא דרך לכלוך ואינו חייב בזה משום צובע.

ונראה עוד לבאר דפליגי אם יש צביעה באוכלים.

ונראה עוד לבאר די"ל שלכו"ע אין צביעה באוכלים ופליגי רב ושמואל במה היה רגילים לצבוע בבית השחיטה אם את העור שאינו אוכל ולהכי חייב או את הבשר שהוא אוכל ופטור ויעו' בפירש"י שכתב שצובע את הבשר של בית השחיטה.

ונראה עוד לבאר דיעו' בפירש"י שביאר בהא דניחא ליה דחיתווס בית השחיטה דמא כי היכי דליחזוה אינשי וליתו ולזיבנו מיניה שיראו שנשחטה היום וניתו ונזבנו.

וברבינו חננאל כתב כי היכי דידעי אינשי דחי הוה וכי היכי דנחזיה אינשי דנשחט הוא וקאתי למזבן מיניה ולא יימרו של נבילה היא.

וא"כ י"ל שהדם הוא רק מעיד שהבהמה נשחטה היום ושאינה נבילה וא"כ מה שרוצה שיהיה הדם על בית השחיטה היינו רק להיכר היום ושאינה נבילה מהדם וא"כ אף אם לא היה הדם על הבהמה והיה ניכר ממנו על הבהמה שנשחטה היום דיו סכך ולהכי ס"ל לשמואל דבכה"ג לא מחייבים משום צובע.

ורב ס"ל דאפ"ה כיון ששם הדם על הבהמה וכן שהוא ניכר ביותר כשהוא על הבהמה חייב בזה משום צובע.

ובמש"כ המגיד משנה והלחם משנה בדעת הרמב"ם שפסק כשמואל לולא

צובע ונראה לבאר דכיון שצביעה זו היא לשעה ולא לעולם להכי לא חשיב אב אלא תולדה אולם ליכא למידק מיניה שחולק על הרמב"ם דליכא חיוב בצביעה שאינה מתקיימת שאפשר שבזה שלצורך מכירת הבשר ובזמן זה נצרך לצביעה חשיב מתקיים לזמן שנצרך לו.

וחזינן נמי בדברי היראים בהדיא שבצביעה בגוף האדם אם אין דרכו בכך אף איסור דרבנן ליכא דלא מקריא צביעה כלל וכמש"כ במגן אברהם ודלא כמש"כ בכלכלת השבת דאיסור דרבנן איכא.

ובשבלי הלקט פ"ו כתב מיהו צריך עיון על הכרכום אם יש לחוש עליו משום צובע ולפי דברי בעל היראים שאמר שאין דרך צביעה בתבלין מותר וזה לשון היראים ראוי לבר ישראל שאוכל תותים או שאר פירות שצובעין כגון ציראסי וזולתן שיזהר שלא יגע בידים צבועות בבגדיו או במפה דהוה ליה תולדות צובע וכן אם יצא דם מהמכה אסור לתת עליה בגד בין מצמר בין מפשתן אבל אם צובע פיתו במשקה הפירות לית לן בה דאין דרך צביעה באוכלין.

ומה שהביא בשבלי הלקט מהיראים שהנוגע בידים צבועות בבגדין או במפה הוא תולדת צובע צ"ב שביראים כתב שהוא מקלקל והוי איסור מדרבנן שהרי מקלקל את בגדיו או את המפה.

ואפשר שלמד שמש"כ היראים מקלקל מיירי אסיפא שחתך אצבעו שנותן עליו דבר.

אולם אכתי צ"ב שהרי מקלקל הוא כשנוגע בבגדיו או במפה ואפשר דמיירי היכא דניחא ליה בזה אולם צ"ב שלא פירש דבריו בזה.

דבריהם היה מקום לומר שהרמב"ם לא נחית להכי ובכה"ג ששם הדם על מנת לצבוע בית השחיטה חייב נמי משום צובע ולא דמי לשר ברזל שאינו חייב משום שאינו צבע המתקיים די"ל דהכא קיומו הוא לזמן שצריך לו שהוא זמן המכירה.

וביראים סי' רע"ד כתב הצובע תולדה דאורייתא אמרינן בפ' כלל גדול עהי שוחטמשום מאי מחייב רב אמר משום צובע פירוש שצובע העור בדם הלכך נדיבי עם אלהינו אם שותים בשבת משקין צובעין כגון יין אדום או מי תותים או אוכלין אוכלין צבועים כגון תותים או פרי שקורין צרי"ש בלע"ז והם שחורות יזהרו שלא יצבעו מפותיהם וסדיניהם ובגדי לבושיהם וכן אדם שחתך אצבעו יזהר שלא יתן עליו שום דבר מפני שצובע שאע"פ שהוא מקלקל וכל המקלקלין פטורין איסורא דרבנן איכא וצביעת פיו וידיו אין בו חשש שאין בצביעה קפידא אלא על אדם שדרכו לצבוע ולא מקריא צביעה כלל והא דתניא בהמצניע רשב"א אומר משום ר' אליעזר אשה לא תעביר סרק על פניה משום שצובעת ההיא כיון שדרכה בכך צביעה מיקריא.

וחזינן בשיטת היראים שדברי רב ששוחט חייב נמי משום צובע היינו כפירוש תוס' דמיירי בשוחט דעלמא ולא כפירש"י דמיירי בשוחט שבמשכן דאי ס"ל כרש"י א"כ דברי רב מיירי במלאכת שוחט שבמשכן והיא נקראת אב מלאכת צובע ולא תולדה.

ויעו' נמי בפירש"י עה: שכתב בדברי רב שצובע את הבשר וצביעה הואי במשכן אב מלאכה.

ולכאז' צ"ב אמאי לשיטת היראים הוי תולדת צובע ולא אב דמלאכת

ובהגהות על שבלי הלקט הביא מפירוש
העץ חיים על המשניות לר"י
חאגיז במלאכת צובע שהוכיח דאיכא צביעה
באוכלין מהא דניחא ליה דליתווס בית
השחיטה דמא.

ונראה ליישב שיטת היראים ושבלי הלקט
ע"פ מש"כ המגיד משנה והלחם
משנה בשיטת הרמב"ם שפסק כשמואל ולא
כרב וא"כ ליכא ראייה שיש צביעה באוכלין.

ונראה עוד ליישב דס"ל דמתווס בית
השחיטה דמא היינו עור בית
השחיטה שאינו אוכל והר"י חאגיז למד
כרש"י דמתווס בשר בית השחיטה שהוא
אוכל והלכתא כרב באיסורי.

ובבית יוסף או"ח ש"כ הביא דברי היראים
והשבלי הלקט וחזינן דהכי ס"ל.

ובשו"ע ש"כ י"ט כתב ליתן כרכום בתבשיל
מותר ואין לחוש משום צובע דאין
צביעה באוכלין.

ובס' כ' כתב יש מי שאומר שהאוכל תותים
או שאר פירות הצובעים צריך ליזהר
שלא יגע בידיו צבועות בבגדיו או במפה
משום צובע אבל אם צובע פיתו במשקה
הפירות לית לן בה שאין צביעה באוכלין.

ובמשנ"ב ס"ק נ"ט כתב ויש מקלין בכל זה
שהוא דרך לכלוך ויש לסמוך
עליהם היכא דאי אפשר לו ליזהר בזה.



הרב יאיר מיינקוס

בירור אי יש לברך על שנת שמיטה ועל מצותיה

ובעי"ז מציינו גבי ספירת העומר, דאין לברך עליה שהחיינו, אלא דנפטר בשהחיינו שבירך על פסח כמש"כ המאירי (פסחים דף ז ע"ב ד"ה שאלו), ובשבלי הלקט (הלכ' ספירה ס' רל"ד) ובתניא (סי' נ').

השתא יש לדון כיצד ינהג מי שלא זכר, או לא ידע, דיש לכיין כך בקידוש דר"ה, אי יכול לברך אח"כ שהחיינו בפנ"ע על השמיטה?

ולכאז' פשוט הוא, שאין לברך שהחיינו בפנ"ע, שהרי לא מוזכר כן בפוסקים, ואין לנו לחדש דבר כזה מעצמינו.

אולם בכאז"פ יש לברר, גופא אמאי אין לברך בפנ"ע, דהרי שמיטה באה מזמן לזמן דהיינו כל שבע שנים, ומצוות ימים טובים הבאים מזמן לזמן, יש לברך עליהן שהחיינו.

ביאור דאין לברך מצד הימים

ובאמת אפשר ליישב בפשטות, דמה שאין אנו מברכין שהחיינו, מצד הימים המיוחדים האלו שבאים אחת לשבע שנים, ע"פ דברי המאירי במס' מגילה (דף ד ע"א ד"ה חייב) "כל שאין שם כוס לקידוש אין בו זמן", וא"כ מאחר ואין קידוש על עצם השנה הזו, כך גם ליכא ברכת שהחיינו על הימים המיוחדים דשנה זו.

ובעי"ז כ' בעמק שאלה (וישלח סי' כ"ו אות י') גבי חנוכה, "דמצד הסברא היה ראוי לברך שהחיינו [ושעשה ניסים], ביום הראשון בלא ראית נרות כלל, אלא שא"א

אנו עומדים כמה ימים קודם שנת תשפ"ב הבעל"ט, שנת שמיטה, והם ימים מיוחדים ואפשר לזכות לקיים כמה מצוות, שמזדמנות אחת לשבע שנים, כגון שביתת הארץ, והפקר הפירות, וכמה מצוות ל"ת, ד"שדך לא תזרע", "וכרמך לא תזמור", "וספית קצירך לא תקצור", "וענבי נזירך לא תבצור", וכן איסור סחורה והפסד בפירות שביעית, וביעורם בזמן הביעור [וכן מצות שמיטת כספים].

ונתעורר השאלה אמאי אין לברך שהחיינו, על הימים האלו שבאים מזמן לזמן, דהיינו כל שבע שנים, ועל מצוותיה, דגם כן באין מזמן לזמן.

ובאמת בהליכות שלמה (מועדים ח"ב פ"א דבר הלכה סעיף כ"ב) "דבר"ה של שנת השמיטה, נראה דטוב ויפה לכיין בברכת שהחיינו שבקידוש, גם על כך שזכה להכנס לשנה חדשה שזוכה לקיים מצוות רבות, שביתת הארץ וקדושת והפקר הפירות".

ובאורחות הלכה (שם אות 65) כ' שהרה"ג ר' שמאי גינזבורג זצ"ל, אמר כן להגרש"ז אויערבאך זצ"ל, ונהנה מזה, וגם הגרי"ש אלישיב זצ"ל, נהנה מזה.

וכן הביאו בספר דיני שביעית השלם (פ"א סעיף ו').

מבואר דיש לכיין בברכת שהחיינו דליל ר"ה בשנה זו, ג"כ על מצוות השמיטה שחלין מר"ה.

בחילוק בין איסור עבודה בשביעית לחוה"מ

ואין להקשות מחול המועד, דחזינן דאי שכן לברך ביום הראשון, מברך אימתי שנזכר בכל החג, בין ביו"ט ובין בחול המועד עד סוף יו"ט האחרון, כמש"כ במ"ב (סי' תע"ג סק"א), וא"כ שייך לברך שהחיינו בחול המועד, ואף דמותר לעשות עבודות דדבר האבד בחול המועד, כמש"כ בטור ובשו"ע (סי' תקל"ז סעיף א'), כמו דשרי להשקות בית השלחין בשביעית, וכדתני לתרויהו בהדי הדדי, במתני' דמועד קטן (דף ב ע"א).

וא"כ אף כשיש איסור מלאכה כזאת, יש לברך שהחיינו על ימים אלו?

דיש ליישב דמה שמברכין שהחיינו בכה"ג, אי"ז משום עצם החול המועד בפנ"ע, אלא מפני שהוא חלק מהמועד, שיש בו קדושה ממש, ואיסור מלאכה גמור, ואף שעומד בחול המועד שהותר בו מלאכות לצורך המועד ובדבר האבד וכד', ס"ס הוא עדיין חלק מהרגל, שיש בו קדושה, משא"כ בשביעית, אין בו כלל קדושה, ואף דנאסר במלאכות הקרקע, אכתי אי"ז משום קדושת הימים, אלא משום שביתת הארץ, ולכן אין לברך בו שהחיינו, מצד עצם הימים.

ויש להוסיף דאף דאסור בשביעית עבודות הקרקע, אכתי אי"ז כימים שאסור בהם מלאכה כיו"ט, דהרי רק מלאכות האלו הקשורות בקרקע אסור, וכל שאר מלאכות מותרות לגמרי, ולכן ל"ש לומר דאית ביה היכר דאיסור מלאכה, ולהצריך לברך שהחיינו משום עצם הימים האלו.

אי יש לברך שהחיינו על שנת היובל מבואר דאין מברכין שהחיינו על שביעית,

לברך בלא דבר המסויים, והא דקיי"ל דמברך אפילו בשוק, היינו משום דניכר קדושת היום דאסור במלאכה, וכד"ל.

וב"כ בשדי חמד (מערכת חנוכה סי' ט' אות ג', ד"ה ויתכן) גבי חנוכה ופורים, שאין להם קדושה כלל ומותרים בעשיית מלאכה, לא שייך לברך זמן על עצם היום כלל [רק בעת קיום מצוות היום]

מבואר דאין מברכין שהחיינו על ימים שאין בהם היכר, כגון כוס קידוש, או איסור מלאכה.

גדר איסור עבודת הקרקע

ואין לומר דמשום דאיסור עבודת הקרקע בשביעית, הוא איסור מלאכה, וא"כ יברך שהחיינו מדין זה, דהרי אין איסור זה מצד קדושת הימים האלו, אלא משום שביתת הארץ בשנה זו, וכדמשמע מקרא (ויקרא פכ"ה פסוק ב'-ו') "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם, כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם, ושבתה הארץ שבת לה' וגו', ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ, שבת לה' שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור, את ספיח קצירך לא תקצור, ואת ענבי נזירך לא תבצור, שנת שבתון יהיה לארץ, והיתה שבת הארץ לכם לאכלה " וגו'.

דמשמע דהאיסור בעבודת הקרקע, הוא כדי שיהיה שבת לארץ, ואי יעבוד בקרקע, לא יהיה שביתה בארץ, אבל אין האיסור בעצם משום קדושת הימים, ולכן במלאכות דרבנן, איכא דשרי משום פסידא, כדאיתא במתני' דמועד קטן (דף ב ע"א) "דמשקין בית השלחין בשביעית", וכמו דפסק הרמב"ם (פ"א מהל' שמיטה ויובל ה"ח), ולכן אף משום איסור מלאכה, אין מקום לברך שהחיינו.

אלא זכר בעלמא", דהיינו דמאחר דספירת העומר בזמן הזה, אינו אלא זכר בעלמא, לכן אין מברכין עליו שהחיינו.

ולפי"ז אפ"ל דה"ה שמיטה, מאחר ובוה"ז אינו אלא דרבנן, כמש"כ הרמב"ם (פ"י מהלכ' שמיטה ויובל הל' ט') הטור (יו"ד ריש סי' של"א) והב"י (שם ד"ה ובשביעית), וא"כ אינו אלא זכר לדינא דשמיטה דמן התורה, ולכן אין מברכין עליה שהחיינו.

אולם יש לדחות, דלא דמי שביעית לסה"ע, דהרי מצות ספה"ע בזה"ז אינו אותה מצוה, כמו שהיתה בזמן שבית המקדש היה קיים, שהרי בזה"ז ליכא קרבן העומר, והא אמרי' בגמ' (מנחות דף ס"ו ע"א) אמימר לא מי שבועי, וכך סברו רוב הראשונים, דבוה"ז אין מנין השבועות מדאורייתא.

וכמו שכ' הגרי"ז (שם דף ס"ו ע"א ד"ה בגמ' אמימר), דאין מצות סה"ע בזה"ז, אותה מצוה שציותה התורה, אלא חכמים חידשו תקנה מיוחדת זכר למקדש, משא"כ שביעית בזה"ז הוא אותה מצוה ממש, ובאותו צורה כמו שהיתה בזמן המקדש, אלא שהוא מדרבנן ולא מדאורייתא, ואי איכא לדמויי, ללולב בגבולין בשאר הימים חוץ מיום הראשון, דאף שהוא דרבנן, כיון דעיקרו מהתורה, מברכין עליה שהחיינו, כגון מי שלא בירך ביום הראשון, וא"כ אף דשביעית בזה"ז דרבנן, בכאו"פ מאחר והיא אותה מצוה, ובאותו צורה, כמו שהיתה מהתורה, אין לומר, דאין לברך ע"ז שהחיינו.

ישוּב דהם מצוות בלא מעשה

ולכן חשבתי לענ"ד ליישב ע"פ השבלי הלקט (סי' רל"ד) והתניא (ס' נ') דכ' גבי ספירת העומר, דאין לברך שהחיינו, לפי

מצד עצם הימים, כיון דאין בהם דין קדושה בעצם הימים. יצא דלפי"ז צריך לברך שהחיינו על שנת היובל, דהא כתיב (ויקרא פכ"ה פ"י) "וקדשתם את שנת החמישים שנה" וגו', וכן כתיב (שם פ"י) "כי יובל היא קדוש תהיה לכם" וגו'.

דמבואר דיש דין קדושה ביובל, ודלא כשנת שביעית, וא"כ יצא דיש לברך על שנה זו שהחיינו.

אולם יש לדחות דאין קדושה זו, קדושה בעצם הימים, מדיש בו דינים מיוחדים, [מלבד איסור עבודת הקרקע, ושיחרור עבדים וכד'], כמו שבת ויו"ט, אלא דהוא מצוה המסורה לבית דין הגדול בלבד, שאומרים בכניסתה מקדושת השנה, כמש"כ רש"י (ר"ה דף חע"ב ד"ה שנים), והרמב"ם (פ"י מהלכות שמיטה ויובל ה"א).

וא"כ הוי כשביעית ממש, אלא שיש בו תוספת דצריך ב"ד לומר מקדושת השנה, אבל אין דין קדושה דעצם ימי השנה, כימי שבת ויו"ט, ולכן אף ביובל, אין לברך שהחיינו על עצם הימים].

אמאי אין לברך מצד המצוות

השתא דביארנו דאין לברך שהחיינו על שביעית [ויובל], מצד עצם הימים האלו, כיון שאין בימים קדושה.

יש לדרון אמאי אין לברך שהחיינו מצד המצוות של שביעית, דהרי הן באות מזמן לזמן, דהיינו כל שבע שנים, וא"כ מצד המצוות יש לברך?

נסיון יישוב ע"פ הבעה"מ ודחייתו

חשבתי ליישב ע"פ הבעה"מ (שילחי פסחים דף כ"ח ע"א מדפי הרי"ף) דכ' "דאין אומרים זמן על ספירת העומר, שאינו

אמאי אין מברכין אביעור פירות שביעית

השתא מבואר שפיר, אמאי אין לברך שהחיינו אמצות הפקר דשביעית, ועל מצוות ל"ת דאיסורי עבודת הקרקע.

אלא דאכתי צריך לבאר, אמאי אין מברכין שהחיינו אמצות ביעור פירות שביעית, דהרי היא מצוה הבאה ע"י מעשה, של ביעור הפירות, כמו שכ' הרמב"ם (פ"ד מהלכ' שמיטה ויובל הל' כ"ג) וז"ל "כיחד, הרי שהיו לו גרוגרות של שביעית בתוך ביתו, אוכל מהן כל זמן שהתאנים באילנות בשדה, כלו התאנים מן השדה, אסור לאכול מן הגרוגרות שבבית, אלא מבער אותן. היו לו פירות מרובין מחלקן מזון שלוש סעודות לכל אחד ואחד, ואסור לאכול אחר הביעור בין לעניים ובין לעשירים, ואם לא מצא אוכלין בשעת הביעור, שורף באש או משליך לים, או מאבד בכל דבר שמאבד".

מבואר דמי שנשאר לו פירות שביעית בשעת הביעור, צריך לבערם ע"י ששורפם או זורקם למים, וא"כ זהו שפיר מצוה דשביעית ע"י מעשה, ואמאי לא לברך על זה שהחיינו?

והנה בליקוטי שושנים (סי' טעם שאין מברכין על שמיטת כספים עמ' שפ"ג ד"ה אלא) כ' ליישב דכיון דהוא מצוה שאין לה זמן קבוע, שהרי כל מין צריך לבערו בעונתו, ובדבר שאין זמנו קבוע, אין מברכין עליו שהחיינו, [וראה באריכות סמך לטעם זה בגליון כ"ג בענין בדיקת חמץ].

ועוד כ' (שם) ליישב ע"פ המאירי (פסחים דף ז ע"ב ד"ה שאלו [הובא לעיל]) דאין מברכין שהחיינו על בדיקת חמץ, הואיל ואין מברכין שהחיינו על מצוה שבאה להרחיק מן העבירה, שלא ימצא חמץ בביתו,

שארין בה מעשה, ובמצוות שאין בהן מעשה, אין לברך עליהן שהחיינו.

וא"כ י"ל דמצוות שביעית הן בלא מעשה, שהרי מצות שביתה דכתיב (שמות פל"ד פב"א) "בחריש ובקציר תשובות", הוא בלא מעשה, וכן איסורי עבודת הקרקע, דכתיבי (ויקרא פכ"ה פסוק ב' - ה') "שדך לא תזרע, וכרמך לא תזמור, את ספיח קצירך לא תלקט, ואת ענבי נזירך לא תבצור", הן בלא מעשה, ולכן שפיר דאיו לברך שהחיינו על מצוות אלו.

צורת הפקרת הפירות

ואין להקשות ממצות הפקרת הפירות, דהוא מצוה עם מעשה, שהרי כ' המהרי"ט (ח"א אבן העזר תשובה מ"ג) שאין הדבר תלוי בהפקר של בעל השדה, ואף בלא שיפקירם, יהיו הפקר, כיון דאפקרתא דמלכא היא, שכל מה שבקרקע בשביעית, רחמנא אפקריה, ואף שיחזיקם ולא יפקירם, מופקרים ועומדים הם מגזרת מלך, וכ"כ בחזו"א (שביעית סי' י"ט סעיף כ"ד) בשם הרידב"ז.

ואף לשיטת הב"י באבקת רוכל (סי' כ"ד) דס"ל דהגודר כרמו ואינו מפקירה, דפירותיו חייבין במעשרות, כיון שאינם מופקרים, וא"כ לדבריו הבעל השדה, עושה את ההפקר.

בכאו"פ אפשר לומר, דאי"ז ע"י מעשה, אלא סגי באמירה בפה, כמש"כ האג"מ (יו"ד ח"ג סי' צ' ד"ה ובטעם), או אפילו במחשבה, כמו שכ' באור לציון (שביעית ה"ד תשובה ג') "אין צריך להפקיר את פירות השדה בפני שלשה בני אדם, וגם אין צריך להפקיר בפיו, ודי במה שמסכים בדעתו שפירותיו הם הפקר, ומשאיר שדהו פתוחה לכל הרוצה לבא ולקחת פירות".

תוספתא "מי שיש לו פירות שביעית והגיע זמן הביעור, מחלק מהן לשכניו וליודעיו ולקרוביו, ומוציא ומניח על פתח ביתו, ואומר אחינו כל בית ישראל, מי שצריך ליטול יטול, וחוזר ומכניס ואוכל והולך עד שיכלו".

והוסיף מהירושלמי שיכול להפקיר הפירות בצורות, שלא יקחו אחרים, ויוכלו הבעלים להחזירם לביתם, וכך סבר הרא"ש (שם סעיף ה') והרמב"ן (ויקרא פכ"ה פ"ז).

מבואר דאין מצות ביעור הפירות כפשוטו, דמבערם מן העולם דווקא, ואף אי מפקירם סגי בהכי, ואף יכול להחזירם לביתו אח"כ.

א"כ לשיטתם לא אתי שפיר, תי' זה דע"פ האבודרהם ודעימיה, דבמקום צער לא מברכין, לא מברכין שהחיינו, דבשלמא גבי ביעור חמץ דמבערו מן העולם איכא צער, אבל גבי ביעור פירות, דסגי להפקירן, ויכול לזכות בהן אח"כ מאי צערא איכא, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, אמאי אין מברכין שהחיינו, אמצות ביעור פירות שביעית?

ואף דתי' זה שפיר אף לשיטתם, גבי שאר מצוות שמיטה, דהפקרת פירותיו, ואיסור עבודה בקרקעותיו, דאין לברך שהחיינו, משום צערא, אולם גבי מצות ביעור פירות שביעית, אכתי קשיא?

בי' הדברים לשיטה זו

ובאמת לשיטתם אפשר דקושיא מעיקרא ליתא, כיון דביארנו בתחילה דהא דאין מברכין שהחיינו אמצות שביעית, הוא ע"פ השבלי הלקח והתניא, דאין מברכין שהחיינו אמצות שאין בהם מעשה, וא"כ לדבריהם בביעור הוא ע"י שמפקירן, י"ל דאין זה מעשה, דאף אי מוציאם מביתו,

דלפי"ז הכא נמי ביעור פירות, הוא כדי שלא יבוא לאוכלן אחר זמן הביעור, ויעבור על עשה, ולכן אין מברכין ע"ז שהחיינו.

ולענ"ד נראה לבאר ע"פ דברי האבודרהם (ח"א שער השלישי ברכת המצות ד"ה והעולם) שהביא מהתשובת הגאונים, שאין מברכין שהחיינו, אלא על דבר שיש בו שמחה והנאה לגוף, ולכן בבדיקת חמץ שאין בה הנאה ושמחה לגוף, אלא מצטער הוא באיבוד חמצו הנשאר לו, ובשרפתו, וכ"כ ברשב"א (ח"א סי' שע"ט) וברבינו ירוחם (נתיב ה' ח"א ד"ה לא) בשם י"א. ובריטב"א (פסחים דף ז' ע"א ד"ה אמאי) בשם הרא"ה, במהר"ם חלאוה (שם ד"ה אמר), ובמאירי (שם ד"ה שאלו) בשם ראשונים, בהגהות הרמ"ק (פי"א מהלכ' ברכות ה"ט), ובארחות חיים (הלכ' חמץ ומצה סי' ט"ו) בשם הראב"ד.

ולפי"ז י"ל דה"ה הכא גבי ביעור פירות שביעית, דמאחר ואין לו הנאה ושמחה לגוף בביעור זה, אלא אדרבה מצטער ע"ז, א"ש דאין לברך על דבר כזה שהחיינו.

והשתא אפ"ל דה"ה גבי כל מצוות שביעית, דאין לו הנאה בזה, שלא יכול לעבוד את קרקעותיו, וכן אין לו הנאה בהפקרת פירותיו, א"כ מטעם זה דאין לו שמחה בזה, אלא אדרבה צער בקיום מצוות אלו, ולכן אין לברך עליהן שהחיינו. וכך מצאתי שתי' ג"כ בליקוטי שושנים (עמ' שס"ג ד"ה והנה).

ביאור שיטת הר"ש והרא"ש

וב"ז שפיר לשיטת הרמב"ם, דמצוות ביעור היא כפשוטו דמבערים הפירות, אבל לשיטת הר"ש (שביעית פ"ט מ"ח) שהביא

פ"ו הלכה י"ט) "ההולך להפריש תרומות מברך שהחיינו", והרי לפי המור וקציעה, אין מברכין שהחיינו על דבר שאינו החלטי, והרי אי"ז הכרחי שיהיה לו פירות להפריש מהם תרומות, ורק היכא שיש לו, צריך להפריש תרומות, וא"כ אמאי לתוספתא מברכין שהחיינו בהפרשת תרומות?

וייש ליישב דכיון דמי שרוצה לאכול פירות [בדרך קבע בביתו] מוכרח להפריש תו"מ, א"כ הוא כמו דבר הכרחי, שהרי לא יכול לאכול פירות בלא זה, משא"כ גבי ביעור פירות שביעית, ודאי דלא צריך לבוא לזה, דאם יגמור פירותיו קודם, לא יצטרך לבערם, וכך גם כן שאר מצוות שביעית, אינו בהכרח דיבוא לקיימם, ולכן שפיר הוי מצוות שאינם הכרחיות, ולכן אין לברך עליהם שהחיינו.

סיכום הדברים

העולה מן הדברים דאין לברך על מצוות שביעית ברכת שהחיינו, והוא ענין יפה לכיון בברכת שהחיינו שבקידוש של ליל ר"ה, גם על מצוות השביעית [שחלין מר"ה] כמש"כ הגר"ש גינצבורג זצ"ל, להגרש"ז אויערבאך זצ"ל.

אי"ז מעשה בגוף הפירות, [ובפרט להחזו"א שהובא בדרך אמונה (פ"ז ציון הלכה ס"ק כ"ט) דס"ל דאי"ז מעכב, ובשעת הדחק יכול להכניס ג' אנשים לביתו, ולהפקיר בפניהם], ואף דצריך להפקיר בפני ג' אנשים, בכאו"פ אי"ז מעשה, וא"כ א"ש דאין מברכין ע"ז שהחיינו.

יישוב בדרך נוספת

ועוד אפשר ליישב לענ"ד, אמאי אין מברכין שהחיינו בכלל אמצוות שביעית, ע"פ מה שכו' במור וקציעה (סי' תל"ב ד"ה ועוד) גבי ביעור חמץ, דאינו מברך שהחיינו, כיון דאינו דבר חיוב החלטי, שהרי אפשר שלא יהיה לו חמץ, ולא נצטוונו שיהא לנו חמץ כדי שנבערנו, וא"כ אפ"ל דה"ה גבי שביעית, דלא נצטוונו שיהא לנו פירות שביעית לבער, וא"כ גם כשיש לנו אין מברכין על זה.

ובך גם אפ"ל גבי עצם מצוות שביעית, דמאחר ואין אנו מצווים שיהיה לו קרקעות, וא"כ גם כשיש לנו, אין מברכין על מצות שביעית שבקרקע.

וקשה קצת מהא דאמרי' בתוספתא (ברכות



הרב נחום מנדלבוים

עשית תשובה

נדון בחידושו של רבינו יונה [שע"ת, ש"א, בעיקר 'עזיבת החטא'] שיש סדר בעיקרי התשובה, והאם הרמב"ם חולק על זה, ובעוד כמה הבדלים שמצאנו בין הרמב"ם לרבינו יונה בעניין התשובה ומהותה, והמסתעף בחילוקי התשובה בין ישראל לאומות העולם, ונבאר מדוע בר"ה הדין הוא לפי 'רוב' המעשים, ומה כוונת הרמב"ם בביאור מצות תקיעת השופר, ומדוע ראש השנה לפני יוה"כ.

דומה לטובל ושרץ בידו, ומזה הוכיח שם דיש להקדים את עזיבת החטא שלא יעכב את החרטה, וזה לשיטתו שסובר [שם, אות י"ט] ש'יודיו' הוא חלק מה'חרטה' [שזה תשובה שבלב, כמו שכותב שם], ולכך למד שדברי הגמ' המדברת לגבי וידוי נאמר גם על החרטה. משא"כ הרמב"ם שסבר שהיודוי אינו חלק מהחרטה, אלא רק שיש דין 'דיבור' להוציא בשפתיו, כלשונו שם 'לומר עניינות אלו שגמר בלבו' ולכך מביא את הגמ' הנ"ל רק לגבי וידוי [בהלכה ג'] ולא שיש סדר בשאר עיקרי התשובה, וצ"ב יסוד המח'.

עוד נראה שנחלקו האם בעיניו ש'יעיד עליו יודע תעלומות', דמרבינו יונה משמע שחולק, שהרי לא הזכיר דבר זה, ובפרט לפי מה ששמעתי ממוריניו רה"י הגר"י פרידמן שליט"א, דרבינו יונה 'מיקל' בהלכות תשובה שהרי כתב ד'לכל תשובה תמצא סליחה', ולפי הרמב"ם הנ"ל נראה שאין בכל תשובה-כפרה, וצ"ב המח'.

מהות התשובה

והנראה לומר שנחלקו הרמב"ם ורבינו יונה ביסוד עשית התשובה. הרמב"ם סבר דתשובה היא לשנות דרכו **מכאן ולהבא**,

כמה חילוקים בין הרמב"ם לרבינו יונה

הרמב"ם בהלכות תשובה [פ"ב ה"ב] כותב וזה לשונו- 'מה היא התשובה, שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד, וכן יתנחם על שעבר, ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם'. ובספר כוכבי אור [סי' ז'] העיר מדוע הרמב"ם כתב את 'החרטה' בין עזיבת החטא לקבלה לעתיד [דשניהם על מה שיהיה בעתיד, ומאידך החרטה הוא דבר נוסף להצטער על מה שהיה בעבר]?

עוד יש לעמוד, דהרמב"ם לכאורה חולק על שיטת רבינו יונה שכתב בספרו שערי תשובה- דיש סדר בעשיית התשובה, קודם בעיניו לעזוב את החטא ולקבל לעתיד, ורק אח"כ החרטה על שעבר [והוסיף שם שזה משתנה במי שחטא על דרך מקרה או בקביעות, ע"ש], ואילו הרמב"ם סתם ולא הזכיר מזה כלל [בפרט שכתב החרטה ביניהם] משמע שחולק וסובר שאין סדר מסוים.

רבינו יונה [בדבריו שם שיש סדר בעיקרי התשובה] מביא את דברי הגמרא במס' תענית דף ט"ז 'המתוודה ואינו חוזר,

יונה לשיטתו, שעניינה של התשובה הוא כיבוש וניקיון של החטא ע"י חרטה, שפיר למד שהיודי הוא גם חלק מזה [כמו שהבאנו מדבריו שם באות י"ט] ונמצא שדברי הגמ' שהזכרנו לגבי וידוי שלא יטבול ושרץ בידו-אמורים גם על החרטה, אבל לפי הרמב"ם, הווידי לא קשור לחרטה, דהווידי עניינו בקשת המחילה, ומעשה החזרה בתשובה היא שינוי דרכו מכאן ולהבא, וא"כ פשוט דמה שנאמר על וידוי [שלא יחשב כטובל ושרץ בידו] אין זה שייך לחרטה, ודו"ק.

ריצוי לאחר התשובה

והנה מצינו עוד מחלוקת, דרבינו יונה שם כתב בתוך דבריו 'בעיקר התפילה' דבר מבהיל, דפעמים שהחטא נסלח ואפ"ה לא זכה לריצוי וקירבה מבוראו, והצדיקים מתפללים להפיק רצון מה', שרצונו הם החיים הנצחיים ע"ש. וזה לכאור' דלא כמש"כ הרמב"ם [בהלכות תשובה פ"ז ה"ו] דלאחר שהתקבלה תשובתו של האדם-הרי הוא מקובל ורצוי לפניו יתברך שמו [ראיתי שעמד בזה מוריניו רה"כ אליבא דהלכתא הגר"ש גבאי שליט"א בקונטרס 'ספיקא דאוריתא' (פנימי) וע"ש שהרחיב בזה הרבה]. ולפי מה שנכתב הדברים מבוראים, דלפי רבינו יונה התשובה היא על 'עצם החטא' ולא על הריחוק שנוצר, בשונה מדעת הרמב"ם שהתשובה היא ה'חזרה אליו יתברך'.

וכשיטת הרמב"ם נראה לדייק בסדר תפילת העמידה, מזה שחז"ל חילקו שתי ברכות- ברכת 'הרוצה בתשובה' שהוא על החיזוק בתורה ועבודה [מכאן ולהבא], וברכה נוספת 'סלח לנו' היא בקשת מחילה על מה שעבר, וחותמים בסיום הברכה הראשונה [שהיא על החיזוק מכאן ולהבא]-

ולכך עיקר הדבר הוא עזיבת החטא והקבלה לעתיד, והחרטה היא שלא יהא חסר בעזיבה והקבלה [דאם לא מתחרט חסר בעזיבת החטא, לכך הרמב"ם הכניס וכתב את החרטה בין עזיבת החטא והקבלה לעתיד]. מאידך לפי רבינו יונה, עיקר התשובה הוא ה'חרטה' לעקור את החטא שנעשה [וכמו שנבאר בהמשך] ועזיבת החטא הוא רק שלא יהא חסר בחרטה.

שורש המח' הוא במה שדן המס"י [בפרק ד'] 'איך יתקן אדם את אשר עיוות, והחטא כבר נעשה'? דרבינו יונה כתב [שם באות י"א] שהחרטה היא כטבילה, והיא המטהרת ומנקת את החטא, ככיבוש הבגד, ולכך כתב שכגודל המרירות והצער כן גודל התשובה [ומשו"ה סובר דלכל תשובה תמצא סליחה] וכ"כ שם המס"י ד'תחת הרצון שנתרצה בחטא וההנאה שנהנה ממנה- בא עתה הנחמה והצער'. משא"כ הרמב"ם נראה שחולק וסובר דאין הכפרה מכוח החרטה, אלא דהוה כקטן שנולד שהוא בריאה חדשה וכמש"כ הרמב"ם שם [הלכה ד'] 'ומשנה שמו, כלומר, שאני אחר ואיני אותו האיש וכו'.

ידוע שחז"ל מעצם מעשה החטא [-הקלקול והרע שנהיה בעולם], נוצר גם כן ריחוק מהבורא יתברך, ובזה לכאור' תלוי המח' שהבאנו, על מה מתייחס מעשה התשובה, דלפי רבינו יונה התשובה מתייחסת על עצם החטא [לתקן את הקלקול, וממילא ישוב אליו יתברך]. מאידך לפי הרמב"ם התשובה עצמה שהאדם עושה אינו מתייחס לעצם החטא, אלא על הריחוק שנוצר מחמת החטא [והכפרה על עצם החטא אינו ע"י תשובתו אלא דהוה ככריה חדשה].

משו"ה נראה שנחלקו האם יש 'סדר' ודיני קדימה לעיקרי התשובה, דרבינו

'הרוצה בתשובה', מוכח שהתשובה אינה מחיקת החטאים אלא שינוי דרכו.

עוד בשיטת הרמב"ם

הרמב"ם [בפרק ג'] כתב דהדין בר"ה נקבע ע"פ רוב זכויות או רוב עוונות, ושיקול זה נעשה בדעתו של קל דעות. וצ"ב שיקול זה, איך מעשה אחד יכול להכריע, ועוד קשה-למה לא צריך 'שלמות' בשביל שיהא נקרא 'צדיק', וחלילה להפך, וכל האמצעים היו בינונים [דהרי בדין שלעתיד לבוא צדיק ורשע הוא רק מי הגיע ל'שלמות' וכמו שמבואר בספר דרך ה' (בכמה מקומות שם) שה'גן עדן' הוא 'קִיבוץ השלמים'], וא"כ מדוע 'צדיק' ו'רשע' תלויים ברוב המעשים?

עוד כתב הרמב"ם [שם בהלכה ד']- 'ומפני ענין זה נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעש"ט, ולעסוק במצוות מר"ה עד יוה"כ יותר מכל השנה', וצ"ב דהרי הבאנו שכתב [בהלכה ג'] דהדין כבר נחתם בר"ה, ורק לבינונים יש אפשרות לעשות תשובה, וא"כ ראוי שיעסקו בתשובה, ומדוע בית ישראל מתעסקים בימים אלו בצדקה, מעש"ט, מצוות, ולא בעצם התשובה [אמנם י"ל דתשובה היא מהות הימים האלו ולכך הרמב"ם לא היה צריך לכתוב שזה מנהג ישראל, ועיין בזה], ועוד צ"ב מדוע מדגיש הרמב"ם דכל בית ישראל מתעסקים בזה, הרי רק לבינונים לא נחתם הדין [כמו שכתב שם הרמב"ם]?

ונראה שמדויק מהרמב"ם מה שכתבנו, דתשובה פירושה לשנות את דרכו מכאן ולהבא [ולכך עיקר התשובה הוא עזיבת החטא והקבלה לעתיד, ואילו החרטה היא רק 'סימן' שמשנה דרכו], ושפיר לפ"ז

שכתב הרמב"ם דבעשרת ימי תשובה נהגו להרבות במעש"ט ומצוות, לפי שזהו גופא מעשה התשובה- לשנות את דרכם, ולא רק הבינונים חייבים בזה אלא כל ישראל שהרי כולם קיבלו בר"ה לשנות את דרכם [דאם התשובה היא על העבר- א"כ בהתעסקו בעיקרי התשובה יצא כבר יד"ח]

ולפ"ז נראה לישב מדוע הרמב"ם לא הזכיר שנהגו לעשות גם 'תשובה' לפי שזהו גופא התשובה 'לשנות את דרכו'. עוד נראה לומר דמה"ט לא הזכיר הרמב"ם שהזכרנו בהלכה ד', דנהגו בית ישראל בימים האלו 'להתוודות'- לפי שוידוי הוא על העבר, ואין זה קשור לעצם מעשה ה'תשובה' שהיא שינוי דרכו מכאן ולהבא.

עכ"פ נמצא שלפי הרמב"ם נראה שהקיום של התשובה הוא רק לאחמ"כ כשמשנה את דרכו בפועל, וכך ראיתי שהביא מוריניו רה"כ הגר"ש גבאי שליט"א (בקונטרס הנזכר) בשם הגר"מ שטרנבוך שליט"א בספרו 'הדרך לתשובה' שדייק כדברינו מדברי הרמב"ם [בפרק ב'] 'איזו היא תשובה גמורה', וכן בשו"ת מהרי"ט [חלק ב' או"ח סי' ח'] כתב- דלא נגמרה תשובת האיש עד שנדע שלא שב על חטאו.

עוד אציין מראה מקום שעמד על הדברים, הספר הנפלא 'לקחת מוסר השכל' מהגרי"מ וינשטיין שליט"א מק"ק תפרח, עיין בשער הראשון מאמר 'לדופקי בתשובה' ובמילואים שם, שדן בזה הרחבה.

דברי העמק ברכה

בספר כוכבי אור מקשה, מדוע בינונים תלויים ועומדים עד שיעשו תשובה ולא יועיל שיעשו עוד מצוה שאז כבר אינו

בעבר, וזהו בקשת המחילה ביוה"כ שניתן רק לעם הנבחר.

תקיעת שופר

עוד כתב הרמב"ם שם [בהלכה ד'] את הטעם לתקיעת השופר. ויש להקשות, מדוע הכניס את הטעם לתקיעת השופר דווקא במקום הזה, מה זה שייך לדבריו על הדין בר"ה? ועוד צריך להבין בעיקר דבריו שתקיעת השופר הוא בשביל לעורר לתשובה, והרי ידוע שהסיבה היותר פשוטה לכאור' שתקיעת השופר היא המלכת הקב"ה עלינו [כדברי חז"ל- אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם] האם זה טעמים שסותרים? ובפרט דאם 'תשובה' היא על מה שהיה בעבר, זה כוונה הפוכה לסיבה הפשוטה- שהשופר הוא קבלת המלכות על השנה שתבוא בעתיד, ויש לפלפל בזה הרבה.

ונראה שלפי דברינו הדברים מיושבים, שהרי המשמעות של קבלת המלכות היא- שנשנה את דרכנו מכאן ולהבא, וזה גופא מהות ה'תשובה' כמו שכתבנו [שזה לא חרטה על מה שהיה בעבר, אלא שינוי הדרך לעתיד] נמצא ששני הטעמים עולים בקנה אחד!

מה"ט אולי נראה שלכך הביא הרמב"ם את הטעם לשופר דווקא שם, שהרי על זה הדין בראש השנה- באיזה דרך הוא הולך [והסימן באיזה דרך הוא הולך- זה לפי רוב המעשים] שזהו המדד אם עשה תשובה ו'שינה את דרכו', ודו"ק בזה.

מדוע יוה"כ לאחר ראש השנה

ידועה השאלה למה יוה"כ לאחר ראש השנה, הרי היה בנותן טעם לומר, שלאחר שנשוב בתשובה ביוה"כ, רק אז

בינוני? בספר עמק ברכה [הלכות תשובה] הביא את שאלתו וכתב- שהתביעה על זה שהם היו ב'ראש השנה' בינונים, ולזה בעינן לעשות תשובה לעקור למפרע את החטאים.

ויש להעיר מדברי הרמב"ם שהבאנו [שם הלכה ד'] דנהגו ישראל להרבות במצוות מר"ה עד יוה"כ, ולדברי העמק ברכה לכאור' כבר אין נפק"מ כשמרבה זכויות [דממנ"פ, או שכבר נחתם דינו, או שצריך לעשות תשובה על העבר]? ועוד יש לשאול דהרי לא מצינו שהתשובה עוקרת 'למפרע' את החטאים אלא רק בעם ישראל, אבל באומות העולם לא מצינו זאת אלא רק תשובה לגבי המשך דרכם מכאן ולהבא [וכמשי"כ המבי"ט בספרו בית אלוקים] והרמב"ם הרי פסק דין זה על כל באי עולם- דהבינונים יעשו תשובה?

ובאמת לפי מה שכתבנו, שיטת הרמב"ם שתמיד ענין התשובה אינה עקירת החטאים למפרע אלא שינוי דרכו מכאן ולהבא, ולכך שפיר מעשה התשובה שייך גם באומות העולם [וגם לבינונים באוה"ע יש חיוב לשנות את דרכם], וישראל זכו לדבר נוסף ומיוחד- לעקור את החטאים למפרע, [אמנם לפי העמק ברכה יוצא שעקירת החטאים שייך גם באוה"ע, וצ"ע].

ואפשר אולי להוסיף ולומר, שהדין בר"ה הוא באיזה דרך הוא מתייצב, ולכך מודדים את זה לפי רוב מעשיו דהם המגדירים את דרכו [דאפי' ששאיפתו לשלמות, אבל הדרך עצמה עם נפילות, ולכך בעינן ששיקול זה יעשה בדעתו של קל דעות- לפי שצריך לדעת איזה מעשים מגדירים יותר את דרכו] ולזה מעשה התשובה בר"ה הוא עזיבה וקבלה לעתיד, וביוה"כ נוסף גם יכולת לעקור את מה שהיה

ארבעים יום לפני יוה"כ

ולסיום נוסף, דהנה יש לעמוד מה הם ה'ארבעים יום' שלפני יוה"כ, דהנה איתא בטושו"ע סי' תקפ"א, שזה כדוגמת מה שהיה בזמן שעלה משה למרום לקבל לוחות שניות, ויש לעיין בזה, ובפרט דהרי המהרש"א בסוף מסכת מגילה כותב שהדין 'שלושים יום קודם החג' לא נאמר על ר"ה ויוה"כ, ע"ש, וא"כ מה תפקידם של הארבעים ימי הכנה האלו?

והנה לפי מה שכתבנו [בדעת הרמב"ם] עשית התשובה אינה לעקור מה שפגם, אלא להתייבב על דרך טוב, יש לומר שלכך צריך דווקא מ' יום- שהרי כתב המשגיח הרב וולבה זצוק"ל בהסכמתו לספר 'צמאה נפשי' [הסכמה חשובה ומעניינת] דרך על ידי עבודה במשך ארבעים יום נקנה הדבר קנין קבוע בנפש האדם, ונפלא למתבונן.

נעמוד לדין ומשפט בראש השנה? ונראה לישב ע"פ מה שכתבנו בשיטת הרמב"ם, דעשית תשובה היא שינוי דרכו, וזה מהות העבודה בראש השנה- הקבלה לעתיד, וזה גופא התשובה, נמצא שעצם התשובה נעשית כבר בראש השנה, ורק שהתחדש דבר נוסף ביוה"כ- שזה עקירת החטאים [ע"י הוידוי], ועיין בזה.

אבל לפי שיטת רבינו יונה, שהחרטה והוידוי הוא מעיקרי התשובה [וכמו שכתבנו בתחילה], צריך לבאר מדוע ראש השנה קודם ליוה"כ? והנה בתחילת דברינו הבאנו מדברי רבינו יונה [ש"א, בעיקר עזיבת החטא], שהמתייבב על דרך לא טוב- צריך להקדים עזיבת החטא, ורק לאחר מ"כ להתחרט על מעשיו, וא"כ אולי בזה ניתן ליישב, דלכך קודם ר"ה, לפי שראש השנה הוא להתייבב על דרך טוב, ולאחמ"כ יוה"כ שהוא החרטה [והוידוי שעניינם אחד וכו'ל], ונפלא.



הרב און אברהם הכהן סקלי

בגדרי פת הבאה בכסנין

יבוארו גדרי פת הבאה בכסנין - מדוע הופקעה משם פת,
ונפק"מ בזה למאכלים רבים, כגון - חלות מתוקות וחצי
מתוקות, ג'חנן, מלוואה, בורקס ועוד.

שעירב בה מיני תבלין ואפאה, והיא הנקראת
פת הבאה בכסנין, אף על פי שהוא פת,
מברך עליה בורא מיני מזונות, ואם קבע
סעודתו עליה מברך המוציא."

ובביאור דבריו כתב מרן בב"י שתי דרכים -
או דמיירי בשנתן לעיסה דבש רב
כ"כ עד שהוא העיקר בעיסה יותר מן המים,
וע"כ אינו לחם, או דמיירי אף שנתן מעט
דבש או מעט תבלין לעיסה עד שטעמם
נרגש, וזה כבר מוציאו משם לחם. והכריע
מרן כהפירוש השני.

ובהסבר דבריו, כתב מרן שם "תדע, דהא
עיסה שנילושה במי פירות תנן
(חלה פ"ב מ"ב) דחייבת בחלה, ואפילו הכי
אינו מברך עליה המוציא כל שלא קבע עליה,
הילכך על כרחך לומר דלאו במידי דמיקרי
לחם תליא מילתא, אלא לא קבעו חכמים
לברך המוציא ושלש ברכות אפילו בכזית,
אלא בלחם שדרך בני אדם לקבוע עליו,"

ידועה מחלוקת הראשונים בפירוש 'פת
הבאה בכסנין' [המוזכרת במס'
ברכות מא:-מב.], דאיכא בזה תלת פירושי
המובאים בב"י סי' קסח, והם: א. פי' ר"ח
והערוך דהיא פת העשויה כמין כיסים
וממלאים אותה בסוכר ואגוזים ומיני
מתיקה. ב. פי' ר' האי דהוא כעכין יבשין
ונכססין. ג. פי' הרמב"ם [ורש"י] דהיא פת
שמעורב בעיסתה דבש ומיני תבלין שנרגש
טעמם בעיסה.

ונבאר בס"ד מהגמרא והראשונים דאין
גדרים אלו רק גדרים 'יבשים',
אלא מלבד גדרים אלו, כדי שתקרא פהב"כ
בעינן שתהיה פת שאין דרך לקבוע עליה
סעודתו בסתמא.

דברי הב"י בביאור דעת הרמב"ם
כתב הרמב"ם (ברכות פ"ג, ה"ט) "עיסה
שלשה בדבש או בשמן או בחלב, או

א. הביאור בדברי מרן לכאורה, דהרי מדאורייתא אין חיוב ברהמ"ז אלא בשביעה, ופחות מכך אינו אלא מדרבנן,
ולכן על פת הבאה בכסנין, אף שהיא לחם גמור מדאורייתא לענין בהמ"ז בשביעה, מ"מ כאשר אוכל פחות
משביעה שהוא רק תקנה דרבנן - לא הצריכוהו חכמים לברך המוציא וברהמ"ז על פהב"כ שאין דרך לקבוע
עליה. ואין בזה חשש דאורייתא, דהרי ממנ"פ, כאשר אוכל פחות מכדי שביעה אינו אלא דרבנן, ואם אכל
כבר כדי שביעה - הרי הוא כבר בקביעות סעודה וממילא יצטרך לברך המוציא וברהמ"ז. ובהו מתורצת
לכאורה קושיית איזה אחרונים הכא, דהקשו על מרן שפסק שעל כל פהב"כ, לפי כל הגדרים שנתנו הראשונים
[כיסים, נילוש, ונכסס] מברכים בורא מיני מזונות ומע"ד משום "דספק דרבנן לקולא", והקשו אמאי הוא
ספק דרבנן, הרי הוא ספק דאורייתא, דהרי אינו מברך ברהמ"ז כשצריך. אמנם לפי דברינו אתי שפיר בס"ד,
דאין כאן חשש דאורייתא, דכאשר מגיע לחיוב דאורייתא כבר מברך ברהמ"ז [ושור"ד כן במפורש במאמ"ר].

דאין דרך לקבוע עליה לא קבעו עליה חכמים ברכת המוציא.

והנה א"כ לפי דברי מרן הכל לפי הענין - דאם בימינו יש דרך לאכול לחמניות מתוקות - שנירגש טעם המתקנות בעיסה - א"כ אף מרן יודה דברכתן המוציא, ויתכן דמרן דיבר דוקא לפי מנהג מקומו שלא היו נוהגים לערב בפת סוכר או דבש, אך בימינו שנוהגים לערב בלחם מעט סוכר להטעימו, ועדיין נאכל לקביעות, שפיר מברכין עליה המוציא.

ולענ"ד קשה לומר דכוונת מרן דחז"ל קבעו בזה גדרים קבועים, וא"כ אף דבימינו המנהג לקבוע על פת כזו, מ"מ לא השתנו גדרי חז"ל - חדא, דמי גילה לו למרן [או לרמב"ם] רז זה דבימי חז"ל לא נהגו ללוש לחם כזה המעורב במעט סוכר [דהרי הרמ"א הכא בדרכ"מ כתב ע"ד מרן - אבל אין המנהג כדבריו, שהרי בשבתות וימים טובים ונשואין מברכין המוציא על מיני לחם המתובלין הרבה וניכר בהם במראה ובטעם, ואף חלק על מרן בהבנת דברי הרמב"ם, וא"כ מאחר וכך היה המנהג באשכנז, מי יימר לן דלא היה כן המנהג בזמן חז"ל].

דהיינו עיסה שנילושה במים לבד בלי שום תערובת, אבל כל שיש בה שום תערובת ממי פירות או מתבלין, כיון שאין דרך בני אדם לקבוע סעודתן עליו, לא חייבוהו לברך המוציא ושלוש ברכות, אלא אם כן אכל שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו".

והנה ע"כ מה שכתב מרן "עיסה שנילושה במים לבד בלי שום תערובת", אין דבריו בדוקא, דא"כ לחם המעורב בו מלח לא תהיה ברכתו המוציא, וכן לחם המעורב בו מעט שמן [כרגיל לפעמים יותר בלחמים ביתיים], או מיני לחמים שמעורבים בעיסתם מיני זירעונים [כמצוי קצת היום לחמים "יוקרתיים" המעורבים במינים ממינים שונים של זרעונים וגרעינים] - וזה לא ראינו מעולם מי שיחשיב לחמים כעין אלו לפת הבאה בכסנין. ועוד, שא"כ דבריו סותרים, שכתב טעם לזה "כיון שאין דרך בני אדם לקבוע סעודתן עליו" - והנה בלחמים כעין הנ"ל בודאי הדרך לקבוע עליהם סעודתו.

וא"כ ע"כ לפרש דדברי מרן לאו דוקא נאמרו, אלא זיל בתר כללא דכיל לן מרן - דלא קבעו חכמים לברך המוציא וברהמ"ז אלא בפת שדרך לקבוע עליה, וע"כ פת המעורבת במיני מתיקה כתב מרן דמשום

וכן יש לתרץ בזה לכאורה את קושיית הגרע"א הכא, שכתב ע"ד מרן הנ"ל "ק"ל, אמאי לא כ' דיאכלם תוך הסעודה כההיא דלקמן סימן י"ג". והנה לכאורה לפי דברינו א"ש, דהתם בסע' יג במחלוקת ר"ש ור"ת בדין עיסה עבה מטוגנת או מבושלת, פסק מרן דיר"ש יאכלנה דוקא בתוך הסעודה, משום ששם יכול להגיע לספק דאורייתא אם יאכל כדי שביעה, ולכן החמיר בזה מרן, אך בניד"ד דממנ"פ כשיגיע לכדי שביעה כבר יברך ברהמ"ז, לא החמיר מרן בדברנו, כנלענ"ד [וע"ש בדברי הגרע"א אח"כ].

ואגב, לפי הדברים הנ"ל התחדש לי פעם חידוש גדול - דתיתכן ברכת מעין ג' דאורייתא [לשיטות דהיא בד"כ אינה דאורייתא], דאם אכל פהב"כ פחות משיעור קביעות סעודה לרוב העולם, אך הוא עצמו שבע ממנה, הנה לכאורה כעת חייב בברהמ"ז דאורייתא, אך אינו מברך ברכת המזון משום דבטלה דעתו אצל כל אדם [כפסק מרן הכא בסע' ו], וא"כ ברכת מעין ג' שלו כעת היא מדאורייתא [וצ"ל דאף שכעת מגיע לדאורייתא, מ"מ לא פלוג רבנו, דזהו מקרה רחוק שאדם ישבע בפחות משיעור השביעה הרגיל של העולם, וממילא לדעת מרן מנין הברכות אינן מדאורייתא, ואכמ"ל].

וב"פ בש"ע שם (סע' יז) "פשטידא הנאפית בתנור בבשר או בדגים או בגבינה, מברך עליה המוציא ובה"מ".

הרי האי מולייתות, אף שממולאות ועשויות בצורת כיסים, ולא בצורה הרגילה של פת, מ"מ לא חשיבי כפהב"כ, אלא כפת גמורה.

ואף שכתב שם הט"ז דהאי מולייתות הוו פהב"כ, והש"ע הכא מיירי דקובע עליהן סעודה, כמדומה שנתעלם מעינו הבדולח דברי הריא"ז בפסקיו (פ"ו סי' יג)², וז"ל "ומר זקני הרב" ביאר, שהמלייתות הנאפות בתנור, שהן מליאות בשר או דגים או גבינה או ירקות, מברך עליהן המוציא, וכן נראה בעיני עיקר, שהן עשוין פת ולפתן כאחד, ולקביעות סעודה הן עשוין". ומוכח מדבריו דלא כדברי הט"ז דמינים אלו הם פהב"כ בפני עצמם, אלא דהכא מיירי דקובע עליהם - דשפתי ריא"ז ברור מיללו דהכא הטעם משום דעצם הפת הוו נעשית לאכילת קביעות.

ואף שבספר התניא (סי' כח) כתב "ומצאתי בשם ר' ישעיה ז"ל הנך מולייתות הנאפות בתנור מבשר או מדגים או מגבינה וכו' מברכים עליהם המוציא, ומסתברא

ועוד, דמי יימר לן דבזמן חז"ל נהגו לתת בלחם מלח³, או מעט שמן, או מיני זרעונים וכיו"ב, וא"כ שמא נחשיב לחמים אלו כפהב"כ? הרי לא שמענו ולא ראינו מי שיברך על לחמים כאלה בורא מיני מזונות, וע"כ כדאמרינן - דלא קבעו בזה חז"ל גדרים קבועים של מינון דבש או תבלין שנתנתם בעיסה מפקיעתה משם פת, אלא לפי מנהג העולם לקבוע על מין פת כזאת, כנלענ"ד.

ראיה מדין פשטידא

כאמור לעיל, אחד הגדרים שניתנו בראשונים לפת הבאה בכסנין הוא - פת העשויה כמין כיסים שנותנים בתוכה מיני פירות ואגוזים וסוכר וכיו"ב. והיינו שנקראת פת הבאה בכסנין על שם צורתה כמין כיסים.

והנה, כתב מרן בב"י שם בסוף הסימן, וז"ל "כתב האגור (סי' רטז) המולייתות שקורין פשטידא או טורטא הנאפות בתנור בבשר או בדגים או בגבינה, אע"ג דבשר ודגים וגבינה עיקר, מברכים עליהם המוציא - דמין דגן חשיבי ליה אינשי, והם דברי שבלי הלקט (סי' קנט) בשם ה"ר ישעיה, וטעמא משום דבתר ה' מינין אזלינן".

ב. אדרבא, מוכח קצת מהגמ' (מ.) איפכא: "טול ברוך וכו' הבא מלח הבא לפתן א"צ לברך", ועוד שם "אין הבוצע רשאי לבצוע עד שיביאו מלח או לפתן לפני כל אחד ואחד". וכתבו שם תוס' "ואנו אין אנו רגילים להביא על השלחן לא מלח ולא לפתן משום דפת שלנו חשוב". משמע דסתם פת בזמן חז"ל היתה ללא מלח [וכן מוכח מדאמרינן שם 'לא סבר לה מר וכו' לית דין צריך בשש', ע"ש, משמע דסתמא היה פתם בלא מלח].

וכן מדאמרינן התם "אחר כל אכילתך אכול מלח", וכתב הרמ"א בדרכ"מ סי' קע, וז"ל "ולי נראה לישב המנהג שלא נהגו באכילת המלח ובשתיית המים אחר סעודה, משום דבימיהם לא היה מלח בפת שלהם כמו שנתבאר לעיל סימן קס"ז, ולכן היו נוהגין באכילת המלח לבסוף, כי אפשר דגם בשאר מאכלות שלהם לא היו רגילים ליתן מלח, אבל בזמן הזה דבכל פת יש מלח כמבואר לעיל סימן קס"ז, אין צריך לאכול מלח לבסוף".

ג. אף שכמובן לא נדפסו בימיו, מ"מ דבריו מובאים כצורתם בשלטה"ג הכא (ל.), וציין להם המג"א.

ד. הוא ר' ישעיה הזקן - מקור דין זה.

וכל דבר שבלילתו עבה אפילו אם בשלו במים או טגנו בשמן לחם גמור הוא", עכ"ל. והנה כפי הנראה מדברי בעל הלקט יושר - התם דיבר מהרא"י בפשטידא מטוגנת, דלדין ברכתה מזונות [כדעת ר"ש ולא כדעת ר"ת], אך עכ"פ חזינן דלדעת מהרא"י אף שהפשטידא מלאה בשר או גבינה וכיו"ב, אכתי ברכתה המוציא.¹

והנה כל הפוסקים הנ"ל כתבו בסתמא דברכתם המוציא ולא חילקו, ותמוה לומר שסתמו בפרט כה עיקרי בזה. ומה גם דיש לדקדק קצת מכך שכל הראשונים שהביאו הפירוש של פהב"כ מלשון כיסים, כולם כתבו לדוגמא פת המלאה בסוכר ואגוזים ופירות [ובכללם מרן הש"ע בסע' ח', וז"ל "פת שעשוי כמין כיסים שממלאים אותם דבש או סוכר ואגוזים ושקדים ותבלין"] ולא אשתמיט חד מינייהו למיכלל בזה גם פשטיות המלאות בשר ודגים וגבינה וכיו"ב - הרי ברור דכוונתם דדוקא הני הוו פהב"כ, אך לא הממולא בבשר וכיו"ב.

ועלית על כולנה - דהרי לדעת הט"ז, כל החידוש בסעיף זה בש"ע, הוא דלא אמרינן דהעיסה בטלה למילוי שהוא עיקר, וברכת מאכל זה תהיה כברכת המילוי - וכמ"ש הב"י גופיה מהאגור, וז"ל "אע"ג דבשר ודגים וגבינה עיקר, מברכים עליהם המוציא - דמין דגן חשיבי ליה אינשי", א"כ לפי דבריו, אינו מובן מדוע הזכיר מרן דין זה הכא בסי' קסח, ולא בסי' רח העוסק בדין מיני דגן הניתנים בתערובת, דחשיבי עיקר

דוקא אם קבע סעודתו עליהן, אבל אם לא קבע סעודתו עליהן מברכים עליהן בורא מיני מזונות".²

הנה תוספת זו היא מהמחבר של ספר התניא ואינה במקור בספר שבלי הלקט [שכידוע רובו ככולו של ס' התניא מועתק כמעט מלה במלה מס' שבה"ל, עי' בהקד' ר"ש בובר למהדורתו לשבה"ל]. והנה אף שאותו חכם מלקט הוא מתקופת רבותינו הראשונים, ונראה שספרו היה נחשב בר סמכא בארץ איטליה [עי' לדוגמא שו"ת מהרי"ק סי' קמד, הובא בב"י יו"ד סי' קצד], מ"מ אין איתנו יודע מיהו אותו חכם, ואם היה אותו חכם פוסק מובהק, ועכ"פ נראה דיותר נאמן עלינו בענין זה בביאור דעת רי"ד - ריא"ז נכדו אשר היה סמוך לדורו, וידוע לחכם מובהק.

ומה גם שרי"ד סתם בדין זה [כיעויין בפסקיו]³, וכן הובא בסתם בשבה"ל (סי' קנט) [שהוא בעצם המקור לדברי התניא], וכן בקיצור שבה"ל (סי' מא).

וכן מצאתי עוד דין זה מובא בתשב"ץ (מהר"ם סי' רצא), וז"ל "ועל פשטידא של בשר או של גבינה או של דגים או של כל דבר אחר חוץ מפירות, מברך עליהם ברכת המוציא, כי אומר שקמחא עיקר". וכן הובא דין זה משמו באגודה ברכות (סי' קנג).

וכן מצאתי כעת בלקט יושר (ברכות סי' יד), וז"ל "ואמר לי [=מהרא"י] שצריך לברך ברכת המוציא על פשטידא, וכן מצאתי באורח חיים בסי' קעב [=צ"ל קסח] וז"ל

ה. וציין לדבריו המג"א.

ו. ועוד סיוע קצת איכא לזה, דרי"ד שהביא ענין זה, לאו גבי סוגיא דקביעות סעודה (מב). הביאו, אלא גבי סוגיא דכל שיש בו ממין דגן (לז):.

ז. וע"ע בספר הפרדס נביו שכ"כ, אך הוא לשיטתו שם, ע"ש.

אמנם שוב דיברתי בזה עם ידידי הרב עמנואל מולקנדוב שליט"א, והעיר לי שמצאנו חבר לבעל התניא, דגם ריבב"ן - רבו של הרב שבה"ל, כ"כ בברכות (לו:). בסוגיא דכל שיש בו מין דגן, וז"ל "הני מולייתות בין מליאין בשר בין מליאין גבינה, אע"ג שבשר וגבינה עיקר מברכין עליהו המוציא הואיל דאינן מעשה קדירה אם קובע סעודתו עליהן, דכי היכי דבמעשה קדערה חשיבי חמשת המינין ומברך בומ"מ, ה"נ במאפה תנור חשיבי ומברך המוציא אם קובע סעודתו עליהן".

והצעתו, שמא יש להעמיד דבריהם במין מולייתות שבאמת אין דרך לקבוע עליהן סעודה בסתמא, כגון בורקס קטנים של ימינו המלאים גבינה או תפוז"א ומיני ירקות, ואף במילוי בשר שייך זה, כנקרא היום 'סיגרים' או 'פסטלים', שהם מין בצק עלים ממולא בשר, שאין הרגילות לקבוע עליו עיקר סעודתו, אלא נאכלים כתוספת, או כמנה בסעודה [ועי' לקמן מה שנכתוב בזה].

ואמר לי הרע"מ, דעכ"פ מאחר וכל החכמים הנ"ל [רי"ד, ריבב"ן, שבה"ל, ריא"ז ותניא] חיו באיטליה בערך באותה תקופה, מסתברא דכולם דיברו על אותם סוגים של מולייתות, ואם באמת הני מולייתות אין רגילות לקבוע עליהן, א"כ אף בדעת הראשונים הנ"ל שסתמו, יש לפרש דמיירי בקביעות סעודה.

ושוב התבוננתי בדבר, דבאמת רי"ד שהוא מקור דין זה - לענין פהב"כ (מא:). הביא רק את פרש"י דפהב"כ היא פת שנילושה בתבלין, וכלל לא הביא את פי"ר"ח דהיא פת הממולאת בסוכר וכיו"ב.

אף כשאידך מיני הוו עיקריים מהם, ומה בא להשמיענו בסימן קסח? אי למימר דאם קובע עליהם סעודה מברך עליהם המוציא וברהמ"ז, הרי כבר כתב כן בסע' ז-ח בפת המלאה סוכר ואגוזים, והרי לפ"ד הט"ז אין הבדל בין מילוי ממיני פירות למיני בשר, ובודאי עדיף מינייהו. ולענ"ד היא ראייה שאין עליה תשובה [בדעת מרן הש"ע].

והנה א"כ, מוכח מדברי מרן דעל פשטידא מברכים המוציא, אע"ג דהיא ממולאת וכבר פסק מרן דפת העשויה כיסים וממולאת בפירות ברכתה מזונות - והחילוק בין זה לבין פהב"כ הוא לכאורה פשוט, דמה שמברכים על פת העשויה כיסים וממולאת במיני פירות - בורא מיני מזונות, אין זה דוקא מצד צורתה המשונה, אלא האי טעמא משום שפת כזאת אינה עשויה לאכילת קבע, אלא לאכילת עראי ותענוג, וע"כ לא תיקנו עליה ברכת המוציא [כמ"ש מרן בב"י המובא לעיל], אך פת המלאה במיני בשר ודגים וכיו"ב, שעשויה לקביעות סעודה [כלשון ריא"ז], היא פת גמורה שדרך לקבוע עליה, פת כזו ברכתה המוציא, כדברי מרן המובאים לעיל.

וצ"ל דמ"ש הראשונים דפת זו עשויה כעין כיסים, לא באו אלא להסביר את לשון התלמוד - פת הבאה בכסנין, אך לא באו לקבוע בזה מסמרות בגדרי פהב"כ, שכל פת העשויה בצורת כיסים לא יהיה ברכתה המוציא.

שו"ר בס"ד במאמ"ר שדחה בפשיטות דברי הט"ז וההולכים בעקבותיו, וחילק כנ"ל, וכתב "ולית ביה ספיקא כל עיקר". וע"ע במשנ"ב.^ח

ח. ומצאתי בס"ד שכוונתי לדעת מרן הגרע"י וצ"ל ביבי"א ח"ט סי' קח אות פד, בדברי הנ"ל, ע"ש.

לקביעות, מ"מ המציאות שזו פת גמורה -
ובזה פליג על ריבב"ן.

איך שיהיה, ע"כ להדחק בזה, משום
דכאמור לעיל, ריבב"ן והתניא
ושבה"ל כלל לא הזכירו בדין פהב"כ, שהגדר
שלה שתהיה מלאה, רק הזכירו דין של
נילושה בדבש וכיו"ב.

וא"כ ממנ"פ - על מולייתות שהרגילות
לקבוע עליהן סעודתו, מברכין
המוציא אף בלא קביעות סעודה לכולי עלמא.

ראה מדין קביעות סעודה

אמרינן התם בגמ' (מב). "רב הונא אכל
תליסר ריפתי בני תלתא תלתא
בקבא ולא בריך, א"ל רב נחמן עדי כפנא,
אלא כל שאחרים קובעים עליו סעודה
צריך לברך".

ופרש"י "רב הונא אכל תליסר ריפתי - מפת
הבאה בכסנין ולא בריך אחריו.
אמר רב נחמן עדי כפנא - כלומר אלו
לרעבון נאכלו, ואכילה מרובה כזו לא
נפטרת מברכה".

ובעי"ז בערוך (ערך כסן) בשם רה"ג
"וכשאכל רב הונא הרבה אר"נ עדי
כפנא - זה רעב, ולרעבוננו אכל לשבוע ממנה
ולא בתורת כסנין וצריך לברך אחריה".

והנה נראה בפשטות מדברי הראשונים
דסתם אכילת פהב"כ אינה לאכילת
רעבון וקביעות, ורק אם אכלה בצורה של
אכילה לשביעה [או עכ"פ שרוב העולם
אוכלים אותה בכמות כזו לשביעה], אז חשיב
קביעות סעודה.

וא"כ ע"כ למימר חד מתרי - או דמ"ש
דמברכים על המולייתות המוציא
מיירי אפילו בלא קביעות סעודה וכדכתבינן.
או אף אם תפרש דמיירי בקביעות סעודה
דוקא, א"כ קשיא מנין למד דין זה דממולא
הוי פהב"כ, ועל כן על כרחך לומר דהני
מולייתות דמיירי בהו הן עשויות שלא
לקביעות סעודה, ולכן דוקא בקביעות סעודה
מברכין עליהו המוציא - משום דכל פת
שאין דרך לקבוע עליה אין מברכים עליה
המוציא, וא"כ אדרבא, זהו סיוע לדבריננו.

ואכן ריבב"ן, שכאמור כתב במפורש דבהני
מולייתות בעינן קביעות, הביא את
פרש"י לגבי פהב"כ והסכים לו, וסיים שם"
שמעינן מהאי שמעתא בין לדובשנין שהן
פהב"כ, בין ללחמניות שעשוין מביצים, בין
שעשוין מדבש ותיירוש הנקראין אושטצילי,
אם קובע סעודתו עליהן תחלה מברך המוציא
ולבסוף ברהמ"ז".

ואף שכעת קשה, דאם הני מולייתות אין
רגילות לקבוע עליהן, א"כ אמאי כתב
ריא"ז שהדרך לקבוע עליהן? ודוחק לומר
שדיברו על מולייתות אחרות, או שנחלקו
במציאות אם הדרך לקבוע עליהן או לאו.

וצ"ל [מעט בדוחק], שמחלוקתם איך בדיוק
להגדיר העשוי לקביעות סעודה,
דלריבב"ן ותניא כל שאינו עשוי להיות עיקר
הסעודה, אינו נקרא עשוי לקביעות סעודה,
אך לריא"ז, כל שעשוי לאכילת רעבון ולא
לתענוג בעלמא מיקרי עשוי לקביעות סעודה.
או דאיכא למימר לפי לשון ריא"ז "שהן
עשוין סת ולפתן כאחד, ולקביעות סעודה הן
עשוין", דכוונתו דמכיוון שצורתם כשל פת
ולפתן ביחד, אף שאין הדרך לאכלם

וביתר ביאור בדברי הרשב"א שם, וז"ל "וא"ל ר"נ עדי כפנא, כלומר אכילה זו אכילת רעב היא וקבע היא וצריך לברך המוציא ואחריו ג' ברכות, דלא אמרו בפת הבאה בכסנין שאינה טעונה לפניה אלא מיני מזונות ולבסוף מעין ג', אלא בשאוכל ממנו מעט בדרך הלועסים ממנה מעט לתענוג ועדון ולמתיקה".

והנה א"כ, תמוה לומר שמאכל שכל עיקרו לאכילת רעבון ולשביעה ולקביעות, הגדר בו להקרא קביעות סעודה יהיה שצריך שיאכל ממנו בצורה ובכמות של אכילת רעבון, דהרי אף כשאוכל ממנו מעט אינו אוכל אלא בתורת אכילת רעבון, וא"כ מה נשתנה בין קביעות ללא קביעות.

וכאמור מפורש בדברי הרשב"א "דלא אמרו בפת הבאה בכסנין שאינה טעונה לפניה אלא מיני מזונות ולבסוף מעין ג', אלא בשאוכל ממנו מעט בדרך הלועסים ממנה מעט לתענוג ועדון ולמתיקה" - ובגדר זה ודאי אין נכנס דבר שעיקר אכילתו [אף באכילה מועטת] לשובע ולא רק לתענוג, והדברים ברורים.

ראיות מדברי עוד ראשונים

ואכן יש להוכיח הגדר הנ"ל מדברי כמה מרבותינו הראשונים, וכדלהלן:

כן מפורש בס' **המאורות** הכא, והעתיק דבריו בסתמא הר"ר **מנוח**, וז"ל "ודבר שבלילתו

עבה כגון ריקין שאופין במחבת וכו' מברכין עליהן המוציא וחייבין בחלה ואע"פ שנותנין בהן שמן בעת אפייתן, לפי שאינו אלא מעט להטעמן ולמהר אפייתן וכו' אבל בלחמניות וכו' מתוך שיש בהן מיני תבלין אין דרך לקבוע סעודתו עליהם, ואין מברכין עליהן המוציא אא"כ קבע, וכן בכל דבר שאין דרך לקבוע סעודתו עליו, אין מברכין עליו המוציא אא"כ קבע, אבל בדבר שדרך בני אדם לקבוע עליו, צריך לברך אע"פ שלא היסב לאכול מהם כרצונם".

ובלשון הר"ר **מנוח** "זה הכלל, כל מידי דלאו אורח ארעא לאקבועי סעודתא עילויה לא מברכין עליה המוציא אא"כ קבע, אבל מידי דאורחא דאינשי למקבע סעודתא עליה צריך לברוכי עליה המוציא אע"ג דלא אכיל מיניה אלא פורתא".

והריטב"א בהלכות ברכות (פ"ב הי"ח) כתב "פת הבאה בכסנין היא פת נאפה בתנור ונעשית דקה מאד, ולפעמים לשין אותה בשמן וגם נותנין שם קליות, ומפני שהיא דקה - (ו)אין"י דרך לאכלה אלא לתענוג כעין פירות, ונקראת פרפרת, כל שקבע סעודתו עליו מברך עליו המוציא ושלש ברכות לכתחילה".

משמע מדברי הריטב"א [על פי ההגהה המוכרחת] - 'אין דרך לאכלה אלא לתענוג כעין פירות' דאם באמת היה דרך לאוכלה לרעבון היתה ברכתה המוציא, אלא

י. ברור שאין הכוונה בדברי הרשב"א דוקא לטעם 'מתוק', אלא לאכילת תענוג, כדמוכח מחז"ל מהרבה מקומות ד'מתוק' אינו רק טעם 'מתוק' (sweet) אלא כל דבר טעים. אך עכ"פ ודאי שהגדרה זו של הרשב"א לא תיקון על לחמניה מתוקה וכיו"ב, הנאכלים תמיד לשובע, ומעולם לא 'לתענוג ועדון ולמתיקה' - והאוכל כך בטלה דעתו.

יא. בודאי אין הכוונה שבאכילת ג'חנן ובורקס וכיו"ב אינו מתענג, דבודאי שאין זה הגדר, דהרי אף בלחם טרי וערב לחין מתענג הרבה פעמים באכילתו, רק הכוונה שאוכלו לתענוג בלבד, ולא לכוונת שובע.

יב. כן הגיה המו"ל במהד' מוה"ק.

דרך דרך דחיקת הרעב עד לזמן הארוחה שעליה הוא סומך".

הרי דאף אכילה של 'דחיקת הרעב' עד לסעודת קבע, נקראת אכילה שלא לקביעות. ולכן באמת צ"ל שהגדר של פת גמורה לפי הנ"ל, וכדמפורש באמת בדברי חלק מהראשונים הנ"ל [כס' המאורות, הר"ר מנוח, הבתים ועוד] הוא - מאפה הרגיל לבוא לארוחת קבע, היינו שרגילים לאכול אותו בתור דבר עיקרי בארוחה לשביעה, תמורת פת.

בדעות הראשונים בפהב"כ עפ"י הגדר הנ"ל, ובדין 'לחמניות' ומחלוקת רש"י והתוספות

אכן יש להעיר, כי אין הגדר הנ"ל - שכל פת שאין דרך לקבוע עליה סעודתו אין ברכתה המוציא - מוחלט לגמרי. דאמנם כך מוכח מהסבר הב"י בדעת הרמב"ם שהבאנו לעיל, ולפי דבריו, מסתבר לדעת הרמב"ם כל מיני פהב"כ שהוזכרו בראשונים, דהיינו העשוי כיסים, והנכסס, ושעירבו בעיסתו תבלין - כולם ברכתם בומ"מ, דזיל בתר כללא דכתב מרן [ולא נראה לחלק בדברי מרן: "לא קבעו חכמים לברך המוציא ושלש ברכות אפילו בכזית אלא בלחם שדרך בני אדם לקבוע עליו, דהיינו עיסה שנילושה במים לבד בלי שום תערובת", דדוקא דשעירבו בעיסה מידי, דמסתבר דה"ה אף לשינוי בדרך עשייתה].

אך לכאורה יש חולקים על כלל זה, וכמו שנפרט בעז"ה.

שמחמת צורתה אין נוהגים לאוכלה אלא להנאה ולא לשובע, וע"כ ברכתה מזוונות.

וכן משמע בספר הבתים (ש"ג ה"ה), וז"ל "ומה שהסכימו בזה רבים מגדולי הדור שכל שאין עליו צורת פת ואינו עשוי לקבוע סעודה עליו, אין מברכין עליו המוציא אע"פ שהוא לחם לענין חלה".

ובספר המנהגות, וז"ל "פת הבאה בכסנין, פי' הבא בעבור כסיסה ולא לרעבון".

אכן יש לציין, דיתכן דאין הגדר בפת הבאה בכסנין שבאה רק לתענוג, דהרי מצוי שאנשים אוכלים מיני ריקקים מלוחים [כנקרא היום 'קרקרים' או 'בייגלה' וכיו"ב שאר עוגיות מלוחות], או מיני עוגיות או מאפים מתוקים [כגון 'רוגעלך' וכיו"ב] על מנת להפיג מעט את הרעב בין הארוחות, וכן כאשר הולכים בדרך ואין יכולים לאכול ארוחה ממש, רגילים לרכוש מעין מאפים אלו על מנת להפיג את הרעב עד שיגיע למקום שיוכל לאכול ארוחת קבע, ולא אוכלים אותם רק להנאה בעלמא. ורחוק שכל מינים אלו יקראו פת גמורה מאחר שבאים לרעבון ולא לתענוג בעלמא.

ובענין מצאתי לרבינו אברהם בן הרמב"ם בס' המספיק (פכ"ט עמ' 221), וז"ל "והלחם העשוי מחמשת המינים הנזכרים אם ערב בלישתו שמן או דבש או סוכר או גרעיני תבלין, כגון כעכים או לתת או כיסנין וכד', והוא הנקרא בתלמוד פת הבאה בכסנין, אם יאכל אכילת עראי על דרך הקינוח כפי שאוכלים דברי מתיקה, או על

דינו אצל פת הבאה בכיסנין". וכן מוכח גם מהגהתו בסע' יז.

הרי דמתבאר מדבריו דס"ל דפשטידא וקרעפליך, אע"ג שממולאים בבשר וכיו"ב, מ"מ אי לאו דמבושלים ניהו, ברכתם היתה המוציא, וכפסק מרן בסע' יז בדין פשטידא [ואין לומר דמיירי שקובע סעודתו עליהם, דא"כ מדוע חילק בינם לבין עיסה הנלווה בדבש ושמן, דהרי אף בהם אם קבע סעודה יש לו להחמיר לאכלם בסעודת פת דוקא, ופשוט].

הרי דאף דס"ל לרמ"א דאחד הגדרים של פהב"כ הוא הממולא בסוכר ואגוזים וכיו"ב, מ"מ בפשטידא מודה דברכתה המוציא, וע"כ למימר דזה משום דהדרך לקבוע על פת כזאת. וא"כ לכאורה יש סתירה בדעתו - האם דרך לקבוע על פת הוא מה שעושה אותה לחם גמור או פהב"כ, או שמא יש בזה גדרים קבועים.

ובן יש להעיר עוד, דבסוגיא דפהב"כ (מא:), פרש"י "פת הבאה בכסנין - לאחר אכילה וברכת המזון היו רגילים להביא כיסנין, והן קליות, לפי שיפין ללב כדאמרינן בעלמא הני כיסני דמעלו לליבא, ומביאין עמהן פת שנלווה עם תבלין כעין אובליאיש שלנו, ויש שעושין אותן כמין צפורים ואילנות ואוכלין מהן דבר מועט, ומתוך שנותנים בה תבלין הרבה ואגוזים ושקדים ומאכלה מועט - לא הטעינוה ברכה מעין שלש, מידי דהוה אפת אורז ודוחן, דאמרינן בפרקין בתחלה בורא מיני מזונות ולבסוף ולא כלום".

הרי דמשמע מרש"י דפהב"כ היא הנקראת בלשונם 'אובליאיש', והיא מין פת שנלווה בתבלין ומעורבים בה מיני שקדים ואגוזים.

דהנה בדין פהב"כ מעיסה שנלווה בדבש ותבלין, שכתב מרן בב"י בדעת הרמב"ם דאף אם לשה במעט דבש, או עירב בה מעט תבלין, אם טעמם ניכר בעיסה, ברכתו מזונות - ע"ז כתב הרמ"א בדרכ"מ שם "אבל אין המנהג כדבריו, שהרי בשבתות וימים טובים ונשואין מברכין המוציא על מיני לחם המתובלין הרבה, וניכר בהם במראה ובטעם, על כן נראה דס"ל דלא יצא מכלל לחם במה שעירב בו תבלין או שאר משקין מעט, אלא אם כן עיקר העיסה נילוש באותן דברים, ואפשר שגם דעת הרמב"ם כן דלא כפי' שפירש בית יוסף, ומכל מקום נראה לי שאותן מיני מתיקה שקורין לעקו"ך דינן כדין פת הבאה בכיסנין שהרי יש בהן דבש ובשמים הרבה ועיקר העיסה נילוש בהן". ולפירוש זה הסכימו גם המג"א והגר"א, ושאר האחרונים האשכנזים.

ולפ"ז משמע לכאורה, דלא ס"ל האי כללא דדבר שהדרך לקבוע עליו הוא דוקא לחם, ומה שאין דרך לקבוע עליו הוא פהב"כ, דלא משמע מדבריהם דפליגי על מרן בדין זה רק משום דמנהגם לקבוע סעודה על מין פת עם דבש, ופשוט.

אמנם מאידך גיסא, הרמ"א גופיה, בסע"ז לא חלק על מרן בגדר של עשוי ככיסים - וש"מ דמודה ליה - איהו גופיה, בסע' י"ג שמרן הביא מחלוקת ר"ש ור"ת בדין עיסה עבה שנתבשלה, שיר"ש יאכלנה רק בתוך הסעודה - ע"ז כתב הרמ"א "וכל זה לא מיירי אלא בדאית ביה לאחר אפיה תואר לחם וכו' פשטיד"א וקרעפלי"ך מקרי תואר לחם, ואין לאכלם אלא אם כן בירך על שאר הפת תחלה, וכל זה לא מיירי אלא בעיסה שאין בה שמן ודבש וכיוצא בו, אלא שמתגון בהן, אבל אם נילוש בהן כבר נתבאר

היא העשויה כעין כיסים, א"כ אכתי לא מובנת טענתם על רש"י דאובליאש תחלתו וסופו עיסה, דהרי אף פהב"כ דר"ח תחילתה וסופה עיסה, ואם מסכימים דיש לפוטרה מהמוציא משום דעשויה כעין כיסים על אף דעשויה עיסה, א"כ מי אמר להו דאובליאש דרש"י לא תפטר מהמוציא משום התבלין המעורב בה על אף שעשויה עיסה, וא"כ לכאורה כלל לא ענו על גוף הנידון.

ובן, כלל אינו מובן מדוע הקשו על רש"י דוקא כאן, ולא הקשו כבר בדף מא: - דשם שתקו לפירוש, ורק חלקו עליו מצד אחר, וכן לא הזכירו כלל פירוש אחר ב'פהב"כ' [אמנם בקבצי תוס' אחרים - כתוס' ר"י שירליאון ותוס' הרא"ש מובא פי' ר"ח בפהב"כ - שהיא פת מלאה בסוכר ואגוזים וכיו"ב, אך גם שם לא חלקו על פרש"י, ורק הביאו פי' ר"ח בסתמא].

ובן לפ"ז תקשה קושיא עצומה על מרן הב"י - דכאמור לעיל, פסק במפורש בש"ע (סע"ז) דאחד מגדרי פת הבאה בכסנין הוא פת שעירב בעיסתה דבש או תבלין כדעת הרמב"ם ורש"י, ואילו בב"י שם בסמוך (סע"ח), הביא את פרש"י בדין לחמניות שהן אובליאש, והביא שהרא"ש והתוספות ועוד פוסקים חלקו על רש"י בפירוש זה. וכן פסק באמת בש"ע שם (סע"ח), וז"ל "לחמניות, אותן שבלילתן עבה שקורין אובליאש לחם גמור הוא ומברך עליו המוציא וברכהמ"ז.

וא"כ, לפי הנ"ל פסקי מרן סותרים זה את זה - היכי מזכה שטרא לבי תרי, ופסק גם כרש"י, וגם כתוס' דפליגי עליה.

וגבי הא דאמרינן התם (מב.) "והא מר הוא דאמר משמיה דשמואל, לחמניות - מערבין בהן ומברכין עליהן המוציא - שאני התם דקבע סעודתיה עלייהו". פרש"י "רש"י "לחמניות - אובליאש בלעז". ולפ"ז משמע דהנו לחמניות בגמ' הן ממש אותו פהב"כ המדובר עליה קודם לכן.

וכתבו תוס' שם "לחמניות - פרש"י אובליאש, ולא נהירא דא"כ אפילו לא קבע נמי לברין המוציא שהרי הוא לחם גמור, שהרי סופו עיסה. ונראה לפרש דהיינו ניליש, מיהו כי קבע סעודתיה עליה מברך עליו המוציא, כמו בפורים. מיהו רבינו שמשון פירש דאין לברך עליו המוציא דהוי כמו דייסא".

ומשמע, דתוס' דפליגי ארש"י, וס"ל שאובליאש הוא לחם גמור, באותו אובליאש שדיבר בו רש"י מיירו - היינו בשנילושה עיסתו בתבלין ואגוזים ושקדים, וס"ל שברכתו המוציא משום שהוא עשוי מעיסה עבה. ולכאורה דבר זה הוי סתירה ליסוד שבנינו - שכל פת שאין דרך לקבוע עליה סעודתו, ברכתה מזונות לכ"ע - דהא ודאי שהני אובליאש שמעורבים בתבלין הרבה ואגוזים ושקדים - אין דרך לקבוע עליהם, ועדיין ברכתם המוציא לדעת תוספות.

אלא דבאמת כמה תמיהות יש בדברי התוס' הללו - חדא, דמאחר ומיאנו בפרש"י, קצת אינו מובן מדוע החליטו לפרש דלחמניות הוו 'נילש', ולא פירשו פשוט שהוא פהב"כ [איזו שתהיה לשיטתם].

ובן, אם נאמר שהם מפרשים כר"ח, דפהב"כ

יד. ויש קצת לדחות דפי' כן משום השינוי בלשון הגמ' שכ' 'לחמניות' ולא 'פהב"כ'. ומ"מ אף לפ"ז היה ראוי

אובליאש שלנו', והכא כתב 'אובליאש בלעז', והיה די אם היה כותב לעיל (בפהב"כ) 'אובליאש בלעז', וכעת היה מפרש שלחמניות הן פהב"כ.

ואכן המדקדק בדברי רש"י יראה דיש לו בזה שיטה אחרת, דהרי מה שפירש בפת הבאה בכסנין שהוא כעין אובליאש עם תבלין הרבה ואגוזים ושקדים, לא נתכוון להסביר מדוע מברכים עליו בומ"מ ולא המוציא, אלא התכוון להסביר אמאי [לשיטתו] קבעו חכמים שלא מברכים אחריו מעין ג'. ויתכן דמאי דמברכין עליה בומ"מ, זה כבר מהיותו בצורת אובליאש גורם לו, אלא דעכ"פ היה טעון גם ברכה אחרונה מע"ג, אלא דמשום שמערכים בו תבלין הרבה ואגוזים ומאכלה מועט, פטרוה חכמים מברכת מע"ג.

וע"כ פי' בהא דרב הונא - דאכל פהב"כ, דמשמעות הגמ' דלא בירך אחריהם כלל^{טו} [או עכ"פ לא מע"ג], וזה לשיטתו שעל פהב"כ אין מברכים אחריה מע"ג, אך בלחמניות, שפי' רק אובליאש ולא פהב"כ, היינו דס"ל דהוא ממש הנקרא אצלם אובליאש, ומין זה מברכים אחריו מע"ג.

ובאמת משמע כע"ז מרבינו דב"ש בס' הבתים (ש"ג ס"ה), שפירש כן את דברי רש"י, וז"ל "הלחמניות, והוא שעושין כעין מגדלים ומציידין בו צורות, הואיל ואינו נאכל בתורת קבע, אלא מעין פהב"כ, אם אם לא קבע סעודתו עליהן מברך בומ"מ, ויש מי שכתב שאם הוא נעשה מעיסה גמורה בלא עירוב דבר אחר, אע"פ שלא קבע סעודתו

ובכל הנראה יש להסביר, דמ"ש רש"י בדף מא "ומביאין עמהן פת שנלושה עם תבלין כעין אובליאש שלנו", היינו דוקא כעין אובליאש, אך לא ממש אובליאש - דאובליאש אין מערבין בו תבלין, וכוונת רש"י דפהב"כ צורתה או מרקמה כשל אובליאש שהיה ידוע בימיו, אך שונה פהב"כ - דמערבין בה תבלין ואגוזים ושקדים.

ומ"ש רש"י בפי' 'לחמניות' דגמ' - 'אובליאש בלעז', היינו דהן ממש המאכל אובליאש אשר היה ידוע בימיו. ומסתבר דהאי אובליאש יש לו איזה שינוי בעשייתו או בצורתו מפת רגילה, ומשום כך ראה רש"י לפרש דלחמניות הן אובליאש, וע"ז פליגי תוס' דאף שצורתו שונה, מ"מ הוא לחם גמור. ובאמת כתב הט"ז שם (סק"ט) "לא ידעתי מהו, אבל נראה שהוא נאפה מבלי לגלול רק שמערב עיסה עם מים לישנה עבה".

ויתכן לפרש שאובליאש אף שעשוי עיסה עבה, מ"מ מרדדין אותו כמין פת דקה, וע"ז פליגי תוס' וס"ל דאף שעושים אותו דק, מ"מ מאחר ועשוין מעיסה גמורה, הוו לחם גמור.

ועפ"ז יש להסביר נמי, אמאי בפהב"כ פרש"י דהוא אובליאש, ואח"כ בדברי הגמ' "רב הונא אכל תליסר ריפתי", פי' "מפת הבאה בכסנין, ולא בירך אחריו", ואילו בלחמניות פרש"י דהן אובליאש, ואמאי לא כתב הכא בלחמניות דהן פהב"כ כדלעיל. וכן מהו השינוי שכתב לעיל 'כעין

לחוס' לדחות את דברי רש"י בתרתי - חדא דאובליאש הוא לחם גמור, ועוד, דמוכח משינוי הלשון בגמ' דאינו פהב"כ אלא מין אחר.

טו. טרם מצאתי בראשונים או באחרונים שדיקדקו כך בדברי רש"י.

טז. ואכן כתב הפנ"י דההכרח של רש"י לפירוש בפהב"כ הוא מהכא, וכע"ז כתב הריב"ן.

כמה קושיות בביאור זה [שמחמתן העלה בספרו שם שהעיקר כפירוש האבן העזר המובא לעיל], ואביא עיקרן.

דבספר המאורות, כתב "לחמניות - פירוש אובליאש בלע"ז, מתובלות בתבלין שמערבין בהן". וכן כתב עוד אח"כ "אבל בלחמניות ופרפרת שפרש"י אובליאש, והן בלילתן עבה, אין מברכין עליהן המוציא אי לא קבע סעודתו עליהן, דמתוך שיש בהן מיני תבלין אין דרך לקבוע סעודתו עליהם". הרי דמפרש שאובליאש שדיבר בה רש"י מעורב בה תבלין.

וכן משמע עוד מהאורחות חיים (הל' סעודה סע' כז), וז"ל "והר' דוד בר לוי ז"ל [=בעל המכתם"] כתב בכל הני דאמרינן, כגון קרפ"ל טפיל"ש צנו"אש סנייט"ן ניבל"אש אובילא"ש ופרטולא"ש וברצדילא"ש וכל הדברים שעושין אותן בביצים ומתבלין אותם, כיון דחזינן בהו פלוגתא, מספיקא עבדינן בהו במ"מ, ולבסוף ברכה מעין שלש, שאין דרך אדם לקבוע סעודתו על אלו הדברים, ולמילתא דלא שכיחא לא גזרינן".

וכבר המג"א (בסו"ס) הביא מתוס' בחולין דאובליאש מערבים בהם ביצים, וברכתם המוציא, וכתב המג"א לתרץ, דדוקא בשלש העיסה בדבש ומי פירות הוא פהב"כ, אך אם עירב בה ביצים שהם לאכילה, אין זה מפקיע ממנה ברכת המוציא, והאבן העזר מייאן בפירוש זה. ובאמת מחמת דברי המאורות והמכתם, לכאורה ראוי לפרש כהאבן העזר בדעת רש"י ותוס'. ודברי הרב מולקנדוב בהערה זו נכונים לענ"ד.

עליו, מברך המוציא, שלא יצא מתורת לחם מפני הצורות", עכ"ל. ובפשטות משמע דהשיטה הראשונה היא שיטת רש"י, דמפרש שהאובליאש רק שונים בצורתם, אך לא מערבים בעיסתם דבר [אף שהשיטה השניה שהביא אינה בדיוק שיטת התוס' בדין לחמניות, דהם העמידה בנילש, ואילו שיטה זו העמידה בשעירב בעיסה תבלין, אך למעשה היא יכולה להיות שיטה נכונה בדעת התוס' לגבי פהב"כ].

ושו"ר באבן העזר הכא דהקשה הסתירה בש"ע, וכן הקשה מאוד כמה מקומות, ומחמת כך חידש יסודות במחלוקת זו, ע"ש, ובמגן גיבורים דחה דבריו [בין השאר מכח דיקדוקינו הנזכרים לעיל בדברי רש"י ותוס'], והעלה כמו שכתבנו, דמחלוקתם בשלא עירבו באובליאש דבר אחר.

וכע"ז מצאתי לרב ערוך השלחן (סע' כט), וז"ל "והנה גם על פת הבאה בכסנין פירש"י פת שנלושה עם תבלין והוא כעין אובליאו"ש שלנו כמ"ש בסעיף י"ט ולמה לא הקשו שם התוס', אמנם האמת דאובליאו"ש לא נקרא על שם התבלין אלא על שם אופן הערכתו וגלגולו דהיינו שמגלגלין אותו עד שהוא דק הרבה, ופת של תבלין עשוי ג"כ באופן זה, וזהו שכתב רש"י כעין אובליאו"ש, כלומר שהערכתו כעין אובליאו"ש שלנו, וס"ל לרש"י דכיון דהערכתו משונה אינו בכלל פת סתם", וע"ש עוד בדבריו.

אמנם, הקשה לי ידידי הרב עמנואל מולקנדוב שליט"א [עפ"י מ"ש בספרו הנפלא 'תורת הקדמונים' ח"א סי' ל'],

י. ולא מצאתי דברים אלו לפנינו בספר המכתם בברכות, וכן לא בפסחים בסוגיא דהאסקרטין והסופגין.

הרבה ואגוזים ושקדים, ומאחר ושם הקמח טפל, בזה מודים תוס' דברכתו מזונות. וזו גם דעת הרמ"א (סע"ז), שכתב שלא נקרא פהב"כ עד שיהיה בו "הרבה תבלין או דבש כמיני מתיקה שקורין לעקי"ך שכמעט הרבש והתבלין הם עיקר".

וכן מודים בפהב"כ של ר"ח, העשויה כמין כיסים, כי גם שם מלאים בהרבה סוכר ואגוזים ושקדים עד שהם עיקר יותר מן הקמח.

אכן לכ"ע, אף אם עירבו בפת מינים שונים וכיו"ב, אם אכתי היא פת שהדרך לקבוע עליה, אין היא יוצאת עי"כ משם פת גמורה. וע"כ לדוגמא, ס"ל לרמ"א דמולייתות, אף שהמילוי עיקר, מאחר והדרך לקבוע עליהם, הרי הן פת גמורה.

היוצא למעשה במיני מאכלים שונים והנה הכלל העולה מכל הנ"ל, דכל פת שהדרך לאוכלה לקביעות סעודה, דינה כלחם גמור וברכתה המוציא וברהמ"ז.

והנפק"מ באמת במיני מאכלים שהדרך לאכלם בד"כ לקביעות סעודה ולשביעה, אם יאכלם כעת שלא לקביעות, שיצטרך לברך עליהם אף באכילה מועטת המוציא וברהמ"ז - שהרי אף פת גמורה שהדרך לאכלה לקביעות, מצינו גם שיש אוכלים אותה בצורת עראי, כדאמרינן בסוכה - 'כדטעים בר בי רב ועייל לכלה', היינו שיש דרך לאכול אפילו פת גמורה מעט [למשל פחות מכביצה], רק להפיג מעט הרעב, ועדיין ברכתה שם תהיה המוציא וברהמ"ז.

והנה עפ"י גדר זה, נבוא לדון למעשה בכמה מיני מאכלים המצויים בזמנו [אדגיש, שמה שאכתוב הוא לפי המציאות שאני

ואכן מלבד זה יש להקשות, דאף אי נימא דרש"י ותוס' נחלקו באובליאש שאין מערבים דבר בעיסתו, הרי טעמו של רש"י שאין מברכים עליהם המוציא, משום שאין הדרך לאכלם בקביעות, כדמשמע נמי מפרש"י לקמן במשנה (מב.) ד"ה ברך על היין, דלחמניות אינן נאכלות בדרך קביעות. וכן מ"מ"ש בס' הבתים "הלחמניות, והוא שעושין כעין מגדלים ומציירין בו צורות, הואיל ואינו נאכל בתורת קבע, אלא מעין פהב"כ".

וא"כ חזינן במפורש דאף בדבר שלכ"ע אין דרך לקבוע עליו, מ"מ נחלקו בו אי ברכתו המוציא או מזונות.

אכן לפי כל הנ"ל צריך להסביר, דאמנם לדעת הרמב"ם [עפ"י הסבר הב"י] ולעוד ראשונים, כל פת שאינה עשויה לקביעות סעודה, משום שעירבו בעיסתה מעט תבלין, או מעט דבש [ואולי גם בשל צורתה המיוחדת] - חשיבא פהב"כ. וזו גם דעת רב האי גאון שהסביר שפהב"כ היא פת נכססת, אף שאין מערבין בעיסתה דבר.

ומנגד, יש מרבתינו הראשונים, דס"ל דכדי להפקיע פת מברכת המוציא, לא די בנתינת מעט תבלין לתוכה, או עשייתה בצורה מסוימת וכיו"ב, אף אם ע"י כן אין דרך לקבוע עליה, דעכ"פ פת גמורה היא. וזו היא דעת התוס', דאובליאש - בין שמעורב בו ביצים ומעט תבלין, ובין שלא מעורב דבר, אכתי מאחר וזו תערובת מועטת אין היא מפקיעתה משם פת.

אך בתערובת תבלין הרבה, עד שהתבלין ושאר הדברים עיקר בתערובת יותר מן הקמח, אז מהני לתת לו דין פהב"כ, וצ"ל דמ"ש"ה לא נחלקו התוס' על רש"י בדף מא, דהתם רש"י מיירי באובליאש עם תבלין

מכיר, אם מישוהו מכיר אחרת את המציאות, אשמח אם יודיעני].

לחמניות מתוקות - מצוי היום שעושים לחמניות שמעורב בעיסתם סוכר או מי פירות, עד שטעמם נרגש בעיסה, אך אינו מתוק ממש כעוגה וכיו"ב, רק מתוק מעט, ולחמניות אלו מוגשות לפעמים באירועים או אזכרות ונאכלות כפת רגילה לכל דבר וענין עם סלטים ומיני תבשילים, וברור שפת זו עשויה לאכילת רעבון וקביעות, וכלל לא לתענוג ומתיקה, וע"כ לפי כלל הנ"ל ברכתם המוציא וברהמ"ז אף בפחות משיעור קביעות סעודה, אף לדעת הרמב"ם והש"ע [ולדעת הרמ"א אף אם לא היה דרך לקבוע עליהם, היה דינם כלחם גמור].

ומה שכמה מחכמי הספרדים העידו שהמנהג לברך על לחמניות אלה בורא מיני מזונות, יתכן דבאמת בעבר לא היתה רגילות אצל הספרדים לאכול לחם כזה בתורת קביעות, אלא הגיע לחם זה מהאשכנזים שידוע שרגילים באכילת אוכל מתוק אף באכילות שובע וקביעות, כמנהג הפשוט ביניהם לבצוע על חלות מתוקות בשבת [וכמ"ש בהדיא בדרכ"מ הכא], וכן לאכול בסעודות גדולות סלטים מתוקים [כ'צימעס' וכיו"ב], ואף לערב במנה העיקרית מיני אוכלים מתוקים [ואף נהוג באיזה עדות מהאשכנזים להגיש בסעודות שבת ממש באותה צלחת עם עוף או בשר - פיסת עוגת תפוחים וכיו"ב, כאשר נוכחתי פעם כשהסבתי לסעודת שבת אצל משפחה חסידית], ואילו אצל ספרדים דברים אלו כמעט לא היו מצויים, וע"כ לא היו רגילים

במיני פת מתוקים כאלו, אך היום פשט המנהג לאכול פת מעט מתוקה במקום פת גמורה, אף אצל הספרדים ועדות המזרח, וכולם רגילים בזה.

אמנם יתכן שפת מתוקה ממש [הנבדלת לפעמים בשם 'חלה מתוקה', ולא 'חלה חצי מתוקה'], אשר עד היום אין רגילים הספרדים כלל באכילת פת כזאת, ולא יערב לַחֶם כלל לאכלה בסעודת קבע עם מיני סלטים ותבשילים, לדידהו עדיין ברכתה תהיה מזונות ולא המוציא [בלא קביעות סעודה], בעוד שהאשכנזים הרגילים בפת כזאת [מאחר שממילא הרבה ממזונותיהם גם בסעודת קבע הם מתוקים, ופת זו מסתדרת איתם], לדידהו ברכתה תהיה המוציא [ולא אמרינן בטלה דעתם של אחד מן העדות, מאחר ויש ציבור גדול שנוהג כן].

מצות - ידוע שמנהג הספרדים לברך על מצות שלא בזמן הפסח בורא מיני מזונות, ובפסח בלבד מברכים עליהם המוציא, והנה לכאורה לפי הכלל שאמרנו ברכתם צריכה להיות המוציא כל השנה [וכע"ז כתב באמת בשו"ת בית דוד]. אכן לענ"ד אין הדבר כן, שבאמת ראיתי הרבה ספרדים שאוכלים המצות אחר הפסח שלא לקביעות סעודה, ולא לאכילת רעבון, אלא כאכילה קלילה בין הסעודות, וכדרך שאוכלים 'קרקרים' וכיו"ב", וכהגדר שהבאנו לעיל בשם ר"א בן הרמב"ם - 'דחיקת הרעב'. ומוכח דס"ל דאין המצות נעשות כלל לאכילת רעבון כפת גמורה, ורק בפסח שאין משהו אחר לאכול, בליט ברירה אוכלים המצות הנכססות הללו במקום לחם, ואז הם עשויים לאכילת קביעות וברכתם

יח. אגב, מישוהו פעם סיפר לי ששמע מאחד שעובד בסופר, שראה ישמעאלי אחד בפסח קונה הרבה מצות, וששאלו למה הוא צריך אותם, וענה לו שהם אוכלים אותם כמו קרקרים...

המוציא, אך בשאר השנה הם ממש כ'קרקרים'.^י

ומה גם שאצל הרבה מתפוצות הספרדים ועדות המזרח, נהגו אף בפסח לאכול מצות רכות, ועד היום הדבר כן, וע"כ כלל לא הורגלו לאכול מצות נכססות לאכילת קבע.

פשיטא - בצק [כעיסת לחם רגילה] הממולא בשר או גבינה או מיני ירקות, שמצוי גם היום במאפיות וכיו"ב,^כ עשוי לאכילת קבע גמורה על אף צורתו כמין כים, וברכתו המוציא וברהמ"ז כפסק מרן בסע' טז.

ג'חנון ומלוואה - הנה מינים אלו, אף דמעורב בעיסתם הרבה שמן או מרגרינה [ונקרא 'בצק עלים'], מ"מ עשויים לאכילת קבע גמורה, ורגילים להגיש לידם בצלחת ביצה, ורסק עגבניות או איזה ממרח, וכן מיני סלטים וכיו"ב, ובאים ממש כתחליף לפת להשביע בסעודה, ואף מלפתים בהם במיני האוכלים המוגשים איתם - ולפי הכלל שאמרנו ברכתם תהיה המוציא אף בלא שיעור קביעות סעודה. אלא דיש בזה כמה חילוקים:

ג'חנון - אם אפוי בכמין סיר סגור [או כמו שיש רגילים לתתו בשקית אטומה בתוך תבשיל החמין] - שמעתי שהתימנים רגילים להחשיב זה לבישול מחמת שמתבשל באדים שלו, אף שאין נותנים בסיר כמעט בכלל משקים, ואז ברכתו מזונו אף בשיעור קביעות סעודה, כדין מעשה קדירה. אך אם אופים אותו בתנור כמצוי לפעמים, לפי הנ"ל ברכתו המוציא^{כא}.

מלוואה - אם אפוי בתנור^{כב} ברכתו כאמור המוציא. ולכאורה אף אם מטוגן במחבת, מאחר ונותנים בה רק מעט שמן כדי שלא ישרף, עדיין ברכתו המוציא.

בורקס - מיני בורקס קטנים [שגודלם בד"כ לא עולה על כביצה], דרך לאכלם הרבה פעמים בדרך הפגת ודחיקת הרעב עד הארוחה הבאה, וכמה אנשים ששאלתי אף אמרו לי שפעמים רבות אוכלים אותם לתענוג בלבד. וא"כ כפי הנראה בסתם בורקס קטנים כנ"ל, ברכתם מזונו, אלא אם קבע עליהם סעודתו.

אך מצוי מיני בורקס גדולים [כגודל ג' או ד' בורקס רגילים] שמוגשים במסעדות רחוב, ומגישים לצדם מיני תוספות כביצה

יט. ובאמת, סבתי שתחיה הראתה לי פעם מין כעכין קשים שהיא מכינה במשך השנה [הנקראית במרוקאית אלריפא, ואינם מתוקים כי אם מלוחים] שנאכלים לתענוג או לדחיקת הרעב ולא לאכילת קבע, ואמרה לי שהיא זוכרת ממרוקו שממש כך היו נראות המצות שלהם בפסח [ישונים מהמצות שלנו בעוביין ובצורתן]. הרי דאף שאין מחשיבים מיני מאפה אלה כפת העשויה לקביעות, מ"מ בפסח היו אוכלים אותן לקביעות בלית ברירה.

כ. ונקרא לפעמים 'סמבוסק', אף שכמדומה הסמבוסק המקורי הינו מטוגן.
כא. ואין לומר דכיון שעיקר דרך בישולו או בנתניה בסיר סגור כנ"ל, ולא באפיה, א"כ אף שאפאו בתנור נאמר דאין זו דרכו ויחשב כפהב"כ, דודאי דזה ליתא, דהרי אף שמבושל בסיר עשוי לאכילת קבע, ולא מיקרי כלל פהב"כ אלא מעשה קדירה [ועד כמה שנחשיבו באמת למבושל, לא שייך בו קביעות סעודה גם אם יאכל ממנו הרבה], וכמו שאטריות וכיו"ב נחשבים מאכלים של קביעות סעודה אלא דהם מבושלים, וא"כ מאחר והג'חנון תמיד עשוי לקביעות סעודה, א"כ כשהוא אפוי יהיה פת גמורה, כנ"ל.

כב. זכורני שהיו מגישים לעתים לארוחת ערב בשיבתנו, והיינו משתדלים לאכול בערך שתי חתיכות בשביל לברך עליהם המוציא וברהמ"ז, ולפי הנ"ל א"צ לזה.

כעכים אלה לאכילת ארעי, כדרך הפגת הרעב בין הארוחות, לצד תה או קפה, ואין אוכלים אותם כלל כתחליף ללחם בארוחת קבע. ואף שעיסתם כעיסת פת גמורה לכל דבר וענין, וכן צורתם כצורת פת גמורה, ורק יש בהם מעט טעם של 'ביסבס', מאחר וכל עשייתם שלא לקביעות סעודה, ברכתם מזונות, והוא בכלל דברי הרמב"ם 'שעירב בה מיני תבלין' [וכמובן דמיירי שלא קבע עליהם סעודה].
אכן לדעת רמ"א ברכתם המוציא.

מופלטת - נהוג אצל המרוקאים [בעיקר במימונה], לטגן במחבת מעין מאפה בצק דק, אשר פעמים הרבה לא מעורב בעיסתו כמעט דבר יותר מעיסת פת רגילה, ולפעמים מערבים בעיסה מעט שמן, או מושחים הידים בשמן בעת הקיטוף של המופלטות ונתינתם במחבת, ומיטגנים רק בשמן שנמשחו בו, או בתוספת מעט שמן כדי שלא יחרכו מהמחבת. והנה מאכל זה אינו עשוי לקביעות סעודה, וע"כ אף אם לא מעורב בעיסה אלא מעט שמן, שבמקרים אחרים היה בטל בפת [כב'מלוואח'], מ"מ מאחר ואינו נעשה לקביעות סעודה ברכתו יהיה מזונות [בלא קביעות סעודה]. ולדעת הרמ"א יש לעיין במאכל זה, דיתכן וברכתו המוציא.

ותן לחכם ויחכם עוד. והנלענ"ד כתבתי.

וסלטים וכיו"ב, ולכאורה נעשים לאכילת קבע. וכן מצוי מין מאכל הנקרא זיוה שהוא מין בורקס גדול שרגילים למכרו במסעדות לממכר פיצה, והוא עשוי לקביעות סעודה. וכאמור אף שמעורב בעיסתם שמן, וכן שהם מלאים תפוז"א או גבינה, מאחר ועשויים תמיד לאכילת קבע, לכאורה ברכתם המוציא.

פיצה - ה"ה בכל הנ"ל למאפה הנקרא פיצה, שהוא בצק רגיל כשל פת, ונותנים ע"ג רוטב וגבינה וכך אופים אותו [וכן לכל שאר מיני מאפים כאלו שנותנים על גביהם מיני רטבים וירקות או בשר וכיו"ב], דאף אם נבלע טעם הרוטב והגבינה בבצק, ואף אם מערבים ממש סוכר או חלב וכיו"ב בעיסה עד שטעמם נרגש בעיסה [כמו שיש פיצריות שמפרסמים שעושים כן, וכל עיקר זה אינו אלא כדי לפטור הפיצה מברכה מ"ז], הרי לא שמענו על מי שאוכל פיצה לאכילת עראי, ודרכה תמיד להאכל לקביעות ולשובע"י, וע"כ ברכתה תמיד המוציא.

כעכים - מצוי אצל המרוקאים [ואולי אצל עוד עדות], שאופים מין כעכים רכים בצורת לחמניות עגולות עם חור באמצען [ובצורות שונות], ועיסתם היא כמעט לגמרי כעיסת פת גמורה, אלא דמערבים בעיסתם מין זרעונים של צמח השומר הנקרא אצל המרוקאים 'ביסבס' [וכמדומה שנקרא בלעז 'קימל'], ונעשים



הרב אליעזר פלקוביץ

גדר 'עשיה' לתעשה ולא מן העשוי

ובמרדכי (סימן תשלח) - פסקא - צריך לנענע - פירש רש"י משום דניענע קרוב לסתירה הוא שמגביה... ור"ת היה נוהג "להזיז ממקומו" אם סיכך בחבילת עצים או בחבילה ערבה ולא התיר החבילה קודם. משמע קצת שרש"י הוא הפשטות של ניענוע, וגם לא ברור שר"ת חלק לדינא, רק נהג לעשות יותר מזה שהזיז הסכך למקום חדש שעשיית הסכך מחדש יהיה יותר ניכרת. ולא ברור אם ר"ת נהג כך כי הבין שבלי זה אין כאן "ניענוע", או שע"י זה הוא ודאי ניכר.

והב"ח (בסימן תרכט (קרוב לסופו)) האריך בסוגיא זו, והעלה דר"ת חולק על רש"י, ולר"ת לא מספיק הגבה, אלא צריך "מעשה גמורה" של עשיית סכך מחדש, ועיקר הוכחת הב"ח הוא מספר האגודה... וצריך לנענע פירש ר"ת - להזיז ממקומו, וכן נהג, וממשיך שם לפרש שגם המרדכי התכוון שיש מחלוקת בין ר"ת לרש"י, ושר"ת חולק על פירוש רש"י בניענוע, וסיים "כוונתן מבוארת שהנענוע אחר הקציצה היה באופן זה להזיז ממקומו הראשון למקום אחר "שהוא מעשה גמור לשם סוכה".

והב"ח מחמיר כדעה זו שכדי להפקיע "תעשה ולא מן..." צריך לחדש "מקום" הסכך. אולם המאמר מרדכי (סי' תרכט א (יא) קרוב לסוף חולק), והוא סובר שאין מחלוקת בין ר"ת ורש"י. וגם ר"ת מסכים לרש"י שאם מגביהו והוא "קרוב לסתירה" מספיק, אלא יש עוד אופן של

משנה בסוכה (יא.) הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת ואת הקיסוס וסכך על גבן פסולה... או שקצצן כשרה. זאת אומרת. כל דבר שהוא גידולי קרקע והוא עדיין מחובר פסול לסכך. אבל אם קצצן ועכשיו הן תלושות כשרה, ובגמ' מובא שו"ט אם צריך אחר הקציצה "לנענע". דאע"פ שעכשיו הסכך תלוש ואיזו מחובר, מכ"מ מעשה הנחת הסכך נעשית בפסול, והוכשר אח"כ ממילא, ויש פסול דאורייתא "תעשה" ולא מן העשוי, ולמ"ד שצריך "לנענע" הקציצה עצמה לא הוי "מעשה". וא"א לומר שעכשיו ע"י הקציצה יש "תעשה" עשיית הסכך בכשרות, אדרבא נשאר סכך כשר ממילא בלי מעשה. ומ"ד השני שם סובר קציצתן זו היא עשיתן, ובוזה גופה שקצצן הוא הוא מעשה עשיית הסכך. ואנו פוסקים שצריך לנענע. ויש לבאר בדיוק מהו גדר ניענוע שע"י הוכשר סוכה זו, וממילא יהיה קל יותר לבאר איך יקיים "ניענוע" במחצלות קיינעס המצויים בזמנינו, במקרה ועל פי הדין עושה הסוכה זקוק לנענע.

רש"י סוף ד"ה ויתיב (יא.) "... ולא מן העשוי בפסול שאינו ראוי לסוכה ואתה מתקנו בתיקון מועט כי האי דמכשר לה בקציצה ולא הדר סתור לה, ומיהו ניענוע קרוב לסתירה הוא שמגביה כל אחד לבדו ומניחו וחוזר ומגביה את חבירו ומניחו". והמשמעות של רש"י ש"ניענוע" הוא מעט מעבר לתיקון מועט והוא ג"כ רק "קרוב לסתירה".

סכך והוכשר הסוכה ע"י זה ולא צריך עוד פעולה. אולם שם המ"ב (ס"ק כד), למרות שמסביר השו"ע כנ"ל שבפשטות מספיק הוצאת המסמרים אבל הוא מוסיף להחמיר יותר מזה שאחר הוצאת המסמרים צריך לנענע כל נסר להגביהו, וע"י שתי הפעולות הסרת המסמרים והגבהת כל נסר הוכשר הסוכה. ושם תמך פסק זה על פי פירוש רש"י בסוגיא שם (ט.).

ולפי זה גם לרש"י משתנה הפירוש "לנענע" בין מקום למקום, ולפעמים גדר המעשה של "תעשה" הוא עשיה כל שהוא ולפעמים דרושה עשייה יותר חשובה².

והעולה לדינא מהסוגיא לענ"ד הוא שמאד תלוי בסוג הסכך מה נדרש לתקן סכך שהונח לא לשם צל וגם נראה שהמ"ב סובר לדינא כהשו"ע וכרש"י ולא צריך לשנות מקום הסכך ולא כר"ת! ובקני במבוק - לכאורה מאד קל לתקן רק צריך להרים קצת כל קנה דזהו עשיה שקרוב לסתירה, וכשהוא מחזיר הקנה למקומו הוי "עשיה".

ונימוקי עימי שהגדרה של "קרוב לסתירה" הוא "הזזת הסכך למצב שלדגע אם מניחו קרוב שיפול", וכנ"ל דכל הגבהת קני במבוק הוא קרוב ליפול.

וענפי דקל ארוכים שבדרך כלל מונחים שוכבים זה ע"ג זה (ויש להם הרבה תמיכה מ"לייסטים") לא מספיק

ניענוע להזיז אותן ממקומו! ובדעת המ"ב איך פוסק לדינא יש מקום להסתפק בסימן תרכו ס' ב השו"ע העתיק לשון רש"י, ושם המ"ב לכאור' צ"ל מסכים אם השו"ע ולא מאיר שצריך יותר מזה, ועוד בהמשך אותו סימן ס"ק יח המ"ב בא לבאר איך לתקן סוכה שהניחו הסכך קודם שפתחו גג החדר [בגג שנפתח ע"י צירים] ושם ג"כ העתיק המ"ב להגביה כל אחד ולהניחו, ולא הזכיר בשני מקומות אלו שיש צורך או ענין לשנות מקום הסכך!

אבל בסימן תרכט סע' יז שם ג"כ מביא השו"ע עוד ציור המחייב ניענוע הסכך כדי להכשירו ושם במ"ב (סוף ס"ק מד) "והניענוע הוא שיזיזם מקומם" עכ"ל. ושער הציון שם (ב"ח), ואין שום רמז במ"ב ששיטה זו חולקת על השו"ע בסימן תרכו וגם דעת המ"ב שם. ואם נאמר שהבין כמו המאמר מרדכי ניחא, אבל בשער הציון בשעה"צ ציין רק לב"ח שכאמור למעלה לומד שיש מחלוקת, וגם לא ציין למאמר, ספר שהמ"ב רגיל להביאו במאות מקומות. וצ"ע.

ויש עוד סוגיא בתיקון סכך שפסול משום תומ"ה, בסימן תרלא סע' ט השו"ע מביא איך להכשיר בית שיש בו תקרה של נסרים רחבים ד' טפחים שהונחו להיות גג לבית וגם מסומרים להבית, והשו"ע בפשטות פסק כהטור³ והרמב"ן שמפסיק להוציא המסמרים מכל נסר וזה עצמו הוי עשיה לשם

א. עי' בית יוסף שם ד"ה וכתב הרא"ש... מפפק את כולו - שמסיר את המסמרים הקבועים בהם... משמעות הדברים שעושה רק זה.

ב. וע' עוד במ"ב (סי' תרלו ס"ק ז) וגם שם רק מצריך הגבהה של הסכך אפי' בתקרה הבית, ואפשר לתרץ שלרש"י שלהסרת המסמרים בתקרת הבית אינו עבור תיקון תומ"ה אלא רק ההגבה עושה זאת רק במציאות א"א להגביה הקרשים כל עוד יש בהם מסמרים, וע' ס' תרלג שער הציון "ו" עוד טעם יש להוצאות המסמרים, שהם פוסלים מדאורייתא הסכך משום "סכך קבוע"!

הגבה כנ"ל, דברור שיפול חזרה למקומו הא', ולא היה קרוב לסתירה. ולענ"ד צריך להסיט הענף שיהיה מונח בשיפוע וקרוב ליפול אם יסיר ידו, ואחר כך להחזירו למקומו, דזהו עשיה מחדש.

ולענין מחצלות - סכך "קיינעס" נראה דכמו שמצוי באמצע החג שבא רוח ומרים המחצלת והוא חוזר ונופל מעצמו במקומו הראשון, ולא יחשוב מי שהוא "שבינתיים" היה נסתר הסוכה" כמו כן לא יועיל להרים ה"קיינעס" וצריך או לגלגל אותו ולחזור לפותחו לשם צל, או להסיט אותו שיהיה באלכסון כנ"ל בענפי דקל שיהיה קרוב ליפול, ואחר כן ליישרו ולהניחו על הסוכה.

וכתבתי כל זה כי ראיתי בספרי זמננו^ג שהביאו פסקים להרים הסכך "טפח" או שלוש טפחים. ולענ"ד כיון

שהשו"ע העתיק לשון רש"י, ולא נראה שהמ"ב חולק נורוב המקומות הסביר נענוע על דרך רש"י^ד, א"כ כל ענין תיקון של נענוע הסכך הוא לעשות עשיה חדשה בסכך ע"י שפרקו רגע אחד והיה קרוב לסתירה. ו אין ענין "לחדש" מקום וגם לא צריך ניתוק מהמקום הקודם, ולפי זה אינו מובן לתת שיעור להגבהה טפח או ג' טפחים אלא ההגדרה כנ"ל שכל סכך לפי עניינו צריך לשנותו שיהיה "קרוב לסתירה" וע"י כך כשמחזירו למקומו הוי "עשיה" חג הסוכות תעשה.^ה

וע' שו"ע הרב (תרכט א כח) "... לפיכך צריך לעשות מעשה חדש להנחתה, דהיינו שיגביהנו מעט ויחזור וינחנו לשם צל..." ויש לע' אם דבריו חולקים על דברי ע"ש שדיבר על חבילה ודו"ק!



ג. ע' פסקי תשובות ח"ו סי' תרכו א ד (ולא עיינתי בגוף התשובות בפנים).

ד. ואם לא רוצה להגביהו כלל רק לגוררו למקום אחר על הסוכה ולעשות כר"ת, בזה לכאו' יש הבנה לגוררו ג' טפחים במשך הסוכה, כי לר"ת הענין הוא להקימו במקום חדש, רק לפי שיטת הב"ח עצמו בשיטת ר"ת שצריך תרתי להרים ולשנות מקומו. בדאורייתא למה להיכנס לספיקות ומחלוקות כשיש דרך סלולה על פי המפורש בשו"ע!

ה. ואע"פ שמסוף השו"ט בגמ' שם (יא:) יש משמעות שעיקר נקודת הסוגיא של "נענוע" הוא עשיה ניכרת, דשם מתרצץ הגמ' לרב הסובר ש"קציצתן זהו עשייתן" ואחר קציצת המחובר לא צריך לנענע, מברייטא דמבואר להיפך ששם מדובר "דשלפינהו שלופי". שרש"י מסביר שעקר הסכך, אבל אינו ניכר ועדיין נראה מחובר. רואים שצריך עשייה הניכרת! לענ"ד זה אינו, דלשמואל דפוסקים כמותו "הנענוע" לא בא לעשות עשייה הניכרת אלא לעשות עשייה חשובה. ורק לרב הסובר שלא צריך עשייה חשובה, מכ"מ מסיק הגמ' דבעי עשייה ניכרת. ובספר חוט שני על ר"ה וסוכה (עמ' קצה) משמע קצת שלמד שענין הנענוע להיות ניכרת!

הרב זאב פרעס

מזח"ס 'סימון וסיבה' וש"ס

תמיהה נוראה בביאור בילה

הרבה יותר מששים עשרונים - איך יוכל להבלי יפה.

והנה רבנו חננאל (ר"ה יג:) ומהר"א פולדא (בירושלמי כאן דף ה.) הצילו עצמם מקושיא זו, דביארו דהבילה עושה את הכל למין אחד, ואם כן לא משנה מה יעלה בידו כשיתרום כיון דהכל הפך למין אחד.

וכן משמע קצת ברש"י בר"ה (י"ג: ד"ה צובר) דפירש בזה הלשון - "ויצברנו לאמצע הגורן שיהא כולו כאחד", ואין זה מוכרח ממש.

אך בהמשך דבריו (בר"ה יש בילה) רש"י כתב מפורש דהבילה גורמת לנו לסמוך שיש משניהן בתוך המעשר לפי חשבון, וכן פירש הר"ש סיריליא (בירושלמי הנ"ל) וכן משמע בתוספתא הנ"ל שסיימה - נמצא מעשר מן החדש שבו על החדש שבו ומהישן שבו על הישן שבו, ואם כן הדרא קושיא לדוכתה.

ב. ויש ליישב דאמנם לא יצא לו חשבון מדויק אך רוב המעשר שהפריש הוא כן לפי החשבון המדויק. כגון באופן הנ"ל דארבעים אחוז מהגורן חדש וששים ישן, דמפריש מעשר ובתוך המעשר יש חמישים אחוז חדש וחמישים ישן, או שלשים חדש ושבעים ישן, דהא מסתבר שיהיה במעשר מספר קרוב לאחוזי התערובת שבגורן, ואם כן באמת חל המעשר כנגד המספר שיש במעשר כנגד הגורן, והחלק העודף שלא חל עליו שם מעשר - הוא יתבטל ברוב כיון

א. איתא בתוספתא (שביעית ב' ד', והובא בבבלי ר"ה יג: ומנחות ל: ובירושלמי שביעית ב' ה') דפול המצרי שמקצתו השריש לפני ראש השנה ומקצתו השריש לאחר ראש השנה ואי אפשר לעשר מזה על זה, ואינו יודע איזה מהם השרישו לפני ר"ה ואיזה אחרי ר"ה, צובר גרנו לתוכו ומערב את הכל ביחד וכך כשמעשר ממנו עליו - יוצא שעושר לפי חשבון מהחדש על החדש ומהישן על הישן.

ובגמ' ר"ה (דף י"ג:) מבואר דהוא מדין בילה, דתולים שהכל התערב ביחד, ואיתא שם שרבנן חולקים ולא סומכים על בילה ביבש ביבש, אך הפני יהושע (שם) כתב דהוא רק חשש דרבנן ולעולם מדאורייתא סומכים על הבילה לכ"ע.

ונוראות נפלאותי הכיצד יתכן לסמוך על דין בילה ולומר שוודאי יצא שהפריש כחשבון המדויק של אחוזי החדש והישן. והלא אחד מני אלף לא ימצא שהעירוב יביא לכל צד של הערימה את האחוזים המדויקים ביחס שווה, כגון שארבעים אחוזים חדש וששים אחוזים ישן, הרי לא יתכן כמעט בעולם שהחלק שלקח להפריש למעשר - יהיה עשוי בדיוק ארבעים אחוז חדש וששים אחוז ישן, והוא פשוט לכל מבין.

וביותר אתפלא דהא מבואר במנחות (קג:) דששים עשרונים אינם יכולים להבלי יפה, וכל שכן גורן שלם שהוא

שהרוב כן נהיה מעשר, וכן בגורן - הרוב נתקן והופרש עליו, ולכן גם החלק שלא הופרש עליו - בטל ברוב.

אך קשה דהא איתא בעירובין (דף נ' :) דהמרבה במעשרות פירותיו מתוקנים ומעשרותיו מקולקלים כיון דמעורב בהם טבל, ולמה לא נימא בהו ביטול ברוב ואף הטבל יהפך למעשר.

וצריך לומר דהטבל לא בטל ברוב כיון דהוי דבר שיש לו מתירין, או משום שמעשר זה חלות וטבל הוא שלילי וביטול ברוב לא יכול לתת דינים כידוע בשם העונג יום טוב (סי' ד') והארכתי בזה בכתם פז ב"ב (דף צ"ז.) ובפסחים (כ"ה:), ואף לשיטת התוס' רי"ד (ב"ב לא: צב:;) לא יועיל לגמרי ביטול ברוב כיון דאסור לאדם אחד לאכול את הכל. ועיין בזה בספר סימן וסיבה ערך "ביטול ברוב" ובקונטרס שמעתתא דרוב (א' א', ג' ב').

והדרא קושיא לדוכתה דאף הכא בדין בילה אין ביטול ברוב ואם כן איך אפשר לסמוך שיתעשר לפי חשבון.

ג. והנה במקרה הנ"ל דמעשר לפי חשבון - צריך ביאור איזה מעשר יפריש למעשר שני, כגון באופן דהחדש צריך להתעשר מעשר עני והישן צריך להתעשר מעשר שני לאכלו בירושלים.

והתוס' (ר"ה י"ג: ד"ה ויצבור) כתבו דיחלל את המעשר על מעות ויאכל המעות בירושלים ויתן את המעשר עצמו לעניים, וכך יצא ידי חובתו ממה נפשך וקיים גם דין מעשר עני וגם דין מעשר שני, וסיימו התוס' דבירושלמי (הנ"ל) לא משמע כך [ועיין חזון יחזקאל בתוספתא שביעית ב' ד'].

דהירושלמי שואל על הדין בצובר גרנו לתוכו - דהא יש דין דמעשר אחד אתה מפריש בשנה אחת ולא שתי מעשרות, מבואר דצריך להפריש פעמיים - גם מעשר עני וגם מעשר שני.

וצריך ביאור מדוע הירושלמי מיאן בעצת התוס' דיפריש מעשר אחד ויחלל באופן שאמרו התוס' הנ"ל וכך זה יהיה רק מעשר אחד, דהא על צד דצריך מעשר שני - חל החילול ורק המעות נחשבים מעשר, ועל צד דצריך מעשר עני - לא חל החילול ורק הפירות נחשבים מעשר.

וביותר צריך ביאור מהי קושיית הירושלמי דהוי ב' מעשרות בשנה אחת, והא זה פשוט דמותר לחכות עם התבואה הישנה ולהפריש עליה בשנה החדשה ובלבד שיפריש ממנה על עצמה, והרי גם זה ב' מעשרות בשנה אחת כיון דבאותה שנה מפריש מעשר גם על החדש, ובהכרח צריך לומר דלא חשיב ב' מעשרות בשנה אחת כיון דהם ב' דברים נפרדים ואין קשר בין הפרשה זו להפרשה זו, ואם כן קשה מה שאל הירושלמי על דין בילה, והא מפריש לפי חשבון מהחדש על החדש ומהישן על הישן והם ב' הפרשות נפרדות ומה זה משנה דהכל קרה במעשה אחד.

וצריך לומר כרבנו חננאל ומהר"א פולדא הנ"ל (באות א') דהבילה הופכת את הכל לדבר אחד, אך עדיין צריך להפריש מזה ב' מעשרות לפי חשבון כיון דהחפץ החדש הזה מיוצר מחדש ומישן, ולפי זה לא צריך להגיע לעצת התוס' הנ"ל דיחלל, כיון דבאמת מעשר בדיוק לפי חשבון, ואף אם באמת לא יצא במעשר בדיוק לפי חשבון - מכל מקום הכל נחשב דבר אחד מחמת

ועדיין צריכים את עצת התוס' הנ"ל כדי לדעת מה לעשות למעשה במעשר המורכב ממעשר שני ומעשר עני יחד.

ד. עוד יש ליישב את הקושיא הנ"ל (באות א') איך שייך לסמוך על החשבון, דהנה ידועים דברי האחרונים [מכתב מאלהו ח"ב עמוד 355 הערה 4 ועיין בזה במשנ"ב מהדורת דרשו סי' שט"ז הערה 71, ועוד דוגמאות תמצא בספר סימן וסיבה ערך כביצה בנפ"מ ב' וערך כזית בנפ"מ א'] דהתורה קבעה את דיניה לפי מראה עיני בני אדם ולא לפי מה שקורה במציאות.

ואם כן יש לומר דכיון דלעיני אדם נראה שהבליה עירבה הכל לפי חשבון - לכן בדיני התורה זה נחשב מעורב בדיוק לפי חשבון, וצ"ע בזה.

הבילה והדבר הזה מוגדר כתערובת של מ' אחוזי חדש וס' אחוזי ישן- אף בחלקים שאין בו בדיוק כמספר אחוזים אלו.

ובזה תובן קושית הירושלמי דמפריש ב' מעשרות על דבר אחד כיון דהבילה הפכה את הכל לדבר אחד.

ויתיישב בזה הא דסומכים על החשבון - כיון דלא צריך שבאמת יצא לפי החשבון המדויק אלא דכל מה שיוצא מהתערובת נחשב שיש בו כפי חשבון כיון דהוא יצירה חדשה המורכבת מחשבון של חדש וישן, ודו"ק בזה כי עמוק הוא. ואולי זו כוונת הראשונים הנ"ל (בסוף אות א') דיוצא לפי חשבון ואינם חולקים על רבנו חננאל ומהר"א פולדא הנ"ל, [ותתיישב בזה הסתירה ברש"י שהובאה באות א'].



הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
מח"ס "גם אני אודך" וש"ס

המנהג לקנות סכין חדש לראש השנה

פרשת ראה אות ר' הביא שכ"כ בספר שיחות הר"ן אות ט', וזה לשונו, בשם הבעש"ט ז"ל, שסכין אין נותנין במתנה, היינו שאחד לא יתן לחבירו סכין במתנה, עד כאן לשונו, וכן הוא בספר מעגלי צדק (דף ג' ע"א) בשם הבעש"ט ז"ל?

(א) ונראה לתרץ בס"ד שלכן חילק רק למקורביו שהיו משמשים אותו, וזהו כעין שכר על פעולתם, ואינו בגדר מתנה. והבן.

(ב) אאמו"ר הגה"ח רבי אלחנן יעקב דוד הכהן רבינוביץ שליט"א, מח"ס "מועדי קדשיך", אמר לי ליישב כי זה תלוי מי הנותן את הסכין, כי לאדם פשוט ודאי אינו נכון שיתן, אבל אדם גדול רביה"ק מלובלין זיע"א, ודאי אין בזה שום חשש רע ח"ו, רק אדרבה יגרום לו סגולה גדולה לפרנסה.

(ג) בספר הנפלא "גם ברוך יהיה", להג"ר ברוך דדון שליט"א, כתב לי ליישב בזה"ל: אדמורי"ם רבים לא חשו לדבר זה, ונהגו לחלק לחסידיהם סכינים בערב ראש השנה לסגולה, וכ"כ בספר מעגלי צדק הנזכר (שם), וכ"כ בספר חיי הלוי סגל ח"ב (סימן פ"ז), שאותם אדמורי"ם לא קיבלו מאבותיהם להיזהר בזה, ומי שלא חושש בזה יש לו על מה לסמוך. ע"כ.

והנלענ"ד, להליץ על מנהגם ע"פ מה שכתב בספר סגולות ישראל בהשמטות, בשם המהר"ם שיק ז"ל, שיש להיזהר שלא לשחוק בסכינים ומזלגות, כלי אכילה, כי מונע הפרנסה. ר"ל, וצ"ע מסוכה (נ"ג ע"א)

בספר סגולות ישראל (אות ר') כתב ששמע מפי אנשים נאמנים ששמעו מפי הקדוש של הרה"ק מהרי"א מזידיטשוב זי"ע, שאמר שיקנה לו כל אחד בערב ראש השנה סכין חדש וישחיונו, והוא מסוגל לפרנסה על כל השנה. וכתב שם לפרש כוונתו, כי איתא בתיקונים דסכין פגום דא סמא"ל, והנה גם איתא בזה"ק דאות מ' מסמא"ל הוא הרע, וא"כ סכין הפגום הרמוז לסמא"ל כשמסירין ממנו הפגימות אז מסירין מן סמא"ל האות מ', נשאר סא"ל, שהוא שם קדוש גימטריא פא"י ר"ת פ'ותח א'ת י'דיך, וס"ת חת"ך שם הפרנסה, וזה חותך חיים לכל חי.

ובן כתב בספר זכרון טוב, שהרה"ק מהרי"א מנעסכיו זי"ע, סיפר שהרה"ק החוזה מלובלין זי"ע, היה מחלק סכינים בראש השנה להמקורבים לסגולה על פרנסה, וכמו שאומרים "חותך חיים לכל חי", וכמ"ש פותח את ידיך ס"ת חת"ך שהוא השם של פרנסה כנודע, וכן הובא בספר מעשה יחיאל (פר' בשלח) דיש קבלה מהרה"ק מלובלין להיות ראש השנה בכיסו סכין חד וחלק שאין בו פגימות, והובא כל זה, בספר מנהג ישראל תורה (סימן תקפ"א אות כ').

והנה בעיקר מנהגו של רביה"ק החוזה מלובלין זצוק"ל לחלק סכינים, נתקשיתי מעודי דהרי בסוף ספר הקדוש "בעל שם טוב" בקטע האחרון (ליקוטים עניני סגולות אות ט"ז) כתב סגולה בשם בעל שם טוב זי"ע, שאחד לא יתן לחבירו סכין במתנה, ובמקורות שם (מקור מים חיים

משנת רבני ביאלא (עמ' קל"ז אות ט'), שהרבי מביאלא זי"ע, גם הקפיד בדבר. יעו"ש. וי"ל שהמנהג הלז מהאי טעמא כדי שלא ליתן סכין הרומז לס"מ, ביד חבריו. ומ"מ במקום מצוה כגון בעת המילה, יש נוהגים להרים הסכין ולומר למוהל "הריני ממנה אותך שליח למול את בני", ומעבירים הסכין למוהל, מיד ליד ולא חיישין בהכי, כי שומר מצווה לא ידע דבר רע. - והוא הדין בנידונינו שאין מה לחוש בסכין של סגולה או מצווה. (עכ"ל).

(ד) הג"ר משה חליוה שליט"א, מח"ס "ענפי משה", כתב לי, ואלו דבריו: יתכן דהקפידא דייקא כשנותן סכין במתנה גרידא, אך כאשר נותן הסכין כסגולה ליכא קפידא, - וכמו כן יש להעיר נהגו העולם ליתן במתנה סט סכונ"ם לחתן וכלה ביום נישואיהם וכיו"ב, ולכאורה יש לעיין אם אלו המקפידים על דברי הבעש"ט זצ"ל, אין להם ליתן סט שכזה, או עכ"פ להוציא הסכינים משם - ואפשר דעיקר הקפידא כשנותן סכין גרידא ולא כשנותן סט כלים דאית בו גם סכינים. כן יש לעיין להמקפידין אהא, אם אין ליתן במתנה מגש חלות, דאית ביה סכין, ייש לעיין.

עוד יש לעיין להאמור אם הקפידא בזה הוי דייקא אסכין סגולה, או ג"כ בסכין דמצוה, כגון דחפץ לקנות לרעהו סכין דמילה (וגבי סכין דשחיטה, הרבה יש לפלפל בגדר מצות שחיטה, ואכמ"ל כעת). עכ"ל.

לוי הוה מטייל קמיה דרבי בתמניא סכיני, ואפשר דלמצוה שאני. ע"כ. והוא הדין בנידון דידן, הואיל וסכין זו לצורך סגולה בלבד לא חיישין בזה, ומה שדיבר הבעש"ט, דיבר בסתם סכין, אך סכין שהיא צורך מצווה או סגולה, לא חיישין. ועוד י"ל, שלא דיברו אלא בסכין שלו, שמשתמש בה לא יתן לחבירו, כי מראה כאילו לוקח ממזלו מאוכלו ופרנסתו, אך בסכין חדשה לא קפדינן. וכן מצאנו שנותנים לעיתים מתנה, סכין לחיתוך חלות שבת, וודאי דלא קפדינן בהכי, כי זה צורך מצוות עונג שבת, וגם אין זו סכין שהשתמש בה, אלא זו סכין חדשה, שכלל לא השתמש בה.

ובעין זה כבר מצאנו בספר שמואל א' (פרק כ"א פסוק י'), שאחימלך הכהן הגדול, נתן לדוד המלך את חרב גוליית, ואיך נתן לו, והלא אין נותנין סכין במתנה, אלא י"ל שהדבר היה לצורך מצוות פיקוח נפש כדי להצילו, ומקום מצוה וסכנה שאני. וכן הביא בילקוט מעם לועז (שם), שהיה סימן רע אצלם לקחת חרב שנהרגו בה בעליו, אך כיוון שדוד ניצח בה, הרי זה היה סימן טוב בשבילו. ע"כ. וגם כאן בנידוננו, האדמורי"ם המחלקים סכינים עושים כן לסימן טוב ולסגולה, ולא קפדינן בהכי.

ומילתא אגב אורחא י"ל, מה שראיתי שאין מעבירין מיד ליד לא סכין ולא מספריים, ולא כל כיו"ב, ורבים וטובים נזהרים בכך, וכך גם נהגו חלק מיהודי צפון אפריקה, וראיתי בספר כתרא דמלכא על

כמה שאלות בענייני דיומא

לרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, מח"ס גם אני אורך ושאל"ם ספרים יקרים, שלום וברכה וכט"ם,

הנה נתעוררו לי בס"ד כמה שאלות בענייני דיומא, ושלחתים לידידי הרה"ג און אברהם הכהן סקלי שליט"א, והרי התשובות שהשיב לי.

מצורפות תשובות לכמה משאלותיו הנפלאות של כבודו בענייני דיומא.

האם מותר לעשות סעודות חלביות מאד יקרתיות בתשעת הימים?

כתב הב"י (סי' תקנא) וז"ל "כתב הכל בו יש נמנעים מאכילת בשר משנכנס אב לפי שאין שמחה אלא בבשר וכו' וכתב בשם ה"ר אשר שטעם הנמנעים מבשר ויין משבעה עשר בתמוז מפני שבו בטל התמיד וגם ניסוך היין בעונותינו".

הרי שני טעמים לאיסור אכילת בשר, חדא משום דאין שמחה אלא בבשר, ועוד משום דזכר לקרבנות שבטלו מבהמ"ק בזמן זה.

ולכא' שני הטעמים אינם שייכים בנידוננו, דודאי אין זכר לקרבנות במאכלי חלב, וכן אף שלכאורה נהנה מאוד ממאכלי חלב וערבים עליו, מ"מ אכתי אין שמחה אלא בבשר.

ומ"מ, אף שלכאורה אין מקום לאסור ענין זה מן הדין עפ"י המנהג, בודאי שאין ראוי כלל בימים מרים אלו של אבילות על בית קדשנו ותפארתנו, לשמוח ולהתענג בסעודות הרשות, ואם היה איתנו כח היה ראוי שנטבל פתנו באפר ותו לא מידי, ועכ"פ בודאי שסעודות מפוארות אינו דבר נרצה, וכדאי הוא בית א-להינו לאבד עליו כמה תענוגות. כנלענ"ד.

אדם שנהנה הרבה יותר ברחיצת מים קרים ממים חמים האם יכול להקל בתשעת הימים ברחיצת חמין? והאם עדיף שיתרחץ בימים אלו במים חמים מאשר במים קרים?

מסתבר שאיסור הרחיצה בחמין אינו משום עצם התענוג הגופני ברחיצה במים חמים, שהרי ידוע שבימים אלו שהם הימים

החמים ביותר בשנה הרבה דוקא נהנים לעתים מרחיצה במים קרים, אלא נראה דעיקר הענין משום שחמים מנקים הגוף טוב יותר ומסירים הזוהמא והזיעה, וע"כ אף הנהנה יותר מרחיצה במים קרים, לענ"ד בימים אלו ירחץ בהם - שמנקים פחות טוב הגוף, מאשר במים חמים.

אם יש מקום בחדר ממ"ד רק להכניס אחד כששומע אזעקה האם יקדים כהן מפני וקדשתו?

הכלל דחייך קודמין, וע"כ אין צריך להקדים הכהן.

אחד שקנה דירה ואמר לו המוכר שיש שוכר בעייתי שלא משלם בזמן. אולם הקונה חשב שהוא כבר יסתדר איתו. ואחרי שקנה הדירה ראה שהשוכר בעייתי מאד מאד ולא שילם לו חצי שנה כלל שכירות וצריך עתה הקונה לפנות השוכר מהבית על ידי עורך דין ובית משפט והוצאה לפועל, האם זה מקח טעות?

איני יודע מדוע שיחשב מקח טעות, והרי אמר לו במפורש שהשוכר בעייתי ושיכול להגרם לו ממנו נזק, ואיהו אטעיה נפשיה בטיפשותו שלא האמין למוכר.

אם אין לוי שיטול ידי הכהנים, אך יש שם בכור יוצא דופן האם יכול בכור שכזה ליטול ידיו לכהנים?

מקור הדין שבכור נוטל ידי הכהנים כשאין לוי, מדברי הב"ח בסי' קכח, וז"ל "ומצאתי במחזור ישן כתוב על שם מהר"י מולין ז"ל דבמקום שאין לויים רק כהנים אז אם יש בכור יתן מים לכהנים לנטילה לעלות לדוכן עכ"ל, והיינו לומר דיש שם גם כן ישראלים אלא שאין שם לויים וכהנים יחד רק כהנים בלבד אז הבכור כשהוא פטר רחם

וכן באוטובוסים לא צריכים יותר להלביש מסיכה, זה הצלה וישועה ושמחה גדולה לכולם האם אפשר לברך שהחיינו על זה?

לבאורה דינו [למי ששמח בו הרבה], כדין בשורות הטובות, המבואר במשנה שלהי ברכות, דמברכינן עליהו.

במסיכה העשויה מנייר, האם עושין בה קנין חליפין? האם נייר חשיב כלי?

הנה אמנם נייר אינו מקבל טומאה [עי' בפת"ש, יו"ד סי' קצ ס"ק יח - כמה מקורות לזה], אך לא נראה דבעינן לקנין חליפין כלי המקבל טומאה, עי' בגמ' ב"מ (מז.) דממעטינן כלי העשוי מגללי בקר שאין קונים בו קנין חליפין, וכתב הטור [חו"מ סי' קצה] "בלבד שיהא עשוי מדבר החשוב לאפוקי מרוקא פירוש כלי העשוי מגללי הבקר", וכ"כ כתבו עוד ראשונים, וכן פסק הרמ"א שם (סע"ב) - הרי דכלי מגללי בקר אף שאינו מקבל טומאה, התמעט משום חשיבותו, ולא משום שאינו מקבל טומאה. וע"ע בסמ"ע שם שכתב שכל הנעשה ע"י אדם נקרא כלי, ע"ש [אמנם הש"ך חולק, ע"ש], ועכ"פ נראה פשוט דלא בעינן שיקבל הכלי טומאה [הגע עצמך - הרי לנטילת ידים נמי בעינן כלי, ומ"מ כלי אבנים וכלי גללים (ופלסטיק) כשרים, הרי דאין ענין טומאה להקרא הדבר כלי, ופשוט].

אמנם יש לעיין, שמא ידמה כלי העשוי מנייר, לכלי העשוי מגללי בקר, שאינו חשוב.

אמנם, יש להקדים דהתם בגמ' אמרינן "מנא דכשר - לאפוקי מדשמואל, דאמר קונין במרוקא".

ופרש"י "כלי העשוי מגללי בקר". ולא התבאר להדיא מה הטעם בזה.

שהוא קדוש נכנס תחת הלוי ויוצק מים על ידי הכהנים".

אכן המעיין בלשון הזוהר [שהוא מקור הדין שלוי נוטל ידי הכהנים] יראה דלא משמע כן שם, דז"ל הזוהר [פ' נשא דף קמו ע"א] "תאנא כהן דבעי לפרסא ידוי בעי דיתוסף קדושה על קדושה דיליה, דבעי לקדשא ידוי על ידא דקדישא, מאן ידא דקדישא - דא ליואה דבעי כהנא ליטול קדושה דמייא מידי דכתיב וקדשת את הלויים, הא אינון קדישין, וכתיב בהו בלויים וגם את אחיך מטה לוי וגו', שבט אביך כלל, מכאן דכל כהן דפריס ידוי בעי לאתקדשא ע"י דקדישא ליתוסף קדושה על קדושתיה, ועל דא לא יטול קדושה דמייא מבר נש אחרא דלא הוי קדישא".

והנה לענ"ד כמעט מפורש בזוהר דלא יטול ידיו הכהן מבכור, דהרי אמרינן שיטול דוקא מלוי, ולא מאדם אחר שאינו קדוש, ודוק.

שו"מ בכה"ח (סק"מ) שהעתיק לשון הזוהר, ואח"כ הביא הא דהביאו האחרונים שבכור יטול ידי הכהנים, וסיים "אמנם לא ראיתי מי שנוהג כן, ונראה דסומכין על פשט דברי הזוהר דמשמע דוקא לוי, ואם לאו, לא יטול כי אם בידיו", עכ"ל. וזה כדברינו בס"ד.

עכ"פ מאי דנהגי נהגי, והווי דלא להוסיף עלה. ובפרט, דיוצא דופן אינו בכור לענין פדיון פטר רחם [ש"ע יו"ד סי' שה סע' כד], ואף אינו בכור לענין נחלה [חו"מ סי' רעז סע' ז] - הרי שאינו בכור לשום ענין (ועי' במג"א סק"ז), ואין בו שום קדושה, וקרינא ביה 'בר נש אחרא דלא הוי קדישא'.

עתה שכבר לא צריך ללבוש מסיכה בגלל הקורונה, אפילו במקום סגור עם אנשים

והוא הנקרא בלשון התלמוד מאריקא".

ורבינו יהונתן מלוניל על הרי"ף שם פי' "כלי העשוי מצפיעי הבקר שאינו ראוי להשתמש בו בחמין אלא בצונן". ורי"ד שם כתב "במוריקא. פי' כלי העשוי מגללי בקר ואינו חשוב שאינו בר קיימא".

הרי דפי' הטור, לא נמצא לו [עכ"פ בהדיא] חבר בראשונים, ואדרבא מכמה ראשונים משמע דאין חסרון של כלי העשוי מחומר שאינו חשוב, אלא רק כלי העשוי לשימוש מאוס.

ולפ"ז מסתבר דש"ד לקנות במסכה שעשויה מנייר. ונלענ"ד דאף את"ל דהפי' כדברי הטור, מ"מ לא נראה דנייר הוי דבר פחות כ"כ, כמו גללי בקר שהם דבר פחות מאוד, וגם אין להם איזה שווי ממוני, שנמצאים מוטלים ברחובות, ועליהם נאמר 'דומן על פני השדה', ובעוד שהנייר צריך לייצר אותו, ועולה כסף לקנותו, וא"כ לא דמי לכלי העשוי מגללי בקר, כנלענ"ד.

ע"כ הנלענ"ד דאפשר לקנות קנין חליפין במסיכת נייר.

אמנם בחידושי הרשב"א שם כתב "מרוקא - יש מפרשים עביט של מימי רגלים, ויש מפרשים כלי שעושין מגללי בקר. ור"ח ז"ל פי' גרעיני תמרה שמחליקין בהן חוטי תפר, וכן פי' בערוך".

והנה לפי' 'עביט של מי רגלים', בודאי אין הטעם משום החומר ממנו עשוי הכלי, דיתכן שהעביט עשוי מחומר חשוב, אלא הטעם בזה כנראה משום דהוי כלי מאוס. וכן מתבאר ממ"ש הריטב"א שם, וז"ל "במרוקה - פירש רש"י ז"ל כלי של צפיעי בקר, ולא נהירא דההוא לא מאיס כולי האי, והנכון כמו שפירש הראב"ד ז"ל עביט של מי רגלים".

הרי דלכא' הבין גם בדעת רש"י דהחסרון בכלי העשוי מגללי בקר הוא משום מאיסותא, אך פליג עליה משום דלא הוי מאוס כ"כ, ועכ"פ איהו ס"ל דהפי' בגמ' הוא עביט של מ"ר.

ובעי"ז במאירי שם, וז"ל "ואין קונין בדבר שיש בו איסור הנאה והדומים להם כגון דברים המאוסים כגון עביט וכיוצא בו



הרב שרון שרפי

בגדרי מצות חנוכת הבית

- (א) כמה תמיהות וספיקות להלכה בענייני חנוכת הבית
(ב) הצעת הסוגיא (סוטה מג.) 'דהחוזרים מעורכי המלחמה':
א. ביסוד מחלוקת הראשונים בטעם שבניית בית דוחה להשתתפות במלחמה
ב. במחלוקת הבבלי והירושלמי אם הבונה בית בחו"ל חוזר מעורכי המלחמה
ג. פשיטת ספק המנחת חינוך, אם החזרה מהמלחמה היא חובה או רשות
ד. חקירה משולשת בגדר חנוכת הבית והסעודה בו
ה. דיון בספיקות הנ"ל והכרעת ההלכה

המ"ב (תע"ב סק"י) שהמנהג המפורסם כיום שנהגו הבכורים לאכול בסעודת מצוה, אם יכולים לאכול בסעודת חנוכת הבית ללא סיום מסכת. ג. מי שסיים בנין דירתו בבין המצרים, אי שרי לעשות סעודת חנוכת הבית משנכנס אב, ככל שאר סעודות מצוה (וכגון בר מצוה) הנופלות בימים אלו.

ולכאורה יש להבין, דכיון שרבו הדעות והמנהג הרווח (בעיקר אצל הספרדים ע"פ הכף החיים והבן איש חי) לערוך סעודה זו גם בחו"ל, איזו מצוה יש כאן, עד שבכוחה לדחות כמה עניינים, ומה יסודה ומקורה (דבשלמא בארץ י"ל שמקיים בזה מצות יישוב א"י, וכפי שיתבאר לקמן).

חנוכת הבית לאלתר דוקא או במשך שנה

הנה מפורסם הדיון אם חינוך הבית צריך להעשות מיד בתחילת הדיורין, וכמשמעות הלשון חינוך (=התחלה, יעויין רש"י שופטים פ"כ פ"ה), וכמו כן הסעודה צריכה להעשות בתחילת הדיורין, או דלמא אין זה מעכב.

דהנה בשו"ת תורה לשמה (תפד) נשאל, אם יעשה הסעודה תיכף בגמר הבנין או דלמא לא שנא, ויכול לעשות הסעודה אחר

(א) כמה תמיהות וספיקות להלכה בענייני חנוכת הבית

חנוכת הבית שלא בבית

[א] הוה עובדא באברך שלאחר חתונתו זיכהו ה' לקנות בית חדש, ורצה לעשות סעודת חנוכת הבית כנהוג. אלא לפי שמשפחתו ב"ה היתה גדולה (משני הצדדים), לא יכול היה הבית החדש (שהיה יחסית קטן) להכיל את כל המוזמנים, ונסתפק בדעתו האברך כדת מה לעשות.

והנה הועלתה הצעה לערוך את הסעודה באולם השמחות של בית הכנסת המקומי, שם המקום מרווח טפי. ונפשו בשאלה אם נכון ומועיל הדבר, או שמא לא שייך לעשות חנוכת בית שלא בבית.

מהי המצוה בחנוכת הבית

[ב] נחלקו הדעות בפוסקים אם סעודת חנוכת הבית הוי סעודת מצוה, ונפק"מ לכאורה לכמה עניינים: א. אם מותר לאבל (תוך י"ב חודש על אביו ואמו או תוך שלושים על שאר קרובים) לאכול בסעודה זו, דאם חשיבא סעודת מצוה יש צדדים ואופנים להקל. ב. בכור המתענה בערב פסח, כתב

כמה חודשים מגמר הבנין וישיבתו בו. והשיב, דיש לעשות הסעודה מיד ולא יאחרו, וכן מנהג רוב קהילות הספרדים (יעוין בילקוט יוסף שובע שמחות בענייני חנוכה הבית).

וכבר העירו, שהוא נגד ירושלמי מפורש (סוטה פ"ח ה"ח), דאיתא שם, "הבונה בית וחנכו ולא שהה בתוכו י"ב חודש, נטע כרם וחיללו ולא שהה בתוכו י"ב חודש, אינן זזין ממקומן וכולהו למדין מן האשה, מה אשה צריכה י"ב חודש, אף אשה וכרם צריכים י"ב חודש".

וכן פסק הרמב"ם (מלכים פ"ז ה"י) "הבונה בית וחנכו אין יוצא עד תום שנה, שנאמר 'נקי יהיה לביתו שנה אחת', מפי הקבלה למדו שיהיה נקי שנה בין לבית שקנה, בין לאשה שנשא ובין לכרם שהתחיל לאכול פרי".

ולכאורה מכאן משמע ששמחת בית חדש נמשכת למשך שנה, ולמה לא נוכל לדחות במידת הצורך את הסעודה ולערוך אותה אף לכתחילה במשך השנה, וצריך ליישב ההדורים.

(ב) הצעת הסוגיא 'דהחוזרים מעורכי המלחמה' ושיטות הראשונים (סוטה מג.)
הנה המנהג לחנוך בית חדש מרומז בתורה, שהרי כתוב בפרשת יוצאי המלחמה (דברים כ) - "ודברו השוטרים אל העם לאמר, מי האיש אשר בנה בית ולא חנכו ילך וישוב לביתו, פן ימות במלחמה ואיש אחר יחנכנו".

חנוכה הבית - רק בא"י או גם בחו"ל

אמנם נראה דאינו רק מנהג בעלמא אלא מצוה, דהנה כתב המג"א (תקס"ח סק"ה בשם שו"ת באר שבע) דרשת

הירושלמי (סוטה פ"ח ה"ד) בענין הבונה בית שחזור מעורכי המלחמה, שהוא דוקא לבונה בית בא"י ולא בחו"ל וז"ל, יכול הבונה בית בחו"ל יהא חוזר, ת"ל ולא חנכו - את שמצוה לחנכו, יצא זה (הבונה בחו"ל) שאינו מצוה לחנכו (וכן פסק הרמב"ם מלכים פ"ז ה"ד).

ומבואר, דחינוך הבית בא"י הוא מצוה, ולאפוקי בחו"ל שהוא רשות. ונתחדש בפסוק זה שישנה מצוה במה שמתחיל וחונך דירתו בא"י. אלא שצ"ב מהי עניינה של מצוה זו, ומה מקיים בזה שחונך בית בא"י.

ובפשטות נראה, דעניינה של המצוה הוא יישוב א"י, דבזה שקובע ומתחיל דירתו בא"י, הוא תחילת מעשה מצוה של יישוב א"י, והיינו במה שמתיישב לגור בארץ (ומה שאין כן בחו"ל שאין שום מצוה לגור שם).

גדר מצות יישוב א"י

והטעם בזה (דמצוות יישוב א"י הוא דוקא באופן כזה של דירה), נראה ע"פ מה שכתב המהרי"ט (ח"ב סימן כח), דעיקר המצוה דיישוב א"י הוא לדור בה בקביעות, ומה שאין כן מי שמהלך בה ד' אמות או העולה לא"י על מנת לחזור, שאין זה בכלל עיקר המצוה, אלא שמ"מ יש להם זכות, יעוי"ש.

והכא נמי, דוקא בגלל שחונך ביתו לגור בקביעות הוי מעשה מצוה דיישוב א"י, וחוזר בזה מעורכי המלחמה.

מדוע מי שלא חנך את ביתו אינו משתתף במלחמה (מחלוקת ראשונים)

ולדברי הירושלמי הנ"ל, יתבאר הא דאמרה התורה לבונה בית שחזור מעורכי

המלחמה, הוא משום חשיבות קיום מצוה זו, וכן בנושא אשה ובנוטע כרם, דמשום שצריך לקיים מצות ליקוחין באשה וחילול נטע רבעי בכרם אמרה תורה שישב תחילה לקיים מצוות אלו.

וביותר מכך וביתר תוקף, מצאנו משמעות הענין בתרגום יונתן בן עוזיאל, שפירש עה"פ "ילך וישב לביתו, פן ימות במלחמה ואיש אחר יחנכנו" וז"ל, יהך ויתוב לביתה, דלמא יגרום ליה חובה ויתקטל בקרבא וגבר חורן ישכלליניה.

ולכאורה יש להבין, מהו החוב או העבירה המדוברים כאן - ושע"פ היונתן בן עוזיאל עלולים לגרום למותו במלחמה, ומדוע בשאר הלוחמים אין חשש שמא יגרום אותו החוב.

ולכאורה צ"ל, שהכוונה לאותה מצוה של חנוכת הבית שלא נתקיימה, דכיון שנזדמנה הך מצוה לפתחו ויצא למלחמה ולא חנך את ביתו, חיישינן שמא יגרום לו חטא זה שימות במלחמה.

ונמצאנו למדים, דמה שצריך לשוב אינו רק משום דחשיבות המצוה דחינוך הבית דוחה להשתתפות במלחמה, אלא יותר מכך, שאם לא ישוב יגרום לו ח"ו החטא שלא חנך את ביתו למות במלחמה, ועל כל פנים מבואר בזה, דהחזרה מעורכי המלחמה הוא לחשיבות ומוכרחות המצוה הנ"ל דחינוך הבית.

אכן ברש"י וברמב"ן ושאר ראשונים מבואר דלא כן. דרש"י פירש עה"פ ואיש אחר יחנכנו, "ודבר של עגמת נפש הוא זה. וברמב"ן ז"ל, וציוה על השלושה האלה לשוב, כי ליבו על ביתו וכרמו ועל אשתו ויננס.

ומבואר, שאין הסיבה לחזרה לביתו מחמת קיום המצוות הנ"ל, אלא לפי שאלו השלושה דברים מעסיקים את ליבו של האדם, וימנעו ממנו נתינת ליבו לקשרי המלחמה, ונמצא גורם לתבוסת אחיו.

הבונה בית ולא חנכו - אינו משתתף במלחמה - מחמת המצוה שנתחייב או מחמת שאינו פנוי בדעתו להלחם (גם מחלוקת בבלי וירושלמי)

ונמצא עד כאן, שנחלקו הראשונים בסיבת החזרה מעורכי המלחמה של חינוך הבית.

דליתרגום יונתן בן עוזיאל ועוד, סיבת החזרה הוא מחמת המצוה שבחינוך הבית, ולרש"י והרמב"ן אין המצוה דוחה את ההשתתפות במלחמה, אלא שנתייחד הבית (וכן כרם ואשה) שהוא דבר המסיח דעתו של אם מן המלחמה, ונמצא שאינו פנוי לעמוד בקשרי המלחמה.

והנה, לפי טעם הרמב"ן ורש"י, אין מקום לכאורה לחילוק הירושלמי (דדוקא מי שבנה בית בא"י חוזר ולא מי שבנה בחו"ל), דכיון שהטעם לחזרתו הוא מה שליבו נתון לביתו החדש, א"כ גם בית שאין מצוה ביישובו (חו"ל) יצטרך לחזור מהמלחמה, דסו"ס ליבו על ביתו ונמצא מפריע לאחין הנלחמים. ונמצא שאליבא דרש"י והרמב"ן אף הבונה בית בחו"ל יהא צריך לחזור.

אמנם לשיטת היונתן בן עוזיאל, דביטול המצוה דחנוכת ביתו היא הגורמת לנפילתו במלחמה, הרי שבעינן דוקא בית כזה שיש מצוה בחניכתו, וזהו דוקא בא"י.

ונמצא, דדין הירושלמי לחלק בבונה בית בין א"י לחו"ל, תלוי בפירוש

ונראה לכאורה שהם הם הצדדים במחלוקת הבבלי והירושלמי. דלירושלמי דסיבת הפטור הוא הקיום מצוה דחינוך הבית, א"כ מחוייב כעת במצוה זו, וחידשה התורה דחינוך הבית דוחה מצות המלחמה, ובפרט לפי מה שכתב היונתן בן עוזיאל בטעם שחייב לחזור, שאחרת יגרם לו ח"ו החטא שלא קיים מצוה זו דחנוכת ביתו וימות במלחמה, ועל כן מחוייב הוא לחזור.

אמנם לבבלי דסיבת הפטור הוא מחמת היסח הדעת שתוקפו, ואינו פנוי לעמוד בקשרי המלחמה, יש לומר שרק התחשבה בו התורה במצבו ופטרתו. אמנם אם יהיה לבן חיל ויאמר שאין קנין ובנין הבית טורדתו, י"ל דרשאי להשתתף במלחמה, כיון שכל אפשרות החזרה היא רק רשות.

לשיטת שבנין הבית פוטר מהמלחמה בגלל היסח הדעת - למה נהגו בסעודה בחנוכת הבית

והנה, לשיטת הבבלי דהסיבה לחזור מעורכי המלחמה אינה מחמת המצוה דחינוך הבית, אלא מחמת דדעתו על ביתו, צ"ב מהו שנהגו לעשות סעודה מיוחדת בחנוכת הבית. דבשלמא לירושלמי יש לומר דהוי סעודה על המצוה, שזוכה כעת לקיים מצות יישוב א"י, אמנם לירושלמי שאין זו סיבה לחזור מהמלחמה, מהו שנהגו לציין חינוך הבית בסעודה.

ויש לומר פשוט, דאף לדעת הבבלי יש מצוה בחינוך הבית, אלא דס"ל שאינו פוטר מן המלחמה וכמו שאר מצוות המוטלות עליו שאינן דוחות את היציאה למלחמה. והא דאמרה לו תורה לחזור הוא רק מחמת היסח הדעת שתוקפו ולא מחמת המצוה.

הסוגיא דהחזור מעורכי המלחמה, אם הוא לסיבת דעתו על ביתו החדש או להיסח דעתו מן המלחמה, ודבר זה מחלוקת ראשונים הוא.

אכן בבבלי (סוטה מג.), לא הוזכרה הך דרשה דהירושלמי (למעט חו"ל), אלא דרש למעט את הגזלן שאינו חוזר מהמלחמה כיון שסו"ס אין הבית שלו. ומדלא דרש כהירושלמי, משמע שסובר דאף הבונה בית בחו"ל חוזר, ואין לחלק בזה בין א"י לחו"ל.

מדוע צריך פסוק לומר שגזלן אינו חוזר

ודרשת הבבלי למעט גזלן, מתאים מאוד לשיטת רש"י והרמב"ן. דלכאורה צ"ע, מה ס"ד לומר שגזלן חוזר, וכי יחזור בכדי לחנוך את הבית שגזל.

אמנם לשיטתם שחוזר מחמת שליבו על רכושו, ס"ד שגם כאן סו"ס דעתו על הרכוש ויפריע לאחיו במלחמה - קמ"ל שאינו חוזר.

ונמצאנו למדים, שנחלקו הבבלי והירושלמי אם גם הבונה בית בחו"ל חוזר מעורכי המלחמה, או דוקא בא"י. ומחלוקת זו תלויה במחלוקת הקדמונים בפירוש הסוגיא שם, מדוע פטרה התורה בונה בית מן המלחמה, האם לסיבת קיום המצוה או לסיבת היסח הדעת.

פשיטת ספק המנחת חינוך (אם החזרה מהמלחמה היא חובה או רשות)

ונפק"מ ברורה בזה, נראה ע"פ מה שחקר המנחת חינוך (מצוה תקכו סק"ח), אם הא דאמרה תורה לבונה בית (וכן כרם ואשה) לחזור מעורכי המלחמה הוא חובה ואינו רשאי לצאת, או שהוא רשות, דאם רוצה יכול להפטר ולחזור, אבל הרשות בידו להשתתף במלחמה, ולא פשט ספיקו.

(ש"אע"פ שיכול לחנוך את ביתו גם בהכנסת חפציו וכדומה (וכ"כ הרמב"ם מלכים פ"ז הי"ד), מ"מ נהגו לחנוך הבית בסעודה, לציין חינוך הדירין באופן חשוב).

ורא"ה לצד זה, יש מהרד"ק (בספר השורשים), שכתב וז"ל, התחלת האכילה בבית חדש יקרא חינוך, כמו שיקרא התחלת הלימוד בנער, ומנהג הוא שעושין סעודה ושמחה באכילה הראשונה שיאכלו בבית החדש.

[ג] הסעודה היא המשך לברכת שהחיינו שמברכין על בית חדש - וביאור הענין, דהנה מכל נכסי האדם קרקע היא החשובה ביותר (כידוע מכמה סיבות ואכמ"ל), ואשר על כן נהגו לערוך סעודת הודאה בזה, להודות לה' על שזיכהו לנכס חשוב כקרקע, וכהמשך לברכת 'שהחיינו' שמברך כשזוכה לבית חדש (דאע"פ שמברך שהחיינו גם בשאר נכסים שקונה, מ"מ רק בקרקע החשוב מכולם נהגו גם בסעודה.

והראונו כסברא זו בכף החיים שהביא מספר בן איש חי פרשת ראה, דעכשיו לא נהגו לברך שהחיינו על בית ומשום שחוששין לדעת הרשב"א (ב"י או"ח רכג), דלא נהגו לברך שהחיינו על בית אלא עושין סעודת חינוך להודות לה', והיינו כנ"ל דהסעודה היא במקום ברכת שהחיינו ובתורת הודאה.

הבן איש חי לשיטתו בגדר חנוכת הבית

והנה נתבאר לעיל, דאף שיתכן דכו"ע מודו (בבלי וירושלמי וראשונים), דיש מצוה בחנוכת בית, ורק נחלקו אם סיבה לפטור מן המלחמה, מ"מ הרי זה ודאי לכאורה שהמצוה היחידה שישנה בחינוך הבית היא יישוב א"י, ובחז"ל הרי זה לא

אם יש חיוב סעודה גם בחז"ל, ומדוע

והנה נחלקו האחרונים אם נהגו לעשות סעודה בחנוכת הבית אף בחז"ל.

דהמג"א (תקס"ה סק"ה) הביא משו"ת באר שבע שציין לדרשת הירושלמי הנ"ל, דרק בא"י ישנה מצוה דחנוכת הבית ומום יישוב א"י, אמנם בחז"ל אין זה שייך, ועל כן לא נהגו לעשות סעודה שם.

אמנם בשו"ת תורה לשמה (תפ"ד) כתב, שנעלמו מן המג"א דברי השאלות (דרב אחאי גאון בפרשת בראשית ובמדרש תנחומא שם), דאין לחלק בין א"י לחז"ל ובכל מקום הוי סעודת מצוה.

ולכאורה צ"ב, דאף אם כו"ע מודו שיש מצוה בחנוכת הבית בא"י (ורק נחלקו אם פוטר מן המלחמה), מ"מ איזו מצוה יש בחנוכת הבית בחז"ל, שהרי פשוט שאין שום מצוה בהתיישבות בחז"ל, וא"כ על מה נהגו בסעודה בחנוכת הבית בחז"ל.

חקירה משולשת בגדר חנוכת הבית (והסעודה בו)

והנראה בזה, דהנה יש לחקור בגדר חנוכת הבית שנהגו לעשות עם תחילת הדירין ע"י סעודה, ויש להעמיד בזה ג' צדדים:

[א] שהיא סעודה על מצוה - וכמו במילה ובפדיון הבן, שעושה סעודה אחר המצוה להורות השמחה שזכה לקיים המצוה.

[ב] הסעודה עצמה היא חינוך הבית - שכאמור לעיל חינוך הוא לשון התחלה, ומכיון שסעודה היא מניהוגי הבית החשובים, נהגו בו להורות על עצם תחילת הדירין בבית - שבזה שאוכל ועורך סעודה - חשיבא השתמשות ודירין חשובין.

שייך, וא"כ מהו שכתבו מקצת הפוסקים (שו"ת תורה לשמה לבן איש חי ועוד), דאיכא מצוה לערוך סעודה דחנוכה הבית גם בחו"ל, והוי סעודת מצוה, והרי בעצם חינוך הבית והדיורין אין מצוה.

וע"כ צריך לומר דהבן איש חי לשיטתו, דס"ל דסעודת חנוכה הבית אינה כלל סעודה על מצוה, אלא הוי סעודת הודאה על שזכה לנכס חשוב כקרקע ובתורת הודאה וכברכת שהחיינו, וזה שפיר שייך גם בחו"ל, וכן הוא מנהג בגדה.

אכן למג"א (אליבא דהירושלמי) דרק בא"י שייך הך דינא דחינוך הבית ומשום יישוב א"י, ובחו"ל הוי סעודת הרשות, אכתי יש להסתפק אם הסעודה הוי מעשה החינוך בעצמו, או דהסעודה היא על המצוה, ואין הסעודה עצמה גוף החינוך.

ג) דיון בספיקות הג"ל והכרעת ההלכה

א] והנה הבאנו לעיל מחלוקת הפוסקים אם חינוך הבית צריך להעשות מיד עם תחילת הדיורין או דלא שנא.

ויתכן דיסוד מחלוקתם מתלא תלי בזה, דאם הסעודה היא עצמה מעשה החינוך (וכדעת הרד"ק בספר השורשים), אם כן אין כאן מקום לאיחור, דאם לא יעשה סעודתו מיד הרי שכבר התחיל את חינוך

דירתו בדברים אחרים ויצא בהם (וכמו שכתב הרמב"ם, דאף בהכניס חפציו ונעל הוי חינוך).

אמנם הוי סעודה על מצוה (במה שזכה ליישוב בא"י), י"ל שיכול לשמוח ולעשות סעודה גם אח"כ, כל עוד שייכת המצוה וכפי המשמעות הפשוטה ברמב"ם.

ב] ובאופן דומה יש לפשוט הספק אם ניתן לעשות הסעודה דחנוכה הבית שלא בבית.

דאם הסעודה היא גופא מעשה החינוך, א"כ אין מקום לעשותה במקום אחר מלבד הבית בעצמו, אכן אם הוי מעשה הודאה על שזכה לקרקע או על שזכה לקיים מצות יישוב א"י, יש מקום לומר שיכול להודות אף במקום אחר.

ג] ובזה יש להבין לכאורה, מה מקום יש לערוך סעודה דחנוכה הבית אף בחו"ל, ואף בזה יש לדון אם הוי סעודת מצוה.

דאם הסעודה היא גופא מעשה החינוך, י"ל דבחו"ל הוי מעשה הרשות, דסו"ס אין כאן מצוה להדיא בעצם ההתיישובות. אמנם אם הסעודה הוי הודאה וכהמשך או במקום לברכת 'שהחיינו', י"ל דכשם שמעשה ברכת ההודאה דשהחיינו היא מצוה, כמו כן מעשה הסעודה הבא במקום שהחיינו הוי מעשה מצוה, ויש לפלפל בזה.





תגובות הקוראים



מכתב א'

הרב יוסף אביטבול

מח"ס 'שערי יוסף' וש"ס

בני ברק

האם יש חיוב ליזכר את חורבן בית המקדש בשבת

אין בזה את איסור מצד שע"ז נזכרים בחורבן הבית, ויעו"ש למה שציין בהערה מ"ש בספר הדרת קודש לתרץ בזה, ויעו"ש שכתב הרה"ג הנ"ל שיש להקשות עוד שהרי איתא בר"ה דף ל' ע"א ובסוכה דף מא ע"א משחרב בית המקדש התקין ריב"ז שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש ובגמרא איתא מנלן דעבדינן זכר למקדש א"ר יוחנן דאמר קרא כי אעלה ארוכה לך וממכותיך ארפאך נאם ה' כי נדחה קראו לך ציון הוא דורש אין לה מכלל דבעי דרישה, ומבואר שתקנו דרישה לבית המקדש וזה מתקיים בשבת וביו"ט וקשה הרי בשבת קודש אין דין זכר למקדש, וכתב שם שנראה ליישב שיש ב' תקנות א' ההלכה לעשות זכר לחורבן וענינו הוא לזכור את העבר, ב' לעשות זכר למקדש וענינו לבשת את בנין המקדש העתיד יעו"ש עוד.

ולענ"ד לכאורה יש להעיר בדבריו שהרי למעיין היטב בגמ' בבא בתרא דף ס' ע"ב נראה שכל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בבנינה, והרי התם קאי על עשיית אמה על אמה וכו' ומ"מ הענין הוא להתאבל בשביל בנייתה, וא"כ הכא נמי גם שיש פה הגדרות למדניות סו"ס הוא אותו ענין.

ועוד שהרי אנו מזכירים מפני חטאנו וכו' ובע"כ י"ל שיסוד האיסור שאין לשייר

לכבוד הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך וש"ס,

שלו' וברכה

ראיתי קובץ מנורה בדרום שיו"ל בסיוע מכון גם אני אודך שבראשות כת"ר שליט"א קובץ מס' כה לחודש אב תשפ"א.

וראיתי בעמ' טו במאמרו של הגאון רבי שלמה לוי שליט"א רב בית הכנסת תפארת התורה, אופקים, שכתב לדון בדיון זכר למקדש ושם כתב עמ"כ במשנ"ב סימן תקס סק"ה שבשבת קודש אין נוהגים את ההלכה לעשות זכר לחורבן לענין שיור מקום בסעודה, וכתב כן בשם המור וקציעה ושלכן מותר לדינא לעשות סעודה שלימה, וכתב עוד שיש שדנו למה לא לכסות את האמה על האמה בשבת שהרי אין אבילות בפרהסיא, ובהערה ב' ציין למש"כ בספר הדרת קודש לר' יחיאל מיכר היבנער אבד"ק ניונואב שנת תר"ס עמ' כט שנקט שאם באמת כתוב בתוך האמה זכר לחורבן היה ראוי לכסותו, וע"ע גם בשו"ת מהר"ם בריסק ח"ב סימן ח.

וכתב שם הרה"ג הנ"ל שלכאורה יש להקשות איך אנחנו מזכירים בתפילות פעמים רבות את הבית המקדש ומתפללים במוסף ומפני חטאינו וכו' ולמה

קנב

מנורה

הרב יוסף אביטבול

בדרום

מקום בסעודה בשבת מפני שהוא מעשה,
משא"כ באמירה. ויל"ע עוד.

בברכת התורה

הצב"י יוסף אביטבול

מח"ס שערי יוסף ושא"ס

בני ברק

מכתב ב'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

עוד בענין הנץ החמה הנראה

אדמימות החמה, אלא מטעם אחר מתאדמת החמה, ולענ"ד יתכן דהטעם האמיתי הוא משום שבשעת הנה"ח וכמו כן זמן השקיעה החמה נמצאת בקו אופקי ומאוזן ביחס למקום שבו היא מניצה, ובכה"ג מסלול ראיית העין חוצה שטח יותר ארוך של אטמוספירה ואויר, וממילא נוצרת אשליית האדמימות בחמה, אבל אליבא דאמת אין כאן שום אדמימות כמובן.

וממוצא דבר אתה למד שלו יצוייר שההרים הרחוקים שבאופק היו יותר גבוהים באופן משמעותי מאוד [אולי בהרי האלפים הוא כך], הרי שבעה שתנץ החמה מעליהם זה כבר יהיה בגובה רב ומסלול ראיית העין כלפיה יהיה כבר קצת אנכי, וממילא ברור שבכה"ג לא תיווצר אשליית האדמימות, ומאידך גיסא יודה הרה"כ הנכבד שליט"א שזה עדיין יוגדר הנה"ח משום שהרים אלו הם בקצה האופק הרחוק.

א הג"ר אשר פורת שליט"א מו"ל הס' הנפלא 'דרך ישרה' מהגר"ש דבליצקי ז"ל האריך בגליון הקודם להוכיח שהעיקר הברור הוא לנהוג כמנהג הקדמון הפשוט ברוב ישראל להתפלל עם הנה"ח הנראה, ולא עם הנץ הדמיוני האסטרונומי, וגם אני בענ"ד הארכתי בזה שם.

אך מ"מ דבר אחד מדבריו אחור אשיב ריקם במה שטען שטווח הנץ הוא כל זמן שהחמה אדומה, זה לענ"ד אינו מוכרח, חדא דסימן ניכר כ"כ ודאי היה צריך להזכר ע"י רבותינו חכמי הדורות, ועוד (וכנראה שהוא גם הטעם שלא הזכירוהו חכמי הדורות) דהא לכאור' טעם האדמת החמה אינו תלוי כלל במציאות הנץ, כי הלא הנץ אינו זמן אמיתי מצד עצמו כלל, אלא רק הזמן שכעת החמה עולה מעבר לאופק, בסיבובה הקבוע סביב העולם, וכל רגע ורגע יש נץ חדש ברחבי העולם, וא"כ ברור שלא הנץ הוא יוצר



מכתב ג'

הרב מתתיהו גבאי

מח"ס 'בית מתתיהו' וש"ס

ירושלים

בעניין האוכל בפארקים בבין הזמנים אם פסול לעדות

לשקר בעדותו, והתוס' שם הקשו בזה מדברי הירושלמי מעשרות פ"ג ה"ב, בר"ש ברבי הוא אכיל בשוקא חזיה ר"מ אמר לו אין שבח לת"ח לאכול בשוקא, ומשמע דלאחר אין קפידא וכו', ור"ת פירש דאוכל בשוק היינו שאוכל סעודה דפת דגנאי יותר עי"ש, וא"כ נפיק הא דהאוכל בשוק פסול לעדות זהו רק כשאוכל סעודה דפת, שבהכי הוי קביעות בסעודה ופסול לעדות, ובסתם אכילה בשוק לא נפסל לעדות כשאי"ז אכילה דפת.

והנה הרמב"ם פ"א מעדות ה"ה, וכן הבזויין פסולין לעדות מדבריהם, והם האנשים שהולכין ואוכלים בשוק בפני כל העם וכו' עי"ש, ונראה מהרמב"ם דלא חילק בדין אוכל בשוק דפסול לעדות שזהו רק באכילת פת כשאוכל סעודה וכדעת ר"ת, ע"כ ס"ל להרמב"ם דאף בכל אכילה בשוק נפסל לעדות, ולא דווקא פת, וכ"כ הכס"מ שם דאין הכרע בדברי הרמב"ם דס"ל כר"ת, שהרמב"ם סתם דבריו עי"ש, ואולם בב"י חו"מ ס' ל"ד ס"ק ל' הביא מרבינו ירוחם במישרים נ"ב ח"ד שדעת הרמב"ם כר"ת, הא דפסול לעדות באוכל בשוק, זהו רק בסעודת פת, וכתב ע"ז הב"י שם ולא ראיתי בדברי הרמב"ם הכרע לזה עי"ש, והיינו דכיון שהרמב"ם לא חילק להדיא בדין האוכל בשוק שפסול לעדות רק באכילת פת, ע"כ ס"ל שבכל אכילה בשוק נפסל לעדות ולא

לכבוד הקובץ החזק "מנורה בדרום", ולעורך הגאון הנפלא רבי און אברהם הכהן סקלי שליט"א, ראיתי בגליון אב תשפ"א שהאריך הגאון הנפלא רבי אמיר ולר שליט"א מח"ס ירוץ דברו וש"ס נכבדים, בתשובה לידידי הגאון הנפלא רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך וש"ס נכבדים, על שאלותיו הנכבדות והחדשות בעולם התורה, בענין האוכל בשוק. ע"ש בהרחבה.

והנה גם אני זכיתי להאריך בענינים אלו בתשובה לידידי הגר"ג הכהן רבינוביץ שליט"א בעל גם אני אודך, וזה מה שכתבתי לו ב"ה.

אורך ימים ושנות חיים למע"כ ידידי הרה"ג מפורסם לשו"ת רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך, ופרדס יוסף החדש על המועדים, שלום רב.

ראיתי חקירותיו בענייני האוכל בשוק פסול לעדות.

א. בקידושין מ' ע"ב, ת"ר האוכל בשוק ה"ז דומה לכלב, וי"א פסול לעדות, אמר רב אידי בר אבין הלכה כיש אומרים, ופרש"י שם בטעמא דפסול לעדות הואיל ואין מקפיד על כבודו אינו בוש לזלזל בעצמו וליפסל וכ"כ הך טעמא בשו"ת הר"י מיגאש ס' קנט. וברידב"ז פ"א מעדות ה"ה. והיינו דכיון שאינו חס על כבודו אינו נאמן בעדותו ויכול

עיי"ש, ולפז"ר נראה דברי השו"ע דלא חילק שדווקא באכילת פת נפסל לעדות דס"ל לשו"ע דה"ה בסתם אכילה נפסל ולא דווקא בסעודת פת, וכן נראה שנקט החזו"א כמובא בס' מעשה איש ח"ה עמ' ל"ב, דאף באכילת תירס בשוק הוי בכלל אוכל בשוק עיי"ש, וע"כ ס"ל להלכה שלא דווקא פת, וה"ה פירות וכיו"ב נפסל לעדות.

ב. אם בעי אכילה בפני כל העם דווקא

הרמב"ם דנפסל באוכל בפני כל העם היינו שוק שיש בו ריבוי עם, ובהכי תירץ הרמב"ם קושיית התוס' מהך ירושלמי שלת"ח גם בפני מקצת עוברים ושבים לא יאכל וכע"ז כתב בס' פנים במשפט ס' ל"ד ס' י"ח, שלת"ח לאו דווקא בשוק עצמו אלא אף בקרן זוית ובחצר הפתוח לרה"ר עיי"ש.

וכיו"ב כתב בס' טל תורה להגר"מ אריק קידושין מ' ע"ב שם לתרץ קושיית התוס' מהירושלמי, די"ל דרק בשוק דשכיחי רבים נפסל לעדות ולא בשדה דלא שכיחי רבים אין קפידא רק לת"ח עיי"ש, וכ"כ בחי' היעב"ץ קידושין מ' ע"ב שם, דיש לחלק בין שוק שבני אדם מצויין בו, לשוק שאין בנ"א מצויין שם כ"כ דאעפ"כ אין שבח לת"ח עיי"ש, ואולם הב"ח חו"מ ס' ל"ד אות ל' הביא להב"י שחילק בין שוק בפני כל העם, לשוק שאין בו אלא מקצת עוברים ושבים, וכתב ע"ז ולא נהירא, אלא כל שוק שווה כיון דרבים בוקעים בו ולא נאמרו דברי חז"ל לשיעורים עיי"ש, הרי שס"ל לב"ח דאין לחלק בין שוק שיש בו רבים לשוק שיש בו מקצת אנשים שלא נאמרו דברי חכמים לשיעורים, ועמש"כ בזה בשו"ת הרב"ז ח"א ס' כ"א או"ב, ובשו"ת דברות אליהו ח"ו ס' צ"ד ובשו"ת דבריך יאיר ח"ב ס' ל"ד, ואולם הסמ"ע חו"מ ס' ל"ד ס"ק מ"ד, הסכים להך

דווקא פת וכש"נ, ואולם בס' פנים במשפט ס' ל"ד ס' י"ח אות ל"ו נקט בדעת הרמב"ם כדעת ר"ת עיי"ש, וכן בס' עבודת המלך פ"ה מעדות ה"ב עיי"ש וע"ע בס' בחוקותיך אשתעשע מערכת האלף עמ' ז'.

והנה בשו"ע חו"מ ס' ל"ד ס' י"ח, הבזוויים פסולים לעדות מדבריהם והם האנשים שהולכים ואוכלים בשוק בפני כל העם וכו'.

והנה הרמב"ם פ"ה מדעות ה"ב, כתב כשהחכם אוכל מעט זה הראוי לו, לא יאכלנו אלא בביתו על שולחנו ולא יאכל בחנות ולא בשוק אלא מפני צורך גדול כדי שלא יתגנה בפני הבריות עיי"ש, הרי שהרמב"ם הביא דין הירושלמי הנ"ל דת"ח לא יאכל בשוק, וא"כ צ"ע מה שהקשו התוס' הנ"ל, דמשמע דרק בת"ח יש לו להקפיד באכילה בשוק ולשאר כל אדם שרי, והרמב"ם בהל' עדות דהאוכל בשוק פסול לעדות ולא דווקא בת"ח, וכתב הכס"מ פ"א מעדות ה"ה שם, דס"ל להרמב"ם הא דאמרי' פסול לעדות היינו באוכל בפני כל העם אבל אם אוכל בשוק שאין בו רוב עם אלא קצת עוברים ושבים לא מיפסיל, והיינו ההיא דירושלמי דאינו שבח לת"ח יעו"ש, הרי שהרמב"ם דקדק בלשונו בהל' עדות, במש"כ בדין האוכלין בשוק פסול לעדות זהו דווקא כשאוכל בפני כל העם, אבל אם אין אוכל בפני כל העם אלא מקצת עוברים ושבים לא נפסל, ורק שבח לת"ח גם במקצת עוברים ושבים שלא יאכל, וא"כ להכי כתב הרמב"ם בהל' עדות דלא נפסל לעדות אוכל בשוק אלא בפני כל העם, שזהו שוק המלא באנשים ובוה נפסל כשאוכל דאין לו בושת לזלזל בעצמו, ואם אוכל במקום שיש רק קצת עוברים ושבים לא נפסל, ולהכי כתב

חילוקא דלא נפסל אלא כשאוכל בפני כל העם עיי"ש.

חיים אות ל"ג יעו"ש, ובס' אוצר המשפט ח"ב ס' ל"ד ס' י"ח עמ' רפ"ז.

וראיתי בשו"ת שיח יצחק ח"א ס' תע"ט, דכתב ויל"ע ג"כ אם בלילה נאמר האי דינא אם אוכל בשוק פסול לעדות אם הקפידא כאשר רואים אותו, וממילא בלילה ליתא, ונפק"מ כגון אור לי"ד שאינו רוצה לאכול בביתו הברוק כבר מחמץ, או שהקפידא לפי שהוא בשוק אף בלי רואה אותו אסור יעו"ש, ולכאור' ה"ז תליא במש"כ הכס"מ בדעת הרמב"ם, שנפסל לעדות דווקא אוכל בשוק בפני כל העם, ובאוכל בשוק שיש בו רק מקצת עוברים ושבים לא נפסל, א"כ אם אוכל בלילה כשאין רואים אותו לא נפסל, ולדברי הב"ח שלא נתנו חכמים דבריהם לשיעורים א"כ לכאור' גם באוכל בלילה אף שאין רואים אותו אולי יפסל, ועי' מה שהשיב בזה הגר"ח קנייבסקי בס' דולה ומשקה עמ' ק"ז עיי"ש, ומש"כ בקונ' שלמי

וחידוש כתב בס' מאזנים למשפט חו"מ ס' ל"ד שם, בדעת הרמב"ם שיש לחלק בין אם אוכל בשוק בפני אנשי עירו המכירים אותו שבהכי נפסל לעדות לבין אוכל בפני אנשי מקום אחר שאין מכירים אותו שבהכי לא נפסל לעדות עיי"ש ולא מצינו כן בפוסקים לחלק כן, ואולם בס' פסקי הלכות יד דוד ח"א אות ר"כ כתב, ולדעתי דברים אלו תליא במנהג המקום שעיקר פסולו מחמת שאינו מקפיד על בושותו, ויכולים להבין בעת מעשה איזה בושות מרובה ואיזה בושות מועט, והכל כפי ראות עיני הבי"ד בעת מעשה לפי מנהג המקום עיי"ש, הרי שתליא באיזה בושות הוא, וא"כ כשאוכל בפני אנשים שאינם מכירים אי"ז בושות לו ולא נפסל לעדות והכל תליא בדרגת הבושות וצ"ע.

ג. אם בעי הולך ואוכל ולא יושב

והנה הב"ח חו"מ ס' ל"ד אות ל', כתב בדעת הרמב"ם הנ"ל שבא לתרץ קר' התוס' הנ"ל, וס"ל לרמב"ם דאינו פסול לעדות אלא בדאית ליה תרתי, דאוכל בשוק בפני הכל וגם בשעת אכילה הולך ואוכל ואינו יושב במקום אחד, והך דירושלמי אינו אלא ביושב בשוק במקום אחד ואוכל, דלאחר אין קפידא ולת"ח אינו שבח עיי"ש, הרי שס"ל לב"ח בדעת הרמב"ם דאין האוכל בשוק נפסל לעדות אלא כשהולך ואוכל בפני כל העם, וכשיושב ואוכל לא נפסל ורק ת"ח יקפיד בזה, וכן חילק היעב"ץ בקידושין מ' הנ"ל, בין הולך בשוק ואוכל דרך עראי, לבין יושב ואוכל דרך קבע עיי"ש, וכ"כ באורים ותומים ס' ל"ד באורים ס"ק ל"ח לחלק כן בין עומד והולך ליושב עיי"ש, וכ"כ בשו"ת

הרב"ז ח"א ס' כ"א או"ב עיי"ש וכן בשו"ת אפרקסתא דעניא ח"א ס' קע"ז אות ג' ובשו"ת חוקי חיים ס' ל"ג להגר"א שלזינגר תמה בחילוק זה, דכל הטעם דאוכל בשוק נפסל משום שאוכל בפרהסיא לעיני כל ישראל א"כ מה לי הולך ומה לי יושב דכיון שאין מקפיד על כבודו ואין לו בושות פנים נפסל לעדות עיי"ש.

אמנם י"ל בזה, דהא הרמב"ם בהל' עדות הנ"ל כתב להדיא, וכן הבזויין פסולים לעדות, והם האנשים שהולכים ואוכלין בשוק עיי"ש, הרי מדוקדק להדיא בדברי הרמב"ם דלא נפסל לעדות אלא כשהולך ואוכל ובהכי הוי בזוי, והיינו כיון שאמרו האוכל בשוק דומה לכלב, כמו הכלב

דרכו להיות הולך ואוכל בשוק, ה"ה אדם לא נפסל לעדות אלא באכילה בדרך בזויה כמו הכלב שהולך ואוכל, ולהכי ס"ל להרמב"ם דלא נפסל אוכל בשוק אלא כשהולך ואוכל כמו הכלב, דאז נהפך לאדם בזוי שנפסל לעדות, ומצאתי כע"ז שביאר בדעת הרמב"ם בס' אור אברהם להגר"א גורביץ ת"ת ס' י"ח ע"ש, ואולם בקונ' שלמי חיים אות ט"ז הביא מהגר"ח קנייבסקי אם יש חילוק באוכל ויושב במקומו דלא נפסל, וכתב לו אין חילוק ע"ש, ולהנ"ל כ"כ הב"ח בדעת הרמב"ם, וגם בשו"ע הנ"ל בדין אוכלין בשוק דפסולים כתב דאנשים שהולכים ואוכלים ע"ש, וא"כ י"ל שזהו רק באכילה בדרך הליכה ולא כשעומד. ועי' עוד בס' עינים למשפט קידושין מ' שם בהך חילוקא.

והלום ראיתי בס' שלום יעקב להגר"ח סופר ס' כ"ה שהביא מה ששמע מבעל האור לציון זצ"ל באותם אלו שאוכלים במסעדות הנמצאות ברחוב והשלחנות מניחים ברחוב ממש אם פסולים לעדות והשיב דלא חשיב כאוכל בשוק, וכמדומני שראיתו מהא דתנן במסכת מעשרות פ"ג מ"ה יעו"ש, ולמש"כ הב"ח בדעת הרמב"ם שלא נפסל אוכל בשוק לעדות, אלא בהולך ואוכל, א"כ ביושב ואוכל בשוק לא נפסל, וה"נ באוכל במסעדה, וכ"כ בשו"ת יוסף לקח ס' נ"ב עפ"ז שלא נפסל לעדות באוכל במסעדה כיון שיושב ואוכל ולא הולך, ובשו"ת שערי יושר ח"ד ס' ל"ט בתשו' למע"כ, כתב על מסעדה הפתוחה לרה"ר לא נפסל לעדות כיון שהיו רשות פרטית המיוחדת לאכילה ע"ש, ולהנ"ל י"ל אף במסעדה ברה"ר אם יושב ואוכל, למש"כ הב"ח דלא נפסל אלא בהולך ואוכל א"כ כשיושב ואוכל לא נפסל, ובשו"ת אבני ישפה ח"ו ס' קמ"ג ענף ג', נשאל בזה אם נפסל

לעדות כשאוכל במסעדה הפתוחה לרה"ר ואוכל ברחוב, וכתב שאינו נפסל שמא הלכה כהתוס' הנ"ל, שרק בחוטף ואוכל נפסל, וכן שהיו מקום המיוחד לאכילה אף שהוא ברחוב, אין איסור ע"ש, ובשו"ת מציון תצא תורה ח"א תשו' תשי"ג אם מי שאוכל במסעדה ברחוב נפסל לעדות קידושין, והשיב לא. ולמש"נ י"ל שרק בהולך ואוכל נפסל ולא ביושב ואוכל וכמש"כ הב"ח בדעת הרמב"ם, וכ"כ בס' ויען שמואל ח"ט עמ' תרי"ד כתב עפ"ז גם באכילה בפארקים בישיבה לא נפסל לעדות שא"ז הולך ואוכל ע"ש, ומש"כ בשו"ת דבריך יאיר ח"ב ס' כ"א בעניין אכילה במסעדה ובקונ' שלמי חיים אות ל' ובשו"ת חוקי חיים ס' ל"ג, ובספר גם אני אורך תשובות הגר"ר יקותיאל ליברמן, סימן קנ"ה, ובקובץ שואל ומשיב ח"ג ס' ס"ו, וע"ע בשו"ת אבני דרך ח"ז ס' קפ"ו, ובשו"ת דברות אליהו ח"ו ס' צ"ד ובס' חשוקי חמד ברכות נ' ע"א ובספר משפט העדים עמוד קכ"ו ובשו"ת שאלת שלום ח"א ס' ס"ט, ובס' תורת חכם ח"ב פכ"ד ס' תק"מ, וע"ע בשו"ת מחקרי ארץ ח"ו חו"מ ס"ב ע"ש. ובס' משפט הכתובה ח"ו פנ"ב עמ' שכ"ה.

ובהכי י"ל נפק"מ במה שחקרת באכילה באוטובוס אם שרי לאכול, או שהיו כאוכל בשוק ובשו"ת שערי יושר ח"ד ס' ל"ט כתב למע"כ להקל כיון שהוא מקום סגור, ובקונ' שלמי חיים אות כ"ט השיב הגר"ח קנייבסקי על אכילת פת בנסיעה אם שרי והשיב כן ע"ש, ולהנ"ל י"ל אם יושב ואוכל לא נפסל וכמש"כ הב"ח, ואולם י"ל דבזה דקיי"ל בקידושין ל"ג ע"ב דרכוב כמהלך דמי, ומה"ט צריך לקום בפני רבו כשרבו רוכב על החמור, ועי' בט"ז יו"ד ס'

רמ"ב ס"ק י"א ובס' תורת חכם ח"א פ"י ס' קנ"ז יעו"ש, ובס' דעת נוטה ח"א תשו' תמ"ג ובס' קימה והידור פ"ג ס"ט, ומש"כ בשו"ת משנת יוסף ח"ח ס' כ"ד ובשו"ת דברי בניהו חכ"ה ס' נ', ובס' קנה חכמה פ"ו מת"ת ה"ד, מ"מ י"ל כיון דעיקר טעמא דאוכל בשוק משום דאין לו בושט כשהולך ואוכל בשוק, באכילה באוטובוס אף אם נימא דרכוב כמהלך, ל"ה בדרך ביזוי כמו שהולך ואוכל בשוק, ובאוטובוס יהא שרי, דאי"ז כדרך הבזויים, וכ"כ בס' מעדני יו"ט ח"ב ס' נ"ח, וכן הביא בשו"ת ושננתם לידידי הגרמ"ד שמואלי חו"מ ס' ל"ד אות נ"ח בשם בעל

האור לציון זצ"ל שמותר לאכול במכונית, וכן ראיתי למו"ר מרן הגרב"ד פוברסקי [כשנסעתי עמו למסע ארוך בעיר נתניה] שאכל במכונית ירקות, כשהמכונית חנתה ברה"ר, ועי' מה שהשיב הגר"ק בס' עלי שיח עמ' רע"א ובס' דרך שיחה ח"א עמ' תקפ"ז, ומה שהשיב מרן הגר"א"ל שטיינמן זצ"ל בס' כשחר אורך פ"א אות כ"ג, ועי' בשו"ת דודאי אשר ח"ג ס' כ"ב בשם הגריש"א זצ"ל דאוכל באוטובוס לא נפסל עיי"ש. ובקונ' בכל דרכיך עמ' צ"ד בשם הגר"ש דבילצקי זצ"ל ובשו"ת שבט הקהתי ח"ו ס' תס"א.

אם בעי שיאכל בקביעות ליפסל לעדות

והנה הערוך השולחן חו"מ ס' ל"ד ס' י"ח, כתב וכן הבזויים פסולים לעדות מדרבנן והם אנשים שהולכים ואוכלים ברחוב תדיר אכילת קבע בפני כל העם עיי"ש, ונראה מדבריו דלא נפסל לעדות אלא כשאוכל בקביעות בשוק ואם אוכל פעם אחת לא נפסל, ורק כשאוכל תדיר, וכן בס' פנים במשפט חו"מ ס' ל"ד ס' י"ח, שדווקא הרגיל בכך נפסל לעדות אבל אם אכל פעם אחת באקראי לא נפסל בכך לעדות עיי"ש, ואולם הב"ח חו"מ ס' ל"ד אות כ"ט לדעת ר"ת הנ"ל נפסל אף בפעם אחת כשאכל סעודת פת בשוק עיי"ש, ובס' שדה יצחק קידושין מ' ע"ב שם תירץ עפ"ז קו' התוס' מהירושלמי במעשרות דנראה דרק שבח לת"ח שלא יאכל

בשוק, דהא דאוכל בשוק פסול לעדות, הוי כשדרכו בכך לאכול בשוק אבל כשאוכל פעם אחת דרך מקרה אין קפידא אלא בת"ח ושכ"כ המהרי"ל בנתיבות עולם נתיב דרך ארץ פ"א עיי"ש וכ"כ מדנפשיה לתרץ קו' התוס' בס' שלום יעקב ס' כ"ה יעו"ש, ובשו"ת דברות אליהו ח"ו ס' צ"ד, ובשו"ת דברי בניהו ח"ה חו"מ ס' כ"ו אות ו' נפק"מ עפ"ז להלכה עיי"ש, ואולם בשו"ע והרמב"ם לא הזכירו הך כללא דאוכלים ברחוב תדיר, ונראה דאף בפעם אחת כשאוכל נפסל לעדות וכדעת הב"ח הנ"ל, ועיין מה שכתב בספר גם אני אורך תשובות הגרמ"ש דין, ח"א סימן כ"ז אות ב' יעו"ש.

ד. שתיה בשוק

ובתשו' שיח יצחק ח"א ס' תע"ט כתב, ונסתפקתי במש"כ הרמב"ם והשו"ע שהאוכל בשוק פסול לעדות, אם גם השותה בשוק בכלל זה, מאחר שקיי"ל שתיה בכלל אכילה, וכתב להוכיח מגמ' ברכות נ"ד

ע"א עיי"ש, [ועי' עוד בשו"ת שיח יצחק ח"א ס' ר"צ בשתיה עיו"כ אם הוי בכלל אכילה למצות אכילה עיו"כ, ומה שציינתי בזה במועדי הגר"ח ח"ב תשו' צ' עיי"ש]. וראיתי בקונ' שלמי חיים אות כ"ו, דכתב להוכיח

גדולי ישראל שותים בשוק, וככל הנראה כוונתו להגר"מ זמבה הי"ד והגרי"ש כהנמן זצ"ל הולכים ביחד עם כוסות שתיה, ויעו"ש אם הוי לרפואה עי"ש, ובס' אוצר המשפט ח"ב ס' ל"ד ס' י"ח עמ' רפ"ז פשיט"ל דשרי שתיה בשוק דאי"ז בושת וכמו שת"ח שותה בשיעור לרבים עיי"ש.

אולם יל"ד בדברי המאזנים למשפט דאין המסדר"ק טועם מהיין משום דהוי כאוכל בשוק, כיון שהוי שתיית מצוה על הכוס, בהכי כתב לדון בשיח יצחק ס' תע"ט הנ"ל, בכהן האוכל חלה בשוק או תרומה דהוי אכילת מצוה ומקרי עבודה כמבו' בפסחים ע"ב ע"ב, אם יאכל תרומה בשוק כשאין לו מקום אחר עי"ש, ובס' חשוקי חמד זבחים ל"ב ע"א ובקונ' שלמי חיים אות ל"ב מש"כ בזה, וא"כ אם נימא דשרי אכילת מצוה בשוק, מש"ה שרי שתיית יין מכוס ברכת קידושין שהוי מצוה בשתיה, ומש"ה שרי אף בשוק.

ונפק"מ עפ"ז באכילה בסוכה הפתוחה לרה"ר אם הוי בכלל אוכל בשוק, וה"ז תליא במש"כ לעיל בעניין אכילה במסעדה הפתוחה לרה"ר, אולם למש"כ השיח יצחק, די"ל שיהא שרי אכילת מצוה ברה"ר, ה"ה אכילה בסוכה ברה"ר, כיון שמקיים מצוה באכילת סוכה יהא שרי וצ"ע.

וראיתי בקובץ אליבא דהלכתא גליון כ"ח עמ' כ"ד, שנשאל מרן הגר"ח קנייבסקי בזה"ל, ונסתפקו בדין איסור אכילה בשוק, אם זה קיים גם שאין ניכר בחוץ אכילתו כגון שמוצץ סוכריה וכיו"ב או לא, והשיב גם שאין ניכר אין לעשות, והנה כיו"ב השיב מרן בספרי מועדי הגר"ח ח"א תשו' תק"ד, אם מותר למצוץ סוכריה חוץ לסוכה למקפידים אכילת עראי חוץ לסוכה והשיב מרן להחמיר עי"ש, וא"כ ס"ל למרן שמציצת

ממש"כ בשו"ת מאזנים למשפט ס' י"ב בטעם שהמסדר קידושין מברך על הכוס ואינו שותה ממנו ורק נותן לחתן וכלה לטעום, וכתב המאזנים למשפט, דהטעם מכיון שנהגו להעמיד את החופה ברחוב כמבו' באהע"ז ס' ס"א, א"כ המסדר קידושין אין טועם בשוק, ורק החתן והכלה אין קפידא לשתות עראי עי"ש [ובעיקר הדבר אם ישתה מהיין המסדר קידושין, עיין מה שציינתי בספר גם אני אורך מתשובתי, ח"ב סימן כ' אות י"ז בהנהגות הגרב"ד פוברסקי עי"ש וכן בקונ' אהל יעקב שבע ברכות עמ' פ"ט ובקובץ שבט הכהונה חלק ח' עמ' מ"ו], וא"כ חזינן דס"ל להמאזנים למשפט דליכא חילוק בין שתיה לאכילה, וגם שתיה בכלל אכילה עי"ש, ומש"כ ע"ד המאזנים למשפט בשו"ת מנחת שלמה ח"א ס' י"ח הערה 7 דע"כ אי"ז כשתיה בשוק שגם הקידושין הם בשוק, ובקידושין י"ב ע"ב דרב מנגיד אמאן דמקדש בשוקא יעו"ש.

ואולם יש לדחות ההוכחה מדברי הגר"ז סורוצקין במאזנים למשפט דס"ל דשתיה בכלל אכילה לענין פסול עדות, דכיון שהמסדר קידושין מקדש על היין, בהכי י"ל אף אם נימא דשרי לשתות מים בשוק ואי"ז בכלל אוכל בשוק, לענין שתיית יין כתב בשיח יצחק הנ"ל די"ל דלכו"ע יהא אסור לשתות בשוק משום דחשיבא טפי, וא"כ מש"ה ס"ל להמאזנים למשפט דשתיית יין הוי בכלל אוכל בשוק, ואין מוכח לשתיית מים שהוי בכלל שתיה בשוק כמו באכילה, ועמש"כ עוד בשתיית מים בשוק בשו"ת אבני דרך ח"י ס' ט"ז, ובספר גם אני אורך תשובות הגרמ"ש דיין, ח"א סימן כ"ז עי"ש, ובשו"ת דודאי אשר ח"ג ס' כ"ב, ובספר גם אני אורך תשובות הגר"מ חליוה, חלק ו' סימן ל"ה, הביא למה שהתפרסם תמונה של

שאינן לו בושת ואיכא חשש משקר תו אין נאמן בעדות והוי ספק איסור, ולמש"כ רש"י ביבמות פ"ח ע"ב שע"א נאמן באיסורים דנאמן דסמכין עליו כ"ז שלא נחשד עיי"ש א"כ כשראה אותו אוכל בשוק ואין לו בושת א"כ חשוד בשקר ונפסל לעדות ועי' בס' אוצר עדות באיסורין פ"א ס"א מה שהאריך בהא דע"א נאמן באיסורים. ומצאתי בשו"ת דודאי אשר ח"ג ס' כ"ב דכתב בע"א נאמן באיסורים כאשה שנאמנת נדה שסופרת לעצמה כמבוי' בכתובות ע"ב ע"א, אם אוכלת בשוק פסולה לעדות אף לעניין זה יעו"ש.

וכיו"ב הסתפק בס' שלום יעקב ס' כ"ה להגרי"ח סופר, במי שפסול לעדות מעיקרא כאשה, אם מותר לה לאכול בשוק, ואם תהא נאמנת למה שהיא נאמנת כעדות עגונה, די"ל דאחר שהכשירה לעדות זו, אע"פ שהיא פסולה מעיקרא מה יוסיף כח לפוסלה בזה שאוכלת בשוק עיי"ש, ואמנם מצינו בגיטין פ"ט ע"א באשה האוכלת בשוק הוי פריצות ויכול בעלה ליתן גט מדינא דמצא בה ערות דבר, והיעב"ץ שם הקשה מ"ט נחשב אכילתה בשוק לפריצות ומצינו שאוכל בשוק פסול לעדות ולא שהוי פריצות עיי"ש, ומש"כ בזה בגילויני הש"ס להגר"י ענגיל קידושין מ' ע"ב בזה.

ו. וחדוש עצום כתב בתשו' חוקי חיים להגר"א שלזינגר ס' ל"ג, שבזמן הזה אין אוכל בשוק נפסל לעדות, ורק בזמנים שהיה בושא לאכול בפרהסיא, וכשאוכל ברחוב מראה שהוא עז פנים ואין לו בושת ובזה"ז שכך הוא הרגילות שוב אין בזה ביזוי עצמי וי"ל שלא נפסל לעדות, וכמו הרבה דברים שנשתנו עם הזמן עיי"ש, והניף ידו בזה בספרו אתקינו סעודתא ס' ס"א יעו"ש, והן אמנם דכתב בס' מאמר מרדכי ס' ק"ע ס' כ"ב, מרדכי ס' ק"ע ס' כ"ב, דהרבה דינים

סוכריה בכלל אכילה חוץ לסוכה, וה"ה לדין אוכל בשוק, ואולם בשו"ת דברי בניהו ח"ה חו"מ ס' כ"ו כתב להקל למצוץ סוכריה בשוק אף לת"ח, ובקונ' שלמי חיים [שנעזרתי בו] אות מ"ג מש"כ בזה, ואכן בס' כל משאלותיך עמ' רפ"ד ששאל הגר"א מן להגר"ח ק, במציצת סוכריה אם זה בכלל אוכל בשוק, וסיפר שבקטנותו יצאו הגר"ח ק והחזו"א לרחוב ומצץ הגר"ח ק סוכריה וא"ל החזו"א ע"ז אוכל בשוק עיי"ש [נחזינן שס"ל לחזו"א להחמיר אף בקטנים, ובס' מעדני יו"ט ח"ב ס' נ"ח כתב לעורר לחנך קטנים שלא יאכלו בשוק], וא"כ זהו מקור דברי הגר"ח ק להחמיר אף בסוכריה בשוק, וכן מחוץ לסוכה שהוי בכלל אכילה, ועי' בשו"ת רבבות אפרים ח"ז ס"ד לעניין מציצת סוכריה קודם קידוש עיי"ש ובשו"ת אבני דרך חי"ד ס' ל' עיי"ש, ועי' בס' נזר החיים עמ' קע"ח, ועמ"ש"כ בזה בס' ויהי בנסוע עמ' ר"ד בעניין אכילת סוכריה בשוק, ואולם לעניין אכילת מסטיק בשוק, נראה טפי שיפסל לעדות שאין הדרך באכילת מסטיק בשוק ואין לו בושת והוי זלזול בכבודו, דמה"ט נפסל לעדות, ועי' בס' בחוקתין אשתעשע מערכת האלף עמ' ז' בעניין מפצח גרעינים אם נפסל לעדות, ובקונ' שלמי חיים אות מ"ד השיב ע"ז הגר"ח ק שהוי דברים של בזיון ושפיר נפסל עיי"ש, ובאות כ"ח שם הביא מהגר"י זילברשטיין באכילת קרטיב או איגלו שהוי כבזיון ממש עיי"ש.

ה. וילהס"ת במאי דקיי"ל ע"א נאמן באיסורים כמבוי' בגיטין ב' ע"ב, ופרש"י שם שהאמינה תורה על כל אחד מישאל על הפרשת תרומה, ועל השחיטה והניקור הגיד והחלב עיי"ש, וברש"י חולין י' ע"ב מש"כ. וא"כ אם ראה אדם שאכל בשוק, ומעיד לו על השחיטה אם כשר לעדות, ולכאור' כיון

והשו"ע הנ"ל, דאוכל בשוק פסול רק מדרבנן, ומה"ת כשר לעדות, א"כ מה"ת הוי קידושין ע"י עדותו, אף שאוכל בשוק, וכמב' בשו"ע אהע"ז ס' מ"ב ס"ה דפסול עדות מדרבנן הוי ספק קידושין עי"ש, אמנם יצטרכו לבדוק לכתחילה על עדי הקידושין שלא אכלו בשוק וכמש"כ בס', ואולם בס' משכן העדות ש"ה, נקט בדעת רש"י דפסול הבזויין לעדות באוכלין בשוק, שאין להם בושת, י"ל שפסולים מדאורייתא יעו"ש, וא"כ עפ"י דצ"ע מ"ט לא מצינו בפוסקים לפסול עדי קידושין שאכלו בשוק ועי"ז לפסול הקידושין, אם נימא שאוכל בשוק פסול מה"ת, ועמש"כ בשו"ת דודאי אשר ח"ג ס' כ"ב.

ואולם י"ל עוד עפמש"כ בס' ראש יוסף חו"מ ס' ל"ד אות ס', דאין לפסול עד שאכל בשוק א"כ אמרו לו שפסול אם יאכל והיינו שיתרו בו קודם שאוכל שיפסל לעדות עי"ש ובס' משפט צדק ס' ל"ד ס' י"ח ס"ק פ"ח יעו"ש, ובקונ' שלמי חיים אות י"ט, וא"כ כיון שלא התרו בו קודם שיפסל קודם שאכל לא נפסל לעדות, ובשו"ת דודאי אשר ח"ג ס' כ"ב כתב די"ל דלא נפסל לעדות כשאוכל בשוק משום דמוריא היתרא ומורי איניש התירא לעצמו עי"ש, ואולם ידוע המעשה בבעל השואל ומשיב שראה מחלון אדם שאכל בשוק, ושלח עמו מכתב לעירו למרא דאתרא שם, וכתב לו שראה אותו אוכל בשוק ופסול לעדות ומובא בשו"ת משנה הלכות חט"ו ס' ס"ב עי"ש, ומש"כ בזה בשם הגר"י זילברשטיין בקונ' שלמי חיים עמ' 121 עיי"ש.

בברכת התורה

מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו וש"א"ס

ירושלים

השנויים בס' ק"ע בדיני דרך ארץ נשתנו, שהדברים משתנים לפי הזמן והשעה וכיון שפשט המנהג שלא להקפיד בהרבה דברים אין לחוש עי"ש, אולם בס' ועלהו לא יכול עמ' ק"ז מובא בשם בעל המנחת שלמה זצ"ל, שאף שהנהגת דרך ארץ משתנים בכל דור, אולם דברים שהביאום חז"ל נשארים לדורות, ואיסור לאכול בשוק גם אם היה דרך רוב האנשים לאכול בשוק יימשך איסור זה עי"ש, וכן פשיט"ל בשו"ת משנה הלכות חט"ו ס' ס"ב, דאף אם רוב העולם עושין כן, וכתב ואם השוק מלא רעבתנים ונכנסים למקום אחד גרגרנים רעבתנים ופרוצים הרבה אכתי אי"ז עושה הרעבתנים למכובדים אלא לחבורה אחד גרגרנים רעבתנים ופרוצים ונפסלים אליבא דכו"ע יעו"ש, ובקונ' שלמי חיים אות כ' שכן ס"ל למרן הגר"ח קנייבסקי יעו"ש, ומש"כ בס' אוצר המשפט ח"ב עמ' רפ"ו דאם מנהג המקום לאכול בשוק לא נפסל לעדות עי"ש וכן בשו"ת דבריק יאיר ח"ב ס' ל"ד כיון שבזה"ז רגילי אינשי לאכול בשוק ולא מיחזי להו כבזויין לא מיפסלי לעדות מחמת כן עי"ש, ובס' משפט הכתובה ח"ו פנ"ב עמ' שכ"ה, ושאלתי להגר"א נבנצאל אם האוכל בשוק בזה"ז כשר לעדות, כיון שנפרץ, וכתב לי כשר.

ולכא' יש להוכיח בזה ממה שלא מצינו בדברי הפוסקים ובספרי השו"ת, שטרחו הרבה לפסול קידושין ע"י פסילת העדים, ולא מצינו שפסלו העדים משום שאכלו בשוק, וזה דבר המצוי אנשים שאכלו בשוק ועי' בחי' היעב"ץ גיטין פ"ט ע"א דכתב דאין נזהרין בזה באכילה בשוק יעו"ש, וא"כ מ"ט לא מצינו שפסלו העדים משום שאכלו בשוק, ועי"ז לפסול הקידושין, ולכא' יהא מוכח כמש"כ החוקי חיים, כיון שכבר נפרץ לאכול בשוק אי"ז פוסל לעדות, אולם יש לדחות, כיון שכתבו הרמב"ם

מכתב ד'

הרב יאיר דלויה

הר ברכה

בגדרי הוצאת אש חדשה ביו"ט

הקדמה

נזרו תהא על רישיה, ויאיר עינינו במאור תורתיה. אכיו"ר. שנשא ונתן עמי בשאלות שעלו לי במהלך הסוגיה, תהא משכורתו מעם ה' שלימה.

ואודה עוד להרה"ג והחכם המופלא, שעיונו עמוק ופריז מתוק, ומימיו קרים על נפש עייפה, אשר נשא ונתן עמי בדעתו הרחבה, בהחיא הסוגיה, ובמיוחד בזמן הקורונה, עקב פרסום פסק הזום הידוע, נשא ונתן עמי כיד ה' הטובה עליו, מו"ה יוסף פרץ שליט"א, הגומל חסדים טובים לעמו ישראל, עליו אין גומרין ההלל, ויברכו הגומל, לחייבים טובות, יברכו ה' ויראהו נפלאות.

הלכ"ד ע"ה יאיר דלויה ס"ט

בגליון הקודם עסק בסוגיה זו הרה"ג עמנואל מולקנדוב, וצידד עוד לאסור איסור על מי שהיה אנוס ולא הייתה לו האפשרות להוציא האש מערב יו"ט, שאסור לו להוציאה ביו"ט, וטיפח איסור זה מכמה צדדים, וקיבלו בשתי ידיים. ולי הצעיר נראה להצדיק את הצדיק הרב בית מועד, ולהקל בזה, כאשר יראה לנכון המעיין בדברינו.

אודה למר אבי החה"ש המופלא המעיין אשר יקלע לשערה לא יחטיא, ודבריו ישרו עם אל, וסברתו לא תנשה, מו"ה רפאל משה, נטריה רחמנא ויפקיה, וציץ

(א) מקור הדין:

שממציא יש מאין, ודמי לבורא. וכן דעת כמה ראשונים, שהמצאת יש מאין אסורה כיוון שדומה למלאכה וכן נקט הרע"ב בפירושו. וכ"מ מעור ראשונים כרא"ה ומאירי שם, ועוד.

במשנה שנינו: "אין מוציאין את האור לא מן העצים ולא מן האבנים ולא מן העפר ולא מן המים" וכו'. ובגמרא שם: מאי טעמא משום דקא מוליד ביום טוב". ופירש"י במשנה: "משום דמוליד" והיינו

(ב) שיטת הרמב"ם והראב"ד:

והראב"ד ז"ל בהשגותיו כתב: "ויאמר מפני שהוא מוליד ואין כאן הכנה והא הטעם שמפרש בגמרא". מוכח מדבריו שנקט "ואין כאן הכנה" שמשום נולד קאתי עלה.

אולם הרב המגיד דחה את השגת הראב"ד, וז"ל:

הרמב"ם (הל' שביתת יו"ט פ"ד ה"א) כתב: "**אין** מוציאין את האש לא מן העצים ולא מן האבנים ולא מן המתכות... כל זה וכיוצא בו אסור ביום טוב. שלא הותר ביו"ט אלא להבעיר מאש מצויה, אבל להמציא אש אסור שהרי אפשר להמציא אותה מבערב".

להשגת הראב"ד, הרי הדבר פשוט, שמה שאמרו בגמ' משום דקא מוליד זה אינו במובן של "נולד" שאסורה השתמשותו ביו"ט, רק במובן של "מוליד" שהיינו שיש איסור על האדם להוליד, כיוון שהיה יכול לעשותו מבערב, ואין לו להוליד ולטרוח לחינם ביו"ט.

"איני רואה חפץ להשיג שהרי אין זה כביצה שנולדה שאסורה לפי שאין זה דבר הראוי בעצמו אלא לבשל או לאפות בו ונראה שאם הוציא שמוטר להשתמש בו ולא אסרוהו אלא מפני שלא היה לו להוליד כיון שאפשר לו מבערב. והטעם הזה כתב ג"כ הרשב"א ז"ל וכדברי רבינו".

לעצם ביאור הדחייה של הרב המגיד

ג) יישוב דברי הרמב"ם עם לשון הגמרא:

אחר מפני שאפשר לו להוציאו מעיו"ט, ואפילו ר' יהודה לא התיר מכשירין שאפשר לעשותן מעיו"ט. ואפשר שדעת הרב ז"ל לומר שכל עצמן לא אסרו כזה אלא שאפשר לו מעיו"ט, הא לאו הכי הווי שרו, דלא עדיף מוליד ממבעיר ואופה דמלאכות גמורות נינהו דאורייתא ומותרות משום אוכל נפש".

העולה מדבריו "שכל עצמן לא אסרו כזה אלא שאפשר לו מעיו"ט, הא לאו הכי הווי שרי" אבל מדוע? מדוע היו מתירים כל שלא היה אפשר לו מעיו"ט? על כך עונה הרשב"א: "דלא עדיף מוליד ממבעיר ואופה דמלאכות גמורות נינהו דאורייתא ומותרות משום אוכל נפש". והיינו שאין איסור עצמי של מוליד, שהרי מוליד לא גרע משאר מלאכות אוכל נפש המותרות כהמבעיר והאופה. וא"כ על כרחינו שלא אסרו את המוליד משום עצם האיסור שבדבר, דמה ראית לאסור מוליד משום דדמי למלאכה, ואילו את המלאכה עצמה (מבעיר) לא אסרת! אלא וודאי שאין טעם עצמי לאיסור מוליד, רק שהיה אפשר לו מבערב.

ולפי זה נצטרך לומר שמה שאמרה הגמרא משום מוליד, אין הדקדוק משום עצם איסור המוליד, אלא משום שעושה זאת

בנוגע לתמיהה על הרמב"ם שנקט טעם אחר מהש"ס, שהרי הש"ס הטעים משום דקמוליד, והרמב"ם לא הזכיר זאת. תירץ הרב המגיד ש"לא אסרוהו אלא מפני שלא היה לו להוליד כיון שאפשר לו מבערב". יש לתת לב להבין דברי קדשו שלא נקט שהטעם משום מוליד כלומר בורא יש מאין ודמי למלאכה כמ"ש רש"י והרע"ב. אלא נראה ממנו שעיקר הבעייתיות של מוליד שהיה לו להוליד מבערב, אבל לא שיש איסור עצמי של "מוליד".

וכדי לבסס את הדבר בענין הקורא נעים, יש לי לתת ראיה מן הרשב"א ז"ל, שהרי הרב המגיד כתב שדבריו הם מיוסדים על דעת הרשב"א: "ולא אסרוהו אלא מפני שלא היה לו להוליד כיון שאפשר לו מבערב. והטעם הזה כתב ג"כ הרשב"א ז"ל וכדברי רבינו".

הנה הרשב"א בעבודת הקודש הארוך (נדפס בריש ספר מעשה רוקח ובעוד ספרים, והוא המקור לעבוה"ק הקצר שער ב' פ"ו סי' ז' שיובא להלן), התייחס לתמיהה המפורסמת על הרמב"ם שלכאורה לא נקט את טעם הש"ס, וז"ל: "אין מוציאין את האור וכו' בגמ' [ביצה ל"ג ע"ב] פירש משום דקא מוליד. והרב משה ז"ל כתב בו טעם

הפירוש שזכרנו שהוא מוליד דבר שהיה לו להולידו מערב יו"ט. ולזה כתב המגדל עוז: "ואני אומר שהלכה זו מפורשת בגמרא פרק המביא כדי יין (דף ל"ג). וכי יעלה על הדעת שר"מ ז"ל יוציא מלבו טעמים ויכתבם בזה החבור. וכבר כתבתי שהוא בורח מלשנות שום שינוי מן הגמרא ולכך קראו משנה תורה. אלא לשון מוליד - ממציא. והודיענו כי הוא המוליד הוא הממציא, כלשון מי הוליד אגלי טל (איוב) ופרושי קא מפרש".^א

ביו"ט. וכמו שכתב לדקדק הרב משחא דרבנותא (סי' תק"ב) שיישב דברי הרמב"ם וז"ל: "אלא ודאי משום דאפשר לעשותו מערב יום טוב. וז"ש בגמ' משום דקא מוליד ביו"ט. כלומר והיה יכול לעשותו מבערב". משמע מדבריו שדקדק מהמילה: "ביום טוב" שלכן נקט הש"ס "ביום טוב" להודיענו שהיה לו להולידו מערב יו"ט.

ואמנם בכל זאת היה לו להרמב"ם להזכיר לשון הש"ס של מוליד ויפרש את

(ד) מפרשים נוספים שהלכו בשיטת הרב המגיד:

פ"ו סי' ז' וז"ל: "אין מוציאין את האור לא מן העצים ולא מן האבנים ולא מן העפר ולא מן המים מפני שהוא מוליד ואפשר לו מערב יום טוב, וכל שאפשר לו מערב יום טוב ואינו אוכל נפש אסור ואפילו מכשירי אוכל נפש".

נראה מדבריו שאין כאן ב' טעמים שונים אלא טעם אחד, שלא נקט: "ועוד משום שאפשר לו מערב יו"ט". וכן דקדק הרב ומצור דבש (חאו"ח סי' ט').^ב

ובן דעת הרדב"ז בתשובה (ח"ב סימן ק"ג)

רבים הלכו בשיטת הרב המגיד, לבאר שמה שאמר הרמב"ם שטעם האיסור כיון שיכול להמציא מבערב, הוא הטעם האמור בש"ס דהיינו שהוא מוליד דבר שהיה יכול לעשותו מערב יום טוב, ונמצא טורח ללא צורך, לכן אסור מדרבנן להוציא האש.

כן דעת הרשב"א שלא רק ביאר את שיטת הרמב"ם (כמובא בעבוה"ק ארוך לעיל), אלא הסכים לשיטתו שכך סיכם להלכה בעבודת הקודש הקצר (בית מועד שער ב'

א. אך צריך ביאור מדוע מכל מקום הרמב"ם שינה מלשון הגמרא, ולא העדיף לשון הגמרא (שאף שלשון ממציא ומוליד הם היינו הך, מה ראה רבינו לשנות מלשון הש"ס). וחזי הוית להרב ומצור דבש חאו"ח סימן ט', שכתב: זכינו להבין דעת רבינו ז"ל במה שנקט לשון מחורש אבל להמציא אש אסור. ולמה לא נקט לישנא דש"ס דקאמר: "משום דקא מוליד ביום טוב". ואטו ממציא לאו מוליד הוא. ובמשפט הלשון ממציא או מוליד חרא נינהו. וכיון שכן אפוכי מטרותא למה לי. והו"ל לומר לשון שדברו בו חכמים בתלמודינו. אכן רבינו נשמר מלהזכיר שם מוליד. שלא נטעה לדמותו לדין גולד ולאוסרו בכל גוונא כדין ביצה שנולדה ביו"ט. על כן נתחכם רבינו להחליף שם מוליד האמור בש"ס ולכתוב תחתיו "להמציא אש" אע"פ שעניינים אחד. לבל יטעה אותנו לשון מוליד ונחשוב משפטו כדין גולד. והודיענו שטעם האיסור הוא מפני שההמצאה הזאת היה יכול לעשותה מערב יום טוב והוא טורח ביום טוב ללא צורך. וזה טעם האיסור לא זולתו. עכ"ל.

ב. וז"ל: וכפ"ז הכי מתפרשי דברי הרשב"א ז"ל דתחילה נקט לישנא דש"ס דקאמר מפני שהוא מוליד. והדר מפרש ותני ואפשר לעשותו מערב יו"ט. ר"ל שזה טעם האיסור דמוליד. שהוא מוליד היום מה שהיה יכול להוליד אתמול. ולא שהם תרי טעמי. והכי מדוקדק בדבריו. שלא נקט הרשב"א: "ועוד משום שאפשר לעשותו וכו'" והכל טעם אחד הוא. והן הן דברי הרב המגיד שכתב שהטעם ההוא כתבו הרשב"א. ויצבא מילתא בטעמא. עכ"ל. (ודבריו אלו הם ההמשך הישיר של דבריו המובאים בהערה שהובאה לעיל שצוטט בה מלשונם).

עז חשב שאין ביניהם חילוק לגבי הדין,^ג ואין הדבר כן.^ד

וב"כ הפני יהושע (ביצה שם): "אין מוציאים את האור לא מן העצים וכו' ופירש"י משום דמוליד הכי איתא בגמרא. והרמב"ם ז"ל פ"ד מהל' יו"ט ה"א הוסיף בדברים דאסור משום דאפשר להוציא מערב יו"ט וכוונתו מבואר דאל"כ הוי שרי דסתם אור לצורך מכשירי אוכל נפש הוא. וכן נראה מלשון הרב המגיד".

(ה) סיכום עמדת מפרשי הרמב"ם:

איסור עצמי של מוליד, אלא עיקר הטעם הוא שמוליד דבר שיכול לעשותו מעיו"ט. ועוד יבואר בע"ה בסעיף הבא.

שכתב: "ועל ענין האש שהוציאו ביו"ט אם מותר להשתמש בו. הרשב"א כתב בהדיא שהוא מותר. והמגיד כתב שכן דעת רבינו. וטעמו מפני שכתב אבל להמציא אש אסור. וכיון שכתב הכי, משמע שאין הטעם משום נולד. והא דקא אמרינן בגמרא משום שהוא מוליד לאו דוקא משום נולד, אלא שהוליד והמציא דבר ביו"ט שהיה יכול להמציאו מעיו"ט. והטעם שכתב המגיד לחלק בין הנולד לממציא האש נכון הוא. ובעל המגדל

נסכם את עמדת מפרשי הרמב"ם הנזכרים הלא הם הרשב"א, הרב המגיד, הרדב"ז, הפנ"י והמשחא דרבנותא, שאין

(ו) היש להרמב"ם איסור מוליד?

המיחם מוליד חום במים הקרים ואסור. והנה הרמב"ם לא הזכיר איסור זה של מוליד חום, וכלל לא הביא את האיסור להניח דבר צונן ע"ג מיחם. ואף מר"ן בשו"ע (סי' שי"ח סי"ז) לא הביא את האיסור משום מוליד, אלא משום מבשל, עיי"ש.

וכן לעניין איסור ריסוק שלג וקרח המובא בשבת נא ע"ב: "ואין מרזקין לא את השלג ולא את הברד בשבת בשביל שיזובו מימיו אבל נותן הוא לתוך הכוס או לתוך הקערה

המעייין יראה שבכל פעם שכתוב בגמרא דין מוליד, הרי"ף והרמב"ם השמיטום. וזו עוד ראייה למה שהסברנו שאין הטעם משום מוליד כאיסור עצמי לדעת הרמב"ם.

הנה בשבת דף מח ע"א נאמר: "רבה ורבי זירא איקלעו לבי ריש גלותא. חזויה לההוא עבדא דאנח כוזא דמיא אפומא דקומקומא. נזהיה רבה. א"ל ר' זירא מאי שנא ממיחם על גבי מיחם. א"ל התם אוקומי קא מוקים הכא אולודי קא מוליד" כלומר, שבהנחת כוס מים צוננים ע"ג מיחם הרי

ג. לענ"ד אפשר לומר שגם המגדל עוז התכוון כפירוש הרב המגיד. והיינו שברור שמכיוון שכתב הרמב"ם טעם האיסור משום שהיה לו להוציא מבערב, אי אפשר לומר שכל טעמו משום מוליד גרידא. אלא כוונת המגדל עוז לומר, שלעולם הטעם כפי שכתב הרמב"ם שהיה לו להוליד מבערב, רק אינו חולק על הש"ס, משום שטעם האיסור משום מוליד והוא הממציא, והרי הוא מוליד דבר שאסור ביו"ט. וכמ"ש הרב המגיד, אבל לא שתייך את הרמב"ם שלעולם אית ליה איסור נולד, דגם המגדל עוז מודה שלא שייך נולד כי אם מוליד. ד. ברור שהרדב"ז מסכים עם המגדל עוז שמוליד הוא ממציא. רק שחולק עליו בזה שהמגדל עוז הבין (להבנת הרדב"ז) שהרמב"ם מסכים עם דברי הראב"ד, שהרי לשון ממציא ומוליד חדא נינהו. וזה אינו (לרדב"ז). שהרמב"ם חולק על הראב"ד כיוון שאין האיסור משום נולד אלא משום מוליד. ועיין מ"ש בהערה לעיל.

ואינו חושש". וביאר רש"י: "משום דקא מוליד בשבת ודמי למלאכה שבזמנא המים האלו". והרמב"ם (שבת פכ"א, יג) לא הטעים את האיסור משום מוליד. ואכן נחלקו על רש"י רבים מראשוני ספרד, כמ"ש הרשב"א דמשום איסור סחיטת פירות נגעו בה, ולא משום מוליד.

וכן לעניין הולדת ריח, שאמרו בביצה כב ע"ב וכג ע"א: "איבעיא להו מהו לעשן... (עשן בשמים, שייכנס הריח) א"ר יהודה על גבי גחלת אסור על גבי חרס מותר. ורבה אמר על גבי חרס נמי אסור משום דקא מוליד ריחא. רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו אסחופי כסא אשיראי (לכפות כוס מבושם על השיראים של מלבוש להכניס בהן ריח הבושם שבכוס. רש"י) ביומא טבא אסור מ"ט משום דקמוליד ריחא ומ"ש ממוללו ומריח בו וקוטמו ומריח בו התם ריחא מיהא איתא ואוסופי הוא דקא מוסיף ריחא הכא אולודי הוא דקמוליד ריחא".

וביאר רש"י (ד"ה דקמוליד ריחא): "שנכנס בחרס שלא היה בו ריח ואסור מדרבנן שהמוליד דבר חדש קרוב הוא לעושה מלאכה חדשה".

והרי"ף השמיט את כל דברי רבה האוסרים ליתן ריח בחרס והפוך כוס של בשמים. ומשמע מדבריו שמותר. וכן הרמב"ם

הלך בעקבותיו והשמיט דין המוליד, ומשמע שאיסור הגימור של בית וכלים משום מכבה: "אין מעשנין בקטרת ביום טוב מפני שהוא מכבה. ואפילו להריח בה ואין צריך לומר לגמר את הבית ואת הכלים שהוא אסור".^ה והרא"ש ג"כ לא הביא האיסור הזה. וכן הטור (סי' תקי"א) השמיט דברי רבה ורב יוסף. ועיין ראשון לציון למהר"ח ן' עטר שביאר איך הבינו שלמסקנת הגמרא אין דין מוליד ריח. והיות וכך, פסק מהר"ח ן' עטר שמעיקר הדין מותר להוליד ריח בבגד, וז"ל: "ולענין הלכה נראה להתיר אולודי ריחא דהא גדולי המורים לא חששו לאיסור זה, ומה גם דהוי מילתא דרבנן, דכלל כי האי אזלינן לקולא". אמנם למעשה כתב שהיות והמנהג להחמיר בזה, אין להורות להקל, אם לא במקום ספק. ובשיטת מר"ן נחלקו, לראשון לציון החמיר. ולגר"ד שלוש היקל, וכן נראה למעשה.^י

העולה מכל האמור, שהרמב"ם לא נקט ולו פעם אחת לישנא דמוליד בחיבורו, וא"כ נראה שאין לו איסור עצמי של מוליד. וכדי לחזק את הדברים, נביא מביאור הגר"ד שלוש לשיטת הרמב"ם (חמדה גנוזה ח"א סי' ה אות י):

"וסובר הרמב"ם שמ"ש בגמ' משום דקא מוליד, אין פירושו שיש מושג של

ה. ואמנם לרב המגיד כלל בדבריו גם את איסור אולודי ריחא, אבל לא נראה כן מהרמב"ם, כמ"ש הראשל"צ. ו. בספר ראשון לציון כתב שמר"ן החמיר בזה בשלחנו הטהור. וצ"ע בדבריו, שהרי מר"ן ג"כ השמיט דברי רבה ורב יוסף בשלחנו הטהור, והביא רק בב"י. וא"כ כפי שדקדק הראשל"צ מהטור שלא ס"ל הא דרבה ורב יוסף, כן היה לו לדקדק בלשון מר"ן. והוסיף לבאר הראשל"צ, שבב"י גילה דעתו שנמשך אחר הרב המגיד שפירש בדברי הרב המגיד שהרמב"ם סובר את רבה ורב יוסף. אולם הגר"ד שלוש (חמדה גנוזה ח"א, ה, אות י) הביא את הרב יד מלאכי שכשהביא מר"ן דין בב"י והשמיטו בשו"ע נראה שלא סבירא ליה אותו הדין, היות ולא מצא שהדין הזה כתוב אצל מספיק ראשונים. וא"כ יוצא שלדינא לא ס"ל למר"ן את דין מוליד ריח. וכן נראה לדידן, שסומכים על דבריו בשו"ע יותר מהב"י, שכן יש להורות. ובר מן דין יש מפוסקי מרוקו שסוברים שכשיש מחלוקת בין הרי"ף והרמב"ם למר"ן אזלינן בתר הרי"ף והרמב"ם אפילו נגד מר"ן. וכ"ש כאן שאף הרא"ש השמיט דין זה, שיש להקל.

איסור מוליד, שהרי הרמב"ם לא הביא את ההלכה של רב(א)ה[ה] סחופי כסא אשיראי אסור משום מוליד (ביצה כג). ומ"ש המ"מ שהוא בכלל דבריו שכתב (בפ"ד הל"ו) שאסור לגמור את הבית ואת הכלים, לענ"ד נראה שטעם איסור גמור הכלים והבית משום מכבה ולא משום מוליד ריח... משמע שאסור גמור הבית הוא ע"י עשון הקטורת בגחלים ומשום מכבה, אבל סחופי כסא אשיראי (העברת ריח מהכוס לבגדים) שאין בה כבוי, לא כתב הרמב"ם שאסור, משמע שאין לו אסור של מוליד, כי אסור נולד הוא משום מוקצה, ובמוליד אין מוקצה שהרי יכול לחשוב מאתמול שביו"ט יוליד אש ולמה יהיה אסור, שאם סובר שאסור מוליד הוא מושג חדש של איסור במוקצה ונולד והכנה, ואסור משום שדומה למאכה (כמ"ש רש"י ביצה כג) למה התיר לעשן פירות ביו"ט על גחלים, אעפ"י שהוא מכבה משום שהוא

אוכל נפש, ולא התיר נולד כגון פירות שנשרו ביו"ט, והרי גם הם אוכל נפש. וכן משמע ממה שכתב: אסור להוציא אש ביו"ט משום שאפשר להמציאה מעיו"ט, ולא כתב משום שומה למאכה כמ"ש הרע"ב, וכמ"ש: יש דברים האסורים משום שדומים למאכה (הל' שבת פ"א הלי"ז). משמע שסובר שמוליד אינו דומה למלאכה, ואפשר שהטעם שלא פירש כן שאם איסור הוצאת אש משום שדומה למאכה הרי גם בהבערת עץ מעץ בוער - מוליד אש בעץ שלא היה בוער. אלא עיקר הטעם מפני שזה אפשר לעשותו מעיו"ט, וזה א"א לעשותו מן[ע]יו"ט. ולהרמב"ם אין איסור מיוחד של מוליד. ומ"ש בהל' שבת (פכ"א הל' יג) אין מרסקין את השלג, לאו מטעם מוליד, אלא משום גזירת סחיטה, וכ"כ הרב המגיד בשם הרשב"א, וק"ל". עכ"ל הגר"ד שלוש.

ז) יבאר אם הרמב"ם אוסר משום מכשירי אוכל נפש:

ביאר הפרי חדש שדעת הרמב"ם אינה לאסור משום מכשירי אוכל נפש, אלא משום מוליד דבר שהיה יכול לעשותו מבערב, וכפשטות מפרשי הרמב"ם:

וז"ל הפר"ח (ריש סימן תק"ב): "אין מוציאין האש וכו' מפרש טעמא בגמ' משום דקא מוליד. וכתב רש"י בפ"ב דביצה גבי אולודי ריחא דאסיר מדרבנן, שהמוליד דבר חדש קרוב הוא לעשות מלאכה חדשה. והרמב"ם כתב לפי שאפשר להמציא אותם מבערב. ולפירוש זה הא דאצטריך תלמודא לטעמא דמוליד (ולא הסתפק באיסור חכמים שיכול לעשותה מעיו"ט) הוא משום דאי לאו האי טעמא אעפ"י שהיה אפשר להמציאו

מבערב הוה שרינן ליה ביו"ט, אבל השתא שאית ביה איסור מוליד וגם היה יכול להמציא אותם מבערב אסור להמציאו ביו"ט".

נראה ברור מדבריו שאין הטעם משום מכשירי אוכל נפש, שהרי אם לא היה בדבר מוליד היינו מתירים להוציא אש חדשה ולא היינו אוסרים מצד מכשירין. שאם הטעם מצד מכשירין שהיה יכול לעשותן מעיו"ט, יש בזה איסור תורה לכולי עלמא. ועל כרחינו הטעם משום מוליד דבר שהיה יכול לעשותו מעיו"ט. וכן מוכח מלשון הרשב"א (בארוך), שאין האיסור אלא מדרבנן שכתב: "אסור" והיינו איסור חכמים.¹ וממילא כן דעת הרב המגיד שהלך

ז. יש לשאול על הרשב"א בארוך, שמשמע מדבריו שמכשירין שהיה אפשר לעשותן מבערב - אסור רק מדרבנן.

היאך התירה תורה אוכל נפש כיון שא"א בלא אש לזה תירץ הרמב"ם שהרי אפשר מבערב ובזה דוקא התירו אוכל נפש".

ומבואר שהט"ז סובר שיש כאן מכשירי או"נ שאפשר להכניס מערב יו"ט, וא"כ לדעת הרמב"ם יש איסור מן התורה. אמנם רבים האחרונים שדחו סברתו, שהרי הבערה הותרה, ומניין ליה להט"ז לחלק בין הבערה מאש קיימת להבערת אש חדשה דזה דווקא תאסור תורה, שמ"מ שניהם נכללים במלאכת הבערה שהותרה כולה אף שלא לצורך או"נ, ולכן אף שהיה אפשר לעשותה מאתמול, כיוון שכל מלאת ההבערה הותרה אין איסורה אלא מדרבנן.^ה

בשיטתו, ורוב מפרשי הרמב"ם הנז"ל שהלכו בשיטת הרב המגיד.

ופליג על הט"ז שכתב בהבנת דברי הרמב"ם שאסור להוציא האש מדאורייתא משום מכשירי או"נ שהיה אפשר לעשותם מבערב. וז"ל הט"ז (ר"ס תק"ב):

"ונלע"ד כוונת הרמב"ם דאע"ג דדומה לאוכל נפש אין היתר כי לא התירה התורה אוכל נפש אלא לתקן מה שיש כבר בעולם אלא שלא היה ראוי לאוכלה בלא התיקון כמו בישול ואפיה אבל להמציא ולהוליד שיהיה אוכל נפש דהיינו יש מאין זה לא התירה התורה. אלא דקשה ע"ז א"כ

(ח) ג' ראיות כמהרר"א ו' שמעון שהרמב"ם לא אסר משום מכשירין:

(או"ח סי' ט') וז"ל: איברא כי יש מקום ליד הדוחה לדחות כל זה ולהפוך כל השיטה הזאת לצד החומרא. והוא די"ל בדעת

והטעם שלא שייך איסור מכשירי אוכל נפש בהוצאת אש חדשה, כתב כמהרר"ר רפאל אהרן ו' שמעון בספרו ומצור דבש"ט

שכ"כ: "ואפילו ר' יהודה לא התיר מכשירין שאפשר לעשותן מעיו"ט. ואפשר שדעת הרב ז"ל לומר שכל עצמן לא אסרו כזה אלא שאפשר לו מעיו"ט", מלשון: "אסרו" נראה שהוא איסור דרבנן. ולכאורה הוא נגד גמרא ערוכה בביצה כ"ח דאין בין יו"ט לשבת אלא או"נ בלבד (וכ"ה בפ"ק דמגילה) ולכן אף מכשירי או"נ שאפשר לעשותם מעיו"ט אסורים מה"ת [דבזה ר"י מודה]. ועל כרחינו להסביר ששאני הבערה שכל כולה מותרת מה"ת, ולא אסורה חכמים להטיל בה 'מוליד' אלא במקרה שהיה יכול לעשותו מבערב, אבל אם לא היה אפשר להכין מבערב, לא היו אוסרים משום מוליד. באופן שהבערה אינה נכנסת לקטגוריה של מכשירי או"נ הרגילים, כי אם כן, היה איסור מה"ת כשהיה יכול להמציא מבערב. ולפי"ז מה שנקט בריש דבריו שאפילו לר' יהודה לא הותרו מכשירין שאפשר לעשותן מעיו"ט, הכוונה היא שחכמים למדו את העקרון בלגזור גזירות כגון מוליד, מההיא דרבי יהודה במכשירי או"נ, שכמו שר"י הידוע כמיקל במכשירין, מודה הוא לאסור היכא שהיה יכול מבערב, כך חכמים גזרו היכא שהיה אפשר לו מבערב. [וע' רשב"א בקצר, ועל דרך מה שפירשנו בארוך יש לפרש דבריו בקצר]. כן דנתי לפני מר אבי והסכים לדבריי.

ח. כ"כ רבים, וכ"כ במאורי אש פ"א. וכן דחה ראיותיו הרב אליה רבה (סק"ב) וסמכו עליו הפוסקים אחריו, ולא נקטו כהט"ז. [ואף הכת"ס לא סבירא ליה אותו המהלך של הט"ז, ויש לו מהלך אחר למה הוצאת אש חדשה אסורה מה"ת, ועיין בזה במאורי אש הנז'].

ט. בכדי להבין באיזה חכם אנו עוסקים, אביא מספר דברי ישראל (וועלץ) סימן ע"ד שכתב: "אמת שלפני שנתיים כתב (בתשובה אלי) הגאון רבי ח"י זריהן זצ"ל"ה (שהיה רב ראשי ונשיא כוללות רבינו מבי"ה ספרדים בעיה"ק טבריא) שהמחבר ומצור דבש הנזכר הוא גאון אמיתי ופילוסוף (שהיה בק"ק מצרים)". וברור שהרב ח"י זריהן לא נהג להפריז בתיאורים, והיה איש אמת וחד בדבריו ולעולם לא אמר דבר שלא חשב שהוא אמת גמורה.

י. דבריו יובאו בארוכה ויכללו מספר פסקאות.

הרמב"ם ז"ל שנתן טעם לאיסור הוצאת האש משום שהיה יכול להמציא מבערב. לא להקל בדבר נתכוון רק להחמיר עליו. ולהכניסו לאיסור תורה כדין מכשירין שאפשר לעשותם מעיו"ט דאסירי מדאורייתא... עכ"פ במכשירין דאפשר מעיו"ט לכולי עלמא אסירי. וכפי"ז אנן נמי נימא בדעת הרמב"ם ז"ל דס"ל כיון דהוצאת האש הוא דבר שיכול לעשותו מעיו"ט ואסירי מדאורייתא כדעת ר"י ורבנן. ואפשר שזהו הטעם דנייד הרמב"ם מלישנא דש"ס דקאמר משום מוליד ביו"ט. דמלישנא דנא נראה דאיסורו מדרבנן. דהא נולד מדרבנן הוא דאסיר... ובאשר כי דעת רבינו ז"ל להכניסו לגדר איסור תורה מטעם מכשירין, על כן העתיק שם איסורו מנולד ומוליד, והכניסו לטעם שהיה יכול להמציאו מבערב. והשתא דנכנס לגדר איסור תורה, אם עבר והוציאו אסור ליהנות ממנו ביו"ט... וא"כ קשה מנא ליה להרב המגיד ז"ל לפרש הכי בדעת הרמב"ם דאם עבר והוציאו שרי. דילמא אסור כטעם המכשירין.

ואולם אחר ההתבוננות בדבר נראה ברור שדברים אלו לא ניתנו להאמר וכ"ש להכתב מכמה אנפי תריצי אשר אבאר...

(א) שאם הטעם שאסר הרמב"ם המצאת אש ביו"ט הוא משום דהוּו מכשירין שאפשר לעשותן מעיו"ט ואסירי דבר תורה. א"ך יתחייב מזה דטעמא דמתניתין שאמרה אין מוציאין את האש היינו נמי משום דהוּו

מכשירין שאפשר לעשותן בן ערב יו"ט. ודבר זה נמנע דא"כ סתם רבינו הקדוש במתניתין כר"י ולא כרבנן, דהא לרבנן אוסרים מכשירין בכל אופן, אף שלא אפשר מעיו"ט. ודבר זה לא יתכן דסתם מתניתין דהכא כר"י. שהרי סתם לן במגילה דאין בין יו"ט לשבת אלא אוכל נפש לבד כרבנן. וכדמוכח מהסוגיא דאמרין התם מתניתין דלא כר"י יעו"ש. ובכל המשניות סתם רבי כרבנן ודלא כר"י. ומוכרח דהכא נמי רבנן היא. וא"כ אחרי דאיפסקא הלכתא בגמרא דהלכה כרבי יהודה דמתיר במכשירין. ועכ"ז תפסו כל הפוסקים לישנא דמתני' דאין מוציאין את האש. מוכרחים אנחנו לומר דהך דאין מוציאין אתי ככ"ע.² וחזינן בתלמודא דיהיב טעמא משום מוליד לבד. גם אליבא דרבנן.³ ולישנא דמוליד הכי משתמע שהוא מדרבנן וכדכתב רש"י לעיל דכ"ה[ג] ע"ב בפלוגתא דרב יהודה ורבא בדין מוגמר. דרבא אסר גם על החרס משום דמוליד ריחא. וכתב רש"י שם: שנכנס בחרס שלא היה בו ריח ואסור מדרבנן שהמוליד דבר חדש קרוב הוא לעושה מלאכה חדשה יעו"ש. ומהכא שמעינן שכל מקום שאסרו משום מוליד איסורא דרבנן הוא.

(ב) הרמב"ם גופיה לא פסק כר"י בדיני המכשירין שמוותרין וכמ"ש ה"ה בפ"ד מהל' יו"ט הלכה ד' וט' יעו"ש. וכ"כ הלח"מ בהלכה ו'. וכ"כ מר"ן באריכות בב"י סימן תק"ט. בדין המשחזות דהרמב"ם לא פסק

יא. והיינו שלרבנן לא שייך הנימוק: הואיל ויכול לעשותה מבערב, דהא אף אם לא יכול היה לעשותה מבערב, היה אסור.

יב. והיינו גם לרבי יהודה. כיוון שהלכה כמותו וכל הפוסקים תפסו ההוראה שאין להוציא אש, משמע שהמשנה מסתדרת גם לשיטתו. וכמובן שגם לשיטת חכמים שזוהי דרך רבינו הקדוש, לסתום במחלוקת זו כרבנן.

יג. כלומר, כיוון שמוכרח שהמשנה אתיא ככו"ע, הרי ברור שהטעם שאמר הש"ס משום מוליד נכון בין לר' יהודה ובין לרבנן. והיינו שדווקא משום מוליד אסור, אך אם לא היה בזה מוליד - היה מותר ולא היה נאסר מצד מכשירי אוכל נפש.

כר"י בדיני המכשירין רק כרבנן. ויש מכשירין שהתירו אותם חכמים ויש מכשירין שאסרו אותם, ולא תליא אם איפשר לעשותם מעיו"ט או לא. רק הכל כהכרעת חכמים ותלוי בדעתם מה לאסור ומה להתיר. וכמ"ש מר"ן הר"י והלח"מ בפ"י איתמר. וכפי זה על כרחך אתה לומר דהמכשירין שמותרין ומכשירין שאסורין אין לנו בהם כלל קבוע לידע על פיו מה שאסור ומה שמותר. רק הכל תלוי בהכרעת דעתם דרבנן. וא"כ אי איפשר דהוצאת האש ביו"ט דהוי משום מכשירין שיהא איסורו מדברי תורה. דמאי שנא מכשירין אלו מזולתם דהכל הוא מדרבנן. י

(ג) והיא הראיה היותר גדולה ועצומה שבכלם. שדבר זה אי אפשר שטעם איסור הוצאת האש ביו"ט הוי משום דהוי מכשירין שאפשר לעשותן מערב יו"ט. וזה אפי" לוא היה הרמב"ם פוסק במכשירין כר"י דשרו כל מכשירין ש[אין] איפשר לעשותן בעיו"ט. עכ"פ באיסור הוצאת האש לא יתכן שיהיה איסורו מדברי תורה מטעם דאפשר לעשותם מערב יום טוב. דדבר זה נמנע. ואמינא לה בסברה ובראיה חותכת. דהנה עיקר פלוגתייהו דרבנן ור"י תליא בקראי. דרבנן דרשי קרא דכת[נ]ב "אך אשר (יעשה) [יאכל] לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם" הוא ולא מכשיריו. ור"י אמר לך אמר קרא "יעשה לכם" לכל צרככם ואפי" מכשירין. ומשום

יד. ראייה זו לא זכיתי להבינה. שלכל היותר יש להוכיח שהרב המגיד סובר שמכשירי אוכל נפש אסורים מדרבנן. אבל הרי הרב המגיד בוודאי סובר שאיסור הוצאת האש מדרבנן ומשום מוליד, כמ"ש להדיא: "ולא אסרוהו אלא מפני שלא היה לו להוליד כיון שאפשר לו מבערב". והנה נקט להדיא לשון "אסרוהו" שמורה על איסור דרבנן. ועוד שכתב שאם הוציא את האש שמותר להשתמש בו, וברור שלדעתו האיסור מדרבנן. ומה הועילה הראייה מהרב המגיד.

עוד יש להעיר שמר"ן לא סובר כהרב המגיד בביאור דברי הרמב"ם [ודלא כמשמע מדברי ה'ומצור דבש'], אלא רק ביאר את דעתו בב"י סימן תק"ט. ואדרבה נקט לעניין הלכה כפירוש הר"ן בדעת הר"ף והרמב"ם, דהלכה כר' יהודה.

וא"כ כפי"ז איך יצויר בשכל שהוצאת האש ביו"ט שהיא ממכשירי הבערה נכנסה לגדר הדיוק שבכתוב הוא ולא מכשירו, ונאמר שמכשירי ההבערה שאפשר לעשותם ב[ערב] יו"ט, והלא ההבערה גופא לא נכנסה לגדר זה ומותרת אפילו שלא לצורך אוכל נפש. וא"כ היתר ההבערה לאו מקרא זה ילפינן לה כלל. שהרי הכתוב קרי בחיל: אוכל נפש יעשה לכם. וההבערה שריא בכל אופן. וא"כ איך תיסק אדעתין לאסור מכשירי הבערה שאפשר לעשותן מעיו"ט מדיוקא דהאי קרא. יו"ט ואם הרב לא נכנס לבית המדרש התלמיד ממי למד. וכיצד תהיה סברה זו הפוכה, דהמלאכה גופא הותרה אפי' שלא לצורך אוכל נפש, ובמכשירין נחמיר יותר ונאסור משום דאפשר לעשותה מערב יו"ט. עכ"ל הרב ומצור דבש.

ועיין עוד שם שהקשה על זה, שכשם שאוכל נפש הותר ומכשיריו נאסרו, כך גבי מכשירי הבערה נאמר שהיא גופא הותרה ומכשיריה נאסרו. והוצאת אש חדשה שהיא מכשירין נאמר שאסורה מדאורייתא, כיוון שהיא בכלל מכשירי אוכל נפש שאפשר לעשותם מעיו"ט.

ודחה שאין לומר כן, דמכיוון שהותרה הבערה אף שלא לצורך או"נ, אי אפשר להחמיר במכשיריה כלל. והביא ראיה לזה מביקוע עצים שהיא מכשיר הבערה, והתירו חכמים. ויש בזה ג' דעות בראשונים מדוע התירו. לרמב"ם (פ"ד, יד) שמא יפגע בעץ עבה ולא יוכל לבשל. ולראב"ד (שם) הטעם משום שא"א לבשל ללא עצים, עשו אותו כדיכת מלח ומותר בשינוי. ולר"ן (על הרי"ף פ"ד דביצה) משום שהביקוע הוא אוכל נפש, כיוון שנהנים ממנו, וכיוון שהותר לבקוע עצים לצורך חימום, הותר לצורך בישול, דמתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך.

ומזה למד שכמו שביקוע הותר [אע"פ שהיא אפשר להכין עצים מעיו"ט], כך ראוי להתיר כל מכשירי הבערה דמאי שנא מכשיר ממכשיר. יו"ט ולכן י"ל שהאיסור שבהוצאת האש הוא משום מוליד, ולעולם הוא איסור דרבנן. וכך הסביר את הפרי חדש המובא בריש דברינו, שכתב שלולא טעם מוליד היה מותר להוציא אש אף שהיא אפשר להכין מעיו"ט. עכ"ל של הרב ומצור דבש.

טו. וכן נראה לומר לדעת רוב הראשונים החולקים על הרמב"ם הסוברים שאומרים 'מתוך' גם במלאכות שעיקרן לצורך או"נ, שבמלאכות אלו לא שייך מכשירין. ואכן הדוגמאות הניתנות בגמ' למכשירי או"נ הוא תיקון שיפוד והשחזת סכין שמקור מלאכתם משום מכה בפטיש, שלדעת רוב הראשונים לא אמרי' 'מתוך' במכה בפטיש.

טז. בזה לא זכיתי להבין דבריו, כיוון שהראשונים נתנו טעם מיוחד מדוע התירו את הביקוע. ולדבריו, היו צרכים הראשונים לתרץ, דהטעם שהותר הוא משום שהבערה הותרה אף שלא לצורך או"נ. והם נתנו טעמים פרטיים מדוע דווקא בביקוע התירו. ואמר לי הרב אהרן פרידמן שליט"א, שצריך לומר שביקוע אינו בכלל הבערה, משא"כ הוצאת אש חדשה שהיא הבערה, ולכן אפשר עוד לומר את הרעיון שדווקא הבערה הותרה אף שלא לצורך, ולכן לולא טעם של מוליד היה מותר להוציא האש, משא"כ בביקוע שאינה רק מכשירי הבערה ולא הבערה כלל, בזה צריך טעם פרטי. עכ"ל. אמנם כל זה טוב לכשעצמו, אך לפי המהלך של ה'ומצור דבש' הרי הביקוע היא במעמד שווה להוצאת אש חדשה, וכלשונו: "ומאי שנא מכשיר ממכשיר". ולכן הראייה עצמה צריכה עיון. אמנם הרעיון הכללי שהוצאת אש אינה יכולה להיות אסורה מה"ת משם מכשירי או"נ משום שהבערה הותרה אף שלא צורך, היא בוודאי מתקבלת על הדעת.

ובדומה לו ביאר הגר"ד שלוש את גדר מלאכת הוצאת אש חדשה (חמדה גנוזה ח"א, ה, אות ט): "והנה הרב המגיד לא כתב שהבערה יש לה דין מכשירי או"נ אלא שהבערה אינה אוכל ממש, וזה אמת הוא, ואולם אין הבערה דומה לשאר מכשירי או"נ, דמדילפינן ביום השבת אי אתה מבעיר

אבל אתה מבעיר ביו"ט, משמע שכל הבערה שנאסרה בשבת הותרה ביו"ט, ואפילו הוצאת אש. ועוד שמצאנו דהבערה קילא משאר מלאכות, דשאר מלאכות לא הותרו אלא לצורך והבערה הותרה אף שלא לצורך אוכל נפש".

(ט) הערה כללית על דבריו מהירושלמי

הנה יש להעיר הערה אחת כללית על דבריו, והיא שהירושלמי סובר במפורש שהוצאת אש מן העצים והאבנים היא מכשירי אוכל נפש, שכן אמרו (ביצה פ"ה ה"כ, מגילה פ"א ה"ו):

העולה מהירושלמי שדעת ר"ח בריה דר' אבהו שנחלקו ר"י ורבנן אם מותר להוציא אש מן העצים. וא"כ הוצאת אש חדשה הוי מכשירי אוכל נפש. ויש שביארו עפ"י הירושלמי הנ"ל את דעת הרמב"ם שאוסר להוציא אש חדשה משום מכשירי או"נ שאפשר לעשותן מבערב. לדעת הצי"א (ח"א סימן כ פ"א) אעפ"כ האיסור מדרבנן, ולדעת הט"ז האיסור מדרבנן.

"אין בין י"ט לשבת אלא אוכל נפש בלבד. מה ביניהן רב חסדא אמר לחדד ראשו של שפוד ביניהן. ר' חנינה בריה דר' אבהו אמר להוציא אש מן העצים ביניהן. תנא ר' יהודה בר פזי דבר דלייא הוא הדבר. מהו הוא הדבר? לחדד ראשו של שפוד הוא הדבר או להוציא אש מן האבנים הוא הדבר. לית לך אלא כהדא אין משחזין את הסכין אבל משיאה על גבי חביתה".

ויש לציין, שהרב ומצור דבש (סו"ס ט) פלפל הרבה בירושלמי הזה, אך לא התייחס לירושלמי כראיה הסותרת לדבריו, שאיסור הוצאת אש היא משום מכשירי ולא משום מוליד.

(י) יישוב דבריו עם הירושלמי

אולם עיין בפירוש שני של ה'חרדים' (למו"ה אלעזר אזכרי) לביצה פ"ה הלכה ב', שלפיו יוצא ממש כדברי מהר"א ן' שמעון, שכן הוא מסביר את המחלוקת: "אפילו חכמים מודים שמכשירי או"נ מותרים לפעמים. הבסיס להנחה זו הוא הדין שמותר להבעיר אש ולבקע עצים לצורך בישול ביו"ט, אע"פ שהבערת האש היא מלאכה שאינה לצורך או"נ ממש, אלא רק כדי

להכין מכשירים [אש או גחלים] הנחוצים לבישול האוכל כדי לתקנו לאכילה. רואים אנו מזה שהתורה התירה לפחות אותם מכשירי או"נ הנחוצים להכנת האוכל, ורגילים לעשותם בכל יום (חרדים ד"ה אין תימר). לפיכך שואלת הגמ' לגבי אילו מכשירי נחלקו. לדעת רב חסדא נחלקו לגבי חידוד ראש השיפוד שנפגם ביו"ט. פעולה זו אינה נעשית בד"כ בסמוך ממש לצליית

י. וכאן נעזרתי רבות בניסוח של מהדר' שוטנשטיין דף מז ע"א 'חילופי גרסאות וביאורים' אות א'.

הבשר, אלא בכל פעם שהשיפור מתעקם או מתקנה מיישרים אותו לצורך שימוש עתידי. ותיקון זה דרכו להועיל שעי"ז יוכל להשתמש בשפור פעמים רבות. מכיוון שתיקון זה מאפשר שימוש לזמן רב, חכמים אוסרים (ראה ר"ן ביצה כא, ב, בדה"ר טו, א ד"ה קסבר). ר"י לעומת זאת מתיר אפי' סוג זה של מכשירי או"נ הואיל ונצרך הוא לסעודת יו"ט. לפי סברא זו, יש להתיר הוצאת אש חדשה מעצים או מאבנים. מכיוון שאש שבערה כל הלילה, עשויה פעמים להיכבות לגמרי. א"כ עשיית אש חדשה גם

היא פעולה שבמידת מה נחוצה להכנת אוכל ביו"ט, ורגילים לעשותה, ואינה נחשבת לתיקון לזמן מרובה, כיוון ששכיח שהאש נכבית, ויש לתקנה מחדש ע"י הוצאה מחודשת מן העצים או מן האבנים. ועל כרחינו שטעם האיסור משום מוליד. רב חסדא סובר שאפי' ר' יהודה מודה לאיסור מוליד. נמצא שהמשנה האוסרת הוצאת אש חדשה, היא כדברי הכל ומשום מוליד וכמ"ש הרב ומצור דבש, ולכן העיקר שנחלקו בעניין חידוד ראש השיפור.¹

(א) סיכום ביניים

העולה מכל האמור: שהטעם שאסר הרמב"ם להוציא אש ביו"ט הוא משום מוליד שאפשר להולידו מערב יו"ט. והיינו שטורח ללא צורך, היות והיה יכול להוציאו מבערב. ואין הטעם משום מכשירין, מכמה טעמים ברורים. ובפרט לפי הירושלמי שהביא הרב המגיד שאמרו: ביום השבת אי אתה מבעיר אבל אתה מבעיר ביו"ט. הרי שהתורה לא חילקה בין אופני ההבערה וכולה הותרה. וכן נראה מזה שהתורה

הבערה במתוך, שלא מצינו שהתורה חילקה בין המצאה להבערה בזה. ועוד שהתלמוד קרי בחיל דהטעם משום מוליד. ואמנם מהירושלמי נראה הטעם משום מכשירין, אך דבר זה לא נשאר למסקנה, שהרי גם ר"י מודה במכשירין שאפשר לעשותן מעיו"ט שאסורין, וא"כ כיצד אפשר לומר שנחלקו בזה ר"י ורבנן, והרי לכו"ע צריך להיות אסור, וזו אכן מסקנת הירושלמי.

(ב) פסק מר"ן

הנה כתב מר"ן בבית יוסף ז"ל (ר"ס תק"ב): **"אין מוציאין האש לא מן העצים ולא מן האבנים וכו' משנה בפרק המביא כדי יין (לג:) ומפרש טעמא בגמרא (שם) משום**

דקא מוליד. והרמב"ם כתב בפ"ד שהטעם מפני שלא הותר ביו"ט אלא להבעיר מאש מצויה אבל להמציא אש אסור שהרי אפשר להמציא אותה מבערב. וכתב הרב המגיד;

יח. ודעת ר"ח בריה דר' אבהו היא שבהוצאת האש גופא נחלקו, שר"י מתיר אע"פ שהיה יכול להוציאה מעיו"ט, כיוון שהבערה הותרה כולה, וחכמים אוסרים כיוון שהיה יכול להכין מעיו"ט. אמנם חידוד ראש השיפור אסור גם לר"י, כיוון שאין זו פעולה שרגילים לעשותה סמוך לבישול. והבאנו למעלה את דעת רב חסדא שהיא הנראית למסקנת הירושלמי שגם שמואל (החותם את דיון הסוגיה) מסכים לסברתו היסודית של רב חסדא, ורק מעמיד את המשנה אחרת. (ויש בזה עוד פירושים רבים, וצויין בשוטנשטיין: ראה קרבן העדה [בפירושו השני], נועם ירושלמי, שלום ירושלים, גליון אפרים, שו"ת בית שערס או"ח רנ"ז ד"ה 'אבל';

שטעמו מפני שאין זה כביצה שנולדה שאסורה שהרי דבר זה אינו ראוי לעצמו אלא לבשל או לאפות בו ונראה שאם הוציא שמותר להשתמש בו, ולא אסורוהו אלא מפני שלא היה לו להוליד כיון שאפשר לו מבערב. והטעם הזה כ' ג"כ הרשב"א כדברי רבינו. נראה שפסק כהרב המגיד.

אולם בשו"ע לא כתב הטעם לאיסור, אך יש ללמוד ממ"ש בב"י דס"ל כהרמב"ם וכהבנת הרב המגיד ז"ל. וז"ל מר"ן בשו"ע (סי' תק"ב ס"א):

"אין מוציאין אש לא מן העצים ולא מן האבנים ולא מן העפר ולא מן המים ואין עושים פחמים ואין נופחין במפוח אלא בשופרת ונהגו היתר במפוח של בעלי בתים על ידי שינוי להפכו מלמעלה למטה".

אולם כאמור דעת מר"ן אחר שהביא בב"י את דברי הרמב"ם לבדו ונתן טעם לדבריו [שהביא דברי הרב המגיד] בוודאי ס"ל כמותו. וכמ"ש בספר יד מלאכי (כללי ריב"ה ומהריק"א אות י'): "הטור או פוסק

אחר שמביא בראשונה דעת הרמב"ם או איזה פוסק אחר ונותן טעם לדבריו אע"ג דבתר הכי כותב אבל פלוני חולק על זה, מ"מ אם לא היה נוטה לדעת הפוסק הראשון לא היה נותן טעם לדבריו". [עיי' שם במקורות שהביא] ואם במקום שהביא מחלוקות אמרינן שדעתו כדעת הפוסק הראשון שנתן טעם לדבריו, הרי וודאי ק"ו כשלא הביא אף פוסק אחר שחולק על הרמב"ם ונתן טעם לדברי הרמב"ם [הלא הם דברי הרב המגיד] דוודאי פסק כוותיה. י"ט וכ"כ ביחוד חזן ח"א אור"ח סי' ל"ז, שכיוון שהביא בבית יוסף דברי הרב המגיד - פסק כוותיה.

וב"כ הב"ח (שם) שדעת מר"ן הב"י כדעת הרמב"ם ז"ל, והוסיף שכן נראה דעת הטור, ושכ"כ והסמ"ג והסמ"ק. ועוד שכן פירשו רוב ככל האחרונים את שדברי השלחן ערוך ומהם המג"א (סק"א) והברכ"י (סק"א).

ואם כן ביאורנו בדברי הרמב"ם שאין בזה איסור עצמי של מוליד, אלא רק כיון שהיה לו להוציאו מבערב, הוא אליבא דמר"ן וכל הני רבוואתה.

(ג) דיוק הבית מועד

וכן מתבאר מדברי הרשב"א המובאים לעיל (שהוא ראש וראשון לרב המגיד וסייעתו) בעבוה"ק הקצר: "אין מוציאין את האור לא מן העצים ולא מן האבנים ולא מן העפר ולא מן המים מפני שהוא מוליד ואפשר לו מערב יום טוב, וכל שאפשר לו מערב יום טוב ואינו אוכל נפש אסור ואפילו מכשירי אוכל נפש". הרי דדווקא כשאפשר

כתב החיד"א בברכי יוסף סי' תק"ב ס"א: "אין מוציאין האש וכו'. הואיל ואפשר להוציא מערב יו"ט. ויש מי שדקדק מזה שאם לא היה יכול להמציא אש מערב יו"ט, כגון שהיה במאסר או במדבר, ולא נזדמן לו במה שיוציא עד יום טוב, מותר להוציאו ביו"ט. וכן נראה דעת הרב בעל התוספות. ספר בית מועד. הביאו הרב מר זקנינו מהר"א אזולאי זלה"ה בהגהותיו כ"י".

שו"ת מהרש"ם ו, לג ד"ה והנה, שו"ת ציץ אליעזר ח"א סי' כ פ"ב ז, ח, מאורי אש השלם א, א, ד).
י"ט. ועוד שאם היה חולק על הרב המגיד כהבנת דברי הרמב"ם, היה לו לגלות דעתו בכסף משנה.

שאינו שייך בהבערה שהותרה כולה. וממילא לפי צד זה צריך להיות הלכה ומורין כן.^{כא}

ונראה דנקטינן כצד שני, חדא, כיוון שהרב בית מועד לא סיים שהיא הלכה ואין מורין כן. ועוד, כיוון שמפרשי הרמב"ם הנזכרים לא הזכירו שטעם האיסור משום מכשירין, רק כתבו שהיה לו להוליד מבערב.^{כב} ועוד, שכך הניף ידו בראיות הרב ומצור דבש, שלא שייך מכשירי או"נ במלאכה שהותרה כולה. לכן בהצטרף כל הטעמים הללו, בוודאי יש להורות כן.^{כג}

יש להסתפק. האם הבית מועד איירי גם כשיכול לקחת מהשכנים או רק במציאות שאין לו אש אחרת. ולא אכחד שמדקדוק דבריו נראה דאף שאפשר לו ליקח מן השכנים - מותר לו להוציא האש, שכ"כ: "שאם לא היה יכול להמציא אש מערב יו"ט, כגון שהיה במאסר או במדבר, ולא

לו מעיו"ט אסור, הא לאו הכי מותר. וכ"כ לדייק בצי"א (ח"א סימן כ פ"א, יג).^{כד}

ויש לדון אם הדיוק הנ"ל יצא לרב בית מועד משום שסבר שטעם האיסור לרמב"ם הוא משום מכשירי או"נ או משום שמוליד דבר שהיה יכול להולידו מבערב וכיון שבמקרה שהיה במאסר לא היה יכול היה להולידו מבערב, לא גזרו בו משום מוליד.

והנפק"מ בזה, אם מה שהתיר הוא בגדר 'הלכה ואין מורין כן' כיוון שהוא מכשירי או"נ שא"א לעשותם מבערב, ומוסכם על רוב הראשונים שהלכה כר"י ואין מורין כן. או נאמר שמכיוון שכל טעם האיסור היה משום שמוליד דבר שהיה יכול להכינו ביו"ט, וכיוון שבנידו"ד לא היה יכול להכינו מבערב, הרי אנו חוזרים לדין הפשוט שהבערה הותרה, ולא נגזור עליו משום מוליד, וגם לא שייך בזה מכשירי או"נ כיוון

כ. ולדעת הצי"א כן סברת הפנ"י הגו' לעיל בדעת הרמב"ם. וע"ע ב'ומצור דבש' (סו"ס ט) שפלפל בירושלמי הנז"ל הביא ראייה ממנו לדברי הבית מועד.

כא. ואפשר שאין נפק"מ בזה, ואפי' תימא שהוא מכשירי או"נ, דעת הרמב"ם שהלכה ומורין כן. דמה שכתב גבי השחזות סכין, הוא מפני החשש שיבואו לעשות כן במשחזות שאסור אפי' לר"י. כ"כ צי"א ח"א סימן כ' פ"ב א, ג. ועיין ביאור הגר"א (סי' תק"ט סק"א) שכתב בשיטת הרמב"ם ג"כ כדברים הללו, דגם להרמב"ם הלכה ומורין כן מלבד השחזות סכין דבזה יש הסבר מיוחד אמאי לא מורין כן.

כב. הסתפקתי אם דיוק זה הוא נכון, עד שמצאתי בס' מאורי אש לגרשז"א (פ"א, ענף א, ס"ב) שדייק מהמאירי שלא הזכיר מכשירין, שיש לו טעם אחר, וז"ל: אמנם נראה כיון דלא כתב המאירי לטעמא דהרמב"ם הוא משום דהוי מכשירין, אלא כתב סתם משום דאפשר מאתמול נראה דהמאירי סובר שיטה אחרת בכוונת הרמב"ם... וה"נ הבערה שהיא מותרת ביו"ט ולא אסרוה חכמים ע"כ לומר דהיינו משום דהבערה אין זה אפשר מאתמול ולכן כתב כאן הרמב"ם שפיר דהיינו דוקא הבערה מאש מצויה אבל לא להמציא את האש משום דהמצאת האש הלא אפשר שפיר מאתמול והבערה כזו שהיה אפשר לעשותה מערב יו"ט עשאוה חכמים כקצירה וטחינה וכדומה. עכ"ל. וביאורו זה דומה להרב ומצור"ד שכתב ג"כ ללמוד מהרמב"ם ומפרשיו שאין כאן לתא דמכשירי או"נ, אלא שמוליד דבר שיכול לעשותו מבערב והיינו משום טרחה. ופליג הרב ומצור"ד על הגרשז"א. שהגרשז"א מסיק שקצירה וטחינה שווים להוצאת האש, ולכן יש לאסור למי שנאנס מעיו"ט להוציא אש, כשם שיש לאסור גבי קצירה וטחינה. ואילו הרב ומצור"ד סובר שמותר להוציא, ואין זה דומה לקצירה וטחינה. וכמ"ש בסעיף זה למעלה.

כג. ובלאו הכי יש ראשונים שפוסקים שאף במכשירי או"נ הלכה ומורין כן. כ"פ ראב"ד (ביצה יא, ב מדפח"ד אות א), והריא"ז (בפסקיו על ביצה פרק ג הלכה ו סעיף ב). וע"ע פמ"ג (סי' תק"ט א"א סק"יג) על טבילת כלי זכוכית דמכיוון שהוא מדרבנן, י"ל דהלכה ומורין כן באי אפשר מעיו"ט, ע"ש.

נזדמן לו במה שיוציא עד יום טוב, מותר להוציאו ביו"ט". משמע מדבריו שהיה בעבר בעיו"ט במאסר ועתה השתחרר. שאם נשאר להיות במאסר גם ביו"ט, איזו מציאות השתנתה, אלא נראה דמיירי כשנשתחרר ביו"ט והלך לאיזו עיר ואעפ"כ מותר לו להוציא. וכ"כ להתיר אף במציאות כזו ב'ומצור דבש' סימן ט.^כ

ואמנם כתב לי הגר"י פרץ שליט"א שאין זה מוכרח. ואפשר שלא השתחרר והלשון "היה" לא מוכרח שהתכוון בעבר דווקא. ואף אם נאמר שהיה במאסר, לא מוכרח שהגיע שיש לו שכנים, ואפשר שתהיה מציאות אחרת, שאין לו ברירה ממש, ורק בכגון זה התיר הבית מועד. ע"כ הערתו.

אמנם לדעתי המעט, נראה שצדקו דברי הומצור דבש, כיוון שאין סברה לחלק בין אם יש לו אפשרות ליקח מהשכנים

או לא. דסוף סוף אם היה טרוד מותר בכל עניין, דכיוון שהוא כבר במציאות שלא היה אפשר לו, הרי הותר לו איסור זה של הוצאת האש. וכמו שלא מצינו בשאר מכשירי או"נ כתיקון השפוד והשחזת הסכין שום פוסק שיעלה על דעתו לומר, דלכתחילה יקח מן השכן ולא ישחזי בעצמו. אלא כיוון שהותר לו מאיזו סיבה שתהיה אב"א שהיה טרוד ביותר אב"א שהיה אנוס ממש, הרי הותר לו, ותו אין הוא חייב לשאול מאף אחד האש. [וכ"ש הכא שאפילו מכשירי אוכל נפש ליכא, כמו שהארכנו לעיל. וע"ע להלן אות טו, ואז תבין].

ועוד נראה לי שצדקו דברי ה'ומצור דבש' שאע"פ שהלשון לא מוכרח ממש כדבריו, מ"מ פשט הלשון מורה יותר כסברתו. וא"כ עלה בידינו להתיר אף שאפשר לו לבקש מן השכנים.

(יד) פירוש הגרשו"א

אפשר שפיר מאתמול, והבערה כזו שהיה אפשר לעשותה מאתמול, אסורה חכמים ביו"ט, עכ"ד. ומבואר מדבריו שכשם שלא שייך להתיר מלאכות אלו לצורך יו"ט שהיה אנוס גבי קצירה וטחינה, כך יש לאסור הוצאת האש אף כשהיה אנוס.

והנה הגרא"י וולדינברג השיג עליו בציץ אליעזר אשר לו (ח"א סי' כ פ"א, יד) וכתב עליו: ולא דק. שאין זה דומה כלל לקצירה וטחינה, שהרי שם (בפ"א מיו"ט ה"ו) אוסר הרמב"ם מלאכות כאלו מפני שיש בהן ב' ריעותות, והיינו: א) שאפשר לעשותן

הגרשו"א בספר מאורי אש (פ"א ענף ז) מפרש כוונת הרמב"ם [בדרך אפשר שלדעתו כך הבנת המאירי ברמב"ם] ע"פ דבריו בפ"א מהלכות יום טוב שכתב: "כל המלאכות שהן באוכל נפש מותרין מה"ת, ומ"מ אסרו חכמים את הקצירה והדישה והטחינה משום שכל אלו וכיוצא בהן אפשר לעשותן מעיו"ט ואין בכך הפסד ולא חסרון. וה"נ הבערה שהיא מותרת ביו"ט ע"כ לומר דהיינו משום דהבערה אין זה אפשר מאתמול. ולכן כתב כאן הרמב"ם שפיר דהיינו דווקא הבערה מאש מצויה, אבל לא להמציא את האש, משום דהמצאת האש

כד. וכ"כ להתיר בכרם חמר ח"ב סימן לא, ונימק, דכיון דביזוי הוא לו, יש לחוש שימנע משמחת יו"ט ועל כיוצ"ב אמרו גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה כל שעיקר האיסור הוא מדבריהם, עיי"ש.

מעיו"ט. ב) שגם יש בהן עסק, שנמצא יו"ט כולו הולך בעשיית אותן המלאכות, ולכן אין עושין אותן ביו"ט. אבל בחסר מהמלאכות אחת משתי הריעות הללו אינו אוסר לעשותה ביו"ט. וא"כ הרי אין לדמות הבערה - לקצירה וטחינה ששם העסק מרובה וכאן אין העסק מרובה כ"כ, וכשארין העסק מרובה אע"פ שאפשר לעשותה מעיו"ט כתב הרמב"ם (בפ"א ה"ו) שהתירו "כדי להרבות בשמחת יו"ט ויוליך ויביא כל מה שירצה וישלים חפציו ולא יהיה כמי שידיו אסורות".^{כה}

גם עיין במגיד משנה שם שכותב להגדיר שדווקא מלאכה שאין דרך האדון לעשותה כי אם ע"י עבדו ושארין רוב בני אדם עושין אותה לעצמן אלא שוכרין אחרים לעשותן, במלאכות כאלו הוזהרנו מלעשותן ביו"ט כדי לזכור שהיינו עבדים והיינו עושין מלאכות לאו לאדוננו, אבל כל מלאכה שדרך רוב בני אדם לעשותה כל אחד בביתו לעצמו, לא הוזהרנו, לפי שאינה מלאכת עבדים אלא אף האדונים עושין אותה עיי"ש. ועיין עוד באו"ח (ס' תצ"ה) בט"ז סק"ב ומג"א סק"ד ובמשנה ברורה סקי"ג, עיי"ש. וא"כ אין הנידון דומה לראיה. דהבערה דרך רוב בני אדם לעשותה בעצמה ואין בה כ"כ עסק רב. עכ"ל הרב צי"א.

והנה בוודאי מה שדחה הצי"א את הגרשז"א שבקצירה וטחינה יש עסק רב, אבל בהוצאת האש אין עסק רב. הנה יש לומר שזהו דווקא במציאות שלנו שאנו מוציאים את האש מגפרורים ואין עסק רב,

אבל במציאות של זמננו שהיו צריכים להוציא האש מן העצים ומן האבנים, בוודאי היה נחשב לעסק. אך מ"מ נראה שסובר הצי"א שגם הוצאת האש בזמננו לא הייתה בגדר 'עסק רב' אלא בגדר ש"אין בה כ"כ עסק רב".

אמנם לפי הגדרת הרב המגיד יש מקום לדון, שנראה שאעפ"י שהיה בזה עסק, לא היו שוכרים פועלים בשביל זה. אך יש להעיר שמעיין ברב המגיד יראה שכל מה שחילק הוא במלאכות האסורות מן התורה, והביא טעם לסוברים שקצירה וטחינה אסורות דבר תורה, שהן בכלל מלאכת עבודה, כיוון שדרך רוב בני"א שלא לעשותם, משא"כ בישול ושחיטה וכדו' שהותר ביו"ט. אך ברור גם לגרשז"א שכל איסור הוצאת האש הוא מדרבנן שמדאורייתא הבערה הותרה, וגמרא ערוכה היא בביצה י"ב. וא"כ לא הבנתי מה ראיה ראה להשיג ע"ד הגרשז"א מדברי הה"מ.

עוד הפנה הצי"א לנו"כ על סימן תצ"ה. הנה מר"ן בסימן תצ"ה ס"ב כתב: "קצירה וטחינה ובצירה וסחיטה וצידה אע"פ שהם מלאכת אור"נ, אסורם חכמים". והט"ז (סק"ב) הביא הטעם המופיע בטור שאם יהיה מותר לטחון ולקצור, יהיו קוצרים בכמויות גדולות ויקצרו את כל השדה, וימנעו משמחת יום טוב. וא"כ בהוצאת אש, הרי אין חשש לעסק כה רב השווה לזמן שיקצור כל שדהו או יטחון הרבה בבת אחת. וכ"נ דעת המ"א שם. ומזה מוכיח הצי"א שאין הנידון דומה לראיה.

כה. הבחנה זו של הרב צי"א תואמת את הבחנתם של חכמי המערב בעניין הוצאת הגפרורים, שכאשר לא מדובר בעסק רב ובטחנה, יש לצדד להקל (ומצור דבש י, מים חיים צד). ועיין עוד במה שנכתוב להלן אי"ה באות יד.

ונראה לי שדברי הצי"א צודקים. שיש לחלק: שהמלאכות שאסרו חכמים שהם קצירה וטחינה וכו', הינם מלאכות ממש שעיקרן כרוכות ביגע רב שיכול האדם לשכוח מצביונו של יו"ט ולהימנע משמחת יו"ט. אולם מוליד, הוא אינו מלאכה ממש (עיי' לעיל ריש אות א), ובמקרה שלנו הוא ענף מהבערה שבוודאי הותרה ביו"ט, כיוון שהבערה היא מלאכה שהרבה יותר קרובה

לאוכל נפש. ובעיקרה אין כל חשש שאדם יימנע משמחת יו"ט. וכמו שאר מכשירי או"נ שכשהיה אדם טרוד מאד מעיו"ט התירו לו חכמים לעשותו, אף כאן יש לומר כן. כי וזה מצטרף לסברת הצי"א לחלק שגם הוצאת אש מן האבנים אינה בגדר עסק כה רב של מלאכות הקצירה והטחינה. ועוד שהרי קיימין בדין דרבנן, ובדין דרבנן יש להקל.

טו) ידון בהערת הרב כרם שלמה

הרב כה"ח סי' תק"ב סק"ב אחר שהביא דברי הברכ"י הנ"ל, הביא דברי הרב כרם שלמה:

אש. כיוון שחכמים לא נתנו דבריהם לשיעורים, ואף שלפי הטעם וההגיון היה צריך להתיר, מ"מ אחר שגזרו חכמים לאסור משום מוליד, אין להתיר דסו"ס עכשיו הרי הוא מוליד ודמי למלאכה.

"ומיהו הכרם שלמה כתב על דברי הברכ"י יוסף הנז' דמסתימת הפוסקים לא משמע הכי, אלא להוליד דבר נראה כמלאכה ולא התירו ביו"ט עכ"ל".

והנלע"ד דגם זה יש לדחות. שהרי לא מיבעיא אם נאמר שהוצאת האש קלה ממכשירי או"נ כדברי הרב ומצור דבש, אלא אף אם נאמר שדינה כמכשירי או"נ עצמן, הרי כתב רש"י (ביצה כח ע"ב ד"ה הלכה) בעניין מכשירין וז"ל: "הלכה - כרבי יהודה ומותר כל איש לעשות אבל אין מורין לרבים כן שלא יזלוזלו אף בשאפשר לעשותו מבעוד יום. דכל הני דשרינן כגון שנתקלקלו ביו"ט או שהיה אתמול טרוד. כדאמרינן לקמן דלא התיר ר' יהודה אלא במכשירין שאי אפשר לעשותן מערב יו"ט". הרי ברור שבמקרה שהאדם היה טרוד לכל היותר ולא הספיק לתקן המכשיר, שר' יהודה מתיר לו. ואם לא היה טרוד, הרי ר' יהודה היה אוסר עליו מדאורייתא! הרי שהכל תלוי במצבו

ויש לדון מה התכוון. אם התכוון לומר שסתימת הפוסקים שטעם האיסור משום דדמי למלאכה, ולא תלוי כלל באם היה יכול להוציא מבערב או לא, הרי זה תמוה. שדעת הרמב"ם והסמ"ג והסמ"ק והרשב"א והרב המגיד והלח"מ והרדב"ז ויש"ש והב"י והב"ח והטור (לדעת הב"ח), ומהריק"ש, הלבוש, והמ"א, ואליה רבה, וערוה"ש, ומ"ב, כולו הלכו בשיטת הרמב"ם ע"פ הסברו של הרב המגיד. ומדוע נקט שסתימת הפוסקים לא משמע הכי.

ואם התכוון לומר, שאין ללמוד מהרמב"ם ממקרה פרטי שהותר לאדם להוציא

כו. ועוד י"ל דשאני אותן המלאכות שעיקרן לימים רבים ותיקונם יפה למשך זמן ארוך, בזה נאמר שאף אם שכח לא נתיר לו, אבל בהוצאת אש שאינה מלאכה לימים רבים, בזה י"ל שמותר (ואפשר שגם הרמב"ם מסכים לזה, שטעם איסור קצירה וטחינה משום שנעשים לימים הרבה, אע"פ שלא הזכיר זאת במפורש). [עוד על חילוק בין קצירה וטחינה להוצאת אש, עיי' מאורי אש פ"א ענף ב ד"ה אולם].

הפרטי של האדם.

ובי תימא שזו סברת עצמו של רש"י, והלוא כל הפוסקים מלאים בזה. כן עולה מדברי הטור סימן תק"ט שחילק בין סכין שנפגמה ביום טוב שמותר לתקנה לבין סכין שנפגמה מערב יו"ט, שמכיוון שהיה יכול לתקנה מבערב - אסור. הרי שלא אומרים שחכמים אסרו כל תיקון סכין, וכל דבריהם עוד מהש"ס מלאים חילוקים אם נפגמה הסכין מע"ט או ביו"ט עצמו.

ובי תימא זה הוא רק בנתקלקל אבל אם האדם טרוד בזה לא אמרינן. הנה אף שקושיה זו רפה וחלשה היא עד מאד, דמאי שנא נתקלקל מהיה טרוד דבשניהם סו"ס מותר לו לעבור על ה"איסור הפשוט" ולתקן המכשיר, מ"מ הרי מר"ן בבית יוסף פסק את הרש"י הנזכר, שגם באדם טרוד אמרינן שמותר לו לתקן המכשיר.

שוב ראיתי שזכיתי בכל דבריי לכוון לדעת כמה"ר יצחק חזן זלה"ה בשו"ת יחווה דעת ח"א או"ח סי' ל"ז וז"ל:

"ובפירוש אי אפשר לעשותן, כתב רש"י בדף כ"ח ב' ד"ה הלכה, כגון שנתקלקלו ביו"ט או שהיה אתמול טרוד. ובסי' תק"ט ס"ק ב' כתב המג"א גבי שפוד שנשבר ביו"ט, דה"ה אם נשבר בערב יו"ט ולא ידע בו או שלא היה שהות לתקנו. הרי

שכל שלא היתה לו אפשרות לתקנו מערב יו"ט, אפי' שהדבר הוא במציאות שאפשר לעשותו מאתמול מקרי דבר שא"א לעשותו מערב יו"ט. ומינה שאם היה במקום ובמצב שא"א לו להוציא את האש מערב יו"ט שמותר להוציאה ביו"ט, דחשיב כמכשירין שאי אפשר לעשותם מערב יו"ט. וה"ה אם הכין אותה מאתמול וכבתה, שמותר להוציאה ביו"ט, דדמי לשפוד שנשבר, דלמאן דמתיר לתקנו חשיב ליה כדברים שא"א לעשותם מאתמול". וזכינו לזה שגם המג"א ס"ל הכי.

ובאמת שזהו הטעם שפסקו את דברי הברכי יוסף הנז"ל פוסקים רבים, ומהם: מהר"א אנקווא (כרם חמר ח"ב סי' לא), הרב רפאל אהרן ׳ שמעון (ומצור דבש סי' ט), הרב יוסף משאש (מים חיים ח"א או"ח סימן צד), הרב עובדיה הדאיה (ישכיל עבדי ח"ד סימן כז), הרב אליעזר יהודא וולדינברג (צי"א ח"א סי' כ), הרב יצחק חזן (יחוד ח"א סי' לז) והרב עובדיה יוסף (חזו"ע עמ' מט).

העולה מכל האמור: שיציבים הם דברי הרב בית מועד, ומבוססים הם על דברי רש"י והב"י והמג"א סי' תק"ט. וכיוון שכן פסק מר"ן הכי נקטינן להתיר לאנוס מעי"ט להוציא האש ביו"ט.



מכתב ה'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

תפרח

המושך בענין הנץ המישורי והנץ הנראה

אני יכול לקבל מה שנראה מדברי כת"ר כאילו המנהג הזה נוצר ע"י "רפיון" וע"י בעלי לוחות שאינם בני סמכא, לא יתכן שציבור גדול של ת"ח מופלגים ויראי ה' יגררו כסומא בארובה אחר איזה טועים ומטעים. והנני רואה שהגר"ח גריינימן זצ"ל (חור"ב ברכות סי' י"ג סק"א) מעיד שמרן החזו"א נהג להתפלל כפי הנץ המישורי (אלא שיש שמועות סותרות בדעת מרן זצ"ל בזה). ומדברי הגרש"ד זצ"ל עצמו למדנו שהגר"י דינקליס זצ"ל כך היתה דעתו. וכן ידוע על עוד מגאוני עולם, ובוודאי ידוע לכת"ר לפחות על חלק מהם. [ואגב, הנני יודע ועד, שרבים עברו להתפלל במנייני הנץ הנראה, רק בגלל הטענה "הלא ידוע שבכל דיני התורה הולכים אחר הנראה לעינים". וכבר נתברר שזו טענה של הבל].

ג] ומה שטען כת"ר על שלא הבאתי מדברי האחרונים, הסיבה פשוטה, שאם נבוא לדון בדבריהם, יעלו הדברים לכדי ספר שלם. ולכן היה ההכרח לצמצם את הדברים. והעמדתי דברי רק כלפי דברי הגרש"ד זצ"ל. אשר לפי המציאות כאן ועכשיו, הרי המנהג נקבע בהשפעתו.

ועוד יש קושי מיוחד בדיון בדברי האחרונים בעניינים אלו, והוא ידוע לכל העוסקים בהם, שפעמים רבות דבריהם נכתבו כפי מצב הידיעות שהיה בזמנם, וכחיום נתברר שהמציאות היא לא בדיוק כפי שהם היו

א] תודה רבה וברכת יישר כח להרב בעל "דרך ישרה" שליט"א על תגובתו הארוכה והמפורטת לדברי הדלים, ואשתדל לענות בעה"י על השגותיו. והנה אין פנאי לענות על כל פרט ופרט, כי יארכו הדברים יותר מדאי, ולכן אשתדל להתייחס בעיקר אל הדברים הנוגעים לגוף הכרעת ההלכה. והנה היה בינינו משא ומתן בע"פ לגבי כמה נקודות במאמרו, שהיו צריכות להשלמה וליבון, וברוב הנקודות הגענו להסכמה מסוימת. ורצונו זהו כבודו שלא לכתוב שום דבר בשמו אך הרבה מן הדברים דלהלן נאמרו מתוך משא ומתן עמו. אך לענין הלכה - המחלוקת נותרה בעינה. ויש צורך להקדים כמה נקודות. ראשית, אין כוונתי בדווקא להעמיד את דברי, ואם יעמידוני על האמת ויראוני את מקום הטעות, אשמח להודות על האמת.

ב] שנית, מה שהעיר על שהעמדתי דברי כאילו כל מנהג הנץ הנראה התחיל מהגר"ש דבליצקי זצ"ל, ובאמת שרשו פתוח בדברי האחרונים. התשובה פשוטה, אני פשוט כתבתי את מה שהתרחש בימינו לעינינו, כולנו ראינו את המנהג הנפוץ להתפלל עם הנץ המישורי, ושהמנהג הזה השתנה במשך השנים בהשפעתו הישירה של הגר"ש דבליצקי זצ"ל. אני בקי בהשתלשלות העניינים, ואיני יודע מתי וע"י מי נקבע המנהג להתפלל בהנץ המישורי, אך

סבורים, וזה מעמיד אותנו בשאלה כיצד עלינו להתייחס להוראתם. ולדוגמא, מה שמזכיר כת"ר הוראת מהרי"ל דיסקין שבספר "נברשת", הלא יראה המעיין שם שבעל הנברשת הציע לפני רבינו את חשבוננו, שהרי מואב אינם גורמים לאיחור הנץ, ושכנראה רבינו נטה לקבל את דבריו. אבל כיום כבר נתברר למעלה מכל ספק שחשבוננו של בעל הנברשת אינו נכון. והנני משער בהשערה

ברורה שזו היא הסיבה שנטו רבים מהוראתו של רבינו.

עכ"פ מה שטוען כת"ר שרוב מנין ורוב בנין של האחרונים סוברים כפי הנץ הנראה, מסופקני מאוד אם אכן הדברים כך. ויש לי הרהורי דברים בזה. אלא שא"א להיכנס לזה במסגרת זו.

ועתה נבוא אי"ה לגופן של דברים.

א. ביאור יסוד הענין

[ד] מה שטוען כת"ר שלשון הנץ החמה מתפרש בכמה אופנים, הלא זו היא בדיוק הנקודה שקשה לנו לקבל אותה. ובעניותנו, פשוט שכל הנץ החמה שנזכר בש"ס אחד הוא, ומה שנסתייע כת"ר ממה שזמן חצות היום הוא נקודת האמצע שבין הנץ לשקיעה, ובהכרח מחשבין מעליית אמצע גלגל השמש, ולא מתחילת עלייתה, איני יודע מה הוא שח. גלוי וידוע שחצות הוא בדיוק בסוף שש שעות מתחילת היום, וזה הוא הזמן שהחמה בראש כל אדם [ועי' היטב בתוס' פסחים נ"ה ע"א ד"ה ומוקמינן], והמנין הזה מתחיל בהיראות הנקודה הראשונה מן השמש, ולא מהנקודה האמצעית שלה, ואין זה משבש לנו את חשבון חצות היום. כי כמו שהוספנו בתחילת היום מחצית עובי גלגל החמה. כך מהצד השני הוספנו מחצית עובי החמה בשקיעתה. ואמרנו שאין נחשב שקיעת החמה עד שישקע כל גלגל החמה. ונמצא שהחשבון משתווה. וחצות היום שהוא הזמן שהחמה בראש כל אדם - הוא בדיוק הזמן האמצעי שבין הנץ לשקיעה.

הרקיע, ב. בסוף שש שעות של היום - אינם שוים זה לזה בדיוק, ויש הפרש קטן ביניהם, והסיבה לזה, כי מהלך סיבובה של השמש משתנה במשך היום, והוא מתארך או מתקצר בהתאם לשינויי עונות השנה. ולכן אם בחצי השני של היום מהלך החמה ארוך יותר, נמצא שהזמן שהחמה באמצע הרקיע קודם מעט לסוף שש שעות. ואם מהלך החמה מתקצר, אז להיפך. אלא שחז"ל לא דקדקו בזה, כי ההפרש קטן מאוד, וכמעט לא יצוייר שיהיה מזה נפ"מ לדינא. אכן יש מקום להסתפק איזה משני זמנים אלה הוא העיקרי (כל דברים אלה מקורם מהספר זמני הלכה למעשה). וזולת זה לא ידוע לי על שום הפרש אחר, ומה שכת"ר טען שיש עוד הפרש, וכדי לתקן זאת צ"ל שהנץ החמה לענין חצות הוא בעליית חצי הגלגל, תמהני מאוד, אם זה אמת, איך לא נזכר מזה בשום ספר מהספרים המדברים בזה? אדרבה, כולם כתבו בפשטות שחצות בסוף שש שעות היום, ובוודאי הכוונה לשעות הידועות.

[ה] מה שהאריך כת"ר לחלק שזמן הנץ ההלכתי חלוק מזמן הנץ לענין חישוב זמני היום, כי זמן הנץ ההלכתי הוא תקנת חכמים כדי שלא יטעו. והביא שכן מבואר בירושלמי ורש"י ורמב"ן ובכמה מקומות

אלא שהעירו מחברי דורנו, ששני זמנים אלו שקבעו חז"ל על פיהם את נקודת חצות, שהם א. שהחמה עומדת באמצע

תקנת חכמים, כי הוא מצידו השתדל להתפלל לאחר הנץ, והרווחנו לסלק בזה עוד אחת מטענותיו של הגר"ש דבליצקי זצ"ל.

[ו] נכון שאין מי שחולק, שבמקום שהנץ הנראה קודם להנץ המישורי הולכין אחר הנץ הנראה. אך דברינו הם, שאין זה סתם לשון הנץ החמה הנזכר בש"ס, כי בלשון הש"ס הונח לשון זה על הנץ המישורי, שהוא הקובע לענין שעות היום. והש"ס נוקט לשונו ע"פ המציאות ברוב המקומות, ולא ע"פ מקומות מעטים היוצאים מן הכלל. וכן הוא ממש גם לענין שקיעת החמה. בידוע ששקיעה סתם היא המישורית, אע"פ שבמקומות הגבוהים אינו כן. ולענין חשבון שעות היום, גם במקומות הגבוהים הולכים אחר הנץ המישורי והשקיעה המישורית, ונמצא שבהרים הגבוהים יש זמנים שהם יום גמור, ומ"מ לפי חשבון השעות הם משעות הלילה, ואין זה מן התימה, כי חשבון השעות נקבע ע"פ רוב המקומות, ולא ע"פ מקומות מועטים היוצאים מן הכלל. כ"ז דברים פשוטים וברורים.

[ז] ובמאמרנו אות ח"י הוכחנו, שמדברנן אין נחשב יום גמור עד הנה"ח, מלשון הגמ' ברכות ט: לענין הותיקין "כדי שיסמוך גאולה לתפילה ונמצא מתפלל ביום", וכת"ר דוחה שא"א לומר שהכוונה על היום המציאותי המתחיל בנץ המישורי, כי במקומות הגבוהים אינו כן עכ"ד. ובעניותי לא השיב כלום. דברינו הם, שמלשון הגמ' מתבאר, שגדר תפילה כותיקין הוא להתחיל שמו"ע ברגע שמתחיל שם יום ההלכתי, ושם יום ההלכתי, ברוב המקומות הוא חל בהנץ המישורי, ובמקומות הגבוהים הוא חל בהנץ הנראה. וכן הוא גם לענין השקיעה, ושם הוא נפ"מ לענין דאורייתא, שמותר לעשות שם מלאכה ביום ששי לאחר השקיעה המישורית,

במ"ב, אין דברים אלו מספיקים, כי הסברא דכדי שלא יטעו זה הוא טעם התקנה, אבל אי משום הא לא היה צריך להרחיק זמן מרובה כ"כ של ד' מילין. והיה אפשר ליתן גבול אחר קודם לזה. וכמו שמצינו לענין ציצית ותפילין שנתנו זמנים אחרים. אלא שרצו חז"ל לתת גבול כזה שהוא קובע בסדרי יום ולילה, ולזאת בחרו בזמן הנץ החמה. (וכפי שביארנו במאמרנו אות ח"י שמדברנן אין נחשב יום גמור עד הנץ). ולזאת עדין טענתנו במקומה, שהסברא נותנת שהנץ החמה הנזכר כאן, הוא הנץ החמה הידוע, שעל פיו דנו חז"ל חשבון זמני היום.

(ומה שלענין ציצית ותפילין התירו לקיימם קודם הנה"ח, הטעם פשוט, כי תקנת חז"ל לקיים את המצוות אחר הנה"ח, זה במצוות שמקיימים אותן פעם אחת, ולא בציצית ותפילין שהן מצוות נמשכות, ואם יקיימו אותן קודם הנה"ח, אי"ז מגרע מלקיימן גם אחר הנה"ח).

[ו] ומה שהביא מדברי תשו' הרמב"ם, כבר העיר בעצמו שאין דברי הרמב"ם נוגעים לענין התפילה כותיקין, אלא לענין האיסור להתפלל לפני הנץ. ואעפ"כ כמדו' שבדברי הרמב"ם הללו אשכחנא מרגניתא שיש בה תועלת גדולה לענייננו, והוא, כי מדברי רבינו מתבאר שאם השתדל להתפלל לאחר הנץ, אף אם טעה בחשבוננו, ובאמת התפלל לפני הנץ, אעפ"כ קיים תקנת חכמים, כי זה הוא עיקר התקנה, להשתדל להתפלל לאחר הנץ. זה הוא יסודו של הרמב"ם. והנה צדק מאוד הגר"ש דבליצקי זצ"ל, שגם לפ"ד הרמב"ם, בזמנינו שיש לוחות ושעונים, הרי גם זה נכנס בתוך החיוב להשתדל, ומ"מ ארווחנא, כי מי שסבור בדעתו, שהנץ החמה הוא הנץ המישורי, אף אם נניח שטעות היא בידו, והנץ האמיתי הוא הנראה, מ"מ לא עבר על

מה הוא שח. ודבריו חסרי ההבנה. והלא הדבר פשוט וברור שדין מקצת היום ככולו תלוי בשם יום, כי צריך שיעבור מקצת היום. ואם לא נוסף שום שם יום בהנה"ח, מה טעם יש לתלות דין מקצת היום ככולו בהנה"ח? ומה נוגע לכאן ענין המצוות התלויות ביום, והלא בתפילין עסקינן, שהן כבר נוהגות קודם הנה"ח?

כי מאחר שהשמש עדיין נראית, ה"ז יום גמור. וכך ממש הוא גם לענין הנץ.

ועוד הוכחנו מדברי טור ושו"ע יו"ד שפ"ח, דלא אמרינן מקצת היום ככולו, אלא לאחר הנה"ח, וכת"ר דחה בזה"ל דמאחר וסוכ"ס עד הנץ לא נוהגים המצוות התלויות ביום, הלכך גם מקצת היום ככולו לא אמרינן אלא מהנה"ח ואילך. ופשוט עכ"ל. איני יודע

ב. לענין הנידון אם לדמות בין הנץ לשקיעה

הדברים ע"פ דעת חכמי ישראל, המבוארת בפסחים צ"ד ע"ב וב"ב כ"ה ע"ב, שביום החמה מהלכת למטה מן הרקיע, ובלילה עולה למעלה מן הרקיע, ובזמנים שמעלות השחר עד הנץ החמה, ומשקיעת החמה עד צאת הכוכבים, השמש מהלכת בחלון שבתוך עובי הרקיע, ומשם יוצאת בשקיעה שניה, ועולה למעלה מן הרקיע, ומעתה שקיעה ראשונה היא כשהחמה נכנסת לתוך עובי הרקיע, ועובי הרקיע הוא ג' מילין ורביע, ושקיעה שניה היא כשהחמה יוצאת מהצד השני של החלון, ובין השמשות זה הוא הזמן שנמשך עד שהחמה עולה למעלה מן הרקיע, ועובי כיפת הרקיע ג' רבעי מיל. זו היא שיטת ר"ת הידועה.

ח] במאמרנו אות ז' ואילך, הארכנו להוכיח שהנץ המישורי הוא העיקרי, מפני שראוי לדמות את הנץ לשקיעה, וכת"ר בדבריו מאריך לתת טעם לחלק ביניהם, ואחר כל האריכות לא הצלחתי להבין היטב את חילוקו, ואיני רואה צורך להיכנס לדון בזה, כי כבר הוסבר היטב במאמרנו, שאם נבוא לדון בסברא לחוד, ודאי יש מקום לחלק בסברא בין השקיעה להנץ. ואעפ"כ עדין נשאר מקום להוכחתנו, כי ראוי לפרש לשון הנץ החמה הנזכר בכל מקום, דומיא דלשון שקיעת החמה הנזכר בכל מקום, מאחר ששני זמנים אלו מקבילים ומשלימים זה לזה. ועוד טעם אחר כתבתי בזה, ואין צורך לכפול את הדברים.

י] וכבר ביארו כל המחברים - ובראשם המנחת כהן - כי אע"פ שכבר דחו בסוגיא בפסחים את דעת חכמי ישראל, והעיקר כדעת חכמי אומות העולם, שבלילה החמה מהלכת למטה מן הקרקע, מ"מ הלשונות שבמשנה וגמרא הונחו ע"פ דעת חכמי ישראל, והדין דין אמת, והזמנים שקבעו חז"ל כולם עומדים במקומם, אלא שע"פ דעת חכמי אוה"ע מפרשים את הטעם באופן אחר. עכ"ד המנחת כהן, וכך הסכמת האחרונים.

ט] אך כעת באתי בדבר שנתחדש, כי עתה העירני ידידנו הרב ר' דניאל אזולאי שליט"א עוד הוכחה נפלאה לאמיתת הנץ המישורי, כי הנה ידועה לכל דעת ר"ת, שהובאה בתוס' שבת ל"ה ובכל הראשונים, בענין סתירת הסוגיות, שבשבת ל"ד מבואר שצאת הכוכבים ג' רבעי מיל לאחר השקיעה, ובפסחים צ"ד ע"א מבואר שהוא ד' מילין לאחר השקיעה. ותירץ ר"ת שיש שתי שקיעות, ושיעור הזמן ביניהן הוא ג' מילין ורביע, וצאה"כ ד' מילין אחר השקיעה הראשונה, וג' רבעי מיל אחר השניה. ויסוד

המהרי"ל בפנים יראה שלא זו כוונתו, וכת"ר מרעיש שאין לדברי שום מובן. והנה אמת שדברינו בזה מתמיהין את המעיין, והסיבה לזה, כי מפני הרצון לקצר הסתמכתי על הספר "זמנים כהלכתם" שצייתי. ואם היה מעיין שם היה מבין את כוונתי, ועתה אפרש.

בלשון המהרי"ל לא נזכר שהיקל בזה רק בשעת הדחק, ומה שכתבו הד"מ והמג"א כן בשם המהרי"ל, זה מפני שזה הוא המובן מתוך כללות הדברים, שכתוב שם שכאשר אירע שהאריך בשיעורו עד סמוך לצאת הכוכבים, מ"מ התפלל תפילת מנחה, ואז הש"ץ התפלל בקול רם וכולם התפללו עמו (ולא עשו חזרת הש"ץ), וציוה לאחד מהם שלא יתפלל [כנראה הכוונה שיצא י"ח בשמיעה מהש"ץ] כדי שיענה אמן אחר ש"ץ, וכאשר אירע בערב ר"ח שהאריך בשיעור, אמר לתלמידיו, שהפעם לא יאריכו במשא ומתן, אלא יתפללו מנחה מיד, כדי שיתפללו ערבית ויאמרו יעלה ויבא עם הציבור, ואם נאחר ביותר, נראה שעשינו עצמנו כאגודות. עכת"ד המהרי"ל.

יד [והשאלה נשאלת, היכן ראו הד"מ ומג"א שההיתר הזה הוא רק בשעת הדחק? התשובה ברורה, שהדברים מראין על עצמם שעשה כן רק מפני הדחק, כי הוצרך להורות שכולם יתפללו עם הש"ץ, ואחד מהם לא יתפלל. ויצא י"ח בשמיעה מהש"ץ [ואע"פ שהש"ץ אינו מוציא את הבקי וכמ"ש ברה"ל]. ראה המהרי"ל להקל בזה כאן] ובוודאי לא היה המהרי"ל נכנס לכל זה אלא בשעת הדחק. והוצרך להזהיר שבערב ר"ח לא יעשו כן, כי בשעה זו הציבור כבר מתפללים ערבית, ואומרים יעלה ויבוא, ואם נתפלל אנו אז מנחה, ולא נאמר יעלה ויבוא, עשינו עצמנו כאגודות, ויש לשאול, ומה בשאר ימים? וכי אם אלו מתפללין מנחה ואלו

יא ומעתה, כמו שלשון שקיעת החמה המורגל בש"ס, הונח על כניסתה לתוך עובי הרקיע, כך לשון הנץ החמה המורגל בש"ס, צריך להתפרש על יציאתה מתוך עובי הרקיע, ואז היא נראית לעינינו, ופשוט שזה הנץ המישורי, ואין להסתרת ההרים השפעה על היציאה מתוך עובי הרקיע. ומעתה אע"פ שנדחו דברי חכמי ישראל, מ"מ הזמן במקומו עומד וכנ"ל, וזו ראייה שאין עליה תשובה שהנץ החמה הוא הנץ המישורי, כי כל הנידון בזה נולד, מפני שהיה פשוט לנו שלשון הנץ החמה מתפרש שהחמה עולה מעל האופק, וזה נותן מקום לספק אם זה הנראה או המישורי, אבל לפי דרכו של ר"ת שהלשון מתפרש על יציאת החמה מעובי הרקיע, מעתה אין שום מקום לספק.

ואע"פ שלהלכה אין אנו נוקטים כדעת ר"ת, מ"מ אין לנו לעשות עוד מחלוקת בלא הכרח, ובירודע שדעת ר"ת היא דעת הרבה ראשונים, ואולי רובם, וכן הכרעת מרן השו"ע והרמ"א.

יב במאמרי אות יג תמהתי מה ראה הגר"ש זצ"ל לחוש לדעת יחידאה של הר"י מיגש. וכת"ר מאריך ליישב ולבאר כוונת הרב זצ"ל. ודבריו הם דברי חן ושכל טוב וראויים להיאמר. אכן תמהני אם זו כוונת הרב זצ"ל, איך קיצר כ"כ, והעמיד דבריו כמו חידה הצריכה לפתרון, ואף אחד מן המעיינים לא יוכל להבין את כל זה מתוך דבריו הקצרים של הרב זצ"ל. אכן לאידך גיסא, ניכרין דברי אמת, שכנראה זו כוונתו, כי הדברים מתאימים לדרכו וקו חשיבתו המוכר לנו מספריו, ומה שיש לדון בעצם הדברים יתבאר אי"ה להלן אות יז-יח.

יג הגר"ש זצ"ל כתב שהמהרי"ל חשש לכתחילה לדעת הר"י מיגש, והיקל רק בשעת הדחק, ואני כתבתי שהמעין בדברי

כדי שיתפללו את התפילה כסדרה, וע"ז השבנו, שפשוט שאין ראוי להתפלל מנחה בקביעות באותה שעה שהציבור מתפלל ערבית. ואין כאן שום זכר ורמז שחשש המהרי"ל לדעת הר"י מיגש. וכמדומני שזה ברור לפני כל מעיין.

והדבר ידוע שספריהם של גדולי ספרד לא היו בידי חכמי אשכנז באותה תקופה, ואין מתקבל על הדעת שמהרי"ל חשש לדעת הר"י מיגש.

ערבית באותו זמן, אינו נראה כאגודות? וע"כ צ"ל שבערב ר"ח חשש המהרי"ל יותר, שיהיה זמן זה אצל אלו חול ואצל אחרים קודש. ועכ"פ לא דבר רחוק הוא לומר, שגם בשאר ימים השתדל המהרי"ל לכתחילה, שלא להתפלל מנחה באותו זמן שהציבור מתפלל ערבית. והוצרכנו להוסיף זאת, מפני שמתבאר מהדברים, שבימים כתיקונם לא איחר המהרי"ל כ"כ להתפלל מנחה. ורק כשאירע אונס עשה כן. ויש לשאול, למה לא יעשה כן בשאר ימים. ויוכל להקדים מעט

ג. לענין החילוק בין הסתרות קרובות לרחוקות

החמה כבר מאירה בתקפה, ואורה מתפשט בכל העולם ואין עוד מקום לספק. עכ"ד. ובעניו נסתרה דרכו ולא אוכל להבין את מהלך דבריו בשום אופן, כי מצד אחד כת"ר סובר ששם יום תלוי רק בעלות השחר, ולא נוסף שום שם יום בהנץ החמה, ומה שגזרו חז"ל שלא לקיים את המצוות עד הנץ החמה, אין זה אלא כדי שלא יטעו לקיימן לפני עלות השחר, ואע"פ שבמשך ד' מילין (72 דקות) שמעה"ש עד הנה"ח, כבר נתחזק אור החמה לאין ערוך, עדין יש מקום לטעות עד הנץ הנראה, אבל חמש או שש דקות לאחר הנץ המישורי. מעתה כבר אין לטעות, אין אלו אלא דברי שחוק.

ובהכרח שהאמת היא כמו שביארנו לעיל אות ה', דהסברא דכדי שלא יטעו זה רק טעם התקנה, אבל גדר התקנה הוא שקבעו חז"ל זמן מסויים שיש בו מאורע ושינוי בסדרי יום ולילה, וגם אם לא נקבל שאין חל שם יום גמור עד הנה"ח, מ"מ רצו חז"ל לתלות את זמן המצוות במאורע הנץ. ובזה הוא הנידון אם הולכים אחרי המישורי או הנראה, ועדין השאלה במקומה עומדת,

[טו] נתבאר במאמרנו את יט תמיה גדולה על הנץ הנראה, איך לא נתבאר בש"ס ופוסקים מה הוא הגבול, איזו הסתרה מנכים ואיזו אין מנכים. וכת"ר מאריך לומר שהגבול הוא עד חמש או שש דקות, ושיעור זה לא שמענוהו, וידוע וברור שאין מי שנוהג כן. ולדוגמא - מודיעין עילית עירו של כת"ר, כמדומני רוב מנייני ותיקין מתפללים ע"פ הנץ הנראה, אע"פ שהוא מאוחר מהמישורי לכל הפחות 9 דקות, ולפעמים עד 11 דקות, ועוד, היה לו לכת"ר לבאר, מה יעשו במקומות בהם הנץ הנראה הוא מאוחר ביותר משש דקות לאחר הנץ המישורי, מתי בדיוק הוא זמן הנץ החמה שלהם שיהיה מותר להתחיל להתפלל, האם בהנץ המישורי, או בנקודה אחרת, ואם לא נמצא הגדרה לזה, הרי השאלה במקומה עומדת. ועוד - והוא העיקר - כי לא הועיל לענות על עיקר השאלה. כי הגדרה זו היא דעתו האישית של כת"ר, ואולי גם של רבו זצ"ל, ולא שמענוה משום מקור אחר. ועדין השאלה במקומה, איך לא נתבאר מזה שום דבר בפוסקים.

[טז] והנה כת"ר נותן שני טעמים להגדרתו, האחד שלאחר חמש או שש דקות,

אם חז"ל קבעו את הנץ הנראה, איזה הסתרות מנכים ואיזה לא.

והלא שניהם מצוה אחת להתפלל עם דמדומי חמה?

חי' זה כתבנו לפקפק בדברי הכה"ח, ומ"מ עדין הכה"ח הוא עמוד גדול לסמוך עליו, אלא שיש כאן מקום עיון גם בדעת הכף החיים עצמו, כי הוא לא אמר את דבריו לענין נדונו, אלא לענין שאי"צ להתחיל להתפלל תיכף בהנץ החמה, ואפשר לשהות מעט כל זמן שהחמה אדומה, אבל אם הנץ החמה הנראה הוא רק לאחר שהחמה כבר איננה אדומה, יש מקום לבעל הדין לטעון שצריך להתפלל דווקא לאחר יציאת החמה.

והנה כבר אמרנו, שהמנהג הפשוט אצל הנוהגים כהנץ הנראה, הוא להמתין להנץ הנראה אפי' אם הוא מאחר ביותר משש דקות, ובהכרח אחד משני אלה, או שאינם מקבלים את יסודו של הכה"ח, או שהם סוברים כנ"ל, שיסודו של הכה"ח הוא דווקא לאחר הנה"ח. בין כך ובין כך, עדין השאלה במקומה.

ואפילו אם נקבל את כל דברי כת"ר, עדיין יש מקום לשאלה, מה יעשו במקום בו הנץ מאוחר עד לאחר שהחמה כבר אינה אדומה, מתי הוא זמן הנץ החמה שלהם, האם חזונו להנץ המישורי, או שיתחילו להתפלל ברגע האחרון שהחמה עדין אדומה, או שמא יש לכת"ר פשרה אחרת, והרי השאלה עדין במקומה, והיו הפוסקים צריכים לבאר לנו זאת.

ואם נחזור אל הנץ המישורי, תמוה, והלא לדעתם חז"ל קבעו רק את הנץ הנראה, ואם ההר הזה שבמזרח היה נמוך מעט מכפי שהוא, היו מתחשבים בו, ומעתה וכי בשביל שההר גבוה מגרע גרע? והיה להם לחשב את הנץ לפי חלקו התחתון של ההר, וע"כ צ"ל דמאחר שהכל הר אחד, ואין מחלקים אותו

יז' ומה שכתב כת"ר טעם שני להגדרתו, עפ"ד הכף החיים, שכל זמן שהחמה מאדימה הוא בכלל הנץ החמה. ונהוסיף דברים בזה, שגדר תפילה כותיקין הוא כשניכר על החמה שעתה הוא תחילת זריחתה, וזה דווקא כשהיא אדומה ואפשר להסתכל עליה. אלו הם דברים של טעם וראוי לעיין בהם, ובאמת, לולי דברי הכה"ח, היה נראה פשוט שהלשון דמדומי חמה הוא כינוי בעלמא על הזמנים הסמוכים להנה"ח ושקה"ח, שכינו אותם כך מפני שאז החמה מאדימה, ולא שאדמימות החמה גורמת איזה דין, וסמך לזה, כי אם הדין דין אמת, שזמן כותיקין הוא כשהחמה אדומה, וכן תפילת מנחה ראוי להתפלל דווקא כשהחמה אדומה, איך לא נזכר מזה בפוסקים כלל וכלל, לא בראשונים ולא באחרונים, לא לענין תפילת שחרית ולא לענין תפילת מנחה, רק הכף החיים לבדו זכה בזה ואין זרים עמו. אתמהא. ועוד, דלר' יהודה זמן מנחה קודם פלג המנחה דווקא, וקיי"ל דעביד כמר עביד, והלא בפלג המנחה ודאי עדין אין השמש אדומה.

והנה כת"ר בספרו "דרך ישרה" עמ' שיט, מביא בשם הרב זצ"ל, שהזמן המובחר להתפלל מנחה הוא חצי שעה לפני השקיעה, וכת"ר הוסיף בסוגריים שאין ראוי לאחר עד סמוך לשקיעה ממש, שאפשר לבוא מזה למכשול. ופליאה נשגבה, אם הרב זצ"ל, ולהבל"ח כת"ר שליט"א, מקבלים את דברי הכף החיים, שמצוה להתפלל דווקא כשהחמה אדומה, א"כ הלא אדרבה, ראוי להתפלל מנחה דווקא סמוך מאוד לשקיעה, ומה טעם יש לחלק כאן בין שחרית למנחה,

לשנים, שנחשב הכל קיר בעלמא. והנה כ"ז יש לו מקום בסברא, אך הפליאה במקומה, איך לא נתבאר מכל זה בפוסקים כלום, וכי כל זה כ"כ פשוט וברור?

והרי הסברנו באר היטב ששאלתנו במקומה עומדת, שיסוד כזה היה צריך להיות לו מקור בש"ס ופוסקים, עד איזה גבול מנכים את ההסתרות, וממה שלא נתבאר זאת בשום מקום, יש סמך גדול להנך המישורי.

(אגב, תמהני מאוד על סיום דברי כת"ר "שלא הוצרכו הפוסקים לבאר מרוב פשיטותו" גוזמא גדולה היא מאוד, לומר על דברים כאלה שהם פשוטים עד שאי"צ לבארם).

יט] ואשר הקשיתי, שע"פ הנך הנראה יודמן שני אנשים סמוכים ויהיה זמן רב ביניהם בזמן הנה"ח, וכת"ר משיב, שהעומד במקום ההסתרה, רואה את השמש הזורחת במקום הסמוך לו, כמדומני שדבריו נוסדו על יסודו, שכל תקנת הנה"ח הוא רק כדי שלא יטעו, וכבר הסברנו היטב (לעיל אותיות ה' וט"ז) שהיסוד הזה אינו נכון, וחז"ל הצריכו דווקא הנך החמה.

ומה שהוכחנו באות כ"ב, מלשון הגמ' שהמתפלל כותיקין מתחיל להתפלל ברגע שמתחיל היום, ודחה כת"ר עפ"מ שביאר לעיל, אף אנו כבר בארנו לעיל (אותיות ה-ז) שדיחוי אין בו ממש, ודברינו עומדים במקומם.

ד. בהוכחותיהם של בעלי הנך הנראה

בשיקול הדעת, כי כפי שאנו רואים את הדברים לעת עתה, כל המקורות מראין על אמיתת הנך המישורי. וזה מקור אחד ויחיד בו המשמעות כהנך הנראה, וכמדומני שכת"ר מודה לזה, שאם באמת הדברים כך, שזה הוא המקור היחיד להנך הנראה, היה ראוי לדחוק קצת את הלשון, ולפרשו באופן שלא יהיה סותר להנך המישורי, אלא שכת"ר טוען שיש עוד מקורות להנך הנראה, ודוחה את כל הקושיות, ולכן לדעתו אין צורך לדחוק כאן. ומעתה, חזרנו אל הויכוח העיקרי, איך לדון בכל שאר המקורות (ומה שכתבתי, שמצאתי שקדמני הגר"ח גריינימן זצ"ל בחו"ב. אודה ולא אבוש שטעיתי בהבנת דבריו).

כא] אודות ההוכחה מדעת ר"ת ובעה"מ בסוגיא דנברשת, כת"ר מודה במקצת שאין הוכחה מדעת ר"ת, אלא שעדין עומד על דעתו בדעת בעה"מ, ואין שום הבנה במה דחה את החילוק שחילקנו, שהוא פשוט

כ] בענין דברי הירושלמי ותר"י ומ"ב, שהנך הוא בשעה שהחמה זורחת בראשי ההרים, שכתבתי לפרש שהכוונה למי שעומד בראשי ההרים, שאצלו הולכין אחר הנך הנראה, וכת"ר השיב שהוא דוחק גדול בדברי תר"י ומ"ב. והנני רואה שכת"ר נזהר בדבריו, ולא כתב שהוא דוחק בדברי הירושלמי, כי כידוע לשון הירושלמי קצר, ויש רשות לפרש בו פירושים. ונבאר את הדברים היטב. כמדומני שאין להכחיש, שהפירוש שכתבתי מתקבל בלשון הירושלמי ותר"י ומ"ב. ומה שיש לטעון על פירוש זה, הוא שמדברי תר"י ומ"ב, משמע שהם באים לתת כלל והגדרה מהו הנך החמה, ואם נפרש דבריהם רק באוקימתא מסוימת, הרי לשונם מטעה את המעיין, ובירדוע, שטענה כזו היא נכונה כשדנין על לשון הפוסקים, ולא כשדנין על הירושלמי.

ועתה לענין עצם הטענה. אין להכחיש שזו טענה חזקה, אך יש כאן ענין התלוי

מקומות שהנה"ח הוא זמן הניכר והידוע לכל", ודבריו חידה שתומה, היכן הם דברי רש"י והרמב"ן והירושלמי האלה, והיכן הזכיר כן כת"ר לעיל. יואיל נא כת"ר לפתור את החידה הזו כדי שנוכל לדון בדבריו. ואם כוונתו לדברי רש"י מגילה דף כ', שתקנו חז"ל לעשות את המצוות מהנץ החמה, כדי שלא יטעו לעשות לפני עלות השחר. ומזה מוכח לדעתו שהנץ החמה הוא ניכר לכל אדם, התשובה היא שלפי דברינו לעיל אות ה' וט"ז, דהסברא שלא יטעו זה רק טעם התקנה, אבל גדר התקנה הוא, שבחרו זמן מסוים שיש בו מאורע ושינוי בסדרי יום ולילה. לפ"ז אין שום פליאה אם זה הנץ המישורי.

ועצם דברי כת"ר אינם אלא דברי תימה, וכי הנץ הנראה אינו צריך לחכמה ובקיאות, והלא הנץ הנראה נאחז בסבך הנידון איזה הסתרות מנכים ואיזה לא, וגם אם נקבל אחת מכל השיטות הרבות שנאמרו בזה, עדין צריך לחכמה ובקיאות, ואנו רגילים לשמוע על ויכוחים שמתעוררים במנייני הנץ הנראה, על איזה גבעה במזרח ביהכ"נ, אם לנכות אותה או לא, וגם בספר "נברשת" מתוארים ויכוחים כאלה באריכות. וכת"ר עצמו העתיק תשו' הרמב"ם, ששאלוהו שאינם יודעים לכוון מתי הנץ החמה ומתי יתפללו, ואף שהדברים אינם לענין תפלה כוונתיקין, עכ"פ מפורש שצריך בזה לבקיאות.

ולמה זה יחשוב שדורנו הם המתחכמים הראשונים, גם בדורות הקודמים היו דנים ומפלפלים, ומכריעים ע"פ ידיעותיהם מתי הוא הנץ, וכבר בא מזה בכמה חיבורים מהדורות הקודמים, ובוודאי הדברים ידועים לכת"ר. ואם לא הצליחו לכוון אל האמת - מפני שלא היו להם ידיעות מדויקות - אין

וברור, נכון שלפי דברי בעה"מ מוכח שמדובר על הנץ הנראה. ויש ללמוד מזה לשאר מקומות. אך עדיין אין שום ראיה לדעת שאר ראשונים. ומה שטען שהראשונים נשאו ונתנו בדברי בעה"מ, מה זו טענה, הראשונים דנו אם פירוש בעה"מ מתקבל בסוגיא או לא, ומה שלפי דברי בעה"מ יוצא שהנץ הוא הנץ הנראה, אין זה טעם לקבל או לדחות את דברי בעה"מ, ולא הוצרכו הראשונים לדבר בזה.

ומלבד זאת, יש כאן טעות פשוטה, כי ההוכחה מדברי הבעה"מ, היא ע"פ המציאות הידועה לנו, שבירושלים הנץ הנראה מאוחר מהמישורי, והראשונים לא יכלו לדעת את המציאות הזו ולדון עליה.

כב) אודות ההוכחה מהסוגיא בפסחים לעניין עדות, ששם בהכרח הלשון הנץ החמה מתפרש על הנץ הנראה, וכתבתי שההוכחה אין לה מקום. כוונתי פשוטה מאוד, שאם מצא הרב זצ"ל מקום אחד בו בע"כ הלשון הנץ החמה מתפרש על הנץ הנראה, הלא כנגדו מצאנו בסוגיא בפסחים צג-צד שלשון הנץ החמה שהוזכר בכל הסוגיא, בהכרח מתפרש על הנץ המישורי. ולכן צריך לחלק שהסוגיא בפסחים היא בלשון בני אדם. ומה שכתבתי שכך הוא הוא בכל הש"ס, כת"ר הבין נכון, שכוונתי על חשבון שעות היום הנזכר בכל הש"ס (וחזרנו אל הויכוח הראשון). אכן מלבד זאת מצינו עוד מקום אחד מפורש, והוא במשנה נדה ס"ג ע"ב, שנזכר שם הנץ החמה לענין וסתות, וזה בוודאי הנץ המישורי, כי דיני וסתות תלויים בחשבון שעות היום, וכנודע.

כג) כתבתי שבימי חז"ל היתה התפילה כוונתיקין מסורה רק לבקיאים מומחים, וכת"ר משיב, "כבר הזכרנו דברי רש"י והרמב"ן והירושלמי שהובא במ"ב בג'

בכך כלום, וכדברי תשו' הרמב"ם הנ"ל (אות ו').

ואביא עד נאמן לדברינו. הנה ידועה שיטת הרב בעל בית דוד ששיטתו היא דומה או שוה לשיטת הנץ המישורי. ורבינו הגרי"ח ברב פעלים ח"ב סי' ג' מעיד שבימיו נהגו במדרש בית אל וברוב בתי כנסיות בירושלים, כשיטת הרב בית דוד. והלא ודאי שיטה זו צריכה לחכמה ובקיאות, ואעפ"כ נהגו כולם כדבריו. (ומה שהזכיר את שעון השמש, כפי הזכור לי זו המצאה מאוחרת ולא היתה קיימת בימי חז"ל. וגם לאחר ההמצאה לא היה השעון הזה בידי הכל, רק בחצרות המלכים והעשירים הגדולים. ודבר זה צריך בירור בספרי ההיסטוריה, ואין לי פנאי לזה, אך אם היה השעון הזה נהוג בימי חז"ל, איך לא בא זכרו בשום מקום, ואדרבה, הסוגיא בפסחים יב-יג מוכיחה שהיו משערים את שעות היום לפי ראות עיניהם).

בד' כתבתי שבימי חז"ל, היתה התפילה כוותיקין מסורה רק לבקאים, וכת"ר תמה עלי הפלא ופלא. ומאריך לפרש את המעשה דרב ברונא על דרך הדרוש, ואין צורך לדון בדבריו, כי אין משיבין על הדרוש, ואם נבוא לפרש את הגמ' על דרך הפשט, אין לנו אלא דברי הרמב"ן במלחמות, שלא היה מנהג חכמים לסמוך גאולה לתפילה, והוא שבח גדול ודבר שא"א לקיימו בכל יום, לפי שאין אדם יכול לכוין ולקרות בכדי שייגמור עד הנץ ולהתפלל מיד ביום. עכ"ל הרמב"ן. ונסתייע מהמעשה דרב ברונא יעו"ש. ומפורש שם ברמב"ן שהתפילה כוותיקין היא רק מצוה מן המובחר ואינה חובה, וכן מפורש ברשב"א ברכות דף ו' ובתר"י, ואם כדברי כת"ר שהתפילה כוותיקין היא חובה לכתחילה, איך

לא נהגו רוב ישראל בכל הדורות - עד היום הזה - להתפלל כותיקין. ועוד, מה ראה להתפלא כ"כ על דברינו, הלא כך הם דברי הרי"ף "לית כל איניש יכול לכווני ולמעבד כי הא מילתא", והובא בכל הראשונים. וזה קרוב מאוד לדברינו.

אלא שעדיין יש מקום לשאלה מדעת הרמב"ם שהוא סובר להדיא שהתפילה כותיקין היא חובה לכתחילה.

בה' וכדי להשיב על טענה זו, צריכים אנו לבאר את דעת הרמב"ם, ודבריו בזה הם בפ"א מק"ש הי"א. וז"ל, ואיזה היא זמנה ביום, מצוותה שיתחיל לקרות קודם הנה"ח, כדי שייגמור לקרות ולברך עם הנה"ח. ואם איחר וקרא עד שעלתה השמש יצא י"ח, שעונתה עד שלש שעות למי שעבר ואיחר. עכ"ל. וכדברים האלה כתב גם בפיהמ"ש פ"א מ"ה. ויש לתמוה, הלא כתב הרי"ף (ה). 'מיהא לית כל איניש יכול לכווני ולמעבד כי הא מילתא'. הרי מפורש שהתפילה כוותיקין היא דבר קשה שאין כל אדם יכול לכוון, וכן הוא פשוט בכל הראשונים, והיאך יתכן שהטילו חז"ל זאת חובה על כל אדם.

ועוד יש לתמוה, שהרמב"ם עצמו בפיהמ"ש פ"ג מ"ה כתב וז"ל, דברי המשנה הזאת הם בזריזים והזהירים, שהיו שומרים להשלים ק"ש עם הנה"ח ועלותה פאת מזרח, כדי שתהיה התפלה עם עלות השמש. עכ"ל. הרי מפורש, שהתפלה כוותיקין מסורה רק לזריזים ובקאים, וסותר לדבריו בחיבורו בפיהמ"ש הנ"ל.

בו' אכן פשוט דחיד קושיא מיתרצא בחברתה, שהחובה לכתחילה היא רק לענין ק"ש, שחובה לקרותה דווקא קודם הנה"ח, ולזה אי"צ בקיאות יתירה. אבל

ביד הכל, ולא מליבי אמרתי זאת, אלא כן מפורש ברמב"ן וכנ"ל.

ומה שכתב בשם השו"ע דלכתחילה יש להתפלל כוונתין, במחכ"ת, כך הוא לשון השו"ע סי' נ"ח ס"א "מצוה מן המובחר לקרותה כוונתין". הרי שאין זה חובה לכתחילה, רק מצוה מן המובחר, ועוד כתוב שם בשו"ע "ומי שיוכל לכוין לעשות כן שכרו הרבה מאוד", וכן לשון השו"ע סי' פ"ט ס"א מצוותה שיתחיל עם הנץ החמה" גם בזה הכוונה שזו מצוה מן המובחר, כי ילמד סתום מן המפורש בסי' נ"ח.

ומה שכתב שהסכימו הרבה מגדולי ההוראה להגר"ש דבליצקי זצ"ל, כמדומני שאין דעתם שוה, כי הגר"ש זצ"ל היתה דעתו שאין רשות לנהוג כהנץ המישורי, אבל הדיעה המקובלת בין גדולי ההוראה כפי ששמענו היא, "דעביד כמר עביד דעביד כמר עביד" ויש רשות לנהוג כך או כך, ומה שהורו הרבה מהם כהנץ הנראה, זה דרך נטיית דעת ולא הוראה מוחלטת. וכן הוא מנהג העולם, שגם הנהוגים כהנץ הנראה, אין נמנעים בעת הצורך מלהתפלל במנייני הנץ המישורי.

להתחיל את התפילה בדיוק בהנה"ח, זה מסור רק לזריזים ובקיאים, ואינה חובה גמורה.

אלא שיש לשאול, איך אפשר לחלק ביניהם, והרי צריך לסמוך גאולה לתפילה, וא"א להתחיל שמו"ע קודם הנץ, ונמצא שבהכרח מסיימים ק"ש בדיוק בהנה"ח, ואז מתחילים להתפלל?

וע"ז יש להשיב בכמה אופנים, א. אפשר שסובר כדברי הרמב"ן במלחמות, שרוב העם לא היו סומכין גאולה לתפילה, אלא קראו ק"ש בזמנה העיקרי, שהוא קודם הנה"ח, ואחר הנץ התפללו שמו"ע, ורק הבקיאין סמכו גאולה לתפילה, וכן מי שאיחר מלקרוא ק"ש עד אחר הנץ. ב. אפשר שהרמב"ם לשיטתו בתשובה שהבאנו לעיל אות ו', שמי שאינו בקי בשעת הנץ, אי"צ לדקדק להתחיל שמו"ע בדקדוק בשעת הנץ. ג. ואפשר לומר עוד אופנים. אלא שלצורך דברינו די בזה.

זך] ומה שכתב כת"ר לפרש בכוונתי, שמהמעשה דרב ברונא מוכח כהנץ המישורי, לא זו כוונתי, כי טענה זו אפשר לדחות בקל, אלא כוונתי להוכיח, שבימיהם לא היתה התפילה כוונתין מסורה ונהוגה

ה. תגובות ע"ד שאר הכותבים

אותם נקודות שיש צורך להשיב עליהן.

לכבוד הרב ר' אוריאל אהרן אייזנבאך שליט"א,

א. יאמין נא לי, כי כבר ראיתי לפני כמה שנים את דברי ספר "נברשת", ועוד כמה וכמה מאמרים שנכתבו סביב דבריו. ידוע לי גם דברי קצת אחרונים בזה (לא כולם), ולא רציתי להיכנס לכל זה - ועדין איני רוצה להיכנס - מן הסיבות האמורות לעיל אות ג'.

אחר שסיימתי את עריכת התשובה להרב בעל דרך ישרה שליט"א, בא לידי הקובץ החדש. וראיתי שם תגובת עוד שני כותבים, הרב אייזנבאך שליט"א והרב יגודיוב שליט"א. ותשואות חן חן על אשר עיינו בדברי הדלים וטרחו להשיב עליהם. ולענין הערותיהם. כמדומה שכמעט אין בדבריהם נקודה חדשה שלא עמד עליה הרב הנ"ל שליט"א, וכבר דובר עליה כל הצורך לעיל, ולזאת נשיב כאן בקיצור נמרץ על

וכך עשה מורנו הגר"י טשזנר שליט"א בספרו "שערי תפילה" בתשובות בסוף הספר, שהכריע לנהוג כהנץ המישורי, ולא הזכיר כלום מהנברשת והאחרונים וכולי, אע"פ שבוודאי הכל ידוע לו. ויש לעורר את אברכי ק"ק אופקים לנהוג כדעת רבם שליט"א.

ב. הן מירושלים אני בא, ולא זכיתי לראות מנהגי בני ברק, ועיני ראו לפני שלשים וארבעים שנה במנייני ותיקין בירושלים, שהיו משתמשים בלוחות של הר"מ שפירא זצ"ל, שהיו אז נפוצים ונחשבו למדויקים מאוד, והם היו מחושבים עפ"י הנץ המישורי (לא היו אז לוחות מדויקים של הנץ הנראה), ואזני שמעו היאך התחילו ערעורים ורנונים אחרי הנץ המישורי, ונודע אח"כ שהמקור לערעורים אלו הוא מהגר"ש דבליצקי זצ"ל, וכנראה הנץ הנראה היה נהוג אז רק בביכ"נ של אנשי הישוב הישן.

ג. כותב בשמי דברים שלא אמרתי מעולם. ראשית, אעירנו שהנץ המישורי לא זה הוא הנץ האסטרונומי, והם שני מושגים שונים. הנץ האסטרונומי, הוא לפי מקומה האמיתי של השמש בלי להתחשב בשבירת הקרנים, וזה ודאי מסור רק לחכמי תכונה. והנץ המישורי הוא לפי ראות העינים, אלא שמנכים את ההרים המסתירים.

ד. לא אמרתי שבכל ביהכ"נ יש מומחה, אלא שבימי חז"ל היתה התפילה כוותיקין מסורה רק למומחים, ואין בזה שום דבר חדש, כי מפורש ברי"ף ובכל הראשונים ובשו"ע סי' נ"ח, שאין כל אדם יכול לכוון להתפלל כוותיקין.

ה. אין זו דרך ישרה לקבוע הלכות מכח סברא בעלמא, וכל אחד יוכל לומר לי אין מסתבר כן, ועיקר דבריני הם לברר מה

הוא הנקרא בפי חז"ל "הנץ החמה", ונידון זה צריך ראיות ולא סברא, וכמדומה שלא קרא היטב את מאמרי, יואיל נא לעיין שוב.

ו. כמדומה שלא עיין היטב בלשון רש"י שבת קי"ח ע"ב שכתב "וסבורין שחשכה".

ז. אין שום סרך סתירה בדברי. בני צפורי לא ראו את השמש עצמה במערב, אלא אור גדול באופק המערבי, ונדמה להם שעדין לא הגיע צאה"כ.

ח. הטענה שדברי ר' יוסי בדף קי"ח אינה מתאימה לשיטתו בדף ל"ד היא ידועה, והתשובה ידועה ופשוטה, שר' יוסי ידע שבטבריא נוהגים כר' יהודה, וע"ז דיבר. וזה פשוט ואי"צ להיכנס לדחוקים.

ט. הנץ המישורי אינו מחושב לפי גובה פני הים, [זו הסכמת חכמי אוה"ע בדורות האחרונים, ואין להזכירה בביהמ"ד], אלא על פי ממוצע הגובה שעד האופק.

י. תלונתי אינה על מה שחילק הגר"ש זצ"ל בין הרים קרובים לרחוקים, אלא על מה שלא נתבאר בשום מקום הגדרה מה הם קרובים ומה הם רחוקים.

יא. מה שכתב עלי שרי ליה מריה, נתקיים בכת"ר דברי חז"ל, "המתפלל על חבירו והוא צריך לאותו דבר", כי באמת בעלי הנץ הנראה סבורים כן, עי' בתגובת הרב בעל דרך ישרה שליט"א ותראה. וכך הוא מוכרח לשיטתם, כדי לתת טעם לחלק בין השקיעה להנץ, ודברי הגר"ש אויערבאך זצ"ל הם מכתב שכתב בעצמו, ואח"ז הדפיסו בקובץ שערי ציון.

לכבוד הרב משה יגודיוב שליט"א,

א. על הסוגיא בפסחים, כבר כתבתי במאמרי,

שבלשון בני אדם הנץ החמה הוא הנראה, ואבאר יותר. הנץ המישורי היה בימי חז"ל מסור רק לבקיאים, ולא היה מוכר להמון העם, (פרט זה כבר ביארנו די הצורך לעיל כמה פעמים), וכאשר אדם היה מזכיר בימיהם הנץ החמה, היו דבריו מתפרשים בפשטות על הנץ הנראה. כל זמן שלא פירש את דבריו אחרת. [ודע שבימיהם שלא היה שעון, היו מזכירים כל זמני היום רק ע"פ מהלך החמה, והיו השמות האלה "הנץ החמה" "חצות" וכולי, מורגלים בפי הכל ופירושם היה ידוע].

ב. נכון שההוכחה הראשונה שכתבתי מענין חשבון שעות היום, נכונה רק לדעת הסוברים שהשעות מתחלקות מהנץ עד השקיעה, ולא להסוברים שהוא מעה"ש עד צאה"כ. אלא שהעיקר להלכה שהחשבון מהנץ עד השקיעה, אכן דע שהשיטה שחשבון השעות הוא מעה"ש עד שקה"ח, אין לה מקום אלא לדעת ר"ת, שצאה"כ ד'

מילין אחר שקה"ח. ולדעת ר"ת כתבנו לעיל הוכחה אחרת.

ג. הלילה אינו שנאוי, אלא שאין מתקבל על הדעת לומר למי שעדיין רואה את השמש שעכשיו הוא לילה, ומי שעדיין לא קרא ק"ש של ערבית, אינו יכול לקרואה אחר שכבר זרחה אצלו השמש, וזה מוסכם על הכל, ואינו חידוש שלי.

ד. על הסתירה בדברי ר' יוסי כבר כתבתי בתשובה להרב אייזנבאך.

ה. מה שכתבתי שעה"ש ד' מילין קודם הנה"ח, הוא גמרא מפורשת בפסחים צ"ד. ודברי הביאה"ל סי' ס"ט הם סוגיא אחרת, וא"א להיכנס לזה כאן.

ו. ידוע שמנהג הספרדים ע"פ הבא"ח וכה"ח להתפלל בהנץ הנראה, ומעולם לא התכוונתי להתערב לספרדים במנהגיהם, וכמובן. אך אצלנו האשכנזים היתה בזה השפעה גדולה מאת ר' שריה זצ"ל.



מכתב ו'

הרב משה חליוה

מח"ס 'ענפי משה' וש"ס

כבוד ידידנו הרה"ג רא"א הכהן סקלי שליט"א ומשנהו ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך וש"ס,

אחדשה"ט וש"ת,

בחיבת הקודש זכיתי לקבל את קובציכם קובץ מנורה בדרום גליון כ"ה מנחם אב תשפ"א לפ"ק ונהניתי מאמרי נועמם דרבנן ותלמידהון דורשי דבר ה' זו הלכה ותשוח"ח. ולאות כי עיינתי בו הנני מעלה בזה עלי גליון איזה הערות והארות.

א. בגדר זכר לחורבן וזכר למקדש

ע"ש. ויש להעיר דכל זה נמי למ"ש רמ"א ז"ל הל' פסח סי' תע"ו גבי אכילת ביצה בליל הסדר זכר לחורבן ע"ש ועי' מאי דכתיבנא בזה בס' ענפי משה בהלכות ועניני פסח (סימן ר"נ) ויש לעיין בזה.

במ"ש הגר"ש לוי שליט"א (עמוד כ"ז ואילך) בגדר זכר לחורבן דענינו לזכור את העבר ובגדר זכר למקדש דענינו לדרוש ולבקש את בנין ביהמ"ק העתיד, ועפי"ז ביאר מאי דמצינו דמזכירים זכרון ביהמ"ק בתפילות דשבת קודש והרחיב בזה,

ב. בעובדא דקידוש ליל שבת על הפת בימי מצור ומצוק

הי"ד פת וקידש עליה וכו' עי' בספר דבר סיני להגר"ס אדלר זלה"ה (שאלות בגיא צלמות ובארץ החיים, עמוד י"ז) דמייתי להאי עובדא ועמ"ש התם לדון במאי דהי' הקידוש הנ"ל בחשיכה, ע"ש בדבריו.

בעובדא דמייתי הרה"ג ר"י אמויאל שליט"א (עמוד מ"ג) מהגאון המפו' רבי סיני אדלר זלה"ה שנלקח בשנות הזעם בליל שבת קודש עם הוריו ברכבת למחנה אושוויץ ובאמצע הדרך הוציא אביו

ג. תיקון לה"ר ע"י אמירת לשון טוב

יהיה זה לשון טוב דודאי חייב לעשות כן. ודן אם האי הוספה אינו נכון אלא דיכול להופכו ללשון טוב רק ע"י שקר אם חייב לומר האי שקר למנוע מעצמו איסור לה"ר והעלה דמותו וכמו דשרינן לשקר משום דרכי שלום, ע"ש.

במ"ש הרה"ג ר"א טאובנר שליט"א (עמוד קכ"ח) מהגאון האדיר רבי אברהם גנחובסקי זלה"ה דמי שסיפר לחבירו על פלוני שלומד רק כמה שעות ביום והוי לשון הרע, ואם יוסיף לו כמה קשה להפלוני ללמוד מחמת חולי או חולשה ושאר סיבות

לא יקבלוהו לכולל, ואף בגוונא דהדבר אמת לאמיתה מ"מ צ"ע אי שרי ליה למימר להא מאחר שלא נשאל בזה ולהשומע אין בזה נפק"מ, וצ"ע.

לכא' יש להעיר בזה, דמשכח"ל דאף שמתקן עתה להלה"ר מ"מ הא מצי לגרום על ידי זה נזק וכגון אם אותו הפלוני בשידוכים או שעי"ז יגרום שבהוודע הדבר

ד. הרחת בשמים בת"ב וביוהכ"פ

במ"ש הרה"ג ר"י מינקוס שליט"א (עמוד קפ"ט) בענין הרחת בשמים בת"ב וביוהכ"פ והמסתעף ע"י בספרנו ענפי משה בהלכות ועניני יוהכ"פ (סימן ל"ד) מאי דכתבנו בהאי ענינא, ובתו"ד הבאנו נמי דכששאלנו למו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א אם מותר לחלק טבק

במ"ש הרה"ג ר"י מינקוס שליט"א (עמוד קפ"ט) בענין הרחת בשמים בת"ב וביוהכ"פ והמסתעף ע"י בספרנו ענפי משה בהלכות ועניני יוהכ"פ (סימן ל"ד) מאי דכתבנו בהאי ענינא, ובתו"ד הבאנו נמי דכששאלנו למו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א אם מותר לחלק טבק

ה. מניעת צער מבעלי חיים

חתולים ברחובה של עיר הגונח ומיילל ואין איש שם על לב אם יש להביא לו כוס חלב או להרימו למקום גבוה שלא יתעללו בו, ובגוונא דחתול שנדרס וגוסס אם צריך להרגו ע"מ שימות תיכף ומיד ולא יצטער בגסיסתו וע"ש במאי דהשיבנו בזה מו"ר שליט"א, ע"ש היטב.

במ"ש הרה"ג ר"ח פנחסוב שליט"א (עמוד ר"ה ואילך) בענינא דמניעת צער מבע"ח והמסתעף, ע"י בשו"ת משנת יוסף למו"ר הגה"ג ציס"ע רבי יוסף ליברמן שליט"א (חלק י"ב, סימן קמ"ח) מאי דשאלנו למו"ר שליט"א איזה שאלות בענינים אלו ומתוכם בגוונא דרואה גור

ו. בענין זמן הנה"ח הנראה לדעתי' דמו"ר מרן האילת השחר זצוק"ל

(עמוד קל"ז) מש"כ בזה ממו"ר מרן זצוק"ל, ומשם בארה.

והנני חותם בברכה שתזכו להוסיף ליכות את הרבים מתוך בריות גופא ונהו"מ לאויט"א,

ביקרא דאורייתא

הק' משה חליוה

במ"ש הרה"ג ר"ח יגודיוב שליט"א (עמוד שי"א ואילך) בענין זמן הנץ החמה הנראה, ובסו"ד עמד בהנהגתו דמו"ר מרן רשכבה"ג הגרא"ל שטינמן זצוק"ל בזה, הנה ע"י נמי בספר כשחר אורך מדברי מו"ר מרן הגרא"ל זצוק"ל (פ"ה ס"ק צ"ד וס"ק קכ"ב ואילך) ובספר כאיל תערוג הלכות והליכות בעניני תפילה ברכות ושבת קודש

מכתב ז'

הרב יוסף יונה

בני ברק

נץ החמה הנראה והנץ של התחלת שעות היום

הלכה המשמחים ומאירים. ואצרף קצת הערות בנידונים אלו אולי ייטב בעיני המעיינים שליט"א.

ראיתי בקובץ הנכבד את המו"מ של חכמי הדרום בעניין הנץ הנראה ומהו הנץ הקובע לגבי שעות היום, ומתוך האור וטוב לעינים לראות את השמש, ד"ת ובירורי

הנץ החמה הנראה או האסטרונומי

והזאה דבעי ספירה ביום הנץ החמה דבר שהוא ברור לכל. ע"כ. וכן הוא בעוד ראשונים. והרי הברור לכול הוא בהנץ הנראה, ושמע מינה שזהו הנץ החמה שדיברו בו.

ויש שטענו שקודם הנץ הנראה הוא נידון כמאורע של חוסר ידיעה צדדי. והרי זה כמי שגר בעשרות קרניים שאינו רואה את הנץ הנראה, וככל ישראל ביום המעונן שאינם רואים את הנץ בגלל שהוא מכוסה בעננים. ולענ"ד אינה טענה, שהרי באר"י מקום חז"ל, ברוב הארץ צד מזרח נסתר בהרים, ובפשוטו אין טעם לקבוע דבר ברור לכול בזמן שבאופן הרגיל אינו ברור לשום אדם. (ואם הכוונה רק מצד שהוא אור גדול יותר ואין ספק שעלה השחר, הרי גם כשהאיר כל המזרח וכ"ש כשמכיר את חבירו בריחוק ד' אמות - ג"כ כבר ברור שהיה

א. ידוע הנידון על נץ החמה אם הוא לפי חישוב אסטרונומי או לפי מראית העין. ובפשוטו הוא תלוי במראית העין, שהרי מבואר בירושלמי^א שהוא הזמן שתהא החמה מטפטפת על ראשי ההרים' ופירשו הראשונים שהוא זמן הראות החמה על ראשי ההרים (עיין ברשב"א ברכות ח, ב ובמאור ומלחמות ריש ברכות וברבינו יונה שהביאו המ"ב וצויין להלן ועוד). והנה מפורש לכאורה שזמן הנץ הוא זמן יציאת החמה על ההרים ולא זמן החישוב ביציאתה מעל פני הים, שהוא כמה דקות קודם שהיא נראית מעל ראשי ההרים.

ובעיקר עניינו של הנץ החמה מבואר ברמב"ן במלחמות (ברכות ב, ב מדפי הרי"ף)^ב 'מיהו ודאי משעלה עמוד השחר יום הוא לכל דינן שבתורה ומפני שאין זמנו ידוע לכל אמרו במילה וטבילה

א. ירושלמי ברכות פ"א ה"ב: 'אמר מר עוקבא הוותיקין היו משכימים וקורין אותה כדי שיסמכו לה תפילתן עם הנץ החמה. תני אמר רבי יודה מעשה שהייתי מהלך בדרך אחרי רבי אלעזר בן עזריה ואחרי רבי עקיבה והיו עסוקים במצות והגיע עונת קרית שמע והייתי סבור שמא נתיאשו מקרית שמע וקריתי ושנתי ואחר כך התחילו הם וכבר היתה החמה על ראשי ההרים: עד הנץ החמה: רבי זבדיה בריה דרבי יעקב בר זבדי בשם רבי יונה כדי שתהא החמה מטפטפת על ראשי ההרים'.

עלות השחר, וע"כ שחיפשו זמן מוגדר שהוא ברור לכל רואה). ואינו דומה למאורע פרטי וכמובן.

ובגמ' פסחים יב, ב (וכע"ז בסנהדרין מב, א.) 'אמר רב שימי בר אשי לא שנו אלא בשעות אבל אחד אומר קודם הנץ החמה ואחד אומר אחר הנץ החמה עדותן בטילה פשיטא אלא אחד אומר קודם הנץ החמה ואחד אומר בתוך הנץ החמה עדותן בטילה הא נמי פשיטא מהו דתימא תרוייהו חדא מילתא קאמרי והא דקאמר בתוך הנץ החמה בגילויייה הוה קאי וזהרורי בעלמא הוא דחזא קא משמע לך'. ע"כ. וידוע שבהלכות עדות אם יש הסבר הגון לסתירה אין פוסלין את העדות וכמבואר גם בסוגיות הנזכרות. ושמע מינה שבלשון חז"ל הנץ הוא דבר ברור שלא תיתכן בו טעות, וע"כ זהו הנץ הנראה. והדגישו שאין תולין שראה

זהרורי היינו שהיה הרקיע מאיר באופן שהדעת משערת שהנצה החמה, והרי זהו כעין הנץ האסטרונומי, ומבואר שאין זו לשון חז"ל. וקשה מאוד לומר שבהלכה לשון הנץ בכל מקום הכוונה לזהרורי ורק העדים לעולם אינם משתמשים בלשון זו. (וברמב"ם הל' עדות פ"ב ה"ה שכן הוא גם בשקיעתה, וע"כ מיירי שם בשקיעה הנראית, ואכמ"ל).

[לשון מטפטפת (על ראשי ההרים), צ"ב מאיזה שורש הוא, ונראה שהוא מלשון טופפת היינו צפה כמו מידה טפופה והלוך וטפוף ועוד, ונכפל בגלל כפל ה-פ' כמו פרפור במקום פירור והדומה להם. וכיון שהשמש נראית כמונחת על ההר ובאמת הלב מבין שאינה נשענת על ההר השתמשו לזה בכיטוי של טפיפה וכאומר שהשמש צפה על ההרים, ויל"ע].

בירור המנהג ודברי המ"ב והכף החיים ועוד

קודם לצאת השמש להאיר, ובארצות אשכנז היה כל עניין הנץ רפוי, כי בקיץ הוא מוקדם מאוד ובחורף הוא מאוחר מאוד, ואכמ"ל.

ועיין בביאור"ל להמ"ב (סי' נ"ח, ד"ה כמו שיעור) וכתב שם על דברי א"א בשם תשובת בי"ד 'ומשמע ג"כ מלשונו דנץ החמה נקרא מעת שמתחלת השמש לצאת ממקומה אף שאינו נראה ולא נודע לנו עדיין, ולא משמע כן מדברי רבינו יונה שכתב בפירוש שניץ החמה היא השעה שמתחלת החמה לזרוח בראשי ההרים, וכן מתוספות ברכות ט' ע"ב ד"ה לק"ש כותיקין שהקשו דמהיאי דנברשת שבשעה שהחמה זורחת היו ניצוצות יוצאין הימנה והיו יודעין הכל שהגיע זמן ק"ש מוכח דזמן ק"ש הוא אחר הנץ וכמו שכתב הרא"ש עיין שם, משמע ג"כ דנץ החמה הוא משעה שהחמה מתחיל

בעניין המנהג - ודאי לא היה מנהג מדורות לנהוג בהנץ האסטרונומי, שהוא חישוב מדעי. וגם לא מצאנו בפוסקים מנהג לסמוך על זהרורי הרקיע ולשער שהגיע זמן הנץ האסטרונומי. ובאמת, שגם אם ניתן לחשב דבר כזה, הוא ע"פ השוואה. היינו שאחרי שראה את הזמן האסטרונומי ע"פ לוחות ושעון, וראה כמה הרקיע מאיר באותו זמן, יכול הוא לשער בכל יום אם הגיע הזמן הזה. (וכולי האי ואולי, כי האור תלוי בהרבה גורמים ומשתנה מיום ליום, ולפעמים בהפרשים גדולים). אבל לפני עידן הלוחות והשעונים, מניין לו באיזה דרגת אור הוא הנץ, ולא שמענו שזו ממסורות הנמסרות מדור לדור בע"פ. ובאמת היו מנהגים שונים בעניין הנץ, אבל לא מצד האסטרונומי והנראה אלא מצד שיש שהקדימו את הנץ

ועיין כף החיים (נח, י) ששם מפורש שהנוהגים בהנץ של יציאת השמש היו עושים לפי הראות השמש בפועל. (וניתן לדון חילוקים, שכל זה במקום גבוה כירושלים, שהנראה שווה לאסטרונומי או מוקדם לו, ולא בערים נמוכות שבהם הוא מאוחר לאסטרונומי, אבל בכה"ח שם לא נזכר שום חילוק, ונראה שהבין את המנהג שהולכין אחר ראיית החמה בפועל בכל מקום, ועיין).

וראה התשובה הארוכה בשו"ת איש מצליח ח"א סי' ט"ו, ובסעיף הרביעי שם עסק בבירור זמן הנץ והנהוג בו (עכ"פ בארצות המזרח), ומבואר שהיה מנהג ידוע של הנץ הנראה, ולא הכיר מנהג של הנץ המחושב אלא שהיו כאלו שנהגו לסמוך על השיטות שהנץ הוא זמן אחר, ויעו"ש היטב.

ובמדומה שסוף הדברים הוא שבין מדברי חז"ל והראשונים ובין מן המנהג העיקר הוא הנץ הנראה, וכן נראה כוונת המ"ב בביאור"ל וכן נראה בכף החיים.

האם ייתכן שהנץ הוא כשהחמה נראית על ראש ההרים במערב

'רואים' את החמה קודם בגלל הגובה שלהם שמגדיל את זוית הראייה, אבל לעין מי שצופה על ההרים ולא עומד עליהם - ההפרש הוא קטן, בגלל שהאור בזמן זה חלש מאוד, וצריך בירור אם ההפרש מובחן לעין הצופה).

ואם יש הרים במזרח, וכפי שהוא המצוי בארץ ישראל, הרי כדי להאיר על הרי המערב צריכה השמש לעלות מעל הרי המזרח, ולולי זה אין גובה ההרים שבאופק המערב יכול להועיל להם. (וייתכן שיהיו גבוהים בהפרש כזה שיראו את השמש על הרי המזרח קודם שיראה אותם הגר בין הרי

להתנוצץ על העולם לא משעה שמתחלת לצאת ממקומה'. וסיים דבריו 'דנץ החמה היא הנקודה הראשונה מהחמה שמתחלת להתנוצץ על העולם וכזה ראינו ושמענו שנוהגין כן כהיום הנוהגין כוותיקין'... 'אח"כ מצאתי כן בהדיא בירושלמי פ"ק דברכות שנץ החמה הוא העת שהחמה מתחלת לזרוח על ראשי ההרים כתר"י והערך הנ"ל וגם ברשב"א פ"ק דברכות מוכח להדיא כן ומובא הירושלמי הזה ברמב"ן במלחמות פ"ק מכל אלה מוכח להדיא שהדין כמו שכתבנו למעלה'. ע"כ.

והלשון משמע שכוונתו להנץ הנראה וזהו המנהג שהזכיר. והנה באמת עיקר דבריו שם הם להכריע בשאלה מהו הנץ האם יציאת השמש או זמן אחר של יציאתה ממקומה, ולא לשאלה מה נחשב 'יציאת השמש' אם הנץ המחושב או הנראה לעינים, ומ"מ יש בדבריו וטענותיו שם ראייה שהעיקר הוא הנץ הנראה, שהרי הבין שהירושלמי ורבינו יונה שדיברו על ראייה על ההרים הוא זמן הנץ.

ב. חכ"א זצ"ל טען שיש לפרש מה שאמרו שהחמה נראית על ראשי ההרים שהכוונה שהיא נראית על ראשי ההרים שבמערב. ויש להעיר. חדא, שזמן זה מצוי שהוא מאוחר לנץ האסטרונומי וייתכן שיהיה מאוחר אף לנץ הנראה, לפי תנאי השטח, ואם ע"כ לא מיירי באסטרונומי הרי ודאי מסתבר לפרש שהכוונה לנראה. (לפי שיש סברא שיהיה הדין תלוי בהראות החמה, אבל אין סברא שיהיה הדין תלוי בראייה על הרי מערב).

והנה אם אין הרים במזרח, הרי ההרים במערב מוארים קודם לנץ האסטרונומי או יחד עמו (למעשה ההרים

מזרח להרי מערב, אבל אינני יודע אם יש בארץ ישראל מציאות כזו אפילו במקום אחד, ועכ"פ רחוק שיכתבו סתמא ותהא הכוונה על מציאות רחוקה כזו).

ולגוף הפירוש הרי כמעט בכל אר"י יש הרים במזרח (הרי הבשן ואח"כ הרי יהודה והרי מואב), ומאידך ברוב אר"י אין

הרים משמעותיים במערב (מלבד גבעות פרטיות שיש איזו עיר מאחוריהם וכן הגרים למזרח הכרמל שהוא מסתיים בצד מערב בחוף הים 'וככרמל בים יבוא'). ובודאי שהפשטות היא שדנו במציאות המוכרת והידועה לכול, ולענ"ד הוא דבר מסתבר ומוכרע.

הטענה מצד ששעות היום נמדדות מהנץ האסטרונומי

ג. יש שטענו מצד ששעות היום מוסכם שהן נמדדות מהנץ האסטרונומי, ומסתבר ממילא שגם עיקר הנץ הוא מהאסטרונומי. ואמנם לענ"ד ע"כ אינה טענה. שהרי לגבי השקיעה במקומות הגבוהים, מוסכם שהיא נמדדת בשקיעה הנראית בפועל. והגר בירושלים או בכרמל ובגלל גובה המקום הוא רואה את השמש, אין אומרים לו לנהוג דיני לילה כיון שאילו היה מקומו שווה לגובה פני הים היה כבר אחרי השקיעה. (וידוע שהגרא"ז מלצר החמיר בעניין זה, ולא נתקבלו דבריו כעיקר הדין, וייתכן שגם הוא אמרה דרך חומרא, ולא בדקתי כעת). וכן לגבי הנץ במקומות הגבוהים, הרי מוסכם שהוא הנראה, ואין אומרים למי שרואה את השמש שימתין מלנהוג מצוות היום כיון שאם היה מקומו נמוך לא היה רואה את הנץ. וכל זה נכון ומוסכם אף שהשעות אינן נמדדות בשקיעה זו ובנץ זה. וע"כ לומר שיש חילוק בין הנץ של תחילת מדידת השעות (שעה אפס) ובין הנץ והשקיעה המעשיים הקובעים לדיני יום ולילה. ואין תוספת קושיה מהנידון שלנו בנץ הנראה היינו במקומות שהאופק המזרחי מוסתר ע"י הרים.

והנה לעיקר הטענה לכאורה יל"ד ערבך ערבא צריך ומניין באמת שמודדים מהאסטרונומי. ברם הרי מוסכם שחצות הוא כשהשמש ברום הרקיע, ואילו נשנה את

השעות לפי הנץ הנראה והשקיעה הנראית הרי לא יהיה כך (ובאמת היו אחרונים שסברו שהשעות נמדדות מעלות השחר לצאת הכוכבים של הגאונים, ולפ"ז חצות אינו באמצע היום דווקא, ואכ"מ, ברם השיטה העיקרית היא כנ"ל).

ואמנם לענ"ד שבזה גופא טמונה התשובה לעיקרה של הערה. והעניין הוא שבאמת כל שעות היום אין עיקרן מיוסד על מדידה וחלוקה בין הנץ לשקיעה, אלא עיקרן ביחס השמש לכדור הארץ. והרי בזמן חז"ל לא היו שעונים, וכשעז אומר עדותו בבית דין ואומר דבר זה קרה בשעה חמישית, אם אין לו שעון שמש לפניו הרי היה מחשב ע"פ האומד של זווית השמש ביחס לפני הקרקע (ועל זה דנו בגמ' פסחים יא, ב אם אדם טועה שעה או שתיים וכו'). וצורת החישוב היא, שכשהשמש עומדת ברבע הקשת של המסלול היומי (היינו חצי הגובה בין פני האופק לנקודת שיא הגובה בחצות), זו נקודת הזמן הנקראת שלוש שעות. וכשהיא בשיטת הגובה הנ"ל, היא נקודת הזמן הנקראת שעה אחת. וההסתרים של רגע הנץ או ראיית הנץ במוקדם מפני הגובה אינם משפיעים על זה כלום, ועיין היטב.

ובן בשעוני השמש, הרי השתמשו בהם בזמן חז"ל כפי הידוע. ומצאנו שנזכר במשנה

בנויים על הזוית של השמש ביחס לארץ, ולא על חלוקה בין הנץ ההלכתי לשקיעה ההלכתית. ובודאי הפשטות היא שהן הן השעות של חז"ל, ועיין היטב.

'מסמר של אבן השעות' (עדויות פ"ג מ"ח, כלים פ"ב מ"ד), ומסמר זה הוא חלק של שעון שמש, וראה פיה"מ להרמב"ם שם ושאר מפרשי המשנה. והנה שעוני שמש הם

מדידת האסטרונומי בפני הים או בגובה שווה של הצופה והאופק

מקום הצופה והאופק, הוא הפרש קטן מאוד ו'לא מדיד'. כיון שביחס לגודל כדור הארץ, הזוית המאפשרת ראייה לא משתנה בגלל תוספת שכבה של מאות מטרים לקוטר הכדור. ועיקר ההפרשים בחישובים הם אם נחלק בין גובה האופק הקובע להלכה לגובה הצופה, שבו נוצר שינוי משמעותי בזוית הראייה. ובעלי הלוחות מעדיפים לחשב לפי פני הים, שעל זה יש להם מידע מסודר. (כמדומה שעיקרו של ההסבר הנ"ל נכתב ע"י הרבנים בעלי לוח עיתים לבינה).

ד. יש שטענו שאם מודדים את הנץ האסטרונומי, אין טעם למדוד בפני הים, אלא רק כאילו מקום הצופה והאופק הם בגובה אחד. שניכוי כזה יש בו עניין הלכתי, לנכות ההסתרים שבגלל הרים וגבעות, אבל פני הים הוא מושג של חכמי העמים כדי להקל על החשבונות ולתת מקום גובה מוסכם שאפשר להתחיל החישוב ממנו בכל מקום, ואין שום מקור וסמך לקבוע הלכות על פי זה. והדברים נשמעים נכונים ומסתברים, אלא שכפי שהבנתי ההפרש בין מדידה בפני הים או מדידה בגובה שווה בין

בדינים דאורייתא אם זמנם הוא בהנה"ח הנראה

שהוסתות אינם תלויים ביום ולילה אלא זריחת השמש גורמת. ואף שודאי אין הדין תלוי בזריחת השמש בבית פרטי ולעין האישה הפרטית, אבל עכ"פ העניין הוא שהוסתות תלויים באופן כללי בזריחת החמה. מעתה י"ל דאדבא, ולעולם הוסתות תלויים בהראות החמה לעינים. ואף מי שיסבור שהנץ החמה לדיני תפילה וקיום מצוות לכתחילה הוא לפי חישוב וכו' יכול להודות לזה, כיון שהוא תלוי בתופעה הטבעית של הנץ ולא בחלוקה הדינית בין יום ללילה, ועיין. ועכ"פ ראייה וטענה דלא כהכרעה ע"פ הנץ הנראה אין כאן.

ובאמת שיש עוד דין דאורייתא התלוי בהנה"ח, והוא סוף זמן ק"ש של ערבית באנוס (שו"ע או"ח רלה, ד),

ה. הנה יש טענה ידועה בזה שכיון שהנץ נוגע רק לדינים דרבנן, הרי מסתבר שקבעו לפי מראית העין הגלויה לכול ולא לפי הזמן האסטרונומי שהוא פרי חישוב מדעי ואין דעת סתם אדם משיגה אותו. והעירוני כלפי טענה זו, שיש גם דין דאורייתא התלוי בהנץ החמה, והוא דין וסתות למ"ד וסתות דאורייתא, ויעויין שו"ע יו"ד (קפד, ד) ועוד ובנו"כ שמבואר שהוסתות תלויים בהנץ החמה. ואם נקבל שבוזה העיקר אחר חישוב אסטרונומי, הרי י"ל כל דתקון וכו'. (ואף שנקטינן שוסתות דרבנן הרי לא בהא פליגי, ואין לנו לייחס להם פלוגתא בדיני הנץ החמה, ויש לשמוע שכו"ע מודו בדבר זה, ועיין).

ואמנם מדאורייתא חלוקת יום ולילה אין לה עניין עם הנץ החמה, וע"כ

לאידך גיסא, שייתכן שהחישוב מגלה את עיקר זמן הגבול, וזה שבנ"א אינם יודעים הוא כפי שהרבה ואולי רוב בנ"א אינם יודעים גם מהנץ הנראה, זה לפי שביתו מוסתר מהאופק המזרחי וזה לפי שחלונו סגור וכו', אבל הם תולים סדרי היום בהנץ החמה ומדייקים לפי הידוע להם, ועייין).

שלכאורה הוא דין דאורייתא שהוא עד הנץ החמה. ומיהו גם שם ע"כ אינו עניין ליום ולילה שהם תלויים בעלות השחר, אלא העניין בזמן שכיבה וקיימה, ובנ"א שוכבים לפעמים עד הנץ החמה. וי"ל שגם זה תלוי בהנראה לעין ולא בחישובים שאין דעת האדם משגת. (ומיהו א"א להביא מכאן ראיה

הנץ והשקיעה התוכניים וההלכתיים (והפרקציה) והקובע לגבי שעות היום

המבואר שם הרי בשיא האורך (שזה בחורף מסיבות שאכמ"ל) הוא פחות מ-3 דקות, וכלומר שהזמן הנוסף הוא 2-3 דקות ליום. מחציתם בבוקר ומחציתם בערב.

ובן יש עוד התארכות מצד הרפרקציה - השתברות קרני האור באטמוספירה. השתברות זו גורמת שאדם העומד בארץ רואה את השמש גם כשהיא באמת מתחת לקו הארץ, ולמעשה אנו רואים את השמש ביותר מחצי מהיממה. השתברות זו משפיעה גם על היום התוכני הממוצע, והוא ארוך כ-12 שעות ו-8 דקות (בספר הזמנים כהלכה נראה שהוא זמן קצר יותר בכמה דקות ואלו אף בחצי, ברם ראיתי מאמר מהתקופה האחרונה שפורסם ע"י יודעי דבר ונראה ממנו שכפי הידוע כיום כך הוא בארץ ישראל, ועדיין צ"ב אולי הנתונים שבאותו מאמר שגויים), והיום ההלכתי מוסיף עליו עוד 2-3 דקות וכו"ל.^ב

נמצא סה"כ שהיום ההלכתי בתקופת ניסן ובתקופת תשרי מתארך עוד כ-10 דקות ויותר ממחצית היממה, כאשר בבוקר

ו. ואגב, כבר העירו שהיום ההלכתי בתקופת ניסן הוא יותר מ-12 שעות שוות, והיינו שהיום ההלכתי מתארך מעבר ליום התוכני. והסיבה לכך, מפני שהיום ההלכתי נמדד מתחילת הופעת השמש לסוף שקיעתה ולא מזריחת המרכז לשקיעת המרכז, שהיא זמן התחלת היום וסיום היום של בעלי התכונה, ויום זה הוא שיש בו י"ב שעות ביום הממוצע הטבעי. ההתארכות היא באורך הזמן שלוקח לשמש לזרוח ולשקוע (וליתר דיוק הזמן שחצי שמש זורח פלוס הזמן שחצי שוקע).

הזמן המתווסף הוא תלוי באורך השמש במעלות (היינו השטח של השמש ביחס לקו שחוצה את השמים, שהקו הזה מוגדר כ-180 מעלות, ולמשל, אם מאה שמונים שמשות ימלאו לעיננו את כל הקו בשמים, ונמצא שהשמש היא אחד ממאה ושמונים מהקו, הרי היא באורך מעלה אחת).

ולמעשה אורך זה משתנה בין עונות השנה, והפרטים המדויקים מופיעים בספר הזמנים בהלכה מהרב בניש. לפי

ב. יש הבדל מסוים בין הסיבות להתארכות היום. הסיבה שהיום ההלכתי נמדד מתחילת הנץ לסוף השקיעה ולא מהאמצע לאמצע, אינה מוסיפה זמן לראיית השמש בעולמנו. (ולא יצדק לומר שהיא מוסיפה מעלות ליום, למרות שניתן להתבטא כך, כי גם כשרוב גוף השמש נמצא במעלות הנסתר מעינינו - אנו מחשיבים את זה לחלק מהיום). ברם הסיבה המציאותית - הרפרקציה גורמת לנו לראות יותר מחצי מעגל, וזה באמת מוסיף לנו מעלות ראייה מהחצי השני של מסלול השמש.

מומחים איך עושים אותה. ייתכן שכיון שסזק"ש הוא בחצי הגובה הרי הוא מתאחר בחצי ההפרש, אבל אינני יודע אם זה מתחלק כך. והוא עניין בחכמת הגיאומטריה (טריגונומטריה), ואיני בקי בזה. ויש לברר.

ונבוא לגוף הנידון. הרב בניש בהזמנים כהלכה כמדומה שהסתפק בזה וכעת אינו לפני, והרב בורנשטיין בעל זמנים כהלכתם פשוט לו שמחלקים את היום ההלכתי ל-12. לעניות דעתי נראה שהיותר עיקר הוא שהשעות הם שעות התוכנים, שהם השעות של שעוני השמש. והזמן הנוסף מהנץ תחילת החמה ועד תחילת השעה התוכנית הראשונה - הוא נטפל לשעה הראשונה, וכן הזמן הנוסף משקיעת המרכז ועד גמר השקיעה נטפל לשעה האחרונה. ונמצא שהשעה הראשונה והאחרונה ארוכות יותר. ואכ"מ להאריך בביאור השיקולים.

ואם כנים הדברים הרי נוסף גם זה להכרעה בעניין הנץ הנראה, ולדחות הטענה שהנץ האסטרונומי הוא העיקר מפני שהוא ההתחלה של שעות היום, שהרי למה שנתבאר ע"כ הנץ ההלכתי אינו שווה להנץ שממנו מתחילה מניית שעות היום, ועיין היטב^ג.

הנץ החמה הוא 5 דקות ויותר לפני שחצי השמש עומד מעל הקו של פני כדור הארץ.

ויל"ע מעתה לגבי השעות ההלכתיות כסוף זמן ק"ש ושאר הזמנים, אם הם נמדדים ע"פ החלוקה של התוכנים, היינו רגע היות מרכז החמה (נקודת האמצע) ברבע הקשת היומית ורבע הגובה, ששעות אלו הן השעות של שעוני השמש, או שמחלקים את היום ההלכתי ל-12, ואז יש הפרש בין השעות של התוכנים לשעות ההלכתיות.

השעות ההלכתיות בלוחות הנפוצים כיום כמדומה שבנויים כולן על חלוקה ל-12 של היום ההלכתי, היינו מתחילת הנץ לסוף השקיעה. והנה אם נתפוס לא כך ונאמר ששעות היום ההלכתיות תלויות בשעה ה'תוכנית' שהיא נמדדת ע"פ זוית השמש ביחס אלינו, הרי רגע ההתחלה (השעה 'אפס') היא יותר מאוחרת משל הלוחות, וזה מאחר את סוף זמן ק"ש הנמדד מהנץ לשקיעה, (שרגילים לקראו כיום סוף זמן ק"ש של הגר"א ע"ש שהכריע כשיטה זו).

איחור זה אינו בכל הזמן שההתחלה התאחרת, כי עד חצות ההפרש נגמר, והחצות ההלכתי והתוכני משתווים - ויש כאן איזו חלוקה שצריך ברור אצל



מכתב ח'

הרב אביחיל לוי

בנוסח 'כי הוא אל' זן' בברכת המזון

שפיר שהוא נתינת טעם נמי לעתיד, שאל יחסר לנו מזון תמיד לעולם ועד, וכדאיתא בע"ז (ג:) שבכל יום בשלש שעות שלישיות שביום, יושב הקב"ה וזן את העולם כולו מקרני ראמים ועד ביצי כינים. וא"כ אתי שפיר הנוסח כי הוא אל זן ומפרנס לכל אף לפי הפשט.

וא"כ לכאור' קשה על הנוסח שאומרים כי הוא זן שהוא לשון עבר.

ונראה ליישב שכי הוא זן, לאו היינו לשון עבר, אלא שם דבר שממדותיו של הקב"ה שהוא זן ומפרנס לכל, והיינו נמי בעבר הווה ועתיד.

אולם כיון שתיבת זן מקבל ב' הפירושים ולפירוש אחד לא אתי שפיר עם כל נוסח הברכה, להכי הנוסח כי הוא אל זן שפיר טפי אף לפי הפשט.

במש"כ הר' אהרן גבאי (בגליון כ"ד) להסתפק אם יש טעם על פי הפשט לנוסח בברכת המזון ואל יחסר לנו מזון תמיד לעולם ועד, כי הוא אל זן ומפרנס לכל. ולא כנוסח כי הוא זן.

נראה ליתן טעם בזה, שהרי אומרים ובטובו הגדול תמיד לא חסר לנו בלשון עבר, ואל יחסר לנו מזון תמיד לעולם ועד, והיינו נמי בעתיד, ואמרינן כי שהוא נתינת טעם הוא זן בעבר ומפרנס לכל, ושולחנו ערוך לכל בהווה, והתקין מחיה ומזון לכל בריותיו אשר ברא ברחמיו בעבר. וא"כ חסר בנתינת טעם בשבחו של הקב"ה שהוא בעתיד יזון ויפרנס.

אולם לגירסא כי הוא אל זן ומפרנס לכל ושולחנו ערוך לכל היינו שבח במידותיו של הקב"ה שהוא לעולם בעבר בהווה ובעתיד אל זן ומפרנס לכל, ואתי



מכתב ט'

הרב מרדכי יעקב מאיר

מח"ס 'עיטורי מרדכי'

בני ברק

בענין שמיעת מוזיקה בבין המצרים

שכתב שביום עשירי באב אסור להביא כלי שיר לסעודה שעושים בלילה לפני החתונה, וכן פסק משנ"ב (סימן תקנח, ב), ונראה כיון שמבואר במג"א שאסור לשמוע כלי שיר ביום עשירי באב, כ"ש שאסור כל תשעת הימים, וכן אסור בכל ג' שבועות.

כתב פמ"ג (סימן תקנא, א"א י) ז"ל, "וישראל שפרנסתו כלי זמר אצל אינו ישראל בבית משתאות, יראה כדי פרנסה שרי ודאי, ואף דבר האבד י"ל דשרי להרויח כהאי גונא אם אין שכיח כלל" עכ"ל, וכן פסק ביאור הלכה (סימן תקנא, ב), מבואר מדברי פמ"ג שאחרי ר"ח אב אסור לישראל לנגן בכלי זמר בבית משתה של גוי, ונראה שמוכח מדבריו שאסור לשמוע כלי זמר, ומכאן מקור שאסור לשמוע מוזיקה בבין המצרים.

מרדכי יעקב מאיר

בני ברק, מח"ס עיטורי מרדכי.

לכבוד מערכת קובץ מנורה בדרום, שלום ורב ברכה.

כתב מג"א (סימן תקנא, י) ז"ל, "ונראה לי דאסור לעשות ריקודין ומחולות מי"ז בתמוז ואילך" עכ"ל. והנה מבואר בכל פוסקי זמננו שאסור לשמוע מוזיקה בג' שבועות, וראיתי להגאון הנפלא רבי יוסף פרץ שליט"א, מח"ס פריי יתן, בקובץ מנורה בדרום (תמוז תשפ"א עמוד שצה) שכתב לחקור מה יסוד האיסור לשמוע מוזיקה, הלא מבואר במג"א שאסור לעשות ריקודים ומחולות ומנין שאסור לשמוע מוזיקה, הלא יתכן שדרגת ריקודים היא שמחה יותר גדולה, וביאר בטוב טעם שבעצם אסור לשמוע מוזיקה במשך כל השנה כמבואר בשו"ע (סימן תקס, ג) אלא שנהגו להקל בזה, ובג' שבועות אסור לשמוע מצד האיסור לשמוע כל השנה עכת"ד היקרים מאוד.

ויש להעיר דעיין מג"א (סימן תקנח, א)

מכתב י'

הרב עמנואל מולקנרוב

מח"ס 'תורת הקדמונים'

פתח תקוה

מקום אמירת יהיו לרצון והדינים התלויים בזה

הדפוס שאז שלטו המדפיסים על נוסח התפלה, וכל מה שהם שינו, התקבל על ידי כל הקהילות בין אם רצו ובין אם לא רצו). ואציין בקצרה שכ"ה בכל הסידורים הישנים מאשכנז וצרפת ופרובנס וספרד ואיטליה ורומניא, וגם בסידורי שאר קהילות שאין להם כלל אלהי נצור, מ"מ גם בהם ביום כיפור יש וידוי לאחר העמידה, ושם אין יהיו לרצון אלא לאחר כל הודוי, וכ"ה בסידורי רע"ג ורס"ג ורשב"ן ורמב"ם ועוד. ואין ספק אצלי שאילו ראה הרשב"א את כל סידורי הגאונים הללו, והיה יודע שכן הוא בפועל מנהג כל ישראל, לא היה חולק על זה עכ"ד.

ודבריו באו בקצרה, ואמרת לבא ולמלא את דבריו בדברי הראשונים בזה;

בגליון אב תשפ"א דן ידידי הרב אהרן גבאי בקצרה בענין אמירת יהיו לרצון בסוף התפלה האם נאמרת לפני אלוהי נצור או לאחריה, ואלו דבריו:

בסידורים הישנים מכל העולם כתוב יהיו לרצון רק לאחר אלהי נצור, ולא גם לפניו וגם לאחריו. ועד היום יש אשכנזים שנוהגים כן. אבל ברוב אשכנזי וכל הספרדים שינו המנהג בזה בתקופת האחרונים, והחלו לומר יהיו לרצון מיד לאחר העמידה קודם אמירת יהיו לרצון, וזאת על פי הוראת הרשב"א בתשובה שפסק כמותה בבית יוסף. אבל דברי הרשב"א בזה הם בניגוד למנהג כל קהילות ישראל ממזרח שמש ועד מבואו (וגם מאות שנים אחר הרשב"א המשיכו כלל ישראל לנהוג כן, ולא נשתנה אלא בתקופת

דעת מקצת הראשונים שיש לומר יהיו לרצון ולאחר מכן תחנונים

שאמרו דוד לאחר שמונה עשרה מזמורים, ועוד מדאמרינן בפרק תפלת השחר [כ"ט ב'] טעה ולא הזכיר של ראש חודש בעבודה חוזר לעבודה נזכר בהודאה חוזר לעבודה וכו' סיים חוזר לראש ואמרינן עלה הא דאמרת סיים חוזר לראש לא אמרן אלא שאינו רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו וכו' ואי איתא דיהיו לרצון אומר בסוף תחנונים כי אינו רגיל לומר מאי הוי הא בעי למימר

בגמ' בברכות דף י"ז ע"א איתא מר בריה דרבינא בתר צלותיה אמר הכי אלהי נצור לשוני מרע וכו' יהיו לרצון אמרי פי וגו'. וכתב הרשב"א בזה"ל: כך כתוב בספרים, ומשמע מיהא שכל אותן תחנונים שאמרו כאן לאחריהן היו אומרים יהיו לרצון אמרי פי. והראב"ד ז"ל כתב שאין נכון לומר יהיו לרצון לאחר תחנונים אלא קודם להן לאחר סיום שמנה עשרה ברכות כמו

יהיו לרצון ע"כ.

והב"י בסי' קכ"ב ס"ב הביא את הפוסקים הנ"ל, ופסק כן בפשיטות בשו"ע שם: אין נכון לומר תחנונים קודם יהיו לרצון, אלא אחר סיום י"ח מיד יאמר יהיו לרצון, ואם בא לחזור ולאומרו פעם אחרת אחר התחנונים הרשות בידו ע"כ. ובעקבות פסק זה הגיה ר' מאיר בנבנישתי בספרו אות אמת [שאלוניקי שכ"ה] בסוף הספר בדף קע"ד ע"א בהגהותיו לסידור ונציה רפ"ד [ששם הוא ככל הסידורים הקדומים, אלוהי נצור ולאחר מכן יהיו לרצון] בזה"ל: בשלום אמן. אז צ"ל מיד יהיו לרצון וכו' כתשובת הרשב"א ז"ל שהביא הב"י ברמז [פי' בסימן] קכ"ב ע"כ. וכן נקטו האחרונים בפשיטות [מלבד הגר"א בביאורו לסימן קי"ט כדלקמן].

יהיו לרצון ע"כ. וכ"כ עוד בסתמא הרשב"א בתשובה ח"ז סי' ת"ה שצריך לומר יהיו לרצון ולאחר מכן תחנונים עי"ש. וכ"כ המכתם והרשב"ץ בדף כ"ט ע"ב עי"ש. וכ"ד תר"י בדף כ' ע"א מדפי הרי"ף שהביא את הראיה הנ"ל מדף כ"ט ע"ב, וכתב ליישב את דברי הגמ' בדף י"ז ע"א שיהיו לרצון הוא בסוף בזה"ל: אפשר לומר שלא אמר בתר צלותיה מיד שהיה מסיים התפלה בעמידה אלא אחר שהיה מתפלל היה אומר אלו תחנונים מיושב. ונראה שאפי' יאמר אדם יהיו לרצון אחר התחנונים אין בזה איסור ואין חוששין לזה שהרי אנו רואין שאפי' בברכות עצמן (ע"ז דף ח א) אם בא לומר בסוף כל ברכה וברכה מעין כל ברכה וברכה אומר ובודאי לא עדיף יהיו לרצון מהברכות עצמן וכיון דבאמצע הברכות אומר תחנונים כל שכן שיכול לאמרם קודם

דעת הגאונים ורוב הראשונים שאומרים תחנונים ולאחר מכן יהיו לרצון

ע"כ. וכן העתיקו הרי"ף במסכת תענית ד' ע"א, הרמב"ם פ"י מהלכות תפלה הי"ד [וכן סידר בסדר התפלות בוידוי יוה"כ יהיו לרצון לאחר כל הוידי עי"ש], הרוקח סי' שכ"ב [וכן סידר בסידורו מיד לאחר שים שלום אלוהי נצור עי"ש, וכן סידר בוידוי יוה"כ יהיו לרצון בסוף הוידי עי"ש], ספר מנהג

אולם דעת הגאונים ורוב הראשונים כפשט הגמ' שאמירת התחנונים היא קודם יהיו לרצון;

בה"ג בהלכות תענית כתב וז"ל ואי אשתלי ולא אידכר בשומע תפלה דכי מסיים שים שלום ואומר תחנונא יומא הכי עננו אבינו וכו' בעת צרה, יהיו לרצון אמרי פי

א. והמאירי בדף ט"ז ע"ב כתב לדחות ראייה זו בזה"ל ומ"מ אין בראיה זו הכרח שהרי אין מקום לומר יהיו לרצון עד סוף כל הדברים שבתפלה והתחנונים הם כאמצע התפלה לגבי יהי רצון ואם הוצרכו לומר הדין בשביל התחנונים כל שכן שהוצרכו לאממן בשביל יהי רצון ואעפ"כ הואיל והתחנונים אינם חיוב אחר שמנה עשרה מיקרי ואף הוא כעין תחנונים הוא ע"כ. ובדף ל"א ע"א לאחר שהביא את דברי הראב"ד כתב: ויש אומרים שראוי לומר כן בתחנונים דאחי מעלמא אבל אלהי נצור שהוא קבוע בתפלה הרי מצינו בפרק קורא דמר בריה דרבינא אמר אלהי נצור וכו' עד יהיו לרצון וכו' ואף על פי שדור אמרו לאחר י"ח פרשיות אף זה סוף י"ח הוא קרוי ע"כ.

ב. והארח"ח בהלכות תפלה אות כ"ג הביא את דברי הראב"ד וכתב: וכן נראה דעת הרשב"א ז"ל 'אבל שיחזור יהיו לרצון אחר תחנונים וכן היה נוהג הוא ז"ל' ע"כ. וזה לא נמצא ברשב"א לפנינו אלא זוהי דעת תר"י הנ"ל.

וכן הסדר, אלוהי נצור ויהיו לרצון, בפירוש התפלות והברכות לר"י ב"ר יקר. וכ"ה בשח"ל סי' ש"י ובראשונים הנ"ל גבי יוה"כ. וכ"ה בטור בסי' קכ"ב [ודלא כב"ח שם שדבריו תמוהים עד מאוד, וכפי שהשיגו המאמר ע"ש].

ומצאנו בכמה ראשונים מארצות שונות שכתבו במפורש שכך המנהג; ספר הבתים [פרובינציא] שער א' אות ה' הביא את דברי הראב"ד הנ"ל וכתב: וכבר נהגו העולם לומר אלקי נצור לשוני מרע ואומרי לבסוף יהיו לרצון אמרי פי ע"כ. ובספר אהל מועד [קטלוניא] שער התפילה דרך ב' נתיב י' הביא את הדין של מי ששכח יעלה ויבוא ונזכר קודם שאמר תחנונים וסיים בזה"ל למדנו עתה דלא סגי לחזור לעבודה א"כ יש בו שני דברים הללו והם שלא אמר תחנונים ושלא עקר את רגליו ולמדנו מכלל דברינו שיהיו לרצון אומרים קודם תחנונים וכ"כ ראב"ד, 'אך לא נהגו כן' ע"כ. וכ"כ הדרכי משה [אשכנז] בסי' קכ"ב וז"ל 'והמנהג לומר יהיו לרצון אחר תחנונים ולא לאמרו מיד אחר שמונה עשרה ברכות'. וכתב ה"ר יונה בפרק תפילת השחר ונראה שאפילו אם יאמר אדם יהיו לרצון אחר תחנונים אין בזה איסור. ומכל מקום משמע שטוב יותר לאמרו מיד 'אבל אין המנהג כן' ע"כ.

האם חובה לומר את התחנונים קודם יהיו לרצון

רצה לאמרם לאחר יהיו לרצון שפיר דמי. ובספר אמרי נועם בברכות דף ד' ע"ב כתב בזה"ל: אמר רבינו הגאון [הגר"א] שיפה עושין מה שאומרים אלהי נצור וכו' ושאר תחנונים קודם יהיו לרצון, דאחר יהיו לרצון כבר נגמרה התפלה וכמאן דעקר רגליו דמי והכי מוכח לקמן י"ז מר בריה דרבינא בתר צלותיה אמר הכי אלהי נצור וכו' עד

מרשליא עמ' 118, המנהיג בתחלת הלכות תענית [ושם הלשון לאחר שים שלום לפני אלהי נצור], אבודרהם [וכן סידר בסדר תפלת שחרית אלוהי נצור ולאחר מכן יהיו לרצון]. והמ"ב והכה"ח בסי' תקס"ה ס"א פירשו דהיינו לפני יהיו לרצון 'האחרון' ע"ש, אולם זהו לפסק השו"ע הנ"ל ולמנהגנו, אולם בגאונים ובראשונים הנ"ל א"א לפרש כן, דהא הם לא נהגו לומר פעמיים יהיו לרצון אלא רק פעם אחת, והוא לבסוף וכנ"ל.

וכן סידר רע"ג בסידורו בתפלות יום חול, וכן בסדר תענית כתב ואומר יחיד עננו בשומע תפלה או קודם יהיו לרצון אמרי פי, וכן בתפלות יום הכיפורים סידר את אמירת הוידוי קודם יהיו לרצון. וכן סידר רס"ג בסידורו במקומות הנ"ל [עמ' י"ט בתפלות יום חול, עמ' כ"ג גבי עננו, ועמ' ר"ס גבי יוה"כ].

וכן העתיק המחזור ויטרי [סי' כ"ז במהדורת גולדשמיט] את הסדר כרע"ג, וכתב בסי' כ"ט להדיא בזה"ל אבל לאחר סיום שמונה עשרה ברכות אם בא להרבות בתפילה קודם שיאמר יהיו לרצון אמרי פי הרשות בידו ובלבד שלא יקבע ברכה לעצמו ע"כ. ובהלכות תענית סי' ו' העתיק את דברי רע"ג לענין עננו.

ולפי הנ"ל נראה ודאי שהעיקר הוא כמנהג הקדום וכדעת הגאונים ורוב הראשונים שאפשר לומר את התחנונים קודם יהיו לרצון, ודלא כהראב"ד והרשב"א שכמותם פסק השו"ע לומר את התחנונים לאחר יהיו לרצון.

אלא שיש לדון האם יש 'חובה' לומר את התחנונים קודם יהיו לרצון, או שאם

יהיו לרצון אמרי פי דהא אמרינן בפ' אין עומדין דאם בא לומר תחנונים אחר תפלתו אפילו כסדר יום הכפורים אומר ואי בתר יהיו לרצון אמרי פי צריכא למימר פשיטא, אלא ודאי מקמי יהיו לרצון אמרי פי, ולא הוי הפסקה ויכול לאמרו אחר כל מה שרוצה להתפלל ואף על גב דתקנוה רבנן אחר שמונה עשרה תחנונים לא חשיבא ברכה בפני עצמן ובכלל ברכה אחרונה הם וכלהו כתפלה אריכתא דמי ע"ש. וכ"כ הריטב"א בע"ז דף ח' ע"א בקצרה וז"ל והא דאמר ר' יהושע בן לוי אם בא לומר אפי' כסדר יום הכפורים אומר. פירוש בין קודם יהיו לרצון בין אחר כן קודם שעקר רגליו, וכדכתיבנא בברכות בס"ד ע"כ. הרי דהם ס"ל שכשומר יהיו לרצון לא חשיב כמאן דעקר רגליו, אלא כיון שרגליו לומר תחנונים חשיב כמי שלא סיים תפלתו עדיין, ואין הבדל אם אומר קודם יהיו לרצון או לא.

וע"כ נראה שלמעשה אין צורך לשנות מהמנהג כיום לומר יהיו לרצון ולאחר מכן תחנונים.

יהיו לרצון וכו', דלא כיש שנוהגין לומר יהיו לרצון מקודם. והוכיח רבינו הגאון ממה שכתב לקמן ל"א ואם בא לאמר אחר תפלתו אפי' כסדר יוהכ"פ אומר, ואם יאמר יהיו לרצון מקודם פשיטא דמותר לומר כל מה שירצה דכמאן דעקר דמי, אלא דמיירי קודם יהיו לרצון, והא קמ"ל דאע"ג דבשומע תפלה אע"פ שמותר לומר ג"כ אפי' שלא מענין הברכה מ"מ אסור להאריך אבל קודם יהיו לרצון מותר להאריך וכו', אם יאמר הסדר של יום כיפור ביום הכיפורים לאחר יהיו לרצון ודאי לא יצא כלל דכמאן דעקר רגליו דמי וחכמים תיקנו לומר הוידי ביום הכפורים דוקא בתוך התפלה ע"כ.

אולם תר"י שהעתקנו לעיל כתב שיכול לשאול צרכיו בין קודם יהיו לרצון ובין לאחריו. וכ"כ הרא"ה בברכות דף כ"ט ע"ב וז"ל והני תחנונים דאמרינן היינו דכבר אמר יהיו לרצון אמרי פי ואפילו הכי כיון דרגיל לומר תחנונים אחר כן כל היכא דלא אמרן חשיב כמי שלא סיים תפלתו וכו', ומיהו ודאי כל היכא דבעי יכול לומר תחנונים כל כמה דבעי אחר תפלתו ומקמי

עניית דברים שבקדושה לאחר שים שלום

לפני אמירת יהיו לרצון ע"ש, והביאו הב"י בסי' קכ"ב, ופסק כן בשו"ע שם ס"א. והרמ"א בהג"ה כתב שדוקא במקום שנוהגין לומר יהיו לרצון מיד אחר התפלה, אבל במקום שנוהגין לומר תחנונים קודם יהיו לרצון, מפסיק גם כן לקדיש וקדושה ע"ש. ובספר אמרי נועם הנ"ל כתב לשיטתו שיש

אולם יש נפ"מ מהנ"ל לענין עניית דברים שבקדושה לאחר שים שלום לפני יהיו לרצון וכפי שנבאר;

הרשב"א בתשובה הנ"ל [ח"ז סי' ת"ה] כתב שיהיו לרצון הוא מכלל התפלה וצריך לאמרו מיד אחר י"ח ברכות בלי הפסק תחנונים, ולכן אסור לענות לקדיש וקדושה

ג. בשו"ת הריטב"א סי' ה' איתא בזה"ל צריך לומר יהיו לרצון אחר י"ח ברכות בלי שום הפסק כמו שאמר דוד אחר י"ח מזמורים והוא מכלל התפלה ואין לענות לשום דבר בינו ובין י"ח ברכות וכו' ע"ש, וסותר לדבריו הנ"ל. אולם תשובה זו היא תשובת הרשב"א בח"ז סי' ת"ה ע"ש, ואינה לריטב"א.

לבקש קודם יהיו לרצון כדי שיחשב כחלק מהתפלה שקדיש וקדושה אסור לענות דלאו מענין התפלה הוא דהא גם בשומע תפלה מותר להתפלל כל צרכיו ואפי' הכי אסור לומר קדיש וקדושה ודלא כרמ"א (וכ"כ בביאורו סי' קכ"ב ס"א) עי"ש.

ובאמת שבמחלוקת הרמ"א והגר"א האם לאומרים קודם אלוהי נצור ולאחר מכן יהיו לרצון מותר לענות דברים שבקדושה - בדברי הגאונים והראשונים מפורש כדעת הרמ"א, שהתפלה מסתיימת מיד לאחר ברכת שים שלום, והתחנונים הם לא חלק מהתפלה גם אם נאמרים לפני יהיו לרצון;

בה"ג במהדורת מק"נ סוף הלכות תפלה עמ' 55 גבי הנמצא בתפלת י"ח ששומע את הקדיש ולא עונה כתב וז"ל והנ"מ באמצע תפלה אבל היכא דסיים עושה השלום ולא אמר יהיו לרצון אמרי פי עונה ולכי אמרי יתברך הדר לירדויה וכו' עי"ש. וכ"כ שה"ל בסי' כ' בשם רב פלטי גאון שלאחר שסיים שים שלום עונה לקדיש ולקדושה עי"ש. וכ"ה דעת הרוקח שבסי' שכ"ג כתב שעונה באלוהי נצור קדיש וכו', ובסידורו יהיו לרצון מופיע אחרי א-לוהי

נצור וכו"ל. וכן דעת ראב"ה ומרדכי [שהביא הב"י בסי' קכ"ב] שהתירו לענות לקדיש וקדושה באלוהי נצור, ובודאי שהם נהגו כמנהג העולם וכמנהג אשכנז לומר יהיו לרצון בסוף וכו"ל. וכן מתבאר מדברי הטור שיכול לענות אף שלא אמר יהיו לרצון עי"ש. וכן מפורש באר"ח דף י"ח ע"ד שכתב שי"א שלאחר שים שלום באלוהי נצור יכול לענות כל דבר שבקדושה וכו', וי"א שצריך לומר יהיו לרצון וכו' עי"ש, ומבואר דתלי זב"ז שמי שלא אמר יהיו לרצון קודם אלוהי נצור מותר לו לענות דבר שבקדושה.

אולם, מה שכתב הרמ"א שלנוהגים לומר יהיו לרצון ולאחר מכן אלוהי נצור אין לענות קודם יהיו לרצון וכהרשב"א - לפי מה שהבאנו לעיל, אין זה מוכרח, דהא לדעת הרא"ה, הריטב"א ותר"י אפשר לומר תחנונים בין לפני ובין אחרי יהיו לרצון, ואין יהיו לרצון חלק מהתפלה כסברת הרשב"א, אלא כסברת הגאונים ורוב הראשונים. וכיון שהעיקר הוא כדעת הגאונים ורוב הראשונים וכפי שהעלנו לעיל - גם לדידן דאמרינן יהיו לרצון ולאחר מכן אלוהי נצור - יש לענות דברים שבקדושה לאחר שים שלום לפני יהיו לרצון משום שהתפלה נגמרה שם, ומותר לבקש שם בקשות אם ירצה.

סיכום

פסוק שחייבו חכמים לאומרו לאחר שסיים להתפלל.

לאחר שסיים שים שלום יש לענות לקדיש וקדושה אף שלא אמר יהיו לרצון משום שהתפלה הסתיימה לאחר ברכת שים שלום.

ולמעשה לענין אמירת תחנונים וידידי יוה"כ

לדעת הגאונים ורוב הראשונים והמנהג הקדום בכל העולם אמירת התחנונים בסוף התפלה היא קודם יהיו לרצון.

גם לגאונים והראשונים הנ"ל אם רוצה לומר קודם יהיו לרצון ולאחר מכן לומר תחנונים רשאי, ואין שום הבדל איך נוהג.

אמירת יהיו לרצון אינה חלק מהתפלה אלא

רט

בדרום

הרב עמנואל מולקנדוב

מנורה

ניתן לאמרם לאחר יהיו לרצון, כפי המנהג
בדורות האחרונים, כיון שאינו מעכב לכו"ע
עניית דברים שבקדושה העיקר כדברי
הגאונים ורוב הראשונים שמותר לענות כיון
שאינו מכלל התפילה.



מכתב י"א

הרב משה פוליטנסקי

בני ברק

בענין טבילת עזרא

שליט"א שעדיף להתפלל ביחידות עם טבילת עזרא, ולכאו' הוא נגד דברי המשנ"ב.

וביותר, שבספר הזכרונות ממרן החזו"א שבכת"י מו"ר שליט"א כתב בשמו "טבילת עזרא אינו דוחה תפלה בציבור", וא"כ הוא גם נגד דברי החזו"א.

אך הביאור בזה, כמו שהובא בשם מו"ר שליט"א בדעת נוטה (ח"א הל' ק"ש הע' 10) שמי שזהיר תמיד בטבילת עזרא שאני, ולא משום חשש נדר, אלא מצד עצם הקביעות, והחזו"א מיירי באינו זהיר תמיד בטבילת עזרא. וכע"ז כתב בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' ק"ט) לחלק בין מי שזהיר תמיד בטבילה למי שאינו זהיר ע"ש.

לכבוד מערכת הקובץ החשוב 'מנורה בדרום' ה' עליהם יחיו,

ראיתי בקובץ כ"ד (תמוז תשפ"א) את מאמרו הנפלא של ידידינו הג"ר משה חליוה שליט"א בענין טבילת עזרא שהקיף את הנושא בבהירות ובטוטו"ד.

וברצוני לבאר ענין אחד אשר לענ"ד לא התבאר היטב בדברי הכותב שליט"א. דהנה בתחלת דבריו הביא מש"כ המשנ"ב (סי' פ"ח ס"ק ב') שאפשר שאם ע"י טבילת עזרא יתבטל מתפילה בציבור אין נכון להחמיר בזה. והן אמנם דנראה שלא פסיקא ליה לרבינו המשנ"ב דבר זה, אך עכ"פ כך נטיית המשנ"ב, ומאידך בסוף דבריו הביא בשם מו"ר מרן הגר"ח קניבסקי

בדיני קדושת בית הכנסת

מועיל גם לקפנדריא.

ואמנם האור שמח (פי"א מתפלה ה"י) כתב שלא מועיל דברי תורה לקפנדריא כיון שמשמש בבית הכנסת.

ומה שהקשה עוד שבשעה צ"צ (ס"ק ב') מבאר שההיתר של ד"ת הוא רק כשאין לו עצה אחרת, וכאן הרי יכול להקיף, כבר עמדו בזה הגר"נ קרליץ זצ"ל (זכרון משה עמ' ס"ט) ובשו"ת אז נדברו (ח"ח סי' נ"א) והגר"ר

ראיתי בגליון כ"ה (מנ"א תשפ"א) את המאמר הנפלא של הרה"ג בנימין ברינקמן שליט"א בדיני קדושת בית הכנסת בטוטו"ד.

ומה שדן על דברי הבה"ל (סי' קנ"א) שמותר קפנדריא ע"י אמירת ד"ת, וכתב שזה תלוי בטעמים והמשנ"ב לשיטתו.

אך המשנ"ב אינו הראשון שחידש זאת, דכבר בכל בו (סי' י"ז) ובארחות חיים (הל' בית הכנסת אות י"א) מבואר שזה

ריא

בדרום

הרב משה פוליטנסקי

מנורה

נתן קופשיץ שליט"א (מ"ב דרשו שם הע' גופא ונהורא מעליא, עד ביאת גוא"צ בב"א.
(39) ע"ש.

בברכת התורה

משה פוליטנסקי

ואחתום בברכת הדיוט, שתזכו להמשיך
במפעל כביר זה לזכות את הרבים מתוך בריות

מכתב י"ב

הרב אשר ברוך פורת

מח"ס 'דרך ישרה' - הנהגות הגר"ש דבליצקי זצ"ל
מודיעין עילית

בענין הנץ החמה

בלשוני, וכוונתי היתה להוכיח מזמן הנץ החמה התוכני-אסטרנומי, והוא הזמן הקובע לענין היום הבינוני המדובר אודותיו בגמרא עירובין (דף נו ע"א) שבו היום והלילה שווים מהנץ עד השקיעה, וזה בודאי על ידי חישוב מאמצע הגלגל [בזריחה ובשקיעה] ולא מהנקודה הראשונה, דאילו נחשב מהנקודה הראשונה [בזריחה] והאחרונה [בשקיעה] אזי יתוספו כמה דקות למשך היום על חשבון הלילה [ודו"ק], ונמצא דזמן הנץ החמה בזה הוא מהיראות ומהיעלמות הנקודה האמצעית, ויעויין בספר 'הזמנים כהלכתם' (פ"א ס"ג וס"ח) דגם שיעורי הנשפים שהוזכרו בגמרא פסחים (דף צג ע"ב) לענין עלות השחר והנץ החמה, הם כפי חשבון הנץ והשקיעה של היום הבינוני הזה מאמצע גלגל החמה, וכמבואר להדיא ברש"י שם ובביאור הגר"א בשתי מקומות יעו"ש, וחזינן מזה כי אמנם תחת התואר 'הנץ החמה' כללו חז"ל והראשונים עוד נקודת זמן, השונה מהנץ החמה ההלכתי, ומוכח כמו שכתבנו דענין הנץ החמה המדובר בו בגמרא והראשונים אינו נקודת זמן מסוימת, אלא הכוונה למאורע של התחלת הזריחה, וכולל כמה נקודות זמן קרובות, ומעתה אין עוד הכרע להעמיס את הנץ ההלכתי על זמן הנץ המציאותי, וכמו שביררנו שם באריכות יעו"ש.

בברכת התורה

אשר ברוך פורת

בגליון הקודם כתבתי בארוכה אודות קביעות הנץ החמה ההלכתי, כפי הנץ הנראה, בתגובה למאמר שפורסם בגליון שלפני כן. והנה בתחילת הדברים הוכחתי לשלול סברת האומרים כי היות ולענין חישוב זמני היום אזלינן בתר הנץ המישורי, אם כן מן הראוי שגם זמן הנץ החמה ההלכתי [הקובע לענין המצות התלויות ביום] יהיה בהנץ המישורי, דבגמרא נזכר בסתם 'הנץ החמה' ודוחק לומר שיש ב' זמנים הנכללים תחת שם אחד, וכתבתי שם להוכיח בראיות ברורות דעל כרחך זמן 'הנץ החמה' המדובר בו בגמרא והראשונים, אין הכוונה לנקודת זמן מסוימת אלא למאורע של התחלת הזריחה באופן, ובראשונה הבאתי 'דוגמא מובהקת' מענין חצות היום שהוא באמצע בין הנץ לשקיעה, והוא זמן שחמה בראש כל אדם, וכתבתי דזה לא יתכן כפי הנץ ההלכתי שהוא מחושב מהיראות הנקודה הראשונה בזריחה והעלמות הנקודה האחרונה בשקיעה, אלא כפי החישוב מהיראות הנקודה האמצעית בזריחה ובשקיעה.

ובמובן שדבר זה הוא טעות, שכן לענין שיחול חצות באמצע היום, אין שום הבדל אם נחשב מהנקודה הראשונה או האמצעית [בשקיעה ובזריחה], דבין כך ובין כך יחול חצות באמצע בשעה שחמה בראש כל אדם, וכבר העירוני על כך.

ואולם לקושטא דמלתא, אגב ריהטא טעיתי

מכתב י"ג

הרב משה חיים הכהן קליין

אל כבוד הרב הגאון רבי אברהם און
הכהן סקלי שליט"א,
ראיתי כהנא מסייעא לכהנא בתשובותיו
להרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א

בגליון כ"ד של מנורה בדרום, ורציתי
להעיר הערותי על ב' מהתשובות
שכתב כת"ר.

א. אחד שמת במרוצתו למקלט

במה שכתב בענין אחד שנפטר ל"ע
במרוצתו למקום מוגן אם נחשב כמת
על קידוש ה'. ובאמת יפה כתב שאין חילוק
בין זה לבין אחד שנפגע בצורה ישירה.

אמנם כל ענין מת עק"ה באחד שלא אנסוהו
על דתו הוא נידון ישן האם נחשב
כמת עק"ה, והיה בזה ויכוח על הפוגרומים
שהיו מצוים בעבר רח"ל. שהיו שסברו שאין
זה נחשב מת עק"ה. ואפשר שגם הסוברים

ששם כן נחשב שמת עק"ה מ"מ אפשר שכאן
יודו שיש כאן (לכאורה) שתי מדינות
שנלחמות זו בזו אז הגם שהצד השני שונא
את זרע היהודים מ"מ לא יחשב כמת על
קידוש ה'.

ומה שהוסיף בסוף שאפ' לכתוב עליו הי"ד,
זהו שלא ממין הענין, דודאי ה' יקום
דמו ולא אנחנו.

ב. אי מותר לכהן לברוח לאהל המת באזעקה

במה שכתב לגבי אי מותר לכהן לברוח
למקום שיש טומאת מת באהל, וכיון
שמפורש בתורה הקדושה 'אמור אל הכהנים
לנפש לא יטמא בעמיו', רציתי להעיר בזה
דלא כתב את גוף הנידון:

א. אחד שכבר טמא מאי האיסור להכנס
לאוהל המת.

מוגן ולא עובר בזה על חובת ההשתדלות).
ומה שכתב בסוף דתלוי במדת הבטחון,
לכאורה הוא שלא ממין הענין, ואולי
נתכוון שאחד שיש בו פחד גדול ויכול
להזיקו, גם אפשר להתיר לו משום סכנת
נפש. אמנם צריך היתר מובהק כיון דהוא
איסור דאורייתא של לנפש לא יטמא.

ב. האם בעת השמע האזעקה צריך לברוח
אל המקום היותר מוגן או לא (ומורינו
הגר"י טשזנר שליט"א דומ"צ דקהלתנו מורה
כאן באופקים שלא חייב לנוס למקום היותר

בברכה מרובה לכהן שדעתו יפה,
ושתצליח להפיץ מדברי תורתך ולהרבות
המנורה כאן בדרום,
משה חיים הכהן קליין.

מכתב י"ד

הרב אבינועם טאובנר

מה שהבאתי בחודש מנחם אב בדברי "העיקרי דינים" הערוני ת"ח. ונביא תחילה דבריו.

לדבר לשה"ר בלי שמות-דברי העיקרי דינים

הוא מדבר. ב. "בצדק תשפוט אמתך", אם מספר זאת לרעה, ע"כ דלא שפטו לטובה. ג. שני לאוין מדברי קבלה זכריה ז': "ורעת איש אחיו אל תחשבו בלבבכם". ושם זכריה ח, "ואיש את רעת רעהו אל תחשבו בלבבכם". וע"ש שהביא דמשמע מהח"ח הל' לשה"ר כלל ג, ד שאם יובן מתוך "הסיפור מיהו האיש וכו'", אין הכוונה דאם לא יובן, אין בזה לשה"ר. אלא כוונת הח"ח דאיסור לא תלך רכיל אין בו, אבל שאר האיסורים הנ"ל יש בו עכ"ד.

בספר עיקרי הדינים (המצורף לח"ח) מהגר"ש הומינר זצ"ל (איסור לשה"ר כלל ג, בהגה 1) הביא דהאומר לשה"ר על פ' אע"פ שלעולם לא ידעו מיהו, עובר על ארבעה לאוין: א. לא תשא, דבזה שמספר על פ', זה סימן שמחזיק הדבר לאמת וקיבל עליו לשה"ר. [אבל אין כוונתו שעכשיו עובר מחדש. אלא כמו שכתבנו, דסימן הוא שמה שכבר שמע בעבר זה אמת. ועברו ע"ז המספר והוא השומע. אבל אם הוא "היצרן" של הלשה"ר עכשיו, לכאורה אינו עובר, כיון דאין האחרים מכירים על מי

למה העולם לא נוהרים

פעמים האדם בעצמו רואה הדבר, ול"ש כאן קבלת לשה"ר. ג' הרבה פעמים ל"ש "בצדק תשפוט עמיתך", לפי דרגת האדם כמובן. ד' מה שהוציא מהפסוקים בזכריה, לכאורה זה חידוש גדול, ואמרו חז"ל במגילה ג. דאין נביא רשאי לחדש דבר עכ"ד.

והעירני ת"ח חשוב, דהנה העולם לא נוהרים לספר לשה"ר על פלוני (כמובן באופן שמורם מעל כל ספק שלא יתברר על מי דיברו). ולימד עליהם זכות: א' מהא דהח"ח לא הביא דבר זה בספרו. (מבלי למעט מכבודו של בעל העיקרי דינים זצ"ל, שהיה קדוש וצדיק עצום כידוע). ב' הרבה

אם בצדק תשפוט עמיתך היא מצוה תמידית

שמה שמספר עכשיו את הלשה"ר, אינו עובר עוד פעם על קבלת הלשה"ר מחדש, ודוגמא לדבר עדים שהעידו שקר פ"א ועברו על "לא תענה ברעך עד שקר", כאשר הבי"ד אומרים להם לחזור ולהעיד, ושוב משקרים, אינם

עוד שמעתי מח"א שליט"א, שמניעת מצוה של "בצדק תשפוט עמיתך" אינה עבירה תמידית, אלא פ"א שעבר עליה, נגמר איסורו, ולא שעובר כל פעם שמספר. (א.ה. ע"ד שכתבנו גם לגבי עבירת "לא תשא",

עוברים מחדש, אלא הכל עדות אחת עכ"ד. ולחומר הקושיות אולי י"ל דהכוונה לפעם א' שסיפר וזו כוונת "העיקרי דינים", שבפעם הראשונה שמספר, אז עובר בפעם הראשונה על "לא תשא", דבמה שמספר עכשיו, גלי דעתיה שמקבל ומאמין ללשה"ר ששמע. ובמה שמספר בפ"א זו,

מגלה בדעתו שאינו מצדיק את המעשה של פ', ועובר על "בצדק תשפוט עמיתך". וגם עובר על ב' הפסוקים שבזכריה, שלא לחשוב בלב רעת חבירינו. ולשאלה על הפסוקים העיר הרב ג.ארצי שליט"א דלכאורה זה רק גילוי מילתא שגם כך נחשב לשה"ר ע"כ.

