

קובץ
מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי
הלכה ומנהג

גליון טו'
תשרי - תשפ"א

נכתב
ע"י בני
התורה בעיר
אופקים

קובץ מנורה בדרום

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

י"ל בסיוע מכון גם אני אודך



עימוד ועיצוב



חתימה על עימוד ברמה
054-8451833

התודה והברכה
לחנות הטלפונים של משפחת אדלר
על תרומתם האדיבה להוצאת
קובץ מנורה בדרום
יהי רצון שיזכו לשנה טובה ומתוקה
ולברכה והצלחה בכל העניינים
ולגמר חתימה טובה
אמן כן יהיה רצון

התודה והברכה למשפחת ריימונד
בעלי חנות
סימפוניה
מכירת טלפונים ניידים, אביזרים, וניוד קוים
יהי רצון שיזכו לשנה מרובת ברכות
ולשפע הצלחה ברוחניות ובגשמיות
ולגמר חתימה טובה
אמן כן יהי רצון

קובץ מנורה בדרום יו"ל
לעילוי נשמת האשה הכשרה
אשר הלכה לעולמה בדמי ימיה
מרת **רחל חיה בת יהודית** ע"ה

תנחומים שלוחים בזאת לאביה הדגול
ולכל בני משפחתה

ולבעלה שיחיה

המקום ינחם בתוך אבלי ציון וירושלים

ויגדוד פרצות עמו ישראל

אמן כן יהי רצון

נדבת החפץ בעילום שמו שליט"א

דבר המערכת

בהודאה עצומה להשי"ת שמחים אנו לפתוח שנה חדשה – שנת תשפ"א, בגליון חדש של **מנורה בדרום** – גליון ט"ו. וכרגיל מלא הגליון מחידושי תורתם של אברכי עירנו המסולאים בפז, השוקדים על התורה יומם ולילה, ורבים מן המאמרים כמובן עוסקים בענייני דיומא, המצוות והחגים הקדושים שבירח האיתנים שזיכנו הקב"ה לעסוק בהם – מצוות הימים הנוראים וחג סוכות.

וכזאת נתפלל קמי אכונא דבשמיא – שתכלה שנה וקללותיה, ותחל שנה וברכותיה, וישלח הקב"ה רפואה שלימה לכל חולי עמו ישראל, ויפתח לנו שוב לדווחה את כתי הכנסיות ובתי המדרשות – שירכו תורה ותפלה בעם ישראל.

ושוב נזכיר, שב"ה בעקבות התרבות הכותבים בקובץ, מטבע הדברים מתרבות ההוצאות הכרוכות בהוצאתו – וע"כ נבקש מכל אשר נשאו ליכו **לכוא לעזרת ה' בגיבורים**, ולסייע בידינו להמשיך להוציא לאור את הקובץ ולזכות את הרבים, ולהרבות תורה בעם ישראל בכלל, ובעירנו הקדושה בפרט.

והתורה והברכה שוב, לכמה מגדירי הלב ובעלי העסקים בעירנו שכבר הרימו תרומה נכבדת להוצאת הקובץ הנוכחי, ויהא רעווא שזכות התורה תעמוד להם ולבני ביתם לשנה טובה ומבורכת, אכי"ר.

ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת רק לאברכים בני עירנו **אופקים**. ולמדוד תגובות מתקבלות תגובות אף מאברכים שאינם מבני עירנו.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לכירורי הלכה או מנהג בלבד, ובעיקר הלכה למעשה ולא בירורי סוגיות בעלמא. וע"כ לכתחלה רצוי מאוד להגיע למסקנא הלכתית ברורה בסוף המאמר, או לחילופין לשקלא וטריא או ביאורים מחודשים בדברי הפוסקים. **ושלא יהיה המאמר ליקוט בעלמא מדברי הפוסקים.**
- ♦ בראש המאמר **חשוב** לכתוב כותרת ברורה, וכן רצוי לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר. **וכן חשוב מאוד** לכתוב בסוף המאמר מסקנא ברורה או פירוט הדינים העולים.
- ♦ **כדאי לדעת** – ניתן לקבל למייל את הקובץ בכל חודש, וכן ניתן לקבל אף את הקבצים הקודמים.
- ♦ שליחת מאמרים ותגובות לקובץ מרחשון תתאפשר עד יום **ראשון כ"ג בתשרי** – חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה **לא יתפרסם בחודש הנוכחי** (ומ"מ נבקש מהכותבים על מנת להקל מהמערכת את עבודת ההגהה והעימוד שלא לחכות לרגע האחרון ולהקדים כמה שיכולים).

- ♦ החומר המתקבל במערכת צריך להיות מוקלד, וע"כ מאמרים ומכתבי תגובה הכתובים בכת"י רצוי שישלחו להקלדה ע"י הכותב, ובכל זאת ישנה אפשרות לשלוח להקלדה דרך מערכת הקובץ בתשלום עלות ההקלדה.
- ♦ ומן המותר בפנינו לציין שכל חידושי ההלכה הנכתבים בקובץ זה הם על אחריות הכותבים בלבד שרובם לא הגיעו להוראה, וע"כ לא רצוי לסמוך על הנכתב למעשה אלא אחר בירור וליבון הענין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק. ובתפלה ותקווה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

בברכת 'תחל שנה וברכותיה',

מערכת קובץ 'מנורה בדרום'.

תוכן העניינים

גנוזות

הגאון הגדול רבי רפאל בלזם זללה"ה - בעמח"ס שו"ת נחלי אפרסמון ושא"ס
בענין מצוה הבאה בעבירה יג

מאמרי הלכה

הרב אוריאל ראובן אייזנברג
ביאור סוגית מעמיד הסכך ע"ג דבר המקבל טומאה יט

הרב שלום ברנס
בגדר דין ברכה אחרונה בברכות הנהנין כט

הרב גרשון גולד
בענין חשש תרעומת המינים בפרשת עשרת הדברות לה

הרב ישראל גולדברג
החוזר בתשובה ואינו יכול לתקן מ

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן
הערות שונות בהלכות יו"ט והלכות סוכה מה

הרב משה חליוה
המבשל ביו"ט לצורך יו"ט ושוב נמלך ולא אכל התבשיל אי קעביד איסורא
בהא מט

הרב פנחס יצחקי
באיסור לא תחמוד נד

הרב יצחק ירחי

תבשיל שנתבשל בשבת שנתערב בהיתר סח

הרב ערן כברה

בענין האם אדם קונה אתרוג בגוונא שהמוכר מחזיר אחר מעותיו..... עב

הרב אוריאל כהן

בדין תלישת תמרים מהאשכול בשבת..... פא

הרב אביחיל לוי

בביאור דברים האסורים משום אהל..... צא

הרב ישעיהו לוי

בדין מעמיד בדבר המקבל טומאה..... צו

רבי אמיר חזקיהו לידר שליט"א - ר"מ בישיבת אופקים

בגדרי רודף ק

הרב יאיר מינקוס

בדין מי שיצא י"ח בתקיעת שופר אי יכול לברך לאחרים..... קו

הרב און אברהם הכהן סקלי

מי שטעה בעשי"ת ואמר 'מלך אוהב צדקה ומשפט' אם יצא יד"ה, ובירור נוסח
סוגיית התלמוד..... קיד

הרב זאב פרעס

ביטול ברוב בפירות שביעית [והגדרת דיני שביעית] קלד

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

בענין חיוב שמחת נשים בבגדים ותכשיטין בראש השנה..... קלח

הרב חן ריחניאן

איסור ניהוש בסימני ראש השנה קמו

הרב שרון שרפי

הערות להלכה בענייני חגי תשרי (ר"ה, עשי"ת, יוה"כ, סוכות, וש"ע) קמט

תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך קעה

בקביעת היום והלילה ע"פ האור והחושך - ואם החושך הוי בריאה בפני עצמו

מכתב ב'

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן קעה

שכיבה אפרקדן ניעור

מכתב ג'

הרב פנחס יצחקי קפ

בהערות הר"א הלר על גליון מים חיים לגרי"א דינר ♦ העומד בתפלת י"ח אחר הכהנים ♦ בגדר
'אמור להם' ובהגהת הקול של הציבור בברכת כהנים ♦ חילול שבת להציל מהיזק נפשי ♦ בענין
זריזין מקדימין ♦ אמירת תהלים בעבור חולה ♦ בגדר מצות אהבת ה'

מכתב ד'

הרב יצחק ירחי קצד

בענין בישול אחר אפיה וצליה

מכתב ה'

הרב עמנואל מולקנדוב - הרב אהרן גבאי קצו

בענין מבטא הצ' למי שאינו יודע לבטא אותה כתיקנה

מכתב ו'

הרב און אברהם הכהן סקלי רב

חיוב נט"י לברכת כהנים ♦ נוסח פיטום הקטורת ♦ כריעה בסיום מודים דרבנן ♦ ברכת נט"י
לסעודה קודם הניגוב





גנוזות



הגאון הגדול רבי רפאל בלזם זלה"ה

בעמח"ס שו"ת נחלי אפרסמון ושא"ס

הגאון הגדול רבי רפאל זלה"ה נולד בראדומישלא בקיץ שנת תרמ"ו לאביו הרה"ח מוה"ר אפרים יעקב ז"ל מתלמידי החכמים שבעירו [הותיר אחריו חידו"ת רבים בכ"י, עי' בקונטרס שלום בניך, עמ' י"א ואילך אודות כך] ומחסידי כ"ק הגה"ק הדברי חיים זצוק"ל מצאנז, ולאמו הצדקת מרת פראדל ע"ה לבית הוטנער [עם השנים החליף הגר"ר זלה"ה את שם משפחתו מהוטנער לבלזם], משחר נעוריו דבק בתורה ובחכמיה ומתוכם זכה לשמש ביחוד את אבירי הרועים שרי התורה מאורי ישראל שבדורו הלא המה הגר"ש ענגיל זצוק"ל הגאב"ד ראדומישלא ובעמח"ס שו"ת מהר"ש ענגיל, הגר"נ לעוין זצוק"ל הגאב"ד ריישא, והגר"מ אריק זצוק"ל הגאב"ד יאזלאוויץ ובעמח"ס שו"ת אמרי יושר, הגר"מ אריק זצוק"ל אף סמכו בסמיכת חכמים נלהבת בה הפליג בשבחו חרף גילו הצעיר [ראה בריש ספר נחלי אפרסמון עה"ת הנדפס מחדש צילום סמיכת חכמים זו].

בשנת עת"ר בא בברית הנישואין עם זוגתו הרבנית מרת רייזל ע"ה בתו של הרה"ח מוה"ר ישראל אליהו הכהן ז"ל מדז'יקוב, כמו"כ באותן השנים אשר היה סמוך על שלחן חותנו הסתופף בצילו של הרה"ק העטרת ישועה זצוק"ל מדז'יקוב ואף זכה להיות נוכח במעמד סילוקו מעלמא הדין.

בשנת תער"ב עקר דירתו לארץ אשכנז ושימש כרב ואב"ד לקהל היראים יוצאי מזרח אירופה שבהנוכח, בעת ההיא אף הסתופף בצילו של הרה"ק רבי ישראל מטשארטקוב זצוק"ל.

משהחלה גיאות הנאצים ימ"ש בגרמניה נשאו ליבו לחונן את אדמת ארץ הקודש, ואת בנו הגדול רבי יצחק ז"ל שלח לפניו להכשיר את הקרקע לעלייתו, כמו"כ עפ"י פקודת רבו הרה"ק מהר"י מטשארטקוב זצוק"ל קבע דירתו בחיפה, ומשנת תרצ"ו משך ט"ל שנים קבע ישיבתו בה, שם ישב על התורה והעבודה לילות כימים בצניעות ובעונה שאין לה אח ורע, באופן אשר שביליו במים רבים ועקבותיו לא נודעו, עד אשר נתבקש בישיבה של מעלה ביום י"ג מרחשון תשל"ה.

הותיר אחריו ברכה ספר שאלות ותשובות נחלי אפרסמון, אשר בסופו נדפסו אף מחידושי על הרמב"ם, וספר נחלי אפרסמון הכולל בקרבו ביאורים בהלכה ובאגדה על התורה ומצוותיה ומועדי השנה.

לפנינו מכתב מכת"ק בסוגיא דמצוה הבאה בעבירה אשר שלח לאביו ז"ל, ואשר נמסר לידינו על ידי נינו - ידידינו הרב משה חיים הכהן קליין שליט"א ותשואות חן חן לו, וזכות זקנו זצוק"ל תעמוד לו ולמשפחתו להתברך בכוח"ט ובכל מילי דמיטב.

בענין מצוה הבאה בעבירה

ב"ה יום ב' לסדר 'יערוף כמטר לקחי' לפרט עת"ר תעשיר,

לכבוד אבי היקר המרומם בברכה ותהילה נ"י ויופיע עד ביאת ינון.

ראשית אודיעך משלומינו הטוב, כן נזכה להתבשר ממך כל הימים והשי"ת יעזור שתפילתך תעשה פרי בכל הענינים, בדרך אגב אכתוב לך מה שנראה לי טעם למנהג ישראל שמברכים זה את זה במוצאי יום כפור, לפי מה דאיתא שהמתפלל בעד חבירו הוא נענה תחילה, לזאת הוא הברכה כדי שימלא ד' בקשתו מהרה.

ועתה אציע לפניך איזו ח"ת מה שהגו רעיוני בדין מצוה הבאה בעבירה, ראשון לתרץ קו' התו' בסוכה ד' ט' למ"ל קרא דלך למעוטי גזול הלא פסול מטעם מצהב"ע. לפי שיטת היראים שהובא במ"א סי' תרל"ז דאפילו למ"ד דגזול כותי שרי מ"מ לא מיקרי לכם, וא"כ שפיר צריך קרא דאם מטעם מצהב"ע מותר דכיון דגזול כותי שרי אין כאן מצהב"ע, לזאת קרא דלך אתי דמ"מ פסול דלא הוי לכם.

עוד יש לומר לפי מה שכתב הכסף משנה ריש הלכות גזילה לפי מה דקי"ל דאף כל שהוא אסור לגזול מטעם חצי שיעור הינו דוקא דבר שקפדי בו אנשים, אבל מבין החבילה מותר לגזול רק דהירושלמי אסור מטעם מידת חסידות, וא"כ שפיר נ"מ לפי מה דקי"ל דאם עשה ב' דפנות ולחי עשה בשביל שבת אמרינן מגו דהוי דופן לשבת הוי דופן לסוכה, א"כ היכי דגזול מבין החבילה ועשה לחי דמטעם מצהב"ע מותר דאין כאן עבירה כלל, רק דמ"מ פסול מטעם לך דמ"מ לא הוי לך.

והנה התוס' בסוכה דף ל' למ"ל קרא במצה של טבל תיפוק ליה מטעם מצהב"ע. דיש ליתן טעם חדש מדוע לא יצא היכי דעשה המצוה בעבירה, דכיון דקי"ל דמצות צריכות כוונה, א"כ היכי דעשה בעבירה אמרינן דהעבירה מסלק הכוונה דכיון דאמרינן דמחשבה רעה הקב"ה מצרף למעשה, א"כ המחשבת מצוה שחישב הוי בעצמה מחשבת עבירה דכיון דבאה בעבירה הבן הדברים כי צריך לזה להרחיב בדיבור יותר, וכיון דהמחשבת עבירה לא נחשב מחשבה ממילא נעשה המצוה בלי כונה.

וא"כ לפי מה שהעלה הפמ"ג בפתיחה כוללת ח"ג דאף דקי"ל מצות צריכות כוונה ה"מ התליות בדיבור יע"ש, אבל התליות באכילה א"צ כוונה, א"כ במצה של טבל או בסוכה גזולה דמצות התליות באכילה הוא דבסוכה המצוה הוא רק האכילה, שפיר יצא אף דהוי מצהב"ע ושפיר צריך קרא דלא יצא אבל בעולה דתלוי בעשי' שפיר הוי מצוה הבאה בעבירה, והוא דבר נפלא לענ"ד.

עוד יש ליתן טעם למצהב"ע משום דהוי כסוחר בדברים אסורים דומה לזה כתב בשו"ת הרי"ם דטעם דאין מבטלין איסורין לכתחילה משום דהוי כסוחר בדברים האסורין א"כ הכא נמי הוי כסוחר בדברים האסורין ולפי מה דקי"ל דאיסור סחורה הוא רק בדבר המיוחד לאכילה וא"כ שפיר יצא בסוכה גזולה מטעם מצהב"ע כי בעצים לא שייך זה ושפיר צריך קרא דלך.

ועפ"ז מתורץ הקושיא ממצה של טבל לפי מה דקי"ל נמי דאם נזדמנו לו דברים אסורים עם דברים מותרים מותר לעשות בו סחורה וא"כ בטבל מעורב בו חלק הכהנים דהוי כדברים אסורים עם החולין דברים המותרים שפיר יצא מטעם מצהב"ע וצריך לזה קרא וגם זה דבר נפלא.

רפאל הומנער

כת"יק של הגאון רבי רפאל בלזם זצוק"ל



מאמרי הלכה



הרב אוריאל ראובן אייזנבך

ביאור סוגית מעמיד הסכך ע"ג דבר המקבל טומאה

חשיבא דירת קבע, כיון שהיא תלויה וקבועה ע"ג המטה ולא ע"ג קרקע, ובביאור הך דמעמיד ס"ל דרואים אנו את הסכך ואת המעמיד כאילו הם אחד, משום דעיקרו של הסכך אלו המעמידין, וחשיב כאילו הסכך עצמו הוא מדבר המקבל טומאה.

והקשו ע"ז תוס' דהא לקמן (כג.) אמרי' דר' יהודה פוסל סוכה העשויה ע"ג בהמה משום שאסור לעלות ע"ג בהמה ביו"ט, וא"כ אינה ראויה לשבעה, ולדברי רש"י הנ"ל הו"ל לפסול משום שמטלטלת, ואין לה קבע, וכמו הסומך סוכתו בכרעי המטה, ולכאור' הי' מקום ליישב ד' רש"י הנ"ל, שמה שכו' שמטלטלת, אין הכוונה לומר שזזה ממקומה, וזה עצם פגמה, אלא שממה שזזה ממקומה כשצריך את המטה אין שם יציבות על הסוכה, ואין לה חשיבות כלל, משא"כ בעושה סוכתו ע"ג בהמה שאין פגם ביציבות הסוכה, אלא שרק קובעה ע"ג בהמה, ואין הפגם בעצם מה שזזה ממקומה.

והרמב"ן (במלחמותיו) הקשה דאין לומר דר' יהודה אזיל הכא לטעמיה דאי הכי אמאי לא אמרי' הכי בגמ', וכדאמרי' לעיל גבי הישן תחת המטה, ועוד הקשה הרמב"ן דהא אביי לכאור' נקיט לדינא דר' יהודה, וחייש לתרי טעמי הנ"ל, וא"כ ע"כ דס"ל דהאי "אין לה קבע" לאו דירת קבע הוא דקאמר, דהא אביי לעיל (ז:) אוקי לדר' יהודה בשיטה, לומר דלא נקטי' כותיה, וא"כ ודאי לא אזיל אביי גופיה כותיה, וע"כ לאו חדא מילתא נינהו, וראה להלן מה שביאר הרמב"ן בזה.

א] תנן (סוכה כא:): "הסומך סוכתו בכרעי המטה כשרה, ר' יהודה אומר אם אינה יכולה לעמוד בפ"ע פסולה", ופליגי בגמ' ר"ז ור' אבא בר ממל אי טעמיה דר' יהודה משום שאין לה קבע או משום שמעמידה בדבר המקבל טומאה, ואמרי' עלה בגמ' דנפק"מ כגון שנעץ שפודין של ברזל וסיכך ע"ג דהו"ל מעמיד בדבר המק"ט, אך מאידך יש לה קבע, עוד נוסף ע"ז בגמ' דאמר אביי לא שנו אלא סמך דפסל ר' יהודה, אבל סיכך ע"ג המטה כשרה, דבהכי גם אין מעמיד בדבר המק"ט, וגם יש לה קבע.

ומסוגיא קצרה זו נולדה מחלוקת ראשונים גדולה מאד גם בביאור הסוגיא, וגם בהכרעת ההלכה.

דהנה סוגיא זו מחולקת לכמה נידונים, א) האם הלכה כרבנן או כר' יהודה, או דלא פליגי כלל, ב) מהו אין לה קבע דאמרי' בד' ר' יהודה, ג) מהו טעם הפגם בסמיכה על דבר שאין מק"ט, אם זה פגם בעצם הסיכוך, או גזירה דרבנן, ואם זה גזירה דרבנן, האם מאי דהיכא דלא שכיחא לא גזרו רבנן הוא משום דאע"ג דשייך הך טעמא דגזירה גם בכה"ג לא גזרו היכא דלא שכיחא, או דדוקא היכא דאין טעם לגזור לא גזרו, וכדלהלן.

ב] דהנה בד' רש"י אמנם לא נתבאר כמאן הלכתא, אך מבואר חדא דבודאי פלוגתא היא, דמבאר הך דאין לה קבע, היינו דר"י לשיטתו דסוכה דירת קבע בעי', וא"כ כיון דסוכה זו אינה קבועה במקומה כה"צ, לא

שחמתם מרובה מצילתם פוחתים אותה מעשרה, לא איכפת לן שאין ההוצין ממעטין, כיון דסוף סוף הוי דירה סרוחה, וה"נ גבי מטה, ויש לדחות דמטה שאני מהוצין, דהוצין מפריעים את השמות בסוכה, משא"כ מטה שתשמישה בשכיבה ואפי' אם ישב עליה, שפיר ניחא ליה תשמישתיה, ולא הו"א דירה סרוחה לגביה.

ולדברי תוס' הנ"ל יוצא דהאי "לפי שאין לה קבע", לאו ר"י לטעמיה קאי, אלא דס"ל הכא דאפי' רבנן צריכים להורות לו, דאין לה שם סוכה כלל, ובאמת צריך להבין א"כ מ"ט רבנן פליגי עליה, הלא בכה"ג יש פחות מגובה עשרה מקרקע הסוכה ועד הסכך, ומאי ס"ד דכשרה, ושמא ס"ל לתוס' דרבנן ס"ל דכשרה דוקא משום דהקרקע של הסוכה היא מטה, וא"כ תשמישיה הם לשכיבה, כתשמישי מטה, וא"כ שפיר שייך לחשבה כסוכה, אלא דכמובן הדבר נשאר תמוה ומחודש, דהא דינא די' טפחים הוא ע"מ לקרותה רשות, דבלא"ה אין לה שם רשות כלל, וחידוש גדול לומר דזה גופא הפלוגתא, דלרבנן אין דין רשות בהכרח לקבל שם סוכה, ואף בפחות מכך הויא סוכה, אלא דבעלמא בעי' שיעור רשות (דהיינו י' טפחים) בשביל נוחות התשמישים, והכא לא בעי' להו משום דבמטה איירי', וזה בודאי חידוש גדול, דבודאי הפשטות היא דדין רשות הוא מוסכם אליבא דכו"ע דמעכב בהכשר סוכה, וצ"ע, וראה להלן שיטת הרא"ש בזה.

ועכ"פ תוס' לא ביארו הכרעתם, רק עולה מדבריהם דרבנן ור' יהודה פליגי כנ"ל, ובד' ר"י פליגי אמוראי בבבלי ובירושלמי אם הוא משום שמעמידה בד' המק"ט, או משום שאין לה קבע כלומר שאין לה עשרה טפחים, וא"כ לא ניחא תשמישתה,

[ג] והתוס' רצו להשוות פלוגתא דהירושלמי בהך סוגיא דאיתמר התם "א"ר אימי משם שאין ממעי המטה לסכך עשרה טפחים, א"ר בא משם שאין מעמידין ע"ג דבר טמא, והא תני מעשה באנשי ירושלם שהיו משלשלין מטותיהן לפני חלונותיהן, והיו מסככין על גביהן, אין תימר משם שאין שאין מסככין ע"ג דבר טמא הרי מעמידין ע"ג דבר טמא, הוי לית טעמא אלא משם שאין ממעי המטה לסכך עשרה טפחים", וכיון דס"ל לתוס' דפליגי ר"ז ור"א בר ממל דהבבלי, באותה פלוגתא דר' אימי ור' בא דהירושלמי א"כ מבואר מהו אין לה קבע דאמר' בבבלי, דהיינו שאין ממעי המטה לסכך עשרה טפחים, וא"כ הכונה באין לה קבע היינו שאינה נוחה לשימוש, וממילא אין אדם קובע עצמו בה, וכדאמר רבא לעיל (ד). "דירה סרוחה היא ואין אדם דר בדירה סרוחה", אלא דהרא"ש הקשה על זה (בפ"ב סי' א') דא"כ לא מובן טעמייהו דרבנן דמכשרי, הא באמת דירה סרוחה היא, וזה פסול אליבא דכו"ע, ולכאור' אותה קושיא אפשר ג"כ להקשות לדידיה דהלא הוא מודה דלר' יהודה אם יכולה לעמוד בפ"ע כשרה, אף שיש בה פחות מ' טפחים ממעי המטה לסכך, והטעם כמש"כ התוס' דהו"ל ככרים וכסתות דלעיל (ג:) דלא הוי מיעוט, ולהנ"ל אכתי קשיא דלא ניחא תשמישתיה והויא דירה סרוחה, וכדאיתא בגמ' (לעיל שם) דסוכה שהיא גבוהה י' טפחים והוצין יורדין לתוך עשרה סבר אביי למימר אם חמתה מרובה מצילתה כשרה א"ל רבא ההיא דירה סרוחה היא ואין אדם דר בדירה סרוחה", וכמו כן כאן יש לפוסלה, ולא כ"כ מובן חילוק התוס', דהא התם בגמ' הנידון על כרים וכסתות היה בגבוהה יותר מכ' אמה, דבכרים וכסתות אין מתמעט, דל"ה ביטול, אמנם גם שם גבי גבוהה עשרה, והוצין

אמנם מאידך קשה קצת הלשון "מאי טעמא דר' יהודה כו'.

ה] ובריי"ף הביא על דברי המשנה את דברי אביי, והבינו הראשונים מדבריו דנקיט כר' יהודה, דהא אביי אליבא דר' יהודה קאי, דאי כרבנן, הלא פשיטא דכשרה, אבל אין ראיה מדבריו לכל שאר הנידונים בסוגיין, ובס' המאור כתב על זה דנראה לו איפכא דהלכה כחכמים, וא"כ ע"כ ס"ל דפלגי ר"י ורבנן, ודלא כרא"ש, אבל יל"ד מאיזה טעם פסק כרבנן אע"ג דבגמ' מפרשין רק למילתיה דר' יהודה, ואביי נמי משמע דאזיל כר' יהודה, ויש לכאור' ב' אופנים או בפשיטות משום דיחיד ורבים הלכה כרבים, אך זה י"ל דכיון דאביי נקיט כותיה דר"י, והכי אזלא סוגיא דגמ' בבבלי ובירושלמי א"כ אין לחוש להך דיחיד ורבים, אמנם מטעם אחר כנראה דפסק כן, משום דס"ל דר' יהודה לשיטתו קאי דבעי דירת קבע, וטעמא דמעמיד ליתא וכדדחי בירושלמי, וראה להלן משה"ק ע"ז הראב"ד והרמב"ן והר"ן ז"ל.

ו] והראב"ד (בהשגות הרי"ף שם) כ' ע"ד בעל המאור הנ"ל דלכאור' טעמו לפסוק כרבנן הוא משום דס"ל דר"י לשיטתו דבעינן דירת קבע ואנן לא נקטי' כותיה, ולטעמא דמעמיד לא חיישי' משום דמשמע מזה דאזלי' גם בתר המעמיד של הסכך, ואיך תעלה משנתינו כהוגן דתנן עשאה בראש האילן או ע"ג גמל כשרה ואין עולין לה ביו"ט, ואי אזלי' גם בתר המעמיד, א"כ תהא פסולה לגמרי דהא אינם ראויים לסיכוך, וגם ר' יהודה דבאמת פסל שם, היינו מטעם אחר דהו"ל אינה ראויה לשבעה, ולא מטעם דמעמיד בדבר שפסול לסיכוך.

{וואם באמת טעם בעל המאור כמו שכ' הראב"ד הנ"ל, יש להקשות א"כ מדוע לא דחה הירושלמי וטעמא דמעמיד

ובירושלמי באמת הכריע בהך פלוגתא דאמוראי, אבל אכתי לא נתבררה ההכרעה בין התנאים, ובביאור הפגם בהעמדה ע"ג דבר טמא, ס"ל לכאור' כד' רש"י ז"ל דזה פגם עצמי, במהות הסכך, וכנ"ל.

ד] והרא"ש (הנ"ל פ"ב ס"א) הקשה למ"ד מפני שמעמידה בד' המקבל טומאה, א"כ מדוע לא נפסול אם העמיד הסכך ע"ג מחיצה של אבנים, הלא אין הסכך עומד ע"ג דבר הראוי לסיכוך, שאין גידולם של האבנים מן הארץ, ונשאר בקושיא, ולכאור' רצה להוסיף על קושיית הירושלמי על אותה דיעה, וכדמסיים אח"כ הרא"ש ד"טעם קבע עיקר כדאיתא בירושלמי, וע"כ קושייתו משום דס"ל כד' רש"י דהפגם במעמיד בד' המק"ט הוא משום דהפגם הוא בעצם הסכך, דחשיב כאילו מסכך באבנים, דאי משום גזירה דרבנן פסלי' לה, אין לגזור בכה"ג, וכדלהלן בד' הר"ן ושא"ר וכ"כ הקרבן נתנאל (אות ג').

הכלל דס"ל לרא"ש ז"ל כרש"י בפגמא דמעמיד בד' המק"ט, וכתוס' דפלוגתא דהבבלי והירושלמי חדא פלוגתא היא, וכן כתוס' דאין לה קבע דהכא לאו ר"י לטעמיה הוא, דבעי דירת קבע, אלא דס"ל לר"י דהכא יש לפסול אפי' לרבנן דפסלי דירת קבע, ובעו דירת עראי, דהכא אפי' דירת עראי לא הוי, ומכריע הרא"ש ז"ל בפלוגתא דאמוראי כהכרעת הירושלמי, וכמ"ד מפני שאין לה קבע, ובפלוגתא דתנאי ס"ל לרא"ש דליכא פלוגתא כלל, והכא באמת כו"ע מודו דאם אין לה קבע, דהיינו שאין לה י' טפחים ממעי המטה עד הסכך פסולה, וכנ"ל (באות ג') דס"ל דלא יתכן דרבנן יחלקו על זה, ובלא"ה ס"ל דהלכה כר' יהודה דהא שקלי' וטרי' בגמ' בבבלי וירושלמי אליביה, ובאמת דזה גופא ג"כ קצת סמך לדבריו דר"י רק לפרושי אתא,

בעה"מ, דמ"מ עיקר הפשט במשנה הוא דלא כותיה, וידוע דדרך ההוראה, היא כפי ההבנה היותר פשוטת מלשונות חז"ל (ובס' הצדיק ר' יוסף זונדל מסלאנט ז"ל כ' בשם רבו מהר"ח מואלוז'ין ז"ל בשם רבו הגר"א ז"ל דכשם שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, כך גם אין ד' חז"ל יוצאין מידי פשוטן){{.}}

ודחה הראב"ד ז"ל את טענותיו ששם בפי הבעה"מ דמאן דאמר מפני שאין לה קבע, אין הכונה כרש"י דהיינו ר"י לשיטתו דבעי' דירת קבע, אלא שאין לה שום קיום (ור"ל דר"י אליבא דרבנן קאמר דאמנם פליגיתו עלי אי בעינן סוכה דירת קבע או עראי, אבל גם לדידכו בכה"ג מיהת תודו לי, דהא אין לה קבע כלל, ואפי' כעראי לא חשבי' לה) והטעם משום שכל הזמן צריכים ממנה את כרעי המטה לשמושיהם וא"כ כל הזמן מתפרקת הסוכה, וחשיבא כאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה, היינו שעיקר תשמישה אינו קבוע שכל הזמן מתפרק גם במצבה הרגיל, ולא דוקא ברוח שאינה מצויה, ולכן לאו כלום היא, ואמנם רבנן פליגי עליה וס"ל דכיון דסוף סוף עומדת אם לא שיפרקה, א"כ שפיר חשיבא כבר דירת עראי.

ומאן דאמר דמפני שמעמיד בד' המק"ט פסל לה ר' יהודה, ג"כ אין הכונה שנחשב כאילו המעמיד הוא חלק מהסכך, אלא שגזרו רבנן שלא יסמוך הסיכוך ע"ג דבר המק"ט שלא יבא לסכך בזה, שיכולים בנ"א לומר "זה עומד וזה מעמיד כמו שראויים לכך ראויים לכך", אבל עצם הדין של העמדה בדבר המק"ט אין בו איסור כלל, ומשונה אין גם איסור בהעמדת הסכך ע"ג אילן או בהמה משום דלא גזרו היכא דלא שכיח עשיית סוכה כה"ג, דכיון דאינה ראויה ליו"ט אין רגילין לעשותה, ומשונה לא גזרו.

משום טענה הנ"ל דלא סליק שפיר אליבא דהך מתני', ואמאי הוצרך הירושלמי למעשה שהיה באנשי ירושלם, ונלענ"ד דבאמת יש מקום לחלק בין מתני' דלקמן למתני' דידן דלעולם ס"ל לר' יהודה דמעמיד פוסל, אבל מאידך ס"ל דהך מתני' דלקמן איירי בעושה כל סוכתו ע"ג העגלה והבהמה, ובהכי לא חשיב מעמיד, דמעמיד אינו אלא מה שניכר כמעמיד את הסכך, דזה חשיב כמעמיד הסכך, אבל דבר שאין ניכר כמעמיד הסכך לא יחשב כחלק מהסכך, ולא חשיב מעמיד [וכמו שתירצו עד"ז הרמב"ן הר"ן וסיעתם, וכדלהלן], וע"ג האילן דתנן התם אפשר נמי לפרש דנתן הסיכוך ע"ג האילן ממש [וכפירש"י בשבת קנ"ד, וכפי הרא"ש כאן סי' ד'], ושאיני ליה בין מעמיד בדבר המק"ט למעמיד בשאר דברים הפסולים לסיכוך דס"ל דדוקא מעמיד בד' המק"ט פסול דחשיב המעמיד כחלק מהסיכוך וא"כ פוסלו, משא"כ כשמעמיד באילן המחובר לקרקע, אין הסיכוך עומד ע"ג דבר הפסול בעצם, אלא שיש כאן איזה מפריע צדדי להכשרתו, במאי דהוא מחובר לקרקע, אבל מצד האמת הוא כשר לסיכוך, א"כ לא ניכר בזה כאילו הסכך עומד בפסול, ויש לפלפל בזה, עכ"פ ד' בעה"מ שאין לחוש לסברא דמעמיד, או משום דתנן לקמן איפכא, או משום דדחי' לה בירושלמי [ויש לעורר דזה הי' ניחא ליה לראב"ד ז"ל במאי דדחי בעה"מ דברי מאן דס"ל דטעמא דר"י משום מעמיד, אע"ג דדחי מראית עצמו דברי אמורא בגמ', ובודאי זה מחודש ברעיונינו, שא' הראשונים ס"ל דאמורא טעה בדבר משנה, וטפי מסתבר לפרש הך מילתא דגם הראב"ד מודה בד' בעה"מ דלא אידחי הך אמורא מד' המשנה, אלא דבודאי יש מקום לבאר באיזה אופן גם את דברי המשנה הזו אליביה, ואולי במש"כ לעיל בעז"ה, אלא דס"ל לראב"ד בד'.

נפסלת בגלל יסודות תמיכתה שהם ע"ג הקרקע שהיא פסולה לסיכוך, וה"נ אינה נפסלת בגלל יסודות תמיכתה שהם ע"ג בהמה הפסולה לסיכוך, וכשם שלא חשבי לקרקע כמעמיד, כך לא חשבי לבהמה כמעמיד, ויסוד הענין הוא שהקרקע אין עניינה להעמיד את הסכך אלא את הדפנות והדפנות הם אלו שמחזיקות את הסכך, ואין החזקת הסכך ע"י הדפנות מתייחסת לקרקע, וה"נ אין החזקת הסכך ע"י הדפנות מתייחסת לבהמה, אלא הבהמה חשיבא לן כעושה מעשה קרקע בעלמא, ובכה"ג לא גזרו.

[ח] והר"ן ז"ל הוסיף בזה טעם דלד' הראב"ד יקשה מאד דהא לסכך ע"ג האילן ודאי שכיח, וכדתנן (לעיל יא.) ודתנן "הדלה עליו את הגפן" וכו', וזה מצוי מאוד שעושין סוכת גפנים ע"י הדליה, וכדתנן בכמה משניות בסדר זרעים, והוא פשוט דקרא "איש תחת גפנו" (מלכים א ה ה, ומיכה ד ד, וע"ע בזכריה ג י), ולכן על כרחין צריך לבאר מתני' דע"ג האילן דהסוכה כולה בנויה ע"ג האילן והגמל, וטעמא דלא גזרי' בכה"ג משום דהכא מעשה קרקע בעלמא עביד, וכנ"ל בשם הרמב"ן ז"ל.

וע"כ לגודל חומר טענתם עלינו ליישב ד' הראב"ד ז"ל, ונלענ"ד ליישוב בפשיטות דמעולם לא היתה כונתו שאין דרך לעשות סוכת גפנים וכיו"ב, אלא דהכי קאמר שאין הדרך לעשות סוכה ע"ג גמל או בראש האילן לשם סוכה, והיינו משום שאין עולין לה ביו"ט, ומי שבא לבנות לעצמו סוכה, בדר"כ לא יבנה סוכה לחלק מהזמן, אלא לכל החג, וממילא לא שכיח שיבנה סוכה לשם סוכה בכה"ג, ומשו"ה לא גזרו, ואין הכונה שלא שכיח שיבנה סוכה בכלל בכה"ג, אלא רק שלא שכיח שיבנה סוכה כה"ג לשם סוכה, וממילא כל שלא נבנתה לשם סוכה

הכלל ס"ל לראב"ד דלעולם הלכה כר' יהודה וכדרך המנהג המסור בידינו" (לשונו שם בסו"ד) וחיישי' לב' הטעמים האמורים בגמ', א) שלא תהיה במצב שאין לה קיום כלל, וכגון שהסכך נסמך על דבר שרגילים לקחתו משם, דחשיב עי"כ כאינו עומד ברוח מצויה דיבשה, ב) שלא יעמוד הסכך על דבר הפסול לסיכוך, אא"כ אין הדרך לעשות כך סוכה, דבכה"ג לא גזרו.

[ז] והרמב"ן ז"ל (במלחמותיו על אתר) עורר על דברי בעל המאור כעין ד' הראב"ד דכיון דשקלו וטרו אמוראי אליביה דר' יהודה, ש"מ דהלכתא כותיה, ואין לומר דר"י כאן אזיל לטעמיה (וכד' רש"י דהא לא אמרי' בגמ' כאן ר"י לטעמיה) [וזה כמובן חידוש דאטו אמוראי כי רוכלא דבכל דוכתא לימרו הכי, אבל עכ"פ כך ס"ל לרמב"ן דהו"ל למי' כן גם כאן], ועוד ראייה דהלכתא כר"י, דהא אביי חייש לדר"י הכא, ולטעמא דדירת קבע ודאי לא הו"ל למיחש דהא אוקי ליה לר"י בשיטה (לעיל ז:) וע"כ דלא נקטי' כותיה, א"כ ע"כ דחייש לטעם דמעמיד, ומדחייש לב' הטעמים ע"כ דס"ל דלא אזיל ר"י לשיטתו וטעמיה דר"י הכא מפני שהיא דירה סרוחה וכד' הירושלמי, והיינו כהבנת התוס' הנ"ל.

אלא דעל דברי הראב"ד דטעם דמעמיד הוא משום גזירה שמא יבאו לסכך בדבר המק"ט, והיכא דלא שכיחא לא גזרו, חלק הרמב"ן ז"ל שם וס"ל לתרץ למתני' דעל ראש האילן וע"ג גמל, דהיינו שעשה את כל הסוכה ע"ג האילן או הגמל, ולא שסמך רק את הסכך, וא"כ הרי הסכך עצמו נסמך כעת רק על דפנות שכשרות מצד עצמם לסיכוך, ומשו"ה כשרה דהא דמיא לקרקע דאע"ג דא"א לסכך בקרקע, מ"מ אם מונחים הדפנות על הקרקע והסכך על גביהן אינה

פסולה, ומשו"ה לא גזרו במילתא דלא שכיחא, והדברים מבוארים בלשון הראב"ד ז"ל להדיא שכ' "אבל עושה סוכתו בראש האילן או ע"ג גמל לא גזר משום דלא שכיחא הואיל ואינה ראויה ליו"ט" כו'.

ומ"מ יש להוסיף גם בעיקר קושיית הר"ן על הראב"ד דאין הדרך לעשות סוכת גפנים וכיו"ב, דלהנ"ל אין מקום כלל לקושיא בלא"ה, דהא בפשטות נראה דגם הראב"ד איירי בעושה סוכתו ע"ג האילן, ולא בנותן את הסיכוך לחודיה ע"ג האילן, דהא טעמא קאמר דאין עולין לה ביו"ט, ואי סמך הסכך לחוד ע"ג האילן אמאי לא יעלה לה ביו"ט, ועוד הא לא שייך בכה"ג לשון "עולין" דהא קרקע הסוכה קרקע עולם היא, ולא ע"ג האילן [אמנם זה תלוי באמת בסוגיא דשבת (קנד:), ואכ"מ].

ט] וכ' עוד הר"ן "ואע"פ שעכשיו נהגו לסמוך סוכות ע"ג כתלים שאין מסככין בהן לפי שיאן גידולו מן הארץ, היינו טעמא משום דלא שכיח לסכך בכיוצא בהן, ועוד דכו"ע ידעי דכל כה"ג בית דירה מקרי, ולא סוכה, הלכך ליכא למגור, ויש שנוהגין לעשות בכותלים דפנות של קנים משום היכרא כדי שלא יהא נראה כסומך על הכותלים לגמרי, ומדת חסידות בעלמא הוא", ומבואר מדבריו דהגזירה שלא להעמיד הסכך בדבר המק"ט, אינו דוקא בדבר המק"ט, אלא ה"ה בכל דבר שאינו ראוי לסיכוך, אבל מאידך גיסא לאו כללא הוא, והיכא דשייך טעם הגזירה גזרי' והיכא דלא לא, ועוד נתבאר בדבריו דיסוד הגזירה אינה רק הדין עצמו שלא להעמיד הסכך ע"ג דבר המק"ט וא"כ כל אופן שמעמיד פסול, אלא הגזירה תלויה בטעם הגזירה, ולא אמרי' לא פלוג, וכיון דטעם הגזירה דחיישי' שמא יבא לסכך בזה, היכא דלא שייך האי חששא לא גזרו

כלל, וכנ"ל דלא אמרי' לא פלוג, וכיון דטעם הגזירה דחיישי' שמא יבא לסכך בזה, היכא דלא שייך האי חששא לא גזרו כלל, וכנ"ל דלא אמרי' לא פלוג, ומבואר בדבריו גם דיש לפחות ב' דוגמאות לאופנים שבהם אין את החשש הזה, והם, (א) היכא דלא שכיח לסכך בכה"ג, וכגון באבנים, (ב) היכא דלא יבאו לטעות מהמעמיד ולבא לסכך, כגון בכותל קבוע דחשיב ככותל של בית דירה, ואין בדעת בנ"א כלל לחשבו כמעמיד הסכך, אף שמצד האמת הוא מעמיד הסכך, ולכן הי' מי שחשש בכ"ז והוסיף דפנות של קנים, ומפרש הר"ן דטעמו היה להיכרא, שלא יבאו לסכך בזה ויזכרו שזה כשר רק לדופן, ואעפ"כ כ' ע"ז הר"ן שזה מדת חסידות בעלמא, וכנ"ל, דבלא"ה אין חשש שיבאו לסכך בדבר שניכר לכל ששימושו ככותל, ואף אחד לא יבא לחשוב בגלל זה שאפשר לסכך בזה [ומ"מ בחי' הריטב"א (כא: ד"ה וחד) כ' על זה "ויש לשאול על מה סמכו העולם לסמוך סכך סוכותיהם על הכתלים דהא פסול הוא לסכך כו' ובהא ודאי איכא למימר מאי דאמר הראב"ד ז"ל דליכא למיחש שיבא לסכך בעפר דכו"ע ידעי דעפר קבוע הוא לבית דירה ופסול לסכך, וליכא למגור ביה, ויש מקומות שעושין בכותלים דפנות של קנים משום היכרא שלא יהא נראה כסומך על הכתלים לגמרי, ומנהג חסידים הוא, מפי רבי' נר"ו", ומשמע מדבריו דיש מקום למנהג זה יותר מלדעת הר"ן, אבל עכ"פ ביסוד הענין אזלי בהדדי, וכנ"ל].

ועוד כ' הר"ן ז"ל (להלן, על המשנה ד"עושה סוכתו בראש העגלה" כו', יא. מדפי הרי"ף ד"ה שתים) "אין עולין לה ביו"ט כו', ודאמרי' כשרה היינו טעמא מפני שהסכך סמוך בקונדסין הנעוצין בקרקעית הסוכה ואינו סמוך בגבהו של אילן דכיון

למעמיד וכן"ל, ועוד הוסיף לראיה מדכ' השו"ע (שם ס"ח) "לחבר כלונסות הסוכה במסמרות של ברזל, או לקשרם בבלאות שהם מקבלים טומאה אין קפידא", והיינו כמש"כ (בסי' תרל סי"ג, הנ"ל) דלא איכפ"ל מעמיד בד' המק"ט, וכן רצה להוכיח עוד ממש"כ השו"ע (סי' תרלא ס"ח) דאם סיככה בשפודין ונתנן שתי, וע"ג נתן סכך כשר ערב, דכשרה, וזה לכא' אע"ג דמעמיד הסכך ע"ג דבר המק"ט נזוה יש לדחות לכא' דהכא לאו מעמיד הוא, אלא רק מונח תחתיו, וצ"ע].

ויישוב המג"א דבסולם הספק אינו האם הסולם הוא מעמיד, דהא מעמיד שרי, אלא הספק הוא האם הסולם עצמו נחשב לסכך פסול, או לא, ובאופ"א יישוב המג"א עוד, דלעולם במעמיד בד' המק"ט כשרה, אלא דמ"מ יש להסתפק אם זה דין גם לכתחילה או רק בדיעבד, וזהו מש"כ גבי סולם, ומסיים על פירוש זה "וכן עיקר".

אלא דבענ"ד יש לתמוה חדא דאמאי שביק עיקר מילתיה (בסי' תרל סי"ג) וכתב ספיקו גבי סולם (בסי' תרכט ס"ז), ועוד צ"ב מדוע באמת נפסליה לכתחילה, ואם כונתו לד' הריטב"א והר"ן שמנהג החסידים היה ליזהר במסכך ע"ג כותל אבנים, הו"ל לכתוב דזה מנהג חסידות ותו לא, ולא שיש בזה ספק.

דאילן לא חזי לסיכוך אסרו חכמים להעמיד סכך בו, כדי שלא יבאו לסכך בו, כמו שכתבתי למעלה, ואע"פ שעכשיו הקונדסין נסמכין באילן כולי האי לא גזרינן כיון דמפסקי קונדסין בין אילן לסכך, ומבואר ג"כ כנ"ל דכיון דאיכא הפסק כבר לא ניכר הפסול לסיכוך במעמיד הסכך, וממילא שרי, ואע"ג דאליבא דאמת הוא הוא המעמיד.

הכלל דעת הרבה ראשונים דטעמא דמ"ד מפני שמעמידה בדבר המק"ט היינו מדרבנן*, וגם דעת המחזיקים בדעה זו היא דהגזירה היא שמא יבא לסכך במעמיד, וד' רוב המחזיקים בדעה זו, היא דהיכא דלא שייך החשש הנ"ל לא אמרי' לא פלוג, ושפיר מעמידין בכה"ג², ומאידך ד' הרבה ראשונים¹ דאע"ג דנקטי' כר' יהודה, מ"מ נקטי' כמ"ד מפני שאין לה קבע, ולמעמיד לא חיישי'.

[י' והנה בשו"ע (או"ח סי' תרל סי"ג) כ' "הסומך סוכתו על כרעי המטה אם יש בה גובה י' טפחים מן המטה לסכך כשרה, ואם לאו פסולה", והיינו דאזיל כד' הרא"ש דנקטי' כר' יהודה, ומטעם שאין לה קבע, ולא מטעם שמעמיד בד' המק"ט, ושרי להעמיד בד' המק"ט, והקשה המג"א (בסי' תרכט סק"ט) מהא דכ' השו"ע (בסי' תרכט ס"ז) "יש להסתפק אם מותר להניח סולם על הגג כדי לסכך על גביו", ולכא' הספק בזה הוא האם אפשר להעמיד הסכך בד' המק"ט, ואמי מספק"ל, הלא להדיא נקיט דלא חיישי'.

א. שכ"ה ד' הראב"ד והרמב"ן והרא"ה והריטב"א והר"ן וכנגדם ד' רש"י דהיא דאורייתא [ואולי גם ד' בעל המאור כן, אלא דפסק כחכמים].

ב. שכ"ה ד' הרמב"ן והרא"ה והריטב"א והר"ן, וכנגדם ד' הראב"ד דבכה"ג אפשר דאמרי' לא פלוג, ומ"מ באופן דאין מצוי עשיית סוכות כאלו שפיר דמי, ולא גזרו, ואפשר דאף הראב"ד מודה לדינא, ורק מפרש באופ"א, וצ"ע.

ג. כ"ה ד' הרא"ש, ואולי גם תוס', וכ"ד תרוה"ד (סי' צא), ומהרי"ל (שו"ת סי' פז), וכן פשטות ד' השו"ע, וראה להלן.

בזה ד' השו"ע, דהא מסי' תרל סי"ג הנ"ל מוכח דלא איכפ"ל מעמיד עצמו כלל.

וע"כ הדר הגר"א להא דהדין הוא דלא נקטי' כלל להך מ"ד דמעמיד בדבר המק"ט אסור, וכד' הרא"ש ז"ל והיינו נמי טעמא דסי' תרכט ס"ח, ומש"כ בסי' תרכט ס"ז ס"ל לגר"א ז"ל דהשו"ע לא הבין כהוגן את ד' התרוה"ד, ולא ששינה דעתו.

יא [ובחזו"א (או"ח סי' קמג סק"ב) הביא ד' המג"א והגר"א ז"ל דגם לד' הרמב"ן וסיעתו דאסור מעמיד מ"מ מעמיד דמעמיד שרי, ומשו"ה מותר להעמיד הסכך ע"ג כלונסות, והקשה על זה דיש חילוק בין ד' הרמב"ן והר"ן ז"ל לד' השו"ע, דהא אם יעשה סכך בב' שכבות, ושכבה עליונה תהיה כשרה לסיכוך ותחתונה תהא פסולה, ובלא ריוח ביניהם, דזה פשיטא דהוי הכל כסכך פסול, ולא חשבי' לסכך תחתון כמעמיד בעלמא ונכמו דלא מהני להניח סכך כשר על גג הבית ולחשבו כסכך לגבי הבית, ולדון את הגג למעמיד, ומאן דמכשר במעמיד ודאי דלא יכשיר בכה"ג], ולא דמי למסכך ע"ג דפנות וכיו"ב, דהא התם הדפנות באמת אינם אלא מעמידים, אבל בכלונסות הרי הם ג"כ מעיקר הסיכוך, והו"ל כמסכך ממש בדבר המק"ט, ולא רק מעמיד [ועוד הקשה שכל היתר הרמב"ן והר"ן אינו אלא בעושה מעשה קרקע, אבל היכא דלא עשה מעשה קרקע, לא, והני כלונסות לא עבדי מעשה קרקע, לא הם ולא הדפנות שהן נסמכין עליהם], ומכח זה הוכרח החזו"א להעמיד ד' הראשונים ז"ל שדנו לגבי הנחת הסכך ע"ג כלונסות, היינו בשכונסות עצמן כשרות לסיכוך, והם עומדות ע"ג דבר שמק"ט, דבהכי הוי ג"כ מעמיד, ולא מעמיד דמעמיד, וממילא אין ראייה מה הדין של מעמיד דמעמיד, וממילא ס"ל לחזו"א דאם נקטי' דמעמיד שרי, כ"ש

ומש"כ דהספק הוא האם הסולם יכול לשמש כסכך ממש, ג"כ קשה, דבשו"ע איירי ברוצה לסכך על גביו, ולא להשתמש בו כסכך ממש.

ובביאור הגר"א ז"ל (סי' תרכט סקי"א) כ' דהספק הוא האם בית קיבול העשוי למלאות חשיב בית קיבול וא"כ הוא מקבל טומאה, וכד' המג"א דהספק הוא אם שרי לסכך בסולם עצמו, ולא מדין מעמיד, ותמה באמת על לשון השו"ע, וכמבואר לעיל בעז"ה, ויישב ד' השו"ע דהנה בתרוה"ד מכשיר לסכך ע"ג סולם, משום דס"ל דסולם הוא טהור, וא"כ ס"ל לב"י דלרשב"א דמספק"ל אם סולם טהור יש להסתפק כמו כן אם אפשר לסכך על גביו, ואולי אף התרוה"ד יודה לדל' הרשב"א יש מקום לפסול בסוכה זו, אלא דאכתי השיג על זה הגר"א ז"ל דלא נתכוין תרוה"ד לומר דטעם הכשר סוכה המסוככת בסכך כשר ע"ג סולם היינו משום דסולם טהור, אלא דלרווחא דמילתא קאמר דלא זו בלבד משום מעמיד לא חיישי', דלא נקטי' כהך מ"ד וכד' הרא"ש הנ"ל [ולא ניח"ל להגר"א ז"ל בתירוץ המג"א דהך לכתחילה והך דיעבד, ואולי משום דס"ל דזה דוחק, וגם מהיכ"ת לחדש כן, וכנ"ל].

וליישב ד' השו"ע אליבא דהרמב"ן והריטב"א והר"ן הנ"ל דכשהמעמיד הוא כשר, והוא עומד ע"י קרקע וכיו"ב, שפיר דמי, וממילא ל"ק מהא (דסעיף ח') דמחבר כלונסות הסוכה במסמרות של ברזל ובבלאות המק"ט, דהתם איירי באינו מעמיד הסכך ע"ג דבר המק"ט, אלא ע"ג הכלונסות (היינו הדפנות, או קורות שע"ג מונח הסכך), ואת הכלונסות הנ"ל מעמיד ע"י ד' המק"ט, דבכה"ג הו"ל מעמיד דמעמיד, וכשר, לא ניחא ליה להגר"א ליישב

דסכך הנסמך על דבר הפסול, נעשה סכך פסול בעצמו, להנ"ל אין לזה מקום כלל (אם לא לשיטת רש"י וסיעתו דלא קיי"ל כותייהו, וס"ל דמעמיד בדבר המק"ט הוא פסול דאורייתא, דנעשה המעמיד חלק מהסיכוך, ופוסלו) דהא לא פסלי' כלל את הסכך הנסמך ע"ג מק"ט, אלא משום דחיישי' שמא יטעו בו, אבל היכא דלא יטעו, לא גזרו, וכנ"ל, א"כ ל"ש לדון דיני פסול בגוף הסכך הנסמך על המק"ט ומעמיד את הסכך הכשר, דאין כאן דיני פסול עצמיים, אלא חששות ענייניים, והיכא דלא חששו, לא גזרו כלל, ושרי אף לכתחילה].

יג ובקובץ העמק נדפסו ד' הגר' נתן הכהן קופשיץ שליט"א שרצה לבאר בד' המג"א והגר"א דלא שרו אלא היכא דהמעמיד דמעמיד הוא רק מעמיד את המעמיד, וכגון מסמר המק"ט שמחזיק את הכלונס, והכלונס מחזיק את הסכך, אבל היכא דהכלונס עצמו מונח ע"ג דופן מתכת המקבלת טומאה, ואינו אלא חוצץ ביניהם, לא הוי מעמיד דמעמיד, אלא מעמיד גמור, ופסול גם לד' המג"א והגר"א ז"ל הנ"ל,

וראשית כל אעורר בדב' הגר"א לכאו' לא דק, דהא ממסקנת הגר"א נשמע דנקטי' לדינא כהרא"ש לגמרי, וא"כ לא חיישי' כלל לד' הרמב"ן והר"ן, ושרי אף להעמיד את הסכך בעצמו בדבר המקבל טומאה, ובלא הפסק כלל.

ומ"מ גם בד' הגר"א במה שביאר בד' הרמב"ן והר"ן [ושלא אליבא דהלכתא לדידיה וכנ"ל] דס"ל דמעמיד דמעמיד שרי, נראה לפי הנ"ל דלא דק שפיר, דלהמבואר לעיל עיקר יסוד דינא דהר"ן ז"ל הוא שלא יבואו לטעות, והיכא דניכר לא גזרו, א"כ בכל היכא דעביד הפסק והיכרא בין הסכך לדבר המק"ט, ולא יבאו ע"י כך

דשרי המעמידו, אבל אי נקטי' דאסור ה"נ אסור מעמידו.

יב אלא דאע"פ דאין להשיב את הארי אחר מותו, מ"מ להעמיד הדין על תלו, וליישב ד' רבותינו ז"ל [שתמה עליהם החזו"א], נראה להעיר דמש"כ דהרמב"ן והר"ן הכשירו דוקא בעושה מעשה קרקע, ע"י לעיל (אות ט) שנתבאר מתוך ד' הר"ן ז"ל דאין זה דין דוקא בעושה מעשה קרקע, ולא לזה נתכוין הר"ן ז"ל, אלא הכי קאמר דכיון דעושה מעשה קרקע ממילא ניכר הדבר שאינו חלק מהסיכוך, ולא יבאו לטעות בגלל זה, ולפי"ז לאו דוקא עושה מעשה קרקע שרי, אלא ה"ה כל היכא דלא יבאו לטעות בגלל זה, נמי שפיר דמי.

ולפי"ז אפי' אי נימא דהכלונסות נראים כחלק מהסיכוך [מה שאני מסופק בזה, ולא ברירא לי כולי האי, אדרבה איפכא מסתברא דגם הכלונסות עצמן, לא חשיבי חלק מהסיכוך, ולמאן דמכשיר במעמיד יש להכשיר אף בסכך העומד ע"ג כלונסות פסולות, וכדמוכח ממתני' דתנן "המקרה סוכתו בשפורדין" כו', וכבר עמד בזה המג"א (בסי' תרכט סק"ט) וכנ"ל, ולענ"ד מוכח מזה ג"כ דהכל זה ענין של היכר, והיינו טעמא ד"אם היו נתונים שתי נותנן ערב" כו'], מ"מ המעמיד אותם ודאי כבר לא נראה כחלק מהסיכוך, וא"כ אפי' אי נימא דהכלונסות חשיבי כסכך גמור, ולא כמעמיד, וחייבות להיות כשרות לסיכוך, מ"מ המעמידם לא דמי למעמיד סכך רגיל אלא נראה כמעמיד את מעמידי הסכך, ולא שייך בו כלל חששא דיבאו לטעות כנ"ל, וממילא שרי לכתחילה למעבד הכי, והיינו מש"כ המג"א והגר"א דחשיב מעמיד דמעמיד, ולא איכפ"ל כלל אם הכלונסות עצמן הם ג"כ חלק מהסיכוך או לא, וכנ"ל [ומה שהוסיף החזו"א סברא

לטעות ולחשוב את המק"ט כחלק מהסכך, ולא יאמרו זה עומד וזה מעמיד, כשם שראויים לכך, כך ראויים לכך, שפיר דמי.

[וכבר העיר הגרנה"ק שליט"א שם בס' אבן ישראל (להגרי"י פ"ש ז"ל) כבר עמד בטענה זו על ד' החזו"א, ורצה לדחותו מהא דלא תירצו הר"ן וסיעתו דמתני' בעושה סוכה ע"ג האילן דאיירי בעושה סוכה על הקרקע ונותן קורה ע"ג ענפי האילן להפסק והיכר, ואח"כ נותן ע"ג הקורה את הסכך הכשר, והוצרכו לתרץ רק באופן דגם קרקע הסוכה היא ע"ג האילן, וכנ"ל, וע"כ דלא מהני כה"ג, ונלענ"ד דיד הדוחה אכתי נטויה, דשפיר איכא למימר דנותן קורה ע"ג האילן אין זה היכר כ"כ, דאיכא למימר דרק לסדר את תנוחת הסכך עשה כן, שלא יפול מהטיית האילן וכיו"ב, ומידידי הר"ז גרז נר"ו שמעתי לדחות באופן פשוט יותר דלשון המשנה ע"ג האילן, משמע או שנתן את כל הסוכה ע"ג האילן, או שנתן רק את הסכך ע"ג האילן, וממילא אין צד לבאר דנתן גם קורות וגם סכך והי' נראה דוחק לר"ן וסיעתו לאוקמא מתני' בהכי, מאי דלא משמע להו בפשט הלשון, וטפי ניחא להו לתרץ מתני' באופן דניחא להו טפי בפשט הלשון, ודפח"ח.

ומה שהביא ד' הגריי"פ ז"ל הנ"ל להוכיח מהנך דעבדי כותל של דפנות ע"ג כותל של אבנים דמוכח דזה ענין של היכר, ותמה

ע"ד דהא ביארו הר"ן והריטב"א דאין צריך לעשות כן, ואין זה אלא מנהג חסידות, וא"כ אין להביא מזה ראייה, נראה מזה שמודה הגרנה"ק שליט"א דאם היו סומכים הר"ן והריטב"א ידיהם על מנהג החסידות הנ"ל שפיר הוי ראייה גדולה, ולא בא להתוכח על זה, אלא דרק ס"ל דהר"ן והריטב"א דחו זה, ולענ"ד להעיר דהאף אמנם דדחו הר"ן והריטב"א את המנהג הזה מעיקר הדין, מ"מ את טעמו לא דחו, אלא דס"ל דאין צורך בו, משום דבלא"ה איכא היכרא, וכנ"ל, אבל עיקר טעם המנהג עולה בקנה אחד עם עיקר הטעם של עיקר הדין.

גם מה שכ' דמסמרים כלולים בגדר אלו שרגילות לסכך בהם, נלענ"ד תמוה.

ואסיים כעין לשונו של הגרנה"ק הנ"ל שליט"א שם: היוצא מדברינו דדברי רבותינו המג"א והגר"א שרירים וקיימים, דמעמיד דמעמיד מותר ולד' הגר"א אף מעמיד עצמו מותר לדינא (דלא נקטי' כרמב"ן ור"ן ז"ל), וכל היכא דניכר חילוק בין הסכך למעמיד הפסול, באופן שע"י כך כבר אין חשש שיטעו ויבואו לסכך בדבר הפסול, שרי גם לד' המג"א (דס"ל דחיישי' לד' הרמב"ן והר"ן ז"ל לכתחילה) וככעין מה שהביא הגרנה"ק שליט"א מד' הגריי"י פ"ש ז"ל להבחל"ח, כן נראה בעזה"י, והוא יצילנו משגיאות.



הרב שלום ברנס

בגדר דין ברכה אחרונה בברכות הנהנין

כלליות יותר וכגון על העץ שיכול לפטור את שאר פירות האילן אע"פ שאינם מז' המינין. אמנם ברכת בורא נפשות נראה פשוט שהוא ברכה כללית על הכל ובפרט לפי מה שביארו התוס' בברכות לז. ד"ה בורא נפשות דמה שאומרים וחסרונן הכונה על דברים שא"א לחיות בלעדיהם כגון לחם ומים ועל כל מה שבראת זה שאר הדברים שהקב"ה ברא בעולם שאפשר לחיות בלעדיהם ונבראו לתענוג בעלמא כגון תפוחים וכיוצ"ב ע"ש.

ומסברא מסתבר לומר דכשם דחזינן שברכת שהכל פוטרת כל דבר וכן אדמה

פוטר עץ וכו' כן נאמר אף בבורא נפשות דבדיעבד אם בירך נפשות על ז' המינין וכדו' דבדיעבד מהני [אמנם לענין חיוב בהמ"ז מסתברא דלא מהני דהא לא הזכיר ברית תורה אמנם עיין שעה"צ קס"ח, ע"א].

אמנם ברא"ש משמע דמי שבירך בטעות בורא נפשות על דבר אחר שאין זו

ברכתו דלא יצא אף בדיעבד דהרא"ש כתב לענין דין הכוסס את החטה דיש ספק מהי הברכה האחרונה של החטה ומביא את הירושלמי שר' ירמיה מימו לא כסס חטה כיון שלא ידע מהי הברכה האחרונה וביאר הרא"ש בסו"ס ט' וז"ל שאם היה מסופק בברכה ראשונה יכול לברך שהכל נהיה בדברו דתנן על כולם אם אמר שנה"ב יצא אבל ברכה אחרונה אין לו לברך אלא ברכה שנתקנה עכ"ל ע"ש. ומשמע מדבריו דלא מהני לברך בורא נפשות על דבר שברכתו מעין ג'. וכן פסק המ"א בסו"ס ר"ח דאם

הנה ביסוד הדין של ברכות הנהנין נתבאר בגמ' בברכות ריש פרק כיצד מברכין דהוא סברא דאסור לאדם שיהנה מן העוה"ז בלא ברכה ופירש רש"י שם דכיון דנהנה צריך להודות למי שבראם ועוד איתא בגמ' שם ת"ר אסור לו לאדם שיהנה מן העוה"ז בלא ברכה וכל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה מעל מאי תקנתיה ילך אצל חכם מעיקרא וילמדנו ברכות כדי שלא יבוא לידי מעילה. ועוד שם בגמ' ר' לוי רמי כתיב לה' הארץ ומלואה וכתיב השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם? לא קשיא כאן קודם ברכה כאן לאחר ברכה.

ומכל זה מבואר חובת ברכת הנהנין על אכילה ושתיה, והנה תקנו לנו חז"ל 6 ברכות הנהנין קודם האכילה ו-3 ברכות לאחר האכילה. קודם האכילה יש ברכת המוציא, מזונות, גפן, העץ, אדמה, שהכל. ולאחר האכילה יש בהמ"ז, מעין ג', ובורא נפשות.

והנה בפרטי הברכות אנו מוצאים ברכות פרטיות וברכות כלליות וכגון המוציא היא ברכה פרטית ללחם ומאידך שהכל הוא ברכה כללית על כל הדברים. ונפק"מ שבדיעבד פוטרת כל דבר. וכן בורא מיני מזונות פוטר הכל חוץ ממים ומלח ובורא פרי האדמה פוטר בורא פרי העץ כיון שהוא ברכה כללית יותר והעץ נכלל באדמה. וכן בברכות האחרונות בהמ"ז ביסודה היא ברכה פרטית על לחם וכן מעין ג' זה על העץ וזה על הגפן וזה על המחיה. אמנם גם בזה ישנם

אחד שתה משקה ואינו יודע האם ברכתו האחרונה היא מעין ג' או נפשות ואין לו אפשרות לפוטרו בברכה אחרת דלא יברך כלל. ומשמע דלא מהני לפטור בדיעבד בברכת בורא נפשות וצ"ב מדוע לא יועיל לפוטרו דהא סו"ס בירך ברכה כוללת וכשם שברכת על העץ פוטרת בדיעבד פירות האילן אע"פ שאינם מז' המינין וכן ברכת הזן פוטרת תמרים כך גם נאמר לענין בורא נפשות? והנה בתוס' בברכות יב. ד"ה לא משמע דהמברך על יין בורא פרי העץ לא יצא ורעק"א בגהש"ס תמה על זה וז"ל ותמוה לי דהא יין שם פרי עליו דהא מברכין בפה"ג וא"כ שפיר מברך בפה"ע אלא דהיה לו לברר יותר שהוא מגפן וא"כ לא גרע מבירך שהכל דקיימ"ל דיוצא עכ"ל ע"ש.

ובאמת שגם על פת יש דעות שאם בירך בורא פרי האדמה דלא יצא כמובא בשע"ת ריש סימן ר"ז אמנם ביאר שם את טעמם משום דלא נקרא "פרי" אך כאן לענין יין חזינן שנקרא בשם "פרי" הגפו וא"כ מדוע לא יצא בדיעבד?

ואולי יתכן לחדש ולומר דאיכא ב' סוגי ברכות כלליות יש את ברכת שהכל שהיא ברכה שבעצם לא מדברת על הדבר הפרטי שאוכל אלא מדברת על כל מה שה' ברא בעולם ובכללם גם דבר זה שנהנה ממנו, ויש ברכה כללית שהיא בעצמותה "פרטית" ומדברת על דבר מסוים ורק יכולה להתייחס גם לדברים אחרים וכגון ברכת בורא מיני מזונות דביסודה נתקנה על אחד מאבות המזון אמנם בדיעבד אם בירך אותה על שארי דברים חוץ ממים ומלח יצא יד"ח. וכן בפה"א היא ברכה פרטית על פירות האדמה ורק בדיעבד אפשר לכלול גם את פרי העץ בתוכם מה שאין כן בורא פרי העץ לא פוטרי

את פרי האדמה מחמת שלא יכול להכליל בתוכו ולא מחמת שיש איזה תוספת חשיבות לפרי העץ יותר מפרי האדמה אמנם ברכת שהכל שונה מכולם שהיא ביסודה ברכה כללית על כל הדברים ומעתה אולי אפשר לחדש ולומר דהנה נח' בגמ' במי שבירך על יין שהכל האם יצא או לא וטעם הסוברים שלא יצא הוא שכיון שהשתנה כ"כ לעילויא אין יכול להפטר בברכה פחותה ואמנם לדינא לא קימ"ל כן אלא על הכל אם אמר שהנ"ב יצא מ"מ זה מחמת שברכת שהכל מדברת גם על יין באופן פרטי שהרי גם היין הוא בכלל שהכל מה שאין כן לענין ברכת העץ שאינה מדברת על ה"יין" אלא באופן כללי על פירות האילן ובזה שפיר אמרינן שכיון שהיין אשתני לעולויא לא מהני לברך ברכה כללית של פירות האילן אבל שהכל היא מדברת גם על ה"יין" לאחר שהשתנה ולכן שפיר פוטרת.

ומעתה תסתער הקושיא דלעיל ביתר שאת מדוע לענין בורא נפשות שגם היא מתייחסת באופן ישיר לכל שארי הדברים שהקב"ה ברא בעולם ובכו"ז דעת המ"א שאינה פוטרת אף בדיעבד?

ואפשר לומר שהטעם הוא משום שבברכה אחרונה תקנו מעין ג' ברכות ושאני מברכה ראשונה שאומרים את אותו נוסח בכל הברכות ורק מפרטים יותר אבל בברכת מעין ג' מזכירים עוד דברים וכיון שהחסיר אותם לא יצא ומה"ט ברכת מעין ג' היא על ז' המינין ואילו פרי העץ אדמה ושהכל יש ברכה אחרונה אחת שהיא לכולם שהיא בורא נפשות.

והנה המ"א בסימן ר"י סע"ק א' הביא מן הכנה"ג דמי שאכל חצי זית מז'

הפשט שהטפל אינו זוקק ברכה אלא ש"נפטר" בברכת העיקר ומה"ט כתבו התוס' בברכות שאם בירך על העיקר ולא היה בדעתו כלל על הטפל שצריך לברך עליו כיון שבכה"ג לא נפטר הטפל וכן באופן שאוכל את הטפל לפני העיקר הרי הדין שצריך לברך עליו אע"פ שהוא טפל ומוכח שטפל טעון ברכה. וכן מוכח מינה וביה מדברי השעה"צ שהרי מבואר מדבריו שנסתפק רק מחמת שאולי ששתה כשיעור של גפן אבל אם בודאי לא שתה שיעור של גפן הרי פשיטא שמברך נפשות אע"פ שהמשקה טפל לדין ונפטר בברכה ראשונה של היין.

ומעתה תמהו האחרונים הנ"ל כיון דהמשקין ששתה בודאי זוקקין אותו לברך עליהם ורק יש אפשרות לפטור אותם בברכת העיקר שהוא היין ומאחר דסו"ס מספק הוא לא מברך על היין מעתה פשיטא שחייב לברך נפשות על שאר המשקין כיון שכעת בודאי אין שום דבר שיפטור אותם מברכתם?

והנראה לומר בכל זה דנראה דיש חילוק יסודי בין ברכה ראשונה לבין ברכה אחרונה דברכה ראשונה יסודה הוא להתיר לאדם להנות מן המאכל שהקב"ה ברא ולכן חייב לשבח על כך ולומר שהכל נברא מה' ואין העולם הפקר ח"ו. ורק חכמים הוסיפו בזה עוד דבר שהאדם ישבח על המאכלים כל אחד לפי חשיבותו ואמנם כדי להתיר להנות סגי בכל הודאה.

אמנם ברכה אחרונה אין יסודה להתיר להנות דהא כבר הודה על כך בברכה ראשונה ועל זה נאמר והארץ נתן לבני אדם אלא מהותה של ברכה אחרונה היא תוספת שבח והודאה על הדבר שקיבל.

מינין וחצי זית משאר דברים מברך אחריכן בורא נפשות רבות והוסיף המ"א דה"ה אם אכל פת ודבר אחר דמצטרף לברכת בורא נפשות ע"ש.

והנה בשלמא לדעת הכנה"ג אתי שפיר היטב דין זה דאפשר לצרף חצי שיעור של ז' מינין לבורא נפשות כיון שסובר שבורא נפשות היא ברכה כללית ופוטרת בדיעבד אף מעין ג' וכמו שהביא המ"א בסימן ר"ב סע"ק כ' בשם הכנה"ג אבל המ"א שם לא הסכים עימו כמו שביאר שם המחצה"ש ע"ש. וא"כ נמצא שסובר שבורא נפשות אינה מתייחסת לז' המינין וא"כ תמוה מדוע יצטרף לענין להשלים שיעור דנפשות אטו נאמר שאם אכל חצי כזית פת וחצי כזית רימון דתועיל הפת להצטרף להשלים שיעור של ברכת על העץ? וראיתי שהעיר בזה הרעק"א בגליון בשו"ע שם בסימן ר"י וכן תמה הבית מאיר שם על המ"א ע"ש.

עוד יל"ע דהנה השעה"צ בסימן ר"ח סע"ק ס"ט נסתפק לענין אחד ששתה פחות משיעור רביעית יין דיש ספק האם מחויב לברך על הגפן או לא ושתה שיעור רביעית משאר משקין דכעת יש להסתפק מה יעשה דאם מחויב הוא בברכת על הגפן לא יכול לברך בורא נפשות ואם אינו מחויב בעל הגפן צריך לברך בורא נפשות וא"כ מעתה יתכן שאין לומר לו לברך בורא נפשות דוכי בגלל שאנו מסופקים ולא יודעים האם חייב בברכת על הגפן יתחייב לברך בורא נפשות והניח בצ"ע ע"ש.

ובאג"מ ח"א סימן עד ובעמק ברכה עמ' נ"ח ובשבט הלוי ח"ח סימן קס"ו אות ב' הביאו את ספיקו של השעה"צ הנ"ל ותמהו עליו מאד שהרי זה פשוט שדבר שהוא טפל לעיקר שאין מברכין עליו לא

ומעתה נראה דבאמת כו"ע מודו שברכת בורא נפשות היא ברכה כללית ודומה לברכת שהכל רק בזה חלוקה ברכת שהכל מבורא נפשות שברכה ראשונה ביסודה היא להתיר להנות מן הדבר ולכן כל שהודה אפילו בברכה כללית של שהכל שפיר יצא יד"ח.

אבל בברכה אחרונה שכל מהותה היא שבח והודאה על הדבר בזה אינו יכול ליתן שבח קטן בזמן שקיבל דבר חשוב יותר שהוא מחייב שבח נעלה יותר ולכן בברכה אחרונה אמרינן שלא יוכל להפטר בברכת בורא נפשות, ומעתה יש לבאר דבאופן שאכל חצי כזית מז' המינין וחצי כזית משארי דברים דשפיר שייך לברך בורא נפשות דכל מה שנתבאר דלא מועיל לברך בורא נפשות זה רק במקום שנתחייב בברכה חשובה ואז אמרינן שאין יכול להפטר בברכה פחות חשובה אבל באופן שלא אכל שיעור שמחייב בברכה החשובה כאן שפיר אמרינן ד' המינין לא גרע משאר מאכלים ששפיר יכולים להצטרף ולחייב ברכת בורא נפשות.

ואף באופן שאכל חצי כזית ממזונות וחצי כזית משאר ז' המינין פוסק הגאון בעל קצשו"ע שחייב לברך בורא נפשות והביאור כנ"ל שזה ברכה כללית ושייכת בכל דבר ורק באופן שנתחייב ברכה חשובה יותר אינו יכול להפטר בה וכן נראה באופן שאכל חצי כזית פת וחצי כזית רימון שמברך בורא נפשות אמנם באופן שאכל חצי כזית פת וחצי כזית מזונות כאן יתכן שיתחייב ברכת על המחיה.

ובאופן שאכל עיקר וטפל ויש ספק האם צריך לברך ברכה אחרונה על העיקר דנתבאר לעיל דהשעה"צ מסתפק לומר שלא יברך ברכה אחרונה על הטפל אף

באופן שבודאי אכל ממנו כשיעור ונראה לבאר בזה דבאופן שאכל עיקר וטפל לא הפשט שהטפל זוקק ברכה לעצמו ורק אפשר לפטור אותו ברכת העיקר אלא כיון דנטפל לעיקר נעשית ברכתו כברכת העיקר ומעתה על הצד שהעיקר מחויב בברכה אחרונה אזי הברכה שהטפל מחויב בה היא ברכה חשובה כברכת העיקר ולא יועיל כעת לברך עליו ברכת בורא נפשות ויש כאן תוספת חידוש על מה שנתבאר עד כעת דלא רק בדבר עצמו שמחויב בברכה חשובה לא יכול להפטר בברכה פחות חשובה אלא אף באופן שיש דבר שבעצם ברכתו היא ברכה פחות חשובה מ"מ באופן שהיה טפל לדבר שברכתו יותר חשובה מתחייב הוא בברכה זאת ולא יוכל להפטר בברכה אחרת.

ואמנם בדבר השעה"צ כאן מתבאר תוספת חידוש דאף ביין שהמשקה טפל אליו לא מחמת שמשמש אותו או חלק ממנו אלא מחמת חשיבות היין מ"מ פוטר את המשקין ומבואר כאן דאף בכה"ג אמרינן שהברכה האחרונה שנקבעת כאן היא על הגפן ואינו רשאי לברך בורא נפשות.

ועיין בשלמי תודה להגאון ר' שלום בן ציון פלמן זצוק"ל דמובא דשאל קמיה דמרן הגראי"ל שטיינמן זצוק"ל והשיב לו דבסעודת פת הטפל פטור מברכה ולא נפטר בברכת העיקר ע"ש. ולכא' כוונתו כמו שנתבאר.

ואמנם באופן ששתה שיעור מן המשקין ופחות מכשיעור מן היין מבואר בשעה"צ דודאי מברך בורא נפשות ונראה הביאור שלענין דין ברכה אחרונה שנצרך לחשיבות של שיעור כדי להתחייב בברכה אחרונה כאן אמרינן דבכה"ג ששתה מן

מכשעור בכלי פטור אף על הכלי כיון שהוא טפל לאוכל וכיון שעל האוכל פטור ה"ה על הכלי וא"כ אף כאן נאמר שכיון שפטור על הדגן מברכה אחרונה כיון שלא אכל כשיעור ה"ה שעל הטפל יהיה פטור מברכה ומדוע פסק השו"ע לברך נפשות?

ונראה ליישב לפי הנ"ל דיש לחלק בין עיקר וטפל של "חשיבות" כגון מיני דגן ושאר קטניות שהטעם שמברך מזונות הוא מחמת שהדגן חשוב יותר ובכה"ג אמרינן שלגבי ברכה אחרונה כיון שמשאר מינין אכל שיעור ומן הדגן לא אכל שיעור אזי אדרבה שארי המינין חשובים יותר מה שאין כן במשנה בשבת מדובר על טפל המשמש את העיקר שאז יותר בטלה מציאות הטפל לעיקר ומה"ט אף אם אוכל פת ללפת שאר מאכלין אינו מברך על הפת ונפטרת בברכת המליח ובזה מדובר במשנה בשבת שהכלי משמש את האוכל ועיין בראב"ד פ"ח מהל' שבת הל' כ"ח דרך בכה"ג שא"א ליטול את הפירות בידו פטור על הכלי ומבואר כדברינו שרק מחמת שהוא משמש אותו בטל לגמרי לעיקר ובזה שפיר אמרינן דאם יש פחות מכשיעור בעיקר פטור אף על הטפל ולפי"ז נפשט ספיקו דמו"ר שבאמת בכה"ג שאכל טפל המשמש אין טעון ברכה אחרונה באופן שלא יהיה שיעור בעיקר.

אמנם יש אפשרות לבאר שם את המשנה דהוא מטעם אחר דהטעם שפטור על הטפל הוא רק דין מיוחד בשבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה, וכיון דסו"ס אין כוונתו על הטפל פטור וכן ביאר הקריית ספר שם בפ"ח הל' כ"ח ע"ש. ולפי"ז אין ראייה לנידון דידן אמנם צ"ע על זה דבגמ' בשבת סב: מבואר דבאופן שהוציא כלי של בושם ואין כלל בושם ורוצה להוציא מחמת ריח

הטפל כשיעור ומן העיקר פחות מכשיעור נמצא שלענין ברכה אחרונה יש חשיבות יותר לטפל מן העיקר ולכן שפיר זוקק ברכה לעצמו.

ויל"ע האם יועיל בכה"ג אף לפטור את היין מברכה אחרונה ונפק"מ דאם ישתה אח"כ עוד שיעור של יין ובצירוף ליין הראשון ששתה יהיה כשיעור האם נאמר שמה ששתה כבר נפטר מברכה או לא. ואמנם לא כ"כ מצוי לצרף שתיה של אח"כ לשתיה שמקודם ויותר מצד כה"ג באוכלין וכגון שאכל בסעודת פת כשיעור משאר דברים ופחות מכשיעור פת ובירך ברכה אחרונה ואח"כ אכל עוד פחות מכשיעור פת האם מועיל להצטרף כעת לחייב ברכה אחרונה ע"ש.

ובשלמי תודה הביא דבאופן שאכל חצי מז' המינין וחצי מבורא נפשות דהדין דמברך נפשות דבכך פטר את הז' מינין אף אם אח"כ יאכל עוד חצי זית מז' המינין דעל מה שבירך כבר נפטר מברכה ולא מצטרף אח"כ עם עוד דבר אחר.

ובאופן שאכל טפל המלפת ממש יש לדון באופן שאכל פחות מכשיעור מן העיקר ומן הטפל אכל כשיעור האם נאמר שכיון שהעיקר פטור מברכה אף הטפל פטור מברכה או לא וראיתי למו"ר בשערי זבולון סימן פ"ב שנסתפק בזה ע"ש.

וראיתי באבנ"ז או"ח סימן ל"ח אות י"ג דהק' על מה שפסק השו"ע או"ח סימן ר"ח סעיף ט' דאם עירב קמח מה' מיני דגן עם רוב קמח של שאר קטניות ולא אכל מן הקמח דגן כשיעור של כזית בכדי אכילת פרס דלענין ברכה ראשונה מברך מזונות אבל ברכה אחרונה מברך נפשות והק' האבנ"ז מן המשנה בשבת צג: דהמוציא אוכלין פחות

לד

מנורה

הרב שלום ברנש

בדרום

מועט שנדבק בכלי דבכה"ג חייב על הכלי שהריח דבוק בכלי בהכרח נחשב כוונתו על ולכא' קשה מדוע שלא נאמר דסו"ס אין הכלי, עכ"פ לפי"ז שפיר יש לקיים את פסיקו כוונתו להוציא את הכלי? וצ"ל שכיון של מו"ר בזה.



הרב גרשון גולד

בענין חשש תרעומת המינים בפרשת עשרת הדברות

הנה בקבצים הקודמים נכתב בענין עשרת הדברות בכמה נידונים, ונכתב גם על גזירות ואיסורים שכתבו הגמ' והפוסקים בהדגשת פרשת עשה"ד מפני תרעומת המינים. וראיתי בנותן ענין להוסיף בזה כמה נידונים והערות שדיברו בהם הפוסקים בענין זה.

ע"ש. וכן אסר בשו"ת תשורת ש"י (ח"א סי' ג') וכתב שם "ואין להשגיח במה שנמצא באיזה בית הכנסת, כי המון עם אפשר עשו בלא שאלת חכם או חכם העיר לאו אדעתיה". ועי' עוד בנמוקי אור"ח (לאדמו"ר ממונקאטש בן הדרכי תשובה) שכ' וז"ל ע"כ הזהיר מעולם כ"ק אאמו"ר זיע"א שלא להעמיד אלו הטבלאות עם עשה"ד מבחוץ לביהמ"ד או ביהכנ"ס וגם לא למעלה מאה"ק כלל, ובכ"מ שהיה כבר, פעל להעבירם מהארה"ק, ונכון ליהזר בזה ורבה המכשלה בין בביהכנ"ס המתחדשים והנוטים קצת למתחדשים, וגם בביהמ"ד של החסידים בהרבה מקומות. ומחויבים למחות ולמנוע ולמזהיר ולנזהר תן שלומים כמי נהר וכו'. ע"כ.

והנה אע"פ שהאחרונים הנ"ל אסרו בהחלט לתלות את עשה"ד בביהכנ"ס בין מבחוץ ובין מעל ארה"ק, מ"מ פשט בכל ישראל המנהג כן לתלות מעל ארה"ק, ויש לברר מדוע אין בזה חשש איסור מצד מ"ש המג"א לא להדפיסם על קונטרס המיוחד לציבור וכנ"ל. ואין לומר כמו שכתב בשו"ת תשורת ש"י שהובא לעיל דשמא מה שתולים בביהכנ"ס אי"ז מדעת חכמים, שהוא דיבר דוקא על מה שנמצא איזה ביהכנ"ס יחידי שעושה כן אבל היום חזין שבכל תפוצות

האם יש חשש לתלות תבנית הלוחות ועשה"ד

א] הנה בהרבה בתי כנסיות נוהגים לכתוב את עשה"ד מעל גבי הארון הקודש, ויש לדון בזה מדוע אין בזה חשש דתרעומת המינים, ודומיא דמש"כ המג"א סי' א' סק"ט ונפסק במ"ב סקט"ז דאין לכתוב עשה"ד בקונטרס המיוחד לציבור ולכאורה ה"נ ל"ש.

ובאמת מצינו להרבה אחרונים שהזהירו על דבר זה, עי' בשו"ת שם משמעון סי' ד' שכתב וז"ל לא יפה הן עושים אותן שעושים להם על החותם שלהם וכדומא תבנית העשה"ד, ומכ"ש אותן הקהילות שמעמידין להם בראש הביהכנ"ס מבחוץ, או מבפנים אצל האה"ק אבן או לוח שחרותין עליו העשה"ד לגמרי או בראשי תיבות וכדו', דהא בזה ודאי נראה בעליל ובולט לעין כל כאילו כל התורה והאמונה הם רק העשה"ד ולא יותר, וכבר כתב הל"ח והמ"א והבאר היטב שאין לכתוב העשה"ד על קונטרס או לוח המיוחד לציבור וכו' ומכ"ש בלוח הניתן בראש הביהכנ"ס או בראש האה"ק של הציבור ודאי יש לחוש וכו'. ע"כ.

ובן כתב לאסור בשו"ת זכר יהוסף (סי' י"ט אות ב') והוסיף לאסור גם לצייר את העשה"ד בשערי החומשים ושאר ספרים

ישראל עושים כן ללא פוצה פה ומצפצף, וא"כ ודאי שזה נעשה ע"ד חכמים, וצריך לברר טעם ההיתר.

וראיתי בס' מאסף לכל המחנות שהביא מספר אורח נאמן שלימד זכות על מנהג העולם שכוונתם להורות שכל הכתוב בס"ת הוי כעשה"ד והכל מסיני. ולפי דבריו כל ההיתר הוא דוקא בעשה"ד שתולים מעל האה"ק אבל לא אם תולים בביהכנ"ס מבחוץ או במקו"א, וכן לגבי הדפסת העשה"ד בראשי הספרים או בחותמו בזה אין היתר.

וכסברת האורח נאמן כתב גם בשו"ת באר משה (ח"ג סי' קפ"ה) וז"ל ועיין בספר ברכת אהרן וכו' עומד בתימה על הא דנהגו בהרבה בתי כנסיות ומדרשות, שסביב לארה"ק יש מעשה צעצועים עשוי לנוי ולמעלה קבועים שני לוחות הברית ובתוכם התיבות הראשיות של כל אחד ואחד מעשה"ד איך עושים כן, ולמה אין חוששים בזה לתרעומת המינין. והניח בתימה גדולה על רבותינו שבגולה איך הניחו לעשות כן. ואנא לא ידענא מאי קאמר. דמנהג זה יסודותיו בהררי קודש לקבוע כן למעלה בארה"ק להודיע שמשא קיבל התורה על הר סיני ממי ששיכן שכינתו שם, הבורא יתברך שמו, ואין כאן שום תרעומת המינין, דזה כדרך הקדמה לגלות ולהודיע שכאן באה"ק מונחת התורה הק' שהעשה"ד קיבל משה מהשי"ת בפני כל עם ועדה, וכמו שהעשה"ד קיבל בקולות וברקים בפני כל עם ועדה כמו"כ שאר התורה בארה"ק ופשוט מאוד. עכ"ל. וזה כסברת האורח נאמן הנ"ל.

אבל בעיקר סברתם יש לפקפק דהא לגבי עמידה בעשה"ד אף שיש בזה טעמים נכונים למה עומדים, וכמו שכתבו האחרונים עי' מה שהובא בקובץ ז' עמוד ט', ובכ"א יש הרבה אחרונים וכן תשובת הרמב"ם

שס"ל לאסור העמידה דמ"מ יש למינין מקום לרדות, וה"נ ל"ש. ועי' גם בשו"ת בצל החכמה (ח"ג סי' קי"ב) שהביא דברי האורח נאמן וכ' עליו דסברא קלושה היא, דאדרבה י"ל דכיון שנתנוהו עטרה לארה"ק, אפשר להורות באו שהוא העיקר מהס"ת.

וגם הבאר משה עצמו אף שהובא שבח"ג היה נחרץ בדעתו כסברת האורח נאמן להתיר יעוין בח"ח סי' ס' אות ו' שחזר בו במקצת, שכתב וז"ל וגם דנתי באותה תשובה אם נכון או צריך לבטל מה שכותבין תחילת אותיות כל העשה"ד על טבלאות ומניחין למעלה מהאה"ק, או כותבין על הפרוכת תחילת אותיות של העשה"ד, הגם שכוונתם טוב ויפה עכ"ז אולי אסור לעשות כן בציבור כעין דברי המג"א מפני תרעומת המינין. והעלתי שהגם שא"א להסיר במקום שכבר נעשה אבל לכתחילה לכל שואל ושואל אני מורה ובא שלא יעשו שום מעשה ופעולה להראות חשיבות עשה"ד חלילה וכו'. ע"כ.

הרי שאף שהבאר משה בתחילה כ' בפשיטות להתיר אח"כ כתב שוב לפקפק בזה. ובאמת שכן נראה שאין לסמוך על סברת האורח נאמן וכמו שנתבאר לעיל, וצריך לברר טעם ההיתר.

ונראה שהנהגה בציוור של תבנית הלוחות לבד בלא שכתוב בתוכם עשה"ד בזה ודאי יש להתיר, דאז ודאי דאין לזה שייכות לתוכן של העשה"ד אלא ניכר שמהות התבנית לצייר את מעמד הר סיני, וכן מבואר בשו"ת תשובות והנהגות ח"ב סי' תקל"ה, רק דהחשש הוא כשכותב את העשה"ד בתוכם במפורש או ברמז תחילת אותיות או תיבות.

וא"כ בזה י"ל דאף דהיכא דכתובות העשה"ד בתוכם במפורש שפיר יש לחוש, אך כשכתובים ברמז דהיינו רק

האם יש חשש לומר פיוטים מיוחדים על עשה"ד

[ג] הנה ראיתי בשו"ת זכרון יהוסף (סי' י"ט אות ב') שכתב וז"ל ויש לתמוה על הפיוט ביום ראשון ושני לשבועות שסידר פיוטים מיוחדים על עשה"ד, וטוב למנוע אמירתם בדצייתי הקהל לקול מוכיח. ע"כ.

אכן לענ"ד ודאי דאין לומר כן דיש למנוע אמירתם דהא הפיוטים האלו הם מקדמונים כרס"ג ועוד קדמונים, ואיך יתכן לומר שיש בזה חשש נגד הדין. ואדרבא אם ס"ל שזה דומה לנידונים אחרים שדנו לאסור כגון עמידה בעשה"ד שדעת הרמב"ם בתשובה לאסור, א"כ י"ל לאידך גיסא דיש מקום לקיים מנהגם של ישראל לעמוד מדחזינן שהקדמונים לא חשו בזה לגבי הפיוטים. ובאמת הרב מאיר מזוז שליט"א טוען לקיים המנהג לעמוד נגד שיטת הרמב"ם, דהא חזינן שסידרו הקדמונים פיוטים עשה"ד.

ואמנם נראה שאין לדמות את זה לענין האיסור עמידה בעשה"ד, דהא חזינן שהרבה אחרונים האריכו טובא בנידון אם יש לחוש בעמידה בעשה"ד ואף אחד לא כתב להביא ראיה מהפיוטים על עשה"ד, והניחא לשיטות דס"ל דדוקא בפ' יתרו ובפ' ואתחנן יש חשש בעמידה ולא בשבועות (עי' בזה בקובץ ז' עמוד י') א"כ בפיוטים שנאמרים בשבועות ודאי אין לחוש, אבל לשיטות דס"ל דגם בשבועות אסור היה להם להוכיח מהפיוטים הנ"ל להתיר, אלא משמע דס"ל דאי"ז הכרח דאפשר דעמידה אסורה משא"כ בפיוטים על העשה"ד ניכר שאומרים זאת לכבוד היום שנאמר בו 'הדבורות לפני כל העם, ולא נראה שמחשיבים את עצם העשה"ד משאר התורה משא"כ כשעומדים

תחילתם וכמנהג, בזה שפיר ניכר שאי"ז להחשיב עצם התוכן של העשה"ד אלא רק לצייר את המעמד הר סיני שהיה ע"י ירידת הלוחות, וכמו שנכתב לעיל לגבי תבנית הלוחות בלא העשה"ד.

ובן ראיתי שמבואר בדעת נוטה (ח"א עמוד כ"ח) שנשאל הגר"ח האם יש לאסור מה שכותבים על פרוכת ביהכנ"ס בצורת הלוחות אנכי ה', לא יהיה וכו'. וענה הגר"ח דאין לאסור והטעם ביאר כיון שאין כותבים ע"ג הפרוכת אלא ב' תיבות לרמז בעלמא. ע"כ.

וא"כ לפי"ז שפיר יש להתיר לכתוב העשה"ד ברמז גם אם זה לא בראש האה"ק כגון בביהכנ"ס מבחוץ, או בראשי הספרים, או בחותמו. אא"כ נאמר שהסברא הנ"ל להתיר ברמז היא רק בצירוף סברת האורח נאמן שכשזה מעל אה"ק ניכר הדבר שתבנית הלוחות באה להורות שכל התורה באה מהר סיני, אמנם הפשטות היא דבכ"א שרי. וצריך לברר דבר זה.

האם יש חשש בהגורה של ס"ת שרקומים עליה רמזים לעש"ד

[ב] והנה היו ביהכ"נ שהחגורה של הס"ת היתה רקומה עם רמז של עשה"ד דהיינו א' ב' ג' וכו'. ולכאורה הנידון בזה הוא חמור מהנידון הקודם באופן שיש רמז לעשה"ד בתבנית הלוחות, שלכאורה דוקא ברמז שבתבנית הלוחות י"ל הסברא הנ"ל שניכר שאי"ז אלא לצייר את מעמד הר סיני, ולא באופן שרקום על החגורה רמז לעשה"ד.

אולם בשו"ת בצל החכמה (ח"ג סי' קי"ב) כתב להתיר בזה מצד סברא אחרת, דבכה"ג שעומדת לשמש לס"ת ניכר שבאה לרמז כסברת האורח נאמן שכשם שעשה"ד מסיני כך כל התורה כולה מסיני עיי"ש.

בעצם העשה"ד שפיר זה נראה חשיבות לעצם התוכן של העשה"ד משאר התורה רח"ל. כך נראה לכאורה.

האם יש חשש לכבד את הרב או חשוב הקהל בעליית עשה"ד

ד] הנה יש לדון האם מותר לכבד את הרב או חשוב הקהל בעליה של העשה"ד, דשמא יש לחוש בזה שמראה חשיבות לעשה"ד משאר התורה. אכן המנהג הפשוט שלא לחוש בזה וכבר מוזכר מנהג זה בשו"ת דבר שמואל (סי' רע"ו) שמפני שבמעמד הר סיני היה הקבלת פני השכינה, לפיכך זכר ההקבלה הנוראה והמראה הגדול ההוא נהגו בקצת הקהילות שתאמר הקריאה על פי אחד המיוחד של הקהילה מהרבנים ומרביצי תורה עיי"ש.

וכן כתב המג"א בסי' תכ"ח סק"ח וז"ל ובכנסת הגדולה כ', שבמקומו נוהגים לקרות להחכם בתוכחות ובשירת הים ובעשה"ד עכ"ל. וכן כתב היעב"ץ בסידורו (שבועות אות כ').

והטעם שאין לחוש בזה לתרעומת המינין, מלבד שי"ל שכיון שיש עוד פרשיות אחרות שנהגו לכבד בהם אנשים חשובים שוב אין חשש שיאמרו שעשה"ד היא לבדה אמת ולא שאר התורה ח"ו. גם מלבד זאת אין לחוש וכמו שביאר בשו"ת באר משה (ח"ח סי' ס' אות ו') שאין לחוש למכור עלית עשה"ד ביוקר, וז"ל בודאי הא כשמוכרין העליות בציבור בעבור פ' עשה"ד נותנים לפעמים עשרת מונים יותר מעליה אחרת, בזה אין בכך כלום דהלא כמה וכמה פרשיות דמי העליות עולה לכמה מאות דאלר ונזכר כבר באחרונים (עי' בהל' סוכה בסופו במה שמוכרים בליל שמח"ת פרשיות בדמים יקרים) כי מעלה שמעלין דמיהן לא ח"ו שזה

מעולה מאחרת אלא בשביל שיש ברכה בתוכה כמו פסוקי המלאך הגואל אותי מכל רע יברך את הנערים וכיוצ"ב, כמו"כ חושבים לגבי פ' עשה"ד אבל ח"ו שזו מעולה מזו הס מלהזכיר. עכ"ל.

וכבר מוזכר המנהג לכבד את הרב בעלית עשה"ד בשו"ת הרמב"ם (הוצאת מקיצי נרדמים סי' רס"ג) בדברי השואל, יעו"ש שמביא ויכוח בין שני חכמים האם מותר לעמוד בעשה"ד או לא, והחכם שהתיר לעמוד הביא ראיה מבגדאד שעומדים בקריאת עשה"ד, ואמרו לו שאי"ז ראיה שמה שהם עומדים זה מפני שראש המתיבה או ראש הקהל הוא אשר יקרא ויעמדו בפניו עיי"ש.

בדברי הישכיל עבדי בענין עמידה בעשה"ד

ה] הנה בקובץ י"א עמוד כ"ה הובא משו"ת ישכיל עבדי שנדפסה שם תשובת אביו, שכתב להתיר העמידה בעשה"ד מפני שמה שבטלו מפני תרעומת המינין הוא רק שלא לקבוע מנהג חדש, אבל מנהג שנהגו כבר אין לבטל מפני תרעומת המינין, ולכן כתב להתיר העמידה אחר שנהגו בה כבר. ויסוד דבריו הם עפ"י מה שהבין כמה שאמרו בגמ' אף בגבולין בקשו לקרות כן אלא שכבר בטלו מפני תרעומת המינין, היינו שעדיין לא תקנו לקרות ולכן ביטלו אבל מה שנהגו כבר זה אין לבטל. ויעו"ש שהובא מהתפא"י שמבואר מדבריו שמה שבטלו הן היה על מה שהנהיגו כבר לקרות, ונכתב לדון בזה ממשמעות הגמ' יעו"ש באורך.

ורציתי להוסיף שאחר כותבי כל זאת מצאתי שבאריז"ל מפורש כדברי התפא"י שבתחילה קבעום כבר בתפילה ואח"כ בטלו

יערב אל לבו לחזק המינין ולנהוג מה שביטלו חז"ל בגמ'. עכ"ל.

הרי מפורש יוצא מפי האר"י שבימי הראשונים קבעום בתפילה ומפני המינין בטלום, וזה מורה להדיא כדברי התפא"י.

המנהג הקיים, דיעוין במחזיק ברכה שהביא שבספר הכוונות המתוקן כ' ר' חיים ויטאל בזה"ל, הייתי נוהג לומר בכל בוקר קודם התפילה פ' המן ועשה"ד וכו', ומנעני מורי ז"ל מלאומרם ובפרט בעשה"ד הזכיר לי טעמו של דבר כי הרי בימי הראשונים קבעום בתפילה ומפני המינין וכו' בטלום, ומי זה



הרב ישראל גולדברג

החזון בתשובה ואינו יכול לתקן

א. שאלה.

ב. דברי הארחות צדיקים.

ג. דברי המשך חכמה.

ד. מי שהזיק עיר שלמה היאך ימחלו לו.

ה. במח' הגר"י סלנטר והח"ח במי שדיבר על חבירו ל"ה, אם צריך לגלות לו.

ו. גזלן מפורסם צריך לעשות צרכי רבים בדבר הצריך לכל כדי שיהנה הנגזל.

ז. דברי המסילת ישרים.

בדרך רעה ותעו מן הדרך הישרה, וזה היה ירא מהם להוכיחם או היה מתבייש מהם עד שנמנע להורות להם הדרך הישרה, עליו הכתוב אומר (יחזקאל ג-יח) הוא רשע בעונו ימות ודמו מידך אבקש.

בכל אלה הדברים וכיוצא בהם קשה בהם מאד התשובה, אך יש תקנה גדולה לתקן הכל, מתחילה ישוב החוטא בכל עניני התשובה ויראה ויבין בכל חלקי התשובה, וימסור נפשו לעשות, והכל יעשה לשם שמים בכל כחו ובכל לבו בסתר ובגלוי, אז הקדוש ברוך הוא מקיל עליו עניני התשובה ומדריכו לדרך ישרה לתשובה, כגון אם הוליד בן מעריות, הקדוש ברוך הוא יכרית אותו הזרע וישתכח הדבר כאילו לא היה, ואם גזל ממון הקדוש ברוך הוא יזמין לו ממון ויפרע לנגזל וירצנו וימחול לו. ואם הרע לאדם בגופו או בממונו יכניס לו הבורא יתברך רצון ואהבה בלבו [עד שימחול לו], כמ"ש (משלי טז-ז) ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישלים אתו, ואם אותו הנגזל רחוק ממנו הקדוש ברוך הוא יקרבנו אצלו עד שירצהו וימחול לו.

ואם לא ידע חשבון הממון ואינו מכיר האנשים אשר גזל, יתן לו הקדוש

א). שאלה: מי שזכה להתרפק על דלתי התשובה ועתה נמנה בין ציבור יראי ה', אלא שבעבר קילקל. כיצד יתקן את אשר עיוות, דבשלמא חטאים שניתן לתקן כגון גזל ויודע את מי גזל, וכמה עליו להחזיר, או שסיפר לשון הרע על חבירו הרי יכול לבקש ממנו מחילה ולפייסו, אבל מה יעשה מי שגנב בעבר ואינו יודע ממי, או אחד שביזה את חבירו בעבר ואינו יודע היכן הוא, האם יש לו לדאוג לתשובתו, וכיצד עליו לנהוג.

ב). תשובה: כבר האיר עינינו בזה בספר ארחות צדיקים (שער התשובה) ולמען התועלת נעתיק דבריו הק', וז"ל "יש עבירות שבין אדם לחבירו, אשר הן קשות מאד לתקן ולעשות תשובה, כגון אדם שהורגל בגזל כל ימיו, ואינו יודע ממי גזל או אינו יודע היכן הוא דר או שמא הלך לו למדינת הים או שמא אבדו המעות שיש לו להשיב, ויש שנהג בעבירות כל ימיו עד שהוא מורגל בהם ומלומד, כמ"ש (ירמיה ט-ד) למדו לשונם דבר שקר העוה נלאו, ויש מי שבא על הערוה והוליד ממנה בן והחרפה לא תמוש, ויש מי שרגיל בדברי כזב ולספר גנאי על בני אדם, ויש מי שהדיח בני אדם והתעה אותם לדבר איסור, ויש מי שרואה בני אדם הולכים

התעוררות תהא באמת, יעזור השם וישיג להם לבוא אל עומק התשובה" עכ"ל.

(ד). שאלה: יש לעיין מה הדין באחד שהזיק עיר שלימה כגון שהיה ראש עיר ומעל בתפקידו ואין כולם יודעים זאת, דבפשטות נראה מדברי החובות הלבבות והארחות צדיקים שגם בזה אם חוזר בתשובה שלמה יתן ה' בליבותיהם שימחלו לו (מחילה כללית, שהרי אינם יודעים על מה למחול לו), אבל עדיין קשה הרי יש כאלו שמתו מזמן שחטא עד שחזר בו וא"כ איך ימחלו לו.

איברא דמצינו במי שציער חבירו ומת, דילך אצל קברו ויעמיד עשרה אנשים ויבקש ממנו מחילה (כמש"כ בארחות צדיקים שהבאנו לעיל) וא"כ שייך גם מחילה לאחר מיתה, יש לדחות דדוקא במעמיד "אנשים מהני מחילה.

תשובה: יתכן שמי ששינה דרכו הרעה וחזר בתשובה שלימה (ואין לו אפשרות להעמיד "אנשים), מכריזין עליו בשמים שעשה תשובה, וכל המתים מוחלין לו.

ועדיין צ"ב בכל זה, דהתינח המתים דאפשר דידיע (עיינ ברכות דף יח, יט) וימחלו לו (בשביל שעשה תשובה שלימה) אבל כל בני העיר הרי ודאי לא ידעו כלל ממה שזה הזיק להם. ולכאור' צ"ל דיתן ה' מחשבה בלב כל אחד ואחד שימחל על כל מה שעשה נגדם אותו ראש העיר הזה, וזה דבר חידוש שכל אחד יחשוב כן, וצ"ע.

ואם הזיק לציבור שלם ואינם יודעים ממנו כלל, וכגון שהזיק באופן עקיף לעיר אחרת ואינם יודעים מאישיותו כלל, לכאורה נצטרך לומר דאם יחזור בתשובה שלמה יתן ה' בליבותיהם שימחלו לכל בר

ברוך הוא שיעשה צרכי רבים, כגון לבנות גשר או לתקן בארות או לבנות בתי כנסיות או שאר צרכי רבים, ותהיה הנאה ממנו לכל העולם, למי שגזל ממנו וגם לאחרים, ואם ימות הנגזל ישיב הממון ליורשיו. הזיקו בגופו או דיבר עליו דופי ילך על קברו במעמד עשרה בני אדם ויבקש מחילה מאת השם יתברך ומאתו והקדוש ברוך הוא ימחול לו" ע"כ דבריו הנפלאים. שו"ר דדברים אלו יסודם מדברי חובות הלבבות (שער התשובה בפרק האחרון).

וכמה עלינו להתחזק בראותנו דברי חוצבי להבות אש של ענקי המוסר, כמה חפץ ה' לסייע לכל אשר נשאו לבו לעזוב חרפת חטאיו ולעלות בדרכי התשובה, עד כדי כך שאפי' נפשו של הולד הנולד מעבירה יקח ה' כדי להשלים לו תשובתו. ונמצאנו למדין דלכל דבר יש תשובה, אלא די ש לדאוג שמא לא מילא חובותיו בתשובה שלימה בלב ובמעשים, אבל כל זמן שאדם עושה כל אשר ביכולתו הרי הוא נקי וצדיק לפני ה'.

(ג). וב"כ במשך חכמה (פרשת כי תבוא) וז"ל "וכן במלחמות היצר העיקר כי יהיה התעוררות לתשובה מהאדם ואחרי זה הסיוע מהשי"ת כי יישר לפניו, וכל האנשים אשר פגע בהם אם אינו יודע מי המה, השי"ת נותן בלבם שימחלו לו, וכן השי"ת עוזר לו לעשות תשובה בכל אופן, וזה שאמר (ישעיהו נב-ו) דרשו ה' בהמצאו, בכל הדרישה והתעוררות התכליתי, ואחרי זה (שם פסוק ז) יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו, שהשם יתן שיעזבו דרכם ומחשבותם, ולכן "בהמצאו" - בעשרת ימי תשובה, אף כי על דרכי התשובה בכל פרט ופרט לעקור כל שורש רע, צריך הכנה גדולה ועמל רב והשקפה ארוכה, בכל זאת אם

ישראל ואז הוא נכלל בהם. וזה חידוש שיגרום לציבור שלם למחול אחד לשני ומלאה הארץ שלום, והדברים מחודשים טובא ומעוררים תמיהה, וצ"ע.

ומ"מ כל זה שגרם היזק ממש לעיר שלימה, אבל אם רק סיפר עליהם לשון הרע ולא הזיק להם אף שחטאו רב מ"מ אין צריך בזה למחילתם אלא למחילת המקום ברוך הוא, דכל שלא הגיע צער או נזק לחבירו חשיב רק כנידון של בין אדם למקום כדאיתא בחפץ חיים (סוף כלל ד), הלכך אם יחזור בתשובה שלימה יכופר.

אלא דיש להעיר על כך ממש"כ הארחות צדיקים שהזכרנו לעיל, וז"ל בקיצור "ויש מי שרואה בני אדם הולכים בדרך רעה וכו' וזה היה ירא מהם להוכיחם וכו' עד שנמנע להורות להם הדרך הישרה" וכו' עכ"ל. ובפשטותו הוי ככל חטא שבין אדם למקום שאם ישוב נסלח לו וא"צ כלל למחילת הציבור כיון שלא חטא כנגדם להדיא אלא רק מנע מהם טובה בזה שלא הוכיחם. ויותר נראה דכיון דמיירי במי שיש לו סמכות על הציבור ויתכן שדבריו היו מתקבלים (שאל"כ גם לא היה נתפס בעוונם כמבואר בשבת נה. קמח.; ובבה"ל סי' תרח), דהרבים סומכים עליו ושתיקתו כהודאה על מעשיהם והוא אינו מנהיגם בדרך נכונה, הלכך כמי שהזיקם בידיים דמי וצריך למחילתם.

והדבר יובן יותר ע"פ משל במי שהיה חולה והלך לרופא וסמך עליו והרופא הרגיעו ואמר לו שיעבור עם הזמן, אך הרופא בשל עצלותו שגה והחולי החרף, הרי ודאי יש לזה תלונה עליו הכ"נ באדם הממונה על הציבור. ולפי פירוש זה מוכח שגם בניד"ד המזיק עיר שלמה שפיר שייך בו מחילה.

(ח). והנה ידועה המח' בין הגר"י סלנטר ובין הח"ח (ד-יב) במי שסיפר לשון הרע על חבירו ונגרם לו מזה צער או נזק אך חבירו איננו יודע מזה כלל, ועתה חוזר בתשובה ורוצה שימחל לו, דלפי הח"ח עליו ללכת ולגלות לחבירו את אשר עשה לו ואז יפייסנו, ואילו לדעת הגר"ס אין לו לספר זאת אף שזקוק לבקשת מחילתו מ"מ כיון שהלה יצטער כשישמע שחבירו סיפר עליו דברים רעים, לכן אין לו לגלות (מובא בספר מאורות הגדולים עמ' מז בשם גדולי המוסר דנובהרדוק, ובמכתבי הח"ח [חלק שיחות הח"ח עמ' יא]. והביאם בספר שערי הימים הנוראים [ז-ב, אות כד] להגר"י טשזנר שליט"א).

ובדברי הגר"ס כן פסק בהליכות שלמה (תשרי ג-). ולפי דברינו נמצא דאם ישוב בתשובה שלימה אף אם הלכה כהגר"ס אינו מפסיד בזה את מחילת חבירו, דיתן ה' וחבירו ימחל לו, אלא שאין הדבר פשוט, דמי יתן וידע אדם שעשה ככל אשר ביכולתו. ויתירה מזו ניתן לומר דאם הלכה כהח"ח עד כמה שיזדמן לו לבקש מאתו מחילה בזה גופא חשיב שלא השלים חובתו.

(ו). והנה הבאנו לעיל דמי שגזל את הרבים יעשה צרכי רבים וטעם הדין הוא כמש"כ לעיל בעבירות שלא ניתן לתקן, דלעולם צריך החוטא לעשות ככל אשר משגת ידו הלכך אע"ג דלא יקבל הנגזל כל שווי הגזילה מ"מ יקבל הוא מעט ובזה קיים השבה משהו, ועל השאר יעזרהו ה' וימחל לו כמשנ"ת.

ומקור הלכה זו מצינו בברייתא בביצה (כט). "גזל ואינו יודע למי גזל יעשה בהם צרכי רבים, מאי נינהו אמר רב חסדא בורות שיחין ומערות" עכ"ל. ובפ' הגוזל (ב"ק צד:): "הרועים והגבאים והמוכסין תשובתן קשה ומחזירין למכירין" (תשובתן קשה" משום

שהנגזל תייר ואינו יודע את מקומו כנ"ל, נראה דמוטב לעשות כן, ולסמוך על סברא זו דאם היה יודע שיתן פלוני צדקה עבורו שתיטיב עמו כל כך שהיה מוחל לו.

(ז). ונסיים בדברי המסילת ישרים (פ"ד ד"ה ואם תאמר) אשר ביאר ענין התשובה בדבר שכבר נעשה ולא ניתן לתיקון, וז"ל "כי הנה באמת איך יתקן האדם את אשר עיות והחטא כבר נעשה, הרי שרצח האדם את חברו, הרי שנאף, איך יוכל לתקן הדבר הזה, היכול להסיר המעשה העשוי מן המציאות.

אמנם מדת הרחמים היא הנותנת הפך השלשה דברים שזכרנו, דהינו שיתן זמן לחוטא ולא יחד מן הארץ מיד כשחטא, ושהעונש עצמו לא יהיה עד לכלה, ושהתשובה תנתן לחוטאים בחסד גמור, שתחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה, דהיינו שבהיות השב מכיר את חטאו ומודה בו ומתבונן על רעתו ושב ומתחרט עליו חרטה גמורה דמעיקרא כחרטת הנדר ממש שהוא מתנחם לגמרי והיה חפץ ומשתוקק שמעולם לא היה נעשה הדבר ההוא ומצטער בלבו צער חזק על שכבר נעשה הדבר ועוזב אותו להבא ובורח ממנו, הנה עקירת הדבר מרצונו יחשב לו כעקירת הנדר ומתכפר לו. והוא מה שאמר הכתוב (ישעיה ו) וסר עונך וחטאתך תכפר, שהעון סר ממש מהמציאות ונעקר במה שעכשיו מצטער ומתנחם על מה שהיה למפרע" עכ"ל.

ומכאן הסתכלות חדשה על כל עניין התשובה, שבעצם בכל חטא מה שמועילה תשובה הוא חידוש, כלומר דהסברא הפשוטה דלאחר מעשה כבר א"א לתקן (וכמו כן מצינו בכך נח שגזל חייב מיתה אף אם יחזיר), והתחדש שלא רק בסתם חטא ניתן לתקן ע"י תשובה אלא אף

דאם ידעי למי צריכין להשיב והגזילה קיימת צריכין להחזיר ע"ש [ואף אחר התקנה שאין מקבלים מהם, מ"מ הגזלנים מצד עצמם צריכים להשיב והוי רק הלכה לנגזל שלא לקבל מהם כדי להקל עליהם לחזור בתשובה] ושאין מכירין יעשה בהן צרכי ציבור, ופי' רב חסדא בורות שיחין ומערות. ופירש"י וז"ל "להכניס בהן מים לשתות דהוי דבר הצריך לכל ויהנו מהן הנגזלים" וכו' עכ"ל. וכתב היש"ש (ט-ג ד"ה ומסקינן) "ולאו דווקא בורות כו' אלא ה"ה שאר תקוני דמתא דמהני לכל" עכ"ל.

ומבואר מזה דין חשוב בתיקון דעשיית צרכי רבים, שצריך הגזלן להשתדל כמה שיותר דהנגזל אכן יהנה ממנו (וע"ע פרטי הדינים בשו"ע ח"מ סי' שסו). ופעמים שגם את זה אינו יכול לעשות, כגון מי שגזל קבוצת תיירים ואינו יודע מי הנגזל והיכן הוא מקומו.

וראיתי פעם מביאים עצה גם לזה שיתן צדקה ויאמר שיהא לזכות זה שחייב לו ואז בכל מקום שיהא שם חשיב כאילו קיבל, דמסתמא הצדקה תיטיב עמו משהו (וקצת פלא שלא הוזכר בגמ' ובפוסקים. ואין לדחות משום דלמעשה לא קיבל אלא בדרך גרמא ועדיין לא מקרי שנהנה ממנו, שהרי כל צרכי רבים כאשר תורם סכום כסף למוסד ציבורי הוי הנאה בדרך גרמא ואעפ"כ נהגו לעשות כן.

ונראה דהחסרון בזה הוא משום דלמעשה לא קיבל ממנו "ממון" ולא שווי ממון, ואף שיתכן שהרוויח ממון הרבה או אפי' את חייו בזכות מעשה הצדקה, מ"מ למעשה לא נתן הגזלן בפועל "ממון" ורק פעל באופן סגולי ולכן אין הדבר מתייחס אליו מצד מעשה הנתינה. אמנם יתכן שבמקום שלא ניתן לעשות צרכי רבים וכגון

בחטא שלא ניתן לתקן מצד החפצא כמו הריגת חבריו ניתן לתקן ע"י תשובה שלימה, וקצת משמע מדבריו (ממה שדימה לענין הנדר ולא הזכיר מחילת חבריו) דלא בעינן למחילת הניזק בפועל כמובן באופן שלא יכול להגיע לזה, אלא כל שהוא שב בתשובה

שלימה החטא נמחל לו. והא דאמרי' (משלי א-טו) "מעות לא יוכל לתקון" (עיין חגיגה ט:), צ"ל דאע"ג שאם חזר בתשובה שלמה נמחל לו לגמרי ואין לו רושם מן החטא, מ"מ בתכלית שלימות התשובה חסר לו, דהמת כבר לא יחיה.



הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

הערות שונות בהלכות יו"ט והלכות סוכה

חיוב קטן בסוכה

הנה נפסק בסי' תר"מ סעיף ב' דקטן שאינו צריך לאמו חייב בסוכה. וכתב השו"ע שם שזה מגיל חמש או שש. ומשמע שבפחות מגיל זה פשוט שאינו חייב בסוכה, ולכאורה זה משום שהמציאות בדרך כלל שתינוק כזה עדיין צריך לאמו. ונסתפקתי מה הדין במקרה כזה שיש תינוק שאביו קם אליו בלילה, והתינוק רגיל לאביו האם חייב בסוכה הואיל ואין כאן את הפטור של צריך לאמו? ובפרט לפי מה שמוכח בשם הגרי"ז דזה פטור של מצטער שהתינוק צריך את אמו, וכאן הרי אינו מצטער? ואולי חז"ל קבעו גדר קבוע ולא חילקו בזה. עוד נסתפקתי במי שעושה סוכה במרפסת ביתו, בזה י"ל דאין טעם לפטור את הבן הצריך לאמו מלישן בסוכה, משום שכמו שהילד ישן בחדר ילדים כל השנה (והאמא קמה אליו והולכת לחדרו) א"כ בסוכות יישן בסוכה, ומה טעם לפטור הרי גם אם יצטרך לאמו יכול להגיע אליה ללא שום קושי, והוא חידוש עצום להלכה וצ"ע לדינא.

אכילת עראי בפתח הסוכה

הגרשז"א דן דמי שעומד בפתח סוכתו ושותה כוס מים או אוכל פרי עובר איסור, משום דאע"ג שמוותר לאכול עראי חוץ לסוכה זה דוקא כשהוא רחוק מסוכתו וטירחא הוא להכנס אליה, דכהאי גוונא כל השנה אדם אוכל עראי חוץ לביתו,

אבל אם הוא סמוך ממש לביתו א"כ כל השנה כך דרך דירתו שאינו עומד על פתח ביתו ואוכל פרי או שותה משקה אלא נכנס לביתו, ולכן צריך להכנס לסוכתו אם הוא ממש סמוך אליה. וקשה לי לפי"ז כל מי שנכנס לאכול בסוכה אפילו אכילת עראי יהיה חייב לברך לישב בסוכה, שהרי כשהוא סמוך לסוכה וכ"ש כשהוא ממש בתוך סוכתו חייב לפי חידוש זה של הגרשז"א, לאכול אפילו אכילת עראי בסוכה, וא"כ הוי חיוב ויתחייב נמי בברכה? לכן נראה [כמו ששמעתי לבאר] דמה שאדם נכנס לביתו לשתות זה לא משום חשיבות מקום הדירה שיש בבית, אלא משום הצינעא שבבית, והואיל וכניסתו בשאר ימות השנה לבית לשתות כשעומד בפתח הבית היא לא משום מגורי הבית, לכן אין כאן חיוב סוכה, ודו"ק.

חיוב טלפון ומים בסוכה

[הדברים נכתבו לפני עידן הפלאפונים הניידים, והספק הוא במי שמשתמש כל השנה רק בטלפון נייד-] האם יש חיוב טלפון בסוכה מדין תשבו כעין תדורו, ואולי הואיל ובשב"ק מסתדרים בלא טלפון לכן אין בזה חסרון דירה במה שיתנהג כל סוכות כמו בשב"ק, ויל"ע. התבוננתי שזה סברא רחוקה דדוקא בשבת שלא מתקשרים זה לזה אז חשיב דירה אבל כאן שאם יתקשרו אליו אז הוא יצא מסוכתו כדי לענות לטלפון א"כ חסר לו בקביעות דירתו.^א וכן

א. ומה שכתב האר"י לא לדבר דברי חולין בסוכה כוונתו שישתדל לקדש מקום דירתו ולא לדבר דברי חולין

מי שאין לו ברז מים בסוכה וצריך לעלות כמה קומות בשביל מים נראה דהוי חסרון גדול מאד בתשבו כעין תדורו, וצ"ע. ואם ימלא מים בדלי ויוריד לסוכה אולי בזה שפיר דמי, וצ"ע.

האם מותר לסדר הסוכה אחרי סעודה שלישית

ראיתי שיש פוסקים שאמרו דאע"ג דבכל שבת בסוף סעודה שלישית אין מפנים את הכלים משום איסור הכנה, אבל בסוכות משום כבוד הסוכה מותר לפנות הכלים. ולא זכיתי להבין דין זה וכי כבוד הסוכה יותר חשוב מכבוד שבת, הרי גם בשבת יש דין שהבית יהיה נאה ומסודר ואפ"ה אין זה נקרא פגם בכבוד שבת מה שזמן קצר אחרי הסעודה אין מסדרים ולא מפנים מיד את השולחן, וא"כ גם בסוכות אין זה חסרון בכבוד הסוכה אם משום איסור הכנה נשארת הסוכה קצת לא מסודר עד מוצש"ק שהרי עושה זה רק משום איסור הכנה, וכך נוהג גם בביתו והרי זה ממש תשבו כעין תדורו.

בברכת לישיב בסוכה בקידוש

הנה הרמ"א בס' תרמ"ג סעיף ג' כתב לגבי ברכת אקב"ו לישיב בסוכה שאע"ג שבימות החול מברכים אותה בתחילת הסעודה אחרי שברכו המוציא על הפת, אבל ביו"ט אומרים אותה בשעה שמקדשים על היין בסוף ברכות הקידוש, ואע"ג שיין אינו מחייב ברכת סוכה, מבאר המ"ב שם בסק"ט שהטעם שמסדרים את הברכה על הסוכה בשעת הקידוש הוא משום שאז הוא זמן

התחלת הסעודה דמקודם אינו רשאי לאכול, ומביא המ"ב שם בשם הדבר שמואל שדין זה הוא דוקא בקידוש הלילה אבל בקידוש היום לא יברך על הסוכה בקידוש, [ויש אחרונים שאינם מחלקים בזה]. ולא הבנתי סברת החילוק בזה, דלכאורה מה הסברא לחלק בין קידוש היום והלילה לגבי הסברא שהקידוש הוא התחלת הסעודה? ולכאורה ביאור דבריו הוא בגדרי קידוש היום שזה רק ברכת הנהנין, משא"כ קידוש הלילה הוא גדר של ברכת כוס של ברכה וגם בורא פרי הגפן היא לא רק ברכת הנהנין אלא כמו ברכת המצות, וצ"ב.

ברכת לולב באמצע ההלל

[ציטוט מגליון מים חיים להגרי"א דינר שליט"א] שאלה: היה הלולב בידו ובמקום לברך על נטילת לולב בירך בטעות לקרוא את ההלל והתחיל לומר הלל (והאתרוג עדיין בצורה הפוכה) האם יכול לברך על הלולב באמצע ההלל לפני שעושה את הנענועים? תשובה: כתב החיי אדם שאם הביאו לו לולב באמצע הלל מותר לו להפסיק בין הפרקים דהיינו בין מזמור למזמור לברך. ולפי"ז בנידו"ד יגמור את הפרק ולפני שמתחיל בצאת ישראל יברך על הלולב ויהפוך את האתרוג לדרך גידולו-עכת"ד. [א. ה.] לכאורה יש כאן חיוב להפסיק מיד כשרואה שהאתרוג הפוך ולקיים מיד את המצוה של ד' מינים, דהואיל ולפני שהתחיל בהלל לקח את הד' מינים בידיו כדי לקיים מצות א"כ חל עליו דין של אין מעבירין על המצות ואסור היה לו להתחיל במצוה אחרת שהיא קריאת ההלל. ולכן צריך

[כמו שנוהג בשב"ק] אבל לא היתה כוונתו שיצא חוץ לסוכה לדברי חולין, דבזה קעביר איסורא משום שבוה סוכתו לא הויה כעין דירה אם יוצא לדברי חולין ואדרבה יש מצוה לטייל בסוכה ולעשות עיקר דירתו שם, כמו שכתב השעה"צ בס' תרל"ט סק"ד.

הכנה מיו"ט לחבירו

לגבי להוציא דברים מהמקפיא ביו"ט ראשון כדי שיתחילו להפשיר לצורך יו"ט שני, יש להביא ראיה שאינה נחשבת הכנה האסורה, שהמ"ב הביא בסוף סי' ת"ק בשם המג"א שמותר להדיח בשר ביו"ט לצורך חול - ואף דטירחא זו לצורך חול הוא אינו עושה מעשה רק ששופך עליו מים - עכ"ל. ונראה דהוצאת מאכל מהמקפיא והנחתו על השיש אינה מעשה חשוב יותר משפיכת מים על הבשר. ועיין סוף סי' תרס"ז שכתב המ"ב בשם האחרונים שמותר להכניס השולחנות לבית בלי להעמידם, חזינן שהעברת דבר ממקום למקום אינה נחשבת הכנה.

עוד יש לעיין אם מותר להוציא מאכלים מהמקפיא בדרך של הערמה כגון שיכניס בקבוק מים למקפיא כדי לקרר מים לשתייה, ויוציא את מה שרוצה להוציא כדי לפנות מקום לבקבוק שרוצה להכניס, ויל"ע.

דין מי שנטל ד' מינים ולא נענע

איתא בסי' תרנ"א במ"ב סקמ"ט שאם נטל ד' מינים ולא נענע טוב לחזור וליטול ולנענע, עכ"ל. וצע"ג למה כתב המ"ב רק טוב הרי יש מצוה דרבנן בנענוע, וא"כ אמאי אין חיוב מדרבנן ליטול שוב כדי לנענע? וי"ל דמצוות נענוע היא רק חלק מנטילת הד' מינים ואם הניח אותם מידו והסיח דעתו מליטלם שוב כבר יצא י"ח נטילה, ואין חיוב ליטול שוב את הד' מינים כדי לנענע משום שאין הנענוע נחשבת מצוה בפני עצמה.

פריסת סדין בשעת הגשמים

מה שמועיל לפרוס סדין על הסוכה להציל מגשמים הביא המ"ב בסי' תרכ"ט בסקנ"ח [בשם המג"א] בזה"ל - בשעת הדחק

לעצור מיד ולברך על הד' מינים ואח"כ להמשיך באמירת ההלל, ואין זה דומה למקרה של הח"א שהתחיל באמירת ההלל כדין כיון שלא היה לו ד' מינים. אבל כאן שאמירת ההלל נעשית באיסור [בשוגג] בודאי לא נורה לו להמשיך לעשות את מצוות ההלל שבאמירתה הוא נכשל באיסור של אין מעבירין על המצוות, ודו"ק.

גדרי הערמה

הנה מצאנו היתר של 'הערמה' בכמה אופנים בהלכות יו"ט, וכגון בסי' תצ"ח סעיף "כתב השו"ע - אותו ואת בנו שנפלו לבור מעלה את הראשון על מנת לשחטו, ואינו שוחטו, וחוזר ומערים ומעלה את השני - וכתב המ"ב - שמוצא לו עלילה שמא חבירו שמן ממנו - עכ"ל. וצ"ע מה המשמעות של דין זה שמעלה את הראשון ע"מ לשחטו הרי הוא יודע בעצמו שאינו מתכוין לשחטו, ולכאורה הבאור הוא שאם יש אחרים שרואים אותו ושואלים אותו מה הוא עושה הוא צריך לומר להם שהוא מעלה ע"מ לשחטו. וכע"ז ל' המ"ב בסי' ת"ק סקכ"ג - שיאמר בזו האחרת אני רוצה עכשיו - וכן ל' השו"ע בסי' תק"ג - לבשל ולומר אוכל ממנה כזית - ומשמע שיש כאן אמירה של הערמה, ויש להסתפק מה הדין אם עושה זאת בביתו ואין אחרים הרואים אותו, האם מותר לו לעשות הכל בלי לומר שום דבר, ונמצא שאין כאן שום 'הערמה' אלא עשייה של כמות כפולה שלא לצורך יו"ט, עוד אני מסופק גם באופנים שיש אחרים הרואים אותו אבל הם יודעים דין הערמה ויודעים שהוא מתכוין להעלות את ב' הבהמות מן הבור, לכאורה ג"כ לא יהיה עניין לומר שום אמירה [שהם יודעים שזה סתם דיבורים], וצ"ב גדר הדין בזה אימתי יש חיוב אמירה.

הקלולשל נטיפת הגשמים ע"י סדין שפיר יכול לקיים בזה מצות סוכה.

טלטול גפרורים ביו"ט

כתב השו"ע בסי' תקכ"ב סעיף ג' - אין סומכין את הקדירה ולא את הדלת בבקעת- ומבאר המ"ב בזה"ל - דעצים להסקה הם עומדין ולא לדבר אחר ולכן אפילו בבקעת יבשה שנכונה להסקה אסור לטלטלה לצורך דבר אחר ובכלל מוקצה הוא לזה- עכ"ל. ולפי"ז נראה לכאורה שגפרורים ביו"ט הם מוקצה לגבי שאר שימושים מלבד נטילתם לצורך העברת אש, וא"כ כשבא לטלטל גפרורים כדי להעביר אש מנר לנר וכדו' יהיה צריך ליזהר לא לטלטל את כל הקופסא של הגפרורים אלא להוציא את הגפרור שהוא רוצה להשתמש בו, שהרי לגבי שאר שימושים הגפרורים הם מוקצה. ואולי כיון שמטלטל לצורך השתמשות של הסקה לא נאסר טלטול שאר הגפרורים, וצ"ע. והנה אם מונחים הגפרורים על השיש במטבח ורוצה לסדר את המטבח ולהניח את הקופסא במקומה, [וזה שכיח אחרי שגומר להשתמש בגפרורים ולהעביר את האש ממקום למקום שרוצה ליטול את הקופסא ולהחזירה למדף אחרי שהניח אותה מידו] וצ"ע אם אין כאן איסור טלטול מוקצה, שהרי מטלטל אותם שלא לצורך הסקה.

שלא יכול לאכול בסוכה ע"י העלין הנושרין לתוך המאכל או ע"י גשמים הנוטפין, מוטב לפרוס סדין תחת הסכך בתוך ד"ט משיאכל חוץ לסוכה אבל לא יברך על זה לישב בסוכה- עכ"ל המ"ב. וכן בסי' תר"מ סקכ"ג בזה"ל - וכן אם ירדו גשמים ופסקו ומ"מ עדיין נוטף מן האילנות ואי אפשר לאכול בסוכתו, ויש לחבירו סוכה עם גג העשוי לכך לסגור ולפתוח, צריך לילך לסוכת חבירו אם אין לו טורח גדול בדבר- עכ"ל. והתקשיתי טובא אמאי לא הביאו הפוסקים דין זה בסי' תרל"ט סעיף ה' ששם עיקר הדין של ירידת גשמים הפוטר מן הסוכה, היו צריכים לכתוב שיש עצה לפרוס סדין ועי"ז יקיים מצות סוכה לפי אותה דעה הסוברת שאין הסדין פוסל סוכה שצילתה מרובה מחמתה, ולכאורה יש לדייק מדהביא המ"ב עצה זו רק בגשמים שמנטפים, ומשמע דבשעת ירידת גשמים ממש לא מועיל פריסת סדין, ונראה הטעם בזה שבשעת ירידת גשמים מופקע המקום מלהקרא דירה ואין כאן סוכה כלל, ומה שמכסה אותה בסדין או בגג שנפתח ונסגר זה הצלה צדדית אבל אין זה נקרא מקום דירה, ורק כשפסקו הגשמים אלא יש גשמים מנטפים זה נידון כמו דבר צדדי שמפריע לגור בדירה ולא פקע מהסוכה שם 'דירת עראי' והואיל אפשר לתקן את



הרב משה חליוה

המבשל ביו"ט לצורך יו"ט ושוב נמלך ולא אכל התבשיל אי קעביד איסורא בהא

מספקא לן בהיכא דבישל אדם קדירה ביום טוב, ושוב נמלך
ואינו חפץ למיכל מינה, אי אריך למעבד הכי, או דבעי ליה
למיכל מינה, דלא יהא אגלאי מילתא למפרע שבישל שלא
לצורך יום טוב.

בהולכתו, אף דבשעה שהי' מוליכו הי' דעתו
לשוחטו ודאי, וא"כ נראה לכאורה דכ"ש אם
מתחילה מספ"ל אי יצטרך לו אותו דבר כלל
ודאי אסור, דאולי לא יצטרך לו ויעשה
איסור, ואף ב"ה דפליגי וס"ל דמוליכין
בהמה אצל טבח, היינו משום דלא חיישינן
שמה ממליך כיון דדעתו מתחילה לשוחטו
ודאי, אבל בזו מודים גם ב"ה דאם ממליך
ולא ישחוט יעשה איסור בהולכתו, וא"כ אם
מספ"ל מתחילה שמה לא יצטרך לזה גם
לב"ה אסור, וזה דלא כמ"ש בפנים, ויש
לחלק ביניהם וצ"ע. ובאמת בעיקר הא דב"ש
חיישי לאימלוכי צריך להסביר ולחלק דמ"ש
מכל המכשירין דמותר לעשות, ולב"ש גם
באפשר וכמ"ש באות ז', ואמאי לא חיישינן
בכ"ז לאימלוכי, ועיין במלחמות בפ"ק בהא
דמוחלפת השיטה (דף ד' ע"א מדפי הרי"ף)
שכתב לחלק בין הך דהכא דב"ש חיישי
לאימלוכי, להא דארי' לעיל (דף ז' ע"ב)
אליבא דב"ש דאמרינן לך חפור שחוט וכסי
ולא חיישי לאימלוכי, ועיין גם במהר"ם שיף
מ"ש בזה (דף י"א ע"א ד"ה וב"ש), וכ"ז לא
יועיל לחלק דאמאי שרינן כל המכשירין
וכנ"ל, וצ"ע לכאורה, עכ"ל. וע"ש במלאכת
יום טוב דהאריך בהאי ענינא, והעיר בזה נמי
מפסחים (דף מ"ו ע"ב) בסוגי' דהואיל, ע"ש,
ויל"ע בזה.

והנה בביצה (דף י"א ע"א) איתא, וב"ש לא
חיישי לאמלוכי, והתניא בית שמאי
אומרים אין מוליכין טבח וסכין אצל בהמה
ולא בהמה אצל טבח וסכין, ובית הלל
אומרים מוליכין זה אצל זה, ע"כ, וע"ש
כולא סוגי'. ועי' שו"ע סי' תצ"ח (סעיף ב')
דכ' וז"ל: יכול להוליך סכין והבהמה אצל
טבח לשחוט, ואפילו גדי קטן שצריך
להוליכו על כתפו, ואף על פי שהיה אפשר
להוליכם מאתמול, ע"כ, וע"ש. ובמ"ב (שם),
ס"ק ט', ד"ה סכין והבהמה אצל טבח) כתב
וז"ל: ואפילו דרך רשות הרבים, ואין חוששינן
שמה ימלך ולא ישחט ונמצא דהוציא שלא
לצורך, עכ"ל. ולכאור' משמע דאנן לא
חיישינן דימלך, ומ"מ באם ימלך יעביד בהא
איסורא, והכי איכא לפרושי בדעת ב"ה גופי',
ומינה יל"ד במאי דקמן.

ובחופשי בזה בספרי דרבנן מצאתי בספר
מלאכת יום טוב להגר"מ
סוקולובסקי זלה"ה (בהנדרמ"ח, בהשמטות
ותיקונים, לס"ק פ"ט) דכ' וז"ל: בענין ספק
צה"י אי מותר, הנה יש להעיר לכאורה מהא
דמבואר בדף י"א ע"א דפליגי ב"ש וב"ה אי
מוליכין בהמה אצל טבח, דב"ש ס"ל דאסור
משום דחיישי לאימלוכי, ומשמע דאם ממליך
באמת ולא ישחוט הך בהמה יעשה איסור

איסורא, ורק דמעיקרא לא חיישי לאמלוכי.

ובעי"ן כשדברתי עם הגאון הגדול רבי משה הלל הירש שליט"א ר"י דסלבודקא, ושאלתיו אי המבשל ביו"ט ושוב נמלך ולא אכל התבשיל אי עביד איסורא, אמר לן דלא, דהרי בשעה שבישל ה' זה ע"מ לאכול ובהיתר, וכששאלתיו מהא דביצה (שם) הרהר בדבר ושוב אמר לחלק בזה (כפי דהבנתי מינה), דמי שבישל ביו"ט אף אם לבסוף לא אכל להתבשיל מ"מ סו"ס יש כאן אוכל שראוי להאכל אף על ידו (עד סוף היו"ט), משא"כ בסכין ובהמה דברגע שנמלך אין בכאן שום דבר ופעולה בהם, ויתכן דלזה הוי חסרון במאי דנמלך אהא.

ברם עיין בספר חידושי בתרא עמ"ס ביצה (די"א ע"א, ס"ק נ"ג) דמייתי לקושיית הקוב"ש, וביאר דלכאור' כונתו לאקשווי נמי לב"ה, ע"ש בדבריו, וכתב ליישב בזה וז"ל: ולכאורה יש לתרץ דמפסוק אך אשר יאכל לכל נפש למידין דכל תיקוני אוכל מלישה ואילך הותרה (תוס' ג' ע"א סד"ה גזירה), וא"כ בישול ושאר המלאכות כיון שמתקנות ומכילות האוכל הותרו אם רק עשה לצורך יו"ט, משא"כ הוצאה, דמצד עצמה לא מתקן ומכין האוכל כלל, לא נכנסה בגדר תיקון אוכל נפש אלא א"כ בא תיקון האוכל ע"י ההוצאה, דהיינו שהוציא הסכין ואח"כ שחט, אבל אם שינה דעתו ולא שחט הוברר דההוצאה לא תיקנה האוכל כלל, ולא נכנסה בהיתר תיקון אוכל נפש, ולא מועיל כוונתו הטוב כיון שסו"ס ההוצאה לא תיקנה האוכל, אבל לתירוץ זה עדיין יוקשה איך יתירו להכניס ולהוציא ביו"ט לצורך שבת בהיתר דעירוב תבשילין עם היסוד דהואיל, הא כיון שיתברר שלא באו אורחים א"כ לא היה ההוצאה תיקון באוכל נפש ומדאורייתא אסור, ולא מהני עירוב תבשילין, ובשלמא

ומידי דברי בזה עם הגר"י פינקוס שליט"א רב דקהל עדת חרדים בכאן, אנהרינו לעיינין למ"ש בקובץ שיעורים עמ"ס ביצה (ס"ק מ"א) וז"ל: דף י"א, אין מוליכין סכין אצל בהמה, וטעמא משום דילמא מימליך ולא שחיט, וקשה, דמה בכך דמימליך, מ"מ בשעה שהוציא היה בדעתו לשחוט, ואטו המבשל כדי לאכול ביו"ט ואח"כ לא יאכל יעבור למפרע על בישולו, ואפילו מבשל מיו"ט לחול פטור לרבה, משום הואיל ומיקלעו ליה אורחין, ואפילו לא באו אורחין אח"כ, וכ"ש אם בישל לצורך אורחין ואח"כ לא באו, דודאי פטור, אפילו לרב חסדא דליה ליה טעמא דהואיל, וצ"ע, עכ"ל.

ומבואר מינה דס"ל להקוב"ש דפשיטא דאי בישל ביו"ט ע"מ למיכל ושוב לא אכל, דאינו עובר למפרע אבישולו, ואמנם חזינן דקמקשי אהא מסוגי' דביצה דמייתנין, וצ"ע אי הא דהוקשה לו הוי דייקא אב"ש דחיישי' לאימלוכי, או דס"ל נמי בדעת ב"ה דאי אמנם ימלך קעביד איסורא, וכדאסבר לה המלאכת יום טוב, וצ"ע (ועמ"ש בברכת אברהם עמ"ס ביצה (די"א ע"א) אדברי הקוב"ש, ע"ש).

אכן בחידושי מרן הגר"ב סורוצקין זלה"ה עמ"ס ביצה (דף י"א ע"א) מייתי למאי דמקשי הקוב"ש, וכתב עלה וז"ל: ונראה ליישב דבבישול או שוחט אע"ג דמימליך ולא יאכל לא חשוב שטרח בכדי, דהרי הכין האוכל שיהיה ראוי לאכילה, וא"כ פעל במעשיו לצורך יו"ט, דאף שלא אכל ולא בישל העוף ששחט, אבל הרי עשאה ראויה לאכילה, משא"כ בטרחא של סכין ולא שחט א"כ הרי לא פעל כלום באוכל, שפיר חשיב למפרע טרחא שלא לצורך, עכ"ל. ויש לדון לדבריו אם אמנם ב"ה נמי יודו לב"ש בהא דבהמה וסכין, דאם אמנם ימלך יעביד

ה') כתב וז"ל: והנה אם ביום טוב בישל לצורך יום טוב רשאי מדינא להמלך אח"כ ולא לאוכלו ולא עשה איסורא, אבל משא"כ באופן שבישל והוברר שבישל בטעות, כיון שמלכתחילה לא היה שייך שיאכלנו ביום טוב הוי מלאכה, עכ"ל, וע"ש בכ"ד, וחזינן דפשיטא ליה דבאם בישל לצורך יו"ט רשאי מדינא להמלך אח"כ ולא לאוכלו, ולא קעביד בהא איסורא.

[והכי נמי כשדברתי בזה עם הרה"צ רבי אליעזר יצחק דנציגר שליט"א (ברי' דכ"ק האדמו"ר מאלכסנדר שליט"א), ה"י פשיט"ל דבאם בישל ביו"ט לצורך אכילה דרשאי להמלך אהא, והוסיף וסיפר לן עובדא דהוי בהגרא"א גנחובסקי זלה"ה שהי' עד לה, דפ"א הגיע הגרא"ג זלה"ה לביהכנ"ס למנחה דשבת, ושוב רצה לצאת מביהכנ"ס, וביקש שלא יחכו עליו באומרו שקודם שהגיע לביהכנ"ס הוציא ספר מהארון ספרים וטרם למד בו, וע"כ חוזר הוא לביתו ע"מ ללמוד בהספר שיהי' זה ברירה לאלתר, ואמר הרה"צ ראי"ד שליט"א דאע"פ דיל"ד דל"ש בזה ברירה מכמה טעמי, מ"מ חזינן דהגרא"ג זלה"ה חשש לזה כדרכו בקודש בחומרותיו בהלכה].

ואעיקרא דמילתא אי דמי נידון דידן להא דמבואר במ"ב ובשעה"צ גבי ברירה, העירני ידידנו האברך המופלג רבי בנימין ברינקמן שליט"א דיש לחלק בהא, דגבי יו"ט הוי הבישול מלאכה גמורה, אלא דמותרת המלאכה באופן זה שעושה ליו"ט (בין אי נימא דהוי הותרה או דחוייה), ולהכי אם כשעשה המלאכה ה"י זה לצורך יו"ט הרי נעשית בהיתר, ולא מגרע מאי דנמלך אחר מכן, אך גבי בורר לאלתר לא הותרה המלאכה אלא שאין זה מלאכה, ולכן אם

אם מוציא כדי לבשל או לתקן במלאכה אחרת, שפיר מותר כיון שלמעשה הביא ההוצאה לתיקון אוכל, אבל איך נתיר במקום שמביא פירות מרה"ר לביתו כדי לאוכלן כמו שהם, וצ"ע דמסתימת הפוסקים לא משמע שיש חילוק לאיזה מטרה מטלטל ומוציא, עכ"ל. וכפי"ז יל"ע במ"ש לעיל.

מיהו העירני ידידנו האברך המופלג ר"ש לב שליט"א דיש לדון בהא ממאי דכתב המ"ב ז"ל סי' שיי"ט (ס"ק ה') גבי היתר דברירה לאלתר, וז"ל: ואם כונתו כדי שישתייר גם אחר סעודה או על סעודה אחרת חייב חטאת [טור], אך אם ממילא נשתייר מברירתו עד לאחר הסעודה אין בכך כלום כיון שכבר ברר בהיתר, עכ"ל. ובשעה"צ (שם, ס"ק ה') כתב וז"ל: ואם ברר לאותה סעודה ואחר כך נמלך לעזבה לסעודה אחרת, אף דחייב חטאת אין בזה דקדמה מעשה למחשבה, מכל מקום לא אריך למעבד הכי [פרי מגדים], וצריך ראייה לדבריו, עיין בסמ"ט שט"ז סעיף ו', עכ"ל. ועמ"ש בזה בפסקי תשובות הל' שבת הנדמ"ח (שי"ט, י"א) ע"ש. ולכאור' דמי למאי דקמן. והכי נמי כשדברתי בזה עם הגר"ר יצחק שאול קניבסקי שליט"א בעמח"ס בר גיבול ושא"ס, אמר לן להעיר מדברי השעה"צ הנ"ל, ברם איהו גופי' דחה לזה דיש לחלק דבהא דברירה אין היתר בהברירה זולת לאכילתו לאלתר, וכל דנמלך אגלאי מילתא דברירתו באיסורא, ברם גבי בישול ביו"ט הו"ל היתר גמור לבשל לצורך יו"ט, ואכתי אף דנמלך לא עביד איסורא, והוסיף נמי דכבר דנו בכונת דברי השעה"צ ז"ל, ויל"ע בזה.

גם הלום מצאתי בספר בני ראם להגרא"א גנחובסקי זלה"ה (סימן צ"א, והעירני לדבריו הרה"ג ר"א טאובנר שליט"א) דדן בענינא דברירה לאלתר, ובתו"ד (שם, ס"ק

בסופו של דבר נמלך נמצאת המלאכה עשויה (ואף אם לא עבר למפרע כיון שבשעת עשיה לא הי' דרך מלאכה, מ"מ בסופו של דבר נעשית בכאן מלאכה על ידו), אתו"ד.

ואמינא להא סייעתא מהא דחזינא בספר שלמי תודה להגרב"צ פלמן זלה"ה (יום טוב, סימן כ"ז, ס"ק ג') דמייתי למ"ש המאירי דפסחים (מ"ו ע"ב), דאף רב חסדא דסבירא ליה דהמבשל מיו"ט לחול לוקה, ולית ליה טעמא דהואיל ומיקלעי ליה אורחים חזי ליה השתא נמי חזי ליה, מ"מ אי איתרמי ליה אורחים ואכלו ביו"ט לתבשיל שבישל לצורך חול אינו לוקה, וע"ש. והביא נמי להא דכ' הפמ"ג ז"ל גבי ברירה לאלתר, וכתב עלה דבקרית מלך רב לברי' דהמחנ"א זלה"ה מספק"ל בהיפוך, והיינו בהיכא דבירר אוכל מפסולת כדי להניחו לאחר זמן אי יהני לתקן ע"י שיאכל מיד, די"ל דכיון דמחשבתו היתה לאחר זמן א"כ חיילא עליה שם מלאכה, ולא יהני מידי במה שיאכל מיד, וע"ש דמסיק דחייב חטאת בכה"ג דבתר מחשבתו של שעת הביורר אזלינן, ולכאור' יש להביא רא' דמהני לתקן האיסור מדברי המאירי, דהתם נמי בעת שבישל ביו"ט היתה מחשבתו לצורך חול, ואפ"ה כל דבאו אורחים אח"כ ואכלו נתקן האיסור למפרע אף למאן דלית ליה הואיל.

ברם הדר כתב השלמי תודה וז"ל: והר"נ מינקוביץ שיחי' חילק בזה, דהנה בשבת לא הותר לעשות מלאכה כדי לאכול לאלתר, והבורר אוכל מפסולת דשרי לאלתר היינו טעמא משום דכה"ג לא חייל עליה שם מלאכה, דהוה שינוי או דרך אכילה וכמש"כ המפרשים, ומשו"ה כל שחישב לאכול לאחר זמן חיילא שם מלאכה בהכי, ובזה לא יתוקן כלל ע"י מה שיאכל מיד, אבל ביו"ט גדר ההיתר הוא, דלצורך אוכל נפש הותרה

מלאכה כמבשל ושוחרט וכדו', ואף דשם מלאכה עליה נמי הותרה לצורך או"נ, ובזה י"ל דכל ששבח המלאכה במציאות הוה לצורך יו"ט, אף שבעת עשייתו חשב לאכול בחול אפ"ה שפיר דמי, ונתקן בזה האיסור, ומרן הגרא"מ שך (שליט"א) זלה"ה קלסיה לזה החילוק, עכ"ל. ודוק היטב הדק להמבואר לעיל. [וע"ע בשל"ת התם מאי דהוסיף בהא, ומאי דמייתי נמי ממ"ש באבי עזרי הל' יו"ט (פ"א הט"ו), ע"ש היטב].

אחר הדברים האלה האיר ידידנו האברך המופלג רבי רפאל גולד שליט"א את עינינו בראיה מפורשת, דכל דבישל לצורך אכילה ביו"ט אף אם אח"כ לא יאכל מינה לא אכפת לן מהא, דהנה בשו"ע סימן תקכ"ז (סעיף א') כתב וז"ל: י"ט שחל להיות בערב שבת לא יבשל בתחילה לצורך שבת בקדירה בפני עצמה, אבל מבשל הוא כמה קדירות ליו"ט, ואם הותר הותר לשבת, ע"כ. וכתב עלה המ"ב (שם, ס"ק ב' ד"ה כמה קדרות ליו"ט ואם הותר) וז"ל: ואפילו ניתותר קדירה שלימה כולה, כיון שמתחילה חשב שיצטרך ליו"ט, ובלבד שלא יערים בזה וכמבואר בסעיף כ"ד עיי"ש, ועיין בסעיף כ"ג ובסימן תק"ג, עכ"ל. ומוכח מינה דכל דאמנם הי' כוונתו בעת שבישל לצורך יו"ט, לא אכפ"ל מאי דלבסוף לא יאכל להתבשיל, ודפח"ח.

והנה בריש דברינו הבאנו להא דכ' המ"ב ז"ל (תצ"א, ט') גבי הולכת בהמה וסכין אצל הטבח, דאין חוששין שמא ימלך ולא ישחט ונמצא דהוציא שלא לצורך, ע"ש. דלכאור' משמע מהא דלא חיישינן לאמלוכי' אך באם ימלך יעביד איסורא, אכן למ"ש בכאן יל"ד אם אמנם כן הוא כוונתו, או דר"ל דאף לו ימלך לא יעביד איסורא (ולמ"ש המלאכת יו"ט דב"ה נמי מודו דאם

שליט"א ר"י דסלבודקא, ודנתי קמ"י בהאי ענינא, והעיר מרן שליט"א מהא דכתב המ"ב ז"ל בהל' פסח סי' תע"ג (ס"ק ל"ב) בתו"ד וז"ל: ואסור לאכול הזרוע בלילה דאין אוכלין צלי בלילה, אבל הביצה אף שהיא צלויה מותר שאין איסור צלי בביצה, ולפ"ז אסור לצלות הזרוע בלילה אלא מבעו"י אם לא שדעתו לאכול למחר באותו היום, וע"כ אם שכח וצלאו בלילה יזהר לאכול מחר בבוקר, כ"כ המ"א ושאר אחרונים. ואם דעתו שלא לאכול הביצה עד ליל ב', גם הביצה אסור לצלותה בלילה אלא מבעוד יום, עכ"ל, וע"ש היטב. והעיר נמי דדנו בגוונא דבישל ביו"ט עבור חול ושוב אכל אי קעביד איסורא.

שוב אמר לן מרן הגר"ל שליט"א דאפשר לתלווי דא שאילתא בדברי התו' והרמב"ן ז"ל, דהנה בתו' דפסחים (פ"ד א', ד"ה ולא מילה שלא בזמנה דאתיא בק"ו) מיתו מהר"ח ז"ל "ור"ח פי' ק"ו, ומה אוכל נפש שלא נכרתו עליו י"ג בריתות דוחה י"ט כו", ע"ש היטב. ומבואר דס"ל להר"ח ז"ל דהו"ל גדר דחי, וא"כ אפשר דלדבריו יש לו לאכול. ברם לפימ"ש הרמב"ן ז"ל בפי' לתורה (פ' אמור כ"ג ז') בתו"ד וז"ל: אבל פירוש מלאכת עבודה כל מלאכה שאינה לצורך אוכל נפש, כענין שנאמר ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך (שמות כ' ט'), ובכל עבודה בשדה (שם, א' י"ד), ונעבדתם ונזרעתם (יחזקאל ל"ו ט'), וקין היה עובד אדמה (בראשית ד' ב'), ומלאכה שהיא באוכל נפש היא מלאכת הנאה לא מלאכת עבודה, ע"כ. וע"ש בכ"ד. אכתי אפשר דא"צ למיכל מיני, ופלפל בזה מכ"מ, ויל"ד בהא.

ימלך יעביד איסורא יל"ד בהא טפי), ומיהו אף את"ל דכוונתו דבאם ימלך יעביד איסורא, מ"מ לפי המבואר באר היטב נראה דשאני מבשל ביו"ט לצורך יו"ט ושוב לא אכלו, דבזה לכו"ע ל"ה איסורא אף אי נמלך, ודוק היטב הדק.

ועי' בדברי החזון יחזקאל דמיינתין לעיל (סי' כ"ז), ועי' נמי בספר ראשית בכורים עמ"ס בכורות להגה"ק רבי אברהם ווינבערג זלה"ה הי"ד (דף נ"ו ע"א מדה"ס ד"ה וחץ מזה) ובשו"ת יד אליהו להגר"א רגולר זלה"ה (ח"ב, כתבים סימן י', ד' מ"ח ע"א מדה"ס ד"ה לכן נ"ל), ע"ש היטב, ואכמ"ל.

ועתה שאלתי במכתב מקמיה מו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א בזה"ל: מי שבישל ביו"ט ושוב אינו חפץ לאכול, האם רשאי הוא להמלך ולא לאכול, או דאיכא בהא איסורא דאגלאי מילתא למפרע שבישל שלא לצורך ביו"ט, וכתב לן מו"ר מרן שליט"א בכתי"ק וז"ל: "אין ראוי אבל אין איסור".

והגאון המפורסם רבי סיני אדלר שליט"א כתב לן בזה וז"ל: בקשר אם בשעת בישול חשב לאכול והי' מותר לעשות כן, אפילו אם בסופו של דבר לא אכל בודאי שלא עשה איסור, כך מצאנו הרבה הלכות, כגון אם בשעת בישול הי' חולה שיש בו סכנה ועד שאכל יצא מכלל סכנה, בודאי שזה שבישל עבורו עשה מצוה, גם אם בסופו לא הי' צורך בזה, עכ"ל. ודוק היטב.

ובחיהמ"ס תשע"ח לפ"ק זכיתי להקביל פני גאון ישראל מרן הגר"ד לנדו



הרב פנחס יצחקי

באיסור לא תחמוד

נאמר לנו מפי הבורא בתורה הקדושה שני פעמים בעשרת הדברות (בדברות ראשונות דפרשת יתרו ודברות אחרונות דפרשת ואתחנן) לאו דלא תחמוד, ונראה שהחלק המוסרי שבו ידוע, בעיקר מקושיית האבן עזרא המפורסמת כיצד אפשר לצוות על דבר שבלב, והתירוצים שנאמרו עליה, אבל החלק ההלכתי, ומה גדרי האיסור שבו, פחות ידועים, וננסה כאן קצת להביא עד כמה שידינו מגעת, מה דיני לאו זה, והאם יש לכך השלכה מעשית בחיי היום יום של כל אחד, ובאחרונים כהמנחת חינוך והשדי חמד, ועוד, פלפלו בכמה דינים בזה, וננסה כאן לגעת בכמה מהם, ובשרשי הסוגי.

א' - הסוגי' בגמ' המפורשת לאיסור לא תחמוד

הנה בתלמוד דידן נזכר סוגי' זו במפורש בריש מסכת ב"מ דף ה' ע"ב, גבי שנים אוחזין בטלית דחולקין, וכ"א נשבע שאין לו בה פחות מחציה, ומבואר בגמ' שם דף ג' ע"א ודף ה' ע"ב ד"אמר ר' יוחנן שבועה זו תקנו חכמים שלא יהא כל אחד ואחד הולך ותוקף בטליתו של חברו ואומר שלי הוא, ודנה הגמ' למה לא נימא "מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבעתא" (רש"י - "אדר' יוחנן פריך, דאמר חשדוהו רבנן שמא ילך ותוקף בטליתו של חברו ואומר שלי הוא, אם חשוד הוא בכך, חשוד הוא נמי לישבע") ודנה הגמ' להוכיח דאין אומרים מיגו כזה דחשיד נמי על שבועה ("דחמיר להו לאינשי איסור שבועה מאיסור גזילה" - רש"י) ממודה במקצת הטענה דחייב שבועה מדאורייתא, ומפלגת בזה, ואח"כ מביאה ראייה מרב הונא דריש פרק המפקיד דף ל"ד

[ואחרי כתבי מאמר זה הגיע לידי הספר הנפלא "לרעך כמוך" להרב דוד אריאב שליט"א, שהוציא סדרת ספרים נפלאה על מצוות שבין אדם לחבירו להלכה, בליקוט נפלא וירידה לפרטים עד ההלכה למעשה, בהרבה מקרים מעשיים, בראיות וסברות ע"פ כל פוסקי הדורות מהם אנו חיים, וזכה לעשות ממש שו"ע נפלא בחלק זה של התורה הלכה למעשה, ובכרך הראשון (יו"ל בשנת תש"ס) בפרק א', כתב כחמישים עמודים על איסור לא תחמוד, ומהם הרבה דינים מעשיים הנוגעים לדינא לכל אחד בכל מיני מקרים, יעיין שם כל אחד הרוצה להרחיב דינים אלו למעשה עם מקורותיהם בשפה ברורה ונעימה, כמו בכל שאר ספריו הנחמדים, ובלמדי בו ראיתי שכוונתי לדעתו בכמה עניינים, לבד מהמקורות שהתווספו לי בענין זה, וכאן אביא כמה דברים בעיקר בסברא הנוגעים לבירור הסוגי', בנקודות הקשורות לנושא שכתבתי עליו].

דמשמע להו דקאמר ר"ל נמי דכן הוא האמת, ועי"ל, דהכא הכי קאמר דמי קיהבי והיו מפייסין אותן עד שיאמרו רוצה אני, א"כ לא הוו עברי אלאו דא תחמוד, כיון דחזו דשקלי בעל כרחייהו, ולא היו חוששין אם יתפייסו פסלינהו" עכ"ל התוס' שם.

ועלה בדינו דס"ל לתוס' בתי' ראשון דבאמת כך הוא אליבא דאמת דבנותן הדמים אין לאו דלא תחמוד, ולא רק שאנשים חושבים כן בטעות (ולכן לא חשוד נמי בשבועת שקר) ובתי' שני סברו התוס', דגם בנותן דמים איכא לאו דלא תחמוד, רק תליא אם נותן החפץ ברצונו אחר שנתפייס למכור, דאז אין איסור דלא תחמוד גם לדעה זו, וכך סברו מתחילה שהיה שם בחמסנין האלו, וכשראו חכמים שלוקחים בע"כ בחטיפה אסרום, עכת"ד התוס', וכת' זה מפורש בתוס' ב"ק דף ס"ב ע"א בסוגי' דמה בין גזלן לחמסן, דאפי' בנותן דמים שאינו גזלן דאורייתא כמו שכתב תוס' אלא חמסן מדרבנן, מ"מ עובר בלאו דלא תחמוד, במקרה שלא אמר רוצה אני, כמו דמוקי שם בגמ' לחמסן (ולקמן בס"ד נביא שגמ' זו מקור לדעה זו של תוס' ועוד, לחילוק בין אמר רוצה אני לאינו רוצה) ולא נתברר בדבריו, אם לבסוף כשראו חכמים שחטפי בכח נגד רצונם למכור, פסלום לעדות בגלל לאו דגזילה, או בגלל לאו דלא תחמוד, דאיכא בכה"ג לתי' זה, ואפשר שלתירוצו באמת קא עברי על שני האיסורין, ופסולים לעדות משום שניהם, רק בשאלתו הקשה מאי מהני שסברו שיהיב דמי, הלא יש כאן איסור דלא תחמוד בלא"ה, ועל זה ביאר למה בהתחלה כשסרו כן לא היה איסור זה, ועיין.

ונראה דלתי' הראשון של תוס' סבר באמת שאנשים טועים בזה ולא שכן הוא

ע"ב ד"משביעין אותו שבועה שאינה ברשותו דחיישנין שמא עיניו נתן בה", גם בבא לשלם, ואמאי לא נימא מיגו דחשיד אממונא חשיד נמי אשבועתא, ומתרגינן - "התם נמי מורה ואמר דמי קיהבנא ליה" (דכיון שמשלם, לא מרגיש גזלן עליה) וממשיכה הגמ' - "א"ל רב אחא מדיפתי לרבינא - והא קא עבר אלאו דלא תחמוד", ומתרגת הגמ' - "לא תחמוד לאינשי, בלא דמי משמע להו" ע"כ דברי הגמ' הנוגעים לנדון דידן.

והנה על פניו נראה בפשטות מלשון הגמ', דפשט הגמ' דאין הדין כן באמת, אלא כיון דבדר"כ אנשים סבורים דאיסור דלא תחמוד הוא רק כשאינו נותן דמים, אבל כשמשלם לא סבור שעובר על לא תחמוד (אף אם אליבא דאמת אין זה נכון לדינא) ממילא כיון שלא סבור שעובר איסור כמה שנתן עיניו בפקדון שברשותו, אין לחשוד אותו בשבועת שקר ג"כ.

ב' - שני תירוצי התוס' בסנהדרין

בבי' הסוגי' ב"מ והנפק"מ ביניהם

אבל בתוס' בסנהדרין דף כ"ה ע"ב נסתפקו בזה, דאיתא שם בגמ' דהוסיפו חכמים על פסולי עדות מדאורייתא, גזלינן וחמסנין, ומקשה הגמ' גזלן דאורייתא ומיישבת דהכוונה למציאת חש"ו, ובחמסנין ("יהיב דמי, אלא שאין רצון הבעלים למכור" - רש"י) אומרת הגמ' - "מעיקרא סבור דמי קיהיב, אקראי בעלמא הוא, כיון דחזו דקא חטפי, גזרי בהו רבנן" ע"כ, ובתוס' שם וז"ל - "וא"ת וליפסול מדאורייתא דקא עבר אלאו דלא חמוד, וי"ל דלא תחמוד משמע דלא יהיב דמי, וכי יהיב דמי ליכא לאו דחמוד כלל, וא"ת והא אמרינן בפ"ק דב"מ לא תחמוד בלא דמי משמע להו, משמע לאינשי דווקא, הוא דמשתמע כך, אבל הם טועים דלא תחמוד הוו אפי' ביהיב דמי, וי"ל

האמת כמו שכתב בתחילה, כיון שאנשים סוברים דבכל גונוי אין איסור כשנותן דמים, אע"פ שזה אמת רק ברוצה למכור בסוף, ואף שאפשר לפי"ז להעמיד הגמ' בב"מ, באין רוצה למכור, אבל לא נראה להעמיד כך לכאור', וגם בגמ' שם מיירי אחד שהפקידו אצלו ובה לשלם, ולא יודע הבעלים שהוא משהה אצלו, שהרי בא להשבע עליה שאינה ברשותו, ולא שייך א"כ לומר שמתרצה למכור, ודו"ק, ועכ"פ גם תוס' מודו בתחילה שפשטות לשון הגמ' דאנשים רק סבורים כן, לא לפי האמת, וכפי שביארנו כאן, זו כוונתו בתי' השני, וכן נראה גם בתוס' ב"ק ס"ב הנ"ל, במה שהקה מגמ' זו ותי' עיי"ש,

עוד נראה בפשטות בתוס' דלתי' קמא אין איסור כלל דלא תחמוד ביהיב דמי, אפי' נגד רצון הבעלים, דאם לא נאמר כן, אין הבדל בין התי' הראשון לשני.

ג' - מה דעת הרמב"ם בענין זה ודבריו בהרחבה

אבל דעת הרמב"ם אינה כן, והפכית לגמרי בכל הענין, דעובר על האיסור אפי' בנתן דמים כמפורש בדבריו, ובפשטות גם באמר לבסוף רוצה אני, כביאור הרב המגיד מהשגת הראב"ד (שנביא לקמן) וז"ל הרמב"ם בפ"א מהל' גזילה ה"ט - "כל החומד עבדו או אמתו או ביתו וכליו של חברו, או כל דבר שאפשר לו שיקנהו ממנו, והכביד עליו ברעים, והפציר בו עד שלקחו ממנו, אע"פ שנתן לו דמים רבים הרי זה עובר בלא תעשה, שנאמ' לא תחמוד, ואין לוקין על לאו זה מפני שאין בו מעשה, ואינו עובר בלאו זה, עד שיקח החפץ שחמד, כענין שנאמ' לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך, חימוד שיש בו מעשה" וממשיך הרמב"ם שם עד סוף הי"ב - "כל המתאוה ביתו או אשתו וכליו של חברו וכל כיצא בהן משאר

דברים שאפשר לו לקנותן ממנו, כיון שחשב בלבו איך יקנה דבר זה ונפתה לבו בדבר, עבר בלא תעשה, שנאמ' לא תתאוה, ואין תאוה אלא בלב בלבד, התאוה מביאה לידי חימוד והחימוד מביא לידי גזל, שאם לא רצו הבעלים למכור, אע"פ שהרבה להם בדמים והפציר ברעים, יבא לידי גזל, שנאמ' וחמדו בתים וגזלו, ואם עמדו הבעלים בפניו להציל ממנו או מנעוהו מלגזול, יבא לידי שפיכות דמים, צא ולמד ממעשה אחאב ונבות, הא למדת - שהמתאוה עובר בלאו אחד, והקונה דבר שהתאוה בהפציר שהפציר בבעלים או בבקשה מהן, עובר בשני לאוין, לכך נאמ' לא תחמוד ולא תתאוה, ואם גזל עבר בשלשה לאוין" עכ"ל.

הרי לנו בדברי הרמב"ם להדיא, שבאיסור לא תחמוד, עוברים גם בנתן דמי החפץ, אמנם על איסור זה אין עוברים, אלא בלקח החפץ בפועל "חימוד שיש בו מעשה" כלשונו, ורק בלאו דלא תתאוה שהוא לאו נפרד, עובר על התאוה גרידא בלי לקיחת החפץ, שעניינו דווקא בתאוה שהיא בלב בלבד, וצ"ל בפשטות שהרמב"ם למד בגמ' ב"מ כפשטות לשונה וכמו שכתב התוס' בסנהדרין הנ"ל בתחילת דבריו, שרק אינשי טעי בהכי, אבל באמת עובר בלא תחמוד גם בנותן דמים, ודברי הגמ' גבי חשיד אשבועה יתבארו כמו שכתבנו למעלה, וכך משמע בדברי המגיד משנה שם, שהביא הגמ' ב"מ בשאלתה והא קא עבר אלאו דלא תחמוד, דמיירי דקא יהיב דמי, כמו שכתוב שם קודם, דלכן מורה היתר, ומזה הוכיח דעת הרמב"ם דאפי' ביהיב דמי איכא איסור דלא תחמוד, ואפי' לא הביא תי' הגמ' דמשמע להו לאינשי, דכנראה למד בפשטות לדעת הרמב"ם דאין הדין כן, רק הגמ' תירצה כן לבאר למה לא חשיד אשבועתא כי כך

המפרשים) וא"כ למה אמר שאין בו מעשה, אבל הרב המגיד ביאר שיטתו בנקודה יסודית לכאור' בהבנת גדר האיסור אליבא דהרמב"ם, וז"ל - "הלך הרב המשיג לשיטתו שכתב שאם אמר רוצה אני המוכר, הלוקח פטור, אבל דעת רבינו ז"ל שהאיסור אף ברצון המוכר הוא, ועל כן כתב שאין בו מעשה, לפי שנטילת החפץ ברצון המוכר הוא נעשה, אבל ההשתדלות אשר השתדל כדי לרצותו הוא האיסור, ונגמר בשעת המקח, ובהשתדלות לא היה מעשה, ולכן לא נתן טעם לפי שהוא חייב להחזיר החפץ שכיון שברצון המוכר הוא נעשה, אין כאן השבה" עכ"ל המ"מ.

ומתבאר בדבריו כבי' דעת הרמב"ם, דבר שיש להתבונן בו, מחד גיסא האיסור דווקא ב"חימוד שיש בו מעשה" כלשון הרמב"ם (כדיליף במכילתא, דשונה מלא תתאוה שהוא בלב כנ"ל) ומאידך גיסא אין נחשב כיש בו מעשה, כיון שעיקר האיסור בסופו של דבר הוא בהשתדלות והנסיון לרצותו למכור את החפץ, וכשהצליח בסופו של דבר היה כבר המעשה בהיתר, ואין בו איסור דכעת נתרצה, והגיע לידו בהיתר, כמו שביאר מ"מ.

ולמדנו מזה שדעת הרמב"ם היא דגדר האיסור דלא תחמוד הוא עצם הריצוי והשכנוע של האדם את חבירו, למכור לו דבר שאינו רוצה למכרו, ומה דיליף במכילתא דהוא רק בחימוד שיש בו מעשה, הוא מעין סימן והוכחה שהיה כאן באמת רצוי ושכנוע אסור, אבל עצם האיסור הוא ברצוי למכרו, ולא בלקיחה בפועל, כמו שמפורש ברמב"ם דאין מעשה האסור בלקיחתו, ולכן אין לוקין עליו, כביאור המ"מ, ומזה נלמד דפשוט שגם לדעת הרמב"ם אין האיסור גם ברוצה למכור כפשוטו, אלא שלא אכפת לו אם בסוף נתרצה למכור או לאו, כיון שעבר

סבורים אינשי, שוב ראיתי כן מפורש בהגה"מ שם אות ה' - "לא תחמוד בלא דמים משמע להו לאינשי, פירוש להו משמע, אבל לפי האמת עיקר לא תחמוד בדמים" עכ"ל.

והראב"ד השיג על הרמב"ם בתרתי, ראשית כתב על עצם הלאו שעובר בלא תחמוד, אע"פ שנתן לו דמים כמ"ש"כ הרמב"ם, דהוא דווקא בלא אמר רוצה אני, והוא כדעת התוס' הנ"ל, בתי' בתרא, ובב"ק דף ס"ב, וביאר הרב המגיד, דדעתו כן מפני שאם נתרצה לקנותו מקחו קיים, כההיא דתליוהו וזבין, וכתב להדיא דהרמב"ם פליג על זה, וסובר דאע"פ שעבר על הלאו מקחו קיים, ומדבריו בהמשך מבואר דפשוט ליה דהרמב"ם דעתו כן גם באמר רוצה אני, ועיי"ש מה שביאר איך מקחו קיים למ"ד "כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני", ובמה שפלפל בזה המנחת חינוך במצוה ל"ח אות ב'.

ד' - ביאור המ"מ ברמב"ם למה החשיב לאו זה כלאו שאין בו מעשה
הנה בהמשך הרמב"ם, הקשה עוד הראב"ד על דבריו שכתב - "ואין לוקין על לאו זה מפני שאין בו מעשה" וז"ל הראב"ד - "לא ראיתי דבר תימה גדול מזה, והיכן מעשה גדול מנטילת החפץ, אבל היה לו לומר מפני שהוא חייב בתשלומין, שהרי הוא כגזלן שחייב להשיב את הגזילה, ולפיכך אינו לוקח, וגם זה חייב להשיב את החפץ לבעליו" עכ"ל, ובאמת הדברים טעונים ביאור, דהלא הרמב"ם עצמו הדגיש שאין עוברים על לאו דלא תחמוד אא"כ נטל את החפץ, וכדיליף מקרא ד"לא תחמד כסף וזהב עליהם ולקחת לך", ורק על לאו דלא תתאוה עוברים בלב בלבד כנ"ל (ומקורו ללמוד משם, מפורש במכילתא, כמו שהביאו

להדיא ובסנהדרין לחד תי', אבל כל זה רק כשאנו רוצה למכור, כי ה"חימוד שיש בו מעשה" שדברו בו חכמים, אינו רק מדד לרמת ההשתדלות ששידלו לרצותו, כדעת הרמב"ם, אלא גופו של האיסור, היינו שלוקח החפץ אפי' בדמים נגד רצונו, שכ"כ הגיעתו חמדתו לחפץ, עד שהצליח לקחתו בדמים נגד רצונו, וא"כ הוא סניף ממש לאיסור גזילה.

שוב ראיתי בספר הנפלא "לרעך כמון" (עיין בפתיחה) בפרק א' בהערות למטה הערה ז', שהביא כן בשם הסטייפלר בברכת פרץ שכתב כעין דברינו ממש, בבי' מחלוקת הרמב"ם והראב"ד, ע"פ המ"מ, דלפי הרמב"ם האיסור הוא שיעור בחמדה להשיג הדבר, וזה שהשיגו לבסוף הוא לא גוף האיסור, כמש"כ הרב המגיד, אבל להראב"ד וסיעתו, הוא כעין אבק גזל, כיון שכל עוד לא השיגו לא עבר את האיסור בפועל (ולכן כתב שמצד לאו שיש בו מעשה היה ראוי ללקות עליו שאין לך מעשה גדול מזה, אלא שניתן להשבון) ולכן אם רצה לבסוף לא עבר על האיסור לפי הראב"ד, דלא לקח כאן ממון שלא ברצונו, עכת"ד שם, וברוך שכוונתי לדעתו הגדולה, אך מה שהוסיף שם בשם הסייטפלר דגם ההשתדלות להשיגו לא נחשבת לגוף האיסור כיון שהיא רק ראייה לעוצם חמדתו ותשוקתו להשיגו, לא זכיתי כ"כ להבין דאם גם זה רק ראייה לחמדתו, היכן ההבדל הגדול בין לאו דלא תתאוה ללא תחמוד, האם רק בעוצמת התשוקה לדבר, והמשמעות בלשון הרמב"ם שעיקר האיסור הוא ההשתדלות והריצוי למכרו לו, וכן הוא לכא' מפורש בלשון הרב המגיד הנ"ל בדעתו - "ההשתדלות אשר השתדל לרצותו הוא האיסור", רק עדיין כתב הרמב"ם שאין לוקין עליו כיון דסוף סוף אין בזה מעשה, ורק בזמן לקיחת החפץ שכבר נתרצה כבר

על האיסור ששכנעו לבא לידי מכירה והגיע לזה, ולכן פשוט שאם אדם שאל את חברו אם רוצה למכור לו חפץ מסויים שמוצא חן בעיניו, אף שלא מוצע למכירה, כגון שראהו בביתו כאחד מחפציו, ושאלו אם מוכן למכרו, והלה הסכים, שלא עבר על איסור לא תחמוד, כיון שהשני מכרו ברצונו, ולא שידלו לכך, והיכן האיסור, כמו שביאר הרב המגיד בטוטו"ד דכל האיסור בהשתדלות אשר השתדל כדי לרצותו, ואין איסור לרצות מה שיש לחברו מדין תורה להרמב"ם ורוב הראשונים, אם לא חשב בליבו כיצד להשיג או לקנות דבר זה, אם לא מצד המוסר והחסידות, ובפשטות אפי' לאו דלא תתאוה שהינו בלב כדברי הרמב"ם אין בזה, ויתבאר בהמשך בס"ד באות ט'.

ה' - לפי"ז במה פליגי הראב"ד והתוס' על הרמב"ם והנפמ"ק למעשה אמנם דעת הראב"ד והתוס' הנ"ל - שס"ל באמת שאם נתרצה לבסוף, לא עבר על לא תחמוד, וכל האיסור כשלקחו נגד רצונו, אפי' שלקחו בדמים (כפשטות תוס' בתי' השני בסנהדרין, וב"ק, והראב"ד ג"כ) ומפורש בדברי הראב"ד שכתב ש"אין לך מעשה גדול מנטילת החפץ", דאין סבור כבי' הרב המגיד ברמב"ם, כמו שכתב הרב המגיד בעצמו ש"הלך הרב המשיג לשיטתו", אבל לא הרחיב להיפך לבאר שיטתו של הראב"ד (שסיים עליה שהיא נכונה יותר) ולהנ"ל צ"ל, שביאור שיטת הראשונים הזו, שאיסור לא תחמוד שהוא כשלקחו בפועל כפשטות המכילתא, וכפשטות הגמ' ב"מ ש"לא תחמוד בלא דמי משמע להו לאינשי", הוא רק משמע להו לגבי חשידי אשבועתא ופסולי עדות דרבנן, אבל לא כלפי האמת, דבאמת הוא גם בשילם הדמים, וכמש"כ תוס' ב"ק

זה בלי מודעות, ואף שהוא סיפור קצת חריג, לא ללמד על עצמו יצא אלא על הכלל כולו, כמה זהירות צריך בלאו זה, ולשקול בכל דבר, חומרות והידורים מול איסורי תורה, והוא בת"ח חשוב שהגיע אליו אדם להראות לו אתרוגו לבדוק רמת כשרותו, ונדהם מרמת הידורו, וביקש מאותו אדם למכור לו אותו, והלה לא רצה ואחר שהפציר בו, הסכים מחמת אי הנעימות מפאת חשיבותו של האדם העומד מולו למכרו לו, והנה אותו ת"ח הידר במצוות ארבע מינים, ועבר על לאו דאורייתא של לא תחמוד בלא ידיעה או מחוסר שימת לב, והחי יתן אל ליבו (ועיין לקמן בהמשך באות זו, העתק דברי רבינו יונה על אדם חשוב שקשה לסרב לו).

אמנם יש לדעת כמו שכתבנו לעיל אות ד', שפשוט ברמב"ם שאין כלל איסור אם שואל אדם אם מעוניין למכור משהו, אף אם לא תכנן מלכתחילה להציעו למכירה, כל עוד לא מפציר בו למכרו נגד רצונו (ואף שעל לא תחמוד אינו עובר בלא"ה אם לא קנהו בסוף, אבל הנפק"מ אם כן קנה אפי' ברצונו כהרמב"ם והשו"ע, וגם אם עבר על לאו דלא תתאוה שהוא רק בלב, ונכתוב בהמשך מלאו זה, בס"ד) כן היה נ"ל פשוט מלשונו, שוב ראיתי כן להדיא עם ראיות נוספות בספר הנ"ל לרעך כמוד, והביא גם מלשון הרמב"ם זה, וציין עוד לעיין ברבינו יונה בשע"ת שער ג' אות מ"ג, עוד הביא משו"ת בצל החכמה ח"ג סי' מ"ג, דב' פעמים לא חשיב הפצרה, אבל יותר מזה כבר חשיב הפצרה, כן הוכיח מגמ' נדרים ט"ז ע"ב לגבי מסרבין בו לאכול, עיי"ש, ומדברי הסמ"ע בחו"מ סי' רכ"ח סק"ח בהל' גניבת דעת.

ולענ"ד יש לזהר בדבר זה של נתינת גדרים כמה הוא גדר הפצרה, כיון שהוא איסור דאורייתא, והכל לפי הענין, וקשה

אין כאן איסור, וכמש"כ הרב המגיד, ולא נחשב שיש בו מעשה,

ויש לי להוסיף בה דבראב"ד מפורש שהוא כאיסור גזל, דלהדיא כתב בתו"ד - "שהוא חייב בתשלומין שהרי הוא כגזלן שחייב להשיב את הגזילה", עכ"ל.

והנה דבר זה כמו שהעידה הגמ' הוא בכלל מה שסבורים אינשי, ואינו נכון (לפי רוב הראשונים, וכפי שנפסק בשו"ע) וכמדומה עד היום הוא כך, שעפ"י רוב נראה לאנשים בהשקפה ראשונה שאם אני נותן כסף אינני בכלל לא תחמוד, כי הרי שילמתי לו, ואפי' נתרצה בזה לבסוף אחרי כל הפצרותי, ומה איסור יש בה (וכאמור לדעת הרמב"ם לא מהני מה שנתרצה לבסוף, וכך פסק השו"ע) אבל אינו כן וקעבר על לאו דלא תחמוד בנוסף ללאו דלא תתאוה מדאורייתא!

ולמעשה - הוא נפק"מ גדולה מאוד בכל אדם הרוצה חפץ מסויים ממישהו שלא נתכוון למכרו, ומפציר בו מאוד למכרו, ובסוף קיבל החפץ, אע"פ ששילם לו, ואפי' שהבעלים נתרצה לבסוף, לדעת הרמב"ם עבר באיסור לא תחמוד, ולא יועיל לו שנתרצה לבסוף, ובספר לרעך כמוד הנ"ל כתב שמסתבר שכן הלכה כהרמב"ם שכן פסק בשו"ע חו"מ סי' שנ"ט כמותו, וגם ספק דאורייתא לחומרא, והוא דבר שצריך לזהר בו מאוד לא להגיע למצב כזה (ולקמן נכתוב בזה עוד באות ז' בס"ד, לגבי פסולי עדות, בגדר חמסן).

ושמעתי כעת מידיד טוב כשדברתי עימו בסוגי' זו אחרי כתיב זאת, מעשה נורא ששמע מא' מרבתי, המכיר פרטי המעשה, וכיון שהוא יכול להיות מעשי בפרט בתקופה זו של השנה, אמרתי לכתבו כאן, לעורר בזה, שאפשר ליפול בקלות בלאו

בזה גדר של מספר פעמים, ויש כאן חשש דאורייתא, ועיי"ש בהנ"ל לגבי אבא המבקש מבניו שמותר כי יש כאן לבן מצות כיבוד אב, וכל כה"ג שיש בו מצוה לשני שחייב בה, הותר, כמו שהרחיב שם, בסעיף ד' ובעוד מקומות, וכל מקום לפי עיניו, ואכמ"ל להאריך בפרטים).

ובמובן ישאל כל אחד למורה הוראה מובהק במקרים כגון אלו מה הדין, כי יש בזה חשש דאורייתא, והרוצה יראה בספר לרעך כמוך שם כל מיני דוגמאות מעשיות למקרים שונים, עם מקורות לכל דבר, וגם הוראות בע"פ שקיבל מגדולי הדור, ויכולים לעזור את האדם לכל מיני מקרים שלא חשב שנוגעים אליו כלל.

ו' - מקור הראב"ד ומה בי' הרמב"ם לפי הגר"א

ובאמת הקשו על הרמב"ם, שמקורו של הראב"ד לחילוק זה אם אמר רוצה אני או לאו, הוא בגמ' ב"ק ס"ב הנ"ל, דכך איתא שם - "א"ל רב אדא בריה דרב אויא לרב אשי, מה בין גזלן לחמסן, א"ל חמסן יהיב דמי, גזלן לא יהיב דמי, א"ל אי יהיב דמי חמסן קרית ליה, והאמר רב הונא תליוהו וזבין זביניה זביני, לא קשיא הא דאמר רוצה אני, הא דלא אמר רוצה אני" ע"כ, ובתוס' במקום, ד"ה "מה בין גזלן לחמסן", וד"ה "חמסן" פי' כל הסוגי' בחמסן דרבנן, דמדאורייתא אין איסור גזילה כנתן דמים, אע"ג דלא אמר רוצה אני, וכן בגזלן דרבנן, וכמו שמבואר בסוגי' בסנהדרין שהבאנו למעלה דהוסיפו רבנן על פסולי עדות דאורייתא גזלנין וחמסנין, ומפרשינן התם גם גזלנין במציאת חש"ו משום דרכי שלום, וה"נ בחמסן, וכתב שאע"פ שעבר על איסור לא תחמוד בכה"ג, מ"מ הא אמרינן בסוגי' ב"מ הנ"ל, דלא תחמוד בלא דמי משמע להו

לדמות בזה מילתא למילתא ממקום אחר בש"ס, בלי מקור בראשונים, והלא הראשונים שכתבו בזה לשון הפצרה כהרמב"ם והרבינו יונה שמפיהם אנו חיים, סתמו ולא כתבו כמה פעמים מותר, וגם בסמ"ע סי' רכ"ח הנ"ל, שהביאו לראיה, מיירי בדרך כבוד להזמין אדם לסעודה אצלו, ולא ברירא לדמות סברא זו לכאן, עיי"ש, וברבינו יונה נראה להדיא שהפצרה מהני באדם רגיל, אבל באדם חשוב שכל בקשה שלו לעיתים לא נעים לסרב אפי' בפעם אחת יש לו לחוש לבקש מכר או מתנה כשאנינו בטוח שהשני רוצה, ונעתיק כאן את לשונו, כי יש בה דברים הנוגעים לכל מיני אופנים שיש לתת עליהם את הדעת, ותן לחכם ויחכם עוד, וז"ל הרבינו יונה בשע"ת שער ג' אות מ"ג - "לא תחמוד בית רעך וכו', הזהרנו בזה שלא להתעולל עלילות ברשע לקחת שדה וכרם וכל אשר לרעינו, גם כי נתן מכרם, וכו', ואם יכסוף אדם שימכור לו חבירו שדה או כרם, או אחד מחפציו ולא יש את נפשו למכרו, ואם יפצר בו ברב תחנונים יבוש להשיב פניו, אסור לפצור בו כי זה כמו הכרח ואונס, והחומד לקחת כל חפץ והוא איש נכבד שאם ישאל שאלה אור פניו לא יפילון, אסור לשאול מעם רעהו מקח או מתת, בלתי אם ידע כי נתון יתן לו בנפש חפיצה, ולא ירע לבכו בתתו לו" עכ"ל הזהב. (שוב עיינתי בספר לרעך כמוך, וראיתי שאח"כ בפרק ה' שם בסעיף ט' כתב להדיא כדברינו, לדיוק מדברי הרבינו יונה אלו, שבאדם חשוב, גם בפעם אחת יש מקרים שאסור, כגון מנהל מוסד שיש אנשים הכפופים למרותו, עיי"ש, ובהערה מ"ט, ובכ"ז נראה לי שגם בכל אדם אם מפציר מאוד יתכן שיש לחשוש גם בפעם שניה וכדו' ולא רק בפעם שלישית, והכל לפי הענין, אחר שהראשונים לא נתנו

דאורייתא, ובוזה חילקו בין רוצה ואינו רוצה, וס"ל דהסוגי' בסנהדרין פליגא על ההיא סוגי' וסברה דחמסן דרבנן, ולכן הרמב"ם סובר שלהיה סוגי' דחמסן דרבנן ליכא החילוק הנ"ל, דבתליוהו וזבין באמת מקחו קיים אפי' באינו רוצה, כיון שהוא מדרבנן אינו יוצאה בדיינין, וגבי לאו דלא תחמוד עובר אף ברוצה, ולכן לא הזכיר הרמב"ם אצלינו בהל' גזילה בדין החמסן, שהינו העובר בלא תחמוד כנ"ל, שאינו רוצה (כמו שהשיג הראב"ד וביארו הרב המגיד) ומ"מ לא נפסל לעדות כנ"ל כי לא משמע להו לאינשי, עכת"ד שם.

ז' - לפי"ז עלה בידינו שהעובר על לא תחמוד הוא החמסן דגמ'

ויש בזה עוד אריכות באחרונים, אבל עיקר מה שרצינו לבאר כאן הנוגע לעניינינו, לבד ממקור הראב"ד והרמב"ם בסוגי' אם מיירי ברוצה או אינו רוצה, והקשר לסוגיית תליוהו וזבין (שגם הרב המגיד הנ"ל נגע בה) הוא בנקודה אחרת - דחזינן בכל הני רבנותא דדימו דין החמסן לעובר אלאו דלא תחמוד, כמו שהזכרנו לעיל, אלא שלפי דברי הגר"א, הרמב"ם פליג על תוס' אם חמסן דהסוגי' ב"ק הוא החמסן דרבנן דסוגי' דסנהדרין, או דהוא חמסן מדאורייתא, אבל בין כך ובין כך פשוט שחמסן עובר על איסור דלא תחמוד, אף שנותן דמים, דזה כל עניינו של חמסן כמש"כ בגמ', ומינה שזה כל איסור לא תחמוד נמי - לתת דמים על לקיחת חפץ, וכמו שהביא להדיא הרמב"ם דרשת המכילתא - "חימוד שיש בו מעשה", אלא שנחלקו בנקודה אחת אף שהיא משמעותית להלכה, אבל בשורשה יש דמיון גדול, דלהרמב"ם אף אם אמר רוצה אני כמו שביאר הרב המגיד וכל המפרשים, ולהראב"ד וסיעתו רק אם היה נגד רצונו

לאינשי, עכת"ד, ובפשטות כוונתו דכיון שאינשי סבורים שאין בזה איסור לא תחמוד, לא פסול לעדות מדאורייתא (וכך הדין בכל פסולי עדות בדבר שאין יודעים חומר האיסור כמבואר בסוגי' סנהדרין שם דף כ"ו ע"ב גבי הני קבוראי "סברי מצוה קא עבדי" ובשו"ע חו"מ סי' ל"ד סעיף ד' בשו"ע ורמ"א, ובסעיף כ"ד שם, דברים יסודים בזה, וכן נראה שהבין בסוגיין הבית שמואל באבן העזר סי' כ"ח סק"ב עיי"ש היטב).

והנה הלח"מ בריש פרק י' מהלכות מכירה בדין תליוהו וזבין, כתב שמגמ' זו מקורו של הראב"ד דידן בהל' גזילה דאיסור לא תחמוד הוא דווקא באינו רוצה למכור, דברוצה למכור קיי"ל תליוהו וזבין וכו', והגמ' כאן מעמידה דין תליוהו ברוצה למכור, וחמסן באינו רוצה, ורואים שפשוט ליה ללח"מ דחמסן והעובר על לאו דלא תחמוד היינו הך, דהיינו שנותן דמים אבל הבעלים לא נתרצה למכור, וכך היה פשוט לכל רבותינו שדברו מזה, וכלשון ההגה"מ כאן בהל' גזילה, על דברי הרמב"ם בלא תחמוד - "והיינו חמסן" ומבאר כנ"ל בתוס' למה אינו נפסל מן התורה לעדות אם עבר על לאו דלא תחמוד דאורייתא, כי רק משמע להו לאינשי, ולא יודעים גדר הדין באמת.

והקשה עוד הלח"מ שם על הרמב"ם שהשמיט בתליוהו וזבין דין הגמ' שם בב"ק דמיירי באמר רוצה אני (וכן כאן בהל' גזילה לא חילק בזה כדכתבו הראב"ד והמ"מ הנ"ל) והקשה עוד שם בפשט הסוגי' על הרב המגיד כאן, אבל בב"י הגר"א בחו"מ ריש סי' ר"ה (והועתק שם בהל' מכירה על הרמב"ם מהדורת פרנקל) כתב לבאר כל הענין בדעת הרמב"ם, דס"ל לא כמו שכתבו התוס' הנ"ל בב"ק, דכל השאלה מה בין גזלן לחמסן היא על דרבנן, אלא בגזלן וחמסן

לגמרי, והאיסור הוא בלקיחת החפץ נגד רצונו, אך אם נתרצה אינו עובר, אמנם כבר כתבנו למעלה סוף אות ד' וסוף אות ה', דפשוט דלהרמב"ם ג"כ, אם מתחילה רצה למכור אף שלא היה דעתו להציעו למכירה ג"כ אינו עובר, וכל האיסור אם שידלו למכרו כשאינו רוצה, וכבר לא אכפת לן בסוף אם נתרצה, וכלשון הרמב"ם להדיא - "והכביד עליו ברעים עד שהפצירו ולקחו ממנו" והמ"מ הנ"ל שכתב - "ההשתדלות אשר השתדל כדי לרצותו הוא האיסור" דנקודת מחלוקתם של הרמב"ם עם הראב"ד ותוס' רק אם המעשה בסוף של לקיחת החפץ, הוא חלק מהאיסור והכי מתפרש - "חימוד שיש בו מעשה", או לפי הרמב"ם הוא רק מדר וסימן לגודל חמורו ורצויו, ולכן נקרא שאין בו מעשה כמו שביאר המ"מ כי בלקיחה כבר אין מעשה איסור רק בהפצרה המביאה לזה, אבל אם לרמב"ם היה איסור גם ברוצה מתחילתו, לבד ממה שמפורש בלשונו לא כן, גם לא היה שייך לבנותו בשם חמסן, בשלמא לאו דלא תחמוד היה מקום לטעות שהוא על עצם החימוד, אבל איזה חמס יש בשואל מחבירו לקנות דבר שלא תכנן מתחילה למכרו.

ועל כן בידינו שכל גדר האיסור הפשוט ברוב רבותינו הראשונים והפוסקים (הלא המה התוס' והרמב"ם הראב"ד והרב המגיד, הלח"מ והגר"א ועוד) של לאו דלא תחמוד הוא גדר החמסן של הגמ' שיהיה דמי כשלא רצה הבעלים למכור, ורק נחלקו כנ"ל אם כשאמר בסוף שרוצה למכרו מהני שלא יעבור על לאו זה, דלהרמב"ם אינו מועיל, וכדיבארנו מחלוקתם היטב, ולפי"ז היה לי מקום להסתפק בדברי הגמ' ב"מ שביטאה הדבר בלשון "לא תחמוד בלא דמי משמע להו לאינשי", שלפי מה שהראינו למעלה

שרוב הראשונים כולל התוס' (לבד תוס' בסנהדרין רק לתי' קמא ס"ל לא כן וגם הוא כתב מתחילת דבריו שכן פשוט הגמ') ס"ל שטועים בזה אינשי, ואינו כן לפי האמת, ולכאן' ביאור טעותם בזה שס"ל שדבר ששילמתי עליו כסף ולקחתי אין בו איסור לא תחמוד, דהאיסור של התורה כביכול רק לא להתאוות לדבר של חבירו, ולא אמרה שלא ננסה לקנותו בכל מיני תחבולה אף אם לא ישרים ורצויים בעיני הבורא, ובאו חז"ל ללמדינו ברמז זה של הגמ' שהדגישה - "בלא דמי משמע להו לאינשי", שההיפך הוא הנכון, ופירושו דבריהם יותר במכילתא עליה נתבסס הרמב"ם שאין עוברים אלא על חימוד שיש בו מעשה, ולכן פשיטא בפי כל רבותינו הראשונים שהיינו חמסן דגמ', אף שלכאן' אין לזה רמז לא בגמ' ב"מ ולא בסנהדרין ולא בבב"ק בסוגיות הנ"ל, כל היכא שנזכר חמסן (בב"ק וסנהדרין) או לאו דלא תחמוד (בסוגי' ריש ב"מ) אבל התוס' וכל שאר רבותינו הראשונים ואחריהם גדולי הפוסקים ראו זאת מיד דחמסן דגמ' דיהיב דמי (דעל זה לא פליגא הסוגי' בסנהדרין גם לפי פי' הגר"א, רק אם זה חמסן דרבנן או דאורייתא) הוא הוא העובר על לאו דלא תחמוד, דלאו דלא תחמוד אינו כפי שסבורים אינשי, שהוא לרצות משהו שיש לשני גרידא, אלא להיפך לנסות לקחתו גם בדמים, ואם רק רצה החפץ שיש לחבירו ולא תכנן כיצד לקנותו לא עבר כלל איסור של תורה אפי' לאו דלא תתאוה שהוא בלב בלבד, כמו שיתבאר לקמן בס"ד, ואיך שייך באשתו של חבירו איסור זה, שלהדיא דברה תורה עליו, בסמ"ע בסי' שנ"ט כתב דבאמת הוא רק אם יעשה תחבולות שיגרשנה ל"ע, ועיין בב"ח שם, ועמדו בזה כמה מהפרשים ואכמ"ל (וכמדומה דזו הדעה הרווחת גם האידנא, כמו שסברי אינשי בזמן הגמ', לכל מי שלא

ח' - האם המשתדל להשיג את החפץ בלא דמים הוא בכלל טעות של בני"א

ונסתפקתי אם דין התורה הוא ממש להיפך מטעותם של אינשי, דהיינו שאף שאדם שרק רוצה חפץ של חברו, ודאי עדיין לא עבר האיסור של לא תחמוד, ואם משתדל לקנותו בדמים עובר, דלא כדטעו אינשי בזה, אבל יש להסתפק האם טועים לגמרי כשלא נתן דמים, אלא נתאווה להשיג את החפץ ובסוף לקחו בלי דמים, האם במקרה כזה עובר, ובפשטות הלא אם לקחו בלא דמים הוא גזלן כפשוטו, והרמב"ם הלא מנה בלאו דחמוד שעדיין לא עבר בלא תגזול, אא"כ לקחו באונס ממש בלי רצונו כלל (ולא כהראב"ד לעיל שהוא ממש סניף לאיסור גזילה) וא"כ כל העבירה של לא תחמוד היא בעשיית התחבולות כיצד לקנותו ממנו נגד רצונו (ולהרמב"ם אף אם יתרצה לבסוף) ולקחתו ממנו, אבל עכ"פ פשוט שמה שסברי אינשי שלא תחמוד הוא לרצות החפץ לעצמו בלבד, אבל אם מנסה לקנותו בדמים אפי' שלא רוצה, בזה סבורים בטעות שבזה אין איסור, ההפך הוא הנכון.

שוב ראיתי ששייך באופן פשוט ומעשי מאוד, בלי הלאו של גזל, באדם המשתדל חברו לתת לו מתנה, ואותו אחד לא נעים לו לסרב, או כי הוא איש נכבד ממנו, או משום קשרי ידידותם וכדו', והוא מפציר בו עד שמסרב, ומצאתי שדבר זה נפתח בגדולים, ובספר לרעך כמוך בפרק ה' סעיף א' בהערה מ"א, הביא מכת של קודמים הסמ"ג, והרבינו יונה (צטטנו לשונו לעיל סוף אות ה') שיש כאן איסור לא תחמוד, ושכן פסקו כמה פוסקים לדינא, כשו"ת ארץ צבי ושו"ת שבט הקהתי ושו"ת בצל החכמה, ועוד, ובראשם רבינו הח"ח.

למד סוגי' זו, אמנם באמת יש כמה ראשונים שסברי כהתוס' בסנהדרין בתי' קמא שכן הוא האמת, כמו שהביא בספר לרעך כמוך, בפרק א' הערה ז', אבל כתב שם שרוב הראשונים והפוסקים סוברים שאנשים טועים בזה, ולדינא אינו כן, ומנה שם שמותם, וכן הביא מהתוס' בעוד כמה מקומות).

וז"ל הרמב"ם בספר המצוות ל"ת רס"ה - "והמצוה הרס"ה היא שהזהירנו מהשים מחשבתינו לעשות תחבולה, כדי לקנות מה שיש לזולתנו מאחינו, וזהו אמרו לא תחמוד בית רעך, ולשון מכילתא לא תחמוד, יכול אפי' חומד בדבר תלמוד לומר לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך וכו', אף כאן עד שיעשה מעשה, הנה התבאר לך שזה הלאו יזהיר מהערים עד שננקט לעצמינו הדבר שהיינו חומדים אותו מממון אחינו, ואפי' לקנותו ולתת בו דמים הרבה" עכ"ל.

אחרי שזכינו לזה בס"ד, יש להדגיש כאן נקודה נוספת, דהלא הסקנו לעיל סוף אות ה' דבפשטות ההלכה כהרמב"ם בזה, דאם שידל אדם למכור משהו שלא רצה והפציר בו יותר מהראוי (עיין לעיל) אע"פ שבסוף נתרצה, ואע"פ ששילם לו כסף, עובר על לאו דלא תחמוד, כמו שפסק השו"ע, וספיקא דאורייתא לחומרא, וכמו שכתב גם בספר לרעך כמוך, לכאור' לפי מה שכתבנו כאן, שהוא הוא החמסן של הגמ' יש לחוש עוד שיפסל לעדות, עכ"פ מדרבנן, לכל הפחות מי שהורגל במעשים כאלו, ע"פ הגמ' בסנהדרין שם דף כ"ה ע"ב, שחכמים הוסיפו על פסולי עדות, החמסנין, ואפשר שהוא רק אם עושה כן בקביעות, ותליא בפ' הגמ' שם "מעיקרא סבור וכו' אקראי בעלמא הוא" עיי"ש, וצריך לעיין בזה בטור חו"מ סי' ל"ד, וכעת לא עיינתי בענין זה כראוי.

וזה לשונו של הח"ח בספר המצוות הקצר
 שחיבר בל"ת מ' - "ומצוי זה בחתן,
 שמכביד על חותנו קודם החתונה, שיתן לו
 דבר פלוני ופלוני, מה שלא התנו על זה
 בשעת כתיבת התנאים, ואע"פ שחותנו ממלא
 מבוקשו, אעפ"כ החתן עובר על לאו זה דלא
 תחמוד" עכ"ל, ומה שכתב מה שלא התנו
 בשעת כתיבת התנאים, יש לציין לדבריו
 בסוף ספר שמירת הלשון ממש בסוף חתימת
 הספר - "דקודם הגמר רשות ביד כל אחד
 לבקש מה שבלבו, דבלא זה אינו רוצה
 להתקשר עימו", עכ"ל, וביאר בספר הנ"ל
 דמותר שכן הוא דרך כל משא ומתן בין בני
 אדם, ופשוט, ועיי"ש בכל דברי הח"ח ומה
 שכתב שם בתו"ד דאם הוא מתת של צדקה
 שאינו של רשות, מותר לבקשו, ומה
 שהרחיב בענין זה בספר לרעך כמוך בפרק
 ה' בכמה מקומות, לגבי נתינות שהאדם
 מצווה בהם מהתורה (והזכרנו זאת גם לעיל
 סוף אות ה' במוסגר).

ט' - מהו א"כ גדר הלאו דלא

תתאוה לפי כל הנ"ל

עבשו יש לדון בגדר האיסור שכתבה תורה
 לא תתאוה (ונזכר רק בדברות
 אחרונות בפרשת ואתחנן) ומנאו הרמב"ם
 לשני איסורים, כיון שכתב הרמב"ם (ע"פ
 חז"ל כדיתבאר) שגדר איסורו בלב בלבד,
 האם נימא כאן דאולי עובר ברצונו ותאוותו
 לחפץ חבירו בלבד, או דילמא עדיין אינו
 עובר באופן זה.

ראשית יש להקדים דהראשונים הביאו דעת
 הסמ"ג דפליג, ולא קיבל החלוקה
 לשני לאוין של לא תחמוד, ולא תתאוה, דז"ל
 ההגה"מ על הרמב"ם דידן בהל' גזילה באות
 ו' - "בס"ה כתב שלא יתכן כדבריו, דא"כ
 החמיר באיסור התאוה מבאשת איש, אלא לא
 תתאוה ולא תחמוד הכל אחד, וכן תרגם

אונקלוס לא תתאוה לא תירוג, כמו ונחמד
 למראה, דמתרגמינן ומרגג למיחזי, וכן פי'
 רש"י פרשת ואתחנן, ע"כ וכן רא"ם עכ"ל
 ההגה"מ (והוא העתקת לשונו של הסמ"ג
 בל"ת קנ"ח) והיינו דהוקשה לסמ"ג דלפי
 חלוקת הרמב"ם לשני לאוין, יצא א"כ
 בדברות אחרונות דכתיב בפרשת ואתחנן
 כתוב - "ולא תחמד אשת רעך, ולא תתאוה
 בית רעך שדהו ועבדו ואמתו, שורו וחמורו
 וכל אשר לרעך", א"כ לא תתאוה לא נאמר
 על אשת רעך, ורק לא תחמוד נאמר בה, וא"כ
 היקל בה הכתוב יותר שלא נאמר בה איסור
 בלב בלבד כשאר דברים, ולכן פי' דלא
 תחמד ולא תתאוה הכל אחד, ושניהם ענין
 אחד, של תאוה וחימוד כמו שהביא מלשון
 האונקלוס. (וכן משמע מרש"י פרשת ואתחנן
 שפי' שאף לשון תתאוה הוא לשון מחדה
 כפי' אונקלוס, כמו שציין הסמ"ג, ועיין
 ברמב"ן עה"ת שם, ויש לעיין בדבריהם,
 ולכאור' כוונתו של הסמ"ג בקושייתו על
 הרמב"ם, דלא מסתבר דבאשה דיותר שייך
 בה תאוה באופן כללי, לא יהיה איסור בלב
 בלבד, ויהיה קל יותר מבתיים וחפצים של
 רעהו, ועיין בהמשך היישוב לזה).

והנה לעצם קושייתו כבר כתב הלח"מ על
 אתר דנראה דלא היה לו בספרי
 הרמב"ם שבגירסתו, מה שכתוב בספרים דידן
 ברמב"ם להדיא בהלכה י' "כל המתאוה ביתו
 או אשתו" וכו', הרי להדיא ברמב"ם שכלל
 גם אשתו בלאו דמתאוה, ומה שהקשה
 שבכתוב לא נזכר על אשה, תירץ הלח"מ
 שנכלל בכל אשר לרעך, ועיין בב"ח סוף סי'
 שנ"ט מה שכתב בזה.

ובענין מה שלא קיבל מכת זה חלוקתו של
 הרמב"ם לשני לאוים, כבר נתבאר
 בהרב המגיד, דמקורו של הרמב"ם הוא
 להדיא במכילתא, והרמב"ם עצמו הביאה

עבר על לא תחמוד גם כן, אחר שקנה הדבר שיהיה לחבירו, ולא היה רצונו למכרו, אבל הכביד עליו והערים עליו עד שלקחו ויהיה שלו, כבר עבר שני לאוין לא תתאוה ולא תחמד כמו שביארנו עכ"ל, ונתבאר לנו בהרחבה מקור הרמב"ם לחלוק בין שני הלאוים, וביאור דעתו.

ועתה נחזור לספק דידן האם על לאו דלא תתאוה דהוא בלב בלבד כדנתבאר, עוברים ברצון ותאוה גרידא, לחפץ חבירו, או שמא אף כאן בעינן מחשבות לקנותו, כשם שאיסור לא תחמוד הוא רק במשתדל לקנות החפץ נגד רצון המוכר, והנה מלשון הרמב"ם בספר המצוות היה קצת מקום להסתפק בזה, כי כתב ש"הלאו השני מזהיר אפי' להתאוות בליבינו בלבד", ומשמעות לשונו שרק בתאוה לבד עובר אפי' בלי שתכנן לקנותו, וקצת נראה כן מתחילת לשונו ג"כ - "לחמד מה שיש לאחינו ולהתאוות בו, שזה יהיה מביא לעשות תחבולה לקנותו" ומשמע שבלא תתאוה די בתאוה לבד לעבור עליו, רק שבהמשך עלול להביא לעשות תחבולה לקנותו, שהוא כבר לאו דלא תחמוד, וכמש"כ מהמכילתא שהביאה הרמב"ם בהלכות, שהתאוה מביאה לידי חימוד וכו'.

אבל דברי הרמב"ם מוכרעים ממה שכתב בהלכות גזילה להדיא לא כך, דלשונו שם על לאו דלא תתאוה - "כיון שחשב בליבו איך יקנה דבר זה, ונפתה ליבו בדבר עבר בלא תתאוה", וכן העתיק השו"ע חו"מ סי' שנ"ט סעיף י' להלכה, ואין להסתפק בלשונו בזה, והביא כן להכריע בספר לרעך כמון מספר יהודה יעלה חו"מ סי' ל"ג, ע"פ דברי בעל החרדים, ומשו"ת בצל החכמה ח"ג סי' מ"ג, וכן בספרו של מורינו הגר"י טשנר שליט"א, שערי תורת הבית ח"ב (החלק החדש) בדין

בספר המצוות ל"ת רס"ה ורס"ו במפורש וביארה בהרחבה, וכן כתב הגר"א בבי' לשו"ע סי' שנ"ט, והזכיר שהביאה הרמב"ם בספר המצוות, ורוב דברי הרמב"ם כאן לקוחים ממכילתא זו כולל מה שכתב שהתאוה מביאה לידי חימוד והחימוד לידי גזל, וכבר ציינו בהגהות בן אריה לשו"ע (הובא במקו"צ לרמב"ם פרנקל) ובספר לרעך כמון ריש פ"א, דבזוהר פרשת ואתחנן על אתר נמצאים דברי הרמב"ם מפורשים ג"כ בחלוקה הזו בין לא תתאוה ללא תחמוד (אף שלא ראה הזוהר אבל הדברים אמת מצד עצמם, ומקורם טהור בחז"ל גם במכילתא וגם בזוהר, אף שפשוט שגם הרמב"ם עצמו הוא מקור, אבל בדר"כ לא כותב דברים כאלה בלי מקור בחז"ל, כאשר העיד בעצמו באגרת שכתב לר' פנחס הדיין).

ונביא כאן לשונו של הרמב"ם שם בספר המצוות - "והמצוה הרס"ו היא שהזהירנו מהשים מחשבתנו לחמוד מה שיש לאחינו ולהתאוות בו, שזה יהיה מביא לעשות תחבולה לקנותו, וכו', אמר לא תתאוה בית רעך, ואין השני לאוין האלו בענין אחד, אבל הלאו הראשון והוא לא תחמוד, מזהיר שלא לקנות מה שיש לזולתינו, והלאו השני מזהיר אפי' להתאוות בליבינו בלבד, ולשון מכילתא (במוסגר - דרשב"י) לא תחמד בית רעך, ולהלן הוא אומר לא תתאוה בית רעך, לחייב על התאוה בפני עצמה ועל החימוד בפני עצמו, וכו', וביאור זה - שאם ראה דבר יפה אצל אחיו, אם גברה מחשבתו עליו והתאוה בו עבר על אמרו ית' לא תתאוה, ואם התחזק בו אהבת הדבר ההוא, עד שישתדל להגיעו אצלו, ולא יסור מחלות פניו ולהכביד עליו שימכרוהו או יחליף אותו איליו במה שהוא יותר טוב ממנו או יותר שוה, ואם הגיע אל בקשתו הרי כבר

לא תחמוד, העתיק בהרחבה מדברי שו"ת בצל החכמה דבר זה, ועוד כמה עניינים בזה, עיי"ש, ובספר לרעך כמוך הביא עוד אחרונים שפלפלו בזה, לכאן ולכאן, אבל כתב שהכרעת הרמב"ם והשו"ע והפוסקים אחריהם כנ"ל, שרק אם מתאוה לקנות ולקחת חפץ זה עובר בלאו דלא תתאוה במחשבת הלב בלבד, אבל לא בתאוותו לחפץ גרידא, עיי"ש.

ויש להוסיף שבדברי הרב המגיד מפורש כן גם בדעת הראב"ד (וכמדמה שלא הביא ראיה זו בספר לרעך כמוך) וז"ל - "כל המתאוה וכו' - מבואר במכילתא לחייב על התאוה בפני עצמה ועל החימוד בפני עצמו, ונ"ל שדעת הראב"ד ז"ל שחייב התאוה זו היא, שיתאוה לקנות בדמים שלא ברצון הבעלים" עכ"ל (היינו כיון שדעת הראב"ד לעיל שאיסור לא תחמוד הוא רק באינו מתרצה לקנותו).

ובדי שלא יראה כסתירה מלשון הרמב"ם בספר המצוות נ"ל להוסיף בזה דבר עיקרי לענ"ד - שאע"פ שפירוטו חכמים וקבע הרמב"ם בספרו להלכה והשו"ע אחריו, דלא כדעת הסמ"ג וסיעתו דלא תתאוה ולא תחמוד הכל אחד, אלא שיש כאן שני לאוים, זה בלב, וזה במעשה שמשתדל בפועל לקנותו, מ"מ פשוט שהם סובבים על קוטב אחד, רק שהתאוה אסורה כבר בלב, והחמדה ביותר מזה אסורה גם בהוצאת מחשבתו לפועל, ובכל אחד טמון השורש של המעשה הבא, ולכן אמרו חכמים כמו שהביא הרמב"ם שהתאוה מביאה לידי חימוד והחימוד לידי גזל, ולכן אפי' שהרמב"ם לא סובר שבלא תחמוד יש סניף של גזל (רק חמסן דרבנן) ועיקר האיסור הוא בהשתדלות והרצוי לקנותו, אפי' אם נתרצה לבסוף,

ושלא כדעת הראב"ד, כמו שהרחבנו לעיל באות ה', מ"מ אף לפי הרמב"ם בלא תחמוד הוא קרוב לידי גזילה, ואפשר שמשום הכי הוא מוגדר כחמסן מדרבנן (כנ"ל אות ז' בהרחבה) שהוא קרוב להיות גזלן, וממילא כשם שהאיסור של לא תחמוד הוא במפציר ממנו לקנות את החפץ, ולא סתם בזה שרוצה חפץ זה, ה"נ בלא תתאוה שהיא דרגה מתחתיו ואסורה כבר בלב היא שרשו של האיסור הבא, ואסורה באותו אופן בדיוק, היינו שמתאוה במחשבתו איך יקנה דבר זה, כמפורש בלשון הרמב"ם והשו"ע, והרב המגיד בדעת הראב"ד נמי, ואין אסורה ברוצה את הדבר בלבד, בלי שמחשב מחשבות היאך יוכל להעבירו אצלו.

מעתה יתפרשו לנו דברי הרמב"ם בספר המצוות כמין חומר באופן אחר לגמרי, דמה שכתב בתחילת לאו דלא תתאוה שהאיסור הוא - "מהשים מחשבתינו לחמוד מה שיש לאחינו ולהתאוות בו, שזה יהיה מביא לעשות תחבולה לקנותו" אין כוונתו לספר לנו כאן מה תוצאות מעשיו (שזה אין מעניינו של הרמב"ם במקום בו הוא מגדיר בריש דבריו כל לאו בפני עצמו, רק כשמפרט ההסבר אח"כ) אלא הגדרתו של הלאו בעצמו, ובא לתת גדר בלאו זה - שאיסור התאוה בלב הוא על זה האופן שמביא לתחבולות לקנותו בפועל, ובצורה כזאת הוא גם השורש של לאו דלא תחמוד שהוא הוצאת מחשבותיו אל הפועל, ובלא זה אין עובר, גם על לאו דלא תתאוה, אם סתם מתאוה בעלמא, וכך גם נראה מלשונו שכתב - "וגברה מחשבתו עליו", שזו מחשבה שיש בה ממש, ולא סתם רצון בעלמא, ולדבריו בהלכות מפורש שהם הם התחבולות איך לקנותו, ובהכי ייתיישבו דבריו בספר המצוות עם דבריו בהלכות, (אמנם עיין בספר החינוך מצוה תט"ז קצת

נראה לא כן, אבל ברמב"ם בהלכות גזילה ובשו"ע נראה כדברינו, וצ"ע).

י' - לסיום לפי הנ"ל באות הקודמת, ודברי האבן עזרא הידועים לענין דינא
הנה אחרי שהראינו לדעת כי בפשטות הפוסקים, אין איסור לא תחמוד כלל אם לא עושה השתדלות מרובה לקנות את החפץ, וגם איסור לא תתאוה שהוא בלב בלבד הינו רק במחשב היאך להשיג את החפץ מהשני, לכאור' פשוט וא"צ לפנינו שאין איסור באדם שרוצה חפץ כשל חבירו, אבל לא את החפץ של חבירו, כי כל האיסור שאסרה תורה הוא לקחת "כל אשר לרעך", ובאופני המחשבה וההפצרה שנתבארו עד כה, וכן כתב בספר לרעך כמוך הנ"ל מפורש בפרק ה' סעיף ו' שיכול גם ללכת לחנות ולקנות דבר דומה למה שראה ואין בזה סרך איסור, ובהערה למטה אות מ"ו הביא כן להדיא ממכילתא דרשב"י ומפי' ר' אברהם בן הרמב"ם עה"ת, שגם כתב כן בפירושו, ועי"ש עוד בזה, מצד המוסר והחסידות.

ולאור מה שכתבנו לעיל באורך שגם איסור לא תתאוה הוא רק באופן שמתאוה לקנותו וכמו שפסקו הפוסקים (וכן העתיק הח"ח בספר המצוות הקצר ל"ת מ"א) היה נ"ל בפשטות שלכאור' אין מקום לקושיית האבן עזרא המפורסמת, כיון שאין כ"כ קשה לא להגיע למצב כזה, דאין האיסור במחשבה בלבד, ותירוצו ושאר תירוצים שנאמרו בה,

הם לא אליבא דהלכתא, אלא ע"ד המוסר ומועיל לאדם שיוכל לעבוד על עצמו בחיזוק האמונה שהכל בהשגחה פרטית לפי זכויות ועבירות שלו, ולפי מה שנקצב לו משמים, ואין אדם נוגע במוכן לחבירו כמלא נימה, כמו שכתבו בספרי המוסר, על ההקבלה בין איסור לא תחמוד למידת הבטחון שהיא שורש כל התורה כמש"כ הגר"א בכ"מ, וע"י התבוננות זו יוכל שלא תתפתח אצלו בהמשך תאוה האסורה לחפצי חבירו עד האופן האסור שיחשב לקנותו, ובסוף גם יפציר בו וכו' הכל כמו שתיאר הרמב"ם מדברי חז"ל סדר הדברים שתאוה תביא לחימוד וכו', וגם זה עבודת חיים, ולא דבר שמועיל ברגע אחד בזמן התעוררות רצון לדבר של חבירו, אבל כשיש לאדם רצון כזה, אפי' לחפץ חבירו ממש, ולא רק לחפץ דומה לזה, כל עוד לא חישב איך לקנותו ולקחתו בכל מיני אופנים, לא עבר על איסורי תורה של לא תחמוד ולא תתאוה, ודברי האבן עזרא, שנראה מקושייתו לא כן, בפשטות אינם לדינא, ואח"כ ראיתי שבספר לרעך כמוך בפרק א' סוף הערה ב' למטה, ובפרק ה' הערה מ"ז, כתב כדברינו בזה, ושמחתי למצא שכוונתי לדבריו.

אמנם יש לזהר מאוד בכל המקרים שאדם כן מפציר במישהו לקנות או ליתן לו דבר שרוצה, כמו שהרחבנו למעלה סוף אות ה', ואות ח' לגבי מתנה, עיי"ש, ורחמנא יצילינו משגיאות, ונזכה לקיים כל דיני התורה בשלימות.



הרב יצחק ירחי

תבשיל שנתבשל בשבת שנתערב בהיתר

לו מתירין ובטל.

והעתיקו לדינא הרמ"א בהג"ה (שם סס"ד) וז"ל: ולא מקרי דבר שיש לו מתירין אא"כ הותר למי שנאסר, אבל אם נשאר לאחד לעולם אסור, אע"פ שמותר לאחרים, כגון המבשל בשבת לא מיקרי דבר שיש לו מתירין עכ"ל. ופירש הש"ך (שם סקט"ו) דמיירי במבשל במזיד, דאסור למבשל לעולם ולאחרים מותר במוצ"ש.

ב] והמ"א באו"ח רס"י שי"ח (סק"ב) הביא את דברי הרמ"א אלו, וכתב עליו וצ"ע דאין הנידון דומה לראיה, דתרומה לא הוי אצל שום אדם דבר שיש לו מתירין, דאי לכהן גם היום מותר ואי לישראל לעולם אסור, אבל הכא כיון שחל עליו שם דבר שיש לו מתירין לאחרים, אף לדידיה לא בטיל. כדאיתא פ"ג דבכורים, דאם נתערבו בכורים אסורים אף לזרים, אע"ג דלדידהו לא הוי דבר שאין לו מתירין, כיון דלכהנים הוי דבר שיש לו מתירין דיכולין לאכלו בירושלים, אף לזרים אסור. וכ"כ הרע"ב, והרמב"ם בפ"י המשניות ובחבורו פ"ד מבכורים, ומיהו הר"ש כתב דלא הוי דבר שיש לו מתירין כיון דאסורים לזרים, ומ"מ יש להחמיר. ומ"ש בי"ד סס"י ק"ב [היינו דינא דהרמ"א הנ"ל] אפשר דאיירי כשנתערב באחר השבת, דאז הוי ממש דומיא דתרומה וכנ"ל עיקר, עכ"ל ע"ש.

א] כתב הטור יו"ד (סי' קב) כל דבר שיש לו מתירין, כגון ביצה שנולדה ביום טוב שראויה למחר, אם נתערבה באחרות בין שלימה בין טרופה, אינה בטלה אפי' באלף, ואפי' ספק אם נולדה ביו"ט אם לאו, ונתערבה באחרות אסורות ע"כ. ומקורו בפרק קמא דביצה (ג:) ובכמה דוכתי, פשוט דדבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל [כ"י].

וכתב מרן בב"י שם וז"ל: כתב רבינו ירוחם בשם הרמ"ה, דבר שיש לו מתירין שהוא אסור לזה, ואין לו מתירין למי שהוא אסור לו, פי' כגון המבשל בשבת וכיו"ב, לאו דבר שיש לו מתירין הוא ובטל, ודקדקה מפרק הערל (פב.) עכ"ל.

והיינו דמייתי התם ברייתא, חתיכה של חטאת טהורה, שנתערבה במאה חתיכות של חולין טהורות, לא בטילה. ואמר רב אשי דטעמא משום דשיל"מ דאפי' באלף לא בטיל, ומסיק הש"ס דהאי דרב אשי בדותא היא, למאן אי לכהן מישרא שרי אי לישראל לעולם אסור. ופרש"י (ד"ה בדותא) דהא דקיי"ל דבר שיש לו מתירין לא בטיל, כגון דמשתרייא למחר למאן דאסירא ליה השתא, כגון ביצה שנולדה ביו"ט ע"כ. ומכאן יליף רבינו ירוחם לנידון דידן, לעניין תבשיל שנתבשל בשבת במזיד דאסור למבשל לעולם*, דאע"פ שמותר לאחרים לאחר השבת לא מיקרי דבר שיש

א. כמבואר בשו"ע או"ח (רס"י שיח) המבשל בשבת, במזיד אסור לו לעולם ולאחרים מותר למוצאי שבת מיד, ובשוגג אסור בו ביום גם לאחרים, ולערב מותר גם לו מיד ע"ש.

ב. וה"ה כשנתערב בשבת, לאחר השבת מותר, דנהי דביום שבת לא נתבטל מכאן יש לו מתירין, מ"מ מתחיל

פרטי ע"ש. וכבר קדמו בזה הגאון מהרש"ל ביש"ש (יבמות פ"ח סי' ל"ד) דהקשה ג"כ קושיא זו, ותירץ כיון שכהן אחד יכול לאכלה לא מיקרי דבר שיש לו מתירין.

ובספר תהלה לדוד כתב עליו דאינו מוכן, דהא נדרים הוי דבר שיל"מ יע"ש, וכוונתו למבואר בשו"ע יו"ד סי' ק"ב (בהג"ה ס"ד) מי שנדר מדבר אחד ונתערב אח"כ, לדידיה מיקרי דבר שיל"מ, דהא אפשר לשאול על נדרו ע"ש, הרי מבואר דאע"פ שאין היתר בזה אלא ליחיד [דהרי אין יכול לישאל עליו אלא הנודר לבדו], אפילו הכי מיקרי דבר שיש לו מתירין ודו"ק.

אכן הגאון רעק"א בחי' (שם) כתב על דברי רמ"א וז"ל: בפשוטו נראה דדוקא לגבי הנודר לא בטל, דבידו למשאל עלה והוי דבר שיש לו מתירין, אבל לאחרים שרי דלדידהו לא הוי דבר שיש לו מתירין, דאין בידם דהנודר ישאל על נדרו. ואולם למ"ש המ"א (רס"י שי"ח הנ"ל) אם לאחד הוי דבר שיש לו מתירין ולא בטל, גם לאחרים לא בטל, הוצ"ל דמה דנקט הכא 'לדידיה', לאפוקי דאם הנודר לא יאסור הדבר על עצמו רק לאחר, זה לא הוי 'דבר שיש לו מתירין' דהא להנודר לא נאסר מעולם, ולאחרים הא אין בידם וכמ"ש מהרי"ט בתשובה עכ"ל. הרי

והקשה בספר תו"ש (שי"ח סק"ב) לדברי המ"א, דא"כ אמאי אמר הש"ס [בפרק הערל הנ"ל] דר"א בדותא, אטו מי ליכא בכל השבט כהנים טמאים וטבולי יום, שהיום אסור להם ולערב יהיה מותר, ולגביהו הוי 'דבר שיש לו מתירין' לדברי מ"א ע"ש. ומחמת כן מסיק שם להיפך מדברי המ"א, דבנתערב בשבת מיירי, ואעפ"כ כיון דלמבשל לא הוי דבר שיש לו מתירין, אף לאחרים בטל ולא הוי דבר שיש לו מתירין.

והסכים עמו בזה ה'חתם סופר' וביאר דבריו, דאע"פ דבעלמא הדין כדברי מ"א, היינו מטעם דלמי שיש לו מתירין אסור, משום עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, משום הכי אסור לאחרים נמי משום לא פלוג, משא"כ הכא במבשל בשבת, דמעיקר הדין הותר למבשל עצמו משום שאין לו מתירין, איך נאמר דאסור לכל העולם, הלא לא נאסר להם אלא משום יקנסא דהמבשל, וכיון שהותר לו הותר לכולי עלמא ע"ש.

ג] והנה המחזה"ש (שם) מסיק מחמת קושיא זו דהתו"ש, דגם המ"א מודה דאם יש היתר לאיזה יחידים, משום הכי לא יקרא דבר שיש לו מתירין לגבי אחרים, ולא מיירי אלא בכה"ג דההיתר לכל העולם חוץ מאדם

הביטול לאחר השבת (הג' רע"ק שם).

ג. וסברא זו תיכון לדעת התוס' ודעמיייהו דס"ל דטעם האיסור למבשל בשבת משום קנסא, אבל לרש"י (חולין ט"ו.) דס"ל דטעם האיסור דלא ליתנהי מאיסורא ע"ש, ליכא לסברא זו כלל ודו"ק.
ד. ומ"מ לדינא כתב דנראה לכאורה דאין להחמיר כ"כ לאסור למבשל לעולם ע"ש.
ה. ומתוך דבריו למדנו דס"ל בהאי דינא כהמ"א, אכן מה שכתב לדמות דין זה לדינא דהמ"א צ"ע לענ"ד, דלכאורה נראה דלא דמי כלל, ושאיני הא דמ"א דהאיסור באותה שבת לכו"ע משום דנתבשל בשבת, וא"כ שפיר י"ל הוואל ואסור לדידיה אסור לאחרים, משא"כ בנודר דלאחרים לא נאסר כלל מאין יבא להם איסור בתערובת, וי"ל א"כ דלחכי נקט רמ"א 'לדידיה' דוקא, דלאחרים אין שום עניין בתערובת זו, דמעולם לא נאסר עליהם, ובזה יתורץ גם קושיית 'תהלה לדוד' על דברי מהרש"ל, ושוב ראיתי בשם ספר בני ציון שחילק כעין זה ע"ש ודו"ק.

דס"ל ג"כ שאין לחלק בין יחידים למרובים, וכדעת 'תהלה לדוד' הנ"ל ודלא כהמחה"ש.

ובהנהות הגאון רעק"א בשו"ע או"ח כתב על דברי המ"א [רס"י שיח הנ"ל] ואף דתרומה שנתערבה הוי י"ש לו מתירין לכהן טמא, מ"מ איסור זרות לא הוי י"ש לו מתירין ובאמת גם הזר אסור לאכלו בטומאה, דהך איסור כיון דיש לו מתירין לכהנים גם לזר לא בטל ע"ש. ומתוך דבריו נתיישבה קושיית התו"ש, דלא מצי הש"ס לאוקי הא דאמימר בכה"ג ודו"ק.

[ד] ובספר חו"ד (יו"ד שם סק"ח) כתב על ראיית המ"א מבכורים דאינה ראייה, דהתם איסור דחוי לירושלים קאי גם על ישראל, והואיל דהוי דבר שיש לו מתירין לא בטיל, אע"ג דאכתי אסור לישראל משום זרות, מ"מ מחמת 'איסור חוץ' לא בטיל, ולאו משום שאסור לכהנים אסור לכל. ולפ"ז מסיק שם בנידון דידן, דכוונת רמ"א דלמבשל עצמו אם נתערב מותר בשבת עצמה, דלדידיה אין לו מתירין, ולאחרים אסור עד מו"ש, דלדידהו הוי דבר שיש לו מתירין ע"ש.

וכתב בשו"ת רב פעלים (ח"א או"ח סי' י"ז) דכדבריו נראה עיקר לעניין הדין, וכמ"ש הפר"ח במעשה שא' שחט ז' בהמות, והוציא ב' בהמות וחצי למקולין, ונשאר החצי השני עם הארבע בביתו, ונתערבו הבני מעיים של כל השבע בהמות, ונמצא מחט בבית הכוסות שהיא טריפה ודאי, ואינו יודע בשל איזו בהמה היה וכו'. וכתב הפר"ח

ידהמנהג פשוט אף בכבש אחד, להתיר מה שנמכר כבר ופירש, ולאסור מה שנשאר ממנו בחנות, שעדיין לא פירש ומקרי קבוע, וכל שיעורי חכמים כך הם, ומי שאינו מורה כן לא ידע באיסור והיתר בין ימינו לשמאלו עכ"ל, וא"כ ה"ה הכא י"ל כן, ולא חיישינן לתרתי דסתרי.

ומ"מ למעשה כתב דראוי להורות כהמ"א מטעם דלא ליתי לידי חוכא', דאם יודמן יושב המבשל עצמו ואחרים עמו על השלחן, והביאו שם מזה התבשיל שנתערב, ואומרים למבשל אכול ולאחרים לא תאכלו, הא ודאי מסתמא יתעורר כל אדם על הדבר הזה, ויאמרו וכי מצינו חוטא נשכר וכו' ע"ש.

המורם מהאמור:

המבשל בשבת במזיד, נפסק בשו"ע או"ח (רס"י שיח) דנאסר התבשיל, למבשל עצמו לעולם, ולאחרים מותר למוצאי שבת. וביו"ד פסק הרמ"א (סס"י ק"ב) שאם נתערב אותו תבשיל בהיתר, לא מיקרי דבר שיש לו מתירין.

ונחלקו האחרונים בכוונתו, לדעת מ"א היינו דוקא לאחר השבת, אבל בשבת מתוך שיש לו מתירין לאחרים, גם למבשל עצמו אסור. ופירש המחה"ש דבריו, דאם יש היתר לאיזה יחידים, משום הכי לא יקרא דבר שיש לו מתירין לגבי אחרים, ולא מיירי אלא בכה"ג דהיתר לכל העולם חוץ מאדם פרטי. אבל הגאון רעק"א מפרש כפשוטו,

ו. ומיהו הט"ז כתב (יו"ד סי' ק"י סק"ה) שכבש אחד אינו בדין שיהיה מקצתו אסור ומקצתו מותר, ובסברתו אזלי הנהו פוסקים דלעיל, והפר"ח כתב עליו דטעות גמורה היא ביד הט"ז וביד כל האומרים כן, כמבואר בתשובה שם ע"ש.

ז. ומשמע דמי שיוורה בזה להתיר למבשל עצמו, לא עביד איסורא שכן הוא עיקר הדין, אלא שאין להורות כן לכתחילה.

מנורה מעשה שבת שנתערב בהיתר בדרום עא

דבכל עניין שיש היתר לאיזה אדם, מיקרי תו
דבר שיש לו מתירין ואינו בטל.
ולאחרים הוי דבר שיש לו מתירין ואסור
באותה שבת.

ודעת תו"ש הוי איפכא מסברת המ"א,
דדוקא בשבת מיירי, ומתוך דלמבשל
אין לו מתירין גם לאחרים מותר. וסברת
חו"ד למבשל עצמו מותר דאין לו מתירין,
והכרעת הגאון רי"ח בספרו שו"ת רב
פעלים, דהעיקר לדינא כהחו"ד,
ומ"מ למעשה יש להורות כהמ"א, ולא
מטעמיה אלא דלא להוי כחוכא.



הרב ערן כברה

בענין האם אדם קונה אתרוג בגוונא שהמוכר מחזיר אחר מעותיו

ענף א' - כותב לדון בדברי מרן הגרש"ז אויירבאך זצ"ל דהוי קונה את האתרוג סמוך לכניסת החג

(א) הנה ראיתי דמרן הגרש"ז אויירבאך זצוק"ל בהסכמתו לספר "ארבעת המינים" (עמ' י"א) כתב דנראה לעניות דעתי חידוש דאפילו קא עייל ונפיק המוכר אזווי דארבעת המינים, דקם דינא (חו"מ סימן ק"צ סעיף י') שאינו קונה רק בדמים בלבד, מכל מקום כיון דבערב החג ממש לא יהא ביד המוכר למכור את האתרוג לאחרים, א"כ ברור הדבר שאז ודאי לא יתרצה המוכר לקבל את האתרוג מהלוקח בחזרה, ולבטל את המקח לגמרי, ולפיכך נראה דכבר לא חשיב כעייל ונפיק המוכר אזווי כלל ועיקר, כיון דטפי ניחא ליה שהלוקח ישלם לו אחר זמן מלבטל את המקח, עיי"ש.

(ב) ונראה לבאר בפשיטות במקור פסקו של הגרש"ז זצ"ל מהא דאיתא בגמ' בב"מ (עז:): דאמרינן דאדם המוכר שדהו לחבירו, ולא נתן לו הלוקח כל דמי המקח, א"כ כל כל שהמוכר נפיק ועייל על דמי המקח, דהיינו חוזר ותובע את דמי המקח, לא קנה הלוקח את השדה, שהרי גילה דעתו שהצורך שלו במעות אנסוהו למכור שדהו, וכיון שהלוקח אינו נותן לו את המעות בשעת דוחקו, א"כ לא גמר בדעתו למכור לו שדהו, ואף בגוונא דהלוקח עשה מעשה קנין בשדה, [וכהא דנתבאר בדברי התוס' בד"ה עייל ונפיק אזווי לא קני, וזה לשונם, נראה דאיירי אפילו משך המקח, אם לא פירש בשעת מכירה משיכה זו תהא קונה

חפץ זה, וזווי ליהוי הלואה גבאי, כמו בשטר דאמר לעיל אני פלוני מכרתי כו', דאין סברא לומר דלענין מי שפרע מיירי, עכ"ל], ורק באדם המוכר שדהו מפני רעתה הוי נקנה המקח מיד, ואף אם המוכר נפיק ועייל על דמי המקח, והיינו משום דאמדינן דעתו דמאי דנפיק ועייל המוכר על דמי המקח, משום שממהר לגבות מעותיו שלא יחזור בו הלוקח.

(ג) והשתא לפי"ז הוא הדין באדם הקונה אתרוג מחבירו, והוי המוכר נפיק ועייל אזווי, מכל מקום הוי נקנה האתרוג בערב החג מחמת דשוב לא ימצא קונים אחרים במחיר שמכר לראשון, א"כ הו"ל כמוכר שדהו מפני רעתה, דהוי נקנה המקח, ואף דהוי המוכר נפיק ועייל אדמי שדהו, והיינו משום דאמדינן דעתיה דבלאו אונסא דזווי נמי הוה מזבין לה, והאי דעייל ונפיק אדמי שדהו, ממהר הוא לגבות שלא יחזור לוקח, ואף דלא דמי כל כך נידון הגרש"ז זצ"ל למוכר שדהו מפני רעתה, שאני התם דמעיקרא אית לן אומדנא בהא דנפיק ועייל אזווי כדי שלא יחזור בו הלוקח, מה שאי"כ בנידון דידן דמעיקרא נפיק ועייל אזווי משום דלא גמר להקנות בלא דמי המקח, אלא דשוב נתרצה סמוך לכניסת החג להקנותו אף בנתינת דמים אחר חג סוכות, מכל מקום נראה בפשיטות לדינא דאין לחלק בדבר כלל ועיקר, ואכן שוב ראיתי בספר "כשרות ארבעת המינים" (חלק עיוני - סימן י"ג) דכבר כתב לאתויי ראייה כדברי הגרש"ז אויירבאך זצ"ל מהגמ' בב"מ שם כן.

של הקלף עבור אשה אחרת, ונראה דאפשר אף לכתוב את הגט לאשה אחרת בצד שכתב בו את הגט הקודם, והוא למאי דמצינו בשו"ע (אהע"ז סימן קכ"ד סעיף ב') דפסק דכותבין הגט על דבר שיכול להזדייף, עכ"ד. ונמצא דלעולם לא הוי מינכר מחיקתו בגט כלל ועיקר.

(ו) ועוד דהרי מצינו בדברי ה"באר היטב" (שם ס"ק ג') דכתב להסתפק בגוונא דגזל קלף וכתב בו גט, דמימחק שפיר, ולא מינכר מחיקתו, אי הוי מיקרי שינוי החזור לברייתו או לאו, [ואע"ג דכבר כתב ב"חלקת מחוקק" (שם ס"ק ד') דלא הוי בכלל שינוי החזור לברייתו, מחמת דאף אם ימחק הגט לא יקרא בשמו הראשון, אלא רק נייר מחוק יקרא, עיי"ש. אפילו הכי כבר מצינו ב"שערי תשובה" דכתב לבאר דמיירי ספיקו בגוונא דהוי מימחק שפיר, ולא מינכר מחיקתו, ועפ"ז מתבאר שפיר בהא דהשמיט ה"שערי תשובה" דברי ה"חלקת מחוקק" בזה, ויש לפלפל], עיי"ש. והרי חזינן מדברי הפוסקים ז"ל דכתבו לדון דאדם שגזל קלף וכתב בו גט, אי הכי יהא חשיב בכלל שינוי החזור לברייתו, מחמת דמצי למוחקו שפיר דלא מינכר מחיקתו, ואי הכי הוא הדין נימא בנידון דידן דלעולם כל דהוי הסופר נפיק ועייל אדמי הגט אינה מגורשת, ולא דמי למוכר שדהו מפני רעתה, דלא מצי לתקן את השדה, מה שאי"כ בגט דהוי מצי למוחקו שפיר דלא מינכר מחיקתו, ואולם אפשר דבזמנינו דאין חשיבות לקלף למוחקו על מנת לכתוב בו גט אחר, אי הכי קם דינא דהוי מגורשת, מחמת דדמי למוכר שדהו מפני רעתה].

(ז) והרי מבואר בהדיא לחלק דהוי תלי מילתא באומדנא בגמירות דעתו של המוכר האם נפיק ועייל אזוי משום שלא

(ד) ושוב מצאתי בספר "תורת הקניינים" (הרב אהרון רובינפלד שליט"א) דשאל את מרן הגרש"ז אוירבאך זצ"ל מהא דמצינו בספר "תורת גיטין" (סימן ק"כ - ביאורים אות ה') דכתב דאם הבעל לא שילם לסופר עבור קלף הגט, והסופר נפיק ועייל אזוי דקלף הגט, אין האשה מגורשת, ולכאורה תיקשי מאי טעמא אין האשה מגורשת מחמת שהבעל לא שילם את דמי קלף הגט, הרי אין הסופר רוצה שיחזירו לו את הגט כלל ועיקר, כיון דאין לו מה לעשות בגט אחר דכבר כתוב עבור אשה מסויימת, ולכן עדיף לו לקבל את שכרו אחר זמן. והשיב מרן הגרש"ז זצ"ל: דבאמת אינו מבין סברתו דאין האשה מגורשת, דהא לעולם הבעל קנה את הגט, ולא שייכא הכא האי דינא דנפיק ועייל אזוי דלא קנה. ואכן כבר מצינו ב"פתחי תשובה" (אבה"ע שם ס"ק ו') דכתב לאתווי דבספר "גט מקושר" (שם אות י"ז) תמה על דברי ה"תורת גיטין" מהא דקיי"ל (חו"מ סימן ק"צ סעיף י"א) דהמוכר שדהו מפני רעתה דקנה אף בגוונא דעייל ונפיק המוכר אדמי המקח, וכל שכן בנידון דידן שאין הגט שווה לסופר כלום, עכ"ד.

(ח) [ונראה לעניות דעתי ליישב דה"תורת גיטין" מיירי בזמנן דהוי הנייר דבר חשוב, תדע, דהא מצינו בדברי המג"א (או"ח סימן ש"ח ס"ק י') דכתב לאתווי משמיה דה"שלטי גיבורים" (שבת פרק ח') דנייר חלק הוי מוקצה, וכתב המג"א לבאר דהוי מוקצה מחמת חסרון כיס, כיון דעומד לכתובה הוי שפיר קפיד עלייהו, עיי"ש. ואי הכי כל שכן בקלף דהוי מוקצה מחמת חסרון כיס, והשתא לפי"ז נראה לומר דכל דאין הבעל משלם דמי הגט, אי הכי שפיר הוי מצי הסופר להשתמש בגט ע"י מחיקתו, ולאחר מכן הוי מצי לכתוב גט בצד האחר

גמר בדעתו להקנות רק במעות, או נפיק ועייל אזוזי משום שממהר לגבות מעותיו שלא יחזור בו הלוקח. וכן הוא בהדיא בדברי מרן החזו"א (חו"מ סימן כ"ב) משמיה דאביו זצ"ל בגדר 'חלות קניינים', וזה לשונו, כלל גדול יהיה לך בקניינים, דעיקר הקנין הוא שיגמור בליבו להקנות הדבר לחבירו, וחבירו יסמוך דעתו עליו, ויש דברים שקיים להו לחזו"ל שבדיבור בעלמא גומר בליבו להקנות לחבירו, ויש שאינו גומר בליבו רק ע"י קניינים המפורשים מן התורה או מחז"ל, ודו"ק היטב בזה, והפוך בה דכולה בה, דו"ק בש"ס ופוסקים ותמצא כן, עיי"ש.

(ח) והנה לכאורה תיקשי קצת בדברי מרן הגרש"ז זצ"ל מהא דמצינו בדברי ה"משנה ברורה" (סימן תנ"ד ס"ק ט"ו) דכתב גבי קנין מצה, וזה לשונו, יש עוד פרט אחד מה שמצוי להכשל בו, כגון אם קנה מצה ומשכן לרשותו, אם המוכר גילה דעתו בעת מכירתו שדחוק למעות, ואינו יכול למכור בהקפה, ועל כן עייל ונפיק אחריו אזוזי, ומדחהו בלך ושוב ואינו נותן לו, מדינא לא קנה, כמבואר בחו"מ (סימן ק"צ סעיף י"ז), וממילא אינו יוצא בהם אחר כך ידי חובת מצה מן התורה, עיי"ש. והשתא למאי דנתבאר בדברי מרן הגרש"ז זצ"ל דכל דאית לן אומדנא בדעת המוכר דגמר בדעתו להקנות לחבירו, אף דמעיקרא הוי נפיק ועייל אדמי המקח, הוי נקנה המקח, אי הכי תיקשי בדברי ה"משנה ברורה" אמאי אינו קונה את המצה בערב החג ממש אחר דאין ביד המוכר למכור אין המצה לאחרים, והא איברא דלא דמי לגט אשה דאינו ראוי לאשה אחרת, מכל מקום אכתי תיקשי מאי שנא מאתרוג דהוי נקנה בערב החג ממש, והא בשלמא במאי דמצינו ב"משנה ברורה" (סימן י"א ס"ק כ"ז) דכתב דנראה פשוט דהוא הדין אם לקח

הציצית בהקפה, והמוכר עייל ונפיק אזוזי, וזה אינו רוצה לשלם לו, דמדינא אינם שלו, וכדאיתא בחו"מ (שם), א"כ לא יצא מן הדין בציצית, עיי"ש. דהא שפיר הוי מצי המוכר למוכרה לאחרים אף לזמן מרובה, אלא במצה דאינה עומדת רק לימות החג בלבד, ואף דישנן אנשים שאוכלים מצה אף בשאר ימות השנה, מכל מקום אינן משתמשים במצות כשירות למצה, כיון שעולין ממון מרובה, אי הכי נמצא דלא מצי למוכרה בערב חג אחר שכבר כולן קנו מצה.

(ט) ושמא יש לומר, דאכתי שאני מצה דהוי עומדת לאכילה, ואי הכי הוי בידו למוכרה בשאר ימי החג טפי מאתרוג דאינו עומד לאכילה, שהרי ישנן אנשים שאוכלין כל החג מצות הכשרות רק ללילה הראשון, ודוחק קצת לומר שרוצה שיחזיר לו המצות למוכרן לאחרים אחר דהוי ספק אם ימצא קונים אחר דרוב בני אדם כבר מכינים לעצמן כמות מצות לכל החג, והיינו בפרט אם מקפידין לאכול מצות בכשרות של לילה הראשון, ויש לפלפל.

ענף ב' - כותב לדון היאך הוי קונה

את האתרוג סמוך לכניסת החג

(א) ועוד לכאורה צריך ביאור בדברי הגרש"ז זצ"ל היאך הוי קונה את האתרוג קודם כניסת החג עצמו, הרי כיון דמעיקרא הוי המוכר נפיק ועייל אדמי המקח, אי הכי נמצא דלא קנה את האתרוג מתחילה, וממילא היאך הוי קונה את האתרוג לפני החג עצמו, דהא אין לומר דלעולם הוי קונה את האתרוג ב'קנין חצר' ע"י דהוי מונח בחצירו, וכהא דמצינו בדברי ה"ביאור הלכה" (סימן תרנ"ח ס"ק י') דכתב יש אומרים דהני דקני אתרוג למצה, ופרעי לאחר החג, לא יאות עבדי, דכל כמה דלא יהיב דמי, לא קני אלא מדרבנן, ואנן בעינן "לכם" מדאורייתא, אם

לעדות, אלא דהוי חמור משאר גזל דרבנן, ומוציאין אותו בדיינין, עיי"ש. דהא הכא מיירי באתרוג דבעינן ביו"ט ראשון דיהא שלו מן התורה, ואי הכי בעינן לאתויי עליה מצד קנין דרבנן מהני לדאורייתא או לאו, וקיצרתי. דהא מכל מקום אכתי מצינו לדחות למאי דמצינו בדברי התוס' (ב"ב נד.) בד"ה אדעתא, דכתבו דהא דאמרינן דחצר המשתמרת קונה שלא מדעתו, הני מילי בחפץ שבעל החצר אינו יודע שמונח בחצירו, ואילו היה יודע היה מתכווין לקנותו, אבל אם יודע שהחפץ מונח בחצירו, ואינו מתכווין לקנותו לא קנה כלל ועיקר, [ואולם ראה בשו"ת מהרי"ט (חלק א' סימן ק"ג) דכתב להוכיח מדברי התוס' (גיטין סא.) בד"ה ליקט, דסברי שאף אם ידע שהחפץ בחצירו ולא נתכווין לזכות בו, חצירו קונה לו, כדרך שידו קונה לו, כיון שלא נתכווין בפירוש שלא לקנות את החפץ, ואכמ"ל].

ג) ועוד נראה דהא אין לצדד דכיון דרוצה לקנות את האתרוג כדי לצאת ידי חובת המצוה, אי הכי הוי קונה את האתרוג בקנין חצר, ואף שאין דעתו בהדיא לקנות בקנין חצר, וקצת זכר לדבר, מהא דמצינו בשו"ת הגרע"א (מהדו"ת סימן צ"ו) דכתב לאתויי ראייה מדברי הר"ן והנמוק"י (ב"מ י.) שאם רצה לקנות החפץ בקנין אחר שאינו מועיל - שבכיוצא בזה בשאר קניינים יש סוברים שאינו קונה אע"פ שעשה בו קנין המועיל - חצירו קונה, כיון שמכל מקום רצה לקנות החפץ, עיי"ש. דהא יש לדחות, דשאני הכא שאין בדעתו לקנות את החפץ כלל ועיקר, אחר שכסבור שכבר נקנה לו קודם לכן, והוי דמי טפי להא דאמרינן בגמ' בב"ב (שם) דבגוונא דהיה סבור דשלו הן, דלא קנה, והכי משמע מדברי התוס' שם, ויש לפלפל, והשתא לפי"ז הוא הדין בנידון דידן, הרי הוי

לא שהביאו לרשותו, וקנהו בתורת חצר, ולכתחילה נכון ליוזר בזה, ולפרוע קודם החג, עיי"ש. והרי מבואר בהדיא מדבריו דבגוונא דלא פרע דמי האתרוג קודם החג דסוכות, הוי מצי לקנות את האתרוג בקנין חצר, ואי הכי נראה לפי"ז דהוא הדין בנידון דידן, דלעולם הוי קונה את האתרוג בקנין חצר. דהא מצינו לדחות למאי דאיתא בגמ' ביבמות (נב:) גבי היה עודר בנכסי הגר, וכסבור שלו הן, דלא קני ליה, ונתבאר בגמ' דטעמא דלא קני בנכסי הגר, מחמת דלא נתכווין למיקני להו, דהא כסבור דשלו הן, ושמע מינה דלא מצי למיקני את המקח בלא כוונת קנין, והכי מצינו בדברי הרמב"ם (פרק ב' מהלכות זכיה ומתנה הלכה י"ב - י"ג) דכתב דהמחזיק בנכסי הגר ובהפקר, והוא אין דעתו לקנות, אע"פ שבנה וגדר, לא קנה, העודר בנכסי הגר וכסבור שהן שלו, לא קנה, עדר בנכסי גר זה, וכסבור של גר אחר, הואיל ונתכווין במעשיו אלו לזכות מן ההפקר, הרי זה קנה, עיי"ש. והרי מבואר מהתם דלעולם צריך כוונה לקנין, ולא סגי במעשה הקנין עצמו כלל ועיקר.

ב) והא נמי אין לומר דשאני 'קנין חצר' למאי דאמרינן בגמ' בב"מ (יא.) דחצר המשתמרת הוי קונה אף שלא מדעתו מן התורה, [וכמבואר בדברי הלח"מ (פרק א' מהלכות זכיה ומתנה הלכה ב') כן, ועוד ראה ב"קהילת יעקב" (תוספת דרבנן) - אות ק"מ) שכתב להוכיח מדברי הרמב"ם (פרק י"ז מהלכות גזילה ואבידה הלכה ח') כן, ואכמ"ל], בין במציאה, ובין בנכסי הגר (ב"ק מט:), ובין במתנה (חור"מ סימן רמ"ג סעיף כ'), [והניחא לדעת ה"קהילת יעקב" דסבר שאין חצר קונה שלא מדעתו רק מדרבנן בלבד, ואם בא אחר ונטל את החפץ אינו גזלן גמור לעבור עליו בלאו ולהיפסל

ומיהו יש לומר, דסבר דידו של אדם קונה לו שלא מדעתו, וטעמיה דהא לא גרע מחצרו של אדם דקונה לו שלא מדעתו, עיי"ש.

(ז) ואין להקשות שהרי בדרך כלל אין אדם נוטל את האתרוג בידו סמוך לכניסת החג עצמו, ואי הכי נמצא לפי"ז דהוי קונה את האתרוג רק ביו"ט עצמו, וכבר מצינו בדברי ה"משנה ברורה" (סימן ש"ו ס"ק ל"ג) דכתב גבי קנין בשבת לצורך מצוה בגוונא דלא הוי לצורך שבת, וזה לשונו, קניית מקומות בבית הכנסת, וכן קניית אתרוגים מן הקהל אחר גמר מצוותן שקונין אותם לאכילה או להריח, לכולי עלמא אסור, וכן לקנות שופר או אתרוג ביו"ט מן המוכר אתרוגים אסור, והנה מקח וממכר - אחד בפה ואחד במסירה אסור, גזירה שמא יבוא לכתובה, וגם אסור ליתן מתנה לחבירו, דדמי למקח וממכר, שהרי יוצא מרשותו, אלא דבמתנה מותר כשהוא לצורך שבת ויו"ט, וכמו שכתוב לקמן (סימן שכ"ג סעיף ז') דמותר להטביל כלי חדש הטעון טבילה. ויש אוסרים. וירא שמים יצא את כולם, ויתן הכלי לאינו יהודי במתנה, ויחזור וישאלנו ממנו, ואינו צריך טבילה, עכ"ל. וכן לצורך מצוה, וכן אסור ליתן משכון לחבירו אלא א"כ הוא לצורך מצוה או לצורך שבת, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דלעולם אסור לקנות אתרוג ביו"ט עצמו, ולא מצינו דהתירו חכמים רק נתינת אתרוג לחבירו במתנה לצורך קיום המצוה, וכהא דמצינו בשו"ע (או"ח סימן תרנ"ח סעיף ג') דכתב דאין אדם יוצא ידי חובתו ביום ראשון בלולב של חבירו שהשאלו, דבעינן "לכם" משלכם וכו', ואם נתנו לו במתנה מותר, עכ"ל. והרי חזינן דלעולם הוי מותרת נתינת מתנה ביו"ט לצורך קיום מצוה, ולא אסרו רק מקח וממכר אף לצורך קיום מצוה, וטעם החילוק משום דהא דאסרו

חסר בכוונתו לקנות את האתרוג בקנין חצר, והוא למאי דלא בקיאי אינשי דעלמא בדינא דמעיקרא לא נקנה לו האתרוג כלל ועיקר.

(ד) [והנה אגב אבוא האיר בהא דהוי קנין מעות עדיף על שאר קניינין דאין חסרון בכוונה לקנין, וכמבואר בהדיא בשו"ת אמרי בינה (חו"מ - קניינים סימן ה') דכתב דאף דבכל מקום צריך דעת קונה וכוונה לקנות, זה דוקא בלא נתן הדמים, דליכא רק קנין משיכה בלבד, אבל היכא דנתן הדמים דדבר תורה כסף קונה, ונקנה ללוקח בכל מקום שהמטלטלין הם, רק דחכמים עקרו מטעם שלא יאמר נשרפו חיטיך בעליה, לכן אם הוציא מרשות המוכר ששוב לא שייך נשרפו חיטיך, קונה עם הכסף וכו', עיי"ש.

(ה) ושמא אפשר לבאר בטעמא דמילתא עפ"י הא דמצינו בחי' "רבי שמעון יהודה שקופ הכהן" (קידושין סימן ב') דכתב בגדר 'קנין כסף' דלאו נתינת המעות הוי יוצר חלות קנין, אלא לעולם יסוד קנין כסף הוי דבעינן "כסף החוזר" דוקא, זאת אומרת דאין כסף קונה רק אם הוא משעבד את המקבל בתמורתו, עיי"ש. ולפיכך כיון דכל נתינת כסף הוי משעבד את המקבל בתמורתו, לפיכך הוי הנותן קונה בתמורתו את החפץ אף בלא כוונת קנין כלל ועיקר, וקיצרתי. ואי נמי מצינו למימר דשאני קנין כסף דלעולם אית לקונה כוונה לקנין, דהא כולי עלמא הוי בדעתם דמתכוונים לקנות את החפץ ע"י נתינת דמיו, תדע, שהרי אף בגוונא דמתחייבים ליתן דמים למוכר לאחר זמן, הוי בדעתם שקונים את החפץ מחמת ההתחייבות ליתן דמים אחר זמן, ודו"ק היטב].

(ו) ושמא צריך לומר, דלעולם הוי קונה את האתרוג ע"י קנין יד דמהני לקנות אף שלא בכוונת קנין כלל ועיקר, וכהא דמצינו בשו"ת מהרי"ט (חלק א' סימן ק"נ) בד"ה

ליכא למיחש שמא יבוא לידי כתיבה, אלא אף לא שייכא לאסור משום מתנה, דהרי לא דמי למקח וממכר דיוצא מרשות המוכר ובא לרשות הקונה, דהרי המוכר סילק רשותו מן האתרוג כבר מזמן כניסת החג עצמו, ולפיכך שפיר הוי מצי לקנות את האתרוג ביו"ט בקנין יד אף בלא כוונת קנין.

ענף ג' - כותב לדון בקניית אתרוג בקנין יד בגוונא שהאתרוג יוצא מחוץ לידו

(א) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי בהא דמצינו דפליגי רבותינו האחרונים ז"ל האם הוי מצי לקנות ב'קנין יד' אף בגוונא דהחפץ יוצא מחוץ לידו או לאו, דהנה ראיתי ב"ביאור הלכה" (סימן שס"ו סעיף ט') גבי הא דכתב השו"ע בדין קנין בעירוב חצירות, וזה לשונו, אם אחד מבני החצר רוצה ליתן פת בשביל כולם, שפיר דמי, ובלבד שיזכנו להם על ידי אחר, וכשזוכה בו צריך להגביה את העירוב מן הקרקע טפח, וכתב ה"ביאור הלכה" לאתויי דברי הט"ז (ס"ק ו') דכתב דהוא הדין אם הניחו את העירוב על ידו התלויה באויר, הוי צריך להגביה ידו טפח מן הקרקע, עכ"ל. ובאמת אין דין זה פשוט בכל גווני דהוי צריך להגביה ידו מן הקרקע טפח, דאם היה העירוב כולו מונח בידו, אין צריך להגביה ידו, דידו קונה בלי טעם הגבהה, וכמבואר בדברי התוס' (כתובות לא.) בד"ה דאי, וכן הוא בדברי נתה"מ (סימן קצ"ח ס"ק ג') בזה, עיי"ש. אם לא דהוי בולט הדבר מידו לצדדין, דאז אינו קונה מטעם אויר ידו, רק מטעם הגבהה מכוחו, ולפיכך הוי צריך להגביה העירוב טפח מן הקרקע, וכמו שכתב בנתה"מ שם, עכ"ד. והרי מבואר מדבריו בצורת 'קנין יד' דאינו קונה רק בגוונא דהוי כל החפץ כולו בתוך ידו, ואינו בולט מן הצדדין כלל ועיקר.

חכמים מקח וממכר בשבת, גזירה שמא יבוא לידי כתיבה, והא לא שייכא רק במקח וממכר אבל לא במתנה, וכן הוא בדברי ה"משנה ברורה" (סימן תמ"ד ס"ק כ') גבי מכירת חמץ, וזה לשונו, אם יש לו חמץ הרבה בחדר מיוחד, ושכח למכור אותו בערב שבת, צריך ליתנו במתנה לנכרי, ויכול ליתנו לנכרי מכירו ומיודעו שיודע בו שיחזיר לו אחר הפסח, רק דצריך להקנות לו בקנין המועיל, דהיינו בהגבהה או במשיכה שימשכנו העכו"ם לרשותו, ואם החמץ רב שאי אפשר למושכו, יקנה לו במסירת המפתח, ואף שאסור ליתן מתנה בשבת, לצורך מצוה מותר, עיי"ש.

(ח) והשתא לפי"ז לכאורה תיקשי דנמצא דהוי קונה את האתרוג רק ביו"ט עצמו, אחר דדרך כלל אין אדם נוטל את האתרוג בידו קודם החג עצמו, והרי אסור לקנות ביו"ט אף לצורך מצוה בגוונא דלאו לצורך יו"ט הוא. אכן שוב חושבני לצדד בפשיטות דלעולם הוי מצי לקנות את האתרוג בקנין יד ביו"ט עצמו, דהא כיון דאסרו חכמים מקח וממכר בשבת שמא יבוא לידי כתיבה, וכן אסרו נתינת מתנה בשבת, ואף דלא שייכא שמא יבוא לידי כתיבה, אפילו הכי אסרו משום דדמי למקח וממכר, שהרי יוצא מרשותו ובא לרשות חבירו, ונאינו בכלל גזירה לגזירה, דהא כולה חדא גזירה היא, דהרי דמי מתנה למקח וממכר, וכן הוא בפירש"י (ביצה ג.) בד"ה חדא גזירה היא, וד"ל, אי הכי נמצא לפי"ז בנידון דידן, דאחר דמיירי דהמוכר סילק רשותו מן האתרוג כבר מזמן כניסת החג עצמו, ורק דלא אתי לרשות הממונית של הלוקח בלבד, אי הכי נמצא דלא שייכא לאסור לקנות את האתרוג ביו"ט כלל ועיקר, דהא לא מבעיא דלא שייכא למיסר משום מקח וממכר, דהרי

לידו, והכי מבואר בשו"ת הגרע"א (סימן רכ"ב) בזה, [ועוד ראה בשו"ת אבני נזר (אבה"ע סימן קס"א אות י"ח) בהא דכתב להשיג בזה, ואכמ"ל].

ג) ואולם מאידך ראיתי בחי' "אבן האזל" (פרק א' מהלכות נזקי ממון הלכה א' - אות ד') דכתב לדון במגביה דבר גדול שאינו נכנס בידו, האם הוא מיקרי קנין יד, או דלמא מיקרי קנין הגבחה. וכתב להוכיח מדברי התוס' (ב"ק כט:) בד"ה אלא אמר רב אשי כשהפכה בפחות משלשה, וזה לשונם, אי נמי כשמגביה בידו, דכיון שהוא בידו קני בפחות משלשה, עכ"ל. והרי מבואר מדבריהם דלעולם אין חילוק בין אם מקבל דבר בידו ממש, לבין מגביה דבר בידו, אף שאין הדבר מונח בידו, עיי"ש. והרי חזינן דסבר דלעולם הוא קונה בקנין יד אף בגוונא דהוי החפץ יוצא לצדדין, והשתא לפי"ז הניחא לדעת ה"אבן האזל" שפיר הוי קונה את האתרוג בקנין יד אף בגוונא דהוי יוצא לצדדין, אלא הא לכאורה תיקשי לדעת ה"ביאור הלכה" דסבר דאינו קונה בקנין יד בגוונא דהוי החפץ יוצא לצדדין, א"כ הניחא דמצינו למימר דהוי קונה את האתרוג מדין קנין יד, היינו דוקא היכא דהוי מונח כולו בתוך ידו, ואינו יוצא מחוץ ידו לצדדין כלל ועיקר, אלא הא תיקשי היאך הוי נקנה לו האתרוג בגוונא דהוי יוצא מחוץ ידו לצדדין בלא כוונת קנין, אחר דאינו נקנה לו בקנין יד כלל ועיקר.

ד) ועוד לכאורה תיקשי מהא דמצינו ב"משנה למלך" (פרק י"ז מהלכות גזילה ואבידה הלכה ח') דכתב להשיג בדברי המהרי"ט דידן דכתב לחדש דידו של אדם קונה לו שלא מדעתו, ויליף לה בקל וחומר מחצירו של אדם דקונה לו שלא מדעתו, וכתב ה"משנה למלך" הריני דן לפני הרב

ב) ומקור דבריו מהא דמצינו בנתה"מ גבי הא דכתב השו"ע (שם סעיף ב') דהגבחה - יש אומרים שצריך להגביה ג' טפחים. ויש אומרים דסגי בהגבחה טפח, עכ"ל. והנה בסמ"ע (ס"ק ד') כתב לבאר מחלוקתם דיש אומרים דצריך להגביה ג' טפחים כדי שיצא מדין לבד. ויש אומרים, בהגבחה טפח כיון שהוא בידו, הרי הוא כאילו ברשותו, עכ"ל. וכתב ה"נתיבות המשפט" (ביאורים - ס"ק ג') להשיג דדבריו תמוהין מאד, דודאי כשלקחו בידו אפילו ליכא טפח קנה, דידו קונה מטעם חצירו, וכמו שכתבו התוס' (ב"ק כט:) בד"ה אלא אמר רב אשי, עיי"ש. רק דפלוגתייהו בגוונא דלא הגביה בידו רק שהוגבה מכחו, ונראה דאם בולט חוץ לידו שאינה גבוהה מן הקרקע טפח, אז הדין כך, דאם בולט למעלה נגד אויר ידו, קנה מטעם חצר כמו נגד אויר חצירו, דלא בעינן מחיצות כשהוא נח, וכמבואר בגמ' בגיטין (עט.), אבל אם בולט לצד ידו, אינו קונה מטעם ידו רק מטעם הגבחה, ובעינן שיהיה מוגבה למר ג' טפחים ולמר טפח, עיי"ש. וחזר ושנה דבריו לקמן (סימן רס"ח ס"ק ב') דכתב ונראה לפי עניות דעתי, דודאי ידו לא גרע מחצירו, רק דבעינן שיהא כל החפץ מונח בחלל ידו, ואז הוי כחצירו, אבל אם תופס רק מקצתו בידו, והשאר מונח חוץ לחלל ידו, דבחצירו גם כן כשמונח מקצת חוץ לחצירו לא קנה, ואז בידו גם כן לא קנה מטעם ידו, רק מטעם הגבחה, ובעינן הגבחה ג' טפחים דוקא, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דכל דהוי החפץ בולט מן הצדדין אינו קונה בקנין יד כלל ועיקר, וטעמא דמילתא כיון דקנין יד נפקא לן מקנין חצר, אי הכי כמו דבקנין חצר אינו קונה בגוונא דהוי החפץ מונח במקצת מחוץ לחצירו, א"כ הוא הדין דאינו קונה בקנין יד - כל דהוי החפץ מונח במקצת מחוץ

בחי' הריטב"א שם, ועוד ראה בפירש"י (ב"מ 120:) בד"ה ואי אגבהינהו בסיסני קנה, ואכמ"ל, עיי"ש.

(ו) והשתא לפי"ז שפיר הוי מצי לקנות את האתרוג בהא דאוחזו בידו מצד קנין יד, ואף דלא נתכווין במעשיו אדעתא דקנין כלל ועיקר, והיינו משום דעד כאן לא נתכווין לקנות את האתרוג מחמת דלא גמירי אינשי דינא למימר דלא נקנה לו האתרוג בתחילה, אחר דהוי המוכר נפיק ועייל על דמי המקח, והו"ל כמאן דלא ידע דאפשר לזכות בו, דשפיר הוי נקנה לו המקח, ואף דלא נחית אדעתא דקנין כלל ועיקר. ואי נמי אפשר לומר למאי דחושבני לצדד בגדר 'כוונה לקנין' דהוי סגי אף אם בדעתו דהחפץ שייך לו, ואף דאינו מכווין בפועל לשם כוונת קנין, והשתא נמצא לפי"ז דאפילו אי נימא דכולי עלמא לא גמירי דינא דביו"ט ראשון בעינן דיהא "לכם" משלכם, מכל מקום כיון דבדעתו דהאתרוג שייך לו, אי הכי שפיר הוי חל הקנין, ויש לפלפל.

(ז) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי קושיין קמייטא היאך הוי נקנה האתרוג בקנין יד בגוונא דהוי יוצא מחוץ ידו לצדדין. ולפיכך נראה לעניות דעתי בהקדם דברי הקה"י (ב"מ סימן מ"ח) דכתב לדון האם דעת בעל הבית להקנות לאורח מה שמגיש לפניו או לאו. וכתב לאתויי דברי התוס' (קידושין מג.) בד"ה שלא מצינו בכל התורה כולה, דכתבו דאם אמר הגזבר לשליח אכול ככר זה של הקדש, והשליח לא ידע דהוא של הקדש, דמעל המשלח מכי אגבהיה השליח, עיי"ש. ונראה דדבריו נוטין כשיטת רבינו יונה ז"ל בשילהי פרק אלו דברים (ברכות מג:) דסבר דהמזומן זוכה במה שנתנו לפניו, עיי"ש.

(ח) ולכאורה תיקשי בדעת התוס' בהא דסברי דזכי המזומן במה שנתנו לפניו בקנין

בקרקע, שהרי כתבו התוס' (ב"ב נד.) בד"ה אדעתא דציבי לא קני, דכתבו דאין ידו קונה לו שלא מדעתו, דהא דחצר קונה לו שלא מדעתו, היינו כשאינו יודע שהחפץ מונח בחצירו, דאילו הוי ידע מתכווין היה לקנותו, אבל אם הוי יודע דהחפץ מונח בחצירו, ואינו מתכווין לקנותו, א"כ לא קני ליה, עיי"ש. והרי כיון דהרגילות דאדם יודע דהחפץ מונח בתוך ידו, א"כ נמצא דלא מצי קני ע"י קנין יד בלא כוונת קנין, ואי הכי הדרא קושיין לדוכתא היאך הוי מצי קני את האתרוג בלא כוונת קנין כלל ועיקר

(ה) ושמא יש לומר בהקדם דברי ה"מחנה אפרים" (קנין משיכה סימן ה') דכתב אליבא דהתוס' (ב"ב שם) דהוא הדין כשיודע דהחפץ בידו אלא שלא נתכווין לקנותו, משום שלא ידע דאפשר לזכות בו, דאילו הוי ידע היה מתכווין לזכות בו, א"כ שפיר נקנה החפץ לדידיה, אבל אם יודע שהחפץ מונח בידו, ויודע דאפשר לזכות בו, ואע"פ כן אינו מתכווין לזכות בו, אי הכי קם דינא דלא קנה, דהא מכיון שלא נתכווין לזכות בו, א"כ משמע דאינו חפץ בקנייתו, ועפי"ז כתב המחנ"א בגר ששלח חפץ ביד ישראל כדי שימסרם לראובן שהוא מכירו של הגר ההוא, והשליח הביא החפץ לראובן ומסרו בידו, ואחר כך איגלאי מילתא דקודם שמסרם השליח לראובן מת הגר, א"כ קם דינא דשפיר הוי השליח זוכה בחפץ לעצמו, דהא אע"פ דידע השליח דהחפץ בידו, מכל מקום כיון דלא ידע שמת הגר בההיא שעתא, א"כ חשיב כאילו לא ידע דהוי החפץ בידו למיקנייה, דאי הוי ידע שמת הגר היה מכווין לקנותו, [א"ה, ועוד ראה בחי' הרשב"א (גיטין סא.) בד"ה אם נטל ונתן, דמוכח מדבריו דסבר דמהני למיקני בקנין יד אף שלא בכוונת קנין, ובדברי 'המגיה' שם, וכן

הגבהה, דהיאך הוי קני למנתו אחר דלא נתכווין בהגבהתו אדעתא דקנין כלל ועיקר. ושמא יש לומר, למאי דמצינו בחי' יד רמ"ה (ב"ב פרק ה' אות כ"ו) דכתב דלדעת הסוברים דחצר משום יד נתרבה (תוס' בב"ב שם), א"כ אף הגבהה קני מדין יד, שלא תהא ידו קלה מחצירו, [נראה בשו"ת "דבר אברהם" (חלק א' - מילואים סימן כ"א אות ט"ו) במה שכתב בזה, ואכמ"ל], והכי מבואר בדברי הסמ"ע (חו"מ סימן קצ"ז ס"ק ב') כן, עיי"ש. ואי הכי אפשר לצדד דכמו דמצינו דמהני למיקני בקנין יד אף שלא בכוונת קנין, א"כ הוא הדין דמהני למיקני בקנין הגבהה

שלא בכוונת קנין, דהא כיון אמרינן דקנין הגבהה מהני מטעם קנין יד, אי הכי מיסתברא מילתא למימר דשוו בדיניהם אף לענין דסגי למיקני שלא בכוונת קנין. אכן נראה בפשיטות דשאני קנין הגבהה דהוי קני אף אם הוי יוצא מחוץ לידו לצדדין, דהרי אין הקנין חל רק מטעם דהוי מגביה את החפץ מן הקרקע, וכיון דאף חלקו של החפץ דיוצא מחוץ לידו לצדדין הוי מוגבה מכח הגבהתו, אי הכי שפיר הוי חל המקח, וכן הוא בהדיא בדברי הנתה"מ (סימן קצ"ח ס"ק ג') בזה, וכמבואר בדברינו לעיל (אות י"ג) כן, עיי"ש.



הרב אוריאל כהן

בדין תלישת תמרים מהאשכול בשבת

הנה בימים שקודם ר"ה נמכרים בשווקים אשכולות תמרים מהגידולים החדשים, ויש לדון אם מותר לתלוש אותם מאשכולם בעצם יום השבת, או שיש בזה סרך איסור וצריך להקפיד לתולשם דוקא מער"ש.

נראה לר"י כמו שמפרש רש"י שמפרק האילן ממשאו מן הפירות שעליו. נראה שהוקשה להם על הדמיון לפירוק ממשא, ובתוס' רא"ש משמע יותר דעל תלישת דבר שמחובר לו ל"ש דש וכן כתב לפרש המנ"ח. וע"כ כתבו- אלא כמו שפירש רבינו שמואל שיש על התמרים קליפה העליונה וכשהוא מכה בתמרים מפרק את הקליפה מן התמרים והוי כמו דש שמפרק את התבואה מן השבולת: נראה מדבריהם דס"ל דענין מפרק היינו דוקא מן הדבר הבלוע בתוכו, וכ"נ נראה מדברי המאירי שם. [וכדברי התוס' כ"כ בריטב"א החדשים].

ומה שפרשו דקאי על קליפת התמר, צ"ב דעל איזה קליפה קאי, דאם זה הקרום החיצוני שעל התמר, אין זה אלא קליפה בעלמא שנאכלת ואדרבא מתקלקל הפרי יותר בלא הקליפה, ולא גרע מקילוף כל הפירות דשרי, דלא שייך דש רק על מלאכת שדה דומיא דדש בתבואה. ועוד נראה דקליפה זו אינה נושרת ע"י הכאה. וראיתי בתוס' רא"ש דכתב וכן משמע בברכות בכיצד מברכים שיש להם קליפה עליונה דקאמר התם הני מתחלי דערלה אסירי. והנה התם בברכות (לו:) הכי איתא, והאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוב הני מתחלי דערלה אסירי הואיל ונעשו שומר לפירי ושומר לפירי אימת הוי בכופרא וקא קרי ליה שומר לפירי. מתחלי -

א] שבת עג: תנא הקוצר הבוצר והגודר והמסיק והאורה כולן מלאכה אחת. אמר רב פפא האי מאן דשדא פיסא לדיקלא ואתר תמרי חייב שתים אחת משום תולש ואחת משום מפרק, רב אשי אמר אין דרך תלישה בכך ואין דרך פריקה בכך. ופרש"י גודר - בתמרים: ומוסק - בזיתים: אורה - בתאנים: דשדא פיסא לדיקלא - זרק פיסת רגבים לדקל: ואתר תמרי - השיר התמרים: ומפשטות לשונו משמע דהרגב עצמו השיר את התמר. עוד פרש"י תולש - תולדה דקוצר: מפרק - תולדה דדש, שמפרק תבואה משבליה, לשון פורק מן החמור דישקארגיי"ר בלעז רבינו לוי, וגם בתשובת רבינו משולם הגאון מצאתי כן, ואף זה מפרק התמרים מן המכבדות. נראה דהוקשה לו מה עניין דש ומפרק אצל תולש, (ובפרט שדש זה פעולה-דישה, וכאן אין כאן פעולת דישה), וע"ז פרש דמפרק הוא מלשון לפרוק את החמור, כלומר לפרוק דבר שהוא טעון בו. אך יש לשים לב למש"כ מפרק התמרים מן "המכבדות", ולא כתב מן הדקל, דהא אף על הדקל שייך לומר כן. עוד פרש"י, אין דרך תלישה ופריקה בכך - על ידי זריקה, אלא או ביד או בכלי, ותולש כלאחר יד הוא, ופטור. ומשמע מכל זה דאם משיר בידים דאין כאן שינוי, לכו"ע אסור.

והתוס' בד"ה ואחת משום מפרק כתבו - אין

הוקשה להם, דאם כל דש זה פירוק האילן ממה שהוא טעון, א"כ בכל תולש יהיה חייב משום מפרק. אך לפ"מ שכתוב לפנינו, הדגיש רש"י דעיקר הפירוק קאי על המכבדת, שהדרך להסיר את זה אחר התלישה וזו מלאכה בפנ"ע.

ועב"פ מבואר דהרמב"ן והר"ן נחא להו רק אם נפרש שהמכבדת קודם כל מתנתקת ואח"כ בארץ ניתלש התמר ממנה. ולרש"י נח"ל אף בזה שמשיר התמר מן המכבדת. וצ"ב סברת הראשונים. (כלומר, שכל מה שהוקשה להם זה שבברייתא כתוב על גודר תמרים חייב רק משום קוצר ולא משום דש, וכדי ליישב זאת היה אפשר לומר ג"כ דהתם מיירי שחותך המכבדת וזהו דרך קצירה, משא"כ בשדא פיסא בדיקלא השיר את התמר בעצמו ולכך חייב משום דש וגם משום קוצר וכפרש"י). וראיתי בחדושים המיוחסים לר"ן דכתב על רש"י "ואינו מחוור, דאין דישה במחובר אלא בתלוש". וא"כ אפשר דבהא פליגי רש"י והרמב"ן ור"ן אי שייך דש במחובר, או לא.

ובעיקר הסברא מצינו כיו"ב בדברי הרמב"ם דכתב בפ"ח משבת הט"ו המחתך ירק תלוש הרי זה תולדת טוחן. ומשמע דאם יחתוך הירק במחובר יהיה פטור, ומבואר מדבריו דאין טוחן במחובר, וכעין הר"ן הנ"ל. ובטעמא נראה דכיון דעיקר המעשה במחובר מתייחס לפעולת תלישה, ולא לדש או טוחן לא חשיבה מלאכה. [ויל"ע בריטב"א (עד:)] שהביא קושית הראשונים בהא דתופר ב' תפירות אינו חייב אלא א"כ אח"כ קשר, דהקשו דת"ל משום קושר. וכתב הריטב"א ותירצו כיון שאין הקשירה רק להעמיד התפירה חשבינן ליה משום תופר בלחוד. דאולי סברתו שייכת קצת לעניינן].

אלא דאין נראה כן מדבריהם, דכל מה

בתמרי כקפרס בצלף. בכופרא - כשהתמרים קטנים קודם בשולם. וא"כ אכתי צ"ב דכופרי לא חזי למידי ואין כל תועלת בהפרדתם מהקליפה, ועל הדקל הן נישורין מאליהם. ואולי י"ל דאה"נ דמהאי טעמא נמי קאמר רב אשי דאין דרך דישה בכך.

ב] והרמב"ן כתב, הא דאמרינן במאן דשדא פיסא לדיקלא ואתר תמרי חייב משום מפרק, פירש"י ז"ל שאף זה מפרק תמרים מן הדקל, ותמה אני בוצר וגודר ומוסק ליחייב שתיים, אלא עיקר הפי' כדברי האומר שהן נתלשין עם המכבדות ואחר כך דשין אותן, שמחמת דשדא פיסא דיקלא נתלשו המכבדות מהדקל וכשהן נופלין לארץ מכוחו הן נחבטין ונדושין ונפרקין התמרים מן המכבדות והיא תולדה דדש, והר"ן כתב ג"כ כע"ז. (וכ"ה ברי"ד ובריא"ז).

והעיר בהגהות הב"ח (על הר"ן), ועדיין יש לדקדק דמאי איריא תמרי, באשכול של ענבים נמי ליחייב. ואולי דעתו כמש"כ התוס' בשם רבינו שמואל שיש על התמרי קליפה וכו', ע"ש. ודבריו צ"ע דלא משמע כן כלל מלשונו, וכן מלשון הרמב"ן, ועוד דהא לא חלקו על פרש"י אלא בזה שהמכבדת עצמה נושרת ולא התמרים לבדם. ולעיקר קושייתו כבר עמדו ע"ז האחרונים, ותירצו דבענבים הדרך להביאן לשולחנו עם האשכול, ואין ע"ז שם מלאכה כלל וכמו דשרי לקלף פרי הנאכל מיד דליכא ביה איסור דש, משא"כ בתמרי שנמכר מופרד מאשכולו א"כ הפרדת התמרים חשיב מלאכת שדה של דש, (ובמק"א הארכנו בזה).

ג] ויל"ע במאי פליגי רש"י והרמב"ן. והנה כפי שדקדקנו לעיל ברש"י שלפנינו כתב ואף זה מפרק התמרים "מן המכבדות". ואילו הרמב"ן והר"ן העתיקו פרש"י - מפרק תמרים מן הדקל. ואפשר דרק משום כך

עג). הרי מפורש בדבריו כדברי הרמב"ן והר"ן דדש אינו אלא בתלוש. [מיהו לפ"מ שביארנו בדבריו, י"ל דלא אתא אלא לאפוקי כל קוצר שיתחייב משום דש, אבל אה"נ אם יפרק תבואה מקשיה בעודה מחוברת נמי יתחייב, (ואולי יש לדון מצד שלא כדרך)].

ה] ובאגלי טל (ריש דש) הקשה מהגמ' בחולין (קכז:): אילן שנפשו ובו פירות הרי הן כתלושים הן לעניין טומאת אוכלין הן לעניין שבת, ופסק כן הרמ"א בסי' של"ו, ובפמ"ג (שם מש"ז סק"ב) כתב ע"ז דלא שייך דש, דמפרק אינו אלא במה שבתוך הקליפה. ודבריו נסתרים מדברי הראשונים הנ"ל, וא"כ קשה אמאי באמת לא חייב משום דש. והנה בשלמא לדברי רש"י הנ"ל וכמו שביארנו דבריו נוח, כיון שבשאר פירות עיקר הפעולה מתייחסת לתלישה ולא לפירוק, וה"נ לא אכפ"ל שיש ע"ז שם תלוש, אבל לדברי הר"ן דטעמא דלא מחייב בהשרת הדקל רק משום דכללא הוא דאין דישא במחובר, א"כ באילן הנ"ל שדינו כתלוש א"כ ליחייב משום דש.

אך נראה דצ"ל דלא משום שהפעולה מתייחסת לשם מלאכה אחרת לא שייך לחייב משום דש, אלא משום שצורת הדבר מתייחס לפעולה אחרת, (ומצינו כיו"ב לעניין בונה דאף למ"ד אין בניין בכלים, כיון שמצד הפעולה נחשב כבניין לא נחשב למאלכה אחרת-ואיני זוכר כעת הדוגמא וה' יאיר עיני). ולכך כיון שמצד הפעולה נחשב מעשה תלישה, אף שאינו חייב משום תולש מ"מ לא חייב משום דש.

ועוד י"ל דבשאר פירות כיון שאין דרך תלישה מהענף בתלוש אלא רק במחובר, הלכך התולש מן הענף חשיב שלא כדרך, ומשום הכי לא חייב, וכן ראיתי דכתב

שהוקשה להם זה מהברייתא דאיתא דחייב משום קוצר ולא דש, ולא הוקשה להם מסברא בעלמא דאין דישא במחובר.

מיהו מוכרחים לומר כן, דלעיל ביארנו בשם אחרונים דטעמא דלא חייב על תלישת ענבים משום דש, כיון דדש הוי מלאכת שדה, ולכך בענבים מותר ובתמרים חייב. ולפ"ז התולש זיתים צריך להיות חייב משום דש דהוי מלאכת שדה, ובברייתא איתא להדיא דהמוסק חייב משום קוצר ולא משום דש, ואפילו לרב אשי דפטר בדשדא פיסא לדיקלא, היינו משום דאין דרכו בכך, משא"כ במסיקה ליחייב דדרכו בכך ע"י הכאה. (ועל תאנים לא קשי"ל כיון דנקצרים עם עוקציהם). וע"כ צ"ל דעיקר סברת הרמב"ן והר"ן מבוססת על זה דאין דישא במחובר, ומה שהקשו מהברייתא צ"ל דזה להוכיח שאין דישא במחובר.

ד] ודעת רש"י י"ל, דודאי שפעולה שדרכה באופן התמידי כקצירה, אף שבפועל גם מפרק, לא מחייב אלא על עיקר הפעולה, וגדולה מזו מצינו בדברי הריטב"א הנ"ל לגבי תופר וקושר, ולכך המוסק זיתים חייב רק משום קוצר ולא משום דש, משא"כ בתמרים, הדרך לקצור המכבדות ואח"כ מפרקין התמרים מן המכבדות, ולכך כשתולש התמרים מן הדקל, מתייחסת הפעולה לתלישה מן המכבדות, וזהו שדיקדק רש"י לומר ואף זה מפרק התמרים מן "המכבדות", (ומ"מ חייב אף משום קוצר). מיהו יש לדחוק בדברי רש"י דכונתו כדברי הראשונים דמיירי שניפרד מן המכבדת רק בארץ.

ושו"ר שכתב רש"י בכתובות (ס). ד"ה מפרק, הנותק דבר ממקום שגדל בו, ולא מן המחובר אלא מן התלוש, ותולדה דדש הוא שמפרק תבואה מקשיה (שבת דף

באגלי טל.

רב אשי דפליג עליה - חד מתרי טעמי קאמר, כלומר דאף לדידך דסברת דאיכא דש בכה"ג הא הוי כלאחר יד, אבל אה"נ לדינא נקטינן כרב אשי דלא חשיב דש. ולפ"ז ניחא הא דלא הזכירו הפוסקים חומרא זו דאיסור תלישה מאשכול תמרים.

אלא דמדברי רש"י בכתובות הנ"ל מוכח לא כן, דכתב דדש זה הנותק דבר ממקום שגדל בו, ולא מן המחובר אלא מן התלוש. דהוקשה לו שכל תולש יתחייב משום דש, וע"ז תירץ דליתא אלא בתלוש, אלמא דדש אינו דוקא בדבר הלבוש בו. ומה שכתב בכמה מקומות כן, כונתו להסביר את המציאות למה באותם פעולות הנידונות באותם סוגיות הם דומים לדש, והרי זה ודאי נכון שדישה היא פריקה מדבר הכנוס, ובכתובות רש"י כתב הגדרת דש: מפרק - הנותק דבר ממקום שגדל בו.

ח נמצא דלדינא דעת התוס' הרא"ש הריטב"א והמאירי דליכא דישה אלא בדבר שבלוע בתוכו ומותר לתלוש תמרים מן האשכול בשבת, ודעת רש"י רמב"ן ור"ן וכ"כ הראי"ז והרי"ד דאיכא דש כה"ג, והלום ראיתי שהביאו דכפרש"י כ"פ עוד ראשונים הלא המה: בחי' רבינו פרחיה ובפי' הריבב"ן ור' יהונתן מלוגיל וכ"נ מסקנת החי' המיוחסים לר"ן, וספיקא דאורייתא לחומרא, וכן פסקו להחמיר האגלי טל מלאכת דש דין ב' וקצות השלחן סי' קכ"ו ס"ה ואורחות שבת ח"א ס"ד ס"ב*.

ו והנה בגמ' בביצה דף יג מבואר דאף דהפיקוס הוי גמר מלאכה לגבי מעשר מ"מ לגבי שבת מותר. והרי הפיקוס הוא מלאכת שדה מובהק דאין עושין כן בשעת אכילה (כדאתא בב"מ דף פ"ח), וא"כ קשה אמאי לא חייב משום דש. וכתב בספר שביתת השבת (פתיחה לדש) דהדבר תלוי בפלוגתא דר"ח ורש"י שם, דר"ח מפרש דקאי אפיקוס ורש"י מפרש דקאי העימור והפיקוס נעשה מאליו. ולפ"ז רש"י אזיל לשיטתיה דסבר הכא דאיכא איסור דש על דבר שאינו בלוע בתוכו. ולפ"ז ע"כ דר"ח ס"ל כדעת התוס' דאין איסור דש בכה"ג. (ועיין במאירי בביצה שם).

אך צ"ע מלשון ר"ח בשבת דף עד. דכתב: הדש הוא המפרק פסולת המחוברת באוכל ומכניתן לברירה, וכן כתב תלמידו רבינו נתן בערוך ערך דש וז"ל הדש הוא המפרק פסולת שמחובר לאוכל, ונראה מדבריהם דסברו כפרש"י דדש הוא מפרק דבר מקום שגדל בו ולא בעינן דוקא שיהיה מכוסה כמו בשיבולים. וא"כ קשה מאי שנא פיקוס דלא חשיב דש. כך שלענ"ד שיטת ר"ח אינה ברורה מה נוקט בזה לדינא ומצוה ליישב.

ז והנה האחרונים הקשו סתירה בדברי רש"י שבכמה מקומות סתם שדש זה בדבר הכנוס דזה נגד דבריו לגבי תמרים, ויש שרצו לומר דכן היא רק דעת רב פפא אבל

א. וראיתי בספר מנוחת אהבה (ח"ב פ"ו ס"ו) שהביא מחלוקת הראשונים הנ"ל והכריע להקל בזה, ועיקר נימוקו דמצא דבתשובות הגאונים (שע"ת סימן רכא) וז"ל חליבה תולדה דמפרק ומפרק זה הוא הדש, טעמא לפי שהדש מפרק חיטה מלבושה והחולב מפרק חלב מן הדד עכ"ל וכ"ה בשבחה"ל סימן כג, וממ"ש שהדש מפרק חיטה מלבושה משמע דכה"ג שייך איסור דש, וכן יש לדייק מלשון האהל מועד דרך ג נתיב ז והרוקה סימן סא, וא"כ נמצא דדעת רוב הראשונים להקל. והנה כבר הבאנו לעיל שגם רש"י עצמו כתב כן בכמה דוכתי, וגבי חולב בהמה כתב כן להדיא (שבת צ"ה

ב] אלא דצ"ע הגהת מרדכי בפרק חבית שכתב להדיא על ההיא דירושלמי דמאן דשחיק תומא כדמפריך בקליפתיה חייב משום דש, ונתקשה המרדכי ממנהג העולם שמקלפים השומים, ותירץ דהירושלמי מיירי בעביד ביה איסורייתא אחרינייתא דעביד מניה עיסה ואינו אוכלו מיד, עכ"ד. וכוונתו מבוארת, דמשא"כ מנהג העולם שאוכלים מיד לאחר הקילוף, אלמא ס"ל דלאלתר שרי. וכן מפורש לכאורה בתשובת הרשב"א המובא בב"י בסימן שכ"א, שהתיר טוחן לאלתר והביא דברי הירושלמי הנ"ל וכתב כדברי המרדכי. [ועייין בלשונות הראשונים שהובאו בב"י בס"ס שכ"א, וע"ע בדרכ"מ סימן תרי"א סק"ב, ובספר טל אורות בפרק תולין].

ג] והנה בסוגיא בפ"ק דביצה (יג:) מבואר מדברי רש"י שם דהא דרב מקלפא ליה דביתהו כסי כסי, היינו אפילו מתוך השיבולין. והתוס' שם בד"ה ואם, כתבו דדוקא מתוך הקליפה אבל מתוך השיבולין חייב משום דש. וצריך להבין מה ההבדל בין מתוך השיבולין לבין מתוך הקליפה, דהא ס"ס בתרויהו הוי מפרק. ועייין ברמ"א סי' שי"ט ס"ו דכתב בשם בשם מהרי"ל די"א

ולפי מה שביארנו החילוק בין מכבדות התמרים לאשכול ענבים, א"כ באשכול צימוקים דחשיב מלאכת שדה אסור לתולשם בשבת כתמרים. ולפ"ז נסתפקתי במי שיש לו אשכול ענבים ובתוכם כמה צימוקים הראויים לאכילה, אם מותר לתולשם בשבת, דאי אזלינן בתר המין צריך להיות אסור, ואי אזלינן בתר הצימוק הזה צריך להיות מותר, דהדרך לתולשו בשעת אכילה, וצ"ע.

אלא דיש לדון בזה אולי דיש להתיר כשעושה כן סמוך לאכילה, וכמו שהותר לברור סמוך לאכילה.

בגדר מלאכת דש ובעניין דש לאלתר

א] במלאכת דש מצינו לכאורה כמה סתירות בדין דש לאלתר. דמסתימת הסוגיא מבואר דאין היתר של לאלתר, ויש להוכיח כן מכתובות (ס). תניא רבי מרינוס אומר גונח יונק בשבת מ"ט מפרק כלאחר יד וכו', ומבואר דאע"פ דאין לך לאלתר גדול מזה בכ"ז חייב אלמלי שזה כלאחר יד. וכן מבואר בב"י בסי' ש"כ בשם היראים שאסר למצוץ ענבים ובשר, ואף המתירים לא התירו מטעם דלאלתר שרי כמו בבורר.

ד"ה מפרק) וז"ל שפירק אוכל ממקום שנתכסה בו והוי תולדה דדש. והמנוחת אהבה כתב דאח"כ דמזה מוכח שרש"י לא כתב כן (דבתמרים איכא דישא) אלא אליבא דר"פ וכבר דחה רב אשי דבריו וכמו שהעלנו צד זה לעיל, ובמחכ"ת לא זכר מדברי רש"י בכתובות המפורשים שחזר ושנה דבריו בשבת אלמא דנקיט כן לדינא, וא"כ רש"י סותר דברי עצמו, וכבר לעיל יישבנו הדברים דודאי דלית מאן דפלגי דהפירק חיטה ממלבושה היא מלאכת דש ובזה ודאי חליבה דומה לדישה, ושפיר הוי תולדה, וכמו שביארנו לעיל, אלא דסובר רש"י דגם פריקה כעין פריקת התמרים מאשכולם נמי בכלל דישה הם, וא"כ אין שום ראייה מדברי הראשונים שהזכיר, דהא רש"י עצמו כתב כמותם. (ושם צידד עוד צדדים להקל, כגון הראיה מאילן שניפשא, ובדברינו לעיל כבר ביררנו הסוגיא כשמלה ונסתרו רוב דבריו ע"ש ודו"ק).

ועוד נראה דאפ"י את"ל דיש עוד כמה ראשונים דסברי כהתוס', הא הבאנו לעיל שכנגדם גם הרי"ד והריא"ז ועוד ראשונים סברי כרש"י – ולא זכרם המנוח"א, ומלבד זאת מאחר דנראה שגם הרמב"ן והר"ן שהם נחשבים לפוסקים מפורסמים, הכי סברי, א"כ קשה להקל בספק איסור תורה. [ועייין שו"ת מהריב"ל ח"א כלל י"ב סי' ע"ג בעניין הכרעה כפוסק מפורסם וט"ז יו"ד סי' קכ"ב סק"ח, ודוק היטב].

קליפה שצריכה פירוק וכו' אלא מעורבת בלבד, עכ"ל. והמבואר בדבריו דיסוד מלאכת דש היא מלאכת שדה המכשירה את הדבר למלאכות נוספות, ולכך לא שייך לומר בדש היתר של דקך אכילה כיון שזה נחשב מלאכה דם כשאוכל לאלתר, דדוקא בבורר אשכחן היתר של דרך אכילה, דכיון שזה לאלתר אין ע"ז שם מלאכה, (וטוחן נמי שאני, מהטעמים שכתבו הרב פעלים בח"א סי' י"ט ובחזו"א סי' ס"א ע"ש), משא"כ בדש על אף שבמקרה אוכל מיד לאחר המלאכה זה לא מהני להפקיע מזה שם מלאכה ואין כאן היתר של דרך אכילה, כיון שמצד עצמו חשיב מלאכת שדה כנ"ל, ודמי לבורר פסולת מתוך אוכל, או בנפה וכברה לאלתר.

ואף בסחיטת זיתים וענבים הדרך לסוחטן לאוצר, וא"כ חשיב שפיר מלאכת שדה, ולכך לא שייך ע"ז היתר של דרך אכילה, דאף שיעשה לאלתר, מ"מ יש כאן שם מלאכה בעצם. וז"ל הזהב של הרמב"ם (בפ"ח מה"ש ה"י) הסוחט את הפירות להוציא מימיהן חייב משום מפרק וכו' ואין חייבים מן התורה אלא על דריכת זיתים וענבים בלבד ומותר לסחוט אשכול של ענבים לתוך האוכל שמשקה הבא לאוכל אוכל הוא ונמצא כמפרק אוכל מאוכל אבל אם סחט לכלי שאין בו אוכל הרי זה דורך וחייב, עכ"ל. ולכאורה לשונו מוקשה במש"כ "הר"ז דורך" כיון שכבר פירש לנו להסוחט את הפירות זה תולדה של מפרק וסגי בהכי, ומה צריך לפרש יותר דהר"ז דורך. ולפמש"כ א"ש, דר"ל דכיון שהוא סוחט לכלי אפילו שדעתו לאוכלו מיד חייב ואין כאן היתר של דרך אכילה כיון שהר"ז דורך, כלומר כיון שענבים דרכן בדריכה הסוחט בידו לא מפקיע מזה שם מלאכה. וכן הוא לשון רד"י

דאין לפרוק קליפת אגוזים הירוקה. וגם כאן צריך להבין מה ההבדל בין קליפה הירוקה דחשיב דש לבין הקליפה הפנימית.

והמג"א בסי' שי"ט סק"ח כתב דלאחר שנתפרק הדגן מן השיבולין מותר לקלפו לכו"ע. והקשה הגרעק"א (בהגהותיו שם) מדברי רש"י (עד.), דמקשינן התם וליחשוב נמי כותש, כלומר שיהיה אב מלאכה בפני עצמו, הואיל והיה כן במשכן, ופרש"י כותש חיטין במכתשת להסיר קליפתן. וא"כ מבואר דאף בחיטה מקליפתה חייב משום דש, וצ"ע.

ד] והביאה"ל בס"ס שכ"א כתב על דברי הגרעק"א הנ"ל, ותמהני אם יצא זה מפי הגרעק"א וודאי תלמיד טועה כתבו, דהא בקל יש לחלק דהתם מיירי בכותש בכלי ולכן חשיב מלאכה, משא"כ המג"א מיירי בקילוף ביד.

ודבריו צ"ב, דהא מקור דברי המג"א הוא מדברי התוס' בביצה הנ"ל ושם מבואר דאיסור דש קיים דוקא כשמוציא מהשיבולת אבל כשמוציא מהקליפה א"ז נחשב דש כלל, ועיין במשנ"ב בס' שי"ט ס"ק כ"ב שכתב אבל כשנתפרק הדגן מן השיבולים מער"ש מותר לקלפו לכו"ע "ואין זה בכלל מפרק כלל" ואפילו לקלוף הרבה מותר, עכ"ל. וכיון שמבואר שזה לא בכלל דש כלל, א"כ מה מקום יש לחלק בין ביד לכלי.

ה] והנראה בזה, (ועיקרי היסודות כבר נתבארו בספרי כמה אחרונים), דהנה כתב ר"ח בדף עד. וז"ל הדש הוא המפרק הפסולת המחוברת באוכל ומכנינת לברירה בכברה או בזריה או בהרקדה, נמצא זורה והבורר המרקד כולן מעבירין הפסולת המעורבת באוכל ואינה מחוברת, ואינה כגון

שעושה לחיטה חשיב מלאכה כיון שא"ז אכשורי אוכלא, דבזה מתקן את זה למלאכות נוספות, [וע' באבנ"ז סימן קמ"ט ודו"ק].

ט] ולפ"ז א"ש דברי המרדכי וסה"ת דבקילוף שום ליכא משום דש משום דהוי לאלתר, דלעולם סתם לפרק את השום ולאכול שרי כיון שכך הדרך לקלפו ולאכול מיד (ושום נאכל כמות שהוא חי כמבואר בברכות), נמצא שהוא אכשורי אוכלא ושרי, אבל ההיא דירושלמי "היינו כי רוצה לכותשן לעשות בהן עיסה", (לשון המרדכי). והיינו כמש"כ הר"ח דדישה היא ההכשרה לבורר, וה"נ כיון דקילופו מכשירו למעבד ביה איסורייתא אחרינייתא חשיב דש. [וזה"ל סה"ת סי' ר"כ והא דקאמרינן בירושלמי וכו' חייב משום דש היינו כי רוצה וכו' לעשות בהן איסורא אחרינא, אבל כי רוצה לאכול בלא איסור אחרי כן שרי לקולפן לאוכלן מיד, עכ"ל. וקשה דוכי מפני שלא רוצה לעשות עוד איסור נהפך הדבר למותר. ולהנ"ל ניחא מאוד].

נמצא דכללן של דברים הוא, דלעולם מלאכת דש אסורה אף לאלתר, משום דכל ההיתר של לאלתר (שמצינו בבורר), זה שחשיב דרך אכילה, משא"כ בדש דעניינה מלאכת שדה או דבר המכשיר למלאכה, א"כ לא יהני מה שהאדם רוצה לאכול מיד, והוי כמבשל ואוכל לאלתר. ולכך אסור לינק מן הבהמה ולא מהני מידי מה שזה לאלתר. [ונדלא כמו שראיתי למי שכתב דדעת כמה ראשונים שבמלאכת דש יש היתר של לאלתר, ובפמ"ג בפתחה לסי' ש"כ כתב "לפרק אף לאלתר אסור דהוי מלאכה"].

י] מיהו צ"ע בכ"ז, דא"כ מדוע יש איסור דש בחלב האשה כמבואר בסימן שכ"ח, הא כל עיקרו בדרך אכילה וא"כ אין ע"ז שם

בסוגין על הא דא"ר חייא בר אשי א"ר ד"ת אינו חייב אלא על דריסת זיתים וענבים בלבד. ופרש"י בד"ה דבר תורה, כלומר אסרה תורה מלאכה, ודריבת זיתים וענבים הוא דהויא מלאכה אבל שאר דריכות לאו אורחיהו בהכי ולא מלאכה נינהו, ודו"ק.

ה] ולכך אף ביונק לא מיפטר אלא מטעם כלאחר יד הא בלאו הכי חייב, משום שאע"פ שזה לאלתר מ"מ אכתי מלאכה גמורה היא. ולכך חייב על ניתוק התמרים מהמכבדות, כיון שהדרך לנתקן בשדה, ונמכרין כשהן מופרדים, ולכך חשיב מלאכה ואף הנותקן לאלתר חייב, משא"כ בענבים הדרך להביאן לבית באשכולות, ולכך ניתוקן חשיב מלאכת בית ושרי לנתקן לאלתר.

ו] ולפ"ז מובן החילוק שכתב הרמ"א בין קילוף הקליפה הירוקה לקליפה הקשה, דבקליפה ירוקה הדרך להוציא בשדה לכך חייב כשמפרק בבית דיש ע"ז שם מלאכה, משא"כ בקליפה הפנימית כיון שדרך לקלפו בשעת אכילה אין ע"ז שם מלאכת דש.

ז] וזה הביאור במש"כ התוס' לחלק בין מיתוך השיבולין לבין מתוך קליפתן, דהתוס' מיירי כשרוצה לאכול הגרעינין כמות שהן, (וכן היה הדרך כמבואר בברכות דמברכין ע"ז בורא פרי האדמה ולא שהכל), ולכך כשמוציא מתוך השיבולין חייב, כיון שהדרך להביא לבית (כשהיו קונים לאכילה) כשהן בקליפתן בלא שיבולין, אבל כשמוציא מתוך הקליפה שרי דכן הדרך לאכול ואין ע"ז שם מלאכת דש, ומ"מ דוקא לאלתר דאי לאו הכי איכא איסור בורר.

ח] ולפ"ז א"ש קושית הגרעק"א, דהכותש דחייב משום דש מיירי ברוצה לעשות ממנו פת וכמבואר שם בסוגיא ד"שכן עניי אוכל פיתו בלא כתישה", ולכך הקילוף

מלאכה, ואמאי לא שרי לאלתר לכל הפחות כמו בקילוף שום.

יא] והנה האגל"ט (שם) הסתפק לעניין הוצאת הענבים מן האשכול אם שרי דוקא מיד ממש, או סגי בשיעור לאלתר כמו בבורר. וביאור ספיקו נראה, דאף דלעניין בורר שרי כל שהוא סמוך לסעודה, היינו משום דכל פעולת הברירה בעצמותה אם זה דרך אכילה לא חשיב מלאכה כלל, ורק אם דעתו להניח חייב מטעם דהוי כבורר לאוצר דאז מחשיב ליה שם מלאכה, משא"כ בתולש ענבים בעצם מצד הפעולה חשיב פעולת פירוק כמו בתמרים, ורק כיון שהדרך תמיד לתלוש מן האשכול ומיד לאכול וכך הוא עושה ולכך זה "מפקיע" מזה שם מלאכה, אבל אם מניח ואוכל אח"ז (אף שזה סמוך לסעודה), מ"מ יש כאן מלאכה אם לא עושה כמו שהדרך תמיד לאכול, או דילמא דלא שנא. ונלפ"ז יש להסתפק לדינא בעניין עגבניות שרי שקונים אותם באשכולותיהם, ומפרידים אותם סמוך לסעודה ולא ממש בשעת סעודה].

ונראה פשוט דכל ספיקו דוקא לעניין ענבים שהדרך לתולשן ולאוכלן וא"כ אין זה ממש מיד, וא"כ יש לומר דאף סמוך נמי בכלל זה וחשיב דרך אכילה, משא"כ לעניין חלב אשה כיון שהדרך תמיד זה רק ישר לתוך פי התינוק וזה באכילה ממש ודמי יותר למש"כ השו"ע בסימן שי"ט סט"ז, מים שיש בהם תולעים מותר לשתותן ע"י מפה בשבת דלא שייך בורר ומשמר אלא במתקן העניין קודם אכילה או שתיה אבל אם בשעת שתיה מעכב את הפסולת שלא יכנס לתוך פיו אין זה מעין מלאכה ומותר. ומבואר דאף דהוי נפה וכברה דלא מהניב יה היתר של דרך אכילה, מ"מ בפיו שרי כל שאוכל ממש, דאין זה מלאכה כלל, וכן הדרך ביניקת

התינוק, אבל לעולם ודאי שמיצד הפעולה יש כאן פעולת דישה ממש, ולכך כל שנותן לתוך כלי חשיב מלאכה ממש וחייב. (ועיין ט"ז שמדמה את דברי השו"ע הנ"ל להתיר מציצת פירות).

יב] והנה כמה אחרונים נתקשו, לפמש"כ האבן העוזר דאסור ליתן עלוקה על בשרו כדי שתמצוץ את דמו, דהוי דש, א"כ אך מותר לאשה להניק את בנה דמ"ש. ויש שרצו לומר דשרי רק מטעם פיקוח נפש, ועיין בשלחן שלמה שכתב דסמוך למוצ"ש ראוי להמתין קצת ולהאכילו במוצ"ש. וצע"ג חדא דלא מצינו למי מן הראשונים או האחרונים שיזהיר ע"ז ובכה"ג י"ל דסתמן כפירושם, ועוד דאם הוא גדול קצת שאפר להאכילו דברים אחרים יהיה אסור להניקו, ואין מי שינהג כן.

ולפמש"כ א"צ לזה דאף שאין היתר של לאלתר בדש, מ"מ בדבר שדרכו תמיד לאלתר, שרי, ובלא"ה כיון דהוי בשעת אכילה ממש שרי (לסברת הט"ז הנ"ל).

יג] ומכאן יש מקום לדון בעניין קילוף בוטנים מקליפתן החיצונה, דהנה בספר שש"כ הביא בשם השביתת השבת דאף דנמכרים הרבה מקולפים, מ"מ כיון שרובם נמכרים עם קליפתן שרי לקולפם בשבת. ודבריו צ"ע איך העתיקו להלכה כיון שבזמננו נהפוך הוא, שרובן נמכרין בלא קליפתן ורק מיעוטם נמכרים עם קליפה, וא"כ דמי לקליפת האגוזים הירוקה שאסור בזה הרמ"א, (וכן ראיתי שהעיר בספר מנוחת אהבה). וכן לעניין שקדים היה מקום להסתפק קצת כיון שבזמננו רובן נמכרין בלא קליפה. וביותר נראה דיש להחמיר בקילוף אגוז ברזיל שאין דרך כלל למוכרו בלא קליפתו, וכן לעניין אגוזי קשוי וצנובר.

דבבוטנים עכ"פ דרך לקלפם בשעת אכילה ממש, (וכן בענבים), משא"כ בתמרים אף אחד לא מביא אשכול לשלחן, אלא קודם מפרידים אותם ומניחים בצלחת ואח"כ שמים על השלחן, נמצא שאין זה מובהק לדרך אכילה². זאת ועוד דתמרים אלו הם מיעוט דמיעוטא מכל סך התמרים המיוצרים, וגם הם רק מיעוט דמיעוטא דאינשי קונים אותם ורוב העולם אינם צורכים אותם כך, ועוד דגם אותו מיעוט אין צורכים אותם כך אלא בזמן מאד מצומצם בשנה, משא"כ בבוטנים כמעט "כל בני האדם" "בכל זמן" קונים ואוכלים אותם בקליפתם, אלא דעל פי רוב נוח יותר לקנותם קלופים, ומשום כך לא בטלה דעתו של הקולפו בשעת אכילה ושפיר חשיב מעשה קילוף הבוטנים כדרך אכילה, [קיצורם של דברים: ההיתר של החזו"א מבוסס על זה שקילוף בוטנים חשיב דרך אכילה, משא"כ בתלישת תמרים מהאשכול לא חשיב דרך אכילה, ודוק היטב בלשונו של החוט השני שם ותמצא שחילוק זה ברור]. ולכן לענ"ד קשה מאד להקל בזה.

[מיהו בעיקר מה שכתבנו שבדבר שדרכו בכך תמיד בשעת אכילה אין איסור דש לאלתר, צ"ע ממה שעוררו האחרונים שלא לקלף הקטניות מן השרביטין אף בשעת אכילה, משום מפרק, הא כיון שדרכו בכך תמיד לאוכלו לאלתר א"כ ליכא איסור דש, וצ"ע].

[יד] מ"מ ניהדר אנפין לעיקר נידון דידן, לעניין תלישת תמרים מאשכול סמוך לסעודה, דלפמשנ"ת אין לא הותרה מלאכת דישה לאלתר - עכ"פ בדבר שדרכו

וכן פסק בשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' פ"א) להחמיר בקילוף בוטנים.

וראיתי למי שהביא סברא להקל בזה ממש"כ הכלכלת שבת, דדוקא במפרק הרבה פירות יחד הוי דש, אבל במפרק אחד אחד ואוכלו הוי דרך אכילה ושרי. ודבריו צ"ב דלפ"מ שביארנו לעיל אין היתר של דרך אכילה בדש, ודוקא בדבר שדרכו בכך הותר, וכין שהני רובן עומדים לפירוק במפעל היצור, א"כ לא מהני כהוא דרך אכילה. ונראה שמקורו מדברי הגמ' בביצה (יג:) דשרי לקלף אחד אחד ופרש"י דחשיב כלאחר יד. וסברת הכלכלת שבת הנ"ל הובאה בכה"ח בסי' שי"ט ס"ק ס"ד, והדברים צריכים תלמוד טובא מתי שייך לומר כן ומתי לא. ושו"ר בשו"ת בנין אב ח"ג סי' י"ד שכתב ללמד זכות על הנוהגים היתר בקילוף הבוטנים, וכ"כ בשו"ת שמע שלמה ח"ב סי' י', וכן ראיתי לידידנו הרה"ג ר' משה חליווה שליט"א בספר גם אני אודך ח"כ סי' ט"ו שהביא בזה מפי סופרים וספרים.

וראיתי בחוט השני פרק כ"ד דף נ"ג דכתב להקל בזה, משום שדעתו דלא אזלינן בתר רובא ממש, אלא כל שדרך רבים לאכלם סמוך לאכילה תו לא אמרינן בטלה דעתו אצל כל אדם, וחשיב שפיר דרך אכילה ומופקע ממלאכת דישה, וסיים דכן הייתה דעת החזו"א להקל. ולפ"ז היה מקום לדון בתמרים הנ"ל דמיעוטם נמכרים כך, אבל יש בני אדם שכך קונים אותם. מיהו אין נראה לסמוך ע"ז דמלבד דכמה מחברים פליגי על הגדרה זו, הרי יש חילוק גדול ביניהם, חדא

ב. ומפורסמים דברי המג"א סי' ש"כ סק"ז דאסור לסחוט בוסר משום בורר, ופסקו המשנ"ב. וביארו אחרונים טעמו, כיון שאין אוכלים אותם כמות שהם מיד עלא ע"י תעריבת, נמצא שאין שם דרך אכילה על פעולת הברירה. ודון מנה ואוקי באתריין.

לפרקו בשדה, וכ"פ בספר שמירת שבת כהלכתה (עמוד נ"ג סעיף מ"ב) ובאיל משולש (פ"ו סנ"ג) דאין לתלוש מענפי התמרים אפילו לאלתר.

וראיתי למי שכתב דאולי כ"ז דוקא בתמרים החומים, אבל בצהובים דרכם למוכרם כמות שהם באשכולם ולתולשם סמוך לאכילה. ולא נראה כן, דמלבד מה שחילקנו לעיל דלעולם אשכול תמרים אינו דומה לענבים, דבענבים תולשים אותם בשעת אכילה ולכך חשיב דרך אכילה ומופקע ממלאכה, (ולכן שרי אפי' שלא בשעת אכילה כל שהוא סמוך לסעודה), משא"כ בתמרים לעולם אין תולשים אותם בשעת אכילה אלא קודם תולשים אותם ומניחים אותם בקערה

ואח"כ אוכלים אותם. אלא עיקר החילוק בין צהובים לחומים אינו מוכרח, כיון שכל החומים בתחילתם צהובים, א"כ נמצא דרובא דרובא של הצהובים אין דרכם לתולשם סמוך לאכילה, (וגם הצהובים אין קונים אותם כך אלא מיעוטא דאינשי וכנ"ל), ומאן מיפס בחשש איסור דאורייתא לסמוך על סברתו להקל בזה, וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה.

מסקנא דדינא נראה דיש להקפיד ולתלוש את התמרים מהאשכול קודם כניסת השבת, דכוין דנחלקו בו גדולי הראשונים מערכה לקראת מערכה הוי ספיקא דאורייתא ויש להחמיר בזה, ואין להכנס בפירצות דחוקות בחשש חילול שבת ח"ו.



הרב אביחיל לוי

בביאור דברים האסורים משום אהל

באהל עראי רבנן אסרו רק כשיש מחיצות. וכתבו עוד ותימה דאמר בשבת לו: מחזירין קדרה על גבי כירה, והתם לח: קאמר מאן דאית ליה מחזירין דאפ' בשבת מחזירין, והרי הכירה היא עם מחיצות, ואיך מותר להחזיר עליה קדרה בשבת שהוא אהל שמאחיל על הכירה.

ותירצו וי"ל דכל הנך אינן אסורין אלא היכא שמתקן האהל והמחיצות, אבל אם עשה האהל בלא מחיצות שרי, והתם גבי כירה המחיצות היו עשויות מתחילה, וכן פירש רבינו חננאל גבי ביעתא כגון שיש ביצים מכאן וביצים מכאן ואחד על גביהן, והאור תחת אורן, ולא כפירש"י שפירש ביצים שמסדרין על גבי אסכלא, דכיון דליכא מחיצות לא הוי כעין בנין. אלא נראה כדפרישית. וגם פוריא לא מיירי כגון מטה שלנו שאין לה מחיצות, אלא שיש לה מחיצות.

וחזינן נמי בשיטת התוס' שכל איסור אהל דרבנן הוא כשעושה גם את המחיצות, ומשא"כ שעושה רק את הגג ליכא איסור אהל דרבנן.

ויש' לחקור בשיטת התוס' אם היינו נמי בעשיית אהל דאורייתא שהאיסור הוא רק שעושה גם את המחיצות, או שבאהל דאורייתא מתחייב אם עושה רק את הגג.

ויש' עוד להסתפק בשיטת התוס' אם מה שאסרו רבנן באהל הוא רק שעושה גם את המחיצות אם היינו אף אם יעשה ב' מחיצות, או דבעינן ג' או ד'.

איתא בביצה לב: אמר ר' יהודה האי מדורתא מלמעלה למטה שרי מלמטה למעלה אסור. וכן ביעתא וכן קדרא וכן פוריא וכן חביתא.

ופירש"י האי מדורתא היסק גדול שעושין לפני שרים בדרך בנין עושין לו כתלים מד' רוחות וסודרין עצים למעלה ודומה לאהל. מלמטה למעלה לסדר העצים של כתלים תחילה לעשות עליהם הגג אסורין שדרך בנין הוא. מלמעלה למטה להתחיל תחילה מן הגג ואח"כ יסדרו תחתיו עצי הכתלים שרי.

ובתוס' הקשו ג' שאלות ותירצו ג' הלכות בדיני אהל שכתבו מלמטה למעלה אסור דהוי דרך בנין וכן הוי טעמא דכולן. וא"ת היכי מסדרין שולחן שאין לו רגלים על גבי ספסלים שלו שמתחילה משימין הספסלים ואח"כ משמין עליהם את השולחן, וי"ל דהואיל ואין להם מחיצות שרי. וכל הני מיירי דאית להו מחיצות לצדדין המגיעות לארץ.

וא"כ חזינן בשיטת התוס' שכל דין עשיית אהל היינו רק עם מחיצות, וכשאין מחיצות ליכא איסור אהל, ואע"ג שעיקר האהל הוא להאחיל מלמעלה, אפ"ה מה שאסרו רבנן הוא דומיא דאהל ממש שיש לו מחיצות, וכשאין לו מחיצות לא גזרו רבנן.

ויש' לחקור בשיטתם אם היינו נמי באהל קבע שהוא מדאורייתא תולדת בונה, אם האיסור הוא רק שיש מחיצות, או שבדאורייתא אף בלא מחיצות חייב, ורק

והקשו עוד בתוס' אך תימה דאמר בשבת קלט: אמר רב האי פרונקא אפליגה דכובא שרי, אכוליה כובא אסור.

ופירש"י פרונקא בגד ששוטחין על גיגית יין לכסותה אפלגא דכובא שרי דלאו אוהלא הוי, והתם המחיצות היו עשויות כבר.

ותירצו וי"ל דשאני התם הואיל ורחב הכובא יותר מדאי נעשה כאהל.

וא"כ חזינן עוד חידוש בשיטת התוס' דאף שאיסור עשיית אהל הוא רק שעושה את המחיצות והבגד, אפ"ה אם הכלי הוא גדול אסור לכסותו משום אהל אף שלא עושה המחיצות, וא"כ לפי"ז אף במה שמחזירין בשבת קדרה על גבי כירה אם הכירה גדולה יהיה אסור להחזיר לה את הקדרה.

ולכאז' צ"ב בשיטת התוס' בחילוק מה נקרא קטן שמותר עשיית הגג ללא מחיצות, לדבר גדול שאסור עשיית הגג ללא מחיצות.

ולכאז' צ"ב בסברא לחלק בין דבר קטן לדבר גדול.

ונראה לבאר שבדבר גדול נראה דומיא דאהל אף בגבול, ומשא"כ בדבר קטן שאז רק כשעושה גם המחיצות הוי דומיא דאהל.

ובתוס' בעירובין קא. כתבו עוד ב' הלכות בדיני אהל. שכתבו ומה שאנו מסדרין ככר מכאן וככר מכאן וככר על גביהם או בספר ליכא איסורא אלא כשצריך לאויר שתחתיהם. אי נמי לא דמי לבנין אלא כשעושה על גבי קרקע ולא על השלחן.

ויש לחקור במה שהביאו התוס' ב' תירוצים אם היינו שחולקים בב' דברים אם

איסור אהל היינו רק כשצריך את האויר שתחתיהם, או שאסור אף שאין צריך את האויר שתחתיהם. וכן שנחלקו אם איסור אהל הוא רק על הקרקע או שאסור גם על השולחן. או ד"ל דלא פליגי ב' התירוצים, אלא ס"ל לתוס' שבאיסור אהל צריך ב' דברים שיהיה אסור שצריך לאויר שתחתיהם, וכן רק על הקרקע ולא על השלחן.

ובאליה רבה שט"ו, ו' הביא פלוגתא בזה אם איסור אהל הוא רק כשצריך לאויר שתחתיהם, או לא.

ולכאז' צ"ב במאי פליגי.

ונראה לבאר דפליגי אם רבנן שאסרו באהל עראי אם היינו דווקא במטרת האהל שהוא צריך את האויר שמתחת, או שרבנן אסרו את צורת האהל אף ללא מטרת האהל.

ויש לחקור בשיטת התוס' שאיסור אהל הוא רק שצריך להאויר שתחתיו, אם היינו שצריך לאויר שתחתיו שיהיה מכוסה והכיסוי הוא הגנה למה שתחתיו, או מאהיל שמכסהו מפני החמה או מפני הגשמים, או שצריך לאויר שתחתיו היינו אף שצריך לאויר שתחתיו שלא מחמת הכיסוי אלא מה שמשמש באויר תחתיו, די בזה שאסור מדין אהל.

ובשו"ע שט"ו, ו' כתב כשמסדרים את החביות זו על גב זו אחת על גבי שתיים או חזו בידו העליונה ויסדר התחתונות תחתיה, אבל לא יסדר התחתונות תחילה ויניח העליונה עליהן.

וכתב הט"ז צריך לומר דהכא נמי צריך לאויר שביניהם, והיינו שלא יתעפשו אילו לא היה אויר בניהם.

וחזינן בשיטתו שאף שהשימוש באויר שמתחת הוא לא שימוש שאפשר

דרב מה נעביד להו בשבתא, כרוך בודיא כשתסתלק המחצלת מעליהן לפנות ערב שבת אל תסלקנה כולה משם אלא הוי גולל אותה וכורך מעל הגג ושייר בה טפח פרוסה דלהוי עליה שם אהל, ולמחר פשטיה דהוי תוספת ושרי.

והקשה הרא"ש בביצה דחזינן שנקרא אהל אף בלא עשיית המחיצות.

ותירץ דהתם שאני דהוי בנין חשוב וגם עיקר כוונתו לעשיית אהל, אבל בנין עראי כזה לא מיקרי אהל בלא מחיצות.

חזינן בשיטת הרא"ש דאף דס"ל כתוס' שאיסור עשיית אהל עראי הוא רק שעושה גם המחיצות, אפ"ה כשעיקר כוונת האדם להאחיל מפני החמה או הגשמים אסור אף ללא מחיצות.

ולפי"ז כתב בערוך השלחן שט"ו, י"ב ליישב שיטת ר"ח ור"ת בשבת קלח: שהחובש כובע בשבת אם יש בו טפח ומיהדק אסור משום אהל.

ולכאז' צ"ב שהרי בכובע אין מחיצות, וכן שבכובע אין צריך לתשמיש שתחתיו, וא"כ אמאי אסור משום אהל.

ונראה עוד להוסיף לשיטת התוס' שדין אהל הוא רק בקרקע ולא על השולחן, וא"כ כל שכן שאין איסור אהל שהכובע על ראשו.

אולם להמבואר ברא"ש אתי שפיר שאם עיקר כוונתו להאחיל אסור אף בלא מחיצות, וכשלא צריך באויר שתחתיו ואף שאינו על הקרקע.

אולם במש"כ בערוך השלחן שבכובע אין צריך לאויר שתחתיו, בזה יש לומר שבכובע כן צריך להאויר שתחתיו, שהרי אם מפני הגשמים, א"כ עשוי שלא ירטיבו

להשתמש רק בגלל הכיסוי, אלא כל שאפשר להשתמש באויר שתחתיו נחשב אהל.

ולכאז' צ"ב בזה שכשהקשו התוס' במס' ביצה היכי מסדין שולחן שאין לו רגלים על גבי ספסלים, אמאי לא תירצו דמיירי שאינו צריך לאויר שמתחת, ולמה שהובא באליה רבא שדין זה תלוי במחלוקת, א"כ יש מקום לומר שהתוס' בביצה פליגי על התוס' בעירובין, וס"ל כמ"ד שאסור משום אהל גם כשאינו צריך לאויר שמתחת.

אולם נראה עוד דלא פליגי וצריך את האויר שתחת השלחן להניח בו רגליו, ובמש"כ התוס' שלא דמי לבנין אלא כשעושה על גבי הקרקע ולא על השלחן.

לכאז' בפירש"י שפירש וכן ביעתא ביצים גסות הנתונות ע"פ כלי חלול או על האסכלה אין מושיבין את הכלי תחתיה ואח"כ יסדר עליו, אלא יאחזנו בידו ויושיב הביצה עליו ואח"כ יושיב הכלי על הגחלים שלא יעשנו כסדר בנין.

וחזינן דלא כתוס' שאף שאין זה על גבי הקרקע אפ"ה אסור משום אהל.

ואפשר שהתוס' ס"ל דלא על השלחן שנפרד הרבה מהקרקע, ומשא"כ כשזה על הגחלים שהם בקרקע, אכתי יש בזה משום אהל.

ואיתא בעירובין קב. הנהו דכרי דהוו ליה לרב הונא דביממא בעו טולא ובלילא בעו אוירא אתא לקמיה דרב אמר ליה זיל כרוך בודיא ושייר בה טפח, למחר פשטא ומוסיף על אהל עראי, ופירש"י דכרי אילים דביממא בעו טולא מפני השרב ובלילא בעו אוירא הנאה הקור מפני הבל הקיץ, ובימות החול היו פורסים עליהן מחצלות ביום, ונטלין בלילה, אתא לקמיה

הגשמים את כתפיו ומה שתחת הכובע, וכן מפני החמה שהולכת בשיפוע, וא"כ מגן הכובע על פני האדם מפני החמה, וחשיב צריך לתשמיש שתחתיו.

אולם לשיטת רש"י בשבת שהגמ' למסקנא חזרה בה שאין כלל בחבישת כובע משום איסור אהל, אלא איסור שמא יטלטלנו ד' אמות ברה"ר ולהמבואר י"ל משום דס"ל שאין בכובע משום אהל שאין בו מחיצות, וכן שאינו על הקרקע, וכן לסברת הערוך השלחן שלא נחשב כצריך לאויר שתחתיו.

וברשב"א בשבת קלט: בדין פרוונקא אכוליה כובא דאסור, חולק על רש"י ותוס' שהוא משום איסור אהל.

שהקשה כמה קושיות לשיטתם שכתב וא"ת וכי בכיסויי כלים יש משום אהל. ותירצו בתוס' שהוא רחב הרבה.

ואינו מחוור בעיני, דא"כ הוה להו לפרושי כמה יהא רחב שיהא אסור, וכמה קצר ויהא מותר, ונתת דבריך לשיעורין, ואפ' כיסויי קרקעות שהוא נראה יותר כאהל התירו קכו: ולא נתנו בו חכמים שיעור, ועוד אי משום אהל מאי שנא כוליה מאי שנא פלגיה, והא עובדא דרב הונא דהנהו דכרי משום תוספת אהל עראי התירו, אבל אילו רצה לפרוס על חציין של מחיצות היה אסור.

ולכן פליג וס"ל שיותר נראה דברי הראב"ד שפירש משום משמר ואכולא כובא אסור משום דמיחזי כמשמרת שכן דרכו בחול, אבל פלגא דכובא שרי דלאו היינו אורחא.

וכתב עוד לשיטת רש"י שהוא מדין אהל נצטרך לפרש שלא יהא הכובא מלאה

שאם כן אין כאן אהל, אלא בשחסר טפח דהוי אהל.

ויש לדון לפי"ז במטריה בשבת שלשיטת התוס' כל איסור אהל הוא רק שעושה גם מחיצות, ובפתיחת מטריה לא עושה מחיצות. וכן לפי מש"כ בתוס' בעירובין איסור אהל הוא רק בקרקע ולא בשולחן, וכ"ש במטריה דגריעא טפי שהוא באויר.

אולם להמבואר ברא"ש שדבר שצריך כוונתו לעשות אהל אף לשיטת התוס' אסור אף שלא עושה מחיצות, וא"כ הכא נמי אף שאינו על הקרקע אסור משום אהל.

ובמחלוקת רש"י ותוס' לרשב"א בפרוונקא בשו"ע הביא שיטת רש"י ותוס'

שכתב בסי' שט"ו, יג בגד ששוחטין על פי החבית לכסות לא ישטחנו על פני כולו משום אהל, אלא יניח קצת ממנו מגולה, והני מילי כשהכובא חסרה טפח, אבל אם אינה חסרה טפח מותר, דאין כאן אהל, והיינו כשיטת רש"י ותוס' שאיסור פרוונקא הוא משום אהל.

ובמשנ"ב ס"ק מט כתב ודעת הראב"ד והרשב"א דבכל גווני אין בכיסוי כלים משום אהל, והא דאסרו בגמ' לכסות על כל הכובא שהיא גיגית מפני שנראה כמשמר, רוצה לומר כאילו מסנן מן הפסולת, ונכון להחמיר כדעת השו"ע שהיא דעת הרבה ראשונים, ועל כן חבית גדולה של מים אין לכסותה כולה בשבת כשאינה מלאה כולה, והנהגין להקל בזה אין למחות בידם שיש להם על מי לסמוך.

ובשיטת השו"ע שפסק כרש"י ותוס' יש לדון בסיר גדול מאד שהסיר המכסה ממנו בשבת אם יכול להחזירו, או

ועוד הקשה ואפ' כסויי קרקעות שהוא נראה יותר כאהל התירו.

והיה מקום ליישב שיטת רש"י ותוס' שיש לחלק בין כיסוי הכלי שמיועד לכך שבזה ליכא איסור אהל לשלוקח בגד שאינו מיועד לכסות בו גיגית, שבזה אסרו רבנן משום אהל.

ובזה מיושב שיטת רש"י ותוס' מקושיית הרשב"א.

ולפי"ז יש מקום להתירא גם לשיטת רש"י ותוס' שיש בכיסוי משום אהל, והיינו במה שאינו כסויו המיועד לכך, ומאידך יש לדחות שאף בכיסוי המיועד לכך אסור מדלא אשכחן לחילוק זה בדיני אהל.

שאסור משום אהל ואם מלכתחילה לא הסיר את כל המכסה מהסיר, אלא נשאר טפח מותר אח"כ לכסותו שהרי מוסיף הוא על אהל עראי ושרי, וכן אם הסיר את כל המכסה וכשמחזיר לא מכסה את כל הסיר ג"כ מותר, שהרי כשמניח מעט מכסה את כל הסיר ג"כ מותר, שהרי כשמניח מעט מגולה שרי, אולם כשהסיר את כל המכסה ורוצה להחזירו לכסות את כל הסיר אסור.

אולם יש להסתפק בזה, שהרי בגמ' מיירי בפרוונקא, ופירש"י בגד ששוטחין על פי חבית לכסותה.

וברשב"א הקשה וכי בכיסויי כלים יש משום אהל.



הרב ישעיהו לוי

בדין מעמיד בדבר המקבל טומאה

[א] מקור הדין להלכה

סוכה דף כ"א ע"ב משנה: "הסומך סוכתו בכרעי המיטה כשרה, רבי יהודה אומר אם אינה יכולה לעמוד בפני עצמה פסולה". ובגמרא נאמרו ב' טעמים בדעת ר"י, א'- מפני שאין לה קבע [לרש"י כיון שמיטלטלת, ולתוס' כיון שאין בה י' טפחים בין המיטה לסכך], ב'- מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה. ונפקא מינה בין הטעמים במסכך ע"ג שיפודים של ברזל, דיש לה קבע אך מקבלים טומאה.

והנה בשולחן ערוך (סתר"ל סי"ג) כתב "הסומך סוכתו על כרעי המיטה, והכרעיים הם המחיצות, אם יש בה י"ט מן המיטה לסכך כשרה, ואם לאו פסולה". מבואר דפסק כר' יהודה וכטעם דאין לה קבע [כפי' התוס'], ואם כן אין פסול במעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה.

ומאידך בסימן קודם (תרכ"ט ס"ז) כתב להסתפק אם מותר להניח סולם על הגג כדי לסכך עליו, וצדדי הספק הם- אם סולם מקבל טומאה או לא, ומשמע דאם היה מקבל טומאה היה פסול. וכך משמע גם ברמ"א שהכריע בסולם לפסול, וכתב "וה"ה בכל כלי המקבל טומאה כגון ספסל וכסא שמקבלים טומאת מדרס".

ושוב בסעיף הבא (ח') כתב להיפך "לחבר כלונסאות הסוכה במסמרות של ברזל, או לקושרם בבלאות שהם מקבלים טומאה אין קפידא" מבואר דאין פסול בזה להלכה.

ונאמרו בזה כמה תירוצים: א'- הט"ז (סתר"ט סק"י) והמג"א (סק"ט) כתבו דבודאי אין פסול במעמיד בדבר המקבל טומאה, ובסולם איירי ברחב ד' טפחים, וכשמניחם על הגג זה פוסל את כל הסוכה, ואף הרמ"א דיבר בכסא וספסל רחבים ד"ט, ופוסלים מדין סכך פסול ולא מדין מעמיד בדבר המק"ט.

אך הט"ז כבר מעיר דלפי"ז מדובר רק אם לא נשאר הכשר סוכה, ואם יישאר זע"ז טפחים עם שתי מחיצות וטפח, הסוכה תישאר בהכשרה, ודוחק להעמיד כך את דברי השו"ע והרמ"א.

ועוד יש להעיר דאם מדובר ברחב ד"ט, א"כ יש בזה פסול "נסר", ומה הספק של השו"ע אם הסולם מק"ט תיפול דפסול מדין נסר. ואולי אפשר לחדש דגזירת נסרים נאמרה רק בדבר שיכול לשמש כתקרה לבית ויש רגילות בזה, אך כל כלי שמשמש לשימוש אחר אין רגילות לעשות בו תקרה ולא גזרו בו, ולכן סולם כסא וספסל אינם פוסלים מדין נסר, אלא רק מדין דבר המקבל טומאה.

ושוב ראיתי דהחזו"א (סקמ"ג סק"א) הרגיש בזה והעמיד דבאמת אין בסולם ד"ט משום שאין רגילות בסולמות כאלו, ורק הספק של השו"ע אם זה יצטרף לסכך פסול אחר לד"ט לפסול הסוכה, או דכוונתם דב' צידי הסולם יש בכל אחד טפח וביניהם יש פחות מג"ט, וממילא זה מצטרף לסכך פסול

המק"ט. וכן בחזו"א (סקמ"ג סק"ב) כך משמע דכתב "אנו נוהגים להחמיר בדין העמיד הסכך בדבר המק"ט כדעת הרמב"ן ור"ן וכו'", מבואר דהוי מנהג לחומרא לפסול [ויש לדון אם יש לזה תוקף אף בדיעבד].

ב] בענין מעמיד דמעמיד

ומה שיותר נוגע לדין זה חידוש המג"א שאף הרמב"ן והר"ן מודים דבמעמיד דמעמיד אין פסול, ובעצם זה כבר כתוב בראשונים עצמם- שהם מקשים מהמשנה (דף כ"ב:) דהעושה סוכתו בראש האילן כשרה, והרי זה דבר הפסול לסיכוך, ואיך אפשר להעמיד את הסכך על האילן, ומתרץ ע"ז הרמב"ן דאירי שקרקעית הסוכה זה האילן, וע"ז הוא מניח דפנות כשרות וסכך, ואע"פ שהכל עומד על האילן שהוא פסול לסיכוך, מ"מ האילן רק "מעשה קרקע בעלמא קא עביד", והרי כל סוכה בנויה ע"ג הקרקע ועומדת עליה אע"פ שקרקע פסולה לסיכוך בוודאי [כך מדגיש הריטב"א].

ועדין יש לדון איך להגדיר את הדברים, דבמג"א מבואר שההגדרה היא דכל הפסול הוא רק כשהמעמיד עצמו הוא פסול לסיכוך, אך מעמיד דמעמיד אין בו פסול, והחזו"א לא ניחא ליה בזה וכדיבואר להלן, ולכן הוא מגדיר דהא דבעינן שהמעמיד יהיה כשר לסיכוך זה רק במבנה הסוכה, דהיינו בדפנות ובמחזיקי הסכך, אך בקרקעית אין שום דינים, ואין זה נקרא חלק מהסוכה וכמעמיד לסכך.

והחזו"א מכריח את הגדרתו מכח ב' סברות, א'- אם יש רק קורות עץ המחזיקות את הסכך, והם מונחות על שיפודי ברזל, דלמג"א כשר בכה"ג לכתחילה כיון

ד"ט אם זה מק"ט. ומיהו זה כבר תלוי בספק התוס' (דף י"ז ע"א ד"ה אילו) ובשו"ע (סתרל"ב ס"ד) הניח בספק.

ב'-ט"ז (שם סקי"א)- בודאי אין פסול במעמיד בדבר המק"ט, והפסול בסולם היינו מחשש שמא יבואו הרואים להרבות בסולמות ולסכך רק בהם, וכן ה"ה בשאר כלים ושברי כלים- וכמש"כ הרמ"א. אך אין זה מובן- דלפי"ז בכל מעמיד בדבר המק"ט יש לפסול מהאי טעמא, ומדוע בארוכות המטה לא יחששו לזה. [ותו- דהרי לכאורה זה באמת הטעם של פסול מעמיד בדבר המק"ט, וא"כ לא חילק פה שום חילוק].

ג'- מג"א (שם סק"ט)- מעיקר הדין אין פסול במעמיד בדבר המק"ט, אלא דהשו"ע החמיר לכתחילה כמו הדעות הפוסלות, וא"כ בארוכות המיטה דכתב בשו"ע להכשיר היינו רק בדיעבד, ובסולם דהסתפק השו"ע לפסול היינו רק לכתחילה, אך במש"כ השו"ע דאין קפידא לחבר הכלונסאות במסמרות של ברזל דמשמע אף לכתחילה, היינו משום שהסכך לא נסמך על הדבר המק"ט אלא רק הכלונסאות נסמכות ע"ז, והוי מעמיד דמעמיד ואין בזה פסול אף לכתחילה, כיון דאף למחמירים- בכה"ג אין פסול.

יוצא ב' מהלכים בדעת השו"ע, א'- דס"ל דאין פסול במעמיד בדבר המק"ט, ובסולם יש סברא צדדית הפוסלת, ב' דנקטינן דאין פסול בזה, ומ"מ לכתחילה מחמירים כדעת הרמב"ן והר"ן, ובדיעבד זה כשר.

ובמשנ"ב (סתרל"ט סקכ"ב) הביא את ב' המהלכים ונוקט טפי כדעת המג"א דלכתחילה אין להעמיד בדבר

ואם נימא דהחזו"א רוצה להחמיר כדעת רש"י וכמו שנוקט הב"ח לדינא, הרי המעיין בדבריו יראה שמביא את דברי הר"ן, ואף מתיר למעשה לסכך ע"ג כותל אבנים, ולרש"י בוודאי זה יפסל דהרי הסכך יחשב כמו האבן שאין גידולה מן הארץ, וכ"כ הב"ח לאסור בזה, ורק הר"ן כתב דהמנהג להתיר בזה כיון דאין רגילות לסכך באבן ולא גזרו שיבואו לסכך בזה בעצמו, וא"כ מבואר דהחזו"א נקט לדינא דהוי רק דרבנן וכהר"ן.

ועוד יש לדון לענין הלכה דסברות החזו"א מכריחות לפסול מעמיד דמעמיד רק באופן שזה נמצא בסכך עצמו, דאז י"ל דהכל נקרא סכך אחד, וכן אז אמרינן דזהו עיקר הסכך, אך מה שמעמיד את הדפנות לכאורה לא שייך בו את הסברא דהכל סכך אחד, וכן איננו מוכרחים לומר דאזלינן בתר המעמיד אף עד הדפנות, שהרי כבר נתבאר שבקרקע לא אומרים דהוי מעמיד לפסול, וא"כ אפשר לומר דהחזו"א מודה דבהעמדת הדפנות אין בעיה שזה יהיה ע"י דבר המק"ט, וכן יש להוכיח דהרי הדפנות הם בד"כ נסרים שיש בהם ד' טפחים ולא מצינו שהצריך פחות מזה, ובאמת אפ"ל דכל חומרת החזו"א זה רק בחיבור הכלונסאות, וכלשונו "אין לקבוע הכלונסאות במסמרים" ולא בחיבור הדפנות והקונדסין, וצ"ע לדינא.

סיכום השיטות וההלכות

במעמיד – לרש"י (וב"פ הב"ח) – מעמיד הוי פסול דאורייתא אך לא נפסק לחשוש לזה. לר"ן ורמב"ן – מעמיד הוי פסול דרבנן, ולרא"ש – לא נפסק דין זה. המג"א מכריע בדעת השו"ע לחשוש לדעתם לכתחילה. והט"ז פוסק להקל אף לכתחילה. ובמשנ"ב וחזו"א נקטו לעיקר כהמג"א.

דהוי מעמיד דמעמיד, ולכאורה מהיכ"ת לן לומר שהשיפודים הם מעמיד דמעמיד, דלמא הקורות עץ הם חלק מהסכך, וממילא כל הסכך כולו, כולל קורות העץ, עומד על שיפודי מתכת. והוי רק מעמיד אחד ויפסל. ב' – לאחר שיש מעמיד המק"ט למעמיד של הסכך, א"כ המעמיד של הסכך אינו ראוי לסיכוך שהרי המעמיד שלו מק"ט, וא"כ הסכך עומד ע"י מעמיד שאינו ראוי לסיכוך בפועל וזה ג"כ פוסל.

וליישב דעת המג"א יש מקום לדון מסברא בזה, דבטענה הראשונה י"ל דאדרבה, עצם זה שקורות העץ עומדות על דבר המק"ט, זה גופא סיבה שלא להחשיבם כחלק מהסכך, דהרי זה אינו ראוי לסכך, ולכן זה רק מעמיד של הסכך העליון, וכך ראיתי טוענים הגריש"א בהערות, והגרשז"א בהליכות שלמה.

ובענין ההוכחה השניה, מצינו בראשונים ב' טעמים לפסול במעמיד דבר המק"ט, ברש"י משמע דהפסול הוא מדאורייתא מדין "הכל הולך אחר המעמיד" וז"ל "הואיל ועיקרו של סכך אלו מעמידין, הוי כאילו סיכך בדבר המק"ט", ובראב"ד רמב"ן ור"ן מבואר דהוי פסול דרבנן דגזרינן "שמא יאמרו זה עומד וזה מעמיד, כשם שראוי להעמיד כך מסככים בו", ולכאורה כל סברת החזו"א שהמעמיד של הסכך הוא סכך פסול כיון שעומד על דבר המק"ט אתי שפיר רק לפי דעת רש"י, אך לדעת הר"ן דהוי גזירה, הרי לא אומרים גזירה לגזירה, וכן העיר הגרשז"א שם, וגם, מסתבר שחז"ל לא נתנו לזה שם "סכך פסול" אלא רק דאין מסככין בזה, ואם זה לא הסכך עצמו, חז"ל לא גזרו בזה כלל.

צט

מנורה מעמיד בדבר המקבל טומאה בדרום

ובמעמיד דמעמיד - במג"א ובמשנ"ב הבינו
ברמב"ן והר"ן המקילים בזה,
והחזו"א מחמיר בדעתם ולא הקילו אלא רק
ב"עושה מעשה קרקע" ולא בסיכוך.

ולענין הדפנות אין בזה חזו"א מפורש, ורצינו
להקל אף בדעתו, אך בעולם מוט
בשמיה דאסור אף בזה.



רבי אמיר חזקיהו לידר שליט"א
ר"מ בישיבת אופקים

בגדרי רודף

א. יש לדון, באדם החולה במחלה מדבקת אשר עלולה להמית, ואינו נמנע מהחשש להדביק אחרים, האם מותר וצריך להורגו, כאשר א"א למונעו מכך בדרך אחרת. וכן הרואה נהג רכב, הנוהג באופן המסכן חיי אחרים [כגון שנוהג בשכרות], האם צריך להורגו [כשא"א למונעו בדרך אחרת], כדי שלא יהא חשש סכנה לאחרים.

ויסוד הנידון הוא מהא דמבואר במשנה (סנהדרין עג.) ש"ה'רודף' אחר חבירו להורגו", מותר להצילו בנפשו. והמקור לזה הוא ילפותא מהרודף אחר נערה המאורשה שאמרה התורה להציל בנפשו של הרודף.

ויש לחקור האם בעינן כוונה להרוג, כדי לקבל שם 'רודף', או דילמא שעצם הדבר שגורם לחבירו למות אף בלא דעתו, משווה ליה שם 'רודף' ומותר להורגו.

עוד יש לחקור האם זה רק כאשר 'וודאי' שהרודף יהרוג את הנרדף ללא הצלתינו, או דילמא אף שאין זה וודאי, כיוון שיש 'חשש פיקוח נפש' סגי בזה כדי להרוג את הרודף.

האם בעיני ברודף 'כוונה' לרדוף

ב. ובגמ' שם (עב:) "אמר רב הונא קטן הרודף ניתן להצילו בנפשו, קסבר רודף אינו צריך התראה וכו', איתביה רב חסדא לרב הונא יצא ראשו אין נוגעין בו לפי שאין דוחין נפש מפני נפש, ואמאי רודף הוא, שאני התם דמשמיא קא רדפי לה" ובפשטות מד' הגמ' שהבינה גבי עובר שחשיב כ'רודף' לאמו, חזינן שאין צריך 'כוונה' לשם 'רודף'

ג. אך לכאן הדבר תלוי בהבנת המשך ד' הגמ' שם. דהגמ' דחתה את הק' שהעובר ש"יצא ראשו" אין היתר להורגו, ד"שאני התם דמשמיא קא רדפי לה". ובפשטות ניתן לפרש שהיא גופא מה שהגמ' ענתה, שאין נחשב רודף, כיוון שאין הוולד רודפה, ומה שהעובר מסכן את אמו, נחשב שמשמיא רודפים אותה, כיוון שאין כאן 'סיבה' להחשיבו כרודף, כיוון שאין זה בדעתו. וכל שאין כאן 'רודף', אף שהוא מסכן אותה, חוזר הדין דאין דוחין נפש מפני נפש. רק דא"כ צ"ב אמאי כשעוד לא יצא ראשו, מותר

וכן הא שהיה לגמ' ס"ד ללמוד את דין 'רודף' מ"לא תעמוד על דם רעך" שהוא דין הצלה לנרדף, וכן הא שלמדן מהצלה דנערה המאורסה דהוא רק באופן ש'פוגמה' (אף שאין נפק"מ לעבירה דידהו אם פוגמה או לא), וכן מלשון הגמ' (עב:) "אמרה תורה הצל דמו וכו'" וימכל הלן משמע שהוא דין הצלת 'הנרדף', וכן כ' תוס' שם ד"ה "ומה נערה" "דלא קפיד קרא אאיסורה אלא אפיגמה" אך מאידך גיסא כ' תוס' שם ד"ה "להצילו בנפשו" שהכוונה להציל את הרודף מן העבירה, וכן גם בלשון רש"י שם ועוד.

ולכאוי' העולה מן הדברים הוא דבאמת איכא ב' דינים ברודף. והדברים מפורשים לכאוי' בד' הרמב"ם בסה"מ דבעשה רמ"ז "וקצותה את כפה" כ' שמצווה להציל הנרדף מיד הרודף, ואפילו בנפש הרודף. ואילו בל"ת רצ"ג "לא תחוס עיניך" (דהוא סוף הפסוק ד"וקצותה את כפה") כ' "וחובה עלינו שנמנעו מעשות מה שליבו מתאוה וכו' כדי למונעו מן העבירה". הרי שפתיו ברור מללו דאיכא ברודף ב' דינים א] ב'נרדף' - להצילו מן הרודף, ב] ב'רודף' - למונעו מן העבירה.

ה. ומעתה נפתח הפתח ליסוד שחדשו רבותינו האחרונים ומצאנוהו בשו"ת תורת חסד [אבהע"ז סי' מ"ב], וכן הגדיר את הדברים בדרכו הגר"ח הלוי בריש הל' רוצח, שכיוון שנאמר ב'רודף' דין להציל הנרדף, אז אף היכא שאין ל'רודף' כוונת זדון, ואין לו 'חיוב דרודף', כגון בעובר, איכא לדין זה, להציל הנרדף מיד הרודף. אלא שהיכא שהעובר עצמו 'נפש' כגון ביצא ראשו, שוב אין דוחין נפש מפני נפש, אך היכא שאינו

להורגו, הרי גם אז אין הוא 'רודף' אלא משמיה קא רדפי לה. וצ"ל שכל שעוד לא יצא, עוד לא הווי בגדר 'נפש' וע"כ נדחה מפני 'נפש' האם, דהיא 'נפש' שלימה. וכ"כ רש"י שם [ועיי' סמ"ע]. [ואף שוודאי אסור להרוג עובר, מאיזה טעם שיהיה, אך כיוון שאין זה 'רציחה', הדבר נדחה מפני פקו"נ].

אולם הרמב"ם [פ"א מרוצח הל' ט'] כ' "או אף זו מצות לא תעשה שלא לחוס על נפש הרודף לפיכך הורו חכמים שהעוברה שהיא מקשה לילד מותר לחתוך העובר במיעיה בין בסם בין ביד מפני שהוא כרודף אחריה להורגה ואם משהוציא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם" והרבה דייקן מלשון הרמב"ם שהסיבה שמותר להרוג העובר לפני שיצא ראשו, הוא רק מפני שנחשב 'רודף' וחזינן א"כ גם למסקנה ש'רודף' הוא אף בלא כוונה. אלא שצ"ע שהרי משמיה קא רדפי לה, ומה ההבדל לגבי דין 'רודף' בין לפני שיצא ראשו, ללאחר שיצא ראשו.

ד. והנראה מוכרח מדין עובר לאחר שיצא ראשו, שכל שאינו מכווין ל'רדוף' את חברו, אף שמסכן אותו, אין רשות להורגו. ורק עובר קודם שיצא ראשו שרי להורגו. וכדי לבאר החילוק נראה להקדים הקדמה אחת.

דהנה בגמ' מסנהדרין שם נאמר "ואלה שמצילין אותן בנפשן" ויש לחקור האם הכוונה שמצילין את הנרדף מן הרודף, או את הרודף מן העבירה. ורבו מאוד הסתירות בזה, דמצד אחד, עצם זה שיש דין 'רודף' בעובר, אף שוודאי לא הווי עבירה,

א. ובשו"ת נו"ב חו"מ תניינא סי' נ"ט בתשובה לשאלתו של הגר"י פיק, תמה בזה וכ' "לא נתברר לי דבר ברור בזה, ולתרוץ בדוחק כבר דברו הדורות הקודמים."

'נפש' כגון לפני שיצא ראשו, אזי הוא נדחה כיוון שהוא 'רודף'.

והנה הא דהוזקק הרמב"ם להגיע לדין 'רודף' כדי להתיר הריגת העובר, אף שהעובר אינו נפש, ביארו רבותינו באופנים שונים. שהגר"ח למד שדין פיקו"נ אינו יכול לדחות חיי העובר, כיוון שגם עליו מצווין "וחי בהם" ולפקח נפשו, וא"כ אין דוחה פיקו"נ דאחד לפיקו"נ דאידך. [ואחרים ביארו דהוא מחמת שאף בעובר איכא איסור 'רציחה' ואין 'פיקו"נ' דוחה איסור 'רציחה', ועיי' באגרו"מ [חו"מ ח"ב סי' ס"ט] שביאר כן והאריך להוכיח דאיכא בעוברים איסור רציחה לחלק מן הראשונים]. ואילו התורת חסד ביאר שלולי דין רודף אסור היה להצילה ע"י הריגת העובר, ק"ו מהא שאין מצילין נפש בממון חבירו, וכפי שדימה זאת שם. אלא שכ' לחדש שהיכא שהסכנה נובעת מממון חבירו עצמו (שמכביד על הספינה) הממון נחשב כ'רודף', אף שאין לו כוונת זדון, ומותר להציל הנפש באיבוד ממון חבירו. וזה אחר שנלמד מ"לא תחוס" שב'רודף' יש דין הצלת ה'נרדף'. וא"כ הוא הדין בעובר, שכיוון שנחשב 'רודף' מותר להציל האם אפי' בהריגת העובר. [ועיי' בתורת חסד איך שדקדק לשונות הרמב"ם עפ"ז].

אך כל זה בעובר שלא יצא ראשו, שכיוון שנחשב 'רודף' הרי נפשו נדחית מפני נפש האם, כיוון שלא הווי נפש. אך בעובר שיצא ראשו, וחשיב 'נפש' גמורה, א"כ אין דוחין נפש מפני נפש, אף שהוא 'המסכן' וחשיב 'רודף', אא"כ יש לו 'כוונת רדיפה' שאז חל עליו 'חיובא דרודף', להצילו מן העבירה, וזהו המתיר לדחות נפשו.

ומעתה לדבריהם זהו הביאור בד' הגמ' בסנהדרין שהבאנו לעיל, שמתחילה

הגמ' הביאה ראייה מעובר שיצא ראשו, שהיה פשוט לה שאף בו איכא דין רודף למרות שאין בו כוונה, אכתי איכא לדין הצלת הנרדף. וואח"כ דחתה ש"שאני התם דמשימא קא רדפי לה", דהיינו שאמנם איכא להצלת הנרדף, והווי רודף כמו לפני שיצא ראשו, אך כיוון שאין לו כוונה [אלא משימא קא רדפי לה], ליכא 'חיובא דרודף', וא"כ אין דוחין נפש מפני נפש.

והעולה מן הדברים דרק בעובר שלא יצא ראשו, נאמר הדין 'רודף' להורגו אף כשאין לרודף 'כוונה', אך בכל 'בעל נפש' א"א להורגו אף כשמסכן את חבירו, אם אין לו כוונה.

ו. אמנם בשו"ע חו"מ סי' שפ"ח סעיף י"ב בהג"ה, כ' "מי שעוסק בזיופים וכד' ויש לחוש שיזיק רבים, מתריץ בו שלא יעשה, ואם אינו משגיח, יכולין למוסרו לומר שאין אחר מתעסק בו אלא זה בלבד". ובביאור הגר"א שם אות ע"ד, כ' "מי שעוסק כו' דג"כ רודף הוא ואף שאין מתכוין כמ"ש בההוא חמרא בב"ק שם קי"ז ע"ב ובסנהדרין ע"ב ב' איתביה כו' יצא ראשו כו' "

והנה לגוף דין הרמ"א ניתן היה לומר, שכיוון שיודעים העוסקים בזיוף, שהם מסכנים את הציבור, וממשיכים בכך רק מחמת חמדת הממון וזלזול בסכנה, הרי הם חשובים כרודפים בכוונה, שהרי הם יודעים שהם מסכנים. וא"כ מה לי אם מסכנים בגלל הנאה צדדית או בגלל שנאת הנרדף. ורק במקום שאפשר לתלות שהאדם באמת ובתמים אינו מודע לסכנה שבמעשיו, יחשב כ'בלא כוונה'. אולם בד' הגר"א משמע שלמד שהעוסקים בזיוף נחשבים כרודפים בלא כוונה, אלא ש'רודף' הוא אף בלא כוונה, והוכיח כן מב' הגמ' הנ"ל ד'רודף' דעובר, ו'רודף' בחמור שהעלוהו לספינה.

והסמ"ג שם שכל החושב להכות את חברו הכאה שממיתה אותו במבושיו ואחד בכל דבר שיש בו סכנת נפשות כו' מצילין אותו אף בנפשו וגדולה מזו כתב הרשד"ם ח"מ סי' שד"ם לענין הנתפסים בתפיסה וז"ל תינח התם דאיכא ס"נ אבל הכא מאי ס"נ איכא ונראה כו' א"כ הרי מעותדים לכל מקרה רע כו' וכ"כ בתשו' שם סי' שפ"ט יעו"ש" ומהנראה שאחז שרודף מותר להורגו, אף באומדנא רחוקה של סכנה. וכן נראה לכאור' מהמשך ד' ביאור הגר"א דלעיל שכ' "ואף שאינו רק גרמא כמו במסור שאף ע"י ממון קל כמו תיבנא ב"ק שם ע"א ואף שאינו רק חששא כמו במסור וכן מחתרת וכיוצא ועיין סימן תכ"ה סעיף א' בהג"ה וסעיף ב' "

והנה מה שציין בסו"ד לסי' תכ"ה סעיף ב', הוא מה שנפסק להלכה שעובר שבמעיה מותר לחתכו, ומהנראה שהגר"א הבין בפשטות שאיירי באופן שהוא חשש וספק נפשות להאם. ומה שציין לסעיף א' בהג"ה, הוא למש"כ שם ש"מי שמסכן רבים כגון שעוסק בזיופים במקום שהמלכיות מקפידות דינו כרודף ומותר למוסרו למלכות כמו שנתבאר לעיל סי' שפ"ח סעיף י"ב {והנה מצד אחד כאן כ' "שמסכן", ולא כמו בסי' שפ"ח שדייקנו לעיל שעסקינן במי "שמצער", וא"כ ניתן היה לחלק, אך ממש"כ בסוף דבריו כמו שנתבאר לעיל משמע שדין אחד וצ"ע }

ה. אמנם בשו"ת אגרו"מ (חו"מ ח"ב סי' ס"ט אות ב') כ' גבי עובר שמסכן את אמו, "מ"מ להרוג את העובר יהיה אסור עד שתהיה האומדנא להרופאים גדולה קרוב לוודאי שתמות האם דמאחר שהוא מצד שנחשב רודף צריך שיהיה כעין וודאי שהוא רודף". ונראה לכאור' שנקט בפשיטות שדין רודף הוא רק בוודאי.

וצ"ע שרוצה להביא מהם ראייה שנחשב 'רודף' אף בלא כוונה, ואף בבעל נפש, ודלא כפי שהוכחנו לעיל מ'יצא ראשו' וצ"ע.

ואולי יש ליישב, שסעיף זה עוסק במי ש'מצער הציבור' בלבד, וללא פיקו"נ. ואין זה דין 'רודף' הרגיל שמותר להורגו, אלא רק "למוסרו ביד גויים להכותו ולאסרו ולקנסו", וא"כ לא שייך כאן "אין דוחין נפש מפני נפש", ושוב סגי בדין רודף של הצלת הנרדף, שהוא שייך אף בלא כוונה וכדהוכיח הגר"א. { עוד יש לדייק, שלשון הרמ"א הוא רק שמותר לומר וכו' דהיינו רק להוציא את עצמם מלהיכלל במעשיו, והוא ממילא נשאר במה שגרם לעצמו, וא"כ אין זה נקרא ש'דוחין את נפשו', וא"כ הוא מותר מדין הצלת הנרדף, וכנ"ל.

ואם כנים הדברים יעלה חידוש גדול לדינא, שכל המסכן את חברו אף בלא כוונה, אף שאסור להורגו, דאין דוחין נפש מפני נפש, אך למונעו ע"י נזק בממונו או בגופו שרי, דסו"ס רודף הוא.

ספק רודף

ז. ואכתי פש גבן לברורי, אי האי דינא ד'רודף', הוא דווקא היכא ידיעין ב'וודאי' שיהרוג הרודף להנרדף אם לא נצילנו [והכוונה דכך היא האומדנא הברורה, ואף שיתכן בדרך רחוקה שינצל], או שאפי' אם איכא ספק שמא יהרגנו, אכתי 'רודף' הוא ומצילים את הנרדף מידו.

והנה בשו"ת תורת חסד הנ"ל בסוף אות ל"ד כ' "וברודף אזלינן בתור אומדנא שהרי גנב הבא במחתרת על עסקי ממון דנין אותו לרודף ומותר להמיתו ועי' יומא כ"ה נענה ר"י ואמר "אם במחתרת ימצא הגנב" ומה זה שספק על ממון בא ספק על נפשות כו' ניתן להצילו בנפשו כו' וכ"נ ממ"ש הרמב"ם

ט. אמנם הפלא הוא, דהשו"ת תורת חסד שהבאנו לעיל, הביא גופא גמ' זו כמקור לדבריו שהחיוב הוא אפי' ב'ספק'.

ובאמת בד' הגמ' עצמה, ק' לכאור' לומר שבד' רבא השתתה ההבנה באיזו 'מציאות' עוסקת פרשת 'בא במחתרת', וכי חידש רבא שפ' 'בא במחתרת' נאמרה רק היכא שברור לנו שהוא הולך להרוג את בעה"ב, ונגד ההבנה של הגמ' בד' ר' ישמעאל שהגנב בעצם בא על ממון. ולכאור' מעשים שבכל יום שגנבים באים במחתרת, ואין בעה"ב נרצח. ובפשטות ה'חזקה' היא רק שבעה"ב לא 'ניחנו לקחת ממנו וישתוק' [וכפי שמתבאר להדיא מד' רש"י], אך לכאור' אין זה ברור שבעה"ב באמת יראה את הגנב, וכפי שלכאור' מדוייק לשון הגמ' "ואי קאי לאפאי", גם צ"ב מי יימר שהגנב יהרוג את בעה"ב שמא רק יפצענו או יקשרנו, וגם לכאור' יתכן שבעה"ב יגבר על הגנב. ועו"ק שאם באמת וודאי לן שהגנב עומד על בעה"ב להורגו, מדוע זקוקים אנו למקור נוסף ד'בא במחתרת', ולא סגי לן בדין 'רודף' הכללי שנלמד מ'נערה המאורסה'.

וע"כ שפשוט שהמציאות היא שספק אם באמת יהרג, אלא שהתורה החשיבה את ה'בא במחתרת' ל'וודאי' 'רודף', ולא מחמת הוודאות שבסכנה, אלא מחמת הוודאות שברדיפתו¹. והדברים תואמים למה שהתבאר לעיל בענף א' דדין הצלה דרודף איננו מחמת הפיקו"נ, אלא מחמת הרדיפה. וזהו שרצה התורה חסד להוכיח משם, שדין

ונראה לכאור' מקור לדבריו מחי' הר"ן בסוג' שם בסנהדרין עג. דכ' "ואם תאמר וכיון שמצוה התורה להרוג הרודף כדי שיציל הנרדף למה לי קרא ולא תעמוד על דם רעך פשיטא דהוא מצווה לטרוח בהצלתו כגון טובע בנהר או ליסטים באים עליו, י"ל דמקרא דניתן להצילו בנפשו לא שמעינן אלא במי שברור לו כשמש שהוא רוצה להרגו ובכה"ג במי שברור לו כשמש שיטבע בנהר אם לא יצילוהו הוא דמחייב להצילו אבל על ספק לא שמעינן מידי משו"ה אתא קרא דלא תעמוד על דם רעך לומר שהוא מצווה לטרוח בו אף על הספק"² והרי חזינן מד' הר"ן שנקט שכל הדין ד'רודף' הוא מקור לחיוב הצלה רק באופן של 'וודאי' סכנה ולא ב'ספק'.

ונראה סיוע לד' הר"ן הינו בגמ' ביומא (פה.) שמחפשת את המקור להא ד'פקוח נפש' דוחה שבת, ואומרת "נענה ר' ישמעאל ואמר 'אם במחתרת ימצא הגנב' ומה זה שספק על ממון בא ספק על נפשות בא ושפיכות דמים מטמא את הארץ וגורם לשכינה שתסתלק מ ישראל ניתן להצילו בנפשו ק"ו לפקוח נפש שדוחה את השבת" ושם בעמ' ב' הגמ' פורכת ש"דילמא כדרבא דאמר רבא מאי טעמא דמחתרת חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממון והאי מידע ידע דקאי לאפיה ואמר אי קאי לאפאי קטילנא ליה והתורה אמרה בא להרגך השכם להרגו ואשכחן ודאי ספק מנלן" וא"כ לכאור' נראה שכל הדין ד'רודף' הוא רק ב'וודאי', כד' הר"ן.

ב. ובשו"ת שבט הלוי ח"ה סי קצ"ג כ' להוכיח מד' הר"ן הללו, שחיוב להציל הנרדף בנפש הרודף, אפי' בספק רחוק אם יהרגנו, וצ"ע, ואולי אפשר כוונתו, שכ' שם שמתחייב מיתה בידי שמים על רדיפתו, וא"כ ס"ל שממילא חייב להציל אפי' בספק רחוק כמו בכל פיקו"נ בלא רודף, אך הא מיהא ק' מנ"ל שרודף בספק מתחייב על רדיפתו, וצ"ע.

ג. עיי' בשו" קנה בשם ח"ב חר"מ סי' קט, שעמד בד' התורה חסד הנ"ל וכ' כעיי"ז.

רודף, הוא אף כשהסכנה היא רק חשש בעלמא.

י. ואם נשוב לד' הר"ן, לכאור' יש לדייק בדבריו, שכ' "דמקרא דניתן להצילו בנפשו לא שמעינן אלא במי שברור לו כשמש שהוא רוצה להרגו, ובכה"ג במי שברור לו כשמש שיטבע בנהר אם לא יצילהו, הוא דמחייב להצילו", דהיינו ג"כ כנ"ל שכל הוודאות היא על הרדיפה. אלא דמעתה יקשה דאם כשיש וודאות על הרדיפה ניתן להורגו, אפי' שרק ספק פיקו"נ, א"כ מדוע אמר הר"ן שאין משם מקור לספק פיקו"נ אלא רק ל'וודאי'. ונ"ל שכוונתו על דרך רבותינו לעיל, דבדין 'רודף' ההצלה היא לא מחמת פיקו"נ, אלא מחמת ה'רדיפה', שנאמר להציל הנרדף מיד רודפו, וא"כ כל שיש 'וודאי' 'רודף' הרי סגי בזה כדי להתיר את הריגת הרודף, אך אם באים להשוות זאת למקום שיש בו 'סכנה' וצריך להציל את הנרדף מ'הסכנה', אזי צריך שיהא 'וודאי' 'סכנה', כדי לייב להציל.

ואם כנים הדברים, ניתן לומר שזו היא אף

כוונת האגרו"מ שהבאנו לעיל. דכ' "דמאחר דהוא מצד שנחשב רודף צריך שיהיה כעין וודאי שהוא רודף" וכוונתו היא שבעינן שיהיה וודאי שהוא רודף, ולא וודאי מיתה, אלא שס"ל שבעובר שה'רדיפה' היא מחמת הסכנה, ולא מחמת רדיפתו, אז בעינן שהסכנה תהיה בגדר וודאי, כדי להתיר להרוג את העובר [ולדרכו שם שביאר שבהריגת עובר יש משום איסור רציחה].

יא. ואם כנים הדברים אז יעלו הדינים הבאים:

א. ברודף המתכווין לרודף, מותר להורגו אף כשיש רק ספק שימות הנרדף.

ב. במסכן את חבירו בלא כוונה, אסור להורגו אף בוודאי מיתה להנרדף.

ג. אך יש לדון שמותר למונעו ע"י פגיעה בממונו ואולי אף בגופו.

ד. ובעובר המסכן את אמו, מותר להורגו כדי להצילה, ונח' רבותינו אם זה דווקא ב'סכנת וודאי' או אף בספק.



הרב יאיר מיינקוס

בדין מי שיצא י"ח בתקיעת שופר אי יכול לברך לאחרים

כידוע עקב המצב השורר בארה"ק, שיש מחלה מדבקת ר"ל, ובעקבות כך יפתחו לר"ה מקומות תפילה חדשים, אף חלקם ארעיים. נתעורר נידון כיצד יש לנהוג במנין שהבעל תוקע, כבר יצא ידי תקיעות, אי יכול לברך שוב כדי להוציא את המתפללים האלו.

ולכן פשיטא דאף מי שכבר יצא ידי תקיעות, יכול לברך ברכת "לשמוע קול שופר", להוציא את חבריו.

אלא דאכתי נותר לדון גבי ברכת שהחיינו, אי יכול לברך להוציא את חבריו, אחר שכבר יצא ידי חובה בעצמו.

ובפשטות היה נראה, דאין לחלק בין ברכת לשמוע קול שופר, לברכת שהחיינו, וכמו דיכול לברך להוציא חבריו בברכה זו, כך יוכל לברך להוציא ג"כ בברכת שהחיינו, וכ"כ בהדיא ברמ"א (סי' תקפ"ה סעיף ב') "ואין חלוק בין אם יברך לעצמו, או שכבר יצא ומברך להוציא אחרים, אפ"ה התוקע מברך שתי הברכות הנזכרות". וכ"כ בשו"ע גבי מקרא מגילה (סי' תרצ"ב סעיף ב') "אע"פ שיצא כבר, מברך להוציא את אחר ידי חובתו".

דמשמע מדבריו, דגם ברכת שהחיינו מוציא את חבריו ידי חובתו, מאחר ולא חילק בין הברכות.

ביאור שיטת הרמב"ם

אולם ברמב"ם (פי"א מהל' ברכות ה"י) כ' וז"ל "אחד העושה מצוה לעצמו, ואחד העושה אותה לאחרים מברך קודם עשייה, אשר קדשנו במצוותיו וצונו לעשות,

ראשית יש להקדים דבמצות שופר צריך לברך שתי ברכות קודם עשייתו, כמו שכ' בטור ובשו"ע (סי' תקפ"ה סעיף ב') "קודם שיתקע יברך לשמוע קול שופר וכו', ויברך שהחיינו".

א"כ לדון היכא שכבר יצא ידי חובה בעצמו, ורוצה להוציא אחרים ידי חובתו, אי יברך הברכות האלו, או דילמא אינו יכול לברך בעצמו, מאחר ואינו יוצא ידי חובה בתקיעה וברכות האלו.

ובאמת גבי ברכת "לשמוע קול שופר", פשיטא דיכול לברך להוציא אחרים, דהא אמרי' בגמ' (ר"ה דף כט ע"א) "תני אהבה בריה דר' זירא כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא, חוץ מברכת הלחם וברכת היין שאם לא יצא מוציא, ואם יצא אינו מוציא ופי' רש"י (שם ד"ה אע"פ שיצא מוציא) "שהרי כל ישראל ערבים זה בזה למצוות", [חוץ מברכת הלחם והיין ושאר ברכת פירות, וריחני שאינן חובה, אלא שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, ובזה אין כאן ערבות, שאינו חובה על האדם, לא ליתנהי ולא ליברך"].

מבואר דגבי ברכת המצוות, אחד יכול לברך להוציא את חבריו, אע"פ שכבר יצא, מדין ערבות.

את חבריו, ובפרט כשחבירו נוכח שם, אמאי לא יהני, מדין שומע כעונה?

ובאמת בכסף משנה (שם) הביא את דברי הרמ"ך, דמנהגינו לברך וכן ראוי לעשות, להוציא אחרים ידי חובתם בברכת שהחיינו, מדין שומע כעונה. וכ' ע"ז דדבר פשוט הוא, וגם רבינו [הרמב"ם] יסבור כן.

מבואר מדברי הכסף משנה דגם לרמב"ם ס"ל דאפשר להוציא את חבריו בברכת שהחיינו, אף שכבר י"ח בעצמו.

אלא דאיך יתכן לומר כן בדברי הרמב"ם, מאחר וכ' בהדיא "דאינו מברך שהחיינו אלא על מצוה שעשה לעצמו", דמבואר דעל מצוה שעושה רק עבור חבריו, דהוא כבר יצא י"ח, לכאור' אינו מברך שהחיינו.

ובאמת בב"י (סי' תקפ"ה סעיף ב' ד"ה כתב הרמב"ם) [דכידוע הוא כ' את הכסף משנה], הביא את דברי הרמב"ם האלו, וכ' דבפשטות "נראה מכאן שמי שיצא כבר ידי תקיעה, ואח"כ תוקע להוציא אחרים שלא יברך שהחיינו, וכן מי שיצא כבר ידי מקרא מגילה, וכן מי שאומר קידוש להוציא אחרים, והוא אינו רוצה לצאת ידי אותו קידוש". וכ' "דכך מצאתי כתוב [במהר"י וויל], ונראה דזהו כדעת התרומת הדשן". והוסיף דאין נוהגין כן.

וסיים דאפשר לכאר ברמב"ם, "דלא איירי אלא במצוה שיש בו מעשה, אבל במצוה שאין בה מעשה, אלא דיבור או קול, מברך שהחיינו אפילו כשעושה אותה לאחרים".

דהשתא מבואר דס"ל לב"י דיש לחלק בשיטת הרמב"ם בין מצוה שיש בה מעשה, שלא יוכל לברך שהחיינו להוציא

אבל אינו מברך שהחיינו אלא על מצוה שעשה לעצמו", עכ"ל.

מבואר להדיא דחילק בין ברכת המצוה, דמוציא את חבריו אחר שכבר יצא, לברכת שהחיינו דאינו מברך לאחר, אלא כשיצא בברכה זו לעצמו.

לכאור' מבואר דס"ל, דאין לברך שהחיינו להוציא אחר ידי חובתו, בתקיעת שופר.

וצ"ב אמאי ס"ל לרמב"ם לחלק בין ברכת המצוה לברכת שהחיינו, דמ"ש ברכה זו מברכה זו?

וכך הקשה ברבינו מנוח (שם) "צ"ע, וכי מי שמדליק נר חנוכה לאחרים, או קורא מגילה להוציא אחרים, וכל כיוצא בהם, אינו מברך שהחיינו?"

וכך הקשה בהגהות הרמ"ך (שם) "דנראה מדבריו שהמקדש בבית להוציא הנשים או העבדים או לצורך חולה [ביו"ט], אין מברך שהחיינו?"

וכ' עוד "דמנהגינו לברך, וכן ראוי לעשות, וכיון דחובה היא לאשה לברך אותה ברכה, מברך אותה בעבורה, וחשבינן כמי שמברכת היא, דשומע כעונה".

מבואר מהרבינו מנוח ומהרמ"ך, דהבינו דס"ל לרמב"ם, דעל כל המצוות אין לברך שהחיינו, להוציא אחר כשכבר יצא ידי חובה, וחלקו וס"ל דהיכא שהבעל דבר נמצא שם, אפשר לברך שהחיינו, ולהוציאו מדין שומע כעונה.

וא"כ אכתי צ"ב בדברי הרמב"ם, אמאי ס"ל דאין לברך שהחיינו להוציא אחרים ידי חובתם אחר שכבר יצא י"ח בעצמו, ומ"ש מברכת המצוות דס"ל דאפשר להוציא

בתקיעת שופר אע"פ שכבר יצא, יברך ברכת שמיעה וברכת שהחיינו, כיון שהוא שלוחו".
וסיים "דקרוב לזה שמעתי מפי אדם גדול".

ובחת"ס (יו"ד סי' רח"צ) הוסיף לבאר את דברי הכנה"ג, "דבמצוה שהשליח מברך עליו ולא הבעלים, כגון על המילה, שאפילו האב עומד שם, בכאור"פ השליח מברך, א"כ נתרוקן כח האב מהמצוה לגמרי, שהרי אינו יכול לברך בעצמו על המצוה, ולכן ברכת שהחיינו שהיא ברכת הנהנין על שהחיהו ה' לעשות מצוה זו המוטלת על האב, אין האב יכול לעשות שליח לברך במקומו, דנחלש כוחו במצוה זו ונתרוקן ממנו, ולא נשאר לו כח כ"כ לעשות שליח, ולכן יברך בעצמו שהחיינו אם יודע לברך.

משא"כ במצוות שבעל דבר יכול לברך בעצמו על המצוה, אף ששליח מבצעה, כגון בתקיעת שופר דאחד תוקע, והשני יוצא ידי חובה, ויכול לברך ברכת השופר נמצא דלא נתרוקן כח הבעלים מהמצוה לגמרי, שהרי היה יכול לברך בעצמו על השופר, א"כ כיון שכוחו אלים יכול להרשות, לברך בעדו גם ברכת שהחיינו.

מבואר דס"ל ברמב"ם, דבמצוות שהשליח עושה את גוף המצוה, כגון מזוזה, מילה ומעקה, אין השליח יכול לברך שהחיינו, כיון שאין בידי הבע"ד כח להעביר לו לברך גם ברכת שהחיינו, משא"כ במצוות שהבע"ד מקיים המצוה, יוכל להרשות לשליח לברך גם ברכת שהחיינו.

ביאור הבגדי ישע ודעימיה

ובבגדי ישע (סי' תקפ"ה סק"ג) חלק על הב"י מחמת קשיתו, וכ' לבאר את דברי הרמב"ם, דבעושה מצוה לעצמו מברך

חבירו, לבין מצוות שאין בהם מעשה, אלא דיבור או קול, דשייך לברך שהחיינו כדי להוציא חבירו.

וא"כ לפי"ז במצוות שופר, דאין המצוה בעצם מעשה התקיעה לשיטת הרמב"ם, אלא בשמיעת קול שופר [כמו שכ' (בפ"ג מהל' שופר ה"י) דמברכין אקב"ו לשמוע קול שופר, ולא כר"ת דסבר דמברכין אקב"ו על תקיעת שופר], יכול לברך להוציא אחר ידי חובתו, אף לשיטת הרמב"ם.

ואכתי צ"ב מ"ש מצוות שאין בהם מעשה אלא דיבור או קול, שיכול לברך שהחיינו להוציא אחרים, ממצוות שיש בהם מעשה, דאין לברך שהחיינו להוציא אחרים, ואמאי לא נימא גם בזה דשומע כעונה, ומדין עריבות יוכל לברך כדי להוציא את חבירו?

ובבגדי ישע (סי' תקפ"ה סק"ג) הוסיף להקשות, דאדרבה איפכא מסתברא, דאי במצוה שאין בה מעשה אלא קול או דיבור מברך שהחיינו לאחרים, כ"ש במצוה שיש בה מעשה שעושה לאחרים, דיוכל לברך שהחיינו דהרי מעשה אלימא מדיבור או קול?

ומחמת זה כ' בכנסת הגדולה (סי' תקפ"ה ד"ה באותו שיטה) על דברי הב"י "דאיני יכול להלום חילוק זה".

ביאור הכנסת הגדולה

ולכן כ' בכנסת הגדולה (שם) לבאר את דברי הרמב"ם באופן אחר, "דלא איירי אלא במי שקבע מזוזה לחבירו, או שמל בן חבירו, או שעשה מעקה לחבירו, דבקביעת המזוזה או עשיית המעקה או המילה הוא עושה המצוה ולא בעל הדבר, מחוייב הוא לברך בשביל עשיית המצוה, אבל אינו מחוייב לברך שהחיינו, כיון שאינו לעצמו, ולפי זה

מצא כ' בגליון בכסף משנה שלא בלימודו בספר הרמב"ם.

יוצא לפי"ז דכשהבעל דבר לא נוכח שם אין השליח יכול לברך שהחיינו, אבל אי הבעל דבר נוכח שם, יכול השליח לברך אף שהחיינו, ומיירי בין במצוה דיש בה קול או דיבור, או מצוה שיש בה מעשה, ולכאור' אף מצוה שהבעל דבר עושה המצוה, יכול לבקש שאחר יברך עבורו שהחיינו.

[**וכ"כ** בפרמ"ג (משב"ז וא"א סי' תרע"ה סק"ד) גבי נ"ח דשליח מברך, רק אי הבע"ד עומד שם. והביאו בבאר היטב (שם סק"ג), ובמ"ב (שם סק"ט)].

ישוב שיטת הרמב"ם מקושיות הרבינו מנוח והרמ"ך

והשתא אפשר ליישב את קושיית הרבינו מנוח [הובא לעיל], על הרמב"ם, דיוצא מדבריו דמי שמדליק נ"ח לאחרים או קורא מגילה להוציא אחרים וכל כיוצא בהם, דאינו מברך שהחיינו?

וכך הקשה הרמ"ך דיוצא מדבריו דהמקדש להוציא אחרים, דאינו מברך שהחיינו?

והשתא אחר שביארנו דס"ל לרמב"ם דאין הגדר אי הוי מצוה ע"י קול או דיבור, או דהוי מצוה שע"י מעשה, אלא הגדר אי הבע"ד נוכח שם דיכול השליח לברך שהחיינו, לבין מצוות שאין הבע"ד שם, דאין לשליח לברך שהחיינו, קושיא מעיקרא ליתא, דודאי דכשהבע"ד שם ומקדש להוציא י"ח, דודאי דס"ל דיברך שהחיינו, וכן גבי נ"ח ומקרא מגילה, אי הבע"ד נוכח שם, ודאי דהשליח יברך שהחיינו.

וא"כ מודה הרמב"ם, להא דאפשר דשליח יברך לאחרים במצוות אלו.

שהחיינו, שמשמח שזכה לזה, אבל אם עושה לאחרים אין בו שמחת הלב, לכך אינו מברך, וכל זה בעושה סוכה לחבירו וחבירו אינו כאן, א"כ אין שייך ברכת שהחיינו, אבל כשהחירו כאן ובא להוציאו, שמחוייב לברך שהחיינו, למה יגרע משאר ברכות, שיכול לברך מדין שומע כעונה.

מבואר מדבריו דאין הגדר אי הוי מצוה של קול או דיבור, או אי הוי מצוה של מעשה, אלא הגדר אי חבירו נמצא לידו דיכול לברך שהחיינו להוציאו מדין שומע כעונה, או דאינו שם, ולכן אינו יכול לברך בלעדיו. וכ"כ במטה יהודה (שם דין ב' ד"ה שם).

וחשבתי דשמא אפשר לבאר את הגדר הזה, אף בדברי הב"י דבמצוה שיש בה קול או דיבור, כגון מקרא מגילה ותקיעת שופר, דודאי דא"א לעשות המצוה בלי הבע"ד, ולכן כיון דנוכח שם, השליח מברך שהחיינו, משא"כ במצוה שיש בה מעשה כגון בנית סוכה וכד', לא צריך שיהא הבע"ד נוכח שם, ולכן אינו מברך שהחיינו.

ולכן אי יעמוד הבע"ד שם, אף במצוה שיש בה מעשה, יסבור הב"י דיכול לברך שהחיינו בעבורו, ככל שאר הברכות.

ובאמת בבגדי ישע (שם) כ' דאפשר דכן כוונת הב"י, אבל הקשה דאי ס"ל כן הוה ליה לפרש הכי, ולא לסתום.

אולם מצאתי ביד אהרון (ש"ך ב"י ד"ה שיטה ל"ב) דביאר כן להדיא בדברי הב"י.

וכ"כ במאמר מרדכי (שם סק"א). והוסיף דזהו כוונתו בכ"מ דכ' אדברי הרמ"ך, שגם הרמב"ם סובר דיש לקדש לאשה או לעבדים או לחולה ולברך שהחיינו, וכך

ביאור ב' בשיטת הרמ"א

ועוד כ' הביאור הלכה (שם) ליישב באופן אחר, ע"פ דברי התוס' (סוכה דף מו ע"א ד"ה העושה סוכה לעצמו) דמשמע דס"ל דאין לברך שהחיינו לאחרים, הובא דאין מברך על המצוה "לעשות", דהיינו כשעושה המצוה לאחר, ואין בעשייה עיקר המצוה כגון בעשיית סוכה, ולכן כיון שאין מברך על המצוה "לעשות", כך גם אין מברך שהחיינו.

משמע דבמצוה שהעשיה היא עיקר המצוה, שפיר מודו התוס' דיברך שהחיינו אף שהוא לאחר.

ולפי"ז יישב דברי הרמ"א דהכא גבי תקיעת שופר, דשמיעת השופר היא עיקר המצוה, יברך שהחיינו אף לאחר, משא"כ בסוכה דעיקר המצוה היא הישיבה בסוכה ולא העשייה, אין לברך שהחיינו לאחר.

וביאור זה נראה כמו שבי' הכנסת הגדולה בב"י, דבמצוות שהבע"ד הוא מקיים המצוה, אפשר ששליח יברך שהחיינו בעבורו, והיכא שאין הבע"ד חלק מקיום זה, אין השליח מברך שהחיינו.

סיכום הדברים

ובסיכום הדברים יוצא ג' דרכים, מתי שליח מברך שהחיינו בתקיעת שופר, אף שכבר יצא י"ח.

א. מצוות שיש בהם קול או דיבור, שליח מברך, ובמצוות שיש בהם מעשה אין השליח מברך, [וזהו שיטת הב"י בפשטות].

ב. מצוות שיש בהם קול או דיבור, שליח מברך. ובמצוות שהשליח עושה את מעשה המצוה אינו מברך שהחיינו, ובמצוות שהבע"ד עושה המצוה, יכול שליח לברך

ובעי"ז כ' בפרי חדש (שם סק"ב) דודאי דס"ל לרמב"ם, דשליח מברך שהחיינו לאחר גבי קידוש של רגלים, ובתקיעת שופר, ורק במצוה שמברך בעשייתן שהחיינו, כגון עשיית מעקה או עשיית סוכה וכיוצא, דלא שייך לברך העושה לפי שאינו לעצמו, וגם לא יברך בשביל מי שעשאו לו, דכיון שהוא עצמו לא עשאו, לא מברך שהחיינו. וכ"כ בגר"א (שם סעיף ב' ד"ה שתי ברכות).

מבואר דס"ל לרמב"ם דגבי תקיעת שופר, יוכל התוקע לברך שהחיינו לשומע, אף שכבר יצא י"ח.

ביאור שיטת הרמ"א

ובעיקר דברי הרמ"א (סי' תקפ"ה סעיף ב', הובא לעיל) "דאין חילוק בין אם יברך לעצמו, או שכבר יצא ומברך להוציא אחרים, אפילו הכי התוקע מברך שתי ברכות הנזכרות".

הקשה הביאור הלכה (בסי' תרמ"א ד"ה לעצמו) דהרי אמרי' בגמ' (סוכה דף מו ע"א) דדוקא העושה סוכה לעצמו מברך שהחיינו, וא"כ איך סבר הרמ"א בסוגיין גבי שופר, דמוציא אחרים ומברך שהחיינו, אף שכבר יצא ידי חובה?

וב' ליישב דמירי גבי שופר, שמי שרוצה לצאת ידי חובה, עומד בצדו לצאת בברכת התוקע, ולכן יכול לברך ג"כ ברכת שהחיינו, מדין שומע כעונה הוי כאילו מברך לעצמו, משא"כ בגמ' מירי גבי סוכה שאין הבע"ד עומד לצידו, ולכן אינו יכול להוציא בברכת שהחיינו.

מבואר דביאר בדברי הרמ"א, כמו דביארו הבגדי ישע ודעימיה, דהגדר הוא אי הבע"ד נוכח שם, דשליח מברך שהחיינו, ואי אינו נוכח שם, אינו מברך שהחיינו.

מנורה ערבות בברכת תקיעת שופר בדרום קיא

וב' המג"א (סי' תקפ"ה ס"ק ג) "נ"ל שמנהג זה הוא לאנשים שאין יודעין לברך, אבל מי שיודע לברך יברך לעצמו ב' ברכות, ויוצא אליבא דכו"ע".

וסיים "דכ"כ בכנסת הגדולה דהרמב"ם מיירי דוקא במל בן חבירו או שעושה סוכה או קובע מזוזה לחבירו".

וב' הלבושי שרד (שם סק"ג) דכוונת המג"א בדברי הכנה"ג, דהרמב"ם מודה דאף התוקע לחבירו דיכול לברך, אכן היודע מוטב שיברך ויוצא לכו"ע.

וכן הביאו למג"א במחצית השקל (שם סק"ג ד"ה ברך), והוסיף טעם בדבר, דהלא מצוה בו יותר מבשלוחו, ולכן מי שידע לברך בעצמו, עדיף שיעשה כן.

וכן הביאו בבאר היטב (שם סק"ג) ובמ"ב (שם סק"ה), ובביאור הלכה (סי' תרמ"א ד"ה לעצמו). וכ"כ בשו"ע הגר"ז (שם סעיף ה') דהשומע יברך לעצמו, היכא שהתוקע כבר יצא י"ח.

אולם בחיי אדם (כלל קמ"א סעיף ז') כ' "אם כבר יצא התוקע, הנכון שיברך השומע לעצמו, ולא התוקע", וסיים "דאין אנו נוהגין כן".

דמשמע דס"ל דאף דנכון דבכה"ג יברך השומע, מ"מ המנהג הוא דהתוקע מברך, אף שכבר יצא י"ח.

וב"ב במ"ב (סי' תרפ"ה סק"ה) "דטוב יותר שיברכו השומעין בעצמן שתי הברכות". והוסיף "דמנהג העולם להקל להוציאן בכל גווני ואין למחות בהם, כי כן הוא עקר מדינא כמו כתבו הפר"ח והגר"א".

וא"כ יוצא דאין למחות בנהגין להקל, דהתוקע מברך שתי הברכות אף

עבורו, וזהו שיטת הכנה"ג, ושיטת התוס' לפי ביאור הלכה].

ג. מצוות שיש בהם קול או דיבור, שליח מברך. ואף במצוות שיש בהם מעשה, אי הבע"ד נוכח שם, שליח מברך, ורק כשאין הבע"ד שם, אינו מברך [וזהו שיטת הבגדי ישע, המטה יהודה, וכן שיטת הב"י אליבא דהיד אהרון והמאמר מרדכי, ושיטת הרמ"א לפי ביאור הלכה].

וא"כ יוצא דמצוות שיש בהם קול או דיבור, כגון שופר, מגילה, וקידוש, לכו"ע שליח מברך.

וכן מצוות שאין בעשייתם עיקר המצוה, כגון עשיית סוכה, או עשיית לולב, דבלא נכוחות הבע"ד, אין שליח מברך שהחיינו.

ובמצוות אלו שאין עשייתם עיקר המצוה בנכוחות הבע"ד, נחלקו בדבר [לבגדי ישע ודעימיה, ולכאור' לכנה"ג, שליח מברך. ולב"י בפשיטות אין מברך]. ובמצוות דעשייתם הוא עיקר המצוה, כגון מילה, מזוזה, ומעקה, לכו"ע [לכאור'] אין לשליח לברך, ורק בנכוחות הבע"ד, יש הסוברים דשליח מברך [הבגדי ישע ודעימיה].

הלכה למעשה

העולה מן הדברים למעשה, דמי שכבר יצא ידי תקיעת שופר, ותוקע להוציא אחרים, דיכול לברך ברכת "לשמוע קול שופר", וברכת שהחיינו. כמו שכ' ברמ"א (סי' תקפ"ה סעיף ב'), וכך כ' השו"ע (סי' תרצ"ב סעיף ג') גבי מקרא מגילה.

וב"כ בלבוש (שם סעיף ב'), וסי' תקפ"ט סעיף ו') דאפילו דהתוקע כבר יצא, מברך משום השומע, ואין צריכין לברך בפני עצמן.

דכבר יצא ידי חובה, ומברך רק לשומעים, אולם מי שרוצה לצאת לבתחילה לכו"ע יברך בעצמו בכח"ג. וכ"כ בפסקי תשובות (שם סעיף ז').

בדין התוקע לעשרה שלא שמעו תקיעת שופר

ואכתי יש לדון בכח"ג גבי בית הכנסת וכד', דהבעל תוקע כבר יצא י"ח, ובא לתקוע להוציא לרבים, אי יברכו כל אחד לעצמו, או דאחד יברך לציבור.

והנה במטה אפרים (שם סעיף ו') כ' "דדוקא כשהן פחות מעשרה, יש לכל אחד לברך לעצמו, אבל אם השומעים עשרה, אז אף אם יודעים בעצמם לברך, אחד מברך והשאר יוצאים, שלא לחלק בין צבור לצבור, דסתם ציבור נמצאו אנשים שאינם בקיאים בטיב ברכות". והביאו בשער הציון (שם ס"ק ט"ו).

[ראיתי שהביאו מספר תורת חיים, דבכה"ג יכול אף התוקע לברך, להוציא את כולם. אולם במנחת יצחק (ח"ג סי' נ"ג אות ט') כ' דגם בכח"ג יברך אחד מהשומעים, שלא יצא י"ח, ויוציא את כולם].

בדין התוקע לנשים

אכתי נותר לדון גבי התוקע שכבר יצא ידי חובה, ותוקע לנשים, אי יכול לברך הברכות עבורם. [וכל הנידון הזה הוא לבנות אשכנז דוקא, דנשים מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא, כמו שכ' הרמ"א (בסי' תקכ"ט סעיף ו'), דהרי לבנות ספרד אין מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא, כמו שכ' בשו"ע (שם) לכן אין נידון כלל].

והנה במג"א (סי' תקפ"ה סק"ג) יש גירסא "שמנהג זה הוא לנשים שאין יודעין", ומיירי אדברי הרמ"א (שם סעיף ב') דתוקע יכול לברך לאחר, אף אחר שכבר יצא י"ח.

מבואר דה"ה בתוקע לנשים דיכול לברך עבורם, אף שכבר יצא י"ח.

אולם באלהו רבא (שם סק"ז) הקשה דהרי המג"א (בסי' תקפ"ט סק"ד) והלבוש (שם סעיף ו') כ' דאין מברך לנשים?

וכך הרגיש הדגול מרבבה (שם) שהביא לדברי המג"א, והביא ע"ז את הרמ"א (שם) "דהמנהג שהנשים מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא, על כן גם כאן מברכות לעצמן, אבל אחרים לא יברכו להן אם כבר יצאו, ואין מברכין רק לנשים, ורק אם תוקעין לאיש המחוייב, מברכין לו אע"פ שכבר יצאו".

וא"כ קשיא איך ס"ל למג"א, דאפשר לברך לנשים?

ולכן סיים הא"ר "דאין לסמוך בזה על המג"א".

ובמחצית השקל (שם סק"ג ד"ה ונ"ל) הביא את המג"א, ואת דברי הרמ"א, וכ' דצריך לגרוס בדברי המג"א "דהמנהג זה הוא לנשים", ולא לנשים.

וכ"כ בהגהות רעק"א (שם) וביד אפרים (שם), ובפרמ"ג (אשל אברהם שם סק"ג), "ואולי ט"ס בדפוס, וצ"ל דכעין נשים שאין יודעין לברך". וכ"כ בחיי אדם (כלל קמ"א סעיף ז').

וא"כ יוצא אי התוקע יצא ידי חובה, לא יברך לנשים.

וכ' בלבוש (סי' תקפ"ט סעיף ו') "דהרוצה לתקוע להוציא נשים, יתקע להם קודם שיתקעו בבית הכנסת, כדי שיוציא התוקע את עצמו עמהן בברכתו".

ובמג"א (שם סק"ד) "הביא מהמעגלי צדק (ה' תקיעה) בשם המהרי"ל, שלא יתקע בג' שעות ראשונות, משום דמפקיד

מנורה ערבות בברכת תקיעת שופר בדרום קיג

וא"כ למעשה יוצא דאין לברך על תקיעות דנשים, אלא רק אי הבעל תוקע לא יצא ידי חובה, כגון שכיוון שלא לצאת בתקיעות דבית הכנסת, או דיש שם איש אחר שלא יצא, ובלא זה לא יברך להם, אלא יברכו הנשים בעצמן, ואם אינן יודעות לברך, יתקע להם בלא ברכה. וכ"כ בפסקי תשובות (שם סק"ז).

דינא, ולכן יתקע להם אחרי תקיעות בית הכנסת ע"כ, וא"כ לא יוכל לברך להם".
והוסיף המג"א "דלכך נ"ל דאם יש לו שופר אחר יתקע בשעת תקיעת בה"כ, דאז אפי' הוא תוך ג' שעות ראשונות אין לחוש, ואם לאו יכוין בליבו שלא לצאת בתקיעות בהכ"נ, ואז יוכל לברך להם". והביאו בא"ר (שם סק"ו), ובמ"ב (שם ס"ק י"א).



הרב און אברהם הכהן סקלי

מי שטעה בעשי"ת ואמר 'מלך אוהב צדקה ומשפט' אם יצא יד"ה, ובירור נוסח סוגיית התלמוד

תובאנה דעות הראשונים בסוגיא זו, ואיזה ביאורים מחודשים
בדעת רבותינו הראשונים. וכן בירור ארוך בעז"ה בנוסח הסוגיא
בתלמוד ברכות (יב:) עפ"י כת"י ורבותינו הראשונים, ולפי כל
הנ"ל - הנראה לנהוג בזה למעשה.^א

נוסח הרי"ף

תחלה נברר בעז"ה את נוסח הרי"ף. וז"ל
הרי"ף (1:2-), עפ"י הנדפס:

"ואמר רבה בר חנינא סבא משמיה דרב כל
השנה כולה מתפלל אדם האל
הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט חוץ
מעשרת הימים שבין ראש השנה ליום
הכפורים שהוא מתפלל המלך הקדוש והמלך
המשפט ר"א אומר אפילו עשרת הימים שבין
ר"ה ליוה"כ אם אמר האל הקדוש והאל
המשפט יצא שנה ויגבה ה' צבאות במשפט
והאל הקדוש נקדש בצדקה וגו' מאי הוי עלה
ואסיקנא והלכתא המלך הקדוש והמלך
המשפט ומדאסיקנא הכי שמע מינה דליתא
לדרבי אלעזר דאמר אם אמר האל הקדוש
והאל המשפט יצא אלא לא יצא וכיון שלא
יצא צריך לחזור וכן הלכתא".

ואכן הנוסח הנדפס מדויק, ומקוים ממקורות
רבים - דכ"ה ברי"ף כת"י אוק'
(נויבאואר 550)^ב [ובארבעה קטעי גניזה

פרק א' - בבירור נוסח סוגיית התלמוד

ז"ל התלמוד לפי הנוסח הנדפס לפנינו
(ברכות יב:) "ואמר רבה בר חנינא סבא
משמיה דרב כל השנה כולה אדם מתפלל
האל הקדוש, מלך אוהב צדקה ומשפט, חוץ
מעשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים
שמתפלל המלך הקדוש והמלך המשפט. ורבי
אלעזר אמר: אפילו אמר האל הקדוש - יצא,
שנאמר: ויגבה ה' צבאות במשפט והאל
הקדוש נקדש בצדקה. אימתי ויגבה ה'
צבאות במשפט - אלו עשרה ימים שמראש
השנה ועד יום הכפורים, וקאמר האל הקדוש.
מאי הוה עלה? אמר רב יוסף: האל הקדוש
ומלך אוהב צדקה ומשפט; רבה אמר: המלך
הקדוש והמלך המשפט. והלכתא כרבה."

הנה במאמר התלמוד הנ"ל ישנם שינויים
רבים עד מאוד בין כתה"י ורבותינו
הראשונים, וננסה לעמוד עליהם
בעזהשי"ת, ולברר עד כמה שאפשר את
נוסח התלמוד המקורי.

א. הרבה מן העניינים המובאים במאמר זה נבררו ונתלבנו בס"ד בדיבוק חברים עם ידידי החוקר התורני המפורסם
הרב אהרן גבאי שליט"א.

ב. מי שקשה עליו הברור המחקרי בגי' התלמוד, יכול לדלג לקמן לחלק הבירור ההלכתי, שאף שנשען הרבה
על בירור הנוסח, מ"מ די בדיעת מסקנת חלק זה כדי להבין הדברים האמורים שם.

ג. כת"י מזרחי קדום, מתקופת הרמב"ם.

נוסח התלמוד בריש המאמר

ונישוב לברר את נוסח התלמוד, בריש המאמר.

הנה כאמור נוסח 'מלך אוהב צדקה ומשפט' בריש המאמר הוא כנוסח הרי"ף. וכן נמצאת גי' זו במקור קדום מאוד^ט - בדברי פירקוי בן באבוי מבית מדרשו של רב יהודאי גאון ז"ל^י דגריס בריש המאמר 'כל השנה כולה מתפלל אדם האל הקדוש מלך אוהב צדקה ומשפט וכו'".

וכן איתא בספר הלכות גדולות^כ (סוף פ"ה דברכות), וכן נמצא בסדרע"ג (סדר ר"ה, סי' קה)^כ המובאה הנ"ל מהתלמוד וגריס שם 'כל השנה כולה מתפלל אדם האל הקדוש ומלך אצו"מ'.

וכן מובא נוסח זה באו"ז (הל' ק"ש סי' כט), וכן העתיק שם באו"ז מפ"ח (ובדקתי במהד' מכ' י-ם של האו"ז, ולא ציינו שם כל שינוי נוסחאות בכל סי' זה^ד). וכ"ה בראב"ן (סי' קמ"ה^{טו}) וברוקה (סי' רה וסי' שכב) ובאגודה (שם בברכות). וכ"ה ברא"ש (פ"ק סי' טז), ובטור (סי' תקפב), וכן בסידור

קדמונים שהובאו במהדורת הרב עזרא שבט^א, פריס 311^ב, וכן בדפוס ראשון קושטא רס"ט^ה, ובדפוס שני ונציה רפ"א^י. וכ"ה בהעתקות הרא"ה, והרשב"ץ והנימוק"י (ששלושתם פירושים על הרי"ף), וכן העיד בספר המאורות וז"ל "כל השנה כולה מתפלל אדם האל הקדוש ומלך אצו"מ בן גרים הרי"ף. ואית דגרסי האל המשפט".

ורק בכת"י אחד של הרי"ף פריס 312^ב, הנוסח ברי"ף במקום 'מלך אצו"מ' - 'האל המשפט'.

ולמעשה נראה לקבוע קרוב לודאי, דהנוסח המקורי ברי"ף בריש המאמר הוא 'מלך אצו"מ', ואכן נראה לתלות השינוי בכת"י פריס 312 של ריבב"ן, בנוסח הגמרא שהיה מצוי בחלק מאיטליה שכנראה השתרבב גם לרי"ף, דכן מצינו גם בפסקי הרי"ד (בנוסח התלמוד) וז"ל "וארב"ח כל השנה כולה מתפלל אדם האל הקדוש והאל המשפט וכו'".^ח

[ולקמן נדון בעז"ה בדעת הרי"ף].

ד. כת"י אשכנזי.

ה. י' תבורי במאמרו 'חתימת ברכת המשפט וגלגוליה' [קובץ 'פעמים', 78 תשמ"ט], כתב דגי' הרי"ף עפ"י דפוס קושטא רס"ט ברישא היא 'האל המשפט' ולא 'מלך אוהב צדקה ומשפט' כלפינו, ולא ידענא מאי קאמר, דהגי' שם היא 'מלך אוהב צדקה ומשפט', וכנראה התבלבל בזה.

ו. ושם יש מחיקה בכת"י של מילת 'מלך' והחלפתה ב'האל'.

ז. מכת"ק של הריבב"ן - ר' יהודה ממשפחת הענונים מאיטליה.

ח. אמנם ריא"ז נכדו גריס 'מלך אצו"מ', אך כבר מצאתי כמה וכמה פעמים שינויים בין גירסת הרי"ד בתלמוד לגירסת ריא"ז.

ט. כמדומה שהקדום ביותר שיש לנו בסוגיא זו.

י. כך שמו.

יא. מובא בגאוניקה עמ' 50, וכן הועתק באוצר הגאונים על ברכות שם.

יב. כך הוא בכל המהדורות - דפוס ראשון, מהד' הילדסהיימר ברלין, ומקצי נרדמים.

יג. עמ' קלה במהד' גולדשמידט.

יד. אלא שיועד דבר אמר לי שפעמים רבות לא ציינו שינויי נוסחאות מהנדרס, במהד' זו היו"ל משה כת"י, ולע"ע לא בדקתי בכתה"י גופייהו.

טו. עמ' כ במהד' ר"ד דבליצקי.

[המיוחס] לר"ש מגרמייזא [שיתכן שהוא פי' הראב"ן] העתיק מאמר התלמוד "כל השנה כולה אדם מתפלל האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט וכו'".

וב"ה גי' ריא"ז (סופ"ק סי' לא) ומנורת המאור הקדמון (פ"ב, הל' ר"ה), והמאירי בחיבור התשובה (משיב נפש מ"ב פ"ב טז).

ובן נראה שהיתה גי' ר' יצחק אבן גיאת, שכתב בהלכותיו (הל' תשובה עמ' סא) "כל השנה כולה מתפלל אדם האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט חוץ מראש השנה ויום הכפורים שמתפלל אדם המלך הקדוש המלך המשפט"י. וכ"נ גי' הריקאנטי (סי' קסב), ורבינו ירוחם (נ"ו ח"ג דף נ: וראב"ה (ח"א סי' מ).

ובאמור כן הוא בפירושי הרא"ה, הרשב"ץ והנימוק"י על הרי"ף.

ואכן לנוסח זה מסייעים כמה כת"י של התלמוד - דכ"ה בכת"י פירנצה, ובעוד כת"י קדום מן הגניזה¹, ובעוד כת"י מן הגניזה² [אלא דשם הוא בשינוי מעט - במקום 'מלך אוהב צדקה ומשפט' גריס התם 'מלך אוהב המשפט', והיינו הך לעניינינו].

ומנגד, נמצאת גי' אחרת בראשונים, והיא, שבמקום 'מלך אוהב צדקה ומשפט' ברישא גרסי 'האל המשפט' - דהיינו גירסתם היא 'וארבח"ס משמיה דרב כל השנה כולה

אדם מתפלל האל הקדוש, האל המשפט". כ"ה גירסת רי"ד בפסקיו (סוף פ"ק), ושבה"ל (סי' שה).³

ובן גי' בעל העיטור (עשה"ד הל' שופר דף קג טור ב), וכן בספר המאורות שם הביא גי' זו, וכ"ה במנהיג (הל' ר"ה) וז"ל "דאמ' בסוף מאמתי קורין בכל השנה אומ' האל הקדוש, האל המשפט, ומר"ה ועד יוה"כ אומ' המלך הקדוש והמלך המשפט, ופסקינן הכי המלך הקדוש המלך המשפט, ואם אמ' האל הקדוש והאל המשפט לא יצא". וכ"ה באורחות חיים (ח"א סדר מוסף ר"ה סי' כ) וז"ל "גרסינן בפ"ק דברכות כל השנה כלה מתפלל אדם האל הקדוש והאל המשפט לבד עשרת ימים שבין ר"ה ליה"כ שאומר המלך הקדוש המלך המשפט" [אמנם בכלבו (שכפי הנראה הוא מהד' קמא של האור"ח כידוע) איתא כך (סי' סה) "גרסינן בפ"ק דברכות כל השנה כולה מתפלל אדם האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט חוץ מימים שבין ר"ה ליום הכיפורים שמתפללין המלך הקדוש והמלך המשפט". וצ"ע].

והנה באמת יש לתת את הדעת, שרוב החכמים הנ"ל - דהיינו העיטור, המאורות, המנהיג והאורחות חיים, המשותף לכולם, שכולם מאזור פרווינציה שבדרום צרפת ורק הם הביאו גי' זו בתלמוד.

ומלבדם הביאו גי' זו רק רי"ד ושבה"ל האיטלקיים, אך מאידך גיסא מצינו בין חכמי איטליה גי' 'מלך אצו"מ' -

מז. אלא שבבית הבחירה נראה שהכיר את כל הגירסאות, ע"ש.
יז. ובדוחק יש לומר שלא העתיק גי' התלמוד אלא את ההלכה למעשה לפי הנוסח אשר היה נהוג אצלו (וכ"כ תבורי במאמרו הנ"ל), אך מלשונו התואמת את הלשון התלמודית יותר נראה שכך היתה הגי' לפניו.
יח. JTS: ENA 2673/29-30, והביאו אורי ארליך בספרו על העמידה מהגניזה, עמ' 158, וע"ש בדבריו.
יט. St. Petersburg: Yevr.-Arab. II 994/29-34.
כ. ובדקתי גם בכמה כת"י של פסקי רי"ד ושבה"ל, ואין שינוי מהנרפס.

ואצל כל חכמי אשכנז (או"ז, ראב"ן, סידור המיוחס לר"ש מגרמייזא^כ, ראב"ה, הרוקח, האגודה, הרא"ש והטור), ואצל רוב חכמי ספרד וקטלוניה (רי"ף, ריצ"ג, רא"ה, נימוק"י, רשב"ץ, מנורת המאור) וכן אצל ר"ח מצפ"א (ואצל הרי"ף כנז"ל), ואצל חלק מחכמי איטליה (ריא"ז וריקאנטי).

ומנגד גי' 'האל המשפט' הוזכרה רק ע"י חכמי פרווינציה^כ (העיטור, המנהיג, המאורות, והאורחות חיים, וכן בכתב יד אוקספורד 366 שנכתב ככל הנראה בפרווינציה. ועי' במאירי בבית הבחירה שנראה שהכיר את כל הגירסאות), וע"י חלק מחכמי איטליה (רי"ד ושבה"ל).

ולפ"ז, כפי הנראה הגי' המקורית בגמ' היא 'מלך אוהב צדקה ומשפט' (וכן הסיק אורי ארליך בספרו 'תפלת העמידה' מן הגניזה הקהירית).^כ

ובאמת שמכל הנ"ל מתבאר לי ענין שהיה עלום אצלי עד עתה - שכמעט בכל נוסחאות העולם הקדום גרסו בחתימת ברכת 'השיבה שופטניו' בימות השנה 'מלך אוהב צדקה ומשפט':

בן נוסח גאוני בבל - כ"ה בסידור רס"ג^{כט}, ובסידור רע"ג (בשנים מתוך ג' כת"י, ראה

כמו שהבאנו לעיל מריא"ז נכד רי"ד, ומר"מ ריקאנטי, וע"כ קשה לומר שהיא הגי' האיטלקית הפשוטה.

ואמנם מצינו גי' זו גם בכת"י אוקספורד 336 (המובא בספר בית נתן לרנ"נ קורנול)^{כא}, ובכת"י מינכן 95^{כב} [אלא דאחר הדקדוק, נראה שבכ"י מינכן תיבת 'האל' אינה מקורית, אלא נכתבה על המחק ובכתב שונה משל הסופר המקורי^{כג} (וכן באמת ציינו בפרויקט הכי גרסין של 'פרידברג'), וכן יש לפניה רווח 'לא טבעי' (שלא שייך באמצע ענין) של תיבה קטנה (בת 2-3 אותיות), וא"כ יתכן שבמקום "האל" היה כתוב "אוהב", או "מ'(=מלך) אוהב" וכיו"ב, וצ"ע].

ומלבד זה מצינו עוד גירסא ברשב"א, וז"ל שם בברכות "כל השנה כולה מתפלל אדם האל הקדוש ואוהב המשפט וכו'" [וכ"ה גם בדפוס ראשון ונציה רפג וגם בכתב יד וטיקן 555]. ולע"ע לא מצאתי גי' זו בדברי אף אחד מרבותינו הראשונים^{כד} אולם מצאתי גי' זו בכת"י פריס 671^{כה}.

וא"כ למעשה הנתונים שיש לנו לפי רבותינו הראשונים - שגירסת 'מלך אוהב צדקה ומשפט' בריש מאמר התלמוד, נמצאה בידי גאוני בבל (פירקוי בן באבוי, בה"ג ורע"ג),

כא. שהוא כנראה כת"י פרווינציה.

כב. שהוא כת"י אשכנזי.

כג. בגוף הכת"י המילה 'אל' תמיד מופיעה בצורה מחוברת כנהוג, אך בהשלמות הנ"ל מופיעה בשתי אותיות נפרדות.

כד. וע"ש בדבריו שגירסתו גם בהמשך משונה ומעורבת.

כה. שהוא כת"י מאזור יוון או תורכיה.

כו. שכפי הנראה גם הוא לראב"ן.

כז. היינו דרום צרפת.

כח. ויתכן שהיא הגהה קדומה בנוסח התלמוד, שבאה לפתור כמה קושיות על הנוסח הקיים (שהובאו בין השאר ע"י ר' יחיאל המובא בטור סי' קיח) - א. מה נשתנתה חתימה זו שמוסיפים לה מלכות. ב. מה השינוי הגדול בין 'מלך אצו"מ' ל'המלך המשפט'. וכמובן שהדברים הם השערה בעלמא, ואין דרך להוכיח אותם.

כט. ע"פ שבעה כת"י.

במהד' גולדשמידט^ל). וכ"ה גם בסידור הקדום לר' שלמה בר נתן.

וב"ה נוסח ספרד^ל, וקטלוניה^{לב}, ואשכנז (וצרפת)^{לג}, ואיטליה^{לד}, ואר"צ (ובגדד)^{לה}, ורומאניה (וקנדיא וקורפו)^{לו}, ובנוסח פרס הקדום^{לי}, ובנוסח צפ"א הקדום^{לז}, ובנוסח תימן^{לט}, וב"ה כמעט בכל סידורי מצרים מהגניזה^מ.

ומנגד, המקום היחידי כמעט בעולם^{מא} שנהג בו נוסח אחר הוא בפרובנס (דרום צרפת), שחתמו רובם בברכה זו 'האל אוהב צדקה ומשפט'^{מב}.

ולפי הנ"ל באמת אתי שפיר, שכמעט בכל העולם גרסו במאמר התלמוד "כל השנה כולה אדם מתפלל האל הקדוש, מלך אוהב צדקה ומשפט", ולכן באמת כך היתה נוסחתם בתפלה - הגע עצמך, אם כתוב לפנינו בתלמוד 'כל השנה אומר מלך אצו"מ'

הרי הלכה פסוקה היא וכך ראוי לנהוג, ובאמת שמנוסח כל עדות העולם לבד היה נראה להוכיח כגי' מלך אוהב צדקה ומשפט, דמהיכי תיתי שנהגו להתפלל אחרת מהנוסח הכתוב להדיא בתלמוד?

אבל בפרווינציה שגרסו בתלמוד 'האל המשפט' כאמור, כנראה שינו לגרוס בחתימה עירוב של שתי הגירסאות 'האל אוהב צדקה ומשפט', או פשרה אחרת בסגנון זה.

וכן יש להביא קצת ראיה שאף בפרובנס אין נוסח זה מקורי בתפלה, אלא שינוהו בדור מן הדורות על פי נוסח הגמ' הנ"ל, דהנה בנוסח קטלוניה שהוא כמעט זהה לנוסח פרובנס (ונפרד מנוסח פרובנס לפני כ-800 שנה) נוסח החתימה בשאר השנה 'מלך אוהב צדקה ומשפט' בכל כתה"י שיש בידינו (כ-10), וגם בנוסח צרפת

- ל. אכן אף בכתה"י דגריס 'אוהב צדקה ומשפט' (כת"י ז שם), מובא הציטוט התלמודי הנ"ל וגריס שם 'מלך אצו"מ', וא"כ יותר נראה לתלותו בהשמטת או שינוי המעתיק.
- לא. כ"ה בכל כתה"י (כ-30) והדפוסים. וכן באבודרהם, ובפי' התפלה 'אור זרוע' לנכד הרמב"ן.
- לב. כ"ה בכל כתה"י (כ-10), וכן מוכח מהריטב"א בשם הרא"ה בשם הרמב"ן בסוף ר"ה, ומח' הרשב"א בברכות (מט.) ובתשובה (ח"א סי' שלט) ע"ש בדבריו.
- לג. כ"ה בכל כתה"י והדפוסים, ובפי' הרוקח על התפלה, ובכל כתה"י של מחזור ויטרי. וע"ע בנוסח התפלה בספר 'עץ חיים' לר"י מלונדון ובהע' המהדיר.
- לד. כ"ה בכל כתה"י והדפוסים, וכן מוכח משהב"ל סי' שה.
- לה. כ"ה בכל כתה"י והדפוסים.
- לו. כ"ה בכל כתה"י והדפוסים.
- לי. כ"ה בכל כתה"י.
- לז. כ"ה בכתה"י.

לט. כ"ה בכל כתה"י של התכאליל, ונטו קו בזה מרבם הרמב"ם, שתובא דעתו לקמן בעז"ה.

מ. כמבואר בספרו של אורי ארליך הנ"ל.

מא. ונמצא כן בעוד איזה שני סידורים מהגניזה המצרית, כמבואר בספרו של ארליך [ואותו ענף נוסח מכונה ע"י ידידי הרא"א גבאי נוסח 'מצרים הארוך' והוא הנוסח המאוחר ביותר שבגניזה, ואף שם בשאר 12 סידורי מצרים הארוך הנוסח כרגיל 'מלך אוהב צדקה ומשפט'].

מב. כ"ה ברוב כתה"י, וכע"ז העיד ר' יחיאל בן הרא"ש המובא בטור (סי' קיח) וז"ל "שמעתי שבפרובינציה אין אומרים המלך". והר"י בר יקר בפי' לתפלה הביא נוסח 'אוהב צדקה ומשפט' (ואולי הוא בהשפעת הרמב"ם, וכדרכו לפעמים), אולם מחיבור התשובה למאירי (משיב נפש מ"ב בפ"ב) משמע שנוסחתו היתה 'מלך אוהב צדקה ומשפט', ואכן במיעוט כת"י הנוסח 'מלך אצו"מ'.

שהושפע הרבה מנוסח פרובנס, החתימה כבקטלוגיה ובשאר העולם, ומכך נראה שאף נוסח פרובנס הקדום היה כן [וע"ע בענין זה במאמרו של ידידי הרב אהרן גבאי 'בירור ניקוד תיבות בעל הניסים', מנורה בדרום גליון טבת תש"פ (גליון ו), עמ' לו ואילך, שבכמה מקומות שימרו צרפת וקטלוגיה את נוסח פרובנס הקדום]. ואכן יש לסייע לזה ממה שנמצא נוסח זה גם באיזה שנים או שלושה כת"י (מתוך כעשרה) של סידורי פרובנס.

נוסח התלמוד במחלוקת רב יוסף ורבה/רבא

בהמשך מאמר התלמוד, אחר הבאת מחלוקת רבא"ס ור"א, אמרנו (לפי הנוסח הנדפס) "מאי הוה עלה? אמר רב יוסף האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט. רבה אמר המלך הקדוש והמלך המשפט. והלכתא כרבה".

ואכן גי' זו נמצאת גם באו"ז (הל' ק"ש סי' כט), ברא"ש (ספ"ק), ובטור (סי' תקפב). וכך משמע גם בראבי"ה (סי' מ), ובתש' רש"י המובאת במחזור ויטרי (הל' ר"ה סי' ג, עמ' תרעו אצל גולדשמידט) עי"ש בדבריו.

ואולם מצינו נוסח אחר בשינוי גדול מן הנוסח הנ"ל, שהעתיק פרקוי בן באבוי (המובא לעיל), דגירסתו היא "מאי הוה עלה רב יוסף אמר מלך הקדוש מלך המשפט, ורבה אמר המלך הקדוש המלך המשפט, והלכתא כרבא".

ולפי נוסחא זו נחלקו רב יוסף ורבא"ג אם ראוי לומר 'מלך' או 'המלך' בשתי החתימות, ולפום ריהטא נראה שנוסחתו מחודשת מאוד ולא נמצא לה חבר בדברי רבותינו הראשונים, אלא דאחר דקדוק וחקירה בס"ד, לא בלבד שמצאתי לו חברים, אלא יש איתי מקום לקבוע כי נוסחתו היא המקורית, וכדלהלן.

דהנה ז"ל בעל המאור על הרי"ף שם "מאי הוה עלה רב יוסף אמר האל הקדוש והאל המשפט ורבה אמר המלך הקדוש והמלך המשפט, והלכתא כרבה למעבד הכי לכתחלה ואי שני לא מהדרי' ליה דלית לן ראייה מהכא לאהדורי ודאמר רבה בר בר חנה משמיה דרב שמתפלל אדם המלך הקדוש והמלך המשפט בעשרה ימים שבין ר"ה ליום הכיפורים לכתחלה קאמר שמתפלל כך ור' אלעזר אומר אם אמר האל הקדוש והאל המשפט יצא בדיעבד קאמר ולא פליגי אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא. ומה שכתב הרי"ף ז"ל דשמעי' מהכא (מדאמר בגמ' דהלכתא כרבה) דמהדרי' ליה לא שמעינן מיניה הכי ונראה שיש חלוקה בין הגרסא שלנו ובין הגרסא שלו" עכ"ל. הרי שחולק על הרי"ף בהבנת מסקנת הסוגיא והקשה אף על גרסתו, ובעל המאור העתיק הגי' במחלוקת ר"י ורבה בדומה לנוסח שלפנינו בתלמוד, אלא בחילוף 'מלך' אצו"מ' ב'האל המשפט'.

ומצינו לשני רבותינו מגיני הרי"ף שהתייחסו לדברי בעל המאור, דו"ל הרמב"ן שם במלחמות "ועוד מאי הוה עלה רב יוסף אמר האל הקדוש והאל המשפט ורבה אמר המלך

מג. יש חילופי גירסאות בראשונים, אם האמורא המדובר הוא 'רבה' או 'רבא', ואשתדל לנקוט בכל פעם את לשון החכם שאתייחס לדבריו.

משלו! ועוד, שהרי בעה"מ בעצמו העיר על שינוי גירסא בזה שאולי היה לרי"ף בסוגיא, וכיצד לא מצא לנכון הרמב"ן להעיר עכ"פ שגירסת בעה"מ שונה משלו?

ומצינו כמו"כ לראב"ד בהשגותיו^מ שם, וז"ל "כתוב שם: ומה שכתב הרי"ף ז"ל דשמעינן מהכא כו' עד וכן הגירסא שלנו. אמר אברהם: אין חילוק בגמרא שלנו, אבל מדאמר ר' אלעזר בהאל המשפט יצא מכלל דרב סבירא ליה לא יצא, ורבה ורב יוסף הסכימו על דעתיה דרב, הלכך אם אמר האל לא יצא, ואין לנו לומר לא פליגי אלא א"כ פירשו בגמרא. ועוד אי לאו פלוגתא היא למה ליה למימר מאי הוי עלה".

הנה תחלה נעיר, שכמו"כ מוכח מדברי הראב"ד דגירסתו בתלמוד היתה כג' פירקוי שהרי כתב ש'רבה ור"י הסכימו על דעתיה דרב' - וזהו מוכיח כג' פירקוי והרמב"ן. אלא דקשה שוב, היאך יישב הראב"ד עפ"י גרסתו את קושיית בעה"מ, בעוד שלפני בעה"מ היתה גירסא אחרת, וכנז"ל על דברי הרמב"ן? ועוד, שמ"ש בהתחלה 'אין חילוק בגמרא שלנו', נראה פשוט שבאמרו 'שלנו' כוונתו בין השאר לנוסח שהיה לפניו ולפני בעה"מ - ששניהם היו בני אותו דור, ושניהם שכנו כבוד בפרווינציה (דרום צרפת) ונחלקו רבות כידוע, וא"כ תמוה כיצד מתייחס כאילו נוסחתו שוה לזו של בעה"מ בעוד הן חלוקות לגמרי?

והנה רבות נתחבטנו בזה, עד שהראני ידידי הרב אהרן גבאי שליט"א, שבספר

הקדוש המלך המשפט והלכתא כרבה למיעבד הכי לכתחלה ואי שני לא מהדרינן ליה דלית לן ראיא מהכא לאהדוריה ודאמר רבה בר בר חנה משמיה דרב שמתפלל אדם המלך הקדוש והמלך המשפט בעשרה הימים שבין ר"ה ל"כ לכתחלה קאמר שמתפלל כך ורבי אלעזר אמר אם אמר האל הקדוש יצא בדיעבד ולא פליגי אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא (=עכ"ל העתקת לשון בעל המאור), אמר הכותב הא לא אפשר דאי לא פליגי היכי בעי בגמרא מאי הוי עלה הל"ל וכן אמר רבה ורב יוסף אמר מלך הקדוש מלך המשפט מדקא בעו הכי ש"מ פליגי ומספקא להו כמאן מקמאי עבדינן ואתו בתראי ופליגי בה פלוגתא חדתי ודב"ע^מ במלכות חתמי ודב"ע^ע לית להו דר"א דאמר יצא ועוד דלישנא דגמרא נמי דיקא דפליגי מדלא אמרינן הכי אר"א ואם אמר האל הקדוש יצא ואלו היה הלכה כר' אלעזר לא פסקו סתם כרבה המלך הקדוש המלך המשפט וכן פסק רב יצחק בן גיאת בשם גאונים ז"ל".

הנה תחלה, מצינו במפורש שאף נוסח הרמב"ן במחלוקת ר"י רבה היתה כנוסח פירקוי, כמבואר בהדיא במשפטים המודגשים בדבריו.

אלא דתמוה, כיצד בא ליישב הרמב"ן עפ"י גירסתו את קושיית בעל המאור, שגרס אחרת בכלל בתלמוד, שהרי יישוב הרמב"ן הוא שנחלקו ר"י ורבה גופייהו בדעת רב, ש"מ שהלכה כמותו, והרי לפי בעל המאור אין כל ראיא מכאן! ואי תימא שלא ידע שגירסתו שונה, הרי הרמב"ן גופיה העתיק את דברי בעל המאור לעיל בנוסח אחר

מ"ד. מדפיסי וילנא הגיהו מלה זו ללא צורך, מאחר שלא הכירו את גירסת פירקוי, ושגגה בידם. וכן העיר רד"צ הילמן בעה' לרשב"ן בסוגיין.
מ"ה. המכונים 'כתוב שם'.

כך "ר"י אומר האל הקדוש ומלך צדקה משפט, רבה אמר המלך הקדוש המלך המשפט", והוסיף שבנוסח הנדפס הושמט מ'האל' עד 'רבה' בגלל טעות הדומות. אך באמת ע"כ שאין דבריו נכונים, שהרי הנוסח בנדפס הוא 'רב יוסף אמר מלך הקדוש מלך המשפט' - ללא ה"א הידיעה, וא"כ אף שיתכן שיש שם חסרון, אין החסרו כמו שכתב שם, וע"כ שמה שהביאו לזה משום שלא הכיר את גירסת פירקוי ולכן הוה פשיטא ליה שהוא טעות (ושהשמטת ה"א הידיעה גם היא בטעות).

ועב"פ לפי הנתונים הנ"ל שמשפט זה אינו מופיע בכתה"י ורק בנדפס [ונזכיר שכמובן אף הנדפס מקורו באיזה כת"י של ה"ג, אלא שלא הגיע לידינו כת"י זה - שהגיעו לידינו ממש כת"י ספורים של ה"ג] קשה לקבוע שהוא הנוסח המקורי בבה"ג, אבל איך שיהיה הרי לנו עדות לנוסח פירקוי [כפי הנראה קדומה, אולי אף עתיקה באמת מזמן גאוני בבל, שכידוע היו כמה גירסאות בספר ה"ג, ואף אם לא, עכ"פ ודאי נוסח קדום הוא מזמן הראשונים].

וכן מצאתי בפי' הרשב"ץ להל' הרי"ף בברכות שם, אחר שהביא דעת הראב"ד (שתובא לקמן בעז"ה) שביאר נוסח 'המלך המשפט' שהוא בדוקא (דלא כרש"י), כתב "וזה הפי' נ"ל יותר נכון מדפליגי בגמ' אי אמרינן מלך קדוש ומלך משפט או המלך הקדוש והמלך המשפט".

המאור הנדמ"ח - בהוצ' הרב אביאל אורנשטיין (תשע"ז), הביא שם שנוסח בעה"מ בשני כתה"י של הספר, אינו כנוסח הנדפס, אלא נוסחתו היא ממש כנוסחת פירקוי דלעיל! ^מ וראה שם בהקדמה שספר המאור ביחד עם ספר המלחמות נדפסו שניהם לראשונה בונציה שי"ב. ולפ"ז צ"ל שהמגיהים של הוצאה זו, לא בלבד ששיבשו גירסת בעה"מ, אלא אף שיבשו את העתקת הרמב"ן את דבריו (ובהוצ' הנזכרת כתב שלא נשאר בידינו כת"י של ספר המלחמות) ^מ. ולפ"ז הכל בא על מקומו בשלום!

וא"כ נמצינו למדים שגירסת רבותינו - בעה"מ, הרמב"ן והראב"ד, היתה זהה לגי' פירקוי הנז"ל.

ומצאתי עוד ראיות לנוסח זה, דז"ל רבינו בעל הלכות גדולות (ברכות ספ"ה) ^מ "ואמר רבה בר חנינא סבא משמיה דרב כל השנה כולה מתפלל אדם האל הקדוש מלך אוהב צדקה ומשפט, חוץ מעשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים שאומר המלך הקדוש המלך המשפט, רב יוסף אמר מלך הקדוש מלך המשפט, והלכתא כרבה". הרי דגירסתו כגירסת פירקוי.

אלא דשוב בדקתי במהדורת רע"ז הילדסהיימר (עפ"י כת"י רומא) וליתא שם ענין זה, רק אחר מאמר רבה בח"ס אית 'וכן הלכתא', וכן קבע רעז"ה נכדו במהד' מקיצי נרדמים עפ"י כת"י דומה, וציין שבכת"י אחד מן הגניזה נוסף

מו. אולם במהד' מכון המאור לא ציינו בזה כלל שינוי נוסח, וקבעו הנוסח כבנדפס, וחבל שעד שמוציאים מהד' חדשה עפ"י כת"י עדיין לא מתקנים את כל הטעויות.

מז. וברוך שהשאיר לנו שריד ופליט, שלא שיבשו גם את דברי הרמב"ן גופיה, שאז כמעט היה נאבד מהעולם נוסח זה.

מח. עמ' נו במהד' מכ"י-ם.

הרי אף גירסתו היתה כג' פירקוי (וכן העיר שם רד"צ הילמן בהערותיו, וציין גם לדברי הרמב"ן הנ"ל).

וכן מצינו ג' זו בכת"י אוקספורד 336 של התלמוד (המובא בספר בית נתן לרנ"נ קורנול)^{מט}, ובעוד כת"י עתיק של התלמוד מהגניזה^ה, וכע"ז בעוד כת"י מהגניזה^ה [אלא כנראה נפל בו שיבוש, דגריס "ר"י א' מלך הקדוש מלך אוהב המשפט, רבא א' המלך הקדוש המלך אוהב המשפט", ולכאורה אין מקום לגירסא זו, ומסתברא שנשתבש מהג' המקורית של פרקוי].

ואמנם מצינו גם את גירסת ראשוני אשכנז בכתה"י - דכ"ה בכת"י פריס 671, ובכת"י מינכן 95^ב, ובכת"י פירנצה [ואכן שני הכת"י האחרונים הם אשכנזיים, וזה מתאים לגירסא (הקדומה) שהיתה נפוצה באשכנז].

הרי דקמן, דג' המחלוקת של ר"י ורבה שנחלקו בהוספת או הסרת ה"א הידיעה לחתימות הימים הנוראים - מופיעה אצל רבותינו הגאונים קדמוני בבל (פירקוי בן באבוי, ובנוסח אחד של בה"ג), ואצל חכמי קטלוגיה (רמב"ן ורשב"ץ), ואצל חכמי פרוניציה הקדמונים (בעל המאור והראב"ד). וכן מיוצגת בכמה כת"י.

ומנגד המסורת כמעט היחידה לנוסח אחר בזה נמצאה באשכנז (רש"י, ראב"ה, או"ז, רא"ש וכתה"י האשכנזים).

ומלבד זה בנוסח שהעתיק רי"ד בפסקיו, אלא שנוסחתו נראית ממילא מלאכותית (שהושוו בה שלושת הבבות לגרוס 'האל הקדוש והאל המשפט').

אמנם כן הוא גם בנוסח שהעתיק הרשב"א, ותמוה, ואכן הראני ידידי הרב גבאי שדברי רב יוסף המובאים ברשב"א, אינם אלא הוספת מדפיסים מאוחרים, דליתא בכת"י וטיקן 555 ובדפוס ראשון ונציה רפ"ג^ה.

ולכאורה לפי הנתונים הנ"ל היה נראה שהג' המקורית בתלמוד היתה כג' פירקוי.

פרק ב' - ביאור סוגיית הגמרא והראשונים והעולה להלכה

כתב הטור (ס' תקפב) "איתא בפ"ק דברכות אר"ח סבא משמיה דרב כל השנה מתפללין האל הקדוש מלך אוהב צדקה ומשפט חוץ מ' ימים שבין ר"ה וי"ה שאומרים המלך הקדוש המלך המשפט ר"א אומר עשרת ימי תשובה אם אמר האל הקדוש מלך אוהב צדקה ומשפט יצא ואסיקנא מאי הוי עלה רב יוסף אמר האל הקדוש מלך אוהב צדקה ומשפט רבה אמר המלך הקדוש המלך המשפט ובדיעבד פליגי מדאמר ר"א יצא מכלל דלרבה אפילו בדיעבד לא יצא והלכתא כרבה הילכך לא יצא וצריך לחזור הילכך בהאל הקדוש אם

ממ. וכת"י זה כנראה הוא פרוינסלי ואכמ"ל - וכאמור לעיל, כת"י זה באמת גריס ברישא 'האל המשפט', ג' שמצינו כמעט רק בפרויניציה, ואכן מה שגורס בסיפא כג' פירקוי מתאים לג' חכמי פרויניציה הקדמונים - בעה"מ והראב"ד, והכל כמין חומר.

ג. JTS: ENA 2673/29-30.

נא. St. Petersburg: Yevr.- Arab. II 994/29-34.

נב. אלא דשם תיבת 'האל המשפט' בדברי רב יוסף אינה מקורית, וכדלעיל בבבא הראשונה, ואולי המקור היה 'אוהב המשפט'.

נג. וחבל שבמהד' מוסד ה' קוק המשיכו טעות זו, ולא תיקנו ע"פ כתה"י.

בדעת הרי"ף והרמב"ם, שבעקבותם יתכן וישתנה הדין.

דעת הרי"ף

דהנה ז"ל הרי"ף במסקנתו "והלכתא המלך הקדוש והמלך המשפט ומדאסיקנא הכי שמע מינה דליתא לדרכי אלעזר דאמר **אם אמר האל הקדוש והאל המשפט יצא אלא לא יצא וכיון שלא יצא צריך לחזור וכן הלכתא**". והנה לכאורה מסתימת דברי הרי"ף (ראה לשונו המובאת במילואה בריש המאמר) דאם אמר 'האל המשפט' צריך לחזור, אכן משמע לכאורה בפשיטות כחידוש הר"י דדוקא בכה"ג צריך לחזור דאין לך בו אלא חידושו, אך אם אמר 'מלך אוהב צדקה ומשפט' לא צריך לחזור שהרי הזכיר מלכות.

ואכן ראיתי לידידי החכם המפורסם ר' עמנואל מולקנדוב שליט"א¹ וכן לרב משה רצאבי בן הגר"י שליט"א², שהעלו כנ"ל שפשטות דברי הרי"ף מורים כהרר³, ופשיטא להו שכן דעת הרי"ף (ודעת כל מי שהעתיק דבריו) [ובין השאר חילם מביאורם בדעת הרמב"ם והר"י מיגאש, כאשר יובא לקמן].

אלא דבאמת יש להעיר, דפלא שלא התייחסו לדברי הריטב"א בסוף ר"ה⁴, וז"ל "וגרסינן בפירקא קמא דברכות (יב:) דעשרת ימים שבין ראש השנה ויום הכפורים אומר המלך הקדוש והמלך המשפט ואם אמר האל הקדוש לא יצא **כדפסק הרי"ף** ז"ל והוא הנכון, וה"ר יונה ז"ל היה סובר

טעה בו חוזר לראש כדלעיל דג' ראשונות חשובות כאחד ואם טעה בהמלך המשפט אם נזכר קודם שעקר רגליו חוזר לברכת השיבה ואומר משם ואילך על הסדר למאי דפרישית לעיל גבי אמצעיות אין להם סדר ואם לא נזכר עד שעקר רגליו חוזר לראש ואבי"ה כתב דלא פליגי אלא לכתחלה אבל בדיעבד לכולי עלמא אינו חוזר וכ"כ הראב"ד, והרמב"ם ורי"ף כתב שחוזר ולזה הסכים א"א ז"ל".

וכתב שם מרן בב"י "ולענין הלכה כיון שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל מסכימים בדיעבד נמי לא יצא הכי נקטינן".

ועוד כתב שם "כתבו תלמידי ה"ר יונה (ברכות ז. ד"ה ומיהו) נראין הדברים שאם אמר מלך אוהב צדקה ומשפט אין צריך לחזור הואיל ומזכיר לשון מלכות אבל אם אינו מזכיר לשון מלכות צריך לחזור מה שאין כן בשאר ימות השנה מפי הרב מורי נר"ו עכ"ל. וארחות חיים (הל' תפלה אות קד) כתב בשם הראב"ד אפילו אמר מלך אוהב צדקה ומשפט או מלך המשפט חוזר עכ"ל וכן נראה מדברי הפוסקים שסתמו דבריהם".

וכן משמע מסתימת מרן שם בש"ע, דאף שאמר 'מלך אוהב צדקה ומשפט' מעכב בדיעבד, אכן הרמ"א בסי' קיח פסק דאינו מעכב בדיעבד.

אמנם הנה נראה דיש מקום לדון עוד בסוגיא זו בדברי הפוסקים, ובעיקר

נד. הרב עמנואל מולקנדוב, רב ברכות גליון ה', אלול תשע"ט.

נה. בספרו 'בארות משה' על פסקי מהרי"ק, כרך ר"ה ויוה"כ, במילואים סי' יז, עמ' שעז.

נו. אמנם שני החכמים הנזכרים הזכירו במאמריהם מדברי הריטב"א, אך רק בדרך אגב ולא בתור ביאור בדעת הרי"ף.

שאינו חוזר אלא בשאמר האל הקדוש האל המשפט אבל אם אמר מלך אוהב צדקה ומשפט כמו שאנו נוהגין היום יצא כיון שהזכיר מלכות, אבל תלמידי רבינו הגדול ז"ל כתבו משמו שאפילו אמר מלך אוהב צדקה ומשפט יש לחזור, וזה ידוע למבין סוד הענין למה צריך לומר המלך המשפט שנראה כלשון משובש והוא מתוק לרואי השמש וכו' וכן הלכה מפי רבינו נר"ו.

הרי אף שהביא להלכה פסק הרי"ף^נ, מ"מ כתב משם הרא"ה (הוא רבינו נר"ו), בשם תלמידי רבינו הגדול [מסתברא דכוונתו לרמב"ן], דחידושו של הרר"י דב'מלך אצו"מ' יצא ידי חובתו, אינו נכון, וא"כ ע"כ דמפרשי [הרמב"ן, הרא"ה והריטב"א] כן נמי בדעת הרי"ף גופיה שהרי ביאורו של הרר"י אמור לכאורה בדעת הרי"ף, וכן, אי הוה ס"ל דאין כן דעת הרי"ף, א"כ מדוע יצא קצפם על ביאור הרר"י, שהרי בדרכו של רבינו הגדול הרי"ף דרך.

וא"כ ע"כ לבאר דמאי דסיים הרי"ף "ומדאסיקנא הכי שמע מינה דליתא לדרכי אלעזר דאמר אם אמר האל הקדוש והאל המשפט יצא אלא לא יצא", ולא השמיענו חידוש יותר גדול דאף ב'מלך אצו"מ' לא יצא, לאו משום דלא ס"ל הכי, אלא משום דהעתיק בסה"כ מסקנת הגמ', אבל אה"נ דאין לחלק בזה ואף באמר 'מלך אצו"מ' לא יצא וצריך לחזור.

וכן יש להעיר דאף דמשמע לן לפרש כנז"ל בדעת הרי"ף, הרי מרן בב"י (סי' תקפב)

אחר שהעתיק חידוש הרר"י, הביא משם האורחות חיים שאין חילוק בזה וגם ב'מלך אצו"מ' לא יצא, וסיים מרן "וכן נראה מדברי הפוסקים שסתמו דבריהם". הרי שהבין בפשיטות אף בדעת הרי"ף דאף שכתב 'האל המשפט', מאחר ולא חילק בזה בהדיא, א"כ המשמעות הפשוטה מדבריו דאין בזה חילוק (ובודאי שגירסת הרי"ף שהייתה לפני מרן הב"י הייתה זהה לשלנו, דכאמור לעיל גירסתנו שווה לדפוסים הראשונים של הרי"ף ולכל הדפוסים שאחריהם, ולמובא ממנו בכל המפרשים). הרי הבנת מרן הב"י מסייעתנו.

ואמנם רוב החכמים שדנו בדברי רי"ף הנ"ל, יצאו מנקודת הנחה ש'מלך אצו"מ' עדיף מ'האל המשפט', ולכן היו שהבינו מדבריו דדוקא ה'האל המשפט' צריך לחזור, אבל לא ב'מלך אצו"מ', דאין לך בו אלא חידושו וכדלעיל, אבל עתה חדשות אני מגיד - דאיכא למימר איפכא בדעת הרי"ף^נ, דר"א שאמר שאם אמר 'האל המשפט' יצא, באמת ס"ל דניא הכי דוקא ב'האל המשפט', אך אם יאמר 'מלך אצו"מ' לא יצא יד"ח, ד'מלך אצו"מ' - אף שמזכיר לשון מלכות אין במשמעותו כלל שהקב"ה דן עכשיו את כל העולם רק שהוא אוהב את המשפט [ולכאורה המשמעות הפשוטה שהוא אוהב שבני האדם עושים משפט וצדקה בארץ^נ, כעיקר הברכה 'השיבה שופטינו כבראשונה וכו' דקאי על בני האדם השופטים, ואף דאמרינן בהמשך הברכה 'ומלוך עלינו אתה יי לבדך ברחמים בצדק ובמשפט', אין זה עיקר הברכה, דהרי בנוסח רס"ג ליתא כלל,

נז. אף שהשמיט מה שכתב הרי"ף בענין 'האל המשפט', מ"מ הרי התייחס בהדיא לדיוקו של הרר"י מהרי"ף, ופשוט.

נח. אמנם הר"מ רצאבי שם הרגיש בזה, ע"ש בדבריו.
נט. וראה תהלים (לג, ה) ובפ"י הרד"ק ומהר"מ אלשיך שם.

לעיכובא, ולא רק לכתחלה, אך מר כדאית ליה ומר כדאית ליה לפי גירסותיהם), מ"מ מפשטות דבריהם לא משמע שהבינו בדעת הרי"ף שדוקא ב'האל המשפט' לא נפיק אך ב'מלך אוהב צדקה ומשפט' נפיק, דא"כ לא הוה משתמיט חד מרבתינו הראשונים להעיר בזה.

והרי הראשונים הנ"ל - האו"ז (ק"ש סי' כט), המאירי בחיבור התשובה (משיב נפש מ"ב פ"ב), רבינו ירוחם (נ"ו ח"ג דף נ ע"ב), האגודה (ברכות שם), הטור (סי' תקפב) ועוד.

דעת הרמב"ם

כתב הרמב"ם (תפלה פ"ב הי"ח) "כל השנה כולה חותם בברכה שלישית האל הקדוש ובברכת אחת עשרה מלך אוהב צדקה ומשפט ובעשרת הימים שמראש השנה עד מוצאי יום הכפורים חותם בשלישית המלך הקדוש ובאחת עשרה המלך המשפט". הרי קמן דנוסח הרמב"ם בכל השנה בחתימת ברכת המשפט - 'מלך אוהב צדקה ומשפט'.

וכן לקמן (פ"י הי"ג), איתא בדפוסים במצויים "עשרת ימים שמראש השנה ועד יום הכפורים טעה וחתם בהם בברכה שלישית האל הקדוש חוזר לראש, טעה וחתם באחת עשרה מלך אוהב צדקה ומשפט חוזר לתחלת הברכה וחותם בה המלך המשפט ומתפלל והולך על הסדר, ואם לא נזכר עד שהשלים תפלתו חוזר לראש, אחד יחיד ואחד ציבור". וכן נוסחתו בסדר התפלה שבסוף ספר אהבה.

הרי שכתוב ברמב"ם במפורש שמי שאמר בעשיית 'מלך אצו"מ' במקום 'המלך המשפט' לא יצא יד"ח.

אלא דבאמת הנוסחא המודפסת לעיל בדברי הרמב"ם מוטעית, שבמשנה תורה הוצ'

ובמקום אחר כתבתי עוד על לשון ברכה זו, אך 'האל המשפט' משמעותו שהקב"ה גופיה עושה משפט, אלא דלת"ק יש קפידא להזכיר בזה גם לשון מלכות להראות שהקב"ה כביכול כמלך שדן כעת את כל העולם, אך ר"א ס"ל דאין קפידא להזכיר לשון מלכות, דהרי חזינן בפס' המדבר על עשיית - "ויגבה יי צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה", שלא הזכיר 'המלך הקדוש' אלא 'האל הקדוש', הרי שאין קפידא במיוחד על לשון מלכות אף בזמן זה, אך עכ"פ עיקר הקפידא בהזכרת לשון המורה ע"כ שהקב"ה את העולם, וזה איתא דוקא ב'האל המשפט' ולא ב'מלך אצו"מ'.

וכלומר, ר"א פליג את"ק בכך שא"צ לומר דוקא 'המלך המשפט', אלא אף ב'האל המשפט' סגי, שמורה על היותו שופט ברואי (וראיתו מן הפס'), אך עכ"פ מודה ליה דלא נפיק ב'מלך אצו"מ' שאין במשמעותו שהקב"ה כעת שופט, אלא דהוסיף שכמו"כ א"צ לומר דוקא 'המלך המשפט', אלא יכול לומר גם 'האל המשפט'.

ולפ"ז איכא למימר שהרי"ף שפסק שמי שלא אמר האל המשפט לא יצא יד"ח, רבותא אשמעינן - דלא בלבד שלא יוצאים יד"ח ב'מלך אצו"מ' שאין במשמעותו שהקב"ה דן את עולמו, אלא אף ב'האל המשפט' לא נפיק, דאף שמורה על היות הקב"ה דן את ברואי, מ"מ יש קפידא להזכירו כעת בלשון מלך.

ואכן, מצינו לכמה מרבתינו הראשונים שהביאו גרסתם 'מלך אוהב צדקה ומשפט' בשאר השנה, וציינו לפסק הרי"ף שאמירת 'המלך המשפט' מעכבת אף בדיעבד - ועל אף שאין בזה ראייה גמורה שהבינו כן גם בדעת הרי"ף (כי יתכן שלקחו ממנו רק את היסוד שהסוגיא נאמרה אפילו

הימים שבין ראש השנה לבין יום הכפורים כדין האל הקדוש, ולפיכך דין אחד לשניהם ואין הבדל בדבר האל והמלך, ומאמר הגמרא ומנהג מספר מדינות מסייעין (לזאת הדעה). תשובה: נוסח הברכה הי"א הוא שיחתום בה בא"י אוהב צדקה ומשפט ואינו חייב להזכיר מלך אלא בעשרת הימים, כמו שאמרת".

הרי בהדיא דדעת הרמב"ם שבכל ימות השנה חותמים בברכה זו 'אוהב צדקה ומשפט' ללא מלכות, וכן משמע ממ"ש בסוף דבריו "ואינו חייב להזכיר מלך אלא בעשרת הימים", דבאמת אם יאמר 'מלך אצו"מ' אף בעשי"ת יצא יד"ח דעיקר הקפידא בהזכרת המלכות.

[אף שהגור'ר ב'גן המלך' והברכ"י (סי') קיח) ועוד אחרונים האריכו לנסות ליישב דברי הרמב"ם בתש' עם הנוסח הנדפס בחיבורו, כאמור בהגלות נגלות נוסח הרמב"ם האמיתי, מתברר שאין כ"כ סתירה, ודוק].

ואכן, מצינו כע"ז לאחד מרבותיו של הרמב"ם - הר"י מיגאש בתש' (סי') קפב) וז"ל "וששאלת אם מותר לומר בשאר ימות השנה מלך אוהב צדקה או אין מותר לומר אלא האל המשפט או אוהב צדקה ומשפט. תשובה: מה שמנעו הוא לומר בשאר ימות השנה המלך המשפט או לומר בעשרה ימים שבין ר"ה ל"ה האל המשפט או האל אוהב צדקה ומשפט להיותו יתעלה בימים הנז' יושב על כסא דין ודן כל אחד כפי מעשיו וע"כ ראוי לומר בימים הנזכרים המלך המשפט אבל לא מנעו לומר מלך אוהב צדקה ומשפט בשאר ימות השנה שאין

פרנקל, תיקנו [עפ"י כתה"י 'החתום' (שהוגה מכת"ק של הרמב"ם, והוא גופיה חתם עליו בסופו בחתימת יד קדשו, והוא המוסמך ביותר כידוע), וכן עפ"י כת"י תימנים מדויקים, ומובאות מדברי הראשונים] לגרוס שם בפ"י 'טעה וחתם באחת עשרה אוהב צדקה ומשפט', וכן תיקנו בסדר התפלה בחתימת ברכת המשפט - 'בא"י אוהב צדקה ומשפט'. אך לשונו הראשונה של הרמב"ם בפ"ב, בכל כתה"י לא נשתנית, ונשארה 'מלך אוהב צדקה ומשפט'.

הרי דלכאורה יש סתירה בדברי הרמב"ם, שכאמור במקום אחד נראה דס"ל שיש לחתום כל השנה 'מלך אצו"מ', ובשני מקומות אחרים משמע שיש לחתום 'אצו"מ' ללא מלכות.

ואכן נשאל בסתירה זו אחד מצאצאי הרמב"ם - ר' יהושע הנגיד, וענה (שו"ת ר"י הנגיד סי' ז) "המתחזק בדעתי הוא שיש להסתמך על דבריו בהלכה [=כלומר בפ"ב] מחמת שהוא עולה יפה עם דברי חכמים ועם המנהג, אבל מה שקיצר תיבת 'מלך' כשהסדיר ברכות התפלה אפשר ששכח אותה בשעת כתיבה או שלא נצרף להזכיר מלך בחתימה כיון שהזכירה באמצע הברכה". (ובפשטות, כשם שתי' כן לגבי סדר התפלות, ה"נ י"ל לגבי מ"ש בפ"י בשוכח).

והנה, מלבד הקושי המועט שיש בדבריו לומר שהרמב"ם שכח תיבות אלה, הנה מדברי הרמב"ם בתש' מבואר בהדיא דלא כדבריו, דז"ל שם (מהד' בלאו, סי' קפב) ^פ "שאלה: הברכה הי"א משמנה עשרה אשר חתימתה מלך אוהב צדקה ומשפט, (האין צריך) להזכיר (בה) מלך רק בעשרת

וא"כ י"ל דאף שפסק מרן הש"ע שצריך לחזור, מ"מ נראה דפסק כן מאחר וחשב שכן דעת ג' עמודי הוראה, אך בהגלות נגלות שנתעלמה מעינו הברדלח דעתו האמיתית של הרמב"ם, נראה שאם היה רואה דבריו היה חוזר בו וחושש לו עכ"פ לסב"ל, ומורה שיצא יד"ח בדיעבד.

וכן ראיתי באמת לכמה מחכמי התקופה שביארו כנ"ל בדעת הרמב"ם, ולפ"ז העלו כן להלכה שא"צ לחזור בזה בדיעבד, ודלא כמרן הש"ע - כ"כ ידידי רבי עמנואל מולקנדוב שליט"א [קובץ 'רב-ברכות', גליון ה], וכן הרב משה רצאבי בן הגר"י שליט"א בספרו 'בארות משה' על פסקי מהרי"ץ [כרך 'ר"ה ויוה"כ', בסוף הכרך], וכ"כ הגר"י רצאבי שליט"א בעצמו בספרו 'ש"ע המקוצר' סי' ק"י, ע"ש שכתב בקיצור נמרץ ורמז לבריור הנ"ל, ועוד כמה מחכמי הדור.

וא"ת, מנ"ל דבאמת לפני מרן היה הנוסח המשובש במשנה תורה, דלמא היה לפניו הנוסח האמיתי, ואעפ"כ פסק שצריך לחזור כי הבין כן בדעת הרמב"ם? באמת אין נראה כן, דעכ"פ אף אי נימא דהבין כן איך שהוא בדעת הרמב"ם, מ"מ היה לו להעיר על המשמעות הברורה בדברי הרמב"ם הפך זה וליישב, ומדלא העיר כן ש"מ שלא היתה גי' זו לפניו. ומלבד זה, באמת בדקתי בדפוסים שהיו בזמן מרן הב"י [דפוס ספרדי בערך משנת ר"מ, וכן דפוס שונצינו ר"נ], ושם מופיעה גירסת 'מלך אצו"מ' בכל המקומות, כגון הדפוסים המשובשים שלפנינו, וכן הוא נוסח משנה תורה בדפוס ראשון של פירושו כס"מ הנדפס בחיים חיותו בשנת של"ד. הרי דמוכח שלפני מרן הב"י היתה הגי' המשובשת בדברי הרמב"ם, וא"כ איכא למימר דאי הוה חזי הגי' האמיתי הוה הדר ביה.

בכלל לשון זה ולא נראה ממנו שהוא יושב על כסא משפט ודן כל הבריות באותה העת אבל מה שנראה ממנו הוא שהוא אוהב המשפט כלומר מסכים בו ואינו נוטה ממנו.

הרי משמע מדבריו דדעתו שיש לומר בכל השנה 'אוהב צדקה ומשפט' ללא מלכות, אלא אם ירצה לומר מלכות רשאי.

אלא דלכאורה ישנה סתירה בדבריו, דממה שכתב ברישא משמע שדוקא האל המשפט וכיו"ב אסרו לומר בעשי"ת כי אין בו הזכרת מלכות, וא"כ מי שאמר 'מלך אצו"מ' יצא יד"ח, אך ממ"ש בסיפא שלשון 'מלך אצו"מ' אינה בכלל 'המלך המשפט', משמע לכאורה שאם יאמר כן לא יצא יד"ח.

והיה אפשר ליישב דבאמת העיקר כהרישא, שמי שהזכיר 'מלך' יצא יד"ח בדיעבד, וממ"ש בסיפא, אין כוונתו שלא יצא בדיעבד באמירת 'מלך אצו"מ', אלא כוונתו שאינו מטבע מדויק, לכן לא אסרו לאמרו בשאר ימות השנה.

ולפי כל הנ"ל היה נראה ליישב הסתירה במשנה תורה, דאכן הנוסח שבסדר התפלות 'אוהב צדקה ומשפט' הוא בהחלט הנוסח הנכון כמתבאר מתשובות הרמב"ם והר"י מיגאש, וממ"ש בפ"ב לומר בכל השנה 'מלך אצו"מ', כוונתו דאם ירצה לומר כן רשאי, וכדמתבאר מדברי הר"י מיגאש, וממ"ש בפ"י במי שאמר 'אוהב צדקה ומשפט' בעשי"ת שלא יצא יד"ח, היינו כעיקר הדין, שמשום שלא הזכיר בחתימה לשון מלכות לא יצא יד"ח.

ולפ"ז חידוש גדול יוצא מדברי הרמב"ם, שדעת הרמב"ם שוה לדעת הר"י - שאם אמר 'מלך אצו"מ' בעשי"ת יצא יד"ח עכ"פ בדיעבד.

אכן כל זה היה נראה לי בהתבוננות ראשונה, אך אחר ההתעמקות ובין השאר בירור הנוסח שערכנו לעיל בפרק הראשון של המאמר, כעת רוח אחרת עימי בביאור דעת הרמב"ם, וכדלקמן.

דהנה הוכחנו בפרק הראשון של המאמר, שהנוסח העיקרי בריש סוגיית התלמוד הוא 'כל השנה כולה אדם מתפלל האל הקדוש מלך אוהב צדקה ומשפט'^{סא}, וא"כ יש לתמוה, כיצד יתכן שהרמב"ם והר"י מיגאש הורו לומר בשאר ימות השנה 'אוהב צדקה ומשפט' ללא 'מלך', שהוא לכאורה נגד דינא דתלמודא? ואין לומר שפשוט כך היתה הגי' הפשוטה לפנייהם בתלמוד, שהרי כבר הוכחנו דגי' הר"י רבם היתה 'מלך' [ובין השאר נמצא תחת ידינו כת"י של הר"י מתקופתם], וכ"ג כל גאוני בבל, ור"ח, וכן גי' רוב ישראל.

ונלענ"ד לבאר דע"כ למימר דהוקשה להם על גי' זו אחת [או יותר] מהקושיות דלהלן [שחלקן כבר הוזכרו בדברי ר' יחיאל בטור סי' קיח]: מה נשתנתה חתימה זו משאר חתימות העמידה שהזכירו בה מלכות? וכן קשה, מדוע תקנו חכמים בשאר ימות השנה נוסח שדומה מאוד לנוסח עשי"ת [שבשניהם מוזכרת מלכות], דאף שאינו זהה לו [ויתכן שאין יוצא בו יד"ח אפילו בדיעבד וכדלהלן], מ"מ הסברא נותנת ליותר הזכרת המלכות דוקא לעשי"ת. וכן נראה באמת ממהקבלה ל'האל הקדוש' שמשנתה בעשי"ת ל'המלך הקדוש', וא"כ כע"ז אמור להיות גם בחתימת ברכת המשפט.

ונלענ"ד דמכח הקושיות הנ"ל ראו הר"י מיגאש, והרמב"ם בעקבותיו, לנטות מגי' גאוני בבל והר"י, ולהגיה בתלמוד 'אוהב צדקה ומשפט'. ובאמת שאינו חידוש גדול כ"כ, שהרי לשון זו באמת נמצאת לפנינו בכמה מדרשים ארצישראליים [ראה לדוגמא במדרש 'פנים אחרים' אסתר (ג, ח), ושוחר טוב (תהלים כט), ובספר ה"ג (ברכות פ"ה) שהעתיק כן ממדרש 'ילמדנו' ועוד], שהרי באמת כע"ז היתה לשון החתימה במנהג א"י הקדום, ובאמת הכיר הרמב"ם נוסחתם שהרי היתה קהלה גדולה של יוצאי ארץ ישראל במצרים בימיו, שנהגו בבתי הכנסת שלהם כמנהגי ארץ ישראל^{סב}. ויתכן שאף הכירו אי אלו נוסחאות כאלה בתלמוד שהסתובבו בזמנם, אף שלא היה הנוסח הנפוץ.

ולפי הנ"ל, ראו להעדיף הר"י מיגאש והרמב"ם לגרוס נוסח זה בתלמוד בצירוף הקושיות הנ"ל.

ונפיק לן מהבירור הנ"ל שני עניינים גדולים - חדא, דאם באמת הדברים הנ"ל נכונים, א"כ איכא למימר דאף שחידשו ר"מ והרמב"ם לגרוס כנ"ל וס"ל לפ"ז שעיקר הקפידא היא בהזכרת המלכות בחתימה, וא"כ לדעתם מי שאמר 'מלך אצו"מ' בעשי"ת יצא יד"ח - מ"מ אחתי בהגלות נגלות לנו שגי' חכמי כמעט כל הארצות (בבל, צפ"א, אשכנז, ספרד ועוד) בתלמוד היא 'מלך אצו"מ' ולפי גי' זו משמע בפשטות שאמירת 'המלך המשפט' מעכבת אף בדיעבד, א"כ הכי אית לן למיפסק, כ"ש שמנהג כמעט כל העולם [כבר בדורות

סא. כ"ג כל גאוני בבל - פירקין בן באבוי, בה"ג, רע"ג, רס"ג. וכ"ג הר"י וכל חכמי אשכנז וספרד, עי' בפ"א של המאמר.

סב. ובזה יש לבאר את לשון השואלים בת' הרמב"ם "ומנהג מספר מדינות מסייע לזאת הדעה", ודוק.

שחזר בו הרמב"ם בתוך ספר משנה תורה^{סג} ולא שב לתקן את המקום הראשון, ויש לעיין ולפלפל בטעם הדבר, ועכ"פ היא מציאות קיימת.

ומלבד זה, אף היישוב שכתבנו לעיל לפי הצד הראשון - דחוק מאוד למתבונן, שהרי מאחר ולדעת הרמב"ם עיקר הנוסח בשאר ימות השנה 'אוהב צדקה ומשפט', מה ראה לבלבל את הקורא בספרו בהבאת איזה לשון שיוצאים בה בדיעבד, שהלומד בפשטות בספרו שם מסיק שכך צריך לומר בשאר ימות השנה (ואדרבא, קצת אפילו יש לדקדק ממ"ש הנוסח ללא מלכות לענין הטעות בפ"י, שנוסח זה שייך דוקא לענין להורות שבדיעבד חוזר, אך הנוסח הרגיל שצריך לאמרו כל השנה, יש להזכיר בו 'מלך', ודוק. וזה הרי ודאי אינו).

ולגבי התשובות של החכמים הנ"ל, הנה נראה לי דאין הכרח מהן להוכיח דבהזכרת 'מלך' כל דהו יצא וכדלהלן.

דהנה מ"ש הרמב"ם בתש' שם "נוסח הברכה הי"א הוא שיחתום בה בא"י אוהב צדקה ומשפט ואינו חייב להזכיר מלך אלא בעשרת הימים, כמו שאמרת". נ"ל דאין לדייק מדבריו שרק בעשי"ת חייב להזכיר מלך, ואף אם יזכיר 'מלך אצו"מ' ש"ד, דהרי אף למ"ש לבאר לעיל בדעת הר"י מיגאש, בודאי שאין מטבע 'מלך אצו"מ' ראוי לכתחילה לעשי"ת, ורק בדוחק גדול אולי יצא בו יד"ח, וא"כ ע"כ שאין הבנת דברי הרמב"ם כפשוטם, אלא ענה 'בצורה יבשה' על מה שנשאל - ר"ל ששאלוהו אם

הסמוכים לחכמים הנ"ל לחתום במשך השנה 'מלך אצו"מ', וזה מסייע לגי' הנפוצה בתלמוד, וכנז"ל בפרק א'.

ועוד, דאכתי יש לבאר בפשיטות שמה שפסק הרמב"ם במשנה תורה שמי שאמר 'אוהב צדקה ומשפט' בעשי"ת לא יצא יד"ח, היינו לפי שגרס כן בגמ' שזהו נוסח כל השנה^{סד}, ומאחר ולמד שפשט הגמ' שאזכרות עשי"ת מעכבות אף בדיעבד (כדעת הר"ף ורוב הראשונים), פסק שמי שאמר את נוסח כל השנה, היינו 'אוהב צדקה ומשפט' לא יצא יד"ח, אבל אכתי אין מזה כל ראייה לדידן, דיתכן וס"ל לרמב"ם דה"ה במי שאמר 'מלך אצו"מ' שלא יצא יד"ח [שאף שהזכיר מלכות, מ"מ השמיט את עיקר הענין, שהרי אין במשמעות זו שהקב"ה כעת שופט את כל העולם], וא"כ אין לדייק מדבריו בחיבור כלל לדידן.

וליישב מ"ש במשנה תורה בפ"ב נוסח 'מלך אצו"מ', נצטרך להדחק ולומר שאכן כך קבע בתחלה בחיבורו לפום ריהטא - כנוסח רס"ג בסידורו, וכהר"ף וכנראה כנוסח התלמוד שהיה לפניו, אך שהגיע לעיקר הסוגיא בפ"י בענין מי ששכח בעשי"ת 'המלך המשפט', שב והתבונן בדברים וחזר בו, והכריע שיש לומר כל השנה נוסח 'אוהב צדקה ומשפט'.

ואף שנראה לכאורה קצת דחוק לומר כן שהשאייר כך הרמב"ם טעות בחיבורו, הנה מתש' ר"י הנגיד המובאת לעיל, מוכח דלא היה קשה כ"כ בעיניו לומר כע"ז, ע"ש בדבריו. ומלבד כן, מצינו כמה וכמה פעמים

סג. או עכ"פ אף אם לא הגיה כך, רק הכריע כהנוסח הארצישראלי נגד הבבלי, מ"מ פכתי אין ראייה ממ"ש בחיבורו, שהרי כתב לפי הנוסח הראוי כל השנה, ודוק.

סד. ישנן דוגמאות רבות שחזר בו הרמב"ם בכמה נוסחאות מההלכות שבספר אהבה לסדר התפלות שבסוף הספר, ואכמ"ל. וכן חזר בו בנוסח ברכת נר שבת מהלכות ברכות שבת.

לאמרו, דמקרא מלא דיבר בנו אדוננו הר"י מיגאש "שאין בכלל לשון זה ולא נראה ממנו שהוא יושב על כסא משפט ודן כל הבריות באותה העת וכו'".

רק פש גבן לבאר מדוע כתב באמת 'מה שמנעו הוא לומר וכו' בעשרה ימים שבין ר"ה לר"ה האל המשפט או האל אוהב צדקה ומשפט", ומדוע לא הזכיר בזה גם 'מלך אצו"מ'. ונלענ"ד, דהתייחס בזה הר"י מ' לדינא דגמ' (שזו בפשטות משמעות 'מה שמנעו וכו', היינו מנעו חכמינו בהדיא), וגרס ברישא דגמ' [או הגיה כן בעצמו וכדלעיל] 'כל השנה כולה אומר האל אוהב צדקה ומשפט', ובבא האמצעית גרס כהר"ף (ודלא כלפינו בגמ') "ר"א אומר אפילו עשרת הימים שבין ר"ה ליוה"כ אם אמר האל הקדוש והאל המשפט יצא", והיינו דהתייחס לשתי הנוסחאות שמובאות בתלמוד בהדיא שאין לאמרן בעשי"ת - 'האל אוהב צדקה ומשפט' ו'האל המשפט', שזה מה שמנעונו חכמינו בהדיא כמו שמנעונו בהדיא מלומר בשאר השנה 'המלך המשפט', אבל אה"נ גם ב'מלך אצו"מ' לא נפקינן ידי חובתינו בעשי"ת, אלא דלא הוזכר בתלמוד בהדיא (שהרי לדעת הר"י מ' אינו הנוסח הרגיל ליום יום וכדלעיל).

ואודה ולא אבוש שיש מעט דחקים במהלכים הנ"ל בדעת רבותינו הר"י מיגאש והרמב"ם כאשר יראה המעיין, אך מאחר ובכל ענין שנבאר דבריהם אכתי ישארו דחקים אחורים, א"כ למעשה איני רואה להעדיף בזה ביאור אחד על חבירו (כ"ש מצד שיש לומר שעדיף להשוות דעתם לדעת שאר כמעט כל רבותינו הראשונים), ועכ"פ מאי דנפקא לן מזה שאין דברים מפורשים בשם הר"י מיגאש והרמב"ם שמי שאמר 'מלך אצו"מ' בעשי"ת יצא בזה יד"ח.

צריך להזכיר מלך בחתימה זו בשאר ימות השנה, וענה שהזכרת מלך נתייחדה רק לעשי"ת ובשאר השנה אין בחתימה הזכרת מלך, ולא למימרא דאם יזכיר 'מלך אצו"מ' די בזה - שהרי כלל אינו במטבע הראוי לעשי"ת, ודוק.

ולענין תש' הר"י מיגאש, הנה מ"ש שם "מה שמנעו הוא לומר בשאר ימות השנה המלך המשפט או לומר בעשרה ימים שבין ר"ה לר"ה האל המשפט או האל אוהב צדקה ומשפט להיותו יתעלה בימים הנז' יושב על כסא דין ודן כל אחד כפי מעשיו". נלענ"ד לבאר דאין כוונתו לומר ד'מלך אצו"מ' לא מנעו לומר בעשי"ת, והיינו שיכול לומר כן, ע"כ דליתא דהרי בהדיא כתב בסוף דבריו "שאין בכלל לשון זה ולא נראה ממנו שהוא יושב על כסא משפט ודן כל הבריות באותה העת אבל מה שנראה ממנו הוא שהוא אוהב המשפט כלומר מסכים בו ואינו נוטה ממנו", וא"כ מאחר ולא שייך כלל ללשון של עשי"ת שאמור להראות על היותו שופט כעת העולם, מהיכי תיתי שיצא בזה ידי חובתו?

ועוד קשה, דאם באמת נבאר כן ונחליט שעיקר הענין הזכרת המלכות, הרי א"כ יהיה משמע מדברי הר"י מ' דאף לכתחלה יכול לומר כן בעשי"ת, דהרי צריך להיות דומיא דמ"ש בסיפא "לא מנעו לומר מלך אוהב צדקה ומשפט בשאר ימות השנה", דמשמע בפשיטות שיכול לומר כן בשאר ימות השנה אף לכתחלה (שהרי בפשטות זה מה שבא לענות עליו, שהרי כתב בריש דבריו - "וששאלת אם מותר לומר בשאר ימות השנה מלך אוהב צדקה", היינו אף לכתחלה משמע), וא"כ יצא שמה שמנעו בעשי"ת רק לומר האל המשפט וכיו"ב, והיינו ש'מלך אצו"מ' לא מנעו - ואפשר לאמרו לכתחלה וכנז"ל, וזה ודאי א"א

ועוד, שגם אם זו כוונת דבריהם מ"מ הם לשיטתיהו שסוברים שיש לגרוס כל השנה "אוהב צדקה ומשפט" ודלא כמסורת רוב ישראל בסידורי התפלה ובנוסח התלמוד שיש לומר כל השנה "מלך אוהב צדקה ומשפט".

וא"כ, אכתי גם הראשונים שהעתיקו דברי הרמב"ם - סמ"ג (עשה יט), וספר הבתים, אין כל ראייה מדבריהם - שמה שנסביר בדעת הרמב"ם, כמו"כ נסביר בדעתם.

הנראה לדינא

ולמעשה, מצינו כמעט לכל רבותינו הראשונים שדעתם בנידון דידן שמי שאמר 'מלך אצו"מ' בעשיית לא יצא יד"ח, הנה הנם:

רס"ג [גרס בתפלת החול 'מלך אצו"מ' (וכן הוא במהד' המדויקת עפ"י שבעת כתה"י שיש בידנו היום, שתצא לאור אי"ה ע"י ידידי הרב גבאי, ה' יעזרהו לסיים מלאכתו), וכתב בסידור שם שהזכרת 'המלך המשפט' מעכבת, וכן מובא בשמו בהל' רי"צ"ג (הל' תשובה עמ' סא)], ר' שלמה בן נתן בסידורו [קבע הנוסח בחול 'מלך אצו"מ' (כ"ה בכל חמשת קטעי הגניזה) ופסק דאמירת 'המלך המשפט' מעכבת], רי"צ אבן גיאת (הל' תשובה עמ' סא) [כתב ברישא "כל השנה כולה מתפלל אדם האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט", וסיים שם למסקנא "הלכך טעה בהמלך הקדוש חוזר לראש, בהמלך המשפט חוזר למקום שטעה"], הרמב"ן [כ"כ בשמו הריטב"א בסוף ר"ה, והנימוק"י שם בברכות, וכ"כ הוא גופיה בהדיא בדרשה לר"ה ד'המלך המשפט' מעכב אף בדיעבד, ולא חילק שם אם אמר 'מלך אצו"מ' או 'האל המשפט' וכיו"ב, ומאחר והנוסח בימיו (ובודאי בקטלוגיה, כמו

שהוכחנו לעיל) היה 'מלך אצו"מ' ע"כ דכוונתו שאף שאמר כן צריך לחזור, הרא"ה [שם בריטב"א], הריטב"א [שם], הראב"ד [ודלא כדכתב בשמו בטור שנמשך אחר מ"ש בהשגות, דהתם ע"כ הביא דעת החולקים וליה לא ס"ל, דכ"כ בשמו המאורות, והמכתם, והר"ר מנחם והאורחות חיים, וכן מפורש בהשגותיו על בעה"מ, וכן נראה שהבין מרן הב"י בדעת הראב"ד], ה"ר מנחם (תפלה פ"י הי"ג), או"ז (הל' ק"ש סי' כט) [הביא הגי' בתלמוד 'מלך אצו"מ' בכל הבבות, ופסק שאמירת 'המלך המשפט' מעכבת], מהר"ם [בתשב"ץ (סי' קיט) פסק דאמירת 'המלך המשפט' מעכבת, ומלבד דנוסח אשכנז הפשוט בחול היה 'מלך אצו"מ', עוד מצינו בהדיא בספר 'מנהגים דבי מהר"ם' (סדר ערו"כ) וז"ל "ואומר המלך המשפט במקום מלך אוהב צדקה ומשפט"'], רא"ש (ברכות ספ"ק), הטור (סי' תקפב), רבינו ירוחם (נ"ו ח"ג דף נ ע"ב), ריב"ב (סוף ר"ה), האגודה (ברכות פ"ק סי' ל), המאירי בחיבור התשובה (משיב נפש מ"ב פ"ב) וכן מוכח גם מדבריו בבית הבחירה, פסקי ריקאנטי (סי' לב וקסב), בלבו (סי' סה), מצוות זמניות (סוף הל' ר"ה), ספר השלחן (הל' תפלה שער ד), מנורת המאור (תפלה פ"ב הל' ר"ה).

אמנם מצינו למקצת מן הראשונים דס"ל דכל סוגיית הגמ' - בין בהזכרת 'המלך הקדוש' ובין ב'המלך המשפט', אינה אלא לכתחלה ולא לעיכובא - כ"ד ראב"ה (ח"א סי' מ), ורי"ד בפסקיו (ברכות שם), ובעה"מ (ברכות שם), ושבה"ל (סי' שה).

אולם הכרעת כמעט כל רבותינו הראשונים דלא כוותיהו, אלא דסוגיית הגמ' אף בדיעבד נאמרה - שמלבד כל הראשונים הנ"ל, עוד כן דעת הרי"ף, והרמב"ם, ובעל

ומשפט', ושכפי הנראה היא הגי' הנכונה, וכאמור בפרק הראשון.

דעת הר"י מיגאש והרמב"ם, אינה ברורה די הצורך, וכמו שביארנו לעיל בעזר ה' ובישועתו [ולענ"ד מטים הדברים שלדעתם יש לחזור], הלכך נראה דלא יוציא הספק בדבריהם מודאם של כל רבותינו הראשונים. ועוד שיתכן מאד שלשיטתיהו אזלי ולא שייך כן לדין דנקטינן שכל השנה יש לומר לכתחילה "מלך אוהב צדקה ומשפט".

ועוד יש להוסיף טעם כעיקר בזה, לפי מ"ש בפרק א' של המאמר, שנראה שהגירסא המקורית במחלוקת רב יוסף ורבה בגמ' היא כג' פירקוי בן באבוי - "מאי הוי עלה רב יוסף אמר מלך הקדוש מלך המשפט, ורבא אמר המלך הקדוש המלך המשפט, והלכתא כרבא", הנה לפ"ז חזינן דאיכא קפידא אף בהוספת ה"א הידיעה בהזכרות עשי"ת, וזה מסייע לדעת הראב"ד שהובא בספר המכתם והמאורות שמי שאר "מלך המשפט" לא יצא וצריך לחזור (ורוב החולקים על זה הוא מפני שלא היה לפנייהם הנוסח הנכון בגמ' וכנ"ל, ויש עוד להאריך בזה אלא שאכמ"ל), וא"כ כ"ש דקשה לומר שיצא יד"ח ב'מלך אצו"מ', והוי כעין ספק ספיקא - שמא הזכרת 'המשפט' מעכבת, וע"כ אין יוצא יד"ח ב'מלך אצו"מ', ואף אם תאמר שעיקר הענין הוא הזכרת מלכות, מ"מ שמא הזכרת מלכות ללא ה"א הידיעה אף היא מעכבת.

וע"כ הנראה לענ"ד לדינא, דדברי מרן הב"י שפסק שהאומר 'מלך אוהב צדקה ומשפט' לא יצא יד"ח - פשוטים וברורים, וכל דבריו אמת וצדק, וכן ראוי לנהוג (ואולי לאשכנזים יש לנהוג בזה כהרמ"א).

העיתור (הל' שופר), והמנהיג (הל' ר"ה), וריא"ז (ספ"ק דברכות), והרשב"א (שם), והמיוחס לריטב"א (שם), ותר"י (שם), וסמ"ג (עשה יט) [כמובן בלי להתייחס בכולם לענין אם יצא ב'מלך אצו"מ"].

הרי דדעתם בודדה מאוד בין רבותינו הראשונים, ולמעשה חזינן דהטור ומרן הב"י והרמ"א וכל האחרונים לא חשו לה.

וכאמור לעיל, בדעת הרי"ף כתבו כמה מרבותינו הראשונים דס"ל דאף אם אמר 'מלך אצו"מ' לא יצא יד"ח וצריך לחזור, וכן נראה מסתימת ראשונים רבים, וכאמור לעיל נראה שהיא באמת הסברא הפשוטה, וכ"נ שהבין מרן הב"י, שהרי אחר שהביא דעת הרר"י, כתב שמסתימת הפוסקים אין נראה כדבריו - הרי שהבין דפשוטות דברי הרי"ף שאין לחלק בזה.

ואכן דעת הרר"י דמי שאמר בעשי"ת 'מלך אוהב צדקה ומשפט' יצא יד"ח כיון שהזכיר מלכות - היא דעה יחידאה שלא נמצא לה אח ורע בפוסקים, ולענ"ד היא תמוהה מאוד מסוגיית הגמ', דא"כ אינו מובן אמאי תיקנו לנו חכמינו נוסח 'מלך אצו"מ' בכל השנה ונוסח 'המלך המשפט' המיוחד לעשי"ת, אם כמו"כ נוסח כל השנה מתאים גם לעשי"ת.

ואע"ג שמצינו סברתו גם בספר המאורות (וע"ש דנראה שלא הכריע בזה), וכ"נ מדברי שבה"ל (סי' שה ע"ש בדבריו, וכהבנת ידידי הרב מולקנדוב במאמרו, ולא כהבנת הר"מ רצאבי), מ"מ המעיין יראה דשניהם גורסים בבבא הראשונה בגמ' 'כל השנה כולה מתפלל אדם האל המשפט', וא"כ כאמור לעיל באריכות, אין כל ראייה מזה לגבינו דגרסינן 'מלך אוהב צדקה

מעשה רוקח, בני חיי, חס"ל, בית עובד, פתח הדביר ועוד (ע"ש עוד באריכות), עד שחידש ריש גלותא דבבל מרן הבא"ח דיש לחוש בזה לסב"ל, ומרן הגרע"י זצ"ל החזיר את המנהג המקורי.

לסיכום: השוכח לומר בעשי"ת 'המלך המשפט', ואמר כנוסח כל השנה 'מלך אוהב צדקה ומשפט' לא יצא ידי חובתו וצריך לחזור לראש ברכת המשפט.

ואכן יש לציין דלמעשה כל חידושינו ואריכות דברינו, אינם חידוש גדול לדינא, דבסה"כ הצדקנו את דעת מרן הצדיק מעיקרא, וכן באמת היה המנהג בדורות האחרונים בקרב הספרדים ועדות המזרח להורות שצריך לחזור, וכמו שהביא באריכות מרן הגרע"י בשו"ת יבי"א מדברי הפוסקים (ח"ב סי' ח) - בין השאר מרבותינו הפר"ח, מט"י, ברכ"י, נה"ש, פרי האדמה, שלמ"צ,

אחר ירידת הגליון לדפוס, אנהרינו לעיינן ידידי הרב אהרן גבאי, דהרב חיד"א בברכ"י (סי' תקפב) העתיק את תשובת הר"י מיגאש מכתב יד (שטרם נדפסה אז), ושם הנוסח "מה שמנעו הוא לומר בשאר ימות השנה המלך המשפט או לומר בעשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים האל המשפט או **אוהב צדקה ומשפט**" עכ"ל, ולא גרים 'האל אצו"מ' כבנדפס (וכנראה הוא תוס' המדפיסים). ונוסח זה מחזק מאוד את מסקנתנו, דלפ"ז יש לפרש דעיקר מה שבא להשמיענו הרי"מ דהקפידא בנוסח 'אוהב צדקה ומשפט' בכל תוספת שתהיה לו וכמו שביאר בסיפא שאינו מתאים לעשי"ת, וכלול בזה גם נוסח 'מלך אצו"מ', ודוק [ויש מקום לפרש כמו"כ בדעת הרמב"ם, ואכמ"ל]. וגם מאשש יותר את השערתנו במאמר שהתייחס הרי"מ לנוסח הגמ' שהיה לפניו, ע"ש, וכעת הוא יותר מרווח, ודוק.



הרב זאב פרעס

ביטול ברוב בפירות שביעית [והגדרת דיני שביעית]

הובא לכבוד שנת תשפ"א ערב שביעית

באור החיים ובמשך חכמה תחלת פרשת בהר ובספר הבתים (המצווה) עשה קפ"ב]. ולכן שביעית היא מדיני הממון וכשאר הנידונים בפרשת משפטים, ומדויק בזה הא דאחרי פרשת שביעית כתוב פרשת הנחלת הארץ - דתרוויהו חדא דינא ניהו, [שו"ר שכעי"ז כתב מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א בשערי אמונה שביעית ד' י' ד"ה "מפני" בביאור דברי הרמב"ם בפירושו שם, ועי' עוד כתם פז מכות כא: ובשמיטה שער ב' פרק ד']. וכן מבואר במשנה בכלאים (ז' ה').

ואם כן אתי שפיר הא דלא מהני ביטול ברוב בפירות שביעית, דהא איתא בביצה (דף ל"ח:): דממון לא יכול להתבטל ברוב אלא רק איסורים, ונתבאר כבר בפירות שביעית הם דיני ממונות.

ורק ספיחין דהוא דין נוסף על כל פירות שביעית - הוא דין איסור ולכן שייך ביה ביטול ברוב.

ובעין זה תמצא ברמב"ן (בראשית ט"ו י"ב).

שוב ראיתי את עצם היסוד הנ"ל דדיני שביעית הם הגבלה בבעלות - בספר שמיטה כהלכתה לגר"מ שטרנבוך (פרק ג') הערה כ"א) והביא כן משו"ת המבי"ט (ח"א של"ו), וכן כתב במעדני ארץ (שביעית סי' ז' אות י') ובמנחת שלמה (שביעית סי' ב' ענף ג' אות ג') ועיין שם עוד בענף ה' אותיות ב' וג') ובשו"ת מנחת שלמה (סי' מ"ג) וכן כתב מרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל

א. מבואר בירושלמי (שביעית ו' ג' לגירסת הגר"א) דמהני ביטול ברוב בפירות שביעית - רק לפירות ספיחין ולא לפירות החייבים ביעור, וצ"ב בחילוק זה.

ויש לבאר בס"ד בהקדם תמיהה בפרשת משפטים אשר כשמו כן הוא - דיני משפטים וממונות, דהנה הפרשה מדברת על דיני ממונות כגון עבדים ומכה רעהו וגונב איש ונגיחות ובור וגנבה ושן ורגל ואש ושומרים וריבית ומשכון ועדות שקר והשבת אבידה ופריקה וטעינה ושוחד.

ואח"כ התורה כותבת פרשת שמיטה ושבת וג' רגלים וביכורים, ואח"כ פרשת הנחלת הארץ.

ורש"י (שמות כ"ג פסוקים י"ב י"ז י"ט) כבר הרגיש בקושיא זו [מה עניינם לפרשת המשפטים] וביאר דהתורה חידשה כאן דאף בשביעית נוהג שבת וג' רגלים וביכורים ולא יעקרו ממקומם,

אך רש"י לא ביאר מדוע הוזכר כאן פרשת השמיטה שמחמתה הוזכרו כאן כל הנ"ל. [ואמנם רש"י בסוף פרשת בהר כתב ביאור בזה, אך כאן זה לא שייך לפי סדר המקראות ולכן רש"י לא הביאו כאן, וא"כ הדרא קושיא לדוכתה].

והנראה בזה בס"ד דיסוד וגדר דיני פירות שביעית הוא דהקב"ה נתן לנו את ארץ ישראל ושייר לעצמו בעלות בקרקע לגבי פירות השנה השביעית, [שו"ר שכ"כ

מנורה ביטול ברוב בפירות שביעית בדרום קלה

בארץ הזאת כי אשיב את שבותם נאום ה'.
וצריך ביאור בתרתי, חדא - מהי שאלת
ירמיה דהעיר ניתנה ביד הכשדים,
והא הוא עצמו התנבא לפני זה שעוד יקנו
בתים בארץ וזה אומר שיחזרו מהגלות ואם
כן יש ענין להשקיע בקניית שדות ומדוע
שאל מה הענין לקנות את השדה,

ועוד קשה מהי תשובת הקב"ה דהגלויות
יחזרו לארצם, והא ירמיה ידע זאת
ובכל זאת הקשה וכנ"ל.

והביאור הוא כמו שנתבאר דגדר דיני
שמיטה הם שהקב"ה שייר
בנתינתו [בהנחלת הארץ] את הבעלות לכל
שנה שביעית, ואם כן כשבני ישראל לא
שמרו על דיני השמיטה ונהגו בארץ
ובפירות כשלהם - זוהי גזלה גמורה, ולכן
ה' הגלה אותם לשבעים שנה כמנין שנות
השמיטה שלא שמרו וכמפורש בפרשת
בחוקותי (ויקרא כ"ו ל"ד ל"ה) בפסוקים
וברש"י, וזוהי השבת הגזלה כפשוטו, ושו"ר
שכ"כ באור החיים (ויקרא כ"ה ה'). [ואם
כן מסתבר דנהגו כל דיני השמיטה בארץ
במשך כל אותם שבעים שנה]. וממילא
הארץ לא שייכת לעם ישראל במשך שבעים
שנות הגלות.

וזוהי טענת ירמיה - איך אוכל לעשות קנין
בשדה והרי העיר כבר ניתנה ביד
הכשדים (ירמיה ל"ב כ"ה) ואם כן אין לנו
בעלות לעשות קנינים, ואין זו קושיא מה
הענין לקנות אלא איך חל הקנין.

וה' ענה לו (שם פסוק כ"ח) שלא יאמר
שהעיר ניתנה כבר ביד הכשדים אלא
"הנני נותן את העיר הזאת ביד הכשדים וביד
נבוכדראצר מלך בבל ולכדה" - בלשון עתיד,
אך כעת הקרקע עדיין של עם ישראל והם
יכולים לעשות בה קנינים.

(בקובץ מוריה שצ"ד - שצ"ו עמוד ע"ט)
ועיין שם עוד בעמודים קס"ה קס"ו, ועוד
ראיות לזה תמצא בספר אוצר יסודי שביעית
(סי' ו' פרק ג' אות ה'), ועיין עוד בשו"ת
משנת יוסף (שביעית ח"ג סי' ל"ו), ועיין
בכתם פז ב"ב צ"ז. וקמ"ג. [ועיין ברמב"ם
(עדות י') שכתב אוספי שביעית בכלל פסולי
עדות מחמת חמס].

אך אחרונים אלו כתבו דהוא הגבלה
בבעלות מחמת דזה שיין להפקר או
לכל ישראל, אך אנו ביארנו דהוא הגבלה
בבעלות מחמת דה' שייר בקנינו בהנחלת
הארץ, ואם כן זה שיין לגבוה.

ב. ובזה יתבאר החומר המיוחד שיש
בגידולין דפירות שביעית [כמבואר
בירושלמי הנ"ל] - דהוא משום דהוי גידולי
ממון השביעית וככל קנין יצירה שהנוצר
שיין ליוצר. [ועיין כתם פז מכות כא: אות
ד' ובשמיטה שער ב' פרק ד' אות ד'].

ועוד יתבאר בזה הא דהלוקח עבדים וכו'
מפירות שביעית - יאכל כנגדן
(במשנה שביעית פרק ח' משנה ח'), דלא
צריך להגיע לקנס דרבנן אלא דהוי חיוב
דאורייתא ככל גזלן, [ובסיפא שם בסך -
הוי מזיק].

ג. ובזה יתבאר דברי הנביא ירמיה (בפרק
ל"ב והוא הפטרת פרשת בהר), דכתוב
(שם) דירמיה קנה את השדה מחנמאל ואמר
(בפסוקים י"ג י"ד ט"ו) דה' ציווהו להניח את
ספרי הקנין בכלי חרס למען יעמדו ימים
רבים כי עוד יקנו בתים ושדות וכרמים בארץ
הזאת. ומיד אחרי זה ירמיה מתפלל לה'
וטוען שהכשדים נלחמים והעיר ניתנה בידם
מחמת החרב והרעב והדבר ואם כן מה הענין
לקנות את השדה (עד פסוק כ"ו), וה' עונה
לו (בפסוקים מ"ג מ"ד) שעוד יקנו שדות

ועוד טעם כתב (בסוגריים בשיעורים הנ"ל) דבממון שייך דין חלוקה ואז מותר לאחד להשתמש בחלק שלו אף אם זה באמת שייך לשני, ואם כן ב' החפצים אינם מתנגדים אחד לשני ולכן לא שייך בהם דין ביטול ברוב שהוא דין שהמיעוט לא יתנגד לרוב.

ובזה ביאר הא דמבואר בנדרים (דף נ"ח) דשייך ביטול ברוב בהקדש, וקשה דהרי הקדש הוא דין ממון, וביאר על פי הנ"ל דהקדש הוא כן דין בחפצא ולכן שייך בו ביטול ברוב, ואף לטעם השני הנ"ל ביאר דאסור להשתמש בחפץ של הקדש אף אם קיבל אותו מדין חלוקה ולכן המיעוט מתנגד לרוב ושייך ביה דין ביטול ברוב.

וכעת נבוא לדון בדין ביטול בשביעית, דלטעם הראשון דבממון לא התחדש דין ביטול ברוב - אם כך אף בשביעית שהיא דין ממון [כמו שהוכח לעיל] לא יהיה דין ביטול ברוב, ולטעם השני דממון הוא דין בגברא - אם כן בשביעית זה תלוי בחקירה המפורסמת אם זה דין בגברא או בחפצא, [ועיין בשיעורי הגר"ש שקופ הנ"ל בשיעור הראשון דהגדיר את החילוק בין גברא לחפצא ועיין בכתם פז שמיטה ויובל בפתיחה לשער ב'], ולטעם השלישי הנ"ל יש לדון אם יהיה מותר להשתמש בפירות שביעית שקיבל מדין יחלוק, וצ"ע.

[ולכאורה לפי זה לא שייך שבצמיחתו לא יהיה בו קדושת שביעית ולאחר שנלקט יחול בו קדושת שביעית, אמנם עיין בירושלמי שביעית ז' א' ובספר סימן וסיבה ערך מחשבה מתחילה לאוכלין, וצ"ע].

ועיין עוד כתם פז ב"ב (צז) בענין נותן טעם (קלו:) ובשמיטה ויובל א' ג' וה' ב'

ועוד ענה לו ה' (בפסוק מ"ד) - "שדות בכסף יקנו וכו' כי אשיב את שבותם נאום ה'" - ואם כן זה נפקע מכם רק לזמן ולא לעולם, וכבר יסד החזון איש (כתובות סי' ק"ג ועיין קהלות יעקב שביעית סי' א' ס"ק י"א י"ב וכתם פז ב"ב קל"ו: ואכמ"ל) דקנין לזמן הוא רק קנין פירות ולא קנין הגוף, [ודלא כמנחת חינוך של"ט כב ותר"ו כ"ב בסוף, ועי' עוד כתם פז שמיטה ויובל שער ב' בענין קנין לזמן וקנין פירות]. ואם כן הגוף נשאר בבעלות עם ישראל ולכן יכולים להקנותו.

[וביאור זה אינו חייב להיות על פי מה שנתבאר דדיני שביעית הם מחמת בעלות הקב"ה ושיור בקנינו, דבלאו הכי כתב הרמב"ן (בראשית ט"ו י"ב) דכל פעם שעם ישראל חוטאים - הארץ חוזרת לבעלות הקב"ה מחמת ששייר בקנינו בברית בין הבתרים את הבעלות של הזמן שיחטאו, עיין שם].

ד. והנה בטעמא דמילתא דלא מהני ביטול ברוב בממונות (כמבואר בביצה דף ל"ח:) - בפשטות הוא משום דדין ביטול ברוב לא התחדש לגבי ממון.

אך בשערי יושר (שער ג' פרק כ"ג וכן כתב בספר הזכרון לגר"ח שמואלביץ בשיעורי הגר"ש שקופ על נדרים דף לד: בסוגיא דהיתה לפניו ככר של הפקר אות ה') כתב טעם אחר - דדין ביטול ברוב הוא רק כשדיני החפצים המעורבים מתנגדים אחד לשני, אך יסוד דין ממון אינו בחפצא אלא הוא זכות הבעלים, וכיון שהגבירא הבעלים לא התערב - אין כאן תערובת ולכן לא שייך בזה ביטול ברוב. ועיין בזה בכתם פז מכות דף (ד.).

מנורה ביטול ברוב בפירות שביעית בדרום קלז

ספ'יחין ולא לפירות החייבים ביעור, תמיהה בפרשת משפטים שהזכירה שביעית. ביאור דשביעית הוא שיור בהנחלת הארץ. וממילא הוי דין ממון שאין בו ביטול ברוב. ביאורים נוספים בהגבלה זו. ביאור נבואת עוד יקנו שדות וכרמים. הטעמים שאין ביטול ברוב בממונות. דין גידולי שביעית.

וח' ז' וח' ח' ושער ב' בפתיחה ופרק ד' ופרק ה' אות ד' ופרק ו' אות ד' ופרק י"ז ובקונטרס שמעתתא דרוב שער ג' פרק ג' ושו"ת שדה וכרם ח"ג עמוד 31 אות קל"ב וכתם פז מכות כא.:

סיכום הענינים: תמיהה מדוע מהני ביטול ברוב בפירות שביעית - רק לפירות



הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

בענין חיוב שמחת נשים בבגדים ותכשיטין בראש השנה

הסתפקתי בעזרת החונן לאדם דעת כמה חקירות חדשות בענין חיוב שמחת נשים בבגדים ותכשיטין בראש השנה. וידידי הגאון רבי מתתיהו גבאי שליט"א מח"ס בית מתתיהו ושאל"ס האריך לי טובא בכל הענינים אלו, כיד ה' הטובה עליו, ואלו דבריו היקרים:

א. פסחים ק"ט ע"א, ת"ר חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל, שנאמר ושמחת בחגך, במה משמחם ביין, רבי יהודה אומר בראוי להם ונשים בראוי להם, אנשים בראוי להם ביין, נשים בראוי להם במאי, תני רב יוסף, בבל בבגדי צבעונין בארץ ישראל בבגדי פשתן מגוהצין עי"ש. והרמב"ם פ"ו מיו"ט הי"ז כתב שבעת ימי הפסח וכו', חייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב, הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו שנאמר ושמחת בחגיך וכו', כיצד הקטנים נותן להם קליות ואגוזים והנשים קונה להם בגדים כפי ממונו עי"ש, הרי שבדין לשמח אשתו כתב ג"כ בלשון לקנות בגדים ולא ליתן בגדים, ולכאור' נפק"מ טובא בזה וכמו שיבואר, ואמנם בהסוגיא דפסחים ק"ט לא הוזכר הלשון וקונה להם בגדים, אלא נשים משמחן בראוי להם וזהו בבגדים, והרמב"ם הוסיף לשון וקונה להם, וכתב בס' ימי שמחה הנדמ"ח ס' ל"ג אות ד', די"ל הלשון לאו דווקא אלא אורחא דמילתא שע"י שיהא בגד חדש בעי לקנות, אולם אכתי צ"ע מ"ט בקטנים כתב לשון ונותן להם קליות ואגוזים ולא וקונה להם, ומשמע שלענין שמחת האשה בעי לקנות בגד חדש דווקא, אולם ברמב"ם בסה"מ מ"ע נ"ד והחינוך מ"ע תפ"ח כתבו וכולל באמרו ושמחת בחגך ללבוש בגדים לנשים, הרי שעיקר החיוב לשמח לאשתו זהו שתלבש הבגד בפועל ולא בעצם הקניה וצ"ע.

ובס' חוט שני למרן הגר"נ קרליץ יו"ט עמ' קס"א חידש שהקונה בגד לאשתו צריך שיהא הבגד ראוי ליו"ט עצמו דאם אין ראוי אלא לחוה"מ, אע"פ שמקיים בזה מצות

א. פסחים ק"ט ע"א, ת"ר חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל, שנאמר ושמחת בחגך, במה משמחם ביין, רבי יהודה אומר בראוי להם ונשים בראוי להם, אנשים בראוי להם ביין, נשים בראוי להם במאי, תני רב יוסף, בבל בבגדי צבעונין בארץ ישראל בבגדי פשתן מגוהצין עי"ש. והרמב"ם פ"ו מיו"ט הי"ז כתב שבעת ימי הפסח וכו', חייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב, הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו שנאמר ושמחת בחגיך וכו', כיצד הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות והנשים קונה להם בגדים ותכשיטין נאים כפי ממונו, והאנשים אוכלין בשר ושותים יין, שאין שמחה אלא ביין עי"ש, הרי שהרמב"ם הוסיף בדין חיוב האיש לשמח האשה ביו"ט, שצריך לקנות בגדים ותכשיטין. ולכאור' יהא בעי דווקא ע"י קניית הבעל בגדים לאשתו מתקיים שמחה לאשה, ולא במה שיש בגדים לאשה ליו"ט, וכן דקדק בלשון הרמב"ם בס' ויאמר שמואל ס' ל"ג עי"ש, וביותר דקדק בס' ודרשת וחקרת ח"ד פר' צ' אות ז' שבשמחת הקטנים כתב הרמב"ם שצריכים ליתן להם קליות ואגוזים, ובנשים כתב הרמב"ם שצריכים לקנות בגדים ותכשיטין ומ"ט שינה הרמב"ם הלשון, והול"ל בלשון אחד קטנים נותן להם קליות, ונשים נותן להם בגדים, וע"כ שיש

לה בגד לחורף, כשהיא צריכה זה זהו שמחתה עי"ש, הרי שעיקר השמחה לאשה זהו עצם הקניה אף שלא לבשה בפועל, ולכאור' מוכח כן שעצם הקניה משמח שמברכין שהחיינו כבר בקניית הבגד כמבוא בשו"ע או"ח ס' רכ"ב ס"ד הרי שגוף הקניה כבר משמח אף שעדיין לא לבש, וכן בשו"ע או"ח ס' תקנ"א ס"ז ברמ"א, דאסור לקנות בתשעת הימים בגדים חדשים עי"ש, הרי שעצם הקניה ללא הלבישה משמח, וא"כ שפיר י"ל שיוצא יד"ח שמחה לאשה בקניית בגד אף שלא לבשה בפועל, דעצם הקניה משמח, וא"כ י"ל דזש"כ הרמב"ם והשו"ע וקונה להם בגדים ותכשיטין, זהו בדווקא, שע"י עצם הקניה מתקיים שמחת האשה ויוצא בזה אף שלא לבשה בפועל, דהאשה שמחה שהבעל התייחס לה וקנה בגדים אף שלא לבשה ביו"ט, וכגון שיש לה כבר בגדי יו"ט, או שקנה בגדי חול, נתקיים שמחה לאשה ע"י עצם הקניה ולהכי אף שיש לה בגדי יו"ט איכא חיוב בפ"ע לקנות בגד חדש, וכן ס"ל להגר"ח קנייבסקי כמובא בס' ימי שמחה הנדמ"ח ס' ל"ג אות ה'. ולפמש"נ זש"כ הרמב"ם וקונה להם בגדים דאיכא חיוב בפ"ע בגוף הקניה.

ונפק"מ עוד י"ל במש"כ הרמב"ם וקונה להם בגדים, כה"ג שקנה הבעל כבר בגד לאשה ביו"ט הקודם, והאשה לא לבשה הבגד כלל, אם כשהגיע היו"ט אח"כ יכול הבעל לקיים בזה את החיוב לשמח אשתו בבגד שכבר קנה לה ביו"ט הקודם ולא לבשה, ובס' ימי שמחה הנדמ"ח עמ' תר"ב השיב ע"ז הגר"ח קנייבסקי שלא יצא ובעי לקנות בגד חדש עי"ש, ויעו"ש בס' ימי שמחה ס' ל"ג אות ח' מש"כ בזה, וא"כ י"ל דזש"כ הרמב"ם וקונה להם בגדים, דלא סגי כשקנה כבר ביו"ט הקודם ועדיין האשה לא

שמחה בחוה"מ, מ"מ חסר בשמחת יו"ט עי"ש. ולכאור' י"ל דמלשון הרמב"ם והשו"ע הנ"ל דשמחת האשה זהו ע"י שקונה להם בגדים ותכשיטין, סגי בעצם זה שקנה שע"ז נתקיים שמחה לאשה אף שבפועל לא לבשה הבגד ביו"ט עצמו, ואולם מלשון החינוך והרמב"ם בסה"מ דכתבו הלשון וללבוש בגדים חדשים לנשים משמע כסברת החוט שני שבעי ללבוש הבגד ביו"ט עצמו ולא סגי שתלבש בחוה"מ, וכ"ש עפ"ז דל"מ כשקנה הבעל לאשה בגדי חול, וכ"כ לי הגר"א נבנצאל, וכל שלא לבשה הבגד ביו"ט לא יצא יד"ח שמחה, אא"כ יש לה כבר כל בגדי יו"ט ואינה צריכה בגדי יו"ט די"ל דסגי בבגדי חול, וכ"כ בשו"ת שערי חיים ח"ב ס' ס"ט עי"ש, ואולם מובא בשם הגריש"א זצ"ל בס' לקט הל' יו"ט פ"א הערה ד', אם יש לאשה כל בגדי יו"ט, עדיין חייב בקניית בגד לאשה דווקא, ול"מ פרחים וכיו"ב, אולם בס' חוט שני יו"ט פכ"ב סק"ב, ובשו"ת שבט הלוי ח"י ס' פ' או"ג, כתבו שא"צ לקנות בגד חדש כשיש לה בגדי יו"ט, וישמחה בדברים אחרים עי"ש. ולכאור' י"ל דלהכי כתב הרמב"ם וקונה להם בגדים ותכשיטין בדווקא, דאף שיש לה כל הבגדים ליו"ט איכא חיוב בפ"ע לקנות בדווקא, שעצם קניית בגד חדש ה"ז משמח לאשה ואף שיש לה כל בגדי יו"ט ולא תלבש בפועל, וכן עפ"ז אף שיקנה לה בגדי חול שאין לה, יצא יד"ח שמחה לאשה וכיו"ב כתב בשו"ת משנת יוסף למור"ר בחי"ג ס' קע"ב, שא"צ ללבוש הבגד ביו"ט דווקא, ויוצא אף אם היא תשמח בבגד לימי החול ה"ז נכלל בשמחתה ע"י בגדים, שיכולה ללבושו בחוה"מ, ואין היא צריכה ללבוש הבגד החדש ביו"ט ראשון דווקא, אלא היא צריכה להיות שמחה, ואשה טבע שמחתה הוא ע"י בגד חדש אפי' בקיץ כגון בשבועות אם יקנה

לבשה הבגד, דאין יוצא בהכי הבעל יד"ח שמחה לאשתו, אלא בעי לקנות בכל יו"ט ויו"ט בגד חדש לאשתו והמצוה בגוף הקניה ולא במה שיש לאשה בגד חדש, ועי' בס' חוט שני יו"ט עמ' קס"א דכתב שיוצא הבעל בקניית בגד לאשה, גם כשלבשה האשה הבגד כבר קודם יו"ט עי"ש, ובס' ואין למו מכשול [איש וביתו] פ"ד ס"ג העיר כיון שכבר לבשה הבגד הלכה השמחה ביו"ט, ואין מברכין שהחיינו על בגד היכא שלא בירכה וכבר לבשה עי"ש ובשו"ת משנה הלכות ח"ו ס' מ"ב עי"ש, ולפמש"נ י"ל שיוצא הבעל יד"ח קניית בגד בעצם הקניה ולא תליא בלבישה דהמצוה לקנות וכש"נ.

מתנה לאשה בהיותה נדה

ב. והנה בס' תפארת צבי יו"ד ס' קצ"ה סק"י כתב להוכיח שאסור ליתן לאשתו מתנה בהיותה נדה, ממש"כ השו"ע יו"ד ס' קצ"ה ס' י"ג, שאסור לאיש לשלוח כוס של ברכה לאשתו נדה, ומבואר בגמ' ברכות נ"א ע"א ששליחת כוס הוי כמתנה עי"ש, א"כ ה"ה אין ליתן לאשתו נדה מתנה עי"ש. ואולם בכריתי ופליתי ס' קצ"ה סק"א כתב שמותר ליתן לאשתו נדה מתנה, וכ"פ בשו"ת שבט הלוי ח"ה ס' קט"ז ח"ו ס' קל"ו, ומש"כ בזה בשו"ת מנחת חן ח"ב יו"ד ס' מ"ד ובספרו חוקת הטהרה ס' קצ"ה ס"ה ובס' בדי השלחן ס' קצ"ה סק"י ובס' שולחן שלמה נדה פ"ח ס"ח ובס' שפע טהרה ס' קצ"ה ס"א ובס' תפארת הטהרה פ"א ס"ב ובס' סוגה בשושנים פכ"ב ס"ב ובס' שיעורי שבט הלוי נדה עמ' רנ"ד עי"ש ובס' חוט שני נדה עמ' רט"ו ס"ו ובס' אורחות מתנה פ"ה ענף א'. ושאלתי להגר"ח קנייבסקי אם מותר ליתן לאשתו נדה מתנה והשיב ע"ז יזהר, וכדעת התפארת צבי הנ"ל. וא"כ יל"ע לשיטתם מה

יעשה ביו"ט דאסור ליתן מתנה כשאשתו נדה איך יצא הך דינא ליתן בגדים ותכשיטין לשמחם ביו"ט, הא אסור ליתן מתנה כשאשתו נדה, ולכא' ממה שלא כתב השו"ע בס' תקכ"ט שבאשתו נדה אין ליתן לה בגדים ותכשיטין דאסור ליתן מתנה לנדה וכמש"כ התפארת צבי להוכיח מהשו"ע ביו"ד, מוכח דאף כשאשתו נדה יקנה לה תכשיטין ובגדים, ומצאתי בס' טללי טוהר פ"ד ס"ט דכתב דלא מצינו דלא יקנה לאשתו נדה בגדים ותכשיטין ליו"ט, וע"כ כיון של"ה משום חיבה אלא משום המצוה שרי עי"ש וכ"כ בס' אורחות מתנה פ"ה ענף א' אות י' עי"ש, וכן דעת הגר"א נבנצאל בס' תשו' רבי אביגדור הלוי עמ' שס"ט דאף שאשתו נדה יקנה לה בגדים ותכשיטין ביו"ט, אולם שאלתי למרן הגר"ח קנייבסקי, לשיטתו דאין ליתן לאשתו נדה מתנה מה יעשה קודם יו"ט שצריך לקנות לה בגדים ותכשיטין, והשיב בזה"ל יאמר לה שקנה ותקבל אחר המועד עכ"ל, ולפמש"נ י"ל דסגי בהכי כיון דעיקר החיוב לקנות בגד לאשה וסו"ס קנה ואף שלא נתן לה בפועל משום שהיא נדה ואין ליתן מתנה לאשתו נדה, שמחה האשה בעצם מה שקנה כשיודעת שקנה, וקיים בהכי הבעל מצות שמחה, וא"כ י"ל דזש"כ הרמב"ם, והנשים קונה להם בגדים ותכשיטין, ולא כתב ונותן להם כמש"כ בקטנים דנפק"מ טובא כשאשתו נדה דאסור ליתן לה מתנה, יוצא יד"ח בעצם מה שקנה והאשה יודעת שקנה, ואולם מלשון החינוך והרמב"ם בזה"מ הנ"ל, בדין ושמחת ללבוש בגדים חדשים, לא סגי במה שקנה והודיע לה ובעי ללבוש בפועל וצ"ע, אל"ה דנימא דלשון ללבוש לאו דווקא, ועי' בס' שבות יצחק פסח פ"י אות ד' ובס' שלחן שלמה ס' תקכ"ט.

במועדיה שבועות עמ' ר"כ נקט הגר"א נבנצאל של"מ מחילה עי"ש, ובס' הליכות אבן ישראל ח"א עמ' רל"ח בשם הגר"י פישר זצ"ל דל"מ מחילה דאף אם תאמר שמוחלת אי"ז בלב שלם עי"ש, ובשו"ת משנת יוסף חי"ג ס' קע"ב נראה שס"ל שמהני מחילת האשה עי"ש. ולכאור' י"ל בזה למש"כ בס' ברכת אברהם פסחים ק"ט שם, דחיוב השמחה לאשתו ובניו אי"ז משום שהם היו שמחים אלא בכלל המצוה המוטלת עליו לשמוח ביו"ט, לשמח בניו ואשתו, שע"י שהם שמחים נוסף לו שמחה ביו"ט עי"ש וכ"כ בדעת הרמב"ם בס' שיח ערב (ע"ס הרמב"ם) פסחים ס' ט"ו, ובס' משנת יעקב להגר"י רוזנטל זצ"ל פ"ו מיו"ט הי"ז, ובס' חמדת ימים פסחים ק"ח ע"ב, ועי' בשו"ת תורת רפאל ס' ע"ט ובשו"ת דגל ראובן ח"א ס"ז ובס' מנחת ברוך סו"ס ע"ז, וא"כ י"ל דל"מ בהכי מחילה, דנהי שהאשה מחלה, מ"מ חסר בשמחת יו"ט ידידה לשמח אשתו ובניו, וסו"ס אין בגדים לאשתו ביו"ט ונתמעט השמחה לבעל כשלא קנה בגד לאשה, וא"כ י"ל דזש"כ הרמב"ם, והנשים קונה להם בגדים, דל"מ מחילת האשה, אף די"ל למש"כ המחנה אפרים הל' זכיה מהפקר דמחילת חוב הוי כהקנאה ול"ה רק כסילוק והארכנו בזה בבית מתתיהו ח"א סי"ח אות ג' עי"ש, וא"כ אף די"ל שמחילה הוי כהקנאה, ל"מ מחילת האשה לקניית בגד ובעי לקנות בפועל, אולם בס' אשרי האיש ח"ג עמ' ז' נקט דמהני מחילת האשה ואף לא הפסיד המצוה עי"ש, ובס' דרך שיחה ח"ב עמ' רצ"ד.

וילהס"ת בבעל שנעשה אונן קודם יו"ט, ולא הספיק לקנות בגד לאשתו אם חייב בהיותו אונן לקנות בגד, די"ל דאונן פטור מכל המצוות, וה"ה יהא פטור מהך

ולכאור' י"ל אף לדעת התפארת צבי ודעימיה דאסור ליתן מתנה לאשתו נדה, ס"ל לענין קניית בגדים ותכשיטין כשאשתו נדה ביו"ט, מהני מחילת האשה לבעלה על קניית הבגד, וכיו"ב השיב מרן הגר"ח קנייבסקי בספרי מועדי הגר"ח ח"א תשו' רל"ב, אם מהני מחילת האשה לבעלה שלא יקנה לה בגד, והשיב ע"ז בזה"ל, לא, רק אם רצונה בכך, הרי שאם רצונה בכך למחול ושהבעל לא יקנה בגד אין חייב הבעל לקנות בגד, ובס' תורת המועדים שונה הלכות ס' תקכ"ט סוף סק"י בשם הגר"ח, כשהאשה מחלה אין חייב לקנות, אולם הבעל הפסיד המצוה עי"ש וא"כ הכא כשאשתו נדה ואסור לבעל לקנות לה מתנה יהני מחילתה לחיוב הבעל לקנות בגד, ומוחלת שידועת שאין קונה משום היותה נדה, אולם בס' חוט שני יו"ט עמ' קס"א כתב שגדר המצוה של אשה בעלה משמחה אי"ז חיוב להיטיב עם האשה אלא חיוב של מצוה שהבעל צריך לשמחה, ואי"ז מחיובי ושיעורי הכתובה אלא חיוב של מצוה, ול"מ מחילה ע"ז שזה חיוב של מצוה ולא חיובי כתובה עי"ש, וא"כ אף שאשתו נדה ל"מ מחילת האשה לקניית הבגד, ואמנם יל"ע בדברי החוט שני דל"מ מחילה לחיוב מצוה, ממש"כ הרמ"א או"ח ס' תרצ"ה שמהני מחילה למצות משלוח מנות עי"ש. הרי אף שמצוה להרבות שמחה ורעות בפורים ע"י משל"מ לחבירו, מהני מחילת חברו לחיוב המצוה להרבות עמו ריעות, ועמש"כ בזה בארוכה בבית מתתיהו ח"ב ס"ט אות ב' בטעם שמהני מחילה במשל"מ. וא"כ לכאור' ה"ה יהני מחילת האשה לבעלה על מצות שמחה בקניית בגדים, ובשו"ת ויצבור יוסף ח"ב ס"נ נקט שמהני מחילה שהחיוב מחמת תביעת האשה, כמו שנתחייב בכתובה, צריך לשמחה בבגד קודם החג, וכשמוחלת אין חייב עי"ש, ובס' ירושלים

מ"ע לקנות בגד לאשה דיליף מושמחת בחגך, וכ"כ לי הגר"א נבנצאל דאונן פטור לקנות בגד לאשה. אולם י"ל ע"פ מה שהארכנו בכ"ד בבית מתתיהו ח"א ס"א אות ל' ובח"ג ס"י אות ט' שאונן פטור ממ"ע למקום ולא ממ"ע לחבירו, דסו"ס חבירו לא קיבל. וא"כ י"ל נהי שאונן פטור מהמצוות זהו ממצוה למקום, והכא הוי מצוה לחבירו ולאשתו שיהא לה בגד ביו"ט ואין אונן פטור מזה דסו"ס לא שימח אשתו ואין לה בגד ליו"ט. ואולם אם נימא כמש"כ הברכ"א הנ"ל שחיוב לשמח האשה הוי מחיוב השמחה ידידה, שפיר י"ל כיון שהוא אונן ופטור מהמצוות יהא פטור מקניית בגד לאשתו, אולם אם נימא שהוי כמצוה לאשתו אין האונן פטור מזה, אל"ה דנימא שמהני מחילת האשה לקניית הבגד, ובס' ימי שמחה הנדמ"ח לידידי הגר"ר דוד מנחם רייכמן ס' ל"ג אות י"ב הוכיח שמהני מחילת אשה לבגד ממש"כ החלקת מחוקק אהע"ז ס' ס"ד ס"א שמהני מחילת האשה על חוב הבעל לשמחה בשבעת ימי המשתה עי"ש, ובס' ירושלים במועדיה שבועות עמ' ר"כ השיב הגר"א נבנצאל דל"מ מחילת האשה, שהוי מצוה למקום עי"ש. וא"כ שפיר ס"ל להגר"א נבנצאל שאונן פטור מקניית בגד שהוי מצוה למקום. וכתב לי הגר"ר שמאי גרוס בעל שבט הקהתי, שאונן פטור, ויבטיח לה לקנות בגד אח"כ, וכתב לי הגר"ח קנייבסקי אם אונן חייב בקניית בגד לאשתו, אין פטור מדיני ממונות, והיינו שהוי מחיובי כתובה, וכיו"ב כתב לי הגר"א שלזינגר, כמו שאונן חייב בפריעת בע"ח ה"ה מקניית בגד לאשתו.

ג. ועובדא הוי במי שנתן מעות לאשתו לקניית בגד ליו"ט, והאשה לקחה המעות לפריעת חובות שלה, והסתפק הבעל אם יצא יד"ח קניית בגד לאשה ביו"ט, ומצאתי בס'

חשוקי חמד פסחים ק"ט ע"א שכתב לדון באשה המבקשת במקום קניית בגד ליו"ט מעות לפריעת חובות שלה, וכתב שמסתבר דלא יצא כי סוג שמחה של פרעון חוב זהו סוג שמחה אחר כמבריה ארי, ולשמחת יו"ט בעי לקבל שמחה חיובית עי"ש. ונפק"מ עפ"ז י"ל למש"כ רבים מהפוסקים שיוצא יד"ח קניית בגד לאשה, אף בקניית כלים כשהאשה שמחה בכלים, וכמש"כ בס' חוט שני יו"ט עמ' קס"א שיוצא גם בכלי אכילה נאים אם שמחה בהם, וכ"כ בס' שולחן שלמה יו"ט עמ' קי"ב, וכן השיב הגר"ח קנייבסקי בספר מועדי הגר"ח ח"ב תשו' שכ"ב, דאפשר לצאת בכלים עי"ש, ובס' תורת המועדים שונו"ה ס' תקכ"ט סק"י, ומש"כ בזה בשו"ת שבט הלוי ח"ח ס' ככ"ד ובשו"ת ויצבור יוסף ח"ב ס' נ' ובס' נר ציון סוכות פ"ה ס"י ובס' ימי שמחה הנדמ"ח ס' ל"ד. א"כ אם קנה לאשה כלי של קוטל יתושים הנצרך לבית, לא יצא יד"ח, דאי"ז הנאה חיובית אלא כמבריה ארי והנאה בשלילה שלא יהא יתושים ואין יוצא יד"ח בכלי זה [ועמש"כ כיו"ב דל"מ מתוך שהותרה ביו"ט להריגת זבובים דהוי הנאה בשלילה בבית מתתיהו ח"א ס"ה אות כ' עי"ש], והוי כפריעת חוב דל"מ לצאת יד"ח שמחת האשה וכמש"כ החשוקי חמד שבעי הנאה חיובית, ואולם בנידון שהבעל כבר הביא מעות לאשתו לקניית בגד, ולקחה המעות לפריעת חובות, כל שהבעל מצידו נתן מעות שפיר יצא יד"ח, ושאינו עובדא דהחשוקי חמד שאיירי לכתחילה דאשה רוצה במקום בגד לפרוע חובות ולא היה נתנת מעות לקניית בגד, ועמש"כ במכתבו להגר"י זילברשטיין בזה בשו"ת ודרשת וחקרת ח"א סו"ס ס' עי"ש. ועפ"ז י"ל דזש"כ הרמב"ם והנשים קונה להם בגדים ותכשיטין, שהבעל יקנה בעצמו בגדים ותכשיטין, ולא יתן לה

וא"כ ילהס"ת במי שיש לו מעות או ליין לשמחת יו"ט, או לקניית בגד לאשה מה עדיף, וכתב לי ע"ז הגר"ח קנייבסקי יחלוקו, והיינו כמש"כ הביהו"ל ס' תקכ"ט דמי שאין לו מעות לקניית בגד יכול לקנות אף מנעלים חדשים, וא"כ יכול לקנות קניה מועטת לאשה בקניית מנעל פשוט, והשאר יחלק ליין, אולם אכתי ילהס"ת דאם אין לו מעות אפי' למנעלים פשוטים, ורק מעט ליין מה יעשה. [ועי' בשו"ת בצל החכמה ח"ה ס' שא"צ לחזור על הפתחים לקניית בגד עי"ש] וכתב לי הגר"א נבנצאל, יקנה לאשתו משום שלום בית.

ולכא' י"ל בזה, עפמש"כ בתשו' מנחת אברהם להגר"א ריינהולד הי"ד ס' י"ח אות ב' שבדיני קדימה במצוות קדים קודם מצוה לחבירו, כשיכול לקיים או מגילה או משל"מ ומתל"ע עי"ש ובשו"ת תשובת ישראל ח"א ס' ל"ד, והגר"ח כתב לי ע"ז מקרא מגילה, ומובא בס' מועדי הגר"ח ח"א תשו' תש"ד עי"ש. וא"כ י"ל שיהא עדיף קניית בגד לאשתו שהוי כמצוה לחבירו ולאשתו, ואילו שמחת יו"ט ביין הוי כמצוה למקום משום שמחת יו"ט. אולם ילהס"ת למש"כ האחרונים הנ"ל בדעת הרמב"ם שחיוב קניית בגד לאשה נובע מחיוב שמחת יו"ט דידיה, שע"י שיהא שמחה לאשתו בבגד וקליות לקטנים נוסף שמחה לאיש, א"כ ילהס"ת כשאין לו יין לשמחת יו"ט, מה עדיף, לקנות יין או קניית בגד לאשה שג"ז משום שמחת יו"ט דידיה, ואם נימא שמהני מחילת האשה לקניית בגד כשמוחלת לבגד, שפיר יקנה יין לשמחת יו"ט, או בשר אם האשה רצונה בכך ועי"ז יהא גם שמחה לאשה כשיש בשר ויין וצ"ע, וע"ע בס' הליכות שלמה מועדים ח"א עמ' ר"ו אורחות

מעות, ותעשה בזה האשה שימושים אחרים לפריעת חובות וכיו"ב, וכן ל"מ שתבקש מעות במקום קניית בגד לפרוע חובות, אף די"ל דמהני מחילה וכנ"ל, ובעי לקנות בפועל לצאת יד"ח שמחה לאשה, ועי' בשו"ת ילקוט אברך [תשנ"ג] עמ' כ"ז, דכתב שיוצא הבעל בקניית בגד כשמביא לאשה צרכי תפירה והאשה תופרת בגד ליו"ט עי"ש, ולמש"נ זש"כ הרמב"ם והנשים קונה להם בגדים ותכשיטין היינו לקנות הבגד ממש, ולא צרכי תפירה שהאשה תתפור וכן מש"כ בשו"ת ויצבור יוסף ח"ב ס'נ שיוצא בצרכי קוסמטיקה. [ויל"ע בנותן מעות לצרכי סירוק הפאה, וכתב לי הגר"א נבנצאל אם שמחה יוצא, וכ"ז הוי סוג שמחה אחר.

ויש לדון במי שיש לו מעות, או לקנות בשר ליו"ט לביתו, או לקניית בגד לאשתו ליו"ט מאי קדים, ושאלתי ד"ז להגר"ח קנייבסקי, והשיב ע"ז בגד לאשה, ולכא' י"ל כיון שבזה"ז ליכא שמחה בבשר וכמש"כ הביהו"ל ס' תקכ"ט שאין לנו בשר שלמים, ועמש"כ בשו"ת דברי משה להגר"מ הלברשטאם זצ"ל ס' י"א, ובשו"ת ברכת יהודה ח"א ס' ל"ח ובשו"ת בנין שלום מועדים ס' ל"ז, ובס' משנת יוסף מועד ס' י"ח, ובשו"ת תורת מאיר ח"א ס' ס"ד. אולם אכתי ילהס"ת במי שיש לו מעות לקניית יין ליו"ט שע"ז מקיים שמחת יו"ט, או לקניית בגד לאשתו ליו"ט, והן אמנם שהשו"ע השמיט דין דשמחת יו"ט ביין, וכתב הביהו"ל ס' תקכ"ט דסמך עמש"כ בס"א שצריך לקבוע סעודה על היין עי"ש, ומש"כ בזה בטעם שהשו"ע השמיט יין, בס' אבן טובה פסחים שער ע"ו ובשו"ת ברכת יהודה ח"א ס' ל"ח ובס' באר שמעון שבת ומועדים עמ' ש"ס ובס' ברכת רפאל פסח ס' פ"ד ובס' שמועת חיים ערבי פסחים ס' ס"ט אות ה'.

הלכה 4 ובס' דרך שיחה ח"ב עמ' רצ"ד ובס' ארח דוד להאדרת ס' רס"ד.

אם חייב לקנות בגד לר"ה

ד. וראיתי בתשו' דברי יציב או"ח ס' רכ"ח אות ג' שהביא למש"כ הרמב"ם פ"ו מיו"ט הי"ז, שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות שמח וטוב לב, הוא ובניו ואשתו וכו', דמוכח מהרמב"ם שבר"ה איכא לדין שמחה כשאר יום טוב, דהא מתוך ג' רגלים הזכיר הרמב"ם פסח וסוכות בתחילה, וע"ז הוסיף בלשון רבים עם שאר ימים טובים, דיש בהם שמחה, וע"כ דאיירי לחג השבועות ולר"ה, וכן דייקו מהרמב"ם זה שיש שמחה בר"ה בס' שיח ערב להגר"ש קוטלר זצ"ל פסחים (ע"ס הרמב"ם) ס' ט"ו או"ב ובס' טל חיים מו"ק ח' ע"ב ובס' משנת יעבץ או"ח ס' נ' או"ג ובס' ימי שמחה הנדמ"ח ס' נ"ח ובס' משנת יעקב פ"ו מיו"ט הי"ז, ובס' מקראי קודש ימים נוראים ס"ח ענף ב'. אולם עי' בבני בנימין להאדרת על הרמב"ם שם שדייק ברמב"ם איפכא דליכא שמחה בר"ה וצ"ע בדבריו שם. ועפ"ז כתב הדברי יציב כיון שיש שמחה בר"ה צריך לקנות בגדים לאשתו בר"ה, ואמנם הביא הדברי יציב הסוגיא בכתובות ס"ד ע"ב במתני' ונותן לה מנעלים ממועד למועד, ופרש"י מנעלים לכל שלושת רגלים, הרי שקניית בגד לאשה הוי רק לג' רגלים ור"ה ל"ה רגל, ואולם ממתני' דקתני ממועד למועד, י"ל דגם ר"ה איקרי מועד ויהא בעי לקנות בגד לאשה בר"ה עי"ש. והנה מש"כ הדברי יציב להוכיח מרש"י דכתב בקניית מנעלים בג' רגלים דר"ה ליכא חיוב קניית בגד דלא איקרי רגל, הנה לענין קבלת רבו, דמבו' בר"ה ט"ז ע"ב חייב להקביל פני רבו ברגל, כתב הטו"א ר"ה ט"ז

ע"ב שם שגם בר"ה איכא דינא להקביל פני רבו ברגל, ועי' בזה בס' פנים יפות פר' ראה ט"ז ז' ובס' מנחת פיתים או"ח ס' תקנ"ד ובשו"ת באר חיים מרדכי ח"ב או"ח ס"ג, ובס' מנחת יוסף לידידי ח"א ס"ו ובספר פרדס יוסף החדש על ראש השנה, אות מ"א ושאלתי להגר"ח קנייבסקי אם איכא דין קבלת רבו בר"ה וכתב לי דלא מצינו, ואולם בטו"א הנ"ל דגם בר"ה איכא דין להקביל פני רבו, הרי אף דאמרי' חייב להקביל פני רבו ברגל גם ר"ה בכלל, וא"כ י"ל אף למש"כ רש"י בחיוב קניית מנעלים בג' רגלים אין מוכח דר"ה ל"ה בכלל חיוב זה, והדברי יציב כתב דאם נוהג שמחה בר"ה כמשמעות הרמב"ם הנ"ל שפיר חייב לקנות בגד בר"ה, והנה בד"ז אם נוהג שמחה בר"ה הארכנו בבית מתתיהו ח"ב ס' י"ג אות ו' במראי מקומות רבים בזה, ועי' מש"כ בזה עוד אם יש שמחה בר"ה בשו"ת שאילת יעקב ח"א ס' קכ"א ובס' תרועת מלך ר"ה ס' ל"ד ובמהר"ם שיק מ"ע תפ"ח ובשו"ת ראשית ביכורים ס"ד ובשו"ת בנין שלמה ס"י ובס' מקראי קודש ר"ה ס"ט או"ב ובשו"ת שבט הלוי ח"ז ס' ס"ח אות ה' ובשו"ת זכר יצחק ח"א ס' מ"ד ובחי' הגר"פ פערלא ח"א עשה נ"ט ובס' מקרא העדה בראשית ס' י"ד, ובס' ימי שמחה הנדמ"ח ס' ס"א ובס' יקר תפארת להגר"ע קיסטר זצ"ל פר' אמור.

אולם דברי הדברי יציב תמוהין, דאם איכא שמחה בר"ה יהא חייב לקנות בגד לאשתו בר"ה, דהא נחלקו הראשונים אם נוהג שמחה בשבת, והארכנו בזה בבית מתתיהו ח"ב ס' י"ג אות ח', והבה"ג עשין מ"ח כתב מצוה לשמוח בשבת עי"ש, וכן הוכיח מוח"ז זצ"ל בשו"ת דברי שלום יו"ד ס' קמ"ד מרבינו חננאל פסחים ס"ח ע"ב עי"ש וכן הוכיח המהרש"ם בס' דעת תורה

מנורה חיוב שמחת נשים בבגדים בר"ה בדרום קמה

והשיב ראוי אם אפשר, הרי שהשיב בלשון ראוי אם אפשר דאי"ז חובה, ועמש"כ בדעת הגר"ח ק' בזה בס' ימי שמחה הנדמ"ח ס' ס"א אות ט"ו. ואמנם י"ל בזה עמש"כ הרמב"ם פ"ג מחנוכה ה"ו אבל ר"ה ויו"כ אין בהם הלל לפי שהם ימי תשובה ויראה ופחד, ולא שמחה יתירה עי"ש, א"כ י"ל מטעם זה אין חייב לקנות בגד לאשה לר"ה שאי"ז ימי שמחה יתירה, אלא ימי פחד ודין, אולם בס' תשובות רבי אביגדור הלוי עמ' שס"ט השיב הגר"א נבנצאל דגם בר"ה איכא דין לקנות בגד לאשה.

וכמו"כ מוכח דאין קניית בגד לאשה תליא בשמחה, דהא אין לך ימי שמחה גדולים מימי הפורים שמצוה להרבות שמחה ורעות, ולא מצינו חיוב לקנות בגד לאשתו בפורים, ועי' בס' משנת יעבץ או"ח ס' ע"ט ובס' ברכת רפאל פורים ס' ס"ג ובס' עטרת חן להגר"צ דרבקין ח"ב ס' י"ג ובס' גבורת יצחק פורים ס' י"ב מש"כ בטעמא דליכא חיוב קניית בגד לאשתו בפורים עי"ש, ואמנם י"ל לענין חיוב קניית בגד בשבת, למש"כ בשו"ת משנת יוסף חי"ג ס' פ"ב דאי"ז דומה לשמחת יו"ט בבשר ויין, אלא שמחה זו של שבת היא הארת פנים שתהא ניכרת על פניו אור הנשמה היתירה עי"ש, וא"כ רק ביו"ט שזהו שמחה בבשר ויין ה"ה שצריך לקנות בגד לאשה.

ס' רמ"ב מדעת הר"ן, וכן בס' תועפות ראם על היראים מ"ע צ"ב עי"ש ובס' עינים למשפט ברכות מ"ט ע"א, ובס' ימי שמחה הנדמ"ח ס' נ"ח. וא"כ לסוברים שיש דין שמחה בשבת אטו נימא שיהא חייב לקנות בגד לאשתו כל שבת ולשמחה בשבת, ולא מצינו מי שיאמר כן, וע"כ י"ל נהי שאיכא דין שמחה בשבת ור"ה היינו לשמח עצמו בבשר ויין וכיו"ב, ולא מצינו חיוב שמחה לאחרים היינו לבניו ולאשתו רק בג' רגלים, ואף שנוהג שמחה לעצמו ליכא חיוב בקניית בגד לאשתו בר"ה כמו שאין חיוב קניית בגד לאשתו בשבת, וכן השיב הגר"ח קנייבסקי בס' שאלת רב ח"א עמ' שע"ט, דאף אם איכא שמחה בר"ה מ"מ א"צ לקנות בגד לאשתו בר"ה, וכן ראיתי דמסיק בשו"ת דברי בניהו חי"ז ס' כ"ג, אולם מש"כ להוכיח מרש"י בכתובות הנ"ל דכתב ג' רגלים, אי"ז מוכח כש"נ דגם בקבלת רבו אמרו ברגל, והטו"א כתב דאף בר"ה צריך להקביל, ועי' בפרמ"ג ס' תקמ"ז סק"א נפק"מ לר"ה אם הוא כרגל, וכן בשו"ת שערי חיים ח"ב סו"ס ס"ט הוכיח מרש"י הנ"ל שבר"ה ליכא חיוב קניית בגד עי"ש ובשו"ת שערי חיים ח"א ס' פ"ב עי"ש, ובס' ירושלים במועדיה שבועות עמ' ר"כ הוכיח הגר"א נבנצאל, מכתובות ס"ד, שבר"ה ליכא דין קניית בגד. אולם שאלתי להגר"ח קנייבסקי אם צריך לקנות בגד לאשתו בר"ה,



הרב חן ריחניאן

איסור נחוש בסימני ראש השנה

ד. וזהו האמור בגמ' סימנא מילתא היא, לאמר דאין גזירה על מין פרטי, אלא באופן כללי על האדם עצמו, במין או סוג זה, והצלחה בדבר אחד סימן נאמן הוא לשאר הצלחות באותו ענין.

ה. וכן הקשר בין נר לחיי האדם כאמור נר ה' נשמת אדם, וכן ענין הבבואה דבבואה מורה על נפש החופפת על האדם כאמור סר צלם מעליהם כאמור במהרש"א.

ו. נמצאנו למדים שכל ענין הסימנים עד כה היינו בעניינים שיש קשר בין הסימן לתוצאה דייקא, ושרי לחשוש לזה ואינו בכלל נחוש. אולם היוצא לדרך וצבי הפסיקו או פיתו נפלה אין להסיק מכך שלא יצלח בדרכו וכו' דמה בכך שנגזר עליו שפתו תיפול מידו - לשלא יצליח בעסקיו, שא"א לצרפם לגזירה עליונה אחת שתגרום לב' תוצאות אלו שאז יש לנו לומר שנפילת הפת מורה שכך וכך גזרו עליו, והחושש למעשה הבלים אלו עובר בכל תנחושו.

ז. ועתה נותר לבאר השייכות בין דינו של רבה למסקנתו של אביי. דהנה סדר הגמ' הוא דבתחילה הובאה הברייתא דמושחין את המלכים בנחל לסימן טוב בעלמא בלבד ואין אפשרות לידע בו העתיד אם יצליח או לא. ואח"כ אמר רבה ענין סימן הנר וכו' לידע העתיד לטוב או למוטב. ואח"כ אמר אביי השתא דאמרת סימנא מילתא היא יהא רגיל איניש וכו'. ובפשטות מסקנת אביי נובעת מדברי רבה - הן ממה שהוא אחריו, הן מלשונו שאמר "דאמרת" ולא "דאמרין".

א. תקפ"ג - ס"א טור גרסי' בפ"ק דכריתות ה: [וכן בהוריות יב.] אמר רבה מאן דבעי למידע אי מסיק שתא אי לא מייתי בהדין בעשרה יומי שבין ר"ה ליוה"כ וכו' אמר אביי השתא דאמרת סימנא מילתא הוא יהא איניש רגיל למיכל בריש שתא קרא רוביא וכו'.

ב. המהרש"א בהוריות שם הקשה מדוע לא נאסר דבר זה משום נחוש כדאמר' בסנהדרין נח נפלה פתו לארץ צבי הפסיקו דאסור משום נחוש, וע"ש מה שתירץ.

ג. ונלע"ד לבאר בהקדמת דברי הגמ' בר"ה (טז.) "אמר אביי: הלכך, כי חזי איניש דמצלח זרעא אפלא - ליקדים וליזרע חרפא, דעד דמטי למדייניה קדים סליק". דלכא' היה מקום לומר שאין בהצלחת הזריעה הראשונה ראיה להצלחת הזריעה הבאה באשר נגזר עליו להצליח בזריעה זו ותו לא מידי, ומדלא אמרי' כן חזינן דאין גזירה פרטית על זריעה זו אלא הגזירה היא על האדם עצמו שכשיזרע השנה יצליח ולכן כל כמה שיזרע יעלה בידו ומשו"ה ימהר לזרוע שוב. אולם מהצלחת הזריעה א"א להסיק שמעתה אף אם יעסוק בסחורה ירויה, דגזרו לו הצלחה בזריעה. ומזה גם נלמד דגידול התרנגול יורה על הצלחת העסק והיינו דווקא שקנאו על שמיה דההוא עסקא, דאם קנאו סתם אפשר שנגזרה עליו הצלחה בגידול תרנגולים דומיא דאותו תרנגול, אך אין זה מורה על הצלחה בדברים אחרים דהצלחה אחת מורה על שאר הצלחות הקרבות לבוא באותו ענין דוקא.

ולכא' קשיא היאך למד שיש ענין לפתוח בדבר טוב לאכול מאכלים טובים בר"ה שאם לא יועיל לא יזיק וא"א לידע בו העתיד מתוך דברי רבה שהתיר לבדוק ולידע העתיד. והחברותא ר' רועי מדר שליט"א תירץ דאביי הסיק את מסקנתו מהברייתא דייקא ולא מרבה וא"ש ששניהם לסימן טוב בלבד אולם בעל הגמ' הקדים את רבה שהיה גדול מאביי.

ח. ונלענ"ד לבאר בהקדמת קושיא אחרת, דלכא' בדיקתו של רבה צ"ע רב, שכן בדיקה זו נעשית בעשרה ימים שבין ר"ה ליוה"כ בהם הבינוניים תלויים ועומדים מלבד הצדיקים והרשעים שכבר נחתמו לאלתר איש איש בספרו ביום ר"ה עצמו. א"כ איש זה הבודק עצמו בימים אלו אם צדיק הוא צדקתו עומדת לעד, אולם אם בינוני הוא ומצבו שקול ועומד, אזי מה בכך שדלק הנר והשמין התרנגול אפשר דהוא לפי אותה שעה דייקא שעשה עוד מצוה ונטה יותר לזכות ואכתי יש לו לחשוש שמצב זה לא יחזיק עד עת החיתום ביום הכיפורים ולא תגזר עליו אותה גזירה טובה. וכן הוקשה לאביי, והסיק דמדלא חיישינן להכי אלא חזינן בדברי רבה שסימן זה בעשיית יועיל לו להטיבו כל השנה, אלמא שכל מי שהגיע אליו טוב אין הטוב פוסק ממנו דסימנא שעושה בתוך אותם עשרה ימים מילתא היא ויש לסמוך עליו שבעקבותיו כן יגזרו עליו אף לאחר יוה"כ למשך כל השנה, א"כ יש לאדם עצה טובה להכניס עצמו למצב טוב ולאחר שיכנס למצב טוב, טוב זה ימשיך להמשך עליו למשך כל השנה. וטעמו של דבר כדאמרו רבה ואביי עצמם במסכת שבת דף לב. מהא דעל ג' עבירות נשים מתות בשעת לידתן וכו' ומ"ש בשעת לידתן אמר רבה נפל תורא חד לסכינא אמר אביי תפיס

תירוס אמתא בחד מחטרא ליהוי עכ"ד הגמ'. ופרש"י נפל תורא - לארץ שהוא עומד לשחיטה הכל אומרים חדרו לסכינא עד שלא יקום ויהא טורח להשליכו כך הואיל ואיתרע מזלה מזומנת פורענותא לבוא עכ"ל. אלמא דבשעה שנכנס האדם למצב רע זה גורר אחריו שאר רעות שעלולות ח"ו לבוא עליו אילולי אותה רעה ראשונה [וכן שמת אחד מבני החבורה ידאגו כל בני החבורה]. ואם במדה רעה כך במידה טובה עאכו"כ, וכאמור בגמ' בב"ב (יב) כל המטיבין לו לא במהרה מרעין לו. ואפשר שטעמו של דבר דלאחר שהוא בתוך מהלך טוב א"צ לחדש עליו טוב אלא להמשיכו וזה קל יותר. וכדאמרו בגמ' בשבת שם אמר ר' יצחק בריה דרב יהודה לעולם יבקש אדם רחמים שלא יחלה שאם יחלה א"ל הבא זכות והפטר אמר מר עוקבא מאי קראה כי יפול הנופל ממנו, ממנו להביא ראייה. ופרש"י מאחר שהוא נופל צריך למצוא ממנו וממעשיו ראייה לזכות עכ"ל. היינו מקודם שנפל אף שאין לו זכות לא מפילים אותו אלא ממשיכים עליו את אותו מצב, אולם לאחר שכבר נפל לחדש עליו מצב חדש.

ט. ולאחר זמן אינה ה' לידי את דברי המהר"ל בבאר הגולה [באר שני אות ז'] שהביא הגמ' בהוריות ומביא שהיו מהמלעיגים שהוא משום נישחוש. וז"ל והנה דבר זה הוא סימן ואות להיות נגמר הדבר, ודבר זה ביאר הרב הגדול הרמב"ן ז"ל המקובל האלקי אשר אליו לבד נגלו תעלומות חכמה וסודי התורה וכתב בפרשת לך לך [בראשית י"ב ו'] וז"ל ודע כל גזירת העליונים כאשר תצא הגזירה אל פועל הדמיון תהיה הגזירה מתקיימת על כל פנים. ולכן יעשו הנביאים מעשה בנבואתם כמאמר ירמיה לברוך - והיה בכלותך [לקרוא את

דברי הספר הזה תקשור עליו אבן והשלכתו אל תוך פרת ואמרת ככה תשקע בבל]. וכן ענין אלישע בהניחו זרועו על הקשת - "ויאמר אלישע ירה [ויור ויאמר חץ תשועה לה' וחץ תשועה בארם". ומשכה בהם יואש רק ג' פעמים ולא יותר קצף עליו אלישע - "ויקצוף איש האלקים ויאמר להכות חמש או שש פעמים אז הכית ארם עד כלה ועתה שלש פעמים תכה ארם"] עכ"ל. כוונתו שבכל הבטחה יש לחוש שמא יגרום החטא ויעכב הטוב לבוא הגם שהובטח, כדמצינו שחשש יעקב שמא יגרום החטא הגם שהובטח - והשיבותיך אל האדמה הזאת. וכן בני ישראל שעלו עם עזרא היו ראויים שיעשה להם נס כיוצאי מצרים אלא שגרם החטא. אולם אם לאחר ההבטחה עשו לה דמיון במציאות נמצא שנחשבת ההבטחה כהתחילה להתקיים ומכאן ואילך אחור לא תשוב ריקם. ולכן עשו הנביאים מעשה הוכחה לנבואתם. וממשיך הרמב"ן - ולפיכך

החזיק הקב"ה לאברהם בארץ ועשה לו דמיונות בכל העתיד להעשות בזרעו [כאמור בגמ' שתהא נוחה ליכבש לבניו]. והבן זה היטב עכ"ל הרב הגדול [הרמב"ן]. ומעתה תדע להבין דברים אלו כי הדבר הזה הוא חכמה נפלאה לעשות לגזירה עליונה דמיון וסימן למטה כדי שתצא לפועל הטוב ותהי מקוימת הגזירה לטוב לכן ראוי לעשות סימן ודמיון כמו שתמצא שעשו הנביאים. וזה ענין הדמיון ל... שתא דברים שיש בהם סימן הטוב כדי שתצא הגזירה לפועל ואז תהיה הגזירה הטובה מתקיימת ואין בזה ניחוש רק הוא הכנה שתצא הגזירה לטובה. והיינו דאמר "השתא דאמרת סימנא מילתא [נראה שכוונתו לתרץ מה שהקשינו לעיל איך אפשר להשוות בין סימן לדעת העתיד לסימן בעלמא] כי הוא מילתא לענין זה שע"י סימן תצא הגזירה לפועל הטוב. ודברים אלו נעימים ויקרים מפז וכל החפצים לא ישנו בהם עכ"ל.



הרב שרון שרפי

הערות להלכה בענייני חגי תשרי (ר"ה, עשי"ת, יוה"כ, סוכות, וש"ע)

(א) ביסוד השם "אלול", ובגדר עבודת ימי היראה למעשה

(ב) בגדר דורש אל המתים, ובסתירת המ"ב בזה

(ג) בענין תוקע כבד שמיעה

(ד) במחלוקת הרמב"ם ורב האי גאון במסורת התקיעות, ובסתירת המ"ב בזה

(ה) בענין מי שאינו יודע לתקוע את כל סוגי הקולות

(ו) בענין שברים תרועה בנשימה אחת

(ז) עוד בענין שברים תרועה בנשימה אחת

(ח) הערה בגדר "מלכויות" ועבודת יום ר"ה למעשה

(ט) בגדרי תשובה

(י) בביאור החסד שבתשובה, ובקושיית הגר"א וסרמן

(יא) בביאור נוסח הוידוי "על חטא שחטאנו לפניך באונס וברצון"

(יב) בגדרי התשובה בחטא שבין אדם לחבירו

(יג) ז' חילוקים שבין ראש השנה ליום הכיפורים

(יד) בענין מי שעיבה סכך סוכתו כדי שלא יראוהו שכניו מלמעלה

(טו) הערה בענין מדוע בליל סוכות נאסר אפילו כזית מחוץ לסוכה

(טז) סתירת המ"ב בענין מעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה

(יז) סתירת המ"ב בענין הקושיקל"ך

(יח) הערה נחוצה של הכה"ח באופן נטילת הלולב

(יט) הערה בדין רובו ככולו בהדס

(כ) בדין אמר "את יום חג הסוכות הזה" בשמיני עצרת

(א) הערה ביסוד השם "אלול", ובגדר

עבודת ימי היראה למעשה

כתב בספר לקט יושר (לתלמיד תרומת הדשן

עמוד קכ), דהשם "אלול" הוא מלשון

חיפוש וחקירה בלשון ארמי, וכפי שנאמר

בפרשת המרגלים (ריש פרשת שלח), "שלח

לך אנשים ויתורו את ארץ כנען", ומתרגמין

ויאללון ית ארעא. שצריך האדם בימים אלו

לפשפש ולחפש במעשיו ביתר שאת, בבחינת

נחפשה דרכינו ונחקרה ונשובה אל ה'.

והנה פרשה זו של המרגלים חוזרת ונשנית

בפרשת דברים (דברים א, כב) ונאמר

שם, "ותקרבון אלי כולכם ותאמרו נשלחה

אנשים לפנינו ויחפרו לנו את הארץ". ובפסוק

כ"ד נאמר, "ויפנו ויעלו ההרה ויבואו עד

נחל אשכול וירגלו אותה".

והרי, שאף שמדובר באותו מעשה, שינה

הפסוק לשונו מפרשת שלח לפרשת

דברים, דבפרשת שלח הלשון היא לתור

(תייר), ובפרשת דברים הלשון היא ריגול

וחפירה (מרגל).

החילוק בין תייר למרגל

והנה אף שתייר ומרגל עניין אחד להם, והוא לחקור ולחפש אחר המקום בו הם מעוניינים, מ"מ חילוק יסודי יש בניהם, שהתייר חוקר ומחפש אחר נופים ואתרים יפים ומעיין אחר החיובי שבארץ, אמנם המרגל אינו מתעניין כלל ביופי הארץ אלא אדרבא מחפש את השלילי ונקודות התורפה, וכגון מהיכן נוחה הארץ להכבש. (וכדברי יוסף אל אחיו "מרגלים אתם את ערות הארץ באתם לראות").

ולפי זה, יתפרש שינוי לשונות התורה בין הפרשיות כך, דמתחילה רצה הקב"ה לשלוח אנשים לראות את טוב הארץ על מנת לחזק את ישראל ולרומם רוחם, כי טובה הארץ מאוד מאוד, ולכן נכתב בפרשת שלח "ויתורו את ארץ כנען". אכן הם לא עשו כן, והלכו לראות את דיבת הארץ, ולכן כתבה התורה בפרשת דברים לשון חפירה וריגול.

נקודה חדשה בתרגום יונתן בן עוזיאל

והנה המעיין בתרגום יונתן בן עוזיאל יגלה דבר מפליא, דבפרשת שלח על הפסוק "ויתורו", כתב התרגום "ויאללון" כאמור, אמנם בפרשת דברים על הפסוק "ויחפרו" או "וירגלו" כתב התרגום "ויתרגנו". ולכאורה כיון שלתור ולרגל סו"ס עניינם משותף והוא לחקור ולחפש (אף שזה חיובי וזה שלילי), למה שינה התרגום לשונו בין תייר למרגל, דכיון שביסודם של דברים שני המעשים שוים, דבשניהם יש כאן חיפוש, מה איכפת לן במטרת החיפוש אם לטוב או לרע.

אלא שלמדנו מכאן יסוד, דאף שמי שמחפש את השלילי נחשב כחוקר ומעיין, מ"מ זה אינו אלול, דהשם אלול מונח דוקא על מי

שמחפש את הטוב והחיובי, דמי שמחפש את ערות הארץ ומה לא טוב, הוא חופר ומרגל, ונחשב "מתרגנן", אבל אין זה "ויאללון".

צורת העבודה בחודש אלול

ולמדנו מכך על צורת העבודה בחודש אלול, (וגם בעשרת ימי תשובה), שהנה הנטייה הטבעית באדם הרוצה להתחזק ולשפר מעשיו, היא לברר "במה אני לא טוב" ומהם נקודות החולשה שלי, ומחפש עד שודאי מוצא כל נגעיו ולעיתים רבות מתייאש. ולמדנו מכאן כי לא זו הדרך. שאף שודאי שאין חולק שצריך וחייב האדם לתקן חסרונותיו, מ"מ הדרך לעשות כן אינה מתחילה כמרגל בחיפוש השלילי. אלא שחובה עליו לברר תחילה עד תום מהם החלקים החזקים והתכונות הטובות אצלו בעבודת ה', ובפרט במה הוא מצטיין, כשרונות בתחומים שונים, תכונות אופי נעלות, מידות טובות, שאיפות ונטייה כללית לטוב וכו', שאלו הם הכלים שחננו ה' כדי לעשות את העבודה ואי אפשר בלעדיהם, שאיך יתקן חורים ונזילות בידים חשופות.

ורק לאחר שברור לו בלא שום ספק אלו כוחות וכלים קיבל, ומהם כלי הנשק שברשותו, אז ורק אז יש מקום לעשות בדק בית ולגשת אל הטעון חיזוק, שבאופן זה התמונה המצטיירת אינה "אני שלילי" ו"לא יצא ממני כלום", אלא "כמה טוב אני", "יש לי המון כוחות וכלים". ואם אכן חנני ה' ואני טוב, אז קדימה, בוא ונהיה טובים יותר.

(ב) בגדר דורש אל המתים, ובסתירת המ"ב בזה

כתב הרמ"א (תקפ"ב, ד), יש מקומות שנהגו ללכת בערב ר"ה על הקברות ולהרבות שם בתחינות.

וא"כ לשם מה התפלל כלב. (וכבר העירו על קושיית התוס', שזה סותר לסוגיא בברכות שם, דמשמע שהמתים כן יודעים ושומעים דברי החיים, יעויין במפרשי הפשט שם).

ותירצו התוס', "וי"ל, שעל ידי תפילה שזה מתפלל מודיעין להם שכך נתפלל, והכי אמר בפרק שני דתענית (טז.) למה יוצאין לבית הקברות, כדי שיבקשו עליהם מתים רחמים.

ומבואר בתוס', שאכן אי אפשר לדבר עם המת כדבר איש אל רעהו, והאפשרות היחידה לתקשר, היא על ידי שבא למקום הקבר ומתפלל, ואז בשמים שומעים תפילתו ומעבירים את המידע הנחוץ למת, ואז המת יכול להיות מליץ יושר בעד המבקש, ובאופן זה היתה תפילתו של כלב מהאבות.

ולמדנו בזה חידוש, דלשיטת התוס' באופן זה שהמבקש עומד על הקבר ומתפלל, כשכוונתו להשמיע תפילתו לשמים, ושהם יעבירו את הבקשה למת שיעזור לו, אין בכך משום "דורש אל המתים", ורק באופן שפונה אל המת להדיא ואומר "פלוגי מת ענני" עובר באיסור.

וביאור שיטת התוס' נראה, דהאיסור דדורש אל המתים מבואר ברמב"ם שם, דהוא משום הליכה בחוקות הגויים ומשום סרך ע"ז, שכך היתה דרך העכו"ם. ועל כן דוקא בפונה אל המת להדיא כדרכי עובדי כוכבים ומזלות, הוא דאיכא לאיסור, ומשום שמראה שכביכול יש כוח עצמי למתים, ופונה אליהם במקום לה' והוי סרך ע"ז. אכן במשמיע בקשתו לשמים ליכא לצורת האיסור, שהרי בצורת פנייתו זו כבר הודה, שאין בכוחו לעשות דבר והכל בידי שמים, ורק אם ירצו בשמים תועבר בקשתו אל המת,

וכתב המ"ב (סקכ"ז), דבית הקברות הוא מקום מנוחת הצדיקים והתפילה מתקבלת שם יותר. אך אל ישים מגמתו כנגד המתים, רק יבקש מה' יתברך שיתן עליו רחמים בזכות הצדיקים שוכני עפר.

ומבואר, שאסור לבקש מהמת עצמו בקשות, וכגון שיושיע אותו או שיבקש עליו רחמים, ויתכן שהוא בכלל האיסור של "דורש אל המתים" (דברים יח, רמב"ם ע"ז יא, יג, שאסור לשאול למת כדי שיודיע מה ששאל לו).

וכתב החכמת אדם (כלל פט סימן ז), שאותם נשים ועמי הארץ שהולכים על קברי מתים, וכאילו מדברים עם המתים ואומרים להם צרותיהם, קרוב הדבר שהם בכלל "דורש אל המתים".

אמנם במ"ב בהלכות ת"ב (תקנ"ט סקמ"א) לכאורה סותר משנתו, שכתב שם, שלאחר שסיימו הקינות סמוך לחצות היום, המנהג שהולכים על הקברות של ישראל, "כדי שיבקשו עלינו רחמים", ומשמע שפונים למתים כדי שהם בעצמם יבקשו עלינו רחמים, וצ"ע איך מותר, שהרי שם מגמתו כנגד המת, וצ"ב.

והנראה בזה, דהנה בגמ' בסוטה (לד:) איתא, ויעלו כנגב ויבוא עד חברון, ויבואו מיבעי ליה. אמר רבא, מלמד שפירש כלב מעצת מרגלים והלך ונשתטח על קברי אבות. אמר להן: "אבותי בקשו עלי רחמים שאנצל מעצת מרגלים".

והקשו התוס' (ד"ה אבותי), וא"ת, והאמר בפרק מי שמתו (ברכות יח.), דמיתי לא ידעי מידי ומשמע במסקנה שאפילו אבות העולם. וכוונתם להקשות, שמבואר בגמ', שאין תועלת בבקשה מן המת כיון שאינו שומע כלל הבקשה, ולא יודע ממנה כלום,

וזה ימליץ טוב בעדו. דזה נראה ברור, שעצם תפילת המתים בעד החיים אין בה כלל איסור, ולא עוד אלא שתפילת המתים מועילה היא עד מאוד, וכדאיתא בפוסקים בהלכות יוה"כ (ומקורו בזה פרשת שמות), שלולא תפילות החיים על המתים אין החיים יכולים להתקיים, אלא שכל האיסור הוא רק בעצם הפנייה הישירה למת, כדרכם של עכו"ם.

ישוב הסתירה במ"ב

ובזה לכאורה, תתישב הסתירה במ"ב, דבהלכות ר"ה כתב הח"ח את יסוד האיסור, שאסור לשים מגמתו כנגד המת ולדבר עמו ישירות כדבר איש אל רעהו (וכדרך ע"ז), אמנם במתפלל על הקבר ומשמיע דבריו לשמים שרי, ובה יתכנו שני דרכים, האחד, שכלל לא פונה אל המת, ורק מבקש שבזכות הצדיקים שוכני עפר תקובל בקשתו. והשני, שמשמיע בקשתו לשמים בכדי שתועבר למת המסויים שימליץ טוב בעדו, וזו היתה צורת תפילתו של כלב, וצורת התפילה בת"ב לאחר הקינות, וכפי שמפורש בדברי התוס', וק"ל.

ג) בענין תוקע כבד שמיעה

כתב השו"ע (תקפ"ט סעיף ב), חרש שוטה וקטן פטורים, וחרש אפילו מדבר ואינו שומע אינו מוציא, דכיון שאינו שומע לאו בר חיובא הוא. (רמ"א - אבל שומע ואינו מדבר מוציא אחרים י"ח).

וברעק"א (קמא תשובה ז בסופו) ביאר פסק השו"ע, דכיון שהחרש אינו שומע כלל, ואינו יכול לקיים מצות השמיעה אינו בר חיובא, והיינו שאינו מחוייב בעצם, וכל שאינו מחוייב בדבר אינו בכלל ערבות. שיוציא אחרים.

אמנם באבני נזר (או"ח תלט), חלק על זה, והביא ראיות שחרש שאינו שומע

חשיב בר חיובא, אלא שהוא פטור מן המצוה כיון שהוא אנוס ואינו יכול לשמוע, ומה שאינו יכול להוציא אחרים י"ח, הוא מכיון שמצוות השופר היא בשמיעה דוקא, וע"כ בעינן שישמיע לאוזנו, ואם לא השמיע לאוזנו לא הוי תקיעה גמורה, דומיא דסברת מ"ד שאם לא השמיע לאוזנו לא יצא (וכגון בק"ש ובמגילה), דהטעם הוא, דכיון שצריך שידבר באופן שישמיע לאוזנו, הרי שאם לא השמיע לא חשיב דיבור לצאת בו, ועל כן גם לא מוציא י"ח אחרים.

והוציא מזה להלכה דין חדש, שאם הקורא אוטם אוזנו מרצונו ואינו שומע, אינו יוצא ואינו מוציא י"ח, דהדיבור בלא אפשרות שמיעה (למ"ד צריך שישמיע לאוזנו לעיכובא) לא חשיב דיבור גמור לצאת ולהוציא. ועל כן במצות שופר, דלכו"ע המצוה מתקיימת בשמיעה, אם אינו שומע תקיעתו לא חשיב תקיעה גמורה ולא יוצא בה י"ח, ועל כן אף אינו יכול להוציא אחרים, שהרי תקיעתו חסרה ופסולה.

וסברת האבני נזר לכאורה צריך להבין, דכיון שמצות השופר היא בשמיעה, כיצד שייך לצוות אדם שאין לו כלי השמיעה שישמע קול שופר, דדבר פשוט הוא לכאורה, דמכיון שאין בו היכולת לקיים את מצות השמיעה הרי שאינו שייך בחיוב זה. וכיצד א"כ שייך לומר דחרש שאינו שומע כלל חייב במצות שופר והוי בר חיובא, וצ"ע.

חקירה בגדר בר חיובא

והנראה בזה, דהנה יש לחקור בגדר "בר חיובא" (והיינו מיהו הנקרא מחוייב בעצם), אם הוא גדר בקיום המצוה, דבר חיובא נחשב כל מי שיכול לקיים בגופו את מעשה המצוה, ואם אינו יכול אין בו חיוב כלל. או דלמא שהוא גדר בחיוב המצוה, דבר

התוקע קול שופר מתוך הבור מהני להוציא אחרים, דלאבני נזר כיון שבאופן זה אי אפשר שישימיע לאוזנו, כיצד יוציא אחרים.

ד) במחלוקת הרמב"ם ורב האי גאון במסורת התקיעות, ובסתירת

המ"ב בזה

הנה מעיקר דין תורה נתחייבנו לתקוע ט' קולות בלבד (ג' פעמים תר"ת), כמבואר בטושו"ע (ריש סימן תק"צ). אלא שלמעשה אנו תוקעים שלושים קולות, ג' פעמים תשר"ת, ג' פעמים תש"ת וג' פעמים תר"ת.

והנה נחלקו הרמב"ם ורב האי גאון בטעם הדבר, שאנו תוקעים שלושים קולות, הרבה יותר ממה שנתחייבנו. הרמב"ם כתב (שופר פ"ג ה"ב), שמפאת רוב הצרות והגלויות אין אנו יודעים מהי התרועה האמורה בתורה, ולכן מספק אנו תוקעים שלוש מיני תרועות, בכדי לצאת י"ח בודאי. אמנם רב האי גאון כתב (הובא בריטב"א ובראשונים ר"ה לד:), שכל סוגי התרועות נכונות, ואנו תוקעים שלושים קולות בכדי לקבץ את המנהגים, (כתקנת ר' אבהו בקיסרי).

והנה כתב השו"ע (תק"צ סעיף ב), תרועה זו האמורה בתורה נסתפק לנו האם היא היללה שאנו קוראים תרועה, או אם היא מה שאנו קוראים שברים או אם הם שניהם יחד, לפיכך כדי לצאת ידי ספק צריך לתקוע תשר"ת תש"ת ותר"ת.

ומפורש לכאורה בשו"ע כשיטת הרמב"ם, שתוקעים שלושים קולות מספק. וכן מבואר בשיטת המ"ב להלכה (שנקט כשיטת הרמב"ם) בארבעה מקומות.

הראשון, במ"ב (שם סק"ו), דביאר שאין די בתשר"ת, דלמא כוונת התורה על

חיובא נחשב כל מי שהוא גדול ובר דעת השייך במצוות וחיובים, ואף אם בפועל אינו יכול לקיים את המצוה, ואינו בר חיובא היינו רק מי שאינו שייך בחיובים וכגון עכו"ם או שאינו בר דעת.

ואפשר דבזה פליגי, דהרעק"א למד דבר חיובא הוא גדר בקיום המצוה, עד כמה יכול לקיים המצוות בגופו, ועל כן חרש שאינו שומע כלל מופקע בעצם מן המצוה.

אמנם האבני נזר למד דגדר בר חיובא הוא עד כמה שהגברא שייך בחיובים, וחרש אע"פ שאינו שומע, כיון שהוא ישראל ובר דעת מקרי בר חיובא ויכול להוציא אחרים, והא שאינו יכול לקיים בעצמו מצוות השמיעה הוי אונס ופטור מחיובו, אבל מ"מ חשיב בר חיובא.

כבר שמיעה אם יכול לתקוע

ונפק"מ בזה יהא לכאורה בבעל תוקע כבד שמיעה שאינו שומע תקיעת עצמו (ק"ו מאיטם אוינו), אם יכול לתקוע להוציא אחרים. דלרעק"א י"ל, דדוקא חרש שלא שייך בשמיעה כלל אינו בר חיובא, אמנם כבד שמיעה ששייך בשמיעה הוי בר חיובא ושפיר מוציא אחרים.

אמנם לאבני נזר כיון שסו"ס אינו משמיע לאוזנו, הרי שאין תקיעתו גמורה ואינו מוציא אחרים.

המ"ב דלא כאבני נזר

ולכאורה נראה דשיטת הח"ח להלכה היא דלא כאבני נזר. דהנה כתב המ"ב בשם הפמ"ג (תקפ"ז סק"י), דתוקע שהכניס שופר לתוך בור, והוא עצמו עומד כולו מחוץ לבור, העומדים בבור יצאו בתקיעתו והוא עצמו לא יצא, אא"כ ברור לו שקול שופר שמע. והא קמץ, דאף אם לא שמע

שברים לחוד, ורק מין תרועה אחת נכונה.

השני, יעויין במ"ב (שם סק"ח), שביאר בשיטת הרמב"ן ששברים תרועה צריך לעשותם בנשימה אחת, וז"ל, "וטעמם, דהא מה אנו עושים שברים תרועה הוא מפני דשמא כוונת התורה בשתייהן דווקא, דאז יוצא ידי תרועה". ומבואר גם כאן כשיטת הרמב"ם, שאין אנו יודעים כוונת התורה בתרועה והכל עבדינן מספק.

השלישי, מבואר במ"ב (תקצ"ב סק"ג), שכתב לבאר המנהג שתוקעים במוסף למלכויות זכרונות ושופרות, וז"ל, "הנה כיון שתיקנו חז"ל לצאת מידי כל הספיקות שיש להסתפק בתרועה, כמו שכתוב בסימן תקכ"צ, היה מהראוי לתקוע תשר"ת תש"ת ותר"ת למלכויות וכן לזכרונות כדי לצאת מכל ספק". וגם כאן מבואר שלמד המ"ב כשיטת הרמב"ם שעבדינן הכל משום ספק.

הרביעי, מבואר בביה"ל (תקצ"ג ד"ה באם), שאם יודע לתקוע רק תר"ת פשוט שאינו רשאי לברך על תקיעה זו עד שיוכל לתקוע את כל הסדרים. ומבואר שוב כשיטת הרמב"ם, שכיון שהכל הוא ספק, אי אפשר לברך על תר"ת בלבד, דשמא אין זו התרועה האמורה בתורה. דאם כשיטת רב האי גאון למה לא יברך שהרי כל התרועות נכונות. (ויש לפלפל בראיה זו, דדלמא סבר כרב האי גאון, אלא שאחר תקנת ר' אבהו בקיסרי, כיון שברכות מדרבנן, י"ל שתקנו לברך רק באופן שמתקיימת תקנתו, והיינו שתוקע את כל הסדרים).

אכן בשני מקומות פסק המ"ב לכאורה כרב האי גאון ודלא כהרמב"ם.

הראשון, מבואר במ"ב (תקפ"ו סק"ב), דאדם המודר הנאה משופר, אדם אחר מוציאו י"ח. ובשעת הדחק שאין לו אחר, מותר לו בעצמו לתקוע, רק שאין לו לתקוע כי אם עשרה קולות, דהיינו תשר"ת תש"ת תר"ת שהם מעיקר הדין.

ומבואר דס"ל כדעת רב האי גאון, דכל התרועות נכונות ולכן סגי בשעת הדחק בט' קולות. דלשיטת פשיטא שאינו יוצא בלא ל' קולות, דדלמא כוונת התורה על תר"ת ולא תקע ג' פעמים.

השני - מבואר במ"ב (ת"ר סק"ז), קהל ששלחו לעיר אחרת להביא להם שופר, ונתעכב השליח עד סוף יום השני דר"ה, שהיה ביום ו', וכשבא עם השופר כבר התפללו של שבת, אבל היה עוד היום גדול. אם אין שם בקי לתקוע שלא קיבל עליו שבת עדיין, אז יתקע מי שקיבל שבת בלא ברכה, ולא יתקע רק תשר"ת תש"ת תר"ת ולא יותר.

ומפורש שוב, דס"ל כרב האי גאון, דלרמב"ם בעינן כדי לצאת י"ח ל' קולות.

פסק הגרנ"ק ודיון בו

וכתב בספר חוט שני (ר"ה עמוד סה), דבשעת הדחק, אם אין ביכולתו לתקוע ל' קולות, אפשר לסמוך על מה שפסק במ"ב בשני המקומות הנ"ל, דסגי לתקוע תשר"ת תש"ת תר"ת בלבד, והדבר מצוי בתוקע בבית חולים, שתוקע מחדר לחדר ואין לו זמן להספיק לתקוע לכולם, דסגי בזה, ויכול לברך על זה.

ולכאורה צ"ב פסק הגרנ"ק וצ"ל, דאחר שהמ"ב סותר עצמו מיניה

הספק, א"כ אכתי מידי ספיקא לא יצא דדלמא תר"ת הוא האמת.

יסוד הגר"ח בדין ספק דאורייתא ודיון בו

ולכאורה מכאן פירכא, למה שמטין משמיה דהגר"ח הלוי זצ"ל מבריסק, דייסד הגר"ח, שספק דאורייתא לחומרא נאמר רק במקום שאם נחמיר יסתלק הספק, וכגון בספק אם בירך ברכת המזון, שחייב מספק לחזור ולברך. והטעם הוא, כיון שאם יחזור ויברך יסתלק חיובו בבירור, על כן מחוייב מספק בברכה. אמנם במקום שאף אם יחמיר, עדיין ישאר הספק במקומו, לא אמרינן שחייב להחמיר, דמה תועלת יש בחזרתו אחר שהספק אכתי יעמוד במקומו.

והנה בנדון דידן שיודע רק תר"ת, לשיטת הגר"ח הרי שאינו חייב מספק לתקוע כלל, שהרי גם אם יתקע תר"ת כדינו, לא ברור כלל שיצא י"ח, דדלמא כוונת התורה דוקא לשברים (וכגון תש"ת ותשר"ת), ומידי ספק לא יצאנו, ואיך פסק השו"ע כשיטת הר"נ שצריך לתקוע תר"ת. ומוכח מכאן לכאורה להלכה ולמעשה דלא כהגר"ח זצ"ל.

עוד נראה ראייה דלא כהגר"ח, מהא דפסק המ"ב (תרנ"ב סק"ב) גבי מצוות לולב, שאם לא נטל לולב כל היום הראשון עד בין השמשות, שיטול בלא ברכה. ומשמע, שליטול על כל פנים חייב. ולשיטת הגר"ח למה חייב ליטול, שהרי בכל מקרה לא ברור שיצא י"ח, דדלמא הוא לילה וליכא חיובא. אלא לכאורה מוכח שוב, דהלכה דלא כהגר"ח בזה, וצ"ע.

(1) בענין שברים תרועה בנשימה אחת איתא בגמ' (ר"ה לד.), אתקין ר' אבהו בקיסרי תקיעה שלושה שברים

וביה, ואין שיטתו ידועה כמי פסק, איך פסק שיכול לברך כשאינו תוקע ל' קולות כדין. שאף שכתב בשני מקומות כרב האי גאון, הרי בארבעה מקומות כתב כהרמב"ם, וספק ברכות להקל, וצ"ע. (ועוד, שהרי מפורש בביה"ל שם, שאם אינו תוקע כל הסדרה כדין אינו מברך, ולכאורה הוא הדין כאן, וצ"ע).

ה) בענין מי שאינו יודע לתקוע את כל סוגי הקולות

כתב השו"ע (תקצ"ג סעיף ב), וכן תקיעות מעכבות זו את זו, והני מילי שאינו יודע אלא מקצת הסימן שלא יעשה אותו מקצת שיודע, אבל תשר"ת תש"ת ותר"ת אין מעכבין זה את זה, ואם יודע לעשות אחד מהם או שניים עושה.

וזו היא שיטת הר"נ, וס"ל דכיון שמלכתחילה תקנו לתקוע הכל מחמת הספק, אף שאינו בקיא בשברים, ויודע לעשות רק תר"ת, למה לא יתקע, דשמא יכוון לאמת (שאוילי תרועה דידן היא התרועה של התורה) ויצא י"ח, וכן ביאר במ"ב בסק"ג.

ובפשטות כוונת הר"נ, שאם יודע לעשות רק תר"ת עושה, היינו לומר שחייב וצריך לעשות, דדוחק לומר דהשו"ע רק עיצה טובה קמ"ל, דאחר שכבר ביאר לנו השו"ע בתחילת סימן תק"צ שכל סוגי התקיעות אנו עושים מחמת הספק, א"כ פשיטא לכאורה שאם יודע רק תר"ת שיעשה, דמה יש לו להפסיד. (דברכה פשיטא שלא יכול לברך, וכפי שכתב הבה"ל, דסב"ל), אלא דכוונת השו"ע לומר, שלא יאמר האדם דכיון שאיני יודע כל סדר התקיעות, א"כ איני מחוייב לעשות מקצתן, קמ"ל שמחוייב, דכיון שתקנו התקיעות על

תרועה. ומתבאר בגמ' משום דמספקא ליה דילמא תרועה האמורה בתורה היא "שברים תרועה".

ונחלקו רבותינו הראשונים בדבר, דדעת הרמב"ן היא, דכיון דשברים תרועה בצירוף שניהם היא התרועה האמורה בתורה, על כן חייבת להעשות בנשימה אחת. אכן דעת ר"ת היא, דמכיון דשברים הוא גנוחי ותרועה הוא ילולי, אין דרך בני אדם לגנוח וליילל כאחד, ולכן צריך להפסיק בנשימה בין שברים לתרועה. (וי"א שיעשה שתי נשימות ממש וכן לשון השו"ע (תק"צ, ד), שבתקיעות דמעומד יעשה (כר"ת) בשתי נשימות, וכן המנהג בישיבת אופקים, ואמר לי בעל התוקע דהישיבה, שראש הישיבה הגר"י הורוביץ זצ"ל שהיה המקרא בתקיעות, היה אומר לו "אני רוצה לראות אותך נושם ממש").

וברמב"ן השיג על שיטת ר"ת, שהרי גם תקיעה ותרועה אין דרך בני אדם לעשותם כאחד, ואעפ"כ מבואר בגמ' (סוכה נג:): דלר' יהודה הסובר דתקיעה ותרועה מצוה אחת הן, בעי לעשותם בנשימה אחת, וא"כ הוא הדין לשברים תרועה.

והנה באמת דעת ר"ת צריך להבין, דאם תוקע שברים תרועה בהפסק נשימה (וכל שכן בשתי נשימות ממש), איך יתחברו השברים והתרועה להיות כאחד, שהרי באופן זה של הפסק נחשבים לכאורה כשתי תקיעות נפרדות, והיכן היא התרועה האחת של התורה, וצ"ב.

חקירה במשך זמן התקיעות דתשר"ת והנראה בזה, דהנה יש לחקור במשך זמן התקיעה דתשר"ת (שהרי כתב השו"ע (שם בסעיף ג, שלעולם שיעור תקיעה

כאורך התרועה של אותו סימן), אם היא כאורך זמן השברים והתרועה בלבד, או שיש להחמיר ולצרף לזמן התקיעה גם את זמן הפסק הנשימה שבין השברים לתרועה.

ובספר מועדים וזמנים (ח"א סימן ה), הביא בשם ספר אלף המגן (תק"צ סק"ו) שיש להכליל גם את זמן הנשימה באורך זמן התקיעה, דכתב דשיעור תקיעה דתשר"ת הוא כ"ד כוחות, ט' לשברים וט' לתרועה (כשיטת הי"א בשו"ע), ועוד ו' לכדי נשימה.

ולכאורה דעת אלף המגן צ"ב, שהרי הפסק נשימה אינו קול ולכאורה אינו חלק מן התרועה כלל, וא"כ מדוע התקיעה דתשר"ת צריכה לכלול גם את הפסק הנשימה.

ומוכח מכאן, דההפסק לר"ת בין השברים לתרועה אינו הכשר לתרועה, אלא חלק ממעשה התרועה, ואף ההפסק שם תרועה עליו.

והביאור בזה נראה, דהנה פסק ר"ת שבשברים תרועה בעינן הפסק ומשום דאין דרך לגנוח וליילל כאחד. ולכאורה קשה, שהרי מה שעבדינן שברים תרועה הוא דלמא זו כוונת התורה בתרועה, וא"כ בהכרח כוונתה לגנוחי וילולי כאחד, שהרי תרועה אחת היא ולא שתי קולות, ואם אמר ר"ת דאין דרך לגנוח וליילל כאחד, הרי שאין כזו צורה של תרועה, ומה מועיל לי אם יעשה הפסק ביניהם. וצ"ל, דר"ת לא נתכוון שאין כזו תרועה, שהרי לא פליג אדאורייתא, אלא רק אמר שתרועת התורה דשברים תרועה היא דוקא באופן של הפסק, ומשום שדרך בני אדם הגונחים ומיללים כאחד, לעשות כן דוקא ע"י הפסקה, והיינו דההפסק הוא מצורת עשיית הקול.

בשיטת הריטב"א, שאין הבדל באופן הניגון של הקולות, וניגון השבר והתרועה הוא כניגון התקיעה, שכולם קולות פשוטים הם. וכל ההבדל הוא באורך הקול שהתקיעה היא קול ארוך, והשברים קולות בינונים והתרועה קולות קצרים.

והנה הבאנו לעיל מחלוקת הרמב"ן ור"ת, אם שברים תרועה צריך לעשותם בנשימה אחת, או דגנוחי וילולי בנשימה אחת לא עבדי אינשי. (והובאו שתי הדעות בשו"ע).

ונראה לכאורה, דמחלוקת זאת תתכן רק לשיטות ששברים (גנוחי) ותרועה (ילולי) הם קולות שונים של אנחה ויללה, שבזה שייך לומר דשני מיני ניגונים לא עבדי אינשי בבת אחת. אכן לשיטת הריטב"א שאין הבדל בין שברים לתרועה והכל מין קול אחד, לא שייך בזה לומר לא עבדי אינשי, שדומה הדבר לאדם הבוכה מהר ומאט את קצב בכייתו, שבודאי עבדי אינשי בנשימה אחת. ולכאורה יודה ר"ת, דלשיטת הריטב"א שברים תרועה הם בנשימה אחת.

ח) הערה בגדר "מלכויות" ועבודת יום ר"ה למעשה

הנה מבואר בספרים (יעויין מאמר החכמה לרמח"ל, תפילת ר"ה), שעבודת יום ראש השנה היא המלכת הקב"ה. וכן הוא הנוסח בהרבה ממקומות התפילה, "לדור ודור המליכו לקל", "ותמלוך אתה ה' אלוקינו מהרה על כל מעשיך", "מלוך על כל העולם כולו בכבודך" ועוד.

וצ"ב מהו גדר המלכה זו, דאם הכוונה לחיוב קיום התורה והמצוות, ולשמוע בקול ה', הרי שיתכן שאדם מקיים מצוות ובכל זאת אינו מקבל את ה' כמלך, אלא שעושה כן משיקולי כדאיות.

דעת השו"ע והמ"ב בזה

והנה בשיטת ר"ת דצריך להפסיק בין השברים לתרועה, נחלקו הפוסקים אם הפסק נשימה הוא לעיכובא. דבמ"ב (שם סקי"ז בשם הב"י) פסק דבדיעבד לר"ת, אף אם תקע בנשימה אחת יצא. ובשעה"צ הביא דעת תרומת הדשן, דאם לא עשה הפסק נשימה לא יצא אף בדיעבד.

ויסוד פלוגתתם נראה, דמתלי תלי וקאי בחקירה דלעיל. דהנה לכאורה פשוט, שאם הפסק הנשימה הוא מצורת התרועה כאמור, הרי בלא הפסק אין כאן תרועה כלל, ופשוט שמעכב בדיעבד, ולכאורה זהו טעם תרומת הדשן שאם לא הפסיק לא יצא אפילו בדיעבד.

אמנם המ"ב (בשם הב"י), דפליג, לא ס"ל כן, אלא דמה שהצריכו לעשות הפסק נשימה הוא רק דין לכתחילה, ואין הדבר מצורת התרועה. ונמצא לפי זה, דלשיטת המ"ב והב"י אין צורך לצרף את זמן הפסק הנשימה למשך זמן התקיעה, ויתכן שזו הסיבה שלא חששו הפוסקים האחרונים לשיטת אלף המגן, אחר שמבואר בב"י ובמ"ב דלא כדבריו.

ז) עוד בענין שברים תרועה בנשימה אחת

כתב הריטב"א (ר"ה לג: סד"ה שיעור תקיעה), וז"ל, "והנכון שהתרועה שאמרה תורה, לשון כולל הוא לכל קול שהוא נשבר ומחובר מחלקים, והוא מלשון "תרועם השבט ברזל".

עוד כתב הריטב"א שם, ועל כרחנו שבר ותקיעה קול פשוט, ואין בהם כדי שינוי בניגון, ואין שינוי בהם אלא באריכות הקול, וכן כתב רבינו שמשון, והוא הנכון. ונתחדש

והנראה בזה, דהנה קי"ל ד"אין מלך בלא עם" (רמח"ל שם). ולכאורה הביאור הוא, שמלך אינו רק מי שמושל ושולט היכול לעשות ככל העולה על רוחו, וכדמות ראייה לדבר, שהנה על אף שודאי שאריה שולט גם על דגים, שיכול לטרפם כרצונו, מ"מ אין שמו "מלך הדגים". והטעם נראה, שמלכות שייכת רק במקום שישנה דמיון ושייכות בין המלך לעם, שהמלך הוא ממין העם אלא שהוא המעולה שבהם. וע"כ האריה שהוא ממין החיות ושייך בהם (אלא שהוא החזק והמעולה שבהם), נחשב מלך החיות בדוקא, שאף שכאמור שולט גם על הדגים, מ"מ אין לו שום יחס ושייכות אליהם, ועל כן אינו מלך הדגים.

ועל פי זה נצטרך לומר, דכיון שמצינו שהקב"ה נקרא "מלך ישראל" ("כה אמר ה' מלך ישראל וגואלו וכו'" - ישעיהו מ"ד), והוא אבינו מלכנו, הרי שצריך להיות מכנה משותף בין האדם מישראל לבין הקב"ה, שאחרת אין המלך והעם דומים זה לזה.

והנה כתב השל"ה, שהאדם מישראל נמתח בין שני קצוות, ועל זה נקרא שמו "אדם", שמצד אחד הוא מלשון "אדמה", ומצד שני הוא מלשון "אדמה לעליון". ועל זה הוא הניסיון כל ימי חייו, אם ידמה עצמו לאדמה או לעליון.

והנה נברא האדם בצלם אלקים, וכמאמר הפסוק "נעשה אדם כצלמנו וכדמותינו", וכבר האריכו הספרים (תומר דבורה, נפש החיים ועוד), בביאור ענין הצלם, וכיצד מתדמה האדם לבוראו.

ונראה אולי להוסיף נקודה זעירה בגדר צלם אלקים, ובענין התדמות האדם

לבוראו. דהנה הקב"ה תכונתו שהוא יוצר "יש מאין", ועל כן נקרא שמו "הבורא". ונראה דגם לאדם יש כעין תכונה זו.

דהנה נברא האדם עם תכונות וטבעים אשר דוחפים אותו למעשים מסויימים, וכמו בהמה אשר הולכת אחר נטיותיה הטבעיות. אכן להבדיל מבהמה אשר לא יכולה לעשות אחרת, האדם יכול להתעלות מעל טבעו ולהתנהג שלא כפי טבעו, וכשעושה כן מייצר הוא כביכול מציאות חדשה שלא היתה כאן, שהרי התנהגות שכזו לא היתה מצופה ממנו.

שהנה נתאר לעצמנו בהמה רעבה שהונח לפניו מאכל שערב לה, ומתגברת שלא לאכול מכל סיבה שהיא, הרי שהתנהגות כזו (אם היתה) הרי היא כבריאה חדשה ויציאה של ממש מגדר בהמה.

וכן האדם, בשעה שמתנהג לא כפי טבעו הגופני וכפי בריאתו, הרי שהוא עוקר עצמו מטבע בריאתו, ובורא בעצמו מציאות חדשה, ומדמה עצמו לקב"ה, שאף לאדם מישראל יש תכונת "בורא", במה שבורא בעצמו את קומתו הרוחנית ומוציא מן הכח אל הפועל את צלם האלקים שבו.

ומכיון שבוזה מתדמה הוא לבוראו, נמצא שהמליך את ה' עליו, שכעת דומה האדם מן העם למלך.

וזהו הדין בר"ה, שבכל שנה בודק הקב"ה מי הוא הדומה לי, על מי אני מלך, שהרבה אנשים הם כדגים ביחס לאריה, ואין שום דימיון בפועל ביניהם. (וזהו "כי לה' המלוכה ומושל בגויים", וביאר הגר"א שהקב"ה הוא מלך רק על ישראל, שביחס לאומות העולם הוא בבחינת "מושל", כיון שאינם דומים לו כלל וכלל במעשיהם).

נחמן, אחאב שקול היה (מחצה זכויות ומחצה עבירות). מתקיף לה רב יוסף, מאן דכתיב ביה "רק לא היה כאחאב אשר התמכר לעשות הרע בעיני ה'", ואת אמרת שקול היה. ומתרת הגמ', אלא אחאב ותרן בממונו היה, ומתוך שהיה מהנה ת"ח מנכסיו כיפרו לו מחצה.

ומבואר, דאף שאחאב המלך לא נתן מכספו לת"ח מתוך שהעריך אותם, אלא רק מתוך שהיה ותרן בממונו (ההיפך מקמצן), מ"מ כיון שזכות החזקת תורה נורא ועצום עד מאד, הרי שזכויות אלו פעלו שיתהפך מצבו מרשע למחצה על מחצה, ושמע מינה שאפשר להתהפך בלא תשובה.

והנה מהגמ' המפורסמת בקידושין (מט.), דהאומר לאשה הרי את מקודשת לי ע"מ שאני צדיק, אפילו רשע גמור מקודשת אם הרהר תשובה, ליבא למשמע מינה, ד"ל דהתם מיירי בשנתחרט וקיבל במחשבתו לעזוב והתוודה בליבו, ובאופן שנשלמו כל חלקי התשובה המעכבים, דיעוין ברא"ש (מו"ק פ"ג סימן עו) וז"ל, "נטה למות אומרים לו התוודה, אם יכול להתוודות בפיו יתוודה, ואם לאו יתוודה בליבו, אחד המתוודה בפיו או בליבו - יתוודה, ובלבד שתהא דעתו מיושבת עליו". ומפורש דמהני וידוי בלב (ויתכן דגמ' זו בקידושין היא המקור לדברי הרא"ש).

ולשיטת הרמב"ם לכאורה מוכרחים לומר כן, שהרי כתב שגדר צדיק הוא מי שזכויותיו יתרות על עוונותיו, ובאומר לאשה הרי את מקודשת לי ע"מ שאני צדיק, הרי מיירי ברשע גמור, ואם הרהור התשובה אינו כולל וידוי, הרי שלא מקרי תשובה ולא נתכפרו עוונותיו (וכפי שכתב הרמב"ם בעצמו בפ"א, דאין כפרה ללא וידוי), ואין

וזהו גדר עבודת היום "להמליך את הקב"ה", והיינו לפעול בעצמנו דברים (כשצריך), שאינם כפי רצון הגוף והטבע האנושי, ובזה נדמה לקב"ה ונזכה בדין.

(ט) בגדרי תשובה

יש לעיין אם יתכן להתהפך מרשע לצדיק (או עכ"פ לבינוני) בלא עשיית עיקרי התשובה כנדרש (שהם חרטה, וידוי וקבלה לעתיד או עזיבת החטא, כמבואר ברמב"ם ריש פ"ב מהלכות תשובה ובשערי תשובה).

ויסוד הספק, על פי מה שכתב הרמב"ם (תשובה פ"ג ה"א), דגדר צדיק הוא כל מי שזכויותיו יתירות על עוונותיו, ורשע הוא מי שעוונותיו יתירות על זכויותיו, ומחצה על מחצה בינוני. וא"כ, ישנם לכאורה שני דרכים להתהפך מרשע לצדיק, האחד - למחוק את העוונות ע"י תשובה, והשני - להרבות בזכויות עד שיהיו יתירות על העוונות.

והנה כתב הרמב"ם (שם ה"ג), שבידו"ט של ר"ה שוקלין כל אחד מבאי עולם, והבינוני תולין אותו עד יוה"כ, אם עשה תשובה נחתם לחיים ואם לאו נחתם למיתה. והקשו האחרונים, למה צריך דוקא תשובה בכדי להחתם לחיים, והלא יכול להוסיף מצוה אחת ולהפוך מבינוני לצדיק. וידוע בשם הגר"י בלעזר זצ"ל ליישב, דכיון שר"ה הוא אחד מעשרת ימי תשובה, הרי שחיוב התשובה בימים אלו כ"כ גדול, עד שאם לא עשה תשובה הרי שיש עליו קטרוג כ"כ גדול, שלא יעזרו לו עוד מצוות. ושמע מינה, שבשאר ימים אכן ניתן להתהפך לצדיק בלא תשובה על העבירות, באם יוסיף מצוות שירבו על העבירות.

עוד נראה להביא ראייה שניתן להתהפך בלא תשובה, מהגמ' סנהדרין (קב:), אמר רב

שאינו תוהה על הראשונות אלא שרק מפחד מהעונש, וזהו החסד שבתשובה, שאף שלא מתחרט על עצם העבירה נמחל לו. ואם עשה תשובה מאהבה ובאמת מתחרט על הראשונות, מן הדין נמחלו עבירותיו, אלא שהחסד הוא שכל העוונות נהפכות לזכויות, ונמצא שלעולם תשובה היא חסד גמור.

וכבר העירו על תירוץ זה דהח"ח, ממדרש תהילים (כה), דשאלו לחכמה ולנבואה ולתורה חוטא מה עונשו וכו', עד ששאלו לקב"ה ואמר "עשה תשובה ויתכפר לו". ומשמע דהמדרש מיירי בתשובה מאהבה, דהלשון "עשה תשובה ויתכפר לו", משמע שיתכפר לגמרי, ולא ישאר כלל רושם של חטא, ואם עשה תשובה מיראה הרי שלא מתכפר לו לגמרי, שהזדונות רק הופכות לשגגות ועדיין יש כאן חטא, ונמצא שאף בתשובה מאהבה מחיקת העבירות הוא חסד ואינה מן הדין, שהרי החכמה הנבואה והתורה לא הסכימו לזה. (ויעיין שם בדברי הגר"ר אלחנן זצ"ל שהשיג אף הוא על דברי הח"ח מדברי המסילת ישרים).

תירוץ הגר"א והקושי בו

והנה הגר"א וסרמן זצ"ל תירץ בעצמו על קושיא זו, דבכל חטא ישנם ב' עניינים, הקלקול שפועל החטא בעולם, והמרידה בה' שצווה שלא לחטוא. וכן בכל מצוה ישנם ב' עניינים כנ"ל, התיקון שפועלת המצוה בעולם, והשמיעה בקול ה'. וביאר הגר"א, דחרטה דתוהה על הראשונות מהני מן הדין רק לעקור ולבטל את השמיעה או את המרידה בה' למפרע, שכנגד המרידה מעמיד את עצמו לשמוע בקול ה', אך את עצם התיקונים או הקלקולים שהחטא גרם, אי אפשר לבטל שהרי זו **מציאות** (וככל דברי המסילת ישרים בפרק ד', "כי הנה באמת איך יתקן האדם את אשר עיוות

נתהפך מרשע לצדיק, אלא ע"כ דס"ל לרמב"ם כרא"ש, דמהני וידוי בלב.

וידועה שיטת המנ"ח (מצוה שסד אות א), שתשובה וכפרה הם שני מושגים שונים, שתשובה מתייחסת למצב העכשווי מיהו האדם ומה רצונו בעולם, וכפרה היא ההתייחסות לעבירות העבר הזקוקות לכפרה, ובזה ביאר הגמ' דהרי את מקודשת לי ע"מ שאני צדיק, דצדיק ורשע אינו תלוי בכפרה כלל, וראייתו, דהא ישנם עבירות חמורות שאינן מתכפרות בתשובה בלבד, מ"מ כיון שמתחרט ושב הוי צדיק, וכן נראה שהיא שיטת המב"ט בספרו בית אלקים (שער התשובה פרק ב' יעוי"ש).

ולפי שיטתם דתשובה לא תלויה בכפרה כלל, או במאזן שבין מצוות לעבירות, אין מקום לספק דידן, אך כאמור אין זו שיטת הרמב"ם, וצ"ע בעת.

(י) בביאור החסד שבתשובה - ובקושיית הגר"א וסרמן

מפורסמת היא מאוד קושיית הגר"א וסרמן זצ"ל (מובא בסוף ספר קובץ הערות), דהקשה מהו החסד שבתשובה, שהרי מפורש בקידושין (מ), שאפילו צדיק גמור כל ימיו ומרד באחרונה ע"י שתהה על הראשונות (כלומר שנתחרט על כל מעשיו הטובים), איבד את הראשונות. והרי שמבואר שחרטה מועילה מן הדין לאבד זכויות. ואם חרטה מוחקת זכויות, למה שחרטה לא תמחק עבירות משורת הדין.

תירוץ הח"ח והקושי בו

וכתב שם, ששאל שאלה זו את הח"ח, וענה לו שאה"נ, שחרטה מועילה מן הדין למחוק עבירות, אלא שאם עשה תשובה **מיראה** אין כאן חרטה באמת על העבירות,

ייתכנסו אליו), הרי שאינו מעוניין לא במצוות ולא בשכרון, וקמ"ל הגמ', שלא תאמר שאין אפשרות לוותר על שכר מצוות (שאיך נאמר שלא יקבל שכרו, והלא מעשה ידיו לפנינו). ולזה קמ"ל הגמ' שהאומר אי אפשרי בשכר זכויותיו שומעין לו, ודבר זה הוא סברא ומעיקר הדין, דאף שתוצאות מעשיו הטובים חיים וקיימים, אין כופין לשלם שכר.

אלא דכל זה שייך במצוות, שקבלת שכר היא זכות ולא חובה, ויכול אדם לומר אי אפשרי בשכרי. אמנם בחורבן וקלקולים שעשה, אף אם תהיה ונתחרט כדן, לא יוכל לומר מן הדין שאינו רוצה בעונש, שהרי תוצאות עבירותיו הם מציאות קיימת והעונש הוא חיובה, שאין אפשרות אחרת לתקן מה שקלקל.

אלא שחידש הקב"ה ברוב רחמיו, שישנה אפשרות נוספת למחיקת עבירות מלבד עונש, והיא התשובה, שאף שהחורבן שעשה לפנינו, אם יתחרט כנדרש הרי שיעקר מעשהו למפרע, ודבר זה הוא נס ופלא, ובודאי שאינו משורת הדין, ושאינו תוהה על המצוות מתוהה על העבירות, וקושיא לכאורה מעיקרא ליתא.

יא) בביאור נוסח הוידי "על חטא שחטאנו לפניך באונס וברצון"

יש לעיין בנוסח הוידי שאומרים ביה"כ, "על חטא שחטאנו לפניך באונס וברצון", דבשלמא על חטא ברצון שפיר יש להתוודות, אמנם מדוע יש להתוודות על עבירה באונס, דכיון דאונס רחמנא פטריה אין בו לכאורה שום עוון, וכדילפינן מאונס נערה המאורסה שפטורה לגמרי.

והנה ידוע שלכאורה יש סתירות בפוסקים אם אונס בעי כפרה.

והחטא כבר נעשה, הרי שרצח האדם את חברו, הרי שנאף, איך יוכל לתקן הדבר הזה, היוכל להסיר המעשה מן המציאות". וכאן הוא חסד התשובה שעוקר אף את עצם הקלקולים למפרע.

וכבר העירו על תירוצו, דבגמ' קידושין (שם) נאמר, "אפילו צדיק גמור כל ימיו ומרד באחרונה, איבד את הראשונות", ומשמע דעצם החרטה עוקרת את המצוות והתיקונים מן הדין, ודלא כר' אלחנן.

ישוב חדש דאולי קושיא ליתא

והנה לולא תירוצם של גדולי עולם אלו, אולי יש ליישב בפשטות דקושיא מעיקרא ליתא.

דהנה זה ברור, דקלקול החטא ותיקון המצוה הם מציאות קיימת בעולם, וככל דברי המסילת ישרים. דהגע בעצמך, הרי שהיה אדם צדיק גמור עשרות בשנים, והקים ישיבה והעמיד תלמידים הרבה וחיבר ספרים, ולאחר זמן תהיה על הראשונות, האם נאמר שאין כאן ישיבה, אין כאן תלמידים, אין כאן ספרים. והלא ישיבתו גדלה ופורחת, ותלמידיו גדלים בתורה וחידושי תורתו מתבדרין בישיבות, ופשוט שמציאות זו היא עובדה קיימת שלא ניתנת לערעור.

אלא דאם כן צ"ב, מהי כוונת הגמ' שמי שתהיה על מצוותיו "איבד את הראשונות", ומשמע שהכל אבד ונתבטל, והלא הם מציאות קיימת, ואיך נאמר שאבדו.

אלא שמוכרחים לומר, דאה"נ, פשיטא שתוצאות מעשיו הם מציאות קיימת, אלא שכוונת הגמ' דכיון שנתחרט עד כדי שתהיה על מצוותיו (פירוש, שהיה מעדיף אילו לא עשאם כלל, ואחר שעשאם שלא

שאינו נענש על אי קיום המצוה), ונראה שיש טענה עליו שמעשיו גרמו לו ביטול המצוה, ועל זה בעי כפרה.

אכן אפשר לבאר נוסח הוידי בפשטות, ע"פ המפורסם בשם בית הלוי (עה"ת שמות), דמצב שיש בו אונס ורצון ביחד לא חשיב אונס, דאף שעצם האונס הוא מציאות קיימת, ולא היה נמלט ממנו בין רצה ובין לא רצה, מ"מ לא עצם האונס פוטר, אלא חסרון הרצון. וא"כ אם בסתר ליבו רוצה באונס שנכפה עליו, הרי שאף שיש כאן אונס, מ"מ אין כאן פטור, שסו"ס רוצה בעבירה.

וידוע, שכך ביארו בישיבות (שמעתי מהגר"י הורוביץ זצ"ל), את היונתן בן עוזיאל על הפסוק (דברים כב, כו), "ולנערה לא תעשה דבר" שתרגם, אלהי גברא יפטרינה בגיטא, והיינו שאף שנאנסה ופטורה מעונש, מ"מ נאסרה על בעלה, דחיישין שמא נתרצתה ותחילתה באונס וסופה ברצון, ואונס עם רצון לא חשיב אונס.

ואף שלמדנו בכתובות (נא:), דאין הלכה כאבוב דשמואל אלא כרבא דסבר דאשת ישראל שנאנסה מותרת לבעלה, ואף שסופה ברצון וכגון שאומרת הניחו לו, אעפ"כ מותרת, דאמרינן "יצר אלבשה", וא"כ אין הלכה כיונתן בן עוזיאל, שהרי מותרת האשה, מ"מ אין כאן פירכא לעיקר יסוד הבית הלוי, דאין הטעם "דיצר אלבשה" דחשבינן אונס ורצון כאונס (ודלא כבית הלוי), אלא דיצר אלבשה אף הוא אונס ואין כאן רצון כלל. וכן פירש"י (שם בד"ה יצר) וז"ל "וגם זה אונס, שבתחילת הבעילה שהיא באונס הלבשה הבעל יצר", והיינו שיש כאן שני עניינים שאנסו את האשה, האונס והיצר, ומחשיבים אנו את הכל כאונס, אמנם אם

דהנה הרמ"א (יו"ד קפ"ה, ד), כתב דהמשמש שלא בשעת וסתה ומצאה דם אין צריך כפרה כיון דחשיב אונס, ומפורש דאונס לא בעי כפרה. וכן מדויק מלשון הרמב"ם ריש הלכות תשובה שכתב, "כל מצוות שבתורה אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה, כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתוודות", והרי שלא הזכיר הרמב"ם כלל חיוב תשובה על אונס.

אמנם מאידך, ידועים דברי המשנה ראשונה בתרומות (פ"ח מ"א), דאף אונס בעי כפרה, מהא דתנן שישראלית אשת כהן שאכלה תרומה, ונתברר לה שבאותו הזמן מת בעלה ולא ידעה מכך, חייבת קרן וחומש. וכיון שחייבת חומש שמעית מינה דבעי כפרה (דחומשא כפרה), הגם שלכאורה אין לך אונס גדול מכך, שלא ידעה כלל שמת בעלה ומה הוי לה למעבד.

ולדברי המשנה ראשונה יתבאר היטב נוסח הוידי "באונס וברצון", דהרי אף אונס בעי כפרה.

מדוע אונס בעי כפרה

והטעם בזה, מדוע אונס בעי כפרה, נראה ע"פ מה שחקר האתון דאורייתא (סימן יג), אם אונס במצות עשה חשיב בר חיובא או שהאונס עוקר חיובו לגמרי, ואמרינן שאינו מחוייב כלל, והביא ראיות לכאן ולכאן.

ונראה, דלצד שאונס לא הוי בר חיובא כלל, ביאורו, שאין שום טענה על הגברא, עד כדי כך שבמצב הנוכחי של אונס, אי אפשר לחייבו כלל. וא"כ נראה דהוא הדין שלא בעי כפרה. אמנם לצד שחשיב בר חיובא על אף אונסו, נראה שלא נפטר מכל וכל, שהרי הדרישה ממנו לקיים חיובו נותרה בעינה למרות האונס, (אלא

בתחילה לא פעלה כלום.

והנה לא הביא הפר"ח כל ראייה לדבריו, ובודאי שיש מקום לבעל דין לחלוק, דכיון שמודה הפר"ח שבכל חטא שבין אדם לחבירו ישנו חלק של חטא של בין אדם למקום, למה לא נחשיבם כשני חטאים נפרדים, שהרי לאותו מעשה ישנם שני תוצאות, חטא כלפי חבירו וחטא כלפי הקב"ה, ואם עשה תשובה במה שחטא לה' למה לא יתכפר לו, ובסברא הדברים לכאורה לא מוכרעים.

ראייה לפר"ח

אלא שנראה ראייה ברורה לפר"ח, מהגמ' בברכות (יט.), תנא דבי ר' ישמעאל, אם ראית ת"ח שעבר עבירה בלילה, אל תהרהר אחריו ביום, דודאי עשה תשובה. והני מילי בדברים שבגופו, אבל בממונא עד דמהדר למריה.

ומפורש, דבת"ח שגזל או עבר שאר עבירות שבממון, אף שודאי עשה תשובה מיד בחלק שבין אדם למקום וכמו שאר עבירות, דמאי שנא בין אדם למקום מתוך עבירת גזל, לסתם עבירת בין אדם למקום. מ"מ כיון שענינו הוואות שעדיין לא החזיר הגזילה, מותר להרהר אחריו שעדיין לא עשה תשובה.

ולכאורה למה מותר להרהר אחריו, והרי ודאי עשה תשובה כאמור, ורק שעדיין לא החזיר הגזילה. אלא דמכאן מוכח כפר"ח, דכל עוד לא נתפייס חבירו, אף החלק שבין אדם למקום לא מתכפר, ולא חשיב שעשה תשובה.

דין הפר"ח תלוי במחלוקת ראשונים

אכן נראה דחידוש זה שכתב הפר"ח, תלוי במחלוקת ראשונים.

יתערב באונס רצון י"ל שאין זה אונס, וככל דברי הבית הלוי.

ונמצא, דהן היונתן בן עוזיאל והן הסוגיא בכתובות, הכל ס"ל כיסוד הבית הלוי, דאונס יחד עם רצון לא חשיב אונס, והם הם הדברים.

ולפי זה יתבאר נוסח הוידוי בפשטות, דחטא "באונס וברצון" היינו, דאנו מתוודים על אותן העבירות שבאו לידינו באונס, אך רצינו בהם, וקמ"ל דאף שהיו העבירות באונס, חשיבי מעשה עבירה.

יב) בגדרי התשובה בחטא שבין אדם לחבירו

כתב הפר"ח (תר"ו אות א) בשם מוהר"ש גרמייאן ז"ל, שכל עבירה שבין אדם לחבירו יש בה חלק של בין אדם למקום, וכגון אם ביזהו בדברים שמלבד מה שציער את חבירו, עבר על ציווי ה' של "ואהבת לרעך כמוך". וכתב להדגש, שכל זמן שלא ריצה את חבירו, אפילו החלק שבין אדם למקום אינו מתכפר.

ומדבריו יוצאים לכאורה שני חידושים (להלכה: א). מי שפגע בחבירו והלך הנפגע למדינת הים או בכל אופן שאין באפשרות הפוגע לפייס בפועל את הנפגע, לא יוכל הפוגע להתוודות על חטאו זה לפני הקב"ה (ואף לא ביוה"כ), דלשם מה יתוודה ויתחרט, שהרי לדברי הפר"ח לא יועיל לו כלום להתכפר על חטא זה, כל זמן שלא ריצה את חבירו. ב). מי שפגע בחבירו ועדיין לא נתפייסו, אם עשה תשובה על החלק שבין אדם למקום, וכגון שנתחרט וקיבל לעתיד שלא יעבור על ציווי ה' בזה, ואח"כ נודמן לו חבירו ופייסו, חייב לחזור ולהתוודות ולעשות תשובה שוב על החלק שבין אדם למקום, שהרי לדברי הפר"ח התשובה שעשה

בשופר כפוף), וביום כיפור כל כמה דפשיט איניש טפי מעלי.

(ד) דינו של היום - ראש השנה הוא יו"ט (אחד מששת ימים טובים - רמב"ם ריש הלכות יו"ט), ואילו יום כיפור אינו יו"ט אלא קרוי שבת שבתון (רמב"ם שם).

(ה) מי היושב בדין - בראש השנה ה' ובית דינו, וביום כיפור (בשעת החתימה בנעילה) ה' לבדו ומסלק הבי"ד וחותרם את הדין לבד. (משך חכמה פרשת וילך)

(ו) מי הנדונים - בראש השנה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון, והינו שהדין הוא על כלל העולם. ואילו ביום כיפור המחילה והכפרה היא רק לישראל (וכפי ששנינו בסוף יומא, אמר ר' עקיבא אשריכם ישראל, לפני מי אתם מטהרים, והיינו שכפרת יוה"כ היא רק לישראל).

(ז) מעמד הנדונים - בראש השנה הוא מצב רגיל ככלל השנה מצד הנדונים, אלא שמצד הקב"ה ישנה התקרבות, שבעשרת ימי תשובה ה' ממציא עצמו וקרוב יותר אלינו. ("דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב", אלו עשרה ימים שבין ר"ה ליום הכיפורים - ר"ה טז).

אמנם ביום הכיפורים אף מצד הנדונים הקירבה היא עצומה, וכלל ישראל הם במצב של לפני ה', וכמאמר הפסוק "לפני ה' תטהרו".

(יד) בענין מי שעיבה את סכך סוכתו כדי שלא יראוהו שכניו מלמעלה

בשו"ת חלקת יואב (או"ח מהדורא תניינא סימן ג), נסתפק במי שבנה סוכה ונתכוון בבנייתה לא רק בעבור החג, אלא

דהנה מפורסמת היא הגמ' (קידושין מט:), באומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאני צדיק גמור, אפילו הוא רשע גמור, מקודשת אם הרהר תשובה.

ובבית יוסף (אבהע"ז לה, לב), הביא בשם רבינו ירוחם שנחלקו הראשונים, אם דין זה הוא רק ברשע למקום או גם ברשע לבריות, דרשע לבריות אינו יכול להיות צדיק בהרהור, עד שיחזיר הממון שחייב, או דלמא לא שנא, דכיון שהרהר תשובה הרי הוא צדיק, ורק חסר השבת הממון (שקיבל על עצמו להשיב).

ומפורש ממש, דנדון זה דהפ"ח (בשם הר"ש גרמזיאן) תליא באשלי רברבי.

(יג) ז' חילוקים שבין ר"ה ליום הכיפורים הנה אף ששני ימים אלו הם ימי דין, אלא שבראש השנה יכתבון וביום צום כיפור יחתמון, מ"מ מצינו לכאורה שבעה חילוקי יסוד בין שני הימים, הבדלים הנוגעים למהות היום, עבודת היום, צורת עבודת היום, דינו של היום, מיהו היושב בדין, מי הנדונים, ומעמד הנדונים.

(א) מהות היום - כתב הרמב"ן (ויקרא כג), דראש השנה הוא יום דין ברחמים, ויום כיפור הוא יום רחמים בדין, והדברים עתיקים.

(ב) עבודת היום - בראש השנה עיקרה המלכה וקבלת הקב"ה כמלך, והתייצבות על דרך עבודת כפתיחה לעשיית תשובה, וביום כיפור הוא יום מחילת העוונות (תשובה וכפרה).

(ג) צורת עבודת היום - בראש השנה כל כמה דכייף איניש טפי מעלי (וע"כ תוקעין

יוצא ידי חובתו אלא בסוכה שאינה עשויה אלא לצל בלבד דוגמת ענני הכבוד, אבל אם היא עשויה גם לדירה דהיינו לגור בה בקביעות ולא להסתופף בצילה בלבד, או שעשויה גם להשתמש בה תשיש של צניעות וכו', כל שאינה עשויה לצל בלבד אין זו סוכה אלא בית המיוחד גם לשאר דברים, והתורה אמרה סוכה ולא בית". ומפורש בדברי שו"ע הרב, שבאופנים אלו הסוכה פסולה.

אכן נראה לדון ולחלק, בין נדון החלקת יואב בדין עשה סוכה לכל השנה, לבין סוכתו של האברך שהוסיף סכך לצניעותו.

ותחילה נדון ונאמר, כי לכאורה יש לדון ולפסול את סוכתו של האברך גם מצד אחר. דהנה הביא הרמ"א (תר"מ סעיף ד), דעת המרדכי שאם עשה סוכתו באופן שאינו יכול לעשות בה אחד מתשישי הסוכה וכגון שמתירא מליסטים או גנבים כשהוא בסוכה, אינו יוצא באותה סוכה כלל, אפילו בדברים שלא מצטער בהם, דלא הוי כעין דירה שיכול לעשות שם כל צרכיו.

והבא נמי, כיון שמתבייש משכניו הרי שסוכתו פסולה, דלא הוי כעין דירה שהרי אינו יכול לעשות בה כל צרכיו. ומה שהוסיף שכבת סכך נוספת לא מהני, שהרי לא הוסיף סכך זה לשם צל אלא לצניעות, וא"כ ממה נפשך סוכתו פסולה.

אכן נראה לדון שסוכת האברך כשרה למהדרין, בהקדמת יסוד אחד.

סוכה - מקום הצל

דהנה איתא בגמ' (סוכה יט.) בסוגיא ד"פסל היוצא מן הסוכה", וכן נפסק בשו"ע (תרל"א סעיף ב), דבהיו רוב מקומות הסוכה צילתם מרובה ומיעוט מקומות הסוכה חמתם

שתשמש אותו גם בהמשך במהלך כל השנה. ובאופן שמעשה הנחת הסכך היה גם לשם סוכה וגם לשם דירה, ונסתפק האם הסוכה נפסלת בכך.

ומעשה דומה שמענו מאחד האברכים, שבהתקרב חג הסוכות עשה סוכה בחצרו כדת וכדין, אלא שכיון שחשש שיראוהו שכנים מלמעלה כשהוא בסוכתו, על כן הוסיף שכבה נוספת של סכך לצניעות (שבאופן זה של סכך מעובה אין מעשיו נראים וניכרים), אם נפסלה הסוכה בכך.

ויסוד הספק בשני המקרים, דהנה למדנו (סוכה ח:), שסוכת גנב"ך ורקב"ש כשירה, על אף שלא נעשו לשם מצות סוכה אלא לשם עניינים אחרים, וקמ"ל הגמ' שם דלשם מצות סוכה לא בעינן, אלא רק שיעשנה לשם צל, וסוכות אלו כיון שנעשו לשם צל כשרות. אמנם, דוקא אם עשאה לשם צל נקראת סוכה, אבל אם עשאה לצניעות וכו' פסולה, שאין זו סוכה, דסוכה הוא מקום העומד לצל דוקא.

והרי שיש להסתפק בנדון דנן, שעשאה לצל ולצניעות או שעשאה לצל ולדירה אם נפסלת בכך, שמצד אחד הרי עשאה לצל, ומצד שני הרי עשאה גם לצניעות.

ובאמת נראה שהוא מצב שכיח, בעיקר בשכונות הצפופות עם רבי קומות, שלולא לא היו שכנים מעליו, היה מסתפק בסכך עם צפיפות רגילה שצילתו מרובה, אלא מכיון שחושש ממצב שיראוהו בכל עת בסוכתו, הרי שעומד ומעבה סוכתו בצפיפות גבוהה, או שמוסיף שכבה נוספת של סכך רק משום צניעות, ויש להסתפק כאמור אם נפסלת הסוכה בכך.

ובחלקת יואב שם הביא מדברי שו"ע הרב (תרכ"ו סעיף א), וז"ל, "אין אדם

מרובה, באופן שאם נצרף כלל מקומות הסוכה ימצא דהסכך צילתו מרובה מחמתו, הסוכה כשרה, ואף במקום המיעוט מדין פסל היוצא מן הסוכה.

אמנם כתבו הפוסקים (דרכי משה בשם ר' ירוחם, והביאו המ"ב להלכה בסק"ב), שאם ברוב מקומות הסוכה החמה מרובה מן הצל, ובמיעוט הסוכה הצל מרובה, ואם נצרף כלל המקומות ימצא שהסכך צילתו מרובה, הסוכה פסולה, דדוקא אם ברוב מקומות הסוכה הצל מרובה הכשירה הגמ' ולא בהיפך.

ולכאורה הוא דבר פלא, דכיון שסכך הסוכה צילתו מרובה מחמתו מה עוד צריך, ומהיכי תיתי לפסול את הסוכה אחר שהסכך צילתו מרובה, ומהו פסול זה ד"מקומות הסוכה", וצ"ע.

ומ"מ מבואר כאן חידוש, דבכדי להכשיר כל סוכה בעינן לתרי רובי, האחד - שהסכך יהא צילתו מרובה, והשני - שרוב מקומות הסוכה יהיו צילתם מרובה. וכל זה צריך עיון, מה נתחדש בהלכה זו של צל בסוכה.

והנראה בזה, דהנה הבאנו לעיל הגמ' (ח:): גבי סוכת גנב"ך ורקב"ש, ונתבאר בסוגיא שם, שאיו צריך שיעשה סוכתו לשם מצוה אלא לשם סוכה, ולשם סוכה היינו שהנחת הסכך תהא בעבור מקום מסוכך ומוגן משמש, המיועד לשיבה בצל.

ונתחדש בזה, דהשם סוכה אינו על המציאות מה שיש כאן בנין עם סכך וצל, שהרי אם יניח הסכך לצניעות אינה סוכה על אף שיש כאן סכך וצל, אלא דהשם סוכה הוא על מה שמייעד המקום (ע"י הנחת

הסכך) בעבור ישיבה בצל, ואשר על כן סוכות גנב"ך ורקב"ש על אף שאינן למצוה, כיון שנבנו בעבור ישיבה בצל, שם סוכה עליהן וכשרות למצוה.

(וזוהו עומק הפשט ברש"י (ב). שכתב, "ועל שם הסכך קרויה סוכה", דאין הסכך בסוכה כעוד פרט בבנין, דהחפצא דהסכך מציין דזהו כל תכלית הבנין במה שעומד לצל, ועל כן נקרא הבנין על שמו - "סוכה", ומה שאין כן בבנין אחר, שיש בו סכך כדין ולא יקרא סוכה, שאין המקום עומד לצל, ובו הסכך הוא כפרט ואינו עיקר הבנין).

ואם הדברים כנים עד כאן, הרי שמתחדדים הדברים טפי בסוגיא זו ד"פסל היוצא מן הסוכה" (יט:), דעד עתה נתבאר שסוכה אינה רק מקום שיש בו צל, אלא מקום שנבנה בעבור צל (שזהו כל יעודו של המקום), ומסוגיא זו נתווסף שאין זה רק יעוד מקום בעלמא, אלא שיעוד זה נותן דין ושם על המקום, שבזה שמייעד המקום בעבור ישיבה בצל, נקראת הסוכה "מקום הצל", והיינו שם מקום המיועד ביחוד בעבור ישיבה בצל.

ומעתה מבוארת הגמ' ודברי הפוסקים, דבהיו רוב מקומות הסוכה חמתם מרובה ומיעוט המקומות צילתם מרובה, על אף שבסך הכללי הסכך צילתו מרובה, הסוכה פסולה, והטעם, דאף שיש צל בסוכה, כיון שרוב מקומות הסוכה הם מקומות שחמתם מרובה, אי אפשר לקרוא לכלל המקום "מקום הצל", שהרי ברוב המקום חמה שולטת ואין כאן שם סוכה, ומה שאין כן להיפך, שברוב מקומות הסוכה צילתם מרובה, יש כאן שם סוכה, שברוב המקומות הצל שולט.

(ולא תקשי, דא"כ תסגי בהיו רוב מקומות הסוכה צילתם מרובה, דאז כבר יש

לה, הילכך יוצא בה נמי ידי סוכה, וצריך לברך "לישב בסוכה" על זה.

ולבאורה צ"ב, דמהיכן לקח המ"ב דיש איסור אכילה בכזית חוץ לסוכה, דאף שכתב השו"ע שיש חיוב אכילה של כזית בליל סוכות, הרי שלא כתב שחיוב זה הוא דוקא בתחילת הלילה, ופשוט שיכול לקיים חיובו בכל זמן שירצה בלילה (אם לא מדין זריזין מקדימין למצוות, שיש ענין להקדים למצוה). וא"כ כיון שאינו מחוייב מדאורייתא לאכול מיד בצה"כ, מדוע שיהא איסור לאכול כזית חוץ לסוכה, שהרי אכילת עראי היא ומותרת חוץ לסוכה, וחיוב האכילה יכול לקיים אח"כ.

ויתכן שאיסור זה הוא רק מדרבנן, וכשאר איסורי אכילה לפני קיום מצוה, אכן לשון המ"ב לא משמע כן, ונראה דנקט שהוא מדאורייתא, דומיא דאיסור אכילה ביותר מכביצה חוץ לסוכה, וצ"ע בעת.

טז) סתירת המ"ב בענין מעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה מדרבנן

כתב הביה"ל (תר"ל ד"ה כל הדברים בשם הגר"א), דיש לבעל נפש לחוש לכתחילה, שלא לעשות הדפנות מדבר שפסול לסכך בהן מדאורייתא, ולסמוך עליהן הסכך, דלכתחילה יש לחוש לדעת הפוסקים (הרשב"א והר"נ בדעת הרי"ף), דאין מעמידין הסכך בדבר הפסול לסכך בהן, גזרה שמא יבוא לסכך בהן בעצמם.

אכן באותן שאין שכיח לסכך בהן, או באותן שפסולין לסכך בהן רק מדרבנן, מותר, דבהן לא גזרו להעמיד בהן.

ומפורש א"כ בביה"ל, דמותר לכו"ע להעמיד הסכך על גבי דבר

מקום צל, ונכשיר הסוכה אף אם הסכך בכללותו חמתו מרובה, דזה אינו, דפשוט ששם המקום נקבע ע"פ שני העניינים, רוב מקומות הסוכה ומצב הסכך בכללותו ובעינן לשניהם בכדי שיהא המקום "מקום צל", וזהו התרי רובי שהצריכה הגמ', ויש כאן עוד מה לבאר, אך אכמ"ל.

הכשרת סוכת האברך

ומעתה יש לדון שסוכת האברך כשרה, דכיון שהנחת הסכך הראשון היתה "לשם צל", הרי שהעמיד וייעד את המקום כדין לישיבה בצל. ומה שהניח סכך נוסף לשם צניעות, לא היתה כוונתו להפך שם המקום ולייעדו לתכלית אחרת, אלא רק לסלק מפריע (היזק הראיה של השכנים), ואדרבה, ע"י הנחת הסכך השני המקום עומד בשלמות לתכליתו, שהיא ישיבה בצל ללא כל הגבלות שימושים, ואין לך סוכה מהודרת מזו, ודו"ק.

(ומה שאין כן בנדון דהחלקת יואב, דשם מיירי שיעד המקום לשני תכליתים, צל ודירה או צל וצניעות, ושם יש לדון ולפסול, דבזה שמעמיד את המקום גם לתכלית אחרת, הרי שמפקיע מן המקום "שם סוכה").

טז) הערה בענין מדוע בליל סוכות נאסר אפילו כזית מחוץ לסוכה

כתב השו"ע (תרלט סעיף ג), אכילה בסוכה בליל יו"ט הראשון חובה, אפילו אכל כזית פת יצא ידי חובתו.

וכתב המ"ב (סקכ"ב), דאע"ג דבשאר הימים שיעור אכילה חוץ לסוכה בכביצה, אבל ליל ראשון שהוא חובה טפי, אפילו לא בעי למיכל אלא כזית, אסור לאכלו חוצה

ולכאורה מפורש במ"ב, דאם יש אגד ותוחב המינים לתוכו, לא מקרי אגד כהלכתו ואין זה קשר ממש. ולפי זה מה שתוחבים בקושיקל"ך את המינים אין זה קשר, ואיך הביא המ"ב להלכה בלא חולק, את דברי ספר אגורה באהלך, וצ"ע.

יח) הערה נחוצה של הכה"ח באופן נטילת הלולב

כתב השו"ע (תר"נ סעיף א), דשיעור הדס וערבה ג' טפחים, ושיעור שדרת הלולב לפחות ד' טפחים, כדי שיהא שדרו של לולב יוצא מן ההדס טפח.

ובסעיף ב הביא המחבר להלכה את שיטת הר"נ (סוכה לב.), דמותר להוסיף באורך ההדס והערבה, אלא שאם עשה כן צריך להאריך גם בלולב, שלעולם צריך שיצא שדרו של לולב למעלה מההדסים והערבות טפח.

וכתב הכף החיים (שם אות ט), שאם שדרת הלולב לא בולטת מעל ההדס והערבה טפח, לא יצא ידי חובה אפילו בדיעבד וברכותיו לבטלה, ופסול זה הוא כל שבעת ימי החג, ויש אומרים שפסול מן התורה (ע"פ המבי"ט בקרית ספר פ"ז מהלכות לולב, ועוד פוסקים יעוי"ש).

וכבר כמה שנים שראינו בעינינו בחורים ואברכים יקרים, שהדרו וקנו ארבעה מינים מהודרים בממון רב, וכשהגיע שעת ההקפות שהמתפללים מתקרבים זה לזה, ראינו שישנם כאלו שכפי הנראה אינם יודעים מהלכה זו, ונטלו הדסים וערבות ארוכים ויפים, באופן ששדרת הלולב לא יצאה טפח מעליהם, וע"פ הפוסקים הנ"ל לא יצאו י"ח (וי"א שאפילו מן התורה).

המקבל טומאה מדרבנן, ולכאורה דבר זה סותר למה שכתב המ"ב (תרכ"ט סקכ"ה) וז"ל, "ודע, דכל כלי עץ הרחב קצת וראוי להניח עליו דבר, יש אומרים שמקבל טומאה מדרבנן, דדמי לבית קיבול, ועל כן אין להניח מרא ומגרפה על הסכך להחזיקו, או תחת הסכך להעמיד הסכך ואפילו נשברו".

ומפורש, דאסור להעמיד הסכך על גבי דבר המקבל טומאה מדרבנן, וצ"ע.

יז) סתירת המ"ב בענין הקושיקל"ך

כתב השו"ע (תרנ"א סעיף א), מצוה לאגוד את הלולב בקשר גמור, דהיינו קשר ע"ג קשר, ולא בעניבה, דאין זה קשר הנאסר בשבת ויו"ט ולא מקרי אגד.

והביא המ"ב (סק"ח), את תשובת ספר אגורה באהלך שמצדד, דמה שנוהגין העולם שלא לעשות קשר, אלא עושין מן עלי הלולב כמין בית יד (הנקרא קושיקל"ך), ותוחבין הלולב בו, גם זה בכלל קשר.

והנה מלבד מה שצ"ב מדוע הקושיקל"ך נחשב לקשר, עוד צ"ב שלכאורה פסק זה דהמ"ב סותר למה שכתב המ"ב לקמן (תרנ"ד סק"ה בשם האליה רבה), שכתב הרמ"א שם, שהידור מצוה ליקח בכל יום של חול המועד ערבה חדשה, ולקשרה בלולב. והעיר האליה רבה, שכוונת הרמ"א היא, שיקשור את הערבה החדשה מבחוץ עם הלולב, ולא כאותן שתוחבין אותה באגד, שע"י זה שהוא מכניס ומוציא תמיד, לפעמים נושרין רוב העליון, וגם בלאו הכי יש לומר דלא מקרי אגד כהלכתו, שאין זה קשר ממש כיון שמכניס ומוציא. לכן יתיר הקשר לגמרי ויחזור ויקשור.

ואף שדן הכף החיים בדבריהם, שיתכן שיש מי שחולק בזה, מ"מ מסופ דבריו נראה שנוקט, שאין השיטות חולקות בזה ולכו"ע צריך להיזהר.

ואכן אמנם שלא הביא המ"ב דעות אלו, מ"מ כיון שהביא הכה"ח שיטות ראשונים לפסול אף בדיעבד, לב מי לא יחוש לעצמו בספק של תורה.

והנה לכאורה, יסוד זה דהחת"ס נסתר להלכה מפסק האחרונים הנ"ל גבי הדס, דהנה נקטינן להכשיר חפצא דהדס אפילו שיש בו רק שני עלין, ואף ששיעור הדס הוא שלשה עלין בכל קן (שו"ע תרמו, ג), בדיעבד סגי בשני עלין.

כתב המ"ב (תרמו סק"ח), הדס שהיו בכל שיעור אורכו שלשה עלים בכל קן, ונשר עלה אחד מכל קן ברוב שיעור אורך ההדס, יש בזה פלוגתא בין הראשונים.

ומפורש, דאמרינן רובו ככולו אף בשיעורין, והדרא קושיית החת"ס לדוכתא, אמאי אי אפשר לקדש על רוב רביעית יין ולטבול ברוב מ' סאה, וצ"ע.

יט) הערה בדין רובו ככולו בהדס

כ) בדין אמר "את יום חג הסוכות הזה" בשמיני עצרת

כתב השו"ע (תרסח סעיף א), ליל שמיני אומר בתפילה "ותתן לנו את יום שמיני חג עצרת הזה".

יש מכשירין (הרא"ה ורבינו ירוחם והריטב"א), דכיון שנשאר שניים בכל קן, רובו ככולו, כי היכי דמכשירין בנשרו מקצת עליו מאורכו של ההדס. ויש פוסלין (הר"נ), דסבירא להו דעל ידי זה לא נשאר עליו שם עבות כלל, דאין עבות אלא בשלשה.

וכתב המ"ב (סק"ב), ואם שכח ואמר "את יום חג הסוכות הזה" ועקר רגליו, יש דעות בין האחרונים, עיין בשערי תשובה ובחיי אדם (כלל כח דין טו). ולכו"ע אם לא סיים הברכה צריך לחזור ל"ותתן לנו" ולומר כהוגן.

ולענין הלכה נקטינן להקל במקום הדחק, שכן הסכימו כמה אחרונים.

והמעין בחיי אדם יראה שכתב שם דין מחודש, וז"ל, "טעה בשמיני עצרת ואמר את חג הסוכות הזה, נראה לי שאם כבר עקר רגליו שאינו חוזר, דהא בודאי אם לא אמר רק "ותתן לנו מועדים לשמחה" וסיים הברכה כהוגן יצא, וא"כ לא גרע מהזכיר מאורע שאר ימים בתפילה דא"צ לחזור בשוגג".

ולכאורה צ"ע, על פי מה שייסד לן החתם סופר (או"ח סימן קמ), דהקשה למה לא אומרים רובו ככולו בשיעורים, דהיינו מדוע לא מספיק לצאת י"ח בדיעבד ע"י רוב השיעור, ומדוע חייב את כל השיעור כולו. וכגון שיוכל לקדש על רוב רביעית יין או לטבול במקוה שיש בו רוב מ' סאה, דהא מדאורייתא רובו ככולו. וכתב לייסד, דמכאן חזינן דבעינן רובו מתוך כולו, (וכמו דמצינו גבי שחיטה דשוחט רוב סימנים מתוך כולם, וכן בקידוש ששותה רוב רביעית מתוך הרביעית) דאם לא תימא הכי, נסתפק בשני דיינים מתוך שלשה שיהיו ב"ד, ונכשיר

וצ"ב בסברתו, שהרי כתב השו"ע שתקנו להזכיר בפרטות את "שמיני חג עצרת

אם שמיני עצרת נקרא חג הסוכות

אלא שלכאורה יש לדון בכל הסוגיא הזו (אם אמר בשמיני עצרת את יום חג הסוכות הזה), מצד אחר.

דהנה יעויין בברכ"י שיצא לדון אם שמיני עצרת נקרא גם חג הסוכות. וכתב להוכיח מבבלי וירושלמי, וכן מדברי רש"י ועוד ראשונים ששמיני עצרת נקרא גם חג הסוכות. ולפי זה י"ל שיצא בדיעבד כשאמר בשמיני עצרת את יום חג הסוכות הזה.

והראוני שכמו כן הוא רמב"ם מפורש, דהנה הרמב"ם (תפילה פ"ג ה"א) כתב, שהמנהג הפשוט בכל ישראל, שמלימין את התורה בשנה אחת, ומתחילין בשבת שאחר חג הסוכות וקורין בסדר בראשית, עד שגומרין את התורה בחג הסוכות.

ולכאורה מהו שכתב הרמב"ם שגומרין את התורה בחג הסוכות, והלא מסיימין בשמיני עצרת. אלא מכאן ששמיני עצרת נקרא גם חג הסוכות.

פסק החיד"א להלכה ודין בו

אכן סיים שם החיד"א להלכה, דכל זה נכון רק אם כשאמר "את חג הסוכות הזה" נתכוון באמת לשמיני עצרת אלא שטעה בשם החג. אך אם באמת היתה דעתו על חג הסוכות ממש לא יצא, שהרי סו"ס נתכוון לחג הסוכות ולא לשמיני עצרת.

ולא זכיתי להבין, דכיון שישנם ראיות מפורשות שאכן שמיני עצרת קרוי לענין הלכה גם חג הסוכות כאמור, מה איכפת לן מחשבתו, שהרי סו"ס לא טעה באמירתו להלכה את שם החג, שהרי פשוט לכאורה שהאומר בפסח "את חג המצות הזה" ודעתו על חג השבועות שיצא י"ח, וכן

הזה", ומנא לן שאם הזכיר המועדים באופן כללי שיצא. דלפי סברתו יתחדש שאם בראש חודש (שאף בו יש חיוב הזכרה), לא הזכיר בפרטות ביעלה ויבוא "ביום ר"ח הזה", אלא אמר באופן כללי "יעלה ויבוא וכו' וזכרון כל עמך בית ישראל לחיים טובים ולשלום בימים שנתקנו לזכרון" (מלשון הזכרה), שיצא, ואף שלא הזכיר ר"ח כלל.

וביותר צ"ב בדבריו, מה שכתב דכיון שפשוט שאם הזכיר באופן כללי שיצא, א"כ אינו מגרע גם אם אמר יום אחר, דלפי זה יצא חידוש נפלא, דאם יאמר בראש חודש להדיא "את יום חג הסוכות הזה" יצא, כיון שהזכיר באופן כללי את הימים שנתקנו לזכרון. וכן אם יאמר בפסח "את יום חג הסוכות הזה" לא גרע, ושפיר יצא י"ח.

פסקי המ"ב לכאורה סתרי אהדדי

אלא שעיקר מה שקשה כאן לכאורה, הוא פסק המ"ב בעצמו, שהנה הבאנו בתחילת ההערה את דברי המ"ב בענין אם אמר בשמיני עצרת את יום חג הסוכות, וכתב כאמור שהוא מחלוקת החיי אדם (שהוזכר לעיל) והברכי יוסף (הובא בשערי תשובה שם), ולא הכריע בין ההרים.

אמנם יעויין במ"ב (תפ"ז סק"א) שכתב, "ואם לא אמר (בתפילת יו"ט דפסח) 'אתה בחרתנו' וגם לא 'יעלה ויבוא', ורק אמר והשיאנו, אע"פ שאמר 'מועדי קדשך', אם לא הזכיר חג פלוני בפרט לא יצא". והרי שהכריע המ"ב בין ההרים ולא ס"ל סברת החיי אדם (שדי אם הזכיר המועדים באופן כללי), שהרי לא הביא כלל בהלכות פסח את הדיעה החולקת דהחיי אדם, וצ"ע א"ב, מדוע לא הכריע המ"ב בהלכות שמיני עצרת כדעת הברכי יוסף שכל שלא הזכיר בפרטות את המאורע המסויים לא יצא, וצ"ע.

ועל כן אזלינן בתר דעתו להבין למה התכוון כשאמר "חג הסוכות". דנראה דלא שנא, דכיון שכוונת התיבות אינה לעיכובא בתפילה כלל (מלבד ברכת אבות), הרי שהקובע הוא אמירתו בלבד, וכיון שאמר נכון להלכה את שם החג, לכאורה יצא י"ח.

כאן, כיון שלא שיקר באמירתו הרי שהזכיר כהוגן ויצא י"ח.

ואין לחלק, דשאני "חג המצות" שמתייחס רק לפסח ולא לחג אחר ועל כן לא איכפת לן מדעתו, ומה שאין כן כשאמר "חג הסוכות" שמתייחס הן לסוכות והן לשמ"ע,





תגובות הקוראים



מכתב א'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

בקביעת היום והלילה ע"פ האור והחושך - ואם החושך הוי בריאה בפני עצמו

שמעתתא, דכונת המאמר הוא שמכיון ששפת בעלי האגדות שונה משפת בעלי ההלכות אין להוכיח עניינים דיניים מלשונות האגדות, וא"כ אין זה עניין דוקא ביחס לבבלי, ופשוט.

ואצטרף בזה מש"כ מכבר בעניין מציאות החושך אם הוא העדר אור או מציאות בפ"ע:

(א) הנה במקראות משמע שהחושך הוא בריאה, לא מבעיא במכת חושך דכתיב להדיא "וימש חושך", אלא כבר בפ' בראשית כך היא סתימת הלשונות, וידוע ג"כ המקרא (ישעיהו מה ז) "יוצר אור ובורא חושך".

אלא דבמושכל ראשון כל אדם סבור שהחושך אינו מציאות אלא העדר אור, וכן פשוט לכל אדם שנמצא בבית אפל ביום, או כשפותח דלתו ונכנס אור, ואם מעכב מן האור לחדור אינו נכנס, ולכן כך היא ההשקפה הראשונה על נושא זה, וכל הרואה בזה דיון תמה על עצם הדיון, אך אנו נדרשים א"כ לבאר כונת הכתובים הנ"ל.

(ב) והנה כבר נדרשו לזה גדולי רבותינו הראשונים [ע"י רמב"ם מורה נבוכים (ח"א פ"ג דרך ז', וח"ג פ"י) שהביא בזה ב' דעות, ובד' ר"א מן ההר (מגילה כ:), הו"ד בקש"ק שם עמ' רעט), ורמב"ן (שמות ד יא, ושם י כא, וע"ע בראשית א ד), וכל-בו (סי' ח' ד"ה ואחר), ורד"ק בשם אביו (ישעיהו מה ז, וע"י בהערת המהדיר לקול אליהו שם, ובארצה"ח סי' ו' המאיר לארץ סק"ה), וב"ח

במש"כ הר"ז פרעס נ"י פלפולים ודברים נפלאים בענייני קביעות היום בקטבי העולם ממקורות רבים ובדעה בהירה, נתעוררתי לכמה הערות בתוך ריהטת דבריו.

ובגופא דמילתא קשה לכאור' לעמוד על שרשם של דברים שלא נתבארו בחז"ל כה"צ, ובפשטות לכאור' צריך לנהוג לפי אופק א"י כמו שמסתבר שצריך לנהוג מי שטס לירח, שג"כ לכאור' רואה כל הזמן את השמש, לכה"פ ממקומות מסויימים, ואין אצלו לא זריחה ולא שקיעה, לא חושך ולא אור, וכמו זה כן זה שאינם מן היישוב, ולא עליהם דיברה תורה, ואי"צ לדון כ"כ אם באמת השמש והירח לגבי היום והלילה הם סימן או סיבה, עכ"פ לנידון זה.

אגב אעיר שלא הזכיר דמבואר בחז"ל דמשה רבי' ע"ה ג"כ העמיד חמה וכן מבואר במקראות גבי חזקיהו המלך ע"ה, וכן נקדימון בן גוריון, כדי שהיום לא ימשך, (ומ"מ במכת חושך רק למצריים לא היה אור).

עוד אעיר במה שהעיר הרב המכונה איב"פ בעמ' קכה לגבי נדה דבקוטב תלוי בסיבוב הגלגל לגבי וסתות, ולא בזריחה ושקיעה, ולענ"ד ה"י מסתבר איפכא דבפוסקים מבואר טעמא דעונות היום וסתות משום עליית החמה והלכנה.

וכן במש"כ הנ"ל בעמ' קכח דאין למדין הלכה מן האגדות היכא דפליגי אבבלי, כמדומה דלא דק בפירושא דהך

(או"ח ריש סי' ו', ועי' פמ"ג שם במשב"ז סק"א) משמע דהוא העדר אור.

ואילו מד' רבי' יונה (ברכות ה:; מד' הרי"ף) יש מקום לשמוע איפכא, וכן הביא בשמו הגרע"א ז"ל (גליון הש"ס חולין פז.), וכן ידוע ד' הגר"א ז"ל (כן הובא בשמו בס' הכתב והקבלה פ' בראשית, ובס' קול אליהו שמות י כא, וכן מפורש בדבריו באדרת אליהו בראשית א א על תיבת "ברא", ושם א ד על "ויבדל"), אמנם בשו"ת צפנת פענח (סי' רט, מהדו' נ"י) תלה בזה מחלוקת הירושלמי, והביא ג"כ ראיה שזה מציאות, ובס' קול אליהו הביא המו"ל ראיה מפסחים (ב. עיי"ש^א, ובהעמק דבר (בראשית א ה) כ' הנצי"ב דעצם החושך הוא מציאות, אך בבית אפל ביום אינו מציאות אלא העדר אור בעלמא, והמבוכה נשארה, [ועוד הרבה מקורות בזה הביא הר"ז פרעס נ"י בגליון הקודם קחם משם].

ג) והנה בגמ' בשבת (ד:;) מצינו ברייתא "זרק מרה"ר לרה"ר ורה"י באמצע רבי מחייב וחכמים פוטרין, ואקשי' על רבי דבעי' עקירה והנחה ע"ג מקום ד', ותרצי' דחייב רבי רק ברה"י מקורה, דאמרי' ביתא כמאן דמליא דמיא, אבל בשאינו מקורה פטר, וביאר שם רש"י (ה. ד"ה כמאן) דטעם הא דאמרי' ביתא כמאן דמליא דמיא הוא משום דחשבי' לביתא כאילו הוא מלא חפצים עד גגו, ואין אורו חשוב אורו, והלכך כל הנזרק לתוכו הי' כמונח, אך מ"מ עדיין אין זה מבואר כה"צ מדוע הנזרק למקום שאין אורו חשוב אור נחשב למונח אפי' בתנועתו, והנה בב"ק (ע:;) בתוס' (ד"ה כמאן) נתבאר דיסוד דינא דביתא כמאן

דמליא דמיא היינו כקלוטה כמי שהונחה, אלא דהוי דרגא פחותה מקלוטה כמי שהונחה, דהיינו למ"ד קלוטה כמונחת היינו שכל חפץ שנכנס לאויר מחיצות חשוב כמונח בתוכם, אפי' בשעת תנועתו, ולמ"ד ביתא כמאן דמליא היינו שחפץ שנכנס לאויר מחיצות לא חשיב כמונח, אא"כ תוך המחיצות מקורה, דבאופן זה הו"ל כמונח, וא"כ צ"ב טפי מדוע ביתא כמאן דמליא הוא סיבה יותר גדולה להחשיב הזרוק כמונח, ואע"ג דס"ל להך מ"ד דלא אמרי' קלוטה כמונחת, מ"מ בבית ס"ל דאמרי' קלוטה כמונחת.

ד) והנה רש"י גופי' בפ' הזרוק (שבת צז. ד"ה כמאן) כתב על הך דינא דביתא כמאן דמליא דמיא בזה"ל "כמאן דמליא, מתוך שהוא חושך ומלא הבלא", והדברים אינם ברורים כה"צ, אך זה ודאי שבא לבאר כאן את כל הנ"ל, מהו הטעם דביתא כמאן דמליא, ומדוע זה יותר סיבה לומר דקלוטה כמונחת.

ונראה ע"פ דבריו הנזכרים לעיל דחשבי' ליה כבית מלא חפצים וכו', דכונתו לבאר שבבית מקורה יש מצב שונה ממקום שאינו מקורה, ואין זה בהרגשת האדם השרוי בתוכו, אלא בכל המציאות וההויה של הבית ואפי' באוירו, שמלא הבלא, וא"כ כיון שהאור בבית יותר עב וסמיך מחמת ההבל נוצר מצב שכל כניסה לתוכו מהוה כניסה יותר מוגמרת ואמיתית, ולכן אף שבשאינו מקורה ס"ל לרבי דלא אמרי' קלוטה כמונחת, כיון דלא נחשב כנכנס לאיזה מקום, מ"מ במקורה ס"ל לרבי דאמרי' קלוטה כמונחת, ומהטעם הנ"ל דטפי חשיב כנכנס לאיזה

א. וראיתי דגם מרן הגר"א ז"ל עמד בראיה זו (עי' בס' המבחינים שלו עמ' רנג, ועי' גם בקובץ ישרון כרך לט עמ' צח-).

דחושך הוא התעבות באויר וכמו ההבל שיש במקום סגור, א"כ ס"ל לרש"י דחושך הוא מציאות בפ"ע, וכד' רבי' יונה הנ"ל (אות ב), אך מזה נתעוררתי לבאר ביאור חדש בכל העניין דלעולם החושך הוא בריאה עצמית אך אינו ממש בריאה עצמית אלא התעבות האויר, וכל כמה דנתעבה האויר יותר, כך הוא יחשיך יותר, והטעם לזה הוא מפני שאין האור הזך חודר לאויר הסמיך והעב, וא"כ החושך אף שהוא מורכב מעצמיות, ובודאי הוא בריאה, מ"מ קיומו הוא מהעדר האור, ודוק, [ובזה אולי אפשר גם לבאר את דברי הראשונים הנ"ל (אות ב) עיי"ש].

מקום, ולא בגלל הפרטיות שיש בבית, אלא בגלל שהוא מלא בחומר שונה מהאויר אשר בחוץ, וכמה שהבית יותר סגור ברור שהתעבות האויר מתגברת, אך דעת רבי כאן דאמדו חז"ל את השיעור הקובע לענין אמירת קלוטה כמונחת בחילוק בין מקורה לשאינו מקורה, ובזה נתבאר היטב כל הנ"ל (מדוע חשבי' ליה כמאן דמליא, ומדוע זה יותר סיבה לומר דקלוטה כמונחת).

ה) אמנם המעיין יתן אל ליבו דרש"י לא כתב רק דמלא הבלא, אלא הוסיף כאן גם תיבת "חושך", ולהנ"ל מבואר דדעתו



מכתב ב'

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

בענין שכיבה אפרקדן נייער

מבאר שמותר לשכב אפרקדן כשהוא ער

בספר בית יוסף חידושים על מסכת ברכות [לא מרן הב"י] הביא בשם ספר סמיכות חכמים שהקשה על מימרא דרב יוסף שהובאה בסוגיית הגמ' בתחילת פרק שני שהסוגיות שם מדברות בהלכות כוונה בקריאת שמע, ומה בא רב יוסף ואומר הלכה אחרת של צורת הקריאה? ותירץ שהגמרא דברה שם על קרא ק"ש ונאנס בשינה, ובפשטות מדובר על אדם ששכב לישן ואז נזכר שלא קרא ק"ש [או שקם בבוקר ומיד קרא ק"ש] ולכן בא רב יוסף לומר אל תטעה מחמת הדין הזה שהוזכר על אדם שנאנס בשינה, ותבוא ללמוד שמותר לשכב אפרקדן ולקרוא ק"ש [כדרך שינה], ולכן אמר רב יוסף שפרקדן אסור בק"ש, וזה השייכות של מימרא דרב יוסף לסוגיא שם, עכת"ד. ולפי זה מבוארת היטב קושיית הגמ' על רב יוסף, היאך עלתה על דעתו שמישהו יטעה במימרא של קורא ק"ש ונאנס בשינה שהכוונה שהוא ישן אפרקדן, והרי אסור לשכב לישן כך, וא"כ מה הוצרך רב יוסף לאפוקי מטעות כזו? ועל זה תירצה הגמ' שיש אופן שמותר לישן על גבו כשהוא מטה על צידו, ובאופן הזה הוצרך רב יוסף להשמיע דמ"מ ק"ש אסור לקרוא כך. כך ראיתי בספר אחד (איני זוכר היכן) שמבאר את סוגיית הגמ' ולפי זה נפלה ההוכחה מהסוגיא שם לאסור שכיבה בלא שינה. ואמנם יודע אני שיש קצת דוחק לפרש כך [ובפרט בסוגיית הגמ' בנדה דף יד.] אבל כבר כתבתי שגם אם לא נמצא

הנה מה שכתב בגליון הקודם הרב א. א. סקלי הכהן בפשיטות שאיסור שכיבה אפרקדן הוא אפילו בשכיבה בעלמא ולא בשינה, לענ"ד אינו נכון כלל להלכה, והוא נגד דברי הפוסקים, שהרי גם הרמב"ם בפכ"א הלי"ט כתב - אסור לישן על ערפו- וגם הטורשו"ע העתיקו לשון זה. ואם היה אסור אפילו לשכב בלא שינה אמאי כתבו רק אסור לישן, והרי כל מי שהולך לישן צריך לשכב קודם, ואם כבר תחילת השכיבה אפרקדן אסורה, למה דברו הפוסקים על שינה? ואל תשיבני שבגמ' דברו על שינה שאמרו דריב"ל לייט אמאן דגאני פרקדן, א"כ ההוכחה תהיה כבר מהגמ' למה לא אמר ריב"ל דעצם השכיבה אסורה, ועוד קשה יותר שלפי דבריך זה מוכח מקושיית הגמ' בברכות שהשכיבה עצמה אסורה וא"כ היה להפוסקים לכתוב דין כזה חשוב היוצא מסוגיית הגמרא? אלא פשוט וברור מסתימת הראשונים ומסתימת כל נושאי כלי השו"ע שלא טרחו לכתוב על דברי השו"ע שכתב - אסור לישן- שזה לא דוקא אלא גם שכיבה בלי שינה אסורה, ויפה שתיקתם של ראשונים מפלפולם של אחרונים!! ולכן ברור לדינא שדעת הפוסקים כולם שרק שינה אסורה ולא שכיבה גרידא. וגם אם לא היינו מוצאים דחיה לראיה מקושיית הגמ' אין בידינו כח להמציא הלכה נגד פשוטות דברי הראשונים, אבל באמת ראיתי באיזה ספר שמבאר את קושיית הגמ' באופן נפלא, דהנה

מנורה הרב אברהם יחיאל הלר הכהן בדרום קעט

תירוצ' על סוגיית הגמרא אנו סומכים על הראשונים שהיה להם ביאור בסוגיית הגמרא, ולא נחודש דינים נגד דברי הראשונים גם אם יש לנו קושיא בגמ'. ומה שכתבת לדייק מהראשונים שכתבו שמא יישן ויתקשה וכו' אפשר לפרש שכוונתם שאפילו אם הולך לישן שינה קלה כמו שלפעמים האדם ישן שינה קלילה שהוא מרגיש אם יתקשה בשנתו ובטוח בעצמו שהוא יתעורר וישים לב, ועל זה כתבו שאפ"ה אסור שמא ישקע בשינה

עמוקה שתגרום לו גנאי בלי שהוא ישים לב על זה, כך אפשר לפרש בדבריהם, ומ"מ אין בזה כ"כ נפק"מ לדינא, דגם אם נדייק הכי בדברי הראשונים הללו, מ"מ שאר הראשונים והמפרשים שכתבו כולם אסור לישן אפרקדן, וגם הביאו את לשון רש"י על שינה, כפשטות הגמ' דגאני שפירושו שינה, א"כ לדינא בהא סליקנא דאין איסור לשכב אפרקדן כשאינו הולך לישן.

בברכת כוח"ט א. י. הלר הכהן

מכתב ג'

הרב פנחס יצחקי

א] הערות בדברי הרב א"י הלר הכהן מגליון י"ד על גליון מים חיים להגרי"א דינר שליט"א (אציין ששלחתי ההערות לרב הלר שליט"א והשיב בכמה הערות שולים וישרו בעיני, וצרפתי כאן גם אותם, אחרי בקשת רשותו)

לגג, ויש מקומות שכשהתקרה נמוכה, בדר"כ בקראונים, עשו את המחיצה השקופה באופן שמגיעה עד התקרה (וכן עשו כאן בביהכנ"ס בית גבריאלי, בשונה מהיכל דב שהתקרה גבוהה, וכמדומה בעוד בתי כנסת) עוד יש להעיר על עצם הסברא שכתב, דשאני תיבה של שליח צבור שנעשית בשביל להגביה אותו שיראוהו, או מקום נכבד לש"ץ, כעין המקום של רב בית הכנסת, אבל לא ע"מ להפריד את הש"ץ מכל הציבור, משא"כ במחיצה שנועדה להדיא למנוע הדבקה, ואם אמנם נעשית כדי שיוכלו כמה שיותר מתפללים להכנס, אבל בכ"ז עצם מטרתה נועד כדי להפריד בין המתפללים* ולא לחבר ביניהם (אא"כ יהיו שיאמרו שעושים זאת אך ורק בשביל הרשויות, ועל זה אין דברינו אמורים) הגע בעצמך דוגמא יותר רחוקה, האם נימא שהמתפללים בעזרת נשים מצטרפים לעשרה,

א - מה שהעיר בענין מחיצת ניילון שקוף בבתי הכנסת - למניעת התפשטות הנגיף, המצויה כעת מאוד, ובפרט לקראת הימים נוראים, הנה איני כדאי לחלוק על הרב דינר להלכה, אבל אדון על עצם הדברים, דלכאורי' יפה העיר על ראיית הגרי"א דינר מסי' נ"ה סקמ"ט דוילון העשוי לצניעות אינו חוצץ, מהא דאתיא בהל' עירובין בסי' ש"ע סעיף ד' ברמ"א, דהטעם הוא מפני שהיא מחיצה ארעית, ומשימים אותה בעת שצריך למילי דצניעות, וא"כ במחיצה קבועה לא מהני טעם זה, אבל במה שביאר הרב הכותב דאפשר להביא ראייה מהשו"ע סעיף י"ט דתיבה של ש"ץ בטילה לבית הכנסת, וה"נ כאן שנעשה לצורך המתפללים, שיוכלו להכנס כמה שיותר, עכת"ד, והנה לבד ממה שיש להעיר ששם כתב השו"ע ג"כ דיש מי שאומר דהני מילי כשאין המחיצות מגיעות

א. ח"ו, לא באו להפריד בין המתפללים אלא רק למנוע מגע של רסיסי רוק וכדו' ביניהם. וזה החילוק הברור בין עזרת נשים שבאה להפריד בין המתפללות שם לבין הגברים המתפללים בבית הכנסת, ואין שום קשר ושייכות בין המקומות, [וגם הנשים אינם מצטרפות למניין וממילא לא אכפ"ל אם המחיצה חוצצת את המקומות] אבל בנידון דידן שהחילוק נעשה רק כדי למנוע הדבקה זה מזה, אבל כל צורת עשייתו היא באופן שיש קשר בין כל המתפללים [שהרי עושים מחיצה שקופה] וגם יש פתחים בין מקום למקום כדי שיוכלו לעלות לתורה וכדו' א"כ יש כאן ציבור שלם שבא להתפלל ביחד, וזה ממש דומה לתיבת הש"ץ שכתב בשו"ת הרשב"א שכיון שנעשית לצורך בית הכנסת בטלה היא לבית הכנסת, והוא הדין והוא הטעם כאן שהמחיצות בטילות לגבי בית הכנסת שהרי באו רק בשביל להוסיף עוד ועוד מתפללים בבית הכנסת, ודו"ק. ואעתיק את דברי הרשב"א בשו"ת ח"א סי' צו - לא אמרו אלא בבתי מחולקים לפי שזה בפני עצמו לתשמישו וזה בפני עצמו לתשמישו, אבל התיבה לא לתשמיש בפני עצמה עומדת אלא לתשמיש בית הכנסת, ורגלי בית הכנסת בתיבה - עכת"ד. ומשמע שרק כשבאים לחלק מקומות לשימושים נפרדים אז יש חסרון חיבור ולא כשהמחיצות באות לסיבות אחרות.

כשאין עשרה בהיכל בית הכנסת, מפני שכל עניינה של המחיצה, נעשה רק כדי להפריד בין הגברים לנשים הבאות להתפלל, ונעשתה המחיצה כדי שלא יהיו בעיות של צניעות, ויוכלו הנשים גם להתפלל, אבל בעצם הכל צורך תפילה, האם גם כאן נאמר שהמחיצה לא מפסקת, הלא פשוט בפוסקים לא כך, אלא שנחשב מחיצה כי נועדה להפריד, ולא לחבר את שני המקומות, ולכן היה נ"ל שכיון שפעמים אין בכל צד של המחיצה השקופה עשרה מתפללים, כמו שמצוי במנייני מנחה מעריב קטנים יותר וכדו', ראוי להקפיד שהמחיצה תתחיל למעלה משלוש טפחים מעל הקרקע (דבר שמבחינת גורם ההדבקה לא אמור להוות בעיה) כך שלא בטילה לקרקע מדין לבוד, וכלשון המ"ב הל' סוכה סי' תר"ל סקמ"ה על דין השו"ע שם ד"הו הדפנות גבוהות מן הארץ ג' טפחים פסולה" כתב המ"ב ז"ל - "אפי' היו הדפנות גבוהות י' טפחים ויותר, דכל מחיצה שהגדיים יכולים לבקוע תחתיו, אינה חשובה מחיצה כלל", וכך נעשה בכמה בתי כנסת, ויהיה באופן יותר מרווח, ויש לעיין בפוסקים, בטעמי הדברים, ומה הורו בזה הרבנים שליט"א, ושמעתי שמוריניו הגר"י טשזנר אמר שאין זה לכתחילה שלא יהו עשרה בכל צד של מחיצה כזו, ושכן הורו עוד כמה מגדולי הרבנים דלא כהגר"א דינר שליט"א, בענין זה, וכעת לא הספקתי לברר השמועות היטב. (אחר שראיתי תשובת הרב הור, שהובאה בהערה למטה, ודבריו נראים במקצת בחילוק בין מחיצה כזאת לעזרת נשים וכדו', מ"מ אומר שבמחיצה המגיעה לגג בית הכנסת, עדיף לכתחילה להרחיק ג' טפחים מהקרקע כנ"ל, דהשו"ע סעיף י"ט הביא י"א לא לסמוך על הרשב"א בכה"ג, כנ"ל, ודו"ק).

ב' - בענין מה שכתב לגבי תפילה עם מטריה

בידו - כשיש גשם בחוץ, שלדעת הגר"א דינר, עדיפה מכסוי התפילין של ראש במעיל גשם, כדי לקיים דין "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך", והרב הכותב העיר לנכון לכאור', שאין זו צורה ראויה לעומד לפני מלך וכו', וכתב שעדיף לקיים שיראה שכונה כנגדו, קודם שיקיים וראו כל עמי הארץ וכו' (וקשוט עצמך, ואח"כ קשט אחרים, ובדומה למה שכתבו בשם הגר"ס שאדם מקבל עליו עומ"ש לארבע רוחות השמים ועל כל העולם, ושוכח לקבל גם על עצמו) הנה מה שלא העיר מס' צ"ו דלא יאחז ככר או מעות או סכין וכו', בשעת תפילה משום דמיטריד, מסתמא טעמו דשם מבואר דלולב בזמנו מותר, כי הוא צורך מצוה, ולא מיטריד, ולכן מותר גם לאחוז סידור תפילה בידו, שהוא צורך תפילה כמבואר שם בשו"ע, אך מ"מ מצד עמידה לפני מלך, יש מקום להעיר כדבריו, ואין להקשות למה שם בסי' צ"ו גבי ככר ומעות וכו' אמרו טעם זה דמיטריד, תיפוק ליה משום עומד לפני מלך, דבפשטות אינו ניכר כ"כ כמטריה בידו, בפרט כשכורע בברוך, כמש"כ שם הרה"כ, ושם הרב דינר סובר שאין לחלק בזה, ואין איסור להחזיק ביד דבר אחר בתפילה כל עוד שהוא לצורך תפילה, אך יש להוסיף על הדברים מצד אחר, דלכאור' אין כלל חיוב לגלות תפילין של ראש, מדין "וראו", ובכל מקום בטור ונו"כ השו"ע בסי' כ"ז כתבו הלשון דטוב לגלותם, או ראוי לגלותם, וכן הוא בלשון השו"ע שם בסעיף י"א, דטוב להיותם גלויים ונראים, ולכן שם בסעיף ה', פסק השו"ע שאדם שהוא עלול לנזילות (היינו חולי בראשו שמזיק לו הקור, עיין מ"ב שם) ומחמת זה הוצרך לכסות ראשו מניח תפילין על הכובע, וסומך בזה על הרשב"א שאין איסור בחציצה, ומ"מ פסק שיכסנו מפני הרואים, שאינם יודעים שהוא אנוס, ואם היה

חיוב גמור לגלותם משום "וראו כל עמי הארץ" וכו', לא ברירא שהיו מתירים לו לכסותם מפני הרואים, עיי"ש כל הענין, אמנם בלשון המ"ב בסקמ"ה בשם הארצות החיים דביעבד אם היו מכוסים לגמרי יצא", ומשמע שהוא רק בדיעבד, אבל יש לעיין בראיה שהביא הארצות החיים שם מהגמ' לזה, דמשמע שאין בזה איסור (והאמת דגם להיפך בתפילין של יד דלמדו מקרא דלך לאות ולא לאחרים לאות, שצריכים דווקא להיות מכוסים, עיי"ש במ"ב סקט"ז י"ז וי"ח, מ"מ כתב המ"ב שם בסקמ"ז דרך טוב לכסותם, וכמו שפסק שם רמ"א בסעיף י"א דאין להקפיד אם הם גלויים או מכוסים, ומה דפסול מדין "לך לאות ולא לאחרים", היינו רק בשם אותם על הבגד שחוצץ, עיי"ש במ"ב סקמ"ח בשם אחרונים, ומשמע שכל הקפידא בזה, בעיקר שלא יהיה רק לאחרים לאות, ולא לו, אבל אם הוא גם לו ולא לאחרים לית לן בה, עיי"ש היטב, וצ"ע בכל זה) משא"כ עומד לפני מלך, שהוא מעיקר צורת התפילה כאשר ייסד לנו מרן הגר"ח הלוי בספרו, והרבה הלכות בגמ' ושו"ע נקבעו מחמת זה, ולכא' יותר יש לנו לחשוש לקיים עיקר זה, אף אם אין מקור מפורש בפוסקים לזה.

ג' - בענין ברכת האילנות על עציץ נקוב - כתב סברא בטוטו"ד כדרכו, והביא ראיה שלא אמרו 'הרואה', אלא 'היוצא בימי ניסן', ובלשון הגמ' "האי מאן דנפיק", וביאר שמסתמא נתקנה על יופי הבריאה שרואה בכל מקום אילנות מלבלבים, ולא שיהו כולם ספונים בבתיהם, וכו', והניח בצ"ע, ולי הקטן נראה פשוט שצדקו דבריו של הרב הלר בזה, ואביא ראיה נפלאה לדיוק שלו, דברכת האילנות מופיעה בתלמוד בברכות דף מ"ג ע"ב ושם איתא "האי מאן דנפיק" כנ"ל,

ומברך שם בתוך נוסח הברכה על בריות טובות ואילנות טובות, והנה שם בשו"ע בסוף הסי' הקודם לפני שהביא הלכה זו, בסי' רכ"ו, כתב בסוף סי' רכ"ה ההלכה שמקורה בגמ' שם דף נ"ח, ע"ב, ושם הלשון בגמ' - "ראה בריות טובות ואילנות טובות, אומר ברוך ששכח לו בעולמו", והנה הלומד יתמה מה ראו חכמים על ככה לחלק בין ברכות דומות, ולקבוע להם נוסח דומה אבל שונה, אבל לכא' הביאור הוא דומה לדברי הרב הלר שליט"א, ומדויק להפליא בנוסח שתקנו לנו חז"ל, דברכת האילנות עניינה על העולם היפה שברא לנו הבורא, ומברכים אותה בשעת פריחת האילנות ולבלובם, שאז ניכר יותר, ולכן נוסחה - "שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות ליהנות מהם בני אדם", משא"כ הרואה בריות טובות או אילנות טובות, הברכה היא על התפעלות מבריאה פרטית שברא הבורא, ולכן מברך "ששכח לו בעולמו", היינו שיש בעולמו של הבורא כאילו מיני בריות נאות, ואתיא שפיר מאוד שבאמת הובא בגמ' בלשון 'הרואה' ככל פ"ט דברכות שם, ולא בלשון 'היוצא', כדיוק הנפלא של הרב הכותב, אשר הבאנו לו כאן סימוכין, ולפי"ז צדקו דבריו, שאין לברך על עציץ נקוב, בפרט אם רואהו דרך החלון של ביתו, ויש לעיין בזה.

ד' - מה שכתב לגבי נטילת ידיים בכוס חד פעמית - יש לפלפל בדבריו במציאות אם כוס נייר יותר שימושית מכוס פלסטיק חד פעמית, ויש צדדים לכאן או לכאן, אבל נראה שיש לדון קודם כל, האם הדבר תלוי בשימוש הפרטי של כל אדם, ובאותו העת, היינו כמו שכתב הרב הכותב, שמחליט שרוצה זה לשימוש רב פעמי, או דאינו תלוי כלל בזה, אלא יש על כלי זה שם בעצם של

כלי פסול לכולם, מאחר ואין רגילות להשתמש בו בקביעות, אלא רגילים לזרקו (ולא מהטעם של אינו כלי חשוב, שאז פשוט לכאור' שלא יועיל מה שמחשיבו) ויש לדון בראיות האג"מ והמנחת יצחק, ושאר הפוסקים שדנו בזה, הובאו במהדורת דרשו ריש סי' קנ"ט, רק אציין שמו"ר הגר"צ ובר שליט"א מהמחמירים בזה כדעת המנחת יצחק, ומ"מ בשיעור שמסר לאחרונה בענין זה, היה נראה מכל דבריו בשעור כמה פעמים, שסובר באמת כמסקנת הרב הכותב שלמעשה תלוי בפועל בהחלטה הפרטית של האדם אם רוצה בו לשימוש רב פעמי, ועיין.

ה' - מה שהקשה על פסקו של מרן הגרנ"ק זצ"ל, שהביא הגר"א בשמו, שמותר להלוות בבית הכנסת, כי הוא מעשה מצוה, והקשה שאם למלוה יהיה מצוה, ללווה אינו מצוה, וא"כ גם יותרו הרבה דיבורים בבית הכנסת שיש בהם מצוה כה"ג, הנה מה שחילק בין קניית ספרי קודש שהוא מעשה מצוה בעצם, למצוה של המלוה להלוות, לא זכיתי להבין חילוקו,² אבל עצם קושייתו אומר באופן כללי, דגם אם נבין את הסברא של הגרנ"ק, וכמדומה שכך שמעתי גם בשם מרן הגרנ"ק שבידל לחיים ארוכים (וכמובן בטלה דעתינו מפני סברת גדולי הדור) ויקשה עלינו לדעת מה אפשר לדמות לזה, כמו ששאל הכותב, דהיכן הגבול, האם גם לדבר על שידוך יהיה מצוה, ולארגן הסעה לבקר חולה, ולעזור למישהו שבנו לא התקבל לישיבה, ועוד כהנה וכהנה, דברים

שבאמצע ברכות ק"ש ודאי לא הותרו אם זה לא מצוה דחופה שא"א לעשותה ע"י אחרים, אבל גם אם נימא שזה הותר דשונה הדין של דיבורים אסורים בבית הכנסת, כמו שנראה בפוסקים (דאחרת למה הוצרכו לומר כל הני מקומות שאסרו לדבר כגון בקריאת התורה וחזרת הש"ץ, תיפול"ל שאסור לדבר בבית הכנסת, ודוחק לומר שכל הני נאסרו רק בתפילת מרפסות, דהרגילות מאז ומעולם שמתפללים בבית כנסת, וע"כ ששונה דרגת חומר שיחה בטילה ממקום למקום, כמו שאמצע ק"ש חמור יותר ובשמו"ע יותר, וכך תי' לי ידידי ר' יאיר פויכטוונגר שליט"א, והבאתי לכך ראיה מחילוק המג"א והמ"ב סי' קל"א דאסור לדבר בין תפילה לנפילת אפים כדהוכיח הבית יוסף מהגמ' בב"מ, אבל שיחה בעלמא לית לן בה, וזה לא מצינו בשאר התפילה וה"נ כאן) וכן בפשטות הדין שמפקחין על צרכי רבים בשבת ופוסקים צדקה בשבת, הנאמר בגמ' שבת ק"נ וכתובות ק"ה, ונפסק בשו"ע סי' ש"ו, נעשה לכתחילה בבית הכנסת, ע"י הגבאים, ולא חששו בזה מלדבר דיבורים אלו בבית הכנסת כיון שהוא צורך מצוה, מלבד ההיתר של דיבור חול בשבת, וכך מנהג כל ישראל קדושים בכל אתר ואתר, מ"מ יש לשים לב להערה שהערתי לאחרונה כשחזרו לבתי כנסיות, דהמ"ב הלא הביא בסי' קנ"א סק"י וז"ל - "האר"י היה נוהג מאוד שלא לדבר בבית הכנסת רק תפילתו, אפי' דברי מוסר לא דיבר, פן ימשך ממנו דברי חול" עכ"ל, והנה המשמעות הפשוטה בלשונו, שלא אמרה

ב. מה לא מובן, קניית ספרי קודש היא מעשה מצוה בעצמותו, ואם אתה נכנס לבהכנ"ס ורואה אדם הקונה ספרי קודש אתה רואה אדם המקיים מצוה, משא"כ הלואת כסף אם אתה נכנס לבהכנ"ס ורואה אדם לווה כסף אתה לא רואה אדם המקיים מצוה [אולי הוא לווה כסף בשביל לקנות שטיות?] אלא שעל המלוה שיש בידו כסף יש עליו מצוה לסייע לאחריו ומדין גמילות חסד הוא מלווה לו כסף אבל עצם מעשה ההלוואה אינו מעשה מצוה.

ומאורעות, של רבים ושל יחיד, ישיבות וחצרות, והלואי שלא יגררו מזה דיבורים של איסור, לשוה"ר ובזוי ת"ח וכל מרעין בישין, ופשיטא שיצה"ר מתגרה ביותר במקום קדושה כבתי כנסיות ובתי מדרשות, ומניח עמי ארצות ומתגרה בת"ח (עיין סוכה נ"ב) ה' יצילינו, וכמדומה שיש להתבונן בהערה זו, לפני שבאים לדבר דיבורי מצוה, שבקל אפשר לעשותם מחוץ לבית הכנסת וביתר שאת, ולכן מה שנעשה באופן רשמי ע"י הגבאים מטעם הרבנים ובתי הכנסת בכל קהילות ישראל פשיטא שהותר בחול ובשבת, אבל דיבורי מצוה פרטיים של אדם להבירו, יש לפקפק אם להתירם באופן גורף, וע"פ האר"י שהובא במ"ב שכאמור, הוא עצה עמוקה לימנע מדבורים אסורים, ולא רק דרגה גבוהה לשרידים אשר ה' קורא, ואשמח אם מאן דהו מהלומדים החשובים, יעירני בזה.

האר"י הקדוש מחמת השגתו בקדושת בית הכנסת וידע עד היכן מגיעים הדברים בעולמות העליונים, אף שזה גם נכון כמובן, ואולי גם השורש לגדר זה שגדר, אלא עצה פרקטית שאם יחל בדיבור מוסר, יגרר גם דיבור חול לגמרי, כמפורש בלשון המ"ב, והמ"ב ראה לנכון לקבעה בספרו, מעתה נאמר כך - אם הארזים חששו שתפול בהם שלהבת, מה יגידו איזובי הקיר, אם האר"י הקדוש שרבינו הגר"א רטט כל גופו כשהיה מזכיר שמו (כמובא בהקדמת הגר"ח לספד"צ) חשש על עצמו שימשך לדיברי חול מדיבורים של מוסר, ועלינו לחשוב איזה דיבורים של חול היו לו לדבר, בשיחת חולין של ת"ח כמותו, מה נעני אנן אבתריה, שנתחיל לדבר דבורי מצוה של שידוכים וחסד והלוואות וגמחיים, ונגיע מזה למבצעים והנחות, פריסת תשלומים ומעבר מבנק לבנק ומקרן כזו לאחרת, ושמחות

ב] בענין העומד בתפילת שמו"ע אחורי הכהנים

הראשונים הם אחורי הכהנים לפחות בחלקם, כמו שכבר רואים בפוסקים הקדמונים ובמ"ב ג"כ, ממילא רבים המבקשים ממנו לשבת דווקא שם, מחמת שמאריך בתפילתו, כדי שלא יעכבם מלפסוע, ממילא אין טענה עליו למה לא ישב במקום אחר, עיי"ש בדברינו אות ג', וידידי הרב משה חליוה בגליון י"ג טען על זה שאין זה חשיב אונס דבקל יוכל למצא מקום פנוי ושלא יעכב המתפללים, ושערי פתרונות לא ננעלו, ומה שמאריך בתפילתו אף שהיא מעלה, אבל אין בזה די להחשיבו כאונס וכעם שבשדות, עכ"ד בהערותו.

והנה יש לי להשיב על הדברים, ראשית במה שהרחבתי שם להוכיח שאין גדר אונס בזה כ"כ חמור, וכל הנושא אם מראה בעצמו שרוצה בברכת הכהנים, והבאתי לכך

הערה במה שהעיר על דברי ידידי הרב משה חליוה שליט"א, בתגובות הקוראים בגליון י"ג, על מה שכתבתי בענין הנהגת הישראל בברכת כהנים בגליון הקודם לו, בדין העומד בשמו"ע אחורי הכהנים:

הנה כתבתי שם בגליון י"ב, דישראל העומד מאחורי הכהנים בשעת ברכה, מחמת שזה מקום תפילתו, ועומד באמצע שמונה עשרה, חשיב בכלל ברכה, דהוי כעם שבשדות דאנסי, ולא קיבל המ"ב היתרו של הב"ח אלא באדם שבקל יכול ללכת ממקומו, אבל אדם העומד באמצע שמו"ע, בפרט אם הוא רגיל להאריך, כרגע יש לו אונס מסויים, והבאתי שם כמה ראיות לגדרי אונס בסוגי' זו, ואין לומר מי בקש זאת מידך להתפלל דווקא שם, דהתשובה פשוטה, כיון שכך מסודרים רוב הבתי כנסת שהמקומות

ראיות מהראשונים והמ"ב, יעויין בגליון הנ"ל, אבל לבד מזאת גם במציאות לא כ"כ הבנתי טענתו איך ימצא בקלות מקום שלא יעכב אחרים, וגם יהיה לפני הכהנים, ולא תמיד זה אפשרי (ואמת שהרבה פעמים שהמנין מרווח ואין הרבה אנשים, יכול למצא בקלות מקום לפני הכהנים ולא מאחוריהם, ועדיין ישאר קדימה כדי לא לעכב המתפללים, אבל כשבית הכנסת מלא כגון בשבתות ומועדים לא תמיד זה אפשרי, בפרט אם יש כמה מתפללים יותר באריכות) אך לעיקר מה שסבר שמאריך בתפילתו הוא לא טעם להחשיבו כאונס, אביא כאן מלשונו של החזו"א בספרו או"ח סי' ל"ח סק"י, לגבי אמירת ויכולו בליל שבת ביחיד, שידוע בזה דעתו דלא כהמ"ב, ואכ"מ, אבל עכ"פ שם רואים שסבור שמאריך בתפילתו יש בו כח לדחות דין אחר, ע"פ הלכה, ולא ע"פ סברות בעלמא, אלא אחז שהוא מעלה מדינא דגמ' ויש לכך השלכה ע"פ הלכה, וז"ל החזו"א שם - "ומש"כ המ"ב למהר התפילה כדי שיאמר ויכולו עם הציבור, צ"ע, דכיון דעיקר מעלת ויכולו, הוא יוצא בתפילה שאומר עם הציבור, ואינו אלא הידור בעלמא אחר התפילה, ולא הוזכר בגמ', ומעלת המאריך בתפילתו נתבאר בגמ', אין ראוי לקצר בשביל זה" עכ"ל הזהב, (ופשטות כוונתו לגמ' ברכות נ"ד ע"ב ונ"ה ע"א, דמסיק שם

ד"מאריך בתפילתו מעליותא היא, בדלא מעיין בה, והיכי עביד דמפיש ברחמי", ורואים שסבר שזו הלכה, ולא מילי דאגדתא להוסיף מוסר ויר"ש בלבד) ואף המ"ב שפליג, בפשטות הוא לשיטתו שם שפליג על החזו"א בכל ענין אמירת ויכולו שאחר התפילה, ואמנם אמת שכאן ענין פנים כנגד פנים אינו מעלה בעלמא שידחה סתם בלי סיבה מפני מעלת המאריך בתפילתו, אלא דין דאורייתא, אבל כבר הוכחנו מכל הסוגי' וראשונים דמי שלא יכול לא נקרא ש"אינו בכלל ברכה", די בזה שיש בזה מעלה מדינא דגמ' להחשיבו כאינו יכול, ומכורח המציאות כנ"ל, ורק הראינו לדעת בדברי החזו"א שיש כאן ענין הלכתי, הנכנס לשיקול של מה נדחה מפני מה, וכן ידוע לגבי דין השו"ע בס' ק"ט שהנכנס לבית הכנסת ומצא צבור מתפללין, לא יתחיל אא"כ יספיק קדושה עמהם, אבל במי שטבעו להאריך בתפילה נסתפק המ"ב במתחיל עם הצבור בשוה, ולא יגיע לקדושה, ולא הכריע, ודעת החזו"א ידועה (הובא גם במהדורת דרשו שם) דיכול להתחיל עם הציבור, והכי נהוג עלמא, וגם המ"ב נסתפק אם יכול להתחיל, ולא להתחשב במה שאח"כ לא יספיק וכו', אבל לא הציע שם שיקצר תפילתו בשביל זה, ויש לעיין בכל זה.

ג] בגדר 'אמור להם' בברכת כהנים, ובהגבחה הקול של הציבור שמונע מלשמוע החזן

יפות וכדו', והביא להוכיח מלשון הגמ' ורש"י ד"כלום יש עבד שמברכין אותו ואינו מסביר פנים", לא הבנתי ראייתו, אם נתכוון למה שכתבתי שם בסוף אות ג' בענין גדר הדין של עם שאחורי הכהנים אינם בכלל ברכה, לבאר דלכן אריכי באפי גוצי לא מפסקי, דכך הוא טבעו של עולם כמו

במה שהעיר הרב אוריאל ראובן אייזנבאך שליט"א בגליון הקודם על דברי בגליון י"ב, בענין הנהגת הישראל בברכת כהנים, בגדר אמור להם, ובהגבחה הקול של הציבור המונע מלשמוע החזן:

ראשית במה שהעיר על הספק בגדר פנים כנגד פנים, אם בעינין סבר פנים

בזה, וכעת היה נראה על פניו לפשוט ספק זה, ע"פ מה שכתבתי שם באות א' להוכיח מדברי הפוסקים שהשוו דין הכרזת כהנים, להקראת תיבות הברכה, כיון ששניהם נלמדים בקרא ד"אמור להם", עיי"ש באריכות, ואם כנים הדברים, הלא הלכה פסוקה בשו"ע שכהן שלא שמע הכרזת כהנים אינו עובר בעשה כשאינו מברך, ומאי נפק"מ, הלא הכריזו כהנים והזהירו לברך כלשון רש"י, ומאי אכפת לך, אם שמע או לא, ומזה היה נראה לכאור' שאם הוא לא שמע אינו עובר, אמנם יש לפקפק אם סגי במה שלא שמע, דההלכה היא שאינו עובר בעשה אם לא היה בבית הכנסת, אבל לו יצויר שהיה בבית הכנסת ואטם אזינו מלשמוע, האם גם בכח"ג נימא שאינו עובר בעשה, ובפשטות כן עובר בכח"ג, ויש לעיין בה, עכ"פ אולי ניתן להביא ראיה מכאן לספיקו של הרב אייזנבאך, וכגון זה צריך לרב להכרעה בזה, וכעת לא ראיתי מזה מפורש בפוסקים.

אמנם כן יש ללמוד מזה, לבד ממה שהעיר הרב הכותב שם על הצועקים בעת הברכה בקול רם 'ברוך הוא וברוך שמו' וכדו', באופן שלא שומעים את החזן המקרא את התיבה הבאה, שיש גם לחזן עצמו לזהר להקרות בקול ברור באופן שישמע קולו, שההקראה זו היא דין דאורייתא ולא מנהג בעלמא, וכמו שהעיר לנכון מזה זמן, ידידי הרב נתנאל עוזי שליט"א, שיש חזנים המנמיכים קולם עד שכמעט אינו נשמע, ואפשר שהוא מחמת הבושה וכדו', אבל לפעמים הוא מפני שסבורים שכך הוא הדין של לא יגביה קולו יותר מהמברך, שלא נאמר על ברכת כהנים אלא על העונה אמן יותר מהמברך, ועל המתרגם שלא יגביה יותר מהקורא, עיין ברכות ריש פרק שלושה שאכלו, ואולי יש לדמות לכאן, אבל

שרואים בראשונים שזה הטעם, וביארתי שאע"פ שאין רואים בפועל בצורה כזאת את פני הכהנים, לא בעינן ממש לראות, כמו שלא שמענו שכיון שנהגו כבר מקדמת דנא לכסות פניהם בטלית, יהיה בזה חסרון של "פנים כנגד פנים", ואף אחד מהפוסקים לא חייש לה, וע"כ שזו צורת העמדת הישראל כלפי הכהנים, ולא ממש פנים כנגד פנים, אע"פ דכתיב "כאדם שאומר לחבירו", ולא נסתפקתי אם בעינן סבר פנים יפות, ופשוט שגם הגמ' שאמרה כן, כמו שציין הרב הכותב להוכיח משם שבעינן הסברת פנים (והבאתיה שם בהמשך לגבי אמירת פסוקים או תחנונים בשעת הברכה) מלבד שכבר הוכחנו שם שהשו"ע פסק כמ"ד השני דעבד מאזין ולא מסביר פנים (היינו אמירת פסוקים בזמן הברכה, כמבואר שם בסוגי') עוד זאת גם למ"ד זה, פשוט אצלי שאין כאן הכוונה לסבר פנים יפות כפשוטו, אם לכך נתכוון הרב הכותב אלא כמבואר שם בסוגי' דהכוונה לאמירת פסוקים בעת הברכה (ואם לא הבנתי דבריו, אשמח שיעמידני על כוונתו האמיתית) ולא שמענו מעולם שצריך להעמיד סבר פנים יפות או להלבין פניו כביכול, בשעת ברכת כהנים, כאותה ששינו באבות - "הוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות", אלא לצורה של קבלת הברכה, ולהיפך הביא המ"ב בס"ק נ"א בשם ספר האשכול, ד"הכל צריכים לעמוד לפניהם באימה ובכיבוד ראש" ודו"ק.

עוד בענין זה, יפה כתב להסתפק בהקריא הש"ץ תיבה אחת שלא שמעו הכהנים, אם סגי לקיים דין "אמור להם" במה שאמר להם, או שהכהנים צריכים לשמעו, וכשכתבתי בסוגי' זו שם ד"אמור להם", לא עלה בדעתי ספק זה, אף שהוא שכיח לפעמים כפי הנראה, וייושר חיליה שהעירני

בפשטות גם שם אין קפידא אם קולותיהם שוים, ולא מגביה קולו יותר, אבל לא בעינן שהעונה אמן ינמיך קולו יותר מהמברך, עיי"ש בתוס' ד"ה "בקולו של משה", וכבר העירו מזה במהדורות דרשו בסי' קכ"ח על מ"ב סקמ"ט, בשם השבט הלוי ובעל הליכות שלמה, על החזנים המנמיכים קולם יותר מידי, ואף שהביאו שם לימוד זכות בשם הציץ אליעזר שלא יראה כאילו החזן גם מברכם, מ"מ אין בזה די כדי להצדיק להנמיך הקול באופן שכמעט בטל דין "אמור להם", וגם על עיקר דבריו, באמת הבאנו שם בגליון הנ"ל, בשם הרבינו בחיי והכלי יקר, דהברכה עוברת נמי דרך החזן המקריא אותם, ואין כאן הקראת תיבות בעלמא, ועיין.

ולעצם הערתו החשובה של הרב הכותב על הגבהת הקול של הציבור, בשעת החזרת הש"ץ ומודים דרבנן וכה"ג, באופן שמונע מלשמוע את הש"ץ כראוי, יפה העיר, והדברים עתיקים, וגם כאן יש להוסיף כנ"ל שראוי לחזן לא להנמיך הקול בצורה שאינו נשמע כמעט, ומצוי הדבר בנערי בר מצוה וכה"ג שאינם יודעים כלל שהציבור צריך לשמוע 'קדוש וברוך' בקדושה, או ברכת מודים, וממלמלים לעצמם בשקט חלקים אלו של התפילה, וכמעט שבטלה חזרת הש"ץ מעשרה שומעים מתחילה ועד סוף, והוא נזק גדול לציבור, וכבר שמעתי פעם מאחד שרצה למנוע כלל מנערי בר מצוה מלגשת לעמוד, מטעם זה, אבל לא הבנתי מדוע, כי עדיף ללמדם בדרכי נועם שכך הוא הדין, כמו שמלמדים אותם הל' תפילין ושאר הלכות, ולא לגעור בהם באמצע התפילה, ולהלבין פניהם, אלא ללמדם קודם לכן בצורה נעימה שידעו הדין, ויצא בזה ידי בין אדם לחבירו ובין אדם למקום, וזכות תפילתם של רבים תבא עליו.

רק אסיים הערה זו בענין דומה, שע"פ דברי הרב הכותב רציתי עוד לעורר, בדבר מצוי, שהנה ידוע הקושי הפרקטי, שיש לכל חזן מדקדק בהלכה, בשעת הקדושה, דמצד אחד צריכים הצבור לשמוע החזן שאומר 'קדוש וברוך' שזה עיקר הקדושה כמש"כ המ"ב בכמה מקומות, עיין בסי' ס"ו ובסי' קכ"ה (בהמשך נביא שני טעמים בזה מספר אשי ישראל) ומאידך כיון שהצבור עונה בקול ג"כ את הקדושה, אם יתחיל לומר קדוש, אחר שסיימו הציבור, כדי שישמע קולו לציבור, נסתפק המ"ב בבי' הלכה ריש סי' קכ"ה אם יוצא יד"ח כי גם הוא צריך לומר הקדושה בעשרה, ועיי"ש בבי' הלכה שאם מתחיל לפני שגומרים הציבור שפיר דמי, וידוע דמרב הגרי"ז החמיר בזה, שיאמר עם הציבור, ודקדק כן מהרמב"ם בסדר התפילות (הובא שם במהדורת דרשו ג"כ) ולכן נהגו הרבה מהמדקדקים, לצאת ידי שניהם, להתחיל בקול רם קדוש וברוך, בזמן שעדיין הציבור אומר ג"כ, אבל כבר נחלש קולם שיוכלו לשמוע החזן היטב, וגם בשבת ויו"ט (אף שהוא קשה יותר, כי התוספת שאח"כ כ'ממקומך' וכו', היא ארוכה ובניגון ארוך יותר, ולא יכול לחכות שכולם יגמרו גם זה, שזה אינו עיקר הקדושה, וצריך לומר עם הציבור, ואח"כ לחכות שיסיימו גם זה) וכן העיר לנכון בספר החשוב אשי ישראל (להרב אי"ש פפויפר) פרק כ"ד, סעיף כ"ה, ועיי"ש בהערות פ"ב ופ"ד, שהרחיב בדברי כמה אחרונים, ומקורות לזה, והנה הטעם שצריך לומר בקול רם שישמעו הציבור 'קדוש וברוך', הביא שם בהערה פ"ד, בשם כמה אחרונים, דהוא מפני האמור בשו"ע סוף סי' ק"ד, שמי שעומד באמצע שמו"ע, ישמע מהש"ץ ויצא בזה מדין שומע כעונה, ומ"מ לא חשיב כהפסק בתפילתו עיין מ"ב שם, ולכן

הש"ץ מוציאם בזה, ומהגר"ש דבלצקי זצ"ל, בספר זה השולחן, הביא טעם נוסף לזה, דס"ל דהוא בשביל שהציבור ישמע כל חזרת הש"ץ מפי החזן, וס"ל דקדושה הוא חלק מהברכה שלישית, עיי"ש, ועכ"פ כאן אנו מגיעים לנדון שרצינו בו, דבדר"כ בכל מנין מתפללים יש כמה מהמתפללים שעוד לא סיימו שמו"ע בשעת קדושה (אף אם התחילו כדין עם הציבור, כדעת החזו"א בספק הבי' הלכה) ורוצים לצאת מהחזן את הקדושה כמבואר בשו"ע בסי' ק"ד הנ"ל, אבל לא תמיד החזן בקולו, מצליח להגביה קולו שישמעו כולם (ויש חזנים מעטים שקולם חזק כ"כ, המצליחים שישמעו כולם גם בעת שהציבור עונה) ולעיתים מנסה לעשות הפתרון הנ"ל, ומתחיל הקדושה בשעה שהציבור עומד לסיים, ונחלש קולם, וכך יוצא גם האמירה עם הציבור כמש"כ הבי' הלכה הנ"ל, אבל דא עקא שיש פעמים שחלק מהציבור צועק בעוז ומאריך בקולו עוד ועוד בקול רעש גדול, באופן שמונע מהחזן שישמעו קולו כלל, והעומדים בשמו"ע מפסידים הקדושה (ולדעת הגר"ש דבילצקי הנ"ל, גם הציבור כולו מפסיד שלא שומע חלק מחזרת הש"ץ כהערת הכותב על מודים דרבנן) ונכון שצריכים לומר קדושה בקול "ויחד כולם קדושה ישלשו", ויש נחת רוח לקב"ה בקדושה של הציבור, אבל מ"מ כבר הזהירו חז"ל בכ"מ כעין זה, על המאריך באמן יותר מידי, וגם אפשר להנמיך מעט

הקול, שיוכלו לשמוע את הש"ץ, ויש בזה ענין של גם בין אדם לחבירו, להתחשב בחבירו שעוד לא סיימו שמו"ע, ואף שיכול להיות קצת פתרון לכל הפחות למי שעומד בשמו"ע, שיכוון לצאת יד"ח קדושה מהציבור העונים, ויש מאחרונים שכתבו כן, אבל לא מועיל לכו"ע, ודעת האג"מ שאין מועיל אא"כ ביקש במפורש ממשהו שיכוון להוציאו (וכוונה בסתמא מועילה אצל הש"ץ ולא אצל כל אחד) עיין בכל קיבוץ הדעות בזה בספר אשי ישראל הנ"ל, בהערה פ"ד הנ"ל, ושם בפרק ל"ב הערה מ"ז (המסומנת בכוכב) ואקוה שפרסום דברים אלו, יביא למאן דהו תועלת, בס"ד (אח"כ עיינתי בספר שיח תפילה למורינו הגר"י טשנזר שליט"א, וראיתי שעורר על ענין זה שהחזן צריך להגביה קולו בהקראת התיבות לכהנים, והביא מהמאירי והב"ח שצריך לומר בקול רם, וג"כ הסכים שם שא"צ שיהיה קולו נמוך מהכהנים, אף אם נדמה לדין זה של "לא יגביה קולו יותר מהמברך", אלא שקולותיהם יהיו שווים, עיי"ש בכמה מקומות, ובפרט בפרק א' סי' י', שכינהו "שגגות וטעויות מצויות בתפילה" באות ז', וכן הדגיש שם באות ה' שצריך החזן להשמיע קולו היטב בקדושה, עיי"ש מה שכתב בחלק מהדברים בדומה לדברינו כאן, בענין מתי יומר הש"ץ קדוש וברוך, באופן שישמעו קולו, וגם יאמר עם הציבור, מה שעונה לשואלים, ונוהג בעצמו, עיי"ש).

ד] חילול שבת על אדם כדי שלא ינוק נפשית

נסתפקתי שם בדין הגמ' סוף יומא, בנעלה דלת בפני תינוק, אם הוי נזק נפשי גמור שיהפך לשוטה, או שיבא רק לשינוי במצבו הנפשי כגון שיהיה מזה

הערה קצרה במה שכתבתי בגליון הקודם על דברי הרב חיים פנחסוב שליט"א, בענין לחלל שבת על אדם שלא ינוק מזה נפשית:

שבדבר, ואולי נלמד מזה כמה אחריות יש להורים המשאירים תינוק קטן בבית לבד, בכל מיני מקרים, מה רמת הסיכון שיכולה להיות מפחד כזה, וכמובן כל מקרה לפי עניינו, לכמה זמן, ואם ישן או ער, ואם יש מבוגר אחראי באזור כמו בבית השכנים וכדו', ורק להעיר באתי, להתבונן בזה ע"פ דיני התורה, שהותר חילול שבת בשביל זה, ושלא יבא מאן דהוא ויטען כי הוא סתם הפחדות של בעלי הפסיכולוגיה וכדו'.

ה) בענין זריזין מקדימין

תמיד שממנו למדו לתפילת שחרית שם בגמ' דמצוותו בבוקר, ולא בהשכמה, עוד יש לפלפל אם יש ראייה לענין זה מהסוגי' בפסחים דף ד' ע"א גבי בדיקת חמץ דשאלה הגמ' אחר שהביאה דין זריזין "וניבדוק מצפרא", וברש"י על אברהם - "ומ"מ בלילה לא הקדים", אם היה צד דתחילת הזמן מתחיל בתחילת הלילה ועל זה חל דין זריזין, ותירצה דסגי בבוקר, או שיש שם ביאור אחר בגמ', ויש לפלפל עוד בראיות ממה שכתב המ"ב סי' נ"ח על השו"ע ס"ב ד"אם לא קרא אותה קודם הנץ החמה יש לו להקדים לקרותה במהרה כל מה שיוכל" שהוא מדין זריזין, ומשמע שכל תוך הזמן חשיב זריזין, מאידך לגבי ק"ש של ערבית כתב המ"ב כן בס' רל"ה ס"ג על הא שכתב השו"ע דלכתחילה צריך לקרותה מיד בצאת הכוכבים, וכתב המ"ב גם שם מדין זריזין (אף שיש לפלפל בראשונים שם שהוא גדר אחר של חשש אונס שינה שמבואר בגמ' וכדו') ונראה בעיקר על התחלת הזמן, ועיין בכל זה.

ולעצם השאלה שמעתי מידידי ר' משה חליוה שליט"א, שחיפש עם הרב

בלחצים וחרדות וכדו', עכ"פ בזמן קצר, כגון כחצי שעה לפני צאת השבת, ולפי"ז להביא ראייה לנדון הרב הכותב, אבל כעת ראיתי בלשון הרמב"ם בפ"ב מהל' שבת הי"ז, שכתב זאת ההלכה בלשון - "שמא יבעת התינוק וימות", ואחריו העתיקו כן המג"א בס' ש"כ סק"ח, והמ"ב שם סקל"ח להלכה (אמנם כבר דנו הפוסקים בדורות הללו עד איזה גיל של קטן, הותר לענין זה) ומי יבא אחרי המלכים האלה, להסתפק בדבר הסכנה

בדברי הרב אליהו חדש שליט"א בגליון האחרון בדין זריזין מקדימין:

הנה דן שם הרב הכותב בשאלה מעשית בזמנינו, עד מתי יש מעלת זריזין בשעת הבוקר, אם עד חצות, או גם אח"כ כל כמה שמקדים, ונוגעת מאוד למצות מילה, וביחוד בעירינו אופקים, שבדר"כ קשה לעשות הברית בבוקר ממש, כשמחכים לקרובים שיגיעו מחוץ לעיר במרחק נסיעה, ואח"כ חוששים רבים לבטול תורה עד סוף סדר א', כמו שהורו כמה גדולים, לחכות לצהרים, מהם הגראי"ל שטיינמן כמדומה, ואולי גם הרבנים בעירינו (כעת לא בררתי) ופלפל שם הרב הכותב בראיה מהטור ובית יוסף ועוד, ובסו"ד הביא שכך הפשטות של הקרא ממנו למדים זריזין "וישכם אברהם בבוקר" דכולל כל הבוקר וסתמא דהש"ס ברכות כ"ז ע"א דלרבנן עד חצות מיקרי בוקר, דלא כר"י שם.

והנה יש לפלפל בראיה זו, דאפשר דהתורה באה לומר שבתוך חלק זה הנקרא בוקר, השכים אברהם אבינו, וכן עלינו לעשות למצוות, אבל קשה לומר שהם חמש דקות לפני חצות עלה בהשכמה, ושאני קרבן

הכותב ולא מצאו ספרים רבים המדברים בשאלה זו, ושלחתי שאלה זו למוהל ותיק ומומחה, שידיו רב לו גם בהלכות מילה, בעל מחבר ספר מילה שלמה, הרב שלמה שוחט שליט"א (שמפעם לפעם יש בינינו התכתבות בעניינים תורניים) ונתן רשותו לפרסום התשובה כאן -

וזה תוכן שאלתי - "שלום הרב שוחט, אברך אחד פרסם מאמר קצר במנורה בדרום, אם יש דין זריזין עד חצות היום, כגון במצות מילה כשהברית מתאחרת, או דלמא רק בבוקר חשיב זריזין, ואם תימצי לומר דחשיב, יש להסתפק עוד יותר אם כל היום כל דקה שמקדים, נכנס למעלת זריזין או לאו, האברכים שעיינו בנושא טוענים שלא מצאו כמעט מי שמדבר מזה, והביאו פתחי תשובה שמביא שבות יעקב דעד חצות מיקרי זריזין, והם אומרים שבדקו בהרבה ספרים על יו"ד וברית מילה, וכמעט לא מדברים מזה, אני מצאתי בקונטרס כאיל תערוג על ענייני ברית מילה שמרן הגראי"ל שטיינמן גם היה סבור שעד חצות מיקרי זריזין, הוזכרה שם גם ראייה מגמ' ברכות דף כ"ז ע"א דעד חצות לרבנן חשיב בוקר, אף שיש לדון בראייה זו. אמנם נתפלאתי שאין על שאלה זו רבים המדברים ממנה, הלא זה דבר מצוי מאוד כמעט בכל ברית מילה, וב"ה

ילדים מישראל נמולים מידי יום כבר אלפי שנים, איך זה יתכן.

מה ידוע לכת"ר בנושא - פנחס יצחקי

וזו היתה תשובתו אלי:

מצ"ב העתקה מקונטרסי הק', ישכ"ג:

כל שמל לפני חצות היום קיים את מעלת ה"זריזים" [כ"פ בלבוש (או"ח סי' תקפד ס"ד וע"ע בדבריו בסי' תרנב ס"א, הגם שהוא עצמו כ' ביו"ד סי' רסב ס"א זריזין מקדימין למצות ומלין בבקר מיד כשתנץ החמה', וכ"מ מהשבו"י ח"א סי' ל הו"ד בפת"ש יו"ד רס"ב סק"ב), וכ"מ במ"ב (סי' תקנט סקכ"ו) וע"ע בשו"ת צי"א (ח"ט סי' כח) שנתן טעם לזה.

מש"כ "אמנם נתפלאתי שאין על שאלה זו רבים המדברים ממנה, הלא זה דבר מצוי מאוד כמעט בכל ברית מילה, וב"ה ילדים מישראל נמולים מידי יום כבר אלפי שנים, איך זה יתכן?"

לענ"ד לק"מ שהמתבונן בספרי הפוס' רואה ברור שהמנהג היה בכ"מ תמיד שמלו מיד אחר שחרית ומשו"ה גם היה צביון מיוחד לתפילה, כפטור תחנון והמילה נערכה לפני עלינו, ועוד הרבה, ואכמ"ל - שלמה שוחט.

ו) בענין אמירת תהלים בעבור חולה

הנוגע למעשה להרבה מתפילותינו.

ורק אבא בזה בענין שמאוד נוגע למעשה, שהזכירו כמה פעמים בתו"ד, והוא לגבי אמירת התהלים עבור חולה בכוונת המילים, והזכירו הרב הכותב ב' פעמים, האחד לגבי שיטת המאירי והחוות יאיר, ושכן מורה ובא הגר"מ שטרנבוך שליט"א לדינא בתשובות ונהגות (הביאו באת ד')

בדברי הרב אברהם אהרן קרנבוסקי שליט"א בגליון האחרון בענין אמירת תהלים עבור חולה:

יפה כתב לסדר שיטות הראשונים והפוסקים באיסור להתרפאות בד"ת, וגדר להגן שאני, ופרס לנו כשו"ע תירוצים רבים שנאמרו ע"י רבותינו בהיתר אמירת תהלים על חולה, והנפק"מ ביניהם, והוא נושא

מהרוח חיים על אבות, אינה ראייה לתהילים, דפשוט שזכות התורה מגינה, רק היא ראייה לשיטת האחרונים האלו, שע"י זכות התורה מותר להתפלל על חולה).

ולעצם מה שדן שם לטעם זה, וכתב שם בשם הגרש"ז אויערבאך, דלפי טעם זה, יצטרכו לומר התהילים בכוונת המילים, דאם לא כן יש לחוש שהוא כלוחש על המכה, וכן כתב לעיל שם לטעם האחרונים הנ"ל, שהוא גדר תפילה ותחנונים, שלכאור' אם אומר הפסוקים בלא כוונה יש לחוש לאיסור בזה.

ולענ"ד הפשטות כהנ"ל, שאין בו גדר תלמוד תורה כלל כשמתפללים על חולה, והוא חידוש גדול לומר כן, וכיון שהוא גדר תפילה כמו שכתבו הנ"ל, אע"פ שודאי יש מעלה עצומה ככל שמכוון יותר בפ"י המילים, וכבר אמרו חכמינו טוב מעט בכוונה מהרבות בלא כוונה, אבל פשוט שנשאר עליו גדר תפילה גם באופן זה שלא מבין הרבה מפירושי המילים שאומר, ואין כאן שום חשש לומר תהילים על חולה מחמת זה, ולא לחש וכה"ג, דאע"פ שכתב השו"ע בסי' צ"ח דצריך לכוון פי' המילות שמוציא בשפתיו, עיי"ש כל הענין, מ"מ פסק המ"ב להדיא בסי' נ' סק"ב, דשונה תפילה מת"ת, שבתורה אם אינו מבין אינו נחשב לימוד, ובתפילה אף שאינו מבין הקב"ה יודע כוונתו, עיי"ש, וכבר כתב רבינו הנפש החיים בשער ב' פי"ג, דבעומק כוונת התיבות ג"כ, אין אתנו יודע עד מה שהכניסו אנשי כנסת הגדולה שם כל הסודות, עיי"ש היטב בהרחבה, וכל אחד מכוון עד כמה שידו מגעת, ומה שלא מבין עלתה לו כתפילה, וכן הוא בתהילים, בפרט אם מנסה לכוון כפי כוחו, ומכוון ליכו לשמים כמו ששינוי סוף מנחות "אחד המרבה ואחד הממעיט" וכו',

דאמירת תהילים שלנו אינה בגדר תלמוד תורה דיכנס לגדר של התרפאות בד"ת, ויאסר בחולה וכו', אלא בגדר תפילה ותחנונים לפני המקום, וכתב שזו הדרך הרווחת להתיר אמירת תהילים על חולה, וראשית יש להוסיף על דבריו, מה ששמעתי פעם בשיעור מהגאון ר' אשר וייס שליט"א שמסר על סוגי' זו ממש, ובפתח דבריו אמר שעם כל הקושיות וההסברים צריך לדעת שמה שכל כלל ישראל עושה בכזו פשטות אלפי שנים, אין ספק שהוא מותר, רק צריך לדעת ההסבר לזה, ובאמת כן עשה הרב הכותב שפרס לנו תשע טעמים מדברי רבותינו להתיר בזה, וכך שמעתי מכמה חכמים, שדבר שכל כלל ישראל עושה על כל חכמיו ועדותיו, הוא מכריע גדול יותר מכל פוסק שיהיה, ובגמ' ובבעלי התוס' ועוד, מצינו כן בהרבה מקומות (כגון פוק חזי מאי עמא דבר, ונהגו עלמא כר' פלוני, ולא חזינן רבנן קשישאי מינן דעבדי הכי, ועוד) ומסיבה זו היה נראה לי שמה שכתב בסו"ד מהתורת חיים והגרש"ז אויערבאך בהליכות שלמה, דאומרים את התהילים בתורת זכות תורה שתגן, ולא בתור לחש או אפי' תפילה, לכאור' הוא חידוש גדול, דבשלמא בתור לחש פשוט שהוא נכנס לסוגי' שעליה כתב הרב הכותב, ויש בו חשש איסור גמור, אבל בפשטות על חולה אומרים תהילים בתורת תפילה ולא בתורת ת"ת, וכמש"כ האחרונים הנ"ל, וכן הוא ע"י נשים כמו שהעיר שם בהערה, בלי להכנס לסוגי' של תורה שבכתב לנשים, דלא מיסתבר כלל שאמותינו וסבתותינו בכל הדורות ששפכו תהילים על חולים בדמעות עם התהילים בידם (חוץ מהתפילות על הצאצאים שיגדלו בתורה ויר"ש, שאינו קשור לאיסור להתרפאות בד"ת) כווננו ללימוד תורה בזה, ופשוט שלא עברו בזה איסור (והראיה מהמעשה על הט"ז שהביא שם

ולכאור' אין הכוונה שם לכוונת המילות, אלא כעין "ישראל מסתכלין כלפי מעלה", שהעיקר שאין לבו פונה מעם ה' אלוקיו, ורק בפיו ושפתיו כבדוני, וכבר אמרו אמוראים בירושלמי, הובא בתוס', כמה קשה הכוונה בשלימות ("מיומא לא איכוונית, ואנא מנית אפרוחיא" וכו') ובתשר' שבט הלוי במק"א כתב שעם כל הפשטים שנאמרו בה, אין יוצא מידי פשוטו שגם עליהם היתה קשה הכוונה בכל התפילה, ושמעתי מהגאון ר' יצחק זילברשטיין שליט"א שפעם קבוצת בנות בקשה לשאול את חמיו מרן הגרי"ש, שאומרות הרבה תהילים, ולא מבינות חלק גדול ממה שכתוב, והשיב להם הגרי"ש במתק שפתיו - "דוד המלך כבר הכניס את כל הכוונות בפנים, אתם תגידו את המילים שאמר, ויש בהם כח גדול לפעול" עכת"ד, ועלה בקנה אחד עם לשונו הזהב ודבריו הנפלאים של רבינו המלבי"ם שציטט הרב הכותב בסוף מאמרו, ודו"ק (ושייך גם למה שכתב הרב הכותב על תהילים לנשים).

ומה שכתב שם בתו"ד בשם האחרונים הנ"ל, שתהילים דווקא הוא מגן בזכות לימוד התורה יותר מלימוד אחר כי מלהיב האדם לדביקות בה', יש לציין כי בדומה לזה, כתב הנודע ביהודה בתשר', לתיקון ת"ח בעל תשובה שחטא בעריות, וכתב לו שם סדר תשובה ע"י לימוד התורה, וכולל שם לימוד בספר התהילים, וקצת משמע שם שהוא חלק מתיקון הלימוד שקבע לו, ולא בתורת תפילה, וזה לשונו שם - "וידבוק מאוד בשירות ותשבחות של דוד המלך ע"ה, שזה דבר גדול להלהיב בלב האדם אהבת הבורא ב"ה" עכ"ל, עיי"ש כל הענין. (והיא תשובה נפלאה בכמה פרטים נוספים, שאין מצוי כמותה לרוב, בתשובות הגאון הנורא הלזה, ונוגעת גם הרבה בעיקרי התשובה,

והזמן גרמא כעת בימים קדושים אלו לעיין בה) וגם הלא ביקש דוד המלך שיחשב העוסק בתהילים כנגעים ואהלות, ואף שכתב הנפש החיים שער ד' פרק ב', שרואים מזה ש"העסק בהל' הש"ס ועיון ויגיעה, יותר נעלה ואהוב לפניו יתברך מאמירת תהילים" כלשונו, ועוד דמי יודע אם הסכים הקב"ה על ידו, מ"מ מודה שם שאם מטרת הלימוד היתה רק דביקות כפשוטו, מה שמכנים העולם דביקות, הלא "אין לך דביקות נפלא יותר מאמירת תהילים כל היום" כלשונו שם, ופשוט שגם אחר מה שכתב שם בסו"ד לבאר ענין לשמה, לא פקע אמירת תהילים מלימוד תורה, שיש בו גם דביקות נפלאה, רק שבהל' הש"ס יש נחת רוח לקב"ה יותר מזה, והוא סייעתא לדברי הכותב ג"כ, ואפשר שמצד הל' ת"ת יוצא בו אף בלי הבנה, אף שכתב המ"ב הנ"ל בסי' נ' שבלימוד תורה לא נקרא לימוד אם אינו מבין, מ"מ ידוע שכתב בשו"ע הגר"ז, דבתורה שבכתב כן חשיב לימוד, בלי הבנה, ומסתמא ה"ה בתהילים, וגם יש חולקים על הנפש החיים בזה, מהם בספר אור השנים לבעל הפרדס (ידיד נפשו של הגאון ר' יונתן בעל האורים ותומים, כמו שנראה במכתבים שכתבו זל"ז, ומהיחידים שזכה לקבל הסכמה על ספריו מקה"ק רבינו הגר"א) שבספרו מוכח שסבר שדוד נענה בזה, ותהילים שונה משאר לימוד המקרא שאמרו עליו חז"ל "מדה ואינה מדה", עיי"ש כמדומה בהל' הלימוד שאחר תפילת שחרית, וכך מתבאר באשל אברהם בוטשש, באו"ח סי' רל"ח, עיי"ש, ועוד, ודו"ק בזה.

ומ"מ דברי האחרונים שהביא הכותב בהיתר אמירת תהילים על חולה משום ת"ת, גם אם נימא שטעם ההיתר מסיבות אחרות כנ"ל, מ"מ נצרכים לן מאוד להלכה, לכל

לזה, אלא שבאמת יש לזהר כמו שכתב הרב הכותב בזה, שיהיה לימוד בהבנה ולא כלחש בעלמא, וכמו שהביא מבעל התפא"י גם לחוש באומר לרפואת חולה פסוקים מסויימים, שלהגן הותר בגמ' כנ"ל, אבל לרפואה לא, אמנם גם בזה יש לדון ממנהג העולם לומר פרקים מסויימים גם ע"י גדולי ישראל לרפואת חולה (ולא רק תפילות לזווגים וכה"ג) כגון אותיות קרע שטן, וכדו', ויש לחלק דהתפא"י דיבר מפסוקים מסויימים ולא פרקים, ואכתי יש לעיין בדבר.

[ז] בגדר מצות אהבת ה'

נשגבת שיחידים זכו אליה, ומאוד נהניתי מההקבלה הנפלאה שמצא בדברי הרס"ג בספר המצוות שהשמיט גם מצות אהבת ה' וגם פרו ורבו, וביאר דשניהם גדר המצוה בהשתדלות ולא בתוצאה, ואישר חיליה, רק אעיר דבר אחד שקשור באופן כללי לכמה דברים שהעיר שם, והוא דבמסילת ישרים מצוי בהרבה מקומות שמדבר מענין אחד במקום מסוים אף שודאי שייך לא רק לדרגה שמדבר בה, למשל שמדבר על לימוד תורה בזהירות, או על חסד ותפילה בחסידות, אף שכל אדם שייך בזה, אלא שיש בזה דרגות שונות, וגם כתב על נושא זה שם, כי שייך בנקודה מסויימת דווקא למקום זה, אבל לא לגבי כל דבר, ודון מינה ואוקי באתרה.

לימוד שהוא לרפואת חולה, ולאו דווקא תהילים, כגון הלומד גמ' או משניות לרפואת חולה, שהיה מקום לומר שהוא כלול באיסור להתרפאות בד"ת, וכאן אין את ההיתר של תפילה ותחנונים כמובן, ובזה יש להסתמך על היתר התורת חיים וההליכות שלמה הנ"ל, שאין בזה רפוי בד"ת אלא לימוד לזכות, כי אינו עושה בצורת לחש בלי הבנה וכה"ג, והמעשה עם הט"ז שבעל הנפש החיים ראה לנכון לספרו בשיעורי פרקי אבות שמסר (שהזכירו הכותב) הוא תנא דמסייע

ואחרון חביב בהקשר למאמרו של הרב אברהם ישעיהו קשש שליט"א בגדר מצות אהבת ה':

היטיב לתמצת הפלא ופלא את הגדר הלכתי של מצוה יסודית זו שעמודי העבודה נשענים עליה, בכל הנקודות המרכזיות בסוגי' זו (בהלכה, דמצד העבודה והמוסר ספרים שלימים לא יספיקו לזה) ולבאר היטב בלשון רהוטה וברורה כיצד יקיים כל אחד מצוה זו למעשה ע"פ רבותינו הראשונים, ונגע בכמה שאלות יסודיות שא"א לפתוח הסוגי' בלעדיהם, ובעיקר בשאלה איך נצטווה כל אחד מישראל לקיים דבר שרבותינו הראשונים ראו בו כמעלה עצומה ומדריגה



מכתב ד'

הרב יצחק ירחי

בענין בישול אחר אפיה וצליה

דפתח ביה, א"כ מ"ש אח"כ ויש מתירין' אעיקרא דדינא קאי אפילו בכלי ראשון.

ומ"ש כת"ר ועוד ראיא ברורה לזה שהרי בב"י לא הביא מי שמתיר בכ"ר אלא ראבי"ה וכו', שותא דמר לא ידענא דהמדרכי קאמר לה בשם ראבי"ה, ומשמע דמסכים לדינו ולא יחידאה הוא, ושפיר שייך לומר ויש מתירין. וכל זה פשוט בעיני מאד, וכן מוכח גם מכל הראיות שהביא מעלת כת"ר שליט"א, ומן המנהג שהעתיק בסוף דבריו.

[ב] ומה שהעיר עלינו לענין דינא, דלאחר שהתברר שהגירסא בדפוס ראשון של השו"ע 'ואסר', מה שייך לחוש לגירסאות אחרות, הרי זה ודאי טעות סופר וכו' יעו"ש. מנא ליה למר דגירסא זו מדפוס ראשון, אטו כל דפוס קדום הוי ראשון, ואפשר דנשתבש בדפוס ההוא ובאו אחרים ותקנו הגירסא. הנה מדברי הרמ"א [שהיה בדורו של מרן] נראה דגריס כגירסא דידן, ומאן לימא לן דלא ראה גירסא שניה ג"כ והכריע כגירסא זו, ושמא ביודעו ומכירו קאמר. וגם הט"ז והמ"ב וה"בן איש חי' ועוד, הלכו בעקבות הרמ"א, וכי מפני שאנו מדמין נשווה לכל הני פוסקים טועים ח"ו, אתמהא.

ועוד דגם לנוסחא ישנה, חזינן להרבה פוסקים לחוש לסברת הרא"ם בכ"ר, כפי שהעתקנו דבריהם בתוך המאמר, והם הכנה"ג ו'עולת שבת' ו'מנחת כהן' וא"ר ומהר"י פראג"י ומהר"י בן חביב, והסכים לדבריהם בספר 'כף החיים' ע"ש, וטעמם

לכבוד מערכת הקובץ החשוב והנפלא 'מנורה בדרום', ה' עליהם יחיו.

קבלתי בברכה את גליון חודש אלול התש"פ, ונהניתי לקרוא את תגובתו של הרב עמנואל מולקנרוב שליט"א, על מאמרינו בגליון מנחם אב בענין בישול אחר צליה ואפיה, שחזק את מסקנתינו בדעת מרן השו"ע דלא ס"ל כהרא"ם, וכפי הנראה נשתרבה ט"ס בלשון מרן ובמקום 'ואסור' צ"ל 'ואסר', ומינה דדעת מרן להתיר גם בכלי ראשון וכסברת הראבי"ה, וסיים דהכי נהיגי לפסוק כל גאוני ספרד ע"ש, ויישר כח על הארותיו הנפלאות. ברם בתוך דבריו העיר מעכ"ת על דברינו ב' הערות חשובות, והנני להשיב עליהם מפני הכבוד.

[א] ואענה על אחרון תחילה במ"ש, דבדפו"ר ליתא לחיבת 'אפילו', ולפ"ז משמעות הדברים מה שהיקל השו"ע, לסמוך על סברת הראבי"ה בכלי שני דוקא. לענ"ד אין בדיוק זה כדי לשנות את המשמעות, דכל מעיין בב"י יראה נכוחה דענין בפני עצמו הוא, דשקיל וטרי להשיב על תמיהת הטור למה אסר בכ"ש, וע"ז כתב דלא מן הדין אסר אלא לחומרא מחשש שמא הוי מקלי הבישול. ולענין הדין לא התייחס אלא לעיקר דינא אי כהרא"ם או כראבי"ה, וממרוצת הדברים נראה דנוטה לסברת הראבי"ה, דלא שייך בישול אחר צליה ואפיה או איפכא, ומינה דה"ה בכלי ראשון דמהיכי תיתי לאסור בזה. ומעתה אי נימא דט"ס בשו"ע וצ"ל 'ואסר', וקאי אסברת הרא"ם

נראה ברור מאחר שהזכיר מרן בשלחנו הטהור את סברת האוסר, ש"מ דס"ל לחוש לו לכתחילה אע"ג דלעיקר הדין ס"ל כהמתירין, אלא שאין לחוש רק בכלי ראשון דס"ל לרא"ם איסור דאורייתא, אבל בכלי שני דחומרא הוא שהחמיר [כמבואר בב"י] אין לנו לחוש, וגם הגאון מופת הדור הגרע"י זצוק"ל הסכים לכל זה, והעתקנו דבריו בתוך המאמר ע"ש, והרי זה כמבואר.

ג] ולחיבת הקודש באתי בזה להעיר על מ"ש מעכת"ר בסוף דבריו, דנראה פשוט שהראשונים דס"ל שאין בישול אחר בישול כשהתבשיל כמאב"ד, מכ"ש שס"ל שאין בישול אחר אפיה ולהיפך וכו' יעו"ש. פליאה דעת היא ממני, היאך מדמה מילתא דלא

שייכא כלל, דמבואר לכל מעיין בב"י דסברת הרא"ם משום דהבישול ביטל את האפיה והצליה וכן להיפך, וא"כ הוי מלאכה חדשה ומה יתן שהיה ראוי לאכילה מקודם, אטו המבשל דבר שראוי לאוכלו חי לא יתחייב, ומאי שנא ראוי מחמת בישול או מחמת עצמו. ואין זה דומה לנתבשל כמאב"ד, דס"ל להני פוסקים דנגמרה בזה מלאכת הבישול, ומה שמשביח אח"כ לא מיקרי תו בישול, ומהאי טעמא שרי משא"כ בזה דהוי מלאכה חדשה, וכמבשל לכתחילה דמי, וא"כ אין ללמוד מכל הני פוסקים לעניינינו ולא כלום.

**כתבתי הנלע"ד, והשי"ת יאיר עינינו
בתורתו ויצילנו משגיאות
ביקרא דאורייתא, הצב"י יצחק ירחי**

מכתב ה'

הרב עמנואל מולקנדוב - הרב אהרן גבאי
פתח-תקוה

בענין מבטא הצ' למי שאינו יודע לבטא אותה כתיקנה

כמזויפות ואין ראוי למנותם עם הכ"ב אותיות שהם יסודיות עי"ש. הרי דס"ל שאותיות אלו שהם מורכבות במקורם מב' אותיות - נחשבות אות אחת בפני עצמה, אלא שאין למנותם עם הכ"ב אותיות משום שהם גנובות מב' אותיות מקוריות, אבל לא כתב שגם עכשיו הם נקראים ב' אותיות. ומבואר מדבריו שאם מרכיבים מב' אותיות ויוצרים אות שלישית יש לה שם אות בפני עצמה. וכמו שהמציאו בשפות הנ"ל את האות ג' והאות צ', כך גם האות צ' המדוברת כיום

ומעתה ודאי וברור שעדיף לומר צ' מאשר ס', דהא כשאומר ס' משנה לאות אחרת מהכ"ב אותיות והוי כמחריב את העולם, וכמו שאדם במקום לומר אבא יחליט לקרוא בא"ת ב"ש או סתם המצאה אחרת של החלפת אותיות או שיחליט לבטל חצי מהאלף בית ובמקום ל מ נ יקרא שוב א ב ג וכדומה, ודאי שזהו שיבוש מוחלט. ועוד שפעמים מגיע לידי כפירה ושיבוש ממש וכמו שאצל האשכנזים שאומרים ת' שאינה דגושה כמו ס' - בפסוק ופסח ה' על הפתח אומרים ופסח ה' על הפסח וזהו שיבוש גמור. וכן בפסוק כיבס ביין לבושו וכדם ענבים סותה אומרים סוסו. וכן מלך ממית ומחיה - מלך ממיס ומחיה. וזה הס מלהזכיר.

וגם בנידון הצ' מי שיאמר במקום 'צדק ומשפט' - 'סדק ומשפט', או במקום

עבור הקובץ מנורה בדרום, **הרב** אהרן גבאי שליט"א במאמרו על ההבדלים בין הספרדים למוסתערבים כתב בהערה שרוב העולם שאינם יודעים לבטא את הצ' כתיקנה, שהיא לפי מסורת הספרדים והתימנים כעין ס' אך עמוקה וחזקה יותר - עדיף שיאמרוהו כמו הס' ממש, ולא כמו הצ' המודרנית כיום. וזאת משום שנקט בפשיטות שהצ' המדוברת כיום מורכבת מב' אותיות 'תס' והוי כמוסיף חטא על פשע שמוסיף אות ת' על הס'. עכת"ד.

ואנא דאמרי דלא כן הוא, דהצ' אינו 'תס', וכל אחד ירגיש שכשרוצה לומר 'תסיתסית' - אם אינו בולע את האותיות נשמע כמו ת' ו-ס' ות' ו-ס' ולא נשמע כמו צ'. הצ' המדוברת כיום היא אות בפני עצמה כעין הג' של התימנים. וכמו הג' הערבית [הנקראת 'גים'] והאנגלית [האות J]. ואע"פ שמקור אותיות אלו הוא בחיבור של ב' אותיות 'בסיס' - מ"מ לאחר חיבורים נוצרה 'אות שלישית', וכבר פקע ממנה שם 'ב' אותיות', וכפי שהחוש מעיד וכן"ל. וראה לזה מדברי הרס"ג בפירושו לספר יצירה עמ' ע"ד [במהדורת הרב קאפח] שכתב שיש שמונים מ"ב אותיות וכו' ומהם ה'גים' כאמרך 'ג'אבר', והשי"ן כפי שהוא בלשון הפרסים [שזה הצ' כמו במילה צ'יקו, קוצ'ין] וכו', אבל השש הנותרות מצאתי שכל 'אחד מהם' גנוב מבין 'שתי אותיות' וכו', וכיון שאלה גנובות מבין שתי אותיות נעשו

'צדק צדק תרדוף' - 'סדק סדק תרדוף', ה"ז עוקר את הכל ומחרף ומגדף.

משא"כ אם ממציא לעצמו אות אחרת שאינה מהא' ב', אולם היא קרובה במבטאה לאות המקורית כמו הצ' המדוברת כיום - אע"פ שאינה האות המקורית - מ"מ אינה מתחלפת באות אחרת ואין בזה חרוף וגדוף, ולכן ודאי שעדיף לומר את הצ' המדוברת כיום על פני לומר אותה כמו ס'.

ועוד נראה להוסיף שבזמננו שהשתכח ענין הדימוי בין צ לס שהיה בעבר והיום כולם אומרים צ במבטא המודרני, עד שמי שישמע משהו אומר סיסית או שיאמר שהכהן הגדול היה לובש סיס - לא יבין מהו רוצה - יש איסור גמור לומר בס [גם ללא שינוי המשמעות] דהא בשו"ע בסי' נ"ג נפסק שאין ממנין מי שקורא לאלפין עיינין וכדומה. וכתבו האחרונים בשם הרדב"ז שבמקום שכולם קוראים לאלפין עיינין כמו בית שאן וחיפה - מותר להם לעלות עי"ש, וזה הסיבה שהיום מקילים בזה משום שהציבור לא מבחין בין אלפין לעיינין [עכ"פ בהרבה מקומות]. ולפ"ז יש איסור למנות ש"צ שקורא לצדי"ן סמכ"ן אא"כ במקום שכולם קוראים כן. ולכן בעבר שכך היו קוראים - היה מותר מדין זה, אבל כיום שכבר נשכח ביטוי זה - חזר להיות שאין ממנין כן. ובצ' המודרנית אין בעיה [לפי דעתי שזו אות אחת ולא ב' אותיות] דלא גרע ממקום שרגילים לקרוא לאלפין עיינין, וה"ה מקום שרגילים לקרוא לצ' אמיתית - צ' מודרנית, ודוק.

תגובת הרב גבאי

קראתי בכל לב, תגובתו של ידיד נפשי איש האמת הרה"ג עמנואל מולקנדוב שליט"א.

ולפני שאבוא להשיב על טענותיו, אסכם קודם מה מוסכם על שנינו ובמה נקודת הויכוח. הנה גם הרב המשיג, מודה שביטוי האות צד"י האמיתית היא והמקורית היא כמו שמבטאים הספרדים הזקנים וכל התימנים שהוא כעין ס' חזקה ועמוקה, וכן הוא מודה שהצד"י המודרנית אינה אלא מבטא של האשכנזים בלבד, ועוד הוא מודה שלמעשה ביטוי זה הוא שילוב והרכבה של האות ת' הדגושה והאות ס', וזה באמת דבר הניכר לאוזן בוחנת, כמו שכתב הרב יעקב לויפר במאמרו על המבטאות במוסף שבת קודש של עיתון המודיע לפני מספר שנים. אפשר להווכח בזה גם מן הדיבור השגור בפנינו: המילים 'בית ספר' 'תשומת לב' נשמעות בפי הדוברים כמו 'בֵּית־סֵפֶר', 'צוֹמַת לב'. הביטוי האחרון אפילו התקצר ל'צומי' החיכני, שאף נכתב עם צד"י! הרי לנו שצירוף של תי"ו וסמ"ך באמת נשמע בדיוק כמו צד"י של ימינו. אפשר להווכח בכך גם על ידי ניסוי פשוט: נסו להאריך בהגייתה של הצד"י הזאת; תיווכחו שנשארה בידכם רק הסמ"ך. אי אפשר להאריך בעיצור הזה משום שהוא מורכב בעצם משנים: תי"ו דגושה [שהיא מן העיצורים שאי אפשר להאריך בהגייתם], וסמ"ך. ע"כ לשון הרב לויפר.

עד כן סיכום הדברים המוסכמים על שנינו.

אולם הרב מולקנדוב טוען, שמ"מ כיון שבמבטא הצ' המודרנית, הוגים את האותיות ת' וס' בבת אחת ובדיבור גמור זה לזה, ממילא זה נחשב לאות נפרדת. ולדעתו גם כל שאר האותיות המורכבות משנים, כמו האות שרגילים לכתובה בצ' עם נקודה שהגייתה תש, גם זה לדעתו נחשב אות נפרדת וכן הגי"ם הערבית שהיא מורכבת מד'

דגושה ומאות J האנגלית בצורתה הרכה (שהיא קרובה קצת לז' בעברית).

ואיני מודה לו בזה, כי מה לי אם מבטא את זה בבת אחת או לא, בכל מקרה מבחינת שפת לשון הקודש הוציא כאן הקורא מפיו, שני אותיות ידועות בשפה זו, והם ת' דגושה וס', ומה שהוא הדביק אותם, זה רק הגייה מקוצרת ובלתי דווקנית, אבל זה לא הופך לאות אחרת. ואף שבכמה שפות כמו גרמנית, צירוף האותיות הלזה מוגדר כאות נפרדת, מ"מ כלפי לשון הקודש אין זה נחשב אות נפרדת.

ולדידי פשיטא שמי קרא "בתשומת יד" ולא הפריד כלל בין הת' והש' כך שזה נשמע במבטאנו "בצומת יד", אע"פ כן יצא ואפילו בקריאת התורה אין צריך להחזיר על שינוי דק כזה, שכיון שאלבא דאמת אין בלה"ק אות צ' המודרנית, ואם כן מי שאמר "בצומת" בצ' מודרנית, נחשב שפיר שאמר 'בתשומת' שהרי באמת הוציא מפיו גם ת' וגם סיי", ומה שהדביקם אינו מעכב. שהרי קיי"ל שאין דיבוק אותיות מעכב, אלא אך ורק במקום שעל ידי הדיבוק באמת השמיט הקורא את אחת לגמרי כמו בדבקים שנזכרו בברכות "בכל לבבך" וכן בכל שאר הדוגמאות שהזכירו חז"ל והראשונים שבגלל הדיבוק הקורא קרא רק את ל' אחת או דילג אות א' בראש מילה וכדומה. ומעולם לא הקפידו על עצם דיבוק שתי האותיות, [אף שודאי אינו מדרך הדווקנים להדביק שני אותיות, וכדאי להיזהר בזה לכתחילה].

וזה דומה לאחד שבמקום ז במבטא שלנו אומר ז' רפה (J צרפתית) כמו במילה ז'לוטי וכמדומה [וכן ביטאו רוב בני תוניס וג'רבא כל אות ז כמו שהעיד בספר שפת אמת], שכבר כתב בספר שפת אמת עמ' צט, וזה לשונו: ומכל מקום אני אומר שהקוראים

כן אין קריאתם פסולה בדיעבד, לפי דעכ"פ אין קוראים את הז' כמו שום אות אחרת בלה"ק, ועדיין דמיון מבטא האות ז' עליה אף שאינו מדויק, מה שאין כן לגבי ס' וסיי"ן אם יקראו אותם בחולשה נהפכים לאות אחרת לגמרי - שיי"ן ימנית. וזה דומה לענין כתיבת ס"ת, שכל אות יש לה צורה מדויקת איך נכתבת, ומ"מ המשנה מעט מהצורה המקורית אין כתיבתו פסולה, אלא אם כן היתה האות דומה לאות אחרת, כן הדבר באות ז' אע"פ שמבטאה הוא כמו האות Z בלע"ז, מ"מ אותם המחלישים מבטאה וקוראים אותה כמו האות J צרפתית אין לפסול קריאתם כיון שבלה"ק אין לנו אות כמות ואינם קוראים אותה כמו אות אחרת אף שבלע"ז יש אות דומה לה ולמה הדבר דומה למי שקורא האות ד' למשל במו האות צאד בערבית ד' חזקה מאד שאין לפסול קריאתם, לפי שבלה"ק איל לנו אות כמות, וכיון שאינו מדמה אותה לשום אות אחרת בלה"ק, לא חיישינן לזה שמדמה אותה לאות זרה בערבית, וכן הדבר גם בשאר האותיות שאפשר לבטא את רובם בשני אופנים חזק וחלש, שאין לחוש לזה, וכו' שהזהיר מוז"ק מוהרש"ך בספרו לחם הבכורים דף צ"ה ע"ב בענין מבטא האות ריי"ש שבמלת ישראל שמבטאים אותה במבטא חזק ועיי"ז הופכת השיי"ן לצד"י וזה לשונו: "ראיתי להזכיר מה שרבים שוגגים לקרות הריי"ש של ישראל במבטא הריי"ש הקשה וזה גורם להם לקרות שיי"ן של ישראל במבטא צאד"י, והמדקדק בדבריו צריך לבטא הריי"ש הנז' במבטא הריי"ש הרך וממילא יקרא השיי"ן של ישראל במבטא הסיי"ן והנסיין יוכיח על זה". עכ"ל. ומכאן נלמד שאין להקפיד כ"כ במבטא האותיות רך או קשה חזק או חלש, רק במקום שמשתנה מבטא האות לאות אחרת עיי"ז זה, ולכן לא חשש לאות ריי"ש

אלא לומר שאין הוכחה לשיטת הרב מולקנדוב ואדרבה יש מקום לומר שיש ראייה לצד שכנגדו].

ועוד שאם נלך בדרכו של הרב מולקנדוב, אפשר גם להורות שכל הספרדים היום, שלא יודעים לעשות את החילוק הדק שבין צירי לסגול, עדיף להם לומר את הצירי כמבטאו בפי האשכנזים, שאף שגם שם באמת אינו תנועה לעצמו אלא הרכבה של סגול וחיריק בדיבוק מהיר המכונה "דיפתונג", מ"מ בכמה שפות זו מחשיבים את זה לתנועה אחרת. ולכן עדיף לבטאות כן. ופשוט שאינו כן וצירי אשכנזי לפי הספרדים לא נחשב תנועה אחרת אלא נחשב מוסיף חיריק או מוסיף אות י', ולא הרויח כלום. [אמנם הרב מולקנדוב העיר שזה שונה שכאן מוסיף אות במבטא משא"כ הכא זה אות אחרת, ומה גם שהגיית הצירי שלנו היא האמיתית, והסגול הוא הבעייתי וראיה מהתימנים. וטענתו השניה טענה נכונה היא אבל הטענה הראשונה אינה נכונה שאין שום הבדל בין בצדי ובין בצירי יש כאן הוספת אות ואם בצדי זה נחשב אות אחרת לדעתו א"כ גם בצירי צריך להחשב כן לדעתו].

ולכן אנוכי על משמתי אעמודה, שמי שאינו יודע לבטאות הצ' האמיתית כתקנה, עדיף שיבטאנה כס' גמורה, ולא יאמר הצ' במבטאה המודרנית, ומלבד מה שכתבתי במכתבי הקודם "שנראה פשוט שעדיף לספרדי או תימני לבטאות צ' כמו ס' גמורה ובמקום ציצית לומר סִסִית, ולא יבטא כמבטא האחר ויאמר תְסִיתִסִית, שהרי כעת גם משבש הצ' ומבטא אותה כס' ועוד מוסיף חטא על פשע שמוסיף לה אות תי"ו שאינה כתובה". וכאמור כאן איני מסכים לדברי הרב מולקנדוב, הסובר שכיון שהוגה את זה בבת אחת, ובכמה שפות מחשיבים את זה לאות

שקוראים אותה במבטא הקשה ל"י שאינה דומה לאות אחרת אבל השי"ן שנהפכת לצ' הזהיר שלא לקרא אותה במבטא הקשה, וא"כ ה"ה בנד"ד כיון שלא משתנה מבטא הו' לאות אחרת בלה"ק, אין לפסול קריאת הקוראים אותה במבטא חלש, אלא דמ"מ יש להם להשתדל לבטא אותה כהלכה וכמבטא רוב קהילות ישראל. ובדרך אגב למדנו עוד מדבריו שההבדל שבין הצאד"י לסמ"ך הוא רק בחוזק או בחולשה שאם נחזק קריאת הס' תתהפך לצ' וכן להפך אם נחליש מבטא הצ' תתהפך לס' ואזון מלין תבחן. עכ"ל הרב"צ כהן בספרו שפת אמת.

ומה שהוכיח הרב מולקנדוב מדברי הרס"ג, לדעתי אדרבה רס"ג בא להפקיע מסברתו, שהרי רס"ג שם בא לבאר מה שכתוב בספר יצירה שיש כ"ב אותיות, ומשמע שם שלא רק בלה"ק הוא כך, אלא כך הוא בעצם מציאות הבריא, שהרי באותיות אלו ברא ה' עולמו כמבואר שם. ועל זה כתב רס"ג שיש משיגים על זה וכתבו שיש במציאות הרבה יותר מכ"ב אותיות, ומצאו בכל מיני שפות שיש באות אותיות נוספות, ועל זה אמר רס"ג שכל אלו האותיות הנוספות מאחר והם גנובות מבין שני אותיות אין ראוי למנותם בא"ב. ומה שדייק הרב מולקנדוב ממה שלא כתב רס"ג שאינם כלל אות נפרדת, לדעתי זה גופא כוונת רס"ג, רק מאחר שרס"ג בא להשיב על מה שטענו שבפועל שפות אחרות מחשיבות אותם לאות נפרדת, לכן לא יכל רס"ג לכתוב בפשיטות שזה לא אות נפרדת, ולכן הוצרך רס"ג להאריך ולהסביר למה באמת זה לא נחשב אות נפרדת [והנני מודה שיש כאן מקום לויכוח בלשונות רס"ג המשתמען לתרי אנפי, ולא באתי בדבריי אלו לומר שלדעתי מדברי רס"ג יש פירכה לדעת הרב מולקנדוב,

אחרת, זה באמת נהפך לאות אחרת. ולשיטתו הוא סבור שגם מי שלא יודע לומר סוסים עדיף באמת שיאמר צ'וצ'ים, וכפי שאמר לי הנ"ל פה אל פה. וזה דבר תמוה בעיני.

ועוד שבלאו הכי, הסברא הפשוטה נותנת, שכל האותיות שבלשון הקודש הם דומות זו לזו, וההבדל ביניהם הוא הבדל דק כמו ט-ת צ-ס ק-כ, מי שלא יודע לעשות את ההבדל הנכון שלהם, אין לו ברירה אלא לבטאות בפשיטות את המבטא הכי קרוב, ולומר ט כמו ת וצ כמו ס וק כמו כ, ולא יאמר בכוונה מבטא אחר, רק על מנת שיהיה לו הבדל מלאכותי בין האותיות. למשל במקום ט' יאמר גימל תימנית, ובמקום ק יאמר ת"ש וכו' [והרב מולקנדוב השיב שאינו דומה כלל, דהא ודאי שהצ' שלנו קרוב מאוד במבטאה לצ' המקורית].

ואם לא תדעי לך היפה בנשים, צאי בעקבי הצאן וראי, שבפועל נהגו כל הדורות בכל קהילות ישראל באירופה, דהיינו בכל ארץ ספרד ובכל ארץ איטליה ובכל ארץ יון וטורקיה, ובכל ארץ צרפת* לבטאות הצ' כמו ס' ממש, וכן את ק' כמו כ' ממש וכן ט' כמו ת' ממש, ואמרו בקריאת התורה 'סדק

סדק תרדוף' ולא המציאו חילוקים אחרים, כדי לייצר איזה הבדל. וכי הרב מולקנדוב יורה לאשכנזים לומר "הנה מצ'תו שלשלמה" במקום "הנה מטתו שלשלמה", כיון שהם לא ידועים להבדיל בין ט' לת' ונמצא אומרים "מתתו".

וגם האשכנזים שהמה מבטאים צ' כמו הצ' המודרנית², מ"מ ברור הדבר שלא היה כאן החלטה של חכמי אשכנז לבטאות כך מלכתחילה, על מנת לייצר הבדל בין האות צ' לאותיות ס שי"ן שמאלית ותי"ו רפה [כמו שצייד הרב שפת אמת עמ' קיד], שהרי מעולם לא השתנה מבטא בעדות ישראל במכוון ובהחלטה מודעת, אלא כל חילופי המבטאות הקיימים בעדות ישראל, הינם תוצאה של תהליכים טבעיים של השתנות הלשון והשפעת שפות מקומיות וכו', ומתרחשים בתהליך איטי והדרגתי במשך מאות שנים. וגם לו היה קם איזה חכם ומנסה לשנות את לשון בני עדתו, לא היה מצליח בפועל ללמד זאת לכל בני עירו, ובודאי לא יוכל להסתובב בכל הערים והכפרים בארצו, ולשכנע יהודי אחר יהודי ולשנות מבטאו, ואפילו לטיבואה, וק"ו לגריעותא.

א. בצרפת בזמן הראשונים ביטאו צד"י כמו סמ"ך כמו שמוכח משמות הערים שם כמו "שאנץ" וכן מעדיות הראשונים, וכן העיד רבי אליהו בחור שהצרפתים מבטאים צד"י כמו תיו רפה [ומפורש שם שהאשכנזים מבדילים ביניהם ונראה שכוונתו שהאשכנזים שמבטאים הצד"י כמו צד"י מודרנית, ולאפוקי ממה שהבין הרב לויפר שהשינוי בין האשכנזים לצרפתים הוא בתי"ו הרפה והיינו שהאשכנזים אז עדיין הבדילו בין תיו רפה לס', ואינו מוכרח]

ב. וכבר כתבתי במכתבי בגליון הקודם שהוא מבטא קדום באשכנז ולא התחדש בדורות האחרונים, וזאת בניגוד לדעת הרב שפת אמת והרב יעקב לויפר. וחידוש זה שמעתי מהרב חיים פליפובסקי מבני ברק, והוכיח כן מהכתוב הקדום של הערים בגרמניה וסביבתה 'מגנצא' 'מץ' 'וירצבורג', שכל אלה בגרמנית הם במבטא Z, ובני אשכנז ראשונים ואחרונים כולם כותבים אותם בפשיטות באות צ' בלא שום תוספת וזה מוכיח שכך הוא ביטאו את הצ' בלה"ק בפיהם. ועוד אמר לי הנ"ל שמה שהוכיח השפת אמת קבה-קל משו"ת נודע ביהודה, אדרבה משם ראייה להיפך שאין נחלקו שם החכמים אם יש בעיר ט אם לאו הרי זה נרגש לכולם, וע"כ שכל החכמים שם ביטאו צ' כידן אלא שבני פולין קראו את העיר הזאת פילטץ כלומר פילטקס, ואמר שבירר כן אצל זקני אירופה. ואכמ"ל.

ובאמת שיש הסבר ברור, להתפחות הצד"י האשכנזית, ונקדים שהרב יעקב לויפר במאמרו הנ"ל, הביא 'תעתיקים' עתיקים מאשכנז שבהם משתקף שהגו כל צד"י כעין ס ובשינוי קל (דהיינו כמבטא הצד"י המקורי, וכמבטא התימנים והספרדים), אבל כל צד"י שהיא דגושה בדגש חזק הם ביטאו אותה כמו צד"י המודרנית, והביא לכך מקור נוסף מרבי משה דילונזאנו שיש המבטאים צד"י כשהיא דגושה כך. עש"ב.

ומוכח שהדגשת הצד"י בדגש חזק, יוצרת תהליך לשוני שעלול להפוך צד"י מקורית לצד"י מודרנית. ובאמת שהצד"י

האמתית היא עמוקה וחזקה הרבה יותר מס', ומי שלא יודע לבטאות אותה במדויק, אבל הוא מנסה לעשות אותה בצורה בלתי טבעית ובלי שהתרגל כן מקטנותו, בקלות מרוב חיזוק ודיגוש הצ' עלול להופכה לצד"י המודרנית, ולכן בשלב הראשון כל צד"י שהיא דגושה בדגש חזק הפכה בלשון האשכנזים לצד"י מודרנית כי יש כאן הדגשה מכופלת (שכל צד"י יותר חזקה מסמך וצד"י דגושה חזקה יותר מצד"י רגילה), ובאותה תקופה עדיין הצליחו האשכנזים לבטאות צד"י רגילה כהלכתה, אולם בהמשך השנים אפילו צד"י רגילה לרוב דגושתה נהפכה בפייהם לצד"י מודרנית והבן.



מכתב ו'

הרב און אברהם הכהן סקלי

א] חיוב נט"י לברכת כהנים

שיכול לומר כן כ"כ מהר הרי בודאי שלא יכול לכוון בתפלתו בכזו מהירות, ובודאי כמו"כ יבלע תיבות, וברור ופשוט שלא תקנו לנו חכמים להתפלל בצורה כזו [כ"ש לדעת הסמ"ק המובא בב"י סי' קא (וכ"ד או"ז ועוד כמה ראשונים) דס"ל דברכת מודים מעכבת בכוונתה כברכת אבות!], וא"כ צע"ג בעצם שיטת התוס'.

ואגב אציגה נא לקוראים דבר נאה שחשבתי עליו כשלמדתי סוגיא זו, ליישב שיטת התוס' עפ"י התלמוד [אך לא מתיישבת בזה דעת התוס' גופיהו], דנוסח ברכות רצה ומודים עפ"י מנהג א"י הקדום (היינו לכאורה מנהג התפלה המקורי, קודם ששינו חלק מבני גלות בבל את נוסחתם מסיבות מסוימות ואכמ"ל). ולדוגמא הרי נוסח מסוים לשתי הברכות הנ"ל עפ"י מנהג א"י הקדום [מ'תפלת י"ח שלימה ע"פ מנהג א"י, א. ארליך]:

"רצה" יי אלהינו ושכון בציון מהרה יעבדוך עבדיך ובירושלים נשתחוה לך, בא"י שאותך ביראה נעבוד. מודים אנחנו לך אתה הוא יי אלהינו ואלהי אבותינו על כל הטובות החסד והרחמים שגמלתנו ושעשית עמנו ועם אבותינו מלפנינו אם אמרנו מטה רגלנו חסדך יי יסעדנו, בא"י הטוב לך להודות".

ובקריאה בקצב יחסית מהיר אך לא ב'הרצה' לקח לי כחמש עשרה שניות לקרוא את ב' הברכות, ולפ"ז באמת יתכן לקיים את דין התוס' עפ"י נוסח זה.

בגליון הקודם (גליון י"ד - אלול תש"פ) כתב הרב אברהם הלר שליט"א בהערותיו על גליון 'מים חיים' לגרי"א דינר שליט"א, וז"ל "יש להוסיף בזה את דברי הבה"ל בסי' קכ"ח סעיף ו' שהביא את דברי המג"א שכתב שאסור לשהות כדי הילוך כ"ב אמה בין הנטילה לברכה, והביא הבה"ל שהא"ר תמה שהכהנים לא מקפידים בזה, וכתב הא"ר דסמכינן בזה על הפוסקים דא"צ כלל נטילת ידיים כשנטל ידיו שחרית. מבואר בדברי הא"ר דלדעת המג"א אם שוהים כדי הילוך כ"ב אמה זה לעיכובא!! ולפי"ז יוצא שלפי המנהג שלא מקפידים ליטול כ"כ בסמיכות לברכת כהנים א"כ כל נטילת ידיים של הכהנים נסמכת בעיקרה על שיטת הרמב"ם, וא"כ בודאי יש לסמוך על זה בשופי, ולפי"ז יש להשיג על מה שכתב הרב סקלי הכהן בקובץ הקודם שכהן שנמנע מליטול ידיים לברכת כהנים מחמת חשש רחוק של נגיעה בספל ציבורי אינו עושה כדין משום שדעת רוב הראשונים שצריך נט"י מיוחדת לברכת כהנים, ולפי מה שהבאנו מהבה"ל נראה להקל כיון שבלא"ה אין אנו מקיימים את דברי התוס' לסמוך הנטילה לברכה". עכ"ל.

והנה תחלה יש להעיר על עצם דינם של תוס', דכלל לא יתכן לקיים כן למעשה, דאם נאמר דהילוך כ"ב אמה הוא לערך כעשרים שניות, הרי לא יתכן בשום אופן להספיק לומר ברכות רצה ומודים בפרק זמן קצר שכזה, ואף אם המצא ימצא מי

פסק שצריך ליטול ידים סמוך לברכה ולא לסמוך על נט"י של שחרית, ולפ"ז כוונת הא"ר רק לומר שבפרט זה בלבד של סמיכות הנט"י לברכה סמכין על שיטת הרמב"ם, ולא בכל ענין נט"י לברכת כהנים, וזה דלא כדמשמע מדברי הראי"ה שכתב "כל נטילת ידיים של הכהנים נסמכת בעיקרה על שיטת הרמב"ם", וזה כאמור אינו. וע"ע בספר מגן גיבורים (אה"ג ס"ק יב).

וע"ע במג"א סי' קסו (סק"ג), ובקרבן אורה שם בסוטה.

ובעיקר שיטת התוס' הבלתי אפשרית מבחינה מציאותית, אולי יש להסביר כוונתם דיש להסמך הנטילה לעליה לדוכן, שהיא חשיבא כבר קצת כתחלת הברכה, וע"ע בבאה"ל סע"ב (ד"ה או).

ב] נוסח פיתום הקטורת

קודם לכן אין כאלהינו כו' אתה הוא אלהינו כו' עד אתה הוא מושיענו, ולכן במה דמסיים פתח אתה הוא שהקטירו כו' וזה פשוט".

הנה אוסיף בזה, דאכן הנוסח המקורי בסידורי ספרד שבראשית הדפוס היה 'אתה הוא שהקטירו אבותינו לפניך וכו'', ותוספת 'אתה הוא ה' אלקינו' מקורה מדברי מהרח"ו בשער הכוונות (ענין נוסח התפלה) וז"ל "וזה נוסח פטום הקטורת בין בסדר הקרבנות בין אח"כ בסוף התפלה ובין בפיתום הקטורת דתפלת מנחה כולם שוים. וזה נוסחו - אתה הוא ה' אלקינו שהקטירו אבותינו לפניך וכו'".

וכבר כתב שם מהרח"ו בראשית הנושא, דמה שציין שם בנוסח התפלה, הם השינויים מסידור הספרדי דפוס ונציה רפ"ד, ואכן בסידור הנ"ל הנוסח ללא ה' אלקינו'.

ואגב, מדברי מהרח"ו למדנו דלא ס"ל

אולם כאמור בודאי שזה נאמר רק לשעשוע דאוריתא, ואין בזה כדי ישוב לדברי התוס', שהרי בזמנם בודאי נהג הנוסח הבבלי הארוך, שהוא בערך כהנוסח שלפנינו היום.

והנה בעיקר דברי הבאה"ל שהעתיק הראי"ה הלא שליט"א, הנה כמדומה שדברי הא"ר במקורם לא שזפתם עין אי"ה, דז"ל שם (ס"ק י"ג) "אסור לשהות כדי הילוך כ"ב אמה בין נטילת ידים לברכה, תוס' [נסוטה לח ע"א ד"ה כל], ולכן צריך ליטול סמוך לרצה, והחזון לא יאריך ברצה (מג"א שם). ולי נראה דסמכין בזה על הפוסקים דאין צריך נטילת ידים כיון שנטלו שחרית, וע"ל סי' קס"ו [בא"ר סק"א], ולהכי לא כתב דין זה בש"ע".

הרי דמוכח מדבריו דבא להסביר כנ"ל בדעת הש"ע שהשמיט דין זה, והרי מרן גופיה

בגליון הקודם ידידי וחביבי הרב משה חליוה שליט"א בהערותיו לס' 'מעדני סופר' לרב עקיבא סופר שליט"א, כתב בענין נוסח פיתום הקטורת וז"ל "במ"ש מעכ"ג שליט"א (סימן כ"ב) בטעמא דמילתא שהנהיגו לומר אתה הוא ה' אלקינו שהקטירו וכו' לפני פרשת הקטורת, ונו"נ בזה בטוטו"ד, ומייתי נמי מ"ש בזה בספרי דרבנן. וכו' עיינתי בספרא דבי רב נודע ביהודא וקחזינא לי' (חאו"ח ח"א סימן י') דנשאל כי האי מהג"ר מנחם נאוווארי זלה"ה והשיבו הנוב"י וז"ל: אשר שאל מה נשתנה סדר פיתום הקטורת שאו' אתה הוא ה' או"א מה שלא מצינו בשאר הקרבנות בפ' התמיד וכיוצא, הנה הנוסח בטור או"ח סי' קל"ב לא נזכר אתה הוא ה' או"א רק אתה הוא שהקטירו כו', ואם גם על זה הוא שואל למה בפ' התמיד ושאר קרבנות אין אומרים אתה הוא שהקריבו, הנה הטעם פשוט לפי שאמרו

להאר"י ז"ל טעמו של הנוב"י משום סמיכות פיתום הקטורת לאתה הוא אלקיננו וכו', דהרי הורה לומר כן אף בסדר הקרבנות

שקודם שחירת, וכן במנחה, ושם אין את הנוסח הנ"ל, אף שדברי הנוב"י הגיוניים מצד עצמם.

ג] כריעה בסיום מודים דרבנן

בזה תלה חומרתו, נלענ"ד תמוה מאד לומר שיש כאן מחלוקת גירסאות במשניות דהא לא נזכרה גירסא כזו באף ספר מספרי הראשונים ולא בכתבי ידות כולם, ורק מכללא שמעינן לה וכו'.

במדומה דלפי שעה נתעלם מעינו מ"ש שם במאמרי, דמלבד שהרשב"א במפורש מזכירה בתור משנה, עוד היא לפנינו משנה ברי"ף, וכן הועתקה בכל מפרשי הרי"ף שלפנינו - המכתם, הנימוק"י והרשב"ץ, וכן מוכח שהייתה הגי' ברי"ף לפני הרא"ה ז"ל, עי' במאמרי שם ודוק, וכן היא במפורש הגי' במאמרי. הרי דמראשונים רבים מוכח שהייתה הגיר' לפנייהם [לפחות ברי"ף] בתור משנה. וכמעט אף אחד מן הראשונים הנ"ל לא קשור לרשב"א באיזו שהיא צורה שנאמר שנמשכו אחריו.

ואם נפשך לומר שהיא טעות קדומה ברי"ף, ואחריו נמשכו כל הראשונים - לזה צריך הוכחות מוצקות (ומכתה"י שהבאתי אין ראיה גמורה, כי כת"י ספרדי של מסכת ברכות אינו בנמצא, רק כת"י אשכנזי או רומאני, ואולי בכתה"י הספרדיים של התלמוד גרסו ברייתא זו בתור משנה).

ד] ברכת נט"י לסעודה קודם הניגוב

לברך קודם הניגוב משום שהניגוב עדיין חלק מהנטילה, ועדיין חשיב עובר לעשייתן (כמבואר כל זה ברמ"א סי' קנח סי"א), ולפי מש"כ הרה"כ נ"י (וכדמשמע באמת בד' הפוסקים, ועי' משנ"ב שם סקמ"ה) אין הניגוב חלק מהנטילה, וא"ת דזה דוקא

בגליון י"ג כתבתי בס"ד בסוגיית הכריעה בסוף מודים דרבנן, ובגליון הקודם (גליון י"ד) כתב להעיר ע"ד ידידי הרב אייזנבך שליט"א, וז"ל "ומה שנהוג עלמא לחתום בלא שם זו פשרת הב"י אבל אין שיטה כזאת אליבא דאמת כלל, והראב"ד לא נהג כך, וא"כ האידנא אם יכרעו בשעת החתימה כשחותמים בלא שם, א"כ ממ"נ כורעים שלא בזמן תקנת הכריעה, דהא אם אין חותמים, א"כ כורעים קודם החתימה, ואם כן חותמים א"כ אין לכרוע קודם החתימה, א"כ זהו ג"כ טעם שלא לכרוע מספק".

אמת אומר דלא זכיתי להבין דבריו, דלשיטה דבעינן חתימה ובעינן כריעה, א"כ מקיים את הכריעה במקומה כשאומר 'ברוך אל ההודאות', ומה ענין אם אומרו בשם או לא (ומכך שרבותינו הרר"י ומרן הב"י נתנו לנו עצה זו לחתום בלי שם, ע"כ דעכ"פ יש בזה איזו תועלת להחשב כחתימה לשיטות שצריך לחתום).

ומה שעוד העיר ע"ד שם, וז"ל "עוד יש להעיר במאי דפשיט"ל להרא"א הכהן נ"י דיש כאן מחלוקת גירסאות במשניות, וגם

ובמה שהקשה שם עוד ידידי הרב אייזנבך ע"ד מאמרו של הרב פרינץ בתש' לדברי ידידנו הגר"ג רבינוביץ שליט"א, וז"ל "רהיטת הפוס' וכן עמא דבר שיש לברך אחר הנטילה, משום שקודם הנטילה אין הידים נקיות וכו' ומ"מ הסכימו הפוס' דעכ"פ יש

קנ"ח סע' יא) משם ר' ירוחם, וז"ל "ונהגו שלא לברך עד אחר הנטילה משום דפעמים שאין ידיו נקיות ומפני כך מברכין עליהם אחר ששפשף ידיו שכבר ידיו נקיות קודם שיטול עליהם מים שניים הגה גם יכול לברך עליהם קודם ניגוב שם הניגוב מן המצוה ומקרי עובר לעשייתן". ושלכאורה אין שייכים היום דברי הרמ"א, א"כ בעינן למיעבד כדברי הש"ע.

הנה עכ"פ גם דברי הש"ע אינם שייכים לגבינו, דהרי לדידן דנטלינן ביותר מרביעית בכל אחת מן הנטילות (לנוהגים ליטול ב' או ג' פעמים על כל יד), אכתי אחר שנטל מרביעית שלימה ידיו טהורות וכבר נגמרה מצוות נט"י ואין כלל צורך בעוד נטילה, ולא מקרי עובר לעשייתן כלל, וא"כ פש גבן רק טעמא דאין ידיו נקיות קודם נטילה, ואה"נ, דאנן באמת כלל לא מקיימין במצוות נט"י דין עובר לעשייתן.

בפחות מרביעית, אבל ביותר מרביעית אה"נ באמת אין הניגוב חלק מהנטילה, א"כ מדוע נהגו העם לברך אחר הנטילה קודם הניגוב גם כשנוטלים ידיהם ביותר מרביעית, והדבר צריך תלמוד".

הנה לא ידענא מאי קא קשיא ליה, דאף ביותר מרביעית שייך טעמם של הפוסקים שקודם נטילה פעמים שידיה מלוכלכות, וע"כ גם בכה"ג לא יברך קודם הנטילה אלא לאחריה. ואי קשיא ליה מדוע נוהגים היום [שכמדומה שכולם נוטלים כל יד ברביעית ויותר] שמברכים דוקא קודם הניגוב ולא לאחריו, באמת יתכן ואין טעם בזה במיוחד, רק מטעם שלא להשהות הברכה יותר מדי, ולמה להפסיק בינתיים בניגוב [ועוד כתבו הפוסקים שם (עי' במג"א, ט"ז, משנ"ב ועוד) דאמרינן בזה לא פלוג].

ואי קא קשיא ליה מהמובא בש"ע שם (סי'

