

קובץ
מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי
הלכה ומנהג

גליון נ"ד
כסלו - תשפ"ד

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

נפלה עטרת ראשנו

יחד עם כל בית ישראל מבכים אנו את סילוקו של
גאון הגאונים בתורה ובמוסר אשר השפיע מאוד
תורתו ויראתו על אלפי תלמידים ורבים השיב
מעוון בנועם שיחו וצוף אמריו

מזן ראש הישיבה

הגאון הגדול רבי **ברוך מרדכי אזרחי** זצוק"ל

ראש ישיבת 'עטרת ישראל',

חבר מועצת גדולי התורה,

ומח"ס ברכת מרדכי ושא"ס

תהא נשמתו בצרור החיים צרורה

וידובבו שפתותיו להליץ יושר וזכות בעד הכלל
והפרט ולעורר רחמי שמים על שהפזורה ישראל
הנתונים בצרה ולהחיש ישועה וגאולה, אמן כן
יהי רצון.

הוצאת גליון כסלו של קובץ 'מנורה בדרום'

נתרמה כולה

לעילוי נשמת

הר"ר יששכר דב בן ר' משה שבתי ז"ל

זכה להיות למופת ולדוגמא באישיותו הנעימה

ובמידותיו הנעלות,

באצילות נפשו ונועם הנהגתו עם כל אדם.

נשא ונתן באמונה והרבה במתן צדקה, קבע עיתים

לתורה, הוקיר ותמך בלומדיה ביד רחבה,

זכה להעמיד דורות ישרים עוסקים בתורה ובמצוות

נולד בירושלים עיה"ק בי"ז בכסלו תרצ"ו ונלב"ע

באותו חודש בד' בו תשע"ט.

יהי רצון שיהיו הדברים לעילוי נשמתו



קובץ מנורה בדרום
יוצא לאור לעילוי נשמת אבינו היקר

אורי כהן

בן שמחה ז"ל

נלב"ע בא' חשון

ת.נ.צ.ב.ה.

שְׁנַא מִלֵּא בִּרְכוּתָהּ

נשגד קמיה ידידינו

הרה"ג **משה חליוה שליט"א**

מח"ס 'ענפי משה' וש"ס

לכבוד הולדת ביתו בשעה טובה ומוצלחת.

יזכו אביה ואימה לגדלה למצוות ולמעשים טובים בדרך
ישראל סבא,

לרוות ממנה ומשאר ילדיהם רוב נחת דקדושה,
ולראות בחופתה ובשמחתה, ובחיק ירא אלהים תינתן.

ותתברך המשפחה הרוממה ממעון הברכות בכל מילי דמיטב

ברוחניות וגשמיות,

ויזכה הרב שליט"א להגדיל תורה ולהאדירה,

להרבות תורה בעם ישראל,

ושיפוצו מעיינותיו חוצה.

דבר המערכת

שמחים אנו להגיש לציבור בני התורה די בכל אתר ואתר, את גליון כסלו של קובץ **מנורה בדרום** - גליון נ"ד, המלא כרגיל בתורתם של בני התורה **יושבי ארץ הנגב**, אשר עמלים כתמיד על התורה ועל העבודה.

והנה מפורסמים דברי חז"ל בירושלמי חגיגה (פ"א), וז"ל קודשם: "תני ר"ש בן יוחי אם ראית עיירות שנתלשו ממקומן בארץ ישראל דע שלא החזיקו בשכר סופרים ומשנים. מ"ט - על מה אבדה הארץ נצתה כמדבר מבלי עובר, ויאמר יי על עזבם את תורתם. רבי יודן נשיא שלח לרבי חייה ולר' אסי ולר' אמי למיעבור בקרייתא דארעא דישראל, למתקנה לון ספרין ומתניין. עלין לחד אתר ולא אשכחון לא ספר ולא מתניין, אמרין לון: אייתון לן נטורי קרתא! אייתון לון סנטורי קרתא. אמרון לון: אילין אינן נטורי קרתא? לית אילין אלא חרובי קרתא! אמרין לין: ומאן אינן נטורי קרתא? א"ל: ספרייא ומתניינא, הדא היא דכתיב: אם יי לא יבנה בית וגו'".

ודברי חז"ל הללו מרפסן איננו - שכל החיילים והרוכים והטנקים והמטוסים וכיו"ב, **אין להם כל ערך בשמירה על עם ישראל**, ואדרבא, יתכן שהם אף גורעים מהשמירה כי גורמים להפחית את הכיטחון בקב"ה. ומה היא השמירה האמיתית? **מלמדי תינוקות של בית רבן מקרא ומשנה!**

ויסוד זה נשנה ונשלש פעמים רבות בתורה ובנביאים ובכתובים, כמלחמת אברהם אבינו ושלוש מאות ושמונה עשרה חניכיו [וי"א אליעזר בלכד] בצבא עצום של ארבע ממלכות חזקות. ובמלחמת גדעון במדין ועמלק וכל בני קדם אשר היו 'כארכה לרוב ולגמליהם אין מספר כחול שעל שפת הים לרוב', והושיע יי את ישראל בשלוש מאות המלקקים. ובמצוד צבאו האדיר של מלך ארם על שומרון, אשר עשה להם יי נס ע"י אלישע הנביא, והשמיע להם קול רכב וסוס והניס את כל צבא ארם, והיו כלא היו. ובמצוד סנחריב מלך אשור על ירושלים בימי חזקיה, אשר בין לילה הרג מלאך יי את מאות אלפי חיילי אשור. וכן במלחמת בני חשמונאי הצדיקים אשר היו מעטים מאוד, אשר ניצחו בעזרת יי יתברך את אימפריית יוון העצומה עד מאוד אשר שלטה בכיפה. ועוד כהנה וכהנה רבות בדברי ימי עם ישראל.

הא למדת, שכאמת אין שום הבדל אם יהיו לעם ישראל בשדה הקרב עשרה חיילים או מליון חיילים, ורובה אחד או מאות אלפים, וסוס ועגלה במקום טנקים ומטוסים - **"כי אין ליי מעצוד להושיע ברכ או במקט" (ש"א יד, ו).**

והדברים מובנים היטב עפ"י אשר לימדונו רבותינו, כי עיקר ושורש מלחמות העמים מוכרעות בעולמות העליונים, שם נלחמים שרי האומות זה עם זה [וכעין דאיתא בזה"ק בשלח עה"פ כי יי נלחם להם במצרים, דהכוונה לשר של מצרים]. והמלחמות בעולם השפל שלנו אשר אנו רואים בעיני בשר ודם, אינן אלא תוצאות של המאבקים העליונים.

ועפ"ז כל הנ"ל מקורב הרכה יותר אל הדעת - כי כאשר ננצח במלחמה **האמיתית** בעולמות העליונים, ממילא בודאי שבכל המלחמות התחתונות יושיע אותנו הקב"ה.

והדרך לניצחון זה כבר הורנו רבותינו כנ"ל - **על ידי לימוד התורה הקדושה, ועל ידי חזרה**

בתשובה בכל ליבנו, וממילא נזכה בעזרת יי יתברך לישועה גדולה, ולביטול עצת כל אויבינו ומבקשי רעתינו.

ובודאי שבני התורה בדרום אשר יושבים תמיד על התורה ועל העבודה, ואף בימים לא קלים כעין אלו ממשיכים לעמול בתורה הקדושה ולחדש בה כהנה וכהנה - הלא הם ניצבים ממש בחזית המלחמה! ונתפלל אל אבינו שבשמים שבזכותם, ובזכות בני התורה די בכל אתר ואתר, ובזכות כלל עם ישראל שמתחזקים בתורה ובמצוות ובעבודת המידות - יושיענו הקב"ה במהרה, ונזכה לישועות ולנחמות, ולגאולה השלימה במהרה!

כדאי לדעת - כי נצטברו במערכת הקובץ כמה וכמה עותקים מגיליונות ישנים של **מנורה בדרום**, ועל כן המעוניין לקבל איזה גליון ישן יכול לפנות למערכת, ואם ישנו במלאי נשמח להעבירו.

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

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

ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני **אופקים** ותפרת. ולמדור תגובות מתקבלים בשמחה וברצון מכתבי תגובה אף **משאר אחב"י בכל מקומות מושבותיהם**.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לכל נושא בתורתנו הקדושה, ורצוי [אך לא חובה] **בדברי הלכה**. וכמובן, מלבד דברי מוסר, דרוש או אגדה, שאף שמעלתם בודאי רבה - לעת עתה אין זו הכמה להם.
- ♦ **חובה** לכתוב בראש המאמר כותרת ברורה ואת שם הכותב, וכן **כדאי** לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר. וכן **כדאי** לכתוב בסוף המאמר מסקנא ברורה או פירוט העניינים העולים מן המאמר [ומומלץ מאוד לחלק את המאמר לפרקים עם כותרות ביניים, וכן עם אותיות לכל קטע - הדבר מקל מאוד על הקוראים, וכן על הרוצה לכתוב מכתב תגובה ולהתייחס לקטע מסוים במאמר].
- ♦ **כדאי לדעת** - ניתן לקבל בדוא"ל את הקובץ בכל חודש, וכן קבצים קודמים, בשליחת בקשה למערכת. ובס"ד גליונות רבים כבר נגישים כתוכנת **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 **טבת**, ותאפשר עד **יום שלישי** - כ"ב כסלו. חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי, וכל המקדים הרי זה **משוכח** [ובחומר שאינו מוקלד יש להשתדל להקדים כמה ימים לפני כן].

- ♦ החזמר המתקבל במערכת צריך להיות מוקלד, וע"כ מאמרים ומכתבי תגובה הכתובים בכת"י רצוי מאוד שישלחו להקלדה ע"י הכותבים, ובכל זאת ישנה אפשרות לשלוח להקלדה דרך מערכת הקובץ בתשלום רגיל של עלות ההקלדה.
- ♦ ומן המותר בפינו לציין שכל חידושי ההלכה הנכתבים כקובץ זה הם על אחריות הכותבים כלבד 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 התורה,

מערכת קובץ מנורה בדרום.

תוכן העניינים

גנוזות

הרב יאיר דלויה

מעשה נדוניית הת"ח ממראכש יז

מאמרי הלכה

הגאון רבי מנחם גולדברג שליט"א

בגדר המהדרין בנר חנוכה כג

הגאון רבי עמוס פרץ שליט"א

בענין שלוחי מצוה אינן ניזוקין כח

הרב ישראל יעקב ביטון

בעניין הפרשת תרומה גדולה באומד לג

הרב אהרן גבאי

הבנת 'הוה אמינא' בסוגיות הש"ס באופן מושלם מז

הרב גרשון גולד

ברכת פירות וירקות מרוסקים [ח"ג] מז

הרב ישראל צבי גרינברג

נידונים בהלכות יחוד נב

הרב קלונימוס גדליה גרינפלד

לקט ידיעות בענייני תפילין - חלק ב' נט

הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

עיונים באבן העזר - דין נישואין [אבן העזר סי' נה - סא]סה

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

פרטי הדינים של המניח עירוב חצרות פרטי לבנין שלוסח

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

הדלקה בפתח הבית או בפתח החצרעג

איזה זמן נקרא "שעת הסכנה"עו

המהדרין נר לכל אחד ואחדפא

הרב חיים חדד

האם מותר ללוות כדי לקנות צרכי שבת על סמך הבטחת הקב"ה שיפרע
והמסתעףפד

הרב משה חליוה

תשובות בעניני הנוכהקג

הרב אבינעם טאובנר

נמצא הכהן חלל (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)קז

הרב ערן כברה

בענין האם ניצולי מסיבת הטבע ליד קיבוץ רעים יכולים לברך ברכת הגומל על
הצלתן או לאוקיא

בנידון האם מת שקם לתחיה הוי מחוייב במצוות התורה או לאוקיה

הרב אוריאל כהן

בעניין דיבור לשון הרע על פורק עול ואפיקורסקלב

הרב אביחיל לוי

בביאור תקנת עזרא טבילה לבעל קרי.....קלט

בביאור דברי הירושלמי לברך ברכה אחרונה על בריה פחות מכזית קמג

הרב יאיר מינקוס

בדין שכח לומר ותן טל ומטר..... קמט

הרב און אברהם הכהן סקלי

'האותיות שאלוני' - מסורת צורת האותיות הספרדית [חי"ד]..... קנה

הרב חיים פנחסוב

לימוד במקום שלבו חפץ.....קסח

הרב מרדכי פרוש

הבורח מפני אזעקה באמצע תפילתו.....קעד

חידוש בהלכות נקיות מקום.....קעה

הרב שלום שכנא פרידמן

קרבת תודה ברכת הגומל.....קעז

הרב זאב פרעס

לחייב נשים ישראליות בחיובי בני נח שהזמן גרמא.....קפב

הרב אברהם ישעיהו קשש

יסודות במסכת גיטין - ענייני גירושין.....קפט

חמשים וארבע - מי יודע?.....רי

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

חיזוקים נפלאים בזמן המלחמה ורמזים לפרשיות אלו.....ריב

הרב יעקב רוזן

בפסול מים שאובין למקוה והכשירן לבע"ק.....ריד

הרב ניסן רייך

בענין הקדמת השלם ומעלתו..... רטז

הרב שרון שרפי

בגדרי דין טומאת אהל.....רכג

תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב גבריאל ארצי.....רלה

בענין החובה להתפלל בעד חבריו ואם יש בזה דין "לא תעמד על דם רעך"

מכתב ב'

הרב גרשון גולד.....רמז

בענין שליחות בקידושין ♦ בענין מקרא קדש ♦ ברכת פירות וירקות מרוסקים

מכתב ג'

הרב עמנואל מולקנדוב.....רמב

ביאור הפסוק כי בסוכות הושבתי את בני ישראל והנפקא מינה בזה





גנוזות



הרב יאיר דלויה

הר - ברכה

מעשה נדוניית הת"ח ממראכש

מוקדש למען הצלחת מערכות ישראל וחייליו נגד אויבנו ימ"ש,
ולהחזרת מלכות ישראל בארצנו במהרה אכ"ר.

אגרת חכמי מראכש בראשות מהרש"א - ופס"ד מחכמי מכנאס, סביב תקע"ג

מצינו בכתב יד^א פס"ד מאת מו"ה רפאל בירדוגו ומו"ה ברוך טולידאנו זלה"ה העוסק בענין נדוניא של ת"ח ממראכש, שהיה עני מרוד, ודפק על דלתות הפתחים וקיבץ נדבות, את הכסף שהשיג השקיע בקרקעות, ובאה השאלה אם בעלי חובות יכולים לגבות את חובו מאותן הקרקעות. ופסקו דייני מכנאס הנ"ל, שאינם יכולים לגבות החוב, מכיוון שכל הכסף אשר קיבץ והשקיע בנכסים היה נתון מראש לבנותיו, ולא לצרכי עצמו. חו"ר מכנאס בפסק דינם מזכירים את האגרת שנשלחה אליהם מאת חכמי מראכש [מו"ה שלמה אסכאג ומו"ה יעקב פינטו השני ומו"ה יהודה צרפתי] לתמוך בת"ח זה הנשלח אליהם לאסוף צדקה. זמן האגרת הנ"ל לא יאוחר מו' תשרי תקע"ד - מועד פטירתו של מו"ה יהודה הצרפתי.

תשובתם של חכמי מכנאס לא יוקדם מאב תקס"ט, המועד בו קבעו את התקנה שהזכירו בתשובתם.

ניתן לשער שהת"ח ממראכש הוא מו"ה מוסא נ' דוד וחיון, שכן בשנת תקע"ה מצינו אגרת החתומה על ידו ששלח לחו"ר צפרו בבקשה לתמוך בו בנדוניית שתי בנותיו.^ב ויש לשער שבשנת תקע"ג היה כבר החל לדאוג לנדוניית בנותיו.^ג כמו כן ידוע לנו כי רבי מוסא שהה מחוץ למראכש תקופת מה, ולכן שלח אגרת הלכתית למו"ה שלמה אסכאג [אב"ד מראכש] בענין מכירת היורשים.^ד

התודה והברכה למו"ה יוסף פרץ שליט"א החונה בעיר פנמה, שהגיה את כתב היד.

האגרת

נמ"ך ע"ע מי שהיו נושים בו חובות והלך לדפוק על שערי רבים, וז"ן:

א. ספריית בית המדרש ללימודי יהדות, ניו יורק, ניו יורק, ארצות הברית Ms. 342 עמ' 83 ואילך.

ב. נדפס בס' מן הגנוזים חלק טז עמ' שסא.

ג. שכן באגרת דידן מבואר שהיו לו ג' בנות, וא"כ אפשר שתוך זמן קצר הצליח להשיא את הגדולה, ובשנת תקע"ה נותרו לו עוד ב' בנות.

ד. כתי"ק מו"ה רפאל מסעוד נ' מוחא, ראו אוסף קהילות ישראל תכ"י מס' 7451 עמ' 82.

ראה ראינו אנו הח"פ אגרת כו"ח ומקויימת מחכמי ודייני מראכש יצ"ו שהביא בידו הח' הש' כהה"ר פב"פ ותוכו רצוף סבת יציאתו ממחיצתו לדפוק על דלתי נדיבים, כי סבוהו גם סבבוהו צרות רבות מפני זלעפות רעב ולחם אין וכו', ועל המחיה ועל הכלכלה הוצרך לצאת וכו' אולי תעלה ארוכה" וכו', עד שקבע דירתו במכנאס, וגם שם לא הונח לו כי הקיפוהו צרות הבנות, וגם שרוצה להשיא את הגדולה ואין כל מאומה בידו, וכלתה לו פרוטה מן הכיס וכו', אמטו להכי בנא לשון בקשה חזקו ידיים רפות, וכל מקום אשר תדרוך כף רגלו, כף רגל החכם הנז', חוסו עליו וכו' לכבודו ולכבוד אבותיו הקדושים ויבא שכמ"ה וכו' חותמי ברכות מתא (מראכס) [מראכש] בזמן פלוני. ע"כ נמ"ך באגרת הנז'.

וחתו' השלמים הדו"מ כמה"ר שלמה אסבאג נר"ו
וכהה"ר יעקב פינטו נר"ו
וכהה"ר יהודה צרפתי

וס"ל נמ"ך וז"ן: אחר שבא כהה"ר פ' הנז"ל ממקומות שהיה שט בהם ממראכש וסביבותיה, הביא בידו סך מה לצורך פרנסת ונדוניית בנותיו הנז' ולפי שחשש שמא יכלה הקרן ולא יספיק לנדוניית בנותיו הנז', ובפרט בזמן הזה שהכל ביותר וכלתה פרוטה וכו' לכן יעצוהו כליותיו לעשות סגולה ליתנם במשכו' ושוכר, ויהיה הקרן והפירות קיימים לצורך פרנסת ונדוניית הבנות שלושה המה פ' ופ' ופ' שכולם עומדות נגדו וצריכים לפרנסת נדונייא, ולפי שהשטרי משכונות ממעות הקיבוץ לנדוניית בנותיו הם כתובים על שמו לזכותו, לכן הע"ע בקש"מ בדל"ב כהה"ר פ' הנ"ל, והה"ג נתן דא"ק לבנותיו הנז' שלשתן ואגבן הקנה ומסר להם כל השטרי משכונות הכתובים על שמו בכל מקום שהם הקנאה ומסי' גמ' בא"ה, וכך א"ל: קנו לכו הנהו שטרי משכונות דאית לי אינהו גופייהו, וכל זכותא ושעבודא דאית לי ביהו, ודכתיב בגוייהו. ובג"ד צ"ל שזיכה להם השטרי משכונות הנז' ז"ג בלי שום הברחה כלל שמו"מ זיכה להם הם ופירותיהם יען שמתחלה לא נתנו לו כ"א בשביל פרנסת ונדוניית בנותיו ולהחיות את עצמו והוועה"ך שטמ"ו בכ"ח סבדי"ץ וכו' ונ"ה בקש"מ וכו' בזמן פ'.

וס"ל נמ"ך וז"ן: עפ"י עדות העדים הנ"ב, וגם לפי מה שמכירין אנחנו בטיב זה הת"ח, כי קודם לכתו לשוט ולדפוק על דלתי נדיבים לא היה לו כלום, רק רחמי שמים, ומקופה של צדקה היה נוטל [מ]עט בכל שבוע מכלל הת"ח כי אין לו עסק ולא שום הכנסה ממקום אחר. והן עכשיו בשובו מהמקומות שהיה משוטט ממה שגבה עכשיו, עשה משכונות כנ"ב ומדאגה מחשש פן יכלה הקרן, סיגל הקרן וגם נתן המתנה הנ"ב].

והדין פשוט שאין לב"ח לטרוף מהמשכונות הנ"ב ולא מפירותיהם, כי מעיקרא לא נתנו לו המתנה כ"א לצורך פרנסת ונדוניית בנותיו כמ"ש באגרת הקיבוץ שלו, ואעפ"י שכתוב בו ג"כ להחיות את נפשו, הרי ייחד הכל לנדונייא והרי קודם שיהיו הפירות בעולם הוא נותן

ה. בכ"י: ארנסה, ונראה שהוא ט"ס.

ו. אולי צ"ל: ביוקר.

אותם לבנותיו, וממילא הקרן והפירות שלהם. ולכן כל עת שיבוא ב"ח של כהה"ר פ' ויסדר נכסיו, אין לו לגבות כלום מהמשכונות הנז' ולא מפירותיהם. ואעפ"י שמקורב תקננו שכל הנותן לאשתו ולבניו שום מתנה להברית מב"ח שהמתנה ההיא בטילה, ויגבה ממנה ב"ח,^י נד"ז לא נכנס בכלל התקנה, שמעיקרא לא נתנו לו אלא בשביל הנדוניא, ואיך שיהיה עכ"פ ממצות הקבוץ אין לב"ח לגבות כלום כמו שהלכה רווחת עכ"ל.

וחתו' הח' הש' הדיינים המצו'

כמוה"ר רפאל בירדוגו

וכמוה"ר ברוך טולידאנו



ז. מדובר בתקנה שתיקנו דייני מכנאס בחודש אב תקס"ט, וז"ל 'תקנות חכמי מכנאס' ח"א תקנה כה: "לכן להרים מכשול מדרך עמנו ראינו ונתון אל לבנו לתקן תקנה בזה שהשעה צריכה לכך, שכל שטר מתנה שימצא בין לשעבר בין מהיום הזה והלאה בלי שום סבה כלל שנר' לב"ד באומדנה שהמתנה היתה להברית מבע"ח המאוחרים לה... המתנה ההיא בטלה לגבי בע"ח ויגבה ממנה בע"ח כאלו לא נתן". וחתומים ע"ז מו"ה רפאל בירדוגו ומו"ה ברוך טולידאנו ומו"ה שמואל ׳ן ואעיש ומו"ה פתחיה בירדוגו. וע"ע בס' תשובות חכמי מראכש [הנדפס מקרוב], בחלק תקנות חכמי מראכש, תקנה ד' משנת תפ"ה, שתקנו ג"כ כתקנת חכמי מכנאס.



מאמרי הלכה



הגאון רבי מנחם גולדברג שליט"א
רב ביהמ"ד 'אילת השחר', ור"מ בשיבת אופקים

בגדר המהדרין בנר חנוכה

א. אלא שצ"ב דבעלמא ההידור ניכר בגוף החפץ של המצוה, ואילו בנ"ח אין מייפה בזה את הנר עצמו, אלא מוסיף עליו חוץ ממנו בסמוך אליו. עוד צ"ב מדוע נאמרו כמה דרגות של הידור. והבית הלוי (עה"ת) והגרי"ז (בהל' חנוכה) הקשו דק"ל הידור מצוה עד שליש במצוה, ובנ"ח הוא טפי משליש.

ג. איברא דמרש"י נראה הבנה אחרת בגדר המהדרין, דהנה רש"י פי' מהדרין 'אחר' המצוות. ומדלא כתב 'את' המצוות, נראה שמפרש שמהדרין אינו מלשון נוי והידור, אלא שמהדר ומחזר אחרי המצוות לקיימן באופן היותר מובחר ומעולה. וא"כ אין זו סוגיא של הידור מצוה, אלא שחז"ל קבעו מלכתחילה שלש צורות שבהן ניתן לקיים את מצות ההדלקה. האחת חובה, והנוספות עבור הרוצים לפרסם את הנס באופן יותר מובחר.¹ [וקצת דוגמה לזה מדין קרבן עולה ויורד, דיש ג' צורות של קרבן, הגם שהשם של הקרבן והמצוה והכפרה הוא אחד. ועד"ז בנ"ח]. ולכן נקרא 'מהדרין' ולא 'הידור', מפני דקאי על הגברא שרוצה לקיים את

א. שבת כ"א: ת"ר מצות נר חנוכה, נר אחד לכל בני הבית. והמהדרין מדליקים נרות כמנין בני הבית, דהיינו שבעה"ב מדליק עבור כל ב"ב,² ונחשב כרבים שהדליקו ביחד, וכשרבים זוכרים ומפרסמים הוה עי"ז פרסומי ניסא מהודר טפי.³ והמהדרין מן המהדרין לב"ה מוסיף והולך כנגד ימים היוצאים, שבוה ידעו ויזכרו התמדת הנס ימים רבים, ויש בזה פ"נ ושבח יותר להשי"ת (באה"ל רס"י תרע"א, והוא מדברי הלבוש שם). והיכר זה הוא מכח מנין הנרות מיניה וביה, משא"כ עיקר המצוה דהוא הדלקת נר אחד בלבד, לכל בני הבית בכל הימים, היכר התמדת הנס הוא רק בצירוף ידיעת מנין הימים, ואינו ניכר מיניה וביה בנר עצמו.

ב. ובגדר דין המהדרין בנ"ח, מפורש ברבינו חננאל (שבת כא: ב"ק ט:): דהוא מדין זה קלי ואנוהו דמצוה לייפות ולהדר את המצוה. והנה בעלמא אין מציאות של הידור אלא בנוסף לגוף המצוה. ולפי"ז צ"ל שהנר הראשון שמדליק הוא עיקר המצוה, והנרות הנוספים מהדרים אותה [וכן מפורש בפוסקים, ויובא להלן].

א. ואינו מדין שליחות, אלא שכולם נטפלים אל חיובו של בעה"ב ונגררים אחריו, וחד חיובא הוא לכל בני הבית שידליק אחד מהם או בעה"ב עבורם (שלמי תודה סי' י"ז אות ג').

ב. כ"כ בספרגליא מסכת (או"ח סי' ו' הל' חנוכה, דף פ"א ע"א) וז"ל, הואיל ועיקר נר חנוכה הוא משום פרסומי ניסא לפרסם הנס, ואינו דומה פירסום שעושה אדם על אנשים מועטים, לפירסום שעושים בקיבוץ המון רב הרבה אנשים ביחד וכו', דוגמא למאי דאמרינן (ברכות מ"ט.) לפי רוב הקהל המה מברכין וכו', עכ"ל. אמנם מה שהוסיף שאינו ניכר הפירסום עד שיגדיל עסק הפירסום לפי מספר הקיבוץ של בני ביתו [וכפי מספרם] כן צריך להגדיל את פירסום הנס, לא נהירא, והפשטות הוא כמשנ"ת בהערה הקודמת.

ג. גדר זה מבואר בהרחבה בספרגליא מסכת (שם) אך לא הביא מפרש"י.

המצוה באופן היותר מובחר, ולא קאי על החפצא של הנר. ולפ"ז כל הנרות הם מגוף המצוה בשוה, וכולם עיקר המצוה, דכך היא צורתה כפי שקבעו חז"ל, ולא שהנר הראשון הוא העיקר והאחרים נרות של הידור.

וכן נראה מפרש"י בהא דכנגד ימים היוצאים, דהתקשה כיון שמדליק בשקיעה (או בצאה"כ), א"כ היום שלפניו עדיין לא יצא, ומדוע מונים אותו עם הימים 'היוצאים'. וכגון בעומד בליל יום ג', דהיוצאים הם רק שני ימים, ומדוע מדליק כעת שלשה. ותירץ בית הלוי ד'היוצאים' דבית הלל קאי על נרות ההידור בלבד, דהיינו שבהדלקת הנר הראשון מקיים את עיקר המצוה, והנרות הנוספים הם להידור, ושפיר הוו כנגד הימים שכבר יצאו. אמנם רש"י תירץ דיום זה שהוא עומד בו, נמנה עם היוצאים. ולא ניתא ליה בתיורצו של ביה"ל, מפני דס"ל דאין זו כלל סוגיא של הידור מצוה. ואין כאן נר אחד עיקרי, ועוד נרות של הידור, אלא כל הנרות הם עיקר המצוה בשוה. ולכן הוכרח לתרץ שהיום שלפניו הואיל וכבר עומד בו, שפיר נמנה עם הימים שכבר יצאו.

ד. וכל זה לדעת רש"י, אך ברבינו חננאל מפורש שהמהדרין דנ"ח היא סוגיא של הידור מצוה ומדין זה קלי ואנוהו. ולפ"ז כאמור הנר הראשון שמדליק הוא עיקר המצוה, והנרות הנוספים מהדרים אותה. וכן מפורש בפוסקים, וז"ל הרמ"א (תרע"ד א') ונהגו להחמיר בנרות חנוכה שלא להדליק אפי' מנר לנר, דעיקר מצוותו אינו אלא נר

אחד והשאר אינו למצוה כ"כ, לכן אין להדליק זה מזה, עכ"ל. דעת השו"ע (תרע"ו ה') שבלילה שני מוסיף נר משמאל, ומברך על הנוסף שהוא היותר שמאלי כדי לפנות לימין, וכן בלילה שלישי וכו'. והקשה הגר"א ע"פ הרמ"א הנ"ל, דהנר הנוסף הוא להידור של מהדרין מן המהדרין, ואיך יניח עיקר המצוה ויברך על הרשות וכו', אלא העיקר שיתחיל בנר הסמוך לפתח, ויברך כל הלילות עליו, ובזה מדליק ומברך תמיד על הנר שהוא עיקר המצוה, עכ"ד.¹

ובשו"ע (שם סעיף ד') אחר שהדליק אומר "הנרות הללו". ובנו"כ הביאו מתשובת מהרש"ל שפירש כוונת השו"ע, שאחרי שהדליק את הנר הראשון שהוא העיקר, אומר וכו'. והקשה הפמ"ג דהברכה קאי על כל הנרות, ולמה יפסיק בין הברכה להדלקת שאר הנרות וכו', ומסיק דמי שנוהג ואומר אחרי שהדליק כל הנרות, נמי שפיר דמי, וצ"ע, עכ"ד.

ובמג"א (תרע"א ס"ק י"א) שהמדליק בביתו, כשמזדמן לו איזה דבר נחוץ, לאחר שהדליק הנר הראשון, יוכל אחר להשלים בשבילו את הדלקת שאר הנרות. וביאר המשנ"ב (ס"ק מ"ט) מפני שהנר הראשון שהדליק הוא העיקר, ושאר הנרות הם הידור מצוה בעלמא.

אלא שצ"ב דבעלמא ההידור ניכר בגוף החפץ של המצוה, ואילו בנר חנוכה אין מייפה בזה את הנר העיקרי אלא מוסיף להדליק בסמוך אליו, ומהו גדר ההידור בזה. ה. וי"ל שלרבינו חננאל והפוסקים, עיקר

ד. בספרגליא מסכת העיר דיש לזון שתמיד הנר שהדליקו ראשון, נחשב עיקר, אף שמקום קביעותו נשתנה, ויוצא בהדלקתו את עיקר הדין.

מהודר, להרמב"ם אין שום ענין ליטול שנית. מפני שכבר יצא ידי חובת נטילה, ונמצא שבנטילת השני אין מקיים מצוה, וממילא גם הידור אין כאן, דאין מושג של הידור בלי מצוה.

ולפ"ז י"ל שלאחר שנכבה הנר הראשון, מאחר שכבר יצא ידי חובת הדלקה, שוב אין מקום למצות הידור, שכאמור איננה מצוה בפנ"ע אלא פרט מדיני עיקר המצוה, ולכן אין כעת שום טעם להדליק את שאר הנרות שהם רק משום הידור. ואף אם יחזור וידליק גם את הנר הראשון, אין בזה קיום חדש של עיקר מצות הדלקה, שהרי כבר יצא ידי חובת עיקר המצוה בהדלקה הראשונה, והוה כעת נר חול בעלמא, וממילא אין מושג של הידור בלי עיקר המצוה.

ז. אלא שעדיין יש לדון בזה מצד אחר, דיל"ע בגדר ההידור שכנגד הימים. האם הדלקת הנרות הנוספים מהדרת את קיום הפנ"ע של הנר העיקרי, דבזה שהם נטפלים ומתלויים אליו, מתגדל הפנ"ע שלו עצמו, מכח שכעת איננו יחידי אלא הוא 'אחד משמונה'. וזו היא כל תכליתם של הנרות הנוספים, להגדיל ולהדר את הפנ"ע של הנר העיקרי. ובאופן שההידור הוא בקיום עיקר המצוה, בהפרסומי ניסא של הנר העיקרי שהוא מחוייב להדליק.

החפצא של המצוה היא התוצאה של הפרסומי ניסא, אלא שתיקנו שייעשה ע"י הדלקת נר דוקא. ולכן גם ההידור איננו בגוף הנר, אלא בפעולתו של הנר, בתוספת הפנ"ע, וכפי שיתבאר יותר להלן.^ה

משא"כ לרש"י, המצוה היא עצם מעשה ההדלקה [אלא שטעם המצוה ותכליתה הוא כדי שע"ז יתפרסם הנס, ולכן בהדלקה שאין בה פירסום כגון כשהרואה אומר לצרכו הוא דאדלקה, לא קיים המצוה, כמבואר ברש"י שבת כ"ב:]: ולכן ההידור הוא בגוף הנרות שהם החפצא שאיתו עושה את מעשה המצוה, ובדומה להידור שנאמר כלולב ציצית וס"ת (שם קל"ג:).

ו. כדי לבאר את גדר ההידור בהפרסומי ניסא, לדעת רבינו חננאל והפוסקים, נקדים לדון במקרה שכבה הנר הראשון, לפני שהדליק את הנרות הנוספים, דקי"ל ככתה אין זקוק לה, האם צריך עדיין להדליק את שאר הנרות?

וי"ל בהקדם מה שביארו רבותינו (בית הלוי ח"ב סי' מ"ז, והגרי"ז הל' חנוכה) בדעת הרמב"ם, שהידור איננה מצוה נפרדת בפנ"ע, אלא הוא דין והלכה בעיקר המצוה, שצריך מלכתחילה לקיימה באופן מהודר. ולכן בנטל לולב כשר ואח"כ הזדמן לו לולב

ה. בספרתל תלפיות (ח"ב עמ' א' רח"צ) הביאממרן הגר"ח קניבסקי יצ"ל שעוסק במצוה אינו פטור ממצות הדלקת נר חנוכה, וימנה שליח להדליק. וביאר טעמו עפמש"כהדרישה (יו"ד סי' שמ"א) דפטור עוסק במצוה מפני שענין המצוות הוא לעבוד על ידן את השי"ת, ואמרינן שעובד כעת את עבודת ה' ע"י המצוה האחרת שעוסק בה, ואין הבדל בין זו לזו. אבל בפירסומי ניסא העבודת ה' היא שיתפרסם הנס, והוה החפצא והמהות של המצוה, התוצאה של פירסום הנס, ואם לא הדליק, סוכ"ס לא התפרסם הנס.

ו. הנידון כעת הואבשעת ההדלקה. ומש"כ המשנ"ב (תרע"ג ס"ק כ"ז) שראוי להחמיר לחזור ולהדליק - והטעם במחש"ש (ס"ק י"ב) בשם רש"ל, שבכך שחזור ומדליק לא גרע מן המהדרין - מיירי בנכבו הנרות § אחר כך בתוך שיעור הזמן. והוזכר גם במשנ"ב (תרע"ד ס"ק ב') שאין בהדלקה זו מצוה מעיקר הדין, דקי"ל ככתה אין זקוק לה, ולכן אין להדליק מהנרות האחרים.

לתא דידהו צריך להדליק גם אותו. [והראוני שכ"כ הבאה"ל סוף סי' תרע"ג].¹

ח. והכרעת ספק זה יש ללמוד מדברי הגרעק"א בתשובה (תנינא סי' י"ג), שדן באחד שהדליק בליל שמיני ושכח לברך ונזכר לפני שסיים להדליק כולן, האם יוכל עדיין לברך 'להדליק'.² וכתב שלכאור' תלוי במחלוקת האחרונים האם שייך לברך על הידור מצוה, וסב"ל. ואח"כ צירף דעת הרא"ש [בשם ר"ת] שכתב שזו חנוכה היא מצוה נמשכת, וא"כ אפשר לברך גם אחרי ההדלקה. וכן צירף דעת האו"ז שהדין עובר לעשייתו הוא רק לכתחילה, ובדיעבד אפשר לברך גם אחרי המעשה מצוה. ומכאן הני ג' צירופים, דעת א"ר שאפשר לברך על הידור, ודעת ר"ת, ודעת האו"ז, הכריע שאפשר לברך, והובא לדינא במשנ"ב (תרע"ו ס"ק ד' ובשעה"צ ס"ק ה').

ומסיים הגרעק"א שאם נכבה הנר הראשון שהוא העיקרי, אף לפני שהדליק את הנרות הנוספים, לא יברך (והטעם עי' בהערה)³. ומבואר בדבריו להדיא שאע"פ שנכבה הנר הראשון העיקרי, צריך עדיין להדליק את שאר נרות ההידור [וגם את הנר הראשון וכו'"], אלא שלא יברך. הרי שנקט כהצד השני הנ"ל.

או דלמא אין הדלקתם מהדרת את הפ"נ של הנר העיקרי, אלא שתיקנו מצות הדלקה נוספת שהיא גופא ההידור, והקיום של הידור זה הוא מיניה וביה מכח הנרות הנוספים. ובאופן שהנר העיקרי שבו מקיים את עיקר המצוה לחודיה קאי, והנרות הנוספים לחודיהו קיימי. וההידור בזה הוא בתוספת הפרסומי ניסא, שמתרבה ע"י ההדלקה הנוספת. ולשתי הדרכים, הוא אופן מחודש של הידור מצוה, שאיננו בגוף החפץ של המצוה. (וכעין זה באבי עזרי, אלא שהוא כתב שאינו מדין זה קלי ואנוהו).

ומעתה י"ל דאם ההידור בנרות חנוכה עניינו להדר את הפירסומי ניסא של הנר העיקרי, א"כ אין מקום להידור אחרי שנכבה ונגמרה מצוותו. אך אם איננו הידור לנר העיקרי, אלא הידור שעומד בפנ"ע [וגם כשהנר העיקרי דולק, אין הנרות הנוספים מהדרים אותו], א"כ אע"פ שנכבה הנר הראשון עדיין מצוה להדליק את הנרות הנוספים, וההידור זה מתקיים שפיר גם בלי עיקר המצוה. ומסתבר שצריך לחזור ולהדליק גם את הנר העיקרי שנכבה, אך לא מחמת לתא ידידה שהרי כבר נגמרה מצוותו, אלא מפני שבלעדיו יחסר בפרסומי ניסא שכנגד הימים שמתקיים ע"י נרות ההידור, ומחמת

ז. וז"ל, ונראה לי דבעינן שבעת הדלקה יהיה כל הנרות לפי חשבון הימים, ואז נחשב למהדר מן המהדרין, ועל כן אם כתבה אחת קודם שהשלים ההדלקה צריך לחזור ולהדליקה, עכ"ל. ומבואר שנקט כן לא רק לגבי הנר הראשון שהוא עיקר המצוה, אלא גם לגבי נרות ההידור. וראה מה שהרחיב והעמיק בדבריו בספר כנסת אברהם (לג"ר אברהם פרבשטיין זצ"ל) בענייני מצוות ומועדים סי' ז' ענף ד'.

ח. והוסיף הגרעק"א שהנידון רק על ברכת 'להדליק' אבל ברכות 'שעשה ניסים' ו'שהחיינו', בודאי יש לו לברך, אפי' לא נזכר עד אחר גמר הדלקתו, דלא גרע מרואה שמברך אותם וכו', כיון שאין הברכה על מעשה ההדלקה, לא עברה מצוותה. (ושנה הדברים בהגהתו לשו"ע תרע"ו סעי' א', שנדפסה במהד' מ").

ט. וז"ל הגרעק"א (בהגהתו הנ"ל), אך אם קודם הברכה כבר כתבה נר הראשון שהדליק, אף שעדיין לא הדליק האחרים, וגם רוצה לחזור ולהדליק הנר שכבר כתבה, מ"מ אין לברך, דבזה אין לנו סניף סברתינו דעדיין נמשך זמן מצות הדלקתה, כיון שכבתה כבר עברה מצוותה, דשוב אינו זקוק לה, והדרן לספקן אם לברך על ההידור או לא, וספק ברכות להקל וכו', עכ"ל.

אמנם בספר גליוני הש"ס (למהר"י ענגיל כבה הנר הראשון, אין שייך כעת הידור זצ"ל) שבת כ"ג. נקט בפשיטות שאם למצוה כשאין שם את גוף המצוה'.



י. וכתב עיצה שידליק נר אחר (מהנרות שנשארו) עבור הראשון שכבה (א.ה: ויכול כמובן להדליק את הנר הראשון שכבה, אלא דסתמא דמילתא שנכבה מפני קלקול שבו, ואינו ראוי לדלוק יפה, ואין טעם להדליקו שנית), ובו יתקיים גוף המצוה, וממילא יוכל להדליק גם את שאר הנרות להידור מצוה, עכ"ד. וצ"ב כיון דכבתה אין זקוק לה, א"כ הנר החדש אינו כלל נר מצוה אלא נר חול, ומה הועילה הדלקתו.

הגאון רבי עמוס פרץ שליט"א

מרבני ביהמ"ד קיויתי ה'

בענין שלוחי מצוה אינן ניזוקין

שראינו ביעקב אבינו שהבטיחו הקב"ה בעברו ארם נהרים ואמר לו והשיבותיך אל האדמה הזאת, וכאשר שמע כי עשו בא לקראתו, וירא יעקב מאד וייצר לו. וכן דוד שהיה נמשח למלך על פי ה' היה בורח מפני שאול. ולכן צוה לשמואל הנביא תחבולה אע"פ שהיה הולך במצותו, והטעם כי אע"פ שהקדוש ברוך הוא עושה נסים ונפלאות עם יראיו, ברוב הם על מנהג העולם, וכן על מנהג העולם היה לו ליעקב לירא מפני עשו ולדוד מפני שאול וכו'. והראה לו שאין ראוי לאדם ללכת במקום סכנה ולסמוך על הנס, משום שנאמר (דברים פ"ו פרשת ואתחנן) לא תנסון את ה' אלהיכם, עכ"ד.

ולכאורה מבואר ברד"ק שלא שייך לומר שלוחי מצוה אינן ניזוקין במקום דשכיח היזיקא, זה דוקא שהאדם הולך למקום סכנה ע"ד שסומך על הנס, שע"ז אמרינן לא תנסון את ה' אלוקיכם, וא"כ אותם קדושים שהלכו לצורך מצוה מבלי שידעו שיש סכנה, לכאורה עליהם לא שייך ההזהרה לא תנסון וכו', וממילא צריכה המצוה שתגן עליהם.

ב) ועוד יש לשאול בענין זה הלא הגמרא אומרת במסכת שבת (ק"ח:): אמר ר' יוסי יהא חלקי ממתים בדרך מצוה, כלומר ר' יוסי בקש שיהא חלקו עם אלו המתים בדרך לעשות מצוה. וא"כ לכאורה דברי ר' יוסי אלו סותרים את דברי הגמרא ששלוחי מצוה אינם נזוקים, שהרי איך יתכן שימות אדם בדרך לעשות מצוה.

א) חלק מהנרצחים הקדושים הי"ד ביום שמחת תורה היו בדרך לקיים מצוה, והשאלה הרי אמרו חז"ל במסכת פסחים (ח.). שלוחי מצוה אינן ניזוקין לא בהליכתם ולא בחזרתם. (ושאלה זו שייכת לאו דוקא בענין הנרצחים הי"ד, אלא בכל המקרים שהיו שלוחי מצוה שניזוקו בדרך, כמו שידוע שרבי מאיר זצ"ל בנו של בבא סאלי נהרג בתאונת דרכים בדרך חזרתו ממצוות אביו לעסוק בשלום בית).

ולכאורה לגבי הנרצחים הי"ד ביום שמחת תורה, יש ליישב, שהרי הגמ' אומרת (שם) היכא דשכיח היזיקא - שאני. ונראה שתירוץ זה שייך לגבי השוטרים והחיילים שהלכו להילחם במחבלים, דאף שהם בודאי שלוחי מצוה, מ"מ הם ביודעים הלכו למקום סכנה שאולי יפגעו. אבל גבי הקדושים שהלכו לדבר מצוה ולא ידעו מהסכנה שיש שם, לכאורה המצוה היתה צריכה להגן עליהם. וראיה לזה, שהרי הגמרא מביאה דוגמא להיכא דשכיח היזיקא, כגון שנאמר בנביא שמואל א' (טז, ב') ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני וכו', והיינו ששמואל יודע שאם ישמע שאול שהוא הולך למשוח את דוד למלך בודאי שאול יקום להורגו, וא"כ לכאורה רק בכה"ג מיקרי שכיח היזיקא.

ואפשר להביא סמך לדברינו מדברי הרד"ק (כאן בפירוש הנביא) שכתב שאע"פ שהיה הולך בשליחות הקב"ה, אעפ"כ הוא נשמר (שמואל) מלכת במקום סכנה, כמו

תוספת עלוי כיון שמסר נשמתו לבורא יתברך
תוך כדי העסוק במצוה.

ולפ"ז אפשר לבאר את דברי המהרש"א
דר"ל שאפשר ששלוחי מצוה יהיו
נזוקין "בעת שעסקו" במצוה והיינו "בזמן"
שעסקו במצוה, זה מפני שהגיע זמנם לינוק
שאז מסבבים להם שינוקו בעת המצוה, וזה
זכות הוא להם, אבל לא שינוקו מחמת
עסק המצוה.

אלא שקשה למה הרב קנייבסקי זצ"ל בספרו
טעמא דקרא אף שהאריך בענין זה
ששלוחי מצוה אינם נזוקין לא הזכיר את
דברי המהרש"א. וצ"ע.

(ד) יסוד זה גם רואים בגמ' (חולין ז:), א"ר
אלעזר: דם ניקוף מרצה כדם עולה. אמר
רבא: בגודל ימין ובניקוף שני, והוא דקאזיל
לדבר מצוה.

אמר רבי אלעזר: אדם שנוקף אצבעו ומוציא
דם, מרצה עליו לכפר בו כדם עולה.
ומיירי שנוקף באצבע גודל של רגל ימין,
שבה הוא נוקף ביתר כח וצער מרובה.
ומיירי בניקוף שני, קודם שנתרפאה מכתו
מהניקוף הראשון, שגם זה מוסיף לכאבו.
והוא מרצה דוקא כשאירע לו כן בזמן דקאזיל
לדבר מצוה.

ולכאורה קשה, הרי שלוחי מצוה אינם
ניזוקים ואיך נזוק. וע"פ דברי
הגר"ח קנייבסקי ששלוחי מצוה אינם ניזוקים
היינו מהמצוה עצמה, אבל אם נגזר עליו
שיקבל מכה ויראה דם, כגון שילך ויפצע
מאיזו אבן, אם הוא זוכה, אז כשבונה סוכה
ודופק מסמר בפטיש ונתקע באצבעו, וזה לא
הסוכה שגרמה לו אלא שנגזר עליו בר"ה
שיקבל מכה באצבעו ויצא דם, ומשמים

ועיין במהרש"א (חדושי אגדות) שעמד על
שאלה זו וכתב וז"ל: ממתים בדרך
מצוה כו'. לא שייך בזה דשלוחי מצוה אינן
נזוקין, דהיינו ע"י עסק המצות לא היו נזוקין,
והכא מיירי בדרך מצוה, במת בעת שעסק
במצוה, ולא ע"י עסק מצוה, עכ"ל.

ומבואר במהרש"א שאפשר ששלוחי מצוה
יהיו נזוקין "בעת שיעסקו" במצוה
והיינו בזמן שיעסקו במצוה, אבל לא שעסק
המצוה גופא יגרום להם נזק.

(ג) ולכאורה תירוצו של המהרש"א קשה,
דסו"ס גם "בעת המצוה" היו עסוקים
במצוה וא"כ למה שינוקו.

ויש ליישב ע"פ מה שכתב הגר"ח קנייבסקי
זצ"ל בספרו טעמא דקרא בפרשת חיי
שרה על הפסוק ויבא אברהם לספוד וגו',
ופירש"י שע"י בשורת העקדה מתה שרה,
ומקשה הגר"ח קנייבסקי והרי שלוחי מצות
אין נזוקין, ולמה סבבו מן השמים שתמות
ע"ז. וכן הקשה מהא דר' יוסי דאמר יהי
חלקי ממתי בדרך מצוה.

ומיישב הגר"ח קנייבסקי זצ"ל דהא דשלוחי
מצוה אינן נזוקין, היינו דהמצוה לא
תגרום להם שום היזק, ואדם שלא הגיע עוד
זמנו למות, עליו נאמר ששלוחי מצוה אינן
נזוקין, שאע"פ שהולך בדרך והשטן מקטרג
בדרכים, זכות המצוה תגן עליו שלא ינזק
ולא יהיה עליו קטרוג. אולם אם הגיע זמנו
למות בלא"ה, א"כ אדרבה זכות הוא לו
שמשבבין מן השמים מיתתו בזמן שעסוק
במצוה, דהוי כמוסר נפשו על קידוש ה'.

ולפ"ז יובן מה דר' יוסי בקש שיהא חלקו
עם אלו המתים בדרכם לעשות מצוה,
והיינו כשיגיע זמנו להיפטר מן העולם ביקש
שימות בדרך לעשות מצוה, שיש לו בזה

(ו) והנה מש"כ המהרש"א דשלוחי מצוה אינן ניזוקין, היינו שעסק המצוה לא יגרום להם להיות נזוקין, אבל אפשר שינזקו בעת קיום המצוה, נראה שהאור החיים חולק על זה, כמבואר בפרשת שמות (פ"ד פסוק כד) בענין משה רבינו לאחר שה' נתגלה לו בסנה וציוהו ללכת למצרים לגאול את בני ישראל, משה רבינו יצא לדרך וכתוב: ויהי בדרך במלון ויפגשוהו מלאך ה' ויבקש המיתו על שלא מל את בנו.

וכתב האור החיים וז"ל: ויבקש המיתו. אמר ויבקש. אולי כי לצד שהיה שליח מצוה היה לו מונע, על דרך אומרם (פסחים ח:): שלוחי מצוה אינן ניזוקין, והמצוה שהיה עוסק בה קנה לו בה פרקליט אחד והוא המלווה והשומר אותו ומנעו למשחית בל קרוב אליו. ואולי כי לזה נתכוין באומרו בדרך במלון, לומר שלא היה עוסק בהליכת המצוה, אלא במלון, ולזה הוא שבקש המיתו. ואע"פ כן היה לו מונע, כי סוף כל סוף חשוב כשלוחי מצוה גם בזמן ההוא, וביני ביני כשהמלאכים נועדו יחדיו, נתחכמה צפורה והרימה מכשול (מלה את בנה), אבל בעודו עוסק במצוה פשיטא כי לא יקרב אליו משחית, עכ"ל.

ומבואר באו"ח ששלוחי מצוה אינם ניזוקים, לפי שע"י המצוה שהולך לעשות נברא מלאך שמלווה אותו ושומר עליו מן המזיקים שלא יקרבו אליו, אפילו מחמת דבר אחר כמו שמשא היה שליח ה' להוציא את ישראל ממצרים ושמו שלא ימות על שלא מל את בנו, אלא כיון שבאמצע הדרך התעסק במלון והפסיק בהליכה של מצוה ע"כ הסתכן, דכבר לא היה בגדר שליח מצוה.

(ז) ועוד כתב האור החיים הקדוש בענין שלוחי מצוה בפרשת וישב (פרק ל"ז

סיכבו שיקבל מכה בבנית הסוכה, אז זה מרצה כאילו הקריב קרבן עולה.

(ח) אלא שיש לשאול דלמה דקדק ר' יוסי לומר יהא חלקי עם המתים בדרך מצוה ולא עם עושי מצוה.

ושו"ר שהמהר"ל בספרו (דרך חיים אבות ד' י"ח) כתב בענין זה וז"ל: וכבר רמזו חכמי אמת דברים אלו בפרק כל כתיבי (שבת קי"ח, ב') אמר ר' יוסי יהא חלקי עם המתים בדרך מצוה עד כאן, ולמה אמר עם המתים בדרך מצוה, ולא עם עושי מצוה.

אבל המתים בדרך מצוה, הנה הוא מתנועע אל הש"י נחשב שהוא עם הש"י, כי התנועה אל הדבר כאלו הוא אחד עמו, מה שאין כך מי שעשה כבר המצוה וקנה אותה הרי קנה המדריגה שיש לעושי מצוה, אבל לא יאמר בזה שהוא מתעלה להתדבק בו יתברך לגמרי, אבל כאשר הוא מת בדרך מצוה והיה מתעלה להתדבק בו ומתוך זה הרי הוא מת הרי מתדבק עם הש"י, עכ"ל.

ובספר עלי שור (ח"ב) הוסיף ביאור בענין זה וכתב, הרי התנועה אל המצוה היא הדבקות האמיתית, כי בזה האדם הולך ומתקרב אל הקב"ה, כאשר גמר המצוה יש לו מדרגה ושכר, אבל הדבקות שבתנועה כבר נפסקה, זהו סימן חיים מובהק כל חי מתנועע, החי העומד תמיד על מקום אחד, סימן הוא שהוא משותק וחולה, אין חיים בלי תנועה, וכמו שהחיים הטבעיים מתבטאים בתנועה גופנית, כך מתבטאים החיים העילאיים בתנועה רוחנית, לכן ההליכה בתורה היא העמל הנכון, וההליכה לקראת מצוה היא הדבקות המבוקשת, המסתפק בעיון אחד בסוגיא עדיין אינו חי, ולא הגומר מצוה דבוק בהש"ת, אלא ההולך לעשותה, עכ"ד.

בדיוק, וה' גילגל גלגולים לעשות אשר זמן לעשות, ע"כ.

ועוד תירץ האו"ח די"ל שנוק שתכליתו הטבה ומעלה גדולה אינו חשוב נזק, שהרי מירידת יוסף למצרים סובבה לבסוף טובה גדולה שכלכל את אביו ואת אחיו ברעב וכו', ע"כ.

וכן בענינו כל שלוחי מצוה שנרצחו על קדוש ה', לפי האמת אינו נזק אלא התעלות להם ושכר גדול, שבכל מיתה אחרת בה נענש אדם על עוונותיו, מיתתו אינה מביאה אותו להתעלות רק מכפרת עליו, אולם שלוחי מצוה אלו שהם בבחינה של הרוגי מלכות ע"י מיתתם מתעלים להיכל עליון עד מאד, שאף אילו היו מאריכים ימים לא היו זוכים לדרגה כה עילאית אלמלא נהרגו על קדוש ה'.

(ח) המורם מכל האמור:

א. הגדר בשלוחי מצוה אינן ניזוקין הוא דהמצוה לא תגרום להם שום היזק, שאע"פ שהולך בדרך והשטן מקטרג בדרכים, זכות המצוה תגן עליו שלא ינזק ולא יהיה עליו קטרוג.

ב. במה דברים אמורים בזמן ובמקום דלא שכיחא היזיקא, אבל אם שכיחא היזיקא לא מובטח שלא ינזק, כיון שע"ז אמרינן לא תנסון את ה' אלוקיכם. (רד"ק).

וחדדשנו דאותם שלוחי מצוה שהלכו למקום סכנה מבלי שידעו שיש סכנה, לכאורה עליהם לא שייך ההזהרה לא תנסון וכו', וממילא צריכה שהמצוה תגן עליהם.

ג. לדעת הרב קנייבסקי זצ"ל (וכן נראה בביאור דברי המהרש"א) הא דשלוחי מצוה אינן ניזוקין, היינו דהמצוה לא תגרום להם שום היזק, וזה דוקא באדם שלא הגיע זמנו למות (או להינזק), אולם אם הגיע זמנו

י"ד) גבי יעקב אבינו ששלח את יוסף: ויאמר לו לך נא ראה את שלום אחיך ואת שלום הצאן והשבני דבר וכו'. ומבאר האור חיים שיעקב חשש לגורלו של יוסף, ולכן עשה אותו שליח מצוה ע"י שאמר לו והשיבני דבר, עשאו שליח להחזיר לו תשובה, שבזה אפי' למאן דאמר שלוחי מצוה אינם ניזוקים דוקא בהליכתו, אבל לא בחזרתו, במציאות זה עשאו שליח גם בחזרתו, ומעתה הרי הוא בטוח שישבו בשלום אצל אביו:

ועוד כתב האו"ח, והגם שהיו אחיו שונאים אותו ושכיח היזיקא, סובר יעקב שיש לחלק בין מציאות גבי אחי יוסף למציאות גבי שמואל, כי גבי שמואל שכיח ודאי היזיקא כי ישמע שאל שמושח את דוד למלך במקומו, ואין לך שכיח היזיקא גדול מזה, משא"כ בענין אחי יעקב לא היה ודאי שכיח היזיקא, כי לא עלה על דעת יעקב שכל כך ישנאוהו בגדר שלא יציל מידם שליחות מצוה. (אלא זה כמו הולכי דרכים באופן שהשטן מקטרג, וא"כ הסגולה של שליחות מצוה יכולה לשמור עליו).

ועוד מקשה האו"ח: ואם תאמר אם כן למה היה מה שהיה לעבד נמכר יוסף. ומיישב האו"ח כי יעקב אבינו דקדק בדבריו בשליחות, הלא אחיך רועים בשכם לכה ואשלחך אליהם. הרי גילה דעתו בפי' כי שליחותו הוא לשכם, וכשהלך יוסף ולא מצאם בשכם, והלך לחזור אחריהם במקום אחר (דותן) הרי הוא שליח עצמו, כי אביו לא שלחו ללכת למקום אחר ואין כאן שליחות מצוה אשר על כן היה מה שהיה, ויעקב נתכוון במה שיחד לו המקום שצפה ברוח הקודש כי למקום אחר יקראנו אסון כאשר קרהו ובדרך שכם לא תמצאנה רעה, ויוסף ע"ה חשב כי מה שאמר לו אביו שכם היה מורה מקום לו ואין הדברים

שהוא בדרך ובעשיית המצוה, אבל אם שינה בשליחות, כבר פסקה שליחות המצוה ולכן אפשר שינזק.

ה. ועוד חידש האו"ח שנוק שתכליתו הטבה ומעלה גדולה אינו חשוב נזק, כמו שמצינו ביוסף הצדיק שירידתו למצרים סובבה לבסוף טובה גדולה שכלכל את אביו ואת אחיו ברעב וכו'.

למות (או לינזק) בלא"ה, א"כ אדרבה זכות הוא לו שמסבבין מן השמים מיתתו (או הזיקו) בזמן שעסוק במצוה, דהוי כמוסר נפשו על קידוש ה'.

ד. לדעת אור החיים שלוחי מצוה אינם ניזוקים, לפי שע"י המצוה שעשה נברא מלאך שמלוה אותו ושומר עליו מן המזיקים שלא יקרבו אליו, וזה בתנאי



הרב ישראל יעקב ביטון

בעניין הפרשת תרומה גדולה באומד

ובמנין קאמר ר"א בן גימל דהוא מדכתיב "ונחשב לכם תרומתכם" - במחשבה את תורם ואין אתה תורם במידה ובמשקל ובמנין. אלא שר"א בן גימל הוסיף דמה תרו"ג במחשבה אף תרומת מעשר במחשבה.

וצ"ב היאך אפשר ללמוד מהקרא דאין למדוד ולמנות תרומה גדולה הלא מדאו' חטה אחת פוטרת הכרי ומה יש צורך למדוד וכן אף אחר שהפס' משמיענו שצריך לאמוד במחשבה קשה דמה יש כאן לאמוד.

ועוד קשה דהלא קרא זה דונחשב מדבר אף על תרומה גדולה ואף על תרומת מעשר, דהכי כתיב בבמדבר יח, כו כז: "ואל הלויים תדבר ואמרת אליהם כי תקחו מאת בני ישראל את המעשר אשר נתתי לכם מאיתם בנחלתכם והרמותם ממנו תרומת ה' מעשר מן המעשר: ונחשב לכם תרומתכם כדגן מן הגורן וכמלאה מן היקב". וברש"י: ונחשב לכם תרומתכם כדגן מן הגורן - תרומת מעשר שלכם אסורה לזרים ולטמאים וחייבין עליה מיתה וחומש כתרומה גדולה שנקראת ראשית דגן מן הגורן וכו', עכ"ל. וחזי' דהקרא מדבר בתרומת מעשר וקאמר דהוא נחשב כתרומה גדולה לענין שאסור לזרים ולטמאים וכו', וא"כ קשה היאך קאמרי רבנן דרק תרומה גדולה במחשבה הלא ה"ונחשב" נאמר באותו הקרא אף על תרומת מעשר (דהיא נחשבת כתרומה גדולה) וא"כ להדיא כתיב דתרומת מעשר במחשבה. - אמנם אפשר דעל רבנן קושיא זו לא קשה דאפשר דהם למדו דין זה ממקור אחר, ויבארו ה"ונחשב" כפי' רש"י דלענין זרים

א. סתירה במשניות ובאור הירושלמי

תנן בתרומות (פ"א מ"ז): אין תורמין לא במידה ולא במשקל ולא במנין. (אבל תורם הוא את המדוד ואת השקול ואת המנוי) ומאידך תנן התם (במתני' לקמן פ"ד מ"ו): המונה משובח והמודד משובח ממנו והשוקל משובח משלשתן.

ובירושלמי (פ"א מתרומות ה"ד) קא מקשי ליה: תמן תנינן המונה משובח והמודד משובח הימנו והשוקל משובח משלשתן, וכאן את אמר כן. ומתרץ הירושלמי: א"ר יהושע בן לוי כאן בתרומה גדולה כאן בתרומת מעשר. [ובפני משה: ומשני ריב"ל כאן לתרומה גדולה, וכאן במתני' דלקמן בתרומת מעשר.] ותני כן אליעזר בן גימל אומר מנין שאין תורמין לא במידה ולא במשקל ולא במנין, ת"ל ונחשב לכם תרומתכם, במחשבה את תורם ואין את תורם במידה ובמשקל ובמנין. - מה תרומה גדולה במחשבה אף תרומת מעשר במחשבה ע"כ לשון הירושלמי.

הרי דריב"ל תירץ לתנא דמתני' דתרומה גדולה אין תורמין במדה במשקל ובמנין, אבל בתרומת מעשר המונה והמודד והשוקל משובחים. לעומת זאת אליעזר בן גימל פליג על תנא דמתני' וס"ל דבין תרומה גדולה ובין תרומת מעשר תורמים במחשבה. (ולא במידה)

ב. המקור המובא בירושלמי

והמקור שאין תורמים במידה במשקל

ותרומת מעשר נחשבת כתרומה גדולה. - אך על אליעזר בן גימל יש להקשות אמאי הוצרך לומר "מה תרומה גדולה במחשבה אף תרומת מעשר במחשבה" הלא הקרא נאמר בתרומת מעשר עצמה ואינו צריך ללמודה מתרומה גדולה.

וטמאים התרומת מעשר נחשבת כתרומה גדולה. - אך על אליעזר בן גימל יש להקשות אמאי הוצרך לומר "מה תרומה גדולה במחשבה אף תרומת מעשר במחשבה" הלא הקרא נאמר בתרומת מעשר עצמה ואינו צריך ללמודה מתרומה גדולה.

ג. מקור הדין בתרו"ג, ובתרו"מ לאבא אלעזר, לדברי רש"י ותוס'

ואף הבבלי (גיטין ל: לא.) מיייתי לדבריו של אליעזר בן גימל, דהכי איתא התם: דתניא אבא אלעזר בן גמלא אומר ונחשב לכם תרומתכם, בשתי תרומות הכתוב מדבר אחת תרומה גדולה ואחת תרומת מעשר, כשם שתרומה גדולה ניטלת באומד ובמחשבה כך תרומת מעשר ניטלת באומד ובמחשבה. ע"כ.

ופירש רש"י בזה"ל: באומד - אחד מחמישים שאמרו חכמים מפריש באומד, דאם טעה אין כאן איסור דמדאורייתא חטה אחת פוטרת הכרי דלא נתנה בה תורה שיעור אלא ראשית דגנך, אף תרומת מעשר - אע"פ ששיעורה קצוב מן התורה מעשר מן המעשר ניטלת באומד. ובמחשבה - נותן עיניו בצד זה לשם תרומה ואוכל בצד זה ואע"פ שלא הפריש ותרוייהו נפקי מונחשבה, והאי דיליף תרומת מעשר מתרומה גדולה לענין אומד הוא דיליף. עכ"ל.

הרי דפירש רש"י דאבא אלעזר דיבר על שני דינים דין אחד ששניהם ניטלין באומד, דהיינו לא בדקדוק. ודין שני ששניהם ניטלים במחשבה דיכול ליתן עיניו בצד זה לשם תרומה או תרומת מעשר ולאכול בצד זה אע"פ שלא הפריש אלא רק חשב, - וקאמר רש"י דלענין מחשבה תרוייהו תרומה גדולה

ד. באור סברת רש"י - מניין ידעי' שתרו"ג באומד

וזה צ"ב מה קשור הדין דרבנן לדין דאורייתא דלמא באמת מדאור' חטה אחת פוטרת אולם השיעור דרבנן אם טעה עובר איסור שלא קיים את דברי חכמים ועל כן נימא שיצטרך למודדו במדויק.

והיה נראה לבאר עפ"י ד' הרמב"ם בפיהמ"ש למתני' דהכא דכתב וז"ל: אסור לו להפריש תרומה גדולה במדה הואיל ולא פירש בה הכתוב שיעור. וכו' עכ"ל, וביאר דבריו בדרך אמונה (פ"ג תרומות ס"ק לג) בזה"ל: לפי שלא, נאמר בה שיעור כמו שנאמר בשאר המעשרות ובתרומת מעשר אבל כאן נאמר ראשית דגנך ולא נאמר שיעור אלמא רצון התורה שיתנו באומד ולכן אע"פ שחכמים נתנו בו שיעור וכו"ל אין לנו לשנות מרצון התורה רק יתרום מאומד. עכ"ל.

ואף רש"י למד דכיון דמדאור' לא נתנה בה תורה שיעור אלמא דזה רצון התורה וע"כ אף שחכמים נתנו שיעור לא נתנוהו בדקדוק. וזהו פירוש דבריו: "באומד אחד מחמישים שאמרו חכמים מפריש באומד" - ואם תשאל שמא יטעה ויעבור על דברי חכמים ולזה אמר - "דאם טעה אין כאן איסור" - והסיבה היא משום שחכמים תקנו

ה. באור כיצד מקישים תרו"מ לתרו"ג. (לאבא אלעזר)

נתבאר לעיל דרש"י באר להא דתרומה גדולה ניטלת באומד דהיינו דהאחד מחמישים שאמרו חכמים מפריש באומד. ולאחר מכן באר רש"י דאבא אלעזר למד בהקש מתרו"ג שהיא באומד לתרומת מעשר שאת השיעור שהתורה נתנה בו מעשר מן המעשר מפריש באומד.

ותמוה היאך אפשר להקיש מדין דרבנן לדין דאורייתא וכי שייך לומר שהתורה הקישתם בשביל שילמד השיעור דאו' תרו"מ מהשיעור שחכמים יתקנו אח"כ בתרו"ג.

ולפי הבאור שבארנו בדעת רש"י דידע' שרצון התורה שתרו"ג לא תהא במדה (או שלא יצטרכו למודדה) ומזה ידע' שאף את השיעור דרבנן אי"צ למדוד, א"כ שפיר י"ל דההיקש הוא מדין התורה של תרו"ג דידע' מיניה שהוא באומד.

ועוד אפשר לבאר דבאמת כוונת רש"י דילפי' תרומת מעשר מהדין דאורייתא של תרו"ג דכיון דחטה א' פוטרת הכרי א"כ אי"צ למדוד ומזה ילפי' לתרו"מ, ומה שרש"י באר בתחילה להא דתרו"ג ניטלת באומד דהיינו דהדין דרבנן ניטל באומד אגב אורחיה באר דהדין הוא דאף השיעור דרבנן הוא באומד, אבל לענין ההיקש מקישים מהדין דאורייתא, אולם זה קצת דחוק שהרי רש"י אזיל על דברי הגמ' שהביאה עניין האומד תוך כדי ההיקש לתרו"מ. וע"ז פירש דאיירי בשיעור דרבנן שהוא באומד.

באור דברי התוס' בבכורות נח:

ובתוס' בבכורות נח: (ד"ה כשם) כתבו וז"ל: כשם שהתרומה גדולה ניטלת

השיעור ליתנו באומד משום שזהו רצון התורה - "דמדאו' חטה א' פוטרת הכרי דלא נתנה בה תורה שיעור אלא ראשית גדנך".

אלא דאם רש"י אזיל בסברא זו יש לו לומר דאסור להפריש במדה כמ"ש הרמב"ם, או שיש להפריש באומד ואולם כאן ברש"י אין שום משמעות לזה, אך בביצה יג: (ד"ה מחשב) כ' רש"י בזה"ל: שתרומה גדולה לא נתנה בה התורה שיעור דכתיב ראשית גדנך ורבנן הוא דאמרי שיעור עין יפה ובינונית ורעה הלכך באומד סגי, דאי נמי לא יהיב כשיעור חטה אחת פוטרת כל הכרי עכ"ל. ומדכתב הלכך באומד סגי דייק הרש"ש דמשמע מדבריו דכ"ש מדידה דעדיף טפי. וא"כ לכאו' שאין לבאר בדבריו כבאור הדרך אמונה בדעת הרמב"ם הנ"ל, אולם אכתי אפשר לבאר כעין זה דכיון שלא נתנה התורה שיעור אלמא שרצון התורה שיהא אפשר להפרישו אף באומד ולא יהא בכך איסור אם יטעה ויפחית.

וידידי הרב יחזקאל שטרנולין באר ברש"י: דרש"י לא בא לבאר מדוע אם טעה בשיעור דרבנן אין איסור דזה ידע' מסברא מזה שרבנן לא תקנו השיעור כמו שתקנו בשאר שיעוריהם שמתקנים שיעור אחד אלא תקנו שלושה שיעורים לפי עינו של המפריש אלמא ששיעורים אלו הם הידורים שרבנן תקנו להדר שתהא נתינה חשובה ויפה וכיון שאין זה "שיעור" א"כ גם באומד ובערך נחשב לנותן נתינה חשובה ויפה ומסברא אי"צ למדוד.

אלא רש"י בראשית דבריו באר דברי אבא אלעזר שאמר מה תרו"ג באומד שגם השיעור דרבנן הוא באומד, ואח"כ הרגיש רש"י דאם תשאל שמא מדאו' יש איסור כשלא ימדוד ולזה אמר שאין איסור.

שמסיים אף תרו"מ נטלת באומד, אמר לשון זו אף בתחילה גבי תרו"מ ואף שלא שייך בה אומד, ב. דכיון דמדרבנן שייך בתרו"ג אומד נקט בלשונו לגבי תרו"ג אומד, אף שההיקש הוא מהדין דאורייתא.

ובאור זה משמע מלשון הרא"ש שהובא בשיטמ"ק בבכורות שם שכתב בזה"ל: תוס' ד"ה כשם שתרומה גדולה ניטלת באומד - לא שייך בה אומד מדאורייתא דחטה אחת פוטרת את הכרי, אלא משום דחכמים נתנו בה שיעור הזכיר בה אומד, וגם בשביל תרומת מעשר נקטיה להשמיענו שיכול להפריש מאומד אע"פ שידוע שמוסיף ואין כאן משום מרבה במעשרות, אבל לא לפחות דיש לה שיעור מן התורה וכו' עכ"ל. - הרי דאתא לבאר מדוע הזכיר לשון אומד בתרו"ג ולא כיצד ילפי' תרו"מ מתרו"ג שלא שייך בה אומד, (וכן משמע בד' התוס' רא"ש בגיטין לא. עיי"ש) ונראה דזהו אף הבאור בדברי התוס' וכמשנ"ת. ולא באו התוס' לבאר כיצד ילפי' בהיקש תרומת מעשר מתרומה גדולה.

דעת התורי"ד דמדאו' בעי' בתרו"ג נתינה חשובה - ולדבריו א"ש ההיקש

הגליון הש"ס בירושלמי פ"א דתרומות ה"ד (שהובא לעיל) הביא לדברי התוס' בבכורות הנ"ל שהקשו דאין שייך בתרומה גדולה אומד הא חטה אחת פוטרת כל הכרי. (ומהמשך דבריו נראה שלמד בקושייתם דהיאך אפשר לעשות היקש בין תרו"ג לתרו"מ ודלא כבאורינו) וכתב דמזה נראה ראייה למ"ש בתוס' רי"ד הובא במ"ל פ"ו ממתנות עניים ה"ו דבעי שיעור נתינה רק דאם אינו רוצה להפריש שיעור נתינה פוטר חטה אחת כל הכרי מידי טבל, וכ"כ הנו"ב מהדו"ב חיד"ס סי' רא מדעת עצמו וא"כ לכך

באומד - מן התורה אין שייך בה אומד דחטה אחת פוטרת את הכרי ולא נתנה בה תורה שיעור, דראשית דגנך כתיב, אלא משום דבתרומת מעשר שייך אומד ששיעורה כתוב מעשר מן המעשר, ובתרומה גדולה נמי תקנו חכמים שיעור שייך בה אומד עכ"ל. ומבואר בדבריהם שהוקשה להם כיצד לומדים בהקש תרו"מ מתרו"ג שהיא באומד הלא לא שייך בה אומד מן התורה שהרי חטה אחת פוטרת הכרי. ותרצו דכיון דתקנו חכמים שיעור שייך בה אומד.

ותרוצם צ"ב דהאף אמנם שחכמים תקנו שיעור מ"מ בדין דאורייתא לא שייך אומד. וא"כ קשה למה נתכוונו אם נתכוונו שילפי' היקש מהדין דאורייתא כיון שלאחר תקנת חכמים שייך אף בו אומד זה אינו מובן, ואם נתכוונו שילפי' היקש מהדין דרבנן דתרו"ג אף זה אינו מובן היאך אפשר לומר שהתורה הקישה דין דאורייתא לדין דרבנן.

ועוד יש לדקדק באריכות הלשון דאחר שהוקשה להם היאך עבדי' היקש לתרו"ג שלא שייך בה אומד מיד יש להם לתרץ ולומר דכיון שתקנו בה חכמים שיעור שייך בה אומד ומדוע אחר שאלתם כתבו "אלא משום דבתרומת מעשר שייך אומד וכו'" הלא אי"ז מוסיף כלום לתשובתם ואדרבה מחזק את קושייתם.

ונראה בבאור מה שהוקשה לתוס' ומה שתמצו דלא הוקשה להם על גוף ההיקש היאך עבדי' היקש מתרו"ג שלא שייך בה אומד לתרו"מ, אלא הוקשה להם על לשון אבא אלעזר כיצד אומר "כשם שהתרו"ג ניטלת באומד" הלא מדאו' לא שייך בה אומד וכיון שעוסק בהיקש א"כ עוסק בדין דאורייתא, ותרצו התוס' בתרתי, א. דכיון שבתרו"מ שייך אומד, אגב זה

שם אהא דתנן האומר לשלוחו צא ותרומם תורם כדעת בעל הבית ואם אינו יודע דעת בעל הבית תורם בבינונית אחד מחמישים פחת עשרה או הוסיף עשרה תרומתו תרומה. וברש"י: פחת י' - שתרם אחד מארבעים. תרומתו תרומה - דא"ל בהכי אמדתיך. וקשה מאי שנא מהא דאמרי בשהלך ותרם מן היפות ומצאו בעה"ב וא"ל כלך אצל יפות ולא נמצאו יפות מהם אין תרומתו תרומה, ואמאי לימא ליה בהכי אמדתיך. ותרץ הריטב"א בזה"ל: ואיכא למימר דבשלמא התם הוסיף בשיעור, כיון שאין שיעור לתרומה מן התורה וסמכה תורה על כל אדם שיתרום כפי דעתו בין רב למעט וחכמים נתנו ג' השיעורים למי שדעתו יפה ולמי שדעתו רעה ולמי שדעתו בינונית, איכא אינשי דעבדי בעין יפה ויכול לומר בהכי אמדתיך. אבל התם כיון דסגי לכל איניש מן התורה שיתרום ממין על מינו בשוה, רובא דעלמא הכי עבדי ואין תורם מן היפה על הרע אלא מיעוטא דמיעוטא וכיון שכן לא מצי למימר ליה בהכי אמדתיך עכ"ל.

ומבואר לכא' בדבריו דסמכה תורה על כל אדם שיתרום כפי דעתו וזהו המצוה מדאורייתא וחכמים נתנו הג' שיעורים לברר מהי המצוה מן התורה. [אבל התם סגי מן התורה לתרום ממין על מינו]. ונמצא דמי שדעתו היא עין יפה ונתן פחות מא' מארבעים חסר מ"מ מצות לכתחילה.^א

ואף לפי דברי הריטב"א הללו א"ש ההיקש תרו"מ לתרו"ג דאף בה שייך אומד, ואפשר בדוחק לומר דאף התוס' בבכורות

נטלת באומד, אבל באמת א"א לומר כן כמ"ש המ"ל שם וכו' עכ"ל. ועיי"ש עוד. ופי' דבריו דלהתוס' רי"ד דמדאו' בעי' שיעור נתינה א"כ אף בתרו"ג יש שיעור מדאו' לכתחילה ואף בה שייך אומד.

וז"ל התוס' רי"ד בקידושין נח: ד"ה חטה אחת: חטה אחת פוטרת את הכרי - ראיתי מקשים והא תתן לו כתיב ובעינן כדי נתינה כדדרשי' גבי ראשית הגז, ונראה לי לתרץ דבודאי מצוה ליתן לו דבר חשוב, כדתנן בפ' ראשית הגז וכמה הוא נותן לו משקל ה' סלעים שנאמר תתן לו שיהא בו כדי נתינה, והכי נמי תנן בשלהי פאה אין פוחתין לעני בגורן מחצי קב חיטים וקב שיעורים כו' עד מדה זו אמורה בכהנים ובלוים ובישראלים, פי' גם כשמחלק תרומה בגורן לכהנים או מעשר ראשון ללוים אל יפחות לכל אחד מחצי קב שיהא בו כדי נתינה, אבל מיהו אע"פ שמצותו בכך אם אינו רוצה לקיים מצוה זו ותרם חטה אחת מכל הכרי נתקן ויצא מידי טבלו אלא שלא קיים מצות נתינה. עכ"ל. ועיי"ש עוד שהביא דמצינו בעוד דין דמצותו בכך ומ"מ אם לא עשה המצוה מ"מ נתקן מטבלו.

דעת הריטב"א דמדאו' לכתחילה צריך לתרום כפי דעתו - ולדבריו א"ש ההיקש

ובספר ראשית בכורים (עמ"ס בכורות דף נח: ד"ה תוד"ה כשם) השווה דברי התור"ד הנ"ל לדברי הריטב"א בקדושין מא: (ד"ה פחת עשרה) שהקשה כקושיית התוס'

א. מזה שכתב דלגבי תרומה סמכה תורה על כ"א שיתרום כפי דעתו משמע שמן התורה לכתחילה לא סגי בחטה אחת אלא צריך ליתן כפי מה שדעתו עין יפה או בינונית או רעה, ומה ממה שכתב דלגבי התורם מן היפות "כיון דסגי לכל איניש מן התורה שיתרום ממין על מינו" ומשמע דכאן לא סגי מן התורה בעין רעה או בחטה אחת.

ז. האם ההפרשה היא דוקא באומד או שאפשר באומד

רוב הראשונים (תוס' בגיטין לא. רמב"ם בפיהמ"ש תרומות א, ז, רמב"ן בגיטין לא. ועוד) כ' דדוקא באומד וכדתנן "אין תורמין לא במדה ולא במשקל ולא במנין". אולם ברש"י (ביצה יג. והובא לעיל) משמע דאפשר באומד וכמו שדייק בדבריו הרש"ש שם, וכ"כ הריטב"א (גיטין לא.) וז"ל, וה"ה לרבנן בתרומה דלאו דוקא באומד אלא ה"ה במנין, אלא מיהו בתרומה גדולה כיון דלא כתיב בה מנין בהדיא אפשר דאף לכתחילה באומד ולא עדיף לה במנין טפי מאומד, והא דתנן בתרומות פ"א אין תורמין לא במדה ולא במנין ולא במשקל, לאו דוקא כפשטא אין תורמין, אלא א"צ לתרום קאמר. וסיפא דקתני אבל תורם הוא את המדוד ואת המנוי ואת השקול פירוש אבל צריך הוא לתרום במדה או במנין - המנוי והשקול, דכיון דמנוי הוא אינו כראוי שיתרום באומד, ומיהו אם תרם באומד אף המנוי תרומתו תרומה. עכ"ל הריטב"א.

ובהמשך דבריו באר דקושיית הירושלמי בין מתני' דאין תורמין במדה לבין מתני' דהמונה משובח היא דבפ"ק מבואר דלכתחילה אין צריך לתרום במדה ולא עדיף מדה על פני אומד, ובפ"ד מבואר דמנין עדיף מאומד. ופרקינן אריב"ל כאן בתרו"ג וכאן בתרומת מעשר דכיון דכתיב לגבה שיעור בתורה מניין עדיף.

ח. הטעם שצריך להפריש באומד

התוס' בגיטין לא. כתבו בזה"ל: ניטלת באומד - מצוה לתרום מאומד דמתוך שירא לצמצם שלא יטול פחות נוטל בעין יפה. עכ"ל. וכ"כ הר"ש במתני'.

נח: הנ"ל שכ' דכיון דתקנו בה חכמים שיעור שייך בה אומד, נתכוונו לדברי הריטב"א הללו דחכמים בררו מהם השיעורים שעליהם סמכה התורה על דעת בנ"א ונמצא שאף מדאורייתא שייך בה אומד.

ועי' בראשית בכורים הנ"ל דרך נוספת לבאר הא דמדאו' שייך אומד.

ו. מדוע רש"י ותוס' כ' מקור אחר מהמקור שהובא בירושלמי

יש לשאול על גוף מה שפרשו רש"י ותוס' דדין אומד לא נלמד מ"ונחשב" אלא מהיקש תרו"מ לתרו"ג, דהלא בירושלמי הנ"ל מבואר דדין אומד נלמד מ"ונחשב", וכדאיתא התם "ת"ל ונחשב לכם תרומתכם במחשבה את תורם ואין את תורם במידה ובמשקל ובמנין". (והתוס' הרי הביאו את הירושלמי ולא נעלם מהם דבריו).

ונראה שרש"י ותוס' למדו שאין כוונת הירושלמי לילפותא גמורה אלא לאסמכתא, וכמו שכתב הרמב"ם בפיה"מ (תרומות א, ז) וז"ל והסמיכו זאת למאמר ה' ונחשב לכם תרומתכם, ואמרו במחשבה אתה תורם ולא בדבר אחר. עכ"ל.

והטעם שלמדו דאי"ז ילפותא גמורה י"ל עפ"י מה שהקשינו לעיל ע"ד הירושלמי דהיאך פליגי רבנן על אליעזר בן גומל וס"ל דרק תרו"ג באומד הלא הקרא דונחשב קאי על תרוייהו תרו"מ ותרו"ג, ועוד הקשינו אמאי הוצרך ללמוד תרו"מ מתרו"ג וכאומרו "מה תרומה גדולה במחשבה אף תרו"מ במחשבה" מאחר שהקרא איירי בשניהם. ואולי מחמת קושיות אלו למדו רש"י ותוס' דאי"ז ילפותא גמורה אלא רק אסמכתא ומקרא זה לא לומדים לעניין אומד אלא רק מההיקש ורבנן לא ס"ל להך היקש.

גוף טעם זה יש לשאול דאם רצון חז"ל שיפריש בעין יפה שלכן מתקנים שיפריש באומד כדי שבלי שישים לב יתרום בעין יפה, מדוע מעיקרא לא תקנו שיתרום רק בעין יפה אחד מארבעים. (ולפי"ד הריטב"א דלעיל שכל השיעורים עין יפה בינונית ורעה הם מהתורה א"ש דאף דמדאו' יש להפריש לפי עינו של האדם רצון חז"ל שיפריש בעין יפה).

ואולי אפשר דמזה נראה שאין כוונת התוס' והר"ש בטעם זה שיפריש באומד כדי שמבלי משים יפריש בעין יפה דהיינו א' מארבעים, אלא כוונתם שיפריש באומד כדי שיפריש את העין שהוא מפריש בנדיבות ולא בצמצום ולזה נתכוונתו שיטול בעין יפה. ובזה יתורצו השאלות ואף ספיקו של המע"א. (אולם ממה שנסתפק נראה שלא למד כך.)

וכן נראה מלשון המאירי דכתב בזה"ל: ונראה שהנהיגו לתרום באומד כדי להפליג במדה שיהא כל אדם חושש לעצמו ומרבה במדה לצאת ידי ספק, עכ"ל. ומזה שלא הזכיר שזה כדי שיתרום ב"עין יפה" משמע לכאו' ודאי כדברנו.

וע"ע בדרך אמונה בפ"ג מתרומות סק"ג שהביא עוד כמה טעמים לדין זה.

נ"ב: רבים מהמ"מ במאמר זה לקוחים מילקוט באורים שבמתיבתא למסכת גיטין דף לא.

וצריך לומר דאע"ג דאצל חלק מהאנשים מתוך שלא מודדים יבואו לתרום פחות אף מעין רעה, מ"מ המצוה לתרום מאומד כיון דרוב האנשים יראים לצמצם ונותנים בעין יפה. [ולכאו' טעם זה איננו הולך עם מה שהבאנו לעיל מהדרך אמונה שבאר בדברי הרמב"ם בפיה"מ שהיות ולא נתנה התורה שיעור אלמא דרצון התורה שלא יהא במידה, שהרי לגבי דין התורה לא שייך שיהיה ירא לצמצם שמא לא יצא יד"ח בשיעור שהרי חטה אחת מספיקה, אא"כ נימא כהריטב"א או כהתור"י דאף מהתורה יש שיעור.]

והנה על טעם זה יש לשאול התינח מי שבא להפריש בעין רעה או בינונית דנימא ליה שיצטרך להפריש באומד בשביל שבמציאות יפריש בעין יפה, אך מי שבא להפריש בעין יפה אמאי יצטרך להפריש באומד.

ובדרך אמונה (פ"ג מתרומות) בציה"ל סק"ס הביא בשם ספר מע"א שמסופק דלטעם זה שמא דברים ששיעורם לכתחילה א' משישים (כגון ירקות ע"י רמב"ם פ"ב מתרומות) לא יצטרך לתרום מאומד דהרי אין עניין שיתרום מהן בעין יפה, וכ' הציה"ל דבפשוטו נראה דלא פלוג רבנן ואף באופן זה תורם באומד, ולפי"ז י"ל דאף בתורם בעין יפה ל"פ רבנן.

ושמא יש לתרץ בדרך נוספת, דהנה על



הרב אהרן גבאי
מח"ס 'דינת אהרן' על הש"ס

הבנת 'הזה אמינא' בסוגיות הש"ס באופן מושלם

להקשות, אף אם ההנחה הזאת אפשרית. אלא יש להקשות או מכח הנחה מוכרחת, או לחילופין שמקשה על הדבר כפי ההבנה הרגילה והפשוטה מעין "המושכל הראשון".

אבל ה'תירוצ' מאחר שאינו בא בחלל ריק לחדש חידושים סתם, אלא התירוצ בא לענות על השאלה או על הסתירה שעומדת לנגד עינינו, והתירוצ מבאר לנו שחסר לנו כאן איזה הבנה או נתון שגורם שהדבר נראה מוקשה.

לכן מחמת הכרח הקושיה, מותר בתירוצ לחדש חידושים שעל פיהם יתיישבו היטב הקושיות, ולכן אין התירוצ צריך להיות מוכרח, אלא עצם העובדה שיש תירוצ אפשרי שמתרץ באופן נכון את הקושיה הגדולה, ממילא אנחנו מקבלים התירוצ ודוחים הקושיה, כי הקושיה לא מוכרחת וממילא אין פירכא על המימרא שעליה הקשו.

ובזה נבין את הכלל שנמסר בתלמוד שתירוצ מועיל רק בשאלות הלכתיות, אבל אין סומכים על תירוצ לענין סכנה, ובלשון התלמוד: "פירוקא לסכנתא?" ופירש רש"י "פירוקא לסכנתא - לדבר שיש בו סכנה אתה בא לתרץ ולסתור ראיות שאנו מביאין, ואנן נסמוך אהני שינויי דליתו?, אלא ודאי ל"ש הכי ול"ש הכי אסור"*. ולכאורה אינו מובן

בהקדמת ספרי רינת אהרן למסכת ברכות, הארכתי בחשיבות הענין של הבנת עומק מהלך הסוגיא, וליישבה על לב הלומד, באופן ובצורה שנגיע למצב שאחרי מה שהגמ' גילתה לנו את הביאור הנכון במשנה, זה יהפוך אצל הלומד לביאור הפשוט בסוגיא באופן של "לכתחילה", ולא רק הסכמה של "בדיעבד" שכן פירשו חכמי התלמוד ולומר על זה שאף שזה דחוק בעינינו מכל מקום "דעתם רחבה מדעתנו". ועל הלומד בעיון את סוגיות התלמוד, ליתן דעתו ולהתייגע ולעמול, עד שיהיה שהמשא ומתן יהיה מובן ונהיר באופן ברור והגיוני, ולמה הגמ' פירשה דוקא כך ולא אחרת ואיזה דוחקים בלשון ובסברא יש בפירושים האחרים שהגמ' שללה.

במאמר זה אציע לפני לומדי הגמ' די בכל אתר ואתר, כלל אחד מכללי מהלך הסוגיא, הנוגע כמעט לכל סוגיא בתלמוד. והוא שכאשר יש בגמ' שאלה ותשובה, אף שהתירוצ לא צריך להיות מוכרח לגמרי ומספיק שהוא בגדר תירוצ סביר ולא מדיי דחוק. מ"מ הקושיה חייבת להיות קושיה מוכרחת.

וזאת מאחר וכלל גדול כללו הקדמונים: "אין מקשים בדוחק", כלומר א"א להניח הנחה בלתי מוכרחת ומכוחה

א. הכלל הזה אמור בסוגיא במסכת עבודה זרה דף ל ע"א:

שמעיה דרב אדא בר אבהה איגלי ליה חמרא מזיגא, א"ל, הרי אמרו: יין מזוג אין בו משום גילוי ...

ויתכן שאלכא דאמת הקושיה נכונה, בזה ודאי יש לחוש ולהחמיר, ולא שייך לסמוך על התירוק, כי אין זה הלכה, וממילא לא שייך לדון רק לפי כללי ההלכה, אלא יש לדון מהי האמת המציאותית.

וכאן הבן החכם שואל, אם אכן אמת הדבר שהסברא הפשוטה נותנת שהוה אמינא של הגמ' זה בעצם הפשטות, והתירוק הוא המחודש. אם כן כיצד נפרנס את המציאות לנגד עינינו שישנם לא מעט סוגיות, שהסוגיא מתחלת עם איזה משנה או מימרא, ולאחר מכן הגמ' שואלת שאלה על המשנה או המימרא ואז מתרצת. ובכמה סוגיות כאלו אין ההנחה של התירוק, מחודשת יותר מן ההנחה של הקושיה, אלא אדרבה כאשר הלומד המצוי רואה את הקושיה, הוא לא כל כך מבין את סברת המקשן, הרי אפשר לתרץ אותם בקל, ואילו כשמגיע אותו הלומד לתירוק הגמ', צוהל הלומד ואומר "ברוך שכיוונתי לתירוק הגמ'".

והתשובה לשאלת הבן החכם, שבכל סוגיה כזאת, באמת אין כאן מקום לצהלה ושמחה, אלא הלומד צריך להרגיש שיש כאן תמרור גדול האומר "עצור! מסלול למטיבי לכת בלבד!". כי כאמור לא יתכן כלל שהתירוק יהיה פשוט ומובן, והקושיה תהיה מוזרה, כי אם התירוק מדיי פשוט,

אם תירוק אינו דבר אמיתי למה סומכים עליו באיסור והיתר, ואם תירוק זה דבר אמיתי למה לא נסמוך עליו בעניני סכנה.

והביאור לפי הנ"ל, שבאמת כל תירוק אין וודאות שהוא אמיתי, אלא בעיקרון הוא בבחינת אפשרות סבירה, ומ"מ בכללי ההלכה נמסר שאם יש מימרא או ברייתא שכתוב בהם דין, ויש כנגדם איזה קושיה מסברא או ממקור אחר מוסמך, אזי במידה ואכן יש עליהם קושיה גמורה הם נדחים מן ההלכה, אבל כל עוד שאין עליהם קושיה גמורה כי יש תירוק אפשרי וסביר, ממילא אין לדחות ההלכה ממקומה. כלומר שאף שיתכן שאלכא דאמת שהתירוק הוא מוטעה, והקושיה אכן נכונה וממילא ראוי היה לפסוק אחרת. מ"מ כך הם כללי ההלכה שנמסרו, שכל עוד שאין קושיה החלטית כי יש תשובה אפשרית משאירים ההלכה במקומה, והתורה עצמה שאסרה כל הלאווין, היא עצמה אומרת לסמוך בכה"ג על המימרא שאין עליה קושיה, וא"כ זה בבחינת "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", ולכן מותר לנו לסמוך על זה בין לקולא ובין לחומרא.

אבל כאשר מגיעים לשאלה מציאותית של סכנה, ויש לנו קושיות שמראות לנו שדבר פלוני מסוכן, אף שיש לנו אפשרות לתרץ, מ"מ כיון שכל תירוק זה דבר מסופק,

ואמזיגא לא מסר נפשיה? והא רבי ינאי הוה בי עכבורי, ואמרי ליה: בר הדיא הוה בי עכבורי, הו יתבי והו קא שתו חמרא מזיגא, פש להו חמרא בכובא וצרונהי פרונקא, וחזיא לההוא חיירא דשקיל מיא ורמא בכובא, עד דמלא בכובא וסליק חמרא עילויה פרונקא ושתי! אמרי: דמזיג איהו שתי, דמזיגי אחריני לא שתי. אמר רב אשי, ואיתימא רב משרשיא: פירוקא לסכנתא? אמר רבא, הלכתא: יין מזוג - יש בו משום גילוי ויש בו משום יין נסך, יין מבושל - אין בו משום גילוי ואין בו משום יין נסך. הרי לפנינו מהלך סוגיה רגיל לחלוטין, רב אדא בר אבהו לימד הלכה שביין מזוג אין בו משום גילוי, והקשו על הלכה זו ממעשה שנחש שתה יין מזוג, ותיצרו שיש חילוק בין יין שהנחש מזוגם ליין שאחריהם מזוגהו. וחילוקים מסוג זה, מלאים בתלמוד מזה אל זן וסומכים עליהם הלכה למעשה, אבל בכל זאת הקשה על זה רב אשי "פירוקא לסכנתא?" וגם במסקנה פסקו שיין מזוג יש בו משום גילוי.

סימן שלא הבנו בכלל את עומק הקושיה, וממילא גם לא הבנו את עומק התירוץ².

ודרך הילוכי בתלמוד, הבחנתי שבכמה סוגיות כאלו, הסיבה לחוסר הבנתנו, הינה בגלל שאנחנו פשוט לא מכירים היטב את הלשון של התנאים ('טרמינולוגיה' בלעז), או שאין אנו מבינים טוב את המציאות בשטח.

ואתן בזאת שלש דוגמאות לסוגיות מוקשות כאלו, ואבארם כפי שהנחוני מן השמים:

דוגמא א מברכות דף ט ע"א

במשנה ריש ברכות:

"עד סוף האשמורה הראשונה דברי ר' אליעזר. וחכמים אומרים עד חצות. רבן גמליאל אומר עד שיעלה עמוד השחר. מעשה שבאו בניו מבית המשתה, אמרו לו "לא קרינו את שמע", אמר להם "אם לא עלה עמוד השחר מותרים אתם לקרות, ולא זו בלבד אלא כל מה שאמרו חכמים עד חצות, מצותן עד שיעלה עמוד השחר. הקטר חלבים ואברים מצותן עד שיעלה עמוד השחר, וכל הנאכלין ליום אחד מצותן עד שיעלה עמוד השחר. אם כן למה אמרו חכמים "עד חצות", כדי להרחיק אדם מן העבירה".

ובבבלי שם דף ט ע"א:

ולא זו בלבד אמרו אלא וכו' - ורבן גמליאל

מי קאמר עד חצות דקתני "ולא זו בלבד אמרו"? הכי קאמר להו רבן גמליאל לבניה, אפילו לרבנן דקאמרי "עד חצות", מצותה עד שיעלה עמוד השחר, והאי דקא אמרי "עד חצות" כדי להרחיק אדם מן העבירה.

ולכאורה הגמ' סתומה וחתומה, דהתירוץ פשוט כביעתא בכותחא, שהרי כל המעיין במשנה מבין שכל המשא ומתן בין בני רבן גמליאל לרבן גמליאל, היה בירור דעת חכמים בני פלוגתתו של ר"ג, וא"כ מה הקשה המקשן "ורבן גמליאל מי קאמר עד חצות דקתני", הא פשיטא דכל דברי ר"ג נסובים לפרש "למה אמרו חכמים עד חצות" ולא אליבא דנפשיה קאמר לה.

והתשובה לסוגיא סתומה זו, היא שהרגיל בלשונות התנאים והמשניות, יראה שבכל מקום שתנא כל שהוא, מזכיר מימרא כל שהיא, שאמרו אותה "חכמים", לעולם אין כוונת התנא הזה לחכמים בני דורו ובני פלוגתתו, אלא תמיד הכוונה לחכמים קדומים בכמה דורות. וגם בכל המקומות הללו דברי אותם החכמים הקדמונים מוסכמים על התנאים שמזכירים דבריהם, ולא נחלקו התנאים המאוחרים, אלא בהבנת ופירוש דברי אותם החכמים הקדומים, ובהערה כאן הבאתי כמה דוגמאות מהמשנה ותוספתא³.

ולפי האמור שכאשר תנא מזכיר דברי חכמים, כוונתו בזה לדברי חכמים

ב. ידידי הרב אליהו סולוביצ'יק העירני שבכמה סוגיות נדמה שהקושיה היא רק דרך להציג את המסקנא, כמו סיפור בדרך שאלה ותשובה, עכ"ד ואכן ידוע שבהגדה של פסח מביאים הרבה דברים בדרך שאלה ותשובה, ויתכן בהחלט שביאור זה יועיל בכמה סוגיות ספציפיות, אבל אין ספק שאין רגילות התלמוד להשתמש הרבה בדרך זו, ועל הרוב הקושיה בסוגיות התלמוד הינם קושיה אמיתיות, ולא רק שאלה מדומה לצורך הרצאה התירוץ, ולכן מומלץ להשתמש בדרך זו, רק אם אין דרך אחרת מרווחת יותר (ולעת עתה אנוכי הקטן לא הוצרכתי להשתמש בדרך זו כלל).

ג. משנה תרומות פרק יא משנה ב: "אמר רבי יהושעלא מנו חכמים שבעה משקים כמוני פטמיםאלא אמרו

לקדומים לדורו. ממילא צריכים היינו לפרש את המשנה שלנו גם כך, שמה שאמר רבן גמליאל "למה אמרו חכמים עד חצות", אין כוונתו לחכמים בני דורו שנזכרו ברישא, אלא כוונת רבן גמליאל בזה לחכמים הקדומים, ובא לבאר שגם החכמים הקדומים שגזרו לא לקרוא קר"ש אלא עד חצות, לא באו לומר שאם עבר חצות שלא יקרא כלל ויתבטל מן המצוה, אלא כוונתם שלתחילה יקרא עד חצות, אבל בדיעבד אם עבר חצות יקרא מתי שנזכר, כי זמנו מדאורייתא עד עלות השחר.

ומעתה שפיר הקשה המקשן, איך קאמר ר"ג "למה אמרו חכמים עד חצות", הרי ברישא דמתני' נזכר הדין עד מתי קורין קר"ש הלכה למעשה, ואמרו שחכמים בני דורו של ר"ג אומרים עד חצות אבל ר"ג אומר עד עלות השחר, ומשמע שהמחלוקת היא על הזמן לכתחילה, שלחכמים הזמן

קדומים לדורו. ממילא צריכים היינו לפרש את המשנה שלנו גם כך, שמה שאמר רבן גמליאל "למה אמרו חכמים עד חצות", אין כוונתו לחכמים בני דורו שנזכרו ברישא, אלא כוונת רבן גמליאל בזה לחכמים הקדומים, ובא לבאר שגם החכמים הקדומים שגזרו לא לקרוא קר"ש אלא עד חצות, לא באו לומר שאם עבר חצות שלא יקרא כלל ויתבטל מן המצוה, אלא כוונתם שלתחילה יקרא עד חצות, אבל בדיעבד אם עבר חצות יקרא מתי שנזכר, כי זמנו מדאורייתא עד עלות השחר.

ומעתה שפיר הקשה המקשן, איך קאמר ר"ג "למה אמרו חכמים עד חצות", הרי ברישא דמתני' נזכר הדין עד מתי קורין קר"ש הלכה למעשה, ואמרו שחכמים בני דורו של ר"ג אומרים עד חצות אבל ר"ג אומר עד עלות השחר, ומשמע שהמחלוקת היא על הזמן לכתחילה, שלחכמים הזמן

שבעה משקין טמאים ושאר כל המשקין טהורין". הרי שרבי יהושע מדבר על כלל קדום שמסרו החכמים "שבעה משקין טמאים" ואומר שבדאי לא מנו רק את שבעת המשקים העיקריים כדרך מוני פטמים שמונים הסממנים העיקריים בלבד, אלא כוונתם כפשוטה שרק שבעת המשקין הללו בדוקא טמאים. **משנה** יבמות פרק טו משנה ב: "בית הלל אומרים לא שמענו אלא בבאה מן הקציר ובאותה מדינה וכמעשה שהיה אמרו להן בית שמאי אחת הבאה מן הקציר ואחת הבאה מן הזיתים ואחת הבאה מן הבציר ואחת הבאה ממדינה למדינה לא דברו חכמים בקציר אלא בהוה חזרו בית הלל להורות כבית שמאי". הרי שהיה מעשה קדום שאשה שבאה מן הקציר ואמרה מת בעלי והתירוה חכמים הקדמונים, ונחלקו ב"ש וב"ה בהבנת דברי אותם חכמים האם דוקא בקציר התירוה או שה"ה להתיר בכל מקום.

תוספתא ברכות ליברמן פרק ד הלכה ה: "ר' יוסי אומר כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכה לא יצא". הרי שיש חכמים קדומים שטבעו נוסח ברכות, ורבי יוסי מלמדנו שהמשנה מנוסחם לא יצא.

ד. ובספרי רינת אהרן ברכות דף ב ע"א ד"ה וחכמים אומרים הקשיתי מסוגיין לשיטת רבינו יונה ואחרים שסבורים שר"ג גם מודה שלתחילה עד חצות, שהרי כאן מפורש שר"ג לא מודה לזה, ותירצתי שבספריהם לא היה כלל קטע גמרא זה וכמו שהוא בכמה כתבי יד ע"ש, וע"ש עוד שהקשיתי על דברי רבינו יונה שכתב דלפי חכמים אפשר לקרוא רק עד חצות, ואם עבר קנסהו חכמים שלא לקרוא יותר, ודלא כר"ג. עכת"ד. ולכאורה דבריו הם בניגוד לתלמוד ערוך לקמן ט ע"א שפירשה דשאלו בניו של ר"ג את ר"ג אי רבנן פליגי עלך או לא, וקאמר להו דלא פליגי. ותירצתי דס"ל לרבינו יונה, דחכמים דמתני', לאו היינו חכמים בני דורו של ר"ג שדברו עליהם בניו של ר"ג, דחכמים ההמה באמת סוברים כר"ג, שכל ענין חצות הוא רק לכתחילה וכדאמרינן בתלמודא, אבל חכמים דמתני' פליגי לגמרי על ר"ג, גם במצב של דיעבד, וסבירא להו דרבנן ביטלו לגמרי הקריאה אחר חצות, והוא מעין משנ"ת כאן בדעת ההו"א של הקטע הגמ' כאן, וכאמור קטע גמרא זה לא היה בנוסח שלפני רבינו יונה.

בני דורו (וזה מעין הכלל בפסוקי התורה דבר הלמד מעניינו).

דוגמא ב, מעירובין דף יב ע"ב

אמר רב נחמן: נקטינן, איזהו מבוי שניתר בלחי וקורה - כל שארכו יתר על רחבו, ובתים וחצרות פתוחים לתוכו. ואיזו היא חצר שאינה ניתרת בלחי וקורה אלא בפס ארבעה - כל שמרובעת. מרובעת - אין, עגולה - לא? - הכי קאמר: אי ארכה יתר על רחבה - הוה ליה מבוי, ומבוי בלחי וקורה סגיא. ואי לא - הוה לה חצר.

הקושיה "מרובעת אין עגולה לא" אינה מובנת כלל, הרי פשוט שלשון 'מרובע' לא בא בדוקא לאפוקי עגול, אלא בעיקר בא לאפוקי מלבן, שהרי ברישא של נחמן אמר "כל שארכו יתר על רחבו" זה ניתר בלחי וקורה, וכניגוד לזה אמר שאם זה "מרובע" זה לא ניתר. וזו בעצם התשובה של הגמ', אבל צריך להבין מאי קס"ד.

וכדי להבין את הסוגיא, נקדים שהמילה "מרובע" בלשון חז"ל, הינו כל דבר

שיש לו ארבע צלעות, דהיינו חמשת הצורות, המכונות בשפה העברית המודרנית: מרובע, מלבן, מעויין, מקבילית, וטרפז¹. ולא כמו שמקובל היום לקרוא למרובע רק לצורה של ארבע צלעות שוות זווית (וגם היום כאשר רוצים להבדיל בין שני הצורות, מקובל לקרוא "מרובע" לכל צורה שיש לה ארבע צלעות, ואילו "ריבוע" נקראת רק צורה בה כל הצלעות שוות וכל הזוויות ישרות).

ולאור הקדמה זו, מובן מאד מדוע חשב המקשן כאן שמרובעת רב נחמן, היינו לאפוקי עגולה, כי כאמור גם צורת מלבן כלולה בדרך כלל, בלשון "מרובע של חז"ל. אלא שמ"מ לגודל הקושיה שלא יתכן להפקיע צורת עיגול, לכן התרצן מחדש שאמנם תמיד מלבן נכלל בלשון מרובע, אבל בהקשר זה שהתחיל רב נחמן אם "ארכו יתר על רחבו" וממשיך רב נחמן שלא "מרובעת", כאן באמת הכונה לאפוקי "מלבן".

והיינו שעיקר לשון מרובע הוא על ארבע זוויות שוות², ושאר צורות המלבן והמעויין וכו', לא נקראים מרובע אלא בהכללה והרחבה של המושג מרובע. וכלשון

ה. כן מבואר ממאי דאמרינן בזבחים סב ע"ב: "ואי כתב רחמנא רבוע הוה אמינא דאריך וקטין [להכין] כתב רחמנא סביב" ומבואר דבלשון מקרא "רבוע" כולל גם "מלבן". וכן מוכח להדיא מכמה ראשונים [הרי"ד - והביאו הרי"ז והעיטור והמרדכי בהלכות תפילין דף יא ע"ג בשם הלכות גדולות ורי"ף שאינם לפנינו]. הסוברים שתפילין בצורת מלבן כשרות, אף שיש הלכה למשה מסיני שהם צריכים להיות מרובעות, כי לדעתם מרובעות לא אתי אלא לאפוקי עגולות (וגם הראשונים שפוסלים צורת מלבן בתפילין, אינו מחמת לשון מרובע, אלא מחמת לשון "מרובעות באלכסונן" שהוסיף רב פפא וכמו שהארכתי בספרי 'חשבונות העיגול והריבוע', טרם נדפס, סימן ו' 'בביאור דברי ר"פ 'תפילין מרובעות וכו' ובאלכסונן' ע"ש). והארכתי עוד בביסוס יסוד זה בספרי הנ"ל שם ע"ש.

ו. ויתכן שגם המקשן מודה שבהקשר זה מרובע בא גם להפקיע מלבן, אבל מ"מ סבר המקשן שודאי מרובע בא להפקיע גם עיגול, שהרי כאמור עיקר הוראת לשון מרובע הוא להפקיע עיגול ולא להפקיע מלבן, ולכן גם את"ל שכאן מההקשר מוכח שמרובע מפקיע גם מלבן, מ"מ ודאי לא זו הלשון מפשוטו שמפקיע גם עגול. והתרצן מחדש שכאן בא לשון מרובערק להפקיע מלבן ולא עגול, ולזה באמת כמעט אין חבר בלשון חז"ל

ז. וכן הוא בעוד קצת מקומות שכותבים לשון מרובע לאפוקי מלבן, וזה מחמת שמוכן כן מתוך הענין, כגון "כמה מרובע יתר על העיגול רביע" שמוכן שמדובר רק על ארבע זוויות שוות ולא על מלבן.

מספיק בשביל שתוכל להחזיק אריח. ואם כן מה המקשה המקשן איך מספיק קורה טפח ולא צריך קורה טפח וחצי.

אלא ששאלתנו נובעת, מאי חשיבה מציאותית וריאלית, כי מי שינסה להעמיד אבן שארכה ג' טפחים ורחבה טפח וחצי, על גבי קורה המוטלת באויר שרחבה טפח, יגלה מהר מאד שהאריח הלז יפול על ראשו, אם ברוח מצויה, אם מחמת שהקשר אינו ישר לגמרי לכל אורכו ובאמצע הוא מתעקם מעט וכו', והרי במשנה מפורש שהקורה צריכה להיות בריאה כדי לקבל אריח בפועל, ולא רק באופן תיאורטי מופשט (ורק בהמשך המשנה מובאים דעות תנאים המקילים בזה).

וזוהי קושיית המקשן, איך יעמוד באופן יציב אריח כזה, על קורה שרחבה רק טפח אחד, ולא טפח ומחצה כרוחב האריח.

ובמילים אחרות אין כוונת המקשן לשאול שאלה הלכתית יבשה, למה הסתפקה המשנה בקורה שהיא פחות מטפח ומחצה הרי אריח הוא טפח וחצי. וברור שגם המקשן הבין שכוונת המשנה שטפח מספיק בשביל להחזיק טפח ומחצה, אלא שהמקשן שואל שלמעשה זה לא מספיק, ולכן שואל המקשן על הדין של המשנה איך מספיק קורה טפח, הרי קורה טפח אינה בגדר "בריאה כדי לקבל אריח".

ועל קושיה זו מתרץ התרצן, שאין כוונת המשנה לומר שהוא יניח את האריח הלז על גבי הקורה בלי הדבקה כלל, שבדאי בלא הדבקה, האריח לא יחזיק על רוחב קטן של טפח, אלא שכוונת המשנה שיש אפשרות תיאורטית להניח אריח עם

האבן עזרא בפרשת תרומה פרק כ"ז פסוק ל"א: "כל צורה שהיא אורכה כרחבה נקראת ריבוע וזה המרובע באמת כי על חמש צורות הן המרובעות וכו' וטעם רבוע בעבור היות האורך כהרוחב" ומבואר להדיא בדבריו, שכל שארכו כרחבו הוא נקרא "מרובע באמת" "כי על חמש צורות הם המרובעות", אולם רק על הצורות מרובע ומעוין שהם ארבע צלעות שוות, עליהם יכון שם "מרובע באמת", שהוא מורה על צורה בעלת ארבע צלעות בסתמא, וסתמו כפירושו שארבע הצלעות שוות, משא"כ מלבן ומקבילית וכו' שאינם ארבע צלעות שוות הם מרובע אבל לא מרובע באמת ודוק (והארכתי עוד בביאור דברי הראב"ע בספרי 'חשבונות העיגול והריבוע' הנ"ל).

דוגמא ג: מעירובין דף יד ע"א

משנה. הקורה שאמרו - רחבה כדי לקבל אריח. ואריח חצי לבנה של שלשה טפחים [=האריח רחבו טפח וחצי, וארכו שלשה טפחים]. דייה לקורה שתהא רחבה טפח כדי לקבל אריח לרחבו. רחבה כדי לקבל אריח, ובריאה כדי לקבל אריח.

ובגמ' הקשו ותירצו:

טפח? טפח ומחצה בעי' - כיון דרחב לקבל טפח, אידך חצי טפח מלבין ליה בטינא, משהו מהאי גיסא ומשהו מהאי גיסא, וקיימא.

והקושיה הלזו תמונה מאד, הרי מפורש באר היטב במשנה, שאף על פי שצריך שהקורה תהיה ברוחב שיש בו שיעור לקבל אריח לרחבו, ואריח הוא טפח וחצי ברחבו, מ"מ המשנה עצמה מוסיפה ואומרת שאע"פ כן קורה שהיא רחבה טפח, זה

פלוגתתו של ר"ג, ולאמיתו של דבר זו הבנה מחודשת, שנתחדשה רק בתירוצי הגמ' מחמת הכרח גדול, ואין זה "המושכל הראשון" למי שבקי בלשונות התנאים.

בדוגמא השניה הראנו, שהמקשן חשב שמרובע אינו מפקיע מלבן אלא מרובע כולל מלבן ומפקיע רק עגול, וזאת מפני שבלשון התורה וחז"ל, לשון מרובע כולל כל צורה בעלת ארבעה זוויות, ולכן גם מלבן אפשר בהחלט לקרותו מרובע, ורק לעיתים נדירות לשון מרובע בא לבטא מרובע ממש ולהפקיע מצורת מלבן, וזה התחדש כאן רק בתירוצי מחמת הכרח הקושיה.

ובדוגמא השלישית הראנו, שקושיית המקשן אינה קושיה למדנית גרידא, איך הכשיר התנא בקורה טפח ולא הצריך טפח וחצי כמו שיעור האריח, שזה באמת אינה קושיה וכמפורש במשנה שיש כאן קולא שאף שאריח הוא טפח וחצי מ"מ מספיק למעשה קורה של טפח, אלא היא קושיה ריאלית איך אריח בגודל טפח וחצי יחזיק מעמד על קורה טפח, וממילא אין זה "בריאה כדי לקבל אריח" ואיך זה כשר, והתרצן חידש חידוש גדול שכוונת המשנה שמניחים את האריח הזה לא בהנחה בעלמא, אלא בהדבקות טיט, וכאשר ישימו טיט בשני הבליטות זה אכן יחזיק מעמד.

תוספת טיט על הבליטות שמכאן ומכאן, וכך זה יחזיק מעמד¹.

סיכום המאמר

קושיה והוה אמינא שבתלמוד מבוססים תמיד על ההנחה הפשוטה וההגיונית ביותר, ורק מחמת שנוצרת קושיה, בא התירוצי ומחדש מהלך המנוגד להנחה הפשוטה. כך שהלומד אמור להזדהות יותר עם הקושיה, מאשר עם התירוצי, ואם המצב הוא הפוך שהתירוצי יותר מובן מהקושיה, אות הוא שיש כאן אי הבנה בסיסי בהבנת עומק הסוגיא.

במאמר זה הובאו כדוגמא, שלשה סוגיות, שבהם רוב ככל הלומדים בדורינו מזדהים היטב עם תירוצי הגמ', ואדרבה הקושיה אינה מתיישבת כל כך על ליבם. והראנו שאי ההבנה שלנו בסוגיות הללו, נובע מחוסר הכרות עם לשון התנאים, וכן מחוסר הבנת המציאות.

בדוגמא הראשונה הראנו, שכשרבן גמליאל אמר "אמרו חכמים", ההבנה הפשוטה של דבריו, היא אמרו החכמים הקדמונים, כמו בכל שאר המשניות, ולא כמו שסובר הלומד המצוי בדורינו ש"אמרו חכמים" ההבנה הפשוטה שזה חכמים בני



ח. וחשוב להדגיש שבדאי בפועל לא צריך להוסיף טיט, שהרי גם לא צריך לשים אריח בפועל על הקורה, וכל דין קורה דמתני' סגי רק בבריאה כדי לקבל אריח, אלא שהגמ' מחדשת שקורה טפח נחשב בריאה כדי לקבל אריח, שכיון שצורת הנחת אריח הוא יחד עם טיט, והטיט מתווסף לקורה מכאן ומכאן, ממילא כל קורה טפח נחשבת כקורה טפח וחצי, והיא בריאה כדי לקבל אריח. ובספרי רינת אהרן שם, שטרם נדפס הארכתי בפרט זה וכן הארכתי בביאור דברי הריטב"א בסוגיין שיש שטעו בהבנת דבריו.

הרב גרשון גולד

ברכת פירות וירקות מרוסקים [ח"ג]

למעלותא אישתנה דמעיקרא קטניות והכא פת. ואומר מורי הרב נר"ו דהכא מפני מעלתו ירד דכיון שנשתנה ויצא מתורת פרי אין אנו יכולין לומר עליו בפה"א, וברכת הפת אין אנו יכולים לומר ג"כ אלא בחמשת המינים על כן אנו מברכין עליו הברכה שכוללת הכל. עיי"ש עוד. והבי"ד המג"א סי' ר"ח סקי"ב.

נראה שיש לדמות את המאכלים הנ"ל לפת קטנית

הרי מבואר שע"י שהתהפך לפת פקע ממנו השם פרי. וא"כ י"ל דה"ה בנידו"ד, דכיון שאי"ז רק רסק פרי וירק, אלא נעשה מזה מאכל אחר ושם אחר, פקע מהם השם פרי ול"ש לברך עליו בורא פרי אלא שהכל. ויעויין בבית מאיר (סי' ר"ב) שהביא מכת"י הגאון הר"ר אלחנן שכתב בגליון השו"ע שלו וז"ל, והנה קינטיר טורטין שהם משקדים המרים וצוקר ובצים ואין בהם קמח ואף אם נותנים לתוכם מעט אינן אלא לדבק נ"ל שיברך שהכל אע"ג דשקדים הן רוב מ"מ כיון דנתרסקו ואין צורתן עומדת מברך שהכל וכמ"ש הרמ"א בס"ז "ואפילו להחולקים עליו מודים בזה שנשתנה לגמרי וכמ"ש במג"א סי' ר"ח סקי"ב". ע"כ.

וע"ע בוזאת הברכה (בהערות ומקורות ללוח הברכות הערה פ"ז-ב'), שהביא מש"כ הגר"ש קלוגר בקונטרס ההוראה (נדפס בסוף ספרו שבעה עינים) ביחס לעוגיות שקדים, וז"ל, לכו"ע יברך שהכל דע"כ לא פליגי הרמב"ם אם לא נשתנה למין אחר לגמרי

א. הנה בדבר פירות וירקות מרוסקים עד שלא ניכר צורתם, יעויין בסי' ר"ב ס"ז שנחלקו בזה השו"ע והרמ"א, דדעת השו"ע דיש לברך ע"ז את ברכתן הראויה בפה"ע או בפה"א, ודעת הרמ"א דאף דעיקר ההלכה נקטינן כפסק השו"ע שיש לברך את ברכתן הראויה אך לכתחילה יש לחוש לשיטות שברכתן שהכל ויש לברך שהכל עיי"ש.

דין ברכת מאכלי סויה וכדו'

אך יש לדון באופן שאי"ז רק פרי או ירק מרוסק, אלא שנהפך למהות אחרת עד שיש לזה שם אחר, וכמו שמצוי בנקנקיות סויה ושניצל סויה ודומיהם, וכן בעוגיות קוקוס או שקדים שמצויים בפסח וכן ע"ז הדרך. דיש לדון האם דינם כדין פירות וירקות מרוסקים וכנ"ל או לא.

דלכאורה גם בזה שייכים דברי השו"ע והרמ"א הנ"ל, דעיקר ההלכה דברכתם היא בפה"ע או בפה"א ורק לכתחילה מברכים שהכל. ולפי"ז באופן שבירך כבר בפה"א על מאכל אחר, שוב אין לו לברך על הסויה והמאכלים הנ"ל דהא לפי עיקר ההלכה כבר יצא בבפה"ע וברכת שהכל היא ברכה לבטלה.

דין פת קטנית

והנה יעויין ברבינו יונה על דף לז. שכתב שעל פת העשויה מקטניות מברכים שהכל. והקשה וז"ל, וא"ת ולמה לא יברך על הפת של קטנית בפה"א כמו שמרך על הקטניות, ואם תאמר מפני שנשתנה,

הרי נתבאר באר היטב, שעל מאכלים מסויה ועוגיות קוקוס וכיוצא בזה כשהפרי נהפך למהות אחרת ולשם אחר ואינו רק רסק פרי, כו"ע מודו שברכתן שהכל מעיקר הדין ולא רק מצד הלכתחילה.

האם יוצא בכפה"א בדיעבד

אלא שיש עדיין לדון, שאף שברכתם לכתחילה היא שהכל, אך יתכן שבדיעבד יוצא גם בכפה"א וכההיא דהמג"א בר"ס ר"ו שכל היכא שאינו משקר בברכתו יוצא בדיעבד עיי"ש.

ולבאורה מלשון רבינו יונה שהובא לעיל משמע דאינו יוצא גם בדיעבד, שהרי כתב לגבי פת קטנית שכיון שנהפך לפת "יצא מתורת פרי", ומשמע שאינו פרי כלל ול"ש לברך עליו בורא פרי דודאי בכה"ג משקר בברכתו.

וכן מפורש בריטב"א בהלכותיו (פ"ב הט"ז) וז"ל, בירך על הפת בורא מיני מזונות יצא, אבל אם בירך פה"א לא יצא שכיון שנעשה פת אינו נקרא פרי כלל אלא לחם או מזון, וכן דעת מורי ז"ל. עכ"ל.

וכמ"ש הריטב"א כ"כ גם מורו, והוא הרא"ה בדף מ:, וז"ל, שמעינן דיצא הוא במברך על היין ברכה אחרת וכו' ומינה דה"ה נמי במברך עליו בפה"א וכו', אבל לענין פת מסתברא דלא, דלחם כתיב בתורה, וכן כל דבר שברכתו במ"מ מסתברא דלא נפיק בברכה דאית ביה לישנא דפירי. עכ"ל.

אבל הכ"מ (פ"ד מברכות ה"ו) כתב וז"ל, ואפשר דאפילו בירך בפה"א יצא דהא פה"א הוא. ע"כ. וכן הביא החיד"א בשו"ר ברכה בסי' קס"ז ס"י ובסי' ר"ז מהרמ"ע מפאנו באלפסי זוטא פ' כיצד מברכים שבפ"א פוטר פת בדיעבד, אכן הביא שם

ואין בו חסרון רק במה שנתרסק וכו' אבל אם נעשה כעין פת וכדו' שנשתנה לבריה אחרת, וקנה שם אחר, בזה ודאי אזלינן בתר השתא, ועי' מ"א ר"ח לגבי פת דוחן. ע"כ.

וע"ע בביאור"ל (סי' ר"ב סט"ו ד"ה ועל הסוקא"ר) שכתב לגבי ברכת הסוכר וז"ל, וס"ל להרמב"ם דלא תקנו ע"ז ברכת הפרי שממנה יצא כיון שאין ניכר כלל לעין אדם שמפרי או מירק פלוני יצא דבר זה שהרי הוא עכשיו כחתיכת מלח. ע"כ.

וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' מ"ו אות ב') שכתב וז"ל, ואשר שאל, דאיזה ברכה מברכים על נקניק שעושים מסויה, וכבודו מדמה לפת קטניות שכ' בשו"ע סי' ר"ח ס"ח. הדבר פשוט בעיני שמברכים רק שהכל וק"ו מפת קטניות שכולו קטניות וכאן יש עוד תערובת מינים, ונעשית כעין תבשיל וכולו טחון היטב. עכ"ל.

וע"ע בחוט שני (הל' ברכות עמ' קפ"ח) שכתב וז"ל, קוגל העשוי מתפוז"א, וכן לאטקעס העשוי מתפוז"א, המטוגנים או האפויים, כיון שמקבל באופן כללי צורה של דבר אחר שנראה כעין מאפה, ונראה בו צורה מחודשת, ברכתו שהכל, אך אם ניכרים בהם חתיכות תפוז"א, מברך כברכתו הראויה. עכ"ל.

וע"ע בוזאת הברכה (פי"ב) שכתב וז"ל, אפשר היה לומר שסויה נחשב עומד לאכילה באופן של ריסוק, ואע"פ שנתרסק במברך בפה"א, כיון שמייצרים כמויות גדולות של סויה מעובדת. אך נראה שברכתה שהכל. כיון שהסויה נטחנה ונשתנתה צורתה למאכל אחר, ודומה בתוארה לבשר ולא לירק, לכן לפי סברת הביאור"ל ורבינו יונה דלעיל מברך שהכל. וכן הורו לי הגר"מ שטרנבוך והגרש"ז אורבך. ע"כ.

ויכול לכתחילה לברך שוב שהכל על המאכלים הנ"ל. דלא דמי לשאר רסק פרי שאמרינן שיצא בדיעבד, דברסק פרי יצא בדיעבד כי יש צד שזוהי ברכתם האמיתית, אך כאן לכו"ע אין זה ברכתם הראויה, ומה שיוצא בדיעבד היינו מפני שלא משקר בברכתו, ולא שיש צד שזוהי ברכתו, וא"כ בבירך על מאכל אחר ודאי שלא פטר את המאכלים הנ"ל.

תמיהה על כמה מחברים

ומעתה יש לתמוה על מה שכתבו כמה מחברים שבדיעבד סויה נפטרת ע"י שבירך בפה"א על מאכל אחר וכדלהלן.

יעויין בוזאת הברכה (שם) שכתב וז"ל, ועוד יש להעיר מאחר שברכת בפה"א פוטרת בדיעבד את הסויה (אחד מגדולי הדור), יש להקדים ולברך על הסויה לפני שמברך על על מאכל אחר שברכתו בפה"א. עכ"ל.

[ומדבריו נראה שהגריש"א לא הורה שהסויה נפטרת כשבירך בפה"א על מאכל אחר, אלא הוראתו היתה כשבירך על הסויה עצמה בפה"א שיצא בדיעבד, ומזה למד המחבר הנ"ל דה"ה כשבירך על מאכל אחר וכן הבינו בבר אלמוגים סי' צ"ט ובאשרי האיש סוף פל"ה בדברי הוזאת הברכה, ולנתבאר א"א ללמוד כן מדברי הגריש"א].

וכן מבואר בספרו ליבון הברכה בכמה דוכתי, יעויין בעמ' 62 2461 2471 ו2821, ולנתבאר זה אינו. ובאמת יש לתמוה שהרי הוא עצמו בוזאת הברכה כתב שיש לדון את קציצת הסויה שנשתנית למאכל אחר וכפת קטנית, ואיך כ' שם תכ"ד שאם בירך על מאכל אחר בפה"א יצא בדיעבד גם על הסויה. וצ"ע.

שבספר הפרדס לר' אשר ב"ר חיים הביא את דברי הריטב"א הנ"ל שלא יצא ושכ"ד הרא"ה. ודברי החיד"א הובאו בשערי תשובה סי' קס"ז סי' עיי"ש.

וב"ב בנשמ"א (כלל נ"ח סק"ב) שבפה"א פוטר פת בדיעבד, וכ' ע"ד הכ"מ הנ"ל וז"ל, והנה מש"כ דאפשר בפה"א על פת לא ידעתי למה כ' אפשר, דלענ"ד אין כאן ס' כלל דכיון שאינו שקר דודאי חיטים הם פה"א וכדכתיב בקרא בהדיא בפ' כי תבא "מראשית פרי האדמה" ודרשין שהם חיטים ושעורים. עיי"ש עוד. (מש"כ הנשמ"א דיצא שהרי חטים ושעורים הם בפה"א, לכאן אי"ז ראייה, דהא מה שהרא"ה והריטב"א כתבו שלא יצא זה משום שפת יצאה משם פרי, ואה"נ דחיטים ושעורים יש להם שם פרי אך לא לפת. שו"ר שכ"כ לדחות את ראייתו בשד"ח ריש מע' ברכות).

וע"ע בשד"ח ריש מע' ברכות, שהביא את כל הנ"ל בתוספת מרובה של דעות לכאן ולכאן, כך שנידו"ד אם יצא בדיעבד הוא פלוגתא דרבוותא.

ועייין בהליכות שלמה (פסח פ"י ס"ט) שדעת הגרשז"א שאם בירך על עוגיות קוקוס בפה"א יצא בדיעבד. ונראה משום דיש בזה פלוגתא וכן"ל וסב"ל. וכן יעויין בוזאת הברכה (פי"ב) שדעת הגריש"א שבפה"א פוטרת בדיעבד את הסויה, ולנתבאר שסויה לכו"ע ברכתה שהכל וכפת קטנית, יתבאר טעמו משום דגם בפת קטנית הוי פלוגתא דרבוותא וסב"ל וכן"ל.

בירך על מאכל אחר בפה"א או בפה"ע

ועתה נחזור לנידו"ד, האם כשבירך בפה"א או בפה"ע על מאכל אחר נפטר בדיעבד על הסויה או על העוגיות קוקוס וכדו' או לא. דלנתבאר יוצא שאינו יוצא

ששיקר בברכתו, אך לענין הברכה לכתחילה, גם בשאר מאכלים אמרינן דאין לברך בורא פרי בפנים חדשות. אכן אין מוכן הסברא לחלק בזה. וצ"ע.

מהרמב"ם נראה דלא כנ"ל

אמנם מדברי הרמב"ם לגבי ברכת הסוכר נראה דה"ה בשאר מאכלים יש לברך שהכל בפנים חדשות, וכמ"ש הביאור"ל שהובא לעיל שכ' בד' הרמב"ם שעל סוכר מברכים שהכל משום שאין ניכר שיצא מהפרי והרי הוא כחתיכת מלח. ולפי"ז נחא דברי הפוסקים הנ"ל שגם בשאר מאכלים יש לברך שהכל על פנים חדשות לכו"ע.

מסקנת הדברים

נתבאר דמה שכתבו בכמה מחברים לברך על מאכל שלם ולפטור את המאכלים הנ"ל אינו נכון, שכיון שברכתם הוא לכו"ע שהכל, לא נפטר אלא כשבירך עליהם בהדיא (דאז יצא בדיעבד וכתבאר לעיל), ולא כשבירך על מאכל אחר. ומה שהם הבינו שמחלוקת הפוסקים לגבי רסק פרי שייכת גם במאכלי סויה וכדו', אף שנכתב להראות לזה פנים מדברי הרא"ה והריטב"א, מ"מ בפוסקים מבואר לא כך וכנראה ע"פ הרמב"ם וכתבאר כל זה לעיל.

ב. משקין הנסחטים מהפירות

הנה מבואר בגמ' ברכות לח. דעל דבש תמרים מברכים שהכל דזיעה בעלמא הוא. ומזה ילפינן לכל משקין היוצאים מן הפירות שאינם נחשבים אלא כזיעה בעלמא וברכתן שהכל.

אכן נחלקו הראשונים מה הדין כשסחט את גוף הפרי עד שיצאו משקין, האם גם בזה אמרינן דהוי זיעה בעלמא כמו משקין שיצאו מאליהן או לא. דדעת הראב"ד (מובא

וע"ע בבר אלמוגים סי' צ"ט, שהביא שהרב אריה לייב בן יעקב שמע מהגר"נ קרליץ זצ"ל שכשאוכל תפוז"א וקציצה העשויה מקמח סויה, יברך על התפוז"א ויפטור בזה את הקציצת סויה עיי"ש. וצ"ע שהרי לנתבאר קציצת סויה לכו"ע ברכתה שהכל ולא בפה"א. ובפרט יל"ע שהרי כבר הובא שבחוט שני כ' לגבי קוגל תפוז"א ולאטקעס שברכתם שהכל לכו"ע משום שנעשו מאכל אחר, וא"כ קציצת סויה נמי דמ"ש. וצ"ע.

דעת הרא"ה והריטב"א בדימוי המאכלים הנ"ל לפת קטנית

אמנם באמת יש מקום ליישב, שבאמת המאכלים הנ"ל, היינו עוגיות קוקוס ומאכלי סויה וכדו', אינם דומים לפת קטנית. דהנה הובא לעיל לשון הרא"ה שכ' שכשבירך על פת בפה"א לא יצא משום "דלחם כתיב בתורה וכן כל דבר שברכתו במ"מ מסתברא דלא נפיק בברכה דאית ביה לישנא דפירי". עכ"ל. ומשמע בהדיא דדוקא פת יש לה חשיבות שיצאה מכלל פרי, שהרי הוצרך להא "דלחם כתיב בתורה" וכן הוסיף דמסתברא דה"ה למיני מזונות, משמע דשאר מאכלים לא.

וכן משמע מלשון הריטב"א בהלכותיו שהובא לעיל, שכ' וז"ל, שכיון שנעשה פת אינו נקרא פרי כלל אלא לחם או מזון. עכ"ל. הרי שלא כתב אלא כלפי לחם או מזון.

וא"כ בנידו"ד היה נראה, דאף כשנעשו מאכל אחר ופנים חדשות, עדיין שם פרי אליהם. אכן צ"ע שבפוסקים שהובאו לעיל מבואר דאין חילוק. ואולי צ"ל שאע"פ שרק בלחם או מזונות יצא משם פרי לענין שלא יצא אפילו בדיעבד בבואר פרי ונחשב

אכן נראה שבשעה"צ מוכח שלא יצא אף בדיעבד, דיעויין בשעה"צ סי' ר"ב סקנ"ד שכ' וז"ל, ואותן פירות שרוב אכילתן הוא ע"י סחיטה דעת הרשב"א דמברכין על מימי סחיטתן כמותן אבל לדעת הרא"ש בכל גווני מברך שהכל וכן סתם המחבר לקמן בסי' ר"ה ס"ג עיי"ש בפמ"ג והגר"א ואפשר דרק מטעם ספיקא סתם הכי דבברכת שהכל ודאי יוצא אח"כ מצאתי שכ"כ במאמר 'ונ"מ לענין דיעבד'. עכ"ל.

הרי דהמ"ב מייירי לענין מי פירות שרוב אכילתן ע"י סחיטה, וע"ז הסתפק האם בדיעבד יוצא מצד שיטת הרשב"א דבכה"ג שרוב אכילתן כך ל"ה זיעה. ואי נימא דבכל פירות הנסחטין יוצא בדיעבד מצד שיטת הראב"ד, א"כ לא היה צריך לדון רק בדרכן ליסחט אם יוצא בדיעבד מצד שי' הרשב"א הנ"ל, דגם באין דרכן יוצא מצד שי' הראב"ד.

ואמנם אפשר לדחוק דכוונת השעה"צ באופן שיצא מאליו מפירות שהדרך לסוחטם ולא שסחטם, אך פשוט לשונו ודאי משמע שמייירי על אותו אופן שדיבר קודם לכן שסוחט את הפרי. ומבואר שלא יוצא אף בדיעבד ודלא כשבט הלוי הנ"ל. ועוד, דיעויין בשעה"צ סי' ר"ה סקכ"א שכ' בהדיא דביצא ע"י סחיטה יוצא בדיעבד רק בדרכן ליסחט ומשום שיטת הרשב"א עיי"ש. ודברי השבט הלוי צ"ע.

והבי מתבאר מהשונה הלכות בסי' ר"ב ס"ד וסי' ר"ה סט"ו שרק בדרכן ליסחט יוצא בדיעבד מצד שי' הרשב"א, אבל באין דרכן לא.

ברשב"א בברכות לו.) היא שמשקין היוצאים ע"י סחיטה אינם זיעה והרשב"א פליג עליה, ונחלקו בזה גם הטור עם אחיו ה"ר יחיאל בסי' ר"ה, דדעת ה"ר יחיאל כדעת הראב"ד שבסוחט את הפרי מברך בפה"ע ודעת הטור שגם בנסחט הוי זיעה. והנה בשו"ע לא הובאה דעתם של הראב"ד וה"ר יחיאל, אבל הט"ז בסי' ר"ב סק"ה ס"ל כדעתם שכל שיוצא ע"י סחיטה מברך בפה"ע.

והנה יל"ע מה הדין בדיעבד, היינו אם בירך בטעות בפה"ע על מי פירות שנסחטו. האם י"ל דאע"פ דלהלכה קיי"ל דגם בנסחטו הוי זיעה וברכתן שהכל, אך בדיעבד אם בירך חיישינן לספק ברכה ולא יברך שוב. או דלמא שכיון שדעה זו לא הובאה בשו"ע אמרינן דאין לחוש לה אף בדיעבד.

וראיתי בספר פני השלחן (עמ' ק"י) לגבי מיץ גזר שאם בירך בפה"א לא יצא אף בדיעבד. אכן בשו"ת שבט הלוי ח"ד סי' י"ט נראה שבדיעבד יצא, שכתב לגבי מיץ תפוזים וז"ל, ואם בירך אעפ"כ בפה"ע צ"ע לדינא בהילכתא דדיעבד די"ל כיון דאיכא דעת הראב"ד, והעיקר דעת הט"ז סו"ס ר"ה כנזכר [ויש מצדדים כן גם בד' הרשב"א (א.ה.) היינו דוקא לגבי מיץ תפוזים עיי"ש מש"כ שם קודם לכן]]. ראוי לחוש לספק ברכה שלא לברך עוד פעם. עכ"ל.

ומשמע מדבריו שבדיעבד יש לחוש לשי' הראב"ד והט"ז ולא יברך שוב שהכל (ואע"פ שהשבט הלוי הוסיף בסוגריים שלגבי מיץ תפוזים יתכן שגם דעת הרשב"א שמברך בפה"ע, משמעות דבריו שגם בלא זה חייש לשי' הראב"ד והט"ז לענין דיעבד).



הרב ישראל צבי גרינברג

נידונים בהלכות יחוד

(אבהע"ז סי' כ"ב) כתב שאיסור יחוד הוא מה"ת. ולכאור' נחלקו אם לפסוק כהגמ' בקידושין דזהו רק רמז, או כהגמ' בסנהדרין וע"ז שזה דאורייתא גמור. אך יעוין בב"י (שם) שכתב בדעת הרמב"ם דסבירא ליה שכיון שבגמ' בקידושין כתוב שזה רמז, א"כ צריך לומר שמש"כ בגמרות האחרות שזה דאורייתא היינו שיש לזה רמז בתורה. ויש שכתבו לפרש בדעת הרמב"ם דגם הוא סובר שאיסור יחוד מה"ת. למעשה כתב החכמ"א שרוב הדעות שאיסור יחוד הוא דאורייתא. (חוץ מפנויה וגויה דהוה דרבנן וכנ"ל, ובחיובי לאוין נחלקו הפוסקים אם היחוד בהם דאורייתא או דרבנן).

ויעוין במנח"ח (מצוה קפ"ח) ובביאור הגר"א (סי' כ"ב) שלכו"ע אין לוקין על איסור זה, משום דאף להסוברים דאסור מדאורייתא הוה לאו הבא מכלל עשה דאינו לוקה, ודלא כהב"ש דמבואר מיניה דלהסוברים שהוא דאורייתא ה"ז לוקה. ויש שפירשו בדעת החינוך והסמ"ג שיחוד אסור מצד "לא תקרבו" שגם יחוד הוא בכלל קירבה ויש שביארו עפ"ז דעת הב"ש (עיי"ש בבשולי המנחה). הנפק"מ בכל זה הוא במקום ספק, דאי הוי דאורייתא ספיקו לחומרא, ואם הוא דרבנן ספיקו לקולא (ויש שכתבו (עי' שבה"ל ח"ה סי' ר"א ור"ה) שיש לנהוג לחומרא ביחוד דרבנן).

הנידונים: א) יחוד במעלית ב) יחוד במקום מצולם ג) יחוד עם זקן מופלג או חולה מחוסר הכרה.

נראה להרחיב תחילה בבירור ב' ענינים: א) רמת האיסור ב) גדר האיסור^א

רמת האיסור

איסור יחוד הובא בגמ' בקידושין (דף פ) ובסנהדרין (דף כא) ובעבודה זרה (דף לו), וישנו חילוק בין לשון הגמ' בקידושין לבין לשון הגמ' בסנהדרין וע"ז. דהנה המקור לאיסור יחוד מובא בכל הגמרות הנ"ל מהפסוק שנאמר בפרשת מסית "כי יסיתך אחיך בן אמך" וגו', ומקשינן וכי רק בן אם מסית ובן האב אינו מסית אלא לומר לך בן מתייחד עם אמו (מפני שאינו חשוד עליה) ושאר העריות אסור להתייחד עמהם. ע"כ. אלא שיש חילוק בין הגמרות, שבגמ' בקידושין אמרין אריו"ח משום רי"ש רמז ליחוד מן התורה מנין (ומייתנין הדרשא הנ"ל) ובגמ' בסנהדרין וע"ז כתוב בסתמא יחוד דאורייתא הוא (ורק בפנויה וגויה כתוב שם שאי"ז דאורייתא, דאיסור יחוד בפנויה נגזר ע"י דוד, ואיסור יחוד בגויה נגזר ע"י תלמידי ב"ש וב"ה).

והנה הרמב"ם כתב (פכ"ב מאיסור"ב ה"ב) שאיסור יחוד הוא מפי קבלה, והטור

א. ענינים אלו כמדוד' כבר נידונו בעבר כמה פעמים במנורה בדרום וכל פרשה שנאמרה ונשנית לא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה

גדר האיסור

האבי עזרי (סוף הל' איסור"ב) חידש שאיסור יחוד אינו רק מחשש ביאה אלא הוא **איסור עצמי**. ועפ"ז תירץ קושיא שהקשה, דהנה בגמ' בקידושין (פא.) מובא ב' מימרות, א' בעלה בעיר אין חוששין ליחוד ב' פתח פתוח לרה"ר אין חוששין ליחוד. והנה לגבי בעלה בעיר דייקן התוס' מדברי רש"י דאין חוששין ליחוד היינו להלקותו אבל איסורא איכא. ע"כ. והנה לגבי פתח פתוח לרה"ר לא כתב רש"י דהיינו להלקותו משמע דאיסורא נמי ליכא, ומה החילוק ביניהם (ויעו"ש עוד קושיות).

ותירץ האבי עזרי שיחוד מכיון שהוא איסור תורה הרי זה איסור עצמי ולא מועיל סברות שונות כגון בעלה בעיר שאימת בעלה עליה וכיו"ב, דאף שאין חשש שיבוא עליה מכל מקום באיסור תורה לא מתחשבים בזה, ולכן סובר רש"י שבבעלה בעיר מ"מ איסורא איכא משא"כ בפתח פתוח לרה"ר אין זה יחוד כלל ולכן מותר לכתחילה, אבל לגבי מכת מרדות בזה דינם שווה וגם בבעלה בעיר אין לוקה, דהמלקות אינם מדאורייתא אלא נועדו להרתיע שלא יגרם מקרה שיבוא עליה אבל בבעלה בעיר הרי בין כך אימתו עליה ולא יגרם מכשול ולכן אין לוקין.

ויעוין בגל' החזו"א על האבי עזרי שהעיר מלשון הרמב"ם "אסור להתייחד וכו' שדבר זה גורם לגלות ערוה", מוכח שהאיסור הוא לא איסור מצד עצמו על עצם היחוד אלא רק בגלל שגורם לבוא עליה. ראיתי בספר מנחת אשר שכתב שאין בזה דחיה גמורה, מפני שאף שהטעם הוא משום חשש שיבוא לגלות ערוה מ"מ יתכן שאי"ז קובע את גדר ההלכה.

הערה נוספת העיר החזו"א מהא דבעל אסור להתייחד עם אשתו נדה קודם שבא עליה ולאחר שבא עליה מותר, מוכח שאסור רק יחוד הגורם לעבירה. ודחה זאת האבי עזרי שבתוס' בסוטה (דף ז') כתבו שהטעם שבנדה שרי לאחר שכבר בא עליה הוא משום דיש היתר לאיסורו וליכא למילף מקרא כי יסיחך אחיך בן אמך אלא דומיא דבן אם שאין היתר לאיסורו, וא"כ כל איסור יחוד בעל באשתו קודם שבא עליה אינו אלא מדרבנן שחששו לעבירה, אבל אשת איש שאסורה מדאורייתא ביחוד בזה אין חילוקים ואין מחלקים בסברות כגון בין בעלה בעיר לאינו בעיר מכיון שזה איסור עצמי בכל גווני.

ובעיקר הענין טען עוד החזו"א שבתורה לא כתוב שיחוד אסור, אלא כתוב דאי"ז להיזהר מאמו דמשמע מיניה דעל שאר עריות אסור, ומזה משמע שאסור להתייחד עימם, ובאופנים שאין חשש לעבירה קבעו חכמים שבזה אינו חשוד ושרי מדאורייתא להתייחד עימם. ומה שמשמע ברש"י דבבעלה בעיר אין לוקין אבל איסורא איכא היינו שאי"ז מידה נכונה ולא דהוי איסור גמור.

הדברי יחזקאל (סי' ט"ז אות ג') ג"כ הלך בדרך מרנא החזו"א זצ"ל, וכתב שיחוד בנדה קודם שבעל אינו דרבנן אלא באמת הוי איסור תורה, ואף שיש היתר לאיסורו ולא דמי ליחוד עם אמו - מכל מקום אסור מה"ת, משום דהלימוד מבין אם הוא כמש"כ החזו"א בהערתו האחרת הנ"ל שכל מקום שיש חשש לעבירה אסור להתייחד (וכפי שביאר החזו"א שבתורה לא כתוב "אסור להתייחד" אלא כתוב דבן שרי עם אמו דמשמע מיניה דעם מי שחשוד עליו אסור להתייחד). וכתב דלפ"ז ל"ק קושיית

ראשונים, דהנה התוס' בקידושין (מה:): הביא פלוגתא ד"ר מנחם מיוני עם רבינו תם באחד שהלך למדה"י ובתו הקטנה התקדשה הכא, הר"מ מיוני אסר לקיימה שמא אביה יקדשנה לאיש אחר, ואף דשמא קידש לא חיישין שמא יקדש חיישין (כפי דקיי"ל שמא מת לא חיישין שמא ימות חיישין). ור"ת השיב על דבריו דכיון דשמא קידש לא חיישין א"כ כל שעתא ושעתא י"ל דעדיין לא קידש ושריא - ושאיני הא דשמא ימות שאסרה שעה אחת קודם מיתתו, יעו"ש.

וביאר השער"י (ש"ב פ"ח) דנחלקו מצד איסור יחוד אי שייך באופן זה, הר"מ מיוני סובר שכיון דחיישין שמא יקדש א"כ בכל רגע אסור היחוד, משום שהיחוד נאסר מצד שעלול להביא לביאה אסורה וא"כ מכיון דחיישין כל רגע שבזמן הקרוב אביה יקדשנה לכן היחוד נאסר כבר מעכשיו ולכן אסר הר"מ מיוני לקיימה. ור"ת פליג ע"ז וסובר שכיון שאיסור יחוד הוא רק בעריות (ואפי' בחי"ל נחלקו אם אסור מדאורייתא), א"כ רק אם היא בכלל עריות אסרה תורה ואם עכשיו אינה ערוה עליה ליכא איסורא, וכיון דשמא קידש לא חיישין לכן שפיר מותרת, והיינו שגדר האיסור זה לא שמא יביא ביאה אסורה אלא איסור עצמי בזמן שהיא ערוה עליו.

ונראה שבכל הנידון הזה יש נפקותא לדינא בנידונים דלהלן:

התוס' בסוטה שהקשו היאך אתי קרא דסוגה בשושנים שהוא מדברי קבלה ומתיר איסור יחוד עם נדה שהיא בכרת והרי אסור מדאורייתא להתיר עם האסורים עליו בכרת. והתירוצ' שבילפותא מאחיד בן אמך לא ילפינן אלא איסור יחוד במקום שיש חשש שיבוא לגילוי ערוה, וא"כ קרא דסוגה בשושנים על אף שהוא מדברי קבלה אבל הוא גילוי מילתא שעל זה אינו חשוד, ולכן שרי, אבל קודם שבעל באמת אסור מן התורה, (אומנם יש להדגיש שדברי התוס' בפשטותם הם כהבנת הגרא"מ שך זצ"ל וכפי שהובא לעיל שהקשה מדבריהם על החזו"א)

הדברי יחזקאל ביאר על פי שיטתו (שקודם שבעל אסור היחוד עם הנדה מדאורייתא) את שיטת הרמב"ם הנודעת שחופת נדה לא מהני, וביאר הר"ן משום דהוי חופה שאינה מסורה לביאה. וכתב הדבר"י שנראה לפרש באופ"א, שהטעם הוא משום שהחופה היא היחוד - שהוא מעשה הנישואין - ואסור להתייחד עם נדה מדאורייתא לכן חופת נדה לא קני. ולא דמי להא דיש חופה לפסולות, דהתם מיירי בחי"ל שהיחוד עמם מותר מן התורה (וזהו כשיטת קרית ספר ועוד, ודלא כהפרישה והב"ש דהייחוד בחי"ל אסור מה"ת)²

בעיקר פלוגתא האחרונים הנ"ל אם איסור יחוד הוא איסור עצמי או מחשש ביאה, אולי יש לתלות זאת בפלוגתא

ב. התבאר בדברי ה"דברי יחזקאל" דלא בעינן יחוד הראוי לביאה, ועפ"ז תירץ באופן נפלא מאד את קושיית השעה"מ על הרמב"ם, דהשעה"מ הק' דאי בעינן יחוד הראוי לביאה, קשה דבירושלמי מקשינן על הא דמתקינן לכה"ג אשה אחרת שאם תמות אשתו הראשונה מקדש השניה ביוהכ"פ. ומקשינן הרי זה כקונה קנין בשבת דאסור. ומתרצינן אין שבות במקדש. וקשה הרי צריך לעשות עימה גם חופה, דאל"ה אי"ז חשיב "ביתו", והרי חופה ביוהכ"פ זה חופה שאינה ראויה לביאה שהרי להרמב"ם כל החמשת עינויים אסורים ביוהכ"פ מדאורייתא וכיצד מהני, אך להנ"ל הרי גם הרמב"ם מודה דחופה דלא חזיא לביאה מהני, רק חופת נדה לא מהני מחמת איסור יחוד דאורייתא, ויחוד דיוהכ"פ כיון שאינו איסורא דאורייתא לא גרע מחיבי לאוין דמהני.

יחוד במעלית

הדבר ברור שבעל נפש יש לו למנוע עצמו מליסוע עם אשה במעלית כמידת האפשר, אך יש לברר אם מדינא שרי בשעת הצורך כגון שממהר לדרכו. נידון זה תלוי בשיעור זמן האיסור. הנה האחרונים העירו שהגמ' בסוטה דנה באריכות בשיעור זמן יחוד בסוטה לאוסרה על בעלה, והיינו באופן של קינוי וסתירה, אבל לגבי איסור יחוד (שלא באופן של קינוי) בזה הגמ' לא דנה כלל. וכן בטושו"ע על אף שבאהע"ז סי' קע"ח פסקו ששיעור זמן היחוד בסוטה הוא כדי שיעור צליית ביצה וגמיאתה אך בסימן כ"ב לגבי איסור יחוד גרידא לא כתבו כלום.

מחמת כן יש שרצו לטעון דשמע מינה שיש איסור אפילו בזמן מועט, ולא מדין חצי שיעור אלא שזה גופא זמן האיסור. ועל אף שבזמן קצר אינו יכול לבוא עליה (ולשמא יכשל בשאר קריבות מבואר דפוסקים דלא חיישינן) מ"מ אסור. ויש שפירשו שיש חשש שתתקרב דעתם ובפעם אחרת יבוא עליה. ויעוין בשו"ת בצל החכמה (ח"ב סי' ע') שהאריך בזה, וטען שהרי לדעת כמה ראשונים ביחוד איש עם ב' נשים החשש הוא דוקא שמא יבוא על שתיהם וכן באשה עם כמה פריצים החשש הוא שכולם יבואו עליה וא"כ השיעור משתנה לפי כמות האנשים, וא"כ באופנים אלו לפחות היו צריכים הפוסקים לאשמועינן שיעור זמן היחוד, ולכן נטה לומר שהאיסור הוא אפילו בזמן מועט דחיישינן שתתקרב דעתם ויבוא עליה בפעם אחרת (אלא שבסוף דבריו נטה שזה רק מדרבנן ושאו"י יש ראשונים שמצריכים כדי שיעור ביאה, וצע"ק שם במסקנת דבריו). בשו"ת שבה"ל (ח"ג סי' קפ"ב) ג"כ נטה להחמיר בזה, וכתב דאולי מוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידין.

אבל שאר פוסקים כתבו ששיעור זמן איסור יחוד הוא כמו בסוטה, והביאו מהאמרי א"ש שכתב כן שהשיעור הוא כמו סוטה, וכ"ד המהריל"ד, אלא שהוא כתב דלמעשה אסור גם בחצי מהזמן מצד חצי שיעור מפני שיכול להמשיך את היחוד לכדי שיעור ביאה. ויעו"ע במנחת שלמה (קמא סי' צ"א) שבאופן שהיחוד יכול להימשך כדי ביאה הרי הם עוברים על איסור כל רגע ורגע, ואף אם התפזרו באמצע הזמן או שנכנסו לשם אנשים מ"מ צריכים כפרה, אומנם לגבי מעלית כתבו הפוסקים דכיון שהמעלית נפתחת מאליה יש להתיר אם אין במשך זמן נסיעת המעלית כדי שיעור יחוד.

אלא שנחלקו הפוסקים כמה הוא שיעור הזמן האסור - האגרו"מ (אבהע"ז ח"ד סי' ס"ה) כתב שאין לזה זמן קבוע, והוא כשיעור זמן הנצרך לריצוי וביאה ושיוכלו לחזור למצבם הראשון. וכתב האגרו"מ שבדרך כלל גם בנסיעה של כ"ה קומות במעלית אין שיעור זמן זה, וכ"ש כשיש ב' אנשים דבעינן שיעור ביאת שתיהם. ויעו"ע בספר שו"ת מנחת אשר (ח"א עמ' רפ"ו) שכתב דרוב רובם של האחרונים חולקים ע"ז, ונקטו דאין מחשיבים את זמן הריצוי ולכן יש לזה זמן קבוע. בספר דבר הלכה (מהגר"א הורביץ זצ"ל) כתב ל"ה שניות, הגריש"א זצ"ל היקל עד דקה ובשעת הדחק עד דקה וחצי, הגר"מ שטרנבוך שליט"א (הו"ד במשמרת היחוד בשם ספר אורחות הבית) כ-ב' דקות, בשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סי' צ"ד) ה' דקות, כמדו' ראיתי פעם בשם הלהורות נתן שבדק שיעור צליית ביצה וגמיאתה ויצא לו הזמן ג' דקות ומחצה.

ולמעשה מסתברא מש"כ במשמרת היחוד דלמעשה עד דקה וחצי ודאי אפשר להקל, ובדרך כלל בכל נסיעה רגילה

שבו הם נמצאים כעת ואין מתחשבים במה שיכולים ללכת למקום אחר. ויעוין באגרו"מ (אהע"ז ח"ד סי' ס"ד אות ג') שכתב לגבי נסיעה עם אשה במכונית דלכתחילה אין להתיר אף במקום דשכיחי אינשי משום שיכול להסב לדרך צדדית אף דמדינא משמע שאין חוששין לזה, ויעוין לעיל לגבי יחוד במעלית שהבאתי מפוסקים דלא חיישינן שמא יעצור את אפשרות פתיחת המעלית.

אומנם האמת היא שגדולי הפוסקים בדור האחרון במכתבם משנת תשע"ג אכרו את היחוד לעין המצלמות. מרן הגרש"ה ואזנר זצ"ל כתב "לדעתנו דעת תורה האיסור במקומו עומד וח"ו להקל בזה". מרן הגר"נ קרליץ זצ"ל כתב "יש בזה איסור גמור". בספר משמרת היחוד הביא מקובץ אור ישראל שהגרמ"מ קארפ שליט"א הביא מהגר"ש"א זצ"ל שבדאורייתא אין שום היתר בזה. ויעו"ע בחוט שני (הל' יחוד) שכתב עוד שהתברר שישנם מכשולים רבים כשסומכים על מצלמות. והוסיף לבאר היטב דיחוד לעין המצלמה לא דמי להיתר פתח פתוח לרה"ר (או להיתרים אחרים כגון בעלה בעיר), משום שאיסור יחוד נועד לא רק למנוע מעשה עבירה אלא גם למנוע את הרצון לחטוא, ובאופן שפתח פתוח לרה"ר או בעלה בעיר ה"ז מבטל לא רק את מעשה האיסור אלא מבטל את כל ההרגשה של המציאות המשותפת שעלולה לעורר את רצון ומחשבת החטא. אבל כשיש מצלמה על אף שזה מונע את עצם החטא אך את ההרגשה של המציאות המשותפת - אינו מבטל, וממילא עלול לגרום מכשול שיתגברו בכל מיני אופנים על המפריע ויכשלו באיסור. (ויש להוסיף דלהסוברים שהחשש הוא שתתקרב דעתם ויכשלו בפעם אחרת הרי זה יותר מובן הסיבה לאסור).

במעלית אין שיעור זמן כזה. ואם יש יותר משיעור זמן זה כתבו כמה פוסקים שלפני שהמעלית נסגרת ילחץ על הכפתור באופן שהמעלית תפתח לפני שיעבור הזמן ואח"כ ילחץ שוב לקומה שהוא צריך להגיע. באופן שהוא יודע אין לעצור המעלית באופן שלא תפתח, כתבו הפוסקים דאפשר להקל בזה מכיון שבאופן הרגיל המעלית נפתחת מאליה. עוד יש להוסיף בזה כמה נקודות - א' אם המעלית שקופה וישנם עוברים ושבים הוי כפתח פתוח לרה"ר ושרי. ב' מן הראוי שיהפוך עצמו באופן שלא יעמוד כשפניו למול האשה (וכן שלא יראוה במראה אם ישנה במעלית). ג' ככל ששטח המעלית הוא יותר קטן כך ראוי יותר לבעל נפש למנוע עצמו מזה גם אם הדבר מותר.

יחוד במקום מצולם

בגמ' בקידושין דף פא. איתא, א"ר יוסף פתח פתוח לרה"ר אין חוששין משום ייחוד. ע"כ. עפ"ז כתבו כמה אחרונים שכשיש מצלמות הוי כפתח פתוח לרה"ר משום דמרתתי שיכולים לראותם. ואף אם אין רואים אותם עכשיו אלא שלאחר זמן אפשר לפתוח המחשב ולראותם, מ"מ יש להתיר, כדאשכחנא ביחוד עם אשה כשיש קטנה עמהם שנמנעים מאיסור מחשש שהקטנה תלך ותספר הדבר בשוק לאחר מכן. אומנם אם ההסטרות נמחקות לאחר זמן מסויים יש לפקפק בהיתר זה מכיון שבדרך כלל בודקים ההסטרות רק כשהיתה גניבה, ובדרך כלל לא כל כך שכיח גניבה (עכ"פ של חפץ יקר) שצריך לפתוח בשבילה את המחשב, והוי ביחוד במקום פתוח בזמן דלא שכיחי אינשי. באופן שהחדר שבו הם מתחידים הוא מצולם אך בשאר החדרים אין מצלמות יש כמה פוסקים שהורו דבכה"ג אזלינן לפי המקום

קריבות (שלדעת הרמב"ם אסורים מדאורייתא) אז יש מקום לאסור, אך כבר הבאנו מהפוסקים שאיסור יחוד הוא בס"ג לג"ע ממש. (וכן הוכיח המשנת יוסף מהא דכתבו הפוסקים שיעור לזמן היחוד (ולשאר קריבות סגי ברגע מועט) וכן מלשונות הרמב"ם וש"א"פ שהיחוד גורם לגלות ערוה.)

למעשה, בשו"ת אגרו"מ (ח"ד סי' ס"ד אות י') הסיק שמסתבר שלא שייך בכה"ג איסור יחוד, והוסיף להתיר אף לזקן סתם שפירש מאשתו בשביל חולשתו שתתרחק עמו פנויה טהורה שאיסורה מדרבנן, שו"ר בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סי' מ') שהביא כמה אחרונים שכתבו לגבי שאר קריבות בשחוף דודאי אינו יותר מאיסור דרבנן. וכתב הצי"א דנראה לו דזה רק שאר קריבות שקרב בנגיעה של ממש בערוה, משא"כ ביחוד י"ל דגם הם מודו דליכא אפילו איסור דרבנן. ועוד הביא שם את דברי הרמב"ם שהיחוד גורם לגלות ערוה, ועל כן בנידו"ד ה"ז מותר, עוד הוסיף הצי"א שצריך להיזהר מפני מראית העין שלא יתחד בפני מי שאינו יודע את מצבו.

והנה בכל הנידונים שהבאנו נראה דכולהו תלו במחלוקת האבי עזרי והחזו"א אם היחוד הוא איסור עצמי או מחשש ביאה, דלפי האבי עזרי שהוא איסור עצמי נראה לאסור יחוד גם בפחות משיעור ביאה כגון במעלית (וכן טען הרה"ג רמ"מ ארנקר) ושוב מצאתי כן גם בשו"ת מנחת אשר. וכן יש לאסור יחוד לעין המצלמה וכן יחוד עם איש שאין בו גבו"א. ומכל דברי הפוסקים שהובאו נראה דאזלו כהחזו"א שבמקום שאין חשש לביאה אין לאסור. עוד נראה בזה, דשיטת האבי עזרי שיחוד הוא איסור עצמי יותר אתי שפיר להראשונים שיחוד הוא בכלל "לא תקרבו", שעצם היחוד הוא ענין

והנה בחוט שני עצמו מבואר שבבתי הכנסת אורחים או בבתי חולים כשיש מצלמות בכל השטח בלא מקום מסתור אין בזה איסור יחוד גמור, ובמשמרת היחוד הביא מספר עזרה כהלכה שהגרנ"ק זצ"ל הורה שאין איסור יחוד בכה"ג. הנראה מכל זה נטיית הדברים להלכה, שבאופן שיש מצלמות בכל המתחם והם מוקרנים על גבי מסך לעיני הציבור בכל משך הזמן שהם נמצאים יש להתיר בדרך אקראי לעת הצורך, אבל אם התמונות רק נשמרות במחשב ונבדקות רק כשיש גניבה וכיו"ב ואפילו כשהמצלמות הם גם רק באותו חדר, יש להתיר רק כשיש צירוף סיבה חשובה נוספת לקולא, כגון דלת סגורה ולא נעולה או כשבעלה בעיר אך אינו יודע המקום שנמצאת וכל כה"ג, אך גם בזה אין להתיר שלא לצורך.

יחוד עם זקן או חולה

בשו"ת משנת יוסף (ח"ח סי' צ"ג) הביא מהמדרש שזמרי בן סלוא היה בן מאה שנה בשעה שחטא עם כזבי בת צור (והתוה"ק קראה לאברהם אבינו כשהיה בן מאה שנה "ואברהם זקן בא ימים"), מוכח שגם זקן בן מאה למרות שבדרך כלל כבר פסקה רוב תאותו מ"מ יתכן שיש בו עדיין גבורת אנשים. עוד הביא שם מהגמ' בקידושין (פא:) עובדא בר' חייא בר' אשי שפרש מאשתו כמה שנים מחמת זקנה ומחמת סיבה שהעירתו לזה בא עליה לבסוף. וא"כ אסור לאשה להתרחק אף עם זקן מופלג, וכן בחולה מחוסר הכרה אי אפשר להתיר דחיישינן שמא יתעורר. אך יש לדון בזקן או חולה שהרופא אמר שאין בו גבו"א כלל, וכן יל"ד בסריס, דשמא יש לדונם ככרו"ש דמסתברא דל"ש בו איסור יחוד כלל. והנה אם האיסור יחוד היה מחשש שיבוא לשאר

ואם המצלמות הם רק בחדר שהם נמצאים והתמונות הם לא גלויות לעיני הציבור אלא רק נאגרות במחשב (שיפתחו לעת הצורך כגון במקרה של גניבה), בזה יש למצוא סניף חשוב נוסף להתיר כגון דלת סגורה ולא נעולה וכיו"ב, וגם זה רק בעת הצורך.

יחוד עם זקן וחולה - אסור, אלא"כ הוא אינו בר ביאה כלל שבאופן זה יש להתיר, ויזהר ממראית העין של אנשים שאינם יודעים מצבו.

בעל נפש יש לו להחמיר כמידת האפשר בכל הנ"ל וירחיק מן הכיעור ומן הדומה לו.

של קירבה ולא מחשש ביאה ולכן יש לאסור את עצם היחוד בכל גווני.

הנראה יוצא מהדברים להלכה (ויש לעשות שאלת רב למעשה):

יחוד במעלית - יש להתיר בשעת הצורך כשבנסיעה במעלית יש פחות מדקה וחצי שהמעלית סגורה מעיני העוברים ושבים, ואפשר ללחוץ על הכפתור שיעצור באמצע הנסיעה ויפתחו הדלתות לפני שיעבור הזמן.

יחוד לעין המצלמות - באופן שיש מצלמות בכל המתחם שהם נמצאים וההסרטות נראות לעיני הציבור יש להתיר לעת הצורך.



הרב קלונימוס גדליה גרינפלד

נציג "משמרת סת"ם" בדרום, ומחבר קונטרס "מאיר עיניים"

מאמר זה נכתב להצלחת הנכדים

יהודה טאוב ושרגא פייבל בראון נ"י

שיזכו לגדול לתורה לחופה ולמע"ט אמן.

ולישועת עם ישראל מאויבינו ומבקשי רעתינו אמן!

לקט ידיעות בענייני תפילין - חלק ב'

1. דבק בין הבתים של ראש

הרבה "בתים מאכערס" (יצרני בתים) נוהגים לשים דבק בין הבתים של-ראש כדי שיוצמדו זל"ז ולא יפרדו במשך הזמן, דבר שעלול לקלקל את הריבוע^א. אם שמים דבק רב בין הבתים, יתכן שהבית יפסל מחמת זה כי לפי השיטה של "דבק הוי חיבור", הרי ארבעת הבתים הדבוקים זל"ז נחשבים כמחוברים וכבית אחד עם מחיצות מבפנים והרי בעיני ד' בתים נפרדים. אבל אם מכניסים רק מעט דבק בין הבתים למטה באופן שרוב דופן הבית

מלמעלה ומהצדדים פרוד מחבירו, הבתים כשרים אף לכתחילה, וזה מצוי מאד בבתים הזולים (אף אלו שיש להם הכשר טוב).

אולם ראוי מאד להקפיד שהבתים יהיו פרודים לגמרי ללא דבק כלל. וכאשר מוסרים את התפילין לבדיקה, יש לבדוק גם את הפרודות ואם יש מעט דבק בין הבתים ניתן לבקש ממומחה לפתוח (בזהירות) את הדבק וזה מהדר את התפילין.^ב ואין למסור הבית ש"ר לבדיקת פרודות וחריצין כי אם למומחה בדבר ע"מ להינצל מפסילת הבתים הנגרמת מבדיקה לא מקצועית ואכמ"ל.^ג

א. יש להקפיד שהאורך והרוחב של הקציצה (הבית) וכן התיתורא (בסיס הבית) יהיו שווים. ולמעשה, קשה מאד להקפיד על דיוק מירבי ועל כן הסכמת הפוסקים שסטיה של עד 1 מ"מ בין האורך לרוחב עדיין נחשב לכתחילה.

ב. לאחרונה בדקתי תפילין עם פרשיות מאד יפות ויקרות מאחד מטובי הסופרים, והבתים של-ראש היו ממש מלאים דבק, אף שנקנו ממפעל עם הכשר (שנחשב) טוב... כי המוכר שטיפל בתפילין לא היה מומחה והסתפק בבתים עם הכשר בלי לבדוק פרט זה. (וניתן להמליץ ע"ז אל תסתכל בזקנקן אלא במה שיש בו. אולי המוכר צדיק גדול אבל אם אינו מומחה המבין בתפילין היטב, עלולים ליפול בפה. וכך גם קרה בשערוריית הרצועות המזוייפות המצופות בשכתב פלסטיק לפני כמה שנים שנמכרו ע"י הרבה סוחרים יר"ש שפשוט התפתו מהמחיר הזול מבלי לחקור מספיק מה מקורן... והקונים סמכו על הסוחרים. גם היום השוק מוצף ברצועות מפוקקות שקשה לדעת מה מקורן ורמת כשרותן. על כן רצוי לרכוש רק רצועות עם הכשר ותיק ומוסמך וממקור אמין).

ג. ובענין ההמצאה המחדשת דמתקריא בתים "חרוצות", בהן ניתן לראות את הרווח שבין הבתים ש"ר מבלי לפותחם (ואפילו להכניס דף נייר ביניהם), אין שום הידור מיוחד בזה (למרות הפרסום הרב והמרשים של היצרן) וכל עוד ניתן לפתוח את ארבעת הבתים בעזרת הידיים (או פח דק ממתכת המיועד לכך), הבית מהודר (ויש חולקים).

עשוי מדבר טמא או טרף). חשוב להדגיש כי השימוש בדבק - יהיה אשר יהיה - לא אמור להכשיר את הבית. כל' עיקר "איברי" הבית, קרי: דפנות הבית, פינות הקציעה והתיתורא, השי"נים וכו' כשרים גם בלי עזרת הדבק, רק שהדבק נועד לעזור לעצב ולייצב את צורת הבית. ולמה אני מדגיש את זה? כי "משפצי" תפילין רבים (המרכאות בכוונה) כאשר מקבלים בתים עם פינות עגולות - מנפילה או שחיקה - פשוט עושים "שפכטל" מ"אבקת עור", שזהו ה"נסורת" היוצאת מהעור בזמן שיוף הבתים במפעל, מעורבב עם דבק 3 שניות וכך יוצרים פינות יפות וחזקות אבל הרבה פעמים פסולות. כי אמנם החומר הזה מבוסס על עור, אבל ללא הדבק - שהוא ללא ספק ה"מעמיד" שלו - אי אפשר היה להשתמש בחומר הזה. ולמעשה, חבל על המאמץ, שיקחו "קלסימון" או "גבס" ויעשו את התיקון בהם (כמו שסותמים חורים בקירות). אותם "משפצים" חושבים שאם יש בתערובת משהו מהעור, אזי ניתן "לשפכטל" אותו בכל סדק וחריץ ולתקן פינות פסולות. וטעות זו נפוצה אצל חלק גדול מאד מהחאפרים המתעסקים בתפילין מבלי ששימשו כל צרכם ומבלי שהוסמכו לכך מגורם מקצועי ואמין. לכן חשוב מאד כשנותנים למגיה את התפילין לבדיקה לברר מיהו הסוגר והמשפץ (כי בד"כ המגיה עוסק רק בפרשיות ומוסר את התפילין לסגירה או שיפוץ למישהו אחר. גם חשוב לוודא שמשתמשים בגידים כשרים

על כן יש הידור גדול לבדוק הבתים לפני הצביעה (היכא דאפשר), כי בדיקה אחרי הצביעה עלולה לגרום להגדיל את הרווח שבין הבתים (כי פירורי צבע עלולים ליפול ולהיתקע בין הבתים בזמן הבדיקה ומאד קשה אח"כ להוציאם).

2. הכנסת דבק בין חלקי התיתורא

כידוע, במצות תפילין ישנן הרבה פרטים שהם הלכה למשה מסיני. כגון לתפור את התפילין עם גידים.

הקדמה: כתוב בפ' קדש' "למען תהיה תורת ה' בפין" ודורשים חכמים "ממין המותר בפין", כל' הס"ת, התפילין, המזוזה (המגילה, הנביאים), צריכים להיעשות מחומרים הבאים מבהמה או חיה טהורים. הקלף, הבתים, הרצועות, הגידים, השערות (בהן עוטפים את הפרשיות), כולם לקוחים מן המותר בפין. אין צורך (הלכתי) שיהיו דוקא משחוטות כשרות (שהן ממש מותרות בפין) אלא אפי' מנבלות וטרפות שלהן, העיקר שיהיו ממין - כל' סוג - המותר בפין.^ד לכן, כשהתחילו לפני כמאה שנה לייצר בתים מבהמה גסה^ה שיש בהם חורים וקפלים רבים, היו מבשלים חתיכות עור עד שנוצר כמין דבק ואותו מרחו בין קפלי העורות כדי להדביקם זל"ז וקראו לזה "דבק עור" (מן המותר בפין). בעשרות השנים האחרונות משתמשים בדבק סינטטי ("סופר גלוי" - "דבק 3 שניות") שגם הוא עונה על הדרישה של "מן המותר בפין" (כי הוא לא

ד. סוף פ' בא, שהיא הפרשה הראשונה של התפילין.

ה. ישנם ספרי קבלה וחסידות שמדברים על הצורך או המעלה דוקא בשחוטות כשרות, אבל לא נפסקה הלכה כזאת. (הרשו לי לנבא שלא רחוק היום שמישהו יתחיל לייצר קלף או בתים מעורות של שחוטות והגה"צ

--- יאמר שיש בזה הידור גדול, ואז כולם יתחילו לשווק את זה...).

ו. דמתקריא "גסות", שזה מה שיש לכולנו כיום. כבר לא מייצרים כמעט "דקות" ו"פשוטות" כשרות.

(עם הכשר טוב) כי מייבאים גידים תוצרת גויים מחו"ל!

לאחר הקדמה זו, נשוב לענייננו. מכיון שהלמ"מ שסגירת התפילין צריכה להיות ע"י תפירה בגידים, אנו מוצאים ביה"ל חשוב שמדבר בזה וז"ל (סי' ל"ב סעיף נ"א ד"ה יתפור): "שמעתי בשם אחד הגדולים שהזהיר שלא לדבק התיתורא בדבק קודם התפירה דדבק חשיב חיבור כתפירה וכמו שכ' בס' מ"ז בהג"ה (ששם מדבר על הפרשיות של-יד, אם כתבם בכמה קלפים, אף שכשר לכתחילה להכניסם כך שמגוללות יחד כחטיבה אחת, מצוה לדבקם שיהיו כקלף אחד ממש. ק.ג.ג.) ובב"י שם עיי"ש, וא"כ אפשר דתפירה שאח"כ לא חשיבה כלום וההלכה למ"מ נאמר רק על התפירה ולא על דיבוק וצ"ע בזה". עכ"ל. במלים אחרות, צריך לסגור את התפילין בתפירה בגידים. אם מדביקים אותם לפני התפירה, אפי' שתפורם אח"כ, לא קיים הלמ"מ, כי "דבק הוי חיבור" והתפירה אח"כ לא עשתה כאן כלום.¹

כל ספרי זמננו העוסקים בביה"ל הזה מסבירים שמשמע שעיקר הקפידא הוא לא לדבק לפני התפירה (וכפי שכתב כן בפירוש). אבל להכניס דבק אחרי שכבר תפור וסגור, יהיה (לכאורה) מותר, כי הסגירה נעשתה בתפירה בגידים כדבעי, וכך

הורו רוב פוסקי הדור זצוק"ל. חוץ ממרן החזו"א (ותלמידיו). בחאו"ח סי' י"א סק"י כתב וז"ל: "מש"כ המ"ב לדבק קודם התפירה (כלו' שלא להדביק התיתורא לפני התפירה. ק.ג.ג.), מפני שכן הוא הדבר במלאכת הדיבוק (כגון בנגרות שקודם שמים דבק ואח"כ מסמרים. ק.ג.ג.) שלא עלה על הדעת לדבק אחר התפירה. אבל אין נפקותא בזה, שהדיבוק אחר כן ג"כ מבטל את התפירה, שאין תפירה מחברת עכשיו כלום, כיון שהוא גוף אחד מבלעדי הגידין, ותו לא מידי, ועיקר הדין אינו מוכרע, דאפשר דכל החיבורין פסלה תורה וחשיב כמופרד, אבל לא שיפסיד עד שיחובר בגידין". עכ"ל. וכן באגרות חזו"א (ח"א סי' קפ"ט) מביא את דברי הביה"ל, וכתב ע"ז וז"ל: "וסיים בצ"ע. והוא ספק בעיקר המצוה. ואמר לי שאין הסופרים ... נזהרין בזה. ואני צריך לזה למעשה בתפילין החדשים. ואין רצוני ליתן לסופר לפתוח ולחזור ולתפורן, כי צריך דקדוק מאד בריבוע התפירות, ותחקור נא אצל הסופר... אם הוא נזהר בזה", עכ"ל. כלו', לפי דברי החזו"א, מה לי לפני מה לי אחרי, אולי ההדבקה אחרי התפירה תהיה מספיק חזקה להחזיק סגור את התיתורא גם בלי הגידים, אז אולי היא מבטלת את התפירה ולכן גם אח"כ יהיה אסור להדביק. או שמא, "כל החיבורים פסלה תורה" ולכן ההדבקה אח"כ אינה מבטלת את התפירה,

ז. אני מסביר את הביה"ל, אף שהוא מובן לכל, כי ראיתי ספר נחמד ונכבד בשם "אות שלמה" מאברך יקר שבנה את ספרו על בסיס הספר החשוב "זכרון אליהו" על הל' (בת) תפילין ושם מביא דעה בשם גדול אחד זצ"ל שהסיק מהביה"ל הזה שזה דוקא אם משתמש בדבק שמתייבש מהר. ועד שתפור, התיתורא כבר סגורה מהדבק. אבל אם משתמש בדבק שלוקח לו זמן רב עד שמתייבש - וכגון שעושה כן כדי לאטום את הבית לאחר התפירה - והתפירה נעשית לפני שהדבק התייבש, מותר (לפי אותו גדול) כי למעשה הסגירה נעשתה ע"י התפירה ולא ע"י הדבק. ובסוף הקטע כתב "ויש מי שאוסר לעשות כן" ובהערה כתב ששמע כן בשם מרן הגריש"א זצ"ל, מהסברא שסו"ס הדבק עתיד להתייבש וממילא מחשיבים את זה שהדביק לפני שתפור (ויש שם פלפול ארוך עם דוגמאות לכאן ולכאן ואכמ"ל) ובאמת, למה להתחכם עם סברות וחילוקים בין סוגי הדבק? הבה"ל מביא שאין לדבק, אז לא מדביקים, וזהו! ודי בהערה זו.

את ההדבקה החזקה של הסופר גלו בעור כ"הלחמה". הדבק הזה הוא כ"כ חזק שהוא כביכול לא רק מדביק את שני צדי התיתורא יחד אלא מחבר אותם להיות חתיכה אחת! מי ששם דבק בתיורא (כמובן אחרי התפירה) וסוגר במחלציים, אח"כ ניתן לפרוס את גיד התפירה, והבית ישאר סגור חזק לנצח וצריכים אח"כ סכין ופטיש כדי לפתוח אותו! ולכן כשבאים לשים "מעט" בפינות, חשוב לשים לב שזה באמת יהיה מעט.

למסקנה, "מנהג העולם" להדביק את התיתורא לאחר התפירה. לשיטת החזו"א, אין להדביק את התיתורא כלל.^ט (ועפ"י ה"דעת נוטה" הנ"ל, מרן הגר"ח זצ"ל סבר שאף לשיטת החזו"א יתכן שמותר מעט בפינות). ואכן, ראוי לבן-תורה להקפיד לציין לסוגר שישים רק מעט בפינות (אם בכלל) כדי לחשוש לחזו"א. וכאשר מכינים תפילין לבע"ב ולשאינם בני תורה,^י רצוי להכניס דבק (לא יותר מדי) למנוע טענות וחילול ד' (כי אחרת הבית נפתח וזה נראה לא טוב ויכולות להתקלקל) ויש בהחלט על מי לסמוך.

לסיכום נושא השימוש בדבק:

א. יצרני בתים רבים שמים מעט דבק בין הבתים למטה כדי לשמר את הריבוע (שלא יתפרדו) וכל זמן שלמעלה ובצדדים הרוב פרוד, הבתים כשרים לכתחילה.

וכהבנת רוב הפוסקים שהתירו להדביק לאחר התפירה. ולמרות שהחזו"א לא הכריע בדבר, רואים שהוא מחמיר בזה כי זהו "ספק בעיקר המצוה" (כלשונו באיגרת). ובס' "דעת נוטה" הל' תפילין תשובה תק"צ נשאל מרן הגר"ח זצ"ל מה הדין בתפילין שהכניסו דבק בין התיתורא העליונה לתחתונה. והשיב: החזו"א מחמיר בזה וצוה לכולם להחמיר. אח"כ נשאל רבנו (תשובה תקצ"א) אם הדבק הוא מסייע שאין בו ממש, שללא התפירות התפילין ייפתחו (כל' מעט דבק שאין בו מספיק כדי להחזיק הבית סגור ללא התפירות. ק.ג.ג.). והשיב רבנו: אולי אפשר להקל כיון שהוא סגור אף בלא הדבק, ואולי אם מדביקים רק את הפינות עדיף טפי שזהו דיבוק חלש ושרי אף להחזו"א.

לפי זה, אנו רואים שמעט דבק בפינות, באופן שאינו כ"כ חזק שיכול להחזיק את התפילין סגורות ללא התפרים, יתכן שאף להחזו"א יהיה מותר. ולרוב הפוסקים אין בעיה בזה כלל. ואכן "מנהג העולם" להקל בהדבקה אחרי התפירה (וכמשמעות הפשוטה בביה"ל). אך דא עקא. שהדבק שמשמשים בו היום (וכבר שנים רבות) הוא "דבק 3 שניות" ("סופר גלוי") ובתכונתו הוא מדביק חזק מאד - בייחוד בעור! (הדבק שמשמשים בו להדבקת פצעים הוא גם סוג של סופר גלוי) יש ספר חשוב בשם "בירורים למעשה בענייני תפילין"^ה, ושם הוא מגדיר

ח. מחברו הרב בועז העברי מב"ב הבקי מאד בענייני תפילין.

ט. ושאלתי לפני שנים רבות את הרב עמית שליט"א, שאם לא שמים דבק כלל, הבתים נפתחים והתיתורא עלולה להתעקם עם הזמן (מחמת הזיעה ולחות). והשיב: אוטו, עושים לו אוברול פעם בכמה זמן. תפילין לא פחות חשובים מאוטו. פעם בכמה זמן יקחו למומחה ויסדר את התיתורא.

י. ואף לילדי בר-מצוה בני תורה של משפחות שאינם "חזונישניקים" לא כדאי להחמיר בלא דבק כלל כי מהנסיגן ראיתי שהצער של הילד כ"כ גדול כשנפתח לו התפילין שהוא לא מבין שזה יותר מהורד (וגם קיימת התופעה המצערת של הרטבת השערות בבוקר לעצב את הבלורית רח"ל ומניחים את התפילין על ראש לח וזה גורם לבית להיפתח ולהתעקם) וד"ל.

של פעם, שהיו עשויים מעור בהמה דקה (צאן) הקרויים "דקות", גידי התפירה בלטו החוצה על פני הבית מלמעלה ומלמטה. אם החורים לא היו קדוחים בצורה מדויקת, או היו גדולים מדי, הגיד היה זו לצדדים והריבוע היה נפגם. בבתים הנהוגים בזמננו, העשויים מבהמה גסה (בקר) דמתקריא "גסות", חורי התפירות קדוחים בצורה מדויקת ואינם גדולים מדי. גם עושים בגג התיתורא ובתחתיתה תעלה צרה המחברת בין חורי התפירות, ע"מ שגיד התפירה יהא שקוע בתוכה ולא יבלוט על פני התיתורא ולא יזוז לצדדים, כך שהריבוע של התפירות יוצא די מדויק. יצרנים רבים אינם מקפידים שהתעלה תגיע עד החורים שבפינות ופעמים הרבה ניתן לראות שהגיד בולט לחוץ בתפרים הפינתיים. אין בזה בעיה הלכתית אלא מעשית. קורה לא פעם שמרוב שהבית משתפשף על השולחן, הגיד הבולט נשחק עד שהוא נקרע. אם נקרע תפר אחד מ"ב התפירות שלמעלה או למטה לעתים כשר ולעתים פסול, תלוי איפה נקרע. ישנם 12 תפירות, 3 בכל צד. 8 תפירות פינתיות ו- 4 אמצעיות. אם נקרע תפר אמצעי, התפילין כשרות (וצריך לתקן התפרים לכתחילה). ואם נקרע באחת התפירות הפינתיות, אין להכשיר התפילין, כי חסרון תפר בפינה פוגם בריבוע (אם לא מובן ההסבר, ניתן ורצוי להוציא את התפילין ולהסתכל). ולאחרונה הגיע אלי אברך חשוב כדי שאקשור לו את ה-י' לבית של-יד וראיתי שהתפילין פסולות כי הגיד היה קרוע למטה באחת התפירות הפינתיות עקב שחיקה של הגיד שבלט החוצה מהטעם

ב. יש הידור גדול בבתים של ראש פרודות לגמרי שלא הוכנס בהן דבק כלל בין הבתים (ורק צמודות באופן שניתן לפתוח בצורה ידנית).

ג. בתים הקרויים "חרוצות" אינן מהודרות יותר מבתים פרודות לגמרי רגילים. (נקודה. סוף פסוק: "רבי חנניא" וקדיש...").

ד. אין לשים דבק בין חלקי התיתורא קודם התפירה. (אפי' דבק שמתייבש באיטיות שודאי יתייבש אחרי התפירה).

ה. "מנהג העולם" לשים דבק בתיתורא אחרי התפירה כפשטות לשון הביה"ל. (וכן הורו להיתר מרן הגריש"א והגר"צ אבא שאול ועוד). וכן ראוי לנהוג בהכנת תפילין לשאינם בני תורה.¹

ו. לשיטת החזו"א, אין להכניס דבק לתיתורא כלל (ולמרן הגר"ח זצ"ל יתכן שגם לשיטת החזו"א יהיה מותר לשים רק מעט בפינות באופן שהתפילין היו נפתחות אילולי התפירות).

ז. היכא דאפשר, ראוי לבן תורה לנהוג כחומרת החזו"א. ואם יש חשש שהבתים יתעוותו מחמת זיעה וכדו' אם לא ישימו דבק, יש על מי לסמוך לשים מעט בפינות (אא"כ ביקש בעל התפילין להדיא לא להכניס כלל).

3. זהירות בתפירת הבתים

יש דין ריבוע גם בתפירות, כאשר עיקר היכר הריבוע מתבטא בתפרים הפינתיים. בתפילין

יא. ויש חולקים. ויתכן גם שמהודרות פחות כי יש גם חשש שברכות הימים הפרודות ייפתחו יותר ויתקלקל הריבוע [וגם יש לבדוק אם יצרני הבתים יראי שמים ומחזיקים רק פלאפונים כשרים כהוראת גדולי הדור].
יב. ומו"ר רה"י הגאון רבי יעקב הורוביץ זצ"ל כאשר רכש ממני תפילין לבע"ב אחד הדגיש לי "שים דבק" שלא יחשוב שיש בעיה כשיפתח בעתיד.

התפירות מחזיקות את הבית סגור) ומי שנוהג כהחזו"א צריך לפתוח את התפילין ולסגור מחדש. (ול"מנהג העולם" מסתבר שא"צ לפתוח ולתפור מחדש). 2. כעת הגיד בולט החוצה ועלול להישחק ולהיקרע.

עוד "דבר קטן" לסיום. כאשר תופרים את התפילה של-ראש צריכים להוציא את קצוות השערות מפ' והי' אם שמע דרך הנקב השני משמאל (בתפילין ר"ת מוציאים השערות מהנקב האמצעי). אורך השערות צריך להיות פחות משעורה (שהוא 9 מ"מ לפי הגר"ח נאה) כלומר כ- 6-8 מ"מ.

לסיכום:

1. יש לבקש בעת הזמנת תפילין או בדיקת תפילין שיתפרו את התפילין חזק באופן שגם אם שמים מעט דבק, שיהיה ברור שלא הדבק מחזיק את הבית סגור.
 2. כדאי לבדוק מדי פעם את תחתית הבית ולראות שלא נקרע גיד התפירה.
 3. אורך השערות היוצאות מהנקב בתפילין ש"ר יהיו פחות מ-8 מ"מ.
- וד' הטוב יהא בעזרנו ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתו באהבה אמין!¹

הנ"ל, שהתעלה לא הגיעה על לנקב התפירה הפינתי. הוא חשב שהוא מגיע אלי בשביל דבר קטן, ובס"ד התגלה דבר חמור. נתתי לו מיד תפילין מהגמ"ח והספיק להניח תפילין. ובעיה זו ראיתי פעמים רבות אף בתפילין של גאונים וצדיקים... לכן כדאי לשים לב - בהסתכלות פשוטה - שהתפירות שלמות ושלא חסר שום תפר בתיתורא למטה (זה בד"כ קורה למטה כי למעלה אין שחיקה).

עוד דבר הקשור לנושא הנ"ל - דבק בין חלקי התיתורא בסגירת התפילין - שפעמים רבות הסוגר אינו מצמיד חזק את חלקי התיתורא בזמן התפירה (אלא סוגר הבית רופף, לא חזק עד הסוף). זה בד"כ נובע מרצון לא למתוח את הגיד חזק בזמן התפירה שלא יקרע, או מחוסר מודעות לבעיה שזה יוצר אח"כ. אחרי שהבית תפור וסגור וכשר, ישנו סדק פתוח בין התיתורות (מחמת הסגירה הרופפת בזמן התפירה). מכניסים דבק כדי לאטום את הבית ומכניסים למלחציים, ואז התפירות מתרופפות ובולטות מעל ומתחת לתיתורא. זה יוצר שני בעיות: 1. רואים בעליל שסגירת הבית עומדת על הדבק ולא על הגידים (עי' לעיל שזה היה החשש של החזו"א שהתפרים מבטלים את התפירות, דבר שרואים כאן להדיא, שלא



יג. בכתובת המאמר נעזרתי בספרים: "זכרון אליהו" על הל' תפילין, "אות שלמה" - דיני עשיית בתי תפילין, "בירורים למעשה בענייני תפילין", "דעת נוטה" - הל' תפילין. לתגובות ולהערות ניתן לכתוב למייל: GIDALYAK@GMAIL.COM או למערכת. ובקשה קטנה. נא לבדוק היטב אם הוכנו הדברים לפני שמגיבים. לפני שבוע מצאתי בתיבת הדואר מכתב אנונימי עמוד שלם שפתח בשבח וסיים בגנות, להעיר על דברי ממאמרי הקודם (גליון נ"ג חשון תשפ"ד) "על מה שהבאתם שאין מנהג לנשק מזוזה". והביא שתי ספרים בהם מוזכר המנהג לנשק המזוזה. הבעיה היא שאילו היה מדייק בדברי, כתבתי אינמצוה לנשק המזוזה, כי הנושא היה חינוך קטנים למצוות ולא למנהגים. וכי יש מי שלא מכיר מנהג יהודי עתיק יומין זה? לא חבל על הדף, הדיו, הזמן והצער שנגרם לי שחשבתי שטעיתי? ! אבל אני מוחל לו.

הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

עיונים באבן העזר - דין נישואין [אבן העזר סי' נה - סא]

והרמב"ם כ' משתכנס לחופה וכו' אבל אם היתה נדה אע"פ שנכנסה לחופה ונתיחד עמה לא גמרו הנשואין והרי היא כארוסה ולא תנשא נדה עד שתטהר ואין מברכים לה ברכת חתנים עד שתטהר ע"כ וא"א הרא"ש ז"ל כ' שנקראת חופה לכ"ד חוץ מזה שאינה גובה תוספת ויכולין לברך ברכת חתנים אבל אינה נכנסת עמו בסתר אלא הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים ע"כ ובב"י מביא מהר"ן (ריש כתובות) ד"א דחופה היינו יחוד ואחרים אומרים דחופה לאו היינו יחוד אלא כל שהביאה הבעל מבית אביה לביתו לשם נישואין וילפינן לה מדכ' ואם בית אשה נדרה דמשמע דכ"ז שהיא בבית אביה הרי היא ברשותו עוד כ' הב"י כ' הארחות חיים בשם העיטור שחופה הוא שמוסרה האב ומכניסה בבית שיש בו חידוש כגון סדינים המצוירים וכו' ובה מתייחדים שניהם וכו' והאומר חופה הוא סודר שחופין בו ראשיהן בשעת ברכה לאו מילתא היא דאמרי' בסוכה "ולייחדו בחופה וכו'" מקום מיוחד כעין כילה שיושבים שניהם עם השושבינים היא חופה וכו' והמנהג הזה בבתולה אבל באלמנה כיון שנכנסה לשם נישואין ויש שם מקום מיוחד והצעת המיטה, להתייחד שם הרי הוא כבית שיש בו חופה, ובדרכי משה (א) מייתי מתוס' (יומא יג:) דחופה של בתולה משיצאה בהינמא ושל אלמנה משעת יחוד וכו"א.

רמ' אישות פרק י': הארוסה אסורה לבעלה מדברי סופרים כל זמן שהיא בבית אביה והבא על ארוסתו בבית חמיו מלקין אותו מכת מרדות ואפי' קדשה בביאה אסור לו לבוא עליה ביאה שניה בבית אביה עד שיביא אותה לתוך ביתו ויתייחד עמה ויפרישנה לו וייחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה והוא הנקרא נישואין בכל מקום והבא על ארוסתו לשם נישואין אחר שקידשה משעירה בה קנאה ונעשית נשואה והרי היא אשתו לכל דבר (ה"א), כיון שנכנסה הארוסה לחופה הרי זו מותרת לו לבוא אליה בכל עת שירצה והרי היא אשתו גמורה לכל דבר ומשתכנס לחופה נקראת נשואה אע"פ שלא נבעלה והוא שתהיה ראויה לבעילה אבל אם היתה נדה אע"פ שנכנסה לחופה ונתייחד עמה לא גמרו הנשואין והרי היא כארוסה עדיין (ה"ב), ולא תנשא נדה עד שתטהר ואין מברכים לה ברכת חתנים עד שתטהר ואם נשא ובירך אינו חוזר ומברך (ה"ו). ע"כ.

מור אה"ע סי' ס"א: האיש שיכניס אשה לחופה היא כאשתו לכל דבר, ומה היא החופה שתתייחד עמו אפילו לא בא עליה כיון שנתייחדו לשם נישואין היא כאשתו לכל דבר וגובה עיקר כתובה ותוספת אם תתאלמן או תתגרש במה דברים אמורים דחזיא לביאה אבל אם פירסה נדה ואח"כ כנסה לחופה אינה כאשתו לגבות התוספת אבל לכל שאר מילי עיקרי שפיר חופה,

דחופה אינו יחוד אלא כל שהביאה החתן לביתו לשם נשואין וי"א שהחופה היא שפורסים סודר על ראשם בשעת ברכה וי"א דחופת בתולה משיצאה בהינומא ואלמנה משנתייחדו והמנהג פשוט עכשיו לקרות חופה מקום שמכניסים שם יריעה פרוסה ע"ג כלונסות ומכניסים תחתיה החתן והכלה ברבים ומקדשה שם ומברכין שם ברכת ארוסין ונשואין ואח"כ מוליכין אותם לביתם ואוכלין ביחד במקום צנוע וזה החופה הנהגת עכשיו, ועי' מה שהכריע בזה בבי' הגר"א¹ וכע"ז בערוך השולחן וכ' החזו"א (סג,ז) שי"ל כן אף לרמ"י.

ובדרישה העלה ד' שיטות מהו חופה: לרמ' שמביאה לביתו ומתיחד עמה, ליי"א קמא (בר"ן) היינו ייחוד, לאחרים (שבר"ן) היינו שמכניסה לביתו בלא יחוד, ולרא"ש (ולהג' תוי"ט שאירי הרא"ש לשם חופה רק לגבי ב"ח היינו שי' העיטור) היינו מקום המיוחד שהוכן לכך, ושי' הט"ז (נז,ד) שאף כשלא עושים חופה כנ"ל (היינו בנושא אלמנה וכיו"ב) מה שמביא החתן את הכלה לביתו לנישואין הוה נישואין.

ובשו"ע (נה,א) פסק את לשון הרמ' (הג"ל אישות י,א)² וכ' ע"ז הרמ"א וי"א

נקרא חופה אם במקום שמברכין ברכת נישואין דהיינו תחילת הנשואין ולהכי קרי ליה חופה א"א לומר כן שפעמים מברכין אותו ברחוב כשהעם מרובים אלא מקום עיקר ישיבת חתן והכלה קרי חופה ולא במקום העשוי באקראי בעלמא ושם מברכין ברכת חתנים כל ז', וכ' בהג' מתו"ט שכ"ז לענין הברכה ואי"ז ענין לס' ס"א.

ב. לגבי דיני ארוסה, וסיים 'הרי היא כאשתו לכל דבר, וצריך לברך ברכת חתנים בבית החתן קודם הנשואים' (והוא מהרמב"ם שם פ"י ה"ג).

ג. שהעיקר אינו הייחוד אלא היציאה מבית אביה והולכתה עם החתן לביתו לשם נישואין שמראה שהיא ברשות בעלה [מעשה המורה שיצאת מרשות הראשון לרשות הבעל. חזו"א סג,ז עי"ש] ודוק במקום עיקר קביעותו לחופה (והיינו בביתו וה"ה בחצרה עם קבע שם חופתו) ועי' היטב בערוה"ש שביאר שעיקר הנשואין הוא יחוד או ביאה ומ"מ כבר מאת שמוסרת עצמה לזה ומברכים ברכת חתנים הו"ל דין נשואה.

ד. ונפק"מ בזה להא דאיתא סד,ד (ובאור"ח שלט"י) שאין לעשות (קנין) נשואין בשבת ולכן כשנשואים אשה בע"ש צריך לעשות את הנשואין היינו החופה מע"ש כ"א לפי שיטתו מהי החופה הקונה [עי' בגר"א שדין אלמנה כבתולה לענין חופה ובעי' לעשות מע"ש מה שנחשב לחופה כ"א כשיטתו, אלא שבאלמנה כיון שאין נוהגים לעשות לה הינומא וחופה כבתולה אינה נשאת אלא ביחוד גמור או בביאה. ערוה"ש וחזו"א], ובמשנ"ב הביא שבידעבד מקלים שהחופה וההינומא (שעושים לבתולה) הוה נישואים [עי' ט"ז (אה"ע סד,א) שכל האיסור שלא לכון כן לבתולה אבל אם לא כיון וכך אירע אין בזה איסור כלל] אבל לבתולה וכן באלמנה צריך לעשות ייחוד קודם כניסת השב"ק [ובחזו"א סג,ז כ' שסגי שעושים חופה שלנו], מענין לענין יש להעיר שביירושלים נהגו שאחר החופה יתן החתן ידו ליד כלה וכך הם הולכים יד ביד לחדר יחוד ורבים תמהו מה מקור מנהג זה ונראה שיסוד המנהג משום שהיו נוהגים להנשא בער"ש וכיון שכ' המג"א (של"ט) שיש סכנה לנושא אלמנה לעשות ביאה ראשונה בשבת והבינו שהסכנה משום כבוד השבת שלא חש לעשות קנין בשבת וה"ה בבתולה משום חשש סכנה החמירו לעשות כן שע"כ ניכר טפי שנשואים קודם השבת ועוד שיהיה ניכר שבאה לביתו למהוי נשואין (שכ' בט"ז שעצם מה שמביאה לביתו לנישואין הוה נשואים), ולענין עיקר המנהג שמעתי ממו"ר הגרי"ט שליט"א שהחזו"א לא היה ניח"ל בזה ואמר מו"ר שהיינו משום צניעות שאם ינהגו כן כולם יהא ניכר אם הכלה נדה ועוד שאי"ז צניעות לנהוג כן לעיני הבחורים הנמצאים שם, ומ"מ למי שנהגו כן אבותיו אף שלא בע"ש י"ל בזה קצת טעם שיהיה ניכר ההבאה לביתו שהוא גם נשואין כדכ' הט"ז וכ' החזו"א (שם) אם מביאה לביתו לשם נשואין בהדיא ודאי מהני לכו"ע אלא שאין אנו משנים את המנהג המוזכר בחז"ל ולכן דעתנו על המנהג המובא בחז"ל, ולא כתבנו הנפק"מ לענין אם מותרת הכלה לילך פרועת ראש תחת החופה שכיון שפסק המשנ"ב (עה,יא) שאף ארוסה לא תלך פרועת ראש ממ"נ אסורה.

למקום [או באופן] המיוחד להביאה עמו שם כדי לילך עמה אח"כ לביתו ולהתיחד עמה שם, וברמ"א מבואר שנוהגים את שניהם שכ' שנוהגים שמכניסים את החתן והכלה תחת חופה ברבים ואח"כ מוליכין אותם לביתם ואוכלין ביחד במקום צנוע.

העולה למעשה: משעה שמכניס האדם לחופה את ארוסתו [כשראויה לביאה] הרי היא אשתו לכל דבר ונחלקו הראשונים מה היא הכניסה לחופה ברמ' כ' שכשמביאה לביתו ומיחדה ומפרישנה לו וכן פסק השו"ע, ושי' העיטור ועוד שכשמכניסה



הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

פרטי הדינים של המניח עירוב חצרות פרטי לבנין שלו

"לפי שאינו מזכה להם זכוי גמור" עכ"ל.
ועיין בהערה.²

[א] סוגיית הגמרא במקפיד על עירובו
שהקנה לאחרים.

אך יש ראשונים שביארו את הגמ' כאן על פי הגמ' לעיל, דאמרין בגמ' בדף מט. אמר רב יהודה אמר שמואל המקפיד על עירובו אין עירובו עירוב, מה שמו? עירוב שמו- ופרש"י "המקפיד על עירובו- אם יאכל אחד מבני חבורה את הפת שנתן הוא. עירוב שמו- שיהו כולן מעורבין ומרוצין בו, שלא ימחה זה בחבירו, אלא שותפות נוחה ועריבה" עכ"ל רש"י. כלומר שנתחדשה כאן הלכה בהלכות השותפות של העירוב, שצורת ההתערבות של דיירי החצר צריכה שתהיה עריבה ונוחה ללא קפירות, ולכן לא ישיגח אף אחד מהם איזה חלק אוכל חבירו מהפת של העירוב.

[ב] באור הראשונים שהקפדה
פוסלת אפילו אם לא ימנע שבת
אחת לתת להם.

ומסוגיין [בדף סח.] (בהא דאב"י לא הקנה את הפת לבני החצר משום שחשש

הגמ' בעירובין [בדף סח.] מביאה מעשה במבוי שהיו דרים בו אב"י ורבה, ולא היו עושים בו עירוב חצרות ושיתופי מבואות, ורבה בר רב חנן תמה על זה שלא דאגו לתקן שם עירוב חצרות.³ והכי איתא שם בגמ' -א"ל רבה בר רב חנן לאב"י, מבואה דאית ביה תרי גברי רברבי כרבנן (פרש"י: כגון אתה ורבה דדיירתו ביה), לא ליהוי ביה לא עירוב ולא שיתוף, א"ל מאי ניעבדי, מר לא אורחיה (פרש"י: רבה אין כבודו לחזר על בני המבוי ולגבות השיתוף), אנא טרידנא בגירסאי, אינהו (שאר בני המבוי) לא משגחי. (שהם לא היו מטלטלים). ואי אקני להו פיתא בסלא, כיון דאי בעי להו מינאי ולא אפשר ליתבה ניהליהו ביטל שיתוף- ופרש"י "אם אחד מהן היה צריך לאכול מן השיתוף, והיה שואלו ממני, אין יכולת בידי לוותר בכל שבת לכך, נמצא שאין בליבי להיות להן בו חלק גמור, ובטל השיתוף" עכ"ל רש"י. והנה ברשב"א מבואר שזה חסרון בהקנאת העירוב

א. וכתב בהגהות אשר"י על זה - מכאן משמע דמצוה לערב, דלא ליתי לידי איסור. כלומר אע"ג שבני אותו מבוי לא היו מטלטלים במבוי שהרי רואים שלא חששו אב"י ורבה להניח ע"ח, ואם היו נכשלים היו מחוייבים להפרישם מאיסור. וכן נפסק בשו"ע סי' שס"ו סעיף י"ג -מצוה לחזור אחר עירובי חצרות- עכ"ל השו"ע. ונלמד מזה הלכתא רבתא לשבתא, שגם מי שלא מטלטל בעירוב השכונתי או העירוני, מצוה עליו לתקן את הבנין שבו הוא גר ולעשות בבנין עירוב חצרות, שהואיל ויכול לתקן בקלות את ה'חצר' שלו כלומר החדר מדרגות שבו הוא גר ויש לו מחיצות כראוי, א"כ מצוה לחזור אחר ע"ח.

ב. והרשב"א פוסק שהמקפיד על עירובו העירוב כשר, ולשיטתו כאן זה הלכה כללית בדיני קניין שאין לו גמירות דעת להקנות. וגירסת הרשב"א בגמ' היא "כיון דאי בעי לה מינאי ולא אפשר למיתבא להולא הוי שותף" ומפרש הרשב"א "כלומר אין הזיכוי גמור ולפיכך אינו שותף" עכ"ל. אבל רש"י גורס בטל שיתוף ומאריך בלשונו "שאין בלבי להיות להן בוחלק גמור" משמע קצת שזה הלכה בהלכות השותפות של העירוב.

צריך לזהר שלא לערב בדבר שתיקן לצורך השבת- עכ"ל.

ג] דברי החזו"א אימתי הקפדה פוסלת.

וכתב החזו"א [פ"ז, ב] דכל דין זה הוא דוקא באופן שלא נצרך לו עשיית העירוב כ"כ, כמו המקרה בגמ' שדיירי אותו מבוי לא היו מטלטלים, ולא היה נצרך העירוב אלא רק לצורך מצוה בעלמא לעשות עירוב [שמא יכשלו]. אבל מי שמערב וסומך על עירובו להתיר טלטול, אם יודע בעצמו שמוכן להפסיד שוויה המועט של הפת שמערב בה, ומזכה אותה לחבירו כדי שיחול ההיתר טלטול כדין, בזה אין חסרון של מקפיד על עירובו, ואפילו אם הוא רגיל לאכול ולהשתמש בחלה זו שעירב בה, מ"מ הרי גמר בדעתו בבירור שאם ירצה אחד מבני המבוי לאכלה יתן לו, ולא ימנע מלעשות עירוב מחמת הפסד מועט זה, ולכן כשר העירוב לכתחילה, ואפילו רשאי לסמוך בלבו שמסתמא אף אחד לא יבוא לבקש ממנו לאכול את הע"ח שעשה ואין כאן חסרון בעירוב כזה.

וביאר החזו"א שמה שהזהירו הראשונים שלא יערב בדבר מאכל מיוחד שתיקן לשב"ק [ומשמע אף שנצרך לו ההיתר טלטול], היינו משום שאת ההיתר טלטול

שיבואו ויקחו חלקם) הוכיחו התוס' והרא"ש ממעשה זה, דקיי"ל כשמואל [בדף מט.]. דהמקפיד על עירובו לא הוי עירוב. ומבואר בשיטתם שלמדו דלא היה החשש שאב"י לא יגמור בדעתו להקנות להם, אלא בשבת הראשונה שהיה מקנה היתה זו הקנאה גמורה, שודאי אם אחרי שזיכה להם אב"י את הפת היה בא אחד מבני המבוי לבקש את חלקו בפת המשותפת, היה אב"י נותן לו, ולא היה מעכב ממון אחרים תחת ידו, אלא הואיל ואב"י היה עני ולא היה יכולת בידו לזכות לבני המבוי פת בכל שבת, הלכך אם היה רואה שבני המבוי באים ונוטלים חלקם היה נמנע מלהקנות להם [בשבתות הבאות^ג], נמצא דיש לו הקפדה על מה שבאים ונוטלים חלקם, ונתחדש כאן בגמ' שיש בזה חסרון בהלכות עירוב, משום שצריך שלא יקפיד שום קפידא על שאחד השותפים לוקח את חלקו, שאם מקפיד מגלה בדעתו שאינו רואה אותם כשותפים שוים בפת [כמו שותפים דעלמא שהביאו חלקם משלהם] אלא הרגשתו היא שכשנוטלים חלקם כאילו נוטלים משלו, וזה נקרא מקפיד על עירובו שאין השותפות נוחה ועריבה^ד והשו"ע בס"י שס"ו סעיף ה' פסק כשיטת הראשונים שפסקו שהמקפיד על עירובו לא הוי עירוב, והוסיף השו"ע את אוהרת הראשונים - לכך

ג. וזה מדויק בל' רש"י שכתב "שאינ יכולת בידו לוותר משלובכל שבת לכך" עכ"ל. דהיינו שאותה שבת ודאי שהקנאתו היתה בגמירות דעת שלימה ואמיתית, וזכו בני החצר בחלקם, אלא שאם יבואו ויטלו חלקם זה יגרם לו קפידא על הפסדו, ולא יחזור ויקנה להם בשבתות הבאות.

ד. ועיי' במאירי שאחרי שהביא את הפשט שמקפיד היינו שלא יאכלו את חלקו כתב "וי"מ מקפיד על עירובו שמראה עצמו כמבורח בו" עכ"ל. ולכאורה כוונתו כמשנ"ת. ואולי זה כוונת רש"י - שאין בלבו להיות להן בוחלק גמור - דאע"ג שקונים חלקם כדין ואין כאן חסרון בהקנאת הממון, אבל הואיל והרגשת הלב שלו היא שאם יתבעו חלקם יראה זאת כהפסד משלו, נמצא שאינו רואה אותם כבעלים גמורים מאז ומעולם וחסר כאן בשיתוף, שבשותפות רגילה כולם שותפים בשווה בלא קפידות.

וראיתי מעירים שכאן הרי אב"י הוא בעל הבית שנותנים בוהעירוב וא"כ כלל א"צ שיהיה לו חלק בפת העירוב, ואפ"ה נוהג גם בו הדין שלא יהיה מקפיד על עירובו, שזה חסרון באנשי המבוי המתערבים זה עם זה שלא יהיה קפידא ביניהם, ודו"ק.

למאכלי שבת, עלול הוא להצטער ולחשוב למה לא עשיתי את העירוב מלחם דגיל של יום חול ואז לא הייתי מפסיד כלום ממאכלי שבת, ולכאורה בזה נחשב הוא מקפיד על עירובו שהיה יכול להניח ע"ח ממאכל שאין לו בו שום קפידא, וזו אזהרה נחוצה למי שעושה ע"ח פרטי, ודו"ק.

ה] באור שאין חשש החולק את עירובו בהנחת ע"ח רק לבנין שלו.

ודע דיש שחששו להניח עירוב רק לדיירי הבנין, משום דינא דחולק את עירובו, אבל לכאורה נראה דאין בזה חשש ונבאר הדברים,

הנה המ"ב בסי' שס"ו [סקל"ג] העתיק בשם החכם צבי שאסור להניח ב' עירובי חצרות באותה עיר, אבל הבה"ל בסעיף י"ד הביא בשם האחרונים דטוב לנהוג להניח עירוב לעצמו כל שבת [מלבד העירוב של

יכול לעשות בפת פשוטה, ולא צריך לעשותו במאכל המיוחד שעליו הוא מקפיד, שהרי אם יטלו ממנו מאכל זה יקפיד על הפסידו, ולשבת הבאה יערב בפת פשוטה.

ד] אזהרה נחוצה למניח עירוב חצרות

ומתבאר בזה הלכה חשובה בעשיית ע"ח, שזה דבר מצוי שאדם (שבדרך כלל אינו מטלטל) נצרך לפעמים לטלטל בתוך הבנין שלו, כגון בחג הסוכות שהוא צריך לטלטל מהבית לסוכתו שבחצר, ואז הוא מניח עירוב חצרות במיוחד רק לצורך הבנין שלו, והוא לוקח בערב שבת איזה חלה ומבקש מהשכן שיקנה אותה לצורך דיירי הבנין כדי שיהיה לו עירוב חצרות¹ מהודר בתוך היקף המחיצות שבו הוא רוצה לטלטל, אבל לפמשנ"ת צריך להזהר ולדקדק שאם יש לו חלות לשבת בצמצום עלול להיות העירוב שלו פסול, שהרי אם יבואו השכנים ליטול את חלקם בעירוב, ועי"ז תהיה חסרה לו חלה

ה. ואחרי שהפת קנויה יניח אותה בביתו, ויאמר-בהדין עירובא יהא שרא לן לאפוקי ולעיילי מן הבתים לחצר ומן החצר לבתים, ומבית לבית, לכל הבתים שבחצר- ל' השו"ע בסוף סי' שס"ו. ובספר 'ארחות שבת' [פרק כ"ח הלכה פ"ן] כתבו שהעושה ע"ח לבניין בו הוא גר צריך לומר גם את הנוסח שלשיתוף, כיון שאפשר שחדר מדרגות אין לו דין חצר אלא דין מבוי, וציינו לחזו"א באות כ"ג שכתב שאין לנו חצרות עם שימושי חצר. ולענ"ד שגגה הוא בידם, דהחזו"א ודאי מודה שבתים הפתוחים למבוי עושים ביניהם עירוב חצרות, דמעולם לא שמענו שאפשר לעשות שיתוף [שכשר לעשותו אפי' ביין] בין בתים, וכל דברי החזו"א הם בעירוב של עיר ששם יש הרבה חצרות שצריך לשפתם, בזה יש תקנת שיתוף, ומיגו דעבדינן שיתוף סומכים עליו משום עירוב, אבל בנידון דידן שמניח ע"ח רק לצורך בנין אחד אין כאן חצרות נפרדות שצריך לעשות ביניהם שיתוף, וסגי בעירוב חצרות בלבד.

ו. יש נוהגים מחמת חשש זה שכשזוכה את העירוב אומר שמזכה לכל מי שהעירוב יכול להועיל, אך נראה שיש הרבה לפקפק בלשון הקנאה זה שאינו חל והארכנו בזה בקונטרס 'הלכות העירוב' שיש חסרון במה שלא בשמיים היא' והיינו שלא מבורר למי מועיל העירוב שהרי יש הרבה דעות ומחלוקות בהלכות עירובין. וכשאומר שהעירוב יחול למי שמועיל יש אנשים שלשיטתם העירוב פסול ונמצא דלהם לא הועיל העירוב, גם הערנו שיש הרבה דברים שכשרים רק לשעת הדחק ובמקום מצוה, וא"כ לא מבורר באיזה דרגה מתכוין שיחול למי שמועיל העירוב, והארכנו בזה הרבה.

עוד יש לעיין במי שזיכה עירוב [מזון ב' סעודות] לכל אנשי העיר, אלא שחושש אולי ההיקף העירוני אינו כשר, ולכן רוצה להתנות על חלות העירוב שאם לא יחול העירוב לכל בני העיר יועיל לע"ח בבניין שלו, דיש לומר שאינו יכול להשתמש בו לבניין שלו בלבד, דהואיל וזיכה ב' סעודות לכל העיר נמצא דלדיירי הבניין אין אלא חלק קטן בעירוב ולא נשאר להם שיעור מזון ב' סעודות לעירוב, וצ"ע ג לדינא.

לעצמו, כמו שתי חצרות שיש ביניהם פתח שאינם חייבות להשתתף יחד.

ו) גם בהנחת עירוב חצרות שכונתית אין לחשוש מהחולק את עירובו.

ולכן שכונה העושים היקף מחיצות וצורות הפתח מהודרות יותר מאשר היקף העיר, יכולים להניח ע"ח או שיתוף לעצמם, ואין בה חשש חולק עירובו, דהואיל וחלוקים במחיצות משאר העיר הרי הם כחצר או מבוי לעצמו הפתוח [בצוה"פ] לשאר העיר.^ט

ובלא"ה בכל אופן שמניח עירוב נוסף יכול לגלות דעתו לפני שמניח את העירוב, ולומר שכל מה שהוא עושה חלות ע"ח זה רק על צד שהעיר אינה מתוקנת, אבל אם העיר מתוקנת אין הוא בא להיפרד מהעירוב של העיר, אלא עירובו לא יחול והוא משתתף בעירוב של העיר, ובזה אין שום חשש של חולק את עירובו לכו"ע.

העיר. וכן כתב המ"ב סוף סי' שס"ח שטוב לעשות עירוב נוסף על עירוב הציבור, משמע שלהלכה לא חשש המ"ב להניח עירוב בעצמו בנוסף על העירוב הציבורי.

ועוד נראה דבנידון דידן מותר לכו"ע, משום שמי שעושה עירוב חצרות לבניין שלו אינו צריך לחשוש שהוא כחולק את עירובו מבני העיר, שהרי העירוב הכללי לעיר אינו עירוב אלא שיתוף כמו שכתב החזו"א^ז, ומה שהוא עושה לבניין שלו זה עירוב חצרות בפת, וא"כ אין כאן שום חשש של חולק את עירובו, שהרי עושה חלות אחרת ממה שנעשה לכל בני העיר.^ח

ועוד נראה שגם החכ"צ שחשש למי שעושה עירוב לעצמו שהוא כחולק עירובו מבני העיר, זה דוקא כשאין בינו לבין אנשי העיר מחיצה, אבל כאן מי שעושה עירוב לבניין שלו בלבד, והרי הוא חלוק מבני העיר בצוה"פ, בזה ודאי רשאי לעשות עירוב

ז. החזו"א בס' צ' [אות כ"ד] כתב בזה"ל "כשמערבין אצלנו את העיר צריך לומר בפירוש שהוא שיתוף, ואם אמר עירוב פסול בדיעבד, דהרבה חצרות אצלנו אינן פתוחות זל"ז ואינן יכולין לערב יחד, גם יש קרפיפות פתוחות מב"ס שנכנסין בכלל השיתוף" ובהמשך דבריו כתב החזו"א דלדעת המ"ב אין שינוי הלשון מעכב בדיעבד, משום דהואיל וזיכה לכל בני העיר לא גרע משותפים בפת ססומכין על זה משום שיתוף ועירוב. אבל עכ"פ פשוט שעירוב כל העיר הוא נקרא גם שיתוף.

ח. כל זה כשיש מחיצות כראוי לחצר של הבניין או שיש מחיצות בפתח הבניין, אבל ישנם אופנים שהחדר מדרגות פרוץ במילואו לרה"ר ואין מחיצות כראוי בחצר ואז צריך לדאוג לתקן מחיצות כראוי. [אלא שבדרך כלל אפשר להשתמש במדרגות כמחיצה ואז מהקומה הראשונה ומעלה אפשר לטלטל ע"י ע"ח, ואכמ"ל].

ו**לבאור**ה נראה שיכול גם לברך על הע"ח שעושה [גם על צד שחל השיתוף של כל העיר], ומה שכתב הרמ"א בס' שפ"ז שיש ברכה לבטלה בעירוב אחרי שיתוף, זה דוקא בחמש חצרות הפתוחות זו לזו ששם אי פסקינן דהשיתוף הועיל לכולם או העירוב הועיל לכולם א"כ לא נוסף כלום בעשייה השנייה, [וכך מוכח בדברי השו"ע שדיבר על חצרות הפתוחות זו לזו] אבל כאן שיתוף הוא חלות לכל בני העיר, ועירוב היא חלות רק לחצר זו, ואם יקרה העירוב של העיר ישאר לו העירוב חצרות בחצר ידידה, בזה אין שום איסור לעשות את המתיר של העירוב [ולברך] אחרי המתיר של השיתוף, ודוקא באופן שהחצרות פתוחות זו לזו שבזה גם אם יפסלו מחיצות המבוי עדיין יהיה מותר להם לטלטל מחצר לחצר [כמבואר בס' שס"ה סעיף ח'], לכן אין שום תוספת בעשיית אותה חלות פעמיים, ולכן אינו יכול לברך עליה, ודו"ק.

ט. ואין לחשוש שמא הצורות הפתח שלהם פסולות וא"כ בהתחלקותם הרי הם פוסלים את עירוב העיר, שמסתבר שאם הצורות הפתח שלהם פסולות כ"ש שהיקף העיר פסול. ואינם צריכים לחשוש שאולי אירע דוקא למחיצות המהודרות שלהם פסול, ואילו היקף שאר העיר כשר.

העולה מדברינו: שמצוה להניח עירוב חשש חולק עירובו מהעיר, אבל צריך
חצרות פרטי לבנין שלו כדי לדקדק להניח מאכל שאין לו קפידא אם
להתיר את הטלטול בחצר שלו, ואין בזה יטלוהו ממנו.



הרב ישראל מאיר ויינשטיין
תפרח

הדלקה בפתח הבית או בפתח החצר

להדליק בשני הפתחים משום חשדא דבני מתא, זימנין דחלפי בהאי ולא חלפי בהאי, ואמרי כי היכי דבהאי פתחא לא אדליק, בהך פיתחא נמי לא אדליק. ולדברי רש"י שמדליקין בתוך החצר, תמוה מאוד לומר שבני העיר עוברים בתוך החצר. וצריך להעמיד באופן שפתח הבית נראה גם במבוי, שבני העיר עוברים שם, ואין לזה שום רמז בגמרא.

ג) קושיא שניה הקשו התוס' מהגמרא כג: נר שיש לו שתי פיות עולה לשני בני אדם. ובקושיא זו ותירוצה הארכנו בעה"י במאמר "מהדרין נר לכל אחד ואחד".

ב. דעת הריטב"א ורבינו ירוחם אליבא דרש"י

ד) הרשב"א הקשה על דברי רש"י, מהא דלר"י אם הניח חנווני נרו מבחוץ פטור, ואם מניחו על פתח הבית הפתוח לחצר, איך יגיע הפשתן שע"ג הגמל עד הנר שבפתח. ולכן דחה דברי רש"י, והסכים לדעת תוס' שמדליק בפתח החצר, והריטב"א תירץ דה"ק רש"י, לא סוף גבי מצותו בחוץ ממש, אלא ה"ה סמוך לחוץ מבפנים, בענין שיכירו בני רה"ר. עכ"ל. וכדברים האלה כתב גם רבינו ירוחם בשם רש"י, וז"ל פירש"י מבחוץ, בפתח החיצון הסמוך לרה"ר, אבל הנרות מבפנים. עכ"ל.

חדשות שמענו מהריטב"א ורבינו ירוחם, שדברי רש"י מתפרשים שמדליק בפתח החצר, אלא שמדליק בצד הפנימי ולא

שבת כא: ת"ר נ"ח מצוה להניחו על פתח ביתו מבחוץ. נחלקו רש"י ותוס' בפירושו. וכך הצעת הדברים. בימיהם היה דרך בנין הערים, שיש בעיר רשות הרבים גדולה, וממנה יוצאים לימין ולשמאל כמה מבואות, ובכל מבוי כמה חצירות לימינו ושמאלו ובסופו, ובכל חצר כמה בתים פתוחים אל החצר. ובוזה נחלקו היכן להדליק.

א. בדעת רש"י

א) זה לשון רש"י, מבחוץ, משום פרסומי ניסא, ולא ברה"ר אלא בחצר, שבתיהן היו פתוחים לחצר. עכ"ל. וההבנה הפשוטה בדברי רש"י היא, שמדליק בפתח הבית הפתוח אל החצר. ובאמת כך פשוט לשון הגמרא. ולפי דרך זו נמצא, שהפרסום הוא רק לבני החצר, כי אפשר שאין הנר נראה במבוי, מפני שכותלי החצר מסתירים אותו. ולאידיך גיסא, יש בזה מעליותא, שניכר וידוע מי הוא המדליק נר זה. משא"כ אם מדליק על פתח החצר, אין ניכר מי מאנשי החצר הדליקו. ומצינו שהקפידו חז"ל על זה, שהרי תקנו להדליקו בטפח הסמוך לפתח. ופירש"י (כב. ד"ה מצוה להניחה) שאם ירחיקנו להלן מן הפתח, אינו ניכר שבעה"ב הניחו שם.

ב) והתוס' הקשו על רש"י שתי קושיות. האחת, מהגמרא לקמן כג. חצר שיש לה שני פתחים, צריכה שתי נרות. ורש"י שם נדחק לפרש שיש לבית שני פתחים פתוחים לחצר, ואין הלשון משמע כן. ועוד יש להעיר, שאמרו בגמרא שם שהצריכו

כדי שיהא ניכר מי המדליק, ולדעת תוס', צריך להדליק דווקא על פתח החצר כדי שיתפרסם לבני רה"ר. אך לאחר העיון אינו כן, ויש לנו כמה מקורות, שמודה רש"י שמותר לכתחילה לעשות כתוס', ולהדליק על פתח החצר.

ט) מקור ראשון מדברי הר"ן, שהוא מהסוברים כרש"י. ובהיא דנר שיש לו שתי פיות פירש כדברי רש"י שהוא למהדריין, והוסיף עוד פירוש בזה"ל, שאם היו שני בני אדם דרים בחצר אחת, ומדליקין בחצר מבחוץ, עולה לשניהם. עכ"ל. הרי מפורש, שאם רוצים מדליקין על פתח החצר. וע"ז מדובר בגמרא.

מקור שני. כתב הטור סי' תרע"ז וז"ל, כתב רב שר שלום, אנשים הרבה הדרים בחצר אחת, שורת הדין שמשותפין כולן בשמן, ויוצאין כולן בנר אחד, אבל להידור מצוה, כל אחד ואחד מדליק לעצמו על פתח ביתו, ואי פתח חד בבא לנפשיה, חייב לאדלוקי משום חשדא. עכ"ל. לכאורה ברור שהוא סובר כרש"י, שמדליקין על פתח הבית, ומ"מ יכולין להשתתף ולהדליק נר אחד, ובהכרח מדליקין אותו בפתח החצר, ולא הצריך לכתחילה להדליק בפתח ביתו, אלא כדי שיקיימו דין מהדריין.

מקור שלישי. הרשב"א הקשה על רש"י, אמאי לר"י אם הניח חנווני נר מבחוץ פטור. ותירץ הרא"ם בפירושו לסמ"ג בחד תירוצא, דאע"ג דאין מצוותו בחוץ, כיון דלפרסומי ניסא מכוון פטור הוא. והביאו פר"ח סי' תרע"א, ודחה דבריו, דכיון דעיקר מצוותה בפנים למה נפטרנו. עכ"ד. ואם נאמר דלרש"י המדליק על פתח החצר לא יצא, איך עלה על דעת הרא"ם שנחשב מדליק ברשות ופטור, הלא זה דבר שאין להעלותו על הדעת. ודברי הרא"ם מוכיחין,

בצד החיצוני. ולפ"ז מה שמסיים רש"י שבתיהן היו פתוחין לחצר, כוונתו שע"ז ניכר שהנרות שבפתח החצר שייכים לבתים.

ה) ולפי דרך זו, מיושבות קושיות התוס' על רש"י מחצר שיש לה שני פתחים ומנר שיש לו שתי פיות. וממה שהוצרך רש"י להידחק שם, מוכח שאין כוונתו כדברי הריטב"א ורבינו ירוחם. אכן לאידך גיסא ברש"י דף מה. (ד"ה מקמי חברי) משמע להדיא כדברי הריטב"א ורבינו ירוחם. וכבר עמד בכ"ז הפר"ח סי' תרע"א.

ג. בדעת תוס' ולענין הלכה

ו) דעת תוס' שמדליק על פתח החצר ולא על פתח הבית. ובה נתיישבו היטב לשונות הגמ' הנ"ל. ועל לשון הגמ' כאן, מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, כתבו דמייירי בבית הסמוך לרה"ר. וכן דעת הרשב"א וטור ושו"ע. ולכאורה פליאה, מפני מה זכו תוס' שתקבע הלכה כדבריהם, ולא מצינו מי שהסכים להם זולת הרשב"א והטור. ולאידך גיסא, או"ז ור"ן וסמ"ג ועיטור וחי' המיוחסים להר"ן סוברים להדיא כרש"י. וכך נראה מדברי הרמב"ם פ"ג ה"ג ופ"ד ה"ז, וכך מתבאר מדברי המ"מ פ"ד ה"ד.

ז) ושתי תשובות בדבר, האחת, שיש לצרף שיטת הריטב"א ורבינו ירוחם הנ"ל, שמפרשים בדעת רש"י, שמדליקין על פתח החצר מבפנים, ולדידהו פשיטא דה"ה שיכול להדליק מבחוץ. ודבריהם רק שאי"צ להדליק בחוץ, ויכול להדליק מבפנים.

ח) והתשובה השניה - והיא העיקרית, שיש לדון לדעת רש"י, מי שעשה כתוס', והדליק על פתח החצר, אם יצא. וכן לאידך גיסא לדעת תוס', מי שעשה כרש"י אם יצא. ולכאורה הסברא נותנת שלא יצא, דלדעת רש"י, צריך להדליק דווקא על פתח הבית,

בטפח הסמוך לפתח החצר. וכן פסקו טור ושו"ע. ונתבאר שנפסק הלכה כמותם, מפני שיש לצרף דעת הריטב"א ורבינו ירוחם. ועוד שמצינו כמה מקורות שמודה רש"י שמותר לכתחילה לעשות כתוס', אבל לדעת תוס' אין רשות לעשות כרש"י. ולכן ראוי לנהוג כדעת תוס', שבזה יוצא י"ח לשתי השיטות.

ג) נוסף הערה חשובה. ידועה דעת מרן החזו"א, שלא להדליק בפתח חדר המדרגות שבזמננו. ולאידך גיסא, דעת מרן הרב מבריסק ועוד גדולי ירושלים, להדליק שם, מפני שחדר מדרגות נחשב כחצר, ופתחו הוא פתח החצר. ובדעת החזו"א, אמרו הרבה ממחברי הדור שהולך לשיטתו, שסובר לענין עירובין, שחדרי מדרגות שבזמננו אין להם שם חצר, מפני שאינם עומדים לדירור. וזו סברא תמוהה. כי מצות נ"ח אינה תלויה בדירור, אלא שיהא ניכר מי הדליקו, וזה שפיר ניכר גם בפתח חדר המדרגות.

אכן בספר "ארחות רבינו" מבואר דרך אחרת בזה, שאמר מרן הקה"י זצ"ל, שהחזו"א סבר שהעיקר לדינא כדעת רש"י, וזו סברא נכונה כי זו דעת כמעט כל הראשונים. אלא שצריך להוסיף, שאין החזו"א סומך להלכה על דברי האומרים שמודה רש"י שיכול להדליק על פתח החצר. ובקונטרס "בהלל והודאה" הביא עדות מפי הגר"ח ברים זצ"ל - מתלמידי החזו"א - ששמע ממנו שהעיקר להלכה כדעת רש"י.

שגם לדעת רש"י, יש תוספת הידור להניחו ברה"ר על פתח החצר, כדי להוסיף פרסום, וזה נותן מקום לומר, שגם הוא נחשב מדליק ברשות. וגם הפר"ח אינו חולק בזה, אלא סובר דמ"מ אינו נחשב מדליק ברשות, שהרי היה יכול לכתחילה להדליק בפנים.

י) ויש לנו טעם נכבד לנקוט כן לעיקר, כי לכל השיטות הוצרכנו להידחק בלשונות הגמ', כי רש"י נדחק בפירוש שתי הסוגיות שהביאו תוס', ותוס' נדחקו בלשון הברייטא "על פתח ביתו מבחוץ". אבל אם נאמר שיכול לעשות לכתחילה כך או כך, מעתה הכל מיושב בלי דוחק, וכנראה זה הוא המקור לחידוש זה.

אבל לדעת תוס' לא מצינו שום מקור לומר שיהיה מותר להדליק על פתח הבית, ופשוט שלדעתם צריך להדליק בדווקא על פתח החצר. ומעתה המדליק על פתח החצר יוצא לכו"ע, והמדליק על פתח הבית נכנס למחלוקת, ולכן הדרך הראויה היא להדליק על פתח החצר.

ד. העולה להלכה

א) דעת רש"י, שמדליקין על פתח הבית הפתוח לחצר, ולזה הסכימו רוב הראשונים. ודעת הריטב"א ורבינו ירוחם, שמדליק על פתח החצר בצד הפנימי הפונה לחצר, והנרות נראין ברה"ר. והם מייחסים שיטה זו לרש"י.

ב) ודעת תוס' והרשב"א, שמדליקין ברה"ר



איזה זמן נקרא "שעת הסכנה"

ע"ז שלהם, כדאמרין בגיטין יז., והקשו התוס', מה יועיל להניחו על שולחנו, והלא על שולחנו ג"כ יקחו אותו, וכמו שהיה המעשה בגיטין כשבאו לבקר את רבב"ח, ואתא חברא שקיל שרגא מקמייהו, ותירצו שאין רגילות כ"כ לחפש בבתים, אלא שבהמעשה דגיטין אירע שחיפשו בבתים.

כ"ז דעת רש"י ותוס' כאן. אבל בתוס' לקמן מה. יש שיטה אחרת. וכך היא הסוגיא שם. בעו מיניה דרב מהו לטלטולי שרגא דחנוכתא מקמי חברא בשבתא, והשיב להתיר, דכדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק (ר"ל, דר"ש מתיר במשנה דף מ"ד לטלטל נר לאחר שכבה). והקשו התוס', אמאי נקט נ"ח ולא נר שבת, ועוד דהא בשעת הסכנה מדליקין בפנים. ותירצו שהפרסיים היו מניחין להם נר לצורך אכילה, ולכן אין נידון לענין נר שבת, אלא לענין נר חנוכה שמדליקין בחוץ, וע"ז היו פרסיים מקפידין. ובסוגיא זו מיירי במי שלא חשש להסכנה והדליק בחוץ. ועתה הגיעו הפרסיים, ובזה התיר רב לטלטל את הנרות מהפתח אל תוך הבית.

ומה שהקשו התוס' אמאי נקט נר חנוכה ולא נר שבת, יש להעיר שלפי דבריהם בדף כ"א הנ"ל שאין רגילות לחפש בבתים, מיושב בפשיטות, שאי"צ לטלטל נר שבת, כי הוא בתוך הבית ואין מחפשים שם. אלא שהתוס' דף מ"ה חולקים על תוס' דף כ"א, וסוברים שהיתה רגילות לחפש גם בבתים, וכמו שהיה בהמעשה דגיטין. ולפי דבריהם צ"ל, דהא דמניחה על שולחנו ודיו, פירושו

[במאמר שנדפס בעה"י בשנה שעברה, נתבאר בדברים ברורים ב"ה, שבזה"ז בא"י חובת הדלקת נ"ח דווקא בחוץ, ואין רשות להדליק בפנים, והסמך שסמכו המדליקין בפנים על דברי העיטור והריטב"א ואהל מועד, דברי טעות הם, ודברי הראשונים הנ"ל עניינים אחרים הם, וכפי שנתבאר שם היטב דברי כל אחד מהם. וכאן נבוא אי"ה להשלים את הדברים. כי המדליקין בפנים מביאים עוד סמך רביעי מדברי האו"ז. ולאחר העיון גם הסמך הזה אינו נכון. ובכדי לבאר את הדברים כראוי, צריך לברר מה היא שעת הסכנה].

א. שיטות הראשונים

שבת כא.: ת"ר נ"ח מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, אם היה דר בעליה מניחה בחלון הסמוכה לרה"ר, ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו. עד כאן. ויש לדון מה היא שעת הסכנה. האם סכנה פירושו כפשוטו, שיש פיקוח נפש להדליק בחוץ, או"ד אפילו כשיש חשש עונש גוף וממון ולא סכנת נפשות, או"ד דסגי אפילו אם יש חשש שהגויים ישברו או יחטפו את הנרות. ולכאורה הלשון שעת הסכנה מוכיח כהצד הראשון, שמדובר על סכנת נפשות, או לפחות כהצד השני. אבל אם הוא רק חשש חטיפת הנרות, למה קראוהו שעת הסכנה? אכן לאחר העיון אין זה פשוט, והדבר תלוי במחלוקת הראשונים. וכך הצעת הדברים.

רש"י ותוס' כאן מפרשים שהסכנה היא סכנת פרסיים, המכונים חברים, שהיה להם חוק ביום אידם שלא יבעירו אש אלא בבית

דגיטין, לא היה שעת ומקום אכילה, אלא עסקו בביקור חולים.

והנה משני תירוצי התוס', מתבאר שהנידון מהו לטלטל שרגא דחנוכתא מקמי חברא, המדובר הוא על גזירתם הידועה של החברים, שלא להניח אש במקום אחר מלבד בית ע"ז שלהם. אבל רש"י בפ"י ראשון אינו מפרש כן, אלא שגזרו החברים שלא להדליק נ"ח, וכנראה הוקשה לרש"י, שלא מצינו בשום מקום אחר, שהיו החברים מענישים מי שמצאו אצלו נר כבוי, ורק בפירוש שני חידש רש"י שהיה כן. ולפ"ז מ"ש רש"י דף כ"ט הנ"ל, שהיה סכנת נפשות בגזירת החברים, מוכח מזה, שנוקט רש"י לעיקר כפירושו השני.

ומעתה העולה מכל זה להלכה, לכאורה הוא כך. דעת רש"י ותוס' דף כ"א דשעת הסכנה שתקנו שמדליקין בפנים, הכוונה על גזירת החברים שלא הניחו להדליק נר. וכן דעת תירוצי ראשון בתוס' דף מ"ה. ומשמע ברש"י שהיתה בגזירתם סכנת נפשות. ודעת תירוצי שני שבתוס' שם, שאין מדובר בגזירת החברים, כי לא היה בה סכנה. אלא מדובר בשעת השמד שגזרו על המצוות.

ג. דברי הפוסקים האחרונים בזה

במג"א סי' רע"ט סק"א הביא דין הגמרא הנ"ל, דמותר לטלטולי שרגא דחנוכתא מקמי חברא בשבתא, דכדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק. וכתב שנחלקו בזה רש"י והש"ג, דרש"י כתב וז"ל, בשעת הדחק. סכנה: אבל בש"ג פ' כל הכלים, העתיק לשון ריא"ז, דכל היכא שיש אימת נכרים מותר. והא"ר סק"ד תמה על דברי המג"א, איך אפשר לומר שלא הותר אלא במקום סכנה, דא"כ פשיטא

שמניחם באופן שיסברו הפרסיים שהוא לצורך אכילה.

ובתירוצי שני כתבו התוס', דשעת הסכנה שמדליקין נ"ח בפנים, אין זה סכנת חברים אלא סכנת שמד (כצ"ל) שגזרו על המצוות. עכ"ל. ולפי תירוצי זה, בזמן גזירת החברים מדליקין בחוץ ואין חוששין לגזירתם. ויש להעיר, שהרי בסוגיא זו מדובר על טלטול הנר לאחר שכבה, ובוודאי לא היה חשש שיחטפו החברים את הנרות, אלא שיענישו את בני הבית בגוף או בממון. וממה שהוצרכו התוס' בתירוצי זה לומר שאין זה סכנת חברים אלא סכנת שמד, בהכרח כוונתם שסכנת שמד חמורה יותר מסכנת החברים, וצ"ל שהם סוברים שסכנת החברים לא היה בה פקוח נפש, ורק חטפו את הנרות, ולא הותר להדליק בפנים אלא כשגזרו על המצוות, שהיא סכנת פיקוח נפש, או לכה"פ סכנת עונש גוף וממון. אבל במשנה כט: המכבה את הנר מפני שהוא מתיירא מפני נכרים פטור, פירש"י כגון פרסיים שהיה להם יום חג וכו'. והנה מפורש בגמ' שם (ל.) דהא דפטור הוא מפני שיש סכנה בדבר, והרי להדיא שדעת רש"י שהיה סכנת נפשות בגזירת הפרסיים.

ובפמ"ג סי' תרע"א מ"ז סק"ג הקשה על תירוצי ראשון של התוס', דהא בהמעשה דגיטין מפורש שהיו מקפידין על נר שעל השולחן, ותירוצי שלא הניחו להדליק אלא נר אחד ולא שנים. ולפי דבריו הסוגיא מתפרשת במהדרין המדליקין יותר מנר אחד, והאיבעיא היא אם מותר לטלטל ולסלק את שאר הנרות מקמי חברא ולהשאיר רק נר אחד. ולכאורה פירושו דחוק. ויותר נכון לפרש, שלא היו מניחין להדליק אלא לצורך אכילה, וכלשון התוס', אבל בהמעשה

היו רק לוקחים את הנרות, וברש"י סנהדרין עד: מבואר, שהיו לוקחים גחלים ונרות מכל בית, ומעמידים בבית ע"ז שלהם. וברב ניסים גאון שבת מ"ה מבואר, שכשלקחו את הנרות לבית ע"ז שלהם, היו מכבים את שאר הנרות. ומצירוף הדברים נראה, שתחילה היו באים לכל הבתים ולוקחים נרות, ומאז ואילך היו אוסרים להדליק נרות, ואם היו מוצאים מי שהדליק, היו מענישים אותו. ובזה מדובר בגמרא שבת מ"ה. שהענישו את מי שמצאו אצלו נר כבוי, ומעתה יש לומר שכשהתירו להדליק נ"ח בפנים, מדובר על הענין הראשון שהיו חוטפים נרות. והענין השני שהיו מענישים את המדליק נרות, זה היה רק בלילה, לאחר שכבר עברה חצי שעה של זמן הדלקת נ"ח, ובימות החול היה אפשר להכניס את הנר קודם לכן. ולכן דנו בזה בגמרא רק בשבת, שא"א לטלטל את הנר. [ומ"מ קראוהו שעת הסכנה, מפני שבהמשך הלילה לאחר זמן נ"ח היה סכנה וכנ"ל].

וייש לתמוה, היאך יתכן שנעלם מעיני כל הפוסקים הנ"ל דברי רש"י דף כ"ט הנ"ל, שהיה סכנת נפשות ממש בגזירת הפרסיות. אכן החילוק ברור, דרש"י שם מיירי אם היו מוצאים נר דולק, ובזה היה סכנה. אבל בסוגיא דף מ"ה מדובר כשמצאו נר כבוי, וזה פשוט. וראה ברורה לדברינו, שאם נקבל ללמוד מדברי רש"י הנ"ל, שהיה סכנת נפשות ממש להדליק בחוץ, מה הוא הנידון אם מותר לטלטל שרגא דחנוכתא מקמי חברא, אטו בשופטני עסקינן שיכניסו עצמם לסכנה בלי שום סיבה, והלא חז"ל התירו להדליק בפנים בשעת הסכנה. אך לדרכנו מיושב, כי סכנת נפשות היה רק אם היה נר דולק לאחר חצי שעה של זמן הדלקה, והיה אפשר להדליק בחוץ ולסלק את הנרות לאחר זמן ההדלקה. וגם אם לא

שמותר לטלטלו, דאין לך דבר העומד בפני פקו"נ, ומה הוצרכנו לסמוך על דברי ר"ש. ובתו"ש האריך לחלוק על המג"א, ומסקנת דבריו שלא כל החברים שוים, ולא כל העיתים שוים. פעמים היה קרוב לסכנה, ולפעמים דחק בעלמא, ודברי הגמרא הם להתיר בכל דחק שהוא. ובמ"ב סק"א פסק כדברי התו"ש.

ובישוב דברי המג"א כתב הפמ"ג, שאין הכוונה סכנה ממש, אלא שיכוהו או הפסד ממון. ולפ"ז מוכח, דלדעת השה"ג שמפרש המג"א שחולק על רש"י, סגי אפילו בפחות מזה, ונצטרך לומר שאפילו אם החשש רק שיצטקו הגויים ויריבו. ובתשו' הגרע"א סי' ס' (ד"ה ולזה נראה) כתב שאין הכוונה שיש עתה ספק סכנה להתיר איסור בשביל זה, אלא כיון שעל צד הריחוק יש הסתעפות סכנה, מיקרי שעת הדחק, וסמכו אדר"ש, עכ"ד. וגם התו"ש מרמז כן בקצרה ליישב את דברי המג"א.

והגם שדברי כל הפוסקים הללו לא נאמרו בכדי לבאר מה היא שעת הסכנה לענין נר חנוכה, אלא לבאר מתי התירו חז"ל לטלטל בשבת נר שכבה, מ"מ יש מהם תועלת גדולה לענייננו, שמדבריהם נלמד מה היתה גזירת החברים, שלדעת רש"י ותוס' ועוד ראשונים היא הנקראת שעת הסכנה לענין חנוכה, ומדברי כולם למדנו שאין זה סכנת נפשות ממש, אלא לדעת התו"ש, יש בזה עליות וירידות. פעמים סכנה ופעמים אימה בעלמא. ולפ"ז מסתבר שחכמים לא חילקו והתירו תמיד. ולדעת הפמ"ג היה רק חשש שיכוהו או הפסד ממון, ולהשה"ג מפרש הפמ"ג שאפילו פחות מזה, והגרע"א מפרש שעל צד הריחוק יוכל להסתעף סכנה.

וייש לצדד להקל עוד יותר מזה, כי הנה בגמרא בגיטין י"ז מבואר שהחברים

ת"ר, נ"ח מצוה להניחו על פתח ביתו מבחוץ משום פרסומי ניסא, ולא ברה"ר, אלא בחצירו שבתיהן היו פתוחין לחצר. ואם היה דר בעליה, שאין לו מקום בחצר להניחה שם, מניחה מבפנים כנגד החלון. ובשעת הסכנה שהיה להם לפרסיים חוק בימי אידם, שלא יבעירו אש אלא בבית ע"ז שלהם, מניחה על שולחנו ודיו. אמר רבא וצריך נר אחרת להשתמש לאורה. ואי איכא מדורת אש לא צריך נר אחר להשתמש. ואי איכא אדם חשוב, אע"ג דאיכא מדורה צריך נמי נר אחר. וי"מ שעת הסכנה שגזרו שלא להדליק נרות של חנוכה. והאידנא דליכא סכנה, לא ידענא מ"ט אין אנו מדליקין בחצירות. עכ"ל האו"ז.

לכאורה סידור דברי האו"ז משונה מאוד. תחילה מעתיק בסתם את הפירוש ששעת הסכנה הוא גזירת הפרסיים, וממשיך להעתיק דינים אחרים מהסוגיא עד שמסיים את כל הסוגיא, ואז מביא בשם י"מ פירוש אחר ששעת הסכנה הוא גזירת שמד שלא להדליק נר חנוכה, ואז הוא מקשה מפני מה אין אנו מדליקין בחוץ.

אכן, מי שלא הוכו עיניו בסנוורים, יראה ויבין את מהלך דברי האו"ז, שתחילה מביא בסתם את פירוש רש"י ותוס' ששעת הסכנה הוא גזירת הפרסיים, וזה אצלו הפירוש העיקרי. וממשיך להעתיק להלכה את הסוגיא עד סופה, ואז מביא דעת י"מ ששעת הסכנה היא שגזרו שלא להדליק נ"ח. והוא מקשה עליהם, דא"כ בזמננו שאין גזירת המלכות שלא להדליק נ"ח, מפני מה אין אנו מדליקין בחצירות. ומכח שאלה זו, הוא מכריע כהפירוש הראשון שהביא לעיל, ששעת הסכנה הוא גזירת הפרסיים. וע"פ שיטה זו לא הוקשה לו, כי המציאות בזמננו דומה לזמן גזירת הפרסיים. ולכן כתב את כל

היו מכניסים והיה הנר נשאר כבוי בחוץ, לא היתה בזה סכנת נפשות.

עד הנה ביארנו אליבא דהסוברים ששעת הסכנה היא סכנת הפרסיים. אבל לתירוץ שני שבתוס', הסכנה היא שגזרו על המצוות, וכן דעת הר"ן והטור ושו"ע סי' תרע"א. ובב"ח שם כתב שהעיקר כשיטה זו, מפני שהוקשה לו, אם יש סכנה, ראוי לבטל לגמרי את ההדלקה. ולשיטה זו מיושב, דכיון דגזירת שמד היא, צריך למסור נפש אפילו אערקתא דמסאני, אלא שהקילו להדליק בפנים ולא בחוץ. משא"כ בגזירת הפרסיים שאינה גזירת שמד, בזה אין מדליקין כלל. עכ"ד. ודבריו תמוהים, דהא דבשעת השמד צריך למסור נפש, מבואר בראשונים, דדווקא לענין לעבור עבירה בקום ועשה יהרג ואל יעבור, ולא לקיים עשה. וכן פסק הרמ"א יו"ד קנ"ז. וכבר נחלק הפר"ח על הב"ח, יעו"ש.

ג. ועתה נבוא אי"ה לדברי האו"ז. והנה מחברי דורנו רגילים לצטט קטע קצר מדברי האו"ז "והאידנא דליכא סכנה, לא ידענא מ"ט אין אנו מדליקין בחצירות", ומזה למדו, שגם בימי האו"ז היתה המציאות כמו בימינו, ובכל זאת נהגו להדליק בפנים. והגם שבכל זאת אי אפשר לומר שהאו"ז הוא מקור להקל, שהרי הוא תמה על זה ולא תירץ, מ"מ אנו רואים שכן היה המנהג הפשוט אצל הכל. וכנראה כך היתה דעת שאר חכמי הדור. זו היא הטענה הנשמעת מפי הרבה ממחברי דורנו.

ומה נעשה שלא כך היא דרכה של תורה, לצטט רק קטע קצר מהאו"ז ולנפנף בו. ואם ברצוננו להבין את דברי האו"ז לאמיתתם, החובה ללמוד את דבריו מתחילה ועד סוף. ונעתיק את לשונו בשלימות.

שפיר קראוהו שעת הסכנה, כי לפעמים היתה סכנה.

(ג) דברי הפוסקים הנ"ל אינם לענין דיני חנוכה, אלא לענין מה שהתירו חז"ל לטלטל בשבת נר שכבה מפני אימת הפרסיום, ויש מקום לומר שלענין נר חנוכה הקילו יותר. ודי במה שיש חשש שגויים יחטפו את הנרות או ישברו את המנורה.

(ד) וביאר רבינו האו"ז, שמה שנהגו בזמנו להדליק בפנים, זה מפני שסמכו על דעת הסוברים ששעת הסכנה פירושו גזירת הפרסיום, והמציאות בזמנם היתה דומה לזה. אבל לדעת הסוברים ששעת הסכנה פירושו גזירת שמד שלא להדליק נ"ח, לפי"ז גם בזמנם לא היה אפשר להקל.

(ה) מן האמור יובן, על מה סמכו בדורות שעברו להדליק בפנים, ויובן שלפי המציאות בא"י כיום, אין שום מקום להתיר להדליק בפנים, כי פשוט שאין שום התחלה לדמות לזמן שהיתה גזירת הפרסיום. והדרך הנכונה היחידה היא לקיים תקנת חכמים כמאמרה, ולהדליק בחוץ.

(ו) ויש לנו ללמוד ממעשי אבותינו, שגם בימי התלמוד, בזמן שהיתה שעת הסכנה - שהיא גזירת הפרסיום - בעיצומה, היו רבים שהתעקשו ולא ויתרו, והדליקו דווקא בחוץ, ולא חששו מן הפרסיום, עד שנקבעה ע"ז סוגיא שלימה בגמרא "מהו לטלטולי שרגא דחנוכתא מקמי חברא". כל שכן וכל שכן בימינו אנו, שאין שום מניעה מלהדליק בחוץ, איך לא נתבייש לחפש תירוצים למה להדליק בפנים?

זה לאחר שסיים להעתיק את כל הסוגיא, כי תחילה מסדר את הדברים שהם עיקר להלכה, ואח"כ מביא את השיטה השניה ודוחה אותה מהלכה.

ומעתה, באמת למדנו יסוד גדול להלכה מדברי האו"ז. אך לא את היסוד התמוה שהוציאו ממנו המחברים הנ"ל, אלא יסוד של אמת, שמנהג הדורות בחז"ל להדליק בפנים, זה מפני שתפסו לעיקר כדעת הסוברים ששעת הסכנה זו זמן גזירת הפרסיום, וסברו שמצבם של ישראל בגלותם בין הגויים הוא דומה לזה.

פירוש זה בדברי האו"ז זכה בו הגרא"א בוקוולד שליט"א בקונטרסו "בהלל והודאה", וזה פירוש פשוט ואמת, גלוי וכולט לפני המעיין הישר ומבקש האמת. ודי בזה להראות, כי חלילה וחלילה לנטות מהוראת הגמרא. נר חנוכה מצוה להניחו על פתח ביתו מבחוץ.

ד. העולה להלכה

(א) נחלקו הראשונים מה היא שעת הסכנה שאמרו חז"ל שמדליקין בפנים. יש אומרים שהוא בזמן גזירת הפרסיום שגזרו שלא להדליק אש בשום מקום מלבד בית ע"ז שלהם. ויש אומרים שהוא שגזרו גזירת שמד שלא להדליק נר חנוכה.

(ב) הפוסקים דנו מה היה האונס בגזירת הפרסיום, ומסקנת רבינו המ"ב כדעת התו"ש, שהיו בזה עליות וירידות, פעמים סכנה ופעמים אימה בעלמא. ולפי שיטה זו מסתבר שלא חילקו חכמים, ובכל אופן שיש איזה אימה מהגויים, מדליקין בפנים. ומ"מ



המהדרין נר לכל אחד ואחד

הנכנסין והיוצאין, שהרי יש כאן הרבה נרות מהרבה בתים, ויסברו שכך מנין האנשים בחצר. ועוד שהרמ"א בד"מ כתב עצה, היאך להינצל מטענתם של התוס', דבזמננו שמדליקין בפנים יכול כל אחד מבני הבית להדליק במקום מיוחד, ויהיה ניכר שמנין הנרות כנגד ימים היוצאין. ותמוה, היאך נעלם מעיני התוס' העצה הפשוטה הזאת. והלא הם עצמם כתבו בדיבור הקודם דבזה"ז מדליקין בפנים.

ג) אלא הדברים מוכיחין שהתוס' סוברים כהרמב"ם, דההידור דנר לכל אחד ואחד, זו הדלקה אחת, שמדליק בעה"ב כנגד מנין בני הבית, ולכן צריך שכל הנרות יהיו במקום אחד, וא"א שיהיו נרותיו של כל אחד במקום מסוים. משא"כ אם כמה בעלי בתים מדליקין בפתח החצר, בזה שפיר יש היכר שהנרות כנגד מנין הימים. חדא, שניכר בשעת ההדלקה שכל אחד מבעלי הבתים מדליק לעצמו כמנין הימים. שנית, דשפיר אפשר שכל אחד מבעלי הבתים ידליק נרותיו במקום מיוחד, זה למעלה מזה.

ד) הוכחה שניה הביא הגליא מסכת מדברי התוס' ד"ה מצוה, שדעתם שמדליק בפתח החצר, ודלא כרש"י שמדליק בפתח הבית. והביאו ראיה מהגמרא (כג): נר שיש לו שתי פיות עולה לשני בני אדם, ואם ההדלקה על פתחי הבתים, היה לזה מימין ולזה משמאל, אבל אם מניחין על פתח החצר אתי שפיר. עכ"ד תוס'. והעיר המהרש"א, דרש"י במקומו פירש, עולה לשני בני אדם, למהדרין העושין נר לכל אחד ואחד. ולמה מיאנו תוס' בזה. ותרין דא"כ

שבת כא: והמהדרין נר לכל אחד ואחד. ונחלקו הפוסקים איך מקיימים דין מהדרין. וכך הצעת הדברים.

א) כתב הרמ"א סי' תרע"א ס"ב, וי"א שכל אחד מבני הבית מדליק, וכן המנהג פשוט. עכ"ל. ומבואר שמפרש הרמ"א שיש הדלקה מיוחדת לכל אחד, וכל אחד מבני הבית מדליק לעצמו. ומבואר בד"מ הארוך שמקורו מהרמב"ם. ובספר גליא מסכת או"ח סי' ו' מרעיש על הרמ"א, שאין כן דעת הרמב"ם, כי מלשון הרמב"ם פ"ד ה"ב מתבאר שיש רק הדלקה אחת של בעה"ב, אלא שהוא מדליק כפי מנין בני הבית, והוא דומיא דמהדרין מן המהדרין, שמדליקין כנגד ימים הנכנסין או היוצאין, והכל הדלקה אחת, וההידור הוא רק מנין הנרות. כך הוא גם ענין מהדרין המדליקין נר לכל אחד ואחד, שכל זה הוא רק מנין הנרות בהדלקת בעל הבית.

ב) ועוד הוסיף הגליא מסכת לסייע לזה, מדברי התוס' בשני מקומות בסוגיין. האחד בד"ה והמהדרין, שכתבו בשם ר"י, שהמהדרין מן המהדרין שמוסיפין נר בכל יום, אינם עושים את ההידור של המהדרין נר לכל אחד ואחד, כי אם יעשה כן, אין ניכר שמדליק כנגד הימים הנכנסין או היוצאין, ויסברו שכך בני אדם יש בבית. עכ"ד. והקשה הגליא מסכת, הלא דעת התוס' בדיבור הסמוך (ד"ה מצוה) שמדליקין על פתח החצר, ואם יש כמה בתים בחצר, כולם מדליקין באותו הפתח. ומעתה מה הועילו תוס' בתקנתן. והלא גם אם יעשו רק את ההידור דמוסיף והולך, ולא את ההידור דנר לכא"א, עדין אין ניכר שהוא כנגד ימים

מהדרין מן המהדרין מוכיח על עצמו, שהם עושים את ההידור של מהדרין, ומוסיפין עליו עוד הידור אחר. וע"ז יאות הלשון מהדרין מן המהדרין.

ואמנם לדעת הרמב"ם, בעה"ב עושה את שני ההידורים יחד, ומוסיף בכל יום נרות כנגד כל בני הבית. ומנהג זה שפיר מתיישב בלשון הגמרא. אכן כבר כתב הרמב"ם עצמו שאין המנהג כדבריו, ודברינו הם על המנהגים הקיימים הנוהגים בעולם, שהמנהג המתקבל יותר בלשון הגמרא הוא מנהג הרמ"א.

(ז) ומה שטען הגליא מסכת שלא מצינו מקור בראשונים לדברי הרמ"א, יש להשיב, שהוא עצמו גילה לנו מקור, שהרי דבריו לבאר היטב את קושיית תוס' על רש"י. ומעתה ליישב את דברי רש"י, וכן הר"ן והעיטור שהסכימו לו, נאמר שהם סוברים כהרמ"א, שכל אחד מבני הבית מדליק. ולכן נכון מאוד לשון הגמרא עולה לשני בני אדם.

(ח) ועוד מקור, מדברי הריא"ז שהועתק בש"ג, וז"ל, מצות נ"ח נר איש וביתו, והמהדרין נר לכאור"א, אבל על הקטנים שאינן מחוייבין, נראה בעיני שאינו מדליק כמבואר בקונטרס הראיות. עכ"ל. ולא זכינו לקונטרס הראיות. ובבית הלוי (דף כ"ג ד"ה אר"ז) כתב, שמדברי הריא"ז מוכח כהרמב"ם, דהא משמע להדיא שבעה"ב מדליק על כולם, ולכן אמר שעל הקטנים אינו מדליק. ובעניתי איפכא מסתברא, ומדברי הריא"ז מוכח דלא כהרמב"ם, דאם כל הנרות הדלקה אחת, שמדליק בעה"ב כנגד מנין בני הבית, איזה טעם וסברא יש לומר שלא ידליק על הקטנים שאינם מחוייבים, והלא אין אנו דנין על חיובן של הקטנים, אלא על חיובו

הול"ל עולה כנגד איש וביתו. אבל הלשון לשני בני אדם, משמע לשני בתים. עכ"ד. ודברי המהרש"א צריכין תיקון, כי ודאי לא היה אפשר לומר עולה כנגד איש וביתו, דנר איש וביתו הוא רק נר אחד, וכאן מדובר כשנצרך שני נרות. אכן ע"פ הנ"ל, מבואר היטב מפני מה מצינו תוס' בזה, לפי שהם סוברים כהרמב"ם, דההידור דנר לכל אחד ואחד, פירושו שבעה"ב מדליק כנגד כל אחד ואחד, ועל כן אין הלשון נכון לומר עולה לשני בני אדם, והיה ראוי לומר כנגד שני בני אדם. ולכן צריך לומר שמדליקין בפתחי החצר, ובזה נכון הלשון עולה לשני בני אדם, ופירושו לשני בעלי בתים. עכ"ד הגליא מסכת. (בקצת הרחבת הביאור).

(ח) הוכחותיו של הגליא מסכת מהרמב"ם ותוס' נכונות מאוד, ושפתים ישק משיב דברים נכוחים. אכן מה שהעלה הגליא מסכת לדחות את דברי הרמ"א, ושהנהגה כהרמ"א יש לו לחוש לברכה לבטלה, על זה יש מקום לחלוק, כי הרמ"א לא מליבו אמר זאת, אלא כך המנהג הקדום באשכנז, כמבואר בספר מהרי"ל הלכות חנוכה אות ח', וכן בלקט יושר דיני חנוכה אות ח', ובוודאי כך הורו חכמי אשכנז הראשונים. ומה שנסתייע הרמ"א בד"מ הארוך מהרמב"ם, צ"ל שכוונתו רק נגד דברי התוס', שסוברים שהמהדרין מן המהדרין עושין רק הידור זה, ולא הידור דמהדרין, ורק לענין פרט זה הביא מהרמב"ם שחולק על זה.

(ז) ועל דברי התוס' יש לתמוה, דאם כדבריהם, שהמהדרין מן המהדרין עושין רק את ההידור דמוסיף והולך ולא את ההידור דנר לכל אחד ואחד, למה קראום מהדרין מן המהדרין, הלא יש כאן שני ענייני הידור, אלה עושים הידור זה, ואלה הידור אחר, וא"א לעשות שניהם. ולכאורה הלשון

דה"ה שעושין שתי הדלקות בשני מקומות. וגם הגדול השני, לא מטעם זה חלק עליו, אלא מפני שאין להידור זה מקור בתלמוד.

יא) אתה הראת לדעת שיש לדברי הרמ"א מקור בראשונים, וזה המנהג הקדום באשכנז. ועוד יש לדון, שאפילו אם נקבל את כל דברי הגליא מסכת, מ"מ אין כאן חשש ברכה לבטלה, מפני שיכול לכוון שלא לצאת בהדלקת בעה"ב אלא בהדלקת עצמו. (ונידון זה צריך בירור לעצמו, ואין כאן מקומו).

העולה להלכה

א) דעת הרמב"ם ותוס' שדין מהדרין נר לכל אחד ואחד, פירושו שבעה"ב מדליק כנגד כל בני הבית, ואין בני הבית מדליקין בעצמם.

ב) ועוד סובר הרמב"ם, שהמהדרין מן המהדרין מוסיפין בכל יום נרות כמנין בני הבית. ולדוגמא, אם בני הבית הם עשרה, מדליק ביום הראשון עשר, ובשני עשרים, ובשלישי שלושים. אכן כתב שאין המנהג כן, אלא ביום הראשון מדליק נר אחד, וכל יום מוסיפין נר אחד. וכן דעת התוס'.

ג) ודעת הרמ"א, דענין מהדרין הוא שכל אחד מבני הבית מדליק לעצמו, ומוסיף נר כל יום. והגליא מסכת מרעיש שאין לנהוג כן, והוא ברכה לבטלה. ונתבאר שאין דבריו נכונים, כי מדברי רש"י והעיטור והר"ן והריא"ז ושני הגדולים שבתה"ד סי' ק"א וכן התה"ד עצמו, כל אלה סוברים כהרמ"א. וכן המנהג הקדום באשכנז כמבואר במהרי"ל ובלקט יושר.

של בעה"ב להדליק כמנין בני ביתו, וכי הקטנים אינם מבני ביתו?

ט) אכן כך ביאור דברי הריא"ז, דדבריו לענין נידון זה גופא, ולאפוקי מדברי הרמב"ם, ולהכריע כהרמ"א, דאם כהרמב"ם, ודאי היה הבעה"ב צריך להדליק על הקטנים, והכריע הריא"ז, שגדר מהדרין הוא, שעל כל אחד מהמחויבים בהדלקה צריך הדלקה לעצמו. אשר לפ"ז, אם אחד מבני הבית הגדולים אינו יכול להדליק מאיזה טעם שהוא, ודאי צריך בעה"ב להדליק בשבילו. וע"ז אמר הריא"ז, שאי"צ להדליק על הקטנים שאינם מחוייבים.

י) ובתרומת הדשן סי' ק"א, הביא שגדול אחד חידש, שאכסנאי נשוי, אם רוצה יכול להדליק בעצמו בברכה, ולא לסמוך על הדלקת אשתו, דכי היכי דיש הידור בנר לכל אחד ואחד בבית אחד, ה"נ יש הידור בנר לאיש ונר לאשתו בשני מקומות. וגדול אחר תלמידו חלק עליו, וסובר דהוי ברכה לבטלה, דלא אשכחן הידור זה בתלמוד. והכריע התה"ד כדעת הגדול הראשון. ולדינא דעת הב"י סי' תרע"ז ס"ג כהגדול השני, שלא להדליק. ודעת הרמ"א כהגדול הראשון, שמדליק בברכה. והנה מה שדימה הגדול הראשון למהדרין דנר לכל אחד ואחד, אי נימא כהרמב"ם שהכל הוא הדלקת בעה"ב, פשוט שאין שום מקום ללמוד מזה את חידושו של הגדול הנ"ל, לעשות שתי הדלקות בשני מקומות, ובוודאי דעתו כהרמ"א דנר לכל אחד ואחד, פירושו שכל אחד מדליק לעצמו. וזה נותן מקום לומר,



הרב חיים חדר

האם מותר ללוות כדי לקנות צרכי שבת על סמך הבטחת הקב"ה שיפרע והמסתעף

לבריות ה"מ כשאין לו לפרוע". ומצאנו בהגהות אשרי (פ"ב דביצה סי' ד') תוספת הבנה בתי' התוס' (דהלא אם איירי בגמ' דביצה שיש לו מהיכן לפרוע מדוע א"כ צריך ללוות) וז"ל: "וא"ת והא אמרינן עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות. וי"ל דהתם מיירי שאין לו לפרוע אלא א"כ יטול מן הצדקה. אבל הכא מיירי שיש לו משכונות כדי לפרוע ואין לו מעות לכך קאמר לו עלי ואני פורע.

שאלה: האם מותר ללוות כסף לקנות צרכי שבת על סמך הבטחת הקב"ה לבני ישראל "לוו עלי והאמינו בי ואני פורע"א? **תשובה:** בגמ' בביצה (ט"ו ע"ב) איתא "מאי כי חדות ה' היא מעוזכם. אמר ר"י וכו' אמר להם הקב"ה לישראל בני לוו עלי וקדשו קדושת היום והאמינו בי ואני פורע"ב. ובתוס' (שם) כ' ע"ז "והא דאמר (פסחים דף קי"ב ע"א) עשה שבתך חול ואל תצטרך

א. ובשיעור הוצאות שבת על סמך הבטחת הקב"ה לוו עלי ואני פורע (שאף שאינו לווה אלא רק מוציא הוצאות ממה שיש לו מ"מ הוצאות שבת אלו חוזרות) - ראיתי בשבות יצחק ('חשמל' עמ' קפ"ח בהע') שהביא מהגר"ש אלישיב שהבטחה זו נאמרה דווקא לדבר שהוא בגדר 'צורך כבוד שבת' (והיינו שד"ז נצרך בשביל לכבד השבת) ולא למותרות (שאי"ז נצרך בשביל לכבד השבת) - שהשבת מתכבדת בלעדיו. והובא דוג' לזה (ס' אשרי האיש שבת שם) שאם בשעה שיש לו כסף לצרכי שבת למשל רגיל הוא לקנות רק קוגל אחד לכבוד שבת קודש ועכשיו שאין לו כסף רוצה הוא ללוות כסף לקנות עוד סוג קוגל מלבד הקוגל שרגיל לקנות בזה ודאי לא נאמר ואני פורע ורק בכה"ג שלווה בשביל לקנות מה שהיה רגיל כשהיה לו כסף בזה יש את ההבטחה. ומסתבר שניידון זה תלוי לפי כל אדם ואדם (וכפי שמבואר ג"כ מדבריו שהכל תליא ברגילותו). מאידך יעויין בחוט שני שנביא להלן ולעוד פוס' שהורו שאם הוא בעל ביטחון גדול יכול ללוות אפי' כסעודת שלמה בשעתו (דסו"ס עושה זאת לכבוד שבת) - ומשמע שס"ל שבכל עניין הדבר מותר. ויש לפלפל שהגר"ש אזיל לשיטתיה שאסור ללוות על סמך הבטחה זו כשאין לו משכון וכו' והחוט שני אזיל לשיטתיה שאפשר עי' בכ"ז להלן וצ"ע.

וראיתי במשנה שכיר (מועדים שבת) שכ' בזה"ל "שמעתי מהרב בוק"ר רבי בעריש, הרב מליטעוויסק המתגורר כעת בנייטרא, ששמע מפי הרב הצדיק רבי ישע"לע מקריסטיר, שאמר בשם רבו הקדוש רבינו אור ישראל, רבי צבי מליסקא שהיה מרגלא בפומיה לומר שיוציא האדם על הוצאות שבת כמה שעולה לו כל ההוצאות שמוציא על כל ימי החול של השבוע, וירויח בזה שיהיה מובטח על פרנסתו של ימי החול. ואמר בטעמא דמילתא, כי בתענית (כ"ה ע"א) אמרו גמירי שמן השמים מיהב יחיבי כו', היינו שכל מה שנותנין מן השמים נותנין בכפל, וידוע [ביצה ט"ז, ע"א] שפרנסתו קצובים חוץ מהוצאות שבת, וא"כ אם יעשה הוצאות שבת כהוצאות של ימי החול ומן השמים יתנו לו הוצאות שבת בכפל, א"כ ממילא יהיה מובטח ג"כ על הפרנסה בימי החול. כן היה מרגלא בפומיה דרבינו מליסקא זי"ע.

ופירש בזה הרב הנ"ל מאמר חז"ל [שבת קי"ח ע"א] עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, היינו שיעשה הוצאות על שבת כמו שעושה על כל ימי החול, וממילא אל יצטרך לבריות כי יהיה מובטח בפרנסתו, ואתי שפיר. ודפח"ח ע"כ - וכמובן מבואר מכ"ז שאף על 'מותרות' אמרינן שהוצאות שבת חוזרות. וע"ע להלן במה שהבאנו מהמהר"ל. ובפשטות כ"נ ג"כ מדבריו.

ב. הנה אף שפשטות המילים 'ואני פורע' מורים שהקב"ה יפרע למלוה, אין הכוונה כן אלא שהקב"ה יזמין

משכונות) שלדעה זו אף שיש הבטחה שיפרע הקב"ה הלואתו, מ"מ מצד ממון חברו אסור ללוות על סמך זה שאין לסמוך על הנס כשזה נוגע לממון חברו (שפ"א ביצה שם - והיינו שאף שנאמן הקב"ה לקיים הבטחתו, מ"מ כיון שע"פ דין אסור לאדם ללוות כשאין לו מהיכן לפרוע והוא בכלל איסור גזל לא התירה תורה לסמוך בזה על הבטחת הקב"ה - שאין לו לאדם להסתמך במשאו ומתנו עם הבריות על הבטחה ניסית אלא רק על מה שיש לפניו בדרך הטבע. ורק בהנהגותיו בינו לבין עצמו רשאי לסמוך על הנהגה ניסית [ואי"ז שייך למה שאמרו בכל דוכתי שאין סומכים על הנס דבכל דוכתא קאי בגוונא שאין כאן הבטחה ברורה אבל בענייננו שיש כאן הבטחה ברורה מדינא רשאי לסמוך על הנס ומ"מ במה שנוגע לבין אדם לחבירו אין לו לסמוך על הנס - עי' בס' אבני המקום עמ' תקכ"ב] וכבר מבואר כן בסדר היום הנהגת והכנת יום הששי לכבוד השבת - עי' היטב בהערה¹).

העתק מן התוס' "ע"כ. והיינו שכאשר אין לו בעתיד ממה לפרוע (עי' ערוה"ש סי' רמ"ב סמ"ד) וגם אין לו עתה משכון שיוכל ללוות עליו, אין לו ללוות ויעשה שבתו חול וא"צ ליטול מן הצדקה. ובגמ' בביצה מיירי שיש לו משכון ללוות עליו אלא שאין לו מעות מזומנים, ובכ"ה ג' מותר לו ללוות. ובזה הבטיח הקב"ה שלא יחששו ללוות (שעי"כ יאבדו את אותו חפץ שהם נותנים אותו כמשכון בעבור ההלואה) כיון שיעזור להם הקב"ה שיוכלו לפרוע ולא יפסידו את המשכון. וכך דעת כמה גדולים (בעיקר עפי"ד הגה"א) מהם - הב"י (סי' רמ"ב. ושם כ' שכ"ד הרמב"ם [אם כי יל"ד עוד בזה ואכמ"ל]) ומהרש"ל ומהר"ם ומהר"ם שיף (ביצה שם) ע"ש. וכ"פ רבים מהפוס' (עט"ז שועה"ר וערוה"ש וכו'. וע"ע בחזו"ע שבת ריש ח"א הע' ג' בזה).

והטעם בזה (דהלא על פניו הדברים צ"ע שאחר שישנה הבטחה מהקב"ה שיפרע הלואתו מדוע אין ללוות כשאין לו

ללוה מעות שיוכל לפרעם למלוה. ע"ש בר"ח שכ' "אמר הקב"ה לישראל לו עלי ושמחו היום וקדשוהו והאמינו בי ואני פורע. כלומר קיימו מצות חדות ה' שאמר הקדוש ברוך הוא ושמתח בחגך, והאמינואמין לכם ברכה במעשה ידיכם כדי שתפרעו מה שלקחתם בהלואה". וכ"כ רש"י שם שכ' "שמחה שאתם עושים בשביל הקדוש ברוך הוא - הרי היא מעוזכם, היא תעזור אתכם לשלם הקפותיכם ומלוותיכם שתלו בשבילה". ומ"מ עי' להלן במה שהבאנו מהיעב"ץ ומשמע מדבריו במש"כ "שאני הוא הפורע, אם אינכם פורעים ע"י עצמכם, שעל זה המאמר יסמוך המלוה ולא יקפיד אם לא יהא אח"כ ללוה מה לפרוע, כי אני הוא הנאמן לשלם מלותו" - שמבואר מדבריו שהקב"ה יפרע למלוה אם לא יהיה ללוה ממון לפרוע.

ג. הנה ז"ל הסדר היום "ומי שאין ידו משגת לקנות כל הכתוב לעיל ולענג את השבת כראוי אין לו להטריח עצמו מפני כך לעשות מה שאין ידו משגת כדי לענג השבת ואח"כ יצטרך לבריות כי כן אמרו ז"ל עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות. כוונתם לומר שלא יאמר אדם אקח בהלואה עתה וירחם ה' עלי ויזמין לידי די מה לפרוע כמ"ש ז"ל לו עלי ואני פורע - כי אינה סברה ולא נאמר זה הענין כ"א על מי שיכול ואין בידו כעת שראוי לו שיקבש ואפי' בהלואה כי המקום יזמין לו כדי לפרוע אבל מי שאין ידו משגת וחוז' מן הטבע למצוא אין ראוי לו לסמוך על הנס ולהטיל עצמו על הצבור כדי לענג את השבתות והי"ט כי עונג גדול הוא שיאכל משלו ואפילו פת חרבה ובצל עמה ממה שיאכל משמנים וממתקים והוא אוכל מזון אחרים כי הדבר הזה אינה תפארת לעושיה ולא תפארת לו מן האדם וכן אמרו ז"ל גדול הנהנה מיגיע כפו יותר מירא שמים" ע"כ. וע"ע בס' שנות חיים (חזון' דף ע"ב ע"א) שהתק' בזה שאחר שהקב"ה הבטיח לפרוע הלואתו מדוע שלא יוכל ללוות כשאין לו משכונות ות' מתחילה ג"כ כמ"ש סדר היום שלעולם אין סומכים על הנס ואין ההבטחה מכחישה דין זה שאין לסמוך על הנס (והיינו שאם היה כ' שהקב"ה אומר לישראל

וע"ע בשו"ע ר"ר שכ' "אבל אם אין לו חפצים למשכנם ולפרוע בהם לא ילוה ושהקב"ה יפרע כי מאחר שאין לו משלו אין עליו חיוב כלל להרבות בהוצאת שבת יותר מהשגת ידו" (ועי' בלשון הרמב"ם פ"ל מהל' שבת ה"ז). והיינו שלא נאמרה הבטחה זו אלא כשמוציא לקיום מצוותו - ומצוותו היא לפי ממונו, וכשיש לו משכונות חשוב שיש לו (וע"ז ההבטחה שאם מקיים מצוותו זו לא יתחסר) ומשא"כ כשאין לו אינו מצווה ועליו לא נאמרה הבטחה זו (ע"ש בס' אבני המקום). וע"ע בשש"כ (ח"ב עמ' ט') שהביא מהמנחת שבת (סי' ע"ב סקל"ב) "דמ"מ לא ילוה בלא משכון ויסמוך על נס ואם אינו כדאי יתחלל ש"ש ח"ו ויהיה לוה רשע ח"ו" - ומשמע מדבריו שאולי אינו ראוי לקיום ההבטחה משום עוונותיו. ואע"פ שישנה הבטחה של הקב"ה שיפרע הלוואותיו הלא מצאנו אף במעשר כספים שלהרבה פוס' נאמרה בזה ההבטחה של 'בחנוני נא בזאת' ואעפ"כ כ' פוס' רבים שמה שאנו רואים שאנשים שמקפידים במעשר כספים לא מתעשרים משום שהחטא גורם וכו'. ואדרבה שם ההבטחה מפורשת

והתיר הקב"ה לישראל לנסותו ואעפ"כ כ' כן הפוס' וכ"ש בענייננו (ועי' היטב במור וקציעה [הו"ד להלן] - ולכאו' משמע מדבריו ג"כ כהבנת המנח"ש שהרי כ' שם שהלוה לא יוכל לפרוע אך המלוה יוכל לפרוע וצ"ע מדוע א"כ הלוה לא יוכל לפרוע - ואלא כוונתו שהעוונות שלו גורמים שההבטחה לא תחול עליו אך מ"מ המלוה לא יפסיד מזה. ומ"מ עדיין יש להתיישב בזה). ועוד י"ל שלכאו' מה שאמרו ואני פורע אי"ז בהכרח שיבא לו ריווח מן השמים אלא פעמים שנחסך לו הוצאה ממקום אחר שאילו לא היה מוציא לשבת היה צריך להוציא לצורך זה ובמה דאיתרשי ליה כסף אחר מתקיים ואני פורע - ולפי"ז י"ל שלכן כאשר יש לו משכונות אז גם אם ינהג איתו כן הקב"ה יוכל לפרוע את ההלוואה באותו משכון אולם אם לוה ללא משכון יש לחשוש שלא יוכל להחזיר את ההלוואה וזה למרות שהקב"ה פרע לו הוצאותיו (במה שמנע ממנו להוציא כסף על דברים אחרים) - ויש להתיישב עוד בזה⁷.

מאידך הגר"א (עי' בבאור הגר"א סי' רמ"ב ס"א ושם בהגהות הגר"א על הגמ')

לוו עלי אע"פ שאין לכם משכונות או ידיעה מהיכן לפרוע אז היינו מתירים זאת אך מכיון שאין הקב"ה אמר זאת בפ' ואפשר להסביר את ההבטחה כשיש לו משכונות שהובטח לו שלא יצטרך להוציאם שוב אנו חוזרים לדין הפשוט שההבטחה לא באה להכחיש את הדין של אין סומכים על הנס וממילא אסור ללוות בכה"ג מצד לוה רשע וכו' - עי' היטב בזה). ושם תי' עוד ע"פ מעשה דאלישע ששאל לאשה מה יש לך בבית ורק משום שהיה לה דבר מה אז הברכה שרתה וא"כ ה"ה בענייננו כדי שהברכה תשרה צריך שיהיה לו משכונות. אולם תי' זה צ"ע כיון שמשמע שהמשכון הוא בסכום ההלוואה, ואילו לפי תי' זה די במה שיש לו אפי' משכון בערך מועט בשביל שהברכה תחול ע"ז. ובפרט שלא מוציא את המשכון אלא את הכסף שלוה וא"כ למה שהברכה תשרה עלך המשכון. ועוד שכאן זה עניין של הבטחה ולא ברכה וצ"ע.

ד. בנוסף לזה צריך לדעת שנאמרו תי' נוספים על קו' התוס'. ע"ש במאירי (וע"ש ג"כ בשפ"א) שמבואר מדבריו שההבטחה נאמרה דווקא על קידוש היום ולא בשאר הוצא' שבת (משמע מדבריו שהייתה לו ג' אחרת בל' הגמ' ע"ש). ואכן ע"ש במהרש"א וצ"ע (וע"ש באבני המקום עמ' תקכ"ד במה שדן לדחות הראיה מהמאירי). וע"ע בתוס' רא"ש ודו"ק. וע"ע בפ' ר"ח שם. ונראה מדבריו שזה נאמר רק לעניין יו"ט, ולא לעניין שבת. ועי' ג"כ בשפ"א שם ובתורת חיים ואכמ"ל (אכן עי' בשו"ת בצל החכמה ח"ה סי' צ"ז). ולפי תי' אלו לכאו' אין להתיר ללוות להוצאות על עונג שבת.

דהרסנא. אכן באופן שיש לו מזון רק לסעודה אחת וכ"ש שאין לו כלום שאז נצרך לפשוט ידו לצדקה, חייב כבר לפשוט ידו שיתנו לו עכ"פ ג' סעודות וכסא דהרסנא עיין בכ"ז במ"ב סק"א) עוסק רק במי שאין לו משכונות ובלא משכון אינו יכול ללוות, שאל"כ צריך ללוות. וע"ש בשעה"צ שהעיר שמהעטרת זקנים (סק"א) משמע שלא ילווה אא"כ משער שיהיה לו כיצד לפרוע (ע"ש בלשון העט"ז), וסיים השעה"צ "ונראה דהכל לפי העניין".

ולכא' דברי המ"ב צ"ב: א. מדוע ציין רק לעט"ז ולא לב"י ולמהרש"ל וש"פ. שהרי חזינן מהגר"א שצריך לגרוס אחרת בלשון התוס' להבנה זו. וממילא חזינן שכל הפוס' שגרסו בלשון התוס' 'כשאין לו לפרוע' ולא 'כשאין לו ממי ללוות' ס"ל שאם אין לו עתה ידיעה מהיכן יפרע אין ללוות על סמך זה. ב. כיצד פסק המ"ב כהגר"א נגד כל הני גדולי פוסקים (ובפרט נגד ד' הג"א שהוא מהראשונים והביא שכ"כ התוס'. ועי' ג"כ בשו"ת להורות נתן ח"א סי' קט"ז שד' הגר"א צ"ע מד' הג"א). אכן הנה המ"ב ציין לד' 'הגהות אשרי' שאיירי שאין לו משכון. וכן הסביר ד' השו"ע באופן זה וזה למרות שמד' הב"י מבואר שלא גרס בתוס' כפי שגרס הגר"א. ואלא ודאי חזינן שהבין המ"ב שאף אם לא גרסינן בהתוס' כג' הגר"א מ"מ עדיין י"ל שכל שיש לו ממי ללוות צריך ללוות ואע"פ שאינו יודע מהיכן יפרע. והבוינה בזה - שענין משכונות שכ' בהג"א אינו משום שאז יש לו מהיכן לפרוע ולכן התירו לו ללוות, אלא שע"י משכונות שיש ברשותו אנשים מלוים לו, ולכן אם מלוים לו אף כשאין לו משכונות צריך ללוות. ועיקר סמיכת המ"ב על הגר"א אינו בשינוי הגי' בתוס' אלא במה שמבואר מדבריו שזוהי

כ' 'וז"ש ולא אמרו כו' דחוקה לו ביותר והיינו כשאין לו ממי ללוות וכמ"ש התוס' רפ"ב די"ט ט"ו ב' ד"ה לוו עלי כו' וט"ס שם כשאין לו לפרוע וצ"ל כשאין לו ממי ללוות" ע"כ. והיינו שאין גירסת התוס' 'כשאין לו לפרוע' אלא 'כשאין לו ממי ללוות', דאם יש לו מהיכן ללוות אע"פ שאין לו עתה ידיעה מהיכן יוכל לפרוע מ"מ מוטל עליו ללוות שהרי הבטיח הקב"ה שהוא יפרע הלוואתו (ובשפ"א הק' ע"ז הא יכול הוא ללוות ממי שיכול לקחת צדקה] שהרי משמע שהבריות יכולות להזדקק לו]. ואפשר שירחמוהו לתת לו מזון אם יתחנן אליהם כעני העומד על הפתח אולם אם יבקש מהם הלוואת מעות כסתם אדם שמעוניין ללוות לא יתנו לו. עוד שמעתי מהגר"נ שלמה שליט"א להסביר די"ל דמיירי שיכול לחזור על הפתחים וליקח מכל אחד מעט ואין דרכם של בנ"א ליתן פרוטה בהלוואה וגם יקשה עליו להחזיר לכ"כ הרבה אנשים. שו"ר בס' אבני המקום עמ' תקכ"ב שג"כ תי' קר' השפ"א כב' האופנים שכתבנו ע"ש).

ולחלבה פסק המ"ב (שם סק"ג) "ומיירי כשאין לו משכונות ללוות עליהם ובלא משכון אין יכול להשיג דאל"ה צריך ללוות כדי שלא לבטל מצות עונג שבת וכמו שאחז"ל שאומר הקדוש ברוך הוא בני לוו עלי ואני פורע" ע"כ. ושם בשעה"צ כ' "כן משמע מהגר"א, וכ"כ הב"ח [סי' רמ"ב והסביר כן ד' הטור. אולם עי' בתורת שבת רמ"ב סק"ג וצ"ע] דאם יכול להשיג ממי ללוות צריך ללוות ויבטח בה' שהוא יעזרנו לשלם לו". ומבואר מד' המ"ב שכן הוא אף כוונת השו"ע שמש"כ השו"ע למי ששעתו דחוקה ביותר שפטור מג' סעודות (היינו שיש לו מזון לב' סעודות שבת שאז אינו חייב לפשוט ידו לצדקה לקיים ג' סעודות וכסא

הבטחה המועילה בכל כה"ג, והסביר המ"ב לפי"ז ד' הג"א וכו' ודו"ק. וראיתי להגאון החיד"א (פתח עיניים ביצה שם) שאחר שהביא ד' הג"א כ' בזה"ל: "ואפש"ל על דרך זה יותר בפשיטות דההיא דעשה שבתך חול איירי בשאינו מוצא מי שילוח לו כי עני הוא ולא יאמינוהו להלוות לו" ע"כ. וכ"כ בס' שנות חיים (שם) באופן השלישי ובס' קול משה (להבי כלפון משה הכהן ביצה ט"ו ע"ב) וזהו כפשטות ד' המ"ב ודו"ק.

אכן הנה ז"ל הג"א: "וי"ל דהתם מיירי שאין לו לפרוע אא"כ יטול מן הצדקה. אבל הכא מיירי שיש לו משכונות כדי לפרוע ואין לו מעות לכך קאמר לוו עלי ואני פורע" - ולפי"ד המ"ב שאם יכול ללוות אף כשאין לו משכונות יש עליו ללוות יוצא שהעיקר חסר מן הספר שמסתבר שהיה צריך להדגיש שלכן אינו יכול ללוות שהרי מצוי שיוכל האדם ללוות עכ"פ סכום מועט אף שאין לו משכונות ולפי"ד המ"ב בכה"ג צריך הוא ללוות שלא לבטל מצוות עונג שבת. וכן מבואר מהגר"א (ששינה את גי' התוס') שלגי' הג"א בתוס' א"א לומר כהבנתו שצריך ללוות אע"פ שאין לו משכונות. וכך מבואר מפוס' רבים (עט"ז מו"ק ושועה"ר וערוה"ש ושפ"א וכו') שעניין משכונות נאמר לא לעניין הלואה אלא לעניין פרעון עי' היטב בדבריהם. גם כיון שלד' המ"ב אם אכן הוא יכול להשיג הלואה אע"פ שאין לו משכונות אזי מוטל עליו לסמוך על הבטחת הקב"ה וללוות א"כ כיצד כ' בסתמא 'עשה שבתך חול ואל תזדקק לבריות' שהרי שייך שימצא הלואה עכ"פ מועטת וצ"ע עוד בזה.

בדברי השער הציון בנידון זה ש'נראה שהכל לפי העניין'

והנה כנ"ל השעה"צ אחר שהביא את ד'

העט"ז שס"ל שאסור ללוות אם אינו יודע מהיכן יכול לפרוע כ' "ונראה שהכל לפי העניין". ויש להתבונן בכוונת השעה"צ בזה. ולבאר י"ל שכוונת שעה"צ שהיות ויש מח' בדין זה ואין לתת בזה הכרעה ברורה אזי בבוא האדם ללוות לצרכי שבת כשאין לו משכונות ואין לו ידיעה מהיכן יחזיר ישים לב שלא ללוות כספים רבים אלא ילווה רק סכום מסוים ששייך להשיבו ע"פ דרך הטבע אף שאין לו ידיעה עתה מהיכן יוכל להשיבו שמ"מ סכום זה שייך להשיגו בדרך טבעית (והכל לפי העניין ג"כ באדם הלווה שאם הוא אדם בעל כח וכו' שיוכל לעבוד יותר וכו' ולהשיב ההלוואה יכול ללוות יותר וכן ע"ז הדרך). שו"ר בהע' על המ"ב הוצא' עוז והדר שהסבירו כעניין שכתבנו (וכו"כ פעמים מצאנו במ"ב שאע"פ שסתם דבריו במ"ב מ"מ בשעה"צ הגדיר יותר את הוראת ההלכה בזה. ובאמת אף במ"ב לכאור' משמע כן שהרי כ' "צריך ללוות כדי שלא לבטל מצוות עונג שבת" - ומשמע שרק לזה יכול ללוות שלא לבטל אולם לא ילווה מעבר לסכום זה והעניין כמש"כ בס"ד שסכום כזה שלווה רק שלא לבטל מצוות עונג שבת הוא בד"כ סכום שניתן להשיגו בדרך טבעית [אא"כ נאמר שכוונת המ"ב שסכום זה חייב ללוות אולם מעבר לכך אם רוצה ללוות הרשות בידו. אך ל"נ כן מסתימת ל' המ"ב ובפרט אחר שאפשר לבאר זאת עפמש"כ בשעה"צ - ע"ש בס' אבני המקום]] וצ"ע.

וראיתי בפסקי תשובות (סי' רמ"ב) שכ' שיש מביאים ביאור מהחפץ חיים בעצמו עמש"כ בשעה"צ "ונראה שהכל לפי העניין" - שהכל תלוי לפי מידת בטחונו של האדם ויכול לבחון האדם זאת כשיצייר לעצמו אילו היה לו ממון ואדם אחר עני שאין לו מהיכן לפרוע היה פונה אליו

העניין - שאע"פ שעל פניו נראה שיש כאן מח' קיצונית שי"א שיכול אדם ללוות לצורך הוצאות שבת אף שאין לו מהיכן לפרוע ואין לו משכון וי"א שאינו יכול ללוות כלל בכה"ג - מ"מ ס"ל להמ"ב שלכו"ע אין ללכת בזה בדרך גוזמא ובין לדעת הגר"א כשאין לו משכון ויש לו מהיכן ללוות ובין לדעת העט"ז כשיש לו משכון וממילא יכול ללוות אין לו ללוות סכום גדול לצורך הוצאות שבת שאינו לפי ממונו ויכולתו, וכן שאף לדעת העט"ז מותר לו ללוות ממון מועט אף שאין לו משכון (דאולי בכה"ג אי"ז בגדר של אין סומכים על הנס, כיון שאפשר להשיג ממון זה בהשתדלות בדרך הטבע. או שס"ל להחז"ש שטעמיה דהעט"ז משום שאינו ברור מידת בטחונו בה' ולכן אין יכול לסכן ממון חברו על סמך זה ולכן בסכום מועט מסתבר שאמונתו בזה שלימה וצ"ע). והו"מ ש"כ המ"ב שהכל לפי העניין והכוונה בזה שיש להתנהג לפי עניין כל אדם ואדם - שסתם אדם לדעת כולם לא ילוה סכום שהוא מעבר לממונו ויכולתו אך מצד שני סכום כזה שאינו מוגזם לדעת כולם יכול ללוות. אכן אם מדובר באדם שהוא בעל ביטחון גדול אזי יכול להוציא אפי' סכום גדול יותר (וצ"ב אם בנקודה זו לדעת המ"ב זה נכון אף בדעת העט"ז שסתם דבריו לאסור).

ולפי"ד החוט שני לכאו' יוצא שכוונת השעה"צ במש"כ 'ונראה שהכל לפי העניין' שאין כאן מח' (ועכ"פ כ"כ) בין העט"ז להגר"א דהגר"א איירי ללוות סכום שהוא ביכולתו וכפי ממונו ואילו העט"ז איירי שלוה סכום שהוא מעבר ליכולתו וממונו. ומ"מ צ"ל שאף עתה שלוה סכום שהוא כפי יכולתו אין לו ידיעה מהיכן יוכל לפרוע ממון זה (דאל"כ מדוע נצרך הגר"א לשנות את גי' התוס') רק שמ"מ השבת סכום

ללוות ממנו על סמך אמונתו בדברי חז"ל ש'לוו עלי ואני פורע' האם היה מלוה לו מממונו על סמך זה או לא. ואם יתאמת אצלו שהיה עושה כן אזי יכול ג"כ ללוות בעצמו (וצ"ת האם צריך לצייר בראשו כעניין זה אף כשלווה סכום מועט, או שאז די במה שחושב שמאמין בהבטחה זו וצ"ע). והנה אין ברור לי אמיתות מקורה של שמועה זו (המקור לזה הוא מס' עיונים בהלכה ושם לא הביא מקור לשמועה זו). אולם לכאו' אין הדברים ברורים כ"כ כיון שלפי הסבר זה אין ד' המ"ב שייכים כלל למח' הפוס' האם ניתן ללוות למרות שאינו יודע עתה מהיכן יוכל להשיב אלא הוא דין בעצם שלמרות שמותר ללוות מ"מ הכל תלוי במידת הביטחון של האדם וכו'. וא"כ היה צריך לכתוב נקודה זו במ"ב ולא לכתוב זאת בשעה"צ לאחר שהובאו ד' העט"ז שס"ל שאין ללוות כלל אם אינו יודע עתה מהיכן יוכל להחזיר וצ"ע. ועוד שלהסבר זה ד' השעה"צ לכאו' באו סתומים שמדוע שנבין שכוונתו בדבריו שכל ההיתר ללוות תלוי באמונתו של האדם בזה. ועוד שהרי בשעה"צ כ' קודם 'ויבטח בה' שהוא יעזורנו לשלם לו' וא"כ מה ראה לחזור שוב שהכל לפי העניין היינו לפי מידת בטחונו של האדם (ולומר שכוונתו שגודל ההוצאות שיכול להוציא לצורכי השבת תלוי כפי רמת בטחונו בה' שיפרע לו צ"ע, דכאן לא איירי כלל על גודל ההוצאות אלא על עצם ההיתר להוציא. ועי' להלן במה שהבאנו מהחוט שני וצ"ע). וע"ע בס' אבני המקום (עמ' תקכ"ג) במה שהעיר על דברים אלו. ואלא לכאו' צ"ל שכוונת השעה"צ לומר זאת כפשרה במח' הפוס' בזה וכפי שנתבאר וצ"ע.

אכן ראיתי בחוט שני (ח"א עמ' מ"ה) שביאר כוונת השעה"צ במש"כ ש'הכל לפי

מישראל המאמינו בלי משכון, בבטחו בו שלא יהא לזה רשע וגו', ויאכל הלה וחדו, ויסמוך על הנס, ואם אח"כ אין לו לשלם, יתחלל שם שמים ח"ו על ידו, זה לא אמרו. **אלא כך הוא הענין**, שילוח על ה', היינו שיאמר למלוה, לצורך הוצאת שבת אני לזה ממך, על הבטחת ה' יתברך שאמר וצוה ולו עלי, היינו עלי ודאי, על שמי בלבד, ועל הבטחתי וערבובתי, שאני הוא הפורע, אם אינכם פורעים ע"י עצמכם, שעל זה המאמר יסמוך המלוה ולא יקפיד אם לא יהא אח"כ ללוה מה לפרוע, כי אני הוא הנאמן לשלם מלותו. כה"ג דווקא הוא דשרי אבל לא על מנת להיות לזה רשע כו' "ע"כ. וראיתי בס' הלכות שבת בשבת שם שכו' שלדעת כולם יש על הלוה לומר למלוה שלוה ממנו על סמך הבטחה זו ובלא זה אין היתר ללוות כשאינו יודע עתה מהיכן יוכל להחזיר. ולענ"ד פשטות ד' הגר"א והמ"ב שסתמו דבריהם שאם יש באפשרותו ללוות ילווה מורים שא"צ כלל להודיע למלוה (שבוודאי היה להם להדגיש נקודה חשובה זו). ובאמת יל"ד שבאופן זה שמודיע למלוה בכה"ג אין הדברים באים במח' כלל ולכו"ע יכול ללוות בכה"ג שהרי אומר לו בפי' שהוא לזה על סמך הבטחת הקב"ה ולא יקפיד המלוה אם הוא לא יחזיר. ומ"מ יש להתיישב עוד בזה - ע"י היטב בטעמים הנ"ל ויל"ד שנידו"ז תליא בהא וצ"ע.

ולעניין הלכה באופן שאין לו מעות מזומנים, אך יש לו משכון, מותר ללוות על סמך הבטחת הקב"ה שיזמין לו הקב"ה ממון לפרוע הלוואתו (ולא יצטרך לפרוע ע"י המשכון)^ה. ובאופן שאין לו משכון, דעת הגר"א שהוראת השו"ע עשה

זה אינה מופקעת מהאדם וכפי שנתבאר לעיל ובזה לדעת כולם יכול לסמוך על הבטחת הקב"ה שיפרע. ומ"מ אם האדם מכיר בעצמו שהוא בעל ביטחון גדול בהשי"ת הרי שיכול ללוות אפי' סכום גדול ולהאמין שהקב"ה יפרע לו וצ"ע.

ומ"מ זהו חידוש כיון שפשטות ד' הפוס' שאוסרים ללוות כשאין לו משכון או ידיעה מהיכן יוכל להחזיר מורים שאין לו לעשות כן כלל. ובפרט שהסכום מצטרף משבת לשבת ונעשה לבסוף סכום גדול שאין ביכולתו של העני להשיגו בדרך הטבע (ועכ"פ בעבר שעניים רבים היו נאבקים על פרנסה מועטת והיו נמצאים במצב של רעב יום ולילה וכידוע) - וכיצד אפשר להסביר בד' העט"ז שסתם דבריו שאסור ללוות שבאמת אף לדעתו צריך ללוות וכו' וכנ"ל ולע"ע צ"ע בזה (ועי' בס' הל' שבת בשבת ח"א עמ' י"ח שכ' שאין כאן מח' כלל לעניין הל' בין הפוסקים וכ"א איירי ברמת ביטחון אחרת ע"ש. ודבריו צ"ע שמדוע שנאמר שהגר"א איירי באנשים שרמת ביטחונם גדולה ואילו העט"ז וכו' איירו באנשים שאין רמת ביטחונם גבוהה. ובפרט שפשטות ד' העט"ז וכו' מורים שאסור ללוות בכל עניין ועכ"פ היו צריכים להדגיש שאדם שנמצא ברמת ביטחון גבוהה צריך ללוות בשביל שלא לבטל מצוות עונג שבת. ועוד שהמעין היטב בד' הפוס' [עי' לעיל] שאוסרים יראה שאין טעמם משום שהאדם אינו מאמין אלא משום שאין סומכים על הנס וכו' וצ"ע).

והנה מצאנו ליעב"ץ (מו"ק סי' רמ"ב) שכ' (בתור"ד) "כיוצא בזה ופחות ממנה, אני מפרש ההיא דלוו עלי כו'. אין הכוונה שילוח

ה. ועי' באשל אברהם (בוטשאטש) סי' רמ"ב שכ' "מה שאמרו חז"ל לוו עלי ואני פורע, יש לומר דלא שייך

להשיכם (ופורס תשלומים באשראי ונוטל הלוואות וכו') בוודאי שצורכי שבת אינם גרועים מכך ויש לו להתנהג כן גם כלפי צורכי שבת, ויבטח בהשי"ת שישב לו את כל הוצאותיו (ומ"מ כמובן שאין להתנהג בצורה מוגזמת שאינה לפי ממונו ויכולתו [עי' בפסק"ת]. ובפרט שבד"כ כשאדם מוציא הוצאות מוגזמות אינו עושה זאת בשביל השבת אלא עושה זאת בשביל עצמו ורק תולה זאת בשבת - עי' לעיל במש"כ בזה).

באלו הוצאות נאמרה הבטחת הקב"ה שיפרע

בגדר הוצאות שבת שעליהם נאמרה הבטחה זו - הנה אף שהבטחה זו נידונה בעיקר על דברי מאכל (שם בפס' אמר להם לכו אכלו משמנים וכו' וכן הראשונים דנו מזה ביחס למאמר עשה שבתך חול וכו' וכן הוא בלשונות הפוס' ואכמ"ל). מ"מ מצאנו לפוס' שהורו שזה נאמר אף על דברים נוספים. וכגון: א. (שבות יצחק שם וחוט שני שבת ח"א עמ' מ"ח) 'שימוש בחשמל כשר בשבת' שאלו מן הוצאות שבת שחוזרות ולעניין שיעור ההצטרפות לגנרטור שבת עד איזה כמות הוא בגדר צורך הובא שם מהגר"ש א' שמה שהוא רגיל להשתמש בימות החול ל'תאורה' 'חימום' ו'קירור' הרי"ז חשוב צורך הואיל ואין זה כבוד שבת שיחסר לו ממה שרגיל בימות החול ולכן יש להניח שגם בזה נאמרה הבטחה זו ע"ש (ועי' לעיל במה שהבאנו בהע' מד' הגרי"ש א').

שבתך חול וכו' (והיינו שדי שיש לו ב' סעודות וא"צ ליטול מהצדקה סעודה שלישית וכסא דהרסנא. וכן כשיש לו ג' סעודות וכסא דהרסנא שא"צ ללוות בשביל שיוכל לענג את השבת בדברים נוספים) עוסקת באדם שאין לו משכון ללוות עליו ובלא משכון לא יוכל להשיג מי שילווה לו, כיון שאם יוכל להשיג מי שילווה לו יש לו ללוות אע"פ שאין לו משכון ואינו יודע עתה מהיכן יוכל לפרוע הלוואה זו (ולכאור' א"צ להודיע למלוה שהוא לווה על סמך הבטחה זו עי' לעיל וצ"ע). מאידך דעת העט"ז ופוס' נוספים שבאופן שאין לו משכון ואינו יודע עתה מהיכן יוכל להחזיר אסור לו ללוות. וכ"פ בחזו"ע. וכך הביאו מהגר"ש אלישיב (ס' נחלי מים ביצה ט"ו ע"ב). ובדעת המ"ב בזה אף שצייד שהעיקר כדעת הגר"א, מ"מ אפשר שדעתו (עפ"מ"כ בשעה"צ וכדלעיל) שאין ללוות סכום גבוה שמופקעת לגמרי השבתו מאותו אדם אלא ילווה סכום ששייך להשיגו בדרך הטבע אף שעתה אינו יודע מהיכן יוכל להשיבו. ומ"מ פשוט דעת כו"כ פוס' מורה שאף בכה"ג אין ללוות כלל וצ"ע. ויש להסתפק באופן שאומר למלוה שלווה ממנו כעת על סמך הבטחה זו, אם מותר ללוות בכה"ג לדעת כולם, עי' לעיל - ויש להתיישב עוד בזה.

ומ"מ מסתבר שלפי צורת החיים כיום שאדם מוציא הוצאות יתרות על צורכי החול שלו אף שאין לו ידיעה ברורה מהיכן יוכל

כן רק אם יש לו קרקע ומטלטלין ובטוח שלא יהיה לווה רשע כו' כי אם ילחצוהו ימכור וישלם. ומכל מקום הישועה קרובה שלא יצטרך למכור וישלם בהרווחה. ומכל מקום אין חיוב ללוות, רק רשות, היטב" ע"כ. אולם המ"ב סק"ג כ' "ומיירי כשאין לו משכונות ללוות עליהם ובלא משכון אין יכול להשיגדאל"ה צריך ללוות כדי שלא לבטל מצות עונג שבת וכו' " ע"כ - וחזו"ן שצריך ללוות (וע"ע בס' אבני המקום שכ' שדי הא"א בזה המה ח' וצ"ע) ודו"ק.

איסור ומנ"ל שאף בזה אנו אומרים "לוו עלי ואני פורע". ואף שנאמר שיש לו שמחה בזה שעתה אינו נכנס לחשש איסור מ"מ צ"ת אם שייך זה לענין חדות ה' וצ"ע.

אכן שמעתי מת"ח גדול שאף באופן שמעיקר הדין נוהג כהמקלים ורק רוצה להחמיר להתחבר לגנרטור נאמרה בזה ההבטחה של לוו עלי ואני פורע (וכמדומה ג"כ שזו ההוראה המקובלת). ולכן לכאור' י"ל שאיהנ"מ אף זה נחשב שמחה וכן"ל. אולם מה שנראה יותר בזה שהדין של הוצאות שבת חוזרות לא נאמר דווקא כלפי מצוות שמחה (ביו"ט) ועונג שבת. אלא נאמר גבי עצם קיום מצוות שבת ויו"ט וה"ה בעניינינו שמוציא הוצאות על הקפדת שמירת שבת כהלכתה. ומה שנאמר שם חדות ה' וכו' זהו משום ששם זה מה שנדרש מהם שהרי התנהגו כאבלים ביו"ט ולכן אמר להם לשמור כפי המצווה ביו"ט. ומ"מ אף שמוציא הוצאות על שאר מצוות נאמרה הבטחה זו. ולכאור' יש להוכיח כן מעצם מאמר הגמ' בביצה שם "אמר וכו' בני, לוו עלי וקדשו קדושת היום, והאמינו בי ואני פורע". הרי שאף ההוצאות לענין קידוש הקב"ה פורע. ואדרבה ע"ש במאירי שלכאור' מבואר מדבריו שההבטחה נאמרה רק לגבי קדושת היום (ומ"מ לא תופסים כוותיה מחמת ד' התוס' שם שהעתיקו דבריו הפוס' ואף בכוונת המאירי יל"ד עוד ואכמ"ל). וא"כ חזינן מזה שאף הוצאות על מצוות שאינם מדין שמחה ועונג נאמרה בהם הבטחת הקב"ה שיפרע. וה"ה בעניינינו שאם מוציא הוצאות על חיבור לגנרטור לצאת מידי חשש איסור יפרע לו הקב"ה הוצאותיו (רק שאף בזה יל"ד שדווקא אם יש לחשוש מצד מעשה שבת אז איהנ"מ אולם מצד חילול ה' הרי"ז זו הלכה כללית ואינה שייכת דווקא

והנה הבטחה זו נלמדת (ביצה ט"ו ע"ב) מהפס' (נחמיה פ"ח פס' י') "ויאמר להם וכו' כי חדות ה' היא מעוזכם". וכוונת העניין (רש"י) שהשמחה שאתם עושים בשביל הקב"ה הרי היא מעוזכם והיינו שהיא תעזור אתכם לשלם הקפותיכם ומלוותיכם שתלוו בשבילה. והיינו (ע"ש בר"ן) מה שהוא מקיים מצוות שמחה שנוהגת באותו יום מחמת ציווי ה' להיות בשמחה ביום זה (שם איירי בר"ה דהוא יו"ט ומצוות ושמחת בחגך נאמרה אף בר"ה - וע"ש היטב בר"ח) זהו מעוזכם וכו' (ועי' בס' איי הים ביצה שם שהתק' בד' רש"י שא"כ היה צ"ל 'חדוותכם'. אכן שם היה קשה בעיני בני ישראל לשמור [כמבואר שם] ושמחו רק משום ציווי זה וא"כ י"ל שאין מקרא ששם יוצא מידי פשוטו ואיהנ"מ בשאר שבתות ויו"ט הכוונה 'חדוותכם' והיינו שמחתם בחג. אכן יתכן לומר עוד שדווקא ששמח לשם שמים אז יזכה שהקב"ה יפרע לו הלואתו אולם אם אינו שמח לשם שמים אע"פ שרק משום שעתה שבת נוהג בסעודת שבת מ"מ כיון שסו"ס עתה שאוכל לא עושה זאת לש"ש לא יזכה לזה וצ"ע). וא"כ לכאור' י"ל שהוראת הפוס' שאף שימוש בחשמל כשר נכלל בהוצאות שבת שחוזרות נאמר דווקא כשחושש מעיקר הדין לחילול שבת בחשמל שמיוצר בחברת החשמל וממילא בלא שיתחבר לגנרטור ישאר במקום חשוך וללא חימום או קירור ולכן רק ע"י שמתחבר לגנרטור שמח ומתענג בשבת וביו"ט וזה כלול ב"חדות ה' היא מעוזכם". אולם אם נוהג כאותם פוס' שסוברים שמצד הדין א"צ להתחבר לגנרטור ויכול להשתמש בחשמל המיוצר ע"י חברת החשמל הרי אף בלא שהיה מתחבר לגנרטור לא היה שווה במקום חשוך וכו' וא"כ הוצאותיו עכשיו להתחבר לגנרטור הינם רק בשביל לצאת מחשש

לשבת וצ"ע) כ"נ לכאו' בזה לע"ע (וע"ע בא"א מבוטשאטש סי' רמ"ב).

שו"מ בשו"ת קנה בשם (ח"ג סי' י"ג)
שפשיטא ליה שהבטחת הקב"ה לוו עלי ואני פורע נאמרה דווקא על 'עונג שבת' דהפס' איירי בזה וכו' ע"ש (אלא ששם דן אם זה נאמר אף על רחיצה לכבוד שבת וצידד שהנאת הגוף ג"כ נחשבת חלק מעונג שבת ע"ש בכ"ד). רק צ"ע על דבריו מהא דהוצאות שבת חוזרות נאמר אף על קידוש היום. וכנראה שצ"ל שס"ל שאע"פ שעצם מצוות קידוש על היין אינה מצד עונג שבת מ"מ כיון שסו"ס מתענג בשבת כששותה יין אז אף דבר זה כלול בהוצאות שבת שחוזרות (ואדרבה לפי"ז מובן מדוע הוזכר רק קידוש היום ולא שאר עניינים כיון שבאו לומר שאף הוצאותיו על קידוש היום הקב"ה פורעם כיון שסו"ס מתענג ע"י שתיית היין וצ"ע) - ויש להתיישב עוד בזה.

ב. בחוט שני (שם) כ' שאף הוצאות של עשיית העירוב הוי בכלל הוצאות שבת¹ (ולפי"מ שנתבאר י"ל שאף במקום שישנו כבר עירוב ומנהג מקומם לסמוך על אותו עירוב [בין כשסומכים לטלטל במקום שיש בו עירוב כללי או שיש שם עירוב טוב יותר ולכן נוהגים לסמוך עליו] מ"מ אם רוצים להחמיר בזה לעשות עירוב מתוקן ביותר לצאת לגמרי מן החשש ההוצאות בזה חוזרות. דלולי מה שנתבאר לעיל שאף הוצאות שבת על חומרות חוזרות היה אפשר"ל שכוונת החוט שני דווקא שאין עירוב

בכלל במקום זה וממילא אין האדם יכול לטלטל דברים שנצרך להם מחוץ לביתו ועונג שבת שלו נפגם. אכן לפי"מ שנתבאר י"ל שהוא בכל עניין. אכן לפי"ד הקנה בשם שהבאנו מסתבר שלא רק כאשר מצד הדין הם מקלים לטלטל בעירוב הקיים אין הוצאות העירוב חוזרות אלא יתכן גם שכאשר אין עירוב כלל אין הוצאות העירוב חוזרות דמש"כ בד' החוט שני שזה פוגם בעונג שבת וכו' זהו חי' וצ"ע אם אכן זה כלול בזה). ג. כ' בחוט שני מי שיכול לטרוח ולקנות צרכי שבת יותר בזול במקום מרוחק ממנו ואילו במקום הקרוב אליו המצרכים הללו יותר יקרים אם הטירחה לילך למקום המרוחק תפריע לו בהכנות לשבת הרי"ז בכלל הוצאות שבת לקנות במקום הקרוב אליו שהוא יקר יותר (ויל"ד אם זה לא יפריע לו ממש להכנות לשבת אלא רק שעי"ז יהיה עייף יותר בשבת וממילא יתחסר אצלו העונג שבת משו"כ. ובפשטות לכאו' י"ל שאינה"מ גם זה כלול בהוצאות שבת שחוזרות [שהרי לכן יש שכ' שמהנכון לישון מעט בע"ש בצהרים ואכמ"ל]). ד. יתכן שאף קניית בגדי שבת הנצרכים בשביל כבוד שבת כלולים בהוצאות שבת שחוזרות (עי' פסק"ת [ושם הביא כן ממהרש"ק בס' החיים אולם לע"ע לא מצאתי זאת בס' החיים]). ומ"מ לפמש"כ בקנה בשם הנ"ל לכאו' אין הוצאות שבת חוזרות בזה שהרי אי"ז משום עונג שבת אלא לומדים זאת מצד וכבדתו וכו'. אא"כ נשווה זאת להנאת רחיצה. אולם לכאו' יש לחלק בין העניינים וצ"ע).

1. ויש להסתפק לדעת הסוברים שהוצאות שבת חוזרות דווקא כשמאמינים בהבטחה זו האם בעירוב שנועד לבני העיר האם כולם צריכים להאמין בהבטחה זו או שדי באותם אנשים שמתקנים את העירוב וכדו' וצ"ת (אא"כ נאמר שעניין האמונה נאמר דווקא בדברים שניתן לטעון שהוא נוגע בדבר וכגון שקונה דברי אכילה ואפי' קידוש היום שסו"ס נהנה מהיין אולם בעירוב וכדו' אז א"צ לזה וצ"ע).

האם בשביל שיפרע הקב"ה הוצאות שבת צריך להאמין בהבטחה זו

והנה מרגלא בפומיה דאינשי שכל הבטחה זו נאמרה דווקא במי שמאמין שהקב"ה יפרע לו הוצאותיו. ובפשטות סיוע לזה ממש"כ "לוו עלי בני והאמינו בי ואני פורע" - ומשמע שדווקא כשמאמין שהקב"ה יפרע לו הוצאותיו אז הקב"ה פורע הלוואתו. ובאמת עי' בפנים יפות עה"ת (דברים פט"ו עהפ"ס אפס כי לא יהיה וכו') שכ' בזה"ל: "אמנם כבר כתבנו במ"ש חז"ל [שבת קי"ח ע"א] עשה שבתך חול, והק' התוס' ברפ"ב דביצה [ט"ו ב'] דאמר שם לו עלי ואני פורע. וכ' התוס' דהתם מיירי כשאין לו לפרוע. וכתבנו ענינו דודאי אם במחונך חזק בה' בלי שום ספק שודאי הש"י ישלם לו, בזה אמר לו עלי ואני פורע כמ"ש [ירמיה י"ז, ז'] ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו, פירוש כפי חיזוק בטחונו בה' בודאי יהיה בה' מבטחו, כדכתיב [תהלים ט', י"א] ויבטחו בך יודעי שמך כי לא עזבת וגו', אבל כשאין בטחונו חזק כ"כ בזה אמרו עשה שבתך חול, כי אולי לא יתן לו ה' לפרוע" ע"כ. וע"ע ג"כ בחידושי לקידושין (המקנה דף פ"ב ע"א) שכ' כן בקצרה: "וכענין שאמרו חז"ל ברפ"ב דביצה לו עלי והאמינו בי ואני פורע, יראה במ"ש והאמינו בי כי כפי ערך חוזק האמונה כן יהיה מבטחו, ובחדושי תורה הארכנו בזה וק"ל" ע"כ.

ולכאן' מבואר מדבריו שהבין כן בכוונת תי' התוס' (אם כי יתכן שאי"ז מוכרח וצ"ע). וזה לכאן' צ"ע שהרי הסכימו גדולי הפוס' שד' התוס' מתבארים עפמש"כ בהג"א בשם התוס' שהכל תליא באם יש לו

משכונות או לא. וחזינן שאין כוונת התוס' שהחילוק הוא האם הוא בוטח בה' או לא (וע"ע בס' תולדות יעקב יוסף פר' נח ובפר' בשלח ומשפטים שהביא לתרץ קו' התוס' דהא דאמרינן עשה שבתך חול איירי שאינו מאמין וכו' ומבואר מדבריו שלא לזה נתכוונו התוס' בתירוצם ע"ש. ועי' ג"כ בשו"ת אפרקסתא דעניא ח"א סי' קנ"ד). וגם שמאוד קשה להבין שהתוס' ירמזו ליסוד זה בקוצר דבריהם. ובפרט שלשונם אינה מורה שנתכוונו לחילוק זה. וגם המעיין היטב בלשונם יראה שאף השמיטו את המילים והאמינו בי (עי' להלן) וצ"ע. ומ"מ ע"ע בשו"ת שלמת חיים (או"ח סי' רכ"ז) שג"כ כ' בעניין הוצאות שבת שהכל תלוי במידת בטחונו ע"ש. וכך מבואר מהחוט שני ומס' הל' שבת בשבת וכן מד' הח"ח המובאים שאמר על המבחן שהלוח יעשה לעצמו וכו' - עי' בכ"ז לעיל.

אולם לענ"ד יל"ד טובא בדברים: א. שאם הפרעון אכן תלוי באמונת האדם בזה, היה צריך לכתוב "האמינו בי בני ולוו עלי ואני פורע" - שהרי צריך להאמין קודם שלוה (אא"כ נאמר שהדיוק לזה ממש"כ 'לוו עלי' והיינו שתבטחו עלי. אולם לפי"ז צ"ע מה פי' ההמשך ו'האמינו בי', שהרי הוא לוח על סמך אמונתו. ועוד שמסתבר שכוונת 'עלי' היינו על מה שציויתי שתתענגו בשבת וכו' וכפי שהסביר רש"י את המילים חדות ה' - והיינו השמחה שאתם עושים בשביל ה' והיינו בשביל מה שציווה ה'. ובאמת הפנים יפות הסביר שהדיוק לזה שהכל תליא באמונת האדם ממש"כ 'והאמינו בי' ולא ממש"כ 'עלי' ודו"ק¹. ב. מהיכן יש ללמוד שהכל תליא באמונה מהפס' של 'חדות ה'

ז. שו"מ למהר"ל (נתיבות עולם נתיב האמונה פ"ב בסו"ד) שכ' בזה"ל: "ומפני כך אמרו במסכת ביצה (ט"ו

רבים (וע"ש ג"כ בתוס' ובמאירי וכן הוא בסידור התפילה לרוקח ובס' ערכי תנאים ואמוראים ע'רבי יהודה בר שלום' ובשבלי הלקט ובארח"ח והאגודה. ואפשר אף שלא גרסו כן ע"ש היטב) ואכמ"ל. ואם ו'האמינו ב'י' הינו תנאי לזה שהקב"ה יפרע לו מדוע השמיטו פרט חשוב זה (ועי' לעיל במה שנתבאר שבפשטות אין לדייק מצד המילה 'עלי' שהכל תלוי באמונה). וכך מבואר לענ"ד מד' גדולי הפוס' שלא הדגישו בהלכותיהם פרט חשוב זה.

ובאמת עי' בשעה"צ שכ' "דאם יכול להשיג ממי ללות צריך ללות ויבטח בה" שהוא יעזרנו לשלם לו" - והיינו לכאור' שאין הביטחון בה' הוא תנאי לפרעון ההלוואה אלא שאומרים לו שילווה ולא ידאג אלא יבטח בה' שיעזור לו לפרוע את ההלוואה (מחמת הבטחת הקב"ה). ולפי"ז כמובן יוצא שכל שהוא לזה לצורכי שבת הקב"ה יפרע לו. ועניין 'והאמינו ב'י' הוא רק לחזק את האדם שלא ידאג אלא יאמין בה' שיפרע את הלוואתו. שו"ר בס' אבני המקום עמ' תקכ"ג שכ' ג"כ כמש"כ בס"ד שאין קיום ההבטחה תליא באמונה (וציין לכמה מהראיות שהבאנו). שו"ר להר"ן על הרי"ף ביצה שם ח' ע"ב) שכ' בזה"ל: "מאי חדות ה' היא מעוזכם. אמר הקדוש ברוך הוא לישראל לוו עלי ושמתו היום וקדשוהו והאמינו בי ואני פורע כלומר קיימו מצות חדוה שאמר הקדוש ברוך הוא ושמתו בחגך והאמינו בי שאני מזמן לכם ברכה במעשה ידיכם" -

היא מעוזכם' שהרי הסביר רש"י שהחדווה והיינו השמחה שאתם עושים בשביל הקב"ה היא מעוזכם (הביטחון) שתקבלו הוצאותיכם חזרה ומשמע שאי"ז תלוי באמונה.

ג. מדוע א"כ התוס' ושאר שם לא תירצו הקו' מהא דעשה שבתך חול וכו' דכאן לא בריא לאדם שמאמין שהקב"ה ישיב הוצאותיו (שהרי בלא"ה התוס' העמידו אוקימתא בזה [ואכן עי' לעיל במש"כ לדון בד' הפנים יפות. ומ"מ אף כשנאמר שלזה כיוונו התוס' מ"מ מד' שאר הראשונים מבואר לא כן וממה שלא תי' כן מבואר שלא ס"ל כן]). ד. מדוע מצאנו לפוס' שכ' שהטעם שאין ללוות כשאין לו אפשרות מהיכן יוכל להחזיר משום שאין סומכים על הנס וכו' ולא כ' בפשיטות משום שלא בריא האי מילתא שהוא מאמין (שאע"פ שחושב שהוא מאמין מ"מ אין לנו ידיעה ברורה שדבר זה לא מגיע מנגיעה בדבר שרוצה לענג עצמו במאכלים בשבת ורק תולה זאת שהוא מאמין בלב שלם להבטחה זו). ה. לכאור' צ"ע כיצד מותר לאדם לסכן ממון של אחרים רק על סמך מחשבתו שהוא מאמין בלב שלם בקב"ה שיפרע לו (ואע"פ שי"א שצריך לומר למלוה שהוא לווה על סמך זה מ"מ לכאור' פשטות פוס' רבים מורה שא"צ לומר לו וכנ"ל. ועוד שאף בכה"ג סו"ס הוא מלוה לו על סמך ההבטחה שאם הלווה מאמין יפרע הקב"ה הלוואתו ומנ"ל שאכן הלווה מאמין). ו. במ"ב סי' רמ"ב העתיק רק את "לוו עלי ואני פורע". וכן הוא בטור סי' רמ"ב ובב"י ובלבוש ופוס'

ע"ב) מאי כי חדות ה' מעוזכם אמר הקדוש ברוך הוא לישראלבני האמינו בי ולוו עלי ואני פורע, פירוש בשבת שראוי שיהיה שלחנו מלא מכל, אומר הש"י שיאמינו בו יתב' בשביל שהכל בידו ואם מאמינים בו שהכל בידו לא יתן להם חסרון כלל ואם אין להם ילוו על הש"י כדי שיהיה להם די ולא יחסר להם והקב"ה פורע" ע"כ -והזיגין מדבריו שצריך להאמין אולם אין האמונה שהקב"ה יפרע אלא שהכל בידו וכו'. אולם מה שחזיגין ביותר מדבריו שגרס בני האמינו ב'י' ולוו וכו' ולא כפי הגי' שלנו בני לוו עלי והאמינו בי וכו' וצ"ע.

ומ"מ אין ראייה מדבריו שבעינין להאמין בשביל שהקב"ה יפרע ההלוואה שי"ל ג"כ העניין כמש"כ שלא יחשוש האדם אלא יאמין בהבטחת השי"ת. ואדרבה כך נראה יותר שהרי כ' הרן וקיימו מצות חדוה וכו' ואם כוונתו שהאמונה היא תנאי (ורק כ' שילוח ויאמין והיינו שכרכם יחד כיחידה אחת) היה צריך לכתוב לוו עלי והאמינו כי וכו' וקיימו מצוות חדוה וכו'. וממש"כ קודם קיימו מצות חדוה משמע שאי"ז תנאי אלא רק שיבטח בה' (והיינו שאע"פ שאינו רואה מיד שהקב"ה פורע לו מ"מ יאמין בקב"ה שהוא יזמן ברכה וכו'). ומ"מ כמובן שאין לסמוך כלל על הדברים שכתבנו ויש להתיישב עוד בכ"ז.

בדין אפיית חלות בערב שבת בזמנינו

שאלה: האם אף בזמננו שאפשר לקנות ממאפיות חלות טובות שנאפו במיוחד לכבוד שבת, נוהג הדין לאפות בבית?

תשובה: בגמ' בב"ק (פ"ב ע"א) איתא שעזרא תיקן שתהיה אשה משכמת¹ ואופה כדי שתהיה הפת מצויה לעניים. ויש מהראשונים (מהם השבלי הלקט

ותניא רבתי והאגודה) שהוסיפו בגירסת הגמ' משכמת ואופה 'בערב שבת'. ובאמת מצאנו בפירוש בירושלמי (מגילה פ"ד סוף ה"א) כך "הוא [עזרא] התקין שיהו אופין פת בערבי שבתות שתהא פרוסה מצויה לעני" ע"כ (וציין לזה ג"כ הגר"א). וראיתי בכל בו (סי' נ"ט) ובארחות חיים (הל' עירובי תבשילין אות ב') שכ' "ואפילו פת תקנת עזרא היא לאפות מע"ש לערב שבת וכבוד שבת הוא בלחם הפנים לחם חם כיום הלקחו" - ולכא' משמע שעיקר התקנה לאפות בע"ש 'לכבוד שבת'. אך באמת לכא' אי אפשר לומר כן שהרי מבואר בגמ' בפירוש (ועי' ג"כ להלן) שעכ"פ עיקר התקנה הייתה בשביל שתהא פת מצויה לעניים. ועי' לרמ"א בדרכי משה (סי' תר"ג) שגרס בפשיטות בדברי הגמ' ואופה "בערב שבת". אלא שכ' שאין ראייה כ"כ מהגמ' שהתקנה הייתה לאפות במיוחד פת לכבוד שבת משום שבלא"ה הייתה האשה אופה (והתקנה רק שתהיה משכמת בשביל שתהיה פת מצויה לעניים). אך כ' שהיות והזכירה הגמ' ואופה בערב שבת אנו רואים שיש באפיית חלות בע"ש משום כבוד שבת - עיין הערה בביאור ד' הרמ"א.

ח. עניין ההשכמה נאמר בשביל העניים שמחזירים על הפתחים בבוקר שיוכלו לקבל לחם (ע"ש במאירי וכו'). ועי' בירושלמי דלהלן דהתקנה שהאשה תאפה בע"ש ולא הוזכר עניין השכמה. ועי' בשו"ת הרב"ז (סי' כ"ט) שהסביר שהוא משום שבלא"ה צריכים להכין כל צרכי שבת בהשכמת הבוקר, כמבואר בטוש"ע או"ח סי' ר"נ סעיף א' וכו'. ע"ש ולפי"ז לכא' י"ל שאדרבה לכן הוזכר בבבלי שתהא אשה משכמת והיינו שהיות שאין עניין התקנה להיעשות בע"ש אלא בכל יום שאופה אז תקנו שהאשה תשכים בשביל העניים שבע"ש בלא"ה אשה משכימה להכנת צרכי שבת (והלחם בכלל) וצ"ע.

ט. ועי' בארחות חיים (ח"ב דין עשר תנאים) שכ' "עוד כתב עשר תקנות שתקן עזרא וכו' ושתהא אשה משכמת ואופה שתהא פת מצויה לעניים" ע"כ. ומסתימת לשונו משמע שאי"ז נאמר בע"ש לכבוד שבת. אולם שם הביא ד' הרמב"ם וי"ל שלדידיה לא ס"ל כן. אך בוודאי דוחק לומר כן. וכנראה שצ"ל שהעיקר בזה שאין כוונת הארח"ה המובאים למעלה שתקנו לאפות לכבוד שבת, אלא לכל היותר כפי פ"י הרמ"א בדרכ"מ בזה - עי' היטב בזה.

י. לכא' פשטות כוונת הרמ"א שי"ל שאע"פ שאין ראייה שצריך לאפות במיוחד לכבוד שבת מ"מ מכך שתקנו שאת יום האפייה של האשה (שהיא אופה בלא"ה) תעשה בע"ש (והיינו שבשבת יאכל את הלחם שהוא טרי ובשאר ימות השבוע את הלחם שנשאר שהוא פחות טרי - עי' ר"י מלוניל) אף שטעם זה שיהיה פת מצויה

מ"מ לא יהיה עונג שבת בלחם זה. ולכן מקיום התקנה שבע"ש יאפו ויתנו לעניים לחם לכל השבוע). ועי' בשו"ת הרב"ז סי' כ"ט בסו"ד (הו"ד להלן) וצ"ע."

מאידך מצאנו להחיד"א (מחב"ר סי' תר"ב אות ב') שתמה על הרמ"א שהרי לא הוזכר בגמ' 'ערב שבת', וציין לדברי רש"י והרמב"ם שכ' דינא דתקנה זו בסתם והיינו שביום שהיא אופה תהיה משכמת וכו' (ועי' בשולי הגליון - פני מנחם הלכות אישות פכ"א ה"ה). ועי' ג"כ ברבנו ירוחם (ני"ט ח"א). וכך מבואר מד' ראשונים נוספים מהם

ובאמת לכאור' היה אפשר' שאין לדייק מכך שהתקנה התקיימה בע"ש שאכן יש באפיית לחם בע"ש משום כבוד שבת. די"ל שעיקר התקנה הייתה לאפות לצורך העניים ומ"מ קיימו את התקנה בע"ש בכדי שיוכלו העניים לקבל לחם בשביל שבת שאז צריך מצד הדין לאכול לחם בסעודות שבת (ואפשר' עוד שאף כשיאפו באמצע השבוע ויתנו לעניים לחם לכל השבוע [עי' בר"י מלוניל] מ"מ יש לחשוש שהעני לגודל רעבונו יאכל את כל הלחם ולא ישאר לו לחם לשבת. ועוד שאף אם ישאר לו לחם

לעניים שייך אף באפייה בשאר ימות השבוע חזינן שיש באפיית לחם בע"ש משום 'כבוד שבת'. ואשר על כן י"ל שמצד כבוד שבת ראוי לכתחילה לאפות לכבוד שבת שהרי אנו רואים שיש בזה כבוד שבת (ומ"מ אין מכלל התקנה שהאשה תאפה במיוחד לכבוד שבת אלא כשכבר היא אופה תעשה כן בע"ש כיון שיש בזה משום כבוד שבת) וצ"ע.

שו"ר בפמ"ג (א"א סי' רמ"ב סק"ד) שכ' "בדרכי משה תר"ב צ"ע במה שכתב משכמת ואופה בערב שבת, ובבב"א פ"ב משמע בחול, כל שצריכה שתהיה בשחרית שתהא מצוי לעני [הק'] על הרמ"א שבגמ' משמע שד"ז נאמר אף בחול] ועיין ר"מ פרק כ"א מהלכות אישות הלכה ה' [שמבואר מדבריו שאי"ז דין בע"ש]. ולדרכי משה דגרס בערב שבת [והיינו שיש לאפות לכבוד שבת] אם כן "משכמת" משום כבוד שבת שתהא פנויה אחר כך, ובגמרא אמר שיהא מצוי פת לעני. גם מה שכתב [דרכי משה שם] אף על פי שאין ראייה דבלאו הכי היתה אופה מכל מקום רואין דאית כבוד שבת מדנקטו ערב שבת, צ"ע, דמשכמת בערב שבת דווקא. וי"ל חדא מתורצת בחברתה, דגרס בערב שבת, ובגמרא אמרו הטעם דשייך אף בחול, כפירוש רש"י לשם [ד"ה ושתהא], ולמה נקטו ערב שבת, שמע מינה דרכם היה בערב שבת לכבוד שבת, ומכנה גם לימות החול, או נקיט המצוי, שמע מינה דאית כבוד השבת בזה וכו' "ע"כ. **ומבואר מדבריו** שז"ב שאין כוונת הרמ"א שהתקנה הייתה לאפות לחם לכבוד שבת. ולא עוד אלא אפי' דבר זה לא היה מכלל התקנה (וכמש"כ קודם). **אלא** התקנה הייתה להשכים (וממילא ג"כ להספיק להכין כמות מרובה) בשביל העניים ומ"מ מכך שהזכירו ע"ש (והיינו שהתקנה התקיימה בע"ש ולא ביום אחר) משמע שכך היה דרכם לאפות בע"ש והיינו לכבוד שבת והיו מכינים אז כמות מרובה שתספיק לחם גם לימות החול (שהיו אופים רק פעם אחת בשבוע). ומזה דיין הרמ"א שחזינן ממנהגם שיש באפייה משום כבוד שבת שהרי היו יכולים לאפות באחד מימות השבוע וישאר לחם לחם לכל השבוע כולל שבת (רק שעדיין אין ראייה שעצם הלישה והאפייה היא מכבוד שבת שז"ל שרק התוצאה שיהיה לו לחם טרי וטוב הוא מכבוד השבת עי' להלן) - עי' היטב בכ"ז.

יא. וראיתי בשיירי קרבן (על הירושלמי שם) שכ' ע"ד הירושלמי "וקשה מ"ש בע"ש ובבבלי פ' מרובה הגי' שתהא אשה משכמת ואופה שתהא הפת מצוי לעני וה"פ כשתאפה תהא אופה בשחרית שיהא מצוי לעני החוזר בשחרית. ויש ליישב גירסתינו שתיקן שתאפה בע"ש שבשבת אסור להוציא הפת ליתנו לעני וכ"מ בבבלי מס' תענית באיתתא דר"ה. וכ"מ בירושל' בתענית דף י"ד ע"א שיהו נותנין פת לעניים כל ע"ש" ע"כ. **ומבואר** לכאור' שאי"ז שייך לדין כבוד שבת והטעם מצד שאם העני יחזר בשבת לא תוכל האשה לתת לו לחם מצד 'איסור הוצאה'. אולם יש לדחות דאדרבה משמע מדבריו שזה פשיט"ל שאופים בע"ש ולא בשאר ימות השבוע ורק הסביר למה אופים בהשכמה שהעני שמחזר בשחרית תהיה לו פת בשבת כיון שאם יחזר בשבת לא יוכלו לתת לו פת (רק שלכאור' עדיין י"ל שאי"ז משום כבוד שבת אלא שיהיה לו לחם בשבת). ועי' בפ' עמודי ירושלים במה שהשיג ע"ד השיירי קרבן וצ"ע.

לכבוד שבת. ומ"מ י"ל שאי"ז תקנת עזרא אלא כך נהגו רבים לאפות לכבוד שבת כחלק מהכנת צרכי שבת. וע"ש בשו"ת הרב"ז שאי"ז סתירה לתקנת עזרא "די"ל דהיינו כדי לקיים תקנת עזרא, בכדי שתהי' הפת מצויה לעני, והיינו לכבוד שבת" - וזהו לכאור' כהעניין שכתבנו לעיל [וע"ע בבה"ל סי' רמ"ב שנתן רמז בכתוב שיש לאפות בע"ש להכין לשבת]. רצ"ע עוד בזה). והיינו שאין זה מתקנת עזרא אלא זהו רק מנהג (דהרמ"א לשיטתו שאין ראייה מהגמ' שתקנו לכתחילה לאפות בע"ש [דא"כ לא היה מתייחס לזה כמנהג גרידא] אלא שרק אם בלא"ה אופים יאפו בע"ש משום שיש בזה 'כבוד שבת' ולכן דין אפייה בע"ש רק מצד המנהג ללוש וכו' ולאפות מתחילה בע"ש לכבוד שבת [והיינו אף אם כבר אפו באמצע השבוע או אפי' אם אין דרכם לאפות בימות השבוע עושים כן בע"ש כחלק מכבוד השבת]].

והנה מדברי הרמ"א מבואר (מ"ב - שכ' נוהגים ללוש כדי שיעור חלה) שמלבד הטעם שהלישה והאפייה מכבוד השבת (ולכן יש לעשותם בע"ש לכבוד שבת), ישנו עוד טעם, כדי לקיים מצוות חלה, לפי שאיבדה האשה את אדם הראשון שהוא היה חלתו של עולם שנברא בערב שבת (ונמסר לה מצווה זאת כדי לתקן חטא זה - ירושלמי פ"ב דשבת ה"ו)². וראיתי בחוט שני (ח"א פ"ב סק"א) שהעיר שלטעם של תיקון החטא שאיבדה את אדה"ר יש לעשות זאת דווקא ביום שישי שהרי אז אבדה את חלתו של עולם (והיינו שמשום כך התיקון ראוי ביותר בערב שבת - מחצית

הרא"ש והמאירי. וע"ש ג"כ ביש"ש. וע"ע (שם) לרבנו ברוך ב"ר שמואל הספרדי מארץ יון שכ' שהתקנה שתהא אשה משכמת כל יום ואופה תחילה ורק אח"כ תעשה שאר מלאכות הבית. וכך הביא הר"י מלוניל מיש מפרשים. ואכן כנ"ל מהאגודה וכו' נראה שגרסו כן בגמ' דידן (ועי' בא"ר סי' רמ"ב סק"י). אולם ע"ש במחבר"ר שכ' שמ"מ לא היה לרמ"א להעתיק כן בגמ' בפשיטות אחר שברש"י וברמב"ם וכו' מבואר שלא גרסו כן בגמ' (ואולי הכריע הרמ"א כג' האגודה מחמת ד' הירושלמי. ואולי האגודה עצמו גרס כן בגמ' דידן מחמת ד' הירושלמי וצ"ע). ואע"פ שמד' הר"י מלוניל (שם). וע"ש ג"כ בשטמ"ק) מבואר שאף שלא גרס כן בגמ' מ"מ הביא להסביר כן. מ"מ זה בלא"ה א"א להסביר ברמ"א שהעתיק את לשון הגמ'. ומ"מ אין ראייה מדבריו שהתקנה לאפות בע"ש מצד כבוד שבת, ואדרבה משמע שפ"י זה בא להפקיע מהפ"י הראשון שהתקנה שאשה תאפה כל יום שכאן כ' שהתקנה שתאפה רק בע"ש לכל ימות השבוע כדי שתהא הפת מצויה לעניים כל השבוע, וי"ל שקיימו התקנה בע"ש מהטעמים שכ' לדון לעיל ולא משום שיש כבוד שבת באפיית לחם וכו'.

ולחלכה פסק הרמ"א (ר"ס רמ"ב) שנוהגים ללוש כדי שיעור חלה בבית לעשות מהם לחמים לבצוע עליהם בשבת ויו"ט והוא מכבוד שבת ויו"ט ואין לשנות (וע"ע במ"א שציין לגמ' בתענית כ"ד ע"ב וכו' לגבי אשת ר"ח בן דוסא דמבואר שהיו אופים בכל ע"ש. וע"ש ברש"י שהיו אופים

יב. ולכן קוראים לחם שאופים לשבת 'חלות', שהמנהג עכ"פ בעבר היה להקפיד לאפות בע"ש כדי שיעור הפרשת חלה. וגם בשביל להזכיר שלא ישכחו להפריש חלה (כיון שבד"כ עושים בצק כדי שיעור חלה לתקן חטא אדה"ר) - עי' א"א מבוטשאטש סו"ס ר"ס.

היום] מ"מ לא תצליח האשה לאפות חלות בע"ש אלא ביום ה' תעשה כן ולא תקנה מהמאפיה בע"ש שמ"מ עצם תיקון החטא מתקיים אע"פ שאי"ז נעשה בע"ש).

והנה אף שבעבר הקפידו בזה (וכמש"כ הרמ"א) מ"מ כיום אין מקפידים כ"כ בזה ללוש עיסה ולהפרישה בע"ש. ועי' בבה"ל (שם) שכ' "ובעונותנו הרבים, היום התחילו איזה נשים להשבית המנהג ההוא, ולוקחין מן האופה, ולא שפיר עבדי דמקטינים בזה כבוד השבת" ע"כ. ועי' באול"צ (ח"ב עמ' שי"ב) שציין לד' הבה"ל שצווח על אותם נשים שלוקחות מהאופה, והעיר עי' שנראה שזה דווקא בזמנם שהיו לוקחים מן האופה לחם רגיל, אך בזמנינו שיש במאפיות חלות מיוחדות לשבת והן מעולות בטיבן ובטעמן, שפיר יש בזה כבוד שבת וא"צ לאפות חלות בבית.

ולבאו' יש להעיר על דבריו שהרי ישנו טעם נוסף לאפות בבית, משום הפרשת חלה. וכנראה שצ"ל שהבין האול"צ שציקר מנהג לישת בצק ואפיית לחם בע"ש הייתה בעבור כבוד השבת ולא בשביל עצם הפרשת חלה. וכ"מ מהרמ"א בדרכי משה שם שדייק שיש עניין לעשות זאת דווקא בע"ש וציין רק משום כבוד שבת ולא את עניין הפרשת חלה. וכן משמע מלשון הבה"ל שכ' שמקטינים בזה "כבוד השבת". ומבואר שציקר החיסרון משום שמקטינים כבוד השבת ולא משום שלא מקיימות הפרשת חלה (אא"כ נדחה שיתכן שהיו מקיימות אצל האופה הפרשת חלה [עי' משאת בנימין סי' א'] אך לא משמע כן מהביה"ל שכ' דבריו בסתמא). ועי' ג"כ להלן במה שהבאנו מהגר"ש ודו"ק.

אולם יתכן לומר שהסיבה שלא תפסו כציקר ג"כ את הטעם של תיקון חטא אדה"ר הינה משום שהפרשת חלה בע"ש היא רק

השקל סו"ס רמ"ב ובן איש חי ש"ש פר' לך לך ס"ו. וכ"כ בליקוטי מהרי"ח). משא"כ לטעם שהוא משום כבוד שבת אפשר לעשות זאת כבר בליל שישי ע"ש. אולם בסדר היום (הנהגת והכנת יום השישי לכבוד שבת) כ' שאף לטעם שהוא משום כבוד שבת יש לעשות זאת ביום שישי ולא ביום חמישי "והטעם שכל דבר של אוכל צריך לעשות אותם בשעתה משום שתהי' מוטעמת לאכול ולא יקוץ בעיני האוכל ומפני זה הטעם עצמו נדחה כבוד יום טוב והותר בו אוכל נפש כדי שיאכל בשמחה ובטעם דבר מתוק לחכו ובשבת שא"א לעשות כן מפני חומרתו לפחות יכינו כל עניניו קרוב לו ככל האפשר וזהו כבודו ופי' עשיית הלחם ותיקונו אין ראוי לעשות אותו מיום ה' מפני שנצטנן הרבה ואין נשאר בו טעם כ"כ. אבל ארז"ל שתהא אשה משכמת ואופה משום שהיא מן המלאכות הנעשות ביום ו' וראוי להקדים אותה בתחילת הכל שלא תבא אח"כ לידי חילול שבת ועוד שיהי' לה מזון מתוקן ליתן לעניים המבקשים לשבת עם היות שאין טעמו נפגם כ"כ משום הקדמתו זאת" (ומסתבר שאף כיום שיש הקפאה אי"ז אותו איכות טעם כחלות שנאפו ביום ו' אם כי יל"ד האם אף על הפרש מועט זה קפדינן וצ"ת). וע"ע במה שרמזו הבה"ל לזה מ'והכינו את אשר יביאו' וזה נאמר ביום שישי.

ומ"מ צריך לדעת שתיקון חטא אדה"ר מתקיים אף בהפרשת חלה שנעשית בשאר ימות השבוע (שהרי עצם מצוה זו נמסרה לאשה כתיקון לחטא) רק שמ"מ התיקון מתקיים ביותר כשנעשה בע"ש שאז איבדה חוה את אדה"ר ועי' להלן (ועי' בפסק"ת שלכן אף שפסקינן שציקר דין אפיית חלות צריך להיעשות בע"ש דווקא [שם כ' שכן הוא לפי ב' הטעמים וכד' סדר

ובתוס' ר"י הזקן מצוה בו כל מצוה שמוטלת עליו יעשה בגופו ולא ע"י שליח ופלא שהביא דוקא כבוד שבת לדוגמא, וזה שאומר שאותן נשים שאינן אופות לכבוד שבת ואינן מטריחות לכבוד השבת חסר בכיבוד שבת אפי' תקנה חלות כצפיחית בדבש, חסר הלישה והאפי' והוא העשי' בגופה וזה כבוד שבת וז"פ מאד וצדקו דברי המ"ב [שהעיר שמקטינים בזה כבוד השבת] ע"כ. וע"ע במ"ב (סק"ו) שכ' "היינו מלבד שהלישה והאפייה הוא מכלל כבוד שבת ויו"ט" - וחזינן ג"כ שעצם ההתעסקות בלישה והאפייה בע"ש הוא מכבוד השבת ואי"ז רק תוצאה שיש לו חלות טריות וטובות בטעמן (וגם מל' הרמ"א שכ' דהוא כבוד שבת משמע כן וכמש"כ המ"ב שם).

ומ"מ יתכן להליץ קצת בזה על בעל האול"צ - שס"ל להאול"צ שבדודאי עיקר כבוד שבת הנאמר באפיית חלות בע"ש הינו מצד מה שיתענג בשבת באכילת חלות מעולות בטעמן. כיון שלא מסתבר שעניין כבוד השבת הנאמר באפיית חלות הינו בעצם ההתעסקות של הנשים לאפות חלות בע"ש לכבוד שבת (שהוא ג"כ כבוד שבת וכפי שהאמוראים התעסקו בגופם להכין איזה דבר לכבוד שבת) שהרי הנשים מכבדות את השבת בהכנת דברים רבים לכבוד שבת (ושם האמוראים היו עושים רק זאת לצורך שבת והרי לא מצאנו שיצריכו את הנשים להכין את הכל בעצמם שהרי בלא"ה קונים דברים רבים וכו') ומדוע שמכלל התקנה או מצד המנהג נאמר זאת דווקא על עניין אפיית חלות (ואף שלחם עיקר חיוב עונג שבת).³

תוספת תיקון לחטא אדה"ר אולם עצם תיקון חטא אדה"ר מיתקן אף ע"י הפרשת חלה שעושה האשה בשאר ימות השבוע. וא"כ י"ל שכל זה דווקא מתי שאכן האשה מפרישה חלה בשאר ימות השבוע אולם אם האשה אינה מפרישה כלל בשאר ימות השבוע (וכגון שלא אופה כלל) א"כ בוודאי שאף מצד טעם זה של תיקון חטא אדה"ר יש על האשה להפריש חלה בע"ש שאז תיקון החטא נעשה ביותר. ואם נאמר כן הרי יוצא שכיון שנשי דידן לא מפרישות חלה לא בע"ש ולא בשאר ימות השבוע (כיון שאינן אופות כלל) א"כ מצד טעם זה של תיקון חטא אדה"ר מוטל עליהם להפריש חלה (ומהנכון בע"ש). אכן אין דברים אלו מוכרחים כלל דמנ"ל שבזמן הבה"ל היו אותן נשים אופות בשאר ימות השבוע ואדרבה מסתבר יותר שלא היו אופות כלל (ולכן הראיה מהבה"ל שעיקר הטעם מצד כבוד השבת במקומה עומדת). וכך נראה לעניין הל' שעיקר הטעם משום כבוד שבת (ועי' ג"כ להלן) ודו"ק.

וע"ע במשנה הלכות (חט"ו סי' צ"ה) שהביא את ד' האול"צ וכ' על דבריו "ולאחר הסליחה דברים אלו שגגה הם דאין הטעם של כיבוד שבת שאם החלות מעולות בטעמן או פגומות בטעמן אלא כיבוד שבת הוא מה שאופין בבית ומכבדין את השבת והוא מגמ' קידושין מ"ב השתא בשלוחו מקדש בו מבעיא אמר רב יוסף מצוה בו יותר מבשלוחו כי הא דרב ספרא מחרין רישא רבא מלח שיבוטא ועיין רש"י מצוה בו וכו' דכי עסיק גופו במצוות מקבל שכר טפי,

יג. שו"ר בחוט שני שם שכ' "ונראה פשוט דה"ה שאר המאכלים והתבשילים יש לעשותם בביתו ולא לקנותם אצל החנונים וקמ"ל הכא שאף שלענין אפית החלות שדרכם היה לקנות מן הפלטר לשאר ימות השבוע מ"מ לכבוד שבת יש לעשותם בעצמו" - וחזינן מדבריו שאי"ז עניין דווקא באפיית חלות. ולפי"ז כמובן

וכנ"ל. ובפרט שבהרבה פעמים החלות שאשה מכינה בבית טעמים טוב יותר משל החנות, ויש בזה גם משום כבוד השבת.

ולמעשה דעת האול"צ שכיום שיש לחמים מיוחדים לשבת במאפיות והם מעולים בטעמים, א"צ לאפות חלות בבית לכבוד השבת. ובאמת השו"ע לא הביא דין זה. וי"ל שעיקר התקנה הייתה בשביל העניים (ואף שנאמר שגרסין בע"ש י"ל שהכוונה שכבר הנהיגו לעשות כן בע"ש בשביל העניים שיהיה להם לחם בעבור השבת) וכמש"כ מרן החיד"א (עי' לעיל). וממילא י"ל שהיום שאין עוברים עניים ומבקשים לחם אין נוהג כלל דין זה. ומ"מ אין להביא ראיה ממנהג העולם (שלא אופים) לאול"צ שהרי הבה"ל כבר צווח ע"ז ואע"פ שבזמנו מסתבר שלא היו קונים לחם שנאפה במיוחד לכבוד שבת וא"כ י"ל שמנהג זה נשאר עדיין (ואפשר שעניין זה היחל ביותר מאז שהנשים התחילו ג"כ לעבוד מחוץ לבית ולכן קשה מאוד לאשה כזו לאפות חלות - ועי' להלן). ומ"מ אשה משכילה בוודאי תשתדל לעיתים קרובות להפריש חלה שבכך מתקנת את חטא אדה"ר שבא מחמת האשה (וכמובן כדאי שתעשה כן בע"ש שאז מיתקן חטא אדה"ר ביותר וכנ"ל). אך דעת הרבה פוסקים שאף כיום יש להקפיד בע"ש ללוש בצק להפריש חלה ולאפות לכבוד שבת עי' לעיל הטעמים בזה (ומ"מ יש לשים לב שלא להטריח את האשה בשביל זה כיון שד"ז עלול להביא לידי בעיות בשלום בית ובפרט שכיום נשים חלשות וכ"ש באשה שעובדת ביום שישי וכ"ש בימי שישי הקצרים ע"ש [עי' פסק"ת]

ואלא ודאי זהו יותר כלפי התוצאה שע"י שאופה חלות בע"ש אז יש לו חלות טריות וטובות בטעמן (שבלא זה עלול להיפגם העונג שבת שלו). ולכן כ' האול"צ שזה היה שייך בעבר אך כיום אין חשש זה. ומצד 'מצוה בו יותר מבשלוחו' (של כבוד שבת) י"ל שאין בזה חשש שהרי הנשים מכינות שאר דברים לצורך שבת. ועוד שבזמן שהיא אינה אופה חלות היא מכינה דברים אחרים לצורך השבת וא"כ י"ל שאין חשש זה. כנלענ"ד להסביר ד' האול"צ בזה (ומצאנו עוד שהסבירו [יד אפרים] כוונת הרמ"א במש"כ והא מכבוד שבת היינו שלא יקח פת פלטר של גוי אלא יאכל מפת שאפה ישראל מפני כבוד השבת ויו"ט נשזה מכלל כבוד שבת ויו"ט במה שנוהג בקדושה ובטהרה ביותר) ועי' ג"כ במ"ב שהביא דין זה. ולפי"ז כשקונה פת מיוחדת שאפה הישראל לכבוד שבת בוודאי שאין חשש זה. אך מ"מ לא נראה שכך הסביר האול"צ כוונת הרמ"א דא"כ בלא"ה לא שייך חשש זה (כיום).

שו"ר שמד' הכל בו (סי' נ"ט) וארחות חיים (הל' עירובי תבשילין) משמע שהטעם של כבוד שבת באפיית חלות בע"ש אינו מצד שהשבת מתכבדת בעצם ההתעסקות להכינם לכבוד שבת. אלא מצד שאז הלחם טוב יותר ע"ש. וזה ראיה לאול"צ וצ"ע. וכך נראה מד' סדר היום שהבאנו לעיל ע"ש.

ומ"מ דעת רבים מהפוסקים (הגריש"א והחזו"ע והמשנה הלכות והגרנ"ק ועוד) שאף כיום מהנכון לנשים לאפות חלות בע"ש גם מצד הטעם של תיקון חטא אדה"ר, וגם מצד כבוד שבת שיש בלישה ובאפייה

שאינו להסביר כוונת האול"צ כמש"כ כיון שזה גופא המנהג להכין הכל בעצמם משום כבוד השבת. אך זה לכאור' חידוש כיון שבעבר בוודאי היו נוהגים כולן לאפות (שהרי מבואר שבלא"ה היו אופים לכל ימות השבוע והנידון הוא רק מתי לאפות) ואעפ"כ חזינן שהדגישו ביותר את עניין אפיית החלות בע"ש וצ"ע.

וכ"כ בחוט שני שמ"מ החכם עיניו בראשו והכל לפי העניין. ועי' ג"כ בס' הלכות שבת בשבת ח"א עמ' כ'). וכ' בחוט שני (שם בשעה"צ) שחביבה מצות כבוד שבת לטרוח וללמוד לאפות חלות טובות לכבוד שבת. וצריך לדעת ששעת קיום מצות הפרשת חלה הינה עת רצון שתתקבלנה התפילות והבקשות, ולכן תתפלל שיתן לה השי"ת בנים צדיקים ויראי ה' ויודעי שמו יתברך, שהיא מצוה המועילה לכך (הגהות מיימוניות סוף זרעים).

ובאופן שבני הבית נהנים יותר מהחלות הקנויות, האם עדיין נוהגת ההלכה לאפות בבית. ראיתי בס' הלכות שבת בשבת (ח"א הע' 30) שהביא דמטו בשם החזו"א "דאם אין עונג אין כבוד נולכן אם לא מתענגים בחלות של האשה אין כאן כבוד שבת בהכנתם] וכן הסכים מרן הגריש"א

דיסוד הכבוד וההכנה כדי שיהיה לו עונג ואם מתענג טפי בשל המאפיה ומצטער יותר בשל אשתו אינו חייב בזה בכבוד לחוד" (רק שיש להתבונן מה הדין כשנהנה בשל אשתו אלא שבשל המאפיה נהנה יותר האם עדיין עדיף לקנות מהמאפיה. ומסתבר שבכה"ג מהנכון שאשתו תאפה מצד כבוד שבת וצ"ב). אך הוסיף הגריש"א שאם יכולה לאפות כשיעור חלה בברכה תעשה כן (משום הטעם של תיקון חטא אדה"ר נרק שלא הבנתי כוונתו הרי איירי שקונה גם מהמאפיה וא"כ מה יעשו עם הלחם שאשתו הכינה. ואולי ישתמשו בזה לימות החול וכדו'). וחזינן לכאור' מדבריו שעיקר הטעם משום כבוד שבת ולכן הורה שאם אינו מתענג על החלות של אשתו א"צ להתאמץ לאפות וכו' אע"פ שהטעם של תיקון חטא אדה"ר קיים עדיין וצ"ע).



הרב משה חליוה
מח"ס 'ענפי משה' וש"א"ס

תשובות בעניני חנוכה

הנראה דהרה"ג רימ"פ שליט"א הנ"ל ראה דהובאו הדברים בספר מסויים בתור מגיד מישרים או שחשבו שטעות הוא ותחת מישרים מגיד צ"ל מגיד מישרים, וכמדומה דכבר העירותי בכ"מ על איזה דוכתי שנתחלף להם הא. וע"ע בספרנו ענפי משה בהלכות ועניני חנוכה (סימן ט"ו, ס"ק ה') מה שכתבנו גבי הדלקת נ"ח משמן דזיתי א"י, ע"ש.

בברכה וביקר
הק' משה חליוה

אי שרי לצלם נרות חנוכה

כבוד ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך וש"א"ס,

שלו' וברכה וכט"ס,

בתשו' שבט הלוי חלק י"א (סימן קס"ד, ס"ק ב') נשאל מהגרי"א הלוי דינר שליט"א ע"ד לצלם נרות חנוכה וז"ל תשובתו ואשר שאל אם מותר לצלם נרות חנוכה או ח"ו מנורת בית המקדש, היות כי כתבו הפוסקים שאסור לרצות מעות נגד נר חנוכה והוא תשמיש קל מאד ואפ"ה אסור וכן תשמיש מצוה אפילו לראות בספר וסגרו השער לגמרי וכמבואר מפלוגתת הרמב"ן עם הרז"ה ריש פ"ב דשבת וכאן סו"ס משתמש לעשות צלום וכה"ג ודאי דאסור לכתחילה מלבד הבזיון שבדבר עכ"ל.

הדלקת נרות חנוכה בשמן שנעשה מזיתי א"י

כבוד ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך וש"א"ס,

שלו' וברכה וכט"ס,

אהזיקנא למע"כ נ"י טיבותא בעד שו"ת ישא יוסף מהגר"י אפרתי שליט"א חלק שביעי אשר כבדני בו ותשוח"ח.

מידי עיוני בהאי ספרא ראיתי (סי' רנ"ט, ס"ק י') דכ' גבי הדלקת נרות חנוכה וז"ל בהודעה של בית המדרש כתבנו כי המבקש להנצל משאלה זו של "לכם" יכול לקיים המצוה משמן חו"ל, ועל זה כתב הרה"ג ר' ישראל מאיר פלמן (בן הגרב"צ זצוק"ל) וז"ל ובמש"כ שעדיף להדליק בשמן מחו"ל הובא בספר מגיד מישרים פרשת מקץ שגילה לו המלאך וז"ל בשמן שהכנת לנרות אל תשתמש בו כי אינו שמן מזיתי א"י אלא מחו"ל ומשמע שזה יותר מהידור עד כדי שאמר לו שלא ידליק בהם עכ"ל, וע"ש בכ"ד.

ובמהכ"ת הנה אין זכר מזה בספר מגיד מישרים למרן הב"י ז"ל ואך טעות היא. ואמנם הדברים נמצאים בספר מישרים מגיד (עמוד מ"ב) והוא דברים אשר שמע הגה"צ רבי יצחק צבי ברנפלד זלה"ה ממגידו, ומייתי לי' נמי מע"כ נ"י בספר פרדס יוסף החדש על חנוכה (ס"ק תקצ"א), וכפי

דיל"ד בזה ממאי דדנו הפו' אי אריך לברך ברכת הרואה אנרות דביהכנ"ס עי' שערי ימי החנוכה (ש"ג פ"ו ס"י עמוד ק"ג) ובאנו אך להעיר ואכמ"ל.

בברכה וביקר
הק' משה חליוה

שמירת מותר השמן והפתילות בכוס חד פעמי וכה"ג לשריפת חמץ

כבוד ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך וש"ס,

שלו' וברכה וכט"ס,

במאי דכתיבנא בספרנו ענפי משה בהלכות ועניני חנוכה (סימן כ"ח) לדון אם יוכל לשמור מותר השמן והפתילות דחנוכה לשריפת חמץ והארכנו בזה ובסו"ד הבאנו דמו"ר מרן שה"ת הגר"ח קניבסקי זצוק"ל כתב לן בזה "אין ראוי שמא יכשל בה". אכן העירני כעת הרה"ג ר"ש זיסוביץ שליט"א דיל"ע באופן שמניח מותר השמן והפתילות וכל שיירי הנרות וכה"ג בתוך כוס חד פעמית או בשקית דבאופן זה לכא' ליכא למיחש כולי האי דאין דרך להבעיר בכוס זה ואת"ל דיוציאם משם אין דרך להבעיר השמן עם הפתילות בצורה זו ולכא' הדברים נכונים ול"ד למ"ש המ"ב סי' תרע"ז (ס"ק י"ט) דאפי' להניח מותר השמן בכלי מאוס דודאי לא יבוא לאוכלו ג"כ אסור דחיישינן שמא יבוא לדלוך ולהנות ממנו, ע"ש. דהתם דרך להדליק בו משא"כ במאי דקמן. אא"כ נימא דשייך בהא משום לא פלוג.

בברכה וביקר
הק' משה חליוה

והנה לפום פשטי' כוונתו במ"ש בריש דבריו דהוי גדר שימוש בנ"ח היינו שאור נרות החנוכה נותן תאורה להצילום וזה הוי גדר השתמשות בהנ"ח. אך אמנם יל"ע במ"ש בסו"ד "מלבד הבזיון שבדבר" דצ"ע מה בזיון ישנו בזה ואולי דהא גופא שמשתמש ונהנה מאורם היינו הבזיון שמשתמש בחפצא דהמצוה ועדיין צ"ע גדר זה דבזיון, וגם הלום דברתי בזה עם הגר"א הלוי דינר שליט"א ואמר לן דהדברים צריכים עיון מ"ט מיקרי בזיון, וצ"ע. ובמק"א כתבנו לדון אי שרי להצטלם לאור נרות חנוכה ואכמ"ל.

בברכה וביקר
הק' משה חליוה

הדלקת נר חנוכה בביהכנ"ס בחלון

כבוד ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך וש"ס,

שלו' וברכה וכט"ס,

הנה ישנם בתי כנסיות שבכותל דרום יש להם חלון, ויל"ד אם יש ענין שידליקו החנוכיה בכותל דרום אצל החלון, או דאין ענין בזה, והגרמ"נ ריין שליט"א אמר דלכא' אין ענין בזה דדין הדלקת נרות בביהכנ"ס הוי מדינא דהדה"נ דמקדש. ולכא' איכא לסיועי להא ממאי דסתמו הפו' לאדלוקי דוקא בכותל דרום והא פעמים רבות דאין שם חלון וכו' ובעל כרחך דלא נחתי להא וכמש"נ, ותו דהביאו מהפמ"ג סי' תרע"א (א"א סקי"ד) דבביהכנ"ס מדליקין בכותל דרום ולא אצל הפתח אף שהפתח לפעמים בדרום וכו' ע"ש בכ"ד. וא"כ י"ל נמי דה"ה דאין ענין לאדלוקי בחלון. ועוד

ההידור מצוה או רק קיים העיקר מצוה ולא ההידור ולכאורה יש לומר הא למעשה כשהדליק הנר בשעת שדולק הנר דולק שאר הנרות או נימא לא כדי לקיים הידור מצוה צריך להדליק כל הנרות באותו לילה באותו זמן ונפשי בשאלתי האם קצת הידור מצוה יש כי למעשה דולק כל הנרות של אותם ימים למשל ביום ג' אע"פ שהדליק נר אחד אבל למעשה דולק ג' נרות כנגד הג' ימים.

כעתירת המוקירו ומכבדו כערכו הרם הנישא והדושה"ט ומצפה לתשובתו הרמה, הק' אברהם משה קראוס אבדק"ק וואגאש יע"א פה לונדון

תשובה

כבוד הרה"ג המפורסם מוהר"ר אברהם משה קראוס שליט"א אבדק"ק וואגאש לונדון,

שלו' וברכה וכו"ס,

קבלתי מכתבו היום והנני ממחר להשיבו את הנראה לפענ"ד.

א. לכאורה מאחר שנאסר המיץ ענבים משום יין נסך לא יהני מאי דיהפכוהו אחר מכן לסוכר ענבים ובאסורא קאי.

ב. הנה יש לדון בהאי מילתא לפום לישנא דהמ"ב ז"ל דאייתי מע"כ נ"י במכתבו דכ' "ואינו מועיל מה שהדליקה אתמול לשם מצוה דכל יומא ויומא מילתא באנפי נפשה היא" דמחד גיסא אפשר די"ל דעיקר הקפידא בזה הוי בנר המצוה גופי' דבו בעינן דיהא מינכר דכל יומא ויומא באנפי נפשה היא, וכל שחידש לנר המצוה גופי' בההוא יומא תו לא קפדינן אשאר הנרות דההידור ואף אי היו דולקים מאמש יהני, ומאידך גיסא אפשר די"ל דנרות דהידור גירי בתר

שאלות בהלכות יין נסך, ובענין הידור מצוה בהדלקת נר חנוכה

בס"ד יום א' לס' ויצא יעקב תשפ"ג לפ"ק פה לונדון יע"א

החווה"ש וכל טוב סלה יעלה ויבוא על ראש וכו' וכו' מוהר"מ חליוה שליט"א בעמח"ס ענפי משה,

אחדשה"ט,

א. הנה כאן גזרה הממשלה לתת מס של עשר אחוז על כל מוצר שיש בו סוכר אין נפק"מ משקאות או מאכלים וכדו' והנה במדינת צרפת אשר שם מייצרים יין לרוב נשאר הרבה מיץ ענבים של גוים מצאו הסוחרים עצה שלקחו כל המיץ ענבים והפכו אותו לסוכר והנה האי סוכר אין לה שום מס כי הוא נחשבת כמו מי פירות ולכן הרבה מאכלים ומשקאות כאן במדינתנו יש בו הסוכר הנעשה ממיץ ענבים הנה עפ"י חוק נצרך לרשום בכל המאכלים ובכל המשקאות שזה נעשה מסוכר ממיץ ענבים ונפשי בשאלתי מה דינה של האי סוכר לגבי יין נסך.

ב. נשאלתי על דבר מה שאיתא במשנה ברורה תרע"ה ס"ק ג' על דבר נר שהודלק מערב שבת כתב השו"ע מכבה ומדליקה לשם מצוה: כתב המשנ"ב ואינו מועיל מה שהדליקה אתמול לשם מצוה דכל יומא ויומא מילתא באנפי נפשה היא עכ"ל מה הדין אחד ידליק בליל א' דחנוכה נר שידלק שמונה ימים בליל ב' ידליק עוד נר שדולק שבעה ימים וכל לילה יעשה כך דהיינו בכל לילה מוסיף עוד נר הדולק עד סוף חנוכה עד שבסוף חנוכה יהא לו שמונה נרות הדולקים כל חנוכה וכל לילה הדליק נר אחד שהוא עיקר המצוה האם בכלל קיים

נר המצוה גופי' ובמילא אף בהני נרות בעינן
שיהא מינכר חידושא דכל יומא ויומא באנפי
נפשה היא, והכי מסתברא דליכא לחילוקי
ביניהו, וכשעיינתי בספרי דרבנן מצאתי
להגה"ק רבי יוחנן סופר זלה"ה מערלוי
(ח"ב, סימן ז') דעמד בהאי ענינא ומסיק
דליכא לחילוקי בין נר המצוה לנרות ההידור
ובתרווייהו בעינן דיהא בכל יומא ויומא
מעשה הדלקה ע"ש דהאריך בזה, וע"ע
בספר כרם אליעזר (הנדפס בסו"ס פרדס יוסף
החדש, חנוכה, סי' כ"ה ס"ה) ע"ש.

[ואדקאימנא בהא הנה בספר אריה שאג
מתשו' מו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי
זצוק"ל (עמוד תרי"ד) נשאל בהיכא שאינו
יכול להדליק נרות חנוכה כלל אלא דיום
לפני חנוכה יכול להניח בחלון ביתו הפונה
לרשות הרבים נר שידלק שמונה ימים אם יש
ענין להדליקו, והשיב דכן, ע"ש ואכמ"ל].

והנני חותם בברכה נאמנה וביקרא דאורייתא
הק' משה חליוה



הרב אבינעם טאובנר

נמצא הכהן חלל (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

(עם הארות אברכי כולל "נחלת משה" אופקים)

נפ"מ:

לקורבנות שהקריב

ושיקריב בטומאה

הקריב בשבת

נטל פדיוה"ב אם קיימו ואם להחזיר

בעלמא. משא"כ לגבי פדיוה"ב, אם הכהן אינו כהן, א"כ ה"ז כמו שהקריב על מזבח פסול, או קרבן טריפה, ובוודאי לא ייד"ח.

[א.ה יל"ע מה טיבו של חלל. הנה בגמ' מבואר שאם הקריב ונמצא חלל קרבנותיו כשרים. [והרמב"ן בקידושין סו: דן דווקא בספק חלל, אך הביא ירושלמי דלא כוותיה, ושם חזר בו.] ושיטת הרמב"ם פ"ו ביה"מ ה"י דאף אם הקריב לאחר שנודע פסולו, ג"כ קרבנותיו כשרים. ויעויין בחי' הגר"ח זצ"ל דכ' דאף לר' דוסתאי בר"י לקמן עז. דבנו"י מקוה טהרה לחללים, מ"מ אף הבן "שנטהר" ג"כ הקריב, מתקיים "ופועל ידי תרצה", דסו"ס בא ממשפחת חללים ע"ש. ושם כיון דסו"ס הגיע מזרע כהונה, נשארה בו הכשרות לעבודה לכל הפחות כדיעבד. ולקמן ידון בענין פדיוה"ב.]

א. דעת הפוסקים

הנה בפתחי תשובה (יו"ד סי' ש"ה סק"ה) מביא בשם תשובות יד אליהו (סי' ל"ז) דמסתפק אם הכהן חייב להשיב הכסף.

ובתומים (סי' ל"ח סוף סק"ב) מבואר דחייב להחזיר. וכך כתב בערוך

הנה דנו בפוסקים מהו כאשר פדה בנו, ואחר כך נמצא שהכהן חלל, האם הכהן החלל צריך להחזיר כסף הפדיון, וכן האם האב צריך לחזור ולפדות את בנו.

[א.ה צדי הספק לכא' אם זה דין בעבודה שהעבודה כשירה. ולפ"ז בפדיוה"ב ל"מ, או דלמא זה דין בגברא, וה"ה לפדיוה"ב. ואע"ג דאף בתרומה פליגי ר"א ור"י אי חלל חייב קרן וחומש (פסחים עב:), מ"מ טעמא דר"י דפוטר דאכילת תרומה הוי עבודה, ועבודה אפשר רחמנא. אך לפ"ז ה"ה גם בפדיוה"ב, שרש"י שם בפסחים עה. כ' דתרומה הוי מתנו"כ ע"כ. וא"כ לכאור' אף בפדיוה"ב. וא"כ צ"ב מדוע רבינו ז"ל לא הביא מקור זה לדון בו. ושם י"ל, דבשלמא בהקרבנות קרבן, סו"ס נעשה כאן מעשה הקרבה, "ופועל ידי תרצה", ובאכילת תרומה, עצם האכילה היא העבודה. אך כאן בפדיוה"ב צריך שהישראל יתן ה' סלעים לכהן, ואמנם קבלת הכהן הוי "עבודת כהונה", מ"מ הישראל לא נתן לכהן. ואה"נ כלפי מתנו"כ לגבי תרומה, הישראל לא קיים נתינה לכהן. [ואולי אפ"ל עוד "כתורה תבלין". דבשלמא בעבודה, יש כאן קרבן שצריך להקריב ע"י כהן, אך הכהן הוי תנאי

שבפתחי תשובה כתב בשם תשובות יד אליהו להסתפק אם הכהן צריך להחזיר דמי הפדיון שלקח, [וכך כתב בתשובות מהר"ש אנגיל שם], מכל מקום הדבר פשוט דהאב חייב לחזור ולפדות את בנו.

ויש להבין, דכיון דפטרין להכהן להחזיר הכסף מחמת דינא דהמוציא מחבירו עליו הראיה, אם כן הכי נמי נפטור לאב לפדות, דהרי גם בפדיון הבן אמרינן (ב"מ ו' ב') דהמוציא מחבירו עליו הראיה. [א.ה. לכאורה צ"ב דאם היה לנו ספק אם הכהן הוא כהן או לא, כאן אפה"ל דהכהן יטעון שהוא כהן, וא"א להוציא הממון מידו, וע"ז היינו אומרים דמשום אותו ספק של המעצ"ה, אף האב א"צ לפדות שנית. אך כאן בחלל, י"ל כדלעיל דנהי דהכהן עשה "עבודה" בקבלת הה"ס, מ"מ האב לא נתן לכהן, ואין כאן פדיוה"ב, וא"כ מה"ת דפטור מלפדות שנית. וע' לקמן לדחות.]

אלא אם נימא כשיטה מקובצת (בבא קמא י"א ב') דרוב חייב בפדיון הבן, דהרי הוה ככל מצוות עשה, וכך כתב בקונטרס הספיקות (כלל ו' אות ה') [א.ה. אע"ג דאין הולכין בממון אחר הרוב, מ"מ כלפי חיובי מצוות, יש רוב לחייב. (דכ' שם דיש רוב שאינם נפלים וחייב בפדיוה"ב)]. אם כן נימא דחלוק הכהן מהאב, דלענין הכהן שכבר קיבל הכסף, אמרינן דהמוציא מחבירו עליו הראיה, משא"כ לענין קיום מצוות האב אמרינן דאיכא רוב דחייב בפדיון הבן. [א.ה. היינו רוב פוסקים שנוקטים שחייב לפדות שנית]. [א.ה. כיון שיש ספק בהלכה אי חייב או פטור, אזלינן בתר ר"פ וחייב.]

אך הא פסק הגרע"א (תניינא סי' קמ"ח) דלא כהנ"ל, דאף כשיש רוב לפדות פטור מפדיון הבן.

לנר (ריש מכות), וכן פסקו בבאר יצחק (יו"ד סי' כ"ה) ובדובב מישרים (ח"א סי' מ"ז). ובתשובות מהר"ש אנגיל (ח"ג סי' קכ"ז, וח"ז סי' קס"ב).

אמנם בספר עיוני הלכות (סי' כ"ח) אייתי דבישועות ישראל (סי' ל"א סק"ג) נקט בפשיטות דאף לענין פדיון הבן אמרינן דחשיב כהן למפרע, ומהני מה שנעשה לפני שנודע שהוא חלל.

ב. מקור דחלל שלא נודע עבודתו כשירה

הנה אמרינן בגמרא קידושין (ס"ו ב') דחלל שלא נודע עבודתו כשירה, ואיכא התם תלתא ילפותות. א. "והיתה לו ולזרעו אחריו", בין זרע כשר ובין זרע פסול. ב. "ברך ה' חילו ופועל ידיו תרצה" אפילו חולין שבו תרצה. ג. "ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם" וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל כהן שלא היה בימיו, אלא זה כשר ונתחלל.

וכתב בדובב מישרים (שם) דלפי הילפותא הג' [א.ה. צ"ל ה'ב'] שמענין דהוה רק לענין עבודה ולא לענין פדיון הבן, ד"פועל ידיו" היינו דוקא עבודה משא"כ לענין שאר דברים כגון פדיון הבן ודאי דדינו כזר. וכתב בדובב מישרים דהכי קיימא לן.

ובבאר יצחק (שם) כתב דגם לשאר ילפותות הכי הוא, דשאני לענין פדיון הבן דלא חשיב כהן למפרע וחייב להחזיר כסף הפדיון.

ג. פטור מלהחזיר אבל חייב לפדות שנית

הנה כתב בדובב מישרים (שם) דאף

ובזה לא ה"ל למידע]. ובלאו הכי מסתפקנא אם שייך בפדיון הבן הני דיני הנ"ל (המבוארים בשולחן ערוך חו"מ סי' ע"ה).

ומפאת חזקת חיוב דמצות, רבו האומרים שפטור. [עיי' תשובות הגרע"א קמא סי' ד' וסי' כ"ה].

ה. כהן שנמצא חלל יזכה הכסף

הנה ב"עיוני הלכות" דן שהכהן שנמצא חלל, יזכה בכסף הפדיון עבור כל האבות לכהן אחר.

ולענ"ד אם יודע מי הם האבות, חייב להחזיר להם, וכי תימא דמאי איכפת להו, אך הרי יש להם טובת הנאה ליתן לאיזה כהן שירצו, והוה ליה כמפריש משל חבירו על של חבירו. [ועיי' בדברי החזון איש לענין להפריש משל חבירו על של חבירו בהולך לאיבוד].

אך אם אינו יודע מי הם, יכול למיעבד הכי מדין זכין. ואז יש לומר דאף כשיזכה הכסף עבורם ויפטר מחיובו כלפיהם, אחר כך יכול לפדותם, דאכתי זכות להם בכהאי גוונא. ועיי' במקנה (קידושין כ"ו ב') בסוגיא דסודר שלא בפני הקונה דכתב דמהני זכין בכהאי גוונא אף שיזכו הסודר לקונה.

א.ה. כלומר שהכסף שבוודאי אינו שלהם, עליו להקנות להם כדי לפדות, ואחרי שהקנה להם, יזכה לכהן פ' לפדיוה"ב].

כהן חלל שעבד בשבת חייב סקילה

א.ה. כ"כ התוס' לעיל קידושין יב: ד"ה אם, וכ"כ בתוס' כתובות כג. ד"ה עדי טומאה. ולכא' לפ"ז פשוט וברור שכל ההכשר של חלל אם עבד זה רק בקרבן, ולא בגברא. אך יש לדחות: א. דדילמא כל משכ'

"כי את לחם אלוך הוא מקריב" נותן דינים ככהן

[א.ה.] יעויין במהר"ש ענגיל זצ"ל סימן קכ"ג שלא כ' כדרך שחידשנו לעיל, שפדיוה"ב חשיב עבודה. אלא כיון שהוא זכה ב"את לחם אלוך מקריב", יש לו דינים ככהן ומהני פדיוה"ב אצלו ואפי' כחלל. והביא שם את דברי החת"ס יו"ד, שאם הוא עובד ונטמא למת, אע"ג דכלפי שמיא גליא דאינו כהן כלל, מ"מ כיון שהוא עובד, יש עליו איסור ל"ת של להיטמא למת. וביאר בזה הק' אמאי יטמא לאביו, הרי אם אינו בנו אינו כהן, ותי', כיון דע"כ הוא מקריב, אע"ג דאינו בנו, עובר באיסור טומאה עכ"ד. חזינן שעצם ההקרבה היא נותנת לו דינים ככהן, ולא מה שאם הקריב זה כשר, ולרמב"ם אף הקריב להבא. וכיון שכך, אף אם קיבל פדיוה"ב, יצאו יד"ח וא"צ להחזיר, כ"ז שלא ידעו מכך. ולפ"ז דין "וקדשתו" למפרע, אם כיבדוהו למפרע, חשיב שקיימו מצות וקידשתו].

ד. חזקת חיוב

העירו דאולי נימא דחייב האב חייב לפדות שנית משום חזקת חיוב, שחזקה שחייב לתת ה' סלעים לכהן.

אבל באמת בפשוטו אם האב מסופק אם פדה לו, או שמסופק אם המקבל כהן, יהא פטור, ואע"ג דאיני יודע אם פרעתיך חייב, זה דוקא כשיש תובע שטוען הכי, [א.ה. דטעמא משום דה"ל ממון שאין לו תובעין. ולכא' לפ"ז במכירי כהונה יהא חייב]. ואף להסוברים דבשמא ושמא חייב באיני יודע אם פרעתיך, איכא דסברי דהיינו רק בהוה ליה למידע. [א.ה. וכאן אע"ג דבוודאי אינו כהן, מ"מ מספקא לן אי מהני חלל לפדיוה"ב

כיון שהוא כסף כשר ודאי, כדאי לקיים בו מצוה בהידור.

ואמר, שמרן הגרא"מ שך זצ"ל סיפר לו, שכאשר הגרמ"צ ברמן שליט"א פדה את בנו בכורו בשנת תשי"ג בבית מרן הגרא"מ שך בירושלים, קיבל חמש סלעים מהחזון איש, שבקשו שאחרי הפדיון יחזור ויקנם מן הכהן. אך ברגע שנגמר הפדיון הלך הכהן מהבית. היה זה אביו של רבי אהרן הכהן זצ"ל, מראשי ישיבת חברון, וכשחזר הכהן לסעודה התברר שכבר חילק את כל הכסף לצדקה! וביאר את הנהגתו, שהרי כסף זה הוא הכי כשר, וכדאי לעשות מצוה בכסף שהוא 'גלאט', זה הידור הגדול ביותר. וכאשר סיפר הגרא"מ שך מעשה זה לחזון איש קילסו מאד עכ"ד.

בגליון מהרש"א יו"ד ש"ה, ס"ח הביא שו"ת יעב"ץ, דכ' דבזה"ז שאין לנו כהן מיוחס יחוש הכהן לעצמו משום ספק גזל ויחזיר, וכמעט מדינא חייב להחזיר ונכון לפדות עלמ"ל ע"כ.

מהמעשים דלעיל, חזינן דהני גדולים דלעיל ל"ח לזה.

התוס' הינו בלא ידעינן דהוי חלל, ואז אה"נ אף פדיוה"ב שלו יועיל. ומש"כ לגבי חיי"מ, היינו שיש כאן עבירה שיש בה חיי"מ. ב. יעוין ברש"ש יבמות לג. דדייק מרש"י שם דזר אף ששחיטתו כשירה ואף בשבת, מ"מ חילול שבת יש כאן ע"כ. ואולי אפ"ל אף כאן, אף דעבודתו כשירה, מ"מ חיוב מיתה יש אם חילל שבת בעבודה.]

נספח - כסף פדיוה"ב הוא הכי כשר

ח. עגל זה לפדיון בני ע"כ. בספר חכימא דיהודאי על מרן בעל איה"ש זצ"ל מובא שאמר: כל כסף שמקבלים על עבודה, יש בו חשש גזל, שמא העבודה לא היתה מושלמת, חוץ מכסף של שידוך ושל מציאה, שאין בהם חשש. תשלום השידוך אינו על העבודה, אלא על התוצאה, וכסף מציאה אף הוא אינו שכר, אלא שהתורה קבעה שניתן לקחתו (וזה הטעם שהם כספים כשרים לחלוטין). [וכן אמר לנו מורינו הגרש"ד פינקוס זצ"ל, שכך אמר הגרי"ז זצ"ל כאשר קיבל מעשר ראשון בתור לוי ע"כ.] ומה שנהגו לתת צדקה (את כסף המציאה), אין זה מחשש שמא אין לקחתו, אלא אדרבא,



הרב ערן כברה

ראש כולל בטחה המרכזי

בענין האם ניצולי מסיבת הטבע ליד קיבוץ רעים יכולים לברך ברכת הגומל על הצלתן או לאו

בדעת ה'סתם' דהני ארבעה לאו דוקא, מכל מקום הרי מסיק השו"ע בהדיא דטוב לברך בלא שם ומלכות, ולפי"ז נמצא דאלו שהיו במסיבה ברעים ונצלו מהטבח דאינן בכלל ארבעה דברים הללו, א"כ אין להן לברך ברכת 'הגומל' על הצלתן, ומכל מקום טוב שיברכו 'הגומל' בלא שם ומלכות, [ועוד ראה בדברינו לקמן (ענף ד') בזה], וזה פשוט.

ג) ואולם מאידך מצינו ב"משנה ברורה" (שם ס"ק ל"ב) דכתב בדברי השו"ע דידן דהאחרונים כתבו דהמנהג כסברא ראשונה, וכן מסתבר, [א"ה, וכן הוא בדברי ה"משנה ברורה" לעיל (סימן רי"ח ס"ק ל"א) כן], עיי"ש. ועוד הראוני בספר "שלחן ערוך המקוצר" (או"ח - חלק א' סימן מ"ז סעיף ג') דכתב לאתווי דבשו"ת פעולת צדיק (חלק ג' סימן רכ"ט) וב"שתילי זיתים" (סימן רי"ט אות י"ז) כתבו דמנהג 'בני תימן' כסברא ראשונה, עיי"ש. והשתא לפי"ז נמצא דלעולם 'בני תימן' ו'בני אשכנז' שהיו במסיבה ונצלו מהטבח צריכין לברך ברכת 'הגומל' בשם ומלכות על הצלתן.

ענף ב' - מוכיח שאדם שנסע בשבת וניצל בנס מתאונה דאינו מברך הגומל על הצלתו

א) אלא דאכתי יש להסתפק דאפשר דאף ל'בני תימן' ול'בני אשכנז' אין להן לברך ברכת 'הגומל' על הצלתן, ושורש הספק, שהרי מסתבר בפשטות שאדם שנסע בשבת

ענף א' - מביא פלוגתת רבותינו הפוסקים ז"ל האם רק ארבעה צריכין להודות, או כל אדם שנעשה לו נס הוא מברך הגומל על הצלתו

א) הנה יש לדון האם אדם שניצל מהטבח ליד קיבוץ רעים הוא מברך 'הגומל' על הצלתו או לאו. ונראה לומר בהקדם הא דמצינו בשו"ע (או"ח סימן רי"ט סעיף א') דכתב דארבעה צריכים להודות, יורדי הים כשעלו ממנה, והולכי מדברות כשיגיעו לישוב, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא, עכ"ל. ועוד כתב השו"ע (סעיף ט') דהני ארבעה לאו דוקא, דהוא הדין למי שנעשה לו נס, כגון שנפל עליו כותל, או ניצול ממדריסת שור ונגיחותיו, או שעמד עליו בעיר אריה לטורפו, או אם גנבים באו לו אם שודדי לילה וניצול מהם, וכל כיוצא בזה, כולם צריכים לברך הגומל. ויש אומרים, שאין מברכין הגומל אלא הני ארבעה דוקא, וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות, עיי"ש.

ב) והרי מבואר מדבריו דנקטינן לדינא דאין לברך ברכת 'הגומל' דוקא ארבעה בלבד, והיינו יורדי הים והולכי מדברות, חולה שנתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורין, ואף דמצינו בספר "יד מלאכי" (כללי השו"ע - אות י"ז) דכתב דקיי"ל בדעת השו"ע ד'סתם' ו'יש אומרים' - הלכה כ'סתם', עיי"ש. והרי השו"ע כתב לאתווי

למברך 'בורא נפשות' אחר אכילת נתח חזיר, שעליו נאמר "בוצע ברכ נאץ ה'", וכמבואר בשו"ע (או"ח סימן קצ"ו סעיף א') כן, ותקנתו של יהודי זה לחזור בתשובה שלימה, ולקבל על עצמו לשמור שבת, ותחשב לו התשובה כאישים וניחוחים, ובמקום שבעלי תשובה עומדין - אין צדיקים גמורים עומדין, אבל אין לו לברך ברכת 'הגומל' על הצלתו מכמה טעמים כדלהלן:

א. הנה מצינו בשו"ת חת"ס (או"ח סימן נ"א) דכתב שברכת 'הגומל' נתקנה במקום קרבן תודה שהניצול מסכנה חייב להקריבו, והגע עצמך, האם אדם זה שנסע בשבת במזיד יוכל להקריב קרבן תודה על נסיעתו, הרי עליו נאמר "זבח רשעים תועבה", וראה ב"משנה למלך" (פרק ג' מהלכות שגגות הלכה ז') אם החזור בתשובה יכול להקריב קרבן על חיוב שנתחייב בהיותו רשע למקום, ואפשר דלהאי טעמא הוי מצי לברך ברכת 'בורך שעשה לי נס במקום הזה', שהרי ברכת 'שעשה לי נס' לא נתקנה במקום קרבן, ואף אפשר לאומרה ביחוד.

ב. ועוד מצינו בשו"ת מנחת אלעזר (מונקטאש חלק ד' סימן מ"ז) דכתב לדון באדם שהכניס עצמו לסכנה כדי להציל רכושו וניצול בדרך נס, דאינו מברך 'הגומל' על הצלתו, והטעם משום דאין ראוי לעשות נס וגאולה על ידי המעשה הזה, וכמבואר בדברי המהרש"א (ב"ק סא.) בד"ה כל המוסר עצמו, וא"כ אין ראוי לברך ברכת 'הגומל' על מעשה ההוא אף שניצול בדרך נס, כיון שנעשה נגד רצון ה' בתורתו, עכ"ד. ולפי"ז נראה דהוא הדין בנידון דידן, דלעולם אין לברך 'הגומל' אף שניצל בדרך נס, כיון שהמעשה שעליו נעשה הנס היה נגד רצון ה', ולפעמים עושה ה' נס לרשע כדי לשלם לו בעולם הזה עבור מצוותיו ולהאבידו

ותוך כדי נסיעתו נקלע לתאונה וניצול הימנה, דאינו מברך 'הגומל' על הצלתו, שהרי אי"ז מברך אלא מנאץ בהודאתו, תדע, דהא איתא בגמ' בב"ק (צד.) דרבי אליעזר בן יעקב אומר, הרי שגזל סאה של חיטין, טחנה לשה ואפאה, והפריש ממנה חלה, כיצד מברך, אין זה מברך אלא מנאץ, ועל זה נאמר "בוצע ברכ נאץ ה'", עיי"ש.

ב. וכן מצינו בשו"ע (או"ח סימן קצ"ו סעיף א') דכתב אכל דבר איסור, אף על פי שאינו אסור אלא מדרבנן, אין מזמנין עליו, ואין מברכין עליו לא בתחילה ולא בסוף, עכ"ל. והב"י בד"ה אכל טבל, כתב לאתויי דברי הרמב"ם (פרק א' מהלכות ברכות הלכה י"ט) דכתב דאין מברכין עליו לא בתחילה ולא בסוף, וכן על כל דבר של איסור, ואפילו איסור דרבנן, עכ"ל. והכי גרסינן ב"ירושלמי" (חלה פרק א' הלכה ה') דתני, מצה גזולה אסור לברך עליה, אמר רבי אושעיא, על שם "ובוצע ברכ נאץ ה'", הדא דאמרה בתחילה, אבל בסוף דמים הוא חייב לו. רבי יוסי אומר, אין עבירה מצוה. אמר רבי אילא, "אלה המצוות", אם עשיתן כמצוותן הרי הן מצוות, ואם לאו אינן מצוות, ומשמע דלרבי יוסי ורבי אילא בסוף נמי אינו מברך על מצה גזולה, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם אין לברך ברכת הנהנין על מאכל האסור באכילה אפילו מדרבנן, ולפי"ז הוא הדין דאין לאדם לברך ברכת 'הגומל' דהוי מברכות ההודאה בגוונא דניצל מאסון הבא לו ע"י חילול שבת, שהרי אי"ז מברך אלא מנאץ בהודאתו.

ג. ושוב מצאתי בספר "חשוקי חמד" (ברכות נד:) בד"ה ארבעה צריכין להודות, דנשאל ביהודי שנסע במכוניתו בשבת רחמנא ליצלן, וניצול בדרך נס מתאונה קשה, האם מותר לו לברך 'הגומל' על הצלתו. תשובה: המברך הגומל על נס בנסיעה בשבת, הרי זה דומה

על ידי שתיית רעל מסוכן, ועל ידי טיפול רפואי נמרץ שב לאיתנו ועמד על בוריו, האם יברך 'הגומל' על הצלתו או לאו. והשיב: דנראה פשוט שחייב לברך 'הגומל' על הצלתו, דאע"פ שסתם חולה שנתרפא שמברך, היינו כשהחולי בא לו בעל כרחו, שלא היה רצונו בכך, ומן השמים גזרו עליו, וכשקם מחוליו צריך להודות לה' יתברך בברכת 'הגומל', אבל בנידון דידן הוא עצמו הביא את עצמו לחולי מסוכן זה, מכל מקום נראה לי שאין חילוק בזה, שהרי עיקר תקנת הברכה אינה אלא על הרפואה, שמן השמים חסו עליו וריפאוהו, ולכן אין כל הבדל בין סתם חולה שנתרפא לזה שניסה לאבד עצמו לדעת, כולם צריכים לברך 'הגומל', ואדרבה נוסח הברכה 'הגומל' לחייבים טובות' מתאים יותר למי שפשע בעצמו ועבר על "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם", ועם כל זה חסו עליו מן השמים, בודאי שצריך לברך 'הגומל' על הצלתו.

ב) וראיתי בשו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר (או"ח חיים סימן כ"ט) דכתב לאתויי תשובת הרה"ג הרב משה יעקבזון דכתב דמי שניסה לאבד עצמו לדעת על ידי שהפיל עצמו לים וניצל בנס, אינו יכול לברך 'הגומל' על הצלתו, והוא עפ"י הא דמצינו בפירש"י בהא דכתיב (ויקרא ז' פסוק י"ב) "אם על תודה יקריבנו", שזהו הודאה על נס שנעשה לו, כגון יורדי הים והולכי מדברות, וחיבוש בבית האסורים וחולה שנתרפא שהם צריכים להודות לה', שנאמר בהם "יודו לה' חסדו, ויזבחו זבחי תודה", עכ"ד. ובודאי שלא יוכל מי שניסה לאבד עצמו לדעת, והסכיל עשה כפושע ישראל בגופו להביא קרבן תודה על הצלתו, שזבח רשעים תועבה, וא"כ גם ברכת 'הגומל' שבאה במקום קרבן תודה אינו ראוי לברך, עכ"ל. והרב המחבר

מהעולם הבא, וא"כ מאן לימא לן האם הנס הזה נעשה לטובת האדם או לרעתו, עיי"ש.

ד) והשתא לפי"ז יש לדון בנידון דידן דאפילו בגוונא דבאו למסיבה בשבת עצמה רחמנא ליצילן, מכל מקום שאני הכא דהסכנה לא באה לידם בנסיעה עצמה, והיינו דלא נסתכנו מחמת תאונת דרכים וכדומה, אלא דע"י ביאתן למקום תוך כדי חילול שבת באו לידי סכנה מחמת המחבלים שבאו למקום המסיבה, וא"כ אפשר דשפיר הווי מצו לברך 'גומל' על הצלתן, או דלמא לעולם אף בכהאי גוונא אין להן לברך 'הגומל' על הצלתן, שהרי סוף סוף נזדמנו למקום ע"י חילול שבת, ונמצא דא"ז מברך אלא מנאץ בהודאתו.

ה) ונראה לומר בפשטות דהא לא מיבעיא אם באו למסיבה בשבת עצמה רחמנא ליצילן, דודאי דאין להן לברך 'הגומל' על הצלתן, דא"ז מברך אלא מנאץ, שהרי אלמלא חיללו שבת לבוא למסיבה, לא היו באין לידי סכנה, אלא אפילו אם באו למסיבה קודם השבת, ונמצא דלא חיללו שבת בביאתן למסיבה, ואף דחיללו שבת במסיבה עצמה, מכל מקום לא באו למקום הסכנה ע"י חילול שבת, אפילו הכי נראה דכיון דכל המצאן במקום המסיבה הוי בעבירה דחילול שבת וחילול שם שמים גדול מאד, א"כ אין להן לברך 'הגומל' על הצלתן דא"ז מברך אלא מנאץ, ודו"ק.

ענף ג' - מביא דעת מרן ה"יחזיה דעת" וצ"ל דאדם שניסה לאבד עצמו לדעת דאינו מברך הגומל על הצלתו

א) ושוב ראיתי בשו"ת יחזיה דעת (חלק ד' סימן י"ד) דכתב לאתויי דבשו"ת לב חיים (חלק ג' סימן נ"ג) נשאל הגר"ח פלאג"י אודות מי שניסה לאבד עצמו לדעת

נס אין לו לברך 'הגומל' על הצלתו, ורק מי שסיכן נפשו על דברי תורה, שהיתה כוונתו לשם שמים, וניצול בדרך נס 'יברך' 'הגומל' על הצלתו, עכ"ד. וכל שכן במי שביקש לשלוח יד בנפשו שאין זה מברך אלא מנאץ בהודאתו, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו לדינא דהמאבד עצמו לדעת וניצול ממיתה, אינו מברך 'הגומל' על הצלתו, דאי"ז מברך אלא מנאץ שמזכיר עונו בתוך קהל ועדה, והברכה היא מנחת זכרון מזכרת עוון.

(ד) וכן מצינו ב"פסקי תשובות" (סימן רי"ט אות י"א) דכתב לאתויי דברי ה"שערי תשובה" (ס"ק ב') דכתב דה"ברכי יוסף" הביא דברי רבינו יונה דנראה באדם שהיה ביכולתו שלא להכנס לבית האסורין ע"י שישלם קנס כספי דיש בידו ליתן, אלא שחוסך כספו ומעדיף ליישב בבית האסורין, הרי זה לא יברך 'הגומל' ביציאתו, כיון שבידים ובכוונה הכניס עצמו לבית האסורין, עכ"ל. וכתב ה"פסקי תשובות"

השיב: דכיון שבאשר הוא שם הוא חוזר בתשובה ומתחרט על מה שעשה, הרי אין לך דבר שעומד בפני התשובה, ואדרבה נוסח הברכה 'הגומל' לחייבים טובות' הולם את מעשיו, ומה גם שאין למידין הלכה מפי מדרש וכו', עיי"ש.

(ג) ומסיק מרן פאר הדור זצוק"ל: דלפי עניות דעתי נראה שמאחר שעשה בשאט נפש לשלוח יד בנפשו, שעונשו חמור יותר מסתם שופכי דמים, עד שאמרו שהמאבד עצמו לדעת אין לו חלק לעולם הבא, אין לו לברך 'הגומל' על הצלתו, שעליו נאמר "ובוצע ברך ניאץ ה'", שמזכיר עונו בתוך קהל ועדה, והברכה היא מנחת זכרון מזכרת עוון, ולכן שב ואל תעשה עדיף, וכן מצאתי בשו"ת ציץ אליעזר (חלק י' סימן כ"ה פרק כ"ג) שהעלה שאין לברך בכיוצא בזה, עיי"ש. וכן נראה עיקר לדינא דספק ברכות להקל, וגדולה מזו כתב בשו"ת מנחת אלעזר (חלק ד' סימן מ"ז) דמי שסיכן נפשו להרויח ממון וניצול בדרך

א. (א) ועפ"י נראה ליישב בהא דהקשה חכ"א שיחי' בדברי מרן ה"יחזקאל דעת" זצ"ל דכתב דהמאבד עצמו לדעת וניצול ממיתה, אינו מברך 'הגומל' על הצלתו, דאי"ז מברך אלא מנאץ שמזכיר עונו בתוך קהל ועדה, והברכה היא מנחת זכרון מזכרת עוון, נוכח הוא בדברי הגרי"ז שליט"א דהנוסע בשבת וניצל בנס מתאונה, דאינו מברך 'הגומל' על הצלתו, דלכאורה לא מצינו בפוסקים ז"ל חילוק בין אם היה בבית האסורין מחמת עלילה דמברך 'הגומל' ביציאתו, לבין אם היה בבית האסורין מחמת מעשיו הרעים שרצח או גנב ממון, דאינו מברך 'הגומל' ביציאתו, אלא לעולם הוי מברך 'הגומל' אפילו בנכנס לבית האסורין מחמת מעשה עבירה כרציחה וגניבה, ואי הכי תיקשי אמאי לא אמרינן דאין לו לברך 'הגומל' מחמת דאי"ז מברך אלא מנאץ שמזכיר עונו בתוך קהל ועדה, והברכה היא מנחת זכרון מזכרת עוון.

ב. (ב) ואולם למאי דחזינן בדברי ה"ברכי יוסף" דכתב לאתויי דברי רבינו יונה דנראה באדם שהיה ביכולתו שלא להכנס לבית האסורין ע"י שישלם קנס כספי דיש בידו ליתן, אלא שחוסך כספו ומעדיף ליישב בבית האסורין, הרי זה לא יברך 'הגומל' ביציאתו, כיון שבידים ובכוונה הכניס עצמו לבית האסורין, עכ"ד. ועפ"י נראה לומר דהוא הדין באדם שרצח או גנב ממון דאינו מברך 'הגומל' ביציאתו, שהרי הוא הכניס עצמו לבית האסורין בידים.

ג. (ג) ואלא דאכתי לכאורה תימה דלא חזינן בפשטות בדברי רבותינו הפוסקים דנחתי לחלק בהדיא דאדם שנכנס לבית האסורין מחמת עוון שחטא בו, וכגון רציחה או גניבה דאינו מברך 'הגומל' ביציאתו, והטעם משום דאי"ז מברך אלא מנאץ בהודאתו, רצ"ע.

ד. (ד) ואולם נראה דהא לא תיקשי דלכאורה הא קרא כתיב בהדיא (תהילים פרק ק"ז פסוק י' - י"א) "יושבי חשך וצלמוות אסירי עני וברזל, כי המרו אמרי אל ועצת עליון נאצו", והרי מבואר דאף דנכנס לבית האסורין משום שעבר על רצון הבורא יתברך, אפילו הכי הוי מברך 'הגומל' ביציאתו. שהרי כבר פירש"י בהא דכתב

לברך 'הגומל' על הצלתו, [ואמנם אם עשה כן מחמת שנשתבשה דעתו, ולא שלט כלל על מעשיו, הוי מברך 'הגומל' על הצלתו, כי לא בדעת גמורה עשה זאת], עיי"ש. והרי חזינן דנקטינן לדינא דכל שהכניס את עצמו למקום סכנה אינו מברך 'הגומל' על הצלתו, ולפי"ז הוא הדין באדם שנסע בשבת ותוך כדי נסיעתו נקלע לתאונה וניצול הימנה, דאינו מברך 'הגומל' על הצלתו, שהרי כיון דחילל שבת - אין לך מכניס עצמו לסכנה גדולה מזו, ועוד לבר מן דין, דאי"ז מברך אלא מנאץ ברכתו, ודו"ק.

(ו) ועפי"ז נראה לומר בנידון דידן, דלעולם אף אנשים מ'בני תימן' ומ'בני אשכנז' שהיו במסיבה אין להן לברך 'הגומל' על הצלתן, ואפילו אלו שבאו למקום המסיבה קודם השבת, והטעם משום דכל הווייתן באותו מקום היה בחילול שבת ובחילול ה' גדול מאד, וא"כ כל שמברכין 'הגומל' על הצלתן, אי"ז מברך אלא מנאץ שמזכירין עוונותיהן בתוך קהל ועדה, וזה פשוט.

ענף ד' - האם ניצולי הטבח היו מחוייבין בדברי ה"משנה ברורה" באדם שנעשה לו נס

(א) ועפי"ז נראה למאי דמצינו ב"משנה ברורה" (סימן רי"ח ס"ק ל"ב) דכתב לאתווי בשם האחרונים דמי שנעשה לו נס, יש לו להפריש לצדקה כפי השגת ידו, ויחלק ללומדי תורה, ויאמר הריני נותן זה לצדקה, ויהי רצון שיהא נחשב במקום תודה שהייתי חייב בזמן המקדש, וראוי לומר פרשת תודה,

דמכאן נלמד לשאר ענייני סכנה שאם הכניס עצמו בידים ובכוונה תחילה למקום סכנה, ואפילו לחשש סכנה, או שבשטא נפש לא שמר על בריאותו באופן שהרופאים הזהירוהו שהסכנה קרובה לבוא עקב אי שמירתו, אז אינו מברך הגומל כשנתרפא מחוליו, אלא אם ירצה יברך בלא הזכרת שם ומלכות. ואל תשיב על כך מהולכי מדבריות ויורדי הים שמברכין הגומל אע"פ שבידים ובכוונה נכנסו לשם. דשאני דברים אלו שכך מנהגו של עולם שלצורכי החיים השונים עוברים דרך מקומות אלו אף שיש בהם חשש סכנה, [א"ה, וראה בגמ' בב"מ (ק"ב).] במאי דדרשינן בהא דכתיב "ואליו הוא נושא את נפשו", ואכמ"ל], אבל אם הסכנה שכיחה ומצויה שם, ובלא הכרח ממש נוסע דרך שם, הרי זה חורג ממנהגו של עולם, ואינו מברך 'הגומל' על הצלתו.

(ה) ועוד מצינו ב"פסקי תשובות" (הערה נ"ד) דכתב לאתווי דבספר "הליכות שלמה" (פרק כ"ג) נקט לדינא באדם שהכניס רגלו בטעות בחלל שבחדר המדרגות המיועד למעלית כשלא היתה המעלית, וברגע האחרון משכוהו והצילוהו לאחר שרגלו האחת כבר היתה בפנים, ונשאל מרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל ואמר דמצד עצם המעשה יש לברך 'הגומל' על הצלתו, מכל מקום כיון שהיה על האדם להתבונן בדרכו הוי פשיעה, ולכן לא יברך 'הגומל' על הצלתו, עכ"ד. ובשו"ת יחוה דעת (חלק ד' סימן י"ד) כתב לדינא דלא כשו"ת לב חיים (חלק ג' סימן נ"ג) דפסק למי ששתה סם המוות וניצול

"כי המרו אמרי אל", דאין פורענות באה על האדם אלא בעונו, עכ"ל. והיינו דרצונו לומר, דלא מיירי דנכנס לבית האסורין משום דעשה עבירה, אלא מחמת עלילות דברים או משום מעשים שהמלכות אוסרת לעשותן, אבל אינו אסורין לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים, ורק נגרם לו מהשמים להכנס לבית האסורין מחמת עוון אחר שחטא בו, ודו"ק.

בתוך קהל ועדה, עכ"ד. וא"כ הוא הדין בנידון דידן, דכל שמתקנן צרכי רבים הוי מזכירין עוונותיהן בתוך קהל ועדה.

(ה) וכי תימא, דאכתי יש להן לתקן צרכי רבים בעיר בגוונא שלא יפרסמו שמות המתקנן וסיבת תיקון צרכי הרבים, דנמצא דלא נזכר עוונן בתוך קהל ועדה. מכל מקום כבר איתא בגמ' בשבת (שם) דאחר דרבי שמעון בן יוחאי ניצל מגזירת הקיסר תיקן צרכי רבים, ומצינו בספר "בניהו בן יהוידע" בד"ה הואיל ואיתרחיש ניסא, איזיל אתקין מילתא, דכתב להקשות דמאי תליא הא בהא. ונראה לי, דידוע דאמרו רבותינו ז"ל אם אדם עושין לו נס מנכין לו מזכיותיו, אך יש צדיקים שיעשה להם כמה ניסים ואינו מנכה להם כלום, אלא עושה עמהם הניסים בתורת צדקה, אמנם הוי תלוי בדבר אחד, שאם אותו צדיק אוהב לעשות חסד חנם עם הבריות שאין לו הנאה ממנו, אז מדה כנגד מדה יעשה לו הקב"ה ניסים בתורת צדקה ומתנת חנם שאין מנכה לו מזכיותיו כלום, וזה שאמר כיון דאיתרחיש ניסא בבריתא החורב והמים ובשמירתי במערה, אז בכדי שלא אהיה בכלל העושין לו נס מנכין מזכיותיו, לכן אתקין מילתא שהוא דבר הנאה לבריות שאין לעצמו הנאה ממנו, ואז ממילא גם הקב"ה יתנהג עמי במדת החסד ולא ינכה מזכיותי בעבור הניסים, ולכן תיקן דבר טוב לבני אדם בנקיות המקום מן הטומאה, והוא לא היה צריך לזה, כי לא היה גר שם, וגם לא היה כהן, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דעיקר הטעם דאדם שנעשה לו נס יש לתקן צרכי רבים, כדי שלא ינכו לו מזכיותיו.

(ו) ועפ"י נראה לצדד דהטעם דהוי כאלו אנשים שנצלו מהטבח אף דחיללו שבת, היינו משום העתיד דאפשר דיעשו תשובה או אחד מצאצאיהם, וכזה דדרשינן בהא דכתיב "וירא כי אין איש", [ופירש"י שם, שאין איש

וטוב וראוי לו לתקן איזה צרכי רבים בעיר, [א"ה וראה בגמ' בשבת (לג:)] דרבי שמעון בן יוחאי אמר, הואיל ואיתרחיש ניסא, איזיל אתקין מילתא, עיי"ש], ובכל שנה ביום הזה יתבודד להודות לה' יתברך ולשמוח ולספר חסדו, עיי"ש. ועפ"י נראה דאלו שהיו במסיבה ונצלו מהטבח הוי מחוייבין להפריש כסף לצדקה.

(ב) ואולם שוב חושבני לדחות שהרי כל הטעם דצריך ליתן כסף לצדקה כדי שיהא נחשב לו במקום קרבן תודה, ועד כאן לא אמרינן דרק ארבעה צריכין להודות בברכת 'הגומל' על הצלתו, והוא הדין דבזמן הבית היו צריכין להביא קרבן תודה, וכיון שניצולי הטבח אינן בכלל הארבעה דצריכין להודות על הצלתו, ונמצא דבזמן הבית לא היו צריכין להביא קרבן תודה, א"כ ממילא אין מתחייבין להפריש כסף לצדקה דהוי תמורת הקרבן.

(ג) ועוד נראה לבר מן דין, דאפילו 'בני תימן' ובני אשכנז' דנוהגין לברך 'הגומל' לאו רק בארבעה דברים בלבד, מכל מקום כבר הובא בדברינו לעיל (ענף ג' אות ב') בשם רבותינו ז"ל דכתבו דבדאי שלא יוכל מי שניסה לאבד עצמו לדעת, והסכיל עשה כפושע ישראל בגופו להביא קרבן תודה על הצלתו, שזבח רשעים תועבה, וא"כ גם ברכת 'הגומל' שבאה במקום קרבן תודה אינו ראוי לברך, עכ"ל. ולפי"ז כיון דאינן יכולין להביא קרבן תודה מחמת דהוי בכלל "זבח רשעים תועבה", ממילא אף אינן צריכין ליתן כסף לצדקה תמורת הקרבן תודה.

(ד) ועוד נראה לצדד דלעולם אף אין להן לתקן איזה צרכי רבים בעיר, כדי להודות על הצלתו, והוא למאי דכתב מרן ה"יחוה דעת" זצ"ל דהמאבד עצמו לדעת וניצל בנס דאין לו לברך 'הגומל' על הצלתו, שעליו נאמר "ובוצע ברך נאץ ה'", שמזכיר עונו

לחירות אמרינן שירה, ממיתה לחיים לא כל שכן, עכ"ד. ולפי"ז כיון שנצלו ממוות לחיים הוי צריכין להודות לה' יתברך על חסדיו, אלא דמסתבר דאין להן לעשות כן בפני רבים, שהרי נמצאין מזכירין עוונותיהן בתוך קהל ועדה, אלא דאפשר דאם זכו לשוב בתשובה צריכין להודות ברבים על הנס שנעשה להן, ולברך שמו יתברך שזכו לעשות תשובה, ודו"ק היטב.

(ח) ואלא דאכתי יש לדון האם יכולין לברך ברכת 'ברוך שעשה לי נס במקום הזה' או לאו. והנה אמנם דכבר הובא בדברינו לעיל (ענף ב' אות ג') בשם הגר"י זילברשטיין שליט"א דכתב דאדם שנסע במכוניתו בשבת, וניצול בדרך נס מתאונה קשה, דאפשר דהוי מצי לברך ברכת 'ברוך שעשה לי נס במקום הזה', דברכת 'שעשה לי נס במקום הזה' לא נתקנה במקום קרבן, ואף אפשר לאומרה ביחיד, עכ"ד.

(ט) אולם למאי דהדר כתב הגר"י שליט"א לאתויי טענה נוספת דאין לו לברך 'הגומל' אף שניצל בדרך נס, כיון שהמעשה שעליו נעשה הנס היה נגד רצון ה', ולפעמים עושה ה' נס לרשע כדי לשלם לו בעולם הזה עבור מצוותיו ולהאבידו מהעולם הבא, א"כ מאן לימא לן דהנס הזה נעשה לטובת האדם, עיי"ש. ולפי"ז נמצא דלעולם אין להן לברך ברכת 'ברוך שעשה לי נס במקום הזה', שהרי מאן לימא לן דהנס הזה נעשה לטובתן, שמא נעשה הנס כדי לשלם להן בעולם הזה עבור מצוותיהן ולהאבידן מהעולם הבא, וא"כ אית לן למימר דספק ברכות להקל, ואין להן לברך אף ברכת 'ברוך שעשה לי נס במקום הזה', ודו"ק.

עתיד לצאת ממנו שיתגייר, עכ"ל. וכן הוא בגמ' בסוטה (מו:) דדרשנין בעובדא דאלישע הנביא עם הנערים שביזו אותו, וכתב "ויפן אחריו ויראם ויקללם בשם ה'", ושיילינן, מה ראה. אמר רבי יוחנן, ראה שלא היתה בהן לחלוחית של מצוה. ושיילינן, ודלמא בזרעיהו ניהוה הוה, אמר רבי אלעזר, לא כם ולא בזרעם עד סוף כל הדורות, עיי"ש. וכן הוא בגמ' בב"ק (לח:) דאמר עולא דהקב"ה חס על עמו ומואב ולא החריבן מחמת דשתי פרידות טובות עתידין לצאת מהן רות המואביה ונעמה העמונית, עיי"ש. והרי חזינן דפעמים דאדם ניצל מהפורענות מחמת זרעו, וכל שכן מחמת עצמו שעתידי לעשות תשובה, ואי הכי מיסתברא מילתא דאין סיבת הצלתן משום ניכוי זכויותיהן, וממילא אין להן לתקן צרכי רבים על הצלתן, וצ"ע.

(ז) ועוד נראה בהא דמצינו ב"משנה ברורה" דכתב דאדם שנעשה לו נס צריך בכל שנה ביום הזה להתבודד להודות לה' יתברך ולשמוח ולספר חסדו, עכ"ד. דלפי"ז נראה לומר בנידון דידן, דלעולם אלו שנצלו מהטבח צריכין להודות לה' יתברך בכל שנה, תדע, שהרי מצינו בשו"ת חתם סופר (או"ח סימן ר"ח) דכתב לאתויי בשם המהר"ץ חיות דסבר דפורים וחנוכה וכל ימי מגילת תענית לעשות זכר לנס ממוות לחיים הוי דאורייתא ממש מקל וחומר, וכהא דאיתא בגמ' במגילה (יד.) דאמרינן דארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל, ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה, חוץ ממקרא מגילה. ושיילינן, מאי דרוש. אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה, ומה מעבדות



בידון האם מת שקם לתחיה הוי מחוייב במצוות התורה או לאו

ענף א' - בביאור ראיית הגמ' דמצוות בטילות לעתיד לבוא

שכשיעמוד לעתיד יעמוד במלבושיו שנקבר בהן, שמע מינה שמצוות בטילות לעתיד לבוא, עכ"ל. אמר ליה אביי, ואי תימא רב דימי, והא אמר רבי מני אמר רבי ינאי, לא שנו אלא לסופדו, אבל לקבורו - אסור. אמר ליה, לאו איתמר עלה, אמר רבי יוחנן, אפילו לקבורו, ורבי יוחנן לטעמיה, דאמר רבי יוחנן, מאי דכתיב "במתים חפשי", כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצוות, עיי"ש.

א) איתא בגמ' בנדה (סא:) תנו רבנן, בגד שאבד בו כלאים - הרי זה לא ימכרנו לעובד כוכבים², ולא יעשנו מרדעת לחמור, אבל עושה ממנו תכריכין למת³. אמר רב יוסף, זאת אומרת מצוות בטילות לעתיד לבוא, [ופירשו התוס' שם, דמדקתני דלכתחילה עושה לו תכריכין מכלאים, אע"פ

ב. א) הנה מצינו בתוס' בד"ה בגד שאבד בו כלאים, דהקשו דליבטיל ברובא, כדפרכינן בסוף תמורה (לד.) גבי שער נזיר שנארג בבגד ידלק, וליבטיל ברובא. ומשני, בציפרתא, שארג בו צורת ציפור דחשיב ולא בטיל. ויש לומר, דלא שייך ביטול ברוב אלא כשהאיסור מעורב בהיתר, אבל כלאים ששניהם היתר ונאסרין על ידי תערובות, כך אסור המרובה כמו המועט, עכ"ד. וכבר ראיתי בדברי רבותינו האחרונים ז"ל (החידושי הרי"ם והגר"ש קלוגר זצ"ל) דכתבו לבאר כוונתם דכל דין ביטול ברוב הוי רק כשיש התנגדות בין האיסור להיתר, כמו ב"אחרי רבים להטות", שהרוב מחייבין והמיעוט פוטרין, אבל הכא ששניהם הוי היתר, לא שייך דין ביטול ברוב כלל ועיקר, עיי"ש.

ב) ולכאורה קשיא לן בדבריהם מהא דחזינן באיסור בשר וחלב דהוי מהני דין ביטול ברוב אף דשניהם היתר ונאסרין ע"י תערובת. ושוב ראיתי בתוס' (ע"ז סה:) בד"ה הבגד, דכבר הקשו קושיא זו מבשר וחלב דאמרין בהן דין ביטול ברוב אף דהוי שניהם היתר קודם התערובת. וכתבו ליישב דשאני בשר בחלב דגלי קרא בהדיא דבטיל חד בחבריה, כדאמרין התם דרך בישול אסרה תורה, עיי"ש.

ג) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי אמאי לא נילף כלאים מבשר וחלב דהוי מהני ביטול ברוב אף בגוונא דהוי שניהם היתר קודם התערובת. ונראה ליישב עפ"י הא דאיתא בגמ' בפסחים (מד:) דתניא, רבי עקיבא אומר, נזיר ששרה פתו ביין, ואכל כזית מפת ומיין - חייב. ושיילינן, ורבי עקיבא טעם כעיקר מנא ליה. ומשינן, יליף מבשר בחלב, לאו טעמא בעלמא הוא ואסור, הכא נמי לא שניא. ורבנן, מבשר בחלב לא גמרינן דחידוש הוא, [נפירש"י שם, כל איסורו תימא הוא, ודבר חידוש שאינו מצוי בינינו בשאר איסורין, לא גמרינן חומרא ידידיה שאר איסורין, דכי היכי דשאר חידושין ידידיה לא הוו בשאר איסורין, האי דטעם כעיקר נמי לא תיגמר מיניה, עכ"ל]. ושיילינן, ומאי חידוש, אילימא דהאי לחודיה והאי לחודיה שרי, ובהדי הדדי אסור, [נפירש"י שם, דשני דברים המותרים הם, וכשנתערבו נאסרין, מה שאי"כ בשאר דברים, עכ"ל], כלאים נמי - האי לחודיה והאי לחודיה שרי, ובהדדי אסור. אלא דאי תרו ליה כולי יומא בחלבא שרי, [נפירש"י שם, שורהו בחלב כל היום שרי, כלומר, מותר לשרותו בתוכו, ואינו עובר עליו אפילו על אכילתו, דלא אסרה תורה אלא דרך בישול, ואפילו יהיב ביה טעמא, ומיהו, מדרבנן אסור, עכ"ל], בשיל ליה בשולי אסור. ורבי עקיבא נמי בשר בחלב ודאי חידוש הוא וכו', עיי"ש. והרי מבואר דלעולם לית מאן דפליג דאין למידן מבשר וחלב על שאר איסורין שבתורה דטעם כעיקר, והטעם משום דבשר וחלב הוי חידוש דאין כמותו בשאר איסורין שבתורה, וא"כ הוא הדין דאין למידן מבשר בחלב דין ביטול ברוב בגוונא דהוי שניהם היתר קודם התערובת, שהרי בשר בחלב הוי חידוש הוא.

ד. א) הנה מצינו בתוס' בסוגיין בד"ה אבל עושה אותם תכריכין למת, דהקשו האיכא לועג לרש שמלבישו בדבר האסור, ומראה לו שאין לו עוד חלק במצוות. ומפרש רבינו תם, דדוקא שייך לועג לרש בציצית משום דשקולה כנגד כל המצוות, כדנפקא לן במנחות (מג:) מקרא ד"וזכרתם את כל מצוות ה'", עיי"ש. ולפי"ז

בנידון האם מת שקם לתחיה הוי מחוייב במצוות התורה או לאו ❖ **מנורה בדרום** | קיט

מהמצוות, וראיה לדבר, מהא דאמרינן דעושין למתים תכריכין של כלאים, והשתא אי נימא דאין מצוות בטילות בזמן תחיית המתים, א"כ נמצא דבזמן קימתן לתחייה יעברו על איסור לבישת כלאים, אלא שמע מינה דמצוות בטילות לעתיד לבוא, ושפיר הוי נקבירין בתכריכי כלאים.¹

ג) ולכאורה תיקשי מה הראיה דמצוות בטילות לעתיד לבוא - דאי לא נמצא שעוברין בזמן קימתן משום איסור כלאים, הרי לעולם בזמן קימתן בתחיית המתים הוי אנוסין מחמת דלבושין ועומדין שלא ברצונן,

ב) והנה מצינו בחי' הריטב"א בד"ה הא דאמרינן זאת אומרת מצוות בטילות לעתיד לבוא, דכתב לאתויי דפירשו הראשונים לעתיד לבוא לזמן תחיית המתים, וזהו שאמרו כאן זאת אומרת מצוות בטילות לעתיד לבוא, שאילמלא כן היאך עושין להם תכריכין של כלאים, והא אמרינן בכתובות (קיא:) מתים שעתידי הקב"ה להחיות בלבושיהן עומדין, ונמצאו לובשין כלאים באותה שעה, אלא ודאי מצוות בטילות לעתיד לבוא, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דמצוות בטילות לעתיד לבוא, היינו דהמתים שיקומו בזמן תחיית המתים יהיו פטורין

נראה דלעולם מותר ליתן צדקה בבית הקברות וכדומה, ואין בו משום לועג לרש, דעד כאן אין משום איסור לועג לרש רק בקיום מצות ציצית דהוי שקולה כנגד כל מצוות התורה.

ב) ואלא דלכאורה תיקשי מהא דאיתא בגמ' בברכות (יח.) דאמרינן דלא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו, וספר תורה בזרועו וקורא, ואם עושה כן עובר משום "לועג לרש חרף עושהו", עיי"ש. והרי חזינן דאין ללמוד תורה ולילך בתפילין בבית הקברות, ואי הכי בשלמא הא דאין ללמוד תורה בבית הקברות כיון דהוי שקולה כנגד כל המצוות כולן, וכדאמרינן במתני' דפאה (פרק א' משנה א') ותלמוד תורה כנגד כולן, אלא הא תיקשי מאי טעמא דאין לילך בתפילין בבית הקברות וספר תורה בזרועו, וצ"ע.

ד. א) הנה נראה להעיר מהא דאיתא בגמ' בסנהדרין (צ:): דשאלה קליאופטרא מלכתא את רבי מאיר, אמרה, ידענא דחיי שכבי, דכתיב "ויציצו מעיר כעשב הארץ", אלא כשהן עומדין, עומדין ערומין או בלבושיהן עומדין. אמר לה, קל וחומר מחיטה, ומה חיטה שנקברה ערומה, יוצאה בכמה לבושין, צדיקים שנקברים בלבושיהן - על אחת כמה וכמה, עיי"ש.

ב) ומצינו בחי' המהרש"א (חידושי אגדות) דכתב דנראה דמהאי קרא קא מספקא ליה שדומה תחייתם לעתיד כעשב הזה העולה מן הארץ ערום בלא לבוש, ודבר גנאי הוא שיהיו עומדין ערומין. ואמר לה, קל וחומר מחיטה, ומה חיטה כר', ועשב הנאמר בהאי קרא הוא עשב החיטה שנקברה ערומה וכו', ודו"ק, עיי"ש.

ג) ולכאורה צריך ביאור מאי סלקא אדעתין למימר דהצדיקים יעמדו ערומים מקברן, להיכא אזלי התכריכין שנקברו בהן. ונראה לומר בפשטות דהתכריכין כלו להן מחמת רוב השנים שעברו מזמן קבורתן, זכר לדבר, מהא דאיתא בגמ' בשבת (לג:): דאמרינן דרבי שמעון בר יוחאי ובנו שהתחבאו במערה הוו משלחי מנייהו, והוו יתבי עד צוארייהו בחלא, [ופירש"י שם, בחול, שהיו פושטין בגדיהם שלא ליבול, ומכסין ערוותן בחול, עכ"ל], כולי יומא גרסי, בעידן צלווי לבשו מיכסו ומצלו, והדר משלחי מנייהו כי היכי דלא ליבול, עיי"ש. והרי מבואר דהבגדים היו בליים אפילו בשימוש יומי במשך הזמן, [וראה בגמ' בברכות (ו): דאמרינן דהני מאני דרבנן בלו מחופיא דהמזיקין, עיי"ש], וא"כ כל שכן שהיו נרקבין בזמן היותן באדמה.

ד) והשתא לפי"ז לכאורה תיקשי דאי הכי היאך יעמדו הצדיקים בלבושיהן אחר דכלו להן מחמת רוב השנים. ועל כרחין לומר דהקב"ה יעשה נס דיהא להן בגדים מחדש, ואי הכי אפילו אי משכחת לה למימר דדיני התורה הוי חלין אפילו בדבר שנוצר ממעשה ניסים, [וראה בסיפרי "משחת קודש" באקדמות דמילין באורך בזה, ואכמ"ל], מכל מקום לא מסתבר לומר דהקב"ה יעשה נס דיהא לצדיקים דוקא בגד מכלאים כמו בזמן קבורתן, ואי הכי תיקשי היאך הוכיחה הגמ' מהא דעושין למתים תכריכין מכלאים, דשמע מינה דמצוות בטילות לעתיד לבוא, [ואולם ראה בספר "סנהדרין קטנה" בד"ה שאלה, ואכמ"ל], וצ"ע.

דלמאן דאמר דשבת הותרה אצל פיקוח נפש, א"כ מותר מהתורה להכניס עצמו בהתירא דפיקוח נפש, ומכל מקום אסרו חכמים לעשות כן, ולמאן דאמר דשבת דחויא אצל פיקוח נפש, א"כ אסור מהתורה להכניס עצמו בהתירא דפיקוח נפש.

(ח) והשתא לפי"ז נראה בנידון דידן בהקדם הא דמצינו בחי' הקה"י (ב"ב סימן י') דכתב לדון האם אנוס הוא בר חיובא בקיום מצוות התורה או לאו, ומסיק דלעולם אנוס שפיר הוא חשיב בר חיובא בקיום מצוות התורה, אלא רק דאינו נענש בביטולן, עיי"ש. וכן הוא ב"מאסף אהל תורה" (קובץ הוספות - סימן י"ז) דכתב לאתויי ראייה מהא (חגיגה ט.) דחיגר בראשון ונתפשט בשני דפטור ממצוות ראייה, למאן דאמר דכולן תשלומין דראשון, ואילו אנוס בראשון הא מייתי כל הרגל, אלמא דבאנוס אינו פטור מקיום מצוות התורה, אלא רק אינו נענש בגוונא דאינו מקיים את המצוה, וכהא דילפינן בגמ' בנדרים (כז.) דאנוס רחמנא פטריה, מהא דכתיב "ולנערה לא תעשה דבר", ושמע מינה דלא פטרתו תורה אלא רק מהעונש בלבד, אבל לעולם שפיר הוא חשיב בר חיובא בקיום מצוות התורה, עיי"ש. ועפי"ז נראה לומר בנידון דידן, דאי נימא דמצוות אין בטילות לעתיד לבוא, א"כ נמצא דלעולם אין היתר לעשות תכריכי המת מכלאים, שהרי אף דבזמן תחיית המתים יהיו אנוסין באיסור כלאים, מכל מקום כיון דאנוס הוא בר חיובא בקיום מצוות התורה, אי הכי אין היתר להכניס אותן למצב של אנוס באיסור כלאים, ועל כרחין שמעינן מינה דמצוות בטילות לעתיד לבוא, ולפיכך מותר להלביש את המתים בתכריכי כלאים.

(ו) ושוב מצאתי כן בחי' ה"קובץ שעורים" (חלק ב' - סימן ל"א אות ב') דכתב

ואף דאמרינן (ברכות יט:) דכלאים פושטן אפילו בשוק, מכל מקום אינן עוברין משום איסור כלאים במה שאינן פושטין את התכריכין סמוך לקימתן, כיון שאינן יודעין דנקברו בתכריכי כלאים, ואף אין הכלאים ניכרין בתכריכין, תדע, דמצינו בחי' הריטב"א (נדה שם) דכתב דאף בכלאים גמור כיון שאינו ניכר ונראה לרבים, אין בו משום לועג לרש, עיי"ש. וא"כ נמצא דהוי חשיבי אנוסין בעבירה, שהרי בפשטות לא היה רגילות לקבור בכלאים, אלא רק אמרינן דאין מניעה לקבור בכלאים.

(ד) ושמא יש ליישב דלעולם ראיית הגמ' דמצוות בטילות לעתיד לבוא ממאי דקוברין את המתים בתכריכין של כלאים, דאי לאו הכי לכאורה תיקשי היאך מותר להכניס את המתים להיתר אנוס בקיום המצוות בזמן קימתן בתחיית המתים, הרי כבר מצינו ב"קובץ הערות" (סימן כ"ג אות א' - ב') דכתב דצריך לברר האם הדבר הזה להביא את עצמו לידי דחיית איסור הוא איסור דאורייתא, והדין מפורש בשו"ע (או"ח סימן רמ"ח סעיף א') גבי הא דמפליגין בספינה קודם השבת אף שיודע שיצטרך אחר כך לחלל שבת, ומוכח בהדיא דהא דאין מפליגין אינו אסור רק מדרבנן בלבד, ומשום הכי לדבר מצוה מותר אפילו בערב שבת. ואולם באמת צריך להבין דהרי באפשר לקיים שניהם אסור מדאורייתא בדחיה, ולמה יהא מותר מדאורייתא להכניס עצמו בדחיה. על כן נראה יותר דטעם המתירין מדאורייתא להפליג בספינה או בשיירא, משום דסוברין כדעת המהר"ם מרוטנבורג (רא"ש שילהי יומא) דשבת הותרה אצל פיקוח נפש וכו', אבל להסוברין דשבת דחויא ולא הותרה, יש לומר דלהכניס עצמו לדחיה אסור מדאורייתא, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו

הזה נוהג גם בזמן הזה דאי מיתרמי ניסא כמתים שהחיה יחזקאל הוי פטורין מכל המצוות, ולא יהא לעתיד לבוא שום התחדשות בדיני התורה, והאנשים שיהיו לעתיד לבוא שלא יחיו ע"י תחיית המתים באמת יהיו חייבין בכל המצוות, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דלעולם יהא חיוב בקיום מצוות אף לעתיד לבוא, שהרי זאת התורה לא תשתנה לעולם, והא דאמרינן דמצוות בטילות לעתיד לבוא, היינו שהמתים שיקומו בתחיית המתים יהיו פטורין מהמצוות.

ב) ונראה דהכי מדויק כדעתו מהא דאיתא בגמ' בנדה (סא:) דאמר רבי יוחנן, מאי דכתיב "במתים חפשי", כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצוות, עיי"ש. והרי חזינן מדברי רבי יוחנן דלא אמר דאדם מת הוי פטור מהמצוות, אלא הכי קאמר 'כיון שמת אדם', למימרא דכל שחלה בו מיתה הוי פטור מהמצוות אף דחזר לחיים, ודו"ק.

ג) ולכאורה תיקשי בדברי ה"קובץ שיעורים" דכתב דאף בזמן הזה אם משכחת לה דאדם מת יקום לתחיה יהא פטור מהמצוות, דאי הכי אמאי אמרינן מצוות בטילין לעתיד לבוא, הא הו"ל ליה למימר דמצוות בטילות אף בזמן הזה. ונראה ליישב בפשטות דכיון דתחיית המתים תהא רק לעתיד לבוא, ומאידך תחיית המתים בזמן הזה הו"ל מילתא דלא שכיחא, לפיכך אמרינן דמצוות בטילות לעתיד לבוא, אבל לעולם אי משכחת לה תחיית המתים בזמן הוי פטורין מקיום המצוות.^ה

דבתכריכי המת אין בהן משום כלאים, זאת אומרת מצוות בטילות לעתיד לבוא, דעתידין לעמוד בלבושיהן, ואף דודאי יפשטו תיכף הכלאים, אבל ברגע הראשון קודם שיספיקו לפשוט יעברו באיסור כלאים, ואף דאז הוי אנוס, מכל מקום אסור להלבישו כלאים שיעבור באנוס, ומוכח דאנוס הוי איסור, ולא אמרינן דבשעה שהוא אנוס הוא פטור מהמצוה, וצריך לחלק בין מצוה לאיסורין, דהאיסור אינו נותר בשביל אונסו של האדם, אבל גברא מיהא פטור, והחילוק הזה נמצא גבי קטן דאינו בר מצוות, ומכל מקום הוא בר איסור, דהא אסור להאכילו בידים ומיקרי בר זביחה, אף דלענין מצוות אינו בר קשירה, עיי"ש.

ענף ב' - בדברי ה"קובץ שיעורים" **היאך מצוות בטילות לעתיד לבוא,** **הרי קיי"ל דזאת התורה לא** **תשתנה לעולם**

א) הנה ראיתי בחי' ה"קובץ שיעורים" (חלק ב' סימן כ"ט אות א' - ב') דכתב בביאור הדין דמצוות בטילות לעתיד לבוא, היינו לאחר תחיית המתים, דאילו לימות המשיח ודאי ינהגו כל המצוות, ולכאורה קשה שהרי אחד מעיקרי הדת שזאת התורה לא תשתנה לעולם. ונראה ליישב דהא דמצוות בטילות לעתיד לבוא, אין הכוונה דהזמן שלעתיד לבוא גורם שיתבטלו המצוות, אלא שהמתים שיחיו יהיו פטורין מהמצוות, דגזירת הכתוב הוא "במתים חפשי", כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצוות לעולם אפילו לאחר שיחיה, והדין

ה. א) ואולם שוב ראיתי בחי' הריטב"א (נדה שם) בד"ה והא דאמרינן זאת אומרת מצוות בטילות לעתיד לבוא, דכתב לאתווי דפירשו הראשונים לעתיד לבא לזמן תחיית המתים וכו', ואי קשיא לך, הא דאמרינן בפרק חלק (סנהדרין צב:) גבי מתים שהחיה יחזקאל, עמד רבי יהודה בן בתירא על רגליו ואמר, אני מבני בניהם, ואלו

ד) ועפ"ז נראה ליישב בהא דמצינו בחי' המהרש"א (שבת ל.) בד"ה בטל מן התורה והמצוות וכו', והיינו דאמר רבי יוחנן וכו', דכתב דלכאורה קשה דאין זה צריך ראיה, דמה עשיית מצות שייך בקבר. ויש לומר, דאפילו מצוות דאפשר לקיים בקבר, כגון, שלא לקוברן בכלאים, אינו צריך, עכ"ד. והרי מבואר דהוקשה לו למאי איצטריך לאתויי קרא דכיון שמת אדם נעשה חפשי מהמצוות, הרי בלאו הכי לא שייכא קיום מצוות בקבר. וע"ז כתב ליישב דקא משמע לן דאפילו מצוות דאפשר לקיים בקבר, כגון איסור לבישת כלאים נמי הוי פטור מקיום מצוה זו.

ה) ואולם למאי דנתבאר בדברי ה"קובץ

שיעורים" דאדם שמת הוי פטור מקיום מצוות אפילו בזמן קימתו בתחיית המתים, אי הכי אתי שפיר קושיית המהרש"א דלעולם לא איצטריך קרא דמת הוי פטור מהמצוות, ועד כאן לא איצטריך קרא למימר דאפילו בזמן קימתו בתחיית המתים הוי פטור מקיום מצוות, דהרי בפשטות אי לאו דמיסתפינא אמינא לצדד בשינויא דרבינו המהרש"א דאתי קרא לפוטרו ממצוה דאפשר לקיים בקבר, וכגון לבישת כלאים. דלעולם לא איצטריך קרא למעט מת מקיום מצוות דאפשר לו לקיים בקבר, שהרי אף דמצינו בחרש שוטה וקטן דהוי פטורין מקיום מצוות, דמכל מקום אסור לספות להן איסור בידים, מכל מקום אפשר דמת הוי גרע טפי

תפילין שהניח לי אבא מהם היו, אלמא מתים שהיה להם תחיה נהגו במצוות. הא לא קשיא, ושתי תשובות בדבר, חדא, שלא אמרו מצוות בטילות מן המתים אלא לתחיית המתים העתיד לבוא שיהא סוף הכל, וקרינא ביה היום לעשותם ולמחר לקבל שכרן, אבל בתחיית המתים של מתי יחזקאל שלא היו אלא במקצת לא בטלו תורה ומצוות, שהרי לא היה להם תחיית המתים גמורה לקבל שכר, שהרי הולידו בנים, וגם חזרו לעפרם. ועוד כי מה שאמרו מצוות בטילות לעתיד לבוא היינו שלא יהו חייבין לעמוד בהן, אבל מכל מקום יש מצוות קדושות כעין תפילין שנהגו בהן מעצמן מפני שלימותן ותפארתן לא בדרך חיוב, והרי אבות הראשונים לא היו חייבין אלא בשבע מצוות וקיימו כל התורה כולה, ואפילו עירובי תבשילין, וכדאיתא בהגדה (יומא כח:), ואיזה זמן ראוי לתת תפילין על הראש ולהקרא שם של הקב"ה עלינו כזמן תחיית המתים, עיי"ש.

ב) והרי מבואר דהגידון האם מצוות בטילות מהמתים שקמו לתחיה בזמן הזה הוי תלי וקאי בהני ב' שינויי בדברי הריטב"א דידן, והיינו דאליבא דשינויא קמא הא דאמרינן דמצוות בטילות לעתיד לבוא, היינו רק בתחיית המתים לעתיד לבוא, ולאפוקי דאם אנשים מתו וחזרו לתחיה בזמן הזה, דאינן פטורין מהמצוות, והכי מדוקדק כדעתו דאמרינן מצוות בטילות לעתיד לבוא, ואליבא דשינויא בתרא הא דאמרינן דמצוות בטילות לעתיד לבוא, היינו אף באנשים שמתו וחזרו לתחיה בזמן הזה, דהוי פטורין מהמצוות, ולאפוקי מצוות קדושות כעין תפילין, והכי מדוקדק מהא דאמרינן כיון שמת אדם נעשה חפשי מהמצוות, ומשמע בפשטות דאף בזמן בזה הדין כן.

ג) ועפ"ז נראה לבאר בהא דאיתא בגמ' בב"ב (עד.) דסח רבה בר בר חנה דהגיע למקום מתי מדבר, ופסקי חדא קרנא דתכלתא דחד מינייהו, ופירש הרשב"ם שם, כנף הטלית להביאו לפני חכמים ללמוד ממנו דין ציצית אי כבית שמאי אי כבית הלל כדלקמן, עכ"ל, ולא הוה מסתגי לן, ופירש הרשב"ם שם, בהמות שהיינו רוכבין לא היו יכולין לילך, עכ"ל. אמר לי ההוא טייעא, דלמא שקלת מידי מינייהו, אהדריה, דגמירי, דמאן דשקיל מידי מינייהו לא מסתגי ליה. אזלי אהדרתיה, והדר מסתגי לן, עיי"ש. ונראה לצדד דהמתים הקפידו שלא יקחו מהן את חפצי המצוה מחמת שעתידין להתחייב במצוות בזמן קימתן, והטעם דהוי מתחייבין במצוות ציצית לרום מעלתה, וכהא דאיתא בגמ' בנדרים (כה.) דאמר מר, שקולה מצות ציצית כנגד כל מצוות שבתורה, עיי"ש. והא דאמר ההוא טייעא דהוי מקפידין על לקיחת כל דבר מהן, אפשר דלאו דוקא הוא, ואי נמי עיקר קפידתן בלקיחת כל דבר משום חפצי המצוה, ויש לפלפל.

דמותר לספות לו בידים, והיינו להלבישו בתכריכי כלאים, וצ"ע.

(ו) ועפ"ז אתי שפיר בהא דלכאורה תיקשי בדברי ה"קובץ שיעורים" דהיאך הוי נפקא לן מקרא ד"במתים חפשי" דאדם שמת הוי פטור מקיום מצוות אף לאחר קימתו בתחיית המתים, הרי עד כאן לא קמיירי קרא רק בזמן מיתת האדם דהוי פטור מקיום מצוות. ואולם למאי דאמרינן דבזמן מיתתו של האדם לא איצטריך קרא למימר דהוי פטור מקיום מצוות, א"כ על כרחין דאתי קרא למימר דאדם מת הוי פטור מקיום מצוות אף לאחר קימתו בזמן תחיית המתים, ודו"ק.

ענף ג' - כותב לצדד דאף שהמתים שיקומו לתחיה לעתיד לבוא יהיו פטורין מהמצוות מהתורה, מכל מקום יהיו חייבין במצוות מדרבנן

(א) ואולם נראה לעניות דעתי לצדד דאף שהמתים שיקומו בתחיית המתים לעתיד לבוא יהיו פטורין מהמצוות, מכל מקום הני מילי שלא יהיו חייבין במצוות מהתורה, אבל לעולם יהיו חייבין במצוות מדרבנן, תדע, שהרי מצינו בדברי התוס' (מגילה כד.) בד"ה מי שלא ראה מאורות, דכתבו דהא דפטרין סומא מהמצוות, היינו מן התורה, אבל מדרבנן מיהא חייב, ואפילו נסתמא משנולד, מכל מקום חייב הוא מדרבנן, שלא יהא כנכרי, ולא יהא נוהג בו דת יהודי כלל, דלא דמי לנשים דפטורין ממצוות עשה שהזמן גרמא אפילו מאותן שאינן אלא מדרבנן, שהרי בנר חנוכה ובארבע כוסות ובמקרא מגילה דלא הוו אלא מדרבנן לא מחייבי אלא לפי שהן היו באותו הנס, התם היינו טעמא שאפילו נפטור אותן מכל מצוות עשה שהזמן גרמא, מכל מקום אכתי יש להן

מצוות רבות, אבל סומא אם נפטור אותו מכל המצוות אפילו מאותן שאינן אלא מדרבנן, א"כ יהא חשוב כנכרי, [א"ה, לכאורה תיקשי בהא דמשמע בריש דבריהם דסומא חייב אף במצוות דאורייתא מדרבנן, ואולם בשילהי דבריהם משמע דסומא חייב רק במצוות צדרבנן, וצ"ע], עיי"ש. ולפי"ז נראה לצדד דהוא הדין באדם מת וחזר לתחיה דאף דהוי פטור ממצוות התורה, מכל מקום הוי מחוייב מדרבנן, והיינו מטעם שלא יהא כנכרי, ודו"ק.

(ב) [ואולם שוב חושבני לדחות קצת, למאי דמצינו בחי' הריטב"א (נדה שם) בד"ה והא דאמרינן זאת אומרת מצוות בטילות לעתיד לבוא, דכתב לאתויי דפירשו הראשונים לעתיד לבא לזמן תחיית המתים וכו', ואי קשיא לך, הא דאמרינן בפרק חלק (סנהדרין צב:) גבי מתים שהחיה יחזקאל, עמד רבי יהודה בן בתירא על רגליו ואמר, אני מבני בניהם, ואלו תפילין שהניח לי אבא מהם היו, אלמא מתים שהיה להם תחיה נהגו במצוות. הא לא קשיא, ושתי תשובות בדבר, חדא, שלא אמרו מצוות בטילות מן המתים אלא לתחיית המתים העתיד לבוא שיהא סוף הכל וכו'. ועוד כי מה שאמרו מצוות בטילות לעתיד לבוא, היינו שלא יהו חייבין לעמוד בהן, אבל מכל מקום יש מצוות קדושות כעין תפילין שינהגו בהן מעצמן מפני שלימותן ותפארתן לא בדרך חיוב וכו', עיי"ש. והשתא לפי"ז עד כאן אין לומר דהמתים שיקומו בתחיית המתים יהיו חייבין במצוות מדרבנן, היינו רק אליבא דשינויא קמא דסבר דהמתים בזמן תחייתן יהיו פטורין מקיום מצוות לגמרי, מה שא"כ אליבא דשינויא בתרא דסבר דהמתים שיקומו בתחיית המתים ינהגו בקיום מצוות קדושות כעין תפילין, ומסתבר דהוא הדין שינהגו במצוות שבת, א"כ לא

ע"ה בסיני שציוונו לעשותו, והוא אומר "על פי התורה אשר יורוך", עכ"ל. והרמב"ן השיג כיון דכל איסורין דרבנן בכלל "לא תסור", א"כ היאך הקילו לומר ספיקא דרבנן לקולא, הא ספיקא דאורייתא הוא וכו', עכ"ל. וכתב ה"קובץ ביאורים" דלכאורה צריך להבין לפי דעתו דכיון דאיסורין דרבנן אינן בכלל "לא תסור", א"כ על מה קאי הציווי ד"לא תסור" כלל ועיקר. ויש לומר, דמצות "לא תסור" הוי קאי על הדברים אשר אינן מפורשים בתורה, וחז"ל אומרים שהוא דאורייתא, וכגון דבר הנלמד בי"ג מדות והלכה למשה מסיני.¹

(ח) ואלא דאכתי לכאורה צריך עיון לדעת הרמב"ן דמאיזה טעם אנו מצווין לשמוע לדברי חז"ל כלל ועיקר. ועוד קשיא לי טובא, הא סוף סוף גם הרמב"ן ז"ל מודה שמחוייבין אנו לקיים דברי חכמים ז"ל, ושהקב"ה ציוונו לשמוע בקולם, א"כ מה הרויח הרמב"ן אם איסורין דרבנן אינן בכלל "לא תסור", הא סוף סוף דאורייתא הוא, יהיה מאיזה טעם שיהיה, וא"כ היאך נקל בספקותיהן.

(ו) ודבר זה שאלתי מאת מורי הרה"ג רבי שמעון הכהן [שקופ שליט"א] זצ"ל והשיב לי: דלדעת הרמב"ן ז"ל מה שאנו צריכין לקיים דברי חז"ל הוא מן הסברא, דהא כל מה שאסרו חכמים הלא היה להם

יהיו חייבין בכל המצוות מדרבנן, שהרי עד הכא לא אמרינן דיש לחייבן במצוות כדי שלא יהיו כנכרים, אבל הכא דהוי מקיימין מצות תפילין ושבת, תו לא שייכא סברא זו לחייבן בכל המצוות מדרבנן, וזה פשוט].

(ג) ואלא דלפי"ז לכאורה תיקשי הרי כל החיוב לשמוע בקול חכמים הוי נפקא לן מקרא ד"לא תסור" (שבת כג.), והשתא כיון דאמרינן דסומא ואדם שקם לתחיה הוי פטורין ממצוות התורה, אי הכי היאך הוי אפשר לחייבן בקיום המצוות מדרבנן כלל ועיקר, ואע"ג דמצינו בחי' המהר"ץ חיות (ב"ק פז.) בד"ה מאי טעמא, דכתב דסומא הוי חייב בקיום מצוות לא תעשה מן התורה, [וראה בשו"ת אגרות משה (סימן ב')] תשובות מאחי מרן, ואכמ"ל], עיי"ש. ולפי"ז נמצא דסומא הוי חייב לשמוע בקול חכמים דהוי נפקא לן מקרא ד"לא תסור", מכל מקום אכתי הניחא אליבא דרב אויא דסבר דנפקא לן מקרא ד"לא תסור", אלא אליבא דרב נחמיה דסבר דהוי נפקא לן מקרא ד"שאל אביך ויגדך" דהוי מצות עשה, מאי איכא למימר.

(ד) ונראה לומר בהקדם הא דראיתי בספר "קובץ ביאורים" (ביאור "שב שמעתתא" - אות ט') דכתב לאתויי דמצינו ב"ספר המצוות" (שורש א') דכתב כי כל מה שציוונו חכמים וכו' כבר ציווה משה רבינו

1. (א) ונראה לעניות דעתי לצדד דלעולם אף לדעת הרמב"ם דסבר דהחיוב לשמוע בקול חכמים הוי נפקא לן מקרא ד"לא תסור", מכל מקום הוי בכלל החיוב לשמוע בקול חכמים אף לדברים הנלמדין בי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן.

(ב) ועפי"ז אתי שפיר בהא דמצינו בדברי הרמב"ם (פרק א' מהלכות אישות הלכה ב') דכתב דבאחד משלשה דברים האשה נקנית, בכסף או בשטר או בביאה, בביאה ובשטר מן התורה, ובכסף מדברי סופרים, עכ"ל. ואולם הכס"מ כתב להקשות היאך כתב שהכסף מדברי סופרים, הרי למדו קידושי כסף קיחה קיחה משדה עפרון, וכל דבר הנלמד באחת מי"ג מדות הוי דבר תורה, עיי"ש. ואולם למאי דנתבאר בדברינו בדעת הרמב"ם דסבר דהחיוב לשמוע בקול חכמים אף לדברים הנלמדין בי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, הוי נפקא לן מקרא ד"לא תסור", א"כ הכי אתי שפיר בהא דכתב דקידושי כסף הוי בכלל דברי סופרים, ודו"ק.

וממילא אין לחייב אף את המתים שיקומו לעתיד לבוא בקיום מצוות מדרבנן.

(ב) ונראה לומר בהקדם הא דאיתא בגמ' בשבועות (כב:) דאמר רבי חייא בר אבין אמר שמואל, שבועה שלא אוכל, ושתה - חייב. איבעית אימא סברא, ואיבעית אימא קרא וכו', ומצינו בתוס' בד"ה איבעית אימא קרא, דכתבו דבקיודושין (לה:) גבי כל שישנו בהשחתה אמר הכי, וכן בכמה מקומות, ותימה, כיון דאיכא סברא למה לי קרא, דהכי פריך בכתובות (כב.) גבי הא דאמר רב הונא, מנין להפה שאסר הוא הפה שהתיר, למה לי קרא, סברא הוא, הוא אסרה הוא שרי לה. ויש לחלק, דיש דברים שאין הסברא פשוטה כל כך, וצריך הפסוק להשמיענו הסברא, עיי"ש.

(ג) ולכאורה צריך ביאור דכיון דאין הסברא פשוטה כל כך, אי הכי למאי איצטריך לאתויי סברא כלל ועיקר. ונראה להוכיח דאף סברא דאינה גמורה הוי חשיב סברא לחייב על כך, ועפ"ז נראה לומר דאף דדעת הרמב"ם דהסברא לחייב לשמוע בקול חכמים אינה סברא גמורה, מכל מקום הוי סברא לחייב על כך.

(ד) תדע, דלכאורה תיקשי בהא דכתב ה"קובץ ביאורים" בדעת הרמב"ן דהחויב לשמוע בקול חכמים הוי נפקא לן מסברא, והרי מצינו בכמה דוכתין בתלמוד (ב"ק מו: - כתובות כב.) דכל הנלמד מסברא הוי עדיף מדאורייתא, דהכי אמרינן למה לי קרא סברא הוא, ומהאי טעמא לא איצטריך קרא למימר דהפה שאסר הוא הפה שהתיר, וכן לא איצטריך קרא למימר דהמוציא מחבירו עליו הראיה, עיי"ש. ואי הכי מאי שנא כל מצוות שתקנו או גזרו חכמים דהוי חשיב מדרבנן מהני ב' דברים דהוי חשיב

טעם מספיק על זה, וא"כ מן הטעם הזה בעצמו אנו מוזהרין שלא לעבור על איסורן, אלא שהטעם הזה אינו מספיק אלא לודאן ולא לספיקן, ולדוגמא, כשאסרו חז"ל שניות כדי להתרחק מן העריות, א"כ מן הטעם הזה אנו צריכין להתרחק מן השניות, אבל להתרחק משום זה מספק שניה, זה אין הסברא מחייבתינו, ומשום הכי ספק שניה מותרת, עכ"ל. ודבריו ברורים למבין בכוונת הרמב"ן בזה, [נראה בדברינו לקמן (ענף ד') אות ד'] בזה, עיי"ש. והרי מבואר בפשטות בדעתו דהחויב לשמוע בקול חכמים הוי נפקא לן מסברא דכל דבר שחז"ל תקנו או גזרו היה להן טעם לעשות כן.

(ז) ועפ"ז נראה לומר בנידון דידן, דאף דלעולם אין הסומא מחוייב בקיום מצוות התורה, ובכללן אינו מחוייב במצוות התורה לשמוע בקול חכמים, מכל מקום הוי בכח חז"ל לחייבו במצוות מחמת הסברא שהיה להן לחייב את הסומא במצוות התורה שלא יהא כנכרי, [ואולם יהא מחוייב במצוות מודאי ולא מספק, וכדין כל ספק דרבנן דאזלינן לקולא], ולפי"ז הוא הדין באדם שקם לתחיה את לן למימר דהוי מחוייב במצוות מדרבנן שלא יהא כנכרי.

ענף ד' - מבאר דאף לדעת הרמב"ם יהיו המתים שיקומו לעתיד לבוא חייבין בקיום מצוות מדרבנן

(א) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי לדעת הרמב"ם דהוי נפקא ליה החויב לשמוע בקול חכמים מקרא, א"כ על כרחין למימר דהאי סברא לשמוע בקול חכמים - לאו סברא גמורה היא, דאי לאו הכי למה לי קרא - סברא הוא, ואי הכי הדר תיקשי היאך הוי סומא חייב בקיום המצוות מדרבנן,

שכינה אלא לפי שעה, וקבע להם זמן, אמרה תורה "אל תגשו אל אשה", אני שמיוחד לדיבור בכל שעה ושעה, ולא קבע לי זמן, על אחת כמה וכמה. והסכימה דעתו לדעת המקום, שנאמר "לך אמור להם שובו לכם לאהליכם, ואתה פה עמוד עמדי", והתוס' בד"ה מדעתיה הוא דעבד, כתבו דאע"ג דקל וחומר קאמר, אי"ז קל וחומר גמור, דאטו מפני שציווה פעם אחד לבטל, יבטל לעולם פרו ורבו. אי נמי, דוקא אז אמר לבטל משום עשרת הדברות, עיי"ש.

ג) ולכאורה תיקשי דאי הכי הדרא קושיית הגמ' לדוכתא 'מאי דרש' כיון דלא הוי קל וחומר גמור. ונראה דהא דהוסיף יום אחד אינו אלא מדרבנן, ומן התורה לא היתה מצות פרישה רק ב' ימים, והיום הג' היה מדרבנן בלבד, וקל וחומר דדריש הוי רק אסמכתא בעלמא, כדאמרינן בכל דוכתא 'מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא', ומכל מקום הסכימה דעתו לדעת המקום, דכן הוא אף רצון ה' יתברך אלא שלא ציווהו בציווי מפורש, וא"כ יש לומר דהוא הדין בכל מצוות ואיסורין של דבריהם הסכימה דעתן לדעת המקום, ולדוגמא כשאסרו שניות לעריות אף רצון השם יתברך שנגזור על עצמנו שניות, אלא שלא ציוה ע"ז בתורה במפורש, וזה לשון הרמב"ם (שילהי פרק כ"ד דשבת) אסרו חכמים לטלטל מקצת דברים בשבת כדרך שהוא עושה בחול, ומפני מה נגעו באיסור זה, אמרו, ומה אם הזהירו וציוו שלא יהא הילוכך בשבת כהילוכך בחול, ולא שיחת השבת כשיחת החול, שנאמר "ודבר דבר", קל וחומר שלא יהא טלטול בשבת כטלטול בחול, כדי שלא יהא כיום חול בעיניו ויבוא להגביה ולתקן כלים מפניה לפינה או מבית לבית, או להצניע אבנים וכיוצא בהם, שהרי הוא בטל ויושב

דאורייתא ממש, הרי הצד השווה שבהן דהוי נפקא לן מסברא. אלא על כרחין למימר דלעולם הסברא לחייב לשמוע בקול חכמים אינה סברא גמורה, מכל מקום הוי סברא לחייב על כך.

ה) ואולם שוב חושבני לדחות דכוונת דברי התוס' דלעולם הוי סברא גמורה, אלא דאילולא הקרא לא הוה ידעינן מדנפשין דהוי סברא גמורה, וכי תימא מאי נפק"מ דהוצרך הקרא ללמדינו דהוי סברא גמורה אחר דאית לן קרא. ושמא יש לומר, דקא משמע לן דאפילו לדעת רבי יהודה דסבר דלא דרשינן טעמא דקרא (ב"מ קטו.), הכא מודה דדרשינן טעמא דקרא דהוי סברא מוכרחת, וזכר לדבר מדברי ה"שיטה מקובצת" (שם צ). בשם רבינו הרא"ש בזה, ונמצא לפי"ז דלעולם כל דאין הסברא מוכרחת אי אפשר לחייב על כך.

ענף ה' - מבאר טעם נוסף היאך חייבו חז"ל סומא בקיום מצוות אף דאינו מחוייב במצוות מהתורה

א) ועוד נראה לומר עפ"י הא דמצינו בקונטרס "דברי סופרים" (סימן א' אות כ"ב) דכתב דלכאורה תיקשי מהו מקור חיוב הקטן במצוות חינוך אליבא דהני ראשונים ז"ל דסברי דחובת החינוך הוי מוטלת על הקטן עצמו, הרי אינו מחוייב בקיום מצוות, ובכללן אינו מחוייב בלאו ד"לא תסור" דהוי נפקא לן החיוב לשמוע בקול חכמים.

ב) וכתב ה"דברי סופרים" (שם אות ט"ז) דנראה לבאר בהקדם הא דאיתא בגמ' ביבמות (סב.) דתניא, ג' דברים עשה משה רבינו מדעתו, והסכימה דעתו לדעת המקום, פירש מן האשה, ושייב את הלוחות, והוסיף יום אחד. ושיילינן, פירש מן האשה, מאי דרש. אמר, ומה ישראל שלא דיברה עמהם

כל באי עולם מצווין ועומדין מתחילת ברייתן, דכל הנמצאים נבראו לעשות רצון קונם, "וכל פועל ה' למענהו", והא דקטן פטור מכל המצוות הוא משום שכן הוא רצון ה' לפוטרו, אבל מכיון שגזרו חכמים עליו, ואנו יודעין דהסכימה דעתן לדעת המקום, א"כ הוי חייב לעשות כדבריהן, שכן הוא רצונו יתברך¹, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דכיון דכל מה שגזרו חכמים הסכימה דעתן לדעת המקום, למימרא דאין חכמים גוזרין רק בגוונא דקים להו דהכי רצון ה'².

(ה) ועפ"ז נראה דהוא הדין דהוי בכח

בביתו ויבקש דבר שיתעסק בו ונמצא שלא שבת, ובטל הטעם שנאמר בתורה "למען ינוח", עכ"ל. ונראה בפשיטות דאין כוונת הרמב"ם דבכהאי גוונא עובר בעשה ד"למען ינוח", דהך עשה אינו אלא בעושה מלאכות האסורות בשבת, ולא במטלטל אבנים מפניה לפינה, אלא כוונתו דהוי נגד רצון התורה אף דליכא אזהרה מפורשת ע"ז בתורה.

(ד) ועפ"ז שפיר מתבאר הטעם דהוי בכח חכמים להטיל קיום מצוות על קטן, והוא דכיון דכל מה שציוו חכמים אנו יודעין דהוי רצון ה', ודבר זה לעשות רצונו יתברך שמו

ז. א) ועפ"ז נראה לבאר בהא דאיתא בגמ' בשבת (לא:): דאמרינן דעל שלש עבירות נשים מתות בשעת לידתן, על שאינן זחירות בנדה, בחלה, ובהדלקת הנר. וטעמא כהא דדרש ההוא גלילאה עליה דרב חסדא, אמר הקב"ה, רביעית דם נתתי בכס - על עסקי דם הזהרתי אתכם, ראשית קראתי אתכם - על עסקי ראשית הזהרתי אתכם, נשמה שנתתי בכס קרויה נר - על עסקי נר הזהרתי אתכם, אם אתם מקיימים אותם - מוטב, ואם לאו - הריני נוטל נשמתכם, עיי"ש. והרי מבואר דהטעם דהוי נענשות הנשים משום הדלקת הנר, משום דהזהירנו הקב"ה על עסקי נר שבת.

ב) ולכאורה תיקשי היאך אמרינן דנשים נענשות משום הדלקת הנר מחמת דהזהירנו הקב"ה על עסקי נר שבת, והרי מצות הדלקת נר בשבת הוי מדברי סופרים בלבד. ועל כרחין לומר, דלעולם אין חכמים גוזרין רק בגוונא דקים להו דהכי רצון ה', ואתי שפיר בהא דאמרינן דהקב"ה הזהירנו על עסקי נר שבת. ג) ואולם שוב חושבני לדחות למאי דראיתי בחי' הרש"ש בד"ה ובהדלקת הנר, דכתב לאתויי דבתוספות רבי עקיבא דקדק מאי טעמא תני ובהדלקת הנר ולא תני ובנר דומיא דנדה וחלה. ונראה לעניות דעתי דלעולם אין סברא לומר דליהוי להו עונש מיתה בעבור שאינן נזהרות בהדלקת הנר שהרי אינו רק מדברי סופרים, דבשלמא נדה היא בכרת, ועיסה הטבולה לחלה הוי במיתה בידי שמים, אמת הוא דכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה בידי שמים, אבל להחשיבה בהדי הני אין לנו. ולכן נראה לומר דהכוונה שאינן זחירות בהדלקת הנר מבעוד יום, ומחללות את השבת באיסור סקילה, דומיא דאמר רב אחא לקמן בברייתא דבעון שמכבסות צואת בניהם בשבת, עיי"ש. ולפי"ז צריך לומר דהא דאמרינן דהזהירנו הקב"ה על הדלקת נר שבת, אין המכוון לקיום המצוה עצמה, אלא הכוונה דצריך להזהר לא לחלל שבת בקיום מצות ההדלקה, ויש לפלפל.

ח. א) ולכאורה תיקשי למאי דכתב להוכיח בדעת הרמב"ם בדין מוקצה דסבר כיסוד דבריו דכיון שגזרו חכמים עליו, ואנו יודעין דהסכימה דעתן לדעת המקום, א"כ הוי חייב לעשות כדבריהן, שכן הוא רצונו יתברך, וא"כ אמאי כתב רחמנא קרא ד"לא תסור" לצוותינו לשמוע בקול חכמים כלל ועיקר.

ב) ושמא יש לומר בהקדם הא דלכאורה תיקשי בהא דכתב ה"דברי סופרים" דכל מה שציוו חכמים אנו יודעין דהוי רצון ה', דבאמת מנא לן דכל דברי חכמים הוי רצון ה'. ועל כרחין צריך לומר, דלעולם הוי נפקא לן מקרא ד"לא תסור" דציונו הבורא יתברך לשמוע בקול חכמים, דשמע מינה דכל דברי חכמים רצון ה' הן, למימרא דלאו רק דנצטוונו לשמוע בקולן, אלא כל דבריהן הוי רצון ה' ממש.

ג) אלא דאכתי לכאורה נראה להעיר בהא דכתב ה"דברי סופרים" להוכיח מדברי הרמב"ם דסבר דכל מה שציוו חכמים אנו יודעין דהוי רצון ה', שהרי מצינו דנחלקו רבותינו הראשונים בגדר 'אסמכתא בעלמא', דעת הרמב"ם (הקדמה לפירוש המשניות) דהוי כעין סימן דנתנו חז"ל בפסוק לדבריהם, מה שאי"כ דעת הריטב"א (ר"ה טו.) בד"ה תניא, דכל שיש לו אסמכתא בפסוק העיר הקב"ה שראוי לעשות כן, אלא שלא קבעו חובה ומסרו לחכמים, עיי"ש. ונראה בפשטות דהנפק"מ בנייהו לדינא האם מצוות דרבנן דאית להו

לשילולי ביה, חזייה דחליש ליה עלמא, אמר להו, צביתו ליה זוודתא. לסוף איתפח, הוה מיכסיף רב פפא למיחזייה, אמרו ליה, מאי חזית. אמר להו, אין הכי הוה, [ופירש"י שם, מיתה נקנסה עלי, עכ"ל], ואמר להו הקב"ה, הואיל ולא מוקים במיליה, לא תקומו בהדיה, עיי"ש. ועוד מצינו לבר מן דין בגמ' במגילה (ז:) דרבה ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום, קם רבה שחטיה לרבי זירא, למחר בעי רחמי ואחייה וכו', עיי"ש. והרי מבואר בהדיא דהני תרי אמוראי נסתלקו מהעולם והגיעו עד בית דין של מעלה, ויש להסתפק האם הוי חשיב מיתה ממש דמכאן ולהבא הוי פטורין מהמצוות בזמן חזרתן לעולם או לאו.^ט

(ב) ונראה לומר עפ"י הא דראיתי ב"פתיח תשובה" (אבן העזר סימן י"ז ס"ק א')

חכמים להטיל קיום מצוות על המתים בזמן תחיית המתים, שהרי כל מה שגזרו חכמים הסכימה דעתן לדעת המקום, ולפיכך שפיר הוי מחוייבין המתים בזמן תחייתן לקיים כל המצוות מדרבנן, והיינו מטעם שלא יהא כנכרי, ודו"ק.

ענף ו' - כותב לדון האם אדם שמת וקודם קבורתו קם לתחיה הוי חייב במצוות או לאו

(א) והנה לכאורה יש להסתפק בהא דמצינו בגמ' בפסחים (ג.) דרב יוסף בריה דרבי יהושע בן לוי חלש, ואיתנגיד, כי הדר, אמר ליה אבוב, מאי חזית. אמר ליה, עולם הפוך ראיתי, עליונים למטה, ותחתונים למעלה וכו', עיי"ש. וכן מצינו בגמ' בר"ה (יז.) דרב הונא בריה דרב יהושע חלש, על רב פפא

'אסמכתא בקרא' אית להו עדיפות על מצוות דרבנן דלית להו 'אסמכתא בקרא' או לאו, לדעת הרמב"ם דסבר בגדר 'אסמכתא דקרא' דהוי כעין סימן דנתנו חז"ל בפסוק לדבריהם, א"כ נמצא דלעולם אין עדיפות למצוות דרבנן שיש להן 'אסמכתא בקרא' על מצוות דרבנן דלית להו 'אסמכתא בקרא', למימרא דהצד השווה שבהן דאזלינן בספיקן לקולא, מה שאי"כ לדעת הריטב"א דסבר דגדר 'אסמכתא דקרא' דהעיר הקב"ה שראוי לעשות כן, אלא שלא קבעו חובה ומסרו לחכמים, א"כ נמצא דלעולם ישנה עדיפות למצוות דרבנן שיש להן 'אסמכתא בקרא' על מצוות דרבנן דלית להו 'אסמכתא בקרא', למימרא דמצוות דרבנן דאית לה 'אסמכתא בקרא' אזלינן בספיקן לחומרא.

(ה) והרי חזינן בדעת הרמב"ם דסבר דלעולם אף מצוות דרבנן דאית להו אסמכתא דקרא דהוי חובה לקיימן, והיינו דרצון ה' דנקיים מצוות הללו, ולאפוקי דאי"ז בבחינת רצון ה' דהעיר לעשות כן, אלא שלא קבעו חובה ומסרו לחכמים לקובעו ברצונן, ואי הכי תיקשי בדברי ה"דברי סופרים" דיליף בדעת הרמב"ם דכל מילי דרבנן הוי בבחינת שהעיר הקב"ה שראוי לעשות כן.

(ו) ועוד נראה דלעולם אין ראייה כדעתו מדברי הרמב"ם בהא דכתב דהמתעסק במוקצה בשבת הוי מבטל רצון התורה ד"למען ינוח", דשאני התם דרצונו לומר דרבנן לא חידשו איסור מוקצה מצד סברת עצמן, אלא שחידשו כן מצד מצות התורה ד"למען ינוח" דאם יהא מותר לטלטל מוקצה יתבטל רצון התורה ד"למען ינוח", ואף למאן דסבר דלא דרשינן טעמא דקרא מודה הכא דדרשינן טעמא דקרא, שהרי אמרה תורה בהדיא הטעם ד"למען ינוח", [ועוד ראה בב"י (אבה"ע סימן ט"ז סעיף א')] דכתב בדעת הרמב"ם דסבר דלינא כדרכי שמעון דדריש טעמא דקרא, ואכמ"ל], ומכל מקום אינו סברא גמורה דיהא מוקצה אסור מהתורה, שהרי עד כאן לא אמרה תורה דינוח ממלאכות דאסרה לעשותן בשבת, אלא דמכל מקום איסור מוקצה מוצא ממצות התורה ד"למען ינוח", [ועפ"י אתי שפיר בהא דמצינו בדברי התוס' ישנים (ביצה ג:) דכתבו בדעת רב נחמן דמוקצה חמירא, והוי כעין דאורייתא, ואכמ"ל].

ג. הנה ראיתי בשו"ת צ"ץ אליעזר (חלק י' סימן כ"ה פרק ד') דכתב בזה נכר מה שישנן שטועים לחשוב שבדיקת החוטם מראה על הפסקת פעולת המוח, ורוצים לקבוע ע"י כן שהחיות תלוי במוח, וכמו כן כפי הנשמע נוטים באמת לכך כמה מרופאי זמנינו לקבוע בכזאת שעיקר החיות תלוי במוח, ובאמת הוא טעות

(סימן קמ"ד סעיף ג') בזה, היינו דלא חיישינן למעשה ניסים, ומכל מקום למדנו דאם אחר שמת נעשו ניסים וחיה, אכתי אגידא ביה אשתו זאת, ולא מהני לה מה שמת ודאי, כיון דלבסוף חי, ויש להתיישב בדברי ה"ירושלמי" והראשונים ז"ל בזה, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דלעולם מיתת הבעל מתרת דוקא בגוונא דנשאר במיתתו, אבל כשלא נקבר וחי ע"י נביא או חסיד, איגלאי מלתא דאותה מיתה לא היתה כמות כל אדם, ואין פוקעין הקידושין הראשונים, וממילא אין תופסין בה קדושין מאדם אחר, ועפי"ז נראה לצדד דאפשר דהוא הדין דאדם שמת וקודם קבורתו קם לתחיה דאינו נפטר מקיום מצוות.

(ד) ועוד לבר מן דין, הנה כבר הובא בדברינו לעיל דברי הריטב"א (נדה שם) בד"ה והא דאמרינן זאת אומרת מצוות בטילות לעתיד לבוא, דכתב לאתויי דפירשו הראשונים לעתיד לבא לזמן תחיית המתים וכו', ואי קשיא לך, הא דאמרינן בפרק חלק (סנהדרין צב:) גבי מתים שהחיה יחזקאל, עמד רבי יהודה בן בתירא על רגליו ואמר, אני מבני בנייהם, ואלו תפילין שהניח לי אבא מהם היו, אלמא מתים שהיה להם תחיה נהגו במצוות. הא לא קשיא, ושתי תשובות בדבר, חדא, שלא אמרו מצוות בטילות מן המתים אלא לתחיית המתים העתיד לבוא שיהא סוף

דכתב לאתויי דבספר "ברכי יוסף" (שם) חקר בבעל שמת היום מיתה ודאית, ולמחר חיה, כההיא דאמרו באגדה פ"ק דמגילה (ז.) קם רבה ושחטיה לרבי זירא, למחר בעי רחמי ואחייה, האם בזמן שמת רבי זירא הותרה אשתו לשוק, וכי חיה למחר היה צריך לחזור ולקדשה, או דלמא הא דמיתת הבעל מתרת דוקא כשנשאר מת, אבל כשלא נקבר וחי ע"י נביא או חסיד, איגלאי מלתא דאותה מיתה לא היתה כמות כל אדם ולא פקעי קידושי קמאי, ולא תפסי בה קידושי איניש דעלמא, ובעלה בזמן שקם לתחיה הוי מותר בה כבתחילה.

ג) וכתב דלפום ריהטא יש ראייה מה"ירושלמי" (גיטין פרק ז' הלכה ג') גבי מתנה מעכשיו אם לא באתי, ומת בתוך הזמן, מהו שתהא מותרת להנשא, [ופירש ה"קרבן העדה" שם, לרבותינו דאמרי הרי זה גט אם מת תוך י"ב חודש דודאי לא יבוא עוד, מי אמרינן כבר קיים התנאי, ומותרת להנשא מיד, או דלמא אסורה לינשא עד לאחר י"ב חדש, דאז איקיים ליה תנאה, עכ"ל], רבי יוסי אומר, אסורה לינשא עד לאחר י"ב חודש, [ופירש ה"קרבן העדה" שם, דאמרינן שמא יעשה לו נס ויחיה, ויבוא ויקיים תנאו, עכ"ל], אני אומר נעשו לו ניסים וחיה, עיי"ש. ואף דהפוסקים ז"ל לא חיישי כלל לדברי ה"ירושלמי" דידן, [וראה לקמן

גמור, וזה נגד מה שקבעו לנו חז"ל, וכמה חללים מפילה קביעה כזאת, שכמוה כפי מה שקוראים היום 'מוות קליני, דכידוע פעולת המוח נפסקת הרבה קודם לפני פסיקת פעולת הלב, ובהרבה מקרים עולה ביד הרופאים להחזיר פעולת הלב ועם זה חיות הגוף, אבל אינה עולה בידם להחזיר פעולת המוח, והאדם יכול עוד לחיות במצב זה הרבה זמן, וא"כ אם נלך אחרי הפסקת פעולת המוח, ויקבעו עפי"ז מות האדם, וישתמשו בלבו וכדומה, יוצא שממש הורגין נפשות, וזהו הדברים מה שעושים כהיום הזה כמה מהרופאים בעולם כדי לעשות להם שם בהשתלת לבבות, ויש להרעיש על זה עולמות ולהכריז על כאלה כרוצחי בני אדם. ולאמיתו של דבר בדיקת החוטם אינם מראה על הפסקת פעולת המוח, כי אם על הפסקת פעולת הלב, עיי"ש. והרי משמע בפשטות דמוות קליני לא הוי חשיב מיתה, ונפק"מ לדינא דאדם שעמד לתחיה ממוות קליני אינו נפטר מקיום מצוות.

יצחק" (עמ' תרנ"ט - אות ג') דכתב לאתויי דהגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ תאומים בעל האדר"ת זצ"ל כתב להקשות לרבינו הגר"ח ברלין זצ"ל בהא דמצינו בגמ' בברכות (מו.) דרבי אבהו ערך סעודה לכבוד רבי זירא שהחלים מחוליו, וכשבאו לברך 'ברכת המוציא' על אכילתן, כיבד רבי אבהו את רבי זירא שיבצע ויברך, ואולם רבי זירא תמה שהרי רבי יוחנן אמר שבעל הבית בוצע על הפת, ולפיכך בצע רבי אבהו על אכילתן, ולאחר שסיימו אכילתן כיבד רבי אבהו את רבי זירא לברך ברכת המזון, ושוב תמה רבי זירא, שהרי רב הונא דמן בבל אמר, שהבוצע מברך ברכת המזון, ואולם רבי אבהו דכיבד את רבי זירא לברך ברכת המזון סבר כדאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי, דבעל הבית בוצע על הפת, ואורח מברך ברכת המזון, בעל הבית בוצע - כדי שיבצע בעין יפה, ואורח מברך - כדי שיברך בעל הבית, עיי"ש.

ב) והקשה הגאון בעל האדר"ת זצ"ל דלכאורה היה לרבי אבהו לכבד את רבי זירא לברך ברכת המזון מטעם אחר, והוא למאי דמבואר ב"תלמוד ירושלמי" (ברכות פרק ג' הלכה א' - כג:) דרבי זירא היה כהן, וכבר אמרינן בגמ' בגיטין (נט:) תנא דבי רבי ישמעאל, "וקדשתו", לכל דבר שבקדושה, לפתוח ראשון, ולברך ראשון, [ופירש"י שם, ולברך ראשון בסעודה, עכ"ל], עיי"ש.

ג) והגאון בעל האדר"ת זצ"ל גופיה כתב ליישב קושייתו בהקדם הא דאיתא בגמ' במגילה (יז:) דרבה ורבי זירא עשו סעודת פורים ביחד, ובאמצע הסעודה קם רבה ושחט את רבי זירא, ואף שלאחר מכן ביקש עליו רבה רחמים והחיה אותו, מכל מקום כבר בטלה מרבי זירא קדושת כהונתו, ולפיכך אתי שפיר בהא דלא הוצרך רבי

הכל, וקרינא ביה היום לעשותם ולמחר לקבל שכר, אבל בתחיית המתים של מתי יחזקאל שלא היו אלא במקצת לא בטלו תורה ומצוות, שהרי לא היה להם תחיית המתים גמורה לקבל שכר, שהרי הולידו בנים, וגם חזרו לעפרם. ועוד כי מה שאמרו מצוות בטילות לעתיד לבוא, היינו שלא יהו חייבין לעמוד בהן, אבל מכל מקום יש מצוות קדושות כעין תפילין שניהגו בהן מעצמן מפני שלימותן ותפארתן לא בדרך חיוב וכו', עיי"ש. והרי חזינן דהנידון האם אנשים שמתו וחזרו וקמו לתחיה קודם קבורתן, הוי תלי וקאי בהני ב' שינויי בדברי הריטב"א דידן, דהיינו דאליבא דשינויא קמא אנשים שמתו וחזרו וקמו לתחיה קודם קבורתן, הוי חייבין בקיום מצוות, שהרי עד כאן לא אמרינן דמצוות בטילות לעתיד לבוא, היינו רק בתחיית המתים לעתיד לבוא, ולפי"ז בזמנינו אפילו נקברו ויצאו מקברן בדרך ניסית הוי חייבין במצוות, מה שאי"כ אליבא דשינויא בתרא יוצא דאנשים שמתו וחזרו וקמו לתחיה קודם קבורתן, אינן חייבין במצוות, ורק ינהגו מעצמן בקיום מצוות מסוימות בלבד.

ד) ואולם שוב חושבני לצדד דאפילו אליבא דשינויא בתרא דסבר דאנשים שמתו וחזרו וקמו לתחיה קודם קבורתן, אינן חייבין במצוות, מכל מקום שאני התם דמיירי במתים שהחיה יחזקאל שהיו מתים במשך מאות שנים, וא"כ הא ליכא למילף מינה לשאר בני אדם שמתו וקמו לתחיה קודם קבורתן, וצ"ע.

ענף ז' - כותב להוכיח בדעת רבותינו ז"ל דסברי דאדם שמת וקודם קבורתו קם לתחיה אינו פטור מקיום מצוות

א) והנה ראיתי בספר הזכרון לבעל "הפחד

בנידון האם מת שקם לתחיה הוי מחוייב במצוות התורה אלא ❖ **מנורה בדרום** | קלא

אי נימא דאדם שמת וקודם קבורתו קם לתחיה דהוי פטור מקיום מצוות, אי הכי היאך הוי מצי רבי זירא להוציא את המסובים ידי חובת ברכת המזון, והרי לא הוי בר חיובא בקיום מצוות כלל ועיקר, ואפילו אי משכחת לה למימר דהוי מחוייב במצוות מדרבנן, אכתי תיקשי למאי דהוי דוחק לומר דהמסובין היו מחוייבין בברכת המזון מדרבנן, למימרא דלא אכלו פת כדי שביעה, ועוד דאפילו בגוונא דאכלו פת בשיעור כזית, אפילו הכי הוי רבי זירא תרי דרבנן, ולא מצי להוציא את המסובין ידי חובת ברכת המזון מחמת דהווי חד דרבנן, ועל כרחין שמעינן בדעתן דסברי דאדם שמת וקודם קבורתו קם לתחיה דהוי מחוייב בקיום מצוות, ודו"ק.

ו) ואולם נראה דלעולם אין לאתויי ראייה מגוף הגמ' בברכות (שם) דרבי זירא דברך ברכת המזון להוציא את המסובין, דשמע מינה דאדם שמת וקודם קבורתו קם לתחיה דאינו נפטר מקיום המצוות, שהרי אפשר דההוא עובדא הוה קודם שרבי נשחט בסעודת פורים, וזה פשוט.

אבהו לכבד את רבי זירא מדין "וקדשתו" לברך ברכת המזון, עיי"ש.

ד) ואולם הגר"ח ברלין זצ"ל כתב להשיב לו, דבאמנה צחוק עשה לי מעלת כבוד תורתו בדברים אלו, יען כי לא אוכל להאמין דנתעלמה ממנו דברי הגמ' בסנהדרין (ז:): דאמרין דמניין לתחיית המתים מן התורה, שנאמר "ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרון הכהן", וכי אהרון לעולם קיים, והלא לא נכנס לארץ ישראל שנותנין לו תרומה, אלא מלמד שעתיד לחיות, וישראל נותנין לו תרומה, מכאן לתחיית המתים מן התורה, עיי"ש. והרי מבואר מינה דלעולם כהן שמת וחזר לחיים הרי הוא בקדושת כהונתו הראשונה.

ה) והנה חזינן מדברי רבותינו ז"ל דעד כאן לא נחלקו רק האם כהן שמת וחזר לתחיה הוי בקדושת כהונתו הראשונה, או דלמא אינו בקדושת כהונתו הראשונה, אבל לעולם לא נחלקו דהוי מצי רבי זירא להוציא את המסובין ידי חובת ברכת המזון, והשתא



הרב אוריאל כהן

בעניין דיבור לשון הרע על פורק עול ואפיקורס

במאמרי זה לא באתי לעשות חדשות, אלא להעיר כדרכה של תורה בסוגיא עמומה זו שנראת לכל כדבר פשוט שאין צריך לפנים שאין כל ספק שאין שום נדנוד איסור לדבר לשוה"ר על אפיקורס או פורק עול - אף כשאין בדבר שום תועלת, ומתוך הדברים שהבאתי נראה שאין הדברים פשוטים כלל ועיקר, ואין כונתי לתקוע עצמי בהלכה נגד המקובל, ואדרבא יבואו בעלי תריסין ויבררו וילבנו הדבר עד אשר תמצא משנה ברורה והלכה ברורה.

וצ"ל דכתב כן כדי ללמד שבכה"ג יש "מצוה", והיינו רק כשכונתו שלא ילמדו ממעשיהם הרעים יש מצוה, הא בלא"ה מצוה ליכא ואיסורא נמי ליתא.

וע"ע בהלכות לשוה"ר כלל ד' ס"א בהערה דכתב ודע דכל זה בסתם איש ישראל כמו שבאר לקמן בסעיף ג', אבל אם נתברר לו לפי הענין שסבת העון הוא מפני שלש בו אפיקורסות חס ושלום, על איש כזה לא נצטוינו בלאו ד"לא תלך רכיל" (ויקרא י"ט ט"ז) שאיננו בכלל עמיתך ופרטי דין האיש הזה מבאר לקמן בכלל ח', עכ"ל. ושם כלל ח' ס"ה כתב וכל זה האסור של לשון הרע הוא דוקא על איש שעל פי דין תורה הוא עדין בכלל "עמיתך" דהיינו עם שאתך בתורה ובמצות, אבל אותן האנשים, שמכירים שיש בהם אפיקורסות מצוה לגנותם ולבזותם בין בפניהם ובין שלא בפניהם, בכל מה שהוא רואה עליהם או ששומע עליהם, דכתיב ויקרא כ"ה י"ז) "לא תונו איש את עמיתו" ו"לא תלך רכיל בעמך", והם אינם בכלל זה, שאינם עושים מעשה עמך, ונאמר (תהלים קל"ט כ"א) הלוא משנאיך ה' אשנא ובתקוממך אתקוטט וכו'. ו'אפיקורס' נקרא

א] בכלל ד' סעיף ז' כתב החפץ חיים את האופנים שמותר לדבר לשון הרע על רשעים. ובבאר מים חיים סס"ק ל"ב אחר שפרט את התנאים להיתר, כתב: וכל אלו הפרטים שהצרכנו לא איירינן בפורק עול מלכות שמים מעליו לגמרי ח"ו, רק דאינו נזהר מעבירה אחת שמפורסמת בישראל לאיסור, ע"כ. הרי מפורש דבפורק עומ"ש מותר לספר בלי שום תנאי.

והנה אחד מתנאי ההיתר לספר לשוה"ר על רשע, כתב הח"ח שם דצריך שיתכון לתועלת, וא"כ מבואר דבפורק עומ"ש א"צ שיתכוין לתועלת. וא"כ צ"ב מש"כ הח"ח בעצמו בסוף הלכות רכילות, ודע דכל מה שכתבנו בספר זה מעניין גודל הזהירות מעוון לשון הרע הוא למי שהוא עדיין בכלל עמיתך, אבל באותן האנשים הכופרים בתורת ה' אפלו רק באות אחת והמלעיגים מדברי חז"ל מצוה לפרסם דעתם הכוזבת לעיני הכל ולגנותם כדי שלא ילמדו ממעשיהם הרעים, ע"כ. וא"כ משמע שדוקא לתועלת שרי "כדי שלא ילמדו ממעשיהם הרעים", הא בלא"ה אסור. ובדבריו דלעיל מבואר דא"צ לשום תנאי וא"כ א"צ כונה לתועלת.

ההיתר בכלל ד' ס"ז), ושו"ר בקובץ מרפא לשון ח"ג בהערות מהגר"י בודנהיים עמ' 81 שהעיר כן על הח"ת ונשאר בצ"ע.

ג] וראיתי במהרש"א בסנהדרין שם דכתב דמה שאמרו שעבר על חמישה חומשי תורה, היינו על רובו של חמשה חומשי תורה ולא כולם, דהשתא נחא דאיצטריך קרא למושך ערלה ולנערה המאורסה כדלקמן, ע"כ. ומסתמא דאיצטריך קרא למושך ערלה ונערה המאורסה משום שהם החמורות שבחמישה חומשי תורה שעבר, וא"כ משמע שלא עבד ע"ז, דא"כ ליתני. [ואף דאיתא בפרקי דר"א פרק ל"ח דלקח תקרובת ע"ז, ועיין בפרוש רבי שלמה בן אברהם על יהושע שם, (לאחד מהראשונים), דכתב דהיתה מטרתו לעשות זה ע"ז, מ"מ י"ל דבפועל לא עבד ע"ז].

ד] מיהו כד מעיין בפרש"י שם נראה דעכן עבד נמי ע"ז, דהכי איתא התם וגם עברו את בריתי אשר צויתי אותם גם לקחו מן החרם גם גנבו גם כחשו גם שמו בכליהם. אמר רבי אילעא משום רבי יהודה בר מספרתא מלמד שעבר עכן על חמשה חומשי תורה, שנאמר חמשה גם. ואמר רבי אילעא משום רבי יהודה בר מספרתא עכן מושך בערלתו היה, כתיב הכא וגם עברו את בריתי וכתוב התם את בריתי הפר. פשיטא מהו דתימא במצוה גופיה לא פקר, קא משמע לן. וכי עשה נבלה בישראל. אמר רבי אבא בר זבדא מלמד שבעל עכן נערה המאורסה, כתיב הכא וכי עשה נבלה וכתוב התם כי עשתה נבלה בישראל. פשיטא מהו דתימא כולי האי לא פקר נפשיה, קא משמע לן. ופרש"י מושך בערלה - משך את עור אמתו תמיד עד שנשתרבעה וכיסתה את ראש הגיד כדי שלא יראה מהול. **פשיטא** - הא ר' אילעא גופיה אמר דעבר על כל התורה. לא פקר -

הכופר בתורה ובנבואה מישראל, בין בתורה שבכתב ובין בתורה שבעל פה, ואפלו הוא אומר, כל התורה מן השמים חוץ מפסוק אחד או קל וחומר אחד או גזרה שוה אחת או דקדוק אחד, גם הוא בכלל הזה, עכ"ל.

וז"ב קצת שלא כתב כאן הח"ת דאיכא מצוה דוקא היכא שמספר כדי שלא ילמדו ממעשיהם הרעים.

אך עכ"פ חזינן דאין איסור כלל ועיקר בסיפור לשון הרע על אפיקורס.

ב] אך יל"ע ממה שכתב הח"ת בהלכות לשוה"ר כלל י' ס"ב דאף דהותר לספר לשוה"ר אם רואה שאחד גזל לחבירו, מ"מ אם אפשר לסבב התועלת ע"י דבר אחר אסור. ובבמ"ח סקי"א ביאר דמקורו ממעשה דעכן הנ"ל, דא"ל הקב"ה וכי דילטור אני, לך הטל גורלות, ופרש"י דילטור, רכיל. ובתנא דב"א פיי"ח "השיבו הקב"ה, מה לך יהושע, וכי אני מדבר אליך היום לשוה"ר". וכי על איש כעכן שמעל בחרם ועל ידו נפלו ישראל במלחמה, ובא על נערה המאורסה, ועבר על חמישה חומשי תורה שייך לשוה"ר, אלא ודאי היכא שיכול לסובב התועלת מבלי שיצטרך לספר עליו לשוה"ר אסור מן הדין, ע"כ.

ואי נימא דהדברים כפשטן דעבר על ה' חומשי תורה, א"כ עבר נמי על איסור עבודה זרה, וקי"ל (חולין ה.) דכל המודה בע"ז ככופר בכל התורה כולה, ודינו כאפיקורס, וכמפורש בשו"ע חו"מ סי' תכ"ה סעיף ה': אפיקורס מישראל, והם עובדי עבודת כוכבים או העושה עבירות להכעיס וכו' (הרי זה) אפיקורס, הכופרים בתורה ובנבואה, מישראל, מצוה להרגן. וא"כ מדוע אסור לספר עליו לשוה"ר היכא דאפשר לסבב התועלת באופן אחר, (שזה אחד מתנאי

עבר על כל איסור רק פעם אחת. ולדעתי אין הדברים נכונים, חדא דגבי עכן מושך בעורלתו כתב רש"י משך את עור אמתו "תמיד" עד שנשתרבבה וכיסתה את ראש הגיד כדי שלא יראה מהול. הרי דהתמיד בעונו, ואף שכל זה היה עד שנעשה ערל ומסתברא דרק אז חל האיסור, מ"מ ודאי שחשיב מתמיד במעשה רשע. ועוד דאחר שנעשה ערל הרי יום יום הוא בכלל מיפר בריתו של א"א שאין לו חלק לעוה"ב. ועוד דהמושך בעורלתו "כדי שלא יראה מהול" - ודאי חשיב מומר להכעיס, ובזה לדעת ר"ה"פ כבר בפעם אחת נעשה מומר. ועוד נראה פשוט דלא כתבו כן הפוסקים דבפעם אחת לא חשיב מומר רק משום או שמא עשה תשובה או שאולי לא נודע לו חומר חטאתו, דאדם שהוחזק כאדם כשר לא נוציאהו מחזקתו בשביל עוון יחידי, (כמבואר להדיא בחי' תלמידי רבינו יונה בע"ז דף כ"ו), אבל הכא שעבר על איסורים רבים וחמורים בזה אחר זה ודאי דחשיב מומר. וע"ע בתבואות שור שם דכתב שאם ראוהו עובר במזיד על שלש עבירות מפורסמות שהעולם נזהרין בהם, כגון אכל נבילה, ולבש שעטנז, והקיף פאת ראשו - הוי חזקה לכולהו, ואמרינן מסתמא פרק ממנו עול המצות כולן, עכ"ל. ותו לא מידין.

[ו] אך ראיתי לכמה גדולי עולם שהבינו דאין הדברים כפשטן דעבר עכן על ה' חומשי התורה, דז"ל היד רמ"ה שם: וגם עברו את בריתי מילה שכתובה בספר בראשית, וגם לקחו מן החרם ועברו על מה שכתוב בסוף ספר ויקרא אך כל חרם אשר יחרם כו', וגם גנבו ועברו על מה שכתוב בספר ואלה שמות לא תגנוב, וגם כחשו ועברו על מה שכתוב בספר במדבר סיני בנשא והשיב את אשמו

לא הפקיר עצמו כל כך. בנערה המאורסה - כתיב כי עשתה נבלה בישראל. כולי האי - רע לשמים ורע לבריות לבייש את משפחתה ולאוסרה על בעלה, ע"כ. ומבואר בזה דקושיה הגמ' פשיטא היינו דעבר על כל התורה כולה וא"כ לא צריך קרא למימר דעבר על נערה ועורלתו, ומשני דמ"מ הו"א דלאו דוקא כל התורה דבכגון נערה המאורסה דרע לשמים ולבריות, וכן במצות מילה דבגופו כולי האי לא פקר, קמ"ל דעבר על כל העבירות כולם, וא"כ ע"ז דרע רק לשמים פשיטא דעבר. ודברי המהרש"א דרק עבר על רובם של חמישה חומשי תורה, ונערה המאורסה ומושך בעורלתו הם החמורות שבהם, זה לכאורה דלא כפרש"י. [ועיין בספר חמרא וחיי שם]. וא"כ צ"ע מה שייך איסור לשון הרע על עכן.

[ז] ואף אי נימא כהמהרש"א אכתי לא איפרק, דראיתי בשו"ת עין יצחק (אה"ע סי' א' ענף ג' אות י') דהביא את דברי המהרש"א הנ"ל דעכן עבר על רוב חמישה חומשי תורה, וכתב דלפ"ז נחשב למומר לכל התורה כולה וכמש"כ התבואות שור (סי' ב' ס"ק כ"ג) דמי שעובר על רוב המצות הוא מומר גמור משום דרובו ככולו ע"ש, והביאו גם הפמ"ג שפ"ד ס"ק י"ז. (והיינו דדינו כגוי לכל דבריו ע"ש). [וכ"מ מחי' הרשב"א בחולין דף ה: למאי דקי"ל כת"ק, ע"ש]. וא"כ צ"ע מדוע כלל וכלל שייך בעכן איסור לשון הרע, הא הבאנו לעיל דברי הח"ח דכתב וכל אלו הפרטים שהצרכנו לא איירינן "בפורק עול מלכות שמים מעליו לגמרי ח"ו", רק דאינו נזהר מעבירה אחת שמפורסמת בישראל לאיסור.

[וראיתי לכמה מחברי זמנינו שכתבו להסתמך על הסוברים דלא חשיב מומר בעובר פעם אחת, וי"ל דעכן

בחרם, אמנם בשאר המצות כשר היה, א"כ לא גמרינן דישאל שחטא שהוא ישראל אלא כה"ג דעכן שלא חטא אלא בדבר אחד, אבל מי שמחלל שבת בפרהסיא ועובד ע"ז שכל העובר על אחד מהם כעובר על כל התורה כלה והוה ליה גוי גמור, אין שם ישראל עליו. אך שוב נתקשה מהמשך הגמ' שם דאמר רבי אלעא משום רבי יודה בר מספרתא מלמד שעבר עכן על ה' חומשי תורה שנאמר כו', (אלמא דעבד ע"ז ובכ"ז קרי ליה ישראל). ותיריך דנראה דדעת רבי אלעא סברת יחיד היא זו, ע"ש. המבואר בדבריו דהוה פשיט"ל דדמאי דאמרינן דעבר על ה' חומשי תורה, הדברים כפשטן ממש, [אלא דס"ל דלדעת הי"א בטור רבי אבא בר זבדא פליג וס"ל דלא חטא כלל מלבד עון החרם. ומ"מ דעת רוח"פ דאף עובד ע"ז ישראל הוא, וא"כ אין שום מקום לורד פליגי. ועכ"פ אף לשיטת הי"א תקשי אשיטת רבי יהודה מספרת למה יש עליו איסור לשוה"ר].

ומהרש"א שם בחידושי אגדות נראה דבא לסתור את דברי המהרשד"ם דכתב: אע"פ שחטא ישראל כו'. דמבואר בזה דאף על פי שחטא ועבר על כל התורה לא הוי כעכו"ם אף במומר לכל התורה, דישאל הוא לכל דיניו. [וצ"ע דלכאורה סותר דברי עצמו שהבאנו לעיל דעבר רק על רוב התורה והחמור שבהם שבא על נערה המאורסה והפר ברית. מיהו י"ל דס"ל כהתבואות שור הנ"ל דברובו חשיב מומר לכל התורה]. וכדברי המהרש"א הנ"ל כ"כ בהדיא בשו"ת בנימין זאב סי' ע"א דילפינן מהגמ' בסנהדרין הנ"ל דאף מומר לע"ז חשיב ישראל. הרי דהבין דעכן עבד ע"ז. [ועיינן שו"ת אגרות משה אה"ע ח"ד סי' פ"ג].

בראשו בגזול את הגר ונשבע לו הכתוב מדבר, וגם שמו בכליהם ועברו על מה שכתוב בספר אלה הדברים ואל כליך לא תתן, ונמצא שעבר על חמשה חומשי תורה, עכ"ל. ומבואר דעל שאר איסורים לא עבר.

ובמהר"ל שם כתב שעבר על עבירה אחת שהיא שקולה כנגד חמשה חומשי תורה. וכן בספר כלי יקר על ספר יהושע כתב לפרש שעבר על איסור גזל שכתוב בחמישה חומשי תורה, ע"ש. ובשו"ת הריב"ז ח"ב יו"ד סימן ס"ז (ובאה"ע סימן כ"ט) הביא מדרש תנחומא פרשת וישב סימן ב' ויאמר ה' אל יהושע קום לך וגו' חטא ישראל וגם עברו את בריתי אשר צויתי אותם וגם לקחו מן החרם וגם גנבו וגם כחשו וגם שמו בכליהם (יהושע ז), למה כתיב כאן גם ה' פעמים, ללמדך שכל העובר על החרם כעובר על חמשה חומשי תורה. ועפי"ז אתי שפיר מ"ש בסנהדרין מ"ד ע"א שעבר עכן על חמשה חומשי תורה שנאמר חמשה גם יע"ש, משום דעבר על החרם דינו כעובר על חמשה חומשי תורה כהמדרש תנחומא הנ"ל.

אך לדבריהם הדברים צע"ג דהיאך יפרשו את קושית הגמ' פשיטא דמשך בעורלתו ובא על נערה המאורסה, מאחר דלא עבר על שום איסור מלבד שלקח מן החרם. ועכ"פ בפרש"י מפורש דהדברים כפשטן דעבר על כל התורה כולה.

[ז] והנה בטור באה"ע סימן מ"ד כתב וי"א שמשומד לחלל שבת בפרהסיא ולע"ז אין קדושו קדושין. והיינו דס"ל דיצא לגמרי מכלל קדושת ישראל. וכתב בשו"ת מהרשד"ם אה"ע סי' י' דאף דדריש בסנהדרין שם עה"פ שנאמר בחטא עכן, "חטא ישראל" - אמר רבי אבא בר זבדא אף על פי שחטא, ישראל הוא, היינו דוקא כגון עכן דלא מצאנו לו עון אחר רק שמעל

למנין עשרה וחייב בכל המצות, דכתיב בעכן (יהושע ז יא) חטא ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא (סנהדרין מד.) דבקדושתיה קאי ולא יצא מכלל ישראל, וכן פסק בשו"ע שם דעבריינ מצטרף למניין. וקשה מהמבואר בפמ"ג שם בא"א סק"ד דמומר לעבודה זרה וחילול שבת, או להכעיס בדבר א', הרי הוא כעכו"ם ואין מצטרף, ומה דאיתא בסעיף י"א דעבריינ מצטרף, (היינו ההיא דספר המנהיג), מיירי לתיאבון, הא לאו הכי לא, ע"כ.

וברור דלמנהיג הנ"ל צ"ל דמפרש את הגמ' בסנהדרין כפרוש היד רמ"ה הנ"ל דאין הדברים כפשוטן שעבר על ה' חומשי תורה, דאל"כ אף בעובד ע"ז מצטרף כעכן.

מיהו צל"ע דאף לפרוש היד רמ"ה, אף שלא עבר על כל הה' חומשי תורה, עכ"פ מבואר בדבריו דמה שאמרו שהיה מושך בעורלתו, הדברים כפשוטן, (וכמפורש בדבריו דכתב "וגם עברו את בריתי מילה שכתובה בספר בראשית", ורק על נערה המאורסה כתב בהמשך דאין הדברים כפשוטן), וא"כ אכתי תקשי אספר המנהיג כיון שהיה מושך בעורלתו הוי כלהכעיס.

ואולי י"ל דמפרש גם על מושך בעורלתו שאין הדברים כפשוטן, ודלא כיד רמ"ה.

יא [אך יל"ע מדברי הביאור הלכה סי' קצ"ט (ד"ה עם הארץ) דכתב דגם בעובר על חטאים רבים מצטרף למניין והביא את דברי המנהיג הנ"ל וכתב בתוך הדברים "גם דהראיה שהביאו על זה שם מעכן דכתיב ביה חטא ישראל דאע"פ שחטא ישראל הוא, מורה ג"כ הכי, (דבחוטא חטאים רבים מצטרף), דהתם הלא היה שם חילול שבת ועוד כמה עונות". הרי דפרש בדעת המנהיג דהדברים כפשוטן וכמשמעות דברי רש"י ודלא כפרוש היד רמ"ה. וא"כ הדבר צ"ע

ח] וראתי בשו"ת אפרקסתא דעניא (או"ח סי' י"ט) שכתב להשיג על מי שרצה להתיר לצרף למניין מחלל שבת בפרהסיא, ע"פ הגמ' הנ"ל שישאל אע"פ שחטא ישראל הוא. ותמה עליו דלא מצינו בעכן שעבד ע"ז או חילל שבת, (ר"ל בפרהסיא, כי אמרו במדרש רבה כ"ג ו' שגם חילל את השבת), ומצאנו בגמ' רק שבא על נערה המאורסה ומשך בעורלתו.

והדברים צ"פ איך יתיישבו דבריו עם דברי רש"י הנ"ל דמשמע שעבר על כל התורה כולה. גם לכאורה לא הרויח כלום בתירוצו, דמושך בעורלתו דינו כמומר להכעיס דשוה דינו למחלל שבת. ועיין בפרוש רבנו יונה על אבות (פ"ג מי"א) דמפר ברית זה המושך בעורלתו לכסות העטרה ונראה כערל "כמי שעושה להכעיס" כדי לבזות המצות. (ועיין ביד יהודה ביו"ד סי' ב' סק"ט דהיכא דמושך בעורלתו מפני שבוש מהגויים חשיב מומר לתאבון. וזה לא שייך גבי עכן).

ט [ובאור החיים הק' בפרשת כי תשא (פל"ב פסוק ז') הקשה מדוע אמר ה' למשה לך רד כי שיחת עמך וכו', וגבי יהושע בחטא עכן לא רצה לומר לו משום וכי דילטור אני, ע"ש מה שתיירך. ובספר שפתי צדיק (פילץ) כתב על דבריו ואיני מבין הקושיא וכו', כאן מרע"ה קראם מומרים וכי אסור להגיד עון על מומר, ושם היה עבירה מיוחדת, (שעבר על החרם) שעדיין ישראל הוא, ע"כ. אך קושית האוה"ח איתנה, דלמבואר לעיל בפשט הגמ' ע"פ רש"י, עכן אף עבר על ע"ז ובכ"ז א"ל הקב"ה ליהושע וכי דלטור אני, ודמי ממש לחטא העגל.

י [עוד צ"ע בזה דבבית יוסף או"ח סימן נ"ה כתב בשם ספר המנהיג סימן ע"ט ואדם שהוא עבריינ ולא נדוהו הקהל מאצלם נמנה

בעניין דיבור לשון הרע על פורק עול ואפיקורס ❖ מנורה בדרום | קלז

הדק"ל אמאי יש בו איסור לשוה"ר, (וגם צ"ע איך ילפינן היתר שמצטרף למניין, כיון שהיה מומר להכעים).

יב] ואילולי דמיסתפינא הוה אמינא דאין כונתה ח"ח שבאמת יש כאן סרך "איסור" לשוה"ר, [וכלשונו של הח"ח "וכי על איש כעכן וכו' שייך לשוה"ר"], אלא דחזינן מהא דלא רצה הקב"ה לספר עליו, דכמה מאוס הוא סיפור דלטוריא, דאף דיש חיוב להורגו כדי לבערו מן העולם - אין זה אלא מפני ההכרח, ולכן הדבר מאוס לספר עליו לשוה"ר, לא מצד האיש, אלא מצד המעשה, ובאמת דאין האיסור מצד "איסור לשון הרע", אלא כמו שמבואר בפתיחה לח"ח עשה י"ד וז"ל: דהמספר לשוה"ר עובר על מצו"ע של והלכת בדרכיו, ומצינו שהקב"ה שונא דלטוריא אפילו על איש גרוע מאוד כמאמרם ז"ל בסנהדרין יא. וכי דלטור אני לך, גבי מעשה דעכן, ע"ש.

ועב"פ יוצא לכאורה דאף על אפיקורס אין היתר לספר סתם לשוה"ר בלי שום תועלת, כיון דס"ס המעשה הוא מאוס. מיהו אכתי הדברים צ"פ למה בכמה מקומות שהבאנו בריש דברינו הח"ח כתב בפשיטות שאין כלל איסור לספר לשוה"ר על אפיקורסים ולא הדגיש ובלבד שתהיה תועלת כ"ש וא"א להשיגה בדרך אחרת*.

דנהי שלא הזכיר חטא עבודה זרה, (די"ל כנ"ל דעבר רק על רוב החמישה חומשי תורה), מ"מ הא כיון שהיה מושך בעורלתו חשיב מומר להכעים, וא"כ הדרן קושיין לדוכתין דבכה"ג אינו מצטרף למניין וכמבואר בפמ"ג הנ"ל.

העולה מן האמור: דנחלקו הראשונים והאחרונים אם היה על עכן דין מומר להכעים או גם אפיקורס ממש (דחד דינא להוא), או שרק היה בגדר מומר לתאבון, ואי נימא דהוי רק מומר לתאבון מובן מה שייך כאן עניין לא לספר עליו דלטוריא, ומובן פסקו של הח"ח דאף במקום שמותר לדבר לשוה"ר אם אפשר בדרך אחרת הדבר אסור. אבל אי נימא דהיה אפיקורס או מומר להכעים, הדבר צ"ע מה שייך בו לשוה"ר דהשתא מותר להורגו דמורידין ולא מעלין כ"ש לדבר עליו לשוה"ר דשרי. ובשו"ע נפסק שרשע מצטרף למניין ויליף לה מעכן - אע"פ שפשיטא שמומר להכעים אינו מצטרף למניין, (פמ"ג), א"כ מבואר דנקטינן לדינא כפרוש הראשונים שמה שנאמר במעשה עכן אין הדברים כפשוטן וכפרוש היד רמ"ה, והשתא ניחא פסק הח"ח דהבין דאיכא למילף מהכא דכה"ג אסור לדבר לשוה"ר. אך צ"ע מדברי הח"ח בעצמו שבביאור"ל נראה שנוקט את פרוש הסוגיא גבי עכן כפרש"י דהדברים כפשוטן שעבר על חמישה חומשי תורה, וא"כ

א. וראיתי בספר אורחות חיים על הח"ח דהגר"א גניחובסקי זצ"ל הביא מקונטרס ליקוטי אמרים (פי"ג) לבעל הח"ח שכתב: וכן בענין הדיבור, שענה הקב"ה ליהושע בין נזן במעשה עכן שמעל בחרם, וכי דילטור אני, לך הטל גורלות. ואלבא דאמת מצד הדין שכל ישראל היו אז בסכנה גמורה לא היה אז על המספר והמגלה שם דילטור אמיתי, ואפילו הכי לא רצה הקב"ה לגלות לו בהדיא משום גרר דדילטור עכ"ל. (ועיין שם בגוף הדברים לעיל מיניה דקרי ליה אבק לשון הרע), ומשמע מלשונו דאינו מדינא אלא ממידת חסידות וסרך דילטור ולא כדבריו כאן שכתב שמשמע שהוא לשון הרע גמורה וצריך עיון. [ויש לעיין דלפי זה גם היכא דהוי לשון הרע לתועלת אם יוכל לומר לו שישמע הדבר מנכרי שאינו מצווה על לשו הרע, יהיה אסור לספר לו, ובפשוטו ודאי שרי אלא דבע"כ דבע"כ שאני דהקב"ה רצה ללמדנו כמה מגונה ענין לשו הרע, ומכל מקום נראה שאם יכול לעשות עצה אחרת שלא יודע כלל הלשו הרע ודאי מחוייב לעשות], עכ"ד.

יג] ומאידיך עד כמה שהדברים נראים מחודשים, מצינו בעוד כמה מקומות דחזינן הכי בדברי הח"ח.

דהנה כתב החפץ חיים בהלכות רכילות כלל א' סעיף א' דאסור לומר רכילות אף במקום שבלאו הכי היו שונאים זה לזה. ובבמ"ח סק"ט ביאר דמקורו מהגמ' במו"ק דף טז. דהותר לשליח ב"ד לספר למשה את דברי הגידוף של דתן ואבירם משום דשרי לשליח ב"ד לספר, הא בלא"ה אסור משום איסור רכילות², אף דבל"א היו שונאים למשה רבינו, וגם היה שונאם דכתיב משנאיך ה' אשנאי³, והם בודאי בכלל שונאי ה', הם שרצו להדיח את כל ישראל מתורת ה', שהכחישו את נבואתו הקדושה ויציאת מצרים שהיה על יד ה', והפכו את הקערה על פיה שאמרו מדוע תתנשאו וגו'. ועוד נ"ל פשוט שעליהם יש לאו מן התורה שלא לאוהבם ממה דצוותה התורה במסית (דברים י"ג ט') לא תאבה לו, ופירש רש"י והוא מהספרי וכן פסק הרמב"ם בהלכותיו, דהצווי הוא מן התורה שלא לאוהבו וכו', על אחת כמה וכמה היכא שמחזיק מחלוקת על אדון הנביאים בעצמו ומושיך אחריו כמה מאות מבני ישראל להסיתם בפתוים וחלקלקות שלא להאמין בתורת משה רבנו ע"ה, על אחת כמה וכמה דמצווין אנו מן התורה שלא לאוהבם, עכ"ל. וחזר הח"ח וכפל הדברים בהלכות לשוה"ר כלל י' סק"כ לעניין דאף

היכא דמותר לספר לשוה"ר לגנות עושי עול לפני בני אדם, מ"מ אם זה שהזיקוהו אינו יודע אסור משום איסור רכילות, וראיה "מוכרחת" לזה מהגמ' במו"ק הנ"ל.

וע"ע בהלכות רכילות כלל א' סק"א דלמד מהגמ' הנ"ל גבי דתן ואבירם דאיסור לשוה"ר הוא אפילו על אמת.

והדברים צ"ע כיון שכפרו בנבואת משה הרי דינם כאפיקורסים שאין עליהם כלל איסור לשוה"ר, וא"כ איך אפשר למילף מהכא על היתר שליח ב"ד. וא"כ מהכא נמי חזינן שאין היתר גורף לדבר לשון הרע בלא שום תועלת אף על אפיקורס.

יד] וראיתי בקובץ ישורון (מ"א עמ' רל"ז רל"ח) התכתבות בין הגר"ש דבילצקי זצ"ל לבין הגר"ש הומינר זצ"ל, שהעיר בזה הגר"ש"ה מכמה פנים להחמיר בזה, והגר"ש"ד דחה את הדברים, אך לבסוף כתב אולם מהדברים שבכלל א' סק"ט בענין דתן ואבירם וכן מהגמרא דמו"ק ט"ז א' הלא מוכח להדיא דגם על אנשים מסוג דתן ואבירם יש איסור לשה"ר וזוהי ראייה אלימתא שאי אפשר בשום פנים לדחותה, ועל כן היות ויש בזה חששא דאורייתא קבלתי ע"ע בלנד"ר להחמיר בדבר זה היכא דאין תועלת כלל אך לא לדרוש זה ברבים וכמו שכ' העיר מטעמים מובנים, והנני מודה לכ' שהעיר עיני בדבר והערה זו שעד היום לא נזהרתי בזה כלל וכו', עכ"ד.



והנה מלבד הסתירה בדברי הח"ח, עצ"ב שלא דן מצד זה שעל איש כעכן אין עליו איסור לשוה"ר.
ב. לפי איך שביאר החיד"א בספרו פתח עינים שם את הגמ', אין כל ראייה מהגמ' הנ"ל, ואכמ"ל.
ג. ויש להעיר מדברי התוס' בפסחים (ק"ג:) דלא שרי לשנאתו שנאה גמורה אלא רק על עוונותיו.

הרב אביחיל לוי

בביאור תקנת עזרא טבילה לבעל קרי

ועוד צ"ב בזה שתיקן עזרא שבעל קרי לא יוכל ללמוד תורה עד שיטבול, והרי מבטל בזה מצות עשה דאורייתא של לימוד תורה, ומתקנה זו יוצא ביטול תורה הרבה מישראל.

ובגמ' ב"ק פב: איתא ותיקן טבילה לבעלי קריין דאורייתא הוא דכתיב ואיש כי תצא ממנו שכבת זרע ורחץ את בשרו במים. ומתוך דאורייתא הוא לתרומה וקדשים, אתא הוא תיקן אפי' לדברי תורה, ופירש"י שלא ישנה עד שיטבול, ובברכות כ: תנן בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה, ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו, ר' יהודה אומר מברך לפניהם ואחריהם.

ולכאז' צ"ב במאי פליגי ת"ק ור' יהודה.

ועוד צ"ב אם ר' יהודה חולק על תקנת עזרא.

ובגמ' התם כא: איתא למימרא דקסבר ר' יהודה בעל קרי מותר בדברי תורה, והאמר ר' יהושע בן לוי מנין לבעל קרי שאסור בדברי תורה שנאמר והודעתם לבניך ולבני בניך, וסמך ליה יום אשר עמדת, מה להלן בעלי קריין אסורין אף כאן בעלי קריין אסורין, ומתוך בגמ' דהני סמוכין לר' יהודה מיבעי ליה לאידך דר' יהושע בן לוי, דאמר ר' יהושע בן לוי כל המלמד לבנו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו קיבלה מהר חורב שנאמר והודעתם לבניך ולבני בניך וכתוב בתריה יום אשר עמדת לפני ה' אלוהיך בחורב.

איתא בב"ק פב. עשרה תקנות תיקן עזרא שקורין במנחה בשבת וקורין בשני ובחמישי ודנין בשני ובחמישי ומכבסים בחמישי בשבת ואוכלין שום בערב שבת ושתהא אשה משכמת ואופה ושתהא אשה חוגרת בסינר ושתהא חופפת וטובלת ושיהו ווכלין מחזירין בעיירות ותיקן טבילה לבעלי קריין.

ולכאז' צ"ב בטעם הדבר שתיקן עזרא טבילה לבעלי קריין.

ועוד צ"ב אם לכולי עלמא תיקן עזרא טבילה לבעלי קריין או שיש בזה מחלוקת.

ועוד צ"ב כמה שתקנה זו של טבילה לבעלי קריין נשנית בסוף הברייתא.

ועוד צ"ב בהא דתני ותיקן טבילה לבעלי קריין ולא תני שיהיו בעלי קריין טובלין, ואמאי שב התנא למימר ותיקן מה שלא חזר לומר בשאר התשע תקנות ותיקן.

ועוד צ"ב אם תקנת עזרא התקבלה בישראל.

וכן צ"ב אם היו ישראל יכולים לעמוד בתקנת עזרא.

ועוד צ"ב מהא דאיתא בברכות כב. שבטלו את טבילת עזרא, והתנן בעדויות (א), (ה) שאין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין היה גדול ממנו בחכמה אבל לא במנין, במנין אבל לא בחכמה אינו יכול לבטל דבריו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין.

אשריהם בעולם הזה ואשריהם בעולם הבא, ועליהם הכתוב אומר אשרי העם שככה לו.

ובזה יש לבאר דכיון שלא ראו קרי א"כ שפיר ילפינן שבעל קרי אף לאונסו אסור בדברי תורה כסיני.

אולם צ"ב דדלמא קודם ששמעו קולו של הקב"ה ראו קרי.

ונראה ליישב דילפינן מהפס' יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך. ובאותו יום ששמעו קולו של הקב"ה לא ראו קרי.

ונראה עוד ליישב דאי נימא שפס' זה אסמכתא כמש"כ בתוס' אתי נמי שפיר דלא מפס' זה ילפינן אלא שהוא תקנת עזרא.

ובברכות כב. איתא דתניא והודעתם לבניך ולבני בניך וכתוב בתריה יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב, מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע, אף כאן באימה וביראה וברתת ובזיע. מכאן אמרו שבעלי קריין אסורים לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים לשנות במשנה וגמרא ובהלכות ובאגדות.

ובמאירי כתב ולא תיקן דבר זה בשאר טמאים שעיקר כוונתו היתה בזו מפני שטומאה זו באה על ידי הרהור ומחשבה מזולזלת וקלות ראש וכן שלא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים.

ואיתא נמי התם תניא ר' יהודה בן בתירא היה אומר אין דברי תורה מקבלין טומאה, מעשה בתלמיד אחד שהיה מגמגם למעלה מר' יהודה בן בתירא, אמר ליה בני פתח פיך ויאירו דבריך, שאין תורה מקבלין טומאה שנא' הלא כה דברי כאש נאום ה' מה אש אינו מקבל טומאה אף דברי תורה אינן מקבלין טומאה.

ולכאן צ"ב דחזינן בגמ' לר' יהושע בן לוי שהוא לימוד גמור דסמוכין שבעל קרי אסור בדברי תורה מדאורייתא, וא"כ אין זה תקנת עזרא אלא דאורייתא.

ועוד צ"ב דאחר דחזינן שר' יהושע בן לוי שלומד לבעל קרי מסמוכין אלו אע"פ שהוא גופיה לומד גם הלימוד שכל המלמד לבנו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו קיבלה מהר סיני, וא"כ לר' יהודה ג"כ נלמד לתרוויהו.

אולם זה יש לתרץ שאחר שאפשר ללמוד רק לימוד זה שוב אינו מוכרח ללמוד גם הילפותא שבעל קרי אסור בדברי תורה, ולר' יהושע בן לוי ילפינן לתרוויהו.

ונראה עוד לבאר שאף לר' יהושע בן לוי למסקנת הגמ' שלומד הלימוד שכל המלמד לבנו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו קיבלה מהר סיני שוב הלימוד שאמר בתחילה שבעל קרי אסור בדברי תורה מסמיכות זו היינו אסמכתא שהיא תקנת עזרא, וכן איתא בתוס' ב"ק פב: שלימוד זה הוא אסמכתא.

ולכאן צ"ב בלימוד זה של ר' יהושע בן לוי שבעל קרי אסור בדברי תורה מהא דכתיב והודעתם לבניך ולבני בניך וסמך ליה יום אשר עמדת, מה להלן בעלי קריין אסורין, אף כאן בעלי קריין אסורין שהרי שם מיירי בבעל קרי המרגיל, והיינו המשמש מיטתו ולא בבעל קרי לאונסו, וא"כ איך לומדים משם לכל בעל קרי.

ונראה לבאר ע"פ הא דאיתא בפרקי דר' אליעזר (מא) ר' פנחס בן יאיר אומר כל אותו הדור ששמעו קולו של הקב"ה בהר סיני זכו להיות כמלאכי השרת לא ראו טיפת קרי בימיהם, ולא משל בהם כל מיני כינים ובמותם לא שלטה בהם רמה ותולעה,

עשה מדאורייתא בשב ואל תעשה, ובזה נמי מבואר מה שנשנית תקנה זו לבסוף שהיא החמורה שבכולם.

ותירצו עוד בתוס' אי נמי התנה שכל מי שרוצה לבטל יבטל דבכה"ג מותר כדאמר בריש מו"ק ג', וא"כ לתירוצ' זה גם ר' יהודה מודה שעזרא תיקן הטבילה אלא שביטלה וכן תירץ הרשב"א בב"ק בתירוצ' השני.

ולכאן צ"ב אמאי התנה עזרא שהרוצה לבטל שיבטל.

ונראה לבאר משום שבגזירה זו יש ביטול תורה ומצוה ולכן השאיר פתח לבטל תקנה זו.

ונראה עוד לבאר משום שסבר שמא היא גזירה שאין הציבור יכולים לעמוד בה.

וכתבו עוד בתוס' לתרץ אי נמי לא פשט איסורו ברוב ישראל כדאמרין גבי שמן בפרק אין מעמידין בע"ז לו.

וכתירוצ' זה כתב נמי הרשב"א בברכות כב. דאתא עזרא ולא קיבלו מיניה אלא נהוג בה להקל, ואתא ר' יהודה בן בתירא ואחזיק בידיהו וקראוה על שמו.

ובזה נמי מבואר מה שחזר התנא לומר ותיקן טבילה לבעלי קריין שהיתה זו שונה משאר תשע התקנות דלתירוצ' שני בתוס' היינו שבתקנה זו התנה שכל מי שירצה לבטל תקנה זו שיבטל ולתירוצ' שלישי בתוס' היינו שתקנה זו לא פשטה בכל ישראל.

וברמב"ם (בהל' קריאת שמע ד, ח) כתב כל הטמאים חייבין בקריאת שמע ומברכין לפניה ולאחריה והן בטומאתן אע"פ שאפשר להן לעלות מטומאתן אע"פ

ואיתא נמי התם אמר רב נחמן בר יצחק נהוג עלמא כר' יהודה בן בתירא בדברי תורה ואיתא נמי התם כי אתא זעירי אמר בטלוה לטבילותא כר' יהודה בן בתירא יעו"ש.

ובתוס' ב"ק פב: כתבו דהכי קיי"ל כרב נחמן בר יצחק שנהוג עלמא כר' יהודה בן בתירא ולא צריך לטבול לדברי תורה.

והקשו וא"ת דהכי אליה ר' יהודה לבטל תקנת עזרא.

ותירצו ג' תירוצים שכתבו ויש לומר דדלמא סבר דלא תיקן עזרא דבר זה וכן תירץ ברשב"א התם בתירוצ' ראשון דשמא סבור שמעולם לא תיקן עזרא בכך.

ותירוצ' זה הוא חידוש שיש מחלוקת אם עזרא תיקן תקנה זו או שלא תיקן כלל טבילה לבעלי קריין.

ונראה לבאר לתירוצ' זה מה שנשנה טבילת עזרא בסוף העשרה תקנות שתקן עזרא. ולהמבואר היינו משום שיש מחלוקת אם עזרא תיקן תקנה זו שיש אומרים שלא תיקן עזרא כלל תקנה זו, ולפי"ז לשיטת ר' יהודה תשע תקנות תיקן עזרא.

ובזה נמי מבואר אמאי תני בברייתא ותיקן טבילה לבעלי קריין, ואמאי חזר התנא למימר ותיקן, והיה לו לומר ושיהו בעלי קריין טובלין כשאר התקנות שלא חזר לומר ותיקן, ולהמבואר אתי שפיר, שהרי זה שנוי במחלוקת אם עזרא תיקן תקנה זו או שלא תיקן, ולכן שנה ותיקן טבילה לבעלי קריין.

ונראה עוד לבאר במה ששנה ותיקן טבילה לבעלי קריין שתקנה זו היא החמורה שבכולם, שיש בה ביטול מצות מהתורה, שפטרואו דרבנן מדברי תורה ומקריאת שמע, והיינו משום שיש כח לרבנן להפקיע מצות

כתב בהלכות גדולות. והשתא נהוג עלמא דקרי בעל קרי בתורה בקריאת שמע ותפילה ויורד לפני התיבה קמי טבילה.

ונראה דכיון דתלי במנהגא אזלינן בכל דוכתא בתר מנהגא דנהיגי ביה, והאידינא לא נהוג בטבילה ולא ברחיצה לא לדברי תורה וקריאת שמע ולא לתפילה. וכן כתב הראב"ד לא נהוג עלמא כר' יהודה אלא בטבילה אבל ברחיצה לא נהוג כוותיה דזעירי מצריך תשעה קבין, ומיהו במקומותינו נהוג כוותיה אף בתשעה קבין, וסמכו על הירושלמי יעו"ש.

וחזינן פלוגתא דקמאי אם גם לטבילה בטלוה לטבילת עזרא או רק לדבר תורה וקריאת שמע ולא לתפילה.

וכן חזינן פלוגתא דקמאי אם בטלו גם את הרחיצה או רק את הטבילה, אבל רחיצה צריך.

וברמב"ם (בהל' תפילה ד, ד) כתב כל הטמאים רוחצין ידיהן בלבד כטהורין ומתפללין אע"פ שאפשר להן לטבול ולעלות מטומאתן אין הטבילה מעכבת. וכבר ביארנו שעזרא תיקן שלא יקרא בעל קרי בלבד דברי תורה עד שיטבול, ובית דין שעמדו אחרי כן התקינו אף לתפילה שלא יתפלל בעל קרי בלבד עד שיטבול ולא מפני טומאה וטהרה נגעו בה אלא כדי שלא יהיו תלמידי חכמים מצויין אצל נשותיהן כתרנגולין ומפני זה תיקנו טבילה לבעל קרי לבדו והוציאוהו מכלל הטמאים.

וכתב עוד בהלכה ה' וכבר בטלה גם תקנה זו של תפילה לפי שלא פשטה בכל ישראל ולא היה כח בציבור לעמוד ה.

וכתב עוד בהלכה ו' מנהג פשוט בספרד ובשנער שאין בעל קרי מתפלל עד

שאפשר להן לעלות מטומאתן בו ביום כגון הנוגעים בשרץ או בנדה וזבה ומשכבן וכיוצא בהן עזרא ובית דינו תיקנו שלא יקרא בעל קרי לבדו מן שאר הטמאים עד שיטבול, ולא פשטה תקנה זו בכל ישראל ולא היה כח לרוב הצבור לעמוד בה לפיכך בטלה וכבר נהגו כל ישראל לקרות בתורה ולקרות קריאת שמע והן בעלי קריין לפי שאין דברי תורה מקבלין טומאה, אלא עומדין בטהרתן לעולם.

וחזינן בשיטת הרמב"ם כתיורן השלישי בתוס' וכתיורן הרשב"א בברכות שלא פשטה התקנה בישראל שלא יכלו לעמוד בה.

וכתב בכסף משנה וזהו שדייק רבינו שכתב ולפיכך בטלה דמשמע מעצמה ולא כתב ולפיכך בטלוה, וכתב עוד וכיון שלא היה שם בית דין שביטלוה היו נוהגים חכמי התלמוד לטבול משום תקנת עזרא שלא בטלוה שום בית דין, שאע"פ שלא היו רשאים לכוף את העם לטבול הא כיון שהיה בהם כח היו רוצים לטבול כיון ששום בית דין לא ביטל התקנה.

ובטור (או"ח פח) איתא כתב רב אלפס איכא מאן דאמר הא דאמר בטלוה לטבילתא בין לדברי תורה בין לקריאת שמע ותפילה ואיכא מאן דאמר הא דאמר ביטלוה לטבילתא בין לדברי תורה בין לקריאת שמע ותפילה ואיכא למאן דאמר דוקא לדברי תורה אבל לתפילה בעי טבילה ולא דוקא טבילה אלא רחיצה בתשעה קבין.

ורבינו האי ז"ל כתב כיון דבגמ' ליכא האי מילתא בהדיא נקוט מנהג כל ישראל בידך שבעלי קריין אע"פ שאין להם מים אינן מתפללין עד שירחצו. והרב ישעיה כתב שאין חילוק בין קריאת שמע לתפילה. וכן

מה שנתקן ממקראות והם רואים לפרשם בדרך אחרת רשאים שההיקש בפס' בא לדרשה שהמלמד את בנו תורה כאילו קבלה מהר סיני יעו"ש.

ובשו"ע (או"ח פח, א) כתב כל הטמאים קורין בתורה וקורין קריאת שמע ומתפללין חוץ מבעל קרי שהוציאו עזרא מכלל הטמאים ואסרו בין בדברי תורה בין בקריאת שמע ותפילה עד שיטבול כדי שלא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים, ואח"כ בטלו אותה תקנה והעמידו הדבר על הדין שאף בעל קרי מותר בדברי תורה ובקריאת שמע ותפילה בלא טבילה ובלא רחיצה דתשעה קבין, וכן פשט המנהג.

ובמשנ"ב (ס"ק ב) כתב ומכל מקום מי שירצה לנהוג ולטבול תבוא עליו ברכה, ודוקא אם על ידי זה לא יעבור זמן קריאת שמע ותפילה, ואפשר דאפי' אם על ידי זה יתבטל מתפילה בציבור גם כן אין נכון להחמיר בזה.

שהוא רוחץ כל בשרו במים משום הכון לקראת אלהיך ישראל. במה הדברים אמורים בבריא או חולה שבעל אבל חולה שראה קרי לאונסו פטור מן הרחיצה ואין בזה מנהגו וכן זב שראה קרי ונדה שפלטה שכבת זרע אין בהן מנהג אלא מקנחין עצמן ורוחצין ידיהן ומתפללין.

וכתב על דבריו ברבינו מנוח וזה לא נהגו בגלילותינו אלא בערב יום הכיפורים נהגו לטבול כולם.

ובמאירי בברכות כב. כתב טבילה זו קדושה גדולה היא וכל המחמיר בה תבוא עליו ברכה ומפני זה נהגו לטבול ערב ראש השנה ויום הכיפורים שהם ימי סליחה ותפילה יתירה.

וכתב עוד ליישב שאלת התוס' איך בטלוהו לתקנת עזרא והרי אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו אלא א"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין, שיש מפרשים שהטעם שלא נאמר אלא במה שנתקן מחמת גדר אבל



בביאור דברי הירושלמי לברך ברכה אחרונה על בריה פחות מכזית

כזית בינוני בעינן, וההוא דאייתי לקמיה דר' יוחנן זית גדול הוה, דאע"ג דשקלוה לגרעינותיה פש ליה שיעורא דתנן זית שאמרו לא קטן ולא גדול אלא בינוני זהו אגורי.

ולבאו' צ"ב בדברי ר' חייא שאמר אני ראיתי ואמאי לא אמר ראיתי, ופשיטא שאני ראיתי.

איתא בברכות לח: אמר ר' חייא בר אבא אני ראיתי את ר' יוחנן שאכל זית מליח ובריך עליו תחילה וסוף.

אמר ליה ר' ירמיה לר' זירא ר' יוחנן היכי מברך על זית מליח כיון דשקילא לגרעיניה בצר ליה שיעורא.

אמר ליה מי סברת כזית גדול בעינן,

ואשכחן בזה פלוגתא דקמאי שבריי"ף כתב אמר ר' חייא בר אבא אני ראיתי את ר' יוחנן שאכל זית מליח ובירך עליו תחילה וסוף. שמעינן מינה דכל היכא דאיכא כזית בעי ברכה תחילה וסוף, אבל היכא דליכא כזית תחילה בעי ברכה שאסור לאדם ליהנות מן העולם הזה כלום בלא ברכה ולבסוף לא בעי ברכה.

וחזינן בשיטת הרי"ף שדברי הגמ' שמברכים רק על כזית מיירי בברכה אחרונה, ומשא"כ בברכה ראשונה מברכים גם על פחות מכזית, משום שאסור להנות מן העולם הזה בלא ברכה.

אולם בבית יוסף (או"ח רי) הביא מהכל בו שכתב בשם רב אחא משבחא שעל פחות מכשיעור אין מברכים כלל אף לא ברכה ראשונה.

ונראה לבאר שלמד בשאלת הגמ' על ר' יוחנן איך בירך על הזית והרי אין בו כזית ללא הגרעין, דמיירי אף בברכה ראשונה שאין מברכים על פחות מכזית.

ולכאז' צ"ב לשיטתו והרי אסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה.

ונראה לבאר דס"ל שרק על כזית שהוא שיעור אכילה בדאורייתא חשיב הנאה חשובה שתיקנו רבנן על זה ברכה, ומשא"כ בפחות מכזית שלא נקרא אכילה בדאורייתא לא תיקנו רבנן על זה ברכה ראשונה.

ושיטת רבינו יונה שהאוכל פחות מכזית יברך ברכה ראשונה שהכל משום שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה.

וחזינן בשיטתו, שלברך את הברכה הראויה לדבר מברך רק כשאוכל כזית משום

ועוד צ"ב ממש"כ הרמב"ם והובא להלכה בטור ושו"ע (או"ח קע, ד) אין מסתכלין בפני האוכל ולא במנתו שלא לביישו, וא"כ צ"ב איך הסתכל ר' חייא על ר' יוחנן כשאכל הזית המליח.

ועוד צ"ב בשאלת הגמ' איך ר' יוחנן בירך על הזית והרי אין בו כזית שהרי הסיר הגרעין, אם כוונת הגמ' רק על ברכה אחרונה שצריך כזית כדי לברכה או שאף על ברכה ראשונה השאלה והיינו שגם לברכה ראשונה צריך כזית, והאוכל פחות מכזית פטור אף מברכה ראשונה.

ועוד צ"ב מהא דאיתא בירושלמי (ו, א) ר' יוחנן נסב זיתא ובירך לפניו ולאחריו והוה ר' חייא בר הונא מסתכל ביה, אמר ליה ר' יוחנן בבליא למה אתה מסתכל בי, לית לך כל שהוא ממין שבעה טעון ברכה לפניו ולאחריו אית ליה, ומה צריכה ליה מפני שגלעינו ממעטתו.

ומקשה ולית ליה לר' יוחנן שגלעינו ממעטתו מה עביד ליה ר' יוחנן משום בריה מילתיה דר' יוחנן אמרה שכן אפי' אכל פרידה אחת של ענב פרידה אחת של רימון שהא טעון ברכה לפניו ולאחריה.

ולכאז' צ"ב אם זהו אותו מעשה שהובא בגמ' דידן ונחלקו הבבלי והירושלמי בביאור המעשה או שהוא מעשה אחר ולא נחלקו אלא שתלמודא דידן נמי מודה לדין בריה שמברכים עליו אף פחות מכזית.

ולכאז' צ"ב לצד זה שתלמודא דידן נמי מודה לדין בריה א"כ אמאי לא תירץ כהירושלמי שבירך משום שהוא בריה.

ועוד צ"ב אם דין בריה הוא אף ללא הגרעין או רק שאוכלו אם הגרעין.

כר' יהודה ואכלת ושבעת וברכת אכילה שיש בה שביעה והיינו כביצה אבל לפניו בכל דהו בעי ברכה שהרי נהנה ואסור להנות מן העולם הזה בלא ברכה. וכן כתבו בתוס'. ודוקא לענין ברכה שלאחריה אבל לפניו מברך אפי' פחות מכזית בכל דבר שלפניו לא בעינן שיעור שאסור ליהנות בעוה"ז בלא ברכה כדמשמע מעובדא דר' צדוק דקאמר ולא בירך אחריו, משמע הא לפניו בירך.

ולכא' צ"ב לשיטת רב אחא משבחה לראיה זו.

ונראה ליישב דס"ל דתנן נטלו במפה ואכלו חוץ לסוכה ומשמע ליה שאף ברכה ראשונה לא בירך.

וברא"ש בברכות נמי ס"ל כהרי"ף והרמב"ם והביא ראיה מהירושלמי שהאוכל פחות מכשיעור מברך המוציא.

ובביאור אם תלמודא דידן חולק על הירושלמי שבבבריה מברך ברכה אחרונה אף אם אכל פחות מכזית אשכחן בזה פלוגתא דקמאי.

שבבית יוסף (או"ח רי) כתב מדחזינן שבריי"ף וברמב"ם לא חילקו בין בריה לשאינו בריה משמע דס"ל שתלמודא דידן חולק על הירושלמי וס"ל שאף בדבר שהוא בריה אם אוכל פחות מכזית לא מברך לאחריו.

וכן כתבו בתוס' לט. שהירושלמי חולק על גמ' דידן ומאידך אשכחן שיש שיטות שאין מחלוקת בין גמ' דידן לירושלמי שבתוס' כתבו והרב יוסף היה מפרש שהירושלמי אינו חולק על הגמ' שלנו דהכא מיירי שהוסרו הגרעינים ונמלח אם כן לא היה כברייתו אבל אם אכלו שלם אפי' אם היה פרידה אחת של רמון מברך עליו תחילה

שהיא אכילה חשובה בדאורייתא וכדי שלא יהנה מן העולם הזה בלא ברכה מברך שהכל.

והרמב"ם ס"ל כרי"ף שכתב בהל' ברכות (ג, יב) האוכל פחות מכזית בין מן הפת בין משאר אוכלין והשוותה פחות מרביעית בין מן היין בין משאר משקים מברך בתחילה ברכה הראויה לאותו המין ולבסוף אינו מברך כלל.

וכתב הכסף משנה ואכתי קשיא לי מה ראו חכמים להחמיר בברכה שלפניו שהיא מדרבנן יותר מברכה אחרונה שהיא מדאורייתא.

ונראה לי שלכך אמרו שבתחילה יברך אפי' על כל שהוא שמא ימלך ויאכל כשיעור ונמצא שהיה צריך ברכה לפניו ואין בידו לתקן אבל לאחריו אוקמוה אדינא שאם אכל כשיעור יברך ואם לאו אל יברך.

ונראה עוד ליישב שאלת הכסף משנה שברכה ראשונה היינו על ההנאה שנהנה מהאוכל אף הנאת החיך ולכן תיקנו לברך על כל שהוא, ומשא"כ ברכה אחרונה שנגמר הנאת החיך בזה הברכה על האוכל שבמעיו ובזה חייבו לברך רק שאכל שיעור אכילה דאורייתא שהוא בכזית.

ותנן בסוכה כו: מעשה והביאו לו לרבן יוחנן בן זכאי לטעום את התבשיל ולרבן גמליאל שני כותבות ודלי של מים ואמרו העלום לסוכה וכשנתנו לו לר' צדוק אוכל פחות מכביצה נטלו במפה ואכלו חוץ לסוכה ולא בירך אחריו.

ופירש"י אוכל פחות מכביצה מאכל פחות מכביצה נטלו במפה לא נטל ידיו אלא כרך במפה ידיו משום נקיות, דקסבר פחות מכביצה לא בעי נטילת ידים ולא בעי סוכה ולא בעי ברכת המזון שלאחריו, דדריש

אם כשהובא לפניו עם הגרעין אם נחשב בריה אע"פ שהסיר הגרעין.

ולכא' צ"ב בסברת הרא"ש משאלת הרשב"א שהרי בריה היינו שלא נחתך כלל.

ועוד צ"ב במה נחלקו.

ונראה לבאר שהרשב"א ס"ל שכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון, וכשתקנו ברכה על בריה פחות מכזית תיקנו כעין בריה דאורייתא שלא נחתך כלל, ומשא"כ הרא"ש ס"ל דכיון שהובא לפניו כברייתו בחשיבות זו הוי נמי כעין דאורייתא לחייבו בברכה אחרונה אף בפחות מכזית.

וברבינו יונה הביא חילוק אחר שכתב שאע"ג שמשמע שתלמודא דידן חולק על הירושלמי אפ"ה אפשר להעמיד שאינם חולקים שאם הוא דבר שאין דרך לאוכלו עם הגרעין כגון זית וכיוצא בו שצריך שיהיה בו שיעור מלבד הגרעין, שכיון שאין דרך לאוכלו עם הגרעין נמצא שלעולם לא הוי בריה שכשתוציא הגרעין כמו שדרך להוציאו לא ישאר שלם ומפני זה הוצרך לומר בתלמוד שלו דבזית גדול עסקינן, אבל אם הוא דבר שדרך לאוכלו עם הגרעין שלו כגון גרעין של רמון או גרעין של ענבה או גודגדניות וכיוצא בהם אם אכל אחד מהן אע"פ שאין בה בין הכל כזית דיינינן ליה בריה ומברך לאחריו כל אחד ואחד הברכה הראויה לו, ואם הוא משבעת המינין מברך ברכה אחת מעין שלש ואם הוא דבר אחר מברך בורא נפשות רבות, אבל אם אינו בריה ואין בו שיעור אין לו לברך לאחריו בשום דבר שום ברכה כלל.

וחזינן בשיטת רבינו יונה לחלק בבריה אם רגילים לאכול הגרעין או שאין רגילים לאכול הגרעין.

וסוף. וגמרא ירושלמי היה סבור שהזית היה שלם ולכך הוצרך לתרץ באותו ענין דאכל פרידה של בריה ואינן חולקין יחד.

ומשמע בשיטת הרב יוסף שהירושלמי מיירי שלא נמלח וא"כ אכל גם את הגרעין.

ולכא' צ"ב והרי אין דרך לאכול את הגרעין.

ועוד צ"ב והרי בירושלמי נמי קאמר שגרעין ממעט.

ועוד צ"ב שא"כ מדוע הסתכל ר' חייא על ר' יוחנן.

וברא"ש כתב חידוש שאחר שהביא שמשמע שהירושלמי חולק על גמ' דידן כתב דאפשר שלא נחלקו ושני מעשים היו שבירושלמי מיירי שהזית הובא לפני ר' יוחנן שלם ואע"ג שהשליך ר' יוחנן הגרעין כיון שהובא לפניו שלם נחשב בריה אע"ג שהסיר הגרעין, ומשא"כ בתלמודא דידן דמיירי בזית מליח שהובא לפניו ללא גרעין בזה לא חשיב בריה. והביא מהגמ' ע"ז מ: שיש זיתים שנקראים שלחים שאוחזו נשמטת וזה נמי לא חשיב בריה.

אולם ברשב"א חולק בזה וכתב נמי שאף שמשמע שתלמודא דידן חולק על הירושלמי יש ליישב שאינם חולקים אלא שהירושלמי ס"ל שר' יוחנן אכל הגרעין ונחשב בריה ותלמודא דידן ס"ל שהסיר הגרעין ולא חשיב בריה.

וכתב לתלמודא דידן דמוקי בזית גדול שלאחר שנפרך או שנחתך או שנימוח לא חשיב בריה בשום מקום בכל איסורין שבתורה.

וחזינן פלוגתא דהרא"ש והרשב"א בצד זה שתלמודא דידן חולק על הירושלמי

בריה אלא א"כ אכלו עם הגרעין ולרבינו יונה אפי' אם אכלו עם הגרעין לא הוי בריה כיון שאין לאוכלו עם הגרעין.

וברמ"א משמע כהרשב"א ולא כרבינו יונה שכתב שאם אכלו את הגרעין חשיב בריה.

אולם יש לדחות שהרמ"א מיירי בדבר שהגרעין נאכל. אולם אם לא נאכל אף אם יאכלו אינו בריה.

ועוד נפק"מ שלהרא"ש אם חותך את הבריה אכתי נחשב בריה שהרי כשהובא לפניו עם הגרעין והוציא הגרעין נחשב בריה ולהרשב"א אם נחתך שוב אינו בריה.

ובמגן אברהם (ס"ק ג) כתב שבחולין קיט. משמע שבקטנית אחת מיקרי ביה אע"פ שהרבה גדלים בשרביט אחד.

וברמ"א ובדרכי משה הסתפק בשיטת רבינו יונה במש"כ שאם הוא דבר שאין דרך לאוכלו עם הגרעין נמצא שלעולם לא הוי בריה אם כוונתו כיון שאין רגילים לאוכלו, אולם אם יאכל יחשב בריה או שאם אף יאכל בטלה דעתו ולא יקרא בריה. וכתב וטוב להסתלק מן הספק.

ולכא' צ"ב שעל השו"ע כתב הרמ"א שאכלו עם הגרעין חשיב בריה.

ונראה ליישב דבשו"ע מיירי בגרעין הנאכל לכל אדם.

ובזה שאמר ר' חייא אני ראיתי ולא אמר ראיתי נראה ליישב שרצה לומר שראה בגופו ולא ברוח הקודש שבו.

ובזה שהסתכל על ר' יוחנן כשאכל י"ל שרצה ללמוד ממנו, וכעין הא דאיתא בברכות (סב.) שר' עקיבא נכנס אחר ר'

ולכא' צ"ב לפי"ז שהרי בירושלמי דמיירי בזית שאין רגילין לאכול את הגרעין ואפ"ה בירך ר' יוחנן אחריו.

ואפשר שלומד בירושלמי שבזה נחלקו ר' יוחנן ור' חייא בר אבא ומסקנת הירושלמי שבזית אינו חשיב בריה.

אולם צ"ב דלא משמע הכי בירושלמי שהרי מיישב שיטת ר' יוחנן.

ובתוס' בסוכה כו: חילקו כשיטת הרשב"א.

ובבית יוסף (או"ח רי) כתב דאע"ג שמהרי"ף והרמב"ם חזינן דס"ל שתלמודא דידן חולק על הירושלמי שאף בבריה צריך לאכול כזית להתחייב בברכה אחרונה מכל מקום כיון שכל הנך רבוותא בדבר יש ליזהר שלא לאכול בריה לבדה אם אין בה כזית.

ובשו"ע (או"ח רי, א) כתב האוכל פחות מכזית בין מפת בין משאר אוכלין והשותה פחות מרביעית בין מיין בין משאר משקים מברך תחילה ברכה הראויה לאותו המין ולאחריו אינו מברך כלל ויש מסתפקים לומר שעל דבר שהוא כברייטו כגון גרגיר של ענב או של רמון שמברכין לאחריו אע"פ שאין בו כזית לכך נכון ליזהר שלא לאכול בריה פחותה מכזית.

וברמ"א כתב ולא מיקרי בריה אלא א"כ אכלו כמות שהוא אבל אם לקח הגרעין ממנו לא מקרי בריה, והיינו שלהשו"ע יש להחמיר כמו השיטות בראשונים שתלמודא דידן נמי מודה לירושלמי.

אולם בשו"ע לא נחית לפלוגתא דהרא"ש הרשב"א ורבינו יונה שיהיה נפק"מ אם הביאו לפניו בריה והסיר הגרעין אם חשיב בריה כשיטת הרא"ש או שלא חשיב

יהושע לבית הכסא ולמד ממנו שלשה העזת פניך ברכך אמר לו תורה היא וללמוד
דברים. וכששאלו את בן עזאי עד כאן אני צריך.



הרב יאיר מינקוס

בדין שכח לומר ותן טל ומטר

ומטר", באמצע שמברך "ברוך אתה ה' שומע תפלה", לאחר שאמר "ברוך אתה ה' וקודם שסיים "שומע תפלה", דיסיים "למדני חוקיך", דהוא פסוק שלם, וכדי שלא יהיה שם שמים לבטלה, ואח"כ יאמר "ותן טל ומטר", ויברך "ברוך אתה ה' שומע תפלה".

בגוונא שאמר "ותן ברכה", ונזכר כשהיה עדיין בברכת השנים, כ' המ"ב (שם ס"ק ט"ו) "אם נזכר קודם שסיים ברכת השנים, יאמר במקום שנזכר, אך אם נזכר אחר שאמר "כשנים הטובות", יחזור ויאמר "וברך שנתנו כשנים הטובות", כדי שיהיה מעין החתימה סמוך לחתימה, וטוב יותר שיתחיל "ותן טל ומטר", ויגמר כסדר".

דין הנזכר שישכח לשאול אחר שהתחיל לברך בא"

נותר לדון מה יעשה, בגוונא שלא שאל מטר, וכבר התחיל לברך "ברוך אתה ה' מברך השנים", ונזכר אחר שאמר "ברוך אתה ה' ", קודם שסיים "מברך השנים", אי יסיים "למדני חוקיך", כמו שכ' המ"ב כה"ג גבי ברכת שומע תפילה, או דילמא אין לדמות ברכת השנים לברכת שמע קולנו.

ובפשטות נימא דה"ה בברכת השנים, דמ"ש ברכת השנים מברכת שומע תפילה.

אלא דמדברי המ"ב משמע קצת לא כן, דהרי כ' דין זה רק גבי ברכת שומע תפילה, ואף דאי"צ לחזור אותו דין בכל

השו"ע (סי' קי"ז סעיף א') כ' "ברכת השנים, צריך לומר בה בימות הגשמים, "ותן טל ומטר לברכה", ומתחילין לשאול מטר, בחוצה לארץ בתפילת ערבית של יום שישים אחר תקופת תשרי, ובארץ ישראל מתחילין לשאול מליל ד' במרחשון וכו'.

והוסיף (שם סעיף ד' - ה') "אם לא שאל מטר בימות הגשמים, מחזירין אותו, אע"פ ששאל טל, אבל אם שאל מטר ולא טל אין מחזירין אותו.

אם לא שאל מטר, ונזכר קודם "שומע תפלה", אין מחזירין אותו, ושואל ב"שומע תפלה" וכו'. ואם נזכר אחר שחתם "שומע תפלה" קודם שהתחיל "רצה", נראה שאומר "ותן טל ומטר", ואח"כ אומר "רצה".

מבואר דבימות החורף אומרים בתפילת שמונה עשרה, "ותן טל ומטר לברכה", ואם לא אמר כן עד סוף התפילה, צריך לחזור על התפילה. אולם אם נזכר באמצע התפילה אומרו בברכת "שמע קולנו".

ואם נזכר אחר שסיים ברכת "שמע קולנו", אומרו שם קודם שיאמר "רצה".

והוסיף המ"ב (שם ס"ק י"ט) דאם נזכר אחר שאמר "ברוך אתה ה' ", יסיים "למדני חוקיך", ויאמר "ותן טל ומטר", ואח"כ "כי אתה שומע" וכו'.

מבואר דאף אם נזכר שלא אמר "ותן טל

גבי מי שלא הזכיר "משיב הרוח ומוריד הגשם" בימות החורף, ונזכר באמצע ברכת "מחיה המתים", אחר שאמר "ברוך אתה ה' ", דלא יגמור "מחיה המתים", אלא יסיים "למדני חוקיך", ויהיה כקורא פסוק לבד, ודינו כעומד עדיין באמצע הברכה, וחוזר ל"משיב הרוח". והרי כ' השו"ע (שם סעיף ו') דיכול להזכיר "משיב הרוח ומוריד הגשם", אף אחר שסיים הברכה, קודם שאמר "אתה קדוש".

וא"כ גם הכא חזינן, דהא דיכול לומר אח"כ, אינו סיבה שלא לסיים הברכה "למדני חוקיך"?

ועוד קשה יותר בעיקר הטעם, דיכול לומר אח"כ, דמאי חששא איכא, דאי נחשוש להפסק, א"כ אף דאינו יכול לומר אח"כ איכא הפסק, ואי אינו הפסק, מאחר דצריך לתקן ע"ז, א"כ אף ביכול לומר אח"כ, אינו הפסק?

שיטת השש"כ

ובאמת ראיתי בשמירת שבת כהלכתה (ח"ב פמ"ז סעיף מ"ג) שכ' גבי קידוש דליל שביעי של פסח (ובחזו"ל אף בליל שמיני של פסח), אין מברכין "ברכת שהחיינו". ואם טעה ובירך ברכת שהחיינו, ישתה מן היין, ואין ברכה לבטלה זו, נחשבת להפסק בין ברכת הגפן לשתית היין.

ומ"מ אם נזכר שטעה אחרי שאמר "ברוך אתה ה' " של ברכת "שהחיינו", ולא המשך לומר "אלוקינו מלך העולם" לא יגמור לומר "למדני חוקיך", כדי שברכתו לא תהיה לבטלה, אלא יפסיק מיד וישתה מן היין, ואחרי שתיתו מן היין כשיעור, יגיד "ברוך שם כבוד מלכותו" וכו'.

וביאר (שם הערה רי"ז) "דבאמרו "למדני

מקום, אולם לכאו' המקום הראוי להזכירו, הוא במקום הראשון דאופן זה, וא"כ מאחר ודינא דברכת השנים, אתי קודם דינא דשומע תפילה, לכאו' היה לו לומר דין זה גבי ברכת השנים, ומהא דלא הזכירו שם אלא רק בשומע תפילה, אפשר לדייק קצת דס"ל דרק בשומע תפילה דינא הכי, משא"כ בברכת השנים.

וכך הביא באישי ישראל (פכ"ג סעיף מ"ד, ובתשובה קע"ב) מהגר"ח קניבסקי זצ"ל, דבכה"ג אין לסיים "למדני חוקיך", כיון שיכול לומר "ותן טל ומטר" בברכת שמע קולנו.

מבואר דאפשר לחלק בין ברכת השנים לברכת שמע קולנו, דרק גבי ברכת שמע קולנו, אם נזכר שלא שאל גשמים קודם סיים הברכה, יאמר "למדני חוקיך", משא"כ בברכת השנים, דאם נזכר באמצע הברכה, דיסיים מברך השנים, ולא "למדני חוקיך", כיון שיכול לומר "ותן טל ומטר" בברכת שמע קולנו.

קושיא על שיטת הגר"ח

וקשה סברא זו, דכיון שיכול לומר אח"כ, אין לסיים הברכה "למדני חוקיך", דהרי גם גבי ברכת שומע תפילה, דאף אחר שסיים ברכה זו, יכול לומר "ותן טל ומטר לברכה", בין "שומע תפלה" ל"רצה", כמו שכ' בהדיא בשו"ע (סי' קי"ז סעיף ה'), ובכאו"פ כ' המ"ב (ס"ק י"ט) "דאם נזכר אחר שאמר "ברוך אתה ה' " [בברכת שומע תפילה], יסיים "למדני חוקיך", ויאמר "ותן טל ומטר" ואח"כ "כי אתה שומע" וכו'.

וא"כ חזינן דמה שיכול לומר אח"כ, אינו סיבה שלא לסיים הברכה "למדני חוקיך"?

וכך גם כ' במק"א (סי' קי"ד ס"ק ל"ב)

ועוד יש לדחות, מדברי המ"ב (סי' קפ"ח ס"ק כ"ב) דכ' גבי ברכת המזון בשבת, דשכח לומר "רצה" ונזכר באמצע ברכת בונה ירושלים, אחר שאמר "ברוך אתה ה' ", וקודם שסיים הברכה, ד"מהנכון שיסיים תיכף "למדני חוקיך", כדי שלא יהיה השם לבטלה, והוי עדיין כלא סיים הברכה, וחזור ל"רצה".

דמבואר מדבריו דגם מי שנזכר בשבת באמצע ברכת בונה ירושלים, שלא אמר "רצה", דיסיים "למדני חוקיך", ואח"כ יאמר "רצה", כדי שלא יהיה שם שמים לבטלה, וא"כ חזינן דאף בברכת המזון, ס"ל למ"ב הכי, ולא חשש להפסק?

ועוד קשה דמקור הדברים הם מהריטב"א (תענית דף ד' ע"ב ד"ה ושמעת) דכ' "ובשם הרב החסיד ז"ל שאפילו אמר ברוך אתה ה', מסיים כקורא בתורה למדני חוקיך, כדין כל שרצה לברך ונפלו פירות מפיו, וכיוצא בו, ונמצא שלא סיים ברכתו וחזור לאומרה כראוי, אף במקום שלא אמרו להחזיר שאין זו חזרה, ואין כן דעת גדולי הצרפתים ז"ל, אלא כל שהתחיל בחתימה, חותם והולך לדרכו במקום שאין מחזירין אותו, אבל במקום שמחזירין אותו עושה כן, וחזור לדינו וכו'. והביאו החיי אדם (כלל כ"ד סעיף ח').

וא"כ חזינן דסבר הריטב"א דבשכח להזכיר "משיב הרוח", והתחיל לברך "מחיה המתים", דצריך לסיים "למדני חוקיך", ולא הוי הפסק בזה, וא"כ אמאי כ' השש"כ דהוא הפסק לומר "למדני חקיך" בקידוש?

דין שכח לומר "על הניסים"
"ויעלה ויבוא"

גבי מי ששכח לומר בחנוכה "על הניסים",

חוקיך", הוא מפסיק בדבר נוסף שלא שייך לעצם הקידוש".

והביא ראייה מדברי השעה"צ (סי' ר"ט ס"ק י"ב) דכ' גבי מי שבירך על כוס של יין ברכת בורא פרי הגפן, ונמצא שהיה מים או שחר, כשחזור ושותה יין מיד, אין צריך לחזור ולברך, "ואם אמר בינתיים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, נראה דצריך לחזור ולברך".

וא"כ הוכיח השש"כ דכמו ד"ברוך שם כבוד" וכו', הוא הפסק בין הברכה לשתייה, כך גם "ברוך אתה ה' למדני חוקיך", הוא הפסק בקידוש.

קושיא על שיטת השש"כ

אולם לכאור' אפשר לדחות, דיש לחלק בין "ברוך שם כבוד מלכותו" לבין "למדני חוקיך", דבאומר "ברוך שם כבוד מלכותו" הוא הפסק, שהרי גדר הפסק הוא הסח הדעת, וא"כ כשאמר "ברוך שם כבוד מלכותו", פירושו דמתחרט על מה שאמר שם שמים לבטלה, ולכן פשוט דהוא מפסיק את הברכה שאמר קודם, משא"כ "למדני חוקיך" אינו הפסק, שהרי מה שאמר פסוק זה, אינו סתם שלא לצורך, אלא כדי לתקן מה שאמר שם שמים, ועי"ז שיסיים "למדני חוקיך" יהיה פסוק שלם ולא יהיה לבטלה, וא"כ תיקון זה אינו סתירה למה שבירך, ואינו מסיח דעתו בזה, ולא גרע ממי שהפסיק בדבר בטעות, בחשבו שכן צריך לעשות, כגון באמר הביאו מלח, ונמצא שהיה שם מלח בפניו מלח, דכ' המנחת שלמה (ח"א סי' י"ח) דלא הוי הפסק, ואף הביאו השש"כ (שם פמ"ז הערה רט"ו). וא"כ אף אי נימא דבאמר "ברוך שם כבוד מלכותו" הוא הפסק, לכאור' אינו כן גבי "ברוך אתה ה' למדני חוקיך".

גדר הזכרת שאילת גשמים

השתא אפשר לבאר דגדר "ותן טל ומטר" משתנה, דבברכת השנים הוא כדבר שהוא למצוה לכתחילה, שהרי אף אי לא אמרו שם, אין מחזירין אותו, וצריך לאמרו בשומע תפילה, משא"כ אחר שהגיע לשומע תפילה, דינו כהזכרה לעיכובא, שהרי אי לא אמרו שם, מחזירין אותו לברכת השנים, ואי סיים תפילתו צריך לחזור ולהתפלל, וא"כ דינו משתנה גם לענין אם נזכר באמצע הברכה, דגבי ברכת השנים, יסיים הברכה, ויאמר "ותן טל ומטר" בברכת שמע קולנו, ואינו מסיים "למדני חוקיך", משא"כ גבי שומע תפילה, אי נזכר באמצע הברכה, יסיים "למדני חוקיך", ויאמר "ותן טל ומטר", ואח"כ יאמר "כי אתה שומע" וכו', כיון דבמקום זה נידון כהזכרה לעיכובא, וא"ש מה שכתב בשם הגר"ח קניבסקי זצ"ל, דרק בשומע תפלה יסיים "למדני חוקיך", משא"כ בברכת השנים, דמסיים כרגיל.

ולפי"ז א"ש מה שדייק בדברי המ"ב, דכ' לדינא זה ד"למדני חוקיך", רק גבי שומע תפילה, ולא כ' כן גבי ברכת השנים דמשמע מדבריו, דגבי ברכת השנים, אין לסיים "למדני חוקיך", ומה שהקשינו על דבריהם, דגם בשומע תפלה יכול לומר "ותן טל ומטר", אף אחר שסיים הברכה קודם "רצה", כמו שכתב השו"ע (סי' קי"ז סעיף ה'), מ"מ כבר כתב הביאור הלכה (סי' קי"ד ד"ה בלא) דהוא מחלו' ראשונים אי אחר שסיים ברכה, אי מיקרי עומד באותו ברכה, כדי להוסיף דבר חסר, או דחשיב כבר ברכה אחרת, ואינו יכול להוסיף, ואף דהשו"ע פסק כהראב"ה, דחשיב באותו ברכה, ויכול להוסיף, אולם הביא כמה גדולי ראשונים, דס"ל דלא כהראב"ה, והוא הריא"ז, ותוספות ר"י החסיד בשם רבו, וכן בהגהות

ונזכר באמצע ברכת "הטוב שמך", אחר שאמר "ברוך אתה ה' ", כ' השערי תשובה (סי' תרפ"ב ד"ה אומר) "יסיים הברכה, ואין רשאי לחזור כל שהוא באמצע תפילתו, [ואם יחזור הוי ברכה לבטלה, כן כתבנו בשערי תשובה בשם מטה יהודה]".

משא"כ גבי "יעלה ויבוא" דר"ח, דששכח לומר בתפילתו [שחרית או מנחה], ונזכר באמצע ברכת "המחזיר שכינתו לציון", אחר שאמר "ברוך אתה ה' ", וקודם שסיים "המחזיר שכינתו", הביא השערי תשובה (סי' תכ"ב סק"ד ד"ה שיעקר) מהריטב"א "שיסיים למדני חוקיך, ושוב חוזר לדינו".

חזינן דאף להסוברים דנזכר באמצע הברכה אחר שאמר "ברוך אתה ה' ", אינו מסיים הברכה, אלא אומר למדני חוקיך, אי"ז בכל מקום, ויש לחלק בין מקומות שהזכרה מעכבת, כגון "יעלה ויבוא", לדברים שאינם מעכבים, כגון "על הניסים", דרק במקומות שהזכרה מעכבת מתקן הברכה ע"י "למדני חוקיך", משא"כ בדברים שאינם מעכבים, דמסיים הברכה שהתחיל, וממשיך כדרכו, וכ"כ בהדיא בחיי אדם (כלל כ"ד סעיף ח') "אם כבר אמר "ברוך אתה ה' ", ולא סיים הברכה, יאמר "למדני חוקיך", כדי שלא תהיה [ברכה] לבטלה, ואם כן הוא כאילו לא סיים הברכה, וחוזר לאותה ברכה, ודוקא בדברים שמחזירין אותו, אבל בדברים שאין מחזירין אותו, תכף כשאמר "ברוך אתה ה' ", יסיים אותה ברכה ולא יחזור".

ובשער הציון (סי' קפ"ח ס"ק י"ח) הביאו, והוסיף לבאר ד"על הניסים" הוא מדברים שהוא רק למצוה לכתחילה, ובדיעבד אין מחזירין אותו, ולהכי גומר הברכה, משא"כ גבי "יעלה ויבוא", הוא הזכרה לעיכובא [ובברהמ"ז אי לא אמרה, ונזכר אחר "ובנה ירושלים", מוסיף ברכה].

תפילה", ולאמר אח"כ "ותן טל ומטר", בין "שומע תפילה" ל"רצה".

סיכום הדברים

היוצא מן הדברים דבימות הגשמים, מי ששכח לומר "ותן טל ומטר" בברכת השנים, אי עדיין לא אמר "ברוך אתה ה' ", יחזור לומר "ותן טל ומטר", ולכתחילה ממשיך שם כסדר, או לכהפ"ח יאמר "ותן טל ומטר לברכה", וברך שנתנו כשנים הטובות וכו', אולם אף אי אמר "ותן טל ומטר לברכה" וסיים הברכה, יצא.

באופן שנזכר אחר שאמר "ברוך אתה ה' ", ימשיך "מברך השנים", ויאמר ב"שומע תפלה" ועדיף לעשות כך, מלסיים "למדני חוקיך", ולחזור ל"ותן טל ומטר".

ובך כ' באישי ישראל (פרק כ"ג סעיף מ"ד) בשם הגר"ח קניבסקי זצ"ל, וכ"כ בפסקי תשובות (סי' קי"ז סעיף ו').

ובשיח תפילה (למורנו הגר"י טשנור שליט"א מהדורה שלישית שער כ' פ"י סעיף ו') כ' יש אומרים שאין לומר "למדני חוקיך", וי"א שסיים "למדני חוקיך".

ובהלכה ברורה (שם) דכ' שאפשר לו לסיים "למדני חוקיך".

[ובכה"ג שחושש שישכח לומר בשומע תפילה, לכא' מודו המ"ב דעדיף שסיים "למדני חוקיך", ויחזור לומר "ותן טל ומטר" מלסיים "מברך השנים", ואז לומר "ותן טל ומטר" קודם "תקע", כמו דגבי שומע קולנו, כ' (סי' קי"ז ס"ק י"ט) "דאם נזכר אחר שאמר "ברוך אתה ה' ", יסיים "למדני חוקיך" ויאמר "ותן טל ומטר", ואח"כ "כי אתה שומע", וכו'.

סמ"ק, וגם כן משמע מהרמב"ם, כמו שהובא בב"י, וכן פסק בספר קיצור שולחן ערוך, וכן דהאליה רבה נשאר בצ"ע בזה, וכן הגר"א נשאר בקושיא על פסק השו"ע.

ו"אף דלהכריע נגד השו"ע קשה מאד, אחרי דהרבה והרבה מגדולי האחרונים קימי בשיטת השולחן ערוך, וישבו בדוחק את כל הקושיות השיטה הזו.

על כל פנים נראה לי דאם אחר שאמר "ברוך אתה ה' ", ונזכר ששכח "משיב הרוח", לא יגמור את הברכה, אלא יסיים "למדני חוקיך", כדי שיהיה כקורא פסוק לבד, ויחזור ל"משיב הרוח", ויגמור כסדר, וה"ה ב"יעלה ויבוא", וכהאי גוונא, אם שכח ונזכר אחר שאמר "ברוך אתה ה' ", יסיים "למדני חוקיך", ויחזור אחר כך ויאמר "יעלה ויבוא", "ותחזינה" כסדר, [ולענין "טל ומטר" גם כן לפי זה נראה דאם שכח להזכירו באמצע וסיים ברכת השנים, אף שלא התחיל "תקע", מכל מקום שוב לא יאמר כאן "טל ומטר", דהלא יכול לאמרו ב"שומע תפילה", ויצא לכולי עלמא].

והשתא אפשר ליישב דאינו דומה אופן שנמצא בברכת השנים, דיכול לומר "ותן טל ומטר" בשומע תפילה, לאופן שנמצא אחר שומע תפילה, דאפשר לומר "ותן טל ומטר" בין "שומע תפילה" ל"רצה", דס"ל לבאור הלכה, דאינו פשוט כלל לומר הזכרה אחר הברכה, ואף נטה כהסוברים דאחר שסיים הברכה כבר לא יכול לתקן, ולכן אף דאמרינן דגבי ברכת השנים, יכול לומר אח"כ [בשומע תפילה], אינו כן להמ"ב גבי ברכת שומע תפילה, דיכול לאמרו בין שומע תפילה ל"רצה", ופשיטא ליה דעדיף לסיים ב"למדני חוקיך", ולאמר "ותן טל ומטר" ולהמשיך כסדר, מלסיים "שומע

והוא ע"פ מש"כ בביאור הלכה (סי' קי"ד ד"ה בלא) "דכיון דהוי מחלו' אי אחר שסיים הברכה, ועוד לא התחיל ברכה הבאה, אי חשיב עומד באותה ברכה, ולכן הכריע דאין לומר "ותן טל ומטר", בין "מברך השנים" ל"תקע", אלא ימתין ל"שומע תפלה". וא"כ בנידון דידן דחושש שמא ישכח אם יחכה עד "שומע תפילה", לכאו' מודה דעדיף שיסיים "למדני חוקיך", ולא יאמרו בין "מברך השנים" ל"תקע".



הרב און אברהם הכהן סקלי

'האותיות שאלוני' - מסורת צורת האותיות הספרדית [חי"ד]

תמונות האות פ"א [כפופה ופשוטה]



משאר ספרים ספרדיים ואיטליניים ישנים



ס"ת בולוניה:



כתובות מספרד:

תנ"כים ספרדיים כת"י:



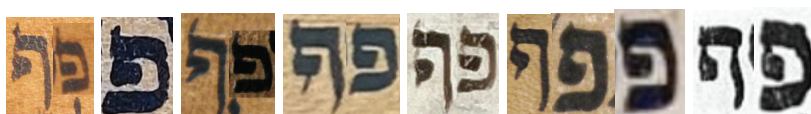
סידורי כת"י:



מצבת המלך פרננדו:

כתובות מבכנ"ס מספרד:

מספרי תורה מתפוצות הספרדים [בינם גם ספרים מאוחרים]



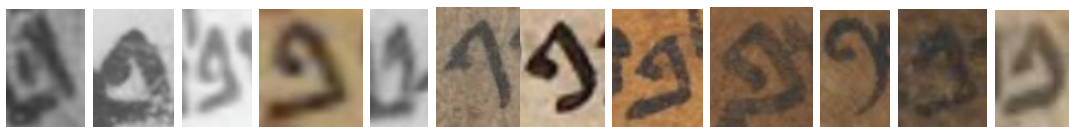
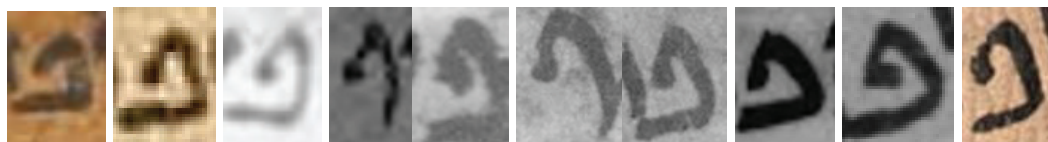
מזרחיים



מספרי תורה אשכנזיים קדומים



מזמן חז"ל [לפני כ-1500-2000 שנה]



אגרת בן כוסיבא:



מקורות השבעה:

קבר עצמות המלך עזיה:

מתקופת הגאונים [לפני כ-1000-1500 שנה]:



ס"ת:



תנ"כים:

פ"א כפופה אשכנזית מתקופת האחרונים



כ"ף כפופה מרובעת ממחזורי אשכנז כת"י



האות פ"א [כפופה ופשוטה]

צורת האות פ"א כפופה

א. בתחילת גג הפ"א ישנה בליטה, בד"כ מעט יותר גדולה משאר העוקצים שבתחילת גגי האותיות הספרדיות.

ב. אין גג הפ"א ישר אלא מעוגל, ומשתפע מעט משמאל לימין, ופינתו הימנית העליונה עגולה ואינה זוויתית [בין מבפנים ובין מבחוץ].

ג. הדופן הימנית של הפ"א לא יורדת ממש ביושר מלמעלה למטה, אלא משתפעת והולכת לצד ימין שיפוע מועט מאוד [כעין דופן זאת באות מ"ם הפתוחה], עד שנמצא קצה ימין של הבסיס משוך מעט ימינה יותר מן הגג.

ד. בסיס הפ"א עודף על הגג לכיוון שמאל בכחצי קולמוס עד קולמוס.

ה. בסיס הפ"א מתחיל מצד שמאל בפנים שאינם ישרים, אלא מלוכסנים מעט.^א

ו. בפינה הימנית התחתונה, החיבור בין בסיס האות לדופן הימנית מלוכסן או עגלגל מעט, ואינו זוויתי.

ז. הנקודה התלויה בפ"א עשויה ממש כעין רגל שמאל של האות אל"ף - דהיינו שמתחתית הפנים המעוגלות של תחילת גגה יוצא קו מעט בדקות בנטיה לצד שמאל [פחות מ-45 מעלות], ומיד נכנס שוב פנימה לתוך חלל האות, ובהגיעו בערך תחת לחצי הגג [או מעט פחות], חוזר ויוצא כלפי חוץ,

ומסתיים בכמין עוקץ הפונה לצד שמאל.

ובעי"ז כתב המור וקציעה, וז"ל: "פ"א בספרדית יש לנקודה שבתוכה עוקץ בשמאלו למטה לצד חוץ".

ח. מכיוון שהנקודה יוצאת בד"כ מתחתית הפנים המעוגלות של תחילת הגג, ולא מהחלק העליון של הגג, נמצא שבד"כ ישנה פגימה מועטת בחיבור בין הנקודה לגג, ועי"כ הגג בולט מעט שמאלה אחר החיבור עם הנקודה.

ט. גודל הפ"א כשאר האותיות, ואינה יורדת מתחת לשורה.

צורת האות פ"א פשוטה

א. צורת הפ"א הפשוטה - בדיוק כהכפופה, אלא שבמקום הבסיס, ממשיכה דופן ימין של האות מטה עוד כ-2-1.5 קולמוסים, ומסתיימת בדקות מעט.

ב. בד"כ הנקודה בפ"א הפשוטה, מעט גדולה יותר מאשר בכפופה, וכן הקו המחבר אותה לגג האות מעט ארוך יותר.

מאמרי חז"ל

א. בבלי שבת (קג:): "וכתבתם - שתהא כתיבה תמה; שלא יכתוב וכו' טיתין פיפין, פיפין טיתין".

מדברי בריתא זו ניתן ללמוד שיש דמיון חזותי בין האותיות טי"ת ופ"א, ועי"כ יש להזהר שלא תתחלפנה בכתיבה.

א. בהתאם לזווית הכתיבה המשופעת, בה מתחיל ומסתיים כל קו בכתב הספרדי בדקות מעט.

קטן, אבל תהיה משוכה קצת לאחוריה שתהא עגולה מבחוץ". וכ"כ גם לגבי ה' פשוטה.

הרי שלדעתו צריכה הפ"א להיות מרובעת למעלה ולא עגולה, ודלא כהכתב הספרדי.

[ו**נראה** שמ"ש 'אבל תהיה משוכה קצת לאחוריה שתהא עגולה מבחוץ', אין כוונתו שהזוית תהיה עגולה, אלא נראה שכוונתו שאת דופן ימין של הפ"א אין לעשות מאונכת ישרה כמו דופן זו באות ב"ת, אלא יש לעשותה קמורה מעט כלפי חוץ, כדי שתידמה לדופן זאת באות כ"ף, כי צריך להיות לפ"א דמיון לכ"ף כדלקמן].

וב**יאר** דבריו שם **באלפא ביתא** [השליש], וז"ל: "פ' כפופה יהיה לה זויות למעלה מבפנים ומבחוץ, כמו שכתב החסיד שפף"ת יש להן זויות".

וז"ל ריה"ח שם בס' **כתרי אותיות תפילין** (עמ' ח, והובא בהג' כ"ש אות צב) במלואה, וז"ל: "בדהחספף"ת הם אותיות שיש להם זויות, טיכלסק"ר הם עגולין ואין להם זויות. ויש נותנין פ"ף מן העגולין שיהא ליבונן כמין תואר כ"ף, וכת' 'כי אכף עליו פיהו' כמו אוכף שעגול, וכן החיך עומד. ואנחנו קיבלנו כמין ב"ת הלובן שהרי כת' 'לבני אפרים ומנשה עוררה גבורתך' וכת' 'לפני אפרים ומנשה' הרי ב' מתחלף במקום פ' וכו'. והאומר פ"א ככ"ף ראייתם ממה שאמרו חכמים פפ"ן טתי"ן - והטי"ת עגולה, הרי אמרו כמור"כ לא אלפי"ן עייני"ן ולא גימלי"ן צדי"ן וכו' אע"פ שאינו דומה כ"כ, כמור"כ אתי למיחלף פ"א מרובע בטי"ת אע"פ שדינו של טי"ת להיות עגול". הרי שלקבלת ריה"ח צריכה הפ"א להיות מרובעת, אולם הביא שיש בזה גם דעה אחרת, שיש לפ"א להיות עגולה [ודחה

ב. בבלי מגילה (ב:) [ובעוד מקומות]: "ואמר רבי ירמיה ואיתימא רבי חייא בר אבא: מנצפ"ך צופים אמרו וכו'".

מדברי הגמ' רואים שלאות פ"א ישנן שתי צורות - אחת באמצע תיבה ואחת בסופה.

ג. אותיות דר"ע (נ"ב) - "פ"ה מפני מה אחד מהם יושב ואחד מהם עומד, מפני שהפה אוסר והפה מתיר וכו'".

ממדרש זה למדים כנ"ל.

דברי הב"י בשם האלפא ביתא

כתב האלפא ביתא [הראשון] והובא בב"י, וז"ל: "פ' כפופה לא יהיה לה עקב למעלה, אבל יהיה לה זוית קטן, אבל תהיה משוכה קצת לאחוריה שתהא עגולה מבחוץ, וכן למטה תהיה עגולה, אבל מבפנים יהיה לה זוית כמו ב"ת. ותהיה רחבה כעובי קולמוס וחצי. ויהיה לה עוקץ על פניה לצד שמאל למעלה, ויורד למטה אל הנקודה שבתוכה, והנקודה תהיה למטה לצד שמאל עגולה, ותלויה באותו עוקץ, אבל לא תגע הנקודה בשום מקום יותר מזה".

ועוד כתב שם: "ף' פשוטה יהיה לה זוית קטן, ומשוך קצת לאחריה כמו הכפופה, ורגלה ארוך".

עיגול הפינה הימנית העליונה של הפ"א

כתבנו לעיל, שהפינה הימנית העליונה של הפ"א [בין פשוטה ובין כפופה] בכתב הספרדי אינה זויתית, אלא היא עגלגלה.

ואמנם, הבאנו שהעתיק מרן הב"י מה**אלפא ביתא** [הראשון], וז"ל: "פ' כפופה לא יהיה לה עקב למעלה, אבל יהיה לה זוית

ולתלות זאת בעיגול הפ"א כפופה למטה?
אבל לפי גירסתנו אתי שפיר, דכוונתו - שכמו
שעושים הפ"א הכפופה עגולה למעלה, כך
בדיוק יש לעשות את הפשוטה.

ועוד, שכגירסתנו כן העתיק הברוך שאמר
(אות צב, עמ' קמח), וז"ל: "וכ"כ
בעל ההג' של המיימוני וז"ל יכתוב ה-ף'
עגול כמו שכותבין הפ"ה, עכ"ל".

וע"כ נראה ברור שגירסתנו היא הנכונה,
ולדעת ההגה"מ, הפ"א, בין כפופה
ובין פשוטה - דינה להיות עגולה למעלה.

ועוד מצאתי בס' האגור (תפילין סי' פה),
וז"ל: "ז"ל הרא"ם בספר יראים: פ"ה
כפופה וצד"י כפופה צריכה שתהא עגולה
לצד התחתון כשתפשטם, יהיו מכוונות
ופשוטות ולא מרובעות למטה. אמנם הרוקח
כתב בהדיא בשם החסיד שצריך לעשות
הפ"ה כמו הבי"ת מרובעת ולא עגולה כמו
כ"ף, וכן הפ"ה פשוטה דינה להיות מרובעת
עכ"ל. וכן נוהגים הסופרים. ואני המחבר
קבלתי שיש באות הפ"ה כמנין שם המיוחד כי
דינה כמו כ"ף וז"ו מהופכת בתוכה, לכן
הנקודה בתוך הפ"ה דינה להיות עוברת
למעלה מן הגג הפ"ה שאז היא כמו וי"ו
מהופכת בתוכה. ולפי קבלה זו דין היותה
עגולה כמו כ"ף, עכ"ל. והעתיק דבריו
מהרמ"ז בס' מלאכת הסופר ולא העיר דבר.

ונמצא שאף בין ראשוני אשכנז אין הדבר
מוסכם, כי כאמור ריה"ח הביא בזה
שתי דעות - שי"א לעשות הפ"א עגולה וי"א
לעשותה מרובעת, והכריע שקבלתו לעשותה
מרובעת [ואף הוא לא דחה הדעה שהניח
בחריפות כנראה מלשונו המובאת לעיל]. ואף
שכן הסכימו הב"ש והא"ב, הנה מנגד מצינו
לתיקו"ת שהביא לגבי האות ה' פשוטה
שיכול לעשותה עגולה או מרובעת. וההגה"מ

הראה הנ"ל. וכ"כ הברוך שאמר שם בשם
ר' שמחה בשם ריה"ח, וכתב שכן נוהגים כל
הסופרים המומחים קבלת ריה"ח.

אולם מנגד, בס' תיקון תפילין (עמ' קמח)
גבי האות ה' פשוטה כתב, וז"ל:
"ה-ף' יכתוב הגג עגול כמו רי"ש כזה (?), או
חד כמו דל"ת כזה (?).". הרי שהביא בזה ב'
דעות ולא הכריע.

ואכן בהגה"מ (סופ"א מהל' תפילין,
והעתיק דבריו בב"ש שם) כתב,
וז"ל: "ף' צריכה להיות עגולה כמו שרגילין
לעשות הפ"א".

הרי שלדעת ההגה"מ צריכה ה-ף' להיות
עגולה למעלה, כמו שעושים הפ"א
הכפופה, והיינו דלא ס"ל כריה"ח שהפא"ן
מרובעות [ואף העיד על המנהג לעשותה
עגולה, הפך ממה שההעתיקנו לעיל מהב"ש
שהעיד שכל הסופרים המומחים עושים
אותה מרובעת כריה"ח. ושמא השתנה
המנהג עד ימינו].

אלא שראיתי למרן בב"י שם (סי' לו) אחריו
כן, וז"ל: "והגהות מיימוני כתבו
שהפ"א פשוטה צריכה להיות עגולה למעלה,
כמו שרגילים הפ"א כפופה למטה". ולפ"ז,
לדעת ההגה"מ, אף שה-ף' הפשוטה צריכה
להיות עגולה למעלה, מ"מ יתכן והפ"א
הכפופה צריכה להיות מרובעת למעלה.

והוא פלא, כי לא נמצאת תיבת 'למטה' כלל
בהגה"מ לפנינו. ושור' שנוספה תיבה
זו בהגה"מ דפוס קושטא אשר היו לעיני מרן
הב"י כידוע.

אכן נראה ברור שהוא טעות מתרי טעמי:
חדא, כי לפ"ז לכאורה אין כל הגיון
בדברי ההגה"מ, דאם רצה לומר שה-ף'
הפשוטה עגולה למעלה, מה הרוויח בלדמות

בי"ת כדי לקיים כל דברי רז"ל, ובזויות של מעלה לא יתקלקל תמונת הכ"ף, כי לכ"ף המאושרת הכתובים במחזורים עושין לה שמה זוית הד".

[ויו גם כוונתו בא"ב הראשון, וכמו שביארנו לעיל].

הרי שהרגיש רי"ט בסתירה - דמחזר לריה"ח ולר' שמחה יש לעשות הפ"א מרובעת, ומאריך לס' התמונה ולהגה"מ צורתה ככ"ף ומשמע שהיא עגולה. ועל כן יישב - שאם יעשה לה זוית למעלה, ויקמר את דופנה הימנית, בזה יצא יד"ח שתי השיטות - כי גם יש לה זוית כריה"ח, וגם צורתה ככ"ף כפי שרגילים לכתוב במחזורים, וכדברי ס' התמונה.

[וניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר לקט של כמה כפי"ן שיש להן זוית בפיתן הימנית העליונה, ממחזורי כת"י אשכנזיים קדומים].

אכן לכאורה זה דוחק גדול, דהלא שיטת הרב א"ב בד"כ, שב'הרכבת' אותיות מאותיות אחרות³ כגון אלו המובאות בס' התמונה וברוקח ודומיהם, אמורה להיות באות המורכבת, ממש צורת האותיות המרכיבות ולא רק דמיון רחוק. וא"כ, כיצד סמך על דימוי הפ"א כאן לכ"ף בעלת זוית הכתובה במחזורים, בעוד שלדעתו אין זו כלל צורת האות כ"ף שניתנה למשה מסיני, וכמ"ש איהו גופיה בהקדמתו, וז"ל: "עתה נעלם מרוב זקנינו וחכמינו, לא תמונתם [=של הא"ב] וסוד תבניתם והראיות על תארם לבד, אלא אפי' תואר צורתם בעווה"ר

כתב לעשות הפ"א עגולה בדוקא. וכן האגור כתב שקיבל שצורתה עגולה ככ"ף.

והנה, באלפא ביתא (הרביעי) כתב, וז"ל: "פ' - כתוב בספר התמונה, שתמונתה כ"ו ויעלה מספרה כמנין שם המיוחד וכו'". ומשמע א"כ דהפ"א עגולה ואינה מרובעת, וזה לכאורה סותר את קבלת ריה"ח שהפ"א היא מהאותיות שיש להן זוית.

ואכן, כתב האלפא ביתא [השלישי], וז"ל: "פ' כפופה יהיה לה זויות למעלה מבפנים ומבחוץ כמו שכתב החסיד וכו'. גם בזה שגו הסופרים לעשות לפ"א זויות למטה, ואינו כן, שהרי הרוקח כתב בשם החסיד עצמו שלובן של פ"א יהיה כמו בי"ת, ומדלא אמר סתמא שהפ"א כמו בי"ת, ש"מ דוקא הלובן כמו בי"ת אבל מבחוץ אינו כמו בי"ת, ועוד שכבר פירשתי שהרא"ם כתב שכל הכפופות עגולות למטה. וכ"כ בהגה"מ שפ"א צריכה להיות כמו כ"ף, ועוד שבס' התמונה כתב ג"כ בהדיא שתמונת פ"א כמו כ"ף כמו שאפרש בעזה"י וכו'. וכשאיין לה זויות למטה תחשב תמונת כ"ף אע"ג שיש לה זויות למעלה, שהרי בכתיבה המאושרת נהגו הסופרים לעשות הכ"ף כפ"א לנזי".

ודבריו מתבארים יותר לפי מ"ש שם באלפא ביתא [השישי], וז"ל: "פ' יכתוב למעלה בצד ימין בזוית כדברי החסיד ורבינו שמחה שהיא מן האותיות שיש להם זויות למעלה לצד ימין, ומשוכה היא מאוד לאחוריה כדי שתהיה עגולה מבחוץ, וג"כ למטה בעיקומה, כי ג"כ תמונתה כ"ו כמנין דם המיוחד, אבל מבפנים צריך להיות כמו

ב. אמנם לא נמא בהדיא בהגה"מ שצורתה ככ"ף,

וכמו שהעתקנו לעיל את דברי ההגה"מ,

ג. כגון ב' - ד"ו, ד' - ו"ו, מ' - כ"ו, ס' - כ"ו ועוד הרבה.

מצאתי למהרש"ט בן גאון בס' בדי הארון, וז"ל: "צורת הפ"א כזה (פ) וכו' והיא בצורת כ"ף וכו'". ועוד כתב בהמשך דבריו: "עוד קיבלנו בצורתה שהיא כירך הימנית שבצורת טי"ת ממש, אלא שנכפפה פיה לתוכה". [וכן מבואר עוד בדבריו שם לענין האות צד"י, ע"ש].

ומצאתי עוד כעיי"ז לרדב"ז בס' מגן דוד באות פ"א, וז"ל: "ודע כי ציור הפ' - הוא כ' ו-י בתוכה וכו'", וע"ש שהאריך עוד בענין זה [וציין לדבריו גם הרב קול יעקב].

גם ראוי לציין, כי כן משמע מדתניא בשבת (קג:): "וכתבתם, שתהא כתיבה תמה, שלא יעשה וכו' טתי"ן פפי"ן, פפי"ן טתי"ן". ופירשו רוב ככל הראשונים שם, דאם ירחיקו הרגל השמאלית של הטי"ת מגופה, ידמה החלק הימני הנותר לאות פ"א. ומכאן משמע א"כ, שהפ"א עגולה בפנינה הימנית העליונה דומיא דטי"ת שעגולה שם. אמנם כבר הבאנו לעיל את דברי ריה"ח שדחה ראייה זו בטענה כי אין מכאן הכרח שהפ"א והטי"ת זהות לגמרי, כי גם טי"ת עגולה יכולה להדמות לפ"א מרובעת [עי' בלשונו שהעתקנוה לעיל]. ובכל אופן, אף שאינה ראייה גמורה, עדיין נוטים הדברים לצד זה יותר.

ובאמת שברוב הכתבים מזמן הגאונים הפ"א עגלגלה כהספרדית. ובכתבים מזמן בית שני, יש מהם שראש הפ"א עגלגל, ויש מהם שראש הפ"א מחודד מעט למעלה כעין משולש [ויש שאף ממש זיתין^ה וללא גג כלל, ובכל אופן גם בצורה

נשתכח מאיתנו. וראה עד היכן הגיעה הפרצה בישראל, אשר כל אחד מקובל שהבי"ת בעלת זויות והכ"ף צריכה להיות עגולה, והרי רוב הסופרים האומנים כותבים אפי' בס"ת הבי"ת לצד ימין עגולה בלא זויות, ולכ"ף עושין שמה זויות, עכ"ל.

וא"כ, תמוה כיצד זה נרמזה אות כ"ף מרובעת 'לא תקנית' בפ"א?

וברור שנאלץ רי"ט להדחק בזה הרבה כדי ליישב שתי המסורות הסותרות כנ"ל. אכן יותר נראה להסביר זאת בדרכים אחרות - או שבאמת ישנן כאן שתי מסורות סותרות ואין ליישבן. או דלמא יש להסביר כי באמת צורת הפ"א כ-כ"ו ואין זה סותר את המסורת שיש לה זוית, כי ניתן לראות במאמרנו על האות כ"ף שלכ"ף בזמן חז"ל הרבה פעמים היתה זוית [ואף קרץ] בפנינה הימנית העליונה, ואולי זאת הכוונה. ועוד יתכן ליישב, כי אף אם נאמר שלפ"א יש זוית ואילו לכ"ף אין זוית, מ"מ כשנתנו הקדמונים דימויים בהרכבת צורת האותיות, אין כוונתם שצורות אלה נמצאות בדיוק בתוך האות, אלא שניתן לראות דמיון באות זו לאותיות אחרות^ה, אף שאינו דמיון גמור - אלא דמכאן יש סתירה לכל שיטת הא"ב בזה, וכמו שכתבנו לעיל.

ולמעשה כאמור, מצאנו בזה מחלוקת 'קבלות' ומנהגים אף בין ראשוני אשכנז.

ובכל אופן, מנהג ספרד הקדמון פשוט, לעשות הפ"א עגולה וכמו שניתן לראות בכל התמונות המצורפות למאמר. וכן

ד. וכמו שאמרו לי מקובלים שמצוי לפעמים בתורת רבינו האר"י, ש'מפרק' לעתים אותיות לאותיות אחרות כדי לרמז גימטריאות וכיו"ב, אף שאין דימוי גמור באות המקורית, אלא רק 'קצרה'.
ה. ואולי אפשר לפ"ז להסביר את קבלת ריה"ח שדנו בה לעיל, שלפ"א יש זוית.

ואכן שוב מצאתי שצורה זו מפורשת בדברי מהרש"ט **בן גאון** בס' **בדי הארון**, וז"ל: "וגם רמזתי כי בצורת הכ"ף, החי"ת הפוכה מצדה, והנה גוף הפ"א כמותה, אלא שנתקצרה מעט מלמעלה בחזרתה". ר"ל שצורת הפ"א ככ"ף, אלא שנתקצרה מעט גגה, וממילא בסיסה עודף מעט על גגה, וזה ממש כמ"ש לעיל.

ובאמת שברוב ככל הכתבים העתיקים מזמן בית שני ומזמן הגאונים, בסיס הפ"א עודף על גגה וגם על הנקודה שלה, וכמו שניתן לראות כ"ז בתמונות המצורפות למאמר.

הנקודה התלויה תוך הפ"א

כתבנו לעיל, כי צורת הנקודה התלויה בתוך הפ"א היא ממש כצורת רגל שמאל של האל"ף הספרדית, הנעשית ע"י כניסה משמאל לימין לכיוון מטה, ושוב בסיבוב נגד כיוון השעון [תוך כדי כתיבה] ויציאה לכיוון שמאל בצורת עוקץ.

ושוב מצאתי כן במפורש בדברי מהרש"ט **בן גאון** בס' **בדי הארון** לענין האות אל"ף, וז"ל: "כי סוף צורת האל"ף [=היינו רגלה השמאלית] שהיא כיו"ד מהופכת וכו' לא נחקקה עד צורת הפ"א". וכ"כ שם עוד לענין האות פ"א, וז"ל: "ונחקקה בתוכה סוף האל"ף ממש, שלא נחקקה מאז ועד עתה". וע"ש שהארץ עוד בסודות הרמזים בזה.

ובע"ז כתב המור וקציעה, וז"ל: "פ"א - בספרדית יש לנקודה שבתוכה עוקץ בשמאלו למטה לצד חוץ".

והנה, כתב עוד הב"י שם לגבי האות פ"א הפשוטה, וז"ל: "וז"ל הר"י

השניה הוא יותר מזכיר את הפ"א הספרדית בעלת הראש העגלגל, מאשר את זו האשכנזית בעלת הגג הישר [וניתן לראות כ"ז בתמונות המצורפות למאמר].

אורך בסיס הפ"א

כתבנו לעיל, כי בכתב הספרדי בד"כ עודף בסיס הפ"א מעט על גגה לכיוון שמאל, בכחצי קולמוס עד קולמוס.

ולכאורה יש קצת להביא ראיה לזה, מדתניא בשבת (קג:): "וכתבתם, שתהא כתיבה תמה - שלא יעשה וכו' טיתין פפין, פפין טיתין". ופי' הרמב"ן שם, וז"ל: "טיתין פפין - פי', שלא יפריש קו הטי"ת האחרון מגופה ותדמה לפ"א וא"ו". וכע"ז פי' שם הרשב"א, הריטב"א והר"ן. ומצינו עוד כע"ז לרבנו חננאל לקמן (קה), וז"ל: "תנא נתכוון לכתוב אות אחת ועלתה בידו ב' חייב וכו' - פי', כגון צריך לכתוב טי"ת ומדי רהוטו לא הדביק בו לצלם האחרון, ונמצא כאילו פ"ו".

ולפי פי' כל הראשונים הנ"ל, אם לא ידביק לטי"ת את הרגל השמאלית, יראה כאילו החלק הימני הוא פ"א. והנה מטבע הדברים נמצאת פ"א זאת בסיסה עודף על גגה מעט, כדרך שעודף בסיס הטי"ת על ראשה הימני. ממילא משמע שצורת הפ"א, שבסיסה עודף על גגה מעט - וזה כצורת הפ"א הספרדית.

אך לפי האמת אינה ראיה גמורה, כי יתכן שכוונת הראשונים הנ"ל שאף שיעקר צורת הפ"א שבסיסה שווה לגגה, מ"מ אכתי אם יפריד מהטי"ת את רגלה הימנית, תדמה ע"ז לפ"א, אף שאין זה עיקר צורתה [כי ברור שלכ"ע פ"א כזאת תהיה כשרה].

אסכנדרני: יזהר בנקודה שבתוכה שלא תהיה הפוכה לצד חוץ פן תדמה לתי"ו.

ומקורו כפי הנראה מהתיקון תפילין (עמ' קמח), שכתב לגבי האות פ"א פשוטה, וז"ל: "תהיה הנקודה שבפנים הפוכה לפנים לצד הרגל ולא לצד חוץ כמו תי"ו".

ולכאורה, היה מקום להקשות על צורת ה-ף' הפשוטה הספרדית מכאן, כי הנקודה שבה אף שנכנסת לפנים האות, הלא פונה היא הרבה כלפי חוץ, ואף יש לה עוקץ כלפי חוץ המזכיר את רגל התי"ו.

אולם האמת יורה דרכו, כי הערת הרב תיקון"ת אמורה דוקא לפי הכתב האשכנזי העתיק. שכמו שניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר, נהגו בהרבה בכתב האשכנזי העתיק לעשות את רגל ה-ף' קצרה מאוד, ולעתים רק מעט ארוכה יותר מהנקודה השמאלית ב-ף', וממילא באמת הרבה פעמים יש יש דמיון גדול בין האות ה-ף' לאות תי"ו.

אולם למנהג הספרדים שמאריכים הרבה את רגל ימין של ה-ף' [ראה בתמונות], אין בזה שום חשש כלל, כי כה"ג אין כלל לחוש לדמיון לאות תי"ו. וממילא צורת ה-ף' הספרדית מיושבת היטב.

ואמנם משום מה בהרבה מהכתבים המאוחרים מתפוצות הספרדים [כגון רוב המרוקאים והתוניסאים, ובחלק מהתורכים והבלקנים] שינו את צורת הפ"א הכפופה הספרדית הישנה, ועשו את הפ"א בגג ישר [ולא עגלגל כבספרדי הקדום וכדלעיל], וכן עשו את הנקודה התלויה בה פונה לפנים האות [ימינה] בלבד, וללא פנייה החוצה ויציאת עוקץ לכיוון חוץ [שמאל].

אכן נלענ"ד כי אין זה שינוי עקרוני, אלא השינוי נובע מכך שבכתב הספרדי הקדום נהגו לעשות האותיות מעט גבוהות [כ-4-3.5 קולמוסים], וממילא היה מקום בפנים האות לעשות הנקודה העבה ע"י סיבוב הקולמוס תוך כדי הכתיבה. אולם בכתב המאוחר, מחמת ששינו לעשות הכתיבה 'מרובעת' [היינו אורך האותיות כרוחבן - כ-3 קולמוסים], ממילא המקום בפנים הפ"א נותר מצומצם מאוד, וע"כ אם היו עושים כהצורה הספרדית הקדומה, היה חשש שמחמת שהנקודה גדולה, ומחמת סיבוב הקולמוס - תפגע הנקודה בבסיס הפ"א ותיפסל.

וע"כ העדיפו לעשות גג הפ"א ישר, וכך נוצר באמצעה רווח ניכר, ואת הנקודה עשו פונה פנימה בלבד כנ"ל.

ומצאתי ראייה נפלאה לרב"י - כי כמעט בכל הכתבים הספרדיים המאוחרים, אף באלו שעשו הפ"א הכפופה המאוחרת כנ"ל, מ"מ לפ"א הפשוטה עשו את הנקודה ממש כהצורה הקדומה! והיינו עם עוקץ הפונה שמאלה וכן"ל. ולכאורה אין טעם לשנות בין צורת הנקודה בין הפ"א הכפופה והפשוטה, אלא מוכח כדברינו, שבפ"א הפשוטה שיש מקום כריזוח, שמרו על הצורה הקדומה, אולם בפ"א הכפופה שהמקום בה מצומצם מאוד, נאלצו לשנות מהצורה המקורית וכן"ל.

ובכתבים הקדומים מזמן הגאונים [בין בס"ת ובין בתנ"כים], ברובם ככולם נהגו כהצורה הספרדית - לעשות הנקודה נכנסת פנימה ושוב יוצאת החוצה עם עוקץ הפונה שמאלה.

אמנם בכתבים הקדומים מזמן בית שני, רובם לא נהגו כן, אלא עשאוהו פונה

הספרדית שחללה הולך ומתקצר כלפי פנים, ובתחלתו הוא רחב מאוד, אין חשש קרוב של נגיעת הנקודה בדפנות.

ובאמת שבכתב הספרדי המאוחר [כגון במרוקאי, בתוניסאי ובחלק מהתורכי] וכן בכתב העירקי-ספרדי המודרני, נוהגים לעשות הפ"א מעט גבוהה יותר משאר האותיות, שכמו שנתבאר לעיל שינו מעט את צורת הפ"א ועשו את גגה ישר, וכן בד"כ נהגו לכתוב בכתב מרובע [ארכו כרחבו], וממילא דברי הא"ב תקפים לגביהם וכנ"ל.

צורת הפ"א האשכנזית

כתב ריה"ח בס' כתרי אותיות (עמ' ח), וז"ל: "יש נותנים פ"ף מן העגולין שיהא ליבוננו כמין תואר כ"ף וכת' כי אכף עליו פיהו כמו אוכף שעגול, וכן החיך עומד. ואנחנו קיבלנו כמין ב"ת הלובן, שהרי כת' לבני אפרים ומנשה עוררה גבורתך וכת' לפני אפרים ומנשה, הרי ב' מתחלף במקום פ' וכו", [והעתקנו לשונו במלואה לעיל].

ובעקבות דבריו כתב האלפא ביתא [השלישי], וז"ל: "גם בזה שגו הסופרים לעשות לפ"א זווית למטה, ואינו כן, שהרי הרוקח כתב בשם החסיד עצמו שלובן של פ"א יהיה כמו ב"ת, ומדלא אמר סתמא שהפ"א כמו ב"ת, ש"מ דוקא הלובן כמו ב"ת, אבל מבחורין אינו כמו ב"ת. ועוד, שכבר פירשתי שהרא"ם כתב שכל הכפופות עגולות למטה וכו' ע"כ אין לעשות כלל זווית למטה מבחורין, כי אם מבפנים. וזה יעשה ע"י שיתפוס הקולמוס באלכסון, וכאשר תמשך מעט לאחוריה עושה לה זווית מבפנים וכו'", עכ"ל [והעתקנו לעיל את שאר דבריו].

פנימה בלבד - אך חשוב לציין, כי כמ"ש לעיל בכתבים הללו לא היה גג הפ"א ישר אלא מחודד, ומהקצה העליון של ראשה נשלח קו באלכסון מטה וקדימה, וממנו עוד קו לתוך פנים האות - כך שנמצא שנוצר לה כמין 'אף' מחודד ובולט מאוד קדימה, ומזכיר מאוד את הצורה הספרדית, ודלא כהצורה האשכנזית בעלת הגג הישר והנקודה הפונה פנימה בלבד.

גודל הפ"א כשאר האותיות

כתבנו לעיל, כי בכתב הספרדי גובה הפ"א הכפופה כשאר כל האותיות, ואינה גבוה יותר ואינה יורדת תחת השורה.

והנה באלפא ביתא [השני] כתב, וז"ל: "פ' - רָחְבָּהּ עד למטה שמתחיל יריכה כמו ב"ת, ובכתיבה ארוכה ורחבה, ממש כמו ב"ת".

והטעם להגדלת הפ"א בכתב מרובע, מתבאר מדבריו שם בא"ב השלישי, וז"ל: "ותהיה רחבה קולמוס וחצי כדי לתלות בה הנקודה בפנים שלא תגע". היינו שגובה החלל שבתוכה הוא בעובי של כקולמוס וחצי כדי שיוכל לכתוב הנקודה [שעוביה קולמוס] בפנים באופן שלא תגע לא בגג ולא בבסיס האות מבפנים, וגגה ובסיסה כ"א בעובי קולמוס, וממילא יוצא שגובהה כ-3.5 קולמוסים, וגבוהה משאר האותיות שגובהן רק 3 קולמוסים, ועי"כ יורדת מעט מתחת לשורה.

והנה בכתב הספרדי א"צ לזה, מאחר וכל האותיות בו בד"כ גבוהות [כ-3.5 קולמוסים], וממילא א"צ להגדיל את הפ"א יותר משאר האותיות כי יש די מקום בחללה לנקודה. ויתכן שאף בגלל צורת הפ"א

פ"א, שהרי יש לה את הנקודה התלויה בה, ולא שייך להגיד שהיא ב"ת, וק"ל [ושוב ראיתי בכתבי הגר"ש גריינמן נר"ו (הל' תפילין סי' ב) שהסביר כן את דברי ריה"ח].

ועוד, שהרי כתב ריה"ח לפני כן, וז"ל: "ויש נותנין פ"ף מן העגולין, שיהא ליבוננו כמין תואר כ"ף". ולמטוניה דהרב א"ב נצטרך לדייק מדבריו שדוקא פנימיותו ככ"ף, אך הלא ברור שלשיטה זו לא רק ליבוננו הוא בתואר כ"ף, אלא גם חיצוניותו, אלא פשוט שכוונתו שפנימיותו ככ"ף ממש, ואילו חיצוניותו אינה ככ"ף אלא פ"א, אף שבאמת החלק הימני שלה צורתו ככ"ף - וזה ברור. ובזה לכאורה נדחתה ראיית הרב א"ב.

ומעתה, יתכן מאוד שבאמת לדעת ריה"ח אף האות פ"א עצמה [ולא רק ליבונה] יש לה זוית בפנינה הימנית התחתונה [ולא ס"ל כהרא"ם שכל הכפופות עגולות למטה].

ובאמת, בכתבים האשכנזיים הישנים מצינו כמה שיטות כיצד לעשות הפ"א הכפופה:

בהרבה מהכתבים העתיקים נהגו למשוך הדופן הימנית מעט באלכסון ימינה, ועי"כ היתה מתעבה הדופן באמצעיתה, ומתדקקת בתחילתה וסופה, ועי"י עיבוי זה נוצרה צורה של כעין ב"ת בתוך הפ"א. ובצורה זו, בחלק מהכתבים נוצרה לפ"א כעין 'עקב' עגלגל בפנינה הימנית התחתונה, ועי"כ אף הצורה החיצונית של האות נדמית לבי"ת.

ובכתבים המאוחרים יותר, מצינו שעשו באמת את דופן הפ"א שבורה -

וכתב הרב משנ"ב בקונ' משנת סופרים (באות פ"א כפופה) בעקבותיו, וז"ל: "למטה תהיה עגולה מבחוץ וכמו כל הכפופות שצריך להיות עגולה למטה לכתחלה, אבל מבפנים יהיה לה זוית כדי שיהיה בלובן שבפנים צורת ב"ת וכו' [הג"ה ולא כמה שנהגו איזה סופרים לעשות עקב מבחוץ בצדה כזה (פ'), ואומרים שזה להטיב הבי"ת לבן מבפנים, כי הוא ממש אות שבור. ובאמת צריך להיות עגול מבחוץ כמו שכתבנו, ורק בפנים צריך להיות ב"ת לבן. ומה שנהגו כך מפני שאינם יודעים ההרגל לעשות לתפוס הקולמוס באלכסון ולהמשיכה מעט לאחוריה הקולמוס בפנים, שע"ז נעשה לה זוית בפנים כמבואר בב"י, ע"כ יצא להם הטעות לעשות עקב מבחוץ וכו' עכ"ל ספר כתיבה תמה בקיצור לענינינו. ובאמת מי שאינו יודע לעשות כמש"כ הכת"ת, יותר טוב לעשות ב"ת מבפנים בלא עקב רק בזוית לבד, ממה שיעשה פ"א שבור מבחוץ, כי אפילו בתמונת הבי"ת גופא העקב לא לעיכובא הוא כלל, וכ"ש בזה שלא נזכר עקב כלל בב"ש, בודאי לא נכון הוא לעשות ע"ז הפ"א שבור. ע"כ הג"ה".

אכן לענ"ד, דיוק הא"ב בדברי ריה"ח אינו מוכרח, שמ"ש הא"ב: "שהרי הרוקח כתב בשם החסיד עצמו שלובן של פ"א יהיה כמו ב"ת, ומדלא אמר סתמא שהפ"א כמו ב"ת, ש"מ דוקא הלובן כמו ב"ת, אבל מבחוץ אינו כמו ב"ת" עכ"ל, לכאורה יש לדחות, שמ"ש שהלובן הוא כעין פ"א ולא כתב כן על האות עצמה, הוא משום שהלובן שלה הוא ממש בצורת האות ב"ת, אולם החלק הפנימי של האות אינו ב"ת כי אם

1. במשנ"ב מופיעה תמונת פ"א אשר הדופן הימני שלה נשבר באמצעה לכיוון ימין, וממשיך בכעין 'מדרגה'.

בדיוק בצורה שכתב המשנ"ב שלא לעשותה שנמצאים תחת ידי שנכתבו קודם העליה
[כך הוא ברוב ספרי התורה האשכנזיים לארץ, וראה בתמונות].



הרב חיים פנחסוב

לימוד במקום שלבו חפץ*

שלבו חפץ וכו', אמר רבא לעולם ילמד אדם
תורה במקום שלבו חפץ.

ומפרש רש"י ממקום שלבו חפץ - לא ישנה
לו רבו אלא מסכת שהוא מבקש
הימנו, שאם ישנה לו מסכת אחרת אין
מתקיימת, לפי שלבו על תאותו.

ויש לעמוד על כמה נקודות בפשט הגמרא:

א. בהבדל בין לשון רבי - 'אין אדם לומד
תורה אלא וכו', ללשון רבא - 'לעולם
ילמד אדם'.

ב. בדיוק לשון רבי - 'ממקום שלבו חפץ',
ולשון רבא - 'במקום שלבו חפץ'.

ג. בפשטות - רבא לא חולק על רבי, ואם כן
צריך להבין מה מוסיף רבא יותר מרבי.

בענין החילוק בין רבי לרבא -

המהרש"א מבאר דרבי איירי על איזה
מסכת וספר שלבו חפץ,
ורבא הוסיף שאינו למד אלא מאיזה רב
שלבו חפץ.

והבן יהוידע מבאר שרבי איירי על הלומד
לבדו, ורבא הוסיף דאף בלומד עם
חברים ישתדל לעשות המצאות להכריחם
שילמוד עמהם במקום שלבו חפץ.

ולחלן יתבאר עוד תירוצים בס"ד.

מפתחות: הקדמה / בביאור הגמרא /
בשיטת רש"י / בחיוב הרב
לרצון התלמידים / מלמד שכור או ברצון /
שיטת המאירי / עצה טובה או חיוב / מצוה
ללמוד מה שלבו חפץ / תפילה ומוסר שלבו
חפץ / לדעת מה לחפץ / לדעת ללמוד /
מתי אעשה גם אנכי לביתי.

הקדמה

הבסיס שהלומד יצליח בלימוד שלבו חפץ,
הוא על ידי שיהיה לו 'רצון' ללמוד
מה שלבו חפץ, רק כך הוא יוכל בס"ד
להתמיד בזה, ולראות ברכה בעמלו.

והדרך לרצות ללמוד מה שלבו חפץ, גם
כשקשה לו, וגם כשזה היפך
המקובל בסביבתו וכדו', הוא על ידי לימוד
הסוגיות, והאמונה בדברי חז"ל הקדושים
אשר הם כמסמרות נטועים (ע"פ קהלת י"ב
י"א) מה מסמר זה קבוע אף דבריהם קבועין
(רש"י, ועי' אבות דר"נ פי"ט), וכיון
שלימדנו חז"ל שזהו דרך הלימוד, אין לנו
להרהר על דבריהם ח"ו.

בפרק זה נלמד את היסוד בדברי חז"ל
בסוגיא זו, בגמ' בעבודה זרה דף י"ט.

בביאור הגמרא

ובך כתוב בגמרא על הפסוק (תהלים א') "כי
אם בתורת ה' חפצו" -

אמר רבי אין אדם לומד תורה אלא ממקום

א. פרק מתוך הספר שבעוה"י יצא בקרוב 'תורה דיליה' על חשיבות הלימוד שלבו חפץ.

בשיטת רש"י

יש לדקדק בדברי רש"י שהוראת הגמ' בדברי רבי היא על הרב ולא על התלמיד, שאם הוא חפץ במשהו אזי רבו מחויב ללמדו מה שחפץ.

ולכאורה רש"י נטה מפשטות הגמרא, וכבר הקשה כן בשו"ת ארץ צבי (ח"א צ"ב) שרש"י לא פירש כפשטות הגמ' דקאי על האדם עצמו.

ומבאר בארץ צבי (שם) שהוקשה לרש"י דאי קאי על האדם עצמו, פשיטא שילמד מה שלבו חפץ, דמי מונעו לעשות היפך רצונו, ולכן ביאר בגמ' דקאי על הרב.

אמנם בפשטות - נראה שרש"י בא לומר 'פועל יוצא' דמחמת שאדם למד רק במקום שלבו חפץ, ממילא הרב צריך לשנות לו את אותה המסכת שחפץ בה, (ועי' להלן).

בחייב הרב לרצון התלמידים

יש להקשות על דברי רש"י - מהגמרא בבבא מציעא (צ"ז). דמלבד יומא דכלה יכול הרב לאשתמוטי תלמידים ממסכתא למסכתא, וכן נפסק בשו"ע (חור"מ סימן שמ"ו סי"ג) דמשהו"כ נחשבים לשאולים לו לגבי פטור של 'בעליו עמו'.

הרי למדנו שאין התלמידים יכולין לכפות את רבם ללימוד שחפצין בו.

ובס' ארץ צבי (הנ"ל) כותב דזה רש"י התכוון לת' בתוך דבריו בבבא מציעא (שם) דהרב רוצה ללמוד מס' אחרת 'כדי שלא תשתכח ממנו', ורק ככה"ג הרב יכול לשנות ממה שחפצים התלמידים דהרי השוכח דבר מתלמודו מתחייב בנפשו, וזה יותר חמור מלימוד במקום שלבו חפץ.

ועוד מת' בפשיטות דרש"י איירי כשאין לרב חפץ במס' מסוימת, ועיי"ש.

ובס' תורתו יהנה (ח"א עמו' 15) הביא את תשובת הגר"ח קניבסקי זצ"ל בענין הקושיא מבב"מ על רש"י, וז"ל - הרב יש לו הרבה תלמידים, ומי שאין מרוצה יכול לילך כעובדא דלוי, עכ"ל, ונראה כונתו שתלוי אם הוא רב לתלמיד יחיד, או להרבה תלמידים, שיש מהם גם כאלו שרוצים את מה שהרב רוצה ללמוד.

מלמד שכור או ברצון

כותב הרמב"ם (הלכות שאלה ופקדון פ"ב ה"ד) הרב שהוא מקריא ברצונו לתלמידים בכל עת שירצה ואיזו מסכתא שירצה וכו' הרי הם שאולין אצלו ואין הוא שאול להם.

ומשמע מדברי הרמב"ם דזה תלוי בהסכם הרב עם התלמידים, דאם הוא נשכר לכך, אזי הוא מחויב לתלמידים, משא"כ אם הוא מלמד מרצונו, אזי התלמידים מחויבים לו.

ובדברי רש"י יש לחקור דממה נפשך, אי הוא מלמד מרצונו ודאי שהתלמידים לא יכולים לכופו, דיכול לומר להם שילכו לרב אחר, ומאי חזית שילמדו מה שהם חפצים, ולא ילמדו מה שהוא חפץ, ואי הוא נשכר להם אזי ודאי שמחויב להם, כמו כל שכירות, ובלא ענין לזה שאדם למד במקום שלבו חפץ.

ונראה לענ"ד פשוט שרש"י הבין בגמ' שמדובר באופן שהרב מלמד מרצונו, אך לא מדובר כלל על 'מחויבות', אלא שבא רש"י ללמד את הרב 'חכמת חיים', דאף שנראה לו שהתלמיד מקשיב לדבריו ולומד, אין הדבר כן שאם התלמיד

ענין אחר - עדיף לו ללמוד מה שחפץ, דבכה"ג תורתו תשתמר יותר, (וכן ביאר בס' סדר יעקב על הגמ').

וכן מהמאירי משמע שאין מחויבות ללמוד מה שלבו חפץ, אלא עצה טובה להתחיל את הלימוד במה שחפץ.

וכך נהג רבי עצמו כמובא בתוס' (ריש ב"מ) שרבי לא היה לומד כסדר אלא כמו שהיו חפצים התלמידים עיי"ש.

הארץ צבי מגדיר את דברי הגמ' שיש ללמוד דוקא מה שלבו חפץ כ'מידת חסידות'.

ומאידך הדברי יציב (יו"ד ק"כ) סובר בדרך 'אפשר' דכל עוד שהאדם חפץ ללמוד משהו, אזי יש לו חיוב ללמוד דוקא באותו מקום.

מצוה ללמוד מה שלבו חפץ

מובא בפוסקים שהלימוד במקום שלבו חפץ הוא בגדר 'מצוה'.

וכך כותב בספר לחם רב (לר' אברהם די בוטון בעל הלחם משנה, סי' ע"ד) הלכה למעשה בענין התרת נדר שהודר על דעת רבים שאין לו התרה בלא דעתם חוץ מדבר מצוה [וכמו שנפסק בשו"ע יו"ד רכ"ח סכ"א], דאם הקהל נדרו לאחד שיהיה דורש אצלם ולבסוף נתרצו באחר, על זה נאמר 'אין אדם למד תורה אלא במקום שלבו חפץ' והוי בגדר עניני מצוה, שלא צריך התרה.

ולמד כן מדברי הרמב"ם (בהלכות אבלות פ"ג הי"ד) וז"ל - מותר לכהן להטמא בבית הפרס או בחוצה לארץ לדבר מצוה, בזמן שאין שם דרך אלא היא, כגון שהלך לישא אשה או ללמוד תורה, אע"פ שיש שם

רוצה ללמוד מסכת אחרת אין הלימוד יתקיים בידו כיוון שלבו על תלמודו.

שיטת המאירי

בדברי המאירי מצינו מהלך שונה בכל הענין.

המאירי כותב לעולם לא יתחיל אדם לשנות שלא במקום שלבו חפץ.

ומשמע בדבריו דעיקר ההדגשה בגמ' היא על תחילת הלימוד - שיהיה חפץ בו, ואז ימשך לשאר הלימוד, וכמו שרבה היה פותח את השיעור במילתא דבדיחותא (שבת ל:).

ולפי דבריו אין בכלל ענין שהאדם ילמד מה שלבו חפץ, רק בתחילת לימודו.

עצה טובה או חיוב

יש לדון האם הלימוד במקום שלבו חפץ הוא עצה טובה או חיוב.

בפשטות לשון הגמ' שרבי אומר אין אדם לומד אלא וכו' משמע שהוא חיוב, ומלשון רבא לעולם ילמד וכו' משמע שהוא עצה והנהגה טובה.

ואפשר דזהו השינוי בין רבי לרבא, דרבא חולק וסובר שאינו חיוב רק הנהגה, (וכ"כ בס' עבודה ברורה על הגמ').

אמנם בדברי רש"י משמע שלפי רבי אין מחויבות לאדם ללמוד מה שלבו חפץ, רק שאם חפץ במשהו אזי רבו מחויב ללמוד מה שרוצה, דאי לאו הכי לא יצליח מפני שלבו על תאותו.

ולפי זה אפשר לומר שרבא לא חולק אלא מוסיף, דאף שאין מחויבות, בכל אופן 'לעולם' - ז"א עצה טובה, שילמד אדם מה שלבו חפץ, ואף שחושב שנחוצה לו ללמוד

א' - להלכות אבלות. שיכול כהן ליטמא בבית הפרס, בשביל ללמוד מה שלנו חפץ.

ב' - להלכות נדרים, דאף שאין היתר לנדר על דעת רבים, בכל אופן ללימוד שלנו חפץ חשיב דבר מצוה ושרי.

והראונוי שמובא בפוסקים נפק"מ נוספת:

בענין לימוד בערב תשעה באב אחר חצות, שכותב הרמ"א - 'ונהגו שלא ללמוד בערב תשעה באב מחצות ואילך, כי אם בדברים המותרים בתשעה באב'.

והמגן אברהם מדבר על ערב ת"ב או ת"ב עצמו שחל בשבת, ומביא בזה נדון הפוסקים, וכותב שהוא עצמו מחמיר בזה דאין ללמוד בכה"ג, ומשום דיכול ללמוד בדברים המותרים ללמוד בתשעה באב.

וכותב על זה המאמר מרדכי (סוף סימן תקנ"ג מובא בביאור הלכה ובמ"ב עיי"ש): אומר אני דאין זה מספיק, לפי דאין אדם לומד אלא מה שלנו חפץ, ועינינו הרואות דכמה תלמידי חכמים מתרשלים בלימוד המותר ביום תשעה באב, משום דצער הוא להם ללמוד במה שאינם רגילים, וגם אני בעונותינו הרבים כאחד מהם, ולכן איני חושש לסברא זו, ודעתי נוטה להתיר אפילו בחול עד סמוך לבין השמשות וכו'.

ומסיק המאמר - בערב תשעה באב יש להקל כיון שלא הוזכר בש"ס ופוסקים, וכן אני נוהג אף בחול וכו', ומכל מקום מי שמרגיש בעצמו שיוכל לדחוק וללמוד דברים המותרים ולא ימעט מפני זה בלמודו, קדוש יאמר לו.

המשנה ברורה מביא את דבריו ופוסק שהרוצה להקיל בזה אין מוחין בידו, ומביאים (בדרשו) שבישיבת ראדין נהגו

מי שילמדנו בארץ ישראל, לא מן הכל אדם זוכה ללמוד.

וטעם הלכה זו הוא משום שלא העמידו חז"ל את דבריהם במקום מצוה (רדב"ז בשם מדרש וירושלמי), וללמוד תורה דוקא במקום שלנו חפץ הוא מצוה, דאף שגם כאן יכול ללמוד, אך כיון שלימוד כזה 'לא יתקיים בידו' [כדברי רש"י], ממילא התורה שלומד במקום שיתקיים בידו הוי 'מצוה' של לימוד תורה.

וכן פסק הקהלת יעקב (למהר"י אלגאזי, מענה לשון סי' תר"א), והבאר היטב (על השו"ע שם סקמ"ה, בשם ספר שארית יהודה) דללמוד תורה עם מי שלנו חפץ דבר מצוה מקרי.

ומשמע בדבריהם שגם לימוד בהברותא שלנו חפץ, הוי בכלל הגדר דחשיב 'מצוה'.

לסיכום:

בדברי רבי יש לעיין אם הלימוד במקום שלנו חפץ הוא עצה טובה או חיוב, ובדברי רבא משמע שהוא עצה טובה.

מהמאירי משמע שנקט דהוי רק עצה טובה, הארץ צבי מגדיר זאת כ'מידת חסידות' אמנם הדברי יציב סובר דאפשר שהוי חיוב.

ולמדנו מדברי הפוסקים שלימוד במקום שלנו חפץ הוי בגדר 'מצוה', ונפק"מ להלכות אבלות שהתירו בכה"ג איסור דרבנן, ולהלכות נדרים שאפשר להתיר בכה"ג נדר שהוא על דעת רבים.

נפק"מ להלכה בלימוד שלנו חפץ

למדנו לעיל ב' נפקא מינות:

מתרחבת, ולבו שמח, ונחה עליו אז רוח ה' כענין שאמרו בנבואה, ועיי"ש.

וכך מצינו במטה אפרים לגבי לימוד המוסר, וכך כותב (בסי' תר"ג ס"ד בענין הלכות עשרת ימי תשובה) - יש לכל אדם לחפש ולפשפש במעשיו וכו', ויש ללמוד שערי תשובה לרבינו יונה וספר הישר וכו', וגם בספרי מוסר של האחרונים יכיר כל איש לעצמו מה שלבו חפץ, ומרגישה בעצמו שיתפעל מחמת זה להתעורר בתשובה, [וכידוע שהאריך בזה ראה"י הגר"ג אדלשטיין זצ"ל בדרשותיו].

ופשוט שכן הוא בכל עניני עבודת ה', מחמת ד'רחמנא ליבא בעי' (סנהדרין ק"ו:), ועבודה שלמה תהיה - כשהלב חפץ בה.

לדעת מה לחפון

בהקדמת החיבור שאלנו לאיזה גיל מדובר? האם החיוב או העצה טובה של הגמ' - ללמוד מה שלבו חפץ, איירי בכל אדם כבר בתחילת לימודו, או שיש איזה שלב שהלומד בוחר לעצמו את הלימוד שחפץ בו.

ונראה פשוט שבהקדם ללימוד שלבו חפץ, יש ללמוד לטעום מכמה מסכתות, וכמה צורות של לימוד, בכדי לידע ולהכיר מהו חפצו.

וכמו - להבדיל - שלא יתכן שאדם יבחר איזה מאכל אהוב עליו ביותר, קודם שיטעם משאר המאכלים.

ומובא שכך אמר הגה"ק ר' אלחנן וסרמן זצ"ל - אמנם הורו חז"ל שילמד אדם במקום שלבו חפץ, אבל לא התכוננו בזה לתלמידים צעירים, שעוד לא הספיקו ללמוד

על פי הוראתו של החפץ חיים ללמוד רגיל ביום זה.

למדנו מכאן נפק"מ להלכה -

שהתיר המאמר מרדכי ללמוד בערב תשעה באב מה שלבו חפץ, משום שאדם הלומד מה שאין לבו חפץ הוא מתרשל בלימודו, אלא אם כן יודע שיכול לדחוק את עצמו, וללמוד מה שאין לבו חפץ.

העולה מדבריו שאי אפשר, ואין כזה דבר - להכריח אדם ללמוד מה שאינו נמשך אליו, וכל מי שלומד מה שאינו חפץ, הרי הוא בגדר ה'דוחק את עצמו' ומביאו בדרך כלל להתרשל בלימודו.

תפילה ומוסר שלבו חפץ

בפרק זה אנו למדין שענין הלימוד במקום שלבו חפץ, הוא גם ענין מעשי [פרקטי], וכלשון רש"י שלימוד מסכת אחרת אין מתקיימת, לפי שלבו על תאותו.

וביון שכן אזי בהכרח שהוא ענין כללי בכל מעשי האדם, ובפרט בכל חלקי עבודת ה'.

וכמו שמצינו בפוסקים לענין תפילה במקום שלבו חפץ, וכך סובר הרדב"ז (ח"ג סי' תע"ב) לאחר שמקדים בחשיבות הכונה בתפילה, ושלא יהיה שום דבר הטורדו, מוסיף דאי לאו דמסתפינא הוי אמינא דטב ליה להתפלל ביחיד, מלהתפלל בחברת בנ"א שאין דעתו נוחה מהם.

וממשיך שם וזה לשונו - עוד יש טעם דאין ראוי לאדם להתפלל אלא במקום שלבו חפץ, וטעמו של דבר כי בהביט האדם אל אוהבו או לקרובו או לרבו או למי שדעתו נוחה בו, נפשו מתעוררת אל הכוונה השלימה, ודעתו

שימשו חכמים הרבה ללמוד טעמי משנתם וכו'.

ראה"י הגאון רבי שמואל רוזבסקי זצ"ל אמר בשם הגר"ח מוולאזין שנשאל מה החידוש הגדול במושג 'ישיבה', וענה כי האדם יכול ללמוד 'קצות' במשך ארבעים שנה ולא לדעת איך ללמוד, והישיבה נועדה ללמד כיצד ללמוד, (מס' בתחבולות תעשה לך מלחמה לר' שלמה פאלי פ"ח).

מתי אעשה גם אנוכי לביתי

באיזה שהוא שלב לאחר קבלת דרך הלימוד מרב, ולאחר שהתרגל בהתמדה וכו', יש לכן תורה להבין, שיש לו לתור אחר תכונות נפשו, לידע בשורש נפשו ונשמתו, ומה חלקו בעולמו אשר הוא עמל כל ימי חייו.

ואף שיש להליץ על מה שנקרא ה'תלמיד חכם' בשם זה, מפני שלמרות שהוא

'חכם' הוא עדיין 'תלמיד', וכבר אמר רבי (מכות י'). הרבה למדתי מרבתי וכו', אך בענין תוכן הלימוד וצורתו, יש לאדם להתבונן בעצמו ורק בעצמו, לידע - מה רצונו ללמוד, ומה מתאים לו לפי תכונותיו.

ואפשר לומר שיעיקר העבודה בדורינו הוא שידע האדם בכלל 'מה הוא חפץ',

וכל זה רק לאחר שנדע את חשיבות הענין - שיהיה לבינו חפץ במשהו, אזי נוכל להסכים לעצמנו לחשוב על זה, ולהגיע בס"ד למסקנות מה חלקנו בתורה הקדושה.

מימיהם מסכת זו, שאני [הרב שלהם] חפץ ללמוד, וממילא אינם יודעים כראוי מה לחפץ ומה לא לחפץ, (ספר אור אלחנן ח"א עמ' צ"א, ומובא בקובץ מאמרים ואגרות ח"א עמוד קי"ז).

לדעת ללמוד

עוד למדונו רבותינו שיש שלב ראשוני בלימוד התורה, שאדם צריך ללמוד, בכדי 'לדעת איך ללמוד', ולכן בישיבות הקדושות לא עוסקים כל כך במושג החיבור הנוכחי, שלכל אחד יש חלק בתורה וכו', אלא בדרך הלימוד.

הנושא של 'לדעת ללמוד' אינו צומח מאליו לבחור הנמצא בישיבה, הוא דורש רצון חזק והתמדה - לקבל תורה מפי הרבנים, שיודעים להעביר את המסורת שקבלו מדור קודם, ובכך להיות המשך לשלשלת הדורות, מ'משה קיבל תורה מסיני' ועד ימינו אנו.

והוא מה ששנינו באבות (פ"ד מ"ג) רבי יהודה אומר הוי זהיר בתלמוד ששגגת תלמוד עולה זדון, ומפרש רש"י (בב"מ ל"ג:): תלמוד - בגמרא שהיא תירוץ טעמי המשניות, או אם תשמע דבר משנה מרבך הזהר לשאול טעמה ומי שנאה, ע"כ, ועי"ש עוד, ובמפרשי מס' אבות.

ובהמשך הגמ' (ב"מ שם) דרש ר' יהודה בר' אלעאי מאי דכתיב (ישעיה ס"ו ה') "שמעו דבר ה' החרדים אל דברו" אלו תלמידי חכמים וכו', ומפרש רש"י ת"ח



הרב מרדכי פרוש

הבורח מפני אזהקה באמצע תפילתו

תפילתו או דיו שהלך עד למקום מחסה מכאן ואילך ימעט בהילוכו, ובכן בהערות דרשו במשנ"ב בכמה מקומות [כגון בסימן קד ובסימן צולז] ציינו לדברי הגר"ח קניבסקי זיע"א (בס' אשי ישראל שאלה קטו) שפסק אם יכול לכוון ולהתפלל במקום שנמצא כן יעשה אך אם לא יחזור למקומו ואז ימשיך ויתפלל. אולם בס' פסקי תשובות הביא כי בס' כף החיים פסק שיחזור למקום תפילתו כבראשונה ששם השכינה מחכה לו [והביאו ראייה מדפסק הרב"י גבי מי שהתפלל וחש שמוכרח להפיק - מותר להתאפק מלהפיק אלא אם אין יכול להתאפק - יפסע לאחוריו, ויפיק, ויאמר תפילת התנצלות, ויחזור למקומו וימשיך תפילתו, חזינן שיחזור למקומו].

[והנה יש מפלפלים לחלק בין ד' אמות דהוי מקום תפילה ליותר ויש מחלקים בין פסע בשביל שיוכל להמשיך להתפלל לבין פסק תפילתו והלך, וכמובן אלו דברי סברא לא מבוססים אלא לדון בדברי הגר"ח ק"צ זיע"א דפליג אכה"ח].

ג. ולגבי השאלה האם יחזור לראש או ימשיך במקום שאחז? לכאורה יש לחלק בין אם היה אנוס אז אם שהה כן יחזור אך אם לא היה אנוס אלא אם רצה היה יכול להתפלל, אולם יש עוד חילוק מעניין האם האנוס שאינו יכול להתפלל היה משום גופו או משום סיבה חוצה לו, והרי בזה הסיבת אנוס כי בא נגדו דבר-המאויס, ולא שגופו אין ראוי, אולם המשנ"ב בס' סה (סק"ב) פסק שדווקא גבי ק"ש יש החילוק בין אנוס

א. שו"ת: בשמחת תורה פ"ד היו אזהקות מפני התקפות טילים וכד' לעבר העיר, מה ההלכה אם אדם באמצע שמו"ע שומע אזהקה האם ינוס למקלט סמוך?

וא"כ האם אח"כ ישוב לבית הכנסת להתפלל או יתפלל במקום שנמצא כעת ולא ילך יותר?

האם צריך לחזור לתחילת שמו"ע או ימשיך היכן שאחז?

נושאים אלו העלה ידידי הג' ר' יאיר פויכטונגר שליט"א קמי הציבור בבית הכנסת 'היכל דב', והשתא ניחזי אנן מה נראה בזה בעזהשי"ת.

א. אודות האם לרוץ למקלט בעת אזהקה מקובל להימלט ולהסתתר אולם יש דע"ת רבנים חשובים שאין צריך ואם עומדים בשמו"ע [או שאר חלקי התפילה] ימשיכו כרגיל [כי הסיכון של נזק בתוך המרחק הגדול הוא נמוך מכדי כה לחוש לו, ויש לענ"ד לפלפל בזה טובא מכמה אנפין אאכהמ"ל בזה, אך נציין שבאורח פלא, אכן הסכנה הייתה יותר גדולה במנוסה אל המקלט, כי התברר שבעת הזו חדרו עשרות מחבלים חמושים והם חיכו דווקא לעת אזהקה אשר ייצאו בני אדם מן הבתים אל המקלטים ואז שמה בחוץ יארבו לרוצחם ברובי קלצניקוב וכד'], אולם הנידון בזה למי שחש צורך גדול לרוץ או לאלו הנוהגים לרוץ לחסות.

ב. ובכן האם ישוב לבית הכנסת וימשיך

אדם בזמננו ירא ונרעש מנחש כי יתקרב אליו, אולם בעבר היו שכיחים טפי בין בתי הישוב נחשים ועל כן בהיותם רגילים עמהם לא יחדד לבכם למראהו. וביאר נימוק מעניין, וסיפר כי בעיר אופקים היה שכיח בעבר נחשים, אולם מאז שהישוב התמלא כבישי סלולים ומוצקים של זפת וכד' כרגיל, אין דרכם של נחשים לזחול על כך כי אם בעפר ! על כן נסוגו אחור ותתמעט שכיחותם. ואכן בישוב ששכיחי דרכי עפר שכיח טפי לראות זוחלי עפר, וכשאמר כן רבינו בשיעור, והנה בהשגחה פרטית בדיוק אז ישב לידי יהודי עולה מאתיופיה, ויאמר אליי: אכן כן, בארצנו אתיופיה היה שכיח דרכי עפר טובא והיו הנחשים שכיחים עמנו, ולא היינו יראים מהם כ"כ.

מממנו לאונס חיצוני אך לגבי תפילה אין נפק"מ ונחשב כאונס שחוזר לראש.

ד. הערה מענין לענין בנושא: לברוח מדבר מאיים

הנה כתוב שולחן ערוך היה נחש כרוך על עקביו לא יזוז ממקומו, ורבים מתקשים בלבבם היאך יוכל לכוון בעומדו ככה כשנחש כרוך עליו ואכן ב'הערות דרשו' הביאו כי מרנן הגרשז"א והגרש"א זיע"א הורו כי בזמננו יילך משם, כי בוודאי לא יכוון ככה.

ואכתי צריך תלמוד אמאי בש"ע ומקורו בגמרא ברכות לא פסקו כן מראש.

ושמעתי ממו"ר הגרי"ט שליט"א כי אכן בן



חידוש בהלכות נקיות מקום

וכד' והמשיכה ארצה אך נשאר רושם, האם הרושם שנשאר הוי צואה ואוסר או בטל במיעוטו.

והנה כמובן לכאורה הו"א כי גם טיפה אחת צואה זה סיבה לאסור כדחזינן בגמרא כי על טיפת צואה יכסה ברוק עבה.

אולם הנה יש מושג בית הכסא רומאי, והיינו שהצואה נופלת לתוכו על קרקעיתו הקטפרסאית ומרוב שיפוע הצואה ממשיכה הלאה ועל כך דנים הפוסקים ובגמרא להתיר שאין נחשב מפני הצואה והיא כדליתא צואה. ולכאורה יפלא מאד הרי

יש בהלכה גבי הרחקת מצואה, הלכה מעניינת, ומקורה במשנה תורה להרמב"מ ז"ל בהלכות קריאת שמע פ"ג, הי"א: "היתה נטישת צואה על בשרו או ידיו מטונפות מבית הכסא ואל היה ריח רע כלל מפני קוטנן או יבשותן מותר לקרות לפי שאין ריח רע".

ורבים וטובים מתחבטים מהו האי 'נטישת צואה' ?

והנלענ"ד חידוש גדול, אך נכנס בלשון הזהב, כי 'נטישת צואה' פירושו כפשוטו: שצואה נפלה ונגעה בידו

לכאורה זה מוכרח הלכה זאת וראיה זאת]
וכיון שכן שפיר הלכה זאת דנטישת צואה
לפרש צואה שנופלת ובדרכה נוגעת
ומשאירה רושם, לאו כלום הוא, וניתן לקרא
דברי תורה ותפילה ככה.

מסתבר כי בהגיע הצואה על הקרקע
ומתגלגלת משאירה רושם כלשהו במקום
נגיעתו. ואמאי לא מתיחסים לזה ומתירים ?

אלא מוכח מזה שכזה צואה לא נחשב
[וצריך תלמוד מדוע אכן זה כך, אולם



הרב שלום שכנא פרידמן

קרבן תודה ברכת הגומל

בעניינה, וכ"כ הח"ח עצמו במאמר ציפית לישועה. והחיי אדם בכלל סט בסופו מביא נוסח ארוך ע"ז.

המקור לסוגיא בגמ' ברכות נד: ד' צריכים להודות שכן מוכח מהפסוקים בתהילים ק"ז על כל ארבעה הצריכים להודות- ארבעה פעמים כתיב שם "יודו לה' חסדו" וכתוב שם גם "ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברינה" חזינן שהמקור להודאה בברכת הגומל והחייבים בקרבן תודה שרש"י מונה בפרשת צו על הפסוק ואם תודה קרבנו, הם אותם חיובים- שסימנם חיי"ם חבוש יסורים ים מדבר- ובאמת הרא"ש בברכות שם כתב ש"ברכת הגומל במקום תודה נתקנה".

אם כן צריך לברר מהו הדימוי שבמקום תודה הברכה עומדת? ומאידך מה החילוקים בין זה לקרבן תודה? וישנם כמה נידונים: א. האם הקרבן והברכה חובה או רשות ונדבה. ב. האם אפשר לברך הגומל בלילה? והאם בעי בעמידה כסומך על הקרבן. ג. ספיקו של רעק"א בסוף סי' רי"ט מספר אורים גדולים, האם אדם שיצא מבית האסורים יכול להוציא בהגומל חולה שנתרפא וכדו'. ומקור הספק מובחים דף ז' בדין השוחט תודה לשם תודת חברו. ולא איירי בשינוי בעלים אלא בשינוי קודש (כדפירש"י).

ובנידון הא' אי הוי רשות או חובה: הרא"ש בנדרים יג: כתב שתודה דמיא לקרבן חובה וצ"ב מהו הדמיון? ומהו

קרבן תודה הראשון הוקרב על ידי נח. כמו שאיתא בפרשת נח ו"יעל עולות במזבח" ומביא רש"י מהמדרש, שנח למד זאת מציווי ה' להכניס שבעה מהבהמה הטהורה. ביאר החזקוני שנח הקריבם כדין קרבן תודה מחמת שהיה יורד הים, והעולם אבד והוא נמלט.

גם אני אישית נמצא כעת בפרשת תודה (וכשסומך על התודה משבח על הנס ומפרטו/ או לדעת רש"י בתהילים ק"ז - אומר מזמור לתודה). על הנס הגדול שאירע עמנו כאשר בני בכורי הלך בשמח"ת ליש"ק עטרת שלמה, ומחבלים שהיו בדרכו לשם ירו לכווננו חיצו מוות, שכנים בבניין הסמוך קראו לו לעלות לביתם ובחסדי שמיים ניצל. כמו"כ כל הקהילה בפרשת תודה מחמת שלמרצחים הייתה תוכנית מסודרת להגיע לבתי הכנסיות בקהילה, ובהשגחה פרטית הפר ה' זממם וניתנה לנו נפשנו לשלל.

בשו"ע ובטור סי' א' מובא שטוב לומר פרשות הקרבנות, ובמשנ"ב הביא ממג"א שגם פרשת תודה ולחמי תודה והנסכים. הוסיף המשנ"ב בסימן מ"ח דמה שאיתא 'כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת' הכוונה שהוא מתעסק להבין עניינה. ועפ"ז אפשר להסביר את דברי המשנ"ב בסוף סימן רי"ח שמי שנעשה לו נס צריך לתת צדקה ואומר יהי רצון שיהא נחשב במקום תודה שהייתי חייב בזמן המקדש. וראוי לומר פרשת תודה וכו' והביאור בזה הוא שאינו רק ענין אמירה אלא להתעסק

הרי זה חובתם להודות ויוצאים בברכה או בקרבן ידי חובתם.

וזהו הביאור ג"כ ברא"ש ד"ברכת הגומל במקום תודה נתקנה" וצ"ב היכן מצינו שבמקום קרבן יצא ידי חובתו בברכה? וצ"ל דהן הן הדברים שהחייב דהקרבן מעיקרא ליתא, אלא רמיא עליה חיוב הודאה, ובזמן ביהמ"ק היה יוצא יד"ח ע"י קרבן, ואחר שנחרב תיקנו רבנן לממש את החיוב שלו ע"י ברכה.

ובחת"ס בענין זה מצינו מהלך שונה וחידוש גדול, שמספר בתשובה נ"א בחלק או"ח על שאלה מר' שבתי אלחנן שעלה מן הים לשלום ובאו בני קהילתו לקבל פניו וברכוהו בשירים ותופים והללו את ה'. והוא אמר אז ברכת הגומל בשעת לילה. והרב יצחק גויטין טען כנגדו שאסור לברך בלילה עפ"י הרא"ש הנ"ל דברכת הגומל במקום תודה נתקנה, ותודה והקרבנה אינה אלא ביום. ועוד שהלא המנהג כמו שהביאו תוס' בברכות נד: לברך דוקא בזמן קריה"ת. וטען שהוא פורץ מנהגי ישראל. וגם לגבי סידור גיטין וכו'. והמלבי"ם (שהיה אז בן כ"ה) הצדיק את הרב המברך ולא מובא שם טעמו. ובחת"ס ג"כ הצדיק את המברך אך הוכיחו שמזלזל במנהגים שחושב שהם מנהגי בורות ולמעשה הם מבארות חצובים ממקור מים חיים.

וב' שם שדוד המלך כתב בתהילים ק"ז שהוא המקור שנמנו שם החייבים להודות, אחר ג' הראשונים שהם מדבר, יסורים, חולה, כתב 'ויזבחו זבחי תודה'. אך לאחמ"כ כ' יורדי הים ולא כ' עליהם "ויזבחו" אלא "וירוממהו בקהל עם ויספרו מעשיו ברנה" משום דבאמת יורדי הים פטורים מקרבן תודה, וחייבים רק בברכת הגומל מחמת ב' סיבות, א'- האדם החליט

הביאור בכך שדומה לחובה, האם חובה הוא או לא?

וברש"י פר' צו כתוב אם על ד' שצריכין להודות נדר, אז הוי כתודה ומחויב לחמי תודה. ורש"י במנחות עט: בפ' הגמ' מייתי ב' לישנות מהו "תודת חובה" דאיתא התם, ופירש - או שקיבל ע"ע הרי עלי והפריש בהמה וכו', ולישנא אחרינא - תודת חובה כגון ד' שצריכים להודות כדכתיב בפסוק. והקשה שם השיטה מקובצת הלא לא מצינו שיהא חייב בתודה אא"כ אמר הרי עלי תודה.

ובספרו של הסבא הרה"ג ר' סיני אדלר וצ"ל בענין ההודיה מביא להקשות מרש"י בביצה דף י"ט שכתב להדיא "תודה- נדרים ונדבות היא" ואם כן הרי סתור משנתנו? ומביא בספר הנ"ל מלבי"ם שכתב שהתודה באה לפעמים ע"י חיוב. כגון בד' הללו שחייבים להודות. והק' שם מהמכילתא דכל אם שבתורה רשות חוץ מג' והרי בתודה כתוב אם על תודה יקריבנו. מוכח דרשות הוא. וכן מוכיח המהר"ם שיק שתודה באה בנדבה מהא דקיי"ל שתודה באה מן המעשר.

ושמעתי מהגאון ר"נ זוכובסקי שליט"א דבר חידוש שנראה לומר שנוכל ליישב עוד תמיהות הנזכרים לעיל ולהלן בס"ד. שבאמת קרבן תודה במהותו נדבה הוא, אך ד' דצריכים להודות רמיא עליהו חיוב הודאה ולא חיוב קרבן. רק ע"י קרבן נפטרים מחיוב הודאתם. ובוזה לכאור' אפשר ליישב דברי רש"י הסותרים, דחובה שכתב היינו חובת הודאה ולא חובת קרבן. ולעולם תודה נדרים ונדבות היא.

וזהו הביאור בדברי הרא"ש דדמיא לחובה, כלומר באמת קרבן התודה הינו רשות ונדבה אך כיוון דמחוייבים הם בחיוב הודאה,

אך מאידך הרמ"א רכ"ג כ' -יש שכתבו להקל בשהחיינו וכל הברכות האלו שהן רשות. והמ"ב כתב- שאינו נכון שכולן רשות אלא רק בשהחיינו ולא בשאר ברכות ההודאה. וכן בעוד מקומות איתא שחייב בברכת הגומל. ובפרמ"ג כ' בהקדמה לסימן זה שיש לו תוקף של דברי קבלה כעין מגילת אסתר שברוה"ק נאמרה. ושם ספיקו לחומרא בגלל זה. וצ"ב טובא דהלא הפמ"ג עצמו הביא בסימן רכ"ה הנ"ל דא"ז חובת הגוף. והביא את הי"א דכל הנך רשות, ומאידך הקשה על דברי המג"א "איני יודע מאן יש אומרים רשות", ואף הראב"ד לא אמר אלא שא"צ שם ומלכות, אבל ודאי צריך להודות. עכ"ל. ודין זה צ"ב ג"כ, דהיכן מצינו שבגוונא שחייב ברכה שיוצא באמירה בעלמא בלי שם ומלכות.

וסיים שם הפרמ"ג "מ"מ למדנו שמי שספק לו אם בירך הגומל או לא דחזור ומברך בלא שם ומלכות, דברכות אין מעכבות רק הודאה בעינן" עכ"ל. חזינן מזה שישנה מח' האם להחשיבו כחובה מחמת שדומה לקרבן, וכל עוד שלא הקריב או לכל הפחות כעין הקרבה ע"י הברכה אין יוצא ידי"ח בלא זה.

משא"כ הסוברים שהוא רשות, סברי שעיקר החיוב הוא הודאה וכמו שהוסבר לעיל שעיקר החיוב הוא ההודאה, וצורת קיומו הוא קרבן או הגומל. אך כיון שעיקר החיוב הוא הודאה יוצא בזה ידי"ח בלי שם ומלכות. והעיקר שהזכיר הודאה.

וליישב את החת"ס שפטר יורדי הים מקרבן - משיטת החזקוני שנח הקריב תודה. אפשר"ל שלא התקיים בנח ב' הסיבות שהזכיר החת"ס, שהרי לא נכנס לסכנה מבחירתו אלא מציווי שמיים, ולבד מזה שהיה בסכנה לא רק ביד שמיים אלא

להכניס עצמו לסכנה והפליג, ולא משמיים הכניסוהו לזה. ב- שלא נתון בסכנות חיצוניות כגון בע"ח ואנשים, אלא רק בידי שמיים שרבים רחמיו. לכן לא חייב קרבן אלא לרומם בקהל עם בברכת הגומל. ולכן יורדי הים אין חיוב קרבן אלא לרומם בקהל עם.

ובג' הראשונים היה חיוב שיקריבו קרבן תודה, ואחר שחרב ביהמ"ק תיקנו לפחות הטוב במיעוטו שיאמרו הגומל בעשרה וכו' אך אין הכוונה בדברי הרא"ש במקום תודה נתקנה- במקום תודה ממש שיש לו דיני קרבן כמו ביום ולא בלילה, ולא בשבת וכו' (וגם עמידה לא בעינן בברכה מדין קרבן, רק מדין כבוד הציבור) אלא שורש עניינו מלתא דקרבן. עכת"ד החת"ס.

א"כ חזינן להדיא שלא כמו המהלך הקודם, שיש להם חיוב הודאה ויוצאים ידי"ח בהגומל או בקרבן. אלא בג' ראשונים- מדבר, יסורים, חולה, היה עליהם חיוב קרבן, ואח"כ עקרוהו. ובירורי הים הוא חיוב מעיקרא דברכת הגומל גרידא.

ובספר אורים גדולים המובא ברעק"א הנ"ל נסתפק בזה גופא האם הרי זה דומה לקרבן תודה בעוד עניינים. וזה גופא הספק.

ושמא אפשר לתלות את ב' המהלכים בדברי האחרונים בנידון דברכת הגומל עצמה חובה או רשות.

דהנה המג"א רי"ט כ' שאפשר שאפשר שמנהג הנשים שלא לברך ברכות אלו שרשות הם. וביארוהו דאין הכונה רשות ממש אלא שאין חיוב אך יש מצוה. וכן בפרמ"ג רכ"ה מעין זה שכל ברכות שבח והודאה וכו' אין זה חובת הגוף וי"א דכל הנך רשות. עכת"ד.

לשבח ולקלס, כשם שהראשונה שהודתה הלא היא לאה, אמרה "הפעם אודה את השם" -הללה ושמחה ונתנה תודה על כך שנולד בנה יהודה הבן הרביעי שקיבלה, יותר מן החלוקה השווה בין ארבעת נשותיו של יעקב. וכן הודו לה' כי טוב.

אך בדברים הנ"ל מתחוויר פירוש נוסף ומאיר באור יקרות כי הנה עניין הודאה הוא הפירוש "מודה ועוזב ירוחם" או 'מודה בקנס פטור' שכמובן אין פירושו כאמירת תודה על טובה שקיבל, אלא הודאה באשמתו והוא ההפך מכפירה באשמה. וכן בעניינינו עניין התודה הוא ההודאה שההצלה מן הסכנה באה על ידי השם יתברך ולא חלילה על ידי כוחות הטבע שנדמה שהם השולטים במקרינו. אלא כולם ניסים המה ורק על ידו יתברך אנחנו נושעים.

ובאמירתנו "מודים אנחנו לך" בתפילת שמונה עשרה אין הפירוש לשון הודאה ושבח אלא לשון הודאה כעניין הודאת בעל דין שנדע שהכל ממנו יתברך ורק על ידו אנו חיים והוא צור חיינו ואין בלתו. רק לאחר מכן הננו אווזים את מילות השבח והלל באומרנו "נודה לך ונספר תהילתך". [ואגב, מחמת כן הברכה הכוללת של מודים מוגדרת ברכת השבח כמבואר בטור סימן קי"ב]

יצויין, כי במידה ויהפוך האדם ויכוון באומר מודים לשון תודה והלל, לכאורה הרי זה מגונה. כפי שפסק בשולחן ערוך לגבי כריעה בהודאה של הלל בברכת המזון. וביאר שם הט"ז דתיבת מודים יש בה ב' פירושים. או דרך שבח והלל או דרך הכנעה כהודאת בעל דין. ובכל מקום מתפרש הביטוי לפי עניינו אשר על כן מודים בתפילת שמונה עשרה עניינה הכנעה ולפיכך שייכת שם כריעה, אך בשאר מקומות הוא

מצד חיות הטרף כדמצינו "וישאר אך נח" שהאריה הכהו.

ענף ב' - תוספת בענייני אגדה

מדוע חייבים לברך הגומל ? כתב הרד"ק בתהילים "וצריכים להודות להשם כי הוא המוציאם מצרה לרווחה, ואינו בדרך מקרה כאשר יחשבו חכמי המחקר התועים שיאמרו האדם תחת המזל נמצא (חלילה) אלא צריכים שידעו כי בעונש עוונם היו בצרה ובחסד אלוקים ניצלו מהצרה על ידי צעקתם לו ית'. עכ"ל.

ובעין זה כתב הבן איש חי בפרשת עקב שבהנהגת האדם בעולם הזה בעסקיו וכו' רואה שכביכול הכל מתנהג כדרך הטבע. והדבר מביאו לידי שכחת רבש"ע. שהכל מתנהל בהשגחה פרטית, לכן צריך להודות בעיקר בארבעת החיובים של ההודאה ששם בעיקר יכול לתלות הצלתו בטבעו של עולם. וכדלהלן.

כי החולה הולך לרופא מומחה, והיוצא מבית הסוהר חושב שהדבר התרחש בעקבות שתדלנות ושוחד וכדומה, וכן עובר דרך מדבר- לא הולך לבדו אלא בשיירה ומאבטחים חמושים וטועה וחושב שהצלתו היא מחמתם, וכן יורד הים באופן מצוי ששוכר המפליג קברניט מנוסה, וספינה שבנויה היטב. וטועה גם הוא שבגלל כל אלו הגיע בשלום ובבטחה.

ודווקא אלו צריכים לשבח ולהודות שבהשגחת השם ניצלו ממוות לחיים. ועל ידי זה תתחזק האמונה בכל דבר ודבר.

ומדברים אלו מאיר פירוש נוסף על המפורסם בעניין הודאה. כי הפשט המקובל במילת הודאה הוא מלשון

חובה נעימה להודות ולהלל לאכסניה של תורה זו הנמשכת בקביעות למעלה מיובל חודשים (!) וכעין "עולמו של יובל" שהוא כבר קיום מהותי ועמוק יותר מאשר גיליונות חד פעמיים. זכינו ובעירנו אופקים קיימת מערכת נפלאה זו -ולאחר בירור הינה נדירה ביחס לשאר ערי הארץ- שנותנת אפשרות נפלאה להתחמם בגחלתן של תלמידי חכמים בני המקום. יישר כוח גדול לרב הגאון הרב סקלי שליט"א שיזכה להגדיל תורה ולהאדירה, ונזכה ל"ונשאתי לכל המקום בעבורם", יפוצו מעיינותיך חוצה ויתבדרו בי מדרשא.

ועל הכל השם אלוקינו אנחנו מודים לך.

דרך שבח והילול, ולאור זאת כריעה שם אינה במקומה. אומנם האבודרהם פירש מודים מלשון "אך צדיקים יודו לשמך" אך, להלכה לא נראה שנפסק כך. ובאתי רק לעורר לב המעיין.

[בעומק] המושג הודאה מצינו דברי גאון המחשבה הגר"י הוטר (פחד יצחק חנוכה מאמר ב פרק ב) כי נזדמנו לפונדק אחד ב' הפירושים בעניין הודאה- משום שהאדם שמודה לחברו על טובתו, טמונה בזה הודאת בעל דין על שהיה נצרך להזדקק לחסדו. משום שבכל אדם טמונה השאיפה שלא להיכנע לחברו אלא להיות סמוך על שולחן עצמו גרידא].



הרב זאב פרעס

לחייב נשים ישראליות בחיובי בני נח שהזמן גרמא

מ"מ הן חייבות במצוות דבני נח כיון דלא גרע מבני נח, [והפטורים שנאמרו בנשים נאמרו על הדיני ישראל שבה ולא על הדין הבסיסי שכל בן אנוש מחוייב בו].

ולכן כאן דאיירי בגזל דהוא מז' מצוות בני נח (סנהדרין נ"ו) - פשוט שיש לאשה איסור ולכן צריך לחדש לה כפרה דקרבן.

[ומה שרש"י בהמשך (בד"ה דחיותה) כתב שבלי פסוק אינה מצווה כלל על גזל - כבר הקשה כן בהערות מרן הגר"ש אלישיב (בגמ' שם), ותיירץ באילת השחר (ברש"י שם) דהכוונה דפטורה רק מחיוב השבה אך וודאי שאסור לה לגזול, ועי' עוד בזה בהעמק שאלה (שאלתא ע"ב א')].

וכן איסור שבועה הוא דין שקיים אף בבני נח וכמו שיבואר בס"ד להלן אות ב'.

ב. אמנם במשנה למלך (מלכים י' ז') כתב דזו מח' בירושלמי (נזיר ט' א') האם בני נח הצטוו על דיני שבועה, [ועי' עוד בזה בספר חסידים (תתקצ"ה) ובמשנת אברהם (שעליו) ושו"ת הריב"ש (שכ"ח)].

אך אפשר דכאן כו"ע מודו דחייב על השבועה כיון שכאן השבועה היא רק תוספת באיסור הגזל שהצטווה בו כבר, [וסברא זו תליא בחקירה האם קרבן שבועת הפקדון הוא על הגזל בתוספת עם שבועת שקר שמחמירה את הגזל או

א. הגמ' בקידושין (דף ל"ה). מביאה מקור לחייב נשים בכל לא תעשה מדכתיב (במדבר ה' ו') "איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם" השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשים שבתורה^א.

ואח"כ הביאו עוד פסוקים להחשיב אשה כאיש ועשו צריכותא דאי כתיב רק הפסוק הראשון הנ"ל הו"א דמשום כפרה חס רחמנא עלה.

והקשו התוס' (שם ד"ה משום) דאדרבה לולי הריבוי הנ"ל היה הדין דנשים לא נצטוו כלל בלאוין וא"כ אין להם לא עבירה ולא עונש.

ותרצו התוס' דמ"מ יש לאוין מפורשים בנשים כגון בעריות (ויקרא פרק כ') ולכן צריך להביא להם אפשרות של כפרה בקרבן.

והנה רש"י (שם ד"ה הך קמייתא) פירש וז"ל: "דמישתעי בקרבן שבועת הפקדון דגזל הגר".

וצ"ב למה רש"י כתב זאת רק בצריכותא ולא בפעם הראשונה שהגמ' הביאה פסוק זה, [ואם רק לומר שמדובר על כפרה - למה האריך כל כך].

והנראה בס"ד דרש"י בא לתרץ את קושיית התוס' הנ"ל [שעל הצריכותא] ולומר דאף אם נשים היו פטורות מכל לאוין

א. ועי' בספר סימן וסיבה כרך ב' ערך השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשים שבתורה ובכתם פז בקידושין ל"ה. שביארתי איך לומדים מחיובי קרבן לכל לאוין ואף אלו שאין עליהם חיוב קרבן.

הפרשה (גליון קט"ז תולדות בקונטרס התשובות תרוץ א' ובגליון קכ"ב עניני שבועות בקונטרס התשובות תרוץ י"ב).

וסברא נוספת כתבו תלמידי רבינו פרץ (הובאו בקובץ ראשונים נדרים כ"ה. ד"ה ולישבעו) שאף בני נח מוזהרים על קידוש השם (עי' סנהדרין ע"ד: ע"ה.) שלא לחלל שמו בשבועת שקר.

ועוד סברא כתב רביד הזהב (גרש כרמל, בראשית כ"ה ל"ג, ע"פ עיון הפרשה הנ"ל) שבן נח מוזהר על השבועה משום שהיא בכלל מצות 'דינים', שהרי חיוב בן נח בדינים נלמד (סנהדרין נ"ו:) גם מהפסוק (שמות כ"ב ז') "ונקרב בעל הבית אל האלהים" ופסוק זה נדרש (בבא קמא ס"ג:) לענין שבועה.

סברא נוספת כתב הגר"ש קלוגר (נדרי זריזין בנדרים דף ת. ד"ה אך אי נימא) שבני נח חייבים בשבועה משום שהנודר כאילו בנה במה (נדרים כ"ב.) והיינו לעבודה זרה (המפרש שם ד"ה כאילו) וכל שכן שהנשבע כאילו בנה במה, שהרי שבועה חמורה מנדר, וכיון שבני נח הוזהרו על עבודת כוכבים (סנהדרין נ"ו.) הוזהרו ממילא גם על השבועה, אמנם עיי"ש שדחה סברא זו, וכן במנחת אשר (ח"א סי' ל"ד אות ה') דחה זאת.

ג. נתבאר (באות א') דשיטת רש"י דנשים חייבות בדיני בני נח.

ולכאורה אין בזה שום נפ"מ כיון דלמסקנא נשים חייבות בכל הלאוין וזה כולל את ז' מצוות בני נח.

אך אפשר לומר שיש נפ"מ אם נמצא מצוות עשה שהזמן גרמא דבני נח חייבים בה, וממילא לשיטת רש"י אף נשים יתחייבו בה.

שהחייב הוא על השבועה עם הגזל שמוסיף על חומרת השבועה כיון שעבר עליה בצורה של גזל, ואכמ"ל.

ועצם הסברא לחייב בני נח באיסור שבועה - אפשר שהוא מדין ברכת השם (סנהדרין נ"ו.) [דהא השבועה היא בשם ה' דהיינו שהוא אומר שה' אמת כמו שדבריו אמת ואם התברר שדבריו שקר ממילא יוצא שקילל], או מדין המצוות השכליות שנצטוו בהם בני נח (הקדמת רב ניסים גאון לש"ס ד"ה ואם ורבנו בחיי בראשית י"ח כ', ועי' בהסכמת הנצי"ב לספר אהבת חסד ובתוס' בסנהדרין נ"ז: ד"ה לנערה ובב"ב ט"ז: ד"ה בא ובאילת השחר קידושין ל"ט: ובשור"ת אהל משה סי' קל"ח ומובא בחזון איש חו"מ סי' כ"ב ובגמ' יומא ס"ז: ובשמונה פרקים לרמב"ם פרק ו') ואף שבועה היא חיוב שכלי כמבואר במבי"ט (בית אלקים שער היסודות פרק כ"ז ד"ה וענין מאכלות) ובשור"ת אהל משה (הנ"ל).

שו"ר שכן כתב הגר"מ אזורי זצוק"ל (מובא בעיון הפרשה קט"ז תולדות בקונטרס התשובות) כסברא הנ"ל לחייב בן נח בשבועה מדין מצווה שכלית, וכן כתבו המשך חכמה (שמות כ' ז' עיי"ש) ואילת השחר (בראשית כ"א כ"ג) ושור"ת אבני נזר (יו"ד סי' ש"ו אות ט"ז-י"ז) ובמדרש שכל טוב (שחיבר רבי מנחם ב"ר שלמה בשנת ד"א תתצ"ט, בראשית כ"ו ל"ג), ודו"ק במה שכתוב החיד"א (פני דוד ויחי אות כ"ז ד"ה האמנם ומדבר קדמות מערכת י' כלל נ"ה) ובחמדת ישראל (עמוד 175) והמצפה איתן (ע"ז דף ה').

שו"ר שכן כתב הפנים יפות (במדבר ל' ב') כסברא הנ"ל לחייב בן נח בשבועה מדין ברכת השם, ועי' עוד בזה בקובץ דרישה וחקירה (גליון ס"ג עמוד י') ועיון

למנות דיינים - יל"ע האם את המינוי אפשר לעשות בלילה, ולצד שאי אפשר למנות בלילה - א"כ הנפ"מ הנ"ל תהיה אף לגבי מצות מינוי הדיינים.

אמנם בלאו הכי התוס' (גיטין פ"ח: ד"ה ולא) פסלו אשה לדון, ויל"ע אי פסולה אף למינוי דיינים, [ודו"ק בלשון החינוך (תצ"א) שכתב [בישראלים] דזו מצווה על הציבור], ואם היא פסולה - לא שייך לחייבה בזה.

ד. עוד נפ"מ בכל מצוות עשה שהזמן גרמא

בגון דינים (סנהדרין נ"ו:), דהא קיימא לן (סנהדרין ל"ב. ל"ד:) דאין מתחילין לדון בלילה, ויל"ע אי חשיב זמן גרמא או לא מחמת שאפשר להמשיך לדון בלילה, ותליא אף בחקירה המובאת בספר סימן וסיבה כרך א' ערך דין בלילה, ומובא כאן בהערה²].

ולשיטת הרמב"ם (מלכים ט' י"ד) דדינים אינו רק דיני הממונות [כשיטת הרמב"ן (בראשית ל"ד י"ג) ועי' בספר חפצא וגברא (יבמות מ"ח:)] אלא גם מצווה

ב. דין בלילה: קיימא לן (סנהדרין ל"ב. ל"ד:) דאין מתחילין לדון בלילה דיני ממונות. ויש לחקור האם הלילה הוא הסיבה האיסור, או שהטעם הוא מפני שאין אור, והלילה הוא רקסימן לכך,

השיטות דהוי סימן: סמ"ע (ח"מ סי' ה' ס"ק ד' ע"פ נפ"מ א' דלהלן), בכור שור (סנהדרין ל"ד: ע"פ נפ"מ א' דלהלן) בדעת רבי יוחנן (שם), ובנועד ביהודה (אהע"ז מהדורא קמא סי' נ"ח) חשש לדברי הסמ"ע הנ"ל, רי"ף (סנהדרין י"ג. מדפיו ע"פ נפ"מ ב' דלהלן), שו"ת משנה הלכות (חלק י"ח סי' כ') בדעת האבודרהם (סדר תפילות השבת ד"ה ואומר שלש אחרונות) ורב אחאי גאון (שאלות וישלח שאילתא כ"ו). משך חכמה (שמות י"ח כ"ב, כ"ז).

השיטות דהוי סיבה: בכור שור (סנהדרין ל"ד: ע"פ נפ"מ א' דלהלן) בדעת רבי מאיר (שם), ש"ך (ח"מ סי' ה' ס"ק ד' ע"פ נפ"מ א' דלהלן), שו"ת שבות יעקב (ח"א קל"ט ע"פ נפ"מ א' דלהלן), ב"ח (ח"מ סי' ד' ד"ה סומא ע"פ נפ"מ ב' דלהלן, והובא בש"ך שם ס"ק ב'). מעשה חושב (על שער המלך גירושין א' א' אות רע"ט ע"פ נפ"מ ג' דלהלן). ועי' עוד במשך חכמה (שמות י"ח כ"ב).

נפ"מ: א. האם אפשר לדון לאור הנר (משנה הלכות חלק י"ח סי' כ' ועי' תרגום יונתן שמות י' כ"ג). [כגון שקיבל על עצמו את הלילה מבעוד יום ע"י תפילת ערבית לשיטת התרומת הדשן (סי' רמ"ח) דחשיב לילה, וכן בתוספת שבת ויו"ט (עי' בכרך ג' ערך דרשה דתוספת שבת ובספר חפצא וגברא שבת ב. וסוכה כ"ז): שהוא עדיין יום], (מקרא העדה שמות סי' קכ"ח).

ב. האם סומא בב' עיניו פסול בדיעבד (פתחי תשובה ח"מ סי' ד' ס"ק ב' עיי"ש).

ג. האם אפשר לדון ביום במקום חשוך. (מעשה חושב הנ"ל).

ד. בקוטב שיש חצי שנה אור וחצי שנה חושך, האם הדין הנ"ל תלוי רק באור וחושך שם או בגדרי יום ולילה שנחלקו בו הראשונים כמובא לעיל ערך "אור וחושך" ובכתם פז (פסחים דף ב. וכתובות ק"ג: בגדרי היממה בקוטבי העולם אות ב'). [ועי' עוד בזה בשו"ת באר הלכה (חלק ב' סי' ט') ואשל אברהם (בוטשאש, אור"ח ל"א ב').]

ה. אי מהני ביה חזקה וספק ספיקא (כמפורט לעיל ערך אודיתא בנפ"מ י"ד ט"ו).

ו. אי חשיב מצווה שהזמן גרמא, (עי' ש"ך יו"ד ש"ה ס"ק י"ב ורש"י קידושין כ"ט. סוד"ה ואיהי 2, ותליא אף בחקירה המובאת לקמן ערך זמן גרמא).

[ועי' עוד בכרך ב' ערך לילה [לפדיון הבן] וערך לילה [למקרא] וערך לילה [לנבואה] וערך לילה [לשריפת קדשים] ובכרך זה ערך לילה [לראית נגעים] וערך אור וחושך [כלפי יום ולילה] וערך וראיתם אותו וערך ביום השמיני ימול] ובכרך ג' ערך לילה להפלת נחלות וערך לילה לחליצה וערך לילה לקיום שטרות וערך לילה לגירות ובספר חפצא וגברא (מגילה דף כ: וקידושין ס"ב:).

דאברהם (המובא שם בעמוד 175) שטעם האיסור לישראל להרוג עוברין (עי' תוס' סנהדרין נ"ט. ד"ה ליכא) הוא משום השחתת זרע - מ"מ יהיה אסור אף לנשים שלא נצטוו על השחתת זרע (עי' תוס' יבמות י"ב: ד"ה שלש ובכתובות ל"ט. ד"ה משום) כיון דלא גרע מבין נח שנצטוו על העוברין (סנהדרין נ"ז:).

ודו"ק במה שכתב הריטב"א (קידושין ל"ו. ד"ה ואיכא דקשיא ליה) דנשים נתרבו לקרבנות מכל שכן מעכו"ם שהתרבו לזה (חולין י"ג: תמורה ב:) וכעין זה כתב הרמב"ן (קידושין שם), ועי' אילת השחר (קידושין ל"ו), [ואמנם אינה ראייה גמורה לנידון דידן, דאפשר דקרבנות שייכי טפי בישראל ולכן רק בהם יש ק"ו מנכרים].

ובעין זה כתבו המנחת חינוך (תקכ"ז ו' בסוף) ושו"ת שואל ומשיב (מהדורא ד' ח"ג סי' ק"י) ושו"ת שם אריה (סי' ע"ב) בשם הבשמים ראש ובתפארת צבי (יו"ד ח' א') - שאף בשעת מלחמה שהותרו כתלי דחירי (חולין י"ז. ועי' בספר סימן וסיבה כרך א' ערך בתים מלאים א' וכרך ג' ערך בתים מלאים ב') - מ"מ לא הותר להם מה שנאסר לבני נח [כגון אבר מן החי], עיי"ש ובדבר אברהם (ח"א י"א ו') ובשו"ת לחם שלמה (יו"ד ח"ב סי' ק"ד) ואבי עזרי (מלכים ח' א').

וכן נפ"מ לשיטת רש"י (יבמות פ"ד: ד"ה עונשים ופסחים מ"ג. ד"ה לכל וקדושין ל"ה. ד"ה לכל, ע"פ הפרי מגדים פתיחה כוללת או"ח ח"ב אות י"ד, ודלא כמהר"ם

שהיא מצווה שכלית שכן נח מחייב בה (כמבואר לעיל בסוף אות א').

כגון בנין בית המקדש שאינו נוהג בלילה (שבועות ט"ו:) אך היא מצווה שכלית כדמשמע מדברי דוד המלך (שמואל ב' ז' ב') "אנכי יושב בבית ארזים וארון האלקים יושב בתוך היריעה".

אמנם יש עוד טעמים לחייב נשים בבנין בית המקדש כמבואר בקונטרסי שעורים (קדושין סי' י"ט אות ו') ובקהלות יעקב (שבועות סי' ז') ובקובץ עיון הפרשה (קצ"ה) ויקהל בקונטרס התשובות) ובספר סימן וסיבה (כרך א' ערך זמן גרמא).

וכן מצוות תשובה המיוחדת ליום הכיפורים (שערי תשובה שער ב' אות י"ד) שהיא מצוות עשה שהזמן גרמא אך חיובה שכלי.

וכן מצוות צדקה, דאמנם פשוט מסברא שאינה תלויה בזמן וכן כתבו החינוך (תע"ט) והמאירי (קידושין כ"ט). והאור זרוע (הלכות ברכת המוציא סי' ק"מ), אך בספר חרדים (הקדמה למצוות אות ב', ועי' בחידושי הג"ר מנחם זמבא סי' כ"ח ובנחלת יעקב יהושע בפרשת ראה) כתב דמצוות צדקה היא מצוות עשה שהזמן גרמא³.

אך כבר כתב רבנו בחיי (בראשית י"ח כ', וכן הוכיח באילת השחר קידושין ל"ט:) דמצוות צדקה היא חיוב שכלי, וא"כ נשים יתחייבו בזה אף לשיטת החרדים.

שו"ר שכעין זה [ביסוד החיוב לנשים ונפ"מ בזה] כתב הכלי חמדה (חמדת ישראל ח"א עמוד 176) שאף לדברי הזכותא

ג. אמנם מסתבר דאין כוונתו דאינה נוהגת כלל בלילה אלא הוי רק ענין שלא לתת בלילה וכמבואר בקובץ עיון הפרשה ק"צ פרשת ראה בקונטרס התשובות מהגר"ח קניבסקי זצוק"ל ובספר סימן וסיבה כרך ב' ערך לילה לצדקה.

את אביהם שהרי הביאו אותו לחיי עולם הזה וזהו כל עיקר מגמתם ומאווים לחיות חיים גשמיים, אבל ישראל שאינם אלא גרים בעולם זה העובר נצטרך ציווי מיוחד לכיבוד אביו ואמו, [ולפי זה הדרשה הנ"ל נצרכת לחייב נשים שאין להם בעל].

ו. ובזה מיושבת קושיית עיון הפרשה (רי"ב בראשית ג') שהביאו את שיטת המאירי (סנהדרין נ"ו:), וכן מבואר במנחת חינוך ב' כ"ו עיי"ש) שכתב דנשי בני נח חייבות בכל מצוות בני נח כמו הגברים שלהם, [והוכיחו כן אף מהגמ' בסנהדרין (דף נ"ז:)], והקשו מה המקור לזה דהא בישראלים הוצרכו (בקידושין ל"ה. וכנ"ל באות א') ריבוי מיוחד לחייב נשים בכל לאוין.

וראשית יש ליישב על פי קושיא אחרת ששאלנו בעיון הדף (קידושין שם) דמהא דהוצרכו להביא דרשה לחייב נשים בלאוין - משמע דמסברא נשים פטורות, ומאידך מהא דשאלו (שם ל"ד.) מנלן דנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא - משמע דמסברא חייבות.

ותרצנו ב' ביאורים, או דבאמת מסברא נשים פטורות מהכל [כי כל התורה נאמרה בלשון זכר (עי' תוס' קידושין ב: ד"ה ליתני)] ורק לאחר שמצאנו חיוב בכל לאוין לכן שאלנו שיתחייבו גם בעשה שהזמן גרמא, או דבאמת מסברא חייבות בהכל ורק לאחר שמצאנו שפטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא שאלנו שאולי הפטור דזמן גרמא נאמר גם על לאוין שהזמן גרמא.

ושו"ר שכן כתב בשיטה לא נודע למי (קידושין ל"ד. ד"ה ומצות) את שני המהלכים האלו, ועי' עוד בזה בחידושי מהר"י בירב (שם ל"ה.) ובמנחת חינוך (ח' ד' מד"ה ולכאורה, ואות ה' ד"ה ולפי, ואות

שיק קדושין ל"ה. ד"ה גמ' השוה, ועי' עוד בזה בספר סימן וסיבה כרך א' ערך כרת וערך מלקות ב') דנשים נצטוו רק בלאו שיש בו מלקות ועונש, וא"כ בכל לאו שאין בו מלקות - יתחייבו אם זה יהיה חיוב שכלי.

ה. והנה כתב בשו"ת הגאונים (סי' ח' והובא במראית העין לחיד"א בקידושין כ"ט.). דרבינו סעדיה גאון כתב דשלשים מצוות הן דנשים פטורות ולא פירש אותם, ורבינו יצחק בן גיאת (מובא בהנ"ל) פירש אותם ואלו הן: מילה, והראיה, ויוצא צבא, שקלים, פדיון בכור, ואיש כי תצא ממנו שכבת זרע, והכהן שלא יטמא לקרוביו, למול את הבן, לפדותו, ללמדו תורה, סוכה, לולב, שופר, ציצית, קריאת שמע, תפילין, תלמוד תורה, פריה ורביה, מורא אב ואם, כבוד אב ואם, הקפת הראש, השחתת זקן, סמיכות, תנופות, הגשות, קמיצות, הקטרות, מליקות, קבלות, וההזאות.

ובל אלו אינן שכליות, ולכן הנשים פטורות מהן.

ואילו מצוות אחרות רבות [כגון ביכורים, בנין בית המקדש, כתיבת ספר תורה, מחיית עמלק] לא מנה ומשמע שמחייב בהם נשים, ואפשר משום שהם מצוות שכליות, [אמנם יש עוד סברות לחייבן כמבואר בספר סימן וסיבה כרך א' ערך זמן גרמא בכל הנפ"מ].

ואין להקשות שכיבוד אב ואם היא מצווה שכלית, דהתם יש פסוק מיוחד למעט נשים וכמבואר בסוגיא בקידושין (דף ל: ועי' סימן וסיבה כרך ב' ערך אין סיפק בידה בכיבוד ובמורא).

ובלאו הכי מיושב במש"כ רבינו צדוק הכהן מלובלין (פרי צדיק - קדושים אות ג') שאצל הגוים מן הראוי והנימוס שיכבדו

בסוף) הסובר דנשי בני נח אינן מצוות כלל בז' מצוות בני נח, [אלא רק עם שיטת המאירי והמנחת חינוך (הנ"ל באות ו') המחייב נשי בני נח], ויצטרך לתרץ כתוס' (הנ"ל באות א').

ואפשר דהבית שערים מודה דחייבות במצוות השכליות כיון דלא צריך לזה ציווי כלל.

ובאופן הנ"ל (באות א') דקרבן שבועת הפקדון דגזל הגר - אף הגזל הוא עוון שכלי כיון דהפקיד אצלו וקיבל עליו שמירתו ואף נשבע על זה.

ח. ויש לתלות את החידוש הנ"ל (באות א') לחייב נשים במצוות דבני נח - במח' הידועה האם כל יהודי חייב אף במצוות בני נח.

ואפשר דהסברא לחייב היא מחמת הגמ' בסנהדרין (דף נ"ט). שאומרת דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור, [אמנם הרמב"ם לא פסק כן וכמבואר במאירי בחולין (דף קכ"א:)], ומ"מ בחיובים השכליים לא צריך להגיע לסברא זו.

ואין להקשות מהא דבן נח נהרג על גזל דפחות משווה פרוטה ואילו ישראל לא הצטווה על זה (סנהדרין נ"ז), דהתם הטעם הוא משום דיהודי מוחל על זה וכן נח אינו מוחל וכמבואר בגמ' (סנהדרין שם) וברש"י (יבמות מ"ז: ד"ה ומודיעין וד"ה לישנא אחרינא), ועי' עוד בזה בספר חפצא וגברא (קידושין ב. בענין פחות משווה פרוטה א' וביבמות כ"ה:).

וזו שיטת האור שמח (איסורי ביאה ג' ב') דיהודי קטן שהוא בר דעת חייב במצוות כבן נח כיון דבבני נח הדעת מחשיבה אותו

ח' ד"ה ד"ה אך, ואות י' ד"ה שוב) ובפני יהושע (בדף ל"ד. ובדף ל"ה). ובמקנה (בדף ל"ה. ד"ה השוה).

[ויש להקשות על מהלך זה דמבואר בתוס' (המובא לעיל אות א', וכן לדעת רש"י כמבואר לעיל שם) דאירי בלאוין שאין הזמן גרמא כגון עריות, ודו"ק].

ולמהלך השני מיושבים דברי המאירי כיון דבבני נח לא מצאנו פטור לנשים בזמן גרמא ולכן אין הו"א לפטור נשי בני נח כלל.

ועוד יש ליישב את דברי המאירי הנ"ל לפי מה שנתבאר (באות א') בדעת רש"י דהצריכותא בין שלשת הדרשות (המובאות בקידושין ל"ה). להחשיב נשים כאנשים מכריחה אותנו לומר דנשים חייבות בז' מצוות בני נח אף לולי הפסוק המחייבם בלאוין, דאי לא הכי לא תהיה צריכותא כיון דלא תתקיים סברת חס רחמנא עלה משום כפרה וכמו שנתבאר שם.

ועוד יש ליישב לשיטת הרמב"ם (מלכים ט' א') דחיוב בני נח בז' המצוות הוא מהלכה למשה מסיני ובזה לא נאמרו החילוקים שבין איש לאשה, [ומה שכתב הרמב"ם (שם) שהדעת נוטה לחייבם - הכוונה שזה מובן מסברא אך וודאי שאין זה חיוב שכלי המוכרח מכח השכל, דבהא התורה לא הוצרכה לחדש כלל ופשוט מסברא שחייבים בזה, וחיובי השכל אף כוללים יותר מז' מצוות וכנ"ל בסוף אות א'].

ז. אמנם כל המהלך הנ"ל (באות א') לחייב נשים במצוות דבני נח - אינו מסתדר עם שיטת השו"ת בית שערים (יו"ד סי' רכ"ז ד"ה אבל מטעם אחר, ועי' באו"ח של"ד ד"ה וגאון אחד, ועי' עוד בצל"ח ברכות כ"ב.

רמב"ם (מילה א' י' ושכירות י"א ו')
וראב"ד (שם ושם).

ודנ' בזה בחלקת יואב (או"ח סי' א'
ובהשמטות שעליו) ושו"ת שבט הלוי
(חלק ב' סי' כ' אות ח') ושו"ת משנה הלכות
(חלק י"ח סי' שמ"ג) ושו"ת יהודה יעלה
(יו"ד ש"ג) ושו"ת בית שערים (או"ח של"ד
ד"ה וגאון אחד) וחמדת ישראל (בקונטרס על
הרמב"ם הלכות מלכים פרק ט') וקונטרסי
השיעורים (ב"מ שיעור י"ב) ובית האוצר
(כלל א' אותיות ז' כ"ד), ואכמ"ל.

ועי' עוד בספר סימן וסיבה כרך א' ערך
זמן גרמא וערך כל מצווה שכשרה
בעובר כוכבים וערך לישראל שרי וערך
ציווי ה' וערך תרי"ג מצוות ובספר חפצא
וגברא ביומא דף ס"ז: ובסוכה דף ל'. וביצה
דף כ"ה:.

כגדול (כמבואר בשו"ת חתם סופר יו"ד
קפ"ד ושי"ז וחלק ז' מ"ב ובחידושו
לכתובות י"א ובמנחת חינוך מצוה ק"צ ע"פ
שו"ת הרא"ש כלל ט"ז, ועי' עוד בזה בנחל
יצחק סי' ז' ענף א' ובדברי חיים נזקי ממון
סי' י"א ושו"ת אמרי בינה אבה"ע ג' ובית
שערים או"ח סי' ל"א וחלקת יעקב או"ח סי'
א' וחשוקי חמד סנהדרין דף נ"ו. ונדרים
ל"א. ונאות יעקב סי' ט"ז אות י"א והגהות
הר"י פערלא במילואים סי' ח').

ובן כתבו החיד"א (יעיר אוזן - עין זוכר
מערכת ס' אות כ') והמנחת חינוך (ב'
כ"ה וכ"ו י"ג) דסומא חייב במצוות כבן
נח, עיי"ש.

והרחיב בזה הג"ר אפרים בורודיאנסקי
(משכנות אפרים שבת סי' ט"ז
אותיות ב' כ"א כ"ב) וכתב דזו מח'



הרב אברהם ישעיהו קשש

מח"ס 'קובץ יסודות הש"ס'

יסודות במסכת גיטין - ענייני גירושין

גדר גירושין

בעל כרחו

תקנת זמן בגיטין

כתיבת שמו ושמה

שליחות בכתיבת ובחתימת הגט

נתינת וזכייה בגט

אמירה בגירושין

קריאת הגט

ביטול שליחות הגירושין

ביטול הגט

ריח הגט

אין גט לאחר מיתה

לא חזרה שליחות אצל הבעל

אתיא ולא שייך שתפקע האישות ולא תהא מותרת לעלמא.

וע"ש שביאר בשם אביו (הג"ר רפאל אלתר זצ"ל) שבזה גופא פליגי ר"א ורבנן (פב.) בדין גירושי חוץ, דדין כריתות לא נאמר אלא בהפקעת האישות ולא באיסור לעלמא ע"ש.

והנה בפשטות חלות הגירושין הם בנתינת הבעל את הגט לאשה, אמנם יש לחדש ע"פ כמה ראיות² שכבר משעת כתיבת הגט ישנו התחלה של חלות הגירושין אלא

גדר גירושין

בשערי חיים* (גיטין נד, ב ונט, ז) חקר בגדר גירושין, דהנה בקידושין ידוע דאיכא תרתי, א' חלות הקנין והאישות שהיא קנויה לו. ב' חלות איסור לעלמא כהקדש שמחמת זה היא אסור אכו"ע. ומעתה יש לחקור בגדר גירושין האם ג"כ איכא תרתי, א' הפקעת האישות, ב' ההיתר לעלמא ע"י הפקעת האיסור שאסר כהקדש, או"ד חדא מילתא היא, דעצם הגירושין הוא רק הפקעת האישות, וההיתר לעלמא ממילא

א. וכן ע"י בשו"ת צפנת פענח (דוינסק ח"א סימנים ג, מד וסג).

ב. א. מב' בגמ' (ב:) שעדות על כתיבת הגט מוגדרת לעדות על דשב"ע (ועי' בס' תפארת יעקב שביאר כן).

ב. יל"ב עפ"ז שי' תוס' (ט:) צריך שליחות הבעל על כתיבת הגט, דה"ו כתב לה" קאי אבעל [נדלא כשי' תוס' (כב:) דא"צ שליחות על הכתיבה].

ג. דו"ל התוס' (יג.) "ואשמעינן דמאי דנקט [תנו גט] זה, דאע"ג שהגט בעין וחזי לינתן בשעה שעושהו

האיסור אכו"ע כהקדש דזה נתחדש רק בישראל לא מהני אלא בנתינת גט.

בעל כרחא

הנה זה דין פשוט בכל הש"ס שאשה מתגרשת אפי' בעל כרחה, ויל"ע מה המקור לדין זה.

הב"ח (אהע"ז סי' קיט ד"ה ויכול) מבאר

שאינו נגמר עד הנתינה. ויל"ב בזה דבשעת כתיבת הגט הרי הוא נותן את עיניו לגרשה (עי' גיטין יח.), והוי כעין מש"כ הרמב"ם (פ"ט ממלכים ה"ח) דקידושי ב"נ אינם נפקעים ע"י גט, אלא ע"י שהוא או היא רוצים לפרוש זה מזה ופורשין. והיינו דזה מהני כלפי החלק של הקנין שהיא קנויה לו דזה שייך גם בב"נ, משא"כ כלפי החלק של

שליח, והותחל כ"כ מחיים, אפ"ה לא יגמרו הדבר לאחר מיתה דאין גט לאחר מיתה", ומפורש בדבריהם דחלות הגירושין מתחיל עוד לפני הנתינה והנתינה היא רק כגמר.

ד. בזה יבואר שי' ר' שמעון (יח.) דמשעה שנתן את עיניו לגרשה הבעל מפסיק לאכול פירות. ה. וברשב"ם (בב"ב קמו:) חידש עפ"ז דכל שנתן את עיניו לגרשה שוב אינו יורשה [וע"ש בתוס' שהק' דלא קיי"ל הכין].

ו. ועי' ברש"ש (שם) שכ' להלכה עפ"ד הרשב"ם דה"נ אינו מתאבל עליה, דבאבילות וירושא כ' לש' "שארות" [דאע"פ שהפוסקים דחו פי' הרשב"ם מ"מ לענין אבלות יש לסמוך עליו דהלכה כדברי המיקל באבל].

ז. וע"פ יסוד זה [שהגירושין מתחילים משעה שנתן את עיניו לגרשה] יבואר ג"כ שי' רש"י (כד:) דריח הגט פוסל לכהונה מה"ת [ודלא כשי' הרמב"ם (פ"י מגירושין ה"א) דפוסל רק מדרבנן], והיינו דאע"פ שהגט פוסל מ"מ יש כאן מצב מציאותי של נתן את עיניו לגרשה.

ח. שי' הרמ"ה (לד:) דכותבים בגט השמות דמקום הכתיבה דזהו העיקר [וכן הביאו תוס' (שם) מהתוספתא, אך הסיקו שלבבלי מקום הנתינה הוא העיקר, וכ"פ הרא"ש].

ט. מבואר בגמ' (ע:) דכתיבת הגט בזמן שהבעל שוטה פסול, והק' אחרונים מ"ט [לפי שי' תוס' (כב:) דא"צ שליחות על הכתיבה], ובאר הפנ"י דכיון דכתיב "וכתב ונתן" ילפי' מזה שצריך שיהיה ראוי לנתינה בשעת הכתיבה, ויל"ב הגדר בזה ע"פ משנת.

י. וכן מוכח בשי' ב"ש (פא.) דמשעת כתיבת הגט נפסלת לכהונה [אמנם ב"ה חולקים ע"ז]. יא. ובלימוד מסכת יבמות נוספה עוד ראייה, דאי' ביבמות (נב:) שהכותב גט לפני הקידושין אינו גט, ולשי' רש"י שם "הואיל כשנכתב לא היה ראוי לגירושין" ומשמע שהחסרון הוא בעצם כח המגרש שבגט, ויל"ב עפמשנ"ת שתמיד הכתיבה נצרכת לחלות הגירושין, ושוב מצאתי באבנ"ז (או"ח סי' יח בהג"ה) שביאר כן [אמנם בתוס' שם וברמב"ם מבואר טעמים אחרים].

יב. עוד מבואר ביבמות (יב.) דבעל מיטמא לאשתו פסולה משום דלאפוקי קיימא, ופירש"י "הלכך לאו אשתו היא", ולכאור' צ"ב דודאי היא אשתו עד שיגרשנה. וחז"י ג"כ שעצם זה שהיא עומדת להתגרש חשיבא כאינה אשתו לענינים מסוימים [ושו"ר בדברות משה (סי' כא הערה לז) שהעיר על לשון רש"י, וע"ע בריטב"א שפי' בנו"א שאינה 'שאיור'].
יג. עוד הראוני שבמדרש הגדול (דברים פכ"ד פ"א) דריש "ואיש אשר ינאף את אשת איש, לא שמענו אלא בזמן שיש שלום ביניהם כל הבא עליה יהא במיתה, אבל אם אין שלום ביניהם לא שמענו, ת"ל כי יקח איש וכו' עד שיפטנה בגט". ומבואר דבלא ילפותא מפורשת מסברא היה הדין שכשנאין שלום ביניהם פוקע האישות. [ועי' במנח"ח [מ' תקעט אות ז] שהביא מס' משנת חכמים (מ' ו יבין שמועה אות ד) שכ' בשם מהר"ם יפה חידוש עצום דדין גירושין להתיר לעלמא הוא רק במגרש מחמת שנאה, אבל אם מגרש מחמת אהבה כדי שלא תזדקק ליבום אסורה לעלמא, אלא מהני רק לענין שבמת אינה זקוקה ליבום, ומבואר זלמד דגם אליבא דבאמת השנאה הוא לעיכובא בעצם חלות הגירושין, אמנם כל הראשונים חולקים ע"ז (עי' תוס' מגילה טו.).

ג. ביאור זה מתאים רק לפי הצד בשערי חיים הנ"ל דהפקעת הקנין וההיתר מהאיסור אכו"ע כהקדש הו"ב חלקים נפרדים.

הראשונים נחלקו בדעת ר' אלעזר דסבר דעדי מסירה כרתי, האם מודה דגט שאין בו זמן פסול (כ"כ בעה"מ פו. והרא"ש ט, ז והרמב"ן ב"ב קעב:), או דס"ל שהגט כשר לכתחילה אף בלא זמן (כן דייק הבית מאיר בד' הרשב"ם ב"ב קעב: ד"ה דלמא אבא שאול, והרעק"א מתוס' ג:).¹ וברמב"ם (פ"א מגירושין הכ"ד) מבואר שגט שנמסר בפני עדי מסירה א"צ זמן, ורק מתקנ"ח שתיקנו שעדים יחתמו על הגט נאמרה גם התקנה לכתוב זמן.

גדר התקנה - מבואר בראשונים (כו. ועי' ברש"י טו. ד"ה שיטה אחת, ובטור אהע"ז סי' קכג) שאחרי התקנ"ח שצריך לכתוב זמן, הזמן הוא חלק מהתורף, ולכן צריך לכותבו לשמה,² וכמו"כ אם כתב את הזמן במחובר הגט פסול (עי' רש"י כא: ד"ה תורף וברמב"ם פ"א מגירושין ה"ז).

ובחי' ר' שמואל (סי' ו) חקר אם כשכתב שלא לשמה או במחובר הוי פסול רק בזמן אך שאר הגט כשר בעצמותו, דהוי כגט שאין בו זמן שפסול רק לכתחילה אך אם נשאת הולד כשר. או"ד כיון שחלק מהגט

שלא גילתה התורה אלא באיש שאינו מגרש אלא ברצונו (עי' רמב"ם פ"א מגירושין ה"ב), אך באשה כיון שלא גילה הכתוב שצריך דעתה מתגרשת אפי' בעל כרחה.

ובהג' כתונת פסים (בפרישה שם סק"ו) ובפר"ח (שם) כ' שכ"ה משמעות לש' הפסוק "ושלחה מביתו" דמשמע אפי' בעל כרחה.

ובבית מאיר (שם) כ' שהמקור הוא מדכתיב לענין מוציא שם רע "לא יוכל לשלחה כל ימיו" והיינו שנחתך שם שאינו יכול לגרשה בלא הסכמתה, ומוכח שבעלמא יכול לגרשה אפי' בע"כ.

תקנת זמן בגיטין

תנן (יז). נכתב ביום ונחתם בלילה פסול [ורבי שמעון מכשיר], וכן תנן (פו. ומייתי לה לעיל ג:). ג' גיטין פסולין ואם נישאת הולד כשר, וא' מהם הוא גט שאין בו זמן. ובגמ' (יז.) איתמר מפני מה תיקנו זמן בגיטין, רבי יוחנן אמר משום דשמא יחפה על בת אחותי, וריש לקיש אמר משום פירות³ ע"ש, וקיי"ל כריו"ח.

ד. ופירש"י שהוא חס עליה שלא תיחנק ונותן לה גט בלא זמן ומחפה עליה. וצ"ב למה תיקנו זמן גם בשאר נשים. וברבי"ש (סי' קיז) כ' בתרי אנפי, א' דמשום בת אחותו תקנו גם בכל הנשים. ב' דבת אחותו לאו דוקא, אלא דנקט דבר המצוי שבבת אחותו הוא חס עליה שלא תיהרג.

ה. והיינו שהאשה תפסיד פירות שלא כדין [דס"ל שאין לבעל פירות משעת החתימה] כיון שאין לה ראייה מתי הגט נחתם. וברש"י (ע"פ הר"ן) מבו' שהחשש הוא על הפסד הפירות שלאחר זמן נתינת הגט עד שתלך לבי"ד, אך מצד הפסד הפירות שבין שעת החתימה עד שעת הנתינה לא חיישי' משום דלא מקדים איניש פורענותא לנפשיה. אך לפי' תוס' אין לחוש להפסד פירות שלאחר הנתינה, כיון שהיא יכולה ללכת לבי"ד מיד אחרי הגירושין, אלא החשש הוא מחמת הפסד הפירות שמשעת החתימה עד הנתינה. [והרשב"א הק' ע"ז דהא מבר' בסוגיא דלא מקדים איניש פורענותא לנפשיה, וא"כ אין לחוש לזמן שבין החתימה לנתינה, וע"ש מש"כ בזה וכן בריטב"א פנ"י ואבנ"מ (קכו, א)].

ו. שחולק במשנה (פו.) דג' גיטין פסולין - דאע"פ שאין עליו עדים אלא שנתנו לה בפני עדים כשר.

ז. והרעק"א תמה ע"ז דגם לר"א שייך החששות דשמא יחפה ומשום פירות.

ח. אמנם התפארת יעקב (ד.) נקט בדעת תוס' דא"צ לכתוב הזמן לשמה [ובחי' ר' שמואל (סי' ו) בעה"מ] העיר דא"יז מוכרח בתוס' ע"ש].

דו"ח, אך זהו דוקא על גוף העדות שצריך לברר האמת, אך על איזה יום שהדו"ח הוא כדי שיבואו העדים לידי הזמה, זהו דוקא בד"נ שרוצה להציל הנידון משא"כ בגו"ק.

ג. הנמו"י (סנהדרין לב.) כ' ע"פ הגמ' (שם) שמה"ת יש דין דו"ח גם בדיני ממונות, אלא שרבנן אמרו שלא יצטרכו בד"מ חקירות כדי שלא תנעול דלת בפני לוויין, וה"נ בגיטין תקנו רבנן שלא יצטרכו חקירות משום דשכיחי טובא ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה (ועי' תומים לד, מט, הג' פורת יוסף כאן וחי' הגר"ח פ"ג מעדות ושערי חיים סי' מא שדנו בד' הנמו"י).

ד. הקצוה"ח (לב) מביא שיטה מהראשונים (שו"ת מהרש"ל סי' לג בשם אגודה יבמות סי' עז וכמה פוסקים שהו' בכנה"ג הגב"י אות ג) שצריך דו"ח בגו"ק, ולפי"ז הדק"ל, ותי' הקצוה"ח שהעדות בגו"ק היא על זמן החתימה שבזה עושה את השטר לשטר ועי"ז גופא חלים הגו"ק, וכמי שנחקרה עדותן בב"ד דמי, והוי כמו שמעידים היום לזה פלוני' דא"צ בכה"ג חקירה על הזמן (כמש"כ בחי' הר"ן סנהדרין מ. בשם הר"ז(ה) וע"ש בנתיב"מ סק"ב ובמשובב נתיבות מה שדנו בזה).

ה. הנתיב"מ (כחז) כ' ע"פ יסודו דגדר העדות שבשטרי קנין היא לא על עצם המעשה, אלא שהשטר נכתב ע"פ דעת המתחייב [ואנן סהדי שהשטר נמסר], וא"כ אף פעם ל"צ עדות שאתה יכול להזימה [ול"ד לשטרי ראייה שצריך דו"ח].

נכתב בפסלות הו"ל כגט שנכתב כולו שלא לשמה ובמחובר.

והביא (באות ד) מהב"י (אהע"ז סי' קכג ד"ה ותורף, וסי' קכד ד"ה כתב הטופס וע"ע סי' קכה ד"ה ודעת הרמב"ם) שלמד בד' הטור דבכה"ג הגט בטל לגמרי וכמו בשאר התורף, וביאר דאלמוה כאילו היא של תורה [והיינו דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת], והביאור בזה כצד ב' דהפסול הוא בכל הגט. והב"ח (סי' קכז) ועוד אחרונים השיגו על הב"י דאינו אלא פסול דרבנן בעלמא אך אין הגט בטל לגמרי, וביאר הגרש"ר די"ל דמודו ביסוד הדבר (וכן הוכיח מהאבנ"מ קכז, ג ע"ש), אלא דסברי שאין כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת.

ובתפארת יעקב (כו.) דן שבכתב הזמן שלא לשמה הר"ז פסול מדאורייתא מצד אחר, דכשם שכ' הרשב"א (ד.) לענין עדי חתימה דאי חתמו שלא לשמה הר"ז פסול מדאורייתא משום דמנייהו ידעינן לראיה דנתגרשה, ה"ה מכתיבת הזמן ידעינן מתי נתגרשה.

הטעם דא"צ לכתוב מדין חקירות-הראשונים והאחרונים דנו דתיפו"ל שצריך לכתוב זמן מדין דרישה וחקירה על העדות, ומצינו בזה כמה דרכים:

א. הריטב"א והמאירי (יבמות קכב:) כ' שבעניני גיטין וקידושין א"צ דו"ח מה"ת, ורק בדיני ממונות צריך מה"ת דו"ח^ט, וכן פסק השו"ע (אהע"ז יז, כא ומב, ד).

ב. בתו"י (שם) כ' דאמנם גם בגו"ק צריך

ט. וביארו דלענין זה לא ילפי' דבר דבר מממון ע"ש. אמנם בתורא"ש (יבמות פח.) הק' דכיון דילפי' דבר דבר מממון א"כ גם בגו"ק וכל דבר שבערוה ליבעי דו"ח מה"ת ואין כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת. ותי' דכיון שיש כאן עדות ומסתבר להאמין לעדים לא חשיב לעבור על ד"ת שיש קצת טעם וסמך לדבר. ויוצא לפי"ז דהא דלא בעי' דו"ח הוא מדרבנן.

דהגט כשר, דלא שייך הטעם משום פירות כיון שהגט חל רק בזמן הכתוב בו. והטעם דלא חל בשעת הנתינה- ברמב"ן וברא"ש הנוסח דל"ה כרות גיטא, והריטב"א והר"ן כ' דהוי כאומר שהגט לא יחול עד הזמן הכתוב.

ב. שי' הראב"ד (פ"א מגירושין הכ"ה והו"ד בראשונים) שהגט חל לענין להנשא מיד, אך הבעל ממשיך לאכול פירות עד הזמן דמאוחר, "שלכך איחרו וכמי שהתנה עמה הוא", וברא"ש (פ"ב סי' ה) כ' שהאשה 'מחלה' על הפירות של אותו זמן, ולפי"ז היינו דוקא מדעת האשה, אך כשנכתב שלא מדעתה, תראה את הגט לב"ד ויכתבו לה שהיום נתגרשה ותזכה בפירותיה. אך האבנ"מ (קכו,יא) העיר דמהראב"ד שלא חילק כן מבו' שהוא כאילו התנה"ע עם האשה ע"מ שיאכל פירות עד הזמן הכתוב בגט, ואם לא תרצה את קיום התנאי ותתבע הכתובה והפירות יתבטל הגט"ב

וברשב"א מבואר שזה 'שיוור בגירושין' [וע"ש שחילק בין שיוור ממעשה ידיה דחשיב שיוור בגוף האשה, וע"ז אמרו בירושלמי דלא מצינו אשה לא' ומעשי ידיה לאחר, משא"כ בפירות נכסיה מהני שיוור].

ג. שי' הרמב"ם (פ"א הכ"ד) שהגט פסול מדרבנן. ובביאור שיטתו נאמרו כמה מהלכים: **א.** המפרש על הרמב"ם כ' שהוא משום גזירה שאם נכשיר גט מאוחר יבואו להכשיר גם גט מוקדם"ב. **ב.** הכס"מ כ' שגם

ו. ועד"ז תי' הנוב"י (קמא אהע"ז סי' נח ד"ה במה) דאין דין עדות שאתה יכול להזימה בגט, ומטעם אחר- דלא שייך בזה כאשר זמם שיגרשו את נשותיהם, ובכה"ג א"צ שיהיה עדות שאילה"ז (כמש"כ תוס' ריש מכות).

[מיהו עי' בתורי"ד (פ.) שכו' שצריך שיהיה עדות שאתה יכול להזימה גם בגט, ולכן צריך לכתוב מקום הכתיבה]

ז. ועוד כ' הנוב"י (שם סי' פח ד"ה עוד) שהרי בהזמה א"א להזים אלא בפני העדים המוזמים, וא"כ יכולים אז לשאול את העדים אם חתמוהו בזמנו, וממילא יהיה כאן עדות שאתה יכול להזימה.

ח. הגר"ח (פ"ג מעדות ה"ד) תי' שדין דו"ח הוא רק בקבלת הגדת העדות בב"ד, ועדות שבשטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, וא"כ בשטרי קנין א"צ דו"ח [וכן מה"ט א"צ להעיד ביום] [ורק בשטרי ראייה שאין בהם את הגדר דנעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד בעי' דו"ח (כדאי' בסנהדרין לב.)], וע"ש שדן בד' הרמב"ן שגם בשטרי ראייה אמרי' דנעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, דיש חילוק בין אם לא כתב כלל בגט זמן לבין אם יש הכחשה בחקירות].

(וע"ע בסה"ז אהל יצחק מה שהובא ע"ז).

גט מאוחר- נחלקו הראשונים בדין גט מאוחר:

א. שי' תוס' (יז. וע"ע פ.) ועוד ראשונים

^{י.} שהרי באופן שהרג בפני ב"ד דנים בזה משום שלא תהיה שום ראייה גדולה משמיעה אע"פ שאין דו"ח, כיון שאין בכה"ג קבלת הגדת עדות.

^{יא.} וכ' האבנ"מ שהרא"ש לא פי' כן משום שלא היה תנאי כפול ומשפטי התנאים. והקה"י (יגד.) יישב זאת מכיון שיש גילוי דעת מבורר א"צ למשפטי התנאים.

^{יב.} [ולכא' צ"ב דכיון שמגרשה ממילא פקע זכותו מנכסיה, ומה מהני ע"ז תנאי, והרי צריך קנין חדש. וע"ל לפי האבנ"מ שגדר הזכות שיש לו בנכסיה הוא לגמרי והגירושין מפקיעים את הזכות, ולכן יכול להתנות שהגירושין לא יפקיעו את הזכות (עי' בסה"ז אהל יצחק מהגרא"י בלוך)].

שמפסידה פירות כדין, אך אם הוא משום שמא יחפה פסול.

גט מוקדם – הנה במתני' (יז.) תנן דגט שנכתב ביום ונחתם בלילה פסול. הראשונים דנו האם גם בכה"ג שהגט מוקדם טעם הפסול הוא רק משום תקנת זמן בגיטין – כן מב' בריטב"א (בפי' הא'), או"ד בכה"ג בלא"ה פסול משום הפסד פירות ללקוחות שלא כדין [משא"כ באין בו זמן לולא התקנה לא נפיק חורבא, דכי בעיא לאפוקי פירי אמרי' לה אייתי ראייה אימת מטא גיטא לידך] – כ"כ הר"ן. ועוד דבכה"ג פסול משום עדות שקר (- כ"כ הרמב"ם בפיהמ"ש"), וכן מב' בתוס' (יז: ד"ה כתביה) דשטר מוקדם חמיר טפי לדינא, דכ' דאע"ג דמהני לכתוב שנה ושבע, מ"מ שטר מוקדם פסול אפי' ביום אחד, וביאר האבנ"מ (קכו, ד) דבשינה הזמן דאיכא רמאות ע"י השטר חמיר טפי.

ובד' הריטב"א י"ל ע"פ תוס' (פ.) דכל דבר שאינו נצרך להיות כחלק מהגט חתימת העדים לא קאי ע"ז, וא"כ לולא התקנה דצריך לכתוב זמן לא היה עדות על הזמן ולא איכפ"ל מההקדמה.

ולכאז' נפק"מ בזה האם בנשאת לא תצא כדין גט שאין בו זמן, או שתצא, ונחלקו בזה הראשונים (הו' בר"ן פו., והר"ן עצמו הכריע דתצא ע"ש ואזיל לשיטתו הנ"ל).

גט שנכתב ונחתם ביום וניתן בלילה –

בכה"ג שייכים הטעמים שפסלו בגט שאין בו זמן, דשמא יחפה ע"י שיראו שהזמן מאוחר ואינו מוכיח על זמן הגירושין, ומספק דשמא נתגרשה לפני שזינתה לא יתגרשה. וכן האשה תפסיד פירות שמשעת נתינת הגט עד הזמן הכתוב בו, וכ"כ הריב"ש (סי' קיז). ג. המרכבת המשנה והאו"ש כ' דיש לחוש לשמא יחפה דשמא יגרשה בניסן ויכתוב את הזמן בתשרי ובינתיים יחזור ויקדשה בעדים ותזנה בחשון, ואם יבואו עדי קידושין תוציא גיטה שכתוב בו זמן של תשרי ולא תהרג (וכעין ב"ב קעא:).

ולפי' ג' מהלכים אלו הוא רק לענין שלכתחילה לא תנשא אך אם נשאת הולד כשר (וכ"כ הר"ן).

ד. במגדל עוז כ' דאחר שרבנן תקנו לכתוב זמן, אם משנה את הזמן ומאחרו, הרי הוא משנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין שהולד ממזר.

ובגט פשוט (קכו, כו) נסתפק בדעת הרמב"ם לענין דין הגירושין מה"ת, האם הם חלים מיד (כראב"ד, וכ' דכ"ה פשט ד' הרמב"ם), או רק בזמן הכתוב בו (כתוס', וכ"כ הב"ש קכו, טז).

עוד נסתפק הגט פשוט (שם, כט) לדעת הרמב"ם, מה הדין כשאומר לה מפורש בשעת הנתינה שהגירושין יחולו רק בזמן הכתוב בגט, והעלה דזה תלוי אם הטעם הוא משום פירות, דלפי"ז הגט כשר כיון

יג. בס' גט פשוט (קכו, כו) כ' ע"ז שהוא טעם חלוש מאד, ועוד שהוא כעין גזירה לגזירה. ועוד הק' הכת"ס למה גזרו רק בגיטין ולא בשאר שטרות.

יד. אמנם בחי' ר' נחום (אות שנח) דייק מהרמב"ם (פ"א מגירושין הכ"ה) דמוקדם הוי משום תקנת זמן, וציניו ע"ז דכ"ה להדיא בתשו' הרמב"ם שהו' בכס"מ (פ"ח מגירושין ה"ד). ושו"ר שהגר"נ גופיה עמד ע"ז (אות שס) וע"ש מה שביאר בזה.

שיהא מוכח מתוכו מה"ת הגט כשר, ורק מדרבנן הגט פסול (כ"כ המהרש"ל ומהר"ם כ. והב"ש קכט, כא)טו.

ב. התור"ד (פה:) והמרדכי (סי' שנד) כ' בשם רבינו יואל דלר"א שעד"מ כרתי אפי' אם לא כתב כלל שמות האיש והאשה הגט כשר אפי' מדרבנן.

ג. הרמב"ן (שם וכן בקידושין ט.) כ' דלכו"ע בעינן מה"ת דכתיב "ספר כריתות" והיינו ספירת דברים של כריתות דבינו לבינה", ואי אפשר לזה אא"כ כתב שמו ושמה. וכ"כ האו"ז (ח"א סו"ס תשמה) דפסול מדאורייתא והולד ממזר, והביא מרבינו שמחה שכ"כ ושביאר באופ"א שהוא משום דבעינן כתיבה לשמה.

ד. עוד הביא הרמב"ן בשם י"א שהוא מדרבנן [מתקנת ר"ג (לד:)] ואעפ"כ אם לא כתב אין חוששין לריח הגט כלל, דכל דמגרש אדעתא דרבנן מגרש ושוויה רבנן לגיטא חספא בעלמא (וע"ש שהק' ע"ז).

ה. ועוד כ' הרמב"ן די"ל שהוא מדרבנן, ואם לא כתב אינה מגורשת לגמרי, והיינו שפסולה לכהונה.

ו. האו"ש מחדש (מצד הסברא, והביא דמצא כן בצידה לדרך כלל ג פ"ה וכן דייק מהירושלמי ב, ג) דרק שם האיש הוא מה"ת משום דבעינן ספירת דברים של כריתות (כמש"כ הרמב"ן הנ"ל), משא"כ שם האשה אף כשלא כתב כשר, דסגי במה שכותב הרי

הראשונים דנו מה הדין בגט שנכתב ונחתם ביום האם אפשר לגרש בו בלילה.

ברא"ש (פ"ב סי' ד - ה) תלה דין זה במה שדנו הראשונים למה כותבים גט לאיש בלא אשתו (כדאי' בב"ב קסז.), ולא חיישי' שמא תוציא גיטה ותגבה מלקוחות מהזמן הכתוב בגט, דתוס' פי' שהעדי מסירה כשרואים שהזמן מוקדם הרי הם מוציאים קול שלא נתגרשה ביום הכתיבה ויאמרו לה הלקוחות אייתי ראיה שהתגרשה כשקנו - ולפי"ז יכול ליתן את הגט אפי' שלא ביום החתימה דאין חשש הפסד הלקוחות.

אך בדרך ב' כ' הרא"ש, דלא שכיח דכתב גט קודם הנתינה, דלא מקדים אינש פורענותא לנפשיה ואחר הכתיבה נותנו מיד, אך אם לא נתן את הגט באותו יום חיישי' להפסד הלקוחות והגט פסול [אך יכול למוסרו ע"י שליח הולכה דאית ליה קלא]. אך הרמב"ן כ' דגם לפי דרך זו הגט כשר בכה"ג משום דזה מילתא דלא שכיחא ולא חששו רבנן לפסול.

כתיבת שמו ושמה

הנה חלק מתורף הגט הוא שמו ושמה (עי' כ. כו. לד: פ.), ונחלקו הראשונים האם זה לעיכובא מה"ת ומרבנן:

א. תוס' (כ. וכד:) כ' דלר"מ דבעינן שיהא מוכח מתוכו^{טו} צריך מה"ת ובלא"ה פסול מה"ת ומשמע דלר"א [דקיי"ל כוותיה] דא"צ

טו. כ"ה ש"י תוס', אך רש"י (כב: וע"ש בתוס' סוע"א) חולק דאף לר"מ א"צ שיהא מוכח מתוכו.
טז. אמנם הפנ"י (כ.) והאו"ש (ריש גירושין) פי' בש"י תוס' דמודו לסברת הרמב"ן דלהלן שגם לר"א פסול מדאורייתא משום דאי"ז כריתות. וכן עי' בב"י (סי' קכט) שהביא בשם תוס' שהגט בטל מדאורייתא. והב"ש (סקכ"א) תמה ע"ז דהתוס' לא כ"כ אלא אליבא דר"מ, אך לדידן דקיי"ל כר"א הגט כשר בדיעבד.
יז. ועפ"ז כ' הנהי"מ (נא, ו ומה, ט) דהיינו דוקא בגט, אך בשאר שטרות א"צ מה"ת לכתוב השמות, ודלא כהקצוה"ח (נא, ג) שנקט (ע"פ תוס' בכתובות קב.) דגם בשאר שטרות צריך לכתוב השמות מדאורייתא.

שינה אי"ז בכלל 'ספירת דברים', דמהסיפור נראה דהוא של אחר (ע"פ זכר יצחק ח"א סי' כב). או מדרבנן (לרא"ש פ"ד סי' ז).

שליחות בכתובת ובחתימת הגט

נחלקו הראשונים האם צריך שהבעל ימנה את הסופר לשליח לכתוב את הגט וכן את העדים לחתום (- כ"ה שי' תוס' ט: ויח: והרא"ש פ"ב סי' כה בשם הר"יט), או שאין צריך למנות שליחות על כך, אלא צריך שהבעל יצוה אותם לכתוב ולחתום (כמב' בגמ' עא:), דאל"כ לא יהא נחשב 'לשמה' אלא כסתמא שפסול (כ"ה שי' תוס' רמב"ן כ"א רשב"א וריטב"א כב: כג. ותו' עירובין יג.), וזה תליא אם מה שכתוב בפסוק "וכתב" קאי אבעל או אסופר.

ובביאור שיטת הראשונים דא"צ שליחות אך צריך ציווי הבעל, הנה ברשב"א כ' שאם יכתבו בלא ציווי לא יתנו לב כ"כ לכתוב לשמה ויכתבו בסתמא, ולפי"ז נראה שהוא חשש דרבנן (וכן מבואר בתוס' עירובין יג. בתי' הא', וכן נקט הב"ש קכ, ז וקכג, א ע"ש), אך הרמב"ן ביאר דאם כתבו מעצמן בלא ציווי אי"ז כתיבה לשם גירושין^כ, ולפי"ז יתכן דהציווי הוא מדאורייתא (וכן משמע בתי' הב' בתוס' בעירובין שם, וכ"כ התו"ג שמדברי כל

את מגורשת דמשמע דנפיק מתותי ידך (כב"ב קעב: י"ח).

הראשונים נחלקו [לפי השיטות דכתיבת שמות מדאורייתא] אם גם בשטר קידושין צריך לכתוב שם האיש והאשה ובלא"ה אינה מקודשת, שהרי יש היקש קידושין לגירושין (כ"כ הרמב"ן והרשב"א קידושין ט.), או"ד א"צ, דדוקא בגיטין כשאינו כותב השמות חסר ב'כריתות', משא"כ בקידושין סגי במה שמוכח לנו מי הוא המקדש (כ"כ הריטב"א שם).

כתיבת שם עירו ועירה גם בזה מצינו מחלו', השלט"ג (פ. - מב. מדה"ר) כ' דבעינן שיכתוב שמות הערים מדאורייתא. אמנם הר"ן (כ.) כ' דהוי תקנה דרבנן. והרמב"ן כ' דהוי דין לכתחילה, וכדיעבד אם לא כתב שמות הערים מגורשת לחומרא. והמרדכי (רמז שסח) הביא בזה מחלו' ראשונים אם לא כתב הגט כשר או פסול וחולצת ולא מתייבמת (וע"ע בתוס' פ. ובמהרש"א ובמהרש"ל שנחלקו בביאור שיטתם).

ובששינה שמות הערים, העמיד הרעק"א (ח"א סי' כד) שנחלקו הראשונים אם הוא פסול דאורייתא (לרמב"ם פ"ג ה"ד) [והיינו דאפי' שאי"ז מעכב מה"ת, מ"מ אם

יח. וכ"כ בדברי חיים (ח"א סי' טו) ובשו"ת כתב סופר (אהע"ז סי' עו). אך בתורת גיטין (קכט, טו) דחה זאת דבעינן 'ספר כריתות' כדרך המספרים ולא מהני סימנים בעלמא.

יט. והרא"ש למד דכ"ה שי' הרמב"ם (פ"ג מגירושין ה"ז) שפסק שעבד פסול לכתוב גט, והיינו משום שעבד אינו יכול להיות שליח ע"ז לפי שאינו בתורת גיטין, וכן נקט המחנ"א (על הרמב"ם שם) ע"ש, אמנם עי' בקרבן נתנאל (אות ב).

כ. ונמצא א"כ שיש סתירה בדעת תוס', אכן גם תוס' בדכ"ב במהלך הרבינו יצחק העלו צד דא"צ שליחות ע"ש. ועי' בכת"ס (כב:) שכ' שאין סתירה בדברי התוס', דבד"ט אולי' בשי' ר"מ ובדכ"ב אולי' בשי' ר"א ע"ש.

כא. ויל"ע בדברי הרמב"ן לקמן (סו: ד"ה קשיא לי).

כב. והנה הפנ"י (עא:) הק' מהא דאי' בר"פ מי שאחזו, דבאחזו קורדייקוס אין כותבין, ואי לא בעינן שליחות מ"ט א"א לכתוב. ובאמר"מ (יח, ג) כ' ליישב עפ"ד הרמב"ן דכיון שנשתתה המשלה אע"ג שלא נתבטלה

הפוסקים מבואר שהוא דאורייתא). וביארו הגר"ח (עשה"ס קידושין ט:) הברכ"ש (גיטין סי' י) והגרש"ש (בסה"ז אהל יצחק עמ' רמח) דאין הכוונה שחסר בכוונת הכתיבה והחתימה לשמה [כעין דין לשמה בכתיבת ס"ת], אלא שגדר הדין לשמה בגיטין הוא חלות שמייחד את הגט עבור איש ואשה אלו, וזה יכול להתייחד רק ע"י ציווי הבעל. [והוסיף הגרש"ש נפק"מ דלפי"ז לא יהיני אם אחר שמע את הבעל מצוה את הסופר לכתוב שגם הוא יוכל לכתוב, דכיון שהבעל לא צוה אותו ממש אין לו כח לייחד הגט לגירושין].

שליחות על הכתיבה, אי"ז רק על עצם מעשה הכתיבה, אלא משום דבעי לשמה בעי שליחות שיעשה בעבורו את הגט לשמה. ונמצא לפי"ז שלכו"ע הנידון הוא מצד דבעי לשמה, אלא נחלקו הראשונים אם לענין זה סגי בציווי או בעינן שליחות.

נתינה וזכייה בגט

האחרונים דנים מהו גדר הנתינה בגט שע"ז חלים הגירושין:

א. הקצוה"ח (רה, ובאבנ"מ לה, יג וקלט, יג) מייסד דא"צ תורת זכייה וקנין, אלא סגי במציאות מעשה נתינה לידה או לרשותה, וכ"כ ההפלאה (כתובות פו:) והדברי משפט (סי' קצו) כ"ג.

והוסיף הגר"ח דאף לשי' הראשונים דבעינן

השליחות מ"מ חסר בציווי המשלח, כיון דאינו כרות לשמה רק ע"פ דעתו ורצונו בעת הכתיבה, ולא מהני מה שצוה בהיותו בריא.

בג. הקצוה"ח וההפלאה הוכיחו כן מהא דאשה מתגרשת בעל כרחא, והרי אין זכייה בע"כ. והנה אהא דתנן (עח.) דמהני גירושין בד' אמות, אמרו בגמ' (שם ע"ב) לגיטין אמרו ולא לדבר אחר, ופירש"י - דגט הוא דבעל כרחא קנויה לה, הלכך לאלתר הוי גיטא אבל בעלמא לא. וביתר ביאור כ' התור"ד - פ"י, קנין הגט אינו דומה לשאר הקנין דעלמא, דקנין דעלמא אין אדם יכול להקנות לחבירו בע"כ, והגט אדם מקנהו לאשתו בעל כרחא, א"כ טעם החצר דרבי ליה רחמנא לאו בעבור קנין הוא, שהרי היא עזובה בו ואינה חפצה לקנותו, ואין חצרה קנויה לו, ואעפ"כ היא מתגרשת, אלא טעם הדבר הוא מפני שהוא משתמר לדעתה, א"כ בכל מקום שהוא משתמר לדעתה היא מגורשת, משא"כ בשאר קנינים דעלמא כו', והוא כד' הקצוה"ח.

ב. דקיי"ל (כ.) גט שכתבו על איסורי הנאה כשר, והרי אין שייך תורת זכייה באיסור"ג כמש"כ הרשב"א (ח"א סי' תרב).

ג. עוד ראייה הביא הגרש"ש (סי' ה) מהא דמהני גירושין קטנה, והרי יש ראשונים שסוברים דא"א להקנות לקטן אפי' בדעת אחרת מקנה.

ד. הקה"י (ח, ב) הביא ראייה מהא דאי' ביבמות (קיב:) דמדאורייתא שוטה מתגרשת [כשיודעת לשמור את גיטה ע"ש, ורק מדרבנן אינה מתגרשת כדי שלא ינהגו בה מנהג הפקר], אע"פ שהיא שוטה גמורה לכל דיניה ואינה בת קנין כלל, ול"מ להקנות אפי' בדעת אחרת מקנה (כמש"כ הקצוה"ח רמג, ד).

ה. ההפלאה הוכיח ממש"כ הרמב"ם (פ"ט מגירושין ה"ג) דמהני לגרש לאחר ל' אף בלא 'מעכשיו', ואע"פ שלענין קנינים פסק (פ"ב ממכירה ה"ט) דבעינן 'מעכשיו'. וביאר המ"מ טעמו - דהתם הקנין במשיכה וכבר כלה, משא"כ בגירושין בכתיבה מתגרשת והוא במקום קנין. וביאר ההפלאה כוונתו ע"פ הנ"ל דבגט א"צ כלל לקנין.

ו. עוד הוכיח ההפלאה מלש' הרמב"ם (פ"ד מגירושין ה"ג) שכותב על יד של עבד ועל קרן של פרהומוסר לה העבד או הפרה, והרי עבד לא נקנה במסירה, וכן בהמה גסה אינה נקנית במסירת לדעת הרמב"ם ורוה"פ (עי' חו"מ סי' קצז).

ז. עוד הוכיח ההפלאה ממש"כ הש"ך (חו"מ רב, ב) דבקנין חצר לא מהני כשחצירו ומתנתו באין כא', והרי

- ב. אך האמרי בינה (קו' קנינים סי' ו-ז וע"ע סי' כז) ועוד אחרונים הוכיחו בדבר שהיא בר קנין צריך שתקנה את הגט^כ, אך בדבר שאינו בר קנין אין חסרון במה שאינה קונה את הגט^כ.
- ג. עוד כ' האמרי בינה דאפי' אם לא צריך שתקנה בפועל את הגט [מחמת דהוי בע"כ], מ"מ בעינן שתעשה מעשה הראוי
- לקנין, שרק בכה"ג חשיב מעשה הוצאה מרשותו והכנסה לרשותה^כ.
- ג. האו"ש (פ"ד משלוחין ה"א ופ"ג מגירושין הט"ו) והגרש"ש (סימן ה) הברכ"ש (קידושין סי' יב) והאמר"מ (כה, ו) מביאים ירושלמי (פ"ו ה"א) שהתורה מזכה לאשה את הגט, ומבארים האחרונים דאמנם צריך שהאשה תזכה בגט, אך אין

לענין גט מפורש בגמ' (עז:): דאמרי' גיטה וחצרה באין כא', וע"כ דל"ד קנין גט לשאר קנינים. וכן הקצוה"ח כ' ע"פ יסודו והנחתו לחבירו בית עם שטר מתנה שבתוכו לא מהני, דדוקא בגט אמרי' דגיטה וידה באין כא' משום דסגי בנתינה, משא"כ בקנינים דבעינן שיזכה המקבל בשטר מתנה ל"מ.

ה. הדברי משפט ביאר עפ"ז מ"ט הזורק גט לסימטא לא מהני אע"פ שבקנינים מהני, ע"ש.

ט. בשיטמ"ק (כתובות לא) כ' דדוקא בקנינים בעי הגבהה ג"ט משא"כ בגט "דלא דמי גט לדרכי הקניות".

י. רש"י בעירובין (צב: ד"ה אינה) כ' "דאשה לא בעיא למיקני גיטא" [כן הביא האמרי בינה בשם הזית רענן (ח"ב סו"ס לו), אמנם ע"ש ב'הגהות וציונים] מה שהביאו משו"ת מהרש"ם (ח"ב סו"ס קצה), ולפי"ז יש ראייה להיפך שצריך לקנות].

יא. הנה ש"י הרמב"ם (פ"ו משכירות ה"ה) שחצר מושכרת קונה למשכיר, וק' דהרמב"ם גופיה פסק (רפ"ה מגירושין) שאם היתה החצר מושכרת לאשה ונתן שם הבעל את גיטה הר"ז מגורשת (כה"ק הקצוה"ח שיג"א). ובעצם זה כבר מבואר בגמ' (עז:): שמתגרשת בחצר שאולה, והב"י ביאר שגירושין שאני דסגי בקנין פירות כדי להתגרש. והביאור בזה ע"פ היסוד הנ"ל דסגי בנתינה להיכן שיש שליטה בפועל על החפץ, משא"כ לענין קנין דעלמא אזלי' בתר מי שהוא עיקר הבעלים על החצר.

כד. עיקר ראיתי האחרונים היא מהא דא"י בגמ' (כ:): הרי זה גיטך והנייר שלי אינה מגורשת, ופי' רש"י דכיון דהנייר שלו לא נתן לה כלום דנמצאו אותיות פורחות באויר, ואי נימא דא"צ הקנאה - ומה"ט מהני גם כשכותב הגט על איסוה"נ שאינה זוכה בו וכנ"ל, א"כ גם בכה"ג יהני. [ובהג' מילואי חושן הוסיף להק' דהקצוה"ח גופיה (סו, כז) הביא גמ' זו דמוכח שא"צ לזכות בגט, וצ"ע דסתר משנתו הנ"ל] [אמנם הרמב"ם (פ"ח מגירושין ה"ד) מפרש שהחסרון שם הוא דאי"ז 'כריתות' וכן ע"י בריטב"א, ולפי"ז אין ראייה משם].

וע"ע באמרי בינה שהאריך לדחות ראיות הקצוה"ח הנ"ל.

עוד ראייה דנו האחרונים מב"מ (י:): דמיית' הילפ' של הגמ' בר"פ הזורק דמהני חצר בגירושין מדכתיב "ונתן בידה" לענין דמהני קנין חצר בעלמא, ולהקצוה"ח תמוה דהא בגירושין א"צ בקנין אלא שיגיע לרשותה. ולכאז' צ"ל דמאחר דחשיב הכנסה לרשות ממילא יודעים מסבא דמהני אף לקנין.

עד"ז מוכיחים האחרונים מר"פ הזורק דאמרי' דאצטריך למילף דמהני חצר בין בגירושין ובין בקנין גניבה ע"ש, ולפי הקצוה"ח ק' דב' ענינים שונים הן, דבגירושין נתחדש רק דחשיב נתינה לרשותה, אך לא שמעינן דמהני לקנין. אמנם באחיעזר (אהע"ז לא, ו) ביאר דזה גופא הביאור בצריכותא של הגמ' דאמרי' דאי אשמועינן גט הו"א משום דבע"כ מגרשה אבל גנב דליתיה בע"כ אימא לא, דלכאז' צ"ב מ"ט מה ששייך גירושין בע"כ זה סיבה שיותר לקנות בחצר (וכה"ק החי' הרי"ם), ולפי הקצוה"ח א"ש דכוונת הגמ' דמהא דמהני בע"כ שמעינן זה גופא דבגירושין לא בעינן קנין אלא סגי בנתינה, וממילא א"א ללמוד מזה לקנין בגניבה.

כה. משא"כ באיסוה"נ דלא הוי בר הקנאה אין חסרון בנתינה במה שאינו קונה את הגט.

כו. ובהו דחה ראיות ההפלאה שנקט דלא בעינן אף מעשה קנין.

בגירושין, ושורש הנידון הוא דלכא' יש בזה סתירת הסוגיות, דבגיטין (עח.) תנן אמר לה כנסי שטר חוב זה אינה מגורשת, ומשמע דבנתן לה בשתיקה מגורשת, ואילו בקידושין (ו.) מבו' [לפי ר' יוסי דקיי"ל כוותיה, אך לר' יהודה צריך לפרש שנותן לשם גירושין], שבנתן בשתיקה דוקא בהיו עוסקין באותו ענין מגורשת, אך כשלא היו עוסקין באותו ענין אינה מגורשת.

א. כמה ראשונים (רמב"ן במלחמות ה' רשב"א ור"ן גיטין שם) כ' דיש להעמיד את המשנה בגיטין באופן שהיו עוסקין באותו ענין, ולכן אם נתן בשתיקה מגורשת, וקמ"ל דמ"מ כשאמר לה כנסי שט"ח זה גרע ואינה מגורשת.

ב. ובאופן נוסף כ' הרשב"א שהמשנה בגיטין קמ"ל רבואת דאע"פ שאמר כנסי שט"ח, מ"מ אם חזר ואמר הא גיטך מגורשת. וכ' המל"מ (פ"א מגירושין ה"י) והתורת גיטין (קלח, א) דלפי"ז י"ל שאם היו עוסקין באותו ענין אע"פ שאמר כנסי שט"ח זה מגורשת, ודלא כהתי' הא' (ועי' ברשב"א יבמות קיג.).

ג. בדעת הרמב"ם (פ"א מגירושין הי"א) והשו"ע (קלו, א) למדו האחרונים (עי' לח"מ שם וב"י ב"ש וגר"א שם) דמה"ת אין דין אמירה בגירושין, אלא רק מדרבנן.

ד. דעת הר"א אב"ד (בעל ס' האשכול הו' בבעה"מ גיטין שם ובמאירי שם וביתר בהרחבה בקידושין ו. בשם גדולי קדמונינו שבנרבונה) שכיון שהאשה מתגרשת בעל כרחה א"צ שתדע שמתגרשת, ולכן א"צ כלל שיאמר לה שנותן לשם גירושין^{כז}.

היא צריכה בזה הלכות זכייה אלא התורה מזכה לה^{כח}.

ויל"ד לאידך גיסא אי מהני בגירושין קנין בלא נתינה, והנה בהפלאה מבו' שנקט דהא בהא תליא, דאי סגי בנתינה לא מהני קנין, אמנם י"ל דיש ב' אופנים בגירושין או בנתינה או בקנין.

ומצינו שנחלקו בזה הראשונים, דלענין קנין אגב מבואר ברש"י (עז: ד"ה הרי) דמהני, והראשונים (עי' רמב"ן ריטב"א ור"ן) חלקו דל"מ משום דבעינן "ונתן בידה".

ובירושלמי (פ"ב ה"ג) מסתפקי' כשנתן לאשה את הגט במוסירה אי מהני כמו בקנינים, או דל"מ דבעי' ונתן בידה. וביאר הגר"ש אייגר (בשו"ת רעק"א רכא, ז) שהספק הוא אי מהני קנינים בגט.

ולענין קנין חליפין כ' הקצוה"ח (רב, ד) שאפי' לשי' רש"י הנ"ל לא יהני, דגבי גט כתיב "ונתן", וחליפין לא הוי דרך נתינה אלא דרך מו"מ (כדאמרי' בב"מ יא:; וכן אי' להדיא בב"ב קנא: ד"גט לאו בר קנין").

ולענין קנין חזקה הוכיח הגרש"א (בשו"ת רעק"א שם) מתוס' (כא:; דל"מ משום דל"מ קנינים בגט, אך האו"ש פ"א מגירושין ה"ו) והקה"י (סי' יז) כ' דאף לסוברים דמהני קנינים בגט מ"מ בחזקה ל"מ משום דהוי כטלי גיטך מע"ג קרקע, אמנם הב"ש (קכד, יב) כ' דמהני ויל"ע.

אמירה בגירושין

הדין - נחלקו הראשונים בדין אמירה

כז. אמנם זה מתאים רק לשי' הראשונים דאיסוה"נ הוי שלו (עי' ערך 'איסורי הנאה').
כח. והא דאי' בקידושין דמהני רק בהיו עוסקין באותו ענין, לאו דוקא הוא, אלא נקט כן אגב גררא דקידושין.

הטעם – בביאור דעת הסוברים שצריך אמירה בגירושין מצינו כמה מהלכים:

א. תוס' (גיטין שם) כ' דאע"פ שהאשה מתגרשת בעל כרחא, מ"מ צריך לומר לה הא גיטך והרי את מותרת לכל אדם, שתדע שהיא מגורשת ולא תהא חוזרת, דבעינן שתהא משלחה ואינה חוזרת. והא דמבואר בגמ' (גיטין נה.) שאם אמר לעדים ראו גט זה שאני נותן לה וחזר ואמר לה כנסי שט"ח זה הר"ז מגורשת, בעינן שאח"כ יגידו לה העדים שהיא מגורשת ועי"ז לא תחזור.

האבנ"מ (קלו, ב) ביאר בש"י תוס' דעיקר דין האמירה נתקיים במה שאומר לעדים [והטעם בזה י"ל כפי שאר המהלכים דלהלן], וחדשו תוס' דיש דין נוסף שצריך להודיע גם לאשה כדי שלא תהא משלחה והיא חוזרת, וכשנודע לה הרי היא מגורשת למפרע משעת הנתינה. והיינו שדין זה הוא רק כתנאי בגירושין ולא חלק ממהות הגירושין (ועי' באור גדול מא, יד).

אך האבהא"ז דתוס' קאי על עיקר דין האמירה, ובזה חידשו דהטעם הוא שלא תהא משלחה והיא חוזרת, ולכן מהני אפי' כשאומר לעדים שעיי"ז יודע אח"כ לאשה ולא תחזור.

והנה הרמ"א (קלו, ה) כ' עפ"ד תוס' שצריך שהאשה תדע בפועל, אך

התורת גיטין (שם) כ' שיל"פ בכוונת תוס' דלעולם א"צ לומר לה, אלא דהטעם דמהני האמירה לעדים, הוא משום שמסתמא עיי"ז יודע לאשה, ולכאור' נידון זה תלוי בב' הביאורים הנ"ל.

ב. הראב"ד (הו' בבעה"מ) והרמב"ן (בחי'דושיו, וע"ע להלן) כ' שחוששים שכאשר אמר כנסי שט"ח התכוין לבטל את הנתינה או את הגט (עי' הערה) מלשם גירושין כ"ט.

ג. הרמב"ן (בחי' ובמלחמות ה') והרשב"א הביאו מהספרי (כי תצא סו"פ רצט) דילפי' לה מקרא ד'ונתן בידה ושלחה מביתו' עד שיתן בידה בתורת ספר כריתות. ויל"ד אם בהך דינא נתחדש דבעינן אמירה ממש (וכן עי' בלש' הבעה"מ), או"ד סגי בגילוי דעתה בעלמא (וכן עי' בריטב"א גיטין נה. וקידושין ו.).

ד. הרמב"ם (פ"א מגירושין ה"ט - י) ג"כ כ' דילפי' מקרא הנ"ל שצריך ליתן את הגט בתורת ספר כריתות, ומה"ט אם נתן בתורת שט"ח אינו גט, ומשמע דאיי"ז משום דבעינן שיהא דעתו לגרש דלזה א"צ ילפותא מיוחדת, ומאידך ס"ל לרמב"ם דמה"ט א"צ אמירה בגירושין אלא מדרבנן (כמשנת"ל).

וביאר העונג יו"ט (קנג, יד) והברכ"ש (גיטין מו, ב) בדעת הרמב"ם

כט. וביאר הרשב"א דהמקור לזה הוא מהגמ' לעיל (נה.) ע"ש.

הרמב"ן והרשב"א הק' על ביאור זה דא"כ למה לי דרשת הספרי (כמובא להלן), והא תיפול' מצד הטעם הנ"ל. ועי' ברמב"ן שכ' די"ל דדרשת הספרי אצטריך רק לאופן שמצאתו מאחוריו שאין שם אמירה כלל, אך באמת באופן שאמר כנסי שט"ח אינה מגורשת משום שביטל. והבעה"מ הק' על טעם זה דא"כ אמאי אם חזר ואמר הא גיטך מגורשת, והא לרב ששת גט שביטלו אינו חוזר ומגרש בו (ועי' תורא"ש).

ובהג' חש"ל כ' ליישב דק' הבעה"מ היא רק משום שלמד שהביטול הוא על גוף הגט, אך יל"פ שהביטול הוא רק על המעשה נתינה, שאינו מתכוין לגרשה כעת אלא רק נותן לה בדרך שחוק ומיהו דעתו לגרשה בו פעם אחרת.

שהבעל מודה דהגט כשר דאין חוששין משום שהבעל נאמן לומר גרשתי את אשתי.

קריאה לאחר הנתינה - כ' תוס' שהר"י היה רגיל לקרות קודם הנתינה ואחר הנתינה, והיינו דחיישי' שמא הבעל החליף את הגט בנייר אחר (ועי' ערוה"ש קלה, ג). אך כ' דפשיטא דאי לא קראה קודם הנתינה אלא רק לאחר הנתינה הרי היא מגורשת, ובמהר"ם שיף למד בכוונתם דהיינו דוקא כשקראו בתוכ"ד מהנתינה אך אח"כ לא מהני (וכ"ה שי' מהר"ם שהביא המרדכי), אך הפנ"י הוכיח (מהמרדכי) דכוונתם דמהני קריאה גם לאחר תוכ"ד, וכ"מ מהרמב"ם (פ"א מגירושין הי"ט).

האבנ"מ (לא, ד) הוכיח מדין זה דגדר עדות לקיומי הוא לא מה שרואים את עצם המעשה, אלא מה שהעדים יכולים לברר אח"כ את ידיעת הדבר. ועפ"ז דן להכשיר עדי קידושין כשפני הכלה מכוסות ואינם יודעים מי המתקדשת, ודלא כהמב"ט (שהביא בנו המהרי"ט) דס"ל דלא הוי קידושין, וע"ש שנתקשה בדעת הרשב"א.

אמנם יש אחרונים (עי' אחיעזר ח"א כה, ח ודברי יחזקאל מ, ה) שחילקו בין קידושין דלא מהני עדות ידיעה לבין גירושין דמהני.

ביטול שליחות הגירושין

הסוגיא בר"פ השולח (לב. - לד.).

תנן השולח גט לאשתו והגיע בשליח או

לדעולם מצד הדעת אפי' כשאומר כנסי שט"ח מסתמא דעתו לגירושין ומשום כיסופא הוא דאמר הכי, אלא דאינה מגורשת כיון שנתחדש בהך קרא שצריך שמעשה הנתינה מצד עצמו יהא בתורת גירושין [ובנתן בשתיקה שפיר מתפרש לשם גירושין, משא"כ כשאומר כנסי שט"ח].

קריאת הגט

אי' בגמ' (יט:) דהעדי מסירה צריכים לקרוא את הגט.

בשו"ת מהר"י ברונא (סי' רטו) דן האם דין זה הוא מדאורייתא או מדרבנן, ותלה זאת בנידון הראשונים דלהלן בדיעבד שלא קראו את הגט ונשאת האם תצא או לא.

בדיעבד - תוס' והראשונים הוכיחו מהגמ' דדין זה הוא אף בדיעבד דאינה מגורשת אם העדים לא קראו. אך דנו הראשונים מה הדין בנשאת האם תצא^א, א. שי' תוס' בתי' הא' דאם לא קראוהו ונשאת לא תצא. ב. שי' תוס' בתי' הב' דאם נשאת תצא והולד ממזר. ג. גם הרמב"ם (פ"א מגירושין הכ"ג) סובר שתצא, אך כ' שהולד רק ספק ממזר. ד. שי' הרבינו ירוחם (ח"ה נתיב כד) דיש חילוק בין אם הגט יוצא מתחת ידה וכשר דבכה"ג אם נשאת לא תצא, לבין אם אין הגט לפנינו כגון שנאבד או נשרף דתצא^א (וע"ע דרכ"מ ר"ס קלה). ה. הבית מאיר (שם) כ' בדעת הרמב"ן דיש חילוק בין היכא שהבעל מערער שאי"ז גט דאפי' בדיעבד אינה מגורשת, לבין היכא

ל. והנה נחלקו הראשונים האם לר"א [דקיי"ל כוותיה] דעדי מסירה קיימי מהני גם עדי חתימה בלא עד"מ, שי' התוס' (ד). דל"מ. ושי' הרי"ף והרמב"ן דמהני. והרמב"ן לשיטתו כ' דהיכא דיש עד"ח א"צ מעיקר הדין לקרותו אלא רק לכתחילה, וכל מה שאינה מגורשת בדיעבד היינו כשאין עד"ח. אלא דיל"ע לשי' תוס' מ"ט כ' בתי' הא' דבנישאת לא תצא והרי אין עדות על המסירה, (ועי' ביש"ש ב, יח שנתקשה כן). אך הב"ש (קלה, ג) ביאר דכיון שראו את מעשה המסירה היא ספק מגורשת, וע"ע בפנ"ע.
לא. ועי' בערוה"ש (קלה, ט) שכ"כ גם בדעת הראשונים הנ"ל, ונמצא א"כ שאי"ז שי' בפנ"ע.

השליחות^{לב}. [ולכאור' לפי"ז גם כשמבטל בפני האשה צריך ב"ד ורק בפני השליח א"צ].

שי' הרמב"ן (בדרך הב') הר"ן והריטב"א דלרב ששת צריך לבטל בפני ב' משום עדות לקיומילג דאין דבר שבערוה פחות מב', ולר"נ צריך ג' מדרבנן משום חשש ממזרות [ולאחר תקנת ר"ג חיישי' לתקנת עגונות ולכן סגי בב']. ונמצא דלפי רב ששת אפי' כשמבטל בפני השליח עצמו צריך עדי קיום.

שי' המאירי דלר"נ צריך לבטל בפני ב' כדי שיהיה עדות לברורי על הדבר שבערוה, דשמא השליח או האשה לא יודו שביטל והבעל עצמו וכן ע"א ג"כ לא נאמנים ע"ז, ורב ששת חולק דלא סגי בעדי ברור אלא צריך ביטול דוקא בפני ב"ד.

האם צריך לבטל בפני עדים - העולה מהנ"ל דנחלקו הראשונים האם בעינן 'עדות' על ביטול השליחות, דלתוס' והרמב"ן (בדרך הא') א"צ, ולרמב"ן (בדרך הב') הר"ן והריטב"א צריך עדות לקיומי כגון דבשב"ע, ולמאירי צריך עדות לברורילי.

ובביאור הנידון, כ' האחרונים (עי' יד דוד פ"ג הט"ו אות ריט ודברי יחזקאל סי' לו) דזה תליא בפלו' הראשונים האם צריך עדות לקיומי על עשיית שליח להולכה,

ששלח אחריו שליח ואמר לו גט שנתתי לך בטל הרי זה בטל כו', בראשונה היה עושה ב"ד ממקום אחר ומבטלו, התקין ר"ג הזקן שלא יהו עושין כן מפני תיקון העולם.

ביאור פלוגתת ר"נ ור"ש בפני כמה מבטלו פליגי אמוראי בגמ' בפני כמה היה מבטלו, לר"נ בפני שנים ולרב ששת בפני ג' וקיי"ל כר"נ. ומצינו כמה דרכים בראשונים לבאר פלוגתתן:

שי' תוס' שהנידון הוא על קודם תקנת ר"ג הזקן שהצריך לבטל בפני השליח (וכן פירש"י), שהיה אז תקנה אחרת שצריך לבטל בפני ב"ד משום חשש ממזרות, ונחלקו האם כדי להוציא קול ולבטל חשש זה סגי בביטול בפני ב' או צריך ביטול בפני ג', אך אם ביטל בפני השליח או האשה ליכא חשש ממזרות שהרי הם יודעים את הביטול ובכח"ג א"צ לבטל בפני ב"ד.

שי' הרמב"ן (בדרך הא') שהנידון הוא על עיקר הדין, שדוקא כשמבטל בפני השליח מהני משום דאתי דיבור ומבטל דיבור, אך כשמבטל שלא בפניו לא אתי דיבור גרוע ומבטל דיבור אלים שהוא בפניו, ולכן צריך לבטל בפני ב"ד שבכח"ג יש אלימות לדיבור הב' ומהני לבטל את

לב. ולפי"ז אי"ז דין מיוחד בביטול גט, אלא הוא דין כללי בביטול שליחות, שאם לא מבטל בפני השליח צריך לבטל בפני ב"ד.

לג. ועפ"ז ביארו הסוגיא (לד.) דאותיבו קרי באודניכו כו', והיינו דאע"פ שרואים שרץ אחריהם ומבטל, מ"מ כיון שאין שומעין דבריו לא חל הביטול. ומוכח מזה שכוונת הראשונים היא מדין עדות לקיומי ולא מדין עדות לברורי.

לד. ובתוס' (לג.) כ' בתחילה שאם מבטל שלא בפני השליח צריך ב' עדים משום דאין דבר שבערוה פחות מב', אך אם ביטל בפני השליח עצמו מבטל אפי' בלא ב' עדים, ואח"כ חזרו תוס' ונסתפקו דשמא אפי' כשביטל בפני השליח עצמו צריך ב' עדים. והאחרונים דנו בכוונת תוס' בתחיל"ד האם מה שצריך ב' עדים היינו משום עדות לקיומי, וק' ע"ז למה בפני השליח מועיל עדות לקיומי (ועי' ח"י הגרש"ר יט, ז), או שזה רק מדים עדות לברורי (עי' רעק"א לב: בתוד"ה ורב נחמן) [ובזה גופא נסתפקו תוס' בסו"ד דשמא צריך עדות לקיומי], וע"ע חזו"א (סי' קמז לג.).

לאשתו ושלח אחריו שליה שהגט בטל הר"ז בטל, האם הביטול הוא ע"י עצמו והשלוח רק מודיע שכבר ביטל (פנ"י לג. ושו"ת מהר"ם אלשיך סי' לו), או שמוסר לשליח כח לבטל את השליחות שלו¹ (רעק"א בית מאיר אהע"ז קכ, ד ותורת גיטין סי' קמא סוס"ב).

אמר לעשרה כתבו גט לאשתי- אי' בגמ' (לג.) דלרבי יכול לכתחילה לבטל זה שלא בפני זה, ולרשב"ג אינו יכול. לל"ק טעם הפלו' אי אמרי' דעדות שבטלה מקצתה לא בטלה כולה ואי אזלי הנך כתבי ויהבי ליכתבו וליתבו, או דבטלה כולה והנך לא ידעי ואזלי וכתבי ויהבי ושרו א"א לעלמא. ולל"ב לכו"ע לא בטלה כולה, אלא טעמא דרשב"ג דקסבר מילתא דמתעבדא בי עשרה צריכה בי עשרה למישפלא.

ביאור הל"ק שהנידון אי אמרי' עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה- דנו הראשונים והאחרונים האם זה קשור להא דקיי"ל (מכות ה: - ו.) דבנמצא א' מהעדים קרוב או פסול עדותן בטלה, וה"נ הביטול מתפשט מאליה על כולם², [וביאר הקה"י (סי' כה) עפ"ז שרבי ורשב"ג נחלקו בגדר דין 'אתי דיבור ומבטל דיבור', דלרשב"ג הוא עקירה למפרע, וכיון שמינוי השליחים היה בדיבור א' כיון שנתבטל מקצתו בטל כולו, אך לרבי גדר

דהרמב"ם (פ"ג מאישות הט"ו ופ"ו מגירושין ה"ד) כ' דא"צ, וא"כ ה"ה בביטול השליחות א"צ עדות לקיומי, אך בירושלמי (הו' ברא"ש רפ"ד, ובשו"ת הרשב"ש סי' תקעו כ' דהרמב"ם לא גרס כן בירושלמי, וכן בירושלמי שלפנינו ליתא) אי' שצריך ע"ז עדי קיום [והראב"ד (הל' אישות שם) והר"ן ס"ל דמעיקר הדין צריך עדי קיום, אלא דמהני בלא"ה משום דגיטו מוכיח עליו], והיינו משום דעצם עשיית השליח חשיבא חלות דבשב"ע, וכמו"כ בביטול השליחות צריך עדות לקיומי (והרמב"ם והר"ן אזלי לשיטתם). אמנם ברעק"א (לב: בתוד"ה רוב נחמן) מבואר דאפי' אי נימא דבשליחות צריך עדות לקיומי, היינו משום דהוי עשיית חלות חדשה, משא"כ בביטול השליחות י"ל דא"צ עדות לקיומי, דאינו אלא סילוק כח השליחות.

ובדברי יחזקאל כ' (בדעת הראב"ד ע"ש) באופ"א, דמה שיי"א שצריך עדות לקיומי בשליחות, אי"ז משום דהשליחות עצמה חשיבא דבשב"ע, אלא דכיון שע"ז יחולו הגירושין צריך שגם ע"ז יהיה עדות לקיומי, משא"כ בביטול השליחות שא"ז גורם לדבשב"ע.

גדר ביטול השליחות ע"י שליח- האחרונים דנים בגדר הדין דתנן השולח גט

לה. והוכיחו כן האחרונים מהא דאמרי' בגמ' דהרביתא היא דלא אמרי' לא אלימא שליחותיה דבתרא משליחותיה דקמא, ואי נימא דהשלוח רק מודיע שהמשלח ביטול לא שייך סברא זו. ועי' באחרונים שהקשו לפי ביאור זה מ"ט אין בזה חסרון דמילי לא מימסרן לשליח (ועי' באמרי בינה נדרים סי' כו ושו"ת או"ש ח"א סי' יא).

לו. יעויין ברמב"ן ובר"ן שהקשו על רבי דאיהו גופיה ס"ל במכות (ו.) דעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ומבו' שהבינו עכ"פ בקושייתם שהנידונים שוים [אלא שיל"ע בתירוצם שחילקו בין הסוגיות האם זה רק אליבא דרבי או גם אליבא דרשב"ג]. וכמהלך זה משמע בחי' הריטב"א החדשים מכת"י שכ' דהני ממילא בטלה לה שליחותא דהנך, וכ"כ הרעק"א (על תוד"ה רבי, ובהג' על המל"מ גירושין פ"ו הי"ח) התפארת יעקב והחזו"א (סי' קמז), וע"ע באבי עזרי (שם) ובקה"י (סי' כה) וכן משמע מס' התרומה (סי' קכח) והמ"מ (שם).

מפני שעצם המינוי היה לכמה אנשים יחד בפניהם (כן הביא הרעק"א בשם חתנו הר"ר הירש, וכ' ע"ז שזהו חידוש דין גדול).

הפנ"י והתורת גיטין (בדרך הב') והקרני ראם (אות ה) ביארו באופ"א, דעיקר כוונת הגמ' היא שאם עשה מתחילה י' שלוחים ביחד צריך לבטל את כולם ביחד כמו במינוי, ואם ביטל רק א' מהם לא הוי ביטול, ולא מהני גם אם יבטל את כולם בזה אחר זה. והיינו דכיון שהיה בתחילה דיבור אלים של מינוי עשרה, צריך שגם הביטול יהיה אלים של ביטול י'. ובתו"ג ביאר בנו"א - דלא אתי דיבור ומבטל דיבור רק כשעוקר בדיבור השני כל הדיבור הראשון, אך כשהדיבור הב' עוקר רק מקצת הדיבור הראשון לא חשיב ולא נתבטל כלל.

ביטול הגט

הגמ' (לב:) דנה באופן שהבעל ביטל את השליחות על הגירושין ואח"כ נמלך לחזור ולגרש בגט שבטלו, רב נחמן אמר חוזר ומגרש בו - דנהי דבטליה לשליחותא דשליח גיטא גופיה מי קא בטיל, ורב ששת אמר אינו חוזר ומגרש בו, וקיי"ל כר"נ שאין הגט בטל.

נחלקו הראשונים אליבא דר"נ האם טעמו הוא משום שאין כח כלל ביד הבעל לבטל את הגט (כ"מ מרש"י ד"ה והכא, וכן דייקו תוס' מלש' הגמ', וכ"כ הרמב"ן הרשב"א התור"ד הריטב"א חי' הר"ן המאירי והרא"ש), או דטעמו הוא רק משום

העקירה היינו רק מכאן ולהבא, וא"כ כיון שלכ"א יש דין שליח בפנ"ע כשמבטל א' לא נתבטל הב'. או"ד הוא דין בפנ"ע, דכאן הנידון הוא מטעם האומדנא, דלרשב"ג אמדינן דעתו דכיון שביטל מקצתן מסתמא נתכוין לבטל את כולם, ורבי חולק על אומדנא זול.

ביאור הל"ב שהנידון אי מילתא דמתעבדא בי עשרה צריכא בי עשרה למישלפא - יל"ד בגדר סברא זו, והנה הרמב"ן והרשב"א דנו האם אפשר לבטל בפני עשרה אחרים, ולפי צד זה גדר הדין הוא שדיבור שנעשה בפני רבים יש לו אלימות, ולכן אפשר לבטלו רק בפני רבים. אמנם הרמב"ן והרשב"א הוכיחו שצריך לבטל דוקא בפני אותם עשרה (וכ"כ המאירי וכן דייק השעה"מ פ"ו מגירושין הי"ח מלש' רש"י שפי' בפני כולם), ולפי"ז גדר הדין הוא שצריך שהביטול יהא בפני מי שנעשה הדיבור הראשון בפניו, ולכאור' היינו משום שדיבור בפני האדם עצמו יש בו יותר אלימות^ל (וכ"כ הרמב"ן לב: ע"ש ועי' ר"ן נדרים ז:).

הרעק"א דן באופן שמינה בתחילה שליח א' בפני שנים, האם גם בכה"ג צריך לבטלו דוקא בפני אותם העדים (כמסקנת הרמב"ן והרשב"א) מה"ט דמילתא דמתעבדא בפני ב' צריך ב' למישלפא (וכן צידד הרעק"א), או"ד כיון שאותם העדים אין להם שייכות לעצם השליחות וכתיבת הגט א"צ לבטל בפניהם, והיינו דהאלימות היא לא משום עצם זה שמינה בפני כמה אנשים, אלא

לו. כ"כ הפנ"י והחת"ס (וע"ע ברמב"ן ובר"ן ובהערה הקודמת), וכן המאירי כ' שכאן צריך לקרוא 'שביטלה' מקצתה [משא"כ שם ש'בטלה].

לח. הפנ"י מקשה ע"ז, שהרי מעיקר הדין [קודם תקנת ר"ג] לא היה צריך לבטל אפי' בפני השליח עצמו, ואע"פ שמינוי השליחות היה בפניו, וחזי' דא"צ לבטל דוקא בפני מי שהדיבור הראשון היה בפניו. (ועי' רעק"א וצ"ב).

דפליגי ע"ז סברי דהכשר הגט אינו חל מאליהו אלא ע"י כח האדם [ולפי"ז יכול להטיל בו תנאי, וכן לקבוע זמן שהכשר הגט יחול לאחר ל'].

ובטעם שי' הראשונים שאפשר לבטל את הגט עצמו [וכן לפי רב ששת], מבואר בתוס' דהוא מדין אתי דיבור ומבטל דיבור, והיינו דגם אחר הכתיבה כל זמן שלא הגיע הגט ליד האשה לא חשיב גמר המעשה. ומבואר בתוס' וכן בר"ן (גיטין) ובריטב"א (קידושין נט:): בשם הרא"ה דנחשב כאילו לא כתב הגט לשמה. ובקובה"ע (שם אותיות יב - יג) נתקשה דהתינח אי ע"י דין אתי דיבור ומבטל דיבור נתבטל למפרע א"ש שהדיבור של הלשמה שבשעת הכתיבה נתבטל, אך לפי מה שהוכיח שגדר הביטול הוא רק מכאן ולהבא^ל, ק' היאך אפשר לבטל את הגט שכבר נכתב לשמה. וביאר הקובה"ע דהא דבעינן כתיבה לשמה אי"ז דין רק במעשה הכתיבה, אלא בעינן שיהא הגט מיוחד לשם גירושין אשה זו משעת הכתיבה עד שעת הגירושין, ואם יתבטל היחוד לשם גירושין מכאן ולהבא הגט נפסל (וכע"ז כ') בגליא מסכת אהע"ז ג, ה, אבנ"ז שסט, ג ואבי עזרי פ"ו מגירושין הט"ז ע"ש).

והמהנ"א (רמב"ם גירושין פ"ג הט"ו) והתורת גיטין ביארו באופ"א, דהביטול הוא על שליחות הסופר והעדים לכתוב את הגט, וממילא הגט פסול משום שלא נכתב בשליחות הבעל. וא"כ זה תלוי בפלוגתא הראשונים האם בעינן שליחות הבעל על הכתיבה והחתימה. אמנם יש שביארו דאפי' לשיטות הראשונים דלא בעינן שליחות מ"מ הרי בעינן ציווי הבעל, וגדר

דמסתמא אין כוונת הבעל לבטל את הגט אלא רק את השליחות, אך איה"נ אם יבטל להדיא את הגט מהני (כ"כ התוס' דמשמע מלשון הגמ' בקידושין נט:), וכ"כ הרמב"ם פ"ו מגירושין הכ"א ובגליון הש"ס כ' דכ"מ מהרשב"ם ב"ב מ: ד"ה גילוי מילתא).

בטעם שי' רוב הראשונים דאי אפשר לבטל את הגט עצמו, מבואר בתוס' (שם ד"ה התם) דהיינו משום דכתיבת הגט לשמה חשיבא מעשה ולא אתי דיבור ומבטל מעשה, ועפ"ז כ' תוס' (בסוה"ד וכע"ז כ' בדף פח. ד"ה ודלמא) דכל זמן שלא נחתם הגט לא חשיב גמר מעשה ויכול הבעל לבטלו.

אמנם תוס' בקידושין (שם ד"ה מתורת) ביארו בנו"א - דמאחר דהגט כתוב כהלכתו אינו יכול לבטלו דהרי הוא כמעט שאינו מתבטלות, ומדלא הזכירו הסברא דלא אתי דיבור ומבטל מעשה, משמע דהיא סברא אחרת שיש כאן מציאות שאי אפשר לבטלה, ונפק"מ שגם אם רק התחיל לכתוב את הגט ולא השלימו אי אפשר לבטלו. וביאר הקובה"ע (עו, יא) ע"פ מה שייסד שם שישנם ב' סוגי חלויות, א' שחלות הדין נעשה ע"י האדם [כקנינים קידושין וגירושין וכדו'], ב' שהמעשה פועל מצד עצמו את החלות [כגון בשחיטה, דאע"ג דבעינן כח גברא, מ"מ חלות ההיתר היא מכח מציאות השחיטה ולא הגברא מחיל את ההיתר, ומה"ט כשרה גם בלי כוונה, ואינו יכול להטיל תנאי בשחיטה], וסברי תוס' בקידושין דהכשר הגט לא נעשה ע"י האדם, אלא הוא חל מאליהו ע"י המעשה, ובוה לא שייך ביטול [כמו שא"א לבטל שחיטה אפי' אי הוי אתי דיבור ומבטל מעשה], אך תוס' בגיטין

לפ. ע' בערך 'אתי דיבור ומבטל דיבור' מש"כ בזה.

הציווי אינו סתם גילוי דעת שרוצה לגרש, אלא ע"י הציווי יש כח להחיל דין לשמה בגט, ואת זה יכול לבטל.

ריח הגט

המקור – הנה מצינו בגמ' (גיטין כד: ופב:) כמה גיטין פסולים הפוסלים לכהונה משום ריח הגט ע"ש, ובפשטות ד' הגמ' נראה דהוי דין דאורייתא שנלמד מ"אשה גרושה מאשה לא יקחו" – אפילו לא נתגרשה אלא מאישה לא יקחו, וכ"מ מרש"י (כד: ד"ה חוץ ע"פ שאג"א החדשות סי' ב) וכ"ה דעת הריב"ש (סי' שמח) והשלט"ג (פב:), ונפק"מ דהוי חלל מדאורייתא אף לקולא (ע"פ השאג"א שם).

אך הרמב"ם (רפ"י מגירושין) כ' דהר"ז פסולה לכהונה מדבריהן שנאמר "ואשה גרושה מאישה" אמרו חכמים כו' וזהו ריח הגט שפוסל מכהונה מדבריהן. ובפשטות מבואר מדבריו דהוא דין דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא (וכ"כ המ"מ והלח"מ, הריב"ש שם, הב"ש קנ, ה, והגר"א ו, ג), אמנם הרבה אחרונים נקטו דאף לרמב"ם הוי פסול דאורייתא, אלא שאינו מפורש בתורה ולכן קרא לזה הרמב"ם 'מדבריהם' (עי' שאג"א שם בסופו, מעשה רקח שם, שו"ת

דברי אמת בענין ד"ס סי' א ושיירי קרבן ירושלמי ט, א).

הגדר – יש לחקור האם הפסול לכהונה הוא משום שיש כאן חלות גירושין במקצת דמהני רק לענין לאוסרה לכהונה [וראה הערה מא] או"ד אין כאן שום חלות גירושין, אלא דלענין הפסול לכהונה סגי במה שיש שם של גט או מעשה גירושין.

אין גט לאחר מיתה

תנן (גיטין עב.) זה גיטין אם מתי, זה גיטין מחולי זה, זה גיטין לאחר מיתה לא אמר כלום. וביארו תוס' (יג.) דקמ"ל דאע"ג שבא הגט ליד האשה מחיים מ"מ הוי גט לאחר מיתה. עוד תנן (שם יג.) האומר תנו גט זה לאשתי וכו' ומת לא יתנו לאחר מיתה, וביארו תוס' דקמ"ל דאע"ג שמינה המגרש בחייו שליח, לא חשיב להיות כמותו אחר מותו כאילו הוא עצמו קיים, אלא חשיב גט לאחר מיתה.

[ומהגמ' בב"ב (קלז.) הוכיחו הנתיב"מ (רמח, י) והמחנ"א (זכייח ומתנה סי' טז) דעם גמר מיתה מועיל לגרש, והיינו שההיתר של מיתת הבעל חל רק לאחר גמר מיתה (ע"פ קוב"ש ב"ב אות תסז)].

המעב – על המשנה (יג.) שבשלח שליח

מ. וע"ש במ"מ שכ' [בלש' 'אוליי'] דרך לרבנן הוי דין דאורייתא אך לר"א הוי דין דרבנן וע"ש. ובס' קובץ (הו' בס' הליקוטים על הרמב"ם) חילק בין הנותן גט ומתירה לכולם חוץ מא' דהוי פסול דרבנן [ובהכחי איירי הרמב"ם], לבין אמר הרי את מותרת לכל אדם חוץ מא' דהוי פסול דאורייתא [ובהכחי איירי בגמ']. אך הב"ש הוכיח מהרמב"ם דלא שניא.

מא. כ"ה לש' המאירי (יבמות צד.) "...אע"פ שלא הותרה בגט זה לעלמא, לגבי ידידה מגורשת היא במקצת עד שאם הוא כהן נפסלה לו".

ובשו"ת צפנת פענח (דיונסק ח"א סימנים ג, מד וסג) כ' שבגירושין יש ב' חלקים, א' הפקעת הקנין, ב' היתר האשה לעלמא, ובגירושין חוץ חל החלק הא' בלא החלק הב'. ויעויין בתורא"ש (גיטין פב:) שנקט שאשה שנתגרשה רק מאישה אם מת אינה מתייבמת דמקריא גרושת אחי [אך בתוס' שם מב' דמתייבמת], ויל"ב בזה ע"פ הנ"ל.

כבר אינו בעל האשה והעבד, ממילא פקע נמי כח השליח, כיון שכל כח השליח הוא רק מתורת בא כחו וממלא מקומו של משלחו וידו כידו, וכשמת המשלח פוקע מהשליח תואר וכח זה^מ.

וכן בכתובות (ב:) פירש"י (ד"ה מת) שהחסרון בגט לאחר מיתה הוא מצד המגרש ד"אין המתים מגרשים" (וכע"ז פירש"י בקידושין נט: ד"ה לשמואל).

אמנם יל"ע מ"ט באמת לא פירש"י דכלל לא שייך גירושין כיון שכבר פקעה האישות ע"י מיתת הבעל (וכדנקט הקצוה"ח הנ"ל).

ובבית מאיר (אהע"ז קכא, ב) ביאר דהא בכתובות איירי באופן שמת בלא בנים ויש זיקה ליבום, ובכה"ג האשה אכתי אגידא ביה ולא פקעה האישות^מ, ולכן רש"י הוצרך לפרש שהחסרון הוא בכח המגרש.

לגרש את אשתו ולשחרר את עבדו ומת המשלח לא יתן לאחר מיתה, פירש"י (ט:) בזה"ל "דנפקא ליה רשותיה מיניה וחיייל עליה רשות יורשין". וכע"ז פ"י עוד (יג.) "דגיטא לא הוי עד דמטי לידיה וכי מטי לידיה הא מית ליה משחרר ופקעה ליה רשותיה". ובקצוה"ח (קפח, ב) למד בכוונת רש"י שלאחר מיתה אין את מה לגרש ולשחרר^{מב}.

וב' הקצוה"ח דממה דלא פירש"י דלאחר מיתה ליכא משלח ופקעה השליחות, מוכח דאף לאחר מיתה לא בטלה השליחות ונכנס השליח החי במקומו^{מג}. אך האחרונים (כהג' ברוך טעם ובאבהא"ז פ"ו מעבדים) העירו מרש"י (כח. ד"ה נותנו) שכ' להדיא שאם מת השליח פקעה השליחות.

ובקה"י (גיטין כ, ג) ביאר כוונת רש"י דכיון דליכא מגרש ומשחרר שהרי המת

מב. והנה עיקר דברי רש"י קאי לענין שחרור עבד, אלא דהקצוה"ח למד דהיינו טעמא גם בגט אשה. אך האחרונים ביארו שבדוקא פירש"י זאת רק על שחרור עבד [ע"י בחי' הגרש"ש (מערכת הקנינים סי' ד) ואבהא"ז (פ"ו מעבדים ה"א) מה שביארו בזה (-הובאו בהערות מלואי חושן על הקצוה"ח שם, וע"ע בקה"י ב"מ כג, ג), ובכת"ס פ"י דבאשה פשיטא דלא שייך אישות לאחר מיתה, ודוקא בעבד שיש קנין ממון ואיסור ליורשים הו"א דשייך שחרור לאחר מיתה].

מג. ועפ"ז כ' הקצוה"ח דרש"י ס"ל כשי' הרמב"ם (פ"ב מגירושין הט"ו) שבנשתטה המשלח קודם הנתינה לא פקעה השליחות מה"ת. אך האחרונים העירו ע"ז דודאי גם הרמב"ם לא איירי רק בנשתטה המשלח, אך במת המשלח פשיטא שפקעה השליחות.

מד. והביאו דכן משמע בכתובות הגאונים (שערי צדק ח"ג שער ב' סי' לא) מרב שמואל בן חפני, שנשאל מהו אין גט לאחר מיתה, והשיב בזה"ל: כך ראינו זה שאמר הכתוב "ושלחה מביתו" ללמד שהבעל עושה שליח לכתוב גט לאשתו ולהוליך גט לאשתו כו', וכיון שנותן בעל רשות לבללר ואומר לו יהיה פיך כפי וידיך כידי וכתוב גט ותנו לאשתי שלוחו כיוצא בו, ודומה כאילו הבעל כתבו בידו ומתגרשת בו. לפיכך אין גט לאחר מיתה, שכל זמן שבעל מחיים עושה שליח לכתוב לו גט ויכול לבטלו ולקיימו ושלוחו כמותו, אבל אם מת בעל הגט שליחותו מת עמו, לפיכך אין גט לאחר מיתה, עכ"ל.

מה. וכע"ז כ' הקוב"ש (ב"ב אות תקנב) החזו"א (אהע"ז פו, ז) וע"ש. אך בהג' ברוך טעם כ' דאף כשיש זיקה לא שייך לומר שיש עליה אישות הבעל שהרי הוא כבר מת, וכן ע"י בהג' מלא הרועים (גיטין עב.), וכן תמה האמרי בינה (גביית חוב כט, א) ע"פ המהרי"ט (ח"ב סי' יח) שקידושי הבעל פקעו לגמרי במיתתו. אמנם האתון דאורייתא (כלל ח) האריך לדרן זיקת יבום אם הוא מכח אישות הבעל או שזה זיקה חדשה ליבם (ויעיין בלאסוקי שמעתתא עמ"ס יבמות שהארכנו בזה). והנה בקוב"ש (שם) העיר ג"כ דאפי' אם יש גט לאחר מיתה, מ"מ הרי הגירושין חלים רק מכאן ולהבא, וכיון שכבר חל עליה זיקה מה יועיל הגט לפוטרה מזיקה. וכ' ע"ד משנ"ת דגדר הזיקה היינו שנשאר מקצת אישות הבעל, וכיון שע"י הגט פקעה

(פ"ח מגירושין ה"א) שביארו שגם בעלי התוס' מודים לרמב"ם ע"ש.

לא חזרה שליחות אצל הבעל

א"י בגיטין (כד.) דבאופן שהבעל מינה את אשתו להיות שליח הולכה עד שתגיע לארץ ישראל, וכשתגיע תיהפך להיות שליח קבלה [ותאמר אז בפ"נ ובפ"נ], לא מהני משום דלא חזרה שליחות אצל הבעל. וכע"ז אי' שם (סג:) דבאופן שהבעל שלח גט ע"י שליח הולכה, וכשהגיע לאשה האשה מינתה אותו שליח קבלה, שייך הך חסרון דלא חזרה שליחות אצל הבעל, אלא דשם מבואר דמסתפקין בהכי.

הרשב"א (סג:) נתקשה מ"ט הכא פשיט"ל והכא מספק"ל. וחילק הרשב"א דהיכא דמתחילת מינוי השליחות לא היה ראוי לחזור אצל הבעל פשיטא דלא מהני, וכל מאי דמסתפקי' היינו דוקא היכא דבשעת מינוי השליחות היה ראוי לחזור אצל הבעל ורק אח"כ מינו אותו להיות שליח קבלה ובכח"ג מספק"ל (וע"ע להלן).

בעיקר ביאור החסרון ב"לא חזרה שליחות אצל הבעל" נחלקו הראשונים:

א. רש"י (כד.) כ' וז"ל 'שליח לא מיקרי אלא המשתלח מזה לזה שראוי לחזור אצל שולחו ולומר עשיתי שליחותך לחברך, וזו אינה ראויה לחזור, שהרי לא נשתלחה אלא לעצמה ואח"כ נעשית היא בעל המעשה ובטל השליחות קודם שתחזור'. ומבואר שהחסרון הוא במה שהיא עצמה בעלת המעשה.

קיום תנאי לאחר מיתה - באופן שהחלות הגירושין הם מחיים אלא שקיום התנאי הוא לאחר מיתה, מבואר ברמב"ם (פ"ח מגירושין ה"א) ובריטב"א (יומא יג:) דאין בזה חסרון של גט לאחר מיתה. אמנם בתורא"ש ובתו"י (יומא שם) כ' דיש חילוק בין אם קיום התנאי מתקיים לאחר מיתת הבעל כשהיא חיה דמהני [כדתנן (גיטין עו:)] הרי זה גיטך מעכשיו אם לא באתי מכאן ועד י"ב חודש מת בתוך י"ב חודש הר"ז גט], לבין אם קיום התנאי הוא לאחר שהיא מתה שא"א לה להתגרש אחר מיתתה [כדאיירי ביומא (שם) שהכה"ג נושא ב' נשים ונותן לשניהם גט וכו' ולשניה אומר הר"ז גיטך ע"מ שאכנס אני לביהכ"נ, ומבו' בגמ' שכשרואה שהשניה הולכת למות יקדים ויכנס לביהכ"נ, ומבו' שאם יכנס לאחר שתמות לא יועיל שיקיים את התנאי]. וביאר השעה"מ (פ"ח מגירושין ה"א) שבשעת קיום התנאי חל הגט למפרע, וא"כ צריך שבשעת החלות האשה תהיה קיימת. והוסיף לבאר בזה במנחת שלמה (ח"א סי' סה, תנינא סי' קז) דכיון שעיקר הגירושין הוא בגוף האשה, לכן צריך שהיא תהיה קיימת כדי שיחול הגט למפרע, משא"כ הבעל א"צ שיהא קיים בשעת קיום התנאי.

וברש"ש (יומא שם) נסתפק שיתכן שכל דברי בעלי התוס' היינו דוקא בתנאי שבקום ועשה, אך בתנאי שבשב ואל תעשה יודו לרמב"ם שאפשר לקיימו גם לאחר מיתה.

אמנם יעויין בחת"ס (אהע"ז ח"ז סי' נז והו' ברעק"א מהדו"ק סי' קכז) באו"ש

אישות הבעל לגמרי ממילא פוקעת גם הזיקה אע"פ שכבר נזקקה. אלא דהעיר הקוב"ש דלכא' נראה דלא שייך גט אלא להתירה, וכיון שכבר הותרה במיתת הבעל שוב לא שייך גט [וע"ש שהוכיח מר"פ המגרש דלא שייך שיהיה גט רק לענין השאירות].

משליחותו ואינו יכול לחזור ולומר עשיתי שליחותך, וא"כ אפי' כשיגיע הגט לידה לא תתגרש, כיון שכבר ניתק משליחותו להולכה ונתקלקל אותו שליחות.

ג. אך הביא האבנ"מ שבמ"מ (פ"ו מגירושין הי"ג) מבואר שהחסרון הוא בשליחות קבלה, שאינו יכול להיות נעתק מהשליחות הולכה שמינהו הבעל לשליחות קבלת האשה כיון שעדיין לא נגמר שליחות הבעל. וביאר האבנ"מ שהמ"מ הוכרח לפרש כן משום שהרמב"ם פסק שאם הגיע הגט לידה מגורשת, וזה דלא כרש"י ותוס'.

ד. הריטב"א (כד.) הביא מרבו בשם מקצת הגאונים שפי' דהחסרון הוא דליכא נתינה מכח הבעל והו"ל כטלי גיטך מע"ג קרקע, ועי' בקה"י (סי' טו) שביאר דבריו.

ב. תוס' (שם) פי' באופ"א^מ, דאף כשהשליחות היא לא עבור בעל המעשה עצמו, אלא עבור אחרים, מ"מ שליח אינו נקרא אא"כ יכול לחזור למשלחו ולומר עשיתי שליחותך. ובגדר הדברים ביאר השע"י (ש"ז סופ"ז) דשליחות אינה נגמרת בשעת עשיית השליח את פעולתו שנשלח אליה, אלא היא נמשכת עד גמר התכלית הראוי לבא מן הפעולה, ובלא"ה ליכא דין שליחות^מ.

[ורש"י גופיה (סג.) פי' כתוס', וביאר] האחרונים^מ דבא ליישב קו' הרשב"א הנ"ל, דבבעל המעשה פשיטא דאיכא חסרון, אך בשליח שאינו בעל המעשה מסתפקי אי שייך הך חסרון].

האבנ"מ (קלא, א) כ' דלפי"ז החסרון הוא מצד השליחות הולכה, כיון שניתק

מו. עי' בלשונם שלפ"ר פי' ממש כרש"י, אך סיימו וכתבו "ובקונטרס לא פירש כן", וע"כ פי' המפרשים (שו"ת הריב"ש סי' תקכג, מים חיים להפ"ח, פנ"י ושע"מ פ"ו מגירושין ה"ט) כמש"כ בפנים [שתוס' לא הזכירו שהיא בעל המעשה].

מז. אמנם השע"י כ"כ על דברי רש"י הנ"ל ויל"ע.

מח. סמך לענין זה מצינו במכילתא (מכילתא דר"ש בא מס' דפסחא פ"א ד"ה לאמר) דז"ל: לאמר, ר"א אומר צא ואמור אליהם והשיבני דבר, שנאמר "וישב משה את דברי העם אל ה'", ואומר "והנה האיש לבוש הברדס משיב דבר" (יחזקאל ט, יא), ואומר "התשלח ברקים וילכו ויאמרו לך הננו" (איוב לה, לה), שלוחי הקב"ה לא כשלוחי בשר ודם, ששלוחי ב"ו צריכין לחזור אצל שלוחיהם, אבל לפניך אינו כן, אלא התשלח ברקים וילכו וישוכו לא נאמר כן, אלא וילכו ויאמרו, הא בכל מקום שהן מהלכין נמצאים לפניך ואומרים עשינו שליחותך.

וע"ע בגליוני הש"ס (כד.) שהביא משו"ת מהר"ם פאדווא (סי' קטז) דטעם שנקרא 'גירושין' בלש' חכמים ולא בשם 'שילוח' ככתוב בתורה, מפני שרוב שילוח חוזר לאחר שעשה שליחותו, כמו שילוח היונה והעורב דנח, משא"כ לש' גירושין אינו חוזר לרצונו כמו "ויגרש אותם מאת פני פרעה" ו"גרש לך ויצא מדון ויגרשוהו וילך", שבכולן אין ברשות השליח לחזור. וכ' בגליוני הש"ס עפ"ז דאולי מכאן יצא להם ז"ל דבעינן שליחות חזרה שליחות אצל הבעל (וע"ש עוד).

מז. עי' אבנ"מ (קמא, א) שעה"מ (שם) חת"ס ותפארת יעקב (כד.) וחזו"א (אהע"ז קד, כא). [אמנם הפנ"י כ' דלפי פי' רש"י (כד.) שליח הולכה שאינו בעל המעשה יכול להעשות שליח קבלה, והאבנ"מ (שם) תמה על דבריו דבגמ' (סג.): מפורש דמספק"ל דל"מ וכדפירש"י גופיה (שם)].

נ. ועי' בשעה"מ (שם) שהק' דהמ"מ גופיה הביא את פירש"י (כד.) שהחסרון הוא משום שהאשה שהיא שליח הולכה נעשית בעל המעשה, ומבואר שהחסרון הוא בשליח הולכה. וחילק השעה"מ ע"פ הנ"ל דאכן בסוגיא (שם) דאיירי שהאשה עצמה נעשית שליח הולכה החסרון הוא מה"ט, משא"כ המ"מ קאי על הסוגיא (סג.): דאיירי באדם אחר שנעשה שליח הולכה ושליח קבלה, ובכה"ג החסרון הוא בשליחות קבלה.

שייך גם בידיני ממונות, ולפי פי' הריטב"א הנ"ל פשוט שהוא דוקא בגיטין, וכ"כ הריטב"א (סג:). להדיא, וכן הביא המחנ"א (שלוחין סי' ד) בשם הרא"ה והמבי"ט. אמנם לפי רש"י ותוס' החסרון הוא גם בממונות (וכ"כ הקה"י סי' טו) וכמש"כ הש"ך (חור"מ קפה, א)יב.

ה. המאירי (כד. בשם י"מ) התורת גיטין (קמא, א) הרש"ש (כד.) כ' דיל"פ באופ"א, דשליח הולכה במקום הבעל קאי, וכשם שהבעל אינו יכול להיות שליח קבלה, ה"נ השליח אינו יכול^{יא}.
בממונות – יל"ד לפי הנ"ל אם דין זה שמוזכר בגמ' רק לענין גיטין



חמשים וארבע – מי יודע?

לרגל גליון הנ"ד של הקובץ 'מנורה בדרום'!

- י"א שישמעאל עשה תשובה בגיל נ"ד^{יב}. שבע שכבשו ושבע שחלקו (מכילתא בשלח ה)
- משך הזמן ממיתת יוסף עד לידת מרים הוא נ"ד שנים^{יג} (פנים יפות בפי' ההגדה).
- רבי יוסי אומר ארבעה וחמשים שנה אכלו את המן, ארבעים שנה בחיי משה, וארבעה עשר שנה אחרי מותו –
- גדול לימוד שקדם לתרומות ומעשרות ארבעה וחמשים שנה (קדושין מ:).
- חד אמר ארבעה וחמשים פולמסאות עשה אדריינוס בביתר (איכה רבתי ב,ד).

נא. ועי' חזו"א (אהע"ז קד, כא) שנראה שהבין כן בד' הריטב"א הנ"ל, וכ' שצריך לפרש כן גם בדברי רש"י ותוס'.

נב. וע"ש בנתיב"מ שחלק על הש"ך דרך בגט יש חסרון דבעינן נתינה מידו לידה וטלי גיטין מע"ג קרקע ל"מ, ועפ"ז כ' שגם בשטר שחרור אין חסרון של לא חזרה שליחות כיון שבשטר שחרור אין חסרון של טלי גיטין מע"ג [אמנם יעויין באבנ"מ (קלט, יב) שהביא מחלו' אם טלי גיטין מע"ג פסול גם בשטר שחרור (ריטב"א קידושין כג: וכ"כ הרעק"א גיטין יג:), או שכשר (כ"כ המכתב מאלהו)] (וע"ע בהערות מלואי משפט על הנתיב"מ שם).

נג. והיינו לפי דברי התוספתא בקידושין שדורשים שישמעאל עשה תשובה ממה שנאמר "וה' ברח את אברהם בכל", וברכה זו נאמרה בשעה שהיה יצחק בן ארבעים שנה, לאחר העקידה כשהלך אליעזר לחפש אחר שידוך ליצחק כמשמעות הפסוקים, וא"כ יוצא שבאותה שעה ישמעאל היה בן חמשים וארבע, שהרי ישמעאל היה גדול מיצחק בארבע עשרה שנה, שאברהם היה בלידת ישמעאל בן שמונים ושש (בראשית טז, טז), ואילו בלידת יצחק היה בן מאה שנה כדכתיב (שם כא, ה) "ואברהם בן מאה שנה בהולד לו את יצחק בנו".

נד. הפנים יפות מבאר: שהרי יוסף בן שלשים שנה בעמדו לפני פרעה, ואחר כך ז' שני השובע ושתי שני רעב ובשנה השלישית באו למצרים, הרי יוסף בן ארבעים שנה, נמצא יוסף שחי ק"י שנים היה כבר שבעים שנה בגלות, ומשעה שמת יוסף עד לידת מרים נשאר נ"ד שנים, ונרמז בשתי אותיות שלדן וז"פ.

- נ"ד פרשיות התורה^{נח}.
- י"א שיש נ"ד תיבות בברכת שים שלום^{נח}.
- גובה המזבח חמשים וארבעה טפחים^{נח}.
- אתה אחד [במנחה של שבת] נ"ד תיבות, וכן מן ויכל אלהים ל' תיבות ראו כי ה' נתן כ"ד תיבות הרי נ"ד תיבות (רוקח סי' קב).
- בבני המן נ"ד אותיות כמנין מד"י, נ"ד המן יש במגילה, וכן נ"ד תיבות במזמור המים הזידונים, וכן ג' 'אזי' (תהלים פרק קכד) שהם בגימטריא נ"ד (רוקח סי' קמב).
- י"א ששיעור ג' מילין הוא נ"ד דקות.
- בפרשת שמע יש ארבעה וחמשים תיבות עם ברוך שם כבוד מלכותו שאנו מוסיפין (אבודרהם ברכות ק"ש).
- י"א ששיעור שינת עראי הוא נ"ד שניות (ע"פ מג"א או"ח מד, גיט).
- בקריאת שמע ארבעה וחמשים ווי"ם (מדרש שמע ישראל [אינו מחז"ל אלא מתקופה מאוחרת], מועתק מכת"י בס' לקוטי מדרשים)^{נח}.
- י"א ששיעור כביצה הוא 54 גרם (ראה בס' וזאת הברכה בירור הלכה א,ב).
- הכתב סופר בהגיעו לשנת נ"ד ד"ן ועשה חשבון הנפש על כל השנים הללו אשר נצבו עליו כמו נ"ד^ס.



- נח. היינו כשמונים את 'נצבים וילך' כב' פרשיות, או שמחשיבים גם את פרשת 'וזאת הברכה על אף שאין לה שבת בפני עצמה. ועיין לעיל במספר 'חמשים ושלוש' משנ"ת בזה בארוכה.
- נו. ע"פ החשבון המבואר שם בגמ': שש אמות בני חמשה טפחים הרי שלשים טפחים, וארבע אמות בנות ששה טפחים הרי עשרים וארבעה טפחים נוספים.
- נז. המשך המדרש: חמשים ושלוש כנגד פרשיות של תורה, נשתייר ממנו ו"ו אחד והוא ששה כנגד ו' סדרי משנה.
- נח. עיין במספר 'חמשים ושלוש' מה שהעתיקו מהערוך השלחן שביאר בזה.
- נט. שהמג"א כ' שהוא חלק ס"ז משעה בקירוב. והנה בשעה יש ששים דקות ובכל דקה ששים שניות, הרי שלושת אלפים ושש מאות שניות, וכשתחלקם בששים ושבע הוא חמשים וארבע בקירוב.
- ס. בהקדמת הספר 'כתב סופר' על התורה (אהל לאה עמ' כט) כותב בנו הג"ר שלמה סופר ז"ל אבד"ק בערעגסאז: "בעת ההיא בראש חודש אדר יום הולדת אבינו זצ"ל, בהיותו בפעסט, ציוה למשמשו שלא יניח לאדם לבוא לפניו כל היום, והיה רגיל מימי נעוריו לסיים על יום זה איזה מסכתא, וכל הבאים חזרו בלא מלואת מבוקשם, ובא רב גדול אחד מתלמידיו ומקורב למשפחתינו וביקש ליכנס, והגידו לו את אשר ציוה רבו, והיה הדבר לפלא בעיניו ובעל כרחו נכנס, והשתומם על המראה כי מצא את רבו גועה בבכי, ושאל, רבינו למה אתה בוכה, ויאמר, דע תלמידי חביבי, היום הזה הוא יום אשר בו נולדתי, והרי אני בן נ"ד שנים, וד"ן אני את עצמי ויאמרו המושלים בואו חשבון הנפש במה עסקתי כל אותן השנים הללו אשר נצבו עליו כמונ"ד, כמה ביליתי עתותי היקרים ומצאתי בלא תכלית הרבה, אין בי לא תורה ולא חכמה ולא צדקות, ולמה לא אבכה על בילוי ימי אשר אינם חוזרים, ויש לי לבכות מאין הפוגות, וכשמוע התלמיד את דברי רבו בכה גם הוא, כי אם בארזים נפלה שלהבת אשר כל ימיו לא עסק רק בתורה ועבודה וגמילות חסדים במדה גדולה כל כך ובכל זה בוכה ודואג על שנותיו, מה יענו אזובי הקיר אשר באמת בילו שנותיהם בבהלה" עכ"ל.

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
מח"ס 'גם אני אודך' וש"ס

חיוקים נפלאים בזמן המלחמה ורמזים לפרשיות אלו

(ג) ובטור סימן ת"צ כתב בשם רב האי גאון מלחמת גוג ומגוג יהיה בחודש תשרי.

(ד) וזכור לי שכ"ק מרן האדמו"ר הגה"ק משומרי אמונים בעל החוקי חיים זיע"א אמר הרבה פעמים שמלחמת גוג ומגוג יהיה בימים אלו של סוכות ושמחת תורה. והאריך מאד להביא ראיות לזה כדרכו בקודש.

(ה) ואחי הגה"צ רבי יחיאל הכהן רבינוביץ שליט"א, מח"ס הערות וחידושים ועוד, הוסיף על מקורות הנ"ל, דבר פלא מאד, וזה לשונו: בירושלמי יבמות פרק ט"ו ב', סכותה לראשי ביום נשק ביום שהקיץ נושק את החורף. דבר אחר ביום נשק זה נשקו של גוג. (ע"ש). ואפשר לומר שזה חד יומא, כי הרי הקיץ נושק החורף, פירשו המפרשים בסוף הקיץ, ואם כן זה שמיני עצרת שמזכירין גבורות גשמים. וכן מלחמת גוג ומגוג יש מקור בספרים ליום שמיני עצרת (בספר מועדי ה' לברכה ובספר תפארת ציון על המדרש) [ועיין גם במקדש שלמה על התהילים שהביא ביום נשק על שמיני עצרת] ויהי רצון שנזכה לגאולה שלימה מתוך רחמים וחסדים מגולים. עכ"ל.

(ו) עלה בדעתי רמז נפלא מאד ב"ה שהנה ראשי חמאס וחיזבאללה, שעתה צריכים ממש רחמי שמים מרובים מאד להינצל מהם, וכן מכל המחבלים צריכים תפילות להינצל מהם, הם "אסמאעיל, מ'שעל, "נ'סראללה, "יחיא, מ'חבלים". ומילים אלו ראשי תיבות: "אמנים", רמז בכוח שיקפידו על אמנים כראוי, בפרט צריך לעורר לחזן שלא יתחיל ברכה אחרת בחזרת הש"ץ, לפני שסיימו

הנה המצב בארץ הקודש קשה מאד ממה שקרה בשמחת תורה בבוקר, תשפ"ד, ה' ירחם עלינו ויציל כל ישראל ממש תמיד. אולם החיזוק כעת שרואים מפורש בספרים הקדושים שמלחמת גוג ומגוג יתחיל בשמחת תורה, ואחרי כן יבוא משיח צדקנו לגאלנו אמן כן יהיה רצון, כדלהלן:

(א) הנה מציאה נפלאה כתב בתפארת ציון (להגאון רבי יצחק זאב ידלר זצ"ל) על המדרש רבה (פרשת פנחס פכ"א) וז"ל: אמר הכתוב ביום השמיני עצרת תהיה לכם דהכתוב מבטיחנו שביום השמיני

תהיה לנו עצרת לעתיד לבוא על ידי שאז יעשה לנו נס במלחמת גוג ומגוג, ועל זה צוה לנו

לעשות יום השמיני ליום טוב שהוא לאות על העתיד. ואם כן אנו יודעים מזה שגם לעתיד לבוא דאז יעשה לנו הקב"ה נסים חדשים גדולים ממה שהיו ביציאת מצרים (עכ"ל).

(ב) ובספר מועדי ה' לברכה כתב ה- ז' עמוד קכ"ד, וז"ל: וכידוע דלעתיד לבא ה' ילחם עם אויביו ביום שמיני עצרת וינקום נקמתו בגוים וכל העמים יכירו וידעו כי ה' אחד ושמו אחד, ולכן מפטירין בסוכות מלחמת ה' עם גוג ומגוג כי בחג הסוכות הקב"ה ילחם עם אויביו וכל העמים יכירו מלכותו יתברך וזה יהיה בשמיני עצרת בחינת יחידא שלים כידוע (עכ"ל).

ביום מלחמה. והנה ראשי תיבות: "ס'כותה ל'ראשי ב'יום נ'שק", בגימטריא "אמנים", (עם הכולל), רמז בכוח עניית אמנים בכוונה, נזכה שהקב"ה יגן ראשנו מכל הנשק של אויבנו. והנה סופי תיבות: "סכותה לראשי ביום נשק" (עם הכולל), בגימטריא "המקוה", רמז בכוח טבילת המקוה יש שמירה להניצל מהמלחמה.

(י) בפרשת נח מקוויים שנצליח לבטל לגמרי קליפת החמאס מכל העולם, וסימנך "נח", ראשי תיבות: "נ'בטל ח'מאס", וזה יש כוח לכל יהודי בכל מקום שהוא לבטל החמאס לגמרי, על ידי שיתאמץ

ביגיעת התורה ותפילה ומצוות ומעשים טובים, ובוזה יתעורר רחמים גדולים ושמירה עצומה על כל ישראל.

ויתקיים מה שכתוב בפרשת נח: "ומלאה הארץ חמס", היינו שיתמלא הארץ - שיכניסו באדמה את כל מחבלי החמאס ללא רוח חיים ב"ה. [ראה בתרגום אונקלוס שכתב: ומלאה הארץ חמס וגו' - אתמליאת ארעא "חטופין" מן קדם עובדיהון בישא, והא אנא מחבלהון", רמז על חטופים והמחבלים ודו"ק].

(יא) ואפילו שכתוב בגמרא (ר"ה ט"ז ע"ב) "כל שנה שאין תוקעין לה בתחילתה, מריעין לה בסופה", ולא היה תקיעת שופר השנה ביום ראשון של ראש השנה, בגלל שהיה שבת, [באמת בתוספת שם כתב שמאמר חז"ל זה, לא מיירי כלל שהיה בשבת. אלא שהיה אונס שלא תקעו], אולם כבר יצאנו ידי חובה יותר ממאה קולות, מכל האזעקות שהיו משמחת תורה ועד עתה.

הציבור לענות אמן על הברכה הקודמת, ולצערנו הרבה חזנים, גם יראים ושלמים, לא שמים לב על כך. ובזכות שנוהר באמנים כראוי, נזכה להניצל מכל המחבלים וראשיהם הנ"ל. [ידידי הגה"צ רבי מרדכי גנוט שליט"א בעל הלוח המפורסם "דבר בעתו", הוסיף לי על קטע זה רמז נאה שיהזרו שלא לענות אמן "חטופה", רמז על החטופים. ודו"ק].

(ז) ויתקיים מה שכתוב בפרשת חיי שרה (בראשית כ"ה, י"ח): "על פני כל אחיו נפל". ובבעל הטורים שם כתב: "וסמך ליה, ואלה תולדות יצחק, לומר כשיפול ישמעאל באחרית הימים, אזי יצמח בן דוד, שהוא מתולדות יצחק". עכ"ל. וזכור לי שכ"ק מרן האדמו"ר משומרי אמונים בעל ה"חוקי חיים" זיע"א, כשהיה קורא בתורה פסוק זה: "על פני כל אחיו נפל", היה מרים קולו חזק, והיה דופק ברגליו על הארץ, והבינו שמתפלל אז חזק על מפלת ישמעאל. [ואגב, "אחיו", ראשי תיבות: "ו'הנה י'פלו ח'יזבאללה, ח'מאס, חות"ם, א'ירא"]. וכן בפרשת וירא בפסוק (בראשית כ"א, י'): "גרש האמה הזאת ואת בנה", היה מרים קולו מאד, לעורר תפילות שיתקיים כך במהרה.

(ח) והנה עוד דבר פלא רואים בחק לישראל פרשת חיי שרה, ביום רביעי, בקטע של הזוהר הקדוש שם, שבזמן שישראל לומדים בהתמדה, אין מתייראים מכל אומות העולם. ע"ש. וזה ממש חיזוק עצום לזמנינו כעת להתמיד חזק בלימוד התורה הקדושה, ואז נזכה להניצל מכל אומות העולם.

(ט) כתוב בתהלים (קמ"ח, ח') סכותה לראשי ביום נשק. והיינו שהקב"ה מגין על ראשנו



הרב יעקב רוזן

לע"נ א"מ ר' שלמה בן צבי הכ"מ

בפסול מים שאובין למקוה והכשירן לבע"ק

מפולטת שפסולה גם לחולין כיון שזה קרי גמור וא"כ איך כשר מקוה כזה שהוא פסול לכל הטמאין, והנראה לבאר בזה בסייעתא דשמיא כך.

הנה נחלקו הראשונים מה השורש לפסול שאובין במקוה. דעת ר"ת ורשב"ם בתוס' ב"ב ס"ו שכולו שאוב פסול מדאורייתא ודעת ר"י והרמב"ם שאפילו כולו שאוב כשר מדאורייתא והפסול הוא מדרבנן

ואנחנו נלך בשיטת ר"ת ורשב"ם שכולו שאוב פסול מדאורייתא והילפותא היא כמו שכתוב בתורת כהנים "אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור" הוקש בור למעין מה מעין אין בו תפיסת אדם כך גם בור מקוה מים צריך שלא יהיה בו תפיסת יד אדם ולכן אם הוא מילא בכתף ונתן למקוה, פסול.

במה דברים אמורים שזה פסול מדאורייתא דוקא שמילא ונתן מים למקוה מתוך הכלי ממש אבל אם שפך מים מהכלי סמוך למקוה ובאו המים למקוה ע"י המשכה בטל תפיסת יד אדם מהם וכשרין מדאורייתא. וכן יש להכשיר מדאורייתא אם יש רוב מי גשמים במקוה ובה ונתן מיעוט מים בכלי הוי כשר כי בטלו ברוב, אולם מדרבנן פסול בשני המקרים הללו א. שאובה שהמשיכה כולה ב. מיעוט שאובין ואפילו ג' לוגים שאובים פוסל את המקוה, ובאיזה אופן יהיה כשר דוקא אם רוב מי גשמים ומיעוט

במשנה מקוואות פרק ח משנה א': ארץ ישראל טהורה ומקוואותיה טהורים, מקוואות העכו"ם שבחו"ל כשרין לבעלי קריין אפילו נתמלאו בקילון, שבארץ ישראל חוץ למפתח כשרין אף לנידות לפני מן המפתח כשרין לבעלי קריין ופסולים לכל הטמאים רבי אליעזר אומר הקרובים לעיר ולדרך פסולים מפני הכביסה (י"ג הכבישה) והרחוקים טהורים.

ושם במשנה ב': אלו בעלי קריין שהם צריכים טבילה הרואה מים חלוקים או עכורים בתחילה טהור באמצע ובסוף טמא וכו' ומשנה ג' הרואה טיפין עבות מפי האמה טמא דברי רבי אלעזר חסמא המהרהר בלילה ועמד ומצא בשרו חם טמא.

מבואר כאן במשנה שיש מקוואות שכשרין לבעלי קריין ופסולים לכל הטמאין, וקצת דוחק לומר שמה שכשרים לב"ק הוא רק לצורך טבילת עזרא לדברי תורה ותפילה כיון שהמשנה ממשיכה ואומרת אלו ב"ק שצריכים טבילה הרואה וכו' ומבואר בתוספתא הביאה הר"ש במשנה ד' שזהו לאכילת תרומה

א"כ זה טבילה לצורך טהרה מטומאת קרי, ואין לומר כיון שכל המקרים האלו הם לא ממש קרי גמור לכן מספיק מקוה כזה אבל בקרי גמור צריך מקוה שכשר לכל הטמאים כיון שכתוב בתוספתא שכל אלו טמאין לתרומה אבל טהורים לחולין חוץ

עד שלא נשאר בו רוב מי גשמים דהיינו כא
סאה או קצת יותר מכ' סאה ולכן ודאי רובו
מי גשמים א"כ שניהם כשרים מדאורייתא
כמו שאמרנו ומכיון שטומאת קרי מצויה
מאוד לא רצו רבנן להחמיר בעשיית מקוה
לצורך בעלי קריין אלא העמידו את הדין
כעיקרו מדאורייתא, אבל שאר הטומאות שם
החמירו מאוד בעשיית מקוה ולכן פסלו גם
במקרים כאלו.

אולם כל מה שאמרנו לגבי המקואות הללו
שכשרין לב"ק זהו דוקא להעלות
מטומאה לטהרה כגון לאכילת תרומה אבל
לצורך טבילת עזרא לדברי תורה אפילו כולו
שאוב ממש ע"י כלי ישר לבור כשר כמו
שאמרו בברכות (כב:) והוא לא מדין טהרה
אלא מדין רחיצה כמו שמועיל ט קבין מדין
רחיצה שלא יהיו ת"ח מצויים אצל נשותיהם
יותר מדי.

בהמשכה כמבואר בשו"ע הלכות מקואות
סעיף מד.

ועכשיו נבוא לבאר המשנה:

שאמרה המשנה שיש שני סוגי מקואות
שכשרים לבעלי קריין ופסולים
לכל הטמאים והם א. מקואות העכו"ם
שבחו"ל שנתמלאו בקילון ב. מקואות
הישראל שלפנים מן המפתח.

דהיינו מקואות העכו"ם שבחו"ל נראה
שמילאו אותן מן הבור ע"י המשכה
כיון שיש שם קילון והוא תעלה כמו שפירש
הר"ש וכן המקוה השני שהוא של ישראל
לפנים מן המפתח פסול הוא לכל הטמאים
כי יש חשש שהשתמשו בו לכביסה.

ונחסר מארבעים סאה ואח"כ מילאו אותו
בכתף אבל אין חשש שנחסר כ"כ



הרב ניסן רייך

בענין הקדמת השלם ומעלתו

עמ' תי"ח] דיברך על הז' מינים ויפטור את השני דמחזי בושתו של המין החשוב אם נקדים לפניו המין השפל ממנו, ולפי"ז ביאר באבן העוזר מש"כ המהרש"ל דהיכא דשנים סועדים יברך כל אחד על פת אחרת ואי"צ לחשוש לבושת הפת דכיון דמברכים יחד ובשעת ברכתו אשעורין חבירו מברך אחיטים תו ליכא בושת החיטים בשעת ברכתו דהרי גם עליו מברכים אז, ועיין במחציה"ש דס"ל דאכתי שייך בושת לפת, וקושיית המג"א דמפסידים ענין ברוב עם תירץ האבן העוזר דכיון דמברכים שניהם יחד חשיב ברוב עם הדרת מלך.

[**ובבאור** ענין בושת הפת צ"ל כמש"כ במכתב מאלהו (ח"ג עמ' 100) גבי משה רבינו שלא הכה את היאור מחמת שהצילו דהוא לחנכנו ולהשריש בנפשינו מדה זו להכיר טובה למי שהטיב לנו והנפש מתפעלת ומתרגלת ע"י פעולות מסוג זה אף שאין כאן הרעה והטבה בעצם, וכעיי"ז בחינוך (במצוה מ"א) דלא תעלה במעלות על מזבחי וז"ל הכל יודעים שהאבנים לא יקפידו בשום בזיון שאינם רואות ולא שומעות אלא כל הענין לתת ציור בליבנו ביראת המקום וחיבתו וכבודו הגדול, וא"כ ה"ה הכא דהענין להשריש בנפשינו לחלוק כבוד לחשוב יותר ונמנע מלכבד הפשוט יותר ועי"כ יתבייש החשוב].

וא"כ מבואר דענין ההקדמה דשבעת המינים ואפש"ל דהוא גם ענין הקדמת השלם, ענינו הוא משום שלא יתבייש הפת שמקדימים הפחות חשוב ממנו.

א. כתב השו"ע (סי' קס"ח ס"א) היו לפניו חתיכות של פת ופת שלם הכל ממין אחד מברך על השלם וכו' אבל אם השלם משעורים והחתיכות מחיטים אפי' היא קטנה מניח הפרוסה תחת השלמה ובוצע משניהם יחד וכו'.

והנה יש לעיין בהגדרת מעלת השלם שצריך להקדימו בברכה.

א] ובב"ח הביא מש"כ המהרש"ל דדין זה דכורך שניהם יחד אינו אלא במי שסועד יחידי כדמשמע לשון היו לפניו חתיכות אבל אם שנים סועדים טפי עדיף שיברך אחד על הפתיתים של חיטים והשני יברך על שלמים של שעורים. [ודוקא בשניהם בעה"ב או שניהם אורחים, דבעה"ב ואורח יברך הבעה"ב ויוציא האורח יד"ח (מג"א ולבושי שרד)].

ובמג"א הקשה דא"כ מפסידים את ענין ברוב עם הדרת מלך דכ"א מברך לעצמו והרי מבטלים ת"ת משום ברוב עם, ועוד דהא ליכא מאן דס"ל דאשלמה דשעורין עדיפא וא"כ היאך יברך אחד על השעורים דאין לו ע"מ לסמוך.

וצ"ל דס"ל למהרש"ל דטעמא דדיני הקדימה בברכה הוא משום דמחזי בושתו של המין החשוב אם נקדים לפניו המין השפל ממנו, וכמו שכתב בירושלמי [הובא בטור סי' רע"א] בטעם שמכסה הפת קודם קידוש שלא יראה הפת בושתו, ופי' הטור דכיון שהוא מוקדם בפסוק והיה ראוי להקדימו משו"ה מכסהו, וכ"כ השל"ה [הוצאת עוז והדר ח"א

להאכיל לבהמה ועוף או לכותי מברכת המוציא, או מהחתיכה שנוגעת בה חתיכת המוציא (מחציה"ש) וכו' שאין בזה כבוד להמצוה. מבואר דהפרוסה היא כתשמישי מצוה שצריך לכבדה, ולפי"ז אפשר"ל דצריך לייפותה ולהדרה משום הידור המצוה. ואפי' אי נימא דל"ח הפת כחפצא דמצוה, מ"מ יש הידור במעשה המצוה של הגברא לברך על פת שלימה שהיא נאה יותר, וא"כ ענינו כמש"כ הלבוש דצריך לשבח להשי"ת על פת שלם שהוא דרך כבוד ושבח לו יתברך ומעלת השלם הוא משום יופיו והידורו, וכ"כ בתוס' ר' יהודה חסיד (ד"ה כתנאי) וז"ל אבל לענין ברכה דבר שלם נאה וטוב לברך עליו.

מבואר דענין הקדמת השלם הוא או משום בושות הפת או משום שבח שמשבח להשי"ת, ואולי משום נוי מצוה אי נימא דהפרסה חשיבא חפצא דמצוה, וענין מעלת השלם הוא או משום שלמותו וזה ביאר הא"ר והאליהו זוטא בג' אופנים, או משום יופיו והידורו.

ב. כתב השו"ע (שם ס"ב) אם יש לאדם שני חצאי לחם ואין לו לחם שלם יחברם בעץ או בשום דבר שלא יהא נראה ודינו כדין שלם ואפי' בשבת יכול לחברם, ומקורו מהרמב"ם.

א] ובתוספת שבת (סי' רע"ד) הביא קושיית הפנים מאירות (בחי' זבחים ספי"ב) דבתוספתא איתא גבי אתרוג שנפרץ וחיברו ע"י קיסם דאינו חיבור דחיבור ע"י אדם אינו חיבור ובתוספת שבת הוסיף דאי"צ לתוספתא דהכי איתא להדיא במשנה ספ"ב דאהלות, וא"כ אף הכא שמחבר שני חלקי הלחם ל"ח שלם דחיבור בידי אדם ל"ה חיבור, ואין להוכיח מעירובין דהתם בענין שלם משום איבה ולכן כיון שנראה שלם תו ליכא איבה.

וכן דקדק המחצה"ש בדברי התוס' (ד"ה מניח) דכתבו דיר"ש יוצא ידי שניהם אלחמים קאי, משמע דיש ענין לכבד שני אלחמים ובזה שלוקח שיהם יוצא יד"ח.

וכן מבואר ברמב"ן (בחי' לט.) שכתב ויר"ש יוצא ידי "כיבוד השלם" וידי קירוב דיעה ע"ש.

מבואר דענין הקדמת השלם הוא משום כיבודו, ואכתי יש לעיין במעלת השלם דמשו"ה צריך להקדימו.

ב] בלבוש (ריש קס"ז) כתב ואם יש לו פת שלם מצוה הוא שיבצע על פת שלם כדי לברך את ה' על פת שלם שנתן לו, שהוא דרך כבוד ושבח לו יתברך, מבואר דס"ל דהענין להקדים ולברך על פת שלימה הוא משום כבוד הברכה שבזה מברך את ה'.

ובביאור הענין כתב האליהו זוטא בתשובה (בסוף הספר תשובה ג') שמברך על שלם לשבח ולכבד לש"י שנותן לו בשלימות, ובאליהו רבא (קס"ז א') כתב עוד שני טעמים. א. דכשם שמפרישים מן הקמה ותרומה מדגן וחלה מעיסה ככה מפריש ממנו ראשית לה' אחר האפיה, ולכן מצוה לבצוע על פת שלם משום דאז מפריש ראשית הפת אבל כשנחתך ממנה כבר שירים הוא, ב. ועוד טעם דשולחן דומה למזבח וכל מעשה המזבח הוצרך להיות שלם בתכלית השלימות וכו' ע"ש.

ג] במשנ"ב כתב מברך על השלם משום "הידור מצוה", ולכאור' ביאור הענין הוא דכמו דבכל תשמישי מצוה יש ענין ליפותם ולהדרם משום זה קלי ואנוהו התנאה לפניו במצוות, וכמו שמצינו הכא דהפת חשיבי כתשמישי מצוה, דכתבו האבודרהם והכלבו הביאם המשנ"ב (סי' קס"ז ס"ק צ"ז) דאין

ולפי"ז יש לדון במקרה שיש לו שני חצאי לחם דכ"א הגיע מכיכר אחר אי שייך לחברם יחד בקיסם ועי"ז יחשב שלם דלדעת האליהו זוטא לכאור' לא יועיל לחברם דל"ש שיחשבו שתייהם לשלם אחד, ברם דלדעת המשנ"ב שפיר אפש"ל דיהני חיבורם לענין הידור מצוה.

ושו"ר דבשד"ח (מע' ה-ל' כלל כ"ז) כתב דמסתמיות לשון הפוסקים היה נראה דאף אם אלו השני חצאין באו משני לחמים [שנאכלו חציין ונשאר חציין] מהני לחברם, והביא שבפתח הדביר (ח"ג דף צ"ג אות ה') האריך להוכיח דל"מ חיבור אלא לשני לחמים שבאו מלחם אחד שנחלק לשנים.

כתב באליהו רבא (אות ה') יחברם יחד היינו דמיירי כשאי אפשר לו בלחם שלם דהא כתבתי בסי' קס"ז סק"ג בשם התשב"ץ דכשחותכים בכיכר לא הוי שלם, משום דכשחותך נופלים פירורים ממנו ואינו שלם, ומזה נמי ראה לתשובתי שכתבתי בסוף הספר ע"ש ודו"ק.

ויש להקשות דלכאור' הו"ל להקשות דלשיטתו היכא דיש לחם שלם כתב המחבר דצריך לברך על השלם וכמו שפי' באליהו זוטא ומ"ט צריך להוכיח כן מהתשב"ץ דמיירי בנפילת פירורים, וביותר דלתשב"ץ יש לעין היכא דחתך בסכין חדה ביותר ולא נפלו פירורים דאפשר דלתשב"ץ מהני לחברם יחד בקיסם דסו"ס לא נחסר מהפת כלום, וצ"ע.

אכן בדברי הטושו"ע שכתבו אם יש לאדם שני חצאי לחם "ואין לו לחם שלם" אפשר דאין הוכחה ברורה דעדיף לחם שלם משני חצאים המחברים בקיסם, דאפשר דהשו"ע כתב דכשיש לאדם שני חצאין ולחם שלם ורוצה לאכול כולם בהא ודאי שצריך

ובאליהו זוטא (תשובה ג') נמי הקשה דל"ד לעירובין דהתם ל"ח שלם אלא משום איבה משא"כ הכא, ועוד הקשה דהטושו"ע העתיקו דברי הרוקח בשינוי דהרוקח לא כתב לשון זה "ואין לו לחם שלם כלל" וגם לשון "ואפי' בשבת יכול לחברם" לא הוזכר ברוקח, איברא דבאגור כבר העתיק דברי הרוקח והוסיף כן בדבריו, מ"מ צ"ע מ"ט הוסיפו הרוקח והטושו"ע בדברי הרוקח.

ותי' האליהו זוטא דהוקשה להם בדברי הרוקח דל"ד האי דהכא לעירובין, ועוד הוקשה להם מ"ט לא הזכיר הרוקח דינא דניטל חלה ע"ש, ומש"ה כתבו דהא דכתב הרוקח דמהני לחברו בקיסם היינו דוקא באין לו לחם שלם, ובמקום שיאכל פרוסה אמרינן דיחברם בקיסם משום דדינו כשלם ועדיף משישאר פרוסה ועי"ז כתבו שיוכל לחברם בשבת ועדיף לעשות כן משישאר עם פרוסה, מ"מ מבואר דאין דינם כשלם.

ברם דבלשון השו"ע דכתב ודינו כדין שלם קשה לומר כן.

ולדברינו מבואר דהאליהו זוטא לשיטתו דס"ל דמעלת שלם הוא מצד השלמות שבלחם א"כ ל"ש שע"י חיבור בידי אדם יחשב שלם, משא"כ לדעת המשנ"ב דמעלת השלם הוא משום הידור מצוה א"כ שפיר צ"ל דכמו דלגבי עירובין חזינן דלענין איבה ע"י חיבור חשיב שלם ה"ה הכא ע"י חיבור קיסם דנראה כשלם חשיב שלם לענין ברכה.

וכן תי' במנחת יעקב (שו"ת תשובה י"ב בסוף ספר תורת חטאת) דצ"ל דאין לחלק וכל היכי דמקרי שלמה לענין עירוב גם לענין המוציא מקרי שלמה.

החול עדיף להפסיד בשלמותו ולהרויח שלא יהיה הפסק, ובשבת עדיף ענין השלמות שיהיה שלם ממש. והדברים נפלאים.

מ"מ ק"ק דהמשנ"ב כתב דמקורו הוא הא"ר ולא חילק בהדיא כן.

ג. א] והנה יש לדון דהרמ"א הביא מש"כ המהרי"ל דלא יבצע ממנה במקום שהיתה דבוקה בחברתה ששם נראת כפרוסה אלא יבצע ממקום שלם שבה, ובמשנ"ב כתב דדוקא בזה דבאמת היא שלימה ורק במקום שהיתה דבוקה נראת כפרוסה לכן יבצע ממד השלם אבל בפרוסה ממש אין קפידא שיבצע מצד השלם ודי שיחתוך מן הצד.

ויש לעיין אם יש הידור לבצוע על חלה שלא היתה דבוקה כלל בחברתה, לדעת הא"ר דמעלת שלם הוא שלמותו העצמית אפש"ל דליכא מעלה בזה דסו"ס שלימה היא, ורק גבי בציצה איכא מעלה שיבצע ממקום שנראת שלימה וכמו שצריך לבצוע במקום היותר אפוי, משא"כ לדעת המשנ"ב דמעלת שלם הוא יופיו והידורו שפיר אפש"ל דאיכא הידור לבצוע על הנראת יותר שלמה ממה שנראה קצת כפרוסה.

ושו"ר דבתשובות הר הכרמל (שאלה ב') כתב דאע"פ דחשיבי שלמה מ"מ ודאי אין נכון לקחתה ללחם משנה כיון שנראת כפרוסה, ולכא' לפי"ז י"ל דה"ה בדיני קדימה בברכות דיש לכתחילה לקחת את היותר שלם.

עוד יש לדון לדעת המשנ"ב דבעי הידור מצוה [וביותר אי נימא דחשיבי תשמישי מצוה] אם יש הידור לבצוע על החלה היותר יפה ולא המעוכה וכדו', או דל"ח הידור ויופי אלא מה שנמצא כן בהלכה. [וכמו שלענין הדר בד' מינים יש גדרים בהלכה].

לבצוע על השלימה, וא"כ רק היכא דאין לו שלימה או שאינו רוצה לאכול השלימה בהא אמרינן דיחברם יחד.

ברם דבמשנ"ב הביא דברי האליהו רבא וז"ל ואפי' בשבת ומ"מ אם יש לו אחר שלם לא יבצע ע"ז [אליהו רבא]. ויש להקשות מ"ט כתב כן המשנ"ב עמש"כ השו"ע ואפילו בשבת ולא כתב כן על מש"כ השו"ע יחברם יחד וכמ"ש הא"ר.

והנראה בביאור הענין דבתשב"ץ (אות שכ"ב) כתב וז"ל ויש לחתוך הלחם מעט ולהניחו מחובר בלחם עד שיבצע ולא כאותם החותכים לאחר הברכה דהוי הפסק טובא בין ברכה לבציעה וכו' אבל בשבת יברך ואח"כ יחתוך כדי שיהא שלם לחם משנה כי כשחותך נופלים פירורים ממנו ואינו שלם, ולפי"ז אפש"ל דס"ל למשנ"ב בדעת התשב"ץ דרק לענין שבת איכא חסרון במה שנופלים פירורים ול"ח שלם עי"ז, משא"כ לענין ברכה ל"ה חסרון, דלא נחסר ביופיו והידורו וחשיב שלם, ומשו"ה רק לענין שלם, ומשו"ה רק לענין שבת כתב התשב"ץ דלא יחתוך משא"כ בימות החול דל"ח שנחסר בשלמותו, ומשו"ה כתב כן המשנ"ב דוקא גבי שבת דבשבת אפי' חיבר שני חצאין היכא דיש לו שלם עדיף שיבצע אשלם משא"כ בימות החול דע"י חיבורו חשיב שלם לגמרי לענין יופיו והידורו תו אי"צ לברך אשלם ממש דוקא.

ובדעת הא"ר אפש"ל דס"ל דכיון דמקור הדין דצריך ללחם משנה שני לחמים שלמים הוא מסוגיין [וכמש"כ הגר"א בסי' רמ"ד] א"כ צ"ל בדעת התשב"ץ דע"י שיורדים פירורים מהלחם נחסר משלמותו ול"ח שלם ממש [והא"ר לשיטתו דמעלת השלמות עצמו] ובזה כתב התשב"ץ דבימות

פליגי ודוקא חיטים משום דאקדמינהו קרא אבל הכל מין אחד והחתיכות נקיות גדולות אפ"ה שלם עדיף.

ובאחרונים הקשו דהתוס' כתבו דמיירי בפרוסות קטנות וא"כ אין ראייה מהגמ'.

ובמהצ"ש כתב דמהתוס' ד"ה אבל מוכח דמברך על השלם אפי' אם הפרוסה גדולה ונקיה, דכתבו התוס' וז"ל אבל פתיתים ושלמים ממין אחד אפי' יהיו הפתיתים מפת נקיה והשלמים מפת קיבר מברך על השלמים כדאיתא בתוספתא וכו' פרוסה דגלוסקאות ושלמים דבעה"ב מברך על השלמים דבעה"ב, ומדנקטו התוס' פתיתים מפת נקיה ולא נקטו פרוסה משמע דמיירי בפרוסה גדולה דהא פתיתים דנקטו בפלוגתא דר"ה ור"י מה"ט נקטו פתיתים משום דמיירי בגדולים לפי' ר"ת וא"כ יש שני מעלות לפרוסות דהן גדולים ונקיים ואפ"ה שלם עדיף.

ובמהרש"א הקשה בדברי התוס' ששינו לשונם וכתבו פתיתים ושלמים דמשמע גדולים, דלא הוי ליה למימר אלא פרוסה.

ובקרני ראם וביד דוד (מהדו"ק) תי' דרבנות נקטי דאפי' בפתיתים גדולים מברכים אשלמים.

ברם דיש להקשות דהתוס' הוכיחו דבריהם מהתוספתא והתם מיירי בפרוסה ולא בפתיתים, ואפש"ל דהתוספתא דכתבה פרוסה מיירי בפרוסה גדולה ודוקא בסוגיין דאיתא פרוסה ופתיתים בהא מחלקינן דפרוסה היא קטנה ופתיתים הם גדולים, מ"מ יקשה דמנ"ל להתוס' הא דאפי' הפרוסה גדולה ונקיה מ"מ שלימה עדיפא.

ב] במשנ"ב (ס"ק א') כתב ואם לא היה לפניו רק פרוסה ונטל אותה כדי לברך עליה ובתוך כך הביאו לפניו שלימה מניח הפרוסה בתוך השלימה ומברך, מבואר דס"ל להמשנ"ב דבהא שייך בושת לפת דכיון דכבר החזיק בידו הפת לברך עליו תו אין יכול להניחו. [וידידי הגר"י מינקס שליט"א ר"ל דכיון שכבר החזיק הפרוסה בידו חשש המשנ"ב לדעת רש"י והראב"ד דבגדול ושלם מברך על שניהם וכמש"כ השעה"צ (אות ו') בדעת המג"א דחיישינן לדעת רש"י, ברם דדוחק לומר כן דא"כ מיירי המשנ"ב רק בפרוסה גדולה וצ"ע].

והנה יש לדון אם ה"ה גם בז' מינים וכגון שהחזיק בידו תפוח לאוכלו ובתוך כך הביאו לפניו ענבים שצריך לברך על שניהם או דילמא דבז' מינים כיון שחשיבותם גדולה אין בושת למה שהחזיק בידו.

וביותר דיש שהוכיחו מהכא דאם החזיק בידו סידור או ספר ומצא אח"כ ספר נאה יותר דאין להניח מידו הספר הפשוט יותר משום בזיון הספר, וצ"ע.

בדין פרוסה גדולה ונקיה ושלימה קטנה והדראה

א] כתב השו"ע (סי' קס"ח ס"א) היו לפניו חתיכות של פת ופת שלם הכל ממין אחד מברך על השלם אפי' הוא פת קיבר וקטן והחתיכות פת נקיה וגדולה. ע"כ.

ובמג"א כתב דלכא' משמע בטור דכשיש לחתיכות ב' מעלות לא מברכין אשלם, [ובמהצ"ה ש' ביאר כן בדקדוק לשון הטור], אבל בגמ' (ברכות דף לט: משמע כמש"כ בשו"ע דהא מסיים אבל פרוסות ומיירי בפרוסות גדולות מן השלם דבהכי

דהפרוסה עדיפא, אחר שבקיצור פסקי אביו הרא"ש כתב להיפך.

ולפי"ז צ"ל דהשו"ע סמך דבריו ע"ד הרא"ש ולא ע"ד התוס' [כמש"כ המחצה"ש] ומשו"ה לדינא אין לחוש לסתירת התוס' ואי"צ לכרוך שניהם ולברך וכש"כ בא"ר, וצריך לבצוע על השלמה דוקא.

ענינים נוספים (סי' קס"ח סעי' א'-ד')

א - האם כשמברכים שני אנשים יחד ברכת הנהנין עדיף לברך הברכה יחדיו או יברך כ"א וחבירו ישמע ויענה אמן משום ברוב עם הדרת מלך.

בבמהרש"ל כתב דכשיש פרוסה של חטים ושלם משעורים ושנים סועדים יברך אחד על החטים ואחד על השעורים, והקשה המג"א דהרי מפסידים בכך את ענין הברוב עם הדרת מלך, ותי' באבן העזר דכיון שמברכים בבת אחת או בזה אחר זה וכ"א שמע ברכת חבירו ועונה אמן א"כ איכא ברוב עם.

ב - כשמכניס בבית מגש פיצה גדול ונהוג לחתוך אותו ואח"כ לברך עליו, ויש לעיין אם צריך לברך עליו כשהוא בשלימותו ואח"כ לבוצעו וכמו כל כיכר שמברכים עליו בשלמותו ואח"כ בוצעים אותו, דהא הב"י פליג ארבינו ירוחם וס"ל דכשרוצה לעשות פירורים דקים ע"ד לברך עליהם צריך לברך עליהם בשלמותם, או דאפש"ל דכך דרך הגשתו וכמו שלכאור' אי"צ להגיש לשולחן את כל מגשי העוגות ואפשר לפורסם ולהניחם יפה בצלחת כיון דכך דרך הגשתם.

ג - כתב השו"ע פת שעורין ופת כוסמין מברך על השעורין כיון שהוא ממין שבעה וכו', ובמשנ"ב כתב דאע"פ דכוסמין

וביותר יקשה דהתוס' בד"ה כל היכא כתבו וז"ל ונהי דלעיל קאמר פתיתים גדולים ושלמים דמברך על השלמים היינו דוקא לברכה דלא איכפ"ל שיברך בגדול דלמה יברך הגדול הואיל ואינו נקי מזה וכו', מבואר מהתוס' דאי מיירי בגדול ונקי עדיפא משלם.

ובראש יוסף תי' דס"ל להתוס' דאיזה שירצה יברך או על הפתיתים הגדולים והנקיים או על השלם.

ובאליהו רבא עמד בסתירת התוס', וכתב דלדינא ראוי להניח הפרוסה הגדולה והנקיה תחת השלמה ולברך, וכן האריך בנחלת צבי לפסוק, ועיין בא"ר שהוכיח כן מפסקי התוס' (אות קל"ו) דכה"ג כורך שניהם ומברך.

ב בקיצור פסקי הרא"ש כתב היו לפניו פתיתים גדולים ואפי' מפת נקיה, ושלמה קטנה מברך על השלמה ואפי' היא פת הדראה כיון שהכל מין חטים היו.

והנראה שדקדק כן מלשון הרא"ש שכתב ואפי' היו פתיתים מפת נקיה ושלמה מפת הדראה כיון דשניהם מחיטים מברך על השלמה, וס"ל כר"ת דפתיתים מיירי בגדולים ואפ"ה שלימה עדיפא.

וב"כ רבינו ירוחם [תלמיד הרא"ש] (תולדות אור"ח נתיב ט"ז ח"ה) ועוד פשוט היו לפניו פרוסה גדולה ופת שלמה קטנה מברך המוציא על השלמה פי' ואפי' היו פתיתים מפת נקיה ופת שלמה מפת הדראה כיון שהכל מחיטים שלימה עדיפא לברך עליה.

מבואר דדעת הרא"ש דשלמה עדיפא אפי' אם הפרוסה גדולה ונקיה, ולפי"ז קשה לומר לומר דהטור פליג ע"ז וס"ל

במפית שקופה, דמשום טעמא דזכר למן מהני, ומשום טעמא שלא יראה הפת בושתו, בחוט שני (שבת ח"ד עמ' ק"ד) כתב דלא מהני ובשש"כ (פמ"ז הע' קט"ז) הביא מהגרש"ז אויערבך זצ"ל דמהני, ולכא"ו בפת כוסמין לכו"ע מהני דל"ש בושתו של פת דהיין ראוי להקדימו.

ד - פת לבנה וגדולה ופת לבנה פחות וחביבה, מבואר בשעה"צ דהלבנה יותר הגדולה קודמת אע"פ שהיא פחות חביבה, דכתב השעה"צ (אות י"ב) דבהא דחביב קודם נסתפק במג"א ובא"ר כתב כן לודאי וכן מצדד הפרמ"ג משום מעלת חביב ולכן כתבתי דאם הוא חביב בעיניו מהלבנה, הגדולה קודם, ונ"ל דאפי' אם שניהם שוים הוא קודם משום דהוא חביב עליו, מבואר דהיכא דהלבנה יותר גדולה מהלבנה פחות החביבה הלבנה הגדולה קודמת.

ובהמשך דברי השעה"צ דהעמיד דברי הב"י דהיכא דחביב בעניו הפחות לבנה דבאלה דעתו, ורק גבי קיבר ולא בלבן פחות, צ"ע דהב"י מיירי להדיא בלבנה יותר ובלבנה פחות, וצ"ע.

נמי בכלל שבעת המינים דמין חיטה הוא מ"מ אינו מפורש בהדיא בקרא דשבעת המינים ולכן שעורין עדיפי.

במשנ"ב סי' רע"א סקמ"א כתב שני טעמים בהא דצריך לכסות את הפת במפה או זכר למן או משום הא דכתב הירושלמי שלא יראה הפת בושתו שאין מקדשים עליו אלא על היין והוא יש לו דין קדימה בשארי מקומות, ובטור (סי' רע"א) פי' שכיון שהוא מוקדם בפסוק ויהיה ראוי להקדימו לברכה ומקדימים ברכת היין, מבואר דהוא משום הקדימה בפסוק ולא משום קדימת הברכה.

וייש לדון היכא שמקדש על מיני מזונות מפת כוסמין [אי נימא דל"ש בכה"ג משום זכר למן, ועיין בקיצשו"ע שכתב דאף בכה"ג שייך משום זכר למן] ולכא' ל"ש נמי הטעם שלא יראה בושתו כיון שהיין קודם, שהוזכר בהדיא בקרא, ואע"פ שמדיני הברכה ברכת הפת קודם לברכת היין מ"מ מבואר בטור דענין בושת הפת משום קדימתו בפסוק דארץ חיטה ושעורה וכו' ובזה היין קודם, ועוד יש לדון במקדש על לחם משנה העשוין מפת כוסמין, האם יכול לכסות



הרב שרון שרפי

בגדרי דין טומאת אהל

(א) הקדמה

אהל - טומאה מחודשת

טומאת אהל - טומאת מגע או טומאה משם חדש

שיטת הרמב"ם

(ב) שלוש מחלוקות הן - התלויות זו בזו:

מחלוקת ראשונה - אם כהן מוזהר על "חרב כחלל"

עצמותו של מת - ודין טומאת המת (מחלוקת הראשונים בזה)

מחלוקת שניה - אם כלי שנגע במת מטמא באהל

שיטת הרמב"ם

מחלוקת שלישית - באופן טומאת חלל האהל

יסוד - גדר טומאת אהל - "התפשטות"

טומאה מוגבלת וטומאה מתפשטת

אם חלל האהל נטמא מן המת או שעצמותו של מת מתפשט

(ג) בגדרי טומאת אהל

במחלוקת הראשונים בדין כלים הנמצאים מעל הלוח (פ"ו מ"א)

ביאור שיטת הרמב"ם (טומאת מת פ"ב ה"א)

דיון בשיטת הר"ש (שם) - וצ"ע בשיטתו

(ד) ביאור חדש בגדר טומאת אהל (ע"פ רש"י חולין קכה:)

טומאת האדם בהמשכה או טומאת האהל בהמשכה

ביאור שיטת הר"ש וסיעתו

(ה) סיכום והעולה לדינא

(א) הקדמה

כתב הרמב"ם (פ"א מטומאת מת ה"י),

טומאת אהל היא באחת משלש

דרכים: א] שהיתה טומאת המת עם אדם או

עם כלים תחת אהל אחד (ויעיין רש"י חולין

קכה: ד"ה אמאי שכתב, שזהו עיקר אהל

האמור בתורה). ב] שהאהיל אדם או כלים על

הטומאה. ג] שהאהיל המת על אדם או כלים.

אהל - טומאה מחודשת

והנה טומאת אהל הינה טומאה מחודשת,

שבכל הטומאות ישנו חיבור הנראה לעין בין

הטומאה לנטמא, וכגון בטומאת מגע -

שהאדם נוגע בטומאה ממש, וכן בטומאת

משא והיסט - שאף שאינו נוגע ממש, מ"מ

ישנו יחס וחיבור מסויים בין הטומאה לנטמא,

שסו"ס מרים את הטומאה או מזיזה.

אכן בטומאת אהל - אין לכאורה שום

חיבור או קשר הנראה לעין בין

הנטמא למת, וכגון שנמצא עם מת בבית

גדול עד שאפילו אינו רואה את המת, או

שמהיל על המת מתחתיו במרחק גדול וכן

תנא קמא הדבר חלוק: טומאת מת "רצוצה" (שאין לה אהל טפח, והיא בוקעת ועולה עד לרקיע) - נידונת כמגע ומצטרפת לה, אמנם טומאת אהל שאינה רצוצה אינה נידונת כמגע, ונידונת כטומאה בעלת "שם" בפני עצמה.

ולדעת רבא (שם) החילוק הוא אחר, שבמקרה שהאדם מאהיל על הטומאה או הטומאה מאהילה עליו (בין בטומאה רצוצה ובין בטומאת אהל) - נדון הדבר כטומאת מגע, ואם נגע בחצי כזית והאהיל על חצי כזית - מצטרף לטמא, אמנם במקרה שהמת והאדם נמצאים תחת אהל אחד, הנקרא "אהל המשכה" (רש"י שם - "דבר אחר מאהיל עליו ועל הטומאה, שהוא אינו מאהיל על הטומאה ולא הטומאה מאהלת עליו, אלא דבר אחר ממשיך את הטומאה עליו") - הרי שסוג טומאה זו חולקת "שם" לעצמה ואינה מצטרפת למגע.

ונמצאנו למדים, שנחלקו תנאים בגדרי טומאת אהל, אם היא טומאה חדשה החולקת "שם" לעצמה, או שהיא נחשבת כטומאת "מגע".

אכן יעויין ברמב"ם (פ"ד הי"ד) שפסק להלכה, שהמשא והמגע והאהל - שלושה שמות הן, ואם היה חצי כזית במשא וחצי כזית במגע או באהל - הכל טהורים, שאין המגע מצטרף עם המשא, ולא המגע מצטרף עם האהל, ולא האהל מצטרף עם המשא, לפי שאינם "שם" אחד, ולפי זה טומאת אהל אינה כטומאת "מגע" אלא שם חדש של טומאה.

ויעויין בערוך השלחן העתיד (טומאת מת יא), שתמה מדוע סתם הרמב"ם דלא כמאן שבכל אופן אין "מגע" ו"אהל" מצטרפים, יעויין"ש.

להיפך. וצריך לבאר גדר הטומאה היאך היא חלה, שזה לכאורה דבר פשוט, שאם אין שום קשר בין הטומאה - לנטמא, הרי שאין מקום לטומאה שתחול.

והנה מצינו התייחסות בגדרי הדברים לכאורה, כבר בדברי התנאים.

דהנה שנינו (אהלות פ"ב מ"א) "אלו מטמאין באהל: המת, וכזית מן המת, וכזית נצל, ומלוא תרוד רקב, השדרה, והגולגולת, אבר מן המת".

ומבואר, שלא רק מת שלם מטמא באהל, אלא אף כזית מן המת, וכן אבר שלם מן המת (אף בפחות מכזית), ועוד חלקים מן המת יעויין"ש.

והנה שנינו (אהלות פ"ג מ"א), שאם אותם חלקי המת המטמאים באהל נחלקו לשניים, ולא נשאר באחד מן החלקים שיעור הראוי לטמא, והכניסן לתוך הבית והרי הם תחת אהל אחד, הכלל הוא, ששני טומאות "משם אחד" (כגון "מגע" ו"מגע" או "אהל" ו"אהל") מצטרפות, ו"משני שמות" אינן מצטרפות.

טומאת אהל - טומאת מגע או טומאה חדשה

והנה מבואר במשנה, שטומאת "מגע" ו"משא" וכן "משא" ו"אהל" - נחשבים שני שמות ואינן מצטרפים, וכגון שנגע בחצי כזית מן המת ונשא חצי כזית, או שנשא חצי כזית והאהיל על חצי כזית - האדם טהור, שאין חלקי המת מצטרפים.

אמנם ב"אהל" ו"מגע" נחלקו אמוראים בדעת תנאים, לדעת אביי (חולין קכה:) - **לרבי מאיר** טומאת אהל נידונת כטומאת מגע ומצטרפת לה, ואילו לדעת

שתי דעות בזה, "יש אומרים שכהנים אסורים ליטמא לחרב שנטמא במת (כלבו בשם ספר יראים, ותשובות הרשב"א בשם רבותינו הצרפתים), ויש מקילין בזה (תשובות הרשב"א בשם הראב"ד), וכן נהגו להקל ואין נזהרין מזה".

ולבאורה צ"ע, דאם חרב דינו כמת עצמו (והוא אבי אבות הטומאה), איך אפשר להקל ולומר שכהן אינו מוזהר על טומאת מת, ויכול כהן אפילו לגעת בחרב (שנטמא במת) הנמצאת בבית.

עצמותו של מת - ודין טומאת המת ולבאורה צריך לומר, דישנם שני דינים [א] דין עצמותו של מת - שהמת עצמו מטמא במגע ובמשא ובאהל, והכהן והנזיר מוזהרים עליו. [ב] דין טומאתו של מת - והוא דבר שנטמא במת, ויש לו דין "אבי אבות הטומאה" ומטמא טומאת שבעה כמת וי"א שאף מטמא כמת (במגע במשא ובאהל), אבל אינו המת בעצמו.

וצריך לומר, שנחלקו רבותינו הראשונים, בתוקף דין טומאת מת, האם ישנו הבדל בטומאה בדרגת "אבי אבות הטומאה", בין המת עצמו - לבין דבר שנטמא מן המת שאף לו דרגת "אבי אבות".

אלא שיה גופא צ"ע וטעמא בעי, דאם דין טומאתו של מת היא כמת ממש ("אבי אבות הטומאה") מדוע שיהיה הבדל בין המת עצמו לדין טומאתו.

מחלוקת שניה - אם כלי שנוגע במת מטמא באהל

והנה מצינו מחלוקת נוספת בראשונים,

ובכל אופן, הדברים כמובן צריכים ביאור ובירור, לפרש גברי טומאת אהל, בין אם היא כ"מגע", או שהיא טומאה החולקת "שם" לעצמה - היאך חלה טומאה זו, ומהו היחס והקשר בין המת - לבין האדם או הכלים הנטמאים.

(ב) שלוש מחלוקות הן - התלויות זו בזו: [א] אם כהן מוזהר על טומאת "חרב כחלל" [ב] אם כלי הנוגע במת מטמא באהל [ג] אם חלל האהל נטמא מן המת או שטומאת המת מתפשטת

מחלוקת ראשונה - אם כהן מוזהר על טומאת "חרב כחלל"

והנה נאמר בתורה בפרשת טומאת מת (במדבר יט), "וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או במת", ודרשו חז"ל ש"חרב הרי הוא כחלל", והיינו שחרב שנטמאה במת אינה נעשית אב הטומאה (כמו טמא מת רגיל), אלא דינה כמת עצמו (שהוא אבי אבות הטומאה)^א.

ויעויין בתוס' (נזיר נד: ד"ה ת"ש), שרבינו חיים כהן שלח לשאול את ר"ת, שהלא בכל בית ישנם כלי מתכות שנטמאו במת, ומכיון ש"חרב הרי הוא כחלל", הרי שכלים אלו מטמאים באהל, ונמצא שאסור לכהן להכנס לכל בית, וסיים שם, "ואם כן - איזהו בית אשר תבנו לי" (כלומר, אין בית שיוכל כהן לדור בו).

והוכיחו מכאן התוס', שאין כהן מוזהר על טומאת "חרב כחלל", אלא על טומאת מת בלבד.

ולענין הלכה כתב הרמ"א (יו"ד שסט, א)

א. ונחלקו הראשונים בהלכה זו, שיטת הרמב"ם (טומאת מת פ"ה ה"ג), שהלכה זו נהגת בכל הכלים (מלבד כלי

עצמותו של מת, שכתב הרמב"ם (אבל פ"ג ה"ב) "נוגע הכהן בבגדים שנגעו במת, אע"פ שנטמא בהן טומאת שבעה".

ומאידך פליג על הראב"ד, שלראב"ד חרב מטמאת במגע ומשא, ולרמב"ם רק במגע, שכתב הרמב"ם (טומאת מת פ"ה הי"ג) "בגדים הנוגעים במת - אע"פ שהן כמת לטמא אחרים טומאת שבעה, אינן כמת לטמא באהל ובמשא", ומ"מ אף הוא לשיטתו בזה.

מחלוקת שלישית - בגדרי טומאת חלל האהל

והנה הבאנו לעיל את דברי הגמרא (חולין קכה:), שטומאת אהל באופן שהאדם והמת תחת אהל אחד - נקרא "אהל המשכה", ופירש"י שם, משום שדבר אחר (האהל) ממשיך את הטומאה על האדם.

יסוד: גדר טומאת אהל - "התפשטות"

הנה הקדמנו לעיל, שצריך לבאר כיצד היא טומאת האהל, שהרי אדם הנמצא באהל המת נטמא - גם אם הוא רחוק מאד מן המת, וצריך לבאר מהו היחס והקשר בין הטומאה - לנטמא.

ומדברי הגמרא (חולין שם) למדנו יסוד חשוב בגדר טומאת אהל, והיינו שאין לומר שנתחדש בתורה יחס חדש בין טומאה לנטמא, שכשם ש"מגע" או "משא" הוא קשר ויחס - בין הטומאה לנטמא והוא סיבה להבאת הטומאה, כמו כן גזרה התורה וחדשה, שעצם המצאות המת והנטמא במקום אחד - מגדיר יחס חדש ביניהם

בחומרת טומאת כלי שנגע במת, אם מטמא כמת באהל.

שיטת היראים ורבותינו הצרפתים - אין שום חילוק, וכל טומאה שהיא בדרגת "אבי אבות הטומאה" אף שאינה המת בעצמו ("חרב כחלל"), שווה בדינה לכל מילי וכאילו היתה המת בעצמו לכל ענין ודבר, ומטמאה במגע במשא ובאהל.

שיטת הראב"ד ועוד - רק המת עצמו מטמא באהל, אבל דין טומאת המת מטמא רק במגע ובמשא, ואינה מטמאת באהל.

שיטת הרמב"ם (טומאת מת פ"ה הי"ג) - "בגדים הנוגעים במת - אע"פ שהן כמת לטמא אחרים טומאת שבעה, אינן כמת לטמא באהל ובמשא (אלא רק במגע).

ונראה בפשטות לומר, דמתלי תלי שתי המחלוקות זו בזו.

דלשיטת היראים וסיעתם, שדין כלי שנגע במת שווה לכל מילי למת עצמו, ואין שום חילוק במי שהוא בדרגת "אבי אבות הטומאה", הרי שאין מקום להתיר לכהן ליטמא לחרב שנגעה במת, ואכן היראים לשיטתו בזה.

אמנם לשיטת הראב"ד, שחלוק דין הכלי שנגע במת מהמת עצמו (אף ששניהם בדרגת "אבי אבות הטומאה") ודינו קל ממנו, יש מקום לומר שכהן אינו מוזהר בזה, ואף הראב"ד לשיטתו בזה.

שיטת הרמב"ם

ושיטת הרמב"ם היא שיטה שלישית, שמחד מודה לראב"ד שכהן מוזהר רק על

חרס), אמנם דעת רוב הראשונים, שהלכה זו נוהגת דוקא בכלימתכת, שלכן נאמר בפסוק "חרב" - העשויה ממתכת (ר"ש פ"א מ"ב, רש"י שבת קא: ד"ה בדבר, ראב"ד שם).

וכו'), הרי שטומאתם מוגבלת למקומם בלבד, ואם לא יגע האדם בהם ממש (ישא או יסיט) לא יטמא כלל, ומה שאין כן בטומאת מת שאין טומאתו מוגבלת למקומו בלבד, שכל מת שאינו באהל - הרי שמצד מציאות הטומאה (שהיא מציאות רוחנית) - הטומאה מתפשטת - בוקעת ועולה בוקעת ויורדת, ואף אם אין מי שנטמא לה.

וכן הוא לשון הרמב"ם (טומאת מת פט"ו ה"ה) "זה כלל גדול בטומאת מת, שכל דבר המטמא באהל מן המת, אם היה רצון שאין לו חלל טפח - הרי הטומאה בוקעת ועולה עד לרקיע, בוקעת ויורדת עד התהום ואינה מטמאה מן הצדיק".

ובאופן שאדם המאהיל על המת ברה"ר, אין הוא ממשיך את הטומאה עליו, שהרי טומאת המת בוקעת ועולה מצד עצם מציאותה, וכזה שהאדם הכניס את ידו מעל המת - הוא רק נפגש עם הטומאה המתפשטת ונטמא בה (וכן באופן שהמת מאהיל על האדם, שאין שם פעולה של המשכה).

וכן הוא לשון הרמב"ם (שם ה"ד) "היתה טומאה רצוצה ולא היה שם חלל טפח - טומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת, ואין טמא אלא הנוגע כנגד הטומאה מלמעלה, או הנוגע כנגדה מלמטה".

אמנם הנכנס לאהל המת בריחוק מקום מן המת, הרי שמצד טבע הטומאה אין הוא ראוי ליטמא, שהרי אינו נמצא במקום התפשטות הטומאה (למעלה ולמטה מן המת), אלא שבזה חידשה התורה "אהל המשכה", שאף שנמצא הוא בריחוק מן המת, האהל עצמו ממשיך על האדם את טומאת המת גם לצדיק, ולפי שהוא החידוש הגדול בטומאת אהל, שמלבד הטומאה הבוקעת ועולה כנגד המת, יש בה התפשטות

(הנקרא - "מקום אחד"), ונחשב כקשר ביניהם בכדי לטמא, זה אינו, שהרי אהל המת מוגדר בגמרא כ"אהל המשכה", והיינו שהאהל "ממשיך" את הטומאה על האדם, ובאופן שלעולם בטומאת אהל - עסקינן בטומאה מתפשטת, שאם האדם מאהיל על המת - הטומאה מתפשטת ועולה, וכשהמת מאהיל על האדם - הטומאה מתפשטת ויורדת כלפי מטה, וכשנמצא האדם עם המת באהל אחד - האהל ממשיך את הטומאה על האדם. ומכאן, שאין היחס בין הטומאה לנטמא מחמת הימצאותם במקום אחד, אלא שיסוד הקשר והיחס הוא מחמת התפשטות הטומאה מהמת לנטמא, וכעין היחס של טומאת מגע.

שתי הערות

אלא שלבאורה לפי זה יש לעיין, [א] מדוע רק באופן שהאדם נמצא באהל המת נחשב זה ל"אהל של המשכה", והלא לכאורה גם באופן שהאדם מאהיל על המת ברה"ר (או שהמת מאהיל עליו) - הרי שטומאת המת "נמשכת" ועולה "נמשכת" ויורדת, ולמה באופן זה לא מיקרי "אהל של המשכה".

ועוד צ"ע, [ב] דהנה יעויין ברש"י שם שכתב, שדוקא הנמצא תחת קורת גג אחת עם המת, "זהו עיקר אהל האמור בתורה". וצ"ב, מהו המיוחד באופן טומאת אהל זו ביחס לאחרות, עד שהיא "עיקר אהל האמור בתורה".

טומאה מוגבלת - וטומאה מתפשטת

והנראה בזה, דשאני טומאת מת משאר טומאות בעיקר יסודם.

דהנה שאר טומאות (כטומאת נבילה, שרץ

שעדיין לא נכנס כל גופו לבית - הרי שהוא נטמא מיד.

ובביאור גדר טומאה זו, כתבו התוס' (שם ד"ה בבית), "דאהל המת כמליא טומאה דמי, ומיד שהושיט ידו מבפנים כאילו נגע במת".

ומדקדוק לשון התוס' שכתבו "כאילו נגע במת" משמע, שגדר טומאת המת באהל היא, כאילו מתרחב המת ותופס את כל חללו, שהרי כתבו שאף שנגע הנזיר בחלל הבית בלבד, נחשב הדבר כאילו נגע במת עצמו, ושמעינן מינה, שבטומאת אהל מתרחב עצמו של מת וממלא את כל חלל הבית, ולכן מיד כשנגע הנזיר בחלל הבית - נחשב כאילו נגע במת.

אכן יעויין במפרש' שם (ד"ה בבית) שכתב "דכיון דעייליה ידיה - דאורחיה דאיניש בהכי - איטמי ליה, דכמאן דנגע בטומאת המת שבפנים דמי".

ומבואר שלא כתב כלשון התוס' שנחשב "שנגע במת עצמו", אלא שרק נגע ב"טומאת המת", ומשמע, שגדר טומאת האהל היא, שאויר האהל נטמא מחמת המת, באופן שיש לחלל דין "טומאתו של מת", ולכן המכניס ידו לחלל הבית נחשב שנוגע ב"טומאת המת" ולא במת עצמו.

והנה נראה מוכרח לכאורה, שלשיטת המפרש שאויר האהל נטמא מחמת המת - וחוזר ומטמא כל אשר באהל, הרי שמוכרח דס"ל שכלי הנטמא במת מטמא גם באהל (ודלא כרמב"ם וקראב"ד), שאם לא תאמר כן, אין לך אדם שיטמא באהל המת,

של טומאה לצדדין - הממלאה את כל חלל האהל - אשר על כן כתב רש"י, שהיא עיקר חידוש האהל האמור בתורה.

בגדר טומאת המשכת האהל

אלא שמעתה יש לעיין ולהגדיר מהו האופן שבו "ממשיך" האהל את הטומאה על האדם.

הנה תנן באהלות (פ"ו מ"א) "אדם וכלים נעשין אהליו לטמא, אבל לא לטהר. כיצד, ארבעה נושאין את הנדבך, טומאה תחתיו - כלין שעל גביו טמאין".

וביאור דין המשנה, בלוח שהיה מונח על גבי ארבעה בני אדם, או על גבי ארבעה כלים, והיתה טומאה וכלים תחת הלוח - הכלים טמאים (מחמת טומאת אהל), ואם היו כלים על גבי הלוח המאהיל - הכלים טמאים.

וביאורם של דברים, כתב הרא"ש (במשנה ב), שהלכה למשה מסיני, שאהל הנתמך ע"י אדם או כלים (ואינו עומד לעצמו), הריהו מביא את הטומאה אבל אינו חוצץ בפני הטומאה, ולכן הכלים שתחת הלוח - טמאים, כיון שהלוח המאהיל מביא את הטומאה, ומכיון שאינו חוצץ בפני הטומאה - הרי שאף הכלים שעל גביו נטמאים.

טומאת חלל האהל - מחמת עצמותו

של מת או מחמת טומאת המת

והנה גרסינן בגמרא (נזיר מג.), שנוזר שהכניס ידו לבית שיש בו מת, אע"פ

ב. וידוע שי"א שהוא הריב"ן (כך מובא בדפוס ש"ס וילנא), אכן י"א שהוא רש"י בעצמו (בפתיחה לקובץ הערות להגר"א וסרמן זצ"ל, יעוי"ש באורך).

הכלים הנמצאים ממש מעל המת, והם כנגד המת - נטמאים.

ביאור שיטת הרמב"ם

והנה כבר הבאנו לעיל, ששיטת הרמב"ם היא דכלים הנוגעים במת - אינם מטמאים באהל אלא במגע, וא"כ אי אפשר לומר לרמב"ם, שחלל האויר נטמא מן המת וחוזר ומטמא את כל הכלים במגע, שהרי הלוח מפסיק בין אויר המת לכלים - ואין כאן מגע. ובשלמא הכלים שכנגד המת ממש - נטמאים, מחמת שהם מאהילים על המת עצמו (שהרי הלוח אינו חוצץ), אמנם הכלים שאינם כנגד המת מדוע נטמאים.

ומוכרחים לומר, שס"ל לרמב"ם שגדר טומאת אהל היא, שהמת עצמו מתפשט בכל החלל, וכאילו עצמו של מת נמצא בחלל האהל, ומכיון שהלוח אינו חוצץ בעד טומאת המת, הרי שכל חלל האהל (שהוא עצמותו של מת) - בוקע ועולה ומטמא את כל הכלים שמעל הלוח, ואף אלו שאינם כנגד המת עצמו, כיון שכל חלל האהל מלא במת עצמו.

דיון בשיטת הר"ש

אכן שיטת הר"ש לכאורה צ"ע, דמחד כתב הר"ש שרק הכלים (שמעל הלוח) המכוונים ממש כנגד המת - נטמאים, ומוכח דס"ל לר"ש שאין עצמותו של מת מתפשט בחלל, דאם מתפשט, כיון שהלוח אינו חוצץ - מדוע לא יטמאו הכלים שלא כנגד המת.

ומאידך, גם לומר שהאויר נטמא מן המת וחוזר ומטמא את הכלים אי אפשר, שהרי שיטת הר"ש היא דכלי הנטמא במת מטמא גם באהל (ר"ש אהלות פ"א

שאף שהמת יטמא את החלל, הרי שאויר החלל לא יחזור ויטמא באהל.

ונמצא שג' המחלוקות תלויות זו בזו:

הסובר (שיטת הר"ש) [א] שחלל האהל נטמא מן המת וחוזר ומטמא את הכלים, בהכרח סובר [ב] שכלי הנוגע במת מטמא אף באהל (וחומר דינו כעצמותו של מת), ובהכרח סובר [ג] שכהן מוזהר גם על דין "חרב כחלל".

וכן להיפך (שיטת הרמב"ם), [א] הסובר שעצמו של מת מתפשט בחלל האהל ומטמא, יכול לסבור [ב] שכלי הנוגע במת אינו מטמא באהל, ויכול לסבור [ג] שכהן אינו מוזהר על טומאת "חרב כחלל".

ג) בגדרי טומאת אהל

במחלוקת הראשונים - בדין הכלים הנמצאים מעל הלוח - אימתי נטמאים

והנה עד כאן למדנו, שנחלקו הראשונים (במחלוקת השלישית) מחלוקת יסודית בעיקר טומאת אהל, אם הטומאה בחלל האהל היא מחמת המת עצמו, שעצמותו של מת מתפשטת בחלל האהל, או שמא יסוד טומאת האהל היא מחמת "דין טומאת המת", שחלל האהל נטמא מהמת וחוזר ומטמא אדם וכלים שבאהל, אמנם טומאת המת עצמו - במקומו מונח.

ונמשיך מכאן את הקו הלאה, דהנה נחלקו הדעות אימתי נטמאים הכלים הנמצאים מעל הלוח, לדעת הרמב"ם (טומאת מת פ"ב ה"א) כל הכלים הנמצאים מעל הנדבך נטמאים - גם כאשר אינם ממש כנגד טומאת המת שתחתם. אכן דעת הר"ש ועוד (יעויין מלאכת שלמה ותוס' אנשי שם), שרק

האהל ממשיך עליו את הטומאה, ולא על כללות האהל.

טומאת האדם בהמשכה - או - טומאת האהל בהמשכה

והנפק"מ בין הביאורים היא, דלשיטת התוס' אהל המת מעיקרא מלא טומאה (ע"י המשכת האהל), והנכנס אליו פוגע ממילא בטומאה. אכן לשיטת רש"י כל עוד לא נכנס אדם אל האהל, הרי שטומאת המת בוקעת ועולה בוקעת ויורדת ואינה ממלאה את החלל, אלא לכשיכנסו אדם או כלים - מיד ימשיך האהל עליהם טומאה מהמת.

ולשיטת רש"י, יתבאר הטעם שנקרא האהל "אהל המשכה", משום שחלות טומאת האדם נפעל בהמשכה, ומה שאין כן לשיטת התוס', שחלות טומאת חלל האהל היא בהמשכה, אך טומאת האדם עצמו אינה בהמשכה.

ביאור שיטת הר"ש

ובזה נראה לבאר את שיטת הר"ש וסיעתו.

דנראה דס"ל לר"ש, שגדר טומאת האהל היא "טומאת האדם בהמשכה", וכל זמן שהאהל ריק מאדם הרי שאין טומאה בכללות חללו (אלא רק כנגד המת בלבד, ומטעם שמציאות טומאת המת - בוקעת ועולה), וממילא אף באופן שהאהל עצמו אינו חוצץ, מ"מ כיון שכללות האהל אינה מלא טומאה, הרי שרק הכלים המכוונים כנגד המת נטמאים (ומשום שטומאת המת עצמו בוקעת ועולה), אכן הכלים שאינם מכוונים

מ"ג), וכיון שהאור מוטא כמת באהל, מה יש לחלק בין כלים שכנגד המת או לא, שהרי כל האור נטמא מן המת וחוזר ובוקע למעלה (שהרי הלוח אינו חוצץ), ומטמא את כל הכלים, ושיטת הר"ש לכאורה צ"ע.

ד) ביאור חדש בגדר טומאת אהל

והנראה אולי בזה, בביאור שיטת הר"ש וסיעתו, ע"י ביאור חדש בגדר טומאת אהל.

דהנה הבאנו לעיל את דברי הגמרא (חולין קכה:): שטומאת אהל נקראת "אהל המשכה". וכן הבאנו את דברי התוס' (נזיר מג.) בענין נזיר שהכניס ידו לאהל המת, שנטמא מיד, שכתבו בגדר טומאת אהל "דאהל המת כמליא טומאה דמי, ומיד שהושיט ידו מבפנים כאילו נגע במת".

ולשיטת התוס' יתבאר הטעם שאהל המת נקרא "אהל המשכה", משום שהאהל ממשיך טומאה מעיקרא על כל חלל האהל, ובעת שנכנס אדם לאהל הרי הוא נפגש עם טומאת החלל.

אכן יעויין ברש"י (חולין קכה: ד"ה בהמשכה) שכתב, "דבר אחר מאהיל עליו ועל הטומאה, וממשיך את הטומאה עליו". ומדכתב רש"י "עליו", משמע בפשטות דלא כביאור התוס', דאין האהל ממשיך מעיקרא את הטומאה על כללות החלל, וממילא כשנכנס האדם לאהל המת - הרי הוא נפגש בטומאה שכבר קיימת בחלל, זה אינו, אלא שבעת שנכנס האדם אל האהל,

ג. ואין להקשות מהמשנה (אהלות פ"ז מ"ב), שהאהל עצמו נטמא, ומוכח א"כ שחלל האהל מתמלא טומאה מעיקרא, זה אינו, ד"ל שטומאת המת בוקעת ועולה ואינה ממלאה את החלל, אלא שגדר טומאת האהל היא, דכיון שהאהל הוא אחד, חידשה התורה וגזרה, דכיון שנטמא חלק מן האהל (המכוון כנגד המת) - הרי שנטמא כולו (הערת הגר"י ואקרט שליט"א).

הנוגע במת אינו מטמא באהל, נמצא שביטלנו תורת טומאת אהל, שאין לך אדם הנטמא באהל, ומוכרחים לומר, שהסובר שאהל המת נטמא מן המת וחוזר ומטמא, סובר בהכרח כהר"ש, שאויר הנוגע במת מטמא באהל.

ג) שלושה ביאורים ביסוד גדר טומאת אהל (אהל של "המשכה"):

ביאור א - האהל מתמלא בטומאת המת עצמו (כן נטיית האחרונים ברמב"ם).

ביאור ב - החלל נטמא מהמת, וחוזר ומטמא את האדם והכלים שבאהל (ביאור האחרונים במפרש נזיר מג.).

ביאור ג - (מחודש) - חלל האהל אינו נטמא כלל, אך בעת שנכנס לאהל אדם או כלים, הרי שהאהל ממשיך עליהם את טומאת המת (כן נראה בדעת רש"י חולין קכה: ובשיטת הר"ש אהלות פ"ו מ"א).

ד) הנפק"מ להלכה (יעויין בפנים):

לביאור הראשון: (שיטת הרמב"ם)

א] כהן אינו מוזהר על טומאת כלי שנגע במת, אלא על טומאת מת עצמו.

ב] כלים שמעל אהל שאינו חוצץ (יעויין אהלות פ"ו מ"א) - נטמאים, ואף אלו שאינם כנגד המת.

לביאור השני:

א] כלי שנגע במת - דינו כמת עצמו בלא שום חילוק. נחשב כאבי אבות הטומאה, מטמא טומאת שבעה, ומטמא במגע, משא ואהל.

ב] כהן מוזהר על "חרב כחלל".

לביאור השלישי: (שיטת רש"י והר"ש)

כנגד המת - אינם נטמאים, כיון שסו"ס כללות חלל האהל לא נטמא, ודו"ק.

ה) סיכום והעולה לדינא

א) טומאת אהל היא באחת מג' אופנים: האדם מאהיל על המת, המת מאהיל על האדם, אדם ומת נמצאים יחד תחת קורת גג אחד.

יסוד החידוש בטומאת מת היא - היותה טומאה "מתפשטת", שכל שאר הטומאות (שרץ, נבילה וכו') - הן טומאות מוגבלות המטמאות במקומן בלבד (ע"י מגע, משא או היסט), ומה שאין כן טומאת אהל, שטומאת המת (מצד עצם מציאות טומאתה) - בוקעת ועולה בוקעת ויורדת. במה דברים אמורים, שלא באהל המת, אך באהל המת היא "טומאה בהמשכה", שהאהל ממשיך את הטומאה אף לצדדין בכל חלל האהל.

ב) נחלקו רבותינו הראשונים בג' מחלוקות יסוד, התלויות זו בזו:

א] אם טומאת "חרב כחלל" (כלי או אדם שנגע במת) - דינם כמת ממש לכל מילי, ומטמא באהל.

ב] וממילא נפקא מכך, שאם כלי שנגע במת דינו כמת לכל מילי (שיטת הר"ש) - הרי שכהן מוזהר אף על טומאה זו. אכן אם אין דין הכלי כמת ממש (ואינו מטמא באהל) - הרי שאין כהן מוזהר עליה, שהוזהרו כהנים על טומאת מת בלבד (שיטת הרמב"ם).

ג] וממילא תלויה בזה אף מחלוקת נוספת, והיא, מהו אופן טומאת האהל, אם המת עצמו מתפשט בכל חלל האהל, או שהמת נותר במקומו, אלא שחלל האהל נטמא מן המת.

ואם כביאור האחרון, הרי שאם ננקוט שאויר

א] כהן מוזהר על "חרב כחלל".

הכלים שכנגד המת - טמאים, ושלא כנגד
המת - טהורים.

ב] כלים שהיו מעל אהל המת שאינו חוצץ,





תגובות הקוראים



מכתב א'

הרב גבריאל ארצי

בענין החובה להתפלל בעד חברו ואם יש בזה דין "לא תעמוד על דם רעך"

של משה רבינו ע"ה ומדברי הרמב"ם הלכות תעניות וכ"כ לו הגר"ח קנייבסקי זצ"ל דיש בזה חסד ואם אינו מתפלל על עצמו אינו עובר על "ונשמרתם" ומה שאין מתפללים במילת ממזר הגם שמצוין להחיותו כי אין להתפלל על קיום ממזרים. ד. אין ראייה מר' אלחנן זיע"א בקובץ מאמרים והחפץ חיים בחומת הדת מאמר ג' בהג"ה כי חילול שבת וכיו"ב גורם עונש והוי סכנה משא"כ תפילה אינה השתדלות טבעית ואי"ז בגדרי החיוב של "לא תעמוד וכו'" וכ"כ הגראי"ל שטיינמן זיע"א שתפילה היא עניינא דשמיא ולא השתדלות טבעית. ה. "צדיק גוזר והקב"ה מקיים" והשתדלות סגולית אינם בגדרי חובת ההשתדלות. ו. מותר לחלל שבת ולעבור איסור לצורך הצלה סגולית [ומו"ר הגר"י טשזנר שליט"א בספרו שערי השבת הביא דעת האוסרים]. ז. מש"כ נפשה"ח שער ד פרק יא שבלי לימוד התורה הקדושה העולם יחרב כתבו לו הגר"ח קנייבסקי זיע"א והגראי"ל שטיינמן זיע"א שאסור לו להמנע מהצלה טבעית בטענה שהוא היחידי העוסק בתורה הקדושה באותה שעה. ח-ט. מש"כ המשך חכמה סוף פרשת תרומה שעל ת"ת דרבים יש למסור נפש כתב הגר"ח קנייבסקי זיע"א וכן מבואר בתשובות וכתבים ממרן החזו"א זיע"א סימן מח שבמקום פיקו"נ ממש צריך לעסוק בהשתדלות טבעית. י. הביא דברי הספר

מכובדינו הג"ר אברהם ישעיהו קשש שליט"א האיר את עיני לעיין במה שכתב בספרו קובץ יסודות הש"ס ניסן תשפ"ג [עמוד תשד"מ] וזה לשונו "כו' פיקוח נפש ואם יש חיוב להתפלל על חולה, עי' בס' משנת פקו"נ [ספר משנת פיקוח נפש של ר' יוסף אריה לורינץ, עם תשובות מרן ר' חיים קנייבסקי זיע"א, ובסופו מביא ספר אבני שיש בדיני פיקו"נ של ר' שלמה יעקב שיין] (סי' סא) שהביא ממרן האילת השחר זצ"ל ומרן הדרך אמונה שאין בזה משום לא תעמוד על תעמוד דם רעך, והיינו שהתפילה אי"ז בגדר רפואה סגולית, אלא זה השתדלות בעניני דשמיא, אך הגר"מ גרוס (ס' משפט האבידה בפתיחה אפת צדק) נקט שיש משום לא תעמוד על דם רעך כשיכול להתפלל על חברו. עכ"ל.

והר"ר אי"ש קשש שליט"א קיצר כדרכו, וברשותו, אנסה לבאר לעצמי דין זה כדי להבינו היטב.

[סיכמתי כאן את דברי ספר משנת פיקו"נ הנ"ל בענין אם עובר על "לא תעמוד וכו'" לשמחת לב המעיינים בו בפנים.

א.- ב. ריטב"א עירובין כט: להתפלל על מי שעבר על דברי חכמים ואכל בצל וכן ברכות י: בר' טרפון שקרא ק"ש והיטה. ג. דחה את הראיות של הגר"מ גרוס מתפילות

ובמצוה תר מצוה להציל הנרדף כתב וז"ל, "שנצטוינו להציל הנרדף מיד מי

שירדפהו להרגו, ואפלו בנפש הרודף, כלומר שאנו מצוין להרג הרודף אם לא נוכל להציל הנרדף אלא אם כן נהרג הרודף, ועל זה נאמר "וקצתה את כפה לא תחוס עינך", ואמרו בספרי, והחזיקה במבשיו, מה אותו מקום מיחד שיש בו סכנת נפשות ונאמר על זה וקצתה את כפה כך כל דבר שיש בו סכנת נפשות הרי הוא בוקצתה את כפה, ומנין שאם אינו יכול להצילו בכפה בלבד שחיב להצילו בנפשה, תלמוד לומר לא תחוס עינך, וזה שאמר הכתוב אשת האחד, דבר הכתוב בהוה שאשתו של אדם אצלו תמיד ומשתדלת להצילו מיד מכהו בכל כחה, אבל הוא הדין בכל אדם. משרשי המצוה, לפי שהשם ברוך הוא ברא העולם ורצה בישובו, וישוב העולם יתקים בתשועת החלש מיד חזק ממנו, ועוד כי הנרדף לעולם עיניו ולבו אל השם להושיעו מיד רודפו, וכענין שכתוב והאלקים יבקש את נרדף כלומר הנרדף מבקש לאלקים ומתחנן אליו, על כן צונו ברוך הוא לעזור לו.

מדיני המצוה מה שאמרו זכרונם לברכה שאפילו היה הנרדף קטן והרודף גדול ממנו בכל דבר הכל חיבין להצילו, ואפילו בנפשו של רודף, ובמה דברים אמורים שמצילין בנפש הרודף, כשאי אפשר לנו להצילו באחד מאבריו, אבל כל שאפשר להצילו באחד מן האיברים והציל בנפש הרי זה שופך דמים, וכן אמרו רבותינו זכרונם לברכה בענין מיתת אבנר כשהרגו יואב שכתוב שם וימת בדם עשאל אחיו, באה הקבלה על זה שתבעו יואב לאבנר על דם ודנו בדין סנהדרין, כלומר הרגו בטענה שהיה ראוי למות עליה על פי סנהדרין, אמר לו למה הרגת עשאל, אמר לו אבנר עשאל רודף

חסידים לענין השבעות וקמיעות וכיו"ב שאינם בגדר חיוב השתדלות הצלה.]

דהיינו, נחלקו רבותינו אם חיוב תפלה בעד חבירו הרי הוא כחיוב הצלה ממש או אינו אלא חסד וטובה שעושה עם חבירו ואינו מעשה הצלה המחויב בהצלת נפש.

ובספר החינוך מצוה רלו כתב וז"ל "שלא לעבור על דם רעים, שלא נמנע מלהציל נפש מישראל כשנראהו בסכנת המיתה והאבדה ויהיה לנו יכלת להצילו בשום צד שנאמר לא תעמוד על דם רעך ואמרינן בסנהדרין תניא, מנין לרואה את חברו שטובע בנהר או חיה גורתו או לסטים באים עליו שהוא חיב להצילו בנפשו, שנאמר לא תעמד על דם רעך. ולא מיבעיא אצוליה בנפשיה דמחייב, אלא מיטרח ואגיר נמי אגירי חיב,

ועוד כללו זכרונם לברכה באזהרה זו שלא לכבוש עדות, כדי שלא יאבד חברו ממנו, וכן הוא בספרא, מנין שאם נודע לו עדות שאינו רשאי לשחק עליה, שנאמר לא תעמד על דם רעך. ומנין שאם ראיתו טובע בנהר וכו', ומנין לרודף אחר חברו להורגו שאתה חיב להצילו בנפשו, שנאמר לא תעמד על דם רעך וגו'.

שרש מצוה זו ידוע, כי כמו שיציל האחד את חברו כן חברו יציל אותו, ויתישב העולם בכך, והקל חפץ בישובו כי לשבת יצרה, וכבר נתבאר דיני מצוה במסכת סנהדרין.

ונוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ובנקבות. ועובר עליה ונמנע מלהציל ויש יכלת בידו, עבר על לאו, ואין לוקין עליו לפי שהוא לאו שאין בו מעשה, דקיימא לן אין לוקין עליו. עכ"ל

הענין כמו שכתבתי במצות עשה שלו שבסדר זה [מצוה תר] שבאה הקבלה עלינו בשתי עברות, שהן רציחה ועריות, שכל שנראהו רודף לעשות אחת מהן שנמנעהו בכל כחננו, ואם אינו רוצה להמנע מעשות העברה בדברים ונוכל להציל הנרדף אם לא נהרג הרודף שנהרגהו, ועל זה באה המניעה עלינו, שלא נחמל עליו אלא שנהרגהו על כל פנים אם אי אפשר לנו בשום צד להציל הנרדף אלא בנפשו, ועל זה נאמר וקצתה את כפה, מלמד שאתה חייב להצילו בכפה, להצילו בנפשה מנין, תלמוד לומר לא תחוס עינך, ומשרשי המצוה וענינה כמנהג הספר, מבאר במצות עשה הנזכר בסדר הזה "עכ"ל.

דהיינו, בספר החינוך מפורש שיש לעשות מעשים להציל נפש ולהציל הנרדף ואפילו בנפשו של רודף ולא איירי בתפילה כלל, ובפשטות מפורש כדעת מרנן ורבנן ר' אי"ל שטיינמן זיע"א והגר"ח קנייבסקי זיע"א שאין חיוב תפילה כלול בחיוב הצלה אלא הוא דין נפרד.

ובספר הרב מבריסק חלק ג [עמוד 356] ובספר עובדות והנהגות לבית בריסק חלק א [עמוד שח] מביא ביאור מעניין בשם הרב מבריסק זיע"א: "ירושלמי בתענית [פ"ד הל"ח], "ג' שנים ומחצה היה אדרייאנוס מקיף את ביתר, והיה ר"א המודעי יושב על השק ועל האפר, ומתפלל בכל יום ואומר, רבון העולמים אל תשב בדין היום וכו', עד שע"י עלילה של כותי אחד, גרם שבן כוזיבא יהרוג אותו. יצאה בת קול ואמרה הרגת ר"א המודעי שהיה זרוען של כל ישראל ועין ימינם וכו'. מיד נלכדה ביתר ונהרג בן כוזיבא". מבואר מזה דלא בן כוזיבא הוא זרוען של ישראל, רק ר"א המודעי המתפלש באפר עם תפילותיו,

היה, אמר לו יואב היה לך להציל עצמך באחד מאבריו, אמר לו יואב לא ידעתי לכון לו, אמר לו יואב בדפן חמשית כונת לו, באחד מאבריו לא יכלת לכון לו, ועל זה נאמר וימת בדם עשאל אחיו.

ואמרו זכרונם לברכה בענין רודף, שאף על פי שלא קבל התראה מכיון שהתרו בו והוא עדין רודף אין לו דמים ומתר להרגו. ומטעם רודף הורו זכרונם לברכה באשה המקשה לילד לחתך העבר במעיה בין בסם בין ביד מפני שהוא כרודף אחריה להורגה, ואם הוציא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש, וזהו טבעו של עולם.

ואחד הרודף אחר חברו להרגו או אחר כל העריות שיש בו כרת לבועלן מצילין אותן מהם בנפשותם של רודפים, והוא הדין לרודף אחר הזכור לבוא עליו, אבל הרודף אחר הבהמה וכן הרץ לעשות אחת מכל שאר העברות שבתורה ואפלו לעבד עבודה זרה אין הורגין אותו עד שיעבור העברה שדנין אותו בבית דין, שבשתי עברות אלו לבד באה הקבלה שמצילין אותן בנפש הרודף, אבל בכל שאר העברות שבתורה, מביאין אותם לבית דין והם דנין אותן, ויתר פרטי המצוה מבארים במסכת סנהדרין פרק שמיני.

ונוהגת בכל מקום ובכל זמן, בזכרים ונקבות, ועובר על זה ויכול להציל הנרדף ולא הצילו באחד מאבריו של רודף או אפלו בנפשו בטל עשה זה, מלבד שעבר על שני לאוין שהן לא תחוס עינך, ולא תעמד על דם רעך, כמו שנכתב בלאוין [תר"א] בעזרת השם, וענשו גדול מאד כאלו הוא מאבד נפש מישראל. "עכ"ל.

ובמצוה תרא כתב וזה לשונו "שנמנענו מלחמל על נפש הרודף, ובאור זה

המצומצם נחשך [בשין שמאלית] מהתפלה כשעוסק בהשתדלות].

וזה לשון מרן החזו"א שם [אגרות חזו"א חלק ג עמוד פז אגרת סב]: "ע"ד האמצעים להצלה, יש מקום עיון, והשקידה על אתר להבריתם ולהוציאם משוביהם, הצליחה ביותר מהשתדלות רחוקות. ובהיות שכחותינו מצומצמות ואם מוציאים אותם במקום אחד, נחשכות במקום אחר, צריך לדון בקפידה יתירה על המטרה הרצויה."

כמו בקנין הכסף והרכוש, אין ההשתדלות רק פרעון חוב, וחלילה לחשוב כחי ועוצם ידי וגו', כן השתדלות הצלת נפש רק מצוה, אבל צריך לזכור שאין בכחנו לעשות מאומה, רק במעשינו אנו מעוררים שערי רחמים שמעשה ידינו יכוננו את המבוקש, ומי שהתפלל ומרבה תחנונים על ההצלה הוא פועל יותר מהמשתדל, אך הדבר צריך שיקול דבמקום דההצלה פשוטה במעשה, הרי הוא עובר על לא תעמוד על דם ריחך, ומי שרואה אדם טובע בנהר ויכול להצילו ואינו מציל, ועומד להתפלל שינצל, ה"ז שופך דמים. אבל אם אין בידו להציל, ואינו מתפלל על הצלתו, ה"ז מונע מלהציל אף שיעשה השתדלות להצלה, - לא מפני שמקוה להציל, רק רדוף אחרי רחמי לב. וכבר אמרו חז"ל (מגילה טז ב') גדולה תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות, ואלמלא דוד עוסק בתורה אין יואב על הצבא.

ובשם שאברי האדם מתחלקין לפעולותיהן, עין רואה ואוזן שומעת וידיים עסקניות, כן העם כולו הוא כגוף אחד ואישים נפרדים בו, וכל איש צריך למלא תעודתו. ואם היו בני תורה עמלים בתורה לאמתתה, היו מצילים ילדים הרבה ואנשים רבים, מהרהורי עבירה וכפירה וכיו"ב בשפע

בשבילו לבד ביתה ההצלה, ולא סיבה אחרת. "עכ"ל.

והנה, ענין זה מופיע בשני הספרים הנ"ל בשני סיפורים שונים, יעוי"ש, וידוע ומפורסם שכשרוצים להבין היטב את דברי מרן הגרי"ז זיע"א יש לדקדק היטב בדבריו, ולא ידוע לי היכן אוכל למצוא את דבריו בדקדוק היטב, אמנם עצם הענין מבואר כבר בירושלמי תענית הנ"ל.

דהיינו, מה שהציל בפועל את ישראל בזמן האסון בביתר הוא "ר' אלעזר המודעי המתפלש באפר עם תפילותיו" ולא בן כוזיבא וחייליו.

אמנם, לא נתבאר בדברי מרן הגרי"ז זיע"א לו יצויר שבאים לשאול בשעת מעשה האם רשאים בן כוזיבא וחייליו להתבטל מצבאם ולעסוק בתפילה בעוד שהרומאים ימ"ש נכנסים להרוג, וגם לא נתבאר אם היה ר' אלעזר המודעי ח"ו מתבטל מתפילה והתפלשות באפר האם היה בזה איסור "לא תעמוד וכו'" או שהיה בזה דין אחר, עוד למדנו שכדי שהתפילה תחשב זרועם ועין ימינם צריך תפילות כדוגמת ר' אלעזר המודעי לשבת על השק ועל האפר, ולפי זה יש לדון למעשה לדידן מה נדרש מאנשים כערכנו בחובת התפילה כדי למלא מקום זה של זרועם ועין ימינם של ישראל.

ובוגרי ישיבת מאורות התורה קרית יערים, הרבנים הנכבדים הרב וכו' ר' עמית ארן שליט"א בשם הרב וכו' ר' נדב ארן שליט"א, חידשו לי הבנה באגרות חזו"א חלק ג אגרת סב, ללמד שמי שיכול להתפלל ומחליף בהשתדלות שלא בטוח שתעזור, נתבע על כך שמבטל תפילתו במעשה ומבטל העזרה שיכלה להיות על ידי התפלה [כי הכח

הרכוש, מי שמייחס זאת להשתדלות עובר בכחי ועוצם ידי. ב. כמו כן, מי שמייחס הצלה רוחנית להשתדלות ג. וכן הצלה גשמית. ד. תפילה משפיעה יותר מהשתדלות. ה. מי שיכול להציל ועומד ומתפלל הרי זה שופך דמים. ו. כשאין בידו להציל ואין מתפלל, הרי זה מונע מלהציל גם אם ישתדל. ז. לימוד התורה משפיע ומועיל להצלה רוחנית.

המורם מכל האמור: א. בפשטות אין איסור "לא תעמוד על דם רעך" אלא בהשתדלות מעשית וכמבואר בספר החינוך, ויש אומרים שגם כשנמנע מלהתפלל עובר באיסור זה, ב. להתעסק בהשתדלות או להתעסק בתפילה מבואר בדברי מרן הגר"ז הלוי שהתעסקות בתפילה היא המגינה ולא ההשתדלות כמו ר' אלעזר המודעי בביתר ג. בשאלה אם יעשה תפילה או השתדלות, כתב החזו"א שאם יכול להציל בודאי בהשתדלות ובמקום זה עומד ומתפלל הרי זה שופך דמים. ד. ואם לא יכול להציל אין לו לעסוק בהשתדלות אלא בתפילה וכלימוד התורה.

קדשם, בהשתפך רוח טהרה בעולם. ובסביבות בעל תורה אמת, הדבר ניכר לעינינו השפעה מרובה על אנשים הרבה, מה שכל השתדלות מעשית לא תשיגנה. וכמו כן יש רשמים על הרחוקים שאין עין הרואה מרגשת בהם לדקותם. "עכ"ל.

והנה, אגרת זו מספרת על השתדלות הצלה רוחנית של ילדים ממקומות חילוניים להביאם לחינוך של התורה הקדושה, ועל זה מגביל החזו"א חובת ההשתדלות, ומחייב העסק בתורה הקדושה ובתפילה שהיא משפיעה "יותר מהמשתדל".

ומש"ב "שכחותינו מצומצמות ואם מוציאים אותם במקום אחד, נחשכות במקום אחר" ביאר הרב נדב ארן שליט"א שהכחות הניתנים מאת הקב"ה הם מצומצמים למטרתם ואין לבזבזם בלי חשבון, כמש"כ המשנ"ב סימן רמ"ב ס"ק ד' שהממון של אדם קצוב מר"ה ומצומצם ואם מוסיף בימות החול יחסר לו ואין לבזבו הממון בלי חשבון.

סיכום דברי מרן החזון איש, א. בקנין



מכתב ב'

הרב גרשון גולד

בענין שליחות בקידושין

שהביא על הבה"ח יעקב נ"י שנפגש עם הנערה רחל תחי' בחודש אדר תש"פ עם מסכה עקב הקורונה, ונודן בזה מצד שאסור לקדש אשה עד שיראנה, ורציתי להעיר שכפי הזכור לי בחודש אדר תש"פ עדיין לא הלכו עם מסכות, והמסכות התחילו כמדוד' מחודש ניסן. וצריך לברר אולי יש טעות בתאריך...

ייש"ב גדול להרה"ג ישראל צבי גרינברג שליט"א על מאמרו המחכים והמרתק בענין שליחות בקידושין, ואני מביע את תקותי ותקות רבים אחרים שימשיך בדרך זו גם בקבצים הבאים, להחכים אותנו בהרבה דינים ומושגים בצורה כה מרתקת.

רק רציתי להעיר הערה קטנה על המעשה

בענין מקרא קדש

יו"ט ולא הזכיר שבת, ואולי משום דשם עסקינן בדיני יו"ט.

ולעצם הענין האם דברי הרמב"ן שייכים גם בשבת, הנה יעויין בקראי דפ' אמור דפשוטא דקרא דגם השבת נקראת מקרא קודש, וכן נקט גם בשו"ע הרב ריש הל' שבת וציין לרמב"ן הנ"ל יעו"ש. אך באמת זה תלוי בפי' הרמב"ן גופיה שם, דיעו"ש שבתחילה כתב דגם השבת היא בכלל מקרא קודש, אך שוב כתב דהנכון בעיניו שרק יו"ט נקרא מקרא קודש ולא שבת, ועיי"ש מש"כ בביאור הפוסקים (וכן משמע לכאור' מרש"י שם שכ' מה ענין שבת אצל מועדות וכו' עיי"ש).

ובאמת יש להתפלא על מה שהפמ"ג והשו"ע הרב נקטו בפשיטות בדברי הרמב"ן שגם שבת בכלל מקרא קודש, בעוד שהרמב"ן כתב שהנכון בעיניו שרק היו"ט נקרא מקרא קודש ולא שבת.

הרה"ג ר' מרדכי פרוש שליט"א דן, האם לדעת הרמב"ן בפ' אמור תפילה בציבור היא מדאור' רק ביו"ט או גם בשבת. וצידד שהיא דאורייתא דוקא ביו"ט ולא בשבת.

ורציתי להביא, שבפמ"ג חזינן שס"ל בדעת הרמב"ן שגם בשבת הוי דאורייתא, דיעויין בסוף הפתיחה כוללת (ח"ה אות ל"ד) שכתב וז"ל, י"ל שבת ויו"ט דין תורה להרמב"ן. עכ"ל. וע"ע בסי' ק"ו (א"א סק"ג) שכתב וז"ל, י"א בשבתות ויו"ט תפלה מן התורה ועי' מ"ש בפתיחה מזה. עכ"ל. וכוונתו לרמב"ן כמ"ש המהרש"ם בדעת' ובשו"ת דברי יציב או"ח סי' קל"ב אות ג'. וכן יעויין בספרו תיבת גמא פ' פנחס, שכתב וז"ל, ובשבת י"א תפלה מן התורה בשבתות ויו"ט הוה תפלה מן התורה. עכ"ל.

אמנם קצת צ"ב בפמ"ג סי' ת"צ (מב"ז סק"ב) שכתב את הרמב"ן רק על

ברכת פירות וירקות מרוסקים

בזה ראייה, דגם אם יוצא בדיעבד בברכת הפרי, יש לברך לכתחילה שהכל, וכמו שציידד בעצמו בדבריו שם, ויעויין מש"כ בזה בגליון הקודם במאמר ברכת פירות וירקות מרוסקים [ח"ב] אות ג' ע"ד הדברי סופרים. ואין בזה שום השגה על היבי"א, דגם אם לכתחילה יש לברך שהכל, אך כיון שאין בברכת הפרי משום ברכה לבטלה ל"ש בזה סב"ל.

הרה"ג עמנואל מולקנדוב שליט"א הביא סייעתא למש"כ בגליון נ"ב, שיש ראשונים דס"ל שפרי מרוסק איבד את השם פרי ולא יוצא בברכת הפרי גם בדיעבד, וייש"כ.

אכן מה שהביא ראייה מהתרוה"ד ור"ח והרא"ש שכתבו לברך שהכל על אופן כזה, ודחה בזה את דברי היבי"א שכתב של"ש ע"ז סב"ל, יש להעיר, דלכאורה אין



מכתב ג'

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס 'תורת - הקדמונים'

פתח - תקוה

ביאור הפסוק כי בסוכות הושבתי את בני ישראל והנפקא מינה בזה

טוב דגן ותירוש ויצהר, למען תזכרו כי בסוכות הושבתי את בני ישראל במדבר ארבעים שנה בלא יישוב ובלא נחלה ומתוך כך תתנו הודאה למי שנתן לכם נחלה ובתיכם מלאים כל טוב, ואל תאמרו בלבבכם כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה וכו' ולכך יוצאים מבתי מלאים כל טוב בזמן אסיפה ויושבין בסוכות לזכרון שלא היה להם נחלה במדבר ולא בתים לשבת, ומפני הטעם הזה קבע הקב"ה את חג הסוכות בזמן אסיפת גורן ויקב לבלתי רום לבבם על בתיכם מלאים כל טוב פן יאמרו ידינו עשו לנו את החיל הזה^א עת"ד. וכן פירש האבן עזרא שם וז"ל כי בסוכות שהיו עושים אחר שעברו ים סוף סוכות ואף כי במדבר סיני שעמדו שם קרוב משנה וכן מנהג כל המחנות והנה גם זה המועד זכר ליציאת מצרים עי"ש, אלא שהוא לא ביאר מה טעם אנו עושים זכר לזה. והרמב"ן הוסיף ביאור יותר בדעה זו וז"ל והזכרון שידעו ויזכרו

בקובץ חשון תשפ"ד האריך הרה"ג עמוס פרץ שליט"א בטוטו"ד במחלוקת התנאים האם סוכות ממש או ענני כבוד, ובמהות הנס לדעות שהיו סוכות ממש. ולהשלמת הענין אוסיף לבאר בזה בס"ד;

בתלמוד שלנו בסוכה י"א ע"ב דעת ר"א שפירוש הפסוק כי 'בסוכות' הושבתי וכו' היינו ענני כבוד ודעת ר"ע שהם סוכות ממש, וכ"ה במכילתא דרשב"י ריש פרשת בשלח על הפסוק ויסעו בני"י מערמסס 'סוכותה' עי"ש. אולם במכילתא דר' ישמעאל שם ובתו"כ פרשת אמור על הפסוק כי בסוכות הושבתי וכו' - הגירסא להיפך.

ובעצם הענין. מצאנו לכמה ראשונים שנקטו כמ"ד סוכות ממש; כ"ה ברשב"ם בפרשת אמור וז"ל פשוטו כדברי האומרים במסכת סוכה סוכה ממש, וזה טעמו של דבר חג הסוכות תעשה לך באספק מגרנך ומיקבך. באספק את תבואת הארץ ובתיכם מלאים כל

א. ומצאנו עוד טעמים לעשיית סוכות דוקא בחודש תשרי; האבן עזרא שם כתב וז"ל ואם ישאל שואל למה בתשרי זאת המצוה. יש להשיב כי ענן ה' היה על המחנה יומם והשמש לא יכם ומימות תשרי החלו לעשות סוכות בעבור הקור ע"כ, וזה למ"ד סוכות ממש עשו להם שזמן עשייתם היה בתשרי. והרמב"ם במורה נבוכים שם כתב שטעם הסוכה בעת הזאת היא משום ששיבת הסוכה בעת ההיא אפשר לסובלה אין חום גדול ולא מטר מצער עי"ש. והטור בס' תרכ"ה כתב להיפך מהרמב"ם, וז"ל ואע"פ שיצאנו ממצרים בחדש ניסן - לא צונו לעשות סוכה באותו הזמן, לפי שהוא ימות הקיץ ודרך כל אדם לעשות סוכה לצל ולא היתה ניכרת עשייתנו בהם שהם במצות הבורא יתברך, ולכן צוה אותנו שנעשה בחדש השביעי שהוא זמן הגשמים ודרך כל אדם לצאת מסוכתו ולישב בביתו ואנחנו יוצאין מן הבית לישב בסוכה בזה יראה לכל שמצות המלך היא עלינו לעשותה ע"כ.

הוא כמ"ד ענני כבוד עי"ש. ומבואר דתרוייהו איתנהו.

ודעת רבים מהמפרשים כמו שכתב הטור בסי' תרכ"ה כמ"ד ענני כבוד היו; כ"ה בתרגומים אונקלוס ותרגום יונתן, וכ"ה בפסיקתא דרב כהנא פיסקא כ"ט [שהיא פיסקא מאוחרת כמו שכתב המו"ל שם], וכ"ה ברס"ג, רמב"ן, רלב"ג, חזקוני, ועוד מפרשי המקרא שם.

ויש להוסיף עוד שנראה שיש מחלוקת תנאים אם באמת היו שבעה ענני כבוד או לא; דבמכילתא ר"פ בשלח ובספרי פרשת בהעלותך פ"ג איתא ז' עננים הם וכו', ר' יהודה אומר י"ג, ר' יאשיה אומר ד', רבי אומר ב' עי"ש. וכונת רבי שהיו שנים היא כמ"ש האבן עזרא בפירוש הקצר שמות י"ג כ"א וז"ל ויש בקדמונים אמרו ששבעה עננים היו, ולפי דעתי שהם שנים לבד ע"כ. וכ"כ עוד בפירוש הארוך ט"ו כ"ב וזת"ד לפי דעתי וכו', ובבואם אל מדבר סיני עשו כלם סכות כי שם עמדו כמו שנה, ומשה הודיעם כי שם יתעכבו עד שיעשו המשכן כי בעבור זה הוציאו עצי שטים ממצרים כאשר אפרש, ולהיות זכר לסכות שעשו שם היה חג הסכות כי הכתוב אמר כי בסכות הושבתי את בני ישראל, ואיך ישבו בעננים כי הסכות אינם דומים לעננים וכו', וכאשר נעשה המשכן ירד השם בעמוד ענן עליו כי כן כתוב ואש תהיה לילה בו, ובנסוע הענן יסעו בני ישראל, ובעבור זה כתוב ובעמוד ענן אתה הולך לפניו יומם, והנה שנים עמודים הם שמתחלפין על המשכן. ואם קבלה היא ששבעה ענני כבוד היו - נניח סברתנו ונסמך על הקבלה ע"כ. וכן מתבאר מדברי הרשב"ם בפרשת האזינו עה"פ יסובבנהו יבוננהו וז"ל במלאכים ששמרו וכו' והמפרש בהיקף ענני הכבוד אינו, כי לפי הפשט אין הענן אלא

שהיו במדבר לא באו בבית ועיר מושב לא מצאו ארבעים שנה והשם היה עמהם לא חסרו דבר עי"ש. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם במורה נבוכים ח"ג פמ"ג [והעתיקו ספר הבתים בספר המצוות שלו מצוה קס"ב] בביאור טעמי המצוות שכתב וז"ל וכך יצא מן הבתים לשכון בסוכות כמו שיעשו השוריים בצער שוכני המדברות לזכור שכן היה עניננו בתחלה כי בסוכות הושבתי את בני ישראל וכו', ונעתקנו מן הענין ההוא לשכון בבתי המצוירים במקום הטוב שבארץ והשמן שבה בחדש השם וביעדיו לאבותינו בעבור שהיו אנשים שלמים בדעותם ומדותם ר"ל אברהם יצחק ויעקב שזה ג"כ הוא ממה שהתורה תלויה עליו ר"ל שכל טוב שהטיב השם לנו ויטיב אמנם הוא בזכות אברהם יצחק ויעקב אבותינו מפני ששמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט וכו' עי"ש, ומבואר שפירש כפשוטו שסוכות הם סוכות ממש. ומה שכתוב 'הושבתי' - אין זה מחייב שהוא על דרך נס של ענני כבוד ולא סוכות ממש, דכע"ז איתא ביחזקאל ל"ו י"א: 'הושבתי' אתכם כקדמותיכם, וכן בפסוק ל"ג: 'הושבתי' את הערים ונבנו החרבות, דהיינו שה' ברחמיו יגאלנו ויביאנו לא"י וניישב אותה וזה מתייחס לקב"ה, וה"ה כאן.

ויש שהעתיקו ב' הדעות ולא הכריעו בלקח טוב והאברבנאל בפרשת אמור וכן החינוך. וגדולה מזו ר' בחיי בפירושו לתורה העתיק את דברי הרמב"ן כדרכו, אולם בספרו כד הקמח ערך סוכה כתב שיש במצוה זו נגלה ונסתר; הנגלה הוא כמ"ד סוכות ממש והוא למען ידעו מעלת ישראל במדבר שהיו במקום נחש שרף ועקרב תחת סוכות עראי ובכל זאת ה' שמר עליהם [וכעין מה שכתב הרמב"ן בביאור שיטה זו], והטעם הנסתר

לעמוד ענן לפנייהם וכו' עי"ש. ומה שכתוב 'ועננך עומד עליהם' ובעמוד ענן אתה הולך לפנייהם יומם ובעמוד אש לילה, שלכאורה נראה שיש ענן נוסף מלבד עמוד הענן ועמוד האש - האברבנאל בפירושו לתורה בפרשת שלח פירש דתנא והדר מפרש, איזה ענן עומד עליהם - עמוד האש ועמוד הענן עי"ש. וא"כ לפי הדעה שהיו רק ב' ענני כבוד - ע"כ שבסוכות היינו סוכות ממש, דהא לא היו עננים שמגינים עליהם מכל הצדדים.

והנה הטור בסי' תרכ"ה כתב רק את הביאור של ענני כבוד, וכן העתיק בקצרה השו"ע שם. וידועים דברי הב"ח ושאר האחרונים שהטעם שכתבו כן הטוש"ע זהו

משום שצריך [עכ"פ לכתחלה] לכוין את טעם המצוה, כיון שהתורה עצמה אמרה 'למען ידעו דורותיכם' וכו' עי"ש. ולפ"ז כתבו האחרונים שיש לכוין את הביאור של ענני כבוד, וכן נדפס במחזורים לפני הכניסה לסוכה לכוין לטעם זה. אולם לפי האמור שנחלקו בזה גם הגירסאות מה אומר כל תנא, וגם הראשונים נחלקו איך להסביר את פשטיה דקרא, ויש דעות שתרוייהו איתנהו, והב"י לא הזכיר מכל זה - נראה שהעיקר הוא לכוין את ב' הטעמים, והנכון הוא לומר [או לחשוב] הריני מקיים מצות בסוכות תשבו וכו' למען ידעו דורותיכם כי בסוכות וכו', ולכוין במחשבתו לב' הביאורים וכו"ל.

