

בס"ד

ירחון

האוצר

חשון ה'תשע"ח

גיליון ט'

חברי המערכת

הרב משה בוטון

הרב רועי הכהן זק

הרב משה מרדכי אייכנשטיין

הרב אריאל דוד הרב רפאל קליין

הרב מאיר אופנהיימר הרב יוחנן ברנשטיין

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

להרשמה לקבלת הירחון,

לשליחת מאמרים והערות ולכל ענייני המערכת

יש לפנות לכתובת הדוא"ל:

HaOtzar5777@gmail.com

מפתח האוצר

א. בשער האוצר

אוצר הגנזים

ה. מעשי למלך - סימן קלד-קלו. הגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ-תאומים [האדר"ת] זצ"ל

אוצר הזמנים

ט. בעניין עצת המהר"ם מרוטנבורג לומר תשעים פעמים משיב הרוח. הרב אוריאל בנר

כו. בדין טעה בתפילה. הרב משה מרדכי אייכנשטיין

אוצר אורח חיים

לו. התאמת זמני היום למציאות - עלות השחר. הרב עידוא אלבה

סב. טעינת אופניים חשמליות בבית כנסת. הרב אלחנן פרינץ

סז. עיונים בדברי הרב איתם הנקין הי"ד בהלכות שבת. הרב הראל דביר

פא. במנהג בעל הקהלות יעקב בעשיית עירוב כל ע"ש. הרב מנשה מועלם

פה. תחילת זמן קידוש לבנה. הרב יואל שילה

מפתח האוצר

אוצר יורה דעה

- בדין סימני עופות צו
הרב אריה אידנסון
- בדין גילוח פאות הראש במספריים כעין תער קיג
הרב משה בוטון
- לאו דבל יחל בשבועה קכ
מיכאל יהודה אייכנשטיין
- דיני עונשין וחיוב מצוות בקטן קכו
הרב איתמר לוי

אוצר אבן העזר

- בחירת הנשים במחולות הכרמים קמז
הרב עמיחי כנרתי

אוצר הספרים

- מילואים ותיקונים לרשב"א כתובות - הוצאת מוסד הרב קוק - ע"י המהדיר קמז
הרב יעקב דוד אילן

הערות הקוראים

- הכשר סוכה שפרשו עליה רשת מתכת קפ
בגדר ברכת שהחיינו במצוות לולב וסוכה קפב
יסודות ועקרונות פרשנות התלמוד קפג
- כתובת המחברים למשלוח הערות קפו

בשער האוצר

שמחים אנו להגיש בפני שוחרי התורה גליון נוסף של "ירחון האוצר", התשיעי במספר, האוצר בחובו דברי תורה ערבים בענינא דיומא ובכלל, בפתחו של זמן החורף כאשר עמלי התורה שבים וכובשים את ספסלי בית המדרש ללימוד רציני ומעמיק בחמשת החדשים הבעל"ט.

דומה כי אין מתאים יותר לפתיחת זמן זה יותר מקריאת התורה בפרשת נח, על סיפו של המבול העומד לכלות את העולם נקרא נח ובניו השרידים אשר ה' קרא (ובחמלת ה' גם כמה מבעלי החיים שלא השחיתו את דרכם), לבוא אל התיבה, ובשם הבעש"ט אומרים על דרך רמז הכוונה אל "התיבה", היינו אל המילה הכתובה, דהיינו רצף לימוד התורה שבכתב ושבע"פ, שרק היא שמצילה את האדם מהשטפון החומרי של חיי העולם החולף והחומרי ומביאה אותו אל חוף מבטחיה ונותנת לו עוגן ומרגוע אשר שטף מים רבים אליו לא יגיעו. ואכן, לילי החורף הארוכים היו מאז ומעולם סמל של שקיעות בלימוד הש"ס. כך גדלו וצמחו להם גדולי גידולי הדורות, מתוך הלילות הקרים בהם הסתופפו להם מול דף הגמרא ושקדו על לימודם, תוך הפקרת עצמם לעתים לקור או לרעב.

ומעין כך מצאנו בספר "מי השילוח" פרשת נח, אלה תולדות נח וכו' עשה לך תבת עצי וכו', ענין התיבה, שנתן הש"י עצה והגנה לנח עד שעברו ימי הזעם, וכן לכל מי שלא נזדכך לבו עדיין יוכל ללמוד עצות איך יסתר עצמו ויגין בעדו מכל רע המתרגש בעולם, וכן אמרו חז"ל (תנבא"ר פ"ו) אם רואה אדם שיסורין באין עליו ירוץ לחדרי חדרים של תורה והיא נותנת לו עצה איך להנצל. ועיי"ש עוד שפירט כל רמזי מידות התיבה ע"ד זה.

ותחילת המבול היה בחודש השני הוא חודש חשוון (לפי המניין לחדשים עד יצי"מ, ככרמב"ן בראשית ח, ה), ועניינו היה החזרת העולם לתוהו ובהו, הפך סדר הבריאה, שחודש חשוון הוא התחלת המחזור של הזריעה והגידול בבריאה, ומירידת גשמי ברכה נהפך למבול. ואמנם הובטחנו בברית אות הקשת בענן ששוב לא יהיה עוד מבול על הארץ, אבל הברכה תלויה באדם ובתפילתו ככראשית הבריאה, ואם כן

גם הצלת הבריאה על ידי הביאה אל התיבה (כנזכר לעיל) נכונה היא לכל דור ודור ומשפיעה במובנה הגשמי ובמובנה הרוחני.



בשער הגליון, נביע תודתנו העמוקה, בפני כל תופשי התורה הנכבדים, אשר שלחו לנו מאשר נתחדש להם, והעלו הדברים על גבי הכתב בלשון בהירה ומזוקקת, לזכות את הרבים. יזכו כולם להמשיך בלימוד התורה כשאיפתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה.

ונסיים בתפילה, יהי ה' אלוקינו עמנו כאשר היה עם אבותינו אל יעזבנו ואל יטשנו, לזכות להמשיך בהוצאת הגליון, באופן קבוע ומכובד, ולהיות במה לכל בר בי רב, לפרסם בה חידושיו.



אוצר הגנזים

◆ מעשי למלך סימן קלד - קלו ◆

מעשי למלך*

חידושי רמב"ם להגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ-תאומים
[האדר"ת]

סימן קלד – קלו

סימן קלד

נהרג זה שהעידו עליו ואחר כך הוזמו אינן נהרגין מן הדין שנאמר כאשר זמם לעשות ועדיין לא עשה ודבר זה מפי הקבלה אבל אם לקה זה שהעידו עליו לוקין וכן אם יצא הממון מיד זה ליד זה בעדותן חוזר לבעליו ומשלמין לו. [עדות כ, ב].

הרמב"ם פ"כ [מעדות ה"ב] פסק דבממון וכן במלקות אף לאחר ששלמו מ"מ צריכים העדים לשלם וכן להלקות, והשיג הראב"ד דמנ"ל לחלק מבמיתה דקיי"ל הרגו אין נהרגין, ונ"ל דהאורים ותומים [סי' לח סו"ס קב] מקשה ל"ל לו ולא לזרעו דאין עושין בן גרושה או בן חלוצה ת"ל ממ"נ אם קודם שנגמר הדין הא אינם חייבין עד שיגמר הדין ואי אחר שנגמר הדין הא קיי"ל הרגו א"נ, וא"כ י"ל שמזה לקח הרמב"ם לומר דדוקא במיתה אמרינן כן וא"כ א"ש דצריך קרא¹.

אך ק"ל למה צריך קרא ת"ל מדכתיב משפט א' יהיה לכם משפט השוה לכולכם כדדריש ר"ש כן בב"ק פ"ג, ב', פ"ד, א', שוב מצאתי קו' זו בספר אחד בשם גדול אחד, ואח"כ ראיתי ת"ל שאין כאן ריח קו' דהרי תוס' כתבו במכות ב', א', סד"ה [מעידין] דה"ל למימר דמעידין שהוא ממזר אלא מוקי בכהנים כו', וא"כ לק"מ דצריך קרא לשמעידין שהוא ממזר וק"ל.



(* כתב היד נמסר למערכת באדיבותו הרבה של הרב מנשה לוינגר הי"ו ונעתק ונערך בס"ד ע"י החפץ בעילום שמו.

1. כ"כ האורים ותומים הנזכר.

סימן קלה

הרמב"ם לא דריש את. וא"כ ק' מנ"ל שצריך לראות מת"ח, דלפ"ז ליכא למידרש מאת ה' א' תירא. ונראה דתוס' [ב"ק מ"א ב' ד"ה לרבות ת"ח] הקשו ל"ל את ת"ל מדכ' מפני ששיבה תקום ותי' מה שתירצו. ול"נ דר"ע ס"ל כת"ק דבקדושין ל"ג, ב', דס"ל דאין לעמוד מפני יניק וחכים א"כ לא דריש שיבה את"ח, אבל לדידן דפסקינן כריה"ג דאפי' יניק וחכים א"כ כבר ידעינן ממפני שיבה תקום כקו' התוס' וא"ש.



סימן קלו

נאמר בשור הנסקל ולא יאכל את בשרו והיאך היה אפשר לאכלו אחר שנסקל והרי הוא נבילה אלא לא בא הכתוב אלא להודיעך שכיון שנגמר דינו לסקילה נאסר ונעשה כבהמה טמאה ואם קדם ושחטו שחיטה כשירה הרי זה אסור בהנייה ואם אכל מבשרו כזית לוקה וכן כשיסקל לא ימכר ולא יתננו לכלבים ולא לעכו"ם לכך נאמר לא יאכל את בשרו ופרש של שור הנסקל מותר בהנאה נודע שהוא פטור מסקילה אחר שנגמר דינו כגון שהוזמו העדים יצא וירעה בעדר ואם נודע אחר שנסקל הרי זה מותר בהנייה. [מאכלות אסורות ד, כב].

הרמב"ם פסק [פ"ד ממאכלות אסורות הכ"ב] דעור של שור הנסקל אסור, והקשה בס' שאילות שמואל [יו"ד סימן ס'] מנ"ל הא לא דריש את, ונ"ל בדברי תוס' נדה נ"ה, א', ד"ה שמא, [שכתבו] ועוד נראה דעור אינו בכלל בשר כו' וניחא השתא דאיצטריך בשור הנסקל לא יאכל [נ"ל דצ"ל לא יאכל את בשרו ודו"ק] להנאת עורו דלא אתי מבשרו, עכ"ל, א"כ כיון שפסק הרמב"ם לעיל דעורו כבשרו א"כ ל"צ כלל קרא לעורו.



אוצר הזמנים

בעניין עצת המהר"ם מרוטנבורג לומר תשעים פעמים

משיב הרוח ♦ ברין טעה בתפילה

הרב אוריאל בנר

בעניין עצת המהר"ם מרוטנבורג לומר תשעים פעמים משיב הרוח*

מחלוקת מהר"ם ורבנו פרץ וסברותיהם ההפוכות בהערכת המציאות

הטור (אורח חיים סימן קיד) דן בשאלה מה דינו של אדם שאינו זוכר אם אמר בברכת מחיה המתים את ההזכרה הנכונה וכותב:

ירושלמי המתפלל ואינו יודע אם הזכיר אם לאו קודם ל' יום חזקה מה שהוא למוד מזכיר מכאן ואילך מה שצריך מזכיר עד ל' יום אם ספק לו אם הזכירו או לאו צריך לחזור דמסתמא לא הזכיר וה"ה נמי ל' יום אחר הפסח מסתמא הזכיר וצריך לחזור.

אחר כך הביא מחלוקת בשאלה האם אפשר להחליף שלושים יום בתשעים פעמים וז"ל:

הר"ם מרוטנבורק היה רגיל לומר בשמיני עצרת ברכת אתה גבור תשעים פעמים עד משיב הרוח ומוריד הגשם כנגד ל' יום שאומר אותו ג' פעמים בכל יום ועכשיו אם היה מסופק א"צ לחזור וראיתו מפרק כיצד הרגל (כה, א) דאמר גבי שור המועד ריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כ"ש ה"נ כיון דאחר ל' יום אם הוא מסופק א"צ לחזור כ"ש צ' פעמים ביום אחד. וה"ר פרץ ז"ל כתב לא חזינא לרבנן קשישי דצרפת דעבדי הכי שאין הגדון דומה לראיה דהתם טעמא משום שהוחזק ליגח ואם הוחזק ג' רחוקות כ"ש בג' קרובות אבל גשם שנתקן בתפלה והדבר תלוי בהרגל לשונו לא אמרינן הכי. וא"א הרא"ש ז"ל היה נוטה לסברת הר"ם.

(*) וראה מאמרו של הרב אשי ישראל בירחון האוצר ב' שדן בסוגיה זו בהרחבה, אך כאן התמקדנו בנקודות אחרות.

י בעניין עצת המהר"ם מרוטנבורג לומר תשעים פעמים משיב הרוח

משמע מדברי רבנו פרץ שיותר קל לגלות טבעו של דבר מאשר ליצור דבר חדש ע"י הרגל, וכיון שאומר זאת מסברה הנשמעת מציאותית, צ"ב מה יענה על כך המהר"ם, האם הוא חולק בסברה הקובעת את הדין? לכאורה יסביר המהר"ם שגם בשור מדובר בהרגל וממילא אין שייך לומר שבהרגל לא אמרינן כך, שהרי ראינו שהתורה מחשיבתו למועד בגלל קירוב נגיחות, אף שמדובר על הרגל. וכך אכן באר מחלוקתם ר' שמעון שקופ (בבא קמא סימן מ):

והנה יש להסתפק בענין העדאת שור שמחזקינן שנעשה איזה שינוי בטבעו ליגח, אם בא שינוי זה ע"י הרגל הנגיחות, או שע"י שנגח ג' פעמים אנו מכירים טיבו של שור שהוא נגחן, דבפחות מזה אנו תולים במקרה. והנה לכאורה דבר זה במחלוקת שנוי, בהא שהביא הטור אור"ח סי' קי"ד... ובב"י הביא בשם מהרי"א שכ' בזה"ל: והרא"ש נוטה לסברת מהר"ם, ונראה כדבריו שהרי הרגל הלשון אינו אלא מצד הטבע המורגל באדם והרי הוא כמו שור נגח, עכ"ל. והנה מוכח דהר"ם סובר, דמועד הוא שהורגל ליגח, ונמצא דשינוי טבעו הוא מסיבת ההרגל. וע"כ דומה לענין הרגל לשון באדם. והר"פ סובר דבמועד אין לנו אלא התגלות טבעו של השור, היינו, שבעצמות השור יש שאיפה לנגוח, רק כל זמן שלא ראינו שנוגח ג' פעמים היינו תולים במקרה, וכענין חזקת עקרה המבואר בגמ' יבמות דף ס"ה, אם נשאת לג' בני אדם ולא ילדה, דאין הנשואין גורמין כלל כמובן.

ונמצא שכיון שס"ל למהר"ם שענין המועדות בשור מועד הוא מגדרי הרגל, ע"כ הוכרח לומר שההרגל נוצר בקירוב יותר מריחק ואין גריעותא בסברה זו בענין הרגל יותר מאשר בגילוי טבע, וגם אם מסברה היה ניתן לחשוב כך הנה ראינו שהתורה לא חשה להבדל זה.

המגן אברהם ועוד מנושאי הכלים תמהו על המהר"ם, הרי ר' יהודה חולק על ר"מ וסובר שאין השור נהיה מועד בפחות משלשה ימים, ונפסק כמותו [וביטוי לפסיקה זו מופיע גם בהלכות תענית לגבי עיר שיצאו ממנה שלשה מתים ביום אחד, כמבואר בסימן תקע"ו ס"ב], וכיצד ניתן ללמוד מדעה שנדחתה מהלכה? כתב על כך המגן אברהם (סקי"ג):

בעניין עצת המהר"ם מרוטנבורג לומר תשעים פעמים משיב הרוח יא

וי"ל דשאני הכא דאמרי' דבאותו יום תונבא הוא דנקט ליה וכן גבי דבר אמרי' אותו היום האויר משונה משא"כ הכא אם הורגל כשאומרם מפוזרין ק"ו ברצופים וה"ק כיון דלר"מ אפי' בשור סובר ק"ו וכ"ש הכא ואף על גב דלא קי"ל כר"מ בשור בהא מיהו קי"ל כוותיה.

בפשטות לא דן המג"א בענין הרגל וסימן אלא תירץ נקודתית שבמקרים מסוימים יש סברת תונבא וכדומה. אולם מרן הרב קוק, בשו"ת דעת כהן (סימן ח') כתב, ונראה שכך הוא גם מפרש את המג"א^(א):

...ונראה דאיכא תרי גוני חזקה: חדא, דממה שעשה ג"פ יש ראייה שהוא מוחזק לכך למפרע, שיש סימן שדבר זה הוא טבעו, ועוד שמאחר שעשה ג"פ נתחנך בכך והורגל בזה וקנה טבע זה. ונפ"מ, כשאנו תולין בסבה אחת, שגרמה כל אותן הג"פ, שאם נאמר שהחזקה באה מפני שהורגל עי"ז מה לי אם פעם א' גרמה סבה אחת, מ"מ כבר נתחנך בזה, אבל להביא ראייה מזה על טבעו של האדם אי אפשר, די"ל דוקא סבה זו גרמה. ולפ"ז נאמר, דפלוגתא דר"מ ור"י, אם קירב נגיחותיו עדיף או ריחק עדיף, תלויה בזה, דר"מ ס"ל דעיקר ההעדאה הוא ע"י מה שבג"פ נתחנך להעדאה, וא"כ בקירב החנוך פועל יותר, ור"י ס"ל דעיקר ההעדאה תלוי במה שע"י ג"פ מוכח שטבעו כך, וא"כ ע"י קירוב י"ל דסבה אחת גרמה יותר מע"י ריחוק.

ועל פי זה יישב את הקושיה על המהר"ם:

ולפי דברינו י"ל... דר"י ס"ל דתלוי בגילוי טבע ור"מ ס"ל דתלוי בהרגל, וא"כ בענין משיב הרוח, דודאי תלוי בהרגל, לכ"ע קירב עדיף.

לפי זה לדעת המהר"ם לא רק שהרגל שווה לגילוי טבע בענין תועלת הקירוב אלא שהרגל עדיף, ואין מי שחולק שביחס אליו קירוב עדיף.

(א). שכן הוסיף: "...ל שזוהי כונת המג"א שם, בתי' אהא דתענית כ"א, דאי' שם דרוקרת עיר המוציאה ה' מאות רגלי ויצאו ממנה ג' מתים ביום א', גזר ר"נ בר"ח תעניתא אמר רנב"י כמאן כר"מ דאמר קירב נגיחותיו לכש"כ. ואולי ר"מ ס"ל באמת, לכה"פ אליבא דרנבר"ח, דאפי' בלא טעם הרגל ג"כ קירב עדיף, אלא דבהא לא קיי"ל כותי', אבל כשתלוי בהרגל שיפעול להבא מודים כ"ע לר"מ דקירב עדיף עיר המוציאה ה' מאות רגלי ויצאו ממנה ג' מתים ביום א', גזר ר"נ בר"ח תעניתא אמר רנב"י כמאן כר"מ דאמר קירב נגיחותיו לא כל שכן".

יב בעניין עצת המהר"ם מרוטנבורג לומר תשעים פעמים משיב הרוח

ונמצא שאם נצרף הסבר זה להסבר מחלוקת המהר"ם ורבנו פרץ יצא שסברותיהם הפוכות בשאלה היכן קירוב מועיל, ובמבט ראשון נראה שזה דוחק, אולם ראיתי בבית ישי (ח"ב סימן ק') שכתב כך [אמנם לא בדעת המג"א אבל כדי ליישב קושיתו] שהמהר"ם מחלק גם הוא בין סימן להרגל, אלא שסברתו הפוכה ממש מרבנו פרץ, הסובר שדווקא בגילוי טבע שייך לומר שקירוב עדיף^א.

וכפי שהסביר הרב יהודה שביב (חוברת שמעתין גליון 55, עמ' 25) בדעת רבנו פרץ:

נראה כי העלה סברא הפוכה לזו שמצאנו בדעת כהן, כשחזקה מבררת מצב ומעידה לפנינו מהו כדי שתהיה בה עדות מבוררת צריכה התופעה להיות ברציפות שאם רב המרחק בין המקרים ניתן לתלות כל מקרה בסיבה מיוחדת ולא שלושתם באותה סיבה. משא"כ כשמקרים יוצרים טבע או הרגל אז אדרבה ככל שרב משך הזמן בו מתפזרים המקרים כן מתחזק ההרגל.



הבנות אחרות שאינן רואות בדבריהם סברות הפוכות

אכן, מכיוון שיש דוחק מסויים לומר שנחלקו רבותינו רבותינו מקצה לקצה בדבר התלוי במציאות ובהבנתה, ניתן לבאר את כל אחת משתי הנקודות הנ"ל באופן אחר, כך שלא נצטרך להגיע לדוחק זה. לגבי מחלוקת מהר"ם ורבנו פרץ,

(ב). וראה שם שטרח לישב לאור זאת כיצד בתענית כ"א תלו דין תענית במתו שלשה מעיר אחת, במחלוקת התנאים אף שלכו"ע עסקינו בגילוי טבע, וכתב שבדרך תמיהה אמרה הגמרא שהדין האמור שם הוא לר"מ, ולא בלשון קביעה, והזכיר שקדמו הקרן אורה שפירש זאת בלשון תמיהה, והאמת שכבר הלח"מ (תעניות ב, ה) כתב כך: "ואולי י"ל דכיון דברייטא קאמר ביום אחד לא הוי דבר פסק כותיה ומאי דקאמר בגמרא כמאן כר"מ ה"ק ליה בתמיהה להיכן אתה סומך בדין זה לר"מ אפילו לדר"מ לא דמי דשאני הכא דאיכא טעמא דכשהם ביום אחד הוי מקרה ולא הוי דבר אבל בג' ימים ודאי דאינו מקרה אבל התם טעמא הוא דטבע השור הוא רע וכיון דהוטבע בו בג' פעמים ביום אחד ודאי דהוי קנין רע כדכתב שם הרב בית יוסף ז"ל בשם מהר"י אבוהב ז"ל יעוין שם. ופי' כן הטור ז"ל כדי לפסוק כסתם ברייתא ועדיין צ"ע". ועוד תמה כיצד נבאר בב"ב כ"ח, ע"ב שתולים דין חזקת שלוש שנים באכילות קרובות באותה מחלוקת, והרי שם לכו"ע מדובר בגילוי טבע, ועיי"ש חידושו שאפשר לראות זאת כעין הרגל. וראה בהערה הבאה את דברי הדרושה.

בעניין עצת המהר"ם מרוטנבורג לומר תשעים פעמים משיב הרוח יג

י"ל שרבנו פרץ סובר שהתרגלות הלשון שלא בשעת התפילה אינה משפיעה בהכרח על לשונו שבשעת התפילה, אבל אינו חולק על כך ששור מועד הוא הרגל ובהרגל יש ק"ו לקירב [הסבר זה הוזכר בשיעורו של הרב אריאב עוזר משפטים תשע"ז]. לפי זה י"ל שלכו"ע קירוב בהרגל עדיף ולית מאן דפליג על כך.

מאידך י"ל שהתירוצ לקושיית המג"א הוא אחר, או כנ"ל שמדובר בתירוצ נקודתי של תונבא^א ואפ"ל עוד כמו"ש בשו"ת נודע ביהודה (קמא - אורח חיים סימן כו):

ולפי זה שר"י מודה לסברת ר"מ דקירב נגיחותיו יותר מועד הוא ליגח אלא שאין לחייבו שהרי זבה תוכיח דבר זה שייך בדין שיש בו חיוב או פטור או טמא או טהור שייך לומר הן אמת שחמור יותר ואעפ"כ התורה לא חייבתו או לא טמאתו. אבל בדבר שאנו מסופקים אם נעשה בו הרגל זה כגון בספק אמר משיב הרוח בפסח שעד שלשים יום מוקמינן ליה אחזקתיה שאמר ואחר שלשים יום אמרינן ודאי שהורגל לשונו שלא לומר משיב הרוח ובודאי לא אמר א"כ ק"ו אם הרגיל עצמו בקירוב תשעים פעמים ביום אחד שהורגל לשונו ושוב בודאי לא אמר משיב הרוח, וכאן לא שייך שום יוכיח שאין אנו מחדשים כאן שום דין חדש שודאי אם לא

ג). בקרן אורה (תענית דף כא עמוד א) תירץ באופן נוסף:

הנכון בזה מה שכתב המגן אברהם ז"ל (שם סק"ג) דדווקא בשור המועד והכא אמרינן דהדבר תלוי בימים, ולא הריחוק הוא הגורם, אלא הימים גורמים, תדע דאפילו נגח נגיחה אחת ביום א' לעת ערב וביום ב' בבוקר נגח נגיחה שניה חשבינן להו לשתי נגיחות אפילו הם קרובים זה לזה, ואלו נגח ב' נגיחות ביום א' אפילו רחוקים זה מזה לא חשיבא אלא חדא, אבל לענין הרגל הזכרה לא מסתבר לומר דבימים הדבר תלוי, ושפיר ילפינן מדברי הירושלמי דעל ידי צ' פעמים הוא מתרגל לומר כדין בין בריחוק בין בקירוב.

אלא שסיים והקשה ע"ע "דבפרק חזקת הבתים (ב"ב כ"ח ע"ב) לענין שני חזקה לא משמע כן קצת". שהרי בחזקת שלוש שנים לא מצינו שהדבר תלוי בימים ואעפ"כ חולק ר' יהודה, כמשתמע מדברי הגמרא ששואלת על אכל שלוש אכילות קרובות שזוהי חזקה רק לר"מ ולא לר' יהודה.

ואפשר לישב כמו שכתב הדרישה על הטור שם (או"ח קי"ד), שאין כוונת הגמרא שרק ר"מ יאמר זאת בחזקת ג"ש וז"ל: "והנה משם גם כן משמע דר"מ לחוד הוא דסבירא ליה האי כל שכן ובר פלוגתיה דפליג עליה בשור הוא הדין דפליג עליה בעלמא כגון גבי חזקה אף על גב דאין שייך שם גזירת הכתוב י"ל דהכי קאמר התם ולר"מ דגילה סברא זו בשור הכי נמי נימא בחזקה ולא בא לומר דוקא לר' מאיר ולא לבר פלוגתיה אלא משום דהוא דיבר מהאי כל שכן".

יד בעניין עצת המהר"ם מרוטנבורג לומר תשעים פעמים משיב הרוח

אמר משיב הרוח הרי התפלל כהוגן דבשלמא אי הוי אמרי' שבשלשים יום כיון שהורגל אף שאח"כ ודאי לא התפלל כהוגן אעפ"כ מטעם גזירת הכתוב לפוטרו מתפלה ע"י הרגלו שפיר הוי אמרינן שאם קירב ההרגל ביום א' אף שמורגל יותר מ"מ אם התפלל אח"כ שלא כהוגן שחייב להתפלל ואין ללמוד ק"ו דזבה תוכיח, אבל בנדון שלפנינו שאין הפטור והחיוב מתפלה תלוי בגזירה אלא כיון שמורגל ודאי התפלל יפה כפי החיוב שוב אין לומר שום יוכיח. וא"כ דברי הר"מ שרירין ונסתר קושיית האחרונים.

לפי זה גם המהר"ם לא אומר שבהרגל כו"ע לא פליגי שקירב עדיף אלא ששווה הרגל וסימן, אלא שס"ל שבמועד יש סיבה לחלוק על ר"מ מזבה ובמשיב הרוח לא שייך לחלוק עליו.

או באופן נוסף כמו שכתב בגינת ורדים לרבי אברהם בן מרדכי הלוי ממצרים (או"ח א, כ"א):

ואולי יתרץ הרמ"ה ז"ל דשור המועד דלאו בר דעת הוא לא הוי הקל וחומר שפיר דאיכא למימר שאינו קונה מנהג רע זה רק בשלשה ימים וההפלגות מועילות לו לשיתחקה בו המנהג הרע אבל אם קירב נגחותיו אמרינן דלמא תיובא נקטיה ביום הזה ולא מיסטריך בזה אבל לגבי אדם דהוי בר דעת אדרבה הקרבת המנהג שלשה פעמים ביום אחד מועיל לה טפי דכיון דיהיב דעתיה וחוזר על המנהג כמה פעמים רצופין ותכופין הוא יותר מתחזק בו המנהג משיהיה שם הפלגה.

לפי זה אין כאן אמירה שקירב מועיל בהרגל, אלא שקירב מצד עצמו שווה בהרגל ובסימן, אך כאן לדעת המהר"ם שאני כיון שמדובר באדם בעל מודעות הרוצה לקנות את ההרגל.

כל האמור עד כה יוצא מנקודת מוצא שיש נפ"מ בין גילוי טבע והרגל בענין זה ואפשר שבעניין אחד הקירוב יועיל ובחברו, לא. אולם נראה שיש אפשרות ללכת בדרך אחרת:

בפשטות אין מחלוקת עקרונית בין מהר"ם לרבנו פרץ, אלא בשאלה המעשית האם ההרגל נוצר או לא נוצר, ואין כאן אלא הערכת מציאות, כלומר, אם יבוא אליהו ויאמר כך או אחרת לכאורה נוכל לשמוע לו [עיי' מהרצ"ח יבמות מ"א בחילוק שבין בירור מציאות לפסיקת הלכה ע"פ אליהו], זו בעצם הדגשתו של הנוב"י הנ"ל שהשווה בין "דין שיש בו חיוב או פטור או טמא או טהור" לבין משיב הרוח ש"כאן לא שייך שום יוכיח שאין אנו מחדשים כאן שום דין חדש". אבל נראה שיש גם דרך אחרת לבאר את כל הענין לא כענין של הערכת המציאות אלא כגדרים הלכתיים, וכדלקמן.



מתי מתיחסים לתופעה כמקרית ומתי לא

בחזון יחזקאל (ליקוטים לב"ב כ"ח, א) כתב לבאר את דברי הגמרא מנין לחזקה ג' שנים משור המועד: "כלומר, מנין אם החזיק שלש שנים אנו מחזיקים אכילת הפירות בשלשת השנים בסבה מתמדת אחת, מפני שקם השדה באופן משפטי בחזקת המוחזק להיות שלו ולכן אכל את הפירות, דלמה יש לתלות אכילת הפרות שבכל שנה ושנה בסיבה אחרת? ... דבר זה אנו למדים משור המועד.. כיון שנגח ג' נגיחות לא תלינן כל נגיחה ונגיחה... בסיבה מיוחדת וארעית, אלא מחזיקים כל נגיחותיו בסבה אחת קבועה..."

ונראה שנשמר לא להיכנס לשאלת הרגל וגילוי טבע, אלא הוא בא לבאר שיש כאן שאלה עקרונית, הלכתית, ולא מציאותית גרידא, והיא- מתי לפי ההלכה אנו אמורים להתייחס לתופעה כמקרית ומתי כקבועה. ובזה אין נפ"מ אם מדובר בהרגל ובגילוי טבע, כי הנחת היסוד היא שכאשר דבר מסוים חוזר, לא נכון להתעלם מכך ולראות זאת כמקרה, בכל נושא לפי גדריו והגדרותיו. כך ניתן להבין גם מדברי ר' נחום פרצוביץ בשיעוריו שם, שהביא את שאלת האחרונים, איך לומדים חזקת ג"ש משור והרי בשור זה שינוי שנוצר ובשור מועד מדובר בבירור מה טבעו שהיה חבוי. וכתב: "שהוכיחו מזה דענין ההעדאה אינו דע"י הנגיחות נשתנה טבע השור אלא הוכחה שמעיקרא היה השור נגחן, וזהו שדימו

בגמ' חזקה להעדאה דכמו דחזינן דג' נגיחות הוו הוכחה להעמידו בחזקת נגחן ה"ה בנידו"ד מהני ג' אכילות להחזיק את הקרקע בחזקת המחזיק". אך ר' נחום מקשה על הסבר זה ומסביר אחרת:

"ודבריהם צ"ע דמכמה דוכתי בב"ק מוכח שע"י ג' נגיחות נשתנה טבע השור וזהו ענין ההעדאה ואכ"מ... ובישוב קושיתם נראה דאפי' אי נימא דע"י ג' נגיחות נשתנה טבע השור אכתי בעי' נמי לדין חזקה, דהנה ענין החזקה בשור המועד הוא דכל זמן דליכא חזקה תלינן שכל נגיחה היתה במקרה וע"י החזקה אנו צריכים לדון דאין כאן מקרה ושורש אחד לכל הנגיחות, ומה"ט נראה דבלא דין חזקה אין סיבה לדון שנשתנה טבע השור די"ל שכל נגיחה היתה מחמת מקרה וכדו', ורק ע"י החזקה ידעי' שכל הנגיחות שורשם אחד וע"כ שהנגיחות שינו את טבעו לנגוח ודו"ק. ולפי"ז א"ש הוכחת הגמ' דכמו דבשור המועד תלינן לכל הג"פ בסיבה אחת ול"א דכל נגיחה היתה במקרה ה"ה בחזקת קרקעות תלינן שג' האכילות אינם במקרה ומוקמי' להקרקע בחזקת המחזיק". והן הן הדברים. לפי זה נראה שמדובר בשאלה הלכתית, שאליהו לא יכול לסייע בה כנ"ל. ולפי זה י"ל שגם דינו של המהר"ם אינו בנוי על הבנת המציאות בלבד, העולה מדין מסוים, אלא על גדר הלכתי שלפיו יש לנהוג בכל עניני ההלכה. ורבנו פרץ חולק וסובר שהתרגלות הלשון שלא בשעת התפילה אינה משפיעה בהכרח על לשונו שבשעת התפילה, וכעין מה שהוזכר לעיל, אך אין דיונם נסוב על ההבדלים בין הרגל לבין גילוי טבע.

על פי זה, ניתן ליישב גם את קושיית האחרונים לעיל, שנפסק כר' יהודה שקירוב לא מועיל, למשל, כדברי המג"א, שבשור חוששים שמא תונבא בעלמא. זאת אומרת, מתי חולק ר' יהודה, כאשר יש סיבה לומר שעדיין הדבר מקרי, ולא נכון לומר שהמקרה לא יתמיד, אבל בעניינים אחרים, מודה ר' יהודה, וזהו מקור הדין במוריד הגשם.



השלכות לשתי ההבנות הנ"ל

נראה שיש מספר מחלוקות ונקודות הקשורות לשתי הבנות אלו, האם מדובר בדין (תקנת חכמים) או בבירור מציאות⁷.

הב"ח (על הטור שם) התייחס לקושיות על המהר"ם וכתב:

נראה לפע"ד דלא נעלם מעיני הר"מ מרוטנבורק דחיית ראייה זו בכמה דיחויים אלא עיקר טעמו דסברא אלימתא היא דכשהרגיל לשונו תשעים פעמים זו אחר זו דשוב לא יהא טועה לומר היפך הרגל לשונו אלא שהביא סמך לזה משור שנגח דאע"פ שאינה ראייה גמורה זכר לדבר מיהא איכא.

מדבריו רואים שהבין שהדימוי לשור אינו אלא סייעתא לסברה פשוטה, ונראה שדעתו היא שמדובר באופן כללי בהערכת מציאות ולא בגדרים דיניים.

ועיין בערוך השולחן (שם יד) כתב:

והנה דין זה הוא מהר"ם מרוטנבורג שהביאו הרא"ש והטור והקשו עליו דאינו דומה השגירה בפיו כשמרגיל עצמו ל' יום מכשאומר בפעם אחת צ' פעמים ועוד קושיות [עב"י וב"ח וט"ז ומג"א] ולי נראה דעילה מצא ותלה בזה דבאמת המתפלל כראוי ודאי שאומר כתקונו אלא שהרבה פעמים נשכח אח"כ אם אמר כראוי אם לאו וממילא לפי הדין צריך לחזור ובאמת הדבר קשה מאד כי קרוב יותר שאמר כתקונו ולכן עשה כן כדי שיהיה לו במה ליפטר א"ע ע"פ הדין איך שהוא.

בלשונו יש להסתפק כיון שקצת משמע שמדובר בגדר דיני אלא שלא נבהל מהקושיות מסיבה אחרת, שפשטות הדין היא לא לחזור וצ"ב.

ד). בשו"ת האלף לך שלמה (חלק אורח חיים סימן מ"ט) דן "בנדון אם אמר צ' פעמים מוריד הטל דמהני... הנה אין מקום ספק בזה כי אף שמצינו בש"ס פ"ב דגיטין גבי ידו אחת בנטילה וידו בטבילה וכן בקיום הגט או כולו בקיום הגט או כולו בתק"ח מ"מ זה אין לו דמיון לכאן הדבר תלוי בהרגל האדם וטבעו לכך מה לי זה או זה כל שהזכיר צ' פעמים כן די בכך וכן ביארו האחרונים ובנוב"ק עיקר טעם של הר"מ מכח דתלוי בהרגל האדם וטבעו א"כ ה"נ בזה הוי כן". רואים בדבריו שהעלה אפשרות שמדובר בתקנה ומיד הסביר שמדובר בבירור מציאות.

והנה הט"ז (אורח חיים קיד, י"ג) דן בשאלת מספר התפילות בפועל בשלושים יום וז"ל:

ובתשובת רמ"א כתוב שהוקשה לו הא יש בשבת תפלת מוסף ממילא יש בל' יום יותר מצ' תפלות ולא תירץ כלום שם אבל נר' דלק"מ דכיון דתלה הירושלמי החזקה בל' יום היינו כל יום שוה לחבירו לענין אחזוקי הק חזקה והיינו התפלות התמידיות בכל יום ולא חשיב הנוספות. ותו נלע"ד דאם שגג או פשע באיזו יום או יומים באלו ל' יום ולא התפלל כלל ודאי לא הורע חזקתו לענין זה שנאמר שצריך דוקא כשיעור הימים שהתפלל וצריך להשלים תחלה הימים שמתפללים ואח"כ נימא בספק דהוחזק לומר כדן דא"כ ודאי לא הוה שתיק הר"מ להזכיר דבר זה ולכתוב והוא שלא חיסר תפלה א' כל הל' יום אלא ודאי כיון שאחר שלא הזכיר איזה יום חזר אח"כ והזכיר ה"ז בחזקה של ל' יום וזה מוכח עוד דהא לענין שאלת טל ומטר ולא נזכר עד אחר שומע תפלה שצריך לחזור ואם הוא מסופק ג"כ בל' יום תליא מלתא דהא לא מצינו חילוק בזה והרי בשבת אין שם שאלה זו והאיך מהני לו חזקת ל' ימים לענין זה אלא פשוט דלא קפיד אמנין התפלות שיהיו מכוונים כפי אשר הם בכל יום אלא במה דיש כל יום קאמר וכיון שהוחזק ברוב אלו ימים די בכך כנלע"ד.

ויש לפרש את דבריו בשתי דרכים. אם נאמר שמדובר בקביעה של חכמים אתי שפיר מדוע איננו חוששים לסטייה לכאורה ממספר התפילות המדויק, אך אפשר לומר שאפילו אם מדובר בשאלת של הערכת מציאות הבין הט"ז שבפרק זמן ארוך אין נפ"מ בפרטים קטנים כמו מוסף או לא התפלל מעט.



מה דין המרגיש שהורגל בתוך שלושים

והנה בשו"ת רב פעלים (חלק ב' אורח חיים סימן יז) הביא מחלוקת בין האחרונים: "... סברה זו אשר נסתפקתם בה כבר היא עלתה על לב טהור, הוא הרב בית דוד ז"ל ח"א סי' מ"ז שנסתפק בספיקו הב' לענין הזכירה וז"ל, אם הבחין בעצמו שכבר הוחזק תוך שלושים יום שראה בעצמו שאמר הברכה בלא הזכרה שלא

במתכוין, אם ידון כמוחזק, וכן להפך אם הכיר בעצמו שאחר שלושים לא הוחזק עדיין, כגון שראה שנזרקה ברכה מפיו בהזכרה שלא במתכוין, אם יהיה נידון זה כתוך שלושים יום ע"כ, והביא דבריו הגאון חיד"א ז"ל במחב"ר סי' קי"ז ע"ש. והרב עקרי הד"ט הביא ספיקו של הרב ב"ד הנו' וכתב מסברה דנפשיה דלעולם בשלו מודדין לו, והכל לפי מה שהוא אדם דזיל בתר טעמא ע"ש, אך הרב אוהל יצחק חסיד ז"ל סי' א' הביא ספק הרב ב"ד, וכתב הסברה נותנת דבשלושים יום תליא מלתא, ולכן גם אם הורגל תוך שלושים יום אינו נידון כמוחזק, דהא לא אשכחן לשום אחד מן הפוסקים דכתבו חילוק זה וכו', ולכך העלה... וז"ל, כלל העולה דבשלושים יום תליא מלתא, ואם רגל על לשונו קודם שלשים יום לא אמרינן ידון כמוחזק, או אם הכיר בעצמו שאף לאחר שלושים יום עדיין לא הוחזק לא אמרינן דידון כאלו לא הוחזק, אלא דבשלושים יום תליא מילתא ונידון אז לעולם כמוחזק...". וסיים: "ואנא עבדא נ"ל בס"ד, דדברי הרב אוהל יצחק חסיד הנו' מחוורין, ויפה העלה הלכה זו". כאן הנידון אינו עצת המהר"ם, אלא פרט בדין הבסיסי של הירושלמי, אך שני הצדדים דומים למש"כ, וקשורים לשאלה האם בגדרים ודינים עסקינן או בהערכת מציאות [ויש לדון האם בהכרח הסבר דין השלושים יום ותשעים הפעמים חייבים להיות בעלי אותו גדר ואכמ"ל].



האם אחרי שלושים נהיה ספק או וודאי שאמר?

בקובץ הליכות שדה (115) כתב הגרמ"מ קארפ להקשות בשם הגרי"ש אלישיב כיצד יתכן שעד שלושים יום ודאי שוכח ואחר שלושים יום הוא ודאי זוכר, וכתב שיש שר"ל שכל שיעורי חז"ל כך הוא ומה קשה, אך הוא ביאר אחרת, שמצב השכחה של האדם עובר לכאורה שלושה שלבים. בתחילה שוכח, לאחר מכן יש ספק כי אינו מוחזק לומר כהרגלו אך לא התרגל למשהו אחר, ואח"כ מתרגל למצב החדש, וממילא קשה איך ניתן לומר שבסוף שלושים עובר ממצב א' למצב ג', ומיישב שם שאכן עובר למצב ב' ובוה סגי שלא יחזור עיי"ש. לפי זה רוצה לישב שאלת המג"א הרי נפסק שקירב לא הוי מועד, כי אמנם מודה ר' יהודה שהוי ספק אך זה אינו מספיק כדי לעשותו מועד. עפ"ז כתב שלא כרב פעלים הנ"ל כי דבריו נכונים "רק אם באמת בעינן ל' יום כדי להחזיקו שאומר כדין

כ בעניין עצת המהר"ם מרוטנבורג לומר תשעים פעמים משיב הרוח

ובוודאי אמר כמו שצריך, ובוזה יש לומר שאין לנו אלא שיעור ל' יום, אבל אי נימא דהא דבעינן ל' יום הוא רק כדי להפקיעו מחזקת ודאי שוכח ולעשותו ספק, א"כ בוודאי... מי שידע בעצמו שכבר נתרגל אטו אין בכח זה לעשותו ספק, דהרי יודע שאינו אומר מה שהוא למוד".

לפי זה י"ל כנ"ל, שמי שלומד בדעת המהר"ם שמדובר בקביעה הלכתית, אינו רואה בזה ספק אלא מעין תקנה שאחרי שלושים יום (או תשעים פעמים) נחשב כאילו אמר אחרת, ולכן הדין משתנה, ולכן גם לא יתרץ את שאלת המג"א כדברי הרב קארפ, משא"כ אם נלמד שזו שאלה מציאותית, ניתן להבין כדברי הרב קארפ ששינוי לספק קורה לכו"ע אחרי קירב.



האם תוס' בברכות חולק על המהר"ם?

הנה התוס' בברכות (יב, ב ד"ה והלכתא) כתבו לגבי ההזכרות של עשי"ת: "פסק רבינו יהודה אם ספק לו אם אמר אם לא אמר מחזירים אותו כדאיתא בירושלמי דתענית פ"ק היה מתפלל ואינו יודע אם הזכיר טל ומטר ואם לאו כל שלשים יום בחזקת שלא למוד. פירוש שלא אמר אלא כמו שהוא למוד עד עתה שלא אמר כן. אחר כן בחזקת שהזכיר והוא הדין לכל הדברים שצריך להזכיר כך הדין. ואם כן בעשרת ימי תשובה דליכא שלשים יום צריך לחזור". ויש לשאול האם תועיל אמירת תשעים פעמים לדעת המהר"ם. וכתב המג"א (תקפב סק"א): "ונ"ל דהכא לא מהני שיאמר צ"פ כמו בסימן קי"ד ס"ט דהכא אינו רשאי לו' בא"י דהוי ברכ' לבטל' ואם יאמר בלא שם א"כ בתפל' כשיאמר בשם יחזור ללימודו לו' בא"י האל הקדוש הלכך ל"ל תקנתא".

אולם, לכאורה לפי תוס' שם, שחוזרים גם על זכרנו וכו', ולא רק על הא-ל הקדוש, היה אפ"ל לומר אותם עם הסמוך להם תשעים פעמים. לכן כתב מרן הרב קוק בטוב ראיה:

נראה קצת דלא ס"ל הא דמהר"ם דסגי בהזכרה צ' פעמים... אע"ג דכתבו הפוסקים דלא שייך להזכיר צ"פ בשם, דאסור משום הזכרת שם שמים... מ"מ הא תוס' קיימי הכא בסברא בזכרנו ומי כמוך... א"כ הא אפשר

בעניין עצת המהר"ם מרוטנבורג לומר תשעים פעמים משיב הרוח כא

להזכיר צ"פ... ע"כ נראה דתוס' לא ס"ל תקנת מהר"ם, וכבר הקשה מג"א ע"ז... דהוי דלא כהלכתא.

וביאר את סברת התוס':

וי"ל דתוס' לא ס"ל כתירוצ' מג"א. ובאמת י"ל דאין זה מידה קבועה לכל אדם, שבצ"פ יהיה מורגל ובפחות לא יורגל, דזה מתחלף לפי טבען של בני אדם, אלא שראו חכמים שרוב בני אדם מתרגלים ע"י תפילות של ל' יום, משום הכי קבעו זה השיעור, אבל ביחיד צריך הוא לשעורי בנפשיה. ואני חושש שלפעמים יש אדם שגם בפחות מצ"פ מרגיש שהדבר כבר הוא שגור על לשונו, הוי לדידיה ספק גם בפחות, אלא שחכמים השוו המידות, א"כ י"ל דמשום הכי לא מהני הרגל יחידי וי"ל דמשום הכי השוו ג"כ חכמים מידותיהם, ולא חלקו בין אם יתפלל כל ל' יום או אם נודמן לו אונס או סיבה אחרת שבטל איזה תפילות, דעל הרוב תקנו דאחר ל' יום חזקה הזכיר.

לפי זה מדובר כאן בדין, בתקנת חכמים, ולא רק בהערכת מציאות, [וכ"מ מכמה פרטי דינים שהזכיר הרב קוק]. נמצא שיש מי שתולה הכל בתקנ"ח ולכן לא מקבל את עצת המהר"ם, והמהר"ם עצמו ינקוט אחת משתיים, כדלעיל, או שיאמר שיש כאן לימוד גמור משור מועד שנחשב כחלק מהתקנה, או שיאמר שאינו מסכים עקרונית שיש כאן ענין של תקנה אלא שזו הערכת מציאות, וממילא נכון להתחשב במה שנראה נכון בהבנת המציאות, כפי שמתברר דרך שור מועד.

האם יש חילוק בין שמיני עצרת לפסח?

לפי שתי הדרכים בהבנת המהר"ם ניתן אולי להבין עניין נוסף. השל"ה (מסכת תמיד פרק נר מצוה) כתב לחלק בין שמיני עצרת לפסח, חילוק התואם למנהג אשכנז שלא אומרים מוריד הטל בקיץ וז"ל:

ואדוני אבי הרא"ש ז"ל היה נוטה לסברת הר"ר מאיר, עכ"ל הטור. וכן ראוי לנהוג. אבל לנהוג בראשון של פסח לומר תשעים פעמים 'אתה גבור' בדילוג 'משיב הרוח', כדי שבאם יהיה אחר כך מסופק אם אמרו או לא אמרו, שנאמר בודאי לא אמרו, זה אין נראה, דבשלמא בעשיית מעשה,

כב בעניין עצת המהר"ם מרוטנבורג לומר תשעים פעמים משיב הרוח

דהיינו עקימת שפתיו, שאומר תשעים פעמים משיב הרוח בשמיני עצרת, הוא מסתבר כדברי מהר"ם. אמנם בשב ואל תעשה, דהיינו לומר תשעים פעמים אתה גבור בפסח, ולדלג משיב הרוח, זה אינו כלום^(ה).

הקרבן נתנאל (תענית פ"א ל) הקשה על השל"ה והא"ר:

ולא אבין כיון דמדמה קרוב לרחוק א"כ אם בריחוק מוכח דמהני לענין הפסקה לאחר שלשים. ש"מ דאין לחלק בין עשיית מעשה לשב ואל תעשה אז נדע נמי דין זה בקרוב דהא בחד נושא הוא.

והנה בשו"ת גינת ורדים הנ"ל לא הזכיר את הקושיה אבל ביאר באופן שתתורץ, תוך חידוש שני דינים בעניין: "... בתחלת ימות החמה לא שייך כלל תיקון זה שהגם שעתה ירגיל לשונו לומר כתיקון ימות החמה להזכיר הטל למנהג בני ספרד או שלא להזכיר דבר כלל למנהג בני אשכנז הנה לא יספיק הרגל זה להעתיק ממנו ההרגל הקדום שהיה מזכיר עד עכשיו גשם וע"כ יש לנו לומר דמידי ספק לא יצא והא למה זה דומה כאלו מקמי הכי היה מזכיר זה וזה גשם וטל ועכשיו נפל לו ספק שאינו יודע מה הזכיר אם גשם הזכיר או טל דודאי יש

(ה). ובחידושי הגר"ר בענגיס (ח"א ס"א, כ"ד [הובא ביוסף דעת ב"ק כ"ד]) תמה הרי אין זה נחשב כחזרה אלא כהרגל חיובי להמשיך מיד אחרי רב להושיע מכלכל חיים ואין הפרש בין התרגלות לאמירת מוריד הגשם להתרגלות אמירת הברכה ללא משפט זה. בתחילה חשבתי שאולי לדעתם אומרים עד מכלכל חיים ולא עד בכלל ולכן רואים זאת כאי אמירה בלבד, אמנם בשו"ע הרב ובמ"ב כתבו בפשיטות שאומרים מכלכל חיים, לדעת מי שאינו אומר בקיץ מוריד הטל, ואף ציין המ"ב. בשעה"צ לשל"ה ולא"ר וא"כ עדיין צ"ע.

ו). באליה רבה (סימן קיד) הוסיף: "גם נ"ל סמך ראייה לדבריו דעדיף עשייה להחזיק משב ואל תעשה, מש"ס ב"ק דף כ"ג [ע"ב] דנעשה מועד בג' ימים, ותם אינן עושה בג' ימים, אלא כל שיהיו התינוקות ממשמשים בו ואינו נוגח". ויש להעיר שאין דבר זה מוסכם דהנה שיטה מקובצת בבא קמא (דף כג עמוד ב) כתב: "שהיו התינוקות וכו'". כתבו בתוספות ולא בא רבי מאיר למעט שלא תועיל חזרה שלשה ימים אלא ודאי מועלת חזרה לרבי מאיר בשלשה ימים. וקשה מנלן דלרבי מאיר תועיל חזרה של שלשה ימים נימא דוקא חזרה של משמוש תינוקות מועלת לרבי מאיר שהיא יותר חמורה ומהו החומר שלה שהרי חזר כל כך עד שהתינוקות ממשמשים בו הלכך היא חמורה אבל חזרה של שלשה ימים לא תועיל. וי"ל אם כן היית אומר סברא הפוכה מרבי יהודה דלרבי מאיר דוקא חזרה דתינוקות מועיל ולא חזרה של שלשה ימים ולרבי יהודה חזרה של שלשה ימים תועיל ולא חזרה של תינוקות". ועיי"ש בהמשך, עכ"פ משמע מתוס' ששלשה ימים מועילים, ודלא כא"ר.

בעניין עצת המהר"ם מרוטנבורג לומר תשעים פעמים משיב הרוח כג

לנו לומר דהספק הזה הוא שקול כיון שכבר הורגל לשונו בשתייהם כי מאי אולמיה דהאי מהאי ולא אמרו שההרגל מועיל רק כשלא היה מקודם לכן הרגל אחר אבל אם הי' קודם לזה הרגל אחר אין כח בהרגל שני להעתיק ממנו ההרגל הראשון לגמרי אם לא בהמשך זמן שלשים יום" ומדוע? כי "כשחוזר על הדבר ל' יום עלה בידו שני דברים חדא שעזב מלהזכיר מה שהיה למוד להזכיר וכיון שהניחו והסיחו מדעתו שלשים יום אמרינן דחזקה שלא הזכירו אם יום תעזובני יומים אעזובך ותו נמי מועיל שכיון ששונה וחוזר על הדבר שלשים יום זה אחר זה אמרי' חזקה שהזכירו אמנם בחזרת הדבר צ"פ רצופים לא עלה בידו רק דבר א' בלבד דאמרי' חזקה שהזכיר אבל אין בזה כדאי לו' חזקה שלא הזכיר מה שאינו צריך".

ושמא י"ל בשוב קושיית הקרבן נתנאל לאור האמור לעיל, באופן אחר, והוא, שהשל"ה והא"ר סוברים שדין שלושים יום הוא כעין תקנה, וממילא אין מקום לחילוקים בין קום עשה ושוא"ת, אבל עצת המהר"ם היא הערכת מציאות וממילא בה יש מקום להפעיל חילוקים אלו, ולכן בשלושים יום יהיה הדין נכון גם בפסח, אך בתשעים פעמים לא.



ראיות לדין מדרכי הזכירה המועילה בלימוד תורה

נסיים במחלוקת מעניינת בעניין זה, שבנויה על ההנחה שאנו מחפשים את הבנת המציאות, כיצד בנויים הרגלי האדם. הזכרנו לעיל את דברי הגינת ורדים, ההולך בכיוון זה ומיישב את קושיית האחרונים על המהר"ם מכך שנפסק כר' יהודה ולא כר"מ, ששאני אדם בר דעת הנותן דעתו לזכור, הוא מביא ראיה מעניינת:

צא ולמד מלומדי תורה בעל פה שיחזרו על פרק א' כמה פעמים רצופין ביום אחד ובזה מתחקה היטב בזכרונם ואם המספר הפעמים ההם יעשה אותם בהפלגה בכל יום פעם אחת הלא לא יעלה בידו קנין הפרק ההוא כי השינוי שבינתיים גורם להפסיד ולהשכיח מה שעבר וראשון ראשון מסתלק ואולי בבציר מצ' פעמים יהני ליה ולכן אמרו שבצ' פעמים מיהא סגי ליה

כד בעניין עצת המהר"ם מרוטנבורג לומר תשעים פעמים משיב הרוח

ולא הצריכו להוסיף בזה בשביל תפלות המוספין שיש בל' יום הללו והיינו דוקא לבני אשכנז וכאשר כתבנו אבל לדידן לא מהני כלל והרב ב"י ז"ל לא השגיח כלל בזה וכל אפ"א שוין ליה ואין דבריו נכונים מטעמיה דכתיבנא ותו לא מידי והנלע"ד כתבתי.

לעומת זאת, בספר עלי תמר על הירושלמי (תענית פרק א) הביא את הסבר הבית יוסף למחלוקת המהר"ם ורבנו פרץ עיי"ש ונעזר בדרכי הלימוד באופן אחר תוך חלוקה לשני סוגי זכרון וז"ל:

והדברים מבוארים יפה בספר המזכיר להרב רש"י רבינוביץ במבואו אות כ"א ואלו דבריו, מה שקבלתי מפי מורי הנאמן הוא הנסיון אותו אגיד ולא אכחיד תחת לשוני. והוא דשני מיני בקיאות יש. האחד מה שאדם רוצה להיות לשעתו ואינו חושש שיעמוד ויתקיים הדבר ברעיונו ובזכרונו ימים רבים רק לשעתו הוא רוצה שיהא שגור על פיו. באופן כזה טוב הדבר שיחזור וישנן לימודו כ"פ רצופים בבת אחת. ואם לא יחזור עליו איזה פעמים רצופים בזה אחר זה רק יחזור עליו היום פעם אחת ולמחר פעם שניה וליום שלאחריו פעם שלישית לא יהיה הדבר שגור על פיו ולא יזכור אותו בע"פ כמו אם היה חוזר עליו אותן הפעמים רצופות ביום אחד. ובזה צדקו מאוד דברי מהר"ם דכיון דבשלושים יום חזקתו למוד ולשנונו מורגל לומר כתיקונו כ"ש תשעים פעמים ביום אחד. ויש מין בקיאות אחרת והוא שרוצה שיתקיים תלמודו בידו לאורך ימים ולחקוק אותו ברעיונו לבל ישכח ממנו. אז אינו מועיל מה שיחזור על לימודו הרבה פעמים ביום אחד כי כל החזרתו ולימודו שבאותו היום הוא כזורע על צחיח סלע אשר רוח השכחה ישאם ולא יכיר עוד מקומו. וזה שרוצה שיתקיים תלמודו בידו יחלק לימודו לשיעורין. היינו שיחלק את החזרה לימים שבועות ולחדשים ויתן רווח בין עדר לעדר. ובזה ישתרש לימודו בלבו וכל רוח לא יזיזנו עוד ממקומו וכו', עכ"ד. כפי דבריו יוצא שדברי מהר"ם קיימים שאם יאמר צ' פעמים בב"א אז הוא שגור על פיו והדברים יוצאים מאליהם מפורשים ומתוקנים. אמנם חזרה כזו אינה מתקיימת בזכרונו לימים רבים. ברם גם הוא אינו זקוק רק שיתקיים בזכרונו משך

בעניין עצת המהר"ם מרוטנבורג לומר תשעים פעמים משיב הרוח כה

זמן של שלושים יום. שלאחרי שלושים יום כבר הוא מתקיים בידו ע"י החזרה בהפסקות בשלושים יום ולמשך זמן של שלושים יום נשאר הדבר בזכרונו בהיר ורענן ושגור בפיו וא"כ חזקה שהזכיר. אולם מהרי"א שהשיג על מהר"מ מפני שא"א להשיג הרגילות בלשון כשיעשה הדבר בקירוב בב"א כמו שעושהו בחזרות במשך זמן, נראה שלמד כן מנסיונו כשלמד בע"פ נוכח שהחזרות הרבות במשך זמן נקבע בזכרונו הרבה יותר לאורך ימים מהחזרות הרבות בב"א. ברם אין זו השגה על מהר"מ. שכאן אינו זקוק לזכרון של ימים רבים רק לזכרון של שלושים יום. ובמקרה זה החזרות הרבות בב"א נקבעות בזכרונו יותר בהיר ויותר רענן לשעתו ונתרגל לשונו ביותר להוציא הדברים מפורשים וכנ"ל.



הרב משה מרדכי אייכנשטיין

ראש הכולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

בדין טעה בתפילה

א.

דחית הסבר הגר"ח שסברת רבינו יהודה היא מחמת שיעלה ויבוא אינה אלא הזכרה בתפילה

ברכות פ' תפילת השחר (כו:): "ת"ר טעה ולא התפלל מנחה בע"ש מתפלל בליל שבת שנים, טעה ולא התפלל מנחה בשבת מתפלל במוצאי שבת שנים של חול וכו'". ובתוס' (ד"ה טעה ולא התפלל) כתבו בשם רבינו יהודה, דאם טעה ולא הזכיר של ר"ח במנחה לא יתפלל עוד בלילה, דלמה יתפלל עוד, הרי כבר התפלל כל תפלת המנחה מבעוד יום לבד מר"ח שלא הזכיר, וא"כ אין מרוויח כלום אם יחזור ויתפלל במוצאי ר"ח, דהרי לא יזכיר עוד תפילת ר"ח וי"ח כבר התפלל. וכ"כ שם באם התפלל במנחה של שבת תפילה של חול שאין לו להשלים עוד לערב, דהרי כבר התפלל י"ח ושל שבת לא יכול עוד להשלים.

אמנם הרא"ש (ס' ב') כתב בשם חכמי פרובינצ"א שחלקו על רבינו יהודה וסברי שיש לו להתפלל בכהאי גוונא תשלומין, שכיוון ולא הזכיר שבת או ר"ח הוי ליה כלא התפלל, ויש לו להשלים תפילה לחובת תפילתו. וכ' הרא"ש שהדבר מוכרע (פ' שקול), וע"כ כ' בשם רבינו יונה שיש לו להתפלל לערב תפילה בתורת נדבה, וא"צ לחדש בה דבר, דכיוון שהוא מתפלל לצאת יד"ח אין לך חידוש גדול מזה, וכ"ה בטור (או"ח סי' תכ"ב) ובשו"ע (סי' ק"ח).

והנה בביאור דעת רבינו יהודה רוח מאד לבאר, ומטין כן בבי מדרשא בשם הגר"ח (נדפס בתחילת ספר חידושי הגר"ח על הש"ס) שסבר שדין תפילת יעלה ויבוא אינו אלא הזכרה מעין המאורע בתפילה ואינה חלק מגוף התפילה, וע"כ בשכח יעלה ויבוא בר"ח לא נחשב לו כלא התפלל, וכיון שבערב בלאו הכי לא יוכל להזכיר עוד יעלה ויבוא ע"כ אין לו להשלים, אך בשכח למשל ותן טל ומטר,

דהוי כמטבע הברכה בימות הגשמים, בודאי שלכו"ע מחוייב להשלים אף אם לא יזכיר כן בתפילת התשלומין כיון שנחשב לו כלא התפלל.

אך דברים אלו, אף שיש להם מקום בסברא, קשה להולמם בדעת רבינו יהודה, דהא להדיא כתב שיטתו אף בשכח והתפלל תפילת חול בשבת שאין לו להתפלל לערב שנים כיון ולא יזכיר עוד של שבת, ולכאורה שכח שבת בתפילתו לא גרע משכח להזכיר ותן טל ומטר, דהרי שבת קובעת ברכה לעצמה, ועכ"פ אינה רק הזכרה בתפילה מעין המאורע בעלמא, כיעלה ויבוא בר"ח, וע"כ לכה"פ מבואר בדעת רבינו יהודה, וכן נראה דמבואר בדברי הרשב"א בסוגיין, שבכל הזכרה שאינה מעיקר הי"ח [שהיא הנוסח שתקנו חכמים להתפלל בכל יום ואף בשבת אלא שפטרו מהטורח מפני כבוד שבת כמבואר בגמ' (דף כ"א א')], לא הוי בחסרונה כאלו לא התפלל, וע"כ גם כשלא הזכיר שבת בתפילתו לא הוי כלא התפלל כלל, וע"כ אם לא יזכיר עוד בתפילת התשלומין שבת תו אין לו להתפלל תשלומין לדעת רבינו יהודה כל שהתפלל כבר י"ח [ואף שכשמתפלל תפילת חול ומזכיר של שבת, הוי כמשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות, מ"מ הרי חזינן שביו"ט שחל בשבת מהני ליה אם התפלל של יו"ט והזכיר של שבת בתפילתו, הרי שהעיקר הוא להזכיר שבת בתפילתו]. ומ"מ י"ל שסבר הגר"ח שבשלא הזכיר ותן טל ומטר גרע טפי דהוי כעיקר המטבע של ברכת ברוך עלינו בימות הגשמים ובלא הזכרה זו הוי כלא התפלל י"ח נמי, ועוד נשוב לדון בזה לקמן בסוף דברינו בעז"ה.



ב.

דחיית הסבר הפרישה שאין דברי רבינו יהודה כשלא התפלל כלל

והנה בתוס' (הנ"ל) כתבו בשם הר"ר משה מאלאווי"ר שמדברי הרי"ף בסוגיין נראה דלא כרבינו יהודה, שכ' על הא דאמרינן בגמ' דאם טעה ולא התפלל מנחה בשבת מתפלל במוצ"ש שנים ומבדיל בראשונה ואינו מבדיל בשניה ואם הבדיל בשניה ולא הבדיל בראשונה, שניה עלתה לו וראשונה לא עלתה לו, וע"ז כתב הרי"ף דדינא הכי, ואף שהק' ע"ז בגמ' דהבדלה בתפילה לא מעכבא מפני שיכול

לאומרה על הכוס, מ"מ כיון שהיה לו להבדיל בראשונה ולא בשניה, דבעי לו להקדים את התפילה המחוייבת ברישא ובה להבדיל, והוא גילה דעתו ע"י שהזכיר בשניה ולא בראשונה שהקדים תפילת התשלומים ברישא, ע"כ לא עלתה לו וצריך להתפלל אחרת לתשלומין. ומכאן הוכיחו התוס' דלא כרבינו יהודה, שלדבריו למה לו להתפלל שוב, הא לא ירוויח עוד בתפילתו כלום עי"ש.

אך כבר עמד הפרישה בסי' תכ"ב על כך שהרא"ש והטור, על אף שלא דחו את דברי רבינו יהודה, מ"מ העתיקו את דברי הרי"ף לדינא, וע"כ שנקטו שאין סתירה מדברי הרי"ף לשיטתו. ולכן כתב שכל דברי רבינו יהודה אינם אלא כשהתפלל, אלא שלא הזכיר של שבת או ר"ח, אבל הכא כשהתפלל תפילת תשלומין ברישא, הוי כמי שלא התפלל כלל, וא"כ בודאי חייב להתפלל שוב לשם התשלומין עיי"ש, והוא מתאים למש"נ בשיטת רבינו יהודה.

אמנם באמת יש לדחות כל מהלך זה בדעת רבינו יהודה, דהנה בתוך דבריו הק' על עצמו ממה דמבואר בגמ' דבלא התפלל תפילת מנחה בשבת מתפלל במוצ"ש שתיים, והא שם לא יתפלל עוד של שבת, ויישב דמ"מ ירוויח שיתפלל במוצ"ש י"ח, והם נמי שייכים לשבת, שבשבת נמי חייב בהם אלא שפטרנו אותו מפני הטורח, עי"ש ובלשון הרא"ש בשמו. וטרם שנתחיל לדקדק בביאור דבריו, הרי שמבואר מדבריו ששיטתו אמורה אף בלא התפלל כלל, וכמו בדוגמא זו, שלא התפלל כלל מנחה של שבת, ולפי ההבנה שכל דברי רבינו יהודה אינם אמורים כשלא התפלל כלל, הרי קושיא מעיקרא ליתא ולא היה לו נמי ליישב כפי שיישב וצ"ע.



ג.

תפילת תשלומין אינה לחובת התפילה אלא לחסרון בקשות התפילה או שבקשות התפילה הן בעצמם חובת התפילה

ועל כרחק דמבואר בשיטת רבינו יהודה דמ"מ כל שאין לו רווח בתפילת התשלומין, אף כשנחשב לו כלא התפלל כלל, אין לו להתפלל עוד בתורת תשלומין. וביאור דבר זה יש לפרש בשני אופנים, או שסבר שדין תפילת תשלומין

איננו תשלומין לחובת תפילה, דהוא מעוות שלא יוכל לתקון, אלא התשלומין הם למה שהחסיר מבקשות התפילה, וע"כ כל שלא יכול להתפלל עוד מה שהחסיר, וכגון שלא שאל ותן טל ומטר בתפילתו, אף אם ננקוט כהגר"ח דהוי ליה כלא התפלל כלל וכחסר ברכה, מ"מ אם לא יוכל להתפלל את אותה בקשה בתפילה הבאה, וכגון שבערב הוי ליל שבת שאין בקשת ותן טל ומטר, אין לו בשביל מה להשלים בתפילה נוספת, שאין ההשלמה לחובת התפילה, אלא השלמה למה שחסר ממנה בקשה. ומכל מקום באר רבינו יהודה דהיכא שלא התפלל מנחה של שבת כלל הרי שיש לו להשלים לערב, כי כשיתפלל י"ח לערב הרי נחשב לו לתשלומין למה שחסר, וכדאסברא לן הרא"ש שאף תפילת חול יש לה שייכות לשבת, ועי"כ יש לה מקום לתשלום תפילת שבת.

או שי"ל ביאור הדבר בנוסח שונה, שככלל לדעת רבינו יהודה א"א להפריד חובת התפילה מבקשות התפילה וא"א לומר שכל שנחשב לו כלא התפלל מחמת חסרון בקשה יהיה חייב להתפלל משום זה שתיים אף כשלא יזכיר את הבקשה שהחסיר - משום שכל חובת התפילה היא שחכמים חייבו אותו לומר כך וכך בקשות, וכשהחסיר בקשה, החסיר מחובתו את אותה בקשה בלבד, אלא שמחמת כך חייב לחזור כל התפילה כדי להסדיר את אותה הבקשה שהחסיר במקומה, וע"כ א"א לומר שיהיה חייב להשלים כשלא ירוויח בהשלמתו מה שהפסיד אף בלא התפלל כלל, כי אין לדעתו חובת תפילה המנותקת מחסרון הבקשות שהחסיר.



ד.

הנפק"מ בלא יצא חובת תפילה מחמת חסרון כוונה או חסרון ברכה

וכדו'

ונפק"מ בין שתי דרכים אלו תיתכן באופן שלא חסר בתפילתו הזכרה וכדו' אלא שהיה בתפילתו דבר מהדברים המעכבים את התפילה, וכגון חסרון כוונה המעכב וכדומה, דאם נימא דכל דינו של רבינו יהודה הוא דין בתפילת תשלומין, שכל שאין בה רווח הזכרה אין בה עניין, שכל כולה לא נועדה אלא להשלים מה

שהחסיר איזה בקשה בתפילתו, א"כ ה"נ הכא בתפילת התשלומין הרי לא ירוויח מידי, ואף שעכשיו יכוון בתפילתו וכדו' מנ"ל שמצינו לזה תשלומין, דלא מצינו דין תשלום אלא לחסרון בקשה או תפילה, ומה שלא יצא ע"י אותו חסרון בכלל בתפילתו, הא ע"ז כאמור לצד זה לא מהני תשלומין דהוה כמעוות שלא יוכל לתקון.

אמנם אם נימא דדינו של רבינו יהודה הוא בחובת תפילה גופא, שכל שמחסיר ברכה אין חסר לו בחובת התפילה אלא את אותה בקשה שהחסיר, וע"כ אם לא יוכל להשלימה אין בתפילת תשלומיו עניין, על אף שהתשלומין עצמם ענינם לעלות לו לחובת התפילה. א"כ י"ל שכ"ז כשהחסיר בקשה, אבל כשלא עלתה לו התפילה מסיבה אחרת, הרי שבודאי יתכן שיהיה לו דין תשלומין לחובת עצם התפילה שלא עלתה לו, ומכיוון דשאני היכא שלא יצא יד"ח מחמת חסרון הבקשה, שבזה מה שחסר בחובתו הוא את אותה בקשה גופא ואם לא יוכל להשלימה לא תיקן כלום גם בחובת תפילתו גופא, מכשלא יצא יד"ח מחמת סיבה אחרת, שנראה לפי זה שיוכל להשלים לחובת תפילתו תפילה אחרת, אם אך יכול כעת להשלים את אותה חובת תפילה שנתחייב בהם, שלצד זה הרי אנו נוקטים שהתשלומין הם כן לחובת תפילתו אלא שחובתה היא אחת עם חובת הבקשות שנתחייב מחמתה. ועיין בזה.

ומ"מ, בין כך ובין כך יש ליישב שדברי הרי"ף אין סותרים לשיטתו של רבינו יהודה, דכל שלא התפלל מנחה בשבת שע"כ נתחייב להתפלל במוצ"ש שנים, ולא התפלל תפילת תשלומין כדינו מחמת שהקדימה לתפילה המחוייבת, בזה יש לו לחזור ולהתפלל תשלומין בשנית לשני הצדדים שצידדנו, שאף שלא ירוויח עוד בתפילתו, אבל כיון שהתשלומין גופם לא עלו לו, והתשלומין עצמם רווח יש בהם, הרי שגם אם ננקוט שבגוף התפילה כשלא יצא בה אין לו דין תשלומין, שהתשלומין אינן לחובת התפילה אלא לבקשות שהחסיר, מ"מ בתשלומין גופא י"ל שאם לא עשאם כדין יחזור ויתפלל, שהרי אינן תשלומין לתשלומין, אלא תשלומין למה שהחסיר ומחמת מה שהחסיר הרי יש בתשלומיו רווח בקשות (וע' בפרישה שם בשם רבו מעין דברים אלו) ודו"ק.

והנה בשע"ת (ס' ק"ח ס"ק י"ז) כתב בשם השלמי ציבור שבאופן ששאל ותן טל ומטר בו' מרחשוון במנחה וטעה עד הערב, שאז לא יוכל לתקן עוד ולומר ותן ברכה, אין לו להשלים אלא בתורת נדבה, דאליבא דרבינו יהודה אין לו להשלים דמה לו עוד להשלים הא התפלל כבר י"ח ולערב לא יוכל לתקן. ואין הוראה זו ברורה לי, דהם תפסו כנראה שנחשב שחיסר כאן במה שלא הזכיר ותן ברכה, אמנם דבר זה קשה, דלכאורה אין כאן חיסרון של בקשה אלא קלקול בכך ששאל ותן טל ומטר שלא בזמנו, הרי שיש כאן נידון של תפילה שלא עלתה לו שלא מחמת חסרון בקשה אלא מחמת קלקול אחר, וכבר בארנו שדינה תלוי בשני הצדדים שבארנו.

אך מה שיש להתקשות בשיטת רבינו יהודה הוא במה דמבואר בגמ' שבלא התפלל מנחה בע"ש מתפלל ערבית של שבת שתיים, ולשיטתו שביאר שכל מה שבשכח מנחה בע"ש יכול להשלים במוצ"ש שתיים של חול הוא רק בגלל שאף בשבת חייב מעיקר דינו ב"ח, וע"כ ניחא שיתפללם לתשלומין של שבת וכמו שבארנו בזה. וא"כ הכיצד יצא בהשלמה של שבת בשביל ע"ש, הרי תפילה של שבת אין לה שייכות למה שהחסיר בחול. ובשלמא אם היינו אומרים שהשלמה היא לחובת תפילתו ניחא, אבל לשיטתו שאינה השלמה אלא למה שהחסיר א"כ הכיצד משלים בזו שאין בה מהבקשות שהחסיר כלום. ואולי צ"ל שכמו שבשבת עומדת תפילת השבת במקום תפילת החול המחוייבת, כמו"כ בתשלומין יכולה היא לעמוד במקום תפילת הי"ח שהחסיר. אמנם לכאורה זה אינו, דבפשטות בשבת מפני הטורח פטרוהו מתפילת הי"ח בכלל, ולא דתפילת שבת עולה לו כאלו התפלל תפילת י"ח, וא"כ האיך יכול להשלים ע"י מה שחיסר תפילת הי"ח וצ"ע.



ה.

מו"מ בדברי הגר"ח ועוד ספיקות בדינים אלו

ובעיקר מש"כ בשם הגר"ח, לחלק בין הזכרה בתפילה מעין המאורע כיעלה ויבוא בר"ח לבין הזכרת ותן טל ומטר שהיא מעיקר התפילה בימות הגשמים, נראה פשוט שאין זה עומד בסתירה למש"כ הפמ"ג שהובא בבה"ל (ס' קי"ז ד"ה אם

לא), שרק בשכח דברים שאינם קבועים תמיד בנוסח התפילה תיקנו שיכול להשלים בשומע תפילה, וכמבואר בגמ' ברכות על ותן טל ומטר, דגם לפמ"ג ותן טל הינו קבוע ומכלל נוסח הברכה, אלא שכיון ואינו קבוע תמיד תיקנו שיכול להשלימו בשומע תפילה.

ועיין שם בבה"ל שלדידו נראה דלא כהפמ"ג אלא שבכל חסרון של בקשה וכגון ששכח רפאנו או ראה בענינו יכול להשלים מה שהחסיר בשומע תפילה ולצאת יד"ח. אמנם מש"כ שם בבה"ל ראה לכך מהגר"א בס' נ"ט שכתב שהעיקר זה החתימה, וע"כ כל ברכה אם החסיר ממנה לא נחשב ללא בירך כלל אם חתם כדינו, לכאורה אינו דומה, דהגר"א איירי בברכת יוצר המאורות שאם התחיל בה בברכת מעריב ערבים יצא, והתם הלא איירי בברכת השבח ובוזה שאמר את השבח בסופו יצא, אבל הכא שחיסר הבקשה מה יעזור לו שחתם כדינו, וצ"ע.

ויש לעי' עפ"י במה שצייד המ"ב לפסוק דאם שכח או נסתפק אם אמר ותן טל ומטר וסיים ברך עלינו, שלא יאמר אלא בשמע קולינו, שהוא ספק אם יוצא באומר מיד אחר הברכה, עיי"ש באריכות בבה"ל. ולכא' כיון שלכו"ע ותן טל ומטר הוא ממש חלק מנוסח התפילה [וכמו שנראה קצת גם מהרמב"ם בנוסח התפילה שעיקר ברכת ברך עלינו תוקנה לימות הגשמים, עיין שם], יותר טוב לאומרו לכל הפחות גם אחר ברך עלינו, שיתכן שרק יוצא בדיעבד ע"י שמבקש בשמע קולינו [ובפרט לפמ"ג יתכן שנחשב כך, שלא תיקנו כן אלא בותן טל ומטר וכדו'], אך אחר ברך עלינו הוא נחשב כחלק מהנוסח התפילה לצד זה שאחר הברכה קודם שהתחיל הברכה שלאחריה נחשב כאילו עוד לא סיימה כשמוסיף עליה.

יש לדון בש"ץ ששכח יעלה ויבוא בתפילתו דאמרינן שיכול לסמוך על מה שחוזר בתפילתו, האם יפסיק תפילתו מיד כשנזכר או מ"מ יסיים תפילתו מאחר שהתחילה כדי שלא תחשב כולה לבטלה [ושאלתי את הג"מ רבי שריה דבליצקי שליט"א ואמר לי שלא נזכרה שאלה זו ככל הידוע לו]. וכן יש לדון בש"ץ ששכח יעלה ויבוא בתפילת ערבית בליל שבת, אי חוזר או שיכול לסמוך על מעין שבע שיאמר. והכל יש לתלות בשאלה האם בשכח יעלה ויבוא חשיב כלא התפלל כלל, או דמ"מ הוי תפילה רק תפילה חסירה, דאי חשיב כלא נתפלל כלל הרי שאין

טעם לש"ץ להמשיך תפילתו אחר שנזכר שלא נתפלל, וכן יכול לסמוך על המעין שבע אף שאין מזכיר בו יעלה ויבוא [אמנם בזה בלאו הכי נראה שיכול לסמוך, כמש"כ רעק"א (בהגהותיו לשו"ע או"ח סי' קי"ד) על שכח מוריד הגשם בליל שבת שלא גרע מאם היה אומר מעין שבע בלבד. ואף שנשאר שם בצ"ע, זה מכיון ומנ"ל שתקנו מעין שבע ביחיד, אך בש"ץ יותר פשוט שאפשר לסמוך ע"כ].



אוצר אורח חיים

התאמת זמני היום למציאות – עלות השחר ♦ טעינת
אופניים חשמליות בבית כנסת ♦ עיונים בדברי הרב איתם
הנקין הי"ד בהלכות שבת ♦ במנהג בעל הקהלות יעקב
בעשיית עירוב כל ע"ש ♦ תחילת זמן קידוש לבנה

הרב עידוא אלבה

התאמת זמני היום למציאות – עלות השחר

לוחות זמן עמוד השחר הנוהגים כיום ♦ שיטת רש"י ור"ח: עמוד השחר 90 דקות לפני הנץ ♦ שיטת השו"ע והרמ"א: עמוד השחר 72 דקות לפני הנץ ♦ לרש"י החישוב לפי שעה זמנית, ולשו"ע החישוב על פי מעלות ♦ התאמת חישובי זמן קריאת שמע לזמן חצות ומנחה גדולה ♦ מסקנה בענין חישוב זמן עמוד השחר בא"י ובחו"ל

הקדמה

רבים עסקו בבירור זמני היום. במאמר זה ברצוני להעלות בפני הלומדים דברים שהתחדשו לי בעיקר על יסוד הנחה שחוזרת ומתבררת בהלכות רבות, שההלכה נקבעה על פי דרכי חישוב שהיה יכולת לעשותם בזמן הגמרא, ולא לפי דרכי חישוב מורכבים שאפשר לעשותם בימינו.

הנחה זו כתובה במפורש בנידון דידן בדברי ר"י הזקן [תשובת הר"י נפסקה בשו"ע יו"ד רסב, ה.], וכך כתב החזו"א (או"ח סי' קלח, ד) בענין מה שאנו נוקטים בחשבון התקופה כדעת שמואל אע"פ שהוא אינו מדוקדק "שניתנה ההלכה לחשוב בקירוב... כדי שיוכלו לקיים מצוות מעשיות אף חלושי הדעת". וכן ראה דברי הרב מלמד (במאמר של הרב וייץ אסיף ח"ד עמ' 423) שהתורה היא תורת חיים ועל כן הדינים נקבעו לפי מה שבני אדם יכולים להבחין ולחשב בקלות ו"לא נמסרו שיעורים אלו לאסטרונומים".



א.

לוחות זמן עמוד השחר הנוהגים כיום

כיום נוהגים להשתמש בלוחות שונים בזמן עמוד השחר, והעקריים שבהם:

א. 16.1 מעלות לפני הנץ (זמני ההלכה למעשה. פניני הלכה הל' תפילה עמ' 140).

האוצר ♦ גיליון ט'

ב. 17.5 מעלות לפני הנץ (פניני הלכה שם השיטה השניה).

ג. 19.75 מעלות לפני הנץ (לוח א"י - הרב טיקוצ'ינסקי).

ד. בין עמוה"ש לנץ יש עשירית הזמן שבין הזריחה לשקיעה (הרב עובדיה יוסף, יביע אומר (חלק י' או"ח סי' נה הערות על שו"ת רב פעלים סוף ח"א), וכן ביחודה דעת (ח"ב סי' ח) ובחזון עובדיה (פסח עמ' ס).

ה. בין עמוה"ש לנץ יש שמינית הזמן שבין הזריחה לשקיעה (הרב מרדכי אליהו, בסוף קיצוש"ע עם ההערות שלו בהוצאות הישנות).

נעניין ביסוד הדברים, וננסה לברר לאן הדעת נוטה.



ב.

שיטת רש"י ורבינו חננאל: עמוד השחר 90 דקות לפני הנץ

איתא במסכת פסחים דף צג ע"ב:

משנה. איזו היא דרך רחוקה? מן המודיעים ולחוץ, וכמדתה לכל רוח, דברי רבי עקיבא.

גמרא. אמר עולא: מן המודיעים לירושלים חמשה עשר מילין הויא. סבר לה כי הא דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: כמה מהלך אדם ביום - עשרה פרסאות (=ארבעים מיל). מעלות השחר ועד הנץ החמה חמשת מילין, משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים חמשת מילין. פשו לה תלתין. חמיסר מצפרא לפלגא דיומא, וחמיסר מפלגא דיומא לאורתא. עולא לטעמיה, דאמר עולא: אי זה הוא דרך רחוקה - כל שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה. אמר מר: מעלות השחר עד הנץ החמה - חמשת מילין. מנא לך? - דכתיב וכמו השחר עלה ויאיצו המלאכים וגו' וכתיב השמש יצא על הארץ ולוט בא צערה, ואמר רבי חנינא: לדידי חזי לי ההוא אתרא, והויא חמשה מילין...

אמר רבא: שיתא אלפי פרסי הוי עלמא, וסומכא דרקיעא אלפא פרסי. חדא גמרא וחדא סברא. סבר לה כי הא דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי

יוחנן: כמה מהלך אדם בינוני ביום - עשר פרסאות. מעלות השחר ועד הנץ החמה חמשה מילין, משקיעת החמה עד צאת הכוכבים חמשה מילין, נמצא עוביו של רקיע אחד מששה ביום.

מיתבי, רבי יהודה אומר: עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום. תדע, כמה מהלך אדם בינוני ביום - עשר פרסאות, ומעלות השחר עד הנץ החמה ארבעת מילין, משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ארבעת מילין, נמצאת עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום.

תיובתא דרבא, תיובתא דעולא! תיובתא.

לימא תיהוי תיובתא דרבי יוחנן?

- אמר לך: אנא ביממא הוא דאמרי, ורבנן הוא דקא טעו, דקא חשבנ דקדמא וחשוכא.

לימא תיהוי תיובתא דרבי חנינא? - לא, ויאיצו שאני.

וכתב רש"י:

כמה מהלך אדם - בינוני, וביום בינוני, דתקופת ניסן ותשרי, שהימים והלילות שוין.

תא שמע ר' יהודה אומר כו' אחד מעשרה ביום - ר' יהודה קחשיב לכוליה יומא מעלות השחר ועד צאת הכוכבים (לכן הקושי על רבא אינו ממה שר"י לא אמר כמוהו אחד מששה ביום), מיהו בהא מותבין לרבא, דקתני הכא מעלות השחר ועד הנץ החמה ארבעה מילין, דהיינו עובי הרקיע, וכן משקיעתה ועד צאת הכוכבים ארבעה מילין, פשו להו שלשים ושתיים מילין מהנץ החמה ועד שקיעה - ותיובתא דרבא ודעולא דאמרי שלשים מילין.

נימא תיהוי תיובתיה דר' יוחנן - כלומר נימא דהא דאמרינן לעיל בדרכה בר בר חנה מעלות השחר ועד הנץ החמה חמשה מילין - כולה רבה בר בר חנה אמר לה ומשמיה דר' יוחנן, ותיהוי הך נמי תיובתיה (כלומר אם גם לשיטת ר' יוחנן הוא חמישה מילין, יקשה עליו שבברייתא מבואר שהוא רק ארבעה מילין).

כי אמינא אנא ביממא אמרי - אני כללתי של כל היום מעלות היום עד צאת הכוכבים עשרה פרסאות, ולא פירשתי כמה קודם הנץ החמה ואחר שקיעתה, ורבנן, עולא ורבא שפירשו הדבר טעו בקדמא וחשוכא, שרוב בני אדם מהלכין חמשה מילין קודם הנץ החמה על ידי שמשכימין קודם עלות השחר, וכן אחר שקיעתה על ידי שמחשכין ליכנס אחר צאת הכוכבים.

וכדברי רש"י כותב גם רבנו חננאל:

נמצאת הא מתניתא תיובתא לעולא דאמר מהלך החמה ביום מן המזרח למערב שלשים מיל, ומתני' דאמר שמונה פרסאות שהן שנים ושלשים מיל.

רש"י כתב בתחילת דבריו שמדובר בימי ניסן שבהם היום שוה ללילה, וכידוע בתחילת תקופת ניסן יש 12 שעות מהזריחה לשקיעה, ואם כן למסקנת הגמרא שאדם הולך מהזריחה לשקיעה 32 מיל, נוכל להסיק מהו אורך מיל באופן זה:

יום של 12 שעות מהזריחה לשקיעה = 720 דקות.

$720 \text{ לחלק ל } 32 = 22.5$.

ועל כן:

מיל הוא 22.5 דקות.

ארבעה מילין הוא 90 דקות - שעה ומחצה.

כאמור בתחילת דברי רש"י כל זה בימי ניסן. אך כידוע ההפרש בין עמוד השחר להנץ אינו אחיד והוא משתנה בהתאם לאורך היום^(א), ויש לברר מהי הדרך לחשב את ההבדל בין עמוה"ש לנץ בשאר עונות השנה. לכאורה ישנה אפשרות לקבוע את טווחי השינוי על ידי התבוננות בעיניים מתי נראה אור כלשהוא באופק, אך דרך זו אינה מעשית לכל אדם בגלל הפעמים הרבות שיש עננים או הרים המסתירים את האופק. אלא שיש דרך אחרת הבנויה על יסוד מה שאנו

(א). כדברי הרמב"ם בשו"ת פאר הדור (סי' מד) שכל השעות שזכרו חכמים בכל מקום הם שעות זמניות. כפי שמכריע המשנה ברורה בביאור הלכה סי' רסא, ב ד"ה שהוא.

יודעים שבאיזור ארץ ישראל יש בתחילת ימי ניסן 12 שעות בין הנץ לשקיעה כי הנץ והשקיעה הם דברים הנראים בעין, ואם אנו אומרים שבאותו זמן עמוד השחר הוא שעה וחצי לפני הנץ הרי אנו יודעים שזהו שמינית הזמן שבין השקיעה לנץ, ואפשר לקבוע שכמו כן בכל השנה ובכל מקום החישוב יהיה לפי שמינית הזמן שבין הזריחה לשקיעה. אלא דא עקא שהחישוב הזה אינו מדויק כי כבר נודע שזמן הדמדומים אינו תואם את אורך היום מהזריחה לשקיעה. המציאות היא שבעוד שהיום בחורף קצר יותר מבאביב, זמן הדמדומים בחורף ארוך יותר מבאביב. דבר זה נובע ממה שבחורף מסלול עליית השמש הוא אלכסוני יותר מבאביב, וככל שמסלול השמש יותר אלכסוני הזמן ארוך יותר, ולכן רק בקיץ הזמן ארוך יותר מבחורף. ויש לציין שגם הגדרה זו אינה מדויקת למקומות אחרים שכן בקו המשווה אין הבדל בזה בין הקיץ לחורף, בשניהם ההתארכות זהה יחסית לאביב. ובחצי הכדור הדרומי החורף מקביל לקיץ שבחצי הצפוני^(א).

אלא שישנה דרך נוספת והיא חישוב גיאומטרי מורכב שבאמצעותו ידועות המעלות של השמש מתחת לאופק, ולפי דרך זו נוכל שפיר לתרגם את הזמן המוזכר בגמרא למעלות, וכבר חישבו ומצאו שבימי ניסן שעה וחצי לפני הנץ השמש נמצאת 19.75 מעלות מתחת האופק (זמני ההלכה למעשה, הזמנים בהלכה שם פרקים טז, יז). אלא שכבר ציינתי בפתיחת דברי החזו"א שהתורה ניתנה באופן שיכלו לחשב את הזמנים גם לחלושי הדעת, ומסתבר מאוד שהחישוב ל'חלושי הדעת' צריך להיות לפי אורך היום ולא לפי מעלות, שכן ספק גדול אם דרך זו היתה ידועה לחזו"ל.

אך בין אם מחשבים לפי שעה זמנית, כלומר שמינית היום, ובין אם נחשבו לפי חישוב המעלות, יש קושי בעצם הקביעה העולה מהגמרא שבימי ניסן עמוד השחר מתחיל להאיר שעה וחצי לפני הנץ, שהוא כשהשמש נמצאת 19.75 מעלות מתחת לאופק.

הקושי הוא מהמציאות שאור מתחיל להראות לכל היותר רק כשהשמש נמצאת 18 מעלות לפני הנץ, אך לפני כן קו האופק חשוך (הזמנים בהלכה שם), ולמעשה ברור שהזמן הנכון הוא גם מאוחר מ-18 מעלות כי בזמן זה רק באופן כללי

(ב). ראה ביאור הענין בהזמנים בהלכה פרק טז.

הרקיע נעשה מעט בהיר יותר, אבל מהלשון 'עלות השחר' משמע שצריך להתחיל אור ממשי כלשהוא באופן המזרחי שהולך ומעלה את השחרות, ולא סגי במה שבאופן כללי השחרות של הרקיע חלשה יותר. ועל כן לא מובן איך חז"ל קבעו זמן זה כעמוד השחר^א.

ואמנם הרב דוד בהר"ן (מובא בהזמנים כהלכה פרק מא) הביא ראיה מהגמרא בבכורות (נד ע"ב) שראיה שלנו אינה דומה לראיה שהיתה בזמן חז"ל כי הגמרא אומרת שעינו של הרועה שולטת עד ט"ז מיל, ואף אם נאמר כדברי התפארת ישראל שם דפירש שהכוונה שהרועה עומד באמצע, דבר ידוע שבימינו רועה אינו יכול לראות כבש ממרחק של 8 או 16 ק"מ, ומזה רצה להסיק שהראיה שלנו נחלשה ולכן אפילו כשאנו יוצאים למקומות חשוכים איננו רואים את ג' הכוכבים שנקבעו כתחילת הלילה.

אך האמת שקשה לומר שהראיה שלנו שונה בתכלית מראיה שלהם, שאם הראיה שלהם היתה שונה לגמרי משלנו היה צריך הדבר להתבטא בהרבה הלכות שבהם מקובל להתייחס כאילו אנו רואים כבימי הגמרא כדוגמת ראית פגמים באתרוג, ומראות נידה, וגודל תולעים. גם מצינו ביומא (סו ע"א) שמלויים את הכהן כדי לראות את זריקת השעיר לעזאזל למרחק של מיל, ומשמע שראיית כבש עם לשון הזהורית היא ממרחק של מיל בלבד כפי שאנו רואים היום, ולכן צריך לומר שלענין הרועה די בראיה שטחית מאוד, ועיקר הענין היא ראית עצם תנועת העדר שיש בו עשרה כבשים דהא בלאו הכי אינו יכול להציל את הכבש מפגע הבא עליו כשהוא עומד רחוק כל כך ולפי זה נראה שבכל ענינים אלו אנו צריכים ללכת לפי ראיה רגילה.



ג). הרב מלמד בפניני הלכה (תפילה יא הערה 1) כתב לישב קושי זה בשני דרכים. האחת, שי"ל שהחשוב של שעה וחצי נעשה בקיץ. והשניה, שהחשוב הוא לפי ראית האור הראשוני שהוא כשהשמש נמצאת 17.5 מעלות מתחת לאופק, והזריחה אינה הזריחה האסטרונומית אלא זו המאוחרת בגלל כיסויי ההרים, ובהתחשב בזה שבחורף ובקיץ הזמן מתארך יצא שבממוצע זמן זה הוא 90 דקות לפני הנץ.

אך על שני הדרכים האלו קשה לי שמהגמרא ורש"י עולה שמדובר על הימים שבהם הזמן הכי קצר דהיינו ימי ניסן, ולא על זמן הקיץ או זמן ממוצע. ועוד קשה על הדרך השניה שהקביעה שבבקר ובערב הזמן שווה מורה שמדובר על חישוב בניכוי כיסוי ההרים שאם לא כן למה נקבע השיעור בצורה זוהי הרי לפעמים יש הרים במערב ולא במזרח או להיפך.

ג.

שיטת השו"ע והרמ"א: עמוה"ש שעה וחומש לפני הנץ

הבית יוסף (או"ח סי' תנט) דן מהו אורך מיל, וציין לדברי תרומת הדשן (ח"א סי' קכג) הקובע שמיל הוא 18 דקות. וכן פסק בשו"ע (סי' תנט, ב. וביו"ד סי' סט, ד) שמיל הוא 18 דקות, וכתב הרמ"א (בסי' רסא, א) שלפי זה זמן ארבע מילין הוא 72 דקות.

ויש לעיין למה לא ציינו תרומת הדשן והבית יוסף לדברי רש"י שממנו מוכח שהמיל הוא 22.5 דקות כפי שהוכחתי לעיל.

ונראה שהיה פשוט להם שדבריהם אינם אלא חושבנא בעלמא העולה מהסוגיא, ועל כרחק הוא משום שהבינו שה 12 שעות שיש ביום בינוני הם מעמוד השחר לצאת הכוכבים, וזהו הזמן שבו הולכים 40 מיל, ואם כן כל הסוגיא מתפרשת כרש"י אלא שדרך החישוב אינה כפי שכתבתי לעיל אלא כך היא:

יום של 12 שעות מעמוה"ש עד צאה"כ = 720 דקות.

$720 \text{ לחלק ל } 40 = 18.$

ועל כן:

מיל הוא 18 דקות.

ארבעה מילין הם 72 דקות - שעה וחומש.

אך כבר תמה הגר"א בסי' תנט שהלא בימי ניסן ה 12 שעות הם מהנץ עד השקיעה ולא מעמוה"ש עד צאה"כ.

ומכל מקום כתב הגר"א שגם מהרמב"ם בפירוש המשנה (ברכות פרק א משנה א, תרגום הרב קפאח), עולה שמיל הוא 18 דקות שהרי כתב:

עמוד השחר, הוא עמוד האור הבוקע בבקר, והוא אור יראה בפאת מזרח קודם עלות השמש כשעה וחומש מן השעות השוות^(ד). וסבתו קרבת שטח

(ד) יש גורסים כאן ברמב"ם "ומניות", אך מסתבר שגם לפי הגירסא שמה שאומר הרמב"ם הוא שעות "שוות" כוונתו לחישוב לפי ימי השוויון, וכפי שעולה מדבריו בשו"ת פאר הדור וכבר עמד בזה בספר כי בא השמש (עמ' קצב).

הקיף אור השמש לאדים הכבדים העולים מן הארץ תמיד שגבהם על פני האדמה חמשים ואחד מיל כמו שנתבאר בתורת המדעים.

הרמב"ם קובע שמעמוד השחר להנץ יש שעה וחומש, וכתב שסיבת האור התבארה בספרי המדעים, והוא כפי שמקובל גם היום שהדבר נובע מהאטמוספירה שעוטפת את כדור הארץ וקרני השמש פוגעים בה ומחזירים אור לארץ עוד לפני התגלות השמש על הארץ^ה.

ואמנם לענ"ד לא ברור שיש להסיק מדברי הרמב"ם האלו מה שכותב הגר"א בשמו שלפי הרמב"ם מיל הוא 18 דקות, שכן בפירושו למשנה בפסחים (פ"ג) כתב שהמיל הוא 24 דקות, ולפי זה כל שיש ללמוד מדבריו בברכות הוא שמעמוד השחר לנץ יש רק 3 מיל, ובאמת אורך המיל הוא 24 דקות^ה. מכל מקום יש עוד

(ה). היש"ר מקאנדיה (מובא בהזמנים בהלכה עמ' ר) כתב שדברי הרמב"ם בפירוש המשניות מבוססים על 'ספר הנשפים' שבו נאמר ששיעור הנשף בקו המשוה הוא י"ט או כ' מעלות, וענין הנשף נובע מהאדים שגובהם 51 מיל, אך כתב הישר מקאנדיה שלפי האמת הוא זמן קצר יותר. ובביאור הגר"א לסי' רסא ציין שהרמב"ם וא"ע כתבו ששיעור הנשף הוא כ' מעלות, שיעור שעה ושליש^ה, והקשה עליהם דלפי דעת הגמרא הוא שעה ומחצה? ותירץ: "אבל שיעור הרמב"ם וא"ע על קו המשוה". וקשה שלפי המובא בהזמנים בהלכה בספר הנשפים עצמו כתוב שהוא רק קרוב לי"ט מעלות, ולמה נקט הגר"א כ' מעלות, גם קשה שהרמב"ם כותב שהוא שעה וחומש, ואילו הגר"א כותב לכאורה בשמו שהוא שעה ושליש?

ולענ"ד נראה שהגר"א לא ראה את ספר הנשפים, והכ' מעלות שהזכיר הוא החישוב של 51 מיל לפי דברי היש"ר מקאנדיה על דברי הרמב"ם, ונקט בשיעור כ' מעלות אף שהוא הזכיר גם י"ט כדי להתאימו ל'שעה ושליש' שהזכיר האבן עזרא בפירושו לקהלת יב, ב שכותב: "אור השחר שיעלה טרם זרח השמש ויעמוד אחר בואו שעה ושליש שעה מהשעות השוות". ואמנם בקו המשוה השמש עוברת כ' מעלות בערך בשעה ושליש (כפי שציין שם הרב בניש בהזמנים בהלכה). אבל הרמב"ם עצמו כתב שהשיעור הוא שעה וחומש כי זהו הזמן שעמוה"ש נראה בארץ ישראל, והגר"א בסי' רסא לא בא לדון בעצם דברי הרמב"ם אלא רק להזכיר את העיקרון שחלק מהדברים שכתב הרמב"ם ודברי הא"ע נאמרו על קו המשוה. וכיצד הגיע הרמב"ם לשיעור שעה וחומש בארץ ישראל מבאר הגר"א רק בסי' תנט.

ו). בפיהמ"ש פסחים (ג, ב) כתב הרמב"ם שמיל הוא "שני חומשי שעה" והוא החישוב של עולא לפי ההנחה שביום הולכים 30 מיל, כי $720 \div 24 = 30$. ובהתאם לזה פסק בהלכות קרבן פסח פ"ה ה"ט, שממודיעין לירושלים איכא 15 מיל, וכבר תמהו רבים הרי עולא איתותב. בכנפי יונה על השו"ע יו"ד סי' סט כתב לישב דהרמב"ם סבר שקביעת עולא ברישא על המרחק ממודיעין היא קביעה מתוך ראית המציאות שהיה גר בארץ ישראל, ולכן לא שייך לדחותה. כל המשך הדברים בגמרא הוא הו"א שעולא אמר כך על פי ההנחה של רבי יוחנן שמהלך אדם ביום ארבעים מיל, אך למסקנה בגמרא יוצא שדברי רבי יוחנן האלו אינם מתאימים למציאות שיש ממודיעין לירושלים 15 מיל, ועל כן צ"ל שאע"פ שדברי רבי יוחנן הם מה שאמר רבי יהודה, ר"ע הקובע שהמדידה היא ממודיעין אינו סובר כרבי יהודה.

ראשונים שמדבריהם עולה להדיא שמיל הוא 18 דקות, וצריך להבין האם כל מי שכתב כך חשב שבימי ניסן יש 12 שעות מעמוה"ש עד צאה"כ, או שיש אופן אחר להסביר את הגמרא.

הגר"א חידש שאכן אין אנו צריכים לומר כך כי יש מקום לפירוש אחר בגמרא, ולהבנת דבריו נקדים את הסוגיות הנוגעות לפירוש זה בירושלמי.

בירושלמי ביומא פ"ג ה"א איתא:

מתני'. אמר להן הממונה צאו וראו אם הגיע זמן השחיטה אם הגיע הרואה אומר בורקי, מתיה בן שמואל אומר האיר פני כל המזרח עד שבחברון והוא אומר הין:

גמ'. ולמה עד שהוא בחברון והוא אומר הין בא להזכיר זכות אבות.

הלכה ב

לכן נקט הרמב"ם מדברי רבי יהודה רק את זה שעובי הרקיע הוא עשירית מהיום, דבזה לא מצינו תנא שחולק, אך בשיעור הזמן מעמוה"ש לנץ נקט בשיעור התואם למציאות שרואים אור 72 דקות לפני הנץ, ולפי הנחת עולא שיש 30 מיל ב 12 שעות, וההנחה שמוסכם על כולם שעובי הרקיע עשירית מהיום, יוצא שזמן זה הוא כמהלך 3 מיל, ואדם מהלך מעמוה"ש לצה"כ 36 מיל. וכעין זה כתב הרי"מ שלזינגר המובא בזמנים כהלכתם עמ' שיא. אלא שמכל מקום אכתי צ"ע שלא משמע בגמרא שיש לנקוט במקצת כעולא אלא שהוא נדחה. ועוד שגם רבי יוחנן גר בארץ ישראל, ועוד שלענין אבילות הרמב"ם (אבל פ"ז ה"ד) פוסק שאדם מהלך 40 מיל ביום, ולא כפי ביאור זה שהוא מהלך 30 או 36, וצריך לדחוק שבאבילות נקט כרבי יהודה משום דהלכה כדברי המיקל באבל (בהזמנים כהלכתם עמ' שיג כתב לתרץ שבאבילות המודד הוא הליכה מהירה, אך לענ"ד אם דעת הרמב"ם לפסוק במוחלט שמיל הוא 24 דקות, לא יתכן שיאמר מדעתו שבהליכה מהירה מיל הוא 18 דקות).

הגר"ח נאה כתב בספרו שיעורי ציון (דף עד) שעמוד השחר הוא שעתיים לפני הנץ על פי ההנחה שאליבא דהרמב"ם איכא 5 מיל שהם 120 דקות לפני הנץ, אך כאמור הרמב"ם לא פסק שמעמוה"ש לנץ הוא כדי הליכת ה' מילין, ולא מסתבר לפסוק כאמורא שאיתותב ובפרט כשמציאות אנו רואים שבזמן זה תמיד אין אפילו מעט אור. והפר"ח בקונטרס ביני שמשי כתב שעמוד השחר הוא 96 דקות, וכבר תמחו רבים, שהרי זהו חישוב של 4 מיל לפי ההנחה שמיל הוא 24 דקות, ולפי האמת לפי ההנחה שמחשבים ד' מילין חייבים לומר שמיל הוא 18 או 22.5 דקות, ולא 24 דקות.

ז. הרס"ג (סידור דיני תפלה עמ' כט) כתב שפרסה הוא שעה וחומש. והאיסור והיתר הארוך (כלל א דין ט ומובא בד"מ יו"ד סט, ז) כותב שמיל הוא 18 דקות. וכ"כ גם מהרי"ו (סי' קצג), אלא שהוא למד כך מדברי התוספות, ולקמן נוכיח שאין זו דעתם.

מתני'. ולמה הוצרכו לכך שפעם אחת עלה מאור הלבנה ודימו שהאיר המזרח ושחטו את התמיד והוציאוהו לבית השריפה.

גמ'. מאור הלבנה מתמר ועולה מאור החמה פוסה על פני כל המזרח? עד כדון דהוה סיפיה דירחא הוה רישיה?

וא"ר חנינא מאילת השחר עד שיאיר המזרח" אדם מהלך ארבעת מיל ומשיאיר המזרח עד שתנץ החמה אדם מהלך ארבעת מיל. ומנין שמאילת השחר עד שיאיר המזרח אדם מהלך ארבעת מילין? שנא' [בראשית יט טו] וכמו השחר עלה ויאצו המלאכים בלוט לאמר. מן סדום לזוער ארבעה מילין יתיר הוון? א"ר זעירא המלאך היה מקדר לפניהן את הדרך.

ומנין? (נראה שכאן צריך להיות סימן שאלה) משיאיר המזרח עד הנץ החמה אדם מהלך ארבעת מיל, כמו וכמו מילה דמיא לחבירתה.

ובירושלמי בברכות א, א מובאת סוגיא זו כמו ביומא, ושם יש המשך:

ואתניא דר' חייא (נראה שצ"ל דרבי חנינא, והוא רבי חנינא הנ"ל) כר' יודה דתני בשם ר' יודה עוביו של רקיע מהלך חמשים שנה, אדם בינוני מהלך ארבעים מיל ביום. עד שהחמה נוסרת ברקיע מהלך חמשים שנה, אדם מהלך ארבעת מיל, נמצאת אומר שעוביו של רקיע אחד מעשרה ביום.

הגר"א על אתר גורס:

עוביו של רקיע מהלך חמשים שנה אדם בינוני מהלך ארבעה מיל, החמה מהלכת ת"ק שנה אדם בינוני מהלך ארבעים מיל, עד שהחמה נוסרת ברקיע מהלך חמשים שנה אדם מהלך ארבעה מיל.

(ח). בבבלי (יומא כח ע"ב) משמע שאיכא מחלוקת אם 'האיר כל פני המזרח' הוא האור הראשוני או האור שפוסה על פני המזרח, וכתב הריטב"א שבזה נחלקו תנא קמא ומתניא בן שמואל, וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות דנקטינן כמתניא והאיר כל פני המזרח הוא מאוחר לברקאי, וכנראה פסק כמתניא משום שמתניא היה הממונה על הפייסות בבית המקדש (שקלים ה, א). אמנם הביאור הלכה (סי' נח, ג) כתב בשם הגר"א, שעמוד השחר והאיר פני כל המזרח הוא זמן אחד, אלא שכבר העיר בהזמנים בהלכה (עמ' רד) שדבר זה אינו כתוב בהגר"א, וגם מה שדקדק כך הביאור הלכה מהרשב"א אינו מוכרח. אך יש להבהיר שכל הדיון הוא על האיר כל פני המזרח, אבל 'האיר המזרח' הוא בודאי עמוד השחר שהרי זמנו מתואר בדיוק כמו בעמוד השחר – ארבע מילין.

ועל יסוד סוגיות אלו כתב בביאור הגר"א:

שיטת הרמב"ם... דרבי יהודה דס"ל דמהלך אדם כו' י' פרסאות, היינו מנץ החמה עד שקיעת החמה וכן חשבון הי"ב שעות דמהלך כו' ג"כ מנץ החמה עד שקיעת החמה, רק שהד' מילין בין דהנץ ובין דשקיעה הן לבד הי' פרסאות שמהלך אדם כו'.

וגמ' שם תרתי קפריך. א' דרבא ועולא שם אמרו שמעמוד השחר עד נץ החמה ומשקיעת החמה עד צאת הכוכבים ה' מילין ור' יהודה דאמר ד' מילין. והב' דאינהו אמרי שהוא אחד מששה ביום וקא חשבי מה שאדם מהלך קודם הנץ ואחר השקיעה גם כן מהארבעים מילין. ורבי יהודה לא קחשיב מדאמר אחד מעשרה ביום (ולא אחד משמונה, דאם אדם הולך 40 מיל מעמוד השחר הרי שביום יש 32 מיל, והיה צ"ל אחד משמונה כי ארבע הוא שמינית של 32, כפי שאמר רבא אחד מששה כשחישבו ביחס ל 30 מיל שיש מהזריחה לשקיעה, אבל אם נאמר שאדם הולך 40 מיל מהנץ עד השקיעה, מובן שפיר שנקט אחד מעשרה, כי ארבע הוא עשירית של 40).

ומ"ש אמר ליה רבי יוחנן אנא ביממא קאמרי רצונו לומר מה שאמר שמהלך אדם עשר פרסאות, היינו ביום שהוא מנץ החמה עד שקיעת החמה, ורבנן כו' דאינהו קטעו וחשבו גם מה שאדם מהלך קודם הנץ ואחר השקיעה ג"כ בחשבון העשרה פרסאות. ולפ"ז מדוקדק לישנא דגמ' שם א"ל רבי יוחנן אנא ביממא כו', ורבנן דחשבי דקדמא וחשוכא כו', וכן לישנא דברייתא דרבי יהודה אחד מעשרה ביום הוי שפיר, דומיא דמה שאמר שם נמצא עובי כו' מששה ביום דקאי אמנץ החמה עד שקיעת החמה, כנ"ל. משא"כ לשיטת התוס' (דדעתם לפי הגר"א כרש"י, וכפי שנבאר לקמן) הל"ל בברייתא דרבי יהודה אחד משמנה ביום, וכן אינו מדוקדק לשיטתם לישנא דגמרא א"ל רבי יוחנן כו' אנא כו' דקחשבי כו' (שהרי הקושיה לשיטת רש"י לא צריכה להיות על רבי יוחנן) וכל זה הכריחו להרמב"ם לפרש כנ"ל.

וראיה לשיטת הרמב"ם מירושלמי ריש ברכות וז"ל שם דתני בשם ר' יהודה עוביו של ר' קיע מהלך נ' שנה אדם בינוני מהלך ד' מילין החמה מהלכת ת"ק שנה, עד שהחמה מנסרת ברקיע מהלך נ' שנה אדם מהלך ד' מילין נמצאת אומר

שעוביו של רקיע אחד מעשרה ביום כו' ע"ש הרי מפורש בהדיא דהד' מילין הן לבד הי' פרסאות, וכנ"ל. ולפ"ז ניחא הכל"ט.

נמצא שלפי דרך זו שיש לה ראייה חזקה מהירושלמי שאכן מיל הוא 18 דקות אך לא לפי צורת החישוב המשתמעת מתרומת הדשן אלא מכח ביאור אחר למהלך הגמרא.

והנה בימי ניסן 72 דקות לפני הנץ השמש נמצאת 16.1 מעלות מתחת האופק (כל 4.5 דקות עולה השמש במעלה אחת). ונמצא שדרך זו מתאימה למציאות, כי אכן בימי ניסן 72 דקות לפני הנץ אפשר לראות אור ולהחשיבו כעמוד השחר.

ואמנם נראה שבשעה שכתב השו"ע את הבית יוסף לא העלה אפשרות פירוש זה על דעתו שהרי לא הזכיר אלא את תרומת הדשן, אך יתכן שכשקבע כן בשו"ע סבר שיש לפרש בגמרא כפירוש הגר"א.

ומעתה לאחר שהתבררו לנו שתי ההבנות בסוגיא נוכל לברר מה דעת ראשונים נוספים.

בגמרא ברכות כז ע"א מדובר על דינים שנקבעו בפלג המנחה שהוא שעה ורבע לפני סוף היום. ומצינו בכמה ראשונים התייחסות להפרש שיש בין זמן זה לשקיעה.

הרמב"ן בספרו תורת האדם (שער האבל ענין אבלות ישנה) כתב:

פלג המנחה והוא זמן קרוב לתחילת שקיעת החמה, אין ביניהם אלא מהלך של"ד אמות בקרוב".

מיל הוא 2000 אמה ועל כן שישית שלו הוא 333.3 אמה, ואם כן לפי הרמב"ן פלג המנחה הוא שישית מיל לפני השקיעה וכ"כ הרשב"א, הר"א אלאשבילי והריטב"א (בחידישויהם לברכות ב ע"ב). ובתוך דבריהם מבואר שנקטו כדבר פשוט שצאה"כ הוא 4 מיל לאחר השקיעה, ועל כן נראה שיש שתי דרכים שלפיהם יכלו להגיע לשיעור שכתבו.

ט). מבואר שהגר"א סובר שכך מוכח מהירושלמי גם אם לא מגיחים אותו, ודלא כפי שהבין בספר זמנים כהלכתם (פרק ה סעיף ח) שהוכחת הגר"א היא רק לפי גירסתו.

י). כך הגירסא בכת"י, בגירסאות הדפוסים היה כתוב ד' אמות.

דרך אחת, שסברו כפי שבארנו בדעת רש"י שיש ביום בינוני 900 דקות (12 שעות ועוד 180 דקות לדמדומים), ואם כן שעה זמנית בימי ניסן היא 75 דקות, השקיעה שהיא שעה וחומש זמנית, 90 דקות לפני צאה"כ, ושעה ורבע זמנית היא 93.75 דקות, לכן הפלג מוקדם 3.75 דקות לפני השקיעה, ו 3.75 הם שישית מיל שאורכו 22.5 דקות.

והדרך השניה היא שהם סברו כתרומת הדשן שיש ביום בינוני 720 דקות (12 שעות מעמיה"ש עד צאה"כ). לפיכך שעה זמנית בימי ניסן היא 60 דקות, השקיעה שהיא שעה וחומש 72 דקות לפני צאה"כ, ושעה ורבע היא 75 דקות, לכן הפלג מוקדם 3 דקות לשקיעה, ו 3 דקות הם שישית המיל של 18 דקות^(א).

והנה כבר ביארנו שדברי תרומת הדשן נובעים ממה שלא ידע שבא"י בזמן האביב יש 12 שעות בין הנץ לשקיעה, על כן ודאי מסתבר שעדיף לפרש בדברי הראשונים האלו כדרך הראשונה.

גם מהרא"ה, והראב"ה והמאירי מתבאר כדברי הרמב"ן^(ב).

כך נראה גם מדברי התוספות. דהנה בפסחים יא ע"ב אומר רבא שכאשר עד אחד אומר שהמעשה אירע בשתי שעות, ועד אחר אומר בשלוש שעות - עדותן קיימת, וכתבו שם התוספות (ד"ה אחד):

יא. לפי האופן שבו ביאר הגר"א את שיטת השו"ע שמיל הוא 18 דקות ויש ביום בינוני 12 שעות ועוד 144 דקות לדמדומים שהם 864 דקות, יוצא ששעה זמנית היא 72 דקות, ושעה ורבע זמנית היא 90 דקות, ולפי זה הפלג הוא 18 דקות לפני השקיעה, כלומר מיל שלם ולא שישית מיל. על כן לא יתכן לבאר את דברי הראשונים כשיטה זו.

יב. הרא"ה (פקודת הלויים ברכות פ"ד) כתב ששיעור פלג המנחה הוא "מעט קודם שקיעת החמה, ועד שלא יגמור תפילתו תהא שקיעת החמה". והראב"ה (תענית סי' תנח) כתב: "ושעה דרביע (דפלג המנחה) היינו כדי הילוך 4 מיל בקירוב". והמאירי (ברכות כו ע"ב) כתב: "שמי"א שעות פחות רביע ולמעלה חמה מתחלת להשתקע ואינה נראית לרוב בני אדם" ומשמע להדיא שגם לדעתם הפלג הוא רק זמן מועט מאוד לפני השקיעה ולא כדי מיל שלם. וכ"כ בספר זמנים כהלכתם (פרק ה סעיף ד). ולפי זה מה שכתב ביחודה דעת (חלק ב סימן ח) שהראב"ה והרא"ה סוברים שמיל הוא 18 דקות, אפשרי רק אם נאמר שהם טעו בטעות של תרומת הדשן, וזה לא מסתבר. והרב דוד יוסף (כי בא השמש עמ' קכג) עמד על הקושי בדברי אביו אך כתב שעכ"פ כיון שהרא"ה כתב: "שמשקיעת החמה ועד חשכה ממש שעה אחת וחומש", וכן כותב הרד"א (מצות קריאת שמע) לגבי הזמן שמעלות השחר עד נץ החמה, בודאי דהם סוברים שמיל הוא 18 דקות. ואינו נלענ"ד כי מסתבר יותר שגם בזה הם מדברים על שעה וחומש זמניים שהם בדיוק שעה ומחצה של השעות השוות.

אחד אומר בשתי שעות - וא"ת אמאי עדותן קיימת אילו דייקנן בהני סהדי הא דקאמר שתיים בתחילת שתיים וה"ל קודם הנץ החמה ועדותן בטלה, כדאמר לקמן, דתחילת שעה שניה קודם הנץ החמה הוא דמהלך אדם ביום עשר פרסה שהן מ' מילין ומעלות השחר עד הנץ החמה מהלך ה' מילין כדאמר במי שהיה טמא (לקמן צג:) וזה עולה לשעה ומחצה, וי"ל כשזה אומר קודם הנץ החמה וזה אומר לאחר הנץ החמה דמדקדקין בהנץ לא טעו אינשי, אבל הני לא דקדקו אלא בשעות ואין בני אדם בקיאים בשעות וסבורין שהשניה התחילה אחר הנץ החמה.

התוספות חוזרים על דבריהם גם בסנהדרין (מא ע"ב ד"ה אחד), ושם הוסיפו שה' מילין הוא שמינית היום, וכנוסח זה שמזכיר ה' מילין מובאים הדברים גם בתוספות שאנ"ץ בפסחים ובתוספות הרא"ש בסנהדרין.

ונראה שהתוספות נקטו בקושיתם כשיטה שמעלות השחר עד הנץ איכא ה' מילין וכתבו שהם שעה וחצי זמניות - שמינית מה 12 שעות שבהם הולכים ארבעים מיל מעלות השחר עד צאת הכוכבים. ואף ששיטה זו נדחתה י"ל שמכל מקום הסוגיות בפסחים וסנהדרין הם דברי רבא, ולכן נקטו את הקושיה לפי דבריו, ואף שרבא בפסחים איתותב ואולי חזר בו, הרי אכתי אותה קושיה שייכת גם למסקנת הגמרא שהוא שעה ורבע זמניות שהם עשירית מהארבעים מיל, אבל אם היו מפרשים שכוונת הגמרא במסקנה לארבעים מיל מהנץ עד השקיעה, הרי שלפי המסקנה שעה זמנית שעליה הם מדברים היא 72 דקות, ושעה זמנית היא שעה לאחר עמוד השחר, ועל כן אין מקום לקושיתם שהרי י"ל בפשטות שרבא חזר בו מחמת מה שהקשו עליו¹.



(ג). הגר"א בביאורו הבין שכוונת תוספות ל 90 דקות של שעות השויון לפי ההנחה שמיל הוא 22 וחצי דקות, ולכן כתב שמה שכתבו שהוא חמישה מילין הוא טעות סופר וצ"ל ארבע מילין. אך כיון שבכל המקומות בתוספות הגירסה היא ה' מילין נראה יותר שכוונתם לשעות הזמניות, וכשיטת עולה וכפי שהעיר בזה לנכון בהזמנים כהלכה (שם).

ד.

לרש"י החישוב הוא לפי שעה זמנית. לשו"ע החישוב לפי מעלות

יש לעיין במה שבתחילה שואל הירושלמי ביומא שאלה שנותרה ללא מענה, למה הוצרך הרואה לעלות והכריז שהאיר עד שבחברון, הרי אי אפשר לטעות במאור הלבנה כי ההבדל ביניהם גדול שכן אור החמה פוסה, וגם חשש כזה קיים רק בסוף החודש. וצ"ע באמת למה היו עולים לראות ולהכריז כל יום.

ועוד קשה שבודאי אי אפשר כל יום לראות את עמוד השחר שהרי יש ימים מעוננים, ומה עשו באותו יום. ועוד שמקרבית בית המקדש קשה מאוד לראות מתי יש אור עד שבחברון, לשם כך צריך ללכת ולעלות על הר הזיתים, ומסתימת הגמרא משמע שהכל נעשה בתחום הר הבית.

על כן נראה שהיסוד למה שהכריזו הוא מה שכתוב לפני כן שהיו עושים כך כדי להזכיר זכות אבות שבחברון, וכן מדויק מהלשון "שבחברון" ולא בחברון, לומר שרוצה להזכיר את אלו שנמצאים בחברון. ובמשנה נקט רק את הטעם הנגלה ששולחים אדם לראות כדי ללמד את האנשים שלפעמים יכולים להיות טעויות בראיה, אך מעבר לכך היה גם טעם להכרזה להזכיר זכות אבות, ומכל מקום למעשה אותו אדם לא היה מכריז על פי ראייתו בלבד אלא על פי חישוב.

ונראה ללמוד את הדרך לחישוב מסוגיה נוספת המובאת בירושלמי ברכות שם, ונבאר את הסוגיה בהרחבה:

ר' חנינא חברהון דרבנן בעי, כמה דאת אמר בערבית נראו שלשה כוכבים אף על פי שהחמה נתונה באמצע הרקיע לילה הוא. ומר אף בשחרית כן.

כלומר ר' חנינא שואל מדוע למרות שאנו אומרים שבערב זמן הלילה הוא כבר כשרואים ג' כוכבים, בבקר אין אנו אומרים שיחשב לילה עד זמן שמסתלקים הכוכבים אלא מחשיבים יום כבר משעה שיש אור כשלהוא, והוא ענין עלות השחר, שחר מלשון שחרות שעדיין יש שחרות גמורה כמעט בכל הרקיע, והיא הולכת ועולה.

א"ר אבא כתיב [בראשית יט כג] השמש יצא על הארץ ולוט בא צוערה, וכתיב [ויקרא כב ז] ובא השמש וטהר, מקיש יציאתו לביאתו, מה ביאתו משיתכסה מן הבריות אף יציאתו לכשיתודע לבריות.

לכאורה נראה שדברי רבי אבא הם תוספת קושיה על הזמן שנקבע בשחרית, דהיקש 'ולוט בא' 'ובא השמש' מלמד שיש להשוות בין זמני הדמדומים השונים שבתורה, דבבריחת לוט מדובר על הזמן שהיה בין 'וכמו השחר עלה' עד 'השמש יצא', והוא זמן הדמדומים של הבקר, וב'בא השמש וטהר' מדובר על זמן דמדומים של הלילה, וכוונתו לחזור על הקושיה מתוך השוואת הלשון, שכפי שבלילה אנו מחשיבים אותו ללילה משיתכסה האור בצורה משמעותית עד שרואים כוכבים כך נחשיב את עלות השחר רק משמתודע לבריות כמות אור משמעותית עד שלא רואים כוכבים^(י).

אבל לפי זה קצת קשה מדוע הגמרא לא מתייחסת בהמשך להשיב על ההיקש. על כן נראה לפרש שרבי אבא בא לתרץ, ויסוד דבריו שמה שכתוב בתורה "ובא השמש וטהר" פירושו ובא השמש שמתכסה מעיננו, 'וטהר' ר"ל שנגמר שלב הכיסוי שהוא בצאת הכוכבים, וכיון שבדמדומי הבקר מוזכר נמי לשון ביאה יש לנו להקיש את תחילת היציאה ללשון ביאה שהוזכרה בדמדומי הערב, כפי שבדמדומי הערב לשון 'ביאה' משמעותה התכסות השמש ותחילת הכנסתה לעובי הרקיע, כך בבקר כשהתורה מדברת על 'עלה השחר' הוא הכנסת השמש לעובי הרקיע שהוא התודעתה לבריות^(י).

(יד). כעין זה פירש בתורה תמימה (הערות בראשית פרק מד הערה ג): "מה ביאתו מכיון רק שנתכסה השמש מן הבריות אתה מחשבו ללילה, ואף על פי שהשמש עדיין בתוך עובי הרקיע (ורק עיקר אורה הסתלק), כמו כן נחשב יציאתו רק משנתודע לבריות דוקא (שרואים את עיקר אורה), אבל כל זמן שהוא בתוך עובי הרקיע לא נקרא השמש יצא (כלומר אפילו לא תחילת יציאה), וא"כ קשה למה אנו מחשבים את היום מעלות השחר שאז השמש עדיין בתוך עובי הרקיע".

(טו). ראה רשב"א בחידושו לשבת לד ע"ב שמביא את דברי הירושלמי כך: "מה ביאתו משיתכסה מן הבריות, כלומר שנתכסה זריחתו מן הבריות והתחיל להשתקע ברקיע, אף יציאתו משיתודע לבריות, דהיינו משהתחיל לכנס ברקיע".

ומלשון הרשב"א עולה שמבין שהיא מסקנת הירושלמי, ואף אם הבין כפי שכתבתי שגם צאת שלושה כוכבים נחשב תחילת ההשתקעות כתב שמזה קשיא על רבינו תם שמשמע בירושלמי שהלילה הוא "משהתחיל להשתקע בעובי הרקיע" ולא כדברי רבינו תם שהוא בסיום ההשתקעות. ומכל מקום נלענ"ד

ועתה מתרץ:

אמר רבי בא כתיב (בראשית מד, ג) הבוקר אור התורה קראה לאור בוקר. בבבלי מגילה כ ע"ב יש לימוד דומה לכך שעמוד השחר הוא יום, ולימוד זה נדחה:

אמר רבא: דאמר קרא ויקרא אלהים לאור יום - למאיר ובא קראו יום. - אלא מעתה, ולחשך קרא לילה, [למחשיך ובא קרא לילה]? הא קיימא לן דעד צאת הכוכבים לאו לילה הוא!

הקושיא בבבלי היא שלפי זה צריכים היינו לומר שהלילה מתחיל מהשקיעה וכיון שזה לא נכון הדבר מוכיח שאין הכרח לפרש "לאור" מלשון שמתחיל להאיר, אל לפי האמת י"ל שמכל מקום אנו מפרשים כך את הענין של "לאור". והירושלמי למד ממה שכתוב הבוקר אור, שלפי האמת משמעותו משמתחיל להאיר, ואע"פ שבליילה לא אומרים כך, אין זה סותר את ההנחה שנפרש כך בבקר, וכל מה שאמרו בבבלי הוא שאין זה לימוד מוכרח.

וראה בקרן אורה לברכות ג ע"א שמכוח לימוד זה מובן למה גם אין מושג של בין השמשות בבקר.

תני רבי ישמעאל [שמות טז כא] בבקר בבקר כדי ליתן תחום לבוקרו של בוקר.

זה לימוד נוסף שכיון שמצינו שבבקר יש מושג של בקר לפני הבקר אנו מניחים שכבר תחילת האור נחשבת בבקר.

גם בבבלי מסכת מגילה דף כ ע"ב דנים מנין נקבע שתחילת האור הוא יום:

אמר רבי זירא, מהכא: ואנחנו עשים במלאכה וחצים מחזיקים ברמחים מעלות השחר עד צאת הכוכבים, ואומר: והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה, מאי ואומר? - וכי תימא משעלה עמוד השחר לאו יממא, ומכי

שקושיה הרשב"א אינה דוקא מדברי רבי אבא אלא מכל הענין בירושלמי, שלירושלמי פשיטא שתחילת שקיעת החמה היא לילה, ולא כרבינו תם שהוא בסוף היציאה מעובי הרקיע. וראה ביאור הגר"א ליו"ד רסב ס"ק ט שהרשב"א נשאר בצ"ע כי הבין שהירושלמי מדבר על תחילת השקיעה ממש, ולפי האמור אין הכרח שכך הבין הרשב"א.

ערבא שמשא ליליא, ואינהו מקדמי ומחשכי - תא שמע והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה.

ובבבלי ברכות (ב ע"ב) הובא לימוד זה כזכר לדבר גם לגבי זה שצאת הכוכבים הוא זמן הלילה.

בראש יוסף בתחילת ברכות הקשה למה לגבי הלילה אמרו שהוא רק זכר לדבר, וביום משמע שהוא ראייה גמורה. ולענ"ד י"ל לפי מה שכתב הרב יצחק אייזיק חבר בסדר זמנים (פתיחה) דבליילה י"ל שבאמת מהשקיעה הוי לילה ו"מעט הזמן הנמשך בלילה שעסקו במלאכה בשביל זה לא יהיה נקרא שעסקו גם בלילה מאחר דעסקי ואתו כל היום, ובפרט שכן דרך בני אדם העוסקים במלאכה לעשות עד צאת הכוכבים, כדאיתא בריש פרק הפועלים (בבא מציעא פג ע"ב) פועל בכניסתו משלו וביציאתו משל בעל הבית", ושם ביאר שלכן נסתפקו בשיעור בין השמשות כי יתכן שלפי האמת יקרא לילה גם לפני צאת הכוכבים.

אמר רבי יוסי בי ר' בון אם (איין) אומר ליתן עוביו של רקיע ללילה בין בערבית בין בשחרית נמצאת אומר שאין היום והלילה שוין. ותני באחד בתקופת ניסן ובאחד בתקופת תשרי היום והלילה שוין.

פיסקה זו הוא ענין אחר שהוכנס לסוגיה ונפרשה בהמשך בפרק ה.

אמר רבי הונא נלפינה מדרך הארץ, שרי מלכא נפק אף על גב דלא נפק אמרין דנפק. שרי עליל, לא אמרין דעל עד שעתה דייעול.

בפשטות נראה שהמשל הוא במלך שזכינו לכך שהוא עימנו והוא יוצא מאיתנו וחוזר לארמונו בערב, ובנמשל היציאה מאיתנו היא יציאת השמש בלילה, והכניסה היא ביאתה אלינו ביום. לפי זה 'שרי נפק' פירושו שהתחיל לצאת, ומה שאמר אח"כ 'אע"ג דלא נפק', פירושו אע"ג דלא נפק לגמרי, אמרין שכבר יצא, והוא מה שאנו אומרים בגדר לילה, וכמו כן 'שרי עליל' פירושו שהתחיל להכנס, ובוה קאמר שאין אנו אומרים שהוא נכנס עד שעה שיכנס ממש. אך לפי זה לא מובן מה כוונתו בזה, לכאורה הוא להביא מקור לזה שבבקר תחילת האור נחשבת כיום, והוא אומר איפכא שלא יחשב כנכנס עד שיכנס ממש, וכפי שהקשה רבי חנינא בתחילה. אכן גירסת הגר"א שונה.

גירסת הגר"א: שרי עליל, אע"ג דלא על אמרינן דעל.

וכגירסתו מוכח בירושלמי יומא (פ"ו ה"ו):

כאיניש דסליק מטבריא לציפורי עד דהוא בטבריא אמרינן בציפורין הוא יתיב^{טז}.

כלומר אדם שרוצה לבא לציפורי אומרים שהוא בציפורי עוד לפני שבא אליה. ולפי גירסה זו נראה שגם בנידון דידן בא לומר שאכן יש הבדל בין הכניסה ליציאה בלשון בני אדם. כאשר מדובר באדם חשוב, אנו שמחים כשהוא עימנו וקשה עלינו הפרידה, ולכן אומרים שהוא בא אלינו כבר כשהוא ממשמש לבוא, ומצטערים ואומרים שהוא יצא, גם כשעדיין הוא קצת עמנו כיון שעכ"פ הוא עומד לצאת.

אך אכתי יש לדקדק על גירסת הגר"א מה כוונתו "אע"ג דלא על, אמרינן דעל", דמשמע שאומרים כך לפני שבכלל התחיל להכנס וכן בנידון של האדם שבא מטבריא לציפורי, אומרים שהוא בציפורי לפני שבכלל התחיל להכנס לציפורי, הרי עמוד השחר הוא זמן שבו כן מתחילה השמש להכנס. ולמה החשיבו אותו כלא על. ועוד יותר לא מובן מה בכלל אכפת לן לשון בני אדם בזה, והרי מדובר על קביעת המציאות.

על כן נראה להסיק מכל זה שאכן עמוד השחר נקבע לאו דוקא על פי ראית המציאות כל יום אלא שהוא זמן התחלת היום לפי לשון בני אדם, ובזה מובן מה שהגמרא מביאה הוכחה מלשון בני אדם, דבגלל דרכי החישוב המסבכים התורה רוצה שנתייחס לזמנים אלו כפי שמקובל אצל לשון בני האדם.

וכיצד בסופו של דבר נקבע אצלם שהגיע עמוד השחר?

מסתבר שהיסוד לחשבונות היה מה שראו ביום הקצר ביותר שבארץ ישראל הוא בחורף, וכשהתבוננו בחורף מתי מתחילים לראות אור, ראו שיש אור

טז. אמנם התוספות רא"ש בברכות ב ע"ב, והרשב"א בשבת לד ע"ב הביאו את לשון הירושלמי כלפנינו, ולא העירו שצריך להגיה אותה, אך יתכן שהסתפקו בכך שמשם יש ללמוד את העיקרון שהבקר שונה מהערב בלא לדקדק בהגהה. גם אפשר לפרש את הגירסה שלפנינו כהבנת הגר"א אם נקרא את הדברים בלשון תמיה - וכי אין אנו אומרים שנכנס לפני שיכנס ממש? ודאי שלשון בני אדם אינה כך, אלא אומרים שנכנס גם לפני כן.

משמעותי 75 דקות לפני הזריחה (16 מעלות מתחת לאופק) שהוא שמינית של הזמן שיש מהנץ לשקיעה (בחורף יש מהנץ לשקיעה כעשר שעות - 600 דקות), או עשירית של הזמן שיש מעמוד השחר עד צאת כל הכוכבים (750 דקות). ולפי זה חישובו בכל העונות את זמן עמוד השחר. ואע"פ שלפי זה יצא ברוב עונות השנה שעמוד השחר הוא לפני שרואים אור, לא הפריע להם הדבר כי הרי אמרנו שכך דרכם של אנשים לומר על המלך שהוא בא גם לפני שהוא בא, כיון שיודעים על פי החשבון שהוא רוצה לבא. ולפי זה שפיר י"ל שבזמן האביב הוא שעה ומחצה (שמינית של 12 שעות), ובזמן הקיץ 105 דקות (שמינית של 14 שעות).

אך אין לומר דרך זו גם בשיטת השו"ע שמיל הוא 18 דקות, כי לפי דרך זו הזמן שבין עמוד השחר לנץ הוא עשירית הזמן שבין הנץ לשקיעה, ויוצא שבחורף הוא 60 דקות לפני הזריחה, וזהו זמן שיש בו כבר הרבה אור, ולכן צ"ל שלפי השו"ע החישוב הוא לפי מעלות. אלא שמכל מקום כיון שיסוד זה לדרך החישוב שאמרנו הוא מהירושלמי צריך לישב זאת עם מה שהוכיח הגר"א מהירושלמי שמיל הוא 18 דקות. ונראה שאכן יש להשיב על מה שהכריח הגר"א מהירושלמי על אורך המיל, כי ההוכחה בנויה על כך שיש חמש מאות שנה מהנץ עד השקיעה, ודבר זה אינו מבואר בירושלמי אלא בבבלי (חגיגה יב ע"א). לפי הירושלמי יתכן יש מהלך חמש מאות שנה רק יחד עם עובי הרקיע, ולפי זה הרקיע עצמו הוא רק ארבע מאות שנה, והחמישים שנה של עובי הרקיע הם שמינית המרחק של הרקיע עצמו, והעשירית היא של כללות הזמן מעמוד השחר לצאת כל הכוכבים.

ומאידך גיסא לשיטת השו"ע יש מקום לדחות מה שהסקנו מהירושלמי שעמוד השחר הוא בדרך כלל כשעדיין חושך, כי י"ל שמה שבני אדם מקדימים לומר שהמלך נכנס הוא כמשל רק לענין זה שעכ"פ אינו כבערבית שאומרים שהוא איתנו למרות שהתחיל לצאת, ולא לומר שבפועל עמוד השחר הוא גם כשעדיין חושך.

ולפי האמור נראה ששיטת המחשבים מיל ל 22.5 דקות מתאימה להנחה שהחישוב הוא לפי שעות זמניות, ואילו שיטת המחשבים מיל ל 18 דקות מתאימה לחישוב לפי מעלות.

וכבר כתבתי שמכל מקום מסברה נראה יותר שחז"ל לא קבעו לחשב את הדבר על פי מעלות, ויש להוסיף שגם מפשטות המשל על הרקיע ועובי הרקיע, משמע שהחישוב הוא לפי ההנחה שכדור הארץ שטוח ופרוש מעליו רקיע ואם כן החישוב לא יכול להעשות לפי מעלות. וכן נראה מעצם ההגדרה של עשירית מהיום שהיחס בחישוב זה משתנה בעקביות בהתאם לאורך היום. גם מסתימת רש"י שכתב שהחישוב הוא לפי יום בינוני משמע שבחורף הכל יותר קצר, וזה כולל את הזמן שבין עמוה"ש לנץ החמה. וכן נראה מהרמב"ן הרשב"א והריטב"א שנקטו שזמן פלג המנחה הוא שישית מיל לפני השקיעה, ואם מחשבים את עמוה"ש וצאה"כ לפי שעות זמניות ניחא ששיעור זה לפני השקיעה הוא זהה בקירוב בכל עונות השנה כי תמיד ההבדל בין שעה ורבע לשעה וחומש הוא מועט. אבל אם מחשבים לפי מעלות הרי שההבדל בין השקיעה לצאה"כ אינו תמיד שעה וחומש זמנית, ובקיץ הצפוני כשהוא יותר ארוך יצא שפלג המנחה הוא רק לאחר השקיעה, ולא היה להם לקבוע שיעור קבוע של שישית מיל לפני השקיעה⁽¹⁾.

ונראה שיתכן שבעמוד השחר נהגו לפי החישוב של שמינית היום, ואילו את האיר פני כל המזרח שהוא הזמן הקובע בבית המקדש חישבו לפי החישוב האמיתי 16.1 מעלות לפני קו האופק, ואף אם לא ידעו לחשב על פי מעלות עשו הערכה משוערת לפי תצפית של כל ימי השנה ויצרו לוח מיוחד למקום בית המקדש, ולפי חישוב זה הכריזו המכריז שהאיר המזרח עד שבחברון, גם כשידע רק על פי החישוב המיוחד שצריך להראות אור. אך למקומות אחרים אין זה מעשי לעשות חישוב על פי הערכה יומית כזו, ולכן נקבע עמוד השחר לפי חישוב השעות הזמניות כנ"ל.



(1). בגמרא (ברכות כז ע"ב) מובא מעשה שלאחר שהתפללו ערבית בליל שבת זרחה להם השמש, ולא הצריכום להתפלל שוב, והנה מדברי הרמב"ן בתורת האדם עולה כפסק השו"ע בס' רסג, יד שמעשה זה היה אחר פלג המנחה כי לדעתו אי אפשר לקבל שבת לפני פלג המנחה על כן צ"ל שהתפללו תפילת לחש בדיוק בתחילת הפלג ובמהירות, ואכן אפשר לסיים תפילת לחש של שבת בפחות מ 3 דקות.

ה.

התאמת סוף זמן קריאת שמע לזמן חצות ומנחה גדולה

כידוע יש שתי שיטות כיצד לחשב את סוף זמן קריאת שמע ותפילה. לפי שיטת הרמב"ם (הל' תפלה ג, ד) שכמותה נקט הגר"א (תנט, ה) מחשבים את זמני שעות היום שהוזכרו בחז"ל מהנץ עד השקיעה, והשעה השישית מסתיימת בחצות בזמן שהשמש באמצע הרקיע. ואילו לפי שיטת הרמב"ן (תורת האדם שער אבלות ישנה) השעות מחושבות לפי שעה זמנית מעמוד השחר עד צאת הכוכבים. והמג"א (או"ח נח, א) נקט לענין זמן קריאת שמע כשיטת הרמב"ן⁽¹⁾, ולכן בלוחות של היום נהוג לקרוא לשיטות אלו שיטת הגר"א ושיטת מג"א. וכתב החזו"א (או"ח יג) שהמחלוקת היא בסברות בעלמא, האם החישוב הוא לפי הזמן שיותר ניכר, או לפי הזמנים היותר קובעים בהלכה את גדר היום והלילה.

והסתפקו האחרונים בשיטת האומרים לחשב מעמוד השחר, לפי איזה צאת כוכבים נחשב את סוף השעות הזמניות. בשנים הראשונות שיצא לוח ארץ ישראל של הרב טיקוצ'נסקי חושב זמן מג"א לפי ראיית צאת ג' כוכבים לעינינו (שהוא לדעתו בין 23-28 דקות לאחר השקיעה), אך לאחר מכן הוקשה לו שכיון שההפרש בין זמן זה לשקיעה אינו מקביל לזמן שיש מעמוה"ש להנץ יצא שחצות היום אינו בזמן שהשמש עומדת בראש כל אדם, בניגוד למשמעות הגמרא (יומא כח ע"ב ופסחים יב ע"א), על כן שינה דעתו לחשב לפי שעות זמניות מעמוד השחר עד צאת הכוכבים דרבינו תם (לפי דרכו זמן ר"ת הוא 19.75 מעלות מתחת לאופק, וכפי שביאר כל זאת 'הזמנים בהלכה' יג, ד).

אך יש להעיר שכבר ביארנו שיסוד הסברה בכך שהשעות מחושבות לפי עמוד השחר וצאה"כ ולא לפי הנץ והשקיעה היא שעמוד השחר וצאה"כ הם הזמנים הקובעים יום ולילה בהלכה, על כן לא מובן למה נחשב את הזמן לפי צאת הכוכבים של ר"ת כשאין אנו נוהגים כמותו. גם יש להביא ראיה ברורה שאין לחשב כך מהגמרא ברכות כז ע"א האומרת שאם היינו מפרשים שדברי רבי יהודה שמתפללים מנחה עד פלג המנחה פירושו עד ועד בכלל היה יוצא לנו שדברי רבי

יח). וכן נקט לגבי זמן אכילה בסי' קנז, א. אך לענין דינים אחרים הסתפק ראה רלג, ג, ותמג, ג, ותנט, ג. וסי' תרצא, ט.

יהודה הם כדברי חכמים. ומבואר מזה שלחכמים אפשר להתפלל בפועל עד סוף הי"ב שעות. פלג המנחה לכו"ע הוא שעה ורבע לפני סוף הי"ב שעות, ואם כן למאי דנקטינן שצאת ג' כוכבים הוא לילה אי אפשר לומר שסוף הי"ב שעות הוא צאה"כ דרבינו תם, שאיך יתפללו מנחה לאחר שיצאו ג' כוכבים כשהוא לילה גמור.

ואכן ראה בספר מקור בהלכה (בריזל ח"ב עמ' לד) שכתב שזקני ירושלים לא הסכימו לחידוש של הרב טיקוצ'ינסקי לחשב שעות זמניות לפי צאה"כ דרבינו תם. ומעתה הדרא קושיא לדוכתא כיצד מתאימים הדברים לזמן חצות.

ולענ"ד יש לישב קושי זה על פי הפיסקה מהירושלמי בברכות הנ"ל שנמצאת באמצע הסוגיה העוסקת בכך שצאת הכוכבים הוא לפני החושך המוחלט:

אמר רבי יוסי בי ר' בון אם [אין^ט] אומר ליתן עוביו של רקיע ללילה בין בערבית בין בשחרית נמצאת אומר שאין היום והלילה שוין. ותני באחד בתקופת ניסן ובאחד בתקופת תשרי היום והלילה שוין.

לכאורה ר' יוסי בי ר' בון אומר שהם שוים בכך שבשניהם לא מתחשבים להגדרת לילה, דהיינו שיום הוא מהזריחה לשקיעה, ותמוה שהרי מפורש במשנה מגילה פ"ב שמעמוד השחר הוא יום, ומפורש במשנה בברכות שרק צאת הכוכבים הוא לילה, וכל הסוגיא שם בירושלמי בנויה על סמך היסודות האלו.

ונראה פירוש הדברים שלאחר שהירושלמי מציין שהיום מתחיל מעמוד השחר ומסתיים בצאת מקצת מהכוכבים אע"פ שעדיין יש אור יום, בא ר' יוסי בר בון לומר שאין הדבר כך לכל העניינים כי לעניינים מסוימים אנו נותנים את עובי הרקיע כולו ללילה שאם לא כן לא תקויים המימרה שבתקופת ניסן היום והלילה שוין, ומשמע מזה דחז"ל התחשבו במה שבניסן היום והלילה שוים גם לחישוב זמני היום.

יט). כך הגיהו הפני משה והמנחת כהן. והרשב"א גורס "דתני" במקום ותני, ומשמע לפי גירסה זו שהסיום הוא ראיה למה שאמר לפני כן, ולא כלפנינו שהוא נקרא בתמיה, ועל כן נראה שלדבריו צריך לגרוס לפני כן "נמצאת אומר שהיום והלילה שוים" וכפי שהעיר בקובץ בית אהרן וישראל גליון קי עמ' קמה.

והדברים רמוזים גם ברש"י על הסוגיא בפסחים שמציין בתחילה למדרש שבימי ניסן היום והלילה שוים למרות שבכל הסוגיא מתחילתה ועד סופה לפי רש"י מדובר על יום שמתחיל מעמוד השחר ואילו ענין השויון הוא ביום המתחיל בנץ החמה.

ונראה שהטעם הוא לפי היסוד המתבאר מהירושלמי שבעניינים אלו מתחשבים הרבה בלשון בני אדם, ובלשון בני אדם ודאי חצות הוא הזמן שהשמש נמצאת באמצע הרקיע. ונפקא מינה בזה גם לענין מה שדנו על זמן מנחה גדולה, האם להוסיף לחצות חצי שעה זמנית או חצי שעה שוה, שלפי האמור שהקובע בזמן זה הוא לשון בני אדם נראה שיש להוסיף חצי שעה שוה.

וכבר מצינו בראשונים שלענין אחד הולכים בתר שעות זמניות, ולענין אחר בשעות שוות, ראה מה שכתב בזה הרב זלמן קורן בדעת תרומת הדשן במאמר שנספח לספר לקט יושר (מהדורת מכון ירושלים), ובנידון דידן הדבר פשוט ומוכן יותר שיש לחשב כך כי הכל הולך אחרי לשון בני אדם, ובודאי חצות בלשון כולם הוא כשהשמש בראש הרקיע.

ובלוחות הנהוגים כיום אלו שחשבים שעה זמנית לפי צאה"כ הנראה חישובו את אורך השעה לפי ההנחה שצאה"כ הוא 25 דקות לאחר השקיעה, אך נראה שיש להוסיף דקה לשיעור של שעה זמנית שקבעו לפי מה שציידתי לקמן שמעיקר הדין צאה"כ הוא כ 13 דקות לאחר השקיעה, וממילא בחישוב שלוש שעות זמניות יש להקדים 3 דקות.



ו.

מסקנא בענין זמן עמוד השחר בארץ ישראל ובחו"ל

מכל האמור כאן נראה שיש לחוש לשני זמנים אפשריים לעמוד השחר.

זמן אחד הוא שיטת רוב הראשונים שמחשבים לפי שמינית היום (ומיל הוא 22.5 דקות), ולפי שיטה זו מתחשבים בענין קביעת הזמנים בלשון בני האדם שבזמן הגמרא, ובזמן החורף זהו הזמן שבו מופיע תחילת האור דהיינו כ 75 דקות לפני

הנץ, ואמנם בשאר עונות השנה זמן זה הוא כשעדיין חשוך, אך הולכים בזה אחרי לשון בני אדם.

והזמן השני הוא שיטת השו"ע והרמ"א שמחשבים בכל מקום לפי הזמן בו נמצאת השמש 16.1 מעלות מתחת לאופק (ומיל הוא 18 דקות) כיון שהיא שיטת השו"ע והרמ"א.

אך שאר השיטות אינן מתיישבות.

א. השיטה שמחשבת 19.75 מעלות השחר אינה מתישבת כי לפי שיטה זו לעולם לא יראה אור כלשהוא בזמן עמוד השחר, ואין צד לקרוא לזמן כזה עמוד השחר.

ב. השיטה שמחשבת 17.5 מעלות לפני הנץ שהוא 79 דקות באביב אינה מתיישבת כי זמן זה אינו מקביל לזמן ארבעת המילין המוזכרים בבבלי ובירושלמי, שהרי לפי מיל של 18 דקות הזמן המוזכר בגמרא הוא 72 דקות, ולפי מיל של 22.5 דקות הזמן המוזכר בגמרא לימי ניסן הוא 90 דקות.

ג. השיטה שמחשבת את עשירית היום אינה מתישבת כי לפי זה בחורף 61 דקות לפני הנץ הוי לילה כאשר בפועל רואים שכבר 75 דקות לפני הזריחה יש אור במזרח, ולפי הירושלמי מבואר שאמנם יתכן שזמן שבו עדיין לפעמים יש חושך יקרא עלות השחר, אך לא יתכן שזמן שיש כבר הרבה אור יקרא לילה.

אלא שכל מה שאמרנו בשיטה הראשונה לחשב לפי שמינית הזמן נכון רק באופק של ארץ ישראל. בחו"ל הזמן שבו מתחיל להראות אור ביום הקצר אינו שמינית הזמן שיש מהנץ עד השקיעה. הסיבה לכך היא שכל הזמנים משתנים בהתאם לקו הרוחב בו אנו נמצאים. ככל שמצפינים היום מתארך בקיץ ומתקצר בחורף, וגם היחס בין זמן היום לזמן שמעמוה"ש להנץ משתנה. על כן נראה שכל היכא שיש שינוי משמעותי בקווי הרוחב צריך ללכת רק לפי עיקרון החישוב שהזכרתי ולא לפי שיעור של שמינית היום, כלומר שיש לבדוק מתי מתחיל להראות האור ביום הקצר ביותר, ובהתאם ליחס שיש ביום זה בין הזמן שבין עמוה"ש לנץ לזמן שיש מהנץ עד השקיעה יש לקבוע את הזמנים לשאר העונות. ואע"פ שהגמרא נוקטת בלשון שמתאימה להבנה שהארץ שטוחה, מצינו כבר בירושלמי (עבודה זרה פ"ג ה"א) שהארץ היא כדור, וכידוע כל השינויים בקווי הרוחב

הם בגלל שהוא כדור, לכן יש להניח שלפי האמת הדבר היה ידוע לחכמים, ומתחילה כוונת חכמים היתה שבמקומות אחרים יחשבו בצורה כזו, ורק בארץ ישראל נקטו בשיעור של שמינית ובמושג עובי רקיע כדי לומר שהחישוב ייעשה לפי המושגים של בני האדם.



הרב אלחנן פרינץ

מח"ס "אבני דרך"

בית שמש

טעינת אופניים חשמליות בבית כנסת

בס"ד, תשע"ז

בימי בין המצרים, ה' קרן עמו ירים, ויתברך מגבחי מרומים, ישאו הרים וגבעות חיים ברכה ושלום אל ידידי היקר, מסיק שמעתתא אליבא דהלכתא הרה"ג גמליאל רבינוביץ שליט"א – מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש.

שלומך ישגא לעולם.

באשר שאלתני, אדם שיש לו אופניים חשמליות ובאמצע הדרך נגמרה סוללת האופניים. האם הוא יכול להטעין את האופניים בבית הכנסת.

ראשית, אציין כי פוסקים רבים דנו לגבי טעינת מחשב בבית הכנסת (והעלו להתיר^(א)), אך זה אינו דומה כלל לשאלתנו, שהרי המחשב הוא לצורך לימודו בתוך בית הכנסת (או בית המדרש), מה שא"כ טעינת האופניים איננה בשביל בית הכנסת או בית המדרש.



כניסה לבית הכנסת שלא לצורך בית הכנסת

כאשר אדם נצרך להיכנס לבית הכנסת, כדי שלא יראה כנכנס לצרכיו האישיים בלבד, עליו לומר פסוקים או ללמוד מעט תורה, כמובא בגמרא במסכת מגילה (כח, ב) וכן נפסק בשולחן ערוך (אורח-חיים קנא, א). אולם לכאורה זהו דווקא כשהוא צריך דבר מתוך הבית כנסת, כגון: לקרוא לחברו הנמצא שם (וע"ע בשו"ת חמדת אברהם א, ג).

(א) עיין בספר מעשה חושב (ח, יב). ובעניין הטענת פלאפון בתוך בית הכנסת עיין בשו"ת ברכת ראובן שלמה (א, קט) שכתב: "אין הטענתן נחשב מלאכה אלא נחשב כאכילה ושתייה", אולם ציין דוודאי מיירי שהמכשיר כבוי, עיי"ש.

אולם כאשר חם מאוד בחוץ או גשם, אזי כתבו הרמב"ם (תפילה יא, ו) והשולחן ערוך (קנא, א) כי אין להיכנס לבית הכנסת. והעיר המשנה ברורה (סק"ד) דזה אפילו אם ישהה וילמד בתוך בית הכנסת, שכן כל מטרתו הינה להסתתר מהגשם או מהחמה (וכן ביאר בשער הציון סק"ב). וכ"כ בשו"ת אז נדברו (ח, נא) ובספר ברכת נפתלי (קדושת בית-הכנסת ג, י). לפי"ז נוכל למימר דאין היתר להיכנס לבית הכנסת כאשר זה לא לצורך בית הכנסת (או הלימוד שרגיל ללמוד בו), היינו לטעון את הסוללה, שהרי עיקר מטרתו איננה הלימוד, אלא טעינת הסוללה של האופניים.

אלא שבעיוני בזה ראיתי דרבים חולקים על כך ומתירים. וכן התיר ערוך השלחן (קנא, ד) אם לומד בבית הכנסת, כיוון שאז אין ניכר כוונתו שנכנס מפני החמה או הגשמים. וכ"כ להתיר בשו"ת שרידי אש (ב, יב אות ה ד"ה 'אלא') ועיי"ש בראיתו מהראבי"ה (ב, תקצא). וכן העלה להתיר גם בשו"ת רבבות אפרים (ה, קלא) ובשו"ת מנחת חיים אמסלם (מהדו"ת כה)². וע"ע בספר פתח הדביר (סק"ד) ובספר עמק ברכה (עמוד יד).

וכתב בספר פניני הלכה (הלכות בית כנסת): "אין להיכנס לבית הכנסת שלא לצורך תורה או תפילה. ואפילו כשיורד גשם בחוץ, אסור להיכנס לתוכו כדי להנצל מהגשם. וכן בקיץ אסור להיכנס לתוכו כדי לשבת בצל כתליו. וכן אסור להיכנס לבית הכנסת כדי להטעין טלפון נייד. שכן בית הכנסת מקודש לתפילה ותורה ולא לשאר צרכי האדם".

ולפי המבואר כאן, נראה שאם בכל הזמן שטוען את הסוללה של האופניים הוא יושב ולומד והוגה בתורה הקדושה, ישנה סברא (ופוסקים) להתיר.



בדרכו למצוה

כמו כן, הדין יהא קל יותר אם הוא בדרכו עם האופניים למצוה ונגמרה לו הסוללה באמצע הדרך, שהרי כתב הפרי מגדים להתיר לקצר את הדרך ולעבור בבית הכנסת (אף כשלא צריך את בית הכנסת), לצורך מצווה, וכן התיר הבן איש חי

(ב). ובשו"ת יביע אומר (ז אורח-חיים כא אות ה) החמיר בזה. אלא שבספרו מאור ישראל (מגילה כח, ב) הקל בזה. ועייין בזה בספר התפילה והלכותיה לגר"א זכאי (ח"ה כא הערה 5).

(פרשת ויקרא אות ט). אולם הביאור הלכה (קנא ד"ה 'לקצר') חולק על כך ומחמיר בזה (וכן החמיר בכף החיים קנא, סקל"ה). אלא שכתב בשו"ת ציץ אליעזר (יב, טז) שאם אין לו דרך אחרת והולך לצורך מצוה מותר לכולי עלמא, וכן איתא גם בספר חיי משה (ח"ב עמוד רח).

אלא שבאופן זה שהולך למצווה גם הביאור הלכה מתיר אם יושב במקום ולומד (או אומר תהלים), דאז לא ניכר דהוי ביזיון (וע"ע בהליכות שלמה תפילה עמוד רלב). ונראה דהכי מדויק מלשון הרמב"ם (תפילה יא, ח). אולם במשנת יוסף (הלכות בית כנסת סי' כו אות ה) כתב: "לקצר דרכו לעשות מצוה מחוץ לביכ"נ אין להתיר, שהלא יוכל לעשותה גם בלא"ה". אולם היכא דאין אפשרות, נראה דגם הוא יודה כשהוא בדרכו למצווה שיכול לטעון אם לומד בתוך בית הכנסת. וחזיתי שבשו"ת דברי שלום מזרחי (אורח-חיים ב, א) העלה שמותר לעשות קפנדריא כשממהר לצורך מצוה. ובבית ברוך על החיי אדם (כלל יז, סקפ"ב) התיר כאשר כוונתו להזדרז לעשיית המצווה, עיי"ש.



הטענה בלי רשות הגבאי

וודאי שלכתחילה צריך לבקש את רשות מהגבאים לטעון בשקע בית הכנסת שהרי הם אחראים על כל הנעשה שם.

במידה והגבאים לא נמצאים, ולא ניתן לבקש מהם רשות להשתמש בשקע החשמל, נראה לי שיהא מותר לו לטעון, שהרי מצד הנהלת בית הכנסת הגבאים היו מסכימים. וכבר פסק השולחן ערוך (חושן-משפט שנט, א): "אסור לגזול או לעשוק אפי' כל שהוא בין מישראל בין מגוי, ואם הוא דבר דליכא מאן דקפיד ביה שרי... ואף זה אוסר הירושלמי ממידת חסידות".

וכן מצינו שכתב הרמב"ם (הלכות עדות י, ח): "אריס שלקח דבר מועט מן הפירות שבכרו בימי ניסן וימי תשרי קודם שתגמר מלאכתו, אע"פ שלקח שלא מדעת בעל השדה אינו גנב וכשר לעדות, שאין בעל השדה מקפיד עליו", וזה מפני שהוא יודע שבעל הבית יתרצה על כך.

אמנם מצינו מחלוקת בדברי הרמב"ם אם כוונתו שאם עושה זאת לא עובר על איסור גניבה כלל או שיש בזה איסור גניבה אך הוא אינו נפסל בגלל זה לעדות.

המחנה אפרים (הלכות גזילה ב) הבין שאין בזה שום איסור. וכן העלה הש"ך (חושן-משפט שנה, סק"א) כי מותר להשתמש בחפץ של חבירו שלא מידיעתו באופן שאם ידע חבירו יתרצה ויסכים. והעיר שכיון שיודע שחבירו יתרצה א"כ השתא נמי בהתירא אתי לידיה, דמסתמא אינו מקפיד על זה. ויודע אנכי שהלכה כאב"י בסוגית ייאוש שלא מדעת, וכ"כ התוספות (בבא מציעא כב, א, ד"ה 'מר') לגבי מרי בר איסק שכתבו דאין לומר שהיה סומך שיתרצה מרי בר איסק כשידע, וכן פסק קצות החושן (רט, ה'), אך הש"ך חולק בזה. וע"ע בספר ציון יעקב לגרי"ח סופר שחזיק שיטה זו.

לפיכך, נראה כי בית כנסת מוחל על סכום קטן, אך עדיין אם רוצה להתחסד הרי הוא יכול להניח שני שקלים בקופת בית הכנסת. וכן ראוי לעשות.



הכנסת אופניים לבית הכנסת

אלא שכל דיוננו עד כה היה לגבי הטעינה של הסוללה בתוך בית הכנסת. אולם אם בכדי לטעון נצרך הוא להכניס גם את האופניים, בזה אין נ"ל להתיר כלל. וכן חזיתי שכתב בספר ילקוט יוסף (קנא, כו): "אין להכניס אופניים לבית הכנסת, אפילו אם הוא חושש להעמידם בחוץ מפני הגנבים, שאין זה כבוד בית הכנסת. אבל מותר להכניסם לחדר הסמוך לביהכ"נ, או למטבח והמסדרון". וכתב בהערה שכן פסק בשו"ת שער שמעון אחד (ב, מא). וכן ראיתי שהעלה בספר בית הכנסת כהלכה (יג, ד). ואגב, אם לסוכה החמירו (עיין נטעי-גבריאל נז, יח) מה נימא לגבי בית כנסת.



העולה לדינא

הנתקע בדרך עם אופניים חשמליות ונצרך לטעון את הסוללה שלהם, יכנס רק עם הסוללה בלא האופניים לבית הכנסת ויטעון אותם שם ובשעת ההטענה ישב

וילמד שם תורה. אולם וודאי שהיכא שניתן לטעון את הסוללה במקום אחר, מחובתו לעשות זאת במקום אחר. ונ"ל כי אם הוא בדרכו למצוה יש להתיר זאת ביותר בנקל. וראוי למי שטוען לתרום מעט לבית הכנסת על מעט החשמל שהשתמש. אולם במציאות בה נצרך להכניס את האופניים עצמם לתוך בית הכנסת בכדי לטעון אין להתיר ההטענה כלל וחלילה להכניס לשם את אופניו דהוי ולזול בקדושת בית הכנסת. וה' יצילנו משגיאות.

בברכת התורה, ובציפיה לישועה

אלחנן פרינץ

מח"ס שו"ת אבני דרך

רמת בית-שמש



הרב הראל דביר

ישיבת תורת חיים

יד בנימין

דבריהם הם זכרונם

עיונים בדברי הרב איתם הנקין הי"ד בהלכות שבת

פתיחה

מאמר זה מוקדש לזכרו של הרב איתם הנקין הי"ד, שנרצח בידי בני עוולה ב"ט תשרי תשע"ו. בחייו, לא זכיתי להיכרות מעמיקה עם הרב איתם, אך אהבתי מרחוק. במיוחד אהבתי והערכתי את הסגנון הענייני שהוא הצטיין בו, וגם כשעסק בסוגיות טעונות, הקפיד שלא לערב בכתיבתו שיקולים זרים. ניכר היה בו שהוא חוקר בלי להניח את המסקנה מראש, ובין במחקריו ההלכתיים בין במחקריו ההיסטוריים והביוגרפיים, קיימת הגינות מרשימה והתאמה בין הראיות העולות במהלך המחקר ובין המסקנות.

זכה הרב איתם ולמרות גילו הצעיר (בן 31 במותו) הוא הטביע חותם לטובה בעולם התורה ובעולם המחקר: בשניהם נלמדו כתביו בהערכה רבה, בשניהם היו לו ידידים ומכותבים לא מעטים, ובשניהם היה מעורב באופן יום-יומי. בשניהם גם ספדו לו והלכו אחר מיטתו. וזאת לא מתוך זהות ממושטשת וחסרת עמוד שדרה, אלא בדיוק להיפך – מתוך זהות מבוססת היטב, נטועה בשורשים ומתוך כך מפיקה פירות ברוכים שהרבים צריכים להם. לא מתוך התנהלות מתגוננת ומתרפסת בפני הכול, אלא בדיוק להיפך – מתוך עצמאות מחשבתית ותעוזה הלכתית ומחקרית. לא מתוך החזקה במשרה ציבורית שמטבעה יוצרת קשר יום-יומי עם כל גווני הציבור, אלא בדיוק להיפך – בחור צעיר וצנוע שהתקיים בו מאמר חז"ל: "כל העוסק בתורה מבפנים, תורתו מכרזת עליו מבחוץ" (מו"ק טז, ב).



א.

הגדרת קטן כחולה שאין בו סכנה לעניין איסורי שבת

דברי הראשונים בעניין איסור דרבנן לצורך קטן בשבת

לפני כשנתיים פרסמתי מאמר שעסק בהתוויית קווים למשנתו של מו"ר הרב שמואל טל שליט"א בסדרת ספרי טל חיים^א. המאמר פורסם בכתב העת 'אסיף', ולפני פרסומו זכה לעריכה מאת הרב איתם הי"ד. בין הערות העריכה שכתב לי, מופיע דיון קצר בעניין הגדרת קטן כחולה שאין בו סכנה. נושא זה נידון בטל חיים (שבת ח"ג עמ' שפ-שצו), ושם התבאר שמצאנו בתלמוד ובראשונים כמה וכמה איסורי דרבנן שנאסרו גם על קטן, וכן מעשים שיש בהם רפואה שנאסרו גם על קטן^ב; ומכך משתמע שסתם קטן אינו נידון כחולה, שהרי לחולה הדברים הללו מותרים. ובהמשך לזה, כתב הרב טל שגם המרדכי (שבת סי' רנ) שכתב: "אם הנכרי עשה האש בשביל התינוק או בשביל חולה שאין בו סכנה, מותר אף לבריא", לא התכוון לומר שכל צרכי קטן נידונים כצרכי חולה שאין בו סכנה, אלא רק לומר שגם מי שלא יקבל את הקביעה שכתב שם בשם ר' יום טוב מיואני ש"הכל חולים אצל הקור", יודה לכך לפחות בקטן. ולפי זה כתב שם שצריך עיון במה שכתב הרמ"א (או"ח שכח, יז):

מותר לומר לגוי לעשות תבשיל לקטן שאין לו מה לאכול, דסתם צרכי קטן כחולי שאין בו סכנה דמי.

וכלשוני במאמר שם:

הרב טל מבקש לטעון כי הקביעה שקטן נידון כחולה – ואפילו אם בפועל הוא בריא – אינה כתובה בדברי הראשונים, ואף מפורש בדבריהם להיפך מזה.

על כך העיר הרב איתם משני מקורות בדברי רבותינו הראשונים שלכאורה מסייעים לדברי הרמ"א: דברי רבינו יחיאל מפריס בפסקיו (סי' יז), ודברי הרא"ש

(א). תשעה כללים בלימוד עיון ויישומם בספרי טל חיים, אסיף ב (תנ"ך ומחשבה), תשע"ה, עמ' 423-408.

(ב). ויעוין בזה בדברי הרב איתם באש תמיד (שכח, י).

(לא זכיתי לשמוע ממנו לאיזה מקום ברא"ש כוונתו, וכנראה הכוונה לתוס' רא"ש יומא עה, ב דלהלן) – שניהם מתירים לרחוץ קטן ביום כיפור, ומזכירים את היותו כחולה כנימוק לכך. מכיון שההערה חרגה מנושא המאמר, הדיון לא בא לידי מיצוי והסתכם בסבב אחד בלבד שבו ציין הרב איתם את המקורות וסבב נוסף שבו הוחלט לעצור את הדיון, ולדברים לא נותר זכר במאמר שפורסם. בשורות הבאות אביא את שני המקורות ואדון בהם ובמקורות משלימים נוספים, ויהי רצון שתהיינה שפתיו דובבות בקבר.



‘סתם תינוק חולה אצל חמין’ – רחיצת קטן במים חמים בשבת

נאמר בגמרא (יומא עה, ב): “תינוקות מותרין בכולן [-בכל עינויי יום כיפור], חוץ מנעילת הסנדל”. בכלל ההיתר הזה נמצאת גם רחיצה, שהיא אחד מחמשת עינויי יום כיפור. דין זה הובא להלכה בסמ"ג (לאו סט) בשם רבו, רבינו יהודה שירליאון, בלשון הבאה:

כתב מורי^ג שמותר [לומר] לגוי לרחוץ התינוק אפילו בחמין שהוחמו בו ביום, דסתם תינוק חולה אצל חמין, וחולה שאין בו סכנה אומר לגוי ועושה. ואמרינן נמי בפרק יום הכפורים (יומא עה, ב): כל מידי דאית ביה רבייתא לינוקא לא גזור ביה רבנן, והיינו רחיצה וסיכה, דאמר ר' חנינא (חולין כה, ב): חמין ושמן שסכתני אמי בילדותי הם עמדו לי בזקנותי.

בסמ"ג מבואר שההיתר אינו מתייחס רק לעצם הרחיצה, ואפילו לא רק לעצם הרחיצה בחמין, אלא מותר גם להשתמש בחמין שהוחמו בו ביום^ה. את ההרחבה הזו נימק הסמ"ג בקביעה “דסתם תינוק חולה אצל חמין”. לשון דומה מופיעה במקבילה של פסק זה בהגהות מיימוניות (שביתת עשור פ"ג אות כ), גם שם בשם

ג. הוא הר"י שירליאון, שהיה רבם של הסמ"ג ושל רבינו יחיאל מפריס. וכן מיוחסים לו הדברים בקיצור סמ"ג לרבינו אברהם ב"ר אפרים: “כתב רבינו יהודה כי מותר לרחוץ התינוק על ידי גוי אפילו בחמין שהוחמו בו ביום”.

ד. ולפי הבנת הב"ח (תרטז, א) מותר גם לומר לגוי לחמם את המים. ויעוין בהערה הבאה.

הר"י שירליאון: "דסתם תינוקות חולין הן אצל חמין". וכן הלשון בתוספות הרא"ש (יומא עח, ב ד"ה כל): "דסתם תינוק חולה הוא אצל חמין"^ה.

אולם, נראה שמדברים אלו אין אפשרות להוכיח שקטן נידון כחולה לכל צרכיו, משום שהם נאמרו דווקא ביחס לחמין. וכעין מה שהתבאר בטל חיים בדעת המרדכי הנ"ל, שמדובר על צורך מסוים של התינוק ולא על כל ענייניו.



דברי רבינו יחיאל מפריס

מובא בפסקי רבינו יחיאל מפריס (סי' יז):

תנוקות קטנים, נראה לומר דיש ליוזר מלרחוץ כל גופם בשבת^ו, דהכי משמע פרק רבי אליעזר דמילה (שבת קלד, ב). ומיהו על ידי גוי מותר, דכל תינוק כחולה שאין בו סכנה ואומר לגוי ועושה.

ולכאורה מפורש ש"כל תינוק" הוא כחולה שאין בו סכנה. אולם אם נאמר כן, יקשו הקושיות מדינים שונים שמצאנו בגמרא שחלים על קטנים, ואינם חלים על חולים. ובהתחשב בכך ששאר הראשונים כתבו שתינוקות נחשבים חולים לעניין

ה). האחרונים נחלקו מה הסיבה שהרחיצה הותרה דווקא על ידי גוי ולא על ידי ישראל. הב"י (או"ח תרטז, א) כתב שהטעם הוא: "שהגדול בעצמו נהנה מאותה רחיצה וסיכה, שהוא בעצמו רוחץ וסך ידיו כשמרחיץ וסך התינוק", ואילו הב"ח (תרטז, א) כתב שאם אין גוי מותר גם לישראל לרחוץ, משום שזו רחיצה שאינה של תענוג, "אלא דאם יש גוי עדיף טפי לעשות על ידי גוי". הט"ז (תרטז, א) נקט עקרונית כדעת הב"י: "דהיתר הוא שיכול לעשות מעשה בידים, אבל לא ינהג, אלא הרחיצה תהיה על ידי כלי ולא ידיה ידיו במים". ומדברי המג"א (תרטז, א) נראה שהבין שגם הב"י נזקק לומר כדברי הט"ז, וצ"ב.

יצוין כי שתי הדעות מובאות כבר במאירי (יומא עח, ב ד"ה היתר): "ואף על פי שמתחלת הסוגיא יראה שכולם אסורים על ידי גדול, וכמו שאמרו רחיצה וסיכה נמי אמרי אחרני עבדי, הרי מכל מקום אמרו בסוף השמועה והא מותרין לכתחלה קטני, כלומר עד שאם בא גדול לימלך אומרים לו לסייעו ולעשות על ידו. ואף לכשיאמרו אחרני עבדי להו, לא נקפיד, שאם עשו כדין עשו. והשיבו שכל שמועיל בגדול התינוק מותר אף על ידי גדול [-כדברי הב"ח]. ויש אומרים שלא הותר על ידי גדול אלא באכילה ושתייה, וסוגיא זו דוקא על ידי עצמו [-כדברי הב"י]". ויעוין בהערות המהדיר שם שצוין לדברי הראשונים בעניין זה.

ו). נראה דהיינו במים חמים, שאם לא כן אף בגדול בריא מותר מעיקר הדין.

חמין דווקא, ייתכן שגם רבינו יחיאל מפריס לכך נתכוון. לחיזוק הדברים יש לציין כי בפסק אחר של רבינו יחיאל מפריס (שם סי' קלז) נאמר:

ומפי ה"ר מנוח הלוי כי ראה רבינו שמשון מקוצי שהתיר להאכיל לקטן על ידי אמו תבשיל חלב שחלבו גוי ובשלו בשבת, דהוא הורה שיש לאכול כי אם על ידי אמו.

ובאיסור והיתר הארוך (נט, כט) הביא את הדברים ביתר ביאור והרחבה:

ואם אין התינוק רוצה לאכול כי אם על ידי אמו, השיב השר מקוצי שמותר לאם להאכילו אפילו בתבשיל חלב שחלבו ובשלו כנעני בשבת, דהוי חולי שיש בו סכנה בשבת, שאין רוצה לאכול על ידי אחר.

מדברי שניהם מבואר שדווקא מכיון שהקטן זקוק באופן חיוני לאוכל, יש להתיר להאכילו בתבשיל חלב שחלבו ובישלו גוי, הא לאו הכי יש לאסור זאת. והנה, אם היינו נוקטים שלכל קטן יש דין חולה שאין בו סכנה, היה אפשר להתיר אף בלי הצורך להתייחס במיוחד לחולי של הקטן ולכך שהוא אינו רוצה לאכול על ידי אחר, שהרי כל המלאכות נעשות על ידי גוי, ומכיון שכך מסתבר שגם האיסור שבאכילת חלב כזה, אינו עומד כשמדובר על חולה^ז. ומכך שההיתר נשען על הצורך המסוים של הקטן בחלב, משמע שהנחת היסוד היא שסתם קטן אינו נידון כחולה^ח.



ז. הרמ"א (יו"ד קנה, ג) התיר לחולה להתרפא באיסורי דרבנן, ובלבד שלא יאכל מאכלות אסורות. ויעוין בשו"ת רע"א (סי' ה) שחקר מה הדין במאכלים שאסורים מדין שבת, האם מותרים לחולה כדין איסורי שבת או שאסורים לו כדין מאכלות אסורות. והכריע להיתר, והובא בפת"ש (יו"ד שם, ח). ובנידון דידן הסברה להקל היא פשוטה יותר, שאם עצם מעשה החליבה והבישול על ידי הגוי הותר, לא מסתבר לאסור את תוצאותיו. ובאמת כך מפורש בפוסקים (יעוין ב"י ושו"ע או"ח סי' שכח אות יט), וראשון לכולם הרמב"ם (שבת ב, י) שכתב: "חולה שאין בו סכנה, עושין לו כל צרכיו על ידי גוי. כיצד, אומרין לגוי לעשות לו והוא עושה, לבשל לו ולאפות". ומלשון השו"ע: "חולה שאין בו סכנה מותר בבישולי אינו יהודי" מתבאר שההיתר אינו מתייחס רק להנאה מחילול שבת של הגוי אלא גם לדין בישול גויים.

ח. ובשולי הדברים יש להעיר שבזמננו מצויים מגוון תחליפי חלב שערכם התזונתי כמעט שווה לזה של החלב, ומסתבר שאין להתיר חליבה אלא אם כן לא מצויים תחליפי חלב או שהתינוק מסרב לאכול מהם. ויעוין בשמירת שבת כהלכתה (מהר"ד תש"ע לו, כב והערה סז) ובמנוחת אהבה (ח"ב ו, כב). ויעוין באש תמיד (שו, ו).

הסברים נוספים להיתר רחיצת קטן ביום הכיפורים

נעיין עוד בדברי הרא"ש שם, וכך כתב:

כל מידי דאית ביה רביתא לינוקא לא גזרו רבנן – והיינו רחיצה וסיכה, דאמר ר' חנינא חמין ושמין שסכתני אמי בילדותי עמדו לי בזקנותי. ואם תאמר ורחיצת תינוק היאך מותרת אפילו בלא תענוג יום הכיפורים, הא מוכח בפרק ר' אליעזר דמילה דאסור לרחוץ כל גופו בשבת אפילו בחמין שהוחמו מערב שבת אם לא לצורך המילה. ויש לומר דהכא מיירי ברחיצת פניו ידיו ורגליו. אי נמי כל גופו על ידי גוי, דסתם תינוק חולה הוא אצל חמין, וחולה שאין בו סכנה אומר לגוי ועושה.

בעוד שהסברו השני זהה לדברי הראשונים הנ"ל בשם הר"י שירליאון, ההסבר הראשון של הרא"ש להיתר רחיצת קטן ביום הכיפורים הוא חדש: "דהכא מיירי ברחיצת פניו ידיו ורגליו". נראה פשוט שלפי ההסבר הזה אין הקטן נידון כחולה, לא לכל ענייניו ואפילו לא לעניין רחצה בחמין. וגם זה מחזק את ההבנה שבהסברו השני לא התבסס הרא"ש על כלל שקטן דינו כחולה, וגם לא בא לחדש כלל כזה. ולא התכוון אלא לתת הסבר מקומי להיתר שמצאנו ברחיצת קטן^ט.

גם בדברי ההגהות מיימוניות (שם) הובאו שני נימוקים להתיר, אך מלשונם נראה ששני הנימוקים נכונים להלכה, בשונה מתירוצי הרא"ש שעומדים בסתירה זה לזה. וכך כתב ההגמ"י:

כתב רבינו יהודה שמותר לומר לנכרי לרחוץ התינוק אפילו בחמין שהוחמו בו ביום, דאמר רבא: כל מידי דאית ביה רביתא לינוקא, לא גזרו ביה רבנן. וחמין וסיכה רביתיהו הן, דאמר רבי חנינא: חמין ושמין שסכתני אמי בילדותי הן עמדו לי לעת זקנותי. ועוד, דסתם תינוקות חולין הן אצל חמין והוי כמו חולה שאין בו סכנה דאומר לנכרי ועושה.

אף המרדכי (ביצה סי' תרפ) הביא את דברי רבינו יהודה, ואת הנימוק להיתר הביא בלשון זו: "דכל מידי דאית ביה רביתא לתינוק לא גזרו בה רבנן", ללא

(ט). ואמנם היה מקום להבין ששני הטעמים נצרכים: אחד כדי להתיר את עצם הרחצה, ואת כדי להתיר את הרחצה בחמין. אך מלשון הרא"ש נראה שהטעמים הם מקבילים זה לזה, ודי בכל אחד מהם בפני עצמו כדי להתיר רחצה בחמין.

הסיפא המובאת בהגמ"י, שסתם תינוקות חולים אצל חמין. ומכך נראה שהבין ש"לא גזרו" ולא שיש לקטן דין מיוחד של חולה, וכתירוצו הראשון של ההגמ"י.^י



סיכום ומסקנות

הראשונים שעסקו בשאלת רחיצת קטן בשבת או ביום כיפור, הזכירו מספר נימוקים עיקריים להתיר זאת: האחד, החשבת הקטן כחולה אצל חמין. השני, אין היתר לרחוץ את כל גופו אלא רק את פניו ידיו ורגליו. והשלישי, "היינו רביתייהו".

לפי שני ההסברים האחרונים נראה שההנחה היא שסתם קטן אינו נידון כחולה, אלא שכאשר ישנו צורך חיוני לגדילתו והתפתחותו, די בכך כדי להתיר איסורים מסוימים. גם לפי ההסבר הראשון אין הוכחה שקטן לעולם נידון כחולה, ויותר מסתבר שהוא נידון כחולה רק לעניין הקור"א.^א



(י). המרדכי עצמו התקשה בדברי הר"י שירליאון, וז"ל: "וצ"ע כי נ"ל דלא גזרו על תינוק לרחוץ, אבל אסור לגדול לעשות הבערה לצורך שום רחיצה דהא אין שוה לכל נפש". והובאו דבריו בב"י וברמ"א (או"ח תקיא, ב). ולכאורה אין הכרח מדברי הר"י שירליאון שהוא התיר גם "לעשות הבערה". ובפרט לפי מה שהתבאר שהסמ"ג, שהוא המקור הקדום ביותר לדברי הר"י שירליאון, הביא את דבריו דווקא בהלכות יום כיפור ולא בהלכות יום טוב. וגם המרדכי מביא את דברי הר"י שירליאון כמושתתים על דברי הגמרא ביומא שהתייחסה להדיא ליום כיפור. ולכאורה ברור שאם דברי הר"י שירליאון נאמרו על יום כיפור, הם אינם עניין להתיר הבערה. וצ"ע.

(א). ובמישור המעשי יש להוסיף שהקור המוזכר בדברי ראשוני אשכנז קשה מהקור המצוי כיום בארץ ישראל, וגם זה מצטרף לכך שאין ללמוד מדברי הראשונים הללו היתר לכל צורך שחש קטן. ועל עניין הקור עצמו, מצאנו לעיל שהמרדכי כתב שאפילו גדול נחשב כחולה ביחס אליו, ו"הכל חולים אצל הקור", שזו מציאות שונה מהמציאות בארצנו.

ב.

קידוש ונטילת ידיים – מה קודם למה?**המבוכה בטעם המנהג ליטול ידיים לפני הקידוש**

בספרו אש תמיד (רעא, ז) דן הרב איתם בשאלה ההלכתית-היסטורית בדבר סדר הפעולות בליל שבת: מנהג אשכנז הקדמון, שהונהג גם בחלק מקהילות הספרדים, היה להקדים את נטילת הידיים לסעודה¹, וכמבואר בדברי הרמ"א (שם, יב):

ויש אומרים דלכתחלה יש ליטול ידיו קודם הקידוש ולקדש על היין (הרא"ש ומרדכי פרק ע"פ (ורשב"א) והגה"מ פכ"ט, והטור). וכן המנהג פשוט במדינות אלו. ואין לשנות [אלא] רק בליל פסח, כמו שיתבאר סי' תע"ג.

בטעמו של מנהג זה, כתב האליה רבה (שם, כז) שני הסברים:

ולי נראה טעמא דרמ"א: חדא, דלא פלוג רבנן, כמו שכתב בספר המנהיג דבמקדש אפת לכו"ע צריך ליטול קודם, וכיון דהמנהג כן גם במקדש ביין ויראה שאחד משנה ליטול (ו) אח"כ, יטעו לעשות כן גם במקדש בפת. ועוד דחיישינן בזמן הזה שלא יהיו [ידיו] נקיים, דאז לכו"ע יטול קודם.

במשנה ברורה (שם, סא) הובא הטעם הראשון של האליה רבה. ועל כך הקשה הרב איתם:

אמנם טעם זה אינו מספיק לדידן, דלא שכיח קידוש על לחם.

**הבנת המנהג כמושתת על דין קידוש במקום סעודה והראיה לכך****מהראשונים**

הרב איתם ממשיך ומאריך בביאור סברת המנהג בשונה מדברי האליה רבה והמשנה ברורה, ומוכיח מדברי ראשונים (תוס' פסחים קו, ב ד"ה מקדש; רא"ש שם י, טז;

(יב). על מנהג זה, התפשטותו בקהילות ישראל השונות, טעמיו, וביטולו במאות השנים האחרונות, ראו במאמרו של הרב בנימין המבורגר: נטילת ידיים קודם קידוש או אחריו, ישורון ב (תשנ"ז) עמ' תקפג-תרכ. ועל הקשר בין מנהג זה לדין קידוש במקום סעודה, ראו שם עמ' תרח-תרי.

ועוד) ואחרונים (עולת שבת שם ד"ה וי"א; תוספת שבת שם, לד; ועוד) שהטעם למנהג זה הוא דין קידוש במקום סעודה, הכולל גם צורך להסמיך את זמן הקידוש לזמן הסעודה.

במישור ההיסטורי, מוכיח הרב איתם משלל מקורות שדברי הרמ"א משקפים את המנהג המרכזי ואפילו היחידי שהיה קיים באירופה בתקופת הראשונים ובראשית תקופת האחרונים, וכלשוננו:

(כן היה נהוג עד לימי שו"ע הרב שהזכיר כן בסכ"ג, ורק אחר כך נתבטל. ובערוך השלחן סל"ג כבר כתב שמזה דורות לא יודעים ממנהג זה [ובעצמו כתב לנהוג כשו"ע]). וכן נוהגים ובאים במשפחתנו על פי הנהגת זקננו הגרי"א הענקין – אבל פוק חזי שבימינו כמעט נשתרשה הלכה זו לגמרי, עד שהרואים סבורים שזהו מנהג מיוחד ואינם יודעים שכן פסק הרמ"א להלכה ולמעשה.

הסבר זהה למנהג עתיק יומין זה כתב גם מו"ר הרב טל בספרו טל חיים (שבת ח"ג סי' ה^א), והוא אף מורה למעשה שבמשפחות גדולות ובאירועים ציבוריים שבהם עובר זמן רב בין הקידוש לסעודה, נכון יותר להקדים את נטילת הידיים לקידוש מסיבה זו, ולברך על הפת מיד לאחר הקידוש.

עם זאת, דומה שיש מקום לדון על הראיה שהובאה לעניין זה מדברי הראשונים. דהנה, בגמרא שם הובאו דברי רב שאמר שהנוטל ידיו לא יקדש. והתוס' הנ"ל כתבו:

נראה לר"ת דאין מקדשין על הפת כלל, והכא הכי פירושו הנוטל ידיו לא יקדש משום דס"ל לרב יש קידוש שלא במקום סעודה וחיישינן שמא יפליג וילך לחוץ... ומאן דסבר אין קידוש אלא במקום סעודה, כל שכן דנוטל ידיו ומקדש דלא הוי היסח.

וכך כתב גם הרא"ש:

אמר רב ברונא [אמר רב]: הנוטל ידיו לא יקדש שאם היה מקדש היה הקידוש הפסק והסח הדעת בין נטילה לברכת המוציא והיה צריך ליטול

יג). ובעיקר עמ' קסב הערה 11.

ידיו ולברך פעם אחרת על הנטילה נמצא ברכה שבירך על הנטילה הראשונה היא לבטלה הלכך לא יקדש הוא אלא יתן לאחר שלא נטל ידיו לקדש ויצא הוא בשמיעה ולא הוה הפסק. ורב לטעמיה דאמר יש קידוש שלא במקום סעודה ולא שייך הקידוש לסעודה הלכך הוי הפסק. אבל לשמואל דסבר אין קידוש אלא במקום סעודה הוי קידוש אתחלתא דסעודה ולא הוי הפסק". מלשונו אלו נראה שסמיכות הקידוש לסעודה אינה מהווה סיבה להקדים את נטילת ידיים, אלא רק דחייה לחשש לכך שהקידוש יהווה הפסק בין הנטילה לסעודה.

ומדבריהם נראה שסמיכות הקידוש לסעודה מהווה מענה לחשש של לרב, אך לכאורה לא כתוב בדבריהם שהיא הגורמת לנטילת הידיים קודם לקידוש^י.



ג.

ברכת הבנים – לפני הקידוש או אחריו?

מנהג נוסף שמקבל התייחסות מהרב איתם במסגרת דיון זה הוא מנהג ברכת הבנים. יש שנהגו לברך את הבנים לפני הקידוש, ויש שנהגו לברכם בין הקידוש לנטילה^{טו}. על אלה האחרונים תמה הרב איתם, וכך כתב:

ועל כל פנים תמהני על מי שמברכים ילדיהם אחר הקידוש וקודם הסעודה, איך יפרנסו מנהגם אחר שכתב המשנ"ב (רעג, יד) שבהפסק כזה שאינו צורך סעודה – וכמבואר לעיל שלדעתו גם הפסק זמן והסחת דעת חשיב הפסק לעניין זה – לא יצא ידי חובה אפילו בדיעבד. ולפיכך ודאי יש להם לחוש לזה, שלא להפסיק בברכת הילדים בין קידוש לסעודה אלא לברך דווקא לפני הקידוש ולא אחריו (והרי מקומה של ברכה זו אינו עניין כלל להלכות סעודה).

(יד). והשווה לדברי הרב המבורגר (לעיל הערה 12, ריש עמ' תרט) ולדברי רבינו ירוחם המצוטטים שם.
טו). מנהג ברכת הבנים בליל שבת קדום הוא, ראו מנהגי מהרי"ל (הל' שמחות אות כג), מנהגי וורמייזא (לר' יוזפא שמש ח"א עמ' לו, ובמקורות המצוינים שם בהערה 11).

ואמנם מצד אחר יבוא להם לימוד זכות, שהערוך השולחן מיקל יותר בדין זה של הפסק, שכתב (שם, ד) שכגון שמחליפים הבגדים אינו חשוב הפסק (ולדעת האשל אברהם סי' רעג אפילו שנת עראי אינה הפסק בין קידוש לסעודה, כדי מתנמנם בתוך הסעודה) – ולפיו פשוט יותר מנהג זה (ואפשר דמה שכתב הערוך השולחן שם "וראיתי מי שלא פירש כן ולא נהירא לי", באמת כוונתו למשנה ברורה).

והנה, לשון ערוך השולחן היא: "וודאי דאין הכוונה לאלתר ממש ולא ניתנה תורה למלאכי השרת ועל פי רוב אחר הקידוש מחליפין הבגדים אלא הכוונה שלא ישהה זמן מרובה". לכאורה נראה פשוט שאין כוונתו לומר שהחלפת הבגדים נחשבת לצרכי סעודה ולכן אינה הפסק, אלא כוונתו שמאורע שאינו דורש זמן מרובה אינו נחשב הפסק, והסברה בכך היא שלא ניתנה תורה למלאכי השרת. ולכאורה אין כל הכרח שהמשנ"ב יחלוק על כך, דהמשנ"ב רק כתב שאם "לא היתה דעתו לאכול מיד, כגון שדעתו להפסיק בדברים אחרים והפסיק, אפילו היה ההפסק אחר כך מחמת אונס, אף שאכל אחרי זה במקום קידוש לא יצא. ונראה דאם היה ההפסק מחמת הדברים שהם צורך סעודה לא חשיב הפסק", ואין מזה ראייה שכוונתו לגדר מחמיר יותר מערוך השולחן. ולפי תיאורו של ערוך השולחן, המנהג היה להחליף בגדים אחרי הקידוש, ולא מצאנו שהמשנ"ב הסתייג ממנהג זה. וגם ממנהג ברכת הבנים לאחר הקידוש לא מצאנו הסתייגות בפוסקים. וכל מקום שהלכה רופפת בידך, הלך אחר המנהג. אמנם, אם הברכות מתמשכות זמן רב ונגרם עיכוב של יותר מדקות ספורות בין הקידוש לסעודה, בזה כבר יש לחשוש להפסק, ובזה כבר אין מנהג להקל.



ד.

סחיטת לימון בשבת

בנספח ג' לאש תמיד, דן הרב איתם בשאלת סחיטת לימון בשבת, כאשר על הפרק עומדות שלוש אפשרויות:

א. לאסור את הדבר לגמרי, כדין סחיטת פרי בוסר לדעת המג"א (שכ, ז) שאסורה אפילו אם סוחט לתוך מאכל, וביאר המשנ"ב (שם, כ) שטעם הדבר הוא "דהא

דמותר שם [בסחיטה רגילה לתוך אוכל. ה.ד.] משום שאין דרך ברירה באוכל מתוך פסולת [ויש רק איסור דש, והוא אינו חל כשסוחטים לתוך אוכל. ה.ד.], מה שאין כן בזה דרך ברירתו הוא דאי אפשר בענין אחר". ואילו ערוך השולחן (שם, טז) הבין בדעת המג"א "דהא זה לא הותר רק בידו בורר אוכל ואוכל ולא בנותנו לתוך כלי ואחר כך לשתותו, דזהו בורר ממש, כמו שלא הותרה בשם בקנון ותמחוי".

ב. להתיר את הסחיטה רק לתוך מאכל שעומד להיאכל לאלתר, כדין סחיטת פרי בוסר לדעת הט"ז (שם, ד) שלא תלה את היתר הברירה בכך שאפשר בענין אחר.

ג. להתיר את הסחיטה באופן גורף, וכדעת השו"ע (שם, ו).

הרב איתם נדרש לשאלה מה החילוק בין לימון, שהשו"ע התיר לסוחטו, ובין פרי בוסר, שהשו"ע הביא מחלוקת בדין סחיטתו, והרי הלימון "כידוע אין דרך כלל לאוכלו בפני עצמו" ולכאורה יש לדמותו לפרי בוסר^{טז}. הוא מיישב זאת בדרך מקורית:

נראה לענ"ד ליישב קושיה זו, שבאמת ישנו חילוק פשוט במציאות בין לימון לפרי בוסר: בבוסר ישנה ממשות הפרי בפני עצמה, ורק על ידי הסחיטה יוצא מתוכה מיץ, כשהממשות עצמה נשארת ומצטמקת והוי

טז. יש לציין כי שאלת ההבדל בין לימון לבוסר כבר עלתה על שולחן מלכים, וזכתה למספר התייחסויות (אלא שהרב איתם הבין שדברי שבלי הלקט דלהלן מתייחסים רק לדין סחיטה ולא לדין בורר שאותו הוא בא ליישב. ואתייחס לכך בהמשך המאמר):

א. שבלי הלקט (סי' צ) כתב: "ומורי ר' יהודה ב"ר בנימין זצ"ל אחי השני כתב שנראה לו שמותר לסחוט הלימוני דלא דמי לשום ובוסר ומלילות דהני דרכן בכך והוו דומיא דתותים ורמונים כרבנן דפליגי עליה דר' יהודה שהרי רגילין לסחוט הבוסר לצורך הקוץ וגם השום כדאמרינן שום שרסקן מערב שבת וכו' כדלעיל אבל הלימוני דומין לפגעין ופרישין שאין דרכן בכך ומותר לסוחטן בקערה, ואף על פי שאין בו אוכל ועתיד לערב שם אוכל, וכולי עלמא ידעי דלמתק אוכלא עבדי ולא לצורך משקה. אבל אם היה אוכל בקערה וסוחטין עליו, ליכא מאן דפליג דודאי שרי", ודבריו הובאו בב"י שם. ובמנוחת אהבה (ח"ב פ"ו סוף הערה 40) כתב שלפי טעם זה, "יוצא שבזמננו שרוב הלימונים עומדים לסחיטה, יש לאסור לסחטן בשבת כמו שום בוסר ומלילות", ויעו"ש ע"ה. אך בלויית חן (סי' נו) כתב בשם הט"ז (שכ, ה) ואחרונים נוספים "דלאו דוקא נקט למתק אוכל, אלא הוא הדין למתק ולתת טעם במים", וחזר על דבריו ביביע אומר (ח, או"ח לו, ג). ולכאורה מפשטות לשון השבה"ל שמחלק בין "אוכלא" ל"צורך משקה" נראה שיסוד ההיתר הוא בכך שהסחיטה מיועדת לאוכל ולא למשקה, ולא בחילוק שבין דבר ששותים אותו בפני עצמו לדבר שבא למתק משקה, ומהיכי תיתי שדבריו אינם בדווקא. וצ"ע.

פסולת – ולכן הוי בורר מאכל מפסולת, ואסור; אבל בלימון, המיץ הכנוס בו הריהו גוף הפרי עצמו, ועל ידי הסחיטה מתמצה כל ממשותו (מלבד שאריות שאין בהן שום חשיבות), ואין זו הוצאת מאכל מפסולת.

והנה, אמת נכון הדבר שאין חשיבות בשאריות הלימון; אך לא ברור מדוע שהדבר יפקיע מידי איסור בורר. ואדרבה, טבעה של פסולת באשר היא, הוא שאין בה חשיבות; ולמרות זאת נאסר להפריד אוכל מפסולת אם לא באופנים המותרים. וסוף סוף, גם שאריות אלו מהוות חלק מהפרי, והן מחזיקות ושומרות את המיץ של הלימון. ומלבד זה לא ברור במה עדיפה ממשות הבוסר על ממשות הלימון, אם שתיהן אינן ראויות לאכילה; ומדוע בלימון המיץ נחשב "גוף הפרי עצמו" ובבוסר אין הדבר כן. וצ"ע.

ולהלכה, המנהג הוא להקל לסחוט לימון, לפחות לתוך מאכל (ראו למשל שמירת שבת כהלכתה מהד' תש"ע ה, ה; ארחות שבת ד, טז-יח; פניני הלכה שבת ח"א יב, ח), ויש מתירים אפילו שלא על גבי מאכל, וכדעת השו"ע (יביע אומר ח, או"ח לו). ומזה

ב. באגלי טל (מלאכת דש סק"ל) כתב: "המשקה היוצא מן הבוסר ראוי בפני עצמו לטבל בו, אבל לימינעס אינו לטבל בו [אלא] רק לשתותו עם מים ואף כשמעורב במים אינו ראוי בלא מיתוק צוקער... אם יסחוט הלימינע לטבל בו בפני עצמו אסור, כמו סחיטת הבוסר". ובלוית חן (שם) דחה הסבר זה, שהרי מבואר בשבה"ל שהלימון עומד לטיבול ובכל זאת התיר את סחיטתו. וכעין זה כתב המנוחת אהבה (שם).

ג. בשו"ת רב פעלים (ח"ד או"ח סי' ג) כתב: "כי בלימוני החמוץ יש מוץ ממשי שהוא פרי הנאכל היטב ורק בהיותו מלא וגדוש במים החמוצים קשה לאכלו מתוקף החמיצות אבל אם יסחטו אותו קצת למעט מימיו יחלש תוקפו ויהיה ראוי לאכילה, ועל כן הו"ל המים היוצאים ממנו בסחיטה המה יוצאים מתוך אוכל שהוא המוץ הנזכר והוה ליה כמפריד אוכל מאוכל, מה שאין כן הבוסר לא יש בו מוץ ממשי אלא כל זה המונח בתוך קליפה החיצונה של הבוסר הוא משקה חמוץ קרוש, ובסחיטה נעשה משקה גמור ויוצא כולו וישאר רק הקליפה החיצונה עם הגרעינים, ואין נשאר דבר הנאכל שיקרא עליו שם אוכל כדי שנאמר הרי זה כמפריד אוכל מאוכל". ולכאורה גם בהסבר זה יש דוחק, דאיסור סחיטה אינו תלוי בכך שהדבר שממנו סוחטים יוגדר כאוכל. ועוד יש להעיר שאין דרך העולם לאכול לימונים, לא לפני שנסחטו מימיהם ולא אחרי שנסחטו מימיהם. וגם מבחינת החמיצות לכאורה אין הבדל גדול כל כך. וזאת מלבד מה שאין זה חילוק של שבה"ל, ומפי הראשונים אנו חיים.

ד. בקצות השלחן (קכו, בדה"ש כו ד"ה והנה הח"א) כתב שלימון ראוי לאכילה בשעת הדחק, ובכך הוא שונה מבוסר. והיינו להיפך מדרכו של הרב פעלים. אך לכאורה גם כאן יקשה קושי דומה לקושי על הרב פעלים, דאיסור סחיטה אינו תלוי בהגדרה הדבר הנסחט כדבר שאינו אוכל. ומה יתן לך ומה יוסיף לה שהלימון ראוי לאכילה? וזאת מלבד מה שאין זה חילוק של שבה"ל.

נראה שקביעת המג"א שהיתר ברירת אוכל מפסולת הוא רק כשאין הדרך לעשות כן בחול אינה מקובלת להלכה. ובאמת מפשטות דברי הפוסקים ברחבי הלכות בורר נראה לכאורה שהיתר בורר חל גם כשהדרך בחול להפריד אוכל מפסולת, וההיתר אינו מדין שינוי מהרגילות אלא משום שכך הגדירו חכמים את מהותה של דרך אכילה. וכמו שההיתר לברור ביד חל גם בדבר שהדרך לברורו ביד, וההיתר לברור לאלתר חל גם בדבר שהדרך לברורו לאלתר. ומותר להניק תינוק למרות שאי אפשר בעניין אחר ולמרות שגם בזה יש הפרדה בין אוכל לפסולת¹. וכבר עמד בקצות השולחן (קכו, בדה"ש כו ד"ה והנה הח"א) על כך ששבלי הלקט (סי' צ) לא חשש כלל לעניין בורר בבואו להתיר סחיטת לימון למאכל. ולכן נראה שהמתירים לסחוט לימון בשבת לתוך אוכל יתירו זאת גם בפרי בוסר, וממילא אין צורך לחלק ביניהם מלבד מה שחילק שבלי הלקט עצמו שם, כמבואר כאן בהערה.



(יז). שהרי מקור דברי המג"א הוא בתוס' (שבת קמז, ב ד"ה חולב): "חולב אדם עז כו' - נראה לר"ת דהיינו דווקא ביו"ט דחזיא בהמה לאכילה הוי כמו אוכלא דאיפרת, אבל בשבת לא חזיא לשחיטה, כמו דש חשיבא, שהבהמה היא כפסולת, וכשחולב הוי כנוטל אוכל מתוך פסולת. וכן משמע בבה"ג דביו"ט איירי. ומיהו סחיטת זיתים וענבים דשרי לעיל לתוך הקדירה היינו אפי' בשבת כיון דאשכול חזיא לאכילה". וגם כשתינוק יונק, הוא כנוטל אוכל מתוך פסולת, ואעפ"כ ברור שמותר להניקו. ואין לתלות היתר זה בכך שלא הגיע לחינוך, שהרי אסור להרגיל קטן באיסור ואפילו שלא הגיע לחינוך, כמבואר בשו"ע (או"ח שמג, א, ובמשנ"ב שם).

הרב מנשה מועלם

כולל שע"י "ישיבת יד אהרן" בני ברק

במנהג בעל הקהלות יעקב בעשיית עירוב כל

ע"ש

באורחות רבינו (חלק א' עמוד קע"ה) כתב שרבינו הקהלות יעקב היה עושה עירובי חצירות כל ע"ש, והיה מנהגו לזכות לכל דיירי הבניין שלו, והיה עושה תנאי - אם צריך עירוב יהא לשם עירוב ואם צריך שיתוף יהא לשיתוף. והוא עפ"י מש"כ החזו"א (ס' כ"ו ס"ק כ"ד וס"ק מ"ב) שכשאין החצירות פתוחות זו לזו וא"א להגיע מחצר לחצר רק דרך המבוי לא שייך לעשות "עירובי" חצירות ביניהם, ולשון "שיתוף" מעכב, וחידוש החזו"א שבית נקרא רק מקום פיתא דהיינו החדר שאוכלים, וההול או חדר הכניסה חשוב כבר כחצר, ונמצא שבכל בנין מגורים יש חצירות שאינן פתוחות זה לזה ואינו מועיל לשון עירוב אלא לשון שיתוף. וכתב חזו"א בס"ק מ"ב שלמעשה נראה דצריך להתנות שאם צריך עירוב יהא עירוב ואם שיתוף יהא שיתוף עכ"ל.

עוד כתב האורחות רבינו הנ"ל שבאחת הדירות שהיה גר בהן רבינו שמעון שעשה עוד תנאי, והוא שאם העירוב הכללי לא חל, אז הוא עושה את העירוב שלו, כי אם לא יעשה כך יש חשש לחולק עירובו שפוסל את העירוב לאחרים [ואין זה שייך כלל לרגל המותרת במקומה דקי"ל שאינה אוסרת שלא במקומה, דהכא לא הוי רק כדריסת רגל אלא לכולהו איכא שותפות בכל רחובות העיר, והוי כחד מבני מבוי ששכח לערב שפשוט שאוסר על כלום].

והנה דין חולק עירובו הוא בדף מ"ט. "אר"י אמר שמואל החולק את עירובו אין עירובו עירוב". והדוגמא שם היא בנותן עירובו בב' כלים או בב' בתים דלא מהני, כבדף מ"ח: אף כשמלי מנא ואייתר. ובשערי תשובה (ס' שס"ו) הביא בשם שו"ת חכם צבי (ס' קי"ב) שלמד מדין זה שאין ע"ח וש"מ מהני בנותנים בב' בתי כנסיות והוי ברכה לבטלה וגורמים לחילול שבת בטלטול האסור. אמנם כתב שם עוד, בשם ספר מקור ברוך קטן, שחולק והתיר לעשות כן ואדרבא כתב שיפה

לעשות כן, שאם ייפול האחד השני יקימנו וכו' עיי"ש. וסיים השע"ת שאין הדברים מכריעים לדחות דברי הח"צ. ודברי הח"צ הובאו להלכה גם במ"ב שם (ס"ק ל"ג).

אמנם גם בחידושי ההפלאה על השו"ע וכן בבית מאיר כתבו דמהני אף בב' בתי כנסיות, דלא נאמר דין חולק עירובו אלא היכא שאין שיעור באחד מהן, אבל בדאיכא לא גרע כלל במניח אפי' לכל בית ובית ואדרבא טפי עדיף להו, והביאו ראיה לזה מהא דקי"ל שחצר אמצעית יכולה לערב עם ב' חצירות חיצונות, ומבואר שם דמיירי במניח בב' בתים בחצר האמצעית עיין שם, ולא אמרינן איה מגוריה של החצר האמצעית בבית זה או זה, משום דאיכא למימר דהן דרים בב' בתים, דהכי בני משפחה אחת הדרים בב' בתים ואוכלין פעמים הכא ופעמים הכא אוסרין זע"ז, וה"ה הכא כשעירבה החצר החיצונה עם ב' החצירות שמצדדיה הרי היא חשובה כמתגוררת בב' בתים, וה"ה במניחים כמה עירובין, כן נראה לבאר דברי רבותינו ההפלאה והבית מאיר.

ובהפלאה הוסיף לחזק דבריו בראיה ממש"כ הרמ"א שמי שעושה גם שיתוף לכל העיר וגם עירוב לחצירו הפרטית הוי ברכה לבטלה ולא חשש לחולק את עירובו. וחזינן שסברתו הייתה להתיר גם כשב' העירובין אינם כוללים, אלא אחד כולל והשני רק לחלק מבני המבוי וכדו', וכמדומה מהבית מאיר לא נראה כן, וכן מהחזו"א (ס' כ"ו ס"ק כ"ח) עי"ש ויל"ע.

ובמ"ב לכא' סתר משנתו בזה, שבס"ק ל"ג הביא הח"צ להלכה וכנ"ל, ואילו בבה"ל שם בסעיף י"ד (ד"ה מברך) כתב שאלו הנוהגים לעשות ע"ח בכל שבת, כמש"כ כמה אחרונים שכן נכון לעשות, יש לו לזכות עירובו ע"י אחר לכל בני העיר כדי שלא יהיה כחולק עירובו עי"ש. ומשמע שעכ"פ כל שמזכה לכל בני העיר לית לן בה שחשיב כחולק עירובו, והיינו כדברי הבית מאיר והחזו"א הנ"ל.

ולפי זה הקהלות יעקב שעשה לדירי הבניין שלו בלבד, בודאי היה לו להתנות שכל מה שעושה הוא רק אם לא חל השיתוף הכללי כדי שלא יהיה זה בכלל חולק עירובו וכדברי הב"מ והחזו"א.

ועל עיקר ראייתו של ההפלאה לא עמדתי, שלכא' שיתוף ועירוב הן ב' ענינים שונים ולא שייך שיאסור מחמת שעושה שניהם, דהא לא מבעיא לר"מ דאין

סומכין על שיתוף במקום עירוב כדי שלא תשתכח תורת עירוב מפני התינוקות, אלא אפי' לרבנן דסברי דסומכין, עכ"פ פשיטא דהן ב' ענינים שונים ויכול לעשות זה בלא זה, וא"כ כשעושה תרוייהו לית לן למימר דהוי כחולק עירובו. וראיה לזה מדברי התוס' בדף ע"ב. ד"ה נהגו, שהק' וכי מה פסול יש בדבר אי נהגו העם להחמיר כר"מ עי"ש, ואילו לדברי ההפלאה הלא שפיר בעי למנוע את העם להיות בכלל חולקים עירובם לרבנן^(א).

ואם כנים הדברים יבואר דמה שעשה הקה"י תנאי על עירובו הלא זה רק משום שחשש שמה שעשה לכל דירי בנין המגורים היה שיתופי מבואות וכהחזו"א הנ"ל, דאילו בודאי היה ע"ח, לעולם לא היה חשיב כחולק עירובו, דשם עירוב לבד ושם שיתוף לבד, ויש לעיין.

עוד יש לי לעיין מפני מה לא עשה רבינו הקהלות יעקב כעצת הביאור הלכה לזכות לכל בני העיר, ובזה אין חשש כלל של חולק עירובו. ואפשר שיש ליישב שהבה"ל קאי בכהאי גוונא שאין חושש על מחיצות העיר, משא"כ הקה"י שחשש חששות שונים על מחיצות העיר ולא היה נוהג לטלטל בחוצות קריה, על כן לא זיכה לכל בני העיר.

ומכל מקום טעמא בעי, דלכא' מה גרע מאי דמוכח לכל בני העיר, דהלא אפי' הם מחוץ למחיצות מה גרע במה שזכו בפת, וחשבתי לומר דאפשר חסר כאן עי"כ בפת שלימה, או אולי יש בזה חסרון בעצם מאי דמשתף בעירוב כאילו שהן חוץ לעירוב, וע"ז אמר לי הגאון בעל תיקוני עירובין שא"א לומר כן דהלא בשו"ע ס' שס"ו ס' ט' איתא שמתנים לזכות העירוב אף לאלו הבאים באמצע השנה ואף שהן נמצאים מחוץ למחיצות, ולומר שמהני הזיכוי בשעה שבאים לכאן ל"מ, דהלא הוי ככלתה קנינו, וע"כ דמהני זיכוי בעירוב למי שנמצא מחוץ למחיצות. ע"ז טענתי שאין ראיה שלא התירו אלא לצורך העירוב לאותם שיבואו וכדי שלא ייאסרו, אבל לא לצרף אדם שכלל לא שייך לעירוב זה נראה כסותר לצורת העירוב.

אבל אפי' נאמר כדברי [שאין לזכות לאדם מחוץ לעירוב מאיזה טעם], עדיין יש לעיין למה לא עשה הקהלות יעקב כעצה הכתובה בספר חכמת לב (המובאת

(א). הערת העורך: היינו אם לא נימא כהפלאה דשרי בזה, דעכ"פ לדבריו לית לן כלל דין זה.

במ"ב מהד' דרשו), שמזכים לכל מי שנמצא בתוך המחיצות הכשירות, וכן אמר לי הרב בעל תיקוני עירובין דהכי נהגי גבן.

וחשבתי אפשר שכיון ואם יבוא אי מי ויבקש העירוב לא יוכלו לתת לו כי איננו יודעים האם הוא בכלל העירוב או לא, זיכוי כזה לא מקרי זיכוי. אולם בעל התיקוני עירובין שליט"א אמר לי שמוכח לא כן מעירוב תחומין שמבואר בס' תי"ג ס"ב שמזכין לכל מי שירצה לילך בשבת (בתנאי שהודיעו מאתמול), אף שבזמן חלות העירוב בביה"ש אין אנו יכולים לזכות לו העירוב, שמא לא יילך למחר, ע"כ מהני אם ירצה לילך למחר מדין ברירה בדרבנן, ומאי שנא הכא שלא², ואמר שיש עוד ראיות לזה, ולפי זה יש לעי' כנ"ל למה לא עשה כעצה זו רבינו בעל הקהלות יעקב זיע"א.



(ב). הערת העורך: אי משום הא לא איריא, דהכא לעולם לא יתברר.

הרב יואל שילה

תחילת זמן קידוש לבנה

לקדש מיד כשיראנה ♦ לקדש אחר שבעה ימים ♦ לקדש אחר יומים
או שלשה ♦ האם אחר ג' בדוקא ♦ מולד ממוצע ואמיתי ♦ מולד
הלוח או המולד האמיתי ♦ בגדים נאים

בקידוש לבנה בחודש תשרי תשע"ח נמנעו מלקדש במוצ"ש מאחר ולא עברו ג' ימים מעל"ע ממולד הלוח, שהיה בליל ה' בשעה 23²⁸ [יש מקום לדון לפי איזה שעון נקבע מולד הלוח, אך אכמ"ל, וכאן כתבתי עפ"י לוח 'חזון שמים'], אף שהמולד האמיתי היה בבוקר יום רביעי בשעה 8³⁰, ויש לברר אם יפה עשו שנמנעו מלקדש.

לגבי תחילת זמן קידוש לבנה מצאנו שלשה מנהגים: התימנים הבאלדים מברכים מיד עם הראות הירח החדש, הנוהגים עפ"י השו"ע - ממתנינים ז' ימים עפ"י הקבלה, ואילו הנוהגים כבני אשכנז ממתנינים ג' ימים. יש לבאר את מקור המנהגים, ולברר האם המתנת ג' ימים היא ג' ימים שלמים, ומאימתי מתחילים למנותם.



לקדש מיד כשיראנה

איתא בסנהדרין (מ"ב.): "אמר רבי אחא בר חנינא אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן כל המברך על החדש בזמנו כאילו מקבל פני שכינה". ובירושלמי (ברכות פ"ט.) איתא: "הרואה את הלבנה בחידושה אומר ברוך מחדש חדשים". ופשטות לשונות אלו מורות שתחילת זמן קידוש לבנה הוא כשרואה את הלבנה החדשה לראשונה. וכ"פ הרמב"ם (ברכות י' י"ז): "אם לא בירך עליה בליל הראשון מברך עליה עד...". וכן הוא במאירי (סנהדרין מ"ב.): "אם לא בירך בלילה ראשונה מברך בשניה...". וכן בעוד ראשונים רבים, וכן הבין מו"ק (תכ"ו) שהוא פשטות הגמרא: "...ואפילו ביום ראשון אחר המולד לפום גמרא דידן"

והבין האג"מ (או"ח א' קמ"ג) שלדעת הרמב"ם רק כשמברך ביום הראשון הוא כמקבל פני שכינה, וממילא כשראה לאחר מכן אינו כמקבל פני שכינה, ואין צריך לברך מעומד. ובתשובות והנהגות (א' ר"ד) כתב: "בספר זוהר חי (וארא) מביא שהקדוש האריז"ל לא ציוה מעולם לקדש אחר שבעה, ודעתו שם לקדשה מיד שיראנה אפילו בראש חודש, ואפילו ביחידות" [ויתכן שכך גם כוונת הברכה 'מחדש חדשים' - בעת החידוש (הרב רחמים שר שלום שליט"א)].



לקדש אחר שבעה ימים

כתב הב"י (תכ"ו ד'): "והר"י גיקטילי"א בעל שערי אורה כתב בתשובה שע"פ הקבלה אין לברך על חידוש הלבנה עד שיעברו עליה ז' ימים". וכ"פ בשו"ע: "אין מברכין עליה עד שיעברו שבעת ימים עליה". וביאר הב"ח (תכ"ו): "ואפשר דמשמע ליה הכי מדאמר רבי יוחנן לשם כל המברך על החודש בזמנו כאילו מקבל פני שכינה: כתיב החודש הזה לכם וכתיב התם זה אלי ואנוהו, דמדאמר בזמנו דלא איצטריך - דהא פשיטא הוא דאין לברך לאחר שעבר זמנו, בעל כרחך דהכי קאמר דצריך להמתין על עיקר זמנו - לאחר שתקבל אורה משבעה ימי הבנין, דבאותה שעה הוי ליה כאילו מקבל פני שכינה שיאמר עליו זה אלי ואנוהו". ותמה הב"ח: "מיהו איכא לתמוה דהלא מדקאמר תלמודא עד כמה מברכין על החודש עד שתתמלא פגימתה, וא"ר יהודה עד שבעה, ופירש רש"י אם לא בירך היום יברך למחר עד ז' - אלמא דלכתחלה מברך עליה קודם שעברו עליה ז' ימים, ונהרדעי לא פליגי עליה בהא - אלא מוסיפין לברך עוד עד ט"ז". ויישב ערוך השולחן (תכ"ו י"ג): "הב"י יסד כאן דבריו ע"פ חכמי הקבלה ומפרשים בגמ' דלא פליגי: ומ"ד עד ז' - קאי על ההתחלה, ומ"ד עד ט"ז - קאי על סוף, כלומר מז' עד ט"ז, וגם עתה רבים נוהגין כן, וטוב הוא במדינות אשר אין העננים מצויים" [יש לחדש בדרך אפשר שכפי שימי הליבון של זבה אומרים 'מקצת היום ככולו' - כך גם בימי הליבון של ההמתנה ללבנה נאמר שדי להמתין עד תחילת היום השביעי, וצ"ע].



לקדש אחר יומים או שלשה

אמנם, הסכמת חכמי אשכנז שלא להתאחר עד ז' ימים, ומקורם מדברי תר"י (ברכות כ"א.). תר"י גרסו במסכת סופרים (כ' א'): "מברכים את הלבנה משתתבשם", וביארו: "משעה שמתוק האור שלה ואדם נהנה ממנו - שזהו אחר ב' ימים או ג', אבל ירח בן יומו מתוך קטנותו אין האור שלה מתוק שאין אדם נהנה ממנו". וכן העתיק בב"י משמם (תכ"ו), והוסיף: "למדנו מדברי הרב רבינו יונה שאין מברכין ברכת הלבנה עד שיעברו עליה ג' ימים - דמשמע דבלא ההיא דמסכת סופרים הוא סובר כך, לפי שקודם לכן אין אדם נהנה מאורה". וכן העתיקו הב"ח: "ותו קשה דהרי ה"ר יונה כתב... דהיינו אחר ג' ימים... אלמא דמברכין עליה מיד אחר ג' ימים, וכן קיבלנו מרבותינו שכך נהגו כל הקדמונים שלא להחמיץ את המצוה ולקדש אותה במוצאי שבת לאחר שעברו עליה ג' ימים". והלבוש (תכ"ו ד') כתב: "נ"ל שאם חל מוצאי שבת הראשון ו' ימים בחודש או אפילו ה' ימים, ורואין בו הלבנה שאורה רב ומתוק - שיש לסמוך על תלמידי רבינו יונה לברך עליה אפילו קודם ז' בעוד שהוא מבושם משמחת שבת ובגדיו נאים" [ראה בהערה (להלן) על המג"א - ששינה את דברי הלבוש, וכתב בביאורו: "...ומקדשין אחר ג'", וצ"ע].



האם אחר ג' בדוקא

יש לשים לב שעיקר הנושא של הב"ח והלבוש היה רק לומר שאין צורך להמתין ז' ימים, אלא ניתן לסמוך על תר"י שהקדימו את קידוש לבנה לפני ז' ימים, אך לא משמע מדבריהם שכשכתבו ג' ימים' התכוונו לחלוק על תר"י שכתבו שדי להמתין "אחר ב' ימים או ג'", לאפוקי רק "ירח בן יומו - מתוך קטנותו אין האור שלה מתוק, שאין אדם נהנה ממנו". וכ"כ הט"ז (תכ"ו ג'): "ולאו בימים תליא מילתא אלא מעת שנהנין מאורה בטוב, ועכ"פ אחר ג' ימים" [פשטות כוונתו שאם נהנים מהאור - ניתן לברך אף לפני ג' ימים כי איננו תלוי בימים (כמ"ש תר"י להדיא), ואם עדיין לא נהנים - ניתן לברך עכ"פ אחר ג' ימים].

ולא זכיתי לעמוד על דעת המג"א (תכ"ו י"ג) שמשמע מדבריו שאין לקדש לפני ג' ימים: "...ובלבוש כתב אם חל מוצ"ש קודם ז' ימים סומכין על רבינו יונה

ומקדשין אחר ג' - מפני שהוא מוצ"ש וגם מפני שהציבור מקובצין וברוב עם הדרת מלך... אבל אם מוצ"ש קודם ג' ימים - אין מקדשין דיכולין להמתין עד מוצ"ש הבא" [מעניין לציין שהמג"א (תכ"ו י"ג) העתיק בשם הלבוש "ובלבוש כתב אם חל מוצ"ש קודם ז' ימים סומכין על רבינו יונה ומקדשין אחר ג'" - אף שהלבוש כתב: "ו' ימים בחודש או אפילו ה' ימים", ויתכן שהמג"א הבין שכוונת הלבוש לג' ימים לאחר שהלבנה נראתה, אך נראה שמחה"ש הבין אחרת בכוונת המג"א, שכתב בביאור המג"א: "אף דלדעת הר"י יכול לקדשה דהא כתב ב' או ג' ימים - אעפ"כ יש להמתין", וצ"ע], וכך הבין גם מחצית השקל (תכ"ו י"ג), שבשם הלבוש הביא: "וא"כ כשהוא במוצ"ש וגם אחר ב' וג' ימים דיוצאים ידי שני הפירושים [האדם מבושם והאור מתוק] - יש לקדשה", אך בדברי המג"א הבין שכוונתו לג' ימים בדוקא, והקשה שת"י כתבו יומים או שלשה "אף דלדעת הר"י יכול לקדשה - דהא כתב ב' או ג' ימים? אעפ"כ יש להמתין", וסיים: "מ"מ אם תחלת מוצ"ש הוא אחר שני ימים וי"ח שעות - שוב אי אפשר להמתין, דחיישינן לחמשה לילות עננים".



מולד ממוצע ואמיתי

יש לבאר את עניין המולד האמיתי ומולד הלוח: כידוע, הירח מקיף את כדור הארץ מדי חודש.

הרגע שבו הירח קרוב ביותר לשמש נקרא 'מולד' - ואת משך ההקפה מונים ממולד למולד; ברגע המולד לא ניתן לראות את הירח, הן מפני שכל אורו מופנה לצד השמש ולא לארץ, והן מפני שהוא נמצא באזור השמש - וסינוורה מונע את ראייתו, אך לאחר כמה שעות [בד"כ 18 עד שלשים שעות אחר המולד] הירח מספיק מרוחק מהשמש - כך שניתן כבר לראות חרמש דקיק ממנו כעשרים דקות אחר שקיעת החמה.

משך הקפת הירח הממוצעת בין מולד למולד הוא כ"ט ימים, י"ב שעות, ותשצ"ג חלקים [כ-44.05 דקות] - והוא הזמן שמכריזים בעת ברכת החודש, אך זמן זה איננו מייצג שום אירוע אסטרונומי אמיתי באותו חודש אלא רק את הזמן

הממוצע של המולדות, וגם לא ניתן לציין בדיוק באיזו שעה חל מולד הלוח, כי כלל לא ברור מאימתי מונים שעות אלו [האם מחצות היום הממוצע, או מחצות של ימי התקופה, או מהחצות של היום הראשון שהיה בעולם], ולא יזה אופק גאוגרפי הן מתאימות [ל'קצה המזרח', או ל'אמצע הישוב', ועוד נחלקו אם אותו אמצע הישוב הוא בירושלים או כ"ד מעלות מזרחית לה], כמבואר בספרי 'היא חכמתכם', וממילא קביעות הלוחות המצויים הנוקבים זמנים אלה כזמנים מדויקים במונחי שעות א"י - איננה בהכרח קביעה אמיתית.

משך ההקפה האמיתי משתנה מחודש לחודש בשל כוחות משתנים המופעלים על הירח, וטווח השינוי הוא עד כעשר שעות הקדמה או איחור ממשך ההקפה הממוצע [בשל האטת סיבובו היומי של כדור הארץ מולד הלוח לא מייצג כיום את המולד הממוצע האמיתי, אלא מאחר בכשעתיים אחר המולד הממוצע האמיתי, ובשל כך ובשל עוד סיבות (שהתבארו בספרי 'היא חכמתכם') טווח השינוי החודשי של הקדמה או איחור של כעשר שעות בין המולד האמיתי לממוצע - עשוי להתבטא בתשרי בהקדמה עד כ-16 שעות ואיחור עד כ-8.5 שעות של המולד האמיתי כלפי מולד הלוח, ובניסן עשוי להתבטא בהקדמה עד כשמונה שעות ואיחור עד כ-12 שעות].

נמצא ש'מולד הלוח' מייצג רק תחשיב ממוצע, הנוח לחישובים, אך לא מייצג את הלבנה האמיתית החודש, ורק מניית השעות מהמולד האמיתי יכולה להגדיר את עוצמת אור הלבנה האמיתי [ככל שעוברות השעות מהמולד עובי חרמש הלבנה מתעבה, וגם הזמן שבין שקיעת החמה לשקיעת הירח מתארך - וממילא חשוך יותר בעת שקיעת הלבנה, ובכך יש יותר הנאה מאורה הלבנה].



ג' ימים מהמולד

חידוש מצאנו בחיי אדם (ב' קי"ח י"ד): "ולא יקדש עד שיעברו לפחות ג' ימים מן המולד". וכ"כ הקצוש"ע (צ"ז י'): "אין מקדשין אותה עד שיעברו עליה לכל הפחות שלשה ימים מן המולד". ויש להסתפק בדבריהם האם כוונתם למולד האמיתי או הממוצע [מולד הלוח].

אם ננסה להבין את כוונת החיי אדם והקצוש"ע בתלותם את ג' הימים במנייתם מהמולד - הרי שיותר מסתבר שכוונתם למנות ג' ימים מהמולד האמיתי, שהוא הקובע באם חרמש הלבנה עבה, ובאם השמים חשוכים יותר - שבכך יש יותר הנאה מאור הלבנה, אך אם כוונתם למנות ממולד הלוח - אינני מבין מדוע ראו לתלות את ההנאה מאור הלבנה במולד שלא מייצג כלל את המציאות [ואם אכן לכך היתה כוונתם, כנראה שסברו שדי למנות ממנו כי מאחר ומשתמשים בזמן המולד הממוצע גם לקביעות שאינן מדויקות, וגם מאחר והוא זמין יותר לאנשים (כי מכריזים עליו בביהכ"נ, ואילו המולד האמיתי ידוע רק למומחים). ואם כוונתם לבאר שכוונת תר"י לג' ימים מהמולד הממוצע שהם יומים או שלשה מהמולד האמיתי - הרי שלא יתכן לומר שכוונתם לג' ימים מעל"ע, ודו"ק]. אמנם, צ"ע בזה, כי בזמנם רק המומחים יכלו לדעת אימתי המולד האמיתי, ואילו את מולד הלוח הכריזו ברבים.



ג' ימים מעת לעת

הפמ"ג (תכ"ו א"א י"ג) כתב: "שבעת ימים - עיין מג"א [=שכתב: "אם מוצ"ש קודם ג' ימים - אין מקדשין דיכולין להמתין עד מוצ"ש"]. ועיין מה שכתב בט"ז אות ג' מזה אם לאחר ג' ימים בחול אם ראוי לקדשה. והנך ג' ימים נמי מעת לעת חשבינן לה, עיין באות י"ב", עכ"ל.

יש להסתפק כלפי מה הוסיף הפמ"ג שג' הימים נמנים מעל"ע: האם כוונתו לדברי המג"א שאין מקדשים במוצ"ש קודם ג' ימים, או שכוונתו לדברי הט"ז שאחר ג' ימים מקדשים אותה אף אם אין אורה טוב. ומה שציין 'עיין באות י"ב' - שם הסיק שאת חישוב סיום זמן קידוש לבנה יש לחשב מעל"ע [לשו"ע ממתינים 15 ימים מיום ליום - בלי להתחשב בשעות, לטור 15 ימים מעל"ע - לפי חשבון השעות, ולרמ"א לפי חשבון השעות של חצי חודש של כ"ט י"ב תשצ"ג, וכך הסיק הפמ"ג].

קשה להניח שכוונתו להוסיף על דברי המג"א שכתב שאין לקדש קודם ג' ימים [שלעיל הסתפקתי האם כוונתו לג' ימים מלאים, או שגם הוא לא התכוון לחלוק

על תר"י: א. חידושו מופיע בהמשך דברי הט"ז ולא המג"א. ב. מדוע שיצריך ג' מעל"ע כשכוונת תר"י מפורשת רק לאפוקי הלילה הראשון, אך ניתן לקדש לאחר שני ימים או ג'. ג. ההקשר למה שכתב באות י"ב לכאורה מעיד שכפי ששם סיום זמן קידוש לבנה התלוי בפגימתה - שתלויה בגיל הירח מעל"ע - כך גם לגבי תחילת זמן קידוש לבנה התלוי בהנאה מאורה - שתלויה בגיל הירח מעל"ע, ואילו אם כוונת הפמ"ג שלא יברכו על הלבנה לפני תום ג' מעל"ע אף אם נהנים מאורה - הרי שזו הגבלה שרירותית שאיננה קשורה לסיום זמן קדוש לבנה, וצ"ע, אא"כ כשציין לאות י"ב - כוונתו רק ששם התבאר המושג 'מעל"ע'.

אך יותר יש להבין שדברי הפמ"ג נסובים על דברי הט"ז שכתב שאחר ג' ימים מקדשים אותה אף אם אין נהנין מאורה בטוב, אך אם נהנים מאורה בטוב יוכל לקדש לפני כן - ועל זאת הוסיף הפמ"ג שאם ממתין כי אין נהנין מאורה בטוב - מ"מ ימתין ג' מעל"ע, אך לא התכוון לומר שאם נהנין מאורה בטוב - אי אפשר לקדש לפני כן: א. אז מובן מדוע חידושו מופיע לאחר דברי הט"ז. ב. אין זו סתירה לדברי תר"י שהצריכו שיהנו מאורה בטוב, ואף לפני תום ג' ימים. ג. בכך יותר ניתן להבין את ההקשר בין תחילת זמן קידוש לבנה לחישוב סיום זמן קידוש לבנה מעל"ע, שהרי יש להציב גבול אמיתי שבו כבר אמורים ליהנות מאור הלבנה [אלא שיש מניעה מכך, כגון מחמת עננים או אבק המפחיתים את ההנאה מאורה], וגבול זה אכן תלוי בשעות שחלפו מהמולד, כפי שפגימת הלבנה באמצע החודש תלויה בשעות שחלפו מהמולד, וההקשר מובן. אם כנים דברינו, כוונת הפמ"ג שימתינו ג' מעל"ע רק כשאין אור הלבנה מתוק, או שדי בהמתנת ג' מעל"ע מסתמא, אך גם לדבריו אם נהנים מאורה אין צורך להמתין ג' מעל"ע.

גם המ"ב (תכ"ו כ') עירב את חידוש הפמ"ג [ג' מעל"ע] בתוך העתקת דברי הט"ז [עכ"פ אחר ג' ניתן לברך] ולא בדברי המג"א [אין לברך קודם ג' ימים], והוסיף גם את חידוש החיי אדם [מעת המולד]: "עד שיעברו ז' - ורוב האחרונים פליגי ע"ז, ולדידהו עכ"פ לאחר ג' ימים מעל"ע מעת המולד שנהנין כבר מאורה יש לברך עליה, ואין להחמיץ המצוה..." - הרי שעיקר כוונת המ"ב רק לאפוקי מהמתנת ז' ימים - וכתב שעכ"פ לאחר ג' ימים מעל"ע בודאי ניתן לברך, ומסתבר שהבין שכוונת הט"ז לומר שלאחר ג' מסתמא כבר נהנים מאורה, והבין שהפמ"ג הוסיף

שמה שמסתמא נהנים מאורה הוא לאחר ג' מעל"ע ולא די בג' ימים. ומ"מ אין כוונתו לומר שאסור לקדש את הלבנה לפני ג' ימים מעל"ע - אם כבר יש הנאה מאורה.

אמנם, החיי אדם (ק"ח י"ד), ערוך השולחן (תכ"ו י"ג) וקצוש"ע (צ"ז י') הביאו את הדעות שיש להמתין ג' ימים, אולם לא העתיקו את דברי הפמ"ג שיש להמתין ג' מעל"ע.



מולד הלוח או המולד האמיתי

אף שבדברי החיי אדם והמ"ב יש מקום להסתפק באם כוונתם למנות ג' ימים מהמולד האמיתי או ממולד הלוח, אולם אם מאחדים את דברי הפמ"ג [ג' מעל"ע] עם דברי החיי אדם [ג' מהמולד] כדי שיברכו בזמן שמסתמא נהנים מאור הלבנה - יותר מסתבר שיש למנות מהמולד האמיתי ולא ממולד הלוח, שהמתנת ג' מעל"ע מהמולד האמיתי אכן יכולה לייצג זמן שבו מסתמא נהנים מאור הלבנה, משא"כ אם מונים ממולד הלוח הרי יתכן שההפרש עד 16 שעות ביניהם יגרום שעדיין אין נהנים מאורה, וצ"ע.



לסיכום

המברך על הלבנה ביום הראשון מקיים את המצוה בהידור לראשונים רבים, והשו"ע נקט עפ"י חכמי הקבלה שיש להמתין ז' ימים, ואם ממתין מלברך עליה עד שאורה יהיה מתוק ויהנו ממנו - הפסיד את זמן המצוה לכתחילה לחלק מהראשונים אולם קיים את המצוה בהידור לדעת תר"י שנקטו שיש לברך רק לאחר שנהנים מאורה, וכן נקטו רוב האחרונים; די להמתין עד שיוכלו ליהנות מאור הלבנה, וכתבו תר"י שהוא "אחר ב' ימים או ג', אבל ירח בן יומו מתוך קטנותו אין האור שלה מתוק שאין אדם נהנה ממנו", ומסתבר שמה שחלק מהאחרונים הצריכו המתנת ג' ימים - לא התכוונו לחלוק על תר"י ולומר שאי

אפשר לברך לפני תום ג' ימים, אלא רק כדי להגדיר שמסתמא נהנים אז מאורה, אך אם בפועל נהנים מאורה לפני כן - יכולים לברך אז.

שמעתי שהוזה עובדא שמוצ"ש היה מעט לפני סוף ג' מעל"ע, והגר"ח גריינימן זצ"ל עשה קידוש לבנה, וכן גם הגרנ"ק שליט"א - כיון שהלבנה נראתה טוב.

גם אם נצריך המתנת ג' מעל"ע מהמולד - ברור שדי למנות מהמולד האמיתי וא"צ להמתין עד מולד הלוח כשהוא מאוחר מהאמיתי, ובפרט אם בפועל אור הלבנה מתוק, והוא ק"ו מכך שהתירו לברך לאחר ג' מעל"ע מהמולד גם כשמולד הלוח מוקדם מהמולד האמיתי.



בגדים נאים

גירסא נוספת למסכת סופרים היא: "ואין מברכין על הירח אלא במוצאי שבת, כשהוא מבושם, ובכלים נאים. וכ"פ הטוש"ע (תכ"ו ב'), וביאר הלבוש (תכ"ו ד'): "מבושם - משמחת שבת, ובגדיו נאים". וכתב הגמ"י (ברכות י" ס'): "ואומר במסכת סופרים שמצוה לברך על הירח במוצאי שבת שהוא מבושם ובכלים נאים, וכן נהג מורי רבינו שיחיה כשהוא מקדים לברך בחול כדי שלא יעבור זמן הברכה שהוא ט"ז בחדש - אז לבש סרבל מכובד אשר לו".

יש לעיין האם לצורך ההמתנה עד שאור הלבנה יהיה מתוק - כדאי להפסיד את מעלת ה'מבושם ובגדיו נאים' של מוצ"ש [שנלמדים בדיוק מאותה מסכת סופרים שתר"י למדו ממנה שלא לברך ביום הראשון], והאם כדאי להמתין גם בימות העננים והגשם, ולכאורה מי שמקדש את הלבנה ביום חול ללא שיהא 'מבושם ובגדיו נאים' (כגירסת הטוש"ע) - הרי שאינו חושש למסכת סופרים, וממילא אינני יודע אם יש לו סיבה להמתין עד שיתמתק אורה (כגירסת תר"י), אלא לכאורה היה לו לקדש את הלבנה בלילה הראשון שרואה אותה.



אוצר יורה דעה

בדין סימני עופות ♦ בדין גילוח פאות הראש במספריים
כעין תער ♦ לאו דכל יחל בשבועה ♦ דיני עונשין וחיוב
מצוות בקטן

הרב אריה אידנסון

בדין סימני עופות

בגדר סימני טהרה בעופות ♦ מין טהור עם סימני טומאה
ולחפך ♦ מסורת ♦ ראיות הפוסקים מה נחשב לשינוי ♦ תרגול
הודו ♦ באוונים ל"ש ר"מ בר"י וישוב לזה ♦ ריעותות שמוצאים
במינים חדשים אבל כבר נמצאים גם במינים ידועים לטהורים

א.

בגדר סימני טהרה בעופות

א. ד' סימני טהרה

א. בחולין דף נ"ט איתא במשנה: "סימני בהמה וחיה נאמרו מן התורה, וסימני העוף לא נאמרו, אבל אמרו חכמים: כל עוף הדורס - טמא, כל שיש לו אצבע תירה, וזפק, וקורקבנו נקלף - טהור, ר' אלעזר בר' צדוק אומר: כל עוף החולק את רגליו - טמא". הרי שיש כלל כל עוף הדורס טמא, ובנוסף ג' סימני טהרה. ובגמ' דף ס"א מבואר שיש ד' סימני טהרה, דהיינו שגם 'אינו דורס' בכלל. ולתור יש ד' סימני טהרה הנ"ל, ולנשר ד' סימני טומאה. וכדי להיות טמא בעינן כל סימני טומאה דומיא דנשר. מלבד כ"א עופות שנאמרו בפרשה, שיש מהם שיש בהם ג' סימני טומאה ויש בב' ויש בא'. אבל מה שלא מוזכר בפרשה בעינן ד' סימני טומאה^(א).

ב. והקשו הראשונים א"כ למה נאמר ברישא שכל עוף הדורס טמא. ותרצו בתוס' (דף ס"א), וכן ברשב"א ור"ן ועוד, שהיתה לחז"ל ידיעה חיצונית שכל עוף הדורס הוא טמא, משום שיש לו את הסימנים הנצרכים לטמא, או כל הארבעה, או את

(א). רש"י שם כתב שאין עופות טמאים יותר ממה שמוזכר בפרשה, ותוס' חלקו עליו. והרשב"א והר"ן תמחו עליו שהרי כל הנידון הוא מה הכלל לשאר עופות שלא מוזכרים. ולרשב"א יש צד שהגמ' כאן חולקת על הגמ' לקמן שיש רק כ"ד. והר"ן מפרש שמו"מ בסוגיא כאן אם נלמד מכ"א הדומה לו או רק מנשר וכך המסקנה. עיין בחידושי הגר"ח הלוי שנקט כדברי רש"י כפשוטם. ושלכן מוכרח שכל נידון הגמ' רק בגדר עצמו של האיסור, עיי"ש שלא הבנתי דבריו ומ"מ בראשונים בודאי לא נראה כן.

הסימנים שבעופות שבפרשה, שבהם די בפחות. אבל אין שום כלל מיוחד שדורס טמא. ולכאורה כך מפורש להדיא בסוגיא.

ג. א"כ פשוט שדריסה שנולדת מכח הרכבה² או שינוי בטבע הציפור אינו אוסר בפנ"ע, שהרי עצם סימן זה הוא רק אחד מהסימנים, ול"ש קבלה מנח על המציאות שהתחדשה ופשוט. וכע"ז האריך בחי' סוגיא חת"ס הנדפס בשו"ת שלו (יו"ד סימן ע"ד).



ב. שיטת היראים ודברי החת"ס

א. איתא בספר יראים (סימן סח): "ותנן באלו טריפות [נ"ט א'] כל עוף הדורס טמא וטעמא דקים להו לרבנן שכל הדורס מין נשר הוא, שאסרתו התורה בהדיא דכתיב ואת הנשר ואת הפרס. ואעפ"י שאין לו שאר סימני נשר אמרינן נשתנו עליו סימני בראשית וכו'", יש בדבריו חידוש גדול שבזה שראינו שדורס הוא טעם לאסור בפנ"ע, אע"פ שאין לו את שאר הסימנים, ומשום שכל שדורס מין נשר הוא. ומה שאין לו שאר סימני נשר נשתנה טבעו. וזה ישוב אחר מכל שאר הראשונים הנ"ל.

ומבואר שנשר אסור אע"פ שאין לו בפועל ד' סימנים משום שהוא מין נשר, וכל עוף הדורס הוא בכלל מין נשר (ושמא זה כונת רש"י הנ"ל שכל דורס מין נשר). ומ"מ עיקר דבריו הוא שמין נשר טמא גם בנשתנו סימניו. ולא שדורס לבד אוסר.

ב. ובחתם סופר פירש את דברי היראים באופן שונה ממש"כ. וז"ל: ומשמע דהלל"מ הוא שאם ימצא בזמן מן הזמנים שישתנה טבעו של עוף טהור וידרוס ואפילו תורים אם ידרסו יהיו טמאים, והוסיף בחידושו וכ' ואם שוב תפסיק מלדרוס תחזור להיתרא יעש"ה. וזה ממש להפך ממש"כ. ולהנ"ל אי"ז כונת היראים, והאריך בזה בשו"ת שבט הלוי (חלק ב סימן כט) דלא כדברי החת"ס הנ"ל, שהיראים לא אסר עוף טהר שקיבל סימני טומאה, אלא עוף טמא שהיה לו מעיקרו ד' סימני טומאה והשתנה ברייתו שרק דורס. שנשאר בטומאתו. ועוד ששאר הראשונים לא ס"ל כן וכמשנ"ת.



ב). ויש בזה נושא גדול של חוששין לזרע האב וזה גורם האריכו בזה טובא בפוסקים החת"ס דברי דוד ובית שלמה וכו'. עיין סיכום הענין במנחת יצחק ח"ה סימן ל"ה והוא מסיק שמותר משום זו"ז גורם.

ג. עוף עם סימני טהרה שדורס בפועל

א. בים של שלמה (פ"ג סקט"ו) פסק כמו ר' משה ב"ר יוסף, שכל שיש ג' סימני טהרה ע"כ שאינו דורס ומותר (יתבאר לקמן) וכתב שאע"פ שראינו שדורס מותר, שאמרין שדרס בשינוי מטבעו, כדי שלא נסתר דברי הגמ' עיי"ש. ובש"ך (ס"ק ח') כתב שאין להקל כ"כ. ולכאורה יש להתיר גם בלא זה. שהרי בעינן ד' סימני טומאה, מלבד העופות המוזכרים בתורה. וגם דריסה מבואר בראשונים רק משום שהוא מכלל הכ"ד עופות. וא"כ כל שידעינן שאין בכ"ד עופות עוף עם ג' סימני טהרה ודורס ע"כ שאינו מהכ"ד עופות ומותר גם אם דורס. ורק השאלה על הקבלה מנח שכל שדורס טמא, זה י"ל שהשתנה טבעו כמ"ש היראים, ומ"מ טהור של"א מן נשר הוא. ורק ליראים צ"ל כיש"ש.

ב. ועיין בחי' הגר"ח הלוי שנקט ברמב"ם שדריסה זה סימן טומאה לעצמו. ומאריך ליישב הדברים בסוגיא, וזה קשה מאוד ליישבם נגד גמרות מפורשות, שדריסה הוא אחד מד' סימני טומאה. וכדי שהעוף יהיה טמא בעינן ד' סימני טומאה. וכן כל דבריו בנויים על הנחה שאין יותר מכ"ד עופות כפשטות דברי רש"י, ולכן אין נפק"מ בבפועל וג"כ קשה.



ב.

מין טהור עם סימני טומאה ולהפך

א. מחלוקת תוס' בנדה עם תוס' בחולין

א. יש גידון נוסף בהשתנות הסימנים בין עוף טהור שיקבל ד' סימני טומאה או עוף טמא שיקבל סימני טהרה. וכן דג טהור שיורידו לו את הקשקשים או טמא שיוסיפו לו קשקשים וזה מאוד נוגע למעשה משום שינויים גנטיים^ג.

ב. ועיקר הנושא סובב סביב מחלוקת התוס' בחולין דף ס"ב עם תוס' בנדה דף נ. שאיתא בגמ' (בחולין) שתרנגול דאגמא אסור תרנגולת דאגמא מותר. ורש"י פירש

ג. וכמובן שכאשר משנים את הגן לא מוגדר שבעצם יש לו קשקשים ומנעו אותם. שההגדרה של הבעצם הוא בגנים.

שזה אותו מין הזכר אסור והנקבה מותרת. ותוס' חולין כתבו שא"א לומר כן, שהרי כל היוצא מן הטהור טהור ואם אמו טהורה ה"נ הזכר הנולד ממנה. אלא ע"כ שהם ב' מינים ורק נקראו כך.

ג. אבל תוס' נדה כתבו: "תרנגולתא דאגמא - הזכר אסור לפי שאין לו סימני טהרה ולא שרי מטעם כל היוצא מן הטהור טהור שהרי האם לא ילדה האפרוח אלא ביצים הטילה והאפרוח מעפרא קא גדיל ונאסר ממילא ע"י סימני טומאה ונקבה נמי אין לאוסרה למאן דאסר זה וזה גורם דהא אפרוח לא יצא אלא מן הביצה ומעפרא קגדיל כדפרישית כו"^(ט). הרי שכל שאין לו עצמו סימני טהרה אסור, אע"פ שנולד מעוף טהור. מכיון שלא נולד ממש ממנה אלא ביצה וזה נחשב מעצמו. הרי שנחלקו להדיא בדבר שנולד מהביצה אם דנינן אחרי אמו, או בעינן סימנים בו עצמו^(י).



ב. דחית החזו"א וסתירה לזה

א. ובחזו"א (יו"ד סי' י"ד א' אות י"ב) דחה שאי"ז כונת התוס' כלל. שכ"ז במין מעיקרא שהתחלק לזכר ונקבה טהור וטמאה ולכן דנינן שמתיחס לביצה ולא לאם עיי"ש. משא"כ מין שטהור או טמא לגמרי לא משנה השתנות העוף הפרטי. וכעיי"ז בבית יצחק (יו"ד ח"א סימן ק"ו אות א').

ב. והביאו שהאו"ז (ה' טריפות סי' תל"ו) הקשה כיון שביצה מעפר קגבלי למה עוף טמא טמא הרי נולד מעפר. ומתרץ שזה גזו"כ. הרי מפורש שגם במין טמא יש את סברת התוס' שכיון שמעפר קגבלי נולד מעוף טמא אין לו דין טומאה. ואינו דומה

ד). והמשך התוס': "ומיהו נראה עיקר ששני מינים הן והמין שקורין תרנגולתא דאגמא שרי הזכר והנקבה דיש להן סימני טהרה והמין שקורין תרנגול דאגמא אסור הזכר והנקבה דאין נראה שמין אחד חלוק הזכר מהנקבה ועוד כיון דלא הוי מעופות טמאין הכתובין דבהנהו בכל מין יש זכר ונקבה משום סימני טומאה אין לאסור עד שיהא בו כל ד' סימנים דמנשר ילפינן"

ה). עיין מנחת יצחק (ח"ה סימן ל"א אות י"א) שרצה לחלק בין עוף שיש לו ד' סימני טומאה שאז הטומאה משום סימני טומאה משא"כ בשאר עופות שאין ד' ואסור רק משום שמוזכר בתורה א"כ כן תלוי במין. וכמובן שאינו מוכרח שבפשטות התורה אמרה במינים אלו שזה מספיק לטמאותם ולא שגדר אחר בלא סימנים.

לבהמות, שהבן מקבל דין האם. והתירוץ הוא שזו גזה"כ, ובודאי שיש לדון ע"ז מה גדרו האם שהסימנים גורמים או שהמין גורם. אבל מ"מ זה גזה"כ כיון שאין את הדין טומאה הרגיל שנמשך מאליו מאם לבנה. דלא כבית יצחק וחזו"א הנ"ל.



ג. מחלוקת הפוסקים להלכה

א. ונחלקו הפוסקים אם ס"ל כשיטת התוס'. החת"ם דחה את התוס' בנדה מהלכה, אבל יש הרבה פוסקים שס"ל שהוא שיטה עיקרית⁽¹⁾. בדגול מרבבה תנינא (יו"ד סע"ט סעיף ב'): "נראה דבעופות לא שייך להתיר טמא היוצא מן הטהור עי' תוס' נדה ד"נ ע"ב ד"ה תרנגולתא דאגמא" ע"ש. הרי שבפשיטות נקט כתוס' זה.

ובבית שלמה יו"ד סימן קמ"ד מאריך כתוס' נדה ושכך מוכרח שס"ל לרש"י, וגם ר"י והמרדכי. ואע"פ שתוס' בחולין חלקו מ"מ רוב כתוס' נדה. ולכן להחמיר ודאי צריך כתוס' נדה, ואפשר להקל בעוד צירופים עיי"ש.

ובדברי דוד (מילדולה) סימן מ"ז בסופו: "אם היה נולד סימני טומאה (מנולד מטהור) היה מקום להסתפק אם יש לפסוק כשיטת התוס' דפ' בא סימן דכיון דמעפרא קביל טמא הוא או כשיטות התוס' בחולין והמרדכי לשם דאף בעוף שייך לומר היוצא מן הטהור טהור".



ד. דברי הבית מאיר ומה שיצ"ב בזה

א. ובבית מאיר (יו"ד סוף סימן פ"ו) כתב שגם הרמב"ן והר"ן ס"ל כתוס' נדה. שהבה"ג כתב שע"כ ביצים מותרות, שאל"כ איך עוף הנולד מהם מותרת הרי זה יוצא מהטמא. והרמב"ן (הלכות בכורות דף ד' מדפיו) והר"ן (דף כב: מדפי הרי"ף) בחולין השיבו שמעפרא קגבלי ולכן גם אם הביצה אסורה העוף מותרת. ושם כתב שהרמב"ם והמ"מ חולקים ע"ז.

ב. ודבריו צ"ע שהרי התם אינו עוף טמא כלל אלא שהביצה היתה אסורה. וא"כ אין נידון כלל על המין אלא רק על יוצא. ומנ"ל להביא לתוס' בנדה.

(1). הרח"ב הגאון להורות נתן (ח"ו סימן נ"ח עד ס') בבקאות נפלאה.

ועיין באבני נזר באו"ח (סימן תפ"ז) שהאריך בבית מאיר בדעת הרמב"ן ור"ן, וביו"ד (סימן ע"ה בהג' על אות ח) שדחה את דברי הבית מאיר לגמרי שאי"ז כונת הרמב"ן ור"ן עיי"ש.

ג. ומ"מ ודאי שזה שיטה חשובה, ועפי"ז אסר בלהורות נתן (ח"ו סימן נ"ח - ס') דגים טהורים ששינו גנטית שלא יהיו קשקשים. דלא כשבט הלוי חלק ז סימן קכא שהתיר בשופי מלבד בעיות של שינוי מעשה בראשית וכו'. ולכאורה אפשר לצרף לעוד ספיקות גם להתיר.



ג.

מסורת

א. מקור הדין מסורת

א. בגמ' מפורש כמה פעמים שדי בבדיקה וידיעה. והדין שסומכים על מסורת בחולין דף ס"ג הוא כאשר לא בקי. אבל בדף ס"ב מבואר שהכשירו תרנגולתא דאגמא ושוב ראו שדורסת ואסרוהו. וברש"י כתב: "מתוך שאין אנו בקיאים בהם נראה לי דעוף הבא לפנינו יש לומר שמא ידרוס דהא הך תרנגולתא דאגמא היו מחזיקין בטהורה ולאחר זמן ראהו שדורסת ואין עוף נאכל לנו אלא במסורת עוף שמסרו לנו אבותינו בטהור. ושלא מסרו לנו יש לחוש". הרי משום ספק דריסה שהוא דבר שאינו תמידי, כמ"ש בראשונים, צריך לחשוש שמא יתגלה לאחר זמן.

ב. ודבר זה נפסק בשו"ע סימן פ"ב שגם כאשר יש ג' סימני טהרה עדיין לא נאכל עד שיהיה מסורת. ומ"מ סומך על קבלת הרז"ה אם יש מקור רחב וכו'. והרמ"א גם בזה מחמיר.



ב. ויכוחים מה נחשב מין חדש לגבי מסורת

א. יש הרבה שאלות בסוגי עופות מה מוגדר כשינוי במין שצריך מסורת בפנ"ע עליו, ומה נכלל במסורת הקיימת. והיו במשך הדורות פולמוסים חריפים מאוד.

שלא ברור מה נחשב שינוי. למשל באבני נזר (י"ד סימן ע"ה) פשוט לו ששינוי בגודל לא נחשב מין אחר, אבל שינוי בקול נחשב שינוי מין. ובשו"ת שואל ומשיב מהדורה חמישאה סימן סט לעג לזה שקול יחשב שינוי מין "הנה לא מצינו להסימנים שיאמרו כל שמשונה בקול פסול ולא כל הקולות כשרים או פסולים כ"א בסימנים ובגופם ולא מחמת קול ובצים".^ז וכן בשינוי צבע במקור או ברגליים, שהחסד לאברהם סק"ד כתב שזקנו החו"ד שחק על הצד שזה מין אחר, והתיר בשופי. ובפוסקים אחרים עיין דע"ת ממחרש"ם שי"א רק בשחור בחוץ ולא בפנים להתיר וי"א שרק ביש פס לבן הפסק באמצע אפשר להתיר.

ב. והאריכו בזה בפוסקים בצמח צדק הקדמון (סימן כ"ט), שו"ת חת"ם סופר ערוגת הבושם (לבעל השם אריה סימן ט"ז), אבני נזר (י"ד סימן ע"ה ועוד), שואל ומשיב (מהדורא חמישאה סימן ס"ט ועוד), בית יצחק (חלק א' יורה דעה סימן ק"ו), דברי חיים (חלק ב' י"ד מסימן מ"ד עד סימן מ"ט), צמח צדק החדש (י"ד סימן ס'), שערי ציון (לרב"צ מבילסק סימן כ"א) ועוד הרבה. והאמת כמ"ש המשיב דבר שמאוד קשה להכריע בדברים אלו שהמקראות מועטים. אבל יסוד ההכרעה בעיקר דין השו"ע ורמ"א כפי שכתבו הרבה מהפוסקים הנ"ל. האם מסורת הוא חשש מדינא או באופנים מסוימים חומרא בעלמא.



ג. מחלוקת רש"י ור' משה ב"ר יוסף בסוגיא נשר. והכרעת הראשונים

א. בסוגיא של נשר יש מבוכה גדולה בראשונים בפירוש הסוגיא איזה סימנים יש לכ"א מהעופות. ובסו"ד מבואר שלרש"י כל הכ' עופות יש להם ג' סימני טהרה ורק הם דורסים. ולר' משה בר יוסף אין לאף אחד מהעופות הללו ג' סימני טהרה. ולא קיים עוף עם ג' סימני טהרה שדורס. ונחלקו בביאור המשנה, שלרש"י הסיפא נסמך על הרישא שג' סימני טהרה מועילים כאשר ידעין שאינו דורס, ואז לא מובן למה צריך גם הג' סימנים, עיין בר"ן. ולר"מ בר"י הסיפא עומדת לעצמה שכל שיש ג' סימנים טהור שידוע שאינו דורס.

ז. וציינו רמב"ן חולין דס"ב לענין זרוזר שמנה בכלל רשימה שמחלקת בין עוף לעוף גם קול אבל הפוסקים (עיין מהרש"ם ח' חלק ח' ומהר"י אסאד) כתבו שרק בצירוף עוד סימנים.

וא"כ כאשר בא בפנינו עוף עם ג' סימני טהרה, לרש"י עדיין יש חשש גדול שמא דורס, שהרי רוב העופות הטמאים יש להם ג' סימני טהרה והם דורסים. וא"כ סימני הטהרה לא מוכיחים כלום. מה שלא ראינו שדורס ג"כ אינו טעם להתיר מכיון שזה דבר שעושה רק מזמן לזמן, ולכן מה שלא ראינו אינו ראיה ומובן הצורך במסורה. אבל לר' משה בר' יוסף אין היכי תימצא כלל שיהיה עוף דורס אחרי שיש לו ג' סימני טהרה ואין שום טעם להצריך מסורה. (וגם לשיטת ר"ת, כמבואר בספר הישר ובעיטור, אי"צ לחשוש לדריסה כאשר יש - סימני טהרה)

ב. וא"כ עיקר השאלה היא מה הכרעת מחלוקתם. ומתבאר שהמסכימים לדינו של רש"י הם הרא"ש בתשובה ורבינו ירוחם. אבל הרמב"ן, הרשב"א, הרא"ה, הריטב"א, הר"ן, הריב"ש, המגיד משנה והנמוק"י ס"ל ששיטתו של רש"י נדחתה וההכרעה היא כר' משה בר' יוסף. לא רק משום שיותר מתיישב בסוגיא, אלא שבמציאות שיטת רש"י לא מתיישבת כלל. שלרש"י, לעורב יש סימן אחד בגופו ובפועל יש ב' סימנים. וצ"ל לרש"י שהעורב שלנו אינו עורב, אע"פ שמהרבה תיאורים בגמ' נראה שזה אותו אחד. וכן הרבה מהעופות הטמאים שמזוהים בראשונים אין להם ג' סימני טהרה וצ"ל שכל הזיהוים אינו נכונים עיי"ש באריכות איזה בדיקות הם עשו, ואיך זה סותר את שיטת רש"י.

והאריכו כולם בלשונות חריפים ששיטת רש"י נסתרת במציאות וגם דוחק גדול בסוגיא. ושיטת ר"מ בר' יוסף הוא השיטה העיקרית.



ד. הכרעת הב"י והדרכי משה כר"מ בר"י. והדרישה חולק

א. וגם בפוסקים מבואר כן, שהבית יוסף כתב: "והקשו הרשב"א והר"ן על פרש"י קושית רבות ועצומות והכחישו דבריו בדברים הנראים לעין וכו' אלא העיקר כמו שפירש הר"מ בר"י כו'". ואח"כ מביא בשם הג' מימוני (פ"א ממאכ"א אות כ) שר"ת בספר הישר (סימן ת"נ) ג"כ ס"ל שכל שיש ג' סימנים אי"צ לבדוק דריסה וזה כשיטה זו. וכ"כ ברשב"א וכ"כ הרמב"ן וכתב הרב המגיד שכן דעת רובי מפרשים: "ואע"פ שרש"י חלוק על זה דברי האחרים עיקר ומתבררת סתירה פרש"י בראיות

ברורות ומן המורגש כמו שהאריכו ע"כ". הרי פשוט שהכריע כרב משה בר יוסף דחה את רש"י לגמרי. וגם בדרכי משה הארוך אות ד' פשיטא שהעיקר כר"מ בר"י. והדרישה חלק ע"ז ותמה על הב"י שהשמיט שיטת הרא"ש ורי"ו וכו' עיי"ש באריכות.



ה. הכרעת הפוסקים כר"מ בר"י

א. ובגאון (סימן פ"ב אות ג') הביא ב' השיטות וכתב: "והסכימו הפוסקים לפי הר"מ בר"י יוסף". וגם בפר"ח בס"ט מאריך שההכרעה כשיטת ר"מ בר"י "והיא המחזורת והמוסכמת מרוב הפוסקים בידוע שהיא טהרה ואין לנו לחוש עוד שמא תדרוס. אלא שלעיל חשש לשיטת רש"י ולא התיר בזמן הזה בג' סימנים לבד אבל אי אית ליה חרטום וכו' דאיכא מ"ד שסמכין פשיטא שסמכין אהך סברא להתיר בפשיטות כיוון דמאי דלא מקלינן להתיר אינו אלא חומרא בעלמא וזה פסק אמיתי וברור דלא כמ"ש ההגהה".

ב. וביש"ש ג"כ בפ"ג חולין (סקי"ד) סיים שאע"פ שמהר"ם חשש לריב"ם חומרא יתירה הוא, וא"כ אם בא לפנינו בג' סימנים מותר. וכן ברשב"א, אע"פ שבחידושו חשש להחמיר בתוה"ב (ארוך בית ג' שער א' דף סד:): התיר בג' סימנים ולא ראינו להדיא שדורס (הובא בב"י סוף פ"ב) ובסימן קט"ו מאריך שג' סימנים מספיקים שע"כ אינו דורס ומחדש שאע"פ שראינו שדורס צ"ל שזה שינוי חד פעמי במזגו ומקרה. רק שצריך לדקדק היטב בסימנים (משמע להדיא רק במקרה כזה שדרס בפועל) שלא לסתור קבלת הש"ס^(ח).

ג. ובש"ך (סק"ח) הביאו וסיים ולפענ"ד נראה שאין להקל כ"כ. והפרמ"ג כתב שלמעשה אי אפשר להקל כמו היש"ש אף במקום שלא ראינו דריסה בפועל כי המעיין ביש"ש יראה שפסק כן משום שהכריע כרמב"י וכן שהיש"ש חשש שמא אין אנו בקיאות בצורת זפק. ולכן הפרמ"ג מסיק שאין לזוז מהוראת הרמ"א. וצריך עיון כונתו "שהמעיין יראה שפסק כן משום שהכריע כרמב"י", שמה

(ח). ויש טענה נוספת שהרי כל שאין ד' סימנים אע"פ שדורס טהור מלבד כ"ד עופות וא"כ שמא מין חדש שדורס ולא היה שאר סימנים וא"כ טהור.

שהיש"ש פסק כרמב"י הרי זה גופא הנידון כאן, והש"ך רוצה ג"כ לפסוק כן במקום שאין ריעותא של דריסה. והדבר היחיד שהתחדש ביש"ש הוא החשש לשינוי בצורת הזפק. אבל מפורש ביש"ש שחושש לזה רק כאשר ראינו שדרס, ואנחנו רוצים להתיר נגדר ראיית עיניים ע"ז צריך ודאות שהג' סימנים באמת נכונים. ולכן חושש לשינוי בצורת הזפק. וא"כ איזה טענה יש מזה לא לסמוך על ג' סימנים. ולכאורה צ"ל שהפרמ"ג כותב מדעת עצמו שכל שהיש"ש מודה שיש אופנים שלא בקיאים בזפק, שוב אין להקל למעשה בג' סימנים לבד נגד הרמ"א.



ו. בשו"ע ורמ"א לא הקילו כר"מ בר"י

ומ"מ אחרי כל זה, בשו"ע וברמ"א פסקו שגם כאשר יש ג' סימני טהרה צריך מסורת. ופשוט אחרי שרואים את הב"י והדרכי משה שאי"ז עיקר הדין. ובפוסקים דנו אם זה משום ספיקא דאורייתא או שזה חומרא בעלמא. ונפק"מ במקרי ספק, כגון שספק אם השינוי מצריך מסורת נפרדת, או תרי ותרי אם איכא מסורת או שאר צירופי ספיקות.



ז. שיטת הפוסקים שזה חומרא בעלמא ובספיקות אפשר להקל

והשואל ומשיב (מהדורה חמישאה סימן סט) וכן מהרש"ם (חלק ח' סימן קל"ט) ובחסד לאברהם לנכד הנתיבות (יו"ד סימן קי"ד). הכריעו שזה חומרא בעלמא, ולכן בספיקות וסתירות אפשר להקל בשופי, וכן מאוד נראה מצד הכרעת הראשונים והאחרונים הנ"ל מלבד השו"ע והרמ"א בעצמם. עיין בית שלמה (יו"ד קמ"ד בסופו) שמפרש בש"ך שהשו"ע הוא מנהג בעלמא אבל מעיקר הדין מותר. עיי"ש שבכל זאת לא הקל נגד רמ"א אלא בצירופים. ובדברי חיים (ח"ב יו"ד סימן מ"ד), ג"כ כתב שרוב ראשונים ואחרונים כר"מ בר"י ולכן זה חומרא ואפשר להקל בתו"ת. ואח"כ בתשובה אחרת לחסד לאברהם (שם סימן מ"ח) סותר דבריו וכתב שאי אפשר לומר שזה חומרא עיי"ש. וע"ע בדרכי תשובה (סימן פ"ב אות מ').



ח. שיטות שזה חשש מדינא

ועיין בצמח צדק החדש (סימן ס') שכתב שהרמ"א פסק כרש"י ובשו"ת ערוגת הבושם גרינוולד יו"ד סע"ג שפתח שאם זה חומרא אפשר להקל בספיקות משא"כ אם הוא מדינא, ומסיק שס"ל שהרמ"א נקט העיקר כרש"י ולכן אין להקל בספיקות. ועיין אבני צדק (יורה דעה סימן כ"ט) לבעל יט"ל שבדאורייתא מחמיר ובכלים שאינו בן יומו מקיל. אבל בודאי שההכרעה העיקרית שזה חומרא בעלמא וכרוב ראשונים ואחרונים. ובפרט שבבית יוסף ודרכי משה כתבו רק שיטה זו ולא הביאו צד אחר. וכולם הסכימו שלשיטה זו אפשר להקל בספיקות.



ד.

ראיות הפוסקים מה נחשב לשינוי

א. בצמח צדק הקדמון (סימן כ"ט) על אוזות הבר: "וצורתן שוות לשלנו בני תרבות וחרטומן רחב וגם כף רגלן רחבה ורק בזה נשתנו שאין מקבלים מרות כשל בני תרבות גם צוארן ורגליהן נראין ארוכים יותר משל בני תרבות". ומאריך שהיו אוכלים בניקלשבורג, אבל תמה שאין ע"ז מסורת ושאל ואמרו שרק לא חשבו שזה בעיה. ואח"כ אמרו שבאשכנז אוכלים ואמר שמא הם סוברים כרז"ה וכהכרעת הרא"ש, שדי בסימנים שחרטומין רחב וכו' ואנן קיי"ל כרמ"א, ואסר להם לאכול.

ב. ואח"כ כתב: "והנה החכם השלם המושלם מהר"ר שמואל ווילנא הגיד לי בשם רבו הרב הגדול המופלא ומופלג מהר"ר משה ווילנא שיש להתיר אוזות הבר מהא דאיתא סוף פרק הפרה דף נ"ה. אמר שמואל אווז ואווז הבר כלאי' זה בזה ופריך מאי טעמא אילימא משום דהאי אריך קועיה והאי זוטר קועיה. אלא מעתה גמלא פרסאה וכו' אלא אמר אביי זה בציו מבחוץ וזה מבפנים פירש רש"י ביצי הזכרות ניכרין באווז הבר מבחוץ. ואם כן מוכח דאווז הבר מין טהור, דאי הוי מין טמא מאי קא מספקא להו פשיטא דמין טמא ומין טהור הוו כלאים זה בזה. ולמה הוצרכו לתלות האיסור כלאים במה שאין ביציהן שוה הא אפילו אי הוי שוות הוו כלאים, דעיקר כלאים דאורייתא הוא טהור וטמא לדעת הרמב"ם דומיא דשור

וחמור דכתיבי בקרא. אלא ודאי דאווז הבר הוא מין טהור וסלקא דעתך אמינא דהוו דומיא דשור ושור הבר דלא הוו כלאים הכי נמי אווז ובר אווז קמשמע לן דהוו כלאים משום דאין ביציהם שוות זה בציו מבפנים וזה מבחוץ. הנה דברי פי חכם חן להלכה אבל לא למעשה דאולי יש חילוק בין אווזות הבר ואין כולן שוות ואין לנו לאכול במדינתנו כי אם על פי המסורת כמו שכתב הא"ו הארוך בהדיא כך על אווזות ובר אווזות. והרב בהג"ה ש"ע הביאו ומכל שכן לפי מה ששמעתי שבגליל חעלם נמצאו אווזות הבר שיש להם סימן טומאה והיינו שאין ביצים שלהן כשאר ביצים שראשן אחד חד וא' כד ודאי דאין לאוכלן בשום מקום שאין להם מסורת".

וכבר תמה עליו בהג' מבן המחבר בקו"א, שהרמב"ם מדבר לגבי הנהגה שכתוב שור וחמור ומפרש שמדאורייתא רק מין טמא וטהור, אבל לא בהרכבה שלא מוזכר שם כלל טמא, אלא רק ב' מינים. ובפר"ח (סימן פ"ו סק"ו) האריך להסכים לדבריו והתפלא ג"כ על הש"ך (רצ"ז סק"ו) שנקט בפשיטות שגם בהרכבה יש ענין טמא וטהור.

ומ"מ כתב הפר"ח שאי"צ לזה, אלא הראיה מעצם זה שזה מין אחד לגבי כלאים לא מסתבר שחלק מהמין יהיה טהור וחלק טמא. וא"כ כיון שמפורש בש"ס בהרבה מקומות שבר אווזא הוא טהור, אי אפשר להמציא שיש חלק ממינו שטמא. וזה מלבד הסברא שכתב בסימן פ"ב להתיר כמו שהתבאר.

ג. ובחת"ס (סימן ע"ד) ובאבני נזר (יו"ד ע"ה) ס"ל שכל שלגבי כלאים אינו מין אחר ה"ה לגבי מסורת. והוכיחו מהגמ' הנ"ל שעצם זה שיש שינוי בגדול של אבר כמו מקור או צואר אינו עושהו מין חדש. ועין בשו"ת דברי מלכיאל (חלק ד סימן נו) שהאריך טובא בענינים אלו וחילוקים בסוגי שינויים.

ד. ובענין האווזי בר עיין חינוך בית יהודה (סימן ל"ב) שכתב שאי אפשר להכריע שאלות אלו מגמ' או סברא וצריך עדות ומעידים שבאיטליה אוכלים אותם ולכן מתיר. וכן מביא מכתבי הרב געטשלק שהיה אב"ד בשוואבין שאוכלים אותם. ועיין שו"ת דברי דוד (מילדולה סימן מ"ז) שמאריך בזה וכן מאב"ד הנובר (שם בדברי דוד סימן מ"ו) שמאריך להתיר באווזי בר ושם נו"נ בנידונים הנ"ל.

ה. כמה פוסקים ס"ל שרק שינוי של גודל כללי בכל העוף נחשב שינוי, משא"כ שינוי באבר מסוים, עיין מהרש"ם שכך פירש דעת הרב מבוטשאש. ועיין מנחת אלעזר, ליקוטים ס"א, מכתב לרא"ש מראצפערט, שרש"א התיר שינוי בתרנגולים שצריך כמה שינויים לעשות מין חדש והמנח"א דחה שכל ששינוי באבר מסוים אסור, ומביא בשם שו"ת מהרי"א הלוי מלבוב (ח"א סקכ"ח) שכ"כ. וכן בשם הרב משינוא בספר אליה שלוחה שכל שזה שינוי בגודל של אבר מסוים אסור. ויש מאמר נפלא בקובץ בית ועד לחכמים סאטמאר (מספר 4 ניסן תש"ע. עמ' 278 מהג"ר אלי' סימאן). על אווז מוסקבאי. שמביא הרבה ידיעות ומ"מ בענינים אלו עיי"ש. ועיין בחבצלת השרון תנינא (סימן כ"ו) חזון נחום סימן נ"ז וקונטרס דברתי בחזון (שם) חלק עליו בתוקף.



ה.

תרנגול הודו

א. תרנגול הודו ברור לכולם שאין עליו מסורת, שהרי היה קיים רק באמריקה והביאו משם, והיו כמה פוסקים שחשבו שהגיע מהודו ורצו לומר שהיה שם מסורת^ט, וזה טעות גמורה. והשואל ומשיב הוכיח מזה שפוסקים כר"מ בר"י ולכן כיון שיש לו ג' סימני טהרה אוכלים בשופי. ועדיין צ"ב למה לא חששו לכתחילה לרמ"א. והנצי"ב במשיב דבר הידוע כתב שצריך מסורת רק לפני שנהגו לאכול ולא לערער על דבר שקיים כבר. ולא ביאר כלל אם משום חשש דריסה איזה חילוק יש בזה. ושמא זה צירוף של שני הסברות, כיון שאינו מעיקר הדין אלא מנהג בעלמא להחמיר נהגו רק לכתחילה, אבל אם כבר אוכלים המנהג לא מחייב להפסיק. ויתכן שהתחילו לאכול משום שחשבו בטעות שיש עליו מסורת. או שסמכו על ר"מ בר"י לכתחילה. ומ"מ כיון שכבר אוכלים לא מפסיקים.

ב. והצמח צדק הנ"ל לא ס"ל סברא זו, שהרי במקומו נהגו לאכול ואסר, כי המנהג היה בטעות, משום שחשבו שאינו מין חדש. וכן לא קיבל מסורת מאשכנז, שמא הם הסתמכו על הבעל המאור, כמ"ש הרא"ש שנכון לדינא. ולא הועיל מה

ט). עיין דרכי תשובה מש"כ בזה.

שמ"מ אכלו להתיר בלא מסורה. וי"ל שהצמח צדק מדבר על אווזים, ושם אין ג' סימני טהרה ול"ש שיטת ר"מ בר"י. וא"כ ל"ש ההיתר הנ"ל ועיין בשו"ת תשואת חן סימן מ"ז שכתב כן. ולקמן אות ה' ר"ל שלדעת הרמ"א והפליתי גם בזה שייך ההיתר עיי"ש.

ג. רק שעצם דברי הצמח צדק שאי אפשר לסמוך על מסורת של מקום אחר, שמא הם עשו כן משום שפסקו כשיטה שאנחנו לא מקבלים, קשה מאוד שא"כ איך התירו בפוסקים לסמוך על מסורת ממדינה למדינה כל שאין מסורת נגד זה, כמבואר ברא"ש ורשב"א הובא בב"י, ועיין שו"ע וש"ך שפסק כן. והרי זה גופא דברי הצ"צ שאי אפשר לסמוך, והם סמכו. ועיין בית יצחק (יו"ד ח"א סימן ק"ו אות י"ד) שתמה כן עליו, והוא רוצה ליישב משום ס"ס עיי"ש. ומ"מ אם נקבל את דברי הצ"צ בטל כל הדין שבפוסקים ללמוד מסורה ממקום למקום.

ד. ויש עוד ישוב מאוד מסתבר על תרנגול הודו, והוא בספר ערוגת הבושם לבעל השם אריה הובא בפוסקים עיין דרכי תשובה (סימן פ"ב אות כ"ו), שהדרישה למסורת שייכת בעוף לא מוכר שבא לפנינו, ואיננו מכירים את התכונות שלו, ולכן אנו חוששים שמא הוא דורס, כי זה דבר מזמן לזמן. אבל עוף שגדל בינינו מאות שנים ומכירים את תכונותיו אין צד לחשוש שהוא דורס ולכן מותר. ויתכן שבתשובת הצ"צ, שדיבר על אווזי בר, לא היתה שייכת סברא זו, משא"כ במינים מבויתים.

ה. עיין יהודה יעלה (ח"א יו"ד סימן צ"ב): "ועוד עדיפא אמינא דהנה האו"ה סי' נ"ו על מ"ש ז"ל וכן פסק רש"י בחולין שאין להכשיר שום עוף בג' סימנים שבגופו אם לא שיש קבלה עליו שאינו דורס וראי' מתרנגולתא דאגמא וכו' עכ"ל ציין האו"ה לעיין בהג"ה ושם בהגהה בסוף הספר כתב וז"ל ולא אמרי' הכא כשנמצאו השלש סימני טהרה בגופו וגם ראינו שאוכל בלא דריסה שנלך אז בס' דרוסה אחר רוב עופות שאינם דורסים ושמא משום דמאחר שיש מיהא וכו' עופות האסורים ואינם ידועים לנו וגם אינם מכל העוף הטהורים הניכרים לנו לא נקרא רוב גמור וכו' עכ"ל. וזהו בעוף חדש שאינו דומה לטהורים הניכרים לנו א"ש דאיתרע רובא לומר מרובא פריש. אבל הני תרנגולים שהם דומים ממש לשאר תרנגולים שלנו הטהורים בודאי מודה האו"ה דא"צ מסורת דהלך אחר הרוב שאין דורסים דמשום שינוי כל דהו באורך וגובה רגלם וצווארם וגופם אינם דומים לטהורים הניכרים

לנו והיינו היתירא דשכן ונדמה שכבר ביארנו לעיל ודאי סגי בהא עכ"פ מסורת כזה בלי פקפוק כנ"ל.

ובהדיא כתב מהרי"ל בלשונו כמו שהעתיקו פרו"מ נ' והבא להעיד מסור' של עוף נכרי שאין מכירין אותו יצטרך וכו' דייקא הבא להעיד מסורה ר"ל הבא יחידי להעיד מסורה מחדש ועל עוף נכרי שאין מכירין אותו דוקא בכה"ג הוא שהתנה מהרי"ל איך יהא המסורה בחומרות הנ"ל. משא"כ בתרגומים אלו שמכירין אותו וגם מה שהדבר הוא פשוט בכמה עיירות גדולות שטהורים הם מאז ומקדם זהו המסורה וא"צ יותר דסוקלין ושורפין על החזקה כמו שביארנו לעיל מודה מהרי"ל שא"צ יותר מזה באלו וממילא גם המקומות שאין להם כלל מסורת יכולים לסמוך ג"כ עליהם וכהסכמת הפוסקים".



ו.

באוונים ל"ש ר"מ בר"י וישוב לזה

א. ומ"מ במיני אוונים ל"ש שיטת ר"מ בר"י שהרי אין להם זפק. ובפוסקים הביאו כן מספר התרומה וכן בכל בו. וא"כ לא יהיה מקום להקל בספיקות אוויו כהנ"ל.

אבל גם בזה י"ל שברמ"א כתב שלא סומכים על קבלת הרז"ה אפי' כשיש ג' סימני טהרה, ומביא כן מאו"ה. וכן בפליתי דן באוונים את ההיתר של ר' משה ב"ר יוסף. ותמהו עליו כל הפוסקים שאין לאוויו זפק ול"ש ג' סימני טהרה עיין שם אריה התכתבות עם השו"מ על זה אם לומר שלא היה בקי או טענות אחרות.

ולכאורה יש ישוב פשוט, שהרי הסוג היחיד שיש לו ב' סימנים בגופו הוא עורב. ואם בקי בעורב אין בעיה. ורק לדידן חיישינן, ויש עוד ספק במינו ששכן ונדמה. ולכאורה בעופות מים אין מקום לחשוש לכ"ז שאינו סוג עורב וגם לא ישכון עמו, אחר שהוא עוף מים. וא"כ יש ג"כ אותו היתר של ר"מ בר"י. וא"כ י"ל שזה כונת הרמ"א בכותבו "ג' סימנים", שזו אשגרת לישנא והכוונה היא לסימן ברמה של ג' סימנים ופשוט. ולפי"ז יש להקל גם בזה כנ"ל.



ז.

ריעותות שמוצאים במינים חדשים אבל כבר נמצאים גם במינים ידועים לטהורים

א. בעוף ה'בראקל' הגרמי"ל לנדא טען שזה עוף טמא משום שמצא שחולקים רגליהם. ותמהו עליו שאופן זה של חלוקת רגלים נמצא בכל עופות המטילות, שהוא זן לגהורן. וכבר דנו בזה הפוסקים, עיין מכתב הגר"מ ברנדסדורפר והגר"י פישר. והם טענו שאי"ז ישיבה קבועה ונוחה שלו אלא רק כך תופס את המוט ובמשך הזמן מיישר עצמו ללא חולק. ומ"מ אין מה להביא מדבר שיש בעופות ודאי טהורים (מה שקצת יש להתווכח שבשו"ע וראשונים כתבו שזה סימן בעוף שלא ידוע שדורס. וא"כ י"ל שמה שמוחזק בטהור לא חיישינן משא"כ במין שלא מוחזק לפי טענתו וי"ל)

ב. באווז עם שינוי שיש לו גבשושית במקור האריכו טובא. ויש ספר שלם בשם זכרון יוסף לר' יוסף טרן שמאריך בכ"ז (מעמוד 21). ושם מצאו שאוכל אפרוחים בעודם חיים. וכתבו לגר"ח מבריסק שאלה בעוף שאוכל עופות חיים אם מותר, והשיב שהרי ר"ת וכמה ראשונים אמרו שזה דורס ומ"ש להתיר. והר"י טאראן טען שד"ז שאוכל אפרוחים נמצא גם בשאר אווזים טהורים ואיך יתכן שהוא סימן להכריע רק על אווז החדש¹. וכן יש הרבה תשובות בפוסקים לגבי טריפה על נמצא חולדה במעיה או נחש וכו' ולא דנו שהוא דורס.

והאריכו ליישב, שלשון רבינו תם בספר הישר הובא בבעל המאור בסוגיין "היינו דורס ואוכל עוף כיוצא בו או פחות ממנו או גדול ממנו ואינו הורגו תחילה". הרי שאיירי בעוף בדומה לו רק שינויים בגודל. וי"ל שאפרוח לא נחשב כלל דומה לו, ולכן ל"ח דריסה. אע"פ שבסוף הדברים ר"ת מוציא מכלל שקצים ורמשים ולפי"ז גם אפרוחים י"ל.

(י). והוא מספר שלא אמרו לגר"ח שאוכל רק אפרוחים. והוא כתב מכתב ע"י השו"ב הידוע בעל המנחת יוסף. וענה לו שהגר"ח כבר לא רוצה להיכנס לזה משום הויכוחים וסתירות. ולכן ישלח לרח"י שפירא בירושלים. והוא כתב לו תשובה להתיר (נדפס שם). וכן הגר"ש סלאנט התיר. והגר"ח ברלין אסר עיי"ש שסיפרו כל מיני טענות מוזרות.

עוד יש ליישבו לפי דברי הרש"ש שגם לר"ת בענין הכאה ותקיפה ולא בליעה
בעלמא עיי"ש. איך שיהיה הישוב אי אפשר להביא ראיה מדבר שיש בכל הכשרים
לאיסור.



הרב משה בוטון

בדין גילוח פאות הראש במספריים כעין תער

ביאור דעת מרן השולחן ערוך

א.

הקדמה

מצות לא תעשה מן התורה, שלא לגלח פאות הראש: "לא תקפו פאת ראשכם" (ויקרא יט, כז), וזהו המשוה צדעיו לאחורי אזנו ולפדחתו (מכות כ:). ולשון לא תקיפו יש לפרש בב' אופנים: א. לשון הקפה שמשווה צדעיו לאחורי אזנו כדמפרש הש"ס. ב. לשון תלישה ושבירה כנוקף זית שהוא לשון שבירה ותלישה (מהר"ם שיק מצוה רנ"ב, בשם ספר התורה והמצוה).

ב.

שיטות הראשונים

נחלקו הראשונים איזו הקפה נאסרה, אם דווקא בתער או אף במספריים כעין תער:

א. לדעת הרמב"ם (הלכות עבודה זרה פי"ב ה"ו ובתשובות [בלאו] סימן רמ"ד) וסיעתו^(א): רק בתער חייב מן התורה, אבל במספריים כעין תער מותר לכתחילה^(ב).

א. כן דעת הסמ"ג (ל"ת נ"ז), ר"י מלונגיל (מכות כ:), המנהיג (סימן קכ"ב דין גילוח), רבינו יצחק בן מלכי צדק (פירוש רבינו הלל בר אליקים לתו"כ קדושים פ"ו ה"ה), ראב"ה (סימן תתקמ"ז), החינוך (מצוה רנ"א), פסקי רי"ד (מכות כ: ובקונטרס הראיות להרי"א מכות כא.), המאירי (נזיר מ: מכות כא.), ארחות חיים (כ"ב דיני פאות הראש), עץ חיים [ר"י חזן מלונדריש] (הלכות ע"ז פ"ז), נמוקי יוסף (מכות ד. מדפי הרי"ף ד"ה זה המשוה צדעיו, בשם רבינו ישעיה). [בעריכת רשימות הראשונים נעזרתי במאמרו של הרב משה אפרים אינדיק שליט"א בגדר מספריים כעין תער].

ב. נקטנו כשיטת מרן הבית יוסף בביאור דברי הרמב"ם ושאר הראשונים, אולם יש חולקים. ראה מעשה רוקח (מכות), שו"ת חיים שאל (ח"א סימן נ"ב, ח"ב סימן כ"ז).

ב. לדעת הרא"ש (מכות פ"ג סימן ג') וסיעתו⁶: אף במספריים כעין תער חייב מן התורה.

ג. לדעת כמה ראשונים⁷: במספריים כעין תער מותר מעיקר הדין, אולם יש להחמיר.

ד. לדעת הרמב"ם⁸: במספרים כעין תער אסור מדרבנן⁹.

מחלוקת הרמב"ם והרא"ש תלויה בשאלה אם יש לדמות את פאות הראש לפאות הזקן¹⁰. והביאו לכך ראיות מדברי חז"ל בתוספתא מכות (פ"ד ה"ד), במשנה

ג. כן דעת התוספות (שבועות ב: ד"ה חייב על הראש שנים, נזיר מא: ד"ה השתא), שיטה לחכמי איורא (נזיר מא.), תוספות שאנץ (מכות כ. ד"ה אינו), תוספות רבינו טודרוס (נזיר מא:), ר"י (תשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז וצרפת סימן פ"ו, כלבו צ"ז דין הלכות ע"א וחוקות העכו"ם, אגודה נזיר סי"א ובריש שבועות), רבינו הלל (תו"כ מצורע פ"ב ד', וקדושים פ"ו ה'), שערי תשובה (שער ג' אות ע"ח), ר"י מקורבייל (סמ"ק מצוה ע"א ועי' בצביון העמודים, ארחות חיים כ"ב דיני פאות הראש), שבלי הלקט (סימן מ"א דין גילוח הזקן), רבינו ירוחם (נתיב י"ז ח"ה), חדושי רבינו פרץ הכהן (נזיר מא.), רבינו עזריאל (שיטה מקובצת נזיר מא.), רע"ב (מכות ג, ה).

ד. ריטב"א (מכות כא. "ועם כל זה הנוהר שלא להקיף אפילו במספרים כעין תער הרי זה משובח", וכתב הטעם: "מפני חשד הרואים, וכן ראוי לעשות". וכ"כ בשבועות ג.), תוספות רבינו פרץ (מכות כא. "מ"מ נהגו העולם לחומרא, והריב"א היה נוהג שלא לגלח כל הראש ואפי' במספרים"), מגדל עוז (הלכות עבודה זרה פי"ב ה"ו: "ויש אוסר במספרים כמין תער והמחמיר תבא עליו ברכה כד"ף").

ה. ארחות חיים (כ"ב דיני פאות הראש), וכ"כ במאירי (מכות כ:): בשם חכמי הדורות.

ו. כמה מהראשונים ששיטתם אינה ברורה בעניין:

במפרש לנזיר מ: ד"ה ואינו חייב, ובכל הסוגיא כתב שאינו חייב אלא בתער, ובאורח מישור (נזיר מ:): רצה לשנות הגירסא, וכבר השיב על דבריו המעיר בפירוש ר"י אלמאדארי (מכות כ. הערה 31) עי"ש. וע"ע בשו"ת חיים שאל (ח"א סימן נ"ב).

בפירוש ר"י אלמאדארי (מכות כ.) כתב בשם רש"ל שאפילו במספרים שאין בו השחתה אסור, אך לא נמצא כן ברש"י ואולי כוונתו לר"ש משאנץ הנ"ל (עי"ש בהערה 31).

ביראים (סימן של"ו) סיים ב"צריך עיון ושאלה".

התשב"ץ כתב בעניין רכ"ז (אות ה') שאף במספריים כעין תער עובר בלאו, אולם בעניין צ"ג כתב: "למה יכניס אדם ראשו בין המחלוקת להיכנס בספק לאוין".

ז. למקור חז"ל מהתורה שיש לדמות פאות הראש לזקן, כתב הריטב"א (מכות כא.) שתי אפשרויות:

א. הדבר נלמד מהיקש הראש לזקן לגבי גילוח המצורע (ויקרא יד, טו) [אולם עיין בב"ח שכתב שההיקש הוא בוויקרא יט, כז, וצ"ע איך יישב את שיטת הרמב"ם להלן בביאור דברי הגמ' נזיר (מא:)].

מכות (כ:) ובגמ' שם, בגמ' נזיר (מא:), ובתורת כהנים (מצורע פ"ב, ד'). נסכמם בקיצור נמרץ^ה:

א. תוספתא מכות (פ"ג הלכה ז'): "...ואינו חייב עד שיטלנו בתער נוטלו ברהיטני ובמספריים פטור...". ב. משנה מכות (כ:): "על הראש [חייב מלקות] שתיים, אחת מכאן ואחת מכאן. על הזקן שתיים מכאן ושתיים מכאן, ואחת מלמטה. רבי אליעזר אומר אם ניטלו כולן כאחת, אינו חייב אלא אחת. ואינו חייב עד שיטלנו בתער. רבי אליעזר אומר אפילו לקטו במלקט או ברהיטני חייב".

לכאורה מכאן ראיות ברורות לשיטת הרמב"ם וסיעתו שאין חייב אלא בתער. ולשון "אינו חייב" דקתני במתני' ובבבביתא, לאו דוקא אלא הו"ל כאילו קתני אין כאן צד איסור ומותר לכתחילה [בית יוסף].

לשיטת הרא"ש וסיעתו לשון התוספתא "אינו חייב עד שיטלנו בתער" פירושו במספריים כעין תער^ט, והא דקתני במשנה מכות "ואינו חייב עד שיטלנו בתער" קאי רק אפאות הזקן, אבל אפאות הראש אף במספריים חייב.

ג. משמע בגמ' (מכות כ:) שפאות אסורים אף במספריים כעין תער, מהא דלא פירש בו גילוח בתער, כבזקן.

ד. לגבי מצורע כתיב (ויקרא יד, ט): "יגלח את כל שערו את ראשו ואת זקנו", והגמרא דורשת את המילים "ראשו וזקנו" ללמדנו שמצות גילוח מצורע דוחה את הלאוין ד"לא תקפו פאת ראשכם" ו"לא תשחית את פאת זקנך", ושמצות גילוח מצורע הוא דווקא בתער ולא במספריים. ושואלת הגמ': "למה לי למכתב ראשו, ולמה לי למכתב זקנו"? משיבה הגמ': "צריכי, דאי כתב רחמנא זקנו ולא כתב ראשו הוה אמינא הקפת כל הראש לא שמה הקפה להכי כתב רחמנא ראשו, ואי כתב ראשו ולא כתב זקנו הוה אמינא משמע תרתי דאתי עשה ודחי את לא

ב. דעת הרמב"ם היא מסברא, שאין גילוח הפאות נחשב הקפה והשוואה לאחורי אוזניו ופדחתו, אלא רק בתער.

ח. אריכות בעניין תמצא בשו"ת חיים שאל (סימן נ"ב הנ"ל), שו"ת זרע יצחק (אייזנברג, יו"ד סימן י"ב), שו"ת באר משה (ח"א סימן ס"ב), שו"ת ויזרע יצחק (סימן כ"ו) ועוד.

ט. כדאשכחן בפרק ב' נזירים (נח:): דאמר רב מיקל אדם כל גופו בתער, ומפרש התם כעין תער. וליכא למימר דהקפת הראש שרי במספריים, ונקט בתוספתא דוקא תער לאפוקי מספרים.

תעשה ומשמע דהקפת כל הראש שמה הקפה. ואכתי בתער מנלן להכי כתב רחמנא זקנו". משמע דמפאות הראש לא היה אפשר ללמוד שמצוה לגלח המצורע דווקא בתער, מכיון ורק בפאות הזקן כתיב השחתה וגילוח, אולם בפאות הראש חייב אף במספריים כעין תער. ומכאן ראייה לשיטת הרא"ש וסיעתו.

לדעת הרמב"ם אין מכאן קושיא לשיטתו שרק בתער חייב, שהרי לדעתו פאות הראש נלמדים מההיקש בין הראש לזקן בפסוק הנ"ל. ואילו לא כתב רחמנא אלא רק ראש, באמת לא הוה ידעינן שהקפת הראש אינה אלא בתער, וגם לא היה אפשר ללמוד שהמצוה לגלח המצורע דווקא בתער [ריטב"א].

ועוד י"ל דהא דאקשי הגמ' בתער מנלן אתי לאפוקי מלקט ורהיטני, ולא מספריים כעין תער [תוס' רבינו פרץ].

ה. כמה מרבתינו הראשונים הביאו ראייה לאסור מהתורת כהנים (מצורע פ"ב, ד'): "יש בראש מה שאין בזקן שהראש אסור במספריים כבתער", אולם דחו דהתו"כ מיירי בנזיר ולא בלאו דלא תקיפו.



ג.

פסק מרן השו"ע

מרן השו"ע (יו"ד סימן קפ"א סעיף ג') פסק כדעת הרמב"ם וסיעתו בסתם, והביא את דעת הרא"ש וסיעתו ביש אומרים, וסיים "ויש לחוש לדבריהם" כדברי כמה מהראשונים הנ"ל. וז"ל: "אינו חייב אלא בתער ויש אוסרים במספריים כעין תער ויש לחוש לדבריהם".

וברור שכוונת מרן ב"יש לחוש" שכן יש לעשות לכתחלה, משום ספקא דאורייתא לחומרא, שמא הלכה כדברי הרא"ש וסיעתו. כמ"ש בבית יוסף: "ונראה דכיון דספיקא דאורייתא הוא יש ליזהר מלגלח הצדעים מכנגד שער שעל פדחתו ועד למטה מן האוזן מקום שהלחי התחתון יוצא ומתפרד שם וכל רוחב מקום זה לא תגע יד בתער או במספריים כעין תער".

ומ"ש בשו"ת מהר"י שטייף (סימן ע"ח) להקל בדבר, שהרי סתם ויש הלכה כסתם (וכ"כ בילקו"י כיבוד אב ואם עמ' תנ"ז). אינו עניין לכאן, שהרי גילה מרן דעתו שיש לחוש לסברת היש אומרים.

ואין לדמות זאת למקומות אחרים בהם סיים מרן בשו"ע בלשון "נכון לחוש", ששם אין הכוונה אלא לחומרא בעלמא. שכן לשון "יש" משמע מעיקר הדין יותר מנכון. כ"כ מרן הגר"ע יוסף זצ"ל בספר כף החיים^י (סימן קי"ח ס"ק קכ"א) וז"ל: "ומיהו מדברי מרן שכתב יש להחמיר ולא כתב נכון להחמיר, משמע שהוא דרך חיוב יותר (ואפילו בסתמא) וכמ"ש האחרונים במק"א, ומהם השדי חמד (מערכת ח' כלל ל"ו ד"ה ולא)".

ובשו"ת עולת יצחק (ח"ב יו"ד סימן ק"ס אות ב') כתב לדמות דין זה ללשון מרן בסימן נ"ט (סעיף ג'): "יש אומרים שהקדושה שביצור יחיד אומרה לפי שאינה אלא סיפור דברים ויש אומרים שיחיד מדלגה ואינה נאמרת אלא בציבור ויש לחוש לדבריהם וליזהר שיחיד יאמרנה בניגון וטעמים כקורא בתורה". וכתבו האחרונים^{יא} שאין כוונת מרן אלא דרך חשש וחומרא בעלמא.

אולם אחהמ"ר מכת"ר אין לדמות זאת, שהרי שם הטעם שכתבו האחרונים שאין זה אלא חומרא בעלמא, הוא משום שהמנהג אף קודם מרן היה לומר הקדושה אף ביחיד, וכפי שהעיד בבית יוסף שם. אולם כאן הוא להיפך הגמור שאף קודם מרן נהגו העולם להחמיר, וכמו שכתב בתוס' רבינו פרץ (מכות כא.) הנ"ל. ועי' בשו"ת קול מבשר (ח"א סימן י"ח) ודו"ק [ועוד חזון למועד אי"ה לבאר שאר המקומות בהם נקט מרן בלשון "יש לחוש"].

וכן הבין בדעת מרן השו"ע שאין זה חומרא בעלמא אלא איסור גמור, בתשובות רעק"א מכת"י (סימן ס"ג) שאף כתב שאין לצרף את דעת הרא"ש לספק ספיקא,

י. ופלא שבעין יצחק (ח"א עמוד תקס"ז) כתב: ש"כשהפוסקים כותבי[ם] בלשון 'יש להחמיר' אין זה מדינא אלא חומרא בעלמא, וכ"ש כשכותבים בלשון ונכון להחמיר, או ויש לחוש לדברי המחמירים וכדומה". ואולי אפשר לחלק בין לשון מרן לשאר הפוסקים. ואכמ"ל. ועי' בח"ג (עמוד תק"ב) שכתב: "במקומות שמרן כתב הדין בסתם ויש, וסיים: 'וראו לי לחוש לסברת החולקים' היינו שיש לחוש לכתחלה בהפסד מועט ושלא בשעת הצורך לדברי היש אומרים" וכו'.

יא. שו"ת שערי רחמים פראנקו (ח"ב או"ח סימן א'), יביע אומר (ח"ה או"ח סימן ז' אות ב') ועוד [ראה בשו"ת יש מאין (מהדורה חדשה) או"ח סימן ב'].

וז"ל: "ואף דיש לדון קצת בספק ספיקא, ספק דלא כתוס', אלא בתער דוקא, כמו בזקן, וספק כשיטת הסוברים דבשיור ב' או ד' שערות מהני דלא מקרי הקפה, מכל מקום הא לפי זה נקל גם כן במספרים מהך ספק ספיקא עצמו, והרי מפורש להדיא בשולחן ערוך דלא יגע בו יד בכל הפאה, אף במספרים, הרי דגם במשייר מקצת שערות אסור במספרים". עי"ש, והביא דבריו בשו"ת חתם סופר (יו"ד סימן ק"מ). וכן משמע מדברי המשנ"ב (ביאור הלכה סימן רנ"א ד"ה אפילו).

אולם בספר כסא אליהו (סק"א) כתב על השו"ע: "אבל במספריים אפילו כעין תער מותר מדינא, אלא דמידת חסידות שלא יעשה כן מפני הרואים, הריטב"א בחידושו יעו"ש". אולם על אף שזהו טעמו של הריטב"א כנ"ל (בהערה ה'), טעם השו"ע מבואר היטב בבית יוסף שהוא משום ספק דאורייתא, שמא הלכה כהרא"ש וסיעתו, ואין זה מידת חסידות [ודברי ריטב"א אלו כלל לא נזכרו בב"י].

וכן פסק בשו"ת שואל ונשאל (ח"ג יו"ד סימן תי"ב): "בענין הפאות של הראש, הדבר ברור שאין להורות להתיר במספרים כעין תער, שהרי מרן שם ס"ג סתם להתיר וכתב אחר כך ויש אוסרין ומסיים שיש לחוש לדבריהם, ומי הוא זה ואיזהו אשר לו יכולת לבא אחרי הכרעת מרן ז"ל שחשש לדברי האוסרים".

וכ"כ בשו"ת בנין אב (ח"ג יו"ד סימן מ"ו): "בשו"ע נפסק שיש לחוש לדעת האוסרים גילוח במספריים, וברור שהדברים אמורים לחומרא ולא לקולא", ורק במקום חולי וסכנה כתב להתיר, וכ"כ בילקוט יוסף (כיבוד אב ואם עמ' תנ"ח)^(ב). וכן בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ו יו"ד סימן א') כתב להתיר רק במקום סכנה. עי"ש.

וכן דעת מרן הגר"ע יוסף זצ"ל, שאף הורה להעביר חזן מתפקידו אם מגלח פאותיו במספריים כעין תער [שו"ת מעין אומר (ח"א הלכות תפילה סימן ס"ה), עי"ש].



יב). אולם החכמת אדם (סימן פ"ט סט"ז) כתב שגם לרפואה יזהר שלא לגלח סמוך לבשר ממש.

ד.

סיכום

מסקנא דדינא: בגילוח פאות הראש במספריים כעין תער, יש חשש שעובר על איסור דאורייתא. ולכן על כל בר ישראל להיזהר שלא יגלח פאותיו ח"ו, ואין להורות היתר בדבר. ורק במקום חולי וסכנה יש להקל.

לעניין ספר, שאדם שאינו שומר תורה ומצות דורש ממנו שיגלח פאותיו במספריים כעין תער: מן התורה המקיף חייב מלקות על גילוח הפאות וגם הניקף אם סייע, ומ"מ איסורא איכא אע"פ שלא סייע (שו"ע סעיף ד'); ואף במכונה, שהחשמל מנדנד הסכין, הסיק בשו"ת הר צבי (יו"ד סימן קמ"ד) שעדיין נחשב שהספר מקיף וחייב מלקות [וכ"כ בשו"ת יביע אומר (ח"ט יו"ד סימן י' אות י"ז) עי"ש]; ולכן לכתחלה אסור לספר אותו. ואם מתעקש אתו שיגלח פאותיו בכעין תער דוקא, אפשר להקל בדיעבד (כ"כ לי הגאון רבי אברהם יוסף שליט"א). וכיו"ב כתב הגר"ח רבי שליט"א: "ספר חרדי כדאי שהוא יעשה כן לצעירים השובבים. כי ספר עם הארץ יעשה כן בתער וזה אסור לכולי עלמא. והבן".

תשובה למי שגילח פאותיו במספריים כעין תער: בדרכי תשובה (סק"ד) כתב בשם שו"ת זרע יצחק (אייזנברג, יו"ד סימן י"ב): "שנשאל באחד שגילח הפאות במספריים סמוך לבשר כעין תער, וסבר שמותר לעשות כן, ועכשיו שנודע לו שהוא אסור ורוצה לקבל תשובה, מה תהא תשובתו. והשיב שלדעתו א"צ לקבל תשובה, כיון שהמחבר לא הכריע כדעת האוסרים, וכתב רק בלשון יש לחוש לדבריהם, ועכ"פ גם דעת הרמב"ם המקיל בזה יש לו מקור בש"ס, ע"כ עכ"פ לעניין התשובה על לשעבר בשוגג יש לסמוך על דעת הרמב"ם להקל. עי"ש באורך".



מיכאל יהודה אייכנשטיין

ישיבת "כנסת ישראל" – "פחד יצחק"

ירושלים

לאו דבל יחל בשבועה

א.

משמעות רש"י והרמב"ם ומאירי דליכא כלל לאו דבל יחל בשבועה

בגמ' שבועות (כ:) מובאת מחלוקת בין ר' דימי לרבין (בשם רבי יוחנן) בפי' האזהרות לנשבע ולנודר בשקר. לר' דימי "הנשבע אוכל ולא אוכל, שקר, ואזהרתיה מהכא לא תשבעו בשמי לשקר, אכלתי ולא אכלתי שוא, ואזהרתיה מהכא לא תשא שם ה' אלוקיך לשוא, קונמות עובר בלא יחל דברו". ושיטת ר' דימי "אכלתי ולא אכלתי שקר, ואזהרתיה מלא תשבעו בשמי לשקר, אוכל ולא אוכל עובר בלא יחל דברו, ואיזוהי שבועת שוא, נשבע לשנות את הידוע לאדם". ופרש"י בדברי ר' דימי: "כלו' בל יחל דמשמע להבא לאו לאזהרת שבועת להבא אתא, דשבועת להבא מלא תשבעו בשמי לשקר נפיק, וכי אתא לא יחל לאזהרת נדרים אתא, לאפוקי מדרבין דאמר אזהרת שבועה להבא אתא מלא יחל". ובתוס' העירו: "בשבועה נמי עובר משום בל יחל, דהכתיב או השבע שבועה לא יחל דברו, ובפר' ב' דנדרים תניא בהדיא דיש בשבועה בל יחל. והכא הכי קאמר, בקונמות ליכא אלא בל יחל גרידא". עכ"פ משמע מרש"י דלרב דימי ליכא אזהרת בל יחל בשבועה כלל.

הרמב"ם בספר המצוות (לאו קנ"ז [מהדו' פרנקל]) כתב: "שהזהירנו מעבור על מה שחייבנו על עצמנו בדבור, אע"פ שהוא בלא שבועה, וזהו הנדרים. כמו שיאמר אדם, כשיהיה כך או אעשה כך, פירות העולם אסורים עלי או פירות מדינה פלונית וכו', ובאה האזהרה בעובר על הדבר ההוא באמרו יתברך 'לא יחל דברו ככל היוצא מפיו יעשה'. ובא הפי' לא יחל דברו לא יעשה אותו חולין, כלומר אם חייב על עצמו דבר שיקיים אותו".

הנה הדגיש הרמב"ם, שלאו דבל יחל נא' במיוחד לנודר ואינו מקיים נדרו, ולא הזכיר שגם בנשבע לשקר איכא לאו זה. וכן בריש הל' שבועות ברשימת הלאווין והעשין שיש בהל' שבועות לא מנה לאו דבל יחל בכלל. ועמד על כך הכס"מ בריש הל' שבועות, והקשה שאין שיטת הרמב"ם לא כר' דימי ולא כרבין, שהוא פסק שהן הנשבע על העבר והן הנשבע על העתיד לוקים משום לא תשבעו בשמי לשקר, אך בל יחל הזכיר רק על הקונמות. ותי' שם בשם הריב"ש (שו"ת ס' שפז) דפסק כרבין משום שהוזכר אחרון, ואף רבין עצמו סבר שהנשבע אוכל ולא אוכל עובר משום לא תשבעו בשמי לשקר, אלא שהוסיף עליו אף לאו דבל יחל. והא דלא הזכיר הרמב"ם לאו דבל יחל אף על הנשבע, הרי זה כדרכו שלא למנות לאוין הרבה על מצווה אחת, ועל כן הזכיר רק לאו המיוחד לשבועה בלבד.

אמנם, פשטות משמעות דברי הרמב"ם היא דאכן ליכא כלל לאו דבל יחל אלא בנדרים ולא בשבועות. ויעויין עוד במאירי (שבועות כ.). "זה שכתבנו שהשבועה אין בה לאו דבל יחל, הוא דעת ר' דימי בסוגיא זו, ואע"פ שאין הל' כמותו באכלתי ולא אכלתי, שלדעתו אזהרתו מלא תשא וכבר פסקנו שאזהרתו מלא תשבעו בשמי לשקר, מ"מ לענין מה שאמר קונמות בבל יחל, כלו' אבל לא שבועה, הלכה כמותו וכו', נמצא שאין הלכה כאחד מהם מכל וכל וכו', ויש פוסקים בכולם כרבין ואין הדברים נראין שבכל התלמוד מצינו בל יחל לנדר ולא לשבועה". והנה מבואר בדבריו בפירוש שאין ההלכה לא כרבין ולא כר' דימי, (אולי משום ששניהם אמרו משמו של ר' יוחנן, אפשר לקבל דבריהם למחצה). ועל כן אין להוכיח מהקושיא הנזכרת של הכסף משנה, ולשנות דברי הרמב"ם מפשוטם.

אלא שיש להבין לפי זה מה היא עיקר הסברא דר' דימי (כדפרש"י הנ"ל, וכמש"כ להלכה הרמב"ם והמאירי), שהנשבע לשקר לא עובר בלאו דבל יחל, הלא בפס' כתוב "איש כי ידור נדר לה' או השבע שבועה לאסור איסר על נפשו בשבועה לא יחל דברו ככל היוצא מפיו יעשה" ומנין החילוק בין הנשבע ועבר על דבריו לנודר ועבר על דבריו (וכנ"ל ק' התוס').

ואמנם המאירי מעיר בעצמו על דבריו "ואע"פ שלא יחל בא גם כן לענין שבועה, דהא אכתיב כי ידור וכו' או השבע שבועה וכו' לא יחל דברו, מ"מ שבועה מלא תשבעו נפקא, ולא בא בל יחל אלא לענין נדרים שזדונן במלקות

מכח בל יחל ושגגתן לא כלום". אך הדברים סתומים, וכי משום שישנו לאו מיוחד על הנשבע לשקר, אפשר לשנות פשט הפסוק וצ"ע.



ב.

יסוד האיסור בשבועה הוא חילול ה' ולא האיסור שנוצר ע"י דיבורו כנדר

הגמרא במס' נדרים (ב:) מחלקת בין נדר לשבועה, "וליתני כינויי שבועות בתר נדרים, אידי דתנא נדרים דמיתסר חפצא עליה תנא נמי חרמים דמתסר חפצא עליה, לאפוקי שבועה דקאסר נפשיה מן חפצא". ומקורה בספרי פר' מטות (פיסקא ד' [ע"פ המלבי"ם]), המחלק בין נודר לנשבע, "הנודר נודר בחיי המלך, הנשבע נשבע במלך עצמו". וצריך לבאר את הדברים.

הנה הנשבע שלא יאכל מאכל מסוים אינו אוסר על עצמו את אותו מאכל, אלא נשבע בה' שלא יאכלנו. כלו' אכילת אותו בשר בעיני שווה לכפירה בה', ואם אוכלנו אין אני מאמין בה'. הוי אומר שהאכילה כשלעצמה אינה אסורה כאכילת קרבן מחמת קדושת המאכל, אלא אסורה בעקבות המשמעות הנלווית אליה, כלשון האזהרה לנשבע ועבר על שבועתו "לא תשבעו בשמי לשקר" הדגישה התורה בשמי, ופסק הרמב"ם שהנשבע שלא בשם אינו לוקה. וכן הרמב"ם בספר המצוות מנה לאוין דשבועת שקר, בין המצווה הס' שהיא ברכת השם, לבין מצווה הס"ג שהיא חלול השם, שנראה מזה דכולהו משייך שייכי באותו עניין של חילול השם שהוא יסוד כל הני לאווין.

אך הנודר אוסר עליו את הדבר ממנו נדר כקרבן או כמנחה ממש, ועצם האכילה של אותו מאכל אסורה עליו מכוח נדרו כאכילת קדשים. ובגמ' שבועות (כב.) איתא למ"ד אחד, שנפסק להלכה ברמב"ם (פ"ד ממעילה ה"ט), דאיכא מעילה בקונמות כהקדש וחייב בקרבן מעילה. ועל כן הנשבע כנשבע במלך עצמו שאם עובר על שבועתו מכחיש את עצמו של מלך, אך הנודר ועובר על נדרו מועל במלך ובדברים אשר נדרו לכבודו.

הלכך לאו דבל יחל וענינו, כמוזכר לעיל מהרמב"ם, מתאים דווקא לנודר ולא לנשבע, מכיוון שאין העבירה על השבועה מחללת את הדבור כי אם את ה', כי לא אסר על עצמו בדיבורו מידי, רק אמר ששמו של ה' יתחלל אם יאכל או שלא יאכל כיון שהעמיד שמו הגדול על עניין זה, והוי כשאר שבועות הדיינין והעדות שאין שייך בהם כלל לאו זה של לא יחל, שאינו אלא להעמיד דיבורו ולא ליצור איסור חדש, משא"כ הנודר הלא הוא מחלל את דבורו, שאינו מקיים את מה שייצר איסור על פי דיבורו ואסר על עצמו את המאכל כהקדש. אלא דעדיין צריך תלמוד דאם כן הוא אמאי כתבה התורה את השבועה בפרשה של בל יחל.



ג.

בשבועת "לאסור איסור" יוצר איסור על עצמו גם בשבועה ומתחייב בבל יחל

והנה עקב השוני בין שבועה לנדר הן בצורת החלות (איסור גברא לעומת איסור חפצא), והן במה שנודר אינו בשם ונשבע אינו בשם, יש לדון האם יתכן מקרי אמצע שיהיה נדר בלשון שבועה ושבועה בלשון נדר, כגון שידור שלא בשם, אך יאסור לא את המאכל אלא את האכילה, וכן להיפך שישבע בשם אך יאסור על עצמו את המאכל ולא את האכילה. הרמב"ן בהלכות נדרים (ה:) כתב, שהנשבע ונודר בלשונות אלו הרי הן חלים ולוקה עליהם עי"ש. אבל הר"ן (ב:) חולק וכתב שאינם חלים, דהא בגמ' שם אמרו דנדר איסור חפצא ושבועה איסור גברא, ומה שנזכר בדף י"ב בנדרים "איזהו איסור האמור בתורה, אמר הריני שלא אוכל בשר ושלא אשתה יין כיום שנהרג בו גדליה בן אחיקם כיום שמת בו אביו וכו'". שלכא' משמע דאיכא נדר בלשון לא אוכל, וכן לעניין שבועה מצינו בגמ' בשבועות (כב.) "אכילה משתיהן עלי שבועה" כיוון שהזכיר שבועה הוי שבועה אף שאסר את החפצא, לאו בדקדוק נשנו לשונות אלו עי' שם.

ובעקבות זה נראה שיתכן לחדש בדעת הרמב"ם (ורש"י ומאירי) הנ"ל, שהשבועה הנזכרת אצל לאו דבל יחל אינה שבועה רגילה הנלמדת מלאו דלא תשבעו בשמי לשקר, אלא היא שבועת "לאסור איסור", כנזכר בלשון הפסוק "או השבע שבועה

לאסור איסר על נפשו". והיינו שיסוד השבועה הזו הינה ביצירת איסור ("..שבועה לאסור איסר") ולא בחילול ש"ש גרידא.

ולשון שבועת איסר זו הינה הן בנדר בלשון שבועה והן בשבועה בלשון נדר, שכשאסר בשבועתו את החפצא כמו האומר "שבועה משתיהן עלי", אין סברא שתשתנה שבועתו משאר נדרים בעלמא, שכשם שהנודר מחלל את דבורו באכילת המאכל אותו אסר, אף האוסר בשבועה מחלל את דבריו, וכן כשאומר הריני שלא אוכל בשר ולא אשתה יין כיום שנהרג בו גדליה בן אחיקם, אף שאינו בשם ואינו לשון שבועה הרי הוא הוא האיסר האמור בתורה כלשון הגמ', דשבועה בלשון נדר חשיב גם כשבועה (אף שלא עובר בלא תחללו שלא הזכיר שם), דשבועה נתנה אף לאסור דברים שאינם מוחשיים דווקא כאיסור חפצא, אלא אף מעשים וכד' שאינם נאסרים על ידי נדר שאין בהם ממש.

וכוונת הרמב"ם בסה"מ הנ"ל בלאו דבל יחל, שאסור "אף בלא לשון שבועה", אינה אלא שאף בלא לשון שבועה איכא לאו דבל יחל, אבל אם אמר לשון שבועה ויצר ע"ע איסור כאיסר, לא גרע עכ"פ מנודר שלא בלשון שבועה, ואף הרמב"ם בריש הל' נדרים כתב בכל לשון שיאסור הרי זה נאסר בה ואע"פ שאין שם שבועה כלל ולא הזכרת כינוי, ועל זה נאמר בתורה לאסור איסר על נפשו שיאסור על עצמו דברים המותרים", ו הוא הלשון הנאמר על הנשבע באותה פרשה ולא על הנודר, ומכאן ראייה שהעמיד הרמב"ם את השבועה הזו כשבועה מעין נדר, שאם משתמע מלשונו לשון יצירת איסור ע"ע יעבור בבל יחל אף בלשון שבועה, ואדברא לשון שבועה כולל יותר שיכול ליצור ע"ע אף לשון איסור על הגברא ולא על החפצא, וכשאר איסורי תורה כנבילה ודם וכמש"נ.



הרב איתמר לוי

בני ברק

דיני עונשין וחיוב מצוות בקטן*

ענף א'

דיני עונשין בקטן

סנהדרין ס"ח: "משנה. בן סורר ומורה, מאימתי נעשה בן סורר ומורה - משיביא שתי שערות, ועד שיקיף זקן, התחתון ולא העליון, אלא שדברו חכמים בלשון נקיה. שנאמר כי יהיה לאיש בן, בן - ולא בת, בן - ולא איש. קטן פטור, שלא בא לכלל מצות.

גמרא. קטן מנלן דפטור מנלן כדקתני טעמא שלא בא לכלל מצות, ותו היכא אשכחן דענש הכתוב, דהכא ליבעי קרא למיפטריה - אנן הכי קאמרינן, אטו בן סורר ומורה על חטאו נהרג על שם סופו נהרג, וכיון דעל שם סופו נהרג אפילו קטן נמי. ועוד בן ולא איש קטן משמע. אמר רב יהודה אמר רב: דאמר קרא וכי יהיה לאיש בן - בן הסמוך לגבורתו של איש".



א.

מבואר בגמ' שמעיקר הדין היה קטן נידון בדין בן סורר, אע"פ שקטן אינו בכלל מצוות, כיוון שנידון ע"ש סופו, וביאור העניין לפו"ר שאין כאן דין על הקטן כלל, אלא רק הצלתו שלא יבוא לידי עבירה שלבסוף.

אבל כל דיני בן סורר סותרים אפשרות זו, שהרי בן סורר נידון בסקילה דווקא, ואם כל הריגתו היא לשם הצלה מחטא שלמחר, לא יהיה אלא כרודף בעלמא, והיה לו להיהרג בכל מיתה שהיא, וגם כל דיני חיוב מיתה דעלמא יש בו, כמו אישתני דינא אישתני קטלא כמבואר בגמ' סנהדרין (עא:), ואם אין הריגתו אלא כהצלה בעלמא אין לזה שייכות לדיני חיוב מיתה דעלמא כלל.

(* מאמר זה הוא ראשון מתוך ג' מאמרים בדיני קטן בתורה.

מקום נוסף שמצאנו מיעוט לחיוב מיתה בקטן הוא בגמ' סנהדרין (נב:) איש אשר ינאף את אשת איש פרט לקטן. וגם שם יש לשאול מה ההו"א להרגו, הרי קטן אינו בתורת עונשין וכקושיית הגמ' לגבי בן סורר. וכבר עמדו על כך הראשונים שם, ובתוס' בערכין (ג.) כתבו שצריך למעט קטן שלא ייהרג משום קלון כמו בבהמה הנרבעת, וכוונת התוס' לגמ' בסנהדרין (נה.) שבהמה הנרבעת נהרגת משום הקלון שיש לאדם כאשר עוברת הבהמה בשוק ויאמרו זו היא שנסקל פלוני על ידה, ולזה הוצרך הפסוק שאין הקטן נהרג משום תקלה וקלון.

ויש לשאול, אחרי ששמענו שייתכן להרוג אדם על עבירת הזנות משום תקלה וקלון, ולא שמענו מיעוט אלא על קטן שאינו נהרג מטעם זה, א"כ למה לא ייהרג גדול משום תקלה וקלון, ונפ"מ שאפי' אם נאנס עדיין יש להרגו, כשם שבהמה הנרבעת באונס נהרגת, ואע"פ שפטרה התורה אונס כדכתיב ולנערה לא תעשה דבר, אי"ז אלא מצד אחריות האדם על מעשה העבירה, אבל אם יש להרגו משום תקלה וקלון לכאן אין מקום לפטור אונס, שהרי גם כשנאנס מ"מ יש קלון.

ואף שביארה הגמ' טעם הפטור בקטן משום חס רחמנא עליה, וא"כ אפשר שטעם זה תקף בין בגדול בין בגדול, אך נראה פשוט שז"א, שמלבד שלא שמענו אלא שחסה התורה על קטן שלא ייהרג משום תקלה ומניין להמציא שחסה גם על גדול, והא חזי' שגדול נהרג ולא חסה עליו התורה, ומ"ט לא ייהרג גם משום תקלה וקלון, גם בל"ה נראה פשוט שאין כוונת הגמ' לדרוש טעמא דקרא ולומר שהתורה ויתרה משום רחמים על הקטן, אלא הכוונה שקטן אינו יוצא לגמרי מכלל מצוות אלא מעיקר הדין היה לחייבו ופטרה אותו התורה מאחריות על מעשיו (כפי שיתבאר עוד במאמר ב'), וכמובן אין להמציא פטור נוסף לגדול ע"י לימוד מפטור שפטרה התורה קטן.

ובאמת גם בהו"א שממעטים קטן אין נראה שהיה ס"ד לענוש קטן גם כאשר נרבע באונס, וכל הנידון היה להרגו כמו גדול בר דעת, שאם עבר את העבירה מדעתו חייב מיתה, אבל לא היה ס"ד להעניש קטן שנרבע באונס, ואע"פ שחוב המיתה שלו הוא כבהמה - משום תקלה וקלון, מ"מ אין לחייבו מיתה בגוונא שנאנס על העבירה, ואמנם הדבר צ"ב אם ההו"א להרגו הוא משום דדמי לבהמה שנהרגת משום תקלה וקלון, ובבהמה אף באונס חייבת ואין בה חילוק בין אונס

לרצון, ומה טעם ישתנה דינו של קטן מבהמה, ואם הריגתו היא משום תקלה וקלון מפני מה ייפטר מאונס, כאשר הטעם של תקלה וקלון שייכים באונס ורצון בשווה.



ב.

הגר"ח בהלכות גירושין (פ"ו) הקשה מאי ס"ד לחייב קטן בן סורר מיתה, הא קיי"ל דאין מקבלים עדות שלא בפני בע"ד וקטן כשלא בפניו דמי, כמבואר ב"ק (קיב:), וגם כשאין יכולים לקבל עדות שלא בע"ד א"א לחייבו ונפטר מחיוב מיתה, כמבואר בסנהדרין (עט:), וא"כ איך שייך כלל לחייב מיתה בקטן, והא בלא עדות א"א להרגו, ואין מקבלים עדות על קטן.

ותי' הגר"ח: "צ"ל דשם שאני דכיון דבעינן לחייבו גם כשהוא קטן א"כ אין זה משום דחייב מיתה, וכמבואר בסוגיא שם דטעמא דבעינן לחייבו הוא משום דכיון דעל שם סופו הוא נהרג א"כ גם קטן נחייביה, ור"ל דמשום הכי הוי דינא בעלמא שצריך להורגו, ולא חיובא שמתחייב הוא במיתה, וע"כ שפיר מקבלין עדות גם כשהוא קטן דבכהאי גוונא גם קטן כבפניו דמי".

וכוונתו שאין חיוב מיתה שבבן סורר כחיוב מיתה דעלמא על גברא שנידון למיתה, אלא נהרג ע"ש סופו כ"דין בעלמא דצריך להרגו" וביאור העניין לא שדרשנו טעמא דקרא לומר שכאן יש לחייב קטן ככל חיוב מיתה דעלמא, שאכ"ה עדיין לא הייתה יכולה העדות להתקבל כי נחשב כשלא בפניו, אלא כמבואר בדברי הגר"ח שאי"ז "חיובא שמתחייב הוא במיתה" אלא "דין בעלמא שצריך להרגו" והחילוק הוא שמיתה בעלמא היא דין על האדם שנתחייב בנפשו מיתה, וה"ה אחראי על מעשיו לקבל עליהם עונש מיתה, ואילו בקטן אינו נהרג כאחריות על מעשיו אלא ע"ש סופו, וזה לא כדין נפשות של האדם לחייבו מיתה, אלא דין בעלמא שצריך למות, והיינו שאינו אלא כחפצא בעלמא לעניין זה, ונהרג כמו שור שמתחייב מיתה שבוודאי אין השור אחראי למעשיו, ואין זה "דיני השור" אלא דינא דידן שהשור צריך להיהרג וכביעור הרע, וה"נ קטן שנהרג ע"ש סופו אינו נהרג משום אחריות על מעשיו אלא ע"ש סופו, ובסוג מיתה שכזה אין בעיה של שלא בפניו, כי לא דנים את האדם אלא כביכול דנים את גופו בלבד.

ואין כוונתו שנהרג להצלה בלבד ואי"ז דיני מיתה כלל, דוודאי מתחייב הקטן מיתה כפי שנתבאר לעיל, אלא שחידש הגר"ח שהוא "דין בעלמא דצריך להרגו" והיינו שלעניין המיתה נידון כחפצא בעלמא הנידון למיתה, ולא כדין נפשות על הגברא, וכפי שסיים הגר"ח "דבכה"ג גם קטן כבפניו דמי" ודקדק שלא לומר שאי"צ בפניו אלא דחשיב בפניו, דוודאי כל דין נפשות בעי בפניו דלא גרע משור שצריך לדון אותו למיתה בפניו כמבואר ב"ק (מה.), ולעניין זה קטן וודאי לא גרע משור המתחייב מיתה, אלא דמ"מ כה"ג חשיב בפניו.

ולכא' יש לתמוה בדברי הגר"ח דהא דינא דאין מקבלים עדות שלא בפניו הוא משום שיוכל הבע"ד לטעון טענותיו כמבואר ברש"י בכ"מ, והיינו כדי שלא ייהרג בחינם, וא"כ מה אכפת לו לקטן מהגדרת חוב המיתה אם היא על פי דיני נפשות או דין בעלמא, סו"ס נהרג על חינם ומכח זה יש לו לטעון, ומה לי שחוב המיתה אינו נידון כדיני נפשות. ועוד יש לתמוה דהא בעלמא טענת הבע"ד היא משום חשש השקר שנהרג שלא כדין, ונמצא שכל חוב המיתה שדנים אותו בי"ד אינו כלום, ואינו חייב מיתה באמת אלא נהרג בחינם בלא שחייב מיתה, וא"כ כל טענתו היא רק משום שנהרג על חינם ולא משום חלות חוב המיתה כלל, וא"כ מאי שנא מי שדינו להיהרג מדיני נפשות או דין בעלמא, הא בלא"ה כל עיקר דין בפניו הוא משום שמא נהרג שלא כדין בלא שנתחייב מיתה.

אמנם כה"ג מצינו כבר לעניין ממונות ואיסורים, שהרי להעיד על הוצאת ממון מיד הבעלים בעי שני עדים, ואילו להעיד עדות איסורים על ממון בעלים אפשר להעיד שלא בפניו, ובוודאי אי"צ להעיד על יין שנתנסך בפני הבעלים^א. וחזי' שהכלל בזה הוא רק במי שהדו"ד עמו צריך להעיד בפניו, ולא כאשר ההפסד הוא מכללא ואינו שייך בגוף הדו"ד, וזה צ"ב כנ"ל, שהרי בצד השקר וההפסד של הבע"ד לא שאני ליה לבע"ד אם מפסיד את ממונו בזה שניתן לאחר או ע"י שנאסר לכל העולם.

ונראה הטעם בזה שלא ייתכן למנוע דו"ד דידן רק משום הפסד של אחר, ואם בכל אחד המפסיד בדרך עקיפה היה צריך לדון בפניו, ה"ה שהיו צריכים לדון דיני נפשות בפני משפחתו ובעלי חובותיו ושאר נוגעים בדבר המפסידים ע"י מיתתו,

א. ע"י מאירי ב"ק קי"ב: וצ"ב.

ובוודאי הרבה הפסד וטענות יש להם בעניין זה, ומ"מ אין דנים אותו בפניהם, והטעם משום שאי"ז דו"ד דידהו, גם אם מפסידים מן הדבר אין להם למנוע את הדו"ד מחמת הפסד זה, ובעלים שבאים לאסור את יינו אינו יכול למנוע את הדו"ד ולהתיר את האיסור בכדי רק מחמת שלא ניתן לו לברר ולטעון על יין זה, דמ"מ אין לנו להתיר איסורים מחמת זה, וכיוון שעלינו לדון את האיסור אינו יכול לבטל האיסור מחמת נזק שנגרם לו עי"ז.

וה"ה לעניין בן סורר, אף דוודאי לא אכפת ליה בטעם חיוב המיתה ואין הפרש בצד השקר אם מפסיד בגלל שנידון בדיני נפשות או בדין חיוב מיתה בעלמא, מ"מ יש נפ"מ אם יוכל בכח טענה זו לבטל את הדו"ד שבבי"ד, שאם כל הדו"ד הוא דו"ד דידהי שבאים לדון אותו ולחייבו מיתה, בזה אין לנו לדון הדו"ד אלא כאשר הבע"ד לפנינו, אבל אם הדו"ד הוא דין מיתה בעלמא שאינו מיתה דרמי על הגברא, אלא נידון כחפצא בעלמא שמוטל עלינו לבער הרע, כה"ג אין בכוחו למנוע דו"ד שלא בפניו.

ומצינו כה"ג בגמ' ערכין (כ"ב:) דמסיק דבנמצאת שדה שאינה של יתומים אי"צ להעמיד אפוטרופוס, דאחזוקי סהדי בשיקרי לא מחזקינן. ולא אמרינן אין מקבלים עדות שלא בפניהם, אף שנפסדים היתומים ואין יכולים לטעון על הקרקע, ואין ספק שאין לנו להפסיד היתומים בכדי, אלא טעמא דמילתא הוא כמבואר בגמ' דאחזוקי סהדי בשיקרא לא מחזקי', שאם האמת כדברי העדים נמצא שהיתומים גוזלים כל שעה קרקע שלא כדין, ובמה שמונעים עצמם לעמוד לדין נפסד בעל הקרקע, ומאי אולמיה דיתומים ממנו, ומחמת אונס זה אין להפסיד לבעל הקרקע, וזהו שהוצרכה הגמ' להוסיף הטעם של אחזוקי סהדי בשיקרא לא מחזקי', ולא אמרו סתם כיוון שנתברר שאין הקרקע שלהם, כי לא סגי כאן בעדות בעלמא שהרי ע"ז גופא יש לטעון שאין לדון עם היתומים ואין כאן מעלת עדות כלל, אבל כיוון שתלי' בסתמא שאומרים העדים אמת, נמצא שאם האמת כדבריהם נגזל בעל הקרקע כל שעה ע"י היתומים, ובמה שנמנעים מלעמוד לדין ה"ה כמוציאים הקרקע ממנו כל שעה, ואין בכח טענה זו לגזול אחר דמאי אולמא טענתם מטענת שכנגדם, וכה"ג שפיר יל"ד אף שלא בפניהם וכש"נ (וחלוק מדו"ד על גזילת מטלטלים שגם אם האמת כדברי העדים עדיין צריך להוציא את הממון מיד היתומים ולהודק לדין עמם,

ואילו בקרקע בצד שהאמת כדברי העדים נמצא שהיתומים גוזלים כל שעה ואין בעל הקרקע מוציא מהם אלא הם מוציאים ממנו, ואין לאפשר להם גזילה רק משום שאינם כאן).



ג.

נמצא שלדברי הגר"ח לס"ד אין הקטן חייב, משום דחוב המיתה הוא חוב מיתה דרמי על הקטן ככל חייבי מיתות דעלמא, וע"ז מקשה דפשיטא דפטור, ומשני דאי"ז כחוב מיתה דעלמא אלא ע"ש סופו נהרג ולכן שפיר יש להרגו, וממילא גם שייך לקבל עדות שלא בפניו משום דאי"ז כחוב מיתה דעלמא אלא דין בעלמא שנידון בגופו למיתה. ויש להעיר שלדברי הגר"ח הוי מצי לאקשווי מעיקרא דל"ש לחייב קטן במיתה כיוון שאין מקבלים עדות שלא בפני בע"ה.

ויש להקשות מהא דאמרי' בנדה (מ"ו:) דמופלא הסמוך לאיש שהקדיש ואכל עובר בבל יחל ולוקה, עד שבגמ' פריך בפשיטות אי מופלא הסמוך לאיש דאו' מילקי נמי לילקי, ומ"ט לא נימא אין מקבלים עדות שלא בפני בע"ה, ואף שחייב מלקות לא תוכל להתקבל עדות ע"כ וכקו' הגר"ח לעניין בן סורר, ואף שנתרבה מופלא הסמוך לאיש לכלל חוב נדרים ומכלל זה אף לחוב עונשים², מ"מ אין לקבל עדות על כך כיוון שמ"מ קטן הוא ואין יכולים לקבל עדות על כך עד שיגדל.

וראיתי מי שכתב שאי"ז קו', כי לעניין מופלא הסמוך לאיש נתחדש שמוגדר כגדול לעניין נדרים, וממילא נתרבה מכלל גם לעניין עונשים וגם לעניין דינא דמעידין בפניו משום דחשיב גדול, ואין הדברים אלא דברי הבל, מלבד שחוב המלקות אינו סניף מפרשת נדרים והוא חוב כולל שהעובר בלאו לוקה, ואין מלקות דנדרים ומלקות דחסימה וכדו', וא"כ אף שנחשב כגדול לעניין נדרים, אכתי לא יחשב עי"ז כגדול לעניין מלקות, ולא יוכלו לקבל עדות עליו משום

(ב). עניין זה אינו פשוט כלל, כי ייתכן מאוד שחוב עונשין וחוב מצוות הם ב' עניינים שונים, וייתכן שאע"פ שיהיה חייב במצוות לא יהיה עליו חוב עונשים, והאריך בזה הגרש"ר בסנהדרין שם, והביא ממאי דאמרי' בקידושין ס"ג: דהימניה רחמנא לאב לעניין קידושין ולא לעניין עונשים, (אמנם יש לחלק טובא בין חוב לנאמנות ויתבאר להלן), עכ"פ גם אי נימא שריבתה התורה מופלא הסמוך לאיש גם לעונשים, מ"מ אין לקבל עדות עליו כוון שמ"מ קטן הוא ואין מקבלים עדות שלא בפני בע"ה.

שלעניין קבלת עדות כקטן חשיב ואין מקבלים עדות שלא בפניו גם כל העניין מוטעה, וכי גדלות היא "דין" גדולת, ששייך לדון גדר שהתורה קובעת שהאדם גדול לעניין דבר מסוים וקטן לעניין דבר אחר, הגדלות אינה אלא הגדרת האדם כגדול ובר דעת (ויתבאר להלן באורך) ול"ש שיהיה גדול לעניין דבר אחד וקטן לעניין דבר אחר, ורק שלעניין נדרים סגי בדעת דמופלא הסמוך לאיש ואי"צ שיהיה כגדול לכל דבריו, אבל לעניין עדות ועונשים כדקאי קאי, ובל"ה אין איזה גזיה"כ מיוחדת להגדירו כגדול לעניין נדרים, ולא ידעי' אלא שמופלא הסמוך לאיש נדריו נדר, ולא קיבלו חז"ל גדר חיוב מופלא הסמוך לאיש בנדרים, אלא מסברא ידעי' שמתוך שנדריו נדרים אף לוקה עליהם, ומנין שגדר חיובו הוא דהוי כגדול ולא שחייב בלי שיהא כגדול לעניין זה.

עוד יש להקשות בעיקר דברי הגמ', איך ס"ד להרוג קטן, מהא דמבואר בגמ' סנהדרין ס"ג. אזהרה לבן סורר מנין מלא תאכלו על הדם, והא קטן לאו בר אזהרה הוא, ועוד הא בן סורר בעי התראה כמבואר בגמ' שם ע"א. וקטן לאו בר קבלת התראה הוא כמבואר שם ע"ב, וא"כ גם ללא הבעיה של קבלת עדות תמיהה גדולה איך ס"ד לחייב קטן מיתה.

וראיתי בשיעורי הגרש"ר שרצה לומר שס"ד שבן סורר נהרג ע"ש סופו וממילא אי"ז חיוב מיתה רגיל ושייך לחייב מיתה אף בקטן ובלא התראה ובלא אזהרה, קמ"ל דהוי חיוב מיתה ככל חיוב מיתה, ולכן קטן פטור משום שלא בא לכלל מצוות, וה"ה שצריך אזהרה והתראה ככל עונשים, וזה דוחק גדול מאוד לפרש שלס"ד שבגמ' לא היה דין התראה ואזהרה בבן סורר. ומלבד זאת תמוה מאוד להבין איך למדנו מהמיעוט של בן הסמוך לגבורתו של איש שכל צורת החיוב בבן סורר השתנתה, ומזה גם למדנו שצריך אזהרה ויש דין התראה בבן סורר, וכ"ז פליאה עצומה.

אלא שיש לעמוד באמת בטענתו שמפורש במשנה טעם הפטור בקטן משום שלא בא לכלל מצוות, והא מבואר בגמ' שאי"ז טעם לפטור משום שנענש ע"ש סופו והפטור נלמד ממיעוט דבן הסמוך לגבורתו של איש, ולא משום שאין הקטן בא לכלל מצוות.



ד.

אבל היסוד הנראה בזה שהוא עניין כללי בדיני קטן, שפטור קטן במצוות אינו מחמת שאין לו דעת ולכך אין למי לצוות והוי כאונס מחוסר דעת, כ"ז אינו, דוודאי קטנה שילדה למ"ד ביבמות (י"ב:) בנים כסימנים אינה נעשית בת דעת ע"י שנולדו לה בנים, וכן הבאת סימנים אינה בהכרח מחמת דעת יתירה, ועכ"ז נעשה גדול בכך, ואף גדול שיהיה קטן בדעתו לא ייחשב כשוטה, כמו שאמרו במשנה נדה (מ"ה:): "קודם לזמן הזה, אף על פי שאמרו יודעין אנו לשם מי נדרנו, לשם מי הקדשנו אין נדריהם נדר ואין הקדשן הקדש. לאחר הזמן הזה, אף על פי שאמרו אין אנו יודעין לשם מי נדרנו, לשם מי הקדשנו נדרן נדר והקדשן הקדש", הנה שגדול הקטן בדעת כגדול דמי ולהיפך. ובוודאי אין האדם נעשה בן דעת ביומא דמישלם זמן גדלותו, ומה שאמרו בכל דוכתא דקטן לאו בר דעה הוא, זה הוא תואר כללי לאדם שאינו בר דעה גמורה, ולכך מעמדו שונה ואינו נידון כשאר בני דעת גמורים, אף שכאשר נדון במקרה המסוים אין צריך דעת מיוחדת ואף קטן מבין מדעתו עניין זה, מ"מ מעמדו בהלכה הוא כמי שאינו בן דעת, וזה הוא פטור ממצוות מחמת שלא בא לכלל דעת גמורה, ואין דנים אותו כשוה לשאר בני אדם, ולכן פטור מן המצוות^ג. ויתבאר לפנינו באורך.

וממילא אין לדון על קטן משום אין מעידים שלא בפניו, שכל עניין זה שאין מעידים שלא בפני הקטן אינו משום שאין לו דעת לטעון ולא יצליח בטענותיו, ולא גרע מבן י"ג שנה ויום אחד, אלא כל עניין זה הוא משום שאין הקטן נידון בבי"ד, כיוון שאינו בר דעת אין נשמעים טענותיו, לא משום שאינו חריף לטעון, אלא שאין דנים עם הקטן כלל, ואינו עומד אצלנו לדין, כשם שאין מעשיו וקנייניו כלום ואין לו שליחות ועדות וכיוצ"ב, ה"נ אין לשמוע מפיו טענות, והוא עניין כללי שכך הוא מעמדו של הקטן שאין לדון עמו, ולכן בגוונא שנתבע ע"י אחר הבא ליטול ממנו ממון, אע"פ שתביעת האחר אינה נגרעת במה שהנתבע הוא קטן,

ג). עניין זה דומה למה שבחוקי האומות נעשה אדם לגדול בגיל י"ח, ומעמדו החברתי/המשפטי כחלק מכלל דיני החברה הוא מבן י"ח, ובוודאי אין הטעם משום שאין לו דעת עד גיל זה ואינו אחראי כלל למעשיו, אלא שיסוד הדבר בבשלות הדעת שבאה בגדלות, וקבעו זמן גדלות לגיל י"ח, אבל אין זה אומר שתחת לגיל זה הוא כשוטה לכל דבריו. והחוק קובע את מעמדו הנורמטיבי של הקטן על בסיס בגרות ובשלות בדעת, אבל אין החוק עוסק בעובדות בלבד לקבוע מי הוא בן דעת ומי אינו בן דעת.

מ"מ כיוון שאין קטן נידון בבי"ד ואין דנים עמו חשיב כשלא בפניו ואין לקבל עליו עדות. ואמנם יסוד הדבר הוא במה שאין לו דעת שלמה, אך אי"ז אלא טעם למה נקבע כאדם שאין לדון עמו, וסוף העניין הוא מעמדו של הקטן שאינו נידון בפניו, ולכן אי הגמ' יכולה לשאול איך ייתכן לחייב קטן והא קטן כשלא בפניו דמי, כי אם יש מקום לחייב קטן מאיזה טעם שלא יהיה ייחשב ג"כ כפניו, כי אם נתרבה הקטן לאיזה דין מסוים, מכלל זה שנידון אצלנו בדין זה, ושפיר אפשר גם להעמידו לדין.

ורק לעניין דיני ממונות שאין הדו"ד עם הקטן אלא מחמת שיש בע"ד שתובע את ממונו בלא שייכות לקטן, אז יל"ד דקטן כשלא בפניו, כיוון שאין דיני הממון מחייבים את הקטן בעצמותם אלא שהאחר תובע לקבל את ממונו מיד הקטן, בזה מהני האי דינא דקטן כשלא בפניו דמי שאין הקטן בכלל דיני התורה ואינו עומד כנידון בבי"ד, והעדות חשובה כשלא בפניו.

אבל לעניין שאר דיני התורה קטן בלא"ה מן הדין פטור, והנידון להעיד עליו הוא רק במקום שמאיזה טעם נכלל בכלל דיני התורה ואנו באים לחייב אותו מחמת דין שנכלל בו, ובכל גוונא שנכלל קטן בכלל דיני התורה מאיזה טעם שהוא, הרי בזה גופא כבר נכלל הקטן בכלל דין זה ושייך לדון אותו בעניין זה, וממילא אף יל"ד בטענותיו ולשמוע דבריו, ושפיר חשיב כפניו, אע"פ שחיובו הוא חיוב מיתה גמור כבכל דוכתא, מ"מ כה"ג לא חשיב כשלא בפניו כיוון שאיכלל בכלל דיני התורה לעניין זה, אע"פ שהוא קטן ואינו בן דעת, מ"מ לכל דין שייכנס ויהיה נידון בו ממילא יהיה גם בר טענה.

ולכן לא שאני לן בין דין בן סורר לחיוב מלקות במופלא הסמוך לאיש או חיוב מיתה בקטן הנהרג משום תקלה וקלון, בכל גווני שייך לדון את הקטן וחשיב אף בפניו, כיוון שנכלל בכלל הדין הזה שעל ידו נתחייב מיתה, הרי נעשה הדו"ד עמו, וממילא ה"ה בעל טענה בדו"ד זה.

ומה שאמרו בגמ' ע"ש סופו הוא נהרג וכן חיוב מיתה משום תקלה וקלון אין הכוונה שנהרג משום קלון בעלמא ואי"ז כחיוב מיתה של גדול דעלמא, שהרי כשמיעטה התורה איש ולא קטן היינו שאינו נידון כאיש בעבירה זו, ולא שהיה ס"ד לענשו במיתה משום עניין אחר שיש במעשה זה וחיוב מיתה כזה מיעטה

התורה, זה אינו, אלא ס"ד להרגו כגדול ממש משום עבירה זו, אלא דבעלמא קטן אינו בר מצוות, כיוון שאינו בן דעת אין אנו דנים עמו כלל, ואינו נידון בכלל חיובי המצוות והעבירות, אבל כל שיש טעם לדון עם הקטן וא"א להוציאו מכלל חיוב מצוות, הרי ממילא נכלל בחיוב זה כגדול ממש.

ומה"ט א"ש גם הקו' דלעיל איך שייך לחייב קטן הא לאו בר אזהרה הוא ולא בר קבלת התראה הוא, והתשובה היא כנ"ל, שאין הטעם שקטן לאו בר התראה הוא משום שאינו בן דעת ואינו מבין האזהרה או ההתראה, אלא שאינו נכלל בכלל דיני התורה, ואין האזהרה נכפית על הקטן, ואף אינו נחשב למותר מצד הדין, אבל כ"ז מכלל מעמדו של קטן עפ"י דין ולא שהוא כשוטה ואינו מבין ההתראה, וממילא היכא דנהרג ע"ש סופו או כל טעם שיש לחייבו ממילא ייכלל בכלל כל דיני התורה, בין לענין עדות אזהרה או התראה.

וא"כ אין להקשות שייהרג כל גדול משום תקלה וקלון אף בגוונא שנאנס, שאין תקלה וקלון כחיוב עצמו ומיתה חדשה בפ"ע שאינה קשורה למעשה העבירה, אלא כל עניין התקלה וקלון הוא להכניס את הקטן לכלל החיוב שבמעשה העבירה כגדול, וכל שבגדול יש פטור מן העבירה, כמו שוגג ואונס, ה"ה שקטן אף הוא ייפטר באותם פטורים, ורק בגוונא שאינו אנוס אלא שאינו אחראי למעשיו משום קטנותו, אין הפטור הזה מונע את האפשרות לדון את הקטן כלל על מעשיו, אלא שאינו מכלל הנידונים על מעשיהם, ובדיני ישראל אין לדון קטן עד שתושלם דעתו ויגיע לגיל י"ג שנים, אבל כל שיש טעם להכניסו לכלל דיני ישראל שוב הוא כגדול ממש ונידון עפ"י מעשיו כעובר עבירה, ולא כחיוב מיתה מטעם חיצוני של תקלה וקלון.

וזהו גם סיום דברי המשנה שקטן פטור משום שלא בא לכלל מצוות, אף שלכאו' ל"ש טעם זה במי שנהרג ע"ש סופו ואינו מחויב כלל מיתה מחמת חיוב במצוות, אבל התשובה היא כאמור שלא ס"ד להרוג את הקטן רק כדי להצילו מעבירות מחר, אלא שזהו טעם שלא ייתכן להתעלם ממעשי הקטן ולהוציאו מכלל דיני התורה לענין זה, ושוב חזר להיות כגדול בכלל דיני התורה, וכאשר מיעטה התורה שקטן פטור משום בן הסמוך לגבורתו של איש, אין טעם לומר שזה הוא פטור בדיני בן סורר, שאין מעשי קטן שלמים כדי להחשיבו בן סורר, אלא הדר

דינא שהוא פטור כבכל התורה כולה, שמיעטה התורה שאפ"ה אין להכליל קטן בכלל דיני בן סורר, ואף בעניין זה אינו בכלל מצוות.

(ובתוס' שם כתוב: "וא"ת א"כ למה לן במתני' טעמא דשלא בא לכלל מצות וי"ל דהוה אמינא דמקודם הבאת שערות מתחיל הזמן דסמוך לגבורתו של איש ואפי' הוי יותר מג' חדשים לא הוה חיישין במה שבימי קטנות כיון דאינו ראוי להוליד דקרינא ביה בן ולא אב", אמנם נראה ברור שאין כוונתם לומר שהמיעוט בפ"ע וטעם המשנה בפ"ע, דא"כ מנ"ל באמת שקטן פטור גם קודם שהביא ב' שערות אם כבר חשוב כה"ג סמוך לגבורתו של איש, והרי הפטור ממצוות ל"ש כאן וזהו מיעוט מיוחד שאינו שייך כלל לפטור ממצוות, אך כוונת התוס' להק' כיוון שצריך ללמוד מפסוק מיוחד פטור קטן מחיובי ב"ס, למה אמרה המשנה את הטעם הכללי של פטור ממצוות, ולא הביאה את הפסוק שממנו נלמד הפטור, אע"פ שבוודאי סוף הלימוד מן הפסוק הוא הפטור הכללי של קטן, אבל מ"מ כיוון שיש לימוד מיוחד היה למשנה להביאו, וע"ז תי' התוס' שהיה אפשר לטעות מן הפסוק, ולכן הביאה המשנה את המסקנה העולה מן הפסוק שקטן פטור מהטעם הכללי שלא בא לכלל מצוות).

ונראה לפ"ז שכל הנידון להרוג קטן משום תקלה אינו אלא בקטן שבא לכלל דעת מסוימת ויש במעשיו כלום, שאז אין הפטור אלא משום מעמדו כקטן ואז שייך להכניסו לכלל דיני התורה משום תקלה וקלון, אבל בקטן שאינו בן דעת כלל שעשה מעשה שלא לדעתו לא ס"ד להרגו, כי כשאינו בן דעת כלל ה"ה דפטור משום אונס, ואי"צ לפטור קטן שבכה"ת, וכדאמרי' בסנהדרין (נ"ה:) דקטן במזיד איכא תקלה שהיה מן הדין להרגו אלא דחס רחמנא, ומבואר שכל הס"ד להרגו הוא רק במקום שעשה מעשה במזיד והיינו בדעת שלמה שיכולה להחשיב את המעשה כמזיד, ואילו קטן שאינו בר דעת ואינו מבין מעשיו אינו יכול להיחשב מזיד, ואמנם בגמ' שם מיירי בקטנה מבת ג' שנים ויום אחד, אבל זה רק משום שמבת ג' ביאתה ביאה, אבל כיוון שהרי העמידה הגמ' במזידה, י"ל שלא משכחת לה למעשה עניין זה בבת ג' ממש, דלעולם לאו מזידה היא, ורק כאשר יש לה דעת מעט לכוון מעשיה נחשבת ביאתה לביאת עבירה, אבל לולי זאת לא ס"ד להורגה.



ענף ב'

חוב מצוות בקטן

א.

כדי לברר ענין זה של דיני קטן, יש לעמוד תחילה על פטור קטן במצוות, וכמבואר בגמ' דידן (דף ס"ח:) לגבי בן סורר, דפשיטא דקטן פטור משום שלא בא לכלל מצוות, ונראה מזה לכא' פשוט שלא ניתנו המצוות אלא לגדולים שיקיימו אותם, אבל קטנים פטורים מן המצוות ולא נאמרו להם המצוות כלל, ולכן פשיטא שאין להעניש קטן שעשה עבירה, דלדידה לאו עבירה היא כלל.

אולם, דנו האחרונים בכמה סתירות¹, אשר נראה מהן שקטן מוזהר במצוות, אלא שאינו בכלל עונשין, שבגמ' סנהדרין נ"ה: אמרי' שבהמה הנרבעת נהרגת משום תקלה שבאה עבירה על ידה, ואמרי' שאף בקטן הבא על הבהמה איכא תקלה שבאה לאדם על ידה שעבר עבירה שנענש על ידה, משום שגם בקטן יש תקלה והיה ראוי לו להיענש אלא דרחמנא הוא דחס עליה, ונראה מזה שקטן אף הוא בכלל המצוות, ואין הפטור שלו אלא מדיני עונשין, ולכך היה ראוי לו להיענש אלא שחסה עליו התורה.

וכן מבואר בגמ' יבמות קי"ד. דאיכא למ"ד קטן אוכל נבלות בי"ד מצווין עליו להפרישו, והרי הוא כגדול שמצווים בי"ד להפרישו מאיסורים, ואם אינו בכלל מצוות מ"ט יפרישוהו בי"ד, והא ליכא איסור כלל, ובגמ' חולין י"ב: אמרי' דשחיטת קטן כשרה משום דקטן חשיב בר זביחה וחלוק מגוי ששחיטתו פסולה משום שאינו בר זביחה, וכבר כת' הש"ך ביו"ד (סי' א' ס"ק כ"ז) טעמא דמילתא משום שקטן מוזהר שלא לאכול בלא שחיטה, ש"מ שבכלל מצוות הוא.

אלא דבגמ' בגיטין מ"ה: מבואר שכתובת תפילין של קטן פסולה משום דכל שאינו בקשירה אינו בכתובה, ומלבד שחזי' שאינו בכלל מצוות צ"ב מ"ט לעניין זביחה חשיב בתורת ואילו לעניין תפילין חשיב אינו בתורת, ובקהלות יעקב (יבמות סי' ל"א) כת' לחלק שלעניין עשה נתמעט שאינו חייב במצוות כלל, ואילו לעניין ל"ת נתמעט רק מעונשין, והביא שמצינו חילוק זה כבר לעניין ספייה, דכת' הג"א

(ד) קהלו"י יבמות סי' ל"א, קובץ הערות סי' ע"ה ועוד.

בשם מהר"ם (הובא בקהל"י הנ"ל) שמותר לספות לקטן איסור עשה, ש"מ שאינו בכלל מצוות עשה כלל. וכ"כ כבר בקובץ הערות (סי' ע"ה) והוסיף שצ"ע בטעם החילוק. ויתבאר להלן.

אמנם גם לעניין ל"ת מצינו שקטן אינו בכלל מצוות ואין הפטור רק מעונשין, חדא מהא דאמרי' במשנה לעניין בן סורר שלא בא לכלל מצוות ומשמע שזה הוא פטור כללי ממצוות ולא רק מעונשין, ועוד דתנן באבות בן י"ג למצוות, ולא חילק בין מצווה למצווה, (ואף כי י"ל שאין משנה זו באה לקבוע עיקרי הלכות אלא רק ענייני מוסר והנהגות כלליות, מ"מ לא מסתבר שיתחייב הקטן במצוות קודם לכן ובכל זאת תכתוב המשנה בן י"ג למצוות) ובמשנה ר"ה כ"ט. תנן: "חרש שוטה וקטן אין מוציאין את הרבים ידי חובתן, זה הכלל כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן" חזי' שאין הקטן בכלל המצווה כל עיקר.

ובתוס' נדה מ"ו: כת' דאי מופלא הסמוך לאיש מוזהר שלא לעבור על נדרו ממילא לוקה, ולא ס"ל לחלק כלל בין אזהרה לעונש, ומפורש שם בגמ' דקודם שהביא ב' שערות מותר באכילת דברים האסורים משום נדר, ועוד אי לא נתמעט אלא מאיסור מאי ס"ד דאין בי"ד מצווין להפרישו, כיוון שהוא בכלל מצוות ועובר באיסור, ולא עוד אלא שאפי' לעניין ספייה בידיים בעי' קרא לאסור, ובגמ' שם עביד צריכותא שייכתן שרק איסור כרת אסור בספייה ולא איסור לאו, ואם לא נתמעט אלא מעונש, איך ס"ד שיהיה מותר לספות לו ולהעבירו איסור בידיים, וגדולה מכולן הביאו האחרונים מהא דאמרי' ביבמות ל"ג. דאף דאין איסור חל על איסור, מ"מ קטן שהביא ב' שערות חשיבי האיסורים כחלים עליו בבת אחת משום שחל הכל כשהגדיל, ואם מוזהר מעיקרא ואין הנידון אלא לעניין עונשים הרי כבר חל עליו מעיקרא.

(ואמנם יש מן האחרונים (פמ"ג פתיחה להלכות פסח, ושו"ת אבנ"מ סי' י"ב) שדנו שכל האי דינא דאין איסור חל על איסור אינו אלא לעניין עונשים אבל גוף האיסור חל, אבל ד"ז נסתר מהא דאמרי' ביבמות ל"ב. דהיכא דלא חייל איסור אחות אשה על איסור אשת אח אינו פוטר מייבום אף ששם אינו עניין לעונשין כלל, וכוכ סתירות יש לדעה זו מגמ' וראשונים - כמו שמצינו לדוגמא שע"י שאין איסור אחות אשה חל על אשת אח אין האחות אשה פוטר מייבום, עד כדי שהקשתה

הגמ' ביבמות ל"ב. ותתייבם ייבומי, דהיינו שאיסור אחות אשה לא יפטור מייבום משום שלא חל על אשת אח, ואם רק לעניין העונש אמרי' כן למה לא יפטור, ואין לומר מאחר ואין עונש שוב מועיל עשה דייבום לדחות איסור אחות אשה, דכל שאין בו עונש אמרי' ביה עדל"ת, שהרי ביבמות דף ט. אמרי' דחייבי לאווים דר"ע פוטרים מייבום והתם הוי לאו גרידא, וכבר עמדו שם הראשונים בעניין זה דל"א עשהדוחה ל"ת לר"ע, וכת' הראשונים שם שתלוי בתפיסת קידושין, וכל שאין קידושין תופסין נפטרת מייבום, וה"נ לעניין איסור אחות אשה אם עדיין חל לעניין האיסור גופו ול"ת קידושין, היה האיסור פוטר מייבום, וע"כ שלא חל כלל.

ומקור אחד מפורש לזה הוא ממש"כ הרמב"ם הנודע בנקודה נפלאה בפירוש המשניות בכריתות פ"ג, דאיסור בשר בחלב אינו חל על איסור נבלה כלל אע"פ שבבשר בחלב יש גם איסור הנאה, כיוון שהנאה אינה אלא הרחבה של איסור אכילה, הלכך לא חל לא איסור אכילה ולא איסור הנאה, ויהיה הבשר מותר בהנאה ואין לו אלא דיני נבילה, ש"מ שלעניין איסור איתמר ולא לעניין עונשין, וכשלא חל אף מותר למעשה^(ה).

ב.

והנה הובאו לעיל דברי הקהלו"י שלעניין עשה נתמעט הקטן מן המצווה כל עיקר, ורק לעניין ל"ת ישנו בכלל המצווה, אך נראה שזה אינו ואף ממצוות עשה לא נתמעט לגמרי, וראיה לזה שמעתי ממו"ר הגר"ח שרייבר מהא דאמרי' בגיטין ל"ז. דשביעית אינה משמטת חוב של יתומים ואינם צריכים פרוזבול משום דבי"ד אביהן של יתומים, וחשובים שטרותיהם כמסורים לבי"ד, ש"מ שמעיקר הדין הייתה השביעית משמטת את הלוואת היתומים הקטנים, ואם אינו בכלל מצוות מהיכ"ת שהשמיטה תשמט את הלוואתו, הא לא נאמרה לו מצוות שמיטה כלל, ובגמ' גיטין מ"ז. אמרי' שאין שדהו של גוי נעשית לקט ופירש הריטב"א שם

(ה). ילה"ק הא מ"מ מבואר בגמ' יבמות ל"ב: דאף שאין איסור חל על איסור מ"מ נקבר בין רשעים גמורים, וא"כ רשע מיהא הוי, ולמה לא ייאסר בהנאה דבשר בחלב משום דמיקרי רשע, וייתכן אולי ליישב בכמה גוונים, אבל היותר פשוט שסבר הרמב"ם דפליגי ר"י ור"ש בזה גופא אי נקבר בין רשעים גמורים וכמבואר בתוס' שם, וס"ל להרמב"ם דלר"ש לא חל האיסור כל עיקר, ופסק כר"ש.

הטעם משום שגוי פטור מן המצווה, ואם קטן אף הוא פטור מן המצוות מ"ט לעניין שמיטה הוא בכלל. (ובמנח"ח תקצ"ב כת' דאין שכחה בשדה חש"ו כיוון דפטורים מן המצווה, ונראה דו"א, ודמי לשמיטת כספים שחל גם עליהם, לולא הא דבי"ד אביהם של יתומים).

וביבמות קי"א: אמרי' קטן שבא על יבמה גדולה תגדלנו, דהיינו שיבמה שנפלה לייבום לפני קטן אין הקטן מקיים מצוות ייבום בביאתו ואין היבמה נקנית לו, ומ"מ מותר בביאה ביבמה עד שתגדל, וכבר הוכיחו מזה התוס' שם ל"ה: דאיסור אשת אח נדחה מפני ייבום לא רק במקום שקונה את היבמה ומתקיימת המצווה, אלא עצם הייבום דוחה איסור אשת אח, וכל שחשובה יבמתו נדחה איסור אשת אח שבה, ומ"מ מבואר בתוס' דף ה. שדחיית איסור אשת אח היא ע"י עשה דייבום, אלא דאין ללמוד מזה דעשה דוחה ל"ת שיש בו כרת דשאני הכא דמצוותו בכך, אבל מ"מ עניין זה הוא מדיני דחיות איסורים כמבואר בתוס' שם ה:, ואם קטן אינו מצווה בעשה כלל, איך מותרת הביאה ביבמה גדולה והא איכא איסור אשת אח, וליכא עשה דייבום שידחה איסור אשת אח, וא"כ היה לאסור את הביאה הן מצד הקטן למ"ד קטן אוכל נבלות בי"ד מצווים להפרישו, וגם מצד היבמה הגדולה שעוברת באיסור גמור של אשת אח. וא"כ חזי' לא רק שהוא בכלל מצוות אלא אף נדחה מפניו איסור אחר משום מצוות עשה שלו.

עוד יש להביא מדברי אור זרוע (הלכות מילה סימן קד) שכת': "על קטן שמת קודם שמונה ימים אם צריך לחתוך בשר ערלתו לאחר מותו ואם לאו. כך היא התשובה. ודאי נהוג נשי דידן למחתכיה בקרומית של קנה אבל לאו מצוה היא שכך מקובלים אנו דחתוך בשר הוא ולא מידי קעביד ואסיר משום דבן שמונת ימים אמר רחמנא והאי לאו בר תמניא הוא וכי יהיב קוב"ה מצוות לחיי הוא דיהיב ולא למיתי דכיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצוות שנאמר במתים חפשי". מבואר בדבריו שתינוק שמת תוך שמונה אינו נימול משום שפטור התינוק ממצוות משום במתים חפשי, דהיינו שעיקר מצוות מילה נאמרה על הבן, ואם נפטר הבן מן המצווה משום שמת פטור מן המצוות, ממילא ליכא מצוות מילה כל עיקר, ואם קטן פטור מן המצוות כל עיקר, מה בין תינוק שמת תוך שמונה לתינוק שלא מת,

והרי תרומתו פטורים מן המצוות, ומה לי אם הפטור הוא משום במתים חפשי או משום שקטן פטור מן המצוות.



ג.

אבל הביאור בזה נראה דוודאי נאמרו המצוות לכל ישראל בין גדולים בין קטנים, ולכן כל מצווה הקובעת עניין מסוים, כשמיטת כספים ונפילה לייבום או ערווה, שפיר קטן בכלל, כי אין הדבר נעשה ע"י הקטן אלא חל מאליו, ואף קטן בכלל משפטי התורה, ושאינו מגוי שאינו במשפטי התורה כלל, ולכן לעניין לקט גוי אינו בכלל כי לא נצטווה במצווה זו, ואילו קטן שפיר בכלל המצווה כי נאמרה המצווה לכל ישראל כאחד.

ומה שקטן אינו במצוות היינו שאינו בר קבלת אזהרת, כעין שכת' רש"י בנדה מ"ו: ועיקר העניין הוא שאין מעשה קטן כלום, והיינו שכל דבר המצריך פעולה חיובית אין הקטן בכלל, כי לא שייך לדרוש ממנו אחריות קיום המצווה, ולדידיה ליכא אלא עיקר המצווה ועניינה ולא אחריות לקיום המצווה, וא"כ הפטור של הקטן פטור גמור הוא מן המצוות ולא רק מן העונש, אלא שאין הפטור מעיקר עניין המצווה אלא רק מאחריות לקיומה שאינה מוטלת עליו (ודומה לזה כתב כבר בקובץ הערות סי' ע"ה).

אבל שמיטת כספים, אע"פ שהיא מצוות עשה, אין צריך כל עשייה כדי לקיים המצווה אלא מאליה היא חלה ואפקעתא דמלכא היא, אף שלא נאמרה למי שלא בכלל המצווה ולכן אין חוב של גוי נשמט, כעין דברי הריטב"א בגיטין מ"ז., מ"מ קטן שפיר בכלל מצוות הוא ונאמרה מצווה זו אף לקטן, וכן מצוות ייבום, אף שאין הקטן חייב בביאה גם להני ראשונים דס"ל שקונה את יבמתו מדאור', מ"מ עיקר דחיית איסור אשת אח אינו בפעולת המצווה שנתחייב בה, אלא מצד עצמות הייבום שנופלת היבמה לפניו להיות לו לאשה, ואי"צ לזה עשייה מצד היבם, ולכן מתקיים עניין זה גם בקטן. וכן עיקר המילה נאמרה גם לקטן אף שלא נדרש ממנו לקיימה.

ונראה דמה"ט חשיב קטן בר זביחה ושחיטתו שחיטה, דוודאי אף לדידיה נאמר איסור אכילת נבלה ומצוות שחיטה, אלא שאין מעשיו כלום ואין אחריות מעשיו עליו, ולכן אינו חשוב כעובר על המצווה, אבל שפיר חשיב בר זביחה שהוא תלוי בעיקר העניין אם נאמר אף לקטן, ועוד שהרי סו"ס אסורה בו ספייה, כדילפי' ביבמות (ק"ד.), והיינו משום דאף הקטן נכלל במצוות התורה, ורק אזהרת אכילה אין לו, אבל לאחרים שפיר איכא איסור להאכילו נבלות, וא"כ שפיר חשיב בר זביחה וע"י השחיטה יותר גם לאחרים להאכיל אותו, ורק שלקטן עצמו אין אזהרה עשייה ורק גוף המצווה נאמרה לו¹, ודמי קצת למש"כ הראב"ד בתו"כ ריש ויקרא דלר"י ור"ש דנשים סומכות רשות, היינו אפי' סמיכה בכל כחם שיש בה עבודה בקדשים, שכך נתנה התורה בזה חובה לאנשים ורשות לנשים, והנשים דומיא דאנשים לכל מצוות עשה שהזמן גרמא אע"פ שיש בה איסור תורה כגון ציצית של תכלת לנשים. והיינו דאף שנתמעטו נשים ממצוות עשה שהזמן גרמא אין הכוונה שנתמעטו כל עיקר שלא נאמרה להם המצווה כלל, אלא שאין מוטלת קיום המצווה על הנשים, אבל רשות מיהא איכא, וממילא אף יכולות לעבור בלאו, דאמרי' בהו עשה דוחה ל"ת. וכשם שפשיטא שנשים נחשבות בכלל המצווה להיקרא בר זביחה ובכיוצ"ב, ה"נ קטן שלא נתמעט מעיקר עניין המצווה שפיר חשיב בכלל. ומסתברא דשרי להלביש קטן ציצית עם כלאיים, ואין אומרים שאין הקטן מוזהר בציצית, וממילא איכא איסור ספייה של כלאיים, כי שפיר נאמרה מצוות ציצית גם לקטן, אלא שאינו בר אחריות לקיום המצווה, אבל כל שעושה מעשה ה"ה מקיים מצווה, ונדחה איסור כלאיים מפני מצוות ציצית (עכ"פ לדעת הראב"ד דעשה דרשות דוחה ל"ת).

והא דאמרי' בסנהדרין נ"ה: דאיכא תקלה בקטן אלא דחס רחמנא עליה, היינו משום דשפיר חשיב מעשה עבירה, ואף לדידיה נאמר איסור ערווה, והא קמן שאם תיפול לפניו ערווה לייבום תצא בלא חליצה משום דערווה אוסרת ופוטרת

1. בערכין (דף ג.) ממעט קטן הנכנס לביהמ"ק בטומאה מכרת, וביארו התוס' שם דאיצטריך למעט קטן משום דס"ד אמינא כי היכי דאיתרבי לטומאה איתרבי נמי לכרת, וצ"ב הא לעניין טומאה לכאו' אי"צ שום ריבוי, דטומאה חלה מאליה ואינה צריכה עוד מעשה, ודמי לערווה הפוטרת מייבום ועכ"ז אי"צ למעט קטן מכרת, ושמא כל מושג הטומאה הוא שמירת האדם ע"ע בטהרה, ואין משמעות לטומאה של אדם בלא שראוי לו להישמר בהנהגת טהרה, ואם נתרבה לטומאה הרי"ז ריבוי יותר ממה שישנו בשאר מצוות, וצ"ע בעניין זה.

הייבום, אלא שפטרה אותו התורה מאחריות מעשיו, לא רק מאחריות עונשין אלא מאחריות קיום המצווה, וא"כ שפיר יש כאן מעשה עבירה אף אם לא מוטל עליו לקיים, ובמה שפטרה אותו מאחריות חשיב כאילו חסה עליו התורה אע"פ שמצד מעשה העבירה דומה לגדול.



ד.

אמנם כיוון שלמעשה אין הקטן מחויב לקיים המצוות, וכל מידי התלוי במעשה פטור ממנו הקטן, חשבי' ליה כלאו בר מצווה הוא, כיוון שאין קיום המצווה נפעל מאליו ואינה רק משפט ממשפטי התורה, אלא כל עיקר קיום המצווה היא בפעולת האדם המצווה המקיים את המצווה, ואין אחריות קטן על מעשיו כדי שנחשיבנו למחויב באותה מצווה.

ונידון הגמ' אי קטן אוכל נבלות בי"ד מצווין להפרישו אינו נידון בהלכות חיוב קטן אם הוא בכלל מצווה אם לאו, אלא הוא נידון בהלכות כפיית בי"ד, אם יש לבי"ד להפריש קטן כיוון שישנו בעיקר המצווה, או דילמא כיוון שלמעשה אין אחריות מעשיו עליו אין להפרישו מן האיסור, ודמי למאי דאמרי' בסנהדרין דתקלה איכא אלא דחס רחמנא עליה, דעיקר פעולת העבירה נעשית גם ע"י קטן, אלא שאינו אחראי למעשיו ובוזה יל"ד אם יש טעם להפרישו מן האיסור.

ולעניין אין איסור חל על איסור, כיוון שאין אחריות הקטן על מעשיו ואין כפייה עליו לקיום המצווה, חשבי' ליה כאינו מצווה באותו איסור ואינו חל עליו אלא לכשיגדיל, ואע"פ דדינא דאין איסור חל על איסור אינו מדבר מאזהרת האדם המצווה, שהרי ציווי האדם חל עליו לכשגדיל מכל איסורי התורה, ואילו בדין אין איסור חל על איסור שמענו שנבלה שנתנבלה ביו"כ חשיב שחל האיסור בשעה שנעשתה נבלה וקודם לכן לא חל האיסור, והיינו משום שהנידון הוא על חלות איסור בחתיכה המסוימת, וכדאמרי' ביבמות ל"ב. דהיכא דלא חייל איסור אשת אח על אחות אשה אינו פוטר מייבום אע"פ שאי"ז אלא משפט ממשפטי התורה שהערווה פוטר מייבום ואין צריך לזה מעשה כלל, והיינו משום שדין אין איסור חל על איסור שייך לגוף החפצא דאיסורא ולא לאזהרה, וא"כ לכאור' לעניין

קטן שמצווה בגוף המצווה אלא שאינו מוזהר עליה היה ראוי לאיסור לחול מלכתחילה.

אך הביאור בזה נראה דוודאי לא חשיב שיש חפצא דאיסורא גם לגבי קטן, והיינו משום שאין הגדרת החפצא דאיסורא מנותקת מהציווי של האדם, ומה שנחשב הדבר כאסור לגביו הוא מפני שאסרה התורה את הדבר על האדם, ובוודאי גר שנתגייר חשיב שחל עליו הכל בשעת גירותו, וקודם לכן לא חשיב איסור לגביו כלל, והיינו משום שציווי התורה הוא שקובע את הדבר כאסור לגבי האדם, והלכך קטן שלא הושלמה הטלת העניין עליו לא חשיב הדבר כאסור לגביו לגמרי עד שיגדיל, ואע"פ שמצווין בי"ד להפרישו מ"מ אין הדבר מוטל עליו כאיסור גמור עד שיגדיל, ואז נידון בכללי אין איסור חל על איסור ועוד צ"ע בפרט זה.



ה.

ומה שנחשב הקטן כאינו בקשירה לעניין תפילין, י"ל שלעניין תפילין תלוי הדבר בקיום בפועל, אע"פ שישנו בכלל מצוות תפילין ואם יניח תפילין יקיים מצווה כסמיכה בנשים, ואף ידחה ל"ת ע"י המצווה, מ"מ כיוון שלמעשה איננו מחויב בהנחת תפילין חשיב אינו בתורת.

והטעם לחלק הוא כדברי הקהלו"י שהובאו לעיל, שיש חילוק בין עשה לל"ת, אך לא כדבריו שמצוות עשה לא נאמרה לקטן כלל ובל"ת נפטר רק מעונשין, כי תרומתו שווין, כפי שנתבאר שעיקר המצווה נאמרה לקטן ומ"מ אינו מוזהר על הקיום משום שאינו אחראי למעשיו, אבל מ"מ יהיה חילוק ביניהם לעניין עניינו של הקטן במצווה, כי להיחשב בכלל מצוות עשה צריך שיהיה בר עשייה, כי העשה טעון עשייה חיובית בקום עשה, ואם אינו מוזהר על הקיום אינו בכלל אזהרת העשה, שהרי העשה אינו מחייב אותו לפעול כדרישת המצווה, אבל ל"ת עיקרו מתקיים במה שאוסר את הדבר לאיש הישראלי, וזה נאסר בקטן כבגדול, אלא שיכול לעשות מעשה לעבור על האיסור ואין מונעים ממנו העניין משום שאינו אחראי למעשיו, אבל מ"מ עיקר האיסור שייך בקטן כבגדול ולכן חשיב

בכלל, ושאני מעשה דכיוון שאינו אחראי למעשיו אינו בכלל דרישת העשה כל עיקר.

ויתבאר בזה גם דברי ההג"א דספייה בעשה מותרת, והיינו משום דספייה אסורה מדאו' משום שעיקר האיסור אמור גם בקטן, אלא שאין אחריותו על ביטול האיסור, אבל כל שאחר מאכילו איסור הרי"ז איסור גמור שאוכל איש הישראלי נבלות האסורות מדאו', ואילו מצוות עשה כל עניינה ע"י דרישת קיום המצווה, וקטן הרי אינו בכלל ול"ש לדרוש ממנו עשיית מעשה, וממילא ל"ש בו העשה כלל, ואין הספייה מבטלת מצווה, שמעשה זה הנעשה ע"י הגדול לא הוזהר בו הקטן מלכתחילה, כי ל"ש לצוות אותו על עשיית מעשה. ועי'.



אוצר אבן העזר

◆ בחירת הנשים במחולות הכרמים ◆

הרב עמיחי כנרתי

בחירת הנשים במחולות הכרמים

שנינו במשנה אחרונה בסוף מסכת תענית:

אמר רבן שמעון בן גמליאל: לא היו ימים טובים לישראל כחמישה עשר באב וכיום הכפורים, שבהן בנות ירושלים יוצאות בכלי לבן שאולין שלא לבייש את מי שאין לו. כל הכלים טעונים טבילה. ובנות ירושלים יוצאות וחולות^א בכרמים. ומה היו אומרות^ב, בחור שא נא עיניך וראה מה אתה בורר לך, אל תתן עיניך בנוי תן עיניך במשפחה, שקר החן והבל היופי אשה יראת ה' היא תתהלל, ואומר תנו לה מפרי ידיה ויהללוה בשערים מעשיה.

ודאי שאם הענין מובא במשנה, וגם היה ביום כיפורים, אין ספק שהיה כולו בקדושה גמורה.

וכבר ציינו בספרים^א מספר הערות בענין:

א. היה נעשה בין הכרמים, מקום סגור וצנוע.

ב. כמובא בגמרא שם, רק מי שאין לו אשה נפנה לשם. הסתכלות לשם שידוכין ודאי מותרת היא, ואף מצוה (כהערת המהרש"א שם, שאסור לאדם לקדש את האשה עד שיראנה).

א. נראה יותר שכאן הוא מלשון מחול (ראה בגמרא סוף תענית: "עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים בגן עדן", ושם רש"י באר שהכוונה סביב, וכמשנה בכלאים פ"ד מ"א: "מחול הכרם"), הולכות בעיגול, ואין הכוונה שהנשים רקדו, כפירוש הרגיל של מחול ("ותצאנה כל הנשים אחריה בתופים ובמחולות"), שאין סיבה להתירו בפני אנשים [וגם לא ברור היתרו ביוכ"פ, שהרי אסורים שבת ויו"ט מדרבנן בריקוד, ראה בספרו של הגר"א נבנצל שליט"א, ירושלים במועדיה - חול המועד, שעמד בזה. אמנם ראה לקמן שמחול הנשים כנראה היה רק בזמן בית ראשון ואולי גם תחילת בית שני, ויתכן שהוא לפני הגזירה הנ"ל].

ב. בספר מכתב מאליהו (ראה הערה הבאה) ציין הרב דסלר זצ"ל גם שלא כתוב שהנשים שרו.

ג. ראה למשל במכתב מאליהו (ח"ד עמ' 180-181) וספר התודעה (עמ' תכה-תכו, במהד' הרגילה) התפעלות רבה מקדושת המחולות האלו, מתוך שימת לב למספר פרטים [גם ב"מגד ירחים" למרן הראי"ה קוק זצ"ל (פתגמי החודש, נדפסו בלוח ארץ הצבי שנת תרע"ב) ציין: "שמחה, גבורה וצניעות - זרי הפרחים למחולות המחנים בין כרמי יהודה"].

ג. כמובא בבית הבחירה למאירי שם: "ואם היו מתרצין זה לזה מודיעים לקרוביהם אחר שחזרו ומתרצים ומתארסים", כלומר שהיה זה שלב ראשון בהיכרות, ואח"כ היה עוד דיבור עם ההורים וכו'.

ד. הזמן המיוחד: קדושת הימים טובים האלו, ט"ו באב ויוכ"פ, ודאי השפיעה לטובה על כל האירוע⁷. גם ביום גדול כיוכ"פ וט"ו באב, המחשבות ודאי יותר נכונות מה לחפש באמת בשידוך.

ה. יש להעיר גם לזמן של יום כיפור, שבד"כ האדם מעט חיוור ואינו נראה במיטבו מחמת עינויי היום (ראה במשנה יומא תחילת פ"ח שהתירו לכלה לרחוץ פניה), וגם זה מראה שעיקר עסק השידוכין שם היה ברמה גבוהה של קדושה.

ו. הנשים לובשות בגדי לבן, שהוא צבע פשוט ביותר ולא "מושך"⁸. לפי חידושי הריטב"א (בבא בתרא קכא, א) הכלי לבן סימל על קדושת המעמד: "בכלי לבן - פירוש, ללמד כי יצר הרע מסולק מהם ושהם נקיים מחטא, כמה דכתיב בכל עת יהיו בגדיך לבנים, ובמדרש אמרו שראוי ללבוש לבנים ביוהכ"פ על שם כך. וזהו שהיו בנות ישראל אומרות בחור שא נא עיניך וראה וכו', ולא היו חוששינן ליצה"ר".

ז. לבשו דוקא בגדים שאולים: מבואר בגמרא הטעם כדי לא לבייש את מי שאין לה [ואפשר להוסיף, שהדבר הנ"ל גם מבטל איזו "תחרות" במעמד זה בין הנשים, אלא כולן עוזרות זו לזו. ועוד, שגם האיש אינו "מתרשם" מהבגד שהאשה לבשה, שהרי כולם יודעים שכולן שואלות זו מזו, ויותר מקל עליו להתמקד בפנימיות ובאמיתיות העניין].

ד) בתפארת ישראל בתענית שם (יכין, אות סד) כתב בתוך דבריו: "וכי ס"ד שישראל קדושים יתעסקו ביו"כ הקדוש והנורא בשידוכים?", ומבואר שהיה קשה בעיניו הדבר, ועיי"ש פירוש ע"ד משל (הערת הרב איתן שגדורפי שליט"א). כע"ז משמע גם בבן יהוידע (על המשנה בתענית, דף ל) שבעצם אין ראוי להיות עסק השידוכין ביוכ"פ, ומ"מ לא ביטלו חכמים מהעם את הדבר, משום חיבוב מצוות הנישואין, להודיע שאפילו ביום זה פונים להתעסק בכך, עיי"ש [ולכא' אפשר לומר שאדרבה, דוקא ביום הגדול עסק השידוכים היה נעשה בקדושה, וכמו שהתבאר].

ה). בירושלמי כתובות תחילת פ"ב מבואר שהנשים היו מגיעות ביוכ"פ למחול הכרמים פרועות ראש, עיי"ש בקרבן העדה. ולכאורה לדעת המ"א (סי' עה ס"ק ג, בדעת הרמב"ם הל' איסור"ב כא, יז) שאף בתולות נאסרו מצד הצניעות בפריעת הראש (אע"פ שא"צ ממש כיסוי ראש) יש בכך היתר הלכתי מיוחד לצורך השידוכין, או שחובה/חומרא זו היא מדרבנן/ממנהג ועדיין לא נתקנה.

בגמ' מובא שהנשים היפיות היו אומרות: "תנו עינכם ליופי, שאין האשה אלא ליופי"⁽¹⁾. וגם אמירה כזו ביום גדול ומאורע גדול יכולה להתפרש על דרך האמת, כדברי הגר"א הידועים (קול אליהו בראשית כט, יז) ש"אשה יראת ה' היא תתהלל" גם ביופיה, וכמובא בתורה יופי האמהות.

לסיכום, מכל הערות אלו נראה ברור שמדובר במעמד שמח, קדוש וצנוע⁽²⁾, ורבי בחר לסיים בו ברוב רושם את מסכת תענית, קצת לפני הדברים הנשגבים על הקשר בין הקב"ה לעם ישראל: "ביום חתונתו זה מתן תורה, וביום שמחת ליבו זה בנין ביהמ"ק".



ביקורת מחודשת של ספר הכלבו

בספר כלבו (סימן סב) נמצא כעין "ביקורת" על המאורע:

ויש תמהין איך היה טוב המנהג הזה בעיני החכמים שיחטפו איש את אשתו⁽³⁾, וחס ושלום דומה כאילו היו בנות ישראל הפקר⁽⁴⁾! ואין זה תימה

(1) אמנם בירושלמי סוף תענית כתוב שהיפיות היו אומרות "תנו עינכם במשפחה", ועיי"ש במפרשים שציינו דבר זה לשבחן שאינן מתפארות ביופיין.

(2) גם הרב איתם הנקין ז"ל הי"ד במאמרו ב"עלוני ממרא" (גליון 122) "ט"ו באב - המחולות והחג" מודה שזהו ההסבר המקובל וכו', אלא שמעלה שם קשיים על זה מצד מצב הדורות השונים שלא ברור שתמיד היה בצדיקות, עיי"ש. ושערי תירוצים לא ננעלו, כגון שחכמים בדקו בכל דור האם שייך לעשות, ואה"נ לא מפורש שהיה תמיד כמנהג קבוע חוק ולא יעבור.

(3) [חטיפה מועילה הלכתית לקידושין מדין תורה, ראה היטב ערוה"ש (אה"ע סי' מב סע' א, ב, ד)]. לא ברור היכן כתוב "חטיפה" בסיפור. וכבר תמה עליו בעלי תמר על הירושלמי כאן: "מה שכתב שהיה כאן מעשה חטיפה אינו נראה ולא נזכר מזה כלל!" ויתכן שהולך הכלבו לפי שיטת מקצת הגאונים שמנהג זה היה כבר בימי השופטים, שכן הוא אומר: הנה חג ה' בשלו מימים ימימה וגו' וראיתם והנה אם יצאו בנות שילו לחול במחלות ויצאתם מן הכרמים וגו' (שופטים כא, יט), ראה אנצ' תלמודית ערך ט"ו באב טור קנא, וראה גם רד"ק על שופטים שם שהציע לבאר "חג ה'" על יוכ"פ. אבל יותר נראה שאין בכך כדי ליישב דברי הכלבו, שהרי אפילו לגבי האירוע בספר שופטים לא משמע שתמיד היתה שם "חטיפה", אלא שבאותו אירוע עם שבט בנימין עשו כך. וצ"ע.

(4) מבואר שכל תמיהתו מצד החטיפה, ולא מצד עצם המעמד של חולות וכו' (הערת הרב נריה גוטל שליט"א).

כי יש לדעת שכל מי שידו מגעת להשיא בתו לא היה שולחה שם, שאם היתה קטנה מה תועיל חטיפתו, הרי אינה מקודשת בלתי דעת אביה, ואם היתה נערה או בוגרת אם חושש לזה לא יניחנה לצאת, ואם יתירנה לצאת יזהירנה שלא להתקדש אלא בהגון בה, והדבר ידוע שאינה מתקדשת אלא לדעתה, אבל המנהג בשביל הבנות שאין יד אביהן משגת להשיאן^י, ואולי היו יושבות עד שתלכין ראשן אם לא על ידי המנהג הזה.

ודאי שעצם דברי הכלבו בתפישתו את הענין כדיעבד הם מחודשים^י, שהרי מנוסח המשנה משמע שמעמד זה מצויין לשבח, ואינו בדיעבד. ובמאירי שהובא לעיל מפורש שהיתה שם התרצות, וא"כ אינה פעולת "חטיפה".

ואמנם לא ברור כל כך לפי מה היתה הבחירה של האיש באשה מסויימת באותו מעמד, שהרי לא כתוב שהנשים עשו שם דבר מלבד המחול^{יב}. וחז"ל סתמו כאן ולא תארו לנו את כל פרטי האירוע [וכמבואר לפי המאירי ש"השלים" את תיאור האירוע^{יג}] בדיבורים והתרצות, מה שלא פורש לפנינו בחז"ל.

ומלשון המאירי נראה שהיו דיבורים באותו מאורע, שהרי כתב "מתרצים" ואח"כ חוזרים לבתייהם. ונראה יותר לומר שבא המאירי לשלול הו"א של אירוסין באותו אירוע, אבל גם לשיטתו לא בהכרח שהיתה התרצות גמורה לנישואין כבר באותו אירוע, אלא יתכן שרק ממש התחלת ההיכרות.

ועכ"פ דברי הכלבו במסקנתו יכולים להאמר בעצם לכו"ע (גם בלי תמיהתו על החטיפה והביקורת על המעמד), שאכן זו לא היתה בדוקא הדרך שבה כל צעיר וצעירה התחתנו, ורק מי שלא מצא את שידוכו בדרך רגילה (כגון רווקים ורווקות

(י). משמע שרק העניות, וא"כ צ"ל כמו שהסביר בעלי תמר שם: "מה שכתב הכלבו שרק אלו שלא היתה ידם מגעת שלחו את בנותיהן, ומשמע שמתוך עניות עשו כן, זה אינו, שהרי גם בנות מלך וכהן גדול היו ביניהן. אלא תאמר אף בנות מלך וכהן גדול שלא מצאו זיווגם. וקרוב הדבר שאף אלו שהיו יכולות למצוא זיווג יצאו מפאת החגיגה הכללית ושלא לבייש חברותיהן, וכמ"ש פשטות המשנה והגמרא".

(יא). מלבד הערות על פרטים שהערנו בהערות הקודמות עליהם.

(יב). עמד על תמיהה זו גם במאמר הרב הנקין, צוין לעיל בהערה 7, עמ' 50-51.

(יג). כנראה מסברא פשוטה דיליה, או שכך היתה מסורת בידו מרביתו.

בגיל מבוגר יותר) הלכו למחולות אלו, שגם היו בדרך כשרה ורצויה^ד). וכע"ז שמעתי מהרב יואל קטן שליט"א.



הפסק המאורע

מתי פסק המאורע? כנראה בסוף בית ראשון, כמובא בתרגום על "דרכי ציון אבלות" (איכה א, ד).

אמנם יתכן שחזר שוב בתקופת בית שני, ועכ"פ במשנה שלנו בסוף תענית שמביאה דברי רשב"ג (תקופת בית שני^ט) מתואר הדבר באופן שמשמע שהוא דבר שכבר עבר מהעולם: "לא היו".

והטעם לכך שפסק המאורע הנ"ל מישראל, יתכן שהוא מפני ירידת הדורות, שאיננו מסוגלים לאותו אופן גדול של צניעות וקדושה כמבואר לעיל.

ועוד אפשר לומר, שנשים שלנו חשובות (כידוע דברי הרמ"א בהל' פסח לגבי הסבה), וכל השינוי בעולם במצב האשה שולל אפשרות כזאת של בחירה די מהירה.



יד). לא אליבא דהכלבו.

טו). הערת ידידי הרב רועי זק שליט"א: לא ברור האם הוא רשב"ג הראשון (שחי בדור הראשון/השני לתנאים, לפני החורבן), או רשב"ג השני אביו של רבי, שחי לאחר החורבן.

אוצר הספרים

◆ מילואים ותיקונים לרשב"א כתובות ◆

הרב יעקב דוד אילן

מראשי ישיבת כנסת יצחק חדרה

ומח"ס משא יד ד"ח

מילואים ותיקונים לרשב"א כתובות הוצאת מוסד

הרב קוק ע"י המהדיר*

כג, א הערה 21. במש"נ דהטעם דבדבשב"ע בעי ב' עדים דילפי' דבר דבר מממון היינו משום דלהוציא אשה מבעלה הוי כהוצאת ממון, כן הוא במפורש בשיטות קמאי (נדרים פ"ק, בסוגית יש יד לקדושין, עמוד מ' מדפי הספר) מתש' חכמי פרוכניצא שהביא מהקדוש מטריי"ש, דכמו שבממון צריך שני עדים להוציא מיד המוחזק ולהביא ביד התובע ה"נ בקדושין צריך להו שני עדים להוציא האשה ולהביאה ברשות הבעל, וכן בגרושין צריך שנים להוציא האשה שהיא ברשות בעלה להביאה ברשותה וכו' עיש"ה.

כה, ב ד"ה והרמב"ן עמוד רלח. הרשב"א כ' בתו"ד דהעדאת עד אחד אינה מתורת עדות גמורה אלא כל שאנו מכירין ומדמין שהוא אמת וכו', ונראה דמבואר מדברי הרשב"א דע"א אינו מתורת עדות אלא הוי נאמנות גרידא דאין מסתפקין בדבר, וכמו שיסד באבי עזרי גרושין קמא (פ"ז ה"ח), ונראה דכן מבואר בדברי הר"ש בפה"מ בנגעים (סוף"ב) שכ' לדמות דחכם מורה לעצמו בלא איתחזק כמו בע"א וכו', ומוכח דבע"א בלא איתחזק נאמר כי הוא רק מברר, וה"נ בלא איתחזק לא חשיב פסק ב"ד שאינו אלא בירור ועיש"ה.

לד, ב הערה 95. יש להוסיף דברשב"א (ב"מ לו) מבואר דשואל חייב באונסין דכל הנאה שלו והוי כבעלים, וא"כ ביורשין, אף דיש להם הנאה, מ"מ ל"ה כבעלים ולהכי פטורין מאונסין. והארכתני בזה בספרי משא יד בדיני שומרים (עמוד 60).

(* בשלהי שנת תש"ע זכיתי להו"ל את הרשב"א על מסכת כתובות במהדורת חדשה עפ"י כתבי יד עם הערות בהוצאת מכון הראשונים של מוסד הרב קוק.

במסגרת זו אני מביא הוספות להערות שנתחדשו לי מאז ההדפסה.

מא, ב הערה 20. וכן הובא בחי' הרשב"א (ב"ק עד, ב ד"ה א"ל). וע"ע בש"מ (ב"מ לז). בשם הראב"ד.

מג, ב הערה 21 עמוד שפ. בכתובת ארוסה אם הוי לבת או לאב, דן בזה גם בעין יצחק (אבה"ע ח"א סימן עט סק"א) דהוי כמתנה ול"ה לאב. ונראה להוסיף עוד בזה דחלוק חיוב כתובה בנשואה מבארוסה, דבארוסה חיוב הכתובה הוא על מה שאינו כונסה, וכ"ה לשון רש"י (עה). במתני' דכתובה מן הארוסין שממאן לקחתה, נכנסה לרשות הבעל והוא בא להוציאה בלא כתובה כו', היינו דבנשואין חיוב הכתובה הוא על מה שמגרשה, ובארוסין הוא על מה שממאן לקחתה, וכ"ה בתוס' רי"ד (שם עה:) שתקנו חכמים לארוסה שממאן לכונסה וכו'.

ובזה מבוארת השיטה המחודשת בבעה"מ ר"פ מי שמת [וצויין בהגהות הרמ"ך על הר"מ פ"י מאישות] שכ' דבר חדש דלמ"ד דיש כתובה לארוסה, היינו דבגירשה יש לה כתובה משא"כ באלמנה, ורק היכא דכתב לה יש לה באלמנה, ומוכרח דבארוסה חיוב הכתובה הוא על מה שלא כונסה, וזה שייך רק בגירשה ולא בנתאלמנה, ובמאירי בב"מ (יז) וקדושין (סה) הביא כן מהגאונים, דאף דאין כתובה לארוסה היינו באלמנה אבל בגירשה יש לה כתובה, וכ"ה בעיטור ערך קדושין. והנה בראשונים מבואר בכ"ד דחיוב הכתובה חל כבר בנשואין אלא דזמן פרעונו הוא כשמגרשה או מוהר הבתולות ולהכי חיובו בשעת הנשואין, ראה מש"נ שם בהערה 39, ולדברינו י"ל דחלוק בזה בין כתובה בארוסה לכתובה בנשואה, דדוקא בנשואה חל חיוב כתובה כעת על זמן דגרושין, אבל בארוסה כל החיוב חל רק כשגירשה ואכמ"ל.

מז, א הערה 15. בד' הרמב"ן איכא סתירה שכ' דקבורתה כנגד צ"ב, וסותר לשיטתו להלן פא דלא הוי ירושה, ובפנ"י (להלן פ:) העיר מהגמ' נג. דמוכח דקבורה בנשואה כנגד נדוני', כמש"כ התוס' שם, וע"כ דליכא מדרש כתובה בנצ"ב דאל"כ אמאי חייב בקבורה כנגד הנדוניה, נימא דהוי כארוסה דא"ח בקבורתה כיון דאיכא מדרש כתובה וכמבואר בסוגיא שם, וה"נ בנשואה אין לו מה לרשת, כיון דעדיין לא זכתה האשה שהרי לא ניתנה כתובה לגבות מחיים, ובשעורי הגרש"ש (סימן מז) כ' ליישב דאף שאין הבעל יורש מ"מ חייב בקבורה משום דבתחילת הנשואין היא הכניסה לו את הנצ"ב, וכ"כ באילת אהבים, דשאני בנצ"ב דנהי

דבמתה א"ח להחזירם כיון דרק כשמתקיים התנאי דנישאת מחזירם, מ"מ כיון ששלה היו מש"ה חייבוהו בקבורתה, ול"ד לכתובה דבמתה מעולם לא נתחייב, ועד"ז ביאר בשעורי ר"ש (יבמות לח עמוד רסג), וכסברא זו נראה בש"מ בשם הריב"ש (להלן בפ' שמיני) דשאני בצ"ב דחשיב שקיבל ממנה ולהכי אמרי' דקבורתה כנגד נדוניה. ולפ"ז נראה לבאר הא דבארוסה ליכא חיוב קבורה כנגד נדוניה כיון דאיכא למדרש כתובה, ובנשואה אמרי' דקבורתה כנגד נדוניה, ואמאי ל"א דכיון דאיכא מדרש כתובה הוי הנדוניה של הבעל, דאכן יש לחלק דבארוסה כל החיוב כתובה הוא במת או גירשה וא"כ בנכסי צ"ב היכא דמתה הוי לבעל מדיליה ולא מדין ירושה, משא"כ בנשואה דהכתובה חל חיובה מהנשואין הוי לבעל מדין ירושה ולהכי קבורתה כנגד נכסי צ"ב, וניחא היטב דדיוק האב"מ מהרשב"א ושאר ראשונים לפנינו דנכסי צ"ב לבעל ל"ה מדין ירושה הוא בארוסה, דלהכי לרבי נתן נכסי צ"ב הוי לבעל אף דאינו יורשה, אבל בנשואה ה"נ צ"ב לבעל מדין ירושה, ולהכי אמרי' דקבורתה כנגד ירושת הנדוניה, ובזה ניחא גם הסתירה ברמב"ן, דבסוגיין כ' כרשב"א דנכסי צ"ב ל"ה מדין ירושה, ומ"מ כ' דבנשואה קבורתה כנגד נדוניה, ועמד בזה בשעורי רבי שמואל (יבמות לח עמוד רסג) ונשאר בצ"ע, ולדברינו לק"מ דהכא מיירי על ארוסה דהצ"ב לבעל, ובזה ל"ה מדין ירושה כיון דלא זכתה בכתובה, משא"כ בנשואה ה"נ נכסי צ"ב הוי לבעל מדין ירושה דחשיב דהאשה זוכה בנכסי צ"ב, וכן ניחא הא דהר"מ כ' דנכסי צ"ב לבעל הוי מדין ירושה דהיינו בנשואה.

נא, ב הערה 25 עמוד תל. המהרש"א על פיתוי קטנה אונס הוא לעיל ל, ב. והאו"ש שהבאתי שם הוא בפ"ג מאסו"ב (ה"כ ד"ה אולם באמת).

נד, ב הערה 9. ובשו"ת הרדב"ז (ח"ב סימן תריב) כ' לענין מוחלת כתובה דאסור להשהותה וז"ל: "ואם מחלה עיקר כתובה ויש עליו תוספת, מותר להשהותה שהרי יש עליו כתובה, דתוספת כתובה מקרי למה הדבר דומה למוחלת חצי כתובתה שמותר להשהותה ובלבד שישאר שעור כתובה בלא מחילה וכל זה פשוט" עכ"ל. והנה בחת"ס במסכתין (בחי' משנת תקפ"ב לעיל י) כ' וז"ל: "נ"ל דודאי אע"ג דכתובה דרבנן מ"מ מכיון שמתחייב עצמו לתת לה מאתים הרי הוא מחוייב לתת לה מן התורה כפריעת כל בע"ח וכו', ומפורש כן בקרית ספר ריש פט"ז מאישות שכ' וכן

אם כתב לה כתובתה ותוספת מדעתו בקנין דהוי דאורייתא הרי נתחייב בהן וחייב לפרוע מן התורה כחוב שיש לו זמן ואין נגבין אלא לאחר מיתת הבעל או אם גרשה שזהו הזמן שקבל עליו הכל מה שנתחייב האדם בשטר חייב לשלם ויש על נכסיו שעבוד מן התורה וכו' עכ"ל, והקרי"ס כ' להלן דכתובה דרבנן, ומבואר בדבריו דבכתב לה הוי חוב מהתורה. וכ"ה בחקרי לב (ח"ב דף כט) דבכותב הכתובה חיובו מהתורה, וכן דן בזה המהרש"ם (ח"ד סימן כד) והביא כן מפנ"י (גיטין לה וכתובות ע) [לגבי מזונות], והוכיח כן מרמב"ן בפ' כי תצא (כב-יט) עה"כ וענשו אותו דמשמע דבכתב הוי מהתורה ועי"ש. ולולי דבריהם יש לדון דאף היכא שהתחייב בכתובה גדר חיובו הוא כפי תקנת חז"ל, והיינו דהרי ל"ה חוב ממון גרידא אלא הוי חוב כמוהר הבתולות תמורת האישות והוי חוב כתובה, ואם כל כתובה חיובה מדרבנן הרי מהתורה לא מצינו כזה חוב, וא"כ ה"נ אף שהתחייב בכתובה חיובו הוי מדרבנן, ועי' אב"נ (אבה"ע סימן רסג) שנקט דגם בכתב הכתובה הוי דרבנן, וכן הסיק הגרי"א בעין יצחק (אבה"ע עט אות יא), וכן בחידושי הרי"ם (להלן פו.) כ' בהא דכתובה דרבנן דלכאורה בכותב לה יהיה דאורייתא דהא מהני בשטר דמחייב עצמו וכו', אך זה אינו כיון דאינו מדעתו וע"כ צריך לכתוב לה מתקנת החכמים אינו מחייב כלל במה שאינו חייב ושפיר הוי דרבנן אף שכתב, אך בתוספת שפיר הוי מה"ת כיון דמחייב במה שא"ח וכו' וזהו דקמ"ל דתו"כ ככתובה דאינו רוצה להתחייב רק שיהיה דינו כמו העיקר שהוא דרבנן וכו' עכתו"ד, וכן בתומים בסימן צו (סקכ"א) כ' בתו"ד דבכותב הכתובה לא מלבו כותב, רק מתקנתא דרבנן ולולי תקנתא דרבנן לא היה כותב א"כ אין כתיבתו עושה יותר שעבוד מגוף תקנתא דרבנן, ולכך תוספת כתובה שמוסיף מדעתו באמת הוא דאורייתא עיש"ה, ובאחרונים נחלקו אם יש להוכיח מדברי הרשב"א (לעיל י:) דתו"כ מדאורייתא עיש"ה. ובהגר"א בסימן סח (סק"י) משמע דהתוספת הוי דאורייתא, וצ"ע דהכתובה עצמה חיובה מדרבנן והתוספת מדאורייתא, ותליא במש"נ בהערה שם מח' הראשונים בדין תוספת כתובה, אם הוי התחייבות ממונית של הבעל לאשתו להוסיף על כתובתה, ודיני ההתחייבות היא דתו"כ ככתובה, או דדין התוספת הוא דנעשה כחלק מהכתובה ונידון ככתובה אחת גדולה, ולשון מהרי"ט בשו"ת (ח"א סימן סז) שכ' דלשון תוספת מוסיף על העיקר הוא ודינו כיוצא בו וכו', וכ"נ בשו"ת חכם צבי (סימן קי) בתו"ד שכ' דלשון הוספה פירושו שיהא חוב זה כמו חוב

הכתובה ובעלמא נמי אמרי' ואלה מוסיף על הראשונים מה הראשונים מסיני אף אלו ש"מ דכל עיקר לשון תוספת כך הוא להשוות החדש לישן וכו'. וביארתי דזהו מח' רש"י ותוס' בסוגיין, דלרש"י פגימה בתוספת הוי פגימה בכתובה, והתוס' הדגישו דוקא כשפגם בכתובה הוי פגימה בתוספת, ורש"י להלן (פב:) על הגמ' עשירות עושות אותה קלתות כ' עשירות "שכתובתן מרובה", הר דרש"י נקט על תוספת כתובה דכתובתן מרובה, דנחשב כתובה אחת גדולה. והתוס' לשיטתם ס"ל ביבמות (סה: ד"ה כי) דעל תוספת יכול לטעון פרעתי דל"ה מעשה ב"ד וכ"ה בתוס' ב"מ (יז. ד"ה הטוען) וא"ש לשיטתם, ויסוד האחרונים הנ"ל לדון דהתוספת הוי דאורייתא אף דהכתובה דרבנן תליא במש"נ, דאם נימא דתו"כ נעשה ככתובה עצמה, א"כ ודאי דגם התו"כ הוי דרבנן וחיובו הוא בגדר חיוב כתובה שהוא דרבנן, אבל אם הוי חוב בפ"ע שדינו כדיני כתובה, בזה י"ל דאף דהכתובה היא מדרבנן מ"מ התוספת הוי דאורייתא.

והנה ברמב"ן בשלהי מסכת (קי) כ' דאף למ"ד דכתובה מהתורה היינו כל מוהר שהסכימו בסך שניהם הוי מוהר ואתו רבנן ותקנו להם סך מאתים דנרין וכו', וכבר העירו דלרמב"ן, דמהתורה אין שיעור לכתובה, יקשה מהגמ' להלן נו דאמרי' דהפוחת ממאתים זוז הוי מתנה עמשכ"ב, והרי השעור הוי מדרבנן, ונראה דכוונת הרמב"ן באופ"א, וכמו שהביא בריטב"א שם בשם הרמב"ן והוסיף: "אבל אין בזה סך ידוע מן התורה אלא כפי מה שיסכימו ביניהם או כפי מה שיגזרו חכמים" עכ"ל, וכ"ה מפורש בר"ן על הרי"ף שם דגם השיעור הוי מהתורה דמוהר הבתולות היינו כפי"מ שתיקנו חכמים או שהסכימו ביניהם, וכוונת הרמב"ן דמהתורה השעור הוא דמי הבתולים והתורה קבעה שעורו לפי מה שהתנו ביניהם או לפי ממה שיקבעו חז"ל וכדברי הריטב"א, ועכ"פ מה שקבעו ביניהם זהו שיעור הכתובה מהתורה, ולהכי לאחר שתיקנו חז"ל מאתים לבתולה זהו השעור מהתורה, ונמצא דלדברי הרמב"ן בתוספת כתובה נעשה לחוב כתובה ול"ח רק התחייבות דיליה, ודומה למש"נ בהערות (לעיל מג) גבי כתובה לארוסה דבכותב לה נעשה לחוב של כתובה מתקנת חז"ל, וה"נ בתוספת כתובה נעשה ככתובה עצמה.

נו, א הערה 73. בדין חופת נדה י"ל בדרך נוספת, עפ"י דרכו של הבית מאיר (בריש סימן סא), שכ' בשיטת הר"מ דבחופת נדה אף דלא אהני לקניני הנשואין מ"מ

מותר לבא עליה דנכנסה לחופה מקרי, דבחופת נדה יצאה מאיסור כלה ושרי' לו לכשתטהר אף לבעול בלא כוונת נשואין, שהרי קורא לה שנכנסה לחופה, ועי"ש שדייק כן בלשון הר"מ (אישות פ"י ה"ב). ונראה דזש"כ הר"מ ולא תנשא עד שתטהר, דמ"מ חלו הנשואין לענין היתר ביאה, והיינו דארוסה אסור לבא עליה ועי"י החופה הוי נשואה להיתר ביאה וגם בחופת נדה אהני להכי. והנה החזו"א (סימן סג סקכ"א) נקט דלד' הר"מ בחופת נדה כשנטהרה בעי חופה, דחופת נדה לא אהני מידי, אלא שכ' דמ"מ כיון דהוי בביתו יהני, ובעי' שיכוין לשם נשואין, וכדבריו משמע במאירי ריש מסכתין שהביא שיטת גדולי המחברים (הר"מ) דחופת נדה הרי היא כארוסה, והוסיף ורבותי למדים מדבריהם שאם כנסה נדה ומתה קודם שתטבול אינו יורשה, אלא שאם לא מתה אלא לאחר כמה זמן ודאי טבילה ובחזקת טהרה היא וכמה יחודין היו בה עכ"ל, ומשמע דבעי' אח"כ יחוד אלא דנחשב כיחוד. אכן נראה בדעת הבית מאיר בשי' הר"מ דבחופת נדה כשתהיה טהורה לא בעי' חופה נוספת, ומשום דחופה ל"ה מעשה קנין אלא מעשה נשואין והבאה לביתו, וגם חופת נדה הוי תחילת נשואין להיתר ביאה שהרי היא בביתו, ורק דלא נתקיים דיפרישנה לו כיון דהיא נדה, אבל מ"מ חל ההיתר ביאה לכשתהיה טהורה, ובדברי חיים מצאנו (אבה"ע סימן סה ד"ה בנידון) הבין כן בדברי הבית מאיר שכ' דשם חופה עלה רק דאינו קונה כעת אבל אם תטהר שוב א"צ חופה מחדש וכדברי הבית מאיר עכ"ל. ונראה דמדוייק כן בלשון הר"מ שכ' "והרי היא כארוסה עדיין" ותיבת עדיין נראה דכעת הוי כארוסה, ובלבוש בסימן סא הביא דברי הר"מ והוסיף דהרי היא כארוסה עדיין "עד שתטהר", ומפורש דהוי ארוסה עד שתטהר אבל כשהיא טהורה שוב אהני החופה, והיינו כמש"כ הבית מאיר דאהני החופה לעשותו נשואה להיתר ביאה, כלומר דאף דארוסה אסור לבא עליה מד"ס כמש"כ הר"מ, וביאר מו"ר הגרש"ר זצ"ל דאף דהאיסור הוא רק מדרבנן מ"מ בארוסה הוי ביאה דרך זנות ובנשואה הוי ביאה דרך אישות וזמש"כ הר"מ שם בה"ב דמשעה שהיא נשואה יכול לבא עליה בכל שעה היינו דאז הוי דרך אישות, [ובזה ביארתי גם את דברי הר"מ שם שכ' דצריך לכתוב הכתובה קודם החופה ואח"כ יבא עליה, היינו דאז הוי דרך אישות], וזש"כ הר"מ לא גמרו הנשואין היינו דבחופת נדה ליכא לקנין הנשואין וכשתטהר ממילא אהני החופה וא"צ חופה נוספת, ורק קנין הנשואין לא אהני כשאינה ראויה לביאה, אבל מ"מ

חל עליה דין נשואה דאח"כ כשתטהר הוי ביאה דרך אישות, ולכן כ' הר"מ לישנא דהוי כ' ארוסה, היינו דאינה ארוסה ממש אלא דינה כארוסה, וניחא מש"כ הר"מ שם דבדיעבד אם בירך בחופת נדה ברכת חתנים אינו חוזר ומברך, והק' המאירי דכיון דהחופה אינה קונה צריך לחזור ולברך, דהמאירי לשיטתו דחופה הוי קנין ובחופת נדה לא אהני כלל, אבל הרמב"ם ס"ל דה"נ חל ע"י החופת נדה דין נשואה לענין היתר ביאה ושפיר הוי מעשה נישואין. ונראה דמפורש כן בבית שמואל (סימן סד סק"ה) שכ' על השו"ע דאין כונסין בתולה בשבת דע"ז זוכה במציאתה ובמעש"י והוי כקונה בשבת, דאם היה לה חופה מבעוד יום והיתה נדה תליא בפלוגת הרמב"ם וש"ר, דלרמב"ם דל"מ חופת נדה אסורה לטבול בשבת, וצ"ע דאמאי אסורה לטבול דנחשב כקונה בשבת, והא בעי חופה ויעשה אותה במוצאי שבת, ומפורש דס"ל לב"ש בד' הר"מ דכשהיא טובלת ונעשית טהורה א"צ לעשות שנית חופה ולהכי הוי בטבילה כקונה קנין בשבת, והיינו דכיון דנעשית טהורה שוב ממילא נכנסה לרשות הבעל והוי מעשה נישואין, ואין הפשט דהחופה קונה הוי כלאחר ל' דזה ל"ש בחופה, אלא דכיון דחופה הוי מעשה נישואין, ורק בהיתה נדה לא גמרו הנשואין דא"ר לביאה וכיון דנטהרת שוב אמרי' דכיון דהיא בביתו מותר לבא עליה וא"צ שנית חופה. ומצאתי שקדם לבית שמואל בשו"ת משאת בנימין לתלמיד הרמ"א בסימן צא שכ' להדי' דאסור בחופת נדה לטבול בשבת דהוי כקונה קנין בשבת. [והח"מ כאן ציינו, וכן בח"מ לעיל (סימן סא סק"ב)] הביא המשך התשובה דאם חופת נדה קונה יכולה ליטבול בשבת כיון שכבר זכה בחופה, ואף דע"י הטבילה זוכה לענין תו"כ שרי, עכ"פ מבואר דס"ל דאם חופת נדה אינה קונה אסור לטבול בשבת]. ונראה דיסוד דבריהם בנויים על הרמב"ם (אסו"ב פ"א ה"ט) שכ' דבת שתבעוה להנשא שוהה שבעה נקיים וכו' ובה"י דבניסת לתלמיד חכם מותרת להנשא מיד שת"ח יודע שהיא אסורה ונזהר וכו' ומקורו מיבמות לז', אולם צ"ע להר"מ לשיטתו דחופת נדה אינה קונה, והמאירי ביבמות הק' כן דלשיטתו הא הוי חופה שאינה ראויה לביאה, ולדברינו ניחא דשפיר הוי מעשה חופה והכנסה לרשות הבעל אלא דלא גמרו הנשואין עד שתטהר, וכשטבלה ממילא הוי נשואה וכמש"כ הבית שמואל, ושפיר ניחא מש"כ הר"מ דבחופת נדה ובירך מהני הברכה ואינו חוזר ומברך, דאע"ג דלכתחילה לא יברך עד שתטהר דבעינן שיעשה הברכה כשהיא בפועל נשואה אולם בדיעבד אינו חוזר

ומברך כיון דהוי מעשה חופה ותחילת מעשה הנשואין וכשתטהר נגמר מעשה הנשואין, ומדויק היטב לשון הר"מ הנז' שכ' ולא תנשא נדה עד שתטהר היינו דאין ראוי להנשא כשהיא נדה, ואם החופה לא אהני כלל פשיטא דלא יעשה חופה וע"כ כמש"נ.

נו, א הערה 75. וע"ע בב"י (סוף סימן יב) בשם תש' הרשב"א דל"מ מחילה בגוונא דלא ידע ומחיל, ואזיל לשיטתו כאן.

נט, ב סוף הערה 42. וכ"כ בפנ"י בשי' הר"מ דלמסק' דאלמוהו הוי קנין לבעל ושפיר מהני הקדישו, וניחא קו' הר"ן וכמש"כ הפנ"י בקו"א.

שם הערה 68. וע"ע באור שמח (פ"ב מהל' רוצח הט"ו) מש"כ לבאר דברי הרשב"א.

שם הערה 84. ומבואר ברשב"א דגם במקדיש דקל לפירותיו הוי כגדולין, אך ברבינו יונה ב"ב שם מבואר דבאילן לפירות יש מעילה, והיינו דחשיב קדושת פה כיון דס"ל דהוי הקנאה והקדשה בזכות פירות ולהכי חשיב קדושת פה, והרשב"א לשיטתו בגיטין שם דדקל לפירותיו הוי הקנאה בדקל, ולהכי לגבי הפירות לא חשיב קדושת פה.

ע, ב הערה 51. יש להוסיף מש"כ בשו"ת הרשב"א (ח"ז סוף סימן קיג) דמזונות דבר יום ביומו נתחייב בהן אלא שהשעבוד חל עליו משעה שקבל עליו המזונות עכ"ל, ומשמע ברשב"א דסיבת החיוב עושה שעבוד למזונות מהנשואין ומ"מ הוי חיוב דבר יום ביומו, ועי' בקו"ש (ב"ב סימן שפ). ובשו"ע (חו"מ סימן צו סכ"ד) נפסק דבע"ח ומזונות אשה בע"ח קודם, וכדברי הרשב"א, וכ"ה בס' התרומות (שער א') בשם תשו' הרי"ף, וכ"ה ברמב"ם בהל' מלוה ולוה (פ"א ה"ח) והמ"מ כ' דנראה פשוט, והכס"מ הביא הבעה"ת הנז', ובלח"מ הביא את הנמק"י (ב"מ קיד) דהטעם מפני שמזונות הם מדבריהם ושעבודא דבע"ח דאורייתא, והק' הלח"מ דהא לשיטת הרמב"ם מזונות אשה דאורייתא, וכן בב"י שם כ' הטעם כיון דשעבודו של המלוה הוא מדאורייתא דשעבודא דאורייתא ומזונות אשה הם מדרבנן ואתי שעבודא דאורייתא ומבטל דרבנן, ובהמשך הק' דכיון דכותב ומזונתיכי הרי נשתעבד לה בשטר ושוב הוי דאורייתא, ולמה יקדם מלוה בשטר, [והפנ"י כ' דה"נ כיון שכתב לה הוי מזונות דאורייתא, וכבר נתבאר לעיל דיש לדחות דגם בכתב לה התחייב

רק כפי תקנת חז"ל שיהיה חיובו מדרבנן], ותי' הב"י דחיוב מזונות הוי מכאן ולהבא ולהכי מלוה בשטר קודמת דעדיין לא הגיע זמן המזונות לגבות עכ"ל, וכוונת הב"י דאכתי לא הגיע זמן חיוב מזונות אשתו, והיינו דמזונות אשתו הוי חיוב חדש בכל יום, וכרשב"א שהביא הר"ן ר"פ מי שהיה נשוי, וע"ע בסמ"ע (סקנ"ז) שכ' בתו"ד הטעם דחיוב מזונות אינו חוב ממש אלא נותן לה ממה שהוא אוכל וכשואין לו פטור ממזונות, ושוב כ' הסמ"ע בהמשך הטעם דמזונות מדרבנן ושעבוד בע"ח שהוא מהתורה קודם, וכ"ה בהגר"א שם (אות עט), והש"ך הק' להנך דס"ל דמזונות דאורייתא, ועי' בהפלאה שם בקו"א שתי' דמהתורה חיוב מזונות הוי חיוב כל יום ובע"ח קודם, ובחיוב מזונות דרבנן שמשועבד מהנשואין בזה בע"ח קודם כי חיובו מהתורה. וההפלאה בסימן ע' כ' דבספק חיוב מזונות הו"ל כא"י אם נתחייבתי משום דחיוב מזונות הוא יום ויום, ואף דהשעבוד מתחיל בשעת נשואין מ"מ עיקר החיוב בא יום יום עכ"ל, ומבואר בדבריו כמש"כ דסיבת החיוב היא הנשואין ומאז איכא שעבוד. ונראה הביאור דאיכא שעבוד הגוף מיניה ידידה משעת הנשואין מדין ערבות, ולאחר התקנה מפני תיקון העולם דאין גובין ממשועבדין נאמר בתקנה דהקילו לעשות השעבוד שהוא חצי קנין וזכות ממון בנכסים שיהיה דבר יום ביומו, ולהכי אין גובין מלקוחות, אבל מ"מ סיבת החיוב הוא בנשואין שיהא לבעל שעבוד וחיוב למזונות אשתו כדין ערבות, וא"כ לענין קדימה בבע"ח תלוי בזכות ממון ובחצי קנין ולא סגי בערבות, ולהכי בע"ח קודם למזונות, דיש לו קנין בנכסים, אבל לענין שיחול הנדר שפיר אינו יכול להדירה כיון דמ"מ כבר חל שעבוד ערבות למזונות משעת הנשואין, [ול"ד לחיוב מזונות בהגעת זמן, דכוונת האו"ש לומר דבהגעת זמן גם סיבת החיוב דמזונות חל בכל יום על שמעוכבת לינשא מחמתו], ומפני תיקון העולם שלא לגבות מלקוחות אמרי' דהוי כאילו השעבוד חל בכל יום מחדש, ולהכי בע"ח קודם למזונות. וכ"נ באבני נזר אבה"ע סימן שכה עי"ש, וכ"נ בתומים (סימן קד סקי"א), ובאב"מ (סימן קג סק"ד ד"ה ולפי) עי"ש, ושפיר ניחא הא דמהני מחילתה על מזונות ול"ח מחילה על דבשלב"ל, כיון דמוחלת על סיבת החיוב מהנשואין, ושוב לא חל אח"כ חיוב כל יום.

ויש לחקור בחיוב מזונות אשתו אם הוי חוב ממון או חוב מזונות, ונ"מ היכא דהאשה קיבלה מזונות מהפרנס ע"י כל הרוצה, או בכל גוונא שכבר אכלה ע"י

אחר, אם תוכל האשה לתבוע חוב מזונותיה מהבעל, ולא דמי לצמצמה, דהמותר לאשה כתוס' נזיר (כד, ב ד"ה שקימצה), דהכא י"ל דחייב הבעל הוא ליתן מזונות לאשתו, אבל אם כבר אכלה תו ליכא חיוב הבעל, אמנם יש לדון דהבעל מחוייב בחיוב ממון של מזונות וא"כ גם בגוונא שאכלה אצל אחר תוכל לתבוע מהבעל. ובר"ן נדרים (לה.) במתני' ביאר בהא דהמדיר יכול ליתן מזונות לאשתו של המודר, דאתי אפי' כרבנן דחנן דממילא מתהני וכו', [וברשב"א ורש"י ותוס' שם כ' ליישב באופ"א דמיירי על הנך מזונות לפטומי שאין הבעל חייב לאשתו עיש"ה], ובקו"ש באות רכ כ' בד' הר"ן דחייב הבעל במזונות אשתו הוא כעין רפואה ואם אינה צריכה המזונות הרי הוא פטור. אמנם עי' בריטב"א להלן (צו. סוד"ה אמ' ר' יוחנן) דמבואר דבהלכה מתוך מריבה לבית אביה אם לא הודיעה שלא מחלה על המזונות הוי מחילה וכו'. ומוכח בריטב"א דכל הנידון הוא אם מחלה הא לא"ה חייב ליתן לה מזונות אף שאכלה בבית אביה. [ויש לדון עוד ממתני' ר"פ הנושא גבי המתחייב ליתן לבת אשתו דאף בניסת בעלה חייב במזונות אף שיש לה מזונות, ויש לחלק דהתם יש לה רק דמי מזונות וחוב ממון ול"ד באכלה אצל אחרים]. ומצינו בבית יעקב בסימן סט (סק"ד) דיכול לתת לאשה שו"כ והיא תטרח במזונות, ומאידך גיסא כ' הבית יעקב בסימן עג (סק"א) דבנתן לאשתו מזונות ונגנבו ממנה דפטור כיון דכבר נתן לה. ועי' ברמ"א בסימן נב (סק"א) ובח"מ שם (סק"ה) דהיכא דהאשה חייבת חוב לבעלה אינו יכול למנוע המזונות מחמת החוב, ומבואר דהוי חוב מזונות. וביסוד החקירה נ"מ גם היכא דהבעל האכילה משל הפקר אם מקיים חיובו ושעבודו ושוב אינו חייב במזונות או דבעי' שהבעל יאכילה משלו, דבתוס' בסוגיין ד"ה טפי שהק' וא"ת יפקיר, מוכח דס"ל דאם אוכלת מההפקר הבעל פטור ממזונות, אכן י"ל בד' התוס' דכוונתם דכיון דיש לה לאכול שוב ליכא הדין דכופין אותו לגרשה ויתן כתובה, דמה דקתני במתני' דיוציא ויתן כתובה אין הטעם מחמת דאינו מקיים שעבודו, אלא מחמת שאין לאשתו לאכול, ולהכי נקטו תוס' דבאוכלת מההפקר שוב אין הדין דיוציא אבל אה"נ דאינו מקיים שעבודו, ונראה דכ"ה השו"ט ברשב"א ד"ה הכא נמי ובמש"נ בהערה 30, דבקושיא נקט הרשב"א דיעמיד פרנס היינו דמקיים בכך שעבודו בחיוב מזונות אשתו, ובתי' כתב דכיון דלא קתני דחייב להעמיד פרנס משמע דאינו מקיים בזה שעבודו אלא דע"י העמדת פרנס אין בו הדין דיוציא ויתן כתובה. וברע"א החדש

מהדורה שלישית הובא מתלמיד רע"א שהוסיף רע"א על התוס' דיפקיר על תנאי שלא יזכה בזה אח"כ כשיבא לידה כמו שזוכה במציאתה, ופטור מלזונה כיון דאית ליה מאכל עכ"ל, הרי דנקט הרע"א דכיון דיש לה מזונות מההפקר ה"נ הבעל מקיים שעבודו ופטור מלזונה. וכע"ז מבואר בירושלמי ריש פרקין דאמרי' דאשה ניוזנית מפירות שביעית של בעלה ול"ה כפורע חובו מפירות שביעית כיון דמזונות דרבנן, והק' הפאת השלחן (סימן כה סקנ"ט) דהר"מ בהל' שמיטה (פ"ה הי"ד) הביא הירושלמי אף שפסק דמזונות מהתורה, והא הוי פורע חובו בפירות שביעית. ועי' במהרי"ק שם דמ"מ לא נראה כפריעת חוב, ונראה דסגי במה שיש לה אוכל מהפקר דשביעית דמ"מ יש לה לאכול וממילא שוב אינו חייב במזונותיה ולהכי לא נחשב פורע חובו בשביעית, ועד"ז מבואר בחזו"א (שביעית סימן יג סקכ"ו) שכ' על הרמב"ם הנו' דאפשר עוד דבנותן לאשתו במתנה נמי מיפטר ממזונות כיון שהיא שבעה אינו חייב לזונה ע"כ, והן הם הדברים שנתבארו דכה"ג ל"ח פורע חובו דממילא נפטר מחוב מזונות דאינה צריכה לאכול יותר. ויש להוכיח כדברינו מדברי הסמ"ע בחו"מ (סימן צו סקנ"ז) הנ"ל דמשמע דלהכי בע"ח קודם למזונות כיון דהאשה אוכלת משל בעלה ובאין לו אין לאשה עיש"ה. ועפ"ז יש להוסיף ישוב על קו' הרע"א בסוגיין בהא דבמדירו אסורה במזונות והא הוי חוב לאשה, די"ל דמשום החוב הרי מהני לתת לה מהפקר או לתת ע"י צאי מעש"י למזונות, ומעתה אם נותן לה מזונות שוב הרי הוא מהנה אותה ולהכי במדירה אסורה במזונותיו, מיהו יקשה דאמאי יוציא הא מ"מ אית לה לפרנס עצמה.

[ומצינו נידון דומה אם במדבר כשהיה "מן" היה חיוב מזונות אשתו, דהפנים יפות בפ' ויקהל והאמרי אמת דנו דאיך הביאו נשים נדבה למשכן ללא רשות הבעל, הרי מעש"י לבעלה, ותי' הפנים יפות והאמרי אמת דכיון שבמדבר אכלו מן א"כ היה לנשים מה לאכול, ושוב לא היה חיוב מזונות על הבעל וממילא מעש"י לעצמה ע"כ, וזה תליא בהנ"ל, אם בכה"ג שיש לאשה אוכל אם הבעל פטור ממזונות, ובמכילתא דרשב"י איתא על הפסוק בשמות (טז טז) איש לאשר באהלו תקחו "מכאן שאדם חייב במזונות אשתו ובניו", ומשמע דחייב במזונות וקיום חיובו הוא ע"י שמביא את המן לאשתו, אכן י"ל לפי"מ שנתבאר בהערה 48 דאת החיוב דאורייתא של מזונות מקיים כל שיש לה להחיות נפשה, ולכן לגבי מן יצא הדאורייתא במה שהיה לנשים במדבר לאכול ממנו, והחיוב דרבנן שהוא לתת

מזונות משלו כנגד מעש"י זה ה"נ לא נתקיים במדבר כיון שאינו נותן משלו ולהכי אין מעש"י שלו, ותליא גם במה שדנתי במק"א אם איכא בעלות על המן או משלחן גבוה קזכי ואכ"מ].

ולפ"ז מוסברת היטב כוונת הרשב"א בתרוצו, דמדלא קתני חייב להעמיד פרנס, היינו דאם קתני חייב ע"כ דפוטר חובו, אבל כיון דהוי רשות ע"כ דהחוב קיים [ומעמיד פרנס בכדי שיהא לה מה לאכול ולא יהא דינו דיוציא ויתן כתובה], ושוב הוי נדר כנגד משועבדים.

וביסוד דברינו י"ל דנ"מ בגדר דינא דצאי מעש"י למזונותיך וכו' אם אמירת צאי הוא הסתלקות מהחייב דמזונות, [ולפ"ז יש ליישב עיקר קו' תורע"א הנ"ל, די"ל דכיון דיכ"ל צאי כו' וליפטר מזונות שוב בנותן לה מזונות אף דהוי חובתו חשיבה דנהנית ממנו], או דמקיים חיובו ע"י שמשלם לאשה המזונות ממעשה ידיה, והוא אופן של תשלום המזונות, או דמ"מ כיון דיש לה לאכול שוב פטור ממזונות, ודנו בזה בקו"ש (אות רכו), ובחזו"א (סימן סח סק"א), ולשון הריטב"א הוא דהוי כפורע חובו. אלא דצ"ב דא"כ אמאי שרי במודרת הנאה, הא נמצא דנהנית מהבעל ע"י דמקבלת ממנו המזונות בכך, (והרגישו בזה בקו"ש ובחזו"א שם), ואפשר דזהו טעמו של הרמב"ם שהשמיט אוקימתת הגמ' באומר צאי וכו', אך נ"ל דל"ח מהנה לאשתו כיון דכה"ג שוב אינו זוכה במעש"י כלל ול"ח שנותן לה משלו, וכ"כ הגרש"ר ז"ל דהוי כמקנה זכות מעש"י וממילא מסתלק שעבוד המזונות. ולמש"נ בהערה 48 י"ל בדינא דצאי וכו' דתליא בהא דאם מזונות אשתו חיובו רק מדרבנן תמורת מעש"י, א"כ גדר אמירת צאי הוא הסתלקות מהחייב דרבנן דמזונות, אבל אם חיוב מזונות מה"ת להחיות נפשה, שפיר י"ל דהא דמהני אמירת צאי וכו' הוא דמקיים חיובו ע"י שמשלם לאשה המזונות ממעשה ידיה, והוא אופן של תשלום המזונות להחיות נפשה.

עד, א. מבואר בסוגיא דל"מ תנאי בחליצה כיון דליתא בשליחות, ומקשי מקדושי ביאה דליתא בשליחות ומשני דאיתקוש הויות להדדי, וברש"י כ' דהוקשו כל הקדושין דכמו דמהני תנאי בקדושי כסף ה"נ מהני בביאה, והיינו דהוי ילפו' מהיקש דמהני תנאי בביאה אף דליתא בשליחות, והרע"א (בדו"ח כאן ובתשובות תניינא סימן נא וסימן קו) הק' דנילף מהכא דיש תנאי בחליצה אף כשלייתא

בשליחות, וכ' לבאר באופ"א דתי' הגמ' דחלות קדושין הוי איתא בשליחות כיון שמצינו בכסף קדושין דמהני שליחות, ולהכי מהני תנאי אף בקדושי ביאה, וכ"כ הפנ"י דשם קדושין חדא ניהו, ועי' עוד ברש"י בסוגיין וביבמות דנראה דבעי' דגם התנאי יהא ע"י שליח, ורש"י פי' לה דמשה עביד ליהושע לשליח וכו', ונראה דרש"י ס"ל דבעי' דהמעשה עצמו יהי' שייך בשליחות, ולהכי פי' גבי ביאה דהוי רק מדין הוקשו הויות וכו', אכן הרע"א והפנ"י נקטו דבעי' דהחלות יוכל להיות ע"י שליח, ומשו"ה פי' דל"ה היקש אלא דהויות איתנהו בשליחות, כיון דקדושין שייכא ע"י שליח, ועי' בנובי"ת (סימן קמז) שפי' דהוי היקש ואין לחלק בין קדושין לקדושין, ולהכי חידש דאף בקדושי עבירה דאשלד"ע יהני תנאי דהוקשו להדדי, ובש"מ הביא רש"י במה"ק שפי' דכיון דרוב הויות אפשר לקיומנהו ע"י שליח כגון בכסף ושטר, ביאה נמי כדאפשר לקיומנהו ע"י שליח דמי עכ"ל, ולשונו נוטה יותר לפי' הרע"א דחלות קדושין איתא בשליחות, ולא דהוי היקש בעלמא דהא כ' דכיון דרוב וכו'. ובטור בהל' קדושין סימן לח הביא הדין דבעי' בתנאי שיהא בדבר שיכול לעשות שליח, והק' הב"י והב"ח דלענין קדושין ליכא נ"מ דהא גם בקדושי ביאה אמרי' דהוקשו הויות להדדי ומהני תנאי אך דליתא בשליחות, וא"כ אמאי הביאו הטור בהל' קדושין, והבית מאיר כ' דלענין ביאה מהני דשם קדושין אחד הוא וכהפנ"י הנ"ל א"כ באמת גם בקדושי בעינן האי כללא אלא דקדושי ביאה חשיב איתא בשליחות, ובס' המקנה בקו"א שם ס"ב (ד"ה דבר) כתב נ"מ דמשכח"ל בכהן דקידש גרושה על תנאי, דלא יהני תנאו כיון דאינו בשליחות דאשלד"ע [והמנ"ח במצוה רסו סקי"ג הסתפק בזה אם חשיב ליתא בשליחות, וע"ע במעשה חושב על שעה"מ אישות פ"ו], וכיו"ב מצינו ברע"א בשו"ע (חו"מ סימן רח) שדן במקח שנעשה באיסור דליתא בשליחות דאשלד"ע דליתא בתנאי, (וציין למקנה הנו'), ולדבריו בסימן רלה ושם כ' לגבי קטן שעושה מקח דאינו יכול לעשות תנאי כיון דאינו יכול לעשות שליח, ולכא' בכל הנך ל"ש סברת תוס', וכ"כ בהר צבי בסוגיין לענין מקדש חייבי לאוין דיהני תנאו אף דליתא בשליחות כיון דאינו בשליחות רק מחסרון דאשלד"ע, והביא מהר"ם מינץ ופת"ת שכ' דל"מ תנאי, אך הביא להק' ממתני' ע"מ שאני ממזר ונמצא נתין וכו' דמבואר דשייך תנאי בהך קדושין. ובבני אהובה (פ"ו מאישות) כ' גבי קטן שקידש על תנאי דאף דליתא בשליחות אך כיון דאינו מחמת חסרון בגוף המעשה אלא

מחמת שהוא קטן אינו בשליחות שפיר מהני ביה תנאי. וע"ע באו"ש גרושין (פ"ד הכ"ד).

ונראה להוסיף דמצינו דבר נפלא ברשב"א וריטב"א ביבמות טו. שהביאו בשם הראב"ד לומר דפליגי שם בסוגיא אם יש תנאי בביאה, ורש"י שם פי' דפליגי כסוגיא דלעיל אם אמרי' בביאה דאינו עושה ביאת זנות וביטל תנאי דמעיקרא וכו', אכן הראב"ד פי' באופ"א דהמחלוקת היא אם מהני תנאי בקדושי ביאה ופליגי אם אמרי' הוקשו הויות להדדי, וצ"ב לומר דפליגי אם נאמר ההיקש, אכן נראה דרש"י לשיטתו, דהוי גדר היקש דמהני תנאי בביאה אף דליתי' בשליחות ה"נ ל"ש לומר בזה מח' דההיקש הוא מסיני, אבל הראב"ד פי' רש"י כרע"א והפנ"י דהוקשו הויות היינו דחלות קדושין איתא בשליחות, ולהכי גם בביאה מהני תנאי, ולפ"ז שייך לומר דפליגי התנאים ביבמות שם אם אמרי' ההיקש, והיינו דפליגי ביסוד דין קדושי ביאה, ובהקדם מש"כ בזכר יצחק (סימן יד עמוד נח) דנחלקו בבבלי ובירושלמי בגדר קדושי ביאה אם הוי קנין ככסף ושטר או מעשה ביאה דעושה אישות ונ"מ אם ביאה בעי עדים וכו', וביאר הזכ"י שם דבסלקא דעתך ס"ל לגמ' לחלק בין קדושי ביאה לקדושי כסף ושטר, דכסף ושטר הם בגדר קנין, משא"כ ביאה עצם המעשה בהנהגתם כדרך איש ואשתו לשם אישות הוא הקנין, ולכך הק' דהוי ליתא בשליחות וכו', ומשני הגמ' דהוקשו כו' דכולהו גדר אחד להם ושפיר חשיב איתא בשליחות. ועד"ז בשערי יושר (ש"ז פ"ח דס"ד) דקדושי ביאה אינו כשאר קניני אישות ודומה לחליצה דלא מהני תנאי ומשני דגם קדושי ביאה עיקר החלות מחמת רצון בעלים וכו', וכיו"ב כ' בקובץ הערות ביבמות (סימן עו סק"ח) דס"ד דקדושי ביאה אינן בתורת קנין אלא שממילא נעשית היא אשתו, ומשני דגם קדושי ביאה הן בתורת קנין וגם הם חלים מכח האדם המקדש, וע"ע בקו"ש (אות רנד) [ויל"ע במקדש בביאה ויעשה שליח על האמירה דביאה זו לקדושין אם מהני]. ועפ"י דהזכ"י יש ליישב מש"כ רש"י בסוגיין דקטן אין קדושו קדושין דלאו בר קיחה הוא דכתי' כי יקח איש, ובאב"מ (סימן מג סוף סק"ב) תמה דל"ל קרא להכי, אך י"ל דהמיעוט קאי אף על קדושי ביאה דל"ה מעשה קנין אלא מעשה אישות דקטן נתמעט, ואכן ברש"י מהד"ק המובא בש"מ מבואר דקטן יכול לקדש בקדושי ביאה. ומעתה נראה דזהו מש"כ הראב"ד דביבמות נחלקו התנאים אם אמרי' יש תנאי בביאה אם הוקשו הויות להדדי, והיינו דנחלקו בגדר קדושי ביאה

אם הוי קנין ידידה או חלות התורה, והנ"מ אם מהני תנאו דחלות הקנין קדושין איתא בשליחות וכד' הרע"א, וה"נ בביאה דחלות קדושין איתא בשליחות, כיון דכל ענין קדושין ישנו בשליחות, אכן י"ל דשאני קדושי ביאה דאינו חלות קנין ידידה אלא חלות התורה, ולהכי ל"ש בשליחות, וא"כ ל"ה בכלל כל קנין קדושין דאיתי' בשליחות, ושוב ל"ש הוקשו הויות להדדי, ולהכי בביאה ל"ש תנאי. ומעתה נראה דמיושב היטב דברי הטור מקו' הב"י דלמאי הביא בקדושין הדין דתנאי מהני רק באיתי' בשליחות והא אמרי' הוקשו הויות ומהני תנאי גם בקדושי ביאה אף דליתיה בשליחות, ונראה דהטור מפרש כרע"א, דהוקשו הויות לאהדדי היינו דחלות קנין קדושין איתיה בשליחות, ונמצא דגם קדושי ביאה איתי' בשליחות ולהכי מהני תנאי בקדושי ביאה, ומשום דגם ביאה הוי קנין, ולהכי הביא הטור האי דינא דבעי בקדושין שיהא איתא בשליחות דאז מהני תנאי, ולתי' זה כיון בקצרה בבית מאיר שם.

עה, ב הערה 2. ברשב"א וריטב"א יבמות (קטו:) גרסו רבא, אך באוצה"ג (תשו' תקסד) ובפסקי הרי"ד גרסו רבה, ועי' אמרי בינה (אבה"ע סימן ל).

עו, ב עמוד תרנט. וכ"כ בתוד"ה רישא ובתורא"ש, ובש"מ הביא ד' רבינו וביאר דהחולקים על רבינו ותוס' ס"ל דמ"מ אי אתה מוצא בעולה כ"א אחר שנשאת כו', וראה בשב שמעתתא (ש"ב פ"ח).

עח, א הערה 3. נתבאר שם מח' בראשונים אם ק"פ דבעל הוי כקנין הגוף, דבתוס' לעיל (מז:): כ' דידו כידה ויש לו בגוף, וכ"נ פשטות הגמ' בסו"פ השולח לענין בכורים, וכן בקדושין (כג:): אמרי' דאין קנין לאשה בלא בעלה לענין פירות, ובעירובין (עט) דמה"ט הבעל א"י לזכות עירוב לאחרים ע"י אשתו והיינו דליכא לאשה יד לגבי פירות, ומאידך גיסא בב"ק (צ) מבואר דהקדש חמץ ושחרור מפקיע מידי ק"פ דבעל דומיא דשעבוד הרי דהוי שעבוד בעלמא לבעל. ובתוס' ביבמות (לו: ד"ה קנין) כתבו וז"ל: "דקנין הגוף דאשה עדיף דאין לבעל פירות אלא מכוחה". ובגמ' להלן (פ:): אמרי' דהפירות לבעל משום רווח ביתיה ומשו"ה אינו יכול למכור השדה לפירות, ובפנ"י (ר"פ הכותב סוד"ה פשיטא) הביא מנתיבות משפט על הרבינו ירוחם שכ': "דאפי' בפירות עצמם לא תקינו אלא שיאכל ומשום רווח ביתיה ולא למכרן", ולכאורה כן משמע ברשב"א בשו"ת (ח"א סימן שסו, והובאו בקצרה בב"י יו"ד

סימן שכא בבד"ה) שדן בלויה הנשואה לישראל אם ולד בהמת מלוג חייב בפדיון פט"ח, וכ' הרשב"א כמה טעמים לפטור, והטעם השלישי כתב בזה"ל ועוד דאע"ג דולד בהמת מלוג לבעל לדברי הכל מ"מ לא פקע זכותה [של האשה] מיניה דאילו נגנב גנב משלם כפל לאשה דפירא תקינו ליה רבנן פירא דפירא לא תקינו ליה רבנן וכו', ומבואר ברשב"א דמהך דהכפל של ולד בהמת מלוג לאשה מוכח דהולד אינו קנוי לבעל קנין גמור, וזהו ע"ד המבואר בש"מ בשם הריב"ש, וע"ע בשו"ת הרשב"א במיוחסות (סימן רמב) בנידון אם הבעל יכול לאסור על אחרים או דהוי כשותפות דאמרי' ברירה וא"י לאסור על אחרים, והסיק דיכול לאסור על אחרים, וכ"ה בשו"ת הר"ן (דפוס קושטא סימן מא ובמהדו' צפונות קדמונים סימן לה - לו.) [וע"ע בר"ן סו"פ השולח כד: מדפ"ה שכ' דהכל משועבד לשניהם אבל ל"ה כשותפין לענין הודאת בע"ד שהרי אינו יכול למכור משום רווח ביתיה], ומשמע דהבעל הוא עיקר הבעלים. וצ"ל דאף דאמרי' בגמ' (פ:) דאית לבעל רק פירות משום רווח ביתיה, אין זה סתירה לתוס' לעיל (מז) ובגיטין (עח) שכ' דאית ליה לבעל קנין בגוף הקרקע, דהך זכות פירות דאית לבעל משום רווח ביתיה הוי זכות בגוף הקרקע, וזה נכלל בתקנה דאינה יכולה למכור, אבל עיקר קנין הגוף לאשה ומש"ה בעי' לתקנה מיוחדת דלא מהני מכירתה, ומתאימים דברי הב"ש הנ"ל גם להתוס', דכיון דכל קנינו הוא משום הרווח ביתיה, להכי בע"ח אינו גובה מהך פירות, ומשו"ה אין הבעל יכול למכור הך פירות וכדפי'.

והנה הבעה"מ במכות (ג.) גבי עדים שהעידו באחד שגירש את אשתו והוזמו כ' דא"צ לשלם לו את דמי הפירות שזממו להפסידו שאין העדים משלמים עליהם ממון בהזמתן לבעל "לפי שבחזקת האשה הם עומדין לעולם ואין העדים נחשבים כמוציאין מיד הבעל בעדות זו" ומבואר דל"ל לבעל קנה"ג אלא דחשיב דאוכל משל אשתו ולהכי ליכא בזה חיוב הזמה דהוי בחזקת האשה. אך צ"ע דכבר נתבאר דאחרי תקנת רבותינו הו"ל לבעל קנין הגוף ומהך גופי' דל"מ מכירת האשה ע"כ דאיכא לבעל קנה"ג [ובסמ"ע בסימן ריב (סקי"ג) משמע דהבעל קנה קנה"ג ואין האשה יכולה למחות בו שלא יבנה ולא יהרוס וצ"ל דהכונה כשבונה והורס לצורך אכילת הפירות, ולהכי כ' הסמ"ע שם דבמכרה יכול הלוקח למחות בו עיש"ה]. ונראה דחלוק ביסודו קנין פירות דבעל מכל קנין פירות דהוי כקנה"ג, דכל קנין פירות הוי קנין עצמי שקונה הפירות מבעל קנין הגוף, אבל בבעל ל"ח

זכיה בפירות כנגד קנין הגוף אלא דדינו של קנין הגוף דהאשה דהבעל יזכה בפירות, וזכותו של הבעל מתחדשת מדיני האישות לזכות בפירות אשתו, וזש"כ בעה"מ דהוי בחזקת האשה. ונראה דזהו כוונת התוס' ביבמות הנ"ל שכ' דקנין אשה עדיף שאין לבעל פירות אלא מכחה, והיינו דכיון דהבעל זוכה באשתו זכה בנכסיה מכחה, ולהכי בעי לתקנה מיוחדת דל"מ מכירת האשה. ומ"מ אמרי' בר"פ הכותב לענין סילוק דידו כידה והבעל הוי כשותף ועי"ש בפנ"י, והיינו דלענין מה שזוכה הבעל מכוחה הוי כבעלים לרווח ביתיה. והריטב"א שם גורס דידו "בה" כידה, היינו במה שזוכה באשתו הוי כידה, ומדוייק לישנא דמתני' הואיל וזכה באשה לא יזכה בנכסים, וכן בהמשך הסוגיא לא אם אמרתם בנשואה וכו' וברש"י דזכה בה ובנכסיה, ובחילוק בארוסה דבזכותה וכו' היינו דהנידון עד כמה ארוסה נחשבת כאשתו לומר דזכה בה למנוע מכירתה אף דל"ל בפועל פירות בארוסה, אלא דכיון דכבר משעת אירוסין איכא לבעל יסוד קנין האישות להכי כיון דיסוד תקנת פירות הוי זכות בקניינו באשה, להכי דנינן דכבר משעת אירוסין יש לו הזכות למנוע ממנה את המכירה, שתפקיע בכך את זכות הבעל בפירות לאחר הנשואין. ובזה נ"ל לבאר סוגיא דהשואל צו: דמבע"ל אם בעל בנכ"מ הוי שואל או שוכר וכו' ולא מבע"ל כן בכל קונה פירות, דפשיטא דכיון דקנה פירות והוי קנה"ג שוב הגוף שלו לפירות וליכא ספק כלל אם הוי כשואל או כשוכר, דודאי הוי מחמת קניינו, אלא דשאני בעל, דזכייתו מכחה והגוף עומד לרשותו שיאכל ממנו פירות, ובזה מבע"ל דהוי על הגוף שואל או שוכר. ועי' במנ"ח (מצוה יא אות ו) שדן בנפל לאשה חמץ מנכ"מ והבעל יש לו פירות אם עובר הבעל על החמץ כיון דק"פ לאו כקנה"ג ל"ה שלו ואין הבעל עובר, אך י"ל דכיון דעכ"פ מצוי בידו עובר עכתו"ד.

והנה ברשב"א (עט, ב) הביא קושית הרא"ם בהא דלר"ש מחוברין בשעת יציאה לאשה דמ"ש מכותב נכסיו לבנו ומכר האב וכו' דאלמא פירי בתר מאן דגדלי ברשותיה גרירי, ותי' הרשב"א דבעל שאני דלא תקינו ליה רבנן אלא פירי דאכל בעודה תחתיו כדרך שאמרו דזכות הבעל בנכסי אשתו על החדשים אנו בושין, אבל התם דלא חלה מתנת הפירות עד לאחר מיתת האב דינא הוא דכל מה שגדל ברשות האב שיהא ללוקח שלו עכ"ל הרשב"א. ומבואר היטב עפי"מ שנתבאר דבזכות הבעל אית ליה פירות לאכילה כקנה"ג מחמת קנין באשתו, וזש"כ דל"ד

ללוקח, והביא הרשב"א ראייה מעל החדשים אנו בושין, היינו כקו' ההפלאה שהבאתי בהערות, דמוכח דהיה שייך מכירה של האשה אלא הוי תקנה מיוחדת דל"מ מכירתה, ומשום דהבעל יש לו פירות כקניין הגוף מכוחה וכמש"נ. ובזה נראה לבאר גם את דברי הרשב"א לעיל שם גבי עז לחלבה, שהביא שיטת הרי"ף דאין לאשה בעז אלא חלבה וביאר דאף דבעי שיהא הגוף שלה, כיון דגופה משועבד לה לפירותיו הו"ל גוף כקרן עכ"ל, והיינו דלאשה יש גוף לפירותיו היינו עז לחלבה, אך צ"ע דהרי לבעל יש פירות כקנה"ג ונמצא דהקנה"ג לבעל ושוב אין לאשה גוף וכליא קרנא, ולדברינו ניחא כיון דקנה"ג של הבעל חליש ועיקר הקנין לאשה שפיר נחשב דיש קרן לאשה, וניחא היטב הרשב"א לשיטתו וכמש"נ.

פ, ב הערה 90. וע"ע באו"ז (ב"ק פ"ח סימן שסו) שכ' דהבעל יכול למכור הפירות, ולא הזכיר סוגין.

שם עמוד תשח סוף הערה 24. הבאתי המבי"ט (ח"א סימן שיט) דרווח ביתו קאי גם על נכסי צ"ב, אולם בשו"ת ריטב"א (סימן קב) מפורש דנכסי צ"ב א"ח להוציא ברווח ביתיה, ועי' ב"ש (סימן צ סקמ"ז).

פב, א הערה 44. ומבואר ברשב"א דמעכשו ולאחר ל' היינו גוף מהיום ופירות לאחר ל', והרשב"א לשיטתו בר"פ המפקיד ד"ה אי הכי ובריטב"א ור"ן שם ובסוגין, ודלא כש"ר שפי' דהקנין נגמר רק אח"כ.

פג, א הערה 6. ובחמד"ש הק' על רבינו דהך זכות דלכתחילה לא תמכור כבר חלה באירוסין ואיך מהני הסילוק הא כבר זכה והוי כאחר הנשואין דל"מ סילוק, ומוכרח לחלק בין הך זכות באירוסין לנשואין.

שם הערה 16. וברש"י ב"ק (פז.) כתב: "דנכסי מלוג של אשה משועבדים לבעל לפירות ולירושה", וצ"ב דמאי שייכא תקנת נכ"מ לירושה, וגם ברמב"ם מפורש כן דכתב בהל' אישות פכ"ג ה"ה דבנתסלק מירושת אשתו אוכל פירות, וצ"ע הס"ד דאם הסתלק מירושתה לא יהא לבעל פירות, ומהו שהוסיף הר"מ דמ"מ יש לה פירות, וע"ע בדברי הר"מ שם בפכ"ב ה"ז וצ"ע שכ' שם קודם הדין דאם מתה יורשה ואח"כ כ' לפיכך אם מכרה דמוציא מהלקוחות, ומ"ש למש"כ דבעלה יורשה, ועוד דעיקר דין ירושת הבעל כבר כ' הר"מ לעיל מיניה בפ"ב, ועוד דהא בגמ' אמרי' דבתק"א מוציא משום דהבעל הוי לוקח ראשון, ואמאי כ' הר"מ

דמוציא משום דהוא יורש את אשתו. והנה בענין נכסי מלוג נתבאר לעיל דתקנת חז"ל היא דאכן הבעל הוי בעלים ויש לו קנין הגוף, אבל אין לו בעלות עצמאית ולכן אינו יכול למכור הקרקע לפירות, דהבעל יש לו מכחה וכאילו עומד במקומה לאכול הפירות אך בעלותו היא מכוחה, ומחמת שהאשה קנויה לבעל, וזש"כ התוס' ביבמות דל"ה כקנה"ג דאין לבעל פירות אלא מכחה, ונראה דכ"ה גם לאחר תקנת אושא דזכות הבעל הוא מעין שותפות, דהנכ"מ עומד לרשות שניהם, ולפ"ז נראה בגדר תקנת אושא דבנכ"מ הוי יורש מחיים, וניחא היטב לשון הר"מ בפכ"ב ה"ז דגם מה שמוציא מהלקוחות קשור לדין יורש, והיינו דזכות הבעל הוא להיות גם יורש מחיים משעת הנישואין, ולענין הגוף יורש אח"מ, אבל גם מחיים אית ליה תורת יורש, ורק כיון דל"ש יורש מחיים אית ליה שם לוקח, וכ"נ כוונת רש"י פג: שכ' בזכות הבעל לפירות ולירושה ולהפקיע מכירתה, הרי דהכניס זכות ירושה בהדי זכות הבעל בפירות, וכ"נ בבית מאיר בסימן צא (סק"ג) וז"ל: "לע"ד שתק"א עשו לה משועבדת להורישה נכסיה ולא כשאר מורשים שהברירה בידם ומכח שעבוד זה אם מכרה טורף וכו' ולהכי אחרי מותה כיון שמכח שעבוד יורש עבדהו מאז כלוקח ולא כיוורש וכו'" עיש"ה. ומצאתי סיוע לכל דברינו ברמ"ה [ובריטב"א כ"י] בגיטין (מז:): שכ' דקנין פירות דבעל עדיף טפי מכל קה"ג הואיל והוא יורש את הגוף לאחר מיתת האשה, וצ"ע דהירושה הוי זכיה המתחדשת לאחר מיתת האשה, וע"כ מבואר דזכות הבעל בפירות מישך שייכי לזכות ירושת הבעל, ולהכי כ' הרמ"ה דאלים קניינו טפי למהוי קנין הגוף. וכ"נ כוונת התרוה"ד סוף סימן שמט שדן בהא דתיקנו דמומר אינו יורש, והקשה מדברי הראב"ה דבמשומדת דירשה ממון דבעלה יורש הנכסים, ותי' וז"ל ונראה לחלק דלא דמי כלל ירושת הבעל בנכסי אשתו שנפלה לה הנכסים ממורישה לשאר הקרובים, דבעל בנכסי אשתו אפי' בחייה זכייה טובא אית להו בגוויה וכו', הרי דמחמת זכות הבעל בפירות מחיים חשבינן ליה דאית ליה זכות מחיים בירושת אשתו ולהכי אמרי' דהוי כנפלו הנכסים לפני הבעל ולא מפקיעין ממנו ירושתו.

והנה שי' ר"ת בגיטין (עז:): ובב"ב (נא:): דדין חצר לקנין אינו תלוי באכילת פירות אלא בדין מכרה ונתנה, וגם בגונא שהאשה אוכלת פירות אם מכרה בטל ל"ח חצירה למיקני בה, ומד' ר"ת בספר הישר (סי' קלג) מבואר דכוונתו לתקנת אושא. ועיי"ש בר"ת שהק' על פירושו מ"ט ד"ז מגרע בחצר הא שואל ושוכר ג"כ

קונים בחצר, ותי' וז"ל דגדול קנינו של שוכר יותר מן האשה, שאם שכר בית לזמן ומת אין בעל הבית יכול להוציא את היורש עד השלמת הזמן א"כ יש לו בה קנין גמור ויש לו נמי קנין לקנות חפץ, אבל אשה זו אם מכרה ונתנה הבעל מוציא מידי הלקוחות דמכרה ונתנה אינו קיים אלא בחייה שאין לו פירות בחייה וכו' עכ"ל. ומבואר דהא דהבעל יורשה ואין האשה יכולה להפקיע את ירושתו מגרע בקנין האשה מחיים, ומה"ט ל"ח כחצרה לקנות בה חפצים, וגרע האשה בכך משוכר ושואל, ומוכח דזכות הבעל בירושה היא זכות החלה מחיים ושפיר ניחא דזכות זו מגרעת בקנין האשה בקרקע, וכ"נ ברשב"א בגיטין שם דחלק ע"ד ר"ת ופי' דהכל תלוי באכילת הפירות וכשנסתלק הבעל מאכילת הפירות הרי"ז כחצירה, והוסיף וז"ל: "ואע"פ שיורשה לא גרע ממשאיל ומשכיר דקני לה" עכ"ל, הרי דהרשב"א הרגיש דירושת הבעל תגרע בקנין האשה בחצר, אלא שתי' דמ"מ ד"ז לא גרע מהשאיל לה מקום דמכח אכילת הפירות חשבי' לה כחצירה, ור"ת פליג בזה וס"ל דהכא גרע משואל ושוכר וכמש"נ.

והנה פוסקי זמנינו נחלקו [ראה בכרכים הראשונים של פסקי בתי הדין הרבניים בישראל בשם הגריש"א זצ"ל והגר"א גולדשמיד זצ"ל] בבעל מורד אם יש לו תקנת נכסי מלוג, דאפשר דכיון דהוי לרווח ביתיה ובמורד ל"ש טעמי' דרווח ביתיה ל"ל נכסי מלוג [כן פסק הגריש"א זצ"ל שם]. ובבית יעקב בסימן צ' כ' דבמורד אין לו פירות ומעש"י כמו דאינו יורש, לשי' בשו"ע שכ' הרמ"א דמורד אינו יורש את אשתו, ולדברינו ניחא דמישך שייכא לומר דל"ל גם נכסי מלוג דמתורת ירושת בעל מחיים הוא וכמש"נ. ומצאתי ששאלה זו כבר נשאלה בדורות קודמים ראה במוריה (גליון תמוז תשנ"ה) שהובאה שם תשובה מכ"י מהגר"א בעל העין יצחק להגר"ש סלנט, ופסק בבית יעקב דמורד אין לו פירות נכ"מ, מיהו יל"ע מלשון הרא"ה ר"ן וחידושי רבינו קרשקש לעיל סג. דמשמע דמורד יש לו נכסי מלוג, דדנו בתו"ד אם יוסיף על כתובתה מיד וליהוי כנכסי מלוג עיש"ה.

שם הערה 18 עמוד תשכו, ועי' מהריק"ש בשו"ת אהלי יעקב (סימן קא) מש"כ בד' רבינו דשדוכין הוי כאירוסין לענין זה, ועי' בחת"ס אבה"ע (ח"ב סימן קסב), אולם במאירי מפורש דלא כדבריהם, וכ"ה בכנה"ג (אבה"ע סימן צב) עי"ש.

שם הערה 19. בעיקר דברי הרשב"א שכ' דהסילוק מהני בארוסה דוקא כשיש לו קצת שייכות בנכסים, נראה דהרשב"א לשיטתו בזה, דבגמ' בע"ב אמר אביי יד בעל השטר על התחתונה, ובראשונים מבואר דיסוד הך דינא דיד בעל השטר עה"ת הוא מדין המוציא מחבירו עליו הראיה, וצ"ע דהא הכא האשה מוחזקת בנכסים דהגוף שלה וכל הספק הוא רק שמא נתחדשה לבעל זכות בנכסים בשעת הנישואין. ורש"י הרגיש בזה וכתב: "וכאן הבעל בא בתקנ"ח על נכסי אשתו בשלשה דברים וכו' וזו מוציאה עליו שטר שכתבת לי דו"ד וכו'", ובש"מ ביארו דהבעל חשיב מוחזק מכח תקנ"ח והאשה היא שבאה להפקיע את כחו ולהוציא מידו, וכ"כ רבינו קרשקש והריב"ש בתשו' (הישנות ח"א סימן תד סוד"ה תשובה) וז"ל: "לפי שהבעל נקרא מוחזק בתק"ח והיא שבאה להפקיע זכותו בשטר זה ידה על התחתונה וכו'". וברמ"א בחו"מ (סי' מב ס"ח) הביא מח' ראשונים היכא דאיכא ספק בלשון השובר דהרא"ה ס"ל דיד בעל השובר על העליונה ויד המלוה עה"ת (דהלוי מוחזק בממון), והריטב"א ס"ל דגם בזה אמרי' דיד בעל השובר עה"ת, ובב"י שם הביא דהמהרי"ק פסק דגם היכא דבעל השטר מוחזק אמרי' דידו על התחתונה, וסברת הני רבוותא היא ע"ד דין אין ספק מוציא מידי ודאי ואיני יודע אם פרעתיך, דכל היכא שהחיוב מבורר לפנינו וחל ספק בדבר הפוטר אמרי' דיד המחדש על התחתונה, וד"ז מהני גם להוציא ממון מיד המוחזק. ועי' ברא"ה ובריטב"א בסוגיין. וברמ"א בסי' סה (סכ"ג) כתב: "וכן אם לא אמר א' פרוע אלא אומר שטר אחד מחול לך הקטן מחול ולא הגדול", ומקורו מתשו' הרד"ך (בית ב סי' ז). וכונת הרמ"א לחלק בין ספק פרעון לספק מחילה, דכל הדין דיד המלוה על העליונה הוא רק בספק פרעון ולא בספק מחילה, וצ"ע בחילוק בין פרעון למחילה והא בתרוייהו הלוי מוחזק ומספק הממע"ה, ובסמ"ע סקע"ו כ' וז"ל דמחילה הוא כמתנה והזוכה הוא בא להוציא מיד הנותן ועליו להביא ראיה, והרד"ך שם הביא שכ"כ בתשו' הרשב"א (ח"ו סי' ה), דדן באלמנה שתבעה כתובה מן היורשים לאחר שמחלה מקצתה, וספק על מה קאי המחילה, וז"ל ועוד מה שטען הטוען דמן הסתם ידה על התחתונה דהיא קרויה בעל השטר ויד בעל השטר על התחתונה, מסתברא דבמקום זה הבעל קרוי בעל השטר וידו על התחתונה, לפי שהבעל לא פרע לה כלום והיא משלה היא מוחלת, וכל מקבל מתנה או לוקח קרוי בעל השטר להיות ידו על התחתונה וכו', ומבואר ברשב"א דכל הדין דספק בשובר יד

המלוה עה"ת הוא רק בספק פרעון ולא בספק מחילה, ובטעמא דמילתא כתב הרשב"א דספק מחילה דמי לספק מתנה וכמו דאמרי' דיד המקבל מתנה עה"ת ה"ה דיד הנמחל עה"ת. ומוכרח דמחילה הוי כהקנאה ומשו"ה באיכא ספק מחילה חשיב דהספק אם המלוה הקנה את החוב ללוה או לא, ובזה דייני' דהחוב קאי בחזקת מר"ק שהוא המלוה ועל הלוה להביא ראיה שקנה את החוב, ואף דהלוה מוחזק במעותיו, ובזה הוא דחלוק פרעון ממחילה, דבפרעון הספק הוא אם החוב קיים או לא ובזה אמרי' דהלוה מוחזק במעותיו, משא"כ במחילה הספק הוא אם המלוה הקנה את החוב ללוה או לא ובזה חשיב המלוה כמוחזק. ובתשו' שואל ומשיב מהדו"ד (ח"ב סי' רכ) הוכיח מסוגין דהכא האשה מוחזקת בנכסים ואמרי' דידה על התחתונה, וע"כ דסילוק דמי למחילה, ותמה דאמאי לא זכר הרשב"א ראיה זו, והנה מה שנקט השו"מ דהאשה חשיבא מוחזקת, הראשונים כ' דהבעל חשיב מוחזק בנכסי מלוג, אכן נראה דמש"כ הרשב"א בתשובה הוא רק במתנה או במחילה דהוי כמתנה, אבל בסילוק הבעל דהרשב"א בסוגיין סובר דיסודו ביטול זכות הבעל בזכויות מאשתו, ולהכי מהני רק בארוסין ולא קודם, ובזה חלות הסילוק מבטלת את עיקר זכיית הבעל, ולא דמי למחילה כלל, דהכא בסילוק מעיקרא בשעת הנישואין לא חלה זכותו לפירות ולמכירה, ולא דמי כלל לספק מתנה כדכ' הרשב"א גבי מחילה, וניחא היטב הא דהרשב"א לא הביא הראיה מסוגין.

שם הערה 27. ע"ע בשו"ת הרשב"א (ח"ב סימן שא).

פג, ב הערה 46. ועי' בחי' רבינו ב"ב שם דבנותן מתנה לאשתו מ"מ הבעל יורשה ובמכרה מוציא מהלקוחות, וע"ע בתש' רבינו (ח"ב סימן כג), ובחי' רבינו בגיטין עז ובס' התרומות דאינו יורשה, ורבינו כ' להלן דיורשה.

פד, א הערה 68. ובדברינו יש ליישב דברי הרא"ש בפ' יש נוחלין (סימן יא) שכ' דכמו דגובין הכתובה ממטלטלין דיתמי ה"נ גובה בראוי, והאור זרוע (ב"ק סימן קצז) תמה דמה שייכי אהדדי, וי"ל דכוונת הרא"ש דכמו דגובה מהמטלטלי אף בלי דין שעבוד, והוי כגביה מיניה דגובה מכח זכותו בנכסי הלוה דאין כנגדו בעלים והבע"ח קודם דממוני גבך, מה"ט ליכא חסרון מדין ראוי לענין כתובה, דרק כשגובה מדין שעבוד על היתומים נחשב כראוי, משא"כ כשגובה מחמת שיש לו

בנכסי הלוה, ואכן בחי' רבינו קרשקש שהבאתי בהערות ובריב"ש בש"מ שכ' יסוד זה מבואר דאתי ליישב גם הקושיא של תוס' דהוי ראוי לכתובה, שכתבו ומיהו לפי מש"כ שאינו משום שעבוד לא קשיא, וכ"ה לשון הריב"ש בש"מ שהק' דאכתי כתובה ובעל חוב היכי גבי ממלוה והא קי"ל דמלוה ראויה היא ואין בע"ח וכתובה נוטלין בראוי ולפי מה שכתבתי שאינו משום שעבוד אין זו קושיא עכ"ל, והיינו דגביית הכתובה אינו משום שעבוד אלא בתורת גוביינא דכיון דאין זכות אחרים מעכבת על הממון יכולים לזכות בתורת פרעון וגוביינא, וע"ע בש"מ בשם הריב"ש שביאר הא דהרי"ף הביא למתני' דכושל דיש מי שאומר דנ"מ לגר דלית ליה יורשין, והיינו דבמטלטלין שהניח גר דליכא שעבוד שיהא דין קדימה ויד כולם שוה ולהכי ינתנו לכושל, ואזיל הריב"ש לשיטתו דהגביה אינו מדין שעבוד ולהכי ליכא דיני קדימה.

ובתוס' מנחות (נא: כ') על דינא דגר שמת והניח קרבנו דמקריבין דוקא נסכים שהפריש בחייו וכ' תוס' דלאח"מ נכסיו הפקר, ותמה העונג יו"ט בסיומן פז והרע"א בכ"י שם דנימא דכמו באיניש דעלמא דמת דמביאים נסכים מנכסיו דאיכא שעבוד נכסים לקרבנות וגובין מיורשיו, ה"נ נגבה מנכסי הגר ממי שזוכה בהם כדקי"ל דגובין מנכסי הגר לחובותיו והניח בתימא, ונראה לחדש דדוקא בחוב איכא שעבוד של קנין ללוה להכי גובין מנכסיו גם מלקוחות, ובזה כ' התיבות בסימן שדמ דחוב ממון לא בעי מעשה קנין בפרעון, אבל בשעבוד לקרבנות ל"ה שעבוד בתורת קנין אלא כדין ערבות, וכדמצינו בהג"מ ריש ת"ת דאיכא שע"נ לת"ת דבן, ובזה לא יגבו מלקוחות, וכמ"כ בעי מעשה קנין בנכסיו כיון דל"ה שעבוד דקנין, ולהכי אין גובין לזה מלקוחות, וכמו כן לשעבוד דקרבנות ולנסכי הקרבנות אין גובין אלא מיורשים ולא מלקוחות, ולפ"ז י"ל דדוקא בחובות גובין מהזוכה בנכסי הגר, דזוכה בו המלוה מאליו משעת מיתת הגר דאין אחרים המעכבים וכמש"כ הרשב"א, אבל בחוב של מצוה וקרבנות דל"ה קנין ממוני ל"ש לומר דזוכים בו משעת מיתת הגר, ולהכי אין גובים מהזוכים בנכסי הגר, ומה"ט נראה דבחוב של מצוה אף אם יהיה פקדון או מלוה ביד אחרים לא יתנו להם, דדינא דמתני' דכושל הוא משום דאין זכות אחרים המעכבת וזה ל"ש בחוב של מצוה וא"ש היטב.

פה, ב הערה 74. ועי' בחי' רבינו בשבועות (לב, ב ד"ה ש"מ) שכ' דלהכי בעי שהתפיסה כאן יהיה לגוביינא או למשכון.

פה, א סוד"ה אי א"ל עמוד תשמו. ובגמ' פח. מבואר דקאי על כל חובות, ועי' תומים (סימן נח סק"ט), ובאמרי בינה בהל' הלואה (סימן מד) מש"כ ע"ד רבינו.



הערות הקוראים

◆ הערות הקוראים על גיליון ח' ◆

הערות הקוראים על גיליון ח'

הערות על מאמרו של הרב אליעזר בוטון "הכשר סוכה שפרשו עליה רשת מתכת" (עמוד ס"ו)

הערה א'

יש לצרף עוד שתי שיטות שעל פיהם יש להתיר פריסת רשת מתכת על הסכך:

א. דעת הט"ז (סימן תרכ"ט סקכ"ב) שאם פרס סדין על גבי הסכך כדי להגן מפני החמה, אולם החמה עדיין מגיעה לגוף האדם היושב בפנים בפנים לסוכה, כשרה לכ"ע גם לדעת רש"י (שהיא דעת הסתם בשו"ע שם). ועיין בבאור הלכה שם (ד"ה פרס עליה).

ב. דעת הבית דוד (הלכות סוכה ס"ק תמא) שמרן באמת פסק כהיש אומרים, שאם פרס הסדין להגן עליו מפני החמה והעלין או לנאותה, כשרה. עי"ש.

מה שהעיר על המאמר מרדכי, שכתב שמרן סתם כדעת רש"י והביא שיטת הראב"ן בי"א, וע"כ דעת מרן כסתם; אולם לפנינו בשו"ע אין הגירסא כן, אלא י"א וי"א, וע"כ הלכה כי"א בתרא. בילקוט יוסף כתב לתרץ שאולי היתה למאמר גירסא אחרת. אולם בדקתי במאמר שנדפס בחיי המחבר סביב לשו"ע, והגירסא כלפנינו, וכן בעוד דפוסים ישנים. וצ"ע.

בעניין מש"כ בענף ו' שאין רשת המתכת מקבלת טומאה. עיין בספר באר חיים (עדם, סוכה סימן ה' אות ב') שהאריך לבאר העניין.

משה ב.



הערה ב'

בעניין מ"ש בהערה א' לחלוק על דברי הכה"ח שאין לעשות סוכה תחת האילן כלל לכתחלה, "ואין לדייק מדברי מרן הש"ע שכתב 'העושה סוכתו תחת האילן'...

כי מרן בש"ע נקט לישנא דמתני' 'העושה סוכתו תחת האילן כאילו עשאה בתוך הבית'".

הנה בטור הביא דעת רבינו יחיאל, שכאשר היה עושה סוכתו תחת גג שהסירו הרעפים, היה זוקף קנים מן הסכך עד הגג לערבו יחד עם העצים הדקים. ולכאורה הדבר תמוה שהרי אף לדעת רבינו יחיאל לא היו מצריכין לזקוף קנים, אלא היכא דאי מסלקת לסכך שתחת העצים הדקים הויא חמתא מרובה מצילת. וכתב הבית יוסף לתרץ שאפשר שהיו מצריכין לזקוף אף כאשר צלחה מרובה מחמתה ללא הסכך שתחת העצים הדקים, דגורי הא אטו הא.

וכתב בעל הערוך לנר (בספר ביכורי יעקב סק"א) לדייק מדברי הרמ"א בתחילת הסימן "אין לעשות סוכה תחת בית או אילן" שלכתחילה אין לעשות סוכה תחת האילן אפילו שהסוכה כשרה לכולי עלמא בדיעבד. וכמו שכתב הב"י הנ"ל לתרץ שיטת ה"ר יחיאל. וכ"כ בספר נטעי גבריאל (פ"ג סעיף ד').

ולכאורה יתכן שכן הוא דעת מרן אף אם נקט בלשון המתני'.

צבי בן דוד



הערה ג'

מש"כ לדמות את רשת המתכת לדברי הרשב"א (בתשובה ח"א סימן נ"ה), לכאורה אינו דומה שהרי הרשב"א תלה זאת בכך שהוי לנוי וכאן אינו לנוי.

רועי הכהן זק

תשובת המחבר

הרשת באה להנעים עליו את הישיבה בסוכה, ושתהא דירת הסוכה עריבה עליו, וניכר שלא נעשית לעיקר הסכך, ועיקר הסכך נעשה מפסולת גורן ויקב. וכמו שכתב הרשב"א לגבי נוי. הרשב"א לא תלה את ההיתר בנוי, אלא ביאר את ההיתר לנוי ע"פ נימוקים אלו.

אליעזר בוטון



האוצר ♦ גיליון ט'

הערה על מאמרו של הרב שמעון כהן "בגדר ברכת שהחיינו

במצוות לולב וסוכה" (עמוד קל"א)

לגבי מש"כ בהערה ו', יש להעיר ולבאר דברי מרן הגרצפ"פ, דס"ל דחז"ל עקרו את עצם שם המצוה מתקיעת שופר ונטילת לולב בשבת, כך שהטעם לגזירה היה בגלל חשש בהלכות שבת, אבל הגזירה עצמה היא בהלכות שופר ולולב והיא ביטלה את עצם המצוה בכה"ג, כי כל התורה כולה ניתנה על דעת רבנן.

רועי הכהן זק



הערות על "יסודות ועקרונות פרשנות התלמוד"

(הערות הקוראים עמוד ר"ג, ירחון ז' הרב אליהו מרגלית עמוד קפ"ז, ירחון ו'

הרב יהושע ענבל עמוד רנ"א)

הערות הרב יהושע ענבל

ח"א שאל בירחון שעבר על דברי ממתני' ב"ק ב. לרב דאמר מבעה זה אדם, הרי שנוקי אדם נחשב מלוה כתובה בתורה, כי רוצים ללמוד משור. ופלא שהשמיט הא דמפרשי' אליבא דרב ד. "ומאי לא הרי ה"ק לא ראי השור שמשלם את הכופר כראי האדם שאין משלם את הכופר ולא ראי האדם שחייב בארבעה דברים כראי השור שאין בו ארבעה דברים". מלבד זה אין בכלל ראייה מהנדון של "לא הרי" לנדון של מלוה הכתובה בתורה, שהם שני נושאים נפרדים. גם דבר שהיינו מבינים מסברא לולי נכתב בתורה, התורה צריכה לכתוב, שאל"כ לא יהיה זה דין תורה.

יהושע ענבל



תגובת הרב אליהו מרגלית

והלא אמרו בגמרא "למה לי קרא סברא הוא".

ומה שכתב מ"לא הרי" המבואר בגמרא, אינו שייך לעניינינו, הגמרא מבארת שמחמת דין כופר לא היינו יכולים ללמוד אדם המזיק משור, כמבואר בשיטמ"ק שם. אך פירכא זו הינה פירכא דינית ולא תלויה בסברא. פשוט שאין כלל סברא לחייב שור ולא אדם המזיק, למרות החילוק של כופר. אמנם הפירכא של "לא הרי" שיש בשור חיוב כופר הינה פירכא לאור כללי בנין אב שהינו אחד מי"ג מידות שהתורה נדרשת בהם והינם מידות שאינם תלויים בסברא כמבואר בספר משך חכמה בפרשת שופטים ובדברי הגרי"ז המובאים בספר, דבריהם נסובים על מידת ק"ו, אך הם גם קשורים לענין בנין אב. ממילא חזינן שללא לימוד לא היינו יכולים לחייב אדם המזיק.

אליהו מרגלית



תגובת הרב יהושע ענבל

כשהגמ' אומרת למה לי קרא סברא הוא, תמיד מדובר בפרטים של דין, לא שנמציא לבד דין (או בדרבנן כמו ברכה), ברור שמסברא אסור לרצוח אנשים, ובכל אופן התורה אוסרת זאת, אם לא היתה אוסרת זה היה נשאר סברא אבל לא היתה עבירה. סברא הוא רק להבין איך לפרש את הדין ואיך לפסוק במקרה של ספק בדין. ולא לבדות דין מעצמנו, כי גם המסתבר אינו מצות עשה או לא תעשה.

אם הפירכות תלויות בסברא או יש בהם הבנה, שוב נכנסנו לתפיסות עולם שונות. ולכן כל אחד מבין את הדברים על פי תפיסתו.

בכל מקרה, אין קשר בין הנושא של מלוה הכתובה בתורה, שהיא חלוקה בתוך סוגי הדינים של תורה, לבין הנושא אם לכתוב בתורה אב נזיקין, שכן בלי לימוד מן התורה לא היה עליו שם מזיק ולא היה דין תשלומין מן התורה וכו', אלא רק סברא בעלמא, כמו שמסתבר לנו שלא יפה לעקוף את התור וכדו'.

יהושע ענבל



תגובת הרב מרגלית

עוד יש להוסיף, אפילו אם נאמר שי"ג מידות הינן מבוססות על סברא והיגיון וכן דעת הרי"י ריינס בספרו חותם תכנית (מופיע בריש ספרו בביאור מידת "בניין אב משני כתובים" - הצד השווה), הדחייה מה לשור שיש בו חיוב כופר רק שוללת אפשרות של לימוד משור, אך אינה שוללת כלל את ההיגיון בעצמו שאדם המזיק חייב, במידה והיגיון זה קיים.

בקשר להערה על "למה לי קרא סברא הוא". נראה שאין החילוק בין פרטי הדין לבין עיקר הדין אלא שלעניין מצוות ואיסורי תורה לא מספיק לנו סברא ואנו צריכים לפסוקים כדי לחייב את הדבר כמצווה או איסור, כגון איסור רציחה ופריעת בעל חוב. אך כל זה אינו קשור לעניין דינים שבתורה כחיוביי מזיק וכדומה שהינם דינים ולא מצוות. "למה לי קרא סברא הוא" מתייחס רק לדינים ולא למצוות.

בברכה

אליהו



הרב ענבל: גם 'דינים' לא יכולים להיווצר מסברא, אם יש הגיון שאסור להזיק, זה לא יכול ליצור חיוב ממוני מן התורה לשלם.

הרב מרגלית: אך אם יש היגיון שמזיק חייב לשלם אפשר היה לחייב תשלומים גם בלי פסוקים מהתורה.

הרב ענבל: אם מתכוונים ל"לחייב" במובן של זה יפה או מוסרי וכו', יכול להיות. אבל אם מתכוונים ל"לחייב" במובן של חיוב על פי ההלכה, זה לא נכון.



סיכום הנידון מהעורך הרב משה מ. אייכנשטיין

נחלקו כאן החכמים הנ"ל האם מה שנאמר בתוס' שנוזקין הם מלווה הכתובה בתורה הוא על כל תורת הנוזקין, כולל אדם המזיק, שאי אפשר ללמד מסברא חיוב הנוזקין שלו בלא שגזרה כן התורה, או שרק לפרטי הדינים כל שהן צריך

האוצר ♦ גיליון ט'

מקרא, אבל עיקר חיוב בנוזיקין של אדם המזיק יש ללמוד מסברא. כמו"כ נחלקו האם אפשר ללמוד מסברא בלא קרא חידוש דין מהדינים כגון בור וכדו', או רק פסק והכרעה כמו המע"ה.

אצרף את דעתי הדלה שהסברא נוטה בעיקר הדבר לדברי הרב יהושע, שאדם המזיק אפשר לחייבו מסברא ובדיניהם, וא"צ ציווי על כך. אמנם נראה שכוונת המשנה לדברי רב שמבעה הוא בכלל ארבעה אבות נוזיקין לעניין "אדם שמירת גופו עליו", והיינו לחייבו באונס, ואין אפי' הו"א בגמ' שאין הכוונה כך (ושאלת הגמ' אדם שמירת גופו עליו בתמיהה צ"ל שהיא דרך שו"ט), דזה נראה עיקר פלוג' רב ושמואל אי להכליל במשנה אדם בכלל שמירתן עליך (עי' ר"ח שם שיש מי שאומר הלכה כשמואל, ושמעתי מא"ז [הגרי"ב ז'ולטי] זצ"ל לפני למעלה משלושים שנה בשיעור בישיבת אור ישראל הקטנה לדייק מדבריו שנחלקו לעניין אונס כעין גניבה, לדברי רב פטור ולדברי שמואל חייב, והיינו כמו שפסקו הרמב"ם והרמב"ן לחייב גם בכך דלא כהתוס', ועיין עוד במשנת יעב"ץ סוף חו"מ).

אמנם בעניין השני אני נוטה להסכים לדברי הרב מרגלית שאין מסתבר שיהיה נמסר דין בדיני התורה בלא שיהיה בו חידוש נוסף על הדבר שהיה נהוג בלאו הכי בדיניהם [ואכן בפנ"י (ברכות ל"ה: ד"ה בגמ' אלא סברא) כתב לעניין ברכת הנהנין די"ל דהיא מה"ת כיון ואמרו בגמ' שסברא היא ותו למ"ל לי קרא עי"ש, אלא שאין כן דעת שאר הפוסקים, אבל י"ל בין דין למצוה].



כתובת המחברים למשלוח הערות:

הרב אוריאל בנר
baneruri@gmail.com

הרב משה מרדכי אייכנשטיין
7648551@gmail.com

הרב משה בוטון
moshe@botton.com

הרב עמיחי כנרתי
esa@etrog.net.il

