

נזר התורה

זאת מציאח לידי נקיות, נקיות מציאח לידי פרישות, פרישות מציאח לידי עכרה,
רה מציאח לידי קדושה, קדושה מציאח לידי ענוה, ענוה מציאח לידי יראת חטא,
זאת חטא מציאח לידי חסידות, חסידות מציאח לידי רוח הקודש, רוח הקודש מציאח לידי
יית המתים, וחסידות גדולה מכולן, שנאמר 'אז דצרת צחזון לחסידך' וכו'
ה גדולה מכולן, שנאמר 'רוח ה' אלקים עלי יען משח ה' אותי לבשר ענויס'.
ל רצי פנחס בן יאיר: תורה מציאח לידי זכירות, זכירות מציאח לידי זריזות,
זאת מציאח לידי נקיות, נקיות מציאח לידי פרישות, פרישות מציאח לידי עכרה,
רה מציאח לידי קדושה, קדושה מציאח לידי ענוה, ענוה מציאח לידי יראת חטא,
זאת חטא מציאח לידי חסידות, חסידות מציאח לידי רוח הקודש, רוח הקודש מציאח לידי

בטאון בית היוצר הגדול לתורה וחסידות 'נזר התורה'
לחידושי תורה, הלכה ומנהג, פרקי הגות ונתיבות דעת
בירור מקחם של רועי הדורות, תורת רבותינו מאורי החסידות לדורותיהם

זאת חטא מציאח לידי חסידות, חסידות מציאח לידי רוח הקודש, רוח הקודש מציאח לידי
יית המתים, וחסידות גדולה מכולן, שנאמר 'אז דצרת צחזון לחסידך' וכו'
ה גדולה מכולן, שנאמר 'רוח ה' אלוקים עלי יען משח ה' אותי לבשר ענויס'.
שנה שמונה עשרה, גליון א (ל) * אייר תשע"ט

להערות והארות ניתן לפנות
בת.ד. 36320 ירושלים
nezer@lanaar.org
עבור מאסף תורני נזר התורה'

נדפס בישראל ה'תשע"ט - 2019



כל הזכויות שמורות

יוצא לאור ע"י
ישיבת נזר התורה
רחוב בר אילן 32, ירושלים 9141001

במסגרת
יכורים
BIKURIM

The center for advancement of education and Torah creativity
המרכז לקידום החינוך והיציאה התורנית

נזר התורה

בטאון בית היוצר הגדול לתורה וחסידות

”נזר התורה”

אשר בעיה”ק ירושלים ת”ו

לחידושי תורה, הלכה ומנהג, פרקי הגות ונתיבות דעת

ובירור מקחם של רועי הדורות,

תורת רבותינו מאורי החסידות לדורותיהם

זריזות מציא לידי נקיות, נקיות מציא לידי פרישות, פרישות מציא לידי נכונה,
טכר מציא לידי קדושה, קדושה מציא לידי ענוה, ענוה מציא לידי יראת חטא,

ירושלים

חודש אייר ה'תשע"ט

זריזות מציא לידי נקיות, נקיות מציא לידי פרישות, פרישות מציא לידי נכונה,
טכר מציא לידי קדושה, קדושה מציא לידי ענוה, ענוה מציא לידי יראת חטא,
ירא חטא מציא לידי חסידות, חסידות מציא לידי רוח הקודש, רוח הקודש מציא לידי
תחיית המתים, וחסידות גדולה מכולן, שנאמר יחז דברת בחזון נחמדי' וכו'
ענוה גדולה מכולן, שנאמר 'רוח ה' אלוקים עלי יען משח ה' אותי לצבא עמוס'.

נזר התורה

המערכת:

הרב יצחק פרידמן - עורך

הרב אברהם אדם

הרב יעקב בחגן

הרב יהודה לוינגר

ת.ד. 36320 P.O.B.

ירושלים 9136301

טל: 02-6541144 Tel;

פקס: 6541155 Fax;

מייל: nezer@lanaar.org

תוכן הענינים

בית נכת

הגה"ק רבי נפתלי הכהן כ"ץ זצ"ל

פינוי הכלים מבית המנוגע בנגע טהור.....ז
וארבע אנשים מצורעים, מה נפק"מ מי היו.....ט
תענית שעותי
עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות להקבע בארץ ישראל.....יד
שור של שני שותפין כיצד משלמין כופר.....טז
תשובה בחג הסוכות בזכות נטילת ד' מינים.....יט
'דהנהו דהוי שדי מיא מפומיה דחצבא'.....כג

הגאון רבי ישכר שלמה טייכטהאל זצ"ל

בענין כהן בעל מום שעבד.....כד

מקנהו של צדיקים

הגאון רבי יוסף ראזין זצוק"ל

שאלת גשמים במקומות הנצרכים בימות החמה.....כו

עלי נהר

הגאון רבי אברהם גירון זצ"ל

פסקים בעניני תפילין וס"ת.....לא

ראש הישיבה שליט"א

הגאון החסיד רבי נחום רוטשטיין

ארבעה שומרים הן.....מא

הרב יעקב חנניה וינגרטן

הסכמות כ"ק הגה"ק רבי זאב מראחמיסטריווקא זצוק"ל.....ס

הגאון רבי אליעזר סילבר זצ"ל

הערה בדיני מליקה.....עא

מה שנהג הרב מבריסק שלא לילך לכותל המערבי.....עב

הרב יהושע אשכנזי

כל ישראל ערבים זה לזה [ב].....עד

הרב משה בן פורת

תפילין דרבינו תם ודשימושא רבא והמסתעף.....קב

הרב יצחק בן שושן

שילוח טמאים מהר הבית בזה"ז.....קל

הרב ישראל דנדרוביץ

שני רודפין ומציל אחד.....קלג

הרב שלמה יואל משי זהב

בענין משיח ובית המקדש השלישי.....קמב

הרב יצחק מאיר פרל

בדין קבלת כל הדם..... קפג

הרב זעליג לייב קליין

בדין הנשים בברכת כהנים..... קפז

הרב גבריאל שוסטער

קרפף במקומות שעלו קוצים וכדומה..... קצג

הרב יצחק שמואל שוורץ

עשיית סוכה בבית המקדש [ב]..... קצח

הרב יוסף שיינין

חולין שנשחטו בעזרה..... רי

הרב אליעזר דוד שפירא

בגדר דין שביתה בשבת ממלאכה..... רכז

הַקוֹר דְּבֵר

הרב חיים דוד וידיסלבסקי

משנה תורה להרמב"ם - האם נכתב כדי לשמש כשלחן ערוך העתיד..... רלה

הרב דוד קמפינסקי

'ארשת שפתינו' - על נוסח התפילה..... רמה

נְשׁוֹת מִשְׁפָּט

הרב מתתיהו דייטש

נתכוין להתעסק במעותיו וטעה ועשה בשל חבירו..... רסב

הרב חיים ברכיה ליברמן

תכנית חסכון לילדים של הביטוח לאומי בארץ ישראל..... רעא

הרב ישראל רוטשטיין

בירור בדבר הסכם התחייבות לתשלום הוצאות בין שותפים..... רעג

הרב דוד שלמה שור

איסור ריבית בהלוואה למדינה..... רפה

שֵׁעֵר בֵּת רַבִּים – שַׁעֲרֵי הַלֵּכָה

הגאון רבי מנחם מענדל חיים לנדא זצ"ל

בדין צוואה שכתוב בה בני רבעים..... שט

הרב שמואל יעקב אברהמי

שיעור כדי שביעה לחיוב ברכת המזון..... שיג

הרב בן ציון בבצ'יק

טבילת מכשירי חשמל חדשים..... שלו

הרב מרדכי גלבר

מילה שלא בומנו בא"י באסרו חג אם יכולים ליקח סנדק בן חו"ל..... שמו

הרב ברוך וידיסלבסקי

בירור במקור להקל בהחלפת בגדי זיעה בתשעת הימים..... שמט

הרב יצחק צבי לאמפין

פענוח צפונות במשנת הרה"ק משינאווא זי"ע בעניני זמנים.....שנא

הרב אליעזר פולק

הגעלע לכלי זכוכית.....תח

הרב מנחם קוריץ

תשלום עבור ביטול שכירות מחמת אונס.....תכב

הרב מאיר קסלר

עדי קידושין שלא שמעו אמירת המקדש 'הרי את' ואח"כ חזר וקידש.....תכו

הרב אליעזר הכהן רבינוביץ

דיני איסור עשיית מלאכה לחתן בשבעת ימי המשתה.....תל

הרב אלעזר שטרן

'מזונות מעוכבת'.....תמח

הרב אליהו שלזינגר

מורא מקדש בזמן הזה.....תנה

וְקִבֵּץ עַל יַד יִרְבֵּהָ – תמיהות והערות

הגאון רבי משה קליערס

הערות וחדושים בגליוני מסכת ברכות.....תנט

הרב צבי רייזמן

הערות והארות בזמני אמירת 'מזמור לתודה' בתפילה.....תער

הרב גדליה אקסלרוד

כשרות רצועות תפילין המצופות פלסטיק.....תצ

הרב אברהם גפן

בנוסח הפרובול.....תצו

ניקוד שם התנועות פתח קמץ.....תצז

הקמ"ץ בהברת הספרדים.....תצח

עוד על מבטא הקמ"ץ.....תצט

הרב יצחק מאיר הגר

ברכת האילנות על אילנות של ערלה.....תקא

הרב אלישע דוד הורוויץ

זמן הלילה לשיטת רבינו תם.....תקב

הרב יוסף ליברמן

אם אמרינן ניח"ל לאיניש למיעבד מצוה בממוניה בהכשר מצוה ובהכשר דהכשר.. תקכא

אם מותר להחביא מסמכים תחת הספרים שבמדף, או שזה נקרא שימוש בספרים.. תקכב

הקונה ספר חדש שנהנה ממנו הרבה אם צריך להשאיר הספר ללמוד בשבת..... תקכג

בגדר עולה על שולחן מלאכים, ודין ארבעס בזה..... תקכד

הרב משולם משולמי

מדוע שיעור אכילת כביצה הוא כשיעור של אכילת כזית בכדי אכילת פרס.....תקכד

מתי יברך אחר נטילה ושאין להפסיק בדיבור אפילו אחר נטילת היד הראשונה.....תקכד

מתי ינגב ומתי יברך אם אוכל בחדר אחר.....תקכה

הרב יהודה קוק

אם ג"ע חמור יותר משפ"ד או איפכאתקכה
בעובדא דרשב"י ור' יהודה דגיננו ושיבחו למלכות רומי.....תקכו
מנין דאיכא מצ"ע בהשבת אבידה ומ"ט אין מברכים ע"זתקכז
עבור מה שואלים באורים ותומים.....תקכח

הרב ישכר דוד קלויזנר

מהרה יבנה בית המקדשתקכט

הרב שלמה דוד קליין

מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך.....תקל
שכר שבת בזכיה בהגללה.....תקל

בית נכת

מכית גנזיהם של רבותינו רועי הדורות,
מאורי החסידות לדורותם

וַיִּכְרֹם אֶת כָּל בֵּית נִכְחָה (מלכים ב' כ יג) – בית גנזיו של בשמים (רש"י ישעיהו לט ב)
...שהואצר ובו השמן הטוב יקרא על שמו שהוא מבחר הסגולה (רמב"ן שמות ל לד)

הנה"ק רבי נפתלי הכהן כ"ץ זצ"ל רב אב"ד גלוגא רבתי

בהמשך לד"ק אשר הובאו ב'נזר התורה' כז, רואים כאן אור עוד מד"ק של רבי נפתלי כ"ץ זצ"ל (ראה אודותיו בגליון הנ"ל שם, עמ' ז), אשר מצויים היו ב'ארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי' שביירושלים (P136/64) ונערכו בתוספת הערות ומראי מקומות ע"י הג"ד יעקב בהגן שליט"א מבית מדרש גבוה להוראה ודיינות 'ברכת אברהם – נזר התורה'.

עדיין, רבים מקורות ימי חייו לוטים הם בערפל וטרם נשלמה מלאכת הקודש להתחקות אחר צור מחצבתו ותהלוכות חייו. נבקש בזה מן הקוראים, כל אשר בידו ידיעות מהימנות אודות הרב זצ"ל, אל נא ימנע טוב מבעליו, ואי"ה נביא הדברים בשמו בגליונות הבאים, עת נביא בעז"ה את המשך דברי קדשו של רבי נפתלי זצ"ל אשר טרם ראו אורה.

א. פינוי הכלים מבית המנוגע בנגע טהור

לכאורה היה להם לפנות כלים אחר שראה הכהן את הנגע וקודם שאמר טמא / הנגע ועונש פינוי הבית
באים על עין רעה / אפשר שצריך ליענש בפינוי הבית אבל שהנגע יהיה טהור

בגמרא חולין (מט:)¹ [הביא רש"י (ד"ה התורה חסה) מתורת כהנים (מזרע פר' ה' ה"ב, וכן הוא במסנה גנעים פי"ד מ"ה)], כתיב (ויקרא יד לד) וצויה הכהן ופינו את הבית, התורה חסה על ממונם של ישראל, שהרי למה אמר פינו, אי בשביל כלי עץ קי"ל אין מקבלין טומאה², אלא פחים קטנים דאין לו טהרה אפילו במקוה והתורה חסה על וכו'. והקשה הריב"א³ למה לי כולי האי, הא

1. רש"י הביא את דברי התורה כהנים על מה שאמרה הגמרא שם; 'ההוא נקב דסתמה חלב טמא דאתא לקמיה דרבא, אמר רבא למאי ניוחש לה חדא וכו', ועוד התורה חסה על ממונם של ישראל וכו' מניומין כנדוקא איגלי ליה בסתקא דדובשא אתא לקמיה דרבא, אמר רבא למאי ניוחש לה חדא וכו', ועוד התורה חסה על ממונם של ישראל'.

2. נראה שנשתבשו הדברים כאן, דפשוטי כלי עץ אינם מקבלים טומאה, אבל כלי עץ מקבלים טומאה. ובתו"כ אי' שכלי עץ אעפ"י שנטמאו אפשר לטהרם: 'וצויה הכהן ופנו את הבית בטרם יבא הכהן לראות את הנגע ולא יטמא וגו', א"ר מאיר וכי מה מטמא לן שאמרה תורה להמתין שלא יראה הכהן את הנגע ולא יאמר טמא עד שיהו הכלים נפנין, וא"ת כלי עציו בגדיו ומתכת מטבילין והם טהורים, ועל מה חסה תורה על כלי חרס ופכו שאין להן טהרה אלא שבירה, וכל כך חסה תורה על ממונן של צרי עין ק"ו על ממונן של צדיקים'.

3. לעת עתה לא מצאנו מי הקשה כן. והנה לשון המאירי 'שנתנה רשות לפנות קודם שיאמר הכהן טמא'. ובלשון

הכל תלוי באמירה של כהן⁴, וא"כ אם לא אמר הכהן טמא לא היה הבית טמא עד שיאמר הכהן אותו דיבור של טמא, וא"כ למה אמר בתחילה פנו ואח"כ הלך לבית לראות אם הוא טמא אם לאו, לילך תיכף ויראה אי טמא, [ו]לשתוק⁵, ויאמר פנו מן הבית ואח"כ יאמר טמא.

ונראה לאדוני אבי מורי זקני הגאון הגדול המפורסם מו' נפתלי כ"ז זצ"ל שהיה אב"ד דק"ק גלוגא לתרין, רק נקדים בתחילה דאמרינן בגמרא (ערכין טז.) על (ארבע) [שבעה] דברים נגעים באים לעולם וקא חשיב שם על רע עין⁶, שלא רצה להשאיל לאחרים, ולכן נגעים באים עליו, משום דהוא היה מטמין כליו מלהשאיל, ולכך בא עליו נגע כדי שיהא הכל רואים שהיה לו הכלי ולא רצה להשאיל מחמת שהוא רע עין, ע"כ.

ולפי זה יכול לבוא עליו אפילו נגע טהור, כי העונש הוא רק שיהא נראה לכל בפינוי הבית ביודעים שהוא רע עין, ודי בנגע טהור ובפינוי. ולפי זה אתי שפיר ויתורין קושית הריב"א, כי העיקר נגע היא משום עונש פינוי, ולפי דברי ריב"א לעולם צריך להיות נגע טמאה, ודוק⁷.

התורה כהנים לא מוכרע מתי מפנים הבית וא"י שם בהל' יב דהציווי בכהן והפינוי בכל אדם, ובתור"כ הל' יג א"י בטרם יבוא הכהן לראות את הנגע לראות את הפינוי, ואולי אם כהן רואה את הנגע ואומר לפנות יש לזה דין כאילו אמר טמא.

4. בנגעים (פ"ג מ"א) הכל כשרים לראות את הנגעים, אלא שהטמאה והטהרה בידי כהן. אומרים לו אמור טמא, והוא אומר טמא. (וכ"ה שם פ"ב מ"ה, כיצד ראתה הבית, ובא אשר לו הבית והגיד לכהן לאמר כנגע נראה לי בבית (ויקרא יד), אפלו תלמיד חכם ויודע שהוא נגע ודאי, לא יגזור ויאמר נגע נראה לי בבית, אלא כנגע נראה לי בבית).

5. במו"ק (ז:) א"י למימרא דבכהן תליא מילתא, אין והתניא וביום הראות בו יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאי אתה רואה בו, מכאן אמרו חתן שנולד בו נגע נותנין לו שבעה וכו' דברי רבי יהודה, רבי אומר אינו צריך הרי הוא אומר וצוה הכהן ופינו את הבית אם ממתנים לו לדבר הרשות כל שכן לדבר מצוה, מאי בינייהו וכו' ורבא אמר דבר הרשות איכא בינייהו ורבי יהודה מהתם לא גמרינן דחידוש הוא דהא עצים ואבנים בעלמא לא מטמאו והכא מטמאו. - והיינו דבנגעי בתים לכו"ע יכול הכהן להמתין לטמאותו אפי' לדבר הרשות.

6. שם: א"ר שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן על שבעה דברים נגעים באין וכו', ועל צרות העין דכתיב ובא אשר לו הבית וגו', ותנא דבי ר' ישמעאל מי שמיוחד ביתו לו, ופרש"י שייחד ביתו, כלי תשמישו שלא השאילם לאחרים.

7. ובזה עצמו חסה התורה על ממון ישראל שלא יהיה הבית חייב בנתיצה. לפי זה מיושבת שיטת ר' יהודה במשנה בנגעים (שם) שמפנים אף קנים וכדו' דברים שאינם מקבלים טומאה, והרי ליכא בזה התורה חסה על ממונם של ישראל שהרי אינם נטמאים, ותיצרו שהיא גזירת הכתוב, ר' משנה למלך (טומאת צרעת פ"ד ה"ד) וטורי אבן (ראש השנה כז. ד"ה התורה), ולדברי רבינו אפש"ל דטעמא דקרא הוא משום שהפינוי הוא עונש על צרות העין שלא השאיל כליו לאחרים. אמנם א"כ ליכא ראייה שהתורה חסה על ממון ישראל, אמנם במצפה איתן ובערוך לנר (ר"ה שם) הוכיחו שלר' יהודה נתחדש שגם כלים שאינם מקבלים טומאה נטמאים בבית המנוגע.

ב. וארבע אנשים מצורעים, מה נפק"מ מי היו

גחזי נחלק עם אלישע האם לקבל את מתנות נעמן עבור הרפואה מצרעתו / שורש המחלוקת האם הריפוי היה בדרך הטבע או מעשה נסים / אלישע גזר על גחזי ועל בניו צרעת בכדי להוכיח שהריפוי ממנה הוא נס / לכן אעפ"י שחשובים היו נשארם מצורעים

בפסוק (מלכים ב' 12) וארבע אנשים מצורעים, מי היו, גחזי ושלשת בניו (סוטה מז. סנהדרין קז:), יקשה מה קושיא היא זאת מי היו, מאי נפקא מינה.

ונראה לתרין, דהנה באלישע כשהיה מרפא נעמן מצרעתו לא היה מקבל ממנו מתנותיו¹, כי היה אומר שהוא מעשה נסים ואסור ליהנות², אבל גחזי סבר שהרפואה ממש ולא מעשה נסים, לכך לקח המתנה מנעמן.

נמצא זה פלוגתא היה בין גחזי לאלישע, לכן לייט אלישע לגחזי, צרעת נעמן תדבק בך עד עולם, כדי שגחזי, כנ"ל, יראה שלא ברפואה תלוי, דאל"כ היה יכול להטביל בירדן כמו שעשה נעמן, אלא שם היה מעשה נסים ולכך אמר עד עולם, כדי שאם היה נרפא היה אומר שגם זה לא היה מעשה נסים רק ברפואה.

והנה כל מקום שנאמר אנשים, חשובים היו³, והשתא שפיר, דכאן אמר וארבעה אנשים מצורעים קשה, אם היו חשובים וטובים למה היו מצורעים, ולכך גחזי ושלשה בניו אף דהם חשובים היו כמו דאמרין בגמרא שיעשה תשובה⁴, ואפ"כ הוצרכו לדבק בצרעת עד עולם כדי שלא יהיו אומרים שגם אלישע לא ריפא לנעמן מצרעתו רק ברפואה ולא בנס, ודו"ק.

1. נעמן היה שר צבא ארם ונצטרע, כשבא לפני אלישע אמר לו שיטבול בירדן שבע פעמים ויתרפא מצרעתו, וכן עשה ונעשה בשרו כשל תינוק בן יומו, וכשבא ליתן מתנות לאלישע על שריפאהו לא קיבלם, הלך אחריו גחזי משמשו של אלישע ולקחם, קללו אלישע שצרעת נעמן תדבק בו ובזרעו עד עולם, וכן היה שנדבקה הצרעת בו ובשלושת בניו. כמבואר בספר מלכים ב' ה יד-כג.

2. אסור ליהנות ממעשה נסים, ר' תענית (כד:) 'אמר רב מרי ברה דבת שמואל אנא הוה קאימנא אגורא דנהר פפא חזאי למלאכי דאידמו למלחי דקא מייתי חלא ומלונהו לארבי והוה קמחא דסמידא אתו כולי עלמא למיזבן אמר להו מהא לא תיזבנון דמעשה נסים הוא'. לכאורה חידוש יש בדברי רבינו, שהאסור ליהנות ממעשה נסים אינו רק מהחפצא של הנס בעצמו, וכדחזינו בגמרא, אלא גם מהטובת הנאה שמקבלים עבור המעשה הניסים.

3. בשמואל א' (א יא) זרע אנשים, פרש"י אנשים - חשובים, כמה דאת אמר (דברים א יג): אנשים חכמים.

4. ר' ע"ז (יט.) אשרי איש ירא את ה', אשרי איש ולא אשרי אשה, אמר רב עמרם אמר רב אשרי מי שעושה תשובה כשהוא איש.

ג. תענית שעות

מדוע הסתפק רבי עקיבא בדין תענית לשעה ואילו לרבנן פשיטא להו / האם הרמב"ם דחה את דברי הבבלי מפני הירושלמי / הר"ן מחדש שיש קבלת תענית לשעות בשעה הקודמת לתענית / חילוק בין קבלת תענית זו לקבלת תענית מבעוד יום / יישוב שיטת הרמב"ם עם הבבלי לפי החילוק הנ"ל / הר"ף וחר"ן נחלקו כאן לשיטתם בביאור מחלוקת רב ושמואל מתי צריך לקבל תענית במנחה או בתפילת מנחה

בגמרא (עבודה זרה לד. תענית יא:). רבי עקיבא איקלע לגינזק, בעו מיניה מתענין לשעות או אין מתענין לשעות, ופי' רש"י (תענית יב. ד"ה הא לאמרת) וזה לשונו: 'בגון משש שעות ולמעלה, קיבל עליו להתענות משש שעות ולמעלה, מיהו לא אכל כלום כל היום רק לא לשם תענית, רק שהיה טרוד בעסקיו ואח"כ קיבל להתענות עד סוף היום'. לא הוי בידו. קנקנים של עכו"ם אסורים או מותרים, לא הוי בידו. במה שימש משה כל ימי המילואים לא הוי בידו, אתא שאל בי מדרשא אמרו מתענין לשעות ומתפלל ענגו אם השלים, והלכתא קנקנים של נכרים לאחר שנים עשר חודש מותרים, ובמאי שימש כל ימי המילואים, בחלוק לבן, רב כהנא מתני בחלוק לבן שאין בו אימרא.

ורש"י (תענית יא: ד"ה מר עוקבא) כתב דלא גרסינן רבי עקיבא¹, דר"ע חס ושלום לא היה מסתפק. ולי נראה, דהא [ד]פירש לגבי ר"ע, משום דר"ע לטעמיה דסבירא ליה במקום אחר איזהו דין ולכך ראוי להסתפק, אבל בי מידרשא גם כן לטעמיהו, דבי מידרשא המה רבנן, ואזלי לשיטתם ואין בהם ספק².

1. והתוס' בעבודה זרה (ד"ה ר' עקיבא) הביאו את דבריו וחלקו עליו.

2. לא ידענו למה ירמזון דברי רבינו איזה מאמר של ר' עקיבא הוא לשיטתו של הספק דפה.

ובעל הנודע ביהודה בספרו דורש לציון דרוש ג' ביאר בדרך הפלפול ששאלתם של בני גינזק במה שימש משה רבינו שבשעת ימי המילואים היתה בכדי להתווכח עם רבי עקיבא בדבר הלכה הנוגע לייחוסם. דאי' ביבמות (טז:). שנכרי שקידש אשה בזמן הזה חוששין לקידושין שמא מזרע עשרת השבטים הוא, ולא אמרינן כל דפריש מרובא פריש משום שהם קביעי בדוכתייהו כדכתיב 'וינחם בלחלח וחבור נהר גזון וגו' ונהר גזון זו גינזק, וכתבו תוס' (ד"ה נכרי) שהיינו לר' עקיבא שס"ל אין קידושין תופסים בחייבי לאוין. ובני גינזק רצו להוציא עצמם מחשש זה ורצו להוכיח שקידושין תופסים בחייבי לאוין. ומפלפל הנוב"י שם ששלחו את הטמאים חוץ למחנה כנא' 'וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב' בזמן שהקימו ופרקו את המשכן כדא' במד' שבשעת ימי המילואים משה הקים ופירק את המשכן בכל יום, וא"כ היה למשכן דין במה וא"כ מוכח שיש דין קידוש מחנה בבמה, ולעיל משם הוכיח הנוב"י שאם יש דין קידוש מחנה בבמה חייב להיות שקידושין תופסים בחייבי לאוין. והחת"ס (עבודה זרה לד.) תלה את ג' הספיקות זה בזה, עיי"ש.

ונראה דאיתא בגמרא (ע"ז ותענית טז) **הלכתא מתענין לשעות ומתפללים עננו**, ומסיק (בתענית טז) **אמר רב חסדא** **הא דאמרת מתענין לשעות והוא דלא טעם כלום עד [ה]ערב, ויש גורסים דלא טעים כלום כל אותו היום**³, ומקשה הש"ס **האי תענית מעליא היא, לא צריכא דאמליך אמלוכי, ופי' רש"י** (תענית יב. ד"ה לא צריכא) **כגון דלא היה בדעתו כלל להתענות אלא דאית ליה מרדא ולא אכל עד חצי היום, וכי מטא חצי היום אמר הואיל והתענית עד חצי היום אתענה כל היום, והנה הרמב"ם** (פ"א מהל' תעניות ה"ג) **ז"ל פסק, וזה לשונו; 'מתענה אדם לשעות והוא שלא יאכל כל שאר היום כלום, כיצד הרי שהיה טרוד בחפציו ולא אכל עד חצות ונמלך להתענות אותן שעות שנשארו מן היום, הרי זה מתענה אותן שעות ומתפלל עננו בו', שהרי קיבל עליו להתענות קודם שעת התענית, וכן אם אכל ושתה ואח"כ התחיל להתענות שאר שעות היום הרי זה תענית שעה**. הנה הראב"ד ז"ל וכל הפוסקים מקשים, האיך פסק נגד רב חסדא דאמר בפירושו **הא דאמרת מתענה לשעות והוא שלא אכל כל היום**.

ואף דבירושלמי (פ"ח ה"א, דף כו:) **איתא דר' (יהודא) יוחנן** **אמר אהיה בתענית (עד שאבוא לביתי) הרי זה תענית, וכדומה**⁴, **מכל מקום האיך שבק הש"ס דילן מפני הירושלמי**⁵, וגם פירשו הפוסקים⁶ **דאין הירושלמי סותר הש"ס דילן, דהתם קאי לענין נדר שצריך לקיים**

3. זה לשון רש"י שם; 'הא דאמרת מתענין לשעות והוא שלא טעם כלום כל אותו היום. כלומר, לא אמרו במתענה שאכל בו ביום כגון שהתחיל להתענות עד חצי היום ואחר כך אכל דאין זה עינוי, ואם אכל קודם חצות אין בכך כלום, דאינו תענית של כלום, אלא כשהשלים כל היום, אף על פי שלא קיבלו עליו מאתמול'.

4. בבבלי איתא שר' יוחנן קיבל עליו לצום 'עד שאבוא לביתי', ודוחה הגמרא שאינה תענית אלא עשה כן בכדי להשתמט מלאכול בבי נשיאה. אבל בירושלמי איתא; 'מילתיה דרבי יוחנן אמר מתענין שעות, דרבי יוחנן אמר הריני בתענית עד דחסל פירקי, עד דניחסל פרשתי. מילתיה דר' יונה אמר מתענין שעות, רבי יונה הוה בצור ושמע דמך בריה דר' יוסי, אף על גב דאכל גובנה ושתא מיא אסקיה צום כל ההוא יומא, מילתיה דרב אמר מתענין שעות, דרב אמר לוה אדם תעניתו ופורע'.

5. בחתם סופר הקשה ג"כ את סתירת ב' התלמודים, ותיירץ, זה לשונו; 'ואנא עובדא ידענא כד הוינא טליא שמעתי מפה קדוש מורי הגאון חסיד שבכהונה מה"ו נתן אדלער זצ"ל שהמקבלים תעניות עד שיאמרו מזמור פלוני או ילמדו פרק פלוני שאפילו יושבים כך בתענית כמה ימים אינו אלא תענית שעות, ולא נודע לי מאין לו זה. ולפענ"ד כך היה פירושו בירושלמי דודאי ר' יוחנן צם כל היום ואפשר אפילו כלילה שלאחריו וכמה ימים. שזה אפילו תענית שעה לא הוה דעד הערב בעינן, אלא מידי שצם ואפ"ה לא הוה אלא תענית שעות, דתענית צריך קבלה כדליף הרי"ף במסכת תענית (יב.) מדכתיב (יואל א יד) קדשו צום, וזה כיון דכל שעה בידו לסיים פרקו ולאכול א"כ לא הוה ליה קבלה אלא לשעה. וכתב החת"ס דבזה מיושב גם פסק הרמב"ם דפסק כהירושלמי, משום דלביאורו אין הירושלמי סותר למש"כ בבבלי שצריך שישב בתענית כל היום.

6. בטור או"ח סי' תקסב, ופסק כן בשו"ע (סעי' יא).

נדר, אבל אינו תענית לענין עננו, דיש הוה אמינא דאין צריך לקיים נדרו דיכול לאכול, כיון דאמר בלשון תענית ולא בלשון נדר, כך כתבו התוס' בעמוד ב (תענית יב: ד"ה לאי מלי) וכל הפוסקים⁷.

ונראה לי, דהנה הפוסקים⁸ מקשים האידך יכול להיות ההוה אמינא מתענין לשעות, הרי אמר שמואל כל תענית שלא קיבל עליו מבעוד יום אינו תענית, וכן מקשה התוס' (עבודה זרה גל. ד"ה מתענין), אלא דהתוס' מתרצים בדוחק דיכול להיות כגון דקיבל מבעוד יום דאי לא [י]היה (לא) [לו] פנאי לאכול עד חצות יהא שוב בתענית. זה אין נראה, כמו שכתבו התוס' בעצמן, דלשון אמליך אמלוכי לא משמע כן. ואידך תירוצא דתריין, כגון דקיבל עליו מבעוד יום להתענות סתם, ולא פירש איזה יום, ונמלך להתענות [ביום] זה, גם זה אין נראה להם, ואפשר שזה פשיטא. על כן תירצו הרא"ש (תענית פ"א סי' יב) והמור (או"ח סי' תקסב) והמרדכי (תענית סי' תרכב) כגון דקיבל מבעוד יום להתענות למחר עד שש שעות, ואח"כ נמלך להתענות עד ערב, או שקיבל עליו מבעוד יום להתענות למחר משש שעות למעלה, ולמחר לא אכל כל היום, דזה הוא תענית שעות ומתפלל עננו.

והנה המור (סג) לא ביאר רק סיפא דהרמב"ם, הא דאם אכל ושתה ואח"כ התחיל להתענות, וכתב לא נהירא לאדוני אבי הרא"ש ז"ל. [וקשה] הלא גם על בבא דרישא יש לו להשיג מבח קושיא של תוס' ופוסקים מהא דאמר שמואל כל שלא קיבל עליו מבעוד יום אינו תענית, שהרי בשביל זה הקושיא הוצרכו הפוסקים והמור לפרש דתענית שעות הוא בענין זה דקיבל עליו מבעוד יום וכו' כנ"ל.

וצריך לומר דעל רישא לא יוכל להשיג, משום דיש לומר כמו שכתב הר"ן, דהר"ן (תענית ג. מדפס"ר סוד"ה גרסינן) מקשה על הר"ף דהשמיט לגמרי כל הלכות תענית שעות, ועל כרחך משום כך השמיט, משום קושיא הנ"ל, על כן כיון דבמסקנא אמר שמואל כל תענית שלא קיבל עליו מבעוד יום שמתענה, אזלי שיטת תענית שעות. ולא היה נראה להר"ף לתרין כמו שתירץ הרא"ש והמור, משום דסבירא ליה דזה הוא פשיטא דהוא תענית, ולא מיקרי תענית שעה, כיון דקיבל מאתמול בראוי וגם לא אכל כל היום לא מיקרי תענית שעה, והוא פשיטא דהוא תענית, ולא מיקרי תענית שעה אלא דווקא בלא קיבל מאתמול, ולכן נדחה זה משום המסקנא של שמואל.

7. בשפת אמת (תענית יא: ברש"י ד"ה וה"ג) תי' דהרמב"ם מיירי כשקיבל עליו תענית, דהוי תענית וקיים את נדרו אבל אינו אומר תפילת תענית בתענית זו, והביא שכן פירש בס' ראשון לציון.

8. בסי' תקסב, בט"ז סק"ג והמג"א בסקט"ו.

אבל לא נראה לדחות מפני זה, דשמואל לא אתי אלא להורות דצריכה קבלה, אבל מודה דזה גם כן מיקרי קבלה הואיל וקיבלה קודם התענית, אלא דאם יהיה התענית כל [ה]יום צריכה לקבלה מאתמול מבעוד יום, אבל בתענית שעה דיה אם קיבלה קודם שעות התענית⁹. וא"כ זה הוא הדרך של הרמב"ם ז"ל ברישא, ולכך נקיט בלשון שהרי קיבל עליו להתענות קודם שעות התענית¹⁰, לכך לא השיגו עליו על בבא דרישא משום דסבירא ליה כנ"ל, רק על סיפא¹¹.

והשתא נבאר דגם על הסיפא אין כל כך השגה, דיש לומר דהרמב"ם סבר דאף גם זה כקבלה נחשב לענין תענית שעה, מכל מקום אינו טובה כל כך כמו קבלה דמאתמול מבעוד יום, והיה נראה לו מדאמר לא צריכא דאימליך אמלוכי משמע הא דאמר רב חסדא דווקא בדלא אכל כל היום, לא אמר אלא באמליך, רק פירש שלא קיבל מאתמול¹², על זה אמר רב חסדא דקאי בדלא אכל, אבל אם קיבל מאתמול להתענות מחצות ולמעלה, אף דאכל קודם חצות מהני, והוא שפיר תענית שעה אף אם אכל קודם לכן, הואיל וקיבל קבלה יפה אתמול, ולא קשה מרב חסדא על הרמב"ם¹³.

והנה שיטת הרי"ף ז"ל דדחי אותו דין תענית שעה, משום דלא נראה לו הך סברא דשמואל לא אמר אלא בתענית יום שלם אבל בתענית שעה מודה דמהני קבלה של קודם שעות התענית, וצריך טעם למה לא סבירא ליה כר"ן. ונראה לי, משום דהר"ן ז"ל אזיל בתר פירושו לכך אית ליה הך סברא, דאמר בה (תענית יג.) אימת מקבלין, רב אמר במנחה, ושמואל אמר

9. כן כתב הר"ן שם, וז"ל: אמר שמואל כל תענית שלא קיבלה מבעוד יום לא שמייה תענית. מסתברא דלאו לאיפלוגי אתענית שעות אתא, אלא לומר דכל תענית שאין בו קבלה לא שמייה תענית, דתענית שעות נמי קבלה בעי, ושמואל לא איירי בתענית שעות אלא בתענית של יום שלם וכו', וה"ה לתענית שעות דבעינן ביה קבלה מקמי שעות דידיה, וכיון שאפשר לפרשה כך אינו בדין לדחות עי"ש.

10. זה לשון הרישא של דברי הרמב"ם; 'מתענה אדם לשעות והוא שלא יאכל כל שאר היום כלום, כיצד הרי שהיה טרוד בחפציו ולא אכל עד חצות ונמלך להתענות אותן שעות שנשארו מן היום, הרי זה מתענה אותן שעות ומתפלל עננו כו', שהרי קיבל עליו להתענות קודם שעת התענית. ולמד רבינו שאמלוכי אמליך להמשיך לצום הוא כקבלת תענית בשעה שקודם לתענית.

11. היה מקום להקשות בדברי רבינו שביאר ברמב"ם את שיטת הר"ן, שהרי בהל' יא מפורש ברמב"ם שאם קיבל עליו מבעו"י להתענות למחר בלבד, והתענה בלילה, ונמלך להתענות ביום השני, אעפ"י שלן בתעניתו אינה תענית, מפני שלא קיבלה עליו מבעו"י, וצ"ע מדוע יהיה בכך"ג נמלך גרוע מתענית שעות שמהני. אבל י"ל שמירי כשנמלך לצום באותו היום, וכבר התחיל היום, וא"כ הוי כמקבל עליו תענית בזמן התענית שאינו מועיל. 12. פי' ורק ביומו קיבל.

13. ולפי"ז צ"ל שמה שכתב הרמב"ם בסיפא דדבריו; 'וכן אם אכל ושתה ואח"כ התחיל להתענות שאר שעות היום הרי זה תענית שעה'. היינו באופן שקיבל עליו כן מבעוד יום דאי לא הכי אינו אומר ענינו אעפ"י שקיבלה בשעה שקודם התענית, דהרי אין קבלה זו יפה כקבלה מבעוד יום שתועיל אפילו אם אכל קודם חצות.

בתפילת מנחה, ולפירוש הר"ן (ספ), רב דאמר במנחה, דלא בעינן בתפילת מנחה, אלא אף כל שהקדים אפילו שני ימים, ושמואל סבר דווקא בתפילת מנחה, דבעינן שתהא קבלה סמוכה לתענית כל מה דאפשר, לכך בעינן דווקא בתפילת מנחה. ואמר רב יוסף כוותיה דשמואל מסתברא, דכתיב במגילת תענית כל איניש דאתי עליה מן קדמת דנא יאסר וכו', ופירש הוא, דהכי קאמר, כל (מה) [מי] שקיבל עליו תענית מן קדמת דנא, קודם שהגיעו הימים של מגילת תענית, יאסור עצמו, כלומר יקבל על עצמו התענית, ויתענה ולא יבטל התענית¹⁴.

ד. עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות להקבע בארץ ישראל

סתירת המדרשים מה קיבלו הר תבור וחר הכרמל בשכר שרצו שתנתן עליהם התורה / השכר הוא שיתקדש ש"ש עליהם וישארו בקדושה וזה יכול להיות רק ע"י שיקבעו בא"י / וא"כ גם בתי כנסיות שבחרו"ל שתפסק קדושתם אם לא יקבעו בא"י עתידים להקבע בא"י

בגמרא מגילה פרק בני העיר (נע). עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שיקבעו בארץ ישראל, ק"ו מהר תבור וכרמל שלא באו אלא לפי שעה ללמוד תורה יקבעו בא"י שנאמר וכו', ק"ו לבתי כנסיות ובתי מדרשות שמרביצין בהן תורה על אחת כמה וכמה.

יש לדקדק, מאי ק"ו הוא זה, בשלמא התם הם באים ללמוד תורה, משא"כ בתי כנסיות ובתי מדרשות שהם לא עשו מעשה רק אנו מרביצין בהם תורה.

14. ז"ל הר"ן שם: 'והיינו דאמר עלה אמר רב יוסף כוותיה דשמואל מסתברא, דכתיב במגילת תענית להן כל אינש דייתי עלוהי מן קדמת דנא ייסר, מאי לאו ייסר עצמו בצלו, כלומר דקא סלקא דעתיה דהכי קאמר שכל מי שקיבל עליו תענית קודם שגזרו ימים טובים הללו הכתובים במגילת תענית ייסר כלומר שיאסור עצמו בו ויקבלנו בתפילת המנחה ויתענה כמו שקיבל עליו, אלמא בעי' קבלה סמוכה לתענית, דאי לאו מאי ייסר, והלא כבר נאסר ועומד, עי"ש'. עכ"ל.

והיינו שהר"ן מבאר שמחלוקת רב ושמואל היא האם בעי קבלת תענית סמוך לתענית או לא, ולשמואל שבעי סמוך לתענית מהני לקבל ע"ע תענית שעות באמצע היום כל שהוא קודם לשעת התענית (ורק אם התחיל להתענות ושוב מקבל על ההמשך כיון שהוא בתוך זמן התענית לא מהני הקבלה, כן כתבו הט"ז והמג"א בסו"ס תקסב), והראיה ממגילת תענית ממש"כ 'ייסר עצמו בצלו' פירוש יאסר עצמו בתפילתו, והר"ן מדייק מש"כ ייסר הלא כבר נאסר הוא מקודם אלא מכאן שצריך קבלת תענית סמוך לתענית דוקא.

אך הר"ף ס"ל במח' רב ושמואל דמחלוקתם אינה אי בעי לקבל סמוך לתענית, אלא דפליגי אי בעי קבלה בתפילה דוקא או לא וכדפרש"י, וי"ל דלעולם אם לא אכל עד חצות מחמת טירדא, וקיבל ע"ע מאתמול שאם יהיה טרוד מקבל תענית לחצי היום ואילך, אבל הר"ף השמיט את הלכות תענית שעות משום דס"ל שאם התענה חצי יום ונמלך והתענה כל היום וקיבל תענית מאתמול הוא פשיטא, ולא מיקרי תענית שעה, וכמו שכתב רבינו לעיל בדבריו, אך אין הוכחה שיכול לקבל באמצע היום.

הגה"ק רבי נפתלי הכהן כ"ץ זצ"ל * עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות להקבע בארץ ישראל טו

ונראה לי דיש להקשות עוד, שהרי משמע כאן שזה השכר ניתן להם שיקבעו בא"י, ובמדרש (ילקוט שופטים פ"ה רמז מז) אמר שזה השכר ניתן להם שבהר סיני לא נאמר רק פעם אחת אנכי, ועל הר תבור נאמר ב' פעמים אנכי, [שברק] ודבורה אמרו ב' פעמים אנכי, ו[ב]הר כרמל נתקדש שם הקב"ה ע"י אליהו¹.

על כן נראה, דהנה הקב"ה משלם מדה כנגד מדה, קשה מאי שייכות יש לשכר זה שבאים ללמוד תורה, שיקבעו בארץ ישראל, אלא דהכי פירושו, דהנה המעם שיקבעו בתי כנסיות ובתי מדרשות בא"י, משום שהיה שם קדושה ע"י התורה שמרביצים שם, שוב לא נפסק הקדושה, לכך עתידין שיצאו ישראל משם וישארו בלי קדושה, לכך יקבעו בא"י, כן כתב בספר כבוד חכמים שם במגילה.

והשתא ניחא, דבאמת השכר שלהם הוא שבהר תבור יאמרו ב' פעמים אנכי, והר כרמל שקידש הקב"ה [שם], וזה הוא מדה כנגד, וא"כ ממילא צריכין ליקבע בא"י, כיון שיש שם קדושה פעם אחת שוב לא יפסוק. והשתא יליף שפיר ק"ו מה הר תבור ו[הר הכרמל] [ש]נקבעו בא"י, וע"כ משום קדושה שבהם, ודו"ק².

1. כן הוא במדרש, זה לשונו: 'בשעה שבא הקב"ה ליתן תורה שמעו תבור וכרמל והניחו מקומם ובאו להם ושט כרמל בים וכו', ואעפ"כ פרע להם הקב"ה שכרם בטירוף שנטרפו ובאו, בתבור נפל סיסרא וחילותיו ונעשה לישראל ישועה בראשו, כיון שנפלו שונאיהם של ישראל נאמר בו אנכי לה' אנכי אשירה. בסיני נאמר אנכי, ובתבור נאמר בו אנכי לה' אנכי אשירה, בסיני נאמר אנכי, ובתבור נאמר שני פעמים, ובכרמל נתקדש שמו של הקב"ה ונאמר בו ה' הוא האלקים כנגד אנכי ה' אלקיך.

אבל ברש"י עה"פ (שופטים ג) הביא גי' במדרש שגם להר הכרמל כפל הקב"ה שכרו, שבסיני אמר אנכי ה' אלקיך פעם אחת, וכנגדו כפל בהר הכרמל ה' הוא האלקים ב' פעמים, זה לשונו: 'אנכי אנכי - כפול, שמעתי מדרש אגדה (ילקוט שמעוני ב מז): לא קפח הקדוש ברוך הוא שכר תבור וכרמל, שבאו למתן תורה לתת עליהם את התורה וחזרו כבושת הפנים, אמר להם הקדוש ברוך הוא, סוף שאני פורע לכם כפלים, נאמר בסיני (שמות כ ב): אנכי ה' אלקיך, בתבור יאמר: אנכי, נאמר בסיני (שם): אנכי ה' אלקיך, בכרמל יאמר, כפול (מלכים א' יח ט): ה' הוא האלקים, ה' הוא האלקים, בימי אליהו.

2. וא"כ גם בתי כנסיות שיש בהם קדושת לימוד התורה יקבעו בא"י בכדי שלא תפסק קדושתם.

ויש להבין בדברי רבינו, דבשלמא קדושת בתי כנסיות ובתי מדרשות, שקדושתם מהתפילה שמתפללים שם ומלימוד התורה שלומדים בהם, שפיר מובן שאם יקבעו בא"י ישארו בקדושתם, שקול התורה לא יפסוק מהם, אבל קדושת הר תבור והר הכרמל שמגיעה ממה שנאמר בהם ב' פעמים אנכי, מה ענין זה שמשום הא יש לקובען בא"י, וכי אי אפשר שישארו בקדושתם בחו"ל. ואולי כוונת רבינו שנתקדשו פעם אחת וקדושה זו פסקה, ושוב צריך לקובען בא"י בכדי שישאר עליהם קדושת א"י, וקשה א"כ מדוע הר סיני גופיה לא נקבע בא"י, ועוד מדוע כתב רבינו בטעם מה שבתי כנסיות צריכים ליקבע בא"י בכדי שימשיכו לעסוק בהם בתורה ולא כתב בכדי שיתקדשו בקדושת א"י, וביותר קשה היכן מצינו שנעקרו הר תבור והר הכרמל ממקומם ליקבע בא"י, ואכן לשון הגמרא אינה שהר תבור וכרמל באו ליקבע בא"י אלא שהם קבועים בא"י.

ה. שור של שני שותפין כיצד משלמין כופר

ב' איבעיות שאפשר לפשוט חדא מחברתה / ביאור דברי הסמ"ג / עפ"י זה ביאור דברי הגמרא

א' בבבא קמא (מ); משבח ליה רבא לר"ג בדרב אחא בר יעקב דאדם גדול הוא, אמר ליה לכושיבוא לידך הביאהו לידי, כי אתא לגביה אמר ליה בעי מינאי מילתא, בעי מיניה שור של שני שותפין כיצד משלמין כופר, משלם האי כופר והאי כופר, כופר אחד אמר רחמנא ולא שני כופרין, האי חצי כופר והאי חצי כופר, כופר שלם אמר רחמנא ולא חצי כופר. אדיתב וקא מעיין בה, אמר ליה תנן חייבי ערכין ממשכנין אותן חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותן, חייבי כופרין מאי, כיון דכפרה הוא כחטאת ואשם דמי מחמר חמיר עלויה ולא בעי משכוניה, או דלמא כיון דלחבריה הוא דבעי מיתבא ליה ממונא הוא ובעי משכוניה, אמר ליה שבקן אסתגר בקמייתא.

ויש להבין בסגנון זה, דמכח האיבעיא ראשונה אסתגר בעיא זו, פירוש נפשוט איבעיא זו. רק נבין תחילה, דהנה הרמב"ם (פ"י מה' מקי ממון ס"ד) פסק בבעיא זו אף דהוא כפרה ממשכנים, ובבעיא ראשונה פסק (ס"ה) דשניהם משלמין כופר שלם. וכתב המגיד משנה משום דפסק לחומרא, [אף] דגבי ממונא פסקינן קולא לנתבע, הכא דלכפרה פסקינן לחומרא, וגם מלשון [הגמ'] דקאמר כיצד משלמין כופר משמע דודאי משלמין, רק כיצד. וכל זה נראה לי

ואולי אפשר לבאר שאחר שבאו הר תבור וקרמל למדבר סיני בכדי שתיתן עליהם התורה, למה עשה הקב"ה נס להחזירם למקומם ולא נשאר קבועים במדבר סיני, וכי עבד הקב"ה ניסא בכדי, אלא כדי ליתן להם שכר שיתקדש שם שמים עליהם, וזה היה בארץ ישראל, לכן הוקבעו חזרה בא"י.

וא"כ מובן מדוע הר סיני שניתנה עליו התורה ויש בו קדושה אין צריך לקובעו בא"י דוקא, כיון שכבר קדוש הוא בקדושת התורה שניתנה עליו ועשרת הדברות שנאמרו עליו, וזה קידשו בקדושה עולמית שלא פקעה, אלא רק בכדי שיאמר אנכי אנכי על הר תבור ושיתקדש שם שמים על הר הכרמל היה צריך לקובעם בא"י, וממילא גם הם יתקדשו בקדושה עולמית, וא"כ מובן שפיר הק"ו לבתי כנסיות, וכמו שביאר רבינו, שק"ו בתי כנסיות שכבר נתקדשו וודאי יעשה בהם נס ויעתקו ממקומם ליקבע בא"י בכדי שישארו בקדושתם, וזה רק בבתי כנסיות שאין קדושתם בעצם אלא רק התורה שלומדים בהם אבל הר סיני שנתקדש בעצם אין צריך ליקבע בא"י דוקא. ולפי זה מה שכתוב בשם רבינו 'זהשתא ניהא, דבאמת השכר שלהם הוא שבהר תבור יאמרו ב' פעמים אנכי, והר כרמל שקידש הקב"ה [שם], וזה הוא מדה כנגד, וא"כ ממילא צריכין ליקבע בא"י, כיון שיש שם קדושה פעם אחת שוב לא יפסוק' קאי על בתי כנסיות, אבל ההרים אינם צריכים ליקבע בא"י בשביל שלא תפסוק מהם הקדושה אלא שהר תבור וקרמל צריכים היו ליקבע בא"י בשביל שתחול עליהם קדושה פעם ראשונה. או אפשר שקאי אהר תבור והכרמל, וה"פ, שהם באו ללמוד תורה בקבלת התורה ונתקדשו בקדושת לימוד התורה ולא בקדושה עצמית, והוי כבתי כנסיות שלומדים שם, וכיון שנתקדשו שעה אחת צריכים ליעקר ממקומם במדבר סיני ולחזור לא"י בכדי שיוכלו להתקדש בקדושה עולמית שיתקדש ש"ש עליהם, וזה שכתב רבינו; 'וא"כ ממילא צריכין ליקבע בא"י, כיון שיש שם קדושה פעם אחת שוב לא יפסוק'.

שהוא דוחק גדול, חדא דאמר דדייק מלשון דאמר כיצד משלמין כופר, אין זה דיוק דקאי על התורה דכתבה כופר, וקאמר כיצד משלמין כאן בשותפות, ועוד הוי ליה למימר בקיצור, כיצד משלמין שני כופר או כופר אחד, כיון דודאי צריכין לשלמו, אלא ודאי דהאיבעיא הוא דלא משכחת כלל תשלומין.¹

והנה הסמ"ג (מ"ע סו-סז בסופו) מביא האיבעיא השניה, וג"כ משלמין כופר דמי ניזק, ואף דכפרה הוא מכל מקום ממשכנן, ואיבעיא ראשונה לא מזכיר כלום, משמע דפסק קולא לנתבע דאינן משלמין כלל, משום דרחמנא ממעטיה, וא"כ מה פסק כאן לחומרא, דמה נפשך אי פסק כרמב"ם לחומרא, לפסוק בשניהם לחומרא, ואי סבר כקושיית המגיד משנה, לפסוק קולא לנתבע גם בבעיא שניה.

באשר נתרץ הסמ"ג מתורץ נמי הגמ' בסוגין הנ"ל אות באות, רק נבין תחילה הגמ' ב"ק דף כו גבי הזורק תינוק מראש הגג ובא שור וקיבלו בקרניו והמיתו בגרמי, [ד]תלוי בפלוגתא דר' ישמעאל [בריה דר' יוחנן בן ברוקא] ורבנן, דתני ונתן פדיון נפשו דמי ניזק, ר' ישמעאל סבר דמי מזיק, ופי' רש"י לר' ישמעאל משלם הבעל כופר אבל רבנן דאמרי דמי ניזק אין משלם כופר שהרי אין לו דמים, דקרי גברא קטילא, דבלאו הכי ימות מכח הנפילה, ובחידושי הרשב"א מקשה על זה, וכתב בשם ר"ח דהסברה הוא להיפך, דאם אמרינן דמי מזיק הרי אין המזיק חייב כלום, שהרי אילו היה עושה הוא בעצמו פטור לרבנן, דהוא גברא קטילא וכו'. ופירוש שני הוא דוחק. לכן נראה לי דפלוגתא היא, דהמ"ד ע"כ לרבנן דס"ל דמי ניזק משום דילפי גז"ש² נאמר השתה למטה וכו' מה להלן גבי ולדות דמי ניזק וכו', וא"כ לר"י צ"ל דלא קבלה גז"ש משום דגז"ש אין אדם לומר אלא א"כ קבלה מרבנן.³

והנה ר' אליעזר⁴ מוקי לבעל השור נקי מחצי כופר, וכתב חידושי רשב"א⁵ הא דלא מוקי נקי מדמי ולדות כר' יוסי הגלילי⁶, משום דסבירא ליה ממעטינן מאנשים ולא שוורים⁷, ונקי מדמי עבד⁸ נמי לא משמע ליה, דקסבר ק"ו הוא וכו'⁹, עיי"ש, לכך לא משמע ליה רק נקי

1. כלומר דכיון דא"א לחייב חצי כופר ומאידך אי אפשר שיקבל הניזק פעמיים כופר אין משלם כופר כלל.

2. בסוגין (דף מ.).

3. פסחים דף סו, ויבואר לקמן כיצד תלוי בזה המח' דבא שור וקיבלו בקרניו.

4. לקמן דף מא: (בשור תם הנוגח שהמית).

5. שם ד"ה ר' אליעזר אומר.

6. לקמן דף מב.

7. כר"ע דפליג אדריה"ג שם.

8. כר"ע שם בדף מב.

9. כהברייתא שם בדף מב.: דמחמיר אני בעבד שאין שוה העבד אלא דינר משלם בעל השור שלושים, קמ"ל

מחצי כופר. וצ"ל לר"י [הגלילי] דמוקי נקי מדמי ולדות, תיפוק ליה דכתיב אנשים ולא שוורים, ונראה לי משום דר"י סבירא ליה כרבנן דילפינן גזירה שוה לגבי כופר ולדמי ניזק, וא"כ ילפינן ג"כ גזירה שוה להא דיהא חייב בדמי ולדות למועד, והא דממעט אנשים ולא שוורים לתם מחצי דמי ולדות, לכך אייתי רק בעל השור נקי מחצי דמי ולדות בתם, ואנשים ולא שוורים למועד, אבל לר' ישמעאל [בנו של ר"י בן ברוקה] דלא סבירא ליה הגזירה שוה¹⁰, וא"כ ל"ל למימר דנקי מדמי ולדות, הרי כבר נתחייב¹¹ אנשים ולא שוורים דקא המיעוט סתם בין אתם בין אמועד, וע"כ בעל השור נקי מחצי כופר.

והנה בברייתא¹² מקשה האיך יש הוה אמינא לומר דיהא חייב בתם בחצי כופר, הלא אין התם משלם רק מגופו, הביאהו לבית דין ואשלם לך, שהרי השור נסקל, והנה ידוע דקושיא זה אינה אלא אי אמרינן דכל זמן שאין השור נסקל אין הבעלים משלם כופר¹³, אבל אי אמרינן אף דאין השור נסקל הבעלים משלמין כופר לא קשה מיד, דמשכחת לה בכה"ג דזרק תינוק מראש הגג ובא השור וקיבלו בקרניו, דאין השור חייב בסקילה כמו שהקדמנו, כמיתת בעלים כך מיתת השור, ובעלים פטורים בכה"ג, כיון דגברא קמילא קמיל, ובעלים משלמין כופר, לכך איצטריך נקי מחצי כופר, והכי נמי ר"י דס"ל דמי מזיק, וא"כ לית ליה הגזירה שוה, ולא איצטריך נקי מדמי ולדות, דהלא כבר כתיב אנשים ולא שוורים הוא מיעוט בין תם ובין מועד, ועל כן נקי מחצי כופר, וקשה היכא מצי משלם לך, ועל כרחק כמ"ד אף שאין שור בסקילה בעלים משלמים כופר, ואיירי בכה"ג לכך משלם כופר.

אבל לרבנן דסבירא להו דמי ניזק, ואם כן על כרחק דילפינן גזירה שוה, ואם כן יש הוה אמינא לומר דילפינן ג"כ גזירה שוה לענין זה דיהא חייב במועד בדמי ולדות, והאנשים אתא למעוטי תם, לכך איצטריך נקי מדמי ולדות בתם, ונשאר אנשים למעוטי מועד, אבל היכי דאין השור בסקילה אין הבעלים משלמים כופר שהוא יותר מסתבר לומר כן, ופטור כאן, ודו"ק.

¹⁰ 'נקי' למעוטי תם מדמי עבד.

¹¹ וכן"ל דבזה תליא הפלוגתא אי כופר דמי מזיק או ניזק.

¹² נראה הכוונה דע"כ נדרוש.

¹³ שם מא:

¹⁴ והיא פלוגתא דרב ושמואל לקמן מד. בנתחכך השור בכותל ונפל על האדם ומת ומועד לזה אי משלם כופר. - וכן מצינו עוד פלוגתא בין רבה לקמן מג. גבי נגח השור אדם שלא בכוונה דפטור מכופר, ופליג ר' דימי א"ר יוחנן (שם בעמ' ב) עליה.

והשתא נבין הסמ"ג, דהנה נ"ל דאיבעי אי דמי לחייבי חטאת ואשמות היינו למ"ד דמי מזיק, ואז אליבא דכולי עלמא הוא כפרה כמו חטאת, ואז יש הוה אמינא שלא יצטרך למשכנו משום דליכא הוה אמינא דלא יביא כפרה, אבל למ"ד דמי ניזק, ואז יותר מסתבר דממונא הוא ולא כפרה, שהרי משום כך ס"ל אותו מ"ד דהוא דמי ניזק דקסבר ממונא הוא ולא כפרה, משום דס"ל דמי ניזק, אלא דגמרא אמרה אף למ"ד דמי ניזק ס"ל ג"כ כפרה, אבל יותר מסתבר דממונא הוא, דמשלם דמי ניזק, וא"כ אף דאע"פ כן הוא כפרה, מ"מ צריכה למשכנו משום דלא על דעת אינשי דהוא כפרה, ולא משמע לאינשי דהוא כפרה, ומתעצל, על כן צריכה למשכנו.

וזה שמדייק בלשונו הסמ"ג, משלם דמי ניזק, ואף דכפרה הוא אפ"ה ממשכן, פירוש משום דמשלם דמי ניזק, שהרי כך יאמר הבית דין לשלם דמי ניזק. והשמיט האיבעיא הראשונה משום דסבירא ליה דאינו משלמין כלל כופר, כיון דהתורה ממעטו אמרינן קולא לנתבע כמו שמקשה המגיד משנה על הרמב"ם.

והשתא האיבעיא הנ"ל ג"כ ניחא, דבאיבעיא קמייתא נסגר האיבעיא הלז כדברי סמ"ג, דהנה התוס' מקשין האיך אמרינן בכופר משמע דוקא כופר שלם ולא חצי כופר, הרי לר' יוסי דסבירא ליה דתם משלם חצי כופר, ותריץ שם בדוחק דזה הוא ככופר שלם, והנה באמת מן ר' יוסי אין כ"כ קושיא, דבאמת ר' אחא לא סבירא ליה כר' יוסי, אלא דקרא אין במשמע אלא כופר שלם, אלא דהחולקין על ר' יוסי וס"ל דאין תם משלם חצי כופר משום דבעל השור נקי ממעט תם מחצי כופר, קשה למה לי, תיפוק ליה דכופר דקאמר רחמנא דוקא כופר שלם ולא חצי כופר, וא"כ למה לי בעל השור נקי [לזה].

ועל כרחק צ"ל לבעל האיבעיא כרבנן דמשלם דמי ניזק משום דילפינן גזירה שוה השתה למטה וכו', וא"כ צריכא בעל השור נקי לדמי ולדות כנ"ל, אבל לחצי כופר אין צריך מיעוט, משום דכופר הוא משמע דוקא כופר שלם ולא חצי כופר, וא"כ מוכח ע"כ דסבירא ליה דמי ניזק משלם, וא"כ נסגר האיבעיא הזאת כדעת הסמ"ג הנ"ל.

ו. תשובה בחג הסוכות בזכות נטילת ד' מינים

בריש תענית ר' אליעזר אמר מזכירין גבורות נשמים ביו"ט ראשון של סוכות, ואמר ר"י הלא נשמי' בחג סימן קללה, ואמר ר"א אני לא אמרתי אלא להזכיר ולא לשאול, אמר ר' יהושע א"כ יזכירו כל השנה. ואמר בירושלמי מוחלפת השיטה, פ"י דפליגי להיפך, ר"א אמר

אין ישראל נגאלין אלא אם עשו תשובה ר"י אומר אף בלא תשובה כשיגיע העת ע"כ¹. והנה הוא תמוה האיד תלו זה בזה, שיהיה פלוגת' מהיפך להיפך.

ונראה ליישב, דהנה איתא טעם על הד' מינים שבלולב למה הם באים, משום דהם גדלים על המים ובאים לרצות על המים², מפני שבחג נידו' על המים³, וע"י הד' מינים הללו יתברכו גשמי השנה, וא"כ ל"ק מידי על דאמר הלא גשמים סימן קללה בחג, הלא ציוה הקב"ה על ד' מינים לרצות על המים, אם הוא סימן קללה האיד יקחו הד' מינים, אלא ודאי דבאו דוקא לרצות על שאר ימות השנה, ה"נ יזכירו בשביל שאר ימות השנה, אבל ר"י סובר דאין הטעם של הד' מינים משום מים, אלא כמו דאיתא בבבלי וכלי יקר, מפני דמצות סוכה היא להציל מפני הגלות כידוע⁴, וציוה אלו הד' מינים להורות שאין ישראל נגאלים אלא ע"י תשובה, והאתרוג הוא כנגד בעלי המצוות ותורה, וכפות תמרים הוא כנגד בעלי המצוות ואינם בני תורה, והדס הוא כנגד בעלי תורה בלא מצוות, וערבה הוא כנגד הפושעים שאין בהם לא תורה ומצוות, ומעכבים זה את זה משום שצריכי הכל לחזור בתשובה, כמו דאיתא בגמ' (נכסות 1): כל תענית שאין בהם ממושעי ישראל אינו תענית, משום דחלבנה ריחה רע והיה בסימני קמורת⁵, לכך באו להורות שאין נגאלין אלא ע"י תשובה של כלל.

1. שם בירושלמי תענית (פ"א ה"א, דף ב:): מחלפה שיטתיה דר' ליעזר, מחלפה שיטתיה דר' יהושע, דאיתפלגון רבי ליעזר אומר אם אין ישראל עושין תשובה אין נגאלין לעולם שנאמר בשוכה ונחת תושעון, אמר לו רבי יהושע וכי אם יעמדו ישראל ולא יעשו תשובה אינן נגאלין לעולם, אמר לו ר"א הקב"ה מעמיד עליהן מלך קשה כהמן ומיד הן עושין תשובה והן נגאלין, ע"ש. ולא משני מידי.

2. בגמ' תענית (דף ב:): אמר רבי אליעזר הואיל וארבעת מינין הללו אינן באין אלא לרצות על המים, וכשם שארבע מינין הללו אי אפשר בהם בלא מים כך אי אפשר לעולם בלא מים.

3. ר"ה דף טז.

4. בפסיקתא דר"כ: באספך מגרנך ומיקבך (דברים טז יג), א"ר אלעזר בר מריוס למה עושים אנו סוכה אחר יום הכיפורים, לומר לך שכן את מוצא בראש השנה יושב הקב"ה בדין על באי העולם וביום הכיפורים הוא חותם את הדין, שמא יצא דינם של ישראל לגלות, ועל ידי כן הן עושין סוכה וגולין מבתיהם לסוכה והקב"ה מעלה עליהם כאילו גלו לבבל וכו'. (והובא בבעה"ת עה"ת ויקרא כג מ).

5. ז"ל רבינו בחיי (ויקרא כג מ): ועוד במדרש (ויק"ר ל יב), פרי עץ הדר וכו', האתרוג רמז לצדיקים שיש בהם תורה ומעשים טובים, ולולב רמז לאותן שיש בהם תורה ואין בהם מעשים טובים, הדס רמז למי שיש בו מעשים טובים ואין בו תורה, ערבה רמז למי שאין בו לא תורה ולא מעשים טובים, אמר הקב"ה יבואו כולן אגודה אחת לפני ואני מוחל להם על כל עוונותיהם, ודומה לזה מצינו בסימני הקטורת שהן בעלי הריח הטוב, וצוה הכתוב להכניס בתוכן חלבנה שריחה רע, להורות על רשעי ישראל שיכנסו בכלל הצדיקים בעלי הריח הטוב ויעשו כולם אגודה אחת לפניו והוא מקבלם בתשובה. (וכ"ה בכלי יקר עה"פ שם).

וא"כ הוא פלוגתא מהיפך להיפך, דר"א סבר מזכירין ע"כ משום דהד' מינים ג"כ באים בשביל המים, וקשה מנ"ל דילמא הד' מינים הוא בשביל להורות שאין נגאלין אלא בתשובה, א"ו דסב"ל דיש לימוד דישראל נגאלין אף בלא תשובה⁶, וא"כ האיך אמר דאין ישראל נגאלין אלא בתשובה, א"כ הוא להיפך מזה שאמר כאן מזכירין, וכן ר"י דאמר דאין מזכירין משום דגשמים סימן קללה בחג, קשה האיך ציוה התורה לד' מינים שבולבול לרצות על המים, אלא ודאי דכנ"ל דד' מינים הוא מטעם אחר, משום דאין ישראל נגאלין אלא בתשובה כנ"ל, וא"כ האיך אמר דישראל נגאלין בלא תשובה והוא להיפך ודוק.

ובזה הוא מתורץ גמ' ביומא (פ:), אמר ר' יוחנן גדולה תשובה שמביאה גאולה לעולם שנא' ובא לציון גואל ולשבי פשע ביעקב, מ"ט בא גואל משום דלשבי פשע ביעקב, אמר ר' יונתן גדולה תשובה שמקרבת הגאולה [שנא'] כי קרובה ישועתי לבוא וכו'.⁷ ויש לדקדק מה חידש ר' יונתן, הלא ר"י אמר שמביאה גאולה לעולם. והנה הרי"ף⁸ שכתב דפליג על ר' יוחנן דאין מביאה רק מקרבת, קשה דאיך שייך לומר גדולה כיון דבא לגרוע מן ת"ק, הו"ל לומר ר' יונתן אמר מקרבת הגאולה, מאי לשון גדולה, דכל מקום שאמר ע"כ גדולה חשובה, וחידש התנא בתרא מאי שלא נשמע מן הראשון, כמו שאמר [ריש לקיש]⁹ גדולה תשובה שנעשית בשגגות, ואידך אמר [גדולה תשובה] שמגעת עד כסא הכבוד¹⁰, וא"כ (וכו') הכל באין לחדש, מה שאין כן הכא.

על כן נראה לדקדק עוד שאמר מאי טעמא ובא לציון גואל וכו', מאי חידוש היה, הלא זה הוא כפשוטו של מקרא, על כן נראה דאיתא בזוה"ר פ' ולשבי פשע ביעקב כלומר שאינו בא הגואל עד שיחזרו הפושעים גמורים בתשובה¹¹, אף שרוב ישראל יחזור בתשובה אינו מועיל עד שיחזרו הרשעים גמורים, כמו דאמר בהש"ס כל תענית שאין בו מפושעי לישראל אינו תענית, ולכך זאת בריתי שהיא התורה, כלומר שזה נרמז בתורה דהרי צוה התורה חלבנה

6. ויבואר לקמן.

7. הוא גי' העין יעקב בסוגיא (וכ"ה במהר"ל נתיב התשובה פ"ב).

8. בפ"י הרי"ף על העין יעקב שם.

9. שם.

10. מימרא דר' לוי שם בעמ' א.

11. בזוה"ר (פ' חוקת, מאמר למנצח על שושנים): כדן, ישראל יהדרון בתיבתא שלימתא קמי קב"ה וכו', וכד אינון הדרן בתיבתא בלבא שלימא, כגוונא דכתיב בצר לך ומצאוך וגו', ושבת עד ה' אלקיך. וישוב מלכא לבי מטרוניתא לפייסא לה. וע"ד ובא לציון גואל, דא מלכא דאתי לבי מטרוניתא. בגין דביתהא כלהו שלמין קמה, אתי לאקמא לה מעפרא.

שהוא ריח רע וכו' כנגד רשעים גמורים. ולי נראה יותר, אם יש לפרש דבא הנביא¹² לומר דזה נרמז בתורה, יותר נראה דרמזו הוא מכת הד' מינים שבלולב כנ"ל, שבאים על הגלות, ואינן נגאלין עד שיחזרו כולם בתשובה ודוק, לכך קאמר ואני זאת בריתי אלמא דתרווייהו¹³ צריכא כנ"ל.

והשתא אמרי' גדולה תשובה שמביא גאולה לעולם, פי' דאין הגאולה בא [אלא] ע"י תשובה אפי' בזמנו שנא' ובא לציון גואל וכו', וסיים מדרשא הטעם משום דלשבי פשע פי' הרשעים גמורים, דפשע אילו המורדים להכעים¹⁴, וסמך לו ואני זאת בריתי שנרמז בתורה, וע"כ דקאי הד' מינים דמרמזים הגאולה, שאינה בא אלא ע"י תשובה אפי' בזמנו, דאל"כ¹⁵ ל"ל הרמז הרי מפורש בתורה ושבת עד ה' אלקיך וכו' וקיבצך מכל העמים וכו', אלא דבא לרמז דדווקא ע"י תשובה כר"א¹⁶, ומדתלו הטעם בשבי פשע ביעקב, ע"כ דקאי על הד' מינים דשם נרמזו שבי פשע דווקא¹⁷.

ור' יונתן¹⁸ סבר ע"י תשובה פושע גמור דזה נרמז בחלבנה, וע"כ (=ועל כן) הרמז של לולב בא שלא יגאל רק ע"י תשובה. ומדתלוי הגאולה, סבר דאף בלא תשובה בזמנו בא הגאולה, וע"כ רבי יהושע סבר אף בלא תשובה¹⁹, הלא בתשובת פשע ע"כ הרמז הוא על ד' מינים ולא על חלבנה, משום דבחלבנה לא הוזכר גאולה, רק כתוב בתורה ושבת וכו' וקיבצך מכל העמים, א"ו דסבר דזה קאי על שום צרה יהיה מה שיחיה²⁰ ודו"ק. [ו]קודם זמנו דאם יעשה תשובה

12. הפסוקים בישיעיהו נט כ-כא, ובא לציון וגו' ואני זאת בריתי וגו'.

13. פי' דקאי על חלבנה בקטורת וגם על הד' מינים שכל א' מהן מעכב, שהקרא של ושבי פשע לומר שבעי' תשובת כולם כפי' הזוה"ח בגין דביתה כולהו שלמין קמה, והד' מינים שהם קאי על הגאולה מלמדים דאין גאולה (אף בזמנה) אלא בתשובת כולם, ולר"א שמעמיד ה' עליהם מלך קשה וכולם עושים תשובה ונכללין הערבות עם הלולב והאתרוג.

14. יע' יומא דף לו:.

15. פי' דאי רק שלא בזמנו בעי' שיהא בתשובה.

16. דסובר אף בזמנו אינם נגאלין רק בתשובה, ובעי' תשובת כולם ככתענית דילפי' מחלבנה.

17. ובעי' שגם הפושעים ישובו בתשובה.

18. היינו ר' יונתן הסובר שגדולה תשובה שמקרכת הגאולה.

19. פי' דר' יונתן ס"ל כר' יהושע (בירושלמי ריש תענית) הנ"ל, דיליף לה דגאולה באה אף שלא בתשובה, [וכדאי' שם שאמר לו ר' יהושע (לר"א) וירם ימינו ושמאלו אל השמים וישבע בחי העולם כי למועד מועדים וחצי וכסלות נפץ יד עם קדש תכלינה כל אלה, איסתלק ר' ליעזר], ומה דקאמר (בתחילה כאן) דבעי' רק בתשובה הוא רק לקרב הגאולה קודם זמנה, וכדמסיק בסו"ד.

20. נראה הכוונה, דקאי אצרה שבאה וע"ז עושין תענית, דבעי' לצרף גם פושעי ישראל, אך לא קאי הלימוד מחלבנה על הבאת הגאולה.

נגאלין²¹, אבל בזמנו א"צ תשובה, לכך קאמר גדולה תשובה שמקרבת את הגאולה, פי' שמביא הגאולה קודם זמנו אבל בזמנו אי"צ תשובה, וא"כ שפיר הוא גדולה ודוק.

ז. 'דהנהו דהוי שדי מיא מפומיה דחצבא'

בתו' (חולין קו.) בד"ה דהנהו דהוי שדי מיא מפומיה דחצבא וכו', עד א"נ אין מועיל אלא א"כ שדי להו האי גברא גופי' דשתי¹. הנה לכאורה השני תירוצי קאי כל תירוץ לקושי' חדא², אבל אין דרך התו' לכתוב א"נ כיון דשני תירוצים צריכים זה לזה.

ונראה [דרק נבין לשון שאמר אי הוה ידעינן דרגיליתו למעבד הכי, מאי לשון דרגיליתו, הו"ל למימר אי הוי ידעינן דשדי וכו', אלא ודאי אי ידעי' שחוששין אף אי אמריתו להו, דילמא ישכחו מלישדי וישתו בלא שדי, דהיינו דילמא לא ישתו מיד³, ואינו מהני רק קודם שתיה סמוך, אבל השתא דאמר להו דאיעכב עד דחלפי מים הרעים, ואפ"כ שדי מפומיה [דחצבא], א"כ מחמת שרגילין, וא"כ ליכא למיחש שמא ישכחו מלישדי מפומיה, דרגילי בהו לא איעכב וק"ל.

21. פי' כיון דע"כ הגאולה באה אף בלי תשובה, לר' יהושע ולר' יונתן, ע"כ דמה דילפי' מהד' מינים דבעי' גאולה ע"י תשובה הוא רק לקרב הגאולה קודם זמנה, - ומה דק' דבכל דבר שבעי' להכלל בעי' שיצטרפו גם הפושעים כחלבנה בקטורת, זה קאי רק לגבי תענית על כל צרה שתהיה.

1. בגמ' שם א': ההוא בר שידא דהוה בי רב פפא אזל לאתויי מיא מנהרא איעכב כי אתא אמרו ליה אמאי איעכבת אמר להו עד דחלפי מים הרעים אדהכי חזנהו דקא שדו מיא מפומא דחצבא אמר אי הוה ידענא דרגיליתו למיעבד הכי לא איעכבי.

ובתוס' שם: חזנהו דהו שדו מיא מפומא דחצבא. והא דאיעכב ולא עשה בעצמו כן, או שלא הודיעם, לפי שהיה ירא שיקפידו עליו שאר השדים אם היה מודיע, אי נמי אין מועיל א"כ שדי להו ההוא גברא גופיה דשתי.

2. דהתי' שהיה ירא בפשיטות קאי לת' דלכן לא הודיע, וכל' התוס' 'אם היה מודיע', והתי' הב' מת' הקו' אמאי הממלא בעצמו לא שפך מהמים. (ועי' במהרש"א).

3. פי' דאף שיודיעם שצריך לשפוך סמוך לשתיה, חיישי' שלא ישתו מיד, ואדהכי ישכחו אח"כ לשפוך סמוך לשתיה.

הנאון רבי ישכר שלמה טייכטהאל זצ"ל הי"ד אב"ד פישטיאן מחבר ספר "משנה שכיר"*

בענין כהן בעל מום שעבד

בעז"ה. ה' דחנוכה עזר"ת לפ"ק.

לה' הישועה ויחדש לנו הנסים ונפלאות, ויעשה עמנו לטובה אות, בכלל ובפרט, כבוד ידידי ה"נ הרב המאודה"ג
החריף ובקי בש"ק משנתו וד' כעמר נקי בנש"ק כקש"ת מו"ה משה סופר שליט"א, דמו"צ דק"ק ערלוי יע"א בן
יקיר להנאון המפורסם אב"ד דשם הי"ו.

ידידי נ"י, קבלתי מכתבו זה שבועות אחדים, ודמיתי לצאת בכותבת הגסה לפלפל בדברים שהציע לפני דברים
המשמחים את הלב, אבל ילדי היום וצוק העת אשר דרך קשתו כאויב בעוה"ר ומי יתן אומר שתכלה הצרה בב"א
ויבא ששון ושמחה בב"א, הם הגדילו עלי עקב.

ועתה כאשר מצאתי ציר נאמן ה"ה מוכ"ז חב' החשוב כמר דוד מקהלתו אשר מתגורר פה והוא מתנהג בדרך
הישר, ועתה בוקר בעת התפילה אמר כי הנהו נוסע לביתו, ושאלני אם איני נותן אותו אגרת למעכת"ה נ"י,
אמרתי לא תעזוב נפשי לשאול בשלומו.

ואנב אציע לפניו איזה הערה קמנה ילדי היום מה שהעירותי היום בבוקר בלמדי משניות
שיעורין כסדרן והגעתי לבכורות פ"ז משנה ג' בתוי"ט ד"ה מפני, שכתב בטעם הרמב"ם
(פ"ז מה' ביאת מקדש ס"ו) והר"ב שב' דמומין היתרים באדם ואינו בבהמה לוקה אם עבד, אע"ג דלא
כתב לאו בהדיא, דלא ילפי אלא מדיוקא, אפ"ה מחייבין מלקות, דלא אמרינן אלא לאו הבא
מכלל עשה עשה, אבל הכא אינו עשה ע"כ שפיר לוקין אפילו מדיוקא עכ"ל.

ולי הדבר פלא עד להפליא במה שכתב התוי"ט דלוקין אפילו אם הלאו אינו מפורש אלא
מדיוקא, הלא קי"ל דבעינן דומיא דלאו דחסימה, עיין מכות י"ב ע"ב וט"ו ע"א ושם מפורש
הלאו, ובהדיא אמרינן בפסחים דף מ"א דהיכי דהלאו אינו מיוחד כלאו דחסימה אינו לוקה,
יעי"ש דהטעם דאינו מפורש בהדיא, והיא פליאה עצומה, ואולי כבר עמדו על מרן התוי"ט
בזה, אבל אין לי פנאי לחפש, נא ימחול לעיין ולהודיעני דברה מה אתו בזה, ימחול להציע
זאת כלפי מרן אביו שליט"א.

ומדי עמדי בזה, אציגה לפניו מה שעוררתי בענין זה על הרמב"ם ז"ל, מדוע השמיט בה' ביאת
מקדש (פ"ח) גבי מומי כהן לחשוב ג"כ הא דמבואר בתוספתא פ"ה דבכורות דסריס חמה
פסול לעבודה דהוי בכלל בע"מ, ולא עוררו בזה שום חד מנו"כ חדשים גם ישנים.

* ראה אודותיו 'נזר התורה', גליון יג (אלול תשס"ו), עמ' רל. תשו"ח לנכדו רבי ישכר דוד קלויזנר שליט"א אשר
בטוב עינו המציא לנו העתק איגרת זו. מן השמים יבורך.

ובחידושי הרביתי מילין בזה, והעליתי דהא דמבואר בתוספתא דסריס חמה פסול לעבודה היינו דוקא לכתחילה, אבל בדיעבד כשר, וחילא דילי ממה דמבואר בבכורות מ"ג דמומין המיוחדין לאדם ולא לבהמה אינו מחיל עבודה, וכן פסק הרמב"ם (פ"ו מה' ביאת מקדש ה"ו), ולא מצינו גבי מומי בהמה דסריס חמה יהיה פסול, וע"כ דרך לכתחילה פסול ובדיעבד כשר.

וישבתני בזה קו' העולם שהקשו איך היה הס"ד בש"ס חולין דף כ"ד לומר דכהן פסול בשנים, א"כ למה לי איש למעוטי קמן ת"ל דפסול עד למ"ד. ובהנ"ל א"ש, דצריך לסריס חמה דעבודתו כשרה בדיעבד והוי קמן עד שעברו רוב שנותיו, כמבואר בחו"מ בס"י ל"ה ודו"ק. ולפי דרכנו למדנו דיש למצוא לפעמים תיבת פסול ומשמע דוקא לכתחילה, וכמדומה לי שכבר כ' בן המהרש"א באיזה מקומן, וכעת נפל מזכרוני, ומוזה יהיה ראייה לו ודו"ק.

ויען כי השליח אינן עלי אסיים בפ"ש ובברכת השם, השי"ת יחדש ימינו ליום ישועה ואורה ויוציאנו מאפילה לאורה ונזכה לישועה כללית במהרה, וירום קרן ישראל וקרן התורה למעלה מעלה.

כ"ד ידידו הדבוק באהבתו מאח מצפה לתשובתו

ישכר שלמה טייכטהאל
דומ"ץ דק"ק הנ"ל



מקחן של צדיקים

בירור דברי תורתם של רבותינו מאורי הדורות
אשר לא נחבדו בבי מדרשא

ללמדך שכל מי שהוא מברר מקחו של צדיק כאילו מקיים עשרת הדברות (בראשית כה נח)

הגאון רבי יוסף ראזין זצוק"ל

בעל "צפנת פענח" מרוגאטשוב - דווינסק *

בירור דברי הגאון מרוגאטשוב ב"צפנת פענח" בענין שאלת גשמים במקומות שצריכים לגשמים בימות החמה

מקומות כו'. עיין בכסף משנה בשם הר"ן מה שהקשה מהך דע"ז ובאמת הנה אמרין בתענית דף ט' ע"א פרנסה בשביל רבים ע"ש והא דיחיד אומר זה רק כיון דכו"ע בעי פרנסה הוא נכלל ביניהם משא"כ גבי מטר דאתי בשביל יחיד לא שייך לברכת השנים רק לשומע תפילה.

שם בכסף משנה מה שכתב בשם רבינו בפייהמ"ש, והנה עיין בירושלמי כאן אמר דבחו"ל יש זמן קבוע ולא בא"י ע"ש צריך לומר משום דבחו"ל הוה בגדר יחיד דאין עליהם שם ציבור, כמבואר אין תענית ציבור בבבל ובכמה מקומות משא"כ בא"י לפי הזמן הוא ובוה א"ש ואכמ"ל, וגם באמת עכשיו שכל אחד ואחד מתפלל בפני עצמו לא שייך כלל גדר ציבור על כולם רק בתענית דש"ץ אומר בין גואל לרופא משום דשליחותיהו דקמאי עבדין ואם כן על זה לא שייך גבי שאלה דקמאי לא הוה עבדי רק בזמן החורף, אך יהיה נפקא מינה בזמן הזה אם לא הזכיר שאלה בברכת השנים לא מהני לומר בשומע תפילה דהא באמת אין צריך כלל זה רק משום מטבע שטבעו חכמים ומה שייך לו זה לשומע תפילה, אך לשיטת הירושלמי דס"ל דגם בהזכרה שייך לשומע תפילה וגם במטבע של תפילה כן ולכך אמר שם דיחיד אינו יכול להזכיר שלא בזמן הקבוע, אף בשומע תפילה, עיין שם.

צ"פ הל' תפילה פ"ב הי"ז

ברמב"ם הל' תפילה פ"ב הי"ז: מקומות שהן צריכים לגשמים בימות החמה, כגון איי הים הרחוקים, שואלין את הגשמים בעת שהן צריכין להן, בשומע תפילה. ועיין בכסף משנה בשם הר"ן (סופ"ק תענית) מה שהקשה על מה שאמרו דיחידים הצריכים לגשמים שואלין בשומע תפילה, מהך דע"ז (ת). דאיתא שם: ארחב"א אמר רב, אע"פ שאמרו שואל אדם צרכיו בשומע תפילה, אם יש לו חולה בתוך ביתו אומר בברכת חולים, ואם צריך לפרנסה אומר בברכת השנים, וא"כ גם יחידים הצריכים לגשמים למה לא ישאלו בברכת השנים¹.

ובאמת לכאורה יש לתרץ בפשיטות, דהנה אמרינן בתענית דף ט' ע"א פרנסה בשביל רבים ע"ש, דאיתא שם: א"ר יוחנן מטר בשביל יחיד (פירש"י: שאם א"צ מטר אלא לאדם אחד...

* ראה אודותיו 'נזר התורה', גליון יג (אלול תשס"ו), עמ' לה, ושם במבוא אודות מלאכת פענוח דברי קדשו, וכמעשהו שם כן מעשהו כאן בעזה"ש. הדברים פוענחו, הורחבו ונערכו ע"י הרב גבריאל יודלביץ שליט"א.

1. ותרין דשאני גשמים שהוא מזיק לרוב העולם. וכ"כ הרבינו מנוח בשם בעל ההשלמה. וכ"כ במאירי תענית יד., ועי' בב"י סי' קיז.

בא בזכותו), פרנסה בשביל רבים (פירש"י: שפע טובה ומחיה לכל העולם, אינו בא לעולם בזכות אחד אלא בשביל רבים, שאם רבים צריכים שובע שתשלח ברכה בתבואה הקב"ה עושה אם זכו, אבל יחיד הצריך שיתברכו תבואותיו אין הקב"ה משנה בעבורו דין השנה), מטר בשביל יחיד דכתיב יפתח ד' לך וגו', פרנסה בשביל רבים דכתיב הנני ממטיר לכם לחם, ולפ"ז עכצ"ל דהא דיחיד אומר ומבקש על פרנסתו בברכת השנים, כמבואר בגמ' ע"ז הנ"ל, זה רק דכיון דכו"ע בעי פרנסה, הוא נכלל ביניהם² ואין זה נחשב שמבקש פרנסה בשביל יחיד, אלא שמבקש בתוך הכלל, ולכן צריך לכלולה בברכת השנים שהוא הבקשה של הרבים. משא"כ גבי מטר דאתי בשביל יחיד, כמבואר בגמ' ע"ז הנ"ל, לא שייך לברכת השנים, שזהו התפילה לרבים, רק לשומע תפילה, ששם הוא המקום לבקשות היחיד³.

ועיין עוד שם בכסף משנה מה שכתב בשם רבינו בפייהמ"ש פ"ק דתענית, וז"ל: שכל הזמנים שנשנו לגשמים אינו אלא בא"י... אבל בשאר ארצות צריכה להיות השאלה בזמן שהם צריכין לגשמים באותה הארץ, ויעשו אותו זמן כאילו הוא ד' במרחשון, ויש ארצות שיהיו בהם במרחשון ימות החמה, ואינם טובים להם הגשמים אלא מאבדים ומשחיתים, והיאך ישאלו אנשי הארץ במרחשון הגשמים הלא זה שקר גמור, וכל זה סברא נכונה ונראית לעין, עכ"ל הרמב"ם בפייהמ"ש. והביא הכס"מ מה שהקשה בתשו' הרא"ש (כלל ד ס"י) שדברי הרמב"ם האלו סותרים לכא' למה שכתב בחיבורו כאן דאיי הים הצריכים לגשם שואלים בשומע תפילה. [וחילק הרא"ש בין עיר אחת בלבד הצריכה מטר שאז שואלים בשו"ת, לארץ שלמה הצריכה מטר, שמזה מיירי הרמב"ם בפייהמ"ש, והכס"מ לא ניח"ל בחילוק זה, דאיי הים למה לא יחשבו בכלל ארץ, ולכן כ' לדחוק דגם כוונת הרמב"ם בפייהמ"ש הוא ששואלים בשו"ת].

והנה עיין בירושלמי כאן בריש תענית (כ:), שאמרו שם, דבחור"ל יש זמן קבוע ולא בא"י ע"ש. דאיתא שם: חנניה בן אחי ר' יהושע אומר בגולה לא נהגו כן אלא עד ששים יום בתקופה, שמואל אמר הלכה כחבאר"י, ותני כן בד"א בחוצה לארץ אבל בארץ ישראל הכל לפי הזמן הכל לפי המאורע⁴, וצריך לומר בביאור דברי הירושלמי, בטעם החילוק בין ארץ ישראל שהכל לפי המאורע, לחור"ל שיש זמן קבוע. משום דבחור"ל הוה בגדר יחיד דאין עליהם שם ציבור, כמבואר (תענית יא: יב: פסחים נד: וירושלמי תענית פ"ב ה"א) אין תענית ציבור בכבל⁵, וכן מבואר עוד בכמה

2. ולכא' יש לדייק מל' רש"י בתענית דרק ברכת התבואה אינו בשביל יחיד, אבל שאר ענייני פרנסה כגון שהרויח בעיסקא וכדו' י"ל דשפיר בא בשביל יחיד עי"ש.

3. ויל"ע לפ"ז טעם הדבר שבהיה לו חולה בתוך ביתו כוללה בברכת חולים, דלכא' לא מציינו שם שבא רק בשביל רבים, וצ"ל דכיון שמזכיר את כל החולים כבר יש לו להוסיף את החולה שבביתו.

4. כן הוא בכל נוסחאות הירושלמי ובכת"י, ובקה"ע ובפנ"מ היפכו הגירסא, (וכ"כ בהג"מ פ"ב אות י'), ולדבריהם פליג הירושלמי על הבבלי יד: דעיר אחת הצריכה מטר אינה שואלת אלא בעונתה, ובאמת כן מבואר בירושלמי גופא מקודם בעובדא דרבי ובני נינוה, שאמר להם ובלבד שלא תשנו מטבע של תפילה.

5. ועי' ברין (תענית ה. בדה"ר) שהביא כמה טעמים מהראשונים אהא דאין ת"צ בכבל.

מקומות⁶, כיסוד זה דבחו"ל ליכא גדר "ציבור" (שהו ג"כ טעם הדין דאין ת"צ בבבל), ולכן לא תיקנו להתפלל על הגשמים בתוך התפילה על הצורך של ציבור שבחו"ל, ואינם מתפללים אלא בזמנים שתיקנו חכמים במטבע התפילה⁷, משא"כ בא"י לפי הזמן הוא, ואם יש צורך בגשמים בזמן אחר, עליהם לשאול בברכת השנים כדין ציבור, ובה א"ש כל דברי הירושלמי הנ"ל ואכמ"ל⁸.

וגם באמת הרי עכשיו שכלנו בקיאים וכל אחד ואחד מתפלל בפני עצמו, לא שייך כלל גדר ציבור על כולם, דעיקר גדר ציבור בתפילה היינו כשמתפללים כאחד ממש, ע"י שליח ציבור המוציאם. וכמו שהיה בזמן הגמ' כמבואר בר"ה לד: שתפילת הציבור היתה כדי להוציא את שאינם בקיאים⁹.

רק בתענית שאנו נוהגים דש"ץ אומר ברכה מיוחדת בין גואל לרופא, אף שעל זה אמרו בתענית יג: וכי יחיד קובע ברכה לעצמו, ולא נתקנה ברכה זו אלא לציבור, והרי לפי האמור אין אצלינו גדר ציבור¹⁰, מ"מ אנו אומרים ברכה זו משום דשליחותיהו דקמאי עבדינן, וכיון שתיקנו חז"ל שבתענית ציבור מברך הש"צ ברכה מיוחדת, נשארה תקנה זו גם היום בתפילת הש"ץ. ונראה דה"ה לגבי תקנת שאלת גשמים בברכת השנים שנתקנה רק לציבור, (כמבואר בגמ' יד: דנייטס דכיחידים דמי שואלין בס"ת), הרי בעצם לא שייך שיעשו תקנה חדשה במקום שיש צורך

6. ע"י בצ"פ הל' ברכות פ"י ה"א על דברי הרמב"ם שם שכ' דברכת חכם הרזים כשוראה ששים ריבוא אינו רק כשוראה אותם בא"י, ומבואר בכס"מ שלמד הפשט בגמ' בברכות נח. אין אוכלסא בבבל דאפי' אם יהיו שם ששים ריבוא אין עליו דין אוכלסא, וביאר שם בטעם הדבר משום דבחו"ל אין על הרבים שם ציבור, כמבואר בהוריות ג. לענין פר העלם דבר דבחו"ל לא מיקרי קהל, וכן ביאר לפ"ז מה שאמרו במגילה יד. דאין אומרים הלל על נס שבחו"ל, והביא עוד מכ"מ בזה. וע"ע בצ"פ סנהדרין יד. שביאר עד"ז הא דאין סמיכה בחו"ל ע"ש. [וע"ע אבנ"ז או"ח ס' שיד סק"ד].

7. וכפי הנראה שמפרש כן, מה שאמרו בגמ' יד: בבני נינוה דכיחידים דמי (ובקר"א ועוד נתחבטו בטעם הדבר) דלכן נחשבים כיחידים לפי שבחו"ל אין עליהם שם ציבור. [ולפ"ז לא שייך לחלק בין עיר לארץ כמ"ש הרא"ש, וזהו ביאור דעת החולקים עליו, והכי קי"ל בשו"ע. וא"כ פשוט שלא שייך לחלק (כמו שר"ל בשו"ת שבה"ל ח"א ס' כא) דגם לדידהו, במקום שכל סדרי השנה שונים, שאני].

8. רבינו קיצר כאן בביאור הירושלמי לפ"ז, מה הכוונה דבא"י אין זמן קבוע (וכנראה הכוונה דאם משכח"ל שיהיה צורך בזמן אחר, ישאלו אז, משא"כ בחו"ל א"א לשנות כלל מיום ס' לתקופה), ומה הסיוע מזה לדברי חבאר"י דשואלין בס' לתקופה.

9. כ"נ בכוונתו, ואף שבודאי גם האידנא ש"ץ מתפלל מתקנת חכמים אף שבטל הטעם, וכמו שביאר הרמב"ם בתשובה (הובא בב"י ס' קכד), מ"מ עכ"פ עיקר גדר תפילת ציבור לא שייך היום בתפילת הש"ץ.

10. ברא"ש (תענית פ"ק ס' כ' והובא גם בטור ס' תקסו) הקשה דכיון דמבואר בסוגיא דבני נינוה כיחידים דמי, א"כ כיצד אומרים בתעניות עננו בין גואל לרופא. וע"ע בצ"פ הל' תענית פ"ג ה"י שביאר ד' הרמב"ם ע"פ הירו', דאף דלענין שאלה כיחידים דמי, מ"מ לענין תענית מוסיפים ברכות, וטעם הדבר הוא כמ"ש כאן דשליחותיהו קעבדינן (ולכן גם שם כ' דאין גוזרין יותר מ"ג תעניות כמו שהיה בא"י). [ולפ"ז אולי יל"ב ד' הראב"ד (הו') ברא"ש פ"ב ס' כד) דאף דבטלה מג"מ מ"מ אין לגזור ת"צ בימים אלו, וטעמא בעי. וי"ל דכיון דברכת עננו הוא מטעם שליחותיהו, א"א לעשות בימים שהם אסרו להתענות, ועי'].

לגשמים, לשאול בברכת השנים, דזה שייך רק במקום שיש תפילת הציבור ע"י שליח ציבור וכן"ל, ומה שאנו נוהגים לשאול בברכת השנים, זה מחמת תקנת חז"ל, ומעין גדר שליחותיהו דקמאי עבדינן, ואם כן, על זה (- על מקום שיש צורך מחודש בזמן מיוחד) לא שייך גבי שאלה, לשאול גשמים בברכת השנים, במקום צורך מיוחד, דהרי קמאי לא הוה עבדי רק בזמן החורף, וא"א לנו לחדש לשאול, כיון שאין עלינו גדר ציבור וכן"ל¹¹.

אך יהיה נפקא מינה לפ"ז בין דין שאלה בזמן שתיקנו חכמים, לשאלה במקום שאין צורך אז לגשמים כלל, ושואלים רק משום מטבע שטבעו חכמים בתפילה, דבזמן הזה אם לא הזכיר שאלה בברכת השנים לא מהני לומר בשומע תפילה כמבואר בברכות כט. דאם שכח לשאול בברכת השנים שואל בשו"ת, דהא באמת אין צריך כלל זה (- הגשמים בתקופה זו), ומה שאנו אומרים כן בתפילה, זה רק משום מטבע שטבעו חכמים, ואם כן מה שייך לו זה לשומע תפילה, הרי יסוד הדבר דמהני לשאול בשומע תפילה, זה לפי ששם המקום לבקשות הפרטיות (וכן כתבו התוס' בברכות שם בטעם הדבר), וא"כ בשלמא בזמן שהשאלה משום הצורך שפיר יכול להשלים ע"י בקשה בשומע תפילה, דנמצא דסוף סוף שאל על הגשמים בתפילתו, אבל בזמננו שיסוד הדבר ששואלים וגם בזמן שא"צ לגשמים כלל הוא רק מחמת מטבע שטבעו חכמים, א"כ מה יועיל שיבקש בשו"ת, הרי מ"מ אין כאן מטבע התפילה שטבעו חכמים¹². (וא"כ צ"ע על מה שכתבו הפוסקים שגם האידנא, אם שכח לשאול בברכת השנים שואל בשומע תפילה).

אך יש ליישב הדברים לשיטת הירושלמי ריש תענית, דס"ל דגם בהזכרה שייך לשומע תפילה, ואם שכח להזכיר גבורות גשמים במחיה המתים, יכול להזכיר בשומע תפילה¹³, והרי ענין הזכרה בודאי אינו שייך להא דשואל אדם צרכיו בשומע תפילה, ועל כרחק מוכח מזה דגם

11. נראה דכוונתו ליישב בזה סתירת הרמב"ם הנ"ל, דבפיהמ"ש מיירי לעיקר הדין בזמן שהיה שייך ציבור, ע"י תפילת הציבור, ומה שכתב בחיבורו ששואלים בשומע תפילה זה בזמן הזה, שלא שייך גדר ציבור, ולכן לא שייך לחדש לשאול בזמנים חדשים. (ושיעור דבריו לפ"ז, מתחילה ביאר דעתו בד' הירושלמי דבחו"ל לא שייך כלל גדר ציבור, אמנם הרמב"ם בודאי אינו סובר כן, שהרי כ' בפיהמ"ש שגם בחו"ל שואלים בזמנים חדשים. ואח"כ הוסיף שיש סיבה אחרת לומר שאין היום גדר ציבור משום שאין תפילת הש"צ, ועפ"ז יש ליישב דברי הרמב"ם), ועדיין צ"ב, (גם ביסוד הדבר שכתב דעיקר גדר ציבור הוא כשיוצאים ע"י הש"ץ, קיצר מאוד, וכע"ז ידוע מהגרי"ז על דין ציבור במגילה).

12. יל"ע אם כוונתו להקשות רק באופן שא"צ עכשיו לגשמים, שאז אין משמעות לשאול בשו"ת (וכ"מ מלשוננו), או דגם כשבמקרה יש צורך לגשמים מ"מ כיון דיסוד הדבר ששואלים היום בתפילה הוא מחמת המטבע שטבעו חכמים ומחמת שליחותיהו דקמאי, לא יועיל כלל מה שיוסיפו בקשה בשו"ת, שאינו בצורה של מטבע תפילה.

13. וברא"ש (ברכות פ"ד ס' יד) כ' דהבבלי פליג ע"ז וסובר דבהזכרה לא מהני לומר בשומע תפילה, (וכ"כ התוס' שם משום דרק שאלה שייך לשאול צרכיו בשומע תפילה), וכן נפסק בשו"ע ס' קיד. ועי' בהעמק שאלה (שאלתא כב אות ה) שהאר"ך ג"כ לבאר דנחלקו הבבלי והירושלמי אם ההזכרה בשו"ת הוא מדין מטבע (במקום בדיעבד) או שרק מדין שאלת צרכיו כמ"ש התוס'. וכ"כ הגרי"ש כהנמן (בקובץ נר מערב ח"א, והובא באוצר מפרשי הירושלמי, מהדו' מכון דרכי שמחה) וביאר בזה ג"כ מה דס"ל לירושלמי דבטעה חזרו לשו"ת, והבה"ג כ' דחזרו לברכה"ש, והכי קי"ל. וע"ע בצ"פ לעיל הי"ב.

במטבע של תפילה הוא כן, בעיקר מטבע חכמים בתפילה, דגם בשומע תפילה הוא מקום להזכרה ושאלת גשמים, ולכך אמר שם דיחיד אינו יכול להזכיר שלא בזמן הקבוע, אף בשומע תפילה, עיין שם דאיתא שם: בנינו צרכון למיעבד תענית בתר פסחא, אתון ושאלון לרבי, א"ל רבי לכו ועשו ובלבד שלא תשנו מטביעה של תפילה. היכן הוא אומרה, ר' ירמיה' סבר מימר אומרה בשומע תפילה, א"ל ר' יוסי לא אמר ר' זעירא בשם רב חונה לא שאל בברכת השנים או לא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים אומרה בשו"ת, ואמר לון רבי לכו ועשו ובלבד שלא תשנו מטביעה של תפילה, (נמצא [דכיון] דאף בימות הגשמים לפעמים אומרה בשומע תפילה, הו"ל כמשנה מטבע של תפילה של ימות החמה - קה"ע), על דעתיה דר' יוסי היכן הוא אומרה, בשש שהוא מוסיף, עד כדון ציבור שיש לו שש יחיד שאין לו שש (היכן אומר - קה"ע), אמר ר"ח לא כן אמר ר"ז בשם ר"ח יחיד תובע צרכיו בשומע תפילה, ואלו צרכיו הם. (ואין זה משנה ממטבע של תפילה, שהוא אומר בה מה שירצה כל השנה ואין ניכר השינוי - קה"ע)¹⁴. ומבואר מדברי הירושלמי, דהזכרה בשומע תפילה הוא מדין מטבע, ולכן א"א (עכ"פ לש"צ, ועי' בהערה) לשאול בשו"ת דזה נחשב כשינוי ממטבע התפילה, כיון דגם בימות הגשמים בשכח יכול לשאול שם. וא"כ ה"ה שבמקום שאין צריכים לגשמים כלל, שפיר יכולים לשאול בשומע תפילה, מדין מטבע שטבעו חכמים¹⁵.

14. לפי' הקה"ע למסקנא ס"ל להירושלמי דיחיד שואל בשומע תפילה מדין שאלת צרכיו ואין זה נחשב שינוי מטבע, ורק ש"צ אינו יכול לשאול דכיון דש"צ אינו שואל צרכיו בשו"ת ע"כ מה שמזכיר הוא כמטבע ברכות, וכיון שבדיעבד בימיה"ג שואל בשו"ת הו"ל משנה ממטבע, (וכ"כ הט"ז סי' קיז סק"ב דש"צ אינו שואל בשו"ת, ובסי"ק ובמג"ג שם כתבו מקור לדבריו מהירושלמי) אולם רבינו הזכיר "דיחיד" אינו שואל בשו"ת. (ואולי טס"ה וצ"ל דש"צ). ונראה שמפרש (כמו שפי' הרידב"ז בתוס' הרי"ד, הובא באוצר מפרשי הירושלמי שם) שיש כאן מחלוקת ולדעת ר' ירמיה יחיד אינו מזכיר כלל, דבשו"ת אינו יכול להזכיר דהו"ל שינוי מטבע, ור"ח מתיר דכיון דשואל צרכיו בשו"ת ל"ח זה שינוי מטבע אף דבימיה"ג שואל שם, ולפ"ז גם ש"צ שואל בשו"ת. (אולם ביסוד הסברה דהוא מדין מטבע י"ל דלא פליג, אלא דס"ל דכיון דיכול להיות בתור שאלת צרכיו, אי"ז שינוי מטבע).

15. אמנם לכאור' לפי"מ שמוכח בדעת הבבלי דמה ששואל בשו"ת אינו בגדר הזכרה, א"כ לא יועיל לשאול בשו"ת, עכ"פ כשאין צורך בגשמים [ועי' בערוה"ש סי' קיז ס"ח שר"ל שבכ"ג] אם שכח אינו חוזר. כשם שכתבו הפוסקים במדינות אלו בימות החמה שאינו חוזר עפ"ד הרא"ש, ולד' רבינו נמצא להיפך חומרא במדינות אלו, שלא יועיל לשאול בשו"ת]. וצ"ע לדינא.

עלי נהר

כנחלים נטיו כגנת עלי נהר כאהלים נטע ה' כארזים עלי מים: (כמדבר כד ו)
- כגנות עלי נהר אלו חכמים ונבונים שבישראל שעסוקין בחורה בכל יום תמיד,
ועליהן הוא אומר היושבת בגנים חברים מקשיבים לקולך השמיעני (תנא דבי אליהו רבה יט)

הגאון רבי אברהם גירון זצ"ל רב דמתא אדריאנופולי, תורכיה

הרב המופלא שבסנהדרין חסידא קדישא כמוהר"ר רפאל יעקב אברהם גירון ז"ל ריש מתא וריש מתיבתא ואב בית דין בעיר המהוללה אדריאנופולי יע"א (שונה הלכות על הבה"ג דף כא, ד), היא ואגפיה וז' עיירות הסמוכות לה (ס' דברי מנחם ס' ט הגה"ט אות ו), נולד בערך בשנת ת"ל לאביו ר' מרדכי. קיבל תורה מפי רבו הרב 'כהן לאל עליון בנימין הצדיק' (תיקון סופרים דף קעח, ד), 'שמענו מתוקף חסידותו ושקידתו בתורה, זי"ע" (שה"ג בערכו).

משנפטר חזונו הג"ר אברהם צרפתי ז"ל אב"ד אדריאנופול בשנת תפ"ב, נתמנה לישוב על כסאו.

שמו הטוב יצא למרחקים בזכות חיבורו 'עיטור סופרים' הכולל 'תיקון סופרים' ו'מקרא סופרים' על ס' העיטור. 'זהוה לו תורה וגדולה, פק חזי ספרו הנחמד 'עיטור סופרים' על הרב בעל העיטור זלה"ה הנדפס מחדש מלא חכמה וכליל יופי' (הקדמה לס' שונה הלכות).

גם תלמידיו הגדולים הוציאו שבעו וטיבו בעולם. ביניהם הג"ר שלמה שלם בעל 'שונה הלכות' על הבה"ג רלב שלם' על הרמב"ם. וכך כתב (הקדמה לס' שונה הלכות): 'הרבנים המובהקים הגאונים המפורסמים קדישי עליונים מורי ורבותי כמוהר"ר אליעזר נחום ז"ל וכו', וכמוהר"ר רפאל יעקב אברהם גירון זלה"ה ריש מתא וריש מתיבתא ואב"ד מק"ק אדריאנופולי וכו', שני המלכים אשר מלכו בק"ק הנו' עשאוני פקח וספו לי כתורא, זאת התורה המה רימוני' על גבי מרומי קרת לכבוד ולשם ולתפארת עטרת זקנים'. 'בימי חורפי בהיותי עומד ומשמש לפני מורי הרב הגאון הגדול המפורסם כמוהר"ר אברהם גירון זלה"ה בעל ספר תיקון סופרים ומקרא סופרים על העיטור בעא לחדודי יתי והוא פקד עלי לעיין וליישב קושיות מרן הכסף משנה ז"ל" (לב שלם פ"א מהל' ציצית). וכן הכירו לשבח בראש ספר דרשותיו 'דברי שלמה': 'ימים מקדם שליו הייתי בעיר ואם בישראל אנדריאנופולי יע"א ארעא דרבנן ערוכה בכל ושמורה. עומד ומשמש אל מול פני שני המאורות הגדולים עיני כל ישראל האחד המיוחד חד בדא. הרב דומה למלאך הרב הכולל אין גומרין את ההלל מר קשישא ר"מ ור"מ מו"ד כמוהר"ר אליעזר נחום זצוק"ל בוצינא דנהורא, והן שני איש האלהים קדוש יאמר לו הרב המופלא שבסנהדרין חסידא קדישא ריש מתא וריש מתיבתא כמוהר"ר רפאל אברהם יעקב גירון זצוק"ל אספקלריא המאירה, שם ביתו בית ועד לחכמים מרבה ישיבה מרבה חכמה ויאר לנו אורה זו תורה, אלה ראשי אלפי ישראל אין די באר דרך חכמתן להודיע חזיתן שאין הפה יכול לדבר כי מגרעות נתן ותסיר דבורה, ליסתום פומיה ויניחו במשמר, כי כגובה שמים מארץ כן גבהו דרכיהם ומעשיהם לא תוכל עשוהו כי כבוד ממך. זה לי עשרים שנה שם וכו' קורא ושונה יומי ולילי בישיבה שיש בה סמיכה סמוכים דרבנן מלכי מינייהו שואף וזרח מהנהו וזהרורי הוו וזהרים וכו', וקובץ על יד מהני מילי מעלייתא דהוו מרחשן בשפותייהו, יתובי יתבינן תמן תנינן כמה הלכתא גבירתא אבנים טובות ומרגליות מרגלא בפומייהו, ותעלזנה כליותי וכו'.

אף תלמידו הג"ר אברהם בן הג"ר אביגדור ז"ל, חתן הגאון הנורא רבי יצחק בכ"ד דוד ז"ל בעל ה'דברי אמת' קבע בספרו 'זכור לאברהם' על הרמב"ם (פ"ז מהל' שופר הל' יב, פ"ב מהל' מאכ"א הל' טז, רפ"ה מהל' מלוה) ניצוצות רשפי אש מתורת רבינו ז"ל.

וכה יעיד הרב חיד"א ז"ל (שה"ג ספרים מערכת הנ' אות לב): 'שמעתי מרבנן קשישאי בעיה"ק ירושלים ת"ו שקיבלו מהזקנים דס' העיטור וספר רבינו ירוחם הס מבחינת סוד עלמא דאתכסא, וכל מי שעושה ביאור עליהם, או נאבד הביאור או ח"ו יפטר במבחר ימיו. וס' העיטור כבר כתבנו דכמה רבנים עשו פירוש ונאבדו. והרב בני יעקב נח נפשיה בן ל"ב סהור. וכן רבינו ירוחם הרב מהר"ש יונה עשה ביאור לחלק אדם, וקרא שמו

מגיד לאדם, ולמישרים קראו 'מגיד מישרים', ונאבדו. וכמוה"ר אשר שלם התחזיל לחבר עליו כמו שתראה בס' מטה אשר נפטר לבית עולמים בקוצר שנים. והרב נתיבות משפט מעט מזער שביאר נח נפשיה דרב. גם הרב מהר"א לפפא היה לו ביאור על רבינו ירוחם כמו שכתב תלמידו הרב משכנות יעקב ונאבד. ומכאן תראה קדושת הרב מהר"א גירון שעשה ביאור לאיזה חלק מהעיסור ויצא לאור והאריך ימים ושנים. תנצב"ה.
רבינו נלב"ע בכ"א סיון תקי"א (ס' יוסף דעת, אדריאנופולי תרמ"ח עמ' 69, ושם נוסח המצבה), כשבנו הג"ר ירוחם אליקים ז"ל (הגדול מבניו האחרים; רבי מרדכי ורבי ישעיה יהודה) ממלא מקומו ברבנות העיר. אחרי מלך ברבנות העיר נכדו רבי יקיר אשטרוק גירון ז"ל, ואף דור רביעם, בנו רבי יעקב אברהם גירון ז"ל, בעל שו"ת אביר יעקב, ישב על כסא אבותיו להורות דעת את העם ולדון משפט וצדקה ביעקב.
רבינו הניח אחרי פירושו על שאילתות דרב אחא משבזא וכמה ספרים אחרים מכתב יד (הקדמה לשונה הלכות), ורבים המה החידושי תורה ופסקי הלכה אשר נקבעו לדורות בספרי חכמי אדריאנופולי אשר באו אחרי.
הגדיל לעשות הג"ר מנחם בן הג"ר שמעון מרדכי ז"ל שאסף וכינס מתורת רבינו בספרי; 'דבר המשפט', 'דברי מנחם', 'מנחם אבליס', 'מנחת זכרון', 'מרפא לשון', (וראה בזה בס' מנחת שלום ח"ו עמ' קיח).

* * *

לפנינו כונסו הוראותיו ופסקיו חקרי הלכה ומעשה רב בעניני תפילין, ס"ת, קריאת התורה והפטרה, כפי אשר נכתבו על ידו, ונלקטו מספרי חכמי הדורות, אשר הציבו יד ושם לרב האי גאון זיע"א, כשהם מעוטרים בתוספת ציונים והערות להגדיל תורה ולהאדירה, ע"י הרב דוד אברהם שליט"א ראש ישיבת 'בנין אב' בעיה"ק ירושלים ת"ו.

פסקים בעניני תפילין וס"ת

בדין קוצו של יו"ד

"ואנכי איש צעיר בחפשי למצוא איזה דבר חפש פגעתי את שש למרן מלכא חסידא קדישא כמוהרי"א גירון בקונ' כתב יד שנשאל הרב בתפילין שנמצאו בהם היו"דין בלא קוץ אמצעי, והביא תשובת הרב בית דוד הנז' דמתיר לתקן קוץ היו"ד, וגם הביא מה שעמדו למראה עיניו דברי האגור² ושדבריהם פלגן בהדיהו. וכתב וזה לשונו. ואנכי הוואה שנתעצם הרב לומר דהני תרי לישני דהאגור סתרי אהדדי ודחאם מהלכה. ואשתומם על המראה, כי לדעתי הדבר ברור כי אין כאן שום סתירה, דהתם איירי כשנחסר קוץ שמאלי מעיקרא שלא נכתב כלל, ונמצא שלא נכתבה היו"ד מתחילה כהלכתה לדברי ר"ת³, ולפיכך הוא מעוות שלא יוכל לתקן, וכאן איירי בשכבר נכתבה היו"ד כהלכתה בקוץ ימיני ושמאלי כדחזי, אך שנפרד מעט מזער קוץ השמאלי מעיקר היו"ד, אבל נשאר שם היכר קוץ נפרד מהאות כדמיון יוד"י

1. ס' כו.

2. ס' פה: השני קוצות יעשה ביו"ד טרם יתחיל לכתוב אות אחרת, כי פסולה היא בלא אלו ב' קוצות לדברי ר"ת. ובסי' פא: אבל מן הקוץ של יו"ד לצד שמאל שהוא קוצו של יו"ד המעכב לדברי ר"ת מ"מ מותר לתקנו. וכן הקשו בשו"ת זכרון יוסף (ס' ב) ובס' מקדש מעט (צורות האותיות אות י ס"ק) שנראה שדברי האגור סותרין זא"ז. וע"ע בשו"ת ישמח לבב (או"ח ס' א) מש"כ לבאר בדברי האגור.

3. מנחות כט. ד"ה קוצו.

השי"ן שנפרד מהאות דהכא בפירוד קצת מהאות אתא לאשמועין היכי לדינוה דייני, ופשוט הוא. הנה כי כן יפה דן, דאפי' לר"ת מהני תיקון לפרוד קוץ זה, כיון דמעיכא נכתב כהלכתו בקוץ, לית לן בה אם נפרד קצת. אבל באידך לישנא דאיירי בכתובת היו"ד מעיקרא שנכתבה שלא כהלכתא, כי חסר קוץ שמאלי, כתב דלדעת ר"ת לא מהני תיקון, דלדידיה הך קוץ עיקר הגוף יתקרי. ובכן אתה למד כי דברי האגור אלו ואלו דברי אלהים חיים. אלו דבריו.

תו חזיתי בקונ' כמוהרי"א גירון כתוב למר וזה לשונו. וכיון שכן לענין הלכה כשאני לעצמי אני⁴ רואה מקום להקל כנגד ר"ת והרא"ש⁵ ור' אליקים⁶ והטור⁷ שהביא דברי ר"ת, וכן מהריק"ו⁸ שכתב שכל הפוסקים הביאו דברי ר"ת לפסק הלכה, עיין שם. והוי ליה מעוות לא יוכל לתקן כדברי האגור, דהוי שלא כסדרן, כיון דהקוץ מעיקר הגוף יחשב⁹. עד כאן דבריו ז"ל.

תו חזיתי בקונ' מוה"ר מוהרי"א גירון זיע"א שכתב וזה לשונו. וליכי אומר לי להחמיר, דשב ואל תעשה עדיף, והיכי נקום ונעביד בקום עשה מילתא דלא ס"ל לר"ת והרא"ש וה"ר אליקים והטור וכן הרב מהריק"ו. ועל כיוצא בזה כשלא נתת לא עשית מעשה בידך, וכשנתת עברת ע"ד רז"ל, ומי זה יכנוס במקום צר להכשיר תפילין שלא כסדרן לדעת הני רבוותא, ולהוי ההוא גברא בספק ברכה מדי יום ביומו וקרקפתא דלא מנח תפילין, הא ודאי מדעתי קשה. וכי תימא ומי זה יערב אל ליבו להביאם לבית הגניזה משום ספיקא¹⁰, דאת"ל דהדין כהני אידך רבוותא דמכשרי להו, נמצא אתה מביא קדשים לבית הפסול, ודא עקא.

זאת אשיב, דהא נמי מגן שו"א, דהך לא הוי מעשה בידיים ואינו נחשב בקום עשה, כיון שאין אני מתקן משום ספיקא, ממילא אסור להניחם כך, ונמצא דלגניזה עומדין מעצמן, דאנן לא עבדינן להו כלום בגופייהו. אבל כשאתן יד על קוץ לתקנו, עבידנא מעשה בגוף האות בקום עשה נגד הני רבוותא, ושב ואל תעשה עדיף.

ועוד חזינא להלבוש בהל' תפילין סי' לו (סע' ב) דכתב וזה לשונו. יו"ד יזהר שלא יאריך אותה שלא יהא נראה כוא"ו, ויזהר בתג שעליה שתהא כפופה למטה, ויש פוסלין אם לא עשה

4. נראה דצ"ל: 'איני'.

5. הל' ס"ת סי' ב.

6. הו"ד באור' (הל' תפילין סי' תקמז) ובאגור (סי' סד).

7. סי' לו.

8. שו"ת מהרי"ק סי' סט.

9. וכ"כ בשו"ת תשובה מאהבה (סי' סד) דלדעת ר"ת ע"כ קוצו של יו"ד אינו בכלל תג, והוא מגופו של אות, ועדיף מתג, ואינו מועיל לו התיקון אח"כ.

10. והמהר"ל מפראג (ס' תפארת ישראל פס"ז) כתב דחייב לתקן ס"ת אם חסר בו קוצו של יו"ד. אבל אינה פסולה בשביל קוצו של יו"ד עד שאין לקרות בה. ואמרי' (מנחות כט:): שלש טעויות בכל דף יתקן, ארבע יגנו. ולהא מילתא קוצו של יו"ד ג"כ טעות נקרא, שאם יש ארבע עם קוצו של יו"ד צריך גניזה.

כל הב' קוצות הללו ביו"ד, לפיכך וכו'¹¹, ויש להחמיר. הרי דאיהו נמי תפס במוחלט דיש להחמיר, כיון דבפלוגתא תליא לא עבדינן בה עובדא לתקוני, מטעם דאפשר דהוי שלא כסדרן. עד כאן דבריו.

ועין רואה מימר קדישין קרי בחיל ויסכ'ם אברהם גדול אדוננו ורב, דתפילין ומזוזות שנמצאו חסירי קוצי היו"ד, דלא נתן ל' עיכב¹², ואין יכול לתקנם אח"כ, משום ליתא דלא כסדרן¹³.
(דבר אמת סי' יג דיני צורת האותיות אות
ד דף צב. ואילך)

בדין אות רי"ש שגגה קצרה

כתב מהריק"ש באו"ח סי' לו וזה לשונו. נראה מלשון זה דדוקא בכל האות איכא קפידא שלא תדמה לאחרת, אבל לא בחציה. וכן עמא דבר וכו'. ועיין בתשובה סי' קיג. עד כאן דבריו.

ומכאן הורה זקן חסידא קדישא הרב הגדול כמוהרי"א גירון ז"ל, בתפילין דנמצא רי"ש גגה קצרה, והיה דומה לוא"ו, ותינוק דלא חכים ולא טיפש קראה רי"ש, דנמצא דהרי"ש הוי שינוי במקצתה, אף לו יהיה דהתינוק לא יקראנה רי"ש, כשרה, לפי דברי מהריק"ש דכתב דבחצי האות אינו מעכב שינוי¹⁴.

(דבר אמת דיני צורת האותיות אות א)

בדין ס"ת שנמצאה בו תיבה כפולה

נשאלתי בס"ת שנמצא תיבה אחת כפולה ביום שבת קודש, והכשרתי שלא להוריד הס"ת. והיתה הוראתי על פי סברת הראב"ד¹⁵ שהביא דבריו הכנסת הגדולה באו"ח סי' לב בהגה"ט (אות כ"א)¹⁶ שכתב זה לשונו. 'תפילין שנמצאו תיבות כפולות, הכשיר הראב"ד ז"ל בתשובה. וליבי מגמגם אלא שאיני כדאי לחלוק. הרדב"ז ז"ל ח"א סי' קכ [ח"ח סי' נ']'.

11. ויש: לפיכך יעשה אותם טרם יתחיל לכתוב אות אחרת. ואם כתב אות אחרת תחילה ואח"כ עשה הקוצות הוה כתב שלא כסדרן ויגזו. וי"א שהדין כן דוקא ברגל ימין שתחתיה אבל בקוץ שעליה לא פסל בכך, ויש להחמיר.

12. ובשו"ת ויקרא יהושע (הל' ס"ת סי' ב) כתב דפשטה ההוראה להחמיר בקוצי היו"ד. ומש"כ הגאון יעב"ץ ז"ל (מור וקציעה סי' לו) דבכתיבה הספרדית אין עוקץ יורה כנגדו, ראה בזה במקבציאל (ז עמ' נג) באורך.

13. ובשו"ת ישמח לבב (שם) העלה דאין לפסול בקוצי היו"ד אם עשאן אח"כ. וע"ז בזה בשו"ת מהר"ש ענגיל (ח"ה סי' פא).

14. ובס' דבר אמת (שם) העיר דטפי הו"ל לאתווי מדברי הרמב"ם והרא"ש דככל שנקרא האות אפי' שנפסדה קצת לא פסל.

15. תשובות ופסקים להראב"ד סי' א.

16. וכ"כ המג"א (סי' לב סקל"ג) בשמו. ובשו"ת נוב"י (מהדו"ק יור"ד סי' עד) דן לענין כתיבת נוגי"ן הפוכין בס"ת, והקשה ע"ד המהרש"ל בתשובה (סי' עג) שכתב דאם כתוב אות אחת יתר בתורה פסול. ומנ"ל לפסול ס"ת

וכעת לא ראיתי להרדב"ז, דלכאור' הוקשה לי מה שכתב הרדב"ז [ח"ד] בסי' פב הביא דבריו הכנה"ג בהגה"ט שם (אות כ"ז) דנשאל על סופר שכתב ב' פעמים 'בחזק יד', מה תקנה יש לתפילין אלו וכו'. ושקיל וטרי כדת מה לעשות, דכפי סברת הראב"ד דהסכים להיתר בתיבות כפולות, והוא ז"ל לא מלאו ליבו לחלוק עליו, על מה זה שקיל וטרי בענין.

ואיך שיהיה צריך לומר דאת"ל דלענין תפילין גמר אומר הרדב"ז לסמוך על גמגומו, אפשר לומר דעל כרחק לא גמגם אלא בתפילין דבעינן והיו וכו', אבל בס"ת דלא בעינן והיו, אה"נ דהרדב"ז ז"ל אינו מגמגם כלל.

וכהיום הנני עומד בהוראתי זאת בתירוץ זה אשר אנו מחלקים בין תפילין לס"ת ולקיים פסקה של הראב"ד גבי ס"ת. ואוחילה לאלהי ישעי יאיר עיני אם אמצא עזר וסיוע וראיה לספק זה, המצא תמצא חתום באוצרותי מה שהוריתי באותו פרק. עד כאן מורינו הרב המפורסם מוהרי"א גירון זיע"א¹⁸.

(דבר אמת סי' יא דיני חסר ויתר בס"ת
אות ג)

בענין ברכות הפטרה על ידי אב ובנו

"אב" שבירך ברכה הראשונה של הפטרה, ובנו קרא הפטרה בציבור כדרך כל המפטירים, וגם האב קרא כדרך שקורין כל בני הקהל, וברכות אחרונות בירך הבן, לאו שפיר עבד האב לכתחילה לעשות כן, דחיובא רמיא לברך הברכות המפטיר¹⁹. מרן מהרי"א גירון בתשובה כת"י¹⁹.

(דבר אמת דיני ברכות הפטרה אות ט)

אם כתב בה אותיות יתירות. ותפילין חמור מס"ת, שאפי' שלא כסדרן פוסל בהם משא"כ בס"ת, ופוק חזי מש"כ המג"א (הנ"ל) בשם הראב"ד להכשיר תפילין שנמצא בהם תיבות כפולות. ובשו"ת בית אפרים (יור"ד סי' סד) כתב ע"ד, שנראה שהראב"ד לא בא להכשיר להניח את התפילין כמות שהם בתיבות הכפולות, דודאי כמות שהם פסולות הם שאינם כמות שהם כתובים בתורה, רק דהראב"ד מכשיר לענין גרירה, שאע"פ שבתפילין אם כתב שלא כסדרן פסול, מ"מ בתיבות כפולות יכול לגרור התיבה הכפולה. והטעם נראה כיון דהתיבה הכפולה היא אך למותר וכנטול דמי והו"ל כאלו אינה בתמונת אותיות רק כטיוטא בעלמא, ואין כאן שלא כסדרן, ועכ"פ צריך לגרור התיבה הכפולה השנית. משא"כ לענין הכשר ס"ת אין הספק אחר הגרירה כי אם קודם הגרירה, שבזה מסתבר לפסול שמשנתנה הענין על ידי זה. ועיין בשו"ת יהודה יעלה (או"ח סי' טז) ובשו"ת שואל ומשיב (מהדור"ק ח"ג סי' קמ) ובשו"ת כתב סופר (יור"ד סי' קמב) ובשו"ת בית יצחק (ח"ב יור"ד סי' קכב) ובשו"ת אבני נזר (יור"ד סי' שעא) ובשו"ת כוכב מיעקב (ח"א סי' קכב) ומש"כ בנו הגאון מטשעבין ז"ל בשו"ת דובב מישרים (ח"ג סי' סג) ובשו"ת אגרו"מ (יור"ד ח"ב סי' קמ) בזה.

17. ושם פלפל בזה אודות מעשה שבא לפניו בתפילין שהיתה תיבת 'עשה' כפולה שני פעמים, ופסלן.

18. וראה בס' דבר אמת (שם) מש"כ עוד בזה.

19. והמבי"ט כתב בתשובה (ח"א סי' קט) לק"ק צידון (ביום שיש בו ב' ס"ת) דאם יש קטן שאומר הפטרה, יברך הגדול ויקרא עם הקטן הפטרה, וכן יברך הגדול בסוף הברכות האחרונות.

בדין נמצא טעות בס"ת בקריאת המשלים

"מפי הרב הכולל כמוהר"י גירון נר"ו²⁰ שמעתי דבכל הקהילות שבעיר אדריאנו יע"א נוהגין כהוראת הכנסת הגדולה²¹, זולת שבק"ק קאטאלוניה יע"א שנוהגין להוציא ס"ת אחר כדעת החולקים. ע"כ.

20. נכד רבינו, בן בנו רבי אליקים ז"ל, 'אחד קדוש הרב הכולל חין ערכו מי ימלל' (דובר משרים פ"א מהל' בכורות הל' ה) נודע בכינויו רבי יקיר אשטרוק גירון ז"ל, 'היושב על כסא ההוראה בו' קהילות קדושת דמתא תהילה אדריאנופולי יע"א ומצותו פרוסה בעי"ת סופיאה וכל אגפיה' (אסופות ו עמ' 39). בין החותמים ומאשרים את רבנותו נמנה גם המהר"ט אלגאזי. [ובס' דורשי ציון בפועל (עמ' 39) כתב תאריך לידתו בשנת תקע"ג. ואמנם ראה בקובץ סיני (כא עמ' 38) חתימתו מחודש חשון תקס"א]. וראה עוד בס' הרבנות באנדינופול עמ' 397. כי"א שבט תרל"א מצאנוהו חותם כראש רבני קושטא אודות בית מדרשו של השל"ה בטבריא. (ס' מעשה חייא עמ' 626). וכותבי הקורות (ס' מנגד תראה עמ' 302) רשמו תאריך פטירתו יז שבט תרל"ד.

21. ולשון השכנה"ג (או"ח סי' רפב הגהב"י אות ד): אם נמצא טעות בספר תורה בקריאת השביעי אחר שקרא שלשה פסוקים בהכשר, אין להוציא ספר תורה אחרת, וכך עשיתי מעשה בקושטא יע"א לפני רבני הדור, ולא נמצא פוצה פה ומצפצף. ושם: ולפי שראיתי מפקקים בהוראתי, גם בלא דעת דברי הפוסקים, אלא מסברת הכרס ראיתי להאריך בזה וליישב מכל המקומות שלכאורה נראה שיש סתירה לזה ולחזק הוראתי בראיות נכוחות וכו'. ובכנה"ג (סי' רפב הגהב"י אות י) כתב: ושנת הת"ז נמצאתי בקושטא ומהת"ז בת קטנה לגיסי החכם השלם כמוהר"ר יצחק ששון נר"ו, והלכתי להתפלל יום שבת קדש בבהכ"ג שהיה מתפלל החכם הנז', ואירע פסול בספר תורה בקריאת השלישי, והוציאו ס"ת אחר, וגם בס"ת שהוציאו נמצא בו פסול בעת קריאת השביעי אחר שקרא שלשה פסוקים או יותר בהכשר, ורצה החזן להוציא ס"ת אחר ומנעתי, מפני שכבר נשלם חובת היום בהכשר וכו'. והיה שם באותו מעמד סיעה של תלמידי חכמים ושל סופרים ולא ערערו בדבר. ולענין ברכה אחרונה של השביעי נסתפקתי אם יברך ברכה אחרונה, כיון שכבר קרא שלשה פסוקים או יותר בהכשר, או כיון שבשעת הברכה נמצא הס"ת פסול לא יברך. וספק זה בעצמו נסתפקתי במפטרי, אם יברך ברכות ההפטרות או יאמר אותה בלא ברכה. וזכורני זה ט"ו שנה שנת השצ"ט יום ר"ה, היינו מתפללים בבית יהודי אחד ונמצא הס"ת פסול בעת קריאת הג', והמשכנו לקרות שאר העולים מפני שלא היה ס"ת אחר, ונמצא שם החכם השלם כמוהר"ר זרחיה גוטה ז"ל, ונסתפקנו אם המפטרי יברך על ההפטרות, והסכמנו אז שלא יברך וכו'. וע"ע בזה בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' כו) ובשו"ת קול אליהו (או"ח סי' יד). ושם (סי' טו): וכעת אני בתוך הגולה, ומדי עוברי פה ויניציאה יע"א שאלתי להם איך הם נוהגים אם נמצא טעות בס"ת בקריאת המשלים, ואמרו לי רוב הקהל שנוהגין שאם נמצא טעות בס"ת בקריאת המשלים אחר שקרא ג' פסוקים, שלא להוציא ס"ת אחר, ולסיים הפרשה ולברך אחריו, באומרם שסומכים על דברי מור"ם ז"ל בהגה (סי' קמג סעי' ה) שכ"כ משם המדרכי בפ"ב דמגילה (רמז תשצד). וזה טעות מפורסם לענ"ד וכו'. ושוב אחר ימים בחזרתי פעם שנית פה ויניציאה יע"א בשליחות מצוה בצערי"ך ירושלים תובכ"א, בדידי הוה עובדא, שקראו אותי משלים ונמצא טעות בס"ת אחר קריאת ג' פסוקים, ושאלתי להם ליחדי הקהל ולש"ץ איך הוא מנהגם, אם נוהגים כדעת הרב כנה"ג ז"ל, או כדעת הרב תורת חסד והרב פרח מטה אהרן והרב גינת ורדים והרמ"ז ז"ל. ואמרו לי שאין להם מנהג, ושמעולם לא בא להם מעשה כזה. ואני בעוניי מאחר שאמרו לי שאין להם מנהג, כדי שלא להטריח על הצבור הוכשר בעיני לעשות כסברת הרב כנה"ג ז"ל, ואמרתי לש"ץ שסיים הפרשה בס"ת הפסול, וסיימו הפרשה ולא בירכתי אחריה, ובירכתי ברכות ההפטרות וקריית ההפטרות. ושוב אחר התפילה בא אצלי המורינו ואמר לי, למה עשיתי כך שלא לברך ברכה אחרונה ולקרות אני בעצמי ההפטרות, דזה היפך מנהגם, דמנהגם הוא שאפי' נמצא תיבה אחת חסרה בס"ת, כיון

ואנכי איש צעיר לא נתקרה דעתי בזה, דלמה בק"ק קאטאלוניא יע"א הורו בית דין לנהוג היפך הוראת כנה"ג והיפך מנהג שאר קהילתנו שקיבלנו הוראתו. וזה כמו טינא בליבי מאלה שני. ויהי כהיום בחפשי בחמדה גנוזה בפרק כל כתבי הקודש ממרנא ורבנא כמהרי"א גירון זיע"א, כן בקודש חזיתי כתוב למ"ר וזה לשונו. דע שהרבה פעמים הייתי מסתפק להוציא ס"ת אחר כשנמצא הטעות במשלים, והייתי מתיירא להכניס עצמי בסלע המחלוקת. ובימי מורינו הרב כמוה"ר בנימין הכהן זלה"ה²² הסכימה דעתו דעת עליון ועשה מעשה בקהילתנו קאטאלוניא יע"א והוציא ס"ת אחר כשנמצא טעות במשלים. ואפי' הכי הייתי מגמגם ומהסס בדבר, עד שאינה ה' לידי בתשובת הרב פרח מטה אהרן בח"א סי' מג דנושא ונותן בדבר הלכה זו, וראיתי דמייתי מנהג קאטאלוניא יע"א הוה הכי²³, דמוציאין ס"ת אחר אם נמצא טעות בסוף הפרשה וכו', גם מברכין כבתחילה וכו'. אז נתיישב דעתי. עד כאן מצאתי כתוב.

(דבר אמת סי' ט דיני טעות בקריאת ס"ת
אות כג)

בדין טעות בקריאת ס"ת בחוה"מ פסח

"ראיתי בקוני' כתב יד למרן הקדוש כמהרי"א גירון ז"ל שאירע כזה בחוה"מ של פסח שקראו במקום 'קדש', 'בכספא'²⁴, דלמחר יקרא פרשת 'קדש' כהוראת מהריק"ש²⁵. אמנם שוב

שהוא בקריאת המשלים אין קפידא, ומברך לאחריה, וקורא אח"כ המפטיר כמשפטו. והעיני בשר לו, עיני יחזו דזה המנהג שאמר המוריני אין לו לא שורש ולא ענף, ואין להם על מה שיסמוכו, דזה דלא כמר ודלא כמר וכו'. ואיך שיהיה לא ידעתי אסברוהו של המוריני, ומשום עשה דכבוד תורה אעלים עיני בו, ויש לי אריכות דברים בזה ואין כאן מקומו. והגר"ח פלאגי ז"ל (נדפס בליקוטי תשובות למשפחת הרבנים לבית ישראל סי' ח) כתב: והיה המנהג בעירנו איזמיר יע"א כל זמן שמלך מוה"ר כמוהר"ח מודעי ז"ל להנהיג בעירנו זאת כהוראתו, דאפי' ביום שיש ספר שני, כל עוד שהטעות היה בספר ראשון אחר שקרא ג' פסוקים לא היו מוציאין ספר אחר, ומשלימים הפרשה בספר הפסול. ואחרי כן כשארי עלה מוה"ר כמוהר"ח מודעי ז"ל לארץ ישראל, חזרו והנהיגו כהוראת רבני מתא, מוה"ר מוהר"ש הלוי ומוה"ר מוהר"ח אבואלעפיא ז"ל, שהם מפרשים דברי הרב כנה"ג אפי' ביום שיש ספר שני אם נמצא טעות בספר הראשון דצריך להוציא ספר אחר. וע"ע בשו"ת ויקרא אברהם (או"ח סי' ט).

22. ונראה דהוא הנזכר בשולחן גבוה (יור"ד סי' סא אות נא): ואני הכותב ראיתי בעיר אנדירני בהיותי שם שוחט ובודק בשנת תצ"ג שהביאו להחכפ השלם כמוה"ר אברהם בכ"ר אביגדור נר"ו (בעהמ"ח ס' זכור לאברהם) טלה אחד מתנה ערב חג המצות, וקרא אותי ושחטתי אותו, והפרשתי ממנו מתנות כהונה כדת וכהלכה ושלחם להחכם השלם חסיד ועניו כמוה"ר בנימין הכהן נר"ו וכו'.

23. ובהגה"ה לס' דבר אמת (שם) כתב דכ"כ הב"י (או"ח סי' קמג) בשם המגדל עוז (ריש הל' תפילין): ונהגו בכל ספרד וקטלוניא שאם נמצא בו טעות אפי' בסוף הפרשה מחזירין אותו ומביאין אחר במקומו וקוראים גם מברכין כבתחילה.

24. ובשו"ת בית דוד (ס"ס ס) כתב: והיום בשני דחוה"מ דפסח שנת התנ"א שאירע פסח בה' בשבת וטעה השליח ציבור וקרא 'בכספא' במקום 'קדש', ונשאלה שאלה בישיבת הרב הגדול ה"ה כמוה"ר יוסף קובו נר"ו היה שם

כתב דהא נחא במקום שאין להם אלא בית כנסת אחד, אבל בכגון עירנו יע"א וכיוצא דיש הרבה בתי כנסיות²⁶, דיש לחוש ללא תתגודדו וכו', ואתי נמי לזלזולי כל השומעים, כי על כן נ"ל לעשות כדת היום, דיקרא ביומו פרשת היום, ולא נחוש למה שקורא פרשה אחת שתי פעמים, ושוב נעמוד בדברי התוס', וכדי לצאת ידי חובת מהריק"ש דצריך להשלימה לאותה פרשה שטעה כדי שלא תשתכח לגמרי, ציויתי שיקרא הכהן פרשת 'קדש' עד גומרה, ויקרא ג"כ ג' פסוקים מפרשת ד'אם כסף', ושוב יקראו הלוי וישראל הפרשה של 'אם כסף'. ובכן יצאנו ידי שניהם, דהשומע שקרא שתי פרשיות, יש לו תירוץ דבשביל תשלומין קרא את הראשונה שטעה בה אתמול. ומשום גולל ס"ת ליכא, דהא אינו גולל כי אם פעם אחת. עד כאן מצאתי כתוב".

(דבר אמת סי' ט דיני טעות בקריאת ס"ת
אות ח)

בדין טעות בקריאת ההפטרה בתלת דפורענותא

"מצאתי כתוב מכתב יד הקדש מרן כמהרי"א גירון יע"א דארי נעשה שואל במפטיר שבירך ברכות הפטרה והתחיל לקרוא בהפטרת 'שמעו' בחושבו שהוא שבת 'שמעו', והודיעו לו שהוא שבת 'דברי', וקרא בהפטרת דברים, ולא חזר לברך ברכה ראשונה, אם היה מן הדין לחזור ולברך ברכה ראשונה.

ואמר הוא וה"ה נר"ו שיקרא למחר ג"כ 'בכספא' ולא יקרא 'קדש', שא"כ נהפך הסדר שתיקנו חכמים 'קדש' בכספא', אלא קריאת היום כמאן דליתא דמי, כיון שלא קרא הפרשה שתיקנו חכמים ליום זה, ולכך הוה ליה כמי שלא קרא כלל היום, ויקרא למחר סדרו דהיינו 'בכספא'. ושם כתב דאם הפך הסדר אינו מעכב, לפי שאין סדר זה מתיקן חכמים אלא מנהג בעלמא. ומטעם אחר נראה שיקרא גם למחר 'בכספא', שאם יקרא 'קדש' מיחזי קצת כעובר על לא תתגודדו, שכל העולם קורין 'בכספא'. ועוד דמנהג ארצם שמתפללין היום בבהכ"נ זה ולמחר בבהכ"נ אחר, ואלו שנמצאו היום בבהכ"נ זה וקראו 'בכספא' הולכים ומתפללים בבהכ"נ אחר למחר, ואחרים שהתפללו היום בבהכ"נ אחר יתפללו מחר בבהכ"נ זה, ואלו כבר קראו אתמול 'קדש'. ושוב שמע להרב המובהק כמוהרש"י נר"ו דהסכים לומר שגם למחר יקראו 'בכספא'. וכ"כ בשמו בשו"ת ראש משביר (או"ח סי' כח בתשובה מבן המחבר ז"ל). [ושם נקט דהתשובה בשו"ת בית דוד הנ"ל היא מהרב המגיה לבית דוד מוהר"י הכהן ׳ן ארדוט ז"ל]. ושם כתב דכן אירע במחנה קודשו דבב' חוה"מ פסח שאירע בה' בשבת טעה הש"ץ וקרא 'בכספא' במקום 'קדש', והורה למעשה שיקרא ביום שלאחריו 'קדש' במקום 'כספא' שקרא היום. [וראה בס' בני חיי (סי' תקצ) דאירע מעשה בשליח ציבור שטעה וביום א' קרא בספר בחושבו דקריאת 'קדש' עבר זמנו, כיון שהיה צריך להיות ביום א' של חול המועד, ויום א' של חול המועד היה שבת, ושאלו אם צריך לקרא פעם אחרת 'קדש' שהוא סדר היום. והורה הג"ר חיים אלגאזי ז"ל שאין צריך לחזור ולקרות 'קדש', כי הכל מיקרי ענינא דיומא].

25. בהגהותיו. וכן הסכים הרב חיד"א ז"ל (ברכ"י או"ח סי' תצ אות ג).

26. והדברי מנחם (שם) העיר ע"ז, דנראה דלא שלטה עינו בתשובת הרב בית דוד (סי' ס) דנראה שפסק כמהר"י קובו ומהר"ש יצחקי, שהורה למי שקרא 'בכספא' במקום 'קדש', שאף למחר יקרא 'בכספא'. ועין רואה בעיר רבתי שאלוניקי יע"א דיש הרבה בתי כנסיות ואפ"ה פסקו האחרונים דאם טעה וקרא 'בכספא' במקום 'קדש', דביום שלאחריו יקרא 'קדש' במקום 'כספא' בלבד.

והשיב דצריך לחזור ולברך. וחילה דמר מדין קריאת ספר תורה, שכתב מרן בשו"ע סי' קמ (סעי' ג) דהעולה לקרות בתורה והראו לו מקום שצריך לקרות ובירך על התורה והתחיל לקרות או לא התחיל והזכירוהו שפרשה אחרת צריך לקרוא וכו', יש אומרים שאינו צריך לחזור ולברך, ויש אומרים שצריך עד כאן²⁷. והרב מג"א²⁸ עיין שם מה שכתב. וא"כ לפי שיטה זו נראה דצריך לחזור ולברך, מאחר שכבר התחיל לקרות, דהוי הפסק בדיבור. וא"כ מטעם שכתב שם הט"ז (סק"ד) דפשיטא ליה דכל דהראו לו מה שאינו חובת היום צריך לחזור ולברך, הכא נמי אחר שהפטרה זאת של 'שמעו' לא היתה חובת היום, נראה דצריך לחזור ולברך. עד כאן דבריו²⁹.

(דבר אמת דיני ברכות הפטרה אות ח)

בדין קריאת 'ואברהם זקן' לחתן חרש

'וזה מצאתי כתוב בפרק כל כתבי מאבי התעודה הרב החסיד המפורסם מאריה דאתרא הדין כמוהר"א גירון ז"ל וזה לשונו. הוינא בחתן חרש שנשא פקחת, היאך יתנהגו בענין קריאת ס"ת שנוהגין³⁰ לקרות לחתן פסוקי 'ואברהם זקן', דהא חתן זה לאו בר קריאה הוא, וא"כ איך יוציאו בעבורו ס"ת, דלא מצי לברך, וכי בשביל שיקרא החתן לעצמו אלה קריאי נוציא ס"ת.

27. וע"ש במשנ"ב (סק"ט) בשם האחרונים דס"ל כ"א בתרא דצריך לחזור ולברך כשקורא את הפרשה הראויה לקרות, דבודאי לא נתכוין בברכתו רק על הפרשה שהראו לו מקודם.

28. סק"ד.

29. וראה בס' דבר אמת (שם) מש"כ עוד בזה.

30. מנהג זה נזכר בקדמונים. וכ"כ בס' העיתים (סי' קפח): איכא אתרין דמפקין תרי ספרי, וקרו חד בענינא דיומא וחד בפרשת חתן דהוא ואברהם זקן, וקרי מפטיר בהפטרה של חתן שוש אשיש, והאי מנהגא מעולה מדכולהו. והאבודרהם (הל' ברכת אירוסין ונישואין) כתב: ונוהגין בכל המקומות בשבת של ז' ימי החופה אחר שקורין בס"ת בסדר היום לקרות עם החתן בס"ת בואברהם זקן עד ולקחת אשה לבני משם וכו'. וכן כתוב בסדר רבינו סעדיה. ואם אירע זה הענין בשבת שמוציאין ב' ספרי תורות או ג', צריך לקרות תחילה הפרשיות המוטלות על הצבור ואח"כ יקרא פרשת החתן, כי הראשונות הם חובה וזאת רשות. וע"ע בריטב"א (יומא ע.). ובשו"ת התשב"ץ (ח"ב סי' לט): שאלת במה שנהגו בכמה מקומות להוציא בשבת חתונה שתי תורות, והחתן קורא בא' פ' ואברהם זקן בא בימים, מאין מוצא המנהג. תשובה. לא נזכר זה המנהג בשום מקום מהתלמוד, ואין בו רמז כלל לזה, שמפני המאורע של יום הוא שהצריכו להוציא שתי תורות, לפי שא"א לקרות שני ענינים ענין היום וענין המאורע בס"ת אחד, לפי שאין גוללין ס"ת בציבור מפני כבוד הציבור וכו', אבל מפני מאורע של יחיד כגון חתן זה לא נזכר בו חיוב כלל שנצטרך להוציא ס"ת אחר בשבילו, אלא שאין איסור בדבר וכו'. ונראה שנהגו כן מפני שני דברים, הא' מפני שרוב חתנים הם עמי הארץ ואינם יודעים לקרות והרגילו אותם לקרות פרשה ידועה אפי' לעם הארץ. והשני שלפעמים אין בפרשה הפסקה טובה לחתן, כגון בפר' האזינו וכיוצא בה, ומשום נחוש אינם רוצים לקרות לחתן פרשה שיש בה קללה, ותפסו להם מנהג זה בכל פרשה, ובחרו להם פרשה זו שהיא מענין זיווג.

והנה בשבת זאת היה שבת החודש³¹, ובכן נתקן הדבר דנתנו לו זה הספר החתן שיהיה בידו עד דישלימו הפרשה, וכשיקראו למפטיר עלה החתן בס"ת שבידו, וקרא החזן בעד המפטיר בספר זה של החודש, ואחר שקראו ההפטר קראו פסוקי 'ואברהם זקן' בחומש. ומה טוב ומה נעים היה הדבר.

אמנם אם אירע כן בשאר שבתות כיצד יעשו, לעניות דעתי נראה דיכולין להוציא שום ס"ת פסול וליתנו בידו, וכשישלימו הפרשה יקראו לחתן, ויהיה החזן מפטיר בס"ת הכשר, ואח"כ יקראו פסוקי 'ואברהם' או בחומש או בס"ת הפסול, דכיון שהוא פסול אין שום קפידה אם יקראו בו בלא ברכה, דס"ת זה הרי הוא כחומש, וגדול כבוד הבריות, וכל שכן כי האי גוונא מפני כבוד הבריות, החתן פן יהיה לבזו, ולמה יגרע משאר חתנים. כי על כן טוב וישר למעבד הכי.

והוה עובדא בחתנא דנא, דנתאלמן וחזר ונשא בתולה³², וצוינו שיתנו בידו ס"ת פסול. ואחר מעשה ידענו דבב"ק של החתן הנזכר היה להם תיק של כסף, א"כ לא היה שום צורך ליתן ס"ת פסול בידו, אלא התיק לבדו הוה סגי, כי לא ידע בכל אלה, אם הוא ריק או מלא, וא"כ אי יתרמה עוד חתן כזה, הטוב הוא לתת לו תיק לבדו, ולא להוציא אפי" ס"ת פסול. עד כאן מטהרת יד קדשו".

(דבר אמת סי' ג דיני הוצאת ס"ת אות טו)

ובכל כי האי גוונא נהרא ופשיטה. ובערוך (ערך חתן) כתב כמנהגנו, לקרות החתן פרשת היום ג' פסוקים, וקרא ואברהם זקן על פה וכו', והוא המנהג ההגון. וכתב הכנה"ג (או"ח סי' רפא הגה"ט): והמנהג פשוט בינינו להוציא ספר תורה אחר לחתן, וכמנין חתנים שבבית הכנסת כך מנין הס"ת שמוציאין לחתנים, וקורין כל אחד בספר תורה שלו פרשה ואברהם זקן, זה אחר זה. וקורא החתן פסוק אחד, והמפטירים מתרגמין אותו. וכן שני וכן שלישי על זה הדרך עד 'ולקחת אשה לבני משם'. ושמעתי שמנהג א"י שלא להוציא ספר תורה אחר לקרא בו קריאת ואברהם זקן, אלא בספר שקראו בו חובת היום קורא. ואנן סהדי דיתבין פה מתא ארם צובא יע"א דלא נהגין הכי, ולא נזכר מנהג זה בפוסקים הראשונים זולת הרד"א והביאו הרב כנה"ג (שו"ת בית דינו של שלמה סי' יב). ובמדינותינו אין ידוע זה כלל (ערוה"ש סי' קמד סעי' ה).

31. ר"ל דמוציאין בו ב' ס"ת. והכנה"ג (שם) כתב: כבר קרה מעשה פה תירא בבחור שנשא אלמנה ערב חג השבועות, והוריתי שלא יוצאו ס"ת אחר בשביל החתן לקרות בו פרשת ואברהם זקן, אלא שיקח החתן ספר שני שהוא חובת היום, ולשמח החתן צייתי שיקראו פרשת ואברהם זקן בחומש ויתרגמו וינגנו אותה.

32. וכתב הכנה"ג (שם) המנהג הזה שאנו נוהגין להוציא ס"ת אחר לחתן ולקרא בו בפרשת ואברהם זקן, זה הוא לבחור או אלמון שנשא בתולה, אבל אלמון שנשא אלמנה לא. ובבחור שנשא בעולה, לא ראיתי מנהג קבוע, שיש מקומות שמוציאין, ויש מקומות שאין מוציאין, ובמקומות עצמן המנהג משתנה, והכל תלוי ברצון החתן, שאם החתן רוצה מוציאין, ואם אינו רוצה אין מוציאין. ובמקומות שמוציאין ס"ת לבחור שנשא בעולה מתרגמין הפרשה ומנגנין אותה. ועוד כתב (אהע"ז סי' סד הגה"ט אות ב): כן עשיתי מעשה פה תירא יע"א, באלמון שנשא בתולה, שלא היה רוצה לישב בסדר היכל, ושיהיה לו שושבינין, וגם לא רצה לקחת ס"ת בידו, ושלא יקראו פרשת ואברהם זקן, ואם יקראו אותה שלא ינגנו ויתרגמו אותה. וכפיתי אותו לעשות כל הדברים האלה הנעשים לבתולה שנשאה בחור, כיון שמנהג הארץ לעשות כל הדברים האלה לבתולה. והוא הדין כל הדברים שמנהג לעשות לאלמנה שנשאה אלמון, שכופין הבעל לעשותם. וראה עוד בזה בס' השומר אמת (סי' יח אות ז).

ראש הישיבה הגאון החסיד רבי נחום רוטשטיין

ארבעה שומרים הן

א.

ק' המפרשים מ"ש ד' שומרים שהן נזקי גופו בהעדר השמירה

ומ"ש נזקי ממונו שבחעדר השמירה לא נחשבים לנזקי גופו

ב"ק ד': תני רב אושעיא שלשה עשר אבות נזיקין שומר חנם והשואל נושא שכר והשוכר וכו', פירש"י שומר חנם חייב בפשיעה והשואל חייב אפילו באונסין ושוכר ונושא שכר חייבים בגניבה ואבירה וכו"ש בפשיעה וכו', ופריך בגמ' ותנא דידן מ"ט לא תני הני, בשלמא לשמואל בנזקי ממון קמייירי בנזקי גופו לא קמייירי וכו', פרש"י כל הנך דר"א הוא עצמו מזיק דהנך ד' שומרים הן עצמן הזיקו הואיל ולא שמרו כראוי ובנזקין דאזיק גופו לא קמייירי מתני'.

וראיתי בס' לחם אבירים שהק' למה חשיבי הנהו ד' שומרים נזקי גופו טפי מהנהו דמתני', דהתם נמי איכא למימר דנזקי גופו חשיבי כיון דלא שמר כראוי, ותי' "דודאי דבד' שומרים חשיבי טפי גופן משום דלהכי נמסרו להם לשומרם והבן".

אולם הדין בעי תלמודא, שהרי במשנה ט: תנן כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו פירש"י בל"ק "אם הזיק הכשרתי וזימנתי אותו הזיק שלא שמרתיו יפה", א"כ גם בהני דמתני' החיוב הוא על שנתחייבתי לשומרן ומאחר ולא שמרתיו יפה אני מתחייב על שהכשרתי וזימנתי אותו הזיק, והיינו שהחיוב הוא מצד הבעלים, וא"כ למה לא נחשב נזקי גופו כמו ד' שומרים.

שן"ך בחידושי ר"ש שקאפ סי' א' שהביא את החקירה הידועה בחיוב נזקי ממונו אם הוא משום שממונו הזיק או משום שפשע ולא שמר, וכ' "וכן מוכח בהדיא שאין החיוב בא ע"י הפשיעה לחוד דהרי אמרו בגמ' דד' אבות הם נזקי ממונו וד' שומרים הם נזקי גופו, ששומרים חייבים על סיבת עצמם ולא על סיבת אחרים וד' אבות הם חייבים על סיבת אחרים היינו על סיבה מה שממונו עושה, וכן אמרו דד' אבות הזיקא דבידים וד' שומרים הזיקא דממילא, היינו מה שממונו עושה בידים היא סיבה המחייבת ובשומרים הם חייבים מה שהדבר שנמסר להם נאבד מן העולם ולא על מה שאחרים עשו בידים, וזה ברור".

ומעתה לפ"ז קשה להני דס"ל שהחיוב בנזקי ממונו הוא על זה שהבעלים פשעו ולא שמרו ולא מצד ממונו, ומהאי טעמא גם בבור שאינו ממונו וגם באש שאינו ממונו חייב, כי גם בזה וגם בזה נתחייב בשמירה משום שיצר ועשה את המזיק, וכל שנתחייב בשמירה הרי הוא חייב על זה שפשע ולא שמר, וא"כ מ"ש ד' אבות נזיקין ומ"ש ד' שומרים, הרי גם ד' שומרים לא הזיק הפקדון בגופו אלא שמתחייב על העדר שמירתו אף שניזוקו ע"י דבר אחר,

א"כ ה"נ ד' אבות נזיקין מה לי שניזק ע"י ממונו ולא ע"י גופו מ"מ חיובו הוא על העדר השמירה.

ב.

מתבונן להבין מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בפושע בשמירה אם הוא כמזיק, ומבאר עפ"י הברכת שמואל שכ' שיש ב' דינים בשומרים, חיוב שמירה וחיוב תשלומין, ומחלק בין הפטור של קרקעות עבדים ושטרות שהוא פטור בתשלומין, לפטור דבעליו עמו שהוא פטור בחיוב שמירה, ומבאר בזה דברי התוס' בכתובות נו.

ומן הנראה בהקדם הבירור בחיוב ד' שומרים, דהנה בפ' השומרים כתי' כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור וגנב מבית האיש אם ימצא הגנב ישלם שנים אם לא ימצא הגנב ונקרב בעה"ב אל האלק' אם לא שלח ידו במלאכת רעהו על כל דבר פשע על שור על חמור וגו' אשר ירשיעון אלק' ישלם שנים לרעהו, ובר"פ מרובה דרשו על השומר שטוען טענת גנב דחייב כפל, שאינו חייב אלא בשבועה, ואימעטו שם קרקעות עבדים ושטרות שהטוען בהם טענת גנב פטור מכפל, ובגמ' (כ"מ נז: ובסבועות מג.) דרשו כלל ופרט וכלל למעוטי קרקעות עבדים ושטרות ששומר חנם אינו נשבע, גם שומר שכר אינו משלם בעבדים שטרות וקרקעות כדאי' שם בב"מ נז: , וכתבו שם בתוד"ה שומר חנם אינו נשבע, שהא דפטריה רחמנא בעבדים שטרות וקרקעות מלשלם אינו רק בשומר שכר לענין גניבה ואבידה, אלא אפי' לענין פשיעה בין בשומר חנם בין בשומר שכר פטורים, דמכל דין הפרשה אימעטו ע"ש, אולם בשיטמ"ק (נדף נז: ד"ה שומר חנם) דייק מרש"י נז. ד"ה אינו משלם שרש"י חולק על תוס' וס"ל שפטור התשלום אינו אלא בגניבה ואבידה אבל בפשיעה חייבים, דרש"י דייק שם שאינו נשבע שלא פשע שלא הזיקתו תורה לישבע עליהן, משמע שאם פשע משלם, רק שהתורה לא הזיקתו להשבע עליהן, משא"כ בהא דשומר שכר אינו משלם, פי' שאינו משלם אם נגנבו ממנו, והיינו כי על גניבה פטורים מתשלום אבל על פשיעה חייבים בתשלום, וכ"כ הפני יהושע שם בב"מ בשי' רשיז"ל ע"ש (וראה במ"מ פ"ב מה' שכירות ה"ג שג"כ כ' כן בשי' רש"י ע"ש).

גם הרמב"ם והראב"ד נחלקו בזה, דהרמב"ם בפ"ב מה' שכירות ה"ב כ': יראה לי שאם פשע השומר בעבדים וכיו"ב חייב לשלם, שאינו פטור בעבדים וקרקעות ושטרות אלא מדין גניבה ואבידה ומתה וכיו"ב וכו' אבל אם פשע בה חייב לשלם שכל הפושע מזיק הוא וכו'. אולם הראב"ד השיג עליו בזה וכ' "אם אמת הוא זה שומר חנם למה אינו נשבע על טענתו שלא פשע שהרי אם פשע משלם, אע"כ מדאמר רחמנא כופו"כ בשומר חנם וכופו"כ בשומר שכר מה שומר שכר מיעט את אלו מעיקר התשלומין ולא מן השבועה לבדה, אף שומר חנם שמיעט את אלו אף מעיקר התשלומין מיעטן ולא מן השבועה לבדה", וכ' דאם כד' הרמב"ם א"כ פשיעה בבעלים למה פטור, אלא שאין פושע דומה למזיק ע"ש. (וכ' המשנה למלך שהראב"ד הק' לשיטת הרמב"ם בה' אישות דס"ל שמזיק בבעלים חייב, דכ' באשה ששברה כלים בעת מלאכתה דפטורה מתקנת שלום בית, משמע דמן הדין חייבת, אף שאינה אלא בבעלים, הרי דס"ל דמזיק בבעלים חייב וכן מוכח

ממ"ש בפ"ה מה' שלוחין ושותפין בדין א' מהשותפין שמכר בהקפה ע"ש, לכן לפי שיטתו השיג דא"כ גם הפושע בשמירה בבעלים יהיה חייב לרמב"ם דס"ל פושע מזיק הוא, אבל הראב"ד כ' שם דמן הדין פטורה דמזיק בבעלים פטור, וא"כ לשיטתו לא קשה מפשיעה בבעלים, שגם אם פושע מזיק ג"כ פטור ע"ש).

ולכאורה צ"ב במה פליגי רש"י והרמב"ם עם הראב"ד ותוס', אם פושע בשמירה נחשב למזיק או לא.

ונראה עפ"י מה שראיתי בברכת שמואל סי' ל"ב אות ד' שכ' בשם מורו הגר"ח ז"ל לתרץ קו' הראב"ד ד"דהנה דיני פטורין של שמירה בקרקעות ועבדים שטורות, ודין פטור שמירה בבעליו עמו, מחולקים בביאורם וההבדל רב, דהנה בשומרין יש שני חיובים חיוב שמירה וחיוב תשלומין, והנה עבדים ושטורות וקרקעות שנתמעטו לא מדין חיוב השמירה נתמעטו, דודאי ישנם בדין שמירה, אלא שהוא גזה"כ מדין חיוב תשלומין של שומרין דפטור עליהו, אבל בדין חיוב השמירה לא נתמעטו וכו', ואולם דין פטור דבעליו עמו ביאורו הוא, דנעשה ע"י דין חלות פטור בהשמירה גופא וכו', ובזה תי' מו"ר דברי הרמב"ם, דהנה ודאי מה דגבי שומר חייב בפשיעה מדין מזיק, שייך דין זה שיחשב מזיק הוא רק גבי שומר ולא גבי מי שאינו שומר, דמי שאינו שומר לא יחשב גביה שיהיה מזיק ע"י הפשיעה כ"א ע"י מעשה בידים, ורק דגבי שומר חידשה תורה דפשיעה הוי ג"כ בכלל הפרשה דמכה בהמה ישלמנה כמו מזיק בידים, וע"כ שפיר מבואר דדוקא גבי קרקעות עבדים ושטורות דנעשה שומר גמור, והא דנתמעטו הוא רק מדין תשלומין, אבל בחיובי השמירה שפיר איתנייהו, וא"כ שפיר אם פשע בקרקעות חשוב מזיק דהא נעשה שומר ונתמעט רק מדין התשלומין, משא"כ גבי בעליו עמו דדין הפטור הוא בהשמירה עצמה, בזה הוא כאיש אחר, ול"ש שיעשה מזיק ע"י פשיעה לחוד כ"א במזיק בידים".

גם בנתיבות סי' ש"א ס"א כ' דפושע מזיק אינו אלא מכח קבלת השמירה ושם שומר שעליו, דכ' שם "דבשומר שלא עשה משיכה דלא נעשה שומר, נראה דאינו חייב אפי' בפשיעה וכו' ולא חשיב פושע למזיק רק במי שקיבל עליו לשמור ופשע ולא שמר, אבל במי שאינו שומר כלל לא חשיב מזיק וכו' דהא אחר שאינו שומר או שלא עשה קנין בשמירה פטור אף מפשיעה, רק דחשיב מזיק כיון שקיבל עליו שמירה ולא עשה מה שקיבל דהיינו שפשע בשמירה ולא שמרו כמ"ש בש"מ וכו' יעו"ש.

ומעתה לפ"ז נראה דמבואר מחלוקת הרמב"ם והראב"ד דבב' הדינים של שומר פליגי זה עם זה, דהרמב"ם ס"ל דחלות השמירה הוא התחייבות של האדם עצמו שמשעבד עצמו להיות שומר, דבשומר חינם שאין לו שום הנאה אין הוא מתחייב ומשתעבד אלא לשמירה פחותה בעלמא, ובשומר שכר שיש לו בזה הנאה משתעבד לשמירה מעולה יותר, ובשואל שכל הנאה שלו משתעבד לשמירה המיוחדת ביותר, אבל לתשלומין הוא לא השתעבד ולא התחייב, רק רחמנא הוא דגזרה שהמשתעבד לשמירה פחותה כשומר חינם חייב בתשלום לפשיעה וכו' והמשתעבד לשמירה כשומר שכר דינו כך והמשתעבד לשמירה כשואל דינו כך, והיינו שדיני התשלומין הם דיני התורה, אבל השעבוד לשמירה הוא מצד התחייבות האדם עצמו, ולכן כשהתורה מיעטה קרקעות עבדים ושטורות לא מיעטה אלא מהתשלומין שהתורה הטילה, אבל

לא מחלות השמירה, שהרי בחלות השמירה שהוא מצד ההתחייבות והשעבוד של האדם אין בהם שום ריעותא, שהרי הוא התחייב והשתעבד בהם כמו שהתחייב במטלטלין, אע"כ שהפטור הוא בתשלומין שהתורה הטילה, משא"כ בבעליו עמו עיקר הפטור הוא בחלות השמירה, שאין האדם מתחייב ומשתעבד לשמירה כאשר בעליו עמו, לכן הוא פטור בדין השמירה.

אבל הראב"ד סובר שחלות השמירה הוא דין התורה שהתורה אמרה שחלות השמירה של שומר חינוס הוא בשמירה פחותה ושל שומר שכר בשמירה מעולה ושל שואל בשמירה מיוחדת, לכן כאשר מיעט הכתוב בקרקעות עבדים ושטרות מיעטם הכתוב מחלות השמירה שהתורה הטילה, ומאחר ולא חל בהם דין שומר א"ש שגם פושע אינו מזיק, כי רק כשיש חלות שמירה יכול הפושע בשמירה להחשב כמזיק בידים אבל כשאין חלות שמירה למה יחשב הפושע בשמירה כמזיק.

ונראה שלפ"ז בין נבין בדברי התוס' בכתובות נו. בהא דתניא האומר לאשה הרי את מקודשת לי ע"מ שאין לך שאר כסות ועונה ה"ז מקודשת ותנאו בטל דברי ר"מ וכו', שהקשו שם בתוס' מהא דתנן גבי שומרין דמתנה שומר חינוס להיות פטור משבועה, ופריך בגמ' והא מתנה על מה שכתוב בתורה הוא וכו', ומסיק אפי' תימא ר"מ שאני הכא דמעיקרא לא שיעבד נפשיה, ומאי משני והא הכא נמי לא קידשה על מנת כן ולא שיעבד נפשיה, ותיरצו ב' תירוצים, תי' הא' דשאני התם כיון דריבתה תורה שומרים הרבה שומר חינוס והשואל נושא שכר וכו' יכול נמי כל אחד להיות לפי תנאו, א"נ שאני התם דחייבתו תורה שומר שכר על שלוקח שכר ושואל לפי שכל הנאה שלו ומשעבדים עצמם לכל הכתוב בפרשה הלכך במקום שאין משעבדים עצמם פטורים ע"ש, וכת' השני מבואר שם בשיטמ"ק ביותר שכ' "דלא דמי, דהכא ובכל דוכתא דחשיב מתנה ע"מ שכתוב בתורה, היינו דחייבתו תורה ממון ע"י דבר אחר ולא מחמת שהעלה בדעתו לתתו, כגון שאר כסות ועונה שחייבתו תורה מחמת שקדשה סתם וכן כתובה, אבל שומרין ריבתה תורה שומרין הרבה שומר חינוס ושואל נושא שכר ושוכר, והדבר תלוי בדעת עצמן ולפי הנאתן משעבדים עצמן, כאדם הקונה מקח ומתנה מה שירצה, הלכך במקום שאין משעבדין עצמן פטורים ותנאו קיים", ובפשטות נראה שפי' כתי' ב' בתוס' והרחיב הדיבור לבארו.

אולם צ"ב במה פליגי ב' התירוצים בתוס'.

ולנה"ל נראה דפליגי במחלוקת רש"י והרמב"ם עם תוס' והראב"ד בדין פשיעה בשומרים, דזה ברור שאי אפשר לומר שכל דין השומרין גם חלות השמירה וגם חלות החיוב לשלם, גם זה וגם זה הוא חיוב התורה שהתורה חייבתו, שהרי מהא דאמרו בגמ' גבי מתנה ע"מ שכתוב בתורה "שאני הכא דמעיקרא לא שעבדי נפשיה", משמע ששאני שומרין שחלות חיובם בא מכח שעבוד השומר שמשעבד עצמו, וכן הלשון בגמ' קיבל עליו אחריות משמע שבקבלת השומר תליא מילתא (ראה אגני נזר ח"ב סי' ע"ז ע"ס), ומאיך אין לומר שגם חלות השמירה וגם חלות החיוב לשלם הוא מכח שהשומר מתחייב ומשעבד עצמו, וכלשון השיטמ"ק הנ"ל כאדם הקונה מקח ומתנה מה שירצה, דז"א, דא"כ בטלת דין התורה בשומרין, ואיך אימעטו קרקעות עבדים ושטרות וכו', אם כל דין השומרין תלוי במתחייב ובמשתעבד, הרי גם

באלו התחייב והשתעבד השומר כמו שהתחייב והשתעבד למטלטלין, ותו דא"כ איך הזכיר רבי אושעיא ד' שומרין ב"ג אבות דנזיקין, מה ענינם לנזיקין, הרי חיוב השומרין הוא מכח ההתחייבות שהתחייבו, ומה ענין תשלום בגין התחייבות לחיוב נזקין, שהרי להנ"ל כל החיוב בשומר שכן הוא על שמשעבד עצמו תמורת השכר לכל הכתוב בפרשה ושואל משעבד עצמו לכל הכתוב בפרשה תמורה ההנאה שכולו שלו, א"כ דומין חיובים אלו לחיוב הלואה למלוה או הלוקח למוכר תמורת המכר ותמורת ההלואה, וכלשון השיטמ"ק הנ"ל, ומה ענינם של אלו החיובים לדיני נזקין, אלא על כרחך שיש בדין השומרין חלק המתחייב מכח זה שהשומר מתחייב ומשעבד עצמו, וחלק שהתורה חייבתו כמו שחייבה בנזקין ובכיו"ב.

ומעתה מבואר המחלוקת בב' תירוצי התוס' הנ"ל, דתי' הראשון ס"ל שדין השומרין הוא שהשומר מתחייב ומשעבד עצמו לשומר, וכאשר השומר התחייב ושעבד עצמו בשמירה חייבה התורה חיובי תשלומין לכל שומר כמדתו, לכן לא תירצו כתי' ב' וכביאור השיטמ"ק הנ"ל, דמאחר וחיוב התשלום הוא חיוב התורה א"כ דומה לכל חיובי התורה שאינו יכול להתנות, דכמו שבכל חיובי התורה אינו יכול להתנות, הואיל וחייבתו תורה ממון ע"י דבר אחר ולא מחמת שהעלה בדעתו לתתו כגון שאר כסות ועונה שחייבתו תורה מחמת שקדשה סתם וכו', כן בד' שומרין שחייבתו תורה בתשלום מחמת שקיבל עליו שמירה, לא יוכל להתנות, לכן תירצו דשאני הכא כיון דריבתה תורה שומרים הרבה שומר חנם והשואל נו"ש וכו' יכול נמי כ"א להיות לפי תנאו, והיינו דמאחר והתורה ריבתה שומרין הרבה וכו' על כרחך שחיוב התורה לשלם תלוי לפי מה שהשומר שעבד עצמו בחלות השמירה, לכן כיון שגם חיוב התורה תלוי במדת השעבוד שלו, יכול נמי כ"א להיות לפי תנאו.

אבל תי' הב' ס"ל שדין התורה בד' שומרין הוא בעצם חלות החיוב לשומר, שמצד האדם עצמו שמקבל עליו לשומר את של חבירו, לא היה חל עליו חלות דין שומר, להתחייב בדין השומרין כל אחד כדינו, ולהתחייב בשליחות יד, ובטוען טענת גנב ובכיו"ב, שהן דינים בחלות השומרין דייקא, רק התורה הטילה חלות חיוב שמירה לכל שומר כדינו, ושיער הכתוב חלות השמירה למי שמקבל ע"ע, אם זה בחינם ואם זה שיש לו הנאה ואם זה שכל הנאה שלו, על כל אחד הטילה חלות חיוב שמירה לפי דרגתו, וזה שאה"כ שומר חנם בפשיעה ושומר שכר בגו"א ושואל באונסין וכו' כל אלו הן הגדרות בחלות החיוב לשומר, וכאשר חל חלות התורה כנ"ל, אז האדם שמקבל ע"ע לשומר מתחייב ומשעבד עצמו לשלם לכל הכתוב בפרשה אם לא ישומר כדינו, וכלשון התוס' שכ' "ומשעבדין עצמן לכל הכתוב בפרשה וכו'", וא"כ חלות השמירה הוא מכח התורה והחיוב לשלם הוא מכח זה שהוא משעבד עצמו, לכן כתבו דהתחייבות התשלום שבא מכח זה שהוא מתחייב ומשעבד הוא כמתחייב במקו' וכו' שיכול להתנות כל תנאי שרוצה כי אינו מתנה על מה שכתוב בתורה אלא על שעבודו והתחייבותו בלבד.

והנפ"מ בין ב' תירוצי התוס' הוא במחלוקת הרמב"ם והראב"ד הנ"ל, דאם התחייבות השמירה הוא מצד האדם והתשלום מדין התורה, א"כ כל מה שמיעטה רחמנא עבדים קרקעות ושטרות הוא מדין התורה, דהיינו מדין התשלום, אבל דין שומר שהוא מצד התחייבות האדם

לא איתמעט, כמו דלא איתמעט בקנו מידו כמבואר בגמ' ובפוס', לכן מאחר ודין שומר עליו א"ש שכל הפושע בשמירה נחשב למזיק כשי' הרמב"ם, אבל אם התחייבות השמירה הוא דין התורה וחיוב התשלום הוא מכח שעבוד האדם, א"כ כשמייעטה רחמנא כל הנ"ל על כרחך שנתמעטו מדין שומר, וממילא כשאין בהם דין שומר ל"ש שום התחייבות לתשלום, וגם הפושע בשמירה לא נחשב למזיק, דאין יחשב בפשיעתו בשמירה למזיק כאשר אין עליו כלל חיוב שמירה כנ"ל, לכן ס"ל להראב"ד שגם הפושע בכל הני פטור, ומעתה לפ"ז התוס' בב"מ נז: דס"ל כראב"ד שגם בפשיעה פטור היינו לפי תי' ב' כאן בכתובות דס"ל שאין בהן דין שומר כנ"ל, אבל לתי' א' מודו כרמב"ם וכרש"י הנ"ל.

ומעתה לאור כל הנ"ל בין נבין הא דתנא רבי אושעיא ד' שומרין בכלל אבות הנזיקין, דהא ודאי שהחיוב הבא מצד זה שהאדם עצמו מתחייב ומשתעבד אינו בכלל הנזיקין, דכמקח וממכר דמאי ותו לא, רק לתי' א' בתוס' צ"ל דהשומרין בכלל הנזיקין מצד חיוב התשלום שהוא חיוב התורה ולתי' ב' בתוס' מצד חיוב השמירה שהוא דין התורה כנ"ל, וגם לזה וגם לזה אתי שפיר לנכון שחלוק הוא חיוב השומרין מחיוב הנזיקין של נזקי ממונו, שגם אם נאמר שבנזקי ממונו החיוב הוא מצד הבעלים על זה שלא שמר, לא קשה קו' הגאון ר"ש שקאפ ז"ל הנ"ל דא"כ למה אמרו דתנא דידן דלא תנא ד' שומרין משום שבנזקי גופו לא קמייירי, מ"ש ד' שומרין שהחיוב משום שלא שמר ומ"ש נזקי ממונו שהחיוב משום שלא שמר כנ"ל, דלהנ"ל זה אינו, דשאני ד' שומרין שלכל מר כדאית ליה נובע החיוב מצד התחייבות והשתעבדות גוף האדם, לתי' א' מצד ההתחייבות שלו לשמירה ולתי' ב' מצד ההתחייבות שלו לשלם, לכן נחשב לנזקי גופו, שמצד התחייבותו ושעבודו דשעביד נפשיה הוא דמתחייב, משא"כ בנזקי ממונו שגם חיוב שמירה וגם חיוב תשלום אינו משום דשעביד נפשיה אלא שהתורה חייבתו בכך מחמת שזה ממונו, לכן לא נחשב לנזקי גופו.

אולם קצת צ"ע לפרש שנזקי גופו הפי' מה שמתחייב מצד התחייבותו ושעבוד עצמו.

ג.

מבאר לרש"י והרמב"ם אם יש ילפותא לחיוב פשיעה בשומר חינום או שהוא מסבא, ומבאר דזה תלוי אם פושע בשמירה נחשב לגרמי או לגרמא, ומבאר בזה שמעתתא דפסחים ה', ומחלק בין עבדים שטרות וקרקעות להקדש

והנה הה"מ הביא מהרמב"ן והרשב"א שחולקין על הרמב"ם ורש"י וס"ל שגם בפשיעה פטור, והא דלא נזכר במשנה אלא ששומר חינום אינו נשבע ולא נזכר שאינו משלם היינו משום שהמשנה לא הזכירה אלא מה שנזכר בכתוב ובשומר חינום לא נאמרו תשלומין בכתוב כלל, ומ"מ הדין שוה שאפי' אם פשעו פטורין וכו' ע"ש, ואין להקשות לפי שיטתם דלא ס"ל פושע מזיק, וגם בכתוב לא כתוב חיוב פשיעה א"כ מנ"ל לחייבו בשומר חינום במטלטלין, דזה אינו, כי מזה גופא שהתורה חייבה אותו להשבע שלא פשע שמעינן ממילא שאם פשע חייב לשלם,

אלא דמאחר והכתוב לא דיבר במפורש מחיוב תשלום בפשיעה רק משבועה לכן גם התנא לא הזכיר אלא שבועה ולא תשלום.

ובשי' רש"י והרמב"ם כתב המשנה למלך שם וכן באור החיים עה"פ על כל דבר פשע וגו' דא"א לומר שהכתוב מיעט תשלום הפשיעה בעבדים שטרות וקרקעות, שהרי לא הוזכרה תשלום של פשיעה בכתוב, ומה שאנו מחייבים שומר חינוס על הפשיעה אינו אלא מדין מזיק ואיך נפרש המיעוט על דבר שלא הוזכר כלל, וכ' באור החיים שם שאם אומר פשיעה מעל כל דבר פשע הרי כבר פירשוהו שיכוין על פשעו בו שגנבו הוא וכו' ע"ש, מבואר בדבריהם שלרש"י והרמב"ם לא נזכר כלל חיוב פשיעה בשומרין, וכל חיובו אינו אלא מדין מזיק, ולענ"ד צ"ע, שהרי רש"י עצמו כ' בב"ק קז: ד"ה שבועה שלא פשעתי "בשמירתו כשנגנבה דאי פשע בה חייב דכתיב על כל דבר פשע" משמע שעל כל דבר פשע משמיענו לחייב על הפשיעה, ואי"ל דזה שכי' רש"י דכתי' על כל דבר פשע אינו על החיוב לשלם אלא על החיוב שבועה, כי ברש"י ב"מ צה. ד"ה אש"ח כ' בפירוש "דכתיבא ביה פשיעה על כל דבר פשע לחיובא לחייבו שלא בבעלים בפשיעה", וא"כ מאחר ועל כל דבר פשע הוא על התשלום בפשיעה א"כ למה לא איתמעט מתשלום בקרקעות עבדים ושטרות במיעוטא דכלל ופרט וכלל כמו דאימעט משבועה, ותו דאם פושע מזיק הוא למה צריך קרא על כל דבר פשע לחייבו במטלטלין.

ונראה דבאמת על שי' רש"י והרמב"ם דס"ל פושע מזיק הוא יש להק' דהסברא נותנת שלא נחייבו מדין מזיק כמ"ש הריטב"א שהפושע בשמירה אינו אלא גרמא בעלמא וגרמא בנזקין פטור מדיני אדם, וא"כ איך ס"ל לרש"י ולהרמב"ם שחייב מטעם מזיק, ועל כרחק דעל זה גופא בעינן קרא שהפושע בשמירת השומרין יחשב למזיק, אולם היכן שמעינן בקרא שהפושע נחשב למזיק.

ונראה עפ"י מה דאי' בגמ' ב"מ (מג: מד.) פלוגתא דב"ש וב"ה בקרא דאם לא שלח ידו במלאכת רעהו על כל דבר פשע וגו' דב"ש ס"ל דהחושב לשלוח יד בפקדון חייב דכתיב על כל דבר פשע שחייב על המחשבה כמעשה, וב"ה אומרים שאינו חייב עד שישלח בו יד שנא' אם לא שלח ידו וכו' ומה ת"ל על כל דבר פשע, שיכול אין לי אלא הוא, אמר לעבדו ולשלוחו מגין ת"ל על כל דבר פשע וכו', וכן אי' בגמ' קידושין מב: דמכאן שבשליחות יד אמרינן דיש שלד"ע, והנה הרמב"ם בפ"ז מה' מעילה כתב שלא מצינו בכל התורה כולה שליח לד"ע לבר ממעילה וכו', והקשו כל המפרשים הא מצינו בשליחות יד, וראיתי בקצוה"ח סי' רצ"ב סק"א בשם מהרי"ט בחידושו ב'פ' האיש מקדש, שהא דגלי בשליחות יד לאו מדין שליחות הוא אלא מדין פושע שחייב הכתוב את השומר בין שפשע ע"י עצמו בין שפשע ע"י אחרים לפי ששמירתו עליו וכו' יעו"ש, ומעתה לפ"ז נראה דכך הוא שיטתו של הרמב"ם דעל כל דבר פשע מוסב על אם לא שלח יד וכו', שגילה הכתוב שבשליחות יד שנעשה ע"י פשיעת השומר הוה כמו שהשומר עצמו שלח בו יד, וא"כ מיניה שמעינן דהפשיעה בשמירה הוה כמזיק, ולכן גם בעבדים שטרות וקרקעות דאימעט מהאי קרא לא אימעטו אלא משבועה ומכפל, אבל מפשיעה כמזיק לא אימעט.

ובשי' התוס' והראב"ד י"ל דס"ל שגילוי הכתוב בעל כל דבר פשע על שליחות יד שגם בשליח חייב, היינו שהכתוב גילה בשליחות יד שיש שליח לד"ע, והוא מדין שליחות ולא מדין פשיעה, וא"כ לא שמעין מכאן דפושע מזיק.

ובדעת המשנה למלך ואור החיים דס"ל בשי' רש"י והרמב"ם שמצד הסברא כל הפושע מזיק ולא מילפותא דקרא, אף שלכאורה אינו אלא גרמא בעלמא כנ"ל מהריטב"א, י"ל דהם יסברו כמ"ש האבני נזר באו"ח סי' שכ"ו וז"ל "הא דפושע מטעם מזיק היינו מדינא דגרמי כמבואר בשיטמ"ק פ' הזהב בשם הרמב"ן, ויש לפרש בשני דרכים, דרך האחד דכיון שעל פיו של שומר נסתלקו הבעלים משמירתו חשיב כאילו השליכו השומר למקום שאינו משומר בידים, הדרך השני דכיון שנתחייב השומר ולא שמרו חשיב כאילו היה משומר והשליכו למקום שאינו משומר וכו', וכבר כתב הרמב"ן בדינא דגרמי דכל שחייב לעשות ולא עשה חייב מדינא דגרמי כאילו עשה ההיפוך, וכדאמר' בעלמא כיון דאית ליה למימלא ולא מליא כמאן דכריא דמי וכו', והנה סברא זאת דכל שנתחייב לעשות ולא עשה כאלו פעל ההיפוך נראה וכו' דהנה מי שנתחייב ממון לישראל ולא שילם עובר בלא תעשוק ונתחייב כמו גולן כדכתיב והשיב את העושק ואי' בירושלמי פ' הנזקין ה"א מלוה שנעשה כפרנית גובה מעידית דחשיב כמו גולן דמשלם מעידית הרי אף שלא עשה לו דבר רק שלא עשה מה שנתחייב כאלו פעל ההיפוך שלקח הממון מידו וכו' ע"ש.

היוצא מדברינו שמהמשנה למלך והאור החיים הנ"ל משמע שלרש"י והרמב"ם דס"ל פושע מזיק הוא אינו מילפותא דקרא אלא סברא בעלמא הוא, והיינו דס"ל דפושע בשמירה הוה כגרמי, אולם לפי הנראה מלשון רש"י בב"מ צה. ובב"ק קז: משמע דזה גופא שהפושע מזיק הוא ילפין מקרא דעל כל דבר פשע, והיינו משום דס"ל דאי לאו קרא לא שמענו לחייבו כי אינו אלא גרמא, וחדש הכתוב שבשומרין שנתחייב בשמירה חייבים, והילפותא מבוארת עפ"י הקצוה"ח בשי' הרמב"ם כנ"ל, ונפ"מ טובא יש בין זה לזה דאם מסברא בעלמא הוא א"כ אינו ענין לדיני שומרין אלא לדיני נזקין, ואם מהילפותא דעל כל דבר פשע י"ל שזה גופא שנחשב למזיק הוא מדיני השומרין.

ונראה שלפ"ז בין נבין שי' רש"י והרמב"ם בשמעתתא דפסחים ה: גבי כל יראה וכל ימצא, דתנא אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרי ת"ל לא ימצא וכו', ואוקמי' בגמ' הא דלא יטמין בקיבל עליו אחריות ומשום גורם לממון כממון ע"ש, ופליגי הראשונים אם סגי קבלת אחריות על פשיעה בכדי להיות גורם לממון כממון, או דבעי קבלת אחריות של גניבה ואבידה, וכתב הלח"מ בפ"ד מה' חמץ ומצה ה"ג בדעת רש"י והרמב"ם שאם הפקיד לו בסתמא עובר, והפקיד בסתמא הוה שומר חנם, (ומה שהק' שם בלח"מ מלשון הרמב"ם שכ' אם קיבל עליו אחריות שאם יגנב או יאבד וכו' דמשמע שבעי אחריות של שומר שכר, כבר תירצו האחרונים שהרמב"ם נקט כלשון הגמ' דשני "אילו מיגנב או מיתבד וכו'", ומה שכתבו הראשונים לפרש בגמ' נפרש ברמב"ם) ע"ש, וקשה לפענ"ד קו' עצומה, מהא דהוכיחו במהר"ם חלאווה ובמאירי שמילתא דפשיטא הוא דאם אנו סוברים שהפושע חייב מטעם מזיק ודאי שבחמץ בעי שיקבל אחריות של גניבה ואבידה דשל פשיעה לא מקרי קע"א שהרי חייב משום מזיק ולא מטעם

שומר ע"ש, והשתא ק' משיטת רש"י והרמב"ם דסברי פושע מטעם מזיק, איך סברי דסגי בקע"א של פשיעה.

ולפי הנ"ל נראה דא"ש, דרש"י והרמב"ם ס"ל שא"א לחייב בעלמא פושע משום מזיק, דמזיק אינו חייב אלא בידים והפושע בשמירה אינו אלא גרמא בעלמא, אלא שהתורה חידשה בעל כל דבר פשע וכו' שבדין שומר הפושע נחשב למזיק בידים, וא"כ דין הוא בשמירה ובקבלת האחריות, לכן ס"ל ששייך לעבור משום זה בב"י וב"י.

והמהר"ם חלאווה והמאירי ס"ל כמשנה למלך והאור החיים הנ"ל שפושע מזיק הוא מסברא בעלמא ואינו מילפוטא דקרא בשומרין דייקא, לכן כתבו לנכון שעל אחריות של פשיעה ל"ש שיעבור בב"י וב"י כי אינו מדין שומרין אלא מדיני נזקין, או ד"ל שגם הם ס"ל שזה דין בשומרין אלא שהם ס"ל דחובת השמירה אינו אלא אמצעי וסיבה שבגינה נחשבת פשיעתו למזיק, אבל החיוב הוא מדין מזיק, לכן מאחר ואין החיוב מצד חובת השמירה והאחריות שקיבל ע"ע לכן א"ע ב"י וב"י.

והנה לפי האמור בשי" רש"י והרמב"ם נראה לבאר סוגיא דהתם בעזה"י, דבצל"ח העיר בהא דאמרו כל יקבל פקדונות מן הנכרי, למה לא אמרו נמי כל יקבל פקדונות מן ההקדש. והנה הבעל העיטור והרמב"ן כתבו בהא דאי' שם חמצו של נכרי עושה לו מחיצה עשרה שמיירי בקע"א, והק' ברש"ש א"כ מה אמר ואם של הקדש א"צ, למה א"צ הרי קע"א ועובר בב"י וב"י. עוד ק' על מה דקיי"ל (מאס ש"ע סי' ע"א) דאין שמירה לגוי איך שייך בנכרי קע"א.

ולהנ"ל נראה דא"ש, דקבלת אחריות היינו של פשיעה, ופשיעה חייב אף במה שאימעט מכלל שמירה דהפושע חייב משום מזיק אף דפטרה תורה מחיובי השומרין, ושפיר שייך קע"א, אמנם בהקדש נראה דמילתא אחריתא היא, דהנה במשנה למלך פ"ב מה' שכירות הק' על הרמב"ם שסובר פושע חייב, מהא דאי' בס"פ החובל גבי ארנקי של צדקה דאיפקדו גביה ופטריה אביי מברייתא דלשמור ולא לחלק לעניים, ור"י לא חייבו אלא משום דעניי פומבדיתא מיקץ קייצי להו אלמא כי ממעטינן מדין השומרים ממעטינן אפי' מפשיעה ע"ש.

והיה נראה לי עפ"י מש"כ האור החיים עה"פ כי יתן איש אל רעהו וגו' "רז"ל אמרו ולא של הקדש ונ"ל לתת טעם הדבר שהוא לטעם עצמו שצוה ה' לפטור בבעלים ושפיר יקרא האדון בעליו של הקדש עמו של כל נפקד שאין לך שעה ורגע שאין ה' עושה פעולה עם האדם בין בבחי' גופו בין בבחי' צרכיו, וא"כ לפ"ז א"ש דזה החילוק מהפטור של עבדים קרקעות ושטרות דאימעטו רק מחיוב תשלומין אבל לא מדין שמירה וכיון דלא אימעטו מדין שמירה א"ש שהפושע בשמירה מזיק הוא וחייב, אבל הקדש דאימעט מרעהו דהטעם דאימעטה הוא משום שבעליו עמו, ובבעליו עמו הרי גם לרמב"ם אימעט מדין שומרין, וכיון שאינו בדין שומרין גם הפושע אינו מזיק כנ"ל, לכן גם בפשיעה פטור.

עוד חשבתי בזה ואח"כ ראיתי בספר פני אריה בב"ק דף ז' ע"א שכ' שאף הרמב"ם יודה בהקדש דפושע פטור, דכל טעמו שחייב דמזיק הוא ובהקדש גם אדם המזיק ממש פטור

וכ"ש פושע דפטור, ובאמת בהא דכ' הרמב"ם שפושע חייב לא הזכיר אלא עבדים שטרות וקרקעות ולא הזכיר הקדשות, והיינו דהקדש פטור גם בפשיעה.

וכיון שכן א"ש דנקט יקבל פקדונות מן הנכרי ולא נקט מן ההקדש, דבהקדש ל"ש שיקבל פקדונות דל"ש קע"א בהקדש שהרי גם פושע פטור, אבל בנכרי אף דאימעט מדין שומרים מ"מ בפשיעה חייב דפושע מזיק הוא ואדם המזיק לנכרי חייב (למ"ד גזל עכו"ם אסור), דלא אימעט מרעהו רק שור ולא אדם המזיק, (ראה תוס' ל"ח ע"א, ורמב"ם פ"ח מה' נזקי ממון ה"ה) ושפיר שייך קע"א, וא"ש גם מה דאמר ואם של הקדש הוא א"צ אף אם נפרש כבעל העיטור והרמב"ן דמיירי בקע"א, דבהקדש ל"ש שיתחייב משום קע"א, אולם כ"ז לרמב"ם ולרש"י, אבל לראב"ד ותוס' דפושע ג"כ פטור, א"כ שוב אין הבדל בין נכרי להקדש בקבלת אחריות, וכן לדעת הפוסקים שלא סגי לענין לעבור בב"י וב"י בקבלת האחריות של פשיעה אלא בעי של גניבה ואבידה, בזה שוב אין נפ"מ בין הקדש לנכרי, ולפי שיטתם נראה בביאור הגמ', דהנה בקושיא הנ"ל איך יתכן קע"א בנכרי הרי אין שמירה לגוי, יש שהביאו מכאן ראייה לדעת הרא"ש וסייעתו שיש שמירה לגוי לא כמו שנפסק בהלכה, ובמהר"ם חלאווה תירץ אף אי אין שמירה מ"מ כיון שבדיניהם נעשה שומר הרי הוא עובר בב"י וב"י, וא"כ א"ש דלא נקט הקדש שבהקדש לא נעשה שומר ול"ש לומר בדיניהם, ולכן בהקדש א"צ כנז', אבל בנכרי או די שמיירה כרא"ש, או כמהר"ם חלאווה אף דאין שמירה מ"מ שייך בדיניהם].

ד.

מביא ומבאר מחלוקת הפוסקים בעבדים שטרות וקרקעות אם נשבעין שאינו ברשותו, ואם בקנו מידו יש שבועה, שתלוי במחלוקת הרמב"ם והראב"ד, מביא ביאור האבני נזר בדין השומרין, ומבאר בזה מחלוקת הרמב"ם והראב"ד, ומתירין בזה החילוק בין החיוב בהעדר שמירה כד' שומרין להחייב בהעדר שמירה בנזקי ממון

והנה מה שכתבנו שלפי שי' הראב"ד על כרחך שהפטור דקרקעות עבדים ושטרות הוא פטור בדין השמירה, לכאורה יש לסתור, דלכאורה המעיין במחלוקת הרמב"ם והראב"ד יראה שלפנינו ב' שיטות במיעוט השומרין בעבדים שטרות וקרקעות, שלדעת התוס' והראב"ד מיעט הכתוב מכל תשלומי השומרין ואף מן הפשיעה, ולפ"ז צ"ל דהא דאימעטו גם משבועה אינו פטור מיוחד לפוטור מן השבועה, דלא בא הכתוב אלא למעט מן התשלום, ומיניה ממילא דפטור משבועה, שהרי מיפטור בכל ועל מה ישבע, וכן מוכח מלשון הראב"ד שהק' על הרמב"ם שס"ל בפושע שמשלם, דא"כ שומר חנם למה אינו נשבע על טענתו שלא פשע, וכן הק' האור החיים עה"כ על כל דבר פשע ע"ש, הרי דאיהו ס"ל דהפטור משבועה הוא משום שאין לו על מה להשבע, וכ"כ הב"ח בס"י צ"ה אות ב' דהכי משמע פשט המשנה וכו' דלהכי אינו נשבע כיון שאפילו פשע בה פטור ועל שלא שלח בו יד לא חשיד וכו' הלכך אינו נשבע כלל ע"ש, וראיה לזה שבפ"ה מה' טוען ונטען ה"ו חלק הראב"ד על הרמב"ם לענין שבועה שאינו ברשותו דהראב"ד ס"ל שם בעבדים שטרות וקרקעות אף דפטורים משבועת פשיעה אבל משבועה

שאינו ברשותו לא פטרוהו ע"ש, הרי דס"ל דהא דאינו נשבע שלא פשע משום שגם אם הוא פשע פטור אבל בשבועה שאינה ברשותו חייב, כי אם הוא ברשותו הוא חייב בתשלום ממילא גם חייב בשבועה שא"כ, והיינו כי להראב"ד לשיטתו אין שום פסוק למעט משבועה, כי הכתוב שבשומר חינוס לא בא אלא לפטור מתשלום הפשיעה, כמו שהכתוב בשומר שכר בא לפטור בתשלום הגז"א, דהמיעוט בשומר שכר מגלה על המיעוט בשומר חינוס שבא למעט מתשלום, וא"כ אין לו מיעוט לשבועה, וע"כ דפטור השבועה משום שאין לו על מה להשבע, ולכן בשבועה שאינה ברשותו שפיר מתחייב, ומינה למד התומים בסי' ס"ו שבקנו מידו דהשומר חייב בתשלום, לפי שי' הראב"ד גם בשבועה מתחייב, כי לראב"ד כל הפטור של שבועה אינו אלא משום שפטור בכל ואין לו על מה להשבע, אבל בקנו מידו שחייב בתשלום, שוב מתחייב גם בשבועה ע"ש.

אבל שי' הרמב"ם הוא שלא מיעט הכתוב מתשלומי שומרין אלא מגז"א וכו' אבל על הפשיעה חייב, ואעפ"כ מיעט הכתוב בשומר חינוס מן השבועה, שלא הזיקו הכתוב להשבע על טענתו שלא פשע, ומהימן בלי שבועה, ולפ"ז מיעוט הכתוב מן השבועה הוא גם כשיש לו על מה להשבע, ולפ"ז א"ש שי' הרמב"ם בפ"ה מה' טוען ה"ו בשבועה שאינה ברשותו שגם פטורים, שהרמב"ם לשיטתו שעיקר מיעוט הכתוב הוא על השבועה גם באופן שיש ציור של חיוב תשלום, ולפ"ז כ' התומים בסי' ס"ו שלרמב"ם גם בקנו מידו שמתחייב בתשלומין מ"מ פטורים מן השבועה ע"ש, דפטור השבועה הוא דין מיוחד שבכל ענין פטרתם רחמנא מהשבועה, ולכן גם בקנו מידו שחייב בתשלום מ"מ פטור מן השבועה.

והשתא להנ"ל קשה, דלכאורה נראה שהרמב"ם והראב"ד פליגי בסברות הפוכות, שלפי הרמב"ם שהפטור משבועה אינו משום שאין לו על מה להשבע אלא שהוא גז"כ לפוטרו משבועה, לכאורה מזה מוכח שהפטור אינו רק בתשלום אלא בחלות השמירה, שהרי כמו שהתורה פטרה בשומר שכר מתשלום פטרה גם שומר חינוס משבועה, וע"כ שמכל דיני השומרין אימעטו, ואם נתמעטו מדין שומרין א"כ למה הפושע מזיק הוא, ומאיך לפי הראב"ד דס"ל שנשבע באינו ברשותו והיינו כנ"ל משום דס"ל דליכא פטור מיוחד לשבועה אלא שאינו נשבע על פשיעה כי גם הפושע פטור ומה"ט באינו ברשותו שפיר נשבע כנ"ל, א"כ ע"כ דלא אימעט מדין שומרין, דאם הפטור הוא בדין השמירה איך נשבע שאינו ברשותו, אם אינו כלל בגדר שומר מה לו ולשבועת השומרין, אע"כ גם לראב"ד לא אימעט מדין שמירה רק מחיוב תשלום, וא"כ צ"ב למה ס"ל דפושע פטור.

הן אמת שבשי' הרמב"ם אפ"ל דלא אימעטו מדין השומרין ואעפ"כ אימעטו משבועה, כמ"ש בקובץ שיעורים דמהפטור משבועה אין ראייה שהפטור הוא בדיני שומרין, שהרי גם בשבועת מובמ"ק וכן בשבועת ע"א פטור, וא"כ אין סתירה לשי' הרמב"ם דלנכון ס"ל שאף שפטור משבועה לא נפטר מדין שומרין ולכן הפושע מזיק הוא כנ"ל, אבל בשי' הראב"ד קשה להולמה, שהרי זה פשוט שאם איתמעט מדיני שומרין ל"ש שבועת השומרין כנ"ל.

לכן נראה לפרש שגם לראב"ד לא אימעט מדין שמירה, ואעפ"כ כיון דאימעט מדין תשלום ס"ל שגם פושע פטור דא"א לחייב מטעם מזיק כמבואר בהריטב"א דבהעדר שמירתו אינו

אלא גרמא בעלמא דפטור בדיני אדם, ובש"י הרמב"ם צ"ל כמבואר בשו"ת אבני נזר או"ח סי' שכ"ו אות ט"ז הנ"ל שכ' דהא דפושע מזיק היינו מדינא דגרמי או משום דכיון שעל פיו של שומר נסתלקו הבעלים משמירתו חשיב כאילו השליכו השומר למקום שאינו משומר בידים, או משום דבזה שנתחייב בשמירה ולא שמרו חשיב כאילו היה משומר והשליכו למקום שאינו משומר וכו', והיינו משום דכל שחייב לעשות ולא עשה כאילו עשה ההיפוך כנ"ל.

ומן הנראה שגם הרמב"ם וגם הראב"ד ס"ל דזה יסוד החיוב שהתורה חייבה בד' שומרין, דכיון שנתחייב השומר לשמור ולא שמרו חשיב כאילו היה משומר והשליכו למקום שאינו משומר וכו', ולכן לפי מדת ההתחייבות לשמור כן נחשב בזה שלא שמרו כאילו היה משומר והשליכו וכו', ועל זה חייבה אותו הכתוב בכל א' מהשומרין כדינו, שהתורה חידשה לחייבו כהשליכו וכו' לפי מדת ההתחייבות של כל א' מהשומרין, ולכן הוא נכלל בדיני נזקין, כי החיוב הוא על שנחשב כאילו השליכו, והא דפליגי הרמב"ם והראב"ד בפושע בקרקעות עבדים ושטרות, היינו שהראב"ד ס"ל דמיעוט התורה שמיעטה אותם הוא, שבהם העדר השמירה לא יחשב כאילו השליכו, וממילא גם פושע אימעטי, והרמב"ם ס"ל דרק בגו"א ואונסין אימעטי דלא יחשב כהשליכו, אבל הפושע בשמירה שבדיני דגרמי הוא כמזיק בידים לא אימעטי בזה.

והשתא לפ"ז נראה דלכו"ע א"ש שחלוק הוא החיוב של ד' שומרין שהוא נזקי גופו מהחיוב בנזקי ממונו, אף שבשניהם החיוב על שמחויב לשמור ולא שמר, דבד' שומרין החיוב לשמור הוא שלא יזק וכשאינו שמור הרי הוא כאילו כבר ניזוק, לכן מאחר ונתחייב לשמור שלא יזק ולא שמר דנחשב כאילו השליכו כלומר כאילו הפקדון כבר ניזוק, פשיטא שהוא בכלל נזקי גופו שהוא כמכה בהמה בידים, אבל בנזקי ממונו שהחיוב לשמור הוא שהחפץ שלו לא יזיק, והיינו שצריך לשמור שחפצו לא יהיה בגדר מזיק (דכל שדרכו להזיק אם אינו שמור הוא בגדר מזיק), א"כ בזה שנתחייב לשמור שלא יזיק ולא שמר חשיב כאילו עשאו לחפץ הזה למזיק, והיינו שהחיוב הוא על זה שעשה וברא מזיק, שבהעדר השמירה שלא יזיק המוטלת עליו דהוה כעשה ההיפך שעשאו כאינו שמור הרי נחשב כעשאו למזיק, וא"כ החיוב הוא על זה שיצר את המזיק, ומאחר והוא יצר את המזיק חייבה אותו רחמנא על נזקי המזיק, אבל אין החיוב על זה שהוא הזיק, שהרי לא נחשב שהוא עצמו הזיק, לכן לא נחשב לנזקי גופו.

סימן ב

דין השומרין בטוען טענת גנב, בקרקעות עבדים ושטרות, ובבעליו עמו

א.

מוביח מש"י רש"י שהפטור דבעליו עמו הוא בחלות השמירה

דף ד' ע"ב ברש"י ד"ה תנא וכו' כ' והשואל לאו דוקא דהא לא משכחת ביה דנפטר לא בטוען טענת גנב וכו', (וכ"כ רש"י בדף קי"ב בגמ' היתה פרה שאולה לו וטבחה בשבת פטור שאם אין גניבה

אין טביחה ומכירה, פירש"י דלא גרסי' שאם אין גניבה וכו' דגבי שואל ל"ש לא כפל ולא דו"ה שהרי חייב בקרן לעולם אפי' טוען טענת גנב וכו' ע"ש, והק' בפורת יוסף "הא אשכחן בשאלה בבעלים דפטור וכמ"ש תוס' לקמן נ"ז ע"ב, וכן ב"מ מ"ב גבי ש"ש ומסתמא ה"ה שואל".

ונראה דהנה בתוס' נ"ז ע"ב נסתפקו אם שומר שכר משלם כפל בטוען טענת גנב בבעלים דכתבו "ושמא אין שייך כפל בטוען טענת גנב בענין זה", וכ' האור שמח בפ"ד מה"ג ה"י שספיקת התוס' הוא, בפטור דבעליו עמו אם נעשה שומר אלא שהתורה פטרתו מתשלומין או דחלות הפטור הוא בדין השומרין דאינו שומר כלל בזה, דאם חלות הפטור הוא בשמירה א"כ גם דין טוען טענת גנב ליכא דדין זה אינו אלא בשומר שטוען שנגנבה אבל לא כשאינו שומר, אבל אם הפטור הוא בתשלומין שפיר חייב בטוען טענת גנב ע"ש, ומעתה לפ"ז י"ל דרש"י ס"ל כצד הספק בתוס' של"ש כפל בטוען טענת גנב בשואל, והיינו כנ"ל דס"ל שהפטור דבעלים הוא בחלות השמירה שאינו שומר בזה כלל כדברי האור שמח.

ונראה שרש"י לשיטתו דבגמ' ב"מ נ"ז ילפינן מכלל ופרט וכלל למעט קרקעות עבדים ושטרות דשומר חינוס אינו נשבע ושומר שכר אינו משלם וכו', וכתבו בתוס' דה"ה דשומר חינוס אינו משלם דמכל פרשת השומרין איתמעטו, וכ' השיטמ"ק וכן הפני יהושע דרש"י חולק וס"ל שבשומר חינוס רק משבועה איתמעטו אבל מתשלום על הפשיעה לא איתמעטו, גם הרמב"ם בפ"ב מה' שכירות ה"ג כתב שאינו פטור בקרקעות עבדים ושטרות אלא מדין גניבה ואבידה ומתה וכיו"ב אבל אם פשע בה חייב שכל הפושע מזיק הוא, והראב"ד השיג עליו וכ' דא"כ גם בבעליו עמו יהיה חייב בפשיעה ע"ש, וראיתי בברכת שמואל סי' ל"ב בשם הגר"ח ז"ל שתי' דהא דפושע מזיק הוא אינו אלא בשומרין, דכיון שמחויב לשמור ולא שמר הרי הוא כאילו הזיקו בידים אבל כל שאינו מחויב בשמירה בודאי שאין פשיעתו עושהו למזיק, וא"כ לפ"ז מתורץ קו' הראב"ד כי יש לחלק בין הפטור של קרקעות עבדים ושטרות שאינו פטור בחלות השמירה אלא בדיני תשלומין, לכן כל שפשע בשמירה שהוא מחויב בה ולא שמר הרי הוא כמזיק וחייב, משא"כ בפטור של בעליו עמו שהוא פטור בדין השומרין, ומאחר ואינו בתורת שמירה לא שייך ביה דין פושע מזיק לכן פטור ע"ש, הרי לנו בהכרח בשי' רש"י דס"ל שהפטור דבעליו עמו הוא פטור בחלות השמירה, ומאחר והפטור של בעליו עמו הוא פטור בדין השומרין א"ש מש"כ רש"י בדף ד: של"ש ביה טוען טענת גנב והטעם כדברי האור שמח הנ"ל.

ב.

מוכיח שהפטור בקרקעות עבדים ושטרות אינו בחלות השמירה אלא בחיוב תשלומין

גם מה שכתב הברכת שמואל בשם הגר"ח ז"ל שבעבדים שטרות וקרקעות הפטור הוא רק בתשלום ולא בדין השומרין, לכאורה יש להוכיח כן משמעתתא דב"ק ס"ג דבעי קרא למעט קרקעות עבדים ושטרות מחיוב דטוען טענת גנב, והשתא אי לא נעשה עליהם שומר מה בעי קרא למעט טוען טענת גנב, הרי כל עיקר הדין של טוען טענת גנב אינו אלא אם יש לו דין

שומר והוא טוען טענת גנב, אבל כשאין לו שם שומר על החפץ ל"ש ביה דין טוען טענת גנב, אע"כ דאף שרחמנא מיעטם מתשלומי שומרין לא מיעטם מדין שומר אלא מתשלומין כנ"ל, שו"ר למו"ר בספרו גידולי שמואל שם בב"ק שהוקשה לו זאת, ותי' דבעינן קרא למיעוטא כשקנו מידו דמבואר בגמ' ב"מ שגם בעבדים שטרות וקרקעות נעשה שומר, דבאופן זה הו"א שיתחייב כפל בטוען טענת גנב, קמ"ל דאף בכה"ג פטורים מכפל ע"ש.

אולם הדא תימא, דבתוס' שם הקשו למה לן קרא בקרקעות וכו' למעט מכפל בטוען טענת גנב, הרי עבדים שטרות וקרקעות אימעטו משבועה, ובדליכא שבועה ליכא כפל בטוען טענת גנב, והקשו המפרשים מה קושיא היא זו, למה לא נוקים בקנו מידו שגם בעבדים שטרות וקרקעות חייב שבועה (לפי שי' הרמ"א והסמ"ע בסי' ס"ו), ושמעתי ממו"ר הרד"ל ז"ל לתרץ דפשוטות הכתוב הוא על שומרים שחייבתם התורה ולא בקנו מידו ע"ש, ומעתה לפ"ז הדר קשה דע"כ דלא מיירי בקנו מידו ואעפ"כ בעי מיעוטא לטוען טענת גנב, וא"כ אם אימעטו מדין שומרין מה בעי קרא למעט טוען טענת גנב, אע"כ דלא אימעטו אלא מתשלומין ולא מדין שומרין כנ"ל.

אולם אי משום הא לא איריא, דחפשתי ומצאתי שמו"ר ז"ל הנ"ל בספרו דרכי דוד הביא מהתורומת הכרי בסי' ס"ו שתי' קו' המפרשים הנ"ל שבקנו מידו הוה כקופץ ונשבע, ובטוען טענת גנב אינו חייב כפל אא"כ נשבע עפ"י ב"ד ע"ש, דלפ"ז אפשר שפיר לאוקים בקנו מידו.

אולם יש להק' מהתוס' בדף ס"ב ע"ב ד"ה יצאו שטרות דמשם מוכח דס"ל דלא מיירי בקנו מידו, דהתוס' הקשו שם למה לי קרא דטוען טענת גנב בשטרות דפטור, מה מזיק פטור משום שאין גופו ממון כ"ש הוא, והק' במפרשי הים ובס' בית אהרן מה קו' היא זו אה"נ מזיק פטור דזה לא נקרא מזיק להתחייב עליו, אבל טוען טענת גנב שהשומר קיבל שמירה כשומר שכר שאם יגנב חייב וה"ה בשומר חנם הקבלה אם יטען נגנבה ונמצא שהוא גונבו יהיה חייב, דהחייב הוא על קבלת השמירה, שפיר הו"א דחייב, דמה לי אם מקבל שמירה על גרמי או על גופו ממון, לכן בעי קרא דפטור, ותירצו דהתוס' הקשו לאחר שפטרה תורה קרקעות עבדים ושטרות מדיני שומרין, דליכא לחייב שומר שטוען נגנבה מצד קיבול שמירתו, דהא ע"ז פטרתו רחמנא, אלא מדין גנב שהטוען טענת גנב בשומר הרי הוא גנב, לכן שפיר הקשו מה מזיק פטור כ"ש הוא ע"ש, והק' מו"ר הרד"ש הרי בע"כ מיירי בקנו מידו דאל"כ ל"ש כלל ענין טוען טענת גנב, ובקנו מידו הרי איכא חיובי שומרין ומה הקשו בתוס', אלא ע"כ דס"ל לתוס' דאין לאוקים המיעוט בקנו מידו, והדר קשה דאחרי שמיעטם הכתוב מדיני שומרין מה בעי פטור בטוען טענת גנב, אלא ע"כ כדברי הברכת שמואל הנ"ל שהתורה מיעטה מחיוב תשלומין של שומרין אבל מדין שומר לא מיעטם, לכן שייך ביה טוען טענת גנב ומ"מ החיוב לשלם מצד שומר לא שייך דין מדין גנב כנ"ל, ושפיר הקשו בתוס' בשטרות דגם מזיק פטור למה לי קרא בטוען טענת גנב.

ג.

מביא מהנתיבות שמפורש בחיפך מדברי הברכת שמואל הנ"ל, דהנתיבות כ' שבקרקעות עבדים ושטרות הפטור הוא בחיוב שמירה ובבעליו עמו הפטור הוא בתשלומין, ומקשה עליו תמיחות עצומות

אולם הדא תימא, שהנתיבות בסי' רצ"א סקל"ד הפך הדברים מצד לצד, דכ' שם שבשאלה בבעלים יש לו דין שומר להיות חייב בשליחות יד, דלא מיעטיה קרא מדין שומר רק מדין תשלומין כדמוכח בב"מ דף מ"א וכו' אלמא דשליחות יד חייב בבעלים, דלא דמי המיעוט שמיעט רחמנא שמירה בבעלים להא דמיעטה עבדים שטרות וקרקעות, דשם אפילו משליחות יד פטור כמבואר בסי' רצ"ו בב"י, והיינו משום דשם מיעטיה רחמנא משמירה וכיון שאינו שומר ממילא פטור משליחות יד, משא"כ בבעלים לא מיעטיה רחמנא מדין שומר רק מדין תשלומין, ולפ"ז כ' שגם שבועת שומרין חייב שחייב לישבע שאינו ברשותו אף שהיה בבעלים דמדן שומרים לא אימעט, ע"ש מה שהביא מהקצוה"ח ומהב"י בסי' ס' ע"ש.

והדא תימא, דאם פטור דבעליו עמו אינו אלא בתשלומין ולא בדין שומרין א"כ למה ס"ל לרש"י שבשואל ל"ש דין טוען טענת גנב.

מברר בחיוב שבועה בטוען טענת גנב אם הוא מגזח"כ או משום שבוה נגמר כפירתו

ולכאורה אפ"ל דהן אמת שהפטור בבעלים הוא רק בתשלומין, מ"מ ס"ל לרש"י שבשואל ליכא חיוב דטוען טענת גנב מטעמא אחרינא, דבהא דאמרו בר"פ מרובה שטוען טענת גנב אינו חייב אלא בשבועה, וילפינן ליה מקרא דונקרב בעה"ב אל האלקים דלשבועה, חקרו האחרונים אם הטעם הוא משום דע"י השבועה נגמר כפירתו ונעשה גנב, דכלא שבועה לא מיפטור ולא נעשה גנב, ולפ"ז באופן שנגמר כפירתו בלי שבועה ומיפטור דנעשה גנב אף בלי שבועה, יש דין טוען טענת גנב גם בלי שבועה, או דלמא הטעם דבעי שבועה הוא מגזח"כ דאין חיוב טוען טענת גנב בלי שבועה, דלפ"ז גם כנגמר כפירתו בלי שבועה ליכא דין טוען טענת גנב כיון דלא נשבע.

וראיתי בקצוה"ח סי' רצ"א סק"ח שביאר הספק שהסתפקו התוס' בדף נז: הנ"ל אם שייך טוען טענת גנב בבעלים, דהספק הוא אם בשמירה בבעלים נשבע שבועת שומרים או לא, דאם יש שבועה יש בו דין טוען טענת גנב ואם אין בו שבועה אין בו דין טוען טענת גנב, דטוען טענת גנב אינו חייב כפל אלא בשבועה כמבואר ב"ק ס"ג ע"ב ע"ש.

משמע מדברי הקצוה"ח שברור לו שהשבועה היא מגזח"כ, דאל"כ בשמירה בבעלים אף אם לא בעי שבועה הרי הוא משום דנגמר כפירתו ומיפטור בלי שבועה, ואעפ"כ פשוט לו שלא היה מתחייב בטוען טענת גנב אם לא היה נשבע, הרי שס"ל שהשבועה הוא מגזח"כ. אולם שם באור שמת ראיתי שכ' די"ל דפשיטא ליה לתוס' שבשמירה בבעלים ליכא שבועה, רק הספק של התוס' הוא בזה גופא אם הא דבעי שבועה הוא בכדי להיות גנב א"כ הכא דנעשה

גנב בלי שבועה ג"כ חייב, או דשבועה משום גזה"כ וא"כ בבעלים דליכא שבועה ליתא לחיובא דטוען טענת גנב ופטור ע"ש.

וא"כ לפ"ז י"ל דרש"י ס"ל דהא דבעי שבועה הוא מגזה"כ, לכן ס"ל שבשמירה בבעלים דליכא שבועה לא שייך ביה כפל בטוען טענת גנב לכן כ' דהשואל לאו דוקא.

אולם זה אינו, דמרש"י בדרך ס"ג ע"א משמע דס"ל דהא דבעי שבועה אינו אלא משום שבזה נגמר כפירתו אבל אם מיפטר בלי שבועה חייב בטוען טענת גנב גם בלי שבועה, דשם בתוס' ד"ה רעהו הקשו מה בעי רעהו למעוטי הקדש מחיוב טוען טענת גנב, הא ליכא שבועה בהקדש וממילא ליכא חיוב כפל, ותירצו שלמסקנא דנפיק כפל ושבועה מחד קרא א"ש, וקשה לרש"י שבד"ה ואי ס"ד מבואר דס"ל למסקנא שלא נפיק כפל ושבועה מחד קרא ע"ש, א"כ מה בעי רעהו, [וליכא לתרץ משום גלגול שבועה כמו שתי' תוס' ס"ב ע"ב ד"ה יצאו קרקעות, דגם תוס' לא תי' כן אלא בקרקעות, ולא בהקדש, וכ' מו"ר בגידולי שמואל הטעם כמ"ש בשיטה מקובצת שבהקדש ל"ש גלגול שבועה ממקום אחר דבהקדש אין חייבים שום שבועה, וא"כ ק' לרש"י]. אלא ע"כ שרש"י ס"ל דהא דבעינן שבועה מה"ת היינו משום דבזה נגמר כפירתו ונעשה גנב, ובאופן שבלי שבועה נעשה גנב מתחייב כפל בלי שבועה, לכן בהקדש דנעשה גנב בטענתו בלי שבועה הו"א דחייב קמ"ל דפטור, והא דקשה לפ"ז א"כ גם בבעלים יתחייב כפל אף דליכא שבועה, על כרחך לתרץ עפ"י הנ"ל שהפטור דבעלים הוא בדין השמירה כדברי הברכת שמואל הנ"ל וממילא ל"ש כלל ענין טוען טענת גנב כנ"ל, וא"כ הדר קשה על הנתיבות דס"ל שהפטור דבעלים אינו אלא בתשלומין.

תמיהות עצומות על הנתיבות

ומאידך קשה על מש"כ הנתיבות בעבדים שטרות וקרקעות שהפטור הוא בדין שמירה, וק' דא"כ למה צריך קרא למעט טוען טענת גנב בעבדים שטרות וקרקעות, כיון דרחמנא מיעטס מדין שומרין ממילא ל"ש ביה טוען טענת גנב.

וביותר קשה משי' הרמב"ם בפשיעה שבעבדים שטרות וקרקעות ס"ל דחייב ובבעליו עמו ס"ל דפטור, הרי הנתיבות עצמו בסי' ש"א כ' דפושע מזיק ל"ש אלא כשיש עליו דין שומר כנ"ל בסי' כ"ח, וא"כ לפי דבריו בסי' רצ"א יוצא שבעבדים שטרות וקרקעות דאימעט מדין שומר ליתא לדין פושע מזיק ובדין בעליו עמו דלא אימעט אלא מתשלום ולא מדין שומר איתא לדין פושע מזיק, וזה תימא, דאיפכא שמענו בשי' רש"י והרמב"ם שבעבדים שטרות וקרקעות פושע מזיק וחייב, ובבעליו עמו פושע פטור, וגם הנתיבות עצמו בסי' צ"ה ס"א כ' לפי הרמב"ם שבעבדים שטרות וקרקעות קנאם השומר בקנין דהא מתחייב בפשיעה, הרי דס"ל דדין שומר עליו.

ד.

מחלק בין העדר קבלת השמירה שלא חל עליו שם שומר, לבין פטור בדין ובחובת השמירה

ומן הנראה והנתיבות יפרש בעבדים שטרות וקרקעות כדרך ואופן שהברכת שמואל פירש בבעליו עמו, שבאות ד' ביאר את הפטור של בעליו עמו "דאינו פטור כזה דלא נעשה שומר כלל כמו הדין של לשמור ולא לחלק לשמור ולא לאבד, דהתם נתמעט מכל חלות דיני השמירה דלא נעשה שומר כלל, אבל הפטור דבעליו עמו שפיר חל עליו דיני השומרין אלא דע"ז שבעליו עמו נעשה חלות דין פטור בהשמירה, ונמצא דיש כאן חלות חיוב שמירה ודין הפטור בהשמירה", ביאור הדבר שדין לשמור ולא לחלק ולא לאבד, היינו כי לחלק ולאבד אין כלל קבלת שמירה וממילא לא חל עליו שם שומר, משא"כ בבעליו עמו שיש קבלת שמירה מעליא וחל עליו שם שומר אלא שהתורה פטרה אותו מכל הדינים שהטילה תורה על השומר, שהפטור הוא בחובת השמירה.

ומעתה לפ"ז י"ל שהנתיבות שחולק לגבי בעליו עמו, היינו משום דס"ל שבבעליו עמו אינו פטור בחובת השמירה, כי חובת השמירה חל עליו, אלא שהוא פטור בתשלומי השומר, וכיון שהוא פטור בתשלומין בלבד לכן לגבי שבועה ולגבי שליחות יד לא מיפטר, אבל בעבדים שטרות וקרקעות ס"ל לנתיבות (כביאורו של הברכת שמואל בבעליו עמו) שהפטור הוא בחובת השמירה, אבל פשיטא דשם שומר עליו, שהרי קיבל עליו קבלת שמירה מעליא אלא שיש לו פטור בחובת השמירה, וממילא כל שנוגע לשבועה ולשליחות יד כיון שיש לו פטור בחובת השמירה והני חיובים הם פועל יוצא מחובת השמירה לכן הם פטורים, אבל לענין פושע מזיק אף שיש לו פטור בחובת השמירה, מ"מ כיון שקיבל עליו לשמור ושם שומר עליו שוב כל הפושע בשמירה מזיק הוא וחייב, [ומה שקשה משמירה בבעלים דפטור גם בפשיעה אף דבבעלים לפי הנתיבות יש עליו אפילו חובת שמירה ג"כ, וא"כ למה לא נאמר דפושע מזיק הוא, מק"ו וכ"ש מעבדים שטרות וקרקעות, כבר תירץ הוא עצמו שם בסי' ש"א שבפטור דבעליו עמו חזינן דרחמנא אתא לפוטרו מתשלומין, שהרי משבועה לא פטרתו אלא שגזה"כ לפוטרו מתשלום, כלשון המקרא אם בעליו עמו לא ישלם, א"כ גזה"כ הוא לפוטרו מכל תשלום שהוא, משא"כ בעבדים שטרות וקרקעות דיש לאוקים קרא דאתא לפוטרו משבועה, א"כ מסתבר דבמה שמסתבר לחייב כפושע מדין מזיק לא פטרתו יעו"ש].

ומעתה י"ל בעבדים שטרות וקרקעות כיון ששם שומר עליו שקיבל עליו לשמור, א"ש דס"ד שיש לו דין טוען טענת גנב לחייבו בכפל, דכל ששם שומר עליו הוא בגדר השומרים שהתורה חייבה אותם בטוען טענת גנב, להיות כגנב ולחייבו בכפל, קמ"ל דגם חיוב כפל של טוען טענת גנב הוא דין מדיני חובת השמירה.

הכלל היוצא מדברינו שלפי הנתיבות בעבדים שטרות וקרקעות (ולפי הברכת שמואל בבעליו עמו) יש בו מעליותא דשומר מצד קבלת השמירה ולכן שם שומר עליו, אולם יש לו פטור בחובת השמירה ובפועל היוצא מחובת השמירה, ויש דינים הקשורים לקבלת השמירה ולשם

שומר שעליו, ויש דינים הקשורים דייקא לחובת השמירה, דלענין פושע מזיק סגי בשם שומר שעליו ובקבלת השמירה, דמכח קבלת השמירה נעשה פשיעת השמירה כמזיק בידים, וכן לענין חיוב כפל בטוען טענת גנב, דס"ד שעיקר החיוב האו מדיני גניבה, אלא דתנאי הוא שלא נעשה גנב בזה אלא כששם שומר עליו, אבל אינו מותנה בחובת השמירה, דמה מעלה ומה מוריד חובה זו, הרי עיקר החיוב הוא מדיני גניבה, אלא שהחיוב מותנה בשומר, ולכן צריך קרא לפוטרים.

ואם כנים אנו בזה נראה ליישב מה שקשה לן בדברי התוס' בד"ה יצאו שטרות, שהקשו למה לי קרא ליפטור טוען טענת גנב בשטרות, מה מזיק פטור כ"ש טוען טענת גנב, והבאנו לעיל הקו' שהקשו בספר מפרשי הים ובספר בית אהרן בשלמא אדם דעלמא שאינו שומר שפיר אמרינן דכששורף שטר פטור משום שאין גופו ממון, אבל שומר כיון שקיבל ע"ע דין שמירה מההיזק הזה למה לא יהא חייב הא יכול אדם להתחייב עצמו בכל מה שירצה, והחיוב הוא מחמת קבלת השמירה מה לי מקבל שמירה על גרמי או על גופו ממון, ותירצו דדברי התוס' נכונים שהרי מדין שמירה מיעטה התורה לשטרות כמבואר בב"מ נז: וכיון שאין בהם דין שמירה ממילא אין לחייבו מטעם שומר, אלא מדין גנב שהטוען טענת גנב בשומר הרי הוא גנב, ולכן הקשו דלמה לי קרא למעט מכפל, תיפוק ליה דלא גרע מאילו שורפו וכו', ולכאורה קשה ממה נפשך אם נתמעטו מדין שומר א"כ ל"ש כלל דין טוען טענת גנב ולמה לן קרא, וע"כ דלא נתמעט מדין שומר אלא מחובת תשלומין, וא"כ הדר קשה מה הקשו התוס' בשטרות, הרי שומר שאני שחייב מצד קבלת השמירה, ומה לי קביל ע"ע על דבר שגופו ממון או על גרמי.

ולפי האמור לעיל בשיטת הנתיבות נראה דא"ש, דס"ד ששם שומר עליו כי קיבל עליו לשמור, ולא נתמעטו אלא מדין השמירה, אבל קבלת השמירה ושם שומר עליו, ולכן בטוען טענת גנב סד"א שחיובו הוא מחיובי הגניבה אלא שתנאי החיוב הוא כששם שומר עליו, אבל לא חובת השמירה מחייבתו, ולכן כיון שהמחייב הוא דיני הגניבה לכן הקשו תוס' בשטרות דמ"ש מהמאבד בידים דפטור, דוק והבן.

לפי הנתיבות מבאר המקור מהתורה לחלק בין עבדים שטרות וקרקעות

שהוא פטור מדין השמירה לבעליו עמו שהוא פטור בתשלומין

אולם הדבר צריך בירור וליבון, דמנ"ל לומר דעבדים שטרות וקרקעות נתמעטו מחובת שמירה והוא פטור בהשמירה, הרי מהא דאין נשבעין על עבדים שטרות וקרקעות אין ראיה, כמ"ש בקובץ שיעורים דמזה שפטור משבועה אין ראיה שהפטור הוא בדיני שומרין שהרי גם בשבועת מובמ"ק וכן בשבועת ע"א פטור, וא"כ מנ"ל דקרקע נתמעט מדין שמירה, ומה שכתב בקובץ שיעורים דפטור תשלום בשומר שכר היינו הפטור בשמירה, גם זה אינו כמו שראיתי בספר קהלות יעקב שכתב שלפי הנתיבות עצמו שכתב בבעליו עמו, דמדכתיב לא ישלם משמע שאין הפטור אלא בתשלום ולא בשמירה, א"כ ה"נ בפטור תשלום דעבדים שטרות וקרקעות, מנ"ל דאימעט משמירה.

ונלענ"ד דהכתוב יעיד בשורש הפטור, שבבעליו עמו כתיב אם בעליו עמו לא ישלם, משמע דלא ישלם אבל שומר מיהא הוה, משא"כ במיעוטא דעבדים שטרות וקרקעות שמעינן מהכתוב דהמיעוט הוא בחובת השמירה, דכתיב כי יתן איש אל רעהו חמור וגו' לשמור וגו' דהכלל הוא בכי יתן והפרט הוא בחמור וכו' והדר כלל בלשמור וכו' ואהכי ילפינן למעט עבדים שטרות וקרקעות, א"כ המיעוט הוא בכי יתן לשמור, ולכן הפטור הוא בחובת השמירה.



הרב יעקב חנניה וינגרטן בית שמש

הסכמות כ"ק הגה"ק רבי זאב מראחמיסטריווקא זצוק"ל

נודע היה כ"ק אדמו"ר מראחמיסטריווקא זצוק"ל [ראה אודותיו ב'נזר התורה', גליון ג' (אלול תשס"ב) עמ' לט] בגודל גאונותו בתורה, אך לדאבון כל לב אבדו רוב חידושי וכתביו בצוק העתים ולא זכינו לאורם, כי אם מעט מזער אשר נותר לפליטה. [בעיקר נותר חלק קטן מכתביו אשר הדפיס בחייו, כגון שני מאמרים אשר הדפיס בקובץ 'עיסור סופרים' ח"א, המאמר הראשון נדפס שם (דף י.) תחת השם 'זוהר אור בהיר' בענין דרכי הפסק וההוראה¹, והמאמר השני נדפס שם (דף טו:) תחת השם 'פעלים לתורה מאחד קדוש הנזכר' בענין תולעים המצויים בריאות ובכבד², כמו"כ נותרו בידינו מאמרו על נישואין בערכאות – אשר הדפיסו רבינו בקובץ 'קול תורה' (ירושלים כסליו-ניסן תרצ"ו)³. וכן נדפס ממנו מאמר בגדר מצוות תוכחה – בקובץ 'אילנא דחיי' (י"ל ביומא דהילולא קמא של כ"ק אדמו"ר רי"מ מראחמיסטריווקא זצ"ל, ירושלים תשס"ה)].

1. מאמר זה הדפיסו שוב השדי חמד (כרך י דף א'תתקנח) תחת השם 'איל"ה' (א'ימרא י'אה ל'גדולי ה'דור) שלוחה' – הבא לשנות הדברים נכונים שכבר נאמרו מפום ממלל רברבן וכו' הלא זה הוד מוצהל משוכח ומהולל מאמר נעים (נ'פלא ע'מוק יקר מ'חוכם) וכו', להבות דברות אחד קדיש צדיק כתיב ביה גאון נפלא וכבוד ה' מלא וכו', וכל דבריו אמת וצדק, ראויים הם למי שאמרם (לשון השד"ח, עיי"ש), [עם 'ריהטא דחקלאי' – הערותיו של עורך ה'עיסור סופרים' על דברי רבינו – אשר חלקם נדפסו כבר ב'עיסור סופרים' (בשני חלקיו) בשם 'לשכת הסופר']. וכן הניף רבינו שנית ידו בענין זה בדברים קצרים בקובץ 'קול תורה' (ירושלים תשרי-חשון תרצ"ה), ונדפסו שוב שני מאמרי רבינו אלו בענין דרכי הפסק וההוראה ע"י 'מכון זכר נפתלי' בקובץ 'כרם החסידות' (ח"ד עמ' יז). [להשלמת שיטת רבינו בענין דרכי הפסק וההוראה, יש לציין עוד לדבריו בהסכמתו לספר כלים של שלמה (להגר' יחיאל מיכל גאולדמאן), שם כתב שאין לסמוך להלכה ולמעשה על מחבר ספר אשר אין הרב המחבר יושב על כסא ההוראה ואין עוסק בהוראת הלכה למעשה, שהרי אין אדם עומד על דבר הלכה אא"כ נכשל בהן (גיטין מג.)].

2. את מאמרי בקובץ 'עיסור סופרים' ביקש רבינו להדפיסם בעילום שמו [עיי' במאמרו הראשון שם שכתב כי מן הנכון לכל חכם לכתוב פסקיו בעילום שמו, ועיי"ש הטעם], וכפי שכותב שם מו"ל ה'עיסור סופרים': הנני מציג בזה דברי חד קדוש אלקים מכובד גאון וחסיד קדוש וטהור, אשר כתב במכתבו לכבוד חותני הגאון שליט"א [האדר"ת], אשר פקודתו חזקה שלא לקרוא את שמו על דבריו הקדושים, אבל זאת נדע בטח כי הדברים היוצאים מפה קדשו נאמרים בקדושה ובטהרה וברוב חכמה וכו'. עכ"ל. אמנם ביספר היחס מטשטשנוביל' גילה את זהות מחבר המאמרים – הוא רבינו מהר"ז מראחמיסטריווקא, אשר 'זוהר אור בהיר' ר"ת שמו זא"ב, זוה"ר ר"ת הרב זאב וואלף, בהי"ר ר"ת בן הרב רבי יוחנן. [וכך כותב בעל ה'עיסור סופרים' ב'ריהטא דחקלאי' בשדי חמד שם: קראתיו בשם זוה"ר אור בהי"ר, יען אשר הוא אור נוגה על דרך ההוראה, לברר וללבן דברים כשמלה, לדון ולהורות לשעה ולדורות, לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא רבתא באורח נכון ובטוח מכל מכשול, גם רמזתי בו שם הגאון החסיד בעל המאמר שליט"א ושם אביו זצוקלה"ה. עכ"ל. וראוי לציין כי כשערך רבינו אגרת אל בעל ה'עיסור סופרים' (נדפס בספר אגרות לראי"ה עמ' שעה, ועיי"ש עוד באגרתו בעמ' תעז) וביקשו לפעול למען יוכל לצאת מרוסיה, רמז רבינו באגרתו על הקשר התורני החזק שביניהם, וכתב: "ידיד נאמן מכבר על ידי דת הקושר בחבלי עבותות אהבה", "ויהיה כק"ל לשליח טוב באהבתינו הרוחניות"].

3. וע"ע במכתבו של רבינו אל הגרי"ה הענקין הנדפס בקובץ 'ישורון' (ח"כ עמ' רכח) בענין נישואין בערכאות,

רבים מגדולי מחברי הספרים וחבורי חבר בדורו חילו פניו וביקשו ממנו הסכמה על ספריהם, ורבינו ברוב ענותנותו נענה להם בשמחה 'וביום שבו היה יכול לעזור למפעל תורני פניו היו קורנים מהוד קדושתו ומפיקים עליונות' (ספר היחס מטשרנוביל)⁴. אנו מוצאים את הסכמותיו (לעיתים רבות יחד עם אביו או אחיו) על ספרים (רשימה חלקית כפי אשר עלה בידינו למצוא – לפי סדר א"ב): אור הדעת (להג"ר משה יאיר וינשטוק), אלף המגן (להג"ר משה חיים טריוואקס, ההסכמה נדפסה בראש ספר מעשה רב להג"ר), באר מים (להג"ר יוסף משה מזאלאיזיץ, מהדורת ירושלים תרצ"ה), בני ציון (להג"ר דוד שפירא), דלתי תשובה (להג"ר יעקב ווילענציק), הליכות אליהו (להג"ר אליהו קאלעסניקער), המאסף והמוכיר (להג"ר שמואל זאב דוידזון), הרי בשמים (להג"ר שכנא צבי מנמירוב), זר תורה (להג"ר יהודה רזנברג), הלכות מליחה עם פירוש מחצית השקל (להג"ר נחום ווייסבלאט), כורת הברית (להג"ר אליהו פוסק), כלים של שלמה (להג"ר יחיאל מיכל גאולדמאן), מאמר מרדכי (להג"ר ברוך מרדכי קופמאן), מגדים חדשים (להג"ר בנימין שמואל זעליוואנסקי), מור ואהלות (להג"ר אליהו פוסק), מפענח נעלמים (להג"ר אלעזר דוד אורינשטיין), מקוה ישראל (להג"ר ישראל וואלאדארסקי), סידור עקבי שלום (להג"ר עקיבא שלום חיות), עמודי אש (להג"ר ישראל אייזנשטיין), עמודי כסף (להג"ר שבתי זוטמאן), פרי מרדכי אברהם (להג"ר מרדכי אברהם רונטאל), קובץ הפסגה (ח"ג), תורת הברית (להג"ר שבתי דוידזון), כמו"כ יש הסכמה ממנו (בקובץ נחלת צבי ח"ו עמ' קנא) לספר שלבסוף לא נדפס (להג"ר משה טרשצ'נסקי).

רבינו היה מתייחס לכל הסכמה בכבוד ראש, כדי שלא ייצא ח"ו מכשול מתחת ידו ולא יכשל בהסכמה על ספר שיש בו חידושים ודינים בלתי נכונים. בתוך הסכמתו לספר מקוה ישראל (נדפס לקמן) מעתיק רבינו את דברי הגאון רבי יונה לאנדסופר בהקדמת שו"ת מעיל צדקה, שמוהיר את ראשי העדה לבל יתנו הסכמה לספר אם ראו רק מעט ממנו, אלא ילמדו רוב הספר בעיון או שעכ"פ הם יודעים שכבר איתמחי גברא. וגם במאמר הנ"ל בענין דרכי הפסק וההוראה, מדיגיש רבינו את גדול האחריות והזוויות המופלגת לכל חידוש דין בהלכה. לפיכך לא יפלא כי בהרבה מהסכמותיו כתב השגות והערות שעלו בידו בעת שעבר על הספר. אנו מדפיסים בזה כמה הסכמות אשר עירב בהם חידושי תורה ופסקי הלכה ממעיניו השופע.

א. הסכמה לספר בני ציון

במהלך החמה בכל כדור הארץ עד להפליא ומראה נפלאות" (לשון הגרש"ז עהרענרייך אב"ד שאמלוויא בהסכמתו לספר הנ"ל). הסכמתו זו של רבינו זי"ע ניתנה על ספר שו"ת בני ציון ח"א שנדפס בשנת השמיטה תרח"צ, מעט אחרי פטירתו של רבינו זי"ע, וניתן לשער שהסכמה זו היא מההסכמות האחרונות, או

ספר "בני ציון" נתחבר ע"י הגאון רבי דוד שפירא זצ"ל, מגדולי הגאונים ונקיי הדעת בעיה"ק ירושלים תובב"א. גאון זה קיבל על ספריו הסכמות עם שבחים מופלגים מכל גדולי דורו, אשר כולם מפליגים את גאונותו העצומה בכל התורה כולה יחד עם כוחו הגדול בחכמת התכונה, "הוא בקי בשבילי דרקיע

אשר מכתב זה כתבו רבינו מתוך חליו בשנת חייו האחרונה, והטריח את עצמו שלשה ימים לכותבו, ומסיים "הטרחתי הרבה יותר מכוחי כי חלש אני להודיע דעתי". [ממכתב זה אנו למדים כי עד ימיו האחרונים לא חדל מלכתוב חידושי תורה. וכך מספר גם ב'ספר היחס מטשרנוביל', וז"ל: כשנה לא עזב את מיטתו, אבל מוחו הגאון עבד הגה וחשב, ומתחת ידיו המרתיתין יצא תשובה בדיני עירובין בה עשרים עמודים המליאה בחריפותה. כן נקט שיטה בביאור הרמב"ם שגדולי הראשונים לא ירדו לסוף דעתו, והוא העלה פנינים ממעמקי ים התלמוד. עכ"ל. חידושים אלו – כמו רוב חידושי של רבינו – לא זכינו לאורם ולא ידוע מה עלה בגורלם. יצויין כי הרב שמואל וקסמן שליט"א מבית שמש, עוסק ואוסף חומר תורני מרבינו, ונקוה כי יעלה בידו להוציאו לאורה בעו"ה].

קרקעות כדינו, דבר גדול יעשה וקידוש השם ונאמן ה' לשלם שכרו בכפליים". ושוב בחתימת הסכמתו כותב "המעטיר לה' שבזכות השומרים שמיטה גם כעת כדינו יגאלינו גאולה שלימה בקרוב".

הענין השני שהתייחס אליו רבינו בהסכמתו, הוא נדון "קו התאריך" אשר דן בזה בספר בני ציון סי' יד. יסוד הספק הוא באיזה רגע מתחיל יום חדש, שהרי השמש סובבת את כדור הארץ תדיר, ואין ידוע באיזה נקודה מתחיל יום חדש. אכן זה היה ברור לכל הראשונים והאחרונים שהיום מתחיל במזרח העולם, אבל לא ביארו בדיוק באיזה נקודה הוא במזרח. והנה ענין זה התעורר בקול רעש גדול בשנות השואה, כאשר ישיבת מיר גלתה למזרח העולם לעיר שנחאי כיפאן והוצרכו לדעת אימתי חל השבת שם. אולם כבר קודם לזה דן בזה באריכות ובבקיאות עצומה בשו"ת בני ציון שם, והסיק (ואת יב וואת כט) דאוליגן לפי המקום הראשון שהיה בו צאת הכוכבים בעת בריאת המאורות ביום ד' מז' ימי בראשית, עיי"ש שחישוב בדיוק באיזה נקודה היה לראשונה צאת הכוכבים של שיטת הגאונים בעת בריאת העולם, ולפי זה קבע את קו התאריך באופן מדויק ביותר [רק כתב שכיון שלגבי שבת אין די שיהיו כוכבים בינונים, אלא צריך להמתין עד שיראו כוכבים קטנים, שהוא כאשר החמה ירדה 7 מעלות, לכן הנמצא במקומות שבין מקום צאת ג' כוכבים בינונים בבריאת העולם לבין המקום של צאת כוכבים קטנים בבריאת העולם, יש לו לחשב לפי המקום שיצא משם, עיי"ש]. רבינו זי"ע סבר ג"כ כשיטת הגאונים ולכן הסכים בהסכמתו לפסקו של הבני ציון אשר "הראה בקיאות גדולות הפלא ופלא לכוון הלכה לאמיתה" בענין זה (לשון רבינו זי"ע). פסקו זה של הבני

אפילו ההסכמה האחרונה ממש, אשר כתב רבינו זי"ע טרם עלייתו לשמי מרומים [ההסכמה נדפסה משום מה רק בריש ח"ב].

רבינו זי"ע בהסכמתו מתייחס לשני ענינים אשר נידונו בספר הנ"ל, בענין אחד הוא חולק על הבני ציון ובשני הוא מסכים לו. שני הענינים עוררו בשעתם פולמוס גדול, ולכן נקדים בזאת הקדמה קצרה למען תובן שיטת רבינו כראוי.

הענין הראשון הוא מה שכתב בספר בני ציון סי' ב (ואת פו ואיך) בענין "היתר מכירה" בשביעית. כידוע יסוד ההיתר היה בשנת השמיטה תרמ"ט, שאז היה כמעט פיקוח נפש אם ישמרו את מצות השמיטה כדינה, ולכן התירו בשעתו כמה מגדולי הדור (כדי יתקן אלהן מקאונא, מהר"י מקוטנא בספרו ישועות מלכו יור"ד סי' נג-נט, ועוד גדולים) למכור את הקרקעות לנכרי ע"מ שלא יהיו מחוייבים לנהוג בהם כל דיני השביעית. אולם מאידך הרבה מהגדולים אסרו זאת (הג"צ בספרו משיב דבר סי' נ, בית הלוי ח"ג סי' א) ובפרט רבני עיר"ק ירושלים (מהר"ל דיסקין, הגר"ש סלאנט, הגר"ח זונפלד, וכן הרי"ב זמנא, ועוד גדולים), וכן האריך להוכיח לאיסור בספר בני ציון (ס) תוך כדי שהוא עובר על כל סברות המתירים אחת לאחת ומוכיח שאי אפשר לסמוך כלל על סברותיהם. רבינו זי"ע נוטה לדעת המתירים וכותב במכתב הסכמתו שגם בדורו הוא שעת הדחק גדול ועדיף למצוא היתר דחוק אפילו ע"פ סברת יחיד, ע"מ שלא יכשלו ח"ו באיסורים ברורים. עם זאת מדגיש רבינו שהרבנים שירצו להתיר צריכים לעיין קודם בכל הראיות החזקות שבספר בני ציון, ורק אח"כ יחתרו למצוא היתר. הדגשה זו היתה חשובה לרבינו, ואחרי שכבר סיים לכתוב את ההסכמה טרח והוסיף הדגשה זו בין השורות. אכן אחרי כל זאת מסיים רבינו "אבל מי שיכול לקיים שמיטת

הרב מאומאן, כתבו הסכמה לספר בני ציון. הרב מטעפליק הדגיש את גודל בקיאות הגר"ד שפירא בעיני חכמת האסטרונומיה השייכים לתורה, וכתב שכל חידושו בניינים על קו האמת. והרב מאומן התייחס גם לענין השמיטה וגם לענין קו התאריך וכתב שזכה המחבר בחכמתו וברוח בינתו להאיר ענינים אלו בטוב טעם ודעת, לידע את המעשה אשר יעשון אליבא דהלכתא.

ציון נתקבל אצל עוד גדולים, ובראשם הרה"ק האמרי אמת מגור, שבעת הפולמוס הגדול הנ"ל בשנות השואה הורה לחסידיו ביפאן לנהוג לפי פסק הבני ציון (כמובא בשו"ת בני ציון ח"ג עמ' פז-פח).

יצויין עוד כי גם הרבנים הגדולים מבאי בית אדמור"י ראחמיסטריווקא, ר' שמשון אהרן פולנסקי הרב מטעפליק, ור' שלום מלמד

ראיתי את הקונטרסים מהרב הנאון החריף ובקי ירא ה' כש"ת ר' דוד שפירא שליט"א מספר בני ציון, המדברים משמיטה בזמן הזה, והביא כל יסודי ההיתר מכל הגאונים, וסתר אותם בראיות ברורות ומפורשות מש"ס בבלי וירושלמי ומפוסקים, ועל הכלל כולו יצא לאסור. אמנם לא כן דעתי, כי אם הרבנים הגדולים⁴ יחזקו את ההיתר שעד כעת במכירת הקרקע לעכו"ם על שנת השמיטה כדת או באופן אחר, אחרי שיראו את דברי הספר בני ציון. ואפשר יש קצת איסור במכירה, [אמנם] על זה אמרו רז"ל ניהא לחבר שיעביד איסורא וזמא ולא ליעביד עם הארץ איסורא רבה⁵, כי הקבוצים והיושבים על אדמת קרן הקיימת החפשים מדת, לא ישמעו לרבנים ויזרעו בלא היתרים ויכשילו את הרבים בפירות שביעית בלא יודעים, ובשעת הדחק אנחנו סומכים על דעת יחידים להתיר, ובפרט שלדעת רוב הפוסקים שביעית כעת מדרבנן⁶, ובפרט במצב השורר כעת שיש חשש שאם לא יזרעו השדות יכול להיות שהערבים יגולו הקרקע ויזרעו ואח"כ קשה להוציא מידם, שזאת גם לדעת המחבר ספר בני ציון מותר עפ"י הפוסקים. אבל מי שיכול לקיים שמיטת קרקעות כדינו, דבר גדול יעשה וקידוש השם ונאמן ה' לשלם שכרו בכפליים.

4. עוד מספר ב'ספר היחס מטשרנוביל': כשהופיע נגד עיניו הגליין הראשון של ספר הזוהר עם המראה מקומות נצוצי אור מהרב מרגליות, היו פניו מבריקים, וחולשתו לא מנעה אותו מלכתוב להרב הנ"ל מכתב מלא עידוד והתחזקות להמשיך מפעלו התורני, וראה חובה לעצמו להעיר במכתבו שקהל מעריציו יתגייסו לחמוך במפעל התורני הזה.

5. המובאים לעיל בהקדמה להסכמה זו.

6. עירובין לב:

7. כן מבואר ביור"ד ריש סי' שלא.

ב. הסכמה לספר דלתי תשובה

אחרי שהדפיס המחבר את החלק הראשון, כתב לו רבינו בשנת תרנ"א כתב הסכמה והדפיסו המחבר בתחילת החלק השני של ספרו.

רבינו הוסיף וכתב הערה הלכתית, עליה כתב המחבר: בדבר חד"ת של הגאון הצדיק הזה שליט"א, הארכת במסגרת השלחן שלי, ועיין בספרי דלתי תשובה בפנים בס"י צח מה שכתבתי בזה.

ספר 'דלתי תשובה' על שו"ע יור"ד, חובר ע"י הג"ר יעקב ווילענציק אבד"ק פיקעלי. מטרת הספר להביא פסקי הלכה מספרי שו"ת, בין מספרי הקדמונים אשר משום מה לא הביאם הפתחי תשובה, ובין של אותם ספרים שנדפסו אחריו, עם תוספת חידושי דינים מבעל המחבר. חלקו הראשון של הספר נדפס בוילנא בשנת תרנ"ג (עם הסכמת כמה מגדולי הדור, כמו רבי יצחק אלחנן מקאוונא והנצי"ב), והחלק השני נדפס שם בשנת תרנ"ה.

בעז"ה יום ו' עש"ק קרח תרנ"א לפ"ק פ"ק ראהמוסטרובקא שפעת שלום וברכה וכ"ט לכבוד הרב הגאון החריף ובקי המפורסם וכו' כש"ת מוהר"ר יעקב נ"י אבד"ק פיקעלי, כבודו יהל אור עד דור דורים!
ספרו 'דלתי תשובה' חלק הראשון על יו"ד אשר כבדני לשלוח לי לנכון הגיעני, ותשואות חן הן למעלתו בעד משלוח ספרו אלי כו', יעזרהו ד' להוציא מחשבתו הטובה לאור להפיץ מעייני התורה והתושיה ולהשקות הצמאים לתורת ד' התמימה.

ומה שתמה כ"ת על הפמ"ג בשער התערובות ח"ג פ"א מחולין דף ק"ח דאמרינן סלק את מינו כו'⁸, לא הבינתי דברי כ"ת, הלא הפמ"ג בעצמו הרגיש בקושיא זו (וז"ל) בסוף ד"ה ופשטינא וכו' וז"ל: והא דסלק את מינו כמו שאינו י"ל טעם כעיקר דרבנן לרבא⁹ או שאר תירוצים¹⁰ עכ"ל, וכפי הנראה נעלם מהפמ"ג בעת כתבו כל זה דברי הר"ן ע"ג דף שס"ו ע"ב¹¹ וז"ל: שהרי הדבר פשוט שאם כזית נבילה וכזית שחומה נצטרפו ונתנו טעם במקפה מותר

8. הפרמ"ג הסתפק בחצי זית בשר שחומה וחצי זית בשר נבילה שנפלו לתוך שישים חצאי כזיתים ירקות האם מחשיבים את האיסור כלפי ההיתר ובטל בשישים או שכיון שהבשר מורגש מהירקות הוי כמחצה על מחצה ולא בטיל, ופשט ממשנה דערלה (פ"ב מט"ו) דמותר. והקשה הרב בעל ה'דלתי תשובה' אמאי לא נפשט שמותר מחולין קח: דקאמר רבא דכשנפל מינו ואינו מינו (למ"ד מין במינו לא בטיל), סלק את מינו ורבה ההיתר על האסור שאינו מינו ומבטלו, ולא מצטרפי שניהם יחד.

9. במהר"ם שיק (יור"ד סי' קיד) הקשה על תירוצו זה של הפרמ"ג שהרי מיירי שם מבשר בחלב ובהם לכו"ע טעם כעיקר דאורייתא, וצ"ע.

10. שאר התירוצים שכתב הפרמ"ג בפרק ד' של חלק שלישי דשער התערובות שם.

11. עבודה זרה דף לו: מדפה"ר ד"ה וא"ל ר' ירמיה לר' זירא.

אפי' למ"ד זה וזה גורם אסור וכו'¹². וכעת הראה לי הרב ר' נחום גאלאנטי נ"י¹³ במרדכי חולין פ' כל הבשר¹⁴ בד"ה ואמר שמואל אין הבשר יוצא מידי דמו אא"כ מלחו וכו', ששם נראה שאסור¹⁵, וצ"ע¹⁶.

דברי הדושי"ת ושלום כל העוסקים בתורה לשמחה לקיים, וחפץ הצלחתו והרמת קרנו למעלה ברו"ג בת"ז כ"י¹⁷

זאב בהרב אדמו"ר ר' יוחנן שליט"א

12. זה לשון הר"ן שם: גרסין בירושלמי גריסין של תרומה שנתבשלו עם עדשים של חולין ואין בהם בנותן טעם, ריבה עליהן גריסין של חולין מין מעורר מינו לאסור בתמיה וכו'. ועוד כתב הר"ן לעיל מיניה: הרי הדבר פשוט שאם כזית נבילה וכזית שחוטה נצטרפו ונתנו טעם במקפה מותר.

וקושיה זו שהקשה רבינו על הפרמ"ג שנעלמו ממנו דברי הר"ן בע"ז הקשו רבים מן האחרונים, ועי' משמרת שלום על הפתיחה ולסי' צב (משבצות זהב ס"ק טז) שהאריך בדברי האחרונים שהקשו זה, והביא שם מהמהרש"ם שכתב שנעלם מכולם שהפרמ"ג עצמו לקמן סוף פ"ד הרגיש בדברי הר"ן הנ"ל. אמנם ביד יהודה (סט פיה"א ס"ק ס"ג אות כ) כתב דעל אף שהפרמ"ג הרגיש במש"כ הר"ן בשם הירושלמי, אך נעלמו ממנו דברי הר"ן עצמו שם לעיל מזה שכתב שהדבר פשוט להתיר, וכע"ז כתב בשו"ת נחלת ברוך (סי' יז) ועי' קונטרס נועם מגדים (שעה"ת) יוסף דעת (צ"ח א') דעת תורה, לחם שלמה, תורה מציון (סי' יג) ברוך טעם (שעה"ת פ"ו ד"ה ואחרי), פרדס יוסף (אמור תרומות פ"י מ"ה), ושו"ת מנחת שלמה (ח"ב ס' בהערה).

13. מסתבר שהוא הגאון רבי מנחם נחום גאלאנטי זצ"ל המוזכר מספר פעמים בספר שדי חמד כאבד"ק זאלאטאפאליא, ובכת"ע הפסגה גליון ז' במדור משיב דבר בתאריך ירח אייר תר"ס ובגליון ח' עמ' 12 תחת הכותרת העקוב למישור ישנם ממנו חידושי דינים בעניני איסור והיתר, וחתם את שמו נחום גאלאנטי מזיאטומיר, בספר ברכת משה סי' נ' יש מכתב תשובה גם הוא בעניני יור"ד מהגאון רבי משה נחום ירושלימסקי הממוען כתשובה לשאלת 'הרב חריף ובקי זית רענן מו"ה מנחם נחום גאלאנטי בק' רעזעניווקא', ובספר כליל תפארת סי' צו יש את מכתבי השאלה ששלח הרב גאלאנטי להרב ירושלימסקי וחותם את שמו מנחם נחום במוהר"ר דוד גאלאנטי מרעזעניווקע.

14. סי' תשיט.

15. המרדכי שם הביא מהרוקח תשובת הר"ר יהודה ב"ר קלונימוס שפסק לגבי תרנגולת שנמלחה בחוץ ולא בפנים ונתבשלה התרנגולת ברוטב שכיון שלא היה ס' ברוטב ובקדירה כנגד התרנגולת הם נאסרים, ולא קאמר שכיון שברוטב עם התרנגולת יש ס' כנגד הדם שהוא האיסור בטל האיסור בשישים.

16. לפום ריהטא לא הבנתי את קושייתי, דשאני תרנגולת שנמלחה עם הדם מקודם שלא כהוגן, ודין מליחה כבישול, ונעשית התרנגולת חני"ג, משא"כ ספק הפרמ"ג בב' כזיתים בשר שנפלו לירקות בגוונא שמעולם לא נעשתה החתיכת היתר איסורא מקודם.

והג"ר יהודה רובינשטיין שליט"א העיר דבלא"ה אין קושיה זו מובנת, דהרי מפורש בשו"ע סי' סט סעי' יא דבשר שנבשל בלא מליחה צריך שיהיה בתבשיל ס' כנגד אותו בשר, וביארו הש"ך והט"ז שם דלא ידעין כמה דם נפיק מיניה, ולכן חיישינן שכל נפח התרנגולת מלא בדם. ובפרמ"ג שם הביא מהפר"ח שרצה להתיר אם יש ס' ברוטב יחד עם הבשר כנגד הבשר, ודחה את הראיה שהביא להתיר, ועוד דמלשון השו"ע נראה לאסור, דכתב השו"ע דבעינן ס' ברוטב כנגד הבשר ולא משמע שהבשר עצמו מצטרף לס', והסברא לאסור היא מדין 'דבוק', דהיינו שכיון שהדם דבוק בבשר הרי שבשעת הבישול נבלע הדם קודם בבשר ונעשה הבשר חני"ג ואח"כ מפליט הבשר את איסורו לשאר התבשיל, וא"כ בעינן ס' היתר כנגד הבשר לבד מהבשר עצמו. אמנם דין חני"ג תליא בפלוגתא דרבוותא דהמחבר והרמ"א ואולי סבר הרב שהמרדכי לא סבירא לה ועל כן מקשה, וצ"ע.

ג. הסכמה לספר כורת הברית

נמצא מקום מרחב בקהל רב לתורה והוראה הנה ב"ה כתר הזאת ראוי לו אף בעיירות הגדולות.

שימש ברבנות מיחייליוקי וראוונא (ראה בספר 'מבית הגנזים' עמ' שטז מכתב מהר"י מראחמיסטריווקא לתושבי ראוונא בענין רבנות גאון זה), ובשנת תרמ"ח נקרא אחר כבוד לכהן בעיר אלאפאליא.

הגאון רבי אליהו פוסק צ"ל בעל שו"ת 'מור ואהלות' וספר 'כורת הברית' (ושאר ספרים), היה מגדולי חסידי הרה"ק רבי יוחנן מראחמיסטריווקא וצוקללה"ה, אשר כותב עליו בהסכמתו לספר 'מור ואהלות' בזה"ל: זה רבות בשנים שידעתי את הרב הנ"ל שב"ה פעולותיו רצויין וכפי שהעידו עליו ועל ספרו גאוני הדור שיחיו כי רב ועצום הוא בתורה ותעודה להגדיל צמחים בעמק ההלכה.

ספר 'כורת הברית' על הלכות ברית מילה, הדפיסו המחבר בשנת תרנ"ג (עם הסכמת כמה מגדולי הדור, כמו רבי יצחק אלחנן מקאוונא, השדי חמד, המהרש"ם), ולפנינו מצו"ב הסכמתו של רבינו.

הרה"ק רבי יוחנן מראחמיסטריווקא פעל רבות למען רבנותו של גאון זה, וכתב עוד בהסכמתו ל'מור ואהלות': גם זאת תהיה לו לעדה כפי שידעתי שהמקום אשר הוא חונה שם צר לו מלהספיק די מחסורו, לזאת אם

הן כבוד הרב הגאון המפורסם כש"ת מוה"ר אליהו פוסק אב"ד בעיר אלאפאליא, הגיש לפני ספרו כורת הברית על הלכות מילה לבקרו בהיכלי כולו, כי תקון גדול ותועלת נשגבה הוא להלכה למעשה דבר יום ביומו, וראשו מגיע השמימה¹⁷, דבר למשפט בין דם לדם¹⁸,

17. זה לשון הדלתי תשובה בספרו חלק ב' בתגובה על הנכתב בהסכמת הרה"ק מראחמיסטריווקא זיע"א: ודע דהפמ"ג בה' שחיטה סי' יג (בשפ"ד סקי"ז) פשיט לאיסור. אך בשו"ת אדמו"ר מקאוונא בספרו הנחמד באר יצחק חיו"ד (סי' ז) האריך בזה והעלה דהך ספיקא של הפרמ"ג מותר בפשיטות, וגם בר"ן בע"ז פ"ה במשנה דיי"נ אסור ואוסר בכ"ש כתב וז"ל הדבר פשוט אם נתערב כזית בשר שחוטה וכזית נבילה נצטרפו ונתנו טעם בתבשיל מותר כיון שיש שיעור ביטול נגד האיסור לבדו עכ"ל. הרי להדיא דזה מותר בפשיטות אף באיסור דאורייתא עכ"ל. וכן מצאתי בשו"ת אמרי בינה להגאון ר' מאיר אויערבאך (בנו של הגאון דברי חיים) בס"ה שהביא ג"כ את דברי הר"ן הנ"ל למיפשט ספיקו של הפמ"ג. שוב מצאתי ביד יהודא בה' מליחה בס"ה סט (בפיה"א סקס"ג אות כב) כתב ג"כ שנעלם מהפמ"ג דברי הר"ן הנ"ל. עוד האיר ד' עיני ומצאתי בפמ"ג סי' צט (מש"ז סקי"ג) שחזר בעצמו ממה שפסק בס"ה יג לאיסור והעלה שם מדברי הט"ז להיתר עיי"ש.

אבל תמהני בזה שהט"ז באו"ח (סי' שיח סקט"ו) חוכך בזה להחמיר. ועיינתי במשכצות שם שהרגיש בזה עיי"ש. כך היה לי משא ומתן בדין זה עם הגאון הגדול בוצינא קדישא קש"ת מוה"ר שליט"א מראחמוסטריווקא, וזכיתי לקבל תשובתו הטהורה ג"כ להיתרא, והביא ג"כ דברי הר"ן הנ"ל. אך בשם הרב ר' נחום גאלאנטי כתב שהראה לו במדרכי דחולין, גבי אמר שמואל אין הבשר יוצא מידי דמו שלא משמע כן, ויש לעיין בזה אי"ה.

ובריות הילדים רכים בו יפקדו²⁰, כל מול בערלה, איזו יכלאו מבוא בדמים, ואיזו יגישיהו למזבח אליהו לאמור לו בדמיך חיי. וואף כי בשו"ת תשובה מאהבה ח"ג סי' שע"ה נדפס התקנה משנת תקו"ם שלא ידפיסו על פוסקים מרם יגיע המחבר לארבעים שנה²¹, מטעם שסוברים דכל מה שיבוא לאור ראוי לסמוך על הדבר בלי ספק, ועיין יור"ד סי' רמ"ב סעיף ל"א²², וכן מסתבר²³. אך כאשר הרה"ג הזה התנצל בהקדמתו פתח אליהו א' כי לא בא רק לעורר לב המעיינים הגדולים, ואך לאנשים שאין להם חקר לב לתור בש"ס ופוסקים ואין להם גדול מהם בעיר להם הרשות נתונה לפסוק הלכה למעשה החדשות שחידש. וכי באמת הוא נחון מאוד גם לגדולי הדור, אף כי לכל העוסק במלאכת הקודש.

ובאשר המחבר הזה נכבד מאוד בעיני ובעיני כ"ק אדאמו"ר צדיק כביר שליט"א, כאשר הודענו נאמנה בתעודותינו על ספרו מור ואהלות שהוציא לאור, לזאת גם עתה ידינו תיכון עמו שידפיס ספרו הזה, וכמוני כן כל תופשי התורה ישישו לקראת ספרו, כי ברכה בו, ויקחו אותו בכסף מלא.

כ"ד המדבר לכבוד התורה ולומדיה

זאב בהרב ר' יוחנן שליט"א

18. כנראה נתכוין רבינו אל הרמז 'מי יעלה לנו השמימה' ראשי תיבות מיל"ה (תיקוני זוהר קלא.).

19. עפ"י דברים יז ח.

20. עפ"י ובריות בו יפקדו (ויקרא רבה כט א, תפילת זכרונות במוסף דר"ה). ועפ"י דם מפקד פקיד (כתובות ה:).

21. ז"ל ה'תשובה מאהבה': אמרתי להעתיק הכרוז שנכרו פה ק"ק פראג בכל בתי כנסיות, בפקודת אדמו"ר הגאון אב"ד [ב-בעל נודע ביהודה] נ"ע, בהסכמת כל הרבנים ב"ד הגדול, וז"ל אות באות: להיות שראינו וגם שמענו שנתרבה הפרצה בהדפסת ספרים חדשים בזמנינו, והם גורמים לאבד הזמן, ובאתר דעייל ירקי ליעול בשרא וכוורי חיבורים של הקדמונים, ובכל אלה החרשנו, ואמנם לחבר חיבורים בש"ס ופוסקים שהם דברים הנוגעים לדינא ולמעשה, והספרים מתפשטים בעולם וגורמים מכשול, שכמה מורי צדק אשר בעיירות אשר אין להם חיק לטעום ולהבחין בעצם הדבר, וסוברים שכל מה שנתפשט הוא ראוי לסמוך על הדברים, ולכן לעמוד בפרץ ראינו לתקן תקון בקהלנו, שקודם שמלאו לצורבא מרבנן מ' שנה, לא ירים ידו להדפיס חידושיו בש"ס ופוסקים בחייו, וכאשר מלאו לו ארבעים לבניה אז הרשות נתונה אם בר הכי הוא לפרסם חידושיו בדפוס, וכל זה נגמר אצלנו בהסכמת כולנו באיסור שלא יפרוץ גדר, ואמרנו להכריז זה בכל בתי כנסיות שבקהלתנו, נעשה היום בהתועדות הרב וב"ד הרבנים, יום ה' ט' אדר שני עצת ה' היא תקו"ם לפ"ק. הק' יחזקאל לנדא, הק' שלמה זלמן בהר"ר גומפל עמרין, הק' מיכאל במוהר"ר נווול בכרך, הק' יעקב ג"ב, הק' אלעזר פלעקלס [ב-בעל 'תשובה מאהבה'].

22. שם כתב הרמ"א שאין לאדם להורות עד ארבעים שנה אם יש גדול ממנו בעיר אף על פי שאינו רבו.

23. המחבר רבי אליהו פוסק זצ"ל הוסיף כאן הערה: א"ה יש לפקפק על התקנה מתחילתה ממה שכתב רדב"ז ח"ה סי' ב' אלפים קמ"ז. ועיין לחם משנה הלכות ת"ת פ"ה ה"ד. שוב ראיתי בתשובה מאהבה שלא תיקנו רק לקהילתם [פראג]. ועיין בעיטור סופרים על הקונטרס זהר אור בהיר מה שכתב בזה.

ד. הסכמה לספר מקוה ישראל

הוא גדר בעדו לא לבוא בהסכמות על ספרים חדשים, מ"מ בראותו את הסכמת רבי מרדכי דוב מהארנאסטייפל ואת הסכמת בנו יקירא קדישא הגאון החר"ף וכו' כ"ק ש"ת מו"ה זאב שליט"א (לשון הרה"ק מהר"י מראחמיסטריווקא), אמרתי כדאי הני תרי לסמוך עליהם וכו'. בעקבות הסכמת האב כתבו הסכמה גם אחיו של רבינו, הרה"ק רבי דוד מזלאטפולי והרה"ק רבי מנחם נחום מראחמיסטריווקא.

ספר 'מקוה ישראל' על הלכות מקוואות להג"ר ישראל וואלאדארסקי אב"ד פעטריקאווקא (אחיו של הג"ר יוסף יהודה לייב שפירא אב"ד ראחמיסטריווקא), נדפס ע"י המחבר בשנת תרנ"ה (עם הסכמת כמה מגדולי הדור, כמו רבי יצחק אלחנן מקאוונא, השדי חמד, מהר"י מראחמיסטריווקא ובניו), ומאז הפך לספר נכבד מאוד במקצוע זה.²⁴

הרה"ק מהר"י מראחמיסטריווקא אבי רבינו כתב בהסכמתו לספר זה, שאף כי

כאשר הרב המאוה"ג החר"ף ובקי ירא ד' כש"ת מו"ה ישראל נ"י מפעטריקאווקא, הביא לפני ספרו על הלכות מקוואות לעיין בו ולהגיד יושר דבר אמת. והנה הרב הגאון ר' יונה לאנד סופר בהקדמת שו"ת מעיל צדקה כתב וז"ל, ואני אם אכתי לא קשאי²⁵, אקרא אליכם אישים ראשי אלפי ישראל עירין וקדישין, בהיות עדותכם נאמנה לא תזלו בתר אומדנא לראות מעט מועיר בספר הנסכם מעל ידכם, ומן הראוי ללמוד רוב הספר בעיון או דיתמחי גברא בעיניכם, ומכ"ש בפוסקים ששורת הדין נותן האחרונים פוסלים הראשונים, נמצא הנדפסים באחרונה צריכים בדיקה במקומות שהשיגו על דברי הראשונים וכו', ואם כי ההכרח בפוסקים החדשים שלא ימצאו בדברי הראשונים או שנסתפקו לפסוק באיזה מהם שנחלקו בו הראשונים ודאי צריכין אנו לעמוד עליהם איך נפסוק למעשה, וצריכין חכמים וידועים שיפסקו ויכריעו בדבר ויסכימו עמהן ישרי הדיעה אשר בזמנינו עכ"ל ע"ש. עכ"ז אם כי עינתי רק בקצת מקומות בספרו הנ"ל, ראיתי כי טרח ויגע הרבה לבאר כל שיטות הפוסקים בכל דין ולתרוץ כל הקושיות שיש לכל שיטה, והתחיל מביאור המשנה עד ביאור הבי"י, וביאור הש"ע. ויגעתי ומצאתי תאמין אמרו חז"ל. והוא תועלת גדול גם להלומדים הגדולים להקל

²⁴. ראה בספר 'מאיר החיים' (תולדות האמרי חיים מויזניץ, ח"ב עמ' כא): רבות היה עוסק מרן [-האמרי חיים] ביורה דעה הלכות מקוואות. הלכות אלו ידע בבהירות עצומה להפליא. ספר הטור שלו על מקוואות היה משומש מאד מרוב שהפך בו והפך בו. הרבה לעיין בספר 'מקוה ישראל' שחובר על ידי הג"ר ישראל אבד"ק פעטריקאווקא מגדולי רוסייה שהודפס בהסכמת הרה"ק רבי יוחנן מראחמיסטריווקא ובניו זי"ע, ביניהם חותנו של רבינו. את הספר הזה היה לוקח אלו גם בנסעו בדרך, כי הגה בו הרבה.

²⁵. לא זקנתי (רש"י חגיגה יג.).

מעליהם טורח העיון. וגם לא תקע עצמו הרב לדבר הלכה לומר קבלו דעתי ולהיות דן יחידי, רק כמציע דעתו לפני רבים וגדולים. ע"כ מצאתי את עצמי מחוייב להודיע קושט דבר אמת, כי מכיר אני מכבר ועכשיו ביותר את הרב הנ"ל המאוה"ג לממשלת התלמוד והפוסקים החרף ובקי ירא ד', כי ידיו רב לו ללחום במלחמתה של תורה בסברא ישרה בהשכל ודעת, וד' נתן לו לשון למודים להסביר כל דבר קשה באר היטב בלישנא קלילא, ע"כ הוא תועלת גדול לכל הלומדים בהלכות מקואות מהקטנים ועד הגדולים. ואקוה כי כל תופשי התורה ואוהבי לומדי תורה יקחו ברכה אל ביתם, ועץ חיים היא למחזיקים בה, וגם אני אי"ה אקח בל"ג ספר אחד בצאתו מהדפוס ברשיון הבקורות מטעם הממשלה יר"ה.

דברי המדבר לכבוד התורה ולומדיה

זאב בהרב אדמו"ר ר' יוחנן שליט"א



הגאון רבי אליעזר מילבר זצ"ל

רב דק"ק סינסינטי, אוהיו - ארה"ב

הגאון רבי אליעזר מילבר נולד בשנת תרמ"ב לאביו הרב בונם צמח, ממשפחה מיוחסת. למד בדווינסק אצל הרבי מאיר שמחה הכהן, בעל ה"אור שמח". ורבי יוסף רוזין מרוגאטשוב. אחר כך למד בקיבוץ של הגאון רבי חיים עוזר גרודזינסקי ביולנא ואצל רבי חיים מבריסק, והיה מפורסם כאחד מגדולי העילויים.

בשנת תרס"ז הגיע לארה"ב. כיהן כרב בעיר ספרינגפילד עד שנת תרצ"ב, ואז נבחר לרב העיר סינסינטי אוהיו.

היה נשיא אגודת הרבנים בארה"ב וקנדה. נפטר בן שמונים ושש שנים ביום ח' שבט תשכ"ח. חידושי תורתו נדפסו בספרים 'ענפי אר"ז' ו'עצי אר"ז'. אגרת זו הרואה אור עולם לראשונה נתקבלה מאת הגאון רבי אפרים גרינבלט זצ"ל.

מה שנהג הרב מבריסק שלא לילך לכותל המערבי, והערה בדיני מליקה

בס"ד מוצש"ק לסדר במדבר התש"ך

לידי"נ הרב השו"ב רא"ג שליט"א

שלו' וברכה.

אחר ביאתי יום ה' בוקר, תיכף מיד מצאתי מכתבו, ובס"ד אקוה להיות ימי ד' וה' בהעלותך בסינסינטי, ואוכל לקבל פניו באהבה.

היא שחיטתו⁴, הכי גם [יחוייב] דיני שחיטה, וידוע שאם לא מת בדחייתו ממיתין אחר זה⁵, ומקיים המצוה אף ששהה בינתיים. או ששהייה סברא, שלא יצטרף יחד אם היה שיעור שהייה, וזה סברא שגם במליקה כן, וכן אולי ב[חתך] מפרקת שכחצי מתיר הנהו, כדתני לשון ובין

בדבר שהייה במליקה. ידוע שמחלוקת הראשונים¹, וכאשר הארכתי שם ספק בטעמי השהייה, אם סתם הלכה בלי כל טעם, שידוע שאין למדין מהלכה², וא"כ גם מליקה אף שכשחיטה מכל מקום אין למדין³, וה[א] גם דחייה לצוק בשעיר המשתלח דחייתו זו

1. בגליון הרעק"א בפ"ו מהלכות מעשה הקרבנות (הכ"ג) כתב: עיין זבחים (סה:) אם שהייה פוסל בין סימן לסימן. ולענין אי השהייה פוסל בתוך הסימן האחד או בין מפרקת לסימנים, כפי מה דמשמע מלשון הש"ס דבזה ודאי שהייה פוסלת כמו בשחיטה, וכ"כ הר"ן בחי' לחולין (כ.). בשם הרא"ה, אבל בחי' הרשב"א שם מבואר דשהייה אינו פוסל במליקה.

2. שבת קלב. וברש"י שם.

3. היינו שהגם שמליקה כשחיטה אין למדים את כל ההלכות שנאמרו למשה בסיני לגבי שחיטה גם למליקה ואם כן אין שהייה פוסלת במליקה משום שמה שפוסלת בשחיטה היא מהלכה למשה מסיני.

4. יומא סד.

5. שם סז.

ודעתו¹¹. וכן משום שהמליקה כשחיטה רק משום שמתרת, וא"כ רק הנחויץ להתרה, ובכל זה [נראה] מחלוקת הראשונים וטעמם.

ובמה שנהג את עצמו הרב הבריסקער לבלתי לילך אל הכותל, לא מטעם שטמאי מתים אנן, שמותרים במחנה לוי¹², דגם בלשכות אין איסור טומאה גם הפתוחות

הסימנים, אם אינו מחזיר או גם במחזיר⁶ [את] המפרקת צריך למלוך אח"כ⁷, שבמחלוקת, אם מסבירא יש גם שם דין שהייה, ואז במיעוט בתרא בתוס' שהשהייה מדרבנן ולרש"י שפסול⁸, שאם [שהה], אז משום הלכה בצירוף אינו צריך, לכן כן אמרתי שבמיעוט בתרא במליקה ש[בעי] הבדלה⁹, אין ב' הטעמים¹⁰. ודחיתי גם מטעם זה קושיית הבית הלוי

6. פלוגתא בחולין יט: 'בני ר' חייא מצות מליקה מחזיר סימנים לאחורי העורף ומולק איכא דאמרי אף מחזיר ואיכא דאמרי מחזיר דוקא, ומסתברא כמאן דאמר אף מחזיר'.

7. כהברייטא שם כא. 'כיצד מולקין חטאת העוף חותך שדרה ומפרקת בלא רוב בשר עד שמגיע לוושט או לקנה הגיע לוושט או לקנה חותך סימן אחד או רובו ורוב בשר עמו ובעולה שנים או רוב שנים'.

8. בחולין (לב). בעי רב הונא בר' נתן שהה במיעוט סימנין מהו, תיקו. ופרש"י (ד"ה במיעוט סימנים) שחט הרוב ושהה במיעוט האחרון ואח"כ גמר שחיטתו מי אמרינן כיון דעבד ליה רובא איתכשר, או דילמא כיון דהדר וגמרה כולה חדא שחיטה היא תיקו ולחומרא. וכן כתב רש"י לעיל (בדף ל: ד"ה תיקו) בשם בעל הלכות גדולות (סי' ס' קכ"ה ע"ג) דכיון דאבעיין לא איפשיטא עבדינן לחומרא. ועיין בתוס' (ל. ד"ה החליד) וברא"ש (סי' ו) שחלקו על פרש"י וכתבו דאין שום סברא לפסול במיעוט בתרא כיון דכבר עשה שיעור שחיטה בהכשר ומש"ה פירשו הן איבעיא באופן אחר יעו"ש.

9. בעולת העוף דבעי הבדלה.

10. דאי פסול שהייה הוא משום הלכה למשה מסיני, במליקה אין כלל דין שהייה, ואף אי פסולה משום סברא, י"ל דכשמולק מיעוט בתרא לא שייך מליקת האי מיעוט בתרא כלל לשחיטה, שהרי מולקו משום דין הבדלה.

11. אולי כוונתו למש"כ בח"ב סי' יא אות ט: ולכאורה קשה אם נאמר דבשחיטה פסלה שהייה בעוף גם אחר שעשה בה הכשר שחיטה ואוסרה באכילה אם כן כמו כן צריך להיות במליקה דגם אחר שמלק שיעור מליקה אם שהה בו ומלק הסימן השני צריך להיות אסורה באכילה דהרי בחטאת העוף המליקה במקום שחיטה דחולין הוא וא"כ האיך רשאי למלוך הסימן השני אחר שיעור השהייה והרי פוסל הקרבן ואוסרו באכילה ויהיה כשהייה במיעוט בתרא דאסור לרש"י. ולא מיבעיא אם נאמר כרבינו ירוחם דהאיבעיא הוא אי פסלה שהייה במיעוט בתרא מדאורייתא הרי בודאי צריך להיות אסור למלוך סימן שני אחר שיעור שהייה. אלא אפילו אם נאמר כהרשב"א דהא רק מדרבנן וגם אם נאמר עוד דאם עשה בקדשים דבר האוסר באכילה מדרבנן מ"מ שרי לאוכלו דלא גזור בו רבנן משום עשה דאכילת קדשים מ"מ זה ניחא בדיעבד אבל לכתחילה הרי צריך להיות אסור למלוך הסימן השני דלמה לו לעבור על דרבנן לכתחילה בלי שום צורך ומוכח דלא מיבעיא ליה רק במיעוט סימן ראשון אבל בסימן שני דעוף לא מיבעיא ליה כלל ובודאי לא פסלה. דהגם דיש לדחות ראייה זו בדוחק עכ"ז יען לא ידעתי לדחותה בתי' מרווח לא כתבתיו. אמנם בסמ"ק סי' קצו איתא וז"ל: והיכא ששחט הכשר שחיטה ושהה כו' רש"י אוסר ואין מודים לו כי רבינו תם מתיר אך נהגו כרש"י ולכן כששחט סימן אחד בעוף וזרק העוף מידו ועודנו מפרס כו' לא יחתוך סימן שני עם ראשו בסכין או בקורדס לפי ששהה בין סימן ראשון לשני ואפילו כששחט ב' סימנים יש לזהר בזה שלא לחתוך ראשו לפי שפעמים משייר במיעוט סימנים ולא אדעתיה. הרי משמע מדבריו להדיא דגם אם שחט סימן ראשון כולו מ"מ פוסל עדיין שהייה בסימן שני ודלא כמש"כ.

שלא גרעו מאויר עזרה [שנתקדשה], וכן אויר ירושלים כירושלים, ואז כשבנה בית אינו מפסיק, משום שגג הויא, ומבואר כל זה בראב"ד תמיד¹⁷, וברב"ז¹⁸, ובכ"מ¹⁹. ותיירץ בזה שהקשיתי בפני הגאון רבי מאיר שמחה מדוינסק מהא דפסחים (דף פא: במשנה) או ששרפו על הגגים, הלא שרפה בקודש בעי או מדאורייתא או מדרבנן, והדפיס הגאון אח"כ בספרו אור שמח בכתוב ושמת²⁰, ולא הזכיר שמי כי בחור וצעיר הייתי אז, כה הודיעני הגרמ"ש הנ"ל אחר זמן, וכן דוד קידש עד תהום ארעא²¹ והמחילות שאח"כ נתקדשו, ואכמ"ל.

ולכן חשש הרב הבריסקער לילך, ואין ראייה מכל [הני גדולים] אשר הלכו, שיש ספק

לקודש¹³, ופטור שם טמא הנכנס מעצמות יוסף עמו - במחיצתו וכו'.¹⁴ ותלה סברתו בדין רקיקה שלא נזכר. אך טעם הבריסקער ביארתי לאחד ששאלוני בהיותי בירושלים בענין הצלה לפני י"ד שנה, ישבתי ולנתי בבית הבריסקער, שהכרתיו בעודי צעיר בן י"ד שנה בלמדי בבריסק בשנת תרס"א, ביארתי אז שעוד לא נודע אם הכותל הנשאר לנו הוא כותל [העזרה] של כל בית המקדש, או רק כותל שמאחורי קודש קדשים שיש עוד י"א אמה שדין מקדש ועזרה עליהם¹⁵, שאין טמא נכנס, וחייב כרת, ואף אם מתחת לריצפת העזרה¹⁶, לא הוה כמחילות [הפתוחות לחול] שלא נתקדשו, שרק המחילות שהיו בעת קדושת המקדש לא נתקדשו, וכמו גגין שלא נתקדשו רק הגגין שהיו אז אבל הגגין שאח"כ ודאי נתקדשו,

13. זבחים נז.

14. בנזיר (מה). א"י טמא מת מותר ליכנס במחנה לוייה, ולא טמא מת בלבד אלא אפי' מת עצמו שנאמר ויקח משה את עצמות יוסף עמו, מאי עמו, עמו במחיצתו, עמו במחנה לוייה. (וכ"פ הרמב"ם בה' ביאת מקדש פ"ג ה"ד).

15. כדאי' בפ"ה דמידות מ"א.

16. היינו שאף אם המפלס של רחבת הכותל המערבי הינה מתחת לריצפת העזרה וא"כ לכאורה הוי כמחילות שלא נתקדשו.

17. דף כז. על הגמ' דאי תמה ובעי למיתב לא מצי יתיב.

18. בשו"ת ח"ב סי' תרצא, זה לשונו: וא"ת כיון דגגין ועליות לא נתקדשו והתוס' מודה שכל העליות לא נתקדשו חוץ מהעלייה אשר על ההיכל למה לא יהיה מותר ליכנס עתה בכל העליות דע דלא אמרינן דלא נתקדשו אלא העליות והגגות אשר היו בנויות בזמן שהיה קיים אבל הגגין והעליות הבנויות עתה סביב למקדש שמה בתוך אויר העזרה הם בנויות או באויר הלשכות שהיו אז ומידי ספיקא לא נפיק. הלכך אם נתברר לפי החשבון אשר כתבתי שהם בנויות בקדש לא נחוש לגובה לומר שמה למעלה מגגות הלשכות אשר לא נתקדשו הן בנויות כיון דאויר העזרה כעזרה וכו'.

19. אם הכוונה לכסף משנה לא מצאנו לעת עתה, ויתכן שהפיענוח הוא "בכמה מקומות".

20. פ"ו מה' בית הבחירה סוף ה"ז.

21. זבחים כד.

חוץ שפסולים בקודש, ועוד דברים של מה בכך כתב ואין להאריך.

ידידך המאחל חג שמחה
א. זילבר

ספיקא, אם כן הוא שהכותל של קודש קדשים, וכן אם מחילות כאלו נתקדשו שפליגי בזה גם בגג, אבל ראוי להחמיר גם בספק.

יתר הדברים שכתב בזה מעכ"ת, אמנם כדין כלל שגם בפסול שלא ירד יש דין שחוטי



הרב יהושע אשכנזי

ראש כולל רב אחא וכולל פאג"י
ירושלים

כל ישראל ערבים זה לזה [ב]

סימן ד

בדין ערבות לנשים

רק מדרבנן הוא מכיון דכתיב ואכלת ושבעת וברכת את ה' על הארץ הטובה אשר נתן לך, והארץ הרי לא ניתנה לנקבות להתחלק. ולתוס' הסברא משום דכתיב על ברייתך שחתמת בבשרינו ועל תורתך שלימדנו, ונשים ליתנהו לא בברית ולא בתורה. - וממשיך הגמ': למאי נפק"מ, לאפוקי רבים (כלומר לאנשים) ידי חובתן. אי אמרת דאורייתא, אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא. ואי אמרת דרבנן, הוי שאינו מחוייב בדבר, וכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן, עכ"ל. הגמ' לא פשטה את האיבעיא. (וכן בשו"ע [או"ח סי' קפז] נשאר בספק).

והקשה הרא"ש שם (פ"ג סי' יג), למה אם אשה חייבת רק מדרבנן אין מוציאה את האיש שחייב מן התורה. מאי שנא מהא דאיתא (ברכות מת.) שהאוכל כזית דגן מוציא בברהמ"ז

ע"ד השאלה האם נשים קיבלו עליהן ערבות במצוות שהן חייבות בהם. הנפק"מ הוא, באם כבר יצאו לעצמן מצוה זו וכגון שקידשו בשבת, האם יכולות לקדש שוב ולהוציא את אנשים או נשים אחרות. - וכן נשאלת השאלה באופן הפוך, האם אנשים קיבלו ערבות על עצמם עבור נשים. אם נאמר שלא קיבלו, האם כשהאיש מוציא את חבירו שיש לו ערבות עליו, יכול כבר להוציא בזה גם את האשה. - ומה הם ההגדרות והטעמים שבדבר.

א

בדברי הרא"ש שאשה אינה בכלל ערבות

(א) **איתא** במס' ברכות (כ): אמר ליה רבינא לרבא נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן. (לביאורו של רש"י הסברא שחייבות

דעת הצ"ח שאשה לא קיבלה עליה ערבות כלל
(ג) הנודע ביהודה בצל"ח (נכסות שם ד"ה אה"ב),
 ובדגול מרבבה (סי' רע"א), למד
 כפשוטו בדעת הרא"ש שסובר שבזמן שבני
 ישראל קיבלו עליהן ערבות בסיני, אז הנשים
 לא קבלו עליהן ערבות כלל וכלל. וכלומר
 שהיא אינה ערבה בעד אחרים. ולפי"ז כתב
 הנוב"י בפשיטות להלכה שאם האשה כבר
 יצאה קידוש מקודם, או שהתפללה וכבר יצאה
 חובת הקידוש מה"ת (כ"כ מג"א בס' רע"א סק"א, וחייבת
 כעת רק בקידוש דרבנן על הסוס), אז אינה יכולה להוציא
 בקידוש את האיש, באופן שהאיש עוד לא
 התפלל ועדיין לא יצא חובת קידוש מה"ת.
 דהרי מה שאיתא במס' ר"ה כט דכל הברכות
 כולן אף אם יצא מוציא, היינו מטעם ערבות,
 והאשה הרי לא קיבלה עליה ערבות.

בדגול מרבבה שם מסתפק באם אנשים
 שקיבלו ערבות על אחרים נתערבו גם
 בעד הנשים. וכוונת הרא"ש הנ"ל שכתב
 'שאשה אינה בכלל הערבות' היינו שהיא לא
 קיבלה על עצמה ערבות בעד אחרים. (א"ה),
 ובודאי הכוונה שלא קיבלה ערבות גם עבור
 נשים אחרות, דהרי לא קיבלו עליהן ערבות
 כלל וכלל, וכן נראה בצל"ח שם סוף ד"ה
 אה"ב). עפ"י צד זה, האיש שקיבל על עצמו
 ערבות, קיבל ערבות גם עבור הנשים, ושפיר
 יכול להוציא גם את האיש וגם את האשה
 בקידוש אפי' שהוא כבר יצא קידוש מקודם,
 או שהוא כבר התפלל, והגם שהיא עדיין לא
 התפללה. ומאידך י"ל, שכשם שנשים לא נכנסו
 בכלל ערבות על אחרים, כך לא קיבלו הנשים
 ערבות בשביל נשים, עכ"ד דגול מרבבה. אולם
 בצל"ח בברכות שם כתב הוא עצמו בפשיטות
 שכשם שאין ערבות מנשים לאנשים כמו כן

את האוכל כדי שביעה (פי' לעיל סימן כ אות א). הא
 בשיעור כזית אינו חייב בברהמ"ז רק מדרבנן
 ואעפ"כ מוציא את החייב מן התורה, וא"כ
 ה"ה באשה נמי נימא דאע"פ שאינה חייבת
 אלא מדרבנן תוציא אחרים שחייבין מה"ת.
 ומתוך הרא"ש וז"ל: דלא דמי, דאיש אע"ג
 שלא אכל כלום דין הוא שיפטור את אחרים
 דכל ישראל ערבים זה בזה. אלא מדרבנן אמרו
 שלא יברכו ברכת הנהנין בלא הנאה (א"ה עי'
 לעיל סימן כ אות ב). לפיכך כשאכל כזית אע"פ
 שאינו נתחייב אלא מדרבנן, מוציא את אחרים
 שאכלו כדי שביעה, שערב הוא בעבורם ועליו
 הוא להציל מן העוון ולפטור אותן מן המצוות.
 אבל אשה אינה בכלל הערבות, לכך אינה
 מוציאה אלא מי שחיובו מדרבנן, עכ"ל
 הרא"ש. וכעין זה כתוב ברבינו יונה (נכסות שם
 ד"ה גמ' תפלה. וע"ע להלן סימן ה אות יב).

(ב) ביאור דברי הרא"ש הוא. שהנה מצד 'שומע
 כעונה' אי אפשר להוציא רק אם
 המוציא חייב כעת לעצמו לברך, ואז בו בזמן
 באותו כח יכול להוציא גם את חברו בגלל
 שומע כעונה, אבל אם לא מברך לעצמו לא
 מוציא את חברו מטעם שומע כעונה. אמנם
 אעפ"כ אם המוציא קיבל עליו 'ערבות', אז
 יכול להוציא אפילו שכעת לא מוציא את עצמו,
 והוא מטעם גדר ערבות. (וע"ע לעיל סימן א אות ב).
 - והנה אם האשה חייבת בברהמ"ז מה"ת, אז
 כשמברכת לעצמה מוציאה את איש מטעם
 שומע כעונה, אבל אם חייבת רק מדרבנן אז
 אין לברכתה מספיק כח להוציא את המחוייב
 מה"ת מטעם שומע כעונה. ואי משום 'ערבות',
 על זה קאמר הרא"ש שאין לאשה ערבות. ואינו
 דומה לאיש אחר שקיבל ערבות.

להיפך, ואיש שכבר קידש לעצמו אינו מוציא את האשה.

באופן שהמתפלל כיוון להדיא לצאת ידי חובת קידוש דאורייתא בתפילה).

שיטת רעק"א שבמנוחה שאשה חייבת היא ערבה על זה

(ה) **אולם** רעק"א (בהגותו בס' רע"א ע"ס ונתפזרותיו קמ"א ס' 1 ונתוס' רעק"א מס' מגילה פ"ב מ"ד אות יט) חולק נחרצות על הצל"ח, וסובר בפשיטות שאין חילוק כלל בין איש לאשה לענין ערבות. ולא מצינו בשום מקום שבאשה לא יהיה הדין דאם יצאה מוציא. וכוונת הרא"ש הנ"ל לומר דערבות שייך רק במי שמחוייב ג"כ במצוה זו דאז הוא ערב על אחרים, אבל במצוה שאינו חייב בה כלל אז אינו בכלל הערבות. וזהו שכתב הרא"ש שלפי הצד שנשים אינן חייבות בברהמ"ז מה"ת, אינן ערבות על מצות ברהמ"ז (דאורייתא). ולכן לא יכולות להוציא אנשים (שאכלו כדי שביעה). אבל במצוה שנשים חייבות גם הן כמו אנשים, אז בודאי יכולות להוציא גם את אחרים דהרי גם הן בכלל הערבות, דאין הפרש כלל בין אנשים לנשים, עכ"ד רעק"א.

וכלומר דרעק"א סובר שמה שהרא"ש נקט 'אשה' אינה בכלל הערבות, היינו טעמא משום שהגמ' מיירי בנשים (לענין ברהמ"ז), אבל עיקר כוונתו כנ"ל דאין עליה ערבות במצוה זו' משום שהיא פטורה ממצוה זו. (וה"ה לאיש שפטור מאיזה מצוה שהוא, ג"כ לא קיבל עליו ערבות על מצוה זו). - אליבא דרעק"א יוצא שגם בקידוש יכולה להוציא את האנשים (וכן את הנשים) הגם שהיא כבר קידשה מקודם לעצמה, וכל שכן שהאיש יכול להוציא אפי' אם כבר קידש לעצמו או שכבר התפלל, ופשוט.

(ד) **(אגב, לענין עצם הדבר למעשה שאדם יוצא קידוש מן התורה בתפילה]** על פי דברי מג"א הנ"ל, אציין את דברי שו"ת חת"ס [או"ח סי' כ"א] שכתב בזה"ל: בתפילה הוה כמכוונים להדיא שלא לצאת יד"ח, כדי שיהיה קידוש במקום סעודה על היין דאורייתא וכאילו לב חכמים מתנים ע"ז, עכ"ל. וכעין זה כתב [ע"ס סי' קמ"ג] 'אין אנו מכוונים לצאת בקידוש בתפילה', עכ"ל. בספר תוספת שבת [סי' רע"א סק"ג] כתב בזה"ל: אשה ודאי לא כיוונה לצאת בקידוש שבתפילה כיון שהיא רוצה לקדש על היין, ומצוה צריכה כוונה, וא"כ לא יצאה בקידוש שבתפילה אף מן התורה, עכ"ל. אמנם המחצית השקל [סי' רע"א סק"צ] חולק על תוס"ש וכתב: גם אי לא נתכונה האשה לצאת ידי קידוש, עכ"פ נתכונה להתפלל תפלת שבת, ובזה די ויספיק לצאת ידי קידוש דאורייתא, דמי כתיב בקרא לעשות קידוש, כי אם זכרהו, והרי נתכונה להזכיר את יום השבת, עכ"ל. - דומה לחת"ס ותוס"ש כתב במשנ"ב [סי' רע"א סק"צ] שמסתמא אין הדרך לכוון לצאת המ"ע דזכור בתפילה, ועע"ש בבה"ל [ד"ה מיד] ושעה"צ [סוף סק"ז]. ויותר מזה כתב מנ"ח במצוה לא שאפילו להסוברים שמצוות א"צ כוונה לא יוצא חובת קידוש מה"ת כל זמן שלא מכוון להדיא לצאת חובת קידוש, והוא מכיון שמכוין למצוה אחרת שהיא תפילה וזה גרע מלא כיוון כלום. וז"ל ס' תהלה לדוד [סי' רע"א סק"א] 'דברי מחה"ש אינם מדויקים, דגם הא דסי' רע"ג הטעם משום מצוות צריכות כוונה כמבואר להדיא בגמ' ר"ה כח, עכ"ל. וע"ע קצות השלחן [סי' ע"ט סק"א]. - א"ה, וא"כ כל הנדון כאן היינו

ב

בדעת ראשונים ושאר אחרונים

ו) לכאורה ברא"ש משמע שיש ערבות לנשים, דכתב (ר"ה פ"ד סי' ז'): מותר לתקוע להן ואפילו מי שיצא כבר, עכ"ל. וכן נפסק בשו"ע (סי' תקפ"ט): אע"פ שנשים פטורות, יכולות לתקוע; וכן אחר שיצא כבר, יכול לתקוע להוציאן, עכ"ל. אמנם עי' מש"כ בזה בשו"ת הר צבי (או"ח ח"ב סי' קכב ובמקראי קודש ימים נוראים סי' כה) שיש הבדל בין תקיעת שופר לשאר מצוות, דהרי מצות השמיעה מקיימת היא בעצמה גם בלי ערבות, ועל פעולת התקיעה נעשה התקוע שליח עבורה ולשליחות על פעולה מעשית לא בעינן ערבות, עכ"ד. (דאל"כ יהיה קשה גם אם נימא שבדרך כלל יש ערבות עבור נשים. דהרי מכיון שהן פטורות מתק"ש ומקיימות מצוה רק ברשות, הרי צ"ל שאין ערבות עבורן על זה. ודומיא לברכת הנהנין שאין עליה ערבות 'דלא ליתנהי ולא ליברך' [וכמש"כ הגמ' ורש"י ברי"ה כ"ט סוף ע"א]).

עפ"י זה י"ל כן גם בדברי הריטב"א (ר"ה כט): שכתב בזה"ל: הבא להוציאן (לנשים בתק"ש), אם יצא אינו מברך דכיון דרשות היא הו"ל ברכת הנהנין שאין מוציא לאחרים בברכה אלא כשמוציא לעצמו, וי"א דהכא כיון דלאו רשות גמור הוא דהא איכא צד מצוה רשאי לברך, והראשון נכון יותר, וכ"כ רבינו אפרים, עכ"ל ריטב"א. - ומשמע שבברכת המצוות לכו"ע יכול לברך בשבילה ולהוציאה, ואפילו שהוא כבר יצא יד"ח לעצמו. ומוכח שיש ערבות לנשים. אמנם אם נימא שיש לחלק בין תק"ש לשאר מצוות וכנ"ל א"כ אין ראייה, ואכמ"ל עוד בזה.

ז) מדברי הב"ח (סוף סי' תל"ג) נשמע שסובר שיש ערבות לנשים, שכתב בזה"ל: מי

שכבר יצא וקורא מגילה לנשים ולבני ביתו יברך על משמע מגילה, עכ"ל. וכן נפסק בשמו במג"א (סי' תל"ג סק"ה) 'ואם מברך לנשים יברך לשמוע מגילה' ע"כ. (קאי ע"ד המחבר שם שכתב 'אע"פ שיצא כבר, מברך להוציא את אחר ידי חובתו'. ואגב, הטעם שמברך 'לשמוע' עיי"ש בפמ"ג). - מהרי"ט (מרבי יוסף מטראני בן המצ"ט, בקידושין ע סוף ע"ב דר"ה ומיהו) נקט שאנשים ערבים בעד הנשים, אבל לא איפכא משום דאין סיפק בידם למחות.

בספר מוצל מאש (מרבי יעקב אליפנדרי חבירו של המשנה למלך, בס"י יב) כבר הקדים להצל"ח בשיטה זו שאשה לא קיבלה עליה ערבות (וזהו צה"ח כשפת חמת פסחים ק"א). גם הישועות יעקב (או"ח סי' קפ"ו) ס"ל כהצל"ח. וכן נראה מדברי אוה"ח (רי"ג פ"י נ"ב) שכתב בזה"ל: אתם נצבים.. ונראה כי כוונת משה בברית זה הוא להכניסם בערבות זה על זה.. וסדר טפכם וגו' (נשיכם) בפני עצמם.. שהטף אינם בני דעה, והנשים כמו כן, עכ"ל. אבל אחרים יש להם ערבות על נשים וקטנים, כ"כ אוה"ח שם (ומונח בשפ"א ה"ג).

הפמ"ג (פתיחה כוללת [ח"ב אות טז] וז"ל סוף אות כח) ובה"ל מגילה וסי' תרפ"ח א"א סוף סק"ד) מסתפק אם יש ערבות לנשים. אולם בס"י רע"א (מ"ז סק"א) כתב פמ"ג דאפילו אם האיש יצא לגמרי מוציא מטעם ערבות, ואף נשים, עכ"ל. וכ"כ בס"י תפ"ט (מ"ז סק"ב) 'נשים בקידוש היום דין תורה מוציאה אנשים בקידוש, דשייכים ערבות.. וא"כ ה"ה איש לאשה אע"פ שיצא מוציא, דינשן בכלל ערבות, עכ"ל.

ח) בשו"ע הרב (סי' קס"ג א"ג) נראה להדיא דס"ל שיש ערבות עבור נשים. שכתב בזה"ל: ברכת המצוות אף מי שאינו מחוייב בדבר מפני שכבר יצא ידי חובתו יכול לברך למי שעדיין לא יצא ואינו יודע לברך לעצמו

ג

ראיית רעק"א מהא ששמעון בן שטח הוציא את אחותו בברכת המזון, ודחיית הצל"ח

(י) **הנה** רעק"א מביא ראי' לשיטתו מהגמ' בברכות מח (כג"ל כסימן כ אות א) בהעובדא ששמעון בן שטח הוציא את גיסו ינאי המלך ואת אחותו אשת ינאי בברהמ"ז (עיי"ש היטב). ולדברי הצל"ח תקשה האיך היה יכול להוציא ע"י אכילת כזית את אשת ינאי. דהרי אולי היא חייבת בברהמ"ז מה"ת (דהא בגמ' דף כ הנ"ל לא איפשיטא האיבעיא) והיא אכלה כדי שביעה (עיי"ש ברעק"א שדוחק לומר שלא אכלה כדי שביעה), והוא באכילת כזית חייב בברהמ"ז רק מדרבנן. ועל כרחק צ"ל שהיינו מטעם ערבות (וכנ"ל בסימן ב אותיות א וב בשם תוס' והרא"ש והריטב"א). ומכאן מוכח שגם לגבי אשה אמרינן דיצא מוציא משום שיש ערבות לנשים, עכ"ד רעק"א.

(יא) **אולם** בצל"ח (ברכות דף כ וכתף מח) כבר העיר בעצמו הערה הנ"ל. וכתב שאין ראייה מאשת ינאי שיש ערבות לנשים. משום שי"ל שכיון שינאי וחבריו אכלו כדי שביעה ונתחייבו בברהמ"ז מן התורה, ושמעון בן שטח הוא ערב בשבילם דהרי כל ישראל ערבין זה לזה, שוב נקרא שב"ש כשהוציאם בברהמ"ז ג"כ מחוייב מה"ת, ולכן יכול להוציא את אחותו אשת ינאי הגם שאינו ערב בעדה, משום דאתי דאורייתא ומוציא דאורייתא, עכתו"ד הצל"ח. - וכ"כ רבי שלמה איגר בן רעק"א (בהגותו על סי' ז נדפס בסוף ספר שו"ת רעק"א), שמכיון ששב"ש הוציא את ינאי מטעם ערבות הו"ל כחייב מדאורייתא, וממילא יכול להוציא נשים אפילו אם הן חייבות בברהמ"ז מדאורייתא, עכ"ד.

כגון לקדש קידוש היום לנשים, עכ"ל. - ובסי' קצז (ס"ו) נראה שהנשים קיבלו ערבות עבור אחרים, דכתב בזה"ל: לא אמרו כל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם אלא במי שאינו מצווה כלל כמו נשים במצות שאינן נוהגות בהן, אבל כל שמצוה זו נוהגת בהן אע"פ שלא נתחייב בה עתה הוא אלא חבירו, נקרא הוא ג"כ מחוייב בדבר מדין ערבות שכל ישראל ערבים זה בזה, עכ"ל. ונראה שהדין כן בנשים.

(ט) **במשנ"ב** (סי' רע"א סק"ט) סותם כדעת רעק"א, וז"ל: יכולה (אשה) להוציא אפילו היא כבר יצאת ידי קידוש וכמו באיש דלענין קידוש אנשים ונשים שוין, עכ"ל. ורק בשעה"צ מביא שיטת הדגול מרבבה והפמ"ג. וכתב דרעק"א האריך להוכיח בראיות דאשה במה שמחוייבת מה"ת היא בכלל ערבות כאיש ויכולה להוציא עכ"ד שעה"צ, ומשמע להדיא שנוטה ופוסק כשיטת רעק"א. וכן סתם המשנ"ב בפשיטות בסי' רע"ג סק"כ ובסי' תרצב סקי"א. אולם בבב"ל (סי' תרפ"ט ד"ה וגיט) מביא רק את דעת הפמ"ג שמסתפק אם אשה שקראה את המגילה יכולה להוציא אשה אחרת. - הערוך השלחן (סי' רע"א ס"ו) פוסק כרעק"א. באמרי בינה (דרייטשט"ס י"א) אחרי שמביא מחלוקת צל"ח ורעק"א כתב בזה"ל: ופוק חזי מאי עמא דבר דרוב נשים ספרדיות אינם יכולות להתפלל ואנשים מוציאים אותם אף שכבר התפללו, עכ"ל. בשו"ת אבני נזר (א"ח סי' תל"ט אות א) כתב 'אשה אינה מוציאה אחרים במצוות שאינה חייבת בהם. דאינם בכלל ערבות. אבל בקידוש פשיטא שאפי' יצאה מוציאה אחרים'. - מדברי השפת אמת (פסחים ק"א. בהערות, ע"י לסקן אות יד) נראה דס"ל כרעק"א, דהא מקשה על שיטת הצל"ח ונשאר בוצ"ע.

חייב לברכו מצד ענין 'ערבות' שקיבל על עצמו. ואולם אעפ"כ סובר רעק"א שחשיבות זו מספיק שעי"ז יוכל להוציא את חבריו, דהרי סוף סוף יש חשיבות לאמירתו וברכתו ואינו כאמירה בעלמא. - ברם י"ל שמכיון שאין לו חשיבות ממש של עצם המצוה אלא מצד ערבות, לכן לא יכול להוציא אלא את האדם שיש לו ערבות עליו. אבל לא יכול להוציא בחשיבות זו את חבריו שלא קיבל עליו ערבות, ודו"ק. - ודוגמא לדבר י"ל, שזה כמו מי שמחוייב באיזה מצוה רק מדרבנן שאינו יכול להוציא את החייב מה"ת (עי' לעיל סימן ג אות א דעת חס"י), הגם שיש לברכתו חשיבות, והוא מכיון שאין לו מספיק חשיבות להמחוייב. וא"כ י"ל ה"ה בנדון הנ"ל. (ודוקא אם האדם המוציא חייב לעצמו לומר ברכה זו, שאז ברכתו חשובה מצד עצם המצוה, אז יכול להוציא את כל אחד ואחד).

על פי זה שפיר אפשר להביא ראיה מאשת ינאי שיש ערבות לנשים. דהרי אי משום ברכת המזון של שמעון בן שטח שכבר חשובה מצד שיש לו ערבות על ינאי, הא זה לא מספיק להוציא אלא את מי שיש לו ערבות עליו. דהא הברהמ"ז של שמעון בן שטח היה לו חשיבות עם גבול מסויים, שהוא מצד כלל ענין ערבות וכנ"ל. וא"כ אם נימא שאין לו ערבות על אשת ינאי, לא היה יכול להוציאה באותו ברהמ"ז שהוציא את ינאי. אלא ש"מ מדרברי הגמ' שיש ערבות לנשים, ולכן היה יכול להוציאה בברהמ"ז הגם שיש לזה רק חשיבות מסויימת, וכמו שהוציא את ינאי.

(ג) **ובשיטת הצ"ח** (שדווחה את הראיה מאשת ינאי), י"ל דס"ל שערבות עושה את האדם כמי שמחוייב בעצם המצוה הפרטית הזאת, וכמו שביארנו לעיל בדעת החת"ס

בביאור דבריהם נראה, דהרי כל הענין שצריך להגיע לדין ערבות כדי שיוכל להוציא את השני, הוא רק באופן שכבר יצא ידי חובתו לעצמו. אבל באופן שהוא עצמו עדיין לא יצא ידי חובתו אז יכול להוציא את השני גם בלי הטעם של ערבות. ומוציא משום שומע כעונה. (עי' לעיל סימן א אות ג). וההסבר לזה הוא מכיון שאז יש לברכתו של המוציא בין כך חשיבות של 'ברכה', ולכן גם השני יכול לצאת בברכתו. משא"כ כשכבר יצא יד"ח, הרי משום הוא עצמו אין לברכתו חשיבות ברכה, ולכן יכול להוציא את חבריו רק מטעם ערבות (וע"ע לעיל בסימן א ס"ט), ודו"ק. והנה בעובדא אצל אשת ינאי היה לברכת המזון של שמעון בן שטח בין כך חשיבות 'ברכה' מטעם הערבות שיש לו כבר על ינאי, ולכן כבר יכול להוציא באותה ברכה גם את אשת ינאי הגם שאין לו ערבות עליה. כן נראה בביאור דברי הצ"ח.

וא"כ שוב קשה על רעק"א, היאך הביא ראיה שיש ערבות לנשים מאשת ינאי. הא שם שונה וכנ"ל.

ברכה שיש לה חשיבות מחמת ערבות

האם מוציא בה את מי שאינו ערב בעבורו

(ב) **והנראה** לבאר את שיטת רעק"א. דהנה הגדרנו לעיל (בסימן ג אותיות א, ו) בדעת רעק"א דס"ל שערבות הוא רק ענין כללי, אבל לא עושה את האדם הערב שמוציא כמו שהוא חייב בעצם המצוה של מי שיוצא בה כעת (וכגון מצות ברהמ"ז) עיי"ש. - וא"כ י"ל שאפילו שהערבות עושה את ברכתו של האדם המוציא ל'ברכה' חשובה, אולם עדיין אין לה את החשיבות ברכה של עצם המצוה שעוסק בה וכגון ברהמ"ז. אלא יש לה חשיבות מסויימת עם גבול מסויים, דהיינו שהמוציא

בני ביתו עיי"ש. וא"כ מוכח שאפי' אחרי שיצא ידי חובתו מוציא שוב לאשתו, ומוכח דיש ערבות לנשים, ע"כ קושיית השפ"א, ונשאר בוצ"ע.

בפשטות אפשר ליישב את שיטת הצ"ח,

שסובר כתוס' (בנרכות פ"ט ופסחים פ"ט):

שאין אשתו בכלל ב"ב. - עוד נראה לתרץ (גם על פי רש"י), והוא העיקר. והוא על פי דברי הצ"ח הנ"ל (באות יא) שהיכן שמוציא את מי שיש לו ערבות יכול גם להוציא גם את מי שאין לו ערבות עליו, ע"כ. - דהנה בגמ' איתא שמוציא 'בניו ובני ביתו' ע"כ. וכלומר שבאותו קידוש שחוזר ומקדש בביתו הוא מוציא גם את בניו וגם ב"ב. וא"כ י"ל שמכיון שאמירת קידוש שלו כבר חשובה בגלל הערבות שיש לו על בניו הזכרים, לכן באותו קידוש יכול להוציא אף את אשתו הגם שאין לו ערבות עליה. (בפשטות כוונת 'בניו' היינו זכרים, ולא [רק] נקבות). - ונל"פ בדעת הצ"ח, דמהאי טעמא נוקטת הגמ' בנפרד 'בניו', הגם שהם בכלל 'בני ביתו'. והוא כדי לרמז שאימתי מוציא את בני ביתו, זה רק באם נמצאים שם גם 'בניו' הזכרים. ויתכן שמטעם זה מקדים את בניו לפני בני ביתו, להורות שבגללם הוא מוציא את כל בני ביתו שנכללים בהם אשתו ובנותיו. - אחרי כתבי זה, שו"ר בשו"ת הר צבי (או"ח ח"ב סי' קכב) שמביא את הקושיא הנ"ל (שכתבנו בשם השפ"א) בשם הבית יצחק, והר צבי (בד"ס וקנ"ה) מתרץ כנ"ל, שמכיון שמוציא את בניו שיש לו ערבות עליהם לכן מוציא ב"ב. אלא שלפלא שלא כתב שהיסוד הזה שבאופן שכבר מוציא איש יכול להוציא גם את אשה, כתב כבר הצ"ח מעצמו (וכנ"ל בל"ה יא).

(טו) עפ"י זה נ"ל (בדעת הצ"ח), שמוציא את אשתו רק כשנמצאים שם 'בניו'

והרש"ש, וא"כ בעובדא הנ"ל הו"ל שמעון בן שטח כמי שחסר לו את עצם המצוה של ברהמ"ז דהא יש לו ערבות על ינאי שחייב בברהמ"ז. ולכן כשמוציא אותו יש לברכתו חשיבות מיוחדת מעצם דין ברהמ"ז. ומשום הכי באותה ברכה יכול גם להוציא את אשתו הגם שאין לו ערבות עליה. והרי זה דומה למי שחייב לעצמו איזה מצוה שיכול להוציא את השני גם בלי טעם ערבות.

באופן אחרי נראה לפרש, דס"ל להצ"ח דגם

אם נימא שערבות הוא ענין כללי וכן"ל (ובזה סובר כרעק"א), אעפ"כ היה יכול להוציא באותו ברהמ"ז שבירך לינאי את אשת ינאי הגם שאין לו ערבות עליה, מכיון דסו"ס הרי לברכתו יש חשיבות, ואמירתו חשובה מצד הערבות שיש לו על ינאי. וא"כ כמו שבאמירה זו מוציא אותו, יכול באותה אמירה להוציא גם את אשתו הגם שלא היה לו ערבות עליה. וסובר הצ"ח שאינו דומה להחייב דרבנן שאינו מוציא את החייב מה"ת (פי' לעיל אות יב), דהרי דרגת דאורייתא יותר חשובה, משא"כ טעם ערבות עושה אותו לחייב דאורייתא ולכן מוציא בה גם את אחר אף בלי ערבות, ודו"ק.

ד

יישוב שיטת הצ"ח איך מוציא את אשתו בקידוש

אחרי שכבר קידש בבית הכנסת

(יד) בשפת אמת (פסחים קא. בנדרות) מקשה על הצ"ח, מהא דאיתא בגמ' (סו) שרב חולק על שמואל וס"ל שלא צריך להיות קידוש במקום סעודה. ומקשה הגמ' דלרב למה יש לאדם לקדש שוב בביתו הא כבר יצא ידי חובת קידוש במה שקידש בביהכנ"ס, ומתרץ הגמ' בזה"ל: כדי להוציא בניו ובני ביתו, עכ"ל. והלום רש"י כתב (בנדרות נד.) דאשתו בכלל

ולהוציא את האיש (או אשה). וכן איפכא, שהאיש יכול להוציאה אף אם כבר קידש לעצמו. (בדעת אחרונים האם יוצאים קידוש מן התורה בתפלה). (נתבאר לעיל באותיות א-ה)

ב. **יש** לעיין אם יש ראייה מרא"ש וריטב"א שיש ערבות לנשים. באחרונים מצינו חילוקי דעות באם יש ערבות לנשים. שו"ע הרב נקט שיש להן ערבות, וכן נוטה דעת משנ"ב. (ו-ט)

ג. **ראיית** רעק"א שיש להן ערבות, דאל"כ היאך הוציא שמעון בן שטח את אחותו בברכת המזון. הצ"ח דוחה את הראיה, דהרי הוציא גם את גיסו ינאי. ביארנו את כוונתו שיש לזה כבר חשיבות ברכה. (י-יא)

ד. **הסברנו** בדעת רעק"א שאם אינו ערב עבורה אז אינו יכול להוציא אותה בגלל ערבותו עבור ינאי, משום שחשיבות ברכתו מוגבלת רק למי שערב בעדו, מכיון שערבות מחייב את המוציא רק באופן כללי שיש לו לדאוג עבור השני. אמנם הצ"ח סובר שאף אם נימא כן אעפ"כ יכול להוציא באמירה זו גם את מי שאינו ערב בעדו, או דס"ל שהערב נעשה חייב בפרט המצוה שחבירו חייב בה. (יב-יג)

ה. **קושיית** שפת אמת על הצ"ח היאך מוציא בני ביתו אחרי שקידש לעצמו. - י"ל שמוציא אז גם את בניו. לפי זה מוציא את אשתו רק כשמוציא גם את בניו הגדולים, ולא רק הקטנים. (יד-טו)

הגדולים יותר מגיל בר מצוה המחוייבים בקידוש דאורייתא, שאז מחמת ערבות שיש לו עליהם נחשב הקידוש שלו לחשיבות של קידוש דאורייתא וממילא יכול להוציא את אשתו המחוייבת בקידוש דאורייתא (כ"כ בגמ' ברכות כ: 'נשים חייבות בקידוש דבר תורה'). אבל כשיש שם רק בניו הקטנים שחייב קידוש שלהם הוא רק מדרבנן, אז (אפילו אם נאמר שיש ערבות עבור קטן, ע"י להלן סימן ז) יש להקידוש שלו חשיבות רק כקידוש דרבנן (מחמת ערבות שיש לו עליהם), וא"כ אינו יכול להוציא בקידוש זה את אשתו החייבת מה"ת (דהרי דרבנן לא מוציא את הדאורייתא וכמש"כ בגמ' ברכות כ: לענין ברהמ"ז). - וי"ל שבאופן שאין לו בנים גדולים אלא קטנים ואשה, או שיש לו רק אשה ובנות, בכח"ג לדעת הצ"ח לא יקדש בביהכנ"ס, בכדי שיוכל להוציא את אשתו ובנותיו מטעם שומע כעונה, ודו"ק.

המורם מן האמור

זאת התורה העולה מן המדובר:

א. **רא"ש:** אם נאמר שאשה חייבת בברכת המזון רק מדרבנן, אינה מוציאה את החייב מן התורה, משום שאינה בערבות. - פירוש הצ"ח: אשה אינה ערבה כלל לאיש ולא איש לה. פירוש רעק"א: רק במצוה שהיא פטורה ממנה, על מצוה זו היא אינה ערבה (וכמו איש), אבל במצוה שאשה חייבת ישנה בערבות. - ולכן (לרעק"א), קידוש שחייבת בה, אף כשיצאה ידי חובתה יכולה לקדש שוב

סימן ה

הדין שמי שאינו מחוייב אינו מוציא את אחרים האם זה מדאורייתא או מדרבנן

שנה דאז מחזקין ליה כגדול שהביא ב' שערות' (ע"כ), הוא רק 'לאצטרופי' (לזימון), אבל להוציא אחרים בעינן שידעינן בודאי שהביא ב' שערות ע"י בדיקה או שנתמלא זקנו וכמ"ש בחו"מ סי' לה, דהא ברהמ"ז ג"כ דאורייתא היא ולא סמכין אחזקה, עכ"ל מג"א.

וכלומר, שרבא אומר (נדה מו.) שקטן וקטנה שהגיעו לכלל שנותיהם חזקה שהביאו סימנים ודינם כגדולים. אמנם בשו"ע נפסק כרבא רק למידי דרבנן (כגון לצרפו לזימון או למנין בתפילה [כן פוסק רמ"א באו"ח סי' נה ס"ה], שהם דיני דרבנן), אבל לדין דאורייתא (וכגון לצאת ממנו חובת ברהמ"ז כשהגדול אכל כדי שביעה) לא סומכים על חזקה דרבא אלא דינו כקטן (ולא יכול להוציא). - ומכיון שמי שאינו מחוייב באיזה מצוה אינו יכול להוציא את השני אפילו מה"ת, לכן כל זמן שלא יודעים בבירור שהבן י"ג הביא ב' שערות הרי דינו כקטן שפטור ממצוה זו ואינו מוציא את חבירו בברהמ"ז.

כע"ז כתב מג"א בהל' קידוש (סי' רע"א סק"ב) בזה"ל: נ"ל דאפילו בן י"ג שנה חיישינן שמא לא הביא ב' שערות, דבמילי דאורייתא לא סמכין אחזקה שהביא ב' שערות עד שיתמלא זקנו כמש"כ בחו"מ סי' לה, לכן תקדש האשה לעצמה, עכ"ל. - זאת אומרת שבחור בגיל בר מצוה אינו יכול להוציא את האשה (שלא התפללה, וה"ה את האיש) בקידוש מכיון שקידוש בשבת דאורייתא, ובדיני דאורייתא לא סמכין אחזקה דרבא הנ"ל.

ע"ד השאלה האם הא דאיתא במשנה (ר"ס כט.) 'כל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן', האם הוא אפילו מן התורה, או דילמא מן התורה יכול כל אחד להוציא אלא שחכמים הם שאמרו כן. ומהו הסבר וגדרי הדבר. - הנפק"מ היוצא למעשה, האם בחור צעיר שלא ידוע אם כבר הביא ב' שערות יכול להוציא קידוש או ברכת המזון לגדול ודאי. - האם מחלוקת רש"י ותוס' שנחלקו באם החייב באיזה מצוה רק מדרבנן יכול להוציא את החייב מן התורה, תלוי בחקירה הנ"ל. ומה הסברות. ויסתעף לגדרי מצות לא תסור. - והאמנם יש ראייה לשאלה זו מדברי רבינו יונה ורא"ש ורשב"א.

א. מחלוקת רמב"ן מגן אברהם וים של שלמה האם מי שאינו מחוייב כלל באיזה מצוה יכול להוציא את אחרים מדאורייתא

(א) כתב הרמב"ן במלחמות ה' (ברכות יב. מדפי סרי"ף) בזה"ל: כלל גדול אמרו כל שאינו מחוייב בדבר אין מוציא את הרבים ידי חובתן. והא לא חומרא דרבנן הוא אלא מילתא דטעמא הוא, ומדאורייתא הוא דאין מוציאין מן הפטור על החיוב, עכ"ל. וכלומר שמי שפטור מאיזה מצוה, אינו יכול להוציא את חבירו אפילו מן התורה. ולא אומרים שמה"ת כן מוציאו ורק חכמים הם שאמרו שהפטור אינו מוציא.

על פי זה כתב המג"א (סי' קנ"ט סק"י) שמה שכתב הרמ"א (ס"ס ס"י) שאפשר לזמן ברהמ"ז ולצרף לשלושה או לעשרה את 'בן שלש עשרה

י"ג לא יוציא את האשה (והאיש) בקידוש, אא"כ היא כבר התפללה שאז חייבת בקידוש רק מדרבנן. (וכתב שם הבה"ל [סוף ד"ס מיד] שבגדון זה בוודאי מוציא, דאפילו אם חוששים שלא כיוונה לצאת קידוש דאורייתא בתפילה [ע"י לעיל סימן ד אות ד], אעפ"כ הרי יש עוד ספק שמא הביא שתי שערות).

ב. להשאגת אריה נחלקו רש"י ותוס' ביסוד הנ"ל

(ב) השאגת אריה (ס"ו ו) תולה את מחלוקת רש"י ותוס' (נכזות מת), במחלוקת הנ"ל באם הא שכל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים הוא מן התורה או רק מדרבנן. - דהנה רש"י סובר שלהלכה המחוייב מדרבנן יכול להוציא את המחוייב מה"ת, אבל תוס' חולקים ע"ז וס"ל שלהלכה למעשה אינו יכול להוציא את המחוייב מה"ת. (לעיל בסימן ב אות א הבאנו את מחלוקת רש"י ותוס').
וכתב השאג"א על דברי רש"י, וז"ל: ומדפירש דמחוייב מדרבנן מחוייב בדבר קרינן בו, ש"מ דהא דאינו מחוייב בדבר אינו מוציא רבים יד"ח אינו אלא מדרבנן, הלכך מחוייב מדרבנן מוציא. דאי ס"ד דאינו מחוייב בדבר, מדאורייתא אינו מוציא; הרי כיון דברהמ"ז מה"ת, היאך יכול מי שלא אכל אלא כזית דגן שאינו מחוייב אלא מדרבנן להוציא את מי שאכל כדי שביעה שמחוייב מה"ת. - הא מ"מ התוס' לא ס"ל הכי. שהקשו על רש"י מ"מ כיון שאינו מחוייב מה"ת אינו מוציא אחרים שמחוייבין מה"ת. וש"מ דס"ל דהא דאמרין אינו מוציא, דין תורה הוא. דאי מדרבנן לא קשה מידי, וכדעת הרמב"ן בספר המלחמות בפרק מי שמתו, עכ"ל השאג"א. (מה שכתב להוכיח מדברי רש"י כנ"ל הוא גם כתב בטורי אבן בר"ה כט. ד"ה ומ"מ. וע"ע בשפת אמת שם. - ואגב, קושי' השאג"א בהמשך דבריו

המג"א (ס"י קנט סק"ז) מביא את דברי הים של שלמה (כ"ק פ"ז ס"י לו) שכתב שמה"ת מוציא קטן את הגדול בברהמ"ז (אפילו שהגדול אכל כדי שביעה וחייב בברהמ"ז מדאורייתא), ורק רבנן הם שאמרו שהקטן אינו מוציא את הגדול. ולכן מיד כשיגיע לי"ג שנה יכול להוציא את הגדול אף מדרבנן, משום שבדיני דרבנן סומכים על חזקה דרבא. - וז"ל יש"ש: הבר מצוה.. אוקמינן אחזקה שהביא ב' שערות, בפרט במילתא דרבנן. ואף שברהמ"ז דאורייתא הוא. מ"מ מן התורה היה יוצא בברכת הקטן. אלא שרבנן אמרו שאינו מוציא הגדול, עכ"ל יש"ש. - אמנם כאמור המג"א חולק עליו.

ביאור הדברים, שהים של שלמה סובר שמה"ת יכול אפילו מי שאינו מחוייב כלל בהמצוה להוציא את חברו, ורק חכמים פסלוהו ותיקנו שמי שלא חייב לא יכול להוציא את המחוייב. ולכן בן י"ג מוציא קידוש וברהמ"ז את האיש או את האשה. והגם שקידוש וברהמ"ז הם מצוות דאורייתא, מכל מקום כיון שמה"ת גם קטן יכול להוציא את המחוייב בדבר ורק חכמים מנעוהו, לפיכך בבן י"ג סומכים על חזקה דרבא שהביא ב' שערות, דהא בדיני חכמים סומכים על חזקתו. - אבל המג"א סובר שמה שהמשנה פוסלת את מי שאינו מחוייב להוציא את אחרים הוא אפילו מה"ת. ולכן מה שקטן אינו יכול להוציא את הגדול בחיוביו הוא מה"ת, והלכך אי אפשר לסמוך בבן י"ג על החזקה שהביא ב' שערות, דהרי בדיני תורה לא סומכים על חזקה זו. (להלן באות יא נכתוב מהו הסבר וגדר הדברים והמחלוקת).

להלכה פוסקים שו"ע הרב (ס"י רע"א ס"ז) ומשנ"ב (סק"ג) כדעת המג"א, ולכן כותבים שבן

ליה שהוא חייב במצוה זו מדרבנן. - ומסיק השאג"א דאי הוי סבירא להו לתוס' שהדין שאינו מוציא הוא רק דין דרבנן, לא הקשו מידי על רש"י.

מצוה דאורייתא חשובה יותר ממצוה דרבנן

(ג) **לכאורה** יש לעיין בדברי רבינו האריה הגדול והשואג, האיך הוכיח מדברי התוס' כנ"ל. הרי י"ל שהגם שהפטור לגמרי מאיזה מצוה יכול להוציא אחרים מה"ת ורק חכמים הם שאמרו שאינו יכול להוציא; אעפ"כ שפיר מובן שהחייב באיזה מצוה מדרבנן אינו יכול להוציא את החייב במצוה זו מה"ת. והוא מכיון שבדאי שחיוב התורה יש לו יותר חשיבות מחיוב של חכמים. וכגון כשאכל כדי שביעה שחייב בברהמ"ז מה"ת יש לאמירת ברהמ"ז שלו יותר חשיבות מברהמ"ז של מי שאכל רק כזית דגן שחייב בברהמ"ז רק מדרבנן. ולכן שפיר אמרו חכמים שהמחוייב באמירה זו רק מדרבנן אינו יכול להוציא את מי שמחוייב מה"ת, משום שאמירה של היוצא צ"ל יותר חשובה. - וכלומר, החייב רק מדרבנן גדרו כמו שהוא פטור מהמצוה לגבי מי שמחוייב בזה מה"ת, ולכן שפיר אמרו חכמים שאינו יכול להוציא.

(ד) **ויש** ליישב, דאולי סובר השאג"א שמכיון שתוס' הקשו בתוקף על שיטת רש"י, ואפילו לא הסבירו הסברא לזה, ש"מ דסבירא להו שהדין שמי שפטור לגמרי שאינו יכול להוציא את אחרים הרי הוא מה"ת, ולכן כתבו בפשיטות שלא שייך לומר כלל את דברי רש"י. - אבל אם נימא שהדין הנ"ל הוא רק מדרבנן, א"כ הרי יש צד לומר כשיטת רש"י שהרי בין מה"ת ובין מדרבנן יכול להוציא (וכנ"ל בלוח 3 ד"ס ביאור). וכלומר שהיה אפשר לומר שמה

בסי' ו' על שיטת רש"י, מדברי הגמ' בברכות כ: שאם נשים חייבות בברהמ"ז רק מדרבנן אינן יכולות להוציא לאנשים החייבים בברהמ"ז מדאורייתא ע"כ [הבאתי את הגמ' לעיל בתחילת סימן ד], הקשו גם הצ"ח ורעק"א בגליון הש"ס בברכות מח. הצ"ח שם ד"ה רש"י ד"ה עד, מתרץ ומסביר שרבא ורבינא כבר חולקים באם החייב דרבנן מוציא החייב מה"ת ולרבינא אף המחויב מדרבנן נקרא מחויב בדבר, ורבינא בתרא הוא והלכה כמותו. [וע"ע צל"ח בדף כ: ד"ה ולכן נראה]. רעק"א נשאר בצ"ע.

ביאור דברי השאגת אריה הנ"ל הוא, שמוכרח רש"י סובר דהא דאיתא שהפטור לגמרי מן המצוה אינו מוציא את אחרים, הוא רק דין שתיקנו חכמים, אבל מה"ת גם הפטור לגמרי יכול להוציא אחרים ואין לו שום פסול בזה. - ולכן באופן שהמוציא חייב באיזה מצוה (רק) מדרבנן, שפיר יכול להוציא את המחוייב בה מה"ת, בין מדאורייתא ובין מדרבנן. דהרי מדאורייתא לא צריך להיות כלל מחוייב בדבר כדי להוציא. ואי משום שהחכמים מנעו את הפטור מלהוציא, אמנם במצוה זו שחכמים חייבו אותו בהמצוה שפיר הוה גדרו של אדם זה כמחוייב בדבר עפ"י דברי החכמים, וממילא יכול להוציא (אף) לדבריהם. - דהרי אם נימא שלדעת רש"י מה"ת אין הפטור לגמרי מוציא את החייב, א"כ למה החייב דרבנן מוציא את החייב מה"ת, הא מכיון שפטור מזה מה"ת, הרי התורה לא נותנת לו להוציא. כל זה בדעת רש"י. - אבל תוס' על כרחך ס"ל שהפטור לגמרי מן המצוה אינו מוציא אחרים אפילו מן התורה, ולכן סוברים שהחייב במצוה זו רק מדרבנן לא יכול להוציא את החייב במצוה זו מה"ת. דמכיון שמה"ת הוא פטור מן המצוה, הרי לא יכול להוציא מדין תורה, ומה מהני

דאורייתא של לא תסור. ולפיכך באמירת ברהמ"ז של האוכל כזית (שחייב בברהמ"ז מדרבנן בלבד) יכול גם להוציא את מי שאכל כדי שביעה החייב בברהמ"ז מה"ת, דהא גם חשיבות אמירה של האדם המוציא יש לו חשיבות דאורייתא מחמת לא תסור, ודו"ק.

ו) **לכאורה** אפשר ליישב את ההערה הנ"ל על השאג"א. דהרי אה"נ שהחייב בברהמ"ז מדרבנן נעשה כאילו הוא חייב מה"ת מחמת מצות לא תסור; אעפ"כ מהיכי תיתי שאדם החייב מה"ת באיזה מצוה יש בכוחו להוציא את המחוייב באותה פעולה מחמת סיבה ומצוה אחרת. ובנדו"ד י"ל, שאדם שיש לאמירת ברהמ"ז שלו חשיבות מכוח מצות 'לא תסור' אולי אינו יכול להוציא את חברו שלהברהמ"ז שלו צ"ל חשיבות מדין עצם מצות 'ברהמ"ז', ודו"ק. (לא תסור' אינו מוציא 'ברכת המזון'). - ובמילים אחרות, יש לעיין להלכה האם שני אנשים שחייבים באותה פעולה של מצוה, אבל כל אחד מחוייב מחמת גורם ומצוה שונה, האם יכול אחד מהם להוציא את השני.

בדברי הגר"ח מבריסק בגדר מחלוקת רמב"ם ורמב"ן במצות לא תסור

ז) **הנה** לסברת הגר"ח מבריסק במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן הנ"ל, יוקשה הערה הנ"ל (אות ט) גם באם נימא שאדם יכול להוציא את חברו רק באופן שהמוציא חייב במצוה 'זו' גופא. - דהנה הגר"א ווסרמן מביא בקונטרס דברי סופרים (סי' א' אות ג) בשם רבו הגר"ח להסביר מחלוקת הנ"ל. שגם להרמב"ן נצטווין מה"ת לשמוע דברי חכמים אלא שהרמב"ן ס"ל שאין בהן איסור מצד עצמן. ולדוגמא שבות דדבריהן בשבת אין בהן איסור

שחכמים תיקנו שהפטור לא יכול להוציא, תיקנו כן רק על מי שפטור לגמרי, אבל לא על מי שמדבריהם הוא חייב במצוה (ופטור מהמצוה רק מדין תורה). והגם שהיה אפשר לומר גם צד אחר (וכנ"ל באות הקודם, ושתקנת חז"ל שהפטור לא מוציא היה גם על הפטור מהמצוה רק מדין תורה), אעפ"כ היו התוס' צריכים להסביר את הסברא, ולא לחלוק על רש"י מכל וכל. ומכיון שדחו לגמרי את רש"י בלי שום סברא, י"ל שש"מ שסוברים שמה שהאינו מחוייב אינו מוציא את אחרים, הוא מה"ת. - כן נראה לתרץ את דברי השאג"א, מחמת גודל התמיהה.

החייב במצות לא תסור האם מוציא באמירתו את המחוייב במצות עשה דאורייתא

ה) **עוד** יש לעיין בדברי השאג"א במה שהוכיח שדעת רש"י הוא שמי שאינו מחוייב כלל יכול להוציא אחרים מה"ת, והפסול הוא רק מדרבנן. - הא לכאורה היה אפשר לומר בדעת רש"י שהפטור לגמרי אינו יכול להוציא אפילו מה"ת; והא שהחייב מדרבנן יכול להוציא את החייב מה"ת לרש"י, הוא משום דאולי רש"י סובר כדעת הרמב"ם בספר המצוות (טו"ז א) שכל מה שאמרו ותיקנו חכמים כגון בקום ועשה כמו חנוכה ומגילה (וה"ה בשב ואל תעשה כגון בשר עוף בחלב) כל אלו נכללים בלאו דלא תסור. (ודלא כהרמב"ן בהשגותיו שם שסובר דהלאו דלא תסור כולל רק מה שדרשו בפשט הכתוב כגון גזירה שוה או ארבע פרשיות שבתפילין, ולא הגזירות והתקנות שאין להם בלאו הזה אלא סמך בעלמא). - ומכיון שרש"י סובר כהרמב"ם, י"ל דמהאי טעמא יכול החייב מדרבנן להוציא את החייב מה"ת, דהא אף החייב רק מדרבנן יש לאמירתו חשיבות מה"ת מדין המצוה

ולכביצה, החמירו בפחות משיעורו אטו שיעורו, עכ"ל (וכלומר שחכמים חייבו לברך ברהמ"ז באכילת שיעור כזית משום שחששו שמא מאכילת כזית יבוא לידי שביעה. וע"ע רשב"א בברכות מט: ד"ה הכא). - וכתב ע"ז הפמ"ג (פתיחה כוללת ח"ג אות ז) וז"ל: כתב הרשב"א דכל שעיקרו דרבנן חמירא טפי. משא"כ שיעורא דרבנן הוה סייג אטו כדי שביעה. יע"ש. ולכאורה היה נראה לפרש דבריו בנקדים מה שכתב הר"מ ז"ל (ספר המעשר פ"ה), כל דרבנן, דבר תורה מלא תסור ואתנו בכמה דברים. אבל י"ל כל שעשו לסייג, אסמכוהו רק ללא תסור ודבר תורה לית ביה; משא"כ כשעשו מצוה דרבנן בפני עצמה כמגילה וחנוכה והלל דבר תורה ממש יש ביה מלא תסור, עכ"ל פמ"ג.

וביאור דברי הפמ"ג, שאפשר לבאר שמש"כ הרמב"ם שבכל מצוה דרבנן יש מצות לא תסור (ע"ס), זה רק אם לא תיקנו את המצוה בגלל סייג, אלא הוא מצוה בפני עצמה וכמו מגילה וכדומה. אבל אם החכמים עשו את המצוה כסייג למצוה דאורייתא אז אין בה איסור תורה של לא תסור, והוא רק אסמכתא. והנה הרשב"א כתב שחכמים חייבו ברהמ"ז בפחות משיעור אטו שיעורו (ע"ס). וכלומר שזה רק סייג. וא"כ אין בזה הלאו דלא תסור, ודו"ק.

לפי זה נראה שאפילו אם נאמר שרש"י סובר כדעת הרמב"ם בגדר מצות לא תסור (ודלא כרמב"ן), אעפ"כ הלא גם לדעת הרמב"ם הרי כשאוכל פחות מכשיעור אין לו מצוה דאורייתא של לא תסור בברהמ"ז, ודו"ק. - וא"כ צ"ב למה סובר רש"י שהאוכל פחות מכשיעור החייב בברהמ"ז רק מדרבנן יש לו את הכוח להוציא את המחוייב בברהמ"ז מה"ת. - ועל כרחק צ"ל כמש"כ השאג"א,

שבת מה"ת, אלא שיש ציווי כללי מדאורייתא שלא לעבור על דבריהן, וכעין המצוה של לשמוע לציווי של המלך ושאסור להמרות את פיו. אבל הרמב"ם ס"ל שיש על כל דבר של דבריהם איסורו המיוחד, וכגון בהנ"ל הוא איסור שבת מה"ת, וכן באיסור חמץ דרבנן הרי הוא מה"ת איסור חמץ. אבל להרמב"ן אין זה איסור חמץ כלל, עכ"ד הגר"ח. (ועט"פ מאות יג). - ולפ"ז נמצא שלהרמב"ם יש בכל מצוה דרבנן, מצוה מה"ת לקיים דבר 'ופרט' זה. וא"כ באוכל כזית שחייב מדרבנן בברהמ"ז, הוי כמו שמחוייב במצות 'ברכת המזון' מה"ת. - עפ"ז שפיר י"ל שהמחוייב מדרבנן יכול להוציא את המחוייב בברהמ"ז מעיקר דין תורה כגון שאכל כדי שביעה, דהא שניהם מחוייבים באותה המצוה ממש דהיינו בברהמ"ז, ודו"ק. (אבל מי שאינו מחוייב כלל בהמצוה אפילו לא מדרבנן, י"ל שאולי אינו מוציא את אחרים אפילו מה"ת. ודברי השאג"א צ"ב).

חובב ברכת המזון באכילת כזית אין בה לא תסור

(ח) **וכנראה** בדעת השאג"א אריה שלא פירש כנ"ל (אות ט). משום שלא רצה לדחוק ולפרש שרש"י ס"ל דוקא כשיטת הרמב"ם (דהרי אולי סובר כהרמב"ן דבכה"ג אין לא תסור [ועכ"פ אין בו איסורו המיוחד, ועפ"ד הגר"ח הנ"ל]). ולכן כתב שאג"א דהא דרש"י סובר דהמחוייב מדרבנן יכול להוציא את המחוייב מה"ת הוא מכיון שכל החסרון שמי שאינו מחוייב בדבר אינו יכול להוציא אחרים הוא רק מדרבנן, וכנ"ל בדבריו.

(ט) **ועוד** נראה לפרש את דברי השאג"א. - דהנה כתב הרשב"א (מגילה יט:) וז"ל: ברהמ"ז עיקרא דאורייתא אלא שהחמירו לכזית

ג. גדר המחלוקת הוא, האם מדאורייתא די לשמוע אמירה בעלמא מהפטור במצוה

שדעת רש"י הוא, שמה"ת יכול להוציא אחרים אפילו שפטור לגמרי מן המצוה. ושפיר מיושב דברי השאג"א.

(י) הנה בעיקר מחלוקת הפוסקים (הג"ל בל"א) באם הא דאיתא במשנה בר"ה כט שמי שאינו מחוייב כלל באיזה מצוה או ברכה כגון חרש שוטה וקטן אינו יכול להוציא אחרים, האם המניעה היא אפי' מה"ת או רק מדרבנן. (וכאמור נפתחו הדברים בראשונים ה"ה רמב"ן הנ"ל שסובר שזה מה"ת, וכשיטתו סובר המג"א ודלא כהים של שלמה. ועפ"י השאגת אריה סוברים כן גם תוס' ודלא כרש"י, וכו"ל). - הנה מקופיא לכאורה היה אפשר לפרש שאולי נחלקו הפוסקים בגדר 'ערבות'. דלהרמב"ן ותוס' והמג"א, ערבות הוא ענין פרטי, וכלומר שעושה את חבירו שקיבל ערבות כמו שהוא מחוייב בעצם אותה המצוה שהיוצא חייב בה (הארננו בגדרי הדברים לעיל בסימן ג). ולכן שפיר מובן, שמכיון שחרש שוטה וקטן פטורים מה"ת מעצם מצוה 'זו', פשוט שפטורים מה"ת גם מחלק מצוה 'זו' שזה לדאוג עבור אחרים. וא"כ נמצא שאין אמירתם חשובה כלל וכלל, ולכן אינם מוציאים אחרים אפי' מה"ת. (וגם מצד 'שומע כעונה' אינם מוציאים, דהרי אין לאמירתם שום חשיבות מצד חיוב שלהם, דהרי הם בעצמם פטורים מזה. עי' לעיל סימן א אות ב). משא"כ רש"י ויש"ש סוברים שערבות מחייב את חבירו רק באופן כללי ואין לחבירו קשר ישיר לפרט מצוה מסויימת. ולכן י"ל שהגם שחרש שו"ק אינם חייבים לעצמם כלל במצוה זו, אעפ"כ קיבלו עליהם ערבות מה"ת לדאוג עבור אחרים שיהיו אנשים שלמים. ורק רבנן הם שפסלו אותם שלא יכולים להוציא אחרים, משום דהא שאדם צריך לדאוג לאחרים

(ואע"ר. הנה אנחנו פוסקים למעשה שכל דרבנן לא מוציא דאורייתא [וכדעת תוס' הנ"ל. עי' טור סי' קפו שאשה אינה מוציאה ברהמ"ז לאיש דאולי חייבת רק מדרבנן]. וכגון שהחייב בקידוש דרבנן אינו מוציא את החייב בקידוש מה"ת. וכמש"כ דגול מרובה (סי' רע"א) שאיש שכבר התפלל ויצא קידוש מה"ת אינו מוציא כשמקדש על הכוס את האשה שלא התפללה [דהרי אין עליה ערבות. וע"ע לעיל סימן ד אות ה שגם לרעק"א שמוציא זה רק מחמת ערבות אבל אל"ה לא מוציא]. - וצ"ב הלא להרמב"ם הנ"ל [עפ"י הגר"ח] הרי כל מצוה דרבנן [כגון קידוש על הכוס] דומה לגמרי למצוה דאורייתא וכאילו חייב מה"ת באותה מצוה הפרטית [וכגון זכור את יום השבת לקדשו]. וא"כ יהיה לו הכח להוציא את החייב מה"ת. [ובדברי תוס' היה אולי אפ"ל, שדבריהם נאמרו רק בברהמ"ז, ולכן אין בו לא תסור, ועפ"י הפמ"ג הנ"ל. אמנם בקידוש צ"ב]. - ויתכן ליישב בגלל שחוששים לשיטת הרמב"ן שאין בזה מצות 'קידוש' [עי' לעיל בדברי הגר"ח]; ולכן מצות 'לא תסור' אינו יכול להוציא את החייב במצות 'קידוש', ודו"ק. - ועוד העירני בני הרה"ג ר' ישראל יצחק שליט"א, דאולי דברי פמ"ג הנ"ל נאמרים גם על ענין קידוש הנ"ל. וכוונת פמ"ג שרק במצוה דרבנן שהם תיקנו בפני עצמה לגמרי כמגילה וחנוכה וזה מצוה חדשה אז סובר רמב"ם שיש בו לא תסור, משא"כ קידוש על הכוס הוא הוספה על מצות התורה של קידוש, ודו"ק).

עפ"ין אולי אפשר ליישב קושי' המג"א (סי' קלטס"ז) על היש"ש. שהק' בזה"ל: דהא עיקר הטעם דקיימ"ל אע"פ שיצא מוציא (הוא) משום שכל ישראל ערבים זה בזה כדאיתא סוף פ"ג דר"ה, ובקטן לא שייך ערבות ומה"ת הוא פטור לגמרי ואיך יוציא הגדול, עכ"ל מג"א. (ועיי"ש במחה"ש). - אולם להסבר הנ"ל י"ל שהיש"ש סובר כן אפילו שאין לקטן ערבות. והוא מכיון שמה"ת אפילו שאין להברכה חשיבות כלל מצד המוציא אעפ"כ יכול אמירתו להוציא את המחוייב בדבר, ודו"ק.

ד. בהבנת דברי הראשונים שהכמנים העריכו לאכול כדי שיוכל להוציא אחרים בברכת המזון

יב) רבינו יונה והרא"ש (פכס"ח: כ) כתבו להסביר טעם למה בברהמ"ז צריך האדם המוציא לאכול כזית כדי שיוכל להוציא את חבירו שאכל כדי שביעה. וז"ל רבינו יונה (ס"ד תפילה): דאיש אע"פ שלא אכל כלום מן הדין היה שיפטור לאחרים דאכלו, דכל ישראל ערבים זה לזה. אלא דרבנן הצריכוהו שלא לברך ברכת הנהנין בלא הנאה, ואינו יכול לברך ולהוציא אחרים כשאנו אוכל כלל, עכ"ל. וכעיי"ז כתב הרא"ש שם (פ"ג סי' יג, ע"י לעיל סימן ד אות א).

חכ"א העירני שמדבריהם מדויק דסבירא להו כשיטת רש"י והיש"ש הנ"ל שמעיקר דין תורה גם מי שאינו חייב כלל באיזה מצוה יכול להוציא את אחרים, ומש"כ במשנה שמי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא (ע"כ), הוא רק מדרבנן. הנ"ל דייק כן מדכתבו הראשונים 'אע"פ שלא אכל כלום מן הדין שיפטור לאחרים. אלא דרבנן הצריכוהו...'. וכוונתם דמה"ת יכול להוציא הגם שפטור בכלל מעצם

זה רק במצוות שהוא בעצמו שייך בזה. כן היה נראה לכאורה.

אולם כד נעייין בזה נראה שקשה לומר כן בשיטת רש"י והים של שלמה. דהא מסתבר שחרש שו"ק שמה"ת מסולקים לגמרי מכל המצוות, גם לא קיבלו עליהם ערבות כלל מה"ת (בסיני ובערבות מואב) לדאוג לאחרים. - וא"כ שוב צ"ב שיטת היש"ש למה והיאך חשו"ק מוציאים את אחרים מה"ת, הא אין לאמירתם שום חשיבות כלל אפי' מה"ת. (ומה שנכתוב להלן בסימן ו בדעת רעק"א ועוד שקטן קיבל על עצמו ערבות [במצוות שהוא חייב בהם] עיי"ש, הוא רק מדרבנן, דהרי מדרבנן הוא כן חייב לעצמו במצוות, ודו"ק).

יא) ומה שנראה לפרש בשיטת רש"י וים של שלמה. דמה"ת המחוייב באיזה מצוה יכול לצאת ידי חובתו אם שומע את האמירה והברכה והתקיעה וכדו' גם ממי שאינו מחוייב בדבר, והגם שלכאורה אין אמירת המוציא חשובה; אעפ"כ יוצא דהא על כל פנים הרי היוצא שומע את האמירה. - ורק חכמים הם שאמרו וגידרו שאם שומע איזה אמירה ממי שאינו מחוייב באמירה זו הוי כשומע סתם אמירה בעלמא, וכן לענין תקיעת שופר הוה ליה כשומע קול קרן וצפצוף בעלמא (עמ"כ לעיל בסימן א אות ב), והם שאמרו דבכה"ג אין יוצא ידי חובתו. - אבל לשיטת רמב"ן ותוס' והמג"א הנ"ל התורה היא שכבר מגדירה כן את הדברים, שכל מי ששומע סתם אמירה בעלמא וכדומה אינו יוצא ידי חובתו, ודו"ק. (לפי הסבר זה, יל"ע באם להיש"ש יכול אדם לצאת יד"ח מה"ת באופן ששומע תקיעה מעכו"ם שאינו חייב במצוות כלל. - היש"ש איירי [רק] לענין קטן; וז"ל: מה"ת היה יוצא בברכת הקטן. אלא שרבנן אמרו שאינו מוציא הגדול).

שאינם מוציאים את האחרים אפילו מה"ת, ודו"ק.

המורס מן האמור

זאת התורה העולה מן המדובר:

א. להרמב"ן, מגן אברהם, שו"ע הרב ומשנ"ב הפטור מאיזה מצוה אינו יכול להוציא אחרים במצוה זו אפילו מן התורה. אבל להים של שלמה רק חכמים הם שתיקנו שלא מוציא. - אליבא דהמחמירים הנ"ל, אין יכול בן י"ג שלא ידוע אם הביא ב' שערות להוציא מצוה דאורייתא וכגון קידוש או ברכת המזון לגדול ודאי, דהרי בדין דאורייתא לא סומכים על החזקה שהמגיע לכלל שנותיו הביא סימנים. (נתבאר לעיל באות א)

ב. שאגת אריה מוכיח שלרש"י שהחייב באיזה מצוה מדרבנן יכול להוציא את החייב באותה מצוה מן התורה, מוכרח שסובר שמי שפטור לגמרי מהמצוה יכול להוציא את אחרים מה"ת ורק מדרבנן אין יכול להוציא. אבל לתוס' שהחייב מדרבנן אינו מוציא את החייב מה"ת, מוכח דס"ל שהפטור לגמרי לא מוציא אפילו מה"ת. (ב)

ג. יש לעיין בההוכחה מתוס'. דהא אפילו אם נימא שרק חכמים הם שאמרו שהפטור לגמרי אינו יכול להוציא אחרים, אעפ"כ י"ל שהחייב בהמצוה מדרבנן אינו יכול להוציא את החייב מה"ת, משום שמצוה דאורייתא חשובה יותר ממצוה דרבנן. - יישוב דברי שאגת אריה. (ג-ד)

ד. ההוכחה (הנ"ל באות ב) בדעת רש"י צ"ב. דהא להרמב"ם כל מצוה דרבנן (וכגון ברהמ"ז כשאכל כזית) נכלל במצוה לא תסור (ודלא כרמב"ן). וא"כ יש לאמירתו

המצוה, ומי שמונע ממנו זה רק מדרבנן. - וכן דייק הנ"ל מדברי הרשב"א (ברכות מת. ד"ה סא) שכתב וז"ל דמדאורייתא אפי' לא אכל כלל מוציא את אחרים יד"ח בברהמ"ז. ואע"ג דאמרינן.. כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא הרבים יד"ח.. י"ל דההוא מדרבנן היא, הא מדאורייתא אע"פ שיצא מוציא עכ"ל. ולכאור' מקופיא משמע ג"כ כנ"ל וכשיטת רש"י ויש"ש.

אולם לענ"ד נראה שהמעין יראה שאין הכרח לזה. ושפיר אפשר לפרש בדבריהם שמי שאינו מחוייב כלל באיזה מצוה אינו מוציא אחרים אפי' מה"ת. אמנם לענין ברהמ"ז יכול להוציא אפי' לא אכל כלל מכיון שהיו כמחוייב בדבר, דהא בידו להביא עצמו לידי חיוב ע"י שיאכל ויתחייב בברהמ"ז (עמש"כ לעיל בסימן ב אותיות א-ה בהסבר שיטת התוס' והרא"ש ובעה"מ דהבידו עושה את האדם כמחוייב בדבר, ועיי"ש אות ו בשם רעק"א), ולכן יש לו ערבות עבור מי שחייב כעת בברהמ"ז. אולם מדרבנן יש דין מיוחד לגבי ברהמ"ז, שאם לא אכל כלל הגם שמעיקר הדין הוי כמחוייב בדבר, אעפ"כ לא יכול להוציא אחרים. וכמה טעמים לזה, או כמש"כ הירושלמי שחכמים אסמכוהו אקרא דכתיב ואכלת ושבעת וברכת מי שאכל הוא יברך (עמש"כ לעיל סא), או כמש"כ תוס' (ברכות מת סוף ד"ה עז) שחכמים חששו שאם לא יאכל כלל מיחזי כשיקרא שהרי צ"ל שאכלנו משלו עיי"ש. אולם אין החסרון בגלל שהוא פטור מהמצוה, ודו"ק. - וכלומר דמש"כ רבינו יונה והרא"ש והרשב"א דרבנן הצריכוהו.. היינו שהוא דין מיוחד לגבי ברהמ"ז שחכמים אמרו שלא מוציא אם לא אכל (עע"ש ברשב"א). והגם שגדרו כמחוייב בדבר מטעם דהוה בידו וכן"ל. אולם אה"נ באופן שאינו מחוייב כלל כגון בחרש שוטה וקטן, שפיר י"ל שאולי סוברים

נראה שטעם הסוברים (ים של שלמה הנ"ל) שמה"ת יכול הפטור להוציא הוא, בגלל שמדאורייתא גם אמירה בעלמא מועיל להוציא את המחוייב. אבל לשאר הפוסקים גם מדאורייתא אין יוצא באמירה פשוטה. (י-יא)

ו. **רבינו יונה** ורא"ש כתבו שכדי שיוכל להוציא את חבירו בברכת המזון, רק חכמים הם שהצריכוהו שיאכל. - נראה שיתכן לפרש בדבריהם, שאף שבכל המצוות אם האדם פטור מזה, אין הוא יכול להוציא את אחרים אפילו מן התורה, אפילו הכי בברהמ"ז מוציא מה"ת אף אם לא אוכל משום שהווי כמחוייב בדבר, משום שבידו להתחייב, ולכן קיבל על זה ערבות. (יב)

חשיבות מה"ת. ולכן יכול להוציא את החייב (ברהמ"ז) מדאורייתא. - אמנם יש ליישב, באם נימא שהחייב בפעולה מסויימת מחמת מצוה אחת (כגון לא תסור), לא יכול להוציא את החייב באותה פעולה בגלל מצוה אחרת (כגון ברהמ"ז). - אכן יש לעיין על פי הגר"ח, שהרמב"ם סובר שכל מצוה דרבנן דומה לגמרי למצוה דאורייתא וכאילו חייב מה"ת באותה המצוה הפרטית (וכגון ברהמ"ז). - יישוב והסבר דברי השאגת אריה, על פי הפמ"ג שבכל מצוה דרבנן שהוא רק משום סייג אין בה לא תסור. (ה-ט)

ה. **אין** לבאר שאדם הפטור לגמרי ממצוה קיבל מדאורייתא ערבות עבור השני, דהרי בודאי נפטר במצוה זו גם מערבות. אלא

סימן ו האם קטנים קיבלו עליהם ערבות

דהגם דגדול הרי הוא חייב במגילה רק מדרבנן, אולם הוא רק חד דרבנן, משא"כ קטן אפי' בשאר מצוות הוא חייב רק מדרבנן ובמגילה הוי תרי דרבנן, ולא אתי תרי דרבנן ומוציא חד דרבנן. וממשיך תוס' להסביר לפ"ז, דמש"כ בגמ' (נדרות כ:) שקטן מברך ברהמ"ז לגדול באופן שהגדול אכל רק כזית עי"ש, מיירי באופן שהקטן אכל כדי שביעה וליכא אלא חד דרבנן, ולכן הוא מוציא את הגדול שלא אכל אלא שיעורא דרבנן. אבל אם גם הקטן אכל רק כזית, בכה"ג לא מוציא את הגדול, משום דתרי דרבנן לא מוציא את חד דרבנן, עכ"ד התוס'. וע"ע בשעה"צ (סי' קפוסק"ד) שהאור זרוע והר"ן סוברים כדעת התוס'.

עפ"י אוקימתא הנ"ל של התוס' בדברי הגמ' (נדרות כ:) נמצא שהקטן מוציא את הגדול

ע"ד השאלה, האם קטנים קיבלו ערבות על עצמם, או אולי דוקא גדולים קיבלו על עצמם ערבות. - הנפק"מ להלכה הוא, באם קטן שיצא כבר לעצמו איזה מצוה וכגון קידוש, יכול להוציא את הקטן חבירו או את הגדול באופן שהגדול חייב בזה רק מדרבנן. והאם יש בו הבדל בין להוציא קטן אחר או גדול. ומה ההגדרות שבדבר.

א. **קטן שאכל כזית האם מוציא ברכת המזון את הגדול שאכל כזית**

(א) **איתא** במשנה (מגילה יט:): שחכמים סוברים שקטן אינו יכול להוציא בקריאת המגילה את הגדול (ודלא כרבי יהודה שמכשיר בקטן). ומסביר תוס' (סג ד"ה וכו') דמיירי בקטן שהגיע לחינוך ואעפ"כ אינו מוציא את הגדול,

עפ"י אוקימתא של רעק"א בדברי הגמ' (נכרסות כ: שגם בקטן שחולל כזית מוליא) נמצא שהקטן מוציא את הגדול מטעם 'ערבות' (דהרי מטעם שומע כעונה צ"ל באותה דרגה חשיבות. [וע"ע כאן בהמשך]).

קטן שהתפלל האם מוציא קידוש לגדול שהתפלל

ג) מהאי טעמא מקשה רעק"א (שו"ת שם ד"ס ולעני"ד) גם על דברי הדגול מרבבה (סי' רע"א).
- דהנה ידוע חידושו של המג"א (שם סק"א) שמן התורה יוצא אדם קידוש דליל שבת במה שהתפלל תפילת ערבית, ורק חכמים הם שתיקנו לקדש במקום סעודה עכ"ד. (וע"ע לעיל סימן 7 אות 7 בשם תוס' ש"ת ומה"ר"י ווער). ועפ"י כתבו האליה רבה והדגול מרבבה שאם גדול כבר התפלל ויצא ידי חובת קידוש מה"ת, יכול הקטן שחייב בקידוש מדרבנן להוציאו בקידוש, דאית דרבנן ומפיק דרבנן (הא"ר והדגול"מ נקטו אשה, אולם פשוט שה"ה איש).
ומוסיף הדגול"מ (כן למד רעק"א בדבריו) שאם גם הקטן התפלל ערבית אז אינו יכול להוציאו, דהרי אז הקטן הוא תרי דרבנן ולא מפיק חד דרבנן.

א"ה. המעיין בדברי הדגול"מ יראה שכותב שאם הקטן ג"כ התפלל 'עיין לעיל בסי' קפו במג"א סק"ג' עכ"ד הדגול"מ. ושם במג"א מביא את דברי התוס' הנ"ל. וכתב המג"א דאולם מהגמ' סוף פסחים משמע דאפי' הקטן אכל רק כזית מוציא להגדול עכ"ד. אולם כנראה רעק"א למד שהדגול"מ נוטה כשיטת התוס' שגם בכה"ג אין תרי דרבנן מוציא חד דרבנן.

והקשה רעק"א גם כאן, וכנ"ל על דברי התוס', דהרי אינו דומה למגילה דאין הקטן מוציא את הגדול. משום ששם בעקרון חיוב

בברהמ"ז מטעם 'שומע כעונה' (ולא מטעם ערבות), דהרי אז הקטן מוציא את עצמו ובזה גם מוציא את הגדול. (ועי' גדר הדברים לעיל סימן א אות ב. וע"ע להלן סוף אות ו).

ב) ומקשה רעק"א (שו"ת ח"א סי' ז ד"ה ומה"ט, וכעין זה בתוס' רעק"א ע"ד המשנה סוף"ג דר"ה) על תוס', וז"ל: דהא חזינן דגדול שאכל כזית יכול להוציא לגדול שאכל כדי שביעה, דהוא ברכת המצוות. ומדינא אף בלא אכל כלל יכול להוציא, אלא דבעי שיאכל כזית מכח האסמכתא דואכלת ושבעת מי שאכל הוא יברך. (א"ה, באסמכתא זו ע"ע לעיל סימן ב אות ב) א"כ גם בקטן שאכל כזית דשייך ביה ואכלת ושבעת היה ראוי להוציא לגדול שאכל כדי שביעה, ואינו מעכב בזה רק חסרון דקטנות. וא"כ ממילא יכול להוציא לגדול שאכל כזית, עכ"ל רעק"א.

וביאור דבריו, דהרי הכלל בערבות הוא, שאם בעקרון האדם חייב במצוה זו, אז הגם שאינו חייב כעת בפועל בהמצוה, אעפ"כ יכול להוציא את חברו, משום שנקרא מחוייב בדבר וקיבל ערבות על דבר הזה. ולכן גדול שאכל כזית מוציא את האוכל כדי שביעה דהא בעקרון האדם המוציא חייב בברהמ"ז דאורייתא. (ובענין ערבות מעכב רק באם הגביר בעצמו לאו בר חיובא הוא כלל, כ"כ רעק"א. [ובברהמ"ז חייב בעקרון גם כעת, מכיון שבידו לאכול; עי' לעיל סימן ב אות ד, ואכמל"ב]).
ולפי"ז מקשה רעק"א דה"ה נימא לענין קטן, דמכיון דבעקרון הוא חייב בברהמ"ז בחד דרבנן והיינו כשהוא אכל כדי שביעה, אז הגם שכעת כשהקטן אכל רק כזית הוא רק תרי דרבנן אעפ"כ יוכל להוציא את הגדול שאכל כזית שחייב בחד דרבנן, מדין ומטעם ערבות. וכעין זה כתב בדרוש וחידוש רעק"א (נכרסות כ:).

שהתפלל. ומובאים דבריהם גם בשעה"צ סי' רעא סק"ב. (בשו"ע הרב סי' קפו ס"ג ס"ל לדינא כהמג"א הנ"ל, אולם דרך והסבר אחר יש לו בענין הזה עיי"ש).

בפשטות לתוס' וסייעתם קטנים לא קיבלו ערבות על עצמם

(ה) **לכאור'** קושיית רעק"א הנ"ל על תוס' ודגול מרובבה אינה, ודבריהם צ"ע. - ובהשקפה ראשונה עלה ברעיוני ליישב את דבריהם, דהגם דאצל גדול נפסק דאם יצא מוציא לאחרים אף שכעת אינו חייב בהמצוה, אמנם היינו טעמא מכיון דגדולים קיבלו עליהם ערבות זה לזה, וכל זמן שלא יצא חבירו כמי שלא יצא הוא דמי, משא"כ הקטנים לא קיבלו על עצמם ערבות כלל (לא זה על זה ולא על הגדול). - ולכן דוקא אם הקטן חייב כעת 'באותו דרגה' של היוצא, וכגון שהקטן אכל כדי שביעה והגדול כזית ששניהם מחוייבים עתה בברכה"ז מחד דרבנן, או שהגדול התפלל ליל שבת והקטן לא התפלל ששניהם חייבים עכשיו בקידוש מחד דרבנן, אז יכול הקטן להוציא את הגדול, והיינו מטעם דין 'שומע כעונה' (עי' לעיל סימן א' אות ג). אבל אם כעת הקטן אינו חייב בהמצוה (מחד דרבנן, מכיון שלא אכל כדי שביעה, או שכבר התפלל בשבת), אלא שרק בעקרון שייך הקטן בהמצוה (בחד דרבנן), אז אינו יכול להוציא (את הגדול שחייב בחד דרבנן), משום שהוא לא קיבל עליו ערבות כלל.

ושוב העירוני שכבר תירץ כן החזו"א (סי' כט סק"ה) את דברי התוס' ודגול"מ דס"ל שהקטנים לא קיבלו עליהם ערבות דחכמים לא תיקנו בהם ערבות. והלכך אין קטן מוציא לגדול אלא היכי דחייב בעצמו, עכ"ד. ושו"ר

הקטן במגילה הוא רק תרי דרבנן, ולא משכחת חיוב קטן בזה כי אם בתרי דרבנן בלבד, דהרי אין ביד הקטן להביא את עצמו לידי חיוב שלא יהיה רק חד דרבנן, ולכן לא מוציא את החד דרבנן. אבל בקידוש שהקטן בחיובא דקידוש הוא חד דרבנן, אלא עתה דהקטן כבר התפלל יצא ידי קידוש דחד דרבנן, הרי זה לא הוי חסרון לענין להוציא אחרים, כיון שבלא תפילה הוא בר חיובא בחד דרבנן, ממילא הוי כמו בעלמא דמי שקידש יכול להוציא לאחר שלא קידש, עכתו"ד רעק"א בתוספת הסבר. (כעין זה כתב רעק"א גם במס' ר"ה כט. ד"ה ובאם גם הקטן).

(ד) **כדברי רעק"א** כבר ס"ל כן להמג"א (סי' תרפט סק"ד) בשם הרא"ם, שאפי' הבן אכל רק כזית מוציא את הגדול שאכל כזית מכיון שיכול הקטן לאכול כדי שבעו ולהביא עצמו לידי חיוב חד דרבנן. (ועי' לעיל אות יא). ועי' מש"כ לעיל באות הקודם בשם מג"א (סי' קפו).

(הנה) במג"א (סי' קלט סק"ז) כתב בזה"ל: בקטן לא שייך ערבות, עכ"ל. ומסביר מחצית השקל בזה"ל 'כמבואר בסוטה לז: על פי המנין שחשב שם לענין ערבות, על כרחך קטנים לא היו בכלל ערבות' עכ"ל. - כדי שלא יסתרו דברי מג"א [עפ"י הבנת מחה"ש] אהרדי, לכאור' צ"ל שכוונתו שהקטן אינו מוציא מה"ת, אבל באופן שחייב במצוה מדרבנן או מדרבנן יש לו ג"כ ערבות ע"ז. [עי' היטב בדברי מג"א, ולעיל סימן ה אות א].

כעין סברא זו כתב גם החיי אדם (כלל ה' סכ"ג) לענין קידוש, שאפי' הקטן כבר התפלל מוציא את הגדול שכבר התפלל 'כיון שיש בו צד שלא יהיה בו אלא חד דרבנן'. - אולם בדרך החיים (דיני קידוש על הין כנייתו ס"א) כתוב שאם הקטן התפלל אינו יכול להוציא את הגדול

באכילת כזית מכיון שהוא עצמו פטור ממצוה זו. וכלומר שהחסרון בערבות אינו משום שהקטן לא קיבל ערבות כלל וכלל (אפילו במצוות שהוא חייב בהם), אלא מחמת שאינו מחוייב באותו דבר, ולכן אין לו ערבות על פרט הזה.

עפ"ז שפיר י"ל שהקטן שאכל כזית יכול להוציא לקטן אחר שאכל כדי שביעה, והגם שכעת הקטן המוציא חייב רק בגלל שהוא תרי דרבנן והקטן היוצא חייב מחד דרבנן. והטעם לזה, מכיון שהקטן קיבל עליו ערבות בהחייבים שהוא ג"כ חייב. ומכיון שבעקרון הוא חייב בברהמ"ז כשאוכל כדי שביעה (מחד דרבנן) כמו חבירו הקטן היוצא, לכן שפיר יכול להוציא, והגם שכעת הוא רק תרי דרבנן. וזה דומה לכל הדין של מי שיצא יכול להוציא מטעם ערבות, ודו"ק. - ודוקא לגדול שאכל כזית אין הקטן יכול להוציא, מכיון שבעקרון הקטן 'אף פעם' לא חייב כשאוכל כזית מחד דרבנן, והוי כאינו מחוייב בדבר, ולא קיבל ערבות ע"ז.

ואם תקשה א"כ למה אם הקטן אכל כדי שביעה מוציא את הגדול שאכל כזית (כמש"כ תוס' נכונות הגמ' נכונות כו'), הא הקטן פטור (מחד דרבנן) כשאוכל כזית. י"ל בפשיטות דבכה"ג אינו מוציא מטעם 'ערבות', אלא מדין 'שומע כעונה' (פי' לעיל סימן א' אות ב). וכלומר דמכיון שהקטן אכל כדי שביעה יש לאמירתו חשיבות בתוקף של חד דרבנן, ולכן יכול להוציא את כל אלו שחייבים בברהמ"ז באותו חשיבות, מחד דרבנן, וכגון את הגדול שאכל כזית, ודו"ק. - משא"כ אם הקטן אכל רק כזית, אז מצד 'שומע כעונה' אין לו החשיבות שצ"ל לגדול היוצא (חד דרבנן). ומה תאמר שיהיה לאמירתו חשיבות מצד 'ערבות', ע"ז שפיר

שכ"כ גם בזכרון שמואל (רוזנסקי בס"כ אות ה טיי"ט). - א"ה, כנראה שלרעק"א (ולמג"א וחיי"א) היה כ"כ פשוט שהקטנים ג"כ קיבלו עליהם ערבות, עד שרעק"א מקשה ביותר על דברי התוס' ומסיק דדברי התוס' צע"ג.

ב. יש לומר שגם לתוס' קטנים ערבים במצוה שהם חייבים בה וקטן ערב עבור קטן אחר

ו) אולם כד נעיין בהאי עניינא נראה שאין ראיה 'הכרחית' שתוס' והדגול מרבבה סוברים שקטנים לא קיבלו ערבות עליהם כנ"ל. (אלא שמרן החזו"א הנ"ל כתב 'שאפשר' לפרש כן). - דהנה עפ"י הנ"ל שקטן לא קיבל על עצמו ערבות כלל, יוצא להלכה שגם לקטן אחר אין לו ערבות. וכלומר שאם קטן כבר יצא לעצמו ידי חובת המצוה אינו יכול להוציא לקטן אחר שעדיין לא יצא, ודו"ק. - אולם נראה שיש צד לומר שקטן כן קיבל ערבות, ואעפ"כ ס"ל לתוס' שאם הקטן אכל רק כזית לא יכול להוציא ברהמ"ז להגדול שאכל כזית. - דהרי כלל גדול הוא מה דאיתא במשנה (ר"ה טט.) שכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא רבים ידי חובתן ולא קיבל על עצמו ערבות, ע"כ. וא"כ י"ל, דהלא באופן שהגדול אכל כזית הרי הוא חייב לברך ברהמ"ז מחד דרבנן, ומאידך הקטן כשאכל רק כזית הרי הוא פטור מדרבנן (מחד דרבנן) מברהמ"ז, ולכן ביחס לחיוב הגדול הו"ל הקטן בגדר שהוא 'אינו מחוייב בדבר'. (והגם שהקטן חייב אז בברהמ"ז מתרי דרבנן, אעפ"כ הא תרי דרבנן לגבי חד דרבנן הוי כפטור. וכמו שדרבנן לגבי דאורייתא הוי כאינו מחוייב בדבר [ולכן גם למג"א ורעק"א שכתבו בפירוש שקטן קיבל ערבות, אעפ"כ הוא לא מוציא את הגדול שאכל כדי שביעה] ופשוט). ולכן שפיר י"ל שקטן לא קיבל ערבות לגדול על מצות ברהמ"ז

שבדין ערבות צ"ל חייב באותה מצוה ורק אז קיבל ערבות על עצמו. וע"ע לעיל סימן א אות ג.) - כל זה נראה לבאר בדעת ובשיטת תוס' ודגו"מ הנ"ל, וליישב קושי' רעק"א עליהם.

למג"א ורעק"א קיבלו הקטנים ערבות אפילו אם חייבים רק בכללות המצוה

ט) בשיטת המג"א ורעק"א וחיי"א (סג"ל בלחיות 3-7) נראה להסביר דס"ל שכוונת המשנה 'כל שאינו מחוייב בדבר' הוא רק אם המוציא אינו חייב כלל במצוה זאת אף פעם היאך שיהיה, רק אדם כזה לא יכול להוציא אחרים בדבר הזה, ולא קיבל ערבות בכה"ג. אבל אם יש איזה אופן שהוא חייב במצוה זו, הגם שבאופנים מסוימים פטור הוא מזה, אעפ"כ קיבל עליו ערבות להוציא אחרים, גם באופן ובהפרט שרק הם חייבים בהמצוה ולא הוא. - ובזה שפיר י"ל דסבירא להו שמכיון שקטן בעצם 'דין' ברהמ"ז הרי חיובו בעקרון הוא רק חד דרבנן (ולא תרי דרבנן), והיינו באופן שהוא אוכל כדי שביעה, לכן קיבל עליו ערבות על כל אלו שחייבים ברהמ"ז מחד דרבנן. ויכול הוא להוציא את הגדול שאכל כזית. והגם שבפרט המצוה (אכילת כזית) הוי הקטן כאינו מחוייב בדבר (מחד דרבנן); והוא משום דהרי סוף סוף בעצם 'דין' ברהמ"ז נקרא מחוייב בדבר (בחד דרבנן) ולכן מוציא. - וכן ניתן לפרש גם לענין קידוש, דסבירא להו לאחרונים הנ"ל, שמכיון שבעקרון הקטן חייב בקידוש בחד דרבנן, והיינו באופן שעדיין לא התפלל, א"כ קיבל עליו ערבות על כל אלו שחייבים בקידוש בחד דרבנן, וכגון לגדול שכבר התפלל, והגם שבפרט הזה גופא (התפלל) הקטן פטור (מחד דרבנן).

משא"כ תוס' והדגול מרבבה ס"ל דכוונת המשנה ד'כל שאינו מחוייב בדבר',

י"ל שלא קיבל על עצמו ערבות ע"ז דהרי הוא פטור בפרט המצוה הזה וכנ"ל.

ז) ונראה שי"ל כן גם בדברי הדגו"מ הנ"ל. דאפשר דס"ל דקטן קיבל על עצמו ערבות; ואם כבר התפלל או אפי' כבר קידש לעצמו יכול לקדש עבור קטן אחר שעדיין לא התפלל (והגם שהמוציא חייב אז לעצמו רק מתרי דרבנן), מכיון שבעקרון הקטן שמוציא חייב בקידוש באותו דרגה של היוצא. ואעפ"כ אין הקטן שהתפלל מוציא את הגדול אפי' שהגדול כבר התפלל, מכיון שאז הגדול חייב בקידוש מחד דרבנן, והקטן אף פעם לא חייב בקידוש כשהתפלל באותו דרגה של הגדול (אלא מתרי דרבנן), והוי הקטן כאינו מחוייב בדבר שלא קיבל על עצמו ערבות בכה"ג. - אולם אעפ"כ אם הקטן המוציא עדיין לא התפלל וכעת חייב בקידוש מחד דרבנן, יכול להוציא את הגדול שכבר התפלל מדין 'שומע כעונה', דהא שניהם חייבים בקידוש מחד דרבנן.

ח) אגדיר ואבאר במילים אחרות (מס"כ בלחיות 1 ו 2). שי"ל שכדי להוציא מטעם 'שומע כעונה' העיקר תלוי רק באם לאמירתו של האדם המוציא יש חשיבות, באותה דרגת חשיבות שצריך להיות לאדם היוצא. ואז יכול אמירה זו להוציא, אפילו שהגברא המוציא לא חייב 'בפרט' אותו חיוב של היוצא. (ומה דאיתא במשנה שצ"ל מחוייב בדבר ואל"כ לא מוציאו [מטעם שומע כעונה] היינו באופן שלא חייב בעשיית המצוה כלל וכלל, שאז אין חשיבות לאמירתו). - אבל לענין 'ערבות', הרי 'בנוסף' לזה צריך המוציא להיות חייב באותו 'פרט' של המצוה, ואל"כ לא מקבל ע"ע ערבות דהא פטור הוא מפרט מצוה זו, ודו"ק. (עי' בדברי רעק"א כשחולק על דגו"מ לענין נשים [הנ"ל בסימן ד אות ה], שכתב כן בדעת הרא"ש,

ור"י לא גזר. ובלא יצא דהו"ל מחוייב בדבר לר"י מוציא, עכ"ל טורי אבן. - הגם שטו"א כתב דבריו ביחס לגדול, אמנם מוכח מדבריו להדיא שגם לקטן אחר אינו מוציא אם כבר יצא לעצמו מכיון דקטן לא קיבל עליו ערבות כלל 'ובכלל ערבות ודאי אינו'. ומשמע מדבריו חידוש גדול ביותר שאפי' אם הקטן עדיין לא יצא לעצמו לא יכול להוציא בקריאתו לקטן אחר אליבא דת"ק, גזירה אטו יצא כבר, ודו"ק.

כ. ס"ל גם לדרך החיים (דני קדוש על היין בכיתו סוף ס"א) שכתב בזה"ל: וכן אינו יכול להוציא קטן שהתפלל לקטן שלא התפלל, עכ"ל. ומוכח שזה מטעם שקטן לא קיבל ערבות גם על קטן אחר.

ד. משמעות המחצית השקל שקטן מוציא אחרים רק כשיכול להתחייב בפועל כעת במצוה

יא) והנה במחצית השקל (סי' רע"א סק"צ) כתב דבר חידוש, ולא משמע כן משאר פוסקים וכדלהלן. דהנה כתב המג"א (סי' תרפ"ט סק"ד, הג"ל בל"א ד) דההבדל בין ברהמ"ז למגילה הוא, מכיון דבמגילה אינו ביד הקטן להביא עצמו לידי חיוב שיתחייב בחד דרבנן, לכן אין מוציא את הגדול. משא"כ בברהמ"ז הגם שאף הקטן אכל רק כזית, אעפ"כ יכול להוציא את הגדול שהוא חד דרבנן באופן שאכל רק כזית, מכיון שביד הקטן להביא עצמו לידי חיוב חד דרבנן ע"י שיאכל כדי שבעו, עכ"ד המג"א. והבין המחזה"ש (סי' רע"א הג"ל) דהכוונה דמכיון דבידו להתחייב בפועל כעת ממש במצוה הזאת, א"כ הוי כמחוייב בדבר, ויכול להוציא את אחרים (ע"י לעיל סימן ב' אות 7 בדעת התוס'). ולכן בברהמ"ז באופן הנ"ל מוציא הקטן את הגדול הגם שכעת הקטן הוא תרי דרבנן. אבל לענין קידוש אין הקטן שהתפלל ערבית יכול להוציא

היינו שאינו חייב 'באופן' ובהפרט שחבירו חייב בה כעת, דאז דינו דאינו יכול להוציא. (אולם כאמור, באמת י"ל שאין ראייה מוכרחת שסוברים שקטנים לא קיבלו עליהם ערבות כלל ואפי' בדבר שהם כן חייבים).

ג. בטורי אבן ודרך החיים נראה שקטן לא קיבל ערבות גם עבור קטן אחר

י) הגם שאין ראייה מתוס' ומדגול מרבבה הנ"ל שקטן לא קיבל עליו ערבות כלל וכו"ל. אולם בטורי אבן (מגילה יט: ד"ה רבי יהודה) כתב להדיא (לעצמו) שקטן לא קיבל על עצמו שום ערבות. ולפ"ז מסביר שמש"כ שם במשנה שחכמים פליגי על רבי יהודה וסוברים שקטן לא מוציא אחרים במגילה, מיירי דהקטן כבר יצא יד"ח לעצמו ולכן לא מוציא אח"כ לאחרים דלא קיבל עליו ערבות. ולתי' אחד כתב הטו"א דחכמים ס"ל דגם בלא יצא לא מוציא אחרים גזירה אטו יצא. - וז"ל הטורי אבן: ולי נראה דהיינו טעמא דקטן אינו מוציא לאחרים לת"ק אע"ג דמגילה דרבנן, משום דאמר בסופ"ג דר"ה כל ברכות כולן אע"פ שיצא מוציא. והיינו טעמא דאע"ג דיצא כבר ואינו מחוייב בדבר אפ"ה מוציא דכל ישראל ערבים זה לזה.. ומיהו בקטן ודאי לא שייך האי טעמא דערבות, ואע"ג דחייב במצוות מדרבנן, בכלל ערבות ודאי אינו. והשתא י"ל הא דקטן אינו מוציא במגילה דרבנן לת"ק, מיירי ביצא כבר יד"ח, כיון דאינו בכלל ערבות הואיל ויצא אינו מוציא דהו"ל השתא אינו מחוייב בדבר. אי נמי אפי' בלא יצא עדיין אפ"ה אינו מוציא לת"ק גזירה לא יצא אטו שיצא כבר.. ומסתברא כפי' זה.. דאי איירי ביצא כבר מ"ט דר' יהודה דמתיר בקטן הא ודאי אינו בכלל ערבות, אלא ודאי ת"ק מיירי אפי' בקטן שלא יצא עדיין אפ"ה אינו מוציא אחרים אטו היכא דיצא,

בזה ע"י שהוא יאכל. משא"כ במצוה שגם כעת 'אינו מסולק' מזה, אלא החיוב נמשך עליו גם כעת אלא שכבר קיים ופטר אותו, בכה"ג יכול להוציא אחרים הגם שכעת כבר אינו בידו כלל להביא את עצמו להתחייב שוב בפועל בקיום המצוה. ועל דא הרי איתא בגמ' ר"ה כט כל הברכות כולן אפי' יצא מוציא (ט"ז) מש"כ לעיל סימן א' אות ד', ודו"ק היטב. - וא"כ נימא שגם בקטן שהתפלל יהא דינו שיוכל להוציא גדול שהתפלל, הגם שכעת כבר אינו בידו של הקטן להתחייב שוב בפועל למעשה בחיוב של חד דרבנן. והוא מכיון שחיוב הקידוש (חד דרבנן) נמשך עליו בעקרון גם עכשיו מחמת יום השבת, אלא שכבר פטרו ואינו מסולק מזה, ואם כן אפוא קיבל עליו ערבות להוציא את השני. וא"כ צ"ב למה כתב מחה"ש שאינו מוציאו מכיון שאינו בידו.

ומה שכתב המג"א (סי' תרפ"ט) הנ"ל שקטן מוציא את הגדול בברהמ"ז מכיון שבידו של הקטן לאכול כדי שבעו ע"כ, י"ל דהיינו דוקא לענין ברהמ"ז דכנ"ל הריהו מסולק מהמצוה כל זמן שלא אוכל, ולזה קמ"ל דמוציא מכיון דבידו להתחייב וגדרו כמחוייב בדבר. אבל אין הדין כן בשאר מצוות שכבר יצא חיובם, דבהם מוציא את אחרים הגם שאינו בידו להתחייב שוב בפועל בחיוב מצוה זו, ודו"ק.

הנה בפשטות מסביר ומטעם הנ"ל סבירא להו לרעק"א וחיי"א שקטן אפילו שכבר התפלל מוציא בקידוש את הגדול שכבר התפלל, ודלא כשיטת מחה"ש.

ה. תמצית שיטות הפוסקים

(יג) **הנה** להלכה, קטן שיצא כבר לעצמו איזה מצוה וכגון קידוש, האמנם יכול להוציא קטן חברו או את הגדול באופן

את הגדול שהתפלל, מכיון שהקטן הוא כעת רק תרי דרבנן, וגם אינו בידו שיוכל להתחייב כעת בפועל בקידוש שיהיה רק חד דרבנן מכיון שכבר פטר את חיובו במה שהתפלל.

וז"ל מחצית השקל (ס): אם הקטן יכול להביא את עצמו באותו פעם שגם הוא לא יהיה כי אם חד דרבנן, כגון אם הקטן והגדול לא אכלו כדי שביעה, דהגדול ג"כ דרבנן לענין ברכת המזון, הקטן יכול להוציאו, אע"ג דהקטן לא אכל כדי שביעה והווי תרי דרבנן, מ"מ אם ירצה יוכל הקטן להוסיף לאכול עד כדי שביעה ויהיה הוא גם כן רק חד דרבנן, כה"ג יכול להוציא הגדול, כמש"כ מג"א סי' תרפט סק"ד בשם הרא"ם. וא"כ הכא (שהקטן כבר התפלל) דאין הקטן יכול להביא את עצמו שלא יהיה רק חד דרבנן, א"כ לא יוכל להוציא אשה אפילו כבר התפללה, דהאשה חד דרבנן והקטן תרי דרבנן, אם לא שהקטן עדיין לא התפלל דהוי הקטן רק חד דרבנן. עכ"ל מחה"ש. ומבואר כנ"ל. וע"ע במחה"ש סי' קפו סק"ג.

הסבר בשיטת האחרונים שקטן מוציא אפילו אם רק בעקרון הוא חייב בהמצוה

(יב) **דברי** ושיטת רבינו המחמה"ש לכאורה צ"ב. דהא כל ענין של 'בידו' (כלומר שבגלל הבידו נעשה כמחוייב לענין קבלת ערבות), נאמר דוקא במצוה שכעת האדם 'מסולק' לגמרי מן המצוה. וכלומר אם הוא 'בידו' להביא את עצמו לידי חיוב זה, אז הגם שלפי המצב העכשווי הוא מסולק, אעפ"כ גדרו כבר חיובא ויכול להוציא אחרים החייבים במצוה זו, מכיון שביד המוציא להביא עצמו לידי חיוב זה. וכגון בברהמ"ז שאע"פ שאינו אוכל יכול להוציא אחרים (בעקרון הדבר, ע"י לעיל סימן כ' מ"א אות ד' ובה"ק), מכיון שזה בידו להתחייב

המשנ"ב בהל' קידוש (סי' רע"א סק"ז וטע"ז סק"ב) מביא את המח' הנ"ל לענין אם קטן שהתפלל יכול להוציא בקידוש את הגדול שהתפלל, ולא הכריע בזה.

המורס מן האמור

זאת התורה העולה מן המדובר:

א. מחלוקת תוס' ורעק"א (ומג"א) באם קטן שלפי מצבו כעת חייב בברכת המזון רק מתרי דרבנן יכול להוציא את הגדול שחייב עתה בברהמ"ז בחד דרבנן. לתוס' אינו מוציא הגם שבעקרון קטן חייב בברהמ"ז רק מחד דרבנן. ולרעק"א ומג"א מוציא מטעם ערבות. - מחלוקת הנ"ל הוא גם בין הגדול מרבבה ודרך החיים לבין רעק"א וחיי"א לענין קידוש, באם קטן שהתפלל מוציא את הגדול שהתפלל. (נתבאר לעיל באותיות א-ד)

ב. חזו"א כתב שאפשר לפרש את תוס' ודגול מרבבה דס"ל שקטנים לא קיבלו ערבות (ס'). בדברי טורי אבן ודרך החיים מבואר שקטן לא מוציא קטן אחר מטעם ערבות (י').

ג. אולי אפשר לפרש גם באופן אחר. שגם לדעת תוס' ודגול מרבבה קיבל הקטן ערבות ומוציא קטן אחר בכל מקרה, משום שבאופן עקרוני חייב בהמצוה כמו הקטן שיוצא. ורק את הגדול אינו מוציא משום שהקטן פטור מהחיוב שהגדול חייב בה כעת, ולכן לא קיבל 'ערבות' על זה. - מצד גדר 'שומע כעונה' יכול להוציא אם הוא חייב כעת באותה דרגה שהיוצא חייב בה עכשיו, והגם שבפרט של המצוה אין המוציא חייב. (ו-ח)

ד. בדעת רעק"א ודעימיה י"ל שרק אם אין האדם חייב כלל בעצם המצוה אז אינו מוציא, אבל אם בהכלל הוא חייב אז

שהגדול חייב בזה רק מדרבנן; הרי זה תלוי באם קטנים קיבלו על עצמם ערבות. וקיצור הדינים הוא, שהמג"א ורעק"א וחיי"א סוברים להדיא שקיבלו ערבות גם על גדול הנ"ל, הגם שהקטן לעצמו לא חייב בפרט המצוה הזאת (עי' מש"כ בל"ט) וחייב רק בכללות המצוה. - החזו"א מדייק מתוס' שהקטנים לא קיבלו עליהם ערבות. - אולם אולי אפשר לבאר בדעת תוס' ודגול"מ שגם הם ס"ל שקטן שיוצא מוציא לקטן חבירו מכיון שקטנים קיבלו ערבות (עי' אותיות ו-ח), ודוקא לגדול לא מוציא מכיון שאינו חייב בפרט מצוה זו. - הטורי אבן כתב (לעצמו) להדיא שקטנים לא קיבלו על עצמם ערבות (לגדולים). וא"כ ה"ה לקטן אחר, וכלומר שקטן שיוצא אינו מוציא אפי' לקטן אחר. וכ"כ דרך החיים. וע"ע לעיל (סימן 7 אות ז) שנראה מאוה"ח שקטנים לא קיבלו ערבות ע"ע, אבל גדולים קיבלו ערבות עבורם.

הפמ"ג בהל' מגילה (סי' תפנ"ט ח"א סוף סק"ד) מסתפק אם קטן קיבל ערבות (אפי' לקטן אחר). ומובא בבה"ל שם. אמנם בפתיחה כוללת (ח"ב אות יז) כתב 'קטן שמוציא גדול בדרבנן אם יצא אינו מוציא, דלא שייך בכלל ערבות וזה פשוט', עכ"ל.

במשנ"ב (סי' קפו סק"ז) מכריע במחלוקת הנ"ל (בין תוס' ואחרונים), שאם קטן אכל רק כזית יש דעות בין הפוסקים 'ויש להחמיר'. (ועיי"ש בשעה"צ דהוא כן בפרט לדעת רש"י [בכ"ס פת. ד"ה עז] והרמב"ן [ז"ל מלחמת ה' בברכות יב. דחינוך מצוה דאביו הוא ואיהו לאו בר חיובא הוא כלל] המובא בר"ן ומגילה יטו דס"ל דקטן גרע משאר חיובי דרבנן דאין עליו חיוב כלל רק האב מחוייב לחנכו עכ"ד). - אולם עפ"י הסבר הנ"ל אינו ראיה שהמשנ"ב הכריע שאין ערבות כלל לקטנים, דאולי רק להוציא גדול צריך להחמיר, וכטעם הנ"ל. -

משום שאין בידו להתחייב כעת בפועל בקיום המצוה בחד דרבנן. - נראה להסביר בדעת האחרונים החולקים, משום שאם האדם חייב בעקרון המצוה אז מוציא הגם שאינו בידו לקיים המצוה בפועל. (יא-יב)

קיבל ערבות אף שבפרט המצוה הוא פטור (ט). קיצור שיטות אחרונים (יג).

ה. **מחצית השקל** פוסק שאם קטן התפלל אינו מוציא קידוש לגדול שהתפלל,

סימן ז בדין ערבות הגדול עבור הקטן

(ב) **אולם** נראה שאין ראיה לזה. דהרי י"ל, דאח"כ מה שמוציא לגדול שני כשכבר יצא לעצמו הרי הוא מטעם 'ערבות', אבל מה שמוציא את הקטנים הרי הוא מחמת 'חינוך' ולא בגלל ערבות. - הנה מקור הענין שאפשר לברך עבור קטן בגלל חינוך, איתא במס' ראש השנה (כט:) בזה"ל: לא יפרוס אדם פרוסה לאורחים א"כ אוכל עמהם, אבל פורס הוא לבניו ולבני ביתו כדי לחנכן במצוות, עכ"ל. וכן נפסק בשו"ע (סי' קסז סי"ט) וז"ל: מי שאינו אוכל אינו יכול לברך ברכת המוציא להוציא האוכלים, אבל לקטנים יכול לברך אע"פ שאינו אוכל עמהם, כדי לחנכם במצוות, עכ"ל. ועיי"ש בב"י ושאר אחרונים שלקטנים מותר לברך אפילו שאינם בניו. (במקום אחר בענייני חינוך לברכות, כתבנו להוכיח מהפוסקים שכוונת הגמ' בר"ה הנ"ל הוא 'שמוציא' את הקטן, ולא רק שמותר לברך עמו. ושם ביארנו הגדרת הדברים. נדפס בקובץ אור ישראל גליון עא).

לפ"ז י"ל נמי לענין קידוש והבדלה הנ"ל, שמה שיכול להוציא את הקטנים, אולי אינו בגלל שיש לו ערבות עליהם, אלא מטעם שיש לחנכם במצוות.

ע"ד השאלה, האם אנשים גדולים קיבלו ערבות גם בשביל הקטנים, או דילמא הם ערבים רק עבור גדולים אחרים אבל לא בעד קטנים. - לכאורה הנפק"מ להלכה הוא, באם גדול שכבר יצא לעצמו ברכת קידוש וכדומה יכול אח"כ לברך שוב כדי להוציא קטן שלא שמע קידוש ושעדיין לא קיים המצוה, או לא. - אמנם יתכן שמכל מקום מדין חינוך יכול להוציא. וא"כ אפוא לגבי מה ההבדל למעשה אם קיבל ערבות עבור קטנים או לא.

בטעם שיכול לקדש ולהבדיל במיוחד לקטנים

(א) **בשו"ע** (סי' רעג ס"ד) נפסק בזה"ל: יכול אדם לקדש לאחרים אע"פ שאינו אוכל עמהם דלדידהו הוי מקום סעודה, עכ"ל. ובטור מוכח שאף אם כבר קידש ויצא לעצמו ג"כ הדין כן. וכ"כ במשנ"ב (סק"י) בשם כל הפוסקים. ועי' במג"א (סק"י) ובמשנ"ב (סקט"י) שגם לקטנים מקדש. כעין זה כתב משנ"ב (סי' רטו סק"ב) לענין הבדלה, שאפילו שהגדול כבר יצא לעצמו חובת הבדלה, יכול להבדיל שוב בשביל אחד מבני הבית ואפילו לקטן שהגיע לחינוך עכ"ד. - ולכאורה משמע מזה שגדול קיבל ערבות גם עבור קטנים, ולכן מברך ומוציא אותם הגם שהגדול כבר קידש והבדיל לעצמו.

דעת האחרונים

ג) בפמ"ג (סי' תפט מ" סק"ב) נקט בפשיטות שאין ערבות מגדול עבור קטן. וז"ל: גם גדול לקטן בר חינוך י"ל אם יצא אין מוציאם, דלא שייך ערבות, ושאיני קידוש וברכת המזון דתקינן רבנן להוציא בניו ובני ביתו אע"פ שיצא, דסמוכים עליו, או מחוייב מקרי דעליו לחנכם, עכ"ל. - ונראה שמה שמסתפק הפמ"ג (בסי' תפט א"א סק"ד) בזה"ל 'אם תוקע לקטן שהגיע לחינוך, י"ל שמברך לו, דמחוייב מדרבנן, ולא דוקא לאיש המחוייב, וצ"ע בזה' עכ"ל; י"ל שהוא (רק) מצד דין חינוך. אבל כאמור עפ"י שיטתו (בסי' תפט) בודאי אין ערבות על קטן.

החיי אדם (כלל קמא ס"ו) כתב בזה"ל: מותר לתקוע, אף שהתוקע כבר יצא.. ואפילו בשביל קטנים, מותר לתקוע כדי לחנכם במצוות, עכ"ל. (ולא ביאר באם יכול לברך בשבילם). אמנם אין ראייה מהחיי"א באם יש ערבות עבורם, דהרי כתב שזה מחמת דין חינוך.

בשו"ת שואל ומשיב (תניינא ח"ב סי' פו) רצה להביא ראייה שגדול לא קיבל ערבות עבור קטנים, ממה דאיתא בגמ' (יבמות קיד.) ונפסק בשו"ע (או"ח סי' שנג ס"א) שקטן האוכל נבילות אין ביד מצווין להפרישו. ואם נימא שיש ערבות עליהם הרי היו צריכים להפריש אותם מדבר העבירה. אולם נשאר בצ"ע דהרי איתא במדרש רבה (במדבר יג) בזה"ל: הגדולים מוזהרין על הקטנים והם נענשים על ידיהם אם לא יוכיחו אותם, וכן הוא אומר וכשלו איש באחיו איש בעון אחיו מלמד שכל ישראל ערבים זה בזה, עכ"ל.

אמנם ראיתי במהרי"ט (לרבי יוסף מטראני בן המבי"ט) בקידושין ע (סוף ע"ב ד"ה

ומיהו) שכתב בזה"ל: במדרש (תנחומא לנביס ב) כולם ערבים זה לזה.. (וממשיך מהרי"ט) אטו טף ונשים לאו בכלל ערבות הוא.. טף ונשים שאנו חייבים עליהם, הם אינם חייבים עלינו דאין בידם סיפק למחות, עכ"ל מהרי"ט. הרי שנקט בפשטות שגדול קיבל ערבות עבור קטנים. - וכן נראה מדברי אור החיים (ריס פ"א לנביס) שקטנים לא קיבלו ערבות ע"ע, אבל גדולים קיבלו ערבות בעד קטנים (מובא לעיל סימן ד אות ז).

עדיפות ענין ערבות על דין חינוך שמוציא גם את הבקי

ד) אם ישאל השואל, למאי נפק"מ למעשה לענין מצות עשה וברכת המצוות, באם יש 'ערבות' עבור הקטנים או לא, הא בין כך מוציאו מטעם 'חינוך'. - וי"ל דהנפק"מ הוא באופן שהקטן הוא בקי ויודע לברך לבד, האם בכה"ג יכול הגדול לפטור אותו או לא. דאי מטעם חינוך גרידא בודאי לא מוציאו, וכמש"כ משנ"ב (סי' קס"א סק"ג) 'קטנים מותר לברך עמהם כשרוצים ליהנות ואין יודעים לברך בעצמן', עכ"ל. (ומלשון דרך החיים שכתב שאם הקטן יודע 'אסור לברך' בשבילו [ע"כ], משמע שאפילו בדיעבד אם בירך עבורו לא יצא יד"ח). - אבל אם מטעם ערבות הרי זה תלוי במח' ראשונים ואחרונים באם קיבלו ערבות גם עבור בקי.

דהנה בהגהות אשר"י (ר"ה סוף פ"ג) משמע דס"ל שיש ערבות גם עבור בקי היודע לברך בעצמו, וכלומר שאף לבקי נאמר הדין דכל הברכות אע"פ שיצא מוציא. (עי' מג"א סי' ח סק"ח שלא כתב כן בדעת הג"א, אולם כבר הקשו עליו הא"ר והמחזיק עיי"ש. וכ"כ הבה"ל בסי' רעג ס"ד ד"ה ודא, בדעת הג"א). וכן משמע בריטב"א (ר"ה כט. ד"ה תני). וכן ס"ל להר"ן (מגילה דף יג: מדפי הרי"ף בסוד"ה אבל, מובא בבה"ל ע"ס), וכ"כ

(לכאן צ"ב), לשיטת הפוסקים הנ"ל הסוברים שערכות שייך אפי' לבקי, וכלומר שגם אם חבירו יודע לברך לבד צריך לדאוג עבורו; א"כ למה לא נאמר שגם בענין חינוך הוא אפי' לבקי. ונראה פשוט שאין שום שייכות בין שני דברים אלו, דהרי בערכות י"ל שקיבל ע"ע ערכות גם באופן שהשני יודע לברך בעצמו. משא"כ לענין חינוך, הרי גדר החינוך הוא כדי שהקטן יתרגל לעשות כן בגדלותו ונכמש"כ רש"י חגיגה ו. ד"ה קטן; ולכן אם הקטן יודע לברך יש להרגילו לברך בעצמו).

עדיפות דין חינוך על ענין ערכות לענין ברכת הנהנין ואשה וכשאינו מחוייב בהמצוה

(ה בגמ' (ר"ה כט.) איתא בזה"ל: תני אהבה בריה דרבי זירא: כל הברכות כולן, אע"פ שיצא מוציא, חוץ מברכת הלחם וברכת היין, שאם לא יצא מוציא, ואם יצא אינו מוציא, עכ"ל. ומסביר רש"י וז"ל: אע"פ שיצא מוציא, שהרי כל ישראל ערביין זה בזה למצות. חוץ מברכת הלחם והיין, ושאר ברכת פירות וריחני, שאינן חובה (לאכול), אלא שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, ובזו אין כאן ערכות, שאינו חובה על האדם; לא ליתני ולא ליכריך, עכ"ל רש"י. וכלומר שאין ערכות על ברכת הנהנין. (וע"ע לעיל סימן א' סוף אות ג.) - אבל מדין חינוך הרי יכול לברך ולהוציא את הקטן אף בברכת הנהנין, וכדאיתא בגמ' (ר"ה כט: וכו') בלחם.

(ו) נראה שיש עוד הבדל להלכה בין ענין ערכות לדין חינוך. דהנפק"מ יהיה לגבי אמו של הקטן, או אפילו אשה אחרת. - דהנה עפ"י שיטת דגול מרובה שאין ערכות לנשים (עי' לעיל סימן 7 אות ג), הרי אי משום ערכות אין אשה יכולה לקדש עבור קטן או לברך

בחידושי הר"ן ורשב"א (ר"ה לה:). אולם דעת הבה"ג והכל בו שאין ערכות לבקי (עי' צ"י סי' רעג), וכן נראה מדברי התרוה"ד (סי' קמ, כ"כ מג"א ה"ט). - המחבר (סי' רעג ס"ד) סתם כהמחמירים, דכתב דהא דמוציא אחרים בקידוש (כשהוא כבר יצא מקודם) היינו בתנאי של 'והוא שאינם יודעים'. וכן ס"ל להמג"א (סי' ח סק"ח וסי' תקפס סק"ג, וע"ע סי' נט סק"ה). וכן נראה מדברי הט"ז (סי' לז סוף סק"ח), ושו"ע הרב (סי' ח ס"א וסי' קסז סכ"ג). וכן פוסק חיי"א (כלל ה"ח ס"ח וסכ"א). אולם הפר"ח (סי' תקפ"ה סק"ב) חולק על המחבר, וכן ס"ל מעיקר הדין לארצות החיים (בסי' ח). - במשנ"ב כתוב ג' לשונות שונות שבהם מצדד להקל בזה. (בסי' ח סק"ד מביא שתי הדעות ואינו מכריע). בסי' רעג ס"ד כתב הבה"ל דבדיעבד מוציא אפי' לבקי, ומש"כ הטור שאם יודעין אינו מקדש להם 'הוא למצוה בעלמא לכתחילה' (וכן נראה משו"ע הרב סי' רעג ס"ד שכתב 'לכתחילה'). בהל' מגילה (סי' תל"ב סק"י) כתב המשנ"ב 'מנהג העולם להקל להוציאן בכל גווני'. ובהל' שופר (סי' תקפ"ה סק"ה) כתב 'ומנהג העולם להקל להוציאן בכל גווני ואין למחות בהם כי כן הוא עיקר מדינא כמש"כ הפר"ח והגר"א', עכ"ד משנ"ב. - וע"ע ברמ"א (סי' נט ס"ד) לענין ברכת קר"ש שמוציא גם את הבקי, ושם במג"א ומחה"ש ובהגר"א. וע"ע פמ"ג (סוף סי' ו) ותהלה לדוד (סי' ח אות ג).

לפי זה נמצא, דאם הדין הוא שיש 'ערכות' עבור קטנים, א"כ הרי מצד המנהג יכול הגדול להקל להוציא אותם (בברכת המצות) אפי' שהם בקיאים לברך בעצמם (וכמו שהוא מוציא לגדול אחר). - אבל אם אין ערכות עבור קטנים, אין מברך להם ככה"ג. ואי מטעם 'חינוך' הרי אין לברך להם אלא כשהם אינם בקיאים, אבל לא כשיודעים לברך בעצמם. וכנ"ל במשנ"ב וש"א.

באם יכולה אשה (אמו או אשה זרה) לברך ולהוציא את ברכת הקטן (ברכת הנהנין וברכת המצוות), מצד מציאות חינוך, ודו"ק.

ז) **חילוק** רביעי בין ערבות לחינוך היוצא להלכה ניתן לומר, באם גדול יכול להוציא את הקטן במקרה שהגדול פטור ממצוה זו. וכגון אילו הגדול הוא בן עיר והקטן הוא בן כרך, האמנם יכול הגדול לקרוא את המגילה בט"ו אדר ולהוציא בזה את הקטן. - דהנה בירושלמי (מגילה פ"ב ה"ג) איתא שכן עיר אינו מוציא את הבן כרך משום שאינו מחוייב בדבר, ע"כ (בסתמא איירי הירושלמי לגדול אחר). וכלומר שאין ערבות ע"ז; מכיון שהוא בעצמו פטור מהמצוה. (וע"ע בהגהות רעק"א סי' רסז לענין קידוש בער"ש. והארכנו בזה לעיל בסימן ב מאות ו). - ובזה י"ל שאם הבן כרך הוא קטן יכול הגדול הבן עיר להוציאו בקריאת המגילה בט"ו משום דין 'חינוך', דהרי ניתן לדמותו לברכת הנהנין שכתוב בגמ' ב"ר"ה (ה"ל ב"ר"ה) שמוציא את הקטן אע"פ שאין הגדול מחוייב בדבר.

ונראה סמך לזה מדברי המטה אפרים (סי' תקפ"ט ס"ח) שכתב שנשים שפטורות מתקיעת שופר אינן מוציאות בתקיעתן 'את האיש שהוא בן שלש עשרה' עכ"ד. ומשמע שאת הקטן הפחות מבן י"ג היא כן מוציאה. והגם שבודאי לא קיבלה ערבות על תק"ש, הואיל והיא פטורה ממצוה זו. (וזה אפילו לשיטת רעק"א הנ"ל בסימן ד אות ה שנשים בכלל ערבות במצוות שחייבות בהן). וי"ל שהטעם שהיא מוציאה אותו, הוא מטעם חינוך לקטן, ודו"ק. (ונראה דוחק לחלק שדוקא בתק"ש יכולה להוציא לקטן בגלל שיש איזה חשיבות לתקיעתה, וכמו בכל מ"ע שהזמן גרמא שאשה מקיימת. משא"כ בבן עיר הנ"ל הרי בט"ו הוא פטור לגמרי ממצוות קריאת המגילה, ולכן אינו

במיוחד בשבילו (גם ברכת המצוות), באופן שכבר יצאה המצוה לעצמה, דהא לא קיבלה עליה ערבות (וכמו שאינה מוציאה בכה"ג את הגדול). - אבל מצד דין חינוך יכולה לברך ולהוציא, והוא אליבא דהמשנ"ב שכתב (סי' ש"ג סק"ג) שמצוות חינוך מוטל גם על האם עיי"ש. (והדין שיכול לברך לקטן מצד חינוך הוא גם בברכת המצוות, דהרי לא גרוע ממש"כ בגמ' [ר"ה כט: הנ"ל באות ב] שמדין חינוך אפשר לברך ברכת הנהנין לקטן).

ונראה שבנדו"ד גם אשה זרה יכולה לברך עבור קטן זה. והוא עפ"י מש"כ הב"י (סי' קס"ט) וש"א שדברי הגמ' ב"ר"ה (ה"ל) הוא לאו דוקא בקטנים שהם בניו, אלא גם לקטנים שאינם מבני ביתו יכול לברך להם, עכ"ד. וא"כ י"ל שגם אשה זרה שאינה חייבת בחינוכו, יכולה לברך ברכת הנהנין וגם לקדש ולהוציא את הקטן בכל מקרה. (ועי' אות הבא בשם מטה אפרים. ומשמעות דבריו תואם גם עם שיטת דגו"מ).

אמנם יש לעיין לדעת המג"א (סי' ש"ג סק"ח) הסובר ש'אמא אינה מצווה' בחינוך בנה (עכ"ד, ועיי"ש במחש"ע). האם כוונת מג"א רק שאינה מצווה בזה, אבל באופן כללי 'שייכת' אשה בענין חינוך; או שר"ל שאצל אשה כלל לא שייך ענין חינוך. (ודוגמא לדבר, כמו שבקטן לא שייך כלל ענין חינוך שהוא יחנך קטן אחר). - והעירני בני הרה"ג ר' ישראל יצחק שליט"א, שי"ל שהנפק"מ בין שתי הבנות אלו יהיה עפ"י הב"י הנ"ל שגם מי שאינו מחוייב בחינוך יכול לברך עבור קטן ולהוציאו ידי חובתו משום שגם אצלו שייך מש"כ בגמ' (ר"ה כט: ה"ל ב"ר"ה) 'כדי לחנכם במצוות' עכ"ד. ונראה פשוט שגם להב"י, דין זה שייך רק אצל מי ששייך שהוא יחנך (אבל קטן לא יכול לברך עבור קטן אחר). - וא"כ יל"ע אליבא דהמג"א

מוציא. דא"כ למה לא יכולה להוציא בתקיעתה את הבן י"ג. - אלא נראה שתלוי בענין חינוך והמתחנך בלבד. וא"כ גם במגילה הדין כן).

אם יש ערבות לקטן, מוציאו גם באם הקטן יכול לברך בעצמו. אבל מדין חינוך בלבד אין לברך בשבילו בכה"ג, ואז יש להרגילו שיברך לבר. (ד)

המורס מן האמור

זאת התורה העולה מן המדובר:

ד. אין ערבות על ברכת הנהנין. אבל מדין חינוך יכול לברך עבור קטן. (ה)

א. פמ"ג סובר שהגדול לא קיבל ערבות בשביל קטן. השואל ומשיב מסתפק. מהרי"ט ואור החיים נקטו שגדול קיבל ערבות לקטן. (נכתב לעיל באות ג)

ה. מדין חינוך יכולה אמא או אשה זרה לברך ברכות הנהנין ומצוות כדי להוציא את הקטן. אבל מדין ערבות גרידא, לדעת דגול מרכבה, אינה מוציאה. - יש לעיין בדעת המגן אברהם הסובר שאמא אינה מצווה בחינוך בנה, האמנם היא שייכת כלל בחינוך ותוכל להוציא את בנה או קטן אחר. (ו)

ב. ממה שמקדש ומבדיל במיוחד לקטנים אין ראיה שהגדול קיבל ערבות עבורם, דאולי הוא מדין חינוך. (א-ב)

ה. עוד הבדל בין ערבות לחינוך י"ל, שאפילו אדם שאינו חייב באותה מצוה, יכול להוציא את הקטן מדין חינוך. (ז)

ג. נחלקן ראשונים ואחרונים באם יש ערבות עבור בקי. משנ"ב מצדד להקל. -



הרב משה בן פורת

בית שמש

תפילין דרבינו תם ודשימושא רבא והמסתעף

ענף ראשון - שיטות הראשונים בסדר פרשיות התפילין. ענף שני - ביאור בטעמא דקרא במחלוקות הנזכרות. ענף שלישי - הכרעת הפוסקים בארבעת השיטות בזה. ענף רביעי - הכרעת מרן השו"ע בפלוגתת רש"י ור"ת. ענף חמישי - דעת הוזה"ק ע"פ ביאור רבינו האר"י בזה. ענף שישי - בענין הנחת תפילין במנחה בכלל ותפילין דשמ"ר בפרט. ענף שביעי - סדר הנחת תפילין דרש"י ור"ת ע"פ פשט וע"פ סוד. ענף שמיני - מקום הנחת תפילין של יד ותפילין של ראש. ענף תשיעי - דעת אדונו הגר"א בהנחת תפילין דר"ת והמסתעף לעצם דרכו בקודש. ענף עשירי - המורס מכל האמור.

שמניחם בזה אחר זה, וגם מהי דעת אדונו הגר"א בזה [וביאור הא דמצינו שחולק לכאורה בהרבה מקומות ע"ד רבינו האר"י בכוונת הוזהר הקדוש], ואכתוב בקיצור בעזה"ש:

עמדתי ואתבונן במחלוקת רש"י ור"ת בסדר פרשיות התפילין, מה הם פרטי השיטות בזה וביאור טעמא דקרא, וגם מהי הכרעת הפוסקים ומרן השו"ע בזה, ומהי דעת רבינו האר"י בזה, ומה היחס ע"פ הסוד למי

ענה ראשון – שיטות הראשונים במדר פרשיות התפילין

לימין מי סודר הפרשיות

א. במנחות (לד:) איתא, שיש בתפילין ארבע פרשיות, ונותן קדש והיה כי יביאך מימין ושמע והיה אם שמוע משמאל, ומצאנו בזה שני מחלוקות בראשונים, האחת - דעת השימושא רבא (הוא חיבור קטן על הלכות תפילין שחיבר אחד מהגאונים והובא ברא"ש במנחות שם, וכתב בהגהות מהר"נ שפירא לפע"ח שער התפילין פ"י, שמצא בשם מהרח"ו בשם רבינו האר"י, שזה מרב שר שלום גאון ז"ל) והראב"ד בהשגות (פ"ג מתפילין ה"ה) דסודרן לימין המניח והיינו דנותן קדש לימינו וכו', וכן הכריע הרמ"ע מפאנו בשו"ת (סי' ק) וחיזק מאוד שיטה זו, ע"ש דברים נפלאים, אך דעת רוב ככל הראשונים, דסודרן לימין הקורא והיינו, דקדש הוא מימין האדם שעומד למול המניח וא"כ נמצא שהוא משמאל המניח.

דעת השימושא רבא בזה

ב. ודע, דמש"כ שדעת השימושא רבא דנותנם לימין המניח, אינו מפורש בהדיא בדבריו, אך כך דקדק הרמ"ע מפאנו מסתימת דבריו, שכתב יסדרם קדש לימין וכו' ומשמע דהוי לימין המניח, וכ"ש לגירסת הרא"ש שגרס בשימושא רבא, נותנם "לימיניה", דמוכח בודאי דנותנם לימין המניח, וכ"נ מדברי הר"י הברצלוני (הר"ד ברא"ש) דפליג על השמ"ר, משום דבעי ליתנם לימין הקורא, וש"מ שהבין בשמ"ר דסודרן מימין המניח, וכן מבו' במחבר"ר (סי' לד אות ח) בשם שו"ת לחמי תורה למהר"י באסאן וכ"ה במחבר"ר גופיה בסוף הסימן שם.

ומש"כ בשער הכוונות (דק"ו ו' דתפילין) ובפע"ח (שער התפילין פ"ט ט"ז), דיניח במנחה תפילין

דשמ"ר כסברת רש"י, אך שיהיו אצבעיים על אצבעיים, וכוונתו רצויה, שיהיו הפרשיות כדעת רש"י, הן בזה שהפרשיות כסדרן ודלא כר"ת והן בזה שיהיו לימין הקורא ודלא כהראב"ד, אלא שהקציעה תהיה רחבה ב' אצבעות על ב' אצבעות, אין כוונתו שכן דעת השמ"ר גופיה, אלא זה גופא כוונתו, שלא יניח תפילין לגמרי כשמ"ר אלא יניח תפילין דרש"י, ורק בענין רוחב התפילין יהיו כשמ"ר, וכ"כ מההר"י באסאן, שמה שאמרו בשם רבינו האר"י על תפילין דשמ"ר שבקושי התירו להניחן, זה נאמר על שמ"ר לגמרי ולא על תפילין דרש"י שרק רוחבם כשמ"ר, והיינו דתפילין דשמ"ר לגמרי שהם לימין המניח, הם מעולות מאוד ובקושי התירו להניחן, משום שאם אינו ראוי - יפגום ח"ו.

וע"ע למהרח"ו זיע"א בשערי קדושה ח"א בשער הרביעי בקטע של "מדריגת הצדיק בפרטות", שכתב וז"ל: "לקשר תפילין כסברת רש"י ור"ת ושימושא רבא בשל ראש"י ומש"כ "בשל ראש"י - לכאור' כוונתו שיניח שמ"ר גמור לימין המניח וזה לא שייך בשל יד, ששם אין היכי תימצא לנדון זה, אך צ"ע, הא מפורש בשער הכוונות ובפע"ח, שיעשה כדעת שמ"ר רק ברוחב הקציעה ולא בסדר הפרשיות, ולולי דמסתפינא הו"א דט"ס בדבריו וצריך לגרוס "ישמ"ר כשל רש"י", וכוונתו, דלא יעשה לגמרי כדעת השמ"ר, אלא יעשה סדר הפרשיות כדעת רש"י, ורק ברוחב הקציעה יעשה כשמ"ר.

מהו סדר פרשיות התפילין

ג. והמחלוקת השנית - מהו סדר הפרשיות, דרש"י והרמב"ם וסיעתם סברי דהוא כסדר התורה, והיינו: 1- קדש. 2- והיה

כי יביאך. 3- שמע. 4- והיה אם שמוע, אך דעת ר"ת וסיעתו דהפרשה השלישית היא "והיה אם שמוע", והפרשה הרביעית היא

"שמע", וכוונת הגמ' באמרה "שמע והיה אם שמוע משמאל", שמתחיל מהקצה השמאלי לכיוון פנים.

ענף שני - ביאור בטעמא דקרא במחלוקות הנזכרות

טעם למה שנותנים לימין הקורא

ד. והנה הדבר ברור דהא דקיי"ל דסודרן לימין הקורא, אינו דבר הנלמד מסברא, אלא כ"ה הלמ"ס, וכן לדעת ר"ת שאינו סודרן כסדר התורה הוא הלמ"ס, דא"א מסברא לומר דבר כזהף וכ"כ ביביע אומר (ח"א סי' ג בספר לאות ה), ע"ש, אמנם רציתי לבאר קצת טעמא דקרא, וכבר תמה הרמ"ע מפאנו בתוך דבריו מדוע לומר דסודרן לימין הקורא, הא מסתבר דתלוי בעושה המצוה.

ונראה בס"ד, דהנה כתבו התוס' בברכות ו. בד"ס אלו, דתפילין של ראש הם בגבהו של ראש ונראין, ולכך אומר ר"א הגדול בגמ' שם שע"ז כתיב "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך", אך תש"י מכוסין, דכתיב "לך לאות על ירך" ולא לאחרים לאות, ונראה, דתפילין ש"י ותפילין ש"ר שונים במהותם, דתש"י נועדו למטרה לאות לאדם עצמו, אך תש"ר מהותם לפרסם את האמונה [וזה כנרות חנוכה, שענינם לפרסם את הנס], והדברים נראים מן המקראות, דגבי תש"י כתוב שהם "לאות", אך תש"ר הם "לטוטפות" והיינו לתכשיט וכדאיתא בשבת ריש פרק שישי "לא תצא אשה בטוטפת" וכ"כ הרשב"ם (סמות יג ט) "כעין תכשיט ורביד זהב שרגילין ליתן על המצח לנוי", ועיין היטב בתוס' במנחות לד: ד"ה לטוטפת.

ולפ"ז א"ש הא דסודרן לימין הקורא, דאף בדפועל אין שום אדם שקורא את הפרשיות והן מכוסות בתוך הבתים, מ"מ כל

מהותם כדי שכל אדם שיראה אותם יראה שם השי"ת על האדם ואף הגויים יראו את זה, ואף רוחות או שדים יפתחו עי"ז מן האדם (כך דריש רשב"י מתיבתא "כל" וכדאיתא בירושלמי פ"ה דברכות ה"א והובא בתורה תמימה דברים כח י), וא"כ צריך שכלפיהם יהיו הפרשיות מונחות כסדרן, שהם יראו תכשיט זה כראוי.

ביאור בטעם מחלוקת רש"י ור"ת

ה. **והנה** ע"כ נתבאר הא דנקטינן דהוי לימין הקורא ולא לימין המניח, אך אכתי עלינו לבאר מהו טעם מחלוקת רש"י ור"ת בסדר פרשיות התפילין, והנה סברת רש"י מובנת מאוד, דכיון שכך סדר התורה כך עלינו לסדר את הפרשיות, ובאמת ברמב"ם דסבר כרש"י, נראה דדין זה סברא הוא ולא הלמ"ס, ע"ש היטב בפ"ג, ובטעם הדבר נראה שכל פרשה מוסיפה באמונה מהקודמת לה, והתבוננתי וראיתי, דפרשת קדש מדברת על יצי"מ ולא על דין בכורה, אך פרשת והיה כי יביאך מדברת על בכורה וזה עיקר הפרשה, ועפ"ז נראה הביאור בסדר הפרשיות, שתחילה קדש - אמונה בלב ואח"כ יהיה כי יביאך - אמונה במעשה, שנותן חלק ראשון להשי"ת, ואח"כ שמע - עומ"ש על כל האדם, ואח"כ והיה כי יביאך - עול מצוות על האדם, שזה עול בפרטות ולא רק בכללות.

ולדעת ר"ת אפשר דישנם שני חלקים בתפילין, גם כלפי העולם וגם כלפי האדם עצמו, ולכך ב' פרשיות קדש והיה כי יביאך עומדים

ויש להבין איפה מרומז בכל פרשה לאיזה אות בשם הוי"ה היא רומזת, ונראה דהכוונה לפי מספר הפסוקים שבכל פרשה, דפרשת קדש יש בה עשרה פסוקים, ופרשת והיה כי יביאך יש בה חמישה פסוקים עד הפסוק האחרון "והיה לאות וגו'", (ונראה דעיקר המסר של הפרשה הוא עד פסוק זה, ופסוק זה הוא הציווי מכח המסר שנזכר בפרשה), ופרשת שמע יש בה ששה פסוקים, ופרשת והיה אם שמוע יש בה חמשה פסוקים עד "ושמתם", (ששם ג"כ, עיקר המסר של הפרשה הוא עד פסוק זה ומשם ואילך זה המצוות שיוצאות מכח זה).

וע"פ דברי הזוה"ק הנזכרים ביאר הרמ"ע מפאנו כמין חומר את דברי ר"א הגדול בברכות ו. דכוונת הפסוק "כי שם ה' נקרא עליך", שם ה' דוקא, שארבע פרשיות הם כנגד ארבע אותיות של שם הוי"ה ואת זה יראו ויפחדו ממך.

לימין הקורא, שזה פרסום האמונה בקדש וגם אמונה בהשגחה פרטית, שזה מתבטא בזה שנותן בכור לכהן, שמראה שנותן חלק להשי"ת בכל דבר, אך ב' פרשיות דק"ש הם כלפי האדם ולכך שמע נמצאת בקצה השמאלית, שכך היא לימין המניח ואחריה והיה אם שמוע, שזה כלפי האדם עצמו, בקבלת עומ"ש ואח"כ קבלת עול מצוות.

ביאור אחר עפ"ד הזוה"ק

ו. **ובדרך** אחת יש לפרש במחלוקת רש"י ור"ת, כמ"ש בזוה"ק פר' פנחס (דף רנח ע"א) ובהקדמה לתיקוני זוהר (ט ע"א), שתפילין דרש"י הם כסדר הוי"ה כסדרו, דקדש כנגד אות י', והיה כי יביאך כנגד אות ה', שמע כנגד אות ו', והיה אם שמוע כנגד אות ה', אך תפילין דר"ת שבהם ההיות באמצע הם בצירוף שם הויה כזה: יהה"ו. והיינו, שיש כמה סוגי צירופי שם הוי"ה והם מבטאים כמה צורות הנהגות השי"ת בעולם.

ענף שלישי – הכרעת הפוסקים בארבעת השיטות בזה

דאף שבודאי אינו חשש כ"כ כר"ת, [שע"ז כתב בשו"ע שכל יר"ש יעשה כן], מ"מ יש מקום להחמיר בזה, שהרי הרמ"ע מפאנו נקט לעיקר כשיטה זו והביא עדויות שכך מצינו בהרבה תפילין ישנות, וכן מהרח"ו בשערי קדושה חשש לזה, ואפשר שאם הפמ"ג היה רואה את דברי הרמ"ע מפאנו היה מודה שיש מקום לחוש לזה, וכן נהגו אדמור"י חב"ד לדורותיהם, להניח כל יום ארבע זוגות, רש"י ור"ת תחילה ואח"כ שמ"ר וראב"ד, עיין בזה בספר טעמי המנהגים. [והיינו, דהשמ"ר והראב"ד, תרוייהו סברי דסודרן לימין המניח, אלא דפליגי בסדר הפרשיות, דהשמ"ר כרש"י והראב"ד כר"ת].

אם יש לחוש לדעת השמו"ר

ז. **הראשונים** לא חשו כלל לדעת השימושא רבא והראב"ד דסברי דסודרן לימין המניח, וגם מרן לא הזכיר כלל שיטה זו, לא בב"י ולא בשו"ע, ומה"ט כתב הפמ"ג (במשניות זכ א"ת א) דאין לחוש לשיטה זו ולעשות עוד זוג שלישי דתפילין כדעת השמ"ר, מדלא הזכיר שיטה זו בב"י, ואולי טעם הב"י משום דסבר דשיטה זו דחויה היא ולכך לא הזכירה, עכת"ד.

אמנם נלענ"ד, דאפשר דע"פ הפשט יש מקום להחמיר כשיטה זו לחסיד במעשיו,

ומהם שכן דעת רוב הגאונים וגם שכן המנהג בין בני א"י והם כתבו כן איש מפי איש, [ונראה שהוא כמ"ש הרמב"ם בפ"י משמיטה ויובל ה"ו "שהקבלה (היינו המסורת) והמעשה (היינו עצם המנהג שנהגו כן) עמודים גדולים בהוראה", ועיין בזה באור לציון ח"ב במבוא ענף ג אות ו], וכ"ד הרשב"א בתשובה (ט"ז המיוחסות ס' כלל), והעיד שכן עשו מעשה בעצמן הרמב"ן ורבינו יונה.

אך דעת חכמי אשכנז שזו מחלוקת שקולה ולכך יר"ש צריך לחוש לדברי שניהם [ואף שהמנהג היה גם שם כרש"י כמ"ש הסמ"ג], כ"נ מהסמ"ג ומספר התרומה, דסברי שזו מחלוקת שקולה, מדכתבו שאם אינו יכול להניח את שניהם יחד יניח כדברי האחד ש"י וש"ר ויסלקם מיד ואח"כ יניח את הזוג השני ויהיו עליו בשעת ק"ש ותפילה, וש"מ דאין נפ"מ מה יניח תחילה, ומשמע דשקולים הם, וכ"כ הט"ז והגר"א וכ"נ מדברי הסמ"ק ומדברי הרא"ש, דלא הזכירו כלל הכרעה כרש"י או כר"ת.

והא דכתבו שיר"ש יניח שניהם ולא כתבו דחיוב גמור הוא להניח שניהם משום ד"בשל תורה הלך אחר המחמיר" וכדאיתא בע"ז יט., נראה שהוא משום דכיון דמנ"פ איכא חומרא, אין חיוב להחמיר כב' השיטות, ולא דמי לספיקא דאורייתא לחומרא, דהתם ספק בעלמא הוא, משא"כ הכא שיש מחלוקת הפוסקים, כל דמנ"פ איכא חומרא אמרינן ליה שינקוט כצד אחד וזה לא נחשב כספק, אלא צד גמור הוא, אך יר"ש יחשוש לדברי שניהם.

הכרעת מהרי"ל בזה

י. **ונראה** דיש כאן שיטה שלישית והיא דעת מהרי"ל (המובאת ככ"ס י"ל), דדעת רש"י

וע"ש ברמ"ע מפאנו שכתב דכיון שתפילין דשמ"ר הם מעולים מאוד, לכך סידרה החכמה העליונה שרוב הפוסקים ומרן מכללם מסתירים פנים משיטה זו וסותמים את דבריהם, כי אינו שוה לכל נפש. ועכ"פ למעשה, אחר דבריו בשם רבינו האר"י שבקושי התיירו להניחן (והכוונה לשמ"ר גמור) נראה דאין להניחם כלל, דאחר שע"פ הלכה לא קי"ל כן כלל, אין לנהוג כן בתורת חסידות, דיכול לפגום אם אינו מוכן מאד לזה. [והרמ"ע מפאנו ותלמידיו הניחוהו, אחר הכנה רבה, משום דסברי דשיטה זו עיקר לדינא].

אם בזמן התנאים, היתה כבר מחלוקת רש"י ור"ת ח. ולענין מחלוקת רש"י ור"ת, דע דכבר בזמן התנאים היתה מחלוקת בזה, וכמו שכתב בזה"ק בהקדמה לתיקונים ט. וכן בזמן האמוראים מצאנו בתלמוד ירושלמי לקדשים כדעת ר"ת (כ"כ הראב"ד בפירוש לספר יצירה וכ"כ בהקדמה לתיקון"ז בשם הירוש', וכתב בשם הגדולים ערך ירו' שבידי הראשונים היה ירו' לקדשים ואינו תחת ידינו), ועכ"פ לא נתפרסמה כנראה המחלוקת עד הגאונים. והנה בסוף תקופת הגאונים ובתחילת תקופת הראשונים היו גאונים וראשונים דסברי כר"ת, וכן דעת שלושת הראב"ד שהיו (והם: הראב"ד המקובל והר"א אב"ד וחתנו בעל ההשגות), אך דעת רוב הגאונים כרש"י, (כ"כ הרמב"ם בתשובה והובא בכס"מ פ"ג מתפילין ה"ה) וכן דעת רוב הראשונים.

הכרעת הראשונים בזה

ט. **ולענין** הכרעת הראשונים בזה מצאנו שלוש שיטות: דעת חכמי ספרד שהעיקר כרש"י ושאין לחוש כלל לדעת ר"ת, כ"כ הרמב"ם והאריך בזה בתשובה בכ"כ ראיות,

לא היו מניחים ר"ת, וע"כ דסברי דדעת רש"י עיקר ולכך גם אם ירצה אדם לחשוש לר"ת יברך על של רש"י דהוא עיקר ורק אח"כ יניח של ר"ת, וגם לא ינהוג כן רק המוחזק ומפורסם בחסידות משום דמיחזי כיוהרא.

זו השיטה העיקרית והוי כרוב ואילו דעת ר"ת זו דעת המיעוט, והטעם שסבר כן משום דאף דהמהר"ם מרוטנבורג והרא"ש היו נוהגים להניח שני זוגות יחד, הנה בסוף זמן הראשונים השתנה המנהג באשכנז ואף גדולי החכמים

ענף רביעי – הכרעת מרן השו"ע בפלוגתת רש"י ור"ת

שהרא"ש שהוא מקור שיטה זו, סבר דהוי מחלוקת שקולה], משום דאף לדין דקיי"ל שר"ת הוא נחשב כדעת המיעוט, סו"ס יר"ש יחמיר בדאו' ובפרט במצוה חמורה זו.

הכרעת מרן במחלוקת רש"י ור"ת

יא. מרן בשו"ע פסק כדעת מהרי"ל, כן ביאר המג"א בדעתו, וע"ש שביאר בדבריו שישנם שלש דרגות, לכתחילה יכניס שני הזוגות יחד ויברך על שניהם ויהדק את שניהם יחדיו, ואם קשה לו הקשירה יחד כי לא יוכל לכוין את המקום - יניח תחילה זוג אחד יד וראש ולא יסלקנו, אלא יניח עליו בסמוך לו עוד את הזוג השני (דאיירי שיש לו מקום לשני זוגות יחד ורק החסרון שאינו יכול בעת הנחה ליתנם יחד), ואם אינו יכול כלל להניחם יחד כגון שיש לו שם מכה או שמתבייש מפני הבריות שמלעיגין עליו יניח של רש"י בברכה ויהיו עליו בשעת ק"ש ותפילה ואחר התפילה יניח של ר"ת בלא ברכה ויקרא עמהם ב' פרשיות של קר"ש.

ויש שהגיהו בדברי מרן וגרסו "יש אומרים" והוי סתם ויש ולדעה ראשונה שהיא סתם מרן אם אינו יכול להניחם יחד יניחם בזא"ז קודם התפילה כדי שהברכה תחול על שניהם, כ"כ הט"ז והגר"א, וביארו דמרן פסק בסתם דהוי מחלוקת שקולה ולפ"ז אין חשש יוהרא במניח שניהם, והמאמר ביאר ג"כ כנ"ל, אך מטעם אחר, דאף דהעיקר כרש"י מ"מ סבר מרן דעדיף שיברך גם אר"ת, אף שממנ"פ יפסיד משהו לדעת רש"י [והיינו או שלא יניחם בתפילה, או שיפסיק קצת בין הברכה להנחה], ולענ"ד ביאורים אלו מחודשים מכמה טעמים, ועפ"ד הב"י נראה עיקר כהמג"א וכן המנהג וכן הכריע הרב משנ"ב.

ומבואר דדעת מרן שאם א"א להניחם יחד יניח ר"ת רק אחר התפילה, והיינו משום דסבר כמהרי"ל דרש"י הוי כרוב, ולא סבר כהסמ"ג והתרומה שיניחם זה אחר זה קודם התפילה, דהם סברי שזו מחלוקת שקולה, אך לדין דהעיקר כרש"י צריך שיברך בסמוך לרש"י וגם צריך שיהיו עליו בשעת ק"ש ותפילה ולא יפרוש מן הציבור, וכמ"ש מהרי"ל וכ"ה בב"י שהביא כמה אסמכתות לדעת רש"י וש"מ דדעת רש"י עיקר, ומ"מ העתיק בשו"ע את לשון הרא"ש שכל יר"ש יניח ר"ת [ואף

הטעם שכל ירא שמים צריך לחשוש לדעת ר"ת

יב. ונתעוררתי בדבר חדש, דהנה בב"י סייע דעת רש"י מכמה טעמים, הן מהשמ"ר והן מפסק הרמב"ם והן מתפילין שמצאו בקבר יחזקאל כרש"י והן מהרשב"א בתשובה ושהעיד שכן דעת הרמב"ן ורבינו יונה [ובשו"ע הוסיף שכך מנהג העולם], אך לא הזכיר כלל מדברי הרמב"ם בתשובה שהעיד שכן דעת רוב הגאונים ורב האי בראשם וגם

אם יש חשש יוהרא בהנחת תפילין דר"ת

יג. ומצד חשש יוהרא, דעת הרמ"ע מפאנו (סי' ה') דאין חשש, וכתב דמה"ט רק

מהרי"ל מחה במי שהניחם ולא מיחו בו שאר הגדולים, וכתב הטעם וז"ל: "כי מי שליבו נוקפו בספק תפילין שהיא מצוה תדירית ומקודשת מאוד לא יחוש לספק יוהרא, שהוא דבר המסור לליבו של אדם", אך דעת מהרי"ל דמיחזי כיוהרא ולכך אין לנהוג כן, אלא מי שמוחזק ומפורסם בחסידות, וכ"ד מרן.

ודע: א. אם מניח בבית אחר התפילה אין חשש יוהרא. מאמ"ר וכ"נ מתשובת

מהר"ש הלוי (סו"א צב"ח היעב"ד ומשנ"ב). ב. אפשר

דאף אם מפורסם בחסידות, אם באמת אינו נוהג בכל דבר בחסידות זו יוהרא בעצם, ואפשר

דזו כוונת מהרי"ל שכתב "מוחזק ומפורסם",

דר"ל "מוחזק" שתפוס בפועל בחסידות

"ומפורסם" שגם מפורסם לרבים, [ושמעתי

מהג"ר יוסף שמאי שליט"א שא"ל מרן הגר"צ

זיע"א, שמצד מרן לא היה מניח ר"ת, כי צריך

שיהיה מוחזק ומפורסם בחסידות, ורק משום

רבינו האר"י מניח, ולאור הנ"ל יל"פ, דבודאי

ידע שהוא מפורסם בחסידות, אלא דברוב

ענותנותו סבר דאינו תפוס בחסידות באמת].

ג. כיום אשר נתפרסמו דברי האר"י וידוע שאינו

עושה כן משום חשש לסוברים דלא נפיק יד"ח,

אלא שרוצה לקיים מצוה כתיקנה שוב אין

חשש יוהרא, אא"כ אין כלל באותה העיר מי

שמניח ר"ת (אפי' מפורסם בחסידות). מרן

החיד"א בחיים שאל ח"א סי' א' ובשאר ספריו,

והביאווה האחרונים. ונראה, דבארצות

שנוהגים לפי הפשט - אין היתר זה, ומה"ט

המשנ"ב השמיט את דברי החיד"א הנ"ל

[שהוזכרו בשע"ת].

העיד שכן מנהג א"י, והא עיקר ביסוסו של ר"ת הוא מדברי הגאונים ולא מדקדוק הסוגיא, וכמ"ש הב"ח ועד"ז כתב היעב"ץ בהגהותיו, ועפ"ד הרמב"ם בתשובה שהעיד שדעת רוב הגאונים כרש"י וגם שמצאו תפילין של רב האי גאון ופתחום והיו כתובים כרש"י, א"כ ליכא לעיקר ביסוסו דר"ת, ומדלא הזכיר הב"י מזה כלום ע"כ דבב"י לא ראה את תשובת הרמב"ם ורק כשכתב את ספרו כס"מ ראה אותה, שו"ר בשיעור שנדפס מהגר"מ מאזוז שליט"א שהוכיח כן שמרן בב"י לא ראה תשובת הרמב"ם בראיה אחרת, שמרן הביא מהגהות סמ"ק שר"ת מודה בתש"י ולא הזכיר שכן עולה מתשובת הרמב"ם.

וא"כ אפשר שאם היה רואה את דברי הרמב"ם בתשובה לא היה חושש כ"כ לר"ת ולא היה כותב שכן ינהג יר"ש, וכדחזינן דהרמב"ם לא חש לזה כלל אלא השליך תפיליו שהניח תחילה כדעת ר"ת, [וגם הגר"א לא חש לזה כלל, ואפשר דהוא על סמך תשובת הרמב"ם ובכתר ראש מובאת תשובה זו גבי הנהגת הגר"א], וא"כ מרן היה כותב "טוב" וכדומה ולא שכן ינהג כל יר"ש.

ומ"מ כיון שכן נקבע לדורות בשו"ע שכן ינהג יר"ש בודאי כ"ה האמת. ואפשר דיש לבאר ענין זה ע"פ מש"כ התומים (סו"ס קמ) דנכלל בדברי מרן גם דברים שלא נתכוין אליהם, כי דבריו נאמרו ברוח הקודש, [ומעי"ז כתב הדברי טהרה (קפ"ט סעי' ט) והחת"ס (לפ"נ העזר ח"ב סי' קפ), ע"ש], וה"נ י"ל, דאחר שגילה רבינו האר"י ששניהם אמת שפיר יש לנהוג כן לכל יר"ש, וא"ש דברי מרן.

ענף חמישי – דעת הזוה"ק ע"פ ביאור רבינו האר"י בזה

עורר בעולם מחלוקת גבי תפילין וגבי תקיעות, וממילא עושים הכל מספק, אך האמת שהכל אמת.

מהי כוונת רבינו האר"י ששניהם אמת

טו. והנה בכוונת דברי רבינו האר"י ששניהם אמת, יל"פ באחת מארבעה דרכים: האחת - דעת המצת שימורים למהר"נ שפירא דחייב גמור להניח שניהם יחד ואם אינו מניח דר"ת הו"ל קרקפתא דלא מנח תפילין, [וגם החמיר מאוד במי שמניחם זא"ז, וז"ל בסיכום דבריו: "לכן צריך להיזהר מאד מאד שלא יעשה ח"ו פירוד ביניהם ויניחם זא"ז, שבודאי אדם כזה הוא מקצץ בנטיעות ויעשה פגם גדול בין אבא ואמא"], ולשיטתו דשניהם חייב גמור, חידש עוד, דאפשר לברך על של ר"ת לבד. והשנית - דעת הערוך השלחן, דעפ"ד האר"י החיוב הוא אחד מהם איזה שירצה, או רש"י או ר"ת, ואם יברך על איזה שירצה ש"ד ואינה ברכה לבטלה, אלא דבעוה"ז שייכי טפי תפילין דרש"י ולעוה"ב שייכי טפי תפילין דר"ת. והשלישית - י"א דמצד החוב ההלכתי זה ספק וכיון דמכח ספק מחוייב להניח שניהם ממילא נעשה תיקון בזה ובוזה בעולם העליון ולכך ראוי להניח את שניהם. והרביעית - י"א דמצד החיוב הגמור הוא רק תפילין דרש"י, ואדרבא ע"פ גילוי רבינו האר"י אין ספק כלל ובודאי יצא יד"ח בשל רש"י בלבד, כי הם התפילין החיוביות, אלא דלקיים מצוה כתיקנה יש להניח את שניהם, [אך א"א להניח רק ר"ת, שהחייב להניח את הבסיס וראוי להניח גם תפילין דר"ת, שהם עליונות משל רש"י].

והעיקר נראה כדרך הרביעית הנזכרת, דהנה הא ודאי דלא נקטינן כהמצת

סיכום דברי הזוה"ק בזה

יד. רבינו האר"י בשער הכוונות (דלו"ז ו' לתפילין) ובפע"ח (שער התפילין פ"ט ופ"י) כתב שצריך להניח שני זוגות תפילין דרש"י ודר"ת, כי שניהם אמת, ולא כהסוברים שסברא אחת אמת והאחרת בטלה, חלילה להאמין בדבר זה. וכך ביאר בדברי הזוה"ק פרשת פנחס (לנח) ובזוהר חדש (קכ"א), וכתב הזוה"ק פרשת פנחס, שלכן אמרו חז"ל "מקום יש בראש להניח בו שתי תפילין" [וכוונתו נראה, שהקב"ה ברא את האדם כך, כדי שיוכל לקיים מצוה כתיקנה, וגם שהאדם התחתון מקביל לבחינות העליונות וכמ"ש "מבשרי אחזה אלוה" וכמו ששם יש בחינת שני זוגות, ה"נ כאן] והעושה כן שמניח רש"י ור"ת מקיים שני מצוות, והיינו שעושה שני תיקונים, גם מוריד מוחין דאמא (תפילין דרש"י) וגם מוחין דאבא (תפילין דר"ת), וע"ז אמרו "לא כל אדם זוכה לשני שולחנות", והיינו שיש שמניחים רק תפילין דרש"י ואין זוכים לשני שולחנות.

ובזוהר חדש כתב שיש בני אדם שמניחים שני זוגות מספק ואינם יודעים בסוד זה שצריך את שניהם, וכך הגירסה העיקרית בזוהר לגרוס "דתרווייהו איצטריכו", ולא כמי שלא גרס כן והסיע כוונת הזוהר לכוונה אחרת, שכ"כ כמה וכמה אחרונים כהגירסא "דתרווייהו איצטריכו" (הסיד"א בחיים שאל ע"ס), וכוונת הזוה"ק כמ"ש הזוהר גופיה גבי הספק מהי תרועה וז"ל (ובג"ל כה"מ תק"ל ח"א ו') "ועל דא לא ידעי הני בבלאי וכו' ולא ידעי דתרווייהו איצטריכו וכו', אינון לא ידעי ועבדי תרווייהו ואנון ידעינן ועבדינן תרווייהו וכולא נפקין לאורח קשוט", והיינו שהש"ת מסדר שיקימו את המצוות כראוי, גם מי שלא יודע את הסודות, ולכן

ואע"פ שנתבאר שנראה כוונת האר"י שאין חיוב גמור על האדם להניח שני זוגות תפילין, מ"מ כתב החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' א) בזה"ל "ירא לנפשו שמא יענש על התרשלותו לקיים המצוה כראוי", הרי שמצד אחד כתב שזה רק קיום כראוי ומאידך כ' שיכול להענש ח"ו אם ימנע מזה, והביאור בזה, דלא גרע ממצה קיומית דהנמנע ממנה נפרעין מיניה בעידן ריתחא, וכדאיתא במנחות מא. וההסבר בזה כ' רבינו יונה בשע"ת ש"ג אות כב וז"ל "כי ענוש יענש לעתות בצרה על דבר אשר לא חמד בלבבו יופי המצוה ושכרה", וכ"ש בתפילין שהיא חיובית והוא מקיים רק חלק ממנה ואינו מקיימה בשלימות [ודמיון בעלמא לזה, לאוכל בסעודת שבת לחם עם קופסת שימורים ויש לו יכולת לענגה ביותר מזה, וכ"ש כאן, שמחסר בעצמות המצוה משלימותה] וכמובן שהכל לפי הכרתו ולפי דרגתו.

ושמעתי מהזקן הישיש הכשר והירא ומתאבק בעפר רגלי החכמים, הר"ר יחזקאל ירוחם שליט"א, חתן הג"ר סלמאן מוצפי זיע"א, שחמיו מסר פעם שיעור בזה"ק והגיעו לתפילין דר"ת ופרץ רבי סלמאן בבכי על איש אחד שלא הניח ר"ת, שמה יהיה עמו בעולם האמת, ואז שאל את חתנו הנ"ל האם מניח ר"ת והשיב בשלילה וא"ל שיזמין מיד וכך עשה והגיעו התפילין בתשעת הימים וחשב להמתין מלהתחיל להניחם עד אחרי תשעה באב, אך רבי סלמאן א"ל שיניחם מיד, שלא יפסיד שום יום מלהניח גם תפילין אלו, ע"כ זכורני.

אם בדורות הקדמונים הניחו שני תפילין או לא

טז. ועפ"ד רבינו האר"י מתישבת קושיא גדולה, איך נתעוררה שיטת ר"ת,

שימורים, דהא קיי"ל דאין לברך על ר"ת, כמ"ש הרמ"ז והחיד"א והבנא"ח (פרשת וילא הלכה כג) והכה"ח בקול יעקב, והטעם כי אין בכוחנו להמשיך את האור הנשפע ממדרגה ששייכת לר"ת, ואם היה חיוב גמור תיפו"ל שיברך מצד הפשט, וכמו שמברכים אשל ראש אם הסיח דעתו משל יד, וכן מברכים אשמ"ר לרוב האח' וכדלקמן, אלא נקטינן שלהניח שניהם יחד הוא רק לקיים את המצוה כראוי וכמפורש בשו"ת חיים שאל ועוד אחרונים וכן מוכח מהתלמוד, שלא הניחו כולם שני תפילין ובתורה לא נזכר חיוב להניח שני תפילין, ומכל זה נראה כנ"ל, שהוא רק כדי לקיים מצוה כתיקנה.

וגם אין לומר לכאור' כדרך השניה שאפשר לצאת יד"ח באיזה זוג שירצה, דהא במנחות לד: איתא דהחליף פרשיותיה פסולות, ורבא פוסל בכל ענין אף בהחליף פנימית בפנימית או חיצונה בחיצונה, וכ"ש הכא, דלכאורה זה כהחליף פנימית בחיצונה וקיי"ל כרבא לגבי אביי וכן פסקו הרי"ף והרמב"ם והרא"ש.

וגם אין נראה דהוי ספק, דהא אף ע"פ פשט להלכה אינו ספק שקול, אלא העיקר כדעת רש"י, וגם להראשונים דהוי ספק שקול מ"מ אינו חיוב גמור להניח שניהם, אלא רק כך ינהג יר"ש וכמשנ"ת לעיל באות ט, אלא העיקר נראה כדרך הרביעית, דהחיוב הגמור הוא רק כרש"י, אלא דלכתחילה צריך לקיים מצוה כתיקנה ולהניח שניהם יחד, וכ"כ בספר אמונת חכמים להגאון המקובל רבי אביעד שר שלום (פ"ל דף עו.) וכ"כ המהרש"ג (ח"ב סי' א) אות ג בסוגריים, וכן הובא בשו"ת דברי יצחקל וועץ סי' כב בשמו) וכמובא בהגהות חדשות מכת"י להרב יביע אומר (ח"א סי' ג) ובשו"ת וישב הים (ח"ב סי' ג) להגר"י הלל שליט"א.

שנראה להם כשתי ניצוצות אש יוצאין מאחרי עורפו ועזבוהו, לקיים מה שנאמר "וראו כל עמי הארץ וגו'", ע"כ, ולא התפרש מדוע יצאו שתי ניצוצות ולא אחת, ונראה עפ"ד ר"א הגדול בברכות (ו) דהאי קרא קאי אתפילין של ראש ולפ"ד האר"י שצריך שתי זוגות, א"כ רבי אבון הניח שניהם ולכן יצאו שתי ניצוצות, [ואף דאפשר שהניח אז רק תפילין דר"ת, דאחר התפילה סגי בתפילין דר"ת, מ"מ אחר שבבוקר הניח שניהם, גם בר"ת לחוד כלול גם דרש"י, שהרי הם מעולים משל רש"י].

אם דוד המלך והכה"ג הניחו שני תפילין או לא

יח. **ולכאורה** קשה ע"ד האר"י, דבע"ז מד. איתא שדוד המלך ע"ה היה מניח עטרה במקום תפילין וגם היה מניח תפילין, כי יש מקום לשני תפילין, וכן הכה"ג היה מניח שם גם ציץ וגם תפילין, ואיך לא קיימו מצוה כתיקונה. ויש הסוברים דבזמן המקדש היה מספיק בתיקון תפילין אחד, כ"כ ביביע אומר שם בהערה 5 בשם האמונת חכמים ושכן נקט הגאון ממונקאטש, אך רבינו הגרי"ח נקט כדעת הגן הירק, שמימות מרע"ה היו יחידי סגולה שהניחו שניהם יחד וא"כ קשה.

ובאמת כבר עמד בזה בבן יהוידע שם, ותיקן וז"ל: "ונ"ל בס"ד דלא היו לובשים תפילין אלא רק בשעת תפילת שחרית, אבל כל היום היו לובשים סדר ר"ת דוקא וכמו מנהג רבינו האר"י ז"ל בכל יום במנחה".

דאחר שהעיקר כרש"י איך אפ"ל שטעו מכח הגלות וסברו כר"ת, דאף שמצאנו כמה דברים שנשתבשו מכח הגלות, מ"מ הכא הא הפשטות מסבירא כרש"י ומהיכן יעלה על הדעת לומר מסבירא דיש לסדר היות באמצע, אם לא מהלמ"ס, אך עפ"ד האר"י א"ש, דרוב העולם נהגו כרש"י, אך יחידי סגולה נהגו להניח גם ר"ת, ומכח זה שראו גם תפילין כאלו, נתעורר ספק. וזו נראה כוונת הגרי"ח בבנא"ח (וישלא ס"ח), שהביא דברי הרב כגן הירק על ספר התיקונים, שמימות מרע"ה ועד הגאונים היו מניחים שני תפילין, וכוונתו, ביארו בוישב הים ועוד אחרונים, דיחידי סגולה הניחו כן, וכדמוכח מדברי הגרי"ח גופיה בשו"ת אמרי בינה, וכדמוכח בגמ' בעירובין צה: שהעולם לא הניחו שניים, ומה שלא נזכר בגמ' שום רמז לזה שהיו שהניחו שני תפילין, היינו מפני שהסתירו מאד את הסודות כנודע ורק מזמן רבינו האר"י הגיע הזמן לגלות את הסודות, וכוונת הגרי"ח לבאר איך התחילה המחלוקת בזמן הגאונים וכמשנ"ת.

מעשה נפלא מהירושלמי בזה

יז. **ומצאתי** מעשה נפלא בירושלמי (פ"ה דכרכס הלכה א), דרבי אבון נכנס לפני המלך וכשיצא הפך את עורפו ויצא ולא כדרך היוצאים מלפני המלך שיוצאים דרך אחר [ועשה כן, מפני שלא ידע שכך היה דרכם, או ששכח. חרדים] ובאו להרגו ונעשה לו נס

ענף שישי – בענין הנחת תפילין במנחה בכלל ותפילין דשמ"ר בפרט

ליזהר בה ביותר לאמרה בכוונה ולכך צריך לאומרה בטו"ת, שכיון שרואים המקטרגים תפילין בראשו בתחילת תפילתו שוב אינם מקטרגים, וכמש"כ "וראו וגו'" (ראשית חכמה

מעלת הנחת תפילין במנחה

יט. **כתב** הזוה"ק שבמנחה הוא זמן התעוררות הדינים וצריך לבסמם ולכך צריך

ומניחים בכל אופן תפילין דשמ"ר, ואפשר שהטעם הוא משום שאינו מפורש בדברי האריז"ל לאסור לכל אדם להניחם, ור"ל דמדלא פירש רבינו האר"י לאסור ש"מ דשרי, [וכ"נ כוונת מהר"י באסאן, דלא משמע כן בשער הכוונות, וע"כ דעל שמ"ר שנוכר בשער הכוונות אין חשש], ואפשר דאף החיד"א סבר כן אחר שראה דברי מהר"י באסאן, ומה"ט פסק הבנא"ח בפשיטות להניחם, ומ"מ צריך שיהיה כשר ויר"ש כדי להניחם, דכמו שבר"ת שהם עליונים מרש"י אין בחורים מניחים מחשש הרהור, ה"נ בשמ"ר דהם עליונים מר"ת, ונלענ"ד דמי שראוי ללמוד קבלה יכול גם להניח תפילין דשמ"ר.

וגם אין לחוש משום יוהרא, כ"נ מדברי הבנא"ח וכ"כ באול"צ, והטעם כיון שעושה כן לקיים מצוה כתיקנה, וכמ"ש בחיים שאל גבי ר"ת, ומש"כ השע"ת דאיכא בזה יוהרא אפשר דהוא משום דלא ראה ד' החיד"א בחיים שאל, כ"א בברכ"י, ושם היה משמע שעיקר הטעם גבי ר"ת כי נתפשט המנהג וזה לא שייך בשמ"ר.

אמנם אם אף אחד אינו מניח שמ"ר באותו ביהכ"נ, יל"ע אם ראוי להניחם, דבאול"צ משמע דאף בכה"ג שרי, אך אבי הגרי"ח נזהר להניחם רק בצינעא, שהיה מתפלל בעזרת נשים ואין הציבור רואים אותו, וכמ"ש בעו"ח סוף פרשת ויקהל, ואף גבי ר"ת כ' החיד"א שאם אין כלל מי שמניח באותה העיר אין להניחם, ואפשר דהכא גם אם רק שם אין עוד שמניחים, הרי יש שאינם יודעים כלל שיש שמניחים תפילין דשמ"ר.

מה יעשה במנחה דער"ש ויו"ט

כא. וכ"ז במנחה בחול או בר"ח, אך בער"ש אין להניח תפילין במנחה, כי כבר

ובקיצור שחיבר, הנקרא תוצאות חיים), וכ"כ בעו"ח שרבינו האר"י היה נזהר מאוד לאומרה בטו"ת, ואם יש לו רק תפילין דרש"י נראה דיניחם, ואם יש לו גם תפילין דר"ת יניחם ולא את של רש"י, שכן נהג רבינו האר"י בתחילה וכן נהג מהרח"ו, וטוב שישמע הברכה ממי שמניח תפילין דרש"י וכן נהג מהרח"ו (הגהות מהר"י לנח לפע"ח), ואף שאינו מחוייב בברכה, מ"מ ראוי לכוללו בברכה.

אם יש חשש מלהניח תפילין דשמ"ר משום שהם מעולות או משום יוהרא

כ. והראוי ביותר להניח אז תפילין דשמ"ר, והיינו תפילין דרש"י גמורים, אלא שהקציצה [בלא התיתורא והמעברתא] רחבה ב' אצבעות על ב' אצבעות, וכן נהג האר"י אח"כ ואמר שהם כנגד רש"י ור"ת יחד, ולכן הם אצבעיים, כנגד שני הבחינות הנ"ל, והם עולים כרש"י וכו"ת, רק לענין מנחה (מחז"ר נסס סכמ"ז), ויש שלא הניחום, מפני שהם עליונים מאוד ובקושי התירו להניחן, וכ"נ דעת החיד"א, שכתב בקשר גודל ובחיים שאל, להניח אז ר"ת. וכן היה מנהג הבבא סאלי זיע"א, שהיה מניחם רק כשהרגיש עצמו ראוי ביותר (עפ"י עדות חתנו הגר"ד יהודיף זיע"א בספרו ישראל סבא קדישא), ואפשר שכן מסורת בידו מאבותיו הקדושים, אך למעשה נראה לכאור' דאין חשש להניחם, וכמ"ש המחב"ר בשם מהר"י באסאן דלא נמצא מה שאמרו בשם האר"י שבקושי התירו להניחן, ואי איתנהו להני מילי אפשר דהם על שמ"ר לגמרי, והיינו שהם לימין המניח, וכך מסתבר, שהרי המקור לחשש זה הוא מעדות הרמ"ע מפאנו והוא קאי אשמ"ר לגמרי, וכ"כ בבנא"ח דאשרי הזוכה ומניחם, ורש"מ דאין בזה חשש, וכ"כ באול"צ (ח"פ פ"ג סי"ב) וז"ל: "כיום לא נזהרים בזה (לא להניח שמ"ר מפני עליונותם)

להג"ר מסעוד הכהן אלאחר זי"ע שהיה ראש ישיבת בית אל אחרי השמן ששון וקודם הג"ר שלום הדאיה זי"ע אבי הג"ר עובדיה זי"ע, אך רוב הפוסקים נקטו לברך, כ"ד המנחת אהרן והחס"ל והמראה הכהן (הוב"ד בשא"ר יוסף ח"א עמ' תמח) וכ"ה באול"צ (ח"ב פ"ג ה"ב) וכן דעת מרן הגר"ע יוסף זיע"א (הוב"ד בשא"ר יוסף פ"ג וסב) כתב כן להדיא בהליכות עולם, וכך דעת הג"ר יוסף עדס זיע"א והגר"ש דרזי זיע"א (כך שמעתי משמם), וכך שמעתי ממרן הגר"מ צדקה שליט"א שיברך. והטעם בזה, דתיפול"ל שמברך עליהם מצד הפשט שהרי הם תפילין דרש"י גמורים, והגר"י יוסף שליט"א (פ"ט) דימה זאת למש"כ בשו"ת הוד יוסף להגר"ח זיע"א בסימנים ג' וד', דכתב מהרש"א אגסי זיע"א דאם מניח רק של ראש מברך ואף שהם גבוהים במעלה ומה"ט לא תיקנו עליהם ברכה בפנ"ע ע"פ הסוד, והסכים עמו הגר"ח, וה"נ דכוותה, שו"ר נדפס מהגר"מ מאזוז שליט"א שמביא מהגר"י ברדה שליט"א שמצא בסידור חמדת ישראל למהר"ש ויטאל זיע"א דמפורש שם שאם הם כסדר דרש"י מברכים עליהם.

מעלת הנחת תפילין דשימושא רבא

כג. ודע, דמעלה גדולה היא להניח תפילין דשמ"ר, כמו ששיבחו הבנא"ח, והוא כנגד פרצוף אריך אנפין שהוא גבוה מפרצופי אבא ואמא וכוללם, ומה"ט נחשב כמניח רש"י ור"ת (הגהות מהר"ש לעץ חיים), ורמזו בזה מש"כ "שמור תם" - תפילין דר"ת. "וראה ישר" - אותיות רש"י. "כי אחרית לאיש שלום" - רב שר שלום גאון, שהוא חיבר את השמ"ר (פ"ט כתב שכן מלא ממנה"ל בשם רבינו הא"י). והכוונה, דרצועות דר"ת יהיו תחת דרש"י (כך ב"י בבנא"ח וילא הכ"ל), אך "כי אחרית" - היינו באחרונה שזה במנחה, יניח שמ"ר, ועי"ז זוכה שהקב"ה

נתנוצץ קדושת שבת שהיא עצמה אות, (מחז"ר בשם אור לדיקים בשם מהר"י למח וכו"כ בשומר אמונים הקדמון), וכן בערב יו"ט אין להניחם במנחה, (כן מנהג בית אל וכמובא בארץ חיים (ל) ובכה"ח (כ) (ק)), ומשמע, דהתנוצצות קדושת יו"ט מקדמת כמו בער"ש, ונפ"מ לכא' שאפשר לטבול מתחילת שעה חמישית כבערב שבת כמבואר בשער הכוונות, ומ"מ יניחם בער"ש בעת קריאת שמו"ת, כמו שנהג הרמ"א, ואפשר דה"ד אם קורא עד סוף שעה רביעית, אך מתחילת שעה חמישית אין להניחם, כי מתנוצצת קדושת שבת, ואפשר עוד דמי שלא יכול להניח שמ"ר במנחה, כגון אם שום אדם אינו מניח שם וחייש ליוהרא, יניח שלא בעת התפילה, וכמו בערב שבת שהרמ"א הניח בשמו"ת.

ודע, דאם הניח תפילין בשחרית ונשארו עליו א"צ לחולצם אף כשהגיעה שעה חמישית, ואף סמוך לשבת, (כ"כ הגר"ח פלאגי זיע"א בשו"ת חקקי לב ח"א סי' ב וכ"כ בפתח הדביר סי' כט, ויישבו בזה הא דמבואר בגמ' ובשו"ע שאפשר להניח כל היום והובא כל זה בנר ציון - טבת, להגר"נ בן סניור שליט"א), ואפשר דה"נ אם הסירם לזמן קצר כגון ליכנס לבית הכסא, דיכול להחזירם. ואפשר עוד דאם דרכו להניחם כל היום, אף אם הפסיק זמן מרובה משחרית אין חשש, דאין מניחם משום אות כדי לקרוא שמו"ת או להתפלל מנחה, אלא משום מצות תפילין.

אם מברך אתפילין דשמ"ר

כב. ולענין ברכה אתפילין דשמ"ר, דעת הגר"ע הדאיה זי"ע דלא יברך, כמו שאין מברכים אר"ת, כי הם מעולות ואין בכוחנו להמשיך ע"י הברכה את האור ממדרגה של שמ"ר, (ושמעתי שכן ד' השמחת כהן

שבע פעמים", והכוונה שבתפילין של ראש י"ב' שינין וע"י שמניח כל יום שלוש זוגות, רש"י ור"ת ושמ"ר, מגיע לשש שינין, ועי"ז השי"ת רועהו (עו"מ לרז"ס פרשת צהר).

רועה אותו, וכמ"ש "הרועה בשושנים" ובי' רבינו האר"י בשש שינין, והכוונה שיש שש תיבות רצופות הפותחות באות ש', בפסוק "וספרת לך שבע שבתות שנים שבע שנים

ענף שביעי - סדר הנחת תפילין דרש"י ור"ת ע"פ פשט וע"פ סוד

עמם ואנחנו לא נדע, ונראה כוונתו, שכוין שבבוקר הניח שניהם יחד אין חשש כעת להניח ר"ת לבד, כי זה רק המשך למקודם, (וכמ"ש בבן יהוידע בע"ז מד. שאחר שחרית אפשר להניח ר"ת לחוד).

שלשה טעמים בזה ע"פ הסוד

כה. **ובטעם** הדבר ע"פ סוד עי"ש בוישב הים מש"כ שלשה טעמים: האחד - הטעם העיקרי הוא שתפילין דרש"י הם מוחין דאמא ודר"ת מוחין דאבא ואסור להפריד ביניהם אלא צריך לתקנם כאחד, כ"ה במצת שימורים, והעתיקו דבריו השלמי ציבור והדרך ישרה והבית עובד והר"י פארדו במנחת אהרן ועוד, וכ"נ מהחיד"א ומהבנא"ח שהוא מטעם זה, ומעי"ז כתב הלשם כי א"א לגלות מוחין דאבא מפני רוב אורם, כי אם בהתלבשות במוחין דאמא.

והשני - הרמ"ז כתב, שתפילין דר"ת הם רחמים מן הצדדים והדין כבוש באמצע [שהם כנגד צירוף יהה"ו, וב' ההין הם כנגד מדת הדין, שהם כנגד הנקבה, שזה אמא ונוקבא], אך בתפילין דרש"י הדין נמצא בחוץ וא"כ הדינים גוברים ולכך צריך להניחם יחד, בסוד "יכבשו רחמין את כעסך", שתפילין דר"ת יהיו כובשים בסוד הרחמים דאבא על הכעס וגבורות דאמא, עכת"ד.

והשלישי - הישכיל עבדי (ח"מ או"ת סי' כב וס' ב"ד סי' ח בדברות שניות בתוספת להר"ר אברהם

הטעם שלכתחילה צריך להניחם יחד

כד. **לכתחילה** צריך להניח שני זוגות ביחד ולא בזה אחר זה, וכמבואר בשו"ע סי' לד, וכך נהגו המהר"מ מרוטנבורג והרא"ש וכמבואר בטור, והטעם ע"פ הפשט כדי שהברכה תחול גם על תפילין דר"ת, ומסתבר שהוא אף כדי שיהיו התפילין של כל השיטות עליו בשעת ק"ש ותפילה, [דאף דאין כאן חשש עדות שקר, כי קורא ב' פעמים ק"ש וכוונתו על תנאי, וכן מוכח מדברי הב"י בשם מהרי"ל שכתב שאם א"א להניחם יחד יניח רש"י עליו בשעת ק"ש ותפילה, כדי שלא יהא פורש מן הציבור, וש"מ דאין חשש עדות שקר, מ"מ מסתבר שיש ענין בעצם הדבר, שיתפלל עם התפילין העיקריות].

אך ע"פ הסוד הדבר נצרך ביותר, וכמ"ש רבי' מגדולי המקובלים וכמבואר באורך בטוטו"ד בשו"ת וישב הים להגר"י הלל שליט"א (ח"ב סי' ג אות ט), וכ"כ החיד"א במחב"ר, וז"ל: "ע"פ רבינו האר"י זצ"ל לא יכון מנהג זה להניח תפילין דרש"י ודר"ת בזא"ז וצריך להניח שניהם ביחד", וכ"כ בבנא"ח שכ"ה בדוקא ע"פ הסוד, שכך כתב אחר הבאת דברי האר"י: "על כן וכו' דצריך להניח שניהם יחד ולא כאותם שמניחים של רש"י לחוד ושל ר"ת לחוד", ובברכ"י כתב שבמנחה יניח ר"ת, ושיש ממקובלי דורו שמפקפקים בדבר, כי ע"פ סודן של דברים לא יתכנו תפילין דר"ת לבד, אך מאחר שכך נהגו האר"י ומהר"ח ודאי נימקם

ובישיבת שער השמים ועוד, אך רובם לא נהגו בזה, וצ"ע הטעם.

ונראה דאפשר דחששו דאף דעבדי כן משום דברי האר"י אכתי הוי יוהרא ודלא כהחיד"א [ועיין בוישב הים שכבר קדם את החיד"א הרב חסד לאברהם טובי'אנה], וסברי דבמניח אח"כ ל"ה יוהרא, ויסוד הדברים, שסידור מהר"ם פאפירש התפשט מאוד באשכנז, והביא בוישב הים שבשלושה סידורים שיסודם מהסידור הנ"ל כתוב: מנהג מורי לא להניח שניהם יחד מפני יוהרא, כי אם לאחר התפילה ונזכר בשו"ע, [ולכן כתבו סדר הנחת תפילין דר"ת עם הכוונות אחר התפילה], כ"ה בסידור זאלקאווא וסידור ר' אשר וסידור ר' שבתי, אך בסידור ר' שבתי מבואר יותר, דמנהג האר"י להניחם יחד, אך מנהג מהרי"ב כנ"ל, והיינו שלמהר"ם פאפירש היו שני רבנים, גם ר' ישראל אשכנזי והוא מהרי"ב (ר"ת ר' ישראל בנימין) וגם הרב המקובל ר' יעקב צמח, וכדאיתא בשם הגדולים, והבינו שגם מהר"ם פאפירש סבר כרבו דהוי יוהרא, ואף דידע מקבלת האר"י, אך סברי דאחר התפילה ל"ה יוהרא, [ואף דהמשנ"ב כתב דאפ"ה הוי יוהרא וכן מוכח מהגר"א בבי' וכן דקדק בדמשק אליעזר על בי' הגר"א ממנהי"ל גופיה, מ"מ הם פליגי, וכן ד' התשובה מאהבה, דבמניח אח"כ ל"ה יוהרא].

דין מי שאין יכול להניחם יחד

כו. **ואם** מאיזה סיבה אינו יכול להניחם יחד, הנה ע"פ הפשט הדבר ברור שיניח אח"כ, וכמבואר בשו"ע, דמקיים בזה לגמרי שיטת ר"ת ורק מפסיד ברכה וכן מפסיד שאינם עליו בשעת ק"ש ותפילה, אך ע"פ הסוד יל"ע

סכנ' ז"ל) כתב שהאדם מתקן את העולמות עד האצילות שזה בתפילת י"ח ואח"כ מוריד שפע מעולם לעולם, וע"י הדיבור שבתפילה מתקן את הפנימיות, אך ע"י המעשה מתקן את החיצוניות וזה ע"י "פנה ויטול ציצית ותפילין" [ויש נוסחא: יפנה וציצית ותש"י ותש"ר], וא"כ צריך לתקן תחילה את החיצוניות וגם יחד עם הפנימיות, שאז ע"י הפנימיות יעלה את החיצוניות מעולם לעולם, [והיה מקום להציע מצד חשש זה שיניח רש"י ויסלקם ויניח ר"ת ושוב יניח רש"י ויתפלל בהם, דכך מקדים עכ"פ את החיצוניות ורק מפסיד שאינו מתקנם יחדיו, וכך היו מהחסידים (ההולכים בדרך הבעש"ט) שנהגו כן מטעם אחר, כדי שיקראו ק"ש בזמנה גם עם ר"ת, אך נראה דאין ראוי לנהוג כן לכתחילה, דהא מעיקר הדין חייב לברך שוב על של רש"י, וכשו"ע סי' כה סי"ב, ורק משום סב"ל לא מברך].

הטעם שלא נהגו בזה ע"פ רוב בארצות אשכנז

כו. **ובארצות** אשכנז כמעט לא נהגו להניחם יחדיו, וכן דייק המשנ"ב (סי' לו סקט"ו) ממשמעות הפמ"ג, [וכן מוכח מדברי הכתר ראש, ברו שיח בין הגר"ח מוואלוז'ין זיע"א להגר"א זיע"א, שלא עלה על דעתם להניח יחד], וכנראה שלא היה נהוג כן, ואפשר שהטעם כי חששו שהתפילין לא יעמדו במקום, וכיון דע"פ פשט זה רק משום ברכה ומשום שיהיו עליו בשעת ק"ש ותפילה אך אין חסרון בעצם התפילין - העדיפו לחוש לקיים שיטת רש"י באופן ודאי.

והיו מקובלים בארצות אשכנז שהניחם יחד, וכמו שהביא בוישב הים מהמצת שימורים וסידור 'קול יעקב' לרבי יעקב קופל והנזירות שמשון (אשכנזי) והפרדס, ואף בדורות האחרונים כן נהגו בקאמרנא ובמונקאטש

לבד, אך מה מגרע בזה שמניח אח"כ ר"ת, ועיין בזה בשו"ת דברי יעקב (ש"י) להגר"י עדס שליט"א.

[ועוד אפשר, דאף מש"כ המצת שימורים דבעצם הנחת רש"י לבד הוא מקצץ בנטיעות ועושה פגם גדול, אפשר דהיינו דוקא לשיטתו דסבר דחיוב גמור להניח שני זוגות תפילין ושאפשר לברך על של ר"ת לבד, וכנ"ל באות טו, אך לדידן דקיי"ל שהחיוב הגמור הוא של רש"י, א"כ קשה לומר לכאור' דעושה פגם, ואטו הבחורים שאינם מניחים ר"ת וכן הנוהגים כעיקר הדין נימא דפגמי, וע"כ שכך הוא ציווי התורה, להוריד מוחין מאמא לבד, אלא דרצוי מאוד לגלות גם מוחין דאבא יחד עם אמא וגם בהתלבשות בשל אמא וכמש"כ הלשם, ומה שהאחרונים העתיקו את דברי המצת שימורים, אפשר שהוא רק להוכיח כמה צריך לשלב בין אבא ואמא ולא לענין הפגם, שו"ר בקרבן אהרן (המונח בושב היס) ומשמע דסבר דיש פגם, ועיין].

אם יש ענין ע"פ סוד להניח אח"כ או לא

כט. ואכתי יש לדון אם אינו מועיל כלום ע"פ הסוד [דא"א למשוך מוחין מאבא אם לא עם של אמא] או שמועיל במקצת, ומצאתי בספר גבורת האר"י להגר"י הלל שליט"א שכתב בשם זכירה לחיים להגר"ח פלאג"י זי"ע בביאורו להקדמת התיקונים ט. שכתב: אלו המניחים בתפילה דרש"י בלבד ואחר התפילה מניחים ר"ת לשוא עמלו [והיינו ע"פ סוד], וש"מ דסבר דל"מ מידי, וכן הבין בפשיטות הישכיל עבדי, [ומשום דא"א לתקן את חיצוניות העולמות אחר שתיקן את פנימיותם, וע"ש עוד דאדרבא מיגרע גרע, כי דעתו לתקן לבדו ואין דעתו לסמוך על

בזה, ויש להעלות שלושה אפשרויות, או דעדיף שלא יניח כלל ר"ת מאשר להניח אח"כ, דאם מניח אח"כ פוגם, שמוריד מוחין מאבא לא בהתלבשות בשל אמא, או דלא מועיל כלום ולא פוגם כלום [ורק יש ענין להניח מצד הפשט], או שיש ענין להניח אח"כ גם ע"פ סוד, אלא שמחסר מאוד בתיקונים.

אם יש חשש פגם בזה שיניח אח"כ יותר מאם לא יניחם כלל

כת. ובוישב הים (ח"כ סי' ג אות ח) פשיטא ליה שאין שום ענין ע"פ סוד להניח אח"כ, ומצדד ג"כ דאפשר שפוגם בכך, אך כתב במקו"א דאחר חצות כשהגיע זמן מנחה אפשר דש"ד, דחזינן דבמנחה אפשר להניח ר"ת וכמ"ש החיד"א, אך יש להעיר ע"ז, דבבנא"ח מוכח דאינו פוגם, דבהלכה כב ובהלכה כו מתייחס למי שמניח ר"ת לבד, ואין לפרש דאיירי דוקא במי שהניח שניהם יחד בבוקר וכעת מניחם למנחה או ללמוד עמהם, דברב פעלים ח"ג סי' ב מפורש דאיירי באינו יכול ללבשם יחד, וכן העיר הוישב הים גופיה בח"ד סוף סי' ב, יעוי"ש.

וגם מסברא נראה לכאורה דפשוט שאינו פוגם כלל, ואין מן האחרונים שחולק בזה, ומש"כ המצת שימורים שעושה פגם גדול היינו בזה גופא שהניח רש"י לבד ולא בזה שמניח אח"כ ר"ת, שכן עולה מפורש מדברי החסד לאברהם (טוביינא), שהובא שם בוישב הים, שכתב שפוגם אם מניח תחילה דרש"י ואח"כ ר"ת וכ"ש אם מניח רק רש"י, וע"כ כנ"ל דהפגם בזה שמניח תחילה רק רש"י ולכך הוי כ"ש, וכן ממנהג החסידים האשכנזים מוכח דאין בזה פגם כלל, וכך מסתבר, דהפגם בזה שמפריד בין אבא ואמא - זה בהנחת רש"י

רש"י, אך היו מעדת החסידים תלמידי הבעש"ט שהיו מורידים רש"י קודם ובא לציון, וכתב הגאון ממונקאטש (הוב"ד ביביע אומר ח"ג סי' ד) ליישב מנהגם, דכיון דע"פ הסוד שניהם אמת, שרי גם בכה"ג, ובתורת חיים (סופר, הוא בנו של המחנה חיים) כתב שכן מנהג הספרדים, וטעמם כדי לומר קדושה אחת עם תפילין דר"ת, [ואפשר דכוונתו לאשכנזים שנוהגים הרבה כהספרדים והם החסידים, דהא מעולם לא הניחו בני ספרד ר"ת אחרי של רש"י וגם לא נזכר מנהג זה בשום ספר ספרדי], אך מסברא נראה לכא' דגם ע"פ סוד יניחם אח"כ, דעדיין לא גמר את תיקון כל העולמות והם צריכים להיות עם התפילין העיקריות, וכ"כ באול"צ פ"ג ה"ח והיינו גם ע"פ הסוד.

וביביע אומר (ס) כתב דמותר לחולצם קודם ובא לציון, והוא ע"פ הגאון ממונקאטש והתורת חיים הנ"ל, וסיים דכל זה אם ממחר, אך אם לא כן בודאי ראוי לזוהר שיחלצם רק אחר עלינו וכדברי רבינו האר"י ורק אז יניח ר"ת, אמנם העידו בניו שליט"א בילקוט יוסף ובארחות מרן שבשנים האחרונות הנהיג שכולם יעשו כן שיניחו תפילין דר"ת קודם ובא לציון, וכתב בילקוט יוסף ב' סברות, או כי רצה שיאמרו קדושה אחת עם תפילין דר"ת [והיינו שחזר בו מסו"ד ביביע אומר], או כי רצה לפרסם הנחת תפילין דר"ת, ויל"ע מה דעתו בזה, ונפ"מ איך ראוי לכל יחיד לנהוג, וכבר נת' דע"פ הפשט לכא' בודאי צריך דוקא אחר ובא לציון, ואף ע"פ הסוד מסתבר לכאורה כן, והגאון ממונקאטש כתב רק ליישב מנהג החסידים שאינם מניחים יחד.

המכוונים, ויותר טוב היה שלא יניח רק יכוין לזכות באלו שפועלים כראוי, אך כבר נת' מהאחרונים דלא גרע לכא', ונר' דיש לדחות, דדעת המניח לתקן מה שיוכל, ומה שלא יוכל דעתו ע"ד המכוונים], וכן דקדק ביישוב הים מדברי הלשם, [ושמא יש לדחות ראייה זו].

אמנם מדברי החסד לאברהם (טוביינא) שכתב דאם לא מניח אח"כ ר"ת גרע טפי ממניח אח"כ, ש"מ דמתקן, וכן מוכח מסידורי אשכנז הקדמונים (הג"ל אות טו) שכתבו את כונות הסוד במניח אחר התפילה, ונראה דכן עיקר, שהרי המעשה - עמוד גדול בהוראה הוא, והרי כך מבואר בסידורי אשכנז וכך מנהג החסידים ובודאי עושים ע"פ סוד, וכ"נ מדברי מרן שכתב שכן ינהג יר"ש אם אינו יכול להניחם יחד, והא ידוע דיש להשוות בין הפשט לסוד, ובפרט לפי משנ"ת לעיל אות יב דיל"פ דברי מרן ע"פ הסוד וכ"נ מהבנא"ח שיש לזה מקום ומשמע ע"פ סוד, וכ"נ דעת היביע אומר (ח"א סי' ג) שכתב שעדיף ע"פ הקבלה להניחם יחד, וכ"נ דעת האול"צ (ח"ב פ"ג ה"ח) שלא שלל הנחה אח"כ, ומשמע ע"פ הסוד ג"כ, וכך מסתבר, דכמו שאפשר לתקן במוחין דאמא לבד ה"נ בשל אבא וא"כ פועל תיקונים גם במניח אח"כ, [ומ"מ יש הבדל שמים וארץ בין המניחם יחד למניחם אח"כ].

אם יכול להניח תפילין דר"ת קודם ובא לציון

ל. **והמניח** ר"ת אחר תפילתו, כתבו הפמ"ג והמשנ"ב דיניחם אחר ובא לציון, שהרי צריך לומר ארבע קדושות עם תפילין וכדאיתא בסי' כה סעי' יג, והא העיקר כדעת

ענף שמיני - מקום הנחת תש"י ותפילין ש"ר

מקום הנחת תפילין של ראש

לא. ואגב נראה לבאר מקום הנחת תש"י ותש"י, כי יש בזה נפ"מ לבדוק אם יש לאדם מקום להניח יחד, וגם נראה בירור בס"ד בכוונת ההגהות סמ"ק בזה. ואבאר בעז"ה: תפילין של ראש יש להניחם עד סוף מקום שמוחו של תינוק רופס (עיונן 15:) והיינו עד הגומא שמרגישים בלחיצה, ולענין הגומא עצמה הנה זה כמדרון לצד המצח ומדרון כנגדו לצד העורף ובמקום שכנגד המדרון שלצד המצח הוא עדיין מקום תפילין (כך שמעתי מהג"ר אברהם טופיק שליט"א מחו"ר פורת יוסף גאולה בשם מרן הגר"צ זי"ע) וגם אם התפילין השניות (דר"ת) אינם מתהדקות כלל וגם לא מועיל לו אם נותנם תחת רצועות דרש"י דעדיין אינם מתהדקות א"א להניחם יחדיו, דבעי קשירה, (וכ"מ מלול"ח ח"ב פ"ג ה"ח).

דעות הראשונים במקום הנחת תפילין ש"י

לב. ולענין תש"י, בגמרא כתוב שזו קיבורת, ופירשו התוס' והרא"ש שהוא מלשון קיבוץ בשר, וכ"ה בטור, וכ"כ הרמב"ם שהוא "הבשר התפוח", וכ"כ הסמ"ק "במקום גבוה של זרוע", וכמובא כל זה בב"י ריש סי' כז, ומשמעות הפוסקים דאפשר להניחם בכל הבשר התפוח וכ"נ מדברי רש"י שם, אך בשימוש רבא כתב "פלג זרוע" ובהגהות סמ"ק [לרבינו פרץ] כתב "ומיהו אין כולו כשר להניח, כי אם חצי הזרוע של צד הקובדו (המרפק), כדאיתא בשמ"ר פלג זרוע", והבינו האחרונים דר"ל שאין להניח בכל הבשר התפוח כי אם בחצי שלצד המרפק, כ"ה ברמ"א ובמג"א ובגר"א, אך הגר"א גופיה תמה מנ"ל לחלק בזה, הא בגמ' אמרין סתמא שזה

הקיבורת, ולכך כתב "ולע"ד נ"ל, דמש"כ בשמ"ר פלג זרוע קאי על כל הקיבורת שהוא פלג זרוע, ולא דוקא פלג אלא ר"ל מקצתו", ובמעשה רב ביאר אחרת, דכוונתו שיש רבע מכאן ורבע מכאן ורק בחצי שבאמצע שהוא כל הבשר התפוח כשר, ולדינא כתבו האחר' דתיתי בעינן, גם בשר תפוח וגם רק מחצי הזרוע ולמטה, שיש לחוש לדעת ההגהות סמ"ק, וכ"כ הרמ"א והמג"א לדינא.

שלוש שיטות בדעת מרן בזה

לג. ובדעת מרן בזה יש מבוכה, דבסי' כז סעי' א כתב "בבשר התפוח", ושם ביאר עיקר מקום ההנחה ולא הזכיר שרק מחציו ולמטה, ובסעי' ז כתב "אע"פ שיש לאדם מכה במקום הנחת תפילין יניח תפילין, כי מקום יש בזרוע להניח שתי תפילין, כי העצם הסמוך לבית השחי מחציו עד הקובדו הוא מקום הנחת תפילין", הרי גבי מי שיש לו מכה כתב בהדיא כההגהות סמ"ק, וצ"ע מדוע בגוף הדין של מקום ההנחה לא פירש כן.

ומצאתי בזה שלש דעות בכוונת מרן: האחת - דעת מרן בהחלט, שאין להניח בחצי הזרוע העליון אף שיש שם בשר תפוח, והבין שכן דעת כל הראשונים, ולכך אף לקולא פסק כן, והיינו דאף אם יש לו מכה בחצי שלצד המרפק לא יניח בחצי העליון, (ביאור הלכה ויביע אומר, וכתב שכ"כ השולחן גבוה), והשנית - דעת מרן מעיקר הדין, שכשר בכל הבשר התפוח, שכן דעת כל הראשונים, ורק לכתחילה חשש להגהות סמ"ק (אול"צ ועוד), והשלישית - דעת מרן, דאף לכתחילה יכול להניח בכל הבשר התפוח ואין שום ענין

איך במקום שהוא עיקר מקום ההנחה לא כתב חומרא זו, ועוד דהא בגמ' ובכל הראשונים נראה דכשר בכל הבשר התפוח וכמו שהוכיח הגר"א וכמו שהאריך הביאור הלכה בריש דבריו להוכיח ומה שיישב ע"פ ספר התרומה שכתב שיניחם סמוך למרפק קצת כי שם הוא מקום הקיבורת ושם הוא כנגד הלב, ומזה הוכיח שרק סמוך למרפק הוא התפשטות מקום הקיבורת, ולא מצאנו למי מהראשונים שיחלוק עליו בדבר זה התלוי בסברא בלבד ובגילוי מילתא, ע"כ, יש להעיר ע"ז לכאור', דהא במציאות חזינן בשר תפוח גם למעלה מחצי הזרוע, ומה שהוכיח מהתרומה היה אפ"ל דכוונתו שיניח במקום שיש בו שני תנאים, גם בשר תפוח וגם כנגד הלב, וזה בחצי התחתון, דאילו בחצי העליון אף שהוא תפוח מ"מ אינו כנגד הלב, אך יותר נראה, דבאמת התרומה לא סבר דבעי רק חצי זרוע, אלא כשר בכל הבשר התפוח, שהרי לא כתב חצי זרוע אלא כתב סמוך קצת למרפק וזה בדיוק הבשר התפוח, לפי מה שיתבאר להלן בעז"ה איך משערים את הזרוע, שו"ר בוישב הים (ס), שתמה על הביה"ל מטעם אחר וכתב דיל"פ דעת התרומה כרוב הראשונים, (וע"ע בשיעור הנדפס מהגר"מ מאזוז שליט"א שכתב ע"ד הביה"ל "ותירץ תירוץ דחוק מאד שא"א להבין אותו"), ויש להוסיף, דעכ"פ ברש"י בעירובין צה: נראה לכאורה בהדיא דכשר אף למעלה מחצי הזרוע, שכתב "קיבורת, אבר אמצעי שבזרוע ובלע"ז רבדין" (ובלעזי רש"י פירשו: חלק שהוא מלא בשר"), ומדכתב אמצעי משמע דאינו רק חצי זרוע, וא"כ ע"כ דמזן לא הקיל בזה ורק לחומרא כתב כן, ואם כפי' השני הנ"ל הרי הוא דחוק כמב' למעיין, וע"כ כפירוש השלישי הנ"ל דמזן לא העלה בדעתו מעולם שישנה שיטה שרק חצי הזרוע כשר.

להחמיר בזה לדעת מרן, (כ"ד הגר"י הלל שליט"א בוישב הים ח"ב סי' ד וכ"ד כמה מחכמי דורנו, עיין אור תורה תמוז תשנ"ח סי' צו ועוד ובדברי הגר"מ מאזוז שליט"א בהערות לבנא"ח ומשנ"ב).

ואבאר את השיטות: דעה ראשונה סוברת דמעל חצי הזרוע אינו בשר התפוח, וא"כ זו ג"כ כוונת כל הראשונים לדעת מרן, ומה שלא כתב כן בס"א ששם עיקר חיוב ההנחה היינו משום דסמך על הלומד שיראה כן בס"ז דאף לקולא אמרינן כן, ודעה שניה סוברת דמזן חשש לזה רק לכתחילה, וצע"ג לדעה זו הא כתב כן בס"ז ששם הוא לקולא, ונראה ליישב דכוונת מרן דעפ"ר המכה אינה יותר מ 4 ס"מ וא"כ יש מקום להניח אף היכן שראוי להניח לכתחילה, ואה"נ שאם יש לו מכה ארוכה יניח מעל חצי הזרוע התחתון, ודעה שלישית סוברת שמזן לא חשש מעולם לומר דבעי רק בחצי התחתון ולכך בס"א העתיק דברי הרמב"ם כפשוטם, ומה שבס"ז העתיק דברי הגהות סמ"ק נראה שמבין שמש"כ חצי זרוע הכוונה רק בבשר התפוח ולא בכל הזרוע העליון, וכוונתו לאפוקי ממשמעות הסמ"ק שכתב "וצריך להניחם במקום גבוה של זרוע וזהו בעצם וכו'", וכוונתו שלא יניחם ביד שמתחת המרפק אלא בעצם שמעל המרפק, ובא ההגהות ומפרש שלא בכל העצם אלא רק בתפוח והוא מעט יותר מחצי זרוע ולא דק בהאי פורתא, [ולא גרע ממש"כ הגר"א בביאור השמ"ר].

עידוד בדעת מרן בזה

לד. ולענ"ד נראה עיקר כבי' השלישי הנ"ל, דלפי הבי' הראשון והשני תמוה

הגר"א להוכיח, ובבנא"ח ואול"צ כתבו שיניח שני תפילין בחצי התחתון, והרי הבתים המצויים הקטנים הם כל אחד 4 ס"מ וא"כ לכאורה אינו מציאותי להניחם בחצי התחתון של הזרוע.

ושמעתי מהגר"ר אברהם טופיק שליט"א מגדולי חו"ר פורתיוסף גאולה דאין הכוונה שיניח רק בחצי בשר התפוח, אלא יניח ביותר מחצי, כל שהוא בחצי העצם התחתון, דאין משערים עד השחי (מבפנים) אלא עד סוף הזרוע והעצם, שהוא מסתיים עד הכתף (מבחוץ), והוסיף שע"פ רוב יש מקום ביד לב' תפילין בחצי זרוע התחתון, ועיקר מה שצריך לבדוק הוא בראש, דשם יש שראשם קטן, ע"כ, ובדקתי שמבפנים עד השחי יש כ-20 ס"מ ומתוכם יש 4 ס"מ עד התפוח משני הצדדים והתפוח הוא בערך 12 ס"מ, אך מבחוץ יש כ-30 ס"מ, וא"כ אפשר עד 15 ס"מ מצד המרפק מבחוץ ותוריד מהם בערך 7 ס"מ, שכך המציאות מורה שכך יש עד כנגד הבשר התפוח, יוצא 8 ס"מ שהוא מקום שני תפילין, ונמצא דכוונת הרמ"א והמג"א שיניח בשתי שליש מהתפוח ואין כוונתם רק בחצי.

ועיינתי בזה באחרונים ונראה לכא' דרבים הבינו שהוא רק בשיעור חצי בשר התפוח, כן מפורש במחצית השקל וכ"נ מדברי הגר"א שהוקשה לו איך יש מקום לשני תפילין, [וכ"נ עוד מהגר"א במעשה רב, שפירש שיש רבע מכאן ורבע מכאן וחצי באמצע שהוא כשר, וזה מתאים אם משערים מבפנים ולא מבחוץ], וכן הבין הביאור הלכה עכ"פ בתחילת דבריו דהוא חצי מבשר התפוח בלבד, וכ"כ בהדיא בהליכות שלמה שמשערים מבפנים עד בית השחי, ושם איתא ששאלוהו שהתפילין המצויים כיום הגדולות הם עוברים את חצי

והדברים מדוקדקים בב"י, דמשמע שהבין דבהגהות סמ"ק לא נזכרה שוב חומרא כי אם קולא, והיא דאפשר גם מתחת הבשר התפוח כלפי המרפק, שכתב בבדק הבית ע"ד ההגהות סמ"ק וז"ל "ואין לסמוך ע"ז להכשיר להניח בו תפילין בכל חצי הזרוע, כי אם במקום התופח, כלשון הרמב"ם ורבינו, שהוא כלשון הגמ' זו קיבורת", ומשמע שהבין דחצי זרוע היינו כל הבשר התפוח וגם מה שתחתיו, וע"ז פליג דאין לסמוך ע"ז, ולכן בשו"ע העתיק דברי הרמב"ם בפשטות, אך בסעי' ז במי שיש לו מכה בזרועו העתיק דברי ההגהות סמ"ק להורות דבכה"ג דהוא שעת הדחק יניח גם תחת בשר התפוח [ובלא ברכה].

והדברים מדוקדקים גם בדברי הבנא"ח (ט"ו פסגת חיי שנים ס"ו) שכתב דלכתחילה צריך לחוש לסברת הפוסקים המחמירים והיכא דלא אפשר יסמוך על הגר"א, ולא הזכיר כלל שמרן מחמיר בזה, וכוונתו נראה, דדעת רוב הראשונים דכשר, והזכיר את הגר"א בלבד משום שהוא כתב כן בהדיא ורק לכתחילה חיישינן להבנת הרמ"א והמג"א בדברי ההגהות סמ"ק.

מהו שיעור חצי הזרוע

לה. והנה לדעת הסוברים שרק חצי הזרוע התחתון כשר, תמוה, א"כ איך יש מקום לשני תפילין בזרוע כדאיתא בעירובין צה: וכתבו התוס' שם והרא"ש בהלכות תפילין מהמדרש ושימושא רבא דשיעור תפילין הם ב' אצבעות על ב' אצבעות, וגם אם נפרש דהכוונה עם התיאור והמעברתא הרי הם יחד 8 ס"מ (לדעת הגר"א נאה), ובדקתי כשהיד מקופלת שיעור בשר תפוח ביד בינונית כ-12 ס"מ, וא"כ חצי ממנו הוא 6 ס"מ, וכ"נ כוונת

ס"ד דבעי דוקא בסוף הבשר התפוח [או משום כנגד הלב או שרק אז נקרא "לאות על ידך", שזה לכיוון היד שזה החלק התחתון] וא"כ יש מקום רק לזוג אחד, אך למסקנא יש מקום לשלוש זוגות ומ"מ אין להתיר להכניס בשבת שלוש זוגות תפילין בידו דלהשיא תש"י בלא תש"ר אינו דרך תכשיט, ויותר נראה דבאמת מותר ביד להכניס שלוש זוגות, אך מאחר שלא ירויח בזה כלום, כי בראש א"א להכניס יותר משתים, לכן לא הודגש הדבר במשנה.

אדם שיידו קטנה, האם יניח שני תפילין יחד

לז. **ולאור** כל הנ"ל יש לברר במי שיידו קטנה ואין בחצי הזרוע מבחוץ מקום לשני תפילין, האם יניח רש"י ור"ת יחד ויקל להניח בחצי העליון או לא, והנה הדבר תלוי במש"כ באות לג, שאם דעת מרן כהגהות סמ"ק אף לקולא בודאי אין להניח יחד [דהא תפילין דרש"י שמניחים אותם לכיוון הכתף הם מחוץ למקום], אך לפמשנ"ת בפירוש השלישי דדעת מרן שאין כלל להחמיר בזה א"כ מסתבר דבודאי יניח ב' זוגות יחד, דאף דלכתחילה חיישינן להרמ"א ומג"א שהבינו בהגהות סמ"ק דא"א להניח כי אם בחצי הזרוע התחתון, מ"מ כל שיש צורך בזה הדרינן לעיקר הדין.

ולדרך השנית שנתבארה שם לדעת מרן דחשש לכתחילה לדעת ההגהות סמ"ק, אף דמעיך הדין דעתו דש"ד בכל הקיבורת, כתב האול"צ (ח"פ ג"כ"ט) דאף דיש מקום לומר דכיון שיש צורך להניח שניהם יחד יש לסמוך על רוב הראשונים וגדולי הפוסקים, וכ"נ בדעת הבנא"ח שכתב שאם אין לו מקום יסמוך על הגר"א, מ"מ למעשה נראה דכיון דמרן חשש לזה אין להתיר בזה, אלא יניח ר"ת אח"כ.

הבשר התפוח ואיך לא מקפידים עמש"כ בשו"ע ורמ"א, והשיב דכיון שכך נהגו בדורות קודמים אין לנו להחמיר יותר מהם, ובהערה הוסיף: בפרט שכ"ד הגר"א, ע"כ. ונראה דהיינו לשיטתו שמשערים מבפנים, שא"כ השיעור רק כ-6 ס"מ, [ואפשר דכוונתו, דמי שיידו קטנה ושיעור מקום התפוח הוא כ-10 ס"מ וא"כ חצי זה 5 ס"מ והתפילין הגדולות הם יותר מ-5 ס"מ, והא גם אנשים אלו אינם מקפידים להקטין, ואף בסתם אדם בדקתי שהבתים הם יותר מ-6 ס"מ], ומאידך מהלבוש נראה דהוא כשתי שליש מהתפוח, שכתב שמקומו ממקום שמתחיל הבשר התפוח לעלות עד סוף הגובה, ובדקתי שעולה כ-4 ס"מ ואח"כ עומד בגובה ישר כ-4 ס"מ ועד שם הוא השיעור, ולאפוקי 4 ס"מ האחרונים ששם מתחיל לרדת לכיוון הכתף, וכך נל"פ לדברי הביה"ל במסקנתו, שהוכיח מהתרומה שרק בחצי התחתון הוא בשר התפוח ואם זה חצי בשר התפוח הרי זה בדיוק באמצע הגובה, וכך מסתבר מאוד, שבזה מתבאר איך יש מקום לב' תפילין, וכן המנהג פשוט להקל, שהרי אפילו למניחים תפילין אחד גדולות זה עובר את חצי בשר התפוח וכנ"ל, וכך נראה כוונת הבנא"ח, וכך מדוקדק ממה שכתב "שנמשך שם (בחצי העליון) בשר התפוח", ומשמע שאין עיקרו נמצא שם, וזו כוונת האול"צ.

לכמה זוגות תפילין יש מקום ביד האדם

לז. **ולדעת** הסוברים דאפשר בכל בשר התפוח, קשה איפכא, דא"כ יש מקום לשלוש תפילין, שהרי יש 12 ס"מ, וכל זוג הוא ב' אצבעות שזה 4 ס"מ, וכן הביא הרב יביע אומר בשם המלבי"ם בארצות החיים להוכיח כהגהות סמ"ק, אמנם נראה ליישב דאה"נ יש מקום לשלוש תפילין, רק דבהו"א

התחתון, וכמשנ"ת לעיל אות לה שזה יוצא בערך שני שלישים מבשר התפוח.

טעם נוסף להקל

לח. ובדרך חידוש אפשר דאיכא טעם נוסף להקל בזה עפ"מ"כ בהליכות שלמה (סו"ד לעיל אות לה), דפשיטא ליה דמשערים חצי הזרוע מבפנים ומ"מ כתב דאין לשנות ממנהג הדורות הקודמים, וצ"ב סו"ס מה הטעם, ואפשר דכיון דעיקר התפילין הם בחצי התחתון כשר גם אם חלק מהם בחצי העליון, ולא דמי למקצת תש"ר מתחת עיקרי השערות או מקצת תש"י תחת בשר התפוח (עיין ביה"ל ר"ס סי' כו), ששם חסר בעצם מקום התפילין, אך כאן אפ"ל שזה רק תנאי, והיינו דעצם המקום הוא בכל הבשר התפוח ורק יש תנאי שיהיה בחצי התחתון משום שצריך להיות כנגד הלב כמ"ש בספר התרומה, או משום שצריך להיות אות על החלק שתחת המרפק שנקרא יד [וכמ"ש הרמ"ע מפאנו סי' קז לענין להעדיף להניח תפילה דרש"י סמוך למרפק יותר משל ר"ת, ואגב, ידוע דאין כן דעת רבינו האר"י], וא"כ י"ל דהתנאי מתקיים אם עיקר התפילה עומדת במקום זה, ואם כן, מסתבר ודאי דה"נ ברש"י ור"ת, דכיון דשניהם אמת א"כ הכל מצוה אחת ושפיר דמי.

ולכאורה יל"ע בזה, דדברי ההגהות סמ"ק הם חידוש עצום לכא', דאיפה מצאנו כן בתלמוד, ומכל הראשונים אין נראה כן וכל המקור הוא משמ"ר אשר כתב הרא"ש בשם הר"י הברצלוני דנפלו בו הרבה ט"ס, ומה"ט לא חיישינן כלל לדעת השמ"ר דסבר שצריך לסדר את הפרשיות לימין המניח, ומאידך מפסיד מאוד בעיקר הנחת תפילין ע"פ הסוד, ובפרט ד"א דבמניחם אח"כ לא עשה כלום ע"פ הסוד, א"כ י"ל דעכ"פ יניחם יחד.

ולאור הנ"ל באות לד שלכאורה נראה דמרן לא חש כלל לומר דיניח רק בחצי התחתון, א"כ ודאי דאם אין לו מקום ביד כי אם כשיניח חלק בחצי של צד הכתף דש"ד, וכן הכריע הבנא"ח וכ"כ הכה"ח (סי' כו אות ג), ע"ש היטב, והגר"מ מאזוז שליט"א בשו"ת מקור נאמן הוסיף וז"ל "ולא נמצא באחרונים מי שהזהיר שתש"י דרש"י לא יעלה מעל חצי הקיבורת, עד הופעת הבנא"ח".

ונראה עוד, דיש עצה טובה לצאת יד"ח לכו"ע, דתחילה יקשור תפילה דרש"י בחצי הזרוע התחתון ואח"כ ירים אותו לצד הכתף ויקשור תפילה דר"ת, דאז נמצא דרגע אחד קיים בודאי מצוה כתיקונה, ודע עוד, דכל משנ"ת אינו מצוי לדון עליו, דרוב ככל האנשים יש להם מקום לשני תפילין בחצי הזרוע

ענף תשיעי - דעת אדונינו הגר"א בהנחת תפילין דר"ת, והמסתעף לעצם דרכו בקודש

דעתו ע"פ פשט וע"פ סוד

אמר לו שיצטרך להניח ס"ד זוגות, וש"מ דסבר דאינה שיטה עיקרית כ"כ, אלא דמיא לשאר מחלוקות דא"צ לחוש להם, והטעם שסבר כן נראה דאינו משום הכרחי הרשב"א בתשובה, שציינו אליה הב"י והגר"א בביאורו, דהא הב"י ראה תשובה זו ומ"מ חייש טובא לדעת ר"ת, אלא כך יצא לו בעומק עיונו, וכמ"ש בכתר

לט. **דעת** הגר"א, דהן ע"פ פשט והן ע"פ סוד אין לחוש לדעת ר"ת כלל, והיינו: ע"פ פשט - ידוע המעשה שכתב בכתר ראש שאמר לגר"ח מוואלוזין שא"צ להניח ר"ת כי אם כן יצטרך להניח כ"ד זוגות, ולגירסא אחרת

והן אמת דלגירסת רוב האחרונים דגרסי תיבת "מספיקא" וגם גרסי תיבות "דתרוייהו איצטריכו" וכהכרעת החיד"א א"כ מוכח כרבינו האר"י, אך עכ"פ גירסת הגר"א והיעב"ץ בלא תיבות אלו ולכך פירשו דר"ל שלא יניחו שנים.

וכ"ן בדברי הזוהר חדש, אך בדברי הזוה"ק פרשת פנחס דף רנח. צ"ע איך יפרש הגר"א כמה לשונות שם שמשמע מהם שצריך להניח שני זוגות, ובפרט גבי הלשון שע"ז אמרו שאין כל אדם זוכה לשני שולחנות, ועיין.

ביאור מה שחולק על האר"י בכוונת הזוה"ק בכמה מקומות

מא. והנה בעצם שיטת הגר"א שחולק בדברים רבים על רבינו האר"י בכוונת הזוה"ק, כגון גבי תפילין דר"ת וגבי י"ב ככרות בשבת וגבי שלוש מצות בליל הסדר ועוד וכן בנוסחאות התפילה, רבים ראו ותמהו איך פליג על רבינו האר"י, הא כל דבריו הם בקבלה מפי אליהו והם אמת גמור ואין שייך לשום בר אנוש לחלוק עליהם, וכמ"ש מהרח"ו בהקדמה לעץ חיים שכל דברי האר"י הם מפי אליהו, וכ"כ החיד"א והבנא"ח לרוב בספריהם וכ"כ עוד רבים מגדולי רבותינו, וכבר בדורו רבים מהחסידים תמחו ע"ז, והדברים צ"ב.

ונראה שיש מחלוקת בהבנת דבריו, דהגר"ז זיע"א (נעל התניא) באגרתו (נסוף ספר בית רבי, וסוף נדפסה בלגרות התניא עמ' 33, הביאם הרב יציע אומר ח"א סי' ג) כתב שיודע בכירור גמור דהחסיד הגר"א סבר שרוב דברי האר"י אינם מפי אליהו אלא מחכמתו הגדולה ולכך חולק עליו הגר"א, [אמנם הגר"ז גופיה פליג עליו וסבר דכ"ד האר"י הם בקבלה מאליהו ושכן דעת חכמי ספרד וכן עיקר], אבל הגר"ח מוואלוז'ין זי"ע

ראש שהגר"א אמר לגר"ח מוואלוז'ין שיש לו קושיות על ר"ת שיקשה לו בעוה"ב, וגם אפשר דהוא מכח תשובת הרמב"ם שהוזכרה בכתר ראש שהעיד שרוב הגאונים כרש"י, ושכן מצאו בתפילין דרה"ג ושכן מנהג אנשי א"י.

וע"פ סוד - סבר דאין כוונת הזוה"ק שיניחו שני תפילין, אלא שיניחו תפילין דרש"י בלבד ושבהם עצמם יש את שני הבחינות, שהפרשיות עצמם שכתובים כסדר הם בחינת תפילין דרש"י והבתים והקשרים של התפילין הם בחינת תפילין דר"ת, (כך הביאו מביאורו לזוה"ק פנחס).

גירסתו וביאורו בדברי הזוה"ק

מ. והנה בתוספת לספר מעשה רב בספר בית יעקב כתב שהגר"א פירש אחרת מרבינו האר"י בדברי הזוה"ק, שכן דרכו של האר"י לפרש ע"פ חריפות ודרכו של הגר"א לפרש ע"פ פשט, ולכאורה תמוה, הא אדרבא, לשון הזוהר חדש מורה לכא' בהדיא כרבינו האר"י, ששם מבואר (נדף קאף) שקצת בנ"א מניחים שני זוגות מספק, וכתב "ולא ידעו ברזא דא דתרוייהו איצטריכו", וביארו ביביע אומר ובווישב הים ועוד, שהדבר ברור דהגר"א גרס בזוהר חדש כגירסת היעב"ץ והיינו בלא תיבת "מספיקא" ובלא תיבות "דתרוייהו איצטריכו" וכך גירסתם "ובגין דלא בקיאיין אלין דדרא בתראה - שוין תרי זוגין דתפילין, דלא ידעין ברזא דא" וכו' פשט הדברים הוא שהם טועים וסבורים שצריך להניח שני זוגות, והאמת שבתפילין דרש"י לבד יש את שני הבחינות, ואילו לפרש דבעי שני זוגות תפילין אלא דדרא בתראה סברי דהוא מספק ובאמת הוא מודאי - זה דרך חריפות, שהרי הזוה"ק לא הזכיר כלל את טעם הנחתם של שני זוגות דנימא דבא לשלול מהטעם.

ההנהגה למעשה במחלוקת האר"י והגר"א

מב. וכ"ז לענין ביאור בזה"ק, אבל לענין מעשה בזה בודאי ישנה מחלוקת גדולה, דהגר"א סבר דיש לנהוג כפשט הזה"ק ולא כמו הביאור המחודש, והא דרבינו האר"י ותלמידו מהרח"ו נהגו כהפירוש המחודש זה התאים לפי שורש נשמתם ולכל מי ששייך לשורש זה ולא להגר"א גופיה ולתלמידיו, אמנם כל חכמי ספרד ומהם מהר"א אזולאי ונכדו מרן החיד"א והבאים אחריהם [ואולי גם לפניהם] וכן הבעש"ט וכל תלמידיו וגם הגר"ז מכללם, סברי דיש לנהוג כביאור רבינו האר"י בזה"ק.

והנה לבני ספרד בודאי לא שייכי הוראות הגר"א, אלא יש לנהוג כדברי האר"י, וכמ"ש הישכיל עבדי (ת"ח לו"ח ס"י כב ויו"ד ס"י ח), וכך שמעתי ממרן הגר"מ צדקה שליט"א דאין לנו אלא דברי רבינו האר"י ואיננו שייכים להוראות הגר"א, וכן נראה דיש לחסידים לנהוג, ונראה דלא מבעיא לבני ספרד או לתלמידי הבעש"ט דבודאי יש לנקוט כרבינו האר"י כודאי הגמור, שהרי כך היא מסורת בידנו מאבותינו וכך קיבלו עליהם לדורות לנהוג בכל הכרעה בסוד כרבינו האר"י וכמו שהאריכו בזה חכמי ספרד במקומות רבים בספריהם, אלא אף למי שאין מסורת בזה כלל, כגון גר שמתגייר, נלענ"ד דיש לו לנהוג בכל ענייני הסוד כרבינו האר"י, שהרי כן דעת רוב חכמי ישראל, שהרי כן דעת כל חכמי ספרד בכל הדורות ואף בין חכמי אשכנז עכ"פ מחצה מהם שהם תלמידי הבעש"ט סברי כן, [ואפשר דאף עוד מגדולי אשכנז סברי כן, ויש לברר את המסורת בין חכמי הונגריה כהחת"ס ועוד], אמנם בני ליטא תלמידי אדוננו הגר"א יש להם לנהוג כוותיה שהוא רבם, ובודאי יש בזה ענין

בהקדמה לספרא דצניעותא כתב דהמעייין יבין דהגר"א לא חלק כלל על האר"י בכוונת הזוהר, אלא מר כי אתריה ומר כי אתריה, ויש הסבורים כאילו ח"ו לא העריך את האר"י וזה אינו, ואדרבא, רעד כולו בדברו על רבינו האר"י והעריכו עד מאוד, וגם אם האדם אינו מבין מדוע אין מחלוקת ביניהם, עכ"פ יחשוב בדעתו שחולקים בזה שני מלאכים ברקיע ואנחנו צריכים לשנות בצמא את דבריהם, שאלו ואלו דברי אלוקים חיים, עכת"ד, וצ"ב כוונתו, ואפשר דיל"פ דבריו עפ"מ כ"כ בתוספת מעשה רב הנ"ל באות מ, דהגר"ח מוואלוזין אמר שדרך האר"י לפרש ע"פ חריפות ודרך הגר"א לפרש ע"פ פשט, וכמו שיש שבעים פנים לתורה כך בזה"ק יש כמה פנים וכולם אמת, ועכ"פ מבואר בדבריו שאין פלוגתא ביניהם אלא הם שני בחינות.

ויש להוסיף מש"כ הגר"ש דבליצקי זצ"ל בסידור הגר"א, שראש ישיבת בית אל, הגר"ר ידידיה רפאל אבולעפיה זיע"א המכונה היר"א, היה לומד בספרי הגר"א, וחבריו תמהו עליו דהא הרש"ש הזהיר לא ללמוד שום ספר קבלה חוץ ממהרח"ו, וענה שברור לו שמי שלמד עם האר"י למד גם עם הגר"א [והיינו אליהו ז"ל].

ונראה, שזו מחלוקת בכוונת הגר"א, דלפ"ד הגר"ח גם הגר"א מודה שכל דברי האר"י הם מפי אליהו ז"ל, אלא שיש כמה פירושים בזה"ק וכולם אמת, ונלע"ד עיקר כדברי הגר"ח מוואלוזין, דהא מפורש בהקדמת מהרח"ו לעץ חיים ובספר שומר אמונים הקדמון למהר"י אירגאס, שכל דברי האר"י הם מפי אליהו ואיך נימא דהגר"א פליג ע"ז, (ועיין ביכני אומר שם שהעיר מהספרים הנז'), ועוד, דהגר"ח הוא תלמידו המובהק ונאמן ביתו של הגר"א ומסתבר שבקי בדעתו ביותר.

ענני כבוד ולכך פסקינן כן. ומעשה היה שהגרי"צ זי"ע אמר דבר זה למרן הגר"ע עטייה זי"ע ושמוח ע"ז, אשר כעת נתייבבה לו קושיא גדולה הנז' בפסק הטור והשו"ע, ע"כ.

שוב הראוני שבמבוא לפרקי דר"א מהרד"ל כתב שדרכו דר"א לפרש בדרך קרובה יותר לפשט המקראות, ומביא לזה עשרות מקורות, ע"ש. וזה ממש כדברי הגר"י צדקה, אלא דהגר"י צדקה הוסיף דר"ע דרכו לפרש בדרך המחודשת.

ודע, שזה ההפרש בין פירוש רש"י עה"ת לפירוש הרשב"ם עה"ת, דרש"י אינו מפרש כפשוטו ממש אלא בדרך החידוש שבפשט וזה מכח דקדוקים בפסוק וכדומה, [ואל תתמה ע"ז ממש"כ רש"י במקומות הרבה שבא ליישב פשוטו של מקרא, דכוונתו לאפוקי מדרך דרש התורה שאינו מיושב כלל עם הפשט ודקדוק הפסוקים, אך בפשט גופיה מפרש בדרך מחודשת ולא כפשט הלשון], אך הרשב"ם מפרש כפשוטו ממש, ולכך ה"נ גבי סוכות, רש"י פירש ענני כבוד ומשום דהוקשה לו תיבת "הושבתי" דמשמע שהוא פועל אלוקי וכמ"ש המזרחי, אך הרשב"ם פירש סוכות ממש והדברים מפורשים ברשב"ם ריש פרשת וישב, שרש"י הסכים עמו, שאם היה לו פנאי היה כותב עוד פירוש ע"פ הפשט, וזה כפירוש רשב"ם, אך הדרשות הם עיקר ולכך הראשונים התעסקו בהם בעיקר, ע"ש היטב. וכוונתו נראה, דלדינא קי"ל כהחידוש שבפשט וכדקי"ל כר"ע.

ונמצא, דבלשון התורה העיקר כהחידוש שבפשט, וכן בלשון התנאים מצאנו כסדר שהגמ' מעמידה אוקימתות וגם אומרת חסורי מחסרא ומשמע שיש מקום לפרש כן, אך בלשון האמוראים ידוע דהגאונים והרמב"ם

ע"פ שורש נשמת כל אדם, דיש שע"פ שורש נשמתם צריכים לנהוג כהגר"א ויש שע"פ שורש נשמתם צריכים לנהוג כהאר"י.

ביאור שני דרכי הבנה בלימוד

מג. ואין לתמוה דע"פ השמועה הנזכרת בשם הגר"ח מוואלוז'ין יוצא דדברי האר"י הם דרך חריפות ולא דרך פשט ואיך נקטינן כן לעיקר, אשר לכאורה הפשט הוא העיקר, דזה אינו, דאין הכוונה דרך חריפות בעלמא, אלא הכוונה שישנם שני אופנים בלימוד, או לפרש כפשט הדברים ממש או שמכח יתורים ודקדוקים וסתירות מעמידים אוקימתות או דוחקים את המשמעות הפשוטה, והם שני דרכים בלימוד, וא"כ בפרט בזוה"ק שהם סודות בודאי י"ל שרצו לכסות אותם ולכך נכתבו באופן שרק ע"י עיון ושינוי מפשטות הדברים יובנו הדברים לאשורם.

ואבאר בס"ד את הדברים: הנה בלשון התורה מצאנו כנ"ל שני דרכים בביאור התורה, דר"א מפרש דברים כפשטם ממש ור"ע מפרש בדרך המחודשת, כך שמעתי ממרן הגר"מ צדקה שליט"א בשם מו"ר אביו מרן הגר"י זי"ע שהוכיח מכמה מקומות בש"ס כנ"ל, ונפ"מ בפלוגתא באיזה סוכות ישבו ישראל, דבסוכה יא: דעת ר"א דהכוונה לענני כבוד ודעת ר"ע דהכוונה לסוכות ממש, אך בתו"כ ובמכילתא הגירסא איפכא, והוכיח דהעיקר כגירסת התו"כ והמכילתא, שהרי זו דרכם, דר"א מפרש כפשוטו והם סוכות ממש ור"ע מפרש כהחידוש והם ענני כבוד, ובזה נתייבב הא דהטור והשו"ע סי' תרכה נקטו כמ"ד ענני כבוד ונפ"מ לכוונת המצוה והמפרשים תמהו ע"ז דהא ר"א שמותי הוא, אך להנ"ל א"ש, דע"כ כהגירסא דר"ע סבר

מעיינים, וכבר האריך בזה הג"ר יהושע כהן שליט"א בספרו הנודע כרם יהושע, ובלשון הראשונים נראה דבדאי יל"פ כפשט הדברים.

ורש"י מפרשים כפשוטו ממש ור"ת וסיעתו בעלי התוס' מפרשים בדרך חידוש מכח קושיות, והיינו דסברי דהגמ' נכתבה לת"ח

ענף עשירי – המורם מכל האמור

ו. ועוד ביאור במחלוקתם, שתפילין דרש"י הם כסדר הוי"ה כסדרו [קדש - עשרה פסוקים, והיה כי יביאך - חמשה עד "והיה לאות" שזה תוספת, שמע - ששה, והיה אם - חמישה עד "ושמתם"] ותפילין דר"ת, הם כסדר יהה"ו.

ענף ראשון – שיטות הראשונים בסדר פרשיות התפילין

א. דעת רוב הראשונים שסודר את הפרשיות לימין הקורא והיינו האדם העומד מול המניח, אך דעת השימושא רבא והראב"ד שסודרן לימין המניח.

ענף שלישי – הכרעת הפוסקים בארבעת השיטות בזה

ז. ע"פ הפשט היה מקום לחסיד במעשיו לנהוג כשמ"ר, אך ע"פ הסוד אין לנהוג כן [בשמ"ר גמור].

ב. לדעת השימושא רבא צריך גם שהקציצה לבד תהיה שני אצבעות על שני אצבעות ורבינו האר"י גילה דיש להניח במנחה תפילין גדולות כשמ"ר אך בסדר לימין המניח ובזה לא כהשמ"ר, [ואמרים בשמו על שמ"ר לגמרי שבקושי התירו להניח].

ח. כבר בזמן רשב"י היתה מחלוקת דרש"י ודר"ת, אך התפרסמה בעיקר מזמן הגאונים, שהיו גאונים וכן ראשונים דסברי כר"ת, אך רוב הגאונים והראשונים סברי כרש"י.

ג. ועוד נחלקו הראשונים בסדר הפרשיות, דרש"י והרמב"ם סברי שהם כסדר התורה ור"ת סבר דשמע מתחיל מהקצה השמאלי [ובפנים סודר את פרשת "והיה אם שמוע"].

ענף שני – ביאור בטעמא דקרא במחלוקות הראשונים הנזכרות

ט. ולדינא, דעת חכמי ספרד כרש"י וכן הוכיח הרמב"ם מ"הקבלה" שכ"ד רוב הגאונים ורה"ג בראשם ומ"המעשה" שכך מנהג א"י איש מפי איש, אך דעת חכמי אשכנז דזו מחלוקת שקולה, אף שהעולם נהגו כרש"י, ולכך יר"ש יעשה שני זוגות, ומעיקר הדין אין חיוב, כי אין חיוב לנקוט שני חומרות יחד.

ד. תש"י מהותם לאות לאדם עצמו, אך תש"ר הם תכשיט לפרסום האמונה, ובזה יל"פ את הטעם שסודרן לימין הקורא, כי צריך שיהיה כסדר כלפי העולם.

י. אמנם בתקופת אחרוני הראשונים באשכנז גם הגדולים נהגו כרש"י בלבד, והוא משום דסברי שכן עיקר, ולכן דעת רש"י נחשבת כרוב, כך עולה מדברי המהרי"ל.

ה. הטעם בסדר רש"י שכל פרשה מוסיפה על הקודמת, דתחילה יצי"מ שזה אמונה בלב ואח"כ דיני בכורה שזה במעשה ואח"כ שמע שזה עול מלכות שמים ואח"כ עול מצוות, ולדעת ר"ת אפ"ל שכלפי העולם אמונה בלב ובמעשה וכלפי עצמו עמ"ש ועול מצוות.

**ענף רביעי – הכרעת מרן השו"ע
בפלוגתת רש"י ור"ת**

יא. דעת מרן כמהרי"ל דשיטת רש"י נחשבת כרוב [ומ"מ יר"ש צריך להניח גם ר"ת] ולכך אם אינו יכול להניחם יחד כלל יניח ר"ת אחר התפילה בלא ברכה ולא יניח קודם התפילה שני זוגות זו אחר זו.

יב. מרן בב"י לא ראה את תשובת הרמב"ם, ואפשר שאם היה רואה לא היה חושש כ"כ ע"פ הפשט, ומ"מ נפסק לדורות שיר"ש יחשוש, ויל"פ שכך בהשגחה עליונה, משום דהאמת ששני הזוגות אמת וכמו שגילה רבינו האר"י.

יג. אין להניח ר"ת אא"כ הוא מפורסם בחסידות, ודע: 1- אם מניח בבית ולא בפרהסיא מותר. 2- אפשר דלא סגי במפורסם לאחרים בחסידות אלא צריך שידע גם בנפשו שבאמת נוהג בכל דבר בחסידות. 3- כיום שנתפרסמו דברי האר"י אין חשש יוהרא, דידוע שעושה כן כדי לקיים מצוה כתיקנה, אא"כ אין שום אדם בעיר המניחם [והיינו עכ"פ לבני ספרד שנהגו ע"פ הסוד].

**ענף חמישי – דעת הוזה"ק ע"פ ביאור
רבינו האר"י בזה**

יד. רבינו האר"י גילה ששני הזוגות אמת וצריך להניח את שניהם, וכתוב בזה"ק שע"ז אמרו אין כל אדם זוכה לשני שולחנות.

טו. ואין כוונתו דחייב גמור להניח שני תפילין, אלא החיוב הגמור הוא רק בהנחת תפילין דרש"י, אלא דלכתחילה צריך לקיים מצוה כתיקונה וזה בשני זוגות, ואם נמנע מזה שייך ח"ו שיענש, ע"ד הנמנע ממצוה קיומית

שנפרעים ממנו בזמן כעס מפני שלא חמד יופי המצוה ושכרה.

טז. ועפ"ד רבינו האר"י מתיישב איך התחילה שיטת ר"ת, והוא משום דמימות מרע"ה עד הגאונים היו יחידי סגולה שהניחו שני זוגות.

יז. ויש מעשה בירור' שיצאו שני ניצוצות אש מרבי אבון כשרצו להרגו והוא משום שני זוגות שהניח.

יח. ודע, דהכהן הגדול היה מניח זוג אחד בלבד וכן דוד המלך ע"ה, והטעם בזה י"א דבזמן המקדש היה מספיק בתיקון תפילין אחד, אך הגרי"ח נקט שגם אז היו צריכים שני זוגות ובתפילה היו מניחים שני זוגות, אלא דבשאר היום הניחו ר"ת בלבד ואז היו שמים ציץ (-הכה"ג) ועטרה (-דוד המלך).

**ענף שישי – בענין הנחת תפילין במנחה בכלל
ותפילין דשמ"ר בפרט**

יט. במנחה הוא זמן התעוררות הדינים וצריך לבסמם ולכך ענין גדול להניח בה טו"ת, שכיון שרואים המקטרגים תפילין בראשו הם מסתלקים, ועדיף להניח ר"ת מאשר רש"י, וטוב שישמע ברכה מאחר.

כ. הראוי ביותר להניח אז שמ"ר והיינו גודל אצבעיים והם כנגד רש"י ור"ת יחד לענין מנחה, ואין לחוש להא דאמרו דבקושי התירו להניחן, שזה נאמר על שמ"ר גמור, וגם אין לחוש ליוהרא, כיון שמניחם כדי לקיים מצוה כתיקנה, ומ"מ אם באותו ביהכ"נ אין שום אדם שמניחם יל"ע אם ראוי להניחם.

כא. ובער"ש וערב יו"ט אין להניחם במנחה, ויניחם בער"ש בקריאת שמו"ת, ואפשר

כז. ואם מאיזו סיבה אינו יכול להניחם יחדיו, ע"פ הפשט בודאי יניחם אח"כ ומקיים בזה לגמרי את מצות התפילין ורק מפסיד דברים שאינם ממהות המצוה, אך ע"פ הסוד יש לחקור האם עדיף שלא להניחם משום שפוגם, או שאינו מועיל ואינו מזיק, או שראוי להניחם.

כח. ולכאורה נראה דבודאי אינו פוגם במה שיניחם אח"כ, דנימא שעדיף שלא יניחם, ומש"כ המצת שימורים דפוגם היינו בעצם זה שהניח רש"י לבד, וכן מוכח מבנא"ח.

כט. ומ"מ י"א דאין שום ענין ע"פ סוד להניח תפילין דר"ת בנפרד משל רש"י, אך העיקר נראה שיש ענין גדול ע"פ סוד גם בהנחה אח"כ, אלא שהפסיד תיקונים עצומים במה שלא הניחם יחד.

ל. אין לחלוץ תפילין דרש"י עד אחר קדושת ובא לציון, כי צריך לומר את כל הקדושות עם התפילין העיקריות, וכ"ה גם ע"פ הסוד ששניהם אמת, ולכתחילה ימתין עד אחר עלינו לשבח, ויש מתירים לחלוץ קודם ובא לציון, וכך יש מן החסידים (תלמידי הבעש"ט) שנהגו כן.

ענף שמיני – מקום הנחת תפילין של יד ותפילין של ראש

לא. מקום הנחת תש"ר הוא עד אמצע הגומא שבסוף המקום שמוחו של תינוק רופס והוא עד כנגד המדרון שלצד המצח, [וצריך בדיקה שיש מקום לשני תפילין וגם שהתפילין השניות מתהדקות עכ"פ במקצת ומהני גם אם מתהדקים ע"י נתינת רצועות תחת רצועות].

לב. ולענין תש"י משמעות הפוסקים שאפשר להניחם בכל הכשר התפוח, אך בדעת

דה"ד אם קורא עד סוף שעה רביעית, וע"ע בפנים פרטי דינים בזה.

כב. ואפשר לברך על תפילין דשמ"ר, שהרי הם ממש כרש"י, ותיפו"ל שמברך מצד הפשט.

כג. ומעלה גדולה להניח תפילין אלו, וע"י ג' זוגות שיש בהן שש שינין זוכה שהקב"ה רועה אותו.

ענף שביעי – סדר הנחת תפילין דרש"י ור"ת ע"פ פשט וע"פ סוד

כד. לכתחילה צריך להניח רש"י ור"ת ביחד דוקא, והטעם ע"פ הפשט - כדי שהברכה תחול גם על תפילין דר"ת וגם כדי שהתפילין יהיו עליו בשעת ק"ש ותפילה, וע"פ סוד - הדבר נצרך מאוד.

כה. וישנם בזה שלשה טעמים ע"פ הסוד, גם כדי שלא להפריד בין אבא לאמא, וגם כדי שתפילין דר"ת שהם רחמים יכבשו את הדינים שיש בתפילין דרש"י, וגם משום התיקון שבתפילתו, שרק בצורה כזו מתקן את העולמות כראוי, והטעם הראשון הוא העיקרי.

כו. ומ"מ בארצות אשכנז לא נהגו בזה, ואפשר דהוא משום שע"פ הפשט אינו מוכרח כ"כ ולכך חששו שלא יעמדו במקום, אך לבני אשכנז החסידים הנוהגים ע"פ הסוד תמוה לכא' מדוע לא מניחים יחד כהאר"י, והנה היו מקובלים אשכנזים שהניחו יחד, אך רובם מניחים זא"ז, וטעמם נראה שחששו שגם אחר התפשטות ד' האר"י מיחזי כיוהרא, אך במניח אח"כ סברי דל"ה יוהרא, וכך נדפס בסידורי האשכנזים הקדמונים שמהר"ב רבו של מהר"ם פאפירש חשש ליוהרא ולכך הניחם אח"כ.

ענף תשיעי – דעת אדוננו הגר"א בהנחת תפילין דר"ת והמסתעף לעצם דרכו בקודש

לט. דעת הגר"א דאין לחוש כלל לדעת ר"ת, הן ע"פ פשט - סבר דשיטה רחוקה היא וכמו דאין לחוש לשאר מחלוקות בתפילין ה"נ גבי ר"ת, והן ע"פ סוד - ס"ל דאין כוונת הזוה"ק להניח שני זוגות, אלא כוונת הזוה"ק דברש"י גופיה ישנם את שני הבחינות.

מ. גירסת היעב"ץ והגר"א בזוהר חדש שלא יודעים הדור האחרון שמניחים שני זוגות, ומפרשים דהכוונה שהם טועים, כי א"צ שני זוגות, אך רוב האחרונים גורסים שהם מניחים מספק ואינם יודעים ששניהם נצרכים מתורת ודאי.

מא. רבים תמהו איך פליג הגר"א על רבינו האר"י בכוונת הזוהר, הרי כל דברי האר"י הם מפי אליהו ז"ל ואמת גמור הם, וי"א דסבר שרוב דבריו מחכמתו הגדולה, אך העיקר נראה דבודאי מודה למש"כ כל האחרונים מרבינו האר"י והלאה שכל דבריו מפי אליהו ז"ל, אלא דמר כי אתריה וכו' וכמ"ש הגר"ח מוואלוז'ין, ואפשר דכוונתו דהגר"א מפרש ע"פ פשט והאר"י מפרש ע"פ חריפות ושני הפירושים אמת.

מב. אך לענין מעשה בודאי יש מחלוקת, דדעת כל חכמי ספרד ורבים מחכמי אשכנז כהאר"י, ודעת הגר"א כביאורו. ונראה דלבני ספרד או לחסידים בודאי כהאר"י, ואף למי שאין מנהג בזה כך יש לנהוג, שכן דעת רוב חכמי ישראל, אך תלמידי הגר"א ינהגו כרובם וכל אחד ע"פ שורש נשמתו.

מג. ואף אם כהשמועה דדברי האר"י הם דרך חריפות - היינו דמשנים ממשמעות הפשוטה מכח קושיות, וכבר מצאנו שני דרכים

השמ"ר יש מחלוקת אם דעתו שאפשר רק בחצי הזרוע או בכל הזרוע.

לג. ובדעת מרן בזה י"א דפסק בהחלט שכשר רק בחצי התחתון והבין שזו דעת כל הראשונים וי"א שחשש לזה רק לחומרא וי"א שלא חשש לזה כלל.

לד. ולענ"ד נראה כביאור השלישי הנ"ל, דמרן סבר שאין צד שכשר רק בחצי התחתון.

לה. למעשה כתבו האחרונים שצריך להניח רק בחצי התחתון של הזרוע, שכך סברי הרמ"א והמג"א בכוונת ההגהות סמ"ק (-רבינו פרץ) לדעת השמ"ר ומשערים מבחוץ עד סוף העצם המתחבר לכתף וזה יוצא כשתי שלישי מהבשר התפוח והיינו כ-8 ס"מ (או יותר) ואינו מצוי שאין שם מקום בשיעור זה, אך א"צ להחמיר ולהניח רק בחצי בשר התפוח, שזה כ-6 ס"מ וזה אם נחשב מבפנים מהמרפק עד בית השחי, דהמנהג פשוט להקל, דאף המניחים תפילין גדולות זה יותר מ-6 ס"מ, וגם דא"כ אין מקום לשני תפילין.

לו. להסוברים שאפשר בכל הבשר התפוח, נראה שיש מקום לשלוש זוגות תפילין, שיש כ-12 ס"מ.

לז. אם ידו קטנה ואין מקום לשני תפילין לחישוב חצי זרוע מבחוץ, דעת הבנא"ח והכה"ח דמ"מ יניח יחד ויסמוך על עיקר הדין שכל בשר הקיבורת כשר, ודעת האול"צ דאף שיש מקום לומר כנ"ל מ"מ נראה שיניח זא"ז, ויל"ע בדבריו לכא, [וכ"ז אם לא נימא דדעת מרן לפסוק בהחלט שרק חצי הזרוע כשר], ויש עצה לקשור תחילה את רש"י בחצי התחתון.

לח. ואפשר עוד, דאם עיקרו בחצי התחתון כשר לכו"ע, דזה רק תנאי ולא עצם המקום.

שליט"א], ובלשון האמוראים זו מחלוקת ראשונים, ובלשון הראשונים נראה דבודאי הפי' כפשוטו, וא"כ י"ל ה"נ שני דרכים בזה"ק, ובפרט ששם יש עוד סברא, שרצו להסתיר את הסודות.

בזה, ובלשון התורה קיי"ל כדרך זו, שזה החידוש שבפשט ולא פשטות הפשט, וכן בלשון המשניות מצאנו חסורי מחסרא [ובודאי יש בזה סודות, מדוע נכתבה המשנה בדרך חסורי מחסרא, כך שמעתי ממרן הגר"מ צדקה



הרב יצחק בן שושן דומו"צ במודיעין עילית

שילוח טמאים מהר הבית בזה"ז

כ' רבינו בהמשך דבריו לפיכך משלחין את המצורע חוץ לשני מחנות וכו' ומשלחין זבין וזבות ויולדות חוץ לשתי מחנות וכו', אלא מחוורא כדאמרן בס"ד.

וכן אין להביא ראיה לחילוק הנ"ל שדחינו, ממש"כ רבינו בספר המצוות (מ"ע לא) היא שצינו לשלוח הטמאים מן המחנה כל צרוע וכל זב וזה המחנה הוא מחנה שכינה וכו', ולא הזכיר שם בכל דבריו שילוח ממחנה אחר, שכבר כתב רבינו הר"א החסיד בנו של הרמב"ם ז"ל שאין דרכו של רבינו לפרש בספה"מ כל הפרטים אלא המצוה בכללותה, ואידך פירושא זיל גמור, א"כ ה"ה דיש לומר דנקט שלוח מן המחנה שכינה שהוא שוה בכולן, וסמך שנדע משאר המחנות כל אחד לפי מצבו ופשוט.

וראיתי שגם לגבי הלאו כתב רבינו בספה"מ כעין זה (ווא"א כמל"ט עז), וז"ל: שהזהיר כל טמא מהכנס במקדש וכל שדומה לו לדורות כל העזרה ומשער נקנור ולפנים שהוא עזרת ישראל, והוא אומרו יתעלה ולא יטמאו את מחניהם, רוצה לומר מחנה שכינה ע"ש. ועל כרחינו אנו חייבים לומר, שגם לגבי הלאו נקט

אי' ברמב"ם ז"ל (כפ"ג מהל' ביאת מקדש ה"א): מצות עשה לשלח כל הטמאים מן המקדש שנאמר וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש, ובה"ב כתב: זה המחנה האמור כאן הוא מחנה שכינה שהוא מפתח עזרת ישראל ולפנים, עכ"ל.

ונראה, שהגם שרבינו נקט כאן בה"ב זה מחנה שכינה, אין הכוונה ששילוחם הוא רק ממחנה שכינה ותו לא, שהרי המ"ע הזו כוללת כל הטמאים, שהרי אמר כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש, והצרוע והזב שילוחם לאו דוקא ממחנה שכינה אלא אף קודם לכן, שהרי מצורע אסור במחנה ישראל דהיינו מן החומה לפנים והזב אסור במחנה לוייה, א"כ כוונת המצוה הזו לשלח כל טמא מהמחנה שאסור בו כל אחד לפי מצבו, אלא דקרא נקט שילוח ממחנה שכינה שהוא הצד השוה בכולן, שכולן משולחים ממחנה שכינה. ואין לומר כמו מי שרצה לחלק ולומר שממחנה שכינה יש לשלח, היינו שבית דין ישלחום, אבל משאר המחנות אין מוטל עלינו לשלח אלא הם אסורים להיות שם, שהרי זה מופרך מיניה וביה, שהרי

נכנס ולשון הרב המחבר (החינוך) לשלח הטמאים חוץ למחנה שכינה, וכן לשון הר"מ פ"ג מביאת מקדש ה"א מצות עשה לשלח כל הטמאים מן המקדש, ובכ"מ כאן ה"י דכוונת הר"מ ממקום המקדש ע"ש, הכא נמי נראה דהעשה רק ממחנה שכינה עכ"ל. ותמוה לענ"ד למה לא נאמר כנז"ל, שלא דוקא ממחנה שכינה אלא כל אחד יעבור בעשה אם נכנס למקום שאסור ליכנס.

ואפשר שכיון שהתורה נקטה עשה דשילוח רק ממחנה שכינה, משמע דרק בכה"ג איכא עשה, וכנראה חילוק דהגאון מנ"ח ממה שייחס הרמב"ם בהלכותיו בספה"מ מצות עשה רק בשילוח ממחנה שכינה, ולא כתב כן להדיא לגבי שאר טמאים דאיכא מ"ע, רק כתב ומשלחין. ולא מובן, וכי כרוכלא ליתני וליזיל, אחרי שאמר משלחין היינו מכח התורה דאמרה וישלחו, שהרי בוודאי שהשילוח הוא לא מדברבן, וצ"ע.

שו"ר מש"כ הגאון המנ"ח (במנחת חסד) שכ' בעשה שלא יטמא במחנה לוי, ולכאורה אפשר אינו עובר בעשה ג"כ בהר הבית, דעשה דוישלחו וגו' במחנה שכינה כתיב, עיי' ברמב"ם ריש הפרק פ"ג דהל' ביאת המקדש, אך לפי מש"כ בה"ב ואילך דמשלחין כל אחד וכו' נראה דגם בהר הבית עובר בעשה [זב ובע"ק] ג"כ, ע"ש עכ"ל, הרי שהמנ"ח עצמו כתב דמהמשך דברי הרמב"ם בהל' ביאת מקדש שם מבואר שכל הטמאים עוברים בעשה כ"א לפי מה שהוא, וזה כמש"כ בס"ד ותלי"ת, וכן נראה מדברי הסמ"ג (מ"ע קעז) שמוכח שעוברים בעשה לא רק במחנה שכינה אלא כל הטמאים, ולענ"ד כך הוא הביאור. מסקנא דמילתא שכל טמא הנכנס למחנה שאסור בו חוץ מלאו עובר גם בעשה דוישלחו ודו"ק, אלא דעדיין יש להסתפק אם

הרמב"ם מחנה שכינה שהוא מחנה שכל הטמאים שוים בו, ואח"כ הזכיר שאר הטמאים כמש"כ שם (במנחת חסד) שהזכיר האיסור לכל טמא להכנס למחנה לוי, ושם מייירי בבע"ק וזב ולא בטמא מת, דטמא מת שרי במחנה לוי ואפי' המת עצמו שנאמר ויקח משה את עצמות יוסף עמו.

ויש לעיין כיון דאיכא בהמצאות טמא בקודש לאו ועשה, וכל טמא לפי מצבו, אם כן הנמצא במחנה שאסור בו עובר בעשה דוישלחו ולא תעשה דלא יבוא וכמש"כ שם, וכן כתב בהלכות ביאת מקדש פ"ג שם, אם כן למה נקט רבינו בהאי לישנא לשלח כל הטמאים וכו' משלחין את המצורע, היה לומר שטמא שנכנס לקודש [בלי ידיעתו] ונודע לו שנמצא במקום שימצא בו שיצא ממנו, ואם לא יצא עובר בעשה ושלא תעשה, ולישנא דשילוח צריך ביאור. ויש לפרש דזה מילתא דפשיטא, אלא קא משמע לן שבית דין יש להם לשלח הטמאים מהמחנות שאסורים בכך לבל יחללו את הקודש, ואין זה עשה רק על הטמא אלא אף על בית דין לשלח כל הטמאים ממחנות שאסורים בהם [ולא כהנ"ל], ונקט רבינו לישנא דקרא שנאמר וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב, והקפידה התורה בזה כיון שיש בזה חילול הקודש שיכנסו טמאים לשם, ולפעמים יהיה בלי ידיעה, ועלינו חובה ליידע אותם ואף לשלחם ממקומות הקדושים שלא יחללום ח"ו.

ונראה שכל טמא וטמא כל אחד לפי מצבו, עובר בעשה אם נכנס למחנה שאסור בו, כולם במחנה שכינה, מצורע עובר בעשה גם בלוי וגם במחנה ישראל, וטמא מת עובר לאו דוקא במחנה שכינה אלא אף במחנה לוי. ולא זכיתי להבין מש"כ במנ"ח (במנחת חסד ח"א ז) וז"ל: ונראה דאיזה מחנה שאסור לכנס בו הטמא עובר בעשה, [והוא כמש"כ בס"ד] אם

גם ב"ד מצווין בעשה זה, כדמשמע לישנא וישלחו וכו' וצ"ע.

והנה כל האמור הוא לגבי עשה, אבל לגבי לאו, הכל מודים שכל טמא הנכנס למחנה שאסור בו עובר בלאו, וכמש"כ הרמב"ם ז"ל שם (נ"ח) הטמא המשולח מהר הבית אם נכנס עובר בלא תעשה, ולוקה שנאמר ולא יבוא אל תוך המחנה זה מחנה לויה, וכן מצורע שנכנס לירושלים לוקה, הרי דקרא דכתיב ולא יבוא אל תוך המחנה לאו דוקא במחנה שכינה אלא אף במחנה לויה, וכן המצורע שלוקה אם נכנס למחנה ישראל.

ודע שכל זה גם בזמן הזה אחרי שחרבה עירנו ושמם מקדשנו בעוה"ר וה' יבנהו בקרוב בבב"א, וזה ע"פ מש"כ הרמב"ם (נפ"י מהל' בית הבחירה סי' ט"ו וט"ז) שלגבי ירושלים קי"ל קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא בפ"ז שם ה"ז, וכ"כ המנ"ח בשם הרמב"ם בפשיטות. א"כ גם בזה"ז אסורים זבין וזבות ובע"ק להכנס להר הבית [לפנים מהכותל] שזה מחנה שכינה.

אולם יש לעיין במה ששנינו בכלים (פ"א מ"ז) עיירות המוקפות חומה מקודשות ממנה שמשלחין מתוכן את המצורעים וכו', וקשה שהרי המצורע משולח רק ממחנה ישראל והוא מחומת ירושלים ולפנים ולא בשאר עיירות,

ובתויו"ט כ' שיהושע קידש עיירות בתי חומה מזמנו, וצריך לומר שכיון שקדשו חל עליהם תוקף של מחנה ישראל, אלא שברמב"ם ז"ל (נפ"ג מביאת מקדש ה"ח) כתב: מצורע שנכנס לירושלים לוקה אבל אם נכנס לשאר הערים המוקפות חומה אע"פ שאינו רשאי לפי שנאמר בדד ישב אינו לוקה, וכנראה כיון דסוף סוף לא היו עיירות המוקפות חומה מחנה ישראל לא עובר בלאו וגם לא בעשה דוישלחו, כיון דסוף סוף לא הוו מחנה ישראל ולא מועיל קדושת יהושע שיחול עליהם מחנה ישראל, אבל כיון דיהושע קידשם אסורים, עוברים משום בדד ישב, ואם יכנסו שם זה לא בדד ישב, וצ"ע.

וכן יש להסתפק אם בתי ערי חומה גם היום קדושתם במקומה עומדת לענין זה, וראיתי בדרכי אמונה למרן הגר"ק שליט"א (נפ"ז מהלכות שמיטה ויובל) שכ' שיש מחלוקת ראשונים אם בתי ערי חומה נוהגים בזמן שאין היובל נוהג, ולמ"ד שנוהגים א"כ המצורע לא יכול להכנס לבתי ערי חומה, אך למ"ד שאין נוהגים יכול להכנס וצ"ע, אבל זה ברור שמצורע בזה"ז [לו יצויר שיש מצורע שעליו דיברה תורה], אסור מה"ת להכנס לירושלים מהחומה ולפנים שהרי קדושת ירושלים קיימת גם בזה"ז כנ"ל, וכן נדות ובעלי קרי אסורים גם בזה"ז להכנס להר הבית שקדושתו בודאי נמשכת עד היום וז"פ, ודו"ק.



הרב ישראל דנדרוביץ
ראש בית המדרש 'באר האבות'
מח"ס 'הנחמדים מזהב', ערך

שני רודפין ומציל אחד

את מי ראוי להקדים ולהציל: את הרודף אחר הריגת הנפש או את הרודף אחר נערה המאורסה?

פושט השפת אמת וקובע: בוודאי חובה להציל את הרודף אחר הנפש! זאת מפני שעלינו להעמיד את השאלה במבחן התוצאה של כל אחת מההצלות ולראות באיזה מהם יש את הנזק המינימלי ביותר מכל הבחינות. ומשכך, מחשב השפת אמת: אם יצילו את הרודף אחר הנערה ואילו הרודף אחר הנפש יבצע את זממו, נמצא שבסיכומו של דבר יש לנו שתי נפשות אבודות (נפש הרודף אחר הנערה ונפש הנרצח) וכן מעשה עבירה (של רציחה). אולם אם יצילו את הרודף אחר הנפש יהיה לנו רק נפש אחת אבודה (נפש הרודף אחר הנפש) וכן מעשה עבירה (אונס הנערה). ברור אם כן שעדיפה תוצאה בה רק נפש אחת תמות ולא שתי נפשות. לכן על הרואה להקדים ולהציל את הרודף אחר הנפש.

את דבריו חותם השפת אמת בסיומת נדירה ביותר: "ואף דיש לדחות - האמת נראה כן ברור". השפת אמת סותם ואינו מפרש מה 'יש לדחות' בדבריו האמורים, ואף אינו מוסיף ומסביר מדוע עם כל זאת 'האמת נראה כן ברור'.

קושיית רבה של מוסקבה

ברשימותיו של הגאון רבי צבי פסח פראנק, רבה של ירושלים, אשר לימים נקבצו אל תוך הספר 'הר צבי על התורה',

כתב רבינו כ"ק מרן אדמו"ר השפת אמת זיע"א (יומא פב):

"אכן יש לחקור ברואה אחד רודף אחר חבירו להרגו ואחד רודף אחר נערה המאורסה, למי יציל. ונראה דיציל את הנפש. והטעם, דכשיציל את הנפש יהיה רק נפש אחת אבודה - נפש הרודף, ועבירה נעשית על ידי זה הבוועל. אבל כשיציל הנערה, יהיה שני נפשות אבודות - הנרצח והבוועל, ויהיה גם כן עבירה של הריגה. ואף דיש לדחות - האמת נראה כן ברור".

השפת אמת דורש וחוקר: כיצד ינהג אדם הרואה שני רודפים אותם הוא חייב לעצור ולמנוע מהם מלהפיק את זממם, האחד רודף אחר חבירו להורגו נפש והשני רודף אחר נערה המאורסה. אלא שאותו אדם הרואה את שני הרודפים אינו יכול להציל את שניהם: למי עליו לתת זכות קדימה בהצלה; האם יהרוג את הרודף אחר הנפש או את הרודף אחר הנערה.

אגב, בספר 'שפת אמת' על הש"ס, כמעט ולא מצוי השימוש במונח 'חקירה', במשמעותה הישיבתית, כי אם זו ועוד אחרת (נמסכת סוכה, ל). השימוש הרווח אצל השפת אמת להצעת ספיקות כגון אלו בא בהטיות של השורש ספק. זו אם כן 'חקירה' נדירה ממשנתו של השפת אמת!

לסטין באין עליו, שהוא חייב להצילו, תלמוד לומר לא תעמד על דם רעך. אין הכי נמי. ואלא ניתן להצילו בנפשו מנלן, אתיא בקל וחומר מנערה המאורסה, מה נערה המאורסה, שלא בא אלא לפוגמה, אמרה תורה ניתן להצילה בנפשו, ורודף אחר חבירו להרגו, על אחת כמה וכמה. וכי עונשין מן הדין. דבי רבי תנא, הקישא הוא, 'כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש', וכי מה למדנו מרוצח, מעתה, הרי זה בא ללמד ונמצא למד, מקיש רוצח לנערה המאורסה, מה נערה המאורסה ניתן להצילה בנפשו אף רוצח ניתן להצילו בנפשו. ונערה מאורסה גופה מנלן, כדתנא דבי רבי ישמעאל. דתנא דבי רבי ישמעאל, 'ואין מושיע לה', הא יש מושיע לה, בכל דבר שיכול להושיע."

טען איפוא הגר"י קלמס:

"נמצינו" למדים מדברי תוספות אלו שכל שלמדין דבר מדבר אחר, יש דין קדימה לדבר המלמד על הדבר הנלמד... וכיון שרודף להרוג נפש שניתן להצילו בנפשו ילפינן מרודף אחר נערה המאורסה שניתן להצילה בנפשה, אם כן הצלה מרודף של נערה המאורסה, שהוא המלמד, קודם להצלה מרודף של רציחה, שהוא הנלמד."

מעתיק השמועה, הגרצ"פ פראנק, מפלפל ברשימותיו שם דשמא ניתן לומר שאין דין הקדימה אמור אלא כשעיקר הדין של הדבר המלמד כתוב בתורה ואילו הדין הנלמד אינו כתוב בתורה, אולם בנדון דידן בו עצם האיסור הן של רציחה והן של נערה המאורסה כתובים להדיא בתורה, שמא אין דין קדימה באחד מהם. אך הוא דוחה זאת כיון שגם דין הנסכים, הן בתמיד של שחרית והן בתמיד של ערבית, כתובים להדיא, כפי

מצויה תמיהה על מסקנת השפת אמת, אותה הציב הגאון רבי יעקב קלמס, מי שהיה רבה של מוסקבה מלפנים ובסוף ימיו בארץ ישראל, ויסודה נעוץ בכלל גדול אותו קבעו בעלי התוספות ולפיו כל דבר המלמד את חבירו יש לו זכות קדימה על פני הדבר הנלמד ממנו.

שהרי כך אמרו (יומא לה): "תנו רבנן, 'ונסכו רביעית ההין', ילמד של שחרית משל ערבית. רבי אומר, ערבית משל שחרית". ופירש רש"י: "ונסכו רביעית ההין לכבש האחד - גבי תמידין כתיב, ולימד על האחד שטעון נסכים, ומיהו האחד הוא של ערבית, דהא מיניה סליק דכתיב לעיל מיניה ואת הכבש השני תעשה בין הערבים ועשירית האיפה סולת וגו' עולת תמיד העשויה וגו' ונסכו רביעית ההין. ילמד שחרית משל ערבית - מה זה טעון נסכים - אף זה טעון נסכים. רבי אומר של ערבית משל שחרית - דלכבש האחד אדשחרית קאי, שנאמר בו את הכבש אחד תעשה בבקר".

וכתבו התוספות:

"רבי אומר של ערבית משל שחרית - נ"ל דאיכא בינייהו ציבור שלא היו להם נסכים אלא לאחד מהן, למאן דאמר דגמר של ערבית משל שחרית - אם כן שחרית עיקר ויקריבום שחרית. ולמאן דאמר גמר שחרית מערבית - יקריבום ערבית".

ומהיות ודין הצלת הרודף אחר הנערה הוא המלמד את דין הצלת הרודף אחר הנפש, כפי שאמרו במסכת סנהדרין (עג):

"תנו רבנן, מנין לרודף אחר חבירו להרגו שניתן להצילו בנפשו, תלמוד לומר 'לא תעמוד על דם רעך'. והא להכי הוא דאתא, האי מיבעי ליה לכדתניא, מנין לרואה את חבירו שהוא טובע בנהר, או חיה גוררתו, או

לדבר הלמד, הרי שבאופן שיש סיבה מספקת להוציא מן הכלל, יהיה עלינו להקדים את הדבר הלמד.

כך למשל לגבי הנסכים: גם אם תמיד של ערבית הוא הנלמד מתמיד של שחרית, עדיין התמיד של ערבית הוא הזוכה בנסכים, כיון שהוא קודם בשעתו, ותיכף שמגיע זמנו - הוא שזוכה בנסכים, בבחינת 'אין מעבירים על המצוות' וכיוצא בזה. וסיבה זו מספקת בכדי להוציא מהכלל שדבר המלמד קודם לדבר הנלמד (ואכן לא יהא כל נפ"מ מהיכן נלמד דין הנסכים, כפי שכבר העיר הגאון רבי יעקב מאיר בידרמן בהגהותיו על אתר: "וכן פירש הרבינו חננאל דליכא נפקא מינה בינייהו לדינא אלא משמעות דורשין").

והוא הדין אף בנדון דידן, כי הגם שרודף אחר הנערה הוא הדבר המלמד את דין רודף אחר הנפש, אולם מהיות והצלת רודף אחר הנפש יש בה כדי למנוע אובדן שתי נפשות מישראל הרי שזו סיבה מספקת בכדי להוציא מהכלל שדבר המלמד קודם לדבר הנלמד ולכן חובה להקדים את הצלת רודף אחר הנפש קודם הצלת רודף אחר הנערה.

ובכך נמצאנו למדים כי שורש המחלוקת של השפת אמת עם הגר"י קלמס מצוי בשאלה: האם הכלל של דבר המלמד קודם לדבר הנלמד מצוי גם במקרים בהם יש סיבה מיוחדת להוציא מהכלל, שלדעת השפת אמת בכהאי גוונא לא יקדימו את הדבר המלמד, ולדעת הגר"י קלמס בכל זאת יקדימו את הדבר המלמד.

האופנים בהם החולקים מודים זה לזה

חידוד צדדי המחלוקת מביא אותנו אל חקירות נוספות אותם יש להוסיף כהמשך

שהאר"י להוכיח שם, ומכל מקום סברו התוספות שיש דין קדימה בגלל שהפסוק של 'ונסכו רביעית ההין' אינו כתוב אלא באחד מהם. ונמצאת הוכחת הגר"י קלמס במקומה עומדת, כי גם אם שני האיסורים כתובים בתורה עדיין יש להקדים את מי שנתחדש בו דין ההצלה, ולכן מסכים הגרצ"פ פראנק לדעת הגר"י קלמס שיש להקדים את הצלת הנערה המאורסה.

השפת אמת לשיטתו

אם נאמר שלדחיה זו התכוין השפת אמת במה שכתב כי 'יש לדחות' את דבריו, הרי שבד בבד גם נוכל להבין ולהשכיל מפני מה סבר השפת אמת כי למרות שיש לדחות את דבריו עדיין האמת עמו. זאת מפני שהשפת אמת חולק על דברי התוספות הללו, כדבריו הברורים שם:

"דבריהם צע"ג לדינא, דלכאורה נראה דלכולי עלמא הקודם בשעתו - זוכה בהנסכים, וגם אם של בין הערבים נלמד מדשחרית, מכל מקום כיון דעכשיו היא זמנו של בין הערבים נראה דקודם".

עינינו הרואות שהשפת אמת אינו מסכים עם חידוש התוספות שאם תמיד של שחרית הוא המלמד לתמיד של ערבית יזכה של שחרית בנסכים. ומשכך שפיר יכול השפת אמת גם לומר שהצלת הרודף אחר הנפש קודם להצלת הרודף אחר הנערה.

וביתר שאת: ייתכן בהחלט, וכך גם מסתבר, שהשפת אמת מסכים עם עצם היסוד שקבעו התוספות ולפיו דבר המלמד קודם לדבר הלמד. אלא שהשפת אמת נחלק על מסקנת התוספות, שכן לדעתו של השפת אמת גם אם אכן הכלל הוא שדבר המלמד קודם

שכל דבר המלמד קודם לדבר הלמד, אלא שדעת השפת אמת היא שכל זה הוא רק אם אין סיבה להוציא מהכלל ולהקדים את הדבר הלמד, אולם כשישנה סיבה מספקת להקדים את הדבר הלמד - בוודאי שהוא יקדם לדבר המלמד. כך בתמיד של ערבית שזוכים בנסכים, וכך ברודף אחר הנפש שקודם לרודף אחר הנערה. אולם כשאין סיבה להעדיף את הדבר הלמד, כמו בספק שהעלינו זה עתה, שבין כך ובין כך תהיה נפש אחת אבודה, הרי שאכן יקדימו את הצלת הרודף אחר הנערה קודם הרודף אחר הנפש, לפי שהוא דבר המלמד.

עוד יש לחקור היכי ליהוי דינא באופן בו את שני הרודפים יכולים להציל באחד מאיבריהם, ונמצא שאם יצילו את הרודף אחר הנערה - תהיה נפש אחת אבודה (של הנרדף ליהרג) ואם יצילו את הרודף אחר הנפש - לא תהיה שום נפש אבודה, שבוודאי לפי השפת אמת יש להקדים הצלת הרודף אחר הנפש. ופשיטא שאף הגר"י קלמס יודה לשפת אמת לכך, כיון שכאמור אין דין ההצלה באחד מאבריו נלמד מנערה המאורסה, אלא הוא סברא בעלמא, וברור שיש להקדים ולהציל נפש מאבדון.

ביחיד וברבים

ניתן לעלות מדרגה בחקירה זו ולבחון כיצד יהיה הדין באופן בו אחד מהרודפים מבקש לחטוא פעמיים כשהרודף השני אינו מבקש לחטוא כי אם פעם אחת. כך ייתכן שהרודף אחר הנפש מבקש להרוג שתי נפשות או יותר ואילו הרודף השני אינו רודף אלא אחר נערה אחת - האם בכהאי גוונא יודה הגר"י קלמס שיש להציל את הרודף אחר הנפשות. או שמא, כשם שלדעתו אין השיקול

לחקירתו הבסיסית של השפת אמת, כשפעמים נראה שהשפת אמת יודה לדברי הגר"י קלמס ופעמים נראה שהגר"י קלמס יודה לדברי השפת אמת.

תחילה לכל יש לחקור היכי ליהוי דינא ב'רואה אחד רודף אחר חבירו להרגו ואחד רודף אחר נערה המאורסה, והרואה יכול להציל רק אחד מהם, אלא שאת רודף אחד ניתן להציל רק בנפשו ואילו את הרודף האחר ניתן להציל גם באחד מאבריו (שבאופן זה אסור להרוג את הרודף).

והנה באופן שבו את הרודף אחר הנפש ניתן להצילו באחד מאבריו ואילו את הרודף אחר הנערה ניתן להצילו רק בנפשו, פשיטא שהכל יודו שחייבים להציל את הרודף אחר הנפש, הן לדעת השפת אמת מהיות ובאופן זה כלל לא יהיו נפשות אבודות, והן לדעת הגר"י קלמס כיון שהצלה באחד מאבריו אינה צריכה לילפוטא מנערה המאורסה.

אולם באופן הפוך, בו את הרודף אחר הנפש ניתן להציל בנפשו ואילו את הרודף אחר הנערה ניתן להציל אפילו באחד מאבריו, כך שבמבחן התוצאה יהיה כאן בכל מקרה נפש אבודה אחת: אם יציל את הרודף אחר הנערה בגופו - ימות הנרדף בידי הרודף אחריו להרגו, ואם יציל את הרודף אחר הנפש - ימות הרודף אחר הנפש, הרי שמסתבר שהשפת אמת יודה לשיטת הגר"י קלמס, שמהיות ובין כך ובין כך תמות נפש אחת מישראל, הרי שראוי להקדים את הצלת הרודף אחר הנערה על פני הצלת הרודף אחר הנפש, לפי שדבר המלמד קודם לדבר הנלמד.

והיינו דאמרן שאין סיבה לומר שהשפת אמת חולק עם עיקר הכלל שהניחו התוספות

לגבי מידת חומרתם ואין אומרים שהצלה מעבירה אחת קודמת על הצלה מעבירה אחרת, לפי שחמורה היא יותר מחברתה. אמנם לגופו של ענין יש לדון האם ראוי להכניס אל מכלול השיקולים בשאלת מתן זכות הקדימה גם את נתון זה.

והנה בבואנו לדון האמנם יש עבירה החמורה מחברתה, הרי שמסוגיינו גופא מוכח כי שפיכות דמים חמור יותר מגילוי עריות, שהרי אמרו: "אתיא בקל וחומר מנערה המאורסה, מה נערה המאורסה, שלא בא אלא לפוגמה, אמרה תורה ניתן להצילה בנפשו, רודף אחר חברו להרגו, על אחת כמה וכמה".

ואכן כן מצאנו בדברי הרמב"ם (הלכות רוצח פ"א ה"ז): "ואין לך דבר שהקפידה תורה עליו כשפיכות דמים", וכן הוא אומר (ספ"ד ה"ט): "שאע"פ שיש עוונות חמורין משפיכות דמים, אין בהן השחתת ישובו של עולם כשפיכות דמים, אפילו ע"ז ואין צריך לומר עריות או חילול שבת אינן כשפיכות דמים".

והיטיב אשר דיבר בזה הגאון היעב"ץ בספרו 'בירת מגדל עד' (אוצר טוב, פינה א – חנן בוחן, אופניות קז-קח):

"דבר פשוט הוא שעבודת אלילים חמורה מהתורה כולה... אבל בשתי העבירות האחרות, וודאי שפיכות דמים חמורה מגילוי עריות, באופן זה עצמו שאם יעמיד האנס ביד הישראל האנוס שיבחר לו או להניחו לתקעו בערוה או למעך בו נפש, יבחר לו להכשילו בדבר שבערוה בעל כרחו ולא בשפיכות דמים. זה נראה פשוט, לפי שאי אפשר להחזיר נפש, ושפיכות דמים היא עבירה שאין לה כפרה כי אם בדם שופכו, מה שאין כן בעריות דאית ליה תקנתא בתשובה".

של אבדן שתי נפשות גובר על קדימת דבר המלמד, כך גם הוא הדין באבדן שלוש נפשות ויותר.

ולאידך גיסא, כשאחד רודף אחר שתי נערות המאורסות והשני רודף אחר נפש אחת - האם בכהאי גוונא יודה השפת אמת שיש להציל את הרודף אחר הנערות, כיון שכל דבריו אינם אמורים אלא כשיש מעשה עבירה אחת לזה ולזה, ואילו כאן יש שתי מעשי עבירה לרודף אחר הנערות; ואף אם נאמר שקביעת השפת אמת במקומה עומדת כיון שעדיין הרצון למנוע אבדן שתי נפשות ומעשה עבירה אחת גובר על הרצון למנוע שתי מעשי עבירה ואבדן נפש אחת, הרי שיש לדון בגוונא שהוא רץ אחר שלוש נערות מאורסות, האם אליבא דהשפת אמת ההכרעה נקבעת רק לפי מספר הנפשות האבודות או גם לפי מעשה העבירות (ולכאורה, אילו לדברי השפת אמת כלל אין להכניס במערך השיקולים את מספר העבירות הרי שכלל לא היה עליו להזכיר פרט זה כי אם את מספר הנפשות האבודות). ושמא יש גם להתחשב בצורך להציל את הרבים מול היחיד.

כיוצא בזה ראוי לחקור כיצד יהיה הדין באחד הרואה רודפים רבים, וכגון אחד רודף אחר הנפש ושנים או יותר רודפים נערות המאורסות, ויכול הוא להציל או את הרודף אחר הנפש או את הרודפים אחרי הנערות המאורסות - האם בכהאי גוונא יודה השפת אמת, ותן לחכם ויחכם עוד.

השחתת ישובו של עולם

אפס כי כל דברינו עד כה יוצאים מתוך הנחת יסוד שאותם העבירות עליהם נצטוונו להציל את הרודף אחריהם, אין חילוק ביניהם

"מהשפת אמת, דהרואה אחד רודף אחר חברו להרגו ואחד רודף אחר נערה המאורסה יציל הנרצח. המהר"ל בספר גבורות ה' (פיק כ) כתב דכזה פליגי ר"א ורבנן במדרש רבה, פרשת שמות, יעויין שם שכתב כי לדעת ר"א עיקר התשועה מן החטא של גילוי עריות שזה תשועה גמורה תשועת הנפש ולדעת רבנן תשועת עצמן הוא יותר תשועה להציל האדם עצמו שישאר בחיים, עכ"ל".

ואכן על דברי המדרש האמורים בהצלת בנות יתרו על ידי משה רבינו (שמות כב א לז): **"ויצילן"** לא נאמר אלא **"ויושיען"**. רבי יוחנן בשם רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: דבר של גילוי עריות באו לעשות עמהן ועמד משה והושיען... ורבנן אמרי: מלמד שהשליכו אותן למים והוציאן משה", כותב המהר"ל בספרו 'גבורות ה' (פ"ט):

"לשון תשועה באה על תשועה גדולה יותר מן הצלה. לדעת ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי שרצו לעשות להם דבר של גילוי עריות, ומזה הושיעם, והוא תשועת הנפש שלא יבוא עליו חטא. ולדעת רבנן תשועת הגוף שהשליכו אותם הרועים למים והושיע אותם, כי זה נקרא תשועה להושיע אותם מן המיתה... לדעת ר' אליעזר עיקר התשועה מן החטא של גילוי עריות, שזה תשועה גמורה, תשועת הנפש. ולדעת רבנן תשועת עצמן הוא יותר תשועה, להציל האדם עצמו שישאר בחיים. ואפשר כי יש חלוק ביניהם בדיון: לדעת ר' אליעזר, אם אחד רודף אחר הערוה ואחד רודף להרוג, ויוכל להציל אחד ולא שנים. לדעת ר' אליעזר, קודם להציל מן הרודף אחר הערוה. ולדעת רבנן, קודם להציל מן הרודף להרוג, ודבר זה מבורר".

קובע איפוא המהר"ל שזכות הקדימה להצלה שנויה במחלוקת תנאים: לרבי אליעזר

ומשכך היה ראוי לכאורה לומר שבכל ענין ובכל אופן ראוי להקדים ולמנוע עוון שפיכות דמים בטרם מצילים מעוונות אחרים, מצד עצם היות עבירה זו חמורה משאר עבירות. אמנם השפת אמת כשעלה ונסתפק שתק ולא הזכיר כלום מנקודת מבט זו של עבירה מסוימת החמורה יותר מעבירה אחרת.

והנראה לומר שהשפת אמת סבר שמהיות וחומרת שפיכות דמים היא כהגדרת הרמב"ם 'השחתת ישובו של עולם', הרי שבנדון דידן בו ההצלה משפיכות דמים אחת כרוכה בשפיכות דמים אחרת, כך שבין כך ובין כך יהיה כאן 'השחתת ישובו של עולם', אין מקום לומר שלחומרה זו יש מקום להעדיף את ההצלה של הרודף אחר הנפש.

ואדרבה, ייתכן לומר שדווקא מפני שהשיקול הוא למנוע 'השחתת ישובו של עולם' סבר השפת אמת שאין להציל את הרודף אחר הנפש כי אם את הרודף אחר הנערה! שכן יישובו של עולם הוא לצמצם את מספר הנפשות האבודות, ובאופן שיציל את הרודף אחר הנערה יתמעט מספר המתים ויצומצם השחתת ישוב העולם.

שיטת המהר"ל מפראג

וראה זה חדש אשר מצאתי מרגניתא טבא, כי בעוד שהמגיה המרכזי של חידושי השפת אמת, חתנו הגאון רבי יעקב מאיר בידרמן, בחר שלא להעיר כלום בגוף הספר על ספק זה של חותנו. אולם משניתנה לו הזדמנות נוספת, כשספק זה הועתק על ידי הגר"א פיעטרקובסקי אל ספרו 'פסקי תשובה' (ח"א, פיעטרקוב תל"ג. אות קיא), הרי שבהערותיו שנקבעו בסוף הספר הוא מתייחס לספק ומגלה שהמהר"ל מפראג כבר קדמו לשפת אמת בספק זה, וכך כתב:

הנה כי כן כתב הגרי"ז מבריסק בחידושיו (פ"א מהל' דנזח"ק סי' ג):

"ושני דינים נאמרו ברודף, חדא, עיקר דין ההצלה של נרדף, שניתן להצילו בנפשו של רודף. ושנית, דהרודף עצמו אין לו דמים עליו לגבי כל הדינים... ונמצא דבאמת שני דינים הם, חדא, הדין של אין לו דמים שהוא חלות דין בגופו של הרודף ובא במחתרת, שנחשב כגברא קטילא ופקע מיניה חיוב רציחה... ועוד נכלל בהקרא דאין לו דמים דין של רשות שניתן להורגן משום הצלת הנרדף."

ולזה כיוון הגר"ע בספרו שו"ת 'אחיעזר' (ח"א, אה"ע סי' יח):

"דלהכי גם בעת הפגם והרציחה הוי רודף, דהותר דמו מצד העונש של רדיפתו שנתחייב מיתה... ומיתתו ביד כל אדם, רק אחרי שהרג ואחרי שפגם פסק מאתו דין מיתה ביד כל אדם, אבל בעת הפגם והרציחה יש עליו עונש מיתה, אף על פי שאי אפשר להציל את הנרדף. ולפי זה יש ברודף שני דינים להציל את הנרדף בדמו של רודף גם בקטן ובעובר דלאו מטעם עונש, וגם בבר עונש מחוייב מיתה גם מצד הדין כל זמן שלא כלה רדיפתו לגמרי, אף על פי שאי אפשר להציל את הנרדף."

וכן הסכים בספר 'אמרי משה' (סי' לאות י, כסגס):

"דהנה יש לחקור בהא דמותר להרוג את הרודף אם הוא מפני שיש עליו דין מחוייב מיתה, וכמו בכל רוצח שהוא מחוייב מיתה אחר העבירה, כן ברודף לרצוח נפש מיקרי מחוייב מיתה על רדיפתו ומותר להורגו קודם המעשה. או דהוא רק משום הצלת הנרדף... ומוכח דיש ברודף שני דינים בהא דמותר להורגו: האחד, מפני הצלת הנרדף. והשני, דחל עליו דין חיוב מיתה."

הסובר שעיקר הישועה היא ישועת הנפש והצלה מהחטא, הרי שיש להקדים להציל את הרודף אחר הערוה. ואילו לרבנן הסוברים שעיקר הישועה היא ישועת הגוף והצלה ממוות לחיים, הרי שיש להקדים להציל את הרודף אחר הנפש.

ויש להוסיף ולהטעים שהיות וההלכה היא כדברי רבנן נמצא שבפועל מסקנת המהר"ל היא כהשפת אמת, שחובה להקדים את הצלת הרודף אחר הנפש. אמנם ראוי להבחין שנקודת מבטו של המהר"ל שונה מעט ממה שהעלינו לעיל בדברי השפת אמת, שהלא מדברי השפת אמת נראה שדבריו הושתתו על עצם חומרת העבירה שהיא 'השחתת ישובו של עולם', כך שהשיקול אמור להיות צמצום מספר נפשות האבודות, עד כדי כך שכפי הנראה יודה השפת אמת שיש להקדים הצלת הרודף אחר הנערה באופן בו יהיה פחות נפשות אבודות; הרי שלדברי המהר"ל הצורך להציל את האדם מאובדן חייו גובר על הצורך להציל אותו מהחטא, ולכן מסתבר שבכל אופן חייבים להקדים את הצלת הרודף אחר הנפש.

שני דינים נאמרו ברודף

גם זאת יש להבחין שהמהר"ל לא הניח את הדגש על הצד של הרודף כי אם על הצד של הנרדף, כך שהעדיפות היא אינה להציל את מי שרודף לחטא חמור יותר, אלא העדיפות היא להציל את הנרדף ממה שהוא יותר משמעותי עבורו, שהוא ישועת הגוף הקודמת לישועת הנפש.

ויש להסמיך לזה את מה שדנו רבותינו האחרונים בגדר הריגת הרודף, אם הוא משום הצלת הנרדף גרידא או שיש בו גם דין עונש על חטא הרדיפה. והסכמתם שזה וזה גורם ותרתי איתנהו ביה.

הצלת הרודף אחר הנערה על פני הצלת הרודף אחר הנפש, לפי שדבר המלמד קודם לדבר הנלמד (וכיוצא בזה באופן בו אחד רודף אחר שתיים או שלוש נערות המאורסות והשני רודף אחר הנפש, שאף בזה העלינו לדון שמא השפת אמת יודה). ולכאורה, אם השפת אמת היה מתחשב רק במניעת מותם של חפים מפשע, הרי בכל האופנים היה ראוי להקדים את הצלת הרודף אחר הנפש.

אמנם, לכאורה, בין אם נאמר שההצלה היא מחמת הרודף ובין אם נאמר שההצלה היא מחמת הנרדף, ובוודאי אם נאמר כהסכמת האחרונים שהא אית בהו, הרי שסברת המהר"ל במקומה עומדת, שלרבנן שישועת הגוף קודמת לישועת הנפש, בוודאי שבכל ענין חובה להקדים את הצלת הרודף אחר הנפש.

בחדא מחתא מחתינהו?

פרט נוסף בו ראוי להתבונן בדברי השפת אמת הוא המשקל השווה אותו הוא נותן לנפשות האבודות בכל אחד מהמקרים, בעוד שלכאורה לא ראי מותו של אדם חף מפשע כראי מותו של אדם המתחייב בנפשו מחמת רדיפתו והוא כ'גברא קטילא'.

ואם כי לאופן הספציפי בו דן השפת אמת אכן נאמנו דברי השפת אמת גם לפי הסברא הנוכחית, שאכן יש להקדים ולהציל רודף אחר הנפש קודם רודף אחר הנערה, לפי שבהצלתו את הרודף אחר הנפש הרי הוא מציל ממיתה אדם חף מפשע, ואילו בהצלתו את רודף אחר הנערה הוא גורם בעקיפין למותו של אדם חף מפשע. אולם הרצאת דבריו של השפת אמת צריכה ביאור: מה לו להכניס בכלל הדיון את אבדן נפשות הרודפים, כשהסברא היא שהשיקול צריך להיות רק מניעת מותם של אנשים חפים מפשע.

מה גם שיש לכך השלכה ישירה לאופן אותו הבאנו לעיל, בו את הרודף אחר הנפש ניתן להציל בנפשו ואילו את הרודף אחר הנערה ניתן להציל אפילו באחד מאבריו, והבאנו כי מסתבר שהשפת אמת יודה לשיטת הגר"י קלמס, שמהיות ובין כך ובין כך תמות נפש אחת מישראל, הרי שראוי להקדים את

מחלוקת הגר"ח מבריסק והחזון איש

והנה מקום אתי להציע אופן נוסף ביישוב קושית הגר"י קלמס על השפת אמת ולומר כי הם נחלקו בהגדרת דין רודף במחלוקת בה נחלקו הגר"ח מבריסק והחזון איש.

כי הנה כך כתב הגר"ח מבריסק בחידושו (פ"א מהלכות רוח"ט):

"**דהנה** יסוד דין הריגת הרודף הלא הוא מדין הצלת הנרדף. ועיקרו הוא, שנפש הרודף נדחה מפני פיקוח נפשו של הנרדף... אלא דהלא בכל מקום אין דוחין נפש מפני נפש, והכא ברודף הוי גזירת הכתוב דנפשו נדחה..."

אלא דאכתי יש להסתפק, אם כל הגזירת הכתוב דרודף הוא רק בעצמו של הרודף שידחה בפני פקוח נפשו של הנרדף, אבל עיקר ההצלה של הנרדף היא משום דין פיקוח נפש של כל התורה כולה, או דנימא דגם עיקר ההצלה של הנרדף היא מהך גזירת הכתוב של רודף, והוא דין הצלה בפני עצמו של נרדף, מלבד דין פיקוח נפש של כל התורה, וצ"ע. ונראה דכן הוא כאופן השני שכתבנו, דהרי בסוגיא שם מבואר... דיש דין זה גם בבני נח,

שדין זה שאפשר להציל את הרודף בנפשו הוא חידוש מיוחד שחידשה תורה בדין רודף, ומשכך ראוי שסדר הקדימה יהיה לפי החידוש, ומהיות והחידוש נאמר בנערה ומשם הוא שנלמד לרוצח, לכן גם הרודף אחר הנערה יש להקדים ולהצילו קודם הרודף אחר הנפש.

אולם השפת אמת שסבר שיש להקדים את הצלת הרודף אחר הנפש הוא מפני שסבר כהחזון איש, שעיקר דין הצלת הרודף הוא דין פיקוח נפש שבכל התורה כולה, ואין החידוש בדין רודף אלא שאין אומרים שאין דוחין נפש מפני נפש, ונמצא שבעיקר דין פיקוח נפש בוודאי שדין פיקוח נפש אמור להדיא בתורה, ואין כל טעם שהצלת נערה המאורסה יקדם להצלת הנפש ממש.

דין מיוחד בנסכים

עוד רגע אדבר, כי הנה הגר"י קלמס השתתף דבריו על דברי התוספות שדבר המלמד קודם לדבר הנלמד, ומלבד מה שהוא ענין שיש להאריך בו טובא בהגדרותיו המדוייקים, ועיין 'טל תורה' להגר"מ אריק ביומא שם, והאם אכן הכלל אמור בכל סוגי הילפותות; הרי שבעצם דברי התוספות יש להסתפק האם כוונתו שיש להקדים את הדבר המלמד או את הדבר המפורש בתורה. אולם עתה באתי על פירוש נכון שראיתי בספר 'שיח יצחק' על אתר, שאף הוא העיר כהערת הגרצ"פ פראנק שלכאורה נסכי שני התמידין מפורשים בתורה, עיין שם, ומשכך ביאר שהכוונה כאן היא שרצון התורה היה 'לעשות עיקר באחד מהם'. כך שזהו ענין המיוחד דווקא לגבי הנסכים, ואין ללמוד ממנו לדוכתא אחריתי.

דפרשה זו הלא נאמרה לנח... והרי לא מצינו דין פיקוח נפש בבן נח, אלא ודאי דהוי גזירת הכתוב בפני עצמו להציל הנרדף בנפשו של רודף, ואין זה שייך לפיקוח נפש דכל התורה כולה, ושייך זה גם בבן נח, דהוא בכלל דינין".

היינו: אילולי חידוש הדין של רודף הרי שלא היינו מותרים להרוג את הרודף, דמאי חזית דדמו של הנרדף עדיף מדמו של הרודף, אולם משחידשה תורה כי יש להרוג את הרודף הרי שיש להסתפק מהו גדר החידוש: האם זהו דין פיקוח נפש של הנרדף, שהתורה חידשה שדמו של הנרדף חשוב יותר מדמו של הרודף, ולכן מצד דין פיקוח נפש, שהוא דין בכל התורה כולה, הותר להרוג את הרודף. או שמא אין זה דין פיקוח נפש שבכל התורה אלא הוא חידוש מיוחד שחידשה תורה שיש להרוג את הרודף. ויש להוכיח כי אכן הוא חידוש מיוחד בדין רודף ולא דין של פיקוח נפש שבכל התורה, שהרי דין רודף אמור אף בבני נח ואילו אצל בני נח כלל לא מצאנו דין של פיקוח נפש.

אולם החזון איש בגליונותיו על אתר אינו מסכים עם דברי הגר"ח, ולשיטתו בוודאי שדין רודף הוא מדין פיקוח נפש. ראייה לדבר "דהא עיקר פיקוח נפש יליף (וימא פס.). מרודף". ואף ההוכחה מדין רודף בבני נח יש לשדות בה נרגא "דהא מותר לו לעבוד עבודה זרה משום פיקוח נפש".

ומדאיתין להכי איכא למימר כי הגר"י קלמס שסבר כי יש להקדים ולהציל את הרודף אחר הנערה, לפי שדבר המלמד קודם לדבר הנלמד, הוא לפי שסבר כהגר"ח מבריסק



הרב שלמה יואל משי זהב

בוגר ישיבתנו הק'
ביתר עילית

בענין משיח ובית המקדש השלישי

מחלוקת רמב"ם והירושלמי

האם משיח לפני בית המקדש

(א) הרמב"ם פ"א מהל' מלכים כתב בין סימני המלך המשיח שהוא מזרע דוד יבנה ביהמ"ק.

אמנם התוס' יו"ט פ"ה ממעשר שני מ"ב הביא דברי הירושלמי שכתב זאת אומרת שבנין בית המקדש קודם למלכות בית דוד.

בגמ' סנהדרין (כ"ט) תניא רבי יוסי אומר שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ, להעמיד להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות להם בית הבחירה, ואיני יודע איזה מהן תחילה, כשהוא אומר (שמות יז) כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק, הוי אומר להעמיד להם מלך תחילה, ואין כסא אלא מלך שנאמר (ד"ה"א כט) וישב שלמה על כסא ה' למלך, ועדיין איני יודע אם לבנות להם בית הבחירה תחלה או להכרית זרעו של עמלק תחלה, כשהוא אומר (דברים יב) והניח לכם מכל אויביכם וגו' והיה המקום אשר יבחר ה' וגו', הוי אומר להכרית זרעו של עמלק תחלה, וכן ברור הוא אומר (ש"מ"ז ז) ויהי כי ישב המלך דוד בביתו וה' הניח לו מסיב.

וכ' רש"י ד"ה שלש מצות, להכי נקט שלש הללו שהן תלויות זו בזו לעשותן כסדרן כדמפרש לקמן, בתחלה מלך, ואחריה עמלק, ואחריה בית הבחירה עכ"ל.

ובס' בית הלוי (טו"ט חלק ב' סי' א' בהערה) כתב וז"ל, ויש להבין מדוע לא נסתפק הגמרא כלל מעיקרא גם בבנין הבית אם הוא קודם גם למלך או לא, והנראה פשוט דפשיטא ליה דמלך קודם לבנין הבית, דהרי בשבועות (ק"ז) תנן אין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ואורים ותומים וכו' וכל שלא נעשה בכל אלו אין חייבין עליו, הרי דאי אפשר לקדש העזרה אלא במלך, ואין לומר דרק להוסיף על העזרה הוא דצריך כל הני, דהרי אפשר גם בלא הוספה, אבל בעיקר הבנין בתחלתו לא בעינן כל הני פרטים, ובכה"ג הרי מחלקים התוספות בשבועות שם (ט"ו, ד"ה אין ע"ה) לענין שיורי מנחה יעו"ש.

זה אינו דהרי איתא שם ר"ה אמר בכל אלו תנן, ר"נ אמר באחד מכל אלו תנן, ומפרשין שם טעמ' דר"נ דס"ל קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לע"ל, ומדחזינן דעזרא קידשו בלא מלך, ומוכיח מזה ר"ג דהך קרא דוכן תעשו לדורות לא קאי רק על אחד מכל אלו הדברים, ור"ה ס"ל קדושה ראשונה קידשה לע"ל, ועזרא זכר בעלמא קעבד, פ"י דלא הוסיף כלל על בנין, וא"כ אין לנו הכרח להוציא לקרא דוכן תעשו לדורות ממשמעות דקאי על כל הדברים, ומש"ה ס"ל בכל אלו תנן.

הרי דאע"ג דעזרא לא הוסיף כלל, מ"מ אי לאו דס"ל לר"ה לא קידשה לע"ל, לא

המתים מ' שנה, הנה הבין מדברי הזוה"ק האלו שהוא כדעת הירושלמי.

ובס' ויואל משה (מאמר של שבעות אורח) דהמעין בווה"ק שם במקומו יראה שאין משם ראייה ואדרבא, דו"ל בדף קל"ט ע"א אמר ר"י וכי ימות המשיח ותחיית המתים לאו חד הוא א"ל לא דתנן בנין ביהמ"ק קודם לקיבוץ גליות, קיבוץ גליות קודם לתחיית המתים, ותחיית המתים אחרון שבכולם, דכתיב בונה ירושלים ה' והדר נדחי ישראל יכנס, ואח"כ הרופא לשבורי לב ומחבש לעצבותם שהוא תחיית המתים, ומשמע מזה שהכל יהי' אחר ביאת המשיח, דאם נימא דאפשר שיהי' בנין ביהמ"ק וקיבוץ גליות קודם לימות המשיח, אין ראייה מאותה ברייתא דתח"מ וימות המשיח לאו חדא הוא, כי אינו מוזכר שם אלא שתח"מ אחרון מבנין ביהמ"ק וקיבוץ גליות, ואם יש אפשרות שיהי' זה קודם ביאת המשיח א"כ יש אפשרות שיהי' תח"מ בפ"א עם ימות המשיח, וע"כ שזה פשוט בעיניהם שבנין ביהמ"ק וקיבוץ גליות הוא אחר ביאת המשיח, וא"כ כיון שתח"מ אחרון מכולם ע"כ שהוא הרבה אחר ימות המשיח, ועכ"פ זה ודאי שאין שם רמז ורמיזה שבנין ביהמ"ק קודם ביאת המשיח, ובלאו הכי לפי מה שהבין גם הרש"ש מדברי הש"ס יומא דפליגי על הירושלמי בזה, א"כ גם לפי הבנתו שדעת הזוה"ק כדעת הירושלמי, מ"מ פלוגתא הוא עם ש"ס בבלי, ועדיין לא יצאנו ממחלוקת התנאים בדבר זה עכ"ל (וליישב התוס' יו"ט בשם הירושלמי עי' להלן).

מבאר נוסח התפילה

לפי הרמב"ם ולפי הירושלמי

(ב) והנה בנוסח התפילה וליירושלים עירך ברחמים תשוב ותשכון בתוכה

היה יכול עזרא לקדשו אליבא דר"ה, ונאמר דגם הך ברייתא ס"ל קידשה לע"ל, ובפרט דהרי הכא הוא דברי ר' יוסי (ועיין בגליון הש"ס שנדפס בשם המהרש"ל דצ"ל ר' אליעזר בר' יוסי במקום ר"י), ור' יוסי הא ס"ל במסכת זבחים דף ס' לפי גירסת התוספות (ד"ה מאי קסדר) דשם דקדושת מחיצות קידשה לע"ל, ולדידיה קאי הך וכן תעשו על כל הדברים הנאמרים בפרשה, וא"כ מלך מעכב בו, וא"כ הא אי אפשר כלל להקדים בית הבחירה למלך, ולא נסתפק רק דלמא קודם לזרעו של עמלק עכ"ל.

ומבואר מזה כדעת הרמב"ם דמלכות בית דוד קודם בית הבחירה.

ועי' עוד ביפת תואר בב"ר פ' כ"ו הביא מהר"ן חסדאי שממה שמבואר בש"ס יומא דף ה' גבי כיצד מלבישן לעתיד לבוא, שמתמה שכשיבנה ביהמ"ק משה ואהרן יהיו עמהם, מבואר בזה שאי אפשר שיהי' ביהמ"ק טרם שיחיו משה ואהרן לימות המשיח יעיי"ש שהאריך ליישב הענין, וכ"כ כמה מפרשים, וזה סתירה נגד מ"ש התוס' יו"ט בשם הירושלמי.

ומבואר בתוס' פסחים דף קי"ד ע"ב ד"ה אחד, דאין חשש טעות כשיבנה ביהמ"ק, דכשיבנה משה ואהרן יהיו עמנו, ובתוס' לא דברו כלל מהלבשת אהרן ובניו אלא מעשיית פסח והחליטו שאי אפשר בלי משה ואהרן.

ובחידושי הרש"ש על המשניות בפ"ה דמע"ש כתב על התוס' יו"ט שהביא מירושלמי הנ"ל שסתירה לזה הוא מגמרא יומא דף ה', ולא העיר מדברי התוס' הנ"ל, אלא שהביא אח"כ מס' שכתב בשם הזוה"ק במדרש הנעלם פרשת תולדות דבנין ביהמ"ק קודם לקיבוץ גליות וקיבוץ גליות קודם לתחיית

ירושלים, וסמיך ליה "ושימחתים בבית תפלת" היינו ברכת "תפלה".

אלא לשי' הבבלי דפסוק זה מהוה מקור לסמיכות "דוד" לתפלה צ"ב, היכן רמוז דוד כאן, וכנ"ל.

ופי' המהרש"א, דכיון דנקטינן בסנהדרין (כ"ע"ג) דג' מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ, להעמיד להם מלך, ולהכריז זרעו של עמלק, ולבנות בית הבחירה, ומסיק התם דראשית יש להם להעמיד מלך ואח"כ יבנה בית הבחירה, וא"כ נקט דה"ה לע"ל, דקודם יש להעמיד מלך, והוא יבנה הבית, וסיים המהרש"א, וז"ל "וכיון דכתיב והביאותים אל הר קדשי, דהיינו בנין בית הבחירה, ע"כ דבא דוד מקודם זה".

ונתבאר מדברי המהרש"א, דדוד בא קודם לבנין בית הבחירה, והוא הבונה את "הר קדשי", וכדינא דקודם יש להעמיד מלך ואח"כ המצוה דבנין הבית, ועל כן מדכתיב "והביאותים אל הר קדשי", מוכרח דדוד בא קודם, ומדסמיך ליה "ושימחתים בבית תפלת", מוכח דיש לסמוך דוד לתפלה.

ובס' שיח יום (ס"ו) כתב לדייק דמדברי המהרש"א יוצא חידוש רב דברכת "בונה ירושלים" שקודמת לברכת דוד, על כרחינו דאינה עוסקת בענין בנין בית הבחירה, דא"כ היה צריך להקדים ברכת דוד לברכת בנין הבית, דהא "דוד" קודם לבנין הבית, ומדהוקדם ברכת ירושלים לדוד, מוכח דאין עניינה של ברכת ירושלים קשור לבנין הבית כלל.

וכתב להוכיח דהדבר מבואר במהרש"א עצמו דהנה בביאור סמיכות ברכת ירושלים לברכת דוד, דהוא מקרא ד"אחר ישובו בני ישראל" וגו', ביאר המהרש"א בזה"ל "אחר

כאשר דברת, וכתב הב"ח דותשכון בתוכה קאי על בנין ביהמ"ק עכ"ד, ואח"כ אומרים וכסא דוד עבדך מהרה לתוכה תכין, והיינו כדעת התוס' יו"ט שהביא מהירושלמי דבנין ביהמ"ק קודם למלכות בית דוד, וקשה על הרמב"ם, ואח"כ כשאומרים ברכה בפני עצמה על דוד ובנין הבית מקדימים מלכות דוד לבנין הבית, את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח ואח"כ רצה כו' והשב את העבודה לדביר ביתך כו' ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים וזהו כהרמב"ם דמלכות בית דוד קודם לביהמ"ק ודלא כהתוס' יו"ט בשם הירושלמי וצ"ב.

וי"ל בהקדם דברי הגמ' מגילה (י"ז ע"ב) ביאור בטעם שנסמכה ברכת ירושלים לברכת דוד, וז"ל הגמרא "וכיון שנבנית ירושלים בא דוד שנאמר אחר ישובו בני ישראל ובקשו את ה' אלקיהם, ואת דוד מלכם", ופירש"י "אחר ישובו בני ישראל, אחר ישובו לבית המקדש, ובקשו הקב"ה ואת דוד מלכם".

ובטעם סמיכות ברכת דוד לשומע תפלה, נתפרש בגמ' "וכיון שבא דוד - באתה תפלה, שנאמר והביאותים אל הר קדשי ושימחתים בבית תפלת".

וצ"ב היכן מבואר ב"והביאותים אל הר קדשי" ענין דוד, ובמהרש"א טרח לבאר הדבר, ועיין להלן.

והנה, לשי' הירושלמי ד"כולל של דוד בבונה ירושלים" (ירושלמי ברכות פ"ב כ"ג) נמצא דענין דוד הוא חלק מברכת ירושלים, וסמוכה ברכה זו דירושלים לברכת שומע תפלה, לפי"ז מבורר היטב המקור לכך מהאי קרא ד"והביאותים" וגו', ובדנקט להדיא בירושלמי, דהמקור לסמיכות זו הוא מהאי קרא, ד"והביאותים אל הר קדשי" זה בנין הבית, והיינו ענין ברכת

ודברי רש"י דבנין הבית קודם להקמת מלכי בית דוד, לכאורה סותר עצמו שכתב בסנהדרין דלהכי נקט שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ, שהן תלויות זו בזו לעשותן כסדרן כדמפרש לקמן, בתחלה מלך, ואחריה עמלק, ואחריה בית הבחירה, וצריך לומר דס"ל לרש"י דלעתיד לבוא יהיה סדר הדברים דלא כסדר הדברים שנצטוו ישראל בכניסתן לארץ ישראל, דבכניסתן לארץ ישראל הוצרכו קודם למנות מלך ואח"כ לבנות הבית, והמהרש"א נקט דכן יהיה הסדר לעתיד לבוא, אולם לרש"י לעתיד לבוא לא כך יהיה הסדר, אלא קודם יבנה המקדש ואח"כ יקום מלך מבית דוד, וזהו עניינה של קדימת ברכת ירושלים (דהיינו בנין הבית) לברכת דוד.

ועי' בתרגום יונתן על זכריה פרק ו' פסוק י"ב דכתיב שם "הנה איש צמח שמו ומתחתיו יצמח ובנה את היכל ה'", ופירש "הא גברא משיחא שמיה עתיד דיתגלי ויתרבי ויבני ית היכלא דה".

ועיי"ש במצודות דפי' ג"כ דכשם שזרובבל יבנה את היכל ה', כמו"כ יבנה המשיח הבא מזרעו של זרובבל את היכל ה', וחזינן דנקטו כדברי הרמב"ם והמהרש"א.

ועי' במדרש תהלים מזמור כ"ט הובא בדבריו בענין "סדר י"ח ברכות" (סימן כ' ע"ב ד' סק"ט), שכתב בביאור סדר ברכת ירושלים ודוד, שכללן בברכה אחת, וכשי' הירושלמי, וז"ל "כיון שיבוא משיח ויפרע מרשעי אוה"ע, מיד ביהמ"ק נבנה, לכך אומר אלקי דוד ובונה ירושלים".

ומפורש בזה כהרמב"ם והמהרש"א דענין דוד הוא קודם לבנין המקדש, ועל כן מטבע הברכה מקדים "אלקי דוד" ואח"כ "בונה ירושלים", ולעולם ברכת ירושלים היא

ישובו בני ישראל" וגו', אין זה קיבוץ גלויות שהוזכר כבר לעיל (בברכת "תקע בשופר"), דמיירי קודם שיתיישב ירושלים בבנינה, אלא דמשמע ליה האי קרא אחר שיהיה לבני ישראל יישוב בירושלים, דהיינו אחר בניינה, אזי יבקשו מלכות בית דוד למלוך בירושלים".

ומפורש בזה דסמיכות "ירושלים" ל"דוד" היינו ענין יישובה של ירושלים ע"י הצדיקים שהם "אוהבי ירושלים" (כדפי' המהרש"א קודם, בביאור סמיכות "הצדיקים" ל"ירושלים") ובדוקא לא פי' המהרש"א דענין הברכה הוא בענין בנין ביהמ"ק, דהמהרש"א לשיטתיה דבנין ביהמ"ק יהיה רק אחר מלכות בית דוד, שתתקיים מצות "מינוי מלך", והוא יקיים מצות בנין בית הבחירה.

ולהמהרש"א מדוקדק לשון הגמ' "וכיון שנבנית ירושלים בא דוד", וכן קרא ד"ואחר ישובו בני ישראל" דהיינו שהצדיקים יתיישובו בירושלים.

אמנם בפירוש "דובר שלום" הביא בשם מדרש (רשב"י), וז"ל "בני בית מקדשא בקדמיתא, ולבסוף וכו' כדן יבנה חומות ירושלים", כלומר דקודם יבנה בית המקדש, ואח"כ ירושלים, ובזה פירש ד"ותשכון בתוכה" היינו בנין ביהמ"ק, ואח"כ "ובנה אותה" דהיינו ירושלים.

וזה אינו כהמהרש"א דנקט דקודם יבנה ירושלים לדוד, ודוד יבנה ביהמ"ק.

והנה פירוש המהרש"א בזה הוא דלא כפירש"י שכתב בד"ה "אחר ישובו בני ישראל" כדלהלן "אחר ישובו לבית המקדש, ובקשו הקב"ה ואת דוד מלכם", כלומר דנקט דענין ברכת ירושלים היינו ענין בנין הבית, ואחר שובם לבית המקדש יבקשו את הקב"ה ואת דוד מלכם, ועל כן נסמכה אח"כ ברכת דוד.

ובנין הבית מקדימים מלכות דוד לבנין הבית, את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח ואח"כ רצה כו' והשב את העבודה לדביר ביתך כו' ותחזינה עינינו בשוכך לציון ברחמים וזהו כהרמב"ם דמלכות בית דוד קודם לביהמ"ק.

ולפי הנ"ל דברי המהרש"א דברכת "בונה ירושלים" שקודמת לברכת דוד, על כרחינו דאינה עוסקת בעניין בנין בית הבחירה כנ"ל, וא"כ מצאנו דרך להבין גם להרמב"ם, דאולי גם הוא ס"ל כך, וא"כ אין אנו מקדימין כלל בית המקדש למשיח.

ג) בשו"ת שאילת דוד (בסקדמה קונטרס דרישת ציון וירושלים) כתב דטעות סופר הוא ברש"י דלא הוזכרה בברכת ירושלים בנין בית המקדש שא"א לה להבנות בלא מלך כאמרם ב"ב דף ד ע"א שאני ביהמ"ק דאי לאו מלכא לא מתבני, ואף שביט שני בנו עפ"י עזר מלכי פרס עפ"י הקבלה כדרשם יומא דף ט' יפת אלקים ליפת כו', ועכ"ז ה' להם עכ"פ חוטר מגזע ישי הוא זרובבל אשר ה' מלך עיין רש"י בשבועות דף ט"ז א' ד"ה ר"ה וכו', ואי משום קדושת עזרא דה' בבית שני בלא מלך ובלא או"ת היינו משום דבעת קדושת החומה לא ה' אז זרובבל, ותדע שלא הזכירו הכתוב, וגם זה נעשה ע"י גרמת החטא, ולא נתקן על אופן זה תפלינו, והעיקר דצריך להיות ישוב לירושלים או לביהמ"ד, והכונה מקום מדרש הנקבצים מארץ נפוצותם לדרוש ה' ולהתפלל שיחזור להם העבודה, וכן בירושלמי דפ"ה דמ"ש דאמר על מילתא דר"י הדא אמר שעתידיה ביהמ"ק להבנות קודם מלכות בית דוד נראה דצריך לגרוס ירושלים.

ועוד כתב אשר אין כוונת הירושלמי בחיוב שצריך להיות כן דוקא, אלא שיכול להיות גם באופן זה, ולא יחלוק על סדר שאנו

בענין בנין הבית, וכלשון הירושלמי (פ"ב דנדרות ה"ד) שקרא לברכת ירושלים "בנה ביתך", כלומר דהברכה איירי בענין בנין הבית, אולם כיון שהבית יבנה ע"י מלכות בית דוד, על כן כללום לענין דוד בבונה ירושלים, והקדימו במטבע חתימת הברכה ענין דוד לענין ירושלים וכנ"ל, אמנם בדעת הבבלי דירושלים ודוד הם שני ברכות נפרדות, וירושלים קודם לדוד על פי סדר הפסוקים, על כן הוכרח המהרש"א לפרש דלהבבלי ברכת ירושלים אינה בענין בנין הבית, אלא כללות בנין העיר וכנ"ל.

והנה יעויין בספר "מנורת המאור" (סי' ק"ז) שהביא בשם מדרש, ראיות לכל י"ט הברכות דכל אחת ואחת מהם קרויה "תפלה", ובענין ברכת ירושלים כתב "ומנין ששאלת בנין ירושלים קרויה תפלה, שכן דניאל אמר בתפלתו, והאר פניך על מקדשך השמים" וכו'.

ומשמע דעניינה של ברכת ירושלים היא על המקדש, ואח"כ הביא ב"מנורת המאור" מקור לכך שברכת דוד קרויה תפילה עיי"ש (מתפלת חנה ויתן עז למלכו), כלומר דנקט כהבבלי דדוד הוי ברכה בפנ"ע, ויוצא מדבריו כשי' רש"י דקודם יבנה המקדש, ואח"כ בא דוד.

אולם יש שנקטו ד"מקדש" אינו בדווקא בית המקדש, אלא כלל ירושלים, וכדנקט הרמב"ם בפיה"מ סוכה מא, ולפי"ז אין הוכחה מהמדרש שבמנורת המאור כרש"י.

ולפי"ז מיושב היטב נוסח התפילה ולירושלים עירך ברחמים תשוב ותשכון בתוכה כאשר דברת, וכתבו הב"ח ובס' דובר שלום דותשכון בתוכה קאי על בנין ביהמ"ק, ואח"כ אומרים וכסא דוד עבדך מהרה לתוכה תכין, והקשינו דלכאורה קשה על הרמב"ם, בשלמא אח"כ כשאומרים ברכה בפני עצמה על דוד

כי מצוה עלינו לעסוק בזה גם בחורבנו, לזה בא דוד המלך ע"ה, לאחר שראה ברוח קדשו שירושלים עתידה ליחרב וימים רבים תעמוד בחורבנה שוממה וגלמודה ואין דורש ואין מבקש בשלומה, עמד והזהיר ואומר "שאלו" ר"ל עיסקו בה (כמו שואלין ודורשין בהלכות הפסח וכו'), "שלום ירושלים" זה בית הבחירה, כי זה הוא עיקר שלום ירושלים, וכענין שכתבו התוספות בזבחים (דף ס ע"ב, ד"ה מאי קסנר), דירושלים לא נתקדשה אלא בשביל הבית, ואין יתכן שקדושת הבית תבטל וקדושת ירושלים קיימת ע"כ, הרי מבואר דעיקר קדושת ירושלים היא בשביל בית מקדשנו, וזה ידוע כי עיקר שאילת השלום יסוב תמיד על צורת הענין ועיקרו ולא על הענפים הפרטיים, ולכן באומרו סתם שלום ירושלים נבין מיד כי על עיקר ומקור קדושת ירושלים ידבר עכ"ל.

במס' דרך ארץ פ' השלום איתא וז"ל, אריב"ל א"ל הקב"ה לישראל אתם גרמתם להחריב את ביתי ולהגלות את בני, ה' שואלים בשלומה ואני מוחל לכם, מה טעם שאלו שלום ירושלים ישליו אוהבין, ואומר דרשו את שלום העיר, ואומר למען אחי ורעי אדברה שלום בך עכ"ל.

מבואר דלהרמב"ם ירושלים ובית המקדש עניין אחד

ד) במוסף לשלש רגלים אומרים ומפני חטאנו כו' "ולירושלים בית מקדשך", כך הוא הנוסח שלנו וכן הוא בנוסח התפלות של הרמב"ם, אמנם באבודרהם בפירוש תפלת מוסף של פסח יש לו נוסחא אחרת וז"ל, ולירושלים עיר מקדשך ע"ש (פסחא דב"ה) ירושלים עיר הקדש עכ"ל, והיינו דמצינו דירושלים נקראת עיר הקודש, וא"כ זהו הכוונה כאן, עוד

מתפללים, שאנחנו מתפללים שיהי' ע"ד השלימות, אבל אין הדברים מחויבים להיות בסדר הזה דוקא, שהרי ביאה שניה שבימי עזרא היתה ראויה להיות ביד חזקה בדרך גאולת מצרים אלא שגרם החטא ושנה הסדר (נכנסת דף ג ע"ב), והכונה דירושלים יתישב מנדחי ישראל קודם מלכות בית דוד, ואז נצטרך לעטר שוקי ירושלים בפירות עכ"ד.

ובהא דכתבו הב"ח ובס' דובר שלום ד"ותשכון בתוכה" קאי על בית המקדש, והיינו דמזכירין בית המקדש בברכת ירושלים, יש לבאר ביתר נפח על פי מה שכתבו התוספות בזבחים (דף ס ע"ב, ד"ה מאי קסנר), דירושלים לא נתקדשה אלא בשביל הבית, ואין יתכן שקדושת הבית תבטל וקדושת ירושלים קיימת ע"כ, הרי מבואר דעיקר קדושת ירושלים היא בשביל בית מקדשנו.

ועי' עוד בס' מקדש מלך שכתב לבאר הפסוק "שאלו שלום ירושלים ישליו אוהבין" (תהלים קכב, ו), וז"ל פסוק זה שם לו הרמב"ם לעטרת תפארת בראש ספרו השמיני חלק העבודה, והנה אף כי פשוטו של מקרא זה הוא אזהרה להתפלל תמיד על בנין עיר קדשנו ותפארתנו, אבל אחרי שהוצג לפנינו כמו חי, כמו שער להלכות בית הבחירה, יתכן כי פתיחה זאת רמז יש בה, להעמידנו על כונת הכתוב, ולהורות נתן שלא יעלה על דעתנו כי רק במעשה הקרבנות שעליהם כבר נאמרו ונשנו הרבה דרשות חז"ל ממקראות מלאים, כי חובה עלינו לעסוק בהם גם מעת הוסר התמיד וחרבה עירנו ושמם בית מקדשנו, וזה כבר ידוע שהלימוד בהם חשוב ומקובל ומרוצה לפניו יתברך כאילו הקרבנו במועדו ובמקומו.

אבל לעסוק בלימוד הלכות בית הבחירה ככל משפטו וחקתו, בזה לא מצינו מפורש

לגבי המקדש דלעתיד וכמו שביאר, אבל בימי בית ראשון ושני באמת לא היה שייך לשון זה, ומשום דירושלים לחוד ובית המקדש לחוד.

ובס' אור אברהם כתב לבאר דלכאורה דבר זה במחלוקת הראשונים שנויה, דיעויין בסוכה דף מא, במתני' דתנן, בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד וכו', ופירש"י וז"ל במדינה, בירושלים שאף הוא כגבולים עכ"ל, אמנם ברמב"ם בפיהמ"ש שם כתב וז"ל, מדינה היא כל העיירות שבא"י מלבד ירושלים וכבר ביארנו זה במס' מעשר שני עכ"ל, ובמס' מעשר שני פ"ג מ"ד כתב וז"ל, מדינה נקרא כל מדינה ומדינה ממדינת ארץ ישראל לבד מירושלים עכ"ל יעו"ש.

ולפי"ז הרי נמצא בדבר זה אי ירושלים נקרא מקדש, הרי נחלקו בזה הראשונים דלדעת רש"י הרי הלשון דמקדש הוא מקדש ממש, ולדעת הרמב"ם הרי הוא כולל גם ירושלים, וממילא הוא ד"ל דלהרמב"ם שפיר אפשר לומר האי נוסח לירושלים בית מקדש, וכפי שהוא באמת נוסח שלו, משא"כ לרש"י או דנימא כנוסחת האבודרהם דהיינו, ולירושלים עיר מקדש, או דנימא כביאור השיח יצחק הנ"ל לפי הנוסח שלנו, דהכוונה כאן לגבי מקדש עתיד, או כנוסח הריטב"א הנ"ל עכ"ד.

(ואין) לתמוה דנוסח בני ספרד כסברת רש"י, ואילו נוסח בני אשכנז כסברת הרמב"ם, כי כבר יש כזאת).

ובתכלאל דבני תימן הי"ו (כתפלת מוסף דף לא"ד) הנוסח ולירושלם בית מקדש, והיינו כמנהגם כסברת הרמב"ם ז"ל.

ובקונטרס פרי טוב (ס' כ"ו מאת הרה"ג ר' יעקב חיים סופר שליט"א) מביא ראיה שירושלים

נוסח אחר מצאנו, הובא בחידושי הריטב"א לר"ה דף לב, ד"ה הלכה וז"ל, ואילו תפלת המוספין אינו אלא שיאמר, השיבנו לירושלים עירך ולציון בית מקדשך, ונעשה לפניך מוסף היום הזה עכ"ל יעו"ש, אבל לפי הנוסח שלנו יש לעיין, דאיך קורא לירושלים בית המקדש, והרי לכאורה ב' דברים הם, והיינו דיש קדושת ירושלים ויש קדושת המקדש, וכן נראה מבואר במשנה פ"ק דמס' כלים מ"ו, עשר קדושות הן ארץ ישראל מקדשת מכל הארצות, ומה היא קדושתה וכו', עיירות מוקפות חומה וכו', לפנים מן החומה מקודש מהם, שאוכלים שם קדשים קלים ומעשר שני, הר הבית מקודש ממנו שאין זבין וכו', החיל מקודש ממנו וכו' יעו"ש, וא"כ היה לנו לומר אף לפי הנוסח שלנו, ולירושלים ולבית מקדשך.

ובפ"י שיח יצחק המובא בסידור הגר"א עמד בזה וז"ל, לכאורה הול"ל ולירושלים ולבית מקדשך, כי ירושלים אינה ביהמ"ק, אך יבואר עפמ"ש (נ"צ מ"ה) אמרו מלאכי השרת רבש"ע הרבה כרכים עשית ולא נתת מדת ארכן ומדת רחבן, ולירושלים ששמך בתוכה ובית מקדשך בתוכה אתה נותן מדה, וכתב המהרש"א יל"פ עפ"י המדרש שאמרו שהמקדש שלעתיד יהיה גדול כ"כ כמו ירושלים דהשתא, לזה אמר ירושלים שמקדשך בתוכה, היינו שביהמ"ק גדול ועומד בתוך כל ירושלים דהשתא, ולזה אמר ג"כ ששמך בתוכה, שהשם המפורש אסור להזכיר בפירוש רק בביהמ"ק, ולעתיד נזכיר מפורש בתוך ירושלים דהשתא וכו', על כן אמר ולירושלים בית מקדשך, היינו נזכה לראות להיות כל מקום דירושלים דהשתא ביהמ"ק דעתיד, היינו שיהיה ביהמ"ק מתפשט בכולה, וירושלים עצמה תתרחב מאד עכ"ל.

והרי עכ"פ מבואר מדבריו, דהאי לישנא דירושלים בית מקדשך, שייך לומר רק

מקדש הוי ירושלים, א"כ מאי פריך, הא בכלל מקדש הוי ירושלים עכ"ל יעו"ש.

ובספר ערוך לנר בגמ' סוכה הנ"ל כתב לתרץ וז"ל, ולענ"ד אין זה קושיא, דשפיר י"ל בכלל מקדש גם ירושלים, אבל היכי דתני בית המקדש ודאי אין ירושלים בכלל, דאין עיר בכלל בית, ובמתניתין דאבות קתני עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש, לכן שפיר פריך פתח במקדש וסיים בירושלים עכ"ל.

וכ"כ הערוך לנר בחיבורו ביכורי יעקב סי' תרנ"ח ס"ק א', הביא דעת הרמב"ם והירושלמי, דבירושלים נוטלים מן התורה לולב כל שבעה, ומדייק כן מלשון המשנה בסוכה דף מא, וז"ל בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה, ובמדינה יום אחד, משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל כל שבעה, והנה בתחילה נקט התנא בלשונו דבראשונה היה לולב ניטל "במקדש", ואח"כ כתב משחרב "בית המקדש", משמע דהא דנקט בתחילה המקדש אין הכוונה "לבית המקדש" מדלא כתב בית המקדש, כסיפא דלישנא דנקט בית המקדש, אלמא מוכח ד"מקדש" הכוונה לכל ירושלים, (ורק כשמזכיר "בית המקדש" הכוונה לעזרה).

המבואר מדבריו בביאור דעת הרמב"ם, והיינו דיש לחלק בין הלשון דבית המקדש, דזה אינו כולל ירושלים, ודוקא היכא דאיתא לשון מקדש סתם, הוא דהוי ירושלים בכללו, והקשה בס' אור אברהם (ס) מנוסח הרמב"ם בתפלה, דהיינו הא דאמרינן, וליירושלים בית מקדשך, הרי דקרי לה לירושלים בהאי לישנא דבית המקדש, וכן יש לעיין ממש"כ הרמב"ם בפ"ו מהל' בית הבחירה הי"ב וז"ל, וכיצד מוסיפין על העיר עושין בית דין שתי תודות ולוקחין להם חמץ שבהם והולכים ב"ד אחר

ובית המקדש חפצא אחד, עיין בספר ירמיה (ל"ב ל"א) "כי על אפי ועל חמתי היתה לי העיר הזאת למן היום אשר בנו אותה ועד היום הזה להסירה מעל פני", ופירש רש"י ז"ל "למן היום הזה וגו' ביום שהוסד הבית נשא שלמה את בת פרעה", הרי שמדבר על העיר ירושלים והכוונה על "בית המקדש", ומקור הדברים במדרש ויקרא רבה (פי"ב ס"ו וס"ז), ומדרש משלי (פ"ל ס"ב) עיין שם.

ובחון לשון זהר חדש שיר השירים (דט"ז ע"ג) מאמר שחורא אני וגאורא "בנות ירושלים, אף על גב דירושלם ובי מקדשא כולא חדא, בי מקדשא איהו יתיר, בכמה קדושין, בכמה עילוין, בי מקדשא חד, וירושלים חד, ובית קדש הקדשין לגו מינייהו, דהוא פנימאה מכולהו" עכ"ד.

הרי מבואר דלדעת הרמב"ם ירושלים ובית המקדש חפצא אחד, ומשום הכי גירסת הרמב"ם וליירושלים בית מקדשך, ולשיטתו לגבי שופר ולולב דירושלים בכלל מקדש, וקשה א"כ שי' הרמב"ם דמלך המשיח יבנה בית המקדש, והרי אנו מקדימין ברכת וליירושלים עירך כו' ותשכון בתוכה כו' ובנה אותה כו' קודם ברכת את צמח דוד, (וגם עוד דשי' הרמב"ם דאין אומרים בברכת ירושלים וכסא דוד עבדך כו') ולהרמב"ם דירושלים בכלל בית המקדש וחפצא אחד, הרי הי' צריכים להקדים את צמח דוד קודם ברכת ירושלים.

אלא דיעויין בבאר היטב בשו"ע או"ח סי' תקפ"ח סק"ג, שהביא מחלוקת רש"י והרמב"ם הנ"ל וכתב שם וז"ל, ושמעתי מקשים משם חכמי ארץ ישראל, מהא דאמרינן ביומא (דף כ"א), על מתני' דעשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש, ופריך בגמ' פתח במקדש וסיים בירושלים, וכפי דעת הרמב"ם דס"ל דבכלל

לקדש את בית המקדש בהר המוריה להקריב בו הקרבנות, וקדושת הר המוריה והמקדש, הרי הם כתוספת לקדושת ירושלים, ומיוסדת עליו, והראו לי דכעין זה מבואר נמי בלשון הרמב"ם בפ"ט מהל' יסודי התורה ה"ג וז"ל, וכן אם יאמר לנו הנביא שנודע לנו שהוא נביא לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה וכו' לפי שעה מצוה לשמוע לו וכו', כגון אליהו בהר הכרמל, שהקריב עולה בחוץ, וירושלים נבחרת לכך, והמקריב בחוץ חייב כרת וכו' יעו"ש, הרי דהזכיר ירושלים כמקום שנבחר להקריב הקרבנות, אעפ"י שלמעשה אפשר להקריב רק בהר המוריה ובבית המקדש ממש, וכן הוא גם משמעות לשון הרמב"ם פ"א מהל' בית הבחירה ה"ג וז"ל, כיון שנבנה המקדש בירושלים נאסרו כל המקומות כולן לבנות בהן בית לה' ולהקריב בהן קרבן, ואין שם בית לדורי הדורות אלא בירושלים בלבד ובהר המוריה וכו' יעו"ש.

ואולי י"ל דמקור לשון הרמב"ם הוא מהמכילתא פ' בא דאיתא התם, עד שלא נבחרה ירושלים היתה כל ארץ ישראל כשרה למזבחות, משנבחרה ירושלים יצאת ארץ ישראל שנאמר, השמר לך פן תעלה עולותך וגו' כי אם במקום אשר יבחר (דכ"ט) יצא, עד שלא נבחר בית עולמים היתה ירושלים ראויה לשכינה, משנבחר בית עולמים יצאת ירושלים שנאמר, כי בחר ה' בציון (תהלים קל"ב) ואומר זאת מנוחתי עדי עד (סג) וכו' יעו"ש, הרי לן דלא קאמר דמשנבחר בית עולמים יצאת ירושלים, דשוב אינה ראויה למזבחות, וכדקאמר לפנינו זה על בחירת ירושלים, דממילא נתמעט כל א"י ממזבחות, ואעפ"י דודאי הוא דמשנבחר בית עולמים הרי שוב אסור לשחוט ולהעלות הקרבנות חוץ לעזרה ואפילו בירושלים, אלא ע"כ צריך לומר בזה כפי מה

שתי התודות ושתי התודות זו אחר זו, ועומדין בכנורות ובנבלים ובצלצל על כל פנה ופנה על כל אבן (ו"א) שבירושלים, ואומר ארוממך ה' כי דליתני וגו' עד שמגיעין לסוף המקום שמקדשין אותו ועומדין שם וכו' יעו"ש, והוא מהגמ' שבועות דף טו ויעו"ש ברש"י וז"ל, ארוממך ה' וגו', הוא מזמור שיר חנוכת הבית, לכך אומר אותו עכ"ל, והרי הדבר צריך ביאור, דהא כאן בהוספה על העיר דירושלים איירינן ולא בהוספה על העזרה, וא"כ מה שייד לומר בזה האי שירה דמזמור שיר חנוכת הבית לדוד, והא ירושלים לא נקרא בית, ובאמת דמגמ' זו יותר קשה לדעת רש"י, דהרי חזינן דעל קדושת ירושלים אומרים הך שיר חנוכת הבית, הרי לן דירושלים בכלל בית המקדש הוא וצ"ע.

ויעויין ברמב"ם בסוף הקדמתו לפיהמ"ש דזבחים שכתב וז"ל, ואין מקריבין שום קרבן מהם אלא במקדש, באיזה מקום שיהיה המקדש, והואיל והודיענו רחמנא בתורה (דס"ג) שהמקום הרמוז אליו הוא הר המוריה, אין רשות להקריב בכל הארץ זולתי ירושלים, ובמקום הרמוז בהר הבית בלבד מכל ירושלים כמו שנבאר במס' מדות עכ"ל, ויש לעיין בהמשך דבריו, דמה הכניס כאן ענין ירושלים, והא מכיון שהתחיל לומר דהודיענו בתורה, שהמקום הרמוז הוא הר המוריה, הרי שוב אין להקריב בשום מקום חוץ מהר המוריה, ולמה ליה להרמב"ם להזכיר מקודם הא דאין להקריב בשום מקום חוץ מירושלים, ובירושלים גופא הוי מקומו בהר המוריה.

וכתב האור אברהם לבאר וז"ל, אשר נראה מבואר מזה, דגם קדושת ירושלים עצמה גורמת להכשר הבאת הקרבנות, ומעלת הר המוריה היא מצד היותה בירושלים, ואילו לא נתקדשה ירושלים, הרי כמו"כ לא היה אפשר

והנחת הבית עצמו, ונראה להוסיף בזה עוד, דהנה בגמ' שבועות הנ"ל, וכן ברמב"ם הנ"ל כשמבאר אופן קידוש העיר כתב שם לאחר שסיבבו כל העיר עם התודות וז"ל, עד שמגיעין לסוף המקום שמקדשין אותו ועומדין שם, ואוכלים שם לחם תודה אחת משתי התודות וכו', וכן אם הוסיפו על העזרה מקדשין אותה בשיירי המנחה, מה ירושלים התודה שנאכלת בה מקדשתה, אף העזרה שיירי המנחות שאין נאכלין אלא בה הן שמקדשין אותה בהן וכו' יעו"ש, המבואר מזה דאכילת הלחם תודה בירושלים ושיירי המנחה בעזרה, הם שמקדשין לירושלים ולעזרה, ולפי פשוטו הביאור בזה הוא, משום דמקומות אלו מיוחדים לעבודת הקרבנות, וממילא קידושן וחינוכן הוא ע"י מעשה השייך לעבודת הקרבנות, והרי מצינו בכמה מקומות דאכילת הקדשים הוא באמת חלק מכפרת הקרבן, ואפילו במנחת נדבה איתא ביבמות דף מ, דמקשה על הא דתניא במנחת נדבה, רצה אוכלה רצה אינה אוכלה, והא תניא ואכלו אותם אשר כופר בהם, מלמד שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים יעו"ש, וכן מבואר כה"ג ברש"י פסחים דף נט, ד"ה בשאר, וכן בחולין דף יב, ד"ה פסח, דהביא הך קרא דואכלו אותם וגו' לגבי אכילת שלמים, שהם קדשים קלים ונאכלין בכל העיר, וכן יש הרבה דוגמאות לזה.

ובזה הרי גם נראה מבואר מה שהמשיך הרמב"ם וכתב שם, דשלמה המלך הוא שקידש העזרה וירושלים לשעתן ולעתיד לבא, ולכך הוא דמקריבין ואוכלין קדשים בעזרה ובירושלים אע"פ שנחברו, ובה"ט ביאר הדבר וכתב, לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה, ושכינה אינה בטלה, והרי הוא אומר והשמותי את מקדשיכם, ואמרו חכמים אע"פ ששמומין בקדושתן הן עומדים וכו' יעו"ש,

שנתבאר, דאף דלמעשה הרי מקום הקרבת הקרבנות הוא בתוך המקדש ממש, אמנם הרי גם שם הכשרו הוא בזה שהוא בתוך קדושת ירושלים, ורק דנאמר בזה דצריך בנוסף לקדושת ירושלים גם קדושת הבית עולמים, והוא מה שנקרא במכילתא בלשון שכינה, אמנם השראת השכינה הוא בבית עולמים הנמצא בירושלים, ולא סתם בבית עולמים בלבד וכמש"נ.

ואולי יש לפרש בזה מה דקאמר דוד המלך ע"ה בתהלים פ' נ"א בסוף המזמור, היטיבה ברצונך את ציון תבנה חומות ירושלים, אז תחפוץ זבחי צדק עולה וכליל, אז יעלו על מזבחך פרים ע"כ, והיינו דלא רק דביקש דוד המלך על החזרת השכינה לציון, דהיינו בנין בית המקדש ממש, אלא כמו"כ על בנין ירושלים, וכפי פשוטו הרי מבואר דהיינו בכדי שיוכל להביא הקרבנות, וכמו שמסיים, אז תחפוץ זבחי צדק וגו', ונראה דזה כעין הבקשה כאן בתפלה, והביאנו לציון עירך ברינה וליירושלים בית מקדשך בשמחת עולם, ושם נעשה לפניך קרבנות חובותינו וכו', ומשום דגם קדושת ובנין ירושלים הרי הוא יסוד לעבודת המקדש וכמש"נ, וכן הרי אנו כמו"כ מבקשין בסוף תפלת המוספין דיו"ט בברכת עבודה ואומרים, ותערב לפניך עתירנו וכו', השב שכינתך לציון עירך וסדר העבודה לירושלים וכו', הרי דכל ירושלים הוא בכלל מקום העבודה, ולא שייך לבקש רק על בנין ציון לבד, ומשום דקדושת ציון והמקדש הרי הוא מיוסד על קדשת ירושלים וכמש"נ.

ובזה הרי כמו"כ מבואר מה שהבאנו לעיל, והיינו דביקדוש העיר היו אומרים השירה, דמזמור שיר חנוכת הבית לדוד, הרי דקדושת ירושלים כמו"כ נקראת קדושת

הרי מבואר שם דכשאר מקדש הכוונה למקדש ממש ולא לירושלים, דהני ח' דברים הוו בדוקא במקדש עצמו, ואפילו הא דלא הסריח בשר הקדש מעולם, אעפ"י דגם בירושלים היה בשר קדשים קלים, אלא ע"כ דדוקא בשר קדשים שהיה בעזרה לא הסריח וכמוש"כ המהרש"א שם, ומשום כך הוא דפריך, דכיון דהתם ודאי דכוונתו במקדש היינו מקדש ממש, א"כ למה סיים בהנך ב' דברים שהיו בירושלים.

ובדעת רש"י צריך לומר, דאף דודאי דכמוש"כ ס"ל דאיכא תנאי בקדושת הבית, דהיינו שיתקדש נמי ירושלים, וכדמשמע מההיא גמ' שבועות, דהשירה דקדושת העיר היתה המזמור שיר חנוכת הבית לדוד, אמנם זה הוי רק דתנאי בעלמא, דהיינו דצריך קדושת המקדש להיות בתוך קדושת ירושלים, אבל בכל אופן לא חל שם מקדש עצמו על ירושלים אלא על המקדש ממש, ורק דכיון דקדושת ירושלים אית ביה נמי הכשר לקדושת העזרה וכמש"נ, הרי ממילא הוא דשייך לומר להאי שירה אף על קדושת העיר, ועדיין יש לעיין בכל זה.

ובאמת מצינו במדרש נתחומא פ' בא גירסא אחרת מההיא מכילתא שהבאנו לעיל, דאיתא התם, עד שלא נבחרה ירושלים היה כל ארץ ישראל כשרה לדבור, משנבחרה ירושלים נסתלק הדבור מא"י, עד שלא נבחר בית עולמים היתה ירושלים ראויה לשכינה, משנבחר בית עולמים יצתה ירושלים דכתיב (תהלים קל"ב) כי בחר ה' בציון אוה למושב לו, ואומר זאת מנוחתי עדי עד פה אשב כי אותיה ע"כ עו"ש, הרי דלא קאמר כלל כההיא מכילתא הנ"ל, דהיתה ירושלים ראויה לקרבנות, והיינו משום דס"ל דאין דין הקרבנות שייכים לירושלים אלא למקדש ממש וכמש"נ, ובאמת דגם כההיא מכילתא יש שינוי גירסאות,

ומקור דרשה זו היא ממתני' דמגילה דף כח, דתנן, ועוד א"ר יהודה בית הכנסת שחרב אין מספידין בתוכו ואין וכו' שנא', והשמותי את מקדשכם, קדושתן אף כשהן שוממין וכו', וכן דריש לה בתו"כ על ההוא קרא, והשמותי את מקדשיכם, מקדש מקדשי מקדשיכם, לרבות בתי כנסיות ובתי מדרשות ע"כ, והרי לן דהך קרא נדרש כפשוטו, דקאי על מקום המקדש, או בתי כנסיות ובתי מדרשות דאף הם נחשבין כמקדש מעט, וכדאיתא במגילה דף כט, וא"כ צריך להבין, דאיך ילפינן מזה גם קדושת ירושלים, דהיינו דגם קדושתה לא בטלה כשנחרבה.

אלא ע"כ נראה מכל זה, דגם ירושלים הרי הוא כמו"כ בכלל קדושת המקדש, ואשר למעשה חזינו לה מהא דאוכלין בה קדשים קלים, וגם דקדושתה נקבעת ע"י אכילת לחם התורה, ומשום דקדושת הבית עולמים והמקדש ממש, הרי הוא בנוי ומיוסד על קדושת ירושלים, ואשר לכאורה מבואר מזה, דא"א לקדש העזרה והמקדש כל עוד שלא נתקדשה ירושלים, או אם ירצו להוסיף על העזרות ולקדשן במקום שאין שם קדושת ירושלים, הרי לא יחול שם קדושת העזרה.

והא דהביא הבאר היטב הקושיא מהגמ' ביומא דף כא, בהא דתנן עשרה נסים נעשו בבית המקדש, דפריך פתח במקדש וסיים בירושלים, ולשיטת הרמב"ם מאי פריך, דהא ירושלים שפיר מקרי מקדש וכו"ל, ואולי י"ל בזה, דאף דודאי דכי תנן סתמא מקדש, הרי שפיר הוי ירושלים בכלל, אמנם זה הוי כעין ההיא דלולב דניטל במקדש כל ז', דתנן סתם מקדש ולא נחית לחלק בין מקדש ממש לירושלים, אבל כההיא דאבות דקאמר עשרה נסים נעשו בבית המקדש, והדר נחית לבאר אותם, ומונה ח' נסים שהיו במקדש וב' נסים דהיו בירושלים,

את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח ואח"כ רצה כו' והשב את העבודה לדביר ביתך כו' ותחזינה עינינו בשוכך לציון ברחמים וצ"ב, בשלמא הברכה ולירושלים עירך ברחמים תשובותשכון בתוכה כאשר דברת אתי שפיר לפי דברי הב"ח וס' דובר שלום דותשכון בתוכה קאי על בנין ביהמ"ק, ואח"כ אומרים וכסא דוד עבדך מהרה לתוכה תכין, והיינו דבנין ביהמ"ק קודם למלכות בית דוד.

וי"ל ע"פ מה שכתב שם בס' ויואל משה ליישב מחלוקת הרמב"ם ותוס' יו"ט בשם הירושלמי וז"ל, אמנם באמת מדברי הירושלמי בעצמו אפשר להשוותם בלי מחלוקת, כי אף אחר ביאת משיח ב"ד לא נתפשט מלכותו עד שיחזיר כל ישראל בתשובה, וכבר כתב הרמב"ם שהסימן הראשון אם הוא מלך המשיח הוא שיחזיר כל ישראל לדת האמת, א"כ אין להאמין בו כלל טרם שיחזיר כל ישראל לתשובה, וא"א שיהי' לו מלוכה, והמלבי"ם פ"י בפסוקים שבתחלת התגלות מלך המשיח לא יהי' לו מלוכה עד שיחזיר כל ישראל בתשובה, ואם כן אפשר שיבוא אלי' ומשיח ומשה ואהרן עמהם ועדיין לא נתפשט מלכות ב"ד, ומה שאמרו תח"מ אחרון מכולם, זה קאי על תח"מ כללי כשיקומו כל ישראל, אבל הצדיקים הגדולים יעמדו תחלה בימות המשיח, כמו שהובא שם ביפ"ת.

ובזה הבנתי סידור הברכות בגמרא מגילה דף י"ז שברכת השיבה שופטינו כבראשונה הוא ע"ש הכ' ואשיבה שופטיך וגו' ויועציך וגו', ועי"ז כלו הפושעים ומתרוממת קרן הצדיקים ואח"כ נבנית ירושלים, וכיון שנבנית ירושלים בא דוד, ומבואר במדרש ילקוט שמעוני ישעי' ואשיבה שופטיך זה משה ואהרן, ויועציך זה דוד ושלמה, וא"כ מבואר בסידור

דבהגהות הגר"א שם גרס וז"ל, עד שלא נבחרה ירושלים היתה כל א"י ראויה לשכינה, משנבחרה ירושלים יצאת א"י שנאמר, כי בחר ה' בציון אוה למושב לו, עד שלא נבחר בית עולמים היתה ירושלים כשרה למזבחות, משנבחר בית עולמים יצאת ירושלים שנאמר, השמר לך פן תעלה וגו' כי אם במקום אשר יבחר ואומר זאת מנוחתי כו' ע"כ, וגירסא זו שפיר מתיישבת היטב לפי דרכו של רש"י וכמש"נ, עכ"ל האור אברהם.

ולפי"ז מבואר היטב הרמב"ם, דאע"ג דסבירא ליה דירושלים בכלל מקדש, אינו קשה מה דאנו מקדימין ברכת ירושלים לפני את צמח דוד (דלפי הרמב"ם דמשיח עתיד לבנות בית המקדש, הרי ה' צריכים להקדים את צמח דוד לפני ברכת ירושלים), דהרי מבואר דקדושת הבית עולמים והמקדש הרי הוא בנוי ומיוסד על קדושת ירושלים, היינו דאי אפשר לקדש העזרה והמקדש כל עוד שלא נתקדשה ירושלים, או אם ירצו להוסיף על העזרות ולקדשן במקום שאין שם קדושת ירושלים, הרי לא יחול שם קדושת העזרה, היינו דיש כאן ב' דברים, קדושת ירושלים, ובית המקדש, וע"כ אנו מתפללים על קדושת ירושלים, ואח"כ את צמח דוד, משיח, ואח"כ על בית המקדש, רצה כו' והשב את העבודה לדביר ביתך.

ב' בחי' במשיח, א' עינם התגלות משיח דזה לפני בנין ביהמ"ק, ב' כשישב על כסא מלכותו דזה אחר בנין ביהמ"ק

ה) ונשאר לנו לבאר לפי התוס' יו"ט בשם הירושלמי וכך הוא שי' רש"י במגילה דבית המקדש קודם מלכות בית דוד, וקשה כשאומרים ברכה בפני עצמה על דוד ובנין הבית מקדימים מלכות דוד לבנין הבית,

יכול לעבוד עד שיקבע בבית אב שלו ובמשמרתו, והראב"ד (סס) השיג עליו וז"ל, א"א כמה דבריו חלושים וקלושים, וכי כשיבנה בית המקדש לא יהיה שם מצרף ומטהר ומודיע המשמרות הראויות ושבתם ויומם ואי זה שהות יהיה שם לקביעותם.

ובספר מרכבת המשנה כתב על קושית הראב"ד, שאינה קושיא מוכרחת, לפי מה דקיימא לן בעירובין (קף מג ע"ב) דעל כל פנים אתי אליהו לבית דין הגדול יום אחד קודם ביאת המשיח, ויהיה ידוע בירושלם מקום המקדש, והכהנים הרחוקים מירושלים בלאו הכי לא חזו לעבודה בו ביום מחמת דרך רחוקה וכו', ולפי זה לכאורה אין מקום לחשש בנין בית הבחירה, ובהכרח הא דאמר הש"ס כל כהן שמכיר משמרתו, דחוששין שיבנה בית המקדש, קודם ביאת המשיח שהמלכיות יתנו רשות לבנות מזבח להקריב קרבנות, ולפי זה עדיין לא יהא מצרף ומטהר ושפיר קאמר רבינו שאינו יכול לעבוד עד שיתקבצו הכהנים ויקבעו לעצמם משמרות וכו' עכ"ל.

הנה גם המרכבת המשנה הוכיח מטעם אחר כהגבורת ארי, דזה שאמרו בגמרא לאסור בשתיית יין מחשש שמא יבנה בית המקדש, הכוונה היא לבנין בית המקדש לפני ביאת המשיח, על ידי מתן רשות של המלכיות, אלא שדקדק וכתב שהמלכיות יתנו רשות "לבנות מזבח ולהקריב קרבנות", ולא כתב רשות לבנות בית הבחירה, משום דלהרמב"ם לשיטתו שמלך המשיח יבנה בית המקדש, אי אפשר לבנות את בית המקדש לפני ביאת המשיח, ולפי דבריו זה שאמרו בגמרא דאסור לשתות משום מהרה יבנה "בית המקדש", לאו דוקא בית המקדש אלא "מזבח", אולם לפי דברי גבורת ארי מהרה יבנה בית המקדש שאמרו בגמרא

הברכות שיהיו אצלנו משה ואהרן דוד ושלמה ויטהרו את ישראל ויבנו את ירושלים, ואח"כ יהא מלכות ב"ד, ואם כן אין סתירה במה שאמר שבנין ביהמ"ק קודם למלכות ב"ד אף שיהיו משה ואהרן בבנין ביהמ"ק וא"צ לעשות מחלוקת עכ"ל.

וכך כתב לבאר הירושלמי בכלי חמדה, דהנה במסכת תענית (קף י"ז ע"א) ת"ר מפני מה אמרו אנשי משמר מותרין לשתות יין בלילות וכו' רבי אומר אומר אני אסור לשתות יין לעולם, אבל מה אעשה שתקנתו קלקלתו, אמר אבבי כמאן שתי האידנא כהני חמרא כרבי, וכתב על זה הגאון בעל שאגת אריה ז"ל בספר גבורת ארי, וז"ל קשה לי אמאי אסור כל השנה מטעם שמא יבנה הבית היום, הא עד כאן לא פליגי ר"א ור"י (ר"ה יא ע"א) אלא אי בניסן או בתשרי עתידין ליגאל, א"כ אמאי אסורין כל השנה וכו', מיהו בהא י"ל דבנין ביהמ"ק קודם למלכות בית דוד דהיינו ביאת הגואל, וכדאמרינן בירושלמי פ"ה דמע"ש גבי כרם רבעי ה' עולה לירושלים מהלך יום אחד לכל צד ותנאי ה' בדבר שאימתי שירצו יחזירו הדבר לכמות שהי', ר"י אומר משחרב ביהמ"ק ה' התנאי והתנאי ה' אימתי שיבנה ביהמ"ק יחזור הדבר לכמות שהי', וגרסינן עלה בירושלמי זאת אומרת שבית המקדש עתיד להבנות קודם מלכות בית דוד, והשתא אפ"ל דאין יום קבוע לבנין ביהמ"ק אלא כל ימות השנה ראוי לבנינו עכ"ל.

דין זה מובא ברמב"ם (הלכות ביאת המקדש פרק א' ה"ז) כל כהן שידוע מאיזה משמר הוא וכו', אסור לו לשתות יין כל אותו היום וכו', לא היה מכיר משמרתו ולא בית אבותיו, הדין נותן שאסור לו לשתות יין לעולם, אבל תקנתו קלקלתו והרי הוא מותר לשתות תמיד, שאינו

שאמר משום ר"י ל"ק כ"כ די"ל דבאמת פר כהן משיח לא משכח"ל טרם שיבוא משיח צדקנו ויהי' כה"ג, וא"כ דבר זה דאין פיגול בפר כהן משיח הוי באמת הילכתא למשיחא לכ"ע, אמנם אביי דאמר על כל שחיטת קדשים דלא ליתני דהוי הילכתא למשיחא, מבואר דס"ל דקודם שיבוא משיח לא יהי' שחיטת קדשים כלל, ואם כן מבואר דלאביי לא א"ש בד' הירושלמי.

אמנם כל זה אני אומר עפ"ד רבינו הגדול בעל שאג"א ז"ל דפשוט ליה דפירוש הירושלמי דבנין ביהמ"ק קודם למלכות בית דוד פירושו קודם ביאת המשיח, אמנם לענ"ד אע"פ שאיני כדאי להרהר אחריו בכ"ז תורה היא, ולשון הירושלמי קודם למלכות בית דוד יש לפרשו דהיינו שבנין ביהמ"ק יהי' קודם שתוסד המלכות על מכוונה, דהרי מיד שיבואו מלכות בית דוד ויגאלינו יהי' עוד מלחמות עם שאר האומות עד שנוצח את כל העולם ויכון מלכותו, וקמ"ל הירושלמי דלא יתעכב בנין ביהמ"ק עד שיכון המלכות בשלימות, אלא מיד שיבוא משיח יבנה ביהמ"ק.

וכוונת הירושלמי י"ל דהי' ק"ל למה צריך תנאי, כיון דהתקנה הי' לאחר חורבן המקדש מצד חורבן המקדש, א"כ ממילא ידעינן דכשיבנה ביהמ"ק יחזור הדבר למקומו, לכן פירש הירושלמי דזאת אומרת דבנין ביהמ"ק יהי' קודם מלכות בית דוד, והיינו דמיד שיבוא משיח יבנה ביהמ"ק טרם שיתוקן המלכות, והי' עוד מלחמות ולא יהי' עוד מנוחה בירושלים, ולולא התנאי לא הי' ידענו שיחזור מיד למקומו עד שתכונן המלכות בכל ענינים, לכן אמר ר"י דתנאי הי' בדבר שמיד שיבנה ביהמ"ק יחזור הדבר לכמות שהי', ונראה שס"ל כפי' התוס' שם דהפירוש

דוקא הוא, משום דסוגיא זו בתענית סבירא לה כשיטת הירושלמי דבנין בית המקדש הוא לפני ביאת המשיח.

והנה שם בגבורת ארי כתב לתרץ דברי הגמרא בתענית גם אם נאמר דשיטת הבבלי היא לא כהירושלמי, ובנין בית המקדש אחרי ביאת המשיח, והמחלוקת של רבי אליעזר ורבי יהושע אם בניסן עתידין ליגאל או בתשרי היא דוקא בקץ ד"בעתה", אבל על קץ ד"אחישנה" אין לו זמן קבוע, וכל יומא זמניה הוא, והאיסור לשתות יין הוא מחשש ד"אחישנה", וגם לפי תירוצ זה תתיישב קושית המרכבת המשנה מההיא דעירובין על פי דברי הפלתי (סימן קי), דהא דאיתא בעירובין דאליהו בא מקודם זה רק בעתו.

ודאתינן להכא כ' בס' מקדש מלך (פסק א' בהערות טור מלכה) אפשר להשוות את שתי הדעות רש"י ושאר ראשונים והרמב"ם דלא פליגי, אלא שיש הבדל בענין זה בין הקץ של "אחישנה" שאז יבוא מלך המשיח והוא יבנה את בית המקדש, ובין הקץ של "בעתה" שאז יבנה בית המקדש לפני ביאת המשיח.

ובס' כלי חמדה (פ' שמיני) הקשה על הגבורת ארי וז"ל, והנה טרם שנבוא לעיקר דה"ק, אני תמה על מרא דכולה תלמודא שברור לו דכ"ע ס"ל כירושלמי דבנין ביהמ"ק קודם שיבוא משיח, ולכן אסורין הכהנים לשתות תמיד יין דילמא יבנה ביהמ"ק ויהי' צריך כהנים לעבודה כיון שיהי' בנינו קודם הגאולה, והרי אביי עצמו דאמר הכא כמאן שתי האידנא כהני חמרא כרבי, אמר בזבחים (מ"ח ע"ב) אלא מעתה כל שחיטת קדשים לא ליתני הילכתא למשיחא הוא, אלא דרוש ומקבל שכר ה"נ דרוש ומקבל שכר, ומרבא (או ר"י) לפי גירסת הספרים) דמקשה על ר"נ שאמר הלכה כר"א

וזקו מה דכתיב (עמוס ט', י"א) ביום ההוא אקים את סוכת דוד הנופלת, וגדרתי את פרציהן והריסותיו אקים, ובניתי כימי עולם, כתב רש"י וז"ל, ביום ההוא, אחרי בא עליכם כל אלה, יבא יום ההוא המוכן לגאולה, ובו אקים את סוכת דוד הנופלת, י"ת מלכותא דבית דוד עכ"ל.

והנה מה שנקרא מלכות בית דוד בשם סוכה, פירש המלבי"ם שם דנראה מבואר לפי פשוטו של מקרא זה, דנאמר כאן ב' דברים בהחזרת מלכות בית דוד, דמקודם יהיה זה מה שנקרא כאן סוכת דוד, והרי סוכה אינו בנין קבוע אלא כעין בנין ארעי, וכך כתב בין דבריו וז"ל, ר"ל שינהיג אותם ויכוף אותם לעשות משפט וצדקה, שבזה תוקם סוכת דוד שהיא הנשיאות מזרעו, אבל עדיין תהיה הסוכה מהורסת, אבל אח"כ יקבלו ישראל מלכות שמים ויקבלו הנהגתו ברצון וכו', ועל זה נאמר וגדרתי את פרציהן וכו', עי"ז הריסותיו אקים ותהיה הסוכה שלמה לא מהורסת וכו', ואז ועבדי דוד נשיא בתוכם שהוא יהיה מלך המשיח, ואז לא תהיה סוכת ארעי רק בנין קבוע, ועל זה אמר ובניתי כימי עולם, שתהיה מלכות קבועה כמקודם עכ"ל.

הרי מבואר דיש בביאת המשיח ב' תקופות, האחד הנקרא סוכת דוד, והיינו עצם התגלות משיח, והשנית במה שסיים ואמר ובניתי כימי עולם, והיינו לאחר שמשיח ישב על כסא מלכותו לאחר כל המלחמות ובנין בית המקדש.

וכן מבואר מדברי הרמב"ם דלגבי משיח יש בו ב' תקופות, דכן כתב בפ"א מהל' מלכים ה"ד וז"ל, ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו, כפי התורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל

בירושלמי דמדצריך תנאי הא הב"ד שאח"כ יכולין לבטל, וע"כ דלא יהיו גדולים כמו הב"ד הזה, וע"כ משום דבנין ביהמ"ק יהי' קודם.

אך אפי' לפי פי' זה כ"כ בספר מלאכת שלמה למר"ש עדני ז"ל דהירושלמי ל"ק הכי במסקנא, וס"ל דקרבות יהיו לאחר ביאת משיח עי"ש, וגם הפני משה פי' באופן אחר דברי הירושלמי עי"ש שדבריו נוטים לדברינו דהפירוש דבנין ביהמ"ק קודם למלכות בית דוד היינו שיתיסד המלכות, אבל זה ברור אצלו דבנין ביהמ"ק לא יהי' קודם ביאת משיח ב"ד, אך שהוא מפרש בלשון קושיה עכ"ל.

ובזה מיושב היטב, ולירושלים עירך ברחמים תשוב ותשכון בתוכה כאשר דברת כו' וכסא דוד עבדך מהרה לתוכה תכין, דיש חילוק בין וכסא דוד עבדך מהרה לתוכה תכין, בין את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח, דוכסא דוד עבדך מהרה לתוכה תכין היינו שדוד ישב על כסא המלכות וזהו לאחר כל המלחמות ובנין הבית, משא"כ את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח היינו עצם התגלות משיח, ומיושב היטב, דעצם התגלות המשיח זה יהי' לפני בנין הבית, וע"כ מקדימין את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח לוהשב את העבודה לדביר ביתך כו' ותחזינה עינינו בשיבך לציון כו', ולזה כיוון הרמב"ם דדוד יהי' קודם הבית, אמנם לא יישב עוד על כסא מלכותו, דזה יהי' רק אחר כל המלחמות ואחר בנין הבית, וע"כ מקדימין ותשכון בתוכה כו' לוכסא דוד עבדך מהרה לתוכה תכין, ולזה כיוון הירושלמי ורש"י במגילה דבנין הבית קודם משיח (לפי דרך זה הרמב"ם יכול לפרש ותשכון בתוכה קאי על בנין הבית כמו שפי' הב"ח ובס' דובר שלום, ואינו צריך לפרש ע"ד המהרש"א דבברכת ירושלים אינו ענין כלל לבנין הבית).

הביהמ"ק וז"ל, הדבר ידוע דכל הני הלכות הלכתא למשיחא ניהו, וכשיבנה ביהמ"ק ב"ב כבר בא אליהו והתיר כל הספיקות וכו' משום דבנין יחזקאל דלעתיד לא פי' עפ"י חזו"ל, וכ"כ הרמב"ם בהלכות בית הכירה בנין העתיד להבנות אעפ"י שהוא כתוב ביחזקאל אינו מפורש ומבואר עכ"ל, וכן בפתחתו למס' מדות בקש התו"ט טעם על לימוד מס' מדות שהוא צורת בית שני, דאעפ"י שהבנין של עתיד יש בו שינוים ולא ישוה עם בית שני ואין יודעין הפי' ביחזקאל באיזה אופן לבנותו, אלא שכשנזכר לבנות בנין העתיד יגלה הקב"ה עינינו ומלאה הארץ דעה את ה' להבין הסתום בדברי יחזקאל ונבנהו, מ"מ צריך לסיפור בנין השני שכן רוב ענינים מיוסדים שם, ושע"י הסיפור של בית שני אנו יכולים לדורש ולהבין, ואלו לא הי' זה הסיפור נכתב בספר לא מצאנו ידינו ורגלינו בענין הבנין, ועיי"ש, וכן כתב התו"ט בפירושו על הפטרה פ' תצוה והביא גם מהרד"ק על מקצת ענינים מבנין הבית דלעתיד שאל"י עתיד לדורשם כי אין אנו מבינים במ יעיי"ש, א"כ החליט הוא בעצמו בתכלית ההחלטה שא"א כלל לבנות הביהמ"ק קודם ביאת אל"י ומשיח ושכן מבואר ברמב"ם וברד"ק, וכתב שהוא דבר ידוע.

ופשוט בכוונתו שא"א לבנות בית שלישי כהתמונה שבמסכת מדות ולא ככתוב בנבואת יחזקאל, שגם בבית שני מבואר בגמרא סוכה דף נ"א וזבחים דף ס"ב שלא הי' הבנין אלא ע"י נבואה ככתוב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל, ובאיזה ענינים קראי אשכחו ודרשו, וא"א לבנות ביהמ"ק אלא או ע"י נבואה או ע"י שנוזה להבין היטב הכתובים שבנבואת יחזקאל, גם אסור לבנות אלא על מקום המקדש וכשיבואו אליהו ומשיח ויצטרכו לבנות

לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה', הרי זה בחזקת שהוא משיח, אם עשה והצליח ובנה המקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל הרי משיח בודאי עכ"ל, הנה מבואר מדבריו דיש תקופה הנקראת בשם חזקה שהוא משיח, והיינו בעת שיכוף כל ישראל לילך בדרך התורה וכו', וזהו כנגד מה דכתיב כאן, אקים את סוכת דוד הנופלת, דסוכה אמנם סוככת ומגינה, אבל הרי אינה בנין קבע וברור, ובתקופה זו הוא דקאמר קרא, וגדרתי את פרציהן והריסותיו אקים, דהיינו מש"כ הרמב"ם דיכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, ורק אחר זה הוא דקאמר ובניתי כימי עולם, דהיינו אם בנה המקדש במקומו וכו', הרי אז הוי משיח בודאי, והרי זה כבנין קבוע ועומד לעולם, וכן קאמר הנביא בהמשך דבריו, ושבתי את שבות עמי ישראל ובנו ערים נשמות וישבו וגו', והיינו מש"כ הרמב"ם שם וקבץ נדחי ישראל.

(ו) **אמנם** כ' שם בויואל משה דדברי התו"ט אי אפשר ליישב בזה, שהרי פ' דברי הירושלמי במה שאמר זאת אומרת בנין ביהמ"ק קודם למלכות בית דוד, שהוא ממה שאמר ר"י שהתנאי היה אחר החורבן שאימתי שיבנה ביהמ"ק יחזור הדבר לכמו שהיה, שלמה הוצרכו לתנאי הלא ב"ד שהוא גדול מהם יוכלו בעצמם לבטל תקנת הראשונים, וע"כ דחשו שמא יהי' בנין ביהמ"ק בדור שלא יהיו גדולים מהם, וא"כ צ"ל שהוא קודם למלכות ב"ד, וא"כ אם אי אפשר שיהי' בנין ביהמ"ק בלא משה ואהרן, אף אם הוא קודם להתפשטות מלכות ב"ד אבל גדולים המה מכל הדורות, ובמפרשים יש גם פירושים אחרים בדברי הירושלמי שאלביהיהו אפשר ליישב כנ"ל, אבל לפי של התוס' יו"ט א"א לישב בלי מחלוקת. **אבל** היותר תמוה בדברי התוס' יו"ט שהרי בפ"ה ביומא כתב התוס' יו"ט על צורות

ונחרב הבית אין מעלין כדכתב בפירושו דאין זה מדרך הרמב"ם בחיבורו להשמיט דין הנוהג בפני הבית, והנה מה שהביא הרמב"ם ז"ל כל הדינים הנוהגים בפני הבית הוא רק בשביל שיש בהם נפקא מינה לידע לעתיד אבל מה שהי' מה דהוה הוה, ואין נפקא מינה עוד, דגם במסכת מדות טרח הרמב"ם לפרש דבשביל כן נשנה בשביל שיש בו תועלת לידע גם לעתיד וכמו שביאר התו"ט דבריו כמובא לעיל, וכל הנ"מ שיש בהך דתנאי דמע"ש על לעתיד הוא תלוי רק בפלוגתא שיש באותו התנאי כמבואר להמעייין, וא"כ קשה טובא למה השמיט לגמרי את כל התנאי, ומהתימה שלא העיר התו"ט בזה.

ואשר אנכי אחזה ליישב סתירת התו"ט מחומר הנושא, הנה במדרש רבה פ' תולדות ס' ס"ד סי' י' איתא בימי ר"י ב"ח גזרה מלכות הרשעה שיבנה ביהמ"ק וכו' אזלין אילין כותאי ואמרין ידיע להוי למלכא דהדין קרייתא מרדתא תתבנא וכו' ואמר להון מה נעביד וגזירית, אמרין ליה שלח ואמר להון או ישנון יתיה מאתריה או יוספון עליה חמש אמין או יבצרון מיניה חמש אמין ומן גרמיהון אינון חזרין בהון וכו', כיון דאתון כתביא שרון בכיין בעיין למימר על מלכותא אמרין יעול חד בר נש חכימא וישדך ציבורא אמרין יעול ריב"ח, עאל ודרש ארי טרף טרף וכו' דיינו שנכנסנו לאומה זו בשלום ויצאנו בשלום יעיי"ש, ומבואר בזה שבתחלה בעת שהיתה הגזירה לבנות ביהמ"ק שתקו רבנן, אלא שאח"כ כשחזרה המלכות והי' הצווי שלא לבנות אלא בשינוי מקום קצת שזה ודאי אסור וא"א לבנות עוד, ורצו עי"ז למרוד במלכות, אז שלחו החכמים את ריב"ח להשקיט את העם.

ולכאורה קשה לפי המבואר לעיל מדברי התוס' והרמב"ם והרד"ק והתו"ט

ביהמ"ק במקום המקדש ואם יעמוד שם בנין אחר יהא צריך להחריבו, ונודע שלא יהי' חורבן בית שלישי אך שני פעמים הי' החורבן ולא יותר כמ"ש רש"י ז"ל בפרשת פקודי משכן משכן ב' פעמים ששני מקדשות יתמשכנו, ומבואר במדרש רבה סדר מקץ פרשה צ"ב סי' ג' ואני כאשר שכולתי בחורבן ראשון שכלתי בחורבן שני, כאשר שכולתי בחורבן ראשון ובני לא אשכל עוד, וביאר שם ביפ"ת שאין חורבן אלא שני כראשון ותו לא, וכן מבואר בכ"מ שלא יהי' חורבן בית שלישי, ואין עוד בנין ביהמ"ק אלא אותו הבית הבנוי ומשוכלל לעתיד לבוא, וזה אין אנו מבינים מהכתובים דיחזקאל, ע"כ החליט התו"ט שא"א לנו לבנותו.

ועכ"פ מפורש יוצא בדבריו שהדבר ידוע שבעת שיבנה ביהמ"ק כבר בא אליהו ומשיח ומלאה הארץ דעה את ה', ואם כן קשה טובא האין הביא במס' מעשר שני בסתמא דברי הירושלמי שבנין ביהמ"ק קודם למלכות בי"ד, ופי' בו שאפשר לבנותו אף בדור שאין בו גדולים כ"כ, ולא העיר מאומה ממה שכתב בכ"מ שהדבר ידוע שאין זה במציאות, וזה לכאורה סתירה עצומה בדברי התו"ט, ומהתימה שלא העיר בזה בשום מפורש.

והנה קשה לי עוד במשנה שם במע"ש דפליגי תנא קמא ור"י אימת הי' התנאי שיחזור הדבר לכמו שהי', ולדעת שניהם יש נפקא מינה להלכה, וקשה למה השמיט הרמב"ם את כל התנאי שיש בו נ"מ להלכה, ולא העירו בזה שום א' ממפרשי הרמב"ם, והתו"ט שם נתקשה למה פסק הרמב"ם כר"י ולא כת"ק, דהרי קיי"ל דהלכה כר"י מחבירו ולא מחבירו, ומתמי' על הכ"מ שלא העיר בזה, וכתב אח"כ ולא נהירא לומר דהרמב"ם כתב משחרב ביהמ"ק וכו' משום דאף לתנא קמא הואיל

ובזה מיושב שאפשר שבימי ריב"ח עדיין הי' לומדין ויודעין הפי' שבנבואת יחזקאל ולא הי' אז עדיין הכרעת ההלכה שאין לבנות בית המקדש טרם ביאת המשיח, כי באמת היא פלוגתת התנאים, כאשר יתבאר עוד, ומ"ש הרמב"ם שא"א לבנות והחליט התוי"ט לדבר ידוע שכשיבנה ביהמ"ק כבר בא אליהו וכן הוא החלטת התוס' במס' פסחים, כל זה היא אחר חתימת התלמוד שאנו רואין שלא ביארו פי' הלכה זו, לכן הדבר ידוע שא"א לבנותו.

ולפי"ז מיושב הסתירה מפ"ה דמעשר שני ששם מביא התוי"ט דברי הירושלמי שפי' דברי ר"י שסובר בנין ביהמ"ק קודם למלכות בי"ד, ואז בימי ר"י שידעו להבין צורת הבנין, הי' מקום לחוש גם שיבנה בדור שאין בהם גדולים מהם, אבל בפ"ה דיומא דמיירי מפסק הלכה שאחר התלמוד לא כתב כן ואין בזה סתירה, וניחא ג"כ מה שהשמיט הרמב"ם אותו התנאי לפי"ד התוס' יו"ט שפסק הרמב"ם כר"י, אין זה אלא במה שכתב שהתקנה הי' אחר החרבן, אבל על תנאי שקאי רק על זמן בנין ביהמ"ק אחר חתימת התלמוד שא"א לבנות ביהמ"ק טרם ביאת המשיח, אין נ"מ לדבר עוד מזה התנאי, ושפיר השמיטו הרמב"ם, ובזה מיושב הכל.

ועכ"פ זה ודאי שמ"ש בירושלמי שבנין ביהמ"ק קודם למלכות בי"ד יש לו ב' פירושים, או שהפי' הוא שיבנה אחר ביאת המשיח טרם שיתפשט מלכות בי"ד, או לפי דרך התוי"ט צריך לומר שיהי' כמו בימי ריב"ח שגזרה המלכות לבנות ביהמ"ק בעודם בגולה תחת מלכות הרשעה שלא הי' עדיין שום רמז ורמיזה של גאולה וביאת המשיח, כי מעת ריב"ח עד עכשיו בעוה"ר יצאו מה שיצאו ועדיין בן דוד לא בא, וע"כ הי' דעת אותו

שארין מציאות לבנות ביהמ"ק עד שיבוא אליהו שאין יודעין הפי' ביחזקאל, האיך שתקו רבנן מתחלה כשהי' הגזירה לבנות, ולא מצינו שאמרו דבר אלא אח"כ שלא ימרדו במלכות, וגם אז לא אמר ריב"ח שום דבר נגד עצם הבנין אלא נגד המרידה במלכות, ודוחק לומר שיען שהבינו ברוח קדשם שלא יניחו המלכות לבנות לכן לא ראו צורך לדבר מזה אלא להשקיט ממרידה, ובניקל יותר להשקיט העם ממרידה מלהשקיט אותם מעצם הבנין, שהרי כיון שהבנין הוא שלא כדת האיך אפשר לומר שהיו ע"ז בשתיקה דהוי כהודאה, והרי חזינן שלא רצו לבנות שלא כדת, שהרי בשינוי מקום או הוספה וגרעון באיזה אמות לא רצו בעצמם לבנות כי לא רצו לעשות שלא כדן, וא"כ לפי הנ"ל שכל הבנין הוא שלא כדן האיך שתקו להו רבנן ולא הודיעו להם הדין שאסור לבנות.

ונראה בזה דהנה לשון התוי"ט בפ"ה דיומא דבנין יחזקאל דלעתיד לא פי' עפ"י חכז"ל, ומשמע מזה שחכז"ל לא פירשו לנו את הכתובים שביחזקאל, ויוכל להיות שהמה ידעו ולמדו והבינו את כל צורת הבית שבכתובים דיחזקאל, אלא כיון שהכריעו אח"כ שאין בנין ביהמ"ק טרם ביאת אליהו המשיח, וכמש"כ בשו"ת בנין ציון כן גם לענין הקרבת הקרבנות בזמן הזה, והביא ראיות שע"ז נאמר ולא אריח בריח ניתוחכם, לכן לא ביארו אח"כ מסדרי המשנה והש"ס פי' דברי הכתובים שביחזקאל בזה, ובאמת כל מצוה ומצוה שבתורה שבקראי לא הי' ידעין מאומה באיזה אופן לעשותה אלו לא היו מבארים חכז"ל פי' ודיני המצוה, ואפשר שבשביל כך הניחו מלבארו שלא יהי' בי"ד טועים לבנותו קודם ביאת המשיח, וכיון שאין יודעין האיך לבנותו אינו במציאות שיבנה עד אז.

מהרה לתוכה תכין", לפי שעל דוד יש ברכה בפני עצמה, את צמח דוד, ומה שנדפס בסידור "וכסא דוד מהרה לתוכה תכין", הוא על פי הירושלמי, וכמו שכתב רבינו ישעיה הראשון ז"ל בספר המכריע (בחינוכי תענית יג ע"א), דגם אחר שתיקן שמואל הקטן ברכת המינים, מכל מקום לא היו אומרים אלא י"ח ברכות, שהיו כוללים ברכת דוד בבונה ירושלים, כדתיא בתוספתא (ברכות סוף פרק ג'), והכי איתא נמי בירושלמי (בפרק תפלת השחר) בתפלה אלקי דוד ובונה ירושלים, וכן נמי התם (בפרק בתרא ד"ה) בתפלה הוא אומר אלקי דוד ובונה ירושלים, וכתב שם שהתלמוד שלנו חולק על זה, דאיתא בפרק ערבי פסחים (ק"ז ע"ב) בצלחת מצמית קרן ישועה, וא"כ צריך להיות ברכה בפני עצמה, וא"כ אין לחתום בברכת בונה ירושלים אלקי דוד ובונה ירושלים עיי"ש.

ולפי זה כ' בסידור עמק ברכה (בכרכת ירושלים), דבמדינת איטליא שהיו קרובים לארץ ישראל יותר מבבל, היו מנהגיהם על פי מנהגי ארץ ישראל, קודם שנתפשט ונתקבל התלמוד בבלי במדינתם על ידי גאוני בבל, ואחריהם נהגו כן בני אשכנז, שרוב גדוליהם באו מאיטליא, וכידוע משו"ת מהרש"ל (סימן כ"ט) שהקיסר מאשכנז הביא את רבינו משה הזקן ממדינת לוקא לאשכנז, ולפי החשבון היה בשנת ד' אלפים תקמ"ז, ואח"כ באחרית ימי הגאונים, נתפשט ונתקבל התלמוד בבלי בכל העולם, וחזרו הכל למנהגי בבל.

ולכן תמצא, שכל הפייטנים הקדמונים בקרובות שלהם להושענא רבה ולפורים ולחנוכה ולד' צומות, לא עשו חרוזים על ברכת את צמח דוד, וכמו שהביא בספר המכריע שם, לפי שהיו קדמונים מאוד, שעדיין לא נתפשטו מנהגי בבל בארצות שבאירופא, וכבר כתבו התוס' (במילין קט"ע"ב) ד"ה נדה, ובכמה

המאן דאמר בירושלמי לחוש על זה, דכיון שבנין ביהמ"ק קודם למלכות בית דוד לכן יוכל להיות עוד שיתרמי כמו בימי ריב"ח שיגזרו מלכות הרשעה לבנות ביהמ"ק, ואין בזה שום רמז של גאולה.

ובמלאכת שלמה על המשניות כתב שבירושלמי עצמו מתמה ואח"כ וחולק, שפי' במה שאמר ודם ענב תשתה חמר דהיינו ביאת המשיח דמלכות בית דוד קודמת, ועכ"פ הרמב"ם לשיטתו שכתב שעכשיו אין יודעין האיך לבנותו שפיר כתב מסימני המלך המשיח שיבנה ביהמ"ק, שהרי כתב שהמלך המשיח יהי' חכם יותר משלמה ונביא יותר מכל הנביאים קרוב למרע"ה כמבואר בהלכות תשובה, וא"כ יתבארו על ידו כל הספיקות ויוכל הוא לבנות ביהמ"ק עכ"ל.

ויש לבאר נוסח הברכה לפי התוס' יו"ט, ולירושלים עירך ברחמים תשוב ותשכון בתוכה כאשר דברת, וכסא דוד עבדך מהרה לתוכה תכין כו', מקדימין בית המקדש למשיח, דנוסח התפילה תיקנו אנשי כנסת הגדולה והם ידעו הפשט בהפסוקים שביחזקאל והי' יכולים לבנות בית המקדש לפני משיח, אולם חשבו אז אנשי כנסת הגדולה דיכול להיות שמשיח יתעכב ויבוא כמה דורות אח"כ כמו שהוא כן בעוה"ר, והם לא ידעו הפשט בהפסוקים שביחזקאל ולא יכלו לבנות לבד בית המקדש, אלא דמשיח צריך לבוא קודם וללמד האיך לבנות, וע"כ תיקנו ברכת את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח קודם והשב את העבודה כו' ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים.

ביאור נוסף במחלוקת, הירושלמי לשיטתו, והרמב"ם לשיטתו

ז) אח"כ מצאתי דבסידור ר' עמרם גאון וברמב"ם ליתא "וכסא דוד עבדך

ברחמים, והקשינו על הירושלמי דאנו מקדימין את צמח דוד לפני והשב את העבודה ותחזינה עינינו בשיבך לציון ברחמים, הרי מקדימין דוד לפני בית המקדש, והירושלמי לשיטתו אינו קשה, דהרי ס"ל דאין אומרים כל הברכה את צמח דוד כו', אלא צריך לכוללו בברכת ירושלים.

הטעם דמוכירין דוד בברכת ירושלים, אע"ג דעל דוד יש ברכה בפני עצמו

(ח) **הנוסח** שלפנינו דעת רבינו חננאל והמחזור ויטרי, דמלבד הברכה שנתייחדה לדוד בפני עצמו, יש עוד אזכרה של דוד גם בברכת "בונה ירושלים", הסבר הדבר אמאי מדכרינן לדוד גם בברכה זו, עמד בזה מרן הגרי"ז (על תהלים, מזמור שיר חנוכה הבית – אחרי החי' פס"ט).

וכתב לבאר דמלבד הענין העצמי שיש במלכות בית דוד שנבחרו למלוכה דוד וזרעו, יש עוד ענין במלכות בית דוד, והוא דמלכות דוד מהוה תנאי בשלימות ירושלים, וכדאיתא ברמב"ם בפ"ב מהלכות ברכות, דכל מי שלא אמר מלכות בית דוד בברכת בונה ירושלים בברהמ"ז לא יצא יד"ח, והטעם, כתב הרמב"ם שם בזה"ל "מפני שהיא ענין הברכה, שאין נחמה גמורה אלא בחזרת מלכות בית דוד".

וכן הוכיח הגרי"ז יסוד זה מכמה קראי דענין ביהמ"ק ומלכות בית דוד קשורים ותלויים זה בזה, וכדכתיב במלכים ח' ט"ז לא בחרתי בעיר מכל שבטי ישראל לבנות בית וגו' ואבחר בדוד להיות על עמי ישראל, הרי דבחרת דוד היתה הכנה לבנין בית הבחירה, ולהלן שם י"א ל"ב והשבט האחד יהי' לו וגו' ולמען ירושלים העיר אשר בחרתי וגו', הרי דלמען ירושלים הוצקה מלכות בית דוד להיות קיימת עכ"פ בשבט אחד, ועוד שם ט"ו ד' להקים

דוכתי, דהפייטנים עשו פיוטיהם על פי הירושלמי עיי"ש, ועל כרחק צריך לומר דבימיהם עדיין לא נתפשט כל כך התלמוד בבלי, בגלל המרחק ממדינת בבל, ועשו הכל על פי מנהגי ארץ ישראל, וא"כ נראה לי הטעם, שייסדו זה לומר בברכת ירושלים סמוך לחתימה "וכסא דוד מהרה לתוכה תכין", כדי להסמיק לחתימה אלקי דוד ובונה ירושלים, וכשהנהיגו אח"כ על פי הבבלי לומר ברכת את צמח דוד, משנה לא זוה ממקומה ואין קפידא בזה, כיון דלתוכה תכין קאי על ירושלים וכמו שכתב הב"ח ז"ל (בסימן קי"ח) עיי"ש, אבל בסדור רע"ג וברמב"ם השמיטו מהברכה לגמרי, או לא היתה מעולם בניסחאותיהם כי היו נוהגין מעולם על פי הבבלי, ע"כ מס' עמק ברכה.

בפרי עץ חיים כתב וז"ל, צריך לומר וכסא דוד עבדך מהרה לתוכה תכין ולא כנוסחת רומניא, שפעם אחת נכנס חכם אחד לפני מורי (אריז"ל) זלה"ה, ונסתכל במצחו ואמר לו שמימיו לא התפלל תפלה כראוי, ושאלו החכם למה, ואמר לו שלא אמר "וכסא דוד עבדך מהרה לתוכה תכין" בברכת תשכון עכ"ל.

ולפי זה מיושב הפליא ופלא הרמב"ם לשיטתו והירושלמי לשיטתו, דהקשינו על הרמב"ם האין הוא מיישב נוסח הברכה ולירושלים עירך כו' ותשכון בתוכה כו' וכסא דוד עבדך מהרה לתוכה תכין, הרי אנו מקדימין בית המקדש למשיח, והרמב"ם לשיטתו הרי באמת אינו גורס' וכסא דוד עבדך מהרה לתוכה תכין, לפי שעל דוד יש ברכה בפני עצמה, את צמח דוד עבדך כו' ואז אנו מקדימין דוד לבית המקדש, את צמח דוד לפני והשב את העבודה לדביר ביתך כו' ותחזינה עינינו בשיבך לציון

כדמסיים הכתוב ערכתי נר למשיחי, דשם היא עריכת נרו שלא תכבה לעולם, והיינו כמש"כ דשניהם קשורים ותלויים יחד, וכשם שבחירת ירושלים היא לעולם, כן גם קיום מלכות בית דוד שבה, כי אי אפשר לזה בלא זה, ונראה דזהו ג"כ ביאור הכתובים בתהלים צ"ב ותרום כראים קרני בלותי בשמן רענן וגו' שתולים בבית ה' בחצרות וגו' יפריחו, דקרני ר"ל קרן המלוכה של מלכות בית דוד כדמסיים בלתי בשמן רענן דהיינו שנמשחה בשמן המשחה, וע"ז אמר שתולים בבית ה' וגו' דמלכות בית דוד קיומה שתול בבית ה' דהיינו ביהמ"ק, בהנבואה של זאת מנוחתי עדי עד, ושם בחצרות וגו' יפריחו, כענין שנאמר שם אצמיח קרן לדוד.

ולזה כווננו אובי דוד באמרם מתי ימות ואבד שמו, כי הם רצו שלא יעמוד מחליו ולא יוכל למסור את מגלת ביהמ"ק לשלמה בנו, וכיון שלא יהי' ביהמ"ק ממילא יאבד גם שם מלכות בית דוד שכל קיומה קשור ותלוי בירושלים ובמקדש, וזהו ואבד שמו ר"ל שם מלכות בית דוד (כדכתיב ועשיתי לך שם גדול כשם הגדלים אשר בארץ), וזהו שמסיים לבסוף ואני בתומי תמכת בי ותציבני לפניך לעולם, שמלכותו קיימת לעולם, ולא כמו שאמרו הם, וע"ז הודה דוד במזמור שיר חנוכת הבית ואמר ולא שמחת אויבי לי, וזהו כל ענין המזמור הזה על מלכות בית דוד וירושלים התלויים זב"ז, ומבואר היטב שייכותו של זה המזמור לחנוכת הבית.

עפ"ז יישב הגרי"ז הנוסח שלפנינו בברכת ירושלים, דמלבד הענין העצמי שיש בבחירת דוד למלוכה שלוה נתיחדה ברכה בפני עצמה את צמח דוד יש גם צורך במלכות בית דוד בירושלים כתנאי לשלימות ירושלים,

את בנו אחריו ולהעמיד את ירושלים, הרי דוד היא העמדת ירושלים שתתקיים שמה מלכות בית דוד, ועיין ברמב"ם פ"א ממלכים ה"י שפסק כן להלכה דבירושלים אין ממנין מלך אלא מזרע דוד בלבד, ומקרא מלא בספר תהלים קכ"ב ירושלים הבנוי' כעיר שחברה לה יחדו וגו' כי שמה ישבו כסאות לבית דוד, הרי דזהו מתנאי ירושלים שיהיו בה סנהדרין ומלכות בית דוד, ובמלכים א' י"א י"ג כתיב רק את כל הממלכה לא אקרע, שבט אחד אתן לבנוך למען דוד עבדי, ולמען ירושלים אשר בחרתי, ושם עוד בפסוק ל"ו ולבנו אתן שבט אחד למען היות ניר לדוד עבדי כל הימים לפני בירושלים העיר אשר בחרתי לי לשום שמי שם.

ועיין בב"ק דף צ"ז איזהו מטבע של ירושלים דוד ושלמה מצד אחד וירושלים עיר הקודש מצד אחר, והיינו משום דכך הוא מטבעה וצורתה של ירושלים שהיא ביחד עם מלכות ב"ד דהיינו דוד ושלמה, כמבואר ברמב"ם בפ"מ פ' חלק ובסה"מ מצוה שס"ב דמלכות בית דוד פירושה בית דוד זורע שלמה בלבד יעו"ש.

וגם בהשבעה שנשבע הקב"ה לדוד שתתקיים מלכותו ולא יכבה נרו לעולם ועד, מצינו שכללה הקב"ה ביחד עם בחירת ירושלים שהיא ג"כ לעולם, כדכתיב בתהלים קל"ב נשבע ה' לדוד אמת לא ישוב ממנה וגו' גם בניהם עדי עד ישבו לכסא לך כי בחר ה' בציון וגו' זאת מנוחתי עדי עד וגו' שם אצמיח קרן לדוד ערכתי נר למשיחי, הרי דשתי ההבטחות קשורות ותלויות זה בזה, דבשביל כי בחר ה' בציון וזאת מנוחתי עדי עד משו"ה גם בניהם עדי עד ישבו לכסא לך, ושם יוצמח הקרן לדוד ותתקיים השבעה שלא יכבה נרו לעולם,

דוד במהרה בתוך ירושלים תכין, כלומר שאין שאלתו כי אם לצורך גבוה כי אין כסא ה' שלם אלא כשכסא דוד על מכוננו בירושלים, ועוד דבשאלתו וכסא דוד מהרה בתוכה תכין הרי בקשתו ג"כ על ירושלים שיכונן בתוכה כסא דוד והוא מעין חתימה, וזה גם כן טעם הפתיחה ולירושלים עירך ברחמים תשוב לא לצורך עצמינו אלא כדי להעלות השכינה בתוכה מן הגלות, וזהו שאומרים ותשכון בתוכה כאשר דברת ואח"כ ובנה אותה בקרוב וכו' כדי שכסא דוד מהרה בתוכה תכין, ועוד נראה דשאלת וכסא דוד וכו' היא שאלת בנין ירושלים ממש והוא דבפ"ב דמגילה איתא וכיון שנבנית ירושלים בא דוד שנאמר כו'.

נמשך מזה שכל שאלתו בברכת ירושלים הוא בבנין ירושלים והנלוה לבנינו, וזהו אמרנו ולירושלים עירך ברחמים תשוב לבנותה, ותשכון בתוכה כאשר דברת והוא שתשכון שכינתך בבית המקדש, ובנה אותה בקרוב וכו' והוא שיהא בונה אותה הוא יתעלה בעצמו בקרוב וכו' הוא כולל בנין העיר ובנין הבית בכללו, ואח"כ שואל בפרט וכסא דוד מהרה בתוכה תכין שיהא בונה כסא דוד שיהא מוכן כשיבוא דוד לישב על כסאו, ואם כן כל זה דהיינו בנין בית המקדש ובנין כסא דוד הוא מענין בנין ירושלים ממש, שהרי בית המקדש וכסא דוד הכל הוא נבנה בתוך ירושלים וגם יש להם שייכות אל ירושלים, כי הלא הבונה עיר שתהיה עיר ממלכה אליו, הנה הכרח הוא שיבנה בתוכה בית קדוש לתפילה ולעבודה לפניו יתברך, גם צריך הוא לבנות בית שיהא נקרא בית המלך, ובתוכו כסא מלכותו שישב המלך עליו לדון עמו, ובעל כרחינו צריכין אנחנו לפרש כך, דאם לא כן מה ענין כסא דוד לבנין ירושלים עכ"ל הב"ח, הרי מבואר דענין דוד בברכת ירושלים, דמלכות

ועל כן בנוסח שלפנינו שהוא על פי דעת רבינו חננאל ומחזור ויטרי, הוזכר ענין דוד אף בברכת ירושלים עכ"ד.

כתב המבי"ט בספר בית אלקים פרק ס"א וז"ל, דאע"ג שתקנו אנשי כנסת הגדולה בתחלת בית שני נוסח התפלה, והיו ירושלים ובית המקדש קיימים, אעפ"כ קבעו ברכה זו (ברכת ירושלים), דבבית שני חסרו ה' דברים כמו שדרשו ביומא (כ"א, ע"ב) על ואכבד חסר ה"א, אשר מכללם שכינה וארון ואורים ותומים, והיו יכולים להתפלל ותשכון בתוך ירושלים עירך כאשר דברת ע"כ.

ולפי דברי הגרי"ז לא רק לענין חזרת השכינה ("ותשכון בתוכה") היו מתפללים בתקופת בית שני, אלא גם על עיקר בנין ירושלים (ולירושלים עירך ברחמים תשוב) היו צריכים להתפלל בתקופת בית שני, דהרי ה' חסר בשלימות ירושלים, דבבית שני עדיין לא חזרה מלכות בית דוד.

דברי הגרי"ז כבר מרומז בדברי הב"ח או"ח סי' קי"ח וז"ל, שאלני מה"ר שבתי סגי נהור נר"ו למנהג אשכנז שאומרים בברכת בונה ירושלים ובנה אותה בקרוב בימינו בנין עולם וכסא דוד מהרה בתוכה תכין ברוך אתה ה' בונה ירושלים, דלא הוה כדקיימא לן כשמואל בפרק ערבי פסחים (קז) דצריך מעין חתימה סמוך לחתימה, ונוסח ספרדי שכתוב בו וכסא דוד וכו' קודם ובנה אותה נראה יותר מתוקן, והשבתי דאם אינה מעין חתימה א"כ אינה נמי מעין פתיחה, ולא טעו בה בני בי רב, כל שכן רבותינו ז"ל גדולי ארץ אשכנז.

אבל האמת יורה דרכו שבקשת וכסא דוד מהרה בתוכה תכין הוא מעין ברכה זו, שמבקשים שיבנה ירושלים בקרוב כדי שכסא

לשון זה מוכח דהוי לעיכובא, וכמש"כ הרא"ה בפ"י הלכות הרי"ף לברכות וז"ל, פ"י כל הני לאו לעיכובא, מדלא קבעום בברכת מעין שלש, אלא לכתחילה ולמצוה קאמר, ואע"ג דתני לא יצא י"ח, לא יצא כראוי קאמר וכדאמר' (פסחים פ"י) כל מי שלא אמר שלשה דברים לא יצא י"ח, ולא לגמרי קאמר' אלא כלומר לא יצא כראוי, ואם לא אמרינהו לא הדר עכ"ל יעו"ש, וכן כתב הר"ן בפסחים להדיא על ההיא מתני' בדף קטז, דהאי לא יצא דקאמר ר"ג היינו רק למצוה מן המובחר יעו"ש, וכן מוכח מדעת הראשונים שהביא האבודרהם בטעם שאין מברכין על סיפור ההגדה, ומשום דהוי מצוה שאין לה קצבה ידועה דבדיבור כל דהו יצא, הרי דמוכח דאין אמירת הג' דברים הללו לעיכובא.

והנה מה שדייק הב"י מדברי הרמב"ם והרא"ש דסברי דהוי לעיכובא, היינו משום דסתמו דבריהם והביאו לשון הגמ' סתם דלא יצא ידי חובתו, הרי דמשמע דהוי לעיכובא, ובמאמר מרדכי הקשה דלכאורה כיון דחזינן מהנך ראשונים הנ"ל, שביארו להך לישנא דאינה מוכחת לומר דלא יצא כלל, אלא דלא יצא בשלימות המצוה וכו"ל, א"כ למה לא נימה כן גם בדעת הראשונים שהביאו לשון הגמ' כלשונה, דזהו נמי כוונתם בזה, ומה דיוק יש בדברי הראשונים יותר מדברי הגמ' עצמה, (ואולי ס"ל להב"י דהראשונים היה להם לבאר הדבר יותר מהגמ', ואי היה דעתם בזה דשפיר יצא ורק דלא הוי מן המובחר, היה להם לומר כן להדיא).

וראיתי בס' אור אברהם (נכסות ס' פ"ד) שכתב לבאר דמדברי הרמב"ם שפיר נראה דאיהו ס"ל דהוי לעיכובא, והיינו ממה שביאר הטעם בזה משום שאין נחמה גמורה אלא בהחזרת מלכות בית דוד, וכן ביאר האבודרהם

דוד מהוה תנאי בשלימות ירושלים כדברי הגרי"ז.

והנה בגמ' ברכות דף מח תניא רבי אליעזר אומר כל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו.

וכתב רש"י בד"ה מלכות וז"ל, שעל ידו נתקדשה ירושלים עכ"ל, וברמב"ם פ"ב מהל' ברכות ה"ד כתב וז"ל, וכל מי שלא אמר מלכות בית דוד בברכה זו לא יצא ידי חובתו, מפני שהיא ענין הברכה, שאין נחמה גמורה אלא בהחזרת מלכות בית דוד עכ"ל.

ועיין בטור סי' קפ"ז שכתב וז"ל, כתב אתי ה"ר יחיאל ז"ל מסופקני בהא דאמר לא יצא ידי חובתו, אי לעיכובא קאמר או למצוה, והדעת נוטה דלמצוה קאמר ע"כ, ונ"ל כיון דברכת המזון דאורייתא לעיכובא קאמר וצריך לחזור, ואם סיים הברכה חזור לראש עכ"ל, וכוונתו למה שכתב שם לעיל מיניה, דכל שמשנה ממטבע הברכה, או שלא הזכיר מה שחייבו חכמים להזכיר הרי לא יצא ידי חובתו, ופירש הב"י דהיינו כגון שלא אמר ברית ותורה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה ירושלים, אלא דעוד כתב שם הב"י וז"ל, ומ"ש רבינו וז"ל כיון דברה"מ דאורייתא לעיכוב קאמר וצריך לחזור, יש לדחות דנהי דברה"מ דאורייתא, המטבע שלה הוא מדרבנן, וכיון שאינו משנה אלא מטבע שהיא מדרבנן איפשר דיצא, אבל מדברי הרמב"ם בפ"ב משמע דלעיכובא קאמר וכדברי רבינו וכו' עכ"ל, יעו"ש מה שהביא בזה עוד ראשונים וראיות דהוי לעיכובא.

ובדעת הראשונים דסברי דלא הוי לעיכובא, ואף דהרי בגמ' קאמר הלשון דלא יצא ידי חובתו, הרי כבר כתבו הראשונים דאין

בקשת דוד לברכת ירושלים, ואין צריך להזכירו להדיא בברכת ירושלים עצמה, משא"כ בברהמ"ז.

בית המקדש השלישי, בידי שמים, או בידי אדם, או שניהם

(ט) **בגמ'** בבא קמא (קפ"ט) כי תצא אש ומצאה קוצים, תצא מעצמה שלם ישלם המבעיר את הבערה, אמר הקב"ה עלי לשלם את הבערה שהבערתי, אני הצתי אש בציון שנאמר ויצת אש בציון ותאכל יסודותי ואני עתיד לבנותה באש שנאמר ואני אהי' לה לחומת אש סביב ולכבוד אהי' בתוכה עכ"ל הגמ', הרי מבואר שהבנין השלישי עתיד להבנות בידי שמים.

וכן מבואר ברש"י ושאר ראשונים במס' סוכה (ק"מ ע"א) על מאי דהתקין רבי יוחנן בן זכאי שיום הנף כולו אסור משום שמא יבנה בית המקדש בלילה או בחמיסר סמוך לשקיעת החמה ויאמרו אשתקד וכו', וכתב שם רש"י בד"ה אינימא באה"ד בזה"ל ואי קשיא דבלילה אינו נבנה, דקיי"ל בשבועות דף טז דאין בנין בית המקדש בלילה דכתיב וביום הקים, ולא בחמיסר שהוא יום טוב, דקיי"ל בשבועות שם דאין בנין בית המקדש דוחה יום טוב, הני מילי בנין הבנוי בידי אדם, אבל מקדש העתיד שאנו מצפין, בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא מן השמים, שנאמר מקדש ה' כוננו וידך עכ"ל רש"י וכן כתבו שם שאר ראשונים תוס' והרשב"א והריטב"א.

הראב"ן כתב, מהרה יבנה המקדש, כלומר לפי שעה יהיה בנוי כהרף עין, לפי שהקב"ה בעצמו יבנהו, כאשר דרשו חכמים (כ"ק ס) שלם ישלם המבעיר את הבערה, אמר הקב"ה אני הצתי אש בציון וכו' ואני עתיד

בזה וז"ל, פירוש כל שלא התפלל על החזרת מלכות בית דוד למקומה לא יצא ידי חובתו, פירש דאי לאו הכי מאי אהניא רחם על ירושלים למעיקרא עכ"ל, המבואר מזה דבלא הזכרת מלכות דוד, הרי חסר כאן בעיקר משמעות הברכה עצמה, ומשום דבלא מלכות בית דוד אין כאן בנין ירושלים, וא"כ כל שלא אמרו הרי זה באמת לעיכובא, ומשום דהעיקר חסר מן הברכה, ומכיון שכן הוא לגבי הך ברכה דבונה ירושלים, הרי ע"כ דכן הוא נמי גם לגבי אידך דברים שאמרו להזכיר שם, דהא על כולם נאמר ביחד להך לישנא דלא יצא ידי חובתו.

ואולם לפי מש"כ רש"י הנ"ל, דהטעם מה שחייבו להזכיר מלכות בית דוד בבונה ירושלים, היינו משום שעל ידו נתקדשה ירושלים, א"כ הרי לפי"ז י"ל דאף אם שפיר ראוי הדבר להזכירו מהך טעמא, ובזה יש כאן שלימות ומעלה בברכה זו, אבל אין בזה הכרח לומר דאם לא אמרו דחסר כאן בעיקר משמעות הברכה, וכוונת לא יצא ידי חובתו, היינו דלא עשה בזה מצוה מן המובחר, אבל שפיר קיים עיקר חובתו בזה עכ"ד האור אברהם.

ולכאורה דברי הרמב"ם סתרי אהדדי, דהרי ש"י הרמב"ם דאין אומרים בברכת ירושלים וכסא דוד עבדך כו', והרמב"ם בעצמו כתב בהלכות ברכות, דכל מי שלא אמר מלכות בית דוד בברכת בונה ירושלים בברהמ"ז לא יצא יד"ח, "מפני שהיא ענין הברכה, שאין נחמה גמורה אלא בחזרת מלכות בית דוד", הרי מבואר דדוד הוי כתנאי לשלימות ירושלים, א"כ מצד שלימות ירושלים צריך להזכיר דוד, ואולי יש לחלק בין שמונה עשרה לברכת המזון, דבשמונה עשרה כיון דברכת את צמח דוד סמוכה לו מיד לברכת ירושלים עירך, הרי הוי ברכה הסמוכה לחברתה, הרי שפיר מצטרף

והא לא הוה למיבני אלא תרי זימנין בית ראשון ובית שני, בית שלישי לא תשכח באורייתא, והא מה דהוה ליה למיבני כבר איתבנון, ולעולם לית ביה יתיר, דהא תרי בתי ישראל קרי לון קרא וכו' ואמר אח"כ מילין אילין דשאל ההוא רשע אנא שאילנא יומא חד לאליהו, ואמר דהא במתיבתא דרקייע אתסדרו קמיה דקוב"ה והכי הוא דכד נפקו ישראל ממצרים בעא קוב"ה למעבד לון בארעא כמלאכין קדישין לעילא, ובעא למיבני לון ביתא קדישא ולנחתא לון מגו שמי רקייעין וכו' באן אתר במכון לשבתך פעלת ה' בההיא דפעלת אנת ה' ולא אחרא.

מכון לשבתך פעלת ה' דא בית ראשון, מקדש ה' כוננו ידיך דא בית שני, ותרואיהו אומנותא דקוב"ה אינון, ומדארגיזו קמיה וכו' וביתא איתבני על ידא דבר נש בגין כך לא איתקיים וכו' ביומוי דעזרא גרם חטאה ואיצטרכון אינון למבני ולא הוה ב' קיומא, ועד כען בנינא דקוב"ה לא הוה בעלמא, ולזמנא דאתי כתיב בונה ירושלים ה', איהו ולא אחרא, ובנינא דא אנן מחכאן, ולא בנינא דבר נש דלית ביה קיומא כלל וכו' דאפילו קרתא דירושלים לא ליהוי אומנתא דבר נש וכו' כש"כ ביתא דאיהו דירורא דיליה, עכלה"ק הצריך לענינינו יעיי"ש, ומדכתב הלשון ה' יבנה איהו ולא אחרא, וגם מדכתב לתרין בזה הקושיה מה שלא נזכר בנין בית השלישי בקרא, יען שלא יהי' נבנה ע"י אדם אלא יבוא בנוי ומשוכלל מאומנותא דקוב"ה, מכל זה משמע שלא יהי' כלל בנין בני אדם בבית השלישי, וזה כדברי הגמ' בב"ק והראשונים רש"י ותוס' בסוכה.

במדרש רבה (פ' ט"ז ס"ו) מלך המשיח שנתון בצפון יבוא ויבנה ביהמ"ק דנתון

לבנותה באש דכתיב ואני אהיה לה נאום ה' חומת אש סביב וכו', ובוזה הוסיף לבאר מה שלא יהיה בזה איסור שבת ויו"ט, וכלשונו והא דאמר אין בנין ביהמ"ק דוחה יו"ט, ואין בנין ביהמ"ק בלילה, היינו בבנין בשר ודם שיש לו לשמור גזירותיו ומצותיו של הקב"ה, אבל הקב"ה הוא צוה ולא מצווה, וכפי שתוס' גופא בשבועות טו ציינו שכן הוא בתנחומא, וכוונתם כפי הנראה למה דאיתא בתנחומא סו"פ פקודי, במעשה ידיך ארנן, זה בנין ביהמ"ק שיבנה ב"ב, וכן הוא בילקוט שמעוני (תהלים ל"ח תתמ"ח) עהפ"ס לביתך נאווה קודש ה' לאורך ימים, דמבקשים שלא יהיה כבראשונה שנבנה ע"י בשר ודם, ולא נתקיים לאורך ימים, אלא ביתך נאווה קודש הזה יהיה ע"י ה' וממילא יהיה לאורך ימים, וכן איתא בזה"ק עהפ"ס גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון, דקדמאי אתבני על ידא דבר נש והאי על ידוי דקודשא בריך הוא, ובגין דא אם ה' לא יבנה בית וכו'.

(המאירי) כתב דחיישי לבי"ד טועין, כוונתו דחשו שמא יארע כמו בימי ריב"ח ויהי' כל הבנין ע"י טעות, אבל שם אינו אלא הו"א בעלמא).

והרמב"ם שכתב שהמלך המשיח יבנה ביהמ"ק לכאורה הוא נגד זה שאמרו שהבית העתיד יבוא מן השמים בנוי ומשוכלל, והעיר כעין זה בתפארת ישראל על המשניות ריש מידות וכתב דברים דחוקים.

משמעות הזוה"ק הוא שלעתיד לא יהי' כלל בביהמ"ק בנין בידי אדם, אלא מה שיבוא בנוי ומשוכלל מן השמים, וזלה"ק בפ' פנחס דף ר"כ ורכ"א, יומא חד אתא לקמיה חד חכים גוי, א"ל סבא תלת בעיין וכו' חד דאתון אמרין דיתבני לכו בי מקדשא אחרא,

במשכן ובבית המקדש האש של מעלה תוך האש של הדיוט שנבער בעצים, וכן נראה במיכלתא דדרש מפסוק מכון לשבתך פעלת ד' שבית המקדש של מעלה מכון כנגד בית המקדש של מטה, ועל זה קאמר מקדש ד' כוננו ידיך שלעתיד לבא כשימלך ד' לעולם ועד לעיני כל באי עולם ישכון למטה בתוך מקדש שכבר בנוי הוא, ומכוון כנגד ביהמ"ק של מטה, והיינו שירד למטה תוך המקדש שיבנה, ועיין בזה פ' וישב שמשמע שם כן, אמנם כמו שלמטה בארץ אין נשמה בלא גוף, כמו כן המקדש רוחני לא יקום בלא מקדש גשמי, ולכן אתי שפיר הלשון בנין בביהמ"ק שלעתיד ג"כ עכ"ל.

והנה דעת רש"י ותוס' א"א ליישב בהכרעה זו, שהרי כתבו שבשביל כן אפשר שיהי' נבנה ביו"ט ובלילה כיון שאינו בידי אדם, ואם צריכין שיהיה קודם בנין בידי אדם אינו מתורץ כלל, ובערוך לנר דחק מהאי טעמא לבקש תי' אחר על קושיית רש"י ותוס', אמנם כיון שרש"י ותוס' והרשב"א והריטב"א נתכוונו לדעה אחת בתירוץ זה, אין להעלות על הדעת לחלוק עליהם וצריך לתרץ דבריהם.

(י) **ובס'** ויואל משה (מאמר שלש שבעות לות סה') כתב ליישב עפ"י מה שאה"כ ביוסף בבית האסורים ואת כל אשר עושים שם הוא ה' עושה, ופ' התרגום במימריה הוי מתעבד, דא"א לומר שהוא ה' עושה הכל, דאין זה שום שבח, גם אינו במציאות, אלא כיון שנעשה עפ"י דיבורו קראו הכתוב בלשון זה שהוא ה' עושה, וכן הוא בפסיקתא שהובא בתויו"ט בפ' להפטרות פ' תצוה שאם מתעסקים בבנין ביהמ"ק הוי כאלו בונים בו, וא"כ י"ל שאף במקומות שאמרו שהמלך המשיח יבנה ביהמ"ק אין הכוונה שהוא בעצמו יבנה בידי

בדרום ע"כ, ובירושלמי מגילה (פ"א הל' י"א) לכשיתעוררו הגליות שהן נתונות בצפון ויבואו ויבנו ביהמ"ק הנתון בדרום ע"כ, מזה משמע שהמלך המשיח עם עולי גליות שיעלו עמו יבנו ביהמ"ק, וזה כדברי הרמב"ם שמלך המשיח יבנה ביהמ"ק.

בס' מעשי למלך (עלה ה' בית הבחירה פ"א) כתב עפ"י דרשות חכז"ל אם זכו אחישנה ואם לא זכו בעתה, כן נאמר בזה אם נזכה שיחוש ד' לגאלינו על ידי מעשינו הטובים אז יבנה ע"י שירד מקדש משמים, ע"ד דכ' ואני אהי' לך חומת אש סביב, אבל אם לא נזכה רק שתהא הגאולה מחמת כי יגיע העת שהבטיח ד' לגאלינו, אז תהא על הסדר שקיבלו חכז"ל שיבוא משיח צדקינו תחלה והוא יבנה ביהמ"ק.

ובערוך לנר על מסכת סוכה שם דף מ"א הביא ג"כ ראיות שיבנה ביהמ"ק לעתיד בידי אדם והכריע דתרווייהו איתנהו, וז"ל מדקאמר מהרה יבנה ביהמ"ק ולפי דברי רש"י הל"ל מהרה יגלה ביהמ"ק, וכן הלשון דאיבני דקאמר משמע בנין ממש, וכן לקמן (דף נ"ב) דקאמר מאן נהו ד' חרשים ומני משיח ב"ד ומשיח בן יוסף בהדיהו, ופ' רש"י משיחים שניהם אומנים לבנין ביהמ"ק ע"ש, ואם כבר בנוי ומשוכלל ירד למטה מאי אומנות שייך בזה, וכן מה שנאמר במשנה תמיד (פ' ז') ומה שאנו מתפללים בכל תפלותינו יה"ר שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו יהיו תפלות שוא כיון שכבר נבנה הוא, והי' לנו להתפלל שיגלה ביהמ"ק במהרה.

ולכן הי' נלענ"ד דודאי ביהמ"ק לעתיד לבא יבנה בנין ממש בידי אדם, ומה שנאמר מקדש ד' כוננו ידיך שנדרש בתנחומא שירד למטה, הוא ביהמ"ק רוחני שיבא לתוך ביהמ"ק הנבנה גשמי, כנשמה בתוך הגוף, וכמו שירד

מ"מ לא נבנה אלא ע"י הקב"ה כי האבנים עלו מאליהם על הבנין וכו' וכמו שאמרו במשכן הוקם מאליו, והביא על זה ראיות מדברי חזו"ל יעיי"ש.

אמנם בביהמ"ק דלעתיד מבואר יותר שיבוא בנוי ומשוכלל משמים בלי שום פעולת בני אדם כלל, וכמו שהוא בזוה"ק דיש חילוק דבבית ראשון הי' עכ"פ גם פעולת בני אדם, ולא כן בבית דלעתיד אלא עקימת שפתים הוי מעשה, ואמרו חזו"ל בגמ' תמורה (דף ג' ע"ב) לא תיתני מימר משום דבדיבורו עשה מעשה, והרי דהיכא שבדיבורו נעשה מעשה לכו"ע נקרא הדיבור מעשה, וכמו כן במלך המשיח שע"י דיבורו ותפלתו הקדושה בתכלית יתעביד מעשה להוריד הבית הבנוי ומשוכלל, הוי הוא העושה מעשה בבנין ביהמ"ק וכל הצורך, אף אם בידים לא יעשה שום פעולה כלל וכלל לא, וז"ב ונכון לתרץ כל המקומות עכ"ל.

ועל דרך זה כ' בשו"ת חזון נחום (חלק א' סי' מח') וז"ל, הנה לכאורה קשה מ"ש התוס' דמקדש העתיד יבא בנוי ומשוכלל מן השמים שסותר למתני' דתמיד (פ"ז מ"ג) יה"ר שיבנה ב"ב אמן, ובגמ' סוכה (נ"ב) דחשיב ארבעה חרשים שיבנו ביהמ"ק.

ואמנם אי מהא ל"ק דכן מצינו במעשה המנורה דכתיב כן עשה את המנורה, אף שאמר במדרש הביאו פירש"י שע"י הקב"ה נעשית מאליה, והכי נמי בבנין המקדש י"ל שנקרא מעשה ארבעה חרשים ע"י שיבנה בזכותם, על דרך שנאמר א"ת בניך אלא בוניך, כעיי"ז עיין תוס' מנחות (כ"א) בהא דספרי שאריב"ז מה שעשו ושרתו ידי שכחתי, לאו דהוא עצמו קאמר דלא הי' כהן, אלא כלומר ע"פ הוראתו, ובתוס' ב"ב (פ"א) בש"י הרשב"ם דבצרן שליח יכול הבעלים לקרות הנה הבאתי.

אלא עפ"י דיבורו יתבני, שבכח דיבוריו ותפלותיו הקדושים יהי' אותה ההשפעה שיבוא הביהמ"ק בנוי ומשוכלל מלמעלה, כמו שמיוסד בתפלה באש אתה עתיד לבנותה, וכמו בברכת כהנים שאמר הכתוב ואני אברכם, א"כ למה הוצרכו לברכת כהנים, אלא שע"י אותה הברכה שאומרים הכהנים נמשכה הברכה מלמעלה שהקב"ה בעצמו מברך את ישראל, וכך היא המדה שנמשך הכל ע"י העבודה מלמטה, וכבר הבאתי כעין זה לעיל בבן כוזיבא שאמרו ז"ל דקטלוהו רבנן, אף דבאמת לא קטלוהו רבנן בידים, אלא שהאומות או הנחש קטלו, אלא יען שהי' כן מדעת החכמים והי' השפעת כחם בזה נקרא כן הלשון דקטלוהו רבנן.

ובזה מיושבין כל המקומות בלי שום סתירה, דבודאי מה שהביאו רש"י ותוס' ושאר הראשונים ז"ל מדברי חזו"ל שיבוא הבית בנוי ומשוכלל מלמעלה אף ביו"ט שלא יעשו בני אדם שום מלאכה הוא אמת ויציב, אלא שבאותן המקומות שנראה שהמלך המשיח יבנה ביהמ"ק, הכוונה בכח דיבורו ותפלתו הקדושה והשפעתו המרובה שמותר ביו"ט, ואפשר שגם הרמב"ם ז"ל חשב על זה אלא שלא האריך לבאר כמ"ש שאין להאריך בביאור באיזה אופן יהי' אחר ביאת המשיח כי הענינים שאחר ביאת המשיח סתומים וחתומים ולא נודעו לנו על בוריה, אלא שהביא המימרא בדרך כלל שהמלך המשיח יבנה ביהמ"ק, ואין נ"מ אם בדיבור או במעשה או במחשבה יהי' נקרא על שמו.

ובתדב"א סא"ר פ' ל' כתב וז"ל, כביכול אין ביהמ"ק נבנה ביד אדם אלא בידו של הקב"ה בלבד שנאמר מקדש ה' כוננו ידיך, ואומר נורא אלקים ממקדשיך, ופ"י שם הזקוקין דקאי על בית שלמה דאף שבנאו ע"י בני אדם,

היעלה על הדעת שדור הגאולה יהיו כל כך ראויין בזכותם בלבד לגאולה, רק שזכות כל דור ודור עוזר ומביא מעט בנין ביהמ"ק, והבנין נמשך כל ימי הגלות כמאמר בונה ירושלים, וז"ש שכל דור שאינו מסייע לבנינו, וז"ש שאינו נבנה בימיו שאין ימיו בכלל הבנין כנ"ל, וכל אדם בפרט ג"כ צריך לידע שכל מעשיו הם סיוע לבנין ביהמ"ק, וכפי מה שמקבלין ע"ע עול מלכות שמים מסייעין לבנינו כמ"ש הכל מסייעין לבנינו של מלך כו'.

ובס' בית אלקים למבי"ט (סער התפילה פרק י"ז) וז"ל, צריכין אנו לבאר ענין תפלת ביאת הגואל שאנו מתפללים אותה מזמן החורבן ערב ובוקר וצהרים ברכת גואל ישראל, ומהר לגאלנו כו', תשכון בתוך ירושלים עירך, את צמח דוד עבדך כו', ואין אנחנו נענים בהיות תפלה זו נאמרת בכל יום ג"פ מפי כל ישראל בכל מקומות מושבותיהם, ואי אפשר אלא שתהיה נאמרה בכוונה בקהל מן הקהלות ומפי צדיקים וישירים, וכן מה שאמרו ז"ל (תענית ל) כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בנחמתה, כדכתיב (ישעיה ס"ו) שישו אתה מושב כל המתאבלים עליה, כמה וכמה צדיקים וחסידים התאבלו ולא זכו לראות עדיין בנחמתה.

ובטעם ב' כתב כי להיות הענין גדול הערך צריך ריבוי תפלות דור אחר דור כדי שתקובל תפלת הגאולה, ובהיות נשלמות תפלות הצריכות וידועות לו יתברך, אז בדור ההוא תקובל תפלתם, גם כי בזמנים הקודמים לא היתה מקובלת, ובעת שנשלם סכום התפלות הצריכות תקובל התפלה, לא בשביל תפלה זו לבד, כי אם בהצטרף אותה עם התפלות הקודמות, באופן שכל התפלות הקודמות הן מועילות גם כן, וכשתתקבל תפלה זו לדור אחרון כשתצטרף עם הקודמות, הרי היא כאילו נתקבלה תפלת הראשונים, כיון שהיתה סעד

(ועיי"ש עוד שכ' ידועה לנו שהרמב"ם סמך אברייא דסוכה נ"ב) דקחשיב משיח ב"ד בין ארבעה חרשים) עכ"ל.

הקב"ה בונה תמיד הביהמ"ק וירושלים ע"י העבודה של כלל ישראל

(יא) הנה נוסח התפילה הוא בונה ירושלים, ויש להבין למה לא אומרים יבנה ירושלים בלשון עתיד, שעתיד הקב"ה לבנותה, ולמה תקנו חז"ל לומר לשון הווה, מה שייך לשון הווה לפני ביאת המשיח.

וכבר עמד על זה היעב"ץ בסידורו וכתב שלכן כתוב בונה לשון הווה, כי השי"ת בונה אותה תמיד עד שישלים בנינה ואז יצמיח קרן לדוד ויבוא משיח צדקנו, אבל זה גופא אינו מובן מה פירוש שהשי"ת בונה ירושלים תמיד, ובמטה יהודא מביא דאיתא בגמרא (סנהדרין ק"ט) על תלמיד של ר' יוחנן שהפליגה ספינתו בים, חזינהו למלאכי השרת דקא מנסרי אבנים טובות ומרגליות, אמר להו הני למאן, אמרי עתיד הקב"ה להעמידן בשערי ירושלים, ומוכח שבכל יום בונה הקב"ה ירושלים, ולכן אומרים בונה לשון הווה, אבל באמת גם זה צריך להבין, כל העולם ומלואה נברא בששה ימים, וגם על זה איתא במשנה (אבות פ"ה מ"א) והלא במאמר אחד יכול להבראות, והיינו שהשי"ת היה יכול לברוא הכל הרגע כמימרא, ולמה לבנין ירושלים צריך כל כך הרבה ימים ושנים.

אלא ביאור הענין הוא ע"פ מה שכתב השפת אמת (דבקים) וז"ל, כל דור שאינו נבנה בימיו כאילו נחרב בימיו, קשה להבין שהיו הרבה דורות צדיקי עליון שנאמר שהי' ראוי להיות נחרב בימיהם, ונראה לפרש כי כל ימי הדורות מצטרפין ומתכנסין כל ההארות של עבודת בני ישראל להיות ראויין לגאולה, כי

יאות, הרי שברצון טהור לעבודת השי"ת נבנה ביהמ"ק העליון שיתגלה לעינינו ב"ב.

ובס' אמרי יוסף (פ"ה ג') מוסיף, ששמע מפי מגידי אמת דבעת שאמר הרה"ק מראפשיץ תורה זו, אמר עוד שכן על דרך זה כשאדם מישראל עובר ח"ו עבירה, אזי מפיל לבנה אחת מהבנין, אלא שמ"מ לגודל המהירות שנבנה הבנין ע"י המעשים טובים של כל ישראל, הגם שהרבה עברות נעשים בכל יום, מ"מ ניתוסף בכל יום על הבנין כי הבנין נבנה במהירות.

בס' ויואל משה הביא בהקדמה דפעם אחד אמר מרן הקדוש מצאנו בעל דברי חיים זלה"ה בשלחנו הטהור, שהביהמ"ק של מעלה נגמר אלא שחסר עדיין הפרוכת, וענה הרה"ק ר"י מטאמאשוב זלה"ה שאנחנו מאמינים באמונה שלימה שרבינו הק' יוכל לעשות הפרוכת, ולא השיב אז הד"ח זלה"ה דבר, אלא פעם אחרת כשישב אל השלחן התחיל לומר "מהיכן אתם יודעים שלא עשיתי את הפרוכת, אלא שרשע גדול במעשיו קרע אותו" (מבואר בגמרא חגיגה דף י"ב גבי ז' רקיעים שברקיע הנקרא זבול בו ירושלים וביהמ"ק ומזבח בנוי).

בברכת המזון אומרים ובנה ירושלים עיה"ק במהרה בימינו, כ' המג"א (סי' קפ"ח סק"ד) די"א בשבת ותבנה במקום ובנה, ומנהג שטות הוא, וביאר במחצית השקל שם, דטעם הי"א הוא שאין רצונם לומר ובנה ירושלים, דבנין ביהמ"ק אינו דוחה שבת, ולכן כתב המג"א דטעות הוא, דבגמרא (סוכה מ"א ע"א) מוכח דביהמ"ק העתיד יוכל להבנות אפילו בשבת ויו"ט ואפילו בלילה, ואומר שם רש"י (ד"ה אי נמי), ואי קשיא דאין בנין ביהמ"ק דוחה יו"ט, הני מילי בנין הבנוי בידי אדם, אבל מקדש

לקבלת תפלה זו (ועיי"ש עוד כי תפלת כל הדורות הראשונים נתקבלה לעצמם גם כן, שהם יבואו בסוד הגלגול ויזכו לראות בהתגלות משיח) עכ"ל.

בס' זרע קודש (פ' כי תלך) כתב וז"ל, ובנה אותה בקרוב בימינו בנין עולם שבונה ירושלים ה' (תהלים קמ"ו, ב) ובמה בונה אותה בימינו ע"י הימים שלנו, שבכל יום כשאדם עובד אותו יתברך הכל לפי מעשיו בונה את ירושלים וביהמ"ק, יש בונה ביום אחד שורה שלימה ויש מניח למשל לבנה אחת, כן בונה האדם מישראל שעובד ה' בכל יום עד שיהי' נבנה בשלימות ב"ב, וכן שמעתי מהרב הקדוש מוה' אלימלך זצ"ל שכשעשה עלית נשמה ראה שנושאים את כלי הביהמ"ק ואמרו לו שהם אותם הכלים שהוציא הוא מהגלות, ופ"א אמר שנפלה בית טומאה אחד בצורה גדולה מאוד ובכל יום עולים אלפי אלפים בעלי מלאכות בנאים לבנות החומה אבל יש לי שומר טוב, שכשהרב מוה' יעקב יצחק מלאנצהוט (היינו החוזה מלובלין) מתפלל תפילת י"ח מתפילת מנחה מפיל כל מה שבונים, והבנתי דבריו הקדושים שמפיל זה ע"י שע"י תפילתו בונה חומות ירושלים וביהמ"ק, ולפי ערך שבונה חומות ירושלים לפי ערך זה מפיל בהבית הזה של טומאה כי כשזה קם זה נופל עכ"ל.

(ויש) לפרש לפי דבריו גם ברכת המינים, וכל אויבי עמך מהרה יכרתו והזדים מהרה תעקר ותשבר ותמגר ותכלם ותשפילם במהרה בימינו, שע"י ימינו שאדם עובד השי"ת ע"יז הוא מפיל הסטרא אחרא).

ומקור לדבריו בזה"ק (ח"א קע"ב, ע"ב) עה"כ (תהלים קכ"ז, ע"א) אם ה' לא יבנה בית שוא עמלו בוניו בו וגו', אם ה', דא מלכא עלאה דאיהו בונה להאי ביתא תדיר ואתקין ליה, אימתי כד סלקין רעותין פולחנין מתתא כדקא

דף ה ע"א דרשו אקרא דמקדש ד' כוננו ידיך, דגדולה מעשה צדיקים יותר ממעשה ד', דבמעשה צדיקים בשתי ידים דכתיב כוננו ידיך, וכ' בס' אפיקי יהודא דהיינו דהצדיקים בתפלתם בכונה וביחודים גדולים יפעלו שמקדש ד' יבנה בדרך נסיי כאלו נעשה ע"י הצדיקים, וכן איתא במדרש על פסוק ויביאו את המשכן אל משה הה"ד לרקמות תוכל למלך זה המשכן שהיו מצוייר כמו שכ' ורוקם בתכלת תוכל למלך זהו משה, וכתב בספר אפיקי יהודה לפרש דלהקם המשכן ה' צריכין צרופי הוויית ויחודי השמות כדי לחבר את האוהל והי' אחד, לכן הביאו המשכן למשה שהוא לבדו ידע לעשות הצירופים והיחודים, לפי"ז י"ל דעל זה קאי הירושלמי, דהא מעשה צדיקים היינו ג"כ במאמר, על זה דרשו שפיר דכמו שה' שבת ממאמר כך אתה צריך לשבות ממאמר מאמירה כזו אשר נקרא מעשה צדיקים דבדיבורא דידהו קא עביד מעשה עכ"ד, וא"כ לכאורה צדקו דעת האומרים בשבת ותבנה במקום ובנה.

אולם בסוף דבריו כתב שם לפרש הירושלמי באופן אחר לפמש"כ המחנה אפרים ושאר גדולי אחרונים דבפועל דידו כבעה"ב יש שליחות לנכרי, א"כ ניחא דבזה אמירה לנכרי איסור דאורייתא איכא והיינו דממעט שבות כ"ד מה"ד שבת ממאמר, דהא לגבי השי"ת הכל פועליו עושים רצונו, ע"כ הוה כידו ממש, כן בפועל אדם דהוה כידו צריך לשבות ממאמר.

בס' באר משה (פ' תרומה עמ' תקצ"א) כ' לבאר לפי הזרע קודש מה שאמרו (אבות פ"ה) יהי רצון מלפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך, (וזוהי התפלה היחידה שבמשנה), כלומר שבנינו

העתיד שאנו מצפין, בנוי ומשוכלל הוא יבוא מהשמים.

והקשה בס' ברכות אבי (ספינקא-פ' כי תלך) דאיתא במד"ר (משפטים ל' ט'), דמין אחד שאל לחכמים כשהיו ברומי, האיך אתם אומרים שהקב"ה בעצמו ג"כ שומר שבת, דא"כ איך הוא מוריד גשמים בשבת ומוציא בזה מרשות לרשות, והשיבו לו, שהעליונים והתחתונים חצירו של הקב"ה הם, ואדם רשאי לטלטל בתוך חצרו, ומובן מזה, דאם גם הקב"ה שומר שבת הרי לא יעשה מלאכה בשבת, ויבנה את ביהמ"ק בימי החול, אלא דהוצאה מרשות לרשות לא שייך גביה ולכן יכול להוריד הביהמ"ק גם בשבת ויו"ט, ולכן שפיר אומרת הגמרא בסוכה דהביהמ"ק יכול להבנות גם בשבת ויו"ט, אבל זה רק לענין הורדתו והעמדתו במקומו בשבת ויו"ט, בעוד שעצם בנייתו תהיה לפני שבת, וא"כ שוב צודקים אלו שאינם אומרים ובנה בשבת, שבאמת אין בנייתו דוחה שבת, ולמה אומר המג"א דהוא מנהג של שטות.

אמנם לפי הנ"ל אתי שפיר דבית המקדש השלישי אינו בידי אדם, אלא הקב"ה בונה אותו ע"י תפילות ומצוות ומעשים טובים של ישראל, ובניה כזו שהיא בניה רוחנית מותרת גם בשבת, לכן שפיר אפשר לומר ובנה ואצ"ל ותבנה.

אמנם צריך ביאור לפי מה שכתב בס' מעשי למלך (ה' בית הנבירה פ"ה) וז"ל, איתא בירושלמי פט"ו ה"ג א"ר אבבה שבת לד' שבות כה', מה הקב"ה שבת ממאמר אף אתה שבות ממאמר, ולכאורה תמוה דשבות ממאמר היינו מסתמא אמירה לנכרי, והא קיימ"ל דאינו רק מדרבנן והכא קיליף לה מקרא, לכן נראה לי לפרש הירושלמי ע"ד אחר, דהנה בכתובות

ביהמ"ק, דאין הכוונה שהוא בעצמו יבנה בידים אלא עפ"י דיבורו יתבני, שבכח דיבורו ותפלותיו הקדושים יהי' אותה ההשפעה שיבוא הביהמ"ק בנוי ומשוכלל מלמעלה, כמו שמיסד בתפלה באש אתה עתיד לבנותה, דעקימת שפתים הוי מעשה, וכמו כן במלך המשיח שע"י דיבורו ותפלתו הקדושה בתכלית יתעביד מעשה להוריד הבית הבנוי ומשוכלל, הוי הוא העושה מעשה בבנין ביהמ"ק וכל הצורך, אף אם בידים לא יעשה שום פעולה כלל וכלל לא, דתלמידי חכמים ע"י תורתם ותפילתם בונים הבית המקדש, וכמבואר בגמ' ברכות (ס"ד ע"א) אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, שנאמר (ישעיה נד) וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך, אל תקרי בניך אלא בוניך, ע"כ הגמ', ובספר יצירה איתא אותיות נקראים אבנים, ומבואר היטב דאין הכוונה שמלך המשיח יבנה אבנים ממש, אלא דנקרא בונה דאותיות נקראים אבנים, שאחר שבכל הדורות כלל ישראל בונים הבית המקדש ע"י תורה ומצוות ותפילה, ובפרט הצדיקים שהם עיקר הבנאים שזה מגמתם כל היום שעוסקים בזה להשלים הבנין בקרוב, ואז מלך המשיח ע"י תפלותיו יגמור הבנין לגמרי ויורידו למטה בארץ.

ולפי זה יש ליישב מה שהקשה הערוך לנר (הכאנו לעיל) על רש"י דבית המקדש יבוא מהשמים, אמאי קאמר הגמ' מהרה "יבנה" ביהמ"ק, ולפי דברי רש"י הל"ל מהרה "יגלה" ביהמ"ק, וכן הלשון דאיבני דקאמר משמע בנין ממש, וכן מדקאמר (סוכה נג) מאן ננהו ד' חרשים ומני משיח ב"ד ומשיח בן יוסף בהדיהו, ופי' רש"י משיחים שניהם אומנים לבנין ביהמ"ק ע"ש, ואם כבר בנוי ומשוכלל ירד למטה מאי אומנות שייך בזה, וכן מה שנאמר במשנה תמיד (פ"י) ומה שאנו מתפללים

ביהמ"ק הוא "בימינו" ע"י הימים שלנו, וסדר בנינו הוא ע"י עסק התורה והמצוות, ולכן "ותן חלקנו בתורתך" כי באמצעות חלק התורה של כל אחד ואחד הוא נבנה, כמ"ש (שמות כ"ב פמ"ט) המשיכן למה, להשרות שכינתו וללמד תורה.

ותראה שאמרו (ב"ב, ע"א) ר' נחמן בר רב חסדא רמא כרגא ארבנן א"ל ר"נ בר יצחק עברת אראורייתא ואדנביאי ואדכתובי וכו', דכתיב (עזרא ז', כ"ד) מנדה בלו והלך לא שליט למרמא עליהם ופירשו התוס' (ד"ה לא) "לפי שהיו עסוקים במלאכת שמים בבנין ביהמ"ק, ה"נ אין להטיל מס על לומדי תורה" ולכאורה איזה קשר יש בין ביהמ"ק ובין לומדי תורה.

יתר על כן, הרי מצינו שכתב הריב"ש בתשובותיו (סי' טע"ה) "רק משרתי ביהמ"ק פטורין כדכתיב ופלחי בית אלקא דנא, ולא משרתי ביהכ"נ ורק ת"ח פטורין לעולם" וטעמא בעי למה נפטרו ת"ח, שהרי רואים שהפטור הוא על משרתי ביהמ"ק בלבד, ואפילו לא על משרתי בתי כנסיות שהם מקדש מעט, וכן כתב בחידושי הר"ן שהכונה לאותן שהיו מתעסקים בעסקי ביהמ"ק, אמנם לדברינו יובן היטב, שהרי הת"ח בתורתם בונים את ביהמ"ק כאמור, ולפיכך פטורים הם לעולם מכל מיני ארנוניות.

ונפלא בזה מה שאמרו (שבת קי"ד, ע"א) של בנאין מצד אחד, מאי בנאין, אלו ת"ח שעוסקים בבנינו של עולם כל ימיהן, הרי שנקטו בהלכה לשון של בנאין על הת"ח, והיינו ששם זה "בנאין" הוא שם העצם שלהם, והכונה להורות שהת"ח בונים את העולם.

ובזה מבואר היטב דברי היואל משה שכתב ליישב המחלוקת דרש"י כ' שהבית יבוא מלמעלה, והרמב"ם כתב שהמלך המשיח יבנה

ביהמ"ק וכו', הכוונה הוא שהקב"ה בונה אותו ע"י התורה ומצוות ותפילה של כלל ישראל.

ובזה יש ליישב דבמדרש רבה (פ' ט' פ' ט' ס' ו') איתא דמלך המשיח יבנה הבית המקדש, ובירושלמי מגילה (פ"ה הל' י"א) איתא דכלל ישראל יבנו בית המקדש, ולפי הנ"ל שניהם איתא דכלל ישראל בונים הבית המקדש ע"י התורה ומצוות ותפילה, ומשיח יגמור אותו ויורידו למטה בארץ ע"י תפילותיו הקדושים, ונקרא שהוא בנא אותו, דכל דבר נקרא על שם הגמר.

ביהמ"ק השלישי אם יהי' מהשמים האם חסר בלשמה

(יב) בס' מקדש מלך (פרק א') כתב להוכיח שלדעת הירושלמי בנין בית שלישי יהיה בידי אדם, והכרח זה הוא גם להרמב"ם, שלפי המבואר בירושלמי יומא (פרק ג' ס"ז) בנין בית המקדש צריך שתהא הבניה לשמה, דאיתא שם אבני קדש צריך שתהא חציבתן בקדש, ובקדש יחצבו וכו', ויעז"ש בקרבן העדה (ה"ה סיוטון סכרין) שכתב וז"ל, אבל לצורך גבוה כגון לבנין "בית המקדש" ובגדי כהונה כולי עלמא לא פליגי דבעינן "לשמן".

אמנם בפני משה שם פירש אבני קדש "למזבח", וכן משמע ברמב"ן (במלחמות סוכה פרק א') שדברי הירושלמי הם לענין "אבני מזבח", שכתב שם ומצאתי בירושלמי בפרק אמר להם הממונה וכו' אבני קדש צריך שתהא חציבתן לשם קדש וכו', ואחר כך כתב ומכל מקום למדנו פלוגתא דרשב"ג ורבנן בכל דבר שבקדושה כגון פלוגתא של כתיבת ספר תורה ומזוזות ובגדי כהונה "ואבני מזבח" וכו' עכ"ל, הנה לכאורה יש לומר דאף הרמב"ן והפני משה שנקטו אבני מזבח, הוא הדין שגם באבני מקדש הדין כן, דמהיכי תיתי לחלק בענין זה

בכל תפלותינו יה"ר שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו יהיו תפלות שוא כיון שכבר נבנה הוא, והי' לנו להתפלל שיגלה ביהמ"ק במהרה.

ועי' בס' בשבילי החנוכה (בשבילי הניסים) שכתב ליישב רש"י הלשון "יבנה", דגם על כה"ג שייך הלשון "בנין", דכל דבר הנקבע בקביעות בקרקע אף שהוא רוחני קרוי בנין, וקראי מסייעי להו, בעמוס (ט, ו) הבונה בשמים מעלותיו, ובירמיה (יג, טז) ונבנו בתוך עמי, ומה שתמה מדברי רש"י גופא לגבי ד' חרשים אינו מובן, שהרי רש"י גופא ודאי סובר שהבית ירד משוכלל לגמרי מן השמים ולא יהא זקוק לפעולתינו כלל, שהרי בזה תירץ מה שלא יהא איסור לבנותו ביו"ט, ועל כרחך אתה מוכרח לומר או שהכוונה לגבי הכלים והמזבחות וכמו שפירש רש"י גופא שם באליהו שחרש אבן לבנות המזבח בהר הכרמל, או שגם זה קאי כלפי שמיא שהרי כבר נתבאר דגם בנין רוחני הוא בנין עכ"ד.

ולפי הנתבאר לעיל יש ליישב רש"י דשפיר שייך הלשון בנין אע"ג דהוא בא מהשמים, דהרי כלל ישראל הם בונים אותו על ידי התורה ומצוות ותפילה, ומיושב נמי הגמ' מאן נהו ד' חרשים ומני משיח ב"ד ומשיח בן יוסף בהדיהו, ופי' רש"י משיחים שניהם אומנים לבנין ביהמ"ק ע"ש, והוא כמבואר לעיל דמשיח על ידי תפילותיו הקדושים יגמור הבנין ויורידו למטה בארץ, ושייך שפיר הלשון אומן, כמבואר בגמ' שבת דתלמידי חכמים נקראים בנאין, שעוסקים בבנינו של עולם כל ימיהן, וכן מה שנאמר במשנה תמיד (פ' ז') ומה שאנו מתפללים בכל תפלותינו יה"ר שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו, עי' בניצוצי אורות (ח"א עמ' רכ"ה) הביא מהרמב"ל שלפי הזוה"ק יש לומר יהי רצון וכו' "שתבנה"

שייך בזה שיהא לשמה, דהיינו שהבנייה תהא לשם בית המקדש שחלות קדושתו תהא לאחר שיקדישוהו.

וכיון דבעינן בנייה לשם בית המקדש, בהכרח הוא שבנייתו תהא בידי אדם, דאם יבנה מאליו בידי שמים הרי אין כאן בנייה לשמה.

וכעין זה שבבנין שצריך שתהא לשמה יפסל אם יבנה בידי שמים, מצאתי בספר מקדש דוד (הל' בית הבחירה, דף כ ע"ב ד"ה והנה) לענין בנין המזבח, שכתב שם שעל בנין המזבח לא שייך לומר מה שכתב רש"י ותוס' דבנין העתיד יהיה בידי שמים, דעל המזבח לא אפשר לומר כן, דנראה דאם המזבח יבנה בידי שמים יהיה פסול, דבעינן בנין לשם מזבח, דבזבחים (דף קח ע"א) פליגי תנאי בבמת יחיד אי צריך מזבח או יכול להעלות אף על הסלע או על האבן, ובגמרא אמרינן שם לקמן דאף למאן דאמר דצריך מזבח, מכל מקום קרן וכבש ויסוד וריבוע אין מעכבין בבמה קטנה, ויכול לעשות מזבח בכל אופן שירצה, ומכל מקום סלע או אבן אי אפשר ליחשב מזבח, וצריך דוקא לעשות מזבח, משום דצריך בנין לשם מזבח, וכמו שכתב רש"י ז"ל במתניתין שם שיעלה לראש המזבח שיבנה מזבח לשם כך, עד כאן לשון רש"י, אם כן מזבח אם יבנה בידי שמים הוי כסלע וכאבן דלאו שמייה מזבח עכ"ל, ופלא על המקדש דוד דלא נחית לזה שגם בנין בית המקדש צריך לשמה ואיך אפשר לומר בבית המקדש שיבנה בידי שמים עכ"ל.

לפי הנתבאר לעיל מהזרע קודש הרי מבואר דהא דבנין העתיד יהי בידי שמים אין הכוונה שסתם ירד מן השמים המקדש, אלא הכוונה הוא שבכל הדורות כלל ישראל הם הבונים אותו בניה רוחנית ע"י התורה ומצוות ותפילה, ולפי"ז מה שאמרו שהקב"ה בונה

בין מזבח למקדש, אבל מאידך יש לדון ולחלק בענין זה בין מזבח לבנין בית המקדש, דהרי לענין בנין בית המקדש קיימא לן (מעילה דף יד) דבונים בחול ואחר כך מקדישים, וכן פסק הרמב"ם (נפרק ח מהל' מעילה ה"ד) כשבונים במקדש אין לוקחים עצים ואבנים מן ההקדש ולא בונים את הבנין על דעת שהוא קדש אלא בונים הכל מן החול, וכיון שהבנין הוא לא בקדש ולא על דעת שהוא קדש אין סברא שיהא צריך לשם קדש.

אולם בתוספתא (פרק ב דמגילה) מפורש בהדיא שאבנים וקורות שחצבן מתחילה להדיוט אין בונים אותו "בהר הבית", וכן פסק הרמב"ם בהל' בית הבחירה (פרק א ה"כ) אבנים וקורות שחצבן מתחילה לבית הכנסת אין בונים אותו להר הבית, (ובכסף משנה שם כתב שמקור הרמב"ם הוא התוספתא בפרק ב דמגילה הנ"ל, ויעזין בביאור הגר"א על התוספתא שהגיה שם שחצבן מתחילה "לבית הכנסת" כמו הרמב"ם), וראיתי בקרית ספר (שם סוף פרק א מהל' בית הבחירה) שכתב מקור להלכה זו מהכתוב "ועשו לי" מקדש" שמתחילת עשייתו יהיה לשם הקדש, ודרשה זו מהכתוב "ועשו לי מקדש" מקורה ברש"י (פרשת תרומה כה ח) "ועשו לי מקדש - ועשו לי "לשמי" בית קדושה, ולענין מזבח יש דרשה מיוחדת שצריך לשמה מהכתוב "מזבח אדמה תעשה לי" (ויקרא כ כא), וכתב שם רש"י תעשה "לי" שיהא תחילת עשייתו לשמי, וכן הוא במכילתא שם.

הנה מפורש ברש"י דיש שתי דרשות מיוחדות גם למזבח וגם למקדש שצריך שתהא תחילת עשייתו לשמה, וכן מבואר בירושלמי וברמב"ם שגם בית המקדש צריך שבנייתו תהא לשמה, ועל כרחק צריך לומר דאף דקיימא לן שבונים בחול ואחר כך מקדישין, מכל מקום

לן לענין קדושת בית המקדש דקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא (עין מגילת דף י"ט א) וקדושתה הראשונה קיימת ומקריבין אף על פי שאין בית, ואין בנית בית המקדש לעיכובא, אפשר דאין צריך שתהא הבניה לשמה, ואפשר גם שאין בניה זו בכלל המצוה של "ועשו לי מקדש", מכיון שאין הבניה מקדשת את המקום והוא ראוי לעבודה בלא הבנין, וכעין זה כתב המקדש דוד לענין אין בונין בית המקדש בלילה, שזה רק בבית ראשון או בבית שני למאן דאמר לא קדשה לעתיד לבוא, דעל ידי הבנין צריך להתקדש המקום שיהא ראוי לעבודה, אבל למאן דאמר קדשה לעתיד לבוא, דקיימא לן מקריבין אף על פי שאין בית, אם כן אין הבנין מועיל כלום להקרבה, אם כן מה שייך לומר דבהקמת ביהמ"ק בלילה פסולה לעבודת היום, דלעבודה אין צריך בית כלל, ואם כן היה יכול לבנות את הבית אף בלילה עיי"ש עכ"ל.

הנה הוא אתי עלן רק אם קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא, אבל לפי המ"ד קדשה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא קשה, ולפי הנ"ל אתי שפיר אפילו אי לא קדשה לעתיד לבוא וצריך הבנייה לשמה.

במקדש דוד כתב מהלך מחודש בגמ' סוכה (דף מא ע"א) על מאי דהתקין רבי יוחנן בן זכאי שיום הנף כולו אסור משום שמא יבנה בית המקדש בלילה או בחמיסר סמוך לשקיעת החמה ויאמרו אשתקד כו', במה שפשוט נוקטים בסוגיא שהנידון הוא על בניית המקדש, כתב שם במקדש דוד דזה ניחא רק אם קדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא, אולם אם אנו סוברים שקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא על כרחך מה שדנו בסוכה שם "דאיבני אימת", אין הכוונה על בנין הבית, שהרי מקריבין אעפ"י שאין בית, והיו יכולים להביא העומר

אותו, היינו שאין אנו בונים אותו כאן בארץ בגשמיות, אלא דע"י התורה ומצוות והתפילות שלנו הקב"ה בונה אותו למעלה בשמים, ולפי"ז אין ריאה דס"ל להירושלמי דבית המקדש יהי' בידי אדם ולא בידי שמים, אע"ג דס"ל דצריך להיות לשמה, דאע"ג דהוי בידי שמים כלל ישראל הם בונים אותו והוי לשמה, וממילא נדחה גם דברי המקדש דוד שכתב שעל בנין המזבח לא שייך לומר מה שכתב רש"י ותוס' דבנין העתיד יהיה בידי שמים, דעל המזבח לא אפשר לומר כן, דאם המזבח יבנה בידי שמים יהיה פסול, דבעינן בנין לשם מזבח, ולפי הנ"ל אתי שפיר דאפילו הוי בידי שמים הוי לשמה כיון שכלל ישראל בונים אותו.

וכתב שם עוד בס' מקדש מלך לפי שיטתו דאם הוא בידי שמים חסר בלשמה, צריך עיון איך יתיישבו דברי רש"י הנ"ל שהבניה צריכה שתהא לשמה, עם דברי רש"י בראש השנה (דף ה) ובסוכה (דף מ) שבית המקדש לעתיד יבנה בידי שמים, וכתב ואולי יש לומר דאף אם בעינן שבנית בית המקדש תהא לשמה, מכל מקום אמרינן בענין זה סתמא לשמה, וקצת סמך לזה מצאתי בצפנת פענח תנינא (דף ל"ט) שכתב על דברי הרמב"ם הנ"ל דאבנים שחצב לבית הכנסת לא יבנה בהם הר הבית, שבחצב לבית הכנסת גרע שגם להר הבית אין בונים כי כבר חל דין הזמנה וכו', אבל בחצב לבית סתם אף אם כבר בנה וכו' עיי"ש עכ"ל.

אמנם להנ"ל אתי שפיר רש"י עה"ת דצריך לבנות בית המקדש לשמה, ורש"י בסוכה דבית המקדש השלישי יבוא מהשמים, ושניהם עולה בקנה אחד, דכלל ישראל הם הבונים אותו ע"י מצוות ומעשים טובים ותפילה, והוי לשמה.

עוד כתב שם בס' מקדש מלך בשם הגר"א פריסמן זצ"ל ליישב, לפי מאי דקיימא

דלע"ל כיון שמשמים יהא איבני בליליא אין בזה שום צד איסור ולא פסול, אבל באמת בירושלמי פ"ק דיומא ה"א (סוף דפס פיעטקוב דף ע"ב) מבואר שהוא פסול, דאמרינן התם שבשבעת ימי המלואים היו י"ג הקמות אחת ביום ואחת בלילה (משום דצריך לקיים ופתח אוהל מועד תשבו יומם ולילה ע"ש במפרשים) ואמרינן התם זאת אומרת הקמת לילה פסול לעבודת יום, וכיון שהוא פסול בהמשכן, א"כ גם כשיהא מוקם בידי שמים בלילה לכאורה דינא הוא שיהא פסול, כיון שכן הדין שהקמת לילה פוסלת.

ותירץ במקדש דוד הא דאמרינן דאין בנין ביהמ"ק בלילה, הוא רק בבית ראשון או בבית שני למ"ד לא קידשה לעתיד לבוא, דע"י הבנין צריך להתקדש המקום שיהא ראוי לעבודה, ובזה שייך לומר דהקמת הלילה פסולה לעבודת היום, דלגבי עבודת היום הוי כמו אין בית כלל, אבל למ"ד קידשה לעתיד לבוא דקי"ל מקריבין אעפ"י שאין בית, א"כ אין הבנין מועיל כלום להקדשה, א"כ מה שייך לומר דהקמת הלילה פסולה לעבודת היום, דלעבודה אין צריך בית כלל, וא"כ היה יכול לבנות הבית אף בלילה, ורק להזאות הפנימיות דלא סגי בקדושת המקום ובעינן בית דוקא, כדאמרינן בזבחים (מ' ע"ה) דאם נפתחה תקרה של היכל לא היה מזה, דכתיב אהל מועד ובעינן שיהיה שם אהל, בזה י"ל כיון דהקמת הלילה לגבי עבודת היום לאו שמה הקמה, חשוב כבית בעלמא ואין תורת אהל מועד עליו ואינו יכול להזות עכ"ל, והנה תירוץ רק למ"ד קידשה לעתיד לבוא, אבל למ"ד לא קידשה לעתיד לבוא קשה.

ובקהילות יעקב שבועות סי' י' כתב לתרץ וז"ל, דהא דהקמת לילה פסול אינו

גם אם אין הבית בנוי, ומכיון שמוכיח שם שרבן יוחנן בן זכאי סובר שקדשה לעת"ל, שוב מוכרחים לומר שאין כוונת הגמ' על בנין המקדש אלא על בנין המזבח, וכיון שכן מעיר דעל בנין המזבח אין שייך כלל לומר כרש"י וסייעתו, דיבוא משוכלל מן השמים, דנראה דאם המזבח יבוא מן השמים יהיה פסול, דבעינן בנין לשם מזבח כדמוכח בזבחים קח, וזה לא שייך בדבר שאינו נבנה בידי אדם ע"ש.

ולהעיר דודאי דבריו אלו דחוקים במאוד, דלית מאן דפליג דריהטא דגמ' מורה דהנידון הוא על ביהמ"ק, שהרי אמרו שם "מהרה יבנה המקדש", ועל זה מקשים "דאיבני איתם", ומשני דאיבני בחמיסר וכו', וכן נראה מלשון רש"י ותוס' ושאר קמאי, וליישב האי גברא רבא כ' ליישב בס' בשבילי החנוכה (נשני) הניסס) דגם הכלים בכלל המקדש וכפי שכתב הרמב"ם בסהמ"צ (מ"ט כ), אמנם ודאי אין זה פשטה דגמ'.

וכבר תירצנו קושיית המקדש דוד שהקשה דאם הנידון הוא על המזבח לא שייך לומר בזה שירד מהשמים, דהרי בעינן לשמה, דבאמת הוי לשמה אפילו אם הוא בא מהשמים, דהרי כלל ישראל בונים אותו ע"י התורה ומצוות ותפילה.

הקמת ביהמ"ק בלילה האם הוי פסול או רק איסור

(ג) **בספר** מקדש דוד סי' א' הקשה על רש"י ותוס' דבית המקדש השלישי יהי מהשמים, דודאי לפי מה שצדד המנחת חינוך סי' צ"ה דהקמת ביהמ"ק בלילה אינו פסול בביהמ"ק רק איסור הוא להקימו בלילה, לפ"ז מבואר היטב דברי רש"י תוס' דבית המקדש

חייבין לבנות ולסעד בעצמם ובממונם (את הבנין ביהמ"ק) אנשים ונשים כמקדש המדבר כו', והקשה בקהל"י ושמעתי מקשים למה הנשים חייבות בזה הא הו"ל מ"ע שהזמן גרמא, לפי הירושלמי דהקמת לילה הוא פסול בעצם ביהמ"ק לכאורה ראוי לדון דמה"ט הוי מ"ע שהזמ"ג, וכתב לתרץ, אך זה ניהא בפשיטות דדוקא הקמת ביהמ"ק וגמרו אינה בלילה, אבל כל ההכנות לעבודת הקודש כאריגת יריעות ועשיית האדנים וכיו"ב ודאי כשרה גם בלילה, דרק על הקמתו אמרה תורה וביום הקים ביום אתה מקימו כו', והמצוה דבנין ביהמ"ק הוא ודאי גם על כל ההכנות והעשיות השייכים לצורך ביהמ"ק וזה נוהג גם בלילה, ומש"ה אין זה זמ"ג ומצות הקמתו בלא"ה לא הי' שייכא לנשים דזה הי' מוטל על הלויים עכ"ד, הרי מבואר דבלילה אינו פסול לעשות יריעות ואדנים וכל כיוצא בו, א"כ י"ל לפי דרכנו דע"י עבודת השם של הלילה נעשה הירעות ואדנים וכיוצא בו, ורק ההתגלות זה יכול להיות גם בלילה, ובודאי שגם לפי הירושלמי רק עצם הבנייה פסול בלילה ולא ההתגלות.

המ"ע של ועשו לי מקדש האם המצוה הוא עינם "מעשה הבניה" של ביהמ"ק, או המצוה הוא "התוצאה" שיהיה ביהמ"ק

יד) והנה צריך ביאור דאם בית המקדש השלישי ירד מהשמים האין יקיימו כלל ישראל המצוה של בניית בית המקדש ועשו לי מקדש, וכן יש לדייק ממש"כ החינוך (סוף מנחה) כשיבנה הבית במהרה בימינו יתקיים מצות עשה, והלשון כשיבנה יתקיים, משמע שלא אנו נהיה הבונים, וצריך ביאור דאם בלאו הכי יבנה המקדש על ידו יתברך, מה מצוה יש בזה.

משום שעצם ההקמת לילה פוסלתו, אלא הפסול הוא משום דלילה לאו זמן הקמה היא, ומה שעשה בלילה לא חשיב הקמה בידי אדם כיון שהוא שלא בזמנה, וכשיגיע זמן הקמה דהיינו היום הא ליכא הקמה והוה ליה ביום כהוקם מאיליו, וכדאמרין ביומא דף כ"ט ובמנחות דהיכא דסדר הלחם לפני שבת נעשה כמו שסדרו הקוף כיון שהסידור דשלא בזמנו לאו כלום, וכשהגיע זמנו ליכא סידור וה"נ דכוותה כיון דהקמת לילה לאו כלום, ומה שהוא מוקם וקיים ביום אין בו מעשה בידי אדם הו"ל כמוקם מאיליו ומשום הכי פסול, דהא התורה אמרה להקים את המשכן, ובעינן הקמה בידיים ולא שהוקם ממילא, ועכ"פ עיקר הפסול דהקמת לילה הוא ביסודו מפני שחסר הקמה ע"י לויים בזמנו, וכל זה במשכן, וכן בביהמ"ק ראשון ושני, אבל בבית המקדש דלעתיד לבוא כיון שגילתה תורה שיהא עשוי בידי שמים דכתיב מקדש ה' כוננו ידיך, ממילא אפי' יהא מוקם ביום אין כאן הקמה בידי אדם ורחמנא אכשרי', וממילא אין נפק"מ אם יהא מוקם ביום או בלילה עכ"ל.

ויש לתרץ עוד לפי הנ"ל דהא דבית המקדש השלישי ירד מהשמים, אין הפשט דסתם ירד מהשמים, אלא הפשט דכלל ישראל הם בונים אותו בכל הדורות ע"י העבודה תורה תפילה גמילת חסדים כו', אלא דההתגלות יהי' מהשמים, ובמילא לא קשה כלל דאין בונים בית המקדש בלילה, דמה שפי' דכיון דמקדש השלישי ירד מהשמים א"כ יכול להיות גם בלילה, היינו ההתגלות, אבל עצם הבנייה שכלל ישראל בונים אותו ע"י העבודת השם י"ל דזהו ע"י העבודת השם של היום.

וגם העבודת השם של הלילה י"ל ע"ד מה שביאר הקהילות יעקב (סס), הרמב"ם ז"ל פ"א מבית הבחירה הי"ב כתב וז"ל, והכל

רמי חוטי וקא מברך לעשות ציצית, א"ל הכי אמר רב ציצית אין צריך ברכה, והא אמר ר"י אמר רב מנין לציצית בעכו"ם שהיא פסולה, שנאמר דבר אל בני ישראל ועשו להם ציצית, בני ישראל יעשו ולא העכו"ם יעשו, ושם בעמוד ב' אנן הכי מתנינן לה א"ר יהודה אמר רב מנין לציצית בעכו"ם שהיא כשרה, שנאמר דבר אל בני ישראל ועשו להם ציצית, יעשו להן אחרים, ראה צ"פ מהד"ת דף פב ע"ד אם הדין ועשו להם ציצית הוא שיעשה או שיהיה לו, וע"ש דף ע"ז ע"א, אבל היכא דכתיב תעשה או יעשו אז ודאי מצוה על עשייה, וע"כ בבית המקדש כתיב ועשו דזה רק גדר סיפור ומציאות שהדבר יהא כן, מחמת דכיון דזה צריך שיהא מקדש ע"כ יהי' המציאות שיעשו, אבל במשכן כל פרט ופרט שעושה הוא מצוה בפני עצמו ולכך נקט בקרא ויעשו, ונ"מ דקטן ועכו"ם במשכן פסול לעשייה אבל במקדש כשר עכ"ד.

בש"ת חזון נחום (סי' ב' אות ט') כתב אם בנין בית המקדש הוא עצם מצוה לבנות או המצוה רק שיהי' דתלוי במחלוקת, וז"ל גמ' תענית כ"ט ע"א תשיעי סמוך לחשיכה הציתו בו את האור והיה דולק והולך כל היום כולו, שנאמר (וימיה ו) אוי לנו כי פנה היום כי ינטו צללי ערב, והיינו דאמר רבי יוחנן אלמלי הייתי באותו הדור לא קבעתיו אלא בעשירי מפני שרובו של היכל בו נשרף, ורבנן אתחלתא דפורענותא עדיפא, ויתכן דתל' בפלוגתא דקדושה ראשונה אי קדשה לעתיד לבוא, ולמאי דא"ר יהושע (מגילה דף י) שמעתי שמקריבין אע"פ שאין בית, אוכלין ק"ק אע"פ שאין קלעים כו', משום דקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא, נראה דבנין ביהמ"ק הוא מצוה לעצמו, שע"כ היו בונין בית שני, דאי להכשר מצוה משום הקרבת הקרבנות, היו יכולין להקריב אע"פ

ויובן על פי מה שכתב הצפנת פענח שהמצות עשה לבנות מקדש לה' אלוקינו לא היתה חובה בפועל רק במשכן, אולם לעתיד אין המצוה "לבנות", אלא רק שיהיה לנו בית לעבדו, כך שאם יהיה לנו בית בלי לבנותו גם יתקיים בזה המצוה וז"ל (מסדורא תנינא דף ג'), שבת דף קי"ט ע"ב אין מבטלין תינוקות של בית רבן אפי' לבנין כו' ומגילה דף י"ז, וזה תליא גבי ביהמ"ק אם המצוה היא הבנין או שיהי', עי' בדברי רבינו בהל' בית הבחירה דכתב שם דהמצוה היא לעשות בית הבחירה ולא נקט לבנות כמו בסנהדרין דף כ', ועי' בהל' מלכים דנקט לשון לבנות, וזה ר"ל בהך דיבמות דף ו' דבנין בית המקדש הוי הכשר מצוה ר"ל דלא המצוה היא הבנין רק שיהי', ולכך קי"ל מעילה י"ד דבונה בחול ואח"כ מקדישים ובירושלמי סנהדרין פליגי בזה ר"י ור"ל, וזה נ"מ בין משכן למקדש דבמשכן הוי המצוה הבנין, ולכך דחי החינוך שלו (של המקדש) שבת עי' מו"ק דף ט' ועי' בדברי רבינו בפ"ב בהל' מעשי הקרבנות ה"ט, וע"כ דבנין רק הכשר ולא עצם (לבנות), אבל הבנין של מקדש הוא רק כדי שיהי', ועי' תוס' שבת דף קל"א ע"א, (ועיי"ש מה שכתב לבאר אליבא דר' אליעזר דס"ל מכשירי מצוה דוחין שבת וכן מכשירי קרבן למה אינו דוחה בנין המקדש בשבת, וביאור דהיכי דליכא מקדש ליכא כלל חיוב קרבן ואז גם ר"א מודה דלא דחי שבת).

ובצפנת פענח על התורה פ' ויקהל לה, י (דף קסד) כ' לדייק דבמשכן כתיב ויעשו, ובפ' כי תשא לא, ו גבי בית המקדש כתיב ועשו, והגדר הוא כך, דעי' במנחות דף מ"ב ע"א ע"ב פליגי בזה היכא דכתיב ועשו אם זה ציווי על עשיית הדבר או רק שהדבר יעשה ויתלה על הבגדים, ונ"מ אם עכו"ם יכול לעשות ציצית, וכן אם צריך ברכה, רב אדא בר אבהו

ועשה וצריך שיהא לו חמץ בע"פ כדי לקיים המ"ע דתשביתו, או שהמ"ע שיהא החמץ מושבת מביתו ואם אין לו חמץ כדי לבערו קיים המ"ע, כן י"ל דתליא זה אי ילפינן מעשו לי מקדש אז המצוה לבנות ביהמ"ק, אבל אי ילפינן מוה"י המקום אז רק המצוה שיהא הבית בנוי כדי להקריב בו.

ובשור"ת אבני נזר או"ח סי' מ"ב כתב וז"ל, ולגבי בנין בית הכנסת שאינו המצוה מצד העושה רק מצוה הנעשה שיבנה בית הכנסת, אין נפקא מינה אם עושה בעצמו או על ידי אחרים, ויותר מזה יש לומר דלגבי בנין בית הכנסת מקיים המצוה על ידי פועלים גוים כאילו עשה בעצמו, כמו שמקיים עשה דתשביתו במה שמריצה לפני כלבו והכלב אוכלה מאליו, והטעם דמצוה שתלוי בביעור חמץ, וכיון שמכל מקום החמץ נתבער חשיב שהוא העושה המצוה.

ובזה מיושב קושיית הגאון ר' עקיבא איגר ז"ל על המגן אברהם שפסק בחמץ ביום טוב לבער על ידי עכו"ם, והקשה הגאון ר' עקיבא איגר ז"ל דאם כן אינו מקיים ישראל המצוה, ולמה שכתבתי אתי שפיר, והוא הדין בנידון דידן בבית הכנסת דהמצוה שיהי' בית הכנסת שפיר מקיים המצוה, וחשיב שבנה בעצמו במה שעושה על ידי פועלים עכו"ם.

(ובהגה"ה) האומנם כי במגן אברהם סימן רע"ו סק"ח משמע דבנין בית הכנסת הוא גופה לאו מצוה רק צורך תפלה, (וכן בט"ז סי' קנ"ג סק"ט דמה"ט הזמנה לאו מלתא הוא בבהכ"נ דל"ה לגוף הקדושה) ויש קצת סמוכין לדבריו ממה שכתב רמב"ן פרק בני העיר דבית הכנסת הוה תשמיש מצוה, אך ברש"י קהלת (ה, ט) מצוה מסויימת כגון בית המקדש ובית הכנסת וספר תורה עיין שם, משמע בית הכנסת

שארין בית, אע"כ דבנין ביהמ"ק איהו גופי' מצוה, ומשא"כ למ"ד לא קדשה לע"ל היו צריכין לבנין ביהמ"ק להכשר ההקרבה.

ולפי"ז ר' יוחנן לשיטתו בזבחים (ק"ו) דאר"י המעלה בזה"ז חייב קדושה ראשונה קדשה לע"ל, דלדידי' הוי ביהמ"ק גוף המצוה, ע"כ אמר אלמלא הייתי באותו הדור לא קבעתיו אלא בעשירי מפני שרובו של היכל בו נשרף, דלרבנן דביהמ"ק הוי רק הכשר מצוה לצורך הקרבנות אין נפ"מ בשריפת מקצתו או רובו, רק בביטול מציאות הקרבנות שנתהוה משעה שהציתו בו את האור בתשיעי שהוא אתחלתא דפורענותא עדיפא, אבל לר' יוחנן דביהמ"ק הוי מצוה לעצמו ומשום שריפת עצמו איתא בקביעת התענית שפיר יש נפ"מ ליזיל בתר רובו, ואמר הוה קבענא בעשירי מפני שרובו של היכל בו נשרף עכ"ל.

הרמב"ם כתב בהל' בית הבחירה (פ"א ס"א) מצות עשה לעשות בית לה' כו' שנאמר ועשו לי מקדש כו', וכתב בס' מעשי למלך וז"ל, דמועשו לי מקדש נשמע המ"ע לבנות בית הבחירה לא מקרא דוה"י המקום אשר יבחר, ונראה דיש חילוק רב ביניהם אי ילפינן מקרא דועשו לי מקדש או מקרא דוה"י המקום, דהנה בקרא ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה בנ"י רבינו בה' ס"ת ובס' המצות כתב דמ"ע ליכתוב ס"ת בידו, אך בספר החינוך להרא"ה כתב דמצות עשה שיהא לו ס"ת בביתו, ואין מצוה ליכתוב בידו רק מהמצוה מן המובחר, עיין בס' החינוך במ"ע דבנין בית הבח' ימצא שכן דעתו גם בבנין בית הבח' שאין המצוה לבנות אלא שיהא להם בית בנוי להקריב הקרבנות, ועיין במנחת חינוך במ"ע דתשביתו שאור שהביא בזה פלוגתא גדולה בין הראשונים אי המ"ע להשבית החמץ בקום

עשו ויברך אותם משה, מה הוא הברכה שברכן אמר להן יהי רצון שתשרה שכינה במעשה ידיכם, ר"מ אומר כך ברכן ה' אלקי אבותיכם יוסף עליכם ככם וגו', אמר להם כשם שנתעסקתם במלאכת המשכן ושרתה השכינה במעשה ידיכם כן תזכו ותבנו לפניו בית הבחירה ותשרה שכינה במעשה ידיכם, והם אומרים ויהי נועם ה' אליקינו ע"כ, הרי מבואר דמשה בירך כלל ישראל ברכת הודאה בגמר מלאכת המשכן.

ובס' חסידים סי' תתק"ק ר"ו וז"ל כל הגומר ענין גדול יברך השי"ת ויברכם כמו משה רבינו ע"ה בגמר מלאכת המשכן שבירך יה"ר שתשרה שכינה, ושלמה בגמר בית המקדש, ודוד המלך דבירך לארונה היבואי.

והנה בירושלמי בפ' כיצד מברכין וז"ל הירושלמי כתיב ל"ד הארץ ומלואה וכו' הנהנה כלום מהעולם מעל עד שיתירו לו המצות וכו' והכי איתא בתוספתא כתיב ל"ד הארץ ומלואה, הנהנה מהעוה"ז בלא ברכה מעל עד שיתירו לו כל המצות וכו' קודש הלולים מלמד שטעונין ברכה לפני' ולאחרי', מכאן ה' ר"ע אמר לא יטעם עד שיברך וכו' ר"ח ור"י סליקו לבי חנותא, קפץ ר"ח ובירך עליהן, א"ל ר"י יאות עבדית שכל המצות טענות ברכה, ומנין שכל המצות טענות ברכה, ר"ח אמר ואתנה לך את הלוחות האבן התורה והמצות, היקש תורה למצוה מה תורה צריכה ברכה אף מצוה טעונה ברכה עכ"ל.

והנה בפמ"ג א"ח בפתיחה כוללת ב' הקשה אמאי בירך ר"ח לפמ"ש"כ המפורשים לפרש דבי חנותא היינו מקום קבוע לשיבת בית דין, לפמ"ש"כ הרשב"א בתשובה ס"י י"ח ומבואר יותר באבודרהם שהביא תשו' הר"י בן פלט שהשיב להראב"ד דעשיות דין אע"ג

נמי הוא גופה מצוה, כמו בית המקדש וספר תורה כמו כן בית הכנסת שנקרא מקדש מעט (וכן בתוס' שבת (קל"א) ד"ה ושווין מבואר דבנין ביהמ"ק הוי איהו גופי' מצוה לא רק הכשר מצוה משום הקרבנות) עכ"ל.

ומתורץ היטב דבית המקדש השלישי אע"פ שיבוא מהשמים יקיימו כלל ישראל המצוות עשה של ועשו לי מקדש, כיון שהמצוה הוא התוצאה שיהיה ביהמ"ק, ולא עצם הבנייה.

אמנם צריך ביאור לפי דברי החזון נחום הרי לר' יוחנן המצוה הוא עצם הבנייה, וכן לפי הצפנת פענח שכתב דהמצוה הוא שיהי' ולא עצם הבנייה, הרי הוא בעצמו כתב דנחלקו בזה במנחות היכא דכתיב ועשו אם המצוה הוא העשייה או התוצאה, א"כ למ"ד דועשו הפשט הוא עצם העשייה איך יקיימו כלל ישראל המצוה של בניית בית המקדש.

ונראה לומר מהלך חדש אפילו אם המצוה הוא עצם הבנייה, לפי הנ"ל דכלל ישראל באמת בונים אותו בכל הדורות ע"י התורה ומצוות והתפילות, כל תפילה ותפילה כל דבר תורה שלומדים כו' מוסיפים עוד אבן ועוד אבן עד שיושלם הבנין, ובזה מקיימים כלל ישראל המצוה של בניית בית המקדש ועשו לי מקדש.

האם מברכין על בנין ביהמ"ק

טו) יש לבאר אי מברכין על בניין בית המקדש, ובס' מעשי למלך (הל' בית הבחירה פ"א) כתב דאפילו אי מברכין אינו אלא לכלול שבח והודאה למקום.

ובתוספתא פ"ז אות ג' ובילקוט שמעוני פקודי אות תי"ח, וירא משה את כל המלאכה והנה עשו אותה כאשר צוה ה' כן

אלוקינו (סקלים פ"א מ"ה), היינו בבונים משלהם, תדע דהרי שלמה המלך ע"ה ביקש מחירם שישלח מעבדיו לסייעו בבנין הבית, ועיי"ש מה שכתב לתרץ אע"ג דנכרי אסר לכנוס אפילו לחיל.

רבינו בחיי פ' שמיני על הפסוק (יא, ד - ז) את הגמל וגו' ואת השפן וגו' ואת הארנבת וגו' ואת החזיר וגו' הביא מהמדרש דארבע חיות אלה מרמז על ארבע מלכיות ארבע גליות, והחזיר זו גלות רביעי כנגד מלכות אדום, עיי"ש מה שכתב לבאר, אח"כ הביא מהמדרש למה נמשלה מלכות זו לחזיר, שעתיד הקב"ה להחזיר עליהן מדת הדין, ויש נוסחאות שכתוב בהן שעתיד להחזיר העטרה ליושנה (נוסחא זו היא בויק"ר סוף פרשה יג, ולמה נקרא שמה חזיר שמחזרת עטרה לבעליה), והענין כי שני המקדשים נבנו על ידי ישראל, בית ראשון בנה שלמה שהוא מזרע יהודה, בית שני בנה זרובבל שהיה גם כן מזרע יהודה, שנאמר ידי זרובבל יסדו וגו' (זכרי' ד, ח), ונעשה על ידי כורש שנתן רשות בזה, אבל הבית השלישי עתידה אומה זו לבנותו, וזהו שאמרו עתיד להחזיר העטרה ליושנה, לפי שהוא החריבו, ויש נוסחאות שכתוב עתיד הקב"ה להחזירו לנו, וההמון מבינים שהחזיר יהיה טהור לישראל, אבל ביאור הענין על הכח שלו שהוא מצר לישראל, ולעתיד ישוב עם שאר כל הכחות לעזור ולתמוך לישראל כי ירבה השלום בעולם, שנאמר וגר זאב עם כבש וגו' (ישעי' יא, ו), וכתוב (סס ט) לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי עכ"ל.

דברי רבינו בחיי קרובה למה שכתוב בפירוש שיר השירים המיוחס לרמב"ן (ח, יג - כתבי הרמב"ן ח"ב עמ' תקטו), "וברשיון מלכי האומות ובעזרתם ילכו לארץ ישראל ויהי המלכות ההיא (של משיח בן דוד) נמשך ואינו פוסק לעולם", ולכאורה זהו כוונת רבינו בחיי

דמצות עשה הוא דכתיב ושפטתם צדק, לא מברכין עלה דילמא לא מקבלא בעלי דינין ההוא דינא עליהו ומעקרא לעשה וליתא מצוה כלל, א"כ איך בירך ר"ח על מצות עשה דעשיית דינין.

בשו"ת חתם סופר או"ח ס"י נ"ד העלה דזה תליא אי מברכין על תחילת המצוה כעשיית סוכה וכדומה, דהירושלמי לשיטתו דס"ל דמברכין לעשיית סוכה ה"נ מברכין אתחילתו, דאף אם לא יקבלו הבעלי דינים את הדין מצי לברך אתחילת עשיית הדין שהבי"ד עושה פלוני חייב ופלוני זכאי, והיינו דאמר ר"י יאות את עבדית דקמ"ל דחייב לברך אתחילת דין, ממילא לדין דקיימ"ל דאין מברכין אתחילת מצוה כעשיית סוכה, ה"נ אין מברכין אתחילת דין כדברי הרשב"א.

מעשה אם צריך לברך על בנין ביהמ"ק תלוי אם הוה רק כתחילת מצוה דעיקר המצוה הוא להקריב שם קרבנות, א"כ אין לברך אבנין ביהמ"ק כמו דאין מברכין אעשיות סוכה (ועכהא"ג בפמ"ג ס' תפ"ט בשם הרדב"ז לענין ספירות נ' של אשה דאין מברכות יען דיש אחרי' גמר מצוה הטבילה), אבל אם עצם הבנין הוי מצוה צריך לברך (לפי הירושלמי דמברכין על תחילת העשייה צריך ביאור למה בירך משה רק בגמר המשכן ולא בתחילת בניינו).

ביהמ"ק השלישי יבנוה נכרים, ביאור הדברים, ואך כלל ישראל יקיימו המצוה של בניין המקדש לפי הנ"ל

טז) בתפארת ישראל ריש מס' מידת כתב דבית המקדש השלישי יבנוה נכרים כענין שנאמר ועמדו זרים ורעו צאנכם כו', והוא משום לא לכם ולנו לבנות בית

כי לה' לבדו התשועה והוא יסובבנה על ידי בני אדם, כמו שסיבב גלות בבל על ידי כורש, וכן לעתיד יסבב גאולת ישראל על ידי מלכי הגוים שיעזרו את רוחם לשלחם וכו' עכ"ל.

והנה אם נאמר דהפשט הוא דהנכרים רק יתנו רשות לבנות ולא שיבנו הם ממש, אתי שפיר שכלל ישראל הם יבנו הבית המקדש ויקיימו המצוות עשה ועשו לי מקדש, אמנם הם נאמר דהפשט הוא דהנכרים הם יבנו הבית המקדש לכאורה קשה איך יקיימו כלל ישראל המצוות עשה של ועשו לי מקדש, הרי אין שליחות לנכרי, א"כ מבטל המ"ע של בנין בית הבחירה דמהאי טעמא שבת דוחה מילה אף למ"ד דמילה כשר ע"י נכרי, ע"כ משום דבזה לא מתקיים המ"ע שמוטל על האב כיון דאין שליחות לנכרי, אמנם להנ"ל מבואר היטב דהמצוה אינו לבנות אלא שיהי' בית המקדש, ובמילא מקיימים המצוה אפילו אם נכרים יבנו אותו.

(יז) **מובא** משמיה דהמהרי"ל דיסקין זצ"ל (הובא משמו בפירוש שיח יצחק, שבסידור אשי ישראל) שביאר כפל ושינוי הלשון "הראנו בבנינו ושמחנו בתיקונו", כמו"כ העיר דאם הבנין ירד משוכלל לגמרי בידי שמים ולא יהא צריך למעשה אדם כלל, א"כ יהא חסר ב"שמחה", דאין לאדם קורת רוח אלא במעשה ידיו, ובפרט שע"ז ימנע מהם קיום מצות עשה של "ועשו לי מקדש", אולם כבר אמר באיכה "טבעו בארץ שעריה", היינו שגנו השערים לעתיד לבוא, ולכאורה אם ירד משוכלל כולו מן השמים, אם כן אין צריך כלל שערים אלו, ומה הוצרך רחמנא לגנוזם, אלא הן הן הדברים, דכבר שנינו בב"ב דף נג, "המעמיד דלתות בבית כאילו בנאה", ולכן הקב"ה ברוב אהבתו אותנו, יבנה לנו

ש"עתידיה אומה זו לבנותו", היינו כמו בבית שני, כמו שכתב רבינו בחיי בסוף דבריו שלעתיד "ישוב (מלכות אדום) עם שאר כל הכחות לעזור ולתמוך לישראל".

בס' מקדש מלך בהערות טור מלכא כתב לדייק, לפי מה שכתב התוספות יום טוב שמדברי הירושלמי נמצא שגם אחר בנין בית המקדש יהיה לאויבים קצת ממשלה ושליטה עלינו (עד שיכבוש מלך המשיח את האומות ותחזור מלכות בית דוד למקומה בירושלים (לפני משה על הירושלמי סס), על כרחך צריך לומר דשיטת הירושלמי היא שבנין בית המקדש יהיה בידי אדם, דלא מסתבר שבית המקדש בנוי ומשוכלל יגלה וירד משמים ואויבים עוד מושלים ושולטים עלינו, ואמנם משמע כן בירושלמי פסחים (פ"ק ט ה"א), ניתן לישראל לבנות בית הבחירה, יחיד עושה פסח שני ואין ציבור עושין פסח שני, והגאון האדר"ת זצ"ל פירש את הירושלמי כפשוטו, דאם ניתן להם לישראל רשות שיבנו בית הבחירה ובנאוהו בין זמן פסח ראשון לשני, הרי משמע מהירושלמי שבית המקדש השלישי יבנה בידי ישראל על ידי נתינת רשות מהמלכיות, ולא בידי שמים.

ומה שאמרו בירושלמי שלבנין בית הבחירה יהיו צריכים לרשות המלכיות, מוסבר הוא על פי מה שכתב התוספות יום טוב בשיטת הירושלמי (פ"ק ה' דמנע"ז ט"ז) שבית המקדש השלישי הוא עתיד להבנות כשיש עלינו קצת ממשלה ושלטון של נכרים, ומכיון שיהיה עלינו שלטון של נכרים, לכן יצטרכו לרשיון שלהם.

ונמצא לפי זה דשיטת הירושלמי בזה מתאים לדברי הרמב"ן בשיר השירים הנ"ל.

וכן כתב הרד"ק (תהלים פ"ק קמז) במזמור הללי נפשי על הפסוק "שאין לו תשועה" וז"ל

"ושמחנו בתיקונו" - כשיתגלה הבית המקדש כאן למטה אז נשמח שנראה מה שתקינו ע"י העבודה שלנו תורה ומצוות ותפילה.

הגר"א באמרי נועם (נרסות כט ע"א) כתב לבאר מה שאומרים בתפילת הבינו, וישמחו צדיקים בבנין עירך ובתיקון היכלך, פי' שהעיר צריכה להבנות, אבל ההיכל כבר בנוי בשמים ואין צריך אלא לתקנו בארץ כמו שכתב רש"י סוכה דף מ"א ד"ה לא צריכה ותוס' שבועות ט' ד"ה אין בנין, אבל צ"ע ממ"ש בסדר התפלה שתשוב ותרחה עלינו ועל מקדשך ותבנהו מהרה, וכן מ"ש בנה ביתך כבתחלה וכוונן מקדשך וכו', יש לישב קצת דביתך קאי על הר הבית והעזרות והוא נבנה למטה (והם בכלל עירך), רק ההיכל יורד מלמעלה, וכן מ"ש כאן שהעיר צריכה להבנות נראה דקאי על הבתים שבתוך העיר, אבל בחומת העיר המקיפה כתוב ואני אהיה לה חומת אש סביב עכ"ד.

ולפי הנתבאר יש לומר דביתך קאי על בית המקדש שהרי הוא נבנה כל הזמן ע"י התורה ומצוות ותפילה של כלל ישראל.

ביתו יורד לנו משוכלל מן השמים, אולם כדי שיהיה לנו חלק בו כאילו אנו בנינו אותו, גנו לנו השערים, וכשירד הבנין מן השמים נתקן אנחנו את שערינו, ואז יחשב לנו כאילו אנחנו בנינו כל הבית, ומיושב בזה כל הקושיות דלעיל דשפיר שייך עדיין לבקש על "בנינו" ולא רק על "גילוינו", ושפיר יתקיים עדיין מ"ע של "ועשו לי מקדש", ולא יקשה ממה שמשמע בחז"ל בכמה מקומות שגם הבית השלישי יבנה בידי אדם, ושוב מובן מה שיזדקק לאומנים, כדי שיתקנו השערים היטב, ומדויק עד מאוד מה דמבקשים, בנה ביתך כבתחילה, וכוונן מקדשך על מכונו, ואז נזכה לראות בבנינו, ואחר שנבנה בו שערינו, נשמח עד מאוד בתיקונו (ויתכן דעל משקל זה אמרינו בראו "שערינו" בתורה) עכ"ד.

ולפי הנ"ל יש לבאר שינוי הלשון "הראנו בבנינו ושמחנו בתיקונו", אפילו אם הבנין ירד משוכלל בידי שמים ולא יהי' אח"כ מעשה אדם לתקן הדלתות, דלפי הנ"ל כלל ישראל בונים הבית המקדש שלמעלה ע"י התורה ומצוות ותפילות, ובגמרא הבנין ירד למטה, וזהו "הראנו בבנינו" - היינו גמר הבנין,



הרב יצחק מאיר פרל
ירושלים

בדין קבלת כל הדם

לשיריים דהא ליתיה לכוליה דם, תנהו ענין בקבלה.

ובגמ' פסחים (סא) אי' דמודה רבי יהודה (דס"ל דם התמצית דם מעליא הוא), לענין

א. בזבחים (סא) אי': א"ר יהודה אמר רב השוחט צריך שיקבל כל דמו של פר שנאמר ואת כל דמו ישפוך, ומקשינן והא בשיריים כתיב, ומשני אם אינו ענין

כפרה דאינו מכפר שנאמר כי הדם הנפש יכפר, - דהיינו דם הנפש דוקא ראוי לכפרה ולא דם התמצית, ופרש"י שם שאינו ראוי לזריקה. וא"כ משמע לכאורה דאין מקבלים דם התמצית רק דם הנפש. וכן בזבחים (טז) א': ולקח הכהן מדם הפר, מדם הנפש ולא מדם העור ולא מדם התמצית.

ולא ילפינן מיניה, דהרי דרשו ג"כ ממקרא זה דם מהפר יקבלנו שצריך לקבל מהצואר, והביאו הרמב"ם בדיני קבלת הדם (מעשה הקרבנות שם) שירחיק הסכין מהכלי, דצריך לקבל מהפר ולא מהפר והסכין, וא"כ יקשה אמאי השמיט זה.

ב. והנה יש לעיין בשיטת הרמב"ם מהו דם התמצית, דבכריתות (כג.) נחלקו ר"י ור"ל מהו דם הקזה שהנפש יוצאת בו, דלר"י כל זמן שמקלח הוא דם הנפש, ולר"ל אף קודם קילוח מעט, מעת שיוצא דם האדום (דבתחילה ממש הוא שחור), ופסק הרמב"ם (כפ"ו מה' מאכלות אסורות ה"ג) כר"י.

אמנם הרמב"ם שם כ' דדם שחיטה חייבים עליו כל זמן שיש בו אדמומית, ולכאורה משמע דס"ל לרמב"ם דלא אמרו בגמ' אלא בדם הקזה, אבל בדם שחיטה אין בו השיעורים הללו, ואף שהתוס' (כריתות כ' ד"ה דם הקזה) ס"ל שהוא הדין לדם השחיטה, אך הרמב"ם לא ס"ל כן, אלא דדם השחיטה הוא נקרא דם הנפש, שהרי הנפש בפועל יוצאת.

וא"כ אתי שפיר שלא חילק כאן הרמב"ם בין דם לדם, שהרי כל זמן שיוצא מהורידים הוה דם אדום, ולא נתמעט אלא היוצא מתמצית הבשר, שאינו אדום ומעורב בו מוהל וליחות, וכ"כ כמה אחרונים בביאור שיטת הרמב"ם (הפר"ח ביו"ד ריש סי' סז, ליקוטי הלכות, והערוך השלחן).

אמנם אכתי יש לדקדק אמאי לא כתב הרמב"ם למיעוטי דם העור, שהוא ודאי נתמעט כאן, וי"ל דכיון שכתב הרמב"ם (טז) כיצד הוא עושה אווז הסימנין בידו ומוציא הסימנין והורידין לתוך המזרק, ושוחט שנים או רוב שנים כדי שיתקבל הדם כולו בכלי, ולכאורה א"א לעשות כן כדכ' רש"י (זבחים כה: ד"ה וריקין)

וא"כ קשה על הרמב"ם שלא הזכיר מזה בדיני קבלת הדם, אלא סתם וכתב (פ"ד ממעט הקרבנות ה"ח) וצריך להתכוין לקבל כל הדם וכו' כדי שיתקבל הדם כולו בכלי, ולא חילק בין דם לדם. הן אמנם שהביא הרמב"ם דין זה דאין דם התמצית מכפר בפ"א מפסולי המוקדשין (כ"ז), דאם נשפך הדם מצואר הבהמה לארץ וקיבל הדם שנשאר בצואר כשר, ובלבד שלא יהא מדם התמצית והעור, אך ק' אמאי לא כתב בדיני קבלת הדם שאין מקבלים דם זה.

והיה אפשר לומר, דס"ל להרמב"ם דאין פסול בקבלת דם זה ורק דאינו מכפר, שהרי לא אמרו בגמ' אלא דאינו מכפר, אבל לא חששו שמה נכלל בקבלת הדם, ואל תתמה שיהיה מצוה בקבלת דם שאינו עומד לזריקה, דהרי מצינו שמצות קבלת כל דמו אינו משום שמצוה לזרוק כל דמו, דהרי א' בתוס' מעילה (י. ד"ה חטא) דדם שנשפך מן הכלי לרצפה אין מצוה לאוספו, וע"כ דאין מצות זריקת כל דמו אלא רק קבלת כל דמו, וכן כתב המקדש דוד (סי' ז ריש סק"ב).

אלא שיקשה מהגמ' זבחים (כה.) ולקח מדם הפר ולא מדם התמצית, מדם הפר דם מהפר יקבלנו, שמשמע מינה דאין מקבלין דם התמצית כלל, וא"א לומר דס"ל לרמב"ם שמקרא זה לא נאמר אלא בחטאות הפנימיות

אבל לדעת החסדי דוד בתוספתא שם הביאור הוא, דרוב דמים מצויים בגוף ולא בראש ולכך הוה הקבלה מהגוף, וכן אי' בזבחים (טו.) לגבי עולת העוף, שאם מיצה מן הגוף כשר אף שלא מיצה מן הראש ואם מיצה מן הראש לבד פסול, וכן הביאור כאן, וא"כ אין זה שייך לחתך הראש לגמרי, (והראב"ד ריש קינים כתב, דדם הראש אינו דם הנפש אלא דם האיברים, והרז"ה שם נחלק עליי.)

ובביאור התוספתא שלא תסתור הדין דזבחים (הצורם אוזן בפר וכו'), כ' בחסד"ד דחתך כל הראש היינו כל הסימנים, (וצ"ל כן, דאל"כ אין שייך לקבל רק דם הראש), וזהו דוחק גדול בלשון התוספתא. אמנם היה אפשר לבאר התוספתא, דכוונתה שאם חתך בבת אחת הראש תוך כדי שחיטה, הרי הוא מיקרי חלק מהשחיטה, והשחיטה ודאי אינה פוסלת משום מום דהרי זהו צורך תיקונו, וא"כ כל שחשיב ממעשה השחיטה אין פוסל בו מום.

(ואם כנים דברינו, יש להסתפק אם צרם אחר כך אוזן הפר (אחר שחתך כל בבת אחת), דהאם יפסל משום מום, או שכבר אינו מגוף הבהמה, ומהגרי"ז בביאורו לתוספתא נראה דפשיטא ליה דבכהאי גוונא שוב אינו חלק מהפר).

ה. **ואפשר** דס"ל להרמב"ם, דדם הראש כיון שאינו בא בקילוח אלא בשתיתה, (ומוכרח כן, דאין את הלב שיזרימנו בלחץ), ס"ל לתוספתא דשוב אינו דם הנפש, ולשיטתה אזלא דכתבה לעיל מיניה איזהו דם הנפש כ"ז שמקלח (ואח"כ מיד חתך את הראש וכו'), וכיון שנקט הרמב"ם דלא כתוספתא, אלא כל הדם אף המאדים נקרא דם הנפש, לכך לא הביא דין זה.

דהאי תוך [הכלי] לאו דוקא אלא על אוירו של כלי, וע"כ שיטת הרמב"ם שמחתך תחילה בעור ואח"כ מושך הסימנין והורידים מעט לתוך הכלי, וא"כ כבר נתמעט מאליו דם העור, שהרי לא הוציא לכלי אלא הורידים, וכן נתמעט דם התמצית שמתמצה מהבשר כנ"ל, שהרי אין בכלי אלא הורידין, ולא הוצרך למעט אלא כשחוזר ומקבל מצואר בהמה עצמה, כדכ' בה' פסולי המוקדשין (סז), ואתי שפיר הכל.

ג. **אמנם** התבואות שור (ס' כח"ס"ו) יצא לחלק, דדעת הרמב"ם שדם השחיטה חייבים עליו כרת בכל גוונא אף שאין בו דם הנפש, אבל לזריקה בעינן דם הנפש וזהו דם המקלח, וא"כ הדרא קושיא לדוכתה, וכן בחסדי דוד על התוספתא זבחים (פ"ח ס"ו) הק' דהרי בתוספתא אי' כדעת ר' יוחנן דכ"ז שהדם מקלח, והרי התוספתא עוסקת בקדשים (א"יכו) דס' זריקה וכו'), ומוכח כדעת התבואות שור הנ"ל.

עוד קשה ברמב"ם, דהשמיט התוספתא (סז) שכ' בהמשך הברייתא, חתך את הראש בבת אחת, קיבל מן הראש פסול מן הגוף כשר, וצ"ע אמאי השמיט הרמב"ם דין זה. ואפשר לומר בדעת הרמב"ם, דהן יקשה על התוספתא ממה שאמרו בזבחים (כז:) הצורם אוזן הפר ואחר כך קיבל דמו פסול שנא' ולקח מדם הפר פר שהיה כבר וכו', וכאן שחתך כל הראש אין לך מום גדול מזה, וכיון שאין זה במציאות שיעשה כן ויוכשר, לא הביאו הרמב"ם.

ד. **אמנם יש** לעיין בביאור התוספתא אם אכן תלוי דין זה במה שחתך כל הראש, ודעת הגרי"ז (זבחים כז.) דטעם דבר זה הוא דכיון שחתך כל הראש הוה ליה כנתקבל בכלי אחר (שהרי הדם הנתון בראש עומד בדבר הנפרד מהבהמה), ושוב אין זה קבלה מהפר ולכך פסול, ולפ"ז אכן הוא דוקא בחתך כל הראש.

ויש לדון האם צריך לזרוק מכל מזרק או די באחד והשאר ישפכו לאמה, (דכן הדין עיין זבחים לב: רמב"ם פ"ב הכ"א מפסולי המוקדשין), ועי' חזו"א (קדשים, זבחים ס' ה אות ה) דנקט שמותר לכתחילה לזרוק מאחד והשאר ישפכו לאמה, וראייתו מתוס' מעילה ז. ד"ה חישב, שאין מצווים לאסוף את הדם שנשפך לריצפה, ש"מ שאין המצוה לקבל כל דמו רק לענין הקבלה, ולא בזריקה. ומ"מ יש לעיין, דאכתי אפשר שאין לנו לדחות לכתחילה דם שנתקבל בכלי וראוי לזריקה, (ובאמת החזו"א מסיים שם וצ"ע).

עוד יש לדעת, דבאופן זה שצריך מתחילה לחלק לכמה כהנים, ולא יקרא לחבירו אחר שהתחיל לקבל, דהמתחיל במצוה אומרים לו גמור, ואם לא עשה כן אין נקראת על שמו (עיין סוטה יג:), אבל לחלק מקודם לכן אפשר, דאז מתחילה לא זכה כל אחד רק בחלקו (עי' מג"א אור"ח תקנ"ב ס"ק יז).

ז. **עוד** יש לידע, דאם מתחיל לקבל הדם לבדו ורואה שמכביד עליו ועומד ליפול מידו, לא יסייע בידו השמאלית, דא"כ יפסל הדם דהרי אין יכול בידו הימנית לבדה, ואף הדם שממשיך לקלח לתוך הכלי כשמתחיל ליפול פסול, דכיון שאין יכול עוד להחזיק והולך ונופל, אין זה קבלה, ונחשב דם זה שנשפך מן הצואר לריצפה ופסול, ואסור אף לאוספו אחר כך (רמב"ם מפסולי המוקדשין פ"א הכ"ה). ואף אם יהיה דם מועט, יפסול את כל הדם שבמזרק כדאי' בתוס' זבחים (טו. ד"ס שם), דאין דם פסול בטל ברוב אלא פוסל כל הדם.

וע"כ דבאופן כזה, צריך לזרוק הכלי מידו לארץ, ואחר כך יאסוף הדם מן הריצפה, כדאי' ברמב"ם (סס) שאם נשפך מן הכלי לארץ ואספו כשר.

ויש לנו עדיין להבין אמאי דחה הרמב"ם את התוספתא. ונראה לומר דדייק הרמב"ם בלשון הש"ס איזהו דם הקזה שהנפש יוצאת בו, והרי יכול לכתוב איזהו דם הנפש סתמא, (אמנם זה אפשר לדחות, דא"א לדון בדם שחיטה דאין בו שתייה בתחילתו דמיד פורץ בכח), וכן בהמשך מביאה הגמ' בכריתות (סס) איתמר הקיז דם לבהמה וקיבל דמה בשתי כוסות, דעל האחרון מחלוקת ר"ל ור"י, ומדוע לא נקטה הגמ' שחט בהמה, ומדמדקדק וכו' בכל מקום דם הקזה ש"מ דס"ל לר"י ור"ל דמתניתין דלא כתוספתא, אלא אכל דם שחיטה וכו' היינו כל דם השחיטה, ואח"כ מבארת המשנה דם הקזה שהנשמה יוצאת בו ושפיר פסק כמתניתין.

ו. **ובגוף** הענין שמקבלים כל דמו יש להבין, שהרי דם הפר הוא יותר מארבעים ליטר לשור ממוצע, והאין אפשר לקבל כל דמו ביד אחת, שהרי צריך לקבל רק ביד ימין, ואם קיבל בשתי ידיו פסול, דדוקא בקיבל בימין ושמאל מסייע בעלמא הכשירו בגמ' (סבא ז:), והוא מטעם דזה יכול וזה אינו יכול, שמתייחס כל העבודה להיכול, אבל כשאין יכול הראשון ודאי נחשב שנים שעשאוה ופסול, ככל עבודה בשמאל.

ונראה דבאמת חילקו את הדם לכמה מזרקות, ואפשר שעשו כן בכמה כהנים, דדוקא בתמיד משמע שלא היה יותר מכהן אחד בקבלה, (דלא עשו רק שנים עשר דדין לכיור), ואף הקבלה והזריקה עשו ככהן אחד (וימא כה:), אבל בשאר קרבנות אין מניעה להשתמש בכמה כהנים, ואף בקרבנות ציבור, (עי' במשך חכמה שמיני (ויקרא ט ט) שחילקו קבלת דם העגל לדי' בני אהרן, וכ"כ בריש ויקרא א יא לגבי זריקה דקרבן יחיד), וא"כ צ"ל דבאמת עשו כמה כהנים את הקבלה בפרים דמוספים.

הרב זעליג לייב קליין
בוגר ישיבתנו הק', מח"ס בן אשר
ביתר עילית

בדין הנשים בברכת כהנים

משוחררים, דלמה דוקא משוחררין, הא גם אינו משוחרר דומיא דנשים שבכלל! ולכאורה נראה בזה, דאמנם שם 'ישראל' אינו על העבד, שחסר לו עדיין בעיקר גירותו וכמ"ש הר"מ בפ"ג מאיסור"ב הי"ב, משא"כ נשים דכל תורת ישראל עליהו, ואלא מימעטי מצד דלאו 'בני' נינהו, שזהו לשון זכר, והמה נקבות, (ועי' קידושין לז.), ואהא אתיא ריבויא, לנשים וגרים דלא מיחסר מאומה מתורת ישראליות שלהם, גם כאשר חסר ב'בני', אי מצד נקבות ואי מצד יחוס של בן אחר בן, והיינו דין הגרים והעבדים המשוחררים - אשר ג"כ כגרים הם. אלא דבעלמא הוקשו עבדים (שלא נשתחררו)

בגמ' סוטה (לח). תניא אידך כה תברכו את בני ישראל אין לי אלא בני ישראל גרים נשים ועבדים משוחררים מנין ת"ל אמור להם לכולהו, ע"כ. הנה מפורש דגם נשים בכלל הריבוי. אמנם ז"ל הספרי זוטא (ו' כג) ושמו את שמי על בני ישראל, אין לי אלא ישראל גרים ועבדים משוחררין מנין ת"ל אמור להם מכל מקום. לא הזכיר נשים אלא גרים ועבדים. ואולי נימא דמה שהניח זה הזכיר זה ולא פליגי, וצ"ע.

אמנם כבר אפשר דב' שיטות נינהו, דהנה עמדו על כך מ"ש בגמ' עבדים

1. ואמנם גבי מגילה הנה איתא בכל בו סי' מה, קריאת מגילה בזמנה מצות עשה מדברי סופרים והכל חייבין בקריאתה אנשים ונשים וגרים ועבדים משוחררין ומחנכין הקטנים לקרותה וכו'. הנה דגם כי נתרבו נשים, אבל לא ריבה רק עבדים משוחררים, ולא שאינם משוחררים, והרי דלאו בחדא מחתא מחתינהו. ואמנם עי' טור סי' תרפט שסתם לומר עבדים. אבל בב"י שם העמיד כוונתו על משוחררים דוקא. ובאמת שנראה כן מהמשך דבריו שם, כאשר הביא דין חצי עבד וחב"ח, ואילו גם שאינו משוחרר חייב, הנה כולו בחיוב. וע"כ דרך חלק הב"ח מחוייב, כלומר דעבד שאינו משוחרר פטור. אמנם יעו"ש בב"י בהמשך הדברים שם, ודבריו מחודשים. ואמנם מ"ש לעיל מינה בדין העבדים דבמשוחררים משתעי, כתב שם לאו משום דשאינם כן פטורים, אלא כי חייבים מצד אחר וכנשים, וממילא נכללים עם מ"ש נשים, יעו"ש. ואמנם כי זה צ"ע שיסתום בכך מה"ט, ועי' לח"מ מגילה פ"א ה"א. והיותר היה נראה מכת דסתם בזה דהכוונה לאינם משוחררים. ועמג"א שם ס"ק ב, ועי' פלתי סי' א ס"ק ג. אבל בכלבו מפורש דוקא משוחררים, וכ"ד הר"מ בפ"א ממגילה ה"א ובסמ"ג, ואמנם האריכו בזה טובא. ובפשוטו דדוקא משוחררים, מלבד מ"ש הלח"מ עפ"ד הב"י י"ל דתלי בגדר מ"ש אף הם היו באותו הנס, אם היו סיבה שלא נוציאם מעיקר חיובא דמגלה, הגם דהא הו"ל זמ"ג מה שהדין היה לפוטרו, ואהני הא שלא להוציאן, או דאי מצד החובה הכללית אה"נ שהדין נותן להוציאן, ואלא דמ"מ חייבום מכת סברא זו דהיו באותו הנס, ואשר נמצא לפ"ז דחיובם מפאת היותם בכלל הנס, ואשר לפ"ז תינח נשים ולא עבדים - כשנאמר דהגזירה לא כללה את העבדים. משא"כ לפי דרך האחר, דאהני להשאירם בעיקר החיוב, דבזה כיון דהוה בכלל עיקר החיוב, ממילא אהני גם לעבדים וכאשר הוקשו זל"ז, ונימא דיפה כח ההיקש גם לדברי קבלה, ועי' ד' הגר"ז ערכין ד' א', ועי' פלתי הנ"ל, ואכמ"ל.

בזה, ומנ"ל דהעיקר בזה כהספרי ולא כהס"ז. אלא שהביא שכן הוא במג"א סי' קכח ס"ק לז שנראה גירסתו בגמ' עבדים סתמא, יעו"ש. וכ"מ בס' יראים מ' רסט בהעתקת לשון הגמ' כן, עבדים סתמא, יעו"ש. (אמנם יעו"ש במאמ"ר סי' קכח ס"ק לז שכתב דמ"ש בני ישראל ממעט עבדים, יעו"ש, הגם דבתלמודא דידן מרבין להו. וע"כ כוונתו לעבדים סתמא, דהיינו שלא נשתחררו, והיינו דכל מה שנתרבה אינו אלא משוחרר. והוא כגירסא דילן בגמ', אבל שאינו משוחרר במיעוטו קאי, וזהו שזה עדיין מתמעט מכח הך קרא).

אמנם אולי שזה עומד ביסוד ד' הב"ח סי' קכח דמרפסן איגרי, שנראה מדבריו דנשים מימעטו מבר"כ ממ"ש בני ישראל, וכפי שהביא את דבריו המג"א שם, יעו"ש, שזה היפך ד' הגמ', ועמד בזה המג"א. ושמא גריס כך בגמ', וכד' הס"ז, ואשר באמת נשים לא נזכרו כלל בגמ' ואכן לא איתרבו אלא אימעטו, והיינו מקרא דבני ישראל ולא בנות וכבעלמא כה"ג, וצ"ע.

איברא, דכך הביא המג"א את ד' הב"ח, וכנגד זה אתיין דברינו, אכן עיינתי בפנים ד' הב"ח ולא ראיתי בדבריו מה שייחס אליו המג"א, וז"ל הב"ח: ירושלמי עיר שכולה כהנים [עולים לדוכן למי מברכים לאחיהם שבצפון ושברדרום ומי העונים אחריהם הנשים והטף] וכו', איכא למידק מפני מה לא אמרו למי מברכין לנשים, וי"ל דמירי דהנשים כולן ג"כ בנות כהנים ניהו והא ודאי דכהנים עצמם אינם מתברכים אלא מפי הקב"ה כדאיתא בפרק אלו נאמרין מדכתיב ואני אברכם לכהנים ומדכתיב ואברכה מברכך אבל ברכת כהנים אינה אלא לבני ישראל כדכתיב כה תברכו את בני ישראל, ועוד נראה דאפילו אם תמצא לומר

לנשים, אבל היינו לענין מצוות, אבל לענין חלות ברכה, ומצוות דאחריני כלפייהו, הא מנ"ל דשוין והוקשו. ובפרט לאור הנתבאר לן במקו"א בעיקר גדר הדין של הישראל כלפי ברכת הכהנים, דלאו מצוה עצמית רמיא על המתברכים, אלא כדי שיתוף פעולה עם הכהנים במצותן כאשר מצוה עליהם לברך את זה, וממילא בכה"ג שפיר נוכל לומר דתחילת הענין אצל הכהנים ורק אח"כ נמשך אצל המתברכים, והיינו דין נשים המתברכות, ולא עבדים שלא נשתחררו כשאינם בכלל ברכה, ולא יתחיל הענין מצד המתברכים עד שזה ימשוך שהכהנים יברכו משום כך, ודו"ק היטב.

אמנם הנה נא לשון הספרי (מג), 'אין לי אלא ברכה לישראל ברכה לגרים לנשים ולעבדים מנין ת"ל ואני אברכם', (וכ"ס בילקוט נשא רמז תשי), הנה סתם לומר עבדים סתמא, יחד עם מה שכלל גם נשים, והיינו כנ"ל דהיינו הך. לא כן לשון הספרי זוטא 'אין לי אלא ישראל גרים ועבדים משוחררין מנין', אמנם כתב משוחררים אבל לא הזכיר נשים. וי"ל דהיינו כי הא בהא תליא, וכאשר לא ריבה כ"א משוחררים, ולא את שאינם משוחררים, היינו כאשר באמת לא ריבה נשים. ואילו זה שריבה נשים, באמת לא הזכיר משוחררים. ואשר לפ"ז יהא נמצא דבאמת שיטת הספרי זוטא דאין נשים בכלל, ולא בחינם הושמט, אלא כי דברים בגו. אבל תלמודא דידן הא כולל שניהם, שריבה גם נשים וגם כתב משוחררים. ואמנם יעו"ש במרומי שדה שהגיה והשמיט תיבת 'משוחררים' מטעם הנ"ל דגם שאינם משוחררים, דומיא דנשים, אלא דלהאמור גם אם צריך הגהה, (כשלא נקבל את הסברא האמורה לנו בזה - גם כי מתיישבת על הלב), אבל עדיין אינו מוכרע אם להשמיט 'משוחררים' או 'נשים', כאשר לפנינו ב' שיטות

לא כן האנשים בני ישראל, וזוהי סברא מחודשת, אשר בדרך הא' לא נחית לכך ואכן לא הבדיל ביניהם, דהיינו כי סוף דבר הן האנשים והן הנשים בכלל הברכה ומה בכך שאינו אלא מכח ריבויא, אבל דרך הב' הבדיל ביניהם. ואמנם המג"א בעצמו העלה סברא כזו דאין לומר דדוקא כשיש זכרים אז מתברכות עמהם וכו', כמו משמע שזה המצאה משלו להעמיס כן בד' הב"ח, וצ"ע כיון דבאמת אך זה מה שכתב הב"ח, ואם יש לו פירא על זה יפרוך, אבל מה שייך לטעון כנגדו מתוך סתמא דש"ס כאילו דד' הב"ח סותרים זאת. אם לא משום דהך ריבויא דילפינן להו ממ"ש אמור להם, לכולהו, משמע ליה דהר"ז ראוי להחשיבם בזה ג"כ כעיקרים - גם אם אילו מצד מ"ש בני ישראל לא הוינן כוללים אותן, וזוהי כל עיקר השגתו, (ומ"מ אינו משמע כ"כ בלשונו, שעדיין לא הזכיר כלל מעיקר ושאינו עיקר, אלא סתמא, משמע מיעוט גמור ודו"ק). אבל אילו הכי באמת אינו מוכרח ושביר יש מקום לדעת הב"ח, מ"מ להחשיב את האנשים עיקר ביחס לנשים ודו"ק. (ולבי מדמה דנחית לד' הב"ח מתוך מה שראה אותם בד' העולת תמיד, ושם נראה כן, יעו"ש, ואחריו נמשך כן לייחס כן אל הב"ח, וצ"ע).

והנה המג"א בעצמו נחית למימר די"ל דאיתרבי דוקא בהדי אנשים, ואלא דהא ליתא דא"כ גם גבי גרים נימא הכי, כלומר ולא שמענו כן - עי' מחה"ש. ובאמת גם עיקר מ"ש הב"ח להעמיד את הנשים כטפלים, למעשה אין זה בא לידי ביטוי אלא להעמיד לישנא דירושלמי וסברתו דלמה לו לבוא רק מכח אחיהם שבצפון ודרום, כיון דאחר הדברים האלה נמצא דלעולם יש עמהם אנשים המתברכים, דהיינו אחיהם שבצפון ודרום,

דהנשים הן בנות ישראל עיקר הברכה אינה אלא לישראל הזכרים כדכתיב בני ישראל אלא דאף הנקבות בכלל הברכות אבל כשאין שם אלא נשים בנות ישראל לא היו חייבים בנשיאת כפים והלכך צריך לומר למי מברכין לאחיהם שבצפון ובדרום, עכ"ל. הנה דמעולם לא החליט הב"ח דאין נשים בכלל בר"כ, לא מבעיא דרך הא' היינו דמשתעי בבנות כהנים וכדין כל הכהנים דברכתן מאת הקב"ה ולא באמצעות הבר"כ, מה שמבואר להדיא דבנות ישראל אה"נ מתברכות כישראל. אלא גם לדרך הב', הנה מפורש בדבריו דאף הנקבות בכלל הברכות, ואלא לא כתב כ"א דמ"מ עיקר הברכה על הזכרים וכדכתיב בני ישראל. וזה אמת ומפורש בגמ', דנשים וכו' צריכים לריבוי, והוא משום שנאמר בני ישראל, מבואר דפשטא דקרא אינו כולל אותן, ואלא כי מ"מ איתרבו להו מריבויא, ואשר אמת הוא דגם נשים בכלל הברכה, אבל חידש בזה הב"ח דלעולם האנשים הם עיקרים בזה, ולכן י"ל דאי אפשר להברכה לבוא על צד מה שאינו עיקר כ"כ. דאנשים מפורשים להדיא ונשים רק מכח ריבויא מצד אחר, לכן האנשים הם הם העיקרים בזה, (ואמנם יסוד לכך אפשר לפמ"ש בס' מנחת סוטה שם דמעיקרא למה ליה למעוטי ואח"כ לרבות כיון דמרבה כל דבר, יעו"ש, ולהנ"ל מתבאר, כאשר אכתייב איכא עיקר וטפל. ועצ"ה בקונ' דברי סופרים סי' א אות יט), וחידש בזה הב"ח לדעת הירושלמי, דאין להריבוי כ"א במקום העיקר, דהיינו במקום ישראלים הזכרים, אבל לא בפ"ע. ואם שזהו חידוש ואין חייבים להסכים עם זה, הא מיהא אין דבריו נגד סתמא דתלמודא, כי מעולם לא העלה הב"ח לומר דאין נשים מכלל הברכה כלל, אלא דאינם עיקר כמו האנשים, כיון דהמה רק מכח ריבויא, דהיינו דפשטא דקרא אין כוללם,

(ובאמת לשון הירושלמי שבזה אינו עם שבשדות, אלא אחיהם שבצפון ודרום מזרח ומערב. ואשר אם ל' שדות י"ל דהיינו דשייכי מיהא למקום, ואלא שהינם כעת בשדות לפרנסתם, ושדות העיר כעיר עצמה, אבל לשון כולל של צפון ודרום מזרח ומערב אינו נראה מוגבל, רצ"ע). ואמנם ראיתי באג"מ או"ח ח"ב סי' לא שהעלה כן מעצמו, וממילא כתב דנפ"מ בדליכא עם בשדות שבעיר, ובהכי יישב לשון הר"מ בזה שהעתיק שינויא דהירושלמי דלמי מברכים דלא הו"ל להעתיקו אם לא כשיש נפ"מ לדינא בזה, והיינו כנ"ל, יעו"ש. ולפלא שלא חש דנתכוין לד' המג"א דנראה דנחית להכי וקדמו בזה וכמש"כ. אמנם יתכן דהב"ח באמת לא כך דעתו. ול' הר"מ בזה מיושב היטב גם בלא"ה כאשר העתיק ל' הירושלמי, ובפרט דאכן לא שינה כלל לומר עם שבשדות, אלא צפון ודרום, וכ"ה גם בטור, ורק השו"ע שינה, ואמנם כתבנו דלשון זה משמע בלא גבול. (וממילא כאשר לא הפרידו ביניהם יש במשמע לומר דאכן גם מ"ש עם שבשדות לישנא בעלמא הוי, ואכן כו"ע בכלל).²

ובאמת בעיקר הדברים, בביאור ד' הירושלמי, היה אפשר אילו כאשר העמדנו לומר דב' שיטות בדבר, אם כל עבדים איתרבו וגם נשים נתרבו, או דדוקא משוחררים ואילו נשים לא איתרבו, אשר דעת הירושלמי בזה כדברי הספרי זוטא, ולכן לא די להו בנשים, כי אם בעם שבשדות דוקא, וגם אם בתלמודא דידן

דהיינו עם שבשדות, נמצא דלא ימלט למעשה שלא יברכום מפאת העדר האנשים, כיון דלעולם איתנייהו. ורק כלפי מה שהוצרכו לבוא לידי כך ולא ניחא ליה ממילא מצד עצמן של נשים, בזה הוצרך לבאר, אבל למעשה הא לעולם איכא בהדייהו אנשים וגם כשאינם עיקרים מתברכות עמהם, וא"כ כך גם לענין גרים, גם כשהדברים נכונים גם כלפיהם, מ"מ לא ישמע נפ"מ בזה, וליכא שום פירכא ממה שלא נשמע, כיון דאי"צ להישמע כלום בפועל וכמש"כ. ושמא דעת המג"א בזה לפי דבריו כאשר העמיד לומר דדוקא בהדי האנשים איתרבו, בזה צריך אנשים לפנייהם ממש ולא סגי ליה בעם שבשדות, (כיון דלאו מכח עיקר וטפל קא אתי, כ"א משום הגבלה בעיקר הריבוי, שאינו אלא בהדי כולהו יחדיו, וזה בפועל ממש), ולכן היה לו בזה נפ"מ למעשה, כי בכה"ג כל עיקר הברכה אינו אלא להאנשים שבשדות, ולא אל הנשים כיון שאינם יחדיו לפנייהם ממש. אבל צ"ע מהיכ"ת למימר עד כדי כך, ובפשוטו שפיר ניחא כמש"כ. אכן ד' המג"א הם, דדוקא כשיש זכרים אז מתברכים עמהם א"כ בגרים נמי נימא הכי ואם אין בעיר אלא כהנים וגרים לא יעלו כל הכהנים אלא היתרים מעשרה, ע"כ. נראה מדבריו דדוקא בהיותם בעיר אהני ברכתם להם, כלומר דעם שבשדות האמור אינו אלא בהיותם בעיר, אבל אל"כ, אין לברכתן על מי לחול, ולא די בעם שבשאר כל העולם, וממילא היינו נפ"מ, כאשר בעיר זו ליכא. וזה חידוש בגדר עם שבשדות.

2. עוד יעו"ש באג"מ שהעלה דגם שאר הכהנים שאינם מברכים כעת בכלל המתברכים ע"י אלו הכהנים, ורק בעודם מברכים, אינם מברכים את עצמן, לא כן בלא"ה. אולם מד' הב"ח מבואר בדרך הא' דכהנות לאו בכלל הברכה, כמו הכהנים, ואף בדרך הב' אין מוכרח שחזר בו מכך, רק דאוקמא בבנות ישראל, יעו"ש. והרי הכהנות לעולם אינם מברכות, וע"כ דהוי מידה בעצם היותם מבני הכהונה גם בלא ברכה בפועל, וממילא כ"ש הכהנים בעצמם דאיתנייהו בברכה דאינן מתברכים כלל בכך.

הך ברייתא דמרבין גרים נשים ועבדים משוחררים. (ויש להוסיף על דבריו, דגם הרי"ף כשהעתיק לשון הגמ' במס' מגילה (טו: מדפ"ף) השמיט לכל הך דרשה, וז"ל: 'גרסינן בסוטה בפרק שביעי ואלו נאמרין בלשון הקודש מקרא ביכורים וחליצה ברכות וקללות ברכת כהנים וכו' ואמרי' בגמרא ת"ר כה תברכו בלשון הקודש וכו' כה תברכו בעמידה כה תברכו בנשיאות כפים כה תברכו בשם המפורש יכול אף בגבולין ת"ל ושמו את שמי במקום ששמי שם דכתיב לשום (את) שמי שם כה תברכו פנים כנגד פנים כה תברכו בקול רם, אמר אביי נקטינן לשנים קורא כהנים לאחד אינו קורא מ"ט אמור להם לשנים ולא לאחד וכן הלכתא, ע"כ. וכ"ה ברא"ש שם פ"ג ס"י יח, וכן באשכול בהל' תפילה, יעו"ש. יושם לב היאך שדילג בהעתקה מענין פנים כנגד פנים וקול רם להקראה לכהנים, כשבנוסח הגמ' יש בינתיים ריבוי של גרים וכו' המתברכים. (וז"ל הגמ' בסוטה לח., כה תברכו פנים כנגד פנים אתה אומר פנים כנגד פנים או אינו אלא פנים כנגד עורף ת"ל אמור להם כאדם האומר לחבירו, תניא אידך כה תברכו בקול רם או אינו אלא בלחש ת"ל אמור להם כאדם שאומר לחבירו, אמר אביי נקטינן לשנים קורא כהנים ולא אינו קורא כהן שנא' אמור להם לשנים וכו'), ויש משמעות אולי דלא גריס לה, (וראה גם מכל הנך ד' התוס' דלהלן בריבויא דגרים, שלא זכרו בדבריהם בכל המקומות, הך ריבויא דנש"כ, ואולי כנ"ל דלא גרסו לה כלל⁴, וצ"ע),

איתרבו גם נשים, (באופן שנגיה כך את לשון הבבלי - ולא כאשר צידדנו להיפך), הרי"ז שיטה אחרת, וכד' הספרי, ואין להקשות מגמ' אגמ', ואם הב"ח טרח להשוות ביניהם וכדלעיל, אבל כפי שראינו דיראה דב' שיטות הן, א"כ בשופי נוכל לומר דגם המה חלוקים בזה, וד' הבבלי לחוד וד' הירושלמי לחוד. וכך י"ל בישוב ד' העולת תמיד שהחליט דנשים איתמעטו לגמרי, וי"ל שזהו תירוץ שלו, ולא שכתב כן בשם הב"ח, כי רק הקושיא היא בשמו, אבל התירוצים הם דברי עצמו, כמו תירוץ הב' שבדודאי כך הוא, וא"כ תי' א' ג"כ. והיינו כאשר י"ל דאכן הירושלמי חלוק בזה אבבלי. אלא דלפ"ז נמצא דהטוש"ע העתיקו ד' הירושלמי, וכ"ה בר"מ בפט"ו מתפילה ה"ט, והיינו לפ"מ דננקוט דלא איתרבו נשים, ודלא כהבבלי - אילו באמת זוהי הגירסא העיקרית בתלמודן - מה שאינו ברור כ"כ וכדלעיל. אם לא דהר"מ והטוש"ע נתישב להם הדברים בשאר דרכים באופן שאין סתירה, ולכן לא נמנעו מלסתום כן. (וכ"נ דעת שאר הפוסקים דלעולם נשים בכלל הברכה, ועי' גר"ז סעי' לח ומשנ"ב ס"ק צח עפ"ד הפוסקים הקודמים להם, וכך גם ד' המנ"ח מ' שעח, ולא דן כ"א למצות ההשתדלות, יעו"ש³), אמנם לקושטא דמילתא לגוף דברי הירושלמי שפיר נוכל לצדד על דרך ישוב כזה וכמש"כ.

(ועי' בליקוטי הלכות בסוטה שם בעין משפט אות נ שעמד על זה שלא הזכיר הר"מ

3. ואמנם לפי דבריהם ניחא בפשיטות זה שכתבו הפוסקים כלפי דין הנשים בברכה"ת, דאף לפ"ד המחבר דאין מברכין על מ"ע שהזמ"ג, כלומר על מצוה שאינן מחוייבות, וא"כ היאך מברכות ברכה"ת, וביאורו משום דמחוייבות בלימוד תורה בדינים דשייכי בהו, עי' ב"י שעמדו בזה, דאף כיון שכן מיהא הו"ל לקרוא בתורה מהנך מילי

אפשר בזה, דאמנם נקט כד' הס"ז דלא איתרבו נשים, וכפשטיות ד' הירושלמי שהעתיק, בו איכא למישמע דנשים לא איתרבו. מה גם דאפשר דגם גירסת הש"ס כך הוא וכפי שהצענו, וא"כ כך נקט, ולכן השמיט לה. ואילו גרים ומשוחררים שלא טרח להזכיר י"ל דהיינו כי אמנם סתם הר"מ בזה, ומלכתחילה לא העמיד את ברכתן כלפי ישראל דוקא, ולשונו סתמא, אל העם, עי' פי"ד שם ה"ג ועוד, מכל מה שהוא ציבור המתפללים, ובלא שיוציא א' מן הכלל, ממילא כולם בכלל בלא יוצא מן הכלל, דכל המצטרף למנין בכלל, נמצא דמוזכרים ועומדים ממילא, ושפיר לא הוצרך לייחד דברים מיוחדים להלכה, (ודלא כד' הליקו"ה שדבריו בזה דאי"צ קרא כלל, דכנגד זה הבאנו דברים, משא"כ לדברינו נדרשים הם, אלא כי אחר שנתרבו הא ממילא כשסותם כנ"ל הנה כולם מוזכרים ועומדים), לא כן נשים שאינם מכלל העם והמנין, צריך דברים, ובלא שיוזכר להדיא יש במשמע דאכן ליתנייהו, מה גם דיש דקדוק מדבריו מסייע לכך וכמש"כ).

ושו"מ מ"ש בס' הרוקח סי' שכג שכתב בזה"ל:
במסכת סוטה בפרק ואלו נאמרין וכו'

או דיש כאן כוונת השמטה, ואחריו נמשך הר"מ, ודו"ק, וכתב די"ל דגרים ומשוחררים אי"צ ילפותא דהם בכלל ישראלים גמורים, ואלא משום נשים וגם הם לא חשיבי לברכם לחודייהו יעו"ש. ומש"כ דגרים אי"צ ריבוי, הא קמן בס"ז דלא הזכיר נשים כלל, אלא גרים ומשוחררים, נראה דהם הם הצריכים ריבוי, ולא בכדי נזכר בזה, וכבר עמדו על כך התוס' בכמה דוכתי, ראה סוכה כח: ד"ה לרבות וכו' וכ"ה בסנהדרין פו. ד"ה בני וכו' ובמנחות סא: ד"ה אין לי וכו', והצד השווה מכל דבריהם דבכל מקום אכן בעו גרים ועבדים משוחררים לריבוי כי אינן נכללים ממילא במ"ש בני ישראל, יעו"ש. (ואמנם מצאתי בס' יראים שם סי' רסט שעמד על זה דיש מקומות שגרים בכללן ויש מקום שצריך ריבויין, והוא מתוכם, יעו"ש ובסי' מז וסי' קעו). ולפלא שלא עמד בזה. אא"כ נעמיד בזה שיטה מיוחדת להר"מ בכל הענין. וראה בפ"ב משופר ה"א שהזכיר הר"מ את הגר ביחוד, ולא הוי ממילא מכלל ישראל ויל"פ. ובנוגע לנשים, אינו מתיישב על הלב, דהא קמן דמרבין להו בברייתא ערוכה, והיאך יעמיד הר"מ את כל זה כדבר שאי"צ להעתיקו כאשר בלא"ה ידוע, וא"כ דרשה זו למאי אתיא, והגם דיל"פ. ובפשוטו יותר היה

דשייכי בהו, אבל למה די להם בפסוקי בר"כ וכנהוג, ועמש"כ בספרי בן אשר סי' כד אות ד. אכן אילו נכללות בחלות ברכת כהנים, כשגם הן משתתפות בהן, גם כי מצד המקבל, שמא די בכך לאחשביניהו מכלל הדברים דשייכי בהו, וצ"ע. אולם בלא"ה נתיישב בדברינו שם יעו"ש.

4. ואמנם כלפי בר"כ לכאורה נראה צורך מיוחד לריבוי, כאשר יסודו בשימת שמו ית"ש על ישראל המתברכים וכמ"ש ושמי את שמי על בני, הנה כי כן היה מקום דאי"ז אלא בישראל המיוחדים, נאו זרע אבות אלו אשר הובטחו על הברכה, ואברכה מברכך והיה ברכה, לא כן בנוספים שאינם כן, ועי' קידושין ע: כשהקב"ה משרה שכינתו אין משרה אלא על משפחות מיוחדות שבישראל, ושם עוד, זו מעלה יתירה יש בין ישראל לגרים וכו', יעו"ש. הגם דלמעשה יסוד מה שהזיק לברכה הוא זה ממ"ש בני ישראל דאין לי אלא ישראל גרים וכו' מנ"ל. אפשר דהסברא מכרעת ומסייעת, ויל"פ.

המחבר הנ"ל). הא קמן גירסא כזו בגמ', [ומאידך לשון המאירי בזה בדף לח. הוא 'וכל העם בכלל ברכתו כהנים ולוים ישראל וגרים ועבדים משוחררים נשים וקטנים', נראה לכאורה דהכי גריס בגמ', הן נשים, והן עבדים משוחררים, ולא שאינם, והוא כהנוסח שלפנינו בספרי הגמ' בלא שום תיקון והגהה, וע"כ כהך סברא שהעלינו מתחילה]. הנה מה ימנע מאתנו ליחס כן גם להר"מ ודעימיה לומר דג"כ גרסי הכי, ובפרט כאשר יש סמך לגירסא זו בס"ז, וגם ד' הירושלמי בפשוטן מורים על כך. אם כי בנוגע לד' הב"ח זה אינו, כאשר בפירוש נראה דגם לדידיה נשים בכלל הברכה, ומעולם לא נתכוין להוציאם מן הכלל, וכפי שהראינו מדבריו, ודבריו מבוארים בלא"ה וכמש"כ. ואך כלפי שיטת שאר פוסקים, הדברים אמורים ברווחא, וכפי שנראה עיקר מתוך דבריהם וכמשנ"ת.

תניא כה תברכו בעמידה. כה תברכו בנשיאות כפים. כה תברכו את בני ישראל אין לי אלא ישראל גרים ועבדים משוחררים מנין. ת"ל אמור להם לכולם, ע"כ. הנה העתיק את לשון הגמ' תוך השמטת תיבת נשים, ומאידך עבדים משוחררים, ונראה דכך גירסתו בגמ'. כך גם בס' ראבי"ה (תפוצות וביאורי סוגיות ס' אלף קנה) תניא אידך כה תברכו את בני ישראל אין לי אלא בני ישראל גרים ועבדים משוחררים מנלן ת"ל אמור להם, לכולהו. ובספרי גרסין ת"ל ואני אברכם, ע"כ. (ומדבריו יש במשמע דהכי גריס גם בד' הספרי ג"כ, וכאשר הביא דרשה דיליה, ולא העיר על השינוי הנ"ל, נראה דהיא היא, וצ"ע). וכ"מ בס' והזהיר (סמיוחם למר חפץ אלון פר' נשא) - הו"ד בס' שיטות קמאי עמ"ס סוטה לח. כך, יעו"ש. (ושם הגיהו והשלימו המו"ל את הלשון כאילו שזה צריך תיקון, ולא חלו ולא הרגישו דאכן יש גירסא כזו בגמ', וזוהי דעת



הרב גבריאל שוסטער
טשענסט רידז, ניו יורק

קרפף במקומות שעלו קוצים וכדומה

והנה דבר מצוי הוא בכפרים, שטחים שאינם בנויים וגדלים שם אילנות וביניהם עולים קוצים וכדומה, ואותו מקום מצוי בתוך היקף העיר, האם דיין אותו מקום כקרפף שנזרע. ואם אכן דינו כך, הרי שכל היקף העיר נפסל, כיון שנפרץ למקום האסור לו.

א. הקדמה

כתב המחבר (ס' שנת סע' ט) וז"ל: קרפף יותר מסאתים וכו' אם נזרע רובו הזרעים מבטלים הדירה וכו', נזרע מיעוטו, אם אין בו אלא סאתים מותר, יותר מסאתים אסור, עכ"ל.

ב. דעת הדבר שמואל

ס' סו, ארץ צבי (ס' סט), מחזה אברהם (א"ח ח"א ס' סד), משנה ברורה (ס' שנת ביאור הלכה ד"ה אכל).

ד. המנהג

למעשה, בהרבה ערים נהגו לסמוך ולהקל כדעת הדבר שמואל, כגון בווארשא

(ספר ברכת שלום שטערנבערג עמ' י), וילנא (קונטרס בדין קרפף בשם הגר"ז גוסטמאן ז"ל), טשערנאוויטץ (סו"ת אבן יקרה ח"א א"ח ס' סו), בענדין (דברי ישכר ס' כט), קראקא, אנטווערפן, מנהיים (חלקת יעקב א"ח ס' קעא, קפא), ובירושלים בימי האדר"ת (נתיבות השבת פרק יב הערה לד).

אמנם נראה שאף שהמנהג להקל, כיוון שהמשנה ברורה וגדולי הפוסקים פסקו שאין לסמוך על הדבר שמואל מלבד בשעת הדחק, קשה להקל ולסמוך על הדבר שמואל בלי צירוף טעם אחר לקולא.

ה. אם אפשר להתיר משום שאפשר להלך במקום הזרעים על ידי הדחק

יש לעיין בקרפף שנזרע ואפשר לעבור בו בדוחק, האם נחשב ל'נזרע' כדי לבטל שם דיור מן הקרפף, או דלמא לא חשיב נזרע לבטל הדיורים רק באופן שאי אפשר לדרוס שם. ואי נימא שלא נתבטל שם דירה רק כשאי אפשר לדרוס שם כלל, עלה בידינו פתח להתיר בנדרון דידן, מאחר שגם המקומות הזרעים שבערים, אפשר להלך בהם על כל פנים על ידי הדחק.

ידוע מה שכתב בשו"ת דבר שמואל (ס' רנט) להתיר היקף ערים שיש בתוכם קרפפות שנזרעו, מחמת שתי סברות¹: א. 'דהלא מצער הוא' לעומת שאר העיר ואין בכח הקרפף המועט לבטל היקף העיר כולה. ב. שדוקא בקרפף אמרינן שנתבטל שם דירה מחמת הזרעים שנזרעו בו, מה שאין כן עיר שהוא מקום דירה חשוב, לא נתבטל שם דיורים ממנה מחמת זרעים שזרעו בה. ועיין בשו"ת חכם צבי (ס' נט) שהראה מקור לדבריו מדברי הרא"ש (עירובין פ"ב ס' ב) שנסתפק בחצר שזרעו בה, אם נתבטל ממנה שם דירה מחמת זה. וכל שכן שיש להסתפק בזה בעיר או במדינה².

ג. דעת הפוסקים להלכה

להלכה, יש פוסקים שכתבו להקל כדבר שמואל ראה: שלחן שלמה (ו, א), זרע אמת (ח"ג ס' מא), פרי תבואה (ס' ט), חיד"א (מחזיק ברכה ס' שנת אורח ב), מור וקציעה (ס' שנת), אבני נזר (ס' רחצ, אמנם הוא כתב שא"א להתיר בתוך הקרפף גופיה), עיקרי הד"ט (א"ח ס' טו אורח לא), מים רבים (ח"א ס' לח), מהר"ם בריסק (ח"א ס' כד), מאידך הרבה פוסקים פליגי ולא הסכימו עם חידושו של הדבר שמואל ראה: בית מאיר (ס' רנט), מאמר מרדכי (ס' שנת סעי' יד), חזון איש (א"ח ס' פח אורח כה), והרבה פוסקים כתבו להתיר רק בשעת הדחק ראה: שו"ת אבן יקרה (ח"א

1. עיין שם שכתב סברה שלישית להתיר, אלא שהיתר זה שייך רק בנדרון הפרטי עליו נשאל.

2. וז"ל החכם צבי: הרי נסתייעו דברי הרב החסיד ז"ל בסיוע שיש בו ממש, שנראה דעת הרא"ש רבן של ישראל להקל, אף שסיים בצ"ע יש לסמוך על 'מסתברא דידיה' בשעת הדחק שאי אפשר בשום אופן אחר לתקן שלא יכשלו רבים, עכ"ל. ועיין בשו"ת דברי ישכר (ס' כט) שכתב, שאין כוונת החכם צבי להקל מחמת סברא שנסתפק בה הרא"ש בלבד, אלא שבצירוף הסברא שעיר עדיף על חצר אפשר להקל לכתחילה.

ו. דעת הרשב"א בביטול דירת קרפף

איתא בגמרא (עירובין כד.) קרפף יותר מבית סאתים שהוקף לדירה ונתמלא מים וכו' הכי אמרינן משמיה דרבא מים כנטעים דמו ושרי. אמר אמימר והוא דחזיין לתשמישתא אבל לא חזיין לתשמישתא לא, ע"כ. ונחלקו הפוסקים כמה יהיה עומקם של המים ויאסרו את הקרפף. דעת הרשב"א (כד: ד"ה אכל אס יט, ובעבודת הקודש בית נחיצות שער ג) שרק אם המים עמוקים עשרה טפחים אוסרים, וז"ל: אבל בדלא חזו לתשמישן הוו מים כזרעים והוי דיניה כדאמרן לעיל בנזרע רובו ונזרע מיעוטו, והוא שיהא עומק המים עשרה דפחות מעשרה במים אינו חולק רשות לעצמו כדאמרינן (טבת ק:) גבי רקק מים שהוא ברשות הרבים, עכ"ל. וכן דעת הר"ן (עירובין כד: ד"ה אכל) וכן כתב המאירי (סס ד"ה קרפף) בשם הרשב"א, וכן דעת הריטב"א והמגיד משנה.

אבל הרא"ש (פ"ב סי' ד) חולק ודעתו שאפילו אין המים עמוקים עשרה אוסרים את הקרפף, וז"ל: אבל כי לא חזו לתשמישתא לא מפליג, משום דאפילו אותן שאין עומקן עשרה מבטלין הדירה כיון דלא חזו לתשמישתא וגם אין יכול להשתמש במקום המים, עכ"ל. וכן הוא דעת הרז"ה הראב"ד וספר הבתים וכן פסק הטור (עין ביאור הלכה סי' שנת סעי' יא ד"ה והוא).

ז. קושיית ספר הבתים לשיטת הרשב"א

הספר הבתים (שערי איסור האזהר שער שלישי אות יט, הובא בברכי יוסף סי' שנת ובעמשה רוקח על הרמב"ם פרק עז מהלכות שבת הלכה ויבצילאור הלכה סס) הביא דעת הרשב"א וכתב עליו וז"ל: ויראה לי שאין הנדון דומה לראיה, שאם אמרו ברשות הרבים שתשמישו להילוך וכשהוא פחות מעשרה מהלכין בו ואע"פ שמהלכין בו על ידי הדחק הילוך על

ידי הדחק שמו הילוך, לא נאמר כן בקרפף שתשמישו לדירה, אם יש בו רקק מים אפילו אינם עמוקים עשרה, אם אינם ראויים לתשמיש נתבטל שם דירה ממנה, ע"כ.

וראיתי בשו"ת להורות נתן (חלק י סי' מג אות ג) שכתב לתרץ שיטת הרשב"א וז"ל: צריך לומר דס"ל להרשב"א דאף לענין קרפף סגי בהילוך על ידי הדחק, וכל שיכול להלך ע"י הדחק לא נתבטל מיניה שם דירה, ע"כ. וכן כתב המאירי לענין זרעים (בחיולשיו, הובא בספר ביאור הלכה סי' שנת) וז"ל: והזריעה מעכבת הדריסה לגמרי, עכ"ל. וכן כתב המהרש"ם (בדעת תורה סי' שנת) דזרעים מבטלין דירה משום דהילוך מזיק לזרעים, עכ"ל.

הרי שלדעת הרשב"א וכמה ראשונים אין מתבטל דיורי קרפף אלא באופן שמתבטלת הדריסה לגמרי [ובזרעים היינו בגוונא שההילוך מזיק לזרעים]. ובאם אפשר להלך שם אפילו על ידי הדחק, לא נתבטל מיניה שם דירה. ולדעת החולקים צריך לומר שהם סוברים שכל שאינו דרך לדור שם, אף אם אפשר על ידי הדחק, תו לא מקרי דירה, וכמו שכתב בספר הבתים. והאמרי יושר (סי' קט) הביא דברי המהרש"ם וכתב עליו וז"ל: אינו מבואר בשם פוסק רק סתמא כתבו הטעם דבזרעים לא דיירי אינשי, עכ"ל. וכן כתב רש"י (עירובין כד: ד"ה מורע רובו) וז"ל, נזרע רובו - בזרעונים ביטל דירתו, דבזרעונים לא דיירי אינשי, עכ"ל.

עלה בידנו פלוגתת ראשונים אם כדי שהקרפף יחשב דירה סגי שיכול לילך שם או דלמא בעינן שיהא ראוי לדירה ממש. להלכה, פסק המחבר (סי' שנת סעי' יא) כהרשב"א דכל שיכול להלך שם על ידי הדחק לא נתבטל מיניה שם דירה, וכן סתמו הנושאי כלים, אלא שהביאור הלכה (סס ד"ה והוא) הביא את הראשונים החולקים

פת) וז"ל: שאני זרעים דמבטלין משום דהם חשובים אצלו יותר מבית דירה והוא זורע במכוון, אבל תבן וקשין אם לא צריך היה לזורען אחר כך היה מפנהו ולא מבטלין הדירה. דהדירה יותר חשובה מהתבן וקש וזה ברור ופשוט, עכ"ל. נמצא שבאופן שיש קוצים שעלו מאליהם יש עוד צירוף להתיר. ואף החולקים וסוברים כהמאירי והמהרש"ם שהטעם שזרעים מבטלים דירה הוא משום שההילוך מזיק לזרעים, יש לחלק ולומר שרק בנזרע בכוונה שייכא האי סברא אבל בגוונא של זרעים שעלו מאליהם כיון שלא נזרעו בכוונה אין בהם חשיבות כלל, ובזה י"ל דכו"ע מודו שאינו אוסר. וכסברא זו ראיתי שכתב בבירור הלכה (זילבר, על ס' שנת).

ט. מחלק בין זרעים למים

ברם יש להעיר על דברי האמרי יושר והשואל ומשיב ממה שפסק בשו"ע (ס' שנת סעי' יא) וז"ל: קרפף יותר מבית סאתים שהוקף לדירה ונכנסו בו מים אם אינו ראוי לשתייה ועמוק עשרה טפחים דינו כזרעים, עכ"ל, והרי השלחן ערוך איירי בגוונא שנכנסו המים בלא כוונה, כמדויק מלשונו 'ונכנסו בו מים', ואפילו הכי דינו כקרפף שנזרע. ובאמת כבר נתעורר האמרי יושר להערה זו וכתב לתרץ וז"ל: צ"ל דמים גריעי מזרעים דלא חשיב כלל לדירה, משא"כ בזרעים תלוי במה שנזרע בכוונה, עכ"ל, וצ"ע בכוונתו.

ונראה לבאר כוונתו, שמים גריעי ומפסידים לדירה יותר מזרעים כיון שבמקום מים אי אפשר לדור כלל, משא"כ במקום זרעים יכול לדור אלא שאינו רוצה להפסיד הזרעים.

על הרשב"א, ומסיק שם וז"ל: וראוי להחמיר שלא במקום הדחק, עכ"ל.

על כן נראה למעשה שבמקום שיכול להלך שם אפילו על ידי הדחק, יש מקום גדול להקל לצרף דעת השלחן ערוך וסתימת הפוסקים המקילים במים עד עשרה טפחים, והוא צירוף לדעת הדבר שמואל שזרעים אינם מבטלים את ההיקף של כל העיר וכנ"ל.

ה. היתר בזרעים שעלו מאליהם

ונראה שיש עוד צד להקל במקומות שיש בהם קוצים וכדומה, והוא על פי מה שכתב בשו"ת אמרי יושר (ס' קט) וז"ל: על דבר שאלתו אודות העשבים שבחצר המוקף לדירה, אם הוי כזרעים המבטלים דירה, הנה כבר השבתי בקצרה דעשבים אינם מבטלין הדירה. ועיין לשון רש"י (עירובין כג ד"ה מרע רוב) 'בזרעונים ביטל דירתו', מדכתב רש"י 'ביטל דירתו' - לשון יחיד ולא כתב 'ביטלו זרעונים את דירתו' - לשון רבים על הזרעים, נראה דדוקא קאמר כשזרע בכוונה מבטל דירה ולא בעלו מאליהן, עכ"ל. עיין שם שהביא מקור לזה מן הירושלמי (מעשרות פרק ג הלכה ד) על פי גירסת הראב"ד (הגהות הרמב"ם הלכות מעשר פרק ד הלכה יד) ³. ודבריו הובאו להלכה בזכרון יוסף (פאק, אות רעו), שו"ת חבלים בנעימים (ח"ג ס' יד), מנחת יצחק (ח"ה ס' קח אות ג), ובחלקת יעקב (או"ח ס' קפא אות ב, עיי"ש שהביא ראיה מדברי רש"י סהדרין מז), משנה הלכות (ח"ה ס' סג), שאלי ציון (ס' ז) [ועיין שבט הלוי (ח"א ס' רה הערות על ס' שנת) שמציין לשם]. וכן סבר הפרי חיים (אפשרויות, ס' ה, ועיי"ש טעם אחר מהאמרי יושר), ודובב מישרים (או"ח ס' ב על פי סברא של הפרי מגדים). וסברא דומה לזה כתב השואל ומשיב (קמא ח"ב סוף ס' 3. ועיין בדעת תורה (ס' שנת סעי' ט ד"ה וע"ע שם בירושלמי).

מענין ותשמיש הקרפף, אינם מבטלים שם דירה אלא אם כן נזרעו בכוונה.

וכן נראה מוכח דעת השואל ומשיב, מאחר שכתב שאין התבן מבטל שם דירה מהקרפף כיון שאין בו חשיבות, והא גם מים וטיט אין להם חשיבות ומאי שנא הנהו דמבטלי שם דירה. על כרחך צריך לומר שמים גריעי מאחר שהם גבוהים עשרה טפחים קובעים שם מקום בפני עצמם אי נמי מחמת שתשמישם חלוק מתשמיש קרפף לגמרי וכנ"ל.⁴

י. העולה לדינא בנדון דידן

להלכה נראה שיש מקום גדול להקל, לא מבעיא במקום שאפשר להלך בו, דיש לסמוך על הרשב"א שמיקל בכהאי גוונא, וכדפסק השלחן ערוך, ובצירוף הדבר שמואל שאין זרעים מבטלים היקף עיר, אלא אפילו במקום שאי אפשר לילך שם מחמת הזרעים יש מקום להקל בצירוף הדבר שמואל הנ"ל וסברת האחרונים שדבר שנזרע שלא בכוונה אינו אוסר.

וכן נראה להוכיח ממה שלא נמצא בדברי גדולי הפוסקים לאסור עיר מחמת שטח שגדלים בו קוצים, והרי הוא דבר מצוי, וש"מ שלא חיישי להכי. וכן כתב להלכה בספר להורות נתן (ס"ז) וכן כתב בספר היקף השבת (עמ' 38) בשם הגרי"ז קרויזר זצ"ל, וכן כתב הרב מאיר ברלין והוסיף בדבריו שכן היא דעת גדולי הבר"ץ של ירושלים. וכן כתב בעל התשובות והנהגות ונתיבות השבת (גבי העירוב בירושלים ובמירון), וכן סבר ספר הלכות שבת בשבתו (ח"ג מלאכת הולאה אות סד).

ואם כנים הדברים, עולה לדינא שבמקום שגדלים קוצים באופן שאי אפשר לדור שם, יש לדון אותו מקום כקרפף שנכנסו בו מים ומבטלים שם דירה אפילו אם עלו מאליהם.

אמנם ראיתי מכתב מהרב מאיר ברלין (מו"צ לענייני עירובין מטעם הבר"ץ ירושלים) שדחה לסברא זו, ממה שכתב האמרי יושר (ס"ז) וז"ל: מה שפשיטא ליה להמהרש"ם דזרעים מבטלין דירה משום דההילוך מזיק לזרעים אינו מבואר כלל בשום פוסק, רק סתמא כתבו הטעם דבזרעים לא דיירי אינשי, עכ"ל. הרי שאינו נקרא מקום זרעים אלא מטעם שלא דיירי אינשי, ולא משום שאינו רוצה להלך על גבי הזרעים. ותו הרי דבר פשוט הוא שמים אפילו גבוהים פחות מעשרה טפחים לא דיירי אינשי [רק לגבי הילוך מהלכים וכמו שהביא הרשב"א ראייה מרקק] ואי נימא דהסברא שמים מבטלים חצר הוא מחמת שלא דיירי אינשי בהו, למה התירו במים שאינם גבוהים עשרה.

על כרחק צריך ליישב הקושיא ממים בדרך אחרת, והיינו שבאמת כל מה שאינו נעשה בכוונה אינו מבטל שם דירה, ואף מים שבאו מאליהם אינם מבטלים שם דירה, אלא שאם הם בגובה עשרה טפחים אזי הם נחשבים לרשות בפני עצמה וכמו שכתב הרשב"א ומשום כך יש להם חשיבות בפני עצמם ומבטלים שם דירה.

עוד אפשר בדרך אחרת, שמים שתשמישם שונה מתשמיש קרפף לגמרי, על כן אפילו אם באו שם שלא בכוונה יש להם חשיבות לבטל שם דירה, מה שאין כן בזרעים שהם

4. עיין בדובב מישרים (או"ח סי' ב) שכתב כן בדעת הפרמ"ג כדי שלא יסתרו דבריו מדברי התוספות.

5. עיין שם שנראה שלא ראה את דברי האמרי יושר בסי' קע אלא מה שכתב בסי' קעז.

יעקב (ח"א סי' לא אות ז), ספר חומרי בקודש (סי' ז), שו"ת פרי חיים (אפשטיין, סי' ה).

ובמקום שעשוי לבנות בו אפשר לסמוך על סברת החזון איש (סי' כה אות ד) שכל שדעתו לפנות את הזרעים אינו פוסל. ובפרט אחר שמצדד הפרי מגדים (משכנות זכב סי' קנ"ט) והובא בדעת תורה (סי' שנת סע' ט) להקל בצירוף עוד ספק כשהנדרון בחצר, מאחר שהרא"ש אוסר בחצר רק מספק וכנזכר לעיל.

עוד אפשר לצרף סברת האחרונים, הדברי מלכיאל (ח"ד סי' ג) ודובב מישירים (שס) שאם הוקפה העיר אחר שהיו בה כבר הזרעים אינם פוסלים את ההיקף. וכן כפי המצוי בהווה בהרבה ערים שהשטח הזרוע הוא בבעלות גויים, יש מקום להקל מאחר שדעת הרבה מגדולי הפוסקים שקרפופות של גוים אינם פוסלים את היקף העיר, ראה: אלף לך שלמה (סי' קסו), ספר ברכת שלום (עמ' יא) בשם ספר תורת עירובין בשם הגאון מסטאניסלאוו, חלקת



הרב יצחק שמואל שוורץ
רב ביהמ"ד המרכזי 'חסדא', בני ברק

עשיית סוכה בבית המקדש [ב]

האם והיכן היו עושים סוכה לכהנים בבית המקדש לצורך אכילת הקדשים בחג הסוכות

ענף ד'

תקציר חלק א' של המאמר

האם הסוכה בבית המקדש היא 'סוכה פסולה' שהרי אין 'ישיבה ושינה' בעזרה

ס. קיימת סיבה נוספת שמחמתה יש לדון שתהיה מניעה לעשות סוכה בבית המקדש. והוא כי הנה ידוע מה שפסק הרמ"א (בשר"ע או"ח סי' תרמ"ד) בשם המרדכי (מסכת סוכה רמז תשמ), שסוכה שאינה ראויה לשינה אזי אינו יוצא בה גם לא באכילה, ומשום דחסר בסוכה זו "תשבו כעין תדורו". וא"כ מאחר דקיי"ל שבבית המקדש היה אסור לישן, ולא רק לישן אלא אפילו לשבת אסור שם, שהרי אמרו חז"ל (יומא כה. ג. ס. ט. סוטה מ. ג. שם מ"א: קידושין ע"ה: סנהדרין ק"א: תמיד כו., ועוד) דאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד. וכיון שהיה אסור לישן שם

הנה בג' הענפים הקודמים ביררנו בס"ד, א', האם היה שייך 'היכן' לעשות סוכה בביהמ"ק, או שהיתה בזה מניעה מכיון שביהמ"ק היה 'מקורה'. ב', וכן ביררנו בס"ד האם היה 'מותר' לעשות סוכה בביהמ"ק, או שהיה בזה מניעה מצד האיסור של 'לא תטע'. ג', וכן ביררנו בס"ד, האם היה 'צריך' לעשות סוכה בביהמ"ק, או שלא היה באכילת הקדשים 'שיעור מאכל מספיק גדול' המחייב בסוכה. אולם עתה עלינו לברר עוד, שאף אם כבר נמצא מקום היכן לעשות סוכה בביהמ"ק, מ"מ יש לדון שסוכה שנעשית בביהמ"ק היא 'סוכה פסולה', וכן יש לדון בזה בעוד כמה סיבות וצדדים לפטור מחיוב סוכה בביהמ"ק, וכדלהלן בס"ד.

ספר חגיגה פ"ג], ומעתה נמצא שמן התורה הסוכה ראויה לשינה ורק דרבנן אינה ראויה לשינה, עכ"ד.

ויש קצת לדון בזה, דכיון דעכשיו יש איסור דרבנן שלא לישן שם, הרי סוכ"ס הסוכה אינה ראויה, שהרי שם בשו"ע כתב הרמ"א שאפילו אם מתירא לישן שם מפני הגנבים, מיחשב כאינו ראוי לשינה, ומקורו בדברי המרדכי שם, וא"כ מה לי אם אינו ישן שם מפני הגנבים או מפני שאסרו חכמים, וצ"ע.

גם בעיקר דבריו יש להעיר עוד, שמצינו לכמה ראשונים שכתבו שהוא איסור תורה, כמו שכתב בספר המצוות (מ"ע כ"א) ובספר החינוך (מנחת כ"ד) שהוא בכלל מצות מורא מקדש, שנלמד מפסוק (דברים י"ח) ומקדשי תיראו. ודעת רש"י (יומא ס"ט: ד"ה אין) שנלמד איסור זה ממה שנאמר (דברים י"ח) לעמוד לשרת, וכן כתיב (ס"ח) העומדים שם לפני ה'. ובמקום אחר כתב רש"י (סנהדרין ק"א) שאיסור זה הוא הלכה למשה מסיני, ועכ"פ לכל השיטות האלו בודאי שמדאורייתא אינו ראוי לשינה וממילא הסוכה פסולה.

ג', עוד כתב שם בשו"ת בית יצחק, שיש לומר שכאן אין מניעה בעצם הסוכה, כי הסוכה מחמת עצמה ראויה לשינה, אלא שיש איסור שמונע הדבר, עכ"ד גם דברים אלו צ"ע כנ"ל, שהרי בשו"ע שם מבואר שאפילו במתיירא

הרי שסוכה זו פסולה אף לאכילה¹. כן העיר בשו"ת בית יצחק או"ח סי' ה אות יח, ובחלק אבהע"ז סי' קכה אות ג הנ"ל, וכן העיר הגאון בעל הכלי חמדה צ"ל בתשובתו שנדפסה בקובץ קול תורה - פאביניץ (סי' טו), וכבר קדמם בשואל ומשיב (מהדורא ד ח"א סי' כט).

סא. אכן גם בסברא זו יש לפלפל מכמה וכמה טעמים, וכדלהלן:

א', בעיקר חידושו של המרדכי ידוע שבשו"ת חכם צבי (סי' נ"ד) חולק על המרדכי וסובר דתשבו כעין תדורו לא נאמר איך תהיה הסוכה עשויה, אלא על אופן הישיבה באיזה ענין תהא, ועל זה קאמר דתהא כעין דירה, ואין הכא נמי אם עושה ב' סוכות, האחת לאכילה והשניה לשינה, אף שאותה של אכילה אינה ראויה לשינה, מ"מ נפיק בה ידי חובת אכילה, ולשיטתו אין שום פסול במה שאי אפשר לישן בסוכה בעזרה, (וראה בביאור הלכה שם, שכתב שבמקרים מסוימים 'הסומך על החכם צבי יש לו על מי לסמוך'). וכן כתב בשו"ת בית יצחק הנ"ל, דלהחכ"צ א"ש.

ב', עוד כתב שם בשו"ת בית יצחק, על פי מה שכתבו התוס' (זכח"ס פ"ג ד"ה מיושב) שיתכן שאיסור ישיבה בעזרה אינו אסור מדאורייתא רק מדרבנן, [וכן כתב בפירוש באור זרוע (סי' כט), ועי' מל"מ בית הבחירה פ"ז ה"ו, וקרית

1. והנה כתבו התוס' במסכת יומא (דף כה. ד"ה אין) דאף על גב דאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד, הנ"מ לדברים דלאו צורך עבודה, אבל אכילה 'צורך עבודה היא' דכתיב ואכלו אותם אשר כופר בהם שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים משרא שרי, וכן גבי קידוש ידים ורגלים הקשו בגמרא מסכת זבחים (דף יט:) שיקדשו בישיבה וזהו מכיון דהוה צורך עבודה שרי, ורק בכגון דומיא 'דפייס' הוא דאמרינן דאין ישיבה בעזרה, ומשום שזה לא חשיב צורך עבודה דאפשר בלא פייס. ועוד כתבו שם בתירוץ השני, שלא כל צורך עבודה מותר, אלא רק לאכול קדשים, דבאכילת קדשים כתיב בהו למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין והיינו מיושב, עכ"ד התוס'. וא"כ י"ל שכמו"כ הוא גם בשינה שאין בו שום צורך עבודה, דאף שהוא יושן כדי שיוכל לעבוד, עדיין לא מיקרי זה ממש 'צורך עבודה', דהרי לא עדיף מפייס דלא מיקרי צורך מאחר דאפשר בלא פייס.

בראשונה והקיפוח גזוטר, והתקינו שיהיו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה'. ומקשינן: 'היכי עביד הכי? והכתיב (דברי הימים א' כח יט) הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל' [דהיינו שאסור להוסיף שום הוספה על בנין בית המקדש], ומתרצינן: 'אמר רב: קרא אשכחו ודרוש, (זכריה יב יג) וספדה הארץ משפחות משפחות לבד משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד. אמרו, והלא דברים קל וחומר. ומה לעתיד לבוא - שעוסקין בהספד ואין יצר הרע שולט בהם, אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד, עכשיו שעוסקין בשמחה ויצר הרע שולט בהם, על אחת כמה וכמה', ע"כ, הנה למדנו כאן בגמרא שיש איסור הוספה על הבנין, ואפילו אם עושים הגזוטר רק לשבעה ימים דוגמת שמחת בית השואבה, ומעתה יש טעם חדש מדוע לא יהיו יכולים לעשות סוכה בבית המקדש, משום איסור הוספה על הבנין.

אכן בעיקר דברי הגמרא הנ"ל במסכת סוכה יש להקשות מהמבואר בגמרא מסכת חולין בדף פג: שם שנינו שבבית המקדש לא היה מצות כיסוי הדם, ומבואר בגמרא טעם הדבר, משום דרבי זירא, דא"ר זירא: השוחט צריך שיתן עפר למטה ועפר למעלה, שנאמר ושפך את דמו וכסהו בעפר, עפר לא נאמר, אלא בעפר - מלמד שהשוחט צריך שיתן עפר למטה ועפר למעלה, והכא בדם המוקדשין, לא אפשר ליתן עפר מלמטה, שהרי סדר הקרבת קרבנות העופות הוא שמולקין אותם ומזים את הדם, וממצים את הדם שבצוארם על קיר המזבח, ואם כן היכי ליעביד? ליתבי עפר על קיר המזבח קודם מצוי הדם, וליבטליה לעפר שם, והיינו שיקבענו לעפר שם כדי שישאר כך לעולם, הרי קמוסיף אבנין של המזבח, ואין להוסיף על מדות המזבח, דכתיב שאמר דוד המלך לשלמה בנו "הכל - בכתב מיד ה'

מגנבים הוי סוכה פסולה, אף שהסוכה בעצם ראויה לשינה, וכל שכן כאן שיש איסור ברור מדרבנן שלא לישן, ומה לי אם מתיירא מהגנבים או שחכמים אמרו לו שאסור לו לישן שם.

ד', גם יש לעיין על דרך מה שכתב בבית יצחק שם שעשו את הסוכות בלשכות הבנויות בחול ופתוחות בקודש ולא היה בהם איסור מוסיף על הבנין, כן גם יש לומר שאין שם איסור ישיבה, וכן באמת מפורש בתוס' במסכת יומא דף ח: (ד"ה לא) שאע"פ שחצרות הבנויות בחול ופתוחות בקודש מותר לאכול שם קדשים, מ"מ מותר לישב בהן ולישן בהן דלא קדשה לגמרי כקדושת עזרה, דהא אמר בפרק איזהו מקומן (סו) דאין חייבין עליהן כרת טמאים הנכנסין שם והכי נמי מותר לישב ולישן בהם, עכ"ד.

אמנם לפי מה שכתבו התוס' גופייהו שם בדף כה. (ד"ה אין) שגם בחצרות הבנויות בחול ופתוחות בקודש יש איסור ישיבה ושינה, וכן מבואר באמת בגמ' יומא שם בדף כה. וכאשר הוכיחו שם התוס' מזה, וגם התוס' ביומא ח: מסקי הכי מהאי טעמא, א"כ שפיר יש לומר שלא היו יכולים לעשות שם סוכה.

ענף ה'

האם היה איסור 'מוסיף על הבנין' בבניית סוכה בבית המקדש

סב. שאלה נוספת בה יש לדון בבואנו לחקור האם היו עושים סוכה בבית המקדש, הוא על פי דברי הגמרא במסכת סוכה (נא): שם שנינו שעשו תיקון גדול בשמחת בית השואבה, ובגמרא שם איתא: 'מאי תיקון גדול, אמר רבי אלעזר, כאותה ששנינו, חלקה היתה

הימים ואינו מבטל אותו לבית המקדש לא הוי מוסיף על הבנין, עכ"ד. ואילו בתשובתו שבאבן העזר (הג"ל) כתב שיתכן שעל פי מה שכתב רש"י במסכת סוכה (דף לא. ד"ה מפני תקנת מריש) 'דמצוה משוי ליה כל שבעה כבנין קבע', אולי גם לנדון דידן נימא דמצוה משוי ליה קבע, ויש בזה איסור מוסיף על הבנין, עכ"ד. ועכ"פ נקט כדבר פשוט שסוכה הנעשית רק לשבעה ימים לא הוי מוסיף על הבנין, ודבריו צע"ג מדברי הגמרא במסכת סוכה שמוכח שם שאפילו לשבעה ימי אסור לבנות ולהוסיף גזוטרטא בבית המקדש. (ואולי הבין הבית יצחק שהיו משאירים את הגזוטרטא של שמחת בית השואבה לכל ימות השנה ולכן היה בו איסור של הוספה על הבנין, ויל"ע).

עוד דן שם בשו"ת בית יצחק (או"ח סי' ה) שהיו יכולים לעשות את הסוכה ולאכול את הקדשים בלשכות הבנויות בחול ופתוחות בקודש, שמצד אחד לגבי הלכות אכילת קדשים מותר לאכול שם קדשי קדשים (כמו שכתבנו בס' 'מסכת יומא כה. ד"ה אין), ואילו איסור הוספה על הבנין לא שייך בלשכות אלו. (אולם בתשובתו באבן העזר דן בזה, שהרי גם בלשכות אלו אסור לישן שם, וממילא אינו ראוי לשינה ולא הוי סוכה, והובא לעיל).

ענף ו'

האם איכא פטור מסוכה בביהמ"ק דלא הוי תשבו כעין תדורו דבעינן איש ואשתו

סג. ואחרי ככלות הכל בוא נבוא לביאור סוגיית הגמרא במסכת ערכין (ג): שם נגלה התייחסות מפורשת של חז"ל ממש לשאלה זו בה אנו עוסקים: "האם הכהנים אכלו בסוכה בבית המקדש".

עלי השכיל! שנאמר לו בנבואה כל צורת מלאכת בית המקדש ומדותיו, ואין לשנות מהם. ואילו אם לא ליבטליה לעפר שם, אלא יתן העפר על המזבח על מנת ליטלו לאחר מכן [ועל ידי כן לא יחשב העפר כחלק מהמזבח, וממילא לא נוסף על מדתו], אם כן העפר הזה קא הוי חציצה בין הדם של הקרבן למזבח, והרי צריך שהדם יתמצה על קיר המזבח! ? [אך אילו היה מבטל את העפר שם, לא היה חוצץ לפי שהעפר בעצמו היה נחשב כמזבח], וכיון שאין אפשרות לקיים מצות כיסוי הדם בעפר מלמטה, פטור הוא לגמרי מכיסוי הדם, אפילו מלמעלה, עכ"ד הגמרא, ומוכח שם אין מבטלים שם העפר הוא לשעתה אין בזה איסור מוסיף על הבנין, וזה סותר לגמרא במסכת סוכה. (ובדוחק יש ליישב סתירת הסוגיות, שבאמת מה שאמרו במסכת סוכה 'קרא אשכחו ודרוש' היינו שמפסוק זה למדו שלשעתה אין איסור מוסיף על הבנין, וזה דוחק).

וליישב סתירת הסוגיות צריך לומר שרק עפר הניתן לכמה רגעים אין בזה איסור מוסיף על הבנין, אבל גזוטרטא הנעשית לשבעה ימים יש בו איסור מוסיף על הבנין, ויש להסמך לכך מה שכתב הפרי מגדים (או"ח סי' שטו אשל אברהם סק"א) לגבי מי שנפל לו הסכך, שאסור לומר לגוי להחזירו דלא הוי שבות דשבות אלא יש בו איסור תורה, וז"ל: "ואהל קבוע הוה שמונח לשמונה ימים ותשעה והוה איסור תורה ואסור על ידי עכו"ם", עכ"ל, הרי שבנין של שבע הימים נחשב קבוע.

ברם, ראה בשו"ת בית יצחק (או"ח סי' ה) שם כתב שבתוך המקדש לא היו יכולים לבנות משום איסור מוסיף על הבנין. אלא בשו"ת בית יצחק בהגה"ה הנ"ל (שנדפס בס' ושיין לסי' ה) כתב שיתכן שכיון שהסוכה רק לשבע

ואכן ראיתי בבית יצחק הנ"ל (סי' ה) שביאר את כוונת הגמרא באופן אחר, כי הנה אכילת קדשים על ידי כהנים הא גופא נחשב כעבודה בבית המקדש, כמו שאמרו במסכת פסחים דף עג שאכילת תרומה נקראת עבודה וכל שכן אכילת קדשים, וזהו כוונת הגמרא 'בעידן עבודה פטורים', הכוונה בזמן העבודה של אכילת קדשים היו הכהנים פטורים מסוכה כיון שאכילת קדשים רק בעזרה והעזרה היתה מקורה ואל היה שם מקום לעשות סוכה, עכ"ד. (אולם בחלק אבן העזר ח"ב סי' קכה הנ"ל דחה ביאור זה).

אולם בתשובתו הנ"ל שבחלק אבן העזר מפקפק קצת הבית יצחק בביאור זה בגמרא, שהרי בגמרא מסכת יומא (סט:) מבואר שאכילת קדשים הוי רק "צורך עבודה" ולא עבודה ממש, וממילא אין נראה שזה הכוונה במה שאמרו בגמרא דבעידן עבודה פטורים, אלא הכוונה לעבודה ממש, עכ"ד.

ומלבד דאיהו גופיה חזר בו מביאור זה, יש לציין עוד שבשולחן ערוך אפרים (סי' ז) ביאר את כוונת הגמרא כך: "דהו"א אמינא שבשעת עבודה פטורים הכהנים דליכא איש ואשתו, קמ"ל למסקנא "שאפילו בשעת עבודה חייבים למרות דלא הוי איש ואשתו", דלמסקנא הגמרא אין דין של 'איש ואשתו' בגדרי 'תשבו כעין תדורו', והכריח ביאור זה מכל קושיית האחרונים (עיי"ש במפרשים במסכת ערכין ובסוכה כה, בקרבן נתנאל ובגליון מהרש"א ובהגהות ר"ש טויבש), איך אמרו בגמרא דכהנים פטורים משום דלא הוי איש ואשתו והרי במסכת סוכה (נף כה) אמרו שאבל חייב בסוכה אע"פ שאסור באשתו, ועל כרחך שבאמת למסקנא הגמרא גם בעידן עבודה חייבים אף דליכא איש ואשתו, עכ"ד, ולדבריו

כי הנה בגמרא שם מקשינן על מה ששנינו "הכל חייבין בסוכה כהנים לויים וישראלים", הרי פשיטא שכולם חייבים. שהרי אי הני לא מיחייבי - מאן מחייבי. ומשנינן: כהנים איצטריך ליה להשמיענו שחייבים. דסלקא דעתך אמינא שפטורים, הואיל וכתוב: "בסוכות תשבו", ואמר מר: "תשבו" - ששיבת סוכה תהיה - כעין תדורו" בדירת הקבע, מה דירה - של קבע דרכה להיות - איש ואשתו עמו, אף סוכה - לא יתחייב אלא - באיש ואשתו עמו. והני כהנים, הואיל ובני עבודה נינהו, ואין יכולים לדור איש ואשתו ברגל, (שאינן נזקקים לנשותיהם כדי שלא יטמאו וידחו מעבודת הרגל המוטלת עליהם), ואם כן נאמר שלא יתחייבו בסוכה, קמ"ל דנהי דפטורי בשעת עבודה מסוכה, אבל בלא שעת עבודה, חייבי מיחייבי בסוכה. ומדמים לזה, מידי דהוי אהולכי דרכים, שגם הם נפטרים מהדרשה "תשבו כעין תדורו". שכשם שבישיבת ביתו בכל השנה אינו נמנע מלצאת לדרך, כך בישיבת סוכה. דאמר מר הולכי דרכים פטורין מן הסוכה ביום שאז הוא זמן הליכתו, ואעפ"כ חייבים בלילה כשהם לנים במקום יישוב. ולא אומרים שכיון שמקצת הזמן הם פטורים פקע לגמרי מהם מצות סוכה, והוא הדין לכהנים שכל זמן שאפשר להם לשבת בסוכה הרי הם חייבים, עכ"ד הגמרא.

ולכאורה קשה, מדוע אמרו בגמרא שכל ההו"א שכהנים יהיו פטורים מסוכה הוא מחמת דלא הוי איש ואשתו, והרי היו יכולים לומר דהוא אמינא שכהנים פטורים מסוכה מהטעמים שהזכרנו למעלה, אי משום שיש איסור בניית סוכה בביהמ"ק משום לא תטע, או משום שביית המקדש מקורה ואין מקום לסוכה, או משום איסור מוסיף על הבנין, או משום שהסוכה אינה ראויה לשינה.

שלמה על השו"ע בהלכות פת הבאה בכיסנין (נאו"ח י"ט סי' קסח), שיש לדון ש"שיירי המנחות" דינן כדין 'פת הבאה בכסנין' ולא כפת רגיל, וככל שאינו אוכל מהם כשיעור סעודה 'שאחרים קובעין עליה' אין חייבין לברך עליהן ברכהמ"ז. וטעמו בזה הוא דמכיון שבכל המנחות היו נותנין בהם שמן, א"כ יש לדון שכל שיירי המנחות דינם הוא כדין 'פת הבאה בכסנין' ולא כדין 'פת גמור', [זולת במנחת חוטא שאין בו שמן, שהיא ודאי דינה כפת גמור], עיי"ש בדבריו².

והנה לפי דבריו יש לנו לדון בזה לעניננו, שהרי הלא נודע בשערים מה שנחלקו האחרונים עד מאוד בדין 'פת הבאה בכסנין' לגבי חיוב סוכה, דהנה דעת הכפות תמרים בספרו תוספת יוהכ"פ עמ"ס יומא ב"ד ע"ט: בתוס' ד"ה מיני תרגימא, שלגבי חיוב סוכה 'דין פת הבאה בכסנין הוא כדין פת גמור', שאם אוכל רק שיעור של כביצה פטור בשניהן מסוכה, וכשאוכל 'יותר מכביצה' הוא חייב בשניהן בסוכה, ודין שניהם שוה בזה, וכן הוא ג"כ דעת הגינת ורדים הספרדי באו"ח כלל ד סי' ו, דלכו"ע יש להחשיב פת הבאה בכסנין כפת גמור לענין זה, וכ"כ בשו"ת פרח שושן

נמצא דבר חידוש, שלמסקנת הגמרא באמת היו הכהנים חייבים בסוכה בבית המקדש, ועל כרחק צריך לומר ככל התירוצים שהוזכרו למעלה כיצד ובאיזה מקום עשו סוכה בבית המקדש כפי שהארכנו טובא.

גם יש להעיר ממה שביאר רבינו גרשום במסכת ערכין שם וז"ל: "והני כהנים הואיל ואי אפשר להו למיתב בה ביממא דטרידי בעבודה בלילה ליפטרו קמ"ל", עכ"ל, (וכ"כ בשיטה מקובצת) הרי שהבין רבנו גרשום שאין "פטור" לכהנים משיבה בסוכה ביום, אלא רק מחמת שטורדים, (ולא גרס בגמרא מה דירה איש ואשתו וכו', אל אמה דירה בין ביום ובין בלילה), אבל מצד עיקר הדין חייבים בסוכה גם בתוך בית המקדש. (ועיין עוד בשו"ת אבני נזר ח"ג סי' מח אריכות דברים בזה, ואכמ"ל).

ענף ז'

האם שיירי המנחות מיקרי 'פת' או 'פת הבאה בכסנין', ונפק"מ לענין חיוב סוכה

סד. יש לדון בדבר חידוש שחידש הגאון רבי שלמה קלוגר צוק"ל בהגהות חכמת

2. ועיקר דבריו שם הוא לפלפל בדברי הגמ' במס' ערכין דף ד', דמקשה הגמ' שם אמאי הוצרכה הברייתא ללמדנו ש'הכל חייבין בזימון כהנים לויים וישראלים', והרי זהו מילתא דפשיטא שהן חייבים. ומתרתא הגמ' שכהנים אצריכא ליה דסד"א דהואיל וכתיב 'ואכלו אותם אשר כופר בהם' א"כ אין אכילתן אלא כפרה ואולי לא יצטרך ע"ז זימון, ולכן הוצרך להשמיענו דאף כשאוכלין קדשים חייבים בזימון ומשום דסוכ"ס מתקיים בהם 'ואכלת ושבעת'. ועז"ז דן החכ"ש שם דהרי ע"כ מיירי הגמ' רק במנחות, שהרי 'בבשר' אין בו חיוב ברכהמ"ז ולא שייך זימון, ואם בחלות תודה הרי אין בזה 'כפרה' שהרי קרבן תודה אינו לכפרה, וע"כ דמיירי במנחות, וא"כ קשה דמאחר שזמנין בהם שמן א"כ הרי הוי פת הבאה בכסנין ואין בזה כלל חיוב ברכהמ"ז, ועכצ"ל דמיירי הגמ' כשאוכל שיעור של קביעות סעודה שאז חייב בברכהמ"ז גם בפת הבאה בכסנין, ויהא מזה רא"י להשיטות שגם בפת הבאה בכסנין כשאוכל שיעור קביעות סעודה חייב בזה בברכהמ"ז מדאורייתא, והפרמ"ג שם מסתפק בזה, ונוכל לפשוט ספיקת הפרמ"ג. ועיי"ש בחכ"ש שם שהאריך בזה עוד לדחות הראיה, ודן שאפשר שאדרכא יש ראייה מגמ' זאת להיפך.

לדעתו יש לחוש בזה לדעת המחז"ב שאין לברך ע"ז לישב בסוכה, [זולת אם אין דעתו לצאת מיד, ומכוון בברכה גם על הישיבה, דאז שפיר יכול לברך בצירוף הישיבה], ומסיים השע"ת "אבל מי שאוכל פת כסנין ויוצא מיד יש לחוש למח"ב דעל פת כסנין לא יברך", עיי"ש. וע"ע במאמר מרדכי שם בסי' תרלט, שפסק שרק אם 'קובע סעודתו עליה' חייב בברכת לישב בסוכה. וגם המשנ"ב בס"ק טז העתיק דברי המאמר מרדכי והשע"ת לדינא, עיי"ש.

ואשר לפי"ז נוכל לידון בדבר החדש: שהרי לפי דברי החכ"ש הנ"ל דין 'המנחות' הוא כדין פת הבאה בכסנין, וא"כ הרי דעת החיד"א הנ"ל ודעימיה ס"ל, שבפת הבאה בכסנין אף כשהוא אוכל 'הרבה יותר מכביצה' עדיין אין עליו חיוב סוכה עד שיאכל שיעור של ג' ביצים, וא"כ ממילא לפי דבריהם שפיר היו הכהנים יכולים לאכול בחג הסוכות 'מהמנחות' כשיעור גדול ועכ"ז לא היו מתחייבים לאכול בסוכה, דכל שהוא פחות משיעור קביעות סעודה לא יתחייבו בסוכה.

סה. ועוד נפק"מ לדינא בענינו לפי דברי הגרש"ק הנ"ל, דהנה עי' בשערי תשובה שם בסי' תרלט ס"ק ח שהביא חידוש נוסף בשם המחזיק ברכה הנ"ל, והוא די"ל דהא דיוצא מצות אכילת פת בכזית בלילה ראשונה היינו דווקא כשאוכל פת גמור, אבל אם אכל רק 'פת הבאה בכסנין' בלילה הראשונה בסוכה, אזי לא יצא בזה יד"ח כלל מצות אכילת כזית פת בלילה הראשונה בסוכה, וע"ז דן שם השע"ת דהיה אפשר לחלוק ולומר דשפיר יצא יד"ח אף בפת הבאה בכסנין גרידא, ומשום דכמו דאמרין דאף דבעלמא אין חייב לאכול בסוכה כשאוכל שיעור של פחות

או"ח כלל א סי' ד-ה, עיי"ש. אמנם דעת הרב החיד"א בספרו שו"ת חיים שאל סי' עא, שדווקא בפת גמור הוא דיכול לברך לישב בסוכה כאשר אכל שיעור של יותר מכביצה, אבל לגבי 'פת הבאה בכסנין' אין לברך לישב בסוכה אף שאכל הרבה יותר מכביצה, עד שיאכל 'שיעור שאחרים קובעין עליו סעודה', דהיינו שיעור של ג' ביצים, אז הוא דהוי כמו פת להתחייב בסוכה, וחולק שם החיד"א על הגו"ר והכפ"ת הנ"ל. וכן פסק החיד"א להלכה גם בספרו מחזיק ברכה או"ח סי' תרלט סק"ה, דפת הבאה בכסנין אפי' אכל יותר מכביצה הוי דינו 'כערא' עד שיקבע סעודתו עליו, ואינו צריך לברך לישב סוכה עד שיאכל ג' ביצים, ומסיים שם החיד"א "וכן ראיתי לגדולים בארץ הצבי, שלא היו מברכים על פת הבאה בכסנין אף על יותר מכביצה", עיי"ש. וגם בשערי תשובה או"ח סי' תרלט סק"ג הביא דברי הגו"ר הנ"ל ודברי המח"ב הנ"ל.

והשע"ת עצמו שם, אחר שמביא שבמדינתו נוהגים רוב העולם בשבת ויו"ט לקדש ולאכול אחר הקידוש פת הבאה בכסנין 'בתורת קידוש במקום סעודה', ומברכים ע"ז לישב בסוכה, ואח"כ יוצאים מהסוכה לכמה שעות ושוב אוכלים הסעודה ומברכים שוב לישב בסוכה, כותב ע"ז השע"ת שבכה"ג נראה דשפיר דמי, ומשום דכיון שאוכל אותה בתורת 'סעודה הצריכה לקידוש', א"כ שפיר יכול לברך ע"ז לישב בסוכה ואף דהוי רק 'פת הבאה בכסנין', ומשום ד'מחשבתו זו משוי ליה כקבע', וכותב שם ד'אפשר שבזה אולי יודה גם המחזיק ברכה דשרי לברך", אבל ביום חול או אף בשויו"ט כשזה באמצע היום ואינו אוכלו בתורת 'קידוש במקום סעודה', ע"ז כותב השע"ת שם דאף שכמדומה שהעולם נוהג גם בזה לברך ברכת לישב בסוכה, מ"מ

חייב האכילה של הלילה הראשונה למישי קבע רק כשאוכל 'פת גמור', ולא לגבי 'פת הבאה בכסנין'.

סו. ובביאור החילוק בזה, מדוע לא יהני באמת חייב האכילה של הלילה הראשונה לגבי 'פת הבאה בכסנין', מצאנו בזה ב' דרכים: שבפשוט מתוך ד' השע"ת הנ"ל נראה דס"ל בטעם הדבר, שרק היכי שהחסרון הוא 'בשיעור' האכילה, אז הוא דשייך לומר 'שהחייב' משוי ליה קבע וכאילו אכל מזה שיעור יותר גדול וקובע, והוא כעין סברת 'אחשביה' שמצינו בכ"ד בש"ס, דאף שבעלמא החייב לגבי כל האיסורים הוא רק בכזית מ"מ היכא דאחשביה דינו כאילו אכל כשיעור וחייב אף בפחות, וא"כ ה"ה הכא מחמת חשיבות מצות וחובת האכילה של הלילה הראשון הוי זה כאילו אכל שיעור חשוב וגדול שמחייב לאכול בסוכה, 'שחשיבות' המצוה הריהו כמו 'חשיבות' של שיעור גדול, ששניהם הם סיבה לחייבו לאכול דווקא בסוכה, משא"כ כשאוכל 'פת הבאה בכסנין' דשם החסרון הוא 'בסוג הלחם' שסוג לחם זה אינו דבר שקובעין עליו סעודה, א"כ מה בכך שיש עכשיו חייב לאכול דהא סוכ"ס אכל סוג לחם שאין דרך לקבוע עליו, ושלכן י"ל שלא מהני אף בלילה הראשון לחייבו בסוכה, עיי"ש בשע"ת הנ"ל.

אמנם ראיתי בשו"ת אבני ציון ח"ג סי' מח שכתב לבאר טעם הדבר באופן אחר, והוא די"ל הטעם בזה דמאחר שפת הבאה בכסנין לא הוי פת גמור, ורק מחמת חשיבות המצוה הוא דבעינן למימר דליהוי קבע, שוב י"ל "דאי אפשר לחשיבות המצוה לפעול הן על האיכות הן על הכמות", דהיינו דנימא שחשיבות המצוה תגרום לו גם שיהיה נחשב עי"ז כפת גמור וגם שיחייבו בסוכה אף כשאכל

מכביצה, מ"מ בלילה הראשונה כיון שאז יש חייב לאכול, אזי החייב הזה 'משוי ליה קבע' ולכן חייב לאכול בסוכה אף כשאוכל רק שיעור של 'כזית', א"כ היה אפשר לומר דכן יהא הדין אף אם אוכל רק 'פת הבאה בכסנין', דנימא דמהני ביה קביעותיה 'ומשוי ליה קבע' ושפיר א"כ יוצא בזה יד"ח סוכה, ודלא כדברי המחזיק ברכה הנ"ל. אלא דאח"כ כותב שם השע"ת על סברא זאת, דיש לחלק בזה, והיינו משום שאפשר לומר שדווקא לענין כשאוכל 'פת גמור' רק שהוא פחות מכשיעור [שאין בו 'כביצה'] ע"ז הוא דאמרינן דמהני החייב של האכילה בלילה הראשון 'למישוי ליה קבע', משא"כ היכא שהגריעותא הוא מצד 'הלחם עצמו', שסוג לחם זה אינו אכילה של קבע ואף כשאוכל ממנו שיעור של כביצה ויותר [ככל שאינו קובע עליו סעודתו, או שעכ"פ אכל ממנו שיעור שאחרים קובעים עליו סעודתו], א"כ ממילא י"ל שבוזה לא מהני החייב של האכילה של הלילה הראשונה למישי ליה קבע, שאין החייב משוי 'שם קבע' ללחם כזה שאין דרך לאוכלו לשם קבע, ושלכן י"ל ש'בפת הבאה בכסנין' לא יהא חייב בסוכה אף כשאוכל ממנו כזית ויותר בלילה הראשונה, זולת אם באמת 'קבע סעודתו' על לחם זה שאז ברכתו המוציא [אף לפי המחזיק ברכה הנ"ל], ושאו נראה דבכה"ג שפיר יהא יוצא יד"ח סוכה אף הלילה הראשונה ג"כ, עיי"ש בשע"ת שהשאיר הך דינא בצ"ע.

והרי שלפי"ז נמצא לעניננו, דלפי דברי הגרש"ק ששיירי המנחות דינן כדין פת הבאה בכסנין, א"כ הרי שאף אם יאכלו הכהנים מהמנחות שיעור של יותר מכביצה ואף 'בלילה הראשונה של חג הסוכות' ג"כ יהיו פטורים מלאכלם בסוכה, שהרי כאמור לפי דברי השע"ת והמחזיק ברכה הנ"ל י"ל דלא מהני

שהרי ברוב המנחות היה רק מעט שמן, ואין דין זה ברור כלל 'שבמעט שמן' כבר דינו כפת הבא בכיסנין, דהרי שם בסי' קסח סעי' ז נחלקו בזה המחבר והרמ"א, והרבה האריכו האחרונים והמפרשים שם בביאור שיטות המחבר והרמ"א שם, ולדעת הרבה פוסקים ס"ל בדעת הרמ"א שם שרק אם יש יותר שמן מהמים, או עכ"פ שטעמו נרגש וניכר היטב אז הוא דהוי דינו כפת הבאה בכיסנין, ורק לדעת המחבר אפילו אם אינו רוב רק שניכר טעמו קצת כבר דינו כפת הבאה בכיסנין (עיי"ש כל פרטי הדינים בזה), וא"כ הרי שרק לדעת המחבר שייך סברא זו.

וזאת מלבד, שהרי נתברר שדעת הרבה פוסקים הוא, שדין פת הבאה בכסנין הריהו כפת גמור לענין סוכה, והיינו דאף שיאכלנו דרך עראי כיון שיאכל כשיעור 'יותר מכביצה' יברך על הסוכה, ונתבאר שכן דעת הכפ"ת והגור"ר והפרח שושן, והביאו השע"ת והמשנ"ב שכן הוא מנהג העולם, וכן דעת עוד כמה פוסקים, וממילא א"כ שוב חזר להיות דין 'המנחות' כדין 'לחם הפנים', שבתיהן לא יהיו פטורים הכהנים מסוכה רק אם לא אכלו מהם שיעור של 'יותר מכביצה', והבוחר יבחר.

ענף ח'

האם היה פטור מסוכה בבית המקדש
משום הולכי דרכים

סח. עילה נוספת אשר בגינה היה מקום לדון שהיו פטורים משיבה בסוכה בבית המקדש, כתבו התוס' במסכת ערכין (דף ג' ד"סוכני) שלכאורה יהיו הכהנים פטורים משום 'הולכי דרכים' הפטורים מהסוכה. אולם דחו התוס' סברא זו, דטעם הולכי דרכים לא שייך

רק שיעור של פחות מכביצה משום חשיבות המצוה, וצ"ע שם בזה למ"ש הגר"י ענגיל בספרו בית האוצר ח"א כלל מ"א אות כג ד"ה והנה הא דדרשנין, "דתרי אחשביה לא אמרינן", ושסברא זאת הוא כעין דברי הש"ס במס' ב"מ דף ט: ובמס' תמורה דף יא: "חד מיגו אמרינן תרי מיגו לא אמרינן", וכן גם מצינו כע"ז בד' התוס' במס' פסחים דף מו: בד"ה הואיל, "דתרי הואיל לא אמרינן". וממילא ה"נ י"ל כן גם הכא לענין 'פת הבאה בכיסנין', דהואיל ואיכא ביה ב' חסרונות דגם הוי 'חסרון באיכות הלחם' וגם שאכל ממנו רק שיעור של פחות מכביצה דהוי 'חסרון בכמות', ולכן אין סברא שחשיבות המצוה תפעול שני דברים גם יחד, גם שפת הבא בכיסנין יחשב לקבע ויהא חייב בסוכה וגם שיהא חייב בזה אף גם בפחות מכביצה מצד חשיבותו דזה הוי כתרי אחשביה דלא אמרינן, וא"כ בשירי מנחות שיש בהם שמן והוי פת הבאה בכיסנין לפי דברי הגרש"ק הנ"ל, א"כ שוב ליכא למימר ביה שיהייב האוכלו בסוכה בכזית משום דמצות אכילת קדשים מחשיבו לקבע, דזה אינו דכיון דאית ביה עוד חסרון דלא הוי פת גמור, וע"כ צ"ל ע"ז דמחמת חשיבות מצות אכילת קדשים הוא דחשיב כפת, וא"כ שוב ליכא למימר בזה 'עוד אחשביה' ולומר שחשיבות זאת גם יחייבו בסוכה אף שאכל רק כזית, דהרי כאמור 'חד אחשביה אמרינן תרי אחשביה לא אמרינן', וא"כ נמצא דשפיר היה אפשר לכהנים לאכול שירי מנחות חוץ לסוכה אף בשיעור של יותר מכזית, ואף גם בלילה הראשון של חג הסוכות וכנ"ל.

סז. אלא שבגוף חידושו זה של הגאון ר' שלמה קלוגר הנ"ל יש לדון טובא:

דוקא בסוכה ואין בזה פטור של עוסק במצוה, עכ"ד, עיי"ש מה שדן בדבריו.

כי אם בשדות אבל לא בלשכת בית המקדש (ובשיטה מקובצת מגיה: 'בית המוקד'), עכ"ד.

ענף ט'

אם היו הכהנים פטורים מסוכה מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה

ענף י'

אם יש איסור חולין בעזרה בהכנסת סכך לבית המקדש

ע. טעם נוסף לדיון לגבי עשיית סוכה בבית המקדש, הביא בפרדס יוסף פרשת שופטים בשם ספר גור אריה יהודה להגר"ל זעמבא ז"ל בקר' המועדים (סי' יח) שכתב לדון, דא"א לבנות סוכה בעזרה כיון דחשיב כהכנסת חולין לעזרה, ולכן אסור להכניס עצי סוכה לעזרה ע"ש מש"כ. (וראה גם בשו"ת בן פורת להגר"י ענגיל ז"ל (סי' ו) שדן כע"ז לגבי לולב במקדש דחשיב חולין בעזרה, ועיי"ש היטב). ומראה מקום אני לך.

ט. **נימוק** נוסף אשר לרגליו לא יהיה חיוב לשבת בסוכה בבית המקדש, עורר שם בשו"ת בית יצחק, והוא מצד הכלל של "עוסק במצוה פטור מן המצוה", ועיי"ש שכתב שאין כאן פטור של 'עוסק במצוה פטור מן המצוה', כיון שאפשר לקיים שניהם, דהיינו לעשות סוכה בבית המקדש וממילא אין פטור מסוכה בבית המקדש, עכ"ד.

ענף י"א

בביהמ"ק פטורים מסוכה כיון שאין הקרקע שלהם אלא של גבוה

ויש להוסיף, דאינו דומה למה שנפסק בהלכות סוכה (או"ח סי' תרמ ס"ו) שחתן ושושבינים וכל בני החופה פטורים מן הסוכה כל ז' ימי המשתה. דהתם הטעם כמו שהביאו הפוסקים בשם הרא"ש, דאין שמחה אלא בחופה, וחופה נקרא מקום המוכן לשיבת חתן וכלה, ואין יכולין לאכול בסוכה וללכת אחר כך לשמחה בחופה, דאין שמחה אלא במקום סעודה, ועל כרחך בהכרח שיהיו פטורים מסוכה, אבל כאן יכולים לעשות סוכה בבית המקדש ולאכול בו.

עא. **טענה** נוספת לפטור מסוכה בבית המקדש, כותב הגאון בעל הכלי חמדה זצ"ל בתשובתו שנדפסה בקובץ קול תורה - פאביניץ (סי' טו), דכיון דרבי אליעזר ס"ל בסוכה (ל.א.) דבעי שקרקע הסוכה יהיה שלו, א"כ לא משכחת סוכה בעזרה, כיון דהיא של גבוה ונקדשה בקדושת הגוף לגבוה, ואינו בכלל לך, ע"ש.

ובענין זה ראיתי בספר מעשי למלך על הרמב"ם (הלכות איסורי מצות ס"ה ט) שהביא בשם ספר וידבר משה שהקשה הרי אכילת קדשים קלים ג"כ מצוה כמוש"כ רש"י פסחים נט ולמה יתחייב בסוכה, הרי עוסק במצוה פטור מן המצוה, וכתב בוידבר משה לתרץ, דהרי אנו מוצאים שאכילת פת ביום טוב היא מצוה ולמרות זאת חייב לאכול בסוכה, ועל כרחך דגלי קרא דגם אכילת מצוה יש לאכול

ענף י"ב

האם יש פסוק מפורש שעשו סוכה בבית המקדש

עב. **והנה** עד שאנו דנים ומפלפלים בכמה צדדים וסברות אם עשו סוכה בבית

וגם חצרות היו בירושלים שהבאים לבית האלהים אוכלים שם שלמיהם והם נקראים חצרות בית אלקים, עכ"ד.

וא"כ לדברי הרוקח אין כל ראייה מפסוק זה לנדון דידן, שהרי כאמור לעיל כו"כ פעמים, כל מה שאנו עסוקין במאמרנו זה הוא למצוא פתרון לאכילת 'קדשי קדשים' שבביהמ"ק, וזה הרי אסור לאכול בעזרת נשים ואף נפסל ביוצא וכדלעיל. [ולדבריו מוכח שעכ"פ בעזרת נשים היו יכולים לעשות סוכה, וכבר הארכנו למעלה אם עזרת נשים היה מקורה או לא. [ועיין עוד באוצר הגאונים על מסכת סוכה שהביאו בזה מחלוקת רב נטוראי גאון ורב האי גאון, בפסוק זה של בחצרות בית האלקים אם הכוונה לבית המקדש או לירושלים].

ג.) בשו"ת בית יצחק אהע"ז ח"ב סי' קכה באות ד' העיר כבר מפסוק זה, והוכיח מזה 'דלשעתה' אין איסור של 'לא תטע' [והארכנו בנדון זה באריכות לעיל בענף ב]. אמנם פשוט שלפי דברי הרוקח בתירוצו השני שכוונת הפסוק 'לחצרות שבבית ירושלים', א"כ אין כל ראי' מזה, וכ"כ הבי"צ עצמו שם.

עג.) ויש לציין עוד, שמדברי הרוקח אלו אנו רואים שנקט שמה שכתב "וישבו בסוכות" הכוונה מלשון ישיבה כפשוטו, וכפי שזה נקרא בלשון בני אדם שאינו עומד אלא

המקדש או לא, הרי שלכאורה יש לנו בזה פסוק מפורש שהיו עושים שם סוכות, דהלא בספר נחמיה (ח, יג-יז) לאחר שעלו מן הגולה נאמר שם: "וַיִּמְצְאוּ כְּתוּב בְּתוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה ה' בְּיַד מֹשֶׁה אֲשֶׁר יֹשְׁבוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּסֻכּוֹת בְּחֹג בְּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי, וְאֲשֶׁר יִשְׁמְעוּ וַיַּעֲבִירוּ קוֹל בְּכָל עָרֵיהֶם וּבִירוּשָׁלַם לֵאמֹר צֵאוּ הָהָר וְהִבֵּיאוּ עָלֵי זֹאת וְעָלֵי עֵץ שִׁמֹן וְעָלֵי הָדָס וְעָלֵי תְּמָרִים וְעָלֵי עֵץ עֵבֶת לַעֲשׂוֹת סֻכַּת כַּכְּתוּב, וַיִּצְאוּ הָעָם וַיְבִיאוּ וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם סֻכּוֹת אִישׁ עַל גִּגְיוֹ וּבְחֻצְרוֹתֵיהֶם וּבְחֻצְרוֹת בֵּית הָאֱלֹהִים וּבִרְחוֹב שַׁעַר הַמִּים וּבִרְחוֹב שַׁעַר אֶפְרַיִם, וַיַּעֲשׂוּ כָל הַקָּהָל הַיֹּשְׁבִים מִן הַשְּׁבִי סֻכּוֹת וַיֵּשְׁבוּ בְּסֻכּוֹת כִּי לֹא עָשׂוּ מִיָּמֵי יֵשׁוּעַ בֶּן נֹון כֵּן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַד הַיּוֹם הַהוּא וַתְּהִי שִׁמְחָה גְּדוֹלָה מְאֹד", הרי לפנינו מקרא מפורש שעשו סוכות "בחצרות בית האלוקים".

א.) אולם יש לצדד ולדחות ראייה זו, על פי מה שהבאנו לעיל (ענף א' אות טו) מהיעב"ץ שבתחילה כשבנו את בית המקדש לא היה קירוי להר הבית ורק לאחר זמן עשו את הקירוי, וממילא שפיר היו יכולים לעשות אז סוכה בהר הבית, אבל אחר כך כשכבר קירו את כל הר הבית שוב לא היו יכולים לעשות שם סוכה.

ב.) עוד יש לדחות ראייה זו, על פי מה שכתב בספר הרוקח (סלמות סוכות סימן ר"ט) להקשות על הכתוב הזה בו נאמר שעשו סוכות בחצרות בית האלקים וישבו בסוכות, איך ישבו בבית המקדש והלא אין ישיבה בעזרה, ותירץ שאין כוונת הכתוב לעזרת ישראל אלא בעזרת נשים³,

3. אלא דלתירוץ זה יהא מוכח דס"ל להרוקח שבהר הבית ועזרת נשים אין את האיסור של 'לא תטע', וכדברי הראב"ד בפ"א מהל' בית הבחירה ה"ט ודלא כהרמב"ם שם וכן דלא כרש"י בפרשת שופטים, ולעיל הבאנו שנחלקו בזה הראשונים והאחרונים באריכות. אמנם בשו"ת בית יצחק אהע"ז ח"ב סי' קכ"ה אות ד' תירץ ד"ל שבתירוץ זה ס"ל להרוקח כשיטת הראב"ד בפ"ו מהל' ע"ז ה"י, דהיכי דהוא 'לשעתה' ליכא בזה איסור של 'לא תטע', וגם יסוד זה נתבאר לעיל בענף ב' בארוכה בס"ד.

מברך וקרוי עובר לעשייתה לפי שכל שעה היא קודמת לשעה אחרת וכל היום נמשך מצותה, עכ"ל. (וע"ע נט"ז או"ח תרל"ט סק"ט). ומדברי הרוקח הנ"ל מבואר דסובר כהרמב"ם בזה, ודלא כהרא"ש. וכן ראיתי בשו"ת אבני ציון (ח"א סי' מח אות ג) שהרוקח סובר כשיטת הרמב"ם, עיי"ש. וע"ע בשו"ת חבצלת השרון (או"ח סי' לג) מה שכתב בזה.

עד. והנה היה אפשר לתרץ קושיית הרוקח הנ"ל, שהקשה על הפסוק שעשו סוכות בבית האלוקים וישבו שם, דהלא הרי אין ישיבה בעזרה. ויש לתרץ עפ"מ"ש התוס' ביומא דף כה. ד"ה אין ישיבה, בתירוצם השני בשם הר"י בר אברהם, דהא דאין ישיבה בעזרה הנ"מ לדברים דלאו צורך עבודה היא, אבל אכילה 'דצורך עבודה היא' כדקאמר ביומא בדף סח.; דכתיב ואכלו אותם אשר כופר בהם שהכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים, משרא שרי, עיי"ש בתוס'.

והנה בפשטות היה נראה שדברי התוס' האלו הוא רק אי נימא דהא דאין ישיבה בעזרה הוי רק 'איסור דרבנן', וכמו שנראה כן ברש"י מס' סוטה דף מ: שפירש"י שם דאין ישיבה בעזרה משום "דאין כבוד שמים בכך", וכיון שהוא רק דרבנן א"ש לומר דהיכי שהוא 'צורך עבודה' אין בזה איסור 'שזהו כבודו', אבל אי הא דאין ישיבה בעזרה הוא מה"ת וכמו שנראה מרש"י במס' יומא דף כה. וס"ל: דיליף לה מהא דכתיב 'לעמוד לשרת', וכן ברש"י סנהדרין קא: כ' שזהו ה"ל"מ, א"כ אולי אין לחלק בכך. אמנם המלא הרועים מערכת ישיבה בעזרה אות ד' כתב, דלפימ"ש המלמ"ל בפ"ז מהל' בית הבחירה ה"ו לתרץ דברי רש"י שבאמת הוא דאורייתא רק רש"י נתן בזה טעמא דקרא למה אסרה התורה את הישיבה בעזרה, ולפי"ז כ' שם המלא הרועים, דא"ש

יושב, ועל כן הקשה על הפסוק מהא דאין ישיבה בעזרה.

ובאמת שנחלקו בזה הרמב"ם והרא"ש, ומדבריו מוכח שסובר בזה כשיטת הרמב"ם ודלא כהרא"ש, דהנה כתב הרמב"ם (בהלכות סוכה פ"ו ה"ב): 'כל זמן שיכנס לישב בסוכה כל שבעה מברך 'קודם ישיב' אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה, ובלייל יום טוב הראשון מברך על הסוכה ואחר כך מברך על הזמן, ומסדר כל הברכות על הכוס, נמצא מקדש מעומד ומברך לישב בסוכה ויושב ואחר כך מברך על הזמן, וכזה היה מנהג רבותי ורבני ספרד לקדש מעומד בליל ראשון של חג הסוכות כמו שבארנו, עכ"ד הרמב"ם. ומבואר שהרמב"ם סובר שמה שכתוב בתורה 'בסוכות תשבו' הכוונה לישיבה ממש, ולכן ס"ל דיש לברך דווקא לפני הישיבה, ומשום שכמו בכל המצוות גם כאן צריך לברך דווקא 'עובר לעשייתו'.

אולם הרא"ש (סוכה פ"ד סי' ג) חולק על הרמב"ם וכותב: 'ובסוכות תשבו פי' תתעכבו, כמו וישב העם בקדש (נמלך כ) וכן ופתח אהל מועד תשבו (ויקרא ח) ולישב בסוכה היינו נמי להתעכב בסוכה ואם כן מיקרי שפיר עובר לעשייתו אם מברך אחר הישיבה, עכ"ל. וכן הוא בגמרא מסכת מגילה (כא, א) דאמר רבי יוחנן אין ישיבה אלא לשון עכבה, שנאמר ותשבו בקדש ימים רבים. וכן כתב גם במגיד משנה שם, וז"ל: 'שאין כונת הברכה כשאמרו לישב ישיבה ממש, שהרי ודאי אם היה עומד בסוכה כל היום ואכל ושתה בה ולא ישב כלל ודאי יצא ידי חובתו, שאינו מחוייב לישב, ובודאי כשאמרו לישב רצו לומר לעמוד ואחזו לשון הכתוב שאמר בסוכות תשבו שבעת ימים, וכיון שכן כשנכנס בה כבר התחיל במצוה שהרי מצותה בין עומד בין יושב ואעפ"כ הוא

בביהמ"ק, בכדי לקיים עי"ז "למשחה לגדולה, כדרך שהמלכים אוכלין".

ונסיים בדברי הנביא זכריה פרק יד פסוק טז, "והיה כל הנותר מכל הגוים הבאים על ירושלים, ועלו מדי שנה בשנה להשתחוות למלך השם צבקות ולחוג את חג הסוכות". ובפסוק יז שם "והיה אשר לא יעלה מאת משפחות הארץ אל ירושלים להשתחוות למלך השם צבקות, ולא עליהם יהיה הגשם". ובפסוק יט שם "זאת תהיה חטאת מצרים וחטאת כל הגוים אשר לא יעלו לחג את חג הסוכות". והרי לנו דעיקר מעלת ישראל הוא זה שעולין לירושלים לחג שם את חג הסוכות. ויה"ר שנזכה לישב בסוכת עור של לויתן, ונזכה לראות במהרה כאשר הרחמן יקים לנו את סוכת דוד הנופלת, ואז נחוג את חג הסוכות בדיצות, בירושלים עיר קדשנו ותפארתנו, בב"א.

דברי התוס' ביומא הנ"ל גם למ"ד דאין ישיבה בעזרה הוא מה"ת, ומשום דהיכי דהוא צורך עבודה שוב אין לומר "דאין זה כבוד שמים", עיי"ש. ועכ"פ לפי"ז א"ש ליישב קושיית הרוקח הנ"ל איך עשו סוכות במקדש והלא אין ישיבה בעזרה, דמאחר שעשו כן לצורך עבודה של אכילת הקדשים אין בזה האיסור של אין ישיבה בעזרה לפי"ד התוס' הנ"ל

וביתר שאת, דהנה התוס' שם ביומא כתבו שם בהמשך דיש עוד סברא שיהא מותר לאכול קדשים בעזרה בישיבה, משום דבאכילת קדשים כתיב בהו' למשחה לגדולה, וילפינן מזה בזבחים כ"ח ע"א ועוד, דהיינו "כדרך שהמלכים אוכלין", דהיינו לאכול מיושב, עיי"ש בתוס'. וא"כ שפיר מיושב בזה קושיית הרוקח הנ"ל, ומשום שלצורך אכילת הקדשים היה מותר לישב בסוכות שעשו



הרב יוסף שיינין

הרב הראשי ואב"ד לענייני ממונות
אשדוד

חולין שנשחטו בעזרה

היות ומהרה יבנה ביהמ"ק בעזה"ת, חובה עלינו לברר ההלכות הקשורות בעבודת בית המקדש, המותר והאסור, הלכה למעשה.

בענייננו כאן, נייחד את הדיבור בעיקר בדיון חולין שנשחטו בעזרה, וכיון שהשו"ע נמנע מלעסוק בהלכות הנוגעות לעתיד לבוא, הפוסק בעניינים אלו הוא הרמב"ם, ונשתדל לברר את דעתו בזה.

ענף א':

א

שוחטין בעזרה אלא קדשי מזבח בלבד, אבל החולין אסור לשוחטן בעזרה, בין בהמה בין חיה בין עוף. וכן הוא אומר בבשר תאווה "כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' וגו' וזבחת מבקרך ומצאנך וגו' ואכלת בשעריך". הא

הנה כתב הרמב"ם (פ"ב מהלכות שחיטה ט"א): "בכל מקום מותר לשחוט, חוץ מן העזרה. שאין

הרי שהכריע הכס"מ בדעת הרמב"ם, דחולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה מן התורה.

ב

עיקר דברי הכס"מ מיוסדים על סוגיית הגמ' בקידושין. דהנה איתא שם (ט:) במשנה: "המקדש בערלה, בכלאי הכרם, בשור הנסקל, ובעגלה ערופה, בציפורי מצורע, ובשיער נזיר, ופטר חמור, ובשר בחלב, וחולין שנשחטו בעזרה - אינה מקודשת. מוכרן, וקידש בדמיהן - מקודשת". ובגמ' (ז:): "וחולין שנשחטו בעזרה, מנא הני מילי וכו' אלא אמר אביי, מהכא, 'ושחטו, ושחט אותו ושחט אותו', תלתא קראי יתירי, מה ת"ל, לפי שנאמר 'כי ירחק ממך המקום וזבחת', בריחוק מקום אתה זובח, ואי אתה זובח במקום קרוב, פרט לחולין שלא ישחטו בעזרה וכו' מנין לרבות את החיה, מרבה אני את החיה, שהיא בשחיטה כבהמה. מנין לרבות את העופות, ת"ל ושחטו ושחט אותו ושחט אותו. יכול לא ישחטו, ואם שחט יהא מותר, ת"ל כי ירחק ממך המקום וכו' וזבחת וכו' ואכלת, מה שאתה זובח ברחוק מקום אתה אוכל, ואי אתה אוכל מה שאתה זובח במקום קרוב, פרט לחולין שנשחטו בעזרה וכו'. ובדף נ"ח ע"א: "יכול לא ישחטו, ואם שחט ישליכנו לפני כלבים, ת"ל לכלב תשליכון אותו, אותו אתה משליך לכלב, ואי אתה משליך חולין שנשחטו בעזרה. אשכחינהו מר יהודה לרב יוסף ולרב שמואל בריה דרבה בר בר חנה דהוו קיימי אפיתחא דבי רבה, אמר להו, תניא: המקדש בפטר חמור, בבשר בחלב, ובחולין שנשחטו בעזרה, ר' שמעון אומר: מקודשת, וחכ"א: אינה מקודשת. אלמא, חולין שנשחטו בעזרה לר' שמעון לאו דאורייתא. ורמינהו, ר"ש אומר, חולין שנשחטו בעזרה

למדת, שאין שוחטין בשר תאווה אלא חוץ למקום אשר בחר ה'".

ובהלכה ב' כתב: "וזה שנשחט חוץ למקום, הוא שמותר לאכלו בכל השערים. אבל השוחט חולין בעזרה, אותו הבשר טהור ואסור בהנאה כבשר בחלב וכיוצ"ב, וקוברים אותו ואפרו אסור".

ובהלכה ג' כתב: "ודברים אלו כולן דברי קבלה הן, וכל השוחט חולין בעזרה או האוכל כזית מבשר חולין שנשחטו בעזרה, מכין אותו מכת מרדות".

ובכס"מ (כס"ג) כתב: "וכל השוחט חולין בעזרה או האוכל - משמע מדברי רבינו, דלא מיתסר אלא מדרבנן מאחר שלא ענש אלא מכת מרדות. ויש לתמוה, דבסוף פרק האיש מקדש (דף נה) ובפרק כסוי הדם (דף פה:) מסיק דלר"ש חולין שנשחטו בעזרה מדאורייתא מיתסר, ומשמע בס"פ האיש מקדש (ט:) דכ"ש לחכמים דאמרי דהמקדש בחולין שנשחטו בעזרה אינה מקודשת. וא"כ הא דמשמע מדברי רבינו דלא מיתסר אלא מדרבנן, אתי דלא כמאן. ועוד, שהוא ז"ל פסק בפ"ה מהלכות אישות שהמקדש באיסורי הנאה אינה מקודשת, ולא חילק בין שאר איסורי הנאה לחולין שנשחטו בעזרה. ומאחר שכתב כאן שחשב"ע אסורים בהנאה, א"כ אם קידש בהם אינה מקודשת, ומדמשמע מדבריו כאן דלא מיתסר אלא מדרבנן אם קידש בהם מקודשת. וי"ל, דלעולם אימא לך דחולין שנשחטו בעזרה מיתסרי מדאורייתא וז"ש ודברים אלו כולם דברי קבלה הם דהיינו שנאמרו מסיני. ומ"ש שאינו ענוש אלא מכת מרדות היינו מפני שלא נאמר בהם לאו".

בקידושין, דחיה בעזרה ילפינן מקרא, ור"ש סובר שהיא רק מגזירה אטו בהמה].

ג

בלחם משנה (פ"ב מהלכות שחיטה ה"ח) הביא שתי הסוגיות הנ"ל, ונתקשה בהבנת דברי הרמב"ם בזה. וז"ל: "והשתא יש לתמוה על רבינו, כמאן פסק, אי כמ"ד חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא כדקאמר ודברים אלו דברי קבלה הן, וכ"נ ממ"ש פרק ט"ז מהלכות מאכלות אסורות שכתב שם וה"ה בחתיכה של בשר בחלב או של חולין שנשחטו בעזרה שהרי הן אסורין מדבריהם בהנאה כמו שיתבאר בהלכות שחיטה, ע"כ. משמע שהם מדבריהם. ואם נאמר כן, קשה חדא, דהיכי מייתי קרא דכי ירחק ממך המקום וכו' דדריש ליה מ"ד חולין שנשחטו בעזרה דאורייתא, וכ"ת אפילו למ"ד לאו דאורייתא דריש הני קראי והוא אסמכתא בעלמא. אכתי קשה, חדא, דאי מדרבנן הא אמר שם בגמ' שהבאתי דלא גזרינן חיה אטו בהמה, ורבינו כתב דבחיה ובהמה הכל אסור בהנאה. ועוד, ר"ש דאמר השוחט את הטריפה וכן השוחט ונמצאת טריפה וכו' משום דשחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה קאמר בגמ' דס"ל חשב"ע דאורייתא. דהכי פריך אביי, "וסבר ר"ש דחשב"ע דאורייתא". כלומר דאי דרבנן, מה לי ראויה מה לי אינה ראויה ואיהו ז"ל פסק דהשוחט ונמצאת טריפה מותרת בהנאה משום דשחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה א"כ ודאי הוי דאורייתא. ועוד, דבחשב"ע גבי כיסוי הדם לקמן פי"ד אמר רבינו דפטור לכסות, ואי לאו דאורייתא, איך פוטר הכסוי שהוא מה"ת כדכתבו התוס'. ואם נאמר דפסק כמ"ד חשב"ע דאורייתא, ומ"ש דברי קבלה וכן במאכלות אסורות שאמר מדבריהם ר"ל שכיון שאינו מפורש בתורה

ישרפו, וכן חיה שנשחטה בעזרה. אישתיקו. אתו לקמיה דרבה, אמר להו וכו' הב"ע כגון שנשחטה ונמצאת טריפה, ור"ש לטעמיה, דתניא: השוחט את הטריפה, וכן השוחט ונמצאת טריפה זה וזה חולין בעזרה ר"ש מתיר בהנאה, וחכמים אוסרים".

וכתב רש"י שם, וז"ל: "הכא במאי עסקינן - דאמר ר"ש מקודשת, שנמצאת טריפה. ור"ש לטעמיה דאמר לענין כיסוי הדם (חולין פס) ואותו ואת בנו (ספ) ותשלומי ארבעה וחמשה (ב"ק פא) שחיטה שאינה ראויה לאכילה לא שמה שחיטה, וכל חיוב ואיסור הבא ע"י שחיטה אינו חל עליה, הלכך איסור חולין הללו ע"י שחיטה בא עליה והא לאו שחיטה היא".

הרי מבואר להדיא בגמ', שבין לרבנן ובין לר' שמעון, חולין שנשחטו בעזרה דאורייתא.

וכן מבואר בגמ' חולין (פס):, ומייתנין התם ראיה דאף ר"ש ס"ל דחולין שנשחטו בעזרה דאורייתא, ממשנה בתמורה (נג):.

וז"ל הגמ' בחולין שם: "אמר ליה רב פפא לאביי, וסבר ר"ש חולין בעזרה דאורייתא היא, א"ל: אין. והתנן, ר"ש אומר חולין שנשחטו בעזרה ישרפו באש, וכן חיה שנשחטה בעזרה. אי אמרת בשלמא דאורייתא, היינו דגזרינן חיה אטו בהמה. אלא אי אמרת דרבנן, בהמה מאי טעמא - דילמא אתי למיכל קדשים בחוץ, היא גופה גזרה, ואנן ניקום ונגזור גזירה לגזירה".

שוב מבואר להדיא, דסברה הגמ' בפשטות, דאף לר"ש חולין שנשחטו בעזרה דאורייתא.

[אלא שכתבו שם בתוס' (ד"ה סייטו לגזיקין), דר"ש חולק רק על הברייתא שהובאה

להנאה. ב'. וביתר ביאור, בספר המצוות להרמב"ם (מלוה קפו), כתב וז"ל: "היא שהזהירנו מאכול בשר בחלב, והוא אמרו גם כן לא תבשל גדי בחלב אמו פעם שניה, רוצה בו איסור אכילה וכו', ובכאן ראוי לי שארמוז על שורש גדול שלא קדם לי זכרו, וזה שאמרו לא תבשל גדי בחלב אמו נכפל בתורה שלש פעמים. ואמרו, מלמד שכל לאו מהם לענין אמרו, אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה ואחד לאיסור בישול. ולמקשה שיקשה ויאמר לאיזה דבר מניית איסור אכילתו ואיסור בישולו שתי מצות ולא תמנה איסור הנאתו מצוה שלישית. ידע המקשה, כי איסור הנאה אין ראוי שימנה מצוה בפני עצמה מפני שהוא ואיסור אכילה ענין אחד, כי האכילה מין ממניי הנאה. ואמרו בדבר שהוא לא יאכל, אמנם הוא דמיון מדמינו הנאה והכוונה שהוא לא ינה בו לא באכילה ולא בזולתו. והוא אמרם "כל מקום שנאמר לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע עד שיפטר לך הכתוב כדרך שפירט לך בנבלה", שביאר היתר התועלת בה, והוא אמרו לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה. ולפי השורש הזה, אין ראוי למנות איסור אכילה והנאה שתי מצוות, ואילו מנינו אותם שתי מצות בבשר בחלב היה ראוי כמו"כ בחמץ ובערלה ובכלאי הכרם שיהיה בכל אחד מאלו הארבע מצות איסור הנאה מצוה בפני עצמה. ומצד שנפל באלו ולא מנה זולת הלאו שבא באיסור אכילתם לבד ובכלל זה איסור הנאה כמו שהנחנו, כמו כן יפול בבשר בחלב, עכ"ל.

מבואר להדיא, דדעת הרמב"ם היא שאיסור הנאה בבשר בחלב הוא מדאורייתא, כחמץ בפסח וערלה וכלאי הכרם.

וכיון שכתב הרמב"ם הנ"ל דאיסור הנאה בחולין שנשחטו בעזרה הוא כבשר בחלב

דברי קבלה הוא (וכמ"ש בריש הלכות אישות דכסף הוי מד"ס אע"ג דכתיב ביה כי יקח וילפינן קיחה קיחה משדה עפרון וזה נקרא ד"ס ואין זה גזירה או תקנה דלא קורא תקנת חכמים דברי קבלה אבל זה הוא הל"מ) מ"מ קשה טובא וכו'.

ומסיק הלח"מ בסוף, דאכן ס"ל לרמב"ם דחולין שנשחטו בעזרה דאורייתא, ויליף לאיסור הנאה כר"מ (פסחים כ"א:) מקרא ד"לכלב תשליכון אותו" אותו אתה משליך לכלב (טריפה) ואי אתה משליך לכלב חולין שנשחטו בעזרה.

נמצא, שגם דעת הלח"מ היא, שס"ל לרמב"ם שחולין שנשחטו בעזרה אסור אף בהנאה מדאורייתא, וכדעת הכס"מ הנ"ל.

ובאמת, שמוכח כן בדעת הרמב"ם, שהרי כתב שם (פ"א מהלכות שחיטה ה"ב): "אבל השוחט חולין בעזרה, אותו הבשר טהור ואסור בהנאה כבשר וחלב וכיוצא ב", עכ"ל.

וכן בהלכות מאכלות אסורות (פרק ט"ז ה"ו, שם) סלח"מ לעיל, דימה הרמב"ם חשנב"ע לבשר בחלב, וז"ל: "וה"ה בחתיכה של בשר בחלב או של חולין שנשחטו בעזרה, שהרי הן אסורין מדבריהם בהנאה, כמו שיתבאר בהלכות שחיטה", עכ"ל.

הרי שחשנב"ע ובשר בחלב, כתב הרמב"ם בחדא מחתא.

ובבשר בחלב מבוארת דעת הרמב"ם בצורה מוחלטת שאין עליה תשובה, דאיסור הנאה שבו הוא מדאורייתא, בשני מקומות. א'. בפירוש המשנה על מתניתין דקידושין הנ"ל (ו): כתב מפורש שבשר בחלב אסור בהנאה משום דכתיב שלש פעמים לא תבשל גדי וכו' אחד לבישול ואחד לאכילה ואחד

הרי זה ממש נדון דידן, דבשר בחלב ודאי אסורין בהנאה מדאורייתא, אך כיון שראויין הן לאכילה, הוי ההנאה שלא כדרך וע"ז אין מלקות.

א"כ הדרן לדינא, כנ"ל, שאכן דעת הרמב"ם מוכחת שאיסור הנאה בבשר בחלב הוי דאורייתא, וחולין שנשחטו בעזרה דינן כבשר בחלב ואיסור הנאתן מדאורייתא.

ה

בהגהות רעק"א על הכס"מ שם, דהסיק שדעת הרמב"ם שחולין שנשחטו בעזרה דאורייתא, תמה עליו תמיה רבתא, ונשאר בצלע"ג. וז"ל: "תמהני, הא רבינו בפ"ב ה"ח מהלכות גניבה כתב השוחט חולין בעזרה חייב ד' וה' אע"פ שחנש"ב אסורים בהנאה (ר"ל ומכי שחט בה פורתא לאו דמריה קטבח) הואיל ואסורים מדבריהם, הרי זה חייב", עכ"ל. הרי מפורש דעת רבינו דחנש"ב לאו דאורייתא? וצלע"ג.

וזו אכן תמיה רבתא על הכס"מ, שאילו חולין שנשחטו בעזרה איסורין מדאורייתא, הרי הוי כמו גנב ושחט לע"ז דפטור מתשלומי ד' וה', דמכי שחט בה פורתא אסרה, אידך לאו דמריה קטבח. כמו שאמרו בגמ' ב"ק (ט"ז) לגבי גנב ושחט לע"ז. וכן (ספ"ט) לגבי חולין שנשחטו בעזרה. ואם אסורים בהנאה מדאורייתא, כיון שנעשו איסורי הנאה, נפקעה בעלותם של הבעלים, ולא יתחייב תשלומי ד' וה'. ואילו הרמב"ם כתב כנ"ל דחייב ד' וה' בחשנב"ע. וכתב טעם הדבר "הואיל ואסורין מדבריהם". הרי מבואר להדיא דעת הרמב"ם דלא כהכס"מ שכתב בדעת הרמב"ם דחשנב"ע אסורין מדאורייתא, וזה שסיים הגרעק"א, "צלע"ג".

וכיוצ"ב, הרי להדיא דדעתו שגם חולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה מדאורייתא.

ד

והנה לכאורה יקשה על מסקנתנו זאת ממה שכתב הרמב"ם (פ"ט מהלכות מאכלות אסורות ה"א), שלכאורה משמע שסבירא ליה דאיסור הנאה בבשר בחלב אינו מדאורייתא. וז"ל שם: "בשר בחלב אסור לבשלו ואסור לאכלו מן התורה ואסור בהנאה וכו' ומי שיבשל משניהם כזית כאחד, לוקה. שנאמר "לא תבשל גדי בחלב אמו". וכן האוכל כזית משניהם מהבשר והחלב שנתבשלו כאחד לוקה", עכ"ל. ואילו על הנייה מבשר בחלב לא כתב שלוקה, א"כ לכאורה משמע שאיסור הנאה בבשר בחלב לא הוי דאורייתא. וממילא נפלה ראיתנו הנ"ל בדעת הרמב"ם שחולין שנשחטו בעזרה אסורין בהנאה מדאורייתא, מזה שכתב הרמב"ם שחולין שנשחטו בעזרה אסורין בהנאה כבשר בחלב. וכאן הרי משמע שבב"ח גופיה אינו אסור מדאורייתא, שלא כתב חיוב מלקות רק בבישול ואכילה ולא בהנאה.

אך האמת יורה דרכו מהלכה אחרת ברמב"ם.

דהנה כתב הרמב"ם (פ"ח מהלכות מאכלות אסורות הלכה ט"ז), וז"ל: "כל מאכל שהוא אסור בהנאה, אם נהנה ולא אכל, כגון שמכר או נתן לעכו"ם או לכלבים, אינו לוקה", עכ"ל. וכתב ע"ז הרב המגיד, וז"ל: "פרק כל שעה, כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן. וכל דבר הראוי באכילה אין דרך הנאתו אלא דרך אכילה כתקנו", עכ"ל. ובלחם משנה הוסיף בסוף דבריו שם: "מכל מקום הנאתו הנאה גמורה היא, אלא שאין דרך הנאה כתיקנו", עכ"ל.

למסקנא, דהא אפילו לר"ש אינה מקודשת עי"ש. ביאור דבריהם, דלפירוש הקונטרס ג"כ ליכא קושיא כ"כ, דמדברי המקשן ליכא למידק כ"כ, די"ל דבאמת הו"מ למיפוך מדר"ג אלא דעדיפא מיניה פריך דר"ש אדר"ש. ולמסקנא דמייירי בנמצאת טריפה, י"ל באמת דבשנ"ב גרידא אף אם היא לאו דאורייתא ג"כ אינה מקודשת, א"כ י"ל דגם רבינו ס"ל כשיטת רש"י דבשעות דרבנן וחמץ דרבנן ג"כ אינה מקודשת (עיין בס"פ פ"ה מאישה), וא"כ אף אי ס"ל לרבינו דשנ"ב לאו דאורייתא מ"מ אינה מקודשת.

אמנם אעפ"כ לכאורה מוכח כדעת הכ"מ בכוונת רבינו, מדפסק בשוחט טריפה בעזרה דמותר בהנאה וגם פסק דחיה בעזרה אסור בהנאה, דמהנך ב' דינים דייק בסוגיין (חולין פה) דסבר ר"ש חשנ"ב דאורייתא, וראיה זו כתב הלח"מ שם, אלא דתמה שם ממ"ש רבינו (פ"א מהמזן) דכ"מ שנאמר לא יאכל ולא תאכל גם איסור הנאה במשמע, והיינו כדר' אבהו בפסחים (מא). ומבואר שם, דלר' יהודה דאמר דברים ככתבן לגר בנתינה ולעכו"ם במכירה, נפקא מילתא דר' אבהו מקרא דאותר ומוכח דחולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא ע"ש. וא"כ רבינו דפסק כר"י דדברים ככתבן, ואעפ"כ פסק כר"א מוכח דאתי מדרשא דאותו, ומוכח דס"ל לרבינו חשנ"ב לאו דאורייתא, עי"ש שנדחק והחליט לעיקר בדעת רבינו דחשנ"ב דאורייתא.

ויש לתמוה על הנך אריותא הכ"מ והלח"מ, האיך העלימו עין מדברי רבינו (פ"ב ס"ח מגניזה), שכתב "השוחט חולין בעזרה חייב ד' וה' אע"פ שחולין שנשחטו בעזרה אסורין בהנאה [ר"ל ונימא מכיון ששחט בה פורתא אסרה אידך לאו דמרא קטבת כמבואר בסוגיין

אך לעומת זה, עומדות בפנינו ראיותיהם החזקות של הכס"מ והלח"מ בדעת הרמב"ם, שחולין שנשחטו בעזרה הוי דאורייתא.

וכן ראייתנו הנ"ל מפירוש המשנה להרמב"ם, וביתר שאת, הראיה מספר המצוות, ששם מבואר להדיא דעתו שבשר בחלב אסור מדאורייתא בהנאה, והרי דימה הרמב"ם איסור הנאה דחולין שנשחטו בעזרה לבשר בחלב.

והאמת, שרעק"א גופיה נבוכך בדעת הרמב"ם בזה, והאריך מאד לדון בענין (בחינוכי קידושין נח, שזקטו מכל כתביו), וראוי לצטט כאן חלק מדבריו.

וז"ל: "גם ביסוד הדין אם חולין שנשחטו בעזרה דאורייתא או דרבנן, רבה המבוכה בדברי רבינו, דבפ"ב ה"ג משחיטה כתב "ודברים אלו דברי קבלה, וכל השוחט חולין בעזרה או האוכל כזית מבשר חשנ"ב ע מכין אותו מכות מרדות". וביאר הכ"מ שם, דמ"ש רבינו דברי קבלה אין הכוונה שהוא דרבנן אלא הכוונה שנאמר כן בקבלה מסיני. והוכיח כן מדברי רבינו פ"ה מאישות "המקדש באיסורי הנאה אינה מקודשת", מדסתם רבינו משמע דגם במקדש בחולין שנשב"ע אינה מקודשת, א"כ מוכח דס"ל לרבינו דחשנ"ב דאורייתא ע"ש.

ובאמת ראיה זו אינה מכרעת, למה דמבואר בתוס' קידושין (נח) שהקשו כמה דאמרינן שם אלמא סבר ר"ש חשנ"ב לאו דאורייתא. הא גם אם הוא לאו דאורייתא אמאי מקודשת, דמ"ש מדרב גידל המקדש בחיטי קורדנייתא אין חוששין לקידושין. ותירצו בשם ר"ת, דהתם איכא עכ"פ שעות דאורייתא, וסיימו שם "ולפירוש הקונטרס נמי לק"מ

בהנאה. וז"ל שם: "עוד פירש בו הרב (הראב"ד), דודאי לולב של אשרה דעכו"ם פסול ביום הראשון, ואע"ג דלא מיכתת שיעורא כדאמרן, אלא כיון דהויא איסור הנאה לא קרינא ביה לכם וכמ"ש לפנינו בשל ערלה ושל תרומה טמאה. אבל ביום שני דלא בעינן לכם וכו', ולא נהירא, דודאי כל שהוא ברשותו של אדם ואין לאחרים בו שום רשות ושום זכות, אע"פ שהוא מאיסורי הנאה, לכם קרינא ביה וההיא דשל ערלה ושל תרומה אין פסולו משום לכם כדבעינן לפרושי בדוכתא", עכ"ל.

[והיינו, שלקמן (לס). כתב דפסול ערלה ותרומה טמאה משום דלשריפה קיימי וכתותי מיכתת שיעוריה].

עכ"פ מתוך דבריו למדנו שדעת הראב"ד היא שאיסורו"נ אינו שלו ולא מקרי "לכם".

וכן הוכיח שם המרחשת שדעת רש"י בפסחים (י) שאיסורי הנאה אינם שלו ואין בעלים על איסורו"נ. שכשאמרו בגמ' על חמץ בפסח שאינו ברשותו, כתב רש"י "אינו שלו". וביאר שם שרש"י לטעמיה בדין ביטול חמץ, הוכרח לפרש שאינו שלו, שהרי כתב רש"י (ז): שדין ביטול הוא מדין תשביתו, והשבתה בלב היא. וכפי שביארו בזה הרמב"ן והר"ן שם "דכיון שמבטלו בלבם ומחשיב אותו כעפרא דארעא ואינו רוצה עוד בקיומו, שוב אינו עובר עליו". נמצא, דביטול לא הוי מטעם הפקר אלא דמשוי ליה כעפרא דארעא, וזה אף אם אינו ברשותו אלא הוי שלו, יש בכוחו לבטלו. ומדאמרו שלאחר זמן איסורו שוב אינו יכול לבטלו, משמע דאז הוי אינו שלו.

ודברי הקצוה"ח שאיסורו"נ הוי שלו ואינו ברשותו, יתכנו רק לדעת תוס' שם (ז): ד"ס מלאווייתא) דביטול הוא משום הפקר, ודבר

הואיל ומדבריהם הוא הר"ז חייב, עכ"ל. הרי מפורש דעת רבינו, דחשנב"ע דרבנן וכמבואר בסוגיין דלמ"ד חשנב"ע דאורייתא אינו חייב דו"ה אלא א"כ שחט בחוץ וגמרן בפנים עיין שם (כ"ק עב).

ותחזקה התמיה בדברי רבינו בפסקיו, דבההיא (פ"א מחמץ) דפסק כר' אבהו, ובההיא (פ"ב מגניבה) מבואר דס"ל לרבינו דחשנב"ע לאו דאורייתא, ומההיא דהשוחט טריפה בעזרה דמותר בהנאה והשוחט חיה בעזרה אסור בהנאה, מוכח דס"ל לרבינו דחשנב"ע דאורייתא, עכ"ל רעק"א.

ועוד האריך לפלפל בזה, ומסיק דלדעתו ס"ל לרמב"ם דחולין שנשחטו בעזרה אסורין בהנאה מדרבנן. ונדחק מאד ליישב ולדחות כל הראיות שלכאורה דעת הרמב"ם בהיפך.

והתימה הגדולה על הגרעק"א, שלא הביא ראיה להיפוך (דעת הרמב"ם דחולין שנשחטו בעזרה אסורין מדאורייתא בהנאה), מדדמי להו לאיסור הנאה בבשר בחלב, שהוכחנו לעיל דס"ל לרמב"ם שאיסורן מדאורייתא (כפי שהרחבנו ביאור ראיה זו לעיל באות ג).

ענף ב':

ו

עתה נבוא לדון בדבר שדשו בו רבים, אם יש בעלות על איסורי הנאה.

בספר מרחשת (ת"א ס' א) האריך בזה והביא דברי הקצוה"ח (ס' תוס"ק ט) שהביא דעת הרשב"א (והוא מחידושי הרשב"א המיוחסים לריטב"א) עמ"ס סוכה (נע): דאתרוג של ערלה מיקרי שלכם, שיש לו בעלים אע"פ שאסור

ובא הפסח ולא ביערו אלא הניחו ברשותו, אע"פ שעבר על שני לאוין, אינו לוקה מן התורה, מפני שלא עשה בו מעשה, "עכ"ל.

וכתב שם במגיד משנה, "אינו לוקה - זה מבואר במכות ובהרבה מקומות, שלא שאין בו מעשה אין לוקין עליו, עכ"ל. כלומר, דכשקנה חמץ בפסח הרי עשה מעשה להכניסו ברשותו על ידי קנין. הרי מבואר להדיא בדעת הרמב"ם, שיש זכיה באיסורי הנאה, היינו איסורי הנאה הוו שלו.

ומכאן נדחים לכאורה דברי המרחשת בביאורו את דעת רש"י, מה הכריחו לומר דאיסורי הנאה אינם שלו (וכדוהבא לעיל) שכתב רש"י על מה שאמרו בגמ' שחמץ בפסח אינו ברשותו, וכתב רש"י שם "אינו שלו". וביאר במרחשת, שרש"י לשיטתו בדין הביעור הוכרח לומר דחמץ לאחר זמן איסורו אינו שלו, שהרי דעת רש"י שביטול חמץ היינו ביטול בלב דמשוי ליה כעפרא דארעא (דלא כתוס', דס"ל דמפקיר החמץ) ולפיכך חייב רש"י לסבור שלאחר זמן איסורו החמץ אינו שלו, דאם הוא היה שלו והוא בעליו (ורק אינו ברשותו) עדיין יכול לבטלו לאשוויי ליה כעפרא דארעא. ולכן הוכרח רש"י לומר דלאחר זמן איסורו החמץ שוב אינו שלו, ולכן אין לו כח אף לאשוויי כעפרא.

והנה, כפי שהוכח לעיל דעת הרמב"ם דיש זכיה בחמץ בפסח, כלומר, דהוי שלו והוא בעליו. ואפ"ה בדין הביטול ס"ל לרמב"ם כדעת רש"י, שכתב שם (פ"ב מהלכות חמץ ומצה הלכה א' ב' וז"ל: "מצות עשה מן התורה להשבית החמץ קודם זמן איסור אכילתו, שנאמר "ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם". ומפי השמועה למדו, שראשון זה הוא יום ארבעה עשר. וראיה לדבר זה, מה שכתוב בתורה "לא

שאינו ברשותו כמו שאינו יכול להקנותו, כך אינו יכול להפקירו, עיי"ש במרחשת.

ודבר זה שכתב דלתוס' שס"ל דביטול היינו הפקר ולפיכך לאחר זמן איסורו אינו יכול לבטל החמץ אע"פ דהוי שלו, אך כיון שנחשב אינו ברשותו אינו יכול להפקיר כמו שאינו יכול להקנות דבר שאינו שלו, גם בזה יקשה מאד, שהרי דבר זה במחלוקת הוא שנוי, שנחלקו ר' יוחנן וריש לקיש בגמ' ב"ק (סחטט), דר"ל ס"ל דאדם מקנה דבר שלא ברשותו ומפקיר דבר שאינו ברשותו, וסייעתו שם בגמ' ממתניתין דצנועין ור' דוסא, שהובאו בגמ' שם (ס"ט). צנועין ור' דוסא אמרו דבר אחד, דר' דוסא אמר לעתותי ערב אומר כל שלקטו עניים יהא הפקר, וברבעי ס"ל לצנועין דמחללין על הנלקט כבר. א"כ לשיטת הללו, האם אפשר לעשות ביטול חמץ לאחר זמן איסורו, לשיטת תוס' דהוי הפקר?

לא משתמט ליה לתנא בשום דוכתא.

מבואר א"כ להדיא, שגם אם נחשיב חמץ בפסח לאינו ברשותו, אף לסוברים דאדם מקדיש ומוכר ומפקיר דבר שאינו ברשותו, חמץ לאחר זמן איסורו אינו יכול להפקירו - כלומר אינו יכול לבטלו שהוא בעצם הפקר לדעת תוס', וצ"ע אמאי.

והנה, ברמב"ם (פ"א מהלכות חמץ ומצה ה"ג) מבואר שיש זכיה באיסורי הנאה. שבהלכה ב' שם כתב: "חמץ בפסח אסור בהנייה, שנאמר "לא יאכל חמץ" - לא יהא בו היתר אכילה", עכ"ל. הרי, שאיסור הנאה בחמץ הוא מדאורייתא. ואילו בהלכה ג' שם כתב וז"ל: "אינו לוקה משום לא יראה ולא ימצא, אלא א"כ קנה חמץ בפסח או חימצו כדי שיעשה בו מעשה. אבל אם היה לו חמץ קודם הפסח

כאילו הוא ברשותו, כיון שמעולם לא נצטווה על ביעורו. ותו, גם הלאו לא נחשב ללאו שיש בו מעשה, כיון שמעשה הקנין אינו כלום, והרי לא נעשה כאן שום מעשה, שנאמר דהוי לאו שיש בו מעשה].

עוד רצה המרחשת לבאר בדעת הרמב"ם, לפי דברי הר"ן שכתב במסכת ע"ז (יח: מדפי סרי"ף), דיש זכיה לישראל בע"ז של עכו"ם, אע"פ שאין זכיה לישראל באיסורי הנאה. "דשאני ע"ז של עכו"ם כיון שיכולה להתבטל ע"י עכו"ם ע"כ מצי זכי בה". כלומר, כיון שיכולה לבא לידי היתר ממון כשיבטלה הגוי, שגוי יכול לבטל ע"ז, לכן מיחשב כבר עתה שיש בה היתר ממון ויש בה זכיה. ופשוט שכשיזכה בה הישראל שוב לא יוכלו לבטלה לעולם, שע"ז של ישראל אינה בטלה עולמית. אפילו יבטלנה עכו"ם.

וכתב עוד הר"ן שם, "ומכאן, דחמץ בפסח של עובד כוכבים שאפשר ישראל לזכות בו, הוי חמץ של ישראל ואסור לעולם", עכ"ל.

ובזה רצה המרחשת שם לבאר דברי הרמב"ם, שמיידי בישראל שקנה חמץ בפסח מעכו"ם שזכה בחמץ, ומיד שנכנס לרשותו שוב הרי הוא חמץ של ישראל שנאסר בהנאה, ובאמת אינו שלו מחמת היותו איסורי הנאה, אבל כיון שהיה רגע כמימרא ברשותו (בשעת הקנין מהגוי), שוב עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, לעבור עליו בכל יראה ובל ימצא, ולוקה עליו כיון שבא לרשותו ע"י מעשה הקנין מהעכו"ם, והוי ליה לאו שיש בו מעשה. ע"כ תורף דברי המרחשת שם.

ובעצם, הר"ן גופיה לא כתב שהקונה חמץ מהגוי בפסח, ילקה משום לאו שיש בו מעשה.

תשחט על חמץ דם זבחי", כלומר לא תשחט הפסח ועדיין החמץ קיים, ושחיתת הפסח הוא יום ארבעה עשר אחר חצות. ומה היא השבתה זו האמורה בתורה, היא שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל". הרי מבואר להדיא, דלא כביאור המרחשת בדעת רש"י, שהרי נתבאר להדיא שדעת הרמב"ם שיש זכיה בחמץ בפסח, ושדין הביטול הוא לאשוויי כעפרא דארעא, ודין הביטול שייך רק קודם זמן איסורו, אבל לאחר זמן איסורו אינו יכול לאשוויי לחמץ כעפרא דארעא אף שהוא שלו.

משמע ומוכח בדעת הרמב"ם שמרגע שחל על החמץ איסור הנאה, שוב אין בידו להחיל על החמץ שום דינים, אע"פ שיש בו זכיה ומחשב שלו (ודלא כמרחשת), ובאמת צ"ע, אמאי.

ז

הן אמת, שהמרחשת (עף כ"ס"ק ב) כתב שכבר עמדו על דברי הרמב"ם הנ"ל, שיכול לקנות חמץ בפסח, דהיינו שיש זכיה באיסורי הנאה, והיינו שהנודע ביהודה קמא (סי"ט) ביאר בדעת הרמב"ם, שבאמת אין זכיה באיסורי הנאה, ושכך היא גם דעת הרמב"ם, אך כיון שחמץ בפסח אינו ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, א"כ ה"ה בקונה חמץ בפסח ואע"פ שאין בו זכיה, אפ"ה עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לעבור עליו בב"י וב"י. והמרחשת גופו כתב על דברי הנוב"י שזה דוחק. [דנראה פשוט, שאם מעולם לא היה חמץ זה ברשותו כלל, ומעשה הקנין אינו מעשה קנין כלל, הרי בתרתי טעמי לא שייך שילקה עליו. ראשית אין סיבה שיעשהו הכתוב

הגזולן בשינוי. דאין לך שינוי גדול מזה, עיי"ש. הרי חזינן, דיש זכיה באיסורי הנאה (עכ"פ בחמץ), ע"כ תורף דברי המרחשת, ועיי"ש.

וביותר, בגמ' שם (כ"ק נ"ח) שנחלקו רבנן ור' יעקב בשומר שור והרג אדם ונגמר דינו לסקילה (ונאסר בהנאה) אם יכול לומר לבעלים הרי שלך לפניך. היה הו"א בגמ' שנחלקו אם אומרים באיסורי הנאה הרי שלך לפניך (כלומר אם יכול השומר - שבעטיו נאסר השור בהנאה - לומר לבעלים הרי שלך לפניך). ומסיקה הגמ', שלכ"ע נוכח לומר שאומרים באיסורי הנאה הרי שלך לפניך, שהרי במשנה שם (נ"ג) אמרו בגזל חמץ ועבר עליו הפסח, אומר לו הרי שלך לפניך, ולא נחלקו בזה, הרי שלכ"ע אומרים באיסורי הנאה הרי שלך לפניך. וזה חיזוק גדול לדברי המרחשת.

ועיי"ש במרחשת (ד"ה ונחלקו לייש) שנדחק לדחות ראייה זו ולחדש שרק בפסח גופיה נפקעת בעלותו של בעלים על החמץ. אבל לאחר הפסח, דמדאורייתא מותר בהנאה ורק מדרבנן קנסינן ליה, חוזר החמץ לבעלותו, והוי כמו הפקר לזמן, ולכן יכול אחרי הפסח לומר לנגזל הרש"ל, עיי"ש באריכות.

אך זה דבר תימה גדול, שהרי בגמ' שם (נ"ג) דימו חמץ שעבר עליו הפסח לשור שנגח ברשות שומר והרג אדם ונגמר דינו לסקילה, שהרי הוא אסור בהנאה מדאורייתא, ומדמינן ליה לחמץ שעבר עליו הפסח דאמרינן ביה הרי שלך לפניך, וכללו שם כל איסורי הנאה כולם, שהרי דנו שם בגמ' אם אמרינן באיסורי הנאה הרי שלך לפניך או לא. ומכאן גזל חמץ ועבר עליו הפסח שאומר לו הרי שלך לפניך, לומדים לכל איסורי ההנאה. הרי מבואר, שגם חמץ שעבר עליו הפסח, הוי בכלל שאר איסורי הנאה, ואפ"ה מחשב של בעלים ואומר לו הרי שלך לפניך.

ובאמת, שקצת קשה "להלביש" דעת הר"ן בזה על דברי הרמב"ם הנ"ל. שלכשתמצי לומר, הרי מעולם לא נתחייב הקונה במצות תשביתו, שהרי מיד שנקנה לו החמץ נאסר בהנאה והופקעה בעלותו, וכבר ידוע (ואין כאן המקום להאריך) שהרבה מן הקדמונים הוכיחו שכל שנתחייב בהשבתתו חלים עליו לאוי דב"י וב"י, וכל שלא נתחייב בהשבתתו לא חלים עליו ב"י וב"י. ובקונה מעכו"ם, לא היה אף שהות שיתחייב בו במצות תשביתו, שהרי מיד הופקעה בעלותו. ומה שאמרו שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לעבור עליו בב"י וב"י, היינו כנ"ל. שמאחר שנתחייב בתשביתו ולא קיימו, עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, לעבור עליו.

ומעוד טעם קשים דברי המרחשת, שהיה לו לרמב"ם להזכיר בדבריו "אינו לוקה אא"כ קנה חמץ בפסח מעכו"ם". ומדסתם וכתב "קנה חמץ בפסח", משמע שאף מישראל יכול לקנות ואית ליה זכיה בגווייה.

והביא המרחשת (נ"ט, ס"ק ג) עצמו ראייה דאיסורא"נ הוי שלו, ממה שאמרו במשנה בב"ק (נ"ו) "גזל חמץ ועבר עליו הפסח, אומר לו הרי שלך לפניך". ואין יכול לומר לו הרש"ל, הרי אינו שלו עוד. וע"כ דחמץ הוי ברשותו או אף שלו אע"פ שאסור בהנאה.

והביא עוד ראייה, מסוגיית הגמ' בגיטין (נ"ג), שדנו בגמ' שם אם היזק שאינו ניכר שמיה היזק. והביאו בגמ', האי מתניתין דגזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך, ואי היזק שאינו ניכר שמיה היזק, גזלן הוא, שקנאו בשינוי וממונא מעליא בעי לשלומי.

ופירשו בתוס' (ד"ה גזלן) דאם היזק שאינו ניכר שמיה היזק, הוי שינוי בחפצא וקנאו

דאסור לענות דינו ומצוה לסוקלו. ועוד דאין לו מכר דאין לו בעלים והלוקח אין יכול לזכות בו יותר משאר אדם וכו' כך נראה לר"ת כמו שפירשנו, עכ"ל הצריך לעניינו. חזינן כאן דבר מופלא בדעת ר"ת, שאע"פ ששור הנסקל מחיים מותר בהנאה, אפ"ה מיקרי אין לו בעלים ואינו יכול למוכרו.

והוא לכאורה תימה רבתא, שהרי כל דבר של הבעלים שלא נשללת ממנו האפשרות ליהנות ממנו, הרי הוא בעליו והחפץ ברשותו לכל דבר. א"כ, אמאי כתב כאן ר"ת שאין לו בעלים ואין לו מכר.

ונראה לכאורה, שהסבר הדבר הוא מגמ' כריתות (כז). "א"ר כרוספדאי א"ר יוחנן, שור הנסקל שהוזמו עדיו, כל המחזיק בו זכה בו. אמר רבא מסתברא טעמא דר' יוחנן כגון דאמר ליה נרבע שורו, אבל אמרו לו רבע שורו, הוא בעצמו מידע ידיע דלא רבע ולא מפקר ליה, וטרח ומייתי עדים". וכתב רש"י שם, וז"ל: "והוזמו עדיו לאחר שנגמר דינו ליסקל, זכה בו דהפקר הוא משנגמר דינו. נרבע שורו וגמרו דינו בסקילה על פיהם, דודאי מסתמא אפקריה מיניה, דסבר עדי אמת הן, הלכך הפקר הוא", עכ"ל.

הרי מפורש בגמ' ורש"י כאן, שאין השור נעשה הפקר ע"י שגמרו דינו לסקילה, אלא בעל השור הוא דמפקר ליה, ולכן כל המחזיק בו זכה בו.

לפי"ן מבוארת דעת ר"ת, דאע"פ שאין שור הנסקל נאסר בהנאה מחיים, אפ"ה אין לו בעלים, שכיון שנגמר דינו לסקילה נתיאשו בעליו מלהשתמש בו, כיון שאסור לענות דינו והרי בעליו מפקירו מיד, ולכן כשאח"כ מוכרו, אינו מכור מפילו לרדיא "והלוקח אינו יכול

וכך מבואר להדיא נמי ברמב"ם. דהנה כתב (פ"ג מהלכות גזילה ואבידה ה"ז): "אבל אם גזל בהמות וכחשו כחש שאפשר לחזור וכו' או שגזל חמץ ועבר עליו הפסח או בהמה ונעבדה בה עברה או נפסלה מליקרב או שהיתה יוצאת להיסקל, אומר לו הרי שלך לפניך ומחזיר אותה בעצמה", עכ"ל.

ענף ג':

ח

נחזור למשנתנו בקידושין (טו), "המקדש בערלה, בכלאי הכרם, בשור הנסקל ובעגלה ערופה וכו' ובשר בחלב וחולין שנשחטו בעזרה, אינה מקודשת". וכתב רש"י שם: "המקדש בערלה וכו' דכולהו איסורי הנאה נינהו, כדיליף לה בגמ'", עכ"ל. ובגמ' שם: "שור הנסקל מנין, דתניא ממשמע שנאמר 'סקול יסקל השור' איני יודע שנבילה היא ונבילה אסורה באכילה, מה ת"ל 'לא יאכל את בשרו', מגיד לך שאם שחטו לאחר שנגמר דינו אסור באכילה. בהנאה מנין, ת"ל 'ובעל השור נקי'. מאי משמע, שמעון בן זומא אומר כאדם שאומר לחבירו יצא פלוני נקי מנכסיו ואין לו בהם הנאה של כלום", עיי"ש.

והנה, תוס' בסנהדרין (פ. ד"ה בין שוגג שנמשך מדף עט:) וכן הוא בתוס' זכחיס עא. ד"ה אפילו, הנמשך מדף (ט): הביאו את שיטת ר"ת, ששור הנסקל אינו נאסר בהנאה מחיים, אלא רק לאחר סקילה או אף אחר שחיטה. וז"ל תוס' שם: "ועוד אומר ר"ת, דשור הנסקל אינו נאסר מחיים. ופירוש דכולהו ההיא שמעתתא דממשמע שנאמר סקול יסקל איני יודע שהיא נבילה ונבילה אסורה באכילה, משמע כן וכו' והא דאמר שלהי פרק ד' וה' (כ"ק מה. וס' ד"ה מטר) דשור שנגמר דינו מכרו אינו מכור מפילו לרדיא, היינו משום

ויותר מבואר בדבריו (פ"ד מהלכות מאכל"א ס"ז), וז"ל שם: "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 כשרה, הרי זה אסור בהנאה ואם אכל מבשרו כזית לוקה, וכן כשיסקל לא ימכר ולא יתנו לכלבים ולא לעכו"ם, לכך נאמר לא יאכל את בשרו, עכ"ל. הרי דכתב איסור הנאה רק בקדם ושחטו, וכשיסקל. הרי מוכח ומבואר להדיא, בדעת הרמב"ם כר"ת ששור הנסקל אינו נאסר בהנאה מחיים.

וא"כ ע"כ, הא דתניא (ב"ק מה, זא) שור שהמית וכו' אחר שנגמר דינו מכור אינו מכור הקדישו אינו קדוש, יפרש הרמב"ם לכאורה, כמו שכתב ר"ת הנ"ל, דאינו מכור כיון שאין לו בעלים, וכמו שעלה בדעתנו לפרש שמשנגמר דינו אפקריה ותו אינו בעליו.

אך בדעת הרמב"ם אי אפשר לומר כך כלל, שהרי כשהעתיק ברייתא זו להלכה (נפקק יא ממ"מ ה"ט) הוסיף דאם הפקירו בעליו אינו מופקר, וז"ל שם: "שור שהמית את האדם והקדישו בעליו, אינו קדוש. וכן אם הפקירו אינו מופקר, מכור אינו מכור וכו' בד"א אחר שנגמר דינו לסקילה", עכ"ל. הרי להדיא שמשנגמר דינו של שור לסקילה שוב אינו בעלים כלל, לא למוכרו ולא להקדישו, ואף לא להפקירו דלא חייל הפקירו כלל, דלא כמו שפירשנו בתחילה בדעת ר"ת לעיל.

ובאמת, בפירוש כתב הרמב"ם לעיל דשור הנסקל אין לו בעלים, שכתב שם (פ"ק יא ה"ז - ח), וז"ל: "ומועד שהמית והזיק דנין אותו דיני ממונות וחוזרין ודנין אותו דיני נפשות, קדמו ודנוהו דיני נפשות תחילה, חוזרין

לזכות בו יותר משאר אדם". היינו, אע"פ שהוא מותר בהנאה מחיים, כבר הפקירו בעליו ואין לו בעלים.

אך האמת יורה דרכו, שא"א לפרש בדעת ר"ת (וביותר, בדעת הרמב"ם שאף הוא ס"ל כר"ת שאין שור הנסקל שנגמר דינו ליסקל נאסר בהנאה מחיים). דהנה בהמשך דברי תוס' בסנהדרין (סז), מביאים תוס' ראיה לדעת ר"ת שאין שור הנסקל נאסר מחיים, וז"ל: "ויש ראיה דלא נאסר מחיים מהא דתניא במרובה (ב"ק ע"א). ובפרק אלו נערות (כתובות נג) גנב שור הנסקל וטבחו משלם תשלומי ארבעה וחמשה, דברי רבי מאיר. ואמאי, הא ליתיה במכירה וכו' דכל שאינו במכירה אינו בטביחה. אבל אי שרי בהנאה ניחא, שיכול למוכרו לרכוב עליו עד בית הסקילה, או ליהנות בו מעט עד אותו שעה או אם היו בית דין מתעצלין בסקילתו, עכ"ל. א"כ לכאורה תמוה, שמצד אחד אמרין שמכור לרדיא אינו מכורה, ומצד שני מכירה לזמן מועט (עד סקילתו) מכור.

עכ"פ, איך שיהיה, ראיה ברורה שמה שאמרו מכור אינו מכור ואין לו בעלים אינו מצד שהפקירו בעליו, דא"כ אף מכירה לזמן מועט לא חלה. וא"כ צ"ב בתרתי, בדעת ר"ת למה מיקרי אין לו בעלים, מצד אחד, וגם מכור אינו מכור. ומצד שני, יש לו בעלות פורתא למכור לזמן מועט עד לסקילתו. וביותר צ"ב, בדעת הרמב"ם בזה, דהנה נזכר לעיל בדעת הרמב"ם, שנראה דסבירא ליה בהא כר"ת דשור הנסקל לא נאסר בהנאה מחיים. שכתב בפ"א מנזק"מ ה"ט, וז"ל: "שור שהמית את האדם והקדישו בעליו אינו קדוש וכו' שחטו, בשור אסור בהנאה, בד"א אחר שנגמר דינו לסקילה, עכ"ל. ומדכתב אסור בהנאה דווקא בשחטו, הרי משמע דמחיים אינו נאסר בהנאה.

קלוש, אע"פ שלא הופקעה בעלותו ולא יצא החפץ מרשותו. וכדוגמת שור הנסקל, שהרי לדעת ר"ת והרמב"ם לא נאסר בהנאה, אף משנגמר דינו, כל עוד הוא חי. ואפילו הכי "כיון שמצוה לסקלו ואסור לענות את דינו" מכח חיוב ומצוה המוטלת על הגברא, אע"פ שבחפצא לא חל שום דין, שהרי הוא מותר בהנאה מחיים, אפ"ה מכח חיובו ומצותו של הגברא שלא לעשות שום פעולה ש"תענה את דינו" ותמנע - אף לזמן - את קיום המצוה המוטלת על הגברא, לסקלו. כבר נחלשה בעלותו, ואין בכוחו לא למכרו ולא להקדישו ולא להפקירו. אבל החפצא נשאר שלו, והוא בעל החפץ.

מתוך היסוד הנפלא הזה, נראה לחדש דבר באיסורי הנאה.

ישנם שני דינים באיסורי הנאה, וחילוק גדול יש ביניהם. ישנם איסורי הנאה החלים על החפצא, דהיינו שחלים על החפצא דינים שהופכים אותו לאיסור הנאה. וישנם איסורי הנאה החלים על הגברא, דהיינו שבחפצא לא נתחדש דבר, רק על הגברא הטילה התורה איסור ליהנות מדבר זה.

וכשנתבונן בכל איסור הנאה, מהו מקור איסורם, נראה בעליל שקיימים שני דינים אלו.

שעל רשימת איסורי הנאה שבמשנה (קידושין ט:), דרשו בגמ' איסור הנאתם מלפחות מפסוקי התורה.

איסור הנאה בערלה למדו מקרא, "וערלתם ערלתו את פרוי שלש שנים יהיה לכם ערלים" (ויקרא יט כג). הרי שכתבה התורה מפורש, שפירות הערלה הם "ערלים", שחל איסור הנאה בחפצא של הפירות.

ודנין אותו דיני ממונות. ומהיכן משתלם, מן השבח שהשביח ברדייתו אחר שנגמר דינו שכיון שנגמר דינו לסקילה אין לו בעלים שיתחייבו בנזקיו, עכ"ל. וצ"ב, אמאי אין לו בעלים, דכיון שמותר בהנאה הרי הוא שלו וברשותו לגמרי לכל דבר. ומהיכי תיתי לומר דנפקעת בעלות מהשור עם גמר דינו.

[וכבר הקשה בקצוה"ח הנ"ל (סי' תו ס"ק א) על הרמב"ם שכתב שאינו יכול להפקירו, מגמ' כריתות הנ"ל (כה) דשור הנסקל שהוזמו עדיו כל המחזיק בו זכה בו. וכתב שם רש"י, משום שבעליו הפקירו. וכ"כ הרמב"ם גופיה (שם בהלכה ג) וז"ל: "שור הנסקל שהוזמו עדיו, כל הקודם בו זכה, שהרי משנגמר דינו הפקירוהו בעליו", עכ"ל. ולעיל הרי כתב ששור הנסקל שנגמר דינו "הפקירו בעליו אינו מופקר". ותירץ הקצוה"ח, שכל מה שכתב הרמב"ם שאין בעליו יכול להפקירו, היינו דוקא בלא הוזמו עדיו. אבל בהוזמו עדיו, "למפרע בעלים אית להו וברשותיהו הוי קם לאפקוריה", עיי"ש].

ועוד קשה בדעת הרמב"ם, שכתב (פסקי יא מהלכות זכ"מ ס"ט) שאם הפקירו אינו מופקר. הרי שכתב להדיא שאין שור הנסקל הפקר, שהרי אין כח ביד בעליו להפקירו, וא"כ יש לו בעלים. ואיך כתב שם (הלכה ג) "שכיון שנגמר דינו לסקילה אין לו בעלים שיתחייבו בנזקיו". אתמהא.

ט

למדנו מכל הנ"ל יסוד גדול: אף בדבר שהאדם הוא בעלים והדבר שלו, אבל אם נעשה האדם מוגבל בהשתמשות בחפץ ונשללת ממנו אפשרות מוחלטת להשתמש בו בכל מה שירצה, נעשית בעלותו מוגבלת וקניינו בחפץ

פטור חמור אסור בהנאה לאחר עריפה, וכתב שם רש"י (נז: ד"ה לאחר עריפה ודברי הכל), "וגמור עריפה עריפה מעגלה ערופה. הרי שגם איסור הנאה שבפטור חמור אסור גברא הוא כעגלה ערופה.

אבל בבשר בחלב, ברור בתכלית לענ"ד שכל איסור ההנאה הוא על הגברא ולא על החפצא. דהנה אמרו שם בגמ', "בשר בחלב מנלן, דתנא דבי רבי ישמעאל, "לא תבשל גדי בחלב אמר" ג' פעמים, אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה ואחד איסור בישול".

והשתא נחזי אנן, שונים איסורי בשר בחלב משאר איסורים. שכל שלשת האיסורים נאמרו בלשון "לא תבשל", וזה ברור בתכלית הבירור, שאיסור בישול בשר בחלב הוא איסור על הגברא, שהרי מעשה הבישול הוא שנאסר שהוא דבר הנעשה ע"י הגברא. ובשעת תחילת הבישול, שהוא לשפות הקדירה על הכירה, הרי עדיין לא נאסרו הבשר והחלב (אלא רק אחרי שנתבשלו) א"כ רק על הגברא הטילה התורה את איסור מעשה הבישול. ובלשון הזה אסרה תורה האכילה, ובלשון הזה אסרה התורה ההנאה. הרי שכל שלשת איסורי בשר בחלב איסורי גברא נינהו.

ונראה, שכמו"כ גם איסור חולין שנשחטו בעזרה, הוי איסור גברא ולא איסור חפצא. שהרי נזכר לעיל (לח"מ ג) דעת הלח"מ בדעת הרמב"ם, דס"ל שילפינן איסור הנאה בחולין שנשחטו בעזרה מדרשא דדרשינן בפסחים (נא: מ) מקרא ד"לכלב תשליכון אותו" (בטריפה), אותו אתה משליך לכלב ואי אתה משליך לכלב חולין שנשחטו בעזרה. א"כ בהאי קרא מפורש להדיא איסור הנאה בחולין שנשחטו בעזרה על הגברא, "אותו אי אתה משליך לכלב", איסורא גברא ולא אחפצא.

כמו"כ בדין איסור הנאה בכלאים, ילפינן מקרא "לא תזרע כרמך כלאים פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם" (דברים כז ט). ופירש רש"י עה"ת שם, וז"ל: "תקדש כתרגומו תסתאב, כל דבר הנתעב על האדם בין לשבח כגון הקדש, בין לגנאי כגון דבר האסור, נופל בו לשון קודש" עכ"ל. וברשב"ם כתב, "תקדש - תאסר כהקדש". הרי שוב מבואר להדיא, שאיסור הנאה דכלאים הוא בחפצא ממש.

שור הנסקל שאסור בהנאה, ילפינן מקרא "בעל השור נקי" (שמות כ"א כח). "מאי משמע, שמעון בן זומא אומר, כאדם שאומר לחבירו, יצא פלוני מנכסיו ואין לו בהם הנאה של כלום". בזה נראה לכאורה, דהוי איסור אגברא ולא אחפצא. האיסור הוא על בעל השור "שאין לו בו הנאה של כלום". אבל נראה, דכ"ז לשאר הראשונים שסוברים ששור הנסקל שנגמר דינו נאסר בהנאה מיד, מחיים, אמרינן שמרגע גמר דינו יצא נקי מנכסיו, דיש עליו איסור ליהנות משור זה, אבל לדעת ר"ת והרמב"ם, שגמר דינו ליסקל אינו גורם איסור הנאה מהשור, ורק שחיטתו או סקילתו הם הגורמים לאיסור ההנאה, מסתבר מאד לומר דהוי איסור חפצא שע"י מיתתו שהוא שינוי בחפצא, חל עליו איסור הנאה בחפצא. נמצא שדעת הרמב"ם (שבדעתו עסקינן) גם איסור הנאה דשור הנסקל הוי איסור חפצא.

בהמשך הגמ' שם (נז:): "עגלה ערופה מנין, אמרי דבי ר' ינאי, כפרה כתיב בה כקדשים". הרי שדין עגלה ערופה כקרבן שודאי איסורו איסור חפצא.

ציפורי מצורע ילפינן מעגלה ערופה, א"כ גם איסורם איסור חפצא כעגלה ערופה.

שאיסור הנאתן מדרבנן ולא מדאורייתא, שהרי לעיל (אות ג) הוכחנו בהוכחה ברורה ביותר, שדעת הרמב"ם שאיסור הנאה בבב"ח היא דאורייתא. אלא ע"כ כוונתו, כמש"כ הלח"מ הנ"ל (אות ג), שכוונת הרמב"ם בזה דילפינן איסור הנאה דבב"ח וחשנב"ע מדרשא שדרשו חכמים ולא כתיב בהו מפורש בתורה, כמש"כ הרמב"ם בריש הלכות אישות דקנין כסף בקידושין היא מדברי סופרים, וכוונתו שילפינן מדרשת חכמים - קיחה קיחה משדה עפרון - אבל ודאי הוא שכסף קידושין היא דאורייתא, וה"ה הכא נמי.

ונפק"מ טובא איכא בזה כמו שיבואר לקמן, בעזה"ת.

,

עכ"פ הדרן לדינא דלעיל, שמש"כ הרמב"ם שם (פרק טז מהלכות מאכלות אסורות ה"ו) על בב"ח ועל חשנב"ע, "שהרי הן אסורין מדבריהם בהנייה", אין כוונתו שאיסורן מדרבנן, אלא מדאורייתא הוא. אלא שלמדוהו מדרשא, וקרי ליה הרמב"ם שאיסורן מדרבנן.

לפי"ז תתורץ ותתישב היטב קושיית רעק"א החמורה (הנכסא כאלות ה) שהקשה בהגהותיו על הרמב"ם (הלכות שחיטה ה"ל) ובחידושו לקידושין הנ"ל.

אך קודם לכל נבאר הנפק"מ שיש בין איסורי הנאה בחפצא לבין איסורי הנאה על הגברא. דכשהחפצא נאסר בהנאה, הרי בעצם פנים חדשות באו לכאן ואין זה אותו החפצא שהוא היה בעליו, א"כ ע"כ כך שנשתנה החפץ מכמות שהיה, כבר אינו בעליו של חפץ ואינו שלו, שהרי הוא כחפץ אחר. ראיה ודוגמא לדבר, ראובן שגזל חפץ משמעון ונעשה שינוי

נמצא מכל איסורי הנאה איכא תרתי בלבד שאיסורן אגברא, בשר בחלב וחולין שנשחטו בעזרה.

ומעתה מובן היטב מה שמדמה הרמב"ם בכמה דוכתי איסור הנאה דחשנב"ע, כאיסור הנאה דבשר בחלב, כיון דתרווייהו בלבד היא איסור גברא.

וכמש"כ בהלכות שחיטה (פ"א ה"ב, המכר לעיל בלות ג) וז"ל: "אבל השוחט חולין בעזרה, אותו הבשר טהור ואסור בהנאה כבשר בחלב וכיוצא ב". הרי שתלה ודימה איסור הנאה בחשנב"ע, באיסור הנאה דבשר בחלב.

וכן בהלכות מאכלות אסורות (פרק טז ה"ו) וז"ל: "וה"ה בחתיכה של בשר בחלב או של חולין שנשחטו בעזרה, שהרי הן אסורין מדבריהם בהנאה, כמו שיתבאר בהלכות שחיטה, אסורין בכל שהן עד שיגביה אותן", עכ"ל.

הרי מבואר שיש איזו יחודיות בבב"ח וחשנב"ע שאין בשאר איסורי הנאה, שהרי בהלכות קודמות הזכיר שם כמה וכמה איסורי הנאה ואיסורי אכילה דאורייתא, שדבר חשוב לא בטל אפילו באלף, ויש דברים שבטלים אך צריך להוציא מהתערובת אותה חתיכה, וכאן בהלכה ו' נתייחדו בבב"ח וחשנב"ע שגם בהם כשנתערבו צריך להגביה החתיכה. מבואר, שבשני אלו יש חידוש בפני עצמו, והיינו כיסוד הנ"ל, דכיון שהם אינם איסור חפצא אלא רק איסור גברא, היה מקום לומר שנתבטלו ואין צורך להגביהן. משום כך הוכרח הרמב"ם לייחד להם הלכה זו, שאף הם שנתערבו צריך להגביהן מן התערובת.

אך מה שכתב שם הרמב"ם "שהרי הן אסורין מדבריהם בהנייה", ברור שאין כוונתו

אך האמת, שהריטב"א לשיטתו הידועה, שכתב במסכת נדרים (נחישין על הלכות נדרים למכ"ץ ריש פקד"ט), שמתפס בדבר האסור לא נאסר, שכל איסורי תורה איסור גברא הם חוץ מנדרים שאיסורן חייל אחפצא. וז"ל שם: "חולין שאוכל לך כבשר חזיר וכו' לא אמר כלום מפני שתלה איסורו בדבר האסור איסור גברא, והתורה אמרה "כי ידור נדר" עד שידור בדבר הנדור שהוא איסור חפצא וכו' אבל השתא דפירש כחזיר, הפסיד דיבורו הראשון, וטעמא דמילתא משום דחזיר ונבילה אין גופן אסור איסור חפצא, אלא כי האדם אסור לאכלן וא"כ קונם דהוי איסור חפצא, היכי שייך לומר שיהא אסור כנבילה, שהרי נבילה אין איסור בגופא יותר מהיתר דעלמא, והוי כאומר ככר זה אסור כבשר חולין, שלא אמר כלום", עכ"ל.

והשתא, לפי"ז שדעת הריטב"א שכל איסורי תורה הינם איסורי גברא ולא איסורי חפצא, א"כ גם ערלה הוי איסור גברא גרידא, ולכן לשיטתו ס"ל דערלה הוי שלו, כיון שלא חל על החפצא שום שינוי ושום איסור. הרי ראייה לדברינו, דאיסורי הנאה שעל הגברא בלבד לא מפקיעים ממנו את בעלותו והרי הם שלו. (אך מיקרי אינו ברשותו כיון שלא יכול להשתמש בהם).

והשתא לפי"ז, ולפי מה שהבאנו לעיל (אות ט), דאיסור הנאה בבב"ח וחולין שנשחטו בעזרה הוי איסור אגברא ולא אחפצא, הרי ברור שהרי הם שלו והינו בעלים על חולין שנשחטו בעזרה (הנוגע לענייננו).

ועתה נתייבשה קושיית רעק"א (לעיל אות ט), שהקשה על הכס"מ, שהחליט בדעת הרמב"ם דחולין שנשחטו בעזרה אסורין בהנאה מדאורייתא, ממה שפסק הרמב"ם (פ"ח מהלכות גניבה ט"ז) שגנב ששחט הגניבה בעזרה

בחפץ, קנה ראובן את החפץ ואינו חייב להשיב לשמעון אלא את דמיו. ואף אם השינוי נעשה מאליו, כגון גזל טלה ונעשה איל, בעצם לא עשה ראובן שום מעשה קנין בחפץ, אפ"ה גרם השינוי שראובן יקנה את החפץ ולא יתחייב לנגזל אלא דמיו. ע"כ, שאין מעשה השינוי חשיב למעשה קנין, אלא שע"י השינוי אמרינן "פנים חדשות באו לכאן", והתורה אמרה "והשיב את הגזילה אשר גזל, כעין שגזל", וזה לא כעין שגזל. ה"ה גם כשהחפץ כשהוא ברשות בעלים הפך להיות איסור הנאה בחפצא, ואין לבעליו היתר השתמשות בו מחמת שינוי הלכתי שחל בגוף החפצא, אמרינן פנים חדשות באו לכאן ונפקעת בעלותו של בעל החפץ. אבל באיסורי הנאה שעל הגברא, הרי בחפצא לא חל שום שינוי, אלא אריא הוא דרביע עליה דבעל החפץ שאסורה עליו ההשתמשות בחפץ. בזה בודאי אין שום סיבה להפקיע את בעלותו מהחפץ, והוא עדיין נשאר בעליו והוי שלו ממש, אך נחשב הדבר שהוא שלו ואינו ברשותו.

וראייה מכרעת נלענ"ד ליסוד זה, שהרי נזכר לעיל (נכ"ט ע"ף ט), שדעת הריטב"א שאתרוג של ערלה מיקרי שלכם (שלא כדעת כל הראשונים שפסול ביום הראשון משום דהוי איסור הנאה ואינו שלכם) "דוודאי כל שהוא ברשותו של אדם ואין לאחרים בו שום רשות זכות, אע"פ שהוא מאיסורי הנאה, לכם קרינא ביה. וההיא דשל ערלה ושל תרומה אין פסולו משום לכם" (ולקמן שם כתב שפסולו משום שעומדין לשריפה וכתותי מכתת שיעוריה). ולכאורה, דברי הריטב"א תמוהין, שהרי לעיל הוכחנו שערלה הוי מאיסורי ההנאה שאיסורן בחפצא, וממילא נפקעת בעלותם של הבעלים.

גם באיסור הנאה דחפצא וגם באיסור הנאה דגברא).

ר' שמעון דפליג אחכמים דאמרו חולין שנשחטו בעזרה נקברין, וסבירא ליה דנשרפין, כתב רש"י (ד"ה חולין שנשחטו בעזרה יקראו) בטעמו, "משום דמיחלפי בהו קדשים שאירע בהו פסול, דאי אמר יקברו כיון דלא מוכחא מילתא אי חולין הוו אי קדשים, אתו למימר נמי קדשים שאירע בהן פסול טומאה או פסול נותר יקברו. וקיי"ל בפסחים בפ"ב בקודש באש תשרף לימד על כל הפסולין שבקדש שהן בשריפה", עכ"ל.

נראה בזה, דאע"פ שלר"ש חיוב השריפה בחולין שנשחטו בעזרה הוא מדרבנן, אך כשהטילו חכמים חיוב זה, הרי הטילו איסור הנאה אחפצא, כשאר איסורי הנאה דאורייתא שדינם בשריפה. ויש כח ביד חכמים בזה, כדי לחייב שריפה בחיוב גמור.

ועל כרחנו נוכרח לומר כך בדעת ר' שמעון, שאם נאמר שאלכא דר"ש נשאר בחולין שנשחטו בעזרה דינא דאורייתא דנקברין, ורק החמירו חכמים לשורפן משום גזירה דקדשים, א"כ הוי חומרא דאתי לידי קולא. שכיון שנשרפו, יסברו העולם שאפרן מותר כדין כל הנשרפין, ובעצם נשאר בהם דין הנקברין שאפרן אסור לעולם. אע"כ, שתקנת חכמים היתה להטיל על חולין שנשחטו בעזרה איסור הנאה אחפצא, והפקיעו מהם דין הנקברין ושוויוהו כדין כל הנשרפין.

ממילא, ע"י כך דין חולין שנשחטו בעזרה הוי איסורן איסור חפצא, ונפקע בזה בעלותו של בעל השור.

הגמ' בב"ק הנ"ל (עכ"ל) שאמרה דחולין שנשחטו בעזרה "מכי שחט בה פורתא אסרה

חייב בד' וה'. והא בגמ' אמרינן (פ"ק ע"ג) דמכי שחט בה פורתא (בעזרה) אסרה, ואידך לאו דמרה קטבח, ופטור מתשלומי ד' וה'. והנה, לפי מה שביארנו לעיל, שדעת הרמב"ם היא שחולין שנשחטו בעזרה איסור הנאתן הוי איסור אגברא ולא אחפצא, א"כ לרמב"ם לשיטתו גם כששחט בה פורתא ונאסרה בהנאה, לא חייל בה מידי בחפצא, וכל האיסור הוי בגברא, וממילא לא נפקעת בעלותו של בעל הבהמה, והרי לנו "דמריה קטבח" ונתחייב בתשלומי ד' וה'. היינו דהגמ' שאמרה ד"מכי שחט בה פורתא אסרה (בהנאה) ואידך לאו דמריה קטבח", לא אזלה בזה כשיטת הרמב"ם. וא"כ חלה עלינו חובת הביאור, כמאן אזלא הגמ' דב"ק.

ונראה, דהנה איתא במתניתין תמורה (ל"ג): "ואלו הן הנקברין וכו' וחולין שנשחטו בעזרה. ר' שמעון אומר, חולין שנשחטו בעזרה ישרפו". ואיתא התם בתוס' (ד"ה הנשרפין אפרן מותר והנקברין אפרן אסור), [ובהגהת התוס' כתב שכך היתה גירסת התוס' במשנה, ועיין רש"ק] ופירשו תוס' בטעמא דמילתא, "ואומר מורי הרמ"ר, דנשרפין כיון שצויה הכתוב לשורפן אחר שעשה כאילו נעשית מצותו, ואין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו. ה"נ כיון שנעשית מצותו הלך איסוריה וכו' אבל הנקברין דלא הטעין הכתוב לשורפן משוך איסורייהו לעולם", עכ"ל.

והשתא ברור הדבר, דהנשרפין "שצויה הכתוב לשורפן" ודאי שאיסור הנאתן הוי איסור בחפצא ולכן ציותה התורה לשורפן, לבער את הדבר שחל איסור הנאה בגופו. אבל הנקברין, מטרת קבורתן היא רק כדי שלא יכשלו בהם ולא יהנו מהם באיסור (וזה יתכן

ואידך לאו דמריה קטבח", אזלא כר' שמעון. אבל הרמב"ם דפסק בפ"ב מהלכות שחיטה ה"ב, דחולין שנשחטו בעזרה נקברין, ס"ל שאיסור הנאתן הוא איסור גברא, ולכן אף כששחט הגנב השור בעזרה, עדין ממון בעלים הוא, ודמריה קטבח וחייב בד' וה'.

ונתיישיבה בזה קושייתו הגדולה של הגרעק"א בעזה"ת.

סוף דבר:

היוצא מכל דברינו להלכה:

להרמב"ם דחולין שנשחטו בעזרה איסור הנאתם מדאורייתא, אלא שאיסור זה הוא על הגברא ולא על החפצא, ומשום הכי נשאר בעל השור בעליו, ושלו הוא אלא דנחשב לאינו ברשותו. ולכן סובר הרמב"ם, דהמקדש בחולין שנשחטו בעזרה אינה מקודשת (כמו שדייק הכס"מ שהובא בראש דברינו (אות ה), ממה שכתב הרמב"ם (כפ"ה מהלכות אישות ה"א) וז"ל: "המקדש בדבר שהוא אסור בהנאה כגון חמץ בפסח או בשר בחלב וכיוצ"ב משאר איסורי הנאה, אינה מקודשת". וכתב

הכס"מ, שבכלל שאר איסורי הנאה נכלל גם חולין שנשחטו בעזרה.

ולהנ"ל מבואר הדבר, דאע"פ דנחשב שלו, אבל הוי כדבר שאינו ברשותו שאינו יכול לא להקנותו ולא להקדישו, וממילא גם לא לקדש בו אשה.

ולפי"ז יבואר נמי מש"כ הרמב"ם בהלכות נזק"מ (פסק יא ה"ז - ח), וז"ל: "ומועד שהמית והזיק וכו' קדמו ודנוהו דיני נפשות תחילה, חוזרין ודינן אותו דיני ממונות. ומהיכן משתלם - מן השבח שהשביח ברדייתו אחר שנגמר דינו שכיון שנגמר דינו לסקילה אין לו בעלים שיתחייבו בנזקיו", עכ"ל. והקשינו עליו (לעיל אות ח) כיון דס"ל לרמב"ם ששור שנגמר דינו לסקילה מותר בהנאה מחיים, צ"ב, אמאי אין לו בעלים. ולהנ"ל מבואר, דאע"פ דהוי שלו, אבל נחשב כאינו ברשותו ואינו יכול למוכרו ולא להקדישו או להפקירו. ומשום כך נחשב כאינו ברשותו גם לגבי חיוב נזקין.

וזו כוונת הרמב"ם, "שכיון שנגמר דינו לסקילה אין לו בעלים שיתחייבו בנזקיו". דהיינו לגבי חיוב נזקין נחשב שאין לו בעלים.

נתבררה, א"כ, היטב שיטת הרמב"ם בדין חולין שנשחטו בעזרה.



הרב אליעזר דוד שפירא
בני ברק

בגדר דין שביתה בשבת ממלאכה

בזה, האם "שביתת העולם", כעין שביתת הארץ בשמיטה, או "שביתת הגברא". ובאמת

א. **הנה** ידועה החקירה בגדר ענין השביתה בשבת ממלאכות, מה כוונת התורה

השליח העכו"ם לאו בר חיובא, ובה"ג ישלד"ע כדאיתא בב"מ י:), ומפורסם בזה מה דהרבה אחרונים נחתו ליישב, (חש"ס או"ח סי' פד, חו"מ סי' קפה, בית מאיר אהע"ז סי' ה סעי' ד, יסודות יעקב או"ח סי' רסג ס"ק ו, אהע"ז סי' ה ס"ק ח), עפ"י מה שהניחו דקפידת התורה בשבייתה ממלאכה בשבת, שהוא מצד שביתת הגברא, וא"כ לא שייך בזה ענין שליחות, משום דגם אם נייחס מעשה השליחות, אין זה פוגם מציאות השבייתה של המשלח.

ב' דרכים בגדרו של אמירה לעכו"ם שבות ומבאר מה שתרווייהו צריכי

ג. **אמנם** דבריהם נסתרין לכאורה מרש"י שבת דף קנג, דכתב בהא דאסור ליתן משאו לנכרי בשבת, "משום דנראה כשלוחו", הרי בדברי רש"י שתפס בדין אמירה לנכרי גם משום לתא דשליחות, ואם נימא כדבריהם דיסוד ענין השבייתה הוא דין בגברא, מה שייך לבוא בכגון דא מגדרי שליחות וכנ"ל, ושו"ר בהגה"מ ריש פ"ו דשבת שכתב באמת בטעמא דדין אמירה לעכו"ם שבות, שיסודו מדין יש שליחות לעכו"ם לחומרא, וכן ראיתי בשו"ע הרב סי' רמג ס"ק א שכתב כן להדיא, אלא דא"כ נשאלת השאלה בשינוי הטעמים שבדברי רש"י, דבע"ז הנ"ל ביאר דהוא מ"ודבר דבר", ואילו כאן בשבת קנג כתב מגדרי שליחות, אמנם אחר העיון נראה דלאו קושיה הוא, משום די"ל דתרווייהו נכונים, ותרווייהו צריכי, דהנה אם יצוה בער"ש לעכו"ם שיעשה מלאכה בשבת, לא נוכל לבוא בציור זה מדינא ד"ודבר דבר" כמובן, אמנם מדין שליחות שייך לאסור, כיון דההתייחסות הוא בשעת מעשה המלאכה שזה בשבת גופא, (וכ"כ בהג"מ ספ), ומאידך גיסא אם יצוה בשבת לעכו"ם לעשות מלאכה במוצ"ש, כאן יתקבל הענין הפוך, דמדיון

כשנתבונן בענין השבייתה במעשה בראשית, מתקבל לכאורה יותר דענין השבייתה היתה בבריאה, כיון דכלפי הקב"ה אינו מתקבל הגדרה זו, דכי מי איכא טירחא כלפי שמיא דבאתא קלילא דלית ביה משישותא ברא עלמא, ובאמת כבר נשאל רבינו המהר"ל זיע"א פעם על ענין השבייתה בשבת מל"ט מלאכות, דמה הגדר בזה, דהרי אם יעבוד עבודות קשות וכבודות שאינן מל"ט מלאכות לא יעבור אלא תעשה כל מלאכה, ומאידך בהל"ט מלאכות יעבור עלה גם במלאכות קלות שאינן דורשות שום מאמץ וקושי מצד הגברא, והשיב דענין השבייתה הוא זכר למעשה בראשית, והרי התם ל"ש ענין השבייתה מטירחה וכנ"ל, דמה שייך זאת כלפי מעלה, אלא ענין השבייתה הוא שהבריאה תשבות ביחס לחידושי יצירות, בניגוד לששת ימי בראשית שהתחדשו כל הזמן יצירות בעולם, ממילא זה ענין השבייתה מל"ט מלאכות הכולל בתוכן כל היצירות הקיימות בבריאה וכידוע, ואמנם כך מדויק לשון המדרש המובא ברש"י, (נלאשית 35) עה"כ ויכל אלקים ביום השביעי, "מה היה העולם חסר מנוחה, באת שבת באת מנוחה", מה דלשון זה מורה דגדר השבייתה הוא בבריאה, "העולם חסר מנוחה", בא שבת בא מנוחה.

דברי האחרונים שדין שביתה בשבת היא מצד שביתת הגברא

ב. **אמנם** יש מן האחרונים שנוקטים דענין השבייתה בשבת יסודה מצד שביתת הגברא וכמו שיבואר, דהנה ידוע הדין "אמירה לעכו"ם שבות", וברש"י ע"ז טו. ד"ה כיון, כתב במקור האיסור, דהוא מהכתוב "ודבר דבר", ובשו"ת פנ"י יור"ד סי' ג ידוע מה שתמה דתיפול"ל מצד דינא דיש שליחות לעכו"ם לחומרא, (ול"ש לבוא כאן מצד אשלד"ע, כיון

עה"כ ו"ביום השביעי תשבות" (סמות כ"ג) "אף בשנה השביעית, שלא תאמר הואיל וכל השנה קרויה שבת לא תנהג בה שבת בראשית", ע"כ. ומבואר מעצם ההשוואה של שביתה שבת לשביתה הארץ בשמיטה עד דהוי ס"ד לבטל מצות שבת בשמיטה, שגדר אחד לתרווייהו, דאחרת מה ענין שמיטה אצל שבת, ודו"ק.

עוד מוכיח מדברי הגמ' שנכרי שהדליק הנר בשבת שאין מבדילין בה

ז. **עוד** נראה להוכיח כן, והוא מדברי הגמ' בברכות נג. דעכו"ם שהדליק הנר בשבת אין מבדילין עליה כיון דנעבדה בה עבירה, ואי נימא דמטרת שביתה השבת הוא בגברא, איזה עבירה נעבדה בה, הרי מצד העכו"ם שהדליקה ליכא דין שביתה, ואדרבא גוי ששבת חייב מיתה, וע"כ מוכח דהוי דין בבריא, ומבואר א"כ מה דמיקרי נעבדה בה עבירה, והוא מצד הבריא, (אלא דעכו"ם אינו מצווה על שביתה הבריא, ודוגמא לכך יש למצוא, והוא מה דאשה אינה מצווה על הקפת הראש דקטן, כדאיתא בב"מ י:, אף דבוודאי מטרת האיסור שהראש של הקטן לא יהיה מוקף, ומ"מ האשה אינה מצווה עליה, ודו"ק, ואכמ"ל).

תמיהתו של היסודות יעקב בהשוואת הרשב"א בין תוס' שבת לשמור לי פירות שבתחומך

ח. **הנה** ברשב"א שבת קנא דן במי שקיבל תוספת שבת, אם מותר לו לצוות לעשות מלאכה למי שעדיין לא קיבל תוספת שבת, והוכיח להיתרא מדינא דשמור לי פירות שבתחומך ואני אשמור פירותיך שבתחומי, הרי דאם אצל המצווה שנצטווה אין כאן מעשה איסור, מותר, ובשוע"י סי' רסג ס"ק ו תמה

שליחות לא נוכל לבוא, דסו"ס המלאכה הרי נעשית במוצ"ש, ומאידך מדינא ד"ודבר דבר" נוכל לאסור, ודו"ק.

יש ללמוד מזה דשייך שליחות במלאכת שבת דגדר השביתה היא בבריא

ד. **עכ"פ** אם חזינן דדין אמירה לעכו"ם שבות הוא באמת מגדרי שליחות, שוב יש ללמוד מיניה איפכא מהנחת הנהו גדולי האחרונים, והוא דענין השביתה הוא דין בבריא, ומה"ט שייך לבוא בזה מגדרי התייחסות ושליחות, דאי נימא דהוי דין בגברא, מה שייך שתיגרע שביתתו מגדרי שליחות וכנ"ל, ופשוט.

מוכיח מהנימוק"י דהשביתה בשבת היא דין בבריא

ה. **עוד** יש להוכיח דהוי דין בבריא, והוא מקושיית הנימוק"י הידועה בפ' כיצד הרגל, למ"ד דאשו משום חיצו, איך אנו מדליקין נרות בער"ש והן דולקות והולכות לתוך השבת, הרי מדין אשו משום חיצו, יש לדון כאילו הוא ממשיך להדליק כה"ז, ותיירצו ידוע ואכמ"ל, עכ"פ מקושייתו ניתן ללמוד דענין השביתה ממלאכות בשבת הוא דין בבריא, דאם הוי דין בגברא מה שייך לבוא ולשאול מדין התייחסות הדליקה בשבת אליו מדין אשו משום חיצו, הרי דין יחס באופן שאינו עושה בפועל אינה מגרעת שביתתו וכנ"ל, ובאמת בבית מאיר ובעוד אחרונים ישבו עפ"י הנחתם קושיית הנימוק"י, מ"מ מדברי הנימוק"י שהקשה, ולא נחית ליישב כדבריהם, יש ללמוד דלא כדבריהם, ודו"ק.

עוד מוכיח דהוי דין בבריא

ו. **ונראה** עוד להוכיח דהוי דין בבריא, ראשית מהמדרש שהביא רש"י

ל"תוספת שבת", מה שבא זה ולימד על זה, דכל היכא דהגדר הוא לא בבריאה, א"א לבוא ולדון בזה מגדרי שליחות, ודו"ק.

דן לענין מי שעושה מלאכה ובמקומו עדיין אינו שבת ואילו במקום שנעשית המלאכה כבר שבת

י. ונראה דיש לשייך הנדון להחקירה הידועה, לענין מי שעומד במקום שעדיין לא נכנסה השבת, ופועל ע"י מקל ארוך מלאכה בציוור שבמקום שהמלאכה נפעלת ונוצרת כבר נכנסה השבת, (ובטכניקה של זמננו יש לצייר הרבה דוגמאות לכך), וכמו"כ איפכא, דאיך לדיינא להאי דיינא, אם דיינינן מצד המקום שנעשתה ונוצרה המלאכה, או מצד מקום המצאות הגברא, ולמבואר מסתברא, דמצד שביתת הגברא הגדר לפי היכן שהגברא נמצא, ומאידך מצד שביתת הבריאה, נקבע האיסור לפי המקום שבו נוצרה המלאכה, ונמצא א"כ, דבאופן שהאיסור הוא רק מצד שביתת הגברא, לא נוכל לדון איסורא דאמירה לעכו"ם מגדרי שליחות, ולפ"ז נוכל לחשב ציור שלא נוכל לאסור דינא דאמירה לעכו"ם, והוא באופן שיאמר לעכו"ם שיעשה פעולה שיווצר על ידה מלאכה במקום אחר, היכא ששם עדיין לא שבת, ורק במקום הפעולה כבר שבת, ויצווהו על כך לפני כניסת השבת במקום הפעולה, א"כ בגוונא זו לא נוכל לאסור משום צד. (לא מצד ודבר דבר, ולא מצד גדרי שליחות, ודו"ק היטב).

מבאר ענין ב' הזכירות של שמירת שבת, חדא זכר למעשה בראשית ועוד מצד זכר ליצ"מ

יא. **ויצא** א"כ דביסוד הדין דשביתה בשבת תרתי איתנייהו ביה וכו"ל, ויש לן לבאר המקור להני תרי גדרים, והנראה בזה

מאוד אהשוואה זו של הרשב"א, דהרי בשמור פירותי שבתחומיך, אינו מדבר מענין מלאכה, גם מצד המצוה שציווהו, ולא רק שחסר בזמן האיסור, אלא שחסר בחפצא של שם מעשה מלאכה, אמנם בהציוור של תוספת שבת, הרי המצוה שציווהו מדבר ממעשה מלאכה, אלא דאצל העושה אין זה זמן איסור, ובשוע"י שם ביאר דבתוס' שבת א"א לבוא בדין אמירה לעכו"ם מגדר "ודבר דבר", דזה הוי דין דווקא ביום השבת גופא, ועיי"ש, ומעתה דן הרשב"א אם שייך לבוא מגדרי שליחות, והוכיח דלא שייך בדין שביתת שבת גדרי שליחות, כיון דענין השביתה הוא דין בגברא, ול"ש לגרע שביתתו מגדרי יחס ושליחות וכו"ל מדברי האחרונים.

מבאר השוואת הרשב"א גם בשנימא דשביתה בשבת הוא דין בבריאה

ט. **ונראה** דדברי הרשב"א מזוקקים גם לדברינו, דדין שביתה בשבת הוא דין בבריאה, משום דא"א להתעלם מדוגמאות מסוימות, דשם הגדר הוא בהכרח אך ורק מצד הדין בגברא, (ונמצא א"כ דבכל מלאכות שבת תרווייהו איתא ביה) והוא כ"תוס' שבת", וב"תחומין", דבהני תרי, מוכרח הענין מיניה וביה, דא"א לבוא בהנהו מגדרי שביתה בבריאה, דבתוספת שבת פשוט דל"ש מגדר זה, דסו"ס בבריאה עדיין לא שבת, וכל מה ששייך לבוא בזה הוא רק מצד מה שקיבל על עצמו קדושת שבת, וכמו"כ בתחומין, הרי בבריאה לא נוצר ונשתנה מאומה, כבשאר ל"ט מלאכות, (ומה"ט חשיבא "הוצאה" מלאכה גרועה, ופשוט דתחומין גרועה אף מהוצאה), וכל עניינו רק כמה שפגם בכך בקדושת גופו ובקדושת הגברא, וממילא זה עומק השוואת הרשב"א מדין "שמור לי פירות שבתחומיך",

כיון שאינו בא מעצמו בבחינת קביעא וקיימא, אלא עניינו שבא בהזמנה בבחינת יו"ט ומקרא קודש, והרי לפי המבואר דין תוספת שבת יסודה מצד הדין בגברא, והרי באמת זה לא היה בשבת דמעשה בראשית כנ"ל, (כס"י בראשית 5), וענין זה הוא באמת רק מצד הזכר ליציאת מצרים כהמשך הנוסח וכמבואר, ואתיין שפיר פסוקי הקידוש כמין חומר בעזהשי"ת.

מבאר באופן נפלא מה דשבת לפני פסח מכוונה בשם שבת הגדול

יג. והנה לאור כל המבואר, יש לומר דבר נפלא, והוא, בטעמא מה דשבת דיצי"מ נקרא בפי הקדמונים "שבת הגדול", והוא לרמז על ענין המחדש שנתחדש בשבת זו, והוא שיש עוד דין בשבת, בנוסף לזכר למעשה בראשית שדינה רק בבריאה, עכשיו גדלה כח השבת במה שדינה הוא מעתה גם בגברא, אשר יסודה מצד זכר ליציאת מצרים. עוי"ל בזה מה דמתקבל שם "גדול" על שבת דיצי"מ, כיון שגדלה והורחבה ע"י קדושת "תוספת שבת", מה שענין זה ניתוסף רק בשבת דיצי"מ, אשר כפי המבואר כל עניינה הוא מצד החלק של השביתה בגברא שיסודה מצד "זכר ליציאת מצרים", ונפלא בעזהשי"ת.

מסכם מה שהובארה משנת הרשב"א בההשוואה בין תוס' שבת לתחומין

יד. הנה העלינו דדין אמירה לעכו"ם שבות אשר יסודה מתורת שליחות מתקבל דווקא לענין שבת אשר עניינה היא דין בבריאה ושביתה העולם, ולא לענין דין שביתה בגברא, ובטעם הדבר הבאנו מאחרונים דבנוגע לשביתה הגברא אין זה נפגם, מתורת התייחסות לשליחות, כיון דבפועל הוא שובת, ואין בכוח

להעלות ענין נפלא, והוא, דהנה ביסוד קדושת השבת ודינה מצאנו כפי שפתחנו תרי ענייני, והוא "זכר למעשה בראשית" (בדברות הראשונים, שמו"ע י) וכמו"כ "זכר ליציאת מצרים" (בדברות השניים דברים ה טו), וי"ל בזה שהם תרי עניינא חלוקים, דזכר למעשה בראשית יסוד עניינו הוא החלק מצד שביתה הבריאה, וכמו שכבר צויין בפתיחת דברינו, דבזה אינו מתקבל מצד שביתה בגברא, דמי איכא טירחא כלפי שמיא, והענין בזה רק מצד השביתה בבריאה, וכלשון המדרש שהובא לעיל "לא היה העולם חסר אלא מנוחה", ובאמת בשבת דמעשה בראשית לא מצינו דין תוספת שבת, וכדברי רש"י עה"כ "ויכל אלקים ביום השביעי" (בראשית 2 ב), שהקב"ה יכול לכוין רגעיו וכידוע, אמנם החלק של זכר ליציאת מצרים יש לבאר עניינו, והנה עיין בדברי התוס' בפסחים דף קיז: ד"ה למען כו', שביארו עפ"י המדרש ענין זכירת יציאת מצרים בקידוש של שבת, כיון דבמצרים עבדו בנ"י בפרך כל הל"ט מלאכות, (ד"פרך" בא"ת ב"ש בגימטריא ל"ט) וביציאתן נגאלו מינה, ובחינה זו איתא בכל שבת, הרי לן יסוד ברור דהחלק של זכר ליצי"מ שיש בשבת, יסוד עניינו הוא דין שביתה בגברא מל"ט מלאכות, כמו שהיה באמת בגאולת ישראל ממצרים.

מבאר לאור המבואר כפל הלשונות שבנוסח הקידוש

יב. ולאור הדברים מבואר היטב כפל הלשונות בנוסח הקידוש, והוא "ושבת קדשו באהבה וברצון הנחילנו זכרון למעשה בראשית", וזה קאי על חלק השבת שהוא דין בבריאה, וזה זכר למעשה בראשית, ושוב מוסיפין "תחילה למקראי קודש זכר ליציאת מצרים", ואיתא בספרים שזה מרמז על ענין "תוספת שבת", שזה נקרא "מקרא קודש",

השליחות לגרע מציאותו של גוף המשלח
השובת, ודו"ק. ובזה ביארנו דברי הרשב"א
בשבת דף קנא שהשווה דין תוס' שבת - לענין
מי שקיבל תוס' שבת אי מותר לצוות לעשות
מלאכה למי שעדיין לא קיבל עליו תוס' שבת
- לענין תחומין - בדין שמור לי פירותי
שבתחומך - דלא מהני בהו תורת שליחות,
משום דתרווייהו יסודן הוא מדין שביתה
בגברא וכמשנ"ת.

מבאר כל הענין בעוד אופן עפ"י שמעיין ביסוד גדרי שליחות

טו. ונראה דאפשר לבאר הענין בעוד אופן,
וזאת בהקדם מה שהרחבנו בענייני
שליחות בספרנו עמ"ס קידושין (כירורי סוגיות סי'
כ) והבאנו מהחת"ס (או"ח סי' לא) דלא נאמרה
תורת שליחות (יחס) אלא לענין המשמעות
הטמונה במעשהו דהשליח, אמנם מעשה
שאינה טומנת בחובה שום משמעות ליתא עלה
תורת שליחות, והוסיף בזה עוד, דהמשמעות
אינה נקבעת לפי איך שתראה כשהיא מיוחסת
להמשלח, כיון דתורת שליחות לא נאמרה
לענין קביעת המשמעות, אלא המשמעות
נקבעת לפי איך שהיא נראית בידי השליח
בטרם בואנו עלה לתורת שליחות, ועל זה
מתלבש תורת שליחות, ומייחס משמעות זו
אל המשלח, וכגון אם איש יצווה לאשה
שתכתוב ס"ת עבורו, לא תיהפך כתיבתה
לכתיבת איש מדין שליחות וכנ"ל, דשליחות
לא תשנה המשמעות והמעשה כפי איך שהיא
אצל השליח, ומתקבל א"כ הגדר שמתייחס
אל האיש כתיבת אשה, וה"ה איפכא, אם אשה
תצווה לאיש לכתוב ס"ת עבורה, אז נמצא
שאשה כתבה כתיבת איש, (וכן הוא בשאג"א
סי' לה דאם אשה שלחה איש לכתוב ס"ת
עבורה, קיימה בכך מצוות כתיבת ס"ת, ועיין

בענין זה בהרחבה בספרנו "כירורי סוגיות"
עמ"ס קידושין סי' כ), וכן נמי אם זר יצווה
לכהן אכול תרומה או קדשים עבורו - לפי
מה דלא נימא זה נהנה וזה מתחייב לא אמרי'
- לא יחשב כאילו זר אכל תרומה, אלא אנו
אומרים דע"י תורת שליחות נתקבל שהזר אכל
תרומה בכהונה, ועל דרך זה איפכא, שכהן
יאמר לזר אכול תרומה בשלוחתי, (בגוונא
דישלד"ע), דאז יתקבל שהכהן אכל תרומה
בזרות, (כן הוא נמי לענין טמא הנכנס למקדש
בשליחות טהור, או איפכא, ודו"ק) את"ד
החת"ס בשינוי לשון.

מביא דברי החכמת שלמה באשה שעשתה ציצית בשליחות איש

טז. הנה בחכמת שלמה או"ח סי' יד מבואר
דבריו שם דלא כהנחת החת"ס
הנ"ל, דשם כתב לענין דין אשה בעשיית ציצית,
דאשה פסולה בזה (דלא כהמג"א שם) ומה
דמבואר שם דאשה כשרה, התם מירי שעשתה
בשליחות איש, ממילא מתורת שליחות זה נדון
כאילו עשאו איש, ודו"ק.

דברי הנודע ביהודה לענין זר האומר לכהן אכול תרומה עבורי

יז. וברוח זה איתא גם בנבוכ"י (אסע"ז קמ"א סי' פ
ס"ק יח) לענין זר האומר לכהן אכול
קדשים עבורי, (לולא דינא דזה נהנה וזה
מתחייב לא אמרי'), דנידון כאילו הזר אכל
קדשים, וכ"ז דלא כהחת"ס הנ"ל, דאילו
למשנת החת"ס הענין נקבע כפי עשיית השליח,
בטרם אנו באין להחיל עליהו תורת שליחות,
ודין שליחות לא תשנה מציאות זו שהכהן אכל
קדשים, וממילא דיינינן בגוונא זו שהזר אכל
קדשים בכהונה וכנ"ל, ואילו לדבריהם תורת

האיש משמעות שלילית זו, וכיון דהאיש מצווה שלא לעשות משמעות זו, ממילא מתחייב. ובמילים אחרות נגדיר החילוק, דלענין אכילת קדשים ע"י כהן, ליתא כלל סיבת איסור, משא"כ באשה המקיפה ראשו של קטן, איכא סיבה לאסור ודו"ק. [ולפ"ז שמצד עצם שם המעשה כך לי אשה כאיש, נראה דגם איפכא כגון אשה המצווה איש (באופן דישלד"ע) בהקפת ראשו של קטן, האשה לא תעבור, כיון דהמשמעות אינה משתנה בין איש לאשה, לזה אמרינן דאין האשה עוברת גם אם ההקפה היתה ע"י איש, ודו"ק היטב. (ועיין בספרנו "בירורי סוגיות" עמ"ס קידושין סוף סי' כד ועיין עוד בהגהות חת"ס חו"מ סי' רצב ש"ך ס"ק ד)].

בדין אמירה לעכו"ם אי דומה לזר האומר לכהן אכול תרומה או לאיש האומר לאשה אקפי קטן

כ. מעתה נבוא לדון לענין דין אמירה לעכו"ם שבות, אי שייך לדון ביה מתורת שליחות, והיינו אי דומה לזר האומר לכהן אכול תרומה עבורי, או שמא דמי לאיש האומר לאשה זיל אקפי ליה לקטן, ונראה דבזה אנו מגיעין להנ"ל, דהענין מתחלק בין אם הנדון הוא בשביתת הבריא, או בשביתת הגברא, דאם נדון מצד שביתת הבריא, הענין משתווה לאיש דאמר לאשה זיל אקפי ליה לקטן, כיון שהמשמעות של אי שביתת הבריא, אינו משתנה בין אם עכו"ם עושה המלאכה או ישראל עושה המלאכה, כיון דבתרומתו יש כאן משמעות בלתי רצויה, וסיבה לאסור, ממילא שייך בזה דין ותורת שליחות, אמנם כשנדון מצד שביתת הגברא, זה שוב דומה לזר דאמר לכהן אכול תרומה עבורי, כיון דמה שנוגע לגברא, הענין משתנה בין עכו"ם לישראל, כיון דהרי אצל העכו"ם דליכא קדושת

שליחות בכוחה לשנות המשמעות, ולדון אותה שהמשלח עשאה, והמשמעות נקבעת כפי עשייתו דהמשלח, ופשוט מקובל באחרונים כהחת"ס, דלא כהנוב"י והחכמת שלמה הנ"ל.

בהשוואת הנוב"י הנ"ל דין זר האומר לכהן אכול תרומה עבורי לאיש דאמר לאשה זיל אקפי לקטן

יח. **והנה** בנוב"י שם מביא סיוע לדבריו, מהא דאיתא בב"מ דף י': לענין איש דאמר לאשה זיל אקפי ליה לקטן, דהמשלח עובר, והשווה בנוב"י כהן לגבי אכילת קדשים כאשה כלפי הקפת הראש של קטן, כיון דבתרומתו ליה איסור לולא תורת שליחות, ובכ"ז מבואר דע"י דין שליחות דיינינן דהמשלח עשאה, וממילא קעבר בלא תקיפו, ממילא ה"ה נמי בזר דאמר לכהן צא ואכול קדשים עבורי, דיינינן כאילו המשלח הזר אכל אכילה זו, וכדברי הנוב"י איתא נמי בישוע"י סי' רסג ס"ק ו עייש"ה.

מבאר יסוד החילוק בין זר האומר לכהן ב' לאיש האומר לאשה אקפי לקטן

יט. וביישוב שיטת האחרונים המקובלת דלא כהנוב"י, נראה פשוט דלא הרי כהן באכילת תרומה וקדשים, כאשה בהקפת הראש, כיון דלענין קדשים, אכילת הכהן חשיבה משמעות רצויה ומועילה, בניגוד לאכילתו של זר דהוי משמעות שלילית, ולכן כשזר מצווה לכהן מתייחס לזר אכילה בעלת משמעות רצויה, אמנם לא כן הדברים לענין אשה בהקפת הראש, דהוי מעשה בלתי רצויה, גם כשהאשה מקיפה, ממש באותה מידה כמו האיש המקיף, כיון דהמטרה היא דראשו של הקטן לא יהא מוקף, אלא דאשה לא נצטווה על עשיה שלילית זו, ממילא מתייחס למשלח

שבת אגופו, ממילא ליתא ביה כלל תחילת סיבה לאסור, ודו"ק.

מטעים עוד דאם אנו באין לדון בשביתה בשבת מצד שביתה הגברא ל"ש לדון מדין שליחות

כא. הרי לן עוד דרך לבאר הגדר, מה דכשאנו דנים מצד שביתה הגברא, אז לא שייך לדון ביה בדין אמירה לעכו"ם מתורת שליחות, וכמו"כ לענין תוספת שבת שיכול לצוות מי שלא קיבל ולא שייך לדון מתורת שליחות, כיון דאצל המצווה שנצטווה ליכא המשמעות של חילול שבת, [אלא דיש לציין נפ"מ בין דרך זה לדרך הקודמת של האחרונים והוא אם מי שקיבל עליו תוס' שבת מצווה לאחר שקיבל עליו תוס' שבת, (בשנימא ישלד"ע או באופן דישלד"ע), דלדרכינו עתה המשלח יעבור, כיון דאצל מי שנצטווה איכא נמי משמעות של חילול שבת, ואילו לדרך האחרונים דל"ש לפגום דין שביתה דהמשלח ע"י דיני שליחות, ממילא לא יעבור בה"ג, המשלח. [אלא דפשוט דאסור ליה להמשלח לצוות את השליח בגוונא דגם השליח קיבל

תוס' שבת משום דהרי הוא מכשילו, ומה"ט תפס הרשב"א הנ"ל להיתר דייקא כשאצל מי שנצטווה לא חלה עדיין דין תוס' שבת ודו"ק היטב, ואין לומר דיש ללמוד מהרשב"א כדברינו משום דגם לדברינו המשלח לא יעבור כשאצל השליח גם נתקבל תוס' שבת מדין דאשלד"ע וע"כ כנ"ל דכשאצל השליח נמי נתקבל תוס' שבת אסור לצוותו משום דהרי הוא מכשילו וכנ"ל ודו"ק היטב].

עוד אופן בהשוואת הרשב"א בין שליחות בתוס' שבת לשליחות בשמור לי פירותי שבתחומך

כב. נמצא לאור דברינו יתקבל השוואת הרשב"א הנ"ל - לענין מי שקיבל עליו תוס' שבת שמותר לו לצוות למי שלא קיבל - לדינא של האומר לחבירו שמור לי פירותי שבתחומך - באופ"א, והוא דזהו באמת עומק ההשוואה, והיינו דכל היכא דאצל הנצטווה ליתא למשמעות וסיבת איסור, ליתא לתורת שליחות, מה דזה תופס בהני דוגמאות - תוספת שבת, ותחומין - שהדין הוא בגברא ולא בבריאה, ודו"ק היטב.



וכבד מלכים חקר דבר (משלי כה ב)

--- כבוד דברי תורה שנמשלו במלכים שנא' כי מלכים ימלוכו לחקור דבר (ב"ר ט א)

הרב חיים דוד וידרסלבסקי

בית שמש

משנה תורה להרמב"ם האם נכתב בבדי לשמש כשלחן ערוך העתיד

גם את שאר ההלכות, אף את אלו שאינם נהגות כהיום הזה.

וכבר האריכו רבים וטובים לחקור, האם הרמב"ם כתב את ספרו ואת ההלכות שאינם נהגות בזמן הזה, על שם העבר או על שם העתיד. היינו, האם דבריו סובבים הולכים על מה שהיה, וכדרך שמביאה המשנה דינים שאינם נהגים בזמן הזה וגם לא ינהגו עוד, שהרי תורה היא וללמוד אנו צריכים¹. או דילמא, מאי דהוה הוה. ובפרט ספר הלכה, שאין דינו כתלמוד ומדרשים, אלא עליו להתמקד בהלכה למעשה, אלא שהרמב"ם,

כידוע, בעוד ומרן רבי יוסף קארו חיבר את חיבורו הגדול שעל פי הוראותיו והלכותיו נוהים רבבות אלפי ישראל משך שנות דור, השלחן ערוך, וכך גם רוב גדולי המורים שלפניו ושל אחריהם, חיברו את ספריהם רק על ההלכות הנוגעות בזמן הזה, דבר יום ביומו, שבת בשבתו, והלכות החג בחג, למען דעת כל עמי הארץ כתלמידי חכמים דבר ה' זו הלכה. לעומת זאת רבינו הנשר הגדול רבי משה בן מימון - הרמב"ם, כתב את ספרו היד החזקה גם על הלכות בית הבחירה-בית המקדש שיבנה במהרה בימינו, והרחיב וביאר בחיבורו

1. השווה לדברי התוס' במס' חגיגה דף ו: ד"ה מאי נפקא מינה: כלומר מאי דהוה הוה, וכן פריך בפרק קמא דיומא (דף ה: ושם) גבי כיצד הלבישן, ובפסחים (דף צו.) גבי אימורי פסחים, ובסנהדרין (דף טו: ושם) גבי שור סיני בכמה לא בעי משום דסבירא לאלופי דורות משעה, ובעבודה זרה פרק שני (דף לד.), ובתענית (דף יא:.) גבי במה שימש משה כל ימי המילואים דלא פריך ליה התם נמי למיסבר קראי לפי שלא מצינו בגדי כהונה רק לאהרן ובניו, ועוד דאכתי לא נתחנכו הבגדים דבעינן עלייהו הזאה, ונפקא מינה לעבוד במילואים בלא הזאת בגדים.

וראה עוד זבחים דף מד:, וראה גם בדברי הרא"ש על חולין פרק ראשון - סי' כג על מה שחקקה הגמרא שם בדף יז. בעי ר' ירמיה איברי בשר נחירה שהכניסו עמהם לארץ ישראל מהו. וקאי בתיקו. פירש רש"י דרוש וקבל שכר הוא דצריכין אנו לעמוד על האמת אע"פ שכבר עבר. וכתב על זה הרא"ש: 'לא נהירא לי דדוקא למיסבר קראי דרשינן אע"פ שכבר עבר. אבל לקבוע בעיא בש"ס בדבר שאין בו צורך לא אשכחן. והכי אמרינן בפרק קמא דיומא (דף ה' ע"ב) כיצד הלבישין כו' כיצד הלבישין מאי דהוה הוה. אלא כיצד מלבישין לעתיד לבוא. לעתיד לבוא לכשיבואו אהרן ובניו ומשה עמהן. אלא כיצד מלבישין למיסבר קראי בצוואה כתיב וכו'. ונראה לי דנפקא מינה בבעיא זו לאדם שאסר עצמו באחד מן המינין מזמן ידוע ואילך וכשהגיע הזמן היה לו מאותו המין שהיה

שכל אילן שאינו נותן פירות מכער את העיר. אגב, מעניין להסתפק בשיטתו האם אילן הנותן פירות זוכה ליחס מועדף מחמת שנופו מייפה את העיר בהדר פירותיו, או שלעולם מבחינת יופי מכער הוא את העיר כשאר האילנות אלא שכיון שצריכים ללקט ממנו את הפירות לא הטריחו את האנשים לילך לדרך רחוקה.

הלכה זו נפסקה ברמב"ם בהלכות שכנים פרק י' הלכה א', שם כותב הרמב"ם: 'מרחיקין את האילן מן העיר כ"ה אמה, ובחרוב ובשקמה חמשים אמה מפני נוי העיר, וכל אילן הנמצא קרוב לעיר פחות מזה קוצצין אותו וכו'.

ויש לתמוה, שבעוד שבפירוש המשניות להרמב"ם כתב 'והלכה כאבא שאול', בספרו ההלכתי 'היד החזקה' השמיט הרמב"ם את שיטת אבא שאול, והתעלם מכך שלא רק שיקמה, אלא כל אילן סרק, מורחק חמישים אמה מהעיר. וראה בתוספות יום טוב (סג) שעמד על תמיה זו, ומעיר שאינו יודע מנין לו לרמב"ם מה שכתב בפירושו שהלכה כאבא שאול, ומציין שם, שאכן, ב'יד החזקה' לא פסק כן. אמת, מעיון בפירוש המשניות להרמב"ם מהדורא שניה, מתברר שהגירסא הנכונה היא; 'ואין הלכה כאבא שאול'.

החתם סופר (נבא בתרא דף כד: ד"ס אבא שאול) מבאר את סתירת פסקי הרמב"ם מפירושו על המשנה ל'יד החזקה' בהברקה גאונית; הנמוקי יוסף כותב שכל עצם הלכה זו של הרחקת אילנות מן העיר היא הלכתא למשיחא, שכן היא נוהגת רק בארץ ישראל כשהיא נשלטת

מתוך ייחול וציפייה שמהרה יבנה המקדש, וישובו כהנים לעבודתם, לויים לדוכנם וישראל למעמדם, מצא לנכון לחבר את ספר הלכותיו גם על הלכות אלו, למען ידעו את המעשים אשר יעשון אז, לעתיד, כאשר יבוא לציון גואל, ואם כן ספר הלכתי מובהק הוא, שלחן ערוך העתיד.

ביריעה הבאה ננסה לעמוד על מבוכה זו, ולהוכיח מדבריו המדוקדקים של הרמב"ם, מתוך לשונו השקול במשקולות של זהב ומבין בתרי הלכותיו, לפשוט את הספק, תוך יישוב תמיהות וסתירות המבצבצות ועולות, לאוקים דבר דבור על אופנו להביא לימות המשיח ולבנין בית המקדש.

דין הרחקת אילן סרק

במסכת בבא בתרא בפרק לא יחפור מביאה המשנה הלכות הקשורות בהרחקת מזיקים מאדם לרעהו ובין איש לשכנו. לא רק בהרחקת מזיקים פרטיים דנה המשנה אלא גם במפגעים ציבוריים, כשבין הדברים השנויים במשנה הם גם דברים המזיקים ליופי ונקיון העיר, הרחקה מהעיר של בית עיבוד עורות (-בורסקי) ובית קברות המעלים צחנה וריח רע, וכן הרחקת אילנות סרק שאינם מגדלים פירות המכערים בנופם את העיר. וכך שנינו (סג דף כד:): 'מרחיקין את האילן מן העיר עשרים וחמש אמה', כל אילן פרי סטנדרטי יורחק מהעיר עשרים וחמשה אמה, 'ובחרוב ובשקמה חמישים אמה', חרוב ושקמה שענפיהם מרובים יורחקו הרחקה כפולה, 'אבא שאול אומר כל אילן סרק חמישים אמה וכו'', אבא שאול סבור

אוכל והולך עד שהגיע הזמן אם מותר לאכול מה שנתותר בידו. אי נמי כגון שרצו בית דין לאסור דבר אחד כמו שאסרו גבינות העובדי כוכבים ושלקות וכיוצא בהן אם אסור מה שיש לו ממנו מאותו המין ביד ישראל'.

שהאיר גם האיר וכבר השמש יצאה ואור הזריחה מאיר עד לחברון הרחוקה.

כשמסדר הרמב"ם את סדר עבודת יום הכיפורים בספרו בפרק א' מעבודת יום הכיפורים הלכה ח', משמיט את ענין זה ששאלו את הממונה האם מאיר השחר כבר עד חברון. והדבר אומר דרשני, מדוע בחר הרמב"ם מכל סדר העבודה המפורט להפליא, להשמיט דוקא פרט זה. (ועיין בספר שפת אמת על הש"ס יומא דף כח, בעבודת ישראל אות סד-א, במעשה רוקח על הרמב"ם כאן ובתרומות ומעשרות פרק א הל' ב, בשו"ת לידו יומא פרק ג משנה א, טו"ע חלק א יו"ד קפז, עבודת עבודה שירי עבודה ש"ת לסי' קכ"ז אות ז ד"ה הנה צפ"א סז א במכון י-ס).

את התשובה לכך נקבל בהקדם הבנת הטען ביאור, מדוע באמת לא הסתפקו בראיית זריחת השמש לבדה ווידוא ברור שכבר עלה השחר עד שהוצרכו לשאול האם אכן מאיר עד לחברון העיר, מה יש בה בחברון שראו לשאול האם מאיר גם בה. ברש"י שם עמד על נקודה זו (דף כח: ד"ה ואיניציעית אימא) והביא שמצינו בתלמוד ירושלמי (פרק ג הלכה א) טעם לכך; 'כדי להזכיר זכות אבות מזכירין חברון'. אבותינו אברהם יצחק ויעקב ספונים טמונים בחברון. לפני עבודת היום הגדול מבקשים בני ישראל להזכירם שבזכותם לא יכשלו שלוחי בני ישראל בעבודת היום הגדול, די לנו בהזכרת מקום מנוחתם וכבר זכותם וצדקתם עומדת לעד.

אגב, על פי ביאורו של הירושלמי לדבר זה, מבאר המגן אברהם את טעם מה שבתחילת תפילת העמידה, תפילת שמונה עשרה, מזכירים אנו 'אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', להזכיר זכות אבות, שלא נכשל בלשונו ולא נהגה בשינונו, למען שמו באהבה.

ביד ישראל, (ע"י מרכבת המשנה שמיטה פרק י"ג הלכה ה', חסדי דוד בבא בתרא פרק א ד"ה מרחיקין, חתם סופר בבא בתרא דף כד: ד"ה ונתן ד"ה ולרבנן ד"ה אמר, ש"ך סי' קנה ס"ק יב ומשנה למך הל' שמיטין ויובלות), וכתב התוספות יום טוב (סס) שמפני כן השמיט המחבר דינים אלו מהשלחן ערוך (סי' קנה), ולא כמו שכתב הסמ"ע שם בטעם ההשמטה, משום שאין דין זה נוהג בחוץ לארץ, שכן מרן רבי יוסף קארו מחבר השלחן ערוך בארץ ישראל היה, שהיה מתגורר בצפת. אלא השלחן ערוך לא כתב זאת מפני שארץ ישראל אינה נשלטת בידי ישראל, לכן בזמן הזה אין הלכה זו של הרחקת אילנות נוהגת, אלא תחזור לנהוג רק לעתיד לבוא. ואם כן, כותב החתם סופר, הפלא ופלא, אין מקום להביא את שיטתו של אבא שאול בדבר אילני סרק, על פי מה שכתוב בגמרא בסיום מסכת כתובות (דף קיב:): 'אמר רב חייא בר אשי אמר רב עתידין כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות שנאמר כי עץ נשא פריו תאנה וגפן נתנו חילם'. וכן דורש הספרא שמביא רש"י בריש פרשת בחקותי על הפסוק 'ועץ השדה יתן פרי'. הרמב"ם שכתב את ספרו על שם העתיד לא הביא את הלכה זו משום שלעתיד לבוא לא תהיה לה משמעות כלל שהרי לא יהיו אילנות סרק בנמצא. אם כן דין זה של אבא שאול שאילן סרק מרחיקים חמישים אמה לא נוהג היום ולא ינהג לעתיד לבוא.

עבודת יום הכיפורים

בסדר העבודה של עבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים א' במשנה (יומא דף כח:): 'אמר להם הממונה צאו וראו אם הגיע זמן השחיטה, אם הגיע, הרואה אומר ברקאי', ממשיכה המשנה, 'מתיא בן שמואל אומר, האיר פני כל המזרח' - שואלים את הממונה האם אכן האיר פני כל המזרח, 'עד שבחברון' - והוא עונה

חייב עוד משום לאו זה של לא תוכל לזכות הפסח באחד שעריך, שמזה גופא, שהרמב"ם הביא את איסור זה אף על פי שאין דרכו להביא ממאי דהוה בלא נפקא מינה. זה לשונו: 'ונראה לי דגם הרמב"ם סבירא ליה כן, דאי לאו הכי למה כתב כאן וכל המקריב בבמת יחיד לוקה שנאמר לא תוכל וגו', הא מאי דהוה הוה, ובמות לא יותרו עוד בשום זמן, וידוע דהרמב"ם אינו כותב מה שאין בו נפקא מינה כלל. אלא בודאי דסובר גם כן דהשוחרט פסח בחוץ חוץ משום לאו דשחיטת חוץ לוקה משום לאו זה גם כן'. ולפי זה נשאר המנחת חינוך בצריך עיון על הרמב"ם, מדוע לא מנה איסור זה בספר המצוות שלו כלאו בפני עצמו.

בהרת שהיתה קודם מתן תורה

המשנה בנגעים (פרק ז' משנה א') מביאה רשימת נגעים טהורים. בראשה של הרשימה מתנוססת בהרת שנתהוותה באדם קודם למתן תורה שהיא טהורה אפילו נשארה על עמדה לאחר מתן תורה; 'אלו בהרות טהורות, שהיו בו קדם למתן תורה, בנכרי ונתגייר, בקטן ונולד, בקמט ונגלה וכו''. ואילו הרמב"ם בפרק ו' מטומאת צרעת הלכה י"ד מצטט את משנה זו, תוך כדי שהוא משמיט ממנה את ראשיתה; 'אלו בהרות טהורות עכו"ם שהיתה בו בהרת ונתגייר, היתה בעובר ונולד בקמט ונגלה וכו''. ולהאמור לעיל הענין ברור לכאורה, שהרי ליכא בדין זה נפקא מינה לזמן הזה, ופשוט.

מדות הארון

מדות כל כלי המקדש מבוארים הם בהלכות בית הבחירה (פרק א' משנה ג); 'ועושין במקדש כלים, מזבח לעולה ולשאר הקרבנות, וכבש שעולים בו למזבח וכו', וכיוצא בזה לקדש ממנו הכהנים ידיהם ורגליהם לעבודה וכו',

לפי זה פשוט הוא הדבר; לעתיד לבוא עתידים המתים לחיות תחיית המתים מן התורה, וברור שאין בנותן טעם להזכיר את זכות ישני חברון. האבות הקדושים יעמדו עמנו, בבית המקדש, יכונו ויסייעו בעבודת היום. רמז לתחיית המתים מן התורה שנאמר אז ישיר משה, שר לא נאמר אלא ישיר.

היתר הבמות

בזמן שנכנסו ישראל לארץ בנו במה בגלגל וכל אחד שהיה רוצה להקריב קרבן היה בונה במה במקומו ומקריב בה את קרבנו. המשנה בזבחים (דף קיב:) מביאה את דיני הבמות אף על פי שנהגו רק משבאו לארץ ואחר כך עם בניית בנין בית המקדש נאסרו ולא יכשרו עוד לעולם. ואילו הרמב"ם משמיט את הלכות אלו, הרי, שכיון שלא נוהגים היום, וגם לא ינהגו לעתיד לבוא, לא הביא הרמב"ם את דיניהם של הבמות.

וצריך עיון רב, שבהלכות קרבן פסח פרק א' הלכה ג' הזכיר הרמב"ם את ענין הבמות; 'אין שוחטין את הפסח אלא בעזרה כשאר הקדשים, אף בשעת היתר הבמות לא היו מקריבין את הפסח בבמת יחיד, וכל המקריב את הפסח בבמת יחיד לוקה, שנאמר לא תוכל לזכות את הפסח באחד שעריך, מפי השמועה למדו שזו אזהרה לשוחט בבמת יחיד אפילו בשעת היתר הבמות'. ולכאורה לפי מה שהסקנו שהשמיט הרמב"ם את דיני הבמות משום שאין בהם נפקא מינה בזמן הזה ולא לעתיד לבוא, קשה מדוע הזכיר הרמב"ם פה.

תמיהה זו תמה המנחת חינוך במצוה תפז, ומחומר התמיהה כתב לחדש, שהשוחרט פסח חוץ לכתלי העזרה, מלבד מה שלוקה משום שעבר על לאו של שחוט חוץ,

ומזבח לקטורת ומנורה ושולחן וכו'. ואילו מדות ארון הקודש אינם מבוארות. ולפי האמור לעיל שדרכו של הרמב"ם לכתוב את הנצרך לעתיד לבוא מובן הדבר, שכן ארון לא יבנו לעתיד לבוא אלא יחזור הארון שנגנז כמבואר ברמב"ם גופיה; 'אכן היתה בקודש הקדשים במערבו שעליה היה הארון מונח ולפניו צנצנת הזמן ומטה אהרן ובעת שבנה שלמה את הבית וידע שסופו ליחרב בנה בו מקום לגנוז בו הארון למטה במטמוניות עמוקות ועקלקלות ויאשיהו המלך צוה וגנוזו במקום שבנה שלמה שנאמר ויאמר ללויים המבינים לכל ישראל הקדושים לה' תנו את ארון הקודש בבית אשר בנה שלמה בן דוד מלך ישראל אין לכם משא בכסף עתה עבדו את ה' אלקיכם וגו' וגנוזו עמו מטה אהרן והצנצנת ושמן המשחה וכל אלו לא חזרו בבית שני וכו'.

שהיו וכדו'; לדוגמא כמו שכתב בפרק ד הלכה ב: 'בבית ראשון היה כותל מבדיל בין הקודש ובין קודש הקדשים עוביו אמה וכיון שבנו הבית שני נסתפק להם אם עובי הכותל היה ממדת הקודש או ממדת קודש הקדשים לפיכך עשו קודש הקדשים עוביו עשרים אמה תמימות ועשו הקודש ארבעים אמה תמימות והניחו אמה יתרה בין הקודש ובין קודש הקדשים ולא בנו כותל בבית שני אלא עשו שתי פרוכות אחת מצד קודש הקדשים ואחת מצד הקודש וביניהן אמה כנגד עובי הכותל שהיה בראשון אבל במקדש ראשון לא היתה שם אלא פרוכת אחת בלבד שנאמר והבדילה הפרוכת לכם וגו'. או בהלכה ג': 'ההיכל שבנו בני גולה היה מאה אמה על מאה אמה על רום מאה וכן היתה מדת רומו בנו גובה שש אמות אטום סתום כמו יסוד לו'.

אך צריך עיון בזה, שהרי בפרק ג' מהלכות בית הבחירה לגבי המנורה השלחן והכיוור גם כן כתב הרמב"ם בלשונות עבר, אף על פי שעתידיים לבנותם כן גם לעתיד לבוא. ויש לעיין בזה עוד.

אבל לאמיתו של דבר הקושיא מעיקרא ליתא, ואפשר ליישב הדברים בשלושה דרכים; תירוץ ראשון שהלכה פסוקה היא בהלכות בית הבחירה פרק ז הלכה ז: 'אף על פי שהמקדש היום חרב בעוונותינו חייב אדם במוראו כמו שהיה נוהג בו בבניינו לא יכנס אלא למקום שמותר להכנס לשם ולא ישב בעזרה ולא יקל ראשו כנגד שער המזרח שנאמר את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו מה שמירת שבת לעולם אף מורא מקדש לעולם שאע"פ שחרב בקדושתו עומד'. אם כן ברור הוא הדבר שבכדי לדעת להיכן מותר להכנס והיכן אסור לשבת יש לדעת את מדות הבית. וכיון שקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולעתיד לבוא א"כ יש

מדות בית שלישי

הגר"ח קנייבסקי שליט"א העיר על הנחת יסוד זה שאין הרמב"ם מביא מה שלא ינהג להלכה ולמעשה לעתיד לבוא, דאם כן כשבא הרמב"ם לפרש את מדותיו של בית המקדש, מפני מה הביא את מדות הבית השני ולא את של בית שלישי, כמו שמבואר בהל' בית הבחירה פרק א הלכה ד; 'בנין שבנה שלמה כבר מפורש במלכים, וכן בנין העתיד להבנות אף על פי שהוא כתוב ביחזקאל, אינו מפורש ומבואר, ואנשי בית שני כשבנו בימי עזרא בנוהו כבנין שלמה, ומעין דברים המפורשים ביחזקאל'.

וקודם שנציע ליישב את הדברים, יש לשים לב, שהרמב"ם, דאג להדגיש דבר זה, שבהלכות אלו באופן חריג ישנה התייחסות גם למה שהיה ולא רק למה שיהיה, ולכן דייק לכתוב לשונות עבר; בזמן שביהמ"ק היה קיים,

לנו לדעת את מדות הבית השני כיון שהן הן הקובעות היכן יש דין מקדש.

לדקדק בדברי הרמב"ם אפילו על קוצו של יו"ד. ואתי שפיר והדברים נפלאים.

והנה בהלכות בית הבחירה פרק ז הלכה ח באנו גם כן למבוכה בענין זה, הרמב"ם מדבר שם על איסור הקלת הראש כנגד המקדש, ובאופן מתמיה נוקט הוא לשון עבר; 'בזמן' שהיה המקדש בנוי אסור לו לאדם להקל את ראשו מן הצופים שהוא חוץ לירושלים ולפנים, והוא שיהיה רואה את המקדש, ולא יהיה גדר מפסיק בינו ובין המקדש. הלכה זו תמוהה היא לפי האמור לעיל, מדוע נקט הרמב"ם לשון 'בזמן' שהיה המקדש בנוי בלשון עבר, והרי דין זה יהיה קיים לעתיד לבוא, היה לו לומר בזמן שיהיה ביהמ"ק בנוי שכן הלכה זו נוהגת רק בפני הבית ולא בחורבנו.

תירוץ שני אפשר לתרוץ על השאלה מדוע נקט הרמב"ם את מדות הבית השני אף על פי שאינם תואמות את מדות הבית השלישי שיבנה במהרה, והיא, מפני הדין שאסור לבנות כתבנית המשכן וכליו. וכמו כן אסור לבנות כתבנית הבית. ואם כן נפקא מינה גדולה וחשובה יש למדותיו של בית המקדש אף על פי שחורב הוא בעוונותינו. אבל קשה על תירוץ זה, בבחינת כשזה קם זה נופל, דנופל תירוצנו לעיל שמה שלא הביא הרמב"ם את מדות הארון משום שאין בו נפקא מינה שהרי גנוז הוא ולא יצטרכו לבנותו שוב, והרי האיסור לבנות כמותו קיים גם היום, אם כן נפקא מינה רבתי יש בהבאת מדותיו של הארון גם כהיום הזה. ועדיין צריך עיון.

כנראה שהלכה זו נשתבש לשונה ביד הסופרים שהיתה באמצע, ומרוב העתקות טעו והוסיפו את תיבת 'שהיה'. ואכן לכשנדקדק בד"ה שבכסף משנה, נשים לב שהושמטה משם תיבת 'שהיה', וכתוב רק 'בזמן' שהמקדש בנוי. ובספר שינויי נוסחאות שבסוף משנה תורה להרמב"ם מהדור' שבתי פרנקל מביאים שיש גם גירסאות שיהיה. נפלא עד כמה יש

ועוד זה בא שלישיה, בידינו לתרוץ את הקושיא הנ"ל, שאמנם בית המקדש השלישי שיבנה במהרה כימינו יירד בנוי ומשוכלל מן השמים², אך לדעת הרמב"ם, יש מצות עשה לבנות מקדש, כמו שמתחיל הרמב"ם את הלכות בית הבחירה; 'מצות עשה לעשות בית

2. ראה תוספות סוכה דף מא ע"א: אי נמי סמוך לשקיעת החמה דחמיסר - שלא יוכלו להתעסק בעומר בתחילת לילה ולא יספיקו להקריב קודם חצות למחר וי"מ דמיירי בערב י"ט סמוך לשקיעת החמה ולא יכול לבקר ב"ט מהיכן יקצרו את העומר והיכן מגלות וקופות ושלש עשרה נפה וכלי שרת דברים הצריכין לעומר כדתנן במנחות פ' ר' ישמעאל (דף טו.) דאי סמוך לשקיעת החמה דחמיסר קאמר שהוא י"ט הא אין בנין בית המקדש דוחה י"ט כדאיתא פרק שני דשבועות (דף טו:) ולאו פירכא היא דתיקשי לן הא דקאמרינן לא צריכא דאיכני בליליא הא נמי אמרינן התם דאין בנין בהמ"ק בלילה שנאמר וביום הקים את המשכן ביום מקימין אותו ובלילה אין מקימין אותו אלא על כרחיך צריך לחלק כמו שפירש בקונטרס דהני מילי בנין הבנוי בידי אדם אבל מקדש העתיד בנוי ומשוכלל יגלה ויבא מן השמים שנא' מקדש ה' כוננו ידיך.

אגב יש בנותן טעם להביא את מה שאמר בזה רבינו יהושע ליב דיסקין זיע"א על מה שכתוב בגמרא בבבא בתרא דף נג: 'הבונה פלטרין גדולים בכנסת הגר ובא אחר והעמיד להן דלתות קנה מאי טעמא קמא לבני בעלמא הוא דאפיך' דהיינו מי שבונה על קרקע הגר ארמון גדול לא קנה את הקרקע כל זמן שעדיין לא העמיד בה דלתות ואם בא אחר והעמיד דלתות קנה השני. ולפי זה מיישב את מה שאי' ברש"י שבית המקדש השלישי ירד בנוי

את כל המועדות בלשון עתיד, יתכן שהרמב"ם סבור שהקרבנות יוקרבו בכל אותם המועדות בזמנם, אלא שחיוב השמחה שלהם יתבטל, ואם כן לא יהיה חיוב תקיעה בחצוצרות.

נטיעת עכו"ם קודם שבאו לארץ

הרמב"ם בהלכות מעשר שני ונטע רבעי פרק י הלכה ט כתב; 'זה שנטעו עכו"ם עד שלא באו אבותינו לארץ פטור אבל משבאו לארץ אף מה שנטעו עכו"ם חייב שנאמר כי תבואו אל הארץ ונטעתם, משעת ביאה'. לכאורה אילו היה בא הרמב"ם להשמיענו את הסיפא של ההלכה, דהיינו שנכרי שנטע אחר שבאו לארץ חייב בערלה, שדין זה נוהג כמוכן בזמן הזה, אלא שאגב הלכה זו כתב גם את תחילתה של המשנה שאם נטע הנכרי עד שלא באו לארץ פטור אף על פי שאין בזה כל נפקותא לזמן הזה, קשה, שהרי הלכה זו שנכרי שנטע חייב בערלה פשוטה היא ומפורשת ברמב"ם עצמו כמה הלכות קודם לכן, בהלכה ה' שם; 'הנוטע ברשות הרבים או בספינה והעולה מאליו ברשות היחיד ועכו"ם שנטע בין לישראל בין לעצמו והגזלן שנטע חייבין בערלה וברבעי'. ואם כן לא מובן מדוע נקט

לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה שנאמר ועשו לי מקדש וכו', ואם נבוא אנו לבנות את המקדש יש לבנותו לפי מדות הבית השני. (ואין כאן מקום להאריך על הנסיונות שנעשו במשך הדורות לבנות את בית המקדש והמחלוקות והפולמוסים שנכרכו בזה).

כל המועדות בטלין

בהלכות כלי המקדש פרק ג הלכה ה כתב הרמב"ם: 'בימי המועדות כולם ובראשי חדשים היו הכהנים תוקעים בחצוצרות בשעת הקרבן, והלויים אומרים שירה, שנאמר וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות וכו'". לכשנדרק בלשונו של הרמב"ם נשים לב שבאופן מפתיע נוקט הרמב"ם כאן לגבי סדר העבודה בלשון עבר 'היו הכהנים תוקעים בחצוצרות', והדבר אומר דרשני, שהרי כמובא לעיל הרמב"ם כותב את כל סדר העבודה בלשון הווה ועתיד ומפני מה השתנתה הלכה זו, ואפשר שבא הרמב"ם לרמוז כאן למדרש הידוע הסבור כי לעתיד לבוא כל המועדות בטלין מלבד חנוכה ופורים, ואף כי בשאר סדר עבודת הקרבנות כותב הרמב"ם

ומשוכלל מן השמים והרי מצוה להביא מן ההדיוט אלא שכיון שאיתא במדרש (במדבר פרשה טו פסקה יג) שערי בית המקדש במקומן נגנזו שנאמר (איכה א) טבעו בארץ שעריה. וכן גם הביאו בתוספות קידושין דף לא: 'מזמור לאסף קינה לאסף מיבעי' ליה ודרש שאמר אסף שירה על שכיילה הקב"ה חמתו על העצים ועל האבנים שבביתו ומתוך כך הותיר פליטה מישראל שאלמלא כך לא נשתייר משונאי ישראל שריד ופליט וכן הוא אומר כילה ה' את חמתו ויצת אש בציון כך פירש בקונטרס אך יש במדרש שאסף אמר שירה על שטבעו בארץ שעריה משל לשפחה שהלכה לשאוב מים מן הבאר ונפל כדה לבאר והיתה מצטערת ובוכה עד שבאתה שפחת המלך לשאוב ובידה כלי של זהב ונפל אותו כלי שם התחילה הראשונה לשורר ואמרה עד עכשיו לא הייתי סבורה שיוציא שום אדם כדי שהוא של חרס מן הבאר שאינו נחשב ועכשיו מי שיוציא אותו של זהב יוציא כדי עמו כך בני קרח שהיו בלועים כשראו שטבעו בארץ שעריה אמרו שירה אמרו מי שיוציא השערים יוציא גם אותנו לכך אמר אסף מזמור שהוא ממשפחת קרח'. ולפי זה לעתיד לבא כשיירד בית המקדש מן השמים ירד בלא דלתות ושערים אותם יתקינו בני ישראל מהשערים שיעלו ממעמקי ארץ ואם כן ייקרא בנין בית המקדש על שמם. ונפלא.

הוא דכיון שדינו כחוץ לארץ היה צריך להיות שיהיה חייב, אך הקשה המנחת חינוך (מ"ה רמז) על דבריו שהרי הרמב"ם פסק בפרק א מתרומה הלכה ה ובפרק ו מבית הבחירה הלכות ט"ז שקדושת עזרא כן קידשה לעתיד לבא.

וראיתי מי שביאר ביאור נפלא בדבר לפיו קושיא מעיקרא ליתא, שכן נפקא מינה רבתי יש בהלכה זו גם לעתיד לבוא, ובהקדים הלכה אחרת מהלכות ערלה. אילן שנטעו אותו לסייג ולקורות, היינו שהוא לא ניטע על מנת לאכול ממנו את פירותיו, אלא שנטעו אילנות מסביב לחרם בכדי לשמרו מפני חיות ורעות ושאר פגעים, או שנטעו אילן על מנת שישתמש בקורותיו לבנין ולהסקה, פטורים הם מדין ערלה. אבל אם נטעו אילנות למטרות אלו ושוב נמלך לאכלם, הדין הוא שאם הם עדיין בתוך ג' שנים לנטיעה, אסורים הם משום ערלה, ואף על פי שבשעת נטיעתם היו פטורים. אם כן היה מן הנכון שיהא הדין שאם נכבשו קרקע מעכו"ם וניטע עליה עץ מאכל, כיון שעדיין אינו בן שלש שנים, יתחייב הוא בערלה, שהרי כל עץ שבא מפטור לחיוב חייב בערלה. קיימא לן מגזירת הכתוב 'וכי תבואו אל הארץ', שבנדון זה אין הדין כן, אלא שדינו הוא כנטעו עכו"ם קודם שבאו לארץ, שכיון שנטעו קודם שבאו לארץ, אף על פי שבתוך ג' נכנסו לארץ, פטור הוא מערלה. ואם כן כך הדין אם נכבשו אנחנו חלקים חדשים שנספח לנחלת ארץ ישראל, האילנות שנמצא בהם שנטעו עכו"ם, אף על פי שבתוך ג' שנים הם, לא יהיו חייבים בערלה. וכן פירש גם במנחת חינוך (ס"ב בסוף דבריו שלפי מה שכתב הרמב"ם בפרק א מתרומות הלכה ב שמלך ישראל כל מקום שכובש על פי בית דין יש לו דין קדושת ארץ ישראל, כשיכבוש המשיח ארצות גויים ונמצא

הרמב"ם את הדין של נכרי שנטע עד שלא באו לארץ כשאין לו לכאורה כל משמעות מעשית לזמננו אנו.

הרדב"ז במקום עמד על מבוכה זו, והקשה על הרמב"ם, מה איכפת לן מה היה בעת כניסת ישראל לארץ, הרי מאי דהוה הוה. ותירץ לפי המובא בירושלמי (עלה פק א הלכה ב) ש'שורש פטור פוטר', דהיינו, אם יצא גזע משורש האילן שנטעו גוי פוטר. וראה ראיתי שיש שנסתבכו בהבנת דברי הרדב"ז והקשו עליו על פי ביאור הפני משה והגר"א בירושלמי שם, שביארו, שאף על פי שעכשיו גדל האילן אצל ישראל, מכל מקום כיון שכשנטעו עכו"ם היה בפטור עדיין נשאר בפטורו, והקשו דאם כן סוף סוף מאי דהוה הוה ואין לזה נפקא מינה לדין, ובכדי שלא נוציא את רבינו הרדב"ז כטועה בדבר משנה חס ושלום, נראה שבא הרדב"ז לבאר ביאור חדש בהא ד'שורש פטור פוטר', ולפי זה יובן גם מה הוא מיישב בזה את דברי הרמב"ם, והוא, ששורש הפטור פוטר, היינו שאף על פי שגזע חדש שיוצא מכל עץ מונים לו שלושה שנות ערלה, אם יצא מעץ שפטור מערלה כגון עץ שנטעוהו עכו"ם קודם שנכנסו ישראל לארץ, גם הגזע החדש שעלה ממנו פטור מערלה. ואם כן יש נפקא מינה גם לזמן הזה, שאם ימצא אילן שנטעוהו עכו"ם קודם שנכנסו ישראל לארץ ויצא ממנו גזע חדש, יהיה פטור מערלה.

בתפארת ישראל על המשניות מיישב על פי המאן דאמר (תוס' יבמות פ"א. ד"ה מאן) דתרומות ומעשרות בזמן הזה אינם דאורייתא אלא דרבנן משום שקדושת עזרא קידשה לשעתה ולא לעתיד לבוא ואם כן יש נפקא מינה כשנחזור מגלותנו מהרה לארצנו כל מה שנמצא נטוע יהיה פטור מערלה וגזירת הכתוב

ולאכול ולפיכך נמנית עם שאר מצות עשה של תורה'.

אבל עדיין הדברים מתמיהים דסוף סוף איזה נפקא מינה הלכתית יוצאת מזה. ועדיין צריך עיון³.

משיחת מלך המשיח

המנחת חינוך במצוה קז מסתפק האם יהיה צריך למשוך את מלך המשיח: 'ולכאורה נראה דמלך המשיח שמקום אנו שיתגלה במהרה בימינו, כיון דיהיה מזרע שלמה דור אחר דור, אם כן המלכות ירושה לו מעת שפסקה מלכות ואין צריך משיחה, אף על פי שפסקה המלכות בעוונותינו הרבים כמה דורות, מכל מקום אין זה מפסיק הירושה. אך אם נאמר דהבא מכח מי שצריך משיחה הוא גם כן צריך משיחה, אם כן תיכף שמרדו ישראל ברחבעם ולא קבלו עליהם המלכות, אם כן אפילו אם היו רחבעם וזרעו מלכים היו צריכים משיחה למלוכה על כל ישראל כמו שביארנו למעלה, אם כן גם מלך המשיח מזרעו יהיה צריך משיחה, אף ששלום ואמת יהיה בימיו לכל ישראל ובקשו את ד' אלקיהם ואת דוד מלכם, כאשר מובטחים אנחנו על ידי הנביאים במהרה בימינו אמן, יבוא ויורה לנו'.

וקשה, דלהך גיסא שאין צריך למושחו, קשה מדוע הביא הרמב"ם את דיני משיחת המלכים. וראיתי לתרץ, דלו יצויר שתהא עליו מחלוקת יצטרכו למושחו, ובזוה"ק שמות על הכתוב 'למה רגשו גוים על ה' ועל משיחו'

נטוע יהיה מותר. הרי שנפקא מינה רבתי יש בהלכה זו גם לזמן הזה.

בשר נחירה קודם שבאו לארץ

בהל' שחיטה פרק ד הלכה י"ז - י"ח כתב הרמב"ם; 'כשהיו ישראל במדבר לא נצטוו בשחיטת החולין אלא היו נוחרין או שוחטין ואוכלין כשאר האומות ונצטוו במדבר שכל הרוצה לשחוט לא ישחוט אלא שלמים שנאמר איש איש מבית ישראל אשר ישחט שור וגו' ואל פתח אהל מועד וגו' למען אשר יביאו וגו' וזבחו זבחי שלמים לה' וגו' אבל הרוצה לנחור ולאכול במדבר היה נוחר. ומצוה זו אינה נוהגת לדורות אלא במדבר בלבד בעת היתר הנחירה ונצטוו שם שכשיכנסו לארץ תאסר הנחירה ולא יאכלו חולין אלא בשחיטה וישחטו בכל מקום לעולם חוץ לעזרה שנאמר כי ירחיב ה' אלקיך את גבולך וגו' וזבחת מבקרך ומצאנך אשר נתן ה' אלקיך וגו' וזו היא המצוה הנוהגת לדורות לשחוט ואחר כך יאכל'.

והדברים תמוהים מה נפקא מינה יש מבשר נחירה של זמן ביאת ישראל לארץ לזמננו אנו. אמנם גם כאן נחליץ הרדב"ז ליישוב שיטתו שהרמב"ם כותב רק הלכות שיש בהם נפקא מינה לזמן הזה או לעתיד, וכותב; 'הוצרך רבינו לכתוב זה דלא תימא כיון דנחירה הותרה וקרא דזבחת בקדשים כתיב אם כן עיקר שחיטה אינו אלא מדרבנן קמ"ל דבסיני ניתן שכשיכנסו לארץ תאסר הנחירה ומצוה לשחוט

3. ראה לעיל בהערה מה שהבאנו מהרא"ש שביאר נפקא מינה מאיבעיה זו לגבי גבינות עכו"ם ואדם האוסר על עצמו איסור האם נאסרים עליו גם ממה שהיה בידו קודם לזמן האיסור, אמנם הא נחא לבאר בגמרא, אבל הרמב"ם שהינו ספר הלכתי מובהק צריך לעיין מה רצה בדין זה דלא היה לו לסתום הדברים.

תקנה זו בכל ישראל ולא היה כח ברוב הציבור לעמוד בה לפיכך בטלה וכבר נהגו כל ישראל לקרות בתורה ולקרות קריאת שמע לפי שאין דברי תורה מקבלין טומאה. וגם כאן הביא הרמב"ם בספרו את תקנת עזרא אף על פי שאינה נוהגת בזמן הזה ולא תנהג לעתיד, בכדי להשמיענו שאין נוהגים אותה.

פסול הלויים בשנים ובמומין

כיוצא בדבר יש שהקשו ממה שהביא הרמב"ם (בפרק ג מהל' כלי המקדש הל' ח) את מה שנאמר בתורה בלויים ומבן חמשים שנה ישוב מצבא העבודה שאינו אלא בזמן שהיו נושאים המקדש ממקום למקום אבל לדורות אין הלוי נפסל בשנים ולא במומין.

אבל דבר פשוט הוא שזו אינה קושיא, אלא בכדי להשמיענו שדבר זה אף שמפורש בכתוב לא נוהג לדורות כתבו הרמב"ם. וכמו שכתב הדברי מלכיאל.

מצוות תפילה דאורייתא

העירני תלמיד חכם מופלג שבספר הק' תולדות יעקב יוסף (יתרו לוח 1) הביא את השגת הרמב"ן על הרמב"ם שכתב (פרק ה מהלכות תפילה) וז"ל: 'מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר ועבדתם את ה' אלקיכם מפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפילה שנאמר ולעבדו בכל לבבכם אמרו חז"ל איזה עבודה שכלב זו תפילה וכו'. והשיגו הרמב"ן דתפילה מדרבנן, מדאמרינן בפרק ג דברכות (קף כא). בעל קרי מברך ברכת המזון מפני שהיא דאורייתא ואינו מתפלל מפני שהיא מדרבנן וכו' וכן בש"ס דסוכה (קף נח). אמרינן בתפילה אינו מפסיק והקשו מלולב דמפסיק ומשני הא דאורייתא והא מדרבנן. ותיירץ בעל התולדות

אי' שפריצי עמך ישראל יצטרפו עם גוג ומגוג להלחם עם המשיח ואם כן שפיר כתב הרמב"ם הלכות אלו.

החילוקים שבין פסח מצרים לפסח דורות

בסוף הלכות פסח כתב הרמב"ם; 'כלל זה שנאמר במצרים שילקח הפסח מבעשור ושהוא טעון הגעת דם באגודת אזור למשקוף ולשתי המזוזות ושיאכל בחפזון אין אותן הדברים נוהגות לדורות ולא נעשו אלא בפסח מצרים בלבד'.

ובשאלות ותשובות דברי מלכיאל להרב מלכיאל צבי מלומז'ה זצ"ל (ח"א סי' כז) הביא ששאל לו הגאון רבי יהודה דב הלוי רב דק"ק שינאווקא, מדוע לא הזכיר הרמב"ם שם גם את החילוק שבין פסח מצרים לפסח דורות, שבמצרים לא היה נוהג חימוצו אלא יום אחד כדאי' בפסחים צו. מה שאין כן לדורות נוהג שבעה ימים. והשיב לו בעל הדברי מלכיאל, דלא נחת הרמב"ם כלל לבאר את החילוקים שבין זה לזה, אלא ביאר בכדי שלא נטעה במה שכתוב בתורה לגבי פסח מצרים שהיה מקחו בעשור ונתנו הדם על המשקוף והמזוזות ושנאכל בחפזון ונטעה לחשוב שדין זה מחוייב גם לדורות, לכן ביאר הרמב"ם שאינו כן. אבל שחימוצו יום אחד אינו מבואר בפסוק אלא ילפינן לה שם מסמוכין ואיכא מאן דפליג על זה (ס' קף כח) ולכן אין צריך להזכירו כלל דהרי אין מדרך הרמב"ם לכתוב מאי דהוה ללא צורך.

תקנת טבילת עזרא

כיוצא בדבר ומעין זה, בסוף הל' קריאת שמע הביא הרמב"ם את תקנת עזרא ובית דינו שהמחוייב טבילה לא יקרא בדברי תורה עד שיטבול, וכתב שם הרמב"ם שלא פשטה

אף את הלכות תפילה כתב לזמן שישראל שרויים על אדמתם בהשקט ובטח.

אמירת מזמור לתודה

ונתעוררתי עוד על פי מה שראיתי מעירים שהרמב"ם בסדר תפילות כל השנה השמיט את ענין אמירת מזמור לתודה, ועל פי דברי הטור שכתב (סי' נא סעי' ט; וזבא ברמ"א סט) וזה לשונו: "ובאשכנז נוהגים שלא לומר מזמור לתודה בשבת ויום טוב לפי שאין תודה קרבה בהם" מבואר שיסוד אמירת מזמור לתודה היא במקום הקרבת קרבן תודה שהיו מקריבים בזמן שבית המקדש היה קיים, אם כן לעתיד לבוא כשיבנה בית המקדש ויקריבו קרבנות בפועל לא יאמרו בתפילה מזמור לתודה.

סוף דבר

מכל אלו נראה שהרמב"ם כתב את ספרו משנה תורה כספר הלכה והוראה גם לעתיד לבוא כשיבוא מלך המשיח ויבנה בית המקדש במהרה בימינו, אמן.

על פי מה שכתב הבית יוסף בשם הרבינו יונה שאפילו למאן דסבר מצוות אין צריך כוונה, במצוה התלויה באמירה בלבד ודאי צריך כוונה. ומעתה, הרמב"ם שכתב בספרו שהוא פירוש על תרי"ג מצוות שניתן למשה בסיני, שאז היה מצוה מן התורה להתפלל, כי עיקר המצוה היא תפילה בכוונה, וזהו שמביא פסוק ועבדתם את ה', איזוהי עבודה שבלב זו תפילה (תענית 77 ע"ג), רצה לומר מאחר שאינו במעשה רק באמירה, לכולי עלמא בעי כוונה בלב, דאם לא כן לא עשה כלום, והיינו קודם חורבן הבית, מה שאין כן הש"ס שהוא תלמוד בבלי, שהיו בזמן חורבן הבית, כבר בטלו מצוה זו, וכמאמר יכולני לפטור את העולם מדין תפילה, כי מחמת שכרות הגלות שאינם יכולין לכוין באמת אז אינו מצווה מהתורה, דאם אינו מכוין באמירה לא עשה כלום, ואז לא הוי רק מדרבנן, והרמב"ם שכתב בספרו כמה מצוות הנוהגים בפני הבית אף שאינן בזמן הזה, גם מצות התפילה היא כאחד מהם.

הרי שלא רק את הלכות מעשה הקרבנות כתב הרמב"ם לזמן שבית המקדש קיים, אלא



הרב דוד קמפינסקי
ירושלים

'ארשת שפתינו' – על נוסח התפילה

קהילה מקפידה להתפלל דוקא בנוסח המקובל בידה.

עוד יתברר על איזה מהנוסחים הנ"ל מיוסד נוסח תפילת ההולכים בדרך הבעש"ט, ומדוע ישנם המתפללים בנוסח המיוחס לאר"י,

במאמרנו זה נבוא לברר כיצד נתגלגל הדבר שאף שכידוע אנשי כנסת הגדולה

תקנו סדר התפילות, מכל מקום נמצאים בידינו כיום כמה נוסחאות בתפילה, נוסח ספרד, נוסח אשכנז, נוסח בני עדות המזרח ועוד. וכל

וחבריהם במכונה 'נוסח ספרד', ובמה נבדל הוא מנוסח עדות המזרח בני ספרד.

מתוך זה גם יתברר על מה סמכו רבותינו מאורי החסידות שהיו מבני אשכנז, לנטוש [לכאורה] את מנהג אבותיהם שהתפללו בנוסח אשכנז ולהתפלל בנוסח אחר, ולא חששו לאיסור 'אל תטוש תורת אמן'.

כמו כן יתבאר מדוע אין לחוש לאיסור 'לא תתגודדו' - 'לא תעשו אגודות אגודות' בכך שבאותה עיר ישנם בתי כנסיות המתפללים בנוסח אחד ואחרים בנוסח אחר. ובפרט ב'שטיבלעך' הנהוגים כיום שמצוי שמתפללים בחדר זה בנוסח ספרד חסידי, ובמשנהו בנוסח עדות המזרח, ובשלישי בנוסח אשכנז של בני ליטא ופעמים רבות שגם באותו חדר עצמו מתפללים בכל הנוסחאות הנ"ל, ולפעמים הבעל תפילה הראשון התפלל לפי נוסח שרגיל בו, והשני ממשיך בנוסח אחר שההוא רגיל בו, ואין פוצה פיו ומצפצף.

[במאמר זה לא נתייחס לנוסח העתיק של בני תימן הראוי למאמר בפני עצמו, כמו כן אין מאמר זה מתיימר להקיף את כל השיטות והמנהגים, כי רבים הם ואי אפשר לפרטם, אלא לנגוע לכל הפחות בעיקרי הדברים].

המקור לנוסחאות התפלה השונים המצויים בינינו, וטעם האיסור לשנות מנוסח אחד למשנהו, הוא ע"פ דברי האריז"ל

כתב בהקדמת פרי עץ חיים (בהקדמה לשער התפלה) וז"ל: בשרשי המנהגים שיש חלוקים בין אשכנזים ובין ספרדים קאטלונזיאי ואיטליאי וכיוצא בהם שיש בהם מנהגים קדמונים שלהם בסידורי התפילה כו' והיה אומר מורי זלה"ה [האריז"ל] שיש שנים עשר שערין ברקיע, נגד שנים עשר שבטים, וכל אחד עולה תפילתו דרך שער אחד, והם השערין הנזכרים בשלחי ספר יחזקאל (מח לא - ג) ¹. ואמר, שודאי לא היה השערין ודרכי השערין שוים גם כן, וכל אחד משונה מחבירו, לכן גם התפילות משונות ²,

1. ביחזקאל: ושערי העיר על שמות שבטי ישראל שערים שלושה, צפונה שער ראובן אחד, שער יהודה אחד, שער לוי אחד. ואל פאת קדימה חמש מאות וארבעת אלפים ושערים שלשה, ושער יוסף אחד, שער בנימין אחד, שער דן אחד. ופאת נגבה חמש מאות וארבעת אלפים מדה ושערים שלשה, שער שמעון אחד, שער יששכר אחד, שער זבולן אחד. פאת ימה חמש מאות וארבעת אלפים שעריהם שלשה, שער גד אחד, שער אשר אחד, שער נפתלי אחד.

2. ונראה לבאר שיטה זו כמ"ד בגמרא (ברכות כו:): שתפילות אבות תקנום, [ולדעת הרבה פוסקים כך נפסק להלכה]. והיינו שהאבות הקדושים תקנו להתפלל, ובניהם השבטים הקדושים סדרו לבני שבטם תפילות כל אחד לפי דרך עבודתו. וראה בשבלי הלקט (ענין תפילה סי' יח) שמצא באגדה, שכשניצול אברהם מאור כשדים פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י מגן אברהם, וכשנעקד יצחק אבינו על גבי המזבח ונעשה דשן והביא הקב"ה טל והחיה אותו מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י מחיה המתים. וכשבא יעקב אבינו ופגע בשערי שמים והקדיש שמו של הקדוש ברוך הוא, מיד פתחו מלאכי השרת ואמרו בא"י האל הקדוש. וכשבא פרעה להמליך את יוסף על מצרים ובא גבריאל ולמדו שבעים לשון מיד פתחו מלאכי השרת פיהם ואמרו בא"י חונן הדעת. וכו', וכן הביא השתלשלות המאורעות שעל פיהם תקנו את כל סדר הברכות, עיין שם. ואחר כך, כשבאו אנשי כנסת הגדולה תקנו בחכמתם כסדר הזה. עכתו"ד. הרי שנוסח הברכות ולכל הפחות חלקם הגדול כבר נהג בזמן אבותינו הקדושים

ומהן נוצרו נוסחאות נוספות כפי שיתבאר להלן, ובעזרת ה' נזכה לאורם של שאר הנוסחאות כאשר יקבץ השי"ת את נדחי ישראל ויוליכנו בקרוב קוממיות לארצינו.

וראה גם במבוא לסידור המפורש⁴ שנוסח אשכנז מבוסס על הנוסח של בני אטליה [היא רומי, מקום מושבם של בני שבט בנימין, כנ"ל], ואילו נוסח בני ספרד מבוסס על נוסח בני בבל, ויש לשער ששם היו הרוב מבני שבט יהודה, שגלו מירושלים לבבל.

ובזה נבין את דברי האריז"ל דלעיל שפתח שיש ארבע חילוקי מנהגים, ספרד אשכנז קטלוניא אטליא, וסיים שישנם י"ב מנהגים, כנגד י"ב שבטים, ולהנ"ל מבואר, שקודם גלות עשרת השבטים היו לנו י"ב מנהגים, ולאחר שהוגלו עשרת השבטים גילה לנו האר"י שנותרו בידינו ארבעה מנהגים.

עוד יש לבאר עפ"מ ש"כ השל"ה (פרשת במדבר דרך חיים תוכחת מוסר) על הפסוק 'איש על דגלו באותות לבית אבותם' (במדבר כ, ב): האר"י ז"ל היה אומר (שפר הטונות דרשו עלינו לטבת ונוסח התפלה דרוש א') כמו שיש ארבעה דגלים, כך יש ארבע כתות בישראל חלוקים באיזה מנהגים, ספרד אשכנז קטלוניא אטליא, וכל אחד ישאר בדגלו לנהוג מנהגו. ואלו ואלו דברי אלקים חיים. ע"כ. ומבואר שכל שלושה שבטים השייכים לאותו דגל, נמנים לחטיבה אחת, למרות חילוקי מנהגים הדקים שיש ביניהם, כל אחד לפי שורש שבטו.

לכן כל אחד ואחד ראוי להחזיק כמנהג תפלתו, כי מי יודע אם הוא משבט ההוא ואין תפילתו עולה אלא על ידי שער ההוא, אך מה שהוא דינים מפורשים בתלמוד, זה שוה לכל השבטים עכ"ל.

וכן כתב הרב המקובל החסיד מהר"ר אהרן ברכיה ממודינא, בספרו מעבר יבוק (שפתי דק פרק לא) וז"ל: הנה לכל אחד משנים עשר שבטי ישראל יש חלון אחד ברקיע כפי בחינת נשמת שבטו, אשר דרכו נכנסת תפלתו, ולכן אין לשנות מטבע נוסח תפלתו ממה שלימדוהו אבותיו, שכל המשנה ידו על התחתונה. עכ"ל. וכן הביאו בעוד כו"כ ספרים מגורי האריז"ל.

והנה לפי זה היו ראויים להמצא בינינו לכל הפחות שנים עשר נוסחאות תפילה עיקריות כמנין י"ב שבטי קה, אמנם יש להסביר הענין על פי מה שכתב בשיח שרפי קודש (ח"א אות תסה) בשם החידושי הרי"מ, שהגלות הזה הוא משבט יהודה ובנימין, שבט יהודה הם ספרדיים, ושבט בנימין הם אשכנזיים. עכ"ל³. וראה עוד בשפתי חכמים (בכרית יב: ד"ה אביו מננימין) בשם מדרש תלפיות: שמעתי, רוב אשכנזים משבט בנימין, הקטן שבקטנים. עכ"ל. וכן מובא בהערה לרש"י (ספטיס כמה) שאליהו גילה לבעל המג"ע שאותם המאה [שנותרו משבט בנימין] הלכו וישבו במדינת רומי ואשכנז, עתה"ד. ועל כן אין מצויים בינינו רוב הנוסחאות השייכים לשאר השבטים, אלא שתיים הן הנפוצות כיום, נוסח בני ספרד של שבט יהודה, ונוסח אשכנז של שבט בנימין,

ובניהם. אמנם למ"ד (שם) שכנגד תמידים תקנום, ופירש"י שהכוונה לאנשי כנסת הגדולה, אם כן מן הסתם תקנו נוסח אחד לכולם, אמנם ראה מה שמבואר להלן.

3. הובא בליקוטי הרי"מ עניני גלות וגאולה.

4. להרב ר"י וינגרטן שליט"א (עמ' 70). וראה שם שהרחיב מאד בנושא המדובר במאמרינו.

ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תיקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר, והרי לא מסתבר לומר שהם תקנו י"ב נוסחאות כנגד י"ב השבטים.

ונראה שהאר"י דייק לשון הגמ' 'הסדיר י"ח ברכות על הסדר ביבנה', שאנשי כנסת הגדולה, וכן שמעון הפקולי שייסד שוב את תקנתם, לא תיקנו את נוסח הברכות, אלא סידרו את סדר אמירתם בתפילה, וכן כתב שם ברכינו יונה 'שמתחלה לא היו מתפללים אותה על הסדר, אלא כל אחד ואחד הברכה שהיתה

ועל פי זה כתב המגן אברהם (או"ח סי' סח) שהמנהגים שנהגו בשרשי התפלה אין לשנות ממנהג מקומו, כי שנים עשר שנים בשמים נגד שנים עשר שבטים, וכל שבט יש לו שער ומנהג, לבד מה שנוצר בגמרא שזה לכל⁵. (ספר הסונוות ד'ה'אמנס). והביא דברי הירושלמי (עירובין פ"ג ה"ט) שלח להם רבי יוסי, אף על פי ששלחנו לכם סדר תפלות⁶, אל תשנו ממנהג אבותיכם⁷. עד כאן⁸.

והנה לדברי האריז"ל צריך ביאור כיצד נפרש את דברי הגמ' במגילה (י:): שמא

5. ומבואר במהרשד"ם (או"ח סי' לה) ששורש האיסור משום שאנו מצווים על (משלי א ח) 'אל תיטוש תורת אמך'. וראה להלן שהארכונו בענין זה. וכן פסק בחק יעקב (או"ח סי' תפט) שאין לשנות ממה שנהגו, אף אם נמצא אחרת בספרי הקבלה, וכמו כן אין לשנות מנוסחאות התפילה, כדברי המגן אברהם הנ"ל.

ובספר נדרי וזיזין בסופו (קונטרס יוס"ד לסי' ריא תשובה פז) דקדק על כך שהמגן אברהם שינה מלשון הירושלמי שהזהיר שלא תשנו ממנהג 'אבותיכם' ונקט אין לשנות ממנהג 'מקומו', והאריך להוכיח שאין הדבר תלוי במנהג אבות לבנים אלא במנהג המקום. אמנם במעבר יבק (מאמר שפתי צדק פל"א. הובא בהערות להלן בתוך תשובת הדברי חיים, ד"ה וזהו גם כן) כתב על פי הירושלמי הנ"ל שאין לשנות מטבע תפלתו שלמדוהו אבותיו וכו', ומבואר שדעתו שהדבר תלוי במנהג האבות לבניהם.

וראה עוד בשו"ת חתם סופר (ח"ה השמטות סי' קפח) שהביא דברי המגן אברהם על פי הירושלמי, והוכיח שמסתבר שכל זה בתחילת קביעת המנהג, שנקבע לכל שבט שער משלו במקום גבוה שמעל גבוה, אמנם מכאן ואילך כל מי שנעקר ממקומו ונצטרף לבני שבט אחר הרי הוא נכנס בשער השבט שנצטרף אליו. עכתו"ד. ועל פי דבריו מובן שפיר מדוע שינה המגן אברהם לשונו מלשון הירושלמי, שאכן בתחילת המנהג היה לפי אבות השבט, וכדברי הירושלמי, ומכאן ואילך בזמננו אנו נמשך על פי מנהג המקום.

6. הגירסא שלפנינו: אף על פי שכתבו לכם סדרי מועדות. וראה בדברינו להלן שנאריך בדברי הירושלמי הללו.

7. ובספר נדרי וזיזין בסופו (קונטרס יוס"ד לסי' ריא תשובה פז) דקדק על כך שהמגן אברהם שינה מלשון הירושלמי שהזהיר שלא תשנו ממנהג 'אבותיכם' ונקט אין לשנות ממנהג 'מקומו', והאריך להוכיח שאין הדבר תלוי במנהג אבות לבנים אלא במנהג המקום. אמנם במעבר יבק (מאמר שפתי צדק פל"א. הובא בהערות להלן בתוך תשובת הדברי חיים, ד"ה וזהו גם כן) כתב על פי הירושלמי הנ"ל שאין לשנות מטבע תפלתו שלמדוהו אבותיו וכו', ומבואר שדעתו שהדבר תלוי במנהג האבות לבניהם.

וראה עוד בשו"ת חתם סופר (ח"ה השמטות סי' קפח) שהביא דברי המגן אברהם על פי הירושלמי, והוכיח שמסתבר שכל זה בתחילת קביעת המנהג, שנקבע לכל שבט שער משלו במקום גבוה שמעל גבוה, אמנם מכאן ואילך כל מי שנעקר ממקומו ונצטרף לבני שבט אחר הרי הוא נכנס בשער השבט שנצטרף אליו. עכתו"ד. ועל פי דבריו מובן שפיר מדוע שינה המגן אברהם לשונו מלשון הירושלמי, שאכן בתחילת המנהג היה לפי אבות השבט, וכדברי הירושלמי, ומכאן ואילך בזמננו אנו נמשך על פי מנהג המקום.

8. וכן כתב בפרי מגדים (א"א שם) שבנוסח התפלות אין לשנות נוסח האשכנזים לנוסח ספרד, כמו שכתב המ"א בשם הכוונות. עכ"ל.

בין המקומות הרחוקות ממזרח למערב, וכתב שאשמת הסופרים והמעתיקים היא, ואף על פי כן לא שלטה לחלק כל כך רק לחלק הנוסח לשתיים דרך כלל, כי כל ישראל המפוזרים בגולה נחלקים למערביים ולמזרחיים, ובארצות הללו המערביות נכללים האשכנזים וספרדים ובהם נמצאו הנוסחאות חלוקות במאומה, והאחד מהם בודאי טעה, ולא יפה עשה ששינה מלשון שתקנו האבות הזקנים וכו'. עכתור"ד⁹.

צריכה לו, ובא שמעון הפקולי לסדור אותם אחר כך על הסדר, ולמד הסדר מכח הפסוקים כדאי' בגמ' דמגילה (ק"ז ע"ג). עכ"ל. אמנם כל שבט ושבט המשיך בנוסח עצם הברכה כפי מנהג אבותיו⁹.

אמנם אין כך דעת הגר"י עמדין שכתב בסידורו (בהקדמה, במאמר סולס בית אל) שאנשי כנסת הגדולה תקנו נוסח אחד, רק שבהמשך הזמן וברוב העתקות שנעשו בצוק העיתים ועל ידי עירוי מכלים לכלים שונים, נשתנו הנוסחאות

9. ושמא יש לומר עוד, שהרי בתחילת תקופת אנשי כנסת הגדולה כשהיו בהם כמה נביאים, היתה בתחילת ימי הבית שני, שנאמר בו (עזרא ב' סד) 'כל הקהל כאחד ארבע רבוא אלפים שלש מאות ששים', ושלושים אלף מתוכם היו משבט יהודה ובנימין, והשאר משאר השבטים, כמפורש שם ברש"י מסדר עולם, וגם שאר היהודים שנשארו בבבל היו רובם משתי השבטים הללו, ולא היה להם קשר עם עשרת השבטים שהגלה סנחריב שנים רבות קודם ולא נודע מקומם עד כה, ועל כן כשבאו לתקן סדר התפילה תקנו נוסח אחד לכולם, ותקנו נוסח הכולל שבו יעלו תפילות כל השבטים כפי שעשה האריז"ל בדורו.

והטעם שהנוסח האחד לא נשתיר עד היום, הנה מלבד הצרות והגלויות אשר פקדונו, יש להוסיף את מה שכתב בסידור אוצר התפילות (בהערות לשמו"ע ברכות) שעל כרחק הנוסח שתקנו אנשי כנה"ג היה שונה מהנוסח הנאמר כיום, וכגון בברכת השיבה שופטינו כבראשונה וכו', שהרי בתחילת בית שני מינו אנשי כנה"ג שופטים ראויים בכל ערי יהודה, ומדוע יתאוננו על מעשי ידיהם, וכן בשאר הברכות העוסקות בקיבוץ הגלויות ובניית ירושלים אין שייך כ"כ הנוסח האמור כיום לזמנם, שהיה בית המקדש בנוי, ועם ישראל שב והתקבץ לארצו, [ועיין שם שכתב ששמעון הפקולי שהיה בשנים שלפני החורבן, הוא ששינה את הנוסח מכפי שתקנו אנשי כנה"ג, ותמה על קושיית הגמ' במגילה] ועל כרחק שהנוסח שלפנינו נעשה משחבר בית המקדש בשנית ונתפורנו שוב בין האומות וכל קהילה בעם ישראל תקנה לה את הנוסח על פי חכמיה, וגילה האריז"ל שהכל מיוסד על פי שורש הנשמות, ועל כן אין לשנות.

והנה אם נקבל הנחה זו, נוכל לתרץ את קושייתו של החת"ס (או"ח סי' טז) על דברי האריז"ל מכך שמצינו שר' אליעזר הגדול שהיה לוי, מבני בניו של משה רבינו ע"ה, ור' עקיבא תלמידו שהיה מבני גרים, התפללו בנוסח אחד (תענית כה:), וכן כיצד הכהנים הלויים מתפללים בנוסח אחד עם ישראל, וגם כיצד הסדיר שמעון הפקולי תפלת שמונה עשרה לפני רבן גמליאל והוציאו ידי חובה (ברכות כה:), והרי רבן גמליאל היה נשיא משבט יהודה [או משבט בנימין מצד אביו. ראה תוס' סנהדרין (ה) ד"ה דהכא. ובספר יוחסין מאמר ראשון אלף בית אות הה"א] אלא אם כן נדחוק ששמעון הפקולי היה מבני שבט, וראה בדברי חיים (שם) שנדרש לענין זה.

ולהנ"ל מובן, שאכן מתקופת אנשי כנסת הגדולה וכן בתקופת רבן גמליאל שהחזיר נוסחתם ע"פ שמעון הפקולי, התפללו כולם בנוסח אחד כולל, אמנם מששוב גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמותינו, נחלקו הנוסחאות לפי המקומות, וכנ"ל.

10. וכן מפורש בספר 'מצרף לחכמה' (פ"ב) בשם בעל הרוקח, שהנוסח אשכנזים מקובל עד שמעון הפקולי ואנשי כנסת הגדולה, על כל התיבות ואותיות התפלה, הרי שאנשי כנסת הגדולה תיקנו את הנוסח ומספר התיבות

וציין שם לדבר נפלא מאד מאד שבשלושת הברכות הראשונות שיש קפידא גדולה לשנות בהן, אזי כל הנוסחאות שבינינו הם שוות, שפה אחת ודברים אחדים בין כלל ישראל בכל מקומות פזוריהם.

האם נחשב שהאריז"ל עיזמו שינה ממנהג אבותיו בנוסח התפילה, וכיצד נהג כך

ומשזכינו לדברי המקובלים זיע"א בשם האריז"ל שישנן י"ב מנהגים בנוסחאות התפילה, ושאינן לשנות ממנהג האבות, נבוא לברר האם האריז"ל עצמו, שתיקן את נוסח האר"י, נחשב ששינה ממנהג אבותיו, או שרק שיכלל את נוסחתם, ומתוך כך נוכל גם להבין מקצת דעתם של רועינו גדולי העולם מייסדי החסידות שהיו מבני אשכנז, ששינו את מנהג אבותיהם שהתפללו בנוסח אשכנז והחלו להתפלל בנוסח אחר, ולא חששו לאזהרה הנ"ל.

והנה בכדי להשיב על הנ"ל, שומה עלינו לדעת האם האר"י נחשב מבני אשכנז המתפללים בנוסח אשכנז, או שנחשב מבני ספרד, המתפללים בנוסח ספרד, עוד שומה עלינו לדעת האם הנוסח שתיקן הוא נוסח מחודש ומשונה מהנוסחים שהיו מקובלים עד ימיו, או שהוא מבוסס כולו או כמעט רובו על אחד מהם, עד שאין כאן הקפדה על שינוי

מהנהוג, אם נמצא שאבותיו התפללו בנוסח המקורי.

האם האריז"ל נחשב מבני אשכנז או מבני ספרד רבינו החיד"א (בש"ת יוסף חומץ סי' כ') [וראה גם בשם הגדולים מערכת גדולים אות י רבינו האר"י] כותב שהאר"י היה אשכנזי, ממשפחת לוריא האשכנזית, ממשפחת המהרש"ל [רבי שלמה לוריא ¹¹ ז"ל, ושמר רבינו יצחק לוריא אשכנזי מוכיח עליו. והיה מתפלל בראש השנה ויום כיפורים בבית הכנסת האשכנזים בצפת ת"ו, וראה עוד בשדי חמד (כללי הפוסקים סימן ע"ו אות י). שהביא מספר יפה ללב (סי' סח אות ג) ומספר זכרנו לחיים (ח"ב כח) שרבינו האר"י היה אשכנזי. עוד הביאו גדולי האחרונים (מנח"א ח"א סי' יא) הוכחה מהמפורש בפרי עץ חיים בשערי חג השבועות (פ"א ד"ה זה מ"כ במחזור) וראש השנה (שער תפלות ר"ה פ"ז ד"ה מכת"י הרב) שהאריז"ל היה מתפלל במחזור של אשכנזים, וכן בכונות יום הכיפורים (ס"ט ושער יו"ט פ"ב ד"ה בנזק) כותב כוונות לפיוט 'האוחז ביד' ¹², הנמצא רק במחזור נוסח אשכנז. ומצאנו גם בשער הכוונות בדרושי פסח (סוף דרוש ו הערה ו), שכתב בשם האריז"ל רמז למינים הניקחים לחרוסת בפסוק (שמות לא ה) 'חרושת אב"ן חרושת ע"ץ', אינגבור ב'ארין נ"ס ע"פיל צ'מרונג, הרי שהשתמש בלשון אשכנז, ומן הסתם שהיא לשון אבותיו. **עוד** הביא (ס"ט) מספר החזיונות הנקרא שבחי מהר"ח וויטאל (עמ' לג מסד"ח, ד"ה ואינן והנה חלוס) שכתב וז"ל: פתרון החלוס, כי מורי ז"ל

והאותיות. אמנם ראה להלן בשם אוצר התפילות שעל כרחק משך השנים נעשו שינויים בנוסח התפילה, ודברי המצרף לחכמה צ"ב [אא"כ נפרש שמה שכתב שם אנשי כנה"ג הוא לאו דוקא, וכוונתו לשמיעון הפקול, ובימיו כבר נשתנה הנוסח כמו שכתב באוצר התפילות שם].

11. מהרש"ל היה אשכנזי מגזע רש"י (ראה בערכו בשם הגדולים) ומנוחתו כבוד בלובלין.

12. פיוט וכל מאמינים וכו'.

שמחמירין למקום שמקילין ואין דעתו לחזור
דצריך לנהוג כמותם כמנהג המקום שבא לשם.

ומצאנו לחתם סופר בעצמו (שו"ת ח"ה סי' קפח
בהשקפות) שכתב סברה זו, שאע"פ
שהזהיר הירושלמי שלא ישנו מנהג אבותיהם
במנהגי התפלות וכדומיהם, כמובא במג"א (י"ט
סי' סח) ועל פי סתרי תורה בשם האר"י ז"ל יש
שנים עשר שערים וכל מנהג יש לו דרך כניסה
לבוא עיר האלקים דרך שער שלו, מ"מ
משנקבע המנהג והשערים במקום גבוה שעל
גבוה, אזי ככה נתקן לכל העתידים ללוות
עליהם אף שמקורם משבט אחר. והוכיח זאת
מכמה וכמה ראיות יעו"ש. וראה עוד בשולחן
הטהור (סי' מז בהערות ז' וז"ל סק"א) שהנכון כי אביו
היה אשכנזי ואמו ספרדית מבניהם של ספרדים,
ובימים נוראים דרכו היה להתפלל בבית הכנסת
של האשכנזים כדי לומר הפיוטים של בני
אשכנז¹³ [ובזה מוסרות ההוכחות הנ"ל מכך
שהיה מתפלל בימים נוראים בביהכ"נ ובמחזור
של אשכנזים].

ומעתה מאחר שהאר"י ז"ל היתה דירתו במקום
חכמי ספרד, לכן נוסח תפילתו נקבע

הוא ספר תורה של אשכנזים וכו'¹³, והעולה
מכל זה שהאר"י ז"ל היה אשכנזי ממשפחת
אשכנזים, ואם כן מנהג אבותיו היה להתפלל
בנוסח בני אשכנז.

אמנם דעה זו אינה מוסכמת על דעת כולם,
ויודעים דברי החתם סופר (או"ח סי' עו)
אודות נוסח האר"י ז"ל וז"ל: הוא [האר"י ז"ל]
העמיד בסידורו כל דבר על מכוננו וגילה
תעלומות של הנוסחא ההיא הספרדית, יען כי
היה ספרדי, ואילו הוא היה אשכנזי, או היה
נמצא באשכנזים איש כמוהו, היה עושה כיוצא
בזה בסידור אשכנזי. עכתו"ד, ותלמידו מהר"ם
שיק (או"ח סי' מג) ביאר כוונתו, שמכיון שהאר"י
הקדוש היה מארץ ספרדים כל ימי חייו¹⁴, על
כן גילה כל הסודות על פי נוסח תפילת ספרד
עכתו"ד. והיינו, שאף שאין חולק שמשפחת
האר"י ז"ל מקורה באשכנז, וככל הראיות
שהבאנו לעיל, מ"מ נחשב שנעשה ספרדי, יען
שהיתה דירתו במקום חכמי ספרד, ונמשך
אחריהם לנהוג כמותם בכל דיני התורה, וכן
ביאר בכוונת החת"ס במשנה למלך (האחרון.
גימטריא פ"ו ס"א) וציין למה שכתב מרן הב"י (שו"ת
אבקת רוכל סי' ריב) שכל איש היוצא ממקום

13. לעיל שם מביא הרח"ו שנאמר לו בחלום, לך אל קהל אשכנזים כי שם מביאים עתה ספר תורה אחת, ותשורר
ותומר לפניו כמנהגך לכבד את הס"ת וכו', וכו' והלך לרחוב העיר צפת והנה אנשים הרבה מוליכין ס"ת אחת
מהודר מאוד מאוד במלבושין ותפוחי זהב, ומוליכין לפניו נרות ואבוקות גדולות, ונשורר לפניו שירים עד שנכנסו
בבית הכנסת של האשכנזים וכו'. ולהלן מביא שכשנתיים ימים אחרי זה בא מורי ז"ל האשכנזי לצפת ולמדתי עמו
וכו' ואחשוב אני אחרי כן בעצמי פתרון החלום, כי מורי ז"ל הוא ס"ת של אשכנזים וכו'. עכתו"ד.

14. כפי שכתב בשם הגדולים (בערכו) שבבחרתו הלך למצרים, וגם הלך לקושטא והיה רגיל אצל רב תנא מהר"י
רוואניס הספרדי, וכן בירושלים למד לפני הרב"ז שהיה ספרדי.

15. ראה בשער הכוונות (בנוסח התפלה) שהאר"י היה אומר רק את הפיוטים הנמצאים במחזור האשכנזים, והם
התפלות והבקשות ופזמונים שתיקנו הראשונים, כמו תפלת רבי עקיבא ע"ה, ותפלת רבי אלעזר בן ערך ע"ה,
ותפלת רבי נחוניא בן הקנה ע"ה. וכן היה אומר כל הפיוטים ופזמונים שתיקן רבי אלעזר הקליר, לפי שכל אלו
הראשונים תיקנו דבריהם על פי חכמת האמת, והיו יודעים מה שתקנו. ואף גם אם הם באמצע ברכות יוצר היה
אומרם, לפי שהם היו תנאים, והיו יודעים מה היו מתקנים, וכל דבריהם היו מיוסדים על פי האמת וכו', עכ"ל.

כפי נוסח הספרדיים, ואם כן מנהג מקומו היה להתפלל בנוסח בני ספרד.

האם נוסחת האריז"ל בתפילה היא נוסחה חדשה הבלולה משתי הנוסחאות הידועות או שרובה או כולה נוסח ספרדים

עתה נבא לברר האם נוסח האריז"ל הוא נוסח מחודש ומשונה מהנוסחים שהיו מקובלים עד ימיו, או שהוא מבוסס כולו או כמעט רובו על אחד מהם:

הנה מרן המגיד הקדוש ממזריטש זיע"א (מגיד דבריו לעקב סי' קמ"א) הביא מאחז"ל (סקלים ו א-ג) י"ג השתחויות היו במקדש כנגד י"ג שערים, והשנים עשר שערים הם שער לכל שבט ושבט, וכו' ושער הי"ג הוא למי שאינו זוכר את שבטו ואינו יודע באיזה שער יבא לחצר המלך, וכתב ע"פ זה שמכיון שענין התפילה כדי שיוכל כל אחד לעלות בשער שלו, לכן בזמן שהיו ידועים כל שבט ושבט ונוסח השייך לכל שבט ושבט, היה יותר טוב להכנס בשער שלו. והנה האלוקי האריז"ל, בהיות נהירין ליה שבילין דרקיעא לימד דעת

את העם למי שאינו מכיר את שבטו, ותיקן סדר מלוקט מכמה נוסחאות כידוע לבקיאים, כנגד שער י"ג שבמקדש¹⁶. עכתו"ד. ועל פי זה כתב בשו"ת דברי חיים (ת"א ח"א חסי' ת), שהאר"י הקדוש הכין שער הכולל לכל מי שהוא משבט שיהיה, והביא מספר משנת חסידים (מס' הכריאה דערכית פ"א, מ"ב ומ"ג) שמי שלא יודע שורש נפשו יתפלל בנוסח האר"י ז"ל, שאינו נוסח ספרד, רק הוא בריר הסולת מתוך שתי הנוסחאות, אשכנז וספרד, עכתו"ד.

הרי שלדעת מרן הדברי חיים זיע"א ע"פ המשנת חסידים, נוסח האריז"ל, הוא מבורר מתוך שתי הנוסחאות, ספרד ואשכנז, ובחר בו משום שכולל את כל השערים, ובו נכנסים תפילותיהם של אלו שאינם יודעים שורש נפשם.

ובספר חמשה מאמרות (מאמר נוסח התפילה אות א) משבח את חסידי אשכנז אשר היו שוקלין וסופרין מספר מנין התפילות והברכות, וכנגד מה נתקנו (טור א"ח סי' קיג), והביא לדברי פאת השלחן (הלכות ארץ ישראל, סי' ג בית ישראל ס"ק לא) בשם הרוקח ותשובת הרא"ש¹⁷ ביופי כח נוסח האשכנזים בתפלת שמונה עשרה, עד שכתב

16. וראה בספר תפלה למשה (תהלים קכב) שביאר על פי זה כפילות ושינוי לשון הפסוק שאמר 'ששם עלו שבטים' ושנה ואמר 'שבטי קה', והיינו שהפסוק מדבר על שערי התפילה העוברת דרך ירושלים כמו שהזכיר 'עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלים' וגו', ובתחילה אמר 'שם עלו שבטים' כנגד כללות השבטים הספקות, שהם עולים בשער הי"ג, ושוב אמר 'שבטי קה' כנגד הודאין שעולים כל אחד ואחד בשער משלו, ומסיים הפסוק 'עדות לישראל להודות וגו'', שעל ידי כך שישנו שער לודאים וישנו שער לספיקות יכולים כולם להודות. והקדים השער י"ג שהוא הכולל לשערים הודאין משום שהוא חביב מכולם. עכתו"ד.

וראה עוד בשפת אמת (ויגש תרס"ד. ד"ה ויגש אליו יהודה) שביאר שבנין המקדש בא בכח הי"ב שבטים, כמו שכתוב 'ששם עלו שבטים' כו'. ולכן יש י"ב שערים, לכל שבט שער אחד. וכמו שכתוב 'פתחו לי שערי צדק' כו' ומשיבין 'זה השער לה', זה גימטריא י"ב, שצריך להיות נעשה שער אחד הכולל כל הי"ב שערים. ולכן היו י"ג שערים בבית המקדש. אחד הכולל כולם. וכו' עיין שם.

17. זה לשון הרא"ש בתשובה (כלל ד סי' כ) וז"ל: כי אני מחזיק המסורת שלנו וקבלת אבותינו חכמי אשכנז שהיתה התורה ירושה להם מאבותיהם מימי החורבן, וכן קבלת אבותינו רבותינו שבצרפת, יותר מקבלת בני הארץ

נוסח אשכנז. [וראה גם בתשובת הדברי חיים הנ"ל בשבח חכמי אשכנז הקדמונים שהיו מקובלים גדולים²¹].

[ואם נקבל מה שהנחנו בראש מאמרנו, שנוסח אשכנז יסודו משבט בנימין, יש לתת טעם טוב מדוע בחרו אנשי כנה"ג דווקא בנוסחתו, שהרי כידוע היה המקדש - תל תלפיות שכל התפילות עוברים דרכו - בחלק בנימין (מגילה טו.) ואם כן השער שלו²² כולל את של כולם].

והנה תשובה זו כתב הדברי חיים כנגד דעת החתם סופר (א"ח סי' טו) שכתב שהאריז"ל העמיד בסידורו כל דבר על מכונו וגילה תעלומות של הנוסחא ההיא הספרדית, יען כי היה ספרדי, ואילו הוא היה אשכנזי, או היה

בספר 'מצרף לחכמה'¹⁸ (פי"ז) בשם בעל הרוקח שהנוסח אשכנזים מקובל עד שמעון הפקולי ואנשי כנסת הגדולה¹⁹, על כל התיבות ואותיות התפלה. וכתב שמנין התיבות שנוסח תפילת שמונה עשרה שתיקן האריז"ל ברובו מתאים עם המנין של חסידי אשכנז, וזוהי כוונת הדברי חיים שנוסח האריז"ל מבורר משתי הנוסחאות, וכאן בירר את נוסח אשכנז משום גודל מעלתו, וכנ"ל²⁰. ועל פי זה כתב שלא ידע מאיזה טעם שינו איזה צדיקים וחסידים הרבה בתפילות שמונה עשרה, ולא דייקו במנין התיבות, וההוספה הוא רובם ככולם מנוסח הספרדיים [עדות המזרח] ובאמת לא זה קיבלנו עלינו, אדרבה, לנו האשכנזים אסור לשנות לנוסח הספרדיים כנזכר. ע"כ. והעולה מדבריו שנוסח שמונה עשרה של האריז"ל עיקרו מבוסס על

הזאת וכו' עכ"ל. כידוע שהאריז"ל נאלץ לגלות לספרד, ושם שהה עד לפטירתו. וראה גם בסידור הר"י עמדין (במאמר סולם בית אל שבהקדמה) שמכיון שאנשי כנסת הגדולה תקנו רק נוסח אחד, ואין לנו ידיעה ברורה ביד מי הקבלה הברורה בזה [האשכנזים או הספרדים] יש לסמוך יותר על האשכנזים שקבלתם והמסורת שהחזיקו בה חזקה יותר משל בני ספרד, משום שלא פסקה מהם ישיבה דור אחר דור מימות החורבן, ונתנו נפשם על ידיעת התורה ושמירת מצוותיה וכו'. עכת"ד.

18. למהר"ר ישר"מ מקאנדיא בעמח"ס 'אליה'.

19. עיין ברכות (כח:), תנו רבנן, שמעון הפקולי הסדיר שמונה עשרה ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה, והיינו משום שנשכח מהם הסדר של ברכות שמו"ע כפי שתקנו אנשי כנסת הגדולה, ובא שמעון הפקולי וסידרו לפני ר"ג. (ע"פ חפץ ה' בברכות שם). וראה בשו"ת מהרלב"ח (קונטרס הסמיכה) שהוכיח שהיה זה עוד בזמן הבית השני, ובשנים האחרונות קודם החורבן, וראה להלן ביאור נחמד מדוע בחרו אנשי כנה"ג דווקא בנוסח אשכנז.

20. אמנם מלשון החושב מחשבות (במאמר תפילין דמארי עלמא פרק כב) שכתב וז"ל: ומי לנו גדול מהאר"י עצמו שגזעו אשכנזי, ורוב סדר תפילתו וכמעט כולה היתה ספרדית ומעוטה דמעוטה אשכנזית. עכ"ל. משמע להיפך, שעיקר נוסח האריז"ל היא ספרדית, ומיעוטה אשכנזית.

21. וכלשון הדברי חיים בתשובה הנ"ל: אך באמת רבותינו הקדמונים היו גדולי בעלי קבלה, כידוע שרש"י ז"ל היה מקובל גדול כנראה מכמה מקומות שהביא שם ע"ב (סוכה מה. ד"ה אני והו) וגבי שלש טיפות (מנחות כט: ד"ה אחת בה"י) וכמה מקומות עצמו מספר, וכן גם כן רבינו תם והר"י היו מקובלים גדולים, וכן שארי בעלי תוס' כגון רבינו יהודה חסיד ותלמידיו הסמ"ג, ור"י מאורלייניש כידוע בתשובה מן השמים וכו', עכת"ד.

22. ובפרט לפי מה שכתב בספר נדרי זריזין בסופו (קונטרס יוס"ד לסי' ריא תשובה פז. הו"ד לעיל) שאין הדבר תלוי במנהג אבות לבנים אלא במנהג המקום.

נמצא באשכנזים איש כמוהו, היה עושה כיוצא בזה בסידור אשכנזי. עכתו"ד.

וכדעת החת"ס נמצא בשדי חמד (כללי הפוסקים סימן ע"א אות י) שהביא מספר יפה ללב (סי' סח אות ג) שכתב וז"ל: ואמרו עליו על רבינו האר"י גופיה עם שהיה אשכנזי היה מתפלל בנוסח הספרדי עכ"ל. וכן הביא מספר זכרנו לחיים (ח"ב כב ה) וז"ל: רשום בזכרוננו שראיתי בספרים שרבינו האר"י הגם שהיה אשכנזי, היה מתפלל בנוסח הספרדים, כי היה אומר שנוסח הספרדים הוא הנוסח המעולה ביותר כלפי מעלה.

וזהו גם דעת רבינו החיד"א בספרו יוסף אומץ (סי' כ'): ומי לנו גדול מרבינו האר"י ז"ל, שהוא היה אשכנזי ממשפחת מהרש"ל ז"ל, וכל השנה היה מתפלל בנוסח ספרדים, זולת בימים נוראים, כמדובר בספר הכונות²³. עכ"ל. ויותר מזה כתב בספרו עבודת הקודש (קשי גול סימן שנים עשר אות ט) וז"ל: שקבלנו מרבינו האר"י ז"ל, שתפלת נוסח הספרדים עולה בכל אחד משנים עשר שערים ע"כ. הרי שעל אותה נוסחא שכתב המגיד בספרו מגיד דבריו ליעקב הנ"ל, שמועילה למי שאינו יכול להכנס באחד משנים עשר השערים מחמת שאינו יודע שבטו, כתב החיד"א שהיא נוסחת הספרדים.

וגם שמו של נוסח ספרד מוכיח עליו שמקורו ספרדי, כשם שקבע החיד"א אודות מוצאו של האר"י ששמו רבינו יצחק לוריא אשכנזי מוכיח עליו שמוצאו מאשכנז.

וכדעה זו נוטה לכאורה תשובת הרה"ק ר' אליעזר מליז'ענסק זיע"א (באוספות לנועם

אלימך) שכתב וז"ל: ושאלתי אאומ"ו נ"י שיאמר לי מפני מה משנים הנוסחאות שבתפילה. והשיב לי כך, הלא הבית יוסף ז"ל שהוא ראש לכל הפוסקים הוא ז"ל מביא אלו הנוסחאות, ואחר כך בא הרמ"א ז"ל שהוא גם כן ראש לכל הפוסקים איזן וחקק כל התיקונים על מכונם בפני כללות ישראל, וראה בנוסחא זו שהוא אור גדול ואין העולם כדאי להשתמש בו, והעמיד לנו נוסחא אשכנזית שהוא דבר השווה לכל נפש כערכנו, אבל לפני הצדיקים אלו אשר רחצו מצותם ומדקדקים על עצמם כחוט השערה, וודאי לא היה כוונתו ז"ל עליהם לבטל אותם מלהתפלל נוסחא זו שכתב הבית יוסף, ואלו ואלו דברי אלקים חיים וכו'. עכתו"ד.

ואם כן, העולה מדברי רבותינו הרה"ק ר"א מליז'ענסק בשם אביו הנועם אלימלך זיע"א שנוסח החסידים ההולכים בדרך הבעש"ט הוא נוסח הבית יוסף שהיה כידוע מגולי ספרד, ומסתמא ייסדו על פי נוסח הספרדים, [ודברי הרה"ק ר"א מליז'ענסק אודות האור הגדול שיש בה עולות בקנה אחד עם דברי עבודת הקודש הנ"ל בשם האריז"ל שתפלת נוסח הספרדים עולה בכל אחד משנים עשר שערים] ומעתה לפי הדעה הרווחת²⁴ שהבעש"ט תיקן להתפלל בנוסח האר"י, על כרחך שדעתם שנוסח האר"י יסודו בנוסח הספרדים, וכשיטות הנ"ל.

והנה לדעת החיד"א הנ"ל שהאריז"ל התפלל בנוסח ספרדי, אף שהעלה בספריו הנ"ל שהאריז"ל היה אשכנזי ממשפחת אשכנזים, נמצא שהאריז"ל שינה ממנהג אבותיו, וסותר

23. ראה הערה לעיל בשם שער הכוונות (בנוסח התפילה).

24. אמנם אין דעה זו מוסכמת על דעת כולם, ראה מה שהבאנו להלן בשם השולחן הטהור (סי' מב סק"א).

וראה עוד בחמשה מאמרות לבעל המנחת אלעזר (מאמר נוסח התפילה אות ה) שהביא שנוסח האר"י שעליו כיון הדברי חיים הוא כנדפס בסידור חמדת ישראל למהר"ש וויטאל זצ"ל (מונקאטש תרס"א), על פי מה שסידר מוהר"ש ממונקאטש זצ"ל, תלמיד הדברי חיים, שבכל דבר שנסתפק נמלך בדעת רבו ועשה על פיו, וכך י"ל סידור מונקאטש - צאנו על פי הנוסח הנ"ל.

ונוסח זה הוא כמעט זהה לנוסח חב"ד הנדפס בסידור תהלת ה'. ומקובל שהיו מצדיקי הדור בפולין שהיו מתפללים לעצמם בנוסח זה, אף שבבית מדרשם התפללו בנוסח ספרד המקובל ברוב החסידיות יוצאי פולין, אוקראינה וגליציה.

אכן מצינו עוד כמה וכמה סידורים שהדפיסו גורי האריז"ל וגוריהם, כגון סידור מהר"י צמח, סידורי החיד"א והרש"ש, סידורו של רבי שבתאי מרשקוב, ועוד כו"כ סידורים ידועים יותר וידועים פחות, שנוסחתם משונה מעט מנוסח ה'חמדת ישראל' ו'תהלת ה', עד שכיום קשה לדעת באופן ברור מהו הנוסח של האריז"ל, ואולי התקיים בזה רצונו של הרמ"א כמובא במכתב הרה"ק מליז'ענסק המובא לעיל, שראה בנוסחא זו שהוא אור גדול ואין העולם כדאי להשתמש בו, ועל כן מן השמים נגזר שישוב הדבר וישכח.

אמנם דעת השולחן הטהור (סי' מז סק"א) שהבעש"ט סידר נוסח התפילה בכמה דברים על פי דעת האר"י, ובכמה דברים על פי מנהגינו מנהג אשכנז, המיוסד כולו על ידי קדמוני אשכנז שהיו מקובלים גדולים, עכתו"ד. ומבואר בדבריו שנוסח המקובל בין החסידים אינו נוסח האריז"ל בלבד, אלא חיבור של

את דברי עצמו המובאים בהקדמת פרי עץ חיים שראוי להחזיק כמנהג תפלתו, ולא לשנותו. וכמו כן יש לדקדק לסוברים שנוסח האריז"ל הוא נוסח כלול משתי הנוסחאות, הרי ששינה נוסח אבותיו שהתפללו נוסח אשכנז, וראה מה שנבאר בזה להלן בטעמם של רועי החסידות ששינו נוסח תפילתם, ונמצא שמנהג האריז"ל הוא תנא דמסייע למנהגם.

אמנם כבר כתבנו שדעת החתם סופר שאף שהאריז"ל מוצאו ממשפחת אשכנזים מ"מ נחשב כספרדי בן ספרדים, ונוסח תפילתו מיוסד על נוסח ספרד, ולשיטתו אין כאן מקום לתמיהה.

נוסח התפילה של החסידים ההולכים בדרך הבעש"ט זיע"א

כתב הדברי חיים בסוף התשובה הנ"ל (ח"צ או"ח סי' ח') שלאחר שנחית עיר וקדיש מן שמיא הבעל שם טוב ז"ל, אשר כמה גאונים קדמונים העידו שמן השמים נשלח לתקן דורו, והבין ששורש נשמתו אינו משער נוסח אשכנז, ולכן אחז בנוסח האר"י ז"ל, וגם ראה שמזמנו ואילך כמה נפשות שראוים לאחוז בנוסח האר"י ז"ל, ולזה תיקן שיתפללו הנוהים אחריו בנוסח האר"י ז"ל, וכן הנהיגו אחריו ראשי הדורות הקדושים תלמידיו ותלמידי תלמידיו גאונים גדולים בנגלה ובנסתר, ולכן כל המאמין בבעל שם טוב ובתלמידיו ראוי לאחוז בנוסח האר"י ז"ל ומיניה לא יזע. עכתו"ד. הרי שלדעתו נוסח ספרד הנהוג בחצרות החסידים הוא נוסח האריז"ל, המבורר מתוך שתי הנוסחאות, ספרד ואשכנז, ובחרו בו משום שכולל את כל השערים, ובו נכנסים תפילותיהם של ההולכים בדרך החסידות.

נוסחאות, כפי שבררו להם רועי החסידות²⁵.

לעצמי לשנות הרבה דברים ולברור לי נוסחא בשפה ברורה וכו' עכ"ל.

וכשנדקדק בדברי שתי השיטות הנ"ל נמצא ששניהם נקטו לדבר פשוט שנוסחא שכנו שגבה מעלתו עד מאד, וכמו שהבאנו לעיל שהעידו שהוא הנוסח של שמעון הפקולי שיסודו מאנשי כנה"ג, ולא מסתבר שינטשוהו ההולכים בדרכי החסידות לטובת נוסח אחר, רק שדעת הדברי חיים וסייעתו היא שאף נוסח האריז"ל מיוסד על בסיס נוסח זה, ולכן התפללו החסידים על פי נוסחתו, אבל השולחן הטהור נקט כדעה השניה שהבאנו, שנוסח האריז"ל מיוסד על נוסח ספרד, ולכן סבר שלא בכל הנוסחאנו מתפללים כפי נוסח האריז"ל, בכדי שלא ננטוש את מנהג אשכנז שיוסד על פי הקדמונים שהיו מקובלים גדולים.

והנה כבר קבעו חז"ל הקדושים ואמרו (פסחים טו.) 'הנה להם לישראל, אם אין נביאים הם, בני נביאים הם', ומכיון שנקבע המנהג בין רבבות אלפי ישראל להתפלל בנוסח זה, ודאי כך סובבה ההשגחה העליונה, שזהו הנוסח שבו תעלה תפילתם בשערי הרקיע.

ודעה זו תואמת עם מה שכתב בסידור צלותא דאברהם²⁶ בהקדמת קונטרס שומע תפילה, וז"ל: שאלתני אהובי תלמידי לברר לך ענייני נוסח התפילה אשר שמעת ממני כמה שינויים מכפי אשר ראית בסידורים, ולא תדע אם הוא נוסחא אשכנזית או ספרדית, דע חביבי תלמידי, כי הורגלתי להתפלל בנוסחא ספרדית, אם כי מארי רבי המובהק זקני הגאון ה' מהר"א זצ"ל מטשעכנווי התפלל בנוסחא אשכנזית, אבל אח"כ הורגלתי להתפלל ספרדית על פי אמו"ר הגאון הקדוש זצ"ל ושאר רבותי הקדושים זצ"ל. ואמנם דע כי הנוסחא הזאת הרגילה במדינתנו בשם 'נוסח ספרד' איננה הנוסחא הספרדית האמיתית שרגילין בה בני גולת ספרד שבארצות תוגרמה²⁷ וארץ הקדושה, אבל היא מורכבת מנוסחא אשכנזית וספרדית יחד, והסידורים כולם אינם שווים בנוסחא אחת, וכל מדפיס הדפיס כפי העולה על רוחו²⁸, וגם הרבה שבונים וערב רב עלה בהם, ולכן הרשיתי

25. וראה בשו"ת וישב הים (ח"ג סי' י) שכתב שמעולם לא שינו ק"ק החסידים 'מאשכנז לספרד', כי נוסח 'ספרד' שלהם, אינו כלל נוסח ק"ק הספרדים. אלא פשר הדבר הוא שמכיון שרצו לכוין הכוונות שגילה האר"י ז"ל, והרי שהן רמוזות בתיבות ואותיות של התפלות, לכן הם תיקנו בסידור נוסח אשכנז רק את התיבות והאותיות או המשפטים הצריכים כדי לרמוז בהם הכוונות, ותו לא. באופן ש'נוסח ספרד' של קהלות החסידים יסודו הוא בנוסח אשכנז, שתיקנוהו על פי נוסחאות האר"י ז"ל כדי שיוכל להתאים לרמוז בו הכוונות של האר"י ז"ל, אבל אינו נוסחת האר"י ז"ל המדויק כלל, ובדאי אינו נוסח 'ספרדי', ויש מקור לדבריו בדברי החתם סופר (סי' טו) הנ"ל, שרבותיו שינו נוסח תפילתם משום שרצו לכוון את כוונות האריז"ל. עיין שם.

26. להרה"ק רבי מנחם מענדיל חיים לנדא אבד"ק זאווערציה פולין, נכד הרה"ק רבי אברהם מטשכנוב זיע"א.
27. הכוונה למדינות שהיו תחת שלטון מלכות טורקיה, ובהן גם יון וקפריסין. הקראים בשם מדינת תוגרמא, על שם ששם נתיישבו בני תוגרמא. (ראה בראשית י ג), והוא נוסח עדות המזרח הנפוץ בימינו.

28. וכבר אמרו בלשון מליצה 'אין אנו מתפללים בנוסח ספרד, אלא בנוסח דרוקער' (- נוסח המדפיס). ועיין בהקדמה המצויינת לסידור המפורש השלם של הר"י וינגרטן שהביא כמה וכמה חילוקי נוסחאות בברכות השונות של שמונה עשרה, המצויות בין הסידורים.

דכיון שאנחנו יוצאים ביד הרמ"א ז"ל לענין הלכות טריפות כגון ביתרת מקמא וכדומה, ואם כן איך נשנה ממנהגי אשכנז לענין תפלה, וסיים שם שהרבה יש לדבר בזה, אבל כשם שמצוה לומר כו' ועל כן אל יניח נוסח אשכנז שהורגל בו וכו'. עכ"ל.

ומצאנו בגדולי האחרונים כמה וכמה דרכים לישב תמיהה זו, ומתוך דבריהם תתישב גם דעת האריז"ל עצמו, שהחליף מנהג אבותיו לנוסח שתקן³⁰.

בשו"ת מהרשד"ם (או"ח סי' לז) חידש שמותר לשנות לנוסח ספרד, משום שלא מצאנו ולא ראינו שהוזהרנו משום 'בל תטוש תורת אמך' כי אם בדבר שיש בו נדנוד איסור, אבל בכי האי גוונא דליכא צד איסור כלל ועיקר ולא הרחקת עבירה, פשיטא דלא שייך ביה משום אל תטוש תורת אמך וכו', ואחר שמאריך בשבח נוסח ספרד³¹, חותם תשובתו ואומר שלא די שאין לגנות לאותם העוזבים

כיצד היו רשאים גדולי העולם מייסדי החסידות שהיו מבני אשכנז לנטוש מנהג אבותיהם ולהתפלל בנוסח חדש

כידוע מספרי דברי הימים מעת היווסדות החסידות, שרועי וגדולי מנהיגי החסידות שינו את נוסח התפילה מנוסח אשכנז שהיה מקובל עד אז לנוסח שייסד הבעש"ט, כמבואר לעיל, וכנגדם טענו מתנגדיהם כיצד רשאים הנכם לעזוב את מנהגי אבותיכם, הלא למדנו מן הפסוק 'אל תטוש תורת אמך' שאסור לאדם לעזוב מנהג אבותיו (פסחים נב:)²⁹, ובפרט בענין נוסח התפילות שהזהיר בפירוש בירושלמי (עירובין פ"ג ה"ט) ששלח להם רבי יוסי, אף על פי ששלחנו לכם סדר תפלות, אל תשנו ממנהג אבותיכם. וכן כתב האריז"ל שכל אחד יתפלל כפי שורש נשמתו בכדי שתפילתו תתקבל בשמים, כמובא בראשית מאמרנו. וראה עוד בשו"ת שואל ומשיב (מסדורא תליתאי ח"א סי' רמז) שכתב שאינו נכון מנהג החסידים,

29. וראה במהרי"ק (שורש ט) חומר הענין לשנות המנהג, מהמובא בתענית (כח:) שרב איקלע לבבל, חזינהו דקא קרו הלל בראש חודש בברכה ולא מיחה בהם משום שמנהג אבותיהם בידיהם, אף שלפי דעתו של רב היה באותו מנהג משום ברכה שאינה צריכה, ואמרינן בפ"ה דברכות (לג.) דעובר משום לא תשא וגו', עכתו"ד.

וראה עוד בספר חסידים (סי' תרו) שכתב שהמשנה מנהג הראשונים עובר ב'אל תשא גבול עולם' (משלי כב כח), והביא כמה עובדות ששינו ממנהג הראשונים ומתו בתוך שלושים יום. וכן כתב המהרי"ל (במנהגי יוהכ"פ ס"ק יא) שאין לשנות מנהג המקום בשום ענין אפילו בניגונים שאין מורגלים שם. וסיפר על עצמו שפעם אחת היה שליח ציבור בימים הנוראים בקהלת רעגשפורג, והיה מנגן כל התפלה כמנהג מדינת אושטרייך כי כן המנהג שם. וכו'. ובאותו פעם אמר סליחה 'אני אני המדבר' לתפלת מוסף, אשר יסד רבינו אפרים, לכבוד המחבר רבינו אפרים אשר מנחת כבודו שם. ואמרו אליו המנהיגים שאין מנהגם לומר אותה הסליחה ולא שמע אליהם מסבתו דלעיל. לימים מתה בת הרב ביום כפור, והצדיק הרב הנזכר עליו הדין שלקתה בתו על מה ששינה מנהג המקום. עכתו"ד.

30. ולפי מה שנבאר מנהגו, נצטרך לומר שעיקר אזהרתו היתה למתפללים נוסח ספרד, שאין להם לשנות מנהג אבותיהם לנוסח אחר, שאז לא תעלה תפילתם למרום.

31. וראה בשו"ת שער אפרים (סי' יג) שכתב על דברי המהרשד"ם ועל דברי האבן עזרא כנגד הקרוב"ץ והפיוטים האמורים בנוסח אשכנז המובאים שם, בזה הלשון: ובודאי כי הרבנים הנזכרים באשר שהיו ספרדים משבחים לתפלות הספרדים, על דרך (חולין מט.) ישמעאל כהנא מסייע כהנא, אבל חלילה לפקפק בתפלת האשכנזים אשר

סדר שאר מנהגים התפלות ותופסים סדר תפלות ספרד, אלא יש לשבח להם, כי מי יודע אולי קדמוניהם אם היו רואים סדר ספרד היו עושים כן מן הטעם שזכרתי. עכתו"ד.

אמנם בהערות בית ישראל על פאת השולחן (הלכות ארץ ישראל, סי' ג', ס"ק לא) הוכיח מדברי הירושלמי שהביא המג"א (רי"ט סי' סח) 'אף על פי ששלחנו לכם סדר התפלות, 'אל תשנו ממנהג אבותיכם' שגם בדבר התלוי במנהג יש בו משום בל תטוש תורת אמן, וכתב שאולי תלוי הדבר בין הגרסאות שיש בדברי הירושלמי³². וראה עוד להלן פירוש מחודש בדברי הירושלמי.

בשו"ת דברי חיים (ת"כ לו"ח סי' ח) ביאר מנהג החסידים על פי מה שכתב משנת חסידים ז"ל [שהיה גדול בנגלה ובנסתר]³³

בהקדמתו קודם תפילת ערבית (מס' הכרית דערכית פ"א, מ"ב ומ"ג) שכתב שאין לשנות מנהג אבות בעיקר התפלה, לפי שחלוקי מנהגים באו מחילוק שורש הנשמות, ולכל מנהג יש לו שורש מסילה שמורה לו למעלה להעלותו, ואין אדם נוגע במוכן לחבירו. ואם לא ידע אם בנפשו הוא המנהג שתפסו אבותיו, נוח לו שיתנהג במנהג המוכרח שקבל הרח"ו כוונותיו עליו מהאר"י זלה"ה, שרובו הוא על סדר תפלת הספרדים לתקן תיקון הצריך למעלה. עכ"ל. הרי שמסקנת המשנת חסידים היא שהוראה להחזיק במנהג אבותיו היא משום שמסתמא המה מאותו השבט שאותו נוסח התפילה בשער הזה³⁴, אמנם מי שאינו יודע שנפשו משורש הנוסחה שמתפללים במקומו, ראוי שיבחר נוסח האר"י ז"ל, כי לפעמים יש נפשות מעורבות משבט לשבט כידוע ליודעי

רבים וגדולים בחכמה ובמנין, אשר התורה יצא מהם ומימיהם אנו שותים יסדו אותם. עכ"ל. וכן כתב השואל ומשיב (מהדורא תליתאי ח"א סי' רמ"ז) שאין ראיה מדברי המהרשד"ם, כי מלבד שהוא היה ספרדי וחביב עליו נוסחת הספרדים, וגם אין ראיה מזה לדין שהוא היה ספרדי ובמקום ספרדים בודאי צדד לנוסח ספרד, אבל אכן בדין, שאנן כל בני מדינתנו וגם מדינת הגר מבני אשכנזים אנחנו וכו'. עכתו"ד.

32. שכן בירושלמי שלפנינו הגירסא היא: ר' יוסי מישלח כתיב להון, אף על פי שכתבו לכם סדרי מועדות, אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש. ע"כ. ויש לפרשה לענין קביעת המועדות, וכמו שאמרו בביצה (ד:) שלחו מתם: הזהרו במנהג אבותיכם בידכם וכו', ששלחו לבני הגולה שלמרות שהינם בקיאים בחישוב המולדות, ימשיכו לנהוג שני ימים טובים של גלויות, משום שלעיתים גזירת המלכות גזירת שמד שלא ללמוד תורה, וישכחו את חישובי סוד העיבור, ואם ינהגו יום טוב אחד בלבד יבוא הדבר לידי קלקול, שיאכלו חמץ בפסח.

33. לשון הד"ח שם, וראה מש"כ עוד בשו"ת אבה"ע (ח"א סי' קא) אודות המשנת חסידים אשר ידוע שכל דבריו המה סולת ברורה, וממנו אין להסיר, וראוי משנת חסידים לסמוך עליו, ובפרט שידוע שדבריו הם מהאר"י ותלמידיו או מדברי גדולי המקובלים הראשונים בבירור בלא טעות ולכן אל יזוז מדבריו וכו'. עכתו"ד.

34. וכתב שם שעל כן רבותינו האשכנזים בעלי תוס' וגדולי הקדמונים החזיקו במנהג אבותיהם שמסתמא זה השער שלהם כפי נוסח האשכנזים, שכן רבותינו הקדמונים היו גדולי בעלי קבלה, כידוע שרש"י ז"ל היה מקובל גדול כנראה מכמה מקומות שהביא שם ע"ב (סוכה מה. ד"ה אני והו) וגבי שלש טיפות (מנחות כט: ד"ה אחת בה"י) וכמה מקומות עצמו מספר, וכן גם כן רבינו תם והר"י היו מקובלים גדולים, וכן שארי בעלי תוס' כגון רבינו יהודה חסיד ותלמידו הסמ"ג, ור"י מאורלייניש כידוע בתשובה מן השמים, ולכן המה ידעו שורש נשמתן ונשמת תלמידיהם כי המה שרשם מנוסח אשכנז, אבל אנו שאיננו יודעים שורש נשמתנו, יש לנו להתפלל בנוסח האר"י.

ז' להגאון בעל מאיר נתיבים, שהעיד על גודל קדושתו ונפלאותיו, וכן שם הגדולים (ערך אור) חיים ועד לפנת פענח) סיפר בשבחו, וכמה גאונים קדמונים שהעידו שמן השמים נשלח לתקן דורו, והבין ששורש נשמתו אינו משער נוסח אשכנז, ולכן אחז בנוסח האר"י ז"ל, וגם ראה שמזמנו ואילך כמה נפשות שראוים לאחוז בנוסח האר"י ז"ל, ולזה תיקן שיתפללו הנוהים אחריו בנוסח האר"י ז"ל, וכן הנהיגו אחריו ראשי הדורות הקדושים תלמידיו ותלמידי תלמידיו גאונים גדולים בנגלה ובנסתר, ולכן כל המאמין בבעל שם טוב ובתלמידיו ראוי לאחוז בנוסח האר"י ז"ל ומיניה לא יזע. עכ"ל³⁶.

ביאור נוסף מצאנו על פי דברי מהר"ם שיק (או"ח סי' מג) שישב את מנהג רבותיו של החתם סופר, מו"ה נתן אדלר זצ"ל, והגאון רבן של כל בני הגולה הפלאה ז"ל, ששינו נוסח תפילתם מנוסח אשכנז לנוסח האר"י ז"ל, על פי דברי המגן אברהם (או"ח סי' תרל"ט ס"ק כב) שכתב דבכל מקום שנשתנה הענין והדברים, יכולים לשנות המנהג³⁷, ששינוי הנוסח הועיל

כן, ולזה אם אין ברור לו שנפשו משורש שמתפללים במקומו, ועל כן יחזיק בנוסח האר"י ז"ל³⁵.

[וכתב במנחת אלעזר (ח"א סי' יא), שעל פי זה יש לפרש בדברי הירושלמי הנ"ל, שהנוסח ששלח להם ר' יוסי היה אותו הנוסח שסידר האריז"ל בדורות המאוחרים, שהוא שער הכולל לכל הנוסחאות, וזהו שהזהיר להם ר' יוסי, אף על פי ששלחו לכם סדר התפלות הכולל, אל תשנו ממנהג אבותיכם נוחי נפש, כי הנוסח ההוא ששלחו לכם הוא רק למי שאינו יודע בבירור שורשו ושורש שבטו ואבותיו, אבל מי שידע מנהג אבותיו ושבטו אל ישנה ממנהג אבותיו נוחי נפש (וזהו שדייק ממנהג אבותיכם, היינו מנהג שבטו) כי ידוע שבדורות האלו שהיו סמוכין לחורבן בית המקדש ולארץ ישראל עוד יכלו לדעת מאיזה שבט].

וחותם הדברי חיים את תשובתו, שאחר שנחית עיר וקדיש מן שמאי הבעל שם טוב ז"ל, אשר גדלו מבואר בספר יצין ובוועז (פקק

35. וכן תירץ בשו"ת בית היוצר (או"ח סי' ה).

36. וראה בתשובת הרה"ק ר' אליעזר מליז'ענסק זיע"א (בהוספות לנועם אלימלך) אחר שביאר טעם שינוי התפילה ע"י החסידים כדי לזכות לאור הגנוז בנוסח האר"י, וז"ל: אם תקשה לך הלא יש כמה אנשים שאינם במדרגה זו אשר כתבתי, ואף על פי כן מתפללים נוסחא זו, ומתחברים לחסידים עליונים, וגם הם נקראים בשם חסידים. הנני אומר לך, הנה מצינו בשירת הים שכתוב (שמות יד לא) 'ויאמינו בה' ובמשה עבדו', מה לנו מזה שישראל האמינו במשה וכו', מה לו למשה רבינו בזה, וכי רצונו היה שישראל יאמינו בו, הלא לא חפץ היה רק שיאמינו בה', אמנם התורה הקדושה השמיענו בזה דבר גדול, והוכרחו על כן להאמין במשה, הדנה וכו' וכו', אך מחמת שהאמינו במשה והתקשרו בו וכו' ועל ידי זה יכלו כולם לקבל התורה על ידי אחדותם והתקשרותם במשה וכו'. עכתי'.

37. במגן אברהם [על הנפקס בשו"ע שאין לבטל שום מנהג או ללעוג עליו, כי לא לחנם הוקבעו]: מיהו אם נשתנה הענין מאשר היה בזמן הראשונים רשאים לשנות המנהג לפי הזמן. עכ"ל. ומקורו מתשובת רמ"א (סי' כא) בשם מהרי"ק (שורש קמד). ועל פי זה כתב המהר"ם שיק ליישב מנהג רבותיו של החתם סופר, וז"ל: אם כן הכא נמי, אף שאנו מצווין על (משלי א ח) 'לא תטוש תורת אמן', שלא לשנות המנהג, וכמו ששלחו מתם בענין התפילה בפרטות, אפילו הכי, כיון שהועיל להן לכוון בדברים שמבוארים ומפורטים שם על ידי סידור

להגאונים הנ"ל לכוון בדברים המפורשים ומסודרים בסידור האר"י, על כן היו רשאים לשנות המנהג. עכ"ד. וממילא מטעם זה נלמד גם לכל עדת ישראל, שמי שירצה לשנות על פי דברי המשנת חסידים, ולהתפלל בנוסח השוה לכל מי שלא ידע שורש נפשו ושבתו, וכמבואר לעיל מהמשנת חסידים, רשאי לעשות כן מחמת שנשתנה הענין, ונתגלה הנוסח של האריז"ל. (מנח"א טז).

וראה עוד ביאור מחודש בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סימן סז), שכשם שכל אדם נמשך אחר שורש שבתו מאבותיו, כמו כן שורשו נמשך אחר רבותיו, וכמובא במדרש (ב"ר פכ"ד ה' א') שהראה הקב"ה לאדם הראשון דור דור ומנהיגו, הרי שישנה שייכות פנימית בין תלמיד לרבו, ואדרבה הרי אמרו (ב"מ נ"ג.) שאבית רבו קודמת לאבית אביו וכו', ולכן אלו הרוצים לשנות נוסח תפילתם לנוסח רבותיהם אינם

בגדר משנים מנוסח שבטם, ואין בהם משום 'אל תטוש תורת אמן'. עכתו"ד.

מדוע אין לחוש לאיסור 'לא תגודדו' – 'לא תעשו אגודות אגודות', בכך שבמקום אחד מתפללים בכמה וכמה נוסחאות

נסיים מאמרנו בשאלה הידועה, הרי דרשו רבותינו (יבמות יג:) שדרשו מן פסוק (דברים יד א') 'לא תגודדו' לא תעשו אגודות אגודות, והיינו שלא ינהגו בעיר אחת מקצת מנהג זה ומקצת מנהג זה³⁸, וכיצד יתכן אם כן שבאותה עיר ישנם בתי כנסיות המתפללים בנוסח אחד ואחרים בנוסח אחר³⁹, ואפילו בבית כנסת אחד מצוי שמתפללים בכל הנוסחאות הנ"ל, עד שפעמים שהבעל תפילה הראשון התפלל לפי נוסח שרגיל בו, והשני ממשיך בנוסח אחר שההוא רגיל בו, ומדוע לא נחשב ל'אגודות אגודות'.

האר"י, ממילא כיון שהיה שינוי זה, שפיר היו רשאים לשנות המנהג. עכ"ל.

38. ונחלקו הפוסקים אם הוא איסור גמור מן התורה, או מדברי סופרים וקרא אסמכתא בעלמא. דעת הרא"ם (דברים יד א' ד"ה לא תגודדו) וכן משמע מספר המצוות להרמב"ם (ל"ת מה) שהוא מדברי סופרים, אמנם בעל הצדה לדרך (דברים שם) ושו"ת מעיל צדקה (ח"א ס"ו מט) שהוא מן התורה. וכתב בשו"ת מבן המחבר בסוף אמרי נועם (ח"א על המועדים) שעיקר כדיעה הראשונה, ולכן בספק 'לא תגודדו' הולכים לקולא.

וביסוד האיסור 'לא תגודדו' מצינו שני טעמים, רש"י (סוכה מד. ד"ה לדידהו) כתב שלא תראה תורה כשתי תורות, והרמב"ם (עבודה זרה פ"ב הי"ד) כתב שלא להרבות מחלוקת, ונפקא מינא שלטעם הראשון אסור לשנות אפילו בצנעא, ולטעם השני אסור רק בפהרסיא, והנה לענין נוסח התפילה יש מקום לומר ששני הטעמים לא קיימים, שמכיון שלכתחילה ניתנו שנים עשר נוסחאות כנגד שנים עשר השבטים, אין כאן משום 'אגודות אגודות', ולא שייך שמרבים על ידי כך במחלוקת, וכמבואר להלן.

39. אמנם בשתי בתי כנסיות יש יותר מקום להקל, וכמו שכתב בפאת השולחן (הלכות ארץ ישראל, ס"ג, בבית ישראל ס"ק לא) אחר שהביא דעת הפוסקים שבשני בתי דינים בעיר אחת אין משום 'לא תגודדו', שכל זמן שהיה לאשכנזים בית ועד משלהם נידונין כשתי בתי דינים בעיר אחת, שכל אחד עושה כמנהגה ואין בזה משום 'לא תגודדו', ויש להם מן הדין להחזיק בכל מנהגי חומרות האשכנזים כאלו הם בתוך איפרכיה שבאשכנז, כקוליהון וחומריהון, לא כן כשיתבטל ח"ו בית הועד שלהם, שיהיו מוכרחים להתערב עם הספרדים ולהתנהג כמנהגם בקוליהון וחומריהון, ואפילו שירצו לתפוס חומרות האשכנזים וחומרות הספרדים לאו כל כמיניהו.

יששכר (א"ח ס' ז) אחר שהעלה שעיקר כדעת הרמב"ם. וז"ל: ומעתה איך מצינו ידינו ורגלינו בכל אתר ואתר דיש מנהגים שונים ונוסחאות שונות, וכי נימא שחלילה כל ישראל עוברים על לאו ד'לא תתגודדו', ועל כרחך צריך לומר שכל זה הוא דווקא במחלוקת שנתחדשה עתה, צריך שלא יחלקו, ויתאחדו ויעמדו לבנין כדי שלא תהיה מחלוקת, אבל במה שהוא מחלוקת ישנה, ולא שייך עוד להכריע, יש מקום להקל, [אמנם דעתו שם להקל רק בשתי בתי כנסיות, עיין שם] וכן כתב בשו"ת פרשת מרדכי (א"ח ס' ז) שמכיון שהיא מחלוקת בין הפוסקים מכמה דורות אין בזה משום 'לא תתגודדו'.

עוד יש שיישבו עפמ"ש"כ הריטב"א (יכמות יד. ד"ה וסקנן בתוס') והמאירי (סס. ד"ה מגילה) שלא שייך אגודות אגודות אלא בדבר של מחלוקת שאין אלו מודים לאלו, אבל בדבר שכולם מודים אלו לאלו, ולכל אחד ואחד יש טעם בדבר לעשות כמו שעושה אין בו משום אגודות אגודות. עכתו"ד. ולפי זה, אף לענין שינוי הנוסחאות אין כאן משום 'לא תתגודדו', שהרי הכל מודים שישנם שנים עשר שערים בשמים נגד שנים עשר שבטים, וכל שבט יש לו שער ומנהג, וכמו שהביא רבינו לעיל, וכדברי המגן אברהם הנ"ל (א"ח ר"ט ס' סח).

יעזור השי"ת שנזכה להעשות כולנו אגודה אחת לעשות רצונו יתברך בלב שלם, ושיתקבלו תפילות כלל בני ישראל ברצון, בכל שערי השמים.

ומצאנו בגדולי האחרונים כמה וכמה דרכים לישב את מנהגינו.

שיטת החסד לאברהם (א"ח) שבדבר שאינו איסור גמור אלא רק מנהג, לא שייך 'לא תתגודדו', וכן כתב הג"ר שלמה קלוגר בשו"ת ובחרת בחיים (ס' נד) שמכיון שבני אשכנז רשאים להתפלל בנוסח ספרד, וכן להיפך, לא שייך בזה לא תתגודדו. עכתו"ד. וכן כתב בחיבורו שנות חיים (שו"ת ס' רג).

אמנם בשו"ת משיב דבר (ח"א ס' יז) הוכיח מדברי הרמב"ם (עבודה זרה פ"ב ס' ז) שכתב וז"ל: ובכלל אזהרה זו שלא יהא שני בתי דינין בעיר אחת זה נוהג מנהג זה וזה נוהג מנהג זה שזה גורם מחלוקת גדולה שנאמר 'לא תתגודדו' לא תעשו אגודות אגודות עכ"ל. הרי שגם במנהג ישנו האיסור של 'לא תתגודדו'. וכן מוכח ממה שפסק הרמ"א (א"ח ס' ת"ג ס"ג) [לענין הימים האסורים התספורת בימי הספירה] ולא ינהגו בעיר אחת מקצת מנהג זה ומקצת מנהג זה, משום (דברים יד א) לא תתגודדו וכו'. עכ"ל. הרי שאף לענין מנהג נאמר איסור 'לא תתגודדו'.

אכן בצפנת פענח (עבודה זרה פ"ב ס' ז) כתב, שאפילו לדעת הרמב"ם שיש משום 'לא תתגודדו' גם במנהג, מ"מ יש חילוק בין תחילת המנהג, לבין הרוצים להמשיך ולנהוג בעיר את אשר נהגו במקומות אחרים קודם שבאו לכאן. יעו"ש. וכן מצאנו סברה זו בשו"ת דברי



עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט

שְׁמִיחָה לְצִדִּיק עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט (מְשַׁלֵּי כֹא טו)

אמר רבי ישמעאל, הרוצה שיחכים, יעסוק בדיני ממונות, שאין לך מקצוע בתורה גדול מהן, שהן כמעין הנובע.

(משנה, בבא בתרא י ח)

הרב מתתיהו דייטש

רב ומו"צ שכונת רמת שלמה, ירושלים

נתכוין להתעסק במעותיו וטעה ועשה בשל חבירו

שמיועדים לקנין ומסחר של איזה דבר מסויים, אחד שייך לו ואחד של חבירו שמסר לו גם כן לקנין ומסחר הנ"ל, והוציא מעות מארנק אחד וקנה בהם החפץ, ונתברר שהיה זה מהמעות של המשלח, וא"כ קנהו המשלח, אך הוא בא וטוען שהמקח שלו, כי בטעות הוציא המעות מארנקי של חבירו, כסבור שזה שלו, וממילא הרי המקח והריווח שלו.

והנה יש לדון הכא בתרתי. חדא, מצד הנאמנות, אם הנתבע נאמן כלל בדיבורו בלבד לומר שקנאם לעצמו, כי הרי אין לו שום ראייה והוכחה לדבריו, ולפי חשבונות הדפים מהבנק שמביא התובע רשום הכל לטובתו, והנתבע בעצמו מודה בזה, רק טוען ששגגה היה כאן כנ"ל. ותו, בעיקרא דדינא, דאף אם תמצי לומר כי כנים דבריו, ובטעות קנה לעצמו בכספו של התובע, אכתי צריך בירור, מה באמת הדין בענין זה, בשליח שנתן לו המשלח מעות לקנות עבורו איזה דבר והלך וקנאו לעצמו במעותיו של המשלח. ומצאנו בזה פלוגתת הראשונים ברמב"ם (פ"ז ממכירה ה"ט), ויש לדון מה הדין בזה בנדון דידן. והשי"ת יאיר עינינו להוציא הדין כמשפטו כדת תוה"ק, וזה החלי בעזרת צורי וקוני.

ע"ד הדו"ד בראובן שמסר סכום כסף לשמעון לסחור בהם עבורו בעסק של מניות, ושמעון התחיל לעסוק עבורו בעסק זה בחינם מחמת הידידות שביניהם, ושוב לאחר זמן נתפרקה החבילה עקב מריבה שנפלה ביניהם, והחזיר לו שמעון כל הדמים הנשאר מעסק זה והפסיק לנהל עבורו עסק זה.

והנה כעת נתברר לראובן [על ידי דפי החשבון שהוציא מהבנק] כי באחד הימים היה רווחים בסכום נכבד בחשבון שלו, שבא מחמת קניה ומכירה ששמעון ביצע עבורו באותו היום, ושמעון לקח אותם לעצמו. ועתה תובע ראובן את שמעון שיחזיר לו דמי ריווח אלו.

והנתבע שמעון משיב, כי אכן נכון הדבר שהיו רווחים והוא לקחם לעצמו, אך מענה בפיו להצדיק מעשיו, כי באמת הרווחים שייכים לו, היות שבשגגה קנה מניות אלו באותו היום מכספו ובחשבון של ראובן, דאליבא דאמת רצה לקנות מניות אלו מהמעות שלו מהחשבון שלו הפרטי, אך בטעות ערך את הקניה בחשבון של ראובן, כסבור שהוא שלו. [כי שמעון מנהל גם לעצמו עסקים כאלו]. והרי זה כאילו יש לאחד שני ארנקי עם מעות,

א

א) ואפתח במקור הדברים, בגמ' (בבא קמא קכ.), ת"ר הנותן מעות לשלוחו לקנות לו חטין ולקח מהם שעורין, שעורין ולקח מהם חטין, תניא חדא אם פחתו פחתו לו ואם הותירו הותירו לו. דהיינו שזכה השליח. ומקשינן, ותני חדא אם פחתו פחתו לו ואם הותירו הותירו לאמצע. ומשמע דקנה המשלח. ונגקטו רוב הראשונים ז"ל דאיירינן בשליח לעיסקא למחצית שכר, אבל בשליחות לקנות עבורו, כולו למשלח. ויעויין בזה בחזו"א (סי' כז סק"ט), והא דבפחתו ההפסד של השליח, ביארו הראשונים ז"ל דהמשלח אומר לו לעוותי לא שלחתיך]. ומשנינן, אמר רבי יוחנן לא קשיא, הא דתניא דקנה השליח, רבי מאיר היא, דאמר שינוי קונה, וממילא קנהו השליח לעצמו. והא דתניא דקנה המשלח, רבי יהודה היא, דאמר שינוי לא קניא, וממילא נשאר הקנין של המשלח. ואתקיף עלה ר' אלעזר, דלמא עד כאן לא קאמר רבי מאיר דשינוי קניא אלא במידי דחזי לגופיה אבל לסחורה לא אמר. אלא משני ר' אלעזר, הא והא רבי מאיר, ולא קשיא כאן לאכילה כאן לסחורה. ומסקינן בגמרא, מחכו עלה במערבא לרבי יוחנן אליבא דרבי יהודה, [דאמר דקנה המשלח אף דהוי שינוי ולא הוי שליחות, אך מ"מ כיון דשינוי לא קניא, קנהו המשלח], וכי מי הודיעו לבעל חטין שיקנה חטים לבעל מעות. מתקיף לה רב שמואל בר ססרטי אי הכי אפילו חטין וחטין נמי לא, אמר רבי אבהו שאני חטין וחטין דשליחותיה קא עבדי וכי בעל הבית דמי וכו'. ומיהו אליבא דרבי יוחנן עכצ"ל דסבירא ליה דגם בשינה השליח מחטין לשעורין מ"מ קניא המשלח כדקני ליה בחטים וחטים. ולדינא כתבו הראשונים ז"ל דקיימא לן בזה כרבי יוחנן ואליבא דרבי יהודה, דבכל

ענין קנה המשלח אף בשינה השליח מחטין לשעורין, הן בקנה לאכילה והן בקנה לסחורה. וכן נקטינן לדינא, כמבואר בשו"ע ונו"כ (חו"מ סי' קפג סעי' ה'), יעויי"ש.

ב) ובביאור סברת רבי יוחנן, דקנה המשלח, אפשר לבאר בתרי אנפין. חדא, דבכל קנין של מקח וממכר, יסוד הדברים הוא, דחלות הקנין נעשה ונגמר על ידי הקנאת המקנה, והיינו דהמוכר הוא זה שפועל להקנות את החפץ ולהכניסו מרשותו לרשותו של בעל הממון. וסבירא ליה לרבי יוחנן דהמוכר מקנה הדבר בכל ענין לבעל הממון, יהיה מי שיהיה, אף שאינו יודע מי הוא הקונה, דעיקר רצונו וכוונתו שיהיה הדבר קנוי למי שהוא בעל המעות. וממילא חל הכא הקנין שפיר לכל מי שהוא בעל הממון, אף דשינה השליח, והמוכר אינו יודע למי הוא מקנה השעורים, מ"מ שפיר זכה בהן בעל המעות. [וכבר העלה הקצוה"ח (בסי' קפג סק"ב) דלריו"ח לא בעינן הודאה למוכר]. ומיהו אפשר לומר, דסבירא ליה לריו"ח, דלעולם יסוד חלות הקנין נעשה מצד הקונה, ומצד המוכר לא בעינן לאתווי אלא להסכמתו ורצונו על עצם המקח. והיכא דקונה על ידי שליח, קם המקח לבעל הממון על ידי מעשה השליח, דהשליח עומד במקומו, ומתכוין וזוכה לבעל הממון, הו"ל כאילו המשלח בעצמו עשה הקנין. וממילא הכא, שפיר קניא המשלח, אף שאין בעל החטים יודע מי הוא זה בעל הממון, דממילא הכל נעשה על ידי השליח, ואיהו הרי יש בדעתו ובכוונתו לזכות בקנין זה לטובת בעל המעות, ולכן שפיר זכה בו המשלח.

ג) ולכאורה נפקא מינה בזה לדינא, היכא שאמר השליח בהדיא לפני עדים [ולמוכר] שהוא קונה הדבר לעצמו במעותיו

בפירוש לעצמו, קנה השליח, אף בחטים וחטים, שלא שינה מדברי המשלח. והיינו דנקט כגוונא בתרא, ואמנם כן באמת מבואר בהדיא בדבריו, דכתב לבאר בטעמא דרבי יוחנן, בזה"ל: דדעתו של שליח לזכות לבעל המעות, כדקני ליה בחטים וחטים, עכ"ל. הרי דנקט דהקנין הוא מצד השליח שהוא זוכה לטובת בעל הממון, ולפי זה שפיר הוא דמסיק בזה"ל: שמענין משמעתין, דכל היכא דנתכין לגזול ולקנות לעצמו, אין חילוק בין ר' יהודה לר' מאיר. ומיהו דוקא בשיש עדים ששלח בהן יד לעצמו או שאמר שחוזר בו משליחותו וקונה באותן מעות לעצמו וכו', עכ"ל. [ובטעמא דבני מערבא דסבירא להו דלא מהניא אף דדעת השליח לזכות לבעל הממון, יעויין מש"כ בזה בתשו' שואל ומשיב (מהדו"ס ח"א סי' סח) ובברכת שמואל (כ"ב סי' מו) ובחזו"א (ח"א סי' כ"א סק"ג), יעוייש"ה]. ושוב מביא שם דעת בעל נתיבות ז"ל והרי"ף ז"ל דסבירא להו דגם בכי האי גוונא, שהתכין השליח לקנות לעצמו, זכה בו המשלח, כיון שהוא בעל הממון. והיינו דהם נקטו כאידך גיסא, דהמוכר מקנה חפצו למי שהוא בעל הממון, ולא תליא בצד הקונה כלל, להכי קניא המשלח, וכמש"נ. [ועייין בדברי חיים (ח"א סי' ע"א) מה שהאריך לבאר בזה דעת הרא"ש ז"ל].

(ו) **והלום שוב ראיתי בחלקת יואב** (חלק ח"א שולחן סי' ט) דהאריך לבאר דבהא גופא קא מפלגי בני מערבא ורבי יוחנן, אם הקנין הוא על ידי המקנה או מצד הקונה, דבני מערבא סבירא להו דחלות הקנין הוא על ידי המקנה, ולכן צריך שידע למי הוא מקנה. ורבי יוחנן סבירא ליה דהקנין הוא מצד הקונה, ולכן מצי שליח לזכות להאחר אף שהמוכר אינו יודע מי הקונה. ויעויין מה שכתב בזה בקובץ שיעורים (כ"ק אות קנד), יעוייש"ש. ולפענ"ד נראה

של המשלח. דהנה אליבא גוונא קמא, גם בכה"ג קנה המשלח, כיון דעכ"פ איהו בעל הממון, הרי המוכר מקנה לו החפץ, והוא זה שמכניסנו לרשותו על ידי קבלת מעותיו, ולא בעינן לאתויי מידי לפעולת הקונה, וממילא השליח כמאן דליתא דמיא, ושפיר קניא המשלח. אבל לאידך גיסא, דחלות הקנין לא נעשה כאן אלא על ידי פעולת השליח שמתכוין לזכות ולקנות לטובת בעל הממון, ובלא"ה לא מהניא, אם כן פשיטא דבכה"ג שהיה דעתו של השליח לקנות לעצמו, לא מצי משלח לקנותו.

ב

(ד) **ופליגי בזה רבנן קמאי ז"ל**, דהנה כתב הרמב"ם ז"ל (פ"ז מהל' מכירה סי' צ) בזה"ל: הורו מקצת המורים שאם קנה [השליח] לעצמו במעות חבריו, אחר שזקפן עליו מלוה, הרי זה קנה לעצמו, ומקבלין ממנו כשאמר זקפתי אותם המעות על עצמי במלוה. ואני אומר שאין זה דין אמת, אלא הוי המקח של המשלח, כמו שיתבאר בדין העסק, עכ"ל. ולפמש"נ סברת אלו המורים ז"ל היא דס"ל כגוונא בתרא, דהשליח צריך לעשות הקנין לטובת בעל הממון, ובלא"ה לא קנה, ולהכי במתכין לקנות לעצמו קנה השליח. אבל סברת הרמב"ם ז"ל היא דהמוכר מקנה לבעל הממון בעל ענין שהוא, ולהכי קנה המשלח אף באמר השליח שקונה לעצמו, דהמקנה הקנהו למי שהוא בעל הממון, ושפיר חל הקנין עבורו, וכמש"נ.

(ה) **והנראה**, כי כן מתבאר בהדיא בדברי הראשונים ז"ל. דהנה הרשב"א ז"ל בסוגיין ובתשובותיו (ח"א סי' ע"א) העלה כדעת אלו המורים ז"ל, דהיכא דקונה השליח

ברשותו לענין חיוב אונסין, ממילא הוא נחשב בעל המעות, ולכן המקח הוא שלו. ומאן דס"ל דהמשלח קונה, ס"ל דאף דנעשה גזלן על המעות, מ"מ גוף המעות לא נעשה של השליח, והמה אכתי של המשלח, והוא נחשב בעל המעות, ודעת המוכר להקנות לבעל המעות, ולכן אפילו הודיע השליח למוכר שהוא קונאו לעצמו מ"מ קנאו המשלח.

ט) ומבואר דהנחה"מ ז"ל נקט דעיקר חלות הקנין חל מצד הקנאת המקנה, והוא יש בדעתו וכוונתו להקנותו למי שהוא בעל הממון, יהיה מי שיהיה, ולא בעינן לאתויי למעשה הקונה ופעולתו כלל לחלות הקנין, וממילא אין כוונת השליח מעכב הכא חלות הקנין לבעל המעות, אע"ג שהתכוין לקנות לעצמו. [ואף כשהודיע השליח למוכר שקונה לעצמו, מ"מ דעת המוכר להקנות לבעל המעות, ואיהו קניא, וכמש"כ הרשב"א ז"ל (נב"ק קכ), יעוייש"ה]. ולא נחלקו הני קמאי ז"ל אלא מי נחשב בעל הממון היכא דשינה השליח וקנאו לעצמו, דהרשב"א ודעימיה ז"ל סבירא להו דהשליח מיקרי בעל הממון, כיון שנעשה גזלן וחייב עלה באונסין. והרמב"ם ודעימיה ז"ל ס"ל דאכתי לא סגיא עוד בזה למיהוי עלה בעל הממון, אלא אם כן קניא לגמרי את המעות. [וכן ביאר בדברי חיים (חור"מ דיני שלוחין סי' ט, יעוייש"ה)]. ולהכי בשינה מחטין לשעורין, העלה שם הנחה"מ דבמתכוין לגזול ולקנות לעצמו, קניא השליח, דשינוי קונה, וכמבואר ברשב"א ז"ל גופיה שם.

ד

י) והנה בביאור הגר"א ז"ל (סי' קפ"ג ס"ג) ביאר פלוגתת הראשונים ז"ל באופן אחר, דהטעם דהמשלח קונה הכא, הוא משום דכיון דהמעות הם שלו, הרי השליח הוי כפועל

דאף לפי מאי דקיי"ל הלכתא כרבי יוחנן דבכל ענין קנה המשלח, איכא לאסתפוקי בהני תרי צדדי, ואף אם עיקר חלות הקנין הוא מצד המקנה, יועיל אף שאינו יודע מי הוא הקונה, דכוונתו להקנות לבעל הממון, וכמש"נ. [ובעיקר חקירה זו אם חלות הקנין נעשה על ידי הקונה או המקנה, האריכו האחרונים בזה, כאשר הארכתי בנתיבו"א (ח"ב סי' יב), יעוייש"ש ואכמל"י].

ז) והנה כזאת נקט המחנה אפרים ז"ל (סלחין סי' י) דעיקר טעמא דריו"ח דקנה המשלח, הוא, משום דדעתו של מוכר הוא להקנות למי שהוא בעל הממון, והאריך להוכיח כן מדברי הראשונים ז"ל וסוגיות הש"ס, ולהכי העלה לדינא, בראובן שאמר לשמעון טול מעות אלו וזבין לי מקח פלוני ממקום פלוני, ושמעון לא נודמנה לו דרך לאותו מקום, ובכך מסר שמעון ללוי שיקחנה לו משם, ולא הודיעו ללוי שלצורך ראובן היה רוצה אותו, והלך לוי ולקחו, דהמקח הוי של משלח ראשון, שהוא בעל הממון. ואין שמעון יכול לתופסה לעצמו, דאין אדם עושה סחורה במעותיו של חבירו, והמקנה הקנה כבר החפץ לבעל הממון, יעוייש"ה בארוכה. [והנה כי כן מתבאר מדברי האבני מילואים (סי' לה"ק"א), דטעם חלות הקנין למשלח הוא מפאת דדעת המוכר להקנות לבעל המעות, ויעוייש"ה היטב בשו"ע (אה"ע"י סי' לה סעי' ט) ובט"ז (ס"ק י), ואכמל"י].

ג

ח) והנה הנתיבות (סי' קפ"ג ס"ד) נקט נמי דכו"ע ס"ל דדעת המוכר להקנות לבעל המעות, וביאר טעם ב' הדעות, דנחלקו מי נחשב כאן לבעל הממון, דמאן דס"ל דקנה לעצמו ס"ל דבשעה שהשליח חוזר בו וקנאו לעצמו, נעשה גזלן על המעות ועמדו הדמים

בשליחותו יש אומרים דקנה לעצמו, וי"א דבכל ענין הוא של המשלח, עכ"ל.

(ג) **והנה** המחבר ז"ל סתם דבריו, ולא פירש מה הדין כשחזר השליח משליחותו בפני עדים. ולכאורה יש לומר דבזה פשיטא דלא מהימן עלה, וקנה המשלח, דניחא ליה לאינש דליקו אנאמנותיה, וכמש"כ הט"ז (סי' קפג סעי' ג), יעוי"ש. והנה כי כן כתב בהדיא הרב המגיד ז"ל על הרמב"ם ז"ל שם (פ"י ממכירה סי' ג), אחר שהביא דעת המורים ז"ל דקנה השליח, מסיק וז"ל: מ"מ הפריזו על מדותיהם במה שאמרו שהוא נאמן בדיבורו הקל, דודאי דוקא כשיש עדים ששלח בהן יד לעצמו או שאמר בפניהם שחזר בו משליחותו וקונה באותן מעות לעצמו, הא סתמא אינו נאמן, וכן כתב הרשב"א ז"ל. וזה ודאי מוכרח דבסתמא אינו נאמן וכו', עכ"ל.

(ד) **מיהו** מריהטא דלישנא דהרמ"א ז"ל נשמע דמפרש דברי המחבר ז"ל דאיירי בלא עדים, מדמהיבא עלה אח"כ מחלוקת בדאיכא עדים, ולא כתב כן בלשון פלוגתא על דברי המחבר ז"ל, או דהו"ל למיכתב על דברי השו"ע, דאיירי בלא עדים, ומיהו בדאיכא עדים איכא ב' דעות. ומשמע דהבין דהמחבר ז"ל איירי בדליכא עדים. אך הש"ך (נכ"ק ד) פשיטא ליה דהמחבר והרמב"ם ז"ל איירי בדאיכא עלה עדים, ותמה על הרמ"א ז"ל דלשונו מגומגם, ונראה כוונתו למאי דנשמע מדבריו כאילו המחבר ז"ל איירי בלא עדים, ואז קנה המשלח, אבל בדאיכא עדים י"ל דקנה השליח.

(טו) **ובאמת** הרי עיקרא דדינא מיסתברא הכי, דלא יועיל כאן עדים כדי שיחול הקנין לשליח, דהרי לאו מטעם חוסר נאמנות אתו עלה הרמב"ם והמחבר ז"ל למימר דקם המקח למשלח, אלא מפני הני סברות שנתבאר

שמעשי ידיו הוא לבעל הבית. וסברת הרשב"א ז"ל דכשקנאו השליח לעצמו, הרי חוזר השליח משליחותו, ממילא הוי ליה כמו פועל שיכול לחזור בו, ולכן המקח הוא שלו. וסברת הרמב"ם ז"ל היא, דלא דמי הכא לפועל, דהתם, כי הדר בו, לא הוי מעשי ידיו לבעל הבית, אבל הכא, הרי מעותיו של המשלח, עיי"ש. [ועיין מה שביארו בדבריו הגר"ש שקאפ ז"ל בחידושו (ב"ק סי' יז) ובשערי יושר (ש"ז פ"ז) והגר"א קוטלר ז"ל במשנת רבי אהרן (קידושין סי' ט), עיי"ש היטב].

(י) **והנראה** בביאור דבריו, דסבירא ליה דחלות הקנין נעשה גם מצד הקונה, והא דמצי שליח לקנות מקח למשלחו, הרי זה מפאת דין פועל, שמעשי ידיו לבעל הבית, כיון דהמעות של הקנין הם של בעל הבית, ומשו"ה זוכה המקח למשלחו. וקא מפלגי קמאי ז"ל במקום שחוזר השליח וקנאו לעצמו במעותיו של בעל הבית, אי אכתי הוי כדין מעשי ידיו לבעל הבית, דסברא קמא ס"ל דהוי כדין פועל בעלמא שחזר בו, ולכן שפיר קנה לעצמו. אבל סברא בתרא ס"ל כיון דקנה במעותיו של בעל הבית אכתי חשיבא כפועל שמעשי ידיו לבעל הבית, ולכן אף כי הדר בו וקנאו לעצמו, קם המקח לבעל הממון. [וע"ע בספר המכריע (סי' עט) שמבאר דכיון שנשתעבד לעשות שליחותו אינו יכול לחזור בו, יעוי"ש].

ה

(יב) **ולדינא**, הנה בשו"ע (ח"מ סי' קפג סעי' ג) סתם כדעת הרמב"ם ז"ל בזה, וכתב בזה"ל: שליח שקנה לעצמו במעות המשלח, אף על פי שזקפן עליו במלוה, המקח של המשלח, עכ"ל. וכתב עלה הרמ"א ז"ל בזה"ל: מיהו אם אמר השליח בפני עדים שחוזר

והרי הן שלו, אך גם על פלגא עיסקא, איהו שותף בזה, ומתעסיק בהו כבשלו, ובכה"ג שפיר יש לומר דאיצטרפנא לזה שהוא נעשה גזלן על המעות וחייב באונסין, שיהיה נחשב עלה כבעל הממון, כיון דכבר מישך שייכי ליה טפי להאי ממון, וממילא קם המקח אצלו, דבכה"ג גם הוא חשיבא כבעל הממון. ולפירושו של הגר"א ז"ל נמי יש לומר דבנרדן דידן, תו לא נחשב יותר כפועל שמעשי ידיו לבעל הבית, כיון שאין המשלח בלבד בעל הממון מוחלט על מעות אלו הנמצאין בידי השליח, ממילא לא חשיבא בגדר מעשי ידיו למשלח, ולכן שפיר פסק המחבר ז"ל דקם המקח אצל השליח, וזכינו ליישב דברי הש"ך ז"ל שלא יהיו דה"ק נסתרינן מדברי שו"ע מפורש, ודו"ק.

חי) ואולי אפשר לומר עוד, דהרי התם בעיסקא, איירי שלקח המעות וקנה לעצמו והרויח בעיסקא, והוא טוען שלא לקחתי, א"כ הוי ממש גזלן, שגזל המעות, וקנה עיסקא לעצמו, לכן הרויחו שלו, כשאר הגזלנין, אבל הכא בשליחות לקנות דבר מסויים, וזקפן עליו השליח את המעות במלוה על ידי עדים, י"ל דלא מיקרי כ"כ גזלן גמור, דהא לקחן בהלוואה, ובדעתו להחזיר ולקנות לו אחר כך דבר זה או להחזיר לו המעות, משא"כ הכא שטוען שלא קנה עיסקא במעות אלו, ונודע אח"כ בעדים שקנה ומכר במעותיו של המשלח, הרי הוא גזלן גמור, ולהכי העיסקא שלו.

יט) ותנא רבא דמסייע לן בזה, מצאנו ברבינו ירוחם ז"ל, דהנה בהל' שלוחין (משנים נתיב כח חלק א) כתב וז"ל: אמר לשלוחו קנה לי חטים וקנה שעורים או בהיפך אם פיתתו פירוש בדמים פיתתו לו כלומר לשליח [דלתקוני שדרתיך], ואם הותירו הותירו לבעל

לן בס"ד, או משום דהמקח נקנה למשלח על ידי המוכר שמקנה רק לבעל הממון, וכדאסברא ליה הנתיבות ז"ל. או כסברת הגר"א ז"ל, דהוי כפועל שמעשי ידיו לבעל הבית. וממילא מה תת יוסיף לן חזרתו בפני עדים, למנוע חלות הקנין לבעל הממון.

ו

טז) ולכאורה קשה טובא, דהנה בשו"ע (יו"ד סי' קנז סעי' מ) פסק המחבר ז"ל בהדיא דבדאיכא עדים הרי המקח של השליח, וכמש"כ שם בזה"ל: הנותן מעות לחבירו ליקח בהם פירות למחצית שכר, ואומר לא לקחתי, אין לו עליו אלא תרעומת, ואם יש עדים שלקח במעות משלחו ומכר, מוציאין ממנו בעל כרחו, ואם שלח בהם יד בפני עדים, או שאמר בפניהם שחוזר בו משליחותו, קנה לעצמו, עכ"ל. הרי מפורש בהדיא דבדאיכא עדים קנה השליח, וכבר תמה הנתה"מ (נסי' קפ"ד) על הש"ך ז"ל דאישתמיטתיה מיניה דברי המחבר ז"ל הכא דפסק בהדיא דזכה השליח בדאיכא עדים, ונשאר בקושיא.

יז) ואשר יראה בזה לענ"ד, דיש מקום לחלק בזה בין שליחות לעיסקא דמחצית שכר. דהנה הרי כל עיקר טעמא דקיימא לן הכא דקנה המשלח אף בקנה השליח לעצמו אם קנה במעותיו של המשלח, נתבאר לן דשורש הדברים הוא, מכיון דהמשלח הוא בעל הממון, לכן קם המקח אצלו, דהמוכר מקנה הדבר לבעל הממון, [וכסברת הנתה"מ], או דמשו"ה הוי השליח פועל שמעשי ידיו לבעל הבית, [וכסברת הגר"א ז"ל], וכמש"נ. ומעתה בעיסקא שנתן לו מעות לעיסקא, הרי גם השליח נחשב עלה כבעל הממון, לא מיבעיא על המחצה הלוואה, הרי מעות להוצאה ניתנו

ז"ל מבואר כמשנ"ת, ויש להאריך בזה טובא בדברי הראשונים ז"ל בזה ואכמל"ן].

ז

(כ) האמנם כן, הנה בדרישה (סי' קפג) נקט בשיטת המורים ז"ל שהביא הרמב"ם ז"ל, דלשיטתם קנה השליח אף באומר השליח בעצמו בלא עדים שקנה לעצמו במעותיו של המשלח שזקפן עליו במלוה. והעלה דאיכא ג' שיטות בדבר, כמש"כ בזה"ל: וג' דעות יש בדבר, דעת המורים שהזכיר הרמב"ם דאם קנה סתם במעות חבירו ובא אחר כך ואמר זקפתי עלי מעותיך במלוה ולעצמי קנתי טענתו טענה. ודעת הרשב"א דודאי לאו כל כמינה, מיהו אם אמר בפני עדים אני חוזר משליחותי ואזקוף מעות פלוני עלי במלוה ואקנה לעצמי אי נמי שלח יד במעות המשלח ולקח מהם בתורת גזילה קנה לעצמו. ודעת הרמב"ם ובעל נתיבות ורי"ו ברי"ף שכתב דלעולם אם לקח במעות המשלח הכל לבעל המעות אפילו חוזר בפני עדים או שלח יד במעות כו' עכ"ל. וכן העלה בארוכה בתשב"ץ (חוט המשולש טור כ סי' א'), יעוי"ש. ומשמע דס"ל דלפי שיטת מקצת המורים ז"ל הרי הוא נאמן אף בדיבורו בלבד, ואפילו שבועה אינו צריך, ובמשפט שלום (סי' קפג סעי' ג) הביא משו"ת קול אליהו (ח"מ סי' ד) דה"ר ישעיה והרמב"ן ז"ל קיימו בזה כדעת מקצת המורים ז"ל, עיי"ש. וכ"ה מתשו' מהרשד"ם (ח"מ סי' קנט) שכן הוא דעת אלו המורים ז"ל דאין צריך לישבע כלל, אך הביא מהג"א (כ"ק קצ) דצריך לישבע ונאמן בשבועה. ובמשפ"ש (טס) כתב די"ל דבשינה דוקא, אבל בלא שינה גם הם מודים, יעוי"ש.

(כא) איברא לדינא, חזינן מבואר דדעת רוב הפוסקים ז"ל דבלא עדים לכו"ע

הממון, ואין חילוק בזה בין לאכילה בין לסחורה, [והיינו דפסק כרבי יוחנן אליבא דרבי יהודה וכמש"נ]. ואם אמר בפני עדים לצורך עצמי אני קונה, נעשה גזלן על המעות, ואם הותירו הותירו לו, ודוקא דקנינהו בשינוי, דאם לא שנה לא מהני תנאה בפני בית דין, וכל זה מייירי שנתן לו לקנות בתורת השליחות, כי למחצית שכר כתבתי בשותפין, עכ"ל. ומבואר כאן דפסק כרמב"ם ז"ל דשליח שקנה במעותיו של משלח קם המקח למשלח, אע"פ שאמר כן לפני עדים. ורק בשינה בשליחותו מחטין לשעורין וקנה לעצמו הוא דקאמר דקנה בו השליח, דבכה"ג הוי ממש גזלן דקנה בשינוי, ולכו"ע המקח לשליח, וכמש"כ הנתה"מ (בסי' קפג סק"ד), וכמש"נ. והנה לענין עיסקא כתב לעיל בהל' שותפין (מישרים נתיב כו ח"א) בזה"ל: הנותן מעות למחצית שכר כו' אם אמר בפני עדים לעצמי אני קונה נעשה גזלן על המעות והכל שלו, עכ"ל. הרי דקא מחלק בין שליחות לעיסקא, ועכ"ל כמש"נ. [ואכן הבית יוסף הביא דברי ר"י ז"ל אלו, וכן מצויין על הלכה זו ביו"ד שם שמקורו ברבינו ירוחם ז"ל. והאמנם ברשב"א ז"ל (טס) משמע דהשווה עיסקא לשליחות. ועימש"כ בזה בדרישה (סי' קפג סק"ג), יעוי"ש. ומיהו באמת לפי מה שנתבאר לן בס"ד בדעת הרשב"א ז"ל דס"ל דעיקר חלות הקנין נעשה לבעל הממון על ידי פעולת השליח שמתכוין לקנות לטובת המשלח, באמת אין לחלק ביניהם, דבתרווייהו אינו מתכוין לשם המשלח, והיאך יקנה. ובנימוקי יוסף (קידושין נט.) שהו"ד בבית יוסף (יו"ד סי' קעז) מתבאר דבעיסקא מסתברא טפי דקנה משלח, וכבר העיר בזה במשפט שלום (סי' קפג סעי' ג), ועיימש"כ בזה באבן האזל (פ"י ממכירה סי' כ), עיי"ש. אך ברבינו ירוחם ז"ל שג"כ הביא שם הבית יוסף

לומר קים לי כדעת הפוסקים דקנה השליח אף בלא עדים].

כד) ולכאורה אכתי יש לדון, דליהמניה הכא לנתבע, כיון דאית ליה מיגו, דהוי מצי לטעון להד"ם, כיון דהחשבון הזה של התובע רשום בבנק על שמו של הנתבע, רק הוא מודה שזה כספו וחשבונו של התובע שמסר לו לנהלו עבורו כנ"ל. ואף שהסכום הראשון לפתיחת החשבון הוא ע"י טשע"ק על שמו של התובע, מ"מ יכול לטעון שקיבלו ממנו בהלוואה או מענין אחר, ואין זה מוכרח שנתנו לו לסחור עבורו, וא"כ אפשר דהו"ל כדאיכא עדים על דבריו. והנה כי כן מבואר בנודע ביהודה (מסד"ק חו"מ סי' ל אות יט) דלשיטות הפוסקים דאם אמר בפני עדים מהני ה"ה אם יש לו מיגו, בודאי נאמן, יעוי"ש. [ועיימש"כ בזה במשפ"ש (סי' קפג ס"ג), עיי"ש]. וא"כ באנו לפלוגתת הפוסקים שהביא הרמ"א ז"ל אם קנה המשלח באיכא עדים, ומצי לטעון קים לי כההיא שיטה, דקנה השליח. [ועייין בתשו' מנחת יצחק (ח"ו סי' קע אות כה), עיי"ש].

ט

כה) מיהו נראה, דאכתי אין זה מעלה ארוכה כאן לטובת הנתבע. דהנה אף אם נאמין לו שהצדק עמו, שבטעות ערך הקניה בחשבון של חבירו כסבור שהוא שלו, מ"מ למעשה הרי לא חשב כלל לגנוב המעות, א"כ לכו"ע לא זכה במקח. דהלוא כל יסוד וטעם הני פוסקים ז"ל דס"ל דקנה השליח, הוא מפני שמיקרי בעל הממון כיון דבשעה שהוציאן וקנה בהם לעצמו נעשה עלייהו גזולן להתחייב באונסין, ומשום הכי כדידיה דמיא, וכמש"נ. ומעתה הכא, דכסבור שהן שלו, לאו גזולן הוא כלל, וממילא לא קניא לכו"ע, ולא נגמר הקנין אלא לבעל הממון.

לא קניא שליח, בקנה לעצמו במעותיו של המשלח, וכאשר פשיטא ליה להרב המגיד ז"ל, כמש"נ. וכן בתשו' מבי"ט (ח"ב סי' קח) כתב דבאמר אחר הקניה לא מהני לכו"ע וקניא המשלח, יעוי"ש. [וע"ע מש"כ בזה במהר"ם מרוטנבורג (סי' תקכ) ובמרדכי (ב"ב סי' תרו) והרא"ח (סי' מד) והגרעק"א ז"ל בתשו' כתב וחותרם (סי' יב) ואכמל"י]. ובעיקרא דמילתא, העלו הפוסקים דהעיקר לדינא כדעת הרמב"ם ז"ל דקנה המשלח, ואף בדאיכא עדים, וכהבנת הש"ך ז"ל גם בדעת המחבר ז"ל כנ"ל, וכאשר הסכימו כן רוב מנין ובנין של הפוסקים, כמו שכתב שם הדרישה, יעוי"ש. וכן פסק הטור ז"ל (סי' קפג ס"ג) עיי"ש, וכבר הובא לעיל כי כן העלה לדינא המחנה אפרים ז"ל (שלוחן סי' יז) דקנאו המשלח, עיי"ש בארוכה. וכן כתב הערוך השלחן (סי' קפג סעי' ד) דהעיקר לדינא כדעה ראשונה, דכשהמעות הם של המשלח קנה המשלח אף שקנאו השליח לעצמו, יעוי"ש.

כב) ונראה דלא מצי השליח למימר קים לי כדעת הני פוסקים ז"ל דהמקח של השליח אף שחזר בו משליחותו בלא עדים, כיון שלא הובאה שיטה זו כלל בשו"ע לענין שליחות, [וכמבואר בפוסקים דא"א לומר קי"ל כשיטה שלא הובאה כלל בשו"ע, ויעויין בשו"ת דברי חיים להגה"ק אא"ז מצאנו זי"ע (יוכ"ד ח"א סי' קס), עיי"ש], וכבר נתבאר דהמחבר ז"ל סתם דבכי האי גוונא קנה המשלח.

ח

כג) ואתאן מכ"ז לענין נדון דידן, הנה הרי כאן אין לנתבע עדים או הוכחה מוכחת לדבריו שקנה לעצמו ממעותיו של התובע. ובכי האי גוונא הרי כבר נתבאר דסתם מרן המחבר ז"ל דהמקח קם בידי המשלח, וא"כ זכה בו התובע. [וכבר נתבאר שאינו יכול

המשלח המה, ואיך יקנה השליח. והאריך בזה באבן האזל (פ"ז ממכירה סי' ט), ומצאתי באור זרוע (כ"ק פ"ט סי' תיג) שעמד בזה, ורצה לומר דאירי שהגביה הארנקי כדי לזכות בו לעצמו, יעוי"ש. ומעתה הכא, היאך זכה התובע בהני מעות שיוכל לקנות בהם. [ובשלמא כלפי המשלח, אפשר לומר כי כך הוא דרכי הקנין במסחר זה, והוא ליה כסיטומתא, ודו"ק].

י

כט) והנראה, דכל שכן לפ"ד הגר"א ז"ל, דסברת הרשב"א והמורים ז"ל

דקנה השליח הוא משום דהוי כפועל שחוזר בו, א"כ הכא בנדון דידן, אין סברא לומר שהשליח קנה, דהרי לא ידע כלל לחזור בו משליחותו, דכסבור היה שהוא שלו. ואף אי נימא דעכ"פ בשעה זו שפעל לעצמו לא נחשב פועל של המשלח, דהא לדידיה קא עבידא, אבל עכ"פ אין כאן חזרה.

ל) ולכאורה אינו נידון אלא כדין יורד לתוך שדהו של חבריו שלא ברשותו והשביחו, דאינו מקבל אלא ההוצאה בלבד, וכאשר מבואר כן בהדיא בתשו' הריב"ש ז"ל (סי' תקטו) דהיורד לנכסי חבריו והשביחו כסבור שהוא שלו דינו כיורד שלא ברשות, ואין לו אלא ההוצאה בלבד, יעוי"ש. [ועיין בזה בחידושי רמב"ן ז"ל (כ"מ מ) ובריי"ף ז"ל (כ"מ מ) ובנתה"מ (סי' לו סק"ז) ובקצוה"ח (סי' עט סק"ג), ואכמל"י]. ומבואר דאף בנתכין להשביח לעצמו נוטל עכ"פ ההוצאות. והנה כאן בנדו"ד לא היה לו הוצאות כלל. אך עכ"פ אפשר שצריך לשלם לו שכר עבודה עבור הפעולה שעשה עבורו בשעת הקניה הנ"ל, דהוי כיורד לתוך שדה חבריו העשויה לטעת, דחייב בעל

כו) אך באנו בזה לפלוגתת הפוסקים ז"ל בדין גזלן בשוגג אם נעשה גזלן להתחייב באונסין. דהנה בש"ך (סי' עמח סק"ו) מבואר דגם בשוגג מיקרי גזלן להתחייב באונסין, אבל הקצה"ח (סי' כהס"א) העלה דבשוגג, כגון כסבור שהוא שלו, לא נעשה עליו גזלן, וכן מבואר במחנ"א (גזילה סי' ז), יעוי"ש. [וכן משמע מדברי רש"י ז"ל (תולין מא': ד"ה בשוגג), עיי"ש]. וא"כ אכתי י"ל דמצי לטעון הכא תרי קים לי, דקי"ל כפוסקים דבשוגג הוי גזלן, וקי"ל כהני פוסקים דבדאיכא עדים קנה הלוקח כשהתכוין לקנות לעצמו במעותיו של המשלח, וכמש"נ.

כז) אמנם זה אינו, דהרי למעשה לא הוציאו כאן כלל מרשותו וחשבונו של התובע, וממילא אין כאן מעשה גניבה כלל, וכאשר מבואר הכי בהדיא במחנה אפרים (ה"ג גזילה סי' ז), דאף אי נימא דבשוגג הוי גזלן, היינו דוקא כשהוציאו בשוגג מרשות בעל הבית, אבל כסבור שהוא שלו ברשותו של בעל הבית, בכה"ג לכו"ע לא נעשה עליו גזלן, יעוי"ש. ובנדו"ד הרי למעשה לא נעשה מעשה גזילה כלל, וא"כ אין מקום לומר שחל עליו דין גזלן על המעות שקנה בזה המניות לעצמו, וא"כ לא נחית עליה שם בעל הממון עליהו, וקם המקח להתובע שהוא בעל הממון.

כח) ובאמת כבר נלאו המפרשים ז"ל בעיקרא דשיטת הראשונים ז"ל דסבירא להו דקנה השליח אע"פ שקנה לעצמו במעותיו של המשלח, היאך זכה באלו המעות שיוכל לקנות בהן לעצמו, וכי מפני שהשליח אומר שלעצמו אני קונה בעבור זה יצאו המעות מרשות המשלח, והרי לא עשה שום שינוי בגוף המעות כלום, וא"כ אכתי מעותיו של

יא

ל(א) **תבנא** לדינא, נראה דהצדק עם התובע, וחייב הנתבע להחזיר לו דמי הריווח שזכה בו על ידי פעולתו. ומיהו אפשר די"ל דעכ"פ צריך התובע לשלם לנתבע שכר עבודה לפי הנהוג לשלם בשוק המסחר של המניות עבור עשיית פעולה זו של קנייה ומכירה לאחרים, והנלענ"ד כתבתי.

והשי"ת יאיר עיננו בתוה"ק ויראנו בה נפלאות, ונזכה ללמוד וללמד ולאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא ולא נכשל ח"ו, אך טוב וחסד ישכון באהלינו כל הימים לעשות נח"ר לבוראינו מתוך שמחה נחת והרחבה וכטו"ס לאיושט"א.

הבית לשלם לו את שכרו כפי הנהוג לשלם עבור פעולה זו, וכמבואר ברמב"ם (פ"י מגזילה ה"ט) ובשו"ע ונו"כ (חו"מ סי' טעה סעי' ז), יעוי"ש. מיהו יש לצדד בנדו"ד לפטורא, מכיון דהא סיכמו ביניהם מתחילה שעובד עבורו בחינם, וא"כ אינו חייב לו כלום. אך אכתי יש לומר דהתינח בשעה שפעל עבורו, אבל הרי בפעולה זו התכוין הנתבע לקנות לעצמו, וא"כ אין זה נכלל בהסכם המסחר שביניהם, וא"כ צריך לשלם לו ככל יורד בנכסי חבירו שלא ברשות. [ולכאורה הנתבע נאמן כאן בדיבורו שחשב לקנות לטובתו, דאית ליה מיגו, וכמש"נ]. ואכתי צ"ע בזה, דאפ"ל דעכ"פ הוי כגילה בעה"ב דעתו שאינו משלם לו על פעולות כאלו, ודו"ק.



הרב חיים ברכיה ליברמן

רב ומו"ץ בבני ברק

תכנית חסכון לילדים של הביטוח לאומי בארץ ישראל

היתר עיסקא שהרי אין הבעלים מתחייבים להחזיר את הכסף אלא החברה שלא חייבת לעמוד בתשלום, וכמו שראינו בהרבה בנקים בחו"ל שקרסו והשאירו המלווים בעירום ובחוסר כל, ולשיטתם אין שאלה שבוודאי מותר, ובעניי כתבתי בחבל נחלתו סי' לח שאע"פ שלגבי בנקים בארץ ישראל קשה לסמוך על סברתו כיון שנחשבים להיות יציבים מאוד, אבל על חברות אחרות יש מקום גדול לדבריו שמותר לכתחילה. ויש פוסקים שסוברים שאסור מן התורה, ועי' שם שהרביתי להקשות עליהם, אולם רוב פוסקים וביניהם המנחת יצחק וחלקת יעקב זצ"ל סברו שהוא

הכסף שהביטוח לאומי משלמים נותנים אותם בתוך קרנות שמשקיעים את הכסף גם במקומות שיש חששות של ריבית, והשאלה היא האם מותר להשקיע בהם.

תשובה: (א) כבר הארכתי בעזה"י בספר 'חבל נחלתו' (סי' טו) שבענין של חברה בע"מ יש מחלוקת בין הפוסקים: שיש מתירים לכתחילה, ומפורסם בשם 'שיטת האגרות משה' ודעימיה, ולכן לא עשה האגרות משה היתר עיסקא בבנקים אלא לגבי משכנתאות והלוואות שהבנק נותן לאחרים שהלווים חייבים לפרוע, אבל במה שהבנק לווה לא צריך

ריבית, דברדבנן קי"ל יש ברירה, עכ"ל, והרי כיון שהרוב הוא היתר שפיר איכא למיתלי שמיעוט של ריבית דרבנן הולך למעות של עניים. ובלאו הכי נמי כיון שלצרנו יש מעל שני מיליון גוים בארץ ישראל (מעל 25% מהאוכלוסיה) ממילא אומרים יש ברירה ומותר, וממילא גם ע"פ תורה אנו נחייב את החברה שלא עשתה היתר עיסקא שחייבת לשלם לקרן כיון שיש בתוך הקרן גם שותפים עניים וגוים ויש ברירה.

(ג) ויש לדון אם אחד זיכה כסף לאחר וקנה עם הכסף בהמות שעובדות בשבת האם הבעלים עוברים על שביית בהמות, ופשוט לענ"ד שהקנין לא חל, שאע"פ שזכה בכסף מ"מ אין לו רשות לעשות עם הכסף נגד רצונו, ולכן אם התוכנית היתה להשכיר את הבהמות לגוי לא היה שום רצון בבעלים בזה וממילא לא נקנה הבהמות, וכמו שמבואר בגמ' בבא מציעא דף צו: בעל בנכסי אשתו מי מעל, אמר רבא מאן למעול, למעול בעל - דהיתרא ניחא ליה דליקני, איסורא לא ניחא ליה דליקני, הרי מבואר סתימת הדברים שאינו זוכה באיסורים, וכן בנדרים דף לה. למעול מקבל - יכול דאמר היתרא בעיתי איסורא לא בעיתי, וכן בשו"ע או"ח (סי' תמח סעי' ג) מבואר שאם אינו יהודי מביא לישראל דורון חמץ ביום אחרון של פסח, לא יקבלנו הישראל וגם לא יהא ניכר מתוך מעשיו שחפץ בו; וטוב שיאמר שאינו רוצה שיקנה לו רשותו, ומבואר במשנה ברורה ס"ק ו' היינו אף דמצד הדין אפילו בסתמא נמי שרי מ"מ לרווחא דמילתא יאמר בפירוש שאינו רוצה וכו' ובאופן זה אפילו אם מראה לו מקום להניחו שרי, וממילא כאן הרי אין הקטן זוכה באיסורים, ואע"פ שאביו הורה לביטול לאומי להכניסו בקרן שהשליחים

ריבית דרבנן, וסוגיא דעלמא כוותייהו, ולכן יש לדון האם מותר להשקיע בקרנות למיניהם שמלוים כסף גם לחברות שאין להם היתר עיסקא.

והנה יש סוברים שכיון שכתוב בהיתר עיסקא של חברת ההשקעות שכל השליחויות ותיווכיות שהכל יהיה ע"פ היתר עיסקא שזה מחייב את כל ההשקעות שלהם שיהיה ע"פ היתר עיסקא, וכמו שמבואר בשו"ת מהרש"ם ח"א סי' כ' שכיון שההיתר עיסקא הוא לטובת החברה המלוה שהרי הם יכולים ליפטר מאונסים בזכות ההיתר עיסקא ממילא זכין לאדם שלא בפניו, וממילא אין איסור כלל להשקיע בכל החברות השקעות שלכל בתי השקעות המפורסמים יש להם היתר עיסקא (רק שיש שתי בתי השקעות קטנים שאין לי מידע עליהם), ולא מתחיל כלל השאלה, וכמו שהארכתי ב'חבל נחלתו' בסי' לו וסי' לט, אלא שיש לדון לאלה שלא רוצים לסמוך על ההיתר הזה האם אסור או לא. והנה המציאות היום היא שבערך 80% מהחברות הגדולות בבורסה (מדד תל אביב מאה) יש להם היתר עיסקא, רק שיש חשש שישקיעו גם במקום שאין היתר עיסקא.

(ב) **והנה מבואר בשו"ע יו"ד (סי' קס סעי' יח) "כל ריבית דרבנן, מותר במעות של יתומים, או של הקדש עניים, או תלמוד תורה, או צורך בית הכנסת. הגה: וכן נוהגין להקל", והנה ביטול לאומי עושים קרן המיועדת לכלל האוכלוסיה וביניהם הרבה עניים, והרי מבואר בהגהות רעק"א שם שאם אחד נשתתף עם יתומים והאפוטורפוס הלזה המעות בריבית מהם בא"ר ומהם בדרך היתר גמור, י"ל דהשתתף יכול ליטול מהריוח שבהיתר לגמרי נגד מה שיטלו היתומים מהריוח שע"י אבק**

(ד) **ונסיים** במה שכתוב בשו"ת קובץ תשובות של הגר"ש אלישיב זצ"ל (ח"ג סי' קכד) "באג"מ יו"ד סי' סג לדעתו ברור לדינא שדבר זה שרובא דרובא דאינשי מניחין מעותיהם במדינותינו בבנק ונוטלים ריבית, ויש גם בנק שהם של יהודים, שאין עוברים על איסור ריבית, משום דסתם מלוה הרי איכא שיעבוד הגוף שיש על גופו של הלווה אף שאין לו כלום חייב לשלם ולהשתדל לפרוע חובו, אבל הלוואות לקאמפאניס [חברות] אין על הבעלים שום חיוב לשלם ולא נאמר ע"ז איסור ריבית עיי"ש, מ"מ אם המדובר הוא בנק (עי' שו"מ מהדו"ק ח"ג סי' לא ומנחת פתים יו"ד סי' קס) המקל בדבר יש לו על מי לסמוך" עכ"ל, והיינו הקרנות של ימינו, וכמו שמבואר בשואל ומשיב ומנחת פתים ועוד הרבה פוסקים עיי"ש.

(ה) **בנושא** של המניות כבר הארכתי בעזה"י ב'חבל נחלתו' שהרבה מגדולי פוסקי דורינו העידו ופסקו שהמנהג להקל בזה מטעמים שונים ואין כאן אפילו מסייע לדבר עבירה, והדברים עתיקין.

לא נכנסתי להורות בזה להלכה ביודעי מיעוט ערכי רק להראות פנים להיתר למען יפלפלו בו הלומדים, ועי' בכל זה אריכות גדולה בספרי 'חבל נחלתו' מסי' לו עד סי' לט.

יכולים להשקיע גם במקום שיש ריבית מ"מ אין הקטן נחשב כחלק מהעסקא, ואין הקטן זוכה באיסורא בעל כרחו, והוי ממש כמו אם הביטוח לאומי היו מחליטים לבד מה לעשות עם הכסף, ואין האבא זוכה בזה, שהרי הביטוח לאומי נותנים במפורש את הכסף רק לקטן וכלשונם 'שיכול להתחיל את חייו הבוגרים בצורה עצמאית יותר'.

אולם כשמדובר על ריבית דאורייתא מבואר בגמ' בבא מציעא דף ע. מעות של יתומים מותר להלוותן בריבית. אמר ליה רב נחמן משום דיתמי ניהו ספינא להו איסורא יתמי אכלי דלאו דיליה וכו', והיינו טעמא כי אע"פ שאין להם כוונה לגמור את העסקא של ריבית מ"מ נחשב קציצה, וכמבואר בחוות דעת סי' קס סק"י שלוה שלקח מעות שלא בפני המלוה וקצץ בפני אחרים, דאסור למלוה ליטול זה הקצוצה מדאורייתא ועובר בלאו ואין דינו כלל כריבית מאוחרת רק דין ריבית קצוצה ממש הוא כיון דנתנית הלוה רק בשביל הקציצה, וראיה לזה מסעי' יט דאפוטרופוס שהלוה מעות יתומים בריבית קצוצה דחייב להחזיר ולא אמרינן כיון דהוי כאילו לא התנה וא"כ ליהוי כריבית מאוחרת אלא ודאי דקציצת הלוה מחשביהו ריבית קצוצה.



הרב ישראל רוטשטיין
ירושלים

בירור בדבר הסכם התחייבות לתשלום הוצאות בין שותפים

קיים סעיף של תשלום הוצאות. וכגון שותפות המתבססת על עסקים בחו"ל בהם נדרש אחד

מצוי הדבר בהסכמי שותפות שבין סוחרים שלצד סיכום שכר לפי שיעור הרווחים,

השותפים להוציא הוצאות עבור טיסות, התארחות בבתי מלון, שכירת רכב, ועוד. וההסכם מאפשר לשותף לקבל את דמי ההוצאות במילואם.

שאלה ראשונה מה הדין במקרה בו מבקש השותף הפעיל לחסוך בהוצאות, הוא מסתפק בטיסה במחלקה פשוטה, במגורים מינימליים, מכין לעצמו אוכל סטנדרטי. למרות שמוסכם או נהוג שיש לו זכות להוציא הוצאות ברמה הגבוהה. ומטרתו המוצהרת בחסכון היא על מנת להרוויח לעצמו את ההפרש, האם אכן יכול לקחת לעצמו את ההפרש.

שאלה שניה כאשר אותו שותף יש לו עסק שותפות בנפרד עם אדם נוסף, שגם ביניהם יש הסכם דומה, ופעמים נוסע הוא במטרה לטפל בשני העסקים, הרי שיש לו שני חייבים בכיסוי הוצאות. האם יכול לגבות פעמיים, האם עליו לחלק ביניהם את נטל ההוצאה, ואם עליו לחלק האם החלוקה תהא שווה, או לפי יחס ערך העבודה והרווחים שיעשה שם לכל אחד מהם מהם.

על פניו שני השאלות יש להם קשר, ותלויות זו בזו, כי אם נניח שיכול השותף לחסוך ולקבל את הערך במזומן, הרי שנלמד מכך שסעיף הוצאות הוא בונס וחלק מהשכר, ובמקרה כזה ודאי שיכול לקחת כפל הוצאות, שכן כל אחד התחייב לו את שכרו באחוזים פלוס ערך הוצאות כנהוג או כמוסכם. ואם נקבע כי אין יכול לחסוך לעצמו, משמעות הדבר שהתחייבות לכיסוי ההוצאות היא כמו שמתחייב השותף המממן להטיסו ולהאכילו על חשבוננו, ואם כן במקרה ויש שניים שהתחייבו להטיס, הרי שחולקים ביניהם את הוצאות הטיסה.

אולם אפשר שהדברים אינם תלויים זה בזה בהכרח, יתכן שהגדרת סעיף הוצאות המקובל (שאינו מצומצם למינימום ההכרחי, שאילו כן היה מצומצם אזי הפרשנות נוטה לכך שכביכול שהמתחייב מטיס את השותף) אלא יש בו מותרות ופינוקים הוא משהו בין לבין, בין בונס ותוספת שכר, לבין מימון הוצאות, וכמי שהתחייב לחברו מתנה לאפשר לו טיסה ושהיה ברמה גבוהה. התחייבות זו היא התחייבות ממונית, ולכך אם יתענה ויעדיף לתעל את העונג למקום אחר, זכותו. אבל אם יש גורמים נוספים שהתחייבו באותה התחייבות (ובתנאי שהם חייבים בה, ולא נותנים מתנות או נותני מימון צדדי בלי קשר לעצם הטיסה) הרי הם כשניים שהתחייבו לביצוע אותה משימה שכל אחד ישלם חציה. ומאידך אפשר שכיון שבפועל מוציא הוצאה יכול לגבותה משני המתחייבים בשלימות, שכן אכן הוציא, ומה להם ולמקורות נוספים שהתחייבו לפרעון ההוצאות, מה שאין כן כשחסך ולא הוציא הוצאה שמא כמו שהיא איננה כך ההתחייבות איננה.

להלן נברר הדברים לאור כמה הלכות, והנטייה להכריע להלכה כי גם בחסכון ירוויח השותף הנוסע, וגם במקרה של ב' מתחייבים ירוויח לחלקו. כמובן דינים אלו יהיו תלויים בהגבלות כאשר יפורטו בתוך הדברים ממקורותיהם. וכדלהלן:

בדבר השאלה הראשונה:

א. **הנה** בגמ' (ב"מ 35). לגבי זכות פועל המתעסק באוכל שיכול לאכול כל שבעו, איבעיא להו פועל משלו הוא אוכל [=תוספת שכר הוא שהוסיפה לו תורה, רש"י] או משל שמים הוא אוכל [=במתנת גמילות חסדים, כשאר

שאתר שחידשה תורה מתנת עניים זו הרי שזה נכלל בסיכום פסיקת השכר שביניהם, שכן הסכם שביניהם היה על דעת כן, וחייב לשלם לו כמו קיום שאר תנאי פסיקת השכירות. כך משמע בדבריו. [ואף שגם אחר שבאו לידו של פועל בפועל אינו יכול לתת הפירות לאשתו ובניו כיון שלא זוכה בהם לבעלות גמורה עד בואם לפיו (כ"פ יוסף), מכל מקום זכות ממון יש לו].

ומדבריהם נלמד כי גם כשזכות הופכת להיות זכות ממונית, או אפי' סעיף בשכר, עלינו להתבונן בשורשי הדברים וסיבותיהם, שאם השורש ממתנת עניים הרי שכל הזכויות מוגבלות לצורה של מתנת עניים, וממילא זכות רווח חסכון או העברה לאשתו ובניו, שהם זכויות ממוניות, אינן קיימות כאן. והזכות הממונית והחייבים הנגזרים ממנה מוגבלים.

ומכאן כי יתכן מצב ממוני שבו אם השותף ימנע משותפו את השימוש בטיסה במחלקה טובה כמוסכם, יחויב בתשלומיה, אבל כל עוד השותף מאפשר לו והוא בוחר להמנע לחסוך ולהרויח או להעביר את השימוש בזכויות למישהו אחר איננו יכול.

אלא שלמדנו מכאן שזה רק בזכויות ממוניות דוגמת אכילת פועל הבאה במתנות עניים, אבל אילו היתה זכות זו תוספת שכר לא היינו מגבילים אותה לשום כוונות, הגם שהיא באה במצוות התורה, וצורתה היא אכילה, היינו מפרשים שהתורה חייבה להעניק לפועל תענוג מגביל בערכו לאכילה בשעת מלאכה, והיה אם המר ימירנו תמורתו תמורה.

אמנם אי משום הא לבד היה עדיין מקום צר לחלק ולומר שבאכילת פועל אילו היה זה תוספת שכר שזיכו לו משמים, לא היתה

מתנות עניים], למאי נפקא מינה דאמר תנו לאשתי ובני, אי אמרת משלו הוא אוכל יהינן להו אלא אי אמרת משל שמים הוא אוכל לדידיה זכי ליה רחמנא לאשתו ובניו לא זכי להו רחמנא. להלכה נפסק (ח"מ סי' ש"ז) שאכילת פועל משל שמים היא, ואינה תוספת שכר, וממילא אינו יכול לומר לתת לאשתו ובניו.

לכאורה ניתן ללמוד מכאן שיכול השותף לחסוך בשכר ההוצאות לעצמו, שכן לפי הצד שאכילת פועל היא תוספת שכר, הרי שזה דומה להתחייבות הוצאות אכילה, והדין המבואר בגמ' לפי צד זה שלמרות שתוספת שכר זו מוגבלת לאכילה בשעת העבודה בלבד, מכל מקום יכול הפועל לדרוש העברה לאשתו ובניו, ומסתבר שבאותה מידה יכול הוא גם לחסוך משיעור האכילה הראוי לו ולבקש לקחת לעצמו פירות, למכרן ולהשתמש בדמיהן לצרכו. ומכאן שניתן לחסוך בהוצאות ולהרויח.

ב. פרט נוסף נלמד מגדרי ההלכה של אכילת פועל, לפי מה שנפסקה הלכה כאמור דמשל שמים הוא אוכל, ואינו יכול לתת זכותו לאשתו ובניו, למרות זאת קיי"ל (רמ"א ב"מ פ"ד ס"ז) סוף סעי' א, עפ"י ב"מ נ"א: לענין אכילת פרה) שאם מנע בעל הבית את הפועל מלאכול צריך לשלם לו את דמי האוכל. ומכאן שזו זכות ממונית. שכן אילו היתה זו זכות שאין בה דין ממון, לא היה חייב לשלם לו, דוגמת אדם שמנע מעני להגיע לבקש צדקה. ואכן כך כ' הרשב"א (ס' ג.) שבשעת מלאכה כשיש לפועל זכות לאכול נעשית זו לזכות ממון, ולכן המונעו חייב לשלם לו, [ובחי' הגר"ח (מעילה פ"ח ה"א) ובאבן האזל (השמות משניות) הרחיבו הדברים בדרך זו]. הגדיל לומר בחזון איש (מעילה נ"ח ס"ה) שחידש כי חיוב התשלום על חסימת אכילה הוא מחמת

שלה. שיש חילוק בין הוולו או שאינה צריכה יותר למאכלה, לבין כשהתענתה.

ובהגהות דגול מרכבה (לש"ע ע"ט) ובשו"ת תשובה מאהבה (ח"א סי' עח"ט פ) נטה לעשות בזה ספיקא דדינא, בין דעת הטור והרמ"א לבין דעת התוס' והר"ן, ולהניח המעות ביד המוחזק. אך שב והביא בשם רבו בעל הנודע ביהודה שהכריע כי דעת תוס' והר"ן מוסכמת ולית בה ספיקא כלל, ואף בגוף ד' הטור והרמ"א נטה לפרש בדרך זו. וכך כתב הנודע ביהודה עצמו בתשובותיו (קונטרס אחרון לתש"ן נוב"י תניינא סי' פ).

עוד חילוק מציינו בתשובת מהרש"ם (ח"ט סי' קנ"א) העוסקת בדין פועל שהתנה לקבל הוצאותיו וצמצם בהם אם יכול לקבל דמיהם, שם הביא את דברי הרמ"א האמורים לעיל במזונות האשה, ונטה להשוות הדינים. אלא שסייג בגוף דברי רמ"א דמיירי רק כשצמצמה והתענתה בסתם, אבל אם תפרש בדבריה (לאו דוקא לבעלה, אלא שיכור לן שפירשה כן קודם שצמצמה) שע"מ להרויח היא עושה כן, הרווח היא שלה, והוכיח כן מד' המגן אברהם ומחצית השקל (נש"ע ח"ח סי' ע"ט סק"א).

וכן כתב בשו"ת שארית יעקב (ח"מ סי' ס), וכ' שזה דרכו של הרמ"א בישוב הסתירה בין הא דנזיר (כ"ד) להא דכתובות (ס"ה), דבנזיר שהרווח לעצמה מיירי בהתענתה וגלתה דעתה.

וע"ש שכתב שאין לחלק בין סו' דנזיר דמיירי שהבעל השרה לה על ידי שלישי, שבזה זכתה במעות, והוי כמו דין אחים חלוקים לעיסתן (כ"ז נ"ב) דאמרינן מעיסתו קימץ כיון שכבר זכה בחלקו, משא"כ בפועל שרק הבטיחוהו על ההוצאות. לדעתו אין לחלק בזה, שכן כל התחייבות ממונית שקשורה

התיחסות להוצאות אלא רק לאוכל כמו שהוא, שם פשוט יותר שאם חסך זכה, משא"כ בנדונינו הרי סעיף תשלומי אוכל וכו' מוגדר כסעיף הוצאות, אולי יש כאן יצירה חדשה הדורשת הגדרה אחרת. אולי כל שמעוגן בשם הוצאות דורש הוצאה בפועל ומבלעדיה אין תחילת חיוב ושיעבוד לתשלום.

ג. מקור נוסף ממנו ניתן לדון הוא מד' השו"ע (אע"פ סי' ע סעי' ג) בדין אשה שבעלה חייב במזונותיה. ומפורט שם שיעור המזונות שחייב לספק לה, ועשיר חייב עוד יותר, לפי עשרו. ומבואר שאין האשה יכולה לבקש מעות תמורת מזונות או אפי' מעות לקנות מזונות כיון שההתחייבות היא רק להאכילה במזונות.

ובגמ' (כתובות ס"ה) אמרו מותר מזונות האשה לבעל. והטור והרמ"א כ' להלכה (ס"ט) שגם אם צמצמה במאכלה ונשאר עודף מאלו המזונות, הרי הם של בעל. אמנם דברי הטור והרמ"א לשיעורין הם קצובים, וגם במחלוקת הם שנויים, דהנה דעת תוס' (נזיר כ"ד ד"ה קמ"ה) והר"ן (נדרים פ"ה) שכוונת הגמ' שהמותר לבעל זה רק בכגון שהאשה בטבעה אינה אוכלת כל כך כשיעור שקצבו חכמים לסתם נשים, ובזה הדבר פשוט שהמותר לבעל שהרי אין הבעל חייב ליתן לה יותר ממה שצריכה היא, וכך הדין גם אם הוולו המזונות. אבל אם צמצמה האשה וסבלה רעבון ודוחק עבור הצמצום יכולה לומר שבשביל עצמה עשתה כן ולא שיזכה בעלה.

ובזה תירצו התוס' את הסתירה בין הדין של מותר מזונות לבעל לבין מה שאמרו שם בנזיר שאפשר שיהא לאשה ממון משלה למרות הכלל של מה שקנתה אשה קנה בעלה, כגון בהשרה לה הבעל מזונות על ידי שלישי והלכה זו וקימצה בעיסתה וקיפחה ממזונותיה הממון

מן האמור למדנו רמה נוספת של התחייבות מזונו, והיא התחייבות עניינית למימון המזונות הופכת לזכות ממונית גמורה אולם אם היא מוגדרת למימון מסוים משמעות ההתחייבות הממונית היא לאפשר תועלת או עונג ברמה מסוימת, ואם יתענה יוכל להפנות ולתעל לאופני עונג אחרים במחיר מקביל. אבל אם לא יחסר ממנו מאומה בענין ורק חסך בהוצאות כשאנו זקוק להם אין התחייבות כלפיו במאומה.

ד. ובהגדרה זו נמצא ישוב וטעם לדין שסותר על פניו את הדין הנ"ל ואת מסקנתנו, והוא בדין המתחייב לחבירו לזונו, שמבואר בחו"מ (סי' ס"ג) שיכול לתבעו את דמי המזונות מראש לקנות לנפשו מה שירצה בדרך העולם (סמ"ע ע"ס סק"י"ב). והפ' השוו דין זה למתחייב לזון את בת אשתו ה' שנים המבואר באה"ע (סי' ק"ז), ושם נטו הפ' שרק אם יש לה מזונות ממקום אחר יכולה לתבוע דמי מזונות (בית שמואל ע"ס סק"ב וחלקת מחוקק ע"ס סק"ח), וכ' הנתי' (סק"ה) דבמתחייב לזון את חבירו מסתבר שכוונתו שיהא ניזון כרצונו בביתו של הניזון, ויקנה לנפשו מה שירצה בדרך העולם, מה שלא שייך כל כך בבת אשתו. ע"ש מה שהביא בזה דעות, והכרעתו לדינא כנ"ל.

ושם גם מבואר שגם כשאין הבת מתענה ומכרזת להרויח לעצמה, וכגון שיש עוד מתחייבים לזונה, או שנישאת ובעלה מאכילה או שניזונת בחסד, הדין שבעל האם שהתחייב חייב ליתן לה דמי מזונות (נ"ל אה"ע סי' ק"ד סעי' ח' ט', מאי שנא מהנ"ל באשה במזונות בעלה דבעינן שתענה).

ולדברינו הנ"ל הדבר פשוט, דבאשה שהתחייבות היא ודאי למזונות אין התחייבות אלא לאפשר לה צורך ועונג

לשכירות הופכת להיות כקצובה בקנין ואין הפרש בינה לבין מי שזיכו לו ביד שלישי, והכל לפי אומדן הדעת, ואילו לא היתה ההתחייבות על דעת זכות חסכון ורווח הרי שגם כשנמסר הכסף לשלישי יחזיר השליש את השארית.

ו]ונראה שאין ללמוד מכאן לסוגיית אכילת פועל הנ"ל, שבמקרה שהפועל יתענה ויכריז שלדעת חסכון הוא מתענה, אליבא דהחזון איש שמתנת עניים הופכת להיות חלק מהסכם השכר יוכל לקחת לעצמו, ששם סייגנו כבר שכל שהשורש במתנת עניים הדבר שונה, מה שאין כן כאן שהשורש הוא התחייבויות ממוניות].

ולא אכחד כי רוח אחרת יש להגרצ"פ בשו"ת הר צבי (אה"ע סי' ק) ולדעתו כל דברי התוס' והר"ן אמורים רק כשהבעל נתן לאשה מעות למזונותיה, וצמצמה, והמעות בידה או ביד שלישי בא כוחה. אבל בלאו הכי אין לה זכות לתבוע מעות מהבעל, ובזה גם רצה להשוות ד' התוס' לד' הרמ"א. אמנם מד' הפ' הנ"ל, ומסתימת כל הפוסקים נראה שלא סברו כן, ודבריו מחודשים מאד. ובפרט אחר הסכמת הנוב"י דאף קים לי לא שייך למימר כד' רמ"א, מסתבר שגם כלפי דבריו יתאמר כן.

למדנו מזה שגם במקום שהתחייבות תשלום הוצאות כחיוב ממוני אף שאינה באה כסעיף שכר ממש, [וד' התומים (סי' ל' סק"ח)] שמזונות הוא חיוב ושעבוד על קרקפתא דגברא ולא שעבוד נכסי, ויש שחלקו עליו וס"ל דהוי שעבוד ממוני גמור, אך גם לשיטתם אין דין מזונות שכר וגמול לשום דבר, רק דין תורה של שארה לא ימנע], ניתנת היא למימוש ולתיעול בכל צורה, ולפי דעת מהרש"ם רק כשיכריז מראש על סיבת החיסכון, ולד' הנודע ביהודה והדגול מרבבה הדין כך גם בסתמא.

החנים שניתנו לו כתוצאה מהכרת טובה וכדור' למצא מציאה ברחוב. הרי שלא קיבל שיש משמעות בסעיף תשלום הוצאות הדגשה מיוחדת והגבלה על ענין ההוצאה בפועל כתנאי.

ומעתה מבורר מדבריו שלא רק כשיתענה ולא יאכל יוכל להרויח הדמים לעצמו, אלא גם אם אחר יאכילו בדרך מתנה הבאה בטובת הנאה כהכרת הטוב [או בדרך התחייבות] או אפי' אולי גם בדרך חסד ונדבה יכול להרויח הדמים לעצמו. [ור' להלן שנתחבטנו מעט בביאור דבריו שם, אך המסקנא היא בדרך זו].

ולאור זאת תוכרע ההלכה שכל שיש כלפיו התחייבות הוצאות אם יחסוך הרווח לעצמו גם כשאינו מתענה עבור כך, ואינו מכריז שבעבור זה הוא עושה.

ה. **אולם** פשוט הדבר שיש להגביל את הדין בכמה תנאים פשוטים: האחד, הדין האמור הוא אך ורק במקרה בו אין השפעה ופגיעה בתוצאה מהמנעותו מן ההטבות המוסכמות במצב עבודתו ויוקרתו. במקרה שיש פגיעה בטיב העבודה או ברמת המוניטין ודאי שאסור לו לגרום למיעוט בפעולתו (ר' סי' שלג סעי' ה' ונסי' של סעי' יט), ובוודאי במקרה שיש אפי' חשש כזה לא יוכל לתבוע דמים.

[**ואף** כי גם באשה המתענית יתכן שזה לא נוחא לבעל, כדמצינו בדין הפרת נדריה בדברים שיש בהם חיי נפש, ומכל מקום אם התענתה הרויחה לעצמה, אין השוואה בין הדברים שכן פועל ושותף המחוייב לעסק השותפות הרי ששמירת היכולות מהוה חלק מההסכם שגורם לשיעבוד תשלומים, מה שאין כן דין מזונות האשה אינו כפסיקה לתמורה,

ברמה זו, ולכך אם קבלה ממקום אחר שוב אין לה זכות, מה שאין כן התחייבות למזונות הבת היא יותר לדמים וכו"ל. והגם שיש עוד דרכים לחלק בין הדברים, ויש בצדדי ההסבר נפקא מינא לנדונינו ויבוארו להלן הם והשלכותיהם, וכאן נסכם הדברים בקצרה.

דהא ודאי ארווחנא מדין המתחייב לחבירו לזונו, שבנדון שאלתינו עדיף על דין מזונות האשה ודומה הוא למתחייב לזון את חבירו שתלינן שכוונתו הוא למתן מעות למזון, מסתבר שאם יצמצם חבירו הוצאותיו ירויח הדמים לעצמו. וכל שכן הוא מדין אשתו שההתחייבות יותר מסוימת להאכילה במזונות ממש.

ה. **אולם** עדיין יש לפקפק בהשוואת נדונינו לשני הלכות אלו של מזונות האשה ושל המתחייב לזון בת אשתו או את חבירו, שכן אלו השנים מוגדרים כהתחייבות למזונות, ובזה יתכן שניתן לתעל את ההתחייבות לשוות ערך למזונות על ידי תענית, ובמקרה של בת אשתו ששם מלכתחילה ההתחייבות מורכבת מחיוב האכלה ולמקרה שיהיה לה אוכל ממקום אחר יהיה חיוב דמי אוכל, בזה אמרינן דהחסכון ירויח לחוסך, מה שאין כן כאן הרי שההתחייבות היא על הוצאות, ניתן היה לשים דגש על התנייה של שותפות בהוצאות, ואם כן במקרה בו אין הוצאות שמא אין חיוב כלל.

אמנם ראה להלן בסיום הביורור אסמכתא גדולה שלא לחלק בין הנדונים, והוא מדברי התשב"ץ (ח"ג סי' קפז). עיי"ש שנטינו ללמוד מדבריו להשוות את נדונינו לדין המתחייב לזון את חבירו, ושם כתב שגם לענין אם יאכל חנים אצל אחר יחוייב המתחייב בהוצאות של מזונות שהתחייב עליהם, והשוה התחייבות ההוצאות כסעיף שכר, ואת ארוחות

לבין שותף ששותפות מיוסדת על אמינות, יש מקור בפוסקים שהנהגת שקר בין שותפים מהווה עילה לביטול כל סיכום והתחייבות מצד המרומה אל המרומה (ר' שנות יעקב ח"ג סי' קטו, סו' בפתחי תשובה סי' קעו סק"ד).

ומלבד זאת מסתבר שדרישת פירוט - וקבלות - הינם כמו הבהרה וגילוי דעת לכך שהתשלום הוא רק על הוצאות בפועל. סברא זו אינה מכרעת, ויש ללבנה עוד, אולם ודאי שבמקרה בו אין צורך בקבלות או הצהרות דיווח מפורט של הוצאות בפועל, הדברים פשוטים יותר.

ולגבי שאלה ב', נבוא לדון מאותם הלכות האמורות לעיל.

א. **בהלכה** של אכילת פועל מבואר (כ"מ ג., חו"מ סי' שאל"ס ע"כ) היה משמר ארבעה או חמשה ערימות של חמשה בני אדם, לא ימלא כריסו מאחד מהן, אלא אוכל מכולם לפי החשבון. ומסתמת הפו' נראה שהוא דין כולל בזכות אכילת פועל (וכן משמע בחי' רבי יסונתן מלוניל בסו' פס להדיא).

ויש להוכיח שדין זה לא מוגבל רק באכילת פועל למאי דקיי"ל שזה משל שמים במתנת עניים, אלא גם לפי הצד שאכילת פועל משלו הוא אוכל ותוספת שכר היא גם כן כך יהא הדין, שאם לא כן מדוע לא הביאה הגמ' נפקא מינא באיבעיא אם משלו או משל שמים הוא אוכל דין זה. וגם בראשונים ואחרונים לא מצינו שהעירו לזה. אלא ודאי שגם לפי צד שמשלו הוא אוכל שיכול הפועל לחסוך או להעביר זכותו מכל מקום אם ישנם כמה חייבים להאכילו מתחלקים ביניהם לפי חשבון. והגדרת הדין וטעמו שההתחייבות היא לאפשר לו תענוג ברמה זו של אכילה, לפיכך למרות

כי חיוב מזונות הוא לכשעצמו בדין שארה. ואף כי מאחר שתקנו חכמים שמעשי ידיה לבעלה משום מזונותיה נחשבים הם כתלויים זה בזה לשי' הרשב"א (כתובות נח: ובשו"ת החלשות סי' קעח סו' כב"י אהע"ז סי' עז) שאם תסרב לעשות מעשה ידים כשאפשר בטלה זכותה במזונות, ודלא כשי' הריטב"א בתשובותיו (סי' קט), מכל מקום לא מצינו שבתקנה מאוחרת של מעשי ידיה הקטינו זכויותה המקוריות מדאו', כך מסתבר. ולכך גם אם בעלה יכול להפר נדריה מאכילה, אינה משועבדת לאכול].

יתירה על כך נראה לומר כי אם ימצא שדברים מסוימים ניתנים כזכאות לשותף לטובת מטרות השותפות הרי ודאי שגם אם בפועל לא תהיה פגיעה בהעדר הדבר בחסכונו, מכל מקום כיון שהיתה מטרה לנתינה זו, והיא לא תושג בהמנעות ממנה, אין לו דמיה. אולם להשערי רוב הפינוקים הללו אין להם השפעה על טיב העבודה והמוניטין. והמדובר כמובן על חסכונו כאלו שאינם פוגמים באיכות וזמן ההשקעה בשותפות במוניטין וכדו'.

ו. **הגבלה** נוספת נראית כנכונה שבמקרה בו סוכם על הגשת חשבונות או הצהרות הוצאות מפורטות, והשותף צריך להגיש הצהרת כזב הדבר מסובך יותר, כמעט ברור ששקר אין לו רגלים בהסכמי שותפות. והגם שבתשובת כנסת חכמי ישראל (סי' קמ) אשר עליה השיב המהרש"ם הנ"ל (ח"ע סי' קנא) נראה דכל שיש לו זכות ממונית אין חשש גניבה בהעלמה ואי דיווח או אפי' דיווח על הוצאות גם כשאכל אצל קרוביו, כיון שבדין מגיע לו [ויש לדון בזה ממה שאמרו בגמ' (שנוטות לא). בדין מדבר שקר תרחק. מכל מקום אין הכרע שיבטל בזה זכות ממונית שיש לו], מכל מקום יש לחלק בין שכיר דמיירי שם,

וברור הדבר שאשה שאכלה ממקום אחר לשובעה אין לה זכות תביעת מזונות על בעלה, כך הוכיח בחזון איש (שמיטת ויובל פ"ה ה"ד) מדין בעל מאכילה פירות שביעית ואין בזה משום פורע חובו בפירות שביעית, כיון שבלא שנותן לה מתנה, כיון ששבעה אין לו חוב להאכילה. וכך הוכיחו האחרונים (קובץ עישרים כתובות אות רכ) ממה שאמרו בנדרים (ל"ה) שהמדיר הנאה את הבעל יכול ליתן לאשתו של מודר לאכול מזונות, וכ' הר"ן שאף שנהנה הבעל ממתנתו של מדיר מכל מקום הוי הנאה דממילא. ומינה שכל שהאשה שבעה אין לה מזונות מהבעל. אמנם עדיין יש לדון כשהאחר אינו מאכילה בפועל אלא נתחייב לה, האם יחלקו המזונות ביניהם או תקבל משניהם.

ולהלן יבואר (משו"ע אהע"ז סי' קיד סעי' י) שהבעל חייב במזונותיה אף שיש אחרים שחייבים בדמי מזונותיה מצד התחייבות כתובה לאם האשה. אכן ד' הפו' שם שחיוב הבעל הוא רק אם האחרים לא יאכילו בפועל, ולכן הדין שם שהבעל מאכילה, ובעלה של האם שהתחייב לזון ה' שנים יתן דמים.

שמענין שכל שהתחייבות היא לאפשר תענוג אכילה כל שתאכל בפועל ממקום אחר בטל החיוב. אבל התחייבות של מאן שהוא לדמי מזונות לא תגרע התחייבות להאכילה. ואין חיוב הדמים נחשב אוכל. [ומסתבר ללמוד מזה בדין אכילת פועל, שלא תגרע זכותו באם יש מישהו אחר שחייב להאכילו, וכגון פועלת שבעלה חייב במזונותיה, ודאי שמותרת באכילת פועל. אף למאי דקיי"ל שפועל אוכל משל שמים מדין מתנות עניים, וכל שכן להצד דשכר הוא לו, ופשוט].

אמנם בנדרון ספקינו אם יתחייב האחר להאכילה בפועל כהתחייבות בעלה

שיכול לתעל את התענוג לחסכון, מכל מקום אינו יכול לקבלו פעמיים, ואם יש כמה חייבים למטרה אחת יחלקוה ביניהם.

ויש להבהיר ששם אין הדין שחולקין ביניהם ההוצאה, אלא חולקים לפי חשבון, והכוונה שאם הפועל משמר לאחד ד' ערימות ולשני ב' ערימות יאכל משל זה כפול משל זה ולא תהא חלוקתם בשוה.

דין זה של משלמין לפי חשבון נובע מכך שמחשיבים אותם כשותפים לאותו ענין, (כי אם לא כן אנו דנין אותם בשוה כיון שזה צריך לכשעצמו וזה צריך לכשעצמו), והיינו שהם כמי שנשתתפו לענין שעבוד האכלתו של הפועל (ויסוד דין חלוקה בכה"ג שיהיו נעשים כמו שותפים ראה נתי' סי' קעז סק"ג).

ואמת כי בערוך השולחן כ' שדין האכילה לפי חשבון הוא מצד מנהג, ולפי"ז אין ראייה והוכחה כלל, ואולי אף אדרבה ראייה לסתור. אך יתכן שדבריו מכוונים למה שכ' השו"ע שלא ימלא כרסו, ומצד מילוי כרס הו"א שראוי לו יותר משיעור מאכל אחד לולי המנהג, אבל לא שיקבל מהם שלא על מנת לאכול אלא ממון בלבד, בזה יתכן שהסברא כנ"ל. איך שלא יהיה הרי זו ראייה ושובריה לצידה. ואין בזה אלא מבוא לבית הספק, ואין בה כח הכרע.

ב. בהלכה של מזון האשה, הנה יש לברר בדין בעל שחייב במזונות אשתו מה יהיה הדין לכשיבוא לפנינו מתחייב נוסף למזונותיה, האם תקבל פעמיים [וכדי למנוע דין מה שקנתה אשה קנה בעלה יתקיים הנדון באופן שבו השני התנה התחייבותו לצרכה בלבד] או יחלקו החייבים את חיובם ביניהם.

והנה כאמור לעיל התחייבות בעל לאשתו הינה התחייבות מזון, ולא דמי מזונות.

כל התחייבות במקומה עומדת, ומהיכי תיתי תכסה אחת על חברתה.

ומכאן לנדונינו היה נראה להסיק שכיון שהתחייבות מימון הוצאות הוא בוודאי התחייבות מתן מעות, אם כן יש להשוותה למתחייב לזון את בת אשתו ולמתחייב לזון את חברו, שגם במקום כפל מתחייבים, ההתחייבויות כולן במקומן תעמודנה, וירויח השותף בכפלים.

ד. **אמנם** עדיין יש להסתפק בדבר שמא טעם דין התחייבות מזונות בכפליים כי לא באה בתורת תשלום הוצאות, לכך יש יותר סיבה להגדירה כסעיף שכן [ואולי אף כפסיקה להסכמת הנישואין של האם].

ואם אכן כך הרי שבנדונינו יהא דין התחייבות הוצאות לשותף כדין מזונות האשה, שכן בשותף המדובר בסעיף הוצאות, ואולי אף גרוע מדין האשה ששם זה גם כן דין מזונות להאכילה ולא סעיף לכיסוי הוצאות. וכאן שמדובר בסעיף הוצאות אולי נחשב לסעיף של נשיאה בעול ההוצאות וכשב' התחייבו יחלקו ביניהם ההוצאה. או דילמא שכיון שבפועל הרי הוציא הוצאות ואלו התחייבו לו על ההוצאות, מה להם ולמקורות התחייבות נוספים מנגד.

וספק זה יש לו הכרע מדברי התשב"ץ בתשובותיו (ח"ט סי' קפ"ט) על השאלה בדבר ראובן ושמעון שהיתה להם תביעת חובות על גוי ממקום אחר, ורובם היו לראובן, אמר לו שמעון לך אתה לבדך וכל מה שתוציא במזונות ושכירות וזולתם אתן חלקי בו, ולמעשה חלק מההוצאות נחסך לו כיון שלא הוצרך להוציא דבר במזונותיו לפי שנתאכסן בבית חברו, עתה תובע ראובן לשמעון שיתן לו חלקו גם

זאת לא מצאתי ראייה, אבל לאור הנטיה לבאר לעיל באכילת פועל, וכך נטיית הסברא, שיחלקו ביניהם מימון אכילתה.

ג. **אמנם** זאת שמענו מהנ"ל שכל שיש התחייבות דמים, לא תושפע ההתחייבות ממה שכבר אכלה ממקום אחר, אפי' ממקום חיוב ושעבוד, ההתחייבות לא תיעלם ולא תחולק בין החייבים, אלא תזכה בכפל דמים. ואין לומר שטעם דין זה הוא רק כשיש חיוב לאכילה ממש כמזונות הבעל אזי אינו מצטרף לחלוקה עם חיוב הדמים שיש לבעל האם, כיון שאינם שעבודים דומים, אבל בב' שעבודי ממון לאכילה יחלקו ביניהם, זה אינו, שכן מבואר שם בשו"ע (סעי' ח ט) שב' אנשים שמתחייבים לאם ה' שנים של פרנסת מזונות לבתה, שניהם חייבים בכל מזונותיה. או בדמיהם.

הרי לנו שכשיש ב' חייבים בדמי מזונות אין אומרים ישאו שניהם בנטל יחדיו, אלא כ"א משועבד בחיוב נפרד ומלא.

ומכאן נשמע לקבוע כלל שכל שהתחייבות להאכילה זה האכלה ממש מבלי נגיעה למתן מעות (אלא אם כן תתענה ותתעל את הזכות) בזה מסתבר שיש לחלוק את משא התחייבות ההאכלה על ב' המתחייבים, אבל אם ההתחייבות היא התחייבות ממונית [הגם שכבר הזכרנו שבעוד שהמתחייב לחבירו לזונו יכול לתבעו את דמי המזונות מראש (ח"מ סי' ס"ג) מכל מקום במתחייב לזון את בת אשתו ה' שנים מבואר בשו"ע אהע"ז (סי' קיד) שרק כשיש לה מזונות ממקום אחר יכולה לתבוע דמי מזונות (בית שמואל ע"ס ס"ב וחלקת מחוקק ע"ס ס"ח), מכל מקום יש בהתחייבות חיובי ממון ממש], הרי שאין משמעות ההתחייבות לשעבוד ההאכלה בפועל, אלא שעבוד למימון, ובזה

ולפי"ן המתחייב בהוצאות ודאי נעריך התחייבותו כהתחייבות מזונות לאשה, למרות שיש ביניהם חילוק לענין אי יכול לבקש דמים, וכמבואר לעיל, זה רק דבר צדדי, שבאשה דעתה שיתן לה האוכל, ובחבירו נח לקנות לעצמו שכן אינו עמו במציאתו. וכיון שכך הרי שההערכה להתחייבות הוצאות זה כמו באשה שמתחייב לתת לו אפשרות שימוש והנאה ברמה של מזונות מכובדים אלו, ולכך רק אם יתענה יזכה ברווח לעצמו וכדין האשה. ואם יאכל השליח בדרך מתנה חסד או נדבה שוב יפטר מלשלם לו. ואם יהיו כמה מתחייבים דמים, מסתבר שיתחלקו ביניהם לפי חשבון, וכדין אכילת פועל, וכמו שכ' שמסתבר בדין חיוב מזונות בעל לאשה שאם אחר יתחייב באותו סוג חיוב יחלוקו לפי חשבון.

אמנם צריך ביאור בפי' זה, מה טעם סבר התשב"ץ שהתחייבות תשלום ההוצאות תתחלף בשליש שכר פועלים, הלא סיכמו אחרת. ואילו היה דין התחייבות הוצאות שנפטר ממנו המתחייב על ידי שאכל ממקום אחר, מהיכי תיתי נחליפו בהתחייבות חדשה לרעתו דמתחייב.

ואולי נחדש שהוא מדין אומדנא ותנאי, שתלינן שמה שהמיר זה השליח התחייבות שכר הנהוגה בתשלום הוצאות כי היה מרווח בזה, ומשהוברר שאין זה כך לא קבל, וזה צריך ביאור בכללי דינא דהמוכר את ביתו על מנת לעלות לארץ ישראל (קדושין נ: ח"מ סי' כז) אם לא התאפשרה עלייתו או השתקעותו בארץ ישראל בטל המקח למפרע. וגם ל' התשב"ץ בשאלה לא משמע שהתחייב לו כל ההוצאה, אלא לפי חלקו שלישי ולא משמע שזה בא במקום שכר. ובעיקר שלדרך זו עיקר חידושו על התמורה חסר מן הספר.

במה שאכל בבית חבירו אף על פי שלא הוציא הוא דבר משלו. והשיב, כיון שהלך בשליחותו של בעל השליש נותן לו שליח שכרו כפי מה שנוהגין לתת שכרו להלוך ממקום למקום דבר קצוב בכל יום ואפי' מכיסו, והוא יזון את עצמו כדרך כל השכירים, ואפי' באה לו מציאה שמצא מי שיוזן אותו לא ינכה לו משכרו כלום שזו מציאה היא ומציאת הפועל לעצמו, ודימה זה להא דכתובות (קא:) שאם פסק האחד לאשתו לזון את בתה ונישאת לאחר ופסק לזון אותה שאחד זן אותה האחד מעלה לה מזונות ואינו יכול לטעון כבר יש לה מזונות ממקום אחר. וכן בכאן כיון שחייב לתת לו שכרו אינו יכול לנכות לו מה שזן אותו אחר דרך גמילות חסדים.

והנה דברי התשב"ץ צריכים בירור, שכן בשטחיות נראה כמי שפתח בכד וסיים בחבית, שכן בשאלה לא הוזכר ענין השכר אלא התחייבות ההוצאות, ובתשובה לא הזכיר ענין ההוצאה אלא רק בענין השכר, והביא ראיה מהא דכתובות שם נזכר התחייבות לזון.

ויש להציע ב' דרכים בפי' כוונתו, הדרך הא' שהתשב"ץ החשיב סיכום תשלום ההוצאות כמי שאינו, והטיל על המשלח שלישי שכר שמקובל לתת למהלך ממקום למקום לגבות חוב. ובהתייחס לכך כ' שאין מקום לקיוזו השכר, דלא גרע ממצא מציאה.

ולדרך זו יהיו דבריו דתשב"ץ ראיה לחילוקינו הנ"ל, שכן לפי זה מה שהביא ראיה מהא דנתחייב לזון את בת אשתו כי גם שם הוא דין שכר. ולפי זה אתי שפיר הדין שכ' שם שגם אם יתפרנס השותף מחסד ונדבה יחוייב המשלח בתשלומים, כיון דמיירי בתשלום שכר, ולא בתשלום הוצאות.

ויש להסמיך לזה נדון הפוסקים בדין (מסנה ב"ק קטז, חו"מ רסד ס"ה) שטף נחל חמורו וחמור חברו שלו יפה מנה ושל חברו מאתים אמר לחברו אני אציל את שלך למרות ששלי יטבע ואתה נותן לי את דמי החמור שלי, חייב ליתן לו, ודנו בגמ' (ספ קטז, חו"מ טס ס"ג) ירד להציל ועלה שלו מאליו מהו אמר ליה משמיא רחימו עליה, כמו המעשה ברב ספרא שהלך בדרך עם שיירא והיה אריה שהתלוה אליהם לשמירה והיה הסכם קבוצתי שכל לילה נותן אחד מהם חמור למאכלו של אריה, כשהגיע תורו של רב ספרא השליך חמור לפני האריה והאריה נמנע מלאכלו, לקחו רב ספרא ושוב אין לו חיוב לתת חמור כמוסכם, שכן הוא עשה את שלו ומשמיא רחימי עלהו.

ולדעת כמה פוסקים הסבר הדין הוא שלמרות שהתחייבות החבר לתת למציל דמי חמורו זה רק בגלל שהחמור יאבד ממנו כתוצאה מהשתדלותו עבור החמור היקר יותר, וכאן לא אבד החמור, ונשאר ברשות המציל, מכל מקום כיון שמצידו עשה את חלקו בהתחייבות ולא עסק בהצלת חמורו הקטן אלא בחמור הגדול של המתחייב ההתחייבות במקומה עומדת.

ונראה להפליג ולומר בהחלט שלא רק אם אכל בדרך מתנה הדין כן שישנה לסברא המוזכרת בשאלת תשב"ץ שטען השליח שלולי שעשה לו נחת רוח קודם לכן לא היה מאכילו חנם. אלא גם אם אכל בדרך חסד ונדבה יהא הדין כן, שכן נראה בתשובתו דתשב"ץ דהוי כמצא מציאה ביחס להתחייבות המשלח, ומהיכי תיתי יקוז מהתחייבותו בעבור זה.

הנה לנו הכרע לנדונינו ששוה דין המתחייב על הוצאות למתחייב לזון, ובשניהם אם

ולכך נראה יותר בכוונתו דתשב"ץ שהיו כאן ב' התחייבויות, התחייבות שכר שעליה לא טרח לפורטה בשאלה כיון שפשוט שכל פועל נוטל כשכר פועלי העיר, ומלבדה התחייבות להשתתפות בהוצאות שזו התחייבות מחודשת שרצה המשלח לשכנע בה את השליח, שכן בדין הוצאות הם על השכיר השליח, והשיב התשב"ץ וכלל את היחס לשניהם בתשובתו כאחת.

ואם כנים הדברים הרי שמדבריו שמענו שהוא רואה התחייבות על הוצאות שהיא בדומה להתחייבות השכר. וכמו שמגיע לו השכר מגיע לו דמי ההוצאות. ואם זכה במזונות ממקום אחר אין זה אלא כמצא מציאה שבודאי לא יקוז מאומה משכרו או מהוצאותיו.

ומבואר בדבריו שהשוה את ההתחייבות הכפולה של בעל בכתובת אשתו לזון את הבת, והתחייבות בעל הבת במזונות, לאדם שהתחייב בדמי מזונות של פועל. וכוונתו ללמוד מחיוב של המתחייב לזון, ולא מחיוב הבעל, שכן מבואר בשו"ע (אה"ע יז קיד ס"י) שהבעל נותן לה מזונות והמתחייב לאם נותן לה דמי מזונות. משמע שאם בעל האם יתן לה מזונות יפטר הבעל כמבואר לעיל, כיון שכבר אכלה האשה אין חיוב לבעל להאכילה. אלא למד התשב"ץ מדין החיוב שיש לבעל האם לתת דמים אף שהבעל מאכילה, ש"מ שלמרות שיש למי חיוב להאכילה והיא אוכלת מכל מקום בעל האם חייב. כל שכן כששכיר אכל בדרך חסד ומתנה.

ונשמע מינה דבין אם השותף אכל בדרך מתנה, ובין בדרך התחייבות דמי מזונות או מזונות, בכל אופן ישאר החיוב במקומו.

יהיו התחייבויות כפולות ירויח השותף לעצמו. וכל עוד הוא מוציא הוצאות יכול הוא לגבות משניהם ולפרט הוצאותיו, כי תשלומי האחד ביחס לשני הם כאילו השותף מצא מציאה.

ה. **אך** לא נפליג ללמוד מד' התשב"ץ להחיל דין זה גם בהתחייבות לתשלום הוצאות שהם מיוחדות ככלי עבודה, והכרחיות לעבודה, כחייב מזונות ונסיעות מינימליות לקיום השליחות, שבזה מסתבר שההתחייבות היא שלא להפיל על השותף הוצאות חדשות. אבל לא שירוויח פעמיים, וגם לא שיחסוך דמים. וכל דברינו הנ"ל לא נאמרו אלא בסעיפי הוצאות בהרחבה, או כאלו שבין כה יש לו בביתו כמותם, ובא זה ומתחייב לו עליהם. ואילו מד' התשב"ץ דמיירי בהוצאות הכרחיות, וכ' שגם בהם יזכה אף אם קבלם בדרך מתנה מאחר. זה אינו דהתם הרי יצא השליח לדרך עבור עצמו, והיו לו כל אלו ההוצאות ממילא, וביקש משותפו לצאת עמו, ולא היה ממעט בזה הוצאותיו, והשותף אמר לו שיסע לבדו ויתן לו חלק בהוצאות, כהאי גוונא דמי יותר להתחייבות להוצאות נרחבות, שמטרתם לתת לו דמים.

ו. **עוד** גבול ניתן לדין זה, שבאם נוסח התחייבות השותף היא שהקופה המשותפת של הרווחים תישא בהוצאות, ז"א ששם רווח יתחיל אחר קיומו ההוצאות, בזה

יותר מסתבר שאם חוסך חסך לקופה, ולא ירויח מאומה. וגרע מפועל שכיר ואשה. אבל מסתבר שבמקרה שלא באו רווחים, או עדיין לא באו, ודאי ישתתף השותף בהוצאות, וממילא חזר הדין להיות כנ"ל.

ונראה אף עוד יותר שכל שהתחייב לו לישא בהוצאות בשוה לפי חשבון, יתכן שהדין ישתנה, שטמון בזה יותר כוונה של השתתפות בהוצאות והפסדים, ובזה אם יאכל חנם ודאי לא יחושב. ואף שהתשב"ץ מיירי שנחייב רק על חלקו, הרי כבר הזכרנו ששם התחייב אחר שכבר השליח צריך ממילא להוצאות אלו, בזה דומה יותר למתחייב לשלם האכילה השהיה והנסיעה לכך גם כשמתחייב רק על השתתפות חלקית יש לבדל דינו מנדונינו.

ז. **ולמותר** להדגיש כי במקום שהוזלה ההוצאה או שהיא ניתנה חנם לכל דורש באותה עת, ודאי ופשוט שלא יוכל להחשיבם כהוצאה עבור אכילה וכדו', ובודאי לא יצטרכו לשלם לו עליה, שכיון שהוזלה או ניתנת חנם שוב בטל מינה שם הוצאה. ופשוט.

ובמקום בו הוזלה לזכאים, הרי שאם הוא הזכאייש לודון בדבר, ומסתבר שתלוי בסיבות הזכות. וגם אם סיבות הזכות מחמתו דשליח כל שקדמה הזכות לשליחות יתכן שאינה נחשבת להוצאה.



איסור ריבית בהלוואה למדינה

מאליו, ובכל רכוש המדינה זה הפקר, ובאופן זה לכ"ע אין איסור ריבית.

ה: שאגרות חוב מדינה אינם תשלום ריבית, אלא שהמדינה שקובעת את ערך השטרות קבעה סוג שטר שערכו עולה, והתחייבה לשלם סכום זה.

אמנם לאחר העיון נראה שאין בצדדים אלו כדי שלא להצריך עריכת היתר עיסקא וכפי שיתברר לקמן, ולעומת זאת בהיתר עיסקא של המדינה יש בעיה שהיתר עיסקא מבוסס על כך שהרווח העולה מחלק הפקדון שייך למלווה, אך המדינה מוציאה את חלק הפקדון בהוצאה, וכלל אינה משקיעה את כסף העיסקא¹. לכן נראה לכאורה שאין להעדיף השקעה באגרות חוב מדינה².

ריבית בממון שאין לו בעלים מסויימים

שיטת שו"ת הרשב"א (מיוחסות סי' רכב³ ח"א סי' תרכט⁴ ח"ד סי' סג⁵) והו"ד בב"י (יו"ד סי' קס

הקדמה

בעת האחרונה יש שעוררו כי אחר שבהיתר עיסקא יש כמה עיקולי ופישורי, יש להעדיף השקעה באגרות חוב של הלוואה למדינה, שיש מקום לומר שאין בזה איסור ריבית מפני כמה צדדים.

א: לכסף של מדינה אין בעלים מסויימים, ושיטת הרשב"א שאיסור ריבית נאמר דווקא כאשר יש בעלים מסויימים.

ב: כסף של מדינה אינו מוגדר כממון השותפים, אלא כהפקר לבני המדינה לחוד, וכדין ממון 'עולי בבל', ובזה לכ"ע אין איסור ריבית.

ג: גם אם נאמר שכספי המדינה נחשב כממון השותפים, עכ"פ בהלוואה למדינה אין שיעבוד הגוף על שום אדם, ושמא באופן זה לכ"ע אין איסור ריבית, וכמו שדנו האחרונים לגבי חברה בע"מ.

ד: ע"פ שמועה שיש בשם החזו"א שאין בעלות למדינת ישראל, כיון שהם כמוכס העומד

1. ובשטרות עיסקא אחרים כשיש חשש שכסף העיסקא יצא בהוצאה, מוסיפים שכסף העיסקא יקנה גם בנכסים אחרים קיימים ועתידים, אבל בשטר העיסקא של המדינה חסרה הוספה זו, ומכאן קריאה חשובה לתקן דבר זה.
2. ועיין עוד בסיכום המאמר, שלדעת הסוברים כהגר"נ קרליץ שליט"א נראה שעדיף להשקיע במדינה מאשר להשקיע באגרות חוב שנעשות עם יהודים שאינם שומרי ת"מ, אך אפשר שלשיטתו עדיף שלא להשקיע כלל, גם לא באגרות חוב מדינה, ע"ש.

3. "שאלה: מעות שביד גזברים, שהקדישום בעלים לעניים, אם מותר להלוותם בריבית, או לאו. תשובה: שורת הדין, נ"ל להלכה שמוותר. שלא אסרה תורה אלא ריבית הבאה מיד לזה למלוה, וכאן אין כאן מלוה שהרי מעות הללו אין להם בעלים ידועים, ואין לך עני שיוכל להוציא חלקו מיד הגזברים, אלא הם מחלקין כרצונם לזה הרבה

איסור ריבית, אבל כל ריבית בממון ישראל אסורה, ואין צריך שיהיו הבעלים מסויימים⁷, וכן דעת שו"ת הרא"ש (כלל יג ס"ח י) כמבואר בב"י (סס), ולכאורה מזה שהשו"ע (קס סעי' יח) סתם שבמעות עניים יש איסור דרבנן, ולא חילק שכאשר אין קצבה אין איסור ריבית, נראה שהכריע כבעל התרומות והרא"ש, וכן הכרעת רוב הפוסקים לדינא, ועיין אריכות

ד"סוכן סדיו) שהתורה אסרה ריבית ממלוה ללוה, ולכן בממון שאין לו בעלים מסויים, וכגון מעות עניים שאין בהם קצבה קבועה, מעיקר הדין אין איסור ריבית, אלא שסיים שהוראה זו היא להלכה ולא למעשה, "שאין ראוי לעשות כן פן יפרצו גדר בזה"⁶.

ואולם ספר התרומות (סעי' מו חלק ד אות ח) כתב שדווקא בממון הקדש נאמר שאין

לוה מעט, או לא כלום. ואף על גב דהא דאמרין ריבית ואונאה להדיט, ואין ריבית ואונא, להקדש. היינו הקדש גבוה. דאלמא הקדש גבוה. הא הקדש עניים, לא. התם היינו טעמא, דאיצטריכא למיעוטי הקדש גבוה מריבית, משום דהקדש גבוה, הרי הוא כמעות מיוחדים לאחד, דהיינו לגבוה ממש. ודכוותה בהקדש עניים דעלמא, אילו הקדיש מעות לעניים ידועים. אבל מעות הללו, כהקדשות הנהוגים במקומותינו, שאין להם בעלים ידועים, מותר. ולהלכה אמרתי, ולא למעשה".

4. "שאלת עוד על מה סמכו עכשו להלוות מעות של תלמוד תורה בריבית לישראל. תשובה. אפשר היה לדון ולהתיר כיון שאין הריבית בא מלוה למלוה שאין לממון זה בעלים ידועים. אלא שאין ראוי לעשות כן פן יפרצו גדר בזה המקום אחר שיש מלוין לפרנס הקטנים והתלמידים שבמקומם לפי שעליהם להתעסק בפרנסתם ולמודם. ואין זה ריבית אלא שמוחלין ומפרנסין הלומדים".

5. "שלא אסרה תורה אלא לאחיו ולא להקדש, ומעות של הקדש עניים, מסתברא שמותר להלוותן קרוב לשכר ורחוק להפסד כמעות של יתומים. וקרוב אני לומר שאין ריבית אף להקדש עניים. לפי שמעות אלו אין להם בעלים ידועים. וגזבר לא בשל עצמו הוא מלוה. ונמצא שאין ריבית זה בא מלוה למלוה. וכבר ידעת שאמרו לא אסרה תורה אלא ריבית הבאה מלוה למלוה. ואחר שאין לממון זה בעלים בשעת ההלוואה מי נאסר, ולא מחמת שהגזבר מלוה אותם נאסר. שכל שהממון אינו שלו, אלא שעשה עליו אפוטרופוס או גזבר, מותר. ובלבד שלא יהיה בעל הממון אסור בריבית".

ובמהרי"ט דן בשיטה זו בכמה מקומות (ח"א ס' קטז, יו"ד ח"ב ס' לט מה ועוד) והגביל שאין די בזה שאין הבעלים ידועים, אלא דווקא כאשר זה ממון שאין תובעים, כי אין קיצבה ידועה לחלוקה וז"ל (יו"ד ח"ב שם): "ונראה דלא אמרה הרשב"א ז"ל אלא בעניים דלא זכי ולא קיץ להו, דממון שאין לו תובעים הוי, כגון ההיא דלשמור ולא לחלק לעניים, דיכול לחלק לכל עניים שירצה, וכדפרש"י (שם) דעניים לא מצו תבעי, ולכל חד וחד מצי אמר לאו לדידך יהיבנא אלא לאחרני, אבל בעניים דקיץ להו, כגון ההוא אונקי דצדקה דאתא לפומבדיתא, דההוא גברא פשע בה, וחיביה רב יוסף משום דעניי דפומבדיתא מיקץ קיץ להו, ופרש"י נותנין להם ממון כך וכך לשבת לכל אחד, והוה ליה ממון שיש לו תובעים, וקרינן ביה לשמור, אבל היכא דעדיין לא זכו בהם עניים, ויכול לדחותם לא אתן לך אלא לעני אחר, כיון דממון שאין לו תובעים הוא, לא חשיב ממון לעני ריבית, ואף לא לענין גזל", וכן באמת נראה מלשון הרשב"א, שתלה במה שאין העני יכול לתבוע חלקו, אמנם בבעל התרומות נראה שהדבר תלוי בזה שהממון שייך לשבט העניים, ומי שמתעשר אינו נוטל את חלקו, ומי שנעשה עני נוטל גם ממה שכבר היה קודם לכן לשבט העניים, כי הכסף לא שייך לכל העניים, כי אם לכללות שבט העניים. (וכן העיר בשו"ת שבט הלוי ח"ב ס' סד). [וע"ע בשו"ת בשמים רא"ש שכתב כשו"ת הרשב"א להתיר ומשום שאין בבעלים ידועים].

שאינן איסור ריבית בממון שאין לו בעלים מסויימים¹⁰. גם בשו"ת הרשב"א (ח"ג סי' רמג) דן איסור ריבית בקופת קהילה שלוותה, ולא כתב שהריבית משתלמת מממון שאין לו בעלים מסויימים ושרי¹¹, אמנם גם בלאו הכי העיקר להלכה כדעת בעל התרומות והרא"ש דפליגי על הרשב"א, וכנ"ל.

דעת פוסקי הדור

בקונטרס קיצור הלכות ריבית (ס"ק כה) כתב בשם חמיו הגרי"ש אלישיב זצ"ל

הדברים בברית יהודה (סי' 2 ס"ק יד) ובחוט שני (ריבית פרק י) ועוד.

וא"כ לכאורה לשיטת הרשב"א כיון שלכספי מדינה אין בעלים מסויימים, אין איסור ריבית מעיקר הדין, אלא שיש לחלק שלכספי מדינה יש בעלות של כללות הציבור בשותפות⁸, משא"כ בהקדש עניים שאין עליו שם בעלות כלל, אלא הכסף עומד להתחלק בין העניים⁹, וכן כתב בשו"ת מהרי"ט (ח"צ יו"ד סי' נט) להדיא שבני העיר הם בעלי הממון של קופת העיר, ואין זה בכלל מה שכתב הרשב"א

6. כן כתב הרשב"א (ח"א סי' תרסט), אמנם בשו"ת מהרי"ט (ח"ב יו"ד סי' לט) סבר שהרשב"א לא הכריע בדבר, שהרי בתשובה אחרת כתב כי דבריו אלו הם להלכה ולא למעשה, (וע"ע בשו"ת שבט הלוי ח"ב סי' סד), גם כתב כי בריבית דאורייתא יש להחמיר כדעת הרא"ש דפליגי.

7. וז"ל: "ולא עוד אלא ששמענו מפי רב צרפתי, כי נסמכו הרבנים להתירו להלוותו בריבית קצוצה לישראל, שלא אסרה תורה אלא ריבית הבאה מלוה למלוה, וזה הממון אין לו בעלים ידועים שהרי יזכו בו אף הנוגדים. ולזה אין אני מודה להם, שאני קורא בהם אחיך ואין אני קורא בהם בשל הקדש, דנכסי הדיוט הן והגזבר המלוה אותו הוא הנקרא שלוחם, והוא נקרא מלוה, וריבית הבאה מלוה למלוה הוא ואסור בקצוצה", כלומר שיש איסור להלוות ממון הדיוט בריבית, והגזבר שהלווה ממון זה עובר באיסור ריבית, (ועיין עוד לקמן שבעה"ת לשיטתו סבר שיש איסור גמור באפטרופוס שמלווה מעות היתומים).

8. וז"ל שו"ת הריב"ש (סי' תסה): "היינו טעמא דאיצטריכי" למעוטי הקדש גבוה מריבית, משום דהקדש גבוה, הרי הוא כמעות מיוחדים לאחד, דהיינו לגבוה ממש. ודכוותה בהקדש עניים אסור", וא"כ יש לדון דה"ה בממון ציבור שהבעלים מסויימים והם כללות הציבור.

9. אמנם בוודאי אסור לגזול ממון זה שמיועד עבור העניים.

10. "ועל אותם המלוים מעות לממוני העיר ירושלים ופרנסיה בריווח קצוב כך למאה, כי יפלא מעיני מעכ"ת גם בעיני יפלא, ורע עלי המעשה, ...ואולי עילה מצאו לומר שהפרנסים לוקחים לצורך הקהל והעניים ות"ח בכללות ורוצים ללמוד היתר מאותה שכתב הרשב"א בתשובה ...שקרב הוא לומר שאין ריבית אף להקדש עניים לפי שמעות אלו אין להם בעלים ידועים וגזבר לא בשל עצמו הוא מלוה וכו'. ורצו ללמוד דבר מדבר כשם שמותר ללוות משל עניים לפי שאין שם בעלים ידועים, כך מותר להלוות לצרכן הואיל ואין להם בעלים, דלא אסרה תורה אלא ריבית הבאה מלוה למלוה מיוחד, ואין להם מזה סעד כלל, ...ובר מן דין בנ"ד כל בני העיר מיקרו בעלים, שהממון הבא מחו"ל ניתן לצרכי העיר ולהוצאות שנותנין לאומות העולם, שאלמלא כן היו צריכין לפרוע הכל משלהם, ואף מה שנותנים לעניים ולת"ח, אפילו אי לא קייץ להו, הם נותנים מה שיצטרך להם והשאר לצרכי העיר, נמצא שהריוח הזה שנותנים החסרון הוא לבני העיר, והם עצמם הלוים ע"י טובי העיר שהם שלוחיהם וכיוצא בהם, והם הפורעים הרי זה רבית קצוצה שבאה מלוה למלוה".

11. וכן כתב בנתיבות שלום (סי' קס סעי' יח ס"ק יט) בדעת הרשב"א מסברא, והביא ראיה משו"ת הרשב"א (ח"ה סי' רנט, ח"ז סי' שנג) והובא ברמ"א (יו"ד סי' קסח סעי' יז), אבל התם איירי כשחלק מהקהל לוו מהגוי בריבית,

אבל הגר"נ קרליץ שליט"א (חוט שני עמ' סז) סבר שמלבד שאין לממון בני המדינה בעלים מסויימים, גם אין כאן גדר בעלות, ומפני כך גם לדעת הרא"ש אין בכספי מדינה איסור ריבית. וז"ל: "ונראה דעד כאן לא פליגי... אלא בדברים הדומים לדברים של אותה העיר, כמו קופה של צדקה, אבל כספי ממשלה שבאר"י שהם בבעלות כל ישראל בלא הגבלות, דמי לדברים של עולי בבל ואין שייך בזה ריבית לכ"ע", אולם אין זה כספי הפקר, וכפי שיתבאר שיטתו לקמן.

אך דעת הגר"מ שטרנבוך שליט"א (בספר השמיטה כהנפתה פרק א' הערה ה' 14, תשובות והנהגות כרך ב' סי' תר"ט) שדין ממון עולי בבל נאמר דווקא בממון של כלל ישראל שיש להם שם ציבור, אבל שאר השתתפות של רבים ואפילו רבים מאוד נחשב רק כבני העיר, שאין לחדש מציאות

שאינן ללוות ולהלוות למדינה בריבית¹², ובשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' קעט) משמע שדין ממון בני המדינה תלוי בנדון הרשב"א, וז"ל: "ואין זה ענין למש"כ הרשב"א, שרצה לצדד לענין מעות הציבור ות"ת שאין להם בעלים ידועים, ועל ידי זה יתכן שאין איסור ריבית דאורייתא, דזה אינו לענ"ד, דהתם אין הפירוש במה שאין בעלים ידועים עושה הדבר בלי בעלות כלל, אלא כיון שאין בעלים ידועים, אין כאן איסור ריבית הבא מלוה למלוה כמבואר שם, וגם ע"ז לא סמך הרשב"א למעשה ומכ"ש שאר הראשונים, וגם הגזבר לא נקרא מלוה לענין זה כיון דלא כספו הוא, וכתב בפירוש לחלק בין נדון הבעלות לנדון ריבית". וגם בברית יהודה (סוף סי' ז') דן להשוות קופת מדינה לשו"ת הרשב"א, וסיים שלדעת רוב הפוסקים שהכריעו כבעל התרומות והרא"ש אין היתר בדבר¹³.

ועליהם סמך הגוי, והם הלוי לשאר הקהל, ולא קופת הקהל לוותה מהגוי.

12. וז"ל: "אין להלוות אפילו בריבית דרבנן לחברה בע"מ, דהיינו שאין הרכוש הפרטי של בעלי המניות משועבד לעסקי החברה כגון הבנקים, ואפילו לחברה ממשלתית, וכ"ש שאסור ללוות מהם אלא עפ"י היתר עיסקא".

13. אמנם כבר נתבאר לעיל כי בשו"ת הרשב"א ושו"ת מהרי"ט מוכח דקהל שני בעיר שאני מקופת עניים.

14. "ובמק"א צידדנו מהו גדר בעלות ורכוש המדינה בדין תורה, מאחר שיש לתושבי המדינה עכו"ם חלק שוה, וכן אין ליהודים שאינם תושבים ונתינים חלק בו, לא מצינו דנקרא בדין תורה רכוש "ציבור" רק רכוש תושבי המדינה ואין זה כבור של עולי בבל אלא כשל שותפין, ונ"מ לחמץ בפסח רבית שביתת בהמה בשבת וכו' עיין במשנה נדרים מ"ז חילוק בין רכוש בני העיר וציבור ואכמ"ל".

15. וז"ל: שאלה: קנה כלים מרכוש הממשלה אם צריכים טבילה. תשובה: לפי דברי השואל יש בתי חרושת השייכים לממשלה המייצרים כלים ועכשיו מוכרים הכלים. ושורש השאלה שהממשלה כעין ציבור ולא שייך לגוף פרטי, עיין בנדרים מח. בדין דבר של עולי בבל, (וברמב"ם פ"ז נדרים ה"ב) ודינו לכאורה כזוכה מהפקדן שדנים האחרונים אם צריכים טבילה. מיהו מסתברא שבממשלה כאן (בדרום אפריקה) דחברי הממשלה הם עכו"ם ושם עכו"ם עלה, והם השולטים על הביחור למעשה, מסתברא דדינו כשל נכרי וצריך טבילה, אבל בארץ ישראל שבדבר של ציבור שותפים בו כל התושבים כולל נכרים (שהרי משתתפים בבחירות מוסדות השלטון) יש לומר שדינו כקנה משותפים יהודי ועכו"ם שחייב לטבול בברכה וכמבואר בש"ך סי' קכ ס"ק כו ע"ש, מאידך יש לצדד דחלק העכו"ם בארץ ישראל הוא רק חלק קטן אבל בכללותו נקרא שם יהודים עלה, ולמעשה הם השולטים והממשלה נעשה ע"י רוב, לכן יש לצדד לטבול בלא ברכה, אבל כאן בדרא"פ ברכוש ממשלתי דעתי לחייב

סיכום: נחלקו גדולי הפוסקים מה דין כספי מדינה. דעת הגר"נ קרליץ שהוא כממון עולי בבל ואין בממון זה איסור ריבית, ולכאורה כוונתו משום שחסר בבעלותם של בני בבל בממונם המשותף. דעת הגר"מ שטרנבוך שהוא כממון בני העיר וכל איסורי תורה שייכים בו. דעת האגרות משה שהוא כממון עולי בבל, אך גם לממון עולי בבל יש בעלות כללית שמחייבת בכל האיסורים. דעת שבט הלוי ודעת הברית יהודה שיש בעלות בממון מדינה ויש איסור ריבית, אך לא ביארו האם זה כממון בני העיר, או כדעת האגרות משה. ובהיות ולאחר העיון בראשונים נראה שהעיקר כאגרות משה יש להאריך מעט בדברים.

גדר ממון עולי בבל

במשנה (מ"ז: א) איתא: "הריני עליך חרם המודר אסור, הרי את עלי חרם הנודר

של ציבור שלא מצאנו בתורה, וכתב שיש בדבר נפק"מ לחמץ ריבית טבילת כלים שביתת בהמתו ועוד. גם בקובץ הישר והטוב (חלק יד עמ' 18) דנו בנדרון אגרות חוב מדינה ולא דנו להתיר בהם איסור ריבית משום ממון עולי בבל.

אך בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"צ סי' נ"ט¹⁶) דן במדינה קומוניסטית לגבי חיוב כלים שיוצרו בחברה ממשלתית, וכתב שלדעת הר"ן ותוס' (נדרים מ"ז: א) סתם ממון של רבים בגדר שותפות, ורק עולי בבל הפקירו את הבור כדי שלא יוכלו לאסור זה על זה בהנאה, ושלדעת הרמב"ם שותפות של רבים זה בעלות קלושה, כלפי הזכות של כל יחיד בממון זה, אך לרבים יחד יש בזה בעלות, ולכן במדינה שרובה גוים נחשב הכלי בבעלות של גוים וישראל הקונה מהם צריך טבילה.

בטבילה בברכה וכדין קונה כלים מנכרים.

16. וז"ל: "ובענין כלים שבמדינה כזו שכל הדברים שייכים לכלל המדינה, והבעלים על כל בתי החרושת שעושים כלים הוא כלל המדינה, ואינם מיוחדים לשום איש ואף לא לשותפין, שמסתפק כתר"ה אולי אינם צריכים טבילה כיון שאין שום שם עליהם, והביא מריטב"א (ע"ז נג) שיש חילוק בין שותפים לדבר של הפקר שהוא לרבים, שזכות זה לא נחשב כזכות שותפות. ולא היה לו לכתר"ה להביא מהריטב"א דהוא מחלק בין מים של רבים שהוא הפקר דהזכות שיכול כל אדם לשנות מהם לא נחשב כזכות שותפות, וזה ל"ד לכאן דאינם הפקר ויש בעלות לכלל המדינה עליהם. אך היה יכול כתר"ה להביא מנדרים (מח.) שמותרים המודרים בדבר של עולי בבל, אף שאינם הפקר דמיוחדים הם לכל ישראל, ושאינו ממיוחדים לכל בני העיר שנחשבו שותפין.

אבל עיין שם בר"ן ובתוס' שהוא ג"כ משום שהפקירוהו לכל ישראל כדי שלא יוכל אחד לאסור, משמע דבלא זה גם שותפות לכל המדינה נחשבו כבעלים. ולכן גם בכאן כיון שאינו הפקר אלא שייך לכל המדינה יש להחשיבם כבעלים. אבל בלשון הרמב"ם (פ"ז מנדרים ה"ב) ובטור ושו"ע (סי' רכד) שכתבו ומותרין בדברים שהם בשותפות לכל ישראל, משמע שהוא מדינא לא משום שהפקירו. ועיין בפירוש המשנה שפירש הרמב"ם משום שאין לכל אחד כי אם זכות מעט מאד, שאין לאחד מהם שום רשות, שלכן גם בכאן אף שאינו הפקר לא נחשב הזכות לכל אחד מהן כיון שהוא לכלל המדינה, וא"כ אפשר שלא בעי טבילה. אבל יותר מסתבר שלא שייך זה לענין טבילה דנהי שלא נחשב שם היחידים עליו מ"מ שם כלל המדינה הרי עליו, וכיון שכלל המדינה הם נכרים, הרי נמצא שהכלי הוא של נכרים, וכשקנה מהם ישראל הרי נכנס מרשות נכרים לישראל, שיש להצריך טבילה אף להרמב"ם ודעימיה".

וכן ביאר במאירי (ספ): "שלדעת רב נחמן כרגלי מי שנתמלאו לו, ומפני שהוא סובר בירא דשותפי נינהו, כלומר שעל דעת כן עשאו שיהא יד כולם שוה בו, ושיהא לכל אחד חלק בו, והרי הוא כאומר מלא לי מחלקי, וזכה מי שנתמלא לו מדין בריה, ולרב ששת בירא דהפקירא הוא, כלומר שעל דעת כן עשאו, שלא יהא לשום אחד חלק בו ולא שום זכות מצד עצמו, אלא שיהא כזוכה מן ההפקר כשאר המציאות", עוד מבואר מלשון רש"י תוס' והמאירי והר"ן שהבחירה באיזה מעמד יהיה ממון עולי בבל נעשה ע"י עולי בבל עצמם, כלומר שאין דין שממון ששייך לכלל ישראל גדרו שונה, אלא הכל תלוי באיזה גדר נתרם הממון לכל ישראל.

אבל בפירוש המשנה לרמב"ם (נדרים פ"ה מ"ד) ביאר: "וענין דבר של עולי בבל, הוא הדבר המשותף לכל עולי הרגל והם מה שהזכיר, לפי שאלו אף על פי שבונים אותן ומוציאין עליהן מממון כל ישראל ויש לכל אחד מהם בהן קנין אלא שהוא מועט מאד אין חוששין לו. ודבר של אותה העיר, הוא מה שבני העיר שותפין בו כגון הרחבה והמרחצאות וכל מה שמנה"¹⁸, ומבואר שיש בעלות ליחידים אלא שבעלות זו קלושה, ואין זה נחשב שמשמש בחלק חבירו, וכן כתב בפירוש רבי אברהם מן ההר (נדרים מ:), וכעין זה כתב במאירי (ספ)¹⁹, וקשה שהרי בהדיא מבואר בגמרא בביצה שנכסי עולי בבל הם

אסור, הריני עליך ואת עלי שניהם אסורין, ושניהם מותרין בדבר של עולי בבל ואסורים בדבר של אותה העיר, ואיזהו דבר של עולי בבל כגון הר הבית והעזרות והבור שבאמצע הדרך, ואיזהו דבר של אותה העיר כגון הרחבה והמרחץ ובית הכנסת והתיבה והספרים". ופירושו תוס' (ספ מ:): "של עולי בבל... לפי שהפקירוהו לכל ישראל, ולא נתנוהו להם להיות שותפין בו לענין שיוכל האחד לאסור חלק חבירו"¹⁷. ובר"ן (ספ) ביאר "של עולי בבל שהפקירום עולי בבל לכל ישראל".

ודבריהם מהגמרא בביצה (לג.) דו"ל המשנה (ספ): "בור של יחיד כרגלי היחיד, ושל אנשי אותה העיר כרגלי אנשי אותה העיר, ושל עולי בבל כרגלי הממלא", ובגמרא (ספ) "ושל עולי בבל כרגלי הממלא, איתמר מילא ונתן לחבירו, רב נחמן אמר כרגלי מי שנתמלאו לו, רב ששת אמר כרגלי הממלא, במאי קא מיפלגי מר סבר בירא דהפקירא הוא, ומר סבר בירא דשותפי הוא", ופירש רש"י (ספ) "רב ששת סבר בירא דהפקירא הוא והמגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו, כדאמרינן בבבא מציעא (י.) דהוי תופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים, אלא המגביה קנה, ורב נחמן סבר בירא דשותפי הוא, לא הפקירוהו בני הגולה, אלא נתנוהו לכל ישראל שיהיו שותפין בו", ובגמרא שם הקשו שאם שותפים הם מפני מה מותר הנודר בבור של עולי בבל, לכן הגמרא אומרת שלכ"ע דהפקירא היא, ונחלקו האם המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו.

17. וכ"כ תוספות רבינו פרץ (שם) "ומותרים בדבר של עולי רגלים פי' שעשאוהו בני הגולה והפקירום לכל ישראל, ולא נתנו רשות לאסור זה על זה כמו שותפין בדברי אותה העיר".

18. אמנם בלשון רמב"ם (הלכות יום טוב פרק ה הלכה יד טו) שבור 'של עולי בבל הן מסורין לכל', אין הכוונה בהכרח שזה בבעלות הכל, אלא שהבור מיועד ומיוחד לכל ישראל.

קונה דבר חדש. אלא שהר"ן ביאר שאין בעלות פרטית כלל, אלא כהפקר לישראל להשתמש בזה, והרמב"ם ביאר שהחלק שיש לכל אחד מישראל בבעלות הכוללת, הוא מועט ואין בו כדי לאסור משום קונם, אבל לכ"ע הבור שיין לכלל ישראל בבעלות כוללת, והמים הפקר לכל ישראל לזכות בהם²².

ובגמרא (מגילה טו.) איתא: "בית הכנסת לוקחין תיבה, אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן לא שנו אלא בית הכנסת של כפרים אבל בית הכנסת של כרכין כיון דמעלמא אתו ליה לא מצו מזבני ליה דהוה ליה דרבים... מיתיבי בבית ארץ אחוזתכם אחוזתכם מיטמא בנגעים ואין ירושלים מיטמא בנגעים, אמר רבי יהודה אני לא שמעתי אלא מקום מקדש בלבד, הא בתי כנסיות ובתי מדרשות מיטמאין, אמאי הא דכרכין הו, אימא אמר רבי יהודה אני לא שמעתי אלא מקום מקדש

הפקר, ובפרט קשה בדעת המאירי שלכאורה סתר משנתו.

גם בנימוק (מדרש טו:) כתב כשיטת הרמב"ם והר"ן גם יחד, וז"ל: "של עולי בבל, שהפקירום עולי בבל לכל ישראל", "באר שבאמצע הדרך לצורך עולי רגלים, ואף על פי שיש בהם חלק לנודרים לא מיקרו נכסים ידיהו, הואיל ויש לכל ישראל חלק בהם, אלא הרי הן כאילו הן של הקדש"²⁰, וכ"כ בריטב"א (ספ) "של עולי בבל. פירוש בדבר שיש בו שיתוף לכל ישראל"²¹.

ומכל זה נראה שאין כאן מחלוקת, ובוודאי לכו"ע הבא לקחת נכסי עולי בבל לעצמו אינו יכול, כי זה שיין לכלל ישראל, ומה שדנה הגמרא בביצה שהבור הפקר, היינו שכאשר אחד מישראל נוטל מים מהבור באותה שעה הוא קונה אותם לעצמו, אבל לצד שהבור בשותפות, הוא נוטל חלקו מהשותפות ואינו

19. וז"ל: "של עולי בבל... שאע"פ שנעשה מנכסי כל ישראל ויש לכל אחד מהן חלק בהן מכל מקום חלק מועט הוא שאין לחוש בו, אבל מכל מקום אסורים הם בדבר של אותה העיר ר"ל דבר המשותף לאנשי אותה העיר לבד כגון רחבות שבעיר ומרחצאות ובית הכנסת ותיבה וספרים שכל אלו חלק שבהם אינו מועט כל כך וראוי לחוש בו".

20. ובד"ה של אותה העיר כתב: "שהם דרין בה לפי שאין גופן קנוי אלא לישראל של אותה העיר תדע שאם ימכרו אותה בד' טובי העיר במעמד אנשי העיר מכורין ואף על פי שקודם המכירה כל ישראל רשאים ליכנס בהן ולהשתמש בהן".

21. ובד"ה של אותה העיר כתב: "פירוש משום חלק שיש לכל אחד מהם שאוסר על חבירו" ונראה שהכוונה שיש לו חלק פרטי בשותפות זו, משא"כ בעולי בבל שאין לו חלק רק לכל ישראל".

22. וכן משמע ברבי אברהם מן ההר (שם) שגם לראשונים שכתבו שהבור הפקר אין זה סתירה שהבור שיין לכל ישראל, אלא שרש"י ביאר מפני מה זה הפקר ולא שותפות, והרמב"ם ביאר מפני מה הבעלות של כלל ישראל אינה אוסרת בקונם: "עולי בבל שהם של כל ישראל, דהואיל ושל כל ישראל הם כמו הפקר הם לגבי שאין אדם יכול לאסרן, פירש רבינו שלמה שעולי בבל הפקירו הכל לכל ישראל, אבל דבר אותה העיר שלהם הוא, שהרי אין לאחרים חלק עמהם, ואם הוא מבני העיר יש לו חלק שם ויכול לאסור הכל עליו", והר"ם פירש בפירוש המשנה עולי בבל אע"פ שנבנה ונעשת ההוצאה מכלל ישראל, ולכל אחד מהם במ חלק, החלק ההוא מעט מזעיר אין לחוש עליו, אבל דבר של אותה העיר לא ישתפו בה כי אם אנשי המדינה, ויש באלו הדברים לכל אחד מהם חלק ראוי, ויהיה כל אחד מהם נהנה בחבירו בהשתמשו בקנין חבירו".

אחד יש בסוף העולם שקנה בו וחלקו מעכב לפי שבני העולם אינן כפופין לבני העיר הזאת ולא לז' טובי העיר שבה", לא נתכוון לחלוק ביסוד הדבר על טעם רש"י, אלא שסבר שסתם בית כנסת אינו נעשה על דעת כלל ישראל בכל מקום שהם. ובטעם רש"י כתב: "כרכים כיון דמעלמא אתו לה הו"ל דרבים כלומר שבני העיר זו כשהן בונין אותה על דעת כל הבאים כאן עשאוה וכאילו הקדישוה לכל ואין לה בעלים וכענין מקדש, וכן פי' הרמב"ם", אבל בריטב"א (ספ) שכתב כהרשב"א כתב בדעת רש"י: "ואיכא מאן דאמר דאפי' ידיע מילתא דבני הכרך בנאוה נמי אנו חוששין שהקדישוה לכולי עלמא ודכולי עלמא היא", כי אין סתירה בין זה שאין לה בעלים בשותפות בעלות פרטית, כי לכו"ע היא בבעלות כללית²⁴.

חילוק זה נמצא ג"כ בדין קרבן ציבור, שבגמרא (זבחים 7.) איתא שהמקריב קרבן שלא לשם הבעלים לא יצא ידי חובה, אולם חסרון זה שייך דווקא בקרבן יחיד, אבל קרבן ציבור גם אם יקריב לשם יחיד מישאל הוא בכלל הציבור, ואין זה בגדר "שינוי בעלים", ואם ממון של כלל ישראל אינו בעלות והוא בגדר הפקר, בוודאי שהקריבה לשם אחד מישאל זה שינוי בעלים, וז"ל רש"י (ספ ד"ה וישנו בציבור) "אבל שינוי בעלים לא שייך בקרבן צבור שהרי

בלבד", ומבואר שבתי כנסת של כרכים גם הוא שייך לכלל ישראל, וכירושלים שלא נתחלקה לשבטים. ופירש רש"י (ספ): "אבל של כרכין הוה להו בתי כנסיות דרבים, והכל בעליהן, ואין בני העיר לבדם בעלים להם". דין החילוק שבין הכנסת דכרכים וכפרים נמצא גם בגמרא יומא (יב.) ושם ביאר רש"י (ד"ה דכרכים): "שהוא מקום שווקים, ומתקבצים שם ממקומות הרבה, והיא עשויה לכל הבא להתפלל, ואין לה בעלים מיוחדים". (ובד"ה כפרים): "דכפרים כל בעליו ניכרים, והרי הוא כבית השותפין", וכ"כ הרמב"ם (תפילה פרק יא הלכה טז)²⁵.

ובגמרא (חולין קלו.) לגבי פטור מעקה בבתי כנסת איתא: "מעקה אף על גב דכתב רחמנא 'לגגך' דידך אין דשותפות לא, כתב רחמנא כי יפול הנופל ממנו, אלא גגך למאי אתא, למעוטי בתי כנסיות ובתי מדרשות", ופירש רש"י (ספ ד"ה בתי כנסיות) "שאין חלק לאחד מהן בו, שאף לבני עבר הים הוא, ועוד שאינו בית דירה". ומבואר דכל מה שנאמר במשנה שבית הכנסת הוא בשותפות בני העיר לחוד, זה דווקא בבית הכנסת של כפרים, אבל בית כנסת של כרכים שייך לכל בני ישראל בכל מקום שהם, והוא כעין דבר של עולי בבל. **וגם ברשב"א** (מגילה כו.) שביאר בטעם נוסף שטעם בית כנסת של כרכים משום: "שמא

23. וז"ל: "אבל בית הכנסת של כרכין הואיל ועל דעת כל אנשי העולם נעשה שיבוא ויתפלל בו כל הבא אל המדינה נעשה של כל ישראל ואין מוכרין אותו לעולם".

24. וז"ל: קובץ שיעורים (בבא בתרא אות תד) "דדין תפוסת הבית חלוק מדין שותפין לענין מעשר בהמה, וביאור החילוק הוא, דבשותפין כל אחד מהשותפין הוא בעלים על חלק, ותפוסת הבית הוי בעלים אחד, כמו בדברים השייכים לציבור, ומצינו לענין קרבנות, קרבן שותפין וקרבן ציבור, ודיניהן חלוקין, דעוף ישנו בשותפין ואינו בציבור, (עיין רמב"ן ר"פ ויקרא) והיינו בדבר של שותפות יש להחפץ בעלים רבים, וציבור הוא בעלים אחד, וה"נ בתפוסת הבית, הנכסים שייכים לכלל היורשין ביחד ולא לכל אחד בפני עצמו, ומשום"א אין כל אחד יכול למכור אלא א"כ ימכרו כולן ביחד".

סיכום: דעת כל הראשונים שווה שממון עולי בבל אינו בגדר שותפות של שותפים, שיש בה לכל אחד חלק פרטי שנמצא בשותפות, אלא הממון נמצא בבעלות של כלל ישראל, ואין ליחיד בה כל חלק, והגדר הממוני נקבע לפי כוונת התורמים, ומעתה נראה כי נכסים של מדינה אינם שותפות של רבים, אלא הם בבעלות כללות כל בני המדינה, וכמבואר ברש"י לגבי גדר בית כנסת של כפרים (יומא יב. וכו' פ' כפרים) "דכפרים כל בעלי ניכרים", אבל במדינה שאין בעליה נכרים דינה כרכוש בני בבל²⁶, וכמו שכתבו באגרות משה ובחוט השני, אלא שגדר זה אינו חסר בעלות וכהפקר, כי אם בבעלות כללות כל בני המדינה, ולדעת הבעל התרומות הרא"ש וסתימת השו"ע בכל ממון ישראל יש איסור ריבית. ומאחר שכך במדינה שרובה יהודים לכאורה יש איסור ריבית באגרות חוב של הלוואה למדינה²⁷.

שיטת הג"ר נסים קרליץ שליט"א

ומפני כן נראה שגם דעת חוט השני שממון בני בבל נמצא בבעלות של כלל ישראל וכנ"ל, וכן מבואר בדבריו (פ' הערס כה) כה"ט, וטעמו

הכל בעליו"²⁵. ובגמרא הוריות (י.) איתא "מת אחד מן הציבור חייבין, דאין ציבור מתי, מת אחד מבית דין פטורין, כדאמרינן דחטאת שותפין היא", ומבואר דשאני קרבן של ב"ד שהורו בטעות שהם בגדר של שותפים, מחיוב של כלל ישראל שזה נחשב כציבור. ובגמרא מנחות (נ.) מבואר שכיון שגם אהרן מתכפר בשעיר המשתלח סמיכתו נחשבת לסמיכה בבעלים, ומבואר שקרבן ציבור אינו מנותק מהבעלות של הפרטים, וכל זה נראה כמו סתירה, ועוד סתירות רבות מצאנו בדיני הקרבנות, ולדברינו אתי שפיר כי הגם שאין כאן בעלות פרטית בשותפות, יש כאן בעלות של כלל ישראל, ולכן לפעמים יש לדון בעלות ולפעמים כאין בעלות והכל כפי הענין.

ובגמרא סוכה (א.) עולה שהעושה סוכה ברשות הרבים הוא גוזל, ובמגן אברהם (סי' תל"ט ק"ג) הקשה: "צריך עיון שנהגו קצת לעשות סוכה ברשות הרבים, ואם כן סוכה גזולה היא, וא"ל דבני העיר מוחליין להם, דהא ברה"ר יש לכל העולם חלק בהם (עיין נחו"מ סי' קס"ב ס"ב)", ובאחרונים הרבו ליישב שאלת המג"א, ואין מי שיתרץ כי ממון ששייך לכל העולם אין בו איסור גזל.

25. ואין לזה ענין עם מחלוקת רש"י והרמב"ן (ויקרא פרק א פסוק ב) לגבי דיני קרבן ציבור שהוא חלוק מקרבן השותפים, וכתב רש"י שאין יכולים כלל ישראל להקריב קרבן ציבור נדבה, ודעת הרמב"ן שיכולים להתנדב קרבן ציבור, כי רש"י נחלק דווקא משום דין קרבן ציבור, שאין די בזה שהמציאות הממונית היא כשל קרבן ציבור, כדין לתת לזה דין של קרבן ציבור.

26. וכן מדויק דברי רבי אברהם מן ההר (נדרים שם) בדעת הרמב"ם וז"ל: והר"ם פירש בפירוש המשנה עולי בבל אעפ"י שנבנה ונעשת ההוצאה מכלל ישראל, ולכל אחד מהם במ חלק, החלק ההוא מעט מזעיר אין לחוש עליו, אבל דבר של אותה העיר לא ישתתפו בה כי אם אנשי המדינה, ויש באלו הדברים לכל אחד מהם חלק ראוי". ובאמת שמלשונות אלו נראה שגם עירייה של רבבות בני אדם יצאת מכלל שותפות רגילה, ונכנסת בכלל שותפות של כלל בני העיר.

27. ולכאורה נראה שהגר"נ קרליץ שליט"א שסבר שריבית מותרת לכאורה למד בר"ן כפשוטו שממון עולי בבל הוא הפקר גמור, ולקמן נבאר דבריו באופן אחר.

נחשבת כבעלת הממון, והעניים דומים לבני העיר, שהגם שאינם מסויימים נחשבים כבעלי ממון בני העיר, וכפי שנתבאר לעיל, אבל ממון בני מדינה דומה לממון בני בבל, שאין לו בעלות כלל, ובוזה לכ"ע לא נאמר איסור ריבית, שנאמר דווקא בממון של בני אדם, ולא בממון בני בבל, אלא שיש להביא ראיה ליסוד זה.

ובאמת שמצאנו כעין זה דעת הרבה אחרונים שאין איסור ריבית בחברה בע"מ, וטעמם משום שאין כספי החברה נחשבים בבעלות מחזיקי המניות, והגם ששיטת רוב הפוסקים דחברה נמצא בבעלות של מחזיקי מניות באופן משמעותי בחברה, שמא ממון בני מדינה גריע טפי להתחשב שאינו בבעלות בני המדינה, אך עכ"פ להתיר בשופי בלי להביא ראיה, זה דבר קשה.

ריבית של מדינה נחשבת כבאה מלוה למלוה

כתב בשו"ת מהרי"ט (ח"ב י"ד ס' מה) שבהקדש שהקרבן עומד בו לעולם, ורק פירות הקרבן

שהתיר משום שסבר בסברא שבממון שאין בו בעלות פרטית כי אם בעלות כוללת, אין זה נחשב שהריבית ניתנת מלוה למלוה, כי כלל כאן אין כלל לזה, והגם שבבעלות של בני העיר נחלק הרא"ש שנחשב כבא מלוה למלוה, זה מפני שבעלות כזו נחשבת כמלוה, אבל בעלות של בני בבל, גם לשיטת הרא"ש אין נחשבת כבאה מלוה למלוה, ושאלתי לחתנו להג"ר שריאל רוזנברג שליט"א והסכים שכך נראה כוונת חמיו.

אמנם בבעל התרומות (כו"ד לעיל) שנחלק על הרשב"א בנדון, כתב שאחיק למיעוטי 'הקדש', אבל בעלות שאינה מסויימת הגם שיש חסרון בבעלות אכתי בכלל ממון 'הדיוט' הוא, ואסור להלוות ממון זה בריבית²⁹, וא"כ לכאורה הוא הדין הכא, ומניין לחלק בכך ולהתיר איסור ריבית מסברא בלי ראיה³⁰.

ושמא יש לחלק שגם לדעת בעל התרומות הגם שאין צריך שיהיה לממון בעלים מסויימים, צריך שיהיה לממון קצובה שתהיה

28. וז"ל: "ורק שהיו צריכים להחליף הגבאים, אבל עצם הממון שייך לכלל ישראל".

29. "ולא עוד אלא ששמענו מפי רב צרפתי, כי נסמכו הרבנים להתירו להלוותו בריבית קצוצה לישראל, שלא אסרה תורה אלא ריבית הבאה מלוה למלוה, וזה הממון אין לו בעלים ידועים שהרי יזכו בו אף הנולדים. ולזה אין אני מודה להם, שאני קורא בהם אחיק ואין אני קורא בהם בשל הקדש, דנכסי הדיוט הן והגזבר המלוה אותו הוא הנקרא שלוחם, והוא נקרא מלוה, וריבית הבא מלוה למלוה הוא ואסור בקצוצה".

30. והרא"ש (כלל יג ס' ח) כלל לא הביא לשיטת הרשב"א, שמעות שאין להם בעלות מסויימת אינו נחשב כממון שבא מלוה למלוה, אלא נחלק על שיטת הראשונים (אור זרוע צדקה ס' ל, מרדכי מסכת ב"מ רמז רפז תשובות מיימוניות משפטים ס' יד) שסברו שמעות צדקה נחשבים כהקדש ולא כרעהו, וע"ז כתב והוכיח שגם מעות צדקה בכלל רעהו, אלא שממה שכתב "דע כי לא הותר ריבית קצוצה אלא להקדש של בדק הבית, משום דכתב אחיק ולא של הקדש שהוא לגבוה", וממה שלא ביאר שבאופן שאין העניים מסויימים שאני, דייק בבית יוסף שנחלק על הרשב"א, אך רק בעל התרומות ביאר מטעם מה נחלק על הרשב"א. (ובקהלות יעקב נדרים ס' ד) ביאר בדעת הרא"ש דס"ל שכבר זכו העניים בממון זה, ולכך נקרא ג"כ רעהו, ונראה שכן למד גם חוט השני, וע"ז הוסיף שבממון בני בבל אין גדר בעלות, בבעל התרומות מבואר שטעם החולקים משום שכל ממון שאינו של הקדש אסור להלוותו בריבית, ולכן אין נפק"מ שאין לממון בעלים מסויימים, (גם משמע קצת בדבריו שהגזבר הוא שעובר על האיסור, כי הוא שהלווה ממון הדיוט בריבית).

זה דומה למבואר בגמרא, כי הכא המתנה לקבל את הריבית הוא גם המלוה את הכסף, וכאשר יש התניה מוחלטת מנין שמותר, עוד כתב כי לקרן יש בעלות, או של הנותן, ואז רק את הפירות הוא נותן לעניים, או של העניים אלא שיש התניה שיהנו מהקרן רק באופן שהקרן לא מתכלה, אבל בוודאי אין הקרן ממון בלי בעלות. וכעין זה כתב המשנה למלך (מלוה ולוה פרק 7 הלכה יד ד"ה ודע שאפילו), והוסיף שכיון שאין לתורם שום תועלת בדבר, לכ"ע קנין פירות של העניים כקנין הגוף, ובחווה דעת (סי' קס סעי' יח) כתב שהעיקר כמשנה למלך, ובאמת שכן מוכח באור זרוע (הלכות לזקק סי' ל) ובמרדכי (כ"מ רמז רפ) שדנו ממש בכה"ג, ולא התירו אלא מחמת דס"ל שממון עניים דינו כממון הקדש שמותר להלוות בריבית, ולא מטעם שאין זה ריבית כי אין זה מלוה למלוה וכפי שכתב מהרי"ט.

בשו"ת הר צבי (יו"ד סי' קטו) כתב: "אולם בבנק הממשלתי יש מקום לומר דאין צריכין להיתר עיסקא, ואינו דומה לסתם בנק של איזה חברה שהיא, דשם עכ"פ יש בעלים מסויימים

מתחלקים לעניים, גם לשיטת הרא"ש מותר להלוואת ממונות הקרן בריבית, ואין זה ריבית הבאה מלוה למלוה, כי הקרן אינה לא בבעלות העניים ולא בבעלות התורם, כי אילו היתה הקרן בבעלותו, יש כאן איסור ריבית, כי מה שהעניים מקבלים את הריבית נחשב כמו שהתורם מקבל, וכדין ערב שמתחייב מחמת קבלת הלוה, אבל לקרן זו אין בעלים כלל, שנוכל לומר שקבלת הריבית נחשבת לקבלתו, וזה דומה למבואר בגמרא שמותר לומר ללוה תן לי ריבית ואני ארצה את המלווה שילווה לך, שאין זה ריבית הבאה מהלוה למלוה, וכ"ש הכא שהגזבר אומר שהקרן (שאינו שלו) תלווה כסף בתמורה לריבית לעניים. (אמנם בוודאי אסור לגזול ממון זה, כי יש לעניים זכות פירות בו, אבל בעלות על הקרן אין כאן, כי גם לצד שקנין פירות כקנין הגוף, כאשר אין העניים מסויימים אין לשום עני מסוים זכות בפירות), והעיד מהרי"ט שכן נהגו למעשה בעיר הקודש צפת בפני גדוליה³¹.

אמנם גדולי האחרונים נחלקו על דבריו, ובמחנה אפרים (ריבית סי' ז) כתב שאין

31. וז"ל: "על דבר ההקדשות שמקדישים אותם בעליהם שיהיה הקרן קיים לעולם, והפירות יתחלקו לעניים או לתלמידים ולומדי תורה, או לת"ח שבעיר שיפרעו מהם פרס התלמידים והמלמדים, והנה בהקדש עניים מצונו מחלוקת בין גדולי האחרונים הרשב"א והרא"ש, ...איברא דבמעות שהוקדשו ע"מ שיהא הקרן קיים לעולם ומהפירות יעשו מה' צדקה או יתחלקו לעניים או לת"ת או לביקור חולים, בזה ראיתי שנהגו היתר בארץ ישראל בפני רבותינו זכרם לחיי עד, ולא מטעם דממון עניים הוא אלא דהני עניים לאו בעלי הממון מיקרו, כיון שאין להם בגוף הקרן כלום ואינן זוכים אלא בפירות העתידים לבוא אחר שיבואו לעולם, והפקיד שהופקד להשגיח בזה לאו שלוחו של בעל המעות, אלא לזכות העניים הוא משגיח, ואילו אמר ללוה אני אתן לך מנה של פ' שילווה לך ותתן לי עשרים דינרים היה מותר כי הא דאמרי' בגמ' גבי בריה דרב פפא דאמר רב פפא כל כי הא נשקול לא אסרה אלא ריבית הבאה מלוה למלוה אף כשאמר תנהו לעניים שפיר דמי, דהני עניים לאו בעלים מיקרו, ואף הרא"ש ז"ל יודה בזה, שהוא ז"ל לא מצא ממון עניים שיהא מותר אלא ממון בדיק הבית, וכן הדבר בהקדש עניים כהדיוט דמי, אבל זו אפי' בהדיוט כה"ג שרי שהמעות לאחד והפירות לאחר, נהי דאי היה אמר בעל המעות אני אלוה לך ותן לעניים כך וכך אסור, כיון דעל פיו הוא נותן להם כנתן בידו דמי, דומיא דתן מנה לפלוני ואתקדש אני לך דאמרי' בפ"ק דקדושין מקודשת מדין ערב, אבל פקיד זה לא שליח דבעל המעות הוא אלא שלוחא דעניים הוא וזוכה להם, ועל ידו מותר.

הוי ריבית כדין ערב, וכפי שנתבאר במהרי"ט לעיל³⁴.

וגם אם היה זה דומה ממש למה שכתב מהרי"ט, הרי שיטת המחנה אפרים והמשנה למלך (סו"ד לעיל) שכאשר ההלוואה מותנת בתשלום הריבית, נחשב כריבית הבאה מלוה למלוה, וא"כ ה"ה הכא שאין להקל בזה נגד דעתם, ובפרט שניתן לערוך היתר עיסקא, וצ"ע, גם בשו"ת הר צבי לא הכריע לגמרי בדבר, ולכן לא כתב בריש דבריו אלא 'שיש מקום לומר כן', ואין ספק מוציא מידי וודאי של שאר הפוסקים (פאסנאו לעיל) שדנו רק משום שיטת הרשב"א, ולא כתב שהכא גם הרא"ש מודה³⁵.

ועכ"פ בדעת ההר צבי נראה שסבר שכסף של מדינה נחשב ככסף ציבורי, ולא ככסף שותפות, ובתורה נאסר דווקא ריבית הבאה מלוה למלוה ולא בריבית הבאה מממון שהוא ברשות כללות הציבור ואינו שייך לשום אדם, וכפי שנתבאר חילוק זה לעיל בדעת הג"ר נסים קרליץ שליט"א בין גדר ממון בני העיר וגדר ממון בני בבל, אך כאמור אין זה דומה למבואר במהרי"ט וכו"ל. ובספר הליכות עולם (לעיל) היגיע לומר, ח"ח סוף פקעת עקב³⁶ ובילקוט יוסף (קאט"ע

על כספי הבנק, והריבית בא מיד הללו ליד המלוה בעל המעות, אבל בבנק הממשלתי אין לשום יחיד זכות בעלות על עצם הממון. ומעין דוגמא לזה נראה מדברי שו"ת מהרי"ט, ...וכאן נמי בכספי הבנק הממשלתי אין מי שיש לו זכות בעלות על הכסף, וגם הריבית אין זוכה בהם שום אדם פרטי, מכש"כ שאין זה ריבית הבאה מלוה למלוה, ואין בכה"ג איסור ריבית.

ולכאורה דבריו צ"ב, שהרי במהרי"ט ביאר שכדי שלא להכשל באיסור ריבית, אמדינן שבוודאי בעל הקרן הוציא את הקרן מרשותו³², והריבית אין הקופה זוכה בה, אלא היא מועברת ישר לעניים, ומשום כך אין ריבית הבאה מלוה למלוה, כי אם מלוה לעניים, אבל במדינה תשלום הריבית יחזור לקופה עצמה שהלוותה, ועיקר טעם מהרי"ט לא שייך בכה"ג³³, וראיתי שכבר הקשה כן הג"ר יואל קלופט (קובץ הגאון מז) ומפני חומר השאלה כתב כי בוודאי איזה תלמיד טועה כתב כן.

ומלבד זאת דעת מהרי"ט (שס סי' לט) שהגם שקופת העניים כשאין העניים מסויימים נחשבת כאין לה בעלות, קופת בני העיר הגם שאין לה בעלות מסויימת, נחשבת בבעלות בני העיר (וכפי שנתבאר לעיל), וא"כ כיון שבני העיר דורשים ריבית עבור העניים

32. וז"ל: "דאפי' לרש"י דס"י יש שליחות לעכו"ם לחומרא היכא דשויה שליח הכא לא מחזקין אינשי ברשיעא דנימא שוייה שליח אלא דעתו היה...הכא נמי לא אמרי דזה שהוא משגיח נעשה שלוחו של בעל המעות ואיכא איסורא אלא זוכה בעד העניים הוא ושרי".

33. והמדינה מנוהלת בידי מי שאינם שומרי תו"מ, ואין להעמיס כוונתם שאין קופת המדינה זוכה בריבית, אלא היא מעבירה את הריבית ישירות לציבור.

34. ומדברי מהרי"ט אלו למד בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ה סי' טז) שבמדינה יש לערוך היתר עיסקא.

35. אמנם בקובץ אור תורה (תשל"א עמ' עה) בתשובה קצרה נסמך הרה"צ עובדיה יוסף זצ"ל להתיר על סמך תשובה זו.

36. והו"ד בילקוט יוסף שובע שמחות ח"א חנוכת הבית הערה מז.

יו"ד סי' קנ"ג ריבית ס"ק טו) ³⁷ סברו שעדיף להשקיע מטעם זה בכספי מדינה.

בירור דעת החזון איש ופולמוס המעשרות

אצל תלמידי החזון איש מקובל בשמו שאין למדינה סמכות של דינא דמלכותא דינא לקבוע חוקים ולגבות מיסים כהבנתם, המקור הראשון שבו נכתב כך בשם החזון איש זה בספר "פאר הדור" (שיצא לאור בשנת תש"ל) בשם האדמו"ר מספינקא זצ"ל שהיה אז רבה של מושב בני רא"ם, וביקש לפטור את בעיית הבכורות בעזרת רישום בטאבו ומכח דינא דמלכותא דינא, והחזון"א אמר לו שאין במדינה דד"מ כי היא "כמוכס העומד מאליו". מאוחר יותר מופיע לשון זו ממש בשו"ת פאת שדך בשם תלמידי החזון"א, ושוב מאוחר יותר בשו"ת מנחת יצחק ³⁸, וגם במאמר של הגר"ד לנדו שליט"א בקובץ מסורת (אך שם זה לא בשם החזון"א, כי אם כדבר פשוט) ³⁹.

לעומת זאת הגר"ר משה וובר שליט"א ⁴⁰ מעיד שהחזון"א בהדיא אמר לו שטעמו משום שיטת הר"ן שאין דד"מ באר"י ⁴¹, וכן מעיד הרב זלמן קורן ⁴² בשם רבו המשגיח רבי דב יפה שליט"א (מתלמידי החזון"א) שהוא היה נוכח

כאשר החזון"א פסק שאין דד"מ באר"י משום דעת הר"ן, וכן הביא בשם אדם אחר ששמע מהגר"ח גריינמן זצ"ל שדדמ"ד במדינה תלוי במחלוקת הראשונים האם יש דינא דמלכותא דינא באר"י, ולפי עדויות אלו לחזון"א לא היתה עמדה עקרונית נגד הממשל של המדינה כיום, אלא מחמת שהכריע כשיטות שאין דד"מ באר"י, ובספר דינא דמלכותא (פרק נ"א) נתבאר דעת החזון"א בארוכה, קחנו משם ⁴³.

והנה כמה מתלמידי החזון"א (כמו רבי אברהם גניחובסקי זצ"ל ושור) עוררו על בד"צ העדה החרדית ועל הגר"י לנדא זצ"ל שהיו מעשרים את התבואה בשליחות מהמדינה, כי המדינה קונה את כל הסחורה של התבואה מהחקלאים, והיא שלחה את הבדצ"ים לעשר מכללות הסחורה, בפולמוס זה דנו על כמה נושאים, כמו שליחות לחלק של הגוי במדינה, עישור מהפטור על החובה ועוד.

ומלבד זאת במכתב אל הגר"י ווייס זצ"ל (ט"ו) מנחת יצחק ח"ט סי' קי"ב) כתבו כי הגם שיש דבר כזה קופה ציבורית שיש לה אפטרופוס, ויכול לעשר ולמנות אחרים בשליחותו, זה דווקא בקופה מוכרת ע"פ התורה, אבל אין בכח איזה אנשים ליצור מציאות של קופה

37. וכ"כ עוד בילקוט יוסף שובע שמחות ח"א חנוכת הבית הערה מו.

38. ומכיון שיש בביטוי לשון זה מיוחדות, נראה קצת שלשון זו נלקחה מהספר פאר הדור.

39. אין המקום כאן לדון בעצם שיטת החזון"א, והרי גם באר"י קיימת הסכמת רוב הציבור, ומדוע נחשב למוכס העומד מאליו.

40. במכתב שכתב לספר הלכות חג בחג (הלכות יו"ט ח"ב) מהגרמ"מ קראפ שליט"א.

41. אמנם יש לעיין בעדויות אלו, שהרי בהדיא כתב החזון"א בספרו שיש דד"מ באר"י, ודלא כשיטת הר"ן, ובספר דינא דמלכותא (פרק נ"א) כתבנו בעז"ה בענין זה.

42. במאמר שהודפס בספר ממלכת כהנים (עמ' קצו).

43. והגר"א דרברמדיקא אמר לי ששמע שדברי החזון"א שהמדינה היא כמוכס העומד מאליו, כפי הנראה נאמרו לפי המציאות שהיתה אז, וסביר שבזמן הזה כלל לא היה פוסק כך.

אלא רק במקום שהיא קיימת מצד עצמה באמת, כמו קופת בני העיר או כללות בני המדינה שנוהגים ע"פ התורה, אבל קופת מדינה שנוהגת שלא ע"פ דיני התורה רק בהפך, אין בה גדר בעלות של קופה, ואין לאחרים עליה שם אפוטרופסים כדי ליצור שליחות לתרום תרומה⁴⁴.

כידוע גם דעת הבר"ץ העדה החרדית אינה מקבלת את מציאות המדינה, אולם הגר"י ווייס מביא שכל חברי הבר"ץ הסכימו לאופן של מעשר התבואה, (והוא מניין (ס"ס קי) להגר"י פישר הגר"י הורביץ הגר"מ שטרנבוך

ועוד, והגר"י זלזניק זצ"ל, כולם גדולי עולם) בנוסף הוא מעיר שזה כבר הוסכם בעבר ע"י כל גדולי הבר"ץ שליט"א ואין לערער אחריהם, ושכן נהג הגר"י לנדא זצ"ל רבה של בבני ברק, ועל טענתם בשם החזו"א הוא מביא את דברי הגר"מ אהרנסון זצ"ל שביאר בדעת החזו"א שאין כוונתו רק לגבי חוקים ערכאות שאין בכוחם לשנות מדיני תורה, אך לא לומר שאין להם בעלות על הנכסים⁴⁵.

וכן כתב בשו"ת שבט הלוי בדעת החזו"א⁴⁶, והו"ד בפתחי חושן (לסגר"י בלוי זצ"ל גניבה עמ' יח בהערה), וכן דעת הגר"נ קרליץ (כפי שסיא מובאת

44. ד"ל המכתב (הו"ד במנחת יצחק שם): "ומש"כ עוד אלא כוונתם לזכות למהות שלטונם דהיינו הקופה של כלל האזרחים וכו' והאם דבר פשוט שיש כזו קופה, הרי לא מצינו קופה אלא לצדקה וכו' אבל ליחידים האם יש כזו קופה, ואם יהיו קבוצה שיסכימו ביניהם לעשות קופה לתועלתם ויטילו ממון לכיס ואין לכאז"א זכות להורות למכור חלקו וכו' ויעשו גזבר על כך, האם יש כזו קופה, ולא יעברו היחידים על ב"י וב"י, ויהיה מותר לדעת הרשב"א להלוות בריבית וכו' ואילו נימא דיש כאן ענין של קופה לרבים וכו' אבל כאן הרי זו קופה שיש הרבה מטרות גרועות וכו' האם לזה יקרא קופה של רבים".

45. וז"ל בשם הגר"מ אהרנסון זצ"ל: "מה שתולין עצמן באילן גדול, כמדומני שאף החזו"א זצ"ל לא אמר אלא לעניני המדינה והנהגתה, חוקים, גזירות וערכאות, אבל לא לגבי קנינים..." (ריש דבריו הוא לכאורה ע"פ שו"ת שבט הלוי שמובא בהערה הבאה, כי בשו"ת ישועות משה אין לשון זה).

וז"ל שו"ת ישועות משה להגר"י יהושע משה אהרנסון זצ"ל (ס"ד ד ס"ק ה) שכתב וז"ל: "מה שמדמים את נדון דידן להא שכתב החזו"א בסנהדרין טו ס"ק ד, חושבני שאף החזו"א זצ"ל לא כתב ולא אמר מה שאומרים בשמו, אלא לעניני הנהגת המדינה חוקים גזירות וערכאות, אבל לא לגבי קנינים, ...וה"ע בנדון דידן אף שנאמר דאין לשלטון בעלות גמורה לכל דבר, אבל בדבר שקונים בכסף מלא, או שרוכשים בדרכי הקנינים, ואין בזה התנגדות לדיני התורה, בודאי הוא שלהם לכל דבר".

וז"ל החזו"א (סנהדרין טו ס"ק ד) "ואע"ג דליכא ביניהם דייני שידין ע"פ משפטי התורה, ומוכרחים להמנות בעל שכל לפי מוסרי האדם, אינם רשאים לקבל עליהם חוקי עמים או לחוקק חוקים, שהשופט כל דין שלפניו לפי הנראה אליו זהו בכלל פשרה, ואין ניכר הדבר שעזבו מקור מים חיים לחצוב בורות נשברים, אבל אם יסכימו על חוקים, הרי הם מחללים את התורה, ועל זה נאמר אשר תשים לפניהם ולא לפני הדיוטות, ...ואין נפקותא בין בא לפני אינם ישראלים, ובין ישראל ששופט ע"פ חוקים בדויים, ועוד הדבר יותר מוגנה, שהמירו את משפטי התורה על משפטי ההבל, ואם יסכימו בני העיר על זה אין בהסכמתם ממש, ואם יכופר על זה משפטם גולונותא ועושק, ומרימים יד בתורת משה".

46. שו"ת שבט הלוי (חלק ה ס"י קעב) "ומש"כ מבוהל אחד דכיון שאין מתנהגים עפ"ה מותר לגזול וא"כ אין להם בעלות כלל הוא דבר שאין ראוי להשיב, דחלילה להתיר איסור גניבה וגזילה ותולים עצמם לשוא באילן גדול, ואין זה לגדר דינא דמלכותא אם שייך כאן או לא".

כללות הציבור בדרך הגוים, אין זה עושה את קופת בני המדינה לממון ללא בעלות כלל, שמותר לקחת ממנו ואין בזה גזל, ולדעת רוב גדולי ישראל בכח האפוסטרופוסים של קופה זו למנות שליחות להפרשת תו"מ. וכל זאת בדעת החזו"א שסבר שאין במדינה משום דינא דמלכותא דינא, אולם ידוע כי דעת רבים מגדולי התורה שגם במדינה זו נאמר דינא דמלכותא דינא (כשאנים נגד דיני התורה ח"ו) ובספר דינא דמלכותא (פרק נא) הובא שיטת הפוסקים בנדרון.

איסור ריבית בחוב שאין לו שיעבוד הגוף

עוד יש להקל בהלוואה למדינה, כי אין שם אדם המחייב בשיעבוד הגוף על תשלום הריבית, ובנדרון זה דנו האחרונים לגבי חברה בע"מ שאין בה בעלים שחייב בשיעבוד הגוף לשלם את חובות החברה, ובשו"ת מהרש"ג (יו"ד סי' ג, ס) דן שאין איסור דאורייתא בכה"ג,

בחוץ הגני ריבית עמ' סז הערה כה⁴⁷, ובדרכי משפט שכנים עמ' רכו⁴⁸ שאע"פ שאין להם סמכות הכסף שייך לכללות הציבור⁴⁹, וכן ידועה דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל שהקפיד מאד על כך, גם הגר"מ שטרנבוך אע"פ שסבר שאין למדינה כאן כח דינא דמלכותא דינא, כתב (ח"ג יו"ד סי' ע"ח) שיש למדינה בעלות לגבי דבר זה, וכן כתבו עוד רבים וגדולים, כמבואר בספר דינא דמלכותא (פרק נא).

גם הגר"ד נלמד שליט"א שזורר ע"ז בקובץ מסורת (עמ' תקי)⁵⁰, לא כתב שאין להם בעלות מצד שלא יכול להיות להם, וכפי שכתבו במכתב אל הגר"י ווייס זצ"ל, רק כתב שהמדינה מתכוונת להקנות לכללות שלטונם ולא לכללות התושבים, ואין בעלות כזו של כללות השלטון, אך לא נימק זאת מחמת שהם רשעים וכיוצא בזה, ויש לעיין מה טעמו⁵¹.

סיכום: דעת רוב גדולי הפוסקים בדעת החזו"א שהגם שאין למדינה סמכות לנהל את

47. וז"ל: "כספי המדינה ורכושם, בזמן שיבא משיח צדקנו במהרה בימינו, יהיה דינם ככספים השייכים לכלל ישראל, ויצטרכו להעמיד ביד, כדי לקבוע מה לעשות עם הכספים אלו, ואף שבני אדם כבר נתיאשו ממון זה, מ"מ הרי מסרום לגבאים, שגבו לצורך כלל ישראל, ורק שיהיו צריכים להחליף את הגבאים, אבל עצם הממון שייך לכלל ישראל".

48. וז"ל בשם הגר"נ קרליץ שליט"א: "אסור לשקר בנתונים לממשלה כדי לקבל יותר ממה שמגיע, ובין בחו"ל ובין בארץ ישראל כיום, משום שקר, ולבד זה משום איסור גזל כספי ציבור, ופשוט דגם להחזקת מוסדות התורה אסור לגנוב ולשקר, ...ומי שעבר ולקח מהממשלה כספים שלא כדין, הרי הוא חייב הגזילה".

49. וכן אמר לי הגר" שריאל ורונברג שליט"א בדעת חמיו הגר" נסים קרליץ שליט"א.

50. וז"ל: "כאשר נבוא לדרון בענין בעלות הפירות אין לשלטונות בהם בעלות, שאינם בזה כמוכס העומד מאליו, שאינם מכוונים לזכות לעצמם, וכן אין מכוונים לזכות לציבור, (וגם במכוונים אין מעשה וקנייני המוכס העומד מאליו מועילים עבור הציבור, אא"כ בגוונא דהוה זכות בזה לציבור ובנד"ד יש לעיין), וכל עיקר כוונתם אינה אלא לזכות עבור מהות שלטונם (שאינו מתייחס לפרטים השולטים, שאם יתחלפו באחרים אין להם בזה כלום), ואם כן אין כוונתם לזכות לשום אדם, ונמצא דהוה הפקר או שנשאר לבעלים הראשונים".

51. ונראה שסבר שדין ממון המדינה, כדין קרן צדקה שנתנה התורה שהעניים יטלו רק את הפירות, שכתב מהרי"ט (יו"ד סי' מה, והו"ד לקמן) שאין לקרן זו שום בעלים, כי הבעלים הוציא עצמו ממנו ולעניים ניתן רק לפירותיה. (אמנם האחרונים נחלקו ע"ד כמבואר לקמן).

כדעת רבם באגרות משה ובצירוף שיטת השואל ומשיב והמנחת פתים.

אגרות חוב מדינה הלוואה בריבית

בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' קנט) דן בשטר שהמלוכה הנפיקה באופן שערכו עולה בכל עת, אך בשונה משטר חוב שאינו נחשב ככסף, כי אין המלוכה מכרחת לקבלו ככסף, בשטר זה קבעה המלוכה שחובה לקבלו ככל שטר כסף, וכשהמדינה כופה לקבל השטר, דעת שו"ת חת"ס (יו"ד סי' קלז) שדינו כגופו ממון, ונסתפק מהר"ם שיק האם מותר להלוות שטר זה שמתרבה בכל עת, ובשעה שהלווה משיב המלווה נוטל ערך גבוה יותר.

וכתב שאין כוונת המלוכה להיות כלוה ומתחייבת לשלם ריבית בשעת הפרעון, אלא שהמלוכה קובעת שכמו שעריך של שטר כסף רגיל הוא קבוע, כך עריך שטר כסף זה ערכו עולה בכל עת, וא"כ עליית הערך של השטר אינה כתשלום עבור המתנת מעות, אלא כך הוא מהות השטר, שערכו עולה בכל עת, ואין בזה בעיה של ריבית⁵².

ומזה באו לדמות שהוא הדין בזמן הזה באגרות חוב מדינה. אך אין נראה הדמיון עולה

וכן דייק משו"ת הריב"ש (סי' טז), ובאגרות משה (יו"ד ח"ב סי' סב סג) כתב שגם איסור דרבנן אין בכח"ג, ובשו"ת חלקת יעקב (ח"ג סי' ק) ובמנחת יצחק (ח"ג סי' א) דחו את יסוד שו"ת מהרש"ג, ועיין עוד בספרי הפוסקים מה שהאריכו בנדון זה, אך בהיתר זה אין עדיפות בהלוואה למדינה ע"פ הלוואה לחברה בע"מ, כי בשניהם אין שיעבוד הגוף חל על השותפים, (אבל בשאר האיסורים יש מקום להחמיר יותר בחברה בע"מ, כי אפשר שלפי התורה החברה נחשבת כממון גמור של בעלי המניות).

ובקונטרס קיצור הלכות ריבית (ס"ק כה) כתב בשם חמיו הגרי"ש אלישיב זצ"ל "אין להלוות אפילו בריבית דרבנן לחברה בע"מ, דהיינו שאין הרכוש הפרטי של בעלי המניות משועבד לעסקי החברה כגון הבנקים", וכ"כ עוד (ס"ס סח). אבל בקובץ תשובות (ח"ג סי' קנז) הסתמך על האגרות משה להתיר הלוואה לבנקים בריבית, בצירוף שיטת השואל ומשיב והמנחת פתים שהקלו בקבלת הלוואה בריבית מחברה משותפת לגוים ויהודים, ונראה שלא הכריע בדבר, ולכן הגם שבדרך כלל סבר שיש להחמיר, מחמת ההכרח שלא ניתן לערוך בחברות של גוים היתר עיסקא, הקהל להם

52. וז"ל: "אם נימא דשטרות אלו לא דמי לשטרות, וכמ"ש מרן הגאון בעל חת"ס זצ"ל בתשובה (יו"ד סי' קלד) דשטרות כאלו אין דינם כשטר חוב, וכן נראה עיקר דבשטרות כאלו לא בעי' דעת אחרת מקנה, אלא דכך הוא דינא דמלכותא דכל מי שיש לו השטר בידו מחוייבין לו, ולכך שפיר מיקרי גופן ממון, ובוה עצמו מוכן הדבר יותר למה בשטרות אלו חשבינן כגופן ממון, וא"כ לא שייך סברא הנ"ל, מ"מ נראה לי כיון דכך הוא דינא דמלכותא דשטר כזה יהא היום שוה ולשנה אחרת מאה וד', א"כ יש לבעליו בו ב' זכויות, א' המנה, וא' הזכות שיש לו עפ"י דינא דמלכותא דלשנה אחרת יהיו מחוייבין לו עוד ד', ואפילו דבר שלב"ל לא מיקרי לדעת המל"מ דזמן ממילא קאתי, ובמג"א רמ"ד סעי' ח בסופו דהוי כמוכר הורמנא דמלכא הכא נמי אם ירצה למכור זה יכול, ...וכן כשמלוה זה לאחר הוא מלוה לו ב' דברים, המנה וגם הזכות הוה, ולא דמי זה ליוקרא, דזה הוא דבר ברור אלא שעדיין לא בא, וכי אם אדם מלוה לחבירו דבר שהיום אינו שו"פ רק עד אחר שנה יהא שוה ממון, וכי א"צ לשלם, וא"כ כשמשלם לו לשנה מאה וד' אינו משלם לו רק מה שהלוה לו, ואין כאן תוספת".

"וגם ההת"ע שעושה הממשלה לאו אליבא דכו"ע מועיל, כיון שאין הממשלה לווה כדי להתעסק ולהרויח, דעת רוב הפוסקים שאין מועיל הת"ע, ויש להקל באגרות מלוה פתוח, שבאופן רשמי מיועדים הכספים לשם השקעות בדברים שיש בהם ריוח, ומכל מקום הרוצה לסמוך על כל הטעמים יחד יכול להקל בזה", ואין לומר שכסף של הקרנות הכשרות יהיה מהמועט שכן מושקע ברווחים ע"י חברות ממשלתיות, כי כל הלוואות המדינה הם בהיתר עיסקא, וא"א שכל ההלוואה מושקעות בכל כך מעט השקעות⁵⁶, (את ההיתר עיסקא של המדינה כתב הברית יהודה).

נדון זה של לקיחת הלוואה שלא לצורך השקעה עומד במחלוקת גדולה באחרונים⁵⁷, וכמבואר בארוכה בספר ברית

יפה, כי באגרות חוב כוונת המדינה ברורה לתשלום ריבית עבור המתנת מעות, וכן ברור שאין אגרות חוב בגדר גופן ממון, והם נקנים כשאר שטרות בכתובה ומסירה, ולא כמעות, ודווקא בנדון מהר"ם שיק היה זה סוג של שטר כסף שערכו עלה, וכל זה לא שייך באגרות חוב⁵⁸.

בעיה בהיתר עיסקא של המדינה

אלא שכיון שיסוד היתר עיסקא בנוי על כך שכסף הפקדון נמצא בהשקעה שמביאה רווחים⁵⁴, ומדינה כמעט ואינה עוסקת בהשקעות⁵⁵, ועיקר ההלוואות הם למימון התקציב השנתי של הוצאות המדינה, כך שחסר כאן את יסוד ההיתר שבהיתר עיסקא, וכבר העיר בזה בספר ברית יהודה (סוף פק 1) וז"ל:

53. גם נראה שיש איסור להנפיק שטרות כסף מסוג זה כי בכלל הערמת ריבית, ומהר"ם שיק לא דן האם זה מותר, כי זה היה במדינה של גוים, אלא דן האם מותר להלוות שטר כסף כזה, ולאחר שכבר הונפק וזה מהותו, אין זה כ"כ הערמת ריבית לסחור בשטר זה.

54. וז"ל האמרי יוסף (ח"א סי' קח): "דרייח לא שייך רק כשזוכה הנותן בגוף הדבר, יש לו חצי ריוח או כמו ההתפשרות, אבל בגוף הבית אין לו שום חלק אין זה עיסקא, וא"כ אף שהרויח בגרמתו ריבית קשקיל, ... אבל שיהיה לו זכות בהריוח ולא יהיה לו חלק בהקרן לא ניתן להאמר". וז"ל תשובות מיימוניות (משפטים סי' כט) מרדכי (ב"ק רמז קכב): "יתנה שאם יצטרך המקבל להוציא מן המעות לצרכו, יחזיר בקרוב אחרות, ויזכה אותן למפקיד ע"י אחר, וילווה אותן כמעות הראשונות, שאם לא היו המעות בעין או בחובות או בסחורה, היאך יתן ריבית על מה שהוציא, הרי משלו נותן".

55. להיתר עיסקא צריך קנין בנכסים מניבים, שאז הריוח שייך לבעל הפקדון, אבל השקעה בתשתיות או בהשכלה הגם שזה מסייע בגרמא לכלכלת המדינה אין זה מועיל להיתר עיסקא. הנכס העיקרי שיש למדינה הם הקרקעות, וכדי שזה יכנס להסכם ההיתר עיסקא יש צורך בנוסח מיוחד, וכפי שיתבאר לקמן.

56. המדינה לווה בכל שנה כשבעים מיליארד!

57. בשו"ת הר הכרמל (חו"מ סי' כה) כתב שההיתר עיסקא לא מועיל בזה (וכן נראה משו"ע הרב סעי' מב, ובגינת וורדים כלל ו סוף סי' ח), חלק מהאחרונים שו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ח"ג סי' קס, מהדו"ג ח"א סי' קלז) שו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' רטז רב) יסדו מחמת זה שגם ריוח בדרך גרמא נחשב לעיסקא, כגון ש"ע ההלוואה יהיה פנוי לעבודה, או השקעה בפרסומת שתביא בעתיד עוד הכנסה, וזה שייך גם במדינה שהיא משקיעה בתשתיות האנושיות והפיזיות, באופן שבעתיד יביא רווחי מס מרובים למדינה, והגם שעיקר כוונת המדינה לטובת הציבור, ולא רק להגדיל את ההכנסות העתידיות, עכ"פ יש כאן השקעה, אלא שבאחרונים (שו"ת אמרי יוסף, שו"ת תשורות

את הנוסח שהעיסקא תקנה בנכסים קיימים ועתידיים, המדינה יכולה לטעון שההיתר עיסקא נערך ע"פ שיטת השואל ומשיב וסייעתו, שריוח בגרמא מועיל להיתר עיסקא, וכל האומדנא מבוססת על כך שההיתר עיסקא לא מועיל בריוח של גרמא, ובהכרח שכוונתם להשקיע את הכסף גם בנכסים קיימים, אבל באופן שיש לחוש שאחד מהצדדים עשוי לטעון שערך את ההיתר עיסקא ע"פ שיטת השואל ומשיב, בוודאי לא שייך אומדנא.

ובברית יהודה למעשה התיר את ההיתר עיסקא הנעשה עם מדינה בצירוף שיטת הרשב"א שאין בעלים מסויימים, ובצירוף שאין במדינה שיעבוד הגוף, אבל נראה שאין עדיפות בהלוואה למדינה.⁵⁸

המדינה אינה כלוזה עבור תושביה

בחתם סופר (יו"ד ח"ב סי' קלז) דן בקהילה שנוקדה למעות, ובמקום להטיל מס חיוב על

יהודה (פרק לח הערה יח), ובקונטרס היתר עיסקא (שכספר נתיבות שלום) ביאר השיטות היטב, והכרעת גדולי הפוסקים שאין להתיר לצורך עצמו.⁵⁸

והפתרון המרווח (שם ס"ק יג) להקנות חלק בעיסקא אחרת שנמצאת ברשות הלווה, וזה שייך גם במדינה שיש לה נכסים רבים, אלא שצריך שתהיה כוונה כדי להקנות, ובלשון שטר עיסקא הלשון היא בדרך כלל שכל סחורה טובה מתחייב לקנות בדמי העיסקא, ולא משמע מזה שהוא מקנה לעיסקא ממה שכבר יש בידו קודם לכן.

אמנם בשו"ת אמרי יושר (ח"א סי' קח) חידש שכדי שלא לעבור על איסור תורה אנו אומדים שכוונתם היתה שאם ישתמש בכסף לצרכו ולא העמידו בעיסקא, כנגד זה יקנה לנותן העיסקא חלק אחר בנכסיו⁵⁹, אבל מסתימת שאר האחרונים שדנו בנדון ולא כתבו כך, נראה שלא סברו שיש אומדנא כזו. ועוד שכיון שבנוסח היתר עיסקא של המדינה חסר

ש"י, ערך ש"י, שו"ת מהרש"ג, ועוד) הרבו להקשות על יסוד זה, ודבריהם הובאו בארוכה בברית יהודה (פרק לח הערה יח), ובספר נתיבות שלום (קונטרס היתר עיסקא).

58. הגרי"ש אלישיב (קונטרס קיצור הלכות ריבית ס"ק עא צא) חוט השני (פרק שמונה עשרה עמ' קכה) שו"ת שבט הלוי (חלק ח סי' קצ) ועוד, אמנם בספר אשרי האיש (יו"ד ח"א פרק טו ס"ק טז) הביא בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל שאמר "הוא היה גברא רבה בישראל, ואפשר לסמוך עליו", ונראה שלא הכריע לגמרי בדבר, רק סבר שיש להחמיר.

59. ובשו"ת מהרש"ם (חלק ב סי' רטז) כתב: "הנה ראיתי בכתבי הגה"צ אבד"ק בוטשאטש ז"ל שהתקנה של מור"ם היה שכל העסקים משועבדים לנותן העסקא", ומזה נראה שכך היא עצם התקנה, ואין צריך להגיע לאומדנא, אמנם שאר הפוסקים כתבו כן, וכנ"ל.

60. וז"ל (הערה ס"ק סה): "וכמו שנתבאר לעיל (לגבי חברות בע"מ) שגם בהלוואות לממשלה אין שום שיעבוד הגוף של אדם פרטי ואפשר דעדיף מחברה שסוף סוף יש שם בעלים ממש והם בעלי המניות אלא שאין שיעבוד הגוף משא"כ בכספי הממשלה אין בכלל שם בעלים כי אם ממונים ואפשר בזה גם דעת הרשב"א עכ"פ משום סניף ומ"מ נלענ"ד שאין בשני הטעמים יחד כדי להתיר למעשה, אם כי יש בהם להקל מחומר האיסור, וגם ההת"ע שעושה הממשלה לאו אליבא דכו"ע מועיל כיון שאין הממשלה לוזה כדי להתעסק ולהרויח, דעת רוב הפוסקים שאין מועיל הת"ע ויש להקל באגרות מלוה פתוח שבאופן רשמי מיועדים הכספים לשם השקעות בדברים שיש בהם ריוח, ומכל מקום הרוצה לסמוך על כל הטעמים יחד יכול להקל בזה".

אבל באופן שבו נעשית ההלוואה כיום ע"י מדינה, הדבר רחוק מהדעת לומר שלא קופת המדינה לוותה, אלא כל בני המדינה הם הלווים, ובפרט שהמדינה לווה שבעים מיליארד בשנה, ובוודאי אם לא היו לוויים באג"ח סכום זה, הדבר היה משפיע באופן מהותי על חלוקת נטל המס שבין בני המדינה, ועל כל תקציב המדינה, ולא נראה ששייך לומר בזה שהציבור לווה ומשלם המס, והמדינה עושה הכל רק מצד הפוכי מטרתא, שהרי אם היו הציבור לוויים הדבר היה יוצר שינויים גדולים.

ועוד זה העיקר שבקופה של יהודים שר"ל אינם שומרי תו"מ, אי אפשר לומר שהיא מתנהלת מסתמא על דעת בי"ד. והגם שאם בי"ד היו קובעים תקנה היא חלה בכל אופן, אבל כאן צריך להגיע לאומדנא שהקהילה עושה ע"ד בי"ד, וכלשון החת"ס "מ"מ כל צרכי ציבור נעשים על דעת בי"ד", וזה לא שייך בכה"ג.

גם קשה כי בשו"ת הרשב"א (חלק ג סי' רמז) דן ממש בנדון החתם סופר בקהילה שהוצרכה ללוות מפני דוחק המיסים, וכתב שיש איסור ריבית, וכן בשו"ת הריב"ש (סי' יט) ובשו"ת מהרי"ט (יו"ד סי' נט), אמנם יש ליישב שזה היה

בני הקהילה, לוותה מיתומים מעות בהיתר עיסקא, ואע"פ שקהילה אינה עוסקת בהשקעות, וא"כ לכאורה אין כאן מבוא להיתר עיסקא שמבוסס על כך שחלק הפקדון השביח, הכא שרי. שהרי אם לא ילוו מהיתומים יצטרכו בני הקהילה לשלם את המס בעצמם, לכן אמרינן שהיתומים לא הלוו לקופת בני הקהילה, אלא הלוו לכל בני הקהילה, ובני הקהילה הם שחייבים את סך ההתפשרות ליתומים, (ולבני הקהילה החייבים במס יש השקעות בדרך כלל), וסכום זה והקרן משתלם מהקופה שנגבית מבני הקהילה, ואע"פ שלא התנו כן מפורש, מסתמא כל מעשי הקהילה הם ע"ד בי"ד, והם שמתנים כן⁶¹.

וא"כ לכאורה הוא הדין יש לומר שאין המדינה לווה עבור קופת המדינה, כי אם עבור התושבים, ואין חסרון במה שאין למדינה השקעות משל עצמה. אך לאחר העיון נראה שאין שדברי החתם סופר שייכים בנדון דידן.

כי בנדון החתם סופר אם לא היו לוויים מהיתומים, היה צריך לגבות מכל אחד מבני הקהילה היה ממש כמו סכום הגביה שנגבית ממנו בשעת הפרעון ליתומים, וניתן לומר שלא הקופה לווה אלא בני הקהילה הם הלווים, והפוכי מטרתא למה לי, כיון שזה ממש ממון תחת ממון.

61. וז"ל: "ואף על גב שאין להקהל שום עיסקא, מ"מ הדבר ידוע אלו לא באו הני זווי לידם, היו צריכים להוציא כסף ההוא מבעלי בתים להוצאת וצרכי הקהילה, ועכשיו שבאו לידם הני זווי דיתמי וכדומה, משלמים הרווחים ג"כ מהכנסת בעלי בתים כל אחד לפי עשרו וסכומו, ונעשה כאלו מעיקרא חלקו המעות של יתומים בין כל אנשי הקהילה, והגיע לפלוני סך כך ולפלוני סך כך בתורת הלוואה בהיתר עיסקא, או כשאר זווי דיתמי ע"ד הנ"ל, וחזרו וגבו מהם מכל אחד ואחד אותן הסך לצרכי הקהילה, וא"כ צריך כל אחד לשלם הרווחים ליתומים או לבעל המעות, לכן עכשיו נמי שהקהילה קודש מוציאים מיד הסך לצרכם, ומשלמים רווחים מכיס הקהל שהוא מקובץ מבעלי בתים, והפוכי מטרתא למה לי, אף ע"ג שאין אדם מתנה ע"ד שיהיה כן, ואין אומר ואין דבורים, מ"מ כל צרכי ציבור נעשים על דעת בי"ד, ואף ע"ג דאינהו לא חזו אדיריהם וגדולי קדמונים חזו, והנהגה להם לישראל אם אינם נביאים כו". והו"ד בפתחי חושן (פרק לח הערה יח עמוד תרד).

סמכות המדינה לחתום על היתר עיסקא

כמו כן כיון שדעת רוב גדולי הפוסקים שיש למדינה בעלות לגבי איסורי תורה (כגון חמץ, שבת, ריבית⁶³, שמיטה, חיוב מזוזה, ועוד), ולעומת זאת לפי השמועה דעת החזו"א שהשלטון בזה"ז הוא כמוכס העומד מאליו, וא"כ אין לשלטון בזה"ז כח של אפוטרופוסים לערוך היתר עיסקא בשם כלל בני המדינה, נמצא שהאיסור ריבית קיים, אבל החתימה על היתר עיסקא אינה מועילה⁶⁴.

איסור ריבית בכספי קטן (ביטוח לאומי)

בעת האחרונה המדינה החלה להפקיד עבור כל אזרח עד גיל שמונה עשרה, כסף בהשקעה מניבה שתעמוד לו להתחלת החיים, כאשר את זכות הבחירה לאיזה קרן להפקיד את הכסף המדינה השאירה בידי ההורים או האפוטרופוס של הקטן, ויש לדון באיסורי ריבית שבממון זה⁶⁵.

איתא בגמרא (ב"מ ע.) "אמר רב ענן אמר שמואל, מעות של יתומים מותר להלוותן בריבית, אמר ליה רב נחמן משום דיתמי נינהו ספינא להו איסורא, יתמי דאכלי דלאו דידהו

קודם לתקנת ההיתר עיסקא, ואם ההלוואה היתה כנגד העיסקאות, הרי היו צריכים לשלם כפי השבחת חלק הפקדון, אמנם בפוסקים דנו גם לאחר ההיתר עיסקא בהלוואות של קהילות, ולא נחתו לסברא זו, וא"כ כיצד ניתן לומר שדעת הקהילה נעשית ע"ד בי"ד שכלל לא נחתו לסברא זו.

ואכן לא מצאתי לאחד מהפוסקים שהתיר להלוות למדינה על סמך תשובת החתם סופר⁶², וגם גוף דבריו צ"ב, שא"כ אם יוצא תושב מהקהילה לאחר ההלוואה, יכלו לחייב אותו בתשלום מיסים, וכן הבא לקהילה לאחר שכבר לו לא יתחייב במיסים כנגד חיוב השבת ההלוואה, ושמא יש ליישב שבני הקהילה קיבלו עליהם לשלם את חלק היוצאים בהלוואה, ולחייב את הנכנסים לשלם יותר במיסים, אבל אין הוא משלם את ההלוואה, גם קשה שלחלק מבני הקהילה בוודאי אין עיסקאות, ומה הועילו חכמים בתקנתם, ויש ליישב שאכן ההלוואה היא רק למי שיש לו עיסקאות, והאחרים מחוייבים לשלם יותר במיסים כנגד הלווים, אמנם בכל זה בוודאי יש דוחק.

62. ומפני כך הברית יהודה כתב שהלוואה למדינה תלויה מחלוקת האחרונים, ואפילו שהביא את שו"ת חת"ס הנ"ל בכמה מקומות לא כתב כי לשיטתו ניתן להקל בממון מדינה, גם בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ה סי' טז) שדן הצורך להיתר עיסקא במדינה, והביא מתשובת החת"ס הנ"ל, לא דימה את המדינה למציאות של קהילה הנ"ל, וכן לא מצאתי לשום פוסק שדימה מדינה לקהילה הנ"ל.

63. מלבד דעת הגר"נ קרליץ שליט"א, שכתב שממון המדינה הוא כממון עולי בבל שאין בזה בעלות ואיסורים, אך כבר נתבאר שרוב הפוסקים נחלקו ע"ז, ושדבריו צ"ב מהראשונים בנדרון.

64. אמנם דעת רוב גדולי הדור אינה כך, ואפשר שגם דעת החזו"א אינה כך, וכפי שנתבאר לעיל, ויתבאר עוד בארוכה בספר דינא דמלכותא.

65. הכסף ניתן לילד בהגבלה שישתמש בזה רק לאחר גיל שמונה עשרה, אא"כ הוצרכו ההורים לכסף למטרות רפואת הילד ח"ו וכדומה, כמו כן במקרה של מות הילד הכסף עובר ליורשים, מה שמורה שהכסף אינו נשמר ע"י המדינה עבור הילד, כי אם שהכסף ניתן מיד לילד עצמו, אלא שהשימוש בכסף זה מוגבל וכנ"ל.

התוס' (ס) בתירוצ' השני⁶⁹, וכ"כ הרמב"ן (כ"מ ע"א):⁷⁰, ובנמוק"י (כ"מ מ"ג): והו"ד בדרכי משה (יו"ד ס' קנט).

ובשו"ת הרשב"א (ח"כ סי' קיח) כתב שגם בדיעבד אם גבה האפוטרופוס את הריבית, אין היתומים חייבים להשיב, כי רק מי שגבה את הריבית חייב להשיבה, וגם האפוטרופוס אינו חייב להשיב, שהרי אין ממון הריבית שלו והוא רק סרסור העבירה⁷¹. וכן נפסק בשו"ע

ליזלו בתר שבקיהו", וכתב הרשב"א (ס) הטעם כי קטן לא נצטוו באיסור ריבית, וכיון שההלוואה לא נעשית על ידם כי אם על ידי האפוטרופוס, אין כאן לא משום מצוות חינוך ולא משום איסור לספות איסור בידים, וגם רב נחמן לא אסר משום ריבית כי אם משום דאכלי דלאו דידהו⁶⁶. וכ"כ הריטב"א (ס) וביאר טעם האיסור כדי שלא להרגילם באיסור ריבית⁶⁷. וכתב הריטב"א (ס) כיון שעל המלוה אין איסור גם ללוה הערב והעדים הריבית מותרת⁶⁸, וכ"כ

66. וז"ל: "נראה דרב ענן היה סבור שמותר להלוותן אפי' בריבית קצוצה, לפי שהאפוטרופוס אינו נוטל בריבית והיתומים אינם מחוייבים במצוות, גם הם בעצמם אינם מלוין כדי שנאמר ב"ד מצווין להפרישן אפילו לדברי מי שאומר (יבמות קיד). קטן אוכל נבלות ב"ד מצווין להפרישו, וכן אין זה בכלל מה שאמרו (שם) לא תאכלום קרי ביה לא תאכלום לפי שהם אינם עושים בידים את האיסור, ואינו דומה למה שאמרו (שם) מניחו תולש מניחו זורק אבל לא יאמר לו הבא לי חותם הבא לי מפתח, דהתם הא קא עביד בידים דבר האסור לו לכשיגדיל, ורב נחמן נמי לא אמר ליה שעובר האפוטרופוס על דאורייתא אלא שהיתום המתגדל בממון של ישראל שאינו שלו יענש מיתה".

67. וז"ל: "לפורם פשטא משמע דאפילו בריבית דאורייתא שרי, וטעמא דמילתא משום דיתמי לאו בני מעבד מצוה נינהו וגם אנו אין אנו מוזהרין על ממונם דלא אסרה תורה אלא ריבית הבאה מלוה למלוה, ...ואף על גב דקטן אוכל נבלות ב"ד מצווין להפרישו, הכא כבשר שחוטט נינהו, וכיון דיתמי נינהו ושרי להו מדאורייתא לית לן למיסר מדרבנן כי היכי דליהוי להו רווחא ולא יכלו נכסיהם.

וא"ל ר"נ משום דיתמי נינהו ספינן להו זווי דריביתא. דליהוי להו רווחא, יתמי דאכלי דלאו דידהו ליזלו בתר שבקיהו. כלומר מוטב שימותו ברעב ולא יאכלו על ידינו זווי דריביתא דליתו למיסרך בה לכי גדלי, והאי לישנא דר"נ מוכח דמודה ר"נ שאין לנו שום איסור בזה אלא משום דלא ניספי להו כעין איסורא, דאי לאו הכי הו"ל למימר משום דיתמי נינהו עברינן אנן אדאורייתא או אדרבנן, ומדלא קאמר הכי שמעינן שהמלוה מעות של יתומים בריבית אין בו משום איסור תורה לא משום לא תשימון עליו נשך ולא משום לא תשיך ולא אסור מלוה בריבית מדרבנן, ונפ"מ דלא מפסיל בהכי לא מדאורייתא ולא מדרבנן, וזה ברור וכן דעת רבותי".

68. וז"ל: "וכל היכא דאזהר רחמנא למלוה אזהר ללוה ולערב ולעדים, אבל היכא דליכא איסורא לגבי מלוה ליכא איסורא לערב ולעדים ולסרסור".

69. וז"ל: "ה"מ למיפרך תיפוק ליה משום לזה דקעבר בלא תשיך (דברים כג) אלא דעדיפא פריך א"נ קסבר דלא מחייב לזה משום לא תשיך אלא כשגם המלוה מוזהר".

70. לגבי ההיתר להלוות למומר, וז"ל: ודקא קשיא לך הא איכא משום ולפני עור לא תתן מכשול, לא קשיא דכיון דאין אנו מצויין עליו להלוותו אף הוא אינו מצווה שלא ללוות, דכתיב לא תשיך לאחריך משום אזהרתיה דמלוה קא מזהר ליה ללוה, דלא כתיב לא תלוה אלא לא תשיך".

71. וז"ל: "ודרשינן אהדר ליה לאחריך, כי היכי דניחי אחריך בהדך. ומצות עשה בלבד הוא דאיכא, אבל שיעבוד ליכא. ואותו בלבד שלקח בריבית הוא שחייב להחזיר. אבל מי שלא לקחו, אינו בחזרה. והלכך אלמנה ויורש אלו, שלא היו באותו ריבית, ולא לקחוהו מיד הלויים, אינן בני חזרה. אלא הלווה נתן לאותו אפוטרופוס שהתנה

בשו"ת רעק"א (ח"א סי' נג נד) דן שהריב"ש רק הוסיף טעם אך לא נחלק על יסוד הרשב"א. **העולה:** שבהלוואה ע"י שליח של קטנים אין איסור ריבית, אלא שלכתחילה אין לעשות כן, ובדיעבד להכרעת השו"ע מותר ליהנות מממון זה, ומעתה נראה שבקטנים אין צורך להחמיר שלא להיסמך על היתר עיסקא בממון זה.⁷⁴

סיכום איסור ריבית בהלוואה למדינה

במאמר דנו בכמה צדדים להקל שבהלוואה למדינה בריבית אין צריך היתר עיסקא.

(יו"ד סי' קס טע"ז כ), אמנם בש"ך (שס"ק לז) הביא את דעת בעל התרומות⁷² שו"ת מהר"ם⁷³ שסברו שצריכים היתומים להחזיר הריבית (וה"ד כ"י שס), עוד ציין לשו"ת שארית יוסף (סי' סא) שהכריע שהעיקר כדבריהם, וקצת נראה שהש"ך חשש לשיטה זו, גם בביאור הגר"א (שס מט) הביא שיטת בעה"ת ומהר"ם, וציין לדברי המשנה למלך (מלוואה פרק ד הלכה יד) שכתב כי הריב"ש נחלק על הרשב"א, וסבירא ליה שהטעם שאין היתומים חייבים להשיב משום דלאו בני מצוות הם, ולטעם זה כשיגדלו חייבים להשיב, ודייק שכן הכרעת השו"ע שכתב שהיתומים כבר אכלו הריבית, אמנם

עליו עמו. והאפטרופוס נתן לאלמנה. ואפילו בגזל גמור בכל כי הא, אין חייבין להחזיר. וכדתנן הגזול ומאכיל את בנו, והמניח לפניהם, פטורין מלשלם. כ"ש הריבית, שאינו גזל גמור, שהרי נתן הוא מדעת. וגם האפטרופוס פטור. לפי שהלוה לא לאפטרופוס הוא נותן, על דעת שיעכב לעצמו. אלא כדי ליתן לאלמנה או לבעל המעות. והאפטרופוס הזה, סרסורא דחטאה הוא. ואינו בתורת חשבון.

72. וז"ל ספר התרומות (שער מו חלק ד אות ו) "יש לעיין אם עבר האפטרופוס והלוה מעות של יתומים בריבית קצוצה, וגבה את הריבית ונתנו להם, ממי מהם מוציאין אותו ומי משלמו, מי אמרינן דהוה ליה כהניח להם אביהם מעות של ריבית שאין להם להחזיר. ואפילו הוי דבר המסויים ועשה תשובה ולא הספיק האפטרופוס להחזיר עד שמת, אפילו בהא אין חייבין היתומים להחזיר, דהא באביהם אין חייבים מדינא אלא מפני כבוד אביהם, אבל הני דלא מחייבי בכבודו מפטר פטירי. או דילמא אבוהון שאני דממונא ידיה הוה ההיא שעתא דאזופיה בריבית ולנפשיה עבד איסורא, וקרינן ביה יכין רשע וצדיק ילבש, אבל יתומים דממונוייהו עבד אפטרופוס איסורא ולצרכייהו קא עסיק, עלייהו דידהו רמי לאהדורי, ומינייהו אית ללוה למתבעיה, דבידיהו קא משתכח ריביתא. ראייה לדבר דהא אמרינן משום דיתמי נינהו ספינא להו איסור, דאלמא אי מתהני מינה איסורא קא עבדי. ותו דאמרינן יתמי דאכלי דלאו דידהו ליזלו בתר שבקיהו, מדקא לייט להו ש"מ דאסור להו למשקלה ואינהו קא מהדרי ליה. ועוד ראייה משומר דיתמי דאם פשע ולא נטר תורא דידהו משלם מעליית אפטרופסין והדר גבי אינהו מנסכי יתומים, כדאיתא בקמא. וכסברא בתרא מסתבר".

ולכאורה מחלוקת בעל התרומות הרשב"א היא לשיטתם, כי דעת הרשב"א שאיסור ריבית אינו קיים כאשר אין הריבית ממלוה ללוה, ולכן התיר בממון שאין בעלים מסויימים וכמבואר בריש המאמר, אך דעת בעל התרומות שהאיסור נאמר בממון של ישראל, ואין נפק"מ שאין הבעלים מסויימים, והגם שהיתומים עצמם לא עברו על איסור, האפטרופוס עבר, ובזה דן האם מותר ליתומים להנאות ממון שנעשה בו איסור ע"י אחר עבורם.

73. וז"ל המרדכי (קידושין רמז תקסג): "מהר"ם מרוטנבורק השיב דאע"ג דמעות של יתומים אם הלוו בריבית קצוצה אפילו גבה צריך להחזיר, ומקור החשובה בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (חלק ד פראג סי' תתקסט).

74. כמו כן לכאורה אם לא יתכוון לזכות בכספים אלו, אלא להשאיר אותם בבעלות המדינה עד לזמן המשיכה של הפקדון, איסור הריבית הוא על המדינה, ובשעת המשיכה גם אם הכסף התחדש באיסור ריבית, אין לאיסור זה שייכות לאדם הפרטי, אלא שכיון שהמדינה תפקיד בקרן שיש בה חשש ריבית, לפי הצד שאסור לאפטרופוס

בעה"ת והרא"ש אין איסור ריבית, ונתבאר שיש לומר שאפילו שדעת בעה"ת שכל ממון ישראל אסור להלוותו בריבית, יש מקום לומר שקופת בני המדינה כיון שאינה מוגדר אפילו כשותפות אינה נחשב לממון של אדם מישראל, ואין בה איסור ריבית, וכן נתבאר בכוונת שו"ת הר צבי שכתב שיש מקום לומר כן, ואפילו נתקשינו בראיה שהביא מהמהרי"ט, עכ"פ יש לדון כן מצד הסברא, גם דעת היביע אומר והילקוט יוסף לצדד שיש מקום לומר כן, ולכן ס"ל שעדיף להשקיע בממון בני המדינה.

אך מאידך להיתר עיסקא של המדינה יש בעיה חמורה, שהיתר עיסקא יסודו שחלק הפקדון מתרבה עבור המלוה, ומדינה לווה סכומים מאוד גבוהים, ורק מעט מזה משקיעה באופן שניתן לומר שיש ריוח לחלק הפקדון של המלוה, ובזה דעת רוב הפוסקים שיש להחמיר ולא להסמך על היתר עיסקא, (ואין זה דומה לדון שו"ת חתם סופר הנ"ל).

אך נראה שניתן להתיר הלוואה בהיתר עיסקא למדינה, בצירוף של כמה סברות, א: שיטת מהרש"ג והאגרות משה שבהלוואה לחברה בע"מ שאין בה שיעבוד הגוף של שום אדם, אין בה איסור ריבית, וא"כ כ"ש בהלוואה למדינה. ב: שיטת השואל משיב וסייעתו שגם רווח עקיף נחשב כריוח לגבי היתר עיסקא. ג: שיטת חוט השני⁷⁵ שאין איסור ריבית בממון של 'בני בבל', וכן לכאורה כוונת דן בשו"ת הר צבי היביע אומר והילקוט יוסף⁷⁶.

א: שיטת הרשב"א שהלוואה לבעלים שאינם מסויימים אינה נחשבת ריבית הבאה מלוה למלוה, אך נתבאר שדווקא בקופת עניים כתב כן שאין בזה גם איסור גזל, אך בקופת בני העיר שאינה עומדת להתחלק, הבעלים הם בני העיר, וכשם שיש איסור גזל יש גם איסור ריבית.

ב: שמועה בשם החזו"א שאין בעלות לממון המדינה, וממילא גם אין איסור ריבית, אך נתבאר שדעת רוב גדולי התורה שאין שמועה זו נכונה בדעת החזו"א.

ג: שו"ת הר צבי שכתב על פי שו"ת מהרי"ט שהלוואה למדינה אינה נחשבת כריבית הבא מלוה למלוה, אך דבריו צ"ב כי לשו"ת מהרי"ט לכאורה אין שייכות לדון דידן, (ועוד שהמחנה אפרים ומשנה למלך נחלקו על שו"ת מהרי"ט).

ד: שו"ת מהר"ם שיק, שאין איסור ריבית בשטרות כסף שעל פי החוק ערכם עולה, כי אין זה הלוואה אלא שטרות בעלי ערך משתנה, אך נתבאר שאגרות חוב מדינה הם בוודאי ענין הלוואה בריבית.

ה: חוט השני כתב מסברא שקופת המדינה היא כקופת בני בבל, ונתבאר שלכאורה כוונתו שקופת בני המדינה אינה כקופת השותפים שיש בה לכל אחד חלק, אלא זה קופה של כללות בני מדינה, ובזה גם לשיטת

של נכסי שותפים לעבור על איסורי ריבית בממון זה, ראוי יותר למנוע את האיסור ולהסתמך על ההיתר עיסקא. וכפי שנתבארו צדדים אלו לעיל.

75. ראוי לציין שהעיד לי ת"ח חשוב שהג"ר נסים לא סמך על סברתו להקל, ודאג לאופן התיקון של ההיתר עיסקא שנעשה עם המדינה.

76. ושוב ראיתי שבילקוט יוסף (קצוש"ע יו"ד סי' קנט מהלכות ריבית ס"ק כו) כתב שניתן להקל בחברה בע"מ

דעת חוט השני נתבארה לעיל שאין איסור ריבית בהלוואה למדינה, כיון שהוי כממון בני בבל. אלא אדם מוסמך העיד בפני כי הגר"נ קרליץ שליט"א ישב עמו כדי לערוך נוסח להיתר עיסקא של המדינה, וא"כ לכאורה נראה שגם להגר"נ לא פשיטא ההיתר שכתב בחוט שני⁷⁹, ושמא לשיטתו ראוי להחמיר שלא להשקיע כלל גם במדינה, וצ"ע.

וכדי לתקן את החסרון שהמדינה משתמשת בדמי העיסקא לתקציב ולא להשקעות ראוי להוסיף בפירוש בהסכם היתר עיסקא של המדינה: "מעוה העיסקא יקנו בין בנכסים קיימים, ובין בנכסים עתידיים"⁸⁰, וכנהוג לכתוב היום ברוב שטרות העיסקא⁸¹.

ובענין איסור ריבית בביטוח לאומי נתבאר שבקטנים שלא הגיעו לחיוב מצוות אין צורך להחמיר שלא להיסמך על היתר עיסקא.

אך עכ"פ נראה שאין להעדיף השקעה באגרות חוב מדינה ע"פ אגרות חוב של חברות רגילות, ואדרבה היתר עיסקא מעיקר הדין מותר, אלא שראוי להחמיר כמבואר בספרי הפוסקים⁷⁷, ולעומת זאת בהלוואה למדינה יש צדדי ספק על עצם ההיתר עיסקא.

אמנם בחוט השני (ריבית סי' יח ס"ק ג ובהערה כח) כתב כי היתר עיסקא שנעשה עם יהודי שאינו שומר תו"מ, שכלל אין לו כוונה לעיסקא או חשש מאיסור ריבית, וכל כוונתו רק ליטול ריבית וכמו בשאר הלוואות, אין תוקף להיתר עיסקא. וכתב שאע"פ שבדוחק ניתן להתיר להתעסק עם הבנקים, אין הדבר ראוי⁷⁸. וא"כ לשיטה זו שכמעט ואין להתיר היתר עיסקא עם יהודים שאינם שומרי תו"מ. נראה שיש להעדיף היתר עיסקא עם המדינה, שנאמרו כמה צדדי קולא וכנ"ל, אלא שדעת חוט השני (ס) גופא להחמיר מאוד גם בצורך שיהיה השקעה אמיתית ללוה בהיתר עיסקא. אמנם

לסמוך על שיטת השואל ומשיב להוציא הכסף בהוצאה כיון שיש לצרף את שיטת הסוברים שאין איסור ריבית בחברה בע"מ, וא"כ ה"ה יש לומר כן במדינה שלכאורה עדיף טפי ממון חברה בע"מ.

77. בחתם סופר (חו"מ סי' מח) ובאמרי יושר (ח"א סי' קצב) כתבו שההיתר עיסקא הוא לכתחילה, וכן הורה החזו"א במכתב שנדפס בסוף הספר דרך אמונה (ח"ג סי' יב), וכ"כ לדינא בקובץ הישר והטוב (חלק יד עמ' מט) וביארו מדוע אין בזה משום הערמה. ובביאור הגר"א חלק על ההיתר עיסקא דמהר"ם, מפני שרק לאחר שהפקדון מניב את הריית המסוכסם הופך הכסף להלוואה, וא"כ ההלוואה מותנית בריות על הפקדון וזה ריבית, וכן נחלק על ההיתר עיסקא שכתב בתרומות הדשן באופן של כולו פקדון, ובמעשה רב החדש (ס"ק יג) כתב שראוי להחמיר שלא להלוות היתר עיסקא בימי הסליחות ובחודש אלול, ומשמע שאינו איסור גמור, (ומלבד זאת כבר אפשר שהגר"א שם איירי דווקא בהיתר עיסקא של מהר"ם), ובהערות על המעשה רב מהגר"מ שטרנבוך שליט"א נראה שדן להקל יותר בהיתר עיסקא שיהיה עשוי כנדרש, וכמבואר במועדים וזמנים (ח"י סי' מא), אבל בנתיבות שלום מהגר"ש גלבר שליט"א (תחילת הקונטרס על היתר עיסקא) הבין שהגר"א הרחיק כל היתר עיסקא משום הערמה, ועוד האריכו רבים בדעת הגר"א בהיתר עיסקא. (וע"ע תשובות והנהגות כרך ב סי' תכב, תשובות והנהגות כרך ה סי' רסג).

78. וממה שנקט בנקים, נראה שאפילו בנקים שנעשה איתם היתר עיסקא המחייב משפטית, לא תקף לשיטתו.

79. לשון ספר חוט השני (שם עמ' סז) "ונראה", ושמא לא הכריע לגמרי בדבר.

80. ולהקפיד שיהיה בשטר העיסקא קנין המועיל לזה.

81. ומכאן קריאה לתקן הדבר בשטר העיסקא של המדינה.

שֵׁעַר בֵּית רַבִּים

(שיר השירים ז ה)

בירורי הלכה ומנהג

...זו הלכה שיוצאה מכית שער ומרווחת לרבים (שהש"ר זי)

הגאון רבי מנחם מענדל חיים לנדא זצ"ל

אדמו"ר ורב אב"ד דזווערציע *

בדין צוואה שכתוב בה בני רבעים

דעת רש"י ורמב"ן שהם גדולי הפוסקים בשביל
הראב"ע שכתב שם בפסוק ודור רביעי שהפי'
ד' דורות עם הראשון.

ותמה ידידי כת"ה נ"י על הגאון הנוב"י, שהיה
בהעלם דבר ממנו דברי הרמב"ן בפ' י'
הדברות, שכתב להדיא דרבעים היינו הדור
הרביעי עם החוטא (שמות כ ט), והנה לא לתרץ
דברי הנוב"י באתי הפעם, כי יפה כתב כת"ה
שנעלם ממנו לפי שעה, אבל נתורה נא ונחקורה
בעיקרו של דבר.

ואומר אני דברי מאור עינינו רש"י ז"ל שכתב
שהדורות נחשבים חוץ מהא' דבר זה
יש לו יסוד ובסיס בדברי חכז"ל בגמ' יבמות
דף ע"ח ע"א, דאיתא התם אהא דכתיב במצרי
דור שלישי יבוא להם בקהל ה', דאי לא כתיב
להם לרבויה הוה משמע דור שלישי בנו ובן
בנו ובן בן בנו, כתב רחמנא להם דמהם מנינן
ולא אסר רק אותו אותו ואת בנו ואת בן בנו.

ואמנם אמרו במשנה פ"ה דאבות עשרה דורות,
ואמרו בב"ר פנ"ד מה שניתן לאברהם

ב"ה מוצש"ק תריסר בחודש אד"ש שנת התרס"ג
כבוד ידידי הרב הגאון החכם השלם כקש"ת מ' חנוך
הכהן נ"י ד"ר עהרנטוריא רב לעדת היראים במינכען
היום בבוקר הופיע לנגד עיניי חי' תורתו
הנחמדים, וקראתי לשבת עונג בדברים
נאמרים בשפתי כהן ישמרו דעת, ולאשר הנני
רוצה כי יגיעו אליו דברי תשובתי בימי משתה
ושמחה, להיות נזכר במשתה היין, חשתי
להשיבו מיד.

מעכת"ה הביא דברי הנוב"י (קמח תחומ"מ סי' לח,
טו"ד בפתחי תשובה חו"מ רמז), שנשאל על

צוואה שכתוב בה בני רבעים, וכן כתב עוד
ועד דור רביעי, וכתב שהרמב"ן דעתו כרש"י
שכתב בפסוק ודור רביעי ישובו הנה (נלאשית טו
טז) דהיינו ד' דורות חוץ מהראשון, שהרי מפרש
דדור רביעי קאי על האמורי לפי שלא שלם
עוון האמורי עד דור רביעי, שהקב"ה פוקד
על רבעים והרי שם רבעים, ע"כ דקאי על
הרביעי חוץ מהראשון, שכן כתיב על בנים
ועל בני בנים על שלשים ועל רבעים (שמות לו
טז), וא"כ הכותב בצוואתו בני רבעים ודור רביעי
היינו ארבעה דורות חוץ מהמוריש, ולא נעזוב

* ראה אודותיו ב'נזר התורה' גליון י"ד, אדר תשס"ז, עמ' ט.

להדיא דשכיח במקרא טובא, ועוד אינו מוכרח כלל שהמוכן של שלשים יהיה על דורות האדם אם לא תסמוך אליו בנים להדיא. וגם מה שאומר הראב"ע ז"ל מעלת בני שהוא סמוך גם זה אינו מוכרח, דמצינו בני גם במוכרת (-כרות, מופסק), וכדכתב בני שכליך (יטעיה מט) שהוא מוכרת, ופירושו בנים שהם שכליך, וכן פירש הרד"ק ז"ל בני רבעים (מלכים ב' י"ג) בנים רבעים והם ד' דורות חוץ מיהוא, וכ"כ רש"י שם ד' דורות בבניו, וידעתי כי להראב"ע יפרש גם בהא דמלכים בני רבעים שהם חמשיים, וכפי חשבוננו דדור רביעי מתחיל מהראשון א"כ היה שם ה' דורות, אבל אינו מוכרח כלל וכמו שכתבתי, והרי הרד"ק הוא ג"כ פשוט ומדקדק ופי' כרש"י בנים רבעים.

ומכאן אתי תמה על הגאון נוב"י ז"ל שכתב שם לענין שלפניו, שהיה כתוב בהצוואה בני רבעים א"כ הכוונה על הדור החמישי שבבניו לפי הבנת הא"ע בפ' ויחי יעיי"ש, ואיך עזב דברי רש"י ורד"ק במלכים, ובחר לו דקדוק של הראב"ע ז"ל.

ובאמת הראב"ע ז"ל חזר מזה, כי ב' הדברות פירש כי השלשים הם אחר הבני בנים, ומפרש דמ"ש שם על בנים גם בני בנים בכללם והשלשים מתחילים אחריהם, והיה אצלו לדבר ברור כ"כ, עד כי הציג לו לראיה על דבריו שאומר כי הב"ב הם בכלל מה שאמר בנים, שהרי אמר קרא אחריהם שלשים ורבעים וא"כ חסרים הבני בנים, וע"כ שב"ב הם בכלל הבנים יעיי"ש.

וביותר נראה לי, שגם הראב"ע ז"ל מעולם לא עלה על דעתו לומר ששלשים הם הבני בנים, כי לא נסתפק אדם בזה מעולם, דהא אם תאמר שיש להסתפק בזה, א"כ איך הביא ראיה לדבריו ממלת שלשים, והא ערבך

לו' דורות ניתן לאבימלך לשלשה, למה לא נחם אלקים דרך ארץ פלשתים שעדיין נכדו קיים, ואמרו בשוח"ט מזמור ק"ג הצדקה לשלשה דורות שנאמר וצדקתו לבני בנים, ולפיכך אומר אני דכשאומר עשרה או שלשה דורות הראשון בכלל, וכן הוא בסנהדרין דף ע"ה ע"ב שלשה דורות לפניו כשלשה דורות לאחריו, אבל כשאומר דור שלישי ומדבר מאיש פרטי המייחס את הדורות אליו, וכגון האי דיכמות במצרי, מתחיל למנות הדורות מבנו אי לא הוה כתוב להם, וא"כ דור רביעי האמור בבבית בין הבתרים שמדבר מדור הרביעי לאותו שיצא מן הארץ, א"כ קאי על החמישי וכמ"ש רש"י ז"ל, וכן כשאומר בני שלשים ובני רבעים הכל על משקל זה.

והכתוב האומר (בראשית נ"ג) וירא יוסף לאפרים בני שלשים גם בני מכיר בן מנשה יולדו על ברכי יוסף יוכיח על אמתת דברינו, דהא ודאי דהדורות של אפרים אינם שוים למנשה, דאלת"ה א"כ הול"ל וירא יוסף לבניו בני שלשים, וע"כ א"א לומר דהיו פחות מהכתוב במנשה דא"כ לא ראה מאפרים רק בני בנים, ומאי רבואת חשיב קרא דראה בנים לבניו, והרי יעקב שנשא אשה בן פ"ד שנה ראה ב"ב קודם רדתו למצרים, ומכש"כ יוסף שנשא אשה בן ל' שנה, אלא ע"כ דבאפרים ראה דור יותר ממנשה, שראה לו בני בנים וראה בן בן בנו של אפרים וקראן הכתוב בני שלשים לאפרים, וא"כ מפורש דשלשים היינו בן בן בנו, וכ"כ בפ' הרשב"ם שמה בני מכיר בן מנשה בנים שניים יעיי"ש.

ואמנם הראב"ע ז"ל נשמר מזה, ופי' שם דבני סמוך לשלשים, וכאילו אמר בנים של השלשים, וא"כ הוא הבנים רבעים יעיי"ש. אבל אינו מוכרח כלל, חדא דא"כ הול"ל רבעים

הרביעי של האמורי המשלים עונו כענין שנאמר על שלשים ועל רבעים יע"ש, הכוונה ג"כ שהיה מפרש דור רביעי לחטא, וכאילו אמר כשיהיו ארבעה דורות חוטאים, אבל כשמדבר מאדם ודורותיו, מתחיל למנות דור הראשון שלו מבנו ולא ממנו עצמו.

והנה הנוב"י שם כתב לפרש פסוק ודור רביעי ישובו הנה, דקאי על יצחק יעקב ואשר

וסרח בתו שבה לארץ יעו"ש, והוא דבר תימה דכיון דהיתה ההבטחה [שהדור] ה' ישובו, א"כ כל בני השבטים היה להם לשוב לארץ, דדוחק לומר דקאי על האחרון שבדור ה', דהא אמר ודור רביעי, אבל לפי פירש"י ניחא שפיר, דהא כל הדור מתו במדבר בחטא מרגלים, ולא נותר מהם בלתי כלב בן יפונה, ועוד דבת אינה יורשת במקום אחים, וא"כ לא שייך לומר על סרח בת אשר ישובו הנה.

ומ"ש שם הנוב"י, דלהרמב"ן שמפרש ודור רביעי של האמוריים, אינו ידוע מי וממי מתחילין למנות. ועיין בפירש"י על הב"ר פנ"ד שמפרש שם ג"כ כהרמב"ן דקאי על האמוריים, וחושב שם אבימלך ונינו ונכדו שהיה קיים ביציאתן ממצרים, ובימי בן בן בנו נכנסו.

ומזה ג"כ ראייה למה שכתבתי, דהא רש"י ודאי סובר דדור רביעי הוא מהראשון, וכמ"ש בפ"י החומש, ומ"מ כתב רש"י עצמו כשבא לפרש עפ"י המדרש ד' על האמוריים, וחושב ד' דורות עם אבימלך, וע"כ צ"ל כמ"ש דכשמחשבין הדורות האב הראשון מתחילין למנות מבנו, משא"כ הכא דאבימלך לא נזכר כלל בקרא, הוה כאילו אמר ארבעה דורות אמוריים החוטאים, וא"כ ממילא גם הראשון בכלל המספר.

ומעתה אומר אני, דהראב"ע לא עלה על דעתו כלל לומר דדור רביעי יהא זה גם

ערבא צריך. ומ"ש הראב"ע בפ' ויחי, כוונתו שראה לאפרים בנים לבן בן בנו והם הנקראים רבע, אבל יקשה עליו מהא דמלכים דכתיב בני רבעים והתם א"א לפרש חמשים, דהא לא היה רק ד' דורות חוץ מיהוא, ואולי ס"ל דיש חילוק בין רבעים הכתוב בתורה ובין רבע הכתוב במלכים שם, ואין בידי פ"י הראב"ע למלכים לראות מ"ש שם.

והרמב"ן ז"ל בפירושו ל' הדברות (שמות כ ט) משיג על הראב"ע, וכתב דשלשים היינו בן בנו החוטא, ומהתימא על מאריה דכולא תלמודא שיהא נעלם ממנו סוגיא דיבמות שהבאתי. לכן נראה דגם הרמב"ן ג"כ ודאי הכי ס"ל, אלא דמשמע ליה דלענין העונש הוא רק עד ד' דורות, ודבריו הקדושים יש להם יסוד במכילתא דדברות, דקאמר התם מדת פורענויות לארבעה דורות, וא"כ נחשבין עם החוטא הראשון שממנו מתחילין הפ' (=הפורענות), לכך מדייק הרמב"ן ומפרש דהך שלשים ורבעים לא לענין תולדות הדורות נאמרו, אלא לחטא הוא דאמר, והמדקדק היטיב בדברי הרמב"ן יראה בסוף דבריו שכוונתו למה שכת', אבל כשאומר לענין התולדה וכמו ביוסף ואפרים ודאי בשלשים הם בני בניו, וזה שכ' הרמב"ן בלשונו ואמר שלשים הדור השלישי בעוון, ומכלל דסתמא שלשים הם בני בניו, אלא דהכא לא לענין המולידים קאמר אלא על החוטאים קאי, ומה שמשיג על הראב"ע הוא רק לענין דקאי ביה, על ראייתו ממלת שלשים שדייק מזה שהב"ב נרמזים בהבנים מדכתיב אח"כ שלשים, וזה מדחה הרמב"ן דשלשים דהכא לא לענין התולדה קאמר להו, אלא לענין החטא השלישי בחטא והם הבני בנים.

ומה שכתב הרמב"ן בפסוק ודור רביעי ישובו הנה דקאי על האמורי, שכאשר יבואו דור

ולא אמנע מלהודיע למעכת"ה ידידי נ"י, מה שאני עומד כעת בקושיא חמורה בדברי הרמב"ם ז"ל בפ"ג ממעילה ה"ז, אמר כיס מכיסי קודש, שור משוורי הקדש, מועלין בכולן ומועלין במקצתן יע"ש, והך מועלין במקצתן אינני יודע להעמידה, הא על כאו"א הוה רק ספק, ואנן קיי"ל דאין מביאין אשם תלוי על ספק מעילה. ולעיל פ"ד ה"ג הפריש מעות ואמר אלו לעולתי ואלו לחטאתי ואלו לשלמים ונתערבו מועלין בכולן ומועלין במקצתן, וכתב הכ"מ יש לתמוה ודילמא אותו מקצת מאשר ייחד לשלמים ואין בו מעילה, ולא יביא קרבן מעילה מספק דילמא מייתי חולין בעזרה, ותי' הר"י קורקוס דאפשר דמקצתן דקאמר היינו כשהם יותר מדמי שלמים, א"נ כיון שנתערבו בכל זוז יש בו חטאת ועולה ושלמים, והראשון נראה עיקר עכ"ל, וכל זה לא שייך בשוורים.

ומה שהביא הכ"מ דדברי הרמב"ם הם מהתוספתא, האמת שכן הוא בתוספתא (פ"א דמעילה ה"ט), אבל לדעתי ט"ס שם וצ"ל מועלין בכולן ואין מועלין במקצתן, ונשתררב הטעות מהברייתא דלעיל מינה אות ו' וה', והתם שפיר מועלין במקצתן, דהוה הם חטאת ועולה, ותרומיהו בני מעילה נינהו. ולולא דמסתפינא היית אומר כי גם בדברי הרמב"ם ז"ל יש ט"ס, וצריך לגרוס ואין מועלין במקצתן, וכמו בההלכה דלעיל ממנה באומר פרוטה בכיס זה הקדש דאינו מועל עד שיוצא כל הכיס.

ובתוספתא שם ברייתא ד' יש ג"כ ט"ס כהאי גוונא, דאיתא שם והשאר מועלין בהן, וא"א לומר כן דהא שמא שלמים הן, וצ"ל והשאר מועלין בכולן ואין מועלין במקצתן, והכי איתא להדיא בגמ' בנזיר דכ"ו ע"ב.

הראשון, וכמו שהוכחתי לעיל בשלשים ורבעים, אלא דחולק עם רש"י במשמעות הכתוב לחוד, וס"ל להראב"ע דכיון דלא נזכר כלל בהך קרא ממי מתחילין למנות הדורות, א"כ משמעות הכתוב הוא ארבעה דורות, ורש"י בפ' החומש ניחא ליה יותר לפ' לישנא דדור רביעי דקאי טפי על הדור החמישי כפשטות לשון דור רביעי ולו דור בשאר דורות. ומ"מ בפירושו למדרש שבא לפרש דהקרא מרומז מאי דדריש התם ד' לאבימלך לשלשה דורות שלא נענשו והאריכו כ"כ ימים, וזה מרומז בקרא ודור רביעי ישובו הנה, לפי שבאמת גם מאן שיאמר הכי לא משתבש, כיון דאינו מפורש בקרא ממי מתחילין למנות הדורות.

ומעתה גם דברי הרמב"ם ז"ל בפיה"מ בעדיות פ"ב מ"ט שהביא כת"ה במכתבו, מבוארים היטב מבלי סתירה לדברי רש"י.

ואולם מאי דחשיב הרמב"ם התם בני משה שנכנסו לארץ, לא ידעתי מנין לו שנכנסו בני משה לארץ, ואף דבני לוי לא מתו בחטא מרגלים כדכתיב עד תום כל הדור אנשי המלחמה, מ"מ ודאי גם הרבה מבני לוי מתו מזקנה ומחולי, ואי משום דאיתא באגדה שחשב משה שיתנו הגדולה לבניו, הא אפשר לומר דקאי על בני בניו, והיה לו להביא יותר מה דמפורש בקרא באלעזר בן אהרן הכהן.

ופה תהא שביתת קולמוסי, כי השעה מאוחרת בלילה. וישמח בשמחת הפורים בחדוה שלימה, ויהא בריא אולם.

כחפצו וחפץ ידידו דושת"ה באה"ר ואה"ע מנחם מענדל חיים לנדא מאוד נצטערתי בהעדר בריאותו, ונא להודיעני מצב בריאותו עתה.

שיעור כדי שביעה לחיוב ברכת המזון בואר כמה הוא שיעור האכילה הנצרכת לחיוב ברכהמ"ז

וילה"ע ע"ז דהנה בריש פרק ג' שאכלו תנן עד כמה מזמנין¹ עד כזית ר' יהודה אומר עד כביצה, ושם בדף מט: איתא דרבי מאיר סבר ואכלת זו אכילה ושבעת זו שתייה ואכילה בכזית ורבי יהודה סבר ואכלת ושבעת אכילה שיש בה שביעה ואיזו זו כביצה. ומדפליגי בקראי משמע דחיוב ברכהמ"ז מה"ת הוא באכילת כזית וכביצה, ודלא כדמבואר בדף כ:.

וכבר עמד בזה הרשב"א (נתי' לקף מט:), ושם בדרכו הראשונה ר"ל דכזית לר"מ וכביצה לר"י הויא דאורייתא דהא בקראי פליגי, ורב עירא דאמר בפרק מי שמתו דכזית וכביצה מדרבנן אית ליה כר' יוחנן דאמר מוחלפת השיטה², ומיהו אנן כאביי סבירא לן דבתרא הוא.

ושם מביא הרשב"א יש מי שפירש דדרשות דר"מ ור"י אסמכתא בעלמא הוא ולעולם

מה' ראשונים אם חיוב ברכהמ"ז מה"ת בכזית ובכביצה או בכדי שביעה

איתא במס' ברכות (כ:): דרש רב עירא זמנין אמר לה משמיה דרבי אסי אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא ריבוננו של עולם כתוב בתורתך אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד והלא אתה נושא פנים לישראל דכתיב ישא ה' פניו אליך, אמר להם וכי לא אשא פנים לישראל שכתבתי להם בתורה ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך והם מדקדקים על עצמם עד כזית ועד כביצה, ע"כ.

ובפשטות כוונת הגמ' שלמרות שחיוב ברכהמ"ז הוא משבאים לכלל שביעה, מ"מ מדקדקים הם ע"ע שאף שלא הגיעו לכדי שביעה בכ"ז מברכים ברכהמ"ז כל שהגיעו לכלל אכילת כזית וכביצה.

1. הרשב"א בדף מט: כתב דאורחא דמילתא נקט וה"ה לכל ברכת המזון בלא זימון, ותוס' שם (ד"ה עד כמה מזמנין) כתב ג"כ דה"ה ברכת המזון בלא זימון אלא דרבנותא אשמעי' דאפילו על כזית מזמנין.

2. שם בדף מט: על הא דתנן עד כמה מזמנין ת"ק או' עד כזית ור"י או' עד כביצה מקשי' - למימרא דרבי מאיר חשיב ליה כזית ורבי יהודה כביצה והא איפכא שמעינן להו דתנן וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שהיה בידו בשר קודש אם עבר צופים שורפו במקומו ואם לאו חזר ושורפו לפני הבירה מעצי המערכה עד כמה הם חוזרים רבי מאיר אומר זה וזה בכביצה ורבי יהודה אומר זה וזה בכזית, אמר רבי יוחנן מוחלפת השיטה (דת"ק הוא זה שסובר דמזמנין בכביצה ור"י בכזית), אביי אמר לעולם לא תיפוך הכא בקראי פליגי רבי מאיר סבר ואכלת זו אכילה ושבעת זו שתייה ואכילה בכזית ורבי יהודה סבר ואכלת ושבעת אכילה שיש בה שביעה ואיזו זו כביצה, התם בסברא פליגי רבי מאיר סבר חזרתו כטומאתו מה טומאתו בכביצה אף חזרתו בכביצה ורבי יהודה סבר חזרתו כאיסורו מה איסורו בכזית אף חזרתו בכזית, ע"כ. וכוונת הרשב"א דאי נימא כרבי יוחנן דמוחלפת השיטה א"כ י"ל שר"מ ור"י נחלקו מסברא מה נחשב לשיעור חשוב, ושפיר י"ל דשיעורים אלו מדרבנן הוא דמדאור' בעי'

וכן מתבאר מדברי השו"ע בסי' קצז, שם כתב השו"ע בסעי' ד דחברים שאכלו כאחד קצתם אכלו כדי שביעה וקצתם לא אכלו אלא כזית, אם כולם יודעים לברך מצוה שיברך אותו שאכל כדי שביעה ויוציא את האחרים, וכתב ע"ז המשנ"ב (בס"ק כג) - דכיון דהרבה מהם אכלו כדי שביעה ומחוייבים בברכהמ"ז מה"ת, מוטב שיוציאם ג"כ אותו שאכל כדי שביעה ומחוייב מה"ת כמותו⁴.

ועל מה שכתב השו"ע בסי' קפד סעי' ו דשיעור אכילה לברך עליה ברכהמ"ז בכזית, כתב המשנ"ב (בס"ק כג כס"מג"א) - היינו מדרבנן אבל מדאורייתא אינו חייב לברך ברכהמ"ז כי אם כשאכל דוקא שיעור שביעה שנאמר ואכלת ושבעת וברכת.

ועל מה שכתב השו"ע בסי' קפד סעי' ד דבאכל ואינו יודע אם בירך ברכהמ"ז אם לאו צריך לברך מספק מפני שהיא מן התורה, כתב המשנ"ב (בס"ק טו) דהיינו דוקא כששבע, דאי

מדאו' שביעה גמורה בעי'. וכן כתב תוס' שם בדף מט: (ד"ה רבי מאיר) בשם ר"י דמדאו' כו"ע לא פליגי דבעי' כדי שביעה כדמבואר בדף כ: וכי לא אשא להם פנים וכו', ועיי"ש שכתב לזה עוד כמה ראיות.

ולר"י צ"ל דשיעור שביעה דכזית ודכביצה דקאמרי ר"מ ור"י אינו שיעור שביעה גמורה אלא שיעור שביעה כל דהו³, ולחייב ברכהמ"ז מה"ת בעי' שיעור שביעה גמורה.

לדינא נקטי' דחייב ברכהמ"ז מה"ת הוא בכדי שביעה

ולדינא נקטי' כר"י דלחייב ברכהמ"ז דאורייתא בעי' לשיעור כדי שביעה גמורה, כמבואר בדברי השו"ע בסי' קפו סעי' ב דההיא דבן מברך לאביו (במס' נרכסות דף כ:): הוא כשלא אכל האב כדי שביעה שאין חייב אלא מדרבנן, וכתב ע"ז המשנ"ב (בס"ק ו) - אבל אם אכל האב כדי שביעה שחייב לברך מן התורה אין בנו קטן שמחוייב רק מדרבנן יכול להוציא.

כדי שביעה ומדרבנן יש לברך כל שאכל שיעור חשוב, וא"כ י"ל דהא דמבואר בדף כ: דשיעור כזית וכביצה אינו מה"ת אזיל כרבי יוחנן, ואנן קיי"ל כאב"י דבקראי פליגי וממילא שיעורא דכזית וכביצה מדאו' הוא.

ודרך נוספת מצאנו בספר יראים (עמוד הששי סי' רנג) לבאר את הגמ' בדף כ: אי נלמד דברף מט: נחלקו ר"מ ור"י בקראי ולא רק באסמכתא, דהא דקאמר והם מדקדקים עד כזית פי' דורשים ומדקדקים. ודורשים ומדקדקים דקאמר פירושו שע"י שדרשו דואכלת היינו בכזית היו מדקדקים לברך ברכהמ"ז אחר אכילת כזית וכביצה (לכל אחד כדאית ליה). וצ"ב מאי מעליותא איכא במה שהיו מברכים ברכהמ"ז אחר כזית, והרי אם זה שיעור חיובו, אם כן הם בסה"כ קיימו בזה דין אחד מן התורה ככל שאר ההלכות, ומה המיוחד בדין זה של ברכהמ"ז שמגיע להם נשיאות פנים יותר משאר כל שאר דיני התורה שהיו מקיימים.

3. עיין תוס' בדף מט: ד"ה רבי מאיר, ויבואר עוד מזה להלן.

4. ובשעה"צ ס"ק טו כתב דמ"מ משמע דהוא אינו לעיכובא רק מצוה לכתחילה, מדכתב המחבר לשון מצוה, וכן לשון זה איתא בראשונים. ושם בסו"ד הביא המשנ"ב שכתבו האחרונים דכל זה אם מוציאם בברכהמ"ז אבל אם מברכים כל אחד בפני עצמו אלא שאחד מזמן עליהם לא קפדי' כולי האי ולכתחילה יכול לזמן עליהם אף מי שלא אכל כי אם כזית, ובשעה"צ ס"ק טז הוסיף מהפמ"ג (א"א ס"ק י) כיון דברכת הזימון לרוב הפוסקים הוא מדרבנן.

וישבע מלחם וכו', וזאת השביעה אין לה שיעור שוה בכל אדם אבל כל אדם יודע שביעתו, וידענו שיעור שביעת הצדיק שהוא באוכלו לשובע נפשו, ארצה לומר כדי מחייתו לבד וכו'.

והביא דבריו המשנ"ב בסי' קפד (ס"קכג), וא"ד: ושיעור שביעה משמע מספר החינוך דאינו שוה בכל אדם אלא כל אחד יודע שביעתו⁷, ואם דרכו תמיד לאכול כדי מחייתו לבד גם זה נחשב שביעה. ובשעה"צ (ס"ק כה) הוסיף - ולכאור' משמע מלשוננו דאם הוא איש רעבתן ואינו שבע כי אם באכילה מרובה מאד, אינו מתחייב כי אם לפי שביעתו, ומרביותו של רש"י (במס' ברכות דף מז. רד"ה ע"ג) משמע דתלוי לפי אנשים אחרים כל שדרכו לקבוע סעודה בשיעור הזה מקרי שביעה⁸.

והיינו שנחלקו החינוך ורבותיו של רש"י אם לחיוב דאורייתא דכדי שביעה אזלי בתר שיעור שביעה ידידה, או דאזלי בתר רוב ב"א דכשאוכלים שיעור שרגילים לקבוע עליו סעודה מקרי שביעה ויש ע"ז חובת ברכהמ"ז.

לא שבע לרוב הפוסקים הוא מדרבנן (ועיי"ש שעה"צ ס"ק יז)⁵.

וכן על מה שכתב השו"ע בסי' רט סעי' ג דכל הברכות אם נסתפק אם בירך אם לאו אינו מברך לא בתחילה ולא בסוף חוץ מברכת המזון מפני שהיא של תורה, כתב המשנ"ב (נכ"ק י) דהוא שאכל כדי שביעה דאז הוא מחוייב מן התורה.

וכ"כ בסי' קסח ס"ק עה (ועיי"ש בשעה"צ ס"ק ע"א). וע"ע סי' קפו סעי' א משנ"ב ס"ק ג ובשעה"צ ס"ק א. ושם בסי' קפד כתב בביאור"ל (ד"ה כמות) שכן הוא דעת רוב הפוסקים⁶.

מח' החינוך ורבותיו של רש"י אם שיעור שביעה היינו שיעור שרגילים בנ"א לקבוע עליו סעודה או שנמדד כלפי כל אחד ושיעור שביעתו

ומה נקרא שיעור שביעה גמורה נחלקו הראשונים, החינוך במצוה תל כתב - לברך את השם יתברך אחר שיאכל האדם

5. ומ"מ כתב שם בהמשך דבריו במשנ"ב דראוי לירא שמים שהסתפק אם בירך אפילו אם אכל רק כזית שיטול ידיו ויברך המוציא ויאכל כזית ויברך ברכת המזון.

6. עיי"ש שהביא י"ב ראשונים שכך כתבו ובתוכם שתי עמודי ההוראה (רש"י בה"ג ר"ת ר"י בעלי התוספות רמב"ם סמ"ג רא"ש בעל המאור בעל האשכול ורבינו ישעיה), אלא דהביא גם דעת שם מרביתינו (היראים הקדמון ר' הונא ריש כלה רשב"ד רשב"א רמב"ן ור"י מקורבני"ל) הסוברים דשיעור כזית מה"ת הוא (וביראים שם ר"ל לשיטתו דפחות מכזית הוי שיעורא דרבנן עד חצי זית ופחות מחצי זית לאו כלום הוא, וסיים דבריו: ומסברא אני אומר וראה אין לי). ומה שכתב שם תו"ד דאעפ"כ (דדעת רוב הפוסקים דלחיוב ברכהמ"ז מה"ת בעי' כדי שביעה) שיטת השו"ע והמג"א לא בירא כולי האי, צ"ב למה היתה כוונתו, והרי דבריהם ברורים מילולו דלחיוב דאורייתא בעי' לכדי שביעה כדעת רוב הפוסקים.

7. וכן נקט בסתמא המשנה אחרונה במס' כלים פ"ז מ"א דשיעור שביעה תלוי בכל אוכל כפי שיעור שביעתו. 8. שם איתא בגמ' - רב הונא אכל תליסר ריפתי בני תלתא תלתא בקבא ולא בריך אמר ליה רב נחמן עדי כפנא אלא כל שאחרים קובעים עליו סעודה צריך לברך, וכתב רש"י (בפי' השני): ורבותינו פירשו תליסר ריפתי מפת שלנו ולא בריך אחריו משום דלא שבע וקרא כתיב ואכלת ושבעת ובירכת, וכך פירש רב יהודאי בהלכות גדולות עיי"ש כ"ד, וע"ז קאמר דשלא כדין הוא מה שלא בריך דכל שאחרים קובעים עליו סעודה צריך לברך.

שיעור שרגילים לקבוע עליו סעודה

גדר שיעור שביעה לדעת החינוך

ולדעת החינוך יש לדעת מהו גדר השביעה המחייב בברכהמ"ז, האם היינו הרגשת שובע, שאכל עד שמרגיש שהוטב לו, או שהכוונה שהגוף שבע שקיבל כשיעור המספיק לו אף שרוצה לאכול עוד. ואם כהצד הראשון האם די במה שהושקט רעבונו, או שמא בעי' עוד שלא יהא תאב לאכול יותר.

וממש"כ החינוך וידענו שיעור שביעת הצדיק שהוא באוכלו לשובע נפשו ארצה לומר כדי מחייתו לבד' נראה ברור דלא סגי במה שהגוף שבע שקיבל כשיעור המספיק לו אף שרוצה לאכול, דאם כן לא היה צריך להיות הבדל בזה בין צדיק לרעבתן, אלא נראה דהכוונה היא שהצדיק מספיק לו להשקיט רעבונו במה שהגוף צריך, שעבד על עצמו עד שהנפש המתאוה ג"כ מספיק לה במה שהוא כדי מחייתו⁹, וע"ז דייק השעה"צ דמשא"כ הרעבתן שאינו שבע כי אם באכילה מרובה מאד שאין די לו במה שמספיק למחיית גופו.

ושיעור שרגילים לקבוע עליו סעודה הביא המשנ"ב בסי' קסח (ס"ק כד) ב' שיטות, אם היינו הכמות שרוב בני אדם בזמן הזה קובעים סעודה קבועה שהוא של ערב ובוקר⁹, כן כתבו השבלי הלקט והאשכול וכן ס"ל להגר"א ושכן נוטה יותר לשון השו"ע¹⁰, או היינו שיעור ג' או ד' ביצים שעל כמות זו עניים היו רגילים לקבוע את סעודתם בזמן הגמרא (כן הביא הא"ר בס"ק יז בשם האור חדש, והמשנ"ב בהמשך דבריו כתב דלכתחילה טוב לחוש לדעת המחמירים שלא לאכול ארבע ביצים, ומה שלא כתב להחמיר גם באכילת ג' ביצים עיין אגרו"מ או"ח ח"ג סי' לב מש"כ בזה), ודעה שלישית יש והיא דעת הגר"ז והערוה"ש שהשיעור קביעות סעודה הוא חצי שיעור חלה שזה שיעור חצי עומר שבכל יום ירד לכל אחד מישראל מן כדי שתי סעודות שעל שיעור זה אמרו במס' עירובין דף פג: שהאוכל כמדה זו הרי זה בריא ומבורך¹¹.

9. ולשער שיעור זה למעשה הוא קשה מאד, עיין ס' וזאת הברכה עמ' 30.

10. נראה כוונתו ממש"כ השו"ע ואם אכל ממנו שיעור שאחרים רגילים לקבוע עליו סעודה, ושיעור ג' או ד' ביצים אינו שיעור שאחרים רגילים לקבוע עליו סעודה אלא רק עניים.

11. והנה על מה שכתב שם השו"ע דאם אכל שיעור שאחרים אין קובעים עליו אע"פ שהוא קובע עליו אינו מברך אלא בורא מיני מזונות וברכה אחת מעין שלוש דבטלה דעתו אצל כל אדם, כתב הביאווה"ל (בד"ה אע"פ שהוא קובע), וא"ד: הוא דעת הרא"ש שחולק על הראב"ד שלדידיה אפילו במועט סגי כיון דהוא קובע ע"ז בתר ידיה אזלינן, עיי"ש ברא"ש. ומ"מ נראה ברור דאם הוא זקן או נער שאכילתו מועט בטבע חייבין בהמוציא וברהמ"ז אם אכלו שיעור שדרכן תמיד לקבוע ע"ז כיון דכל בני מינם מסתפקין בשיעור אכילה כזו וכעין שכתבתי לקמן בסי' קפד בבה"ל (ד"ה בכזית) בשם הרדב"ז עיי"ש (שם הביא מהרדב"ז דאף לשיטת רוב הפוסקים דבעינן שביעה ממש, מ"מ בחולה או זקן או שכבר אכל מקודם והוא שבע ע"י כזית או בכביצה לכו"ע מחוייב מן התורה לברך כיון דמ"מ הוא שבע), עכ"ד. וסברא זו יכולה להאמר רק לדעת השבלי הלקט וסייעתיה אולם לדעת הא"ר אין לזה מקום. ויש לעיין למה שנפון היום לשמוע על כאלו שעשו קיצור קיבה וכיו"ב שאינם מסוגלים להכניס אל תוכם כי אם אוכל קצת, אם ניתן לשייך אותם לסוג אנשים בפני עצמם ששיעור קביעות סעודתם יהיה שונה משל רוב העולם.

12. ועיין להלן מהאשד הנחלים על המדרש והחת"ס עה"ת פר' עקב, שמתבאר בדבריהם ג"כ דענין השביעה אינה

שביעה, מיקרי שביעה המחוייב בברכהמ"ז, אולם באופן שהגיע ע"י אכילתו לשיעור שביעה גם הם ס"ל דחייב בברכהמ"ז מה"ת, או שמא ס"ל דכונת התורה 'ושבעת' רק על אופן שרגילים רוב העולם לבוא על ידו לידי שביעה והיינו באכילת שיעור שדרך לקבוע עליו סעודה¹⁴.

והיה נראה יותר כהצד השני דקשה לומר שיפרשו ושבעת על שני פנים, אלא אם ס"ל דכוונת התורה לשיעור שביעה הרגילה לבוא ע"י אכילת שיעור קביעות סעודה, הרי דזו היתה כוונת התורה באומרה ושבעת, והיינו

יש להסתפק אם שיעור שביעת הרעבתן הוא במה שהושקט רעבונו או במה שאינו תאב לאכול יותר. ולכאור' שביעה משמע שאינו תאב לאכול עוד¹³.

אם חייב בברכהמ"ז מה"ת לדעת רבותיו של רש"י בבא לכדי שביעה אף שלא אבל שיעור קביעות סעודה

ובדעת רבותיו של רש"י יש להסתפק האם קאמרי הכי רק באופן שלא הגיע לשיעור שביעה שלו, דמ"מ כיון שהגיע לשיעור שרגילים לקבוע עליו סעודה שע"ז באים לידי

תלויה רק בהשקטת הרעבון של הנפש המתאויה אלא אפשר להגיע לזה גם ע"י גמירות דעת האדם בהחלטה שזה מספיק לו ואינו צריך ליותר מזה, עיי"ש.

13. ע"ד הא דכתיב אצל אברהם אבינו "ויגוע וימת בשיבה טובה זקן ושבע" (בראשית כה ח) ופירש הרמב"ן שהיה שבע ולא ביקש יותר, עיי"ש.

14. אם בשיעור קביעות סעודה הדרך לבא לכדי שביעה - ומה שכתבנו לפרש דברי השעה"צ בדעת רבותיו של רש"י דס"ל דאזלי' בתר אנשים אחרים דכל שדרכם לקבוע סעודה בשיעור הזה מקרי שביעה, דהכונה שרגילים לבא לידי שביעה ע"י אכילת שיעור שרגילים לקבוע עליו סעודה, כך נראה מבואר מדברי השעה"צ בס"י קס"ח ס"ק כ', דעל מה שכתב במשנ"ב דלשון השו"ע נוטה כדעת השבלי הלקט וסייעתיה דשיעור קביעות סעודה הוא שיעור סעודה קבועה של ערב ובוקר כתב בשעה"צ, וז"ל: ועיין שם בגמרא אר"נ עדי כפנא וכו' כל שאחרים קובעים וכו' משמע דחלק אר"ה רק במה דסבר דתלוי השביעה בדידיה אלא דתלוי באחריני אבל גם הוא מודה דצריך שביעה, עכ"ד. והיינו דלמד דשיעור שרגילים לקבוע עליו סעודה דקאמר דעל אכילת שיעור זה מפת הבאה בכיסנין מברך ברכהמ"ז הוא שיעור שבאים על ידו לכדי שביעה, ומוכיח מזה כדעת השבלי הלקט וסייעתיה דלא כדעת האור חדש שהעלה דשיעור זה הוא שיעור קביעות הקטן ביותר והיינו שיעור קביעות סעודה לעני שהוא ג' או ד' ביצים, דשיעור זה אינו מביא לידי שובע, (והנה מה שהוציא מדברי ר"נ דבעי לשיעור שביעה, הוא משום שהבין דמאי דקאמר כל שאחרים קובעים עליו סעודה, אין הכוונה לעניים אלא הכוונה לסתם בני אדם, וס"ל דשיעור קביעות סעודה דידהו הוא שיעור שביעה).

אם שייך שביעה בפחות משיעור קביעות סעודה - אך מה שפשוט לו שבשיעור ג' או ד' ביצים אין בו שיעור שביעה, צ"ע, שהרי להסוברים דחייב ברכהמ"ז מה"ת הוא בכזית או בכביצה, הרי שבהכרח ס"ל דיש בזה ג"כ דרגה של שביעה שהרי ושבעת כתיב וא"כ לא יתכן שלא יסברו דאיכא בשיעור זה שביעה (עיי' לבוש בס"י קסח סעי' ח), וכן להדיא קאמר רבי יהודה על קרא דואכלת ושבעת דזה אכילה שיש בה שביעה והיינו כביצה, ור"מ דקאמר דואכלת זה כזית ושבעת זה חטיה הרי דס"ל דאפי' ע"י אכילת כזית ושתייה באים לכדי שביעה, וכשאכל כזית ואינו תאב כלל לשתות ס"ל דאכילת כזית גרידא היא האכילה המביאה לידי שביעה ומתקיים בה נמי ושבעת (כמש"כ היראים בעמוד השישי סי' רנג, עיין רמ"א בס"י קצו סעי' ד ובמשנ"ב ס"ק כו, ועיין מג"א סי' קעד ס"ק ב), ואף לדעת התוס' וסייעתיה דדרשת ר"מ ור"י אסמכתא בעלמא היא דמדאור' בעי' ושבעת ומדברי הגמ' בדף

כ: מבואר שהוא יותר משיעור כזית וכביצה, מ"מ קצת שביעה בוודאי שיש גם בכזית וכביצה דבלא"ה איך יתכן לומר אפי' רק בתורת אסמכתא דיש באכילת כזית וכביצה משום שביעה (והא"ר בס') קפד ס"ק ט רצה לומר בביאור דעות הסוברים דכביצה הוא מדאו', דס"ל כר"מ דמסמך על ואכלת שהוא בכזית וי"ל דס"ל דבכביצה הוא שביעה גמורה. ומבואר זאת לפי מה שכתב רש"י לפרש דעד כזית היינו לר"מ, והיינו דלר"מ חייב ברכהמ"ז אחר אכילת כזית יש בזה קצת שיעור שביעה ונלמד רק מאסמכתא, ומדאו' שפיר י"ל דס"ל דבאכילת כביצה מתקיים ושבעת וחייב ברכהמ"ז מן התורה; וא"כ פשיטא שבשיעור ג' או ד' ביצים יש בו שיעור שביעה, ועל כרחק דאף השעה"צ מסכים דיש די בשיעור זה להביא לכדי שביעה, אלא דדרגות דרגות יש בשביעה, וכן מתבאר מדבריו בביאור"ל בס' קפד (ד"ה בכזית) שלעומת שיעור דכזית וכביצה הביא לדברי החינוך בתחילת דבריו דבעי' דוקא שביעה גמורה, וכן בהמשך דבריו כותב על שיטה זו דסבירא להו דבעי' שביעה ממש ומשמע דגם השיעור הפחות שייך בו שביעה אלא שאינו שביעה ממש ושביעה גמורה. וכוונתו היתה להוכיח מדברי הגמ' שם דלחייב ברכהמ"ז באכילת פת הבאה בכיסנין בעי' לדרגת שביעה גדולה והיינו כדרגת השביעה שבאים אליה רוב העולם בשיעור אכילת קביעות סעודתם, ושיעור שביעה זה הרי אינו באכילת ג' או ד' ביצים. ויתכן להוסיף בזה, דהנה היראים (שם) נקט לעיקר כדעת ר"מ דחייב ברכהמ"ז מה"ת הוא בכזית, וכתב דגם רבי יהודה וגם ר"מ ס"ל דשביעה דקרא היינו שביעת גרון ולא בעי' שביעת כרס, ובפ' שורש היראה על ספר היראים אות יג כתב דמה שהוצרך לכך הוא מפני שהוקשה לו דאיך יתכן לומר דשיעור שביעה הוא בכזית או בכביצה והרי בוודאי שאין בשיעורים קטנים אלו די כדי להביא לידי שביעה, ולזה פירש דכוונתם לפרש דושבעת דקאמר רחמנא היינו שביעת גרון ולא שביעת כרס. ושביעת גרון לכא' פירושו שנהנה גרונו ממה שאוכל עד שחש תחושת שביעה בגרונו אף שכריסו לא שבעה (ובדברי הרש"ש שיובא להלן נראה דלמד דשביעת גרון היינו מילוי גרון). ואי נימא הכי שפיר י"ל דכוונת השעה"צ להוכיח מהגמ' שם במעשה דר"ה ור"נ דבעי' לחייב ברכת המזון באכילת פת הבאה בכיסנין שיעור שביעת הכרס, ואין באכילת ג' או ד' ביצים די להגיע לזה, אף ששביעת גרון ודאי יש בזה בק"ו משיעור כזית וכביצה לר"י ור"מ. והנה גם הרש"ש בהגהותיו למס' ברכות שם בדף מט: כתב להעיר על דעת רבי יהודה דואכלת ושבעת היינו אכילה שיש בה שביעה והיינו כביצה, וז"ל: לא ידעתי איזו שביעה יש בכביצה ולכאורה היה נראה לפרש דהכי אסמכתא דאמרינן במס' שבת דף קמ: בר בי רב דלא נפישא ליה ריפתא לא ליבצע בצווע ועיי"ש בפירש"י ובמש"כ שם בס"ד (שם כתב רש"י: לא ליבצע בצווע - לא יאכל עכשיו מעט פת שימצא לו ולאחר שעה מעט מפני שאין לו דרך שביעה אלא יצרף ויאכל יחד עכ"ל, ושם כתב הרש"ש: עיין מס' סוכה דף מט: מימרא דרבא כה"ג צורבא מרבנן דלא נפישא ליה חמרא ליגמע גמועי וכפירש"י שם (שפירש דהיינו בלגימות גסות שעל ידי ששותהו בלגימות גסות וגרון מלא הוא משביע ולא על ידי שתיה מרובה שמכניס הרבה יין במעי על ידי לגימות דקות, ואינן כאוכלין ששובע שלהם בא במילוי כרס) ודלא כמהרש"א שם בח"א (...ורב פפא נמי ה"ק כי שבע אינש חמרא מגרוניה שבע דהיינו בלגימות דקות שהגרון נהנה וטועם ממנו הרבה פעמים משא"כ בלגימה א' גסה שאין הגרון נהנה וטועם רק פעם אחת ואינו שבע ואהא קאמר נמי שפיר דמאן דלא נפישא ליה חמרא לגמועי גמועי דהיינו במעט מעט כההיא דהגמיאני נא מעט וגו' כדי שיהא טועם הרבה פעמים ושבע מהר וכו'), אך קצת תימה על פירש"י שם ואינו כאוכלין ששובע שלהם בא במילוי כרס. וביומא אמרינן אין בית הבליעה מחזיק יותר מכביצה. ויהיה פ' הכתוב (לפי האסמכתא) ואכלת (שיעור) ושבעת (כמות אכילה בב"א כדי לשבוע) והוא מלא בית הבליעה. ובשבלי הלקט סי' מ ראיתי דקרי לביצה שביעת גרון, ונראה דר"ל שהגרון מלא ושבוע, עי' סוכה (מט:) ובפירש"י שם ד"ה פוקקין (וז"ל: פוקקין את השיתין - את נקב שבראש המזבח שהנסכים יורדין בו לשיתין שיראה היין עליו כגרון מלא ושבוע). אולם עומד לנגדנו הא דאמר' ביומא (עט:): השתא כביצה שבועי משבצא דעתא לא מתבא, וצ"ל דקיי"ל לרבנן דכביצה משביע קצת, וכן מצינו בסוכה (כו.) כדטעים בר בי רב ועייל לכלה (שם תנן שאוכלין אכילת עראי מחזין לסוכה ושואלת הגמ' וכמה אכילת עראי אמר רב יוסף תרתי או תלת בעי אמר ליה אביי והא זימנין סגיאיין סגי ליה לאיניש בהכי והוה ליה סעודת קבע אלא אמר אביי כדטעים בר בי רב ועייל לכלה, ופירש"י: בבוקר כשהולכין לבית המדרש ודואג שמא ימשכו

השמועות וטועם מלא פיו ושותה) והוא כביצה כדמוכח שם (ריש דף כז) ובפרש"י, אלמא דמשבע קצת, עכ"ד הרש"ש במס' ברכות דף מט: והיינו דנקט לעיקר מכת הגמ' במס' יומא דאכן שיעור כביצה דקאמר רבי יהודה דהוא שיעור דאכילה שיש בה שביעה היינו שביעה קצת, ולא שביעת הגרון בלבד. וצ"ב איך למד בדעת ר"מ אם הכוונה לשביעת גרון או לשביעת כרס, שהרי לא מצאנו בשום מקום שיש בכזית שיעור שביעה. ועכ"פ לדבריו נצטרך לומר כדרכנו הראשונה בביאור דברי השעה"צ.

וכך היה נראה מסברא דבלא"ה אלא שלא באים לידי שביעה ע"י שיעור שרגילים לקבוע עליו סעודה, קשה חדא מה פשר שיעור קביעותם שלא הביא אותם לידי שביעה, אך ביותר ק' דמדוע נאמר דבזה מתקיים דין דושבעת והרי אם רק היה דרכם לקבוע בזה סעודה ולא היו באים בזה עדיין לידי שביעה, מדוע שיהא ע"ז דין דושבעת.

אלא דצע"ג בזה, דהנה בס"י רט כתב השו"ע בסעי' ג דכל הברכות אם נסתפק אם בירך אם לאו אינו מברך לא בתחילה ולא בסוף חוץ מברכת המזון מפני שהיא של תורה, ובשעה"צ שם בס"ק יד כתב דבפת הבאה בכיסנין אם אכל כדי שביעה הוא כמו לחם גמור וחייב לברך עליו ברכת המזון וכדלעיל בס"י קסח, ולכאור' משמע דהוא מן התורה אם אכל כדי שביעה כמו בשאר לחם. ובפרי מגדים סי' קסח במשכב"ז נסתפק שם בזה בס"ק ו, עכ"ד. שם בפמ"ג איתא: דע דשלוש ברכות בלחם גמור מן התורה הוא, ויש להסתפק פת בכיסנין אם אכל כדי שביעה אי הוה מן התורה או מדרבנן, ונפק"מ באם מסופק אם בירך או לאו, עכ"ד. ועיי"ש דספיקו הוא רק בנילוש במי פירות אבל בכענין יבשין ובמלאים כיסין פשיטא ליה דחייב מן התורה, וגם לענין נילוש במי פירות משמע שם דמסיק דחייב מן התורה לברך. ועכ"פ השעה"צ פשיטא ליה דבבא לכדי שביעה בפהב"כ חייב בברכהמ"ז מה"ת, ומדכתב דחייב עליו בברכהמ"ז כדלעיל בס"י קסח, מבואר דמה שכתב דבא לכדי שביעה היינו שיעור קביעות סעודה, וכדאיתא התם בסעי' ו דפת הבאה בכיסנין מברך עליו בורא מיני מזונות ולאחריו ברכה אחת מעין שלוש ואם אכל ממנו שיעור שאחרים רגילים לקבוע עליו אעפ"י שהוא לא שבע ממנו מברך עליו המוציא וברכת המזון. ומשמע מדברי השעה"צ דלמד דעד כאן לא קאמר השו"ע דחייב בברכהמ"ז אעפ"י שלא שבע אלא בקבע שיעור שרגילים לקבוע עליו סעודה, אולם שבע לא משכח"ל אלא באכל שיעור קביעות סעודה, דבלא"ה היה לו להשעה"צ לומר דה"ה בשבע אע"פ שלא אכל שיעור קביעות סעודה דחייב רק ברכה אחת מעין ג' ובכ"ז יהיה זאת דאורייתא ואם נסתפק אם בירך או לא חייב לברך ג"כ מספק, אלא ש"מ דאין מציאות של שביעה המחייבת בברכהמ"ז שבא ע"י אכילה פחות משיעור קביעות סעודה. וזהו דקא סתם השעה"צ את דבריו דבאכל כדי שביעה חייב בברכהמ"ז. ומדסתם דבריו משמע דאף צדיק האוכל לשובע נפשו ג"כ שיעור שביעתו בא לכלל ברכהמ"ז, ונמצא לפ"ז דשיעור קביעות סעודה אינו שיעור שביעה אצל כל אדם אלא שיעור שביעה עבור הצדיק, ואחרים שאינם אוכלים לשובע נפשם בלבד שבדודאי שיעור אכילתם כדי להגיע לכדי שביעה הוא יותר משיעור אכילת הצדיק, הרי ששיעור שביעתם הוא יותר מזה.

ומבואר זאת גם בדבריו בס"י רט, שם כתב השו"ע בסעי' ב דאם לקח כוס של שכר או מים ובירך בא"י אמה"ע בורא פרי הגפן ותוך כדי דיבור נזכר שטעה ואמר שהכל נהיה בדברו וכו' יצא, ובמשנ"ב ס"ק ו כתב דהא דמקל"י בדיעבד בתוכ"ד דוקא בברכות דרבנן אבל בברכת המזון שהוא דאורייתא אם אירע כה"ג כגון שאכל לחם וטעה וסבר שאכל פירות והתחיל לברך בא"י אמה"ע על העץ ועל פרי העץ ונזכר שהוא לחם וסיים הן את העולם כהוגן צריך לחזור ולברך (עיי' ביאור"ל ד"ה ותוך כדי דיבור בטעם הדבר), ודוקא באופן זה שצויר אבל אם טעה וסבר על הלחם שאכל שהוא אחד מחמשת המינים והתחיל לברך בא"י אמה"ע על המחיה ונזכר, יכול לסיים הן את העולם כולו ויצא דמחיה נמי מזון הוא, וכתב ע"ז בשהע"צ ס"ק ז: ולא ציירתי בפת הבאה בכיסנין דבאכל כדי שביעה בודאי מחוייב לברך עליה ברכהמ"ז ואפילו בשיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו סעודה, עכ"ד. פ"י וא"כ לא משכח"ל חיוב בברכהמ"ז באכל לחם כדי שביעה שבטעה שאכל פת הבאה בכיסנין יתחיל לברך על המחיה, דגם לפי טעותו היה צריך לברך ברכהמ"ז דבאכילת שיעור שביעה של פת הבאה בכיסנין ג"כ צריך לברך ברכת המזון שהרי אפילו רק כשיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו סעודה יש לברך ברכהמ"ז וכ"ש באכל כדי שביעה שהוא יותר מזה.

ומבואר זאת יותר בדבריו שבשעה"צ שם בסי' קסח, דעל מה שהביא במשנ"ב בס"ק כד בשם האחרונים דאם אכלו לפת הבאה בכיסנין לבדו צריך שיאכל שיעור שאחרים רגילים לשבוע ממנו לבדו, כתב בשעה"צ בס"ק יח: האי לשבוע לאו דוקא שביעה גמורה לכולי עלמא אלא רצה לומר דרך קביעות סעודה, עכ"ל. והיינו דהוקשה לו לומר דהכוונה לשביעה גמורה דא"כ מאי האי דקאמר השו"ע דאם אכל ממנו שיעור שאחרים רגילים לקבוע עליו אע"פ שהוא לא שבע ממנו מברך עליו המוציא וברכהמ"ז, והרי שיעור שביעה גמורה הוא יותר משיעור קביעות סעודה, ואם צריך שיאכל ממנו שיעור שאחרים רגילים לשבוע ממנו ממש, אם כן מאי האי דקאמר השו"ע דחייב בברכהמ"ז אם אכל ממנו שיעור שאחרים רגילים לקבוע עליו, והרי שיעור שרגילים לשבוע ממנו שביעה גמורה הוא יותר מזה. ולפי מה שהביא בסוף סי' קפד לדברי החינוך דשיעור שביעה המחוייב מן התורה אינו שוה בכל אדם אלא כל אחד יודע שביעתו ואם דרכו תמיד לאכול כדי מחייתו לבד גם זה נחשב שביעה, הרי יוצא דאף שיעור שביעה הקטן ביותר דהוא של הצדיק שיעורו לכה"פ כשיעור קביעות סעודה, דבלא"ה לא הו"ל לשעה"צ לסתום משנתו דבאכל מפת הבאה בכיסנין כדי שביעה חייב לברך עליו בברכהמ"ז.

ודברים מפורשים מצאנו בזה במאמר מרדכי שם בסי' קסח ס"ק יד (קטע המתחיל והנה במ"ש), שם עמד על מה שכתב הבי"ע על כל הפירושים שנאמרו על פת הבאה בכיסנין דלענין הלכה כיון דספיקא במידי דרבנן הוא נקטינן כדברי כולם להקל ובין כיסים שממלאים אותם בדבש ושקדים כגון הנקראים רושקיליא"ש דיאלחש"ו ובין עיסה שעירבו בה מי פירות או מיני תבלין בין הנקראים בישקוגו"ש, כולם דין פת הבאה בכיסנין יש להם ואינו מברך עליהם המוציא ושלוש ברכות אלא אם כן וכו' אכל שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו עכ"ד, והביא שהגינת ורדים (כלל א סי' כד) הקשה דאמאי הוה ספיקא דרבנן הרי אם הוא פת גמור צריך לברך ברכת המזון דהוי דאורייתא, ותירץ דמאחר דעכ"פ מברך ברכה מעין ג' יוצא י"ח מדאו"י. וע"ז כתב המאמר"ר דלדעתו לק"מ דהא מן התורה אינו חייב לברך אלא בשאכל כדי שביעה, והרי כשנותנין להם דין פת הבאה בכיסנין מברך ברכת המזון כל שאכל שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו דהוי פחות מכדי שביעה, ואין נפק"מ אלא באוכל מעט, ולכן לא הוי אלא ספיקא דרבנן כנ"ל פשוט וברור, עכ"ד.

וצ"ב כנ"ל דאם אכן שיעור שרגילים לקבוע עליו סעודה הוא פחות משיעור שביעה א"כ מה טעם דעת רבותיו של רש"י שכל שאחרים רגילים לקבוע עליו סעודה מיקרי ושבעת. ומוכרחים לחלק (כנ"ל) בין דרגות השביעה, דס"ל לרבותיו של רש"י דשיעור שביעה שאליו כיונה התורה באומרה ושבעת היינו שיעור שרגילים לקבוע עליו סעודה שבזה די להשקט הרעבון, וכונת המאמר"ר והשעה"צ במה שכתבו דשיעור קביעות סעודה הוא פחות משיעור שביעה היינו לדעת החינוך דס"ל דשיעור שביעה הוא עד שיגיע למצב שלא יהא עוד תאב לאכול יותר, וכפי שאכן נראה מדבריו כפי שכתבנו למעלה. ובזה מיושבת הערה הנ"ל על דעת רבותיו של רש"י להמבואר במאמר"ר והשעה"צ דאם שיעור שרגילים לקבוע עליו סעודה הוא פחות משיעור שביעה, א"כ מה פשר מנהג העולם שרגילותם לקבוע סעודתם על שיעור שאינו מביאם לידי שובע, אך להנ"ל שפיר י"ל דהדרך הוא לקבוע סעודה על שיעור המספיק להשקט רעבון. ובזה יש ליישב גם דברי השעה"צ בסי' קסח ס"ק כ דמבואר דשיעור קביעות סעודה הוא שיעור שביעה שלא יסתור לדבריו שבשאר המקומות. ואה"נ דצ"ב מאידך על דעת החינוך מהכי תיתי לומר שכונת התורה לחייב בברכהמ"ז רק באופן ששבע עד שאינו תאב עוד לאכול שזה בא ע"י אכילה מרובה יותר ממה שדרך העולם לאכול בסעודתם. וע"ע בזה.

ועוד צ"ע מה שסתם השעה"צ בסי' רט ס"ק יד דבפת הבאה בכיסנין אם אכל כדי שביעה הוא כמו לחם גמור וחייב לברך עליו ברכת המזון, והרי בסי' קסח מבואר דרק אם אכל שיעור שרגילים לקבוע עליו סעודה מברכים בברכהמ"ז, והרי לפי דעת הרדב"ז דאף ע"י אכילה מועטת שהשלימה לשיעור שביעה חייב בברכהמ"ז דאורייתא, א"כ יתכן להגיע לכדי שיעור שביעה מאכילת פת הבאה בכיסנין גם מבלי אכילת שיעור שרגילים לקבוע עליו סעודה ועכ"ז להיות חייב לברך על אכילתו רק ברכת על המחיה. ובשלמא למאי דמתבאר בדברי היראים וכן מבואר בהגהת רעק"א על השו"ע בסי' קסח ס"ק ט (ע"ד המג"א בס"ק מד) דע"י שקובע על פת הבאה בכיסנין מקבל ע"ז שם לחם גמור והוי בכלל פת, שפיר י"ל להדעות הסוברים שרק פת חייב בברכה מה"ת (וכפי שנקט

אחז"ל באגדה פ"ג דברכות שאמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה כתבת לא ישא פנים ואתה נושא פנים לישראל והקב"ה השיב להם כתבתי בתורה ואכלת ושבעת והם מדקדקים עד כזית, וק' מאי מעליותא לברך ברכה לבטלה שאינה צריכה ועובר בלא תשא, ועוד מאי שנא בהאי דקדוק שעי"ז נושא פנים טפי משארי הרבה דקדוקים. וי"ל בהיפוך מהמובן והוא דבשעת ברכתן של ישראל היה ברכה מצויה בכל מאכל שלהם והיו אוכלים ושבעים בפחות מכזית, והשתא א"נ נימא בכל המצוות דכתיב בהו אכילה אפשר לומר דמ"מ בעי כזית דוקא, מ"מ לענין שיעור ברכה מ"ז קרוב לודאי דאי שבע ליה בפחות מהכי סגי דהתורה תלי ליה בשיביעה, ואפ"ה ישראל קדושים הם החמירו על עצמם משום חומר לאו דלא תשא שהוא מיראת השם כמבואר תמורה ד' ע"א ע"כ דקדקו על עצמם לאכול עד כזית אפילו שהיה קשה להם שהרי כבר שבעו בפחות אפ"ה משום שלא לכנס בספק לא תשא בברכה מ"ז¹⁵, והשתא א"ש דהא גבי לא תשא כתיב לא ינקה ה' עיין ר"פ שבועת הדיינים (קף נט.) וסו"פ

כשתאכל שיעור שרגילים בנ"א לבוא ע"י לידי שביעה והיינו שיעור שרגילים לקבוע עליו סעודה, ואין מתייחסים לשביעתו בפועל, וגם אם בא לכדי שביעה בפחות משיעור זה אין חיוב ברכה מ"ז מה"ת.

חיוב ברכה מ"ז בבא לכדי שביעה באכילה פחותה מכזית

ובאופן שבא אדם לידי שביעה בפחות מכזית, כגון אדם זקן או חולה או שאכל מקודם מאכלים אחרים¹⁵, לדעת החינוך יש לדון דמחד י"ל דמאחר וזה שיעור שביעה ידידיה, א"כ חל עליו חיוב ברכה מ"ז דאורייתא גם באכילה מועטת זו, אך יתכן דל"א הכי אלא באכל לכה"פ שיעור כזית שהרי קרא כתיב 'ואכלת' ואולי דינו כסתם אכילה בכל מקום שהוא בכזית. וזאת יש להסתפק גם אליבא דרבנותיו של רש"י להצד הנ"ל בדבריהם דכל שבא לכלל שביעה ידידיה נמי חייב בברכה מ"ז דאורייתא.

ובשו"ת חת"ס (תאו"ח סי' מט) העלה דבכה"ג חייב בברכה מ"ז מה"ת, וא"ד:

השו"ע, עיין משנ"ב סי' רט ס"ק י' דכל שלא אכל שיעור קביעות סעודה אף שבא לכלל שביעה אין עליו חיוב ברכה מה"ת, אולם למאי דמבואר בלבוש בסי' קסח סעי' ו' (ואחריו בשו"ע הגר"ז) דשיעור קביעות סעודה הוא שיעור חשוב שקבעו עליו חיוב ברכה מ"ז אף שגם בפחות מכן יתכן ויש חובת ברכה דאורייתא (עיי"ש בלבוש שהוכיח שגם פת הבאה בכיסנין מיקרי פת (ומתקיים בו ג"כ לחכ' דין ד"ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם וגו' ואכלת ושבעת וברכת", עיין מס' ברכות דף מד.) כדכתיב ביהושע (ט ה) "וכל לחם צידם יבש היה ניקודים" דלחד פירושא (כן תרגם יונתן ב"ע) הוא פת כיסנין. והיראים ורעק"א אולי יחלקו בין פת ללחם) צ"ב כנ"ל.

15. עיין שע"ת סי' קצז ס"ק ח ושו"ת אגרו"מ או"ח ח"א סי' עו בהבנת דבריו (והו"ד להלן), אך עיין ביאורה"ל סי' קפד סעי' ו' סוד"ה כזית וחזו"א סי' לד סוף ס"ק ד.

16. נראה כוונתו שהם החמירו על עצמם שלא לסמוך על תחושת שובעם שיתכן להיות מוטעית ולברך עי"ז ברכה מ"ז לבטלה. אך לא פירש מדוע ע"י אכילתם עד כזית ועד כביצה יצא הספק מליבם. ואולי כוונתו דבשעת ברכתן של ישראל הרי שאכילת כזית וכביצה היתה עבורם אכילה מרובה מאד והספק נסתלק לו מאליהם בהיותם אוכלים אכילה כה מרובה בהרבה מעבר למה שהרגישו שנצרך להם, שסביר להניח שבוודאי אכלו שיעור מספיק להיות שבע על ידו. ושיעור כזית וכביצה דקאמר היינו דכל אחד כפי יכולתו דחק עצמו להמשיך לאכול, יש

יוה"כ (קפ"ט), א"כ הנזהר בזה טפי ראוי שישא לו ה' פנים היפך מן לא ינקה כי מדה טובה מרובה, עכ"ד.

ובשו"ת שאילת יעקב סי' כג ובשו"ת פני מבין חאו"ח סי' לט הביאו מהחת"ס שאמר לדייק כדרכו בביאור הגמ' מהא דאיתא והם מדקדקים ע"ע 'עד' כזית ועד' כביצה, דמשמע שדחקו את עצמם מעבר להמחוייב להגיע עד כזית ועד כביצה, ואילו כוונת הגמ' שהיו מחמירים ע"ע לברך ברכהמ"ז באכילת כזית וכביצה אף שעדיין לא באו לכלל שביעה, טפי הול"ל והם מדקדקין ע"ע בכזית ובכביצה, שכבר באכילת כזית וכביצה מברכים.

ואשר מבואר בדבריו, א). דחיוב ברכהמ"ז יש מה"ת על אכילת של כדי שביעה אף שלא אכל כזית, ב). דאילו לא היו באים לכדי שביעה והיו מברכים ברכהמ"ז היה נחשב לברכה לבטלה.

ואין לשאול ע"ד דמאי שנא מכל ברכת השבח והנהנין שתיקנו חז"ל דאין בהם משום ברכה לבטלה, דשאני הני שנקבעו ע"י חז"ל שבכחם לקבוע חיוב ברכות, אולם הכא למד מהחת"ס דאיירי במה שהיו מדקדקים על עצמם

עוד טרם שנקבע לחיוב ע"י חכמים, ובזה שפיר קאמר החת"ס שאילו כוונת הגמ' היתה לומר שהם דקדקו ע"ע לברך גם כשלא באו לכלל שביעה שהוא חיוב מה"ת א"כ מאי מעליותא איכא בזה שבירכו ברכה לבטלה שאינה צריכה, אולם אח"כ קבעו חכמים לברך ברכהמ"ז על כזית אף בלא שביעה כדמוכח בסי' קצז סעי' ד ועיין סי' קפד סעי' ו ומשנ"ב ס"ק כב, ובזה פשיטא דאין שום צד לומר דיהא בזה משום חשש ברכה לבטלה.

ועל גוף מה שהעלה החת"ס דבאכילת כדי שביעה חייבים בברכהמ"ז מדאורייתא אף שלא אכל כזית, רבים העירו שהרי ואכלת כתיב ואכילה בכל מקום היינו בכזית, ואין יתכן לומר דבבא לשיעור כדי שביעה חייב בברכהמ"ז אף בלא אכל כזית.

וי"ל עפ"י ד הפרי מגדים בפתיחתו להלכות שחיטה (נפוש השני) דלא אמרי' כל מקום שנאמר אכילה בכזית אלא במניעה או בציווי כמו בערב תאכלו מצות מה שאין כן באכילת רשות, עיי"ש¹⁷.

ולפ"י יתבאר קרא דואכלת ושבעת, דכל אכילה המביאה לידי שביעה חייבת בחיוב

שהיה בכחם להמשיך עד כביצה ויש שלא יכלו אלא עד כזית.

ופירוש זה בגמ' מחורש מאד, ועכ"פ רש"י נראה דלא כך למד דפירש להא דהם מדקדקים ע"ע עד כזית ועד כביצה דעד כזית לרבי מאיר ועד כביצה לרבי יהודה דתנן עד כמה מזמנין רבי מאיר אומר עד כזית רבי יהודה אומר עד כביצה. הרי דלמד דמה שהיו מדקדקים ע"ע עד כזית ועד כביצה היה לאחר תקנת חכמים לברך ברכהמ"ז בכזית או בכביצה, דלפ"ז תו אין מקום לשאול איך החמירו ע"ע במקום ברכה לבטלה.

ויתכן לפרש לחת"ס את מה שנסתלק להם הספק מלבם ע"י אכילת כזית וכביצה גם לפי מה שפי' רש"י, שהרי (כאמור לעיל) גם באכילת כזית לר"מ וכביצה לר"י יש משום שיעור שביעה במקצת, ולכן היו דוחקים את עצמם עד כזית לר"מ ועד כביצה לר"י שבזה בוודאי בא להם איזה שיעור שביעה, ואין תחושתם מוטעית לגמרי, ובזה היה להם אחיזה לסמוך על זה שכבר הגיעו לכלל שיעור שביעה מן התורה בזה שנמצאים בשעת ברכה דאוכלים קמעא ומתברך בתוך מעיהם. וע"ע בזה.

17. והא דאמר רבי מאיר בדרך כ: דאכילה בכזית, י"ל לפ"ז דאין זה מצד הא דסתם אכילה בכזית אלא משום דכך

אף שאכל מעט מעט, ורק אם אכל כזית דמברך ברכת המזון ואכלת אז אמרי' דיותר מכדי אכילת פרס אין מצטרף וצ"ע¹⁹ עכ"ד, והביא דבריו המשנ"ב בסי' רי ס"ק א וכן העלה באלף למטה על המטה אפרים סי' תרכה ס"ק פז²⁰. גם בשו"ת בית יהודה סי' ז ובשו"ת פנים מאירות (ח"צ סי' כז) העלו כהפמ"ג בפרט זה דבבא לכדי שביעה ע"י אכילה ביותר מכדי א"פ חייב בברכהמ"ז מה"ת²¹.

דוברכת. וכך כתב המהר"ם שיק (בספרו על תרי"ג מנחות מנחם תלם) דס"ל להחת"ס דהאי ושבעת הוא פירוש של ואכלת, דבעי' אכילה המביאה לכדי שביעה, וכל אכילה במשמע ואף פחות מכזית¹⁸.

והפמ"ג לשיטתו לכאן י"ל דיסבור ג"כ דכל שבא לידי שביעה חייב בברכהמ"ז אפי' אכל קמעה פחות מכזית.

אם בעי' לאכול את הכדי שביעה

בתוך כדי אכילת פרס

והיינו דאם מתחייב מצד חיובא דושבעת הרי דכל דשבע חייב לברך אף באכל ביותר מכא"פ. ולכאן ה"ה דכן יסברו נמי באכילה

ובסי' רי כתב הפמ"ג (כא"פ ס"ק א): אם אכל עד ששבע בברכת המזון חייב מן התורה

ס"ל דהוא שיעור שביעה כל דהו אצל בנ"א יחד עם שתיה בתאב לשתות ובלא תאב לשתות שיעור שביעה בכזית אכילה בלבד (עיין רמ"א בסי' קצו סעי' ד עיי"ש משנ"ב ס"ק כו ומג"א סי' קעד ס"ק ב), וכך י"ל בהכרח דבלא"ה מנ"ל לר' יהודה שיעור דכביצה, אע"כ לומר דפירשו להך קרא כפי דעתם בשיעור שביעה כל דהו לרוב בנ"א.
18. ועד"ז כתב לפרש השבחה"ל (כפי שיובא להלן) דלא ילפי' משאר אכילות שבתורה כיון דכאן כתבה התורה ואכלת ושבעת דבעי' אכילה שיש בה שביעה.

ועכ"פ את מה שאוכל כדי שביעה צריך שיאכל כדרך אכילה, דזאת מיהא בעי' 'ואכלת ושבעת' אכילה שיש בה שביעה, ואכילה היינו כדרך אכילה. אולם למאי דהעלה המשנה למלך בפ"ה מהל' יסוה"ת הל' ח (קטע המתחיל יש לחקור) צד דאפשר דגבי מצוות עשה דאכילה אין צריך דרך אכילה, א"כ ה"ה לברכהמ"ז דלא בעי' דרך אכילה כדי להתחייב בברכהמ"ז. אך המשל"מ עצמו שם ס"ל לעיקר דגם במצוות עשה בעי' דרך אכילה, וכן הסכימו האחרונים, עיין מנ"ח מצוה ו אות א ומצוה תל אות ב.

19. שם קאי על מה שהביא המג"א בשם הכנה"ג דבאכל בהפסקה של יותר מכדי אכילת פרס מצטרף וחייב בברכהמ"ז והמג"א השיג עליו, וע"ז קאמר הפמ"ג דעד כאן לא קאירי המג"א אלא באכל כזית בלא שביעה, דכיון דמתורת אכילה אתינן עלה ולא מדין שביעה ושיעורו בכזית, בעינן דין כזית אכילה כבכל מקום והיינו דוקא בכדי א"פ דאל"כ גם תורת אכילה אין כאן, משא"כ באכל כדי שביעה כיון דסו"ס הוא שבע לא בעי' כא"פ דוקא.

20. וא"ד: לענ"ד נראה דדוקא בשיעור כזית כן הוא דלא מיקרי אכילה כשאנו בכדי אכילת פרס, אבל במה שמתחייב ברכהמ"ז מה"ת לפי שאכל לשובע אף שאכל מעט מעט שלא בכדי אכילת פרס חייב לברך, דלענין זה אין מקום לחלק בין אם הוא תוך כדי אכילת פרס או לא כיון שסוף סוף אכל פת עד ששבע ממנו. וציין שמצא אח"כ כדבריו בפמ"ג ע"ד המג"א בסי' רי.

21. שם בבית יהודה כתב דחייב ברכהמ"ז מה"ת וברכה אחרונה מברך על האוכל שבתוך מעיו ובתוך מעיו הרי יש אוכל שיעור כזית ורביעית שפיר מברך דסו"ס חשיבא הנאה אע"פ שאינה קרויה אכילה, דחייב הברכה דהוא שבח והודאה למקום על מה שנהנה אין השיהוי מעכב דהברכה היא על מה ששרוי בתוך מעיו ועל הנאת הגוף הוא מברך.

פחותה מכזית דכל שבא לכדי שביעה על ידה
 דושבעת קרי' בה²².
 ורק אם לא בא לכדי שביעה קאמר הפמ"ג
 דכיון דמתחייב בברכהמ"ז רק מצד חיוב
 דואכלת²³ הרי דבעי' לאכילה תוך כ"פ.

אולם הפמ"ח (במס' תל' א"ת ז') פליג ע"ד הפמ"ג
 וס"ל דגם אם אכל הרבה אך מעט מעט
 ולא אכל כזית בכדי אכילת פרס, אינו חייב
 מה"ת, דתרתוי בעי' אכילה ושביעה דואכלת
 ושבעת כתיב, ואם אכל בשהיות אף ששבע

וא"ד הפנים מאירות: ... וכן אפילו בברכת המזון דאורייתא אם אכל פחות מכדי שביעה ולא הסיח דעתו ושהה
 כדי אכילת פרס וגמר ואכל כדי שביעה חייב מדאורייתא לברך דעיקר קפידא על השביעה והרי הוא שבע.

ובשד"ח (ח"ו עמ' 449 טור ב) הביא מהאדר"ת שהעיר על שיטה זו של הפמ"ג דבבא לידו שביעה אף ביותר
 מכדי א"פ חייב לברך ברכהמ"ז דאו' דס"ס ושבעת קרי' ליה, דהנה במס' יומא דף עט: איתא דלא יתכן דבר
 שמביא לידי שביעה ולא לידו ישוב הדעת, והרי שם בדף פ: איתא דביוה"כ אינו חייב עד שיאכל ככותבת בכדי
 א"פ, דהלכה למ"מ דלא מייחבא דעתא באוכל יותר מכדי אכילת פרס, וא"כ איך יתכן לומר שניתן להגיע לכדי
 שביעה באכל כדי שביעה ביותר מכא"פ.

22. וכן למד בדבריו האגרו"מ (הו"ד להלן). אם כי משום הא גרידא היה אפשר'ל דיכול הפמ"ג לסבור דאמנם
 בעי' גם לאכילה ואין אכילה פחות מכזית, מ"מ לגבי פרט זה דשיעור כדי אכילת פרס ס"ל כדעת רבותיו של
 רש"י דאזלי' בתר רוב בני"א, ורוב בני"א הרי שבעים אף שלא אכלו אכילתם בתוך כדא"פ. ולהלן יתבאר דיתכן
 היה לומר עוד דס"ל להפמ"ג דבעי' לאכילת כזית אלא דהשיעור שביעה מצרפת את האכילות. ושני דרכים אלו
 יכולים להאמר לדעת הפנים מאירות (ואולי גם לדעת המוצל מאש) דס"ל ג"כ דלא בעי' שהשיעור שביעה יאכל
 תוך כדי א"פ אם נאמר דס"ל דבעי' לפחות אכילה של כזית. אלא דלפי המבואר בדברי הפמ"ג בפתיחה להל'
 שחיטה, דברי האגרו"מ מוכרחים דשפיר מוכח דס"ל להפמ"ג דכמו דלא בעי' שיאכל השיעור שביעה בתוך כדי
 אכילת פרס כך כמו כן ס"ל דלא בעי' דוקא לאכילת כזית אלא כל שהגיע לכלל שיעור שביעה אף בפחות מכך
 חייב בברכהמ"ז.

23. ולכא' כוונת הפמ"ג להשיטות שהביא הביאור'ל שם בסי' קפד דסגי באכילת כזית לחיוב ברכהמ"ז מה"ת,
 וסתמת דבריו צ"ע. ויותר נראה דכוונתו לחיוב ברכהמ"ז מדרבנן למי שאכל כזית בלא שביעה, ולישנא דואכלת
 דקאמר לישנא דאסמכתא דר"מ נקט. וכן למד בדבריו השבה"ל כדלהלן, וכן גם נראה דלמד המשנ"ב, דשם בסי'
 רי ס"ק א כתב מתחילה בסתמא דבאכל כזית מעט מעט ונשתהה הרבה באכילתו דאם יש מתחילת האכילה עד
 סופה יותר מכדי אכילת פרס אינו מצטרף, ואח"כ כתב בזה"ל: וכתב הפמ"ג דכל זה הוא רק לענין שיעור כזית
 אבל לענין פת כדי שביעה דחיובו הוא מן התורה חייב אף שאכל מעט מעט דהא עכ"פ ושבעת קרינן ביה, עכ"ד.
 הרי דלמד דכוונת הפמ"ג לחלק בין אכילת כזית שחיוב ברכהמ"ז אחריו הוא דרבנן לבין אכילת כדי שביעה
 דחיובו מדאורייתא.

וביאור הדבר דלחיוב ברכהמ"ז מדרבנן בכזית, למד הפמ"ג דחכמים נתנו לזה דין אכילה כמו שאר האכילות
 שבתורה דבעי' צירוף (כך הבין השבה"ל בדבריו), אם כי אינו כל כך מובן מדוע שיטליו על דין אכילת כזית את
 גדרי האכילה שבכל מקום ולא נימא רק שחייבו לברך ברכהמ"ז בכזית אך עם אותם הגדרים של חיוב ברכת
 המזון לאחר כדי שביעה, דכיון שנהנה ומילא כריסו מאכילת כזית אף שהוא בשהיות הרבה מצטרף. ואולי כך
 הוכרח לפרש מכח מה שנפסק בסי' רח סעי' ט בעירב קמח דוחן ושאר קטניות עם קמח של חמשת מיני דגן
 ועשה ממנו פת מברך המוציא וברכת המזון דוקא שיש באותו קמח מחמשת מינים כדי שיאכל ממנו כזית דגן
 בכדי אכילת פרס, הרי דבשיעור כזית הצריכו לאכול בשיעור של כדי א"פ. אך הא גופא טעמא בעי. ואכן בשו"ת
 מוצל מאש (לרבי יעקב אלפנדרו רבו של המשנה למלך כפי הנראה מסי' ז שבשאלת המשל"מ אליו מכנהו רבינו,

ובהל' שקלים פ"ד הל' ו' מכנהו אחד מגדולי הדור) סי' טז ס"ל דגם לחיוב ברכהמ"ז באכילת כזית לא בעי' לשיעור של כדי אכילת פרס, וכתב לחלק מהא דאיתא בסי' רח בשני דרכים עיי"ש. והנה בדבריו שם אין כל הכרע אם נקט לעיקר כהדעות הסוברות דחיוב כזית מדאורייתא, דמסתמת כל דבריו שם שנסתפק לגבי ברכה אחרונה בין ברכת ברכהמ"ז ובין ברכה מעין ג' ולא חילק דספקו הוא רק באינו מחוייב מדאורייתא, היה נראה דס"ל דחיוב ברכהמ"ז בכזית דקאירי מיניה, דאורייתא הוא, אולם מחילוקו השני בביאור דברי השו"ע שם בסי' רח, משמע דאירי מחיובא דרבנן דהשוה זאת לחיוב דמעין ג', אם לא שנאמר דס"ל נמי דברכת מעין ג' הוה דאורייתא ומי שבידך מעין ג' במקום ברכהמ"ז יצא בדיעבד (עיי' סי' קסח שעה"צ ס"ק עא בשם הדגומ"ר דיצא ומשמע שם דהסכים עמו, וכן מתבאר מדברי הט"ז בסי' קסח סוף ס"ק ו, וכך כבר מבואר במאירי במס' ברכות דף לה: וברא"ה שם בדף מד. וכ"כ הריטב"א שם (בד"ה סד"א, וילה"ע דסותר ד"ע בהל' ברכות פ"ב הל' כא שכתב דכל שראוי לברך אחריו שלוש ברכות ובידך ברכה אחת מעין ג' לא יצא) וכן מבואר בשטמ"ק שם (קטע המתחיל גמרא מאי טעמא). ומש"כ המג"א בסי' קצא בביאור דברי רש"י דמדאורייתא די כשמברך על שלשתן ברכה אחת, היה נראה לומר דאין הכוונה לברכה מעין ג' שלנו אלא היינו כשאומר מעין נוסח ברכהמ"ז עכ"פ המעכב לאומרו כולל ברית ותורה והכל בחתימה אחת, אלא דמדברי הגר"ז שמביאו משמע דלמד בדבריו דהכוונה לברכת מעין ג' שלנו, דשם כתב שמנין הברכות אינן מן התורה כי בברכה אחת שכולל בה מעין שלשתן יוצא ידי חובתו מן התורה כמש"כ בסי' קסח, ושם בסי' קסח מתבאר להדיא בדבריו בסעי' ח דכוונתו היתה לברכת מעין ג' שלנו, עיי"ש. ושיטה זו צ"ע שהרי אין מוזכר בברכת מעין ג' ברית ותורה, והרי נפסק בסי' קפז סעי' ג' דכל שלא אמר בברכהמ"ז ברית ותורה מחזירין אותו. ואכן רבים הם הסוברים שבביתך מעין ג' במקום ברכהמ"ז לא יצא ידי"ח, הכי ס"ל להא"ר בסי' רסח סוף ס"ק יח וכ"כ הדרישה בסי' קסח ס"ק ב דברכת מעין ג' אינו עומד במקום ג' ברכות (והביא דבריו הא"ר שם בסי' קסז ס"ק טז) וכ"כ החי"א בכלל מזו נשמ"א ס"ק א. ויש להאריך בכ"ז ואכ"מ). אך כ"ז דוחק גדול הוא לומר שינקוט כמיעוט השיטות הסוברות דחיוב ברכהמ"ז באכילת כזית בלא שביעה ג"כ דאורייתא. ועל כן מסתבר יותר לומר דכל דבריו אירי בחיוב דרבנן של האוכל כזית ולא בא לכלל שביעה. וצ"ע עוד בדבריו. ואי נימא הכי אכתי יש לדון מה יסבור בנוגע לאכילה כדי שביעה לחיוב ברכהמ"ז דאורייתא אי בעי' שיאכל בכדי אכילת פרס מדין ואכלת או שמא גם בזה יסבור דאף ע"י שהיות כל ששבע שפיר דמי. ועכ"פ בגליון מהרש"א ע"ד התוס' במס' ברכות דף מט: ד"ה אי בעי אכיל, מביא בשם אביו רע"א שכתב להשיג ע"ד המוצל מאש דמדברי התוס' מוכח דלמאי דבעי' לחיוב אכילת יו"ט בעי' לאכול בכדי אכילת פרס, עיי"ש. והנה ביו"ט (בפשוטו) אין חובה של כדי שביעה אלא של מעט יותר מכביצה לכתחילה ובדיעבד גם בכזית שפיר דמי כמש"כ המשנ"ב בסי' תרלט ס"ק כג (עיי' סי' רצא משנ"ב ס"ק ב וסי' רעא משנ"ב ס"ק לה ושעה"צ ס"ק מג. אלא דשם בסי' רצא הביא המשנ"ב בס"ק יז מהמג"א בשם הספר חסידים דמי שיש לו מזון שתי סעודות מצומצמות ואם יחלקם לשלוש סעודות לא יהיה לו כל סעודה לשבעה, מוטב שיאכל שתי סעודות לשבעה, ולפ"ז צריך היה להיות דחובת הסעודות דשבת ויו"ט הוא כדי שביעה דבלא"ה איך יתכן שענין דכדי שביעה ידחה לחובה גמורה של ג' סעודות, וצ"ב על המשנ"ב בכל המקומות הנ"ל שסתם משנתו, וצ"ע), וא"כ גם בדברי רע"א אין לנו גילוי אלא שלחיוב ברכהמ"ז מאכילת כזית בעי' לכדי אכילת פרס, אך עדיין לא ניתן לדעת מזה מה ס"ל אם כך הדין גם לגבי חיוב ברכהמ"ז באכל כדי שביעה, אם ג"כ ס"ל דבעי' לאכול בכדי אכילת פרס.

והמנ"ח במצוה שיש אות ב הביא דברי הפמ"ג בזה"ל: ובפמ"ג כתב דוקא אם אכל כזית דילפי' מן ואכלת בעי' כדי אכילת פרס וביותר אינו מצטרף, אבל אם אכל כדי שביעה עיקר ברכהמ"ז מה"ת על הנאת מעיים והוא שבע אפילו שהה יותר מכדי אכילת פרס ומחוייב לברך מן התורה, ע"כ. וקצת נראה דלמד בדבריו דס"ל דמן התורה שני מחייבים יש לברכהמ"ז, האחד 'ואכלת' והשני 'ושבעת', וכל שמתקיים דין 'ואכלת' שהוא באכילת כזית תו"כ א"פ, חייב בברכהמ"ז מה"ת אף שלא בא לכדי שביעה עיי"ז, ואילו כמתקיים דינא ד'ושבעת' חייב בברכהמ"ז מה"ת אף שלא נתקיים דין 'ואכלת', וזה חידוש גדול שלא מצאנו מי שיאמר כן. ובר מן דין קשה ללמוד כך

והיינו דס"ל דבכדי להתחייב בברכה מ"ז מה"ת בעי' לדין אכילה גמורה שאינה פחותה מכזית תוכא"פ וגם דין ושבעת, וכל שמתקיימים שניהם שפיר דמי אף שלא היה על כל מה שהביא אותו לידי שביעה דין אכילה.

וזה לגמרי דלא כדרכו של המהר"ם שיק בדעת החת"ס.

ועל סמך דברים אלו דבעי' לדין אכילה גמורה כתב המשנ"ב לפרש הא דנפסק בריש סי' רי דהאוכל פחות מכזית בין מפת בין משאר אוכלים וכו' מברך תחלה ברכה הראויה לאותו המין ולאחריו אינו מברך כלל, וא"ד (נש"ק ד): דבפת הלא כתיב ואכלת ושבעת וברכת וגו' ואין אכילה בכל התורה פחותה מכזית ובשאר דברים כשתקנו חז"ל ברכה אחרונה כעין זה תקנו. ובשעה"צ ס"ק יז הוסיף דאף דמן התורה כדי שביעה בעינן מ"מ כשתקנו חז"ל אסמכו

לא מצטרף, וכן אכילה בלא שביעה ג"כ לא מהני. אלא דכתב להסתפק דאפשר דסגי בכזית בכא"פ דמתקיים בזה דין דואכלת והמותר עד שביעה יכול להיות בהפסקה, או אפשר דכוונת התורה שיהא דין אכילה על כל המביאו לידי שביעה, וא"כ כל הנצרך לבוא על ידו לידי שביעה צריך להאכל בכדי אכילת פרס ולא יותר²⁴, ונשאר בצ"ע.

גם השעה"צ (שם נס"י רי ס"ק י) כתב להעיר ע"ד הפמ"ג אלו שהרי ואכלת נמי בעי', והעלה כדבר פשוט כצד זה של ספק המנ"ח (מכלי להביאו) דסגי בכזית בכא"פ דבזה מתקיים דין ואכלת והמותר עד שביעה יכול להיות בהפסקה. וא"ד: לא ברירא כולי האי דאפשר דאף שיש כדי שביעה, ואכלת ג"כ בעינן וזה לא מיקרי אכילה כמו שכתב המג"א, ואפשר דמשום זה סיים הפמ"ג וצ"ע²⁵. אך אם אכל כזית אחד מזה בב"א בודאי חייב מן התורה מ"מ ודו"ק, עכ"ד.

בדברי הפמ"ג דנמצא לפ"ז דדבריו הם דלא כאף אחד מהראשונים הסוברים שחייב ברכה מ"ז מה"ת הוא או ע"י אכילת כזית או ע"י אכילה כדי שביעה, אך אין מי שיאמר שניתן להתחייב גם ע"י אכילת כזית וגם ע"י שביעה. ועוד דנמצא דדבריו כאן הם דלא כפי שהעלה בפתיחתו להל' שחיטה דרק באכילת מצוה ואיסור נאמר הכלל דאכילה בכזית ולא באכילת רשות.

ועל כן יותר נראה דכוונת הפמ"ג היתה לחיוב ברכה מ"ז מדרבנן למי שאכל כזית בלא שביעה. והפנים מאירות (שם) לא ס"ל כוותיה בפרט זה, דשם פשיט"ל דגם חיוב דרבנן בכזית וכביעה כעין דאורייתא תקון (ויובאו דבריו להלן), ולדבריו צ"ל דאם לא בעי' לחיוב דאורייתא דין אכילה בתוך כדי א"פ הרי דגם לחיוב דרבנן יש לזה אותם הגדרים, עיי"ש.

24. וביאור הדבר איך ניתן לאכול שיעור כדי שביעה למי ששיעור שביעתו הוא מעבר לד' ביצים, יבואר להלן.

25. והיה אפשר לפרש את מה שהניח בצ"ע על הא דקאמר דאם מתחייב בברכה מ"ז מצד חיובא דואכלת בעי' שיעור כא"פ, דלפי מה שכתב בפתיחתו להל' שחיטה הנ"ל הרי שלא ניתן להאמר כלל צד כזה שיהא אפשר להתחייב בברכה מ"ז באכילת כזית (בלא שביעה) מצד חיובא דואכלת. אולם לכאור' כל אותם השיטות שהביא שם בביאורו"ל בסי' קפד העומדים בשיטה זו דסגי באכילת כזית להתחייב בברכה מ"ז מראים דלא כדבריו שם בפתיחתו להל' שחיטה, וצ"ע. ויש לציין דהמנ"ח שם במצוה שיג כתב ע"ד הפמ"ג אלו שהניח בצ"ע בזה"ל: ומ"מ הניח דין זה בצ"ע כדרכו. ומשמע דלמד שלא היתה כוונתו להניח את מש"כ בצ"ע מחמת איזה קושי או הערה שהיה לו על זה, אלא שכך סיים כדרכו, ואולי משום שלא רצה להחליט שדבריו נכונים להלכה ולכן הצריך

זקן או חולה או אכל תחילה אם מוציא את אחרים אע"פ שכולם יודעים לברך. תשובה - לא ידעתי מקום לשאלה זו, וכי הדבר תלוי אם אכל הרבה או מעט אין הדבר תלוי אלא משום דכתיב ואכלת ושבעת וברכת, הלכך אפילו לדברי בה"ג שכתב שמי שאכל כזית דגן אינו מוציא אלא אותם שאכלו שיעור דרבנן הנ"מ שאין זה הזית כדי שובעו וכו' עיי"ש כ"ד. ויש לדייק בדבריו דס"ל דבעי' מלבד שיעור שביעה גם אכילה דכזית, דבלא"ה הול"ל חידוש גדול יותר דכל שאכל כדי שביעה הרי דחייב לברך ברכהמ"ז אף דלא אכל כזית²⁶.

אלישנא דקרא דכתיב ואכלת²⁶ ואכילה דכל התורה הוא לא פחות מכזית, עכ"ד.

וכדבריו מבואר ברש"י במס' ברכות דף לט., שם איתא: רבי יוחנן היכי מברך על זית מליח כיון דשקיל לגרעיניה בצר ליה שיעורא, ופירש"י: וגבי ברכת פירות הארץ אכילה כתיבה ואכילה בכזית.

וכן נראה מסתימת דברי הרדב"ז (ת"ו סי' שני אלפיס רכו, הובא בשערי תשובה סי' קלא ס"ק ח) דבעי' מלבד השביעה גם אכילת כזית, שם כתב: שאלת על מי שאכל כזית דגן והוא כדי שובעו כגון שהיה

עיון למעיין כדי שלא יסמוך עליו.

26. יש להבין מה פשר אסמכתא רק להא דואכלת ולא גם להא דושבעת. ואולי י"ל שרצו לחייב בברכה אחרונה גם מי שלא בא לכלל שביעה. וזה מתאים עם דעת רבותיו של רש"י דשיעור שביעה הוא השיעור שרגילים לקבוע עליו סעודה, ועל כן אילו היו מחייבים ברכה אחרונה רק בכדי שביעה, אמנם היה משכח"ל ברכה אחרונה על פירות באכלו מהם דרך שביעה (עיין חזו"א או"ח סי' לד אות ה), מ"מ לא היה משכח"ל ברכה מעין ג' על אכילת פת הבאה בכיסנין.

ויש לציין דבשו"ת פנים מאירות סי' כז כתב שאכן גם לברכת הנהנין ילפי' מושבעת דכעין דאורייתא תקון, וא"ד: בוודאי לענין ברכה אחרונה אם אכל חצי זית והקיא וחזר ואכל אותו חצי זית שהקיא אינו חייב לברך ברכה אחרונה (ולא דמי לאכילת כזית מאכא"ס דחייב כה"ג שאכל חצי זית והקיא וחזר ואכל אותו חצי זית שחייב שאין החיוב אלא על הנאת הגרון בכזית מדבר האסור כדאיתא במס' חולין דף קיג: ונפסק ברמב"ם פ"ד מהל' מאכא"ס הל' ג), וע"כ דלא ילפינן אכילה דברכת הנהנין מאכילה דכתיב גבי איסורין, דהתם מחייב בהנאת גרונו והכא אכילה במעים בעינן וסמכוהו רבנן אקרא ואכלת ושבעת, ש"מ דבעינן אכילה לכלל שביעה ושביעה אינו אלא בכרס מלאה ואם אוכל ופולט כל היום אינו בא לכלל שביעה וכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון דכזית ורביעית דחייבו לברך ברכה אחרונה דוקא על אכילת שבא לתוך מעים דהוי כעין שביעה אבל טועם ופולט אינו צריך לברך אפילו יותר מכדי רביעית, וכמו כן עלה בדעת אחרונים לחייב בברכה אחרונה בין שרף אף אם שתה פחות מרביעית מפני שהוא סומך וסועד הלב (כן היא דעת הט"ז בס"י רי"ס ס"ק א, ולהלכה עיין משנ"ב סי' קצ ס"ק יד) ואף שבאיסורים אף אם היה משובח ומוטעם ביותר אינו חייב מלקות פחות מרביעית, אלא ע"כ דאזלו בברכת הנהנין בתר הנאה המשיב את נפשו ומייחב דעתו כעין שביעה דאורייתא, ולפ"ז אם דעתו לאכול כזית אף שבאמצע הוכרח להפסיק אם אינו מסיח דעתו ולא נתעכל במעיו חייב לברך.

ודרך ממוצעת בזה הביא השד"ח (ח"ו עמ' 449 טור א) מהאדר"ת שר"ל דבאופן שהאכילת כזית לא הביאו לידו שביעה הרי שכל הדין לברך נסמך מהא דכתיב ואכלת ובזה שפיר בעי' כא"פ, אולם בבא גם לידי שביעה (לא שביעה גמורה או לרבותיו של רש"י באופן שלא אכל שיעור שרגילים לקבוע עליו סעודה) אז חובת הברכה מדרבנן כעין של תורה מדכתיב ושבעת, אם כן אין ההפסקה פוסלת דהא מ"מ הוא שבע.

27. וכ"כ לדייק בדבריו האגרו"מ, הו"ד להלן.

כדי שביעה דחייב בברכהמ"ז דאורייתא, וא"כ ה"ה באכל קצת קצת בשהיה מרובה והשלים אחר כך שביעתו באכילת כזית בבת אחת, דל אכילה קמייא מהכא ואפ"ה להרדב"ז מחוייב לברך מה"ת על אכילת הכזית שאכל לבסוף לחוד דהוי אכילה ושביעה בבת אחת.

ועל דרכו של החת"ס ילה"ע דשם בריש סי' רי דהאוכל פחות מכזית מפת מברך תחילה ולאחריו אינו מברך כלל, אמנם י"ל דאירי בסתמא באופן שלא שבעים בפחות מכזית, מ"מ היה מן הנכון שיהיה מי שיאמר דהני מילי בלא שבע אך בשבע חייב לברך. וצ"ל דכיון שאינו שכיח כלל לכן לא הוצרכו לכך.²⁸

והנה רעק"א בהגהותיו על השו"ע סי' קפו סעי' ב מסופק בקטן שאכל ביום האחרון של יום י"ב לעת ערב קודם לילה ובתחילת הלילה שנעשה גדול עדיין לא נתעכל המזון, אם מחוייב מדאורייתא לברך, די"ל דכיון דבעידן אכילה הגברא בעצמותו אינו בר חיובא, אינו מתחייב בברכהמ"ז מדאורייתא.

ואין לומר דלהחת"ס פשיטא דיהיה חייב לברך ברכהמ"ז מה"ת דבתר שביעה אזלי, שהרי לדרכו של המהר"ם שיק בדבריו הרי שגם הוא מודה דבעי' לדין ואכלת אלא דהכוונה לכל אכילה שהביאה לידי שביעה, וא"כ אם יש צד לומר דיש לילך אחר אכילה הרי שגם להחת"ס כך י"ל.²⁹

אלא דעל גוף דברי החת"ס בביאור דברי הגמ' במס' ברכות דף כ:, יש להעיר דמדברי

ולפי חידושו זה של הרדב"ז דניתן לצרף את האכילה הקודמת לשיעור שביעה של עכשיו, היה צ"ל דאף לצד זה של המנ"ח דבעי' שכל האכילה המביאה לידי שביעה יאכל בתוך שיעור של כא"פ, מ"מ אף באכל מעט מעט, אם עדיין לא בא לידי שביעה, ויאכל הכזית האחרון שמביאו לידי שביעה בתוך כא"פ דג"כ שפיר דמי דלא גרע משבא לכלל שביעה בצירוף אכילה נפרדת לגמרי.

וכך רצה לומר האפיקי ים (ח"צ סי' א קטע המתחיל ולדעתי מסתפקנא טובא), שם ס"ל כהצד ההוא במנ"ח דבעי' שכל האכילה המביאה לכדי שביעה יאכל בתוך שיעור של כא"פ, דכמו שלדעת רבי יהודה (כף חט"ו) דדריש מואכלת ושבעת דבעי' אכילה שיש בה שביעה, והיינו דהוא שיעור בהאכילה שתהיה אכילה שיש בה שביעה ואם רק אכל כזית בב"א ובהמותר שהה יתר מכא"פ דלאו אכילה היא, א"כ לאו אכילה שיש בה שביעה היא ורק שביעה שיש בה אכילה היא, וממילא נלמד גם לדין דס"ל דמה"ת בעי' שביעה ממש דאכילה שיש בה שביעה בעי' ולא שביעה שיש בה אכילה, ואפי' אכל כזית בבת אחת והמותר בשהיות יתר מכא"פ עד שביעה גמורה, ג"כ פטור מה"ת דלאו אכילה שיש בה שביעה היא ורק שביעה שיש בה אכילה.

ובכ"ז באכל מעט בשהיות יותר מכא"פ ולבסוף אכל כזית בבת אחת והשלים בזה לכדי שביעה, העלה דבכה"ג יהיה חייב בברכהמ"ז מה"ת, עפ"י דברי הרדב"ז הנ"ל דבאכל מקודם ולבסוף אכל כזית פת והשלים לשיעור של

28. ואולי כך נאמר גם בנוגע לדיוק הנ"ל בדברי הרדב"ז.

29. ובאופן שאכל בעודו קטן ומשחשיכה הגדיל ואכל פחות מכזית עד שבא לכלל שביעה, להחת"ס בכה"ג פשיטא שיהא מחוייב בברכהמ"ז דאורייתא, ולהסוכרים דבעי' דין אכילה בכזית כדי כא"פ, לצד זה ברעק"א דיש

אלא דעל דברי המדרש יש להעיר את מה ששאל החת"ס דמאי מעליותא איכא במה שבירכו ברכה לבטלה, והרי מפשטות משמעות הלשון דהם מדקדקים על עצמם משמע דאיירי עוד טרם נתקנה התקנה ע"י חז"ל לברך על כזית שלא בא לכלל שביעה.

ואולי נאמר (בדוחק) דהכוונה היא דחכמים גרמו להם בתקנתם להיות מדקדקים ע"ע לברך על כזית וכביצה אף שעדיין לא באו לכלל שביעה³⁰.

ומצאתי בהגהת אשד הנחלים על המדרש שם שכבר עמד על הערה זו, וא"ד: אף שבברכה אין שייך חומרא כי ספק ברכות להקל³¹, עכ"ז אחר שתלוי בשביעה והשביעה תלוי ברצון הנפש כפי חסימת תאוותיו כן ישבע במאכלו, אין זה נגד הדין. ואחוז בזה הענין לפי שזה אות גדול על נפשו שהיא טובה מאד אחר שבטל מאצלו הכחות התאוונות באכילה וכדו'³².

המדרש רבה בפר' נשא (פר' יא פס' ז) מבואר להדיא דהדקדוק שמדקדקים ע"ע שמחמת זה נושא ה' להם פנים, הוא שלמרות שלא באו לכלל שביעה בכל זאת מברכים ברכהמ"ז באכילת כזית וכביצה.

שם איתא: ד"א ישא ה' פניו וכי הקב"ה נושא פנים והלא כבר נאמר אשר לא ישא פנים אמר הקב"ה כשם שהם נושאים לי פנים כך אני נושא להם פנים כיצד כתבתי בתורתי ואכלת ושבעת וברכת ואדם מישראל יושב הוא ובניו ובני ביתו ואין לפנייהם כדי שביעה ונושאים לי פנים ומברכין ודקדקו על עצמן עד כזית עד כביצה לפיכך ישא ה' פניו וגו', ע"כ.

וגם חזי' בדברי המדרש דנקט ג"כ לישנא דעד כזית ועד כביצה אף דהכוונה שאכלו רק כזית וכביצה (ולא שדחקו עצמם לאכול עד וכו'). וגם במשנה בריש פרק ג' שאכלו איתא עד כמה מזמנין עד כזית ועד כביצה, ושם הכוונה שאם אכלו כזית וכביצה חייבים לזמן, ולא שייך לפרש כדרכו של החת"ס.

לילך אחר שעת האכילה אם היה בר חיובא, בכה"ג יהיה פטור.

30. ועכ"פ כך בהכרח נצטרך לומר דלמד השאילת יעקב (שם) שהעיר ע"ד החת"ס דמדוע שיהא בזה משום ברכה לבטלה והרי יש כח ביד חכמים לתקן ברכות וכפי שאכן תיקנו כל ברכות השבח וההודאה וכל שאר הברכות, הרי דהבין דהמדובר כאן בתקנה גמורה. וכך כבר מתבאר בדברי רש"י דפירש להא דהם מדקדקים ע"ע עד כזית ועד כביצה, דעד כזית לרבי מאיר ועד כביצה לרבי יהודה דתנן עד כמה מזמנין רבי מאיר אומר עד כזית רבי יהודה אומר עד כביצה, עכ"ד. הרי דלמד דמה שהיו מדקדקים ע"ע עד כזית ועד כביצה היה לאחר תקנת חכמים לברך ברכהמ"ז בכזית או בכביצה. ומבואר זאת יותר במה שהעיר על פירוש רבותיו בדף מב. דאם כדבריהם דר"ה אכל י"ג לחמים שלנו ולא פת הבאה בכיסנין, א"כ מדוע לא בירך אף שלא שבע וכי לית ליה לרב הונא הא דהם החמירו על עצמן עד כזית ועד כביצה ודלא כרבי מאיר ודלא כרבי יהודה.

31. צ"ע מה שייך כאן הך דסב"ל, ולכאוו' פשוט דצ"ל 'דהוה ברכה לבטלה', שהרי אם חיוב ברכהמ"ז הוא בכדי שביעה הרי דבלאו הכי אין כל חיוב ברכהמ"ז, ואם בכ"ז יברך הרי דהוה ברכה לבטלה.

32. וכבר כתב כן החת"ס עצמו בחי' עה"ת פר' עקב, שם כתב ג"כ לפרש את דברי הגמ' במס' ברכות דף כ: עפ"י דרך המדרש, וליישוב שלא תקשי איך דקדקו ע"ע לברך בכזית וכביצה אף שלא באו לכלל שביעה ולא נתחייבו בברכהמ"ז לדרכו של החינוך דאולי' בתר שיעור שביעה ידידיה כתב וז"ל: מה שמדקדקים עד כזית

דעת השבט הלוי לדינא כהפמ"ג

ובשורת שבט הלוי נקט לעיקר להלכה ולמעשה כדעת הפמ"ג, ומשמע מדבריו שם דנקט גם כהחת"ס דגם בבא לכדי שביעה בפחות מאכילת כזית חייב בברכהמ"ז מה"ת.

שם הביא למש"כ המנ"ח (ס"ס במזל תל) בדרכו הראשונה דאפי' יש שביעה גמורה במעיו מ"מ גזה"כ יש דבעי' גם דין תורת אכילה כיון דכתיב ואכלת ומצד דיני אכילה בכל מקום בתורה בעי' צירוף כדי אכילת פרס, ולמש"כ בדרכו השניה דבאוכל כדי שביעה לא בעי' בכל האכילה דין כדי אכילת פרס רק בכזית ראשון עכ"פ כדי לקיים דין ואכלת, ושהניח הדבר בספק. וכתב השבה"ל לדחות את דבריו דמש"כ משום דכתיב גם לשון אכילה, אין זה הכרע דכיון דלדרך של שביעה דאורייתא פי' הקרא ואכלת ושבעת, ר"ל אכילה שיש בה שביעה³³, א"כ שוב לא ילפי' משאר אכילות שבתורה, דאינו דומה אכילה שיש בה שביעה לאכילה סתם.

ולכן העלה לעיקר כדרכו של הפמ"ג, וביאר זאת עפ"י מש"כ התוס' ישנים במס' יומא דף לט. בהא דלחם הפנים כל כהן שמגיעו כפול דהצנועין מושכין ידיהם, דדוקא כפול מושכין ידיהם לא בכזית כיון דאיכא מצות אכילת קדשים, והוסיף: אבל בכפול כיון דליכא רק כפול ולא היו שבעין בזה מושכין ידיהם עכ"ל, ודייק בשו"ת חת"ס (או"ח סו"ס מט) דמדבריהם יוצא דאם היו שבעין בפחות מכזית היה בכלל אכילה דקרא ונחשב כמו כזית. וביאור הדברים עפ"י מש"כ המש"מ בהל' חו"מ בשם הרא"ם דלעולם סתם אכילה אפי' משהו, אלא דהתורה הקפידה על אכילה חשובה עכ"פ בכזית, וא"כ מכ"ש כשיש בה שביעה אפי' פחות מכזית דחשוב יותר ויותר. הרי דבשביעה שוב אין דין שיעורים מה"ת, ולא שייך כלל גדר בכדי אכילת פרס דהחסרון בו מפאת דכל חלק מאכילה נחשב ע"י ההפסקה פחות מכשיעור, ואם נאמר זה בפחות מכזית אלא דיש כאן שביעה, מכ"ש כשאכא שביעה גמורה של כמה זיתים³⁴, דרק על שביעה דנין לא על שיעורי אכילה מטעם דכ' לשון אכילה, דהא דיני אכילה עצמן נשתנו ע"י דין שביעה

וכביצה אינו משום חומרא אלא שמסתפקים במועט ונפשם שפלה עליהם עד שאחז"ל (במס' ברכות דף יז:): רחב"ד די לו בקב חרובין מע"ש לע"ש ומברכין ברכהמ"ז בנפש שביעה ממש. ויתכן דלזה היתה כוונת החת"ס בדרוש א' לסוכות, עיי"ש קטע המתחיל נחזור להמקדשים עצמם.

33. והיינו כדרכו של המהר"ם שיק הנ"ל בדעת החת"ס.

34. קאמר הכי משום דכן הוא דרך העולם להיות שבעים באכילת כמה זיתים, אך אה"נ אם יארע שיהא שבע אף בפחות מכזית שפיר דמי ודומיא למה שהביא מהחת"ס לבאר דברי התוס' ישנים גבי מצות אכילת לחה"פ דמה דשבע מחשיב לה לאכילה חשובה יותר מאכילת כזית.

והנה על סברת החת"ס בביאור התוס' ישנים במה שכתב דהא דצנועין מושכין את ידיהם כיון דאין מצות אכילה בפחות מכזית ואינם שבעים דקמ"ל דאילו היו שבעים הרי שהיה מצוה באכילתם אף בפחות מכזית דהשביעה מחשיבה את האכילה כמו שיעור כזית, יש להעיר דמאי שנא מאכילת יו"כ ושאר מאכלות אסורות דלא אמרי' נמי הכי דכל מה דאינו מחוייב בשהה בין האכילות ביותר מכדי א"פ הוא רק בלא הגיע לכדי שיעור שביעה אך בהגיע לשיעור שביעה יתחייב אף בשהה בין האכילות יותר מכדי אכילת פרס.

אלא דעד כאן לא קאמר החת"ס כן דבאופן שאכל פחות מכזית והגיע לכלל שביעה דנחשב לאכילה חשובה, אלא באופן שהגיע לו ע"י האכילה שיעור שביעה לפחות של אכילת כזית, וכמש"כ שם, וז"ל: דכל אכילה שאדם שבע מאותה האכילה ע"י שמתברך במעיו יצא ידי חובתו כמו בכזית והסברא נותנת שזהו בכלל לשון אכילה דקרא, עכ"ד. והיינו דלא איירי משביעה כל דהו מחמת חולשה או חולי או אכילה קודמת, אלא באופן של שביעה הבאה לאחר אכילה מועטת מחמת שנתברך במעיים, אולם באופן שלא באה לו שיעור שביעה של אכילת כזית וכגון בנהיה שבע בצירוף האכילות הקודמות שאכל בשיעור של יותר מכדי אכילת פרס, או בזקן וחולה שלהם מספיק אכילה מועטת בכדי להיות שבע, הרי שאין בכל זה אכילה חשובה המביאה לידי שביעה של כזית, אלא אכילה כל שהיא שהביאה או השלימה לכדי שביעה, ובכה"ג לא קאמר החת"ס דיהיה לזה חשיבות כאכילת כזית.

וכל זה אינו ענין למש"כ הפמ"ג לגבי חיוב ברכהמ"ז בבא לכדי שביעה בשהוי של יותר מכא"פ, דשאני בברכהמ"ז דלשיטת הפמ"ג אי"צ יותר מאשר דין 'ושבעת', אלא דמאחר וכתוב נמי 'ואכלת' ניתן לומר מחד דכל אכילה המביאה לכדי שביעה שפיר דמי ואפי' פחותה מכזית (וכך נראה למאי דכתב בפתיחתו להל' שחיטה), אולם אפשר גם לומר (עכ"פ לדעת הפנים מאירות (ואולי גם המוצל מאש) דס"ל נמי דלא בעי' לאכילה בתוך כא"פ אי נימא דס"ל דכזית מיהא בעי') דאמנם בעי' לאכילת כזית דבלא"ה אין כאן שביעה של שיעור אכילת כזית אך בכל אופן שהביאה לכדי שביעה נמי שפיר דמי, והיינו דקמ"ל דהשביעה מצרפת את האכילות לשיעור שלם של כזית ושפיר מיקרי ואכלת ושבעת דסו"ס באה לו השביעה ע"י אכילת כזית. פי' דאמנם בעלמא אמרי' דבאין נאכל בשיעור של כדי א"פ נחשב לאכילות נפרדות בלי צירוף ביניהם, מ"מ י"ל דלחיוב ברכהמ"ז דעיקר הקובע הוא השביעה י"ל דכל שבא לידי שביעה, השביעה מצרפת האכילות, ואם בעי' לאכילת כזית המביאה לידי שביעה הבאה לו מחמת אכילת כזית, הרי שהשביעה מצרפת את האכילות ומחשיבה את שביעתו ע"י אכילת כזית ולא ע"י אכילות קטנות שאינם קשורות זו"ז. ומעין זה כתב העולת תמיד בס"י רו דשאני אכילת יו"כ דיתובי דעתא בעי' וביותר מכדי א"פ לא מתבא דעתא, אבל ברכה בהנאה תליא מילתא וכיון שהחזיק נהנה ברביעית או בכזית, גם ביותר מכדי אכילת פרס מצטרף. הרי דס"ל דהיכא דהנאה קובעת, ההנאה מצרפת האכילות אף שנאכל ביותר מכדי א"פ.

ואי נימא הכי הרי שגם לברכהמ"ז בעי' אכילת כזית, ולא ניתן ללמוד מהחת"ס דגם בפחות מכזית שפיר דמי כיון דאכילה המביאה לידי שביעה נמי חשיבות של אכילת כזית יש לה, דכאמור לא קאמר החת"ס כן אלא כאשר באכילת פחות מכזית בא לידי שביעה של אכילת כזית.

ויתכן דלכן קריק' השבה"ל לומר דכ"ש כשאכא שביעה גמורה של כמה זיתים' לגבי חיוב ברכהמ"ז, דדוקא באופן דאיכא לכה"פ שיעור כזית ניתן לומר על דרך המבואר בחת"ס דכל שבא לכדי שביעה חייב בברכהמ"ז אף שהיה זה ביותר מכדי א"פ.

אך כל זה בנוגע לסברת החת"ס מכח דברי התוס' ישנים, אולם שם ממשיך החת"ס בביאור דברי הגמ' במס' ברכות דף כ: בזה"ל: והשתא 'אי נמי נימא בכל המצוות דכתיב בהו אכילה אפש"ל דמ"מ בעי כזית דוקא', מ"מ לענין שיעור ברכהמ"ז קרוב לודאי דאי שבע בפחות מהכי סגי דהתורה תלי לה בשביעה וכו'. פי' דכאן בא לומר דאף אם בשאר אכילות התורה בעי' לכזית ממש ולא סגי בשביעה של שיעור כזית, מ"מ לחיוב ברכהמ"ז שאני דתלי רחמנא בשביעה וכל שבא לידי שביעה אף ע"י אכילת פחות מכזית שפיר מחוייב בברכהמ"ז. ויש להסתפק בכוונתו אם ס"ל דבעי' מיהא לשיעור שביעה של אכילת כזית או שמא כל שבא לידי שביעה שפיר דמי.

וכהצד הראשון היה נראה ממה שכתב שם מקודם דבשעת ברכתך של ישראל היתה ברכה מצויה בכל מאכל שלהם והיו אוכלים ושבעים בפחות מכזית, דמשמע דרק בכה"ג שבא ע"י אכילה מועטת לידי שביעה בדרך של 'מתברך בתוך מעיהם' דיש להניח דהוא לכה"פ כשיעור שביעה של אכילת כזית, בזה דוקא קאמר דסגי אף בפחות מכזית לחיוב ברכהמ"ז. אך יתכן גם ללמוד דמאי דקאמר הכי הוא רק כדי להביא ציור של אכילה פחות מכזית המביא לכדי שביעה, אך לא לומר שבעי' דוקא אכילה כזו ששביעתו כשעת הברכה שבא לידי שביעה באכילת פחות

כנ"ל מתו"י. ואם כן ע"כ כהפמ"ג דמש"כ המג"א דבעי' בכדי אכילת פרס זה באוכל רק כזית לא בשביעה ממש. עכ"ד.

בחומרת המג"א ופשטותו דאיירי דוקא בכזית, עכ"ד.

דעת האגרו"מ לדינא בהשענה"צ

לעומת זאת בשו"ת אגרו"מ (או"ח ח"א סי' ע) למד כפי שכתב השענה"צ דמאחר וכתבי ואכלת הרי דבעי' נמי לאכילה, וסתם אכילה היינו אכילת כזית בכדי אכילת פרס, ותמה ע"ד הפמ"ג, ונקט כדבר פשוט דאכילה פחותה מכזית או באכילת כזית ביותר משיעור כא"פ, אף דהגיע לכדי שביעה, אינו חייב בברכהמ"ז מה"ת³⁵.

וא"ד: אם אכל כל אכילתו מעט מעט ששהה יותר מכא"פ בין כל חצי זית לחצי זית ואכל כדי שביעה שמחדש הפמ"ג דחייב לברך דושבעת קרי' ביה, לכאור' הוא תמוה דדמי זה לחולה ששביעתו הוא בחצי זית שמ"מ אין חייב לברך ברכהמ"ז משום דאכילה עכ"פ צריך שאינו פחות מכזית. ועיין בשע"ת סי' קצו ס"ק ח בשם תשובת דרב"ז דמחדש בזקן וחולה שלהם בכזית הוא כדי שביעה שיכולין להוציא אחרים שאכלו הרבה כדי שביעה של כל אדם. והחידוש הוא משום שהיה מקום לומר שכיון שאינו דרך שביעה לרוב

ובחלק י' (סי' מד אות ג) חזר על הדברים בתוספת חיזוק, וא"ד: בעיקר דברי המג"א דבעי' שיעור אכילת פרס, עיין מש"כ בח"ד סי' כב דהמנ"ח כתב דאפילו איכא שביעה גמורה דהיינו ושבעת דאורייתא בעי' גם דין אכילה כמו שאר אכילות שבתורה דבעי' צירוף וזולת זה אינו חייב בברכהמ"ז מה"ת, והוא חידוש גדול, אבל יותר נראה מש"כ הפמ"ג דהמג"א איירי דוקא בברכהמ"ז דרבנן דחייב בכזית די"ל דנתנו לו דיני אכילה בכזית דבזה אזלי' בתר אכילה ולא בתר שביעה, אבל בשביעה במעיו דאיתא גם כשאכילה היתה יותר משיעור אכילת פרס, פשוט דחייב בברכהמ"ז מה"ת. ודרך זה נראה להלכה. והמשנ"ב אף דבפנים הסכים לגמרי לדעת הפמ"ג, מכל מקום בשענה"צ חושש קצת לסברת המנ"ח דבעי' אולי גם דין אכילה מלבד דין שביעה, ועכ"פ זית אחד תוך אכילת פרס. וכבר כתבתי דשיטה זו צ"ע, ועוד הרי בלא"ה הפנים מאירות והרבה מאורי הדורות חולקים על עיקר שיטת המג"א, ועכ"פ אין להוסיף

מכזית כפי שיעור שביעה של אכילת כזית, ואה"נ ה"ה לכל אכילה המביאה לכדי שביעה גם בלי חשיבות של שביעה של אכילת כזית, נמי שפיר דמי. ומשמעות דבריו נראה יותר כהצד הראשון.

וצק"ב מדוע בחר השבחה"ל לפרש דברי הפמ"ג דוקא לפי תחילת דברי החת"ס ולא גם לפי המשך דבריו אם בין כה למד בדבריו דבעי' לכה"פ לאכילת כזית כדי שיגיע לו שיעור שביעה של אכילת כזית לפחות.

ויותר נראה דמאי דקאמר הכי דמכ"ש כשאיכא שביעה גמורה של כמה זיתים, היינו שכך הוא דרך העולם ולא משום דס"ל דבעי' כזית דוקא. וכן מדוייק מדקאמר מכ"ש כשאיכא שביעה גמורה של 'כמה זיתים', ומדכתב כמה זיתים בלשון רבים, משמע דמדבר על דרך העולם להיות שבע ביותר מכך, אם לא שנאמר דכוונתו אמנם על דרך העולם אך לומר דאיכא באכילתם לפחות שיעור כזית.

35. וכאזיה צד ס"ל בחקירת המנ"ח, יבואר להלן.

לחומרא, אך לכתחילה יראה שלא לבוא לזה שלא יבוא לעבור על סברת הפמ"ג, עכ"ד³⁷.

העולה מכ"ז - דלדינא נקטי' לעיקר דלחיוב ברכהמ"ז דאורייתא בעי' לכדי שביעה, ודעת החינוך דאזלי' בתר כל אחד אחר שיעור שביעה ידידה, ודעת רבותיו של רש"י דאזלי' בתר אכילת שיעור קביעות סעודה אצל רוב בנ"א³⁸, ודעת הפמ"ג דכל שנהיה שבע אף שאכל ביותר מכא"פ חייב בברכהמ"ז מה"ת דשפיר מתקיים בזה הך ד'ושבעת', וכדבריו סתם במשנ"ב ובשעה"צ כתב לפקפק ע"ד שהרי 'ואכלת' נמי בעי' ואכילה היינו כזית בכא"פ, וכדבריו שבשעה"צ ס"ל להמנ"ח (ודעת השעה"צ שסגי שמתוך כל אכילתו המביאו לכדי שביעה יאכל כזית אחד תוך כדי א"פ ודעת האפיקי ים דבעי' שכל השיעור כדי שביעה יאכל בתכא"פ אלא שמספיק גם אם אכילת כזית האחרון המשלים לשיעור כדי שביעה יאכל תכא"פ), ודעת החת"ס כהפמ"ג אלא שהוסיף דה"ה אם נהיה שבע גם בפחות

בנ"א לא נחשב שביעה³⁶ או משום שאין השביעה מן הפת אלא מצד המחלה וחולשת הזקנה, והשמיענו דכיון שעכ"פ שבע מזה חייב מדאורייתא וכדכתב שם גם חידוש בשבע מהכזית מחמת שאכל מקודם דברים אחרים. ועיין בביתאור הלכה סו"ס קפד שהביא ג"כ תשובת הרדב"ז ומפרש כן. ואם גם בשבע פחות מכזית היה חייב היה משמיענו יותר חידוש דאף בפחות מכזית אם שבעו מזה חייבין לברך ומדאורייתא, אלא ודאי שבפחות מכזית פטור מלברך אף מדרבנן אף בשבע מזה משום דעכ"פ אכילה ג"כ צריך. וא"כ איך אפשר לחייב באכל הרבה ושבע מזה אם לא אכל כזית בכא"פ שלא נחשב אכילה לאיסורי אכילה ולחיובי אכילה, וצ"ע בטעם הפמ"ג. ולדינא ודאי צריך ליזהר שיאכל לכה"פ כזית אחד בכא"פ, ואם אירע שא"א לו לאכול כזית בכא"פ יש להורות שלא לברך ברכהמ"ז, ואף שברכהמ"ז ספק לחומרא, אבל כיון שיותר נוטה שהדין הוא שאין לו לברך, אין זה בכלל ספק

36. והיינו כסברת רבותיו של רש"י שהביא השעה"צ הנ"ל, וקמ"ל הרדב"ז דלא נקטי' הכי לדינא. ועיין שו"ת כת"ס (שם) שהעלה דזה ודאי שמי שמקולקל במעיו ואינו יכול לאכול אלא מעט ואין לו תאוה לאכול, בודאי שאינו מחוייב לברך דאין דרך בנ"א ששבעים במעט בפחות מכזית. ולכא"ו סברא זו תליא במח' החינוך ורבותיו של רש"י.

37. והנה לא מבעיא דסברת החת"ס אינה כדעת רבותיו של רש"י, אלא אף סברת השעה"צ והאגרו"מ דבעי' גם לדין אכילה שהוא בכזית בכא"פ, לכא"ו ג"כ אינו כסברת רבותיו של רש"י, שהרי דרך רוב העולם לבוא לכדי שביעה ע"י שיעור קביעות סעודה לכא"ו אף ביותר מכא"פ, והא דבעי' לכא"פ אינו אלא היכא דבעי' לדין אכילה כמצות אכילת מצה ועוד. וע"ע בזה.

38. ועיין חזו"א ס' לד סוף ס"ק ד דכתב דאזלי' בתר 'שיעור שביעה או שיעור שביעתו', וזה מתאים עם המבואר בדברי רעק"א בס' קסח (ד"ה באבן העזר) דשיעור שביעת רוב העולם הוא כשיעור קביעות סעודתם, ודברי החזו"א יתבארו דיש לילך לחומרא אחר שני שיעורים אלו, שאם שיעור שביעתו יותר משיעור שביעת רוב העולם והיינו יותר ממה שרגילים לקבוע עליו סעודה, יש לילך אחר שיעור שביעתם, ואם שיעור שביעתו פחות משיעור שביעת רוב העולם יש לילך אחר שיעור שביעתו.

בפני עצמן (פי' שבא לידי שביעה לא רק ע"י הפת אלא גם ע"י דברים שאינם באים ללפת את הפת כגון אורז ותפוז).

ויש לעיין לפ"ז מה יסבור באופן שבא לכדי שביעה ע"י אכילת פת פחות מכזית בצירוף דברים הבאים ללפת את הפת.

והיה נראה דמאחר והרי ס"ל דלא בעי' לאכילת כדי שביעה בכדי אכילת פרס בכדי להתחייב בברכה מ"ז מה"ת לדלידיה כוונת התורה ואכלת ושבעת שכל אכילה המביאה לכדי שביעה מחוייבת בברכה מ"ז, א"כ אמנם נאמר זאת על אכילת פת, מ"מ מאחר וגם מה שבא ללפת את הפת יכול להכנס אל תוך שיעור זה, על כן לכאור' ה"ה שגם באכל פת פחות מכזית ובא לכדי שביעה יחד עם דברים הבאים ללפת את הפת, שיתחייב עי"ז בחיוב ברכה מ"ז מה"ת.

אולם לדעת השעה"צ דבעי' לדין ואכלת שהוא אכילת כזית פת בכדי אכילת פרס מלבד מה דבעי' גם לושבעת שלזה יכול להגיע אף ביותר מכדי אכילת פרס, יש לדון אם בעי' לאכילת כזית פת בכדי אכילת פרס דוקא או שמא גם כשאכל כזית המורכב מפת ועוד דברים הבאים ללפת את הפת תוך כא"פ ג"כ מתקיים דין ואכלת.

ובשו"ת אגרו"מ (ח"ד סי' מא) פשיטא ליה שכוון שברכה מ"ז הוא דוקא על אכילת פת,

מכזית דחייב בברכה מ"ז מדאורייתא³⁹, וכהפמ"ג כתבו בשו"ת בית יהודה ובשו"ת פנים מאירות וכן נקט השבט הלוי להלכה ולמעשה, לעומת זאת דעת האגרות משה לעיקר כסברת המנ"ח והשעה"צ ואם אכל ביותר מכדי א"פ דעתו שלא יברך אלא שלכתחילה לא יגיע לזה כדי שלא יעבור ע"ד הפמ"ג.

ולגבי שיעור זמן האכילה בברכה אחרונה, דעת הפמ"ג דבעי' לאכול כזית בכדי א"פ, וכן צ"ל לדעות הסוברים דלחיוב ברכה מ"ז דאורייתא בעי' לאכילת כזית בכדי א"פ, ודעת הבית יהודה והפנים מאירות דגם באכל מעט מעט חייב בברכה אחרונה.

בבא לידי שביעה ע"י פת פחות מכזית

בצירוף דברים הבאים ללפת את הפת

ומעתה יש לדון מה הדין באופן שבא לכדי שביעה ע"י פת וצירוף מאכלים אחרים הבאים ללפת את הפת (כגון ויסק), ויש לעיין בזה בין לדעת הפמ"ג ובין לדעת השעה"צ.

דהנה הביאור'ל בסי' קפד (סוד"ה כזית) הביא מהפמ"ג (ח"א ס"ק ח) שכתב דמסתברא דבעי' שביעה מפת לבד כדי להתחייב בברכה מ"ז מן התורה, והביאור'ל כתב שם על דבריו דנראה פשוט דאין כוונתו במי שאוכל איזה דבר ללפת את הפת דזה פשיטא דמצטרף שכן הוא דרך אכילה (עיין מס' ברכות דף מא. מוסב ואוכל בלפתו), וכוונת הפמ"ג בשאכל שארי דברים

39. יש שהביאו דכחח"ס כבר כתב רבו הפנים יפות בריש פר' בחוקתי (ויקרא כו ה) עה"כ "ואכלתם לחמכם לשובע" (עיין שו"ת כת"ס ח"א סי' לא), אך בדבריו אין כל הכרח לומר דאוכל קימעא היינו אף פחות מכזית, ובפשטות כוונתו על הא דאיירי שם בברכות דדקדקו ע"ע לברך ברכה מ"ז אף באכלו כזית וכביצה ולא שבעו, וע"ז קאמר דבשעת ברכה דאוכלים קימעא ומתברך בתוך מעיהם דגם ע"י אכילת כזית וכביצה באו לידי שביעה ולכלל חיוב ברכה מ"ז דאורייתא ולכן הוצרכו לברכת ונתתי שלום בארץ במקום הנשיאת פנים שהיו מקבלים על זה שהיו מברכים ברכה מ"ז באכילת כזית וכביצה אף שלא באו לידי שובע, עיי"ש.

על אכילת פת, וכל דברי האגרו"מ יכולים להאמר רק להצד השני של המנ"ח וכפי שנקט השעה"צ לעיקר דסגי באכילת כזית אחד בכדי א"פ ולא כל שיעור השביעה, דלפ"ז ואכלת ושבעת הם שני דינים נפרדים שלא קשורים הם זל"ז, דלחיוב ברכהמ"ז בעי' דין ואכלת דהיינו דין אכילת פת כזית בכדי שיעור א"פ, ודין ושבעת אפילו שהגיע לכלל כדי שביעה ביותר מכדי א"פ, ולפ"ז יש מקום לומר שגם א"צ להגיע לזה ע"י אכילת פת דוקא, כפי שר"ל האגרו"מ.

ונמצא שגם האגרו"מ נקט לעיקר כצד זה במנ"ח וכפי שהעלה השעה"צ, דסגי באכילת כזית אחד בכדי א"פ.

ביאור הצד של המנ"ח דבעי' לאכול את כל שיעור כדי שביעה בכדי א"פ

ובאמת הצד השני של המנ"ח שיצטרכו לאכול את כל השיעור של כדי שביעה בכדי א"פ, צ"ב, דנמצא דלדעת החינוך דאזלי' בתר שיעור שביעה ידידה, רעבתן שזקוק לאכילה מרובה על מנת להגיע לשובע שאם יצויר שאף שיאכל את הנדרש לו לשובע ללא שום הפסק יעבור שיעור דאכילת פרס, יוצא לפי צד זה של המנ"ח שלא יתחייב בברכהמ"ז מה"ת.

ואולי מטעם זה פשיט"ל לשעה"צ ולאגרו"מ כהצד דסגי באכילת כזית אחד בכדי א"פ.

והיה נראה לבאר צד זה במנ"ח דכוונתו שכל כזית בפנ"ע יאכל בכדי א"פ אך אי"צ שכל הכזיתים הנצרכים לו להגיע לכדי שביעה יאכלו כולם בתוך שיעור של כדי אכילת פרס, ואולי צריך ג"כ שלא ישהה בין כזית לכזית יותר מכדי א"פ. וע"ע בזה.

לכן מי שאכל בסעודתו פת פחות מכזית יחד עם מינים אחרים וע"י הכל בא לידי שביעה, לא יצטרך לברך ברכהמ"ז לא מדאורייתא ולא מדרבנן, דפחות מכזית הוא כלא אכל כלל, אבל אם אכל כזית פת אף ששביעתו היה בצירוף כל המינים שאכל, חייב לברך ברכהמ"ז דאורייתא, דהשביעה שצריך מן התורה לחייבו בברכהמ"ז על הפת אין צורך שיהיה דוקא מפת. עיי"ש שהביא לזה שתי ראיות.

ובסוף סיים דבריו: אלא ודאי שמצטרפין כל מה שאוכלין מבשר ודגים וכל דבר לחייבו בברכהמ"ז מדאורייתא (ומשמע אפי' ששאר הדברים אינם ללפת את הפת), אבל עכ"פ הוא דוקא כשאכל פת לא פחות מכזית שרק על הפת נאמר בקרא ואכלת וברכת אך שאיכא תנאי להחיוב שלא יהיה רעב אחר שאכל שלקיום תנאי זה סגי בכל מה שאכלו דהא שבעת לא קאי דוקא על הפירות שנאמרים בקרא, אבל על שביעה בלא אכילת פת שהוא שיעור לא פחות מכזית לא נאמר העשה דברכהמ"ז, עכ"ד.

והנה יתכן שכל דבריו הם לשיטתו במה שנקט לעיקר כדעת השעה"צ דלהתחייב בברכהמ"ז בעי' לדין ואכלת דהיינו אכילת כזית תוך כדי אכילת פרס, וע"ז קאמר דזה מתקיים דוקא ע"י אכילת פת, אך אליבא דהפמ"ג יש לדון כנ"ל. ועיין בזה.

ובגוף מה שנקט האגרו"מ דלדין ואכלת בעי' דוקא פת ואילו ושבעת יכול להיות גם מדברים אחרים, לכאור' היה נראה דתלוי זאת בחקירת המנ"ח אם בעי' שכל שיעור הושבעת יאכל תוך כדי אכילת פרס, דלצד שכן הרי שואכלת נאמר גם על ושבעת שיהא ושבעת עם אותם הגדרים של ואכלת, וא"כ אם ואכלת נאמר על אכילת פת דוקא, גם ושבעת נאמר

**להקפיד לאכול כזית בכא"פ בכדי להתחייב
בברכהמ"ז ובברכה אחרונה לכו"ע**

ועכ"פ לפי האגרו"מ כדי להתחייב בברכהמ"ז דאורייתא וכן גם להפמ"ג באוכל כזית ולא בא לכדי שביעה דחייב בברכהמ"ז דרבנן, יש לראות לאכול כזית פת תוך כדי שיעור א"פ. וכן צ"ל הדין לפי המתבאר בדברי

המשנ"ב בסי' רי ס"ק ד ובשעה צ"ס"ק יז בכל אכילת כזית להתחייב בברכה אחרונה דאסמכו רבנן אקרא דואכלת. ויש לשים לב לזה כי בלא דעת יתכן להפסיק בין האכילות יותר משיעור זה (שהוא כהכרעת הפוסקים 4 דקות כמש"כ הערוה"ש בסי' רח סעי' ח והכה"ח בסי' רי ס"ק ח ובשיעורי תורה להגר"ח נאה).



הרב בן ציון בבצ'יק
רב ומו"צ בבני ברק - קרית גת

טבילת מבשירי חשמל חדשים

ענה א

בזמנינו כהיום שיש כלים חשמליים רבים, ויש מהכלים שמוזהרים שלא ליתנם [או לטובלם] במים, ונשאלנו רבות האם הם חייבים בטבילה, כולו או מקצתו.

ויסוד שאלה זו כיון דבמכשירים החשמליים השתמשותם היא ע"י חיבור לכותל וממילא דין כלי כזה כמו מחובר לקרקע דאינו מקבל טומאה ואינו חייב טבילה, או דאינו נחשב כמחובר.

ועוד, אם נאמר דצריך טבילה, כלי שבחלקו נותנים המאכל וחלקו משמש למנוע האם חייב לטבול כולו או רק החלק שנותנים המאכל בתוכו, וכן לצד זה דחייבים רק במקום שנותנים המאכל אם כן אם מטביל כולו האם חלק המנוע נחשב לחציצה. וכן צריך לברר בכלי שמתפרק, כמיקסר וכדומה, האם לטבולו כשהוא מפורק או כולו כאחת.

וראשית דבר נביא דברי החלקת יעקב (טו"ח יו"ד סי' מ"א) דנשאל בדין מזלג חשמלי, והיינו כלי שמחמם מים וכדו' לשתיה ולתבשיל ע"י כח החשמל. ומהותו כך היא - יש חתיכת מתכת ארוכה חלולה ועבה ובתוך המתכת נמצאים חוטי חשמל שעל ידם מתחממת המתכת, וכשרוצין לבשל או לחמם איזה תבשיל תוחבין את המתכת הנ"ל לתוך קדירה, ובצד השני של המתכת מחובר חוט החשמל שאותו החוט תוחבין לשקע החשמל שבקיר, ועל ידי כח החשמל מחמם או מבשל.

ונדון השאלה היא, היאך יש לנהוג בזה, כיון שאם המתכת הנ"ל צריך טבילה כדין כלי סעודה, אי אפשר להטבילו ולתוחבו לתוך מים, כי על ידי שנכנסין מים לתוכו מתקלקלים חוטי החשמל שבתוכו.

וצידד להקל בזה דאין צריך טבילה, וטעמו כיון שכלי זה שימושו דווקא כשמחובר

במאכלים שונים או משקאות שונות גם כשאינם מחוברים בקרקע וראויה גם כן לחברה להכותל, אם כן דמי יותר להא דמבואר במסכת כלים (פ"כ מ"ד) לענין עריבה, עשאה אבוס לבהמה אף על פי שקבעה בכותל טמאה, ומבאר שם התפארת ישראל דהאבוס אינו מוכרח שיהיה מחובר.

ואפילו דיש לחלק דבעריבה כשהוא משתמש בה לאבוס אין לו שום חיבור של הכותל משום כך לא נחשב למחובר, ולא כן בכלים שלנו כקדירות חשמליות שנותן בהם אוכלים, דהרי אם ירצה לחמם או לבשל צריך הוא לחיבור הכותל, ומיקרי נעשה לשמש עם הקרקע, מכל מקום כיון דגם לבשל ולחמם יש את האפשרות לחברה לאיזו מכונת ייצור חשמל מוקטנת ומיטלטלת, וגם אפשר להשתמש בכלי זה חוץ מחימום ובישול, וממילא לא מיקרי רוב תשמישו עם הקרקע. ובפרט לפי מי שמפרש הטעם דאבוס מקבל טומאה אפילו שקבוע בכותל אבל אינו מבטל לכותל, ואם כן בקדירות ומחבתות חשמליים גם אינו מבטלם לכותל וצריך טבילה.

דעת בעל החכמה להטביל מזלג חשמלי

עם עוד כלי החייב בטבילה

ובשו"ת בצל החכמה (חלק ס"ה) גם כן כתב בדעת החלקת יעקב לחלק בין דין המזלג החשמלי שיש לצדד לקולא ובין הקדירות החשמליות לחומרא. וכתב עוד סברא להקל בדין המזלג דאינו בגדר כלי סעודה החייבים בטבילה, דמזלג חשמלי זה - נהי דכלי גמור הוא מכל מקום מעשה עצים וגחלים בעלמא הוא דעביד. ומדמהו להא דאיתא ביומא (ל:) 'עששיות של ברזל היו מחמין מעיה"כ ומטילין לתוך צונן כדי שתפיג צינתן'. והלא המטיל עששיות של ברזל לתוך מים להרתיחם

לקרקע, והמחובר לקרקע אינו מקבל טומאה, ואף דבשעה שאין משתמש בו אינו מחובר לכותל, מ"מ כיון שנעשה רק להשתמש כשהוא מחובר אינו מקבל טומאה ואינו צריך טבילה.

וראיה לדבריו מביא מהמובא בהג' יד אפרים בשם השב יעקב בדין קדירה של נחושת הקבועה בתנור בית החורף שנוהגין שאינה צריכה טבילה, ונתן טעם למנהג דכיון שקובעין אותו בתנור, והתנור קבוע בקרקע, והקדירה נעשתה לכתחילה על מנת להשתמש בה רק במחובר בקרקע, ואין מטמאים בשום טומאה דהיינו טומאת נגיעה כגון מת ושרץ, ומכל שכן בטומאת עכו"ם שעל הכלים.

ואמנם דעת המהר"י אסאד (ס' רטז) לחלוק על שב יעקב הנ"ל וסבירא ליה לחייב טבילה בקדירה של נחושת הקבועה בתנור, מכל מקום פסק בחלקת יעקב שהמנהג להקל, ומכל שכן בנדון דידן של המזלג חשמלי, ומצדד עוד סניף לקולא שהיא שעת הדחק, וגם דעדיפא ממיחם, שהמיחם אפשר להשתמש בו גם כשהוא תלוש, ומשא"כ במזלג החשמלי שאין שימושו רק כשהוא קבוע בכותל ודאי דנסמוך להקל.

ומוסיף החלקת יעקב דאפילו דיש אפשרות לחבר המזלג לאיזו מכונת ייצור חשמל בצורה מוקטנת, ושדבר אין לה עם הקרקע [כמו גנרטור] ואם כן יתחייב בטבילה, מכל מקום כיון דאזלינן בתר רוב תשמישו לענין טבילת כלים, וכמו דכתב בפתחי תשובה (סי' קס"קו) בשם השב יעקב (ס' לא), ורוב תשמיש חתיכת מתכת הלזו ע"י תחיבה להכותל מיקרי נעשה לשמש עם קרקע.

אולם בחלקת יעקב (ס' מג) חילק דדווקא במזלג חשמלי דכל תשמישו ע"י חיבור פטור מטבילה, אבל בקדירות ומחבתות דמשתמשים

שם סל"ט, ונדרכי תשובה שם ס"ק ה). והביא שם שנשאל לענין מחבתות ברזל שצולים בהם בתוכם ע"י רשת חוטי האלקטרי שבתוכן, שבדאי יתקלקלו ע"י המים, והשיב דלא ראה שום עצה להשתמש בהם רק אם יקבעו החוטים אחרי הטבילה או יתקנו אותם שוב.

ויש לכך ראייה מדברי החכמת אדם (כלל ע"ג דין יג, הובא בפתחי תשובה סי' קס"ק א) היורות בגולות שקובעין אותם ומחוברים לקרקע ומבשלים שם שיכר דחייבים בטבילה, וצידד להתיר לפי ששמע שהשיכר שמבשלים בו אינו ראוי לשתייה כלל עד שמסננים אותו, ואפשר שע"ז סומכים שאין טובלים אותו.

דעת הגרשז"א לצרף לקולא
סברא דמחובר לקרקע

ובספר טבילת כלים הביא בשם הגרשז"א אויערבאך זצ"ל שצירף לספיקא דדינא אם חייב טבילה, אם הוא כלי שמחברו לחשמל. ובאמת רוב האחרונים נוקטים דכלי חשמל טעונים טבילה בברכה.

תבנא לדינא. דרוב הפוסקים ס"ל דכלים חדשים אפילו שהשתמשותם היא כשהם מחוברים לכותל חייבים הם בטבילה. [ומדברי השבט הלוי משמע דיטבלם בברכה].

לשתייה פשיטא שאותן עששיות אינן צריכות טבילה, שהרי אינן כלים אלא כעצים וגחלים, וכן הוא גם במזלג חשמלי דאף דודאי כלי הוא, מכל מקום רק מעשה עששיות עצים וגחלת הוא עושה, וזה כל דרך תשמישתו.

ומצד שני, במחבת חשמלית וקומקום חשמלי כיון שחוץ ממה שהם מבשלים האוכל ע"י כח החשמל שבכלי עצמו שהוא מעשה עץ, הם גם מחזיקים את האוכל ואת המשקין המתבשלים ומורתחים בתוכם, לא גרעי משאר כל כלי בישול שחייבים בטבילה בשביל כך.

אמנם לדינא אף שצידד לקולא בענין המזלג מכל מקום מחמיר שם לטובלו עם כלי אחר, ויברך על הכלי השני ויטבילנו ואח"כ יטביל את המזלג החשמלי או יטבילם יחד בבית אחת.

דעת השבט הלוי דאין להקל מצד הסברא
דמחובר לקרקע

ובשבט הלוי (ח"ב סי' מ' אות ג) נחלק בזה ודעתו להחמיר בטבילה, ולא סבירא ליה סברא זו לפטור מן הטבילה מטעם דמחובר ע"י החוט לכותל, וכתב על סברא זו 'זה הבל ורעות רוח', והביא דהא גופא דכלי תלוש שחברו לקרקע דפטור מן הטבילה גם כן מפורק, (ווייז בזה ליד אפרים יו"ד סי' קכ, ובערך השולחן

ענף ב

אופן הטבילה לכלים חשמליים, ובאלו חלקים חייב הטבילה

אם יש לטבול את כל הכלי ואף את החלק שבו חוטי החשמל והמנוע וכדו' או דסגי לטבול את החלק שהוא כלי הסעודה בפועל שבו מניחים את המאכל.

ולדעת רוב הפוסקים שמצריכים טבילה בכלי חשמל אם מטעם דהם גם משמשים ככלי בלא החשמל ואם מטעם דאופן זה המחובר לקרקע אינו פטור מטבילה, יש לעיין

הסתרים דכלי לא חיישינן בחציצה כלל. וכן כתב גם ברא"ש (מסכת נדה הלכות מקוואות סי' ל) דלא חיישינן לחציצה בבית הסתרים דכלים, והביא דמקור הדבר בתוספתא (מסכת מקוואות פרק ו הלכה כה) 'מגל שנשברה ידה מסטה ולפנים אינה חוצצת מפני שהיא כבית הסתרים'. ולפי זה הוא הדין בדין, דלדעת התוס' כל שאינו עשוי כשלשלת צריך טבילה ומקום בית הסתרים חוצץ, ולדעת הר"ש והרא"ש ליכא דין חציצת בית הסתרים בכלים.

ולהלכתא, כתב הגר"מ פיינשטיין דיש להקל דאינו חוצץ, ולא מיבעיא לדעת השו"ע (יו"ד סי' רב סע"ט ט) שפסק להדיא כרוב הראשונים דידות הכלים שהם ארוכות ועתיד לקוצצן מטביל עד מקום שעתיד לקוצצן ודיו. אלא אפילו לדעת התוס' בהא דידן אינו חוצץ, דהא אינו עתיד לקוצצן והוי מיעוט שאינו מקפיד או אולי עוד עדיפא משום דהיינו כרביתיה.

סברת הגר"מ פיינשטיין דקדירות חשמליות
הוי כב' כלים

והוסיף שם באגרות משה (ס"ס סי' נח) טעם דאין צריך להטביל את הכלי כולו במים, דכלי חשמל זה חשיב כשני כלים, אחד מקום הנחת הדברים להתבשל ואחד מקום הנחת העלעקטערי לבשל, וכיון דהם שני כלים טבילה צריך רק אחד מהם, והוא מקום המתבשל ולא כלי השני שהוא מקום העלעקטערי, ולכן סגי שיטביל רק מקום שמתבשל עד אחר המחיצה שביניהם. ומה שלא נכנס המקום המפריד בין הכלים במים לא חיישינן, דזה נחשב כולו במים, כיון דאם היה חותך החלק היותר של העלעקטערי היו המים מכסים שם.

דעת הגר"מ פיינשטיין דבקדירה חשמלית סגי לטבול חלק הכלי שבו המאכל

ודעת הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל (אגרות משה יו"ד ח"א סי' נז) דסגי לטבול את חלק הכלי שמניחים בו את המאכל, והביא שם דוגמא בכלי כזה שלמטה הוא מקום שמונח המאכל להתבשל ולמעלה חוטי החשמל שהוא האש המבשל, דצריך טבילה רק חצי הכלי התחתון ששמימין שם המאכל, אבל מקום העליון ששם החוטים אין צריך טבילה, וצריך לטבול רק חצי התחתון ולא העליון.

ולא נאמר שכלי אחד הוא ויבטל העליון להתחתון להחשיבו גם לכלי סעודה, דכיון דמשתמש הוא למקום האש שהוא תשמיש אחר, לענין התשמישין חשיב כשני כלים המחוברים.

הסבר הגר"מ פיינשטיין דליכא חציצה ממקום הפטור אף לתוס' דאיכא דין ביה"ס בכלים

אלא דיש לעיין לענין מקום החיבור ביניהם, דאיך נתירו ללא טבילה, ובאמת דין זה כבר מצינו במתניתין במסכת מקוואות (פ"י מ"ה) 'כל ידות הכלים שהם ארוכין ועתיד לקצוץ מטבילין עד מקום המדה ר' יהודה אומר עד שיטביל את כולו'. ונחלקו הראשונים בפירוש משנה זו, דאמאי מקום החיבור שאינו נטבל אינו חוצץ, דהוי מיעוטו המקפיד, ומיעוטו המקפיד חוצץ בכלים כמו באדם. ודעת תוס' (חולין עג. ד"ה מטביל) דאיירי בידות הכלים העשוין כעין חוליות כאותן שלשלאות של ברזל העשוין בטבעות ולכך ליכא חציצה. אמנם בפירוש הר"ש שם נחלק בזה, וסבירא ליה דאין לומר דאיירי בידות של חוליות, ומה דלא הוי חציצה הוא משום דבבית

ברור דין חציצה בבית הסתרים לדעת הר"ש – דעת האבנ"ז, החזו"א, וביאור שבה"ל

ובשבט הלוי (ח"צ ס' טו) האריך לדון בדין החציצה, והביא שם קושיית האבנ"ז נזר (יו"ד ח"צ ס' קסז) דנתקשה בדין ידות הכלים הארוכים ויוצאים מתוך המים, דאף אם נאמר כדעת הר"ש דליכא דין בית הסתרים בכלים, מכל מקום כיון דמקום החתך אינו משוקע בתוך המים הוי כאילו טבל כולו ויצאה שערה אחת מחוץ למים דלא עלתה לו טבילה, והביא השבט הלוי לתירוץ האבנ"ז, דכיון דבחלק זה היוצא רק מיעוטו יוצא כשר.

וכתב על זה השבה"ל שלא זכה לעמוד על עומק כוונתו, דמה אזלינן בתר רובא שייך בזה, דהלא אפילו מעט חוץ למים לא עלתה לו טבילה. והיה נראה לפרש דבריו דכיון דהמים מקיפים את כולו נחשב כאילו כולו בתוך המים. ועדיין הדברים צ"ע.

והביא שם עוד לדברי החזון איש (מקוואות קמ"א ס' י"א) שפקפק על דברי הר"ש דטובלו עד מקום שעומד להיחתך דהרי כל שלא הכניס הכלי כולו לתוך המים מה יועיל שהמקום העומד לקציצה הוא בית הסתרים, כיון שלא הכניס כל יד הכלי לתוך המים לא עלתה לו טבילה ואי אפשר להתירו מטעם בית הסתרים כיון שאין המים מכסים מבחוץ. ובשבט הלוי מצא תנא דמסייע לחזו"א הלא הוא מדברי המאירי בחולין (עג) וז"ל: מגדולי המחברים פסקו שאינו צריך להטביל אלא עד מקום שהוא עתיד לקיים והוא הנקרא מקום המידה, ומגדולי המפרשים הקשו שהרי חיבורו מכ"מ חוצץ שהרי היתר על השיעור שהוא דבק עמו הו"ל כמי שהיה עליו טיט או זפת ואעפ"י שהוא במיעוט שאינו מקפיד שאינו חוצץ מכל מקום החציצה מיהא צריך לשקעו במים, ומתוך כך

פירשו שצריך לשקע את היד כולה במים אלא שעד מקום מידה תורת טבילה עליו וחציצה פוסלת בו, אבל מה שבדעתו לקוץ אין עליו תורת טבילה ואין חציצה פוסלת בו.

ובשבט הלוי ביאר את דעת הר"ש דסבירא ליה דבית הסתרים בכלים אינו בגדר טבילה כלל, ולכך חלק היד שאינו שייך לכלי מטעם עומד לחתוך הוא חוץ למים, ורק צריך שיהיה כל החלק החייב טבילה בתוך המים, וכיון שהוא היה במים עד מקום המידה ואולי משהו למעלה מזה, באופן דעד למעלה ממקום החתך העתיד היה בתוך המים, שוב מה שאין המים נוגעים ואין יכולים ליגע במקום הסתרים אינו מזיק, וכמו שאינו מזיק מה שאין מים נוגעים בכל תוך עובי כל דבר הנטבל, דהטבילה מבחוץ פועלת בכולו.

ובפרט מוסיף בזה לפי דברי הריב"ש הידועים (ס' ל"ד) שענין הטבילה הוא ענין ביטול הדבר בתוך המים, וכמו"כ כאן לענין הכלי הזה כיון שכל השטח הצריך טבילה בתוך המים ובטל הוא למים הרי הוא טבילה גמורה. וכן ביאר גם כן בשו"ת אגרות משה המובא לעיל.

דעת החלקת יעקב דכל הכלי חייב טבילה וב' עצות כדי שלא יתקלקל הכלי

אמנם דעת החלקת יעקב הנ"ל דצריך לטבול את כל הכלי כולו ולא נחשב כשתי כלים, ולדעתו צריך להטביל אף את חוט החשמל, ואין להשאירו מחוץ למים כדי שלא יתקלקל, דכיון דהוי בכלל הכלי אם לא יתן כולו כאילו לא טבל, ודינו כאדם דאם לא הכניס אצבעו במים דלא הוי טבילה מן התורה, וכתב דהכא גרע הרבה יותר ממיעוט המקפיד דאינו רק דרבנן.

בשני כלים המחוברים יחד, אם אחד עיקר והשני טפל, אם נטמא העיקר נטמא הטפל עיין שם, וא"כ אף אנו בנדוננו בטבילת הכלים נאמר כן, דבוודאי המכונה טפל להקדירה, שנעשה רק לשמש את הקדירה, לבשל מה שבתוכו, וא"כ כמו דלענין טומאה וטהרה היתה בטלה לגבי הקדירה, גם לענין טבילת כלים חדשים כן.

דברי המנחת יצחק דמקום החשמל אינו חציצה למקום המאכל

ועוד דן שם במנחת יצחק על הצד דנאמר דאינה צריכה טבילה, אם לא הוי חציצה לגבי הכלי גופא. וספיקו שם הוא על פי דברי הערוך השלחן (סי' רכ סעי' ז) דכתב לענין ידות שהם ממין אחר שאינם צריכים טבילה, וכגון הסכין והיד הוא של עץ וכיו"ב, מכל מקום כיון שהוא עשוי להיות בתוכו תמיד הוי כחתיכה אחת ואינו חוצץ. ויש לעיין דכל זה הוא דווקא ביד דבטל לגבי הכלי, אבל בנדון דידן בשני כלים המחוברים באופן שאין בטלים זה לזה, יש לומר דבשלמא אם שניהם צריכים טבילה, לא גרע משניהם טמאים, לענין טבילת כלי בתוך כלי דאמרינן מיגו דסלקא טבילה להא סלקא נמי לשני, אבל היכא דאינו צריך טבילה וגם אינו בטל להכלי צ"ע.

ופשט בזה לקולא דלא הוי חציצה, היינו אף אם נאמר שהמכונה אינה צריכה טבילה, מ"מ לא הוי חציצה, ואף היכא דאי אפשר לומר דהוי כחתיכה אחת, והביא דאף לדברי התוס' שהבאנו לעיל דסבירא להו דבית הסתרים בכלים חוצץ זה אינו אלא כשהוא עומד ליחתך, וכל העומד ליחתך כחתוך דמי, אך היכא דאינו עומד לחתוך, אף היכא דמחובר בדבר שאינו צריך טבילה, ואינו כגופו, אינו חוצץ, מטעם דהוי מיעוט שאינו מקפיד, והוסיף

ומביא שם החלקת יעקב ב' עצות להטביל כל הכלי ושלא ינזק. העצה הראשונה מביא לסתום את הסדקים בעומק ששם מקור החשמל עם איזו סתימה כדי שלא יקלקל שם, ולא נחשב חציצה משום דלא הוי יותר מבית הסתרים דכלי דאינו חוצץ, והביא שם את הפוסקים שהבאנו לעיל בזה.

וכתב דהעצה היותר נכונה בזה לעשות על פי

המבואר בשו"ע יו"ד (סי' קל"ח סעי' כח וסי' קט) שילחלח ידיו במי המקוה בטופח להטפיה, ובהנהו אצבעות יסתום הסדקים, לא בדוחק ממש רק קרוב לריפוי, ובאופן כזה אף אם יבוא איזו לחלוחית מים בשם, לא יתקלקל המכונה, או יעשה כזאת ע"י מטלית או חתיכת צמר גפן לטבולו במי מקוה מקודם, ויסחוט קצת שיהיה נשאר על המטלית או חתיכת צמר גפן רק בטופח להטפיה, דלא יופסל מטעם חציצה כיון שמחוברין למי המקוה, וגם לפי השכל אין בטופח כזה לקלקל המכונה.

דעת המנחת יצחק לחייב כל הכלי בטבילה כיון דחלק החשמל טפל לחלק המאכל

גם דעת המנחת יצחק (שו"ת ח"צ סי' עב) דכלי החשמל יש להטבילם כולם ולא רק בחציים במקום שמינחים שם האוכל. והוא דן שם בזה מצד דהוי כשני כלים שאף אם האחד צריך בטבילה אין הוא מחייב את השני, דיש לומר דדוקא בכלי כמו ידות הכלים שנשמאו בטומאת הכלים, חייב להטביל את כולו משא"כ הכא הוה כמו שני כלים מחוברים זה בזה, ורצה לדמותו להא מתני' דכלים (פ"ג מ"ו) לענין בית תבלין וקלמרינן המתואמות, וכן לדין כירת הטבחים (ט"ז פ"ו מ"ז) 'בזמן שהוא נותן אבן נטמאת אחת מהם לא נטמאו כולן'.

ופשט שם דין זה לחומרא, על פי מסקנת המשנה למלך (ס' כלים פכ"ח ה"ג) דלכו"ע

להטביל בשלימותו, אבל אם הטבילה לפרקים, ג"כ מהני, וכמו שפסק הרמב"ם לענין כלים שנטמאו (פסק כ"ו מה' כלים ה"ד), דמיטה שנטמאת כולה, אם הטבילה איברים איברים טהורה. ומשמע מדבריו דבדיעבד עכ"פ מהני הטבילה איברים איברים, וכמו כן לענין טבילת כלים חדשים של עכו"ם, וא"כ בכלי שאי אפשר להטביל כולו כאחת כדרך שימוש, וכגון בסיר לחץ, בודאי אפשר להטביל איברים איברים.

ולפי זה כתב שם דבכלים שיש בהם חלקים מפלסטיק, דספק אם פלסטיק חייב טבילה, הנכון הוא שיטבילם ב' פעמים, פעם אחת כולו בשלימותו, ועוד פעם איברים איברים, כולו בשלימותו דאם הדין דגם הפלסטיק צריך טבילה, אז מהנכון להטביל כולו כאחת כמצוה מן המובחר, וגם יטבילנו איברים איברים, דדילמא אין צריך טבילה, א"כ יש חשש חציצה. וזהו לפי שיטתו דכלי פלסטיק צריך טבילה מספק.

דעת הגר"ש אלישיב זצ"ל דבאופן שאין שימוש לחלק המתפרק בלא המנוע צריך להטביל גם המנוע

אמנם דעת הגר"ש אלישיב זצ"ל להצריך טבילה גם את חלק המנוע המתפרק מעצם הכלי שהמאכל בו. שכן הביאו שתי תלמידי הגר"ש"א, בספר "מטבח כהלכה" הובא זאת בשם תלמידו הרב מורגנשטרן, ובספר "דברי שמואל" הביא זאת בשם תלמידו הרב דרזי. ושם דנו בענין המיקסר שיש בו חלקים רבים שמרכיבים אותו, והבסיס של המנוע הוא נפרד מכל הכלים, והשימוש בכלים הוא כל פעם בכלי אחר, אמנם השימוש בכלים הוא רק ע"י הרכבתם יחד עם המנוע, ולכך הבסיס והכלים שמרכיבים בו חשיבי ככלי אחד ומתחייב כולו על כל חלקיו בטבילה,

דבפרט לדעת שיטת הר"ש והרא"ש דליכא דין בית הסתרים בכלים אם כן ודאי דלא חיישינן כלל לחציצה הכא דהויא בבית הסתרים דכלים.

דעת המנחת יצחק דחלק המנוע המתפרק אינו צריך טבילה

עוד דן במנחת יצחק (ט"ז ח"ג סי' ע"ו) במנוע חשמל המתפרק מן הכלי אשר המאכל בתוכו היאך ראוי לנהוג בטבילתו, אם מהני מה שטובל חלק שהמאכל בו בפני עצמו, מפני שאי אפשר להשתמש בכלי הברזל בלי עיקר המכונה הנעשה מפלסטיק, ואם כן הוא חלק הכלי שאין נכון להפרידו בטבילה, שאין לטבול כלי לפרקים, אלא דוקא בשלימותו דרך השתמשות שלו, ולפי זה דן שם בכלים [כגון סיר לחץ] שאי אפשר להשתמש בהן אלא כשהם סגורים עם המשקל המכביד על גבן, אם ראוי לטובלן באופן זה שמשתמשין בהן, ואז אין המים נכנסין לתוכן, או שהנכון לטובלן הקדירה והכיסוי והמשקל המכביד כל אחד בפני עצמו.

והכרעתו שם, דלענין המנוע הנפרד מהמכונה כמו במיקסר שיש לו מנוע ומרכיבים עליו חלקים שונים, אינו צריך טבילה, כיון שאין לזה דין כלי אלא דין בסיס הכלי שאינו צריך טבילה, [ומצד שם עוד סניפים לקולא בזה, גם מצד שבסיס מנוע זה עשוי לעוד כלים ולא דווקא לכלי פרטי זה, וגם עוד שהמאכלים הנעשים בתוכו עדיין אינם ראויים לאכילה].

דעת המנחת יצחק דבחלקים המתפרקים וחלקם אינם חייבי טבילה יטבילם פעמיים – כשמחובר ובנפרד

ובדין הכלי שכל פרקיו צריכים טבילה בוודאי, כתב אף שלכתחילה בוודאי מהנכון

מרתחים אותם, אם כן הוא כלי בפני עצמו גם בלא הבסיס לחשמל, אך כאשר הרגילות לשימוש בו רק כדי לחמם מים, אם אינו כלי אלא כשמחברים אותו לבסיס של החשמל, ולכך אף שהוא נשלף בפני עצמו חייב להטבילו כשהוא מחובר יחד עם הבסיס.

איברא דלהגריש"א אף שמחמיר בדין המנוע מיקל הוא מצד מעשה אומן יהודי, דסבירא ליה דגם תיקון אומן יהודי סגי, דהיינו שאם עושה בו קלקול שרק אומן יכול לתקנו, ותיקנו יהודי, פוטר את הכל מטבילה, ואף את כלי המתכות הנפרדים מהמנוע. ואם כן נמצא חומרו קולו.

תבנא לדינא. דדעת האגרות משה דכלים חשמליים צריכים טבילה רק במקום השתמשותם, אבל החלק החשמלי אינו צריך טבילה. ודעת החלקת יעקב והמנחת יצחק דהמנוע המחובר לכלי האחד צריך כולו טבילה, אבל במקום שמתפרק מהכלי צריך טבילה רק החלק שמשמש את האוכל. ואילו לדעת הגרי"ש אלישיב צריך טבילה אפילו המנוע ואפילו במקום שמתפרק.

לפי שאין לגוף המכשיר או לחלקים שמרכיבים אותו שימוש זה בלא זה, ולכך לא די בהטבלת חלקי המתכת השונים בנפרד, ולפי זה יטביל המנוע יחד עם כל כלי וחלק המורכב בו, דהיינו שצריך להטביל כמה פעמים את המנוע כל פעם עם חלק אחר המורכב בו, אמנם כתב שם שאם לא מתאפשר זאת ניתן להטביל גם כל חלק בפני עצמו.

ולפי זה גם דין תבניות התנור של האפיה כך, דהיינו שצריך להטביל את תבניות התנור יחד עם גוף התנור כולו, כיון שאין שימוש לתבניות בלא הבסיס של גוף התנור, והרי שהתנור הוא כלי אחד עם התבניות, אמנם באופן שהרגילות להשתמש בתבניות אלו גם לאיחסון, וכגון שמניח בהם ממוצרי המאפה יחד בתנור, אם כן שימושם גם בפני עצמן ויכול להטבילם בנפרד, ואין צריך להטביל את גוף התנור.

וחילוק זה שחילקנו בתבניות התנור יש לחלק גם בקומקום החשמלי כשהוא נשלף מהבסיס המחובר לחשמל. דהיינו, אם הרגילות להשתמש בקומקום גם כקנקן למים אף כשלא

ענף ג

האם מועיל תיקון ישראל בכלי כדי לפטור מן הטבילה

בהם נקב גדול כדי שיתבטלו מתורת כלי ואז יתקן את הנקב.

יסוד ההיתר בתיקון ע"י ישראל
מדברי החכמת אדם

ובבינת אדם שם (סו) הוסיף בסוף דבריו דאם היורה צריכה טבילה מדינא, אז אין לה תקנה אלא שיעשה בה נקב למטה בשוליה באופן שלא תוכל לקבל עוד משקין, ונמצא פרוחה ממנה הטומאה, ויתקנה ישראל, ונאמר שפנים חדשות באו לכאן, והוסיף דאין לומר בזה אחר התיקון דחזרה לטומאה ישנה, וכמו

ועתה נבוא בעז"ה לבאר דין זה דתיקון קלקול בכלי ע"י אומן יהודי. הנה יסוד הדברים בזה נמצא בחכמת אדם (שער איסור וסיפור כלל עג סעי' יג) שכתב בדין היורות הגדולות שמבשלין בהן שיכר וקובעין אותן ומחברין אותן לקרקע מכל מקום דינן ככלי וצריכין טבילה. וכתב החכמת אדם דאין להם תקנה אלא שיטבילם או שינקוב

שכתב הפרי חדש (יו"ד סי' קכ ס"ק לג) דלענין זה לא תיקנו חז"ל.

עיון בראיה מדברי הפרי חדש המתיר בהתכת בכלי

ובאמת דיש לעיין בסייעתיה דהבינת אדם מדברי הפרי חדש. דהפרי חדש מיירי כשמתין את הכלי כולו ועשהו חדש, וכמו שהביא שם בפשיטות באופן שקנה על מנת להתיכה דוודאי מהני, כיון דהוה ליה כקונה מתכת מן העכו"ם ואין צריך טבילה. ומסתפק שם כשלבסוף נמלך והתיכה ועשאה כלי, מי אמרינן שהרי נתחייב להטבילו ותו לא פקע, או דילמא דהתכה מפקע ליה מחיוב טבילה, והדר פשיט לה דמסתברא דאתיא התכה ומפקע ליה מחיוב טבילה דמקמי הכי, לפי שפנים חדשות באו לכאן, ולא הוי דומיא דמעשה שהיה, לפי ששם בעלים ראשונים לא נקרא על כלי זה ואבד זכרם ממנו על ידי התכה זו ואין צריך טבילה. ולפי דברים אלו יש לעיין דמנין לומר שאף נקב בשולי הכלי מוציא שמו ממנו שלא יחזור, ואין צריך התכה המאבדת את צורת הכלי.

והנה בכלי חשמל יש לומר דשייכא גוונא כזו כמו ההתכה, דאם מקלקל הכלי באופן שאין בו שום שימוש הנה הרי זה כמו דביטל לגמרי ממצאותו.

דעת הגר"ש אלישיב להתיר בתיקון ישראל

ובאמת דעת הגר"ש אלישיב זצ"ל (קובץ תשובות ח"א סי' ג) כתב בכלי מאכל חשמליים שאי אפשר לטובלם שהעצה לזה שאומן ישראל יפרק חלק מן הכלי באופן שיתבטל ממנו תורת כלי ואח"כ ירכיבם ושוב אינם צריכים טבילה.

מקור להתיר מדברי הרמב"ם

ומצאנו דיש עוד מקור ליסוד פטור זה ע"י תיקון. דבספר שערים מצוינים בהלכה (סי' לא בקו"א ס"ק לו) כתב להביא מקור לכך מהרמב"ם (כלים פקק יא הלכה א-ג) דכתב דשיעור השבר שישבר כלי מתכת ויטהר מטומאתו כשאין הכלי יכול לעשות מעין מלאכתו ובקומקום כדי לחום בו חמין. וחזינן בזה דאף שעדיין שם כלי עליו ויכול למלאות בו מים אך כיון דאין ראוי למלאכתו להחם בו הוא נטהר מטומאתו, וא"כ אף בדידן כיון שעושה בו קלקול שאינו ראוי למלאכתו סגי בכך כדי לפוטרו מחובת טבילה.

דעת הגר"ש להתיר התיקון

וכן הביא גם בספר טבילת כלים בשם הגר"ש ז"ל אויערבאך זצ"ל דיכול לפטור מן הטבילה ע"י קלקול ותיקון אומן. אבל עדיין צריך עיון בזה אם סבירא ליה כן בכלים שאינם מחוברים בחשמל, ורוצה לפוטרים משום קושי טבילה, וכגון בירות גדולות, כיון דאפשר לומר דדווקא בכלי חשמל שיש אומרים שפטור מן הטבילה משום דחשיב כמחובר, והוי סניף לפטור.

דעת השבט הלוי שתיקון ישראל אינו מועיל, והערה על החכמת אדם

ובשו"ת שבט הלוי (ת"י סי' קכח) דעתו להחמיר בזה דקלקול ותיקון הכלי ע"י ישראל אינו פוטר מטבילה. ומביא שם הערה על דברי החכמת אדם דעיקר חיליה להקל בזה הוא משום דמצינו דהולכים אחרי המעמיד להחמיר בטבילת כלים וכמבואר בטור ובפוסקים יו"ד סי' ק"כ ומזה למד דהוא הדין דהולכים אחרי המעמיד להקל, ודמיון זה קשה כיון דהא דהולכים אחרי המעמיד להלכה הוי ספיקא

הבעלות של עיקר הכלי, וכיון שכלי זה כלי גוי הוא שבא ליד ישראל לעולם נקרא כלי גוי וחייב בטבילה גם אם הישראל תיקן הנקב.

לכן מסקנתו להלכה דכלי נכרי הנלקח ממנו ונתחייב בטבילה גם כשעשה ישראל אח"כ נקב וסתמו מחדש אין זה סיבה לפטור מן הטבילה, ודלא כהחכמת אדם, ותמה שם על הפתחי תשובה שהעתיקו בתחילת הסימן.

ספק השבחה"ל לענין טבילה בברכה אחר התיקון

אמנם לענין ברכה אחר תיקון ישראל נשאר שם בספק אם יכול לברך עליו כשמטבילו, דאפשר נחשב צד החכמ"א כצד ספק עכ"פ שיטבול בלי ברכה.

דינא וכמבואר בט"ז (סי' קכ ס"ק יב) על מה שכתב הרמ"א דאם מקצת הכסף של גוי והוא עשאו לישראל דחייב בטבילה מדין מעמיד, וכתב הט"ז דיטבילו בלי ברכה דמעמיד ספיקא דינא, וגם להש"ך (ס"ס קכ) הסובר דיטבילנו בברכה, יראה דהמעמיד אינו גורם ודאי להלכה, דשאני בנותן מקצת כסף והגוי עשאו דאיכא תרתי ספיקא לחייב, חדא, מחלוקת הראשונים דאומן קונה בשבח כלי ואעפ"י שעיקר הכסף של ישראל חייב, ואם תמצוי לומר אינו קונה מכל מקום איכא גדר דהכל הולך אחרי המעמיד במקצת כספו, אבל פשוט דמעמיד אינו אלא בגדר ספק, ואמרינן כן להחמיר ולא להקל.

וכתב שם בשבט הלוי דזה פשוט דע"י דין מעמיד בשיעור קטן מאוד לא נשתנה

ענף ד

האם מועיל ליתן הכלי לגוי כדי לפוטרו מן הטבילה

תשובת כ"י להחכם מהר"י זאבי תקנה על ידי הערמה לתתם לעובד כוכבים במתנה ולהשאילם ממנו. וכן הוא בכף החיים (או"ח פ"ב ס"ק ט) וכן פסק למעשה בשו"ת מנחת יצחק (ח"ה סי' קטו אות ט).

דעת השבחה"ל והחלקת יעקב לנקוט כהט"ז דאינו מועיל

ובאמת עצה זו כבר הובאה בשולחן ערוך יו"ד (סי' קכ סעי' טז) דאם שכח ולא הטביל כלי מערב שבת או מערב יום טוב, יתנו לעובד כוכבים במתנה ואחר כך ישאלנו ממנו ומותר להשתמש בו. והוסיף ברמ"א דכן יעשה אפילו בחול, במקום שאין לו מקוה. אמנם בט"ז (ס"ס ק"ק יח) כתב דהאי תיקון אינו אלא לפי שעה דהיינו לאותו שבת או בחול

דעת הפוסקים המקילים לפטור הטבילה ע"י מכירה לגוי ושאלה ממנו

יש מהאחרונים שהקילו בכלי חשמלי שאי אפשר לטובלו מטעם הקלקול או בכלי גדול מפני הטורח, שתיקונו על ידי שיתנו לגוי במתנה ויחזור וישאלנו ואז מותר להשתמש בו לעולם, ופטר טבילתו משום כלי הנכרי הפטורים.

וכן הביא לתיקון זה בדרכי תשובה (סי' קכ ס"ק קיג) בשם ספר שלחן גבוה (או"ח סי' תנ"ח ח"ב אות ז), דכל דבר שא"א להטבילו מחמת גדלו וכובדו, וכן בהני צלוחיות הגדולות של זכוכית דאי אפשר להטבילם, יתנם לגוי במתנה ויחזור וישאלם ממנו, ומותר להשתמש בהם לעולם, וכן הביא הרעק"א בהגהות (סי' קכ סעי' א) בשם

ומלבד דאיכא הערמה עצומה, להשתמש באלפי כלים אלה בדרך שאלה ושכירות דאינם אלא לפנים בעלמא, וכתב בזה דוודאי אפשר לטובלם ויש עצות שלא יעלו חלודה ועיקר סיבת השואלים שלא לטובלם בשביל הטירחא הגדולה של טבילת רבבות כלים, ולכך הכל מודים למה שכתב הרשב"ש סי' תסח דאיכא למיחש להערמה.

וכן גם פסק בחלקת יעקב (יו"ד סי' מג) כדברי הט"ז דזה מהני דוקא לשעה, לשבת ויו"ט, אבל אחר השבת כיון שישתקע בידו חשוב כלקוח. וחז"ל לזה, הרי דעת רוב הראשונים דטבילת כלים מן התורה, ובדאורייתא לא מהני הערמה, כמו דמצינו בשבת (קלט:) הערמה קאמרת הערמה בדרכנן היא, ואם כן בשלמא כשנותנו להעכ"ם רק לשעה, יש להתיר דלא מיקרי הערמה, אבל כשנותנו לחלוטין ועל תמידות ודאי דהוי הערמה דלא מהני בדאורייתא.

כל זמן שאין לו מקוה, אבל לאחר השבת או כשיזדמן לו מקוה כיון שישתקע עולמית ביד ישראל ודאי הוי כלקוח בידו וצריך טבילה אחר שאפשר לו לטבול אפילו בברכה, רק שסיים בט"ז דכיון שאין זה מפורש בפוסקים יש לזהר שיטביל כלי אחר עמו משום חשש ספק ברכה. וכדבריו פסק המשנ"ב בהלכות שבת (סי' שג ס"ק לה).

ובשבת הלוי (ח"ט סי' קסז) נשאל בדין מאפיה יהודית שקנתה עשרים וחמש אלף תבניות מנירוסטה מחו"ל והם מיוחדים שאסור להרטיבם במים ואם ישימו במים יחלידו ויתקלקלו, אם שרי להשתמש בהם בלי טבילה ע"י שיעבירם לרשות איזה גוי במכר או מתנה ואח"כ אותו גוי ישאיל או ישכיר לבעל המאפיה. וכתב בזה דהדברים חמורים, דמי יימר בכזה התירו חז"ל להשתמש כל הימים בכלים הללו כאדם העושה תוך שלו, ואין לגוי שום זכות לחזור משאלה זאת וכל ההפסדים וכל האונסים כולל זכות מכירה על הישראל,



חרב מרדכי גלבר
רב ודומ"צ דקהל מונקאטש
בני ברק

מילה שלא בזמנו בא"י באסרו חג אם יכולים ליקח סנדק בן חו"ל

מוהל ביו"ט שני במילה שלא בזמנו נראה שאסור, אך לכבוד את הבן חו"ל בסנדקאות נראה שמותר.

דהנה על עצם מילה שלא בזמנו ביו"ט שני ידוע שנחלקו הפוסקים, דהמשמעות בשו"ע (יו"ד סי' רסו ס"ח) דאפילו ספק שמיני אינו

נשאלתי מבן א"י העושה ברית שלא בזמנו לבנו באסרו חג, ורוצה לכבוד בסנדקאות את אביו שהוא בן חו"ל, שנמצא כעת בא"י ואצלו הוא יו"ט שני, האם יש לחוש בזה משום מסייע ביו"ט למילה שלא בזמנו. **והשבתי** בס"ד, דלכבוד את הבן חו"ל להיות

יור"ט שני, והשו"ע הרב (סי' תנ"א) הביא את ב' השיטות, ע"ש. (וע"ע נס"ע הרב סי' א' מהדו"ת ס"ח). ונראה פשוט שכל זה בספק שלא בזמנו, אבל במילה שהוא ודאי שלא בזמנו נראה שלא היה מיקל השבה"ל שימול בן חו"ל בא"י בצירוף שיטת החכם צבי.

והיה מקום לדון בזה עוד מצד אחר, דהנה בשבט הלוי (ת"ד סי' קל"א אות ג ובח"ת סוף סי' ז וסי' רכ) כתב דילד שנולד ביום ו' אחרי השקיעה בזמן שלפי הגאונים הוא לילה ויום השמיני הוא בשבת, ולשיטת ר"ת הוא נולד ביום ו' ויום השמיני הוא בע"ש, [ולמעשה כהיום גם הנוהג כר"ת חושש לשיטת הגאונים וע"כ להנוהג כר"ת המילה הוא ביום א'], וכשהאב נוהג כשיטת הגאונים והברית הוא בשבת, פשוט שאסור למוהל הנוהג כר"ת למול בשבת.

ואמנם למה שהביא הטור (יו"ד סי' רסו) דהרא"ה סובר שרק לאבי הבן נקרא חובל זה מתקן, משא"כ אחר המל אינו עושה איסור תורה, וא"כ באופן שנולד בזמן שהוא ספק יום ספק לילה יש כאן רק ספיקא דרבנן, למוהל הנוהג כשיטת ר"ת, מ"מ לדינא קי"ל דאחר והאב שוין בזה כמו שכתב בטור וברמ"א שם, וא"כ הוא ספק איסור תורה להמוהל הזה, ע"כ. [ודלא כמש"כ בשו"ת עמק התשובה (ח"א סי' קמ"ה) דהנוהג כר"ת יכול למול בשבת כשהוא יום השמיני לשיטת הגאונים, בצירוף שיטת הרא"ה]. ולפי זה היה מקום לומר שבמוהל בן חו"ל ביו"ט שני בא"י נצטרף לשיטת המתירים למול ביו"ט גם שלא בזמנו, את שיטת החכם צבי, ושיטת הרא"ה, אך אינו נראה.

אך לגבי הסנדק קיל יותר, דאמנם בשו"ת דברי מלכיאלי (ת"ד סי' פו) כתב דבנוסף למש"כ הרמ"א (סי' רס"א) שאשה לא תהיה סנדק משום פריצות, אסור גם משום שהסנדק

דוחה יור"ט שני, והשו"ע כתב דהעיקר כהרמב"ם דגם בודאי שלא בזמנו דוחה יור"ט שני, וכן דעת הסמ"ג והכלבו והברטנורא, ובפתחי תשובה מביא שכתב בנוב"י שהשו"ע מירי בודאי שלא בזמנו אבל בספק יום השמיני דוחה יור"ט שני, דהוה ספק ספיקא, וכן מביא דהחת"ס (סי' רט) כתב להתיר ספק ביו"ט שני, ובתשובה אחרת (סי' נ"ג) כתב לאיסור, והתשובה להיתר כתב עשרים שנה אחרי התשובה לאיסור, (האיסור נכתב עוד במט"ד וההיתר נכתב בפ"ב), וכן עיקר. וכ"כ הרע"א שבספק דוחה יור"ט שני. [ועי' במטה אפרים (סי' תקנ"ו סי' ד) דביו"ט שני של ר"ה אין למול ספק שלא בזמנו, ובאלף המגן מציין לנוב"י הנ"ל והחת"ס שמותר גם בר"ה ובשואל ומשיב חושש ולא רצה להתיר].

ובודאי שלא בזמנו כתב החת"ס דהעיקר כהתשב"ץ שראה את דברי הרמב"ם והסמ"ג המתירים והסכים לשיטת הרא"ה האוסר, ולא כהש"ך שהסכים להרמב"ם, והש"ך לא ראה אותה תשובה, וכל היכא שדברי הראשונים נעלמו מהאחרונים הלכה כראשונים. [וביוצא דופן אף במילה בזמנו כתב זקני זצ"ל בשבט הלוי (ת"ח סי' רט) שאסור למול גם ביו"ט שני, אף שי"ל שביוצא דופן בשבת ויור"ט הוא ספק אם מותר למולו, וא"כ יהיה דינו כמו ספק בזמנו ביו"ט שני, אך יש לחלק בין ספק זמנו לספקא דדינא אם מותר למול עי"ש].

והנה בשבט הלוי (ת"ח סי' קס"א) לענין מילה ספק שמיני באסרו חג בא"י והמוהל הוא בן חו"ל, הביא את כל נדון הנ"ל [שיטת השו"ע והש"ך והנוב"י והחת"ס], וכתב די"ל דבאופן הזה כו"ע מקילין, דנוסף עוד ספק דשיטת החכם צבי דאין הבן חו"ל נוהג בארץ ישראל

וע"כ בצירוף שיטת הש"ך שמותר למול גם שלא בזמנו, וצירוף שיטת החכם צבי, וצירוף שיטת הרא"ה שלאחר אין איסור תורה, וצירוף הסוברים שאינו נחשב מסייע לחיוב, אין נראה להחמיר בזה. [ובעבר היה נדון כעין זה, בתינוק שנולד בליל שבת לפי שיטת הגאונים, ואבי הבן שנוהג כשיטת הגאונים בא לעשות את הברית בשבת, האם מי שנוהג כר"ת יכול להיות סנדק, וכיבדו את מעכש"ת מו"ח שליט"א בסנדקאות ואמר שאינו נראה שיצטרכו להחמיר בזה, ועכ"פ כפי שהיה אז שנולד התינוק כחמישים דקות אחרי השקיעה, שלהרבה שיטות הוא כבר לילה].

ומדי דברי בהאי עניינא הספקתי במי שהוא בן חו"ל ואשתו בת א"י (שהחתנתו בא"י ודעתם לנסוע לגור לחו"ל אחרי יו"ט, שי"א שהבעל נשאר בן חו"ל והאשה כל זמן שלא נסעה לגור שם עדיין לא נהיית בת חו"ל) ונולד להם בן, ולכאורה י"ל שגם הבן אף שהוא נגרר אחרי אביו מ"מ כל זמן שלא עבר לחו"ל דינו כבן א"י כמו אמו, (אך יתכן מאד שדוקא אמו שהיתה עד כעת בת א"י אינה נגדרת כל זמן שלא עברו לגור בחו"ל משא"כ התינוק), האם יכול מוהל בן א"י (שהוא שליח של האב) למולו שלא בזמנו באסור חג בא"י שהוא יו"ט שני לאביו, (וידוע הנדון שהביא השע"ת סי' תצו אם מותר לבן חו"ל שנמצא בא"י לומר לבן א"י לעשות לו מלאכה, ועי' בשו"ת מנחת יצחק ח"ז סי' לד ובד"ה והנה יש, לענין צורך מצוה וצורך גדול).

וכן יש להסתפק אם מוהל בן א"י נמצא בחו"ל שדינו שאסור לו לעשות מלאכה ביו"ט שני אף בצנעה, האם מותר לו למול ביו"ט שני מילה שלא בזמנו, [והיינו כשהאב והתינוק הם ג"כ בני א"י, דתינוק שהוא בן חו"ל אינו

מסייע ואשה אינה כשרה למול, וע"כ גם גוי לא יהיה סנדק דהוה כנימול ע"י ישראל ועכו"ם, [ועי' במשנה הלכות (חי"צ סי' קסג) שהיה חייט שהיה מקורב למלך פראנץ יוזעף וכיבדו סנדקאות, והרב לא הסכים לזה, ואמר לו החייט שאם לא יתנו לו רשות לעשות את הברית בביה"כ ישתמד רח"ל ויעשה את הברית בבית תפלות שלהם, ושלח הרב את השאלה להדברי חיים זי"ע והשיב כפרה עליו אם ישתמד ולא יניחו לגוי להיות סנדק בביה"כ, ולבסוף כשהחייט סיפר זאת למלך סירב המלך להיות סנדק והחייט נשאר יהודי].

וע"ע בשו"ת רב פעלים (ח"ב יו"ד סי' לה) שנשאל במוהל קבוע בעיר שנולד לו בן ורוצה לכבד מוהל אחר מפני שהוא רוצה להיות סנדק, וכתב (ס"ד ד"ה ושו"ת, וסל"ה) שמותר לעשות כן דהסנדק הוה כמסייע שיש בו ממש. וע"ע בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קנט ד"סונקל) שהסנדק נחשב כמסייע ע"ש.

מ"מ אין זה מוסכם לכו"ע שיהיה נחשב כמסייע ממש, דכידוע שנחלקו הט"ז (יו"ד סי' קל"ה סקכ"א) והש"ך בנקודות הכסף לענין גויה שתחתון צפרניים לישראלית, אם הישראלית נחשבת כמסייע שיש לה איסור תורה או לא, ועי' במ"ב (סי' ע"א סק"ד) שנקט להקל בזה, וע"ע בט"ז (סי' ע"א) מש"כ לענין מש"כ הרמ"א דהחושש בשיניו אומר לעכו"ם להוציאו, ונפק"מ כ"ז גם לענין אם הסנדק נחשב כמסייע שעושה איסור תורה, [ועי' היטב בדברי החת"ס הנ"ל שכתב דבלי ספק שכשיהיה התינוק מונח על השלחן או כסא ומיטה לא היה נח להמוהל כל כך כמו שהוא ע"י תפיסת הסנדק אותו]. וכן ראיתי בספר חשוקי חמד (שנת דף ג') דכתב לענין מי שהיה סנדק לתינוק יוצא דופן בשבת, האם צריך כפרה, דתלוי במחלוקת הנ"ל.

לד הנ"ל בסוף התשובה לענין בן א"י שיש לו עסק באמריקה, אם מותר לפועליו לעבוד עבורו כשאצלו נכנס שבת, וע"ע במנח"י שם סוף סי' מו דאם עשה שליח לגרש אשתו ולרוב פוסקים אין מגרשים בלילה, לא איכפת לן אם במקום שנמצא המשלח הוא לילה, דאזלינן בתר מקום נתינת הגט ששם הוא יום, ועי"ש לענין לצאת בהדלקת נרות שמדלקת אשתו בא"י כשהוא בחו"ל ועדיין הוא יום ערב שבת או ערב חנוכה, וכ"ש כשהאב בן א"י נמצא בחו"ל ביו"ט שני נראה פשוט שמותר למול את בנו בא"י אף מילה שלא בזמנו.

נראה לכאורה שיהיה מותר. ועי' בשבט הלוי (ח"י סי' סה) דפסק זה שאסור לעשות מלאכה גם בצנעה הוא מספיקא דדינא, ובמקום שהרואים יכולים לתלות שנעשה בהיתר יש לדון שמותר, עי"ש].

והנה כשהאב נמצא בחו"ל ואצלו הוא כעת שבת או יו"ט (וכגון שנמצא באוסטרליה), והתינוק בא"י, או שהאב בא"י וכבר נכנס שבת בא"י, והתינוק בחו"ל ושם עדיין הוא ערב שבת או יו"ט, יש לדון אם מותר למולו בשליחות האב שאצלו שבת, ובפשטות נראה שמותר, (ועי' מנח"י ח"ז סי'



הרב ברוך וידיסלבסקי

ראש ביהמ"ד להוראה יד רמ"א, קרית גת

בירור במקור להקל בהחלפת בגדי זיעה בתשעת הימים

שהמחמיר שלא להחליף אינו אלא שטות שאין מחליפים אלא מפני הזיעה, ע"כ, הרי שאף משום זיעה אין היתר רק לכבוד שבת.

אכן בהלכות קריעה לאבל (יו"ד סי' ע"ג שם סי' י) כתוב שקורעים הכל חוץ מבגדי זיעה, ויש שטועין שדין זה שייך גם בתשעת הימים, אולם באמת לא נמצא היתר כזה.

ומה שמצאנו בטור (סי' תקנ"א סי' ג) לגבי כלי פשתן שיש חילוק בבגדים הקרובים לבשר, היינו רק לענין גיהוץ, והטעם כיון שאינן מתגהצין יפה, (ביס"ל ע"ס ד"ה וכלי פשתן).

ואדרבה, משם ראייה שאין שום מקום להתיר החלפת 'בגדי זיעה', דבגדי פשתן מוגדרים בטור כבגדים הצמודים לבשר מלאים

בעסקנו בענין זה נקדים, שיש לדעת שאיסור כיבוס ולבישת בגדים מכובסים הוא הדין היותר חמור בשבוע שחל בו ת"ב שהוא מדינא דגמרא (תענית כ"ט), ולא כדין אכילת בשר ורחיצה שאין להם מקור ברור בגמ', דאיסור בשר ויין מוזכר במשנה (ס"ט: ט:) רק לגבי סעודה המפסקת, ואיסור רחיצה מוזכר בגמ' רק לגבי ת"ב, ולדעת הרמב"ן הוא מדינא דגמ' גם בסעודה מפסקת, ותו לא, ומובאים בהלכה רק בתורת מנהג, עיין בטוש"ע סי' תקנא.

והנה עמא דבר להתיר להחליף בגדי זיעה (בגדים פנימיים) בתשעת הימים, ונתעוררתי להוכיח שאין מקום לקולא זו.

דהנה הרמ"א שם התיר להחליף כתונת לכבוד שבת חזון, ובמג"א (ע"ס סק"ז) כתב

והגם שהחמודי דניאל (כת"י, הוצא במכירת לוי, דיני בין המזכרים) העיר על המג"א דלעיל, שמאחר והמג"א כותב שכתונת לשבת מחליפים מפני הזיעה א"כ מותר להחליף אף בימות החול, מ"מ קשה להקל נגד מה שכמעט מפורש בפוסקים להיפך.

ויתר ע"כ מצינן דיש ראשונים (מכדכי תענית סי' תרל"ה, ועיי"ש בחידושי אנשי גס לות ג) שאומרים שענין כבוד שבת שייך דוקא בבגדים חיצוניים שהם המכבדים, אבל בגדים הפנימיים חמיר טפי.

והעולה מזה שודאי גם את בגדי הזיעה שמעונין להחליפם צריך להכניס מלפני ר"ח וללבשם זמן מה, ובשבת בעי זמן ארוך שלא יהיה כמכין משבת לחול, וכן הוא בכה"ח ס"ק צא. וגם מי שסומך דסגי להניחם על הקרקע, צריך שיהיה באופן שיתלכלך מעט הבגד, ובאמת לפני שבוע שחל בו יותר קל כמו שכתב המשנ"ב (ס"ק כט) דמי שאין לו אלא כתונת אחת מותר לכבס עד שבוע שחל בו, (אף שקשה להבין את ההיתר של חלוק אחד, דגבי חוה"מ (פינ' אור"ח סי' תקל"ד סעי' ה) שיש איסור לכבס ואין איסור להחליף נוחא, אבל כאן מה יושענו הכיבוס הרי איסור החלפה בעינו עומד, ואם תאמר שמי שיש לו חלוק אחד בלבד חלוקו מלוכלך יותר, גם זה לא מובן, דהרי מעיקר הדין לא החליפו בכלל את הבגדים כל תשעת הימים וכל ההיתרים של החלפה של אחרים ולכלוך ע"ג קרקע זה מנהגים וקולות חדשות, וגם באבילות הוזכרה העצה של לבישת אחרים רק בשלושים, כנ"ל. ואם נתעקש לומר שבכל זאת אדם רגיל יש לו כמה בגדים משומשים ויותר קל לו מאחד שיש לו חלוק אחד לכן התירוהו לכבס עד שבוע שחל בו עכ"ז קשה, דקודם היה לו להשמיענו דאדם כזה התירו לו להחליף ואח"כ שמותר לו לכבס)

זיעה וטינוף ועכ"ז מפורש שם שיש מתירים רק לכבס ולהניחם לאחר ת"ב, אך להחליפם בתשעת הימים אסור. ועוד דמדברי המחבר קצת משמע שנוהגים להחמיר הן בכיבוס בגדי פשתן והן בהחלפתם, ועל זה תמה הגר"א (כד"ה ויגאו) הא"ך כותב כך המחבר הרי החלפת בגדי פשתן אסורה מדינא דגמרא ולא שייך לומר נוהגין בזה חומרא ורק לגבי הכיבוס של בגדי פשתן שייך לומר נוהגים, (ועיי"ש בביה"ל (ד"ה וי"ש מי שכתב) מה שישבו).

ולכאורה מסתמכין העולם על דברי הלחמי תודה שהובא בפ"ת (יו"ד סי' שפ"ט סק"ב) לענין שבעת ימי אבילות שבאופן שהחלוק מלוכלך או משום ערבוביא (וזיעה בכלל ערבוביא) מותר להחליף הבגדים, ומזה העלו דה"ה דשרי בתשעת הימים.

אולם המעיין בלחמי תודה שם יראה דלאו קולא הוא אלא חומרא, דהוא איירי שם באופן שאחר ילבש מקודם הבגד, ומכאן מקור מנהג הלבישה קודם תשעת הימים, ועל זה אמר דעל אף שברמ"א מובא היתר בתוך שלושים של מת ללבוש בגדים מכובסים ע"י שילבשם אחר קודם, ומשמע שתוך שבעה לא מועיל אפי' לבישת אחר כדי להחליף, אולם אם הבגדים מלאים ערבוביא מותר להחליפם ע"י לבישת אחר אפי' תוך שבעה, ע"כ. א"כ משמע שבשאר בגדים שאין לכלוך או ערבוביא לא יועיל גם ע"י שאחר ילבש, ואם אמנם אין לנו להחמיר כל כך, מ"מ להוציא מזה קולא, מאן דכר שמיח.

ועוד י"ל דאף את"ל דהלחמי תודה להקל בא, אין מהא ראייה לדיני תשעת הימים דחמירי מאבילות, וכמו שכתב להדיא הדרכי משה (סי' תקנ"א ס"ק ה).

שכיון שיש שנים שאין בהם בכלל ימים דשבוע
שחל בו, כשט' באב ביום א', והרי כל דור
שלא נבנה ביהמ"ק בימיו כאילו נחרב בימיו,
א"כ צריך כל שנה להיות מיצר ודואג על חורבן
הבית.

ודאי אפשר לסמוך על ללכלך, אבל בשבוע
שחל בו קשה לסמוך ע"ז וע"כ יראה ללבוש
מקודם וכנ"ל.
ובדרך צחות פירשתי מה שראה הרמ"א
להחמיר בדיני האבילות כבר מר"ח,



הרב יצחק צבי לאמפין

מח"ס 'הזמנים בהבנה'
מונטריאל, קנדה

פענוח צפונות במשנת הרה"ק רבי יחזקאל משינאווא זי"ע בעניני זמנים

פתח דבר: במאמר הבא נבדוק כמה שמועות אשר נמצאו בספרים בשם הרה"ק משינאווא זי"ע, אשר
הבנתם אינה כ"כ פשוטה. בדורנו - דור 'לקוטי בתר לקוטי' - התפרסמו שמועות אלו בקובצים וספרים
שונים, ויש מן הקוראים המסיקים מהם מסקנות למעשה. לכן מצאתי לנכון לעיין בהם ולנסות לפענח
אותם ולהוציא תעלומה לאורה.

צפונה א. תמיחת הגאון משאמלוויא על שמועה בשם הרה"ק משינאווא, ופענוח השמועה

נראים בראיה אחת וא"צ להביט אנה ואנה.
ומתמה הגאון משאמלוויא דמלשון הראשונים
משמע דלא סגי בהכי אלא צריכים להיות ממש
קרובים וסמוכים זה לזה.

הגאון רבי שלמה זלמן עהרנרייך אב"ד
שאמלוויא זצ"ל הי"ד מתמיה על
שמועה ששמע בשם הרה"ק משינאווא זי"ע¹.

ואמנם כן, בימינו - זמן מוצאי שבת בלוחות
המון עם בני ישראל (=שטאטישער

תוכן דבריו בקיצור: ת"ח אחד אמר בשם
הרה"ק משינאווא שהגדרת 'רצופין'
להתיר במלאכה במוצ"ש² הוא כשהכוכבים

1. הגהות אבן שלמה על הראב"ן חלק א דף ד: עוד הנני לעורר בהא דקיי"ל באו"ח סי' רצ"ג דבמצש"ק צריך
ליזהר מלעשות מלאכה עד שיראו ג' כוכבים קטנים ורצופים וכ' במג"א שאין אנו בקיאים בבינונים ורצופים בעיני
משום תוס' שבת יע"ש ודבר זה נובע מהירושלמי ברכות שהובא בר"ן בשמעתין ע"ש אבל מה נקרא רצופין אינו
מפורש ולשון הירושלמי הוא שיתחמו תלתא כוכביא כמין חדא כוכבתא וכ' הריטב"א כלומר רצופין במקום אחד
ושמעתי מת"ח אחד ששמע מפ"ק מן הגה"ק מו"ה יחזקאל שרגא משינאווא זי"ע שאם רואים בחד ראייה בפעם
א' הג' כוכבים וא"צ להביט אנה ואנה זהו רצופין אמנם לא משמע כן לשון שכתב הש"ג בשבת בשם הראב"ה
וכעת נדפס ספר הראב"ה וראיתי במס' שבת סי' קצ"ט שמביא את הירושלמי ברכות הנ"ל וז"ל אר"י בר אבין

'בלתי מפורזים', ואין צריכים להסתכל אנה ואנה כדי לראותם⁴. אולם כוכבים אלו אינם סמוכים מאד זה לזה, ולא מתקריין 'רצופים' עד שיצאו קטני קטנים שהם סמוכים ורצופים זה לזה ממש.

אבל בארץ פולין (ובכללה ארץ גליציה) לא שמו לב ליציאת כוכבים בינונים אלא היו ממתנינים במוצש"ק ליציאת הקטנים הרצופים ורק אז אמרו ברכו של ערבית. בקצת מקומות הדליק השמש נרות תיכף אחר ברכו (רמ"א א"ח ל"ח סעי' י), וגם הנשים התחילו לעשות מלאכה כשנודע להן שאמרו הקהל ברכו.

היתה אימרה בארץ גליציה לאמר: "אין אנו בקיאים בכוכבים בינונים". (כל זה מסופר בס' הזמנים בזהב פרק רביעי).

בהונגריה המזרחית הנקראת 'אונטערלאנד' נהגו ברוב המקומות במוצ"ש כמנהג פולין, וכידוע שנתפשו שם הרבה ממנהגי פולין.

ומעתה ניתן לפענח את השמועה ששמע הגאון משאמלווא זצ"ל: הנה ידוע שהרה"ק משינאווא זי"ע הרבה ליסע לקהילות ישראל בארצות פזוריהן, וראה מנהגים שונים בקהילות שונות, ואפשר שראה באשכנז איך הם משערים

זמן) ברוב המקומות, מכוון לאותה העת שכבר נראים הכוכבים קרובים וסמוכים ממש זה לזה, כאשר יבואר להלן³.

וכנראה שחל איזה משגה כשנשמעו דברי הרה"ק משינאווא איש מפי איש, ועלינו לנסות אם אפשר לפענח מה באמת אמר הרה"ק משינאווא זי"ע.

ידיעה נחוצה: הבדלי המנהגים בין ארצות אשכנז לארץ פולין במוצאי שבת

נקדים להזכיר מה שכתבתי בספרי הזמנים בהבנה (פרק ט) אודות המנהג בקהילות אשכנז בפנות יום השבת, שהיו יוצאים לחוץ להביט ברקיע, וכשראו שיצאו שלשה כוכבים 'בינונים' היו נכנסים לבית הכנסת לשיר פרקי תהלים 'לדוד ברוך' ו'למנצח בנגינות' בניגון מיוחד, והיו שרים בע"פ כיון שעדיין לא הותרו במלאכה והיה חושך בביהכ"נ, (ובקצת מקומות הדליק נכרי נרות בביהכ"נ), ואח"כ התפללו מעריב. ביני לביני היה מגיע זמן היתר מלאכה ביציאת כוכבים קטנים 'רצופים', ואחר שהבדילו בתפלה היה השמש מדליק נר ביהכ"נ. הנשים היו רגילות להמתין מלעשות מלאכה עד שבאו בעליהן מביהכ"נ.

והיה להם ליהודי אשכנז סימן מיוחד לדעת איזה כוכבים הם ה'בינונים' - שהם נראים

ובלחוד דיתחמי תלתא כוכבין בדמות חד כוכבתא שמעתי בשם ר' יהודה שעומדין סדורין שלשה זה תחת זה במערב ולי נראה שעומדין שלשה כחצובה ואז נראים כאלו הם כוכב אחד ואז הוא לילה לענין שבת יע"ש וגם רבינו ירוחם נתיב י"ב כ' דקיימי כחצובה יע"ש ועיין ברש"י עירובין פ"ה ע"ב אהא דאמרין שם דעבידי כחצובה כשלשה גלי הקנקן והיינו כסגל ומכ"ז משמע קצת דצריכין שיהיו קרובים וסמוכים זא"ז.

2. שו"ע א"ח סי' רצג.

3. צפונה ג' ידיעה חמישית.

4. בנו של התפארת ישראל מזכיר זאת בכלכלת השבת לפרק במה מדליקין. ובמאירי ריש ברכות כתב שהבינונים הם אלו שהם "שלא בפיזור גדול".

אשר שם לא היו רגילים לצאת ולראות את הכוכבים הבינונים, אלא התפללו מעריב במוצ"ש בהגיע זמן היתר מלאכה ביציאת ה'רצופין', לכן לא הרגיש הגאון משאמלווא בטעותו של אותו תלמיד חכם, ויפה תמה שההגדרה הנ"ל אינה תואמת עם לשון הראשונים אודות הכוכבים ה'רצופין' במקום אחד' שהם קרובים וסמוכים מאד זה לזה. ובאמת לא דיבר הרה"ק משינאווא אודות הקטנים ה'רצופין' אלא הגדיר את הבינונים ה'בלתי מפורזים'.

כוכבים בינונים, וכשחזר לגליציה סיפר דברים איך שלפי המנהג האשכנזי מתקבצים במוצ"ש לשיר פרקי תהלים ולהתפלל מעריב כשנראים שלשה כוכבים בינונים 'בלתי-מפורזים' שהם נראים שלשה בראיה אחת וא"צ להביט אנה ואנה. ונשמע הדבר לת"ח גליציאני שטעה לחשוב שהרה"ק משינאווא מדבר אודות כוכבים קטנים 'רצופים' במקום אחד' המתירים במלאכה במוצ"ש, ות"ח זה מסר שמועה משובשת להגאון אב"ד שאמלווא זצ"ל. והנה העיר שאמלווא שוכנת בארץ 'אונטערלאנד' -

צפונה ב. דברי הרה"ק משינאווא אודות פסיקת הרה"ק מהר"ש מבעלזא לענין מילה

לכשתשקע (=אחר שכבר שקעה) לפי פירוש רבינו גרשום [נ"א רבותיו] זצ"ל, שפירש ג' חלקי מיל קודם היראות הכוכבים החוצה. (כלומר, תחילת בין השמשות הוא ג' רבעי מיל לפני צאת הכוכבים, ולא תיכף בשקיעת החמה תחת האופק).

עוד איתא שם בגמרא שרבא צוה למשמש שלו שידליק נרות בערב שבת בעוד שרואים זריחת השמש בראש האילנות - דהיינו לפני שקיעת החמה - ולא לימד אותו להיות בקי לידע בדיוק זמן התחלת בין השמשות. וכן נפסק בשו"ע:

או"ח סי' רסא, סעי' ג. מי שאינו בקי בשיעור זה [של תחילת בין השמשות] ידליק בעוד שהשמש בראש האילנות...

מחלוקת רדב"ז ומהר"ם אל-אשקר
בתינוק שגולד אחר השקיעה

בסוף תקופת הראשונים - לפני שנתחבר השולחן ערוך - דנו רבני מצרים האם דעת רבינו תם היא מוסכמת משאר הראשונים או לא.

דעת רבינו תם בענין בין השמשות

בפרק במה מדליקין (ל:) מבואר שבין השמשות הוא ספק יום וספק לילה. ואיתא שם בברייתא סימן בין השמשות לדעת התנא רבי יהודה - "משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין". מסופר שם בגמרא שרבא לימד לאביי - שעל אף שבברייתא איתא פני 'מזרח' מאדימין, צריכים להסתכל בצד מערב לראות שם את האדמימות של בין השמשות.

ושם (ל:) בתוד"ה תרי הובא פירושו של רבינו תם שהמושג "משתשקע החמה" אינו "שקיעת החמה", אלא שלב שני של שקיעה שאז מתפתחת זריחות אדמדמת בצד מערב, ולא מתחילת בין השמשות תיכף בשקיעת החמה תחת האופק. וכן כתבו תלמידי רבינו תם:

ספר הישר, סי' רכא, במה מדליקין... 'משתשקע' החמה' יום גמור הוא... 'משתשקע' משמע שנכנס כבר ... והוא מטיל זהורין ומאדים מושבו... ר' יצחק ב"ר ברוך מפי רבינו יעקב.

ספר יראים, סוף סי' קב. ...פירש משתשקע חמה...פירש רבינו יעקב שפירש

ולעומתו טען הדיין מהר"ם אל-אשקר שמשלשונם של רבי האי גאון ורבי שרירא גאון ורבי אברהם בן הרמב"ם משמע ש'משתשקע' היינו 'שקיעת החמה' ואז מתחיל בין השמשות, ולכן צריכים למנות ימי מילה כדין נולד בין השמשות.⁷

הבית יוסף אינו מזכיר בספריו מחלוקת זו, ונשארה ההכרעה לרבני ישראל בכל אתר ואתר. הרב חיד"א⁸ כותב שבארץ ישראל וארץ מצרים רגילים לפסוק כמהר"ם אל-אשקר, שאם נולד תינוק אחר השקיעה דנים אותו כנולד בין השמשות. ואילו ה'מנחת כהן' שהיה רב באמסטרדם ובהמבורג הכריע שעל אף שנוהגים שלא עושים מלאכה בערב שבת אחרי השקיעה, בכל זאת לענין מילה ימי מילה יש לפסוק כרבינו תם⁹. ואמנם כן היה המנהג ברוב ערי אירופה שאם קרה מקרה כזה היו הרבנים משערים האם זמן הלידה היתה מוקדם לזמן 'משתשקע' לפירוש ר"ת, או מאוחר ממנו, ועפ"ז היו מחליטים איך למנות ימי מילה.¹⁰

ואף שהש"ך¹¹ הביא את דעת מהר"ם אל-אשקר בשם ה'גאונים' - בכל זאת המשיכו רבני אירופה לפסוק כהרדב"ז, ע"פ רבינו תם. עד

יש לשים לב שרבני מצרים לא דנו אודות זמן פרישה ממלאכה בערב שבת, היות שזה לא נוגע כל כך למעשה, שהרי יכולים להוסיף על השבת ולהדליק קודם השקיעה בעוד שהשמש בראש האילנות - כמו שצוה רבא למשמשו. אלא, הדיון על תחילת בין השמשות היה נוגע למעשה לענין מנין ימי מילה, אשר הלכה היא בידוע שאם נולד תינוק לפנות ערב לפני תחילת בין השמשות מונים ימי המילה מיום שעבר, ואם נולד בין השמשות מונים מיום שלאחריו, ואם חל בשבת דוחים המילה ליום ראשון⁵. ולכן רצוי לדעת זמן מדויק לתחילת בין השמשות, שנוכל למולו בזמנו הראוי לו.

וכאן המקום להבהיר שהדיון הנ"ל היה אודות תחילת בין השמשות לדעת רבינו תם, ולא דיברו ממה שקורים בימינו 'זמן רבינו תם' - דהיינו שנוהגים במוצש"ק לא לעשות מלאכה עד ע"ב דקות מן השקיעה⁶.

וכך היה מעשה בארץ מצרים, שנולד שם תינוק זמן מה אחרי השקיעה, ונחלקו בדבר רבני מצרים. האב"ד רדב"ז הורה למנות ימי מילה כדין נולד ביום, על סמך שעדיין לא הגיע זמן 'משתשקע' לפירוש רבינו תם.

5. משנה בפרק רבי אליעזר דמילה, שבת קלז.

6. להלן צפונה ג' נדבר מזה.

7. ראה ציטוטים בספר הזמנים בהבנה פרק עשירי ענין א.

8. ברכי יוסף או"ח סי' שלא.

9. ראה ציטוט בספר הזמנים בהבנה פרק עשירי ענין ג.

10. היו שהביטו על סימני הרקיע, והיו שחיטבו ג' רבעי מיל למפרע מצאת הכוכבים הנראה. בימינו יש שעולה על דעתם שבימים ההם היו פוסקים שאם נולד עד נ"ח דקות ומחצה מן השקיעה הוי כנולד ביום, אבל כ"ק אדמו"ר מצאנו-קלויזנבורג כתב שלא עשו כן בשום מקום. ראה כל זה בספר הזמנים בהבנה פרק שמיני ענין יג, ופרק עשירי ענין ז.

11. יור"ד סי' רסו סק"א.

ולמים ביקר אצלנו הגה"ק מבילגורייא זצ"ל. סיפרתי לו אודות יום המילה של בני נ"י, והוא אמר לי כדברים האלה: "אם היית שואל אלה זו בבעלזא לא היו פוסקים לך לדחות את המילה". הגה"ק מבילגורייא שוחח עמי אז בארוכה איך היו מחשבים בבעלזא 'סוף שקיעה' (=תחילת בין השמשות לדעת רבינו תם) - אך שכחתי מה אמר לי בזה.

גליון אור הצפון, קובץ ד, דף נו. נמצא בכתבי הגה"ק מבילגורייא זצ"ל בזה"ל: "...בנוגע לזמן בין השמשות אמר לי כ"ק אחי שליט"א (כ"ק אדמו"ר מהר"א מבעלזא זי"ע) שפעם אמר א"ז ז"ל (כ"ק אדמו"ר מהר"י זי"ע) שהוא פוסק בענין בין השמשות כשי' ר"ת, ולא רק לחומרא אלא מפני שכן הוא סובר על פי הלכה. (להלן יובא שכמו"כ אמר הגה"ק מבילגורייא זצ"ל להגה"צ בעל 'ויחי יוסף' זצ"ל).

וכבר נדפס בשנת תרס"ו קונטרס 'בין השמשות' להרב מיאריטשוב זצ"ל הי"ד¹⁵, ושם העתיק מכתב שקיבל מ'מוכר ספרים' בעיר בעלזא, ובו מסופר שאצל הרה"ק מהרי"ד מונים ימי המילה מיום הקודם אם נולד בטרם "נראה חשכת לילה, כמו חצי שעה אחרי השקיעה"¹⁶.

שהגר"א מוילנא ז"ל כתב¹² ש"בין השמשות מתחיל תיכף בשקיעת החמה", ומאז החלו רבנים באירופה להתחשב בדעת מהר"ם אל-אשקר ולדחות את המילה. בתחילה התחילו לפסוק כן בגליל הגר"א ז"ל בארץ ליטא, ואח"כ התפשטה פסיקה זו לכמה גלילות אחרות באירופה. אחרי מלחמת העולם השנייה התקבצו גלויות ישראל ביישובים חדשים, וגדולי ישראל ראו לנכון להנהיג פסקים אחידים בהלכות חמורות כמו מילה בזמנה ודחיית שבת משום מצות מילה. לכן בימינו נוהגים כל ישראל (כמעט) לדחות מילת תינוק שנולד אחרי שקיעת החמה, אפילו אם ברור שעדיין לא הגיע זמן "משתשקע" ע"פ ר"ת¹³.

איך פסקו בעיר בעלזא שבארץ גליציה

סיפר לי מחותני הרה"ח הישיש ר' אברהם שמואל גראסס ז"ל: בני [הרה"ח ר'] ישעי' שלום הי"ו נולד אחר המלחמה בעיר מינכן, זמן מה אחרי השקיעה¹⁴. שאלתי למורה הוראה הרב מיכאל זילבר איך למנות ימי מילה, והוא פסק שהיות שלדעת מהר"ם אל-אשקר בשם ה'גאונים' והגר"א היתה הלידה בבין השמשות, לכן לא כדאי להכניס את הראש בספק נימול מחוסר זמן ועדיף לדחות את המילה. אח"כ התיישבתי בעיר אנטוורפן,

12. ביאור הגר"א יור"ד סי' רסב סק"ט.

13. ראה ס' הזמנים בהבנה פרק עשירי ענין ז.

14. בתעודת לידה שלו נרשם שנולד ב-22 מאי 1946 בשעה 21:10. השקיעה ביום ההיא היתה 20:54. מצב השמש תחת האופק לפי מקומו ושעתו - 3 מעלות.

15. לפני מלחמת העולם הראשונה - בעיירה הקטנה יאריטשוב שבארץ גליציה היה שם רב אב"ד הג' הרב וואלף גערסטל זצ"ל הי"ד. בני העיירה היו עניים ולא יכלו לפרנסו די צרכו, לכן הוא התלמד בחכמת אסטרונומיה ועסק בהוצאת מפות כוכבים ובעריכת לוחות זמנים. קונטרס 'בין השמשות' הוא מחיבוריו.

16. לא ידוע כמה בר סמכא היה המוכר ספרים, ועוד - כי שמעתי מן הזקנים שבבעלזא לא היו מפרסמים זמן

מכתב בענין בין השמשות

ב"ה לכבוד ידי"נ הרב החסיד מו"ה [יחיאל]
מיכל פארגעס (נ"י) [ז"ל]

וע"ד ענין ביהש"מ, הנה באונגארן [בגליל
אויבערלאנד] היה פשוט אצל כל מורי
הוראות להורות כשיטת ר"ת לענין מילה
בשבת... ומעת שבאתי לכאן [אמריקה]
שנתפשט הוראות חכמי ליטא הנמשכין אחר
הגר"א להורות כהגאונים, לא רציתי להקל
בדאורייתא כר"ת.

והה"ג ר' שמואל זאב (נ"י) [ראטה זצ"ל]
אויבעלר דיין באנטווערפן, סיפר לי
שדיבר בירושלים עם מורי הוראה מחסידי
בעלזא ואמרו לו שמרן הרה"ק [מהרי"ד]
מבעלזא זצ"ל אמר שהוא היה פוסק [מלפנים]
כר"ת, אך כיון ששמע שבירושלים עיה"ק נקטו
כהגאונים [לדחות את המילה אם נולד אחר
השקיעה] גם הוא מחמיר כוותיהו.

אבל הוא סתירה למה ששמעתי בעצמי מפי
הרה"ק מבילגורייא ז"ל בנסעי עמו על
הספינה להבחל"ח, שאמר בשם אביו שהוא
היה פוסק כר"ת [לענין מנין ימי מילה] בין
לחומרא בין לקולא.

אלא שיש שמועה שבהיות הרה"ק מהרי"ד
ז"ל בעיר ראצפערט בימי מלחמת העולם
הראשונה שינה את פסיקתו לענין מנין ימי
מילה, ופסק לדחות את המילה אם נולד אחר
השקיעה¹⁷.

וכמו"כ סיפר לי ידידי הרה"ח ר' טובי' בינעט
הי"ו ששמע מהגר"ה פדווא אב"ד
לונדון זצ"ל, ששמע מן הגה"צ רבי פייבוש
מיאברוב זצ"ל: מעשה שהיה אצל הרה"ק
אדמו"ר מהרי"ד מבעלזא זי"ע שנולד תינוק
זמן מה אחרי שקעה"ח, והלך אבי הבן לשאול
לדיין מאימת ימנה שמונת ימי מילה. א"ל
הדיין שאין לו רשות לפסוק בשאלת תינוק
שנולד אחר השקיעה, כי רק הרב בעצמו פוסק
בשאלה זו. וכך אמר הרה"ק מהרי"ד זי"ע:
"לעולם לפי מנהגנו היינו מחשבים את זמן
הלידה לודאי יום. אך מה אעשה ששמעתי
שרבני ארץ ישראל פוסקים שאם נולד אחרי
השקיעה מונים מיום המחרת - אם כן גם אנחנו
נפסוק כן"¹⁸.

כל השומע זאת מתמיה שיש סתירה לכאורה
מדברי הגה"ק מבילגורייא זצ"ל, וכבר
העלה הגה"צ בעל 'יחי יוסף' קושי זה:

ספר באהלי יוסף (י"ל ע"י חולל 'אהל יוסף' פאפא, מאנסי
'י"י תשס"ח), ע' צט.

השקיעה, אלא היו שלשה שמושי הקהילה שהיו מסבכים ברחובות היהודים ודופקים על פתחי הבתים בערב שבת
שידליקו נרות, ולא היה ידוע כמה מוקדם מן השקיעה היתה הדפיקה, ומי יודע אם המו"ס ידע את 'סוד' זמן
השקיעה בבעלזא. המציאות היא שבעיר בעלזא מתחיל הרקיע להחשיך והמערב מאדים בין עשרים עד שלשים
דקות מן השקיעה. בארץ ישראל זה מתחיל אחר עשר דקות מן השקיעה, ובעיר ניו יורק אפשר בכמו שבע עשרה
דקות מן השקיעה.

17. שו"ת אגורה באהלך עולמים ח"א סי' ל' אות ג'.

18. הגר"ה פדווא זצ"ל העלה סיפור זה על הכתב בשנת תש"מ, ונדפס בשנת תשנ"א בשו"ת חשב האפור חלק
ג סימן מז.

שליט"א וכן צוה לי בזה לכתוב דעתו הרמתה למעשה ושכן הגיד לו אדמו"ר משינאווא וצללה"ה שצריכין לנהוג כן לענין מילה...

שים לב שכתב בשם הרה"ק מהר"ש מבעלזא שצריכין לילך לחומרא 'בכל מקום בדאורייתא'. לכאורה הלשון 'בכל מקום' כולל גם מצות מילה דאורייתא - שצריכים להחמיר ולדחות המילה אם נולד אחר השקיעה. וכבר העירו על ה'מנחת אלעזר' שבעיר בעלזא נהגו אחרת:

ספר רכב על דבר אמת (להרב יצחק דוד ווינקלער "מק"ק היבנוב הסמוך לק"ק בעלז בגאליצין המתגורר בעה"ק צפת ת"ו") ירושלם שנת תרפ"ו. עמוד כ: ...והנה ראיתי בס' מנחת אלעזר לרב ממונקאטש הביא ששמע אומרים בשם הגאון הקדוש מבעלזא כי בענין זה לא יבינו עד עת קץ לפשוט כל הספיקות אשר בענין זה עכ"ל, וכפי זה נטה הרב הנ"ל דנ"מ מזה גם לענין... מילה לפסוק דתינוק הנולד תיכף לאחר השקיעה לעשותו ספק למולו למחר אם אין מחר שבת... ואני אומר... ידעתי בבירור שלא כן פסקו שם לענין תינוק הנולד אחר השקיעה רק פסקו דאפילו חצי שעה אחר השקיעה פסקו להלכה למעשה דדינו כנולד עוד ביום... אבל נראה דכוונתו בזה לענין שיעור גבולי שבת... נכלומר: שלענין פרישה ממלאכה בערב שבת היה הרה"ק מהר"ש מבעלזא מורה להלכה למעשה שצריכים להסתלק מן הספק ולהדליק נרות לפני השקיעה. וכן ידוע שבעיר בעלזא היה שמש הקהילה מסבב ודופק על הפתחים בער"ש זמן מרווח לפני השקיעה להזהיר שידליקו נרות - דלא כמו מקומות אחרים באירופה הצפונית שהקילו שם לעשות מלאכה זמן מועט אחרי השקיעה, כל עוד שבטח לבם

ואולי השמועה הנ"ל בשם מרן [מהרי"ד] ז"ל הי' אחר שכבר הרה"ג מבילגריא לא הי' סמוך על שולחן אביו ולא ידע מזה...

עתה נדבר אודות הפסיקה בעיר מונקאטש:

לפני מלחמת העולם הראשונה קרה כזאת בעיר מונקאטש שנולד תינוק זמן מה אחרי השקיעה, ובאה השאלה לפני האב"ד הגה"צ רבי צבי הירש שפירא בעל 'דרכי תשובה' זצ"ל. הגאון זצ"ל הורה לבנו הגה"צ רבי חיים אלעזר זצ"ל (לימים אב"ד מונקאטש) לכתוב תשובה בנדון, ונדפס בשו"ת מנחת אלעזר חלק א בשנת תרס"ו:

שו"ת מנחת אלעזר ח"א סי' כג. ...שמעתי מפה קדוש אדמו"ר הרה"ק משינאווא וצללה"ה זי"ע שדיבר הרבה מענין שיעורי ביהש"מ"ש והגיד בשם רבו הרה"ק מהר"ש מבעלזא זי"ע וצללה"ה שלא יהי' באפשרי להכריע ולעמוד על השיעור בבירור להכריע בשיטות הפוסקים בזה הרה"ת והגאונים ושאר ראשונים וגם אחריהם המבארים דבריהם ולא יהי' באפשרי לעמוד ולהכריע בזה עד עת קץ ב"ב רק שצריכין לילך בזה בכל מקום בדאורייתא לחומרא ורק בדרכנן נהג הרה"ק מבעלזא הנ"ל להקל ולהתאחר בתפלת המנחה בשיעור ביהש"מ"ש כדעת המאחרים שיעורו עכ"ל...

ולענין מילה נהוג ההוראה בפה מכ"ק אאזמ"ו מהר"ש אבדפ"ק וצללה"ה זי"ע שאם נולד אחר שקיעת החמה אז חושבין לענין מילה מיום שאחריו כד' הש"ך [בשם תשו' מהר"ם אל-אשקר] והוא לחומרא מחמת חשש נימול שלא בזמנו אם ימלוהו ליום שלפניו וממילא בשבת מחמת ספק צריך למולו ביום א' שלאחריו וכן נהג אחריו כ"ק אאזמ"ו

עד עת קץ" לענין מילה - קשה להולמו. שהרי פוסקים רבים וגדולים הכריעו בעבר כרבינו תם לענין מילה, וביניהם המגן אברהם והחתם סופר, ומי שלל ממורי הוראה את זכותם להמשיך להכריע כר"ת - ומה גם בעיר שנהגו כן מלפנים?

ופוק חזי שגם אחרי שנדפסו דיבורים אלו במנחת אלעזר המשיכו כמה וכמה מורי הוראה בישראל להכריע ולפסוק כר"ת לגבי מילה. ביניהם נמנו הגאון רבי שמואל ענגיל אב"ד ראדמישלא זצ"ל²¹, ובדור אחרון האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג זצ"ל והאדמו"ר רבי שלמה (השני) מבאבוב זצ"ל²³. ולא עוד אלא שהרה"ק מקאלשיץ הי"ד - שהיה נכדו של הרה"ק משינאווא זצ"ל - מצטט בספרו נהר פרת את הכרעת החת"ס לענין מנין ימי מילה כרבינו תם!

ומאחר שידוע שבעיר בעלזא הכריעו כר"ת לענין מילה - עכ"פ עד ימי מלחמה"ע הראשונה - מוכרח הדבר שקרה איזה אי-הבנה

שעדיין יש שהות עד זמן 'משתשקע'¹⁹. וכן מסופר שהרה"ק משינאווא היה מתריע שיקדימו להדליק נרות²⁰. אבל בנוגע למנין ימי מילה בנוולד זמן מה אחר השקיעה היה הרה"ק מהר"ש מבעלזא נוקט להלכה כהכרעת הרדב"ז כדעת רבינו תם].

ומה הסברא לחלק בין זמן פרישה ממלאכה בער"ש למנין ימי מילה?

תשובה: בנוגע לפרישה ממלאכה אין שום הפסד אם מחמירים לצאת ידי שיטת ה'גאונים', אבל לענין מנין ימי מילה אי אפשר לצאת ידי שני השיטות, שאם נולד מעט אחרי השקיעה ורוחים את המילה משום שיטת ה'גאונים' הוי חומרא דאתי לידי קולא לדעת רבינו תם - שנדחתה מצות מילה מזמנה שאמרה תורה ביום השמיני ימול.

אמר הכותב: יש להעיר עוד על הדברים שכתב ה'מנחת אלעזר'. לענ"ד עצם הרעיון "שלא יהי' באפשרי להכריע בין ר"ת והגאונים

19. הזמנים בהבנה פרק שמיני ענין יב.

20. ראה דברי יחזקאל השלם מהדורת תשמ"ו, בתולדות רבינו המחבר שבאמצע הספר ד"ה מקרה מפליא (ובמהדורות החדשות ליתא).

21. שו"ת מהר"ש ענגיל חלק שביעי סי' קלט. שם הכריע שאם חל בחול סומכים על רבינו תם, ואם חל בשבת חוששים לשיטת מהר"ם אל-אשקר בשם ה'גאונים'.

22. ראה הזמנים בהבנה פרק עשירי ענין ז, בסוף הענין.

23. כן סיפר לי נכדו הרה"ג רבי יחזקאל טויבער שליט"א דומ"ץ קהל באבוב מאנטריאל, וגם הרה"ח ר' חיים ברוך גאלדבערג הי"ו שמע מפי אדמו"ר מהר"ש זצ"ל, שאם נולד זמן קצר אחרי השקיעה הוא פוסק למנות מיום שעבר. והרה"ח ר' לייבוש וויינפעלד הי"ו מניו יורק סיפר לי על הרה"צ האדמו"ר מהר"ש מבאבוב זצ"ל שבבואו לניו יורק לא זכר איך פסק אביו זצ"ל בשאלה זו, ושאל להגאון רבי שמואל אברהם זעלטנרייך אב"ד טשאקאווא זצ"ל שהיה לו שייכות לבאבוב, והוא הגיד לו שבבאבוב נהגו לנקוט מיום שעבר. עוד סיפר לי הרה"ח ר' לייבוש וויינפעלד הי"ו על הרה"צ אדמו"ר מהר"ש מבאבוב זצ"ל שאחרי המלחמה עסק בתפקיד 'אביהם של יתומים' והיה עוסק להתקין להם פרנסה ושאר מחסורם, וכשנחתנו היה משתתף בשמחתם לבוש בשטריימיל. וכשנפטרה אמו ע"ה שאל מהרב זעלטנרייך זצ"ל איך לנהוג תוך השנה בזה, ופסק לו שמתור לו להשתתף בשמחת יתומים בבגד שבת כדי להרבות שמחתם.

הלילה היה צריך לקרות כשעברו כדי הלילך ד' מילין מן השקיעה. וכן משמע מדברי הרמב"ן אליבא דרבינו תם, והובאו דבריו בבית יוסף או"ח סי' רסא.

אך האחרונים שחיו בתקופה אחרי שהתפשט להשתמש ב'כלי מורה שעות' - כגון בעל 'מנחת כהן' שהיה רב באמסטרדם, רבי אברהם הלוי שהיה רב בארץ מצרים והפרי חדש שהיה רב בירושלים - יצאו לבדוק את המציאות ע"פ ה'מורה שעות', ומצאו ששיעורי ה'מילין' הנ"ל אינן מתאימים עם המציאות הנראית, שהיא מוקדמת מן שיעורי ה'מילין' במעט או בהרבה - לפי המקומות ועונות השנה.²⁴

גם על שיטת מהר"ם אל-אשקר בשם הגאונים הקשו האחרונים, שאם תחילת בין השמשות חל תיכף בשקיעת החמה, אם כן בג' רבעי מיל אח"כ היה צריך לקרות יציאת 'שלשה כוכבים בינונים', וגם זאת אנו רואים שאינו כן, ואפילו בארץ ישראל - שהשיכה נופלת שם במהירות יותר מבארופה - חל שם יציאת שלשה כוכבים בינונים באיחור לא מועט מן כלות ג' רבעי אחרי השקיעה.²⁵

הגאון רבי יוסף חיים זוננפלד זצ"ל כותב על נושא זה:

מכתב הגרי"ח זוננפלד זצ"ל בראש ספר נברשת חלק ב'... ענין בין השמשות... אומר אני על הלכה זו אליהו עתיד לפרשה, כי הקושיות על שיטת רבינו תם לפני הנראה הם גלויים מאד... גם אותה השיטה לרדן מיד

בשמועה ששמע הגאון בעל מנחת אלעזר זצ"ל מפי הרה"ק משינאווא. ובכן אנחנו ננסה אם אפשר להמציא איזה השערה בפענוח האימרה של הרה"ק משינאווא בנושא ההכרעה בין דעת רבינו תם לשיטת הגאונים:

הבה נקדים כמה ידיעות נחוצות -

ידיעה ראשונה:

דברי רבינו תם שיתורצו ע"י אליהו הנביא:

למדנו לעיל מ"ש רבי אליעזר ממיץ בספר יראים - שפירושו שלרבינו תם ב'משמשק החמה' היה מקובל לו מרביתו. אעפ"כ מצינו בתוספות שכשמסר רבינו תם פירוש זה לתלמידיו, הציג אותה בדרך קושיא ותירוצ:

שבת לה. תוס' ד"ה תרי. קשה דהכי משמע דמשקיעת החמה עד הלילה ליכא אלא תלתא רבעי מיל [אליבא דרבי יהודה], ורבי יהודה גופיה בפסחים בפרק מי שהיה טמא (דף צד. ושם) סבר דמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים ארבע מילין, וצאת הכוכבים לילה הוא...

ואומר ר"ת דהתם מיירי בתחילת שקיעה והכא 'משמשקע' מסוף שקיעה...

והיצא לנו מתוך דברים אלו של רבינו תם, שלכאורה - תופעת הזהירות האדומה בצד מערב היה צריך להתחיל בג' מילין ורביע אחרי השקיעה, וסילוק הזהירות ויציאת שלשה כוכבים בינונים שהוא תחילת

24. ראה ציטוטים בס' הזמנים בהבנה פרק שמיני ענין ח ובפרק עשירי ענין ג.

25. מנחת כהן מבוא השמש מאמר ראשון פרק שביעי אות א. ציטטנו דבריו בס' הזמנים בהבנה פרק עשירי ענין ב.

אחר שקה"ח לספק לילה גמורה ג"כ קשה מאוד...

שאלה: ובינתיים, עד שיבוא אליהו ויתרן הקושיא על דברי רבינו תם - האם סומכים על ראות העינים בסימני הרקיע ומצפים שיבוא אליהו ויתרן למה אמר רבינו תם שזה קורה בד' מילין, או דילמא קובעים זמן לילה לרבינו תם בד' מילין מן השקיעה ע"פ 'כלי מורה שעות' ומצפים שיבוא אליהו ויתרן את המציאות הנראית לעינינו? מה היה דעת הגאון רבי יוסף חיים זוננפלד בזה?

אמר הכותב: שמעתי מפי זקנים ששימשו את הרה"ק האדמו"ר רבי אהרן מבעלזא זי"ע, שהוא היה רגיל לספר שכאשר באו אנשים להגרי"ח זוננפלד זצ"ל ואמרו שלר"ת צריכים להמתין ד' מילין מן השקיעה השיב להם שיביטו על סימני הרקיע²⁶.

יצויין שלפני כמה מאות שנים חי באלכסנדריה של מצרים הגאון רבי יעקב פראגי מהמה, שניגש ללמוד את דברי רבינו תם באופן שלא יהא נסתר מן המציאות. לפי גישתו לא הוי לילה לרבינו תם עד שיחשיך בקצה המערב. שיטתו נתבארה בספר הזמנים בהבנה (פרק שמיני ענין ז). אכמ"ל בשיטה זו שלא נהגו כמותה בשום קהילה בעולם.

ידעיה שניה:

'הכרעת' רבי משה ז"ק בזמן צאת הכוכבים ועתה נספר על פולמוס תורני היסטורי שהחל בשנת תרל"א בעיר וואליין. שם היה תלמיד חכם ישיש בשם 'רבי משה ז"ק' ז"ל. היות שיש קושיאות מן המציאות הן על דעת

ר"ת והן על שיטת מהר"ם אל-אשקר בשם הגאונים, יצא רבי משה ז"ק לדון בדבר חדש. הוא למד שע"פ הירושלמי זמן יציאת שלשה כוכבים בינונים צריכה להיות חל באיחור מן השקיעה בשיהוי של חלק אחד משה עשר ביום- בחשבון מן הנץ ועד השקיעה. לדוגמא ביום בינוני שארכו 12 שעות יקרה 'צאת הכוכבים' ב-45 דקות אחר השקיעה, ובק"ץ - אם היום ארוך 18 שעות אז יקרה 'צאת הכוכבים' ב-67.5 דקות מן השקיעה. בכך רצה רבי משה ז"ק לחדש שיטה חדשה בזמן כניסת הלילה שהיא תתאים עם המציאות הנראית לעינינו, ול'הכריע' בהכרעת דעת שלישית בין רבינו תם לה'גאונים'. הוא פרסם את דברי חידושו במכתבי עת וביקש מרבנים וחכמים שיבררו אם הצעתו נראית אמיתית לפי המציאות, והאם ניתן לסמוך עליה למעשה.

הגאון רבי בצלאל הכהן מו"ץ ווילנא זצ"ל השיב על דברי חידושו של רבי משה ז"ק בגליון 'כבוד הלבנון' של חודש אלול תרל"ג, בזה"ל:

..הנה עלינו להחזיק טובה... לכבוד האי סבא יקירא... מו"ה משה נ"י... אשר המציא בדין זה שיטה חדשה ע"פ דברי הירושלמי... ואף דסוגית הש"ס דילן בשבת ל"ה... לפי פשוטות כל הסוגיא קשה להלום שיטה חדשה הלזו מכל צד, ואיך אפשר לפרש פירושים דחוקים מאוד בכל סוגיא זו נגד כל דברי רבותינו הקדמונים והאחרונים ז"ל בזה... אין ביד שום אדם בעולם להכריע כלל נגדם עד ביאת אליהו ב"ב... עכ"פ יש לו לכבוד הרב הנ"ל נ"י להביא דבר שיטתו החדשה בדבר זה הנ"ל לבית הדפוס אי"ה, למען ידונו על

26. ראה סיפורים בס' הזמנים בהבנה פרק שמיני ענין יד אות יד.

כלל, והיא ירדה מן הפרק. וכך כותב הגאון רבי אריה ליב ליפמאן-ליפקין זצ"ל אב"ד קראטיגא:

ספר אור היום, (ווילנא תרס"א) אות עב. ...ודע שמה שכתב בספר בינה לעתים... דרך חדש על זמן בהש"מ - ש אין דרכו נכונה כלל... וחלילה לסמוך עליו אפילו במאומה שום סמיכה כל דהו, ואין רצוני להאריך.

פננוח אפשרי בדברי הרה"ק משינאווא

ומעתה נחזור לשמועה ששמע הגאון בעל מנחת אלעזר מפי הרה"ק משינאווא. הנה הרה"ק משינאווא דיבר הרבה מענין שיעורי ביהש"מ, ומסתמא הגיד בשם רבו הרה"ק מהר"ש מבעלזא זי"ע זצלה"ה שיש להחמיר בער"ש כשיטת ה'גאונים'. ואפשר שהוסיף לדבר אודות הקושיות בסוגית בין השמשות שלא יתורצו עד ביאת גואל, ואולי המשיך אח"כ הרה"ק משינאווא לספר אודות ניסיון ה'הכרעה' של הרב משה ז"ק בין ה'גאונים' לרבינו תם, והזכיר את תגובת הגאון רבי בצלאל הכהן שלא ניתן רשות לחדש ולהכריע בהכרעת דעת שלישית בין רבותינו הראשונים עד עת קץ. ואפשר שמתוך ריבוי הדיבורים קרה איזה אי הבנה - עד שהגאון בעל מנחת אלעזר התרשם שהרה"ק מהר"ש מבעלזא הורה שאין להכריע כדעת ר"ת בחישוב ימי מילה, עד עת קץ.

דבריו הללו חכמי וגאוני דורנו שיחי' לענין מצות תפילה מדרבנן...

ובשנת תרל"ו הדפיס רבי משה ז"ק את הצעת חידושו בקונטרס 'בינה לעתים', ובראשה הסכמה מסוייגת מאת הגאון רבי בצלאל הכהן, בזה"ל:

..כבוד הרב המפורסם הגדול בתורה וביראה טהורה הישיש... מו"ה משה ז"ק... העלה בדעתו הג' שיטה חדשה בזמן ביה"ש...להכריע בין גדולי הפוסקים הראשונים וגם האחרונים ז"ל...דבין לדעת המחמירים בתחילת זמן ביהש"מ שהוא מיד אחר שקיעת החמה... ובין לדעת המחמירים בסוף בין השמשות שהוא... לעולם בכמו ד' מילין אחרי השקיעה בכל יום, לשני הדעות הללו נראה לעין כל שהוא נגד החוש... וכנודע מ"ש ג"כ כמה מגדולי האחרונים ז"ל לתמוה הרבה בכל זה.

...ודאי כי אין לשום רב או גאון שבדור להכריע בזה מאומה כלל, עד שיבוא גואל צדקנו ויורה צדק לנו בב"א...

אך בכל הדברים שאינם נוגעין רק לאיסורי דרבנן בלבד... אהניא לן הך שיטתא דהאי סבא יקירא הרב מ' משה נ"י...

נאום בצלאל בהרב מו"ה ישראל משה הכהן זלה"ה מפק"ק ווילנא

במשך הזמן התברר שהצעת רבי משה ז"ק גם היא אינה תואמת עם המציאות

צפונה ג. פננוח דברי פליאה של הרה"ק רבי שלום מסטרופקוב בשם הרה"ק משינאווא

סיפר לי הרה"ג רבי נתן אורטנר זצ"ל אב"ד לוד: בצעירותי שמעתי שכאשר ביקר הגאון רבי איסר זלמן מלצר זצ"ל אצל כ"ק אדמו"ר מהר"א מבעלזא זי"ע, שוחחו ביניהם

ידוע שהאדמו"ר רבני ק"ק בעלזא נבג"מ היה להם זמן מנחה מדוייק - אך מאוחר כ"כ עד שרבים אמרו שזמן מנחה בבעלזא הוא בלילה:

מתפללים בזמנו, רק אם נזכה להתפלל גם שחרית בזמנה נדע כי עשינו תשובה שלימה. **ואמר** ה'דברי יחזקאל', כי לכאורה הוא תמיה, כי היה ידוע שהיה מתפלל מנחה בלילה. ואמר, כי זמן לילה ביציאת הכוכבים, וכתבו בתוספות (פסחים ב. ד"ה והא קיימא לן) אנחנו אין בקיאים בזמן יציאת הכוכבים, ואם כן אנן מה נענין אבתרייהו. אמנם מי שבקי בזמן יציאת הכוכבים ידע באמת כי אז הוי יציאת הכוכבים בשעה שהתפלל, ואז היה הזמן האמיתי, והוא היה בקי בזה הזמן. עכלה"ק [של הרה"ק משינאווא זצ"ל].

פליאה על דברי הרה"ק משינאווא

הקורא דברים אלו בשטחיות מתרשם שהרה"ק משינאווא נתכוין לומר שרבותינו בעלי התוספות לא היו בקיאים בצאה"כ ואילו הרה"ק מהר"ש מבעלזא היה בקי, ובוודאי תמוה מאד לחשוב כן. הן אמת שמסופר על הרה"ק מהר"ש שהיה "מיודעי בינה לעתים וחכם גדול"²⁷ והיו לו ידיעות בחכמת התכונה (=חשבונות תזוזת השמש והירח והכוכבים ביחס לכדור הארץ), וכמסופר עליו שלמד הלכות קידוש החודש²⁸. גם ידוע שהרה"ק מהר"ש היה לו בביתו שער, שהיו עורכים אותו בדיוק בחצות היום ע"פ מוט מטיל צל, וזמן השקיעה הוא ידע כי התקין מקום מצפה על גג ביהכ"נ שבנה²⁹, וכל זה היה חידוש בימים ההם. בכל זאת, לומר שהיה לו ידיעה בשיעור 'שלשה כוכבים בינונים' יותר מבעלי התוספות אינו מתקבל על הדעת - אם רבי לא שנה, רבי חייא מנין לו?

בעניני זמנים. בתוך הדברים סיפר מרן מהר"א זי"ע, שזקינו הרה"ק רבי שלום אב"ד בעלזא זי"ע היה יודע בדיוק אימת הוא זמן 'מיצוי של יום' - "ווען דער טאג קוועטשט זיך אויס" - ואז היה מתפלל מנחה. (ראה בית יוסף או"ח ריש סי' רלב בשם הירושלמי, ותבין).

סיפר לי הרה"ג ר' אשר גרינפלד שליט"א - הרב דקהל אמרי חיים וויזניץ מאנטריאל יצ"ו: זכורני מילדותי בעיר בני ברק, שהיה מסופר שבעיר בעלזא היו אומרים בבדיחה: 'למנחה-למצחה' (מתוך פיוט בני היכלא לסעודה שלישית, ויש שם שני נוסחאות 'למנחה' או 'למצחה', והמנהג לומר שניהם), כלומר: אימת הוא זמן מנחה בבעלזא? כשנראים ה'שטערן'! (המלה 'שטערן' באיריש משמשת לשני משמעויות: מצה, כוכבים).

וכתב הגאון רבי משה דוד אסטרייכער זצ"ל אב"ד טשימפא:

תפארת אדם עה"ת ומועדים ושו"ת ח"ב, ניו יורק תשל"ח. חידושי או"ח סי' ט, ע' קע"ז): ...שמעתי מפ"ק אבדק"ק סטראפקאו מה"ר שלום שליט"א [ז"ל] ששמע מאביו הק' הנ"ל (בעל דברי יחזקאל משינאווא זצ"ל) בזה הלשון:

שמעתי מפ"ק מרן אדמ"ו רב שר שלום מבעלזא זי"ע שאמר, אם נזכה להתפלל תפלה בזמנה נדע שעשינו תשובה שלימה. ואמר, מנחה ומעריב ב"ה אנחנו

27. לשון הרב מיאריטשוב בלוחותיו.

28. ס' יחיד בדורו ע' רסח.

29. ס' הזמנים בהבנה פרק חמישי ענין י.

מנחה סמוך לצה"כ ואמר אע"פ שנראה לילה בעיר מ"מ עדיין יום הוא...

ועיין שם ב[פרי מגדים] אשל אברהם [סק"ו] שכתב שבתפילת מנחה אין ענין של זריזין מקדימין למצות כמו שמצינו בתפילת מעריב, אלא אדרבה "כל כמה דמאחרין עדיף טפי כמ"ש הב"י כאן -מצוה עם דמדומי חמה".

ועיין ב[הגהות] אשל אברהם [לרבי אברהם אופנהיים, הנדפס בגלין שו"ע או"ח] סי' ע"א סק"א בשם תשובת בית דוד, ומוכח בפתחי תשובה יו"ד סי' שמ"א ס"ק ח"י, באם הגיע זמן תפלת מנחה וכו'... אין החיוב של תפלת מנחה חל עליו אלא ברגע אחרון של יום, דבזמן הקודם אין בו חיוב כל כך אלא שיוצא כשמתפלל אז [משא"כ תפילת מעריב חל החיוב בתחילת הלילה] וכו'. עיי"ש שהביא יש חולקים עליו, וצ"ע...

שני תיאוריות אימתי היה זמן מנחה המאוחר של רבוה"ק בעיר בעלזא

בקרב חובשי בית המדרש קיימות שני תיאוריות מה היה זמן מנחה המאוחר והמדויק של רבוה"ק מבעלזא זי"ע.

לפי תיאוריה אחת היה זמן מנחה בעיר בעלזא מבוסס על השיטה שכניסת הלילה לדעת רבינו תם חל דוקא בכלות ד' מילין מן השקיעה, והיו מתפללים סמוך ל-זמן רבינו תם' ב-72 דקות מן השקיעה. תיאוריה זו מסתייעת מן השמועה שזמן מנחה אצל רבוה"ק בבעלזא

בכדי להסביר את הכוונה האמיתית של הרה"ק משינאווא, עלינו ללמוד תחילה את התוספות הנ"ל בריש פסחים ואת התוספות בפרק במה מדליקין דף לה. ד"ה תרי. המעיין שם יבין שהקושיא והתירוץ של התוס' בפסחים היא אותה הקושיא ואותו התירוץ שבתוספות בפרק ב"מ. שם מבאר בעל התוספות את טעם הספק של בין השמשות של התנא רבי יהודה, שאנו מסופקים איזה כוכבים הם הבינונים, לכן יש לנו ספק מתי חל תחילת הלילה - עד שיגיע סימן 'הכסיף העליון והשוה לתחתון', ואז כבר יצאו בוודאי 'כוכבים בינונים' לדעת רבי יהודה³⁰.

אם כן צריך ביאור מה שאמר הרה"ק משינאווא שאין אנו יודעים אימת הוא זמן צאה"כ רק הרה"ק מהר"ש מבעלזא ידע. הרי כל אחד יוכל להשגיח על סימן 'הכסיף העליון' וידע אימת חל זמן ודאי לילה!

בטרם ננסה לפענח את דברי הרה"ק משינאווא - נמשיך לקרוא בשו"ת תפארת אדם מה שאמר עוד הרב מסטרופקוב: **וכן** שמעתי שהרה"ק מהר"ש אבד"ק קאמינקא היה בקי בזה. וכן ראיתי במרן הק' רבי ישכר דוב מבעלזא זי"ע היה מדקדק על המורה שעות על רגע זמן התפלה מנחה וערבית. [עכ"ל הרה"צ רבי שלום מסטראפקאו זצ"ל].

ומוסיף הגאון מטשימפא להביא סימוכין לזמן מנחה המאוחר של הרה"ק השר שלום מבעלזא:

ובדרכי משה או"ח רל"ב בשם מהרי"ל, שהיה נוהג להתפלל בשעת הדחק

30. וצאה"כ דרבי יוסי מאוחר מכך לא יותר מכדי הילוך מ"ט אמה - רא"ש בפרק ב"מ סי' כג, ובשעה"צ סי' רצג אות ג.

ובנוגע לשמועה שזמן מנחה בעיר בעלזא היה שעה אחר השקיעה - סיפר לי הרה"ג רבי אהרן יהושע הכהן גראס שליט"א דומ"ץ ור"מ חסידי בעלזא באנטוורפן, שהוא זוכר שהזקנים שעוד היו בעיר בעלזא התווכחו ביניהם בדבר הזה. קצתם אמרו שהזמן היה כשעה אחר השקיעה, וקצתם טענו שזה היה כחצי שעה אחר השקיעה.

ואני שוחחתי בדבר הזה עם הרה"ח הישיש ר' אברהם שמואל גראס ז"ל מאנטוורפן³³, שעוד למד בבעלזא שני שנים קודם המלחמה, ובשנות זקנותו אמרו עליו שהוא 'אחרון היושבים'. הוא סיפר לי שבבעלזא לא ידעו העם אימת היא זמן השקיעה, ובערב שבת היו שלשה שמשי הקהילה מסבבים ברחובות העיריה ודופקים על פתחי הדלתות להזהיר להדליק נרות, והעם ידע שזמן מנחה בשבוע הבא תהא בכמו שעה אחת אחר דפיקת השמש להדלקת הנרות...

והנה שאלתי להרה"ח ראש"ג ז"ל כמה זמן לפני השקיעה היו מדליקים נרות בעיר בעלזא, והוא השיב לי שלא ידעו זאת. אולם בימינו התפרסם³⁴ שזמן הדלקת הנרות בעיר בעלזא היתה מוקדמת בדקות לא מעטות מן השקיעה, ומסתבר שהשמש היה מקדים עוד לסבב ולדפוק על הדלתות. ומעתה יתכן

היה 'שעה אחר השקיעה'³¹. במאמר זה נכנה תיאוריה זו בשם: תיאוריית ד' מילין.

והנה הרה"ק מהר"א מבעלזא זצ"ל התחיל להתפלל מנחה מוקדם אחרי בואו לארץ ישראל³². אלו המאמינים בתיאוריית ד' מילין מסבירים שבעיר בעלזא היה מרן זי"ע נוקט זמן לילה ע"פ שיטת ד' מילין כמנהג אבותיו, ובבואו לארץ ישראל קיבל עליו חומרי מקום שהלך לשם, ונקט מנהג ארץ ישראל להקדים תפלת מנחה בטרם יגיע זמן לילה שע"פ סימני הרקיע.

אבל לפי תיאוריה אחרת לא שינה הרה"ק מהר"א מבעלזא זי"ע את עיקר שיטתו ממה שנהג מקדם, אלא גם בעיר בעלזא היה נוקט בזמן צאה"כ ע"פ איזה סימן מציאותי, דהיינו שהיה להם לרבוה"ק מבעלזא זמן צאה"כ משלהם שהיה תלוי בסימנים מציאותיים הנראים ברקיע, אשר הזמן הזה היה מאוחר מן זמן 'צאת הכוכבים' של 'עמך-בית-ישראל'. דעת זו מסתמכת על כך שהרה"ק מרן מהר"א זי"ע היה רגיל לנמק סיבת שינוי מנהגו בזמן מנחה בגלל שבארץ ישראל מחשיך במהירות ובפתאומיות משא"כ באירופה הצפונית שמחשיך שם באיטיות - וכך היה אומר: "דאהי פאלט די נאכט שנעל צו..."

31. מסופר שכן היה אומר כ"ק אדמו"ר רבי יעקב יוסף מסקווירא זצ"ל.

32. שמעתי מפי הזקנים שבימות החול היה רגיל להתחיל קרבנות של מנחה דקה או שתיים לפני השקיעה. וכן בשבתות רגילים היה מתפלל בטרם יחשיך. אבל בימים טובים היה קורה שאף תפלת מוסף נמשכה לתוך הלילה. כך סיפרו לי הזקנים, ועוד חזון למועד לפרסם מה שרשמתי מפהם.

33. בשנת תש"ע נשתדכה בתי תחי' עב"ג שיח' נכד הרה"ח ר' אברהם שמואל גראס ז"ל מאנטוורפן. שוחחתי עמו בטלפון פעמים רבות בדברי היסטוריה שונים עד סמוך לפטירתו בשנת תשע"ב. עוד חזון למועד לערוך ולפרסם כל מה שהקלטתי ורשמתי מפיו, ולמסרו לציבור. לע"ע כתבתי פה מקצת הנוגע לענינו.

34. ס' הזמנים בהבנה פרק עשירי ענין ו' ע' תלב, וראה בס' הליכות הצדיקים על שבת קודש.

השיב במכתב ליבדל"ח הרב פוזן שליט"א כדברים האלה:

שו"ת דברי יציב או"ח סי' קי אותיות יב-יג-יד, וסי' קטז אות א. תמצית היוצא מתוך דבריו: הן אמת שע"פ הגמרא והפוסקים יש סימני צאה"כ שכל איש ואשה מישראל יכולים לסמוך עליהם (כגון זמן כוכבים קטנים רצופים להתיר במלאכה במוצ"ש). אולם למעשה אין זה פשוט כלל, כי הגר"א ז"ל כתב³⁵ שלהבחין בכוכבים בינונים צריך בקיאות רב לכן נתנו סימן ב'הכסיף'. וכן פסק בביאור הלכה³⁶ דאין לסמוך על הכוכבים עד שרואים גם סימן 'הכסיף העליון והשוה לתחתון'. ואילו המאירי בסוגיא דבמה מדליקין כתב להיפך שסימן הכסיף העליון אינו ניכר להמון ולכן ניתן להם סימן בג' כוכבים. ולא עוד אלא שבהגדרת 'הכסיף' לא דיברו רבותינו הראשונים בשפה אחת ודברים אחדים. רש"י כתב 'השחיר' ואפשר שכוונתו הוא שצריך להשחיר כל הרקיע כולו אפילו בקצה המערב, (גם הרמב"ן בתורת האדם³⁷ פירש 'השחיר'), ובחידושי הר"ן הביא שרבינו יהונתן כתב "איני יודע לפרשו". הרשב"א מפרש "הסתלק האדמימות מן המערב שאין שם אדמימות כלל", ורבי בנימין מוספיא בעל 'מוסף הערוך' פירש "הלבין". המאירי פירש "הלכה הבהקתו של האור" ויתכן בכוונתו שהאפיל כל כך שלא נשאר שום הבהקה. ויש מקום לפלפל הרבה בכוונת דברי הראשונים.

סוף דבר, נבוכים כל העשתונות בענין זמן 'הכסיף העליון' ויצאת הכוכבים,

שהזקנים שהתווכחו בעיר אנטוורפן כולם לדבר אחד נתכוונו. היו שזכרו את האימרה שזמן מנחה הוא שעה אחר דפיקת השמש להזהיר להדליק נרות לפני השקיעה, ומחוסר ידיעה על זמן השקיעה השתבשו לומר שמנחה היתה 'שעה אחר השקיעה'. ואילו האחרים זכרו איך היה נראה גוון הרקיע בעיר בעלזא בזמן מנחה, והיות שאופק אנטוורפן הוא כמעט שווה לאופק בעלזא הם יכלו לשער שהזמן היה כמו חצי שעה אחר השקיעה...

על כל פנים - יש מקום להאמין לתיאוריה שזמן מנחה בבעלזא היה תלוי בסימן מציאותי הנראה ברקיע, ולא בד' מילין מן השקיעה.

ניתן להאריך הרבה לגבב כל הסיפורים אודות זמן מנחה של רבוה"ק מבעלזא - הן אותן שנדפסו כבר הן אותן ששמעתי מפי זקנים, ולבדוק אותם לאור שני התיאוריות. עוד חזון למועד בס"ד, ולעת עתה נתרכז לפענח את דברי הרה"צ מסטרופקוב בשם אביו הרה"ק משינאווא לפי שני התיאוריות.

פענוח ע"פ תיאוריית ד' מילין

ראש המדברים אודות 'זמן רבינו תם' בדור אחרון היה כ"ק אדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג זצ"ל. בשנת תשכ"ח שלח עורך הלוחות הלונדוני הרב מאיר פוזן שליט"א להאדמו"ר מצק"ב זצ"ל עותק של ספרו 'קונטרס הנשף' ובו זמן מוצאי שבת האמור להיות מחושב על העת שבו מופיעים כוכבים קטנים רצופים (ב-8.5 מעלות): האדמו"ר זצ"ל

35. ביאור הגר"א יור"ד רסב סעיף ה.

36. סי' רצג סעיף ב ד"ה עד.

37. ענין אבילות ישנה.

שהעולם מחזיקים שהוא כבר] לילה [ע"פ ראות עיניהם בכוכבים]. ואמר, כי זמן לילה ביציאת הכוכבים [הבינונים], וכתבו בתוספות (פסחים ב, א ד"ה והא קיימא לן) אנחנו אין בקיין בזמן יציאת הכוכבים [הבינונים, עד שיגיע סימן הכסף העליון], ואם כן אנן מה נענין אבטריהו [כי אנו נבוכים בדברי רבותינו הראשונים בהגדרת הכסף העליון, ואין לנו אלא סימן ד' מילין כמ"ש המנחת כהן בתחילת דבריו. והנה 'עמך-בית-ישראל' סומכים על הכוכבים מבלי סימן הכסף העליון, לכן הן חושבים שהרב מבעלזא מתפלל בלילה]. אמנם מי שבקי בזמן יציאת הכוכבים [ע"פ סימן ד' מילין] ידע באמת כי אז הוי יציאת הכוכבים בשעה [גמר ל] התפלל [מנחה], ואז היה הזמן האמיתי, והוא היה בקי בזה הזמן [של ד' מילין מן השקיעה, כי הרה"ק מהר"ש היה לו בביתו שעון, שהיו עורכים אותו בדיוק בחצות היום ע"פ מוט מטיל צל, וזמן השקיעה הוא ידע כי התקין מקום מצפה על גג ביהכ"נ שלו. אבל שאר בני דורו לא יכלו לסמוך על ד' מילין מן השקיעה, כי לא ידעו זמן השקיעה, ורובם לא היה להם שעונים, וגם מי שהיה לו שעון לא היה יכול לבטוח עליו שהוא ערוך בדיוק]. עכלה"ק [של הרה"ק משינאווא צ"ל].

וכן שמעתי שהרה"ק מהר"ש אבד"ק קאמינקא היה בקי בזה [הזמן של ד' מילין מן השקיעה]. וכן ראיתי במרן הק' רבי ישכר דוב מבעלזא זי"ע היה מדקדק על המורה שעות על רגע זמן התפלה מנחה וערבית [ע"פ חשבון ד' מילין מן השקיעה, כי גם לו היה שעון מדויק שהשמים היו עורכים אותו בחצות היום ע"פ מוט מטיל צל, וגם היו עולים מידי שבוע בשבוע על גג בית הכנסת לוודא את

וממילא אין אנו יכולים לסמוך על ראות עינינו בסימני הרקיע כלל וכלל.

אלא מאי? בגמרא פרק מי שהיה טמא איתא שמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים הוא כדי הילוך ד' מילין, ורבינו תם פירש שמדובר שם בצאת שלשה כוכבים בינונים המסמנים את תחילת הלילה, ושיעור המיל נודע לכל ושייך לכמה דיני התורה, א"כ יש לנו 'סימן לילה' שניתן לסמוך עליו להלכה למעשה, וזהו 'זמן רבינו תם'.

וכל זה אינו אלא אם אנו מסופקים אם הגיע סימן הכסף העליון, אבל אם ניכר להדיא שבכלות ד' מילין מן השקיעה עדיין לא הכסף העליון [כגון במדינות אירופה הצפונית בקיץ], אז יש מקום להחמיר שלא לסמוך על הסימן של ד' מילין עד שיחשיך עוד, ויהא אפשר לומר שיתכן הכסף העליון.

ע"כ תמצית מדבריו של האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג צ"ל.

ולפ"ז אפשר לפענח את דברי הרה"ק משינאווא:

...שמעתי מפ"ק אבד"ק סטראפקאו מה"ר שלום שליט"א [ז"ל] ששמע מאביו הק' הנ"ל (בעל דברי יחזקאל משינאווא צ"ל) בזה הלשון:

שמעתי מפ"ק מרן אדמו"ר רב שר שלום מבעלזא זי"ע שאמר... מנחה ומעריב ב"ה אנחנו מתפללים בזמנו...

ואמר ה'דברי יחזקאל', כי לכאורה הוא תמיה, כי היה ידוע שהיה מתפלל מנחה בנשעה

במעט אח"כ. הרא"ש שם סי' כג מחליט שההפרש בין לילה לרבי יהודה עד לילה לרבי יוסי אינו עולה יותר מן הילוך מ"ט אמה ועוד 'כהרף עין'.

בביאור 'הכסיף העליון' פירש"י 'השחיר גובהה של כיפת הרקיע', והרשב"א פירש ש'הסתלק האדמימות' מצד מערב. המשנה ברורה נקט להלכה כפירושו של הרשב"א:

ביאור הלכה סי' רצג ד"ה שיראו: משמע בגמרא [שבת ל"ה ע"א בתוד"ה תרי] דכל זמן שלא נסתלק האדמימות מן כל כיפת הרקיע באותו צד ששקעה החמה [וזה מיקרי בגמרא הכסיף העליון ושוה לתחתון...] אין לסמוך על הכוכבים, וכ"כ בביאור הגר"א...

משנה ברורה שם סק"ד... כתב הגר"א דבעינן שיסתלק האדמימות מן כל כיפת הרקיע באותו צד ששקעה החמה, ואז מועיל הג' כוכבים...

שער הציון שם אות ג: ...כששלים בין השמשות דרבי יהודה, והיינו בשהכסיף העליון... מתחיל... בין השמשות דרבי יוסי... [ולכל היותר באיחור] עד כדי מ"ט אמה, הוא לערך חצי מינוט [ואח"כ בכדי הרף עין הוא לילה לרבי יוסי].

זמן השקיעה ע"פ שעון הרב³⁸. [עכ"ל הרה"צ רבי שלום מסטראפקאו וצ"ל].

פננוח לפי תיאוריית 'סימני הרקיע'

זמן 'צאת הכוכבים הבינוניים'

של 'עמך בית ישראל'

שמענו לעיל³⁹ שה'אשכנזישע'⁴⁰ אידן שבאירופה המערבית, היו מגדירים את הכוכבים ה'בינוניים' שהם אותם הנראים בהבטה אחת 'בלתי מפוזרים'. המציאות היא שכוכבים אלו מופיעים בכמו 7 מעלות, ובארצות אשכנז סמכו ע"ז עכ"פ למילי דרבנן⁴¹. ולא רק בקהילות אשכנז אלא גם בשאר מקומות היו המון 'עמך בית ישראל' מחזיקים שכאשר רואים הכוכבים האלו ה'בלתי מפוזרים' הוי לילה. רק במוצאי שבת המתינו יותר⁴². ועד היום הזה בלוחות קהילות אירופה זמן מוצאי תעניות דרבנן הוא ב-7.08 מעלות⁴³. בהרבה קהילות מתפללים 'מערב בזמנו' בשיעור זה. וכן נוהגים חסידי וויזניץ.

זמן 'צאת הכוכבים' הנ"ל אינו תואם

עם פסק המשנה ברורה

איתא בגמרא שבת לד: שב'הכסיף העליון' נגמר בין השמשות לדעת התנא רבי יהודה - והוי לילה, ואילו לרבי יוסי הוי לילה

38. כל העסק הזה עם שעון הרב מבעלזא היה נוהג עד המלחמה כמו שהיה מסופר בפי הזקנים, וכבר נדפס בקובץ אור הצפון ועוד.

39. סימן א. פננוח תמיהת הגאון משאמלווא.

40. דוברי אידיש רגילים לכנות את יהודי מערב אירופה שלא שינו ממנהגי אשכנז הקדומים - 'אשכנזים' בסגול.

41. ראה בארוכה בס' הזמנים בהבנה פרק שני ענין ג, ובפרק שישי ענין 7 מעלות.

42. הזמנים בהבנה פרק שישי ענין 7 מעלות.

43. רק בציריך מחמירים יותר במוצאי ת"ב בלבד.

והנה אני הכותב רציתי לדעת מה בדיוק ראה מורנו הרב זצ"ל בשיעור של 8 מעלות. והחל משנת תשס"ט יצאתי כמ"פ להשקיף על הרקיע לעת ערב - ונוכחתי לדעת שבשיעור 8 מעלות התעממה האדמימות הלוהטת במערב והוחלפה במראה אדום כהה הנוטה לחום (=ברוין), אשר אפשר לומר שזהו 'הסתלק האדמימות' שהזכיר הרשב"א, וגם בגובהה של כיפת הרקיע התגבר השחור על הכחול, והגיע זמן 'הכסיף העליון' לדעת רש"י.

בספר הזמנים בהבנה פרק שישי (ענין 8 מעלות) מוסבר יותר, ובאוסף תמונות (ע' 52-53) מוצגים תמונות מראית הרקיע לפני ואחרי 8 מעלות.

וזאת למודעי, שלהבחין ב'פני מזרח מאדימין' בצד מערב וסילוק האדמימות צריך מזג האויר להיות יבש מאד. גם נוכחתי לדעת שאם יש הארה מן הלבנה אז קשה להבחין בהשחרת גובה כיפת הרקיע.

נחזור לעניננו: המשנה ברורה נקט שזמן שלשה כוכבים בינונים חל אחר ש'הכסיף העליון' בכהילוך מ"ט אמה ועוד כהרף עין⁴⁴. ומאחר ששמענו שב-8 מעלות חל 'הכסיף העליון', ניתן לומר שזמן 'שלשה כוכבים בינונים' של המנחת כהן ב-8.06 מעלות מתאים עם פסק המשנה ברורה.

המציאות היא שבזמן יציאת שלשה כוכבים 'בלתי מפורזין' ניתן עדיין לראות (במזג אויר יבש) אדמימות זוהרת כאש בצד מערב. גם גובה כיפת הרקיע עדיין הוא גוון כחול. ולכן היו שפקפקו על מנהג אירופה המערבית הנ"ל וטענו שלא ניתן לומר על הני שלשה כוכבים ה'בלתי מפורזים' שהם הבינונים⁴⁴ - בעוד שעדיין לא הופיע סימן 'הכסיף העליון'.

ומה יענו האשכנזיים על טענה זו? האשכנזיים יכולים לתמוך יתדותם בדברי רבן של בני אשכנז הגאון רבי מרדכי בנעט זצ"ל שכתב להדיא שזמן 'צאת הכוכבים' חל קודם שהכסיף העליון⁴⁵, ואכמ"ל.

זמן 'שלשה כוכבים בינונים' של המנחת כהן תואם עם סימן 'הכסיף העליון'

בספר מנחת כהן⁴⁶ כתב שראה באמסטרדם בניסן ותשרי יציאת שלשה כוכבים בינונים ב-48 דקות מן השקיעה. זמן זה חל ב-8.06 מעלות. היופי בשיעור זה - שהוא מגיע בסמוך אחר ש'הכסיף העליון'.

ואסביר: מורנו הרב רבי יעקב יצחק ניימאן זצ"ל עסק בתצפיות בהחשכת הרקיע בערב, והגיע להחלטה שזמן 'הכסיף העליון' חל עם ירידת השמש 8 מעלות תחת האופק⁴⁷.

44. ראה הזמנים בהבנה פרק שני ענין ג, ובפרק שישי ענין 8 מעלות, וענין 'זמן היתר מלאכה לקהילות המערביות'.

45. כל זה נתבאר בארוכה בס' הזמנים בהבנה פרק ראשון אות יב, ובפרק שישי ענין 7 מעלות.

46. מבוא השמש, מאמר שני פרק חמישי אות ח.

47. כן שמעתי מפיו בשנת תש"ן, וכ"כ בשו"ת אגורה באהלך עולמים ח"ב סי' קכט אות ב' ד"ה זמן תפלת מנחה, וסי' קל הערה עט.

48. ראה עוד בס' הזמנים בהבנה פרק שישי ענין 8 מעלות.

ה' אלקיך'. אבל מובן דזה שייך לומר רק לחומרא ולא לקולא... (כגון לגבי שבות לצורך מצוה, שאין להקל אז כדין בין השמשות)...

זמן תפלת מנחה. אף הנוהגים כ'רבינו תם' צריכים להקדים לפני שיעור הכסף וכוכבים (דאין מקילין כשיעור ע"ב מינוט נגד המציאות הנראית)...

זמן סעודה שלישית... צריכים לזוהר בהתחלת אכילה לפני זמן הכסף וכוכבים... ואף שלפעמים רואים אצל צדיקים⁴⁹ שאין מדקדקים ע"ז כ"כ, ע' גמ' פסחים דף נ"א ע"ב "ואמר לי בפני אכול שלא בפני לא תאכל וכו'", הרי רואים ממש כדבר הזה שלפני הגדול מותר ושל לא בפניו אסור.

מתוך מכתב מורנו הגה"צ רי"י ניימאן זצ"ל: אנו סומכים [בביהמ"ד בעלזא בעיר מאנטריאל] שמתפללים מעריב אחר 55 מינוטין [מן השקיעה] שהיא כבר אחר הכסף העליון והשווה לתחתון.

שו"ת אגורה באהלך עולמים ח"ב סי' קכח, הערה ו. ...ואפילו מי שמחמיר על עצמו תמיד לחוש לשיטת רבינו תם, יש ברשותו לקבל זאת רק בתורת חומרא, ובתענית יש לסמוך על הכסף.

פיענוח דברי הרה"ק משינאווא

ע"פ תיאוריית סימני הרקיע

אמר הכותב: הנני בזה להציע לפני רבנן ותלמידיהון, שאפשר שזמן מנחה של

כיום, בלוחות הנפוצים בציבור - הן לוחות הדפוס הן לוחות שבתוכנות המחשבים והטלפונים - נפוץ מאד זמן 'צאת הכוכבים' כמנהג האשכנזים ב-7.08 מעלות. כמעט ולא ראיתי לוח שמוצג בו זמן 'צאת הכוכבים' לפי מנחת כהן ב-8.06 מעלות.

הבהרה בענין זמן מוצ"ש

כאן המקום להבהיר שלמרות שהחזיק עצמו בקי ב'הכסף העליון' היו מורנו הגרי"י ניימאן זצ"ל מזהיר את בני קהילתו לנהוג 'זמן רבינו תם' במוצ"ש משום חומרא דשבת. רק לענין מנחה ומעריב ומוצאי תעניות וכדו' קבע את הזמנים ע"פ סימן 'הכסף העליון':

שו"ת אגורה באהלך עולמים חלק א, סי' מח. ...הגם שידוע ומובן לכל מסברא וממציאות שיש חילוק בין קיץ לחורף, וגם באמת אנו רואין לעינינו כמ"פ שהוא כבר לילה לפני שיעור זה [של ד' מילין מן השקיעה], אבל באיסור חמור דשבת קודש אין אנו רוצים לסמוך על שום תירוץ מצד הסברא והנהיגו לקיים דברי ר"ת כפשטן ולהמתין תמיד 72 מינוט...

אגורה באהלך עולמים ח"ב סי' קכט. ...אף שעלינו להחמיר במוצ"ש כזמן 72 מינוט, כי כך קבלנו מאבותינו ורבנותינו הקדושים, ואף שאין אנו יודעים איך אפשר להשוות ולקבוע שיעור שוה לכל המקומות והעתים, כשעינינו רואות שמשנתה לפי הזמן והמקום, מ"מ אנו מקיימים 'תמים תהיה עם

49. כ"ק אדמו"ר רבי יואל מסאטמאר זצ"ל נהג באמריקה ליטול ידיו לסעודה שלישית בסוף תפילת מנחה סמוך לע"ב דקות מן השקיעה, ואחריו הנהיגו כן כמה צדיקים באמריקה. אבל הרה"ק מהר"א מבעלזא זי"ע נהג בעיר בעלזא להתפלל מנחה בשבת אחר שכבר התחיל בסעודה (כן סיפר לי מחותני הרה"ח הישיש רא"ש גראסס ז"ל). וכן בארץ ישראל היה הרה"ק מהר"א מודקק מאד בהתחלת הסעודה שתהא מבעו"י לפי המציאות הנראית, וכן נוהג יבדל"ח כ"ק אדמו"ר מבעלזא שליט"א.

רבוה"ק מבעלזא היתה מבוססת באופן שגמר התפלה תהא בדיוק בצאה"כ של המנחת כהן אשר זה מתאים עם סימן 'הכסיף העליון'. והיות שרבוה"ק מבעלזא התפללו במהירות לא היו צריכים להתחיל בטרם יצאו הכוכבים שאינם מפורזים, אשר 'עמך בית ישראל' החזיקו שהם הכוכבים הבינונים והיו לילה לפי ראות עיני העולם⁵⁰.

ולפ"ז נפענח את דברי הרה"ק משינאווא :

...שמעתי מפ"ק אבדק"ק סטראפקאו מה"ר שלום שליט"א [ז"ל] ששמע מאביו הק' הנ"ל (בעל דברי יחזקאל משינאווא זצ"ל) בזה הלשון :

שמעתי מפ"ק מרן אדמו"ר רב שר שלום מבעלזא זי"ע שאמר... מנחה ומעריב ב"ה אנחנו מתפללים בזמנו...

ואמר ה'דברי יחזקאל', כי לכאורה הוא תמיה, כי היה ידוע שהיה מתפלל מנחה ב[שעה שהעולם מחזיקים שהוא כבר] לילה [ע"פ ראות עיניהם בכוכבים]. ואמר, כי זמן לילה ביציאת הכוכבים [הבינונים], וכתבו בתוספות (פסחים ב, א ד"ה והא קיימא לן) אנחנו אין בקי אין בזמן יציאת הכוכבים [הבינונים], עד שיגיע סימן הכסיף העליון, ואם כן אנן מה נענין אבתריהו [כי לא עסקנו בהשקפה על סימני הרקיע כדי לקנות בקיאות בסימן הכסיף

העליון. והנה 'עמך-בית-ישראל' סומכים על הכוכבים מבלי לשים לב לסימן הכסיף העליון, לכן הן חושבים שהרב מבעלזא מתפלל בלילה], אמנם מי שבקי בזמן יציאת הכוכבים [ע"פ סימן הכסיף העליון] ידע באמת כי אז הוי יציאת הכוכבים בשעה ש[גמר ל] התפלל [מנחה], ואז היה הזמן האמיתי, והוא היה בקי בזה הזמן [של הכסיף העליון, כי התקין לו מקום מצפה על גג בית הכנסת והתלמד להיות בקי בסימני הרקיע. ועוד, שהרי מלבד גאונותו בתורה"ק היה "מיודעי בינה לעתים וחכם גדול⁵¹ והיו לו ידיעות בחכמת 'טריגונומטרי' (וכמסופר עליו שלמד הלכות קידוש החודש⁵²), והיה יודע איך לתרגם ל'מעלות' את הזמן של 'שלשה כוכבים בינונים' שראה המנחת כהן בעיר אמסטרדם, ולחשב אימת זה חל בעיר בעלזא. גם ביום המעונן היה יכול לסמוך על חשבונותיו, כי ידוע שהיה לו בביתו שעון שהיו עורכים אותו בדיוק בחצות היום ע"פ מוט מטיל צל. סוף דבר, מתוך כל הנ"ל היה יכול לצמצם ולהתפלל מנחה ממש בעת מיצוי של יום]. עכלה"ק [של הרה"ק משינאווא זצ"ל].

וכן שמעתי שהרה"ק מהר"ש אבד"ק קאמינקא היה בקי בזה [הזמן של הכסיף העליון]. וכן ראיתי במרן הק' רבי ישכר דוב מבעלזא זי"ע היה מדקדק על המורה שעות על רגע

50. אמר הכותב: יתכן שאם נעשה חשבונות נגיע למסקנא שלפ"ז התפללו רבוה"ק מבעלזא תפלת מעריב בצאה"כ המציאותי ולא המתניו על 'זמן רבינו תם'. וידעתי שמקצת הקוראים יתקשו להאמין זאת, אבל בעיני אינו קשה, כי בשיחותי עם הזקנים נוחתי לדעת שחסידי בעלזא וצאנז (כולל רבנים ונכש"ק) שבארץ גליציה שהיו נוהגים 'זמן רבינו תם' לא הקפידו על כך אלא כמוצ"ש ולא לגבי מעריב בזמנה (פרט להרב מקאלאשיץ זצ"ל הי"ד). ומה גם שידוע שבאר"י התפלל לפעמים מרן מהר"א זי"ע מעריב בחול ב'בעלזער זמן' של 50 דקות מן השקיעה.

51. לשון הרב מיאריטשוב בלוחותיו.

52. ס' יחיד בדורו ע' רסח.

לאטמוספירה, וכמות האור תלויה במצב השמש כמה היא נשקעת תחת האופק, ניתן להגדיר הזמנים ב'מעלות' ולומר - לדוגמא - שזמן 'האיר המזרח' קורה בשעה שהשמש עומדת בכך וכך מעלות תחת האופק, וכן בשאר הזמנים⁵³. (כל זה נתבאר היטב בספר 'הזמנים בהבנה' בפרק חמישי).

עוד ידוע לעוסקים בחישוב לוחות שע"פ שיעורי ה'מעלות' ניתן להעתיק זמנים ממקום למקום. לדוגמא: לפני כתשעים שנה - בטרם נתקנה תאורה חזקה ברחובות העיר - ראה הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי זצ"ל בירושלים בקיץ שבכמו 38 דקות אחרי השקיעה יוצאים כוכבים קטנים רצופים. על פי חשבון תוכני מתברר שבשעה ההיא מצב השמש תחת האופק הוא 8.5 מעלות בקירוב. שיעור זה מגיע בבני ברק בשיא הקיץ ב-42 דקות אחרי השקיעה, בלונדון בשעה ו-15 דקות אחרי השקיעה, ובמנטשטר בשעה ו-25 דקות.

כדי לעשות חשבונות כאלו צריכים להיות בקי בענף מתמטיקה הנקראת 'טריגונומטרי'. יצויין כי חכמה זו נחוצה להבנת דברי הרמב"ם בהלכות קידוש החודש.

אולם הגה"צ האדמו"ר מצאנו קלויזנבורג זצ"ל לא היתה דעתו נוחה מן הרעיון של חישוב זמנים ב'מעלות'. בשנת תשכ"ח שלח עורך הלוחות הלונדוני הרב מאיר פוזן שליט"א להאדמו"ר מצק"ב זצ"ל עותק של ספרו 'קונטרס הנשף' ובו טבלאות זמנים

זמן התפלה מנחה וערבית [כי היה לו מסורת מאבותיו איך נראה הרקיע בזמן 'הכסיף העליון' ואימת חל זמן צאה"כ של המנחת כהן בעיר בעלזא בכל ימות השנה ע"פ שיעון מדויק שהשמש היו עורכים אותו בחצות היום ע"פ מוט מטיל צל]. [עכ"ל הרה"צ רבי שלום מסטראפקאו זצ"ל].

ולפי תיאוריה זו, מי שרוצה לחקות את זמן מנחה של רבוה"ק מבעלזא צריך לזהר להתחיל לכל המאוחר באופן שיגמור את התפלה בזמן הכסיף העליון והשוה לתחתון. ולדעת מורנו הריי"נ זה חל בכמו 8 מעלות, ואחריו - תוך כדי הילוך מ"ט אמה - חל זמן שלשה כוכבים בינונים של המנחת כהן.

תוספת ביאור בענין חישוב זמנים בשיעורים של 'מעלות'

הואיל והזכרנו ענין חישוב זמנים על פי מעלות, נוסיף קצת ביאור לתועלת הקוראים.

ידוע לכל העוסקים בעניני הזמנים שסימני הזמנים הנראים ברקיע - כגון האיר המזרח בבוקר ויציאת הכוכבים בערב - לא ניתן לחשבם בחשבון פשוט ולומר שבכך וכך דקות לפני הזריחה מאיר המזרח, או בכך וכך דקות אחרי השקיעה יוצאים הכוכבים, כי המציאות משתנית לפי המקום על כדור הארץ ולפי עונות השנה. אך היות שסימני הרקיע הנראים בערב אחר השקיעה, ובבוקר לפני הזריחה, נגרמים על ידי אור השמש המגיע

53. שיטת חישוב זו הוזכרה בספר אליהם להרב יש"ר מקנדיאה, ובעיר שטרסבורג היה פרופסור שומר תו"מ בשם 'ד"ר קאהן' שעסק בחשבונות אלו, ורבני אויבערלאנד וגרמניה סמכו על טבלאותיו. ראה עוד בספר הזמנים בהבנה פרק שני ענין ג, ובפרק שישי ענין 7 מעלות.

אולם, עורכי הלוחות מזהירים שאין לסמוך בצמצום על זמנים המחושבים ב'מעלות', בגלל שהופעת הכוכבים עלול להשתנות קצת בסיבת שינויי מזג האויר. לכן - הם אומרים - צריכים להחמיר בדקה או שנים לכל צד, ובכל אופן לא יותר מן שלש דקות⁵⁴.

גם מורנו הרב רבי יעקב יצחק ניימאן זצ"ל נתן אימון בזמנים הממוחשבים ב'מעלות', ולמי ששאל על אמינות החישוב - הראה לו פנקס זמנים של חיל הים של ארה"ב מחושב ע"פ מעלות, ואמר: "מנווטי הספינות סומכים על זמנים אלו"...

ובאמת, בימינו בכל קהילות ישראל סומכים על זמני שקיעה המחושבים ע"פ 'טריגונומטרי', ולא יוצאים מידי שבוע בשבוע להשקיף על פני האופק לבדוק אימת יחול זמן השקיעה בער"ש הבא - כמו שהיו עושים בכמה עיירות בדורות שלפנינו⁵⁵.

זמן חיתר מלאכה במוצ"ק

ברוב קהילות ישראל בימינו

עד הנה דיברנו אודות זמן 'צאת הכוכבים' בשלשה כוכבים בינונים שהוא תחילת הלילה מעיקר הדין. אולם רבותינו הראשונים כתבו שבמוצאי שבת אין לעשות מלאכה ביציאת שלשה כוכבים בינונים - עד שיופיעו שלשה כוכבים קטנים רצופים⁵⁶.

בדורות שלפנינו - בטרם נתקנה תאורה עלעקטרית חזקה ברחובות הערים - היו רגילים לצאת במוצ"ש ולראות בכוכבים. בדורנו אין זה אפשרי בסיבת תאורת הערים,

ממוחשבים ב'מעלות'. האדמו"ר זצ"ל השיב ליבדל"ח הרב פוזן שליט"א, בזה"ל:

שו"ת דברי יציב, או"ח סי' קי. (יג) ...והמתבאר לנו מדברי הפוסקים, שחז"ל ברוח קדשם קבעו לנו סימני אור וחושך שיוכל לראותם כל איש ואשה מישראל בכל מקום שהם, כגון עמוד השחר ושיכיר וכו', ושקעה"ח והכסיף וצאה"כ, ולענין הדלקת נר שבת אדשמשא אריש דקלא (=בעוד שהשמש בראש האילנות) ... (יד) ... אבל לא שמחשבין המעלות לסילוק האור... דזה אינו כבר מסימני ושיעורי חז"ל.... (יז) ... ודרך תורה לחוד ודרך מדע לחוד.... וכיון שלא נזכר בשום פוסק, אין לנו אלא שיעורי חז"ל וזמניהם... והרמב"ם לא הזכיר ענין המעלות וכו' אלא... בהלכות קידוש החודש.

בהוצאה שניה של קונטרס הנשף הנקרא ספר אור מאיר השיב הר"מ פוזן שליט"א על טענת האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג זצ"ל:

אור מאיר, פרק שביעי סי' א אות י: ...דבר פשוט דלא נזכר חשבון של המעלות בשום מקום בש"ס, כיון דלא חשבון של המעלות גורם זמני היום והלילה, רק סימני אור וחושך שנתנו לנו חז"ל כמו פני מזרח מאדימין, והאיר פני המזרח, משיכיר את חבירו וכו'... ומה שמקצת... השתמשו בחשבון של המעלות אינו אלא כדי להקל שלא יצטרך לצאת בכל יום חוץ לעיר לראות שם סימני ביה"ש, וגם ליום המעונן... ולמה זה דומה לחולה שעשה לו מדה לשיעור מלא לוגמיו שלו ליוה"כ....

54. כן כתב ד"ר קאהן הנ"ל בהקדמה לטבלאותיו.

55. ראה הזמנים בהבנה פרק חמישי ענין י.

56. או"ח סי' רצ"ג.

אלמלא התאורה. להלן נשמע שיש מחמירים להמתין יותר. אלו המחמירים מכנים את הזמן של מוצ"ש ב-8.5 מעלות בשם 'שטאטישער זמן מוצאי שבת'.

אלא הרבנים מפרסמים בלוחות זמן היתר מלאכה במוצ"ש. ברוב לוחות קהילות ישראל נוקטים הזמן בשיעור של 8.5 מעלות, שאז היה ראוי לראות שלשה כוכבים קטנים רצופים

טבלא של זמני יציאת הכוכבים בכמה מערי מושבות בני ישראל
(בקירוב ולא בדיוק הנצרך להלכה למעשה)

הפרש הזמן מן השקיעה עד יציאת הכוכבים

ריחוק מקו המשוה	עיר	עונת השנה	ג' כוכבים בינונים כמנהג ה'אשכנזים'	ג' כוכבים בינונים לפי מנחת כהן	ג' כוכבים קטנים רצופים במקום אחד ע"פ הרימ"ט וספר אור מאיר
			7.08°	8.06°	8.5°
54° 58' N 54° 41' N 54° 36' N	גייטסהעד ווילנא ליאדי	ימי השוויון שיא החורף שיא הקיץ	43 - 44 54 - 55 1 - 1:13	50 - 51 1:02 - 1:03 1:25 - 1:27	53 - 54 1:05 - 1:06 1:32 - 1:36
52° 22' N 52° 15' N	אמסטרדם ווארשא	ימי השוויון שיא החורף שיא הקיץ	41 50 1:01	48 57 1:14	51 1:00 1:18
51° 34' N	לונדון	ימי השוויון שיא החורף שיא הקיץ	41 49 59	47 56 1:10	50 59 1:15
51° 13' N	אנטווערפן	ימי השוויון שיא החורף שיא הקיץ	40 48 58	46 55 1:09	49 48 1:14
50° 25' N	בעלזא	ימי השוויון שיא החורף שיא הקיץ	40 47 57	46 54 1:06	49 57 1:11
48° 27' N	מונקאטש	ימי השוויון שיא החורף שיא הקיץ	38 45 52	44 51 1:01	47 54 1:05
48° 13' N 48° 08' N 47° 56' N	ווינען פרעשבורג סיגעט	ימי השוויון שיא החורף שיא הקיץ	37 44 51	43 51 1:00	46 53 1:04
47° 30' N 47° 23' N	בודפסט ציריך	ימי השוויון שיא החורף שיא הקיץ	37 43 49	43 50 57	46 53 1:02
45° 31' N	מאנטריאל	ימי השוויון שיא החורף שיא הקיץ	36 41 47	41 47 54	44 50 58
40° 43' N	ניו יורק	ימי השוויון שיא החורף שיא הקיץ	34 37 41	38 43 48	41 46 51
32° 06' N 32° 04'	בני ברק תל אביב	ימי השוויון שיא החורף שיא הקיץ	30 33 34	34 38 40	37 40 42
31° 47' N גובה 800 מ'	ירושלים	ימי השוויון שיא החורף שיא הקיץ	26 28 29	30 33 35	33 35 37

צפונה ד. ביאור מכתב הרה"ק משינאווא שנדפס בספר דברי יחזקאל

בשיעור של 8.5 מעלות, שאז היה ראוי לראות שלשה כוכבים קטנים רצופים אלמלא התאורה. המחמירים במוצ"ש על 'זמן רבינו תם' רגילים לכנות את הזמן של 8.5 מעלות בשם 'שטאטישער זמן מוצאי שבת'.

זמן 'רבינו תם'

כאמור, בהרבה קהילות לא מתירים במלאכה במוצ"ש ב'שטאטישער זמן' הנ"ל אלא ממתנינים לכה"פ 72 מינוט אחר השקיעה - בכל עונות השנה - וקוראים לזה 'זמן רבינו תם' (באידיש: 'רבינו תם' זמן), כי רבינו תם אמר שבד' מילין מן השקיעה יוצאים שלשה כוכבים בינונים - כאשר יבואר להלן⁵⁷. מנהג זה היה קיים בכמה מחצרות האדמו"רים באירופה לפני המלחמה, ובארץ גליציה בערים רבים היה ידוע שזמן מוצ"ש בכל ימות השנה הוא שעה וחומש מן השקיעה. גדולי הדור שעוררו להמשיך מנהג זה ביישוב החדש באמריקה ובארץ ישראל, היו האדמו"ר מהר"י ט"ב מסאטמאר זצ"ל והאדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג זצ"ל.

והנה בשו"ע ונושאי כלים בהלכות תפלת ערבית והלכות מוצאי שבת ותענית מבוארים זמני כניסת הלילה ע"פ סימני הכוכבים, ולא הוזכר 'זמן רבינו תם' בד' מילין מן השקיעה. רק בהלכות הדלקת הנרות בס"רס"א הזכירו הפוסקים אגב אורחא שרבינו

בקהילות רבות מישראל נוהגים במוצ"ש להמתין לא פחות מן ע"ב דקות מן השקיעה. זמן זה נקרא בפי העולם 'זמן רבינו תם'. יש מביאים מקור למנהג 'זמן רבינו תם' מכתב הרה"ק משינאווא זצ"ל שנדפס בספר דברי יחזקאל (ע' קכה). בטרם נעיין במכתב הזה, נחזור בקצרה על ענין זמן היתר מלאכה במוצאי שבת - שמא שכחנו או שמא לא למדנו.

זמן היתר מלאכה במוצ"ש ע"פ הכוכבים

סתם 'צאת הכוכבים' בלשון הגמרא והפוסקים היינו שלשה כוכבים בינונים שהוא תחילת הלילה מעיקר הדין. אולם רבותינו הראשונים כתבו שבמוצאי שבת אין לעשות מלאכה ביציאת שלשה כוכבים בינונים - עד שיופיעו שלשה כוכבים קטנים רצופים⁵⁷.

בדורות שלפנינו - בטרם ניתקנה תאורה עלעקטרית חזקה ברחובות הערים - היו רגילים לצאת במוצ"ש ולראות בכוכבים. היו חילוקי דעות בין הרבנים באיזה כוכבים להתיר במלאכה, כי בהגהות 'דגול מרבבה' כתב שא"צ רצופים דוקא, ויש שטענו שמלשון הראשונים משמע דבעינן דוקא רצופים להתיר במלאכה⁵⁸. בדורנו אין אפשרות לצאת ולראות בכוכבים בסיבת תאורת הערים, אלא הרבנים מפרסמים בלוחות זמן היתר מלאכה במוצ"ש. ברוב לוחות קהילות ישראל נוקטים הזמן

57. או"ח סי' רצ"ג.

58. מסופר בארוכה בס' הזמנים בהבנה בפרק שלישי ענין ב ובפרק שישי ענין 'זמן היתר מלאכה לקהילות המערביות'.

59. ראה בס' הזמנים בהבנה פרק שמיני.

שיעור שעה וחומש אחר שקיעת החמה, ואמרינן דשמא טעה בחשבון הארבע מילין⁶⁰... שהרי הם נראים לעין ואי אפשר להכחיש מה שנראה לחוש...

שם: ...להיות לילה ודאי אין סומכים כלל על שיעור הזמן שאמר רבי יהודה שיש מן השקיעה עד צאת הכוכבים לא לקולא ולא לחומרא, אלא על ראיית ג' כוכבים בלבד.

בעל 'פרי חדש' זצ"ל כתב 'קונטרס דבי שמי' שהוא קיצור מספר מנחת כהן. גם הוא הסיק כמסקנת המנחת כהן:

קונטרס דבי שמי מאמר שני אות ד. ...ואם נראים שלשה כוכבים... קטנים... וכמ"ש הב"י בשם הר"י יונה ופסקו בשו"ע בסי' רצ"ג ס"ב - לכו"ע הוי לילה גמורה... לענין שבת, אף שיש שם בקי ואומר שעדיין הוא זמן בין השמשות לפי חשבוננו [של ד' מילין מן השקיעה], משום דיציאת הכוכבים הוא סימן ברור ומוסמך יותר מהחשבון [של ד' מילין] ויש לנו לומר שטעה בחשבוננו.

יש שמצאו בתשובות חת"ס - וממנהג עירו 'פרשבורג' - שהיו נוקטים למעשה כגישת מנחת כהן לרבינו תם:

שו"ת אגורה באהלך עולמים ח"ב סי' קכט.... מרן החת"ס זי"ע בשו"ת או"ח סי' פ', הגם שתפס בהחלט כדעת ר"ת... מ"מ מבואר שם להדיא דעתו שזמן צאה"כ תלוי בראות העין בהכוכבים ולא בע"ב מינוט, עיי"ש ותבין... דשיטת מרן החת"ס (גם ע"פ בניו ונכדיו אחריו) כדעת המנחת כהן...

תם אמר שצאה"כ חל בד' מילין מתחילת השקיעה. המקור הראשון שמצאתי שדן אם להתחשב בשיעור המילין להלכה למעשה הוא בספר מנחת כהן:

מנחת כהן, מבוא השמש, סוף מאמר ראשון: דעת רבינו תם ופירושו על זמן בין השמשות [ש'משמשקע' הוא מאוחר משקיעת החמה] הוא הנכון והאמיתי...

שם, מאמר שני פרק חמישי אות ו: ודע שיש עוד סימן אחר לדעת מתי הוא לילה גמור, וכתבוהו הפוסקים [אגב אורחא בסי' רס"א לענין זמן הדלקת נרות שבת], והוא אחר שעבר שיעור מהלך ד' מילין אחר שקיעת החמה (שהוא שיעור שעה וחומש) הרי הוא לילה ודאי לכל דבר, שאז הוא זמן יציאת כוכבים בינונים, וכמו שאמר רבי יהודה בפסחים [ק"ז ד'] שמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים יש ד' מילין, [ופירש רבינו תם שמדובר שם בכוכבים בינונים]...

אולם המנחת כהן מפלפל שהחוש מעיד שיציאת כוכבים בינונים אינו חל דוקא בשיהוי ד' מילין מן השקיעה, לכן מסיים המנחת כהן:

שם: ...אבל לענין מעשה נ"ל שאין לסמוך כלל על... זה השיעור של הד' מילין... כמו שכתב מוה"ר יוסף קארו בסי' רצג (ס"ב) [זמן היתר מלאכה ע"פ סימני הכוכבים] ולא כתב שנסמוך על שיעור ד' מילין.

שם אות ז: ונראה לי שאם במוצאי שבת נראים ג' כוכבים... [קטנים...] שכבר הוא לילה גמור ומותר לעשות מלאכה, אע"פ שלא עבר

60. בדורנו שיש לנו שעונים וידוע לנו זמן שקיעת החמה ע"פ לוחות וטבלאות לא מתקבל על דעתנו לתלות על טעות בחשבון ד' מילין. וכבר נשברו הרבה קולמוסים על קושי זה - ראה בס' הזמנים בהבנה פרק ח ענינים ח-ט. וכבר ציטטנו לעיל (צפונה ב) מה שכתב הגרי"ח זוננפלד זצ"ל שאלהיו הנביא עתיד לתרץ הקשיים בסוגיא זו.

במציאות הנראית ברקיע⁶², ולא בזמן קצוב של ע"ב דקות מן השקיעה. האדמו"ר זצ"ל השיב לו בארוכה להגן על המנהג:

שו"ת דברי יציב או"ח סי' קי אותיות יב-יג-יד, וסי' קטז אות א. תמצית היוצא מתוך דבריו: הן אמת שלכאורה ע"פ השו"ע והפוסקים יש סימני צאה"כ שכל איש ואשה מישראל יכולים לסמוך עליהם (כגון זמן כוכבים קטנים רצופים להתיר במלאכה במוצ"ש). אולם למעשה אין זה פשוט כלל, כי הגר"א ז"ל כתב⁶³ שלהבחין בכוכבים בינונים צריך בקיאות רב לכן נתנו סימן ב'הכסיף'. וכן פסק בביאור הלכה⁶⁴ דאין לסמוך על הכוכבים עד שרואים גם סימן 'הכסיף' העליון והשוה לתחתון'. ואילו המאירי בסוגיא דבמה מדליקין כתב להיפך שסימן הכסיף העליון אינו ניכר להמון ולכן ניתן להם סימן בג' כוכבים. ולא עוד אלא שבהגדרת 'הכסיף' לא דיברו רבותינו הראשונים בשפה אחת ודברים אחדים. רש"י כתב 'השחיר' ואפשר שכוונתו הוא שצריך להשחיר כל הרקיע כולו אפילו בקצה המערב, (גם הרמב"ן בתורת האדם⁶⁵ פירש 'השחיר') ובחידושי הר"ן הביא שרבינו יהונתן כתב 'איני יודע לפרשו'. הרשב"א מפרש "הסתלק

ומאידך גיסא - היו שלא קיבלו למעשה את מסקנת המנחת כהן⁶¹, ונקטו שע"פ רבינו תם אי אפשר לקבוע לילה לפני ע"ב דקות מן השקיעה, והביעו תמיהה על מנהג קהילות ישראל במוצ"ש. הנה קטע מדברי הגאון רבי חנוך העניך פדווא זצ"ל אב"ד לונדון:

שו"ת חשב האפוד חלק ב' סי' קמב: באירופא המרכזית והמערבית היתה תמיד מקובלת ההלכה כשיטת ר"ת [לענין מנין ימי מילה], ובכל זאת עשו מוצאי שבת לפני ע"ב מינוט. ולפי הנראה גם החת"ס הסכים לזה, כי לולא זאת איך שהשתרש המנהג הזה גם בפרעשבורג. והיא חידה סתומה, כי לדעת ר"ת אי אפשר לקבוע לילה לפני ע"ב מינוט אחרי השקיעה, וכל מה ששמעתי אומרים בזה אין בו כדי ליישב התמיהה...

בשנת תשכ"ח שלח הרב מאיר פוזן שליט"א את ספרו 'קונטרס הנשף' להאדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג זצ"ל. בקונטרס זה כתב - בתוך השאר - אודות הקושיות מן המציאות על מנהג 'זמן רבינו תם' ב-72 דקות מן השקיעה, ושמות דברי רבותינו הראשונים והפוסקים מוכח שזמן כניסת הלילה תלוי

61. אולי בגלל דבר תמוה שנמצא בתוך דברי פלפולו של המנחת כהן, והוא מה שהעלה השערה שבארץ ישראל שהוא מקום הררי מחשיך בקצב אטי יותר מבארץ הולנד שהיא ארץ שפלה, וכתב שמסתמא יוצאים בארץ ישראל בד' מילין מן השקיעה אותם הכוכבים הנראים בארץ הולנד ב-48 דקות מן השקיעה. ומאחר שהתברר שהמנחת כהן לא ידע את המציאות שבארץ ישראל (כן כ' בשבילי דוד - וייטצען) היו שהפילו בבירא את כל דבריו. וע' בארוכה הזמנים בהבנה פרק שמיני ענין ח-ט.

62. הרב פוזן שליט"א נוקט בספרו את גישת רבי יעקב פראג'י לדעת רבינו תם. אכמ"ל, והוסבר בספר הזמנים בהבנה פרק שמיני ענין ז.

63. ביאור הגר"א יור"ד רסב סעיף ה.

64. סי' רצג סעיף ב ד"ה עד.

65. ענין אבילות ישנה.

היו שנקטו את מסקנת המנחת כהן לעיקרא דדינא, אלא שבמוצאי שבת החמירו על עצמם להמתין על 'זמן רבינו תם':

שו"ת שבט הלוי חלק א סי' נ"ג: יש מחזיקים שיטת רבינו תם [בע"כ מינוט מן השקיעה] [מן הדין⁶⁶] אמנם ישנם כאלו שקיבלו עליהם שיטת ר"ת רק דרך חומרא בעלמא⁶⁷...

מורנו הרב רבי יעקב יצחק ניימאן זצ"ל עסק בתצפיות בעיר מאנטריאל, ומצא שזמן 'הכסיף העליון' חל ב-8 מעלות, ובמעט אח"כ חל יציאת שלשה כוכבים בינונים (כזמן ה'מנחת כהן'⁶⁸), וממילא לדעתו היינו יכולים לסמוך במוצ"ש על ה'שטאטישער זמן' של 'כוכבים קטנים רצופים' בשיעור של 8.5 מעלות⁶⁹. בכל זאת היה עומד ומזהיר לבני קהילתו - קהל חסידי בעלזא במאנטריאל - שיקיימו במוצ"ש בתמימות מנהג 'זמן רבינו תם':

שו"ת אגורה באהלך עולמים חלק א, סי' מח. ...הגם שידוע ומוכח לכל מסברא וממצאות שיש חילוק בין קיץ לחורף, וגם באמת אנו רואין לעינינו כמ"פ שהוא כבר לילה לפני שיעור זה [של ד' מילין מן השקיעה], אבל באיסור חמור דשבת קודש אין אנו רוצים לסמוך על שום תירוץ מצד הסברא והנהיגו לקיים דברי ר"ת כפשטן ולהמתין תמיד 72 מינוט....

האדמימות מן המערב שאין שם אדמימות כלל", ורבי בנימין מוספיא בעל 'מוסף הערוך' פירש "הלבין". המאירי פירש "הלכה הבהקתו של האור" ויתכן בכוונתו שהאפיל כל כך שלא נשאר שום הבהקה. ויש מקום לפלפל הרבה בכוונת דברי הראשונים.

סוף דבר, נבוכים כל העשתונות בענין זמן 'הכסיף העליון' ו'צאת הכוכבים', וממילא אין אנו יכולים לסמוך על ראות עינינו בסימני הרקיע כלל וכלל.

אלא מאי? בגמרא פרק מי שהיה טמא איתא שמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים הוא כדי הילוך ד' מילין, ורבינו תם פירוש שמדובר שם בצאת שלשה כוכבים בינונים המסמנים את תחילת הלילה, ושיעור המיל נודע לכל ושייך לכמה דיני התורה, א"כ יש לנו 'סימן לילה' שניתן לסמוך עליו להלכה למעשה, וזהו 'זמן רבינו תם'.

וכל זה אינו אלא אם אנו מסופקים אם הגיע סימן הכסיף העליון, אבל אם ניכר להדיא שבכלות ד' מילין מן השקיעה עדיין לא הכסיף העליון [כגון במדינות אירופה הצפוניות בקיץ], אז יש מקום להחמיר שלא לסמוך על הסימן של ד' מילין עד שיחשיך עוד, ויהא אפשר לומר שיתכן הכסיף העליון.

ע"כ תמצית מדבריו של האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג זצ"ל.

66. ההשלמה ע"פ שו"ת שבט הלוי חלק ג' סי' קכ"ט.

67. הרעיון הזה שיש מקבלים עליהם זהירות בדבר מסויים בתורת 'חומרא בעלמא' ולא בתורת 'איסור מן הדין' יש לה תקדים בביאור הלכה (סי' רצו ד"ה אם הוא חמר מדינה), עיי"ש.

68. ראה לעיל צפונה ג.

69. ואכן לגבי תפלת מעריב - דסגי בקטנים אע"פ שאינם רצופים - הנהיג בבית מדרשו (ביהמ"ד דחסידי בעלזא מאנטריאל) שיתפללו ב-55 דקות מן השקיעה, וזה חל בשיא הקיץ ב-8.25 מעלות.

שו"ת אגורה באהלך עולמים חלק ב, סי' קכט. ...ידוע ומפורסם אצל הנוהגים בדרכי החסידות לנהוג במוצ"ש כשיטת ר"ת (לחומרא...) דהיינו ע"ב מינוט אחר השקיעה - ד' מילין כפי החשבון דח"י מינוט הוא מיל. ועיין בקונטרס מאיר נתיב בהקדמת סידור בארדיטשוב (פרק ה' סק"ב) וז"ל: "ובפרט במדינת פולין (א"ה: כוונתו לארץ גליציה) שמנהגו וכבר קבלנו עלינו מאבות הראשונים לחשוב תמיד בשעה שעה וחומש שעה במוצ"ש"ק בין בקיץ בין בחורף וכו' והרי זה כנדר מדאורייתא ואין לו היתר עולמית". וכן היה המנהג במדינת אונגארן שהרבנים שהתנהגו בחסידות הקפידו להמתין למוצ"ש 72 מינוטין... היוצא לנו מכל זה... עלינו להחמיר במוצ"ש כזמן 72 מינוט, כי כך קבלנו מאבותינו ורבותינו הקדושים, ואף שאין אנו יודעים איך אפשר להשוות ולקבוע שיעור שוה לכל המקומות והעתים, כשעינינו רואות שמשנתה לפי הזמן והמקום, מ"מ אנו מקיימים 'תמים תהיה עם ה' אלקיך'...

אבל מובן דזה שייך לומר רק לחומרא ולא לקולא.. (כגון לגבי שבות לצורך מצוה, שאין להקל אז כדין בין השמשות).... [ולכן בנוגע לזמן תפלת מנחה, אף הנוהגים כ'רבינו תם' צריכים להקדים לפני שיעור הכסיף וכוכבים (דאין מקילין כשיעור ע"ב מינוט נגד המציאות הנראית).... [וכן לענין] זמן סעודה שלישית, ...צריכים ליזהר בהתחלת אכילה

לפני זמן הכסיף וכוכבים... ואף שלפעמים רואים אצל צדיקים⁷⁰ שאין מדקדקים ע"ז כ"כ, ע' גמ' פסחים דף נ"א ע"ב "ואמר לי בפני אכול שלא בפני לא תאכל וכו'", הרי רואים ממש כדבר הזה שלפני הגדול מותר ושלא בפניו אסור.

מכתב הרה"ק משינאווא זצ"ל

עתה נקרא במכתב הרה"ק משינאווא זי"ע. אך עלינו לדעת שהמכתבים שהובאו לדפוס בספר דברי יחזקאל לא היו העתקה של הנוסחא הסופית המתוקנת ששלחם הרה"ק משינאווא זצ"ל ליעדם. וז"ל בני הרה"ק בהקדמה לס' דברי יחזקאל:

מסרנו לו [להמו"ל]... אשר נמצא אתנו... בכתיבת יד קדשו של אאמו"ר זצללה"ה על גליונות הספרים שלו, וגם איזה שו"ת הנמצאים אתנו. ואם כי הרבה פעמים השיב לשואליו בפלפול ארוך, אולם לא הניח לעצמו העתקה מהתשובות, ואותן הנמצאים אתנו הוא מאותן שהכרח היה לחזור ולכותבן ע"י שהיה איזה טעות, ונשאר ההעתקה הראשונה.

ולפ"ן כל מכתב שנדפס בספר דברי יחזקאל הוא בחזקת שיש בו איזה ריעותא, וממילא אם נמצא במכתב איזה לשון בלתי מובן יש לתלות אולי זהו הדבר שתיקן בנוסחא

70. כ"ק אדמו"ר רבי יואל מסאטמאר זצ"ל נהג באמריקה ליטול ידיו לסעודה שלישית בסוף תפלת מנחה סמוך לע"ב דקות מן השקיעה, ואחריו הנהיגו כן כמה צדיקים באמריקה. אבל הרה"ק מהר"א מבעלזא זי"ע נהג בעיר בעלזא להתפלל מנחה בשבת אחר שכבר התחיל בסעודה (כן סיפר לי מחותני הרה"ח הישיש רא"ש גראסס ז"ל). וכן בארץ ישראל היה הרה"ק מהר"א מדקדק מאד בהתחלת הסעודה שתהא מבעו"י לפי המציאות הנראית, וכן נוהג יבדל"ח כ"ק אדמו"ר מבעלזא שליט"א.

...תמיהתו על איחור הזמן במוצאי ש"ק ע"ב מינוטין משקיעת החמה אפילו בחדשי ניסן ותשרי...

...מהצורך לעיין בסוגיא הזאת לקיים דברי **קבלתי** מבית מרן חותני זקני הגה"צ בעל דברי חיים זצלה"ה מצאנז, ואחריו מפי חותני הגה"צ מגראליץ זצלה"ה, שהגיד כזאת בשם מורו הצדיק המפורסם מו"ה שלום מבעלזא זצוקלה"ה, שאין להקל (ב) [מ]שיעור ע"ב מינוטין באפוקי יומא בשום צד.

ולא הספיק לי הזמן לבאר ענין זה עד ימי חנוכה שעברו.

ועתה מצאתי ראיתי שדברי קבלתי המה ראויים למי שאמרם, וחזקים כראי מוצק, ומיוסדים על אבני שיש טהור, ה"ה דברי הטור וב"י ורמ"א ומג"א ואחריהם הפוסקים ה"ה הבאר היטב, ומחצית השקל, ופרי מגדים, והגאון מליסא, ובעל ש"ע והתניא, והרב ר' יעקב מעמדין בסידור שלו, והחיי אדם, וגם הרב הגאון מבוטשאטש בספרו אשל אברהם על הש"ע או"ח, כולם תפסו בפשיטות כשיטת הר"ת שהשיעור ד' מילין שהוא ע"ב מינוטין הם משיתכסה השמש מעינינו תחת האופק עד שיצאו ג' כוכבים בינונים, ולפי דרכם השיעור הזה אינו משתנה לא בקיץ ולא בחורף, ובקצוי תבל מיליהם באים חילוק בין אופק לאופק.

זולת בעל מנחת כהן במבוא השמש מאמר שני פרק שלישי ופרק רביעי כתב שיש לחוש על פי הסברא שהשיעור הזה משתנה לפי הזמן והמקום. וצריך לאחוז גם בזה רק לחומרא... והן אמנם שבפרק חמישי שם כתב בדיבור השמיני בד"ה ונ"ל שאם במו"ש נראו... שלשה כוכבים קטנים שכבר הוא לילה גמור

הסופית. ובכל זאת ננסה להבין את הדברים כפי שנדפסו, ככל שידינו מגעת.

הבה נצטט קטע ממכתב הרה"ק משינאווא זצ"ל שנדפס בספר דברי יחזקאל (ע' קכה):

...ידוע לכל שבביתי וכל הסרים למשמעתי אין מדליקין נר במוצש"ק עד יותר משעה ורבע אחר שקיעת החמה כי כן קבלתי מכבוד אדמו"ר הרב הק' מבעלזא דאין אנו בקיין בכוכבים איזו גדולים ואיזו בינונים בשטחן ברקיע רק דהילוך החמה בחלוני רקיע עד סוף השקיעה הוא ה' רבע שעה והשבת צריך להיות מעט תוס' ביציאתו ובביאתו.

והנה, הוראת אדמו"ר הרה"ק מהר"ש מבעלזא זי"ע בענין מוצאי שבת הוזכרה גם במקורות נוספים. אנחנו נעיין בכולם - אולי יעזור לנו לרדת לעומקה של הוראת הרה"ק מהר"ש זצ"ל.

מכתב הרה"ע מסטריזוב

הרה"צ רבי משה יהודא ליב שפירא אב"ד סטריזוב זצ"ל, שלח מכתב לעיר אונגוואר שבמדינת סלובקיה (מלפנים במלכות הונגריה, בחלקה ה'תחתון' הנקרא 'אונטערלאנד'). המכתב נדפס בתוך ספר 'חידושי הרמ"ל' ⁷¹ - וז"ל:

משה יהודא ליב שפירא, חופ"ק סטריזוב.

ב"ה א' ויחי תרע"א סטריזוב.

לכבוד יד"נ... ולכל אנשי שלומי, שלום וישר רב.

קבלתי מכתבו היקר במועדו. וע"ד הערתו בשם תלמיד חכם ומורה צדק שיחי' שלבו מהסס בחשבוני באפוקי יומא דשבתא, ונדמה לו שהנני מתאחר בזמן יציאת השבת...

מקאמינקא... וכן שמעתי מדודי ממאשזיסק... ששמע מהרה"צ הקדוש מוה"ר שלום מבעלזא זי"ע לחשוב תמיד בשוב שעה וחומש לענין יציאת השבת.

...וח"ו לנו לעשות מלאכה אחר השקיעה, וקיי"ל לחומרא שלא לעשות מלאכה במוצש"ק עד שעה וחומש אחר השקיעה.

יש לשים לב שהרב מיאריטשוב ממשיך שם לכתוב אודות זמן צאת הכוכבים לענין מילה לסמוך על ראיית הכוכבים ברקיע⁷³ -- רק בנוגע לזמן מוצאי שבת הוא מספר על הקבלה שקיבל מבית אבותיו בשם הרה"ק מהר"ש להמתין במוצ"ש שעה וחומש. ובנימוק ההוראה הוא אינו מסביר שזה קשור ל'רבינו תם' אלא הוא מחדש שיש ענין ע"פ הקבלה להמתין במוצ"ש עד החושך הגמור - ולא עד שיחשיך ממש במקום השוכת, אלא כפי השיהוי על קו המשווה. ביאור הדבר, כי בקו המשווה מחשיך מהר מאד, וב-72 דקות מן השקיעה כבר מגיע שם אישון לילה ואפילה גמורה, ולכן בכל מקום בעולם יש להמתין שיהוי זמן כזה⁷⁴. אין כאן מקום להאריך בנימוק זה אחרי שלא נתקבלה בבית המדרש, והראיה שהביא לנימוק זה מספרי קבלה נפרכה על ידי המחברים הבאים אחריו.

בשנת תרפ"א הוציא הרב מיאריטשוב לוח זמנים, וגם שם הזכיר את הנימוק שחידש בספרו 'בין השמשות' מבלי להזכיר

ומותר לעשות מלאכה אעפ"י שלא עבר שיעור שעה וחומש, עכ"ל, אבל בסוף הדיבור ההוא מסיים שזה דוקא בתנאי... שנראים ג' כוכבים קטנים... וא"כ לדין... גם בכוכבים קטנים אין אתנו יודע עד מה, פשיטא שאין לנו להקל בראיית כוכבים עד שיסכים גם הסימן השני והוא השיעור ד' מילין כנ"ל...

אין כאן המקום לעיין בדברי הפוסקים שהזכיר הרה"צ מסטריזוב זצ"ל ולבדוק אם אמנם כן היתה דעתם שזמן צאה"כ לרבינו תם חל תמיד בע"ב דקות מן השקיעה, וכבר עסקנו בזה בספר הזמנים בהבנה⁷². אך על כל פנים נמצינו למדים שהרה"צ רמ"ל מסטריזוב קיבל בבית חותנו בשם הרה"ק מהר"ש מבעלזא הוראה בלי טעם "שאין להקל באפוקי יומא בפחות מע"ב מינוטין בשום צד". וכדי לתת נימוק לקבלתו חיפש ומצא את 'שיטת הר"ת' אשר - לפי הבנתו בפוסקים האחרונים - אינו משתנה לפי עונת השנה ולפי המיקום על כדור הארץ.

קבלת הרב מיאריטשוב

יש עוד מקור להוראת הרה"ק השר שלום מבעלזא במכתב שהדפיס הרב וואלף גערסטל אב"ד יאריטשוב זצ"ל, בספרו בין השמשות (תרס"ז):

ס' בין השמשות דף יג ע"א: יש לנו קבלה מאבותינו הקדושים - מרבי שלום

72. פרק שמיני ענין יד. ועיי"ש אות י"ח שהגאון בעל מנחת אלעזר זצ"ל - בן אחיו של הרה"צ מסטריזוב זצ"ל - הגיב על דברי דודו הנ"ל שדבריו הם 'תיוהא ותמיה'.

73. לדעתו השיעור הנכון לשלושה כוכבים בינונים הוא 8 מעלות. אולם המעיין בדבריו שם מגיע לחשוש שהוא לא היה בקי די צרכו בחשבונות... גם על נימוקיו יש לפקפק, ואכמ"ל.

74. הזמנים בהבנה פרק תשיעי ענין ב.

אלוקים... יצא בחרם חמור רח"ל שלא להקל נגד שיטת ר"ת, כי איסור סקילה הוא...

והנה מקובל אצלנו כן מהגה"ק מהר"ש מבעלזא זי"ע ועכ"א, שאין להקל בשיעור ע"ב מינוטין באפוקי יומא בשום צד, עיין בסוף ספר חידושי הרמ"ל בתשובת דודי הגה"צ מהרמ"ל האבד"ק סטריזוב זללה"ה שכן קבלתו מכ"ק אא"ז בעל דברי חיים מצאנז זי"ע ועכ"י ואא"ז הגה"ק מגארליטץ...

הגאון בעל מנחת יצחק זצ"ל היה ממוצא עיר מונקאטש (שבארץ אונטערלאנד), וגם הוא הבין שמנהג ע"ב מינוטין במוצ"ש הוא משום 'שיטת רבינו תם':

שו"ת מנחת יצחק, חלק י, סי' קד: ...י"ל דגם לר"ת הוי לילה אף דליכא ד' מילין מהשקיעה, כמבואר במנחת כהן... וכנראה שכן הוי גם שיטת חת"ס...

[ובכל זאת] דבר ראוי ונכון לנהוג כשיטת ר"ת לחומרא לדעת ר"ת ר"ת⁷⁵ בשיטתו להמתין ע"ב מינוט במוצ"ש לעשיית מלאכה.

בשנת תש"א, הגיע בעל 'ויחי יוסף' זצ"ל מעיר סאטמאר שבארץ 'אונטערלאנד' (שהתגדל שם מנעוריו בבית דודו האב"ד בעל 'קרבן לדוד' זצ"ל) לשבת על כסא אביו בעל 'ויגד יעקב' זצ"ל, כרב ור"מ בק"ק עדת ישראל בעיר פאפא. הוא הציע לבני הקהילה להנהיג 'זמן רבינו תם' ונתקל בהתנגדות:

שו"ת ויען יוסף או"ח סי' קג. ...ואני הצעיר כאשר באתי לכאן [עיר פאפא] לטובה,

את רבינו תם. אולם, בלוח שלו לשנת תרפ"ט אנו מוצאים דיבורים אחרים - כנימוק הרה"צ מסטריזוב: "זמן ביה"ש אנו נקטינן כשיטת רבינו תם, דהיינו מתחילת נ"ח מינוטין וחצי לאחר תחילת השקיעה עד גמר ע"ב מינוטין לאחר השקיעה"⁷⁵.

והנראה מכל זה שגם הרב מיאריטשוב - כהרמ"ל מסטריזוב - קיבל מבית אבותיו בשם הרה"ק מהר"ש מבעלזא הוראה בלא טעם להמתין במוצ"ש שעה וחומש מן השקיעה בכל ימות השנה, ואת הנימוק להוראה זו הגה הרב מיאריטשוב מלבו שזה קשור לזמן 'החושך הגמור' על קו המשווה, ובשנת תרפ"ט עבר לנימוק הרה"צ מסטריזוב שזה קשור לרבינו תם.

האמנה בנימוק הרב מסטריזוב

נימוקו של הרה"צ הרמ"ל מסטריזוב זצ"ל היתה נאמנה אצל רבים מרבני דור העבר, שהיה אצלם מילתא דפשיטא שהוראת הרה"ק מהר"ש מבעלזא קשורה לשיטת רבינו תם'.

האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג (שבארץ אונטערלאנד) זצ"ל מביא את דברי דודו הרה"צ רמ"ל מסטריזוב זצ"ל כאחד המקורות למנהג 'זמן רבינו תם' שהוא עסק כל כך להנהיגו בכלל ישראל, כמו ששמענו לעיל (פסגה ג).

שו"ת דברי יציב, אורח חיים סי' קיד: ... מהר"ח אבולעפיא שבסוף ספר חנן

75. א"ה: לא ראיתי לוחות אלו, אלא ציטוטים מהם בקובץ עץ חיים של חסידי באבוב-45 גליון ב' ע' קנד הערה יב.

76. מה שכתב שלדעת רוב הפוסקים לא הוי לילה לר"ת עד ע"ב מינוטין מן השקיעה, כבר הערתי בס' הזמנים בהבנה פרק שמיני ענין יד שלענ"ד לא מצאתי כן ברוב הפוסקים.

רציתי ג"כ להנהיג כאשר הורגלתי מגליל התחתון [בעיר סאטמאר] לדקדק להיות זמן מוצ"ש 72 מינוט אחר שקיעת החמה, וכמ"ש בסה"ק דברי יחזקאל מהגה"ק משינאווא בסופו... שכן מקובל בידו מהרה"ק מבעזלא זי"ע, אבל לא עלתה בידי, שבאו אלי אנשים בתרעומות למה אני מחמיר יותר מחומרת אאמו"ר הגה"צ זצ"ל...⁷⁷.

והנה בתשובה זו לא נתן בעל ויחי יוסף זצ"ל שום נימוק למנהג ע"ב דקות שנהגו ב'גליל התחתון'. אולם בהקדמה ללוח זמנים שהוציאה ישיבת פאפא לקראת שנת תש"ג, תחת חסותו ועל אחריותו של בעל ויחי יוסף, נמצא שם דיבורים על 'שיטת רבינו תם'. בלוח זה היה מוצג זמן 'צאת הכוכבים' לכל ערב וערב בנפרד, ובהקדמת הלוח מזהיר בעל ויחי יוסף זצ"ל שזמן צאה"כ שבלוח אמור להיות זמן 'שלשה כוכבים בינונים' וממילא אין לסמוך על זמן זה לענין עשיית מלאכה במוצאי שבת, אלא כל אחד ינהג בעירו כהוראת המרא דאתרא, וזה לשונו:

אמר המסדר: ...זמן צאת הכוכבים... אין לסמוך על זה רק לענין דרבנן כגון בתענית וכמבואר בש"ע דסגי בזה בכוכבים שהם לעינינו בינונים, אבל לא לענין דאורייתא, בפרט גבי שבת ויו"ט דחמירא... דהא בעי קטנים... ועי' עוד מש"כ במשנה ברורה סי' רצ"ג בשם הגר"א ועוד פוסקים דלא סגי בג' כוכבים קטנים אלא אם נסתלק כל האדמימות מכיפת הרקיע באותו צד ששקעה החמה...

ותן איכא שיטת ר"ת דמשקיה"ח עד צאה"כ איכא שיעור מהלך ד' מילין דהיינו 72 מינוט והכוכבים הנראים לפני זה הם כוכבים גדולים, ולכמה פוסקים דמיל הוא 22.5 מינוט (או 24 מינוט) הוא עוד יותר. והגם לדעת כמה פוסקים אינו בכל מקום אלא הכל לפי האופק של אותו מקום... כמבואר באורך במשנה ברורה סי' רס"א ועוד פוסקים, מ"מ המדקדקים נזהרין לחשוב לענין מוצ"ש שיעור ד' מילין 72 מינוט אחר שקיה"ח, ובקיץ שהימים ארוכים יש מדקדקין לחשוב הד' מילין כהמחמיר שבשיעור מיל, ואשרי להם. ואפי' במקומות שאין מחמירין כ"כ אסור להורות לעצמו מתוך הלוח רק ע"פ הרב המורה שבעירו...

מורנו הרב רבי יעקב יצחק ניימאן זצ"ל - תלמיד של בעל ויחי יוסף זצ"ל - כותב:

שו"ת אגורה באהלך עולמים חלק ב, סי' קכט. ...ידוע ומפורסם אצל הנוהגים בדרכי החסידות לנהוג במוצ"ש כשיטת ר"ת (לחומרא...) דהיינו ע"ב מינוט אחר השקיעה... וכן היה המנהג במדינת אונגארן שהרבנים שהתנהגו בחסידות הקפידו להמתין למוצ"ש 72 מינוטין... היוצא לנו מכל זה... עלינו להחמיר במוצ"ש כזמן 72 מינוט, כי כך קבלנו מאבותינו ורבותינו הקדושים, ואף שאין אנו יודעים איך אפשר להשוות ולקבוע שיעור שיהיה לכל המקומות והעתים, כשעינינו רואות שמשנתה לפי הזמן והמקום, מ"מ אנו מקיימים 'תמים תהיה עם ה' אלקיך'...

77. שאלתי ממורנו הרב זצ"ל למה באמת לא הנהיג רבו בעל ויגד יעקב זצ"ל זמן רבינו תם בקהילתו בעיר פאפא. הוא השיב לי שבעל ויגד יעקב זצ"ל היה זהיר מאד שלא לפגוע ברגשות בני הקהילה שהיו אשכנזיים, ומעולם לא כפה עליהם את מנהגי החסידים. ומה שאמנם קיבלו בני ישיבתו את דרכי החסידות היתה תהליך איטי ברצון טוב מאהבת רבם.

מבוסס על מה שכתב בסידור דרך החיים בזמן הדלקת הנר אות ג'...

אמר הכותב: מה שכתב שזמן מוצ"ש בע"ב מינוט מן השקיעה מבוסס על הדרך החיים, צריך עיון, כי בדרך החיים דפוס פרעמיסלא בהלכה הנ"ל יש הערה מהגאון רבי יחיאל דומ"ץ בעלזא שדייק מלשונו של הדרך החיים ממש להיפך, ש'צאת הכוכבים' תלוי במציאות הנראית⁷⁸, ואכמ"ל. ועכ"פ, הגר"ה פדווא זצ"ל הבין מדברי הרה"צ אב"ד יאברוב זצ"ל הי"ד שזמן מוצ"ש הנהוג בגליציה בע"ב דקות מן השקיעה בכל ימות השנה הוא משום 'זמן רבינו תם' - מבלי להשגיח על המציאות הנראית ברקיע.

הרה"צ רבי פנחס דוד הורוביץ זצ"ל נולד בירושלים בשנת תרל"ו. דודו האדמו"ר רבי דוד צבי שלמה בירמן מלעלוב, הורה לו לנסוע לאמריקה. אחר ששהה תקופת זמן בגליציה להכיר את גדולי התורה והחסידות במקום, נסע לארצות הברית בשנת תרע"ה. רבי פנחס דוד הקים קהילה וישיבה בעיר בוסטון, והיה נודע בשם האדמו"ר מבוסטון. בנו הרה"צ רבי לוי יצחק זצ"ל נשא את נכדתו של הרה"צ הרמ"ל מסטריזוב זצ"ל. בערוב ימיו עבר הרה"צ רבי פנחס דוד זצ"ל לניו יורק, ובנו הרה"צ רבי לוי יצחק זצ"ל מילא את מקומו בבוסטון. האדמו"ר רבי פנחס דוד מבוסטון נפטר בשנת תש"ב.

בין השאר, היה רגיל לעורר את הציבור להזהר בזמני כניסת השבת ויציאתה⁷⁹, ובבית

הגאון רבי חנוך העניך פדווא זצ"ל אב"ד קהילות החרדים ולונדון, היה בן למשפחה גליציאנית מחסידי בעלזא שברחה לעיר וויען במלחמת העולם האשונה. רבי העניך עשה נסיעות לבעלזא בבחרותו. סמוך למלחמת העולם השנייה - שהה הגאון הצדיק רבי פייבוש אב"ד יאברוב זצ"ל הי"ד בעיר וויען לצורך רפואה לעיניו. חסידי בעלזא הצמידו לו בחור תלמיד חכם שישמש אותו וישתעשע עמו בתורה אגב שימוש - ה"ה רבי העניך הנ"ל. הגה"צ מיאברוב ראה בו שהוא עתיד להיות מורה הוראה בישראל והשתדל למסור לו מסורות בהוראה. לפי המסופר אמר לו: "הנני מוסר לך מה שאפשר למסור לבחור..."

הבה נקרא מה שכתב הגאון רבי העניך זצ"ל בענין זמן מוצ"ש בגליציה:

שו"ת חשב האפור ח"ב סי' קמג: ...לפי הנהוג שההולכים בשיטת רבינו תם לעשות מוצאי שבת ד' מילין אחר השקיעה ומחשבים המיל ח"י מינוט, עושים מלאכה ע"ב מינוט אחר השקיעה ואינם מחלקים בין קיץ לחורף, גם אינם מחלקים בין מקום למקום. וכן ראינו בפולין (א"ה: הכוונה לגליציה שבימיו נסתפחה למדינת פולין)... שקבעו מוצאי שבת ע"ב מינוט אחר השקיעה בלי הבדל מקום וזמן... ונהירנא בבחרותי ששמעתי מפי הרה"גה"צ מו"ה פייבוש מיאברוב ז"ל הי"ד שהמנהג בערי גליציה לקבוע מוצאי שבת ע"ב מינוט אחר שקיעת החמה בלי שום הבדל,

78. ראה צילום מס' דרך החיים דפוס פרעמיסלא בספר הזמנים בהכנה באוסף תמונות ע' 70. וראה שם בפנים הספר פרק שמיני ענין יד אות ו.

79. בשנת תשע"א עוד דיברתי עם שני זקנים שזכרו זאת.

הרה"ק מהר"ש מבעלזא שאין להקל באפוקי יומא בפחות מע"ב מינוט בשום צד - הצד להקל היה השו"ע בסי' רצ"ג המתיר במלאכה ביציאת כוכבים קטנים רצופים ע"פ רבינו יונה והרמב"ן, והרה"ק מבעלזא הורה לתלמידיו (עכ"פ להחמיר) שאנחנו לא בקיאים בזה, אלא עלינו לנקוט בסימן ד' מילין של סוגיית פסחים דהיינו 'זמן רבינו תם' בשעה וחומש.

השקפה ראשונה בהבנת מכתב הרה"ק משינאווא הנ"ל:

עתה נחזור למכתב הרה"ק משינאווא:

דברי יחזקאל (ע' קכה): ...ידוע לכל שבביתנו וכל הסרים למשמעתי אין מדליקין נר במוצש"ק עד יותר משעה ורבע אחר שקיעת החמה כי כן קבלתי מכבוד אדמו"ר הרב הק' מבעלזא דאין אנו בקיאים בכוכבים איזו גדולים ואיזו בינונים בשטחן ברקיע רק דהילוך החמה בחלוני רקיע עד סוף השקיעה הוא ה' רבע שעה והשבת צריך להיות מעט תוס' ביציאתו ובביתו.

בהשקפה ראשונה - הביטויים שכתב הרה"ק משינאווא בשם הרה"ק מהר"ש מבעלזא מזכירים לנו את נימוקו של הרה"צ מסטריזוב.

מדרשו נהגו 'זמן רבינו תם' במוצאי שבת ויוה"כ⁸⁰. הנה ציטוט מן ההקדמה ללוח זמני השבת שי"ל ע"י ביהמ"ד 'בוסטון' בניו יורק, וחולקה חנם.

...מצא לו אדמו"ר שליט"א לחובה קדושה לזכות את הרבים ולתקן זמן קבוע בדיוק של הדלקת הנרות בערב שבת ומוצאי שבת (כאשר כבר עשה ותיקן כזה זה רבות בשנים בהיותו מתגורר בעיר באסטאן וכפי אופק באסטאן).

...מרן אדמו"ר שליט"א רוצה בזה לעורר את לבות החרדים בעם ולהודיע בשער בת רבים בקיצור שיטות הפוסקים אשר מפיהם אנו חיים...

ולהלכה נראה שהעיקר הוא כדעת רבינו תם⁸¹... נמצא לפי זה שער 72 מינוט אחר השקיעה היינו ד' מילין עוד לא יצאנו מספק ביה"ש...

האדמו"ר מבוסטון לא מזכיר את הוראת הרה"ק מהר"ש מבעלזא, ועכ"פ הוא ניגש ללמוד את דעת רבינו תם כ'מחותנו' הרה"צ הרמ"ל מסטריזוב.

לסיכום: רבנים גאונים חשובים האמינו בנימוק הרה"צ מסטריזוב זצ"ל - שמ"ש

80. הרה"ח ר' שמעון שפירא מוויליאמסבורג-מאנסי ז"ל סיפר לי שהוא זוכר שכאשר הלך הביתה מביהמ"ד צעהלים בשכונת וויליאמסבורג במוצאי יוה"כ, עבר ליד ביהמ"ד בוסטון, והיו עדיין אוחזים באמצע נעילה.

81. הקדמת הלוח מוצג בספר הזמנים בהלכה להגרח"פ בניש, עמ' תעו. עוד כתוב שם בזה"ל: "...הפרי חדש בקונטרס דבי שמשא אסף שבעים איש מזקני ישראל ופרט בשמותם לערך שבעים פוסקים גאוני קדמאי ובתראי שסוברים כשיטת ר"ת, והנה אין לפנינו כעת הספר הנזכר..." כוונת האדמו"ר מבוסטון לקונטרס דבי שמשא שהוציא הרה"ק מקאלאשיץ זצ"ל הי"ד ונספח לו קונטרס 'נהר פרת' בעילום שם מחברו אשר בו גנויים שבעים פוסקים ראשונים ואחרונים שנקטו כדעת רבינו תם בענין בין השמשות. לו היה הספר לפניו לעיין בו - היה עומד על כך שמנין שבעים פוסקים אינו מן הפר"ח אלא מאחרון בן זמנו. ועוד היה רואה שהפרי חדש לומד את דברי רבינו תם ע"פ גישת מנחת כהן. ראה הזמנים בהבנה פרק שמיני ענין ח.

במוצ"ש? והי"ל לומר: "אין אנו בקיאים בכוכבים איזו קטנים רצופים!"

ב. מה כוונתו במ"ש "בשטחן ברקיע"?

ג. בגמ' פסחים איתא דהילוך החמה בחלונה היא ד' מילין, שהוא שעה וחומש, ולאשעה ורבע, ואף שמוסיפים כמה דקות משום תוספת שבת, הי"ל לומר: "הילוך החמה ברקיע הוא שעה וחומש והשבת צריך תוספת ובס"ה שעה ורבע". (בוודאי אפשר ליישב שהרה"ק לא דק בלישנה, והכוונה הוא כנ"ל. ומה גם שמה שנשאר עותק המכתב בידי הרה"ק משינאווא, וזה גופא מעיד שהנוסח היה עוד צריך תיקון, כמ"ש בתחילת דברינו...).

הקושיות האלו מעוררות אותנו לבדוק אם אפשר להבין דברי הרה"ק משינאווא באופן אחר.

האם 'זמן רבינו תם' (בד' מילין מן השקיעה) היה נושא ביהדות' בפי חסידי בעלזא בארץ גליציה?

הגר"פ בניש שליט"א חקר ודרש בספרים רבים אודות מנהגי הזמנים, וזה מה שכתב:

הזמנים בהלכה: הקדמה: ...בארצות אירופה טרם מלחמת העולם הראשונה, למרות שנהגו שם כשיטת ר"ת... את זמן צה"כ לא קבעו אחר 72 דקות משקה"ח, אלא בשעת ראייתם בפועל... והיא שיטת ה"מנחת כהן"...

הלשון "אין אנו בקיאים בכוכבים וכו'" מזכירה לנו את הרעיון שאין אנו בקיאים כלל להחליט על זמן מוצ"ש על פי סימני הכוכבים, אלא צריכים לסמוך על סימן לילה של ד' מילין.

והלשון: "הילוך החמה בחלונני עד סוף השקיעה הוא ה' רבעי שעה" מרמז לכאורה על סגנון הסברו של רבינו תם בספר הישר ובתוס' בפ' במה מדליקין, איך שהאדמימות בצד מערב במשך בין השמשות - עד הלילה - נגרמת ע"י הילוך החמה בחלון הרקיע⁸². והרי בספר הישר ובתוס' שם איתא שלדעת רבינו תם חל ה'לילה' בד' מילין מן השקיעה - שהוא שעה וחומש. וא"כ לכאורה נתכוין הרה"ק משינאווא לומר שהרה"ק מהר"ש מבעלזא הורה שיש לנקוט בשיטת ר"ת' ולהוסיף שלש דקות משום תוספת - בס"ה שעה ורבע.

הערות על לשון הרה"ק משינאווא

אך יש להעיר כמה הערות על לשון הרה"ק משינאווא במכתבו הנ"ל:

א. הרה"ק משינאווא כותב: "כן קבלתי מכבוד אדמו"ר הרב הק' מבעלזא דאין אנו בקיאים בכוכבים איזו גדולים ואיזו בינונים בשטחן ברקיע", עכ"ל. והרי זמן היתר מלאכה במוצ"ש הוא בכוכבים קטנים, ומאן דכר שמם של כוכבים גדולים ובינונים בנוגע להיתר מלאכה

82. כך הוא הסברו של רבינו תם בספר הישר סי' רכ"א, ובתוס' במס' שבת לה. ד"ה תרי: מתחילה החמה "רוצה ליכנס לרקיע, דמאז הוא מתחיל ליאדם", ואח"כ היא נכנסת לתוך החלון ועוברת דרך עובי הרקיע, ואח"כ קורה מה שאמר רבי יהודה בברייתא דבמה מדליקין 'משמשקע חמה כל זמן שפני מזרח (=מערב) מאדימין' משום ש"כבר נכנסה ברקיע ועברה בעוביו של רקיע והוא עדיין כנגד החלון, ומשום שעדיין לא עבר את חלוננו ולא פסק חלוננו ללכת אחרי הכיפה הוא מטיל זהורורין ומאדים מושבו", ואח"כ קורה 'צאת הכוכבים' משום "שנרקה כבר לאחורי כיפה ואינה כנגד החלון שלה".

ומנהג זה של 72 דקות לרווח הזמן שקיעה - צאת הכוכבים מוצאים אנו בתקופה מאוחרת, בעיקר בגליציה, בשמם של האדמו"רים מהר"ש מבעלז והדברי חיים מצאנז, ע"י תלמידיהם וממשיכי דרכם.

כשקראתי דיבורים אלו הרהרתי בלבי: הרי אבי זקני הרה"ח ר' אליעזר לאמפין ז"ל היה מגליציה, וחותנו היה תלמיד חכם גדול מחסידי בעלזא⁸³ - איך זה שבביתו עשו מוצ"ש ע"פ לוח הקהילה החרדית במנטשסט, ולא קיימו מנהג 'זמן רבינו תם' במוצאי שבת, ואף לא דיברו מזה כלל? מתחילה חשבתי אולי זה בגלל שהוא עצמו היה חסיד בלאזוב, והרי הרה"ק בעל צבי לצדיק מבלאזוב זצ"ל אמר שאין צורך להמתין במוצ"ש 72 דקות דוקא⁸⁴. שוב חקרתי ובלשתי

מפי הזקנים, והתרשמתי שענין 'זמן רבינו תם' בד' מילין מן השקיעה בכל ימות השנה לא היה מן הנושאים ביהדות שהיו נישאים על שפתי חסידי בעלזא בארץ גליציה⁸⁵. וכאשר בינתי בספרים מצאתי שראשי המדברים בדור אחרון אודות הרעיון שיש זמן 'לילה דרבינו תם' במאוחר מזמן לילה הנהוג, והרעיון של 'אין אנו בקיאים בכוכבים קטנים רצופים' - היה מוצאם מארצות שחוף לגליציה.

עוד ראוי לשים לב: הגאון מהרש"ם זצ"ל אב"ד בערז'אן שבארץ גליציה היה תלמיד הרה"ק מהר"ש מבעלזא, אותו החזיק לרבו מובהק⁸⁶. והנה מצינו בהערות שהוסיף לספר אורחות חיים (לחתנו הגאון רבי נחמן כהנא זצ"ל אב"ד ספינקא) בסי' רצג, שהביא דברי המגן אברהם (סי קפח סק"ח) שחלק על

83. ה"ה הרה"ח ר' יצחק צבי אוסטר ז"ל נכד 'רבי וואלוויש דיין' מלאנצהוט זצ"ל שנסע להרה"ק מהר"ש מבעלזא.

84. ראה ס' הזמנים בהבנה פרק תשיעי ענין א.

85. הנה דוגמאות: הרה"ח הישיש ר' צבי שטראוס ז"ל סיפר לי שבקלויז דחסידי בעלזא בעיר יערסלב עשו מוצ"ש ע"פ הכוכבים ולא ע"פ השעון. בלוח 'כולל חיבת ירושלים' לעיר לבוב/לעמבערג מוצג זמן מוצ"ש ב-72 דקות מן השקיעה בקיץ בלבד אבל בשאר ימות השנה הוא בפחות מכך (ראה ס' הזמנים בהבנה פרק שישי ענין 8.5 מעלות), וידוע שחסידי בעלזא היו עסקנים בכולל חיבת ירושלים. בעיר מולדתי מנטשסט היו משפחות מחסידי בעלזא יוצאי גליציה ולא נהגו מתחילה 'זמן רבינו תם'. אחד מהם היה הר"ר מנחם ראנד שהיה ממוצא עיר קראקא, והוא אמר: "בקראקא לא ידענו על 'זמן רבינו תם'. בקראקא ידענו - ווען ס'איז לעכטיג איז טאג און ווען ס'איז טונקל איז נאכט". ובשטיבל החסידי הראשון של מנטשסט שנוסד על ידי הרה"צ רבי יחיאל מיכל מאסקאוויטש זצ"ל בנו של האדמו"ר רבי שלום משאץ זצ"ל, לא נהגו 'זמן רבינו תם' עד אחר שהרה"צ הנ"ל כבר עזב את העיר והגיע הגה"ח ר' שמואל קרויס זצ"ל שהיה חסיד סאטמאר, והוא הנהיג בשטיבל הכלל-חסידי 'זמן רבינו תם'. והאדמו"ר רבי שלום משאץ עצמו, הגם שלא עשו מלאכה בביתו בטרם עברו ע"ב דקות מן השקיעה, לא מצינו במכתביו הרבים איזה שהוא אזהרה על זאת, על אף שהיה דרכו לעורר את הציבור על דברים שונים הצריכים תיקון. (האדמו"ר רבי שלום זצ"ל היה נוסע גם לטשארטקוב, אבל בעיקר היה חסיד בעלזא. היה רגיל ללמוד רמב"ם, וכשהיה מגיע לאיזה ענין השקפתי אשר הבאים אחריו חלקו על הרמב"ם, היה רגיל לומר "הרמב"ם היה צריך ליסע לבעלזא..." שמעתי זאת מפי נכדו הרה"צ ר' משה מאיר מאסקאוויטש שליט"א). וסיפר לי הרה"ח בנש"ק הרב אברהם דוד מאסקאוויטש שליט"א ששאל פעם את זקינו הרה"צ ר' יואל מאסקאוויטש משאץ זצ"ל (חתן רבי שלום משאץ הנ"ל) למה אינו נוהג להמתין ד' מילין כ'רבינו תם', והשיב לו שאין זה הפשט ברבינו תם [שצריכים להמתין ד' מילין נגד המציאות].

86. מהרש"ם הפוסק האחרון, ע' 9.

רבי שלום מבעלזא שזמן צאת הכוכבים לרבינו תם אינו תלוי בראות העין אלא בד' מילין בכל ימות השנה...

ויותר מכך נמצא בכתבי איש חסיד ת"ח גדול מחסידי בעלזא מיוצאי גליציה ה"ה הגה"ח ר' יוסף ב"ר אריה ליבוש שטייכל (רבי יאשע בעלזער) ז"ל ששלל מכל וכל את הרעיון של 'זמן רבינו תם' בהעלמת עין מן המציאות. רבי יאשע ז"ל היה מתמיד עצום ולמדן גדול ובעל זכרון נפלא⁸⁷. מלפנים היה מתושבי עיר בעלזא, ובבחרותו למד בביהמ"ד בבעלזא והיה משומעי לקחו של המגיד שיעור הגאון רבי מיכל מזאלקאווא זצ"ל. אח"כ נסע ללמוד בישיבת הגאון מטארנאפאל זצ"ל שהיה חסיד בעלזא, ואח"כ בישיבת הגאון מפּרוביזנא זצ"ל אשר גם הוא היה מקושר לבעלזא. אחר שובו מגלות סיביר השתכן בניו יורק והרביץ תורה בישיבת ערוגת הבושם. בתקופה ההיא עסק האדמו"ר מסאטמאר זצ"ל נמרצות בהעתקת מנהג 'זמן רבינו תם' במוצ"ש ליישוב החדש באמריקה, ורבי יאשע ז"ל היה נוכח באסיפת הרבנים שכינס האדמו"ר מסאטמאר זצ"ל⁸⁸, הגה"ח רבי יאשע כתב לעצמו קונטרס 'שיעורא דרבנן' בענין בין השמשות, ובערוב ימיו הדפיס

העולת שבת שכתב שיש ענין להוסיף על השבת ביציאתו 'שעה ורביע תוך הלילה', והמג"א חולק עליו ואומר שראינו המדקדקים נזהרים להוסיף על השבת בכניסתו שעה וחומש למפרע מצאת הכוכבים (הבינונים)⁸⁷, ולא ראינו אותם נזהרים להוסיף כמו"כ במוצאי שבת. ולכאורה היה לו להגאון מהרש"ם הזדמנות להזכיר כאן שיש הוראה מרבו הרה"ק מהר"ש מבעלזא להמתין במוצ"ש שעה וחומש - לא לתוך הלילה, אלא מן השקיעה, ולא עשה כן.

עוד מצאתי בשו"ת ארץ צבי להגאון מקוויגלוב זצ"ל הי"ד: בס' פ"ה כתב בזה"ל: "שמעתי בשם הרה"ק ר' שלום מבעלזא זצ"ל שהורה לאכול פחות מכזית מרור ולברך עליו על אכילת מרור, וכן הורו הה"ק ר' נפתלי מראפשיץ זצ"ל והה"ק משינאווא זצ"ל, והדבר מפורסם בכל מדינת גאליציה" עכ"ל, הרי שהיו לו להגאון מקוויגלוב ידיעות אודות הוראות ומנהגי צדיקי גליציה. ואילו בס' קכ"א שמדובר שם אודות זמן הדלקת נר חנוכה, כתב שם שבימי חנוכה שהוא באמצע החורף בשעה אחר השקיעה הוא כבר צאת הכוכבים אפילו לדעת רבינו תם "כאשר עינינו רואות"⁸⁸. וכאן לא הזכיר שיש שמועה בגליציה בשם

87. בספר הזמנים בהבנה פרק שמיני ענין יב העליתי שאפשר שמטעם זה נהגו בירושלים להדליק נרות שבת 40 דקות לפני השקיעה, כי בירושלים חל יציאת כוכבים בינונים בכמו חצי שעה מן השקיעה.

88. במקומות מגוריו בפולין המרכזית בשעה אחר השקיעה באמצע החורף ירדה השמש 8.5 מעלות. ומה שכתב שם שזמן צאה"כ לדעת רבינו תם משתנה לפי אורך היום וקיצורו - מקורו בספר מנחת כהן (והוא ראה ספר מנחת כהן והזכיר אותו בשו"ת שלו בס' קיג). וכבר העירו על המנחת כהן שהמציאות אינו כן ממש, ראה ס' הזמנים בהבנה פרק חמישי ענין טז.

89. מפי תלמידו הרה"ח ר' אהרן געשטעטנער הי"ו.

90. כך סיפר הגה"ח ר' יאשע ז"ל ליבדלחט"א תלמידו הנ"ל. ועוד סיפר לו שבאותה אסיפה היו שטענו שהיות שהחת"ס בשו"ת או"ח ס' פ פוסק כרבינו תם לענין מילה, לכן צריכים לנהוג 'זמן רבינו תם' במוצאי שבת, ע"כ. ולכאורה, מה שסיפר פרט זה של האסיפה, נחכוין לתמוה על האומרים כן, כי בחת"ס שם מבואר להיפך שאפילו

את הקונטרס בתוך ספר נחלת יוסף עמ"ס ברכות (ע' ר"ז-ל"ט).

בקונטרס הנזכר (אות יד ואות כד) מצטט הגה"ח רבי יאשע מדברי המנחת כהן, שהניח יסוד שאי אפשר להכחיש מה שנראה בחוש. הוא מביא את מסקנת המנחת כהן, שאם נראים כוכבים די צרכן מותר לעשות מלאכה במוצ"ש אע"פ שלא עבר שיעור שעה וחומש אחר שקעה"ח - אפילו אליבא דרבינו תם, "משום דיצאת הכוכבים הוא סימן ברור ומוסמך יותר מן החשבון [של ד' מילין]". ועוד שם (באותיות ס"ג וס"ד באות כז) מביא רבי יאשע ז"ל ראיות שכן הוא דעת השו"ע והפוסקים, וביניהם החת"ס בתשובה או"ח סי' פ.

עוד כתב (אות כח) שמעולם סמכו על כוכבים קטנים לסימן לילה בלי שום פקפוק.

הנה ציטוטים נוספים מדבריו:

שם אות כד: ...מן הגמרא ועד אחרון שבאחרונים סובב דין קביעת הלילה בראיית הכוכבים, ולשאינם בקיאים בבינונים צריכים להיות קטנים... ואפילו לדברי התוספות... אם הכסיף העליון והשוה לתחתון... לרבי יהודה לילה גמור, ולא בעי כאן במס' שבת חשבון המילין. ובעת שנראין ג' כוכבים קטנים כבר הכסיף [והסתלק האדמימות הלוהט מצד מערב]. (ס"ס אות כט) ומה שכתב [בספר אחד]... שלאחר שראוין ג' כוכבים קטנים עוד נראה אדמימות [עמומה]

לצד השקיעה, האי אדמימות לאו אדמימות הוא...⁹¹.

וכנגד אלו הטוענים שבימינו אין אנו בקיאים בכוכבים כלל - אפילו בקטנים רצופים - וא"א לסמוך על פסק השו"ע, משיב רבי יאשע ז"ל בזה"ל:

(ס"ס אות יד): ...אל מי מדבר המחבר בש"ע בסימן רל"ה ובסימן רצ"ג ובסימן תקס"ב ובסימן תרכ"ד, וכי אל דורות הראשונים שלפני פניו הש"ע מדבר, הלא לנו ולבנינו עד עולם הש"ע מדבר. ומדהזכיר הש"ע הלכה למעשה בכל המקומות הנ"ל רק כוכבים, משמע בפירוש שאפילו לשיטת המחבר שפוסק כר"ת אם אנו רואים ג' סוגים כוכבים גדולים ובינונים וקטנים אז הוא ודאי לילה, מדלא הזכיר בשום מקום התנאי של ד' מילין לעשות לילה...

הנה הארכתי מעט להוציא מדעת אלו המתחסדים⁹² שלא פסק פומי' מגרסא זו לומר - שלשיטת ר"ת כל ג' מילין ורביע הוא יום בין נראה כוכבים ברקיע בין לא נראה, ואין אנו איצטגנינים לראות בכוכבים....

והנה הגה"ח רבי יאשע ז"ל היה מחשיב מאד כל הגה ששמע מפי רבותיו הגדולים, וכנראה מדבריו שכל שנות לימודו בביהמ"ד בבעלזא ובישיבות בגליציה לא שמע מפי רבותיו הגדולים את הרעיון של 'אין אנו איצטגנינים' וכו'.

יצויין שאחר שרבי חסידי בעלזא הצטרפו עם האדמו"ר מסאטמאר זצ"ל להנהיג

לרבינו תם תלוי זמן הלילה בסימני הכוכבים ולא בד' מילין מן השקיעה. ואמנם רבי יאשע ז"ל מזכיר זאת בספרו נחלת יוסף עמ"ס ברכות (ע' רל"ג ד"ה ומש"כ).

91. ראה תמונה בספר הזמנים בהבנה, באוסף תמונות ע' 52.

92. ע' רמב"ן שופטים יח יא "ורבים יתחסדו...", והוא כינוי לחסידות יותר מדאי.

מהר"ש מבעלזא לנהוג מוצ"ש"ק לא פחות משעה וחומש אף בארץ ישראל, למרות שלפי המציאות נופלת שם חשכת הלילה במקדם מבארץ גליציה.

במשך הדורות הגיעו לארץ ישראל גדולי תורה ויראה מן ההולכים בדרכו של הרה"ק מהר"ש מבעלזא. אנחנו ננסה לחקור איך היתה תגובתם כשראו זמן מוצ"ש הנהוג באר"י בשנים שלשה מילין מן השקיעה.

**תרכ"ט: ביקור הרה"ק משינאווא זי"ע
בארץ ישראל**

ידוע דרכו בקודש של הרה"ק משינאווא זי"ע להעיר לציבור על נוהגים שונים שנראו בעיניו שאינם כדת וכהלכה. לפעמים נתקבלו דבריו על אתר, ולפעמים ניתקן הענין אחר זמן. הנה דוגמאות: כששהה בעיר בעלזא ראה שהמשמשים רצו להזיז השולחן שעליו נרות שבת⁹³. הרה"ק מיחה על הדבר, ומאז והלאה היו מעמידים את הנרות על שולחן נפרד שלא הזיזו אותו, והיתה נקראת 'רבי חזקלע'ס טיש'. וכשביקר הרה"ק משינאווא בעיר סקווירא העיר להרה"ק רבי יצחק זצ"ל אודות מה שראה שם הדלקת נרות שבת מאוחר מדי לפי דעתו, ואמנם אחרי המלחמה הונהג בכל קהילות ישראל הדלקת הנרות זמן מרווח לפני השקיעה. ובנוגע למוצאי שבת היה הרה"ק משינאווא מעורר על אלו שהתירו במלאכה בטרם 'הכסיף העליון', וגם בזה אכשר דרא וזמן מוצ"ש בלוחות קהילות ישראל בדורנו הוא בד"כ

'זמן רבינו תם' במוצאי שבת, נהג גם הגה"ח ר' יאשע ז"ל כן להמתין במוצ"ש שעה וחומש.

אמר הכותב: ידעתי שיש מקום לומר שהסיבה ש'זמן רבינו תם' לא היה נושא המורגל בפי הבריות בארץ גליציה היא בגלל שלא היה צורך לדבר מזה, כי ברוב המקומות בגליציה היו אמנם נוהגים להמתין במוצ"ש שעה וחומש מן השקיעה. רק בהונגריה שהציבור הכללי לא המתין שעה וחומש אפילו בקיץ ורק החסידים החמירו בכך נהיה הדבר ל'נושא' המדובר בפייהם.

**תגובות תלמידי ומומשיכי דרכו של הרה"ק
מהר"ש מבעלזא על מנהג ארץ ישראל**

ידוע מכתבי הרב חיד"א שבארץ ישראל וגלילותיה נהגו מקדמת דנא זמן היתר מלאכה במוצאי שבת בשנים עד שלשה מילין מן השקיעה⁹³ -- כפי מציאות יציאת הכוכבים בארץ ישראל. ראה טבלא לעיל (סוף ל'פנים ג), ותבין. אמנם רבי חיים אבועלפיא זצ"ל התקין בטבריה להמתין במוצ"ש שעה וחומש מן השקיעה כפי גישתו ל'שיטת רבינו תם', אולם כנראה שהתקנה לא התקיימה זמן רב⁹⁴. בדור אחרון הקים הגה"צ האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג זצ"ל קריות 'צאנז' בארץ ישראל, בנתניה ובירושלים, ודרש מתושבי הקריות לקיים תקנת רבי חיים אבועלפיא. בשו"ת דברי יציב (וא"ח חלק א סי' קיד) נדפס ה'קול קורא' שהוציא לבקש ולהזהיר על זאת. מבואר שם שלדעתו חייבים ממשיכי דרכו של הרה"ק

93. ברכי יוסף או"ח סי' רסא בשם הרב בעל גינת ורדים במכתב שנדפס בתוך שו"ת מהר"ף סי' מו. וראה בספר הזמנים בהבנה פרק עשירי ענין יח.

94. ראה בארוכה בספר הזמנים בהבנה פרק שמיני ענין ו.

95. ראה או"ח סי' רעז במשנה ברורה סקי"ד.

אבי מורי מו"ה ר' ישעי' יקותיאל וויינפעלד היה מעיר סטרופקוב. אני נולדתי בשנת תש"ח, והגעתי לגיו יורק עם אבי מורי ז"ל בשנת תש"י. התפללנו בביהמ"ד סטרופקוב בניו יורק שהיתה שייכת להרה"צ רבי מנחם מענדל זצ"ל שנפטר בשנת תשי"ד. זכורני שבית המדרש היה מלא וגדוש במתפללים. היו יושבים גם בפאליש עד לרחוב. העולם היה מעורב חסידים עם מודרניים ממוצא איזור עיר סטרופקוב. היה בבית המדרש שעון שבת להדליק ולכבות את המאור. למנחה של שבת לא הודלק האור והיו מזיזים את הבימה למערב ביהמ"ד שיוכלו לקרוא בתורה, ובסעודה שלישית היה חשוך. אני לא זוכר מעצמי אימת היתה זמן מוצ"ש, רק אבי מורי ז"ל סיפר לי שהיו יוצאים לראות הכוכבים, וכשראו שלשה כוכבים בינונים ברכו ברהמ"ז של סעודה שלישית.

תרל"ג: קונטרס 'טל ירושלים' להרי"ל אורינשטיין מלפנים אב"ד פאלטישען זצ"ל

בשנת תרל"ג נדפס בירושלים ספר קטן 'שו"ת מהריל' להרב יהודה ליב אורינשטיין זצ"ל אב"ד פאלטישען בארץ גליציה, שעלה מעירו לעיה"ק לירושלים. בנספח לתשובותיו בהלכה הציג קונטרס 'טל ירושלים', בו הוא מספר לתושבי חו"ל על מנהגי אנשי ארץ ישראל ואורח חייהם. בתוך השאר מסופר על זמן תפלת מנחה הנהוג בארץ ישראל.

בטרם נקרא את דבריו נקדים לדבר אודות זמן מנחה ע"פ ההלכה:

בשו"ת שאגת אריה (סי' י"ז) הביא דברי תלמידי רבינו יונה ריש ברכות שזמן

ב-8.5 מעלות שהוא אחר 'הכסוף'⁹⁶. עוד ידוע שהיה מערער על הנוהג ב'מצוה טאנץ' לקרות לקרובי משפחת החתן והכלה לרקד 'עם הכלה', ובימיו היו משתמשים לכך ב'מטפחת-יד' שארכה - אף באלכסון - היתה פחות ממטר אחד. הרה"ק משינאווא טען שבגמרא איתא שמרקדים 'לפני הכלה' ולא 'עם הכלה', ואמנם בימינו אפשר דרא שמרקדים בריחוק ואוחזים ב'גארטל' או בסרט שאורכו מטרים רבים.

בסוף קיץ תרכ"ט נסע הרה"ק משינאווא לבקר בארץ הקודש ושהה בה י"ח חדשים. ידוע שמיחה על מה שנהגו שם הכהנים להשתטח על קברי צדיקים. ואמנם בימינו נוהגים הכהנים לעמוד מרחוק (רק במערת רשב"י יש מיעוט המקילים).

והנה, לא נמצא בכתובים שהרה"ק משינאווא מיחה על זמן מוצ"ש הנהוג בארץ ישראל ב'שנים-שלשה מילין'. ושאלתי מהרה"צ רבי אברהם שלום ישכר דוב בהרה"צ רבי יחזקאל שרגא ליפשיץ-הלברשטאם שליט"א אדמו"ר מסטרופקוב ירושלים - נכד הרה"ק משינאווא - האם יש לו איזה מסורה מבית אביו מה היתה דעת זקינו משינאווא זי"ע בענין זמן מוצ"ש בארץ ישראל, ואמר לי שאביו היה נוהג להחמיר בדאורייתא והיה ממשיך סעודה שלישית עד 72 דקות, ובאם גמרו לנגן היה מוסיף ניגון או סיפור, אבל אין בידו מסורת האם זקה"ק משינאווא עשה כן בארץ ישראל.

ובנוגע לביהמ"ד סטרופקוב בניו יורק - אשר גם שם מחשיך בהקדם יותר מגליציה והונגריה - סיפר לי הרה"ח ר' לייבוש וויינפעלד הי"ו כדברים האלה:

96. ראה אוסף תמונות שבספר הזמנים בהבנה פרק שישי ענין 8 מעלות.

כמ"ש המגן אברהם סי' רלה סק"ב. אבל המדקדקים - וכן נהגו החסידים - הקפידו להתפלל מעריב בזמנה. היו שעשו הפסקה כעשר דקות עד רבע שעה בין מנחה למעריב ולמדו משניות עד צאת הכוכבים, ונמצא שיצאו דעת הפרי מגדים הנ"ל, ואחרים איחרו להתפלל מנחה באופן שיגמרו עם צאת הכוכבים ואח"כ התפללו 'מעריב בזמנה', ונמצא שהיו סומכים על השאגת אריה¹⁰⁰.

אולם, בשנת תר"ד נדפס ספר סדר זמנים להגאון רבי יצחק אייזיק חבר תלמיד הגאון רבי מנחם מענדל משקלאוו תלמיד הגר"א ז"ל. הסדר זמנים מפלפל עם השאגת אריה, ופוסק שלכתחילה יש לנהוג כדעת רבינו יונה שזמן תפלת המנחה אינה אלא שקיעת החמה. ועוד פסק הסדר זמנים, שהיות שהגר"א כתב שבין השמשות מתחיל תיכף בשקיעת החמה - דלא כפסק המחבר בשו"ע סי' רס"א ע"פ רבינו תם - א"כ אחרי ג' רבעי מיל מן השקיעה הוי לילה, ולכן מי שלא התפלל מנחה עד ג' רבעי מיל מן השקיעה שוב לא יתפלל מנחה, אלא יתפלל תשלומין אחרי תפלת מעריב. במשנה ברורה¹⁰¹ נוטה לתחשב עם דעת

תפלת המנחה אינו אלא עד שקיעת החמה. השאג"א מפלפל ומסיק שאפשר להתפלל מנחה עד הלילה ממש דהיינו צאת הכוכבים. גם הפרי מגדים מפלפל בדבר בספר ראש יוסף עמ"ס ברכות, ובאשל אברהם הכריע שיש להתפלל מנחה בעוד שהוא יום ודאי, ולא בבין השמשות, ונמצא שלדעת רבינו תם (ששני שקיעות הן) סוף זמן מנחה הוא ג' רבעי מיל לפני צאת הכוכבים. וכן פסק המשנה ברורה סי' רלג סק"ד. אבל בכמה וכמה ספרים מצינו שלא הסכימו עם הפרי מגדים, ודעתם שזמן מנחה הוא עד הלילה ממש⁹⁷.

ומפי הזקנים שמעתי אודות הנוהג בזמן מנחה באירופה המזרחית לפני המלחמה, שבימים ההם לא היה לכל אחד שעון וזמן תפלת מנחה לא היו רגילים להגדיר ע"פ השעון, אלא כשראו העם שאור היום מתמעט אחרי שקיעת החמה היו מתכנסים בביהכ"נ לתפלה, ונמצא שהיו מתפללים מנחה אחרי השקיעה⁹⁸. וזקן אחד מארץ מארמאראש סיפר לי שהיו מתכנסים לתפלת מנחה כש'השמש בראש האילנות' דהיינו מעט לפני השקיעה⁹⁹. אחר מנחה היו מתפללים מעריב מבעוד יום קצת,

97. לדוגמא, בארחות חיים (ספינקא) סי' רלג כתב בשם שו"ת 'מהר"ם מרוטנבורג אחרונים' (להרה"ג רבי משה רוטנבורג מגזע מהר"ם מרוטנבורג הראשון, נדפס בלעמבערג בשנת תרי"ז) שהאריך להשיג על הפרי מגדים והסיק שבדיעבד גם בבין השמשות יתפלל מנחה.

98. גם בעיר וויזניץ היו מתפללים אחרי השקיעה, כן סיפר לי הגה"צ רמ"מ שנעבאלג שליט"א אב"ד מה"ד מנטשטר.

99. כך סיפר לי הרה"ח הישיש ר' חיים פארקאש הי"ו מכפר ביסטרא. ואודות תפלת מעריב הוא סיפר לי שהיו מתפללים 'בין השמשות' תיכף אחר תפלת מנחה. רק בעיר הגדולה סיגעט (שהיא בירת מארמאראש) הוא ראה שהיו לומדים משניות אחר מנחה.

100. הגה"ק מבוסשאטש כותב באשל אברהם סי' רלג ד"ה עוד מצאתי, שעל צד היתור טוב יש להזדרז לתפלת מנחה ולעשות הפסק בין מנחה למעריב, אבל כשאי אפשר לעשות הפסק ומאחר להתפלל כדי להתפלל עם הציבור שמתכוונים לגמור עם כניסת הלילה - אינו בגדר פושע...

101. סי' רלג סק"ד ובשער הציון אות יח.

צווחין ומקרקרין ... כל המורה שעות שבעה"ק... מעמידים אותו בשווה על קול הצווחה בשעה י"ב¹⁰⁶. כן בכל יום ויום... שעה שנים עשר יהיה אחר שקיעת החמה וקודם צאת הכוכבים... ודלא כן בחו"ל קורין חצות היום תמיד שעה י"ב... [ועיד"כ יודעים למחרתו לבוא לביהכ"נ להתפלל מנחה לפני השקיעה, משא"כ בארץ גליציה לא רגילים הציבור להשתמש במורה שעות אלא מתכנסים לתפלת מנחה אחר השקיעה כשמתחיל להחשיך, ויש שגומרים מנחה עד הלילה ממש]...

בערך עשרים מינוטין אחר שעה שנים עשר [דהיינו כחצי שעה מן השקיעה], היא לילה, [ומתפללים אז מעריב¹⁰⁷]...

והיתר ממתפללים מנחה [בארץ גליציה] עד הלילה ממש [ולא חוששים לפסק הסדר זמנים שבכלות ג' רבעי מיל מן השקיעה כבר עבר זמן מנחה אף בדיעבד], שעומדים כדעת המחבר בסי' רס"א ס' ב' ז"ל מתחילת השקיעה שאין השמש נראה על הארץ עד זמן בין השמשות והזמן הזה שהוא ג' מילין ורביע עכ"ל, א"כ יש זמן רב אחר שקיעת החמה שעדיין נחשב יום [ודאי] ולא נחשב כלל לספק בין השמשות [ואף אחר 'שקיעה שניה' שכבר התחיל הספק, נוקטים שמותר להתפלל מנחה כשהוא ספק לילה]. ומה שבחוש נראה שיש

הסדר זמנים (עכ"פ לכתחילה), ואמנם בישיבות ליטא התפשט המנהג להתפלל מנחה לפני השקיעה, אבל בשאר מקומות בחו"ל המשיכו לנהוג כמקדם - עד מלחמת העולם השנייה.

מנהג נוסף שהתפשט בארץ ליטא ע"פ הגר"א¹⁰² הוא להזדרז במצות הדלקת נרות חנוכה, ולא לסמוך על סברת ר"י בעל התוספות ש"האידנא שמדליקין בפנים אין לחוש מתי ידליק"¹⁰³. ומשום זריזות זו היו כאלו שהקדימו להדליק נרות במוצאי שבת חנוכה בטרם יצאו כוכבים די הצורך - על סמך מה שנמצא בכתבי הגר"א שבג' רבעי מיל מן השקיעה הוי לילה. גדולי רבני ליטא מיחו בדבר. ראה לדוגמא ביאור הלכה סי' רצ"ג ד"ה ג' כוכבים קטנים¹⁰⁴.

עתה נראה את דברי הרב אורינשטיין ב'טל ירושלים':

...פעה"ק, אעפ"י שנתרבה חסידים [המקפידים להתפלל מעריב בזמנה] אין שום מקום בית התפלה שיתפללו מנחה מאוחר, שיוכלו להתפלל תיכף מעריב בלי שום הפסק כהמנהג בחוץ לארץ.

ורואה אני בכאן ששכיח מאד מורה שעות, ואפילו עני יש לו מורה שעות...

[בערך עשר דקות¹⁰⁵] אחר שקיעת החמה הישמעאלים העומדים על המשמר

102. ראה ציטוט מ'מעשה רב' הלכות חנוכה בספר הזמנים בהבנה פרק עשירי ענין ט.

103. שבת כא: ד"ה דאי לא אדליק, והובא ברמ"א או"ח תרעב סעי' ב.

104. ראה עוד מקורות בספר הזמנים בהבנה פרק עשירי ענין ט וענין יד.

105. ראה ספר הזמנים בהבנה פרק חמישי ענין יא.

106. ע"פ השעון הערבי. ראה ס' הזמנים בהבנה פרק חמישי ענין יא.

107. כך היה מנהג ירושלים להתפלל מעריב חצי שעה מן השקיעה, ראה ס' הזמנים בהבנה פרק שישי ענין 7 מעלות. אבל לענין עשיית מלאכה במוצאי שבת המתנינו יותר. ראה ס' הזמנים בהבנה שם, וגם בפרק שישי ענין 8.5 מעלות.

רק לסיפורא בעלמא אין פנאי להאריך, ודי בהערה זו.

שים לב, שהרב אורינשטיין שמע הוראה על זמן מוצ"ש מפי הרה"ק מהר"ש, והבין שהיא מתאימה עם פירוש רבינו תם בסוגיא דבין השמשות. עוד שמע מהרה"ק מהר"ש שהרבה גדולים הסכימו עם הוראתו במוצ"ש. ושוב בא לארץ ישראל וראה את ההבדל במציאות בין גליציה וארץ ישראל. הוא לא מתלונן על זמן מוצאי שבת הנהוג בשנים שלשה מילין, אשר לפי נימוק הרב מסטריזוב אז הוא עדיין יום ודאי לשיטת רבינו תם. לא על הציבור הכללי תלונתו, אלא על המקדימים במוצאי שבת חנוכה בג' רבעי מיל מן השקיעה, ורק אותם הוא מזהיר שיצא שכרם בהפסדם שלדעת התוס' עדיין אז בין השמשות, ולא כתב שהוא עדיין ודאי יום...

ועוד יש לחקור ולשאול: אם כנימוק הרמ"ל מסטריזוב שהרה"ק השר שלום היה מזהיר שאין לסמוך במוצ"ש על השו"ע רצ"ג, אלא על ד' מילין - מי היו אותם גדולי ישראל שהסכימו עמו בזה, ולמה לא אישתייט בשום אחד מספרי גדולי פולין וגליציה שיצו גם הם על הוראה זו? אתמהא!

הרבה כוכבים, שמעתי מהרב הצדיק הגאון דק' בעלזא זלה"ה ש"ב, מפיו הקדוש, שאמר שדיבר עם כמה גדולים והסכימו שהכוכבים הנראים בזה"ז הם גדולים מנראים ביום, ואמר זה כדי להחמיר לענין אפוקי שבתא, שבזה"ז עדיין שבת להחמיר בדאורייתא וגם לענין יוה"כ [אבל בערב שבת יש להחמיר לאידך גיסא כשיטת הגאונים' שבין השמשות מתחיל בשקיעת החמה].

וגם הגאון הר"א [מווילנא] בש"ע שלו מפלפל בדבר, ג"כ שהחוש מכחיש, וצעד בדרך אחר לתרץ, והמחבר הנ"ל נובע מתוס' פסחים [כפי פירוש רבינו תם, אבל הגר"א חולק על ר"ת] וז"ל שם צה"כ היינו כל הכוכבים שאין כל הכוכבים נראים עד שיהי' לילה מחמת קטנות הכוכבים יעיי"ש כו' עד והזמן של הד' מילין ושל ג' רביע מיל הכל על אופק שלהן בארץ ישראל עכ"ל [הגר"א]. וכיון שזכינו לבוא לאה"ק ואנו רואין בכאן ג"כ כנ"ל, אנו מוכרחים לתרץ כהצדיק הקדוש הגאון הנ"ל¹⁰⁸.

וכאשר שמעתי שיש אנשים מדליקין נר חנוכה בתוך הזמן הנ"ל בשבת, וספק יום לדעת התוס' והמחבר הנ"ל, בודאי יצא שכרם בהפסדם, וד' ישמרנו מזה. ובזה החיבור שהוא

108. אמר הכותב: לא הבנתי כוונתו בזה. ואולי יש כאן טעות הדפוס, וצ"ל "וכיון שזכינו לבוא לאה"ק ואנו רואים בכאן שאינו כנ"ל". וכוונתו בזה לקושיא המפורסמת על דברי הגר"א הנ"ל - שאפילו בארץ ישראל לא נראים שלשה כוכבים שאינם גדולים בג' רבעי מיל מן השקיעה, אלא המציאות הנראית בירושלים היא שהמערב מאדים בככמו רבע שעה מן השקיעה, וסילוק האדמימות הוזהרת במערב הוא בכחצי שעה מן השקיעה, וכמו שהעיד בעל 'שבילי דוד' כשישב בעיה"ק ירושלים (ראה בארוכה בס' הזמנים בהבנה פרק עשירי ענין ב) והרי בינתיים יוצאים הרבה כוכבים, ולא רק שלשה, וכיון שרואים כן מוכרחים לתרץ שכל הכוכבים היוצאים במשך חצי שעה הנ"ל הם ספק גדולים הנראים ביום - כדברי הצדיק הקדוש הגאון מהר"ש מבעלזא - ולא מתקריין בינונים אלא אותם היוצאים בירושלים אחר חצי שעה מן השקיעה. ראה ס' הזמנים בהבנה פרק שישי ענין 8 מעלות, ותבין.

הרב יצחק דוד מאריך לישא וליתן בדבריהם של ספרים רבים שכתבו בענייני בין השמשות - על פני 24 עמודים. הוא מסכים עם אלו שכתבו שהנשף מתארך בימי קיץ הארוכים, אבל שיש חילוק בין ארץ ישראל לארצות הצפון אפילו בימי ניסן ותשרי - בזאת הוא לא מאמין. ולפי דעתו הוא מתמה על ה'סדר הכנסת שבת' שבסידור הרב בעל התניא שכתב זמנים שונים לארץ ישראל ולארץ רוסיא אף לניסן ותשרי:

הנה בעל התניא בסידור שלו בסדר הכנסת שבת... המציא שם גבולים במדינתו, שבזמן שהיום והלילה שווים זמן צאת ג' כוכבים בינונים אחר שקיעה... [הוא מאוחר מן הזמן שנתן לארץ ישראל]... ואינו מוכן טעם שיעור זה, אחרי שהיום והלילה שווים מה חילוק יש בין א"י לשאר מדינות.

גם שמעתי מאיזה אנשים שאומרים כיון שהמנהג כך אין לבטל המנהג. ח"ו לומר כן, כי ידוע שמנהג אינו רק אם יש לומר שהוא מנהג ותיקין כמו שהובא בש"ע ממס' סופרים, ובזה איך נאמר שותיקין יקילו באיסור חמור כזה כנגד כל הני. ואיתא בגמרא דאפוקי שבתא כמה דמאחרינן עדיף, ובזה אנו אומרים בכל שבת המאחרים לצאת מן השבת וכו', ובר מן דין לא שייך מנהג במילתא דאיסורא, כדאיתא במס' ר"ה דף ט"ו ע"ב תנא תני איסורא ואת אמרת מנהגא, ומפרש רש"י וכי שבקינן להו, וצריך לבטל מנהגם עיי"ש. העולה מזה שאין על מה לסמוך להקל.

עוד צריך לבאר דעת המחבר דבסי' רס"א הביא בסתמא דעת הרמב"ן שהוא כשיטת

תרפ"ו: הרה"ק מהרי"ד מבעלזא לא השיב דבר למח"ס 'רכב על דבר אמת'

בשנת תרפ"ו נדפס בירושלים ספר 'רכב על דבר אמת', הנקרא גם 'קונטרס גבולי שבת'...

...חברתי אני הצעיר... הקטן יצחק דוד (וינקלר)... מק"ק היבנוב הסמוך לק"ק בעלז בגאליצין המתגורר בעה"ק צפת ת"ו.

...לאפרושי מאיסורא, וידוע כי בזה מותר לדבר אפילו בפני רבו ואל יאמר מה אני לדבר לפני גדולים...

הנה בכואי הנה לק"ק צפת ת"ו, וראיתי שיש מקילין להקדים הדלקת הנר במוצאי שבת מכפי הנהוג במקומנו, ושמעתי מאיזה אנשים שיש להם על מה שיסמכו, ונתתי לבי לעיין בזה בעז"ה בש"ע ובפוסקים איך נראה להלכה.

הנה מקור דין זה בש"ע או"ח סי' רס"א... יש מי שאומר דג' מיל ורביע מיל אחר שאין השמש נראית על הארץ הוא יום, ומזה הזמן יש להוסיף משום תוספת שבת וכו' ואחר זמן זה הוא בין השמשות, ורמ"א לא הגיה כלום, ובב"י מביא שהם דברי הרמב"ן בספרו תורת האדם והוא עפ"י שיטת ר"ת...

המג"א בסי' של"א שם לענין מילה כתב שכן ראוי להורות כר"ת כי כל גדולי הפוסקים סוברים כן...

מהר"ח אבולעפיא הרעיש העולם בזה ועשה כמה תקנות בזה במקום תחנותו באיזמיר ובטבריא...¹⁰⁹

תש"ה: הוראות הרה"ק מהר"א מבעלזא

לארץ ישראל ולניו יורק

ידוע שאחר בואו של הרה"ק מהר"א מבעלזא לארץ ישראל נשאל על ידי חסידיו אודות זמן מוצאי שבת, ולא חייב אותם להמתין במוצש"ק ע"ב דקות (אלא 50 או 53 דקות) מן השקיעה¹¹¹. גם מחסידיו שבעיר ניו יורק נשאל כזאת, כי גם שם ממחר להחשיך ביחס לארץ גליציה, אם כי לא במהירות כל כך כבארץ ישראל, וגם אותם לא חייב להמתין יותר ממה שנהגו אצל הרב מצעהלים (בימים ההם - שעה מן השקיעה)¹¹². ולא זו בלבד שלא שמענו שהזכיר אי פעם את הוראת זקינו השר שלום זי"ע אחר בואו לארץ ישראל, אלא אדרבה שמענו שהיה מרבה לדבר מזה שבארץ ישראל ממחר להחשיך וצריכים ליהדר בתפלת מנחה טרם יחשיך. ומפי כמה זקנים שמעתי ששמעו במפורש מפ"ק ש-50 מינוט מספיק בארץ ישראל לרבינו תם¹¹³. גם הרה"ק עצמו היה נועל מנעליו במוצאי יוה"כ ב'בעלזער זמן' של 50 או 53 דקות מן השקיעה. הלא דבר הוא! רבים תמהים ושואלים איך נטש הרה"ק מהר"א את הוראת זקינו הרה"ק מהר"ש להמתין דוקא שעה וחומש במוצש"ש¹¹⁴.

ובאמת כבר הקשה כן האדמו"ר רבי ברוך מסערט זצ"ל להרה"ק מהר"א זי"ע בעצמו, והרה"ק זי"ע השיב לו שבימי אביו

ר"ת, וכמו שהביא בב"י שכן הוא ההלכה, ובסי' רצ"ג כתב לענין מוצאי שבת שצריך לראות ג' כוכבים... קטנים... רצופין, והם דברי רבינו יונה והר"ן שם בב"י, ולכאורה סותרין דבריו שבסי' רסא שכתב שיעור ד' מילין. ונראה לומר... דשיעורא דכוכבים לא איתמר רק לחומרא...

הרב יצחק דוד מסיים:

יש ליקח מוסר לעניננו לענין מוצאי שבת שמקילים בהקדמת הדלקת הנר קודם זמן המבואר בש"ע, והוא איסור דאורייתא ולא שייך בזה מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, כדאיתא שם בש"ע סי' תר"ח... וע"כ מהראוי לעשות סיג וגדר להמתין שיעור ד' מילין אחר תחילת השקיעה אפי' בימים הקצרים בכדי שלא יבואו לטעות בימים הארוכים. ולהשומע יונעם.

וכבר נשמע הדבר מפי הגה"ח ר' חיים ברוך פינק ז"ל, שהרה"ק מהר"א מבעלזא זי"ע סיפר (בשבת מברכים אלול תשי"ג) שיהודי מעיר היבנוב חיבר ספר אודות זמן רבינו תם בארץ ישראל, ושלח עותק לעיר בעלזא לאביו הרה"ק מהרי"ד זי"ע, אבל אביו לא השיב לא כלום...¹¹⁰. ולכאורה מדובר על ספר הנ"ל, ומשמע שהיה לו להרה"ק מהרי"ד מה להשיב על דבריו - אלא שהחליט שלא להגיב.

110. בקובץ אור הצפון גלין חודש אב תשס"ט קובץ י"ב עמ' כ"ח.

111. ראה ס' הזמנים בהבנה פרק שלישי ענין ז', פרק שישי ענין 9.8 מעלות ובפרק שמיני ענין יד אות יד. והנה בספר אגורה באהלך עולמים ח"א סי' ל' הובא סיפור אחד בנדון זה, ואני הכותב שמעתי מן הזקנים ששימשו את הרה"ק מהר"א זי"ע דברים נוספים, ועוד חזון למועד לפרסמם בע"ה.

112. ראה ס' הזמנים בהבנה פרק שמיני אוסף עדויות.

113. ראה ס' הזמנים בהבנה פרק תשיעי ענין ד'.

114. ובצעירותי שמעתי מת"ח אחד שנדחק להסביר, שכיון שהרב חיד"א כתב שמנהג ארץ ישראל מעולם היתה

יסולקו, והוראותיו של הרה"ק מהר"א מבעלזא זי"ע לחסידיו שבארץ ישראל ובניו יורק יבואו על מקומם בשלום...

לצורך כך נקדים לדבר אודות מציאות יציאת כוכבים קטנים רצופים בארץ גליציה בכלל ובעיר בעלזא בפרט. גם נבדוק את החידושים בהלכות מוצאי שבת שנידונו בבתי המדרש בדורותיו של הרה"ק מהר"ש מבעלזא זי"ע, שנולד בשנת תקמ"א, ונפטר בתרט"ו:

ידיעה על זמן יציאת כוכבים קטנים רצופים בארץ גליציה

שמענו לעיל (סוף צפונה ג) אודות ה'שטאטישער זמן' של מוצאי שבת הנהוג בימינו בשיעור של 8.5 מעלות, המבוסס על פסק השו"ע סי' רצג להתיר במלאכה ביציאת כוכבים קטנים רצופים במקום אחד. והנה במקומות הקרובים יותר לקו המשווה, כגון בארץ ישראל, ממחר להחשיך וחל שם זמן זה בקיץ בכ-42 דקות אחרי השקיעה, ואילו בערים הצפוניות מאד כגון בוויילנא וגייטסהעד לא חל הזמן בקיץ עד יותר משעה ומחצה מן השקיעה. בארץ גליציה חל זמן 8.5 מעלות בקיץ בשעה וחומש מן השקיעה בקירוב. וביחוד בעיר בעלזא בשיא הקיץ חל הזמן ב-71 דקות מן השקיעה (ראה טבלא לעיל סוף פ"א). והיות שצריכים להוסיף לכה"פ דקה לחומרא על זמן המחושב במעלות (כמ"ס לעיל פ"א ג קרוב לסוף), נמצא שע"פ הכוכבים

הרה"ק מהרי"ד זי"ע בא יהודי מארץ ישראל לבעלזא וסיפר לאביו הק' איך הכוכבים מקדימים להופיע בארץ ישראל, וקבע אז שבאר"י אין צריך 72 דקות. וכן האדמו"ר מוויזניץ-מאנסי זצ"ל שאל להרה"ק מהר"א זי"ע "הרי בבעלזא הקפידו על 72 דקות מן השקיעה?" והרה"ק השיב בקצרה: "דא נישט!"¹¹⁵.

וצריך תלמוד: לפי נימוק הרה"צ מסטריזוב - מה בכך שבארץ ישראל ממחר להחשיך, והרי גם בארץ גליציה ברוב ימות השנה מחשיך לפני 72 דקות מן השקיעה, וההוראה היתה שבכל זאת יש להמתין ד' מילין!

הערת הבנה חלופית בהוראת הרה"ק מהר"ש מבעלזא זי"ע

אמר הכותב: כל הנ"ל מטיל ספק בלבי על אמיתת נימוק הרה"צ הרמ"ל מסטריזוב זצ"ל בהוראת הרה"ק מהר"ש מבעלזא זי"ע. והנה בספר הזמנים בהבנה שזכיתי להוציא לאור נמנעתי מלהאריך בחידושים והגבלתי את עצמי לעסוק רק בליקוט וביאור דברי גדולי ורבני ישראל. אבל במאמר זה הנני מרשה את עצמי להאריך ולהציע לפני רבנן ותלמידיהן לבדוק אם אפשר לנטות מדרכם של הגדולים שאחזו בנימוקו של הרה"צ מסטריזוב, ולגשת ללמוד את הוראת הרה"ק מהר"ש מבעלזא בנימוק חלופי, באופן שכל התמיהות הנ"ל

להתיר במלאכה ב'שנים-שלשה' מילין (ברכי יוסף או"ח סי' רסא. וראה בס' הזמנים בהבנה פרק שמיני ענין יד אות ב, ופרק עשירי ענין יח) והרי הלכה היא בידוע שהמעתיק דירתו ממקום למקום ואין דעתו לחזור מותר לנקוט בקולי המקום שהלך לשם (ראה או"ח סי' תצו), והציבור שהגיעו לאר"י לא היה דעתם לחזור לגליציה, לכן נטש מן זי"ע את מנהג גליציה והחזיק במנהג ארץ ישראל. וכל זה דוחק גדול לענ"ד.

115. ראה בארוכה בס' הזמנים בהבנה פרק תשיעי ענין ד.

משילוב שני הוראות מרבתינו הראשונים. ההוראה הראשונה היא של רבינו יונה (נרמס) שאמר שצריכים להמתין במוצ"ש עד יציאת הכוכבים הקטנים, משום שאנשים שאינם בקיאים בכוכבים עלולים לטעות ולומר על הכוכבים הגדולים שהם בינונים, לכן צריכים גם הבקיאים לעשות סיג לתורה ולא לעשות מלאכה עד שיצאו הקטנים¹¹⁶. ההוראה השניה מקורו ברמב"ן:

תורת האדם לרמב"ן, ענין אבילות ישנה: זמן התוספת הזה שמוסיפין ביום הכיפורים ובשבתות ובימים טובים מחול על הקודש... ומהו הזמן הזה שעשתה אותו תורה תוספת והזהירה עליו בעשה...

...אני אומר... שיוסיף שיעור הנראה לעינים שהוא תוספת, כלומר ברגע שהוא יום יהא בודל לשם תוספת ולא משום ספק לילה. וליכא למימר דכל שהוא ממש הוי, דהא אי אפשר לצמצם... אלא רגע שהוא ברור שהוא יום מוסיף (ודאי) [ורדיו]...

ומיהו תוספת מלאכה ועינוי דיום הכיפורים ביציאתו אינה מתחזרת אצלי...

ויש לומר בהן שהן כוכבים גדולים [א"ה]: לכאורה יש כאן חיסור לשון, ואיך שיהי' פירש הגרא"ז מלצר¹¹⁹ כוונת הרמב"ן דכניסת הלילה תלויה בשלשה כוכבים בינונים, ומשום תוספת ממתינים עד יציאת הקטנים].

אין לעשות מלאכה בקיץ בעיר בעלזא לפני 72 דקות מן השקיעה.

ידיעה על חידושים בהלכות מוצאי שבת שנידונו בימי הרה"ק מהר"ש מבעלזא

נמצא בכתובים שבמקומות שונות היו עמי הארץ מורים היתר לעצמם לעשות מלאכה במוצ"ש בטרם הופיעו כוכבים די הצורך, והרבנים עסקו בתיקון וגידור הפרצה¹¹⁶.

ידוע שגם הרה"ק מהר"ש מבעלזא עסק בכך. בהרבה עיירות היה השמש מסבב בעיר בערב שבת להזהיר על הדלקת הנרות. הרה"ק מהר"ש הוסיף לתקן בעיר בעלזא שיהא השמש מכריז ברחובות העיר גם במוצאי שבת על היתר מלאכה, כדי שהציבור לא יקיל להקדים¹¹⁷.

אלא שבדורותיו של הרה"ק מהר"ש זי"ע יצאו לאור כמה ספרים שנמצא בהם צדדים להתיר במלאכה לפני יציאת 'קטנים רצופים' ולתת גושפנקא של היתר למקדימים לצאת מן השבת, ואלו הן:

שנת תקנ"ד: עד קולא של הדגול מרבבה:

השטאטישער זמן של היתר מלאכה במוצ"ש בשיעור של 8.5 מעלות מבוסס על פשטות השו"ע או"ח סי' רצ"ג, שאין להתיר במלאכה במוצאי שבת בטרם ייראו שלשה כוכבים קטנים 'רצופים'. מקור ההלכה הוא

116. לדוגמא: ראה ערבי נחל כי תצא דרוש ה.

117. כבר נדפס ב'עלים לתרופה' מכתב אחד מרבני דורו ששיבך את הרה"ק מהר"ש על תקנה זו.

118. הסבר זה ברבינו יונה הוא מן ה'פרי מגדים' סי' רצג.

119. הגרא"ז מלצר זצ"ל הדפיס מדברי הרמב"ן ב'תורת האדם' בתוך ספר 'חידושי הרמב"ן' במס' מועד קטן, ועל זה העיר את הערותיו.

החידושים שכתב אביו הגאון על גליונות שו"ע שלו. שם בסי' רצג כותב בעל נוב"י שכמו שבכניסת השבת די בהוספה מועטת ובלבד שיהא ניכר, כמו"כ ביציאת השבת די בהוספה מועטת מחול על הקודש, ואם ממתין עד שיצאו שלשה קטנים (ביחס לבינונים) ומוסיף עוד מעט די בכך, ואין חיוב להמתין עד שיצאו הרצופים דוקא, שהם הקטנים ביותר.

שנת תקפ"ג: ספר 'שערי תשובה' על שו"ע מביא את הדגול מרבבה

בשנת תקפ"ג הדפיס הגאון רבי חיים מרדכי מרגליות זצ"ל רב בעיר דובנא ליקוט הלכות 'שערי תשובה' על שו"ע ובו העתיק את צד הקולא שחידש הנוב"י. לעומת זה טענו מחברים אחרים שמדברי הראשונים משמע שביציאה מן השבת לא די בהוספה מועטת אלא יש חיוב להמתין עד שיצאו הרצופים דוקא.

ולמעשה, היו באירופה רבנים רבים שסמכו על פסק הדגול מרבבה. הם חששו מלהחמיר על הציבור יותר מדאי, ואחרי שיצאו ה'קטנים' לפי השערתם היו מוסיפים קצת ומתירים במלאכה, וזה יצא להם במוקדם מן 8.5 מעלות. נושא זה היה שנוי בויכוח עד סמוך לדורנו¹²¹. ראה בארוכה בסי' הזמנים בהבנה (בפרק שישי ענין 'זמן היתר מלאכה

אי נמי כעין שאמרו בירושלמי בברכות: "ובלבד שיתחמון תלתא כוכבי כדמן חדא כוכבתא", כלומר רצופין במקום אחד. הא מפורזין אסור בעשיית מלאכה משום תוספת.

הר"ן בפרק במה מדליקין ובריש יומא ציטט את ה'אי נמי' של הרמב"ן בלבד, והבית יוסף בסי' רצ"ג קיבל את דבריו להלכה, ששיעור תוספת שבת ויוה"כ ביציאתו הוא עד יציאת ה'רצופים במקום אחד'.

אחרונים שעסקו בסוגיא פירשו שהכוכבים ה'רצופין' הם הקטנים ביותר שיש מהם כל כך הרבה ברקיע עד שנראים סמוכים מאד זה לזה (רצופין מלשון רצפת אבנים הסמוכים זה לזה ללא הפסק). ויש שהוסיפו לפרש שגם רבינו יונה שהצריך 'קטנים' משום הרחקה שלא לטעות בגודל הכוכבים, לא התכוין אלא לקטנים ביותר שהם רצופין, ושיעורו שיהא לשיעור של הר"ן בשם הרמב"ן¹²⁰.

ולמעשה, בספרי קיצורי הלכות כגון שו"ע הרב בעל התניא, חיי אדם, דרך החיים, ערוך השולחן, סידור עבודת ישראל (שהשתמשו בו יהודי גרמניה) ועוד, העתיקו לשון השולחן ערוך כפשוטו דבעינן קטנים רצופים דוקא.

אולם בשנת תקנ"ד הדפיס בנו של הגאון בעל נודע ביהודה 'ספר דגול מרבבה' ובו

120. ראה הסבר בסי' הזמנים בהבנה פרק שלישי ענין ב.

121. תחילת הקץ לויכוח זה היה לפני כחמישים שנה - בשנת תשכ"ח - כשהדפיס ערוך הלוחות הלונדוני הרב מאיר פוזן שליט"א את 'קונטרס הנשף' ובו טבלאות זמנים מחושבים לכל העולם, וזמן 'מוצאי שבת' נקט בשיעור של 8.5 מעלות, כדעת הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי זצ"ל בספר 'בין השמשות' שצידד לנקוט למעשה דלא כדגול מרבבה. הרב פוזן שליט"א אף שיכנע את הקהילות שהיו מקדימים את זמן מוצ"ש שניקטו כשיעור זה, וכתוצאה מכך נקבע השיעור של 8.5 מעלות כסטנדרט עולמי של 'שטאטישער זמן מוצאי שבת'. למיטב ידיעתי לא נותרה אלא קהילה אחת חרדית למהדרין שעדיין סומכת על הדגול מרבבה, היא הקהילה הותיקה 'מחזיקי הדת' מנטשטטר.

שבקיין מאחרים שם הכוכבים לצאת - היו שעשו מלאכה אף בקיין ב-72 דקות מן השקיעה, וזה חל בקיין במעט יותר מן 7.08 מעלות בלבד¹²⁵.

שנת תקע"ו: סידור הרב בעל התניא נ"ע עם 'סדר הכנסת שבת':

בשנת תקע"ו, שלש שנים אחר פטירת הרב בעל התניא נ"ע, נדפס מחדש סידור 'תפלות מכל השנה' של הרב נ"ע. במהדורה החדשה ניתוסף בו כמה ענינים מכתבי הרב, וביניהם 'סדר הכנסת שבת'. שם מזהיר להקדים להדליק נרות לפני השקיעה כפי שיטת ה'גאונים'. בתוך דברי האזהרה על הדלקת הנרות - כאילו אגב אורחא - נמצא שם לומדות חדשה בסוגיא דבין השמשות לפי שיטת ה'גאונים', וזמן צאה"כ מחדש לפי שיטתם.

בספר הזמנים בהבנה הוסבר בארוכה¹²⁶, וכאן נזכיר בקיצור נמרץ את הלומדות המחודשת של ה'סדר הכנסת שבת': התוס' כתבו שאין אנו בקיאים איזה כוכבים הם הגדולים הנראים ביום ואיזה הם הבינונים עד שיופיע סימן 'הכסיף העליון' - ורק אז ניתן

לקהילות המערביות' וענין 'זמן מוצש"ק בארצות הצפון').

שנת תקע"ה: ספר 'מגן אבות' להגאון רבי מרדכי בנעט זצ"ל

בשנת תקע"ה נדפס ספר מגן אבות על עניני שבת להגאון רבי מרדכי בנעט זצ"ל שהיה רבן של כל בני אשכנז המערבי. בדיבוריו על סוגיא דבין השמשות (קף לט) מחדש הגר"מ בנעט שמה שאמרו התוס' שיש ספק איזה כוכבים הם הבינונים עד שיגיע סימן 'הכסיף העליון' - היינו ביום המעונן, אבל לאמיתו של דבר חל יציאת שלשה כוכבים בינונים בטרם הכסיף העליון¹²².

דיבורים אלו נותנים מקום לצדד להקל ביותר במוצאי שבתות, כי מאחר שבאשכנז המערבי היו מחזיקים שהכוכבים היוצאים ב-7.08 מעלות מתקריין בינונים¹²³ אע"פ שעדיין לא הכסיף, א"כ ניתן הדבר לשיעורים לומר על הכוכבים היוצאים במעט אחר כך שהם ה'קטנים', ואפשר להתיר במלאכה אע"פ שעדיין לא הכסיף העליון. ואכן בהרבה מקומות באשכנז המערבי היו רבנים שסמכו למעשה על צד קולא זו¹²⁴. גם בארץ ליטא -

הם טוענים שזמן מוצ"ש שלהם ב-8 מעלות הונהג בשנות תר"צ ע"י רבם הגאון רבי דוד פעלדמאן זצ"ל שהיה מוסמך מן המהרש"ם ומבאי ביתו של האהבת ישראל מוויזניץ, ואחריו היה מרא דאתרא הגה"צ רבי דוד צבי שנעבאלג זצ"ל שהיה מלפנים דומ"ץ בעיר וויזניץ.

122. ראה ציטוטים וביאור בס' הזמנים בהבנה פרק ראשון סוגיא ג ענין יב.

123. ראה לעיל צפונה א.

124. המנהג האורייגנלי באשכנז המערבי היה שלא לעשות מלאכה עד אחר שהבדילו בתפלה, וזה יוצא אחריו הופעת הקטנים הרצופים. אולם בדורות אחרונים החלו בהרבה מקומות באשכנז המערבי להתיר במלאכה בכ-7.5 מעלות, ולכאורה סמכו על המגן אבות הנ"ל. ראה בס' הזמנים בהבנה פרק שישי ענין 'זמן היתר מלאכה לקהילות המערביות'.

125. ראה בס' הזמנים בהבנה פרק שישי ענין זמן היתר מלאכה בארצות הצפון.

126. פרק עשירי ענין יב.

מקובלת עליהם. ראה עדויות בספר הזמנים בהבנה (פרק עשירי ענין יב).

שנת תר"ג: ספר דברי יוסף תבואות שמש

בשבת תר"ג נדפס בירושלים ספר דברי יוסף תבואות שמש להרב יהוסף שווארץ זצ"ל. הרב שווארץ מעיר (בעמ' מת: אות ו) שהרמב"ן (ואחריו הר"ן והגהות מיימוניות) הצריך לעשות תוספת מחול על הקודש עד שייראו שלשה כוכבים רצופים במקום אחד 'כדמות כוכב אחד' - וזה מבוסס על גירסא שהיתה לו בירושלמי, אבל הרשב"א היה לו גירסא אחרת - לפיה אין שום מקור להוסיף כל כך מחול על הקודש: גם כל הספרים שלנו גורסים כגירסת הרשב"א ולא כגירסת הרמב"ן.

וכבר העיר כן ב'מראה הפנים' (להגאון המפורסם רבי משה ב"ר שמעון מרגלית) על הירושלמי ריש ברכות שמה שהבין הרמב"ן (ואחריו הר"ן והגהות מיימוניות) מדברי הירושלמי שבמוצ"ש צריכים להוסיף מחול על הקודש עד שייראו שלשה כוכבים רצופים במקום אחד 'כדמות כוכב אחד', זהו ע"פ הגירסא שלו בירושלמי, אבל לא ע"פ גירסת הרשב"א. בעל מראה הפנים מסיים שפסק הבית יוסף בסי' רצ"ג בשם הרמב"ן להמתין על 'רצופין' הוא 'חומרה יתירה'!

יצוין שבשנת תקמ"א - שנת לידתו של הרה"ק מהר"ש מבעלזא בעיר ברודי - אירחו חכמי ה'קלויז' המפורסם שבעיר ברודי את הגאון רבי משה מרגליות הנ"ל שהגיע לעירם למכור את התלמוד ירושלמי על נשים ונזיקין עם פירושו, והוא נחלה שם ונפטר, ומנ"כ בברודי. הפירושים על סדרי זרעים ומועד עדיין

לסמוך שיצאו מכלל גדולים¹²⁷. אבל ה'גאונים' לא יסברו כתוס', אלא לדעתם הכוכבים הגדולים ידועים לנו שהם כוכבי הלכת הנראים לפעמים לפני השקיעה, וכאשר יופיעו שלשה כוכבים שלעולם אי אפשר לראותם לפני השקיעה (דהיינו כוכבי שַׁכֶּת) ידוע לנו שהם כוכבים בינונים, והוי לילה. אולם - מזהיר ה'סדר הכנסת שבת' - צריכים זהירות בדבר, כי כוכבי הלכת הגדולים יש להם מילוי וחסר (כמו הלבנה) ולפעמים אינם מאירים כל כך והם נראים לנו כבינונים, על אף שגודל גופם לא הוקטן. ובכל זאת דינם ככוכבים גדולים כיון שעתידים לחזור למילואם ולהאיר כפי הראוי למדת גודל גופם. לכן מי שרוצה למנות שלשה בינונים צריך להיות בטוח שהוא מכיר את "גודל גוף הכוכבים כולם ברקיע" כדי שלא ימנה בטעות אחד מכוכבי הלכת, וזה אינו ידוע אלא לבקאים בכוכבים בלבד.

ה'סדר הכנסת שבת' קובע זמן יציאת כוכבים בינונים לשיטת הגאונים בהרי ירושלים בניסן ותשרי בעשרים דקות אחרי השקיעה, ולגלילות ליאדי-ליוזנא הזמן המקביל הוא ב-35 דקות (בקירוב) מן השקיעה. ע"פ חשבון טריגונומטרי יוצא שזה חל בשיעור של כ-6 מעלות.

עוד כתב שבמעט אח"כ כבר מיתקריין קטנים והיה אפשר להתיר במלאכה במוצ"ש. למעשה - לא נהגו חסידי חב"ד בעבר ובהווה לעשות מלאכה במוצ"ש במעט אחר 6 מעלות, אלא בכל אתר ואתר נהגו כמנהג המדקדקים במצוות בההוא אתרא. רק החומרא של 'זמן רבינו תם' בשעה וחומש מן השקיעה אינה

127. שבת לה. ד"ה תרי. הוסבר בס' הזמנים בהבנה פרק ראשון סוגיא ג אות י.

היו בכתב יד ולא נדפסו עד שנת תר"כ¹²⁸. יתכן שהגר"מ מרגליות הביא באמתחתו את כתבי היד, ואפשר שחכמי עיר ברודי הציצו בהם וראו בריש ברכות את דבריו הנ"ל, ודנו בהם בבית המדרש. ובכן אפשר שהרה"ק מהר"ש - אשר אביו זצ"ל הי"ד היה מלומדי ה'קלויז' - כבר ידע מימי ילדותו על הפלפול בנושא - זמן היתר מלאכה במוצ"ש ע"פ הגירסאות בירושלמי.

שנת תר"ד: 'סדר זמנים' לתלמיד תלמיד הגר"א ז"ל

ספר נוסף שיצא לאור בימי הרה"ק השר שלום מבעלזא שיש בו צד קולא בזמן מוצאי שבת הוא ספר סדר זמנים שי"ל בשנת תר"ד. ספר זה נכתב ע"י הגאון רבי יצחק אייזיק חבר אב"ד טיקטין, תלמיד רבי מנחם מענדל משקלאוו תלמיד הגר"א ז"ל. בספר הזמנים בהבנה¹²⁹ הובאו ציטוטים מספרו, ונתבאר באריכות.

ובקיצור נמרץ: הסדר זמנים למד לפי שיטת הגר"א שמה שאי' בגמ' 'הכסיף העליון וכו' הוא לילה לרבי יהודה, הכוונה על צד מזרח אשר שם מסלתק האדמימות בהקדם ונהפך לגוון תכלת, ותיכף אח"כ יוצאים - לדבריו - שלשה כוכבים בינונים והוי לילה. והנה הסתלקות האדמימות מן המזרח קורה בשיעור של 4.85 מעלות¹³⁰, וא"כ היה מקום לומר שבמעט אח"כ יוצאים הכוכבים הקטנים ומותר לעשות מלאכה במוצ"ש.

בספריהם של גדולי רבני ליטא מצינו שעסקו לעמוד בפרץ והיו מזהירים את העם שלא יתחילו לסמוך על צד קולא הלזו, ואף לא יסמכו למעשה להקל ע"פ הזמן של ה'סדר הכנסת שבת' שבסידור הרב בעל התניא נ"ע, ולא יקדימו זמן היתר מלאכה במוצאי שבת ממה שנהגו מקדמת דנא. ראה הזמנים בהבנה פרק עשירי¹³¹.

שנת תקמ"א: פטירת הגאון בעל ביאור 'מראה הפנים' על הירושלמי בעיר ברודי

בנוסף על הספרים הנ"ל, יש עוד ספר שנמצא בו צד קולא להתיר במלאכה במוקדם מפסק השולחן ערוך: בפירוש 'מראה הפנים' (להגאון המפורסם רבי משה ב"ר שמעון מרגלית) על ירושלמי ריש ברכות העיר על הרמב"ן (ואחריו הר"ן והגהות מיימוניות) שהבין מדברי הירושלמי שבמוצ"ש צריכים להוסיף מחול על הקודש עד שייראו שלשה כוכבים רצופים במקום אחד 'כדמות כוכב אחד', שזה מבוסס על גירסתו בירושלמי, אבל הרשב"א היה לו גירסא אחרת - לפיה אין שום מקור להוסיף כל כך מחול על הקודש. בעל מראה הפנים מסיים שפסק הבית יוסף בסי' רצ"ג בשם הרמב"ן להמתין על 'רצופין' הוא 'חומרה יתירה'!

יצויין שבשנת תקמ"א - שנת לידתו של הרה"ק מהר"ש מבעלזא בעיר ברודי - אירחו חכמי ה'קלויז' המפורסם שבעיר ברודי את הגאון רבי משה מרגליות הנ"ל שהגיע לעירם

128. מבוא והקדמה לתלמוד ירושלמי המאור.

129. פרק עשירי ענין ט.

130. ראה ס' הזמנים בהבנה פרק שישי ענין 4.85 מעלות.

131. ענין ט וענין יא.

מוצ"ש שנקב הרה"ק מהר"ש מבוססת על פסק השולחן ערוך בסי' רצ"ג, כפשטות לשונו, שזמן אפוקי יומא אינו מוקדם מהופעת שלשה כוכבים קטנים רצופים, אשר זה קורה בעיר בעלזא בקיץ בכמו שעה וחומש מן השקיעה (אם נוקטים השיעור בצמצום) או בשעה ורבע (אם רוצים לנקוט שיעור מעוגל ומרווח להוציא מידי כל טעות), וכמו"כ בקירוב בכל רוחב ארץ גליציה.

ומה שאמר שאין להקל בשום צד, התכוין בזה לאפוקי מכל הצדדים השונים שנידונו בבתי המדרש בימיו ע"פ הספרים שראו אור בדורותיו, אם על פי הדגול מרבכה, אם על פי הר"מ בנעט, אם על פי שיטת הגאונים והגר"א או על פי גירסת הרשב"א בירושלמי ריש ברכות.

וזה מה שכתב הרב מפאלטישען:

וההיתר ממתפללים מנחה [בארץ גליציה] עד הלילה ממש [ולא חוששים לפסק הסדר זמנים שבכלות ג' רבעי מיל מן השקיעה כבר עבר זמן מנחה אף בדיעבד], שעומדים כדעת המחבר בסי' רס"א ס' ב' ז"ל מתחילת השקיעה שאין השמש נראה על הארץ עד זמן בין השמשות והזמן הזה שהוא ג' מילין ורביע עכ"ל, א"כ יש זמן רב אחר שקיעת החמה שעדיין נחשב יום [ודאי] ולא נחשב כלל לספק בין השמשות [ואף אחר 'שקיעה שניה' שכבר התחיל הספק, נוקטים שמותר להתפלל מנחה כשהוא ספק לילה]. ומה שבחוש נראה שיש הרבה כוכבים, שמעתי מהרב הצדיק הגאון

למכור את התלמוד ירושלמי על נשים ונזיקין עם פירושיו, והוא נחלה שם ונפטר, ומנ"כ בברודי. הפירוש על סדרי זרעים ומועד עדיין היו בכתב יד ולא נדפסו עד שנת תר"כ¹³². יתכן שהגר"מ מרגליות הביא באמתחתו את כתבי היד, ואפשר שחכמי עיר ברודי הציצו בהם וראו בריש ברכות את דבריו הנ"ל, ודנו בהם בבית המדרש. ובכן אפשר שהרה"ק מהר"ש - אשר אביו זצ"ל הי"ד היה מלומדי ה'קלויז' - כבר ידע מימי ילדותו על הפלפול בנושא זמן היתר מלאכה במוצ"ש.

ההבנה החילופית בהוראת הרה"ק השר שלום מבעלזא בזמן מוצאי שבת

אחר ששמענו את כל הנ"ל, הבה נחזור לקבלת הרה"צ הרמ"ל מסטריזוב זצ"ל:

קבלתי מבית מרן חותני זקני הגה"צ בעל דברי חיים זצלה"ה מצאנז, ואחריו מפי חותני הגה"צ מגראליץ זצלה"ה, שהגיד כזאת בשם מורו הצדיק המפורסם מו"ה שלום מבעלזא זצוקלה"ה, שאין להקל (ב)[מ]שיעור ע"ב מינוטין באפוקי יומא בשום צד.

הנני להציע לגשת להוראת הרה"ק השר שלום במוצ"ש - בהסבר כזה: ההוראה שאין להקדים אפוקי יומא לפני שעה וחומש/ורבע מן השקיעה אינה קשורה כלל ל-ד' מילין, אלא הרה"ק מהר"ש היה נוקט כגישת מנחת כהן לרבינו תם שאין סומכים כלל למעשה על שיעורי ה'מילין' בנוגע לתחילת בין השמשות וסופו, אלא על סימנים מציאותיים¹³³. זמן

132. מבוא והקדמה לתלמוד ירושלמי המאור.

133. ואמנם מצניו בהגהות רבי יחיאל מו"ץ בעלזא על ספר דרך החיים להגאון מליסא שבסי' רס"א הביא את גישת המנחת כהן לרבינו תם, ואילו בסי' רצ"ג לא העיר כלום על פסק הגאון מליסא לסמוך על הכוכבים במוצ"ש.

מקאמינקא... וכן שמעתי מדודי ממאשצ'יסק... ששמע מהרה"צ הקדוש מוה"ר שלום מבעלזא זי"ע לחשוב תמיד בשוב שעה וחומש לענין יציאת השבת.

הבאנו בספר הזמנים בהבנה (פרק תשיעי ענין ב) שהרה"ג רבי יחיאל אברהם זילבר זצ"ל בדק לוחות שונות מדורות שעברו ומצא שעורכי הלוחות שרצו לחשב זמנים שונים לעונות השנה השונות לא היו בקיאים בחשבון די צרכן ושגו שגיאות חמורות. הגרי"א זילבר זצ"ל הציע לומר שההוראה לחשוב תמיד בשוב לא היתה הוראה הלכתית, אלא עצה טובה שלא להכניס את הראש בחשבונות שעלול בהם הטעות.

ומובן בזה שלא שמענו שהרה"ק מהר"ש הורה הוראה זו אלא לרבני ערים בלבד.

פיענח מכתב הרה"ק משינאווא לפי הנימוק החילופי

הבה נחזור למכתב הרה"ק משינאווא זצ"ל:

ספר דברי יחזקאל (ע'קס): ...ידוע לכל שבביתי וכל הסרים למשמעתי אין מדליקין נר במוצש"ק עד יותר משעה ורבע אחר שקיעת החמה כי כן קבלתי מכבוד אדמו"ר הרב הק' מבעלזא דאין אנו בקיאים בכוכבים איזו גדולים ואיזו בינונים בשטחן ברקיע רק דהילוך החמה בחלוני רקיע עד סוף השקיעה הוא ה' רבע שעה והשבת צריך להיות מעט תוס' ביציאתו ובביאתו.

והערנו על דבריו: א. מאן דכר שמם של כוכבים גדולים ובינונים בנוגע לזמן

דק' בעלזא זלה"ה ש"ב, מפיו הקדוש, שאמר שדיבר עם כמה גדולים והסכימו שהכוכבים הנראים בזה"ז הם גדולים מנראים ביום, ואמר זה כדי להחמיר לענין אפוקי שבתא, שבזה"ז עדיין שבת להחמיר בדאורייתא וגם לענין יוה"כ.

כלומר: הרה"ק מהר"ש דיבר עם כמה גדולים וכולם הסכימו שאף שהתפשטה אזהרת הרב בעל התניא לנהוג בערב שבת כשיטת ה'גאונים', בכל זאת במוצאי שבת אין להקדים זמן אפוקי יומא בשום צד מחודש, אלא ממשיכים לנקוט כדעת רבינו תם אשר כל הכוכבים המופיעים עד שמאדים בצד מערב הם כוכבים גדולים הנראים ביום, ורק אז מתחיל בין השמשות, (ובשו"ע רס"א איתא ששיהוי זה הוא ג' מילין ורביע, ולפי גישת ה'מנחת כהן' לא משערים אלו ה'ג' מילין ורביע' ע"פ מורה שעות שלנו¹³⁴). ואף כשמופיעים הרבה כוכבי שבת - אשר לפי ה'סדר הכנסת שבת' הם הבינונים - אנו נוקטים כדעת ר"י בעל התוספות שכולם הם ספק כוכבים גדולים הנראים ביום, ואף אחר שהכסיף העליון וניתן לסמוך שהיוצאים אז הם הבינונים עדיין אין להתיר במלאכה עד שיצאו קטנים מהם, ולא די בקטנים ש'אינם רצופים' אלא יש להוסיף על השבת עד שיופיעו הקטנים הרצופים במקום אחד, אשר זה חל בעיר בעלזא בקיץ בשעה וחומש/ורבע מן השקיעה, וכמו"כ בקירוב בכל רוחב ארץ גליציה.

ועתה נחזור לדברי הרב מיאריטשוב זצ"ל:

ס' בין השמשות דף יג ע"א: יש לנו קבלה מאבותינו הקדושים - מרבי שלום

134. ראה ס' הזמנים בהבנה פרק שמיני ענינים ח-ט.

היתר מלאכה במוצ"ש? והי"ל לומר: "אין אנו בקיאים בכוכבים איזו קטנים רצופים"! ב. מה כוונתו במוצ"ש "בשטחן ברקיע"? ג. הי"ל לומר: "הילוך החמה ברקיע הוא שעה וחומש והשבת צריך תוספת ובס"ה שעה ורבע".

אבל לפי הנימוק החילופי א"ש, שהרה"ק משינאווא קיבל מרבו הרה"ק מהר"ש מבעלזא שאין לסמוך להלכה על זמן מוצ"ש של ה'סדר הכנסת שבת' שבסידור הרב בעל התניא. ומ"ש "אין אנו בקיאים בכוכבים איזו גדולים ואיזו בינוניים בשטחן ברקיע" - התכוין בזה לאפוקי ממ"ש ב'סדר הכנסת שבת' שמי שמכיר את כוכבי הלכת הגדולים בגופם ברקיע מותר לו לסמוך ששלושת כוכבי שבת שהוא רואה הם 'בינוניים'. אלא - סובר הרה"ק מהר"ש - שיש לנו לנקוט בהכנת ר"י בעל התוספות בסוגיא דבין השמשות שיש ספק בכוכבים בינוניים עד סימן 'הכסיף העליון', וגם בזה לא סגי במוצ"ש עד שיצאו הקטנים הרצופים משום תוספת שבת אשר זה קורה בגליציה בקיץ לכל המאוחר בחמשה רבעי שעה מן השקיעה. ומה שכתב 'הילוך החמה

בחלוני רקיע עד סוף השקיעה' אין כוונתו כלל לד' מילין, שזה אינו שעה ורבע אלא שעה וחומש, אלא דיבר בסגנון חכמי ישראל שבשקיעת החמה היא נכנסת ב'חלוני רקיע', וככל שמתרחקת מן ה'חלון' ב'אחורי הכיפה' מחשיך יותר ויוצאים כוכבים קטנים יותר ויותר, ומשקיעה עד יציאת הרצופים בריוח ולא בצמצום הוא שעה ורבע בקיץ בארץ גליציה.

ולפ"ז השיעור של שעה ורבע נאמר על שיא הקיץ באופק גליציה בלבד, ואפשר שהרה"ק מהר"ש דיבר מזה עם גדולי התורה שבארצו, והסכימו עמו בזה, ולא מצינו בספרי גדולי פולין שום איזכור לכך, כי לא מצאו כל צורך לכתוב שצריכים לנהוג כפי הנפסק בשו"ע... ואמנם כן מצאתי בכל הלוחות שראיתי מפולין וגליציה, ככולם זמן מוצ"ש בקיץ אינו בפחות מ-8.5 מעלות¹³⁵, והמקילים בפחות מן 8.5 מעלות היו בעיקר בארצות אשכנז מן המערב¹³⁶ ובארץ ליטא מן המזרח¹³⁷. ובנוגע לשאר ימות השנה בערי גליציה, היו שהשוו מדותיהם בחורף כבקיץ ואחרים

135. ראה ס' הזמנים בהבנה, פרק שישי ענין 8.5 מעלות.

136. ראה ס' הזמנים בהבנה פרק שישי ענין זמן היתר מלאכה של הקהילות המערביות.

137. ראה ס' הזמנים בהבנה פרק שישי ענין זמן מוצ"ש בארצות הצפון. גם בעיה"ק ירושלים היו שהקילו. הרה"צ רבי אברהם שלאגער שליט"א סיפר לי שהוא זוכר מצעירותו בעיה"ק ירושלים שהיו כאלו שהיו להוטים לעשן טובאקו במוצאי שבת והיו מתפללים מעריב בטופה בשטיבלעך של מאה שערים בעשרים דקות מן השקיעה, ותיכף אחר התפלה הדליקו אש ולא המתינו על הזמן שבלוח הרימ"ט. וכשביקר הגה"צ האדמו"ר מקלויזנבורג זצ"ל בירושלים ערך את שולחנותיו בשיבת חיי עולם ליד 'ככר השבת'. באמצע סעודה שלישית כשעדיין לא החשיך נשמע מבחוץ שהיו צועקים 'שבת' על האוטובוסים שהתחילו לעבור ברחובות העיר. נענה האדמו"ר זצ"ל ואמר: "למה האם צועקים 'שבת' על אלו (שהם בגדר תינוקות שנשבו)? שיצעקו 'שבת' בשטיבלעך של מאה שערים! והרה"ג רבי יוסף פאדווא שליט"א סיפר לי ששמע מאביו הגאון רבי הענין אב"ד לונדון זצ"ל שזכר מצעירותו בעיה"ק ירושלים שהיה מניין של 'מילכיגערס' (סוחרי חלב) מוקדם במוצאי שבת שהיו נמהרים לחלוב הפרות. ועוד זכר שהיה מי שכעס ואמר שזה 'חוצפה' מצד הרימ"ט שהכריע שצריכים במוצ"ש קצת רצופים דוקא (דלא כדגול מרבכה).

ח"ו בקיום מנהג מוצ"ש בע"ב דקות מן השקיעה לנוהגים כן, גם לא להציע להחזיר נדר על מנהג זה¹⁴¹. חלילה וחס לפרוץ גדר בתקנה שניתקן בהרבה קהילות ע"י גדולי ישראל בדור העבר - ובדורנו!

אדרבה, לבי אומר לי שמן השמים סיבבו שנימוק הרה"צ מסטריזוב של 'זמן רבינו תם' התקבל בציבור, כי הקב"ה אוהב את התוספת שאנו מוסיפים על שבת קודש בצאתו.

ואדרבה, הנני בזה להוסיף דברי חיזוק לנוהגים 'זמן רבינו תם' שידעו כמה גדול זכותם בהוספה על השבת - גם אם מחזיקים א"ע בקיאים בזמן צאת השבת ע"פ המציאות. והוא ע"פ מה שאמרו חז"ל:

שבת קיח: ... ואמר רבי יוסי יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריה וממוציאי שבת בציפורי...

רש"י: ממכניסי שבת בטבריא, מפני שהיא עמוקה ומחשכת מבעוד יום וסבורים שחשכה, וממוציאי שבת בציפורי שיושבת בראש ההר ובעוד כשהחמה שוקעת נראית שם אור גדול ומאחרין לצאת.

כלומר: אנשי טבריא היו סבורים בטעות שכבר שקעה חמה והקדימו לפרוש ממלאכה בערב שבת, ואילו אנשי ציפורי נמנעו בטעות מלעשות מלאכה במוצ"ש אחרי שקעה החמה בעומק ויצאו כוכבים כל צרכן - כל עוד שהזהיר לנגד עיניהם האור של האופק

הקדימו בחורף¹³⁸. והרה"ק מהר"ש הורה לתלמידיו שהיו רבני ערים שלא יעשו חילוק, וכבר הציע הגרי"א זילבער זצ"ל בספרו 'בירור הלכה' להסביר שזה היה בגדר עצה טובה שלא יכניסו ראשם בחשבונות שעלול בהם הטעות¹³⁹, ולא משום עקרון של 'זמן רבינו תם'. לכן רבוה"ק מבעלזא זי"ע ואנשי שלומו לא מיהו בידם של אותם היהודים שפיתחו מן 72 דקות בימות החורף.

ולפ"ז מובן שתלמידי וממשיכי דרכו של הרה"ק מהר"ש זי"ע שהגיעו לארץ ישראל לא הגיבו כלום על זמן מוצ"ש של 'שנים-שלשה מילין', כי לפי המציאות שבארץ ישראל יש בכך די והותר לקיים פסק השו"ע כפשוטו.

לפי הסבר זה שההוראה להשוות כל ימות השנה לשיעור הקיץ היתה כדי למנוע שגיאות בחשבון¹⁴⁰, לפי זה בכל חבל ארץ ראוי להנהיג סכום דקות שוה בחורף כבקיץ כדי למנוע מכשולות. ואמנם באר"י לא הניח הרה"ק מהר"א זי"ע את אנשי שלומו להשתמש בלוח הרימ"ט שחישב חשבונות כפי עונות השנה (ואמנם נמצאו בו שגיאות לקולא), אלא הרשה לנהוג כל השנה בשוה 50 (או 53) דקות מן השקיעה. וכן בניו יורק הרשה לסמוך על 'זמן הרב מצעהלים' שהיתה בשוה לכל השנה - אם כי היתה פחות מן 72 דקות.

הבהרה והתנצלות

הנני מוצא לנכון להבהיר ולהתנצל שאין כוונתי בפרסום רעיון הנ"ל לגרום רשלון

138. ראה ס' הזמנים בהבנה, פרק שישי ענין 8.5 מעלות.

139. ראה תוספת הסבר בספר הזמנים בהבנה פרק ט ענין ב.

140. ראה בס' הזמנים בהבנה פרק תשיעי ענין ב.

141. ראה שו"ת שבט הלוי חלק א סי' נג. ויש מי שכתב שלנדר זה אין התרה עולמית, ראה שו"ת אגורה באהלך

המערבי¹⁴². ועל זה אמר רבי יוסי שזכות הוספה על השבת הוא גדול מאד ורוצה הוא שיהא חלקו עם אנשי טבריא וצפורי. ומשמע שגם הוא הקדים לקבל תוספת שבת בו בזמן שפירשו אנשי טבריא, וגם הוא איחר לצאת מן השבת כשיעור האיחור של אנשי ציפורי - אע"פ שלפי ידיעתו זמן היתר מלאכה הגיע מכבר.

וליהוי ידוע, שזקני חסידי בעלזא בארץ ישראל ובניו יורק זכרו את סגנון מוצא פיו של רבם הרה"ק מהר"א זי"ע. בנוגע לארץ ישראל היתה הסגנון: "ווייניגער פון פופציג מינוט קען איך נישט מקיל זיין"¹⁴³. ולשואליו מניו יורק היתה התשובה בנוסח זה: "ווייניגער פון צעהלימער רב - זיכער נישט"¹⁴⁴! יש שדייקו ממשמעות דבריו שאם מוסיפים על השבת עד ע"ב דקות מן השקיעה הוא עוד יותר טוב ויפה...

הסיבה שהניעה אותי לכתוב כל זה הוא בגלל ששמעתי מפי הזקנים שהיו רבנים בישראל חששו שהחומרה של 'זמן רבינו תם' במוצאי שבת תביא עמה 'תופעות לוואי'. האדמו"ר מהר"ש מבאבוב זצ"ל רצה שיזהרו מלומר דברים שמשמעותם שמי שאינו מחמיר כן עובר על ההלכה, והגאון רבי יונתן שטייף זצ"ל חשש פן יקילו בתפלת המנחה ועוד

דברים שסוף זמנם הוא בצאת הכוכבים¹⁴⁵. שני החששות האלו באו לידי ממש בשנים האחרונות. לאחרונה נדפסו מאמרים בקובצים תורניים מתלמידי חכמים התמהים על זמן צאת השבת הנהוגה בכלל ישראל שלפי דעתם אינו כהלכה ע"פ השולחן ערוך סי' רסא שפסק כרבינו תם. גם אנו עדים לתופעה שהתפתחה בעשרות השנים שעברו, שמתקבצים מנינים למנחה אחר שהחשיך והאנשים אומרים שסומכים על 'רבינו תם'¹⁴⁶. ולא עוד אלא שבכמה ספרי ליקוטי תשובות ופסקים שי"ל לאחרונה ע"י מחברים מהדור הצעיר קבעו בעט ברזל שזמן תפלת מנחה ע"פ רבינו תם הוא עד שעה וחומש מן השקיעה, וצעירי הצאן חושבים שזה מנהג בעלזא-שינאווא משנים קדמוניות. לכן מצאתי לנכון לכתוב את כל דברים האלה ולפרסמם ברבים.

להשלמת הענין אציג סיפור ששמעתי מפי חסיד צאנו ישיש הגר בניו יורק, הרה"ח ר' אברהם פראשאוויטץ הי"ו.

סיפור ששמעתי מהרה"ח הישיש ר' אברהם פראשאוויץ הי"ו ובסופו ידיעה אודות זמן מנחה בגליציה

גדלתי בעיר רידניק בגליציה.

עולמים ח"ב סי' קכט אות א בשם 'מאיר נתיב' שבסידור 'ברדיטשוב'.

142. לאמיתו של דבר, לפי מנהג כלל ישראל, לא תלוי כניסת הלילה בהאור שעל האופק המערבי אלא באור של גובה כיפת הרקיע. ראה ס' הזמנים בהבנה פרק א סוגיא ב, פרק א סוגיא ג ענין ה, פרק ג ענינים ד, ו, ט.

143. ס' הזמנים בהבנה פרק תשיעי ענין ה.

144. ס' הזמנים בהבנה פרק שמיני, אוסף עדויות, שיחה עם הרה"ח ר' אהרן לאוב ז"ל.

145. ראה סיפורים בס' הזמנים בהבנה פרק שמיני, אוסף עדויות.

146. אין כוונתי לאלו העושים כן על דעת רבותיהם הצדיקים נבג"מ כגון בבתי מדרשות של חסידי סאטמאר וצאנו-קלויזנבורג. כוונתי לאלו שלא ראו כן אצל אבותיהם ורבותיהם והם עושים על דעת עצמם.

אבי מורי (ר' משה יחזקאל ז"ל) היה מתפלל עם החסידים המופלגים אך לסעודה שלישית הלך לרבי אברהם מלעז"ל, והיה מזמר 'אין כאלוקינו'. זכורני שהייתי הולך משם לבית המדרש הגדול שהיתה בקרבת מקום, וראיתי שם איך שהשמש שלח את הילדים החוצה שיביטו בכוכבים ויגידו לו אם הגיע הזמן להתפלל מעריב. לא היה עלעקטרי בבית המדרש והיו מאירים אותו בנרות. לא זכור לי אימת הדליקו הנרות בבית המדרש במוצאי שבת, אם תיכף אחר ברכו או אחר התפלה. אך גם לא זכור לי שהיו מתפללים מעריב בחושך. ולכאורה זאת אומרת שהיו סומכים על סימן הכוכבים להתיר במלאכה ולא הקפידו על ד' מילין מן השקיעה. (א"ה: אינה ראייה מוכרחת, שאפשר שרבי אברהם זוכר זאת מימות הקיץ, שבגליציה יוצאים הכוכבים הקטנים הרצופים בקיץ בכד' מילין מן השקיעה, ואילו בימות החורף שהם מקדימים לצאת יתכן שלא סמך על הכוכבים אלא המתין עוד עד שיעבור ד' מילין מן השקיעה).

אבי מורי ז"ל סיפר לי שבלוח העיר הגדולה ווארשא הי' תחזית בדויה של מזג האוויר לכל השנה, והיה כתוב שם: "משנה עתים יעשה כרצונו והמו"ל ימחול על עלבוננו". אבל בעיר הקטנה רידניק - לא זכור לי שהיה שם קאלענדער (=לוח). לא ידוע לי איך הם ידעו אימת להדליק נרות בערבי שבתות.

שאלה: האם היה השמש דופק על פתחי הבתים להזהיר להדליק נרות?

תשובה: זכורני שבכל יום 'פארטאגס' (=בהשכמת הבוקר) היה השמש דופק על ה'לאדענס' (=תריסים) של עץ שהיו מגיפים בלילה על החלונות מבחוץ בפטיש של העץ והיה מפזם: "שטייטס אויף לעבודת

בעיר רידניק היו רובם ככולם חסידי צאנז. היה שם 'בלוק' שלם של בניני הקהילה היהודית. היה שם בית כנסת עתיק ענקי מן התקופה שלפני הרבי ר' אלימלך זי"ע, שלא היו משתמשים בו ואף הזכוכית היתה חסירה מן החלונות. היו אומרים שבביהמ"ד זה היו מתפללים בו נוסח אשכנז והיה אסור לדבר שם. ולצידו היה בית מדרש שבו התפללו ה'עמך' אשר גם הם היו חסידי צאנז מתפללי נוסח ספרד. בפאליש של בית המדרש היה מנין של חסידים מופלגים - חסידים אמיתיים - בראשות זקני אבי אמי ז"ל שקראו לו ר' יעקאלע. האברכים מדור הצעיר היו לומדים ומתפללים בנפרד ב'קלויז'. קומץ קטן של 'לא-חסידים' התפללו בנוסח אשכנז בביהמ"ד אחר.

רב העיר עד מלחמת העולם הראשונה היה הרה"צ רבי הערשאלע זצ"ל בן הרה"ק מגארליץ זצ"ל. אחרי פטירתו נשאר בנו הב' זלמן לייב (לימים האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג זצ"ל) יתום בן שלש עשרה שנה, ובינתיים מינו שם לרב את הרב מקרעשוב רבי בנימין טייטלבוים זצ"ל (שנסע אח"כ לניו יורק והקים את ה'רידניקער שטיבל' וועסט סייד). עוד היה שם 'רבי אברהם מלע' בנו של הרב רבי הערשאלע שהיה לו מנין נפרד.

זקני רב יעקאלע ז"ל רצה שהרב זצ"ל יתפלל עם המנין של החסידים המופלגים, אך הוא לא אבה ונשאר להתפלל עם הציבור הכללי.

בשבת מברכים החודש היו החסידים המופלגים נכנסים לביהמ"ד לשמוע ברכת החודש מפי הרב זצ"ל.

אבי ז"ל היה מכר של כ"ק אדמו"ר מקלויזנבורג זצ"ל מילדותו, והיה מבוגר יותר ממנו. הוא שאל את כ"ק אדמו"ר זצ"ל מהיכן הוא לקח זאת להתפלל כ"כ מאוחר, והרי אביו רבי הערשאלע זצ"ל לא נהג כן להתפלל מאוחר. ואמר לו כ"ק אדמו"ר מק"ב זצ"ל שהוא לקח זאת מן חותנו הראשון ה'עצי חיים' מסיגעט זצ"ל.

הבורא". אבל בערב שבת לא זכור לי כזאת שהיה מסבב להודיע על זמן הדלקת הנרות. **ניצולתי** מגיא ההריגה ביחד עם אבי ואמי ז"ל, והגענו לניו יורק. דעת אבי מורי ז"ל לא היתה נוחה מאלו שהתפללו מנחה אחרי שהחשיך. בגליציה לא היו מתפללים מנחה מאוחר - היה אומר - וגם הרה"צ רבי הערשאלע מרודניק זצ"ל לא היה מתפלל מאוחר.



הרב אליעזר פולק ירושלים

בענין הגעלה לכלי זכוכית

הגעלה בכלי זכוכית בשאר איסורים, ולא החמיר ברמ"א רק בחמץ בפסח, וכפי שיבואר להלן. ובאמת נראה שנחלקו בזה הקהילות כבר מזה רבות בשנים, וכמו שהעיד המהר"ם מבריסק בשו"ת ירושת פליטה סו"ס כ' שכן המנהג בכל הונגריה שנותנים לכתחילה בכוס זכוכית מרק שומן בשרי, ומדיחים אותו ונותנים בו חלב חם או מעל"ע¹.² אמנם מאידך גיסא בירושלים כל הרבנים שדיברתי איתם היה פשוט להם לאסור בהחלט אף בדיעבד וסוברים שיש לזרוק לאשפה כלי זכוכית שנטרף.

הנה יש מחלוקת גדולה בין מורי ההוראה בזמננו אם אפשר להגעיל כלי זכוכית, ונפק"מ גדולה בזמן האחרון שהתרבו כלי זכוכית וגם מכסים של קדרות, ובכלל כלי פירקס שעומדים באש, ומצוי שבטעות מכניס מאכל חלב חם (כגון פיצה, חביתה מטוגנת עם גבינה, עוגת גבינה חמה, טוסט עם גבינה וכדו'), והוא הפסד גדול. וכמדומה שרוב מורי ההוראה מורים שאין להגעיל כלי זכוכית שנטרפו אלא זורקים לאשפה, אמנם לענ"ד עולה מהרמ"א וכל הפוסקים בפשיטות להתיר

1. וז"ל "ובאמת פסקי הש"ע הללו צריכין ביאור דבכלי זכוכית העיד הרמ"א דהמנהג שלא להשתמש בפסח אף ע"י הנעלה ובכל השנה בשאר איסורין מותר עכ"פ בהגעלה וכמו שהעיד הכנה"ג לפי הבנת הפרמ"ג הנ"ל, וכן נתפשט באמת המנהג בכל בתי ישראל דפוק חזי מה עמא דבר דלצורך חג הפסח קונין בכל בתי ישראל כלי זכוכית חדשים ואינם משתמשים כלל לא בצלוחיות לא בכוסות ולא בקערות זכוכית של כל השנה אעפ"י שברור שלא נשתמש בהן חמץ בחמין כל השנה ואף לא ע"י כבוש, ולענין שאר איסורין משך כל השנה אין מקפידין כלל ונותנים בכלי זכוכית חלב ועומד שם יותר ממעל"ע ואין מקפידין אח"כ שלא להשתמש בהן בשל בשר, ויזמן הרבה פעמים ששופכין לכלי זכוכית שומן הם ואין שואלין ודורשין אם ה"י בו חלב או לא".

2. והגרש"ז אויערבאך בהליכות שלמה פ"ג הערה 76 כתב: "והמנהג להחמיר בכוסות זכוכית רק לענין פסח אבל

ונבאר את שורש הדברים ולאן רוח הפוסקים נוטה.

א. מחלוקת ראשונים בכלי זכוכית

הנה בבית יוסף סי' תנ"א הביא מחלוקת הראשונים לגבי כלי זכוכית. דעת רבינו יחיאל מפריש (הו"ד בהגהות מיימון פרק ה' (דפו' קושטא סכ"ה) ובמרדכי בפסחים פרק כל שעה המתחיל ברמז תקמד) שכלי זכוכית הוא ככלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם - הואיל ותחילת ברייתו מן החול והתורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא וכו'. אמנם הראב"ה חולק עליו (סי' תסד עמ' 91. וכו"ז גס במדלי סס) וכתב דכלי זכוכית שיע ולא בלע כלל, והביא ראיה

מב' מקומות: א. כדאמרינן גבי לב (פסחים עז:). ב. הביא ראיה מאבות דרבי נתן (פמ"א ס"ז) שלשה דברים נאמרו בכלי חרס ושלושה בכלי זכוכית כלי חרס בולע ומפליט ומשמר מה שבתוכו מה שאין כן בכלי זכוכית.

ובתרומת הדשן סימן קלב כתב דנהגו באלו הארצות כראב"ה להחמיר בזה.³

אך מסיק הב"י: "אבל הר"ן כתב בפרק כל שעה (ע. סוף דיבורא קטן) כדברי ראב"ה דנראה לו להתיר כלי זכוכית אפילו במכניסין לקיום דשיעי וקשים ובליעתם מעוטה מכל הכלים⁴ וכדאיתא באבות דרבי נתן. וכן אנו נוהגים. וכן נראה מדברי הרא"ש בפרק כל שעה (סי' ח)

לענין בשר בחלב נהגו לשתות בסעודה שאוכלין בה בשר גם בכוסות נקיות שנשתמשו בהן בו ביום בחלב חם (רשימות) וכן נהגו בבית רבינו. ועיין פמ"ג סי' תנ"א משב"ז סקל"א דדעת הרמ"א להקל בשאר איסורין ולכן הגיה רק באבבסכ"ו ולא ביו"ד סי' קל"ה ס"ח". אך לא כתב להדיא כמהר"ם בריסק להתיר לשתות חלב חם בכוס זה. והגר"נ קרלין שליט"א בחוט שני פ"י ס"ק כג כתב שהמנהג לשתות תה בכוס שהשתמשו בה חלב חם, אף אחר סעודה בשרית, שלא מחמירים עד כדי כך כיון שאין כאן ממש בליעה אלא רק הרחקה שקבעו חז"ל (והרי לדעת המחבר ביו"ד סי' פ"ח גם מרק בשרי שרי כיון אינו בשר ממש אלא רק טעם), אבל ליתן לתוכו מרק חם בשרי זה אסור שהרי לרמ"א חיישי' לסובר שזכוכית דינה ככלי חרס.

3. וז"ל "כתב סמ"ג שנהגו שלא להשתמש בכלי זכוכית ישן בפסח, משום דתלמודא מדמה לה לכלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם. וכן כתב במרדכי פ' אין מעמידין בשם רבינו יואל, אף על גב דתשמישו על ידי צונן מ"מ לפעמים שורין בהן פתיתין ונכבשים בתוכו והוי כמבושל. ואף על גב דראב"ה מתיר שם משום דכלי זכוכית שיע הוא ולא בלע, כדאמרינן לגבי לב, נראה דלא סמכינן עליה. דהתם פ' כיצד צולין מפרש בשם ר"ת דהיה שינויא שאני לב דשיע דחורא בעלמא הוא, ואינו נשאר במסקנא כן, וכן המנהג באלו ארצות ולא כראב"ה".

4. ראייתו מסוגיית הגמ' פסחים ל': "בעו מיניה מאמימר: הני מאני דקוניא מהו לאשתמושי בהו בפסחא. ירוקא לא תיבעי לך - דודאי אסירי. כי תיבעי לך - אוכמי וחיוורי מאי. והיכא דאית בהו קרטופני [סדקים] - לא תיבעי לך, דודאי אסירי. כי תיבעי לך - דשיעי מאי אמר להו: חזינא להו דמידיית, אלמא בלעי ואסירי. והתורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם". וכתב הר"ן על הרי"ף מסכת פסחים דף ט עמוד א "הרמב"ם ז"ל כתב בפרק י"א מהלכות מאכלות אסורות דאוכמתא וחיוורתא דמסקי' בפ' אין מעמידין (דף לג ב) דשרו אפילו במכניסין לקיום נמי שרו לפי שכלים הללו אין בולעים כלל וכיון שלמדנו הרב ז"ל שיש כלים שאפילו מכניסין לקיום מותרין בהדחה מפני מיעוט בליעתן נראה לי להתיר כלי זכוכית אפילו במכניסין לקיום דשיע וקשים ובליעתם מעוטה מכל הכלים ומצאתי כתוב דהכי איתא באבות דר' נתן כלי זכוכית אין בולעין ואין פולטין".

גבי מאני דקוניא⁵, וכן נראה לרבינו ירוחם (נ"ח ח"ב מ). עיקר, וכן כתב הרשב"א בתשובה (ח"א סי' רלג) דכלי זכוכית אפילו נשתמש בהם בחמין אין צריכים שום הכשר⁶ והכי נקטינן⁷, עכ"ד הב"י.

אמנם בד"מ שם הביא מהאגור (סי' תשלו) שכתב דהמנהג שלא להגעיל שום כלי זכוכית וכן המנהג שלא להשתמש בשום כלי זכוכית הישנים אפילו ע"י הגעלה, אמנם לעומת זה הביא ג"כ מהר"ן בפרק כל שעה [כתב] כדברי ראבי"ה דכלי זכוכית אינם צריכים הכשר משום דשיעי ולא בלעי והביא מה שכתב ב"י דכן המנהג וכן כתב הרשב"א והרא"ש והכי נקטינן. אבל מסיק הד"מ לחלוק על הב"י וכתב: "ובמדינותינו אין המנהג כדבריהם, ומיהו בדיעבד אין להחמיר כולי האי כנ"ל".

שמצינו שיש סוגי כלים שלא בלעי כיון דשיעי, א"כ זכוכית שנראה שיע ג"כ לא בולע.

ולהלכה הב"י שמיקל, וכנראה טעמו משום שנראה שרוב הראשונים מתירים: הלא הם הרשב"א והרא"ש, הראב"ה, והר"ן, ורבינו ירוחם, וכ"כ ר"ת⁸. לעומתם רבינו יחיאל מחמיר, נראה שהוא יחידאה נגד כל גדולי הראשונים. אמנם הרמ"א החמיר כמנהג אשכנז וכפי שכתבו התה"ד והאגור שהמנהג במדינותינו כרבינו יחיאל. ולכן הרמ"א גם מחמיר, אבל מסיק שבדיעבד אין להחמיר כולי האי משמע שגם הוא מסכים שזה רק 'חומרא', אבל מעיקר הדין לא נקטינן כרבינו יחיאל מפרס.

מחלוקת מחבר ורמ"א בכלי זכוכית

כתב בשלחן ערוך (אורח חיים הלכות פסח סימן תנא סעיף כו) "כלי זכוכית אפילו מכניסין לקיום ואפילו משתמש בהם בחמין, אין צריכים שום הכשר שאינם בולעים, ובשטיפה בעלמא סגי להו. הגה: ויש מחמירין ואומרים דכלי זכוכית אפילו הגעלה לא מהני להו; וכן המנהג באשכנז ובמדינות אלו (סמ"ק ואגור). וכן כלי כסף שיש בתוכם התוך זכוכית שקורין גישמעלצ"ט, אין להגעילו; אבל מבחוץ אינו מזיק (תה"ד סימן קל"ב)".

הרי לנו מחלוקת ראשונים בזה: והמתירים הביאו ד' ראיות לשיטתם: א. כדאמרין גבי לב (פסחים עז): שהוא שיע וחלק ולא בולע א"כ ה"ה כלי זכוכית. ב. הביאו ראיה מאבות דרבי נתן (פמ"א ה"ו) שלשה דברים נאמרו בכלי חרס ושלשה בכלי זכוכית כלי חרס בולע ומפליט ומשמר מה שבתוכו מה שאין כן בכלי זכוכית. ג. מהרשב"א והרא"ש שנראה שסברי שמסברא יש להתיר שנראה בעין שלא בלע⁹. ד. הר"ן הביא ראיה ממאני דקוניא דכיון

5. כתב "פר"ת ז"ל מאני דקוניא היתוך זכוכית שמחפין בהן כלי חרס. ואף על גב דכלי זכוכית שלם לא בלע כיון דמחופה על החרס ונצרך עמו בכבשן בלע טפ"י.

6. הרשב"א כתב כן מסברא "תשובה כן נראה פשוט שאין צריכין שום הכשר. חדא דשיעי טובא וכל דשיע טובא לית ביה קרטופני משמע דלא בלע. ועוד דחזיא להו דלא מדיית"י.

7. גם בש"ך ובט"ז בשו"ע יו"ד קלה, ח נראה שעיקר הטעם מסברא שהם חלקים וקשים ולכן לא בלעי.

8. הו"ד בתוספות מסכת עבודה זרה דף לג עמוד ב ד"ה קוניא, כדברי הרא"ש (ובב"י וד"מ לא הביאו דבריו משום מה.

שבשאר איסורים מותר גם הכלי שאם יאסרו בהגעלה גם מפסיד הכלי, ומעיקר הדין גם הרמ"א נוקט שכלי זכוכית מותרים, ורק לחומרא החמיר, ואף שהרמ"א החמיר שלא להגעיל כלי זכוכית, יתבאר שמוכרח שמירי רק בפסח שגם אם לא יגעיל לא מפסיד הכלי שהרי אפשר להשאירו לימות השנה לכן החמיר הרמ"א לא להגעיל, כיון שאפשר בקל להותירו לשאר ימות השנה, ויתבאר בהרחבה בהמשך וכדלהלן.

ב. מחלוקת מג"א עם מנחת יעקב ועוד
אם הרמ"א החמיר רק בפסח או גם בש"א

הנה מצינו כמה פוסקים שכתבו שאף הרמ"א שמחמיר בזכוכית לא החמיר אלא לענין פסח משום חומרא דחמץ ולא בשאר איסורים. כן כתב הכנסת הגדולה (יו"ד קכ"א הגה"ע כ"ה)⁹, וראיתו לזה שלהדיא פוסק השו"ע (נסי' קל"ה סעיף ח) להקל ביי"ג בזכוכית והרמ"א נראה שמסכים עמו (והביא דבריו בפמ"ג או"ח מ"ז תנא, לא ולא הביא עליו שום חולק אך עיין בהמשך).

וכן פוסק במנחת יעקב (כלל פ"ה אות י"ב), שלא החמיר הרמ"א רק בחמץ, וכ"כ בבית לחם

הרי לנו מחלוקת מהקצה אל הקצה, לדעת המחבר זכוכית בכלל לא בולע ולא נאסר אף אם בשלו בו איסור או חמץ, וא"צ כלל הגעלה. אך הרמ"א חולק ומחמיר שאפי' הגעלה לא מהני ליה (מחשש שדינו כחרס הואיל ויצירתו מן החול).

ובמשנ"ב 'דרשו' על השו"ע תנא, כו הביאו בשם הפמ"ג שלא החמיר הרמ"א אלא רק בפסח משום חומרא דחמץ, וכן הביאו מהכנה"ג והמנחת יעקב שמתיר, והביאו שכן פסק בשו"ת מנחת יצחק ח"א סי' פ"ו להתיר בשם הפמ"ג ועוד כמה אחרונים עי"ש.

והנה אף שבגוף דברי המנחת יצחק ודרשו לענ"ד מה שהביאו בשם הפמ"ג, אין זה כוונתו, ולהדיא במג"א חולק ע"ז וסובר ע"פ הרמ"א שאסור אף בשאר איסורים, וודאי אין להתיר בש"א בלא הגעלה, והפמ"ג לא הכריע במחלוקת זו וכפי שיבואר להלן ביאור דבריו, אבל בגוף הפסק לענין 'הגעלה' נראה שצודקים מטעם אחר, שעכ"פ עם הגעלה בשאר איסורים דינו כבדיעבד ובוזה לכו"ע מותר, ולא משום שיש איזה חילוק בין פסח לשאר איסורים, אלא משום שגם בפסח כתב המג"א שבדיעבד המאכל מותר, וא"כ מוכרח

9. ובשד"ח (אסיפת דינים מערכת ה' אות כ"ט) יש לו ספק מענין בהבנת לשונו של הכנה"ג, וז"ל הכנסת הגדולה: "ולענין כלי זכוכית, הרב בב"י א"ח סי' תנ"א כתב מחלוקת בהם ולבסוף הסכים כדברי הרשב"א בתשו' סי' רל"ג דאפילו נשתמש בהם בחמץ א"צ הכשר, וכ"פ שם בסה"ק וכן נהגו בקושטאנטינא ובכל אגפיה ובכל מקומות ספרדים ששמענו שמעם. אבל מור"ם והב"ח כתבו דנהגו במדינותיה' שלא להשתמ' בכלי זכוכ' ע"כ. וגם מהספר' ראיתי מן המהדרין נזהרין בזה, ומיהו דוקא לענין פסח אבל לענין שא' איסורין המנהג שלא לחוש כלל". והסתפק השד"ח על סוף לשונו אם קאי על דברי הרמ"א במש"כ וכן המנהג באשכנז ובמדינות אלו, או רק על מה שהביא שיש מהספרדים שמחמירים כרמ"א, וע"ז כתב שזה רק לענין פסח, אבל בש"י הרמ"א עצמו יתכן שהחמיר אף בש"א. ואחר כך הביא מס' קהל יהודה (דף ג"ן ע"ג), שהבין מדברי כנה"ג שגם לדעת הרמ"א אין לחוש, ומסיק השד"ח "והבוחר יבחר", אמנם עיין להלן שהפמ"ג פשיטא ליה שהכנה"ג מתיר גם לרמ"א. (וי"ל שגם אם קאי למדקדקים הספרדים, אבל כיון שהם מחמירים כרמ"א ואעפ"כ לדידהו מותר בש"א, כנראה גם לרמ"א מותר, דיסוד הדבר שלא החמירו רק משום חומרא דפסח).

יהודה (קכ"א סו"ק י). וכ"כ ביעב"ץ¹⁰. וביד אפרים¹¹. ובחמודי דניאל (ככ"ח אות מ"ט).

ולשיטתם אף בלא הגעלה מותר בש"א וכדעת המחבר.

אמנם גדול הפוסקים רבינו המג"א (תנא, מט) חולק וסובר שהרמ"א אסר גם בש"א, ועמד גם הוא על הסתירה להלכות יי"נ שם היקל, וכתב בקיצור כדרכו "ואין לדמותו ליי"נ עבי"ד סי' קל"ה ס"ח דכמה קולות הקילו ביי"נ משא"כ בחמץ עסכ"א". הרי שביאר שהרמ"א הקל רק ביי"נ, משום שיש לנו כלל "ביי"נ הקילו" (כנראה משום דסתם יינם דרבנן). (ונראה שדבר זה נעלם מעיני המנחת יצחק ומעיני דרשו ופלא, עיין להלן).

הרי שנחלקו בישוב הסתירה ברמ"א, ומצינו בפוסקים ב' מהלכים ליישב הסתירה: א. לכנה"ג ומנח"י ועוד רק בחמץ החמירו, ב. למג"א גם בש"א אסור ורק ביי"נ הקילו.

ברעק"א על המג"א שם ציין למנח"י, היינו שחולק על המג"א ומפרש שרק בחמץ החמירו, וכאמור כ"כ כבר בכנה"ג. ועיין להלן בדעת הפמ"ג בזה.

עוד מקור חשוב לחילוק זה בשו"ע פז, ב שגרף של רעי של זכוכית מותר לפי

שאינו בולע והרמ"א מסכים ע"ז, ונתקשה הט"ז הרי הרמ"א סובר בפסח שבולע זכוכית, וכתב הא"ר (ס"ק) ליישב שאף שהחמיר הרמ"א בפסח שזכוכית בלע, אבל זה רק משום חומרא דפסח¹². ועיין בסוף המאמר בענין הגעלה לכלי זכוכית כשאב"י.

ג. נראה לחדש היתר פשוט שיועיל הגעלה לכלי זכוכית בשאר איסורים

והנה לענ"ד נראה לבאר היתר חזק ועצום ונפלא שיועיל לכו"ע להגעיל כלי זכוכית לכתחילה ואף שנתבאר שהמג"א חולק על הסוברים שהרמ"א החמיר רק בפסח, וסובר שגם שאר איסורים דינם כפסח, (וגם מחמיר חולק על הט"ז ואוסר אף בדיעבד עיין להלן) אפ"ה פשוט שעם הגעלה לכו"ע מותר בש"א מטעם אחר וכדלהלן.

הנה בד"מ כתב שבדיעבד יש להקל בכלי זכוכית, ופשטות לשונו נראה שמתיר כמחבר שבדיעבד אף אם השתמש בלי הגעלה לא נאסר המאכל, ורק לכתחילה פוסק שנהגו שלא להגעיל, אבל לא לענין לאסור המאכל בדיעבד, וכן משמע בט"ז.

אמנם המג"א (תנא, מט) פירש בדבריו שלא היתר, בדיעבד בחמין רק אם היה הגעלה,

10. בשו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סי' ס"ז, וכאמור לעיל השעה"צ הביא דבריו במור וקציעה או"ח תנ"א שהעיקר כדעת המחבר אף לכתחילה (הו"ד בשעה"צ תנא, ר) אך שם נראה שסובר שאף הרמ"א שמחמיר זה רק בפסח.

11. ביד אפרים על שו"ע יו"ד קכ הביא דברי שו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סי' ס"ז שכלי זכוכית מדינא בשטיפה סגי להווא דלא בלע "אלא דנהגו עלמא להשתמש בחדשים משום חומרא דפסח".

12. בט"ז אורח חיים סימן פז ס"ק ב כתב "ונראה דלמאי דכתב רמ"א סי' תנ"א ד"א דלא מהני אפי' הגעלה לכלי זכוכית ה"ה שיש להחמיר כאן דחד טעמא הוא כיון שזכוכית גרע מחרס". ובא"ר שם אות ב' השיג עליו שנדחק בחינם "כתב הט"ז למ"ש רמ"א בסי' תנ"א דלא מהני הגעלה לכלי זכוכית הוא הדין שיש להחמיר כאן כיון שיש אומרים שזכוכית גרע מחרס ע"כ. ולא נהירא דהא כתב איהו גופיה בדדיעבד שרי רק לכתחילה מחמירים, והיינו דווקא בחומרא דחמץ". עכ"פ מהט"ז נראה שלא ס"ל שהוא רק דין בחמץ. אך מאידך לט"ז בדיעבד מותר אפי' בלי הפ"מ. ועיין פמ"ג מ"ז שם שאין לתרץ שלענין גרף בעי' שבלע הרבה, שבב"י מבואר שלא בלע כלל.

העולה לנו שבהגעלה מותר בדיעבד לכו"ע¹³. וגם המג"א המחמיר מודה עכ"פ שע"י הגעלה, אף בפסח בדיעבד מותר, וא"צ להפסיד המאכל. **ונראה** שמזה יוצא שמוכרח שבשאר איסורים מותר ע"י הגעלה אף לכתחילה, דאם

נימא דל"מ הגעלה הרי יצטרך לאסור הכלי ולשוברו א"כ דינו כבדיעבד, (שהרי אף בצונן יאסר השימוש בו¹⁴) והרי אף למג"א בדיעבד מותר (עם הגעלה) אפי' לענין שלא לאסור המאכל, א"כ כ"ש לענין שלא לאסור הכלי שהוא יותר הפסד מהפסד המאכל, וא"כ הא

13. בענין היתר 'רוב תשמישו': עוד כתב המג"א שה"ה אפי' בלי הגעלה אם כלי זה רוב תשמישו בצונן לזמנים קצרים שלא כבש כ"ד שעות ואז אף שימש בחמין אף בלי הגעלה, שיש לצרף שי' המחבר תנא, דאולי' בטר רוב תשמישו (כן פירש דבריו בשו"ע הרב תנא, עג. וקילס פירושו בשעה"צ קצה). וצריך להוסיף על דבריהם שכוונתם רק באופן שלא יודע שהוא בתוך מעל"ע דאל"כ ל"ש היתר של רוב תשמישו כמש"כ המשנ"ב תנא, ומו בשם חבל אחרונים מהרמ"ע מפאנו דאל"כ אין שום הגיון שמיעוט תשמיש לא יאסור.

ונראה שם (ובפמ"ג מ"ז יא) שיש ב' סברות בהיתר רוב תשמישו: א. לא חיישי' שהשתמש בחמין בתוך כ"ד שעות דאולי' בטר רוב תשמישו. עיי' פמ"ג שם בשם הרמ"ע מפאנו דאף שאין ידוע הי"א מתירים (ואין לומר הרי פשוט שסתם כלים אב"י, שכאן מותר אפי' ודאי השתמש רק לא ידוע באיזה דרגת חום). ב. עיקר ההיתר הוא משום שאין ב"י מותר שלא גזרו אטו ב"י רק לפי הרוב. ודו"ק בזה כי הוא יסוד נפלא, ותמיד תמהתי אם כנים הדברים שרוב תשמישו לא מהני לב"י אמאי השו"ע והרמ"א וכל הנו"כ בשו"ע לא הדגישו דבר זה וסתמו להתיר, והתשובה כנ"ל שכל רוב תשמישו בסתמא אמרי' שעברו כ"ד שעות מהתשמיש החם. וכאמור כ"כ להדיא בשו"ת הרמ"ע מפאנו סימן צו "ומסתברא לן שאם הכלי הזה שרוב תשמישו בחמין הוא בן יומו מאותו המעוט שנשתמש בו ע"י האור צריך ליבון לכ"ע וספקו לחומרא דאסור תורה הוא, ואם אינו בן יומו הואיל ונותן טעם לפגם הוא ואין אסור אלא מדרבנן הם אמרו והם אמרו, וסתמו נמי תולין להקל שלא נשתמש בו [בתוך מעל"ע] אלא כפי רוב תשמישו, ועל כיוצא בזה שנינו בסוף עירובין ק"ד ע"ב כל מקום שהתירו לך חכמים משלך נתנו לך". אמנם באמת אם היה לו ספק גמור כתב שם דספק דאורייתא לחומרא.

עוד יש להוסיף, הדנה בתחילה היה נראה לי תמוה המג"א אמאי נדחק לאוקים הד"מ ברוב תשמישו בצונן או שהיה הגעלה, אמאי לא למד כט"ז שבכ"ג מתיר. ונראה הביאור שהמציאות היא בזמניהם שהשימוש הרגיל בדר"כ בכלי זכוכית היה רוב תשמישו בצונן שאין דרך להשתמש בכ"ר דלמא פקעי. וגם בפמ"ג כתב שאם אירע פעם שהשתמש בחמים בכ"ר, רואים פשוט שאין זה הדרך, וגם הראשונים שדינו בכלי זכוכית כל הנדון שלהם היה בשריה בצונן שכתב שיש פירושים בכוסות (וכ"כ במשנ"ב תנ"א שעה"צ רא). וא"כ כנראה הד"מ מיירי גם בכה"ג שרוב תשמישו בצונן שכן הדרך הרגיל וא"כ אין לנו ראייה מהד"מ להתיר יותר מאופן שאין תשמישו בצונן. אבל בהגעלה המג"א מדעתא דנפשיה ס"ל שיש להתיר.

ובגוף דברי המג"א שע"י הגעלה מותר, צ"ב, הרי בב"י לא מצינו שיטה אמצעית, אלא או שלא מהני הגעלה או שא"צ הגעלה וא"כ מה מהני הגעלה, ועיי' בשו"ת מנחת יצחק (חלק א סימן פו) שביאר שיש גם שיטה שלישית שמהני הגעלה.

עוד צריך להוסיף פשט נפלא בדברי המשנ"ב שפוסק (תנא, מז) על דברי הרמ"א שיש להחמיר ברוב תשמישו "וכן הוא המנהג - ומ"מ בדיעבד סמכין אדעה ראשונה". ובשעה"צ סימן תנא ס"ק נ "אלה רבה אות ח"י וחק יעקב ומקור חיים והגר"ז, [ועיי' בפרי מגדים שמפסק גם לענין דיעבד, אבל פשוט דבאינו בן יומו נוכל לסמוך על כל אלו הפוסקים להקל]". ולכאורה לא מובן דבריו, שמשמע כאילו הפוסקים הנ"ל התירו אף בב"י, וצ"ע הרי כל היתר רוב תשמישו זה רק באב"י כנ"ל. (והיה אפשר לדחוק שכוונתו דבאב"י וכו' היינו בנד"ד שמיידי

דפסק הרמ"א שנוהגים שלא להגעיל כלי לומר שישתמש לאחר הפסח ולכן כתב הרמ"א זכוכית על כרחק לכו"ע היינו רק בפסח ששייך שהמנהג לא להגעיל, אבל בשאר איסורים

באב"י א"כ בודאי צודקים שהוא רק דרבנן וכו'. אך זה דוחק שנראה מלשונו שאם המתירים אף בב"י. ויותר נראה ע"פ הנתבאר לעיל שב'רוב תשמישו' יש ב' חידושים להתיר, חוץ מזה שלא גזרו באב"י בכה"ג, יש עוד היתר שא"צ לחוש שהיה ב"י שימוש בחמין, והם התירו בדיעבד לרמ"א גם באופן זה שהרי בדיעבד פסקו כדעת המחבר, וכוונת המשנה"ב שעכ"פ בידוע 'בוודאי' שאב"י שאז הוא ודאי דרבנן יש לסמוך עליהם שמותר ברוב תשמישו שלא גזרו בכה"ג. אבל הפמ"ג עצמו אוסר אף בודאי שאינו ב"י וטעמו כדלהלן.

ובדעת הפמ"ג אמאי אוסר דיעבד, ביאר במ"ז י"א שאף שמשמעות ה"ז היינו 'חומרא בעלמא' מפני המון העם עי"ש, אבל תמה שהרי הרמ"א לשיטתו (תמוז), נטל"פ אסור בפסח וכתב שאף בדיעבד ואף בהפ"מ כן נוהגין המורי הוראה עי"ש וא"כ תמה איך יתכן להתיר רוב תשמישו הרי אפי' שהוא אב"י יש לאסור בהפ"מ. היינו שתינה למחבר שכל האיסור הוא אינו לאסור בדיעבד המאכל אלא רק לכתחילה שלא ישתמש בכלי אטו ב"י ובוזה שייך לומר שבכה"ג שרוב תשמישו לא גזרו אטו ב"י הם אמרו והם אמרו, כיון שלא מצוי בסוג כלי זה שישתמש בו ב"י שהרי רוב תשמישו בכלל בצונן והוא ספק רחוק שיארע ב' מקרים גם שישתמש בחם וגם שיהיה ב"י, אבל לרמ"א שאסור אף בדיעבד נטל"פ שגזרו שגוף המאכל נאסר וכלל איסורים דרבנן ואסורו אף בהפ"מ וכו' מה שייך הם אמרו וכו' איסור חמץ שבו להיכן הלך, (ומרמז שם הפמ"ג נטל"פ 'ומשהו' היינו פמ"ג 'לשיטתו' שהבין שטעם האוסרים נטל"פ זה ע"פ הרשב"א שכל היתר נטל"פ משום ביטול ברוב, וא"כ פשוט שחמץ בפסח שאסורו במשהו אין שום סברא להתיר נטל"פ, ובמק"א נתבאר שיש לפקפק בדבריו) וא"כ מקשה הפמ"ג איסור משהו להיכן הלך איך יתכן להתיר הרי בלוע בו משהו חמץ. ובספרו 'תיבת גמא' במדבר פרק ג ביטא ביתר חריפות "וכי תימא הולכין אחר רוב תשמישו, בסעיף ו' הא הר"ב החמיר, ויראה מדינא וכי הבליעה שבה להיכן הלכה לדידן נותן טעם לפגם בפסח אסור, בשלמא להמחבר שפיר דמילתא דלא שכיח לא גזרינן אטו בן יומו ואי"ה בפריי אאריק".

וצ"ע מה יענו הפוסקים המתירים בדיעבד רוב תשמישו (ובתחילה חשבתי לומר שצ"ל שגם נטל"פ מותר בדיעבד אף בלא הפ"מ, והרי הפמ"ג לא הביא שום ראיה לשיטתו שאסור אף בהפ"מ, אך המשנה"ב לא גילה דעתו שם מה הדין בהפ"מ, אך כן משמע ממש"כ שם בשם המג"א שבמקום שאין המנהג ידוע יש להורות דהמקל לא הפסיד והמחמיר תע"ב, משמע שאין זה הכרעה לאיסור מצד הלכה אלא מצד המנהג וא"כ לכאורה בהפ"מ יש להתיר. אך באמת ז"א, שכדי ליישב הקושיא הנ"ל יצטרך לומר שסגי בכל בדיעבד אפי' בלי הפ"מ וזה ודאי אסור לרמ"א (שאם בדיעבד מותר הרי הוא ככל נטל"פ שבדיעבד מותר) וגם בגוף הדין מוכח להדיא שגם במשנה"ב אוסר בהפ"מ עיין משנ"ב תנא, לב שרק בצירוף היתרא בלע אם ליבן קל מהני הפ"מ באב"י. וכן בס' י"א בכלי שני. וכן כאן במשנ"ב תנא, קנד בסוף לא התיר בהפ"מ אב"י רק בזכוכית. והכלל הוא שכ"מ שאסור בדיעבד ולא כתוב בהפ"מ מותר הרי הוא אסור) וצ"ל דס"ל שסברת הם אמרו וכו' מתאים גם במשהו ונטל"פ שלא אסור בסוג כלי שתשמישו בצונן שלא מצוי כלל שיבלע איסור, או בבלע באש שלא מצוי רק שיבלע בכ"ר שמהני לו הגעלה כזאת.

וקשיא לי מהמג"א תנא, מט שמתיר בזכוכית בדיעבד ברוב תשמישו בצונן, הרי מוכח שבכלי רגיל יש לאסור אף בדיעבד אך ברוב תשמישו, הרי ראיה עצומה כפמ"ג דלא כהני גדולים שמתירים בדיעבד בכל הכלים ברוב תשמישו ודו"ק כי היא קושיא עצומה. וצריך לדחוק שכוונתו באמת להתיר בדיעבד של כל רוב תשמישו ולא דווקא משום זכוכית רק זכוכית אורחא דמילתא שרוב תשמישו בצונן וצ"ע.

14. כהנתבאר ברמ"א תנא סוף סעי' א' שכל כלי שנאסר אסור אף בצונן אטו חם.

שא"כ הוי 'בדיעבד' והרי אפי' המג"א המחמיר כאן כל החומרות (גם שבדיעבד אסור וגם ששאר איסורים דינו כפסח) מודה שעם הגעלה בדיעבד אין לאסור המאכל אפי' בלי הפ"מ, וא"כ כ"ש שאין לאסור הכלי¹⁶ ¹⁷.

עוד צירופים להחזיר עם הגעלה

מחלוקת מג"א וט"ז בביאור דברי הד"מ שבדיעבד מותר: הנה כאמור בד"מ כתב שבדיעבד יש להקל בכלי זכוכית, ובמג"א

יצטרך להפסידו. שהרי פוסק הד"מ שבדיעבד מותר.

וא"כ מוכרח שאף המג"א החולק על המנחת יעקב וסובר שדין הרמ"א לאסור זה גם בש"א ולא רק בפסח, אמנם זה רק בלי הגעלה (והם מתירים בש"א אף בלי הגעלה) אבל עם הגעלה גם למג"א מותר בש"א מצד טעם אחר דחשיב בדיעבד (ולא ששאר איסורים במהותם שונים מפסח)¹⁵. ודו"ק כי הוא חידוש נפלא למעשה שלא יתכן לאסור הגעלה לכלי זכוכית

15. שו"ר שכן טוען בקיצור בשו"ת מנחת יצחק ח"א סי' פו הנ"ל, רק הוא כנראה כרך זה ביחד עם שי' הכנה"ג והמנחת יעקב, אך ז"א וכן"ל, שהרי המג"א חולק עליהם והוא כנראה לא הבחין בזה, והם מתירים אף בלי הגעלה וכשי' המחבר לענין פסח הם פוסקים בש"א, אמנם להנתבאר ע"י הגעלה שרי אף למג"א החלוקים על הכנה"ג אעפ"כ מודה שמותר וכן"ל.

16. וגם המשנ"ב תנא, קנה והשער הציון ס"ק ר פוסק כמג"א, ומה שמסיק ובהפ"מ יש להקל רק אחר מעל"ע, אף בזה' כוונתו בלא הגעלה, דעם הגעלה כתב לעיל מיניה שמותר בכ"ג בדיעבד אפי' בלי הפ"מ כמש"כ להדיא המג"א ודו"ק, ודלא כמי שטעו בהבנת דבריו, ופשוט שהמג"א שמתיר בהגעלה היינו אף ב"י שהתיר 'הגעלה' אינו קשור לאינו ב"י ואם היה כוונתו בצירוף אב"י ולסמוך על הסוברים נטל"פ בפסח מותר היה צריך לומר זה, ואם זה כוונת המשנ"ב היה צריך לומר שכ"כ במג"א ולא כחידוש עצמי שלו ע"פ פרח"ח ופמ"ג, וכאילו הוא עוד דין חוץ ממש"כ לעיל מיניה ופשוט (ורק ריש דבריו של המג"א שמתיר מצירוף שיטות רוב תשמישו בצונן חייבים לומר שמיירי באב"י דרך ככה"ג שייך היתר זה, אבל היתר הגעלה לא קשור לאב"י).

(והנה בתחילה חשבתי שגם אם נימא שמתיר האוכל רק באב"י א"כ ה"ה יועיל עכ"פ הגעלה באב"י משום הפסד הכלי כמו הפסד המאכל, אמנם לכאורה הא"ל שדווקא על ה'מאכל' שאינו ב"י היתר, שהרי בכל התורה קי"ל שהמאכל מותר בדיעבד מעיקר הדין שלא אסרו רק הכלי, רק בחמץ החמירו בנטל"פ, והמחבר מתיר נטל"פ אף בחמץ וגם הרמ"א מתיר בהפ"מ ולכן התיר המג"א בזכוכית בצירוף כל הנ"ל, אבל הכלי הרי בנטל"פ הוא איסור גמור מדרבנן אטו ב"י ואף בהפ"מ ואף בכלי חרס ישבר כמש"כ הגהות אשרי (סוף מס' ע"ז) ופמ"ג (סי' ק"ג) כמבואר בפת"ש שם, ודלא כאו"ה הארוך המתיר בכ"ח וכן הביא במנחת יעקב (כלל פ"ה ס"ק ד') (והובא בפת"ש יו"ד סי' קכ"ב סק"א) בשם חכמי וויניציא, דס"ל להתיר כלי חרס שאב"י כיון דצריך שבירה הוי כדיעבד, ואין הלכה כן הוא משום הגזירה של אב"י אטו ב"י אסור אפילו אם נפסיד הכלי, ואכמ"ל).

17. ועיין לעיל שנתבאר שלכאורה מכאן מוכח דלא כמשנ"ב תנא, מזו וחבל אחרונים שכתבו שבדיעבד אין לאסור גם לרמ"א ברוב תשמישו, דא"כ מה החידוש כאן במג"א בזכוכית להחזיר בדיעבד רוב תשמישו הרי גם בשאר כלים מותר. וצריך לדחוק שזה באמת כוונתו שאין כאן קולא מיוחדת אלא בזכוכית כן הדרך תמיד שרוב תשמישו בצונן עיין לעיל. ועיין לעיל שלכאורה במחלוקת זו תלוי גם אם נטל"פ לאחר הפסח אסור בדיעבד בהפ"מ.

עוד צריך להוסיף פשוט חשוב מאוד בדברי המשנ"ב שפוסק תנא, מזו על דברי הרמ"א שיש להחמיר ברוב תשמישו וכן הוא המנהג - ומ"מ בדיעבד סמכין אדעה ראשונה". ובשעה"צ סי' תנא ס"ק ג "אליה רבה אות ח"י וחק

(תנא, מט) פירש בדבריו שלא התיר בדיעבד בחמין רק אם היה הגעלה.

אך פשטות דעת הט"ז להקל בדיעבד כדעת המחבר גם בלי הגעלה¹⁸.

עוד מצינו שיטת הפר"ח שפוסק לגמרי כמחבר ומתיר אף לכתחילה, וכ"כ במור וקציעה אור"ח תנ"א שהעיקר כדעת המחבר אף לכתחילה (סו"ד בשע"ט תנא, ר).

ד. מחלוקת הפמ"ג עם המשנ"ב בהשתמש בזכויות בלא הגעלה אם מותר בדיעבד במקום הפסד מרובה

והנה הפמ"ג (או"ח מ"ז תנא, לא) אחרי שהביא כל השיטות הנ"ל שמקילים (הפר"ח ומור"ק שמקילים כמחבר אף בפסח אף בלי הגעלה

כלל. והט"ז שמיקל בדיעבד אף בלי הגעלה) ופוסק שלכן בהפסד מרובה יש להקל בכלי זכויות אף בכלי ב"י בלא הגעלה. וכ"כ שוב הפרי מגדים יורה דעה משבצות זהב סי' קה ס"ק א וז"ל "ובכלי זכויות המיקל בה"מ לא הפסיד"¹⁹.

אמנם המשנ"ב (שע"ט תנא, ר) חולק על הפמ"ג ומחמיר בב"י בלי הגעלה אף בהפ"מ²⁰.

אך באמת המשנ"ב לא הביא איזה ראייה ברורה נגד הפמ"ג, שהרי המשנ"ב בשע"צ ר' כשחולק על הפמ"ג לא ביאר טעמו, שהרי הפמ"ג אמר דברים של טעם שהט"ז מתיר בדיעבד והפר"ח אף לכתחילה, א"כ בהפ"מ יש להקל. אך כנראה כוונתו למש"כ בשע"צ קצו שמביא שאף שהט"ז מתיר בדיעבד והפר"ח מתיר לכתחילה היינו וא"כ היה צריך

יעקב ומקור חיים והגר"ז, [ועיין מגדים שמפקפק גם לענין דיעבד, אבל פשוט דבאינו בן יומו נוכל לסמוך על כל אלו הפוסקים להקל]. ולכאורה לא מובן דבריו שמשמע כאילו הפוסקים הנ"ל התירו אף בב"י, וצ"ע הרי כל היתר רוב תשמישו זה רק באב"י כנ"ל. (וגם איך יתכן שהפמ"ג יאסור אף באב"י אך בזה י"ל שסובר שנטל"פ בפסח אסור אב"י אף בדיעבד), ובדוחק י"ל שכוונתו דבאב"י וכו' היינו בנד"ד שמיירי באב"י א"כ בוודאי צודקים שהוא רק דרבנן וכו'. אך זה דוחק שנראה מלשונו שאם המתירים אף בב"י. ויותר נראה ע"פ הביאור הנפלא שהנתבאר לעיל שב'רוב תשמישו' יש ב' חידושים להתיר, חוץ מזה שלא גזרו באב"י ככה"ג, יש עוד היתר שא"צ לחוש שהיה ב"י שימוש בחמין, והם התירו בדיעבד לרמ"א גם באופן זה וכדעת המחבר וכמו כל רוב תשמישו, ובזה הפמ"ג מפקפק, וכוונת המשנ"ב שעכ"פ בידע 'בוודאי' שאב"י, יש לסמוך עליהם, שכאן זה רק ספק דרבנן.

18. כמש"כ המשנ"ב בשע"צ תנא, קצו, שפשטות הט"ז דלא כמג"א ומתיר בדיעבד אף בלי הגעלה. אך בפמ"ג שם כתב שמחט"ז 'אין הכרע', אמנם בפמ"ג עצמו בא"א כתב שמט"ז משמע להתיר בדיעבד בכ"ג אף בלי הגעלה, ולמעשה מתיר בהפ"מ וכדלעיל. ובאמת מט"ז נראה שאמר דינו מסביר ולא משום שכ"כ בד"מ שהרי כתב לשון פשוט וכו', וכנראה שכיון שהרמ"א נקט לשון נוהגים הבין בפשיטות שאינו אוסר בדיעבד.

19. אך מיירי שם ב'כבוש', אך כאמור ביו"ד כתב להדיא שה"ה בחמין, וגם באור"ח נראה שלא דווקא כבוש רק אורחא דמילתא נקט שזכויות לא מבשלים על האש ולא בכ"ר שמתקלקל, (אף שבכבוש יש צירוף להקל משום שי"א שרק כ"ק בולע). שור"ג פמ"ג אור"ח מ"ז לא כתב הלשון שלפעמים אפשר להשתמש בזכויות בכ"ר היינו שאינו הרגיל.

20. ובשע"צ תנא, ר הביא דברי הפמ"ג שמתיר אף בתוך מעל"ע ומסיק "עכ"פ יש לסמוך ע"ז לאחר מעל"ע" משמע שלא סומך לגמרי על הפמ"ג. ועיין בשע"צ קצו, אך כאן יש עוד צירופים וכדלהלן שבשאר איסורים י"א שגם לרמ"א מותר אם אינו פסח ועוד צירופים כדלהלן.

שהתיר הד"מ היינו ששרי בכ"ג אף ב"י בלא הגעלה וכפשוטו הלשון.

א"כ לכאורה הסומך להקל כפסק הפמ"ג לא הפסיד בצירוף כל הני שיטות.

והנה כ"ז בלי הגעלה, אבל בנד"ד שיש עוד כמה צירופים להקל עיין להלן. (גם שזה שאר איסורים ולא פסח והכנה"ג ומנח"י ועוד הרבה מתירים בכה"ג אף לכתחילה, וגם מה שנתבאר שאף למג"א החולק, אמנם נתבאר שזה רק בלי הגעלה אבל מוכרח שמורה בש"א עם הגעלה).

ה. באינו ב"י וודאי אפשר לסמוך להקל – בצירוף כל הני צירופים

והנה כ"ז כבן יומו, אבל באינו ב"י בצירוף הגעלה לכאורה וודאי יש להקל לכתחילה בצירוף כל השיטות והצירופים הנ"ל, שהרי ספק דרבנן לקולא.

בצירוף כל ההיתרים הנ"ל: א. שהרבה פוסקים מתירים אף בחמץ ב"י אף בלי הגעלה כמש"כ רוב הראשונים והפר"ח והמו"ק²¹ נקטו למעשה שיש לפסוק כמחבר ולהתיר אף לכתחילה. ב. ובצירוף שהט"ז גם מתיר בדיעבד אף בלא הגעלה. ג. ואף המג"א מתיר עם הגעלה בדיעבד אף בב"י. ד. וגם יש לצרף הכנה"ג והמנחת יעקב (והא"ר סי' פ"ז, ז) (וגם רעק"א ציין על המג"א למנחת יעקב והיינו שחולק עליו). ועוד חבל אחרונים²² שכתבו שכל חומרת הרמ"א זה רק בפסח, אבל בשאר איסורים מתירים אפי' לכתחילה ואף בלי הגעלה כלל ואף ב"י. ה. ובעיקר יסוד ההיתר

להתיר בהפ"מ כפמ"ג, אעפ"כ כתב שכיון שהא"ר והח"י והרבה אחרונים העתיקו המג"א וכו', אך באמת לענ"ד יל"ע בדבריו, שהרי כל האחרונים לא התייחסו בפירוש לומר שגם בהפ"מ אסור, אלא רק לאפוקי מט"ז שמתיר כל בדיעבד, והרי גם הפמ"ג מסכים שבדיעבד אסור בלא הפ"מ וכמג"א, וא"כ מה ראייה מדבריהם להדיא נגד הפמ"ג, (ובנוסף י"ל שגם המג"א מסכים בהפ"מ להתיר והוא מיירי רק על הד"מ שהתיר כל בדיעבד אפי' בלי הפסד כלל, וע"ז פירש שהיינו רק עם הגעלה, והפמ"ג סובר אולי שגם המג"א יודה בהפ"מ. או עכ"פ הבין שהט"ז צודק והפר"ח וכו', וא"כ גם כל האחרונים שהעתיקו דבריו מה אולמיה דמשנ"ב נגד הפמ"ג). אך בני הרה"ג ר' י"מ שליט"א טוען שיש לעיין בטענה זו, וכי כל פוסק שאוסר חייב להוסיף שמדבר גם בה"מ? הרי ה"מ שמותר הכוונה שמעיקר הדין מותר כפי שכ' הד"מ בהקדמה לתו"ח, וא"כ סתמא כשאוסר כולל גם ה"מ, ולכן פשוטו המג"א והרמ"א והאחרונים דנקטי סתמא כן זה גם בה"מ, עכ"ד, וכ"מ מפמ"ג גופיה שיסוד ההיתר שלו הוא בגלל שהט"ז מתיר בדיעבד והפר"ח מתיר אף לכתחילה דלא כמג"א, ואף שבכל מקום דבריו נכונים כשכתוב ברמ"א 'אסור' הכוונה גם בהפ"מ (ואדרבא רק כשמותר בהפ"מ צריך לציין זאת). אך עדיין יל"ע אם יש ראייה מכל האחרונים שלא כתבו להדיא שבהפ"מ אסור שכוונתם לחלוק על הפמ"ג, ובפרט שרבינו הפמ"ג הוא גדול הפוסקים וגם גוף דבריו מסתברים. שו"ר שגם בחמד משה כתב שדבריו המג"א צ"ע וכוודאי בדיעבד

21. במור וקציעה או"ח תנ"א שהעיקר כדעת המחבר אף לכתחילה (הו"ד בשעה"צ תנא, ר).

22. שאילת יעב"ץ (מלבד מה שכתב במור וקציעה הנ"ל שהעיקר כדעת המחבר אף לכתחילה), בית לחם יהודה,

שגם המג"א מתיר בדיעבד המאכל כ"ש הכלי בש"א שאם לא יגעיל מפסידו שמותר.

ו. דעת הפמ"ג להלכה – אם הרמ"א החמיר רק לפסח כדעת הכנה"ג ומנח"י

הנה לענ"ד כמה מאחרוני זמננו שגו בדעת הפמ"ג וחשבו כאילו פוסק כדעת הכנה"ג והמנח"י שלא החמיר הרמ"א רק בפסח ולא בש"א, ולא הבחינו שהמג"א חולק על זה, וגם לא הבינו נכונה את הפשט בפמ"ג, וודאי אין כוונת הפמ"ג להכריע נגד המג"א. והנה דברי הפמ"ג שהביא לחלק בין פסח לשאר ימות השנה מובאים בב' מקומות, גם באו"ח (מ"י תנ"א, לא) (וגם זה לא הבחינו בדברי הפמ"ג ביו"ד שראו רק הפמ"ג באו"ח במקומו בהלכות הגעלה) וכיון שדברי הפמ"ג באו"ח בהשקפה ראשונה נראה שפוסק ככנה"ג, אמנם ז"א, נבאר היטב דברי הפמ"ג, ואז יוכח ששגו בהבנת דברי קדשו (אך להלכה מטעם אחר מהני הגעלה וכו"ל שעם הגעלה גם למג"א בש"א מוכרח שמותר דאל"כ מפסיד הכלי והוי בדיעבד).

הנה בפמ"ג באו"ח (מ"י ק"ה, לא) הביא דברי הכנה"ג בסתמא בלי חולק, ונראה בהשקפה ראשונה שכך נוקט להלכה. אמנם זה לא יתכן, שהרי המג"א שם על אתר חולק ולומד פשט ברמ"א שאוסר אף בש"א, ואיך יתכן להתעלם ממג"א.

גם בפמ"ג ביו"ד (מ"י ק"ה, ה) אחר שהביא דברי המנח"י שמחלק בין חמץ לש"א (כמו

הכנה"ג שהביא דבריו באו"ח)²³, כתב "ועיין מג"א שם ויש לעיין בזה", וכוונתו פשוט שעיין במג"א שחולק ע"ז ולומד פשט ברמ"א שאוסר אף בש"א ומשמע שלא מכריע בבירור כמי ההלכה. וזה דלא כשו"ת מנחת יצחק (חלק א' סי' פו) ונמשכו אחריו במשנ"ב 'דרשו' שהעתיקו בפשיטות שהפמ"ג מתיר ולא הבחינו בדברי המג"א שחולק על המנחת יעקב וזה כוונתו עיין במג"א - שחולק. והמנחת יצחק לכא' נשמט מעיניו דברי הפמ"ג ביו"ד וראה רק הפמ"ג באו"ח (שהוא במקומו בהלכות הגעלה), ולכן גם נשמט לכא' מעיניו שיטת המנחת יעקב שגם מתיר בשאר איסורים כמו הכנה"ג, והביא רק מהכנה"ג שראה בפמ"ג באו"ח.

והנה בתחילה הרבה תמהתי בהבנת סגנון דברי הפמ"ג (באו"ח) שאחר שהביא כל הצירופים הנ"ל להקל בהפ"מ כדעת המחבר אף בלי הגעלה, כיון שפר"ח פוסק כמחבר אף לכתחילה, והט"ז מתיר בדיעבד וכו' מביא (כאילו בא לומר עוד צירוף לקולא) שגם הכנה"ג כתב שרק בחמץ אוסר הרמ"א, ומסיק עפ"י להקל בהפ"מ אף בחמץ (כנראה שם מכל דבריו שמייירי בענין נטל"פ בפסח וכל הסוגיא הרי שם בחמץ), ודבריו לא מובנים - מה הכניס את דברי הכנה"ג באמצע צירופים להקל גם בחמץ הרי הכנה"ג מייירי רק בשאר איסורים, (ומכאן דייקו במנחת יצחק וב'דרשו' שסותם כדעת כנה"ג ולא הביא חולק אבל זה לא יתכן שהרי המג"א חולק ואין דרך לדחות המג"א מפני הכנה"ג), ונראה פשוט שכוונתו

יד אפרים, חמודי דניאל, וכ"כ הגר"ש קלוגר בשו"ת טוב טעם ודעת מהדורה ג' ח"ב סי' כ"ה עיין לעיל.
23. ומענין ששם לא הביא את המנחת יעקב שגם מתיר. ומאידך בפמ"ג ביו"ד מ"ז ק"ה,א כתב להפך הביא רק דברי המנח"י המתיר והשמיט דברי הכנה"ג.

ב"י י"ל שמותר גם לדידיה כמ"ש המג"א להדיא שבכה"ג מותר בדיעבד אף בפסח, א"כ הרי פשוט שלא יתכן שהפמ"ג יתיר רק בהפ"מ מה שהמג"א התיר בדיעבד אף בלי הפ"מ. ויותר מזה נתבאר שבש"א מותר אף לכתחילה.

ז. העולה לדינא הגעלה לכלי זכוכית

בשאר אסורים באב"י

נתבאר שאף שהרבה רבנים פשיטא להו שלא מועיל הגעלה וצריך לזרוק באשפה, אמנם לענ"ד פשוט שמותר לכתחילה להגעיל ע"מ להשתמש, וא"צ להפסיד הכלי. (כ"ז להלכה ולא למעשה אא"כ יסכימו עוד בעלי הוראה, ולרווחא דמילתא יגעיל ג"פ שבזה י"א שמהני גם בכ"ח).

א. עיקר ההיתר שמעיקר הדין נקטינן שמהני הגעלה בזכוכית כרוב ראשונים, ורק משום חומרא בעלמא החמיר הרמ"א, ולהדיא בד"מ שבדיעבד מותר, ולא החמיר אלא במקום שאין הפסד, כמו בפסח שיכול להשאיר הכלי ולהשתמש לימות השנה: שהרי גם לשי' המג"א הסובר שהד"מ הקיל בדיעבד רק בהגעלה (ודלא כט"ז), וגם לחומרא השניה במג"א שהרמ"א החמיר גם בשאר איסורים שדינם שוה לפסח (ודלא ככנה"ג ומנח"י), אמנם מוכרח שזה רק בלי הגעלה, אבל עם הגעלה ודאי מותר לכתחילה להגעילו, ולא משום שחמץ חמיר טפי מש"א, אלא שהרי גם בחמץ בדיעבד המאכל לא נאסר, והא דאסרו בהגעלה בפסח משום שאין מפסיד הכלי עי"ז, שיכול להמתין לאחר פסח, אבל בשאר איסורים כיון דאם יאסרו להגעיל א"כ יפסד הכלי (ולא דמי לפסח שישתמש בו אחר הפסח) ואף בצונן

שכיון שמצינו שהכנה"ג סובר שבשאר איסורים מותר, הרי לנו מוכח שמעיקר הדין מותר גם כלי זכוכית, שהרי יסוד האוסרים זכוכית זה משום שהוא כחרס וא"כ אין שום סברא להתיר בשאר איסורים שהם איסור תורה וא"כ מוכח שגם בפסח הוא רק 'חומרא בעלמא' משום חומרא דפסח, וא"כ ה"ז עוד צירוף להקל בהפ"מ אף בפסח. (וא"כ ב' המחלוקות קשורות זב"ז, שהמג"א 'לשיטתו' שלא התיר בדיעבד רק בהגעלה, וא"כ מדינא אסור, א"כ ה"ה בש"א. וכן באליה רבה סי' פז "ולא נהירא דהא כתב איהו גופיה דבדיעבד שרי רק לכתחילה מחמיר, והיינו דווקא בחומרא דחמץ") ושיעור דבריו שמביא כמה צירופים להקל: א. ט"ז מתיר בדיעבד (אך אין כ"כ הכרע). ב. הפר"ח פוסק כמחבר להתיר אף לכתחילה. ג. הכנה"ג מתיר בש"א הרי שגם בפסח הוא חומרא ולא מדינא. וא"כ אחר כל הצירופים הנ"ל בהפ"מ יש להתיר גם בפסח.

ודבר זה הטעה לכאור' את שו"ת מנחת יצחק (וב'דרשו' בשמו של המנחת יצחק) שכוונתו של הפמ"ג לפסוק בסתמא כמו הכנה"ג להתיר הגעלה בזכוכית בש"א, וזה לא יתכן שהפמ"ג יתעלם מהמג"א על אתר האוסר, שכתב שהתיר רק ביי"נ משום קולא דיי"נ, וגם הרי הפמ"ג בעצמו ביו"ד הרי ציין על דברי המנחת יעקב שהמג"א חולק, אלא נראה שלא הכריע הפמ"ג, אלא הדבר שנוי במח' ואין הכרעה.

וזה גם דלא כהגר"מ שטרנבוך שליט"א שג"כ אוסר הגעלה בכלי זכוכית ודייק מהפמ"ג שהתיר רק בהפ"מ, וז"א, שכוונת הפמ"ג בלא הגעלה וב"י, אבל עם הגעלה ובפרט באינו

ד. דעת הט"ז וכן פשטות הד"מ שבדיעבד אף בלי הגעלה ואף בפסח ואף ב"י אינו אוסר המאכל, וגם בח"מ כתב להצדיק את הט"ז ותמה על המג"א, ולדעת הפמ"ג במקום הפ"מ מותר.

ה. ובפרט עם הגעלה שבזה אף למג"א האוסר בדיעבד, מודה שאינו אוסר בדיעבד אף בחמץ, אף בלא הפס"מ, וכל הדין שלא להגעיל הוא רק חומרא לכתחילה. א"כ ודאי אפשר לסמוך בש"א אף לכתחילה.

ו. כ"ז אף בכלי ב"י יש את כל ההיתרים הנ"ל, ועכ"פ בכלי שאינו ב"י שהוא רק דרבנן וודאי ספק דרבנן לקולא. וא"כ כיון שנוהגים שלא להגעיל רק כלי שאב"י, א"כ בכה"ג יש יותר להקל.

וכ"כ להלכה בשו"ת מנחת יצחק חלק א סי' פו.

יאסר השימוש בו²⁴ וא"כ דינו כבדיעבד שהתיר המג"א את המאכל עם היה הגעלה אף בלא הפס"מ וכ"ש הפסד הכלי²⁵. דאין יתכן לומר שהפסד המאכל חמיר מהפסד הכלי, ולא החמיר הרמ"א רק בחמץ בפסח שיכול להמתין לאחר הפסח ואינו מפסיד הכלי. וא"כ בזה לכו"ע מותר, וכן פוסק בשו"ת מנחת יצחק^{26 27}.
כ"ז בנוסף לעוד כמה צירופים להקל.

ב. שיטת הכנה"ג והמנחת יעקב (כלל פ"ה אות י"ב), והביא דבריהם בפמ"ג וברעק"א והא"ר וכן נקטו עוד חבל אחרונים הובאו לעיל²⁸, לדעתם הרמ"א החמיר רק לפסח משום חומרא דחמץ, ולשיטתם זכוכית בשאר איסורים אינו בולע ומותר לכתחילה אפי' בלי הגעלה, אפי' ב"י²⁹.

ג. גם בעיקרא דמילתא יש פוסקים כמחבר שאפי' בפסח כלי זכוכית לא בולע, וא"צ כלל הגעלה (פר"ת, מור וקניענה).

24. כהנתבאר ברמ"א תנא סוף סעי' א' שכל כלי שנאסר אסור אף בצונן אטו חם.

25. שאם נאסר בהגעלה יצטרך להפסיד הכלי, והרי אפי' למג"א שלא מחלק בין פסח לשאר איסורים, וגם מחמיר לאסור בדיעבד בלי הגעלה (ודלא כט"ז המתיר) אבל בהגעלה לא אוסר בדיעבד אפי' בפסח. הרי לנו שאף המחמיר ביותר מתיר בדיעבד ואם יאסרו הגעלה יצטרך לזרוק הכלי לאשפה ואם המאכל התירו בדיעבד כ"ש הכלי. ואף לכתחילה אולי שרי מכה כמה צירופים, גם שי' הפר"ח שפוסק כמחבר ואף בפסח מתיר, ואף לרמ"א האוסר בפסח דעת הכנה"ג והמנחת יעקב שמותר בשאר איסורים.

26. ועיין בשו"ת ציץ אליעזר ח"ח סי' כ, וחלק ט סי' כו. ומש"כ לחדש שבכלי פיירעקס ודורלקס מערבים חומר מתכתי ולכן עמיד בחום, ולכן לכו"ע צריך להגעלה, לענ"ד הרי יסוד הדין בזכוכית להקל זה משום דשיעי, וא"כ הרי רואים בעין שזה שיעי בדיוק כמו כל זכוכית ומה לי שמערבים בו חומר מתכתי.

27. ובספר סידור פסח כהלכתו פ"ט סעי' י"א הערה 27 מביא בשם הגרי"ש אלישיב שאם חושש שישבר בהגעלה ברותחים על האש, יכול להגעילם ג"פ בכ"ר.

28. יעב"ץ, בית לחם יהודה, יד אפרים, חמודי דניאל, וכ"כ ביד יהודה סי' ס"ט הארוך פ"א, ובקצר קי"ז, עיין בדרכ"ת קכא, ב שהביא חלק מהמ"מ הנ"ל.

וכן פוסק בבית לחם יהודה (קכא סוס"ק י). ובשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"א סי' ס"ז), וביד אפרים (על שו"ע יו"ד קכ הביא דברי שו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סי' ס"ז שכלי זכוכית מדינא בשטיפה סגי להווא דלא בלע "אלא דנהגו עלמא להשתמש בחדשים משום חומרא דפסח"). ובחמודי דניאל (בב"ח אות מ"ה).

29. אבל היתר זה לבד לא סגי שיש בזה מחלוקת שהרי המג"א אוסר בכל איסורים כמו פסח ורק ביי"נ הקיל, ונראה בפמ"ג ורעק"א שאין הכרעה ברורה בענין זה, אך כאמור חבל אחרונים סברו שיש להתיר לכתחילה.

ה. השתמש בכלי זכוכית בלי הגעלה –

בפסח ובכל השנה

הנה עד כאן הבאנו הדין עם הגעלה, עכשיו נפרט הדין אם השתמש בלא הגעלה

א. כלי זכוכית בלי הגעלה בפסח: בהפסד מרובה מתיר הפמ"ג המאכל גם כשיש כל הג' חסרונות, גם בפסח גם בלי הגעלה וגם ב"י³⁰, אך המשנ"ב (פנא, קנא) אוסר אף בהפ"מ, ומתיר בהפ"מ רק באינו ב"י. ולהלכה לא ברור שחייבים לפסוק כמשנ"ב נגד הפמ"ג כשחולק מסברא, ומה שכתב שהרבה אחרונים אסרו כמג"א, נתבאר שיל"ע שאדרכא בחמד משה דחה המג"א והצדיק הט"ז. בפרט שיש עוד הרבה פוסקים שמתירים אף לכתחילה כהפ"ח והט"ז מתיר אף בלי הפ"מ, (ולשון הרמ"א 'יש מחמירים' יש שכתבו לדייק בלשונו דהיינו חומרא בעלמא). ובפרט אם יש לצרף עוד איזה היתר, ודאי אפשר לפסוק כפמ"ג. וגם במג"א ובאחרונים לא כתבו להדיא שגם בהפ"מ אסור.

ב. כלי זכוכית בשאר איסורים ב"י בלי הגעלה: בשאר איסורים שאינם חמץ בפסח דעת

הכנה"ג והמנחת יעקב (והא"ר) שמותר אפי' לכתחילה, שלא החמיר הרמ"א רק משום חומרא דחמץ, וכ"כ חבל אחרונים³¹, וכן העיד המהר"ם מבריסק שכן המנהג באונגרין ליתן שומן בשר רותח בכוס חלב אף בן יומו. אך במקום הפסד, אף ב"י י"ל להתיר שיש כאן ג' ס"ס להתיר, א. ספק שמא הלכה כפר"ח והמור"ק שפוסקים כמחבר שמותר לכתחילה. ב. גם לרמ"א הרי פוסק הט"ז שזה רק לכתחילה אבל בדיעבד מותר אף בפסח אף בלי הגעלה (והפמ"ג נוקט כן להלכה בהפ"מ אף בפסח ולא רק בש"א). ג. אף לשיטתו שהרמ"א התיר בדיעבד רק בהגעלה, שמא הלכה כשיטתו שרק בפסח אסור³².

ג. כלי זכוכית עם הגעלה בפסח: אם היה הגעלה לכו"ע מותר בדיעבד בכלי זכוכית לכו"ע אף ב"י ואף בפסח אין לאסור המאכל בדיעבד. אף שלא בהפסד מרובה. כפי שכתב בד"מ, וגם המג"א מסכים לזה, ורק לכתחילה אין להגעיל הכלי בפסח כיון שאין כאן הפסד שיכול לשומרו בשביל לאחר הפסח.

30. מטעם שהפ"ח פוסק לגמרי כמחבר שמותר לכתחילה, והט"ז מתיר עכ"פ בדיעבד שס"ל שלא אסר הרמ"א רק לכתחילה משום מנהג ואינו מעיקר הדין, ואף שהמג"א אוסר בדיעבד, אך בהפ"מ י"ל שמתיר ובצירוף שהפ"ח פוסק לגמרי כמחבר ששרי אף לכתחילה.

31. יעב"ץ, בית לחם יהודה, יד אפרים, חמודי דניאל (שהובאו לעיל), וכ"כ ביד יהודה סי' ס"ט הארוך פ"א, ובקצר קי"ז, ובסי' קה ס"ק ד'.

32. ובה אין לנו ראייה מהמשנ"ב שחולק, (וכמו שרואים במנחת יעקב שאף שפוסק כמג"א בפסח שבלי הגעלה אסור, אבל לענין שאר איסורים חולק על המג"א ומתיר, כי לכאורה ב' הענינים אין להם שום קשר, אך לעיל הבאנו בשם הא"ר או"ח פ"ז, שנראה שכן קשורים הדברים, שכיון שבדיעבד מותר א"כ ראייה שהוא חומרא בעלמא לכן החמירו רק בפסח). ואף שהמג"א אוסר אבל הכנה"ג ומנחת יעקב מתירים והעתיקו דבריהם הפמ"ג ורע"ק"א (אך לא כתבו להכריע כמותם, אך ודאי רואים שיש צד כזה, ואף שלענין זכוכית בהפ"מ כתב משנ"ב כמג"א ולפי המג"א הרי גם ש"א דינו כפסח, זה משום שכל האחרונים העתיקו דבריו, אבל בנדון החילוק בין פסח לש"א אדרכא הח"י חולק על המג"א).

הרב מנחם קורין רב ומו"צ בביתר עילית

תשלום עבור ביטול שכירות מחמת אונס ויתבארו יסודות דיני ביטול בשכירות פועלים ושכירות בתים

שיפסידו על פיו (ריטב"א ריש הפרק, וביתר ביאור בדף עג: בסוגיא דחמרא דזולשפט), ד. תקנת חכמים הוא בפועל, ואמדו דעתן שבכך מחייבים עצמם זל"ז להשלים ההיזק (נתיבות ס"ק ג, אלא שצ"ע מה שציין לזה את דברי הריטב"א שמדבריו מוכח שזה דין גמור ולא רק תקנ"ח).

ב) **ובשוכר** חפץ ומבטל בשכירות והיה למשכיר הפסד, יש לדון איך ההלכה, הקצות החושן (ס"ק ב) מקשה על סברת התוס' שחייב משום גרמי, דמ"ש ממבטל כיסו של חבירו ונועל חנותו שפטור, וא"כ אפי' מצאו אמש להשתכר והיום לא מצאו אין בו משום מזיק אלא כנועל דלת של חבירו, ומתריך דשאני נזקי גופו מנזקי ממון דבממון אין חיוב אלא נזק, אבל אדם דאזיק אדם חייב בד' דברים ואחד מהם הוא שבת, ולכן בנזקי ממון כמבטל כיסו של חבירו דליכא שבת פטור, אבל אדם דאזיק אדם דחייב בשבת כמו בנזק, ולכן כיון שגרם לשבת חייב לשלם מדינא דגרמי.

וכתב שלפי"ז דוקא בפועלים חייב משום דינא דגרמי היכא דמצאו אמש להשכיר עצמם והיום לא מצאו אבל שכר בהמותיו ולא התחיל במלאכה אפי' מצאו אמש להשתכר והיום לא מצא אין זה אלא כמבטל כיסו של חבירו ואין בו נזק כלל ופטור. וכ"כ גם מפורש הש"ך סי' שז ס"ק י ששבת בלא נזק פטור בבהמה.

וכדברי הקצוה"ח כתב גם במחנה אפרים (הל' גזילה סי' יא) לחלק בין נזקי אדם לנזקי

בדין ודברים שבין בעל חברת השכרת רכב לבין השוכר שחזר בו ובגללו הפסידה החברה - ואף שבדרך כלל ניתן לבטל השכירות עד סך מסוים של שעות - בנדון זה שהיה המצב בתחילת זמן מלחמה בארצנו הקדושה והיה לחברה שוכר אחר לרכב התנו מפורש שאף אם יבטל ההזמנה ישלם - וטענת הנ"ל שכיון שכל מה שרצה לשכור הרכב הוא בשביל נסיעה לאירוע, ובגלל המצב התבטל האירוע לאחר ששכר הרכב ושוב אין לו צורך ברכב ולכן ביטולו הוא באונס, כיון שמה שהסכים לתנאי אף שידע מהמצב הוא בשביל האירוע אבל כאן שנתבטל האירוע הוא אונס.

וכדי לבוא לפסק הלכה יש להקדים את יסודות דברי הפוסקים בדיני ביטול בשכירות פועלים, וזה החלי בעזה"י.

א) **יש** לדון באופן שביטול ועי"ז נגרם הפסד לחברה, במקום שאין מנהג קבוע שיכולים לבטל עד סך מסוים של שעות, דהנה לענין שכירות פועלים מצינו בסי' שלג סעי' ב במחבר שכתב וז"ל: אבל אם היו נשכרים אמש ועכשיו אינם נשכרים כלל ה"ז כדבר האבוד להם ונותן להם שכרם כפועל בטל, עכ"ל, ובטעם הדבר מבואר בראשונים ד' ביאורים, א, משום גרמי (תוס' ב"מ עו:; רא"ש סי' ב), ב. כשם שאם חזרו הפועלים בדבר האבד שוכר עליהם או מטען, ה"נ חייב בעה"ב לשלם לפועלים שגרם להם היזק והוי כדבר האבד להם (רמב"ן בריק הפקק ועוד ראשונים), ג. מדין ערב דכיון שסמכו זה על זה נתחייבו זה לזה במה

הסכימו לחידושו של הריטב"א, וכמ"ש גם החזו"א (ב"ק סי' כב ס"ק ה) ועוד אחרונים שליקטם בספר משפטי החושן עמ' פח.

ג) וי"ל בנדון דידן טעם נוסף שאין כאן חיוב שבת וגרמי עפ"י מ"ש הש"ך סי' שפו ס"ק א שכיון שגרמי הוא משום קנס בשוגג פטור (וכ"ש באונס). אבל לטעם של דבר האבד י"ל שגם בשוגג חייב לשלם דלא מצינו פטור אלא באונס וכדלהלן ולא בשוגג. ולטעם הריטב"א שהוא מדין ערב י"ל גם שבשוגג פטור ולא אמרינן שסמכו זה על זה, ולנתיבות שהוא תקנ"ח יש להסתפק איך הדין בשוגג.

אך למעשה אין לפטור מטעם פטור גרמי בשוגג, וכן מטעם שאין שבת בבהמה, שהרי היה בין המשכיר לשוכר קנין ע"י חתימת חוזה שכירות, ולכן עד סוף זמן השכירות פשיטא שצריך השוכר לשלם, וכמו שמוכח מסי' שי סעי' ג, שעל הימים ששכר הבהמה פשיטא שצריך לשלם, ועיי"ש בפ"ת ס"ק ג מש"כ מהנו"ב תניינא סי' נו כעין זה. אלא שיכול השוכר לפטור עצמו בטענת אונס וכדלהלן.

ד) ויש להסתפק אם מה שאינו צריך את הרכב בגלל שבטל האירוע שלמענו שכר את הרכב הוי אונס. ומצינו בסי' שלד סעי' א שכתב המחבר וז"ל: השוכר את הפועל להשקות את השדה מזה הנהר ופסק הנהר בחצי היום אם אין דרכו להפסיק או אפי' שדרכו להפסיק והפועל יודע דרך הנהר פסידא דפועל ואין בעל הבית נותן לו כלום אע"פ שגם בעה"ב יודע דרך הנהר.

ובסמ"ע סי' שי (ס"ק יב) כתב וז"ל: כללא דהאי דינא דכל ששניהם הו"ל למידע ולהתנות כגון שרגיל להתגדל או ששניהם לא

ממונו או בהמתו, אלא שנחלקו באופן שיש פועל עם חמור אם משלם גם על החמור דהכל נחשב בכלל שבת דאדם, דהמחנ"א כתב דהכל נכלל בשבת דאדם וחייב גם על מה שנתבטלו הבהמות, והקצוה"ח חולק וס"ל שבכה"ג פטור על שבת הבהמה. ועיין רמ"א סי' רכז סעי' לג, שלכאורה נקט כקצוה"ח.

ולפי"ן לטעם תוס' והרא"ש שהחיוב משום גרמי אין חייב על שבת של ממון, ובנדון שביטל השכרת רכב גם פטור. ולטעם הרמב"ן משום דבר האבד נראה גם שבממון אין חיוב, דדבר האבד היינו שיש הסכם בין הפועלים והבעה"ב שהם התחייבו בדבר האבד שיכול לשכור עליהם או מטען כמבואר בשו"ע סעי' ה ו, והוא התחייב לשלם להם כך וכך ובדבר האבד חייב לקיים תנאו ולשלם לפועלים כפי מה שהתחייב [ועיין קצוה"ח ס"ק ג שכתב סברא זו ליישב קושיית המהר"ם שיף], והסכם זה שבין הפועלים לבעה"ב י"ל שהוי רק בשכירות פועלים שמתחייב לדאוג לפועלים ולא בכל שכירות של ממון, ובפרט לסברת נתיח"מ שהוא תקנ"ח י"ל שהוא רק בפועלים ולא בשאר שכירות, וכמו שכתב הנתיבות שם בפשיטות לענין חזרת הלוקח במקח אף שהפסיד הסוחר עי"ז אפ"ה פשוט שפטור.

ולסברת הריטב"א שהוא מדין ערב שסמכו זה על זה, יש לדון ששייך גם בשכירות ממון, ולפי"ז גם בשכירות רכב יצטרכו לשלם. אלא שלהלכה נחלקו הפוסקים אם נקטינן כדעת הריטב"א, בשו"ת חת"ס (ח"מ קעח) ובנתיח"מ (ט"ס) כתבו בפשיטות שנקטינן כריטב"א, והחת"ס הוסיף שליכא מאן דפליג עליה, וכ"כ בחידושי רעק"א מדעת עצמו והקשה על תוס' והרא"ש שאמרו טעם אחר, מאידך הרבה מהפ"ו כתבו שאר ראשונים לא

(ו) ויש עוד מקום להסתפק כיון שתנאי זה שאפי' יבטלו יצטרכו לשלם היה עם בן השוכר ולא עם השוכר בעצמו (משא"כ השכירות בעצמה התבצעה ע"י השוכר בעצמו וגם מסר את מספר האשראי שלו וכלדהלן), ולפי"ז אין לתנאי תוקף דהרי לא הסכים לזה השוכר, ודמי למבואר בסי' שלב ס"א וז"ל: אמר לשלוחו צא ושכור לי פועלים בשלשה והלך ושכרן בארבעה וכו' ואם אמר שכרכם על בעל הבית נותן להם בעל הבית כמנהג המדינה עכ"ל. וגם י"ל שגם המשכיר לא סמך בדעתו על התנאי שהתנה עם בן השוכר שלא מדעת אביו, וכדאיתא בבבא מציעא מט. על מעשה דרבי יוחנן בן מתיא שאמר לבנו צא ושכור לנו פועלים, הלך ופסק להם מזונות וכו' אלא עד שלא יתחילו במלאכה צא ואמור להם על מנת שאין לכם עלי אלא פת וקטנית בלבד, ומקשה הגמ' שאם יש בדברים משום מחוסר אמנה איך הדר ביה, ומתרתצת הגמ' שהפועלים לא סמכא דעתייהו כיון שידועים שסמך על אביו, וא"כ י"ל גם בנדון זה שידע המשכיר שאת התנאי אמר בן השוכר ולא שאל את אביו שאין כאן תנאי כלל.

אלא שקצת יש לפקפק בזה כיון שכשנודע לאב מתנאי שעשה בנו הסכים על ידו, אלא שמ"מ י"ל שהמשכיר עכ"פ לא סמכא דעתיה בתנאי זה.

וגם לחייב את בן השוכר אינו נראה אף שעל ידו נגרם נזק, והוי כאופן שמוסיף תנאים בשכירות של אדם אחר, ולכן מסכים המשכיר להשכיר לאחר, שנראה לפי מה שנתבאר לעיל שפטור, ואולי מדין ערבות יש לחייבו דהוי כמו שלקח אחריות על חפץ המשכיר הנמצא אצל השוכר וצ"ע.

הו"ל למידע כגון שאינו ראוי להתגדל בשניהם הוא פסידא דהמשכיר דהוא בא להוציא שכירות מיד השוכר ועליו מוטל להתנות דהמוציא מחבירו עליו הראיה וידו על התחתונה וכו'.

וא"כ אם הוי אונס מה שנתבטל האירוע א"כ הוי פסידא של חברת ההשכרה, כיון שהמשכיר הוי כפועל ויד הפועל על התחתונה.

(ה) **אך** בנדון דידן אף באונס הוי פסידא של בעל הבית (השוכר) כיון שהפועל (המשכיר) התנה שאף אם יבטל ההזמנה ישלם.

ואף שיש להסתפק לפי מ"ש הרמ"א בסי' שלה ס"א וז"ל: פועל שקיבל עליו כל אונסא ובא אונס דלא שכיח כלל פטור שעל מנת כן לא התנה עכ"ל, וכ"כ המחבר בסי' רכה סעיפים ג-ד וז"ל: בד"א בשלא התנה עמו אבל אם התנה עמו שכל אונס שיוולד בקרקע זו יהיה חייב לשלם, אפילו בא עכו"ם וגזלה מחמת המוכר חייב לשלם, אבל אם נפסק הנהר שהיה משקה אותה וכו', שאלו וכיוצא בהן אונס שאינו מצוי הוא ולא עלה על לב המוכר דבר זה הפלא בעת שהתנה, וה"ה לכל תנאי ממון שאומדים דעת המתנה ואין כוללין באותו תנאי אלא דברים הידועים שבגללן היה התנאי וכו'.

וא"כ אף שהמשכיר התנה שלא יבטל ההזמנה, כיון שכבר היה ריח מלחמה, וכן היה גם דעת השוכר, מ"מ כיון שלא עלתה על דעת השוכר ענין זה שיתבטל האירוע שלמענו היה צריך הרכב, י"ל שלא מהני התנאי לאופן זה. מ"מ נראה יותר שכיון שהיה כבר תחילת המלחמה, כוונת התנאי שהסכימו לו שניהם, שבכל סיבה שמחמת המלחמה לא יוכל לבטל ההזמנה.

השכירות, ואף שמצינו בסי' שי סעי' ג שכתב המחבר וז"ל: ראובן השכיר בהמתו לשני ימים לילך ולחזור ובחזרתו ביום השני גדל הנהר עד שהוצרך לעכב יום אחד אם שכרה לימים פשיטא שצריך ליתן לו שכירות כל יום ויום, ואם שכרה למקום פלוני ולחזור או ששכרה לשני ימים והזכיר המקום שרוצה לילך שם וידוע שהוא מהלך שני ימים ועיכבו הנהר אם לא היה רגיל להתגדל פסידא דבעל בהמה ואם היה רגיל להתגדל והשוכר מכיר ענין הנהר ולא המשכיר פסידא דשוכר ואם שניהם ידעו פסידא דבעל בהמה וכו'.

וא"כ לכאורה בנדו"ד שלקח הרכב ועשה קנין וירד בתורת שכירות אין לפטור בטענת אונס, אך זה אינו, שהרי בנדו"ד לאחר שהתברר לשוכר שהתבטל האירוע שלמענו שכר הרכב, כבר אינו צריך ברכב וברצונו להחזיר הרכב לחברת ההשכרה, וא"כ דמי למבואר בסי' שלד סעי' א ברמ"א וז"ל: מי ששכר בית לדור בו ומת בתוך זמן השכירות אין צריך לשלם לו רק מה שדר בו, דבעל הבית הוא כפועל וה"ל להתנות ומיהו יש חולקין וכו', ומוכח משם שאף שכבר נכנס לשכירות, אם מחזיר הבית יכול להפטור בטענת אונס, (ואף ששם מיירי שמת השוכר, מסתימת הפוסקים משמע שבכל אונס הדין כן, וכן מוכח במחנה אפרים שכירות סי' ה ושו"ת אבנ"ז חו"מ סי' כה, ודלא כערוה"ש סעי' יב), וא"כ גם בנדו"ד יכול לפטור עצמו בטענת אונס, אך כבר כתבנו שבנדו"ד אין זה נחשב לאונס שיכול לפטור עצמו בטענת אונס.

(י) **ויש** להוסיף, שכיון שחברת ההשכרה לקחה את מספר האשראי ויכלה לגבות הכסף, א"כ הוי כמוחזקים בכסף. וא"כ עפ"י מה שכתב הרמ"א בסי' שלד סעי' א, וז"ל: מי ששכר בית לדור בו ומת תוך זמן השכירות

אך נראה, כיון שהאב שלח את בנו לשכור את הרכב, וגם כששמע האב לתנאי לא התנגד לשכירות, התנאי מחייב גם את האב.

(ז) **ולמעשה** נראה שבנדרון דידן, שהמשכיר לא ידע לאיזה צורך (דהיינו האירוע) השכיר השוכר את הרכב, א"כ נחשב שהשוכר ידע מהאונס ולא המשכיר, ואז הוי פסידא דשוכר, וכמ"ש המחבר בסי' שי סעי' ג ושלד סעי' א, וכמו שיתבאר להלן מדברי האחרונים לענין מכת מדינה.

(ח) **ויש** עוד להסתפק אם ענין זה של המלחמה הוי מכת מדינה, ולפי המבואר ברמ"א בסי' שלד וסי' שכא סעי' א, הוי פסידא דבעל הבית, ואף שענין זה שבמכת מדינה הוי פסידא דבעה"ב שנוי במחלוקת, דיש החולקים שם על הכרעת הרמ"א, ועיין סמ"ע שם ס"ק ו, מ"מ לפמ"ש בשו"ת הראנ"ח (סי' לז) וכע"ז בנתיבות (על ס"ק ה) בנדרון דידן בכל גווני חייב לשלם, אף אם נחשב למכת מדינה, כיון שמכת מדינה היינו כשהמכה על ענין זה שנשכר הפועל למענו, אבל כשהמכה בענין אחר ולכן אינו יכול לעשות המלאכה, אינו נחשב כמכת מדינה ובכל גווני חייב לשלם, והראנ"ח דן שם במי ששכר חנות לסחורה ואח"כ יצא פיקוח על השערים ומחמת כן פחת המסחר, והעלה שאינו יכול לחזור מהשכירות, כיון שהקלקול אינו בחנות ששכר אלא בסחורה הנמכרת, ויכול המשכיר לומר הרי שלך לפניך ויעשה בה מלאכה אחרת, וא"כ נראה שנדרו"ד שיכול להשתמש ברכב לנסיעות אחרות, אף שמחשבתו היתה לשכור הרכב לאירוע חייב לשלם.

(ט) **ומה** שכתבנו לפטור בטענת אונס, היינו אע"פ שכבר לקח השוכר הרכב וגם היה ביניהם קנין על השכירות בחתימת חוזה

אם מוחזק בכסף א"צ להחזיר, ולפי"ז י"ל שגם ברישא של הרמ"א מועיל מה שהפועל מחזיק הכסף, אלא שמ"מ צריך להחזיר הכסף כפועל בטל מה שהבית עומד פנוי.

(יא) ומה שיש להסתפק אם מה שמחזיקה החברה במספר האשראי הוא כמו שמחזיקה בכסף, דהכרטיס אשראי הוא הוראה לבנק או לחברת האשראי לשלם, וא"כ לטעם שנחשב כמוחזק בכסף י"ל שלא נחשב למוחזק בכסף, אך מאידך כיון שיכול להוציא בכסף בקלות א"כ נחשב למוחזק, ולטעם שהו"ל מחילה אפי' שיארע אונס י"ל שגם באופן של הוראה לתשלום הו"ל מחילה על הכסף, וצ"ע בכל זה.

(יב) העולה מכל הנ"ל שיש לחייב את השוכר בתשלום שכירות הרכב, עכ"פ באופן וסך שהרכב עומד בטל.

א"צ לשלם רק מה שדר בו, דבעה"ב הוי כפועל והו"ל להתנות, ומיהו יש חולקין, לכן אם קיבל השכר כולו א"צ להחזיר וכן נראה לי, עכ"ל. ונחלקו הפוסקים בטעם הדבר שאם קיבל השכר א"צ להחזיר, דיש שכתבו שכיון שהוא פלוגתא דרבוותא (בבית) והמוציא מחבירו עליו הראיה ולכן אם בעה"ב תפוס בדמי השכירות אי אפשר להוציא מידו (ט"ז ס"ק ב וגר"א ס"ק ה בדעת הרמ"א) ולפי"ז ברישא של הרמ"א בדין אונס בפועל לא מועיל מה שהפועל מוחזק בכסף והוי פסידא דפועל.

אך יש שכתבו שהטעם שכיון שנתן הדמים מרצונו התרצה שיהיה של המשכיר אפי' יארע אונס ומחל עליו (ש"ך עפ"י דברי התוס' עט: ד"ה אי, ושכן מוכח בתרומה"ד שהוא מקור הדין וגר"א עפ"י טעם הרא"ש שפסידא דפועלים משום הממע"ה, ולפי"ז גם בפועלים



הרב מאיר קפלר
אב"ד מודיעין עילית

עדי קידושין שלא שמעו אמירת המקדש 'הרי את' ואח"כ חזר וקידש

לו אותה חזרה, ונמצא שקידשה בטבעת שאינה שלו.

בראשית יש לדון האם שמיעת העדים אמירת המקדש הרי את מקודשת וכו' היא לעיכובא, ולפלא שלא נמצא מפורש שצריכים העדים לשמוע את החתן אומר הרי את מקודשת לי וכו', דהרמב"ם כ' בפ"ג מהל' אישות הל"א

שאלה: עדי קידושין שלא שמעו את המקדש אומר הרי את מקודשת לי וכו', וכשהעירו על כך הוציא המקדש את הטבעת מידי הכלה וחזר וקידשה, ושאלתם האם הועילו הקידושין השניים, שהרי כבר נתן לה הטבעת בפעם הראשונה, וכשחזר וקידשה היתה הטבעת שלה ושמה לא נתכוונה להקנות

ראו לחדד אין ראייה שנתן לשם קידושין, וא"כ לדעת הרשב"א בעי' שהעדים ישמעו את הבעל אומר מפורש שנותן לה בתורת קידושין, ובלא ששמעו העדים שאומר לה "הרי את מקודשת" אין עדותם מועלת, כיון שאין הם עצמם יכולים להעיד שנתן לה בתורת קידושין.

אלא שנפסק בגמ' דבעסוקים באותו ענין, גם אם לא אמר לה כלום מהני וכך פוסק הרמב"ם בהל' ח שם ז"ל" היה מדבר עם האשה על עסקי הקידושין ורצת ועמד וקידש ולא פירש ולא אמר לה כלום אלא נתן בידה וכו' הואיל והן עסוקין בענין דיו ואינו צריך לפרש עכ"ל, וכ"פ הטוש"ע, והנה הרשב"א שם כ' לבאר כיצד מהני נתינת כסף קידושין בלא שפירש שנותן לשם קידושין הלא ליכא העדאת עדים שנתינתו היתה בתורת קידושין, וכתב הרשב"א ז"ל: אבל בשחיו עסוקים באותו ענין כיון שהוא בעצמו נתרצה בהם מעיקרא הר"ז כאילו פירש עכשיו בשעת נתינה, דאדיבורא דנפשיה קא סמיך ויהיב, עכ"ל. ולכאור' צ"ל דמיירי דעדי הקידושין שמעו ג"כ את מה שהיה מדבר עמה בעסקי קידושיה, דאל"כ מה מהני מה שהיו עסוקים מקודם בעניני קידושין, הלא בשעת נתינת הכסף מידו לידה לא פירש כלום, ונמצא שהעדים אינם מעידים אלא שנתן לה הכסף ואינם מעידים שנתן לה בתורת קידושין.

וכ"כ הבאה"ט ס"ק ו ז"ל: כתב כנה"ג יראה פשוט דבעי' שהעדים יעידו שהיה מדבר עמה על עסקי קידושיה עכ"ל, אולם מדברי הרשב"א ל"מ כן, דא"כ היה לו לומר בפירוש דבעי' העדאת עדים ששמעו את הבעל מדבר עמה על עסקי קידושין, וכמש"כ המאירי יעו"ש, שהרי על זה גופא מדבר הרשב"א שם שהעדאת עדים צריכה להיות ע"י שמיעה או

ז"ל: כיצד האשה מתקדשת אם בכסף הוא מקדש אין פחות מפרוטה כסף וכו' אומר לה הרי את מקודשת לי וכו' ונותנו לה בפני עדים, והאיש הוא שאומר דברים שמשמען שקונה אותה לו לאשה והוא שיתן לה את הכסף עכ"ל, ויש לדקדק שהרמב"ם לא הזכיר העדים אלא לגבי נתינת הכסף, ולא כתב דאומר לה בפני עדים הרי את מקודשת וכו' ונותנו לה בפניהם, משמע מדבריו שהעיקר הוא מה שנותן לה הכסף בפני עדים, ומה שצריך המקדש לומר הרי את מקודשת לי אי"ז אלא גילוי מילתא דמה שנותן לה הוא בתורת קידושין ולא בתורת מתנה בעלמא, וכ"מ מהטוש"ע בריש סעי' כז, שלא הזכירו העדים אלא לגבי הנתינה ולא לגבי האמירה, שכך כתבו: "בכסף כיצד, נותן לה בפני שנים פרוטה וכו' ואומר לה הרי את" וכו' ולא כתבו ואומר לה בפני עדים, וכ"ה ברמ"א, משמע שאין הלקיומי דעדי קידושין אלא בעדות שפלוגי קידש את פלוגית אבל אין צריך עדות על האמירה ודי בכך שהן מעידין שנתן לה כסף, נמצא שאי"ז לעיכובא אם לא שמעו העדים שאמר לה הרי את וכו'.

אלא שמצינו ברשב"א בסוגיא דנתן הוא ואמרה היא דאעפ"י שהדברים מראים שהוא נתן ע"ד מה שהיא אמרה לו, "מ"מ העדאת העדים בעינן, דהמקדש בלא עדים אין חוששין לקידושין, א"כ כיון שלא פירש כאן ואפשר שלשם מתנה נתן ולא לשם קידושין אעפ"י שהוא מודה דלשם קידושין נתן לה כמו שאמרה אפ"ה אין כאן עדות שמיעה ולא ראייה לשם עדות, אלא שהם דנים כוונת הלב, ואין כאן עדות", מבואר בדבריו דחלק מהעדאת עדי הקידושין היא מה שהם שמעו את הבעל אומר שנותן לה הכסף בתורת קידושין, דאל"כ אפ"י שהדברים מראין שלכך כיון, מ"מ אינם יכולים להעיד עדות ראייה על כך, דממה שהם

ראיה שנתן לשם קידושין ולא על כוונת הלב, והיה לו לומר שמה שכתוב בגמ' שמהני בהיה מדבר עמה על עסקי קידושין מקודם, היינו שהעדים מעידים על כך, ומדברי הרשב"א משמע שמה שהיה מדבר עמה מקודם מצטרף להעדאת העדים שראו שהוא נותן לה הכסף, והוא כאילו שפירש עכשיו בעת הנתינה, אבל לא שצריך שהעדים עצמם ישמעו אותם דברים שדיבר עמה מקודם.

וכ"מ מדברי הרשב"א בתשובה ח"א סי' תריג שכ' שם לחלק בין הדין דנתן הוא ואמרה היא, לנתנה היא לאדם חשוב ואמר הוא, דאפי' שהיה מדבר עמה מקודם על עסקי קידושין אי"ז מהני מה שאמר הוא, וז"ל: דלא דמי מדברין על עסקי קידושין ונתן הוא לנתנה היא דלגביה שייך שם קידושין מסתמא שהוא הנותן והיא המקבלת וכיון דדעתם הוא כדרך שאר המקדשין הרי היא כנתקדשה בעדים לגמרי לשם קידושין, אבל בנתנה היא אין דרכה של אשה ליתן לקידושין אלא לקבל ולפיכך אפי' דיברו על עסקי קידושין אין כאן הוכחה ולא העדאת עדים ואין האשה מתקדשת אא"כ קידשה בעדים עכ"ל, מבואר להדיא בדברי הרשב"א דכשאשה מתקדשת כדרך הקידושין שבעלה נותן לה כסף לשם כך, מהני מה שדיברו מקודם, דע"י שדיברו ביניהם הרי הוא כנתקדשה בעדים לגמרי לשם קידושין גם אם לא שמעו העדים מה שדיברו ביניהם.

והביאור בזה י"ל עפ"י דברי הריב"ש בסי' תעט הובא בשו"ת חת"ס אבה"ע סי' ק בנוגע לאב שהכניס בתו קטנה לחופה והעידו העדים שהחתן נתן הטבעת להבת במעמד האב ואמר הרי בתך מקודשת לי ושתק האב, ועררו שם לבטל הקידושין מכיון שהאב לא הושיט אצבע הבת, וכתבו תוס' דע"י

הושטת אצבע הוי כאומר קבלי קידושין, יעוי' ברמ"א סי' לו סעי' ז, נמצא שבלא הושטת אצבע ע"י האב חסר בהעדאת עדים שהקטנה קיבלה ע"ד קבלת קידושין, ודחה הריב"ש שם טענה זו, מכיון שהאב עמד סמוך לבתו כשהוא הזמינה מלכתחילה לשם לקבל קידושה ואין הושטת אצבע ע"י האב מעכבת בזה, והוסיף שם וכ' "וכש"כ שאם הושיב הכלה באפריון והזמין קהל לבוא לקידושי בתו ועמד בסמוך לה ואמר החתן הרי בתך וכו' מקודשת לי והיא קבלה קידושה בפניו כאשר הזמינה לזה די בכך", וכתב החת"ס שם דאע"ג דבקידושין צריכים העדאת עדים באופן שידעו את דעת המתקדשת דבלא זה ה"ל מקדש בלא עדים, אולם "משום שאנחנו כולנו יודעים שאומדנא דמוכח בריצוי האב ע"י שהושיבה באפריון והזמין אנשים לחופה ויצאו מן החופה ע"ד שנתקדשה ה"ל ידיעת עדים ידיעה ברורה שנתרצה האב", וי"ל דזו כוונת הרשב"א דמה שהיה מדבר עמה על עסקי קידושה ועדיין עסוקים הם מענין לענין באותו ענין דבר זה משהו לראיית העדים כידיעה ברורה שמה שנתן לה הכסף בתורת קידושין נתן לה, והוא העדאת העדים על כך עדות מושלמת ואינם כמעידים על כוונת הלב, אלא מעידים הם על מעשה קידושין מבורר.

וא"כ נראה ברור, דבזמננו דהקידושין נערכים כשכולם נאספים יחד עם החתן והכלה ומשפחותיהם לשם עריכת חופה וקידושין בפומבי, אין לך ביור גדול מזה שהכסף שנתן החתן לכלה ניתן על ידו בתורת קידושין, וכשמעידים העדים על כך מהני גם כשלא שמעו שאמר לה הרי את מקודשת וכו', ויעוי' היטב בשו"ת חת"ס הנזכר. נמצא דבמקרה הנזכר אי"צ הבעל לחזור ולקדשה דאין לך עסוקים באותו ענין גדול מזה, וכשראו העדים

בגמ' לומר דבקידושין לא מהני חזרה תוכד"ד זהו משום דקידושין בעו אמירה והיה ס"ד דיכול לחזור מהאמירה תוכד"ד דאתי דיבור ומבטל דיבור, וע"ז אמרי' דמכיון דהדיבור בקידושין הוא דיבור שיש בו מעשה לכן לא מהני בו חזרה אפי' תוכד"ד, ויעוי' בכת"ס בנדרים וכ"כ בתשו' אבה"ע סי' צו, דמה דפי' הרשב"ם דלא מהני חזרה בקידושין משום חומרא דרבנן זהו רק כשחזר בו מהאמירה לחוד שמלכתחילה נתן לשם קידושין ועכשיו רוצה לחזור וליתנה לה בתורת מתנה ע"ז אמרי' דמעיקר הדין היה מהני חזרה דאתי דיבור ומבטל דיבור אלא דרבנן החמירו להצריך גט, אבל היכא שרוצה לחזור בו מעצם הנתינה אמרי' דלכו"ע לא מהני, יעוי"ש.

וא"כ נמצא לפי"ז דמאחר שכבר נתן לה הטבעת שוב לא מהני חזרתו, ובפרט במקרה הנזכר שאינו חוזר מהקידושין, דאדרבא מה שלקח ממנה הטבעת זהו כדי לקדשה שנית בחושבו שהנתינה הראשונה לא הועילה, וא"כ פשיטא דלא מהני חזרתו, אלא דאפי' אם נחשו לדעת הכנה"ג שהובא בבאה"ט שעסוקים באותו ענין מהני רק באופן שהעדים שמעו את מה שדיברו ביניהם, ונימא שבמקרה הנ"ל לא מהני עדותן וצריך לקדשה שנית, וא"כ באנו לשאלה שמא לא נתכוונה בפירוש להקנות לו חזרה את הטבעת ונמצא שקידשה בטבעת שאינה שלו, זה אינו, דהלא גמרא ערוכה בקידושין יג, דבחטף סלע מידה וקידשה מקודשת ואוקמי' בגמ' בדשדיך, ופרש"י "שדיכר בה קודם לכן ונתרצית להתקדש לו" הרי שאפי' בגזל מידה ונתן לה בתורת קידושין ושתקה, אמרי' דניחא לה להתקדש בזה וע"כ שנתכוונה ליתן לו הסלע כדי שתתקדש בה, וכ"ש במקרה דידן שמלכתחילה נתן לה טבעת זו לשם קידושין ולקחה מידה כדי לקדשה

נתינת הטבעת מידו לידה הרי הם מעידים שקידשה, ובקונטרס אפריון לשלמה מהגרא"ב פינקל ז"ל הביא שהגר"מ פינשטיין זצ"ל הכשיר קידושין באופן שהעדים לא שמעו כלל אמירת הרי את וכו' משום דחשיב כמדבר עמה על עסקי קידושה.

אולם יש לדון במקרה זה שחטף ממנה הטבעת תוכד"ד האם הועילו הקידושין הראשונים, שמכיוון שלקח ממנה הטבעת האם נימא שעקר עי"ז המעשה קידושין.

והנה אי' בגמ' ב"ב קכט:, והלכתא כל תוכד"ד כדיבור דמי לבד מעבודת כוכבים וקידושין, הרי שבקידושין לא מהני חזרה תוכד"ד, וכך נפסק בשו"ע אבה"ע סי' לח סעי' לד ז"ל: המקדש את האשה וחזר בו מיד הוא או היא אע"פ שחזרו בתוכד"ד אין חזרתם כלום והרי היא מקודשת עכ"ל, אולם כבר הקשה הח"מ שם ס"ק מה דמלשון השו"ע בסי' מט משמע שאין חזרתו כלום היינו להצריכה גט לחומרא אבל קידושין גמורים לא הוי, וכבר נחלקו הראשונים בביאור הסוגיא, אם כוונת הגמ' דאמרי' דלא מהני חזרה בקידושין משום חומרא או דכך הוא מעיקר הדין, דהרשב"ם שם כתב דכוונת הגמ' לחומרא, אבל הר"ן בתשו' הובא בב"י סוף סי' קלד כתב דמלשון הגמ' לא משמע כהרשב"ם וגם דעת הראשונים הרמב"ם ועוד דבקידושין לא מהני חזרת תוכד"ד מעיקרא דדינא, וכדי ליישב הסתירה בלשון השו"ע כפי שהקשה הח"מ כתב המקנה בקונ"א סי' לח סעי' לד ובסי' מט דמה דאמרי' בגמ' דלא מהני בקידושין תוכד"ד באמת זהו דבר פשוט ומוכרח, דהלא הדין הוא דבמכר ובמתנה לאחר שמסר לחבירו החפץ אין אחד מהם יכול לחזור בו דלא אתי דיבור ומבטל מעשה, והא דהוצרכו

בשנית שהיא מתרצית ליתן לו כדי להתקדש בזה.

הראשונים ואי"צ לקידושין הנוספים, ואפי' נימא שלא הועילו, נמצא שמלכתחילה הטבעת אינה שלה כיון שנתן לה בתורת קידושין וע"כ כשמקדשה בשנית מקודשת כדין, ואפי' אם נימא שהטבעת שלה והוא חטף את שלה, מ"מ ע"ז נאמר בגמ' דבחטף סלע מידה וקידשה מקודשת, נמצא שאין כאן שום בית מיחוש, ואי"צ לחזור ולקדשה.

וי"ל עוד שאי"צ לכ"ז, דכיון שמעיקרא נתן לה הטבעת לשם קידושין ברור שעל הצד שלא נתקדשה אי"ז שלה, ויעי' בזה באבנ"ז סי' כז ס"ק ט, וא"כ נמצא דבמקרה דידן ממ"נ היא מקודשת, דכפי שנתבאר הועילו הקידושין



הרב אליעזר הכהן רבינוביץ
מח"ס חינוך הבנים כהלכתו וש"ס
בית שמש

דיני איסור עשיית מלאכה לחתן בשבעת ימי המשתה

בירור שיטות הראשונים במקור האיסור ומהותו * תמצית הדברים * איסור מלאכה באלמן שנשא בתולה או להיפך * האם חתן יכול להוסיף עליה בשני ובחמישי * הטעם שאין נוהגים להוסיף רביעי בשביל החתנים * האם חתן אומר ויהי נועם במוצ"ש של השבע ברכות * פרטי דיני עשיית מלאכה לחתן * מלאכת דבר האבד לחתן * באופן שיכול לעשות את הדבר האבד ע"י אדם אחר * באופן שרבים צריכים לו * האם מהני מחילת האשה שיוכל החתן לעסוק במלאכתו * היוצא לדינא כלפי מחילת האשה * איזה מלאכות אסור לחתן לעשות * האם מותר לחתן להסתפר ולכבס כסותו * האם לשותפו של החתן מותר לעבוד * האם החתן רשאי ללמוד בעיון נמוך * האם גם הכלה אסורה בעשיית מלאכה * דינים היוצאים

בירור שיטות הראשונים במקור האיסור ומהותו

(סע' א), והרמ"א שם חזר וכתב דחתן אסור בעשיית מלאכה.

א. כתב הרמב"ם בהלכות אישות (פ"י ה"ב) וז"ל: וכן תקנו חכמים שכל הנושא בתולה יהיה שמח עמה שבעת ימים, אינו עוסק במלאכתו, ולא נושא ונותן בשוק, אלא אוכל ושותה ושמח, בין שהיה בחור בין שהיה אלמן, ואם היתה בעולה אין פחות משלשה ימים, שתקנת חכמים היא לבנות ישראל שיהיה שמח עם הבעולה שלשה ימים בין בחור בין אלמן (עכ"ל). וכ"ה בשו"ע אבן העזר סי' סד

והנה מלשון הרמב"ם הנ"ל מבואר דהא דחתן אסור במלאכה הטעם לזה הוא משום תקנת האשה, והיינו שיהא שמח עמה בשבעת ימי המשתה, ולכן תקנו שלא יעסוק במלאכתו כדי שלא יהא טרוד במלאכתו, ומה"ט ס"ל ג"כ לרמב"ם דזמן איסור המלאכה שוה לזמן השמחה ואינו תלוי בזמן אמירת שבע ברכות, דהרי בבחור שנשא אלמנה קיי"ל שהוא מברך כל שבעה וכמש"כ הרמב"ם בהלכות ברכות

דומה למלך שאינו עושה מלאכה, אבל באמת מניעת המלאכה הוא מטעם אחר והיינו משום שיהא פנוי ולא יהא טרוד בעבודתו, וק"ל.

ב. והנה המאירי בריש כתובות (כ. נד"ה וטז) כתב על הא דאמרין למחר משכים לאומנתו, וז"ל: ויראה מכאן שאין אסור בעשיית מלאכה שלא תקנו הענין אלא שיהא נותן לב למלאכתו, ויש אומרים שמאחר שחכמים תקנו כן אסור ואין נראה לי כן, אלא ביום ראשון שיש בו ברכה, ומ"מ בבתולה כל שבעה אסור במלאכה שהרי כולם ימי ברכה ויום טוב, ואף בדרש אמרו שהחתן דומה למלך בהרבה דברים ואחת מהן שאינו עסוק במלאכה, וכן היא בפרקי דר"א (עכ"ל).

ומבואר מדבריו שהוא חולק על הרמב"ם וס"ל דאיסור מלאכה אינו שייך כלל לשמחה רק הוא דין בחתן עצמו שהוא אסור במלאכה משום שימים אלו הם אצלו כיום טוב, ומשום שהוא דומה למלך, ומשו"ה ס"ל ג"כ דזמן איסור מלאכה שוה לזמן ברכה ובנשא אלמנה שיש יום אחד לברכה ה"נ זמן איסור מלאכה הוא רק יום אחד.

ומה שתקנו דאלמנה נישאת ביום חמישי הוא מהך טעמא גופא דכיון דלמחר הוא מותר במלאכה לכן תקנו חכמים דכל שאינו אדם בטל ישא דוקא ביום חמישי ויבעול בשישי שאז יבטל מעצמו בכל הג' ימים.

ג. והנה בחידושי הרמב"ן שם כתב בתחילה לפרש כדרכו של המאירי אך דחה את זה וז"ל: ומאי דאמרין למחר משכים לאומנתו משמע שהוא מותר לעשות מלאכתו לפיכך הוצרכו להחמיר עליו, ולא אסרוהו במלאכה [והיינו דגם לאחר התקנה לא אסרוהו לגמרי במלאכה], ומיהו צ"ע שאין הדבר נראה

(פ"ז ט"ט), ואפ"ה אינו אסור במלאכה רק ג' ימים שהם ימי שמחה.

והנה בפ"ק דכתובות (ה.) איתא בברייתא מפני מה אמרו אלמנה נישאת בחמישי ונבעלת בשישי, שאם אתה אומר תבעל בחמישי למחר משכים לאומנתו והולך לו, שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא שמח עמה שלשה ימים חמישי בשבת וערב שבת ושבת.

ולדעת הרמב"ם יתפרש היטב כוונת הגמרא דקודם תקנת שקדו היה מותר במלאכה, וזהו שאמרו שיהא משכים לאומנתו ולכן תקנו שיהא שמח עמה ג' ימים, ובכלל זה ג"כ שיהא אסור במלאכה, דאי לא הא לא קיימא הא.

וכ"ה להדיא בחידושי הרשב"א שם וז"ל: וכיון שהתקינו שלשה לשמחה הוא אסור במלאכה בהן, וגרסינן בתוספתא התקינו שיהא בטל חמישי וע"ש ושבת שלשה ימי בטלה נמצא שמח שלשה ימים, וממנה לשבעה של בתולה שהן אסורין במלאכה ומלישא וליתן. ובפרקי דר"א בפרק י"ו החתן דומה למלך מה המלך אינו יוצא לשוק לבדו כך החתן אינו יוצא לשוק לבדו, מה המלך אינו עושה מלאכה כך החתן אינו עושה מלאכה (עכ"ל), וכ"ה בחידושי הר"ן שם.

ומיהו בדברי הרשב"א הר"ן אינו מבואר דאיסור מלאכה הוא מחמת השמחה, ואפשר דס"ל דכיון שתקנו לו שמחה ממילא הוא כחתן באותן הימים, וחתן אסור במלאכה מטעם אחר כיון שהוא דומה מלך ודו"ק.

ולדעת הרמב"ם צריך לפרש דהא דאמרין שהחתן דומה למלך שאינו עושה מלאכה, אין הכוונה דמחמת שהוא כמלך לכן אינו עושה במלאכה, רק שגם בדבר זה הוא

ושקדו לעשות סייג לדבריהם ואמרו להיות נבעלת בשישי והביאו ראייה לפירוש זה מן התוספתא וכו' (עכ"ל).

והיוצא מדברי הריטב"א דיש כאן ב' דרכים בראשונים האם תקנה זו של שקדו היא המקור לג' של שמחה בנושא אלמנה, או דג' של שמחה היא תקנה קדומה וכאן באו להוסיף דכדי שלא יעבור על התקנה לכן כל שאינו אדם בטל ויש לחוש שישכים לאומנתו יש לו לישא דוקא בחמישי.

ד. **והנה** בר"ן על הרי"ף שם בכתובות (ג.) כתב וז"ל: ודאמרינן למחר משכים לאומנתו לא שיהא מותר במלאכה כלומר ומעתה מותר לעשות מלאכה במקצת בביתו, זה אינו דודאי אסור, אלא שחשו שהבעל מלאכה יעבור על תקנת חכמים ולכן יחדו לו ימים הללו שהם ימי בטלה, והכי איתא בתוספתא התקינו שיהא בטל ג' ימים חמישי וע"ש ושבת, ג' ימי בטלה נמצא שמח ג' ימים, וה"ה נמי לז' של בתולה שחתן אסור בהם במלאכה, והכי איתא בפרקי דר"א בפרק טז חתן דומה למלך מה מלך אינו יוצא לשוק לבדו וכו' (עכ"ל עפ"י הגהת הב"ח שם).

ותחילת דבריו הם כדברי הרמב"ן הנ"ל שבא לשלול שלא נפרש כדרכו של המאירי הנ"ל שהוא מותר במלאכה [וגם לא בקצת מלאכות בביתו], וסו"ד הם בדרכו של שיטת אחרים שהובא בריטב"א הנ"ל דהתקנה של ג' ימים היא תקנה קדומה להך דשקדו, ומשו"ה הוצרך לפרש דהתקנה כאן היתה שלא יעבור על איסור עשיית מלאכתו ויהיה טרוד במלאכתו, ולכן תקנו שיהא נושא בחמישי בשבת.

ואפשר עוד, דהר"ן בא כאן גם לחלוק על הרמב"ם דס"ל דאיסור מלאכה הוא

שהוא מותר ויתקנו לו נישואין בימים שלא יעשה מלאכה, וראיתי בתוספתא (פ"ח"א) כלשון הזה התקינו שיהא בטל ג' ימים וכו', וממנה אתה למד לשבעה של בתולה שהן אסורין במלאכה ומלישא וליתן ואמרו שנמצא באגדה שהוא דומה למלך שאינו יוצא מפתח פלטרין שלו וכן נהגו וכו' (עכ"ל).

ומבואר דבמסקנתו ס"ל דבאמת יש איסור מלאכה בג' ימים אלו, וזהו כדברי השיטה לר"ן הנ"ל, וגם בדעת הרמב"ן יש להסתפק האם איסור המלאכה הוא חלק מתקנת השמחה שאסורוהו במלאכה כדי שלא יהא טרוד במלאכתו רק יהא פנוי לשמחה, או דאיסור מלאכה הוא איסור בפנ"ע.

ודע דמדברי הרמב"ן יוצא דהך דתקנה דשקדו היא גופה המקור דבנשא אלמנה יש שמחה ג' ימים, דהרי ס"ל דהא דאמרינן שיהא משכים למלאכתו הכוונה כפשוטו שהוא מותר במלאכה, אלא דלבתר התקנה נאסר ג"כ במלאכה.

וכבר נחלקו הראשונים בפרט זה, דהנה רש"י שם פירש על הא דאמרינן למחר משכים לאומנתו והולך לו שאין משתה אלמון באלמנה אלא יום אחד כדלקמן בפרקין (א.), ובחידושי הריטב"א שם כתב ע"ז וז"ל: והקשו עליו דלא דק מרן דברכה ליכא אלא יום אחד אבל לשמחה איכא ג' ימים כדאיתא התם בהדיא, ולא קשיא דמרן ז"ל ה"ק דמעיקרא מקמי הא דשקדו לא הוה לן אלא יום אחד למשתה דהיינו יום אחד לברכה עד שתקנו שקדו וג' ימים האמורים לשמחה האמורים לקמן בתר דתקינו שקדו הוא דאמרינן לה, ואחרים פירשו דמקמי שקדו תקנו ג' ימים לשמחה והכא קתני שזה לא היה שמח לתקנה והיה משכים לאומנתו לפיכך באו חכמים

החתן דבימים שמברכים ברכת חתנים - והיינו ז' ימים לבחור או לבתולה ויום אחד לאלמון שנשא אלמנה - הרי הם אצלו כיו"ט והוא כמלך ומשו"ה יש לו בהם איסור מלאכה.

ודעת הרמב"ן והר"ן כהרמב"ם דבאלמון שנשא אלמנה יש איסור מלאכה כל שלשה ולא רק ביום ראשון, אלא דמ"מ יש להסתפק לדבריהם האם איסור מלאכה הוא חלק מחיוב השמחה, או שהוא דין בפנ"ע דכל חתן יש לו איסור מלאכה בכל ימי השמחה שאז הוא דומה למלך שהרי שמחה ומשתה לפניו.

איסור מלאכה באלמן שנשא בתולה או להיפך

ז. **והנה** עיקר דברי הרמב"ם הנ"ל דס"ל לדינא דזמן חיוב השמחה תלוי בדירה ולא בדריה, דבנשא בתולה זמן השמחה ז' ימים ובנשא בעולה זמן שמחה ג' ימים, בין אם הוא בחור ובין אם הוא אלמון, אינו אליבא דכו"ע, וזה תלוי בב' הלשונות בגמרא בפ"ק דכתובות (ג) ובמחלוקת הראשונים שם האם ב' הלשונות פליגי אהדדי עיי"ש, ולדעת כמה ראשונים בחור שנשא אלמנה זמן שמחה הוא ג"כ ז' ימים ורק באלמן שנשא אלמנה זמן שמחה הוא ג' ימים, ולדבריהם יוצא דכל היכא דאיכא ז' ימים לברכה איכא נמי ז' לשמחה, ורק באלמן שנשא אלמנה דאיכא יום אחד לברכה בזה איכא ג' ימים לשמחה. ועיין בטושו"ע שם באבן העזר סי' סד ס"ב שהובאו שם ב' דעות אלו.

והנה הר"ן שם בכתובות (ג) כתב לתמוה על שיטת הרי"ף והרמב"ם דלדבריהם יוצא דבאלמון שנשא אלמנה נפיש ימי שמחה מימי ברכה, ובבחור שנשא אלמנה נפיש ימי ברכה מימי שמחה, וכתב ליישב וז"ל: י"ל שהכל

חלק מתקנת השמחה, ודעת הר"ן דאיסור מלאכה הוא איסור בפנ"ע מחמת שהוא דומה למלך, ומשו"ה לא ניחא ליה לפרש כדעת רש"י ואליבא דהריטב"א דלפ"ז משמע ליה שלא אסרו אותו לגמרי במלאכה, רק שלא ישכים לאומנותו אבל במלאכות קלות בביתו שרי, דבזה ליכא ביטול שמחה.

ומשו"ה פירש דבאמת הוא אסור במלאכה מדינא, ומה שאמרו ישכים למלאכתו היינו באיסור, ודו"ק.

ישוב מצאתי בשו"ת מהריט"ץ (סי' קעח) שכתב שם לדייק מדברי הרמב"ם הנ"ל שלא הזכיר כאן לשון איסור בעשיית מלאכה, וכמש"כ לענין אבל, דבאמת אין איסור בדבר אלא מפני תקנת שמחה נגעו בה, ושוב כתב דמדברי הר"ן משמע שהוא חולק בזה וס"ל דיש בזה איסור גמור [וסיום התשובה חסר בדפוסים] עיי"ש.

ה. ודע דמש"כ הראשונים הנ"ל דכ"ה בפרקי דר"א יש להעיר דבפרקי דר"א שלפנינו ליתא זה [וע"כ שהיתה לו גירסא אחרת], וכבר העיר בזה בפירוש הרד"ל שם, ועיין גם בדברי הרמב"ן שם בכתובות בדפו"ר ומדבריו נראה שהיה לו הנוסחא שלפנינו.

תמצית הדברים

ו. **והיוצא** לנו מכ"ז דדעת הרמב"ם דאיסור עשיית מלאכה הוא משום שיהא שמח עמה ולא יהא טרוד במלאכתו, ומשו"ה כל שהיא בתולה האיסור הוא ז' ימים ובבעולה האיסור הוא ג' ימים שאיסור מלאכה שוה לזמן השמחה.

ודעת המאירי דאיסור מלאכה אינו שייך כלל לדין שמחה, רק הוא איסור בפנ"ע על

ומהני מחילתה, והסוברים דזמן שמחה ז' ימים ס"ל דאיסור הוא מחמתו ולא מהני מחילה, ומש"כ הר"ן לעיל מזה שהחתן אסור במלאכה היינו לפי מה דמסיק כאן כדעה השניה דאיכא שמחה ז' ימים (עכתו"ד).

ח. **כתבו** התוס' בפ"ק דכתובות (ג.) על הא דאיתא שם דקודם תקנת עזרא אשה נישאת בכל יום וז"ל: ובאלמנה נמי לא קבעו שתבעל בשישי משום ברכה גרידא, אלא משום שקדו שיהא שמח עמה ג' ימים כדאמר לקמן, ובתולה דלא שייך ההוא טעמא דליכא למימר משכים לאומנותו והולך לו לפי שיש בה שבעת ימי השמחה, הלכך משום ברכה גרידא לא היו קובעים יום (עכ"ל), וכ"ה ברא"ש שם (ס"ג).

ודבריהם צ"ב, דמדוע דוקא באלמנה שייך חשש זה דלמחר ישכים לאומנותו, ואף לפמ"ש"כ לעיל דלדעת רש"י אליבא דהריטב"א הא דחיישינן שמא ישכים לאומנותו היינו קודם שתקנו לו שמחה ג' ימים, מ"מ סו"ס חזינן התם שתקנו לו דוקא שמחה בג' ימים של חמישי וע"ש ושבתי באופן שלא יהא חשש שישכים למלאכתו. וא"כ גם בחתן מדוע לא תקנו כה"ג שישא דוקא בחמישי, ומיהו י"ל דכיון דבלא"ה לא סגי לן בזה שהרי הוא אסור במלאכה כל שבעה לכן לא קבעו יום מסוים, ודו"ק.

ואפשר עוד דשבעת ימי המשתה הם תקנה קדומה וכמבואר בירושלמי בפ"ק דכתובות שהוא מתקנת משה רבינו, ובזה לא חששו שישכים לאומנותו ומשא"כ בג' ימים של אלמנה.

ולדעת המאירי הנ"ל דבג' ימי שמחה של אלמנה ליכא באמת איסור מלאכה א"ש בפשיטות דמשו"ה שייך שם שישכים

לפי ענינו משום דברכה באה על שמחת לבו של חתן, הלכך בחור שלא נשא עדיין דאית ליה שמחה טפי מברכין לעולם ז' אפילו נשא אלמנה, אבל שמחה דהיינו ביטול מלאכה דהוא משום תקנתא דידה, כיון דאלמנה היא אינה צריכה פיתוי כ"כ ובג' ימי שמחה סגי וכו' (עכ"ל), ודברים אלו מכוונים היטב לדעת הרמב"ם הנ"ל דשמחה ומניעת מלאכה הכל הוא משום לתא דידה.

ואולם הר"ן שם בעצמו הכריע כדעה השניה וז"ל: ולא נפישו ימי ברכה מימי שמחה דאינו בדין שיהא משכים למלאכתו ומברכים לו ברכת חתנים אלא ודאי ז' נמי אית ליה לשמחה, וכן נהגו (עכ"ל). [ועיין גם בריטב"א שם בכתובות ז.].

ולפמשנ"ת לעיל דיתכן דהר"ן פליג על הרמב"ם וס"ל דאיסור מלאכה הוא איסור בפנ"ע א"כ יתבאר היטב דמשו"ה ס"ל כאן דלא יתכן שמברכים לו ברכת חתנים והוא משכים למלאכתו, דכיון דדינו כחתן לא יתכן שיהא מותר במלאכה, ומשו"ה ס"ל דע"כ שגם זמן השמחה הוא שבעה ימים, ולא ניחא ליה לומר דבאמת הוא אסור במלאכה כל ז' ורק שמחה ליכא כ"א ג', דס"ל להר"ן דזמן שמחה ואיסור מלאכה שוין וכדמשמע בתוספתא (פ"א ה"א), ואע"פ דלשיטתו איסור המלאכה אינו נובע דוקא משום חיוב השמחה [ואולי ס"ל דגם בשמחה שייך שיהא דומה למלך ודו"ק], ומיהו כ"ז אינו מוכרח, והבוחר יבחר.

ולאחר כתבי כ"ז מצאתי בבית שמואל אבן העזר סי' סד (סק"א) שכבר רמז בקצרה לכל דברינו הנ"ל, ותמצית דבריו הוא דהסוברים דבחור שנשא אלמנה איכא שמחה ג' ימים אינהו ס"ל דטעם השמחה משום דידה

והובא דין זה בב"י סי' ק"ה, וכן פסק הרמ"א שם, וז"ל: ואם היו ב' חתנים בבהכ"נ והם ישראלים, מותר להוסיף לקרות ד', ולדידהו הוי כיו"ט שמותר להוסיף, ומקורו מדברי המרדכי וההג"מ הנ"ל. [ובלבד שם כתב שאם אין שם אלא חתן אחד אין קורין ארבעה בשבילו, דלא הוי כמועד אלא לחתנים גופייהו אבל לא לגבי אחרים (עכ"ד), והיינו שאם החתן עולה לשלישי שוב אין קורין לרביעי].

אך בבדק הבית שם כתב דאין המנהג כן, וכן פסקו שם האחרונים לדינא, ראה בלבוש (ס) ובט"ז (סק"ז) ובמג"א (סק"ב) ובמשנ"ב שם (סק"ג). [וע"ע בפמ"ג שם (א"א ס"ב) באיזה אופן יש לנהוג כדברי הרמ"א הנ"ל כלפי ר"ח טבת ששכחו לקרות של חנוכה ויש שני חתנים שיקראו לחמישי בשל חנוכה יעו"ש].

הטעם שאין נוהגים להוסיף רביעי בשביל החתנים

י. **והנה** בפר"ח שם כתב לפקפק בדין זה וז"ל: וגם בדין חתן יש לפקפק דאע"ג דבפ"ק דכתובות מדמינן חתן לרגל, וכן בפ"ק דמו"ק וכו' מ"מ לא אשכחן בש"ס דילן שיאסר במלאכה, ואדרבה בפ"ק דכתובות אמרינן למחר משכים לאומנותו והולך לו מוכח דלא מיתסר בעשיית מלאכה, אלא שהמפרשים כתבו שנמצא באגדה ובפרקי דר"א שחתן דומה למלך מה מלך אינו עושה מלאכה אף חתן אינו עושה מלאכה, ואין בזה כדאי לטפויי גברא (עכ"ל).

ומשמע קצת מלשונו דס"ל דבאמת מדין התלמוד ליכא איסור מלאכה לחתן אלא הוא כעין מנהג עפ"י הדרש שהוא דומה לחתן, ולכן אין בזה כדאי לטפויי גברא.

לאומנותו ומשא"כ בשבעה ימי השמחה שהוא אסור במלאכה, ולפי"ז אפשר שגם התוס' סוברים כהמאירי.

והנה בספר המקנה עמ"ס קידושין בקו"א על השו"ע סי' סד (ס"א) כבר עמד על דברי התוס' האלו דהרי גם בשבעת ימי המשתה יש לחוש שיעבור עליהם וישכים לאומנותו, וכתב לבאר את דבריהם באופן נפלא.

ותמצית דבריו הוא דהא דחיישינן שמא ישכים לאומנותו הכוונה שיפייס אותה שתמחול לו ומהני בזה מחילה אף דהוי צערא דגופא, אלא דכיון דסו"ס אית לה צערא לא ניחא להו לחזו"ל שיעשה כן ולכן תקנו דאלמנה נישאת בחמישי. ומשא"כ בנושא בתולה שהחיוב עליו הוא מצד עצמו שלא לעשות מלאכה ומשום שהוא דומה למלך ובזה אין מועיל מחילה אף אם ירצה למחול על כבודו, דהרי מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ומשו"ה ליכא כלל חשש שישכים לאומנותו. [והמשך דבריו שם הבאנו להלן אות יז].

והיוצא מדבריו דיש כאן ב' איסורים לחתן בעשיית מלאכה, דבאופן שנשא בתולה האיסור הוא מצד עצמו, ובנושא אלמנה האיסור הוא מחמת שמחתה וכדאמרינן שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל.

האם חתן יכול להוסיף עליה בשני ובחמישי

ט. **כתב** המרדכי במגילה (סי' תתח) בשם ריב"א שאם יש שלשה חתנים בביהכ"נ אחד כהן ושניים ישראלים כיון דהוי לגבי החתנים כמו מועד כדאמרינן פ"ק דכתובות (ז) קורין ארבעה כמו במועד, וכ"ה בהג"מ בהלכות תפילה (פי"ב אות ג) בשם ריצב"א.

בימי שמחתו - ואף אחד לא שמע מאבותיו ורבותיו כזאת ולא נמצא דבר זה בשום פוסק [עיי' מג"א רצ"ה לענין אבל שיש נוהגין לא לומר] - ואין יצמח חדשות בדבר כזה שהוא מצוי ורגיל בכל הזמנים ובכל הדורות.

והרי שערי תירוצים פתוחים כפתחו של אולם לחלק בין הענינים, בין יחיד לציבור ועוד, והעיקר שהרי איסור מלאכה של חתן שיהא פנוי לשמחה ובגלל שהוא דומה למלך, זה רק הוא בעצמו, אבל חתן זה שנטע כרם לפני שנשה אשה פועלים בוצרים כרמו ומוסקים זיתיו וחמריו נושאים תבואתו, ושכירו ולקיטו מוכרים פרקמטיא בחנותו [ומשא"כ באבל], עיי' פת"ש אה"ע ס"ד, ולכן יש לו להתפלל ויהי נועם וגו'. - סוף דבר ברור לי דלא ניחא ליה לאבא דלימרו הא מילתא משמיה בבי מדרשא הלכה למעשה (עכ"ל).

פרטי דיני עשיית מלאכה לחתן

וכעת נבוא לברר כמה וכמה חקרי הלכות בענין איסור עשיית מלאכה לחתן.

מלאכת דבר האבד לחתן

יב. בשו"ת בית דוד (יו"ד ס"ס קע) כתב וז"ל: ומה ששאל אם מותר החתן במלאכת דבר האבד נראה דאסור, ומנא אמינא לה ממ"ש הב"י אה"ע ר"ס סד שחתן אסור במלאכה מפני שדומה למלך, ת"ל משום דהם לו כרגל, ואין לומר דמה שהם לו כרגל הוא מפני שדומה למלך כנראה מהרב לבוש ז"ל וכו', אלא ע"כ איצטריך דאי משום רגל היה אפשר שהוא כחול המועד שמותר בדבר האבד, לכך איצטריך מפני שהוא כמלך כלומר שאפילו בדבר האבד אסור, כמו המלך שאינו עושה מלאכה אפילו בדבר האבד, וטעמא דרגל

איברא דלפמשנ"ת לעיל הרי כל הראשונים הסכימו כן לדינא דיש איסור לחתן לעשות מלאכה, והא דאמרינן למחר משכים לאומנותו התם הכוונה קודם שנתקן ג' ימי שמחה לאלמנה, א"נ דחיישינן שיעבור על התקנה וכנ"ל.

ולפי"ז נראה דהטעם שלא נהגו להוסיף לגבי חתן דמ"מ לא דמי לרגל ממש דהתם כו"ע אסורים במלאכה, משא"כ הכא שרק החתן אסור במלאכה, וק"ל.

וכן מבואר בט"ז שם שזהו הטעם שאין נוהגים כדברי הרמ"א הנ"ל, וז"ל: ותימה לי היאך מדמה ריצב"א מועד דיחיד דהיינו החתן למועד דכל ישראל ואדרבה מוכח איפכא דהא הטעם דאין מוסיפין הוא משום ביטול מלאכת העם כמ"ש בסמוך, ובזה מה יועיל מועד של החתן כיון דלכל הקהל יש ביטול מלאכה ולהם אין מועד - ותו דא"כ מפטיר נמי יקרא כיון דלדידיה הוה י"ט אלא ודאי דלא אזלינן בתר ידיה (עכ"ל) והובא בקצרה במחצית השקל שם.

האם חתן אומר ויהי נועם

במוצ"ש של השבע ברכות

יא. בסוף ספר הליכות שלמה על תפילה, הובא מכתב של הגאון רבי אברהם דוב אויערבאך שליט"א וז"ל: ועל דבר ההוראה אשר ראיתי דמטו משמיה דאבא מארי זצ"ל בנוגע לחתן בימי המשחה שלא לומר ויהי נועם במוצאי שבת [כי חתן אסור במלאכה], קשה לי לקבל שהורה כן למעשה, ובפרט לקבוע הדברים בספר.

הנה סדר אמירת ויהי נועם הוא מקדם קדמתא - ומאידך כל אדם מישראל מימות מרע"ה שתיקן שבעת ימי המשחה עובר עליו מוצ"ש

את אשתו וה"נ צריך לו על שמחת אשתו וגם אם נאסר לו לעסוק במלאכתו אין זה שמחה אלא תוגה אם ידע שיפסיד עי"ז את מצב פרנסתו כנזכר.

ובספר מנחת פתים (אנן סעור סי' סד) הביא דברי הזכור לאברהם דחתן אסור גם במלאכת דבר האבד, והשיג עליו בזה"ל: ולא אדע מנין לו דבר זה, ועפ"י הסברא ודאי מותר.

ובחזו"א (אכסע"ז ס"ד סק"ז) כתב וז"ל: נראה דלא חמירי מחזה"מ ודבר האבד מותר, ובתוס' כתובות ד' א' ד"ה אבל מבואר דחתן קיל ממועד (עכ"ל). [ומה שהביא מדברי התוס' הוא סמך בעלמא דהתוס' שם לא איירי מענין מלאכה, רק לענין דיני אבילות].

ובשו"ת דובב מישרים (ח"ג סמ"ז) כתב להקל לעשות מלאכת דבר האבד באופן שהכלה מסכמת לכך ובתנאי שהמלאכה נעשית בביתו, וטעמו בזה משום דלפי הטעם שאסור במלאכה כדי שישמחנה הרי מהני מחילתה, ולפי הטעם שהוא דומה למלך נראה דהאיסור הוא רק בעושה מלאכה בשוק וכמש"כ הרמב"ם בהלכות סנהדרין (פכ"ה ס"ד) שכיון שנתמנה אדם לפרנס על ציבור אסור בעשיית מלאכה בפני שלשה כדי שלא יתבזה בפניהם [וס"ל ז"ל דגם מלך אסור לעשות מלאכה רק בפני רבים אבל בביתו בצנעא שרי], ולפי"ז כל שעושה בביתו וגם היא מוחלת שרי ממנ"פ. והוסיף שם דאף דבשו"ת חיים שאל להחיד"א [והובא להלן באות יט] מבואר דגם בתוך ביתו אסור לעשות מלאכה י"ל דהתם מיירי בדלא מחלה (עכתו"ד).

והנה בשו"ת חיים ושלוש למהר"ח פלאגי (ח"ג סי' כז) כתב וז"ל: ולשוואלי דבר השבתי דבאתרא דנהיגי לצאת לבית הכנסת

איצטריך לענין אבילות (עכ"ל). והובא לדינא בזכור לאברהם (מערכת חתן לאות ח) וכן במסגרת השלחן על קיצור שו"ע (סי' קמט סק"ז).

וכן נקט לדינא בשו"ת שואל ונשאל (ח"ג ס"ט אכסע"ז), והבאתי את דבריו להלן (אות יד).

ואולם מצינו לכמה אחרונים שכתבו לפקפק בדברי הבית דוד והקילו באופנים מסויימים.

בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ג סי' נז) נשאל בזה בחתן תוך ז' ימי המשתה שהוא פועל אומן אצל הבעה"ב של בית האפיה והבעה"ב אינו יכול לנהל העסק מבלעדו ועל איזה ימים כבר קיבל אומן אחר להיות על מקומו בדרך עראי אמנם על כל הז' ימים אין באפשרי לו להחזיק האומן האחר כי אז ירצה האחר רק להיות לחלוטין ועי"ז בעה"ב דוחק את הפועל החתן הנז' לעסוק במלאכתו כי אם לא אז מוכרח ליקח האחר לחלוטין ויודחה הוא ממשמרתו להשאר בלי מצב פרנסתו. והכלה מסכמת שיעבוד עבודתו כדי שלא יופסד ממשמרת פרנסתו.

וכתב להקל בזה. ובנה יסודו למש"כ האחרונים שלשותפו של החתן מותר לעבוד וכמבואר להלן (אות כא), והרי לנו שהקילו כאן יותר מאבל, וא"כ כ"ש שיש להתיר כאן באופן שהוא דבר אבד, ומה גם שיש צירוף שהיא מוחלת, ואף שהפוסקים נחלקו אם מועלת המחילה, מ"מ בדבר האבד בצירוף מחילה ודאי מותר, וכתב שגם הבית דוד הנ"ל שאסר מודה דבצירוף מחילה אפשר להקל.

והוסיף עוד עפ"י סברת הזקן אהרן (סוכא טז לאות כא) דכיון דחתן צריך לאכול יותר ממה שהוא רגיל ולהאכיל ג"כ אחרים משלו ומצוה לעשות לו מלאכתו כדי שישמח וישמח

לאחר לעשותו מלבד החתן בעצמו, אבל כל שאפשר לעשותו ע"י אחרים אין להתיר לחתן לעשותו. - והמקור לזה הוא מהא דקיי"ל לגבי אבל ביו"ד (ס' ט"ז ס"ה) דבדבר האבד מותר לאבל לעשות ע"י אחרים, וכתב שם הרמ"א בשם י"א דאם לא יוכל לעשות ע"י אחרים והוא דבר האבד מותר לאבל לעשות בעצמו, וחזינן מזה דבאופן שאפשר ע"י אחרים לא שרינן שיעשה בעצמו.

והדברים ק"ו, דהרי התם גם בעושה מלאכתו ע"י אחרים איכא איסורא כשאינו דבר האבד, ואפ"ה לא הקילו לכתחילה ע"י עצמו רק היכא דא"א, וא"כ כ"ש הכא דכשעושה ע"י אחרים ליכא כלל איסורא וכדיתבאר להלן (ל"ח כ"ה) דבדאי אין להתיר ע"י עצמו.

ישו"מ שכן פסק בספר חינוא וחסדא (ח"א ק"ח ע"ד) דאין להתיר לחתן לעשות דבר האבד רק היכא דא"א ע"י אחרים, והוסיף שם דאף לדעת השו"ע שם ביו"ד דס"ל דלאבל בעצמו אסור בכ"ג לעשות בדבר האבד מ"מ הכא בחתן מודה.

וראה בשו"ת הרשב"ש (ס' י"ד) שכתב לענין דבר האבד באבל וז"ל: לא התירו באבל דבר האבד לעשות ע"י אלא ע"י אחרים, ואעפ"י שבחזו"מ מלאכת דבר האבד מותרת ע"י עצמו, באבל אסורה, והטעם בזה לע"ד לפי שבחזו"מ כולם אסורים בעשיית מלאכה וכו', לפיכך כשהתירו מלאכת האבד לכל התירוה ומאי חזית דבעל המלאכה לא יעשנה ואחרים יעשוה בשבילו, אבל באבל הוא לבדו אסור בעשיית מלאכה וכו"ע שרי, ובמלאכתו כיון שהוא דבר האבד ואפשר לעשותה ע"י אחרים לא תעשה על ידו (עכ"ל).

איברא מה אעשה כי האחרונים הנ"ל סתמו להתיר בדבר האבד לחתן ולא הזכירו

בכל יום וכו' מותר לחתן אלמון דוקא שנשא בתולה לצאת לחנותו בג' תנאים, א' שלא יעשה שום מלאכה כלל אפילו לכתוב בפנקס ולקבל מעות כ"א 'ודבר דבר' וליעץ ולהיות יושב שם כיון שהוא דבר האבד אם לא ילך וצער הוא לו להיות בביתו וכו'. ב' דדוקא עד חצות יכול להיות בחנות וכיון דבא צהרים צריך שילך לביתו לעשות סעודה ומשתה וכו'. הג' ליקח רשות מהכלה כדי לצאת עד חצות, ואם ג' אלה מותר לו ולא חיישינן דילפי מיניה חתנים אחרים דזה הוא באלמון עם בתולה דוקא ובעיר קטנה ואנשים בה מעט אינו הוה ורגיל נישואי אלמון עם בתולה ושרי ליה לעשות כן עפ"י התנאים שזכרנו (עכ"ל). ומשמע מדבריו דמשום דבר האבד לחוד לא התיר, וגם על מחילתה לחוד לא סמך להתיר, וגם בצירוף שניהם יחד התיר בתנאי שלא יעשה מלאכה גמור, וגם יהיה שם רק עד הצהרים.

וגם ע"י כל התנאים הנ"ל התיר רק לגבי אלמון ולא לגבי בחור, ולא נתפרש בדבריו מ"ש בחור מאלמון, ואפשר דס"ל כשיטת המקנה שהבאנו לעיל (ל"ח ט) דבבחור האיסור מלאכה מחמת עצמו ובאלמון האיסור קיל יותר שהוא רק מחמתו [ומיהו המקנה עצמו בסו"ד צידד דאלמון שנשא בתולה דינו כבחור והאיסור מחמת עצמו], ועיי'.

ולענין דינא יראה דיש להקל בכל דבר האבד בכל אופן שהיא מוחלת דבכה"ג יש לנו ב' סניפים להקל וכהכרעת המנחת אלעזר הנ"ל.

באופן שיכול לעשות את הדבר האבד

ע"י אדם אחר

יג. ואולם לכאורה נראה דהיתר זה של דבר האבד הוא דוקא באופן שא"א

ומשמע מדבריו דס"ל דדבר שריבים צריכים לו לא גרע מדבר האבד, ולפי"ז לסוברים דשרי בדבר האבד מותר גם כשרבים צריכים לו, ויש להביא סמך לזה דהרי המתירים בדבר האבד טעמייהו דלא עדיף מחוה"מ והרי גם בחוה"מ שרינן לצורך רבים באופנים מסויימים.

ומיהו נראה דאין זה מוכרח ויתכן דדבר האבד עדיף מחמת שיש לו הפסד, משא"כ לצורך רבים לא שרינן כלל לכו"ע, ויש טעם גדול לחלק בדבר, דעיקר איסור זה הוא לכבודם ולתקנתם של החתן והכלה, וא"כ באופן שנגרם להם הפסד בודאי ניחא להו בעשיית מלאכה, אבל לצורך רבים אין כ"כ סברא להתיר.

האם מהני מחילת האשה שיוכל החתן לעסוק במלאכתו

טו. **דעת** החלקת מחוקק בסי' סד (סק"ט) דלענין איסור מלאכה לא מהני מחילת האשה, וביאר שם דמשו"ה הוצרך הרמ"א לחזור ולכתוב שם דחתן אסור בעשיית מלאכה, משום דמלשון המחבר משמע דמשום ידיה תקנו כן, ולפי"ז אם היא מוחלת על תקנתה הרשות בידיה, וכדאמרינן בעלמא כל האומר אי אפשרי בתקנת חכמים שומעין לו, וכן מבואר באמת בדברי הרבינו ירוחם שהאשה יכולה למחול על שמחתה והובא ברמ"א שם בס"ב, ולכן הוצרך הרמ"א לומר דבמלאכה היא אסורה אף אם היא מוחלת דאיסור מלאכה הוא מטעם שהוא דומה למלך, ורק על אכילה ושתייה ושמחה היא יכולה למחות (עכתו"ד). [ובסו"ד סיים שם דאין זה מוכרח].

וכ"ה בקצרה בבית שמואל שם (סק"ט) דהרמ"א בא לומר דלא מהני מחילתה. [ואולם לעיל מזה (סק"ה) האריך בזה וכתב דדין זה אם

דזהו דוקא כשא"א ע"י אחר, ומיהו אפשר דגם הם מודים לזה וגם אינהו לא מיירי אלא באופנים דא"א ע"י אחר, וצ"ע.

באופן שריבים צריכים לו

יד. **בשו"ת** שואל ונשאל (ח"צ אהכע"ז סט"ו) נשאל לענין חתן שהוא מלמד תינוקות האם מותר לו ללמדם בשבעת ימי המשתה עכ"פ באופן שאינו נהנה מזה וכגון שגם בלא"ה ישלמו לו את שכרו, והאריך שם לאסור, ותמצית דבריו דטעם איסור מלאכה הוא משום השמחה, וממילא פשוט שאין חילוק בין אם הוא נהנה ממנו או לא, ועוד שהרי הוא דומה למלך ומשו"ה לא מהניא מחילה, ואעפ"י שמותר לו ללמוד בתורה בין הוא לבדו ובין עם אחרים או תלמידים, התם שאני דלא הוי מלאכה, משא"כ כשהוא משועבד למלאכתו ללמד לתינוקות, ואעפ"י דלימוד עם תינוקות אינו מלאכה גמורה מ"מ אסור דכל מין עסק ואומנות הוא בכלל מלאכה, ומשו"ה אסור גם במשא ומתן אעפ"י שאינו מלאכה גמורה, דכל עבודה שהוא עוסק לפרנסתו ה"ז בכלל מלאכה האסורה לו.

והוסיף שם עוד דאע"ג דמבואר בבדק הבית (יו"ד סי' תפ"ט) בשם ארחות חיים דמלמדי תינוקות דינם כרבים צריכים לו ועוד דמלאכת דבר האבד הוא כשהתינוקות בטלים [והובא לדינא בש"ך שם (סק"ט) עיי"ש], מ"מ הכא א"א להתיר דהרי בדבר האבד ליכא כאן טעם להתיר וכמבואר בשו"ת בית דוד [והובא לעיל באות יב], וא"כ י"ל דהתם לא שרינן רק בצירוף ב' הטעמים יחד, [ויש להעיר דבט"ז שם (סק"ה) משמע דסגי בטעם דרבים צריכים לו], ועוד י"ל דכשם שאסור לחתן גם בדבר האבד ולא דמי לאבל, ה"נ אסרינן ליה גם לצרכי רבים (עכתו"ד בקוצר).

איכא, וכן נראה מדברי הרב הלבוש דאם הבין כמש"כ הרבנים הנזכרים הוה מפרש (עכ"ל).

ולפי"ד יוצא דגם אליבא דהרמ"א מהני מחילתה, ועיין בעצי ארזים שם שגם הוא חולק בזה על הח"מ וסובר דמהני מחילתה.

ובשו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סי' נז) הביא דעות האחרונים בזה לכאן ולכאן, [ומסקנתו להקל כשיש עוד צד להקל, ראה לעיל אות יב], ובתו"ד כתב דגם דעת זקינו הלבוש סובר דמהני מחילה, ויש לציין כי הלבוש בסי' סד לא הביא כלל ענין זה שחתן אסור במלאכה [ולא נתפרש לי הטעם זה], וכפי הנראה כוונתו למש"כ הלבוש בסי' סג (סעי' ז) כלפי עיקר דין שמחה בזה"ל: וכל מה שתקנו לא תקנו אלא לכבודה, לפיכך יכולה האשה למחול על שמחתה דמוחלת על כבודה.

טז. **ואני** בעניי מצאתי לרבינו המהרש"ל ביש"ש בפ"ק דכתובות (סי' יב) דגם הוא ס"ל דמהני מחילתה, והיות שבדבריו שם כתב עוד חידוש גדול בעיקר דין זה לכן אעתיק את דבריו וז"ל: אבל תימא על מנהגינו בגליל שלנו מאחר שמחוייב לשמוח עם בתולה כל ז' ימים ולא למנהג' ימים, למה אנו אין מקיימין דברי חכמים, וגם אסור במלאכה הוא והיא כל אותן ימי השמחה כאשר כתב הרמב"ם והוא מפרקי ר"א פרק טז, ואין נזהרים בזה, ואפשר משום דעיקר תקנה נעשה לתקנה דידה, ומאחר שהיא וקרוביה מוחלין על זה אינו מחוייב לשמח, דחכמים נמי תקנו שיהא טורח בסעודה ג' ימים, והיכא שהיא וקרוביה מוחלין לחתן שלא יטריח פשיטא שהרשות בידה אפילו בימי חכמים הראשונים, והאידנא בודאי שערבה כל שמחה, וקושי הגלות וצער המחיה כולן מוחלין על שמחה זו שערבה בעו"ה כל שמחה (עכ"ל).

מהני מחילה תלוי בב' הדעות שם בשו"ע כמה הוא זמן שמחה בבחור שנשא אלמנה עיי"ש, וכבר הבאנו את דבריו לעיל באות ז], וכן נקט לדינא בשו"ת שו"אל ונשאל (ח"ב אבטע"ז סט"ו), וכן פסק הבן איש חי (ש"א אופט"ס אות טז) שאין האשה יכולה למחול על שמחתה.

ולפמשנ"ת לעיל ה"ז תלוי במחלוקת הרמב"ם והמאירי, דלרמב"ם באמת עיקר האיסור משום לתא דידה [והשו"ע שם העתיק את לשון הרמב"ם], משא"כ לדעת המאירי הוא איסור בפנ"ע.

והנה לפמשנ"ת לעיל דהמאירי לשיטתו דזמן איסור מלאכה תלוי בזמן אמירת ברכת חתנים, א"כ יוצא דבאלמון שנשא אלמנה אז אעפ"י שנוהג דין שמחה ג' ימים מ"מ כיון שהוא מברך רק יום אחד ממילא בב' הימים האחרים יכולה למחול ממנ"פ, דלדעת המאירי ליכא כלל איסור מלאכה ולהרמב"ם מהני מחילה כיון שתקנה זו היא לטובתה.

אכן לפמש"כ לצדד דגם הר"ן סובר כשיטת המאירי דאיסור מלאכה הוא איסור בפנ"ע, ואפ"ה ס"ל דאיסור זה הוא כל ימי השמחה אף בדליכא ברכה, א"כ לשיטתו לא מהני מחילה בימים אלו.

וכ"ז הוא אליבא דהח"מ והב"ש, אכן רבינו החיד"א בספרו חיים שאל (ח"ב סי' לח אות ס) שדא נוגא בדבריהם, וז"ל: ואני בעניי אומר דאם איתא הו"ל למור"ם לפרש ולא לסתום, ותו דאין דרכו של מור"ם בהגה"ה לחדש חידושים מדעתו שלא הביאם בדרכי משה, ומה גם בדרכ"מ הביא דברי רבינו ירוחם דיכולה למחול על שמחתה ושתק ולא פליג עליה, וידוע כי כל הגהותיו מהב"י ודרכ"מ לוקחו, ואפשר דמרן בשו"ע נקט לשון הטור דלא קאמר אסור ולכן כתב הוא ז"ל דאיסורא

להתירו בעשיית מלאכה, וכן משמע מדברי כמה וכמה האחרונים שהבאנו לעיל ולהלן דלא סמכו על מחילה לחוד, ורק היכא דיש עוד סניף להקל יש לסמוך ע"ז וכמבואר בדבריהם.

וכ"ז בנושא בתולה בין בחור ובין אלמן, אבל באלמון שנשא אלמנה נראה דיש לסמוך על מחילתה לצורך גדול עכ"פ לאחר היום הראשון כיון דלדעת המקנה הנ"ל מהני מחילה, ולדעת המאירי ליכא אז כלל איסור מלאכה וכמשנ"ת. - וראה עוד בפרי מגדים (או"ח סי' קל"ה מס' סק"ז) שכתב: צ"ע אם אלמון שנשא בעולה אם אסור במלאכה. [ולעיל מזה שם נסתפק מה הדין במחזיר גרושתו יעו"ש].

ואולם בבחור שנשא אלמנה נכון להחמיר כיון דלקושטא דמילתא נראה דזה תלוי בפלוגתא ולסוברים דבעינן שמחה שבעה ה"ז דומה לבחור שנשא בתולה, וכמו שצידד המקנה בתחילת דבריו, ובכה"ג אין לנו צירוף גם את שיטת המאירי הנ"ל, ודו"ק.

ועיין בשו"ת דברי משה (אכע"ז סי"ט) שכתב דאף לדעת החיד"א וסייעתו דמהני מחילה מ"מ אין לסמוך ע"ז רק באופן שברור לנו שהיא מוחלת מלב ונפש, אבל בלא"ה יש לחוש שאינה מחילה גמורה אלא שאין רצונה להיות שנואה בעיניו, וכמש"כ השד"ח בשם החינא וחסדא (מערכת חתן וכלה אות כט) (עכ"ד).

איזה מלאכות אסור לחתן לעשות

יט. ועתה נבוא לבאר איזה סוג מלאכה אסור לחתן לעשות בשבעת ימי המשתה, ויסוד הספק בזה הוא האם אסור לו לעשות כל ל"ט מלאכות, או דהאיסור הוא רק במלאכה גדולה שיש בה טורח או שיהיו רב וכיו"ב.

ומבואר מדבריו דפשיטא ליה דמהני מחילה [ומשמע קצת דס"ל דבעינן גם מחילת הקרובים וצ"ע], אך מש"כ דמשו"ה לא נהגינן איסור זה בזמננו ויוצאין לפרקמטיא דסתמא איכא מחילה ממנה ומקרוביה - שאר כל הפוסקים סתמו בזה לאיסור אף בזמננו. [ובזמננו אנו לא שייך נמי טעם דקושי הגלות וצער המחיה כדי שיעבור בז' ימי המשתה כידוע].

יז. וראה לעיל (אות ח) מש"כ שם בשם המקנה, ולדבריו יוצא דלענין מחילה יש בזה חילוק, דבבחור שנשא בתולה אינה יכולה למחול, ובאלמון שנשא אלמנה יכולה למחול, ובתו"ד תירץ שם בזה את שיטת הרמ"א דבסעי' ב סתם וכתב דיכולה למחול משום דהתם קאי באלמון ואלמנה ובאופן זה יכולה למחול, ומשא"כ בסעי' א דמיירי בבחור ובתולה לכן כתב שיש עליו איסור ולא מהני מחילה.

ולענין בחור שנשא אלמנה כתב שם דלכאורה זה תלוי במחלוקת הפוסקים האם זמן השמחה הוא ג' ימים או ז' ימים, אלא דמדברי הרמ"א נראה דמהני מחילה, וע"כ דס"ל דלענין זה לא פליגי. [ואפשר עוד דס"ל דלענין זה סמכין על המקילים].

ולענין אלמון שנשא בתולה דלכו"ע זמן השמחה ז' ימים נסתפק שם האם האיסור מחמת עצמו, או מחמתה ומהני מחילה, ומסקנתו שם דהאיסור הוא מחמת עצמו עיי"ש.

ועיין בפת"ש שם באבהע"ז (סק"ג) שהעתיק בקצרה את דברי המקנה, וכן פסק לדינא בערוך השלחן שם (ס"ה).

היוצא לדינא כלפי מחילת האשה

יח. ולענין הלכה נראה דיש להחמיר כהסוברים דלא מהני מחילתה

כבר כתבנו לעיל דלפנינו שם חסר סיום (התשובה).

והוסיף דלסוברים דהטעם הוא מפני שהוא דומה למלך והוא איסור מחמת עצמו ולא מהני מחילה, צריך להגדיר מהות המלאכות האסורות ומדברי החזו"א (סוכ' לעיל אות יב) משמע שהוא דומה לחוה"מ, ואפשר דקיל מזה ועכ"פ אינו חמור.

עוד כתב דלפ"ז לענין כתיבה לא מיבעיא לסוברים דהאיסור הוא רק מצד השמחה ודאי אין לאסור כתיבה קלה בתוך ביתו, אם לא שממש לא פסיק מכתובה ואינו מטפל בשמחתה כלל, וגם לסוברים שהוא איסור מחמ"ע ודומיא דחוה"מ, הרי גם בחוה"מ איכא כמה צדדי היתר לענין כתיבה ולכן יש להקל בחתן, ובפרט לענין כתיבת חידו"ת שהרבה גדולים מקילים בחוה"מ, וכן לענין אגרת שלומים שיש בזה דעות לענין חוה"מ יש להקל לגבי חתן, והוסיף עוד דלענין לקנות יחד רהיטים וכיו"ב דע"ת נוטה להקל (עכ"תו"ד).

ואולם באמת אף אם באנו לדמות גדר מלאכת חתן לחוה"מ הרי ידוע דבחוה"מ גופיה מצינו לכמה אחרונים שסוברים דאין איסור בכל מלאכה כי אם במלאכה שיש בה שיהוי רב או טרחא וכיו"ב, אבל כל שאין בו שום טרחא וגם אין בו שיהוי אין בו איסור, וכגון קושר ומתיר וכיו"ב.

ואף דהרבה אחרונים פליגי ע"ז וסוברים דכל ל"ט מלאכות אסורות בחוה"מ מלבד באופנים המותרים, אכתי אפשר דבחתן דקיל לכו"ע אין לאסור רק במלאכה גמורה.

ואף לסוברים דטעם האיסור הוא מפני שהוא דומה למלך מ"מ י"ל דעיקר הקפידא הוא במלאכות גמורות, אבל במלאכות קלות ביותר

והנה בשו"ת חיים שאל להחיד"א (ח"ב סל"ח אות ס) כתב וז"ל: מלשון הרמב"ם פ"י מהלכות אישות שכתב אינו עוסק במלאכתו, יש מי שהבין דדוקא במלאכתו המיוחדת לו, אבל כל מלאכה קלה יכול לעסוק, וכן נראה ממש"כ ולא ישא ויתן בשוק משמע בשוק אינו נושא ונותן אבל בבית דבר קל יכול לישא וליתן, ואין הדבר כן, דכל זה תקנו כדי שישמח עמה ולכן כל מלאכה אפילו קלה וכל דבר המונע מלשמחה לא יעשה (עכ"ל).

ומריהטת לשונו משמע דאסרינן ליה בכל מלאכה שהיא, ומש"כ בסו"ד דכל דבר המונע מלשמחה לא יעשה היינו אפילו דבר שאינו מלאכה מן הדין.

ומיהו לו"ד היה נראה דזה תלוי בטעמים הנ"ל, דלרמב"ם וסייעתו דהאיסור הוא רק כדי שיהא פנוי לשמחה א"כ הדין נותן שיהא אסור רק באופן שהמלאכה מטרידתו באופן שאינו פנוי מלשמחה, משא"כ במלאכות קלות בתוך ביתו שאין בהם שיהוי רב וטרחא יתירא למה יאסר. - ואולי גם החיד"א מודה לזה ואף הוא נתכוין למלאכות שיש בהם מניעת השמחה וכמש"כ בסו"ד, ולא בא לאפוקי רק דלא נאמר שהאיסור הוא רק באומנות הקבועה לו.

ומיהו לסוברים דהטעם הוא משום שהיא דומה למלך י"ל שאסרו לו לעשות כל מלאכה דומיא דמלך שאינו עושה בעצמו מלאכה כלל וכלל.

ושו"מ בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סי' קד אות ב, ח"ב סי' קפב, ח"ע סי' קעז אות ג) שאף הוא כתב כן דלסוברים דהטעם הוא משום שמחה אין לאסור בעשיית מלאכה קלה בתוך הבית בפניה שאינה גורמת ביטול שמחתה כלל. [ומש"כ שם דזהו דעת המהריט"ן שהובא בפת"ש שם

כאן, דזיל בתר טעמא, רק כוונתם דכיון שיש לו הפסד יש להתיר לו את האיסור דהרי אפילו בחוה"מ דיש איסור גמור במלאכה מ"מ התירו בדבר האבד, ודו"ק.

ושו"ר במנחת פתים (אבן העזר סי' סד) שכתב דלחתן מותר לעשות מלאכת אוכל נפש, דלא עדיף מאכל שמותר במלאכת אוכל נפש וכמבואר בדרכי משה (יו"ד סי' עפ), והוסיף דבזה מיושב קושיית הרש"ש בכתובות (מז). יעו"ש. - [וז"ל הרש"ש שם: גמרא דמסר לה בשבתות ויו"ט. ק"ל דמ"מ מבטלה מכמה מלאכות המותרות בשבת ויו"ט כגון כל השבותין דאינו אלא מדרבנן. ויותר קשה מיו"ט דהותר בהן מלאכת אוכל נפש ואפי' קצירה וטחינה הותרו לכמה פוסקים מה"ת. ושכר שבת ויו"ט ודאי אינו אסור אלא מדרבנן. - ומוכח שבהיותה כלה אינה עושה גם מלאכות אלו].

וראה בשו"ת משנה הלכות (ח"ע סי' נא) בתשובתו לבעל הרבבות אפרים לענין אם מותר לחתן לכתוב, ודעתו דחידושי תורה ודאי שרי לכתוב ובלבד שלא ימשך בזה ביותר אם לא באופן שהיא מוחלת לו, וכן מכתבי ריעות וכיו"ב דאינם בגד מלאכה נמי שרי, אבל אם הוא בגדר מלאכה אסור משום דהוי כיו"ט שלו וגם משום דומה למלך עיי"ש.

האם מותר לחתן להסתפר ולכבס כסותו

כ. **כתב** הרא"ש בפ"ק דכתובות (ס"ו) על הא דאיתא שם גבי מת אביו של חתן או אמה של כלה, וז"ל: ואחר שנהג שבעת ימי אבילות משלים עליהם עד ל' יום, ולא דמי לקובר מתו ברגל דמונה שלושים יום מיום קבורה אע"פ שלא נהג אבילות אלא עד לאחר הרגל דהתם נהג דין שלושים שהוא גיהוץ

ליכא קפידא, דהרי אין שום בזיון או פחיתות כבוד לעושה אותם. [ועיקר דברי השבה"ל דגדר איסור המלאכות דומה לחול המועד, לא מצאתי כעת לאחד מהאחרונים שיכתוב כן להדיא, והחזו"א הנ"ל הקיל רק בדבר האבד מכ"ש דחוה"מ, אבל לא מיירי כלל איזה סוגי מלאכות אסרינן לחתן].

ושוב מצאתי סעד לזה מדברי המאירי בכתובות (א) וז"ל: וכן נוהג שמחה כל שבעה ר"ל שלא לדחוק במלאכתו ושלא לישא וליתן בשוק אלא אוכל ושותה ושמה עמה (עכ"ל), ומשמע מדבריו דהאיסור הוא רק לדחוק במלאכתו או לישא וליתן בשוק, אבל לא אסרינן ליה בכל הל"ט מלאכות ותולדותיהם, ועדיין צ"ע בכ"ז.

ובין כך ובין כך נראה לכאורה דמאיך גיסא יש גם חומרא לגבי חתן דאסור לו לעסוק בדבר שיש בה טרחא גדולה אף אם אינו מלאכה גמורה [וכמו דמצינו לענין חוה"מ דאסרינן טרחא מרובה אף כשאין בה מלאכה מן הדין], דבזה שייך ב' הטעמים גם שהוא נטרד בזה ואינו פנוי לשמחה, וגם שאינו דומה למלך. ועיקר דין זה מבואר כבר בדברי החיד"א הנ"ל.

ולפי"ז יתכן עוד דגם בדברים שהוא צריך להם עכשיו מ"מ אין להתיר לו מלאכה גמורה, וגם בזה חמור מחוה"מ דהתם מותר לעשות כל המלאכות לצורך אוכ"נ, ואטו יהא מותר לחתן לקצור שדהו כשהוא צריך לו לשבעת ימי המשתה, ובפרט לפי הטעם של דומה למלך הרי מלך אינו עושה מלאכה בדברים הצריכים לו, וגם לפי הטעם של טרוד בעסקיו בודאי אין מקום להקל מחמת שהוא צריך לזה. - ואף לאחרונים הנ"ל שהתירו דבר האבד משום דלא חמור מחוה"מ מ"מ לא דמי לנדון דידן דאין כוונתם דכל שרי בחוה"מ שרי

ליה להראב"ד דחתן אסור בתספורת כדי לא יכנס מנוול לחתונתו, כי היכי דאמרינן גבי רגל וכי היכי דאמרינן גבי אנשי משמר ואנשי מעמד שהם אסורים בתספורת כדי שלא יכנסו מנוולים למשמרתם ולמעמדם, ותו לא מידי (עכ"ל).

והרי לנו דהמהריב"ל לא כתב אלא כדי ליישב את שיטת הראב"ד, אבל ודאי לא קבע כן לדינא נגד כל הראשונים הנ"ל דאיפסיק להדיא הלכתא כוותיהו, ובפרט דאין ברור שזהו באמת טעמו של הראב"ד.

וגם עיקר סברת המהריב"ל אליבא דהראב"ד מחודש מאד דלא מצינו גזירה זו בשום מקום, ומהי"ת לדמותו לרגל ולאנשי משמר דהם דברים קבועים בכל שנה, וגם לא מסתבר שיהא צריך לדאוג לחתן שלא יכנס מנוול לחתונתו, דודאי כל אחד חושש לזה בעצמו להיות נאה ביום שמחתו.

ויש"מ בכנה"ג (יו"ד סי' שמב) שכתב שם שהמנהג פשוט להסתפר בז' ימי השמחה, ושאף המהריב"ל לא אמרה אליבא דהראב"ד אלא בדרך ספק, ובספר זכור לאברהם (אברהם"ו מערכת חתן וכלה דף רפ ע"א) העיר ג"כ על הגור אריה באהבע"ז (סי' סד) שהעתיק בשם המהריב"ל דאסור לחתן להסתפר בז' ימי השמחה, דהרי ביו"ד (סי' שמב) מבואר דאנן קיי"ל כדעת הרמב"ן והרא"ש דמותר לו להסתפר עיי"ש (עכ"ד).

האם לשותפו של החתן מותר לעבוד

כא. בשו"ת זקן אהרן (סי' נטו) נשאל לענין חתן בתוך ז' ימי חופתו שהם לו חג והוא אסור במלאכה האם דינו כאבל שאף אחרים אינם עושים לו מלאכתו או לא, ומסיק שם דחתן אינו דומה לאבל, דאבל אסור במלאכה דומיא דחג ולכן אפילו שותפו ושכירו אסורים, אבל החתן אסור במלאכה משום

ותספורת תוך הרגל, אבל הכא תוך ימי החופה מותר בגיהוץ ותספורת דמלך ביפיו תחזינה עיניך הלכך לא סלקי לתורת שלושים (עכ"ל). ומקורו מדברי הרמב"ן בתורת האדם, וכ"ה במאירי שם, ודברי הרמב"ן הובאו גם בטור יו"ד סי' שמב.

ולמדנו מדבריהם דמותר לחתן להסתפר ולכבס כסותו בתוך שבועת ימי המשתה אעפ"י שהוא אסור בעשיית מלאכה, וע"כ הטעם בזה דכיון שהוא עושה כן לצרכו ולהנאתו עכשיו אין בזה איסור, וא"כ ה"ה לשאר מלאכות כיוצא בהם, ומש"כ הטעם דמלך ביפיו תחזינה עיניך נראה דכוונתם דמשו"ה לא אסור לו דברים אלו מחמת ימי אבלותו דלא מסתבר שבאו כאן לבאר מדוע לא נאסר בכך מחמת ימי שמחתו.

ועיין בשו"ע יו"ד סי' שמב דנפסק שם כן לדינא דאינו מונה שלושים אלא מז' ימי אבלות וכל ז' ימי החופה מותר בגיהוץ ותספורת, ובש"ך שם (סק"י) העתיק את דברי הרמב"ן הנ"ל.

ולאחר כל הדברים האלה יש לתמוה טובא על מש"כ הפת"ש באבן העזר סי' סד (סק"א) וז"ל: וכתב עוד בשם מהריב"ל ח"ג דחתן אסור להסתפר בז' ימי המשתה ע"ש.

דהרי בכל הראשונים הנ"ל מפורש להדיא דשרי והכי קיי"ל לדינא, ועיינתי בדברי המהריב"ל שם וראיתי שהביא שם את דברי הרמב"ם בהלכות אבל (פי"א ה"ח) שגם הוא פסק שם בנדון הנ"ל שהוא מונה שלושים מאחר ימי השמחה, והראב"ד השיג ע"ז דלמה לא יעלו לו ימי המשתה לשלושים, ונתקשה שם בדעת הראב"ד דהרי כבר חילק הרא"ש מדוע אין עולים ימי השמחה לשלושים, וכתב ליישב את דעת הראב"ד וז"ל: ואפשר לתרץ דסבירא

יתעסק בדבר שמונע מלשמוח עמה אפילו מלאכתו נעשית ע"י אחרים שפיר דמי, והוסיף עוד דלפי מה דמבואר בפרקי דר"א דהטעם הוא משום דחתן דומה למלך וכיון שכן דין לבא מן הדין להיות כנידון והרי מלך מלאכתו נעשית ע"י אחרים וכמבואר בקראי בספר שמואל, וכ"ה ברמב"ם בהלכות מלכים (פ"ד ס"ג).

וראה בשו"ת חיים שאל (ח"צ סל"ח אות ט) שהזכיר שם את תשובת מהרי"ץ הנ"ל בכת"י, והסכים כן לדינא, ודחה שם דעת חכם אחד שכתב בזה תשובה לאסור.

וכן פסק הבן איש חי (ק"א שפטים אות טז) וז"ל: אבל שותפו של החתן יכול לעשות מלאכה או סחורה ולתת חלק להחתן, דשניא דא מאבל בר מינן.

ועיין גם בשו"ת חיים ושלום (ח"צ סי' כז) שהעתיק שם את כל דברי האחרונים הנ"ל ופסק כן לדינא [ודחה שם את מה שרצה המהריט"ץ בסו"ד לאסור מכח דברי הר"ן].

האם החתן רשאי ללמוד בעיון נמרץ

כב. בשו"ת חיים שאל להחיד"א (ח"צ סי' לח אות ס) כתב וז"ל: ואם הוא ת"ח ורגיל לעסוק בעיון נמרץ, נראה דבימי חופתו לא ליטריד בעיונו דשכיחא ליה לשמח כלתו (עכ"ל). וכ"כ גם בספרו ברכי יוסף אבהע"ז סי' סד בשו"ת ברכה.

ונראה דלענין זה בודאי מהני מחילתה, דהרי טעמו הוא רק משום שמחתה והרי היא יכולה למחול על השמחה, ורק לענין מלאכה דעת כמה אחרונים דאין מועיל מחילתה כיון דאיכא טעמא אחרינא דחתן דומה למלך, וא"כ הכא דלא שייך טעם זה ודאי מועיל מחילתה.

שמחה שלא ישכים למלאכתו ונמצא בטל בשמחה, וא"כ אדרבה אם אתה מונע את שותפו לעבוד בשבילו נמצאת ממעט את שמחתו.

וכן פסק לדינא בשו"ת פרח מטה אהרן (ח"צ סו"י ס"א), וביאר שם הטעם דאבל שאני דאיכא טעמא שלא יסיח דעתו מהאבילות, אבל גבי חתן לא נאסר מעולם לאחרים לעשות את מלאכתו, דהרי כל הטעם שהוא אסור במלאכה הוא משום שהוא דומה למלך. [ומ"מ סיים שם דאם יש מנהג בעיר לא ישנו ממנהגם], והביאו הפת"ש באבהע"ז סי' סד (סק"א).

ובשו"ת מהרי"ט צהלון (סי' קעח) נשאל לענין ב' שותפין במלאכת הצביעה ואחד מהם נשא אשה, האם מותר לשותף לעבוד באותו השבוע, והיה נצרך זה לתיקון העיר, והתיר להם בתנאי שהחתן יסלק את עצמו מהשותפות לשבוע זה וכל מה שיעשה השותף יהיה בעבורו, ולאחר עבור השבוע בא החתן לתבוע את חלקו בשותפות וטוען שלא אמרו לו כלל שצריך לסלק את עצמו ולא הסכים לזה כלל, והשיב דלאחר העיון והחקירה נראה לו דחתן לא דמי כלל לאבל דאסור גם לשותפו לעבוד, דחתן שאני שאין בו ממש איסור מלאכה רק משום השמחה וכמבואר בדברי הרמב"ם, אך מדברי הר"ן לא משמע כן (עכתו"ד). וסוף התשובה שם חסר לפנינו.

ובשו"ת בית דוד (סי' קעז) הביא את דברי הפרח מטה אהרן הנ"ל והסכים לזה דינא, והסיף סברא לזה דהרי גם במלך אחרים עושים לו את מלאכתו בעבורו.

ובשו"ת מהרי"ץ לרבי יעקב פראג'י (סי' פט) כתב ג"פ דחתן לא דמי לאבל כיון שהטעם שהוא אסור במלאכה הוא משום שיהיה שמח עמה וא"כ כל שיושב בבית ולא

דברי הרמב"ם בהלכות אבל דמשו"ה היא מותרת להנשא מיד גם כשהיא אבילה [ועיין ברדב"ז ובכס"מ ובלח"מ שם מה שטרחו לבאר דברי הרמב"ם מהו ההיתר שלה להנשא מיד, ולפי"ד שם אין מזה ראייה, אך הצפ"נ ס"ל דכוונת הרמב"ם כפשוטו דבכה"ג מותרת לינשא מיד, ואכמ"ל].

ואולם בדברי המהרש"ל הנ"ל בפ"ק דכתובות מבואר להדיא דאיסור עשיית מלאכה הוא גם עליה, וגם הוא ס"ל דאיסור עשיית מלאכה הוא משום שמחה [דהרי משו"ה ס"ל שם דמהני מחילה] וע"כ דס"ל דענין השמחה הוא על שניהם, ואף אם חיוב השמחה הוא רק על הבעל מ"מ כל שהיא טרודה במלאכתה הרי אינו יכול לשמוח עמה, וגם הוא נפסד מזה.

ובשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' נז) כתב וז"ל: ובדין הכלה תוך ז' ימי המשתה ומלאכתה לתפור בגדים אם מותר לה לתפור בביתה, הדבר פשוט לענ"ד שאם בעלה מסכים לזה אין חשש כלל, דמצות התורה הוא על החתן שישמח אשתו וגם בזה יש דעות דמהני מחילתה. ובתשובת חיים שאל ח"ב סל"ח אות ס הביא בשם י"א דדוקא לישא וליתן בשוק אסור אבל בביתו מותר ואף שהוא חולק עליו, מ"מ באשה בוודאי מותרת לעשות בביתה בהסכמת בעלה (עכ"ל).

והיינו דס"ל דלענין הכלה מהני לכו"ע הסכמת הבעל, ובסו"ד צירף עוד סניף מדברי החיד"א הנ"ל באופן שהיא עושה כן בתוך ביתה.

ובספר מנחת פתים (אבן העזר סי' סד) פלפל בענין זה וז"ל: וחתן אסור בעשיית מלאכה, מלשון זה משמע דהיא מותרת בעשיית מלאכה,

וראה בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' רפג) שהעיר על החיד"א וז"ל: הנה לענ"ד זה נכון אמת כשכל כולו שקוע בזה ואינו משים לב לכלתו לשמחה, אבל עינינו רואות שהרבה כלות שנישאו לת"ח שמחות בזה שמחה עצומה כשהוא לומד בביתה בקול נעים גם בעיון, ונשאר עוד זמן לשמחה כהלכה, אדרבה פקודי ה' ישרים משמחי לב מוסיפים אהבה ושמחה, והכל בדעת והכל בתבונה (עכ"ל).

ויש לציין לשו"ת רעק"א (ח"א סי' ג) בתשובתו לענין אי כתיבה כדיבור שנראה שם מתו"ד שכתב תשובה זו בתוך ז' ימי חופתו.

האם גם הכלה אסורה בעשיית מלאכה

כג. **והנה** בדברי כל הראשונים שהובאו לעיל, וכן בטור ושו"ע, נזכר איסור עשיית מלאכה רק לגבי החתן ולא נתבאר שם האם גם הכלה אסורה במלאכה, ולאחר החיפוש מצאתי לכמה אחרונים שכבר דנו בזה.

בצפנת פענח על הרמב"ם בהלכות אישות (סג) כתב וז"ל: ולענין אם היא מותרת לעשות מלאכה עיין כתובות דף מז ע"א דמשמע רק דמבטל לה זמן דחופה ולא יותר רק אותו היום, אך י"ל דשם ר"ל מן התורה, ועיין בדברי רבינו ז"ל בהלכות אבל פ"ו ה"ה דהאשה מותרת להנשא תוך ל' של אבילות רק שלא תיבעל משום דבה ליכא שמחה, רק משום שלא תתגנה מותרת בתכשיטין עיין בכתובות דף ד ע"א ויומא דף עח, וע"ש דף יז ע"א בכתובות (עכ"ל).

ומשמע מדבריו דס"ל לדינא דהכלה מותרת בעשיית מלאכה משום דאיסור עשיית מלאכה הוא משום חיוב שמחה, וחיוב זה הוא רק על החתן ולא על הכלה, ופירש בזה גם

וסוברים דבחור שנשא אלמנה יש עליו איסור כל שבעה.

ב. לאו דוקא במלאכה הקבועה לו [וכגון בחנותו וכיו"ב], אלא כל מלאכה אסורה לו.

ג. ויש בזה ב' טעמים, טעם א' כדי שיהא פנוי לשמח את אשתו ולא יהא טרוד במלאכתו. טעם ב' לפי שהחתן דומה למלך, וגם הוא כעין יו"ט בשבילו.

ד. נחלקו האחרונים האם מהני מחילת הכלה שיוכל החתן לעסוק במלאכתו, וזה תלוי בב' הטעמים הנזכרים, ולהלכה קשה לסמוך על מחילה לחוד אם לא באופן שיש עוד סניף להקל.

ה. והני מילי בנושא בתולה, אבל באלמון שנשא אלמנה יש מקום להקל לעת הצורך לסמוך על מחילתה, ובפרט לאחר היום הראשון.

ו. גם באופן שסומכים על מחילתה צריך לידע שיש כאן מחילה גמורה, ולולי כן אין לסמוך על זה כלל.

ז. איסור המלאכה הוא גם בתוך ביתו ובצינעא [ויש מי שסובר דזה תלוי בב' הטעמים הנזכרים].

ז. נחלקו האחרונים האם מותר לו לעשות מלאכה בדבר האבד, ולענין הלכה נראה דיש להקל בצירוף מחילתה, ומיהו הני מילי באופן שאי אפשר לעשות מלאכה זו ע"י אחר, אבל כשאפשר לעשותו ע"י אחר בודאי ראוי לעשות כן.

ח. באופן שרבים צריכים לו, הרי זה תלוי במחלוקת, דלסוברים דאסור בדבר האבד

וגם מהטעם שכתבו הפוסקים דחתן דומה למלך משמע דהיא מותרת במלאכה, ועיין רש"י כתובות מז (ד"ה סא) ואותה היום אינה עושה מלאכה יעו"ש, ולענ"ד דסובר כמו שאבלי אסור במלאכה ה"ה חתן וכלה דאיתקש ז' ימי המשתה לז' ימי אבילות, וממילא דיום ראשון לאחר החופה אסורים שניהם במלאכה מה"ת כמו אבל ביום ראשון להאומרים אבילות יום ראשון דאורייתא, ועיין ברא"ש ריש כתובות דיום חופה מה"ת הוא יום שמחה דכתיב יום חתונתו ושמחת לבו יעו"ש, והא דקאמר שמסר לה בלילה היינו סמוך לערב שאז אין עושין מלאכה בלא"ה, ובלילה וכן ביום שלאחריו תהיה מותרת במלאכה דהא רק יום ראשון אסור מה"ת, - ועפ"י הנ"ל יהיה הדין דמדרבנן גם שניהם אסורים במלאכה כל ז' דאיתקש ז' ימי משתה לז' ימי אבל ר"ל, אבל צ"ע שבשו"ע משמע דהאיסור רק עליו ומטעם דומה למלך ולא עליה, ושור"ר בפסיקתא דר"כ (פסקא כג) אי מה כלה כשמלאו שבעת ימי חופתה חוזרת למלאכתה יעו"ש, ומשמע דתוך ז' ימי החופה אינה עושה מלאכה (עכ"ל).

ובשו"ת משנה הלכות (ח"ט סי' לג) כתב שזה תלוי בשני הטעמים הנ"ל, דאם האיסור מפני שהוא דומה למלך הרי זה רק על החתן ולא על הכלה, אבל האיסור משום דהוי כיו"ט א"כ האיסור על שניהם דלתרווייהו הוי כיו"ט.

דינים היוצאים

א. חתן אסור מדרבנן בעשיית מלאכה בשבעת ימי המשתה, והיינו בנשא בתולה בין אם הוא בחור ובין אם הוא אלמון, ובנושא אלמנה האיסור הוא שלשה ימים בלבד, וגם בזה אין חילוק בין אם הוא בחור או אלמון, ויש

נראה דגם זה אסור, ולמיתרים שם יש להסתפק בזה.

ט. גם באופן דשרינן ליה לעשות מלאכה גמורה מאיזה טעם שיהיה מכל מקום צריך להקפיד שלא יבטל לגמרי את שמחתה, ולכן יעסוק בזה רק זמן מסויים וכגון עד חצות היום ואח"כ ישוב לביתו, והכל לפי הענין.

י. איסור המלאכה הוא דוקא לחתן בעצמו, אבל לשותפו מותר לעשות את כל המלאכות ואף שעל ידי זה מרויח ג"כ החתן.

יא. מותר לחתן להסתפר וכן לכבס את בגדיו, וכל כיו"ב, והיינו דברים שהוא צריך להם עכשיו ואין בהם טורח רב ושיהוי גדול.

יב. עיקר גדר המלאכות האסורות לא נתפרש להדיא, ולכאורה נראה דהגדר בזה הוא

דכל היכא שיש בזה טירחא יתירא או שיהוי רב בודאי אסור דשייך בזה ב' הטעמים, ולענין מלאכות קלות הרי זה תלוי בב' הטעמים הנ"ל דלפי הטעם של שמחה שרי באופן שהוא בתוך ביתו וכדומה, משא"כ לטעם שיהא דומה למלך יש להתספק בזה, וצ"ע לדינא.

יד. מותר לו לכתוב חידושי תורה ובלבד שלא ימשך בזה ביותר אם לא באופן שהיא מוחלת], וכן לכתוב אגרת שלומים וכיו"ב, אבל בשאר כתיבה יש להחמיר כיון שהיא מלאכה גמורה.

טו. נחלקו הפוסקים האם איסור עשיית מלאכות הוא רק על החתן או גם על הכלה, ולהלכה נקטינן בזה לחומרא, ויש שסוברים שבצירוף מחילת הבעל יש להקל שתעשה מלאכה בתוך ביתה.



הרב אלעזר שטרן

רב ביהמ"ד ובית הוראה 'מאורי אור'
וחבר בד"ץ הישר והטוב שע"י רבני הקריות, אשדוד

בענין 'מזונות מעוכבת'

להוסיף אפשרות של כפיה על גיטין, ומעכת"ר צלל במים אדירים בסוגיא זה לברר, א' באם יש בכלל יסוד לחייב את הבעל מזונות באופן שהאשה דורשת גט, ב' באם חיוב זה כשנעשה שלא כדין פוסל את הגט מחמת כפיה שלא כדין. וקודם שאבוא על סדר דבריו של מעכת"ר אכתוב מה שנלענ"ד בענין זה.

א. הנה בב"י בסס"י ע' הביא דברי הריטב"א שאף שמעיקר הדין אין לאשה מזונות כשאינה דרה עם בעלה, ודין המשרה אשתו ע"י

ע"ד השאלה במה שיש שהנהיגו שבאופן שהאיש מעכב מליתן הגט לאשה לחייב הבעל בחיוב מזונות, ודרכם לחייב חיוב בסך גדול, ונקרא אצלם בשם 'מזונות מעוכבת', וכל זה נעשה לתכלית לגרום לבעל שיתן גט בכדי להפטור מחיוב זה, וכמה פעמים בא הבעל על ידי חיוב זה לעונש מאסר, היות ועפ"י חוקיהם נותנים במאסר כשאין הבעל משלם חיוב מזונות גם ללא חקירה ודרישה ליכולתו, משא"כ בשאר חיובי ממון עושים בהוצל"פ חקירה ודרישה על יכולתו, וזאת נעשה במטרה

ד' מלאכות אלו כשיש לו ממון הרבה הוי רק בגדר עצה טובה, ולשאר פוסקים הוה חיוב גמור (עיין ז"ש סק"ז).

והשתא במלאכת שהאשה חייבת כל אחד לפי עניינו הבעל יכול לכפותה ולעכב המזונות עד שתעשה, או שב"ד מנכין מכתובתה לשכור עליה עבד או שפחה כמבואר ברמ"א בסעי' טו.

וא"כ אכתי צריך לברר בנדון שחייב לזון אותה אף שאינה בביתו כמבואר לעיל באם מנכה מחיוב מלאכתה. וז"ל הרמ"א: ואם אינה חולה מנכה לה ממזונותיה כפי מה שצריך לשכור מי שיעשה לה המלאכות קטנות שבבית עכ"ל. ומקור דברי הרמ"א הוא מש"כ בשו"ת הרשב"א שהובא בב"י בארוכה בס' ע"ז, [והמשך דברי הרשב"א הביא הרמ"א בסס"י פ'].

והנה הרשב"א (ס) כתב בריש דבריו בנדון אשה שהלכה לבית אביה להתרפאות, ומבאר שהבעל חייב במזונות אשתו בבית אביה, וכתב וז"ל: אבל אם לאחר שבא ראובן ונתרפאת אעפ"י שאינה מורדת וכו' אם אינה רוצה לשוב ולעשות לו דברים שהיא חייבת לעשות לבעלה, ולפי מה היא אשה, כי יש נשים שמכניסות לבעל שפחות ויש שאינן מכניסות, וכפי מה שיש לו עליה מהמלאכות הקטנות כעושה מיטתו ומרחצת פניו ידיו ורגליו, מעכב המזונות כנגד שכר מי שישמשנו באותן מלאכות, או שוכר עליה ממקום אחר וכו', נראה בעיני שלא אמרו אלא שאין קונסין אותה בקנס השנוי במורדת [דהיינו היות שהיא רק מורדת ממזונות], אלא אם רצה לשכור מי שישמנו עושה, ואם אינו רוצה לשכור מנדין אותה עד שתשוב, ואם אינה רוצה לעשות וליתן לבעלה מעשה ידיה אין לה מזונות,

שליש לרמב"ם הוא רק זכות הבעל ולא של האשה, אולם היכא שהאשה יצאה מביתו ונתנה טעם לדבריה חייב לתת לה מזונות שלמים. וז"ל השו"ע: האשה שיצאה מבית בעלה והלכה לבית אחר אם באה מחמת שהוא בשכונה שיוציאו עליה שם רע וכיו"ב חייב לזונה שם אם תבעה מזונות, אבל אם לא תבעה מחלה על מזונות דלשעבר. וכתב הרמ"א וז"ל: וה"ה אם היתה לה קטטה עם בעלה ולא מתדר לה עמו והמניעה ממנו ולותה מזונות חייב לשלם לה אבל אם המניעה ממנה אין צריך לשלם דאין האיש חייב במזונות אשתו אלא כשהיא עמו ע"כ.

ודברים ברורים ופשוטים שבאם יש הכחשה בין הבעל והאשה במי תלוי הדבר, שהאשה צריכה לברר דבריה כמבואר בפוסקים שם, וככל חומר דיני המוציא מחבירו עליו הראיה.

ועוד מבואר ברמ"א שם שאם הבעל טוען על מלאכות שהאשה חייבת לעשות מנכה לה ממזונותיה כפי מה שצריך לשכור מי שיעשה לו המלאכות קטנות בבית.

וביאור דברי הרמ"א דהנה מבואר (כס"פ) גדר חיוב מלאכות של האשה, והעניין נחלק לג' פרטים. א. חיוב מלאכה כפי מנהג המדינה, וכפי מנהג בני משפחתה דעולה ואין יורדת עמו. ב. מלאכות שבבית לאפות ולבשל וכו', אמנם באופן שיש לו ממון בכדי ב' שפחות הרי היא פטורה ממלאכות אלו, (עיין פרטי דינים אלו ס' סעי' 110 ח). ג. גם היכא שיש לו ממון הרבה חייבת לעשות קצת מלאכה, ובהגדרת חז"ל 'לעשות בצמר', דהבטלה מביאה לידי חטא וכו', וכן חייבת בעוד ד' דברים, לרחוץ לבעלה, למזוג הכוס, להציע המיטה ושירות קטן לבעלה. אך לשיטת רש"י

בפועל ממש שפחה, אולם נראה דבאם מודיע שהוא עושה המלאכה ואינו מוותר מחיובה דיכול לנכות כפי שווי שכר מלאכות אלו, דהרי הוא עושה מלאכתה ומוסר מודעא שאינו יורד למלאכה זו בחינם.

ב. ועתה נדון בחיוב מזונות כשיש לאשה דין מורדת, והנה כבר נתבאר דבמורדת ממלאכה שיכול לכוף אותה למלאכה ובכלל כפיה זו יכול גם לעכב מזונות שלה כמבואר ברמ"א וש"פ, אמנם מה שאינו זן אותה זה רק בגדרי הכפיה שתעשה חיוב שלה במלאכה.

והיכא שהיא מורדת מתשמיש היכא דהדין שקנסינן לה בכתובתה וכמבואר בסוגיא בכתובות דף סג ובשו"ע סי' עז, אכתי צריך לבאר באם המזונות תלוי בחיוב הכתובה או שהוא נדון בפני עצמו.

והנה בגמ' שם (סד.) במסקנא דמילתא איתא: השתא דלא אתמר לא הכי ולא הכי תפסה לא מפקינן מינה לא תפסה לא יחבינן לה ומשהינן לה תריסר ירחי שתא אגיטא ובהנך תריסר ירחי שתא לית לה מזוני מבעל.

ונחלקו הראשונים במאי קא מיירי הכא הסוגיא, ודעת רש"י ור"ת והרמב"ן הרשב"א ועוד דכל הסוגיא מכלתי' דר"ז ואילך מיירי בטוענת מאיס עלי, אבל בבעינא ליה ומצערנא ליה, דינא הוא דמפסדת כתובתה ואין מחייבין אותו להמתין י"ב חדש, ולרש"י מסקנת הסוגיא במורדת בעינא ליה ומצערנא ליה, דרבא לא ס"ל כשיטת רבותינו דמפסדת כל כתובתה אחר ד' שבועות שמכריזים עליה, אלא הלכה כמתני' דפוחתין כתובתה ז' טרעפקין כל שבוע עד שמפסדת כל כתובתה ותוספת כתובה ונצ"ב. ושיטת ר"ת דהלכה כרבותינו דמפסדת כתובתה אחר ד' שבועות

ואעפ"י שהמזונות עיקר כבר תיקנו לבעל מעשה ידיה תחת מזונות וכו' עכ"ל.

והנה צריך להבין במאי קמיירי, דאם מיירי שאינה רוצה לחזור אליו מפני שמורדת עליו, הרי בכה"ג מבואר בהמשך דברי הרשב"א דאבדה מזונותיה לדעת הרי"ף והרמב"ם וכן פסק הרמ"א בסס"י פ. ואי מיירי שהיא בושה לחזור אליו עד שיקראנה מאחר שיצאה בלא רשותו כמבואר שם ברשב"א והלא בכה"ג כתב הרשב"א שאין זה מרד מכלום, דהרי הבעל יכול לקרוא לה והיא תבוא א"כ הוה כאילו הוא אינו רוצה בשימושה, וא"כ לכאור' גם אינו יכול לנכות לה מה שחייבת לו במלאכה ודמי שכירות שפחות, וא"כ קשיא באיזה אופן קמיירי הרשב"א שמנכה לה דמי שכירות השפחות, וע"כ דס"ל להרשב"א דאף שאינה בגדר מורדת מפני שבושה ממנו עד שיקראנה וחייב במזונות, אפ"ה מנכה לה מה שהיא חייבת לו במלאכה. וכן משמעות לשון הרמ"א שם בסס"י ע.

ונלענ"ד דהיכא דהיא רוצה לעשות מלאכתה והוא מונע ממנה בזה לכו"ע אינו יכול לנכות לה דלא גרע מכל פועל דאמר אנא קאימנא.

ונמצא שעולה מדברי הרשב"א דאף דבושה ממנו לחזור אליו ולכן אינה נקראת מורדת וחייב לזון אותה דהוה כמחמתו, אפ"ה יכול לנכות לה מה שחייבת במלאכה דסכ"ס אינה עושה חיובה כלפיו והדבר תלוי בידה. ודו"ק היטב.

והנה צריך לבאר באופן שאינו שוכר בפועל מי שישמשנו ועושה לבד המלאכות, באם גם בכה"ג יכול לנכות, ונלענ"ד דאף שמדברי הרשב"א משמע דמיירי היכא ששוכר

שלא כשיטת הראשונים דלעיל, וס"ל דהסוגיא מכלתיה דר"ז ואילך מיירי במורדת דבעינא ליה וכו', ולמסקנת הסוגיא אה"נ דמפסדת כתובתה אחר ד' שבועות של הכרזה ועד נמלין בה אחר ד' שבועות אפ"ה אין נותנים לה גט עד י"ב חודש מפני שגנאי לבנות ישראל שמתגרשות מבעליהן מפני קטטה ושמא בתוך הזמן מרצין זה את זה כמבואר במ"מ, אמנם מזונות אין לה מיד, הרי מוכח דס"ל דליכא מזונות כלל למורדת עוד קודם שמפסדת כתובתה. וקצת משמע ברשב"א דלולא שיטת הרי"ף והרמב"ם אין זה מוכרח שמפסדת מזונותיה אפי' אחר שהפסידה כתובתה דהרי המוחלת כתובתה יש לה מזונות מחיים לדעת רש"י וסייעתו (עיין שו"ע סי' נ"ט), והטעם דתקנת מזונות בין אם הוא מד"ת בין אם מדרבנן י"ל דתקנה בפני עצמו הוא.

אמנם בתשו' הריטב"א (סי' קט) מבואר דאחרי שהפסידה כתובתה לגמרי בוודאי אין לה מזונות, אך צ"ע דכתב שם דדעת הרמב"ם דקודם שהפסידה כתובתה לגמרי יש לה מזונות, וזה בהיפך ממש"כ הרשב"א בשם הרי"ף והרמב"ם וכבר ביארנו שכן מוכח מפורש בשיטתם מהסוגיא דאין מזונות למורדת.

ונמצא שמורדת אין לה מזונות מיד דודאי א"א להוציא ממון כנגד הרי"ף והרמב"ם, והרי. השו"ע בס"י עז הביא שיטת הרי"ף והרמב"ם להלכה בדינא דמורדת. (ועיין בב"ש דין ב' במורדת), וכן מבואר ברמ"א בס"י פ דמורדת הפסידה מזונותיה.

ג. **והיכא** שמרדה בטענת מאיס עלי, שלדעת הרשב"ם והרמב"ם כופין אותו לגרש משום שאינה שבויה להבעל למי שמאוס לה, אמנם ר"ת והרשב"א והרא"ש וכל רבותינו

דהכרזה ואחר ששולחין לה פעמים התראה, (ועיין בב"ח שכתב שהסמ"ג מדייק דלר"ת אחר ד' שבועות מפסדת כתובתה אבל לא בלאותיה, ומבאר הב"ח דכוונת הדברים דלגבי בלאות אזלינן כדינא דמתניתין דפוחתין כל שבוע עד שמפסדת גם בלאותיה).

ושיטת הרא"ש בשיטת ר"ת, דרבותינו לא פליגי על מתני' אלא שהוסיפו להחמיר עליה שמלבד דינא דמתני' דמפסדת ז"ט כל שבוע מכלימין אותה ד' שבועות. ושיטת הטור והרא"ש דלמסקנת הסוגיא דמשהינן לה תריסר ירחי שתא אף שמיירי במאיס עלי אולם אחר תקנה זו ה"ה במורדת בעינא ליה וכו' גם משהינן לה י"ב חודשים ומפסדת כתובתה רק אחר י"ב חודשים [ועיין בב"ח שתמה ע"ז מאוד]. ומידי אין לה מזונות כדאיתא מפורש בגמ' דמשהינן לה י"ב חודשים ואין לה מזונות.

ושיטת הרמב"ן והרשב"א דבמורדת בעינא ליה וכו' הלכה הוא כרבותינו שמפסדת כל כתובתה אחר ד' שבועות כנ"ל ואפי' בלאותיה הקיימים ואפי' אם תפסה מוציאים ממנה (וכן קי"ל למעשה כדאיתא ברמ"א).

ועתה לשיטת רש"י ור"ת והרמב"ן והרשב"א דתקנת י"ב חודש לא מיירי במורדת בעינא ליה וכו' אכתי צריך בירור מה דין מזונות אחר שהפסידה כתובתה וענין זה לא נתבאר להדיא.

והנה הרשב"א בתשובה (ס' ס' ע"ז) כתב, דלדעת הרי"ף והרמב"ם המורדת הפסידה מזונותיה מיד. ואכתי צריך בירור מהיכן למד כן בשיטת הרי"ף והרמב"ם, והביאור הוא דהיות דשיטת הרי"ף והרמב"ם

מדור דור לא ערערו על פסק זה כל רבותינו שמסרו לנו התורה ועוד הוסיפו חומרות על חומרות בענין כפיה, א"כ מה בכלל יש לדון בענין זה ושאר ליה מאריה מה שבא לצדד בענין חמור כזה, שהרא"ש העיד שכל רבותינו חכמי צרפת וספרד "התרחקו עד קצה האחרון" מכפיה במורדת, ודי בהערה פשוטה זו. ובכלל הרי מהר"ש דוראן עצמו בתשובה שם שדן לענין דיעבד יראה המעיין שלמעשה כמה צירופים צירף בדבר של חשש רחוק של כפיה].

והנה בנדון דידן לגבי מזונות בטענת מאיס עלי, דלשיטת הרמב"ם וסייעתו וכ"פ השו"ע הרי דין י"ב חודש שנלמד במסקנא לא מיירי במאיס עלי רק בבעינא ליה וכו', ואם רצה הבעל מגרשה מיד ואין לה כתובה מלבד בלאותיה הקיימין דלא גרע מזינתה, אמנם אכתי לא נתבאר מה דין המזונות עד שמגרשה, וי"ל דהיות שמפסדת כתובתה מיד לכן פשוט שאין לה מזונות ולכן לא איתמר בזה מידי, משא"כ במורדת דבעינא לי וכו' שבזה הדין שצריך להמתין י"ב חודש בזה היה צריך לפרש שאין לה מזונות מיד עוד קודם שמפסדת כתובתה. אך אולי אפשר לדחוק לאידך גיסא דכיון שבידו לגרשה מיד א"כ כל שמעכב מלגרשה יש לו חיוב מזונות, וכמו בדין מגורשת ואינה מגורשת. ובדברי הרמב"ם והשו"ע אין לנו דבר מפורש בזה.

ועיין בחידושי הריטב"א בסוגיא דמורדת במסקנת דבריו לגבי דין מזונות כתב לשון הכולל וז"ל: שלא תיקנו חכמים מזונות למורדת ולא תנאי כתובה, וכן אמרו בירושלמי המורדת והיוצאת משום שם רע אין לה מזונות, עכ"ל. ואף הריטב"א מיירי התם בשיטת הראשונים דס"ל דגם במ"ע אין מגרשה תוך י"ב חודש, אולם מלשונו למדנו דעת כללי

הפוסקים הכריעו דאין לכפות. וז"ל הרא"ש בתשובה (כלל מג וסוף כ"י סעי' עז): אעפ"י שרבינו משה כתב דכי אמרה מאיס עלי כופין אותו להוציא, רבינו תם ור"י חולקין עליו, וכיון דאיכא פלוגתא. דרבוותא למה נכניס ראשינו בין הרים גדולים לעשות גט מעושה שלא כדין ולהתיר אשת איש, ועוד כי בעוונותינו בנות ישראל הן פרוצות בזמן הזה ואיכא למיחש שמא נתנה עיניה באחר, וכל המעשה בטענה זו מרבה ממזרים בישראל, ועל להבא אני כותב אבל לשעבר אם סמכו על רבינו משה מה שעשו עשוי. ועוד כתב הרא"ש בתשובה אחרת ראיתי לרבותינו חכמי אשכנז וספרד מתרחקין עד קצה האחרון בכל מיני הרחקות כפיית האיש לגרש בעסק מרדיפת האשה כי נראה להם דברי ר"ת וראיותיו עיקר, וראוי לסמוך עליהם, ואף אם היו הדברים מוכרעים צריך אדם להרחיק עצמו מספק אשת איש ומלהרבות ממזרים בישראל וכו' עיי"ש דברים חמורים. וכ"כ הרשב"א והרא"ש והר"ן והריב"ש ועוד, ובב"י הביא שהרשב"ץ השיב שאף במקום שנוהגים לפסוק כהוראת הרמב"ם בזה לפסוק כן, ואם עשה לא תינשא ואם נישאת לא תצא. והמ"מ כתב. שאף אם נישאת תצא וכן הביא הבית שמואל להלכה.

[ומעתה תמוה מה שהביא בשו"ת ציץ אליעזר

(ח"ד סי' כ"א) לדון בענין זה והביא משו"ת

חוט המשולש למהר"ש דוראן שיטות הראשונים בענין זה, ולא מובן כלל מה בעי שם בזה, וכי בעי להעמיד הראשונים למנין, אחרי הכרעת הראשונים האחרונים הרשב"א והרא"ש והריב"ש והר"ן וכו' שראו וידעו כל דברי הראשונים והגאונים שקדמו להם והכריעו בהכרעה גמורה ובאזהרה חמורה שלא להורות כן וכן פסקו השו"ע והרמ"א וכל נו"כ וכן

דמה שהביא מספר פרי צדיק (לרבי רפאל ידידיה שלמה צרור מגדולי פוסקים הספרדים הקדמונים) סי' יא, הרי מיירי שם בענין מי שנסתמא ר"ל בשתי עיניו, ושם האריך מאד באם אפשר לסמוך על חילוק הרא"ש והטור שבנסתמא שני עיניו חמור הדין מנסתמא בעין אחת וכופין להוציא, דהשו"ע בסי' קנד לא הביא למעשה דברי הרא"ש (ואמנם הרמ"א הביא זה בשם י"א כנראה לא היה לפניו או שדרכם היה להסתמך רק על דברי השו"ע), ואחר רוב האריכות מסיק וז"ל ומי יקל ראשו להכריע בעון חמור כזה לעשות מעשה לכפות האיש להוציא ובפרט אחרי שכמה רבנים מחמירים בזה חלילה להקל, ומ"מ אין כופין האשה לישב עמו כיון שבאתה בטענה זו, ולענין כתובתה הסכמת הפוסקים שיתן לה כתובה ונדונייתה משלם וכו', אמנם התוספת אין לה דאדעתא למישקל ולמיפק לא יהיב לה, ולענין המזונות חייב להעלות לה מזונות כל זמן שאינה פוטרה בגט דהא מצדו מעוכבת היא מלינשא ואפשר שמתוך ענינים אלו יתרצה לתת לה גט, ויש להשתדל לפייסו בדברים וכו' עכ"ד.

הנה ברור לכל מעיין שאין זה דומה לנד"ד של מורדת שאין לה כתובה, שהרי לכו"ע בכה"ג בנסתמא הדין הוא דיוציא ויתן כתובה, וכל הנדון הוא באם גם כופין בכה"ג, וא"כ בזה כל שלא מגרשה הרי חייב בכל החיובים, משא"כ בדין מורדת.

ומש"כ להביא ראייה ממנהיגי"ט (ח"א סי' קיג), שפסק בדין הנכפה שתלך לדור בבית אביה וכל זמן שלא יגרשנה בעלה חייב במזונותיה. הנה המנהיגי"ט מיירי בנדון שאחר הנישואין נודע שיש לו חולי הנכפה ר"ל, והורע החולי שבשעה שתוקפו החולי רצה לחנוק

בענין זה שלא תיקנו חכמים מזונות למורדת, [ואולי למאן דס"ל דהוה ד"ת ליכא ראייה].

ועוד למדנו מתורתו של רבינו הריטב"א בדף קג. וז"ל: ואפי' לדברי האומר שיש מזונות למורדת גמורה התם יושבת עמו בבית שמצערותו מתה"מ אבל כשאינה יושבת עמו ואינה באה בטענה (ר"ל טענה אמאי אינה יכולה לשבת עמו), אין לה מזונות. הרי למדנו שאיכא מ"ד שיש מזונות למורדת כשיושבת עמו בבית וכו', אולם עדיין אין ראייה לנד"ד שהרי התם מיירי הריטב"א במורדת גמורה והיינו במורדת דבעינא ליה וכו' וקודם שיעור הזמן שמפסדת כתובתה, (עיי' בתשו' הריטב"א שכן הוא משמעות הדברים), אבל לרמב"ם והשו"ע הרי במ"ע מפסדת כתובתה מיד.

ואף שלשיטת הרמב"ם אין לנו בירור גמור במעכב גיטה ויושבת אצלו בטענת מ"ע אולם לשיטת הרמב"ן והרשב"א בסוגיא דכלתיה דר"ז הרי מיירי בטענת מ"ע ומשהינן י"ב חודש ואין מפסדת כתובתה עד י"ב חודש ואפ"ה אין לה מזונות מיד מדינא דגמ' וכמפורש בסוגיא, ובפשטות הטעם הוא כמבואר בריטב"א דכללל הוא שלא תיקנו מזונות למורדת, א"כ יותר מסתברא להשוות השיטות ולומר שגם לרמב"ם הדין פשוט כן. והרי הכרעת הרמ"א כהדין שיטות שגם במ"ע צריך להמתין י"ב חודש ואין לה מזונות מיד.

ד. ומעתה נדחה כל מה שהביא בשו"ת ציץ אליעזר (ספ) לדון חיוב מזונות במורדת היכא שמעכב גיטה, שהרי ברור מכל הנ"ל שאין לה מזונות. ומה שהביא להוכיח מכמה פוסקים אחר העיון בדבריהם אין זה שייך לנדון מורדת וכמו שיתבאר. (ומסתמא לא היה לפני דבריהם אלא העתק מסקנות בכמה דברים).

כתובה וחייב להוציא ומעוכבת מחמתו שאינה יכולה לדור עמה א"כ פשוט שחייב במזונות.

ה. א"כ הרי מסקנת הדברים פשוט שבמורדת אף בטענת מ"ע באמתלה ברורה אף ביושבת בביתו א"א לחייב מזונות, וכן מפורש ברמ"א, ובפשטות גם לרמב"ם דינא הכא וכן מוכח שהבאנו מהריטב"א מהירושלמי שלא תיקנו מזונות למורדת. ואין זה שייך לכל הנ"ל שיש חיוב מזונות שמורדת הרי העכבה הוא מחמת דעתה ואין לבעל חיובים עבור זה. אף שאין כופין אותה להיות עמו. וכ"כ רבינו הנתיבות בספרו בית יעקב בהלכות כתובה (סי' ע"ו סעי' ז ד"ס ותעול בלאותי), דאף לשיטת הר"ן (שם סעי' ז בס"ק ח) דבמאס עלי אין מפסדת כלום מכתובתה אבל מזוני לי לה דלא גרע מהא דסי' ע סעי' יב דכשאננה רוצה להיות עמו לית ליה מזונות, דלא תיקנו מזונות רק כשהיא עמו, ועוד דא"כ אין לך כופין להוציא יותר מזה שיהא מחוייב ליתן לה מזונות והיא לא תהא לו לאשתו ע"כ.

וברור שכוונת הנתיבות לחלק מהא דס"י ע שהלכה מביתו מחמת קטטה לעיין זה דאף שאין כופין אותה לדור עמו, אפ"ה סכ"ס הוה כמחמתה שתלוי הדבר בדעתה.

ועוד צריך להדגיש שאף בנדון דלעיל שיצאה מביתו מחמת קטטה שמתקוטט עמה באופן שנאמנת ע"י עדים וכו', שיש לה מזונות יכול לנכות כשיעור חיוב שלה במלאכה וכמבואר לעיל בארוכה. ועוד צריך להדגיש שבאופן שהבעל חייב במזונות הרי מעשה ידי האשה לבעלה. וקשה לי להאמין מה ששמעתי שיש טועין בדבר פשוט שמחייבין הבעל מזונות ולא נותנים לו מעשה ידיה. והרי באיני נזונת ואיני עושה הרי פשוט שפטור ממזונות.

אותה מחמת שיצא מדעתו, ומפחדת לחזור אליו, ועוד טענות של מקח טעות וכו'. ושם האריך באם כופין בחולי הנכפה דנחלקו בזה הפוסקים (עיין ברמ"א סעי' ד שם סעי' טעוה בזה) ובנדון שם הסכים המהרי"ט להיות סניף לגדולים שישכימו לכפות וכו'. וכל זה פשוט שאין זה דומה לנדון דידן דשם ברור שחייב במזונותיה בבית אביה דהרי אין יכולה להיות בביתו מחמתו כמבואר בס"י ע.

ומה שהביא משו"ת עדות ביעקב למהר"י בוטון סי' לו הנה שם מיירי באשה שבא בטענה על בעלה על דברים של כיעור וכו' והאריך שם באריכות גדולה באם יש לה נאמנות, ועד"ז סיים שבטענה זו אין לה דין מורדת ויש לה מזונות, ולגבי הכתובה נאמנת בשבועה וכו'. והנה בענין זה יש אריכות גדולה באם יש לה טענת נאמנות היכא שטענת דברים כאלה לפניו מחזקה דלא חציף וכו', ודעת הריטב"א שאין נאמנת והסכים עמו ברדב"ז ח"ג סי' תז (עיין בפת"ש סי' קנ"ד ס"ק י), ודעת העדות ביעקב להכריע דנאמנת בשבועה. ועיין בספר משפטי שמואל (לרבי שמואל ורנר) סי' כב שהאריך בענין זה, ובמסקנת דבריו דעתו להכריע בענין הנאמנות שאין לכופ על גט מחמת חומר הדבר, וחייב במזונות. וכתב שדעת הגרי"ש אלישיב והרבנים שעמו לא קיבלו דעתו להוציא ממון נגד הריטב"א והרדב"ז.

וכן פשוט שמה שהביא שם בצי"א ראייה מהבית מאיר שכתב בענין מומר שהיות שנחלקו הפוסקים באם שרי לכוף (עיין ברמ"א סי' קנ"ד סעי' א ובפת"ש ס"ס), יש לכפותו על חיוב מזונות וכו', אין זה ענין לנד"ד שהרי שם יש לה

ומש"כ מע"כ להקשות על האג"מ אהע"ז ח"א סי' קלז שדן היכא שערערו על גט שנתינת הגט הוא באונס שנתן בכדי לפטור עצמו מחיוב מזונות שהטילו עליו. הנה לפי כל מה שנתבאר לעיל לק"מ על שיטת האגר"מ דהרי האג"מ מיירי באופן שיש לו דין מורד מתשמיש כמבואר שם, ובכה"ג להרבה פוסקים דינא הוא דכופין על גט בכה"ג ולכו"ע יוציא ויתן כתובה, וא"כ בוודאי היות דהדין הוא דיוציא ויתן כתובה ואין נותן גט הרי הוא חייב במזונות, אולם מאידך יש ללמוד בדבריו שפשוט שהיכא שמחייבים מזונות שלא מן הדין ובעבור זה הבעל נותן גט הוה הגט כדין גט מעושה גם לתורת גיטין שהרי ברור שכוונת חיוב המזונות הוא לצערו על גט ויש להזהר ולהזהיר על זה טובא.

ו. ומש"כ מעכת"ר שיש שמחייבים סכום קצוב כ- 5000 ש"ח מבלי לדון בהלכות הפסוקות בשיעור חיוב מזונות שחייב ובחקירה ודרישה כמה יכולת בידו, אין צריך להאריך בדבר שכל בר בי רב דחד יומא יודע שזה גזל גמור.

ועתה אבוא בקיצור על סדר דברי מע"כ, דהנה מש"כ לחלק בין היכא שתובעת גט לבין היכא שיצאה מביתו מחמת קטטה ואינה תובעת גט, הנה חילוק זה קשה לאמרו דעיין בכל הפוסקים דלעיל דחזינן שהיכא שיצאה מביתו מחמת טענה שדינא הוא שיוציא ויתן כתובה, אף שתובעת גט ברי הוא חייב במזונותיה עד שיגרשנה. והחילוק בין הא למ"ע כבר נתבאר בארוכה שטענת מ"ע הוה כמחמתה ואין לו חיובים כלפיה בכה"ג.



הרב אליהו שלזינגר

אב"ד ורב שכונת גילה ומקור חיים
ירושלים

מורא מקדש בזמן הזה

שמירת שבת לעולם אף מורא מקדש לעולם, שאע"פ שחרב בקדושתו עומד.

ומקור דברי הרמב"ם לדיני מורא, הוא במשנה ריש פרק הרוואה (נכמות נד.), ושם מבואר להדיא דמצות מורא מקדש נוהג גם בזמן הזה שאין ביהמ"ק קיים. אמנם לא מבואר שם במשנה אם דיני מורא תלויים בדין קדושת המקדש אם קדשה לעתיד לבוא, דאולי רק אז

כתב הרמב"ם פרק ז מהל' בית הבחירה הל' א: "מצות עשה לירא מן המקדש שנאמר

(ויקרא יט ט): וּמִקְדָּשִׁי תִירָאוּ וכו'. ושם בהלכה ז כתב: "אע"פ שהמקדש היום חרב בעוונותינו, חייב אדם במוראו כמו שהיה נוהג בבניינו, לא יכנס אלא למקום שמותר להכנס לשם ולא ישב בעזרה ולא יקל ראשו כנגד שער המזרח, שנאמר אֶת שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמְרוּ וּמִקְדָּשִׁי תִירָאוּ, מה

קדשה אכן אין מורא מקדש בזמה"ז אלא מדרבנן. ולא הזכיר שם את שיטת הראב"ד. וראה מש"כ בזה להלן.

וצריך ביאור מה הגדר של מורא מקדש כאשר אין הלכות קדושת המקדש, כיון שלדעתו לא קדשה לעתיד לבוא.

שהרי זה שיש חיוב מורא מקדש גם בזמן הזה הוא גמרא מפורשת ביבמות (ו.א-): "לכדתניא, יכול יתיירא אדם ממקדש, תלמוד לומר את שבתותי תשמורו ואת מקדשי תיראו, נאמרה שמירה בשבת ונאמרה מורא במקדש, מה שמירה האמורה בשבת לא משבת אתה מתיירא אלא ממי שהזהיר על השבת, אף מורא האמורה במקדש לא ממקדש אתה מתיירא אלא ממי שהזהיר על המקדש וכו'. ואין לי אלא בזמן שביהמ"ק קיים, בזמן שאין ביהמ"ק קיים מנין, תלמוד לומר את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו, מה שמירה האמורה בשבת לעולם, אף מורא האמורה במקדש לעולם".

אמנם דעת הטורי אבן (הבאנו לעיל) דגמרא זו היא רק אליבא דמאן דאמר שקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא. ואם תאמר למה צריך לימוד מיוחד לענין מורא כיון שקדשה לעתיד לבוא, היינו משום שהיינו סוברים שאף שקדשה לעתיד לבוא מ"מ אין דיני מורא מקדש. ולכן בא הכתוב ללמדנו שאף לאחר חורבן המקדש חייבים לנהוג מורא במקומו בגלל הקדושה שישנה שם כיום. אולם למאן דסבירא ליה שקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא, באמת אין מצות מורא מקדש נוהג בזמן שאין ביהמ"ק עומד על תילו.

ובאמת מזה שהגמרא לא חילקה בזה ולא כתבה דכל זה הוא רק לדעת הסוברים דקדשה לעתיד לבוא, משמע דהגמרא קאי

יש דיני מורא, אך אם נאמר דקדושת המקדש לא קדשה לעתיד לבוא, יתכן ואז גם לא יהיו חייבים בדיני מורא המקדש.

ומזה שכתב הרמב"ם "אע"פ שחרב בקדושתו עומד" משמע שדיני מורא מקדש הם פועל יוצא מקדושת המקדש שאף שחרב אך בקדושתו עומד, וכמו שכתב הרמב"ם עצמו בפרק ו' שם: "לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה והרי הוא אומר (ויקרא כ' לא): וְהִשְׁמוּתִי אֶת מִקְדָּשִׁיכֶם, ואמרו חכמים אע"פ ששוממין בקדושתן הן עומדים".

והנה דעת הראב"ד אינה כן. דכתב הרמב"ם בפרק ו' מהל' בית הבחירה: "ובמה נתקדשה בקדושה ראשונה שקדשה שלמה, שהוא קידש העזרה וירושלים לשעתן וקידשן לעתיד לבוא. לפיכך מקריבין אע"פ שאין שם בית בנוי ואוכלין קדשי קדשים בכל העזרה אע"פ שהיא חרבה ואינה מוקפת במחיצה ואוכלין קדשים קלים ומעשר שני בכל ירושלים וכו'". וכתב על זה הראב"ד: "סברת עצמו היא זו וכו' אלא שאני אומר שאפילו לר' יוסי דאמר קדושה שניה קדשה לעתיד לבוא לא אמר אלא לשאר ארץ ישראל, אבל לירושלים ולמקדש לא אמר וכו' לפיכך הנכנס עתה שם אין בו כרת". כלומר, לדעת הראב"ד אין קדושת המקדש בזמן הזה.

ואם כן לפי"ז צריך עיון טובא, למה לא השיג הראב"ד על הרמב"ם בפרק ז' לענין מורא מקדש, והוה ליה למימר דכיון שדעתו דבירושלים לא קדשה לעתיד לבוא, לכן גם אין דיני מורא מקדש. ועל כרחך דסבירא ליה להראב"ד דאף שלא קדשה לעתיד לבוא מ"מ מורא מקדש איכא ונוהג גם בזמן הזה.

[אמנם בטורי אבן מגילה (כח): נקט דמורא מקדש תלוי בקדושה, ולמ"ד לא

קדושת הגוף אחרי שחרב, וכל הכללים לענין נתיצה ושכירה או בניה לא שייכים כהיום הזה. ונפק"מ גם לענין איסור כרת בעליה למקום המקדש, דלדעת הרמב"ם דיש קדושת הגוף למקום המקדש, הרי דינו של המקום הוא כאילו המקדש היה בנוי, ולכן העולה למקום המקדש גם בחורבנו חייב כרת. משא"כ לדעת הראב"ד שאין למקום קדושת הגוף, וממילא אין איסור כרת בזמה"ז בעליה למקום המקדש.

אמנם יש עוד דין קדושה והיא קדושת המקום, וקדושה זו אינה מחמת הקדושה שיש היום, אלא מחמת הקדושה שהיתה בו כשהיה בנוי, וכל דיני מורא מקדש הוא מחמת הקדושה שהיתה שם כשהיה ביהמ"ק בנוי. ולכן בית כנסת שחרב חייבים לשמור על קדושתו שנאמר: "והשימותי את מקדשיכם" - קדושתן אף כשהן שוממין. והוא הדין והוא הדבר גם לענין מקום המקדש שחרב, בודאי הוא אליבא דכולי עלמא דחייב במוראו ולא מחמת הקדושה והיינו קדושת הגוף שיש במקום, שהרי בזה נחלקו אם קדשה לעתיד לבוא אם לאו, אלא מחמת קדושת המקום שצריך לירא מאותו מקום שם שכן בעבר ביהמ"ק, וגם בשממונו חייבים לשמור על קדושתו. נמצא שגם לדעת הראב"ד ברור הדבר שיש עליו חיוב של מורא מקדש, ולכן בפרק ז שהרמב"ם מדבר על מורא מקדש בזמן הזה, לא השיג הראב"ד עליו דבר, כיון דגם הוא סבירא ליה שיש חובת מורא מקדש גם בזמן הזה. ולפי"ז הגמרא במגילה אזלא אליבא דכו"ע. כנלענ"ד בס"ד.

וכן הובא בשולי המנחה על המנחת חינוך (סוף מל"ח כ"ד) דבאמת אף בזמן הזה נוהג מורא מקדש אף שבטלה קדושתו ולא מטעם

אליבא דכולי עלמא. ועל כן חובה עלינו לבאר למה יש חיוב מורא כשלא קדשה לעתיד לבוא.

ונראה לומר דהנה מבואר במשנה במגילה (כ"ח:) "ועוד א"ר יהודה, בית הכנסת שחרב אין מספידין בתוכו ואין מפשילין בתוכו חבלים, ואין פורשין לתוכו מצודות, ואין שוטחין על גגו פירות ואין עושין אותו קפנדריא, שנאמר: והשימותי את מקדשיכם - קדושתן אף כשהן שוממין וכו'". וכן מבואר במשנה שם (כ"ט:) דדעת חכמים דלבררים בזוים אין למכור ביהכנ"ס עיי"ש.

ולכאורה יש לעיין טובא, וכי קדושת בית הכנסת גדולה יותר מקדושת ביהמ"ק שחרב, דשם איכא למאן דאמר דלא קדשה לעתיד לבוא, ואילו כאן בבית הכנסת אמרינן "קדושתן אף כשהן שוממין", ואין בזה שום מחלוקת והוא אליבא דכולי עלמא. ואכן, כבר הקשה בערוך לנר (יבמות:ו) אמאי לא יליף לה מוהשימותי את מקדשיכם, דדרשינן מיניה במגילה (כ"ח:) קדושתן אף כשהן שוממין. ואף דשם לענין בית הכנסת איירי, מ"מ מהרמב"ם בהל' בית הבכירה פרק ו הל' טז נראה דדרשה זו גם לענין מקדש איירי וילפינן מזה דקדושת מקדש לא בטלה. הרי שהיה ברור לו דדין זה שייך הן לביהמ"ק והן לביהכנ"ס.

ועל כרחק צריך לומר דיש שני סוגי "קדושה", יש קדושת הגוף ויש קדושת המקום. מה שנחלקו הרמב"ם והראב"ד הוא אם יש קדושת הגוף למקום המקדש אחר שחרב, והיינו לגבי שכירה ונתיצה ובניה להרחבת מקום העזרה ולענין חיוב כרת, דלדעת הרמב"ם יש שם קדושת הגוף, וכל מה שהיה אסור בבניינו אסור גם כשחרב. ולדעת הראב"ד אין כיום

שהבמות אסורות, אלא לפי מה שנקטו שהיה דין מורא מקדש נוהג בהר הבית אף לפני שנבנה בו המקדש (וכמו ששמעתי בשם מרן הגרי"ז זצ"ל). ולכן מסתבר שאף בזמה"ז שבטלה קדושת המקדש מ"מ נוהג בו דין מורא. וכן משמע מהא דאיתא בגמרא ברכות (סג:) שאף במקום גילוי השכינה למשה בסנה נוהג דין מורא מקדש (ראה בס' מנחת המלך עשה כח ענף ג אות ד).

בחורבן הבית, דלמ"ד שהקדושה קיימת אף בזמה"ז, אין צריך ריבוי לחדש שמורא מקדש נוהג אף לאחר החורבן. ועל כרחק שלדעת הברייתא בטלה הקדושה, ומ"מ נוהג דין מורא מקדש בזמה"ז משום שהשכינה שורה שם. וכן כתב הערוך לנר ביבמות שם, ובאר היטב ויקרא (יט ט), מנחת סולת, הדרת בנימין מצות כבוד ומורא מקדש אות י, פאר הלבנון סי' א אות יד.

ועוד יש לומר, דאף להראב"ד קיימת קדושת המקום כדין מחנה שכינה, ורק מה שהוסיף שלמה קדושה בבנין הבית בטל בשעת החורבן, ומחמת קדושת המקום נוהג בו מורא מקדש. ובחסד ה' שכוונתי לדבריהם.

וכן מצאתי שכתב המנחת חינוך (סוף מנחה רנד) וז"ל: ואפשר כיון דאף להסוברים דלא קידשה מ"מ אין אחריה היתר, עיין תוספות זבחים (ס:) ד"ה מאי, ובמגילה שם ד"ה דכולי. וגם עתיד להיות הבית השלישי במהרה בימינו במקום הזה, אפשר דגם האידנא מדאורייתא אסור. ולא דמי לשילה דנתבטלה קדושת המקום, כי שם לא יהיה עוד, ונבחרה ירושלים, אבל ירושלים דהיא נחלה לעולמי עולמים, גם האידנא נוהג מורא, כן נראה לי, עכ"ד.

ושם בשולי המנחה הוסיף, דמטעם זה לא השיג הראב"ד על מש"כ הרמב"ם שמורא מקדש נוהג בזמה"ז, שאף לדעתו הדין כן. וכן נקטו עוד אחרונים והוסיפו שמסתבר שהברייתא סוברת כדעה זו שבטלה הקדושה

ועדיין צריך עיון מה שהקשה הערוך לנר ביבמות שם והבאנו לעיל. ועוד הקשה דברייתא דיבמות כמאן סבירא לה, אי כמאן דאמר קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא, למה לי קרא אזמן שאין ביהמ"ק קיים, כיון דקדושה לא זזה ממקומה. ואי סבירא לה כמאן דאמר לא קדשה לעתיד לבוא, איך נדרש מה שבת לעולם אף מקדש לעולם, הרי לאחר החורבן לא היה עוד מקדש, דבטלה קדושתו, ואיך שייך לומר שהוא בכלל את מקדשי תיראו. ואף אם נאמר דמהיקשא דרשינן מקדש שהיה כבר, אף שעתה אינו נקרא מקדש, מ"מ תיראו ולעולם סבירא ליה לא קידשה לעתיד לבוא, א"כ קרא דהכא למאי אתי.

וכתב שם דעל כרחק צריך לומר דלמ"ד לא קדשה לעתיד לבוא באמת לא דרשינן ההיקש להורות על דין מורא בזמן שאין ביהמ"ק קיים, אלא אמאי דדרשינן ברישא דברייתא שלא לירא מן המקדש אלא ממי שצוה עליה כמו שבת. וראה שם עוד אריכות דברים בנדון דידן.



--- וְקִבֵּץ עַל יַד יִרְבֵּה

(משלי יג יא)

תמיהות וקישויות, הערות והארות

הגאון רבי משה קליערס זצ"ל

אב"ד טבריה*

הערות וחידושים בגליוני מסכת ברכות

דף ד.

וכיון דמשה הוה ידע למה ליה למימר כחצות, משה קסבר שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא, דאמר מר למד לשונך לומר איני יודע שמא תתבדה ותאחז, רב אשי אמר בפלגא אורתא דתליסר נגהי ארבסר הוה קאי, והכי קאמר משה לישראל אמר הקדוש ברוך הוא למחר כחצות הלילה כי האידנא אני יוצא בתוך מצרים.

בפלגא אורתא דתליסר נגהי ארביסר. לכאורה יש מכאן ראייה לסתור דעת האומרים דקודם מתן תורה היה הלילה הולך אחר היום¹, אבל אין שום ראייה; א. דיש לומר דהגמרא

* ראה אודותיו 'נזר התורה', גליון ו' (סיון תשס"ג) עמ' תז. הערות אלו עמ"ס ברכות קיבלנו מבנו החסיד הישיש רבי מאיר קליערס ז"ל אשר העתיקם מגליונות הש"ס שלו ומסרם לנו בטוב עינו על-מנת לפרסמם עלי גליון. החידושים נערכו בתוספת הערות ומראי-מקומות ע"י ראש המערכת הג"ר יצחק פרידמן שליט"א.

1. דקאמרא גמרא נגהי ארביסר, הרי שהלילה שייך ליום שלמחרת.

דעת האומרים דקודם מתן תורה היה הלילה הולך אחר היום היא דעת המקנה והפני יהושע בקידושין (לז:): וילפי לה מדכתיב 'יום ולילה לא ישבותו', וראה שו"ת חתם סופר ח"ז סי' סה. ובשו"ת זרע אברהם (סי' סז) תירץ על פי דעה זו את קושיית התוס' ברכות (ח: ד"ה כאלו) דמה קשיא ליה להש"ס לגבי יום כיפור וכי בתשעה מתענים והלא בעשרה מתענים, דילמא הכי קאמר קרא בתשעה לחודש בערב היינו ליל עשירי והיינו משתחשך היום של ט' וכמו בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות דהיינו ליל שלמחרתו ט"ו וה"נ בתשעה לחודש בערב שלמחרתו יום עשירי. ולפי מה שקודם מתן תורה היה הלילה הולך אחר היום, אתי שפיר, דקרא דבערב גבי מצות דנאמר קודם מתן תורה, דעיין פסחים (צא). דקרא זה קאי על פסח מצרים ולכן שפיר נקרא ארבעה עשר גם בערב ושפיר כתוב בארבע עשר בערב. אבל קרא דאך בעשור לחודש וגו' גבי יום הכיפורים דנאמר אחר מתן תורה אם נימא דהכוונה רק על ליל עשירי למה קרי ליה בתשעה לחודש והלא עשירי היא וא"כ פריך שפיר וכי בתשעה מתענים דבליילה יום עשירי לחודש היא. ומיושב נמי מה שעמד הצ"ח בפסחים (קטז). דבקרא נאמר לא יאכל חמץ היום אתם יוצאים בחודש האביב והא יצאו ביום ט"ו וקרי ליה היום, ולחנ"ל ניהא דקודם מתן תורה שנאמר המקרא הזה הרי אז היה הלילה הולכת אחר יום שעבר, ושפיר אמר היום כיון דגם הלילה שאחריו בכלל היום.

אמנם בזרע אברהם שם הקשה על שיטה זו דהא דבכל התורה כולה היום הולך אחר הלילה שעבר ילפינן לה מקרא דויהי ערב ויהי בוקר כמבואר בחולין (פג). בפירש"י שם, וקרא זה נאמר קודם מתן תורה, וצ"ע.

אומרת לפי מה שהוא עכשיו². ב. דיש לפרש אדרבה, אורתא דתליסר דהיה שייך לתליסר, ולמחר יהיה ארביסר³.

שב

ולא עוד אלא כל מה שאני עושה אני נמלך במפיבושת רבי ואומר לו מפיבושת רבי יפה דנתי יפה חייבתי יפה זיכיתי יפה טיהרתי יפה טימאתי ולא בושתי.

יפה דנתי לכאורה מיותר, דהא אמר אחר כך יפה חייבתי יפה זיכיתי. ואפשר דהכוונה על איסור והיתר⁴, אם כן למה לא אמר יפה אסרתי יפה התרתי כמו שאמר בחיוב ובטהרה, ועיין רש"ש שכתב בכלל טומאה וטהרה הוא איסור והיתר, אם כן בודאי קשה למה אמר יפה דנתי⁵. ואפשר דהכוונה יפה דנתי דברים שדנים בקל וחומר או במה מצינו שנקרא דין, ועיין עירובין דף יט. ט.⁶, וכן יש לומר דנתי כגון דאלים גבר או יהיה מונח, דאין זכות וחוב לזה ולזה⁷.

דף ד:

כדנתיא חכמים עשו סייג לדבריהם כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר אלך לביתי ואוכל קימעא ואשתה קימעא ואישן קימעא ואחר כך אקרא קריאת שמע ואתפלל וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה אבל אדם בא מן השדה בערב נכנס לבית הכנסת אם רגיל לקרות קורא ואם רגיל לשנות שונה וקורא קריאת שמע ומתפלל ואוכל פתו ומברך.

ואוכל פתו ומברך, זה למותר⁸, וכתוב אצלי בכתובים, ואפשר דבא להודיע דגם קודם ברכת המזון אסור לישן, דילמא תחטפנו שינה ובין כך יתעכל המזון ולא יוכל לברך אחר כך⁹.

2. למאי דמבואר בירושלמי נדרים (פרק קונס יין ה"א) דבלשון בני אדם תמיד הלילה אחר יום שעבר, שפיר אמר להם משה רבינו היום.

3. כן הוא גם הביאור ברש"י (ד"ה תליסר) לגי' הגהות הב"ח (אות א'); 'לילה שעבר של שלוש עשרה ולמחר יגיה ארבע עשרה', היינו שהלילה הוא עדיין שלוש עשרה ולמחר אייר יום ארבע עשרה.

4. היינו שיפה דנתי הכוונה לדיני איסור והיתר.

5. היה אפשר לפרש שדנתי הוא בדיני ממונות וזיכיתי וחייבתי בנפשות, אמנם רש"י (ד"ה זכיתי) מבאר שזיכיתי וחייבתי שייך בדיני ממונות ונפשות וטימאתי וטיהרתי שייך בהל' טומאה וטהרה. ונראה שביאר שיפה דנתי הוא כפתיח וכתורת על הכל ואח"כ מפרט בדיני ממונות ונפשות וטומאה וטהרה. ובבבן יהודה כתב שהכשרתי פסלתי אסרתי והתרתי נכללים ביפה דנתי.

6. 'ואמר רבי ירמיה בן אלעזר בוא וראה שלא כמידת הקדוש ברוך הוא מידת בשר ודם, מידת בשר ודם מתחייב אדם הריגה למלכות מטילין לו חכה לתוך פיו כדי שלא יקלל את המלך, מידת הקדוש ברוך הוא אדם מתחייב הריגה למקום שותק וכו' שמצדיקין עליהם את הדין ואומרים לפניו רבונו של עולם יפה דנתי יפה זכיתי יפה חייבתי.

7. יש להעיר שנחלקו הראשונים האם דינא דכל דאלים גבר ודינא דיהא מונח הם רק סילוק הדיינים או שהם דין, ועכ"פ לכאן שייך לומר הכוונה ביפה דנתי האם כהוגן הסתלקתי מהדין שבא לפני.

8. לכאורה כוונתו להקשות שמיותרת הדגשת הברייתא שמברך אחר אכילתו ברכת המזון, שהרי מה שכתוב שאוכל

דף ה.

ואמר רבי לוי בר חמא אמר רבי שמעון בן לקיש מאי דכתיב ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם לוחות אלו עשרת הדברות תורה זה מקרא והמצוה זו משנה אשר כתבתי אלו נביאים וכתובים להורותם זה גמרא מלמד שכולם נתנו למשה מסיני.

וכ"כ הכותב סוד"ה והכתובים יש מהם שנכתבו אחר כך, עיין מגילה (א). שלחה אסתר לחכמים כתבוני לדורות, וממה דאמר כאן שכולם נתנו למשה מסיני, וכן אמרו במקום אחר (ויקרא רבה כב א) אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש [נאמר למשה בסיני]¹⁰. וצריך עיון מרש"י פסחים דף ג. ד"ה ה"ק וכי תימא¹¹.

שם

אמר רבא ואיתימא רב חסדא אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו שנאמר נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה עד ה', פשפש ולא מצא יתלה בביטול תורה שנאמר אשרי הגבר אשר תיסרנו י-ה ומתורתך תלמדנו, ואם תלה ולא מצא בידוע שיסורין של אהבה הם שנאמר כי את אשר יאהב ה' יוכיח.

אם רואה אדם שיסורין באין עליו יתלה בביטול תורה. ידוע קושיית המפרשים והתירוץ¹², אך יש לדקדק מה שאמר תלה ולא מצא מה הכוונה תלה היה לו לומר אם אין לו ביטול

פתו אינו מיותר דעין בתוס' (ד"ה וקורא) שלמדו מכאן שאין לאכול עד שיקרא קריאת שמע ויתפלל ערבית.
9. הג"ר יהודה רובינשטיין שליט"א ציין לדברי הרמ"א או"ח סי' קעז סעי' ב שכתב שבסעודת פת לכתחילה לא יעקור ממקומו בלא ברכה דחיישינן שמא ישכח מלחזור ולאכול, ובמשנ"ב שם ס"ק לג מוסיף טעם בשם התוס' בחולין פו. שחיישינן שישאח עד שירעב ויפסיד ברכהמ"ז לגמרי, וא"כ אפשר"ל שכ"ש דחיישינן להכי כשמניח עצמו לישן, אך מאידך יתכן שכיון שנשאר במקומו סוף סוף ליכא היסח הדעת. וראה באשל אברהם (בוטשאש) סי' פט על מג"א ס"ק ד שכתב שע"י השינה הו"ל עיכול מהר ולכן אין נכון להמתין לברכת המזון לאחר השינה כלל.

ובספר מעין הברכה (ד"ה וקורא) גם העיר כרבינו ש'ומברך' מיותר, וכתב דא"א לומר שכן דרך התנא דא"כ מדוע לא נקט גם ברכה ראשונה, ותירץ דאשמעינן שהאיסור לאכול קודם ק"ש הוא רק כשאוכל סעודה שצריך לברך לאחריה, אבל טעימא בעלמא שמברכין רק לפני מותרת קודם ק"ש.

10. זה לשון המדרש: מקרא משנה הלכות תלמוד תוספתות אגדות ואפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לומר לפני רבו כולן נאמרו למשה בסיני שנאמר (קהלת א) יש דבר שיאמר ראה זה חדש הוא, חבירו משיב עליו כבר היה לעולמים.

11. זה לשונו: 'הכי קאמר וכי תימא הני מילי בדאורייתא - תורה הקפידה בלשונה שיצאתה מפי הגבורה, אבל חכמים במשנה וברייתא, אין להקפיד על לשונם'. ולכאורה כוונת הרב להקשות שאם המשנה והגמרא ניתנו למשה בסיני מאי שייך לומר לחכמים ותבחר לשון ערומים.

12. בפירוש הרי"ף (על עין יעקב ד"ה אמר רבא) הקשה דאם יש בו ביטול תורה מדוע לא מצא מקודם כל עוון, ותירץ שמיירי במי שעוסק בתורה ואעפ"י כן היה לו לעסוק יותר. ובאמרי נועם (ד"ה יתלה) כתב שיתלה את זה

תורה¹³. ונראה לי הכוונה כך, תלה ולא מצא, היינו שהתחיל ללמוד ולא לבטל שום זמן, והיסורין אינם הולכין, בידוע שהם יסורין של אהבה¹⁴.

והפירוש גם של התחלת המאמר כך הכוונה; יפשפש במעשיו היינו שישוב וילכו היסורין. וגם צריך [הבנה] לשון הרואה שיסורין באים עליו, הוי ליה למימר מי שיסורין באין עליו, וצריך עיון¹⁵.

דף ה:

אדהכי והכי אמר ליה חביבין עליך יסורין אמר ליה לא הן ולא שכרן אמר ליה הב לי ירך יהב ליה ידיה ואוקמיה. **אמר** לו הב לי ירך, יהיב ליה ידיה. יש לומר, דהכוונה הב לי ירך היינו שמסכים על זה דאמר לא הן ולא שכרן, כאילו שעושין תקיעת כף על קיום הדבר. וצריך עיון¹⁶.

שם

אמרו ליה הכי שמיע לן דלא יהיב מר שבישא לאריסיה אמר להו מי קא שביק לי מידי מיניה הא קא גניב ליה כוליה אמרו ליה היינו דאמרי אינשי בתר גנבא גנוב וטעמא טעים.

בתר גנבא גנוב וטעמא טעים. צריך להבין מה הדמיון, בשלמא כשאחד גנוב מגנב אצל אחרים טעם גניבא (גניב) [טעים], דהדבר הוא גנוב, אבל כאן כשהאריס לוקח יותר מחלקן מה שנשאר - הוא שלו, וצריך עיון¹⁷. ועיין בחידושי רבי אליהו גוטמאכער מגריידיץ¹⁸.

שלא מצא עוון בביטול תורה היינו שמחמת שלא למד כראוי אינו יודע להבחין בין האסור למותר.

13. להמבואר בהערה לעיל מהאמרי נועם הכוונה שתלה את זה שאינו מוצא עוון במה שאינו לומד מספיק ולא יודע להבחין בין האסור למותר ועל כן התחיל ללמוד ביתר שאת ועדיין רואה שאין בו עוון דהיינו שכל מעשיו כהוגן על פי הלכה.

14. דהיינו שתלה את היסורים במה שביטל תורה ולכן מעתה התחיל ללמוד בלי לבטל זמן.

15. בבן יהוידע ביאר שהכוונה שבעוד היסורים מועטים כשרק רואה שהולכים לבוא עליו יסורים גדולים כבר יפשפש במעשיו.

16. בבן יהוידע ביאר את מה שאמר לו הב לי ירך עפ"י מש"כ רבי חיים ויטאל (שער רוח הקודש) שהיה האריז"ל אוחד בידו של אדם ומודד את פעימות ליבו כדרך שעושים הרופאים לאדם החולה בחולי הגוף ועפ"י זה היה יודע מה מצבו של אותו אדם בחולי הנפש.

17. ראה במדרכי ב"ק (פ"ג ל') 'זהקשה ה"ר קלונימוס הלא מן הדין לקח דקיי"ל עבד איניש דינא לנפשיה וי"ל דהיינו דווקא אותו דבר עצמו שנלקח לו לאדם מותר לו ליקחנה בכל מקום שיכול להשיגו דומיא דמילתיה דבן בג בג דאמר שלו הוא נוטל אבל הכא לקח זמורות אחרים שלא גנב לו האריס'. ועיין עוד בחו"מ (סי' ד') וראה בישי"ש (שם) ובמהרי"ק (שורש קסא ענף א).

18. זה לשונו; 'עיין נימוקי יוסף ריש הגזול בתרא דאילו אמרי כן על גונב מגנב מאחרים, היה גם אחר יאוש דין

שם

תניא אבא בנימין אומר על שני דברים הייתי מצטער כל ימי על תפילתי שתהא לפני מיטתי ועל מיטתי שתהא נתונה בין צפון לדרום.

הייתי מצטער כל ימי, צריך עיון, דזה שייך כשאדם מצטער על דבר שאין בידו לקיים, כדאיתא בגמרא אצל רבי עקיבא (לקמן סא): כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה מתי יבא לידי ואקימנו, אבל בזה היה יותר טוב לומר כל ימי הייתי נזהר, ועיין ר"י¹⁹.

דף ו:

ואמר רבי חלבו אמר רב הונא כל שיודע בחברו שהוא רגיל ליתן לו שלום יקדים לו שלום שנאמר בקש שלום ורדפהו ואם נתן לו ולא החזיר נקרא גזלן שנאמר ואתם בערתם הכרם גזילת העני בבתיכם.

כל שיודע בחבירו שהוא רגיל ליתן לו שלום כו'. משמע דאם אינו יודע בחבירו שרגיל [ליתן לו שלום, אי"צ ליזהר בזה], ומצינו אצל ר' יוחנן [בן זכאי] שאמרו עליו מעולם לא הקדימו אדם שלום²⁰.

דף ח:

אמר רב חסדא לעולם יכנס אדם שני פתחים בבית הכנסת שני פתחים סלקא דעתך אלא אימא שיעור שני פתחים ואחר כך יתפלל.

שתי פתחים וכו' שיעור שני פתחים, צריך ביאור למה נקט שני פתחים והיה לו ליתן מידה²¹.

דף י:

הנהו בריוני דהוו בשכבותיה דרבי מאיר והוו קא מצערו ליה טובא הוה קא בעי רבי מאיר רחמי עלויהו כי היכי דלימותו אמרה ליה ברוריה דביתיהו מאי דעתך משום דכתיב יתמו חטאים מי כתיב חוטאים חטאים כתיב ועוד

גמור מדין שיעבודא דרבי נתן, ולא הוי אמרי רק טעמי טעם'.

19. נראה שכונתו לרמוז למה שהיה שגור בפי חסידים ביאור הרבינו יונה למימרא זו; שתהא תפילתי סמוך למיטתי היינו שיתפלל שחרית תיכף בקומו ממיטתו ולא יעסוק במלאכה קודם לתפילה, ושתהא מיטתי בין צפון לדרום היינו שיתבקש על יוצאי חלציו שיזכו לתורה וגדולה עושר וכבוד הרמוזים בשולחן שבצפון ובמנורה שבדרום.

20. אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הקדימו אדם שלום מעולם ואפילו נכרי בשוק (ברכות יז.), ובגיטין (סב.) א"י שרב חסדא היה מקדים שלום אפילו לגויים. והיה אפשר' שהיה מיוחד בזה ולא כל אדם בדרגא זו, אמנם באבות (פ"ד מט"ו) א"י 'הוי מקדים בשלום כל אדם', ועי' במהרש"א (ח"א ד"ה יקדים) שתירץ דבסתם אדם יש חשש שלא ישיב לו על ברכת שלומו ויקרא גזלן בכך, לפיכך אין להקדים לו שלום.

21. בירושלמי (ברכות פ"ה ה"א) כ' שצריך ליכנס לפניו משני דלתות שנאמר (משלי ח לד) 'אשרי אדם שומע לי לשקוד על דלתותי יום יום', וגם בבלי נראה שסמך רב חסדא על פסוק זה המובא לעיל מינה, ולכן יתכן שנקט שתי פתחים על פי לשון הכתוב דלתותי, וראה בב"ח (או"ח סי' צ ס"ק יג) מש"כ הטעם בזה.

שפיל לסיפיה דקרא ורשעים עוד אינם כיון דיתמו חטאים ורשעים עוד אינם אלא בעי רחמי עלויהו דלהדרו בתשובה ורשעים עוד אינם, בעא רחמי עלויהו והדרו בתשובה.

הנהו בריוני דהו בשבבותיה דרבי מאיר, נראה כיון דהנהו שכנים אצלו, היו מצויין תמיד לצער אותו, ומי שמצער רבנן הוי אפיקורס²², ואפיקורסים מורידין ולא מעלין²³, לכך בעי רבי מאיר רחמי עליהו, (רק אין זה נכון להענישם בידי שמים, עיין תוספות דף ז. ד"ה ההוא), ואמרה לו ברוריה, מה דעתך, משום דכתיב יתמו חטאים, אם כן גם דוד המלך עליו השלום התפלל על החוטאים שיתמו, אבל לא כתוב חוטאים אלא חטאים, וצריך להתפלל על החטאים שיתמו, היינו שהרשעים לא יחטאו.

שם

ראה במפלתן של רשעים ואמר שירה שנאמר יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה. **ראה** במפלתן של רשעים ואמר שירה, שנאמר יתמו חטאים כו', זה סותר את דבריה של ברוריה הנזכר מקודם²⁴.

דף י:

אמר רבי מני גדול הקורא קריאת שמע בעונתה יותר מהעוסק בתורה, מדקתני הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה מכלל דקורא בעונתה עדיף.

גדול הקורא קריאת שמע בעונתה יותר מהעוסק בתורה וכו', למה צריך להביא ראיה, הא כשקורא קרי"ש בעונתה עושה שניהם, שקורא בתורה וגם מצות קריאת שמע, ואפשר כיון שמכוין למצות קריאת שמע אינו נחשב ללימוד, ויש ראיה לזה דהא יכול לקרות קריאת שמע קודם ברכת התורה, אם כן אינו נחשב ללימוד²⁵, מה שאין כן לאחר הזמן אינו יכול

22. בסנהדרין (דף צט:), האומר מאי אהנו לן רבנן הרי זה אפיקורס.

23. רמב"ם עדות פ"א ה"י, ע"פ עבודה זרה דף כו., ולפנינו בגמ' שם הגירסא: מינים. ועי' רמב"ם עבודה זרה פ"י ה"א ורוצח פ"ד ה"י וטו"ש ע"ד סי' קנח סעי' ב.

24. שכן ראה דוד במפלתן של רשעים דהיינו שתמו חוטאים ולא רק חטאים ובכ"ז אמר שירה. ואולי י"ל שיש לחלק בין חוטאים לרשעים, או י"ל שברוריה רק אמרה לרבי מאיר להתפלל שיתמו החטאים ולא שימותו החוטאים אבל אה"נ אם משמים נפרעו מן החוטאים יש מקום לומר שירה, ועוד שהרי עונש זה כפרה הוא להם. ויל"ע מהא דאמרינן מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה הרי ששעת איבוד הרשעים אינו זמן לומר שירה. ויל"ע.

25. לכאורה מבואר במנחות (צ:) שיוצא בק"ש ידי חובת 'לא ימוש'. וכן איתא במכילתין (ט:) כשקורא ק"ש לאחר זמנה לא הפסיד כאדם הקורא בתורה, ומלשון זה משמע דגם כשקורא בזמנה יש לו מצות ת"ת.

ולכאורה צ"ע מהמבואר במגילה (ג.) מבטלין תלמוד תורה ובאין לשמוע מקרא מגילה. והקשו שם המפרשים דהרי גם מקרא מגילה היא תורה, ואיזה ביטול תורה יש בזה. ותירץ בהגהות חכמת שלמה על השו"ע (סי' תרפז),

להתכוין למצות קריאת שמע, כי יש בזה איסור בל תוסיף לשיטת רש"י²⁶ ואף אם אין בזה איסור²⁷, והוא מתכוין למצות קריאת שמע, מכל מקום כיון דכבר עבר הזמן, אינו נחשב למצוה, ונחשב כקריאה²⁸.

שהכוונה שאינו יכול לכוין לשתי המצוות יחד, שאם מכוין לתלמוד תורה אינו יוצא ידי מקרא מגילה, ואם מכוין לשם מצות קריאת מגילה אינו מקיים מצות תלמוד תורה.

וכן נמצא גם בשו"ת בצל החכמה (ח"א ס"א ד"ה וכן יש), וז"ל; 'דכיון שקורא את המגילה לשם קיום מצות קריאת מגילה, לא חשיבא קריאה זו לימוד, כמו דלא חשיבא לימוד, פסוקים שהוא אומר דרך בקשה וק"ש שהוא קורא לחובתו'.

אמנם מדברי הפמ"ג נראה דלא ס"ל הכי, דהרי הקשה הפמ"ג (משב"ז סוף סי' רלט) למה לא תקנו ברכת המצוות על ק"ש כמו שתקנו על כל המצוות, ותיירץ דאפשר הוא נכלל במה שמברכין אקב"ו לעסוק בדברי תורה דק"ש בכלל ת"ת הוא, עיי"ש.

ועי' מ"ב סי' מז ס"ק יז, וז"ל שם; 'די"ל דק"ש הוי רק כדברי תפילה כיון שאינו אומר זה לשם לימוד'. והוסיף חזו"א (שיח השדה ברכות יא:); שכיון שקורא לשם מצות ק"ש שהיא אחרת ממצות תלמוד תורה אינו מקיים בזה מצות תלמוד תורה, וכ"כ בקהלות יעקב (ברכות יד). והגרי"ש אלישיב זצ"ל (פניני תפילה עמ' לה) כתב דק"ש יש דין תלמוד תורה אבל אם אומרה על סדר התפילה לא מוכח שהברכה היא על לימוד התורה ולכן צריך ללמוד אחר התפילה אם רוצה לצאת ידי"ח דברכות התורה בברכת ק"ש.

ועיין בר"ן בנדרים (ח. ד"ה הא קמ"ל) שכתב וז"ל; 'חייב כל אדם ללמוד תמיד יום ולילה כפי כחו, ואמרינן בפ"ק דקידושין (ל. ת"ר) ושננתם שיהו דברי תורה מחודדין בפיך, שאם ישאלך אדם דבר, שלא תגמגם ותאמר לו וכו', וק"ש שחרית וערבית לא סגי להכי'. הרי מבואר דס"ל דאע"פ שאינו מקיים בק"ש לא ימוש מפיך, בכ"ז מקיים מצות ת"ת בק"ש שחרית וערבית.

ומה שכתב הרב שיכול לקרוא ק"ש קודם ברכות התורה, בקובץ "ישורון" (ח"ג עמ' רלג) הביא תשובה מהגרי"ש אלישיב זצ"ל במי שעומד לפני סוף זמן ק"ש ואין לו פנאי לומר גם ק"ש וגם ברכות התורה, האם מותר לו לקרוא ק"ש בלא ברכות התורה, או לא מאחר והוא כלימוד. ומסיק להוכיח מדברי הפמ"ג (שהובא בביאור הלכה סי' מז ס"ז) שאם רוצה שלא לצאת ידי ברכת התורה באהבה רבה, יכול לכוין בפירוש שלא לצאת, ואז אליבא דכו"ע אינו יוצא חובת ברכת התורה, ויחזור ויברך לאחר התפילה. מבואר שבכה"ג כשקורא ק"ש עדיין לא יצא ידי ברכת התורה, וע"כ דק"ש לא צריך ברכת התורה לפניה.

ומה שפשיטא ליה להרב שאם ק"ש היא מצוה בעלמא ולא ת"ת מובן איך מותר לקרוא קודם ברכות התורה, במכתבי תורה לבעל האמרי אמת מגור זיע"א (סי' ל) כתב, זה לשונו: 'אנכי הראתי דבר תמוה בספר בכורי יעקב לר"י עטלינגר בהלכות סוכה, שהביא שאסור לעשות מצוה בלי ברכת התורה, ותמהתי עלי, אולם בספר הזהר פ' צו הביא כי לצורבא מרבנן מצוה כמו תורה עיי"ש'. וז"ל הוזה"ק שם (כח:); ודאי דעבירה אינה מכבה תורה אבל עבירה מכבה מצוה כו' אבל לגבי מארי תורה לית ליה כבייה עולמית כו' ומצות דאורייתא דמקיימין לה רבנן תורה איהו לגבייהו'.

26. עירובין צו. ד"ה ואיבעית אימא, זה לשונו; 'לענין לצאת, כולי עלמא לא פליגי ידי חובתיה נפיק, אף על גב דלא איכוון, ולענין בל תוסיף פליגי, לתנא קמא, כי היכי דלענין מפיק נפיק, לענין בל תוסיף נמי עבר, ולרבן גמליאל, אי לא מכווין למצוה לא עבר'.

27. בספר 'המעיר' (להגר"ר משה יצחק דויטש זצ"ל) ריש סי' ב' מצינו ששאל את החזו"א אם יש איסור בל תוסיף כשקורא ק"ש לאחר זמנה ומכוין לשם מצוה, והשיב דלאו דבל תוסיף לא שייך אלא בעושה דבר הרשות כגון

דף יא:

אלא מעתה עושה שלום ובורא רע מי קא אמרינן כדכתיב אלא כתיב רע וקרינן הכל לישנא מעליא הכא נמי לימא נוגה לישנא מעליא.

אלא כתיב 'רע' וקרינן 'הכל', לשון מעליא, הכי נמי לימא נוגה לישנא מעליא²⁹. קשה, אם קרינן הכל אינו היפך מהכתוב, דהכל כולל גם רע, אבל אם נאמר נוגה זה היפך מהכתוב, שכתוב חושך ומשום לישנא מעליא אין לנו לומר היפך ממה שכתוב. ואפשר דנוגה אינו היפך³⁰, וצריך עיון.

דף יב.

וקרינן עשרת הדברות שמע והיה אם שמוע ויאמר אמת ויצבי ועבודה וברכת כהנים, אמר רב יהודה אמר שמואל אף בגבולין ביקשו לקרות כן אלא שכבר ביטלום מפני תרעומת המינין.

אף בגבולין, מכאן יש להביא ראיה דירושלים עצמה גם כן בכלל גבולין, דהא עשרת הדברות לא היו אומרים רק הכהנים בבית המקדש, ועל זה אמר אף בגבולין [ביקשו לקרות כן], ויש מחלוקת בזה בין הרמב"ם להר"ש, עיין תויו"ט פ"א דשקלים מ"ג³¹, ועיין סנהדרין דף קיב: ³² ושבת דף כ. ³³.

ישיבת סוכה וכיוצ"ב לשם מצוה, אבל בעושה דבר מצוה כגון ק"ש דיש מצוה בקריאתה כקורא בתורה, אלא שהוא מכויץ לשם מצות ק"ש הוא מחשבה בעלמא, ובמחשבה לא שייך בל תוסיף.

28. דהיינו שאינו נחשב למצות קריאת שמע אלא רק כקורא בתורה.

29. שאלת הגמרא מדוע בתחילת ברכת יוצר אור אמרינן כדכתיב בקרא, יוצר אור ובורא חושך, ואין משנים ללישנא מעליא ובורא נוגה, ואילו בסופה משנים ללשון נקיה ואומרים, עושה שלום ובורא את הכל, ואין אומרים ובורא רע כדכתיב בקרא.

30. בראש יוסף (ד"ה יוצר) דדק שנוגה בלשון ארמי הוא חושך ולילה, וראה בערוך (ערך נגה) שהוא בלשון סגי נהור.

31. זה לשונו: 'במדינה - פי' הרע"ב בירושלים וכן פירש רש"י בריש פ"ד דר"ה. ושם כתב הר"ב גם כן ב' הפירושים וכן ברפ"ב דמכילתין אבל בפ"ג דסוכה משנה י"ב ומ"ח פרק ו' דנזיר השמיט פירוש הרמב"ם. ותנינא כוותיה דרש"י ותנינא כוותיה דהרמב"ם. כוותיה דרש"י בסוטה פ"ז משנה ו' ברכת כהנים כיצד במדינה אומרים אותה ג' ברכות ובמקדש ברכה אחת וכו' והדעת מכרעת דמקדש דוקא דאין סברא לומר דלענין נשיאות כפים חלוק ירושלים משאר עיירות. ותנינא כוותיה דהרמב"ם בפ"ג דמעשר שני משנה ד' פירות בירושלים ומעות במדינה. ולרש"י יש לתרץ דשאני התם דפורט ירושלים בהדיא אבל היכא דתנן מדינה ולא הוציא ירושלים מן הכלל נשאר ירושלים בכלל מדינה'.

32. 'תנן התם עיסה של מעשר שני פטורה מן החלה דברי רבי מאיר וחכמים מחייבין אמר רב חסדא מחלוקת במעשר שני בירושלים דרבי מאיר סבר מעשר שני ממון גבוה הוא ורבנן סברי ממון הדיוט הוא אבל בגבולין דברי הכל פטור'.

33. המשנה שם מחלקת בין מדורת בית המוקד למדורה שבגבולין, ואולי כוונת הרב להוכיח שרק בית המוקד בכלל ביהמ"ק אבל ירושלים נקראת גבולין. עוד יתכן שאי' שם ששאני בני חבורה שזריזין הם ואי' ס"ד שירושלים

שם

אמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב כל שלא אמר אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית לא יצא ידי חובתו שנאמר להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות.

כל שלא אמר אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית, עיין לקמן דף יד: דאמר הכי מודים וכו' ושרנו לך, ועל פי דברי הגמרא שבכאן מיושב קושיית רבינו יונה על רש"י במשנה דף יא. וכן הקשה בתוספות (שם ד"ס אחת אלוכה), וכאן מבואר דצריך לומר אמת ואמונה, ואולי כוונתם להקשות דעל כרחך אין כן כוונת המשנה, דאם כפירוש רש"י איך אמרינן בדף יד. דמקצירין באמת ואמונה, והרי מפורש במשנה דאין יכולין לקצר, וממימרא זו לא קשה דגברא אגברא קרמית.

דף יג.

משנה; היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כיון לבו יצא וכו'.

היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא, למה צריך לומר כההיא לישנא, והיה יכול לומר היה קורא בתורה בזמן המקרא, או אפילו לא היה מזכיר כלל היינו יודעים מדעתנו שבזמן המקרא [מיירין] דאי לאו הכי לא יצא³⁴. ואפשר [דהתנא בא] להשמיענו דאסור לקרות [בתורה] כשהגיע זמן המקרא, כמו שאמרו במסכת שבת דף ט: מפסיקין לקריאת שמע, ועיין שם דף יא.³⁵ אכן אין זה מוכח מכאן, ואפשר הכוונה והגיע זמן המקרא שכבר הגיע זמן המקרא, והוא כיון שכבר הגיע שעת החיוב אם כן גם בקורא מסתמא הוי כנתכוין כמו דאמרינן בזבחים (ג:) סתמא לשמן עומדין³⁶, ולזה משמיענו דצריך כוונה.

דף טו:

תני רבי אושעיא קמיה דרבה וכתבתם הכל בכתב אפילו צוואות וכו' סלקא דעתך אמינא נילף כתיבה כתיבה מהתם מה התם אלות אין צוואות לא אף הכא נמי צוואות לא כתב רחמנא וכתבתם אפילו צוואות.

סלקא דעתך אמינא נילף כתיבה כתיבה מהתם. קשה, הא אין אדם דן גזירה שוה מעצמו³⁷.

בכלל ביהמ"ק והרי בירושלים היו צולין הפסחים א"כ למה לי טעמא דזריזין הם, ועדיין יל"ע בזה.

34. הצל"ח (ד"ה היה) פירש שזמן המקרא היינו שהיה קורא בתורה והגיע בתוך קריאתו לפרשה של קריאת שמע.

35. 'ואם התחילו אין מפסיקין, מפסיקין לקריאת שמע הא תנא ליה רישא אין מפסיקין סיפא אתאן לדברי תורה דתניא חברים שהיו עוסקין בתורה מפסיקין לקריאת שמע ואין מפסיקין לתפילה אמר רבי יוחנן לא שנו אלא כגון רבי שמעון בן יוחי וחביריו שתורתן אומנותן אבל כגון אנו מפסיקין לקריאת שמע ולתפילה והתניא כשם שאין מפסיקין לתפילה כך אין מפסיקין לקריאת שמע כי תני ההיא בעיבור שנה דאמר רב אדא בר אהבה וכן תנו סבי דהגרונא אמר רבי אלעזר בר צדוק כשהיינו עוסקין בעיבור השנה ביבנה לא היינו מפסיקין לא לקריאת שמע ולא לתפילה'.

36. 'תנן כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כו' טעמא דשלא לשמן הא סתמא עלו נמי לבעלים לשם חובה אלמא סתמא נמי כלשמן דמי ורמינהי כל הגט שנכתב שלא לשם אשה פסול וסתמא נמי פסול ושני זבחים בסתם לשמן עומדין אשה בסתמא לאו לגירושין עומדת'.

דף טז:

מעשה ומתה שפחתו של רבי אליעזר נכנסו תלמידיו לנחמו כיון שראה אותם עלה לעליה ועלו אחריו נכנס לאנפילון נכנסו אחריו נכנס לטרקלין נכנסו אחריו אמר להם כמדומה אני שאתם נכונים בפורשים עכשיו אי אתם נכונים אפילו בחמי חמין לא כך שנית לכם עבדים ושפחות אין עומדין עליהם בשורה ואין אומרים עליהם ברכת אבלים ולא תנחומי אבלים.

עלה לעליה וכו' נכנס לאנפילון וכו' לטרקלין. צריך ביאור למה לא אמר להם תיכף³⁸. וגם יש להוכיח מכאן לשאר אבלים שכשבאין לנחמן אין להם ליכנס למקום אחר, כי אם במקום שמצאו את האבלים יושבים שם ויקבלו את התנחומין, וצריך עיון³⁹.

דף יח.

גופא המשמר את המת אף על פי שאינו מתו פטור מקריאת שמע ומן התפילה ומן התפילין ומכל מצוות האמורות בתורה היו שנים זה משמר וזה קורא וזה משמר וזה קורא, בן עזאי אומר היו באים בספינה מניחו בזוית זו ומתפללין שניהם בזוית אחרת, מאי בינייהו אמר רבינא חוששין לעכברים איכא בינייהו מר סבר חיישינן ומר סבר לא חיישינן.

בן עזאי וכו' ומתפללין שניהם בזוית אחרת. צריך עיון מה איכפת לו אם אחד ישמור ואחד יתפלל, ואפשר דמיירי בעובר הזמן⁴⁰. גם צריך עיון דתנא קמא אומר קורא ומיירי בקריאת שמע, ובן עזאי אומר יתפלל⁴¹.

שם

רבי חייא ורבי יונתן הוו שקלי ואולי בבית הקברות הוה קשדיא תכלתא דרבי יונתן אמר ליה רבי חייא דליה כדי שלא יאמרו למחר באין אצלנו ועכשיו מחרפין אותנו.

הוה קשדיא תכלתא וכו' כדי שלא יאמרו למחר באין אצלנו ועכשיו מחרפין אותנו. צריך עיון למה הצריך לטעם זה, הא אסור מדינא, ולמה צריך להוסיף טעם למילתא⁴².

37. פסחים סו.

38. במגיד תעלומה (ד"ה לא) כתב שר"א לא אמר מעולם דבר שלא שמע מפי רבו כדאי' בסוכה (כו:) וכיון שהוא מעצמו סבר שאסור לקבל תנחומים על עבדים ושפחות אפילו בצינעא ולא רק בפרהסיא שמא יעלו אותם ליוחסין (כדכתבו תוס' ד"ה אין) ודבר זה לא שמע מרבו לכן רמז להם זאת בכדי שיבינו מעצמם שכן סבירא ליה.

39. מאידך, מהא שתלמידי ר"א לא הבינו את כוונתו במה שקם והלך מהכא להתם, נראה שהדין הוא שאף אם אבל עובר ממקום למקום אחר עדיין שייכא מצוות נידום אבלים.

40. עפ"י פשוטו אפשר לומר שבן עזאי בא לאשמועינן שבספינה ליכא חשש לעכברים כלל, ולא רק שאינם שכיחי אבל קצת מצויין הן, וא"כ אין סיבה שלא יתפללו באותה השעה. אבל קשה, א"כ, מדוע שלא בשעת תפילתם צריך המת שמירה כלל.

41. בשפתי חכמים (ד"ה היו) דייק כן, וביאר שאשמעינן ת"ק שאין להניח המת בלא שמירה אפי' לקריאת שמע דאורייתא, ובן עזאי בא לאשמועינן שבספינה מותר להניח המת בלא שמירה אפי' לתפילה דרבנן.

42. במהרי"א בשם הרא"ה כתב שהאיסור לילך בבית הקברות עם ציצית אינו משום לועג לרש שכיון שמוכרח

דף כ:

אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא ריבוננו של עולם כתוב בתורתך אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד והלא אתה נושא פנים לישראל דכתיב ישא ה' פניו אליך, אמר להם וכי לא אשא פנים לישראל שכתבתי להם בתורה ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך והם מדקדקים [על] עצמם עד כזית ועד כביצה.

והם מדקדקים על עצמם עד כזית ועד כביצה. קשה הלשון עד והיה לומר בכזית ובכביצה. ושמעתי בשם הרב הצדיק הקדוש רבי יחזקאל הלברשטאם משינאווע, שיש מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה אם כזית או כביצה⁴³, וזה שאמר להם שהם מדקדקים לצאת מן הספק או פחות מכזית, או עד כביצה כדי לצאת מספיקא⁴⁴.

דף כב:

רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע ורבא (ברבי) בר שמואל כריכו ריפתא בהדי הדדי אמר להו רב פפא הבו לי לדידי לברוך דנפול עילואי תשעה קבין אמר להו רבא (ברבי) [בר] שמואל תנינא במה דברים אמורים לעצמו אבל לאחרים ארבעים סאה אלא הבו לי לדידי לברוך דנפול עילואי ארבעים סאה.

דנפול עילואי ארבעים סאה. עיין רש"י, עיין חידושי יעב"ץ ועיין רש"ש⁴⁵. ויש ליישב דעת רש"י דסבירא ליה דבכי האי גוונא הוי מעיין, ולא צריך ארבעים סאה. עיין תוס' יו"ט

הוא ללבוש אינו נראה כמלעיג על המתים, אלא הטעם הוא מפני שהמתים יודעים ומצטערים, ובארצות החיים (להלבי"ם, המאיר לארץ סי' כד ס"ק א) הוכיח מסוגייתנו כדבריהם.

43. נחלקו ר' מאיר ור' יהודה במכילתין (מה). מהו שיעור אכילה להתחייב בברכת המזון, וראה רש"י ד"ה שיעורא.

44. בספר בית יעקב (בזכרון יחזקאל פרק ג) מסופר שפעם אחת בישבו אצל שלחנו הטהור של רבו הגה"ק הדברי יחזקאל זי"ע, נתן לו רבו קצת לעקי"ך, והוא אכל את מקצתה, ואת יתרה הניח בצלחתו, למען להביא ברכה אל בני ביתו, והנה הגה"ק הרגיש בדבר ואמר לו שיאכל גם את השאר, ואמר בשם הרה"ק רבינו יעקב יצחק הלוי הורוויץ זי"ע החוזה מלובלין, על הא דאמרו חכז"ל (ברכות כ:): האיך לא אשא להם פנים, והם מדקדקים עד כזית וכביצה וכו', דהנה אפליגו תנאים לענין שיעור ברכה האחרונה, ר"מ אומר עד כזית, ור"י אומר עד כביצה, והנה הרוצה לאכול אדעתא דהכי שלא יצטרך לברך אחריו ברכה אחרונה, הרי זה יאכל פחות מכזית, ומי שרוצה לברך ב"א, יאכל עד כביצה, ואז הוא יצא אליבא דכ"ע, דפחות מכזית אינו חייב ברכה אחרונה אליבא דכ"ע. וביותר מכביצה חייב בב"א אליבא דכ"ע. וזהו כוונתו והם מדקדקים עד וכו', כלומר שאם ברצונם לאכול באופן שלא יצטרכו לברך אחריו ב"א, אז הם מדקדקין לאכול פחות מכזית, ולפי"ז פירוש התיבת עד, ולא עד בכלל, ועד כביצה וכו' היינו שאם ברצונם לאכול על מנת לברך אחריו ב"א, אז הם אוכלים יותר מכביצה, למען לצאת אליבא דכ"ע.

45. ברש"י (ד"ה דנפול) כתב שמה שאמר רבא שנשפך עליו מ' סאה הוא לאו דוקא אלא צ"ל שטבל במ' סאה, וביאר היעב"ץ שכיון שבעמ' א' אמר רב זירא שמ' סאה בטבילה דוקא כתב רש"י כן. אבל הרש"ש הביא מהמשנה דמקואות (פ"ה מ"ו) שגל שנתלש מטהר את האדם וא"כ אפשר שרבה מיירי בכה"ג. אמנם בבית יוסף כתב

פ"ה דמקוואות מ"ו⁴⁶, ובתו"ח (ועיין ט"ז יו"ד סי' לא ס"ק ו'⁴⁷ וש"ך שם ס"ק כ'⁴⁸). ויש לעיין בבעל קרי אם צריך ארבעים סאה במעיין, דאפשר שדומה לכלים טמאים דלכולי עלמא סגי במעיין בכל שהוא, ואפשר כיון שהוא אדם צריך ארבעים סאה.

דף לג:

ההוא דנחית קמיה דרבה ואמר אתה חסת על קן צפור אתה חוס ורחם עלינו, אמר רבה כמה ידע האי צורבא מרבנן לרצוי למריה אמר ליה אביי והא משתקין אותו תנן ורבה נמי לחדודי לאביי הוא דבעי.

ורבה נמי לחדודי לאביי הוא דבעי. צריך ביאור מה החדוד בזה, ואפשר לומר על פי מה דאיתא (בבא מ"ט פד) דאמר רבי יוחנן שכשהוא היה אומר הלכה הוה מקשה ריש לקיש עשרים וארבעה קושיות ומתרצן, וממילא רווחא שמעתתא, הרי שהקושיות הוא ממה שהתלמיד אינו סומך עצמו על מה שאומר רבו. ורבה ראה שאביי סומך תמיד על מה שאומר לו, לכן לפעמים היה אומר בכוונה דבר שמפורש להיפוך, כדי שאביי יראה שגם הוא יכול לטעות, ויתן אל לבו תמיד להקשות על שמועות ויתחדד אביי ויהיה רווחא שמעתתא, ודו"ק. ועיין עירובין דף יג. ובפרש"י שם⁴⁹.

שגל שנתלש המטהר הוא דווקא בנתלש מן הים, והני אמוראי בבבל הואי דלא ישבא אחיך ימא.

46. זה לשונו: 'ובו ארבעים סאה - תמיהני, למאי דפרישית בפ"א מ"ז דבמעין לא בעינן ארבעים סאה אלא כל שגופו עולה בו בבת אחת הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו, למאי נפקא מינה מצריך הכא שיהא בו ארבעים סאה. והרא"ש כתב בשם ר"י דאף מעיין אינו מטהר בכל שהוא אלא לכלים אבל לא לאדם, דלעולם בעינן ארבעים סאה אפילו בקטן. ומביא ראיה מדאמרין בפרק חומר בקודש (כב). ארעא חלחולי מחלחלא ובעינן ארבעים סאה. ובמקוה לא שייך לומר חלחולי מחלחלא אלא במעיין שגידי המים מתחברים תחת הקרקע, וקאמר דבעינן ארבעים סאה, וכתב שגראין דברי ר"י כי אין להשיב על ראיה שהביא. וגם מסתבר הואיל ושיעור חכמים מי מקוה אמה על אמה ברום שלוש אמות מים שכל גופו עולה בהן, לא פלוג באדם לשער בכל אחד לפי גופו עכ"ל. ובעיניי יפלא שלא הביאו ראיה ממשנתנו, לפי שהיא נראית ראיה גדולה דמצריך ארבעים סאה אפילו במעיין והיינו לטבילת אדם. וכ"ש דנפלאתי על הסוברים דאין צריך ארבעים סאה לטבילת אדם שבמעין, וצריך עיון'.

47. זה לשונו: 'הלכך גל שנתלש כו'. - פי' דמטהר בזוחלים כמעין, וא"ל כיון דהוה כמעין ואפ"ה בעינן מ' סאה א"כ קשה ארמב"ם והראב"ד שכתב הטור משם ר"ס זה דמעין מטהר בכל שהוא אפילו אדם די"ל הא מ"מ בעינן לדעתם שכל גוף האדם יתכסה באותו מעין כמ"ש שם ב"י ושיעור זה דמ' סאה הוא שיעור שיתכסה בו אפילו גוף היותר גדול כדאיתא בגמרא ורחץ את כל בשרו במים מים שכל גופו עולה בהם וכמה הם מ' סאה וע"כ נקט התנא כאן מ' סאה שהוא מילתא דפסיקא'.

48. זה לשונו: 'ובו מ' סאה - ואף על גב דמעין סגי לכלים טמאים בכל שהוא היינו במקום חיבור המעיין אבל הכא שנתלש הגל צריך מ' סאה דכל שאינו מעיין ממש אינו מטהר בכל שהוא ובתו"ט פ"ה ממקוואות הניח בצ"ע ובב"ח פירש בע"א ולקמן סעי' ג"ו ס"ק קכ"ב דחית דבריו גם דברי הפרישה אינן עולין יפה ולשון הלכך דחקו אבל לא קשה מידי דהלכך קאי אזחילה דיש לו דין ים לטהר בזחילה'.

49. זה לשון הגמרא; 'תניא אמר רבי עקיבא לא אמר רבי ישמעאל דבר זה אלא אותו תלמיד אמר דבר זה והלכה כאותו תלמיד, הא גופה קשיא אמרת לא אמר רבי ישמעאל דבר זה אלמא לית הלכתא כוותיה והדר אמרת הלכה

דף לו.

סלקא דעתך אמינא מלח וזמית עביד אינש דשדי לפומיה אבל קמחא דשערי הואיל וקשה לקוקיאני לא לברין עליה כלל קא משמע לן כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי.

מלח וזמית עביד אינש דשדי לפומיה. צריך ביאור מה זה הטעם דיתחייב על ידי זה ברכה.

דף לו.

אמר מר הכוסס את האורז מברך עליו בורא פרי האדמה טחנו אפאו ובישלו אף על פי שהפרוסות קיימות בתחילה מברך עליו בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה אחת מעין שלש, והתניא לבסוף ולא כלום וכו'.

והתניא לבסוף ולא כלום. עיין פירוש רש"י⁵⁰, וצריך עיון למה אמר ולא כלום ולא אמר ולבסוף בורא נפשות רבות, כמו שאמר לעיל בסוף מברך בורא נפשות רבות. ויש לומר דשם אמר מתחילה שהכל שייך לומר ולבסוף בורא נפשות רבות, אבל כאן דאמר בתחילה בורא מיני מזונות, ואם אינו מברך לבסוף כעין שבירך בתחילה שייך לומר ולבסוף ולא כלום, כפירוש רש"י עיין עירובין דף יב. שאינו צריך כלום⁵¹.

שם

ומעשה ברבן גמליאל והזקנים שהיו מסובין בעליה ביריחו והביאו לפניהם כותבות ואכלו ונתן רבן גמליאל רשות לרבי עקיבא לברך קפץ וברך רבי עקיבא ברכה אחת מעין שלש אמר ליה רבן גמליאל עקיבא עד מתי אתה מכניס ראשך בין המחלוקת אמר לו רבינו אף על פי שאתה אומר כן וחברריך אומרים כן לימדתנו רבינו יחיד ורבים הלכה כרבים.

אמר לו רבינו אף על פי שאתה אומר כן וחברריך אומרים כן לימדתנו רבינו וכו', למה צריך להאריך כל זה והיה די לומר לימדתנו רבינו וכו', וזה יותר כבוד, עיין מסכת קידושין (לז). דאסור לומר לאביו מקרא כתוב, ואף שיש חילוק דשם מכסיף ליה דעבר אאיסורא, וצריך

כאותו תלמיד אמר רב יהודה אמר שמואל לא אמרה רבי עקיבא אלא לחדד בה התלמידים'. וברש"י: 'לא אמרה ר' עקיבא, להאי הלכה כאותו תלמיד, אלא לחדד את התלמידים ששימו לבם לתורה ויאמרו פלפול מלבם, לפיכך שיבחו בפניהם'.

50. זה לשונו: 'ולא כלום - כלומר אין טעון מברכות פירות ארץ ישראל ולא כלום, אלא בורא נפשות רבות, ככל מידי דליתיה משבעת המינים'.

51. שם בגמ' א' 'אמר מר אמר רבן שמעון בן גמליאל לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על מבוי שפחות מארבע אמות שאינו צריך כלום, והא אנן תנן משום רבי ישמעאל אמר תלמיד אחד לפני רבי עקיבא לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על מבוי שהוא פחות מארבע אמות שהוא נותר או בלחי או בקורה, אמר רב אשי הכי קאמר אינו צריך לחי וקורה כבית שמאי ולא לחיין כרבי אליעזר אלא או לחי או קורה כבית הלל'. הרי שבכגון זו דרך התנא לומר שאין צריך כלום.

עיון. גם קשה הא רבי עקיבא אומר לקמן דף מד. אפילו אכל שלק וכו', ואחר כך ראיתי שהתוספות שם (ד"ה ר' עקיבא) עמדו על זה. ואפשר דהכוונה אף על פי שאתה אומר כן מכל מקום אינני מורה הלכה בפני רבו, כי אתה לימדנו יחיד ורבים הלכה כרבים.

דף לח:

אמר רבי חייא בר אבא אני ראיתי את רבי יוחנן שאכל זית מליח ובירך עליו תחילה וסוף אי אמרת בשלמא שלקות במילתייהו קיימי בתחילה מברך עליו בורא פרי העץ ולבסוף מברך עליו ברכה אחת מעין שלש אלא אי אמרת שלקות לאו במילתייהו קיימי בשלמא בתחילה מברך עליו שהכל נהיה בדברו אלא לבסוף מאי מברך דילמא בורא נפשות רבות וחסרונן על כל מה שברא.

בשלמא בתחילה מברך עליו שהכל נהיה בדברו, אלא לבסוף מאי מברך. פלא, הא כמו שמברך בתחילה שהכל נהיה בדברו, הכי נמי דמברך בסוף בורא נפשות רבות, כמו בכל דבר. אפשר דדעת המקשה, כמו שסוברים לקמן דף מד: דעל ירקא אין מברך, ומשני ליה דבזה דילמא מברך בורא נפשות רבות⁵².

דף מה:

גופא אמר רב דימי בר יוסף אמר רב שלשה שאכלו כאחת ויצא אחד מהם לשוק קוראין לו ומזמנין עליו אמר אביי והוא דקרו ליה ועני אמר מר זוטרא ולא אמרן אלא בשלשה אבל בעשרה עד דניית וכו' והלכתא כמר זוטרא מאי טעמא כיון דבעי לאדכורי שם שמים בציר מעשרה לאו אורח ארעא.

בציר מעשרה לאו אורח ארעא. דקאמר האי לישנא ולא אמר כל דבר שבקדושה אין אומרים בפחות מעשרה, נראה דאין זה דבר שבקדושה⁵³. ויש נפקא מינה, לענין בעוד שעומד בפסוקי דזמרה או בברכת קריאת שמע ושומע מזמנין, אינו יכול להפסיק⁵⁴. ובמקום אחר הארכתי לענין שלש עשרה מידות⁵⁵.

52. הטעם של מ"ד זה שאין מברכין בורא נפשות על ירקות עיין בפני יהושע (שם) שהוא מחמת פחיתותם, שכל ירק מוריק ואוי לבית שהלפת עוברת בתוכו וכו' ולפי"ז צדקו דברי הרב שעל זית מליח מברך בורא נפשות, וביותר שמשבעת המינים הוא.

53. ראה אליה רבה (קצב ד) שנשאר בצ"ע בדבר זה.

54. עי' בביאור הלכה סי' קצט סעי' ד (ד"ה ולא) שכתב שלגבי ברכת הזימון מבואר ברמב"ם ובשו"ע שקטן שיועד למי מברכים מצטרף לעשרה, ואילו לגבי ברכו מבואר (בסי' נה סעי' א) שאין קטן מצטרף, וכתב שדבר שבקדושה חמיר טפי, הרי שאין הזימון דומה לברכו. אמנם לולי דברי הרב היה מקום לומר שטעם מה שנפסק בשו"ע סי' ס"ו שמפסיק לקדושה ולברכו באמצע ק"ש וברכותיה משום דאם פוסק לשאול מפני כבוד בשר ודם, ק"ו מפני כבוד הקדוש ברוך הוא, וא"כ אפשר שלגבי הפסק מפני הכבוד דומה גם ברכת הזימון לברכו, אמנם ראה בהערה הבאה.

55. עיין שו"ת האלף לך שלמה (או"ח סי' מד); 'שאלת אם מותר להפסיק בתוך ברכת ק"ש לומר הי"ג מידות

דף מז.

רב ושמואל הוו יתבי בסעודתא אתא רב שימי בר חייא הוה קמסרהב ואכיל אמר ליה רב מה דעתך לאיצטרופי בהדן אנן אכילנא לן אמר ליה שמואל אלו מייתו לי ארדיליא וגוזליא לאבא מי לא אכלינן.

אילו מייתי לי אורדיליא וגוזליא לאבא. במקום אחר כתבתי דשמואל לטעמיה, דאמר הכל בריח⁵⁶, וכיון דאורדיליא דהן כמהין ופטירות לא ינקי מארעא [כדאי'] לעיל דף מ:, מינקי מאוירא ינקי [כדאי'] נדרים דף נו:, ואם כן רואין דאלו המינים יונקים מאוירא, שמע מינה דהם קולטים הריח הטוב, וצריך עיון. ועיין רבינו יונה שהביא פירוש שהם מיני עשבים, ויען כי שמואל היה רופא⁵⁷ היה אוכלם.



עם הציבור ותלה לה בפלוגתא הטור עם רבינו נתן (או"ח סי' תקסה) אם מותר לומר י"ג מידות ביחיד, הנה לא עיין בט"ז שם שכתב דגם הטור אינו מתיר רק לאומרם כדרך הקורא בתורה, אבל בלשון תחנונים מודה דהוי דבר שבקדושה, אבל להפסיק אינו נראה, דמה בכך דהוי דבר שבקדושה, מ"מ אינו מחויב לאמרו, ואינו דומה לקדיש ולקדושה ולברכו דהוי החיוב על האדם, ואף בשומע קדיש שאינו מחויב בו לשמוע, מ"מ חדא דשם קדיש הוי מחויב ועומד דיש קדישים שמחויב לשמוע גם אף באינו מחויב לענות, דהרי אומר ואמרו איש"ר, אך ב"ג מידות אין שום חיוב עליה מדינא דש"ס לאמרן, וגם אינו מחויב לענות אם שומע, והרי באמן אחר ברכת הש"ץ בתפילה בקול רם דהוי ודאי דבר שבקדושה כל התפילה ומ"מ לא יענה אמן רק אחר האל הקדוש ושומע תפילה ומכ"ש ב"ג מידות. וכ"כ בספר תהילה לדוד.

56. אולי כוונת הרב למאי דאי' בכתובות (עז). במתני' ואלו שכופין אותו להוציא מוכה שחין ובעל פוליוס, ובגמרא, מאי בעל פוליוס אמר רב יהודה אמר שמואל ריח החוטם.

57. כדמשמע מב"מ (פה:): דאמרין התם שמואל אסייה דרבי הוה, וכן חזינן בשבת (קח). דריפא לרב, ובב"מ (ק"ג): קאמר שמואל כל מילי ידענא אסותייהו. ועי' בשבת (קכט). דמבואר התם שהביא שמואל עצות רבות לענין של הקזת דם.

וראה בשו"ת בנימין זאב (סי' קנד) שכתב בשם ספר אלף המגן ששמואל נקרא ארייך על שם שהיה רופא, והוא ע"ש הכתוב 'אעלה ארוכה לך'.

הרב צבי רייזמן לזכר אנג'לס, קליפורניה

הערות והארות בזמני אמירת 'מזמור לתודה' בתפילה

א. כתב הטור או"ח (סי' נ"א סעי' ט; סוכא כ"מ"א ע"ס) וז"ל: "ובאשכנז נוהגים שלא לומר מזמור לתודה בשבת ויום טוב לפי שאין תודה קרבה בהם". ומבואר שיסוד ההלכה לומר מזמור לתודה הוא, שאנו אומרים מזמור זה במקום הקרבת קרבן תודה שהיו מקריבים בזמן שבת המקדש היה קיים.

ובשו"ע (ע"ס) פסק המחבר: "מזמור לתודה יש לאומרו בנגינה, שכל השירות עתידות ליבטל חוץ ממזמור לתודה". ומקור ההלכה מובא בבית יוסף בשם הארחת חיים (הלכות מלאה כרכות סי' טו) שכתב: "מזמור לתודה מצוה למשוך אותו בנגינה ולנגן, כדאמרינן (ויקרא כ"ב ט"ז) כל השירות עתידות ליבטל חוץ ממזמור לתודה". ובפשטות ביאור הדברים, שיסוד ההלכה לומר מזמור לתודה הוא שאנו אומרים מזמור זה במקום הקרבת קרבן תודה שהיינו מקריבים בזמן שבת המקדש היה קיים. ואם כן צ"ע מדוע יש לומר מזמור לתודה בפסוקי דזמרה, והרי כבר פסק השו"ע (או"ח סי' א' סעי' ה) לומר את פרשיות הקרבנות [שלמים חטאת ואשם], ואמירת פרשת הקרבנות היא במקום הקרבת הקרבנות, כפי שהביאו הפוסקים שם את דברי הגמרא במנחות (ק"י). "אמר רבי יצחק מאי דכתיב (ויקרא ו' י"ח) זאת תורת החטאת וזאת תורת האשם, כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם". ובכלל אמירת פרשיות הקרבנות, מזכירים גם את קרבן התודה וכפי שגם מודפס בסידורים לומר לאחר אמירת קרבן תודה "יהי רצון כאילו הקרבתי תודה". ומעתה תמוה מאד, אם כבר נפסק בשו"ע לומר את פרשיות הקרבנות ובכלל זה קרבן תודה וזהו במקום הקרבת קרבן תודה, מדוע איפוא פסק השו"ע בדיני התפילה (או"ח סי' נ"א) לומר מזמור לתודה גם בפסוקי דזמרה.

ולכאורה מוכח מזה, שאמירת מזמור לתודה בפסוקי דזמרה איננה כנגד הקרבת קרבן תודה, שהרי כבר אמירת פרשת קרבן תודה לפני פסוקי דזמרה נאמרה במקום הקרבת קרבן תודה, ולהלן יבואר ענין זה.

כמו כן, לשון השו"ע אומר דרשני, מדוע כתב את הטעם שיש לומר מזמור לתודה בנגינה, הרי השו"ע הוא ספר פסקי הלכות שבדרך כלל לא הובאו בו הטעמים והמקורות לפסק ההלכה, ומדוע איפוא כתב כאן המחבר את הטעם להלכה שיש לומר מזמור לתודה בנגינה, שהוא בגלל "שכל השירות עתידות ליבטל חוץ ממזמור לתודה".

ויש להוסיף בחומר הערה זו, על פי המבואר בשו"ע בהלכה הסמוכה שם (סעי' ח) "אין אומרים הזמירות [פסוקי דזמרה] במרוצה כי אם בנחת", וגם המקור לפסק זה מובא בבית יוסף בשם הארחת חיים (ע"ס ג') "שאותם בני אדם שאומרים פסוקים במרוצה כשיש שם מניין לא יאות עבדין, שמקצין שבוהו של מקום בשביל שאלת צרכם, היש מושל שיתרצה בכך". נמצא שבשו"ע הובאו שתי הלכות הסמוכות זו לזו שמקורם בספר אחד, ובהלכה הראשונה (סעי' ח) בדין שאין אומרים הזמירות במרוצה סתם השו"ע ולא פירש את הטעם, אולם בהלכה השניה (סעי' ט) בדין מזמור לתודה כן נתפרש הטעם, הלא דבר הוא.

ואם כן מסתבר שהטעם להלכה שיש לומר מזמור לתודה בנגינה, שהוא בגלל "שכל השירות עתידות ליבטל חוץ ממזמור לתודה" הוא מעיקר מהות ההלכה, וצריך ביאור מה הכוונה בזה.

ב. והנה אף שהרמ"א המובא לעיל [אות א] כתב שאין אומרים מזמור לתודה ביום טוב, ומשמע בפשטות שבכל הימים הטובים אינו נאמר, ברם המג"א (ס"ק י) הביא בשם הכנסת הגדולה (בסגסות הטור) שכתב: "יש מקומות שאומרים מזמור לתודה בראש השנה ויום הכיפורים משום דכתיב בו הריעו לה' כל הארץ".

גם עצם הטעם שאומרים מזמור לתודה בראש השנה ויום כיפור משום שנאמר בו "הריעו לה' כל הארץ", צריך ביאור מה עומק הכוונה בזה, וכן מה מועיל ההסבר של הפסוק הריעו לה' כל הארץ, הרי הסיבה שאין אומרים מזמור לתודה בימים טובים היא בגלל שמזמור לתודה נאמר במקום קרבן תודה ואין מקריבים קרבן תודה ביום טוב, ואם כן מאי נפקא מינה אם נאמר בו "הריעו לה' כל הארץ". סוף כל סוף אם אין "תודה" קרבה ביום טוב אזי גם בראש השנה ויום כיפור אין לומר "מזמור לתודה", [וכן צ"ב מה שייך הפסוק "הריעו לה' כל הארץ" ליום כיפור שאין בו מצות תקיעת שופר].

ג. כאמור, המקור לאמירת מזמור לתודה הוא דברי האורחות חיים המובא בטור. אולם הרמב"ם ב"סדר תפלות כל השנה" [המופיע בסוף ספר אהבה שביד החזקה] השמיט לגמרי את אמירת מזמור לתודה, וכתב שאחרי סיום ברכת ברוך שאמר מיד קוראים פסוקים אלו יהי כבוד ה' לעולם, וראיתי בסידור צלותא דאברהם (ח"א עמ' קעח בפירוש עמק כרכה אות א) שתמה מדוע השמיט הרמב"ם את אמירת מזמור לתודה, שמשמעותו, שלפי הרמב"ם אין אומרים מזמור זה בסדר התפילה. ודעת הרמב"ם צריכה הסבר.

עוד מצאנו מחלוקת בדברי האחרונים האם צריך לומר מזמור לתודה מעומד או מיושב. היעב"ץ (סיפור בית יעקב) כתב: "אומר מזמור לתודה מעומד בנעימה ושמחה ומכוון כאילו הקריב קרבן תודה בזמנו". וכן כתב השערי תשובה (סי' נא ס"ק ט) וז"ל: "כתב בשלמי ציבור שהיד אהרן (סי' א) כתב בשם מהר"י סרוק לומר מזמור לתודה מעומד. וכתב שזה לפי מה שכתב לעיל (יד אהרן ע"ס) בפרשת התמיד, שיאמר מעומד. אבל באמת ליתא כמו שכתבתי (סי' מח ס"ק א). גם מבואר בספר שער הכוונות שאחר אמירת ברוך שאמר מעומד, ישב ויאמר מזמור לתודה מיושב".

וביאור ענין זה, דהנה המג"א (סי' מח ס"ק א) כתב שיאמר פרשת הקרבנות בעמידה, דוגמת הקרבנות שהיו בעמידה. ובשערי תשובה (ע"ס) הביא בשם כמה אחרונים שחולקים על זה. ולפי זה מתבאר המחלוקת אם יש לומר מזמור לתודה בעמידה, שלפי דעת הסוברים שיש לומר פרשת הקרבנות בעמידה דוגמת הקרבנות שהיו בעמידה, כן יש לומר מזמור לתודה בעמידה שאף אמירה זו היא כנגד הקרבת קרבן תודה. אולם לסוברים שגם פרשת הקרבנות אין צריך לומר בעמידה, גם מזמור לתודה אין צריך לומר בעמידה. ולהלן נבאר שאפילו לדעת הסוברים שפרשת הקרבנות צריכה להאמר בעמידה, עם זאת מזמור לתודה אפשר לומר בישיבה.

ד. הדרישה בהלכות שבת (סי' רפ"א ס"ק ב) הקשה על מש"כ הטור (ע"ס) שבאשכנז אין אומרים מזמור לתודה בשבת לפי שאין תודה קרבה בשבת: "מאי שנא מזמור לתודה שנוהגים שלא לאומרו ממשנת איזהו מקומן שכן אומרים". וכתב הדרישה: "אבל משנת איזהו מקומן וכו' אומרים, לפי שלא נזכר בה שאומרים לשם קרבן, משא"כ מזמור לתודה מדקאמר לתודה, משמע כאילו אנו אומרים מזמור זה לקרבן תודה. ולפי זה אם מדלג מזמור לתודה ומתחיל הריעו וכו', אז שפיר דמי לומר. כמו שכתבו המנהגים (מנהגי ר"א טורנא סדר ערכ פסח) גבי מזמור שיר ליום השבת, דיש לדלג ביום טוב [את התיבות] "מזמור שיר ליום השבת" ולהתחיל "טוב להודות לה'" וגו'".

ומעתה היה מקום לומר שלדעת הכנסת הגדולה והמג"א, גם בראש השנה וביום כיפור ידלג על התיבות "מזמור לתודה" ויתחיל "הריעו לה'", ולפי זה נדחית הקושיה ששאלנו מה זה

משנה אם נאמר בו "הריעו לה' כל הארץ" הרי סוף כל סוף אין מקריבים קרבן תודה ביום טוב, ומדוע לומר "מזמור לתודה". שכן לפי הדרישה יש לדלג בכל שבת ובכל יו"ט את התיבות "מזמור לתודה" ולהתחיל את הפרק בתיבות "הריעו לה' כל הארץ", ואם כן יש לנהוג כך גם בראש השנה וביום כיפור.

אולם יש לתמוה על דברי הדרישה כמה תמיהות:

[א] אם דילוג התיבות "מזמור לתודה" מיישב את הבעיה שאין תודה קרבה בשבת ויו"ט, מדוע באמת לא אמרו באשכנז את כל הפרק מזמור לתודה, שהרי קיים פתרון כל כך פשוט, לדלג על התיבות "מזמור לתודה" ולהתחיל "הריעו לה'". ומתוך מנהג אשכנז מתברר שאמנם יש צד שדילוג התיבות איננו פתרון נכון, ויש לברר מדוע.

[ב] אם כל עיקרה של אמירת מזמור לתודה הוא במקום הקרבת קרבן תודה, וכאשר מדלג את התיבות "מזמור לתודה" הוא רשאי לאומרו בשבת בגלל שאז אין אמירת המזמור במקום הקרבת קרבן תודה, אם כן בדילוג תיבות אלו התבטל לגמרי כל הטעם לומר את המזמור, ומדוע לפי הדרישה יש בכלל צורך לאומרו בשבת וביום טוב, שהרי אמירתו איננה במקום קרבן תודה, ואם כן מה הטעם לאומרו.

[ג] על עצם העצה לדלג שתי תיבות מהמזמור ולהתחיל באמצע פסוק מ"הריעו לה'", תמה הגר"י ענגיל בגליוני הש"ס (מגילה כא): מהא דקיימא לן (תענית כז): "כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן", וכיצד איפוא מותר לפסוק את הפסוק "מזמור לתודה" ולהתחיל מ"הריעו לה'".

ותירץ הגר"י ענגיל על פי דברי שו"ת הלכות קטנות (סי' סט) שכתב: "שאלה, מי שקיבל עליו לקרות כמה פסוקים של תהלים בכל יום, אם יעלה לו פסוק למנצח מזמור לדוד וכיוצא. תשובה, מסתברא דלא יעלה לו מן החשבון, שראינו במזמור תהלה לדוד ארוממן התחיל האלפא ביתא בארוממן, א"כ תהלה לדוד אינו מכלל המזמור דמורה מקום הוא לו וכו' [כלומר, מעין "כותרת" לענין המתבאר בפרק ומראה מקום לפסוקים הבאים לאחר מכן]. ועי' מהרי"ל בסדר תפלות של פסח (עמ' קמו במהדורת מנחם יוסף) שכתב: ויש מקומות שאין אומרים מזמור לתודה בפסח דאין תודה נקרבת בפסח מפני חמץ שבה ואנו נוהגים לאמרו, והמדקדק בדבר ידלג אותם שתי תיבות ומתחיל הריעו לה' כו', עכ"ל. ולדעות דהא דכל פסוקא דלא פסקיה משה לא פסקינן הוא הדין גם בכתובים, אם כן לכאורה אי אפשר לדלג מזמור לתודה ולהתחיל הריעו. ואולם להלכות קטנות הנ"ל מיושב, דתיבות מזמור לתודה נמי מורה מקום הוא לו ואינם מן הפסוק, והתחלת המזמור מן הריעו וכו'".

והנה מלבד מה שעצם דברי הגר"י ענגיל הם חידוש גדול מאד, שתיבות שכתובות בספר תהלים בפסוק אחד [כדוגמת מזמור לתודה הריעו וכיו"ב] נחשבות כ"מראה מקום" ולא לחלק מן הפסוק. גם בגוף דבריו יתכן לחלק בין הנדון של ההלכות קטנות לנדון דילוג תיבות "מזמור לתודה", ורק בנדון שאדם קיבל על עצמו לומר מספר מסוים של פסוקים, אפשר להבין שפסוק כמו "למנצח מזמור לדוד" איננו באותה דרגת חשיבות כמו גוף המזמור, מפני שהוא רק "מראה מקום" למזמור, ואנו אומדים את דעת המקבל לומר מספר פסוקים, שדעתו לאמירת פסוקים רגילים בחשיבותם. אולם מכל מקום דין "פסוק" ודאי שנשאר לפסוקים אלו, וגם בהם עדיין נאמר הכלל "כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן", וחזרה השאלה למקומה מדוע מותר לדלג את תיבות "מזמור לתודה" שהן חלק מפסוק, וצ"ע.

ה. בשו"ת רב פעלים (או"ח ח"ג סי' לח) מצאנו תוספת ביאור בטעם הסוכרים שיש לומר מזמור לתודה בראש השנה ויום כיפור הגם שאינו נאמר בשבת ויו"ט, וז"ל: "כתבו הפשטנים שאומרים אותו בראש השנה ויום כיפור. ויהבי טעמא לפי שכתוב בו הריעו לה' כל הארץ, כלומר שצריך

להיות ביום הדין לב נשבר ונדכה לפניו יתברך, ונזכר במנחת אהרן (דף סט ע"ג). וכ"כ הכנסת הגדולה לאומרו בר"ה ויו"כ, וכן הביא בשלמי ציבור וכן נוהגים פה עירנו מזמן הקודם וכן כתוב במחזורים. אמנם מצינו להרב מהר"ח פלאג'י בכף החיים (סי' יב אות יט) שהביא מכת"י הקודש של הרב יו"ט דאנון ז"ל בעל ספר כבוד יו"ט שכתב: אני הצעיר הייתי מתפלל בבית הכנסת הנקרא בשם ק"ק צונצין מחזיקי תורה, וגם הרב הגדול בעל יד אהרן התפלל בו, ומעולם לא אמרו מזמור לתודה לא בראש השנה ולא ביום כיפור. ושמעתי אומרים שעל פי הסוד צריך לאומרו בראש השנה. והנה בספרי הרב הקדוש האר"י ז"ל הנסמכים הידועים לנו לא יזכר ולא יפקד דבר זה וכו'. ומעתה מי שם פה לאדם לומר דעל פי הסוד צריך לאומרו".

ומוסיף הרב פעלים: "ובאמת גם הסברא מכרחת שלא לאומרו, מאחר שהוא אחר ברוך שאמר, והטעם שאמרו הפשטנים לאומרו הוא אמור דרך דרש ואינו טעם מיוסד על פי הסוד. ולכן מאחר שאין אומרים אותו במדרש בית א-ל בעיה"ק ירושלם יכ"ץ שמנהגים שלהם מיוסדים על פי המקובל הנאמן הרב החסיד רבינו הרש"ש ז"ל, ודאי ראוי שכל אדם אין לו לאומרו, וכיון שהוא אחר ברוך שאמר ודאי כל כי האי גוונא שב ואל תעשה עדיף".

ויש לעיין בדברי הרב פעלים, ראשית כל, לפי מה שכתב בפתח דבריו ש"מזמור לתודה אין אומרים אותו בשבת ויו"ט", ונתבאר לעיל שזהו משום שתודה לא היתה קרבה בשבת ויו"ט, לא מוכן מהו הנימוק שכתב הרב פעלים "שהסברא מכרחת שלא לומר משום שהוא אחר ברוך שאמר", וגם בסוף דבריו חזר על כך וכתב "וכיון שהוא אחר ברוך שאמר ודאי כל כה"ג שב ואל תעשה עדיף". ממה נפשך, אם באמת אין ראוי לאומרו בשבת ויום טוב משום שאין קרבן תודה קרב בימים אלו, גם לפני ברוך שאמר אין ראוי לאומרו, ואם כן היה ראוי לאומרו, ומדוע שלא נוכל לאומרו גם לאחר ברוך שאמר.

ובעצם, כל הטעם לומר מזמור לתודה לאחר ברוך שאמר, צריך ביאור, שכן אם יסוד אמירת מזמור לתודה הוא כנגד הקרבת קרבן תודה, תמוה מאד מדוע תיקנו לאומרו לאחר ברוך שאמר ולא בתוך סדר אמירת הקרבנות [לפני ברוך שאמר], וצ"ב.

ו. כאמור, אין זה דבר מוסכם שלא לומר מזמור לתודה בשבתות וימים טובים, וכפי שהבאנו לעיל [אות א] את דברי הטור (או"ח סי' נא) שכתב: "ובאשכנז נוהגין שלא לומר מזמור לתודה בשבת ויו"ט לפי שאין תודה קרבה בהן. ואין צריך למונעו, דליכא למיחש דילמא אתו להקריבה כשיבנה בית המקדש, דלא טעו אינשי בהכי". וחזר הטור על דבריו אלו בקיצור בהלכות שבת (או"ח סי' רפא) וז"ל: "באשכנז אין אומרים מזמור לתודה בשבת לפי שאין תודה קרבה בשבת, ואינו טעם של עיקר".

ובפשטות כוונת הטור במש"כ "ואינו טעם של עיקר", לדבריו (בס"י נא) "דליכא למיחש דילמא אתו להקריבה כשיבנה בית המקדש דלא טעו אינשי בהכי". אולם הבית יוסף (סי' רפא) לא ביאר כן את דברי הטור, אלא מבאר בדבריו טעם נוסף מדוע אפשר לומר מזמור לתודה בשבת ויו"ט, וז"ל: "ומ"ש רבינו [הטור] שאינו טעם של עיקר, נראה שהוא משום דמזמור לתודה אין אנו אומרים אותו לשם קרבן תודה אלא לשם הודאה, וכתוב בשבלי הלקט שיש שאומרים אותו בשבת ולא בחול ונתן טעם למנהגם, ומנהגנו לומר מזמור לתודה בחול ולא בשבת".

ומכל מקום צ"ע בדעת הבית יוסף, שלא ביאר את טעם "מנהגנו לומר מזמור לתודה בחול ולא בשבת", והרי אדרבה, לפי מה שכתב בתחילת דבריו שאין אומרים אותו לשם קרבן תודה אלא לשם הודאה, זו הרי סיבה לומר מזמור לתודה בשבת, ואם כן מדוע מסקנת הבית יוסף כפי המנהג לומר מזמור לתודה רק בימות החול ולא בשבת.

עם זאת יש לדקדק, שהגם שסיים הב"י "ומנהגנו לומר מזמור לתודה בחול ולא בשבת", אולם בשו"ע (או"ח סי' נא) סתם המחבר את הדברים וכתב: "מזמור לתודה יש לאומרו בנגינה, שכל השירות עתידות ליבטל חוץ ממזמור לתודה", ורק ברמ"א פסק: "ואין אומרים מזמור לתודה בשבת ויו"ט", ואילו בדברי המחבר עצמו לא מוזכר החילוק בין ימי החול לבין שבתות ויו"ט, לא מצד הדין ולא מצד המנהג, וצ"ע. ולכאורה נראה לדיוק מכך, שלדינא נטה המחבר לדעת הטור שאין לחוש לאומרו בשבת ויו"ט, ואך מנהגו היה שלא לאומרו, אולם לדינא בשו"ע לא כתב את מנהגו אלא את הכרעת ההלכה, ולכן כ"פסק" לא רצה לקבוע את המנהג שלא לאומרו כ"הלכה".

ז. הרמ"א (סי' נא סעי' ט) מנה ימים נוספים שבהם אין אומרים מזמור לתודה: "ואין אומרים מזמור לתודה בשבת ויום טוב או בימי הפסח שאין תודה קרבה בהם משום חמץ, ולא בערב פסח, ועי' לקמן (סי' תכט סעי' ז). ולא בערב יום כיפור, ועי' לקמן (סי' תרד סעי' ז), וכן נהגו במדינות אלו".

וטעם הדבר מבואר במשנ"ב (ס"ק ס"ב) שכתב: "בימי הפסח שאין תודה קרבה בהם משום חמץ, כי עם התודה היו צריכין להביא עשרה לחמי חמץ. גם בערב פסח לא היו יכולין להביא תודה, שמא לא יוכלו לאכלו עד זמן איסור חמץ ויצטרכו לשורפו ואסור לגרום לקדשים שיבואו לידי שריפה. ומטעם זה גם כן לא בערב יו"כ מפני שממעט זמן אכילתם ומביאים לידי פסול". כלומר, אם מצטמצם ומתמעט שיעור הזמן המותר לאכילת הקרבן בגלל שיש בתוך הזמן יום צום שהאכילה אסורה בו, אין להקריב את הקרבן כי מביאו לידי פסול, שלא יספיקו לאכלו בזמן המותר ויצטרכו לשורפו.

וכן מבואר גם בדברי המשנ"ב (סי' תרד ס"ד) בביאור הטעם שאין אומרים מזמור לתודה בערב יום כיפור: "דבזמן הבית היה אסור להקריב שום קרבן הנאכל בערב יום הכיפורים דממעט זמן אכילתו, שהרי עכ"פ כל הקרבנות נאכלין ליום ולילה שלאחריו, וביום הכיפורים אי אפשר לאכול, ונמצא מביא לידי פסול".

טעם זה מובא גם בביאור הגר"א (נסי' נא ס"ק טו) שכדרכו, כלל את הדברים בקיצור לשונו: "ואין אומרים כו". שאין תודה קרבה בכולם, כמו שכתוב בפרק ב' דיום טוב (נ"ה יט:). וכוונתו לדברי הגמרא שם: "דתניא אין מביאין תודה בחג המצות מפני חמץ שבה, פשיטא, אמר רב אדא בריה דרב יצחק ואמרי לה רב שמואל בר אבא הכא בארבעה עשר עסקינן וקסבר אין מביאין קדשים לבית הפסול".

אמנם המג"א (ס"ק נא) הביא: "ובכנסת הגדולה כתב, יש נוהגים לאומרו בערב יום כיפור". ומשמעות שיטה זו להסכים עם דברי הרמ"א שאין לומר מזמור לתודה בשבת ויו"ט, בפסח ובערב פסח, והוא חולק על הרמ"א בערב יום הכיפורים, וסובר שיש לאומרו. ויש להבין, מה הטעם לחלק בין ערב יום כיפור לערב פסח, שהרי כפי שנתבאר לעיל, אותו טעם שאין מקריבים תודה בערב פסח שייך גם בערב יום כיפור - שממעט זמן אכילתם ומביאים לידי פסול. וגם צ"ע מה ישיבו על דברי הגר"א: "שאין תודה קרבה בכולם, כמו שכתוב בפרק ב' דיום טוב", והיינו שהטעם המבואר בגמרא בביצה שאין מביאין קדשים לבית הפסול שייך בכל אותם ימים שיש מקום לחשש שממעט זמן אכילת קדשים ומביאים לידי פסול, וערב יום כיפור בכללם.

ומצאתי שבעין קושיא זו, הקשה בסידור צלותא דאברהם (ח"א עמ' קעח בפיוט עמק ברכה לאת ג) על הרמב"ם שלא הזכיר שאין מביאין תודה בערב יום הכיפורים, ואין לומר שסמך על מה שהביא בהלכות מעשה הקרבנות (פרק י הלכה יב) את דברי התוספתא (זכתי פק י) שאסור לבשל הנאכל לשני ימים ולילה אחד עם הנאכל ליום ולילה משום שאין ממעטין באכילת קדשים לא במקום ולא בזמן

ולא באוכליהן. כי אם נאמר כן, יקשה מדוע בהלכות חגיגה (פרק ג הלכה ג) כן הביא הרמב"ם ש"אין מביאין תודה בערב פסח", והרי גם כאן היה יכול לסמוך על דבריו בהלכות מעשה הקרבנות. ואם כן תמוה מדוע הרמב"ם הביא את ההלכה שאין מביאין תודה בערב פסח, אולם לא הזכיר את ההלכה שאין מביאים תודה בערב יום הכיפורים, וכמו שנתבאר לעיל, הרי טעם אחד לשני הדברים.

וצריך לומר כדברי היעב"ץ בספרו מור וקציעה (ח"ט סי' תלד) הסובר שתודה אכן קרבה בערב יום כיפורים בשונה מערב פסח, וכמו שכתב על דברי הרמ"א שאין אומרים מזמור לתודה בערב יום כיפור: "תמוה מאוד בעיני, דאי הכי כי תנינן התם בפרק קמא דפסחים (יג:) אין מביאין קרבן תודה ב"ד, הול"ל נמי בערב יום כיפור. אלא ודאי דדווקא בערב פסח דמייתי לה לבית הפסול משום דאף ביום אינה נאכלת אלא עד חמש שעות [צ"ל ארבע שעות], ועיקר מצות אכילת הקרבן ביום זביחה. אבל בערב יום כיפור דאיכא יום זביחה, בהכי לא מביאה לבית הפסול ומייתי לה בוודאי". וכן פסק היעב"ץ בסידורו "עמודי שמים" שיש לומר מזמור לתודה בערב יום כיפור. ואכן, כדברי היעב"ץ מדוקדק גם בדברי הגמרא בביצה שהביא הגר"א, שנקטה רק דין הקרבת תודה בערב פסח ולא מפורש בגמרא דין הקרבת תודה בערב יום כיפור. ואם כן שפיר נוכל לחלק כדברי היעב"ץ.

ולפי דברי היעב"ץ מיושבת היטב קושיית הצלותא דאברהם על הרמב"ם, וכן מבוארת שיטת הכנסת הגדולה שהביא המג"א שיש האומרים מזמור לתודה בערב יום כיפור, שכן יש לחלק ולומר שדוקא הבאת תודה בערב פסח אסורה בגלל שעיקר מצות אכילת הקרבן ביום הזביחה, ולכן בערב פסח שאינו יכול לאכול במשך יום הזביחה, הרי הוא ממעט מזמן אכילת הקרבן ביום הזביחה, וזה אסור מדין הבאת קדשים לידי פסול. משא"כ בערב יום הכיפורים, שביום הזביחה ודאי מותר לאכול, ואינו ממעט את האכילה ביום הזביחה, אין זה בכלל האיסור שמביא קדשים לידי פסול.

הרי לנו, שיטה בפוסקים, שיש לומר מזמור לתודה בערב יום כיפור.

ה. עוד מצאנו שיטות בפוסקים, שאפשר לומר מזמור לתודה גם בערב פסח, ואפילו בפסח.

בראש ובראשונה, הפרישה (סי' רפ"א ס"ק ג) הביא את מש"כ הבית יוסף [מובא לעיל אות ו] "דמזמור לתודה אין אנו אומרים אותו לשם קרבן תודה אלא לשם הודאה", וכתב: "ולפי זה אפשר לומר דסבירא ליה גם כן שאומרים אותו בפסח אע"ג דלחמי תודה היא של חמץ".

אולם גם אם נאמר שאמירת מזמור לתודה היא לשם קרבן תודה, מצאנו בשו"ת תורה לשמה (סי' תט) ביאור בהגדרת מהות אמירת פרשיות הקרבנות, ובכללם אמירת מזמור לתודה, ולפי זה כתב להצדיק את המנהג לומר מזמור לתודה גם בערב פסח.

דברי התורה לשמה היו במענה לשאלה האם יכולים לומר את פרשיות קרבן חטאת ואשם בשבת, וכתב התורה לשמה שלכאורה יש לדמות את השאלה לדין אמירת מזמור לתודה בערב פסח ובחול המועד של פסח, שכתב הרמ"א שלא יאמרו מפני שלא היו מקריבים בערב פסח בזמן שהיה בית המקדש קיים. ואם כן הוא הדין שאין לומר פרשיות קרבן חטאת ואשם בשבת מפני שאין מקריבים קרבנות אלו בשבת.

ברם מוסיף התורה לשמה: "אך באמת הך טעמא הנזכר הנאמר במזמור לתודה הוא טעם קלוש, ורבותי אומרים אותו גם בערב פסח ולא חיישי להך טעמא כלל. ועל כן גם השואל יכול לומר פרשיות של כל הקרבנות בשבת כמנהגו בחול. ומה שאמרו חז"ל כאילו הקריב חטאת ועולה ואשם אין זה כמקריב ממש, ולכן רבי ישמעאל בן אלישע כאשר קרא והטה כתב על פנקסו לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמנה (פ"ט י"ב), ואע"ג דאפשר לו לקרות פרשת חטאת, גם בוודאי היה קורא, עם כל זה ידע כי זה אינו כמביא קרבן ממש. וכן מצינו שאמרו חז"ל הרבה דברים כיוצא באלו,

כמו שאמרו כל הכועס כאילו עובד עבודה זרה, וכיוצא בזה, ואין אנו אומרים שיפסל הכועס לעדות, כי הדבר מובן לכל שאין זה כעושה ממש, ולכן אין לחוש לדברי השואל והרי זה קורא כדרכו גם בשבת בפרשיות של הקרבנות ואע"פ שמכוון בהם שתהא הקריאה נחשבת כהקראה".

[ומביא שם התורה לשמה את מש"כ בכתבי האר"י ז"ל "שהאדם צריך לקיים כל תרי"ג מצוות במעשה וכן בדיבור ע"ד מה שאמרו רז"ל כל העוסק בפרשת עולה כאילו הקריב עולה, וכן במחשבה, ואם לא קיים כולם בג' בחינות אלו יתגלגל עד שיקיים כל התרי"ג מצוות בג' בחינות אלו", וכתב על זה התורה לשמה: "נמצא חלק הקריאה הוא חיוב בפני עצמו, ולכן אנחנו צריכים לקרות כל התרי"ג מצוות בפה, ויש תועלת הרבה בקריאתם להשלים חיוב חלק הדיבור".]

ומסיים התורה לשמה: "ועוד בעל כרחינו צריך אתה לומר כי אין הקורא הוא מקריב ממש, דאם כן הא הו"ל שחוטט חוץ, ואיך אנו אומרים כל יום אחר פרשת התמיד שיהא שיח שפתותינו כאילו הקרבנו תמיד וכו', ואנחנו אמרנו פרשת התמיד חוץ למקדש ובחור"ל. על כן כמו שאנו מכוונים בזה לומר כאילו הקרבנו אותו בבית המקדש על המזבח בעבודת הכהן, כן זה האומר פרשת הקרבן בשבת מכוון בזה לומר כאילו הקריב קרבן חטאת ואשם בימות החול בזמן המוכשר להקריבה".

ולכאורה נמצא לפי דברי התורה לשמה, שאין כל חשש לומר מזמור לתורה גם בשבת וביום טוב ובפסח, כי אין זה משנה כלל מה שאין זה זמן שאי אפשר להקריב בו קרבן תודה, מכיון שאין אמירת מזמור לתורה נחשבת כהקראה בפועל של קרבן תודה, אלא אמירה הנחשבת "כאילו" הקרבנו, ו"כאילו" אין זה כהקראה ממש. וכאמור, למד זאת התורה לשמה מאמירת פרשיות הקרבנות שמשמעות האמירה אינה כפעולת הקריבה.

ומכל מקום על עיקר ההשוואה של התורה לשמה בין אמירת מזמור לתודה לאמירת פרשת הקרבנות, יש להעיר מדברי הדרישה [המובא לעיל אות ד] שכתב "אבל משנת איזהו מקומן וכו' אומרים, לפי שלא נזכר בה שאומרים לשם קרבן, משא"כ מזמור לתודה מדקאמר לתודה, משמע כאילו אנו אומרים מזמור זה לקרבן תודה". ומבואר בדבריו חילוק בין אמירת משנת איזהו מקומן שלכו"ע אומרים אפילו בשבת ויום טוב מכיון שלא נזכר בה שהיא אמירה לשם קרבן, לעומת אמירת מזמור לתודה שמשמעותה כאילו אומרים מזמור זה לקרבן תודה. ולפי חילוק זה אין מקום לדון לענין שאלת השואל בנדון אמירת פסוקי פרשיות קרבן חטאת ואשם בשבת, מההלכה של אמירת קרבן בפסח בזמנים שאין מקריבים תודה.

[גם יש להעיר קצת, שהתורה לשמה הזכיר בדבריו שלפי סברתו יש לומר מזמור לתודה בערב פסח ובפסח, וכן נהגו רבותיו, ולא הזכיר מפורש שלפי סברתו הוא הדין לומר מזמור לתודה גם בשבת וביו"ט].

ט. חילוק נוסף בין אמירת מזמור לתודה בזמנים שאי אפשר להקריב, לבין אמירת פרשיות קרבנות חטאת ואשם בשבת [שאי אפשר להקריבם אז] מבאר בספר ברכת מרדכי (או"ח סוף סי' ו' בטהרה).

בשו"ע (או"ח סי' א סעי' ז) כתב: "כשיסיים פרשת העולה יאמר יהי רצון מלפניך שיהיה זה חשוב ומקובל כאילו הקרבתי עולה. וכך יאמר אחר פרשת המנחה והשלמים, מפני שהם באים נדבה". ובמג"א (ס' ס"ק יא) הביא בשם השל"ה (מסכת תענית, מענין סעודה סוד"ה ו"ל אחי) "דבשבת ויו"ט לא יאמר ה"יהי רצון כאילו הקרבתי" אחר קריאת פרשיות עולה מנחה ושלמים, משום דאין קרבן נדבה בא בהם, אבל הפרשיות יאמר כקורא בתורה וכו'. ובערב פסח וחול המועד וערב יום כיפור לא יאמר פרשת תודה".

הקדשה הברכת מרדכי: "וצ"ע מאי שנא פרשת תודה בערב פסח וערב יום כיפורים מגדלים ונדבות בשבת, הלא כולם שווים בזה שאין מביאין אותם בזמנים הללו, ומדוע איפוא שונים נדרים ונדבות שרק את ה"יהי רצון" אין אומרים, ואילו את עצם הפרשה אפשר לקרוא גם בשבת, מפרשת תודה שאף את עצם הפרשה אין אומרים בערב פסח ובערב יום הכיפורים".

וביאר הברכת מרדכי: "והנראה בזה, דחלוק הך דאין מקריבין נדרים ונדבות בשבת מהך דאין מקריבין תודה בערב פסח ובערב יום הכיפורים. דהא דאין מקריבין נדרים ונדבות בשבת לא הוי זאת מצד הלכות הקרבנות אלא מצד הלכות שבת שאין מעשה ההקרבה דוחה שבת, לא כן התורה שאינה באה בערב פסח ובערב יום הכיפורים הוי זאת מצד עצם הלכות הקרבנות, שאין מביאין קדשים לבית הפסול. אשר לכן נראה, דמדחזינן שהשל"ה צווה לקרוא את הפרשה של נדרים ונדבות גם כשאין אומרים את ה"יהי רצון" מוכח שעצם קריאת הפרשה, יש בה מצד עצמה, ענין של עצם הקרבן, שאם לא כן מדוע יש לו לקרוא את הפרשה, ועל כרחך שקריאת עצם הפרשה, גם אם לא אמר "כאילו הקרבתי", יש בה הענין של הקרבן שבפרשה זאת.

ומעתה מובן היטב ההבדל בין נדרים ונדבות בשבת, לבין תודה בערב פסח ובערב יום הכיפורים. שבנדרים ונדבות קורא את הפרשה בשבת ורק שאינו אומר את ה"יהי רצון כאילו הקרבתי", משום שמצד עצמם זמנם אף בשבת, ואך שהקרבנות אינה דוחה שבת, ולהכי אמנם אינו אומר "כאילו הקרבתי", אבל את הפרשה שפיר יש לו לקרות, שכן אילו אשכחנא גוונא שיקרבו הנדרים בשבת מבלי שיחללו שבת עליהם שפיר דמי. מה שאין כן בתודה, הלא מצד עצם הקרבן אין זמנו בערב פסח ובערב יום, לכן גם אין קוראים את הפרשה בזמנים אלו, שכן כאמור הקריאה עצמה, אף היא נידונה כאילו יש בה מעצם הקרבן, וכבר התבאר שמצד החפצא של התודה אין היא באה בערב פסח ובערב יום הכיפורים", עכ"ד.

ולהלן יבואר באופן אחר, החילוק בין אמירת מזמור לתודה בזמנים שאי אפשר להקריב, לבין אמירת פרשיות קרבנות חטאת ואשם בשבת.

י. זמן נוסף שבו מצאנו מחלוקת בפוסקים האם אומרים בו מזמור לתודה הוא ערב תשעה באב ותשעה באב עצמו.

המג"א (סי' נא ס"ק יא) כתב בשם הגהות מנהגים שיש שאין אומרים אותו בערב תשעה באב ולא בתשעה באב. והביא המג"א בשם המהרש"ל בתשובה (סי' סד) "דטעות גדול הוא, דהרי בזמן המקדש היה יום טוב בתשעה באב והיו מקריבין תודה". ובמשנ"ב (סי' נא ס"ק כב) פסק כמהרש"ל שאומרים מזמור לתודה גם בערב תשעה באב ובתשעה באב.

וכן דעת היעבץ לדינא בספרו מור וקציעה (סי' נא ד"ה דף ל"ט ע"א בטור), אם כי טעמו אחר מדברי המהרש"ל. וז"ל המור וקציעה על דברי המהרש"ל: "ותמה על עצמך, אדרבה ביו"ט גמור של תורה ודאי אין מביאים תודה, אלא משום דבאמת אינו יו"ט ממש אלא מדבריהם, כחול דמי. ובערב תשעה באב ודאי הוא מנהג טעות למנוע מלאומרו".

מאידך בספר נימוקי אורח חיים להגאון ממונקאטש (סי' נא סעי' ט אות א) מבואר טעם הסוכרים שאין לומר מזמור לתודה בערב תשעה באב ותשעה באב עצמו, וז"ל: "והנה לא הבנתי מה קול הרעש דטעות גדול הזה, ומה זה דבזמן המקדש היה תשעה באב יו"ט, מכל מקום עתה בעוונותינו הרבים חרב בית במקדש, ובמזמור לתודה כתיב "עבדו את ה' בשמחה" ולשמחה זו מה עושה ביום אבל ומרירות כזה".

והנה בתוך דבריו שם, מוסיף הגאון ממונקאטש להעיר, שדינו של המהרש"ל שהובא במג"א בלשון "דהרי בזמן המקדש היה יום טוב בתשעה באב והיו מקריבין תודה", מובא בשו"ת מהרש"ל

בסגנון אחר, וז"ל: "וטעות גדול בעיני, שאם יבנה בית המקדש ויקריבו קרבנות לא יהיה תשעה באב כי אם לששון ולשמחה", ולשון זה מובא בלבוש עטרת זקנים (סי' נא אות ג). ומבואר בדברי המג"א שסברת המהרש"ל היא בגלל שבעבר, בזמן שבית המקדש היה קיים היה יום טוב, והיו מקריבים תודה, ולכן זו הסיבה לומר מזמור לתודה בתשעה באב. אולם בלשון המהרש"ל מבוארת סברה אחרת והיא, שבעתיד כשיבנה בית המקדש יהיה תשעה באב יום ששון ושמחה, ולכן אפשר לומר מזמור לתודה בתשעה באב.

ולהלן יבואר שהסברה הכתובה בלשון המהרש"ל, שונה במהותה מהסברה המובאת במג"א בשם המהרש"ל, ואין זה רק שינוי במילים אלא שינוי בעיקר מהות אמירת מזמור לתודה.

יא. לפי המבואר לעיל, שענין אמירת מזמור לתודה הוא כנגד הקרבת קרבן תודה, דן בשו"ת בנין שלמה (ח"א סי' נ) "אם יש לומר מזמור לתודה ביום תענית אסתר או לא, וכן אם יש לומר יהי רצון כאילו הקרבתי שלמים ביום י"ב לאדר שהוא יום שלפני תענית אסתר" [ולכאורה אסור להביא קרבן תודה ביום זה כי בגלל הצום ממצע מזמן אכילת שלמים ומביא קדשים לידי פסול].

והבנין שלמה רצה לדון בדבר חדש, שלכאורה אין ראוי לומר מזמור לתודה ביום תענית אסתר, על פי דברי רבינו תם (מו"א ברא"ש נתיילת מסכת מגילה) שפירש את דברי הגמרא (מגילה ב.) "י"ג זמן קהילה לכל היא", שהכל מתאספין לתענית אסתר לומר סליחות ותחנונים לפי שבו נקהלו לעמוד על נפשם והיו צריכים רחמים, והסכימו לפירושו הרא"ש והר"ן ושאר פוסקים [דלא כדעת רש"י שם שפירש שבי"ג נקהלו הכל להינקם מאויביהם]. ודין זה ש"י"ג זמן קהילה לכל" נאמר גם בזמן שהיה בית המקדש השני קיים "דמהיכי תיתי לחלק בתענית זו בין לפני החורבן ללאחר החורבן, כיון שנתקן זכר לנס שהיו מתענים ביום המלחמה" [וכן כתב בביאור הגר"א (ח"א סי' תרפ"ג) לחלק בין ד' צומות שחיובם בטל בבית שני, לתענית אסתר שלא, לפי שקבעוה ליום תפלה וזעקה].

ולפי זה כתב הבנין שלמה: "ואם כן בוודאי שלא היו מקריבין באותו יום חטאות ואשמות וכל קדשים הנאכלים, כמו תודה ושלמים, כדי שלא למעט זמן אכילתן שמההקרבה עד הלילה, וכמו שלא היו מקריבים תודה וכל קדשים הנאכלים בערב יום הכיפורים, גם כן מטעם שממעט זמן אכילתם שלא יכול לאכול עד הלילה, ומטעם זה אין אומרים מזמור לתודה בערב יום כיפור וכן בערב פסח וכו'. ולפיכך יש לתמוה על מנהגנו שאנו נוהגים לומר מזמור לתודה ביום תענית אסתר ואין פוצה פה ומצפצף על זה".

הבנין שלמה נדחק ליישב את מנהגנו: "אך כיון שלא מצאתי לשום אחד מהאחרונים שדיברו בזה ומנהג כל ישראל לומר מזמור לתודה, חובה עלינו ליישב מנהג של ישראל, דאף דוודאי דבבית שני לא היו מקריבים תודה וכל הקדשים הנאכלים ביום תענית אסתר ושלמים אף ביום שלפניו לא היו מקריבים כמ"ש לעיל, מכל מקום כיון דבבית ראשון היו מקריבין תודה, אף שהיום של מעשה מרדכי ואסתר היה אחר סוף גלות בבל כידוע, אם כן שפיר יש לומר מזמור לתודה, דלא דמי כלל לערב יום כיפור וערב פסח שלא הקריבו כלל בשום פעם תודה בערב יום כיפור וערב פסח, אבל בתענית אסתר אינן כן [אלא היו מקריבים עכ"פ בבית ראשון] כן נראה לי ברור ליישב מנהגנו".

מכל מקום נמצאנו למדים שדעת הבנין שלמה היא, שאמירת מזמור לתודה נקבעת לפי הקרבת קרבן תודה שהיתה בזמן שבית המקדש היה קיים.

יב. הגאון רבי צבי פסח פרנק בספרו מקראי קודש (פסח ח"ב סי' נ) מסכים לדעתו של הבנין שלמה, שאמירת מזמור לתודה נקבעת לפי הקרבת קרבן תמיד בזמן שהיה בית המקדש.

בלוח לארץ ישראל לשנת תרע"ד [שחל ערב פסח להיות בערב שבת] הובא בשם הגאון רבי חיים ברלין "שביום זה הוי תפילת מנחה גדולה לכתחילה, משום שבזמן המקדש היה התמיד קרב בשש ומחצה כשחל ערב פסח להיות בערב שבת" [ואמנם גם בשנים רגילות כתב כן בלוח ארץ ישראל בשם הגר"ח ברלין, שכן בכל ערב פסח הקדימו להקריב קרבן תמיד של בין הערביים].

ודן הגרצ"פ דיש לחלק ולומר שבערב פסח רק מחמת דוחק הזמן הקדימו להקריב את התמיד לפני תשע שעות ומחצה, כלומר זאת בעיה במציאות המעשית של ההקרבה שאי אפשר להקריב שתי קרבנות [קרבן תמיד וקרבן פסח] בזמן כל כך קצר. אבל אילו יצוייר שהיתה אפשרות להקריב שניהם גם בערב פסח מתשע ומחצה לא היו מקדימים, ואם כן לענין תפילת המנחה שהיא כנגד התמידים, ובזה ודאי אפשר לקיים שניהם גם מתשע ומחצה, מדוע להקדים ולהתפלל בזמן מנחה גדולה.

אולם מאידך כתב הגרצ"פ שיש לדחות חילוק זה, שכן מבואר בשו"ע שאין אומרים מזמור לתודה בערב פסח בגלל שלא הקריבו קרבן תודה שהוא חלות חמץ בערב פסח, ולכאורה גם בזה היה שייך לומר שאילו יצוייר תודה בלי חשש חימוץ בוודאי היו מקריבין גם בערב פסח קרבן תודה, ואם כן גם בתפילה שהיא כנגד קרבן תודה, למה שלא נאמר מזמור לתודה גם בערב פסח, משום שתודה כזו לא תבוא לידי חימוץ.

מכל מקום מסקנת הגרצ"פ, שיש לחלק בין מזמור לתודה לבין פרשת התמיד ותפלת המנחה: "דמזמור לתודה אינו אלא דעבדינן זכר למקדש, ולכן ביום שידוע שגם במקדש לא הקריבו אין צריך לומר, משא"כ בפרשת התמיד ובמנחה שעצם מצוותה היא משעת מנחה קטנה, למה יגרע יום זה, הלוא לענין תפלת מנחה לא שייך הטעם שיש בהקרבה".

ומתבאר בדבריו, שאמירת מזמור לתודה היא "זכר למקדש", כלומר כנגד הקרבת קרבן תודה שהיתה בבית המקדש, וכמבואר לעיל.

יג. **ממוצא** הדברים שנתבארו עד עתה אנו למדים, כי ענין אמירת מזמור לתודה היא כנגד הקרבת קרבן תודה שהיתה בבית המקדש. אולם כפי שהערנו לעיל, לפי הבנה זו ישנם כמה עניינים טעונים ביאור.

ולענ"ד נראה לומר דבר חידוש במהות אמירת מזמור לתודה, שאין גדר האמירה על שם העבר - זכר לקרבן תודה שהיה קרב בזמן המקדש, אלא זהו "מזמור" ששרים ומודים על העתיד. ולפיכך ברור מדוע הביא השו"ע בגוף ההלכה את הטעם שיש לומר מזמור לתודה בנגינה, שהוא בגלל "שכל השירות עתידות ליבטל חוץ ממזמור לתודה". כדי להדגיש שאמירת מזמור לתודה שונה לגמרי משאר אמירות פרשיות הקרבנות, ומתייחסת אך ורק לעתיד, וזוהי בעצם עיקר מהות ההלכה של אמירת מזמור לתודה.

ולפי זה מובנים כמין חומר דברי הגר"א שהביא בביאורו לשו"ע (נ"א ס"י נ"א ס"ק יד) מקור להלכה זו מדברי המדרש רבה (פרשת ו' פרשה ט' ופרשת אמור פרשה כז) "ר' פנחס ור' לוי ור' יוחנן בשם ר' מנחם דגליא, לעתיד לבא כל הקרבנות בטלין וקרבן תודה אינה בטלה, כל התפלות בטלות ההודאה אינה בטלה, הדא דכתיב (יחזקאל ג' י"א) קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול אומרים הודו את ה' צבאות, זו הודאה, מביאים תודה בית ה', זו קרבן תודה, וכן אומר (תהלים ט' יג) עלי אלקים נדריך אשלם תודות לך, תודה אין כתיב כאן אלא תודות ההודאה וקרבן תודה". ופירוש הדברים מוסבר

בדברי הלבוש (סי' נא סעי' ז') שכתב: "ויש לאומרו [מזמור לתודה] בנגינה מפני שהוא שיר נאה ומשובח שהיו אומרים אותו על כל קרבני התודות שהיו מקריבין, לתת שבח ותודה לאלקים על כל הטובות שגמלנו, לפיכך אמרו רז"ל כל השירות עתידות ליבטל חוץ ממזמור לתודה, כי חסדיו וטובותיו לא יפסקו לעולם כמו שנאמר כי לעולם חסדו".

כלומר, המיוחד במזמור לתודה הוא, שזוהי שירה והודאה להשי"ת על חסדיו, ומאחר והודאה לה' על חסדיו הוא דבר תמידי שלעולם לא יפסק, אמירת מזמור לתודה שונה משאר תפילות, ועל אף ש"כל התפילות בטלות", אולם "ההודאה לא בטלה", כדברי הלבוש "כי חסדיו וטובותיו לא יפסקו לעולם", ולכן "כל השירות עתידות ליבטל חוץ ממזמור לתודה". ומתבאר בזה, שאין אמירת מזמור לתודה זכר לקרבן תודה, וככל אמירת סדר הקרבנות, אלא יש בזה מעמד מיוחד של שירה להקב"ה והודאה על חסדיו התמידיים.

ולענ"ד יתכן להוסיף ולומר עוד, שההודאה על חסדי השי"ת התמידיים אינה על העבר אלא על העתיד, שאמונתנו המוחלטת בכך ש"חסדיו וטובותיו לא יפסקו לעולם" מביאה אותנו להודאה על החסדים העתידיים כבר עתה.

ויסוד לכל הבנה זו במהות אמירת מזמור לתודה מפורש בדברי הבית יוסף (סי' רפא) שהבאנו לעיל, במה שכתב לבאר את טעם הסוברים שאפשר לומר מזמור לתודה בשבת ויו"ט, שהוא בגלל ש"מזמור לתודה אין אנו אומרים אותו לשם קרבן תודה אלא לשם הודאה".

יד. ושוב מצאתי ביאור זה בהבנת אמירת מזמור לתודה, בספר עיון תפלה (ביאורי תפלה מסגרי"ט שו"א עמ' קלח) שכתב כך: "לעתיד לבוא כל הקרבנות בטלין וקרבן תודה אינו בטל לעולם, והיינו שכל קרבנות היחיד יבוטלו, שכיון שיעביד הקב"ה רוח הטומאה ולא יהיה יצר הרע, לא יהיה מקום לקרבנות חטאת ואשם, וגם לא יקריבו נדרים ונדבות לקיים מה שנאמר (קהלת ה' ז') "טוב אשר לא תדור משתדור" וכו'. וכן אמרו רז"ל כל התפילות בטלות לעתיד לבוא והודיה אינה בטלה, כי לא יצטרכו להתפלל על רפואה וכיו"ב, וכן לא יתפללו עוד על בנין בית המקדש וכדומה לבד מתפלת הודאה. והביאור הוא, שבעולם הזה מרגישים צער בעת צרה, אבל אם הכל מתנהג כשורה בלי שום צרה ויגון אין מרגישים דבר, משא"כ לעתיד לבוא נרגיש בפועל איך שהקב"ה עושה חסד עמנו בכל דבר ודבר, ולכן לעתיד תבוטלנה כל התפילות וכל הקרבנות נדבה חוץ מענייני ההודאה שנכיר ונדע על כל פסיעה ופסיעה שהקב"ה מטיב לנו בחסדו הרבה יותר ממה שראוי להגיע אלינו לפי מעשינו וכו'. ועל זה הזמן אמר משה רבינו מזמור לתודה, שאז תהיה ההודאה תמידית, ואדרבא, עיקר ההודאה תהיה לעתיד, אלא בהאי עלמא כשהוטב לאדם וניצל מסכנת מיתה הרי הוא טועם מעין רגשי אותה הודיה שיהיו לו לעתיד לבוא כשיתקיים יעוד והריקותי לכם ברכה עד בלי די".

ואכן לפי הבנה זו מבאר שם הרב שוואב: "ומכיון שאין המכוון בקרבן זה שייך לענין שאר הקרבנות, שעיקרו לעתיד לבוא, לכן תיקנו מסדרי התפילה מקום מזמור זה בפסוקי דזמרה מחמת היותו ענין הודאה להקב"ה על רוב חסדו וטובו". כלומר, אמירת מזמור לתודה איננה משוייכת לסדר אמירת הקרבנות [הנאמרים לפני פסוקי דזמרה], משום שכל אמירת הקרבנות היא כנגד הקרבת קרבנות בזמן המקדש, ואילו אמירת מזמור לתודה היא לא משום הקרבת קרבן תודה אלא משום שירה והודאה על העתיד לבוא, ומקום אמירת שירה והודאה הוא בפסוקי דזמרה.

והבנה זו מובאת גם בשם הגר"ד סולובייצק בספר הררי קדם (סי' קפ) לבאר את דברי השו"ע שיש לומר מזמור לתודה בנגינה: "דכל שאר השירות הם שבח גרידא, ושבח פירושו שעומדים מרחוק ומעריצים ומהללים את גבורתו של פלוני, משא"כ מזמור לתודה היינו הודאה שפירושו שעומדים תוך מחיצתו ומודים לו על מה שעשה, ולעתיד לבוא נהיה בקירבת המלך ונראה את כל הטובות שעשה לנו ונודה לו, והודאה יש לאומרה בנגינה".

ובפשטות ענין זה הוא שורש מחלוקת הפוסקים שהבאנו, האם מזמור לתודה נאמר במעומד או מיושב. רק אם עניינה משום קרבן תודה של העבר, דינה כסדר הקרבנות הנאמרים במעומד. אולם אם ענין המזמור הוא קרבן תודה בבחינת הודאה על העתיד, מובן הטעם שניתן לאומרו גם מיושב וכדין פסוקי דזמרה שיכול לאמרם מיושב, כדי להבדיל בין אמירת מזמור לתודה שבפסוקי דזמרה [שעניינה קרבן הודאה על העתיד] לאמירת פרשת קרבן תודה שבסדר אמירת הקרבנות [שעניינה על קרבן העבר - כפי שנאמר בנוסח יהיה רצון "כאילו הקרבתי תודה"], להראות שלא ראי אמירה זו כראי אמירה זו.

בזה מבואר היטב שוני המשמעות שבין האופן שהביא העטרת זקנים את דברי המהרש"ל שיש לומר מזמור לתודה בתשעה באב משום שכשיבנה בית המקדש יקריבו קרבנות ויהיה תשעה באב לששון ולשמחה [וכלשונו של המהרש"ל בשו"ת], לבין האופן שהביא המג"א את דברי המהרש"ל שטעות לא לומר מזמור לתודה בתשעה באב משום שבעבר בזמן שבית המקדש היה קיים היה יום טוב בתשעה באב. שכן לפי המבואר מדוקדקים ומוטעמים דברי המהרש"ל שהטעם הוא על שם העתיד כשיבנה בית המקדש, שהרי באמירת מזמור לתודה יש הודאה על שם העתיד לבוא.

טו. לפי ההבנה שאמירת מזמור לתודה היא הודאה על העתיד, שאמונתנו בכך ש"חסדיו וטובותיו לא יפסקו לעולם" והיא מביאה אותנו להודאה על החסדים העתידיים כבר עתה - מובנת דעת הנוהגים לומר מזמור לתודה בראש השנה ויום הכיפורים "משום דכתיב בו הריעו לה' כל הארץ". כי "הריעו לה' כל הארץ" פירושו תרועה והודאה להשי"ת לעתיד לבוא, בזמן שב"כל הארץ" יתקיים "והיה ה' למלך על כל הארץ". ההכרה במלכותו המלאה של הקב"ה ב"כל הארץ" תהיה אך ורק באחרית הימים. ולכן במיוחד בימי ראש השנה ויום כיפורים שמהותם גילוי כבוד מלכותו ית' עלינו ועל כל העולם, חשוב במיוחד לומר ולשיר מזמור לתודה שבו הפסוק הריעו לה' כל הארץ, שזהו שיר הודאה על העתיד שנשיר בזמן שיתקיימו תפילותינו בזמן שיהיה ה' למלך על כל הארץ.

ומעתה אולי נוכל להטעים מדוע השמיט הרמב"ם לגמרי (בסדר תפילות כל השנה) את ענין אמירת מזמור לתודה, כי כבר קבע הרמב"ם בדבריו בהלכות ברכות (פ"ק י"ג הל"ט טו) מהי מהותה של ההודאה להקב"ה, וז"ל: "כללו של דבר, לעולם יצעק אדם על העתיד לבוא ויבקש רחמים ויתן הודיה על מה שעבר וישבח כפי כוחו". כלומר הודאה פירושה "הודיה על מה שעבר", ואין מושג של הודאה על עתיד לפי הרמב"ם. ואם כן לפי המבואר, שבאמירת מזמור לתודה אנו מודים על העתיד מובן מדוע הרמב"ם לא כתב שיש לומר מזמור לתודה, כי מאחר והוא שיר על העתיד אין זה בגדר של מזמור לתודה במובן של "הודאה".

טז אבל השו"ע שיטה אחרת לו, שהרי פסק המחבר בהלכות ברכות (או"ח סי' רמ"ט ע"ד) "בשעת הקנין יש לו לברך [שהחיינו] אע"פ שעדיין לא נשתמש בהם, שאין הברכה אלא על ידי שמחת הלב שהוא שמח בקנייתו". ומבואר בדעת השו"ע שאפשר להודות ולברך כבר עכשיו [שהחיינו] על שם העתיד - על מה ששמח עכשיו בהנאה שתהיה לו בעתיד לכשישתמש. ולפי זה שפיר פסק השו"ע שאומרים מזמור לתודה בנגינה שפירושו הודאה על העתיד, וכמבואר לעיל, שתוכן אמירת מזמור לתודה הוא הודאה ושבח להקב"ה על העתיד.

ואזיל בזה השו"ע לשיטתו בדבריו בבית יוסף שהבאנו לעיל ש"מזמור לתודה אין אנו אומרים אותו לשם קרבן תודה אלא לשם הודאה". ולפי המבואר, כוונתו לומר שאין אמירת המזמור הזכרת הודאה במקום הקרבת קרבן תודה, אלא אמירת הודאה על העתיד.

ומעתה מיושבים היטב דברי הבית יוסף שהביא מתחילה את דעת שבלי הלקט לומר מזמור שיר דווקא ביום השבת, ולפי המבואר, טעם שיטה זה הוא שמאחר ושבת היא מעין שבת דלעתיד לבוא, מזמור שיר ליום השבת ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים, מתאים מאד לומר בשבת מזמור לתודה שעניינו שירה והודאה על העתיד לבוא, שהוא בבחינת מזמור שיר ליום השבת שלעתיד לבוא.

עם זאת, מסקנת הבית יוסף ש"מנהגנו לומר בחול ולא בשבת" כי הגם שכוונת מזמור לתודה כוללת הודאה על העתיד, אולם סוף סוף מאחר ואמירתו מכוונת כנגד הקרבת קרבן תודה בעתיד, וגם לעתיד לבוא לא יקריבו קרבן תודה בשבת, לכן אין לומר שירת מזמור לתודה בשבת כי הרי לעתיד לבוא לא יקריבו קרבן תודה בשבת.

יז. לאור המבואר, שבאמירת מזמור לתודה יש הודאה על העתיד לבוא, יש הטעמה בדעת הסוברים שיכולים לומר מזמור לתודה גם בימים טובים.

והדברים יבוארו בהקדם מאמר חז"ל (ילקוט שמעוני משלי רמז תתקמ"ד) "כל המועדים עתידין ליבטל וימי הפורים אינם בטלים לעולם, א"ר אלעזר אף יום הכיפורים לא יבטל לעולם". ואם כן הגם שבזמן שביטול המקדש היה קיים לא יקריבו קרבן תודה בימים טובים משום שזהו קרבן שאין זמנו קבוע, אולם מכיוון שלעתיד לבוא יבטלו כל הימים טובים ויקריבו קרבן תודה גם בזמנים שהיו בעבר ימים טובים - כך גם אמירת מזמור לתודה שיש בה הודאה על העתיד, יכולה להאמר גם בימים טובים על שם העתיד שאז גם בימים טובים כן יקריב קרבן תודה.

ולפי זה יתכן שהנודון אם לומר מזמור לתודה בערב יום כיפור תלוי במאמר חז"ל הנ"ל, ולדעת מי שסובר שיום הכיפורים שווה לשאר ימים טובים ויתבטל לעתיד לבוא, יכולים לומר בו מזמור לתודה, על דרך שנתבאר הטעם לומר מזמור לתודה ביום טוב, אולם לדעת רבי אלעזר שגם יום הכיפורים לא יבטל לעולם, וגם בעתיד לא יקריבו תודה ביום כיפור, אין לנו לומר מזמור לתודה בערב יום כיפור אף אם מזמור לתודה הוא על שם העתיד.

וגם הנודון שעסק בו הבנין שלמה, היאך אומרים מזמור לתודה בתענית אסתר, יבואר על פי דרכנו. ונקדים לכך את דברי הרמב"ם (הלכות תענית פרק ה' הלכה יט) "כל הצומות האלו עתידים ליבטל לימות המשיח, ולא עוד אלא שהם עתידים להיות יום טוב וימי ששון ושמחה שנאמר (זכריה ט"ז) כה אמר ה' צבאות צום הרביעי [י"ז בתמוז] וצום החמישי [תשעה באב] וצום השביעי [צום גדליה] וצום העשירי [עשרה בטבת] יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים". ובספרנו רץ כצבי (ח"א סי' לא אות ו) הסתפקנו האם גם צום תענית אסתר יתבטל לעתיד לבוא, ונתבאר שם צדדים לכאן ולכאן.

ומעתה יש לומר, שנודון הבנין שלמה אם לומר מזמור לתודה בתענית אסתר, יהיה תלוי האם לעתיד לבוא תתבטל תענית אסתר - על דרך המבואר בענין אמירת מזמור לתודה בערב יום כיפורים שתלוי בנודון האם יום הכיפורים יתבטל לעתיד לבוא או לא. לדעת הסוברים שתתבטל תענית אסתר, ואם כן יקריבו בו קרבן תודה, נוכל לומר שגם אמירת המזמור שהיא כנגד העתיד, יכולה להיות בזמן הזה על שם העתיד. אולם לדעת הסוברים שלא תתבטל, אין לומר מזמור לתודה בתענית אסתר כיום.

ויש לדקדק בלשון הבית יוסף שהזכיר רק שמנהגו לא לומר מזמור לתודה בשבת, ואילו ימים טובים לא הזכיר. ולפי המבואר, ברור מאד ההבדל בין שבת וימים טובים, כי גם אם המועדים עתידים ליבטל לעתיד לבוא, שבת לא בטלה לעולם, וגם בשבת דלעתיד לבוא לא יקריבו קרבן תודה, ולכן מובן המנהג שלא לומר מזמור לתודה אף שענין אמירתו הוא על שם העתיד, וכמבואר

לעיל. משא"כ המועדים שיבטלו לעתיד לבוא, שפיר יש לומר בהם מזמור לתודה שהוא הודאה על העתיד לבוא, כמבואר].

ולפי המבואר גם לא קשה כלל קושי מורי ורבי בספרו ברכת מרדכי על דברי השל"ה שבשבת ויו"ט לא יאמר ה"ה רצון כאילו הקרבתי" אחר קריאת פרשיות עולה מנחה ושלמים, משום דאין קרבן נדבה בא בהם, והקשה הברכת מרדכי במה שונה פרשת תודה בערב פסח וערב יום כיפורים מנדרים ונדבות בשבת, והלא כולם שווים בזה שאין מביאין אותם בזמנים הללו, ומדוע איפוא שונים דיני נדרים ונדבות מדין פרשת תודה, שבנדרים ונדבות קוראים את עצם הפרשה ורק את ה"ה רצון" לא אומרים, ואילו פרשת תודה אף את הפרשה אפשר לקרוא גם בשבת.

אולם לפי המבואר הקושיה מעיקרא ליתא, משום שאין דמיון בין אמירת פרשיות קרבנות נדרים ונדבות שהם כנגד קרבנות שהיו קרבים בעבר בזמן שביהמ"ק היה קיים, לבין אמירת קרבן תודה שהיא על העתיד. ולכן בשבת שאין מקריבים נדרים ונדבות, אין לומר יהי רצון, משא"כ אמירת קרבן תודה שהוא על העתיד, ובשבת גם לא יקרב, ולכן אין אומרים את המזמור בשבת.

ענף ב

זכר למקדש

א. בענף א [אות יב] הבאנו את דעת הגאון רבי צבי פסח פרנק בספרו מקראי קודש (פסח ח"ב סי' טו) שסובר שאמירת מזמור לתודה נקבעת לפי הקרבת קרבן תמיד בזמן שהיה בית המקדש. ודברי הגרצ"פ נסכו על דברי הגאון רבי חיים ברלין שהובאו בלוח לארץ ישראל לשנת תרע"ד [שחל ערב פסח להיות בערב שבת] "שביום זה הוי תפילת מנחה גדולה לכתחילה, משום שבזמן המקדש היה התמיד קרב בשש ומחצה כשחל ערב פסח להיות בערב שבת", ומסקנת הגרצ"פ, שיש לחלק בין מזמור לתודה לבין פרשת התמיד ותפילת המנחה: "דמזמור לתודה אינו אלא דעבדינן זכר למקדש, ולכן ביום שידוע שגם במקדש לא הקריבו אין צריך לומר, משא"כ בפרשת התמיד ובמנחה שעצם מצוותה היא משעת מנחה קטנה, למה יגרע יום זה, הלא לענין תפילת מנחה לא שייך הטעם שיש בהקרבה".

ומתבאר בדבריו חידוש - שיש קיום של דבר שהוא "זכר למקדש" לא רק בקיום של דבר, אלא גם באי קיום של דבר. שאם הסיבה שאין עושים דבר כלשהו היא מכיון שגם בבית המקדש לא היו עושים כן [כגון שלא אומרים מזמור לתודה בערב פסח בגלל שלא היו מקריבים קרבן תודה בערב פסח], יש בזה קיום של תקנת חז"ל לעשות דברים "זכר למקדש".

ב. ולכאורה יש להביא ראיה שאי קיום דבר אינו נחשב לקיום של "זכר" לדבר, מתמיהתו של הביאור הלכה (סי' רמז ד"ה זכר למן) על המנהג המובא ברמ"א (סג) לאכול פשטיד"א בליל שבת, זכר למן שהיה מכוסה למעלה ולמטה, וכתב הביאור הלכה: "לכאורה מנהג זה תמוה לרבים, דמה ראו לעשות בשבת זכרון למן שלא ירד בו כלל". ולמדנו מדבריו שאין מושג של "זכר" למה שלא היה [ועי"ש שכתב הביאור הלכה שהתוס' בפרק ערבי פסחים כתבו דמשום שלא ירד המן יש לעשות זכר לו, וכתב על זה הביאור הלכה "והוא דחוק", והביא בשם התורת חיים טעם אחר לבאר את המנהג: "לפי דשבת בראשית הוא דוגמת שבת שלעתיד לבוא שהוא יום שכולו שבת, ולכן אנו עושים כמה דברים בשבת זה דוגמתו היינו לאכול בשר ודגים נגד סעודת שור הבר ולויתן, ומקדישין על היין נגד היין המשומר בענביו לצדיקים לעתיד לבוא, וכבר אמרו חז"ל דעל שם זה נקרא שחקים שבו שוחקים מן לצדיקים לעתיד לבוא, ולכן שפיר יש לעשות בשבת זכר למן ההוא".

ומזה למדנו, שלא ניחא ליה לומר שיש קיום של "זכר" לדבר שלא היה על ידי אי קיום דבר.

ברם יש להביא ראיה לאידך גיסא מדברי המשנה ברורה (סי' קכ"ט ס"ק פט) בביאור הטעם שאין מסתכלים על הכהנים בשעה שנושאים כפים, וז"ל: "ומדינא אינו אסור אלא בהסתכלות מרובה שיכול לבוא לידי היסח הדעת, אבל ראיה קצת שרי, דדווקא בזמן המקדש שהיו מברכין בשם המפורש והשכינה היתה שורה על ידיהם היה אסור אפילו ראיה קצת, משא"כ בזמן הזה, ומכל מקום נוהגין גם עכשיו זכר למקדש שלא להביט בהם כלל". וכאן מתבאר ששייך קיום "זכר למקדש" לדבר שלא היה במקדש.

ומוכח מזה, שאמנם שייך קיום "זכר למקדש" על ידי אי קיום, דהיינו בדברים שבבית המקדש לא היו עושים בדווקא, כאשר גם אנחנו לא עושים דברים אלו בדווקא, יש בזה משום קיום "זכר למקדש", כדוגמת ההלכה שאין מסתכלים על הכהנים בשעה שנושאים כפים שהיא משום זכר למקדש שלא היו מסתכלים בכהנים בשעה שהיו מברכים. וכמבואר בדברי הגר"פ פרנק שיסוד ההלכה לא לומר מזמור לתורה בערב פסח הוא זכר למקדש שלא היו מקריבים בו קרבן תורה בערב פסח.

עם זאת, אין מושג של קיום "זכר" בקיום דבר זכר למה שלא היה, כגון במן, שתמה הביאור הלכה שאין מושג של "זכר" על ידי קיום מעשה כנגד מה שלא היה.

ובחידושי רעק"א על גליון השו"ע (או"ח סי' ק) כתב לחדש על פי דברי הרמב"ם (הלכות ע"ז פ"א ה"ט) "הנוטע אילן אצל המזבח או בכל העזרה, בין אילן סרק בין אילן מאכל, הרי זה לוקה, שנאמר לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלקיך", וכתב הר"ר דוד ערמאה בפירושו על הרמב"ם שאפילו אצל בית הכנסת אסור מדרבנן, וכן פסק גם בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' עח-עט). ומאידך פסק הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (סי' יד) על פי מש"כ בשו"ת בנין ציון (סי' ט) "שאינן לבדות מלבנו איסורים שלא נמצאו בתלמוד, ואם היה בזה זכר למקדש היה אסור לבנות בית כנסת של עצים דכל זה הוא בכלל לא תטע כמבואר במסכת תמיד", ובספר ארץ הצבי לגר"צ שכטר (סי' יג) מביא שהגרי"ד סולובייצק סיפר שהבעלי בתים בעיר בריסק רצו לנטוע אילנות בחצר שלפני בית הכנסת, ואסרו להם הרבנים, וכדברי רעק"א הנ"ל, עד שנתמנה הגר"ח מבריסק לרב העיר והתיר להם על פי דברי הנצי"ב.

ויתכן לתלות את מחלוקת הפוסקים אם יש איסור לנטוע עצים בחצר בית הכנסת זכר למקדש שיש איסור לא תטע אשרה אצל מזבח ה', בשאלה הנ"ל, האם שייך לעשות קיום "זכר למקדש" באי קיום של דבר, זכר למה שלא היה כן בבית המקדש, וצ"ע.

ג. **ובאמת,** בעיקר דברי הגר"פ פרנק, שתוכן עשיית דברים "זכר למקדש" הוא לזכרון העבר שהיה בזמן שבית המקדש היה קיים, מצאתי בספר רשימות שיעורים [מהגרי"ד סולובייצק] על מסכת סוכה (מ"א). הגדרה אחרת במהות העניינים שהם "זכר למקדש". ותוכן דבריו, שבענין "זכר למקדש" יש שני דינים: [א] אבלות על שם העבר. [ב] קיום על שם העתיד.

והוכיח כן מחמת הקושיה, מדוע במסכת סוכה (ט"ז) מתוך ר' יוחנן על שאלת הגמרא "מנא לן דעבדינן זכר למקדש", שלומדים זאת מהכתוב (ויקרא ל"ז) "ציון היא דורש אין לה - דורש אין לה מכלל, דבעיא דרישה". ואילו במסכת בבא בתרא (ס:) כשמביאה הגמרא את מהגיה האבלות בזמן הזה שהם "זכר למקדש", כגון כשסד אדם את ביתו משייר בו אמה על אמה כנגד הפתח, וכן מנהג שימת האפר בראשי החתנים זכר למקדש, המקור לכך הוא פסוק אחר (תהלים קל"ה) "אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני".

ומכאן זה הוכיח הגר"ד שיש בדברים שהם משום "זכר למקדש, שתי דינים: [א] הלכות אבלות זכר למקדש, וזוהי כוונת הגמרא בבבא בתרא, וסוד דינים אלו נלמד מהפסוק "אם אשכחך ירושלים", דהיינו לזכור את ירושלים כפי שהיתה ולהתאבל על חורבנה. [ב] דין לזכור את המצוות הקשורות למקדש, דהיינו להעלות על לבנו את המקדש כשיהיה בבנינו, וזוהי הסוגיא במסכת סוכה, כנלמד מקרא "ציון היא דורש אין לה", ואין בכך חלות אבלות על העבר אלא קיום על שם העתיד לבוא כשהמקדש יבנה [וביאור הגר"ד שחידוש זה נרמז בכתוב במגילת איכה (ה' ז) "זכרה ירושלים ימי עניה ומרודיה כל מחמדיה אשר היו לה מימי קדם" - "ימי עניה ומרודיה", היינו החורבן והאבלות עליה. "כל מחמדיה", היינו המצוות שנתקיימו במקדש מאז ואנו מקיימים אותן עתה על שם המקדש כשיהיה בבנינו].

אולם האמת יורה דרכו, שפשטות סוגיית הגמרא במסכת סוכה הנ"ל, כדברי הגרצ"פ פרנק, שענין זכר למקדש שייך לזכירת העבר, ואין לו ענין עם קיום על שם העתיד. כדברי המשנה שם: "בראשונה היה לולב ניטל במקדש כל שבעה ובמדינה יום אחד, משחבר בית המקדש התקין רבי יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה כל שבעה זכר למקדש ושיהא יום הנף כולו אסור". ומבואר בסוגיה שם, שהסיבה של "זכר למקדש" היא רק סיבת התקנה הראשונה, שיהא לולב ניטל במדינה כל שבעה. אולם התקנה השניה, שיהא יום הנף כולו אסור, טעמה משום "מהרה יבנה בית המקדש ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו בהאיר המזרח השתא נמי ניכול".

ומפורש בזה שעיקר התקנה "זכר למקדש" עניינה זכרון לעבר למה שהיה ניטל הלולב כל שבעה בזמן שבית המקדש היה קיים, לעומת התקנה שיום הנף כולו שאיננה משום "זכר למקדש" אלא משום "מהרה יבנה בית המקדש", ומתייחסת לעתיד, ואם כן הדברים מפורשים ש"זכר למקדש" הוא ענין של עבר ולא של עתיד.

וגם דיברתי בענין זה עם אחד מתלמידי הגר"ד סולובייצ'יק ומשומעי שיעוריו, והעיד לי שאכן הגר"ד כלל לא ביאר את דברי הסוגיא בסוכה באופן שנדפס בשמו בספר רשימות שיעורים, ומעולם לא אמר שגדר התקנה "זכר למקדש" עניינה קיום על שם עתיד, אלא רק חילק בין "זכר למקדש" דאבלות לזכר למקדש לזכור את המצוות שהיו נוהגות במקדש.

ובענין ההבחנה בין תקנה משום "זכר למקדש" לבין תקנה משום "מהרה יבנה בית המקדש", ראיתי מובא בספר ראש גולת אריאל (עמ' עכ) שהגאון רבי משה בצלאל אלטר שהיה בקיץ תרצ"ט בעיירת המרפא צ'אוונץ בצוותא עם הגר"ז מבריסק, והזכיר הגר"ז את דברי המשנה בסוכה ומש"כ התוס' (ס' ד"ה ויטא) וז"ל: "הרבה תקנות תיקן רבן יוחנן בן זכאי, אלא הנך תרתי תיקן יחד להכי תנא הכא יום הנף אגב גררא", והקשו התוס': "ותימה דבמנחות (סח.) לא תני הך דלולב אגב ההיא תקנה דיום הנף", ונשארו בתימה.

והגאון רבי משה בצלאל אמר ליישב בשם אחיו האמרי אמת, דמאחר שתיקן ריב"ז את תקנת הלולב זכר למקדש היי העולם עצבים, דכיון שהוצרך לתקן זכר למקדש מובן הדבר מאליו שהגלות תימשך ותאריך זמן רב, לכן הוסיף מיד ותיקן ושיהא יום הנף כולו אסור, משום מהרה יבנה בית המקדש, וממילא יתחזקו ברוחם ולא יתיאשו. ובזה מתורצת קושיית התוס', כי דווקא אחר תקנת לולב שהיו עצבים הוצרך להסמיך תקנת יום הנף לחזק לבבם, אבל במסכת מנחות אצל התקנה דיום הנף שהיא מטעם מהרה יבנה בית המקדש אין צורך להסמיך לה תקנת לולב. והיה הגר"ז באותו מעמד מפליא ומשבח מאוד את תירוץו.



בשרות רצועות תפילין המצופות פלסטיק

אל מערכת נזר התורה, שלום וברכה.

ב'נזר התורה' גליון כ"ז (עמ' רצ"ה ואילך) הבאתם את מאמרו של הגאון הגדול רבי משה שאול קליין שליט"א אודות בתים ורצועות של תפילין המצופים בפלסטיק שחור. ולפי שא"א לביהמ"ד בלא חידוש אכתוב מה שהעליתי זה מכבר בהאי עינא.

א. רצועות תפילין מעור שהדביקו עליהם רצועות מפלסטיק האם הם כשרות.

ב. רצועות הצבועות בצבע כחול האם הם כשרות למצות תפילין

בחלק מהחננויות המוכרות תפילין נמצאים רצועות הנמכרות כרצועות תפילין ובני בליעל משווקים אותם כרצועות תפילין כשרות והציבור אינו יודע שהרצועות מורכבות בעיניים משני חלקים, החלק העליון הוא פלסטיק שחור מבריק ומתחתיו יש עור שאינו צבוע בצבע שחור ואינו צבוע כלל ומראהו כמראה עור, ויש חלק מהרצועות הנ"ל המזויפות שהחלק התחתון מעור וצבוע שחור וחלק העליון הוא פלסטיק בצבע שחור והם נמכרים בשוק כרצועות רגילות שעשויות רק מעור, ויש צורך לפרסם את הדבר להסיר מכשול.

ובעזה"ת נברר את ההלכה בענין הרצועות הנ"ל:

ז"ל השו"ע (או"ח סי' נה ג'): עור הרצועות צריך שיהיה מעור בהמה חיה ועוף הטהורים, וצריך שיהיה מעובד לשמו, רצועות בין מעור בין מקלף כשרות הלכה למשה מסיני שיהיו הרצועות שחורות מבחוץ, עכ"ל.

ושם בשו"ע (סי' נב סעי' מה) ז"ל: אם ציפה הבתים בזהב או בעור בהמה טמאה פסולים. ובמשנה ברורה (ס"ק קפ"ה) [שם מדובר שעור הבתים מצוה לעשותו שחור] כתב וז"ל: אכן מה שחידשו סופרי זמננו שמשחירין בטיחה שיכול לקלוף בשלימות מכל צד מן התפילין וצורתו כמו נייר שחור זהו פסול [מספר נשמת אדם ושהסכים אתו הגאון בעל הבית מאיר דלא כנב"י עי"ש], עכ"ל המ"ב.

ומקור הלכה הנ"ל מגמרא מנחות (ל"ה) א"ר יצחק רצועות שחורות הלכה למשה מסיני.

ולכאורה צ"ע ספקו של הפמ"ג (נפתיא טולת לאו"ח) האם רצועות מבהמה טהורה הם מדרבנן או דאורייתא, ונפק"מ לספק אם העור מבהמה טהורה או טמאה, דאם הוא מדרבנן ספיקא לקולא, עכ"ד, הו"ד בביאור הלכה (סי' נב סעי' ג ד"ה עור) וז"ל: ועיין לעיל בט"ז (ס"ק כז) ובפמ"ג שם, ומציין הביאור להרמב"ם הל' תפילין (פרק ג הל' טו), עכ"ל.

וז"ל הרמב"ם שם: העור שמחפין בו התפילין ושעושין ממנו הרצועות הוא עור של בהמה או חיה או עוף הטהורים וכו' ואם עשה מעור טמאים וכו' פסולות, עכ"ל. הרי שכלל דין הבתים ודין הרצועות כאחת, נראה לכאורה דדין אחד להם ושניהם פסולים מדאורייתא אם הם מעור טמאים, וא"כ צ"ע ספקו של הפמ"ג, והרי הבתים מעור בהמה טמאה פסולים מדאורייתא והרמב"ם כלל דין הרצועות ביחד עם דין הבתים, ואם דין הרצועות הוא מדרבנן היה צריך להיות מוזכר מזה בש"ס.

וכן מובא ברמב"ם דכאשר כתוב בגמרא הלכה למשה מסיני הכוונה שהוא מסיני בלי שום חולק על כך, והגם שמצאנו בגמרא דעות החולקות על הלכות שנאמר בהם הלל"מ מ"מ כנראה

שְׁכוּנוֹת הַרְמָב"ם שְׁבוּרָר בְּלִי סָפֶק שֶׁכֵּן הִלְכָה וְלֹא כַּהֲדָעוֹת הַחוּלְקוֹת עַל כֵּךְ שֶׁהֵם דְּחוּיֹת מִהֵלֶכֶה, הֵגֶם דְּבַגְמָרָא שֶׁבֶת (כֶּת): מוֹבָא וְאֵלֶּא הָא דְתַנִּי רַב יוֹסֵף לֹא הוֹכְשָׁרוּ בְּמִלְאֶכֶת שָׁמַיִם אֲלֵא עוֹר בַּהֲמָה טְהוֹרָה בְּלָבָד וּמִסִּיק שֶׁם הַגְמָרָא דְרַב יוֹסֵף קָאִי אֲרֻצּוֹת מַכִּיּוֹן דְּפִרְשִׁיּוֹת תְּפִילִין נִלְמַד מִהַפְסוֹק לְמַעַן תִּהְיֶה תוֹרַת ה' בְּפִיךָ וְשִׁי"ן שֶׁל תְּפִילִין וְשַׁעֲרָן וְגִידָן נִמִּי הִלְכָה לְמִשָּׁה מַסִּינִי.

וּבִט"ז (ס' לִנְסִק מ'): כֶּתָב וּז"ל: עוֹר הַבְּתִים דִּהִלְכָה לְמִשָּׁה מַסִּינִי שֶׁלֹּא יִהְיֶה כֶּשֶׁר לְתְּפִילִין אֲלֵא עוֹר בַּהֲמָה טְהוֹרָה בְּלָבָד וּבְכָלֵל זֶה אֲפִילוֹ רֻצּוֹת, עִכ"ל. וְלוֹמַד הִט"ז שְׁכוּנוֹת הַגְמָרָא דְמָה דְתַנִּי רַב יוֹסֵף כּוּוֹנְתוֹ שֶׁלֹּא הוֹכְשָׁרוּ בְּמִלְאֶכֶת שָׁמַיִם אֲלֵא עוֹר בַּהֲמָה טְהוֹרָה בְּלָבָד הַכוּוֹנָה הוּא שְׁזֵה ג"כ הִלְכָה לְמִשָּׁה מַסִּינִי, וְהַפְמ"ג (ס' ס' ס') בְּמִשְׁב"ז כֶּתָב וּז"ל: וְהִנֵּה בְּפִרְיִי לִיּוֹד ק"י צִידְדָנוּ שֶׁהִלְמ"מ אִי סָפֶק מוֹתֵר מִן הַתּוֹרָה אוֹ לֹא וְכו' וּמִיָּהוּ אֲנִן ק"ל הִלְמ"מ סָפֶק אֲסוּר עִיּוֹד רצ"ד סָפֶק עֲרֵלָה יַע"ש וְצ"ע דְּשֶׁבֶת כֶּח: רַש"י ד"ה הִלְמ"מ מְבוֹאֵר דְּרֻצּוֹת מִהִיקְשָׁא בְּכָל הַתּוֹרָה, עִכ"ל.

וּז"ל רַש"י שֶׁם: הִלְמ"מ וְכִיּוֹן דִּהִלְכָתָא רֻצּוֹת מַסִּינִי טְהוֹרוֹת נִמִּי הִלְמ"מ וּמִתְנִיתָא דְרַב יוֹסֵף לֹא הִלְמ"מ קָאֵמֵר, עִכ"ל. וְזֶה מָה שֶׁהִקְשָׁה הַפְמ"ג עַל הִט"ז שְׁלוּמַד דְתַנִּי רַב יוֹסֵף דְּרֻצּוֹת טְהוֹרוֹת כּוּוֹנְתוֹ הִלְל"מ, דְּרַש"י לּוֹמַד דְּמִתְנִיתָא דְרַב יוֹסֵף לֹא הִלְמ"מ אֲלֵא מִהִיקְשָׁא דְכָל הַתּוֹרָה וְכוּוֹנָת הַפְמ"ג דְּבָכֵל הַתּוֹרָה לֹא הוֹכְשָׁר בְּמִלְאֶכֶת שָׁמַיִם אֲלֵא עוֹר טְהוֹרָה וְכִמוּ בַּתַּחַשׁ שֶׁהִיא כֶּשֶׁר.

וְהִנֵּה בְּבִיאוֹר הִלְכָה שֶׁם בְּד"ה הַרֻצּוֹת כֶּתָב וּז"ל: וְגִדֵּר הַשְּׁחָרוֹת עֵינִן בְּרוּךְ שֶׁאֵמֵר שֶׁכֶּתֵב שִׁישְׁחִירוֹ וְכו' עַד שִׁיְהִיָּה עוֹר שְׁחוֹר לְכָל הַצּוֹרֵךְ מִמֶּשׁ כְּעוֹרֵב, וְנִרְאֶה לִי דוֹהוּ רַק לְמַצוֹה בְּעִלְמָא אֲבָל מְדִינָא כָּל שְׁחָל עֲלִיו שֶׁם שְׁחוֹר סְגִי לִיָּה, וְלִפִּי"ז אֲפִילוֹ אִם הִיָּה מְרִאֲתוֹ דּוּמָה לְמִרְאָה הַכְּחוּל [שְׁקוֹרִין בְּלֹא"ה] ג"כ כֶּשֶׁר, וְרִאֲיָה לֹזֶה מְנַדָּה (יט). בְּמִרְאֹת הַדְּמִים דָּאִם הִיָּה שְׁחוֹר כְּחֶרֶת טִמָּא דִּיהָ מִכֵּן אֲפִילוֹ הִיָּה שְׁחוֹר כְּכָחוּל טְהוֹר, וְכַדְפֶּרֶשׁ"י שֶׁם, אֲלֵמָא דְמִרְאָה כְּחוּל הוּא בְּכָלֵל שְׁחוֹר. וְכֵן בְּחוּלִין (מז) לְעֵנִין רִיָּאָה דָּאִם שְׁחָרוֹתָה דּוּמָה לְכָחוּל וְכַדִּיאָתָא בְּרַמְב"ם (פ"ז מִסְכֵּל שְׁמִיעַט כ"י יט) שְׁחוֹרָה כְּכָחוּל אֲלֵמָא דָּאֵךְ מְרִאָה כְּחוּל הוּא בְּכָלֵל שְׁחוֹר, וּמ"מ לְכַתְחִילָה בּוּדָאִי מַצוֹה לְהַשְׁחִירוֹ יִהְיֶה שְׁחוֹר מִמֶּשׁ, וְעֵינִן בְּמִשְׁכ"כ לְעִיל בְּסִי"ב לֶב ס"ג לְעֵנִין שְׁחָרוֹת הַדִּיּו דֶּשֶׁם בְּעֵינִן שְׁחוֹר מִמֶּשׁ, עִכ"ל הַבִּיאוּ"ה.

וְלִכְאוּרָה צ"ע דְּבִרֵּי הַבִּיאוֹר הִלְכָה דְּפִסֶּק לְהִלְכָה בְּלִי הַסְתַּמְכוֹת עַל פּוֹסְקִים קְדָמוֹנִים דְּרֻצּוֹת תְּפִילִין בְּצַבֵּעַ כְּחוּל כְּשָׁרוֹת, וְהִבִּיא רִאִיָּה מִהַגְמָרָא נִדָּה לְגַבִּי מְרִאֲתוֹ דְּמִים דְּשְׁחוֹר כְּחֶרֶת טִמָּא דִּיהָ אֲפִילוֹ כְּכָחוּל טְהוֹר, וְכֶתֵב רַש"י שֶׁם ז"ל: דִּיהָ מִכֵּן אֲפִילוֹ הוּא שְׁחוֹר כְּכָחוּל טְהוֹר הוּא הוּאִיל וְאִינוּ שְׁחוֹר כְּחֶרֶת עִכ"ל, וְלִמַּד מַכִּיּוֹן דְּכֶתֵב רַש"י אֲפִילוֹ הוּא שְׁחוֹר כְּכָחוּל טְהוֹר וְלִכֵּן אֲפִשֶׁר לְלִמּוֹד שְׁכָחוּל הוּא שְׁחוֹר, וְכֵן מִלְשׁוֹן הַגְמָרָא חוּלִין דָּאִם שְׁחָרוֹתָה שְׁבִרִיאָה דּוּמָה לְכָחוּל אִינָה טְרִיפָה דָּאִין מְרִאָה כֹּזֶה מְטְרִיף דָּאִין לוֹ דִּין שְׁחוֹר לְהַטְרִיף, וְלִכְאוּרָה אִין רִאֲיָה מִשֶּׁם מַכִּיּוֹן דְּכָחוּל הוּא צַבֵּעַ אַחֵר וְאִינוּ בְּכָלֵל שְׁחוֹר וְלִכֵּן גַּם בְּתְּפִילִין לִכְאוּרָה צַבֵּעַ הַרֻצּוֹת כְּחוּל פְּסוּל דָּאִינוּ נִקְרָא שְׁחוֹר כָּלֵל, דְּכָחוּל דּוּמָה לְרִקִּיעַ וְהוּא צַבֵּעַ בְּפָנֵי עֲצָמוֹ וְאִינוּ מִמֵּין צַבֵּעַ הַשְּׁחוֹר, וְמָה שֶׁכְּתוּב בַּגְמָרָא דִּיהָ אֲפִילוֹ כְּכָחוּל הַכוּוֹנָה דְּמִרְאָה הַדֶּם הוּא בְּעֵצֶם שְׁחוֹר אֲלֵא שְׁנַחֲלֵשׁ מְרִאָה הַשְּׁחוֹר וּמִרְאָה הַשְּׁחוֹר שְׁלוּ מִחוּוֹר וְדּוּמָה לְכָחוּל וְכֵן בְּרִיאָה דְּבַעֲצֶם צַבֵּעַ הוּא שְׁחוֹר אֲלֵא שְׁדָּהָה צַבֵּעַ וְדּוּמָה לְכָחוּל, וְכֵן הוּא לְשׁוֹן הַרְשֵׁב"א בְּנִדָּה דִּיהָ שְׁאִינוּ שְׁחוֹר כָּל כֵּךְ וְהַרְמָב"ן כֶּתָב דִּיהָ שְׁנִדְחִית מְרִאֲתוֹ וְאִינוּ שְׁחוֹר עִכ"ד, וְהַכוּוֹנָה נִדְחִית מְרִאֲתוֹ שִׁישׁ עֲלִיו מְרִאֲתִי שְׁחוֹר אֲלֵא שְׁחוֹר שֶׁהַתְּחוּוֹר קֶצֶת, אֵךְ נִרְאֶה בְּרוּר שְׁאִינוּ כְּחוּל אֲלֵא הוּא מְגוּוֹן הַשְּׁחוֹר אֲלֵא שְׁדָּהָה הַכוּוֹנָה נַחֲלֵשָׁה הַשְּׁחוֹר שְׁלוּ כְּצַבֵּעַ שְׁחוֹר שְׁמַעֲרִבִים בּוּ מִים וְנַחֲלֵשׁ הַשְּׁחָרוֹת שְׁלוּ וְעַל זֶה כְּתוּב שְׁאִין לוֹ דִּין שְׁחוֹר לְגַבִּי מְרִאָה נִדָּה וְלְגַבִּי הַטְּרַפַּת הַבְּהֵמָה אֵךְ כְּחוּל אִינוּ צַבֵּעַ שְׁחוֹר דְּהוּי אֲלֵא הוּא צַבֵּעַ בְּפָנֵי עֲצָמוֹ וְאִין אֲפִשֶׁר לְהַכְשִׁירוֹ וְלַהֲגִדִּירוֹ כְּצַבֵּעַ שְׁחוֹר, וְעוֹד גַּם מִהֲדִין שְׁאִינוּ מְרִאָה שְׁחוֹר לְגַבִּי דֶּם נִדָּה וְאִינוּ מְרִאָה שְׁחוֹר לְגַבִּי הַטְּרַפַּת הַבְּהֵמָה לְכְאוּרָה נִלְמַד שְׁאִינוּ מְרִאָה שְׁחוֹר גַּם לְגַבִּי רֻצּוֹת תְּפִילִין.

ובגמרא מנחות (מג): תכלת דומה לים וים דומה לרקיע, וז"ל הרמב"ם הל' ציצית (פ"ג ה' א): תכלת האמורה בתורה בכל מקום היא הצמר כפתוך שבכחול וזו היא דמות הרקיע הנראית לעין השמש בטהרו של רקיע הרי שהרמב"ם מגדיר את צבע התכלת לצבע כחול כפתוך שבכחול וכו' צריך שתהיה צביעתה צבע ידועה וכל שלא נצבע באותה צביעה פסול אפילו כעין הרקיע וכל שלא נצבע באותה צביעה פסול כגון שצבעו באסטיס או בשחור או בשאר המשחירין הרי זה פסול לציצית.

וכוונת הרמב"ם שדומה לתכלת ובכל זאת קורא לזה בלשון שחור, וצריך לומר שתכלת כהה היא קרובה במידה מסויימת לשחור מ"מ פשוט הוא ששמו הוא כחול ולא שחור, ובנגעים (פ"א מ"ג) כתוב: הפתוך שבשלג כיין המזוג בשלג (בהרת עזה כשלג) הפתוך שבסיד כדם המזוג בחלב (תולדות בהרת) ומובא שם שהגם שהשלג פתוך כיין המזוג נקרא עזה כשלג וכן בסיד הפתוך כיין המזוג בחלב נקרא צבע סיד, וכן מגדיר הרמב"ם את התכלת שהוא כמראה הרקיע שהוא כפתוך שבכחול ואינו אומר פתוך שבשחור, ולכאורה ראה מכאן שכחול אינו שחור. וכן נראה לעינים שמראה הרקיע אינו ממין צבע השחור אלא שכאשר הכחול כהה מאוד מוגדר בשם המושאל לשחור שיש לו דמיון לשחור אך לכאורה פשוט שהוא אינו שחור ורחוק גם מצבע שחור בהיר. וכן נראה מלשון הרמב"ם (ס"פ פ"ב ה"ח) היתה כולה תכלת עושה לבן שלה משאר צבעונין חוץ מן השחור מפני שהוא נראה כתכלת, הרי שכתב דשחור נראה כתכלת ולא שהוא מצבע התכלת, ורש"י פ' שלח (נמדבר טו לא) כתב ז"ל: תכלת צבע ירוק של חלזון, עכ"ל. וצ"ע דברי הביאור הלכה שמכשיר צבע כחול ברצועות תפילין, ולכאורה איך אפשר להכשיר צבע כחול ברצועות תפילין.

עוד מה שכתב הביאור"ה שלגבי כתיבת סת"ם מראה כחול פסול מכיון דשם צריך מראה דיו ודיו הוא שחור, ולא הבנתי, דלשיטתו דכחול היינו שחור מניין לומר דפסול לכתיבת סת"ם הגם שאינו מראה דיו אך הרי הוא באותו הצבע דשניהם שחורים, וכתב הרמב"ם בהל' תפילין (פ"א ה"ה) איך עושים דיו מקבצין עשן של שמנים וזפת ושעוה וכו', ולבסוף מסיק דאם לא עשה כנ"ל אלא עשה במי עפצא וקנקנתום ג"כ כשר, והל"מ לכתוב בדיו הוא למעט שאר מיני צבעונים כגון האדום והירוק, עכ"ד, וא"כ מניין ללמוד דכחול פסול לכתיבת סת"ם אם כחול הוא שחור לדעת הביאור"ה ובשום מקום לא נזכר דרצועות בצבע כחול כשרות.

והנה הנודע ביהודה (א"ח ס' א) דן בשאלה גבי סופר שעושה בתים ועל עור הבתים טח טיחה עבה ושוּפך עליו ספירט והוא מבהיק ביותר, והרב השואל רוצה לפסול את התפילין, ואחד מהטעמים לפסול הוא דדומה לדין ציפן זהב שפסול, והנו"ב חולק על סברא זו ומביא את הב"י שלומד מ"ש ציפן זהב או טלה עליהן עור בהמה טמאה שהכוונה היא על הבתים מבהמה טהורה, וכותב שהב"י לא דק בזה, וכותב וז"ל: ולמה פירש"י פסולים הבתים הוי ליה לפרש פסולים התפילין, אלא ודאי בלי ספק שרש"י פירש ברייתא זו דציפן זהב לתפילין הכוונה שציפה הפרשיות בבתים של זהב שעשה גוף הבתים של זהב אבל אם עשה בתים של עור בהמה טהורה ואח"כ ציפה עליהן דבר אחר לא נזכר בברייתא זו כלל, עכ"ל הנו"ב.

ולכאורה דברי הנו"ב שמפרש ציפה על הפרשיות ולא על הבתים תמוהים, כי אין מתאים על זה לשון ציפוי כי הרי הפרשיות נמצאות בתוך הבתים ואינם מצופות ע"י הבתים, כי הלשון ציפוי בכל מקום הוא דיבוק שיכבה עליונה על שיכבה שלמטה הימנה, כמובא (שמות כ"א יא) וציפית אותו זהב טהור מבית ומחוץ תצפנו והכוונה על הארון שבמשכן, וכן עוד הרבה שם, ורש"י מפרש שם ציפוי הכוונה חיפוי, וכן במלכים א' בבנין בית המקדש ויצף שלמה את הבית מפנימה זהב סגור וגו' ועוד שם כדו', וא"כ איך אפשר לפרש ציפן זהב או עור בהמה טמאה את הפרשיות כדי שיהיו בתים, דאם יהיו דבוקים לפרשיות לא יהיו מרובעות ופשיטא שפסולות מחמת זה, ולכאורה

ברור מכאן שהכוונה ציפן זהב וכו' עולה על הבתים וכמ"ש בשו"ע (סי' לג סעי' מה) וז"ל: אם ציפה הבתים בזהב או בעור בהמה טמאה פסולים, ולומד שהציפוי לא על הפרשיות אלא על הבתים. ומה שדייק הנו"ב מדברי רש"י במנחות שם שכתב על טלה עור בהמה טמאה בתים אין כוונת רש"י שעשה בתים מעור בהמה טמאה, וכנראה בזמנו לא נדפס השיטה מקובצת ועתה מודפס על הדף בגמרא אות ט' על הרש"י האמור וז"ל: ותיבות הבתים דבתים של עור בעינן ותיבות בתים דתיק של עור בעינן נמחק, הרי שמוחק את המלים מהן מביא הנו"ב ראיא, ודברי רש"י שם לפני המחיקה אין להם ביאור, והב"י שם כתב: אך מסיק שם בשם המרדכי ומיהו קצת נראה הלשון שרוצה לומר עור אחר טולה דבעי למימר עור על גבי עור הבתים וכן נראה מדברי בעל התרומה וכן נראה מדברי הרמב"ם ז"ל וגם רבינו אפשר שכן דעתו אלא דלא דק בלישניה, עכ"ל הב"י, הרי דכל הראשונים לא ס"ל כהנו"ב ולא מצאנו אחד מהראשונים שמפרש כדבריו.

עוד שואל הנו"ב דמי יימר דהמותר בפין הוא פסול על זהב, הרי זהב אינו ראוי לאכילה והמותר בפין עולה על דבר אכילה, ומביא רש"י ור"ן על משנה מגילה שלומדים שזהב פסול מהדין מותר בפין, ומקשה וכי זהב אסור בפין, וצ"ע קושיתו, דהראשונים לומדים דכל דאינו בר אכילה אינו נקרא מותר בפין ופסול לתפילין.

עוד שם בנו"ב וז"ל: אני אומר הבתים בעינן של עור אבל הנוי שלהם אף דבטל לגבייהו אינו צריך להיות עור, והגע עצמך נוי סוכה הטעם דלא פסלי הסוכה הוא משום דבטלים לגבי סוכה וכן לשון הטור בס"י תרכ"ז ואפילו פרס סדין וכו' עכ"ל, וכוונתו דהטיח שעוטף בו את הבתים אינו פוסל את התפילין מכיון דהוא לנוי לתפילין, וצ"ע דבריו דהרי בסוכה שפורס סדין תחת הסוכה אין מדובר שמדביק את הסדין לסוכה וכן הוא לשון הגמרא והשו"ע פירס סדין תחת הסוכה לנוי ולא מדובר שהדביק את הסדין בדבק לסוכה שזה לא לשון פירס, ולכאורה נראה דכאשר מדביק את הסדין לסוכה מתחתיו או מעליו אפילו עושה זאת לנוי הסוכה פסולה דהסדין נעשה חלק מהסכך כיון שמדובק בו, ולא מצאנו להקל אלא בפירס דאז אינו חלק מהסכך, ואין ללמוד מזה דבמדביק סדין בסכך אפילו לשם נוי דהסוכה כשרה, ובנדוננו בתפילין הטיח מודבק בבית ואינו דומה לנוי סוכה, ובכלל נוי סוכה המוזכר בגמרא אינו נחשב לסוכה משא"כ בטיח המודבק בתפילין הרי הוא נעשה כדי שיהיה חלק מהתפילין ואין לו דמיון לנוי סוכה.

ולכאורה חלק זה של הטיט המודבק בבתים של התפילין מכיון שהוא לא עור בהמה טהורה הביא הרב השואל בנו"ב טעם לאסור שאין בית החיצון רואה את האויר וגם משום בל תוסיף, ויש להוסיף על דבריו ביאור שתפילין צריכים להיות מעור בהמה בלבד וההוספה של טיט פוסל כי אינו מעור בהמה בלבד והטיט אינו ציפוי אלא שינוי מהציווי על עשיית התפילין מעור בלבד ואין לטיט הגדרת נוי לתפילין כי הטיט הוא במקום שאסור לו להיות ואינו נוי אלא היפך מנוי.

אחר כתיב כל זאת להשיג על דברי הנו"ב עיינתי בס' נשמת אדם (כל"י) שציין המשנ"ב הנ"ל וראיתי שכיוונתי לכו"כ סברות שכתב, ואעתיק מסקנת הנשמת אדם, וז"ל: ולכן לענ"ד הטיחה הזו וכו' פסול כי אין בנו כח לחלוק על הטור ושו"ע והאחרונים וכו' ושלחתי תשובה זו להגאון בעל בית מאיר ושלח לי העתק מתשובה שכתב להגרעק"א וחיי הכותב שברוב הדברים כוונתי לדעתו וכו' וכתב אף שנדפס ס' שו"ת נו"ב וכתב מהיפך להיפך אין אני זו מסברתי, עכ"ל הב"מ.

ונחזור לנדוננו, שלקחו עור תפילין שאינו צבוע שחור והדביקו עליו פלסטיק שחור מבריק, וברצונות אלו פשוט שהם פסולות מכיון שאינן צבועות בשחור והלכה למשה מסיני שהרצועות צריכות להיות שחורות, ואפילו אם היה כאן דין שהפלסטיק נחשב כציפוי ובטל לעור לא היו הרצועות כשרות, כי דין ציפוי הוא לגבי חשיבות הכלי לקבלת טומאה ואין זה שייך להכשיר את הרצועות שצריכות להיות צבועות בשחור ולא מספיק שמצופות בפלסטיק שחור.

ויש חלק מעורות שצבעום שחור והדביקו עליהם פלסטיק שחור ומי שרואה את הרצועות הנ"ל אינו מעלה בדעתו שהשיכבה העליונה היא פלסטיק וחושב שזה עור, ויש לדון בזה האם זה נקרא עור שציפו אותו בפלסטיק, והדיון הוא רק לגבי העורות הצבועים בשחור, כי העורות שלא נצבעו כלל ויש להם צבע עור טבעי שאינו שחור פשיטא שהרצועות פסולות כי אינם שחורות, והפלסטיק אינו נותן דין שחורות לעור, והלל"מ שהרצועות מעור צריכים להיות שחורות והפלסטיק המודבק על העור אינו נותן לעור דין שחורות ואין שום סברא לומר שבהדבקת הפלסטיק לעור מקבל העור דין שחור, כי העור נשאר בצבעו הטבעי ובקלות אפשר להפריד בין העור לפלסטיק, ואין זה שייך לסוגיא אם הכלי בטל לציפוי או הציפוי בטל לכלי המובאת ברמב"ם הל' כלים (פ"ו ס"ז טו) ומקורו הגמרא בחגיגה (טו: וז"ל: השולחן והדולפקי שחיפן בשיש ושייר בהם מקום הנחת כוסות מקבלין טומאה ואם חיפה הכל טהור בין בציפוי עומד בין בציפוי שאינו עומד, עכ"ל, ומובא במשנה (כלים פ"א מ"ו) פיקה של מתכת ר"ע מטמא וחכמים מטהרין ומצופה טהורה, והטעם הוא שבטל ציפוי המתכת לגבי הפיקה שהיא פשוטי כלי עץ שאינן מקבלים טומאה ואם נאמר שהציפוי בטל א"כ ברצועות שהתחתית היא מעור הצבוע שחור וציפוי מפלסטיק אם בטל הציפוי לגבי העור לכאורה יש לטעון שיש לפנינו רצועות מעור ולא מפלסטיק (הגם שהרצועות שאינן צבועות אינן שחורות ופסולות מחמת זה).

ובפ' כ"ב שם משנה א' השלחן והדולפקי שנפתחו או שחיפן בשיש ושייר בהם מקום הנחת כוסות טמאים, ושם ברע"ב כתב וז"ל: דאי הוה כולו מחופה שיש היה טהור ככלי אבנים עכ"ל, ואולינן בתר הציפוי, והקשה התו"ט שם דמשנה זו סותרת לפי"א ה"ו שהבאנו לעיל, דשם בטל ציפוי המתכת של הפיקה לעץ ולכן מטהרין הפיקה ולא אזלינן בתר הציפוי ויש מקום לומר דלגבי דיני טומאה וטהרה אזלינן בתר החשיבות ואם הציפוי יש לו חשיבות אזלינן בתר הציפוי ואם אין לציפוי חשיבות אזלינן בתר העיקר ובשולחן כאשר הוא מחופה שיש אינו נקרא מצופה שיש אלא מחופה דהיינו שלשיש יש חשיבות שהוא חלק מהשולחן ומכיון שנותן שם לשולחן שנקרא שולחן של שיש אינו מקבל טומאה, דכלי אבן אינם מקבלים טומאה, משא"כ פיקה הוא מקל של מתכת ואין לכלי חשיבות, וכמ"ש הרע"ב והתו"ט שאינו נקרא פיקה אלא פיקה של כוש שהוא בראש הפלך שהנשים טוות בו ולכן גם לציפוי אין חשיבות ולכן בטל לעיקר שתחתיו, וכן נראה מהגמרא סוף חגיגה דהשולחן הגם דמצופה זהב אזלינן בתר העץ דרחמנא קרייה עץ אך מחמת חשיבות הזהב הוי אזלינן בתר הציפוי אם לא היה הסיבה דרחמנא קרייה עץ.

והנה, בעובדא דידן, שכבת העור התחתונה נראית כעור שאינו מעובד ומכוערת ורצועת הפלסטיק אין עליה גדר של ציפוי העור, אלא יש כאן רצועה העשויה משתי שכבות, שיכבה תחתונה מעור ועליונה מפלסטיק, ונראית כאילו היא עור כדי שלא ירגישו שהיא מפלסטיק, אך לא נועדה לצפות את העור ואין כאן ציפוי אלא שיכבת פלסטיק המודבקת על שיכבת עור ומכסה אותה, והפלסטיק אינו בטל לעור כי אין לעור הזה שם עור רצועות אלא רצועה משני סוגים, וכמו שכתוב במשנה כלים הנ"ל פיקה של מתכת המצפה את העץ שתחתיה שהפיקה בטלה לעץ מכיון שנקראת פיקה של כוש ולא כמו שיש של שולחן שהוא נקרא שולחן של שיש ולא שיש שמחפה עץ ואין זה דומה לנדוננו.

ועוד זאת שהפלסטיק דומה לדין בד העשוי שתי מצמר וערב ממשי שאין חייב בציצית מדאורייתא, שכל אחד נחשב למין בפני עצמו ואין מתבטל המשי לצמר, וכן כאן אין מתבטל הפלסטיק לעור ונחשב לשיכבה בפני עצמו ואינה מתבטלת לעור שמתחתיה.

ודינו דומה למובא בס' תרנא (סעי' יד) בשו"ע וז"ל: לא יוסיף מין אחר על ד' המינים משום כל תוסף, ומכיון שאין פלסטיק זה בגדר ציפוי אלא בגדר תוספת כמו שביארנו ממילא עובר

משום כל תוסף, ובמשנ"ב שם מביא בשם הב"י דאפילו אינו מתכוין בהדיא לשם מצות לולב ג"כ אסור, יעוי"ש בביאו"ה.

ולכן אי אפשר להכשיר את הרצועה מדין שהציפוי בטל לעור שתחתיו וכן מהטעם שכתבנו שאין כאן מעשה ציפוי אלא בניית רצועה משתי שכבות ומכיון שהרצועות של עור הלל"מ וכאן אין רצועה מעור כי הפלסטיק מבטל שם רצועת עור ממנו.

והנה בסי' ט (סעי' ה') כתב המג"א: צמר רחלים או פשתן שטרפן בשאר מינים אזלינן בתר רובא, אם הרוב הוא מצמר ופשתים חייב מן התורה ואם לאו מדרבנן, ודוקא אם טרפן וטוון ועשה מהן בגד, אבל אם השתי מצמר או פשתים והערב משאר מינים או להיפך אין חייב לדעה זו רק מדרבנן אפילו אם רובו מצמר ופשתים, דשתי או ערב לא חשיב בגד, והו"ד במשנ"ב שם ס"ק ב, ושם מדובר שטרפן ומחמת העירוב בטלו ברוב, ושתי וערב אין בטלים זה בזה, ק"ו בנדוננו שאין בטל הפלסטיק לעור דהוה שני מינים שהדביקום ואין כאן רצועת עור להכשיר את התפילין.

עוד יש לומר דהמחלוקת במשנה הנ"ל לגבי ציפוי אם בטל או לא הוא לגבי דיני טומאה וטהרה והשאלה מה נחשב יותר לגבי קבלת טומאה, אך בדין תפילין מכיון דהמצוה היא רצועות של עור אם עשאן עם כיסוי פלסטיק לא עשה כדת של תורה והרצועות פסולות ואין זה שייך לשאלת ציפוי שהוא לגבי קבלת טומאה ולא באופן נדוננו וכתבנו דעובר משום כל תוסף.

לסיכום:

א. בביאור הלכה (נמשנה נמוס' ס' לג' ס"ג) הביא בשם ס' ברוך שאמר שגדר השחרות לגבי רצועות תפילין בכוונה שחור לכל הצריך ממש כעורב, ולהלכה מסיק הביאור דזהו רק למצוה אבל מדינא אפילו מראיתו דומה לכחול ג"כ כשר.

ב. כתבנו דדברי הביאור"ה צע"ג, דחידש להכשיר צבע כחול בלי מקור מהפוסקים, והראיות מהגמרא שהביא שיש הוא אמינא לדמות כחול לשחור לגבי נדה וטריפות הריאה בבהמה הרי מסקנת הגמרא שכחול אין דינו כשחור ומה שאסור בשחור כשר בכחול.

ג. הרמב"ם בהל' ציצית כתב דתכלת האמורה בכל מקום הוא כמראה הרקיע הנראית לעין השמש והוא הצמר כפתוך שבכחול ואם נצבעה בכל המשחירין פסול.

ד. הביאור ברמב"ם שכחול כהה הוא דומה לשחור אך הרמב"ם אין מגדיר את צבע התכלת לשחור ושם כחול הוא גוון בפני עצמו כמו אדום וירוק וכו' ופתוך בלשון המשנה נגעים הוא חורר וכן נראה לעיני כל שמראה הרקיע לעין השמש שהוא צבע התכלת אינו ממין צבע השחור כלל אלא כאשר הוא כהה מאוד נקרא בשם המושחר כשחור, ורש"י על התורה בפ' ציצית כתב תכלת מראה ירוק.

ה. עוד שם בביאו"ה כתב שלגבי כתיבת סת"ם מראה כחול פסול מכיון דשם צריך מראה דיו ודיו הוא שחור, ודבריו צ"ע, דלשיטתו דכחול הוא צבע שחור מדוע נפסול אותו לכתיבת סת"ם, הרי הרמב"ם כותב דכתיבת דיו הכוונה למעט שאר מיני צבעונים כגון האדום והירוק וא"כ אם כחול הוא שחור אין סיבה לפסול לכתיבת סת"ם לשיטת הביאור"ה. אך כבר כתבנו דאי אפשר להכשיר צבע כחול לגבי רצועות וממילא גם פסול לכתיבת סת"ם דכחול אינו שחור.

ו. יש בשוק רצועות תפילין שזיפנים מדביקים על עור שאינו צבוע בשחור רצועות פלסטיק שחורות מבריקות כרצועות תפילין ואין ניכר שאלו רצועות מפלסטיק ונראים כרצועות עור ומכיון שהעור אינו צבוע בשחור הרי הרצועות פסולות מכיון שהלל"מ שרצועות עור צריכות להיות שחורות ובנדוננו אין העור שחור ומה שמודבק עליו פלסטיק שחור אינו הופך את העור לשחור, ואין זה

שייך לדיני ציפוי לגבי קבלת טומאה בשאלה אם הציפוי בטל לעיקר, דשם לגבי קבלת טומאה מסתכלים על החשיבות של הכלי וכאן יש דין שהרצועות צריכות להיות שחורות וכאשר העור אינו שחור אפילו היינו אומרים שהפלסטיק בטל לעור אין זה הופך את העור לשחור.

ז. בחלק מהרצועות שבשוק העור שחור אך הוא אינו מעובד מספיק, אינו חלק ומכווער ועליו מדביקים את רצועות הפלסטיק השחורות. והנה לגבי ציפוי מובא ברע"ב והתויר"ט במשניות כלים שכאשר הציפוי חשוב והכלי נקרא על שם הציפוי בטל העיקר לגבי הציפוי וכאשר הציפוי אינו חשוב והכלי נקרא על שם העיקר בטל הציפוי לגבי העיקר.

ח. בנדוננו אין נקרא הפלסטיק על שם העור שתחתיו כי יש כאן זיוף וחושבים שהכל הוא עור, והעור אינו חשוב כי הוא מכווער ומחוספס ונראה כמלא סדקים ואין נקרא על שם העור אלא על שם הזיוף ואינו בטל לעור, ולכן פוסל את הרצועות כי אינו כורך רצועות וכו' אלא כורך שני מינים מעורבים יחדיו ואין בטל מין אחד לשני כמו בד המעורב והשתי הוא מצמר והערב הוא ממש וכדו', ולדעת השו"ע אין חייב בציצית מן התורה מכיון שאין בטל השתי לערב, וכן בנדוננו יש כאן שתי שכבות המתקלפות זה מזה בקלות ואין בטלות אחת לשניה ואין זה נקרא רצועות של עור.

ט. בהמשך לאמור בסעי' ח בסיכום דין רצועות אלו דומה למי שמוסיף על ד' מינים שיש מצוה ליטלם בסוכות ומוסיף מין חמישי שעובר על כל תוסף ויש כאן איסור כל תוסף.

י. הנודע ביהודה פוסק שאם טח את בתי התפילין טיחה עבה הם כשרות, והגם שנפסק בשו"ע ציפן זהב או טלה על הבתים עור בהמה טמאה פסול והם דברי הב"י, חולק הנו"ב על הב"י ומפרש שהכוונה בגמרא ציפן זהב וטלה וכו' אין הכוונה על הבתים מעור בהמה טהורה אלא שהזהב הוא הבית וכן עור הבהמה טמאה.

יא. המשנה ברורה מביא את דעת הנשמת אדם והבית מאיר החולקים על הנו"ב ופוסלים בתים אלו. יב. כתבתי טעמים לסייע לדעות שהתפילין הנ"ל פסולות דאי אפשר ללמוד ציפן זהב וטלה בהמה טמאה על הפרשיות ולא על הבתים דציפוי הוא מדובק על הדבר שתחתיו ואם יהיה מדובק לפרשיות לא יהיו הבתים מרובעות ובתים שאינם מרובעות פסולות הם.

יג. הנו"ב מביא ראיה לדבריו מנוי סוכה שאין פוסלים את הסוכה ולכן גם הטיח לא יפסול את התפילין, וכתבנו דלא דמי, דבסוכה אם היה מדבק את הסדין שפורס לנוי לסכך היתה הסוכה פסולה כי לא היה נקרא נוי אלא חלק מהסוכה וסדין פסול לסכך, ומדובר שם בגמרא בפורס את הסדין לנוי ולא מדביק, משא"כ טיחת בתים בטיח מדביקם לבתים ומוסיף מה שלא שייך לתפילין, ונכונים דברי הרב השואל בנו"ב שיש כאן משום איסור כל תוסף.

הרב גדליה אקסלרוד
חיפה



בנוסח הפרוזבול

במה שכתבתי בנזר התורה (גליון יט עמ' ר"ט) דהרע"ב בפאה פ"ג משנה ר' גריס בנוסח הפרוזבול פלוני לפלוני מוסרני לכם כל חוב שיש לי על פלוני "שאגבנו" כל זמן שארצה, עכ"ד, כעת ראיתי

שבמו"ק פ"ג מ"ב גריס הרע"ב מוסרני לכם פלוני ופלוני שכל שטר שיש לי אצל פלוני אנחנו כל זמן שארצה, והמע"ן יראה שיש כאן ג' שינויים: א. בפאה גריס "כל" ובמו"ק "שכל". ב. בפאה גריס "חוב" ובמו"ק "שטר". ג. דבפאה גריס "שאגבנו" ובמו"ק אנחנו. והשינוי הראשון הוא תלוי במח' ראשונים כמו שנתבאר בקובץ נזר התורה גליון ט"ז עמוד ח-ט. והשינוי השני הזכיר המאירי בגיטין (ו.) דיש גורסין "שטרות" אך בספרי ספרד המדויקים גרסו "חוב" עכ"ד, והשינוי השלישי הוא תלוי בשינוי הראשון, דאי גרסינן "כל" ע"כ צריך לגרוס שאגבנו ואי גרסינן "שכל" לא מתאים לגרוס "שאגבנו", ע"ן נזר התורה שם. ושם הובא שכ"ה בנוסח שכל וכו' שאגבנו במדרש הגדול, אך רוב הגורסים "שכל" גרסי נמי "שאגבנו" והוא מגומגם ע"ש.

ויש מקום לשער שהרע"ב גריס כמו שכתב במו"ק אלא שבמסכת פאה תיקנו המדפיסים להשוותו לנוסח הרגיל, וכמו שידוע שהמדפיסים שינו באופן שיטתי כל דיבורי המתחיל שבראשונים להתאימם לגירסאות הדפוס, וברוב הפעמים הנכון כנוסח הישן והיה לראשונים נוסח אחר בגמ' ואכמ"ל.

בענין ניקוד שם התנועות "פתח" "קמץ"

בגליון כ' עמ' קע"ו הביא ר' נפתלי צבי דעמביצער קושית ספר התשבי ערך "פתח" על מה שקוראים התי"ו של "פתח" רפויה והרי היא ראויה להידגש אחר "הפתח", (דהיינו שהפ"א של תיבת "פתח" מקובל לבטאה בפת"ח, ואחרי פתח שהיא תנועה קטנה תמיד מגיע דגש חזק), וגם הקשה שרוב אחב"י קורין התיבה מלרע ואינו אלא מלעיל, ע"כ קושיית ס' התשבי. ותיירץ ע"ז הרב הכותב הנ"ל דיתכן באמת שדין הפ"א הוא בקמץ כזה פתח ולכן אין דגש בתי"ו, ומה שכל עם ישראל קוראים פתח הפ"א בפת"ח אינו קושיא כי האשכנזים והתימנים קוראים הרבה פעמים פת"ח במקום קמץ בספר שאינו מנוקד וכן הספרדים קוראים לכל קמץ פת"ח, עכ"ד.

אולם יש לפרוך הדברים, דמה שהתימנים קוראים בתיבות שאינם מנוקדות קמץ כפת"ח אינו אלא בתיבות בארמית כמו בקריאת גמרא או מדרשים וכמו בספר שפת אמת (כהן) עמ' קפ"ה. ושם הביא הסבר ע"ז מהרב יוסף קאפח לקרוא המילים הקמוצות דומה לפת"ח כמו קריאתם הם, אבל המקרא היה בידיהם מנוקד בקמץ מדורות ראשונים ובוזה לא שינו מנהגם ורק צורת הניקוד הסכימו לקבל מחכמי בבל אולם על מסורת הקריאה עצמה לא קיבלו דעתם, עכ"ד ודפח"ח.

(ואין מזה סתירה למה שנכתב בנזר התורה סיון תשס"ז עמ' רל"ג שבבבל הגו המדקדקין את הקמץ הממוצע, דמ"מ לא הקפידו בזה כ"כ ובתלמוד ומדרשים קראו קמץ כמו פת"ח וק"ל. וגם אין מזה סתירה למה שכתבתי בקובץ נזר התורה ניסן תשס"ח עמ' ש"מ שהתימנים בתקופת הגאונים ביטאו קמץ רחב במבטא קמץ ממוצע, דכאן לא באתי אלא לומר שהיה להם במסורת הבהל ברור בין קמץ לפת"ח. אבל איך בדיוק ביטאו את הקמץ אין להוכיח מכאן, ופשוט).

ואגב, זה המקור למה שכתבתי בפשיטות בנזר התורה שם (גליון י' עמ' ע"ט) שנקדני בבל ודאי הבדילו בין קמץ רחב לקמץ חטוף. והאמור לעיל מסייע דהוא כעין מסורת אצל התימנים שבבבל הגו קמץ רחב קרוב לפת"ח. ומה גם שכ"ה במסורת במבטא יהודי בני בבל עד היום הזה וכידוע שבני בבל לא זזו מארצם מתקופת הגאונים. ואם כי את מבטא הסגול שינו (שאינם מבטאים אותו כפת"ח כמו שהוא בניקוד הבהלי) לבטאות כעין ציר"י וכן את כל שיטת הניקוד ביטלו וקיבלו במקומו את שיטת הניקוד הטברני, מ"מ בענין קמץ רחב וקמץ חטוף שבזה לכו"ע לא היתה מסורת טבריה שונה מבבל (ודאי לא יתכן שבטבריה הבדילו בין קמץ רחב לחטוף ובבבל לא)

א"כ לא היה סיבה שישנו בזה את מבטאם, וע"כ שמסורת בבל הבדילה בין קמץ רחב לחטוף. (ואפ"ה סימנה אותו באותו סימון ואין מזה שום ראיה שמבטאם שווה וכמו שביארתי שם בטו"ט).

ועכ"פ נמצאנו למדים שבמילים שמקורם מלשון הקודש אין סיבה שיבטאו התימנים קמץ כפת"ח, וא"כ בנדרון דידן שאנו דנים על שמות התנועות "קמץ" ו"פתח" ודאי בזה התימנים אמורים לבטאות קמץ כקמץ ולא כפת"ח. וביותר דבזה לא שייך השפעה בבליית שהרי בבבל קראו לתנועות אלו "מיקמץ פומיה" ו"מפתח פומיה". וע"כ השמות קמץ ופת"ח בפי התימנים לאו מחכמי בבל קיבלום, ולכן הסבר רנ"צ דעמביצער קצת דחוק, וגם השם "פתח" בקמץ קצת מוזר.

ובחסדי השי"ת עלה ברעיוני הסבר נפלא למה שכל ישראל קוראים פת"ח בתי"ו רפה ומלרע. והוא דבאמת ניקוד השם "פתח" הוא פתח בשוא נע, ולפי"ו ודאי התי"ו בפה וההטעמה מלרע, וכבר ידוע שבימות הקדמונים היה נקרא השוא נע כפת"ח חטוף ולא כמבטאנו היום שמבטאים אותו כסגול חטוף, וא"כ ממילא כשקוראים "פתח" בשוא נע המקורי הוא נשמע ממש כפתח, וכיון ששמות התנועות עברו מאב לבן בלא ניקוד בספר ממילא נשתמר בזה הקריאה המקורית שקוראים שוא נע כעין פת"ח, וכיוצ"ב כל ישראל הוגים תיבת ירמיהו המ"ם בחייריק אף שבתנ"ך המ"ם בשו"א נע, והטעם הוא ע"פ הכלל הקודם ששוא נע לפני יו"ד נקרא בחיריק חטוף, וכיוצ"ב המילה "נִיר" נקראת הנו"ן בפי כל בחיריק אף שמשפטה בשוא נע, והוא מהטעם הנ"ל שהשוא נע כאן הוא לפני יו"ד. (וכן אנטיכוס, בכת"י עתיקים הטי"ת בשוא נע, ונקרא בפי כל בחיריק). וכיוצ"ב היה שגור בפי זקני הספרדים בדור הקודם שמות הערים "צפת" ו"טבריה" בפת"ח צפת טבריה, אף שדינם בשוא נע, ודי בזה.

ולהאמור מוכן מאוד שם התנועה פתח והוא כאומר לקורא פתח פוך, שהרי תנועה זו מבוטאת בפתיחת הפ"ה. ואכן גם השם קמץ שגור בפי כל ישראל קמץ, המ"ם בציר"י, (ומה שהיום קוראים קמץ הוא המצאה של המשכילים, וכן שמעתי מהגר"ע יוסף זצ"ל שאמר פעם בלויין שמבטא הספרדים "בקמץ" ופתח הוא הנכון), וכבר כתב הרב הנאמץ שליט"א בהגהתו לספר שפת אמת עמ' קע"ה שהסיבה שבמסורת אבותינו נקרא קמץ כלומר קמץ פוך, [ולפי"ו לכאורה הניקוד הנכון של תיבת קמץ הוא קוף בפת"ח והמ"ם בצירי ודגש חזק בפלס "ננון" דבר"ו וצ"ע] והדברים עולים יפה מאוד להאמור לעיל ש"פתח" הוא פתח פוך וקמץ הוא קמץ פוך.

ואין להקשות שלפי האמור שיוצא שהאות הראשונה של התנועה אינה מנוקדת באותה תנועה עצמה, (וזה קשה כבר להסבר רנ"צ דעמביצער הנ"ל), דבאמת מצאנו כיוצ"ב תנועות "קובוץ" שהראשונים קוראים אותה "קיבוץ" או "קיבוץ שפתיים" וכ"ה מסורת הספרדים (קיבוץ בחיריק) וכפי שכתב בשפתי כהן (הנספח לספר שפת אמת) עמ' כ"ד, וע"ש שהוכיח שיבוש המשכילים וחידושיהם בענין זה, שהוציאו את כל המשמעות משמות התנועות ע"ש. (ואגב, גם "שורק" מסתבר שקריאתו המקורית ה' בחולם והר' בסגול, דהאדם המבטא שור"ק נראה כשורק).

הקמץ בהברת הספרדים

בגליון כ' עמ' ש"ל הביא רנ"צ דעמביצער שליט"א מה שכתבתי בגליון יט עמ' ש"נ והאריך לתמוה על מה שכתבתי, וכתב שיש כמה טעויות סופר בדברי, ואכן צדק בזה, ולכן אעתיק כאן מחדש מה שכתבתי בתיקון הטעויות והרחבת הדברים, ואקוה שכעת לא יפול שיבוש בדברי, ועם הקוראים הנכבדים הסליחה.

במה שכתב הרב נפתלי צבי דעמביצער (עמ' טפ"ו) שבעבר קראו החסידים הקמץ רחב תמיד או וקמץ חטוף תמיד א, ורק במשך הזמן שכחו כללי קמץ רחב וקמץ חטוף והלכו תמיד לפי הברה

פתוחה והברה סגורה, דהיינו שתמיד לפני דגש חזק הוא קמ"ץ חטוף, עכ"ד, והנה לענין קמ"ץ שלפני דגש חזק באמת דבריו נראים, שהרי לא כל החסידים קוראים ימה שמה בקמץ אלא יש מעט חסידים שקוראים את זה בקמץ או, וא"כ רגלים לדבר שבאמת כן קראו החסידים בתקופה הקדומה. אך לפי דבריו שכל קמץ רחב קראו החסידים בקמץ או, ולפי"ז צ"ל גם שבעבר קראו החסידים קמץ שלפני שוא נח עם טעם (בין הקמץ לשוא נח) בקמץ א דהיינו שקראו הה"א של "אברהם" בקמץ או וכן בשם אדנות קראו הנון בקמץ או וכן כל כיוצ"ב בזה.

אבל לענ"ד הוא רחוק לומר כן, דהא בזה לא אשכחן שום חסיד שיקרא כן, ואם היו קוראין כן כל החסידים בתקופה הקדומה היה צריך להשאיר לזה איזה שיירים בהברת החסידים היום, (ורנ"צ דעמביצער לא הביא לזה אלא ממדקקי בוטשאטש במילה אחת בסך הכל), ועוד שבספר "מורה קריאת התורה" שנדפס בווראשא תרנ"ב מעיד שכל החסידים קורין שם אדנות ואברהם וכיוצ"ב בקמץ א.

ולכן נראה לענ"ד שבאמת מעיקרא קמץ או וקמץ א היה תלוי בהברה פתוחה והברה סגורה, ואף שלפי הדקדוק יש קמצי"ן בהברה סגורה שהם קמ"ץ רחב, מ"מ הרי הטעם הוא מפני שיש טעם בין הקמ"ץ לשוא נח או הדגש חזק אבל אצל החסידים (וכן אצל כל בני אשכנז בתקופה שלפני הגר"א והרז"ה שלא היה מי שיעורר על זה) שאין מקפידין כ"כ על הטעמת המילה כפי הדקדוק, ובדרך כלל מטעימים מלעיל (כדרך שפות אירופה), א"כ לשיטתם באמת יש כאן קמ"ץ חטוף ושפיר קוראים אברהם הה"א בקמ"ץ א, כי הרי מטעימים את המילה ברי"ש והבן. ולפי"ז אליבא דאמת ודאי גם החסידים צריכים לקרוא כל קמ"ץ רחב (ע"פ הדקדוק) בקמץ או וכל קמץ חטוף בקמץ א ואין לזה שום סתירה ממה שאבותיהם קראו בקמץ בהברה פתוחה או וקמץ בהברה סגורה א, דחד מילתא הוא וכמו שנתבאר.

ועי"ש שביארנו בזה אמאי בני פראג לפני מאתים שנה קראו את הקמ"ץ הממוצע (לפי עדות ענף עץ עבות) רק בהברה פתוחה. (ואגב ממה שב"ענף עץ עבות" מתאר את החלפת הקמ"ץ הממוצע בפי בני פראג בקמ"ץ גרמניה וכפי שביאר רנ"צ דעמביצער בגליון כ' עמ' קס"ג הערה 20, הוא ראייה ניצחת למה שכתב איהו גופיה שם שקמ"ץ גרמניה הוא תולדת "קמץ גדול קדמון", ודו"ק).

ולפי"ז גם אין צריך להדחק במה שנדחק הרב הכותב הנ"ל בעמ' ק"ס אמאי בני גרמניה קוראין קמ"ץ גרמניה רק בהברה פתוחה, ולמשנ"ת מיושב בקל ודוק.

עוד על מבטא הקמ"ץ

מה שהעיר הרב אביגד בעדני (גליון כ עמ' שכ"ז) שהראיה בענין לחיים אינה ראייה שהרי שוא נע במבטאו המקורי היו בפתח קל וא"כ מה הועילו במעבר מהדומה לדומה, דהיינו שאם הבדל דק בין שוא נע לפת"ח מועיל להבדיל בין לחיים ללא חיים למה לא יועיל הבדל דק בין פת"ח לקמ"ץ להבדיל בין לחיים ללא חיים, עכ"ל בקיצור.

ובמילים אחרות, כיון שלא מובן למה החילוק בין שוא נע לפת"ח יותר בולט מהחילוק בין פת"ח לקמ"ץ ע"כ שאין אנו מבינים כוונת הראשונים ואי אפשר להוכיח מהענין כלום. אמנם, כל ההנחה של הקושיה טעות, שכן אף שברור שהמבטא המקורי של שוא נע היה כעין פת"ח מ"מ ברור שהאשכנזים כבר לפני חמש מאות שנה הגו שוא נע כעין סגול וכמו שהעידו ר"א בחור ור"ש סופר ועוד, וכיון שהראיה היא מדברי מהר"ם מרוטנבורג שהיה אשכנזי, ואין לכותב שום ראייה שבאשכנז ביטאו בזמנו השוא נע כעין פת"ח, ואנו מוכרחים לבאר למה בשוא נע יותר טוב

מלומר בפת"ח (שהרי גם הכותב הנכבד לא מצא לזה פתרון) וא"כ ע"כ נאמר שמהר"ם מרוטנבורג ביטא שוא נע כסגול וכמבטא האשכנזים היום ולק"מ.

ובלאו הכי הב"ח בסי' תקפב ביאר שמהר"ם מרוטנבורג ביטא כל השנה שוא נע נוטה לפת"ח ורק בר"ה ביטא שוא נע באופן שאינו נוטה לקריאת הפת"ח והיינו כעין סגול, הרי להדיא שהב"ח כבר נתקשה בקושית הכותב ותירצה בטוב טעם.

ואת שאינו יודע לשאול את פתח לו, שהיה יכול הרב הכותב להקשות על הראיה מ"לקרבן" שזכרה בגליון י"ז והיא ראייה מדברי הגמ' ובזמן הגמ' ודאי ביטאו השוא נע כהוגן וכעין פת"ח ואפ"ה מבואר בר"ן נדרים יג: בהאומר לקרבן בשוא לא משמע "לא" והאומר לקרבן בפת"ח משמע לא, ובזה ביאר תירוצו הגמ' "הא דאמר לקרבן הא דאמר לקרבן" והיא באמת קושיא אלימתא דהא שוא נע משמע "לא" דהרי הביטוי המקורי של שוא נע הוא כעין פת"ח וא"כ אמאי התם אסור.

והנראה בזה דבאמת הר"ן שביאר כן דברי הגמ' ביאר כן לפי מבטאו שמסתמא גם ביטא שוא נע כמו סגול וכמנהג הספרדים היום (וכן לפני חמש מאות שנה, כעדות ר"ש אלמולי, והמנחת שי הביאם בשפת אמת עמ' רפ"ה), אבל למשנ"ת דמסתבר שבזמן חז"ל הגו שוא נע כסגול ע"כ נצטרך לגרוס בגמ' שם כמו שאיתא לפנינו בגמ' הא דאמר "לא קרבן" הא דאמר "לקרבן", והיינו דהחילוק אם אמר מפורש "לא קרבן" אבל האומר ל"לקרבן" בין בפת"ח ובין בשוא לא משמע לא. וכן גירסת רוב הראשונים בסוגיין בלקרבן וכן בסוגיא דלחולין (ס"א:) ומהם הרש"י (הובא בראמ"ה), רנב"י תלמיד הרמב"ן (בשיטמ"ק), המפרש (בכל הסוגיא), תוס' ישנים, ר"א מן ההר, ר"ת בספר הישר סי' ס"ט ע', הרי"ף (בשיטמ"ק), וכן הביא המאירי בשם יש גורסין, וכ"ה ברוב הכת"י בדק"ס, וא"כ לק"מ.

ועכ"פ הראיה מהסוגיא בנדרים שם דקמ"ץ דומה לפת"ח אכתי במקומה עומדת, דלפי כל הראשונים מוכרח בסוגיא שם יא: דקאמרינן התם בהו"א דלקרבן לא אוכל "לך" הוי מכלל לאו אתה שומע הן, ובמסקנה אמרינן דמתפרש לקרבן יהיה לפיכך לא אוכל לך, וכיון שהגמ' לא אומרת בתירוץ שהגירסה במשנה משתנית א"כ ע"כ בין בהו"א ובין במסקנה גרסינן "לקרבן" לפי כל הראשונים, ואפ"ה בהו"א סברנו דלקרבן לא אוכל לך מתפרש לא קרבן לא אוכל לך ומכלל לאו אתה שומע הן דמה שאוכל יהיה קרבן, וא"כ בהו"א בגמ' ע"כ צריך לבאר דלמ"ד בפת"ח או בשוא נע שהוא כעין פת"ח משמע כלא בקמ"ץ וע"כ דקמ"ץ דומה לפת"ח ותו לא מידי.

ומה שדחה שם עוד ראייה שהובאה בנושא זה ע"ש, וכמדומה אני שאין צריך לענות על דחיותיו כיון שראיה זו לא הוזכרה כלל בקבצי נזר התורה וא"כ אינה ענין לנדון שלפנינו.

ומה שהביא שם ראייה נוספת שהביאו כי מילים רבות שבלשון הקודש נכתבות בקמ"ץ נכתבות בארמית בפת"ח לעת עתה לא מצאתי מי שהביא ראייה זו, ועכ"פ בקבצי נזר התורה ודאי לא הובאה ראייה זו ועל כן אני פטור מלהתייחס אליה.

אקווה שתירצתי קושיותיו בטוב טעם ויישר כח לכותב הנכבד שעוררני ללמוד סוגיא שלימה במסכת נדרים בעיון ולהעלות בה פנינים.

בברכה רבה להפצת התורה

הרב אברהם גפן
ירושלים

אל מערכת נזר התורה,

ברכת האילנות על אילנות של ערלה

קִיבַּלְתִּי אֶת גְּלִיּוֹן כֵּט (אלול תשע"ז) ועברתי על רובו בהנאה מרובה. ראיתי מש"כ הרב יצחק הנדלס בעמ' תסג בענין ברכת האילנות, ואמסור לכם את מה שבס"ד עמי בכתבים בענין זה.

הַגִּרְעָקָא בְּהַגְהוּתוֹ עַל שו"ע או"ח (סי' נטו) מסתפק אם יכול לברך ברכת האילנות על אילנות של ערלה משום שאי אפשר ליהנות מהם הרי שלא שייך לברך עליהם ברכת האילנות להנות בהם בני אדם. ויש מהאחרונים שפקפקו בזה יעו"י בשו"ת רב פעלים (ח"ג סי' ט) ועוד.

ובשו"ת דובב מישרים (ח"ג סי' ה) הוכיח מהמשנה במס' מעשר שני (פ"ה מ"א) והובא נמי בגמ' בב"ק (סע.), דאיתא שם דמציינין בשמיטה כרם רבעי וערלה שלא יכשלו בהם בני אדם ואין מציינין בשאר שני שבוע, ולצייין משום גזלנין לא חיישינן משום הלעיטוהו לרשע וכו', והקשה שם, מדוע לא יציינו שמא יכשלו בני אדם ויברכו ברכת האילנות על אילנות של ערלה, הא ראיא מכך שמותר לברך. ובס' מעשה חמד הביא כמה סברות לדחות ראיא זו, ויעו"י עוד בס' עקבי חיים (סי' ה) בענין זה. ובקונטרס מרפסין איגרא כ' לתרץ בשם הגר"ק, דבגמ' בב"ק מיירי בפירות שגמר גידולן ולא מברכים ע"ז ברכת האילנות. ובשם הגר"א"ל כ' שם לתרץ, שבערלה בשביעית הפקד הפירות לאינשי דעלמא נוטלים מהפירות, ולכן יש להזהירם שלא יאכלו מזה, אך לענין ברכת האילנות שבעל הבית לא נותן משלו לאינשי דעלמא רק שהם מברכים על שלו ועל זה אין צריך את דעתו ורשותו ע"כ אין בזה חיוב להזהירם. ויעו"י בשו"ת אור לציון (ג, ו' סע' ד) שכ' כי המשנה מיירי כשהפירות קיימים ויש לחוש לגזל אך ברכת האילנות מברכים קודם לכן ואין ראיא משם לכאן.

והנראה לי לדחות ראיא זו מכמה טעמים.

הַרְמַב"ם (פרק כ מהל' שְׁכִינַת הַעֲשׂוֹר ה"ו) כ': אכל ביוה"כ עלי גפנים פטור לולבי גפנים חייב ואלו הם לולבי גפנים כל שלבלבו בא"י מראש השנה ועד יוה"כ. וכ' ע"ז ברבינו מנחם: לולבי גפנים וכו' והרב כ' בארץ ישראל לפי שא"י מבכרת משאר כל הארצות. הרי שבא"י הגפן מלבלבת כבר בתשרי שהוא זמן יוה"כ. והרי בב"ק מיירי בכרם רבעי, וכרם רבעי לבלב בא"י ולכן לא ציינוהו כי בניסן כבר עבר לבלבו ואין עוד על מה לברך, ואפי' להסבירים דאי"צ לברך בניסן דווקא מ"מ בעי' שיהיה זמן בו רוב אילנות מלבלבין והוא בוודאי לא בתשרי.

בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ג סי' ג) כ' להקשות, דבברכות דף כח. א': הוואה אילנות טובות אומר ברוך שככה לו בעולמו, ושם דף נח: איתא: היוצא בימי ניסן אומר שלא חיסר וכו'. ולכאור' הוי סתירה כיון שברואה מברך שככה תו לא שייכא ברכה דניסן. יעו"ש מה שתירץ.

והנראה לתרץ בזה, דהברכה שככה לו בעולמו הובאה בברייתא, וחזינן דתנאים דברייתא תיקנו תקנה לברך ברכה כללית על אילנות נאות ובריות נאות. אך בגמ' דף כח: גבי היוצא בימי ניסן הוי מימרא דרב יהודה אמר שמואל, דהוי אמורא ולכאור' ניתנה רשות לאמוראים לפרט ולייחד הברכה הכללית לברכות מפורטות ולצמצמם לזמנים המיוחדים השייכים לאותם זמנים פריטים, וכדמציינו בירושלמי פ' כיצד מברכין סוגי ברכות שנתיחדו על מינים ממינים שונים. ובחידושי היעב"ץ עמ"ס שבת כד. מוכיח מכמה מקומות שתורף נוסחאות הברכות לא הושלמו עד זמני האמוראים. וא"כ י"ל דבזמן המשנה דמעשר שני הנ"ל עדיין לא נתקנה ברכה פריטית זו של ברכת האילנות המיוחדת והמפורטת אלא היתה ברכה כללית של שככה לו בעולמו ששייכת לכאור' גם באילנות של ערלה שהרי אין בה לשון של היתר הנאה. ויש להוסיף על כך, דהאחרונים העירו על הגמ' בברכות לה. ששואלת מנא הני מילי דיש לברך מנח"מ דהא מצינו הרבה ברכות ולא הקשו

על זה מנה"מ. ולדברינו ניחא, דיסוד תיקון ברכות נלמד מכך שאסור ליהנות מהעולם ללא ברכה ולאחר יסוד זה תיקנו חז"ל והאמוראים ברכות הרבה.

ואמנם בברכה זו של שככה לו בעולמו לא נהגו לברך בזמן הזה וכמבואר במשנה ברורה (סי' כה ס"ק לב), ובשער הציון (אות לג) כ' בטעם הדבר שזה משום שברכה זו היא על בריות משונות ביופיין ומי יוכל לדקדק בזה. ולפי זה ענין זה ברכה שונה מברכה דחודש ניסן, אך מ"מ קושיית הדברי מלביאל במקומה עומדת דאם תקנו ברכה לכל האילנות מה הוסיפו לתקן ברכה לאילנות משונות ביופיין. ואם נימא דתקנה דשאר אילנות הוי תקנה מאוחרת יתכן ליישב גם מדוע אין מברכין בזמן הזה מאחר וברכה ראשונה נכללת בברכה שנתקנה לאחריה. ויל"ע.

וראיתי בס' שערי ברכות (עמ' ז) שהעיר על נוסח הברכה בורא פרי העץ ואין אומרים בורא פרי האילן, ומביא בשם הגר"א כי אילן זהו לשון מאוחרת ולא לשון התורה והברכות נתקנו בל' התורה, והקשה על זה מברכת האילנות שכן מזכירים בו אילנות טובות וכו', ומביא שם בהרחבה עוד תירוצים בענין זה, אך לפי"ד עד השתא ניחא, כיון שכל כולה של תקנת ברכת האילנות הוי תקנה מאוחרת מזמן התנאים ולא הוי ברכה יסודית שנתקנה קודם לכן, והברכות העיקריות נתקנו לפי לשון התורה אך הברכות שתיקנו מאוחר יותר על דברים פרטיים וכו' נתקנו כלשונם, ואילן הוי הלשון בזמנם כפי שרואים בכמה מקומות בחז"ל.

וראיתי בס' בצילו חימדותי עמ' מט ששמע הגר"י רבינוביץ זצ"ל מפי גאב"ד טשעבין בעמח"ס דובב משרים שאמר בסוף ימי שאינו חוזר בו משום פסק שפסק בדובב משרים חוץ מהראיה שהביא מהגמ' בב"ק נגד ספיקת הרעק"א בענין ערלה בברכת האילנות כי בכזו ראייה לא מפריכין ספיקת הרעק"א. ולא פירש.

בברכה מרובה
הרב יצחק מאיר הגר
בית שמש



א. בענין זמן הלילה לשיטת רבינו תם

מאמר תגובה על מש"כ בקובץ נזר התורה גליון כט (אלול תשע"ז) ע' קע
בדבר מה שכתב בשם הרה"ח ר' יצחק צבי לאמפין שליט"א שדעת השו"ע הוא כדעת המנחת כהן שאנו סומכים על הג' כוכבים הנראים קודם 72 מינוט אחר שקיעה שהוא כבר לילה אף לענין ק"ש של ערבית, ולענין מלאכה במוצ"ש אפי' לר"ת. (אבל מ"מ תחילת שקיעה הוא יום ודאי ולא בין השמשות ואפשר עדיין לקבל עליו אז תוס' שבת). והוא משום שהשו"ע הרי פסק כר"ת באו"ח רסא ס"ב ואפ"ה באו"ח רצג לענין מוצ"ש, ורלג לענין ק"ש של ערבית, רק סתם שהוא בצאת ג' כוכבים קטנים ולא הזכיר שהוא בעת שעבר ד' מיל מתחילת שקיעה.

ואע"פ שבאו"ח רסא ס"ב כן כתב השו"ע שתחילת הלילה הוא ד' מיל אחר שקיעה מ"מ השו"ע לא הזכיר שם שהד' מיל הם שעה וחומש שעה. ורק בהלכות פסח והלכות מליחה כתב השו"ע שמיל הוא שליש שעה פחות חלק כ' משעה, שהוא 18 מינוט, שאז נמצא לפי"ז שלדעת השו"ע ברס"א תחילת הלילה הוא 72 מינוט אחר שקיעה (מאחר שהוא ד' פעמים 18 מינוט). אבל מ"מ מאחר שלענין ק"ש של ערבית ומוצ"ש השו"ע לא הזכיר שיש אז להמתין ד' מיל מוכח מזה

שסמך על הג' כוכבים שיוצאים קודם ל72 מינוט לקרוא אז ק"ש של ערבית ולקבוע אותו לזמן מוצ"ש אע"פ שהוא קודם ל72 מינוט אחר שקיעה.

והביא סייעתא מדברי הגה"צ ריי"נ שהשיב מדברי תו"ס בשבת דף לה ד"ה תרי, לאלו שהקשו לו איך אפשר לפרש את שיטת המנחת כהן כר"ת. וז"ל התוס' בשבת דף לה ד"ה תרי "וע"ק נחזי אנן באדם בינוני שילך מתחילת שקיעת החמה ד' מילין כדאמר בפסחים י"ל דמספקא לן מהו אדם בינוני ע"ש.

לכן בא להוכיח משם שמאחר שמספקא לן מהו אדם בינוני אי אפשר לקבוע את תחילת הלילה בד' מיל ל72 מינוט דוקא, שאפשר שיש אנשים שהולכים ד' מיל בהרבה פחות מ72 מינוט. לכן אפשר שכוונת השו"ע ברס"א ס"ב שתחילת הלילה הוא בהולך ד' מיל בפחות מ72 מינוט.

ואפשר להוסיף על דבריו ממה שראיתי מפורש בקובץ עץ חיים כרך ו' (חלק מנהגי ישראל) שהשו"ע הרי כתב שם ברס"א ס"ג שמי שאינו בקי בשיעור של ג' מיל ורביע ידליק בע"ש נרות כשהשמש בראש האילנות וכו' דהיינו קודם שקיעה ע"ש, לכן צ"ל שהשו"ע סמך שכולם אינם בקיאים בשיעור ד' מיל כדברי התו"ס שם בשבת דף לה ד"ה תרי, לכן לעולם לא ידליקו נרות בע"ש 57 מינוט אחר שקיעה (שהוא 1.5 מינוט קודם ג' מיל ורביע אחר שקיעה. שכתב השו"ע שם שאז ג' מיל ורביע אחר שקיעה רק מתחיל בין השמשות. וג' מיל שהם ג' פעמים 18 מינוט הם 54 מינוט, ורביע מיל הוא 4.5 מינוט, נמצא ג' מיל ורביע הם 58.5 מינוט. ומאחר שהשו"ע כתב שם שמכל השיעור שיש מתחילת שקיעה עד בין השמשות שהוא ג' מיל ורביע יכול להוסיף אפי' רק מקצת מזה לתוספת שבת, א"כ מוכח מזה שהזמן המאוחר ביותר לקבלת תוספת שבת שבת הוא 57 מינוט. מאחר שהרי צריך להוסיף מחול על הקודש קודם בין השמשות).

נמצא שלא יצא מדברי השו"ע מכשול כזה שיעשו בני"י מלאכות בע"ש לאחר צאת ג' כוכבים קטנים שיוצאים בא"י (מקום חיבור השו"ע) אפי' בימים הארוכים ביותר מוקדם מ72 מינוט אחר שקיעה. נמצא שלזמן בין השמשות לא היו בקיאים כלל וכלל ולעולם הקדימו וחששו ולא עשו מלאכות לאחר שקיעה.

(ומה שבאירופה עשו בע"ש מלאכות אחר שקיעה זה היה מכח שקבעו את זמן צאת הג' כוכבים קטנים היוצאים קודם ל72 מינוט אחר שקיעה לתחילת הלילה, 13.51 מינוט קודם לצאת הג' כוכבים קטנים שיוצאים קודם ל72 מינוט אחר שקיעה קבעו לזמן תחילת בין השמשות).

הנה מה שבא הריי"נ להוכיח מדברי תו"ס בשבת דף לה ע"א ד"ה תרי שכתב שמספקא לן כמה מהלך אדם בינוני ומכח זה כתב הריי"נ שאי אפשר להוכיח את זמן תחילת הלילה לפי שיעור של ד' מיל בשיעור 72 מינוט מאחר שמספקא לן מהו מהלך אדם בינוני, הוא תמוה ביותר שהרי התוס' רק כתב שם שאי אפשר ע"י הילוך של אדם ד' מיל לצאת מידי ספק לילה דהיינו לומר שיהא לר' יהודה יום ודאי כל הד' מיל מתחילת השקיעה עד הלילה ולא יהיה בין השמשות 12 מינוט או 13.5 מינוט קודם הלילה. שמאחר שמפורש בפסחים דף צד ע"א שצאת הכוכבים הוא ד' מיל אחר שקיעה, והרי ילפי' מקרא שצאת הכוכבים הוא תחילת הלילה לכן כ"ז שעדיין לא הלך ד' מיל הוא יום ודאי ואינו ספק לילה! ע"ז כתב התוס' שמספקא לן כמה מהלך אדם בינוני ושמה יהלך ד' מיל בפחות מ72 מינוט! לכן אי אפשר לברר מכח ההילוך מתי הוא לילה.

אבל המנחת כהן במאמר שני פ"ה ד"ה ונ"ל כתב שבמקום מושבו (הולאנד) בימים השווים 48 מינוט אחר שקיעה הוא כבר צאת ג' כוכבים קטנים ע"ש. ובא"י מקום מושבו של השו"ע אותם גודל כוכבים היוצאים בהולאנד בימים השווים 48 מינוט אחר שקיעה יוצאים בימים השווים 36-37 מינוט אחר שקיעה. (כך מפורש בלוחות של ספר אור מאיר - ישראל והזמנים שכתב כן

ע"פ התוכנה של ירידת החמה 8.5 מעלות תחת האופק) ואם נפרש את שיטת המנחת כהן שמאחר שמספקא לן כמה מהלך אדם בינוני פירושו ששמא יהלך ד' מיל בפחות מ58.5 מינוט או מה הועילו חכמים לפי פירוש ר"ת לעשות לספק יום ספק לילה לכל היותר 13.5 מינוט קודם סיום 72 מינוט? הרי היה להם לקבוע את זמן בין השמשות להרבה יותר 13.5 מינוט? ששמא מהלך אדם בינוני מרחק של ד' מיל הוא הרבה פחות מ58.5 מינוט אחר שקיעה? ועוד הרי תוס' לא כתבו שמספקא לן כמה מהלך אדם בינוני אלא לומר שמשו"ה לכל היותר 13.5 מינוט קודם סיום 72 מינוט אחר שקיעה הם ספק לילה! ואי אפשר לומר שעד סיום 72 מינוט אחר שקיעה הוא יום ודאי! אבל לא בא לומר שמאחר שמספקא לן כמה מהלך אדם בינוני לכן אפשר לומר שקודם 72 מינוט אחר שקיעה הוא לילה ודאי ולא ספק לילה!

ואם נפרש שהרי"נ פירש בדברי התוס' שכוונתו שכיון שמספקא לן כמה מהלך אדם בינוני לכן אפשר לומר שקודם 72 מינוט אחר שקיעה הוא לילה ודאי ולא ספק לילה ועי"ז רצה לפרש את דברי התוס' אלו שסובר שתחילת הלילה הוא כדעת המנחת כהן, וכן מפרש כותב המאמר את דעת השו"ע, אז נמצא שלדעת השו"ע שהיה דר בא"י ושם כתב את השו"ע אז מאחר שאותם גודל כוכבים היוצאים בהולאנד בימים השווים 48 מינוט אחר שקיעה שכתב המנחת כהן שכוכבים אלו הם ג' כוכבים קטנים, יוצאים בא"י בימים השווים 36-37 מינוט אחר שקיעה ואז נמצא שהכוכבים היוצאים בא"י בימים השווים 36-37 מינוט אחר שקיעה הם ג' כוכבים קטנים בא"י, אז נמצא עי"ז שדעת השו"ע הוא שמאחר שמספקא לן כמה מהלך אדם בינוני חוששים שמא אדם בינוני הולך מרחק של ד' מיל 36-37 מינוט! א"כ אז לפי"ז מדוע לענין שיעור חימוץ שהוא שיעור מיל אחד שכתבו השו"ע ועוד פוסקים שהוא 18 מינוט מדוע הם לא חששו שמא אדם בינוני הולך מרחק של מיל אחד 9 מינוט או 9 מינוט ומשהו (שהוא רביע מ36-37 מינוט) כמו שחששו שמא אדם בינוני הולך מרחק של ד' מיל 36-37 מינוט? ואז נמצא לפי"ז שקמח שלשו אותו 9 מינוט או 9 מינוט ומשהו יהא עליו חשש איסור חמץ? אלא פשיטא ופשיטא שהסוברים שמיל הוא 18 מינוט סוברים שד' מיל הם 72 מינוט ולא פחות מזה.

ומה שכתב התוס' שמספקא לן כמה מהלך אדם בינוני רצ"ל שאי אפשר ע"י הילוך של אדם ד' מיל לצאת מידי ספק לילה דהיינו לומר שיהא לר' יהודה יום ודאי כל הד' מיל מתחילת השקיעה עד הלילה ולא יהיה בין השמשות 12 מינוט או 13.5 מינוט קודם הלילה. שמאחר שמפורש בפסחים דף צד ע"א שצאת הכוכבים הוא ד' מיל אחר שקיעה, והרי ילפי' מקרא שצאת הכוכבים הוא תחילת הלילה לכן כ"ז שעדיין לא הלך ד' מיל הוא יום ודאי ואינו ספק לילה! דכיון דמספקא לן כמה מהלך אדם בינוני אז שמא יהלך ד' מיל בפחות מ72 מינוט! לכן אי אפשר לברר מכח ההילוך מתי הוא לילה.

ומה שכתב כותב המאמר בשם הרה"ח ר' יצחק צבי לאמפין שליט"א שבאו"ח רסא ס"ב שכתב שם השו"ע שתחילת הלילה הוא ד' מיל אחר שקיעה לא הזכיר שם שהד' מיל הם שעה וחומש שעה, ורק בהלכות פסח והלכות מליחה כתב השו"ע שמיל הוא שליש שעה פחות חלק כ' משעה, שהוא 18 מינוט. עי"ז עיין מה שמפורש בשדי חמד כרך ו' כללי הפוסקים סי' יג ס"ה וז"ל: מרן בשו"ע אורחיה הוא להשמיט איזה דברים בשו"ע, (א) לפי שהוא רחוק המציאות, (ב) לפי שהוא פשוט, (ג) לפי שנלמד מדין אחר שכתב בש"ע, כ"כ הרב ויקרא אברהם נר"ו דף קכ אות עז בשם מרן חיד"א בברכ"י סי' שיד, ויוסף אומץ דף כד, וחיים שאל דף נג, וספר יו"א וח"ש הנ"ל אמצ"א וכו' ונמשכו אחריו כל ישרי לב מרבנן בתראי ז"ל, ועיין במחזיק ברכה יו"ד סי' פד אות ו רמזו הרב תפארת אדם דף קפב עי"ד אות ט, ועיין להרבנים משק ביתי בכללי מרן דף יז ע"ב, צפחית

בדבש דף קסח ע"ב, מנחת זכרון דף צה אות כא, נשמת כל חי ח"ב סי' יז דף מט ע"ד (ד"ה גס), חקקי לב ח"א דף מא ע"א, וחיים ושלום ח"א דף סב, חקת חיים דף סז ע"ג, עכ"ל השדי חמד.

א"כ ה"ה הכי השו"ע השמיט באו"ח רסא ס"ב שהד' מיל הם שעה וחומש שעה מאחר שדין זה כמה הוא ד' מיל נלמד מהלכות פסח, והלכות מליחה ששם כתב השו"ע שמיל הוא שליש שעה פחות חלק כ' משעה, שהוא 18 מינוט, נמצא ד' מיל שכתב השו"ע באו"ח רסא ס"ב שד' מיל אחר תחילת השקיעה הוא תחילת הלילה הוא 72 מינוט.

ועל מה שכתב כותב המאמר בשם הרה"ח ר' יצחק צבי לאמפין שליט"א שבאו"ח רלה לענין ק"ש של ערבית ורצג לענין מוצ"ש לא הזכיר השו"ע שיש אז להמתין ד' מיל מוכח מזה שסמך על הג' כוכבים שיוצאים קודם 72 מינוט לקרא אז ק"ש של ערבית, ולקבוע אותו לזמן מוצ"ש אע"פ שהוא קודם 72 מינוט אחר שקיעה. דבר זה אין לו שום טעם שהרי כיון שמוכח בפירוש שלדעת השו"ע בין השמשות מתחיל 58.5 מינוט אחר שקיעה מאחר ש58.5 מינוט הוא ג' מיל ורביע אחר שקיעה, ומכל השיעור שיש מתחילת שקיעה עד בין השמשות שהוא ג' מיל ורביע כתב השו"ע שיכול להוסיף אפי' רק מקצת מזה לתוספת שבת, שאז מוכח מזה שהזמן המאוחר ביותר לקבלת תוספת שבת הוא 57 מינוט אחר שקיעה, והרי אותם גודל כוכבים היוצאים בהולאנד בימים השווים 48 מינוט אחר שקיעה שכתב המנחת כהן שכוכבים אלו הם ג' כוכבים קטנים, יוצאים בא"י בימים הארוכים ביותר לכל היותר 43 מינוט אחר שקיעה ואז נמצא שהכוכבים היוצאים בא"י בימים הארוכים ביותר 43 מינוט אחר שקיעה הם ג' כוכבים קטנים בא"י, א"כ איך יתכן שהשו"ע התיר לעשות מלאכה בע"ש לאחר צאת ג' כוכבים קטנים?

ואף לפי מה שהבאתי מקובץ עץ חיים שמביא יש מפרשים שהשו"ע סמך שאף אחד אינו בקי לשער ג' מיל ורביע עדיין קשה שאיך יכתוב השו"ע הלכה שהוא לדעתו שקר ואינו נכון! אלא בע"כ צריך לפרש שמה שכתב השו"ע באו"ח רלה שיש להמתין לג' כוכבים קטנים לענין ק"ש של ערבית, ובאו"ח רצג שיש להמתין לג' כוכבים קטנים לענין מוצ"ש, השו"ע לא מיירי על ג' כוכבים היוצאים קודם 72 מינוט אחר שקיעה אלא על כוכבים היוצאים יותר מאוחר 72 מינוט אחר שקיעה וכפי שיתבאר אי"ה לקמן.

ועל מה שכתב כותב המאמר שבא"י 50 מינוט אחר שקיעה כבר נראים כל הכוכבים ברקיע, וידידי הרה"ח ר' יעקב חנניה ווינגארטן הי"ו מביא מתוכני זמננו שבשעה שהחמה יורדת 16.1 מעלות תחת האופק (שבימים השווים בא"י הוא אז 72 מינוט אחר שקיעה) כבר לא יוצאים יותר כוכבים, זה אינו מדויק. שבספר "צבא השמים" על אוסטרונומיה חלק ב מאמר ב עמ' 16 כתב ד"ר ניסים וידאל וז"ל: בזמנים קדומים העריכו את דרגת הבהירות של הכוכבים בעזרת העין בלבד, כלילה בהיר וצלול ניתן היה בזמנם לראות כששת אלפים כוכבים מעל ראש הצופה - ומאופק ועד אופק, אולם כיום, בגלל זיהום האטמוספירה - אנו יכולים לראות כוכבים חלשים בדרגה 4 בלבד! בערים הגדולות מפאת האור וזיהום האטמוספירה גם יחד - ניתן אולי לראות כוכבים בדרגה 3 או אפי' 2 לכל היותר: עכ"ל צבא השמים.

א"כ אז תוכני זמננו שחיים בימינו לאחר זיהום האטמוספירה שמשום זיהום האטמוספירה כבר אי אפשר לראות כוכבים מקבוצה 5 61 שהם יוצאים כשהחמה יורדת בערך 16.1 מעלות תחת האופק ולמטה מזה משו"ה טוענים תוכני זמננו שבשעה שהחמה יורדת 16.1 מעלות תחת האופק כבר לא יוצאים יותר כוכבים והוא הכול משום שבימינו משום זיהום האטמוספירה כבר אי אפשר לראות כוכבים מקבוצה 5 61. לכן מאחר שתוכני זמננו כבר לא יכולים לראות כוכבים מקבוצה 5 61 מפני זיהום האטמוספירה לכן הם טוענים שבשעה שהחמה יורדת 16.1 מעלות תחת האופק כבר

לא יוצאים יותר כוכבים. אבל בזמן השו"ע עדיין נראו הכוכבים של קבוצה 5 ו-6. שהרי בספר שבילי דרקיע (מאליהו ב"ר חיים הכהן מהעכים, נדפס בשנת תקמ"ה עם הסכמת הנודע ביהודה זי"ע) שהיה חי יותר ממאתיים שנה לאחר כתיבת השו"ע כתב שם בספר שבילי דרקיע אות קלו שבשעה שהחמה ירדה 18 מעלות תחת האופק אז נראים הכוכבים של קבוצה 6. (אלא שהוא קורא לכוכבים של קבוצה 6 מדרגה ז' והוא מטעם שיש מוסיפים חוץ מהכוכבים של ה-6 קבוצות גם קבוצה 0. נמצא שקבוצה 6 הוא מדרגה ז'). א"כ נמצא שבזמן השו"ע היו יכולים לראות הכוכבים של קבוצה 6 שיצאו בשעה שהחמה ירדה 18 מעלות תחת האופק.

ובספר "רכב על דבר אמת" (לר' יצחק דוד וינקלר זצ"ל מצפת) כתוב בחלק א' סוף עמ' יג שמה שכתב המחבר בשו"ע או"ח רצג שלדין מוצ"ש להוסיף מחול על הקודש יש להמתין לג' כוכבים קטנים כוונתו לכוכבים של קבוצה 6, שהם הכוכבים של הקבוצה שאין למטה מהם. וז"ל: עוד צריך לבאר דעת המחבר, דבסי' רסא הביא בסתמא דעת הרמב"ן שהוא כשיטת ר"ת וכמו שביאר בב"י שכן הוא ההלכה, ובסי' רצג כתב לענין מוצאי שבת שצריך לראות ג' כוכבים בינונים ולפי שאין אנו בקיאים איזהו הם בינונים צריך לראות הקטנים וכו', אלא ודאי יש כמה מדרגות בגודל הכוכבים באורם, וכמו שראיתי לאחד שכתב שיש ששה מדרגות בכוכבים וכו', וכיון שאמרו לצאת מידי ספק נסמוך על הקטנים היינו הקטנים שאין למטה מהם וכו' וע"כ נתנו עוד שיעור ולא קטנים שאין נראים אלא בלילה דהיינו שאין אור ניכר כלל בעולם אפי' בקצה המערב! נמצא שהחומרא לדין שא"א בקיאים ומחמירין בכוכבים קטנים שהיינו שאינם נראים אלא בלילה ממש - הוא חומרא היותר גדולה! וע"כ סתם המחבר כן בסי' רצג, ועל כן הוצה לסמוך על שיעורא דכוכבים - יעיין בכוכבים קטנים שאין נראים אלא בלילה ממש שאין שום אור בעולם, ויסמוך עליהם לצאת מידי ספק עכ"ל. והרי בשעה שהחמה ירדה 18 מעלות תחת האופק אז נראים הכוכבים של קבוצה 6. כמו שהבאתי מספר שבילי דרקיע אות קלו.

ומה שכתב ה"רכב על דבר אמת" בזה"ל "ולא קטנים שאין נראים אלא בלילה דהיינו שאין אור ניכר כלל בעולם אפי' בקצה המערב" וכו' ועל כן הוצה לסמוך על שיעורא דכוכבים - יעיין בכוכבים קטנים שאין נראים אלא בלילה ממש שאין שום אור בעולם" הוא משום שהוא מפרש שכוונת המחבר בשו"ע הוא שיש להמתין לענין ק"ש של ערבית, ולדין מוצ"ש להוסיף מחול על הקודש לכוכבים קטנים היוצאים בשעה שהחמה ירדה 18 מעלות תחת האופק. שהרי בספר אור מאיר פ"ד ס"ב מפורש שמעיד שהוא בעצמו ראה במדבר הנגב שאפי' בשעה שהחמה ירדה 16 מעלות תחת האופק עדיין הלובן של הרקיע בצד מערב במקום שקיעת החמה שהוא בצבע אש [כסף] עדיין לא השחיר לגמרי. וכן מפורש בספר הזמנים בהלכה שבשעה שהחמה ירדה 16 מעלות תחת האופק עדיין אינו ביאת האור המוחלט עד שעה שהחמה ירדה 18 מעלות תחת האופק.

ועל מה שטוען כותב המאמר בשם הרה"ח ר' יצחק צבי לאמפין שליט"א שבאו"ח רלה לענין ק"ש של ערבית, ורצג לענין מוצ"ש, לא הזכיר השו"ע שיש אז להמתין ד' מיל, ע"ז יש ליישב שהרי ידוע שבזמן השו"ע לא היה לרוב בנ"א מורה שעות שקורין "זייגער", ועדיין לא היו להם לוחות שיוכלו רוב בנ"א לדעת באיזה שעה הוא שעה וחומש אחר שקיעה, לכן קבעו זמן זה ע"י מציאות הכוכבים היוצאים שעה וחומש אחר שקיעה. אבל מאחר שבא"י בימים השווים שהחמה יורדת 16.1 מעלות תחת האופק 72 מינוט אחר שקיעה לא נראים אז כוכבים הנראים בחוש יותר קטנים מהכוכבים שיצאו קודם לכן שהרי בקונטרס "חיבור בענין זמן של ד' מילין" פ"ב אות ה כתוב שהחכם ברדלי שייפר מאוניברסיטת ייל הוכיח שבשעה שהחמה ירדה בין 15 ל-16 מעלות תחת האופק כבר נראים הכוכבים של קבוצה 5, והרי הזמן שהחמה ירדה בין 15 ל-16 מעלות תחת האופק בא"י בימים השווים הוא קצת קודם 72 מינוט אחר שקיעה, אז כדי שלא יטעו רוב בנ"א בכוכבים

של תחילת קבוצה 5 היוצאים בשעה שהחמה ירדה בין 15 ל-16 מעלות תחת האופק כשהוא קודם 72 מינוט אחר שקיעה ויחשבו שהם הכוכבים היוצאים 72 מינוט אחר שקיעה מאחר שלא ניכר ההבדל בגודלם, לכן כתב השו"ע שם שיש להמתין לצאת ג' כוכבים קטנים, דהיינו לכוכבים של תחילת קבוצה 6 היוצאים בשעה שהחמה ירדה 18 מעלות תחת האופק, מאחר שאין אנו בקיאה בכווכבים בינונים היוצאים 72 מינוט אחר שקיעה להכיר ההבדל בין הכוכבים היוצאים 72 מינוט אחר שקיעה לכוכבים של תחילת קבוצה 5 היוצאים בשעה שהחמה ירדה בין 15 ל-16 מעלות תחת האופק כשהוא קודם 72 מינוט אחר שקיעה.

ומאחר שלא היה לרוב בנ"א מורה שעות שקורין "זייגער", ועדיין לא היו להם לוחות שידעו רוב בנ"א לחלק בין הימים השווים לימים הארוכים והקצרים, לכן צ"ל שכל השנה המתנינו בא"י (בזמן השו"ע) לענין ק"ש של ערבית ומוצ"ש עד שעה שהחמה ירדה 18 מעלות תחת האופק, ואז נמצא לפי"ז שבא"י המתנינו בימים השווים לענין ק"ש של ערבית ומוצ"ש יותר משעה ושליש אחר שקיעה, ובימים הארוכים המתנינו בא"י לענין ק"ש של ערבית ומוצ"ש יותר מ-100 מינוט אחר שקיעה. וכ"ז הוא לא מעיקר הדין וזהו מה שכתב הב"י באו"ח רלה בשם ר"י וז"ל וכתב שם ה"ר יונה (נכסות א' ע"ב) הא דאמרין דמצאת הכוכבים ואילך הוא לילה דוקא שלשה כוכבים בינונים וכדאמרין בסוף פרק במה מדליקין (ל"ה ע"ב) וכיון שאין הכל בקיאים בין בינונים לקטנים (נ"א לגדולים) צריך לזהר עד שיראו הקטנים ואם הוא יום המעונן ימתין עד שיצא הספק מלבו, עכ"ל.

רצ"ל, שמאחר שאין אנו בקיאה בכווכבים בינונים היוצאים 72 מינוט אחר שקיעה להכיר ההבדל בין הכוכבים היוצאים 72 מינוט אחר שקיעה לכוכבים של תחילת קבוצה 5 היוצאים בשעה שהחמה ירדה בין 15 ל-16 מעלות תחת האופק כשהוא קודם 72 מינוט אחר שקיעה, לכן כתב השו"ע שם שיש להמתין לצאת ג' כוכבים קטנים, דהיינו לכוכבים של תחילת קבוצה 6 היוצאים בשעה שהחמה ירדה 18 מעלות תחת האופק.

והרמ"א שגם הוא בדרכי משה הארוך באו"ח רסא כתב שתחילת הלילה הוא ד' מיל אחר שקיעה, אבל באו"ח רלה לענין ק"ש של ערבית, ורצג לענין מוצ"ש, לא הזכיר הרמ"א שיש אז להמתין ד' מיל אלא כתב שיש להמתין לצאת ג' כוכבים קטנים, וכן הפרישה. הנה הרמ"א היה דר בקראקא, והפרישה היה דר בלבוב ששניהם אופק שוה הם. אז במקומם יתפרש שמה שכתבו הרמ"א והפרישה שיש להמתין לענין ק"ש של ערבית, ומוצ"ש לצאת ג' כוכבים קטנים, הוא משום שבימים השווים בקראקא ולבוב 70 מינוט אחר שקיעה החמה יורדת 12 מעלות תחת האופק ואז יוצאים הכוכבים של קבוצה 4, (גם זה הוכיח החכם ברדלי שייפר מאוניברסיטת ייל כמו שמפורש שם בקונטרס "חיבור בענין זמן של ד' מילין" פ"ב אות ה), ומאחר שאי אפשר להכיר ההבדל בין הכוכבים היוצאים 72 מינוט אחר שקיעה לכוכבים של קבוצה 4 הנראים 70 מינוט אחר שקיעה שהוא קודם 72 מינוט אחר שקיעה לכן כתבו הרמ"א והפרישה שיש להמתין לצאת ג' כוכבים קטנים דהיינו לכוכבים היוצאים יותר מ-72 מינוט אחר שקיעה, שניכר לכל שהם קטנים יותר מהכוכבים שיצאו 70 מינוט אחר שקיעה.

וכן היעב"ץ שכתב בסידורו גבי ע"ש שתחילת הלילה הוא ד' מיל אחר שקיעה, אבל לענין ק"ש של ערבית ולענין מוצ"ש לא הזכיר היעב"ץ שיש אז להמתין ד' מיל אלא כתב שיש להמתין לצאת ג' כוכבים קטנים, אז במציאות מקומו של היעב"ץ יתפרש דבריו כך, שהיעב"ץ היה דר רוב ימיו באלטונא ובהמבורג, ושם בימים השווים 77 מינוט אחר שקיעה החמה יורדת 12 מעלות תחת האופק ואז יוצאים הכוכבים של קבוצה 4. 521 מינוט אחר שקיעה החמה יורדת 8.5 מעלות תחת האופק ואז יוצאים הכוכבים של תחילת קבוצה 3, (גם זה הוכיח החכם ברדלי שייפר מאוניברסיטת ייל כמו שמפורש שם בקונטרס "חיבור בענין זמן של ד' מילין" פ"ב אות ה), ומאחר שאי אפשר

להכיר ההבדל בין הכוכבים היוצאים 72 מינוט אחר שקיעה לכוכבים של תחילת קבוצה 3 הנראים 52 מינוט אחר שקיעה שהוא קודם 72 מינוט אחר שקיעה לכן כתב היעב"ץ שיש להמתין לצאת ג' כוכבים קטנים דהיינו לכוכבים היוצאים בימים השווים 77 מינוט אחר שקיעה, שניכר לכל שהם קטנים יותר מהכוכבים שיצאו 52 מינוט אחר שקיעה.

ואם תקשה איך יתכן שהכוכבים שנראים בימים השווים באלטונא ובהמבורג כשהחמה יורדת 12 מעלות תחת האופק הם קטנים בעוד שבא"י בימים השווים הכוכבים שנראים כשהחמה יורדת 12 מעלות תחת האופק הם גדולים הנראים ביום, ע"ז אכמ"ל ויש עמי בכתובים קונטרס מיוחד של 190 עמודים ליישב קושיא זו, אשר "צאת הכוכבים" יכונה.

ואע"פ שבשו"ע יו"ד רסב ס"ו כתב המחבר וז"ל: אם לאלתר כשהוציא הולד ראשו חוץ לפרוודור נראו ג' כוכבים בינונים יש לסמוך עליהם שהוא לילה אפילו הוא למחר שבת עכ"ל, ועיין ע"ז באורות חיים סוף פ"ד שהקשה הרי הב"י כתב באו"ח רלה בשם רבינו יונה שאין אנו בקיאים בכוכבים בינונים לכן יש להמתין לענין ק"ש של ערבית עד שיראו ג' כוכבים קטנים, א"כ מדוע לענין מילה אנו סומכים על ג' כוכבים בינונים לדחות מילה בשבת הרי אין אנו בקיאים בכוכבים בינונים, ונשאר בצ"ע ע"ש. ואולי אפשר ליישב קושיא האורות חיים שהרי באו"ח רלה ורצג שם מיירי המחבר בשו"ע לענין לסמוך על הכוכבים מיד ביציאתם לסמוך עליהם לקרוא ק"ש של ערבית ולהוסיף מחול על הקודש במוצ"ש, דהיינו לענין לסמוך על הכוכבים לעשות מעשה מיד ביציאת הכוכבים. וביציאת הכוכבים לא היו בקיאים אם הם בינונים וכמו שכתבתי למעלה שקשה להכיר ההבדל בין גודל הכוכבים הנראים בשעה שהחמה יורדת בין 15 ל 16 מעלות תחת האופק לכוכבים הנראים בשעה שהחמה ירדה 16.1 מעלות תחת האופק. ומשו"ה לדין ק"ש של ערבית ולהוסיף מחול על הקודש במוצ"ש היו ממתנים באופק כמו א"י עד שעה שיוצאים הכוכבים הנראים בשעה שהחמה ירדה 18 מעלות תחת האופק, משום שהכוכבים היוצאים בשעה שהחמה ירדה 18 מעלות תחת האופק נראים בחוש לכל קטנים יותר מהכוכבים שנראו בשעה שהחמה ירדה בין 15 ל 16 מעלות תחת האופק.

אבל משא"כ כאן ביו"ד רסב ס"ו שכתב המחבר בשו"ע שאם לאלתר כשהוציא ראשו חוץ לפרוודור נראו ג' כוכבים בינונים יש לסמוך עליהם שהוא לילה אפילו הוא למחר שבת, כאן הרי לא מיירי המחבר על לסמוך על הכוכבים לענין לעשות מעשה מיד ביציאת הכוכבים, אלא על לקבוע לפי הכוכבים מתי נולד הבן לענין לידע אם נולד בתחילת ליל שבת ולכן נימול בשבת הבא, וצ"ל שבשעת יציאתם לא היו בקיאים אם הם בינונים מטעמא דאמרן, אבל מאחר שהג' כוכבים שנראו בשעה שהוציא ראשו חוץ לפרוודור אז באופק כמו א"י יתפרש כוונת המחבר שהיו הכוכבים שנראו סמוך ביותר לצאת אחד מהג' כוכבים קטנים שהיו רגילים לסמוך עליהם לדין ק"ש של ערבית, ולהוסיף עליהם מחול על הקודש במוצ"ש (רצ"ל שבין הג' כוכבים שנראו בשעה שנולד עד שעה שיצא אחד מהג' כוכבים קטנים שהיו רגילים לסמוך עליהם לענין ק"ש של ערבית, ולהוסיף מחול על הקודש במוצ"ש לא יצאו עוד כוכבים), אז זה היה להם ההוכחה שהג' כוכבים שנראו בשעה שהוציא פדחתו (מצחו) בינונים הם. (ועיין בטור יו"ד קצד סעי' י ובדרישה שם שבשעה שהוציא רוב פדחתו הרי הוא כילוד).

וכגון שלאחר רחיצת התינוק (שרחצו אותו מיד אחר שנולד, ונולד כדרכו דהיינו שלא שהה הראש ביציאתו, רצ"ל שהוציא התינוק ראשו מעצמו ולא היו צריכים לסייע לתינוק להוציא ראשו) יצא כוכב אחד מהג' כוכבים קטנים שהיו רגילים באופק כמו א"י לסמוך עליהם לדין ק"ש של ערבית, ולהוסיף מחול על הקודש במוצ"ש, והעיקר שהג' כוכבים שנראו בשעה שהוציא ראשו חוץ לפרוודור נראו סמוך ביותר לשעה שיצא אחד מהג' כוכבים הקטנים שהיו רגילים באופק כמו א"י

לסמוך עליהם לדין ק"ש של ערבית, ולהוסיף מחול על הקודש במוצ"ש לכן הוי הוכחה שבאופן כמו א"י בשעה שהוציא פדחתו (מצחו) נראו ג' כוכבים בינונים.

נמצא שבצאת ג' כוכבים בינונים אין אנו בקיאים. אבל אם נראו ג' כוכבים שנראים סמוך ביותר לצאת כוכב אחד מהג' כוכבים קטנים (שהיו רגילים באופן כמו א"י לסמוך עליהם לדין ק"ש של ערבית, ולהוסיף מחול על הקודש במוצ"ש) כגון שלאחר רחיצת התינוק שרחצו אותו מיד אחר שנולד (וכ"ש כשיצא אחד מהג' כוכבים הנ"ל בשעה שיצא חצי ראשו או כל ראשו או כל גופו דהיינו יותר מפדחתו [מצחו]) ממילא הוא הוכחה שבאופן כמו א"י הוציא פדחתו (מצחו) לאחר שיצאו או בשעה שיצאו ג' כוכבים בינונים לכן מילתו דוחה שבת. ומשונה כתב המחבר שם בשו"ע יו"ד רסב ס"ו בלשון "כשהוציא הולד ראשו חוץ לפרוודור נראו ג' כוכבים בינונים" ולא כתב "יצאו ג' כוכבים בינונים", והוא מאחר שבצאת ג' כוכבים בינונים לא היו בקיאים, אבל אם הוציא פדחתו (מצחו) סמוך מאוד לצאת אחד מהג' כוכבים קטנים שהיו רגילים באופן כמו א"י לסמוך עליהם לדין ק"ש של ערבית ולהוסיף מחול על הקודש במוצ"ש, יש כאן הוכחה שהג' כוכבים שנראו בשעה שהוציא פדחתו (מצחו) באופן כמו א"י כוכבים בינונים הם. דהיינו שהיו מוכיחים מהכוכבים שיצאו כמה מינוט לאחר שהוציא העובר ראשו חוץ לפרוודור (שבכוכבים אלו כן היו בקיאים להכיר שהם כוכבים קטנים מאחר שיצאו בשעה שהחמה ירדה 18 מעלות תחת האופק) שהכוכבים שנראו בשעה שהוציא העובר ראשו חוץ לפרוודור הם כוכבים בינונים.

ולפי מה שפירשתי שהמחבר בשו"ע יו"ד רסב ס"ו מיירי שהג' כוכבים שנראו בשעה שהוציא ראשו היו כוכבים שנראו סמוך ביותר לצאת כוכב אחד מהג' כוכבים קטנים אז אע"פ שאז נמצא שבינם ארוך וקצר בא"י אם גמרו לרחוץ הולד (שרחצו אותו מיד אחר שנולד ונולד כדרכו ולא היו צריכים לסייע לו להוציא ראשו) ויצא כוכב אחד מהג' כוכבים שנראים אח"כ בשעה החמה ירדה 18 מעלות תחת האופק אז הכוכבים הנראים כשהוציא פדחתו (מצחו) גם כוכבים קטנים הם ולא בינונים, מ"מ כיון שעכ"פ בימים השווים בא"י הכוכבים הנראים כשהוציא פדחתו בינונים הם לכן נקט בינונים לאפוקי קטנים שאע"פ שעדיין לא נראו ג' כוכבים קטנים בשעה שהוציא פדחתו אפ"ה מילתו דוחה שבת. ובאופן אלטונא והמבורג מקום מושבו של היעב"ץ, וכן באופן קראקא מקום מושבו של הרמ"א, ובאופן לבוב מקום מושבו של הפרישה, יתפרשו דבריהם שכתבו "נראו ג' כוכבים בינונים יש לסמוך עליהם שהוא לילה אפילו הוא למחר שבת" מיירי שנולד סמוך ביותר לצאת הכוכבים קטנים שהיו סומכים עליהם במקומות מושבותיהם לענין ק"ש של ערבית ומוצ"ש, שע"י זה הוברר הדבר למפרע שהכוכבים שנראו בשעה שנולד בינונים הם.

ויש לי הוכחה גמורה שהכוכבים שסמך עליהם השו"ע שהוא לילה לענין ק"ש של ערבית ומוצ"ש מיירי מכוכבים הנראים כשהרקיע אינו מזהיר יותר שהוא מאוחר הרבה מצאת הכוכבים שהם קטנים לדעת המנחת כהן, והוא ממה שכתב השו"ע ביו"ד רסב ס"ה בזה"ל: אם נולד כשהיו נראים ברקיע כוכבים קטנים מאוד יש לסמוך על הכוכבים לספק למול למחרת כיון שלא היה לא שבת ולא יו"ט ואע"פ שהרקיע מזהיר כעין אורה של יום. ובס"ו כתב: אם לאלתר כשהוציא הולד ראשו חוץ לפרוודור נראים ג' כוכבים בינונים יש לסמוך עליהם שהוא לילה אפי"ה למחר שבת, עכ"ל. וכן כתבו הרמ"א והדרישה שם, וכן כתב היעב"ץ בסידורו. וע"ש ביו"ד רסב בחידושי רעק"א בד"ה אבל בכוכבים בינונים וז"ל: בליקוטי הפר"ח כתב וז"ל ואין לדבר הזה טעם דאם מהני כוכבים בינונים כ"ש קטנים וכדאיתא בפירוש ב"י בשבת אלא שאני הכא דהרקיע מזהיר משו"ה איכא ספיקא ודוק, עכ"ל.

מוכת בפירוש שהטעם שהמחבר מסופק כשנראים כוכבים קטנים מאוד אם נולד ביום או בבין השמשות הוא משום זה שהרקיע מזהיר, ע"כ מוכח להדיא מכאן שבמקומות בשו"ע או"ח

רלה לענין ק"ש של ערבית, ובאו"ח רצג לענין מוצ"ש, שבשני המקומות הנ"ל סמך המחבר על ג' כוכבים קטנים שהוא לילה ודאי ולא ספק לילה, הוא משום זה שלענין ק"ש של ערבית ולענין מוצ"ש אז עכ"פ באופק כמו א"י יתפרש כוונת המחבר שמייירי המחבר שנראים ג' כוכבים קטנים והרקיע לא מזהיר כלל אפי' במערב רק השחיר לגמרי לכן הוא ודאי לילה. אבל מש"כ כאן ביו"ד רסב אז עכ"פ באופק כמו א"י יתפרש כוונת המחבר שמייירי המחבר שהרקיע בצד מערב עדיין מזהיר בצבע בלו"א, לכן יש להסתפק אם נולד באופק כמו א"י ביום או בבין השמשות. וזהו מה שכתב רע"א בשם הפרי חדש "אלא שאני הכא", ששם בס"ה היכן שהמחבר בשו"ע מסופק בנוולד ונראים כוכבים קטנים מאוד אם נולד ביום או לא ומשו"ה יש למנות הימי מילה ממחר רק אם למחר לא שבת ולא יו"ט דאין מילתו דוחה שבת הוא "שאני" מהדין שכתב המחבר בשו"ע ס"ו בנוולד ונראים ג' כוכבים בינונים שיש לסמוך עליהם שהוא לילה לדחות שבת. שבס"ה שכתב המחבר בשו"ע נולד כשנראים כוכבים קטנים מאוד והוא ספק אם נולד ביום או בבין השמשות מייירי שהרקיע מזהיר, אבל משא"כ שם בשו"ע בס"ו שכתב המחבר בנוולד ונראים ג' כוכבים בינונים שיש לסמוך עליהם שהוא לילה לדחות מילה בשבת אז באופק כמו א"י יתפרש כוונת המחבר שמייירי כשהרקיע כבר לא מזהיר כלל אפי' במערב אלא השחיר כמעט לגמרי. (דעייך באור מאיר פ"ד ס"ב שראה במדבר הנגב שגם לאחר שהחמה ירדה 16 מעלות תחת האופק עדיין נשאר קצת לובן של מראה אש [כסף] במקום שקיעת החמה).

נמצא שדעת השו"ע אינו מתאים עם שיטת המנחת כהן, שהרי בשעה שהוא צאת ג' כוכבים קטנים לדעת המנחת כהן הרקיע עדיין מזהיר בצבע בלו"א ולא מתחיל להחשיך בצבע שחור כלל.

ואין לומר שמה שכתב המחבר בשו"ע יו"ד רסב ס"ה בזה"ל: אם נולד כשהיו נראים ברקיע כוכבים קטנים מאוד יש לסמוך על הכוכבים לספק למול למחרת כיון שלא היה לא שבת ולא יום טוב ואע"פ שהיה הרקיע מזהיר כעין אורה של יום, עכ"ל, כוונתו שבא להשמיע לנו שאע"פ שהרקיע מזהיר כעין אורה של יום לא תליא הלילה באור ברקיע אלא בכוכבים, וכיון שהכוכבים נראים דקין מאוד ולא ניכר ההבדל בין גודל כוכב לכוכב לכן דוחים המילה מספק (מאחר שאין אנו בקיאים אם הם כוכבים בינונים או לא), שהרי כל המקור של הלכה זו שכתב המחבר בשו"ע יו"ד רסב ס"ה הוא מדברי המרדכי בשם ר"י (הזקן) שהביאו הב"י ביו"ד רסב ס"ה וז"ל: כתב המרדכי בפ' במה מדליקין על בן הנוולד סמוך לחשיכה והיה נראה יום אך היו נראים ברקיע כוכבים קטנים מאוד והורה ר"י כי יש לסמוך על הכוכבים לספק לכל הפחות ולמול למחרת כיון שלא היה למחרת לא שבת ולא יו"ט ואע"פ שהיה הרקיע מזהיר כעין אורה של יום פעמים שאין מתחיל להחשיך כ"כ אע"פ שלילה הוא כבר, עכ"ל, הנה כל בר דעת המעיין בדברי ב"י בשם ר"י הנ"ל יבין מיד שהר"י לא בא אלא להשמיע לנו רבותא שאע"פ שהרקיע מזהיר כעין אורה של יום לכן היה הו"א שהוא יום ודאי ואפי' לא בין השמשות, לכן אפי' אם נראים כוכבים דקין מאוד מכח הזוהר שברקיע הו"א שהוא יום ודאי ולא בין השמשות לכן אין לדחות המילה למחר! ע"ז משיב ר"י שזה עצמו אינו ראייה שהרי "פעמים שאין מתחיל להחשיך כ"כ אע"פ שהוא לילה כבר", עכ"ד.

ועיין בשדי חמד כרך ו' כללי הפוסקים סי' יג ס"ב שכתב וז"ל: ש"ע אין לפסוק דין קודם שיעיין בדברי הריב"ה ובב"י, עיין להרב יד מלאכי בכללי השו"ע אות א בשם הרבנים ב"ח סמ"ע וכו' ע"ש. א"כ ע"כ אין לפסוק הדין הנ"ל שכתב המחבר בשו"ע יו"ד רסב ס"ה קודם שיעיין בב"י שם ביו"ד רסב ס"ה ששם הוא המקור להלכה הכתובה בשו"ע. ומדברי ב"י הנ"ל מוכח להדיא שהרבותא שיש לסמוך על הכוכבים הדקין מאוד לספק אע"פ שהרקיע מזהיר כעין אורה של יום הוא משום שכיון שהרקיע מזהיר כעין אורה של יום לכן היה הו"א שהוא יום ודאי ולא ספק יום.

הנה דברי ר"י הנ"ל שהביאו המרדכי כתובים בספר אור זרוע ח"ב סי' קב (הלכות שבת) ששם נדפסה כל התשובה של ר"י (שהוא ר"י הזקן, ה"ה ר' יצחק בן שמואל מדאנפיייר), הנה כל דברי ר"י אלו כתב בתשובה למי שגר בסביבתו של ר"י לדעת מתי למול הבן. (וכידוע בזמנו של הר"י לשלוח מכתב להלכה למי שגר רחוק לקח הרבה יותר זמן מבימינו מאחר ששולחי המכתבים היו רוכבים על סוס. לכן כדי לדעת מתי למול הבן אם שיעור הרכיבה לקח יותר משבוע לא היו יכולים לקבל תשובה אם יכולים למול בזמנו. אלא ע"כ שאלה על בן הנוולד מתי למול אותו בזמנו יכלו לשאול רק לגדול שדר בסביבתו. אז ע"כ צריך להסתכל לפי אופק מקומו של הר"י הזקן לדעת איך הסתכל הר"י לפי אופק מקומו מתי הוא לילה מדינא ומתי הוא בין השמשות מדינא). והנה מציאות מקומו של ר"י הזקן מדאנפיייר (שהוא סמוך לפאריס, בצרפת פראנקרייך) הוא שבימים השווים והקצרים הרקיע כבר התחיל להחשיך בצד מזרח ד' מיל שוות אחר שקיעה, אבל משא"כ בימים הארוכים ביותר בדאנפיייר הרקיע עוד לא התחיל להחשיך אפי' בצד מזרח ד' מיל שוות אחר שקיעה. וזהו "הפעמים שאין מתחיל להחשיך כ"כ אע"פ שלילה הוא כבר". ומדכתב הר"י בלשון כזה "פעמים שאין מתחיל להחשיך כ"כ אע"פ שלילה הוא כבר", מוכח מדברי ר"י שסובר שרוב פעמים בשנה סבר הר"י שלילה ודאי הוא רק כשהרקיע כבר מתחיל להחשיך, ורק פעמים בימות השנה הרקיע לא מתחיל להחשיך כ"כ אע"פ שלילה הוא כבר.

נמצא מדברי ר"י מתפרשים רק לפי המציאות של ד' מיל שוות אחר שקיעה במקום מושבו של הר"י הזקן, וכיון שהביאו לא חלק כלל על דברי ר"י הזקן ולא הביא שום חולק על הר"י הזקן מוכח שהבי" מודה שבמקומו של הר"י הזקן ההלכה כן שד' מיל שוות אחר שקיעה הוא לילה ודאי. (מאחר שבמקומו של הר"י הזקן בימים השווים ג' מיל ורביע אחר שקיעה הרקיע מתחיל להחשיך בצד מזרח, ובימים הקצרים הרקיע מתחיל להחשיך בצד מזרח בין ג' מיל ורביע אחר שקיעה לד' מיל אחר שקיעה, אבל משא"כ בימים הארוכים אפי' ד' מיל אחר שקיעה הרקיע עוד לא התחיל להחשיך אפי' בצד מזרח. ודברי הרמ"א והפרישה והיעב"ץ יתפרשו במציאות מקומם כמו שפירשתי את דברי הר"י הזקן).

א"כ ע"כ מה שכתב המחבר בשו"ע "שיש לסמוך על הכוכבים לספק למול למחרת כיון שלא היה שבת ולא יום טוב ואע"פ שהיה הרקיע מזהיר כעין אורה של יום" אין הכוונה שלא תליא הלילה מדינא באור ברקיע אלא בכוכבים, שהרי כל מקור דבריו הנ"ל של המחבר אינם אלא דברי ר"י הזקן, והרי הר"י הזקן עצמו לא בא לומר שלא תליא הלילה באור ברקיע אלא להיפך, מאחר שהר"י כתב "פעמים שאין מתחיל להחשיך כ"כ אע"פ שהוא לילה כבר" מוכח להדיא לכל בר דעת שלדעת ר"י הזקן רק פעמים שאין הרקיע מתחיל להחשיך כ"כ אע"פ שהוא כבר לילה מעיקר הדין, אבל משא"כ רוב ימות השנה רק כשהרקיע מתחיל להחשיך עכ"פ בצד מזרח רק אז הוא לילה מעיקר הדין לדעת ר"י הזקן (ולא קודם שהרקיע מתחיל להחשיך), לכן כיון שהבי" פוסק כדעת ר"י הזקן הנ"ל א"כ ע"כ מה שכתב המחבר בשו"ע "שיש לסמוך על הכוכבים לספק למול למחרת כיון שלא היה שבת ולא יום טוב ואע"פ שהיה הרקיע מזהיר כעין אורה של יום" הכוונה הוא כדברי ר"י הזקן, שזה שהרקיע מזהיר בצבע בלוי"א היה צד גדול לומר שהוא יום ודאי ואפי' לא בין השמשות מאחר שהיו רגילים בא"י לסמוך על כוכבים לדין לילה רק כשהרקיע מחשיך (משחיר) ולא מזהיר בצבע בלוי"א. וכיון שהמעין בדברי ר"י הזקן יודה שהרבותא שהר"י הזקן בא לחדש "ואע"פ שהרקיע מזהיר כעין אורה של יום" לא בא לאשמוענין שהלילה מדינא לא תלוי באור הרקיע אלא בכוכבים אלא להיפך, הר"י בא לאשמוענין שרק פעמים שאין הרקיע מתחיל להחשיך והוא כבר לילה, שמה מוכח שרוב פעמים בשנה לילה מעיקר הדין הוא רק כשהרקיע מתחיל להחשיך (ודלא כשיטת הגאונים והמנחת כהן), א"כ מאחר שהבי" הביא דברי ר"י הנ"ל ולא חלק

על דברי ר"י הנ"ל בב"י, אלא אדרבא בשו"ע הביא דברי הר"י להלכה, א"כ לא יתכן שהמחבר בשו"ע יבוא להשמיע לנו הלכה שבנויה מדברי ר"י שהוא להיפך מכוונת הר"י הזקן.

א"כ צ"ל שמה שכתוב שם בביאור הגר"א יו"ד רסב סק"ט דלא תליא הלילה מדינא באור הרקיע אלא בכוכבים ע"ש, לא מפרש הגר"א כן בדברי המחבר בשו"ע אלא הגר"א כתב כן לשיטתו שהגר"א פוסק כשיטת הגאונים באו"ח רסא ס"ב ולשיטת הגאונים אע"פ שהרקיע מזהיר ולא התחיל להחשיך אם נראים ג' כוכבים הוא כבר לילה אפי' ביום בינוני בא"י וה"ה ביום קצר וארוך. אבל הגר"א עצמו מודה שלדעת הב"י הג' כוכבים שהב"י סומך עליהם שהוא לילה ודאי, מיירי מכוכבים הנראים כשהרקיע החשיך לגמרי אפי' במערב. וכמו שהגר"א פי' בדברי המחבר בשו"ע או"ח רסא ס"ב בביאור הגר"א באו"ח רסא ס"ב, אלא שהגר"א שם חולק על המחבר בשו"ע ע"ש.

הנה המחבר שם בשו"ע יו"ד רסב לאחר שכתב שיש לסמוך על הכוכבים לספק למול למחרת כיון שלא היה לא שבת ולא יום טוב ואע"פ שהיה הרקיע מזהיר כעין אורה של יום (עכ"ל), המחבר לא סיים בדברי ר"י "פעמים שאין מתחיל להחשיך כ"כ אע"פ שהוא לילה כבר". והטעם הוא פשוט שהרי המחבר כתב השו"ע בא"י וכיון שהמחבר סבר שד' מיל אחר שקיעה הוא לילה ודאי ולא קודם לזה. ובא"י אפי' בימים הארוכים ביותר של חודש תמוז הרקיע במערב למעלה ממקום שקיעת החמה לא מזהיר בצבע בלו"א רק מחשיך אבל מקום שקיעת החמה עדיין מאדים ומלבין בצבע אש כסף, אבל רוב הרקיע כבר השחיר לגמרי, לכן המחבר השמיט בכוונה דברי ר"י הנ"ל "פעמים שאין מתחיל להחשיך כ"כ אע"פ שהוא לילה כבר" משום שבא"י לא שייך מציאות כזה שהוא כבר ד' מיל אחר שקיעה והרקיע עוד לא התחיל להחשיך בצד מזרח, משום שגם בימים הארוכים בא"י ד' מיל אחר שקיעה הרקיע כבר כמעט החשיך לגמרי אפי' בצד מערב. וכמו שכתב השדי חמד בכרך ו' כללי הפוסקים סי' יג ס"ה שדרכו של מרן המחבר בשו"ע הוא להשמיט איזה דברים בשו"ע לפי שהוא רחוק מציאות ע"ש, לכן כיון שבא"י לא שייך מציאות כזה שד' מיל אחר שקיעה הרקיע לא מתחיל להחשיך לכן השמיט בכוונה המחבר בשו"ע יו"ד רסב ס"ה את דברי ר"י של "פעמים שאין מתחיל להחשיך כ"כ אע"פ שהוא לילה כבר" משום שבא"י לא שייך מציאות כזה לדעת המחבר בשו"ע שהרקיע לא מתחיל להחשיך בצד מזרח והוא כבר לילה, אפי' בימים הארוכים ביותר של חודש תמוז.

ורק במדינות הנוטים לצפון כמו דאנפייר שבצרפת (פראנקרייך) מקום מושבו של הר"י, ואלטונא והמבורג וקראקא ולבוב וכו', שם בימים הארוכים הרקיע לא מתחיל להחשיך אפי' בצד מזרח ד' מיל אחר שקיעה. וזה שהמחבר בשו"ע שם לא סיים "פעמים שאין המערב מחשיך כ"כ אע"פ שהוא לילה כבר", ראשית משום שאין דרכו של המחבר לשנות מהלשונות של הראשונים שהם מקור ההלכות שהמחבר פוסק בשו"ע, והרי הר"י כתב "פעמים שאין מתחיל להחשיך כ"כ אע"פ שהוא לילה כבר", שנית שהמחבר הרי כתב השו"ע לכל כלל ישראל ולא רק לבני ארץ ישראל, לכן כתב רק דבר שיכול להתפרש בכל מקום לפי מציאות מקומו. שלדריס במדינות הנוטים לצפון כמו פוזנן, ווארשא, לובלין, דאנפייר, קראקא, לבוב, פראנקפורט, פראג, אלטונא, המבורג וכו' וסביבותיהם שם יתפרש דברי המחבר בשו"ע "ואע"פ שהיה הרקיע מזהיר כעין אורה של יום" שהכוונה הוא שכל הרקיע מזהיר בצבע בלו"א ואפי' צד מזרח עוד לא התחיל להחשיך, אבל משא"כ ליושבים בא"י ובשאר מדינות הסמוכים לקו המשווה שם יתפרש דברי המחבר בשו"ע "ואע"פ שהיה הרקיע מזהיר כעין אורה של יום" שהכוונה הוא שצד מערב של הרקיע עדיין מזהיר בצבע בלו"א כעין אורה של יום, אבל צד מזרח של הרקיע כבר החשיך.

ואחד רצה לפרש בדברי ר"י הזקן הנ"ל שמה שקאמר הר"י הזקן "אע"פ שהיה הרקיע מזהיר כעין אורה של יום פעמים שאין מתחיל להחשיך כ"כ אע"פ שלילה הוא כבר" אין הכוונה שרוב

ימות השנה הרקיע מתחיל להחשיך בצבע שחור בצד מזרח וכבר אינו מזהיר בצבע בלו"א, אלא הכוונה כמו שמפורש ברש"י סוף פרשת שלח בד"ה פתיל תכלת וז"ל: וכן צבע התכלת דומה לרקיע המשחיר לעת ערב ע"ש, נמצא שזה שהרקיע שהוא בצבע בלו"א נעשה טונקעל בלו"א (בלו"א כהה) גם נקרא מחשיך. א"כ מה שקאמר הר"י הזקן "אע"פ שהיה הרקיע מזהיר כעין אורה של יום" הכוונה שהרקיע מזהיר בצבע לא טונקעל בלו"א אלא העל בלו"א. אבל אינו נכון, שא"כ לפי דבריו מדוע קורא הר"י זה שהרקיע מזהיר בצבע בלו"א בלשון "מזהיר כעין אורה של יום", הרי אם מיירי ר"י שהרקיע הוא העל בלו"א ולא טונקעל בלו"א (בלו"א כהה) אם כן הרקיע לא מזהיר כעין אורה של יום אלא כאור היום ממש, (שהלשון "כעין" הוא כמו הלשון "מעין שבע" "מעין שלוש" שמשמע קצת כמו זה, פירוש שהרקיע מזהיר קצת כמו אורה של יום. א"כ לפי"ז אם הרקיע הוא העל בלו"א ולא טונקעל בלו"א א"כ הרקיע לא מזהיר קצת כמו אורה של יום אלא ממש כאורה של יום). ויותר מזה, הרי הר"י כתב שם אח"כ בלשון "פעמים שאין מתחיל להחשיך כ"כ אע"פ שלילה הוא כבר" ומדכתב "פעמים שאין מתחיל להחשיך כ"כ אע"פ שלילה הוא כבר" משמע שהרקיע התחיל להחשיך רק לא החשיך כ"כ כמו רוב ימות השנה אע"פ שלילה הוא כבר.

ואם כוונת הר"י שפעמים שאין הרקיע מתחיל להחשיך כ"כ הכוונה שהרקיע הוא העל בלו"א ולא נעשה טונקעל בלו"א א"כ הרקיע עדיין לא התחיל להחשיך כלל ומדוע כתב הר"י "פעמים שאין מתחיל להחשיך כ"כ" שמוזה משמע שמחשיך אבל לא מחשיך כ"כ, ועוד הרי לא שייך מציאות כזה שהרקיע הוא העל בלו"א ולא טונקעל בלו"א בתחילת הלילה לשיטת הגאונים, וכ"ש המנחת כהן. א"כ איך יתכן שיש פעמים שהרקיע הוא העל בלו"א ולא טונקעל בלו"א אע"פ שלילה הוא כבר? אלא ע"כ מה שכתב הר"י "פעמים שאין מתחיל להחשיך כ"כ אע"פ שלילה הוא כבר" כוונתו שיש פעמים בימות השנה שהרקיע כבר מתחיל להחשיך בתחילת הלילה דהיינו שהוא עדיין טונקעל בלו"א אבל לא התחיל להחשיך כ"כ מאחר שצד מזרח של הרקיע עדיין לא השחיר ממש שמוזה מוכח להדיא שרוב ימות השנה הרקיע בצד מזרח כן התחיל להחשיך בצד מזרח בצבע שחור בתחילת הלילה.

ומה שכתב "הרב" בסידור סדר הכנסת שבת בסוגריים שדעת הר"י בעל התוס' הוא כשיטת הגאונים צ"ל שאין הכוונה על "הר"י הזקן" אלא כוונתו על הר"י מקורב"ל שגם היה ר"י בעל תוס'. שבשו"ת מהר"ם אלשק"ר סי' צו כתב שהר"י מקורב"ל פסק כשיטת הגאונים.

ובדבר מה שכתב כותב המאמר שהבעלזא זמן 50 מינוט אחר שקיעה הוא כבר לילה בא"י, ובגליציא תחילת הלילה הוא 72 מינוט אחר שקיעה הוא כשיטת המנחת כהן אע"פ שהוא מאוחר מתחילת הלילה למנחת כהן, אלא כדי שלא יטעו בימים הארוכים בא"י ובגליציא לחשוב שלמנחת כהן בימים הארוכים בא"י ובגליציא יש אותו הפרש זמן שיש מהשקיעה עד הלילה בימים השווים ויקילו במוצ"ש בימים הארוכים בא"י ובגליציא לעשות מלאכות קודם שהוא לילה למנחת כהן, לכן משום סייג וגדר קבעו בבעלזא לכל השנה לחומרא זמן ללילה שנמצא קצת יותר מאוחר מתחילת הלילה למנחת כהן בימים הארוכים ביותר בא"י ובגליציא, לכן נמצא שבא"י קבעו את זמן תחילת הלילה 50 מינוט אחר שקיעה שהוא מאוחר קצת מתחילת הלילה למנחת כהן בימים הארוכים ביותר בא"י, ובגליציא קבעו את זמן תחילת הלילה 72 מינוט אחר שקיעה, מאחר שהוא מאוחר קצת מתחילת הלילה למנחת כהן בימים הארוכים ביותר בגליציא.

אם זה נכון או לא צריך בירור על כמה סיפורים מהמהרי"ד מבעלזא זי"ע לדעת באיזה תקופה בשנה או באיזה זמן זה היה. 1. מה שכתוב בספר שאר ישוב (פ' פתח מנח"י) שאדמו"ר מהרי"ד מבעלזא זצ"ל דקדק לאחר זמן מנחה ולהתפלל מנחה אחר שעה משקיעה"ח בזמן ביהש"מ"ש לר"ת,

וכן מפורש בשו"ת מנחת אלעזר (א-ג) שהרה"ק מהר"ש מבעלזא זצ"ל התפלל לכתחילה מנחה בביהש"מ לר"ת ע"ש.

סיפורים אלו צריכים ברור לדעת אם המהרי"ד מבעלזא זצ"ל והמהר"ש מבעלזא זצ"ל נהגו כל השנה להתפלל מנחה שעה אחר שקיעה שאז נמצא שרוב ימות השנה נהגו המהרי"ד מבעלזא זצ"ל והמהר"ש מבעלזא זצ"ל להתפלל מנחה כשהוא כבר לילה ודאי לדעת המנחת כהן ואז נמצא שהמהרי"ד מבעלזא זצ"ל והמהר"ש מבעלזא זצ"ל סברו שתחילת הלילה הוא מאוחר מהלילה לדעת המנחת כהן, או שמא המהרי"ד מבעלזא זצ"ל והמהר"ש מבעלזא זצ"ל נהגו רק בימים הארוכים ביותר בגליציא להתפלל מנחה שעה אחר שקיעה ואתם שהעידו שראו את המהרי"ד מבעלזא זצ"ל והמהר"ש מבעלזא זצ"ל מתפללים מנחה שעה אחר שקיעה ראו אותם נוהגים כן בימים הארוכים ביותר בגליציא, וחשבו שכן נהגו כל השנה. ואז נמצא שבימים הארוכים ביותר בגליציא התפללו מנחה בערך 10 מינוט קודם צאת ג' כוכבים קטנים לדעת המנחת כהן, וסברו שתחילת הלילה הוא כדעת המנחת כהן!

2. ועוד מעשה צריך ברור והוא מה שכתוב בספר "מפיהם ומפי כתבם" ח"א עמ' ריט אות נה שסיפר כ"ק מרן אדמו"ר ר' יענקלי מפשעוורסק זי"ע בזה"ל: סיפר לי יהודי חשוב מלבוב שהיה לו דוד באושפיצין ושמע ממנו, שאנשי אושפיצין שלחו לשאול להרה"ק מהרי"ד מבעלזא מתי שיתפללו מנחה, וענה 6 מינוט או 7 מינוט קודם צה"כ, כך צוה לענות לאושפיצין, ואצלו התפללו בזמן מאוחר יותר, עכ"ל ע"ש. אז מעשה זה צריך ברור אם כוונתו היתה שיתפללו מנחה 6 או 7 מינוט קודם צה"כ למנחת כהן, ובבעלזא התפללו מנחה מאוחר יותר מצה"כ למנחת כהן, או לא. ומה שכתב כותב המאמר מר' יצחק וינשילבובים שסיפר שהמהרי"ד מבעלזא זצ"ל היה פוסק בבעלזא שבגליציא שהנולד חצי שעה אחר שקיעה יש למנות הימי מילה ממחרת כנולד בלילה, משמע כמנחת כהן! גם זה אינו מוכרח. ששמו גבי דאורייתא חשש המהרי"ד מבעלזא לשיטת המנחת כהן לחומרא אבל משא"כ גבי דרבנן נהג להקל לומר שהוא עדיין יום ולא לילה ומותר להתפלל מנחה אפי' כשהוא כבר צאת ג' כוכבים קטנים לדעת המנחת כהן!

אמנם ממה שכתב בשו"ת דברי יציב או"ח סי' צט שהאדמו"ר מקלויזנבורג זצ"ל מעיד שראה את המהר"א מבעלזא זי"ע שהוא מתחיל להתפלל מנחה 70 מינוט אחר שקיעה ומסיים תפילת המנחה 72 מינוט אחר שקיעה ע"ש, מוכח שהמהר"א מבעלזא זי"ע סבר שכשהוא צאת ג' כוכבים קטנים למנחת כהן עדיין לא לילה ודאי, מאחר שהמהר"א מבעלזא זי"ע התחיל להתפלל מנחה 70 מינוט אחר שקיעה שהוא לאחר צאת ג' כוכבים קטנים למנחת כהן אפי' בימים הארוכים ביותר בגליציא. לכן צריך לפרש שהבעלזא זמן הוא לא כדעת המנחת כהן אלא זמן ממוצע בין זמן המנחת כהן לזמן ר"ת.

ב. ברור ומקור מהתלמוד לבעלזא זמן של כ"ק מהר"א מבעלזא זי"ע לענין צאת הכוכבים

ראיתי בקובץ עץ חיים כרך ו' חלק מנהגי ישראל עמ' רעז שמביא שם משו"ת תשובות והנהגות ח"ב סי' קסז וז"ל: סיפר לי מחותני האדמו"ר הגר"ב מסערעט-וויזניץ ששאל בעצמו פי האדמו"ר מבעלזא זצ"ל האין משנה כאן בא"י, והשיב שעוד בימי אביו זצ"ל בא יהודי מא"י וסיפר לו המציאות האין הכוכבים מופיעים מוקדם מאד ואין מקום לע"ב מינוט, וקבע אז שבא"י שרואין כוכבים קודם לכן מספיק חמשים דקות, עכ"ל.

ובקובץ בית אהרן וישראל גליון קב עמ' קיט הביאו בשם הגאון ר' אהרן מרדכי רוטנר שליט"א שכ"ק מהר"א מבעלזא היה אומר בשם אביו מרן מהרי"ד זי"ע שבבעלזא צאה"כ הוא ע"ב

דקות אחר השקיעה ובא"י נ' דקות אחר השקיעה. ובס' שלחן רבותינו סי' רצג הערה שפג כתוב בשם אדמו"ר מוויזניץ מאנסי זצוק"ל ששמע מכ"ק אדמו"ר מהר"א מבעלז שחמישים דקות אחר שקעה"ח הוא זמן צאה"כ בא"י ע"ש.

לכן נתתי אל ליבי לחקור אחר מקור לבעלזא זמן של 50 מינוט אחר שקיעה לענין צאת הכוכבים, שנקבע בא"י ע"י כ"ק מרן המהר"א מבעלזא זי"ע (עפ"ד אכיו המהרי"ד זי"ע).

הנה שיטת הגאונים אין זה. שהרי לשיטת הגאונים מיד בשעה שגלגל החמה נתכסה מעינינו הוא בין השמשות ותלתא רבעי מיל לאח"ז הוא לילה ודאי עכ"פ בימים השווים לפי אופק א"י וסביבותיה. כמבואר בגמ' שבת דף לד ע"ב ע"ש. ושיעור מיל הוא לכל היותר 24 מינוט שהוא שיטת הרמב"ם בהלכות קרבן פסח פ"ה ה"ט ע"ש. וכפי החשבון של מהלך אדם ביום בינוני המבואר בפסחים דף צג ע"ב שיש שלושים מיל מנץ החמה עד שקיעת החמה שהם י"ב שעות לפי החשבון שמיל הוא 24 מינוט.

וכשיטת הרמב"ם לענין שיעור מיל פסק הבעל התניא בפסקי הסיידור בריש סדר הכנסת שבת. וכתב שם הרב שלדעת ר' יהודה האמור בשבת דף לד ע"ב שבין השמשות הוא תלתא רבעי מיל נמצא שהלילה לשיטת הגאונים הוא 18 מינוט אחר שקיעה ביום בינוני בא"י ע"ש.

181 מינוט אחר שקיעה הוא יותר מחצי שעה מוקדם מהבעלזא זמן. א"כ ברור שהבעלזא זמן אין זה שיטת הגאונים, והבעלזא זמן גם אינו שיטת ר"ת. שהרי לדעת ר"ת לילה הוא ד' מיל אחר שקיעה. ובשו"ע אר"ח תנ"ס ס"ב מבואר שמיל הוא 18 מינוט נמצא שלדעת השו"ע ד' מיל הוא 72 מינוט אחר שקיעה. נמצא שלדעת ר"ת לילה הוא 72 מינוט אחר שקיעה. 501 מינוט אחר שקיעה הוא 22 מינוט קודם ר"ת זמן. נמצא שהבעלזא זמן גם אינו שיטת ר"ת.

ועל מה שהרבה טוענים שדעת כ"ק מרן המהר"א מבעלזא זי"ע היתה שאף לדעת ר"ת בא"י לילה הוא 50 מינוט אחר שקיעה ורק בחו"ל באירופה ובאמעריקא לילה הוא לר"ת 72 מינוט אחר שקיעה, זה לא עולה על הדעת לפרש כן. שהרי ר"ת בתו"ס בשבת דף לה ע"א בד"ה תרי, ובפסחים דף צד ע"א בד"ה רבי יהודה אומר לא פירש שם ר"ת את שיטתו אלא בדברי ר' יהודה בפסחים דף צד ע"א שר' יהודה אמר בפירוש שצאת הכוכבים הוא ד' מיל אחר שקיעה, ור' יהודה בא"י קא יתיב. א"כ בע"כ כוונת ר"ת הוא שבא"י לילה הוא ד' מיל אחר שקיעה שהוא 72 מינוט אחר שקיעה יתיב. ולא קודם לזה.

ואבי מורי הגאון ר' חיים יוסף הורוויץ שליט"א ראש הכולל באנטווערפן הראה לי מכתב של כ"ק מרן הדברי יחזקאל משינאווא זי"ע הנדפס בדברי יחזקאל בליקוטים וז"ל: "ידוע לכל שבביתי וכל הסרים למשמעתי אין מדליקין נר במוצ"ש עד יותר משעה ורבע אחר שקיעת החמה כי כן קבלתי מכבוד אדמו"ר הרב הק' מבעלזא דאין אנו בקיאים בכוכבים איזו גדולים ואיזו בינונים בשטחן ברקיע רק דהילוך החמה בחלוני רקיע עד סוף הרקיע היא חמשה רבע שעה והשבת צריך להיות מעט תוספת ביציאתו ובביאתו" עכ"ל.

הנה במכתב של הדברי יחזקאל לא כתוב בשם המהר"ש מבעלזא שצריך להחמיר לא לעשות מלאכות במוצ"ש קודם שעה ורביע אחר שקיעה משום שצריך להחמיר לשיטת ר"ת, אלא כתב שם שכיון שאין אנו בקיאים בכוכבים הנראים קודם שעה ורביע אחר שקיעה אם הם כוכבים בינונים או גדולים לכן יש להמתין עד שעה ורביע אחר שקיעה לדין לילה. לכן הוכיח משם אבי שליט"א שלא משום שהמהר"ש מבעלזא זי"ע פסק כדעת ר"ת לדין לילה לכן סבר שבמקום מושבו יש להחמיר לדין לילה לשעה ורביע אחר שקיעה, אלא סבר שמאחר שבמקום מושבו בבעלזא וסביבותיה אי אפשר להכיר קודם שעה ורביע אחר שקיעה בכוכבים אם הם גדולים או בינונים לכן יש להמתין

עד שעה ורביע אחר שקיעה לצאת מידי ספק, שהרי קיי"ל בגמ' שבת דף לה ע"ב שכוכבים גדולים נראים ביום ובצאת הכוכבים נראים ג' כוכבים בינונים.

הנה המציאות הנראה בא"י ביום בינוני 50 מינוט אחר שקיעה הוא כמו המציאות הנראה בעיר בעלזא וסביבותיה ביום בינוני 70 מינוט אחר שקיעה. דהיינו שאותו גודל הכוכבים הנראים ביום בינוני בעיר בעלזא וסביבותיה 70 מינוט אחר שקיעה נראים בא"י ביום בינוני 50 מינוט אחר שקיעה. שכל כמה שהחמה יורדת יותר מעלות תחת האופק הרקיע מחשיך יותר ונראים כוכבים יותר קטנים מהכוכבים שנראו קודם לכן. וביום בינוני בעיר בעלזא וסביבותיה החמה יורדת 12 מעלות תחת האופק 70 מינוט אחר שקיעה, כן מוכח מהלוחות של ספר אור מאיר (להגאון ר' מאיר פאזען שליט"א) על אופק קראקא, לבוב, פראג, ופראנקפורט. ובעלזא הוא סמוך ללבוב.

ובא"י ביום בינוני 50 מינוט אחר שקיעת החמה, החמה יורדת 12 מעלות תחת האופק. כן מוכח מהלוח של ספר אור מאיר והלוח של ספר ישראל והזמנים ח"ג (להגאון ר' ישראל דוד הארפענעס שליט"א) ע"ש. נמצא לפי"ז שאותו גודל הכוכבים הנראים בעיר בעלזא וסביבותיה ביום בינוני 70 מינוט אחר שקיעה נראים בא"י 50 מינוט אחר שקיעה. וכמו שכבר כתבתי למעלה שזה שהמהר"ש מבעלזא זי"ע סבר שיש להמתין בעיר בעלזא וסביבותיה במוצ"ש לענין מלאכה עד יותר משעה ורביע אחר שקיעה הוא לא משום שפסק כשיטת ר"ת לענין לילה, אלא משום שסבר שעד שעה שהחמה יורדת 12 מעלות תחת האופק אי אפשר לדעת אם הכוכבים הם גדולים או בינונים, לכן יש להמתין עד שעה שהחמה יורדת 12 מעלות תחת האופק שאז הכוכבים הם בודאי לא גדולים. והרי מפורש בגמ' שבת דף לה ע"ב שכוכבים גדולים נראים ביום, ובצאת הכוכבים נראים ג' כוכבים בינונים, אז כיון שלדעת המהר"ש מבעלזא יש להמתין לדין לילה עד שעה שנראים הכוכבים היוצאים בשעה שהחמה יורדת 12 מעלות לכן בעיר בעלזא וסביבותיה (ובעיר קראקא וסביבותיה כולל שינאווא שהיא בסביבות קראקא, ובעיר פראג וסביבותיה, ובעיר פראנקפורט וסביבותיה) יש להמתין לדין לילה עד 70 מינוט אחר שקיעה שאז יוצאים ביום בינוני בבעלזא וסביבותיה וכו' הכוכבים שנראים בשעה שהחמה יורדת 12 מעלות תחת האופק. ובמוצ"ש סבר המהר"ש מבעלזא זי"ע שיש להוסיף 6 מינוט תוספת שבת להוסיף מחול אל הקודש על 70 מינוט הנ"ל, וכמו שמפורש במכתבו הנ"ל של הדברי יחזקאל משינאווא זי"ע ע"ש. ובא"י נמצא לדעת המהר"ש מבעלזא זי"ע שיש להמתין לדין לילה עד 50 מינוט אחר שקיעה שאז יוצאים ביום בינוני בא"י הכוכבים שנראים כשהחמה יורדת 12 מעלות תחת האופק.

ועתה יש לחקור אחר מקור לזה מדברי האחרונים או ראשונים וגמ'. הנה יש הטוענים שהבעלזא זמן הוא כשיטת המנחת כהן שסבר שתחילת שקיעה הוא יום ודאי ולא בין השמשות, אבל מ"מ סבר שלילה הוא קודם 72 מינוט אחר שקיעה. ובביאור הלכה ריש סי' רצג שם מובא דברי המנחת כהן מאמר שני פ"ה מאמר מבוא השמש ע"ש. הנה אי אפשר לפרש שהבעלזא זמן הוא כשיטת המנחת כהן, שהרי המנחת כהן שם במאמר מבוא השמש מאמר שני פ"ה כתב שבמקום מושבו בהולאנד ביום בינוני 48 מינוט אחר שקיעה הוא צאת ג' כוכבים קטנים. ובהולאנד ביום בינוני 48 מינוט אחר שקיעה החמה יורדת 8.5 מעלות תחת האופק כמו שמפורש בלוח של ספר אור מאיר על אופק הולאנד. ובא"י ביום בינוני החמה יורדת 8.5 מעלות תחת האופק 36 מינוט אחר שקיעה 14 מינוט קודם הבעלזא זמן, נמצא שהבעלזא זמן אינו כשיטת המנחת כהן. נמצא שהבעלזא זמן הוא לא כשיטת הגאונים, שלשיטת הגאונים ביום בינוני בא"י 18 מינוט אחר שקיעה הוא לילה יותר מחצי שעה קודם לילה לבעלזא זמן. וכן הבעלזא זמן הוא לא כשיטת ר"ת, שלדעת ר"ת אף בא"י לילה הוא לא קודם 72 מינוט אחר שקיעה, ולפי הבעלזא זמן לילה הוא 22 מינוט

קודם לילה לר"ת. וכן הבעלזא זמן אינו כשיטת המנחת כהן, שלדעת המנחת כהן ביום בינוני בא"י לילה הוא 14 מינוט קודם לילה לבעלזא זמן.

לכן יש להביא את דברי המהר"ח אור זרוע בשו"ת סי' קפו וז"ל: משתשקע החמה הוי בין השמשות ופר"ת זצ"ל מסוף שקיעה, ונ"ל דכשאין החמה נראית יותר בראשי ההרים הוי סוף שקיעה מדאמר פ' במה מדליקין (לד' ז') רבי נחמיה אומר כדי שיהלך משתשקע החמה חצי מיל פ"י זה הוי שיעור אורך בין השמשות אמר ר' חנינא הרוצה לידע שיעורו של ר' נחמיה יניח חמה בראש הכרמל וירד ויטבול בים ויעלה וזהו שיעורו של ר' נחמיה, ופ"י התוס' לא שירד הטובל מראש הכרמל, אלא הוא עומד על שפת הים ורואה חמה בראש הכרמל ומשירד ויטבול ויעלה הוי לילה, אלמא דכשאין החמה נראית בראש הכרמל הוי סוף שקיעה, עכ"ל.

הנה יש המביאים ראיה מדברי המהר"ח אור זרוע הנ"ל לדברי הגה"צ ר' דוד שפירא זצ"ל בשו"ת בני ציון סוף ח"ב שחידש שם בארוכה שר"ת סבר כשיטת הגאונים ומה שקאמר ר"ת שבין השמשות הוא בסוף שקיעה כוונתו כשגלגל החמה נתכסה מעיניו, ותחילת שקיעה לר"ת הוא שקיעת הקרניים שסביב גלגל החמה שחלק מהקרניים מתחילים לשקוע שעה ורביע או 58.5 מינוט קודם שגלגל החמה נתכסה מעיניו, כן פ"י הבני ציון.

הנה בדברי ר"ת אי אפשר לפרש כמו שפ"י הבני ציון, שהרי בר"ת בספר הישר חלק החידושים (סי' קפ"א, ונדפסו החלקים בסי' כח"א) שם כתוב מר"י בן ברוך בשם ר"ת שבשעה שהוא לילה לר"ת צד מערב שהוא מקום שקיעת החמה שהיה אדום עד ג' מיל ושליש מיל אחר שקיעה נעשה שחור. והרי 18 מינוט אחר שגלגל החמה נתכסה מעיניו מקום האדמימות במקום שקיעת החמה עדיין לא השחיר אלא נראה עדיין אדמימות בצבע של מאראנץ (אוראנדוז) הרבה אחר הלילה לשיטת הגאונים, ולדעת ר"ת כ"ז שהמערב מאדים עדיין לא לילה. א"כ ע"כ ר"ת פ"י שתחילת שקיעה הוא כשגלגל החמה נתכסה לגמרי מעיניו שאז ביום בינוני באופק י-ם וסביבותיה עד שעה אחר שקיעה עדיין נראה אדמימות במקום שאין נרות הדולקים מאלעקטרי"ק המסתירים את האור החלש מהם. אבל העומד במדבר בא"י במקום שאין שום נרות דולקות מאלעקטרי"ק ביום שלא מעונן רואה שם המציאות להדיא ביום בינוני את האדמימות במקום שקיעת החמה עד שעה אחר שקיעה, וכמו שהגאון ר' מאיר פאזען שליט"א בספרו אור מאיר העיד על עצמו שראה המציאות כן במדבר הנגב ששם אין נרות דולקים מאלעקטרי"ק לכן ראה האדמימות במקום שקיעת החמה עד שעה אחר שקיעה ביום בינוני. ויש היום תמונות מזה בספר "לעשות את השבת לדורותם" ע"ש.

ומה שכתב שם בר"ת בספר הישר שבשעה שהחמה רוצה להכנס לרקיע עדיין לא מתחיל להאדים אז אע"פ שבמציאות נראה אדמימות במערב בתחילת שקיעה, שם כוונת ר"ת הוא לדחות שיטת היראים שסבר שבין השמשות מתחיל ג' רבעי מיל קודם תחילת שקיעה שאז גלגל השמש נראה שרוצה להכנס לרקיע, כמו שכתב היראים בסי' רעד וז"ל: כשמתחלת לשקוע שנוטה מעט ומכירים העולם שרוצה להכנס בעובי הרקיע וכו' דהיינו מעט קודם שקיעת החמה ולשון משתשקע משמע הקדמה, עכ"ל.

שיטה זו בא ר"ת לדחות מאחר שג' רבעי מיל קודם שקיעה לא נראה שום אדמימות ברקיע. ומה שכתב ר"ת שם שבסוף שקיעה בשעה שהחמה עברה בעביו של רקיע והוא עדיין כנגד החלון, ומשום שעדיין לא עבר את חלונו ללכת אחורי הכיפה הוא מטיל זהרווין ומאדים מושבו, עכ"ל, אע"פ שקודם סוף שקיעה לר"ת צד מערב של הרקיע גם מאדים, אלא כוונת ר"ת שם הוא כמו שמפורש בספר אורות חיים להגאון ר' חיים דרוק זצ"ל פ"ג ס"ח, שפ"י שם שמה שמפורש בתוס' רי"ד מהדורא תליתאה שכ"ז שאור החמה נראה ברקיע (כוונתו שהרקיע מאיר בצבע בלו"א) אין

המערב מאדימין, וכשאר החמה נסתלק מהרקיע אז המערב מאדים ע"ש בתוס' רי"ד, פי' שם ר"ח דרוק שכוונת התוס' רי"ד שכ"ז שאור החמה במראה בלו"א נראה ברקיע אין המערב מאדים שאז עדיין הוא בצבע מאראנ"ץ (אוראנדזש), אבל בשעה שהחמה יורדת 13 מעלות תחת האופק (שביום בינוני באופק ים-וסביבותיה 58.5 מינוט אחר שקיעה החמה יורדת 13 מעלות תחת האופק) שאז נסתלק אור החמה במראה בלו"א מהרקיע ונראה כן למי שעומד במקום שאין נרות דולקים מאלעקטרי"ק המסתירים את האור החלש מהם. (וראיתי כן בעיני שמש סוף רח' ר' יהושע ליד השטח הפתוח שקרוב לסביבת קרית בעלזא ביום קצר שעה אחר שקיעה ראיתי איך שאור החמה במראה בלו"א נסתלק מהרקיע בצד מערב). 58.51 מינוט אחר שקיעה ביום בינוני בים-וסביבותיה וכו' שאז החמה יורדת 13 מעלות תחת האופק הרקיע במערב מתחיל להאדים בצבע רויט-ראז.

ובקובץ עץ חיים כרך ט' בסוף יש תמונות מעלות השחר ויש תמונה בשעה שהחמה למטה מן האופק 13 מעלות ורואים האדמימות בצד מזרח איך שהוא מאדים בצבע רויט-ראז. ויש לי תמונה שהחמה יורדת 11.5 מעלות תחת האופק בבית שמש בחורף והאדמימות במערב עדיין בצבע מאראנ"ץ (אוראנדזש) כזה ועדיין לא מאדים בצבע רויט-ראז. נמצא שר"ת בספר הישר שם כוונתו שבסוף שקיעה המערב מאדים בצבע רויט-ראז וזהו מטיל זהורין ומאדים מושבו שהאדמימות שהיה בתחילה בצבע מאראנ"ץ (אוראנדזש) נעשה אדום ממש בצבע רויט-ראז. ומה שר"ת שם לא הסכים לפרש שתחילת שקיעה הוא בין השמשות אע"פ שגם אז צד המערב של הרקיע מאדים הוא מטעם הסתירה בין גמ' פסחים לשבת. שבגמ' פסחים דף צד ע"א מפורש שמשעת שקיעה עד צאת הכוכבים יש ד' מיל, ובשבת דף לד ע"ב מפורש שמשעת שקיעה עד הלילה יש רק תלתא רבעי מיל. לכן חילק ר"ת שבפסחים מיידי תחילת שקיעה ובשבת סוף שקיעה, וכמו שכתב ר"ת שם בספר הישר, ובתוס' בשבת דף לה ע"א ד"ה תרי, ובפסחים דף צד ע"א ד"ה ר' יהודה אומר ע"ש.

ועתה נחזור לענינו, הנה המהר"ח אור זרוע בתשובות סי' קפו שכתב ונ"ל שסוף שקיעה הוא בשעה שהחמה אינה נראית על ראשי ההרים, המהר"ח או"ז לא פירש שם שלדעת ר"ת סוף שקיעה הוא בשעה שהחמה אינה נראית על ראשי ההרים, אלא אחר שהביא פי' ר"ת שמשמשקע החמה הוא בסוף שקיעה כתב שם המהר"ח או"ז ונ"ל דכשאין החמה נראית על ראשי ההרים הוא סוף שקיעה, דהיינו שבא לחלוק על ר"ת ובא לפרש פי' אחר מה נקרא סוף שקיעה, שלא מפרש כמו שר"ת מפרש שסוף שקיעה הוא בשעה שהחמה עברה עוביו של רקיע והיא עדיין כנגד חלונה אבל עדיין לא עבר את חלון הרקיע, אלא המהר"ח או"ז מפרש שסוף שקיעה הוא בשעה שהחמה אינה נראית על ראשי ההרים.

ועתה יש לחקור אם אפשר לפרש את דעת המהר"ח אור זרוע סי' קפו כשיטת הגאונים ומפרש תחילת שקיעה הוא בשעה שהקרניים שסביב גלגל השמש מתחילים לשקוע, וסוף שקיעה הוא בשעה שגלגל השמש נתכסה מעינינו ואז הוא בין השמשות. הנה המהר"ח או"ז פי' בדברי ר' חנינא בשבת דף לה ע"א שאמר ר' חנינא שם הרוצה לידע שיעורו של ר' נחמיה (שאמר ר' נחמיה שם בדף לד ע"ב שבין השמשות הוא משמשקע החמה חצי מיל) יניח חמה בראש הכרמל וירד ויטבול בים ויעלה וזהו שיעורו של ר' נחמיה. ופי' שם המהר"ח אור זרוע שאין כוונת ר' חנינא שירד הטובל מראש הר הכרמל אלא הוא עומד על שפת הים ורואה חמה בראש הר הכרמל ומשירד ויטבול ויעלה הוי לילה לר' נחמיה. הנה סתם ר' חנינא בבבלי הוא ר' חנינא בר חמא שהיה תלמידו של רבי. ובסדר הדורות מפורש שכשכתוב אמר ר' שמואל בר חייא בר יהודה בשם ר' חנינא הוא בשם ר' חנינא בר חמא, ע"ש על ר' חנינא בר חמא.

ובירושלמי בברכות פ"א ה"א בדף ג ע"א כתב שם רבי שמואל בר חייא בר יהודה בשם ר' חנינא התחיל גלגל חמה לשקוע אדם עומד בראש הר הכרמל ויורד וטובל בים הגדול ועולה ואוכל בתרומתו חזקה ביום טבל, עכ"ל הירושלמי. הנה המהר"ח או"ז מה שפי' שהאדם עומד בשפת הים ורואה החמה שוקעת בראש הר הכרמל הוא לא פי' כן אלא בדברי ר' חנינא בבבלי שמפרש איך יודעים מתי הוא לילה ודאי לר' נחמיה. אבל משא"כ בירושלמי בברכות שם אמר ר' חנינא שבשעה שגלגל החמה מתחיל לשקוע (ולא הקרניים שסביב גלגל השמש) אז האדם עומד בראש הר הכרמל ויורד עד הים הגדול וטובל ועולה ואוכל בתרומתו חזקה ביום טבל, הנה מסקנת הירושלמי שם שאינו יורד מראש הר הכרמל לים הגדול בדרך הכבושה לרבים אלא דרך קיצור דרך ע"ש. הנה שאלתי כמה אנשים שירדו מראש הר הכרמל לים הגדול בדרך הכבושה לרבים והשיבו לי שהירידה מראש הר הכרמל לים הגדול בדרך הכבושה לרבים הוא שעה. ואחד הביט שם והסתכל כמה זמן הירידה מראש הר הכרמל לים הגדול דרך קיצור דרך והשיב לי שהוא חצי שעה. א"כ אף אם נפרש שכוונת ר' חנינא בירושלמי הוא שירד מראש הר הכרמל בשעה שגלגל החמה מתחיל לשקוע מקצתו אבל לא שוקע כולו, שמשעה שגלגל החמה מתחיל לשקוע מקצתו עד שעה שגלגל החמה שוקע כולו דהיינו שגלגל החמה יורד לגמרי מהמקום שהאדם עומד שם בראש הר הכרמל הוא 2.40 מינוט. נמצא שאם האדם יורד מראש הר הכרמל בשעה שגלגל השמש מתחיל לשקוע מקצתו אבל לא כולו נמצא שהאדם מגיע לשפת הים הגדול לפחות 27.20 מינוט אחר שקיעה שהוא כבר לילה לשיטת הגאונים.

א"כ אם נפרש שהמהר"ח או"ז מפרש דברי ר' חנינא שהעומד על שפת הים כבר אינו רואה עוד שום חלק מגלגל החמה על ראש הר הכרמל ואחר שעולה מטבילתו כבר הוי חצי מיל אחר משתשקע החמה (ועיין בגמ' שבת דף לד ע"ב שלדעת ר' יהודה לילה הוא ג' רבעי מיל אחר משתשקע החמה, ולדעת ר' נחמיה לילה הוא חצי מיל אחר משתשקע החמה), ונמצא שר' חנינא סובר שלילה לדעת ר' יהודה הוא ג' רבעי מיל אחר שגלגל השמש נתכסה לגמרי מעינינו. ואף אם נפרש דברי ר' חנינא שסובר שמיל הוא 24 מינוט כמו שפסק הרב בפסקי הסידור ריש סדר הכנסת שבת, שכתב שם הרב שג' רבעי מיל הם 18 מינוט, וכן כתב שם הרב שלדעת ר' יוסי בין השמשות מתחיל 18 מינוט אחר שגלגל החמה נתכסה מעינינו ונמשך 2 מינוט, נמצא לילה ודאי לר' יוסי לפי' הרב הוא 20 מינוט אחר שגלגל החמה נתכסה מעינינו ע"ש. והרי קי"ל בשבת דף לה ע"א שהלכה כר' יוסי לענין תרומה א"כ לגבי דין אכילת תרומה צריך להמתין עד לילה לר' יוסי, נמצא סתירה בין דברי ר' חנינא בשבת דף לה ע"א, לדברי ר' חנינא בירושלמי בברכות פ"א ה"א דף ג ע"א. שבשבת דף לה ע"א סבר ר' חנינא שלילה הוא לר' יוסי לכל היותר 20 מינוט אחר שקיעה, ובירושלמי בברכות דף ג ע"א (פ"א ה"א) סבר ר' חנינא שהטובל בים הגדול יותר מ27 מינוט אחר שקיעה חזקה ביום טבל. מדוע חזקה ביום טבל הרי חזקה בלילה טבל שהרי טובל יותר מ20 מינוט אחר שקיעה.

(וכדי ליישב שיטת הגאונים עיין במראה הפנים על הירושלמי בברכות דף ג ע"ב פ"א ה"א בד"ה כמה שר' חנינא סבר כשיטת ר"ת שבין השמשות הוא בסוף שקיעה ופליג על רבי שסובר שבין השמשות הוא בתחילת שקיעה בשעה שגלגל השמש נתכסה מעינינו. ונמצא שרבי סבר כשיטת הגאונים ור' חנינא פליג על רבי וסובר כשיטת ר"ת. נמצא שמי שסובר שהלכה כשיטת הגאונים יאמר שהלכה כרבי, ומי שסובר שהלכה כשיטת ר"ת יאמר שהלכה כר' חנינא שפליג על רבי). לכן צריך לפרש את דברי המהר"ח אור זרוע בשו"ת סי' קפו שמה שקאמר המהר"ח או"ז שם בסוף שקיעה הוא בשעה שלא נראה החמה מעל ראש הר הכרמל אין הכוונה שגלגל השמש לא נראה מעל ראש הר הכרמל, אלא הכוונה הוא שהניצוצות של השמש כבר לא נראים מעל ראש הר הכרמל.

וכמו שמפורש בספר אור מאיר (להגאון ר' מאיר פאזען שליט"א) פ"ג ריש ס"ב, שכתב שם האור מאיר שיש ניצוצות של השמש שבמקומות שהאוויר זך ונקי אחר ששקעה גלגל השמש מתחת הארץ מתחילים לצאת כמו ד' או ה' קרני השמש כעין אצבעות של יד, והם מתחילים לצאת מאופק המערבי והולכים על כל כיפת הרקיע עד שמגיעים לצד המזרח, וכאשר עבר יותר מרבע שעה אחר שקיעה הם מתחילים להתקצר מן המזרח ומכסיפים עד שאחר חצי שעה גם במערב הם חלולים מאוד, עכ"ל. וכן מפורש שם באור מאיר שבין רבע שעה לשליש שעה אחר שקיעת גלגל החמה מענינו מתחילין הניצוצות של חמה לשקוע מרוב כיפת הרקיע, וכששקעו לגמרי (דהיינו מכל כיפת הרקיע אף מן כל אופק המערב של הרקיע) הוי שקיעת החמה לר' יוסי ע"ש. וכן מוכח שם מדברי האור מאיר ששקיעת הניצוצות של השמש מכל הרקיע אף מהאופק המערבי הוא בא"י יותר מחצי שעה אחר שקיעת גלגל השמש מענינו, ולכל היותר 37 מינוט אחר שקיעה ביום בינוני באופק טבריא וחיפה וסביבותיהם. (והאור מאיר פ"י שקיעת ניצוצות של השמש לפי פירושו שהוא מפרש שיטת הגאונים שכוונתם שבין השמשות אף לר' יהודה הוא בשקיעת ניצוצות השמש מרוב כיפת הרקיע ע"ש).

א"כ לפי"ז אפשר לפרש בדברי המהר"ח אור זרוע שו"ת סי' קפו שמפרש שם שהעומד על שפת הים (צ"ל שעומד על שפת הים בכנרת שרק אז רואה את ראש הר הכרמל בצד מערב בצד שהחמה שוקעת. שאילו נפרש שעומד על שפת הים הגדול נמצא שרואה את הר הכרמל בצד מזרח ושם בצד מזרח רואה את הזריחה בנץ החמה, שהרי הנץ החמה הוא בצד מזרח, ולא רואה את השקיעה, שהשקיעה הוא בצד מערב ולא בצד מזרח) ורואה את החמה על ראש הר הכרמל מיירי שלא רואה את גלגל החמה מעל ראש הר הכרמל, אלא רואה את הניצוצות של השמש מעל ראש הר הכרמל. (וכידוע בזמן הגמ' היה כח הראיה של בנ"א הרבה יותר חזק מבזמנו כמו שמוכח בגמ' בכורות דף נד ע"ב שרועה היה רואה הבהמה עד מרחק של ט"ז מיל. ובימינו מי יכול לראות בהמה ממרחק של ט"ז מיל? לכן אין להקשות מזה שבימינו אם אדם יעמוד על שפת הים בכנרת ביום בינוני 37 מינוט אחר שקיעה לא יראה את הניצוצות של השמש שוקעים בצד מערב של הרקיע, מאחר שכח הראיה בזמננו נחלש מאוד מזמן הגמ'. והמהר"ח אר"ז מפרש לפי כח הראיה שהיה בזמן של ר' חנינא בגמ', שהרי המהר"ח אר"ז אינו מפרש את דבריו אלא בדברי ר' חנינא שאמר ר' חנינא מה יעשה כדי לדעת שיעורו של ר' נחמיה).

א"כ צריך לפרש שהמהר"ח אור זרוע בשו"ת סי' קפו מפרש הגמ' בשבת דף לה ע"א שמייירי שהאדם עומד על שפת הים בכנרת ואם הוא ביום בינוני צ"ל שעומד בכנרת 37 מינוט אחר שנתכסה גלגל השמש מענינו ורואה את הניצוצות של השמש שוקעים מעל ראש הר הכרמל, ועד שפושט בגדיו וטובל בים ועד שמנגב גופו מן המים וחוזר ומתלבש בבגדיו הוא כבר לילה לר' נחמיה שכבר עבר חצי מיל משקיעת הניצוצות האחרונים של השמש מאופק המערב. וכך נתיישב הסתירה בדברי ר' חנינא, שאה"נ ר' חנינא בירושלמי בברכות פ"א ה"א דף ג ע"א סבר שהטובל יותר מחצי שעה אחר שקיעת גלגל השמש מראש הר הכרמל חזקה ביום טבל מאחר שטבל קודם ששקעו הניצוצות האחרונים של השמש מאופק המערב מעל ראש הכרמל. ובבבלי בשבת דף לה ע"א שם מייירי ר' חנינא שטובל בשעה שכבר שקעו הניצוצות האחרונים של השמש מאופק המערב מראש הר הכרמל.

וגבי שיעור מיל אם נפרש שהמהר"ח אור זרוע סובר שמיל הוא 21 מינוט, נמצא ג' רבעי מיל הם 15.75 מינוט כמעט 16 מינוט. ומה שנשאר ל' 16 מינוט הוא הבין השמשות של ר' יוסי הכהרץ עין, כמו שמפורש בגמ' שבת דף לד ע"ב רבי יוסי אומר בין השמשות כהרץ עין זה נכנס וזה יוצא ואי אפשר לעמוד עליו ע"ש.

נמצא שלדעת המהר"ח או"ז בין השמשות מתחיל בשעה שהחמה יורדת 8.5 מעלות תחת האופק שאז נשקעו הניצוצות של השמש האחרונים מאופק המערב. נמצא שביום בינוני באופק של הכנרת 37 מינוט אחר שקיעה מתחיל בין השמשות, 161 מינוט לאח"ז הוא לילה ודאי אף לר' יוסי שהלכה כמותו לחומרא בכל דיני בין השמשות, עיין שו"ע יו"ד רסו ס"ט. נמצא ש53 מינוט לאחר שקיעה ביום בינוני באופק של הכנרת וסביבותיה הוא לילה ודאי לדעת המהר"ח אור זרוע, ואז החמה יורדת 12 מעלות תחת האופק ונראים הכוכבים של תחילת קבוצה רביעית. כן מבואר בספר החיבור ד' מיל לר"ש שטערניליכט פ"ב אות ג בשם החכם ברדלי שיפר מאוניברסיטת ייל ע"ש. ואף באופק י-ם וסביבותיה ביום בינוני 53 מינוט אחר שקיעה החמה יורדת 12 מעלות תחת האופק ואז נראים ג' כוכבים מתחילת קבוצה רביעית. ומה שהבעלזא זמן שגור שהוא 50 מינוט אחר שקיעה ולא 53 מינוט אחר שקיעה, הוא מטעם שהלוחות בא"י הם מיוסדים ע"פ הלוחות של הגרי"מ טיקוצ'ינסקי ולוחות הנ"ל מחשבים השקיעה לא לפי השקיעה (המישור) דהיינו שלא מחשבים השקיעה כאילו מקום גבוה זה בא"י כמו י-ם ובית שמש וכו' היתה מישור, אלא הלוחות הנ"ל מחשבים השקיעה משעה שהעומד במקום גבוה (ואין לו בתים או הרים או אילנות המסתירים את השקיעה) וכבר אינו רואה את גלגל השמש למטה מהעיר שעומד שם ומכונה "שקיעה הנראית". וכשכתבתי מתחילה 37 מינוט אחר שקיעה באופק של הכנרת החמה יורדת 8.5 מעלות תחת האופק חישבתי 37 מינוט מ"שקיעת המישור" ולא מ"שקיעה הנראית". וההבדל בין "שקיעת המישור" ל"שקיעה הנראית" הוא לעולם בא"י 3 מינוט. נמצא ש53 מינוט אחר "שקיעת המישור" הוא 50 מינוט אחר "שקיעה הנראית".

נמצא שהבעלזא זמן הוא שיטת המהר"ח אור זרוע. שבשעה שהחמה יורדת ביום בינוני בא"י 8.5 מעלות תחת האופק אז מתחיל בין השמשות, ובשעה שהחמה יורדת ביום בינוני בא"י 12 מעלות תחת האופק הוא ודאי לילה.

הרב אלישע דוד הורוויץ
בית שמש



א. אם אמרינן ניהא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה בהכשר מצוה ובהכשר דהכשר

בעובדא דהוי באב שרצה לפדות את בנו הבכור, וביקש לקנות מן הכהן כסף חמשה סלעים, ולא היה ביד הכהן סלעים והלך לבית אביו לקחת ממנו, אך אביו לא שהה בביתו ולקח הכהן הכסף שלא ברשות ונתנם לאב, והלה פדה את הבכור במעות אלו, האם אמרינן דחל הפדיון משום דניחא ליה לאיניש דליעבד מצוה בממונו, והיינו שאבי הכהן הפודה ניהא ליה בכך, או דכיון שאינו אלא הכשר מצוה לקיום מצות פדה"ב, ואינו חפץ של מצוה כטלית ותפילין, אין אומרים בזה הכלל דניחא ליה לאיניש ולא חל הפדיון.

והגם שמצינו דגם בהכשר מצוה אמרינן הכלל דניח"ל לאיניש, וכמ"ש המג"א (סי' תקפ"ד סק"ד) שמותר ליקח שופר שלא מדעת מדין ניה"ל, וכן משמע מדברי הב"ח (או"ח סי' קס"ג) שכתב דאשתו של אדם מערבת שלא מדעתו משום דניח"ל לאיניש, וכ"מ משו"ת מהרי"ל (סי' קצ"ח) דשואל חלוק מותר לקורעו לקיים מצות קריעה משום ניה"ל, ואח"כ ישלם לו, מ"מ בנדר"ד יל"ע בזה כיון שאין הכהן עושה מצוה אלא האב, כדאיתא בגמ' (פסחים קכ"א:), ואמנם למש"כ הצ"ח שם שהכהן מסייע במצות הפדיון, א"כ גם בזה י"ל ניה"ל לאיניש, דהו"ל הכשר מצוה.

עוד היה אפשר להסתפק, אם גם בהכשר דהכשר מצוה אמרינן נ"ח"ל לאיניש, וכגון לקחת עגלה של חבריו בלא רשות כדי להעביר בה קרשים לסוכה, עד כאן תוכן השאלה.

מסתבר שגם בהכשר דהכשר מצוה, וכ"ש בהכשר מצוה עצמו, אמרינן נ"חא ליה לאיניש, דמאי נפק"מ אם זה גוף המצוה או הכנה למצוה, העיקר שע"י ממונו תיעשה המצוה, וכדאמרינן נ"חא ליה באדם שלומד עם ספר או סידור של חבריו, והרי הספר הוא רק הכשר מצוה שעל ידו הוא יכול ללמוד או להתפלל, והמצוה היא מה שהלה לומד בפיו, ועכ"ז אמרינן נ"ח"ל. וכן אם לוקח עצים של חבריו להעמיד סוכה או חופה, באופן שאין חשש גזל וכגון שאינו צריך להם או שממילא מיועדים לסוכה וכדומה, שפיר אמרינן בה נ"ח"ל לאיניש. ואפילו כשרק מעביר ע"י עגלת חבריו קרשים לסוכה, מסתבר דאמרינן נ"חא ליה לאיניש, דסוף כל סוף זוכה זה שע"י עגלתו בא חבריו לידי מצוה ונ"חא ליה בזה.

וא"כ גם בנדו"ד, הגם דאין גוף החפץ מצוה כציצית ותפילין, מ"מ אמרינן בזה דנ"חא ליה לאבי הכהן שיעשה המצוה בממונו, והיה מותר לקחת אותם. ובפרט שהאב קונה אותם מאבי הכהן והוא מקבל מעות תמורתם, דבוראי נ"חא ליה בכך.

וכ"ז מצד נ"חא ליה לאיניש, אך עדיין יל"ע אם לא חסר כאן דעת מקנה, כיון שנוטלן שלא ברשות המוכר דהיינו אבי הכהן הפודה, וא"כ אפשר שאין אבי הבן זוכה בהן ואין הסלעים שלו.

אבל מה שהיה מקום להוכיח להוכיח ממה שכתבתי בתשובה להרה"ג רבי גמליאל רבינוביץ שליט"א (נדפס בנ"ת גס אני לודך, עמ' רס"ט) שמותר לקחת גפרור מחבירו ולהדליק נר חנוכה משום דנ"ח"ל לאיניש. יש לחלק, דהתם הגפרור אינו שוה פרוטה, ובדבר מועט כזה ודאי שאין מקפידים, ובודאי נ"חא ליה.

ב. אם מותר להחביא מסמכים וכדו' תחת הספרים שבמדרג, או שזה נקרא שימוש בספרים

הנה ה"ט"ז (יו"ד סי' רפ"ג, ובסי' שט"ו סק"ו) כתב שאסור לקחת ספר ולהניחו תחת הספר שלומד בו כדי להגביהו, דהשתמשות זו בספר התחתון היא בזיון גדול, כל שהוא מביאו ממקום למקום אפילו בשלחן אחד, אלא יגביה ספרו ע"י עץ. אם לא שהספר התחתון מונח כבר, אז מותר להניח השני עליו. אמנם המג"א (סי' קנ"ד סק"ד) מקיל להניח ספר תחת הספר בכדי להגביהו, והסבירו המחצהש"ק והלבוש"ש דאין זה מעשה בזיון לספר התחתון, דמה לי מונח כאן או כאן עיי"ש. והמשנ"ב (סק"ד) מביא רק דברי המג"א להקל. - ועיי' מ"ש עפ"ז בשו"ת משנ"י (ח"ס סי' לא) להקל לפתוח כריכת הספר ע"ג סטנדר וכדומה, כדי להראות שהמקום תפוס ושומר, כשאין לו עצה אחרת להניח לסימן, כיון דלפי טעם המג"א אין זה בזיון לספר כשמניחו כאן או כאן.

וא"כ גם בנדו"ד יש להקל לכו"ע, שהרי גם לדעת ה"ט"ז מותר כשהספר מונח כבר במקום זה, וה"נ הספרים כבר מונחים קודם לכן בארון. ואדרבה הכא קיל טפי, כיון דהספרים מונחים במקומם הקבוע והראוי להם ולא ניכר כלל שמשמש בהם, וממילא לא נקרא בזיון ושימוש בספרים.

ואינו דומה למי שרוצה להניח ספר על גבי ספר פתוח למנוע הפיכת הדפים ע"י הרוח, שכתבנו בשו"ת משנ"י (ח"ס סי' מט) שיש להחמיר ע"פ דברי ה"ט"ז (יו"ד סי' רפ"ג) הנ"ל שלא לעשות כן, כי כל שאפשר לעשות זאת בחפץ אחר, אין לעשותו מספר, עיי"ש. דנדו"ד עדיפא, שהרי כאמור הספרים כבר מונחים ממילא במקומם ואינו ניכר כלל שמשמש בהם, וממילא אין בזה בזיון כלל.

ג. הקונה ספר חדש שנהנה ממנו הרבה, אם צריך להשאיר הספר ללמוד בזה בשבת

הקונה ספר חדש שנהנה ממנו הרבה, אם צריך להשאיר הספר ללמוד בזה בשבת כדי שיהא לו עונג שבת מזה, כמבואר בספרים שהמקבל מאכל טעים ישאירנו לשבת משום עונג שבת.

הנה, הגם שסברא נכונה היא, להשאיר ספר חדש לשבת כדי ליהנות ממנו לעונג שבת, [ואולי משום כך אמרו חז"ל בגמ' (שבת פז:) לכו"ע בשבת ניתנה תורה לישראל, כדי שיתענגו בשבת בתורה הקדושה שניתנה להם]. אבל בכל זאת לימוד התורה היא בכל עת ובכל שעה, ומצוה להקדים לעיין בספר חדש שקיבל משום מצות לימוד תורה. ועוד קצת טעם, שלפעמים בספר חדש הדפים מודבקים זה לזה, וצריך להפרידם וטוב לעשות זאת לפני שבת.

ד. בגדר עולה על שולחן מלכים, ודין 'ארבעים' בזה

נשאלתי במאכל שנתבשל על ידי גוי שצריך שיהיה עולה על שולחן מלכים כבשו"ע (יו"ד סי' קיג א), ושואל מע"כ מה הגדר עולה על שולחן מלכים, כי יש הרבה דרגות ויש הרבה סוגי בני אדם והכל משתנה אצל כל חוג. ומה דין קטניות שקורין 'ארבעים' שמגישים בשלום זכר, אם זה גם בכלל עולה על שולחן מלכים.

לענ"ד גדר עולה על שולחן מלכים תלוי באיכות המאכלים, אם מגישים אותם לפני אנשים חשובים או בסעודה חשובה או לא, שישנם מאכלים פשוטים, כגון מאכל הנקרא 'פיתה פלאפל' שהוא מאכל פשוט שאוכלין ברחוב, וכן מכרו מקדם הגוים החבשים ברחוב מאכל הנקרא ערמונים [קאסטניות] קלויים, ואלו בודאי אינם בכלל עולה על שולחן מלכים, שאין הדרך לאכלם בסעודות חשובות, ובודאי לא אצל אנשים מכובדים. וגם אם המלך לפעמים מתאוה לאכול ערמון זה, מ"מ אין מגישים אותו לו בתוך הסעודה בין המנות החשובות. וכמו שרואים כשנכנסים למסעדה חשובה ששם יש תפריט מיוחד של מאכלים [דהיינו מנה ראשונה, שניה ולפתן בסוף], ואין הערמונים נמנים בין המאכלים החשובים, אע"פ שלפעמים נאכלים בסוף הסעודה לקינוח.

הנה לגבי ארבעס מפורש ברמ"א (יו"ד קיג ב) שקטניות שקורין ערבשי"ן [ארבעס] קלויים, אינו עולה על שולחן מלכים. וגם ארבעס שלנו אפילו אם אוכלים אותן בסעודת שבת או בחתונה, אינו אלא כתבלין למאכל העיקרי, והוא לקינוח ותוספת טעם. וגם אם מלכים עורכים סעודה ואוכלים שם ארבעס על סעודתם, מ"מ אי"ז אלא כתוספת טעם לעיקר הסעודה.

והנה הגרש"ז אויערבאך זצ"ל אמר, שמאז שהקילו בכמה מקומות בהלכות בישולי עכו"ם, גרמו בזה ירידה בגדרי וחומת הדת עד כדי התבוללות בין הגוים, ולכן המחמיר בענין זה תבוא עליו ברכה.

חבר יוסף ליברמן
ירושלים



* ייש"כ לידידנו הג"ר גמליאל רבינוביץ אשר המציא לידינו אגרת זו, מן השמים יבורך.

הערות בדיון ברכת נטילת ידים לסעודה

א. מדוע שיעור אכילת כביצה הוא כשיעור של אכילת כזית בכדי אכילת פרס

כתב בשו"ע או"ח (סי' קנ"ט) "יש מי שאומר שאם אינו אוכל אלא פחות מכביצה יטול ידיו ולא יברך", וכן המנהג. כתב בספר תהלה לדוד "נראה אם שוהה באכילת כביצה יותר מכדי אכילת פרס אינו מצטרף, דהא אף במעיו אינו מצטרף, וכן מצאתי בסיידור", עכ"ל. וכן כתב בספר כף החיים (ס"ק ט) "ואם אוכל כביצה פחות מכשיעור, רק בהצטרף יחד בתוך כדי אכילת פרס יהיה כביצה צריך נטילה, שנות חיים סי' רל"ט, פת"ע אות ה".

מבואר דאם יאכל כביצה פת מעט מעט ביותר מכדי אכילת פרס אחת לא יברך על נט"י. וצ"ע, דאי' בגמ' (יומא פ:) "כזית בכדי אכילת פרס, ככזית בכא"פ", בתמיה, הרי מבואר ששיעור כזית להצטרף הוא בכדי אכ"פ, ואם מגדילים את השיעור יש להגדיל את הזמן, וא"כ הרי כביצה היא או ב' כזיתים או ג' (כדאי' בסי' תפו: "שיעור כזית י"א דהוי כחצי ביצה", ודעת הרמב"ם כזית כשליש ביצה), וא"כ אף יאכל את הכביצה בב' אכ"פ או לרמב"ם בג' בכא"פ, צריך ליטול ידיו ולברך, וצ"ע.

בספר כף החיים אזיל בשיטתו אף בהל' סוכה (סי' תרל"ט ס"ק נ"א), דכתב שם בשו"ע (סעי' ג) אכילה בסוכה בליל יו"ט הראשון חובה אפי' אכל כזית פת יצא י"ח, וכתב בכפה"ח ז"ל "וצריך שלא ישהה באכילת הכזית יותר מכדי אכילת פרס, הגרע"א מ"ב כב". ולפי מ"ש שם באות הקודם די"א דחייב לאכול יותר מכביצה, ה"ה שלא ישהה באכילתו יותר מכדי אכילת פרס, כדי שיאכל החיוב בבת אחת", וצ"ע דכיון שמגדיל השיעור לכביצה, יש לו זמן של ב' או ג' כדא"פ כנ"ל.

ב. מתי יברך אחר הנטילה ושאין להפסיק בדיבור אפילו אחר נטילת היד הראשונה

בשו"ע (סי' קנ"ט סעי' י"א) כתב "מברך קודם נטילה, שכל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתו, ונהגו שלא לברך עד אחר נטילה משום שפעמים שאין ידיו נקיות". וביד"ד (סי' קנ"ט סעי' א) דעת השו"ע שאשה הטובלת מברכת קודם הטבילה, ולהרמ"א מברכת אחר הטבילה, לא נתפרש כמה זמן אחר הטבילה יכולה לברך, אם דוקא תוכ"ד לטבילה או יותר, ואיזה שיעור יש בזה.

ויעוין ביד"ד (סי' י"ט סעי' א) לענין ברכת השחיטה, אם לא בירך קודם השחיטה אם יכול לברך אחריה, דעת הרמב"ם שהפסיד הברכה וההג"א (טו"ד נ"ז ס"ק ג) ס"ל שיכול בדיעבד לברך אחריה, ודעת הפר"ח דתוכ"ד למצוה אף הרמב"ם מודה שאפשר לברך, ובש"ך שם ס"ל דאף תוכ"ד א"א לברך להרמב"ם, ולהמבואר בטבילה שמברכת אחריה שכן תקנו נראה שתוכ"ד ודאי מברכת, ואחר מכ"ד לא נתפרש השיעור, ובנט"י נראה דלכתחילה יברך מיד סמוך לנטילה או תוכ"ד להסמיך הברכה למעשה המצוה, וברמ"א (סי' קנ"ט סעי' י"א) הוסיף דיכול לאחר הברכה עד לפני הניגוב, דגם אחר הניגוב חשיב עוד עובר לעשייתו, דגמר הנטילה הוא הניגוב, ובדיעבד יברך אפי' אחר הניגוב קודם המוציא.

הנה בברכות שקודם המצוה צריך להסמיך הברכה למצוה, ואין להפסיק לכתחילה אף בשתיקה, ואם הפסיק בדיבור צריך לחזור ולברך, וכן אין להפסיק אפי' באמן של אותה מצוה, כמו אמן על תפילין של יד של חבריו בין תפילין של יד לראש, כמבואר (נפ"י כ"ה נ"ב ס"ק נ"א), וכן נראה שאין להפסיק בין הנטילה לברכה שאחריה אפי' לענות אמן על ברכת ענט"י של חבריו, דדין ברכה לאחר המצוה כמו לפניו. וכן מיד שהתחיל ליטול אפי' יד אחת כבר התחיל במצוה הנטילה, ואין לדבר ואף לענות על דבר שבקדושה כדי להסמיך כל הנטילה לברכה.

ג. מתי ינגב ידיו ומתי יברך אם אוכל בחדר אחר

כתב בשו"ע (סי' קסו) "יש אומרים שאי"צ ליזהר מלהפסיק בין נטילת ידיים להמוציא, ויש אומרים שצריך ליזהר וטוב ליזהר, ואם שהה כדי הילוך כ"ב אמה מיקרי הפסק". ודין זה נלמד ממ"ש בברכות (מב.) תיכף לנט"י ברכה, ורש"י ותוס' פי' דקאי על מים אחרונים, והטור וההגהות מימוניות (פ"ז דברכות) ס"ל דקאי על מים ראשונים, וע"כ כ' בשו"ע שטוב ליזהר גם במים ראשונים לדין תיכף. והוסיף המ"א דמבית לבית חשיב הפסק, אפי' בהליכה מועטת, (והו"ד בשו"ע הגר"ז ובקצש"ע). וה"ה בבית אחד והולך מחדר לחדר אפי' הליכה מועטת, ואפילו רואה מקומו הוי הפסק.

וכתב המ"ב (סק"ד) דשיעור כ"ב אמה משוער משעה שניגב ידיו עד ברכת המוציא, ולפ"ז יש עצה במקום שמקום הנטילה מרוחק ממקום האכילה יותר מכ"ב אמה, או שמקום הנטילה בחדר אחד ומקום האכילה בחדר אחר, שלא ינגב ידיו רק סמוך למקום האכילה ואז הוי תיכף, ולא נתפרש בדבריו היכן יברך ברכת ענט"י, אם בחדר שנוטל בו או בחדר שמנגב בו סמוך לפני הניגוב. ויעוין בשו"ת עונג יו"ט (נאכ"ז כפס"ח אות י) ז"ל "ונראה דהנכון שלא לנגב ידיו עד שהולך למקום הסעודה, ושם יגביה ידיו כנגד ראשו ויברך ענט"י, ואח"כ ינגב כדי שלא תהא ההליכה הפסק, כיון שהוא קודם הניגוב והניגוב הוא מן המצוה", והנה נתבאר לעיל שיש לסמוך את ברכת ענט"י לנטילה, שהברכה קאי על הנטילה שלפניה, וזה עדיף מאשר לסמוך את ברכת ענט"י לניגוב בשביל דין תיכף שדוחה את הניגוב למקום הסעודה לברך, ובפרט שכשנוטל רביעית שלדעת השו"ע א"צ כלל ניגוב. ע"כ לענ"ד העצה ליטול ידיו בחדר אחד ושם לברך ענט"י, וללכת לחדר השני שסעודה שם עם ידיים רטובות, ושם לנגב.

הרב משולם משולמי
בני ברק

אמרי

אם ג"ע חמור יותר משפ"ד או איפכא

בפ' יתרו (כיג) לא תרצח, לא תנאף, לא תגנוב וגו'.

א. ויעו' ברמב"ן שכ' דסדר חומרתן דג' עבירות חמורות, תחילה ע"ז ואח"כ שפ"ד ואח"כ ג"ע, וכסדרן בתורה שכ' תחילה ע"ז "לא יהיה לך אלהים אחרים וגו'", ואח"כ כ' שפ"ד "לא תרצח" ואח"כ כ' ג"ע "לא תנאף", וה"נ עונשם במיתת ב"ד הוי כפי גודל חומרתם וכו', עכ"ד הרמב"ן יעו"ש.

אולם יעו' בספר אמרי נועם [מהגר"א זי"ע] דס"ל דסדר חומרתן הוי ע"ז ג"ע ושפ"ד, וזהו כוונת ר' יוחנן בפ"ט דברכות (סא.) ובפר"ב דעירובין (יח.) דלעולם יהלך אדם אחורי ארי ולא אחורי אשה וכו', עכ"ד הגר"א, יעו"ש.

וכן מצינו סדרן בחז"ל כן, בפ"ב דפסחים (כט.) ובפ"ק דיומא (ט.) ושם לקמן ספ"ו (סז.) ובפ"ב דכתובות (יע.) ובפ"ז דסנהדרין (נו.), ושם ספ"ח (על.), ובספ"ג דערכין (עו.) ובב"ר (פרקא ע' אות ד) ובויק"ר (ריג פ' בהר), ושם בפ' בחוקותי (פרקא ז' אות א), ובבמד"ר פ' נשא (פרקא ז' אות י) ג' פעמים, ושם לקמן (פרקא ח' אות ד), ובמ"ר בפתיחתא דרות רבה (אות א), ושם בפתיחתא דאיכה רבתי בתחילה (אות ז), ובירושלמי בפאה (פ"א ה"א) וכ"ה בתוספתא דפאה (פ"א ס"ב) [וכ"ה ברמב"ם בדעות (פ"ז ה"ג) ע"ש], ובאסת"ר (פרקא ז), ובמכילתא בפ' בשלח עה"פ וה' הולך לפניו יומם (יג כא) יעו"ש, [ויל"ע לפי"ד מ"ט כ' בעשרת

הדברות שפ"ד לפני ג"ע ולא איפכא, ומאידיך לפי"ד הרמב"ן יל"ע מ"ט אין סדרן בש"ס ע"ז שפ"ד וג"ע, וכסדרן בתורה, ויל"ע].

ב. והנה יעוי' בפ"ה דברכות (ל:) דכהן שהרג את הנפש לא ישא כפיו ע"ש. ויעוי' בתוס' בסוטה (לע.) ד"ה וכי וכו' שכ' בשם השאילתות דר"א גאון [בפ' קרח] דלפיי"ז כהן שעבד ע"ז ג"כ לא ישא כפיו, "דגרע מהורג את הנפש" ע"ש. מיהו יל"ע כשנכשל בג"ע אם ג"כ לא ישא כפיו. וי"ל דלרמב"ן ישא כפיו, דדוקא בשפ"ד אשכחן בגמ' דלא ישא כפיו וע"כ דה"ה לעוע"ז, אך בג"ע דאינו חמור כ"כ ולא אשכחן דלא ישא כפיו, ע"כ דישא כפיו. אולם לגר"א דג"ע חמור משפ"ד, ע"כ דגם בג"ע לא ישא כפיו, דג"כ גרע משפ"ד ודומיא דכ' השאילתות גבי עוע"ז, ודו"ק.

וכן יעוי' בטושו"ע או"ח (סי' קכח סל"ה-סל"ז) שכ' דדוקא כשהרג את הנפש או שנשחט בבע"ז לא ישא כפיו, אך בג"ע ושאר עבירות ישא כפיו, וכ"כ הב"ח יעו"ש, ובמשנ"ב. והוא כדס"ל לרמב"ן דג"ע קל יותר משפ"ד. אולם לפי"ד הגר"א נר' דגם בג"ע לא ישא כפיו מדגרע משפ"ד, וכש"ג. אמנם יעו"ש בבי' הגר"א שסתם בזה ולא פליגי על השו"ע למימר דאף בג"ע לא ישא כפיו ע"ש, ויל"ע הא לפי"ד הגר"א הול"ל דאף בג"ע לא ישא כפיו, וצ"ע.

בעובדא דרשב"י ור' יהודה דגיננו ושיבחו למלכות רומי

בפ' משפטים (כג ה) לא תישא שמע שוא וגו'.

א. ויעוי' במכילתא הכא שכ' דהוי אזהרה למקבל לשה"ר ע"ש. וכ"כ בספ"י דפסחים (קית.) ובספ"ג דמכות (כג.) דהוי אזהרה למספר לשה"ר ולמקבל לשה"ר וכו' יעו"ש. וכ"כ הרמב"ם בסנהדרין (פכ"א ה"ז) ובספ"ה מ"צ (ל"ט פ"א), ורבינו יונה בשע"ת שער ג' (מאמר ריג, רכה) יעו"ש. וכן יעוי' בפתיחה בח"ח לאוין (אות ט) בזה.

ויעוי' בפ"ב דשבת (ל:) שכ' דישבו ר' יהודה ב"ר אילעאי ור' יוסי ורשב"י, וישב יהודה בן גרים עמהם, פתח ר' יהודה ואמר "כמה נאים מעשיהן של אומה זו [הרומאים], תיקנו שווקים, תקנו גשרים, תקנו מרחצאות, ר' יוסי שתק, נענה רשב"י ואמר [ובדכ' נענה, היינו בקול רם, וכדפירש"י ברפ"ט דגיטין (פג.) בד"ה נענה דכל עניה הוי הרמת קול ע"ש, וכן יעוי' ברפ"ז דסוטה (ל:) וברד"ה בקול נמוך, וברשב"י בר"פ כי תבא עה"פ וענית ואמרת וגו' ע"ש. וי"ל דרשב"י לשיטתו בסוטה שם דס"ל דאומר שבחו בקול נמוך, וגנותו בקול רם ע"ש. וא"כ י"ל דס"ל דאף גנותו של אחרים צ"ל בקול רם, ובפרט היכא שאחרים שבחוהו שלא כדבעי, וזהו שכ' נענה רשב"י, ודו"ק]. כל מה שתיקנו לא תיקנו אלא לצורך עצמו, תיקנו שווקים להושיב בהן ז', מרחצאות לעדן בהן עצמן, גשרים ליטול מהן מכס. הלך יהודה בן גרים וסיפר דבריהם [לתלמידיו או לאביו ואמו ולא להשמיען למלכות, ונשמעו על ידו למלכות, רש"י] ונשמעו למלכות, אמרו, יהודה שעלה יתעלה, יוסי ששתק יגלה לציפורי, שמעון שגינה יהרג וכו', יעו"ש.

ב. ויל"פ דר' יהודה ורשב"י אזלי לשיטתם, דיעוי' ברפ"ב דשבת (כג.) ושם (כט:) ושם (מ"א:) ושם (ל"ב.) ובפ"ב דפסחים (כה:) ובספ"ב דביצה (כג:) ובפ"ק דכתובות (ה:) ועוד, דנחלקו ר"י ור"ש בדבר שאין מתכוין דלר"י אסור ולר"ש מותר יעו"ש. [ויעו"ש בשבת (כג.) ושם פ"י (ל"ב.) שכ' דהלכתא כר"ש לקולא ע"ש. וכ"כ הרי"ף (ט:) והרא"ש (סי' ז), והרמב"ם בר"ה שבת (פ"א ה"ה), וכ"כ הטושו"ע (סי' פ"א ס"א) כר"ש בזה ע"ש]. והיינו דר"י ס"ל דאזלי' בתר התוצאה ולא בתר הכוונה, ולכן אסור מחמת המלאכה שנעשית, ומשא"כ רשב"י ס"ל דאזלי' בתר הכוונה ולא בתר התוצאה ממעשיו, וכיון שאינו מתכוין מותר.

וְאִ"כ י"ל דְּזֶהוּ דְּשִׁיבְחָם ר' יְהוּדָה, דְּאֵע"פ שִׁידַע שְׁנִתְכוּנוּ הָרוּמָאִים רַק לְצוּרֶךְ עֲצֻמָּן וּלְדַבֵּר עֲבִירָה, מ"מ כִּיּוֹן שֶׁהַתּוֹצָאָה הוֹעִילָה לְבִנֵּי רַאיוֹ לְשִׁבְחָם ע"ז, מְדַאֲזִיל לְשִׁיטָתוֹ דִּהֶעִיקָר הוּא הַתּוֹצָאָה מִמַּעֲשָׂיו. וּמֵאִידֶךְ יל"פ דְּזֶהוּ שְׂגִינָם רִשְׁבִּי, דְּאֵע"פ שְׁבִתּוֹצָאָה בְּפוּעֵל הוּא תוֹעֵלֶת לְבִנֵּי מ"מ כִּיּוֹן שְׁנִתְכוּנוּ לְעֲצֻמָּן וּלְדַבֵּר עֲבִירָה לְהוֹשִׁיב ד' וְכו' יֵשׁ לְגִנוּתָן וְכִשְׁיטָתוֹ דִּהֶעִיקָר הַכוּוֹנָה בְּמַעֲשָׂיו וְלֹא הַתּוֹצָאָה, וְדו"ק. וּמֵאִידֶךְ ר' יוֹסִי י"ל, דִּס"ל כִּי יְהוּדָה דְּדִשָׁא מ"מ אֲסוּר וְאִ"כ הו"ל לְשִׁבְחָם אִוְלָם כִּיּוֹן שְׁכוּוֹנָתָם הִיתָה גַם לְדַבֵּר עֲבִירָה אִ"כ א"א לְשִׁבְחָם ע"ז אֵע"פ דְּהִיָּה בִּזָּה תוֹעֵלֶת לְבִנֵּי, וְלִכֵּן שֶׁתֵּק. אִ"נ י"ל, דִּס"ל כִּרְשִׁבִּי דְּדִשָׁא מ"מ מוֹתֵר וְאִ"כ הו"ל לְגִנוּתָם, אִוְלָם חֲשַׁשׁ עַל נִפְשׁוֹ פֶּן יִסְתַּכֵּן ע"י הַמַּלְכוּת וּכְדֹאִירַע אִכֵּן לְרִשְׁבִּי וְלִכֵּן שֶׁתֵּק וְלֹא גִינָה מִפְּנֵי הַסַּכָּנָה, וְדו"ק. וְזֶה פ"פ.

ג. וְהִנֵּה יַעוֹי בְּרַמְב"ם ה' דְּעוֹת (פ"ו ה"ה) שֶׁכ' דִּהְמַסְפֵּר דְּבָרִים שְׁגוּרִים אִם נִשְׁמָעוּ אִישׁ מִפִּי אִישׁ לְהִזִּיק חֲבִירוֹ בְּגוּפוֹ אוֹ בְּמִמּוֹנוֹ וְכו', ה"ז לִשְׁה"ר. וַיַּעוֹי שֶׁבִּסְמ"מ וּבִמְג"ע שֶׁצִּינּוּ לְעוֹבְדֵי דְרִשְׁבִּי וְר' יְהוּדָה הִנֵּל דְּהוּי מְקוּרוֹ דִּהְרַמְב"ם ע"ש, וְהִינּוּ דְמוּכ' אַח"כ דֹּאחֵר שִׁיבָא רִשְׁבִּי מִהַמַּעֲרָה וְרָאָה לִיהוּדָה בֶּן גְּרִים, אָמַר, "עֲדִינִי יֵשׁ לִזֶּה בַּעֲלוֹם" וְנָתַן בּוֹ עֵינָיו וַעֲשָׂהוּ גֵל שֶׁל עֲצֻמוֹת [וְבִתּוֹס' כ' דְּצַל"ג וְנַח נִפְשִׁיהָ], ש"מ שֶׁהִיא אֲסוּר לּוֹ לִסְפֹּר מֵהָשָׂמֵר ר"ש בַּסֵּתֵר, וְהִינּוּ מִשּׁוֹם לִשְׁה"ר מִחֲשַׁשׁ שִׁיגְרוּם נֹזֵק אִם יוֹדַע לְמַלְכוּת, וְכִדְהוּי בְּאֵמֶת, וְאִ"כ זֶהוּ מְקוּר הַר"מ, וְדו"ק.

אִוְלָם צ"ע, הָא י"ל דְּדוּקָא בְּכַה"ג דְּהוּי בְּסִיפּוּרוֹ חֲשַׁשׁ לְסַכָּנָה וּפִקּוּזָא הוּא דֹּאסוּר לִסְפֹּר מִשּׁוֹם דֹּאסוּר לְהַכְנִיס אֶת חֲבִירוֹ לְסַפֵּק סַכָּנָה נִפְשׁוֹת, וְכִדְהוּי בְּאֵמֶת דִּנְסַתְכֵּן רִשְׁבִּי טוֹבָא וְהוֹצִירָךְ לְגִלוֹת מִבֵּיתוֹ וּבֵית מִדְּרָשׁוֹ י"ג שָׁנָה וְכו', אִךְ בַּעֲלָמָא דְּלִיכָא חֲשַׁשׁ לְסַכָּנָה, אֲפֻשֵׁר דְּלִית בֵּיה לִל"ת דְּלִשְׁה"ר, וְאִ"כ מֵהוּ שֶׁכ' הַסְמ"מ וְהַמְג"ע דְּמְקוּר הַר"מ מֵהַכָּא, הָא י"ל דִּשְׁאֵנִי הִכָּא דְּהוּי חֲשַׁשׁ סַכָּנָה וְרַק בְּכַה"ג אֲסוּר, וְצ"ע. [וְכֵן יַעוֹי שֶׁבִּשְׁבֶּת בַּחֲשֵׁק שְׁלֵמָה בִּזָּה, וְדו"ק].

מִנִּין דֹּאִיכָא מִצ"ע בַּחֲשֻׁבֶת אֲבִידָה וּמ"ט אֵין מְבָרְכִים ע"ז

בפ' מִשְׁפָּטִים (כג ז) כִּי תִפְגַּע שׁוֹר אוֹיְבֶיךָ אוֹ חֲמוּרוֹ תוֹעָה הִשָּׁב תִּשְׁיָבוּ לוֹ. וְהִינּוּ מִצְוֹת הַשְּׁבֶת אֲבִידָה.

א. וְכֵן הוֹזְכַּר בַּפ' כִּי תִצָּא (כג ג) לֹא תִרְאֶה אֶת שׁוֹר אַחֶיךָ אוֹ אֶת שִׂי נִדְחִים וְהַתְעַלְמַת מֵהֶם, הִשָּׁב תִּשְׁיָבָם לְאַחֶיךָ. וְאִם לֹא קְרוֹב אַחֶיךָ וְלֹא יָדַעְתָּ וְאִסְפַּתּוּ אֶל תוֹךְ בֵּיתְךָ וְגו' וְהִשְׁבֹּתוּ לוֹ, וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְחֲמוּרוֹ וְכו', לֹא תוֹכֵל לְהַתְעַלֵּם. וַיַּעוֹי בְּרַמְב"ם בַּה' גִּזּוּ"א (פ"א ה"ה) שֶׁכ' דִּהְשִׁבֶת אֲבִידָה הוּא מִצ"ע שְׁנָא' הִשָּׁב תִּשְׁיָבָם, וְהִרְוָה אֲבִידָת יִשְׂרָאֵל וְנִתְעַלֵּם עוֹבֵר בִּל"ת דִּלָּא תִרְאֶה אֶת שׁוֹר אַחֶיךָ וְהַתְעַלְמַת וְגו' וּבִיטֵל מִצ"ע וְכו' עכ"ד ע"ש. וְכ"כ הַרְמַב"ם בְּסִפְה"מ (מ"ע נד) וְשֶׁם (ל"ט כִּסְט) יַעוֹי ש. וְכ"ה בַּפ"ב דְּב"מ (כו:), וְכֵן יַעוֹי שֶׁלֵּקֶמֶן (לג:). בִּזָּה.

מִיָּחוּ צ"ע מ"ט הַזְכִּירוּ הַגַּמ' וְהַרְמַב"ם שֶׁם דְּהוּי מִצ"ע דִּהְשָׁב תִּשְׁיָבָם שֶׁהוֹזְכַּר בַּפ' כִּי תִצָּא וְלֹא הַזְכִּירוּ לְדַכ' לְפָנֵי כֵן בַּפ' מִשְׁפָּטִים הִשָּׁב תִּשְׁיָבוּ לוֹ, וְצ"ע. וְכֵן צ"ע לְדַתְנָן בְּמִשְׁנָה שֶׁם (ב:) הַחֲזִירָה וּבְרַחָה אִפִּי ד' וְה' פְּעָמִים חַיִּיב לְהַחֲזִירָה שְׁנָא' הִשָּׁב תִּשְׁיָבָם, וּבִגְמ' (ל"א). אָמַר רַבָּא "הִשָּׁב" אִפִּי ק' פְּעָמִים מִשְׁמַע, "תִּשְׁיָבָם" לְגִינְתָּ וּלְחֻרְבָּתוֹ ע"ש. וְכ"ה בְּרַמְב"ם בְּגִזּוּ"א (פ"א ה"ה) יַעוֹי ש. וְצ"ע מ"ט דְּרִשִּׁי לִזֶּה מֵהַכְּפִילוֹת דִּהְשָׁב תִּשְׁיָבָם וְלֹא מֵהַכְּפִילוֹת דִּהְשָׁב תִּשְׁיָבוּ שֶׁהוֹזְכַּר בְּתוֹרָה תַּחֲלִילָה, וְצ"ע. וְכֵן יַל"ע מ"ט הַזְכִּירוּ הַל"ת דִּלָּא תוֹכֵל לְהַתְעַלֵּם רַק בַּפ' כִּי תִצָּא וְלֹא בְּתַחֲלִילָה בַּפ' מִשְׁפָּטִים, וְצ"ע.

ב. וְהִנֵּה בְּגַמ' וּבְרַמְב"ם לֹא הוֹזְכַּר שְׁצִרִּיק לְבָרֶךְ עַל הָאֵי מִצ"ע. וְכֵן בְּטוֹשׁוֹ"ע חו"מ (ס' נט וְאִידֶךְ) לֹא הוֹזְכַּר שְׁמְבָרְכִים ע"ז כְּבִשְׂאָר מִצ"ע שֶׁהוֹזְכַּר בְּרַכָּתוֹ, וְש"מ שֶׁלֹּא תִקְנוּ חֲז"ל לְבָרֶךְ ע"ז,

וצ"ע מ"ט. וה"נ צ"ע גבי מצ"ע דכיבוד אב ואם שלא מצינו ברכה ע"ז, וצ"ע כנ"ל. וכן צ"ע גבי מצ"ע דוהדרת פני זקן כנ"ל, וצ"ע.

[ויעוי' בשו"ת הרשב"א ח"א (ס' יח), ובשו"ת בנימין זאב (ס' קסט), וציינו הגרעק"א בג' השו"ע ליו"ד ר"ה כיבוד או"א (ס' רמ) ע"ש. וכן יעוי' בערוך השולחן ביור"ד שם (ס"ד) בזה. וכן יעוי' בפ"ד דמנחות (מג). כל מצוה שכשרה בעכו"ם וכו' וברו"ת שם, ויל"ד. וע"ע בשו"ת חיי אריה (ס' א) ובתמים דעים (ס' קעט) גבי השבת אבידה ע"ש. וכן יעוי' בברכי יוסף ביור"ד שם בשו"ת ברכה (לז) (ח) בזה].

עבור מה שואלים באורים ותומים

בפ' תצוה (כח ז) ונתת אל חושן המשפט את האורים ואת התומים והיו על לב אהרן בבואו לפני ה', ונשא אהרן את משפט בני ישראל על לבו לפני ה' תמיד.

וכן הוזכר בפ' פינחס (כו כח) שכ' "ולפני אלעזר הכהן יעמוד ושאל לו במשפט האורים לפני ה' על פיו יצאו ועל פיו יבואו הוא וכל בני ישראל אתו וכל העדה". אולם יל"ע מ"ט כ' "ואת התומים" רק הכא בתצוה ולא הוזכר אף בפינחס במשפט האורים "התומים". וכן יל"ע בדכ' "על פיו יצאו ועל פיו יבואו" וגו' רק בפינחס ולא כ' לזה כבר הכא בתצוה, ויל"ע.

א. ויעוי' בספ"ז דיומא (עא:) במשנה שכ' שאין נשאלים באורים ותומים אלא למלך, ולאב ב"ד [והגר"א ג' ולב"ד ע"ש], ולמי שהציבור צריך לו ע"ש. והיינו שרק לצרכי ציבור נשאלים בו ולא לצרכי היחיד. ויעו"ש בגמ' לקמן (עג:) דנלמד מדכ' "ולפני אלעזר" וגו' "הוא" זה מלך וכל בני ישראל, "אתו" זה משוח מלחמה, "וכל העדה" זו סנהדרין יעו"ש. וכ"ה ברמב"ם בכלהמ"ק (פ"י ה"ב) ע"ש.

ב. אולם יל"ע בדכ' דנשאלים רק לצרכי ציבור, דמהו ציבור לענין זה, אם אף לעשרה מישראל שואלים באו"ת כדין ציבור ודומיא דתפילה בציבור דהוי בעשרה, וכבספ"ה דברכות (לז:) במשנה דתנן המתפלל וטעה סימן רע לו, ואם שליח ציבור הוא סימן רע לשולחיו ע"ש. והיינו דהוי חזן למנין דעשרה בנ"א ונקרא שליח ציבור. וכן יעו"ש לעיל בפ"ק (ז:) ולימא ליה מר לשלוחא דציבורא, בעידנא דמצלי ציבורא לית וולודעיה וכו' ע"ש. ועוד אשכחן כן דציבור הוי עשרה בנ"א.

וא"כ יל"ע אם אף להכא סגי בעשרה כדי לשאול באו"ת, או דצריך יותר בנ"א, וכגון לצורך עיר שלמה שגרים בו מאות בנ"א. או שמא דוקא לצורך שבט שלם, או שמא בעינן לצורך כל ישראל, או רובו עכ"פ מדין רובו ככולו, דדוקא כשנוגע לכל בנ"י וכגון אם לצאת למלחמה על העכו"ם וכו' דהוי נפק"מ לכולהו הוא דשואלים ולא סגי בפחות מזה. או שמא כשנוגע ליושבי א"י ואפי' הם מיעוטא דבנ"י בכמות עכ"פ, ג"כ שואלים ואי"צ רוב או כל בנ"י, וצ"ע.

ויעוי' ברש"י ביומא בספ"ז שם בד"ה וכל בני ישראל וכו' דמשמע דבעינן "כל ישראל" לזה, יעו"ש, וצ"ע בזה.

הרב יהודה קוק
בני ברק

מַהֲרָה יִבְנֶה בֵּית הַמִּקְדָּשׁ

בס' 'שלמי דוד' [שי"ל ע"י מכון 'שם עולם' - בני ברק תשס"ג] כתב אאזמו"ר הגאון רבי דוד פרידמן זצ"ל אב"ד ור"מ דק"ק צעהלים (עמ' י"ח) בגמרא דסוכה (מ"א. ור"ה (ב.)): "מהרה יבנה ביהמ"ק ויאמרו וכו'. נלע"ד, כיון דבנין ביהמ"ק יהיה קודם מלכות בית דוד. ועיין בתויו"ט בפ"ה ממעשר שני מ"ב. וכן רמזו בתפילה, מעיקרא השיבה לירושלים ובנין ביהמ"ק, ואח"כ וכסא דוד מהרה לתוכה תכין.

"ולכאורה בהרבה מקומות לא משמע כן, אדרבה ויצא חוטר מגזע ישי (ישעיה י"א, ה), והוא יביא אותנו לארצנו קוממיות ויהיה מלאה הארץ דעה (ישעיה ז"ט, ט), כמ"ש בכמה פסוקים, כי אז אהפך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' וכו' (נפיה ג, ט).

"ואפשר לומר, בוודאי אם לא זכינו ויתעכב הגאולה ח"ו עד עת לחננה (תהלים קכ, יז) אז יהיה על אופן הכתוב בכתובים דיערה עלינו ממעון קדשו ויטהר לבבנו ויהיה התעוררות מלמעלה בתכלית השלמות, אבל אם יזכרו ישראל וישיבו בתשובה שלמה ויזעקו אל ה', והיום אם בקולו תשמעון אז יגאל אותנו כמו שגאל אותנו ממצרים ומבבל ויזעקו ותעל שועתם, אבל לא היה בשביל זה בעלי דעה ולא היה כולם טהורי רוח וקדושים ויודעי התורה כ"א נשארו כאשר היו בתחילה רק שועתם תבוא באזניו. והוא רמזו במאמרם, מהרה יבנה ביהמ"ק ויאמרו וכו', כי אז לא יהיו כולם ת"ח ודור דעה - ויה"ר שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו אמן ואפ"ה תן חלקנו בתורתך (אבות פ"ה מ"ב), עכ"ל - מתוקן עפ"י כתי"ק - בנדרס הדברים מאד משובשים וא"א להבינם.

והכוונה בזה, דהגם שיש יתרון באופן הגאולה של "בעתה" בזה שיהיו קודם כולם ת"ח ובעלי דעה וכו', אפ"ה אנו "מוותרים" על מעלה זו, ועדיף שיבוא הגאולה פתאומי באופן של אחישנה, שירד הביהמ"ק משמים, אף שלא נהיה מיד יודעי תורה וכו', אלא שרק אח"כ נקבל חלקנו בתורתך, וזה עדיף מ"בעתה" אפילו שנהיו קודם ת"ח ובעלי דעה.

והיינו שאם הגאולה תהיה "בעתה" אזי לא תהיה בעיה של "ויאמרו" וכו', כי לא יטעו, כיון שכולם יהיו ת"ח ובעלי דעה, משא"כ אם הגאולה באה בהפתעה באופן של "אחישנה" שאז לא יהיו כולם ת"ח ובעלי דעה וכמו ביציאת מצרים וכו', ואז יש החשש שיטעו "ויאמרו" וכו'.

ולפי"ז מבאר (ומרמז בקיצור נמרץ) ככוונת התפילה שבמשנה דאבות (פ"ה מ"ב) - שהמפרשים מקשים מה בכלל הקשר בין "שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו" ל"ותן חלקנו בתורתך"? כידוע - והיינו שאנו מבקשים מהקב"ה שיקדים את הגאולה "מהרה" - למצב של אחישנה, ואז יש חסרון שלא יהיו כולם ת"ח ובעלי דעה וכו', וע"ז נתוסף הבקשה הנוספת "ואפ"ה תן חלקנו בתורתך", שיהיו ב' המעלות יחדיו, וא"ש מאד.

ולפי"ז נראה לבאר מה שמבואר ברש"י ותוס' שם (ובשבועות טו: ד"ה אין, ומסיים "וכן מפרש במדרש תנחומא") דביהמ"ק "בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבוא משמים" - וברמב"ם (עפ"י מדרש רבה בכ"מ) מבואר דיבנה בידי אדם ע"י משיח - דרש"י ותוס' מיירי במצב של אחישנה ש"יזכו ישראל וישובו בתשובה שלימה ויזעקו אל ה', אז יגאל אותנו כמו שגאל אותנו ממצרים, אבל לא היה בשביל זה בעלי דעה ולא היה כולם טהורי רוח וקדושים ויודעי תורה, כ"א נשארו כאשר היו בתחילה רק שועתם תבוא באזניו" - והיינו גילוי מלמעלה למטה, לפיכך המקדש ג"כ יורד משמים [ויתכן גם דכיון שאין כולם ת"ח ובעלי דעה קשה לדרוש שיבנו את המקדש בידי אדם], והרמב"ם מיירי במצב של "בעתה" שאז כולם ת"ח ובעלי דעה, ואז יכולים לקיים בעצמם מצות בנין ביהמ"ק בשלימות מלמטה למעלה.

ועפ"ז נראה לבאר בהתפילה שבאבות "שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו" ולא אומר "שנבנה ביהמ"ק", כיון דמיירי במצב של "אחישנה" - מהרה, שאז יבוא משמים, ולא שנבנה למטה בידי אדם, וע"ד דאיתא בתנחומא "שאיין ירושלים נבנית עד שיתכנסו הגליות" - ע"ד מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע [מלויבאוויטש] ב'חידושים וביאורים' בהל' בית הבחירה (סי' יט) - (עמ' לח הערה 25): "ולהעיר שגם ביהמ"ק שבנה שלמה נאמר הלשון 'נבנה מעצמו' (שמו"ר פנ"ב, ד. כמדכ"ר פי"ד, ג. וראה גם תנחומא (נאכער פקודי ח) "עכ"ל.

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד, קרית מלאכי

תקל

לכבוד עורכי הקובץ הנכבד והחשוב עד מאוד "נזר התורה", כ"א בשמו הטוב יבורך בשמחה רבה התקבל קובץ כזו מחודש שבת תשע"ו, וב"ה התענגתי מרוב טובו, ואבוא בזה בב' הערות.

בענין מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך

א. בעמ' רצד כתב הג"ר נפתלי פרנקל זצוק"ל חבר ביד"ץ עדה"ח וז"ל: "ופעם שמעתי בשם מרן מהרי"ץ זצוק"ל סברא על הא דאמרי חז"ל מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, שאם לא נאמר מתוך, יהיה צריך לחשוב ולצמצם כמה מנות מותר לו לבשל ביו"ט, א"כ לא יוכל לקיים ולבשל צרכי יו"ט גם המותר לו, דמי יוכל לשער בדיוק מה צריך לו, ע"כ הותר התורה גם שלא לצורך, דאפי' מה שלא לצורך נכלל בהאוכל נפש, וסברא נאה היא".

ובמחכ"ת אישתמיטתיה שכבר כתב כן הר"ן ביצה דף ט ע"ב מדפי הרי"ף, והועתק בקצרה בפמ"ג סי' תק"ג משב"ז סק"ב בתוספת ביאור.

בענין שכר שבת בזכיה בהגדלה

ב. בעמ' שעט דן הכותב בענין שכר שבת בזכיה בהגדלה, והביא דברי הגר"ח הידועים דליכא איסור להרויח בשבת אלא יש איסור לעשות פעולה כדי להרויח, אך הביא מהאחרות שבת שכל דברי הגר"ח לא נאמרו להלכה ע"ש.

וכן העיר גם במגילת ספר (סי' פ"א אות ה) דדברי הגר"ח אינם להלכתא ולא כתבם כן רק ליישב שיטת הרי"ף והרמב"ם, ויש לציין דכביאור הגר"ח בדברי הרי"ף והרמב"ם כתב גם בשו"ת מהרש"ג (ח"צ סי' ס), ולפי"ז מיישב מנהג העולם שנהגו להקל בזה, [אלא שבריש דבריו כותב דלא רצה לכותבו "כי יראתי פן אהיה בעיניו כמו שמבואר בחת"ס עושה חדשות בעל מלחמות ללחום נגד רבותינו האחרונים שלא ירדו לזה"].

אך בעיקר שאלתו בענין שכר שבת בזכיה בהגדלה, נראה לענ"ד להתיר מטעם אחר, שהרי אינו מרויח כלום מיום השבת, אלא מרויח ממה שקנה הלוטו בחול, ובשבת רק נתברר מי שהרויח על ידי שקנה ביום חול, [וראיתי שכ"כ בס' רביד השלחן (עמ' תתמ)].

עוד יש לצרף כאן שיטת המחנה חיים, דהנה בשו"ת מחנה חיים (ח"ג סי' כ"א) כתב לחדש מסברא דליכא איסור שכר שבת לפעולה שאינה קשורה דוקא ליום השבת אלא שבמקרה אירע כן בשבת, ולכן התיר ליטול שכר למי שמוביל מכתבים מבי דואר בשבת, משום דאין צריך לפעולה

זו דוקא בשבת, אלא עכשיו אירע בשבת ובפעם אחרת יהא בחול, וכתב דזהו גם ההיתר לרופא שבא לרפאות בשבת ליקח שכר ע"ז [ועי' משנ"ב (סכ"ד) לגבי מילדת שהתירו משום שכר שבת במקום מצוה], כי רק הזדמנן שנחלה החולה בשבת, דנמצא שאין היום שבת גורם שיבוא בעולם הפעולה וקבלת השכר רק שהזדמנן במקרה שהוא שבת, בכה"ג ליכא איסור שכר שבת, דדוקא אם הפעולה נקשר בשבת יש איסור בשכר שבת, וכגון החזנים שצריכים להתפלל דוקא בשבת וכן בעל תוקע שצריך דוקא לתקוע בר"ה וכיוצ"ב דמלאכה שאינה קשורה דוקא ליום השבת אין בו משום שכר שבת.

ובשו"ת מהר"ם בריסק (ח"ט סי' פא) הקשה ע"ז מהמבואר בגמ' (שנת קכ.) לגבי הצלה מן הדליקה דיכול לומר לאחרים בואו והצילו לכם כל אחד מזון ג' סעודות, ואם רוצים זוכים בו מן ההפקר כיון שאמר הצילו לכם, ואם אינם רוצים לזכות אלא רוצים להחזירו לקבל שכר על הצלתם, הרשות בידם ולא הוי שכר שבת, ופירשו רש"י (ד"ה וס"ק) והרע"ב הטעם משום דמעיקרא לאו אדעתא דשכר פעולה באו, ופירשו התויו"ט והמג"א (ע"ד סק"ג) כוונת רש"י שהמצילין יאמרו מהפקירא קזכו שיעור שכרן ונמצא שאינו משלם להם כלום, משום דבאמת הם זכו בכל המזון אלא שמדעתם הם מחזירים את המזון ומשאירים לעצמם סכום מזון כדי שכרן או הן או דמיהן. ולדברי המחנה חיים מדוע הצריכו לפירוש זה הרי ההיתר הוא פשוט כיון שאין הפעולה קשור דוקא ליום השבת, שהרי גם אם היה השריפה בחול היו עוזרים לו, והוי ממש דומיא דרופא שכתב המחנה חיים דאין זה שכר שבת כיון שאין פעולה זו קשורה דוקא ליום השבת.

עוד הקשה מהמפורש בריטב"א (ע"ז ט.) לגבי מילדת לעכו"ם בשכר בשבת, שכתב שצריך לזרוק השכר שבת בים ששכר שבת אסור, הרי להדיא דאף היכי דאין הפעולה קשור ליום השבת דייקא, אסור משום שכר שבת.

וועי"ש במהר"ם בריסק שכדברי המחנה חיים מבואר גם במהרש"ג (ח"א סי' סה), דעי"ש במהרש"ג שכתב דאף לפי מה דקיי"ל דיש איסור קבלת שכר שבת אף משכירות כלים, מ"מ אם עושה בקבלנות ליכא בזה משום שכר שבת, משום דכל שהשכר הוא בעד קבלנות כגון בכלי שדשין בו שמשלמין על כל מעטע"ר ולא בעד השעה, אין בזה איסור שכר שבת כיון דאין שום נפק"מ באיזה זמן היא נידוש או נטחן לא שייך בזה לאסור משום שכר שבת, ומדייק כן מדברי המג"א (סי' רמ"ד סק"ח) ושלזה נתכוון המחנה חיים שם. אך מסיק במהרש"ג דאינו אומר היתר זה רק בהשכרת כלים, אבל במלאכת גופו דהיינו שהוא עושה מלאכת היתר בשבת אפשר דמ"מ אין להתיר את השכר אף דהשכר מגיע לו רק בקבלנות ולא בעד הזמן משום דמ"מ אין ראייה מגמ' להתיר בכה"ג, ולפי"ז לא קשה עליו הקושיות שקשה על המחנה חיים, כיון דבגמ' ובריטב"א מיירי בהשכרת גופו, עכתי"ד המהר"ם בריסק.

אך באמת יש לחלק בין דברי המהרש"ג לדברי המחנה חיים, דעיקר ההיתר של המהרש"ג הוא משום דקבלנות אינו קשור להשבת, וכתב להדיא דכמו שמצינו לענין איסור מלאכת עכו"ם חילוק בין שכיר יום לקבלנות, ה"ג נימא כן לענין שכר שבת, אבל המחנה חיים בפשטות מיירי שם אף לענין שכיר שעות ולאו דוקא בקבלנות [וע"ע שו"ת עטרת משה (או"ח ח"א סי' נה ד"ה וכבר) וצ"ע], ובזה י"ל דאף בהשכרת כלים יסבור המהרש"ג לאיסור.

והנה בשו"ת באר צבי (סי' יא) תמה מאוד על דברי המחנה חיים מדברי המג"א בס' רמ"ו הנ"ל שאסר ליטול שכר שבת מהשכרת חדר, הא גם כאן אין הפעולה מקושרת עם יום השבת דהא גם בחול משלם לו שכר דירה כמו בשבת, עוד הקשה מהמבואר בגמ' ובשו"ע דהשוכר את הפועל לשמור זרעים אף שאין פעולה זו קשור דוקא ליום השבת ע"ש.

אמנם נראה דבודאי לא נעלם מהמחנה חיים דברי המג"א האלו, ובודאי בכה"ג ששוכר חדר על יום השבת לא קאמר המחנה חיים את דבריו, דכיון ששכר את החדר ליום השבת דוקא הרי פעולה זו קשורה עם יום השבת אף שהיה יכול לשכור החדר גם בחול, מ"מ עתה ששכרו לשבת הוי השכר שכר שבת, וכמו שהעיר המחנה חיים בעצמו מדינא דשוכר את הפועל לשמור הפרה והתינוקות דמבואר בגמ' ובשו"ע דאסור ליקח שכר שבת, וכתב דלא דמי לשם שהרי שם היו צריכים להיות לכל הפחות משומרים שבעה ימים, עי"ש ברש"י, וא"א לז' ימים בלא שבת א"כ השמירה קשורה בע"כ ביום שבת, ורק בפעולה אשר נעשה בשבת והיתה יכולה לבוא בחול כמו בשבת וכמו הובלת מכתבים מבי דואר שהגיע בשבת, או רופא שמגיע בשבת שבמקרה הזדמן שבאו בשבת, אך לא יום השבת הוא הגורם להם שיבואו אלא המקרה גרם להם כן אין זה שכר שבת, משא"כ כששוכר דירה ליום השבת או לשבוע שלם ששבת בתוכו הרי השכירות הוא להדיא על שכירת הדירה ליום השבת, ודו"ק בזה.

[שו"ר בספר עולת ירוחם (תלך התשובות סי' טו) במכתבו לבעל הבאר צבי שיישב ג"כ קושייתו מהשוכר את הפועל לשמור זרעים וכו' כדברינו, ולגבי קושייתו מדברי המג"א מסכים עמו דמוכח ממנו שאינו סובר כהמחנה חיים, אך כותב דאטו המחנה חיים מושבע לפסוק כהמג"א ולא מצי לאיפלוגי עליה עי"ש, אך לענ"ד נראה ברור כמו שכתבתי דלק"מ גם מדברי המג"א, ועי' גם בשו"ת באר משה (ח"ה סי' קג) שכותב דבקונטרס 'שכר שבת' שכתב בענינים אלו תירץ קושיית הבאר צבי, ואינו תח"י].

ואמנם למעשה צ"ע אם יש לסמוך על דברי הגאון המחנה חיים, וגם סתימת הפוסקים משמע דלא כדבריו, וכבר נתבאר שברית"ב"א מבואר להדיא דלא כוותיה, ומ"מ חזי לאיצטרופי לשאר צירופים.

ומצאתי במאירי (ע"ז כג.) שמבואר להדיא כדברי המחנה חיים, דעי"ש שכתב לגבי מה שמותר לתת מעות לגוי להתעסק אעפ"י שהגוי נושא ונותן בהם בשבת, ונפסק גם בשו"ע סי' רמה ס"ד, וכתב וז"ל: "פירשו הגאונים שחולק עמו בשוה ואין חשש בדבר, וכן פירשו אף בסחורה להתיר אף בלא התנו, ונתנו טעם לדבריהם לפי שמאחר שאין ריוח הסחורה תלוי בימים אין קפידא בשבת והרבה פעמים אדם מוכר בשעה אחת יותר מבכמה ימים", הרי כתב להדיא הטעם שאין בו שכר שבת כסברת המחנה חיים, אמנם הפוסקים בסי' רמה שם כתבו טעם אחר להתיר השכר שבת משום שהוא בהבלעה, ומוכח לכאורה דלא נקטינן כסברא זו.

והראוני לדברי בעל הכנה"ג בשו"ת בעי חיי (ס) וציין עליו גם בשע"ת (סוסי"ז) שנשאל בנדרון שהיה נהוג באיזמיר שמי שיש לו חצר או בית או חנות למכור או לשכור מכריזה ביום שב"ק עי"י השמש ונותנין שכר להשמש על ההכרזה דמדוע אין בזה משום שכר שבת, [בעיקר מנהג זה ראה מג"א סי' שו סקכ"ה שהביא מהכנה"ג מחלוקת אם יש בזה חשש משום מקח וממכר בשבת]. ועי"ש שכתב כמה צדי היתר, ובין הדברים כותב דאין שכר שבת כזה אסור כיון שאינה הכרחת שתעשה בשבת שאפשר ג"כ להיעשות ביום חול, ואין המצוה מקפיד שתהא ההכרזה דוקא בשבת, אלא שהשמש נוהג להכריזה בשבת להקל מעליו כיון שבשבתות הכל מצויין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, ובכה"ג ליכא איסור שכר שבת כיון שגם אם הכריזה באמצע השבוע היה מקבל שכר, עכתו"ד.

הרי שגם הוא כתב כיסודו של המחנה חיים ששכר שבת שאינו תלוי דוקא ביום השבת לא אסור, אלא שהוא צמצם חידושו באופן שלא יהיה קשה עליו כל הקושיות שהקשו על המחנה חיים, דבנדרון המחנה חיים שהגיעו המכתבים לבי דואר בשבת או היולדת שקראה את המילדת או פרצה

הדליקה בשבת, אה"נ שלא היה מוכרח שיארע כל אלו בשבת, מ"מ עכשיו שאירע בשבת אין הברירה ביד המקבל שכר להקדימו או לאחרו עד לאחר השבת, וע"כ ס"ל להפוסקים דאסור לישראל לקבל שכר שבת, משא"כ בנדון הכנה"ג אין לו להבעה"ב נפק"מ מתי יכריז השמש, אלא שהשמש מעצמו בחר לו להקל מעליו לעשותו דוקא ביום השבת, בזה אין לנו ראייה מהריטב"א והפוסקים להחמיר.

ולדבריו יש לנו קולא למעשה בנדון אב ששכר מלמד פרטי ללמוד עם בנו איזה שעות בשבוע או ביקשו ללמוד איזה לימוד עם הילד, וכגון הכנת פשעטי"ל לבר מצוה וכדומה והאב משלם לו לפי שעות של הלימוד ואין לו שום נפק"מ אם לומר איתו בימות החול או בשב"ק והמלמד בחר בעצמו ללמוד איתו בשבת, דזה דומה ממש לנדון הכנה"ג שכתב שאין בזה איסור שכר שבת, ובפרט דיש לנו צירוף דשכר שבת במקום מצוה.

ועכ"פ נחזור לענינינו בנדון שהתחלנו בו, שנראה בלא"ה שאין איסור שכר שבת בזכיה בהגרלה שקנה ביום חול, ועכ"פ בצירוף דברי המאירי והמחנה חיים בודאי יש להקל בזה.

החותם בכל חותמי ברכות

הרב שלמה דוד קליין
דומ"ץ בק"ק בעלזא, לונדון

