

קובץ
מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי
הלכה ומנהג

גליון ט'
ניסן - תש"פ

נכתב
ע"י בני
התורה בעיר
אופקים

קובץ מנורה בדרום

לשליחת חבורות
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



לע"נ

מרן הגאון הגדול

רבי יהודא שפירא זצוק"ל

נתבקש בישיבה של מעלה

ביום שבת קודש חוה"מ פסח י"ז בניסן
תשס"ט

ת.נ.צ.ב.ה

נתרם ע"י החפץ בעילום שמו



דבר המערכת

שמחים אנו להגיש לציבור בני התורה את גליון ניסן – הגליון התשיעי של קובץ מנורה בדרום, מחידושי תורתם של עמלי התורה בעירנו דלא פסיק פומייהו מגירסא אף בימים טרופים אלה שדבר בחוץ, וממשיכים לעמול ולחדש בתורה הקדושה חרף ההפרעות מסביב.

ונתפלל לאבינו שבשמים שבזכות עמל התורה של בניו חביביו יסיר מאתנו כל נגע ומחלה, ונזכה שכשם שגאל את אבותינו בימים אלו – ימי ניסן הקדושים, כך נזכה גם אנו לגאולה השלמה מכל צרותינו במהרה ולביאת משיח צדקנו, אמן כן יהי רצון.

ושוב נזכיר דזקוקים אנו לעזרת הציבור היקר להוזיל זהב מכיסם כדי להמשיך להפיץ את אור התורה, והיא מצוה רבה של הפצת תורה וזיכוי הרבים שאין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה, וכמובן יש אפשרות גם להקדיש לע"ג, לרפואה, להצלחה וכיו"ב.

ואלו כללי הקובץ:

- ♦ מתקבלות חברות הנוגעות לכירורי הלכה או מנהג בלבד, ובעיקר הלכה למעשה ולא בירורי סוגיות בעלמא, וע"כ לכתחלה רצוי מאוד להגיע למסקנא הלכתית ברורה בסוף המאמר, וכן רצוי שלא יהיו החברות ליקוט בעלמא מדרבי הפוסקים.
- ♦ בראש המאמר יש לכתוב כותרת ברורה, וכן רצוי לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר ובסופו מסקנא או סיכום העניינים העולים לדינא בצורה ברורה.
- ♦ שליחת חברות ותגובות לקובץ אייר תתאפשר עד כ"ה בניסן – 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 חברות 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 העניין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק, ובתפלה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

בברכת 'והסירותי מחלה מקרבך',

ושנזכה לגאולה השלמה בקרוב,

מערכת קובץ 'מנורה בדרום'.

תוכן העניינים

הרב אהרן גבאי

טעות בספירת העומר.....יא

הרב גרשון גולד

בענין עמידה בקריאת עשרת הדברות.....יט

הרב ישראל גולדברג

כמה עניינים שראוי לעורר עליהם בדיני דיבור בשבת.....כו

הרב אברהם יחיאל הכהן הלר

הערות שונות בהלכות פסח על סדר דברי השו"ע והמ"ב.....לב

הרב משה חליוה

תיקון רכב בחול המועד.....לח

הרב אהרן יפה'ן

בחיוב אכילת כזית קודם השקיעה בסעודה שלישית.....מוג

הרב פנחס יצחקי

ציורים נאים באמה על אמה שתקנו חז"ל זכר לחורבן.....מו

הרב יצחק ירחי

צביעה באוכלין ומשקין.....נג

הרב ערן כברה

בענין האם חייב אדם לספר ביציאת מצרים עד שתחטפנו שינה אף שיפסיד

מצות קריאת שמע למחרת.....נו

הרב אביחיל לוי

בטעם קריאת שבת שקודם הפסח שבת הגדולסו

הרב יאיר מינקוס

בגדר החיוב במצות ד' כוסות למי שאין ממון, ושאר מצוותעא

הרב בנימין סנדלר

קושיית הגר"י סלנטר זצ"ל בענין גלגול שבועה ומוש"כ בזה בס' דעת מרדכי, והערות בזה (ובענין דין שתחילתו להחמירעט

הרב און אברהם הכהן סקלי

צורת הכריעות הנכונה בתפלת י"חצג

הרב משה קרן - איינהורן

מפסקי הגר"ש רוזנברג שליט"א הגאב"ד ב"בק

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

רגלו אחת בעיר ורגלו אחת בכרך מתי יקרא את המגילהקא

הרב שרון שרפי

בגדר ברכת האילנותקג

תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב אהרן גבאיקיא

בענין ניקוד תיבות בעל הניסים

מכתב ב'

הרב אלישע כהןקיוג

בענין אין מעבירין על המצוות

מכתב ג'

הרב עמנואל מולקנדוב..... קטו

בענין שיחת חולין בבהכנ"ס

מכתב ד'

הרב דוד אריה שלזינגר..... קיח

(א) בענין משלוח מנות ומתנות לאביונים ♦ (ב) בענין עושה שלום שבתפלת י"ח



הרב אהרן גבאי

טעות בספירת העומר

שאלה: עמדתי ואתבונן מה דינו של אדם שביום ראשון של ספירת העומר קודם שספר, למד את הלכות ספירת העומר מתוך שו"ע סימן תפ"ט, וקרא בפיו את האמור שם בסעיף א' שביום הראשון אומר "היום יום אחד בעומר". האם קריאה זו נחשבת שספר כבר ספירת העומר, ואינו יכול לחזור ולספור בברכה, או דילמא לא חשיב ספירה וצריך לחזור ולספור בברכה (וה"ה שקרא את השו"ע הנ"ל בהמשך ביום השמיני והארבעה עשר).

דלמ"ד מצות אינן צריכות כונה יוצא בקריאתו בתורה אף שכיוון כונה הפכית. וכן הקשה בערך השולחן (סימן תפ"ט סק"ב), ולכך דחה דבריו מהלכה.

ושמעתי יישוב לזה מהרב מרדכי גר"י שליט"א (ראש כולל אור גד, בשיעורו שנמסר בישיבת בין הזמנים בניסן שנת תשע"ב בערך, בבנין ישיבת מגן הילד דאז, אורחות התלמוד דהאידנא), דמצות קר"ש מישך שייכה בת"ת וכמו שאמרו במנחות (צט ע"ב) דאם קרא קר"ש שחרית וערבית קיים והגית בו יומם ולילה, ולהכי כונת ת"ת אינה מגרעה מקיום מצות קר"ש, אבל הלומד שו"ע שמקיים מצות ת"ת נעקרה ממנו מצות ספירת העומר, וכיוצ"ב כתב הר"ן (ר"ה ט ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה ואין) דאפילו למ"ד התוקע לשיר יצא משום שמצות אינן צריכות כונה, מ"מ אם תקע ונתכוון למצוה אחרת לא יצא, ודמי למתעסק וכמו שאמרו בריש זבחים (ג ע"ב) דמינה מחריב בה דלאו מינה לאו מחריב בה עכ"ד. ואפריון שממש כיוצ"ב תירץ בשו"ת פני מבין (חלק א"ח סימן קל"ג) והו"ד בשו"ת יחו"ד (ח"ו, סימן כ"ט, עמוד קנ"ה).

תשובה: מראש צורים אראנו לר' יעקב חאגיז בשו"ת הלכות קטנות ח"א סימן קי"ד שעמד בזה ופסק דצריך לחזור ולספור בברכה משום דכיוון בלימוד השו"ע לשם לימוד תורה ולא לשם ספירת העומר, ואף דבשו"ע סימן תפ"ט סעיף ב' פסק דהאומר לחברו היום כך וכך, אינו יכול לחזור ולספור בברכה (הכי משמע התם להדיא, וכן פרשו רוב ככל האחרונים ודלא כהט"ז שם. עיין שו"ת יחו"ד ח"ו ריש סימן כ"ט) הרי דאף שלא כיוון לצאת ידי חובת ספה"ע אינו חוזר ומברך. מ"מ הכא שאני דכיוון כונה הפכית לצאת בת"ת, ודמי למאי דאמרינן בזבחים (ג ע"ב ושם נסמן): "דמינה מחריב בה דלאו מינה לאו מחריב בה", ה"נ הכא כשלא כיוון לשם מצוה אחרת אינו פוסל, אך כשכיוון לצאת ידי חובת ת"ת גרע טפי. עכת"ד שו"ת הלק"ט.

והרב המגיה שם כתב דצ"ע מברכות יג ע"א. וכוונתו למה שהעיר ר' אהרון אלפאנדרי בספר יד אהרון, דתנן בברכות שם: "היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כיוון ליבו יצא", ובגמ' אמרינן "שמע מינה מצות צריכות כוונה וכו'". מוכח

ולכאורה יש להעיר דהא כיוצ"ב כתב הר"ן שם (בדף יא ע"א בדפי הרי"ף ד"ה ובאמרי, ע"ש) בהא דאמרינן "התוקע שמשך בתקיעה כשנים לא עלתה בידו אלא אחת" וכתב הר"ן דיש שכתבו דהיינו דעלתה לו תקיעה אחת שלפני התרועה אבל שלאחר התרועה לא עלתה לו כלל, והביא דיש חולקים וסוברים דודאי עלתה לו תקיעה אחת למ"ד מצות אין צריכות כוונה וכ"ש הכא שנתכון למצוה ועדיף טפי מתוקע לשיר, והאריך בזה, ושוב בד"ה ותמהני השיג עליהם הר"ן וכתב דכשנתכון לתקיעה אחרת גרע טפי דיש כאן כונה אחרת משא"כ בתוקע לשיר עכ"ד. והיינו כמו שייסד הר"ן לעיל דכשנתכון למצוה אחרת לכו"ע מעכב.

והנה אף לדברי הר"ן, י"ל דק"ש ות"ת הוי חד ממש טפי משתי תקיעות, והסברא בזה דהא מדאורייתא סגי או בתש"ת או בתר"ת או בתשר"ת ואנן תקעינן כולוהו מספק ולהכי אם כיוון בתש"ת לצאת ידי תר"ת לא יצא ודוק. כך שמעתי ממור דודי מסרפי הרב שמואל זרביב שליט"א, ועיין בשו"ת "וספרתם לכם" עמוד מ"ג מ"ד וי"ל ע"ד. ומ"מ מדברי הר"ן מבואר דיש חולקים על עיקר יסוד זה, וא"כ אכתי סב"ל קאי אאיסדן.

אך יש לומר דכו"ע מודו דהיכא דנתכון למצוה אחרת לכו"ע אינו יוצא, ורק פליגי אם בנתכון לתקיעה אחרת חשיב נתכון למצוה אחרת או דחשיב שמתכון לאותו מצוה וק"ל.

ושמעתי עוד הערה בזה מהרב מרדכי גר"י הנ"ל, שלכאורה יש לפקפק בדברי

הלק"ט ודעימיה. דהנה בשו"ע (סימן תע"ה ס"ב) פסק דאכל מצה בלא כוונה יצא ידי חובתו, אבל אם היה סבור שהוא חול או שאין זו מצה לא יצא עכ"ד, ובביאור הלכה שם הביא מהרשב"ץ דאפילו מ"ד מצות אין צריכות כוונה, נמי לא יצא, דגרע טפי כיון דלא ידע כלל שמקיים המצוה ע"ש. ובחק יעקב שם (ס"ק י"ח) כתב דבמרור אף דלא ידע שהוא מרור, או שסבר שהוא חול, ג"כ יצא, ועיקר סברתו דבמלתא דרבנן לכו"ע לא בעי כוונה, והו"ד בביאור הלכה שם. הרי לך דבמלתא דרבנן אפילו כוונה המעכבת בדאורייתא לכו"ע, מ"מ בדרבנן קיל טפי דאפילו בלא כוונה כלל לא יצא. ולפי"ז נראה דה"ה כיון דלהלכה קי"ל דספירת העומר בזמן הזה מדרבנן (וכדעת מרן השו"ע שקיבלנו הוראותיו, עיין חזו"ע יו"ט עמוד ר"ד) א"כ אף כשנתכון לשם ת"ת, יצא ידי חובתו, אף דאי הוי מדאורייתא הוי חשיב כמתעסק בעלמא וכדכתבו שו"ת הלק"ט ושו"ת פני מבין ע"פ הר"ן. וק"ל.

אך בעיקר דברי החוק יעקב מוכח דהטעם דבמצוות דרבנן אין צריך כוונה ובדאורייתא צריך כוונה, אינו מטעם דהוא מח' ראשונים ולכן בדאורייתא ספקו לחומרא ובדרבנן ספיקו לקולא", דהא הכא חזינא דבאכילת מצה בלא ידיעה שהוא מצה לא יצא ידי חובה אף למ"ד מצות לא צריכות כוונה, ובמרור בכה"ג יצא, הרי דאין הטעם משום כן, וע"כ דדעת החק יעקב שחכמים מעיקרא לא תקון כונה בדבריהם. ובאמת שכן הבין הפר"ח (סימן תפ"ט), ולהכי הקשה על דעה זו דהא כל דתקון רבנן כעין

א. וכמו שביארו בשו"ת מנחת חיים ח"א (או"ח סימן כ"ג דף לט ע"א) והגאון ר' רפאל משה בולה בספר חיי עולם (פרשת לך לך דף כ"ו ע"ד), והו"ד בשו"ת יחוד ח"ו עמוד קנ"ג.

עמוד רמ"ז).

והיכא שעושה מצוה ומכוון לשם מצוה אחרת, דכתב הר"ן והלק"ט וסייעתם, דגרע מלא כיוון סתמא, דיצא למ"ד מצות אין צריכות כוונה. אם נתבונן נראה שאינו משום שכאן יש פחות כוונה חיובית לצאת, דהא באמת בין שאומר לחבירו מנין הימים, ובין בקורא בשו"ע בתרויהו אין לו כוונה חיובית לצאת. וכל סברת הר"ן והלק"ט היא דהכא גרע טפי, שכיון שמכוון לשם ת"ת, חשיב ככוונה שלילית שלא לצאת וזה ברור למבין.

ולפי"ז פשוט שאין ענין דברי החק יעקב לכאן, דהא החק יעקב לא כתב אלא שבדרבנן לא בעינן כלל כונה חיובית, ואפילו לא צריך לדעת שזה מרור, אבל ודאי אם מכוון כוונה הפכית שלא לצאת אף במצוה דרבנן לא יצא, וכמבואר מדברי כל האחרונים, הדנים באומר לחבירו את מנין הימים, עיין עליהם. וכן נראה מדברי האחרונים על השו"ע סימן תפ"ט סעיף ג' ע"ש ודוק². וכבר נתבאר דכשמכוון לשם מצוה אחרת חשיב כמכוון להדיא שלא לצאת ובזה אפילו במצוה דרבנן לא יצא.

דאורייתא תקון. עכת"ד הרב מרדכי גר"י שליט"א בתוספת נופך.

ולפי"ז נמצא שדינו של החוק יעקב במח' שנוי, דהא לדעת מחנה חיים וחיי עולם לא שייך למימר כדבריו, וגם עיקר הענין דבמצות דרבנן אין צריך כוונה, נחלקו עליו הפר"ח ועוד אחרונים, וגם בשו"ת יחוד ח"ו עמוד קנ"ג הוכיח בדעת השו"ע דס"ל דאף מצות דרבנן בעי כוונה, וכן הוכיח במישור בביאור הלכה סימן ס' מדברי ביאור הגר"א ע"ש, וע"ע בביאור הלכה סימן תפ"ט ד"ה שאם ודוק. ועוד בה שלישיה דהא לדעת הרבה פוסקים אף בזמן הזה מצות ספירת העומר מדאורייתא (ועיין שו"ת יצחק ירנן חלק ה' סימן נ"ג). וא"כ אית לן ספק ספיקא לומר דלא יצא ידי ספירת העומר לדעת הלק"ט ודעימיה, ולכן אין לחוש לדעת החוק יעקב.

ובפרט שנראה לענ"ד דדברי החק יעקב גבי מרור, לא דמו כלל לנידון דידן. דהנה בכל כונת של מצוה יש שני דברים, האחד כוונה חיובית שיכון לשם קיום המצוה, והשני שלא יכוון כונה שלילית שלא לצאת (וכדעת רוב ככל הפוסקים למעט דעת הרא"ה, עיין ב"י סימן תפ"ז וחזו"ע יו"ט

ב. אמנם לענ"ד לא יכוננו דבריהם בדעת מרן השו"ע וכמו שאבאר, דהנה בב"י סימן תפ"ט כתב וז"ל כתב הר"ר דוד אבודרהם כתוב במחזור ויטרי (ח"א עמוד 301 במהדורה הישנה) המתפלל עם הציבור מבעוד יום מונה עמהם בלא ברכה, מימר אמר אם אזכור בלילה בביתי אחזור ואברך כדן ונמצא שלא בירכתי לבטלה [פירוש בזה שלא ברכת מבעוד יום לא ברכת לבטלה, וכן מפורש במחזור ויטרי] ואם אשכח הרי מניתי ימים ושבועות למצוה, אבל הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ז הלכה כ"ה) כתב אם מנה ולא בירך יצא וכן עיקר. ולפיכך צריך לזהר מי ששואל את חבירו כמה ימי הספירה, שיאמר לו אתמול היו כך וכך, שאם אומר לו היום כך וכך, נמצא שכבר מנה, ואינו יכול לחזור ולמנות בברכה, ודוק כשהגיע זמן הספירה דהיינו בין השמשות, אבל אם שאל אותו מבעוד יום ואמר לו כמה יהיה לנו מהספירה בזה הלילה, יכול לומר לו כך הם ואין בזה חשש עכ"ל [ה"ר דוד אבודרהם] עד כאן לשון מרן בב"י.

ומבואר להדיא מדברי האבודרהם, דאם מנה בלא לברך, דעת המחזור ויטרי דלא יצא ורשאי לחזור ולספור בברכה, ודעת הרמב"ם דיצא (וכ"כ בביאור הגר"א סימן תפ"ט ס"ג).

ובשו"ע סימן תפ"ט ס"ג כתב מרן וז"ל: "המתפלל עם הציבור מבעוד יום מונה עמהם בלא ברכה, ואם יזכור בלילה יברך ויספור". ובסעיף ד' כתב מרן: "מי ששואל אותו חבירו בין השמשות כמה ימי הספירה

ונהדר אנפין דלכאורה יש לפסוק כדברי הלק"ט וסיעתו, כיון שבדברי הר"ן מפורש כדבריהם, ואמרינן דאילו ראו הערך השולחן וסיעתו, דברי הר"ן הוי הדרי בהו. ואף לדעת הרא"ה אף כשמכון להדיא שלא

לצאת יוצא בע"כ, וכ"ש בנידון דידן דלא כיוון להדיא שלא לצאת, דיצא ידי חובת ספירה, מ"מ הרא"ה יחידאה הוא בזה, וכבר פסק מרן הב"י בסימן תפ"ט דלא כדבריו (וע"ע בחזו"ע יו"ט עמוד רמ"ז, דיתכן

בזה הלילה, יאמר לו אתמול היה כך וכך, שאם יאמר לו היום כך וכך, אינו יכול לחזור ולמנות בברכה, אבל קודם בין השמשות כיון שאינו זמן ספירה אין בכך כלום. עכ"ל. וכל מעיין תמה תמה יקרא, הלא ממנ"פ אי ס"ל למרן מהחזור ויטרי, א"כ אמאי לא יכול לענות לחבירו את מספר הימים, הא הברכה מעכבת היא. ואי ס"ל כדעת הרמב"ם, א"כ אמאי רשאי למנות עם הציבור מבעוד יום, הא כתב האבודרהם דאינו נכון לדעת הרמב"ם.

ובמג"א ס"ק ז' כתב דמירי שמכון בליבו, דאם אזכור בלילה אין אני מכון לצאת בספירה זו והו"ד במחצית השקל. ול"ז להבין דבריו, דהא מרן השו"ע נקט בדיוק לשון אבודרהם. וע"ז ממש כתב אבודרהם דלהרמב"ם לא מהני. וע"כ חד מתרי או דמירי בלא תנאי וא"כ הדרא קושיא לדוכתא או דמירי בתנאי, אך ס"ל לאבודרהם דלא מהני תנאי זה, וכמו שביאר הט"ז בס"ק ו' דאין להתנות בתנאי שזכר תחילה דאין נמנה למצוה מספק ע"ש. וא"כ צ"ע היכי פליג מרן עליה דהאבודרהם.

ובאמת דגוף דברי האבודרהם, צ"ע דמלשון "מימר אמר וכו'" משמע דעביד תנאי. וא"כ מאי האי דכתב "אבל הרמב"ם כתב מנה בלא לברך יצא", הא הרמב"ם מירי בלא תנאי והכא מירי בתנאי.

ונראה דבאמת מירי בלא תנאי (או דפשיטא ליה לאבודרהם, דאף להחזרו ויטרי לא מהני תנאי וכו"ל בשם הט"ז) ומאי דקאמר "מימר אמר", היינו כמו שהעתיק במחזור ויטרי ח"א עמוד 301 לשון רש"י [עייין שם בהערת המהדיר, ובמהדורות גולדשמיט ח"ב עמוד תס"ט הערה 6]: "רבי [- ר' יצחק ב"ר אברהם] התפלל ערבית ביום ולא רצה לברך על ספירת העומר עם האחרים כי היה דואג שמא יעשה ברכה לבטלה, וספר עם האחרים ולא בירך, והיינו תמהים ספירה זו למה, ואמר שמא אשכח ונמצאתי קרח מכאן ומכאן". עכ"ל. הרי ד"מימר אמר" היינו דאמר הרב לתלמידיו התמהים עליו, ולא שאמר כן לפני הספירה כתנאי. אלא נתכון דעכשיו עכ"פ יצא מהספירה, וכיון דס"ל דהברכה מעכבת לכך, אם יזכור בלילה יכול לחזור ולספור בברכה. ואין לומר דדעת רש"י דעיקר הספירה היא בלילה, ולכן לא חשש לספור בברכה בלילה. דהא מלשון המחזור ויטרי משמע שרק היה דואג וחושש מברכה לבטלה, אבל מעיקר הדין ס"ל דמפלג המנחה רשאי לספור (ועייין חוק יעקב ס"ק י"ג), וכן מדקאמר דאם אשכח "הרי מניתי ימים ושבעות למצוה" הרי דס"ל דיצא בספירה דמבעוד יום, ועוד דמשמעות הלשון משמע דרק ידי מנין הימים ושבעות, יצא אך ידי ברכה לא יצא ודוק.

ולפיכך כתב ע"ז האבודרהם דהרמב"ם כתב דאם מנה בלא לברך יצא ולפי"ז לדעת רש"י דאפשר לספור מבעוד יום אינו יכול לחזור בלילה ולספור בברכה. אמנם מסיום דבריו כתב דמבעוד יום אינו זמן ספירה, מוכח דהאבודרהם גופיה פליג על רש"י, וס"ל דמבעוד יום אינו זמן ספירה כלל.

ובזה מיושב דעת השו"ע דאיהו פסיק בסעיף ב' דקודם בין השמשות אינו זמן ספירה, ולכן רשאי לומר לחבירו מנין הימים. וא"כ שפיר פסק מרן בסעיף ג' דמבעוד יום יספור עם הציבור ובלילה יחזור ויספור בברכה. וברור שכוונתו במ"ש "מבעוד יום" היינו קודם שקיעה, ולא נקט "בין השמשות" כדבסעיף ב' (ודלא כהט"ז בסוף ס"ק ו' וכן ביאר הגר"א, דכתבו דהיינו בבין השמשות ול"מ כן לא במרן ולא באבודרהם, ומה שהקשה עייין חוק יעקב ס"ק י"ג ופרי מגדים סוף ס"ק ו') ומה שכתב מרן שצריך למנות עם הציבור אף דאינו זמן ספירה, נראה דהוא לשופרא דמילתא דכיון דדעת רש"י ועוד דרשאי לספור מבעוד יום, לכן לכתחילה יספור אז, כדי שאם ישכח לא תתבטל ממנו המצוה לגמרי, ועוד י"ל שיעשה כן כדי שלא יחשדוהו, שהוא אינו רוצה לספור לגמרי, וכמו שכתב הט"ז, ועוד י"ל שיעשה כן כדי שלא לפרוש מן הציבור. ובענין בית מדרשו של רש"י בספירת העומר עייין עוד בקובץ ירושתנו שנה ד' עמוד קכ"ב - קכ"ז, ובמאמרו של מו"ר הגרצ"י אדלשטיין שנדפס בספר זכרון 'יהודה לקדשו' עמוד רס"ג ואילך. ובקונטרס ספירת העומר להגר"מ אזרחי בספר זכרון ברית אברהם עמ"ס נדרים לזכר הבחור אברהם פרנס עמ' תר"ע ואילך.

דהרא"ה מודה במצוה שאינה במעשה ע"ש, ויש לפלפל בדבריו) אך מ"מ הואיל ונפק מפומיה דערך השלחן ועוד אחרונים, דאין יכול ולספור בברכה, ואנן חישינן בספק ברכות אפילו לדעת מיעוט הפוסקים (עיין ברכת ה' להגרמ"ל, פ"ב סעיף ד') לכן ראוי לפסוק שיספור בלא ברכה, וכן פסק הגר"ח פלאגי במועד לכל חי (סימן ה' אות ט') והכף החיים (סופר, סימן תפ"ט ס"ק כ"ט) והביא שכן פסק הרב בית עובד, וכ"פ בשו"ת "וספרתם לכם" עמ' מ"ג - מ"ד עש"ב. אך כל זה לשופרא דמילתא בעלמא, אבל העיקר להלכה שצריך לספור שוב בברכה, ולכן צריך לחזור לצאת ידי חובתו ע"י אחר.

ופשוט שבצירוף ספק אחר רשאי לספור בברכה כעיקר הדין. וכגון אם קרא השו"ע רק בבין השמשות ולא בלילה הגמור, או שלא קרא תיבת "היום" או שלא קרא השבועות וכיוצ"ב, וכן נראה מדברי שו"ת יחו"ד ח"ו סימן כ"ט, ע"ש היטב, ודלא כמר בריה דרבינא בילקוט יוסף ח"ה עמוד תכ"ו, דפסק ע"פ דברי מור אביו שהקורא שו"ע וכו' יכול לחזור ולספור בברכה. ובמחכ"ת ל"ד בדעת מור אביו, דאביו ס"ל דרק בצירוף ספק אחר רשאי לחזור ולספור בברכה. ושור"ר שכ"כ להדיא מור אביו בחזו"ע יו"ט עמוד רמ"ז, דהקורא שו"ע בבין השמשות יכול לחזור ולספור בברכה. הרי שפסק כן רק במקרה שיש צירוף, וזה להדיא דלא כילקוט יוסף.

ומ"מ לי הדל נראה שהעיקר כדברי ילקוט יוסף ודלא כחזון עובדיה, כי ע"פ האמור דבצירוף ספק אחר רשאי לברך, לפי"ז בכל גוונא רשאי לחזור ולספור בברכה. דהא גם באומר לחבירו מנין הימים, דפסק בשו"ע דאין יכול לחזור ולספור

בברכה, כבר הקשו האחרונים דמרן השו"ע עצמו בסימן ס' פסק כמ"ד מצות צריכות כוונה. והפר"ח תירץ דבמצוות דרבנן לכו"ע לא צריך כוונה, אך כבר הוכיחו האחרונים דדעת מרן דאף במצות דרבנן צריך כוונה (עיין יחו"ד ח"ו עמוד קנ"ג ובחזו"ע יו"ט עמוד רמ"ו), וע"כ כתירוצ המג"א דאף דלענין המצוה פסק מרן שצריך כוונה, מ"מ לענין ברכות חיישינן לחומרא לדעת הפוסקים דס"ל דלא בעינן כוונה. ולפי"ז כל פסק מרן אינו אלא מחשש ספק, ולפי"ז בנידון דידן שלא אמר לחבירו בדרך ספירה אלא רק קרא לשון השו"ע, לכו"ע יברך דהא יש לנו צירוף של שני ספיקות שאינם שקולים (דהא העיקר להלכה דמצוות צריכות כוונה, והעיקר להלכה דהקורא שו"ע לא יצא ידי חובת ספירה).

ועוד שיש לן צירוף גדול והוא דעת הפר"ח והגר"א, דפליגי על דעת השו"ע, וס"ל דאין לחוש לדעות דמצות אינם צריכות כוונה, והביאור הלכה חוכך לפסוק כמותם. ועוד יש לצרף דעת הט"ז דבאומר לחבירו מנין הימים, חשיב כמתכוון להדיא שלא לצאת, וע"ע בשו"ת מנחת אלעזר ח"ג סימן ל"ד דף כ"ח שמצדד כהט"ז. וה"ה לכאורה בנידון דידן (ואף דבמה שנקט כן הט"ז בדעת מרן השו"ע, אין הלכה כמותו, דאין לשון מרן סובל פירושו, וכמו שכתבו כל האחרונים, מ"מ דעת הט"ז גופיה הכי, ויש לצרף דעתו בנידון דידן). ולסניף בעלמא יש לצרף עוד דעת המחזור ויטרי הובא באבודרהם עמוד רמ"ב, ומשם הועתק בב"י סימן תפ"ט, דברכת ספירת העומר מעכב ואם מנה בלא ברכה יכול לחזור ולספור בברכה, ודלא כהרמב"ם דמנה ולא בירך יצא, עי' בכל זה לעיל בהערת השולים הארוכה, ועיין ביאור הגר"א סימן תפ"ט סעיף ג' ודוק.

עד כה ביררנו הענין ע"פ דעת האחרונים שהגדירו ענין זה כ"מעשה בלא כוונה". אך לכאורה נידון דין גרע טפי דלא חשיב כלל כ"מעשה". והיינו משום דעיקר מצות עשה בספירה היא למנות ולחשב הימים, ואינה דין אמירה גרידא לומר "היום יום אחד", אלא המצוה כאן היא להבין שהיום הוא היום הראשון של ספירת העומר, ואילו בלומד שו"ע בדרך כלל אינו מבין מזה כלל שהיום הזה שהוא עומד בו כעת הוא יום אחד לעומר, אלא רק קורא מה שכתוב לפניו ואם היה כתוב לפניו יום שני היה קורא יום שני. ואוזניי שמעו ולא זר ת"ח אחד שדרש בענין אדם שביום השמיני לספירת העומר למד השו"ע האומר דביום השמיני יאמר אדם שמונה ימים שהם שבוע אחד ויום אחד, ופלפל בזה בארוכה. ובאמצע הדרשה אמר לו אחד מן השומעים הלא היום בדיוק הוא יום השמיני לעומר, ועדיין כבודו לא ספר, וא"כ נכנסת לבית הספק. והתנצל הדרשן שלא זכר שהיום הוא היום השמיני. עד כאן המעשה אשר ראו עיני, ועתה יאמר נא ישראל הלזאת ספירה תקרא אתמהא?

ומנא אמינא לה דספירת העומר אינה דין אמירה אלא הבנת הספירה. דהא המגן אברהם סימן תפ"ט ס"ק ב' כתב: "ואם אינו מבין לשון הקודש, וספר בלה"ק לא יצא, דהא לא ידע מאי קאמר ואין זה ספירה כן נראה לי". עכ"ל. והובא בחוק יעקב סוף ס"ק ח' ובמשנ"ב ס"ק ה'. ואף דבכל שאר דוכתי יוצאין בלשון הקודש אע"פ שאינו מבין, וכגון בקר"ש ופרשת זכור, כתב בשער הציון ס"ק נ' דהכא גרע, דדמי להא דכתב בסימן נ' במשנ"ב ס"ק ב' בשם האחרונים שאין

קריאת פרק איזהו מקומן, עולה ללימוד משנה ותלמוד, אלא למי שמבין, שאל"כ אינו נחשב לימוד עכ"ד ע"ש. ואמנם יש אחרונים [יעב"ץ במו"ק ובשאלת יעב"ץ ח"א סימן קל"ט] דפליגי בזה, ולכאורה לפי דבריהם צ"ל דהוא דין אמירה גרידא¹. ועכ"פ כבר דחו הפוסקים סברתם בשתי ידיים, וכמ"ש בספר הלכות חג בחג פרק ה' הערה 1, דנראה מהמ"ב שאינו חושש כלל לסברת המו"ק, אף לענין ברכה ודלא, כהכף החיים ס"ק ר' שמצריך לחזור ולמנות בלא ברכה, וכשיטתו שחושש לסב"ל אף בדעת יחיד. עכ"ל וכן פסק בחזו"ע יו"ט עמוד רלב (הלכות ספירת העומר סעיף לא) שאם ספר בלה"ק ואינו מבין לה"ק יחזור שוב ויברך ויספור בלשון שמבין בה.

ועוד מצינו בפוסקים דעות דלא מהני "שומע כעונה" בספירת העומר. והדבר צ"ע אמאי לא מהני ואי משום דכתיב "וספרתם לכם", מה בכך הא לא אתי קרא אלא לאפוקי דלא נימא דהמצוה מוטלת על ב"ד אלא מוטלת על כל אחד ואחד. אבל כששומע אמאי לא יהני, הא חשיב שהוא עצמו סופר, וע"כ צ"ל דכיון דהוא דין ספירה ולא דין אמירה חשיב כמעשה שנעשה בפיו, ולא אשכחן שומע כעונה אלא בדיני אמירה (ושמעתי מהרה"ג ר' בונים שרייבר שליט"א, שמצאנו כיוצ"ב בתשובות הרמב"ם, במהדורת פאר הדור סימן נא ובמהדורת בלאו סימן קכב, שכתב שדין תקיעת שופר הוא לשמוע, דאם היה דין לתקוע וכל אחד ואחד היה צריך לתקוע ועוד שהתוקע עצמו לא היה צריך לשמוע. עש"ב. והכא נמי הכא

ג. ויתכן דמיירי בגוונא שיודע את ענין הספירה, אך אינו מבין תרגום מילולי של כל תיבה ותיבה. אך לא משמע כן מסתימתם.

יכול לחזור ולספור בברכה, דלא נתכוון לשם ספירה, אלא לומר שהוא יום חשוב עכ"ד. פירוש דכך נקרא יום זה "יום ל"ג בעומר", ולא נתכוון בזה לשם ספירה. והיינו כנ"ל דאין כאן דין אמירה אלא ענין החשבון.

ויש להוסיף שבסידור רס"ג ובסידור רשב"ן כתבו את כל ספירת העומר בלשון ארמית, וכ"ה בכמה סידורים ישנים כגון סידור פרס הקדמון, וכ"ה מנהג ק"ק תימן (בלאדי) עד עצם היום הזה. וקשה הרי כל התפילה בלה"ק תיקנוה חכמים, ולמה כאן תיקנו חלק מהחכמים לכתחילה לומר בארמית. וע"כ שהעיקר כאן הוא הכוונה ולא האמירה, ומאחר שבבבל עיקר שיחתם היתה בארמית, לכן חלק מהחכמים שם העדיפו לתקן לומר ספירת העומר בארמית, וכיוצ"ב כתבו תוס' בברכות ג ע"א ד"ה ועונין, שכל הדברים שתיקנום בלשון ארמית כגון קדיש וקדושה דסידרא, הם מחמת שהם דברים שחשוב שיבינום גם עמי הארצות שבבבל ע"ש.

ולמשנת שהעיקר לדינא שדין ספירת העומר תלוי בהבנה ולא באמירה, וכמבואר ברוב הפוסקים, א"כ ובדאי הקורא שו"ע לא חשיב מעשה ספירה כלל, אף למ"ד מצוות אין צריכות כוונה.

אם יש דין לספור כל אחד ואחד צריך לספור ולא שייך כאן שומע כעונה⁽¹⁾.

ובאמת דצ"ע טובא, להפוסקים דסברי דמהני שומע כעונה, אמאי מהני הא ספירת העומר מעשה ספירה הוא. ומו"ר הגר"א גרבוז שליט"א יישב דסוף סוף כיון דנעשה בדיבור, סברי הנך פוסקים דכל הנעשה בדיבור מהני ביה שומע כעונה עכ"ד.

עוד יתכן לומר דסברי הנ"ל דעיקר הספירה היא בלב (ועיין היטב בשו"ת רעק"א סימן כ"ט ול"ג) ורק יש דין נוסף לומר בפה מה שחושב בלב. ונמצא שיש שני חלקים בספירה: האחד לחשב ולמנות בלב את היום, והשני לספר בפיו מה חשב בליבו. והחלק השני הוא רק דין אמירה, ולכן מועיל לגביו שומע כעונה, וברגע ששומע הרי ממילא חושב על מנין היום ונמצא שקיים כהוגן המצוה ודוק (ושאר פוסקים ס"ל דהחושב הוא שצריך לומר, ואי אפשר לחלקו ודו"ק). ושור"ר שכ"כ בהלכות חג בחג פרק א' סוף הערה 11 עש"ב. וע"ע משנת יעב"ץ או"ח סימן כ"ו.

וכיוצא בזה כתב בשו"ת מהר"ש הלוי סימן ה' (ופוסקים נוספים עיין 'וספרתם לכם' עמוד מ"ד) דהאומר היום "ל"ג בעומר"

ד. ונידון זה מסתעף לעוד נושאים שיש לדון אם שייך בהם שומע כעונה, כי גם הם דברים שהם מעשה בפה כגון נשימה אחת בעשרת בני המן או קול רם בנשיאת כפים, ועיין מה שקיבץ בזה הרב אלהן קנר במאמרו "בענין אמירת עשרת בני המן ע"י הציבור בנשימה אחת", בקובץ מנורה בדרום גליון ח, אדר תש"פ, עמ' קסג-קסו. ויש לציין כי מנהג איטליה מימי קדם ועד הדורות האחרונים שבנשיאת כפים רק כהן אחד אומר בקול רם וכל שאר הכהנים יוצאים ממנו ידי חובה בשומע כעונה, וכבר כתבו בבית הלוי ובמרומי שדה שכן משמע במשנה מגילה כד ע"א "והוא נושא את כפיו וע"ע בספרי רינת אהרן מגילה שם (טרם נדפס), ולכאורה מוכח ממנהג איטליה ששייך שומע כעונה גם על דברים שאינם אמירה, אלא שאיכא למימר שדיינו לחדש כן לענין קול רם שהוא מישך שייך לאמירה ובדין שומע כעונה נכלל גם זה ועדיין אין מכאן ראיה כללית נגד הבית ההלוי וסיעתו ודוק היטב, וכן לגבי נשימה אחת בעשרת הדברות אף שהמנהג פשוט אצל הספרדים והתימנים שיוצאים אף בזה מהש"ץ, אין מזה ראיה כי לפי הרמב"ם מעיקרא דין נשימה אחת הוא דין על הקורא בציבור, ואינו מעצם דיני הקריאה עיין במנורה בדרום שם.

וביצי"ב מצאתי לתלמידי רבינו יונה (ברכות ו. בדפי הרי"ף ד"ה אמנם) שכתבו, דאפילו מי שסובר דמצות אינן צריכות כוונה, ה"מ בדבר שיש בו מעשה, שהמעשה הוא במקום כוונה כגון נטילת לולב וכן כל כיוצא בזה, אבל במצוה שתלויה באמירה בלבד, ודאי צריכה כונה, שהאמירה היא בלבד וכשאנו מכוון באמירה, ואינו עושה מעשה, נמצא כמי שלא עשה שום דבר מהמצוות עכ"ל והובאו דבריהם בב"י סימן תקפ"ט ד"ה וצריך.

ואל תשיבני דהא מרן גופיה פסיק גבי האומר לחבירו מנין הימים, דאינו רשאי לחזור ולספור בברכה, הרי דגם במצות התלויות באמירה לא בעי כוונה (וכן הקשה בשו"ת יחו"ד ח"ו עמוד קנ"ג ועמד בקושיה), דלא דמי כלל דהתם אין הכוונה מחסרת כלל במעשה המצוה שהרי כבר נתבאר שהמעשה הנדרש בספירת העומר הוא למנות ולחשב איזה יום עכשיו לספירת העומר. וכששאלו חבירו איזה יום היום, וענה לו שהיום הוא כך וכך לעומר, כבר עשה המשיב הזה את מעשה המצוה בשלימות, אלא שלא נתכון לשם מצוה. וחיישינן לפוסקים דס"ל מצות אינם צריכות כונה. אבל בנידון דידן חסר כונה להבנת הספירה, ואינו מבין כלל שסופר את היום הזה, ובזה ודאי לא יצא כלל, וכדברי תלמידי רבינו יונה דמצוה התלויה באמירה לכו"ע צריך כוונה, והביאם מרן הב"י כאמור.

וליישב דעת האחרונים דלא נרגשו מסברא פשוטה זו. נראה מוכרח דהאחרונים מיירי בגוונא שבשעה שלמד השו"ע, זכר היטב באיזה יום זה, ובשעה שאמר היום יום אחד וכו', הבין את אשר לפניו, אלא שלא נתכון לשם ספירה אלא לשם תלמוד תורה. וצ"ל דהוי פשיטא להו דאם לא הבין כלל ולא זכר שהיום הוא יום אחד דלא יצא, ובכהאי גוונא לא מיירי.

המורם מן האמור: הלומד שו"ע ביום ראשון לספירת העומר וקרא התיבות "ביום הראשון אומר "היום יום אחד" וכו'" וכן אם ביום השמיני קרא השו"ע "ביום השמיני אומר וכו'". אם בשעה שקרא השו"ע זכר שהיום הוא היום הכתוב בשו"ע, אלא שנתכוון בקריאה זו לשם ת"ת ולא לשם ספירה, מעיקר הדין יכול לחזור ולספור בברכה. אך הואיל ויש פוסקים דס"ל דבכה"ג כבר אין יכול לספור בברכה, לכך ראוי שיוציאו אדם אחר בברכה. אבל אם אין מצוי אצלו אחר שיוציאו, רשאי בדיעבד לחזור ולספור בברכה.

אבל במקרה שבשעה שקרא השו"ע, לא זכר הקורא כלל באיזה יום עומד, ולא שת ליבו לזאת, בכה"ג קיל טפי דלא חשיב כלל מעשה ספירה ולכן יכול לכתחילה לחזור ולספור בברכה. והנלע"ד הלכה למעשה כתבתי [כתבתי זה המאמר בערך בשנת תשע"ב, והגהתי מעט בשנת תש"פ].



הרב גרשון גולד

בענין עמידה בקריאת עשרת הדברות

הנה בענין עמידה בקריאת עשרת הדברות כבר נכתב בקבצים הקודמים באורך דנחלקו האחרונים האם יש בזה חשש דתרעומת המינים או לא, והנה יש פוסקים שכתבו דהיום אין לחוש דאין מינים מצוים וכבר נזכרה סברא זו באחרונים אך היות וכפי הנראה אין הלכה כך אלא דגם היום איכא למיחש למינים ראיתי להאריך לבאר ענין זה.

(הרי"ף הרמב"ם וש"א"פ) איסור אמירת עשה"ד וכתב וז"ל ויש ליישב דמידי היא טעמא משום תרעומת המינים והשתא ליכא מינים וראיה ממש"כ פרק מקום שנהגו דף נו: גבי בשכמל"ו דא"ר אבהו התקינו שיהא אומרים אותו בקול רם מפני תרעומת המינים ובנהרדעא דליכא מינים עד השתא אומרים ליה בחשאי ע"כ ואנן השתא נהגינן כנהרדעא וכן פסקו כל הפוסקים ש"מ משום דמוחזקים דליכא מינים.

גם אין להקשות הנהו תרי מימרי אהדדי דהכא משמע דאפילו בנהרדעא איכא מינים כדאמרינן אמימר בעי כו' די"ל דמעשה דאמימר מאוחר ובאותו זמן הוו מינים בנהרדעא.

ולפי מ"ש היה להתיר אמירת הדברות אפילו בצבור אלא שלא מלאני לבי להקל נגד הרשב"א בתשובה סי' קפ"ד שהובא בהגהות רמ"א גם י"ל דלא ק' על הרשב"א מההיא דפסחים דשאני הכא אע"ג דליכא מינים איכא למיחש שלא ימשך מינות מזה בראותו קורין דוקר י' הדברות יבא לו הרהור מעצמו להתפקר בשאר תורה וכו' אבל בההיא דפסחים ליכא למיחש לזה דכיון דליכא

[א] איתא בברכות יב. וקורין עשרת הדברות וכו' א"ר א"ש אף בגבולין בקשו לקרות אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינים וכו' רבב"ח סבר לאקבעינהו בסורא א"ל ר"ח כבר בטלום מפני תרעומת המינים אמימר סבר לאקבעינהו בנהרדעא א"ל ר"א כבר בטלו מפני תרעומת המינים ע"כ ופירש"י תרעומת המינים שלא יאמרו לעמי הארץ אין שאר תורה אמת ותדעו שאין קורין אלא מה שאמר הקב"ה ושמעו מפיו בסני עכ"ל.

דברי הבכור שור דהאידנא ליכא למיחש למינים

והנה בטור סי' א' כתב וטוב לומר פרשת העקידה וכו' ועשרת הדברות ע"כ והקשו עליו דהא מבואר בגמ' שבטלום מפני תרעומת המינים ובאמת בשו"ת הרשב"א (סי' קפ"ד) כתב לאסור לומר בציבור עשה"ד ות"י הב"י וז"ל איכא למימר דהיינו דוקא בצבור אבל ביחיד דליכא משום תרעומת המינים טוב לאומרם ע"כ וכך פסק הרמ"א באו"ח סי' א' ס"ה.

אבל הבכור שור בחי' לברכות (יב.) יצא בדבר חדש ליישב דעת הטור, דהקשה עוד אמאי השמיטו הפוסקים הקדמונים

ישוב ג' מהקושיות על הבכור שור

והנה על טענה א' של החיד"א ע"י בשו"ת לב חיים (ח"א או"ח סי' ח') דכ' דיש להשיב דכיון דהפוסקים לא דברו בו לא לאסור ולא להיתר ואעיקרא ליכא חיוב באמירת עשה"ד כי אם מנהג וכיון דנחתו לפסוק סדר התפילה וק"ש וברכותיה ולא זכרו דין אמירת עשה"ד סתמו כפירוש דפשיטא להו דאין לאומרם ואפילו דליכא מינים מאחר דנתבטל לא רצו לקובעם מדעתם ומ"מ גם איסורו לא פשיטא להו וא"כ סתמו הפוסקים ז"ל עכ"ד.

ועל טענה ב' של החיד"א לכאורה יש להשיב דהנה בק"ש וברכותיה פשיטא דלק"מ אמאי לא תקנו לומר דזה יתכן רק ע"י תקנ"ח ולמה לא כתבו לומר קודם התפילה ג"כ ל"ק שהרי לא מפורש בגמ' ענין זה לומר קודם התפילה אלא רק שבקשו לקובעם בק"ש וברכותיה ולכן שתקו הפוסקים דאין דרכם לכתוב רק שמבואר מהגמ' ולא לחדש ענינים בעצמם.

ועל טענה ג' של החיד"א יש לבאר דעת הבכור שור דהנה יעוין בש"מ בכתובות דף ג. ד"ה הכי קאמר דכילל לן כללא דהיכא שתקנו חז"ל בלא לומר הטעם בזה אמרינן שאף שבטל הטעם לא בטלה התקנה אבל היכא שהוסיפו הטעם בזה אמרינן שאם בטל הטעם בטלה התקנה וזה נראה דעת הבכור שור שכיון שמפורש הטעם א"כ אין התקנה אלא באופן ששייך הטעם וע"ע בארצות החיים סי' א' (במאיר לארץ ס"ק נ"ב) דכילל באו"א מתי אמרינן שאם בטלה הטעם בטלה התקנה וכתב בב' אופנים ונ"מ לנידוד עיי"ש.

טענת החיד"א על הבכור שור

אלא דעדיין דעת החיד"א דהגם דהפוסקים

מינים כל ישראל הקורין שמע יודעין מה הם אומרים בחשאי עי"ל דברכות בעי לתקוני בנהרדעא ומעיקרא לא הוה ולזה חששו וכו' שמא יהיה מינים באיזה זמן אבל בפסחים כבר היו אומרים בחשאי ולא רצו לבטל כיון דהאידנא ליכא מינים ואם יהיו יבטלו אז ועי"ל דמינים דהתם בפסחים דהיינו שיפקקו בגוף קבלת מלכות שמים ליכא ולכן אין חשש שיאמרו מוסיפין הן כו' כמ"ש רש"י אבל מינים דהכא הם קרובים להיות כמו הקראים המצוים בזמנינו להם יש לחוש ושכיחי עכ"ל.

הרי שדעת הבכור שור לעשות בזה פלוגתא בין הטור ושא"פ לרשב"א דלדעת הטור האידנא ליכא מינים ומותר לומר עשה"ד אף בציבור ולדעת הרשב"א אסור מהטעמים הנ"ל.

קושיות החיד"א על הבכור שור

והחיד"א בשו"ר ברכה האריך לדחות את דברי הבכור שור ואלו תמצית טענותיו א) דסו"ס הו"ל להרי"ף והרא"ש להביא מאי דאיתמר בגמ' בגמ' ולומר דהאידנא ליכא מינים ואין לחוש ב) דכיון דחזינן דכמה אמוראי בעו למקבעה והדור מפני המינים והשתא ליכא טענת המינים והול"ל דצריך למקבענהו ג) מה שהביא ראייה מבשכמל"ו יש לדחות דשאני התם דמפורש בגמ' דבאתרא דליכא אומרים בחשאי והשתא המנהג לומר בחשאי אבל הכא דאתמר הש"ס דבטלו ותו לא והמנהג שאין אומרים עשה"ד מנ"ל לעשות הרשות ולקובעם והו"ל לפוסקים לכתוב דאין לאומרם ד) דהגם דהפוסקים השמיטוה לא שבקינן מאי דפשיטא לן בדעת הרשב"א משום סתימת הפוסקים אשר סתמו ואנחנו לא נדע טעמם ע"כ.

דברי הפוסקים לגבי עמידה בעשה"ד דאין לחוש למינים בזה"ז

ב] והנה בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' קמ"ד) הביא דברי הרמב"ם שאסר לעמוד בעשה"ד וכ' ע"ז וז"ל דברי הרמב"ם הם נפלאים ואין לזוז ממנו רק בזה"ז לא חיישינן לתרעומת המינים וכמבואר בלבוש סי' תצ"ד נוכל לעמוד בעשה"ד ע"כ.

וגם בשו"ת משנת יוסף (ח"ה סי' מ') כתב על דברי הרמב"ם וז"ל בפרט שהרמב"ם כידוע לחם נגד הקראים שהיו אז בסביבתו שהחזיקו רק תורה שבכתב שמינים אלה לא יאמרו רק עשרת הדברות עיקר אבל בארצות אשכנז לא התפשטו הקראים כי אם בדורות האחרונים האפיקורסים ואלה הרי אין מקיימים גם עשרת הדברות רח"ל ואין לחוש להם כלל ע"כ.

וכן בשו"ת רבבות אפרים ח"ג סי' קצ"ג הביא סברא זו וז"ל מכיון שהלבוש והמחצית השקל באו"ח סי' תצ"ד כתבו בזמן הזה לא חיישינן לתרעומת המינים וכו' אפשר ללמד זכות על הנוהגים לקום רק לקראת עשה"ד ע"כ.

תמיהה על הפוסקים הנ"ל

אכן לכאורה דבריהם תמוהים מאוד דהא חזינן דלגבי אמירת עשה"ד בציבור נפסק ברמ"א ומ"ב לאסור ולא נפסק כדברי הבכור שור דהאידנא ליכא חשש דתרעומת המינים והבכור שור עצמו לא מלאו ליבו להתיר נגד הרשב"א המובא ברמ"א וכמו שהובא לעיל ואיך כתבו הפוסקים הנ"ל להתיר עמידה בעשה"ד נגד דברי הרמב"ם בנימוק דהאידנא ליכא חשש דתרעומת המינים.

ואף שבשו"ת ישכיל עבדי (ח"ב או"ח סי' ב') שהביא תשובת אביו שכ' דהאידנא

השמיטוה לא שבקינן מאי דפשיטא לן בדעת הרשב"א משום סתימת הפוסקים אשר סתמו ואנחנו לא נדע טעמם ובפרט שהרמב"ם בפיהמ"ש פ"ה מתמיד כתב שהביא מה שבטלו אמירת עשה"ד משום תרעומת המינים בהלכות ירושלמי שחברנו ויש להוסיף גם ממש"כ הרמב"ם בתשובה לאסור העמידה בעשה"ד וכפי שהובא בקבצים הקודמים.

ובאמת נראה שאין שום קושיא מהשמטת הפוסקים דמה שבטלו מלומר בק"ש ודאי דלא צריכים לומר דכיון דלא כתבו בהל' תפילה שיש דין לומר גם עשה"ד פשוט שאסור להוסיף מה שלא תקנו חז"ל ומה שאסור לומר בציבור גם לא בק"ש ג"כ אין קושיא על מה שלא כתבו לאסור דהא לא מוזכר בשום מקום בגמרא ענין זה שיש ענין לומר בציבור בלא ק"ש שיצטרכו לאסור דמה שהוזכר בגמ' זה רק שתקנו לומר בק"ש ושוב בטלום אבל מה"ת שיצטרכו לאסור מה שאין סיבה שיאמרו וראיתי בספר חדשים גם ישנים (למהר"י שטייף) בברכות יב. שכ' ליישב שתיקת הרמב"ם כיון שבפ"ו מתמידים ה"ב כתב שקראו כך במקדש ממילא משמע דשלא במקדש אין קורין ע"כ ולפי"מ שכתבתי הדברים מוסברים ומיושבים יותר וגם דלפי"ד לא תתישב עדיין סתימת שא"פ.

סיכום הנידון הנ"ל

עכ"פ נתבאר דבב"י וברמ"א מבואר דס"ל שגם היום ישנו לאיסור קריאת עשה"ד בציבור מפני תרעומת המינים וכמ"ש הרשב"א, והבכור שור רצה לפקפק בזה מטעם דהאידנא ליכא מינים אכן גם הוא לא מלאו לבו להקל נגד הרשב"א וכ' דאפשר דלגבי עשה"ד יש לחוש למינים או דאף בדליכא מינים עכשיו לא מתקנים לכתחילה וכדהובאו דבריו לעיל.

עכ"ל ומשמע דאם היה מנהג לאומרם אף דאמר בש"ס דבטלום יש מקום לקיים המנהג מכח הטענה דהאידנא ליכא מינים כך נראה לכאורה ליישב את הפוסקים הנ"ל.

העמדת הקושיא על הפוסקים הנ"ל

אכן אכתי לא איפרקן מחולשייהו דהנה מפורש במג"א ובמ"ב שהאידנא איכא מינים שעל דברי הרמ"א בסי' א' ס"ה דאסור לומר עשה"ד בציבור כתב המג"א (סק"ט) וז"ל מפני המינים שאומרים אין תורה אלא זו ובפרט בזמנינו עכ"ל וכ"כ המ"ב בסקט"ז וז"ל מפני הכופרים שיאמרו אין תורה אלא זו ובפרט בזמנינו עכ"ל הרי מבואר בהדיא דלא רק שגם היום יש מינים אלא שהיום יש לחוש להם ביותר וא"כ יש לתמוה טובא על הפוסקים הנ"ל שכתבו להתיר העמידה בעשה"ד מטעם דהאידנא ליכא מינים.

צא ולמד ממש"כ בשו"ת באר משה ח"ח סי' ס' וז"ל נשאלתי מגבאי דביהכ"נ שאיש אחד הביא לו חבילה קטנה של טבלאות מפות ועליהן נדפס העשרת הדברות וכדי לזכות את הרבים רוצה שיחלקו הטבלאות אלו עם העשרת הדברות ויניחו על שולחן הביהכ"נ שכל מי שרוצה ליקח בביתו יקח מהם ותמיד יהיו נמצאים בביהכ"נ מהטבלאות אלו ואם ימעט יוסיף מהן כהנה וכהנה ושואל את פי אם יעשה וימלא מבוקשו לעשות רצונו השבתי לו חלילה מלקבלן וק"ו שלא לפזרן בביהכ"נ וגם לא יניחן בביהכ"נ שכאו"א יכול ליקח מהן לביתם ודעתי שידחה אותו איש המביאן בשתי ידיים צא תאמר לו ואפילו אם נראה בכירור שדעת המביא לטובה לש"ש טעות הוא בידו וצריך להסביר לו טעותו ויבדל.

מתחילה ומעיקרא שאלתי את הגבאי אם מכיר את האיש המביא והשבני

ליכא למיחש לתרעומת המינים דהאידנא ליכא מינים עיי"ש באורך אך עיי"ש שכתב מה"ט שהאידנא אין לאסור אף אמירת עשה"ד בציבור נגד דברי המ"ב שכתב לחשוש גם האידנא לתרעומת המינים וא"כ למה דודאי קיי"ל כדברי המ"ב וכמו שלא נמצא באמת שיאמר שום אחד מהפוסקים הנ"ל או פוסק אחר בזמנינו שיתיר אמירת עשה"ד בציבור כמו כן אין לנו להתיר העמידה (וגם בעצם ד' הישכיל עבדי שהאידנא ליכא מינים יש להשיב ע"ד ואכמ"ל ועי' בשו"ת יחזה דעת ח"א סי' כ"ט מה שהשיב ע"ד אך גם בלי להכנס בויכוח על המציאות יש להקשות על הפוסקים הנ"ל מניה וביה מדין אמירת עשה"ד בציבור דקיי"ל לאסור).

נסיון ליישב דברי הפוסקים הנ"ל

ומה שצריך לומר ליישב הנך דס"ל לחלק בין אמירת עשה"ד בציבור לעמידה בעשה"ד דדוקא אמירת עשה"ד בציבור אסורה כיון שהיות וע"ז היתה התקנה שבטלום מפני תרעומת המינים אין לנו רשות לבטל התקנה אף אם ליכא מינים משא"כ בעמידה בעשה"ד שע"ז לא היתה תקנה לאסור בזה תלוי במציאות אם יש מינים או לא או י"ל דס"ל כמ"ש הבכור שור שהובא לעיל לתרץ את הרשב"א שדוקא לתקן תקנה חדשה לא מתקנים אף דליכא מינים אבל לא מבטלים מנהג קיים ולכך ס"ל לפוסקים הנ"ל שהאידנא ליכא מינים ולכן אין לבטל המנהג שנהגו לעמוד אבל אמירת עשה"ד בציבור אסורה כיון דאין לחדש מה שלא נהגו שמא יהיו מינים באיזה זמן וכך מדויק לשון החיד"א שהובא לעיל שכתב וז"ל "אבל הכא דאתמר הש"ס דבטלום ותו לא והמנהג שאין אומרים עשה"ד מנ"ל לעשות הרשות ולקובעם"

הרי נתבאר אי בעית אימא פסק הלכה אי בעית אימא מעשה שהיה דגם האידנא יש לחוש למינים וכמו שהובא מהמג"א ומ"ב שכ' שזה שייך "בפרט בזמנינו" והובא גם מעשה שהיה על זה כך שפליאה נשגבה על הפוסקים הנ"ל שכתבו דהיום ליכא חשש בעמידה בעשה"ד דליכא מינים.

דחיית ראיית הפוסקים הנ"ל

[ג] אכן כמו שהובא לעיל התשובות והנהגות והרכבות אפרים הביאו מקור לומר שהאידנא ליכא מינים מהלבוש סי' תצ"ד וא"כ יהיה מוכח דלא כמו שנכתב לעיל.

דז"ל הלבוש סי' תצ"ד ס"ג במוצאי יו"ט דשבועות הוא אסרו חג ואסור להתענות בו וכו' ואע"ג דבזמן שהיה הביהמ"ק קיים היה מותר בהספד ותענית אליבא דב"ה היינו כשחל עצרת בשבת משום שלא לקיים דברי הצדוקים שהיו אומרים עצרת חל לעולם ביום של אחר השבת דהיינו ביום א' בשבוע וכו' לכך היו עושין חז"ל יום שלאחר אותו יו"ט כחול כשחל יו"ט בשבת כדי שלא יאמרו הצדוקים שאנו מודים להם בזה שיאמרו שהרי אנו מחזיקין אותו ליו"ט והיינו דוקא כשחל בשבת היו חוששין לזה אבל כשחל בשאר ימי השבוע היו עושין

שאינו מכיר שוב שאלתי אותו איך היה צורתו החיצונית של אותו איש בעל חבילות הטבלאות והשבני שהיה מגולח ודיבר בלשון לע"ז אמרתי להגבאי אפשר שח"ו הוא מהמסיונערן היינו המסיתים ומדיחים של כת הנוצרים שרוצים להדיח אחרים וכו' עי"ש שהאריך בזה מהגמ' ברכות יב. ואח"כ כתב ורבינו המג"א (סק"ט) כבר מזהיר ומתרה בנו דלא רק אמירת עשרת הדברים בציבור ביחד אסור אלא שאסור לכתוב אותו על קונטרס המיוחד לציבור עי"ש טעמו שבזמנינו (שנתרבו המינים ה"י) צריכים להיות נזהר יותר הרי שאז בזמנו כבר חרד המג"א ששום קשר ושייכות לא יהיה להציבור עם אמירת עשה"ד היינו שהציבור רק יכתבו על קונטרס מיוחד וכל יחיד ויחיד יאמרו משם לא ח"ו בציבור אלא כל יחיד לעצמו כ"ש שהציבור יפזר טבלאות שיהיו מצויים ביד כאו"א בודאי שאסור וכו' עי"ש מש"כ עוד.

ואח"כ כתב שוב אחר שהוראתי כן בביהכ"נ שלי הופיע איש זר עם טבלאות של עשרת הדברות ואחר שדברתי עמו בארוכה מה עלה על דעתו דבר זה ממש נתברר לי שהוא מהאנשים המיסיאנערן ימ"ש ר"ל^א ודחיתי אותו בשתי ידים עם הטבלאות שהביא וקיימתי וביערת הרע מקרבך ע"כ.

א. במש"כ שהיה מעשה במינים ששיכים לכת הנוצרים ראיתי בנותן ענין להביא דהנה רש"י כ' דמינים היינו עכו"ם ובצל"ח ומהרי"ץ חיות טרחו לישב מה ששינה רש"י פירושו מכל דוכתא ופי' דהכונה לעובדי ע"ז אך באמת כבר הובא בעוז והדר הגרסא מדפו"י תלמידי יש"ו ונראה שמש"כ עכו"ם זה מפני הצנזורה וע"י גם בתשובת הרמב"ם (הוצאת מיקיצי נרדמים סי' רס"ג) שנשאל מה היא התרעומת המינים שחששו לה רבותינו אם הם הקראים או הכותים כי מקצתם אוהו בחיצוניות המקרא כולו ומקצתן אוהו בחיצוניות חלק ממנו וענה להם הרמב"ם וז"ל ואלה הקראים אינן אלה אשר קורין אותם החכמים מינים אלא קורין אותם צדוקים וביתוסים להוציא הכותים והמינים הם אשר נתפסדו להם האמונות בעיקרי התורה ומכללם האומרים אין תורה מן השמים וכו' והיה מן המינים מי שהאמין שאין מן השמים אלא י' הדברות ושאר התורה משה מפי עצמו אמרו ע"כ.

ובספר הדר הכרמל סי' א' כתב וז"ל ותרעומת המינים שאמרו בגמ' ברכות דף יב ע"א היינו המינים בעלי און גליון שמבואר בשיקוציהם ששאלו לאותו האיש מה יעשה אדם ויזכה לחיי עוה"ב ואמר שיקיים מה שכתוב בעשרת הדברות כנודע ע"כ.

והנה עי' בפמ"ג שדחה הוכחת המג"א מסי' י"ב וז"ל ובחדושינו הקשינו מיו"ד סי' י"ד אין ראיה, דהתם אין דרך עכו"ם בכך משא"כ כאן אפיקורסים שכיחי ע"כ וכ"כ בראש יוסף בברכות דף כט. וז"ל ומ"ש המג"א ראיה מיו"ד מסי' י"ב איני יודע דהתם אין דרך עובדי עכו"ם בכך משא"כ כאן אפיקורסים שכיחי האידנא טובא ה' ירחם עלינו אמן ע"כ.

הרי למדנו מדברי הפמ"ג שאף שהמינים מצוים טובא אך יש דברים שכבר לא נוהגים ולגבי זה היום פחות חוששים ומעתה לפי"ז נראה דיש לישב את ד' המג"א בין מש"כ בעשה"ד שהמינים מצוים למ"ש לגבי ש"ץ שאינם מצוים דס"ל למג"א שאין דרך אפיקורסים בזמנינו להשמיט ברכת ולמלשינים אך לגבי עשה"ד ס"ל דיש לחוש גם בזה"ז (ואדרכא בפרט בזמנינו) דתרעומת המינים גבי עשה"ד מצויה גם בזמנינו ומעתה גם מדברי הלבוש לק"מ די"ל דבאמת היום לא מצוים המינים שטוענים שממחרת השבת היינו שבת ממש משא"כ גבי עשה"ד וכנ"ל כך נראה לכאורה.

ומצאתי שבדרך זו הלך הארצות החיים (במאיר לארץ סקנ"ב) שעל קו' הבכור שור דהא גבי בשכמל"ו לא חיישינן למינים כתב וז"ל צ"ל שהאפיקורסים שבפסחים הם האומרים שיש פועל טוב ופועל רע ונלמד מענינו דלזה אין לומר בפניהם דבר בחשאי אחר אחד אבל אפיקורסים שבברכות הם האומרים שרק עשרת הדברות נתנו למשה בסיני ואפיקורסים כאלה מצוים עד היום הזה וכו' עכ"ל וכ"כ לישב בשו"ת יחזקאל דעת ח"א סי' י"ט וכתב שם שכ"כ גם בשו"ת שם משמעון (סי' ד') ובאמת שבדרך זו כבר כתב הבכור שור עצמו

אותו כיו"ט לאוסרו בהספד ותענית "ובזמן הזה לא חיישינן לצדוקים מפני שאינם מצוים ביננו" ע"כ והביאו המחציה"ש בסי' תכ"ט ס"ב עיי"ש.

הנה מפורש בלבוש דלא חיישינן לצדוקים בזמן הזה ומכאן זה רצו הפוסקים הנ"ל להתיר עמידה בעשה"ד בזמן הזה אך יש להשיב ראשית דלו יהא שכך ס"ל ללבוש הרי הובא שהמג"א והמ"ב ועו"פ לא פסקו כן.

אמנם באמת גם בדברי המג"א עצמו יש סתירה בזה דהנה בסי' קכ"ו גבי דין ש"ץ שטעה ודילג ברכת ולמלשינים כתב המג"א סק"ב וז"ל ומדתם פה משמע דאין מסלקין אותו מש"ץ משום פעם א' ובפרט בזמן הזה עביו"ד ס"ס י"ב ע"כ וכתב המחצית השקל וז"ל ובפרט בזה"ז ר"ל דאין מינים מצוים כ"כ אולם לעיל סי' א' סק"ט לענין י' הדברות בצבור משמע קצת היפוך עכ"ל.

והיינו שהקשה המחציה"ש סתירה בדברי המג"א שלגבי עשה"ד כתב שהמינים מצויים (ולא עוד אלא שכתב ובפרט בזמנינו) ואילו לענין דילוג הש"ץ ברכת ולמלשינים כבת דאין לחוש כ"כ וכתב לשון ובפרט בזה"ז (שאינם מצוים) והנה המג"א הביא ראיה דהיום ליכא למיחש מיו"ד סי' י"ב שמבואר שם שאסור לשחוט לתוך הגומא מפני שכך דרך האפיקורסים ויש פוסלים בכה"ג אף בדיעבד וכתב שם הרמ"א וז"ל ובזמן הזה דאין דרך עכו"ם בכך יש להתיר בדיעבד עכ"ל ולמד המג"א דה"ה לדידן היום פחות חוששים לאפיקורסים ולכן אין מסלקין הש"ץ לעולם ומ"מ קשה דאם כאן לא חוששים לאפיקורסים מדוע לעיל גבי י' הדברות חוששים כך הקשה המחציה"ש.

מנורה עמידה בקריאת י' הדברות בדרום כה

בתירוצו האחרון שהובא לעיל (וז"ל דמינים דהתם בפסחים דהיינו שיפקפקו בגוף קבלת עול מלכות שמים ליכא ולכן אין חשש שיאמרו מוסיפין הן כו' כמ"ש רש"י אבל מינים דהכא הם קרובים להיות כמו הקראים המצוים בזמנינו להם יש לחוש ושכיחי עכ"ל) וכמו שהעיר כבר בשו"ת זכר יהוסף סי' י"ט אות ב'

הרי דנתברר באר היטב דאין כלל מוחלט דאין מינים אלא כל מקום לגופו יש מקומות שיש חשש מינים גם בזה"ז ויש מקומות שאין חשש מינים והיות ומפורש בפוסקים גבי עשה"ד לחוש גם בזה"ז דמצוים בזמנינו וכן פסק המ"ב אינו מובן

איך שייך ללמוד מדברי הלבוש שכתב לענין עצרת דהא יש לבאר כנ"ל וגם אם לא נאמר כנ"ל אלא דפליגי א"כ הרי מדברי המ"ב חזינן דלא פסק כהלבוש כך שלכאורה פשוט דיש לחוש למינים לגבי עשה"ד גם בזה"ז ומש"כ הפוסקים הנ"ל להתיר מה"ט העמידה בעשה"ד תמוה.

המתבאר מהדברים: בנידון האם מותר לעמוד בקריאת עשה"ד כתבו חלק מפוסקי זמנינו להתיר משום דהיום ליכא למיחש למינים ונכתב להוכיח מדברי הפוסקים דגם היום יש לחוש למינים ואין זה נימוק להתיר וצ"ע ליישב דבריהם וה' יאיר ענינו בתורתו אכ"ר.



הרב ישראל גולדברג

כמה עניינים שראוי לעורר עליהם בדיני דיבור בשבת

- א. שאלה.
- ב. טעם התקנה שאסרו לומר הלוני.
- ג. נפ"מ בין הטעמים.
- ד. מסקנת הדברים.
- ה. שאלה ב.
- ו. דברי המשנה והפוסקים.
- ז. מסקנת הדברים לשאלה ב.
- ח. חידה.
- ט. הפתרון.
- י. מקור האיסור להאריך בשיחה בטילה בשבת.
- יא. הדין כאשר מתענג מהשיחה.
- יב. אם נהנה כמה שחבירו נהנה יתכן שמוותר.
- יג. משנת חסידים להתרחק מזה.
- יד. בעצם הסברא דהעונג מתיר את האיסור "ודבר דבר".

השואל מחבירו בשבת

- (א). שאלה: האם מותר לשאול מחבירו בשבת חפץ או דבר מאכל כדרך ששואל בחול.
- (ב). תשובה: איתא בגמ' (קמח.) "שואל אדם מחבירו כדי יין וכדי שמן ובלבד שלא יאמר לו הלויני, וכן האשה מחבירתה ככרות" עכ"ל. ומבואר שם בגמ' דטעם האיסור משום דבהלואה יש חשש שיבוא המלוה לכתוב שטר כדי שיזכור ההלואה ועי"ז יוכל לתבוע החוב מן הלוח משא"כ בהשאלני אין חשש שיבוא לכתוב. וכיון דביום חול פעמים אומר "הלויני" ופעמים אומר "השאלני" תיקנו חכמים לומר באופן אחיד "השאלני" ועי"ז יזכור שאסור לכתוב בשבת.

ובטעם שלא חששו בסתם שאלה שמא יכתוב נח' הראשונים:

- א. זמנה מועט - דעת רש"י דסתם הלואה ל' יום, ולכן יש חשש שמא יבוא לכתוב, משא"כ שאלה לזמן קצר היא ולא יבוא לכתוב. שו"ר דכ"כ המהר"ם מרוטנבורג (ח"ד סי' תתכב).

- ב. חוזרת בעין - דעת ר"י המובא בתוס' (ד"ה שואל) דגם שאלה סתמה ל' יום, והחילוק בין הלואה לשאלה הוא, דסתם שאלה חוזרת בעיניה ואילו סתם הלואה להוצאה ניתנה, ולכן אפי' אם שואל כדי יין וכדי שמן שאינם חוזרים מתוך שמדקדק בלשונו לומר דוקא "השאלני" זכור הוא שלא לכתוב כמו בסתם שאלה.

וקשה דבשלמא אם היה החשש מצד הלוח שיבוא לכתוב א"ש, דע"י שיזכור לדקדק בדיבורו לומר "השאלני" דוקא הרי יזכור שאסור לכתוב בשבת, אבל כאן הרי

שאינן זה ברור". ושם הקשה דבגמ' מוכח דבעינן לשון מוכחת כדי לבטל את החשש. דפריך דבחול נמי פעמים שנוקט בלשון שאלה וא"כ קיים חשש שמא יבוא לכתוב גם בלשון שאלה, ופרקינן דמתוך שידקדק לומר בלשון שאלה יזכור שאסור לכתוב.

ור"ל דמוכח מהתם דגם בחול שרוצין ללוות לזמן קצר משתמשים בלשון "השאלני" אפי' שאינו חוזר בעין ובעצם מקרי הלואה. ואינו מובן מאי קשיא להו הלא סוף סוף היא הלואה לזמן קצר אלא מוכח דגם בהלואה לזמן קצר בעינן לשון מוכחת שאינה הלואה ומה שמועיל השאלני אע"פ שהיא בעצמה מתפרשת גם על הלואה משום דמתוך שיבוא לדקדק בלשון אחידה יזכרו שלא לכתוב.

עוד הוכיח הבה"ל כדבריו מדברי הגר"א, שהרי כתב הב"י וז"ל "והר"ן (סג. ד"ה אבל) כתב בשם התוס' דבלשון לעז שאין חילוק בין הלויני להשאלני צריך שיאמר תן לי וכיו"ב וכ"כ סמ"ג (לאוין סה, כב ע"ג) "עכ"ל. וגם בשו"ע (שם סעיף יב) העתיק כן. וכתב הגר"א וז"ל "כן מ' שם בגמ' והא כיון דבחול כו' א"ל כו' עכ"ל. והיינו כוונתו דאף באופן שבעצם אין את החשש שהוא לזמן קצר מ"מ בעינן היכרא שיהא בלשון שונה.

ואולי אפשר ליישב דברי המג"א דכוונת הגמ' דאף שסתמא ד"השאלני" הוא לזמן קצר מ"מ פעמים שאין מדקדקין ומשתמשים בלשון זו גם במקום לומר "הלויני", וא"כ במה טובה לשון השאלני שאפשר לאומרה בשבת. ועל זה פרקי' דמתוך שיבוא לדקדק לומר בלשון השאלני יזכור שאסור לכתוב. ומ"מ מבואר דנח' בעיקר התקנה, מה הטעם שהצריכו לומר השאלני, אם משום דבעינן לשון מוכחת כדי להפקיע מחשש האיסור, או דילמא סגי במה

החשש שהמלוה יכתוב כמש"כ רש"י (ד"ה הלויני), וז"ל "ואתי מלוה זה לכתוב על פנקסו כך וכך הלויני כדי שלא ישכח" עכ"ל. וא"כ כיצד יזכור שאסור לכתוב הלא אינו מדקדק בעצמו לומר לשון "שאלה" אלא הלואה (ומצד השמיעה הרי גם בחול פעמים שאומר הלואה בלשון שאלה, ואיזה סימן יש לו לזכור שלא לכתוב). ויש ליישב בדוחק דמתוך שנעשה מצב שבשבת אומרים לשון "שאלה" והוא שומע השואל אומר כן, יזכור ההלכה ויזכור שלא לכתוב.

ג. ונפ"מ בין שיטת רש"י לשיטת התוס' כתב הפמ"ג (א"א שז-יד) לשני הצדדים בין לקולא בין לחומרא:

א. נפ"מ לחומרא לרש"י ולקולא לתוס' - כגון שאומר השאלני לזמן מרובה, דלדעת רש"י אסור דס"ס זמן מרובה הוא ואיכא חשש שיבוא לכתוב שטר, ואילו לדעת ר"י מותר כיון דסתם שאלה חוזרת בעיניה.

ב. נפ"מ לקולא לרש"י ולחומרא לתוס' - כגון במקום שסתם הלואה פחותה מל' יום וניתנת להיתבע מיד, דלדעת רש"י מותר דסוף סוף ליכא חשש שיבוא לכתוב, ואילו לדעת ר"י אסור כיון דסתם הלואה אינה חוזרת בעיניה. ונראה כה"ג שרי כיון דהרבה ראשונים (הרי"ף הרא"ש הר"ן והטור) תפסו כשיטת רש"י, ועוד הרי כתב המג"א וז"ל "וא"כ במקום שנוהגין שסתם הלואה רשאי לתבעו לאלתר כמו שנוהגין במדינתנו רשאי לומר הלויני" עכ"ל. וכתב הפמ"ג דכנראה התכוון לזה דקי"ל כדעת רש"י ולטעמיה מותר בהלואה קצרה.

ולהלכה העתיק המ"ב (שם ס"ק מב) דברי המג"א שהקל במקום שנהגו לתבוע אחר זמן קצר לומר אפי' בלשון הלואה, אך העיר "ועיין בבה"ל (ד"ה לזמן)

ח"ו, ואוי לנו מיום הדין וכו'. ויש כאלה שקובעים בקיר לוח מחיק ובוה כותבים מיד כל הלוואה או איזה צורך שיש להם, ולאחר שפורעים מוחקים מיד, וזו עצה טובה) ואין לומר שעיקר התקנה מעיקרא היתה רק למלוה ולא ללוה, דהא כל הדקדוק של הלוה הוא כדי שהמלוה לא יכשל, אלמא עיקר הקפידה היא דלא יפוק מיניה חורבא, וכ"ש היכא דיש חשש שהלוה בעצמו יכשל, דנימא ליה דצריך לומר בלשון אחידה. ושאלתי למו"ר הגר"מ קניגספר שליט"א והשיב לי דגם בזמנינו צריך לשנות בלשונו, ומועיל לומר לשון השאילני.

לקרוא מתוך הרשימה בשבת

(ח). שאלה: האם מותר בשבת או בחג לקרוא מתוך רשימה את המנות שצריך להגיש בסעודה, והאם יש הבדל איזו סוג סעודה.

(ו). תשובה: איתא במשנה (קמח:): "מונה אדם את אורחיו ואת פרפרותיו מפיו אבל לא מן הכתב" עכ"ל. ונפסק בטושו"ע (שז-יב). ובמ"ב (שם ס"ק מז) כתב וז"ל "בגמרא איתא שני טעמים אחד שמא ימחק מן האורחין ומן המגדים, דהיינו שלפעמים רואה שלא הכין להם כל צרכם ומתחרט שזימן אורחים יותר מן הראוי ומוחק מן הכתב כדי שלא יקראם השמש, וכן במיני מגדים ג"כ מתנחם לפעמים למעטם. ועוד טעם שמא יבוא לקרות גם בשטרי הדיוטות וזה אסור כדלקמיה בסי"ג. ומה שנוהגין שהשמש קורא מתוך הכתב לסעודה יש מחמירים דנהי דלשמא ימחק ליכא למיחש אלא כשבעל הסעודה בעצמו קורא ומטעם שכתבנו, מ"מ הלא איכא למיגזר משום שמא יקרא בשטרי הדיוטות.

אך כשהסעודה היא של מצוה יש להקל הקריאה להשמש דהוי בכלל חפצי

שאינו אומר בלשון הלוואה, שבזה כבר יצא מכלל החשש (והנפ"מ בזמנינו, עיין בסמוך במסקנת הדברים).

(ד). מסקנת הדברים: הנה בזמנינו רובא דעלמא סומכין זה על זה ואין המלווין רגילין לכתוב בהלוואות חפצים (והשתנה המצב מחמת השפע שיש בעולם ולכן אין מדקדקים כל כך, משא"כ פעם היו זקוקים יותר לכל חפץ שלא יחסר). ולפ"ז לכאורה לדברי המג"א בזמנינו מותר כיון שאין חשש שיבוא המלוה לכתוב ולא צריך לשון מוכחת. ואילו לדעת הבה"ל הרי מבואר בגמ' דצריך לשון מוכחת גם בשאלה שהיא לזמן קצר ורק הקילו שמתוך הדקדוק בלשון אחידה יזכור שלא לכתוב. ונמצא דאם בעינן לשון מוכחת תלוי במח' המג"א והבה"ל.

ובתחילה חשבתי דלא אמרי' "לא פלוג" בהלכה זו, והראיה מדברי המג"א דהיכא דנשתנה המציאות שסתם הלוואה ניתנה ליתבע אחר זמן קצר מותר גם בלשון השאילני. אך אמר לי הגרי"י דהן שליט"א דיש לחלק ויתכן שאף בזמנינו צריך לתקן בלשון אחידה אף לדעת המג"א, דציוור המג"א גם בזמן הגמ' לא גזרו, אבל בזמנינו שסתם הלוואה לזמן מרובה ולא ניתן לתובעה אחר זמן קצר הרי שזה גופא היה האופן שגזרו חז"ל. ושמא בזמנינו גם לא יועיל השינוי לומר "השאילני", דהרי בעינן הוכחה על ידי דקדוק לשון והיום אין לשון זו מורה על זמן מועט (וע"ע בסמוך).

ויתכן דגם בזמנינו בעינן לתקנה אף בלא להגיע לטעם דלא פלוג, שכן מנהג הרבה אברכים שכאשר לווין כותבים כדי שלא ישכחו להחזיר פן יכשלו באיסור גזל ח"ו (ואגב אעיר שכן ראוי לנהוג, דפעמים הזמן דחוק כגון ביום שישי קודם כניסת שבת וכיו"ב, ומתוך כך עלול לשכוח מהחוב

קופסה וקופסה לאיזו סעודה ולאיזו מנה היא מיועדת ובזה ניצלים מאיסור זה.

חידה בענין שניים המאריכים בדברים בטלים

(ח). חידה: אחודה נא חידה, כיצד יתכן ששני אנשים המאריכים בשיחת חולין (כמובן לא לשון הרע ורכילות) אחד נהנה הרבה, ואחד אינו נהנה אלא שמדבר עם חבירו כדי לכבדו ולשמחו, וראה איזה פלא, זה שלא נהנה עובר באיסור, ואילו זה שנהנה מקיים מצוה ומקבל שכר.

(ט). תשובה: שנים שדיברו בשבת דברים בטלים, זה שהשיחה גורמת לו עונג מקיים מצווה של עונג שבת ויקבל שכר, ואילו השני שאינו נהנה עובר באיסור "ודבר דבר".

(י). ביאור הדברים: מקור האיסור להרבות בשיחת חולין איתא בגמ' (שבת קיג.-קיג:) "ודבר דבר, שלא יהא דבורך של שבת כדבורך של חול, דבור אסור הרהור מותר" עכ"ל. ונפסק בשו"ע (שז-א). ואיתא במדרש רבה (בהר לד-טז) והובא גם בירושלמי (שבץ טו-ג) "אימיה דרשב"י כד הות משתעיא מותר מילין בשבתא הוה אמר לה שבתא היא והות שתקא" עכ"ל. וכתבו התוס' (שם ד"ה שלא יהא) והטור (סי' שז) דיש ללמוד מכאן שאסור להרבות בשיחת דברים בטלים בשבת, והביאם בשו"ע (שם).

(יא). והנה חידוש גדול כתב בתרה"ד (סי' סא). והביאו הרמ"א [שם] להלכה) וז"ל "אמנם אם אותם בני אדם מתענגים בכך, כשמדברים ומספרים שמועות מהמלכים ושרים ומלחמותיהם וכה"ג, כדרך הרבה בני אדם שמתאווים לכך, נראה דודאי שרי. דכה"ג כתב בסמ"ק דבחורים המתענגים

שמים דשרי כמ"ש סי' ש"ו ס"ו, וכ"ש דמותר לשמש להכריז כרוז בבהמ"ד מתוך הכתב. אמנם בשערי תשובה (ומקורו מספר שבות יעקב ח"ג סי' כב) הביא ליישב המנהג להקל להשמש לקרוא מתוך הכתב אפילו לסעודת הרשות, דעל השמש מעיקרא לא גזרו כדי שלא יטעה ויביא לידי חורבן ותקלה כעובדא דקמצא ובר קמצא עכ"ל.

(ז). מסקנת הדברים: מבואר דהדבר תלוי בכמה פרטים, דאם בעל השמחה ("בעל שמחה" הוא מי שביום חול יש לו סמכות למחוק את המנות או המוזמנים מן הרשימה) בעצמו קורא מן הרשימה אזי אסור הדבר מטעם שמה ימחק.

ומצוה לפרסם הדבר שכן הדין שבכל מיני סעודות כגון שבע ברכות וכיו"ב שחל בשבת או בחג, אין לאם הכלה או לאם החתן לקרוא מתוך הרשימה מחשש שמה יבואו לידי מחיקה. אמנם כל זה הוא דוקא לבעל השמחה אבל לשליח אין חשש של שמה ימחק, ולכן אחיותיה וחברותיה של הכלה ושאר המלצרים רשאים לקרוא מצד שמה ימחק. ואין לאסור מצד הטעם שמה יבא לקרוא בשטרי הדיוטות, דסעודת מצוה כגון בסעודת שבע ברכות ליתא חשש זה, כמ"ש כ"ה"ב שבדבר מצוה לא גזרו משום שטרי הדיוטות.

אבל בשאר סעודות שבת או חג כאשר יש ריבוי משתתפים ועושים רשימה או בשבת שחל אחר ראש השנה אסור לקרוא מן הרשימה (ואף דסעודת שבת וחג הן סעודת מצוה מ"מ בסתם סעודת שבת או חג גזרו חשיב כסעודת הרשות לענין זה. וטעם הדבר נראה משום שהוא דבר שבשגרה). ושמעתי בזה עצה נפלאה, דאפשר לכתוב על כל

במרוצתם ובקפיצותם מותר. וכן לראות כל דבר שמתענגים בו לראות ע"כ.

הא חזינן דאע"ג דדרשו חכמים וכבדתו מעשות דרכיך, שלא יהא הלוכך של שבת כהלוכך של חול, פי' שלא ירוץ ויקפוץ, ואעפ"כ אם עושה להתענג ולאות נפשו שרי. ה"ה לענין שיחה יתירה, דנפקא לן נמי מההיא קרא ממצא חפצך ודבר דבר, כמו שפירשו התוס' והאשירי דלעיל עכ"ל. ומכאן נלמד לניד"ד דזה שנהנה מקבל שכר מצוות עונג שבת, וזה שאינו נהנה אע"ג שמענג את חברו עובר באיסור "ודבר דבר".

(ואין לומר דזה שנהנה אינו מקבל שכר של עונג שבת רק שאינו בכלל האיסור, דהא כל מה שאינו בכלל האיסור הוא משום שמקיים מצות עונג שבת, ודמי לאדם שאוכל איזה מאכל שערב עליו, דאילו עשה כן ביום חול אינו מקבל שכר והוא היפך הפרישות, ואילו עשה כן בשבת הרי זה מקיים מצוות עונג שבת ואינו סתירה לפרישות. והלא התרה"ד מיירי בדברים בטלים כסיפורי מלחמות וכיו"ב, ואם חזינן דהותר כאשר נהנה ע"כ דהוא משום דמקיים בכך מצוות עונג שבת).

יב. ובמש"כ שאם אינו נהנה אסור אף כאשר חבירו נהנה, גם זה כתב בתרה"ד (שם) וז"ל "אמנם ראיתי הרבה פעמים, שמקצת מאותם בני אדם המתאספים לספר שמועות הללו, אינם מתענגים בריבוי שמועות הללו, אלא שעושים כן לרצון חבריהם הנאספים עמהן. כה"ג נראה דיש חשש איסור לאותן שאין מתענגים" עכ"ל. ובמ"ב (ס"ק ו) כתב "ואם הוא מתענג במה שהם מתענגים אפשר דיש להקל" עכ"ל. ובט"ז (ס"ק א) משמע דהתיר יותר מזה, שכתב דכוונת התרה"ד דדוקא אם מספר לחבירו כדי למלאות רצונו, אבל אם עושה כן כדי לעשות לו עונג בזה

גופה יש לו עונג. ואילו המ"ב למד דדוקא אם היה לו עונג ממש אבל בסתמא אין להקל (דעיין בשעה"צ [ס"ק ו] שכתב דאין לסמוך על דברי הט"ז להלכה שכן האחרונים לא העתיקו דבריו).

יג. ויש לציין שאף מי שעושה לו עונג לשוחח שיחה בטילה אם ירצה להחמיר רשאי ואף עדיף להחמיר בזה, דעיין במ"ב (שם ס"ק ה) שכתב וז"ל "לאו משנת חסידים היא והנשמר מלדבר דברי חול קדוש יאמר לו. ואנשי מעשה נזהרים ביותר מזה שלא לדבר בשבת אפילו דברים הכרחיים כי אם בלשון הקודש [ונראה שטעמם הוא למגדר מלתא כדי שלא יבואו לשיחה בטלה] כ"כ בא"ר" עכ"ל (ומבואר עוד דאינו דומה לאכילה ושתייה דכאשר יש בהם עונג שאינו רשאי להחמיר).

ואין להקשות מעובדא דאמיה דרשב"י דמסתמא נהנתה לדבר כדרך הנשים וא"כ הרי מתקיים בזה עונג שבת, ומה ראה רשב"י לומר לה "שבת". דודאי בביתם נהגו כמשנת חסידים. והכי משמע בירושלמי שהביאו "אמר רבי חנינא מדוחק התירו לשאול שלום בשבת" עכ"ל, ואחר כן הביאו עובדא דאמיה דרשב"י (כן שמעת).

אך לפ"ז אין ראייה מהך עובדא לאסור סתם שיחה בטלה רק לחסידים ואנשי מעשה, ואיך למדו מזה התוס' דאין להאריך בדברי חול בשבת. ושמא י"ל דעד כמה שחסידים צריכים למעט אפי' כאשר מתענגים, מזה נלמד לשאר העולם שאסור כאשר אינם מתענגים (וק"ק לומר דאמא של רשב"י באמת נהנתה משיחה בטילה. ועוד קשה לומר שבנה היה מעיר לה על משנת חסידים. מיהו זה י"ל שרק הזכיר לה והוה קים ליה ששמחה בזה). אך נלע"ד דיותר נכון לומר דידע רשב"י שלא נהנתה אמו מעצם הדיבור

לא

בדרום

בדיני דיבור בשבת

מנורה

מהדברים, כשם שהותר אכילה ושתייה שיש בהם תענוג גם הדיבור הותר, דמה שמתענג ממנו בשבת אינו סתירה לקודש, דאדרבא מצווה להתענג ביום השבת, אמנם מי שהוא חסיד הנאתו בדברים נעלים יותר.

רק דיברה כהרגלה בחול ולכן אמר לה שבת. יד). ובעצם הסברא דתענוג בדברים בטלים מפקיע את האיסור, נראה דמה שנאסר להאריך בשיחת חולין הוא מחמת קדושת השבת שהיא קודש, ולכן היכא דמתענג



הרב אברהם יחיאל הכהן הלר

הערות שונות בהלכות פסח על סדר דברי השו"ע והמ"ב

בגדים קרועים וכדו' בביתו ואח"כ מוכרם, בודאי שזה אסור דאע"ג שעל עצם התפירה אינו מקבל שכר אבל נחשב מלאכה להשתכר שהרי תכלית המלאכה היא להרויח כסף, ולכן דקדק הטור בלשונו לכתוב שמותר לכתוב ספרים לעצמו דרך לימודו ולתקן כליו ליו"ט ולא כתב בפשיטות שמותר כל מלאכה בחינם, ודו"ק. ושמעתי מי שהפליג להקל והתיר באופן שעושה בשכר בהבלעה ודימה זה להלכות שבת שמותר ליטול שכר שבת בהבלעה שהחשיבוהו חז"ל כאילו לא נוטל שכר, ולענ"ד זה אינו נכון כלל דשאני שבת שהעשייה היא עשייה המותרת וכל האיסור הוא ההרווחה והשכר שנוטל, אבל כאן שהאיסור הוא לעשות מלאכה [שהרי מלאכה גמורה אסורה גם בחינם] א"כ מה שמבליע את השכר אינו משפיע על אופי העשייה, ודו"ק. ויש להוסיף עוד ולומר דהמשמעות של עשיית מלאכה מתפרש בכמה מקומות שהכוונה התעסקות בפרנסתו להרויח כסף, ועיין ברמב"ן שמות [לו, ו] על הפסוק 'אל יעשו עוד מלאכה' "הממון יקרא מלאכה, וכן אם לא שלח ידו במלאכת רעהו" ודו"ק. [מלאכתו של הקב"ה עוסק בתורה, ועיין בחי' הגרי"ז בהל' שבת פכ"ט בגדר של איסור עשיית מלאכה קודם הבדלה שאינו בגדרי מלאכות שבת, ודו"ק.] וכן ל' הירושלמי [רפ"ד דפסחים] שאינו בדין שיהא קרבנו קרב והוא עוסק במלאכתו משמע שמדובר על מלאכה של פרנסה ולא מלאכה כגדרי מלאכות שבת, וכן משמע מהמשך

גדר איסור עשיית מלאכה בערב פסח [האם זה בגדרי מלאכות שבת]

הנה משמע מל' הראב"ה שכתב "דוקא לקבוע עצמו במלאכה כדי להשתכר, אבל מלאכה בעלמא שהוא לצורך שעה ההוא ודאי שרי, כדתנן אין שורין דיו וב"ה מתירין" עכ"ד. משמע שגדר האיסור הוא באופן שקובע את עצמו לפרנסתו שעיו"ט וע"ש הם ימי עבודה אצלו, אבל אם באקראי נצרך לעשות מלאכה אין איסור, ועב"ח שהעתיק בשם הר"מ בזה"ל "דוקא בעלי אומניות שעושין להשתכר אסור, אבל איש שמספר לחבירו אין לאסור משום מלאכה" עכ"ל. וכן משמע בגמ' בדף נא: בהיתר לאדם לנהוג איסור מלאכה בער"פ אע"ג ששאר אנשי המקום נוהגים היתר, משום דאמרי אינשי כמה בטלני איכא בשוקא, ואם איסור מלאכה הוא בגדר מלאכות שבת [ואסור גם ע"י גוי] מה זה שייך לבטלני דשוקא הרי הוא נמנע מלשלוח כביסה לגוי או להסתפר אצל גוי, ואטו בטלני דשוקא לא מסתפרים ולא מכבסים בגדיהם? אבל אם האיסור הוא רק לקבוע עצמו במלאכתו לפרנסה א"ש היטב, ודו"ק. ולכן נ"ל פשוט שהראב"ה שאמר שדוקא מלאכה להשתכר אסור, אין כוונתו שכל האיסור הוא דוקא כשהוא עובד כפועל ומקבל שכר על זמן עבודתו, אלא כוונתו שאסור להתעסק בפרנסתו וברווח ממון, ולכן כל עשייה שאינה נעשית לצורך עצמו ותועלתו אלא לצורך הרווחת כסף אסורה, כגון מי שהוא חייט והוא מתקן

בשתייה" עכ"ל. ומשמע דמשום התעסקותו במצוה [חשובה שטעונה כוס] אינו רשאי להפסיק בשתייה, ולא משמע שהקפידא דוקא ביין. ונראה לי שמצינו כה"ג בראשונים במסכת ברכות [דף מב.] גבי האיסור להפסיק בין מים אחרונים לברהמ"ז שכתבו שם "הא קביל עליה לברוכי" וזה ג"כ הואיל והתחיל להתעסק במצות ברכהמ"ז, דמים אחרונים הוא ידיים נקיות לברהמ"ז, לכן חייב לברך ואסור להפסיק בשום דבר. [ואולי גם מה שברכהמ"ז טעונה כוס זה מראה על חשיבות מצוה זו שהקפידו בה יותר בדיני הפסק.] שוב האיר ד' את עיני לבאר שהאיסור הוא משום דבעינן שההגדה תהיה נאמרת על הכוס, וע"י האמירה על הכוס ושתייתה מיד בסוף אמירתו זה מחשיב את האמירה כולה על הכוס, אבל אם מפסיק באמצע נתבטל הקשר בין אמירת ההגדה לשתיית הכוס, וכן משמע לשון הראשונים שהחויב אמירה על הכוס הוא סיבת האיסור לשתות באמצע. גם המ"ב מביא שהטעם של הרמ"א שצריך לברך על כל כוס בפה"ג הוא משום שאסור לשתות כשהתחיל בהגדה, ואם היו אופנים של היתר כבר לא היה כאן היסח הדעת, וצ"ע.

דין טיבול הכרפס

לכאורה טיבול הכרפס צריך להיות קודם ברכת בפה"א כדי למעט בהפסק, ומה שפרוסת המוציא מטבילים אחרי הברכה משום שמברכים על שלם ואח"כ בוצעים. ראיתי בשם שו"ת הרדב"ז שטוען שחרוסת שלנו שהיא עבה אין בה דין טיבולו במשקה, וא"כ איזה חרוסת עשו בזמן הגמרא? ואיך אנו עושים חרוסת שמוכת מהגמ' שאינה כשירה, שהרי כל מה שתיקנו חז"ל נט"י זה משום טיבולו במשקה?

הירושלמי שהקשה אם קרבן תמיד אוסר על כל ישראל לעשות מלאכה כל יום א"כ היאך יתקיים הפסוק 'ואספת דגנך' ע"י מי יאסף הדגן, ולכאורה למה לא הקשה הירושלמי מהפסוק 'ששת ימים תעשה מלאכה' אבל לפמשנ"ת י"ל דכל מלאכה שעושה לעצמו אינה בכלל האיסור, ורק מהפסוק של ואספת דגנך שאם יש הרבה דגן לאדם אז מסתמא אסיפתו היא לצורך רווח וכן לוקח פועלים שיעבדו בשדה לאסוף הכל, ומוכיח הירושלמי מהפסוק שהתורה התירה מלאכה להשתכר. עוד יש לעיין בדברי השו"ע שאוסר טירחא בער"פ שהרי [בסעיף ז'] התיר להושיב תרנגולת רק משום הפסד הביצים, והמ"ב הביא שהרבה ראשונים מקילים, ולכאור' מבואר שדעת השו"ע שהאיסור מחצות הוא כל התעסקות בהרווחת ממון [א"נ שדינו כעין חוה"מ שמצינו בו ג"כ איסור טירחא], אבל אם גדר האיסור הוא שהמקריב קרבנו הו"ל כיו"ט לא מצינו איסור טירחא למי שמקריב קרבן, וצ"ע.

אכילה באמצע אמירת הגדה של פסח

הנה בדין אכילה או שתייה בשעת אמירת ההגדה כתב הבה"ל בסי' תע"ג סעיף ג' [ד"ה הרשות] בשם הרמב"ן דמשעה שמזג הכוס והכין עצמו לאמירת ההגדה אסור. וכן פסק המ"ב בסק"ג. וראיתי במ"ב 'דרשו' בהערה 75 בשם הגרש"ז דדוקא ביין יש קפידא שלא לשתות באמצע ההגדה, עיישה טעמו. אך מל' הבה"ל - אסור להפסיק באמצע - לא משמע שהקפידא היא דוקא ביין. והרי לך ל' הרמב"ן במלחמות בפסחים [דף כ"ד מדפי הרי"ף] "חס ושלום שלא התירו [לשתות] אלא בין כוס לכוס אבל משמזגו לו כוס שני והתחיל במצוותו לשאול עליו ולדרוש אינו רשאי להפסיק

דהיינו מחברים הפסוק 'שמע' ל'ואהבת לרעך כמוך' וזה כמו לשון הגמרא בכמה דוכתי ברוך ותני דהיינו לכרוך שתי דברים יחד, וכמו [ב"מ דף כא.] כריכות ברה"ר שפירושו חיטים צמודות זל"ז! אבל אין ענין לכרוך את המרור משני צדדיו במצה. ול' הגמ' בפסחים דף קט"ו "והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה זכר למקדש כהלל" [אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבית אחת ואוכלין פרש"י פסח מצה ומרור] וכן ל' השו"ע בסי' תע"ה סעיף א' "ואח"כ נוטל מצה וכורכה עם המרור" משמע דהדין הוא רק לאכלם יחד.

טלטול חמץ בגופו ומן הצד

לכאור' קשה טובא מה שפסק בשו"ע סי' תמ"ו סעיף א' ע"פ הגמ' בפסחים דהמוצא חמץ ביו"ט של פסח בביתו כופה עליו כלי ואסור לטלטלו מפני שהוא מוקצה ואמאי לא כתבו הפוסקים דחייב להוציאו מביתו ע"י טלטול ברגלו או כלאח"י? ולכאור' זה ראייה עצומה לחזו"א דאין היתר לטלטל מוקצה בגופו?! וכן הקשוני על המשנה בסוף מסכת עירובין גבי שרץ שנמצא במקדש דמבואר שם בסוגיית הגמ' וברש"י דבעינן להתיר שבות של טלטול המוקצה השרץ לצורך כבוד המקדש. ולכאור' אפשר לטלטלו ברגלו או כלאח"י [או במטאטא, לפי הט"ז דחשיב טלטול מן הצד] ? וחשבתי ליישב בחידוש גדול, ולומר דבמקום שיש על האדם חיוב להוציא את החפץ המוקצה ממקומו אין היתר של טלטול מן הצד, דלא שייך להגדיר את עשייתו כעשייה צדדית ולא חשובה, אלא אדרבה מיגו דחשיב האי טלטול להוציאו החמץ מביתו שחייב הוא להוציאו מביתו בפסח חשיב האי טלטול כטלטול כדרכו אע"ג

האם יש עניין דוקא לטבל בחומץ או מי מלח [או יין] או דלמא גם בשאר משקים ואפילו במים לבד סגי? ראיתי בקובץ 'מבקשי תורה' שהקשו להגר"ח ברלין מה הדין מי שרוצה להטביל במי פירות וממילא אינו חייב בנט"י קודם כרפס, וענה הגר"ח שבאמת במשנה לא הוזכרה נט"י קודם כרפס, וגם ל' הגמ' נטל ידיו בטיבול ראשון משמע שלא תמיד יש נט"י קודם טיבול ראשון, והניח בצ"ע שבראשונים ובפוסקים כולם סידרו שיש נט"י בליל הסדר קודם כרפס ומשמע שהיה פשוט להם דהטיבול נעשה באופן המחייב נט"י. וזה כעין מה שהשיג הב"ח על הב"י שכתב שאין ראוי לבטל תקנת חז"ל של נט"י ב' פעמים בליל הסדר, והשיג הב"ח שלא מצאנו שהיתה תקנה מיוחדת של ב' נטילות, ודו"ק. לעשות כרפס בתפוחי אדמה אינו ראוי דא"כ אין חיוב נט"י שהרי כל השנה אוכל תפוז"א בלא נטילת ידיים! שו"ר שכבר עמדו בזה וכתבו בשם הגרנ"ק דהואיל ובליל הסדר רגילים כך לאכול שפיר יש חיוב נטילה וחשיב טיבולו במשקה, אך זה נראה חידוש לומר דיש מושג של רגילות ללילה אחד [וגם לא כולם אוכלים תפוחי אדמה דוקא וא"כ אטו יהיה חילוק בין אדם לאדם, וצ"ע].

כורך בליל הסדר

הנה יש החושבים שפירוש המילה כורך הוא כמו כריך [סנדרוויץ'] בלשוננו ולכן חושבים שיש צורך לשים מצה מכאן ומכאן והמרור באמצע, אבל לענ"ד זה טעות משום שההבנה בפירוש המילה 'כורך' אינו דוקא שתהיה המצה כורכת המרור משני צדדיו, אלא הכוונה שהגברא כורך ומחבר את המצה עם המרור, ובמשנה בפסחים אמרינן באנשי יריחו - שהיו כורכין את שמע-

הבטחת מתנה לאפיקומן בליל הסדר
ראיתי מעירים ומזהירים בליל הסדר לא לומר לילד אקנה לך מתנה לאפיקומן וכ"ש בדבר שהוא מוקצה אסור אפילו לומר אתן לך חפץ זה לאפיקומן משום איסור 'דבר דבר' אלא יאמר המתנה שלך לאפיקומן היא...

הטעם שבכורים מתענים בער"פ במקום להתענג

י"ל דבדרך כלל העניין של סעודת הודאה הוא כדי לפרסם הנס שנעשה לו ולהודות עליו בקהל רב, אבל נס הצלת הבכורות לא צריך לפרסם שהרי כל כלל ישראל יושבים בלילה לספר בסיפור יצי"מ עם כל הפרטים, וכולם אומרים הלל להודות על הנס, ולכן עיקר העניין הוא שהבכורות יזכרו את הנס שנעשה להם! ולכן קבעו חכמים שיעשו זה דוקא ע"י תענית, דבמציאות קשה לקבוע סעודות מצוה והודאה בערב פסח כשכולם ממהרים לבער את החמץ [והרי רש"י פירש מה שנהגו שלא לעשות מלאכה כדי שיהיו פנויים למצוות היום, כ"ש שלא יקבעו חז"ל להאריך בסעודות מצוה בע"פ]. ולכן זה מה שהיה נראה לחכמים לתקן לבכורות שאדרבה יתענו בע"פ [ואולי יש בזה עניין שיהיו יותר פנויים למצוות היום וזה ההידור שלהם במצוות פסח, ודו"ק]. ושמעתי שיש מפרשים שההידור שלהם הוא באכילת מצה בלילה לתיאבון שע"י הצום הם אוכלים בליל הסדר את המצות בתיאבון, שו"ר מקור הדברים בל' ספר הפרדס לרש"י הוא שהבכורות מתענים בער"פ בשביל המצה כדי שיכנסו בה בתאוה, ומבואר ששיטתו שהבכורות הידרו בקיום מצות הלילה, ולפי"ז כשחל במוצ"ש אין עניין להתענות ביום חמישי [וכן בעל ברית

שנעשה כלאח"י, ואין כאן היתרא דכלאח"י בהוצאת חמץ שהיא עשייה חשובה! וכן להוציא השרץ מן המקדש הואיל וחייבים הכהנים בכך משום כבוד בהמ"ק אין היתר כאן של טלטול מן הצד! וזה חידוש דין אך יש בזה סברא שכל ההיתר של טלטול מן הצד הוא מחמת שזו עשייה טפילה שהקילו חז"ל לדון כאילו אינו מתעסק עם מוקצה, וא"כ יש סברא לומר שכשהתעסקות החשובה היא דוקא הטלטול מן הצד לא נכלל טלטול כזה בהיתר של חז"ל, ודו"ק.

זרוע וביצה לקערה בליל הסדר

הנה יש מנהג נפוץ להביא לקערת ליל הסדר זרוע מכנף של עוף, ולכאורה צע"ג דוכי זה נקרא 'זרוע' הלא כנף שמו, ומדברי הפוסקים לא משמע שיש בזה עניין להביא כנף של עוף שהרי ל' הראשונים הוא -מנהג להביא זרוע של זה או של גדי- וגם עיין במ"ב [סי' תע"ג סקכ"ט] כתב דא"צ לצלותו על האש אלא גם צליה על הגחלים כשרה לקרבן פסח וחזינן דממש דימו זאת לקרבן פסח, וא"כ מה טעם יש ליקח עוף שפסול לקרבן פסח, וגם שם זרוע לית ליה, וצע"ג. ולכאור' יותר טוב ליקח חתיכת בשר שה שבוזה לכה"פ מקיים את המנהג ליקח זכר לק"פ. עוד יש להוסיף דכשצולה את הזרוע ראוי שלא לעוטפה בנייר כסף וכדו' שהרי בקרבן פסח בעינן 'צלי אש' שלא יגע במתכת אלא יצלה רק באש, והרי כתב הרמ"א שנהגו לצלות הזרוע ע"ג גחלים באופן הכשר לצליית קרבן פסח. והעירוני לל' הרמב"ם בפ"ח מהל' שחיטה הל"כ שכתב "ועוף שנשתברו אגפיו מותר כבהמה שנחתכו ידיה" א"כ י"ל דזה מקור לדמות כנף לזרוע. אמנם הרמב"ם דימה אותם רק בדין ולא בלשון, שהרי קרא לכנף אגף, ועי"ש במ"מ מה שלמד דין מדימוי הרמב"ם ליד בהמה, וצ"ע.

שאכל אין עניין להשלים תעניתו, וגם לפי"ז לא היה היתר בסעודת מצוה, ודו"ק.

צורת ההסיבה

עיינן בסי' תע"ב במ"ב סק"ז, וצ"ע שהמ"ב הזכיר ראשו מוטה וכרים תחת ראש, ולא ביאר לנו שצריך בעיקר הסבת הגוף [ואדרבה נראה שמי שרק ראשו מוטה לא יוצא י"ח, דזה לא דרך חירות]. ולא מצאתי בראשונים לשון כזה שהכריות הם תחת הראש, ואדרבה לכאורה משמע שההסיבה היא בהשענות על היד ולכן מיסב על שמאל, וגם כמדומה שמנהג העולם שההסיבה היא על כרים שגופו נשען עליהם אבל לא שיש כרית תחת ראשו, ונסיתי בעצמי להניח ראשי על כרית ולהסב ולא הצלחתי לשתות את הכוס רק כשהרמתי ראשי מהכרית. אולי אפשר להדחק בכוונת המ"ב ולומר שראשו הכוונה החלק העליון של גופו, וצ"ע. [וגם מה שמשמע מהבה"ל שגידם אינו יכול להסב משום שאיך יאכל, ולכאור' לא ראינו שזוהרים העולם להסב בצורה שהגוף כ"כ נוטה באופן שאינו יכול לאכול ביד שמאל, אלא מוכח שמנהג העולם לתפוש את צורת ההסיבה יותר קל מהמ"ב אלא שיוצאים ידי חובה גם בהסיבה מעט על כסא עם כרית, והמ"ב הזכיר שמיסב על ספסל ועל מיטה ולא הזכיר כסא ונראה מדבריו שלא שייך הסיבה על כסא אלא צריך להיות בצורת שכיבה, וצע"ג בכל זה]. ובאמת מה שהובא בראשונים דלאו אורחא דאיתתא למיזגא, גם מה שאסור להסב בפני רבו כל זה מוכיח שעניין הסיבה הוא כעין שכיבה ממש על המיטה או הספסל, ודו"ק.

הסבה רק בבליעה

האם אפשר ללעוס את המצה עד שתהיה מרוסקת בפיו ואז להסב ולאכול?

לכאורה נראה שאין זה דרך חירות להטות על צידו ולהסב רק בשעת הבליעה, גם ראיתי מוכיחים ממה שהבה"ל פטר גידם מלהסב והרי יכול לאכול בידו ואח"כ להסב ולבלוע! אלא מוכח שזה לא מהני, ומה שמסופר על הח"ח שעשה ככה, זה משום שבלא"ה היה פטור מהסיבה מחמת זקנותו וחלישותו, ועשה מעט מה שיכול כנלענ"ד. שו"ר שגם על הגרח"ק כתבו ששונה מלוא לוגמיו כשהוא יושב ואח"כ מיסב ובולע וצע"ג לדינא.

להסב בברכת המוציא

ראיתי מי שכתב שגם בברכת המוציא ועל אכילת מצה לא יסב, וזה אינו נראה לי נכון להלכה, דפשוט שבזמן חז"ל שהיו מסיבים בסעודה היו מברכים בהסיבה כמו שמבואר בגמ' שבברכת המוציא מוציאים זה את זה ידי חובה רק אם הסיבו, [ונפסק בשו"ע בסי' קס"ז סי"א]. ונ"ל ברור דגם באופן שאינו מוציא ידי חובה את חברו מ"מ בשביל למעט בהפסק בין האכילה לברכה ראוי שיברך כשהוא מיסב ולא יברך ואח"כ יסב, [וראה כמה הקפידו הראשונים (בסי' קס"ז) בהפסק בין הברכה לאכילה והורו לו לאדם לחתוך מעט את הפת קודם המוציא כדי למעט בהפסק]. ובסי' קפ"ג סעיף ט' כתב השו"ע שברכה מ"ז יברך בישיבה ולא כשהוא מיסב, משום שצריך לברך באימה ובריאה, אבל משמע שבשאר ברכות כמו שאין דין לשבת כך אין דין שלא להסב, ודו"ק. שו"ר שהברכי יוסף הביא דין זה בשם 'בית דוד' ויש לעיין היטב בדבריו האם כוונתו שאין חיוב להסב בברכה או שכוונתו שלא יסב, ואולי זה רק לדין שאין אנו מסיבים כדי להוציא את חברו י"ח אלא כל מה שאנו מסובים הוא רק בליל הסדר

מנורה הערות שונות בהלכות פסח בדרום לז

בלבד בשביל שהיא דרך חירות ואז י"ל שבשעת הברכה לא יסב, וצ"ע. ראיתי מדייקים בטור בסי' תפ"ו שהדגיש וכתב לגבי ברכת המזון -ויברך יושב בלא הסיבה- ומשמע שגם בסיפור יצי"מ הסיבו, ויל"ע].

משמע שלגבי שאר הברכות אין קפידא בזה, וזה ראייה גדולה לדברינו. [גם ראיתי מדייקים מעשה בר"א וכו' שהיו מסובים בב"ב וכו' ומשמע שגם בסיפור יצי"מ הסיבו, ויל"ע].



הרב משה חליוה

תיקון רכב בחול המועד

לתקנו, אלא כל מה שבגדר מעשה הדיוט דהיינו תיקונים קלים ופשוטים שכל אדם יכול לעשותם, ואין צריך אומנות ידים מיוחדת כגון החלפת צמיג, אך תיקון תקר (פנצ'ר) אע"פ שאפשר שאין זה מעשה אומן, מ"מ כיון שהדבר כרוך בטירחא יתירה יש להימנע מלעשות ע"י יהודי (וע"י נכרי מותר), עכ"ל. (וציין נמי למ"ש בחוהמ"כ פ"ז סעיף ע"ז, ויל"ע שם).

ולפענ"ד יש לעיין בהא מדלא אשכחן דחילקו רבותינו הפוסקים גבי צרכי רכיבה בין תיקונים דמעשה הדיוט או מעשה אומן, ומשמע דבכל גווני שרי לתקוני, ואדרבה עוד זאת ממ"ש השו"ע "וכל צרכי רכיבה" משמע דשרי אף בדבר דהו"ל בגדר מעשה אומן, וממילא לכאורה ה"ה במאי דקמן דיש להתיר תיקון הרכב אף בדבר דהו"ל בגדר מעשה אומן.

ומידי חופשי בזה בספרי דרבנן האיר ה' את עיני ומצאתי בשו"ת אור לציון (חלק ג' פכ"ד ס"ה) דדן אם מותר לתקן רכב בחוה"מ, והשיב דאם צריך הוא את הרכב בחוה"מ להגיע למקום שא"א לו להגיע בלעדי הרכב מותר לתקנו, ואם לא אסור לתקנו, ובביאורים (שם, ס"ק ה') כתב וז"ל: בשו"ע בסימן תקל"ו סעיף א' כתב מי שצריך לרכוב במועד לטייל או לצורך המועד ולא ניסה ללכת ברגליו, יכול ליטול צפרני הסוס ולתקן ברזליו והאוכף והרסן וכל צרכי רכיבה, ובלבד שלא יכוין מלאכתו במועד, ומבואר בב"י שם שאם אין זה לצורך המועד או שניסה ללכת ברגליו אסור לתקן את צרכי

שו"ע סימן תקל"ו (סעיף א'): מי שצריך ל'פ'ב במועד לטייל או לצורך המועד ולא ניסה ללכת ברגליו, יכול ליטול צפרני הסוס ולתקן ברגליו (=צ"ל ברזליו כמ"ש המ"ב שם ס"ק ג') והאוכף והרסן וכל צרכי רכיבה, ובלבד שלא יכוין מלאכתו במועד, ע"כ.

ויש לדון אם האי התירא היינו דייקא במלאכות הקשורות לסוס גופא, וכמבואר בשו"ע גבי נטילת צפרני הסוס ותיקון ברזליו והאוכף והרסן, או דבכלל זה נמי תיקון עגלת הסוס כשנתקלקלה ונצרך לו לרכב עליה. ולכאורה ממ"ש השו"ע "וכל צרכי רכיבה", משמע דבכלל זה נמי תיקון עגלת הסוס.

ונפק"מ מהא לזמנינו, דיל"ע אי שרי לתקן רכב שנתקלקל במועד, ולמאי דדייקנן ממ"ש השו"ע "וכל צרכי רכיבה" דשרי נמי לתקן עגלת הסוס כשנצרך לו לרכב עליה, אכתי אין לחלק בין עגלה לרכב, ושפיר שרי לתקוני במועד, וטפי אמינא דבפשיטות ליכא חילוקא בין סוס לרכב להא מילתא, והכי נמי ראיתי בערוה"ש (תקל"ו, א') דכ' בסו"ד וז"ל: "ולפ"ז גם בנסיעה בעגלה ג"כ הדין כן לענין תיקון העגלה, דאם ידע קודם המועד אסור ואם לאו מותר", עכ"ל וע"ש.

איברא דחזינא בפסקי תשובות (תקל"ו, א') דמיייתי למ"ש השו"ע דהתם, וכתב עלה וז"ל: ומכאן נלמד לענין מכונית (רכב) בזמננו שאם נתקלקל במועד אין היתר

הרכיבה, וראה במ"ב שם ס"ק ב', ומרן שם וכן הפוסקים שם לא חילקו בין מעשי הדיוט ומעשי אומן, על כן נראה שגם לענין תיקון רכב הדבר תלוי אם יכול להגיע למחוז חפצו ללא הרכב, שאם אינו יכול, יכול לתקנו, ואם יכול, אסור לתקנו, עכ"ל. הרי בהדיא דס"ל להאול"צ דשרי לתקוני להרכב נמי במעשה אומן וכמש"נ, ודוק היטב [ועי' בשו"ת שבט הלוי (ח"א, סימן קס"ו) ע"ש].

ודכוותה כתב מרן הגאב"ד שליט"א בספרו חוט שני (חווה"מ, פרק שמיני ס"ק א', עמוד ר"ט) וז"ל: בהיתר צרכי רכיבה לא נזכר בגמרא ובראשונים שצריך לעשותם דוקא במעשה הדיוט ולא במעשה אומן, אף דהיתר הוא משום צורך המועד, וצורך המועד לא הותר אלא רק במעשה הדיוט, ומשמע דמותר אף במעשה אומן, והטעם י"ל דהוי כעין מש"כ הרמב"ן בהיתר קישוט הגוף המבואר בגמרא (ח' ע"ב) דאשה כוחלת ופוקסת וכיוצ"ב, וז"ל הרמב"ן: וקשוט הגוף נראה שעשו אותו כאוכל נפש, לפיכך עושה אשה תכשיטיה במועד, ואלו שמנו חכמים שמתורין להסתפר מיד אומן כדרכו, והנאת הגוף הוא ודומיא דאוכל נפש, עכ"ל. המבואר דמה שהתירו חכמים צורך אוכל נפש מעשה אומן אינו דוקא ממש אוכל נפש, אלא כל צורך חשוב ונצרך מאד לאדם, והאדם נהנה מזה, עשו אותו כמו צורך אוכל נפש שהתירו מעשה אומן, עכ"ל. וע"ש בכל דבריו. ולמעשה העלה שם וז"ל: ולפי"ז הנהוג במכונת ורוצה לנסוע בחול המועד ממקום למקום לצורך המועד והתקלקלה המכונת, מותר לתקנה בחול המועד אף במעשה אומן, ושלא לצורך המועד אסור אף מעשה הדיוט, עכ"ל. [ועי' בספר שמירת המועד כהלכתו פ"ד סכ"ה ובהערות דשם, ויש להתיישב בזה היטב בל"נ אי"ה, ועי' ודוק

בקונטרס זכרון יהודה בהל' חוה"מ (סימן י"א) ע"ש].

איברא דבמאי דמיייתנן מהאול"צ והחוט שני (והכי נמי כתיבנא לעיל בריש דברינו) דלא נתבאר בפוסקים דהא דשרי ליעבד להנך תיקוני הסוס, דהוא דייקא במעשה הדיוט ולא במעשה אומן, ועל כן העלו דמותר לתקנו אף במעשה אומן לצורך המועד, הנה אחר זמן חזי הוית בקובץ שיטות קמאי עמ"ס מו"ק (דף י' ע"ב) דמיייתי מספר הפרדס לרש"י (הל' חוה"מ) דכתב וז"ל: "וששאלתם [מהו] לתקן פרסות סוסים בחולו של מועד בניגרי ברזל, דכי נזדמן לו דרך בחולו של מועד יש לומר (בדבר) [כדבר] האבד דמי, ומותר על ידי אומן גוי לצורך המועד", ע"כ. וכזאת איתא בשו"ת לרש"י (סימן כ"ו) ובמחזור ויטרי (הלכות פסח, סימן פ"ה) ע"ש היטב, והכי נמי כתב האגור (סימן תרפ"א) וז"ל: "מצאתי בשם ר"י בר יהודה מותר למסמר ברזל של כפי הסוס לתקנו לצורך ע"י אומן א", ומפרש אחד פ"י דיש להחמיר, ע"כ. ומבואר מדבריהם דאע"פ דהו"ל הדבר כדבר האבד ולצורך המועד, מ"מ לא שרו לתקוני אלא ע"י אומן נכרי, וצ"ע. אכן אחר האמת נראה מרובא דרבוותאי דלא נחתו לחילוקי בהכי, דלא סבירא ליה כן, וממילא שפיר מצינן למימר דאליבייהו קם דינא, דכל כי האי שרי לתקוני במועד לצורך המועד אף במעשה אומן ע"י אומן ישראל, ודוק בזה.

ולא אכחד דבקובץ שיטות קמאי למו"ק (דף י"ב ע"ב, עמוד רמ"ג) מיייתי מספר איסור והיתר לרש"י ז"ל (סימן מ"ט) דכתב וז"ל: "לתקן פרסות, ששאל מהו לתקן פרסות סוסים בנגרי דפרזלא, דכי מזדמן לו דרך בחולו של מועד יש לומר כדבר האבוד דמי, ושרי על ידי אומן לצורך המועד, כל

הני מותר במקום שנהגו, ע"כ, וע"ש. ויש לדון דלפום מאי דמבואר בכאן נראה דהתיר רש"י ז"ל לתקן פרסות הסוסים בנגרי ברזל בחוה"מ אף במעשה אומן ישראל לצורך המועד, והוא מדלא נקט בלישנא דבעינן שיהא זה ע"י אומן עכו"ם, ברם כאמור לעיל מייתנין דבס' הפרדס לרש"י ז"ל (הל' חוה"מ) ובשו"ת לרש"י (סימן כ"ו) הגי' "אומן גוי", וצריך עיון בזה.

שוב נתבוננתי דמין הגאב"ד שליט"א גופי' בחוט שני (שם) כתב וז"ל: ובשבלי הלקט (הל' חוה"מ, סימן רכ"ג) כתב וז"ל, ועל מה שנוהגין לתקן את פרסת הסוסים בנגרי ברזל מצאתי למפרש אחד שפירש גבי נתינת הברזלים שקורין פאירי אין לנו כח להתיר, דאמרינן כי התירו נטילת צפרנים של סוס וחמור שצריך להם, הני מילי נטילת צפרניים דוקא, ושמא לא היה מנהגם כי השתא שאין נטפלין בלא נתינת ברזל, וליכא להקל בדבר דאיכא במלאכת חול המועד איסורא דאורייתא, ורבינו יצחק ב"ר יהודה זצ"ל פירש שמותר לתקן פרסת הסוס בנגרי ברזל, דיש לומר כדבר האבוד דמי, ומותר ע"י אומן נכרי לצורך המועד וכו', עכ"ל. אבל בשו"ע נפסק שמותר לתקן ברזליו, עכ"ל, וא"ש היטב בס"ד.

תו אשכחנא מציאה רבתי בספר יום טוב וחול המועד כהלכתם בתשו' מו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א, דבסוה"ס (עמוד קל"ט, ס"ק נ"א) נשאל גבי מכונית שהתקלקלה ורוצים לנסוע לטייל או לביקורים אי חשיב כצורך הגוף (=ע"ש ס"ק נ') דקשה לילך ברגל, ולפי"ז יהיה מותר לתקן אף במעשה אומן עפ"י דהביה"ל סי' תקמ"ו שכתב שלצורך הגוף מותר לתקן אף מעשה אומן, והשיב מו"ר מרן הגר"ח ק

שליט"א וז"ל: "מה שצריך יכול להיות שמותר גם מעשה אומן כי זה צורך הגוף", עכ"ל, וע"ש. ועי' נמי בספר הנ"ל (הל' חוה"מ פ"ג סעיף מ' ובהערות דשם) מאי דנו"נ בהא, ע"ש היטב.

איברא דזכיתי עתה לשאול מקמיה מו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א בזה"ל: מי שנתקלקל לו הרכב (מכונית) בחוה"מ וצריך ליסע בו לצורך המועד, אי שרי לו לתקנו בחוה"מ אף במעשה אומן, וכתב לן מו"ר מרן שליט"א "ע"י גוי", ויש לדון בזה להאמור.

והנה בספר מבקשי תורה (חוה"מ, עמוד תשמ"ג) כתב וז"ל: מרן הגרי"ש אלישיב [שליט"א] זלה"ה השיב לי דבאם צריך לנסוע בחוה"מ לצורך דבר אבד אסור לו לתקן לצורך זה, כי זה מעשה אומן, ומעשה אומן מותר רק בדבר האבד עצמו, עכ"ל.

ולקושטא דמילתא יש לעיין היאך היה אופן השאלה קמי' מרן הגרי"ש זלה"ה, ואי קסבר דכל תיקון שמתקנים ברכב הו"ל מעשה אומן דבפשיטות דא מילתא לא מסתברא, וצ"ע. ומלבד זה יש לעיין דאף אי נימא דמיירי הכא בתיקון המוגדר כמעשה אומן, מ"מ צ"ב במאי דקאמר מרן הגרי"ש זלה"ה דאסור לתקן זה כשנסיעתו לצורך דבר אבד מדהוי מעשה אומן, ומעשה אומן מותר רק בדבר האבד עצמו, דהא לכאורה כיון דסוף סוף יש לו צורך בעצם הנסיעה, נימא דשרי ליה לתקוני עפ"י דהשו"ע דמייתנין לעיל, דזה נמי מיקרי צורך המועד, ויל"ע בזה.

ועי' נמי בקונטרס קיצור הלכות חוה"מ להגר"י ישראלזון זלה"ה (ס"ק כ"א)

דמייתי ממרן הגריש"א זלה"ה בזה"ל: "כשיש קלקול במכונית ואי אפשר להשתמש בה בלי תיקון, מותר לתקנה אפילו במעשה אומן אם הצורך בה הוא למנוע הפסד ניכר, אבל לצורך ביקורים אסור לתקנה במעשה אומן", עכ"ל. ולכאור' צ"ל דמ"ש הכא דמותר לתקנה אפי' במעשה אומן "אם הצורך בה הוא למנוע הפסד ניכר", דכוונתו למנוע הפסד ניכר בהמכונית גופא וכמבואר לעיל [ואי לא נימא הכי יל"ע מהמבואר לעיל וכמש"נ].

אחר זמן רב מצאתי בס"ד בשו"ת אבני ישפה להגרי"פ פיינהנדר זלה"ה (ח"א, חאו"ח, סימן ק"ז) דהאריך לדון בענין תיקון רכב בחול המועד, ואי שרי ליעבד התיקון הלו אף במעשה אומן, ואחר דנו"נ בזה כדת של תורה כתב וז"ל: ולכן מותר לתקן כלי רכב כדי שיוכל לטייל בחול המועד אפילו כשהמדובר במעשה אומן, וגאון אחד שליט"א [=כוונתו למרן רשכבה"ג הגרי"ש אלישיב זצוק"ל] הסכים שאפשר להתיר תיקון המכונית אפילו היכא שיש בו מעשה אומן, אבל אין לעשות פעולה שהיא עושה כלי, והיינו שצריך לייצר איזה חלק חדש עבור המכונית. ורק אם יכול לתקן חלקים הקיימים או להחליף אותם בחלקים מוכנים, אבל לא לייצר חלק חדש שהוא עשיית כלי, ע"כ. ועוד הוסיף הגאון שליט"א שבני אדם אינם יודעים שאסור לנהוג ברכב בחוה"מ כאשר אינו נוהג לצורך המועד, וכגון שנוסע סתם או לצורך אחר המועד, וטעם האיסור דומיא דרכיבה שמוזכר בסי' תקל"ו, ע"כ. ונראה כוונתו למבואר שם במ"ב ס"ק ב' שאם נוסע שלא לצורך המועד ברכיבה מותר, אבל לתקן צרכי רכיבה אסור, ע"כ. והפעלת מכונית דומה לתיקון צרכי רכיבה כיון שיש בו מלאכות, עכ"ל, ודוק היטב.

[ואעיקרא] דמילתא אי נהיגה ברכב בחוה"מ מיקרי מעשה אומן, עי' בקובץ מבקשי תורה (חוה"מ, סי' קי"א ב' ענף ז' ס"ק א') מ"ש בזה ממרן הגרשז"א זלה"ה (דהו"ד בספר שמירת שבת כהלכתה פס"ו, הערה רכ"ד) ע"ש, וע"ע נמי בספר חוט שני למרן הגאב"ד שליט"א (הל' חוה"מ, עמוד קצ"ד) מ"ש"כ בזה, וע"ע בספר כשחר אורך מתשר' והנהגות מו"ר מרן רשכבה"ג הגראי"ל שטינמן זצוקללה"ה (פרק י', ס"ק ס"ח) מ"ש"כ בזה, ועי' נמי בספר כאיל תערוג מתורת מו"ר מרן הגראי"ל זצוק"ל (מועדים, עמוד ר"א) מאי דמייתי בהא מספר שלמי תודה (סוכות וחוה"מ, עמוד תתמ"ד) ע"ש, ועי' בספר המכונית והלכותיה להרה"ג ר"י קשאני שליט"א (פי"ד ס"א) מ"ש בזה, ע"ש, ואכמ"ל].

וגבי שטיפת רכב בחול המועד, עי' בספר פסקי תשובות (תקל"ו, ג') דמייתי משו"ת באר משה (ח"ז, סימן נ"ו) דכתב דאין להתיר זה, ע"ש בטעמי', ועי' נמי בספר חול המועד כהלכתו (פ"ה ס"ק מ"ד) ובספר שמירת המועד כהלכתו (פ"ד, הערה ו'), ע"ש היטב (אמנם עי' בספר עריכת שולחן סי' תקל"ו (סעיף ב') דמתיר שטיפת רכב בחוה"מ ע"ש, ויל"ד בזה). ומיהו נראה פשוט שאין שום חשש בניקוי אותם החלונות והמראות שברכב הנצרכים להנהגה עבור בטיחות הנהיגה, ואדרבה מצוה קעביר.

תו נשאלתי מידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך ושא"ס, אם מותר לצבוע רכב במועד על מנת לייפותו. ולפום רהיטא נומייתי לאיסורא, ומכ"ש למאי דכתבו הפוסקים דזכרנו לעיל דאין להתיר שטיפת רכב במועד, ע"ש בטעמייהו, וה"ה במאי דקמן, אכן בגוונא שאין המדובר בצביעה של כל

מב מנורה תיקון רכב בחול המועד בדרום

הרכב, רק שרוצה לצבוע שריטה שנתהוותה הערה א' (וספר שמירת המועד כהלכתו
במועד, וכהאי גוונא אפשר דיש לצדד בהא (פ"ד, ס"ו והערה י') ע"ש, ויש להתיישב
להתירא להמבואר בספר חוהמ"כ (פ"ח, בזה למעשה.



הרב אהרן יפה'

בחוב אכילת כזית קודם השקיעה בסעודה שלישית

מסתבר לחלק שהתוספת שביציאת השבת חשובה יום השבת ושל כניסת השבת אין חשובה, וא"כ נמצא שעכ"פ לענין לכתחילה נכון לחוש לאכול כזית מבעו"י.

ב] והנה המ"ב רצ"ט סק"א כתב לדון במי שלא אכל סעודה שלישית מבעו"י אם מותר לאוכלה בספק חשכה וכתב שנ"ל שצריך לאוכלה אף שהוא ספק חשכה, ובשעה"צ [סק"ב] כתב הטעם שכיון שהוא דבר מצווה יכול לסמוך על שיטת הרז"ה שאין איסור בדבר, והוסיף דאפשר עוד דאתי ספק עשה דרבנן ודחי ספק איסור דרבנן, והיינו דספק חשכה הוי ספק יום וא"כ מקיים העשה דסעודה ג', וספק לילה וא"כ אדרבה אסור לאכול משום ההבדלה, והעשה דחי ל"ת.

ולכא' דבריו צ"ב טובא מ"ט חשיב ספק עשה, הרי אף אם זמן זה הוא לילה מ"מ מדין תוספת שבת הוי שפיר שבת, וא"כ ודאי דמתקיים העשה דסעודה שלישית ומ"ט חשיב ספק עשה.

ובדוחק היה מקום לומר דכוונתו לחוש לשיטת הס"ח והב"ח שאין מקיימים המצווה אלא ביום השבת ולא בתוספת, אלא דא"כ צ"ב דבמ"ב לא כתב אלא דראוי לחוש לכתחילה לדבריהם ומ"ט הכא סתם כוונתיהו.

וליישב קושיא זו ע"כ צ"ל דס"ל להמ"ב דכיון דסעודה ג' מדרבנן וכיון שאסור לאכול משחשכה משום ההבדלה, א"כ מעיקרא תקון רבנן שזמן הסעודה אינו

בשו"ע [רצ"ט א'] כתב וז"ל "אסור לאכול שום דבר וכו' משתחשך עד שיבדיל אבל אם היה יושב ואוכל מבעו"י וחשכה לו א"צ להפסיק" ובמ"ב [סק"ב] כתב "יושב ואוכל, ואפי' רק התחלה בעלמא שבירך ברכת המוציא מבעו"י ונשתהה לאכול עד שחשכה".

ולכא' בפשיטות כוונתו דאף לכתחילה מותר לנהוג כן בסעודה שלישית, שא"צ לאוכלה כלל קודם השקיעה ודי שיברך המוציא קודם השקיעה.

אלא שהמתבונן יראה שאין הדברים כן, ואין כוונת המ"ב לדין סעודה שלישית אלא להיתר אכילה בלחוד, אבל לדין סעודה שלישית אין מועיל מה שיברך המוציא קודם השקיעה, וראוי לאכול כזית דייקא מבעו"י, ונבאר הדברים בס"ד:

א] הנה בשו"ע [רס"ז ב'] כתב שמפלג המנחה יכול לקבל ע"ע שבת ולאכול מיד, ובמ"ב [ס"ק ה'] כתב שאף יוכל לגמור סעודתו מבעו"י, והביא דיש חולקים [ס"ח וב"ח] וסוברים שחייב לאכול עכ"פ כזית משחשכה, וטעמם דכיון דג' סעודות ילפי' ממה דכתיב אכלוהו היום, צריך שיקיים הג' סעודות ביום השבת עצמו, [ולכא' כוונתו דתוספת אינה אלא בקדושת ודיני השבת ואינה חשובה "יום השבת" ממש] וסיים המ"ב דלכתחילה ראוי לחוש לדבריהם.

ולכא' ודאי דה"ה לסעודה שלישית דבמ"ב כתב להדיא שטעמם דג' הסעודות צריכים שיהיו ביום השבת עצמה, ולא

שתיחשב הסעודה "סעודת שבת" בזה ליכא חשיבות סעודה בפחות מכזית, וביותר לפמ"ש המ"ב דהיינו משום דכיון דחל חיוב ההזכרה תו לא פקע א"כ ליכא חיוב כל שלא אכל כזית] וכ"כ להדיא בקצוה"ש [קצ"ב בדה"ש סק"ח] ובא"א [שם],

ולפי"ז נמצא דודאי ראוי לאכול כזית מבעו"י ע"מ שיוכל להזכיר רצה, ובאופן שלא אכל כזית מבעו"י אין להזכיר רצה, ואף שהוא ספק חשכה מ"מ מספק אין מזכירים. [מיהו כ"ז לשיטת השו"ע ואתו עמו המ"ב, אבל בביהגר"א [תרצ"ה ג'] נחלק דכל ברהמ"ז בזמן קדושת השבת מזכירין בה רצה ואי"ז שייך כלל לזמן הסעודה ומהותה].

אלא דלכאור' עצם דברי השו"ע צ"ע מאי שנא מסעודה ראשונה שאכלה קודם חשכה דפשיטא שמזכיר רצה ומשום דמכח התוספת חשיב סעודת שבת וא"כ ה"ה בסעודה ג' אף שאכלה משחשכה מ"מ משום התוספת ליחשיב "סעודת שבת" [ובאופן שאכל בהיתר כגון שבירך המוציא מבעו"י] וא"כ מדוע הוצרך השו"ע לטעמא דאזלינן בתר התחלת הסעודה תיפול"ל שכולה נאכלת בזמן תוספת שבת.

ולכאור' מוכח בזה להדיא דס"ל להשו"ע דליכא קיום לסעודה שלישית בזמן התוספת אלא ביום דייקא וכמשנ"ל לעיל, והוא חידוש עצום כמשנ"ל לעיל דלפי"ז אף מה שממשיך משחשכה אין בו קיום, ולא מצאתי שעמדו בזה.

ואין לומר דנ"מ למי שאכל סעודה ג' ואוכל סעודה נוספת בזמן התוספת דבזה ליכא חשיבות סעודת שבת, דא"כ נמצא דבאופן שאוכל סעודה שלישית בכל גוויי יזכיר רצה וא"צ כזית ולא מצינו בדברי הפוסקים חילוק זה.

אלא ביום, ולכך בספק חשכה עה"צ שהוא לילה, פשוט להמ"ב שלא יצא אף שהוא תוספת, דמעיקרא לא נתקן זמנה אלא ביום.

ולפי"ז נמצא חידוש עצום שחיוב גמור הוא לאכול כזית מבעו"י, שכיון שנתקן שזמן הסעודה הוא ביום, א"כ לא חשיב קיום סעודה באכילה מועטת או בברכת המוציא אלא דווקא באכילת כזית, [וכשם שמצינו בשיטת הס"ח והב"ח שחייבים לאכול הסעודה הראשונה בלילה שכתב המ"ב דלשיטתם צריך לאכול כזית בלילה ולא די באכילה מועטת או בברכת המוציא].

מיהו יש לדחות שאין כוונת המ"ב משום שנתקן שיהא זמנה ביום, אלא דס"ל שאין יוצאים יד"ח באופן האסור, [אי משום דהוי מצווה הבאה בעבירה ויל"ע אי אף בדרב' אמרי' הכי ולכאור' הא עדל"ת ושמא בדרב' לא אמרי' הכי, אי משום דמעיקרא תקון רבנן שלא תתקיים אלא באופן המותר] ולפי"ז נמצא שא"צ לאכול כזית מבעו"י, ודי במה שבירך המוציא דבזה כבר יצא מידי איסור האכילה, ותו יכול לאכול אף משחשכה דאף בתוספת מתקיימת המצווה שפיר.

ונ"מ נמי באופן שאכל כזית מבעו"י אם מקיים מצווה במה שמוסיף לאכול משחשכה, דלביאור הראשון אין כלל קיום משחשכה ולביאור השני כיון שבהיתר אוכל ודאי יש קיום אף משחשכה.

ג] בדין ברכת רצה, איתא בשו"ע [קפ"ח י'] "היה אוכל ויצא שבת מזכיר של שבת בברהמ"ז דאזלינן בתר התחלת הסעודה וכו' " והנה לכאור' בפשיטות גדר "התחלה" אינו אלא באכילת כזית, [ואינו דומה לדין ההתחלה לענין איסור אכילה דהתם לא בעינן שיהא על הסעודה שם "סעודת שבת" אלא שלא יתחיל באיסור, משא"כ הכא דבעינן

אין בה קדושת שבת כלל אלא איסור מלאכה גרידא, ול"ד לכניסת השבת דהתם יכול להוסיף אף בקדושת היום. [ושמא הטעם משום דמפלג המנחה יכול לעשותו לילה וכדחזינן לענין ערבית משא"כ לאחר השקיעה דאין יכול להיעשות יום] ולפי"ז ודאי נמצא דכ"ש דליכא קיום מצווה כלל באכילה לאחר שחשכה.

ונמצא העולה לדינא: א. לכתחילה ודאי ראוי לאכול כזית מבעו"י לחוש לשיטת הס"ח שאין קיום המצווה אלא ביום ולא בזמן תוספת שבת. ב. לכאו' מדברי השו" והמ"ב יש להוכיח דסעודה ג' חמירא טפי ומעיקר הדין אין יוצא אלא מבעו"י. ג. באופן שלא אכל כזית מבעו"י אין להזכיר רצה בברהמ"ז [לשיטת השו"ע והמ"ב] ויל"ע אם הוא חסרון בקיום המצווה דסעודה שלישית.

גם אין לדחות דנ"מ באופן שהוציא שבת דבמ"ב [רס"ג ס"ק ס"ז] נסתפק בזה אי בכה"ג יוכל להזכיר רצה ולא כתב להוכיח מדברי השו"ע הכא.

ובדוחק י"ל דס"ל להשו"ע דכל שאכל כזית מבעו"י חל על הסעודה שם "סעודת שבת" וכל האכילה שלאחריה נגזרת להיות כמותה ושפיר מקיים מצווה במה שממשיך לאכול, וכשם שמצינו לענין רצה דאזלינן בתר התחלת הסעודה, מיהו במ"ב שם בי' דהיינו משום שכבר חלה חובת ההזכרה, ולא משום שהמשך הסעודה נגרר אחר ההתחלה.

אלא דלכאו' צ"ב דאף אי נימא דליכא כלל קיום משחשכה מ"מ סו"ס הא אכל בזמן קדושת השבת, וא"כ מ"ט לא יזכיר רצה, ולכאו' מכח קו' זו מוכח טפי דלא זו בלבד שאין יוצא יד"ח לאחר השקיעה, אלא



הרב פנחס יצחקי

ציורים נאים באמה על אמה שתקנו חז"ל זכר לחורבן

עיקר אי אפשר, שכבר נגזרה גזירה (רש"י - "חורבן, ונתחייבנו להתאבל דכתיב שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה") ולהתאבל יותר מדאי אי אפשר שאין גוזרין גזירה על הצבור אא"כ רוב צבור יכולין לעמוד בה וכו', אלא כך אמרו חכמים סד אדם את ביתו בסיד ומשייר בו דבר מועט, וכמה אמר רב יוסף אמה על אמה, אמר רב חסדא כנגד הפתח" ע"כ לשון הגמ'.

וזה לשון הרמב"ם בפ"ה מהל' תעניות הי"ב - "משחרב בית המקדש התקינו חכמים שהיו באותו הדור שאין בונין לעולם בנין מסוייד ומכוויר כבנין המלכים, אלא טח ביתו בטיט וסד בסיד ומשייר מקום אמה על אמה כנגד הפתח בלא סיד" עכ"ל, וכתב עלה הטור או"ח סי' תק"ס וז"ל - "והרמב"ם ז"ל כתב וכו' ואינו משמע כן בגמרא, דבתר דמייתי הך ברייתא ת"ר לא יסוד אדם את ביתו בסיד, ואם עירב בו חול או תבן מותר וכו', ומסיק כך אמרו חכמים סד אדם את ביתו בסיד ומשייר בו וכו', אלמא ע"י שיור אמה על אמה מותר כל מיני סיד" עכ"ל הטור, ורבינו יוסף קארו גם בכסף משנה אשר בידו, וגם בביתו בית יוסף, האריך להקשות על דברי הטור ולבאר דברי הרמב"ם, ואכ"מ להביא כל דבריו הנוגעים לביאור כמה ברייתות שם בגמ', וגם לא הכל נוגע לעניינינו, אך תורף דבריו שם בקצור, דמבאר דהטור הבין שמקור הרמב"ם לאסור סיד כבנין המלכים, הוא מהברייתא שהזכיר הטור שנשנתה בגמ' שם קודם הך מעשה דר' יהושוע, והב"י מקשה על זה כמה קושיות

[א] לאחרונה התארחתי אצל קרוב משפחתי אברך בן תורה, ירא שמים ומדקדק בהלכה, שקנה דירה בחדשים האחרונים, ושיפץ את כולה מן היסוד, ואחד האנשים שהזמין לו לגרר את הטיח של אמה על אמה שתקנו זכר לחורבן, הוא אומן במקצועו בחטוב על אבנים, וכשגמר עבודתו, בתור מחוות ידידות הכין לו בהפתעה ללא ידיעתו, גילוף של כתב בתוך האמה על אמה, בכתב יפה ואומנותי, את המילה ירושלים, וגם גירוד הטיח עצמו נראה יפה ומקצועי ולא טיח בעלמא אע"פ שבכ"ז ניכר שאין שם סיד כשאר קירות הבית, ונסתפקתי אם שפיר יאות למיעבד הכי ע"פ דין (כלי להכנס להרגש מוסרי אם יש בזה רצון ה' ואכמ"ל) ואותו קרוב משפחה כשדברתי עמו על כך, אמר מסברא כי לא תקנו חז"ל לכער את הבית, אלא לעשות דבר שיהיה זכר לחורבן, ובאמת יש לחקור בשורש תקנת חז"ל באמה על אמה האם היתה התקנה למעט ביופי הבית, או רק לשייר אמה כסימן זכר לחורבן, אמנם פשיטא שא"א לומר כן מסברא בלא ראייה, וניחזי אנן במקור הדין אם יש מקום לומר כן בדברי הפוסקים מפיהם אנו חיים, ולהיכן נוטים דבריהם.

ב] שורש הסוגי' בגמ' ופלוגתא

הרמב"ם והטור

זה לשון הגמ' ב"ב דף ס' סוף פרק חזקת הבתים - "ת"ר כשחרב הבית בשניה רבו פרושין בישראל שלא לאכול בשר ושלא לשותות יין, נטפל להן ר' יהושוע וכו' אמר להן בני בואו ואומר לכם, שלא להתאבל כל

אחת, שתקנו חז"ל בדין סיווד הבית אחר החורבן - האחת שלא יסייד אדם את ביתו כבנין המלכים, היינו מצוייר ומכוויר, ובוזה לא מהני שיור אמה על אמה, והשניה גם בסיווד רגיל ע"ג טיח וטיט, בעינן שיור אמה על אמה בלא סיד, ומדייק שם שלכן כתב הרמב"ם על בנין המלכים שאין בונין "לעולם", וכוונתו שאין בזה צד היתר בשיור אמה על אמה, וגדר הדברים כמפורש בלשון הבית יוסף, הוא שלא יהיה "בדרך גדולה ומעלה" כבנין המלכים, ושלא יהיה לקירות הבית תואר והדר כבנין המלכים, שלכן כתב הב"י שבלא סיד תחילה "לא תואר לו ולא הדר".

ובן העתיק בשולחנו הטהור בסי' תק"ס ס"א את לשון הרמב"ם הנ"ל, והביא שם רבינו המ"ב את תמצית דברי הב"י, בביאור הדברים ואת מה שכתב שמלשון לעולם משמע שבבנין מצוייר לא מהני גם שיור אמה על אמה, וכ"ז בדעת הרמב"ם, והב"ח והט"ז כתבו ביאורים אחרים בדעת הרמב"ם והאריכו בפשט הסוגמ' וישוב הברייתות, ואכ"מ להאריך כ"כ בהבאת דבריהם, וגם מפני שסתימת השו"ע לבאר כך ברמב"ם, והמג"א העתיקו ג"כ, והמ"ב בשער הציון סק"ב הביאם, וכתב שגם מהגר"א בבי' משמע שכן דעתו ביאור הרמב"ם.

והנה הבית יוסף שם דייק בסו"ד ג"כ מהרי"ף והרא"ש שס"ל כהרמב"ם בזה, עיי"ש, אמנם הדרכי משה כתב עלה - "ומיהו המנהג כדברי הטור, דע"י שיור אמה על אמה נזהגין היתר בבל", והמג"א בסק"א הביא דברי הב"י בדעת הרמב"ם ואח"כ הביא מדרכי משה ש"המנהג כדברי הטור שמצירין ומשיירין אמה", וזה לשון המ"ב - "והנה המחבר העתיק לשון הרמב"ם, אבל דעת הטור, דאפ' סדין בסיד ומצירין, נמי

ומבאר שכוונת הרמב"ם לברייתא הראשונה שהביאה שם הגמ' קודם לכן ד"אין מסיידין ואין מכירין ואין מפייחין בזמן הזה" ומבאר הבית יוסף דהכוונה לאסור לסייד כל ביתו במיני פתוחים וצוירים, והכוונה לצייר ולכיר על גבי הסיד דבלא סיד קודם "לא תואר לו ולא הדר" כלשונו, או בסיד בלבד בלא טיט כלל שזהו "דרך גדולה ומעלה" כלשונו, וכך עושים המלכים, ובהאי דינא אין תקנה כלל בשיור אמה על אמה, וכל דינא דאמה על אמה נאמר בשני הברייתות שאח"כ, שכשעושה טיט תחילה כרגיל, ובלא צוירים ופתוחים בקירות הבית, אינו כבנין המלכים, ובוזה תקנו אמה על אמה בלא סיד, וסגי בזה, לקיים תקנת חכמים, ועיי"ש שמצדד עפ"י הברייתא השניה בגמ', שהביא הטור שם, שאם מערב בסיד תבן יהיה מותר לכו"ע בלי שיור אמה על אמה, והברייתות לא פליגי בזה, אלא מר אמר תקנתא חדא בעירוב חול או תבן, (ור' יהודה אוסר בעירוב חול, ובתבן מותר לכו"ע, עיי"ש) ומר אמר תקנתא אחרית בשיור אמה על אמה, (בהמשך נראה בעז"ה, דכמה אחרונים סמכו על דברי הב"י בזה דבעירוב תבן א"צ שיור אמה על אמה, ובדברי עוד מהראשונים, להתיר במקרים מסויימים שעושים האמה על אמה, בתור סניף להיתר) אמנם הברייתא הראשונה בגמ', מדברת על סיווד כל ביתו בסיד לבד או מיני ציור וכיור, שלזה לא מועיל שיור אמה על אמה, וזו כוונת הרמב"ם בבנין מסוייד ומכוויר כבנין המלכים, אך הטור פליג על זה וס"ל להתיר גם בבית מצוייר ומסוייד בסיד בלבד בלא טיט, היכא ששייר אמה על אמה בלבד. עכת"ד הב"י על הטור, ובכ"מ על הרמב"ם.

ועולה מדברי רבינו הבית יוסף בדעת הרמב"ם שיש כאן שני תקנות שהן

אמה על אמה גם מיני ציור בקירות הבית, אבל מנ"ל שדעתו שמה שמשיירי זכר לחורבן אפשר שיהיה נאה, דאולי הצריכו חכמים ג"כ לשיטת הטור וסיעתו, שתהיה האמה על אמה, ללא תואר והדר, ולא רק סימן זכר לחורבן, ובזה צריכים אנו לראות מנ"כ השו"ע ושאר הפוסקים מפייהם אנו חיים.

והנה ראשית כל, רבינו המג"א אע"פ שבסק"א אחר שהביא הב"י בדעת הרמב"ם, כתב ד"הדרכי משה כתב שהמנהג בדברי הטור שמצירין ומשיירין אמה, ומ"מ כתב המג"א בסק"ג אח"כ - "בלא סיד - ודלא כאותן העושים האמה שחור דזהו ג"כ ציור (לבוש של"ה) ואותם התולין בגדי רקמה סביב הכתלים ישיירו ג"כ אמה (של"ה)" עכ"ל מג"א. הרי דאע"פ שהביא הטור כתב נגד המנהג לצבוע בשחור, הרי שלא תלה ענין זה בהיתרו של הטור לצייר בשאר קירות הבית, דמ"מ האמה על אמה בעינן שיהיה בלא ציור כלשונו, וכך מוכח נמי מדברי הפמ"ג, יובא בהמשך בעז"ה.

ד] הוכחות מהפוסקים שהתקנה היתה למעט יופי הבית

ועיינתי בדברי השל"ה והלבוש שהם מקור המג"א, ומדבריהם וכן מדברי המג"א ועוד פוסקים מוכח להדיא שלמדו בתקנת חז"ל דבעינן שיהיה מעט בנוי הבית ולא רק דבר המזכיר לחורבן בעלמא, דזה לשון השל"ה הקדוש במסכת תענית פרק נר מצוה אות י"ב - "ומה שבחז"ל ההמוניים הבונים בתים עושים בבתיהם צורות שחורות מרובעת אמה על אמה וכותבים ע"ג זכר לחורבן הוא שחוק והתול בעיני, כי אדרבה זה נוי, והירא את דבר ה' אל ישנה מדברי רבותינו ז"ל ויניח אמה על אמה בלי מסוייד" עכ"ל.

מהני שיור אמה על אמה, וכן המנהג" עכ"ל. וראיתי שהעירו שבכפ החיים ג"כ העתיק כל הפוסקים שהביאו שכן המנהג, והיינו שס"ל שגם להנוהגים כדעת השו"ע, נהגו להקל בזה כדעת הטור, עיי"ש.

ג] אם יש לדקדק מדברי הרמב"ם והטור לנדון שפתחנו בו למעלה

והשתא ניחוי אנן, דלכאור' לדעת הרמב"ם כפי שהבין הב"י וסיעתו, וכמו שפסק בשו"ע, לכאור' פשוט דכיון שעיקר תקנת חז"ל היתה למעט ענייני ציור וכיור מן קירות הבית, אשר לזה לא מהני גם שיור אמה על אמה כמפורש בדבריו, א"כ רחוק מן הדעת שיתיר הבית יוסף לשיטה זו לעטר האמה על אמה שנעשתה גם לזכר החורבן, בכל עיטור שהוא, ואפי' בכיתוב של זכר לחורבן, כיון דלדעה זו כל התקנה לא באה אלא למעט בנוי קירות הבית, כ"ש במקום המיוחד המסמל זכר לזה, אמנם מה שיש לצדד קצת להתיר אפי' לדעת הב"י, הוא ע"פ מה שכתב שציור בלא סיד "לא תואר לו ולא הדר" כלשונו, וא"כ במקום השיור אמה על אמה, שמשייר מעיקרא בלא סיד, היה מקום לומר שאין בזה תואר והדר לצייר מעט במקום הטיח, כי אין זה ע"ג סיד, ומשפיל תארו והדרו, כדמוכח מדברי הבית יוסף בסוגי' זו עצמה, אמנם אפשר שבמקרה שגירוד הטיח גם נעשה בצורה אומנותית, ועליו נעשה הכיתוב ירושלים וכדו' (כמקרה בו פתחנו) אולי על כגון דא לא אמרה הב"י, דאפשר שחשיב תואר והדר, גם באופן כזה, ויש לעיין בזה.

אמנם בדעת הטור, ושכן הוא המנהג עכ"פ להולכים לאורם של פסקי הרמ"א המג"א והמ"ב, יש לפלפל דלכאור' אין ראיה מדבריו לא לכאן ולא לכאן, דהתיר בשירור

"ויש מקומות שעושין שחור וכותבין על זה זכר לחורבן" ובשער הציון סק"ח וז"ל - "אף דחיי"א מחמיר גם בזה, מ"מ נראה דאין למחות ביד המקילין אחרי שהא"ר הביא בשם האגודה סמך להמקילין שעושין השחור המקום ההוא" עכ"ל המ"ב בשעה"צ.

אבל להאמור אחרי שבלשון הא"ר בשם האגודה להדיא ש"יניח בלא ציור, ובלא תיקון כלל", א"כ גם מה שסמך המ"ב על הדעת האגודה המובאת בא"ר, הוא רק לגבי צביעה בשחור, ולא לגבי מיני ציור שעושים באמה על אמה, אף שמזכירין החורבן, דכיון שכתב בלא ציור ובלא תיקון צריך לומר שס"ל שגם בשחור מתקיים האבילות ומעוט יופי הבית, (וכמו שנביא לקמן באות הבאה מבעל הכף החיים) אבל מנ"ל להוכיח מדברי האגודה והא"ר שלא בעינן כלל למעט ביופי הבית, ועכ"פ המ"ב כתב בלשון "אין למחות ביד המקילין", ולא משמע שכך ראוי לכתחילה.

ה] דעת הערוה"ש האג"מ והמהרש"ם
אמנם בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ג סי' פ"ו נראה שלמד להדיא כהצד השני שלא היתה תקנה למעט ביופי הבית, אלא רק לעשות זכר לחורבן, וכתב שזהו טעם האגודה שהתיר בשחור כי שחור הוא סימן לאבילות, כמבואר בגמ' ב"ק גבי מעשה דאלעזר זעירא, וכתב שם דאע"פ שלשון הא"ר שם "בלא תיקון כלל", אין כוונתו למעוט ביופי הבית, אלא לאפוקי שיעשה מיני ציורים של חיות ועופות וכדו' שבזה אין ניכר כלל זכר לחורבן, אבל לא שיש איסור לעשותו יפה, עכת"ד, וכך הביאו גם בהערות למ"ב מהדורת דרשו בשמו, ובעוד מחברים, אך המעיין היטב בתחילת תשובתו של האג"מ שם, יראה שכתב גם על צביעת האמה על אמה בשחור, שצווחו על זה רבותינו הלבוש

וזה לשון הלבוש - "וני"ל מה שנוהגים עכשו הבונים בתים ומסיידים אותו שמסיידים ומכיירין אותו כולו, ואח"כ משחירים אמה על אמה בשיחור כנגד הפתח, דלא יפה הם עושין, כי אדרבה השיחור זה אינו מגנה את הבנין, אבל מייפהו ומשמח הלב כשאר ציורים הנאים, וחז"ל אמרו משייר בו אמה על אמה, כלומר שמניחו כך מקולקל ובלי מתוקן כדי לגנות הבנין ולשבר לבו, שמתוך כך יזכור החורבן, ובשברון לב, ולא שייפהו ויזכור מתוך שמחת לב" עכ"ל. וכעין זה העתיק בעטרת זקנים לתלמיד הב"ח, על גלין השו"ע.

ולשון הפמ"ג במ"ז סק"א - "ויראה אותן המשחירים ומציירין צדקיהו המלך ומעשה דת"נ, אע"פ שיש זכרון גדול למעשה החורבן מ"מ ציור הוא זה ואסור, דבעינן שלא ימלא תאוותו" עכ"ל.

ולשון החיי אדם בכלל קל"ז שציין המ"ב בשער הציון סק"ח - "מניח בו אמה על אמה וכו', כדי שיראהו תמיד כשיוצא ונכנס ויזכור החורבן, ויתאונן עליו, אבל מה שמציירין כל החדר ומשחיר אמה אחת, לא מהני, דגם זה הוא ציור, ואף שכותבין זכר לחורבן לא מהני" עכ"ל.

הרי לנו מבואר להדיא מלשונות גדולי רבותינו הפוסקים לפשוט הספק הנ"ל, בלשון שאינה משתמעת לשני פנים, שהבינו תקנת חז"ל שאין די בזכירת מעשה החורבן, אלא למעט בנוי הבית, ושפתיהם ברור מללו.

אמנם בא"ר שם על הלבוש הביא דברי השל"ה הנ"ל ואח"כ כתב וז"ל - "ואני מצאתי באגודה סוף תענית זה לשונו - יניח בלא ציור סיד או מראה שחור רק בלא תיקון כלל", והמ"ב בסק"ג הביא דברי הלבוש כפי שהביא המג"א ואח"כ כתב -

והשל"ה המג"א העט"ז והפמ"ג, רק דכיון שכך נהגו בהרבה בתים גם של יראים, מצוה ללמד עליהם זכות, ורק בסו"ד מביא מדברי האגודה והא"ר, וגם על פירוש בדבריהם שלא נתכוונו לאסור יפוי מקום שיור האמה, רק שיהיה ניכר שזה זכר לחורבן, יש לכא' לדון בדבריו, שהוא קצת דוחק לכא', אמנם כיון שהאג"מ רב גובריה, א"א לדחות דבריו בקל.

ושמחתי למצא כדברינו להדיא לחלק בזה בדברי הכף החיים בסי' זה, אחר שהביא לשונות הלבוש והשל"ה והמג"א והפמ"ג, הביא האגודה והא"ר, וכתב עלה וז"ל - "ואפשר שיש לחלק דצבע לחד ומראה שחור לחד, דדווקא צבע הוי נוי, אבל מראה שחור הוי לבלוך בעלמא, שמלכלך הכותל במראה שחור, וזה לא הוי נוי" עכ"ל.

אך לכא' זה פשוט שלא נתכוון לומר בעל האג"מ שגם לשיטת רבותינו הלבוש והשל"ה והמג"א ועוד, אין הכוונה למעט ביפוי הבית, דזה א"א לכא' אפי' להעמים בדבריהם המפורשים, כמבואר לעיל אות ד', ורק נתכוון בעל האג"מ ללמד זכות על המקילין בצביעת שחור, וע"פ פירוש בדברי האגודה וא"ר, והבנתו בתקנת חז"ל הקדושים.

עוד ציינו במהדורת דרשו לערוך השולחן שגם ס"ל כהאגרות משה בזה, ועיינתי שם, ושם רוצה ללמד זכות על המקילין שלא מניחים אמה על אמה כלל, ע"פ דעת הר"ן והנמוק"י שס"ל בסוגיית הגמ' שכשמערב הסיד בחול, א"צ לשייר כלל אמה על אמה, וכמו שהבאנו לעיל אות ב' שגם הבית יוסף מצדד בעצמו כך, ולשונו של בעל הערוך השולחן שם - "לפי שידוע שעתה מערבין בהסיד הרבה חול כמעט מחצה על מחצה", ותמה שם על הבית יוסף שהביא זאת ולא העתיקה בשו"ע, אמנם המ"ב בסק"ב, הביא דעה זו בשם יש מקילין, עיין מקורו בשער

הציון סק"ה מהמאמר מרדכי בשם הר"ן, אך הביא דעה חולקת שבכל זאת גם בכה"ג בעינן לשייר אמה על אמה, וגם תמה על מנהג העולם בזה, ד"הרי מלבנין הבתים בסיד בלבד" כלשונו עיי"ש, וצריך לברר בכל זה המציאות בזמן הערוך השולחן והמ"ב, ואם היה חלוק במין המקומות בזה, ואיך הוא בזמנינו, ועכ"פ לא ברירא ההיתר בזה, לא לשייר כלל, דכמה פוסקים כתבו, שבאופן כזה בעינן שהחול ישוה לסיד מראה שחור קצת, וזה לא מצוי כ"כ, ועיי"ש במ"ב היטב.

אך בהמשך כתב שם הערוך השולחן לגבי הצביעה בשחור וז"ל - "ואצלינו משחירין, וכיון שרגילין שזהו ההיכר לחורבן, מה לנו אם כה ואם כה" עכ"ל, וחזינן באמת שלמד כהצד השני וכבעל האג"מ, שדי בהיכר לחורבן, ולא דווקא במעוט יפוי הבית, ובחפשי בספרים מצאתי עוד בס"ד סברא זו מפורשת בעוד מגדולי הפוסקים בדורות האחרונים, ובמהדורת דרשו ועוד לא ציינו לזה (וציין לזה הרב מתתיהו גבאי בקובץ אליבא דהלכתא) הלא הוא המהרש"ם בסי' תק"ס על השו"ע שם וז"ל - "ואולי אם כותב במקום שהוא זכר לחורבן דגלי דעתיה שאינו לשם ציור, אלא לשם אבילות שרי, וכמש"כ במד"ר איכה בפסוק ישב בדד וידום, מלך בשר ודם מה הוא עושה וכו' לובש שחורים, וכו', עכ"ל, והיינו שדי בזה שיש כאן סימן וזכר לאבילות וכמ"ש בעל האג"מ.

[ו] המסקנה למעשה בצביעה בשחור

ובעטורים זכר לחורבן

נמצינו למדים שמי שמשאיר אמה על אמה בצבע שחור יש לו על מה שיסמוך, וכמו שפסק במ"ב ע"פ האגודה והא"ר, וכן באג"מ והערוך השולחן, ויש שהתירו אפי' בציור המילים זכר לחורבן וירושלים וכדו',

שימת ארון במקום שמכסה האמה על אמה, וכתבו לחלק בין אם נמצא שם כבר, לבין אם שמו אח"כ, שכבר קיים הדין, של שיור אמה על אמה, וכן יש שדנו בכמה ספרים אם מותר לכסות חלק מאמה על אמה, בתמונת הכותל המערבי, וכדו', ולא באתי כרוכלא ליחשוב ולזייל לכל הפוסקים האחרונים המדברים בנדון, אלא לנגוע קצת בשרשי הסוגי' בגמרא וסברא, ובעיקר בפוסקים הגדולים נושאי כלי השו"ע, (ועיין לשון הלבוש והחיי"א שהובאו לעיל אות ד') אך כמובן הובאו כאן גם דברי הפוסקים האחרונים שדברו מזה להגדיר את יסוד הדין, ולראות איך פסקו בזה רבנן בתראי, ומדבריהם למדנו להיכן נוטה הרוח ללכת, ותן לחכם ויחכם עוד, וממוצא הדין ניתן לדון בעוד כמה פרטים דומים לזה.

ואסיים הדברים בעניינא דיומא שבכל העולם טרודים מי בכה, ומי בכה, סביב הנגיף שבזרא עולם שלח, ושינה סדרי עולם, ונוע תנוע הארץ כשכור, והרבה נדונים הלכתיים עלו על שולחן הפוסקים בעת כזו, בעקבות ההשלכות של חידק זה, ואציין כאן בהקשר לעניינינו בהלכתא דא, מה שראיתי בקובץ אליבא דהלכתא מבית המדרש אהבת שלום דהגר"י הלל, שהביא שם הרב יוסף זונדל שוב מרבני ק"ס, כמדומה מספר בית חתנים, שהתקנה שלא לנגן בכלי שיר בירושלים, שכידוע תקנוה גדולי עולם כהאמרי בינה והערוך לנר, והסכימו עליה קה"ק המהרי"ל דיסקין ורבה של ירושלים ר' שמואל סלנט, ועוד גאונים מפורסמים, היתה בפרוץ מגיפה בשנת תרכ"ה, ועשה אחד מגדולי הדור דאז, שאלת חלום, ואמרו לו שהמגיפה פרצה בגלל שבירושלים עיה"ק אין מתאבלים מספיק על החורבן, ואז תקנו תקנה זו, ואי"ה שבקרוב נזכה כולנו בקרוב

בצורה מחוטבת ונאה, כיון שיש כאן זכר לאבילות, וא"צ למעט ביופי הבית, וגם במהרש"ם מצדד כך, ובשורש הסברא גם האג"מ והערוך השולחן מצדדים כך, שאין ענין למעט ביופי הבית, אך כבר הבאנו למעלה מהכף החיים שיש לחלק בזה שצבע שחור הוי כלכלוך ולא כנוי, ולפי"ז אין בדעת האגודה והא"ר ראייה להתיר באופן אחר, וכך הוא פשוט לשונם, ודלא כמו שביאר האג"מ בדבריהם, וכה"ג מצאתי שכתב בשו"ת אבני ישפה להרב פיינלדהר, ח"א סי' קט"ז, וכן ראיתי שפלפל בנקודה זו בטו"ט ודעת, בשו"ת אורן של חכמים להרב אורן צדוק (רב בקרית ספר) ח"א סי' נ"ד, עיי"ש.

ובר מן דין הלא פשוט שרוב רבותינו הפוסקים הקדמונים הלא הם השל"ה והלבוש המג"א הפמ"ג והחיי אדם, ס"ל בכירור שרצון חכמים היה למעט בכבוד ביתו של אדם ותפארתו, עכ"פ בזכר לדבר באמה על אמה, (גם אם לא במעוט ציורים בכל קירות הבית כדעת הרמב"ם שבזה כתבו הפוסקים שנהגו כהטור) וכל עצמם של המ"ב והערוך השולחן והאג"מ לא באו אלא ללמד זכות על המקילים בזה, אם בצביעה בשחור, אם באופנים אחרים, אך לכאור' לכו"ע, עדיף לכתחילה לשייר אמה על אמה ללא סיד כלל שניכר שאין שם שום ציור, ושום עטור, זכר לחורבן, וכדאי הוא בית אלוקינו לאבד עליו אמה אחת של נוי ועטור, בבתים המצויירים המפיקים מזן אל זן במיני נוי וציור וקשוט, וכל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה.

וראיתי בכמה מחברים שציינו לדברי הסטייפלר בארחות רבינו, ודברי בנו מרן הגר"ח שהובאו בכמה קבצים, וכן לדברי החוט שני למרן הגר"נ, שדנו לגבי

כציפיית כל עמינו אלפי שנים, ובפרט בעת
הזאת, שלא נצטרך כלל לתקנות חכמים זכר
לחורבן, ונראה כולנו בקרוב ממש בבנין בית
מקדשינו עומד על תפארתו וכהנים בעבודתם
ולוויים בשירם ובזמרם, בשוב ה' את שיבת
ציון במהרה בימינו, אמן.



הרב יצחק ירחי

צביעה באוכלין ומשקין

בשׁו"ת חכם צבי (סי' צב) דלאו דוקא באוכלין ומשקין ממש, דה"ה במתכוין לצבע מותר בכל מידי הראוי למאכל או למשקה, ומ"ש הרמב"ם דהעושה 'עין צבע' חייב חטאת היינו דוקא במידי דלאו בר אכילה, והוכיח מהא דנותן ביצה לתוך החרדל הנ"ל ע"ש.

ומיהו הפמ"ג (שם) דחה ראייתו מחרדל, דהרמב"ם פי' דנתינת הביצה בחרדל שיזדכך, ולא שרינן ליתן הכרכום אלא לתוך התבשיל דוקא, וכן יין אדום ללבן שיתאדם דאין צביעה באוכלין ומשקין. אבל כשעושה גוון במשקה שיקנו ממנו, וכל שכן המשימים סמנים בצלוחית מים להעמיד בחלון נגד השמש, י"ל כולי עלמא מודים דחייב דנגמר מלאכת הצביעה ע"ש. ור"ל גם הראב"ד דפליג על הרמב"ם בעושה עין צבע, וס"ל דפטור משום שלא נגמרה מלאכת הצביעה, מודה בזה דחייב שהוא גמר מלאכתו.

והנה הגאון רי"ח בשׁו"ת רב פעלים (ח"ג סי' יא) לחלק יצא וז"ל שם: מיהו נראה לומר שאני מים ושאר משקין מאוכלים, יען דהרמב"ם ז"ל פסק [בפ"ט מה' שבת הלכה י"ד] העושה עין הצבע ה"ז תולדת צובע וחייב, כיצד כגון שנתן קנקנתום לתוך מי עפצא שנעשה הכל שחור, או שנתן איסטוס לתוך מי כרכום שנעשה הכל ירוק וכן כל כיו"ב ע"ש. וא"כ השתא מאחר דאיכא צביעה במים מן התורה בעושה עין הצבע הנז', להכי איכא למגזר בכל משקין שישתנו מראיתם מפני אותו דבר המטיל להם, אף על גב דאין כונתו לעשות עין

[א] כתב בשׁו"ע או"ח סי' ש"כ (סעי' י"ט כ') וז"ל, ליתן כרכום בתבשיל מותר, ואין לחוש לו משום צובע דאין צביעה באוכלין. יש מי שאומר שהאוכל תותים או שאר פירות הצבועים, צריך ליזהר שלא יגע בידיו צבועות בבגדיו או במפה משום צובע, אבל אם צובע פתו במשקה הפירות לית לן בה דאין צביעה באוכלין.

ומקורו אלו הדינים מספר שבלי הלקט (סי' פו) וז"ל כפי שהעתיקו ב"י: צ"ע על הכרכום אם יש לחוש עליו משום צובע, ולפי דברי בעל היראים דאמר אין דרך צביעה באוכלין מותר. וז"ל בעל היראים, ראוי לכל בר ישראל שאוכל תותים או שאר פירות הצבועים, שיזהר שלא יגע בידיו צבועות בבגדיו או במפה דהוה ליה תולדת צובע, וכן אם יצא דם מן המכה אסור לתת עליה בגד, אבל אם צובע פתו במשקה הפירות לית לן בה דאין זה צביעה באוכלין עכ"ל.

ובדרכי משה (או' ב) הוסיף וז"ל: ושמעתי מאבא מורי ש"ן ששמע ממהר"ר אברהם מינץ, דאסור ליתן יין אדום לתוך יין לבן בשבת משום צובע, אבל לפי דברי בעל יריאים דאין צביעה באוכלין נראה דזה גם כן שרי, ונראה קצת ראייה לדבריו מהא דסוף סימן שי"ט, דנותן ביצה לתוך החרדל אף על גב דעושה לו מראה ע"כ ע"ש.

[ב] ומשמע דאוכלין דנקט הוא לאו דוקא דה"ה דאין צביעה למשקין, וכ"כ בפשיטות הפמ"ג (א"א סקכ"ה) דאין צביעה באוכלין ומשקין ע"ש. וגדולה מזו כתב

הצבע ואין דברים אלו ממיני עין הצבע, מ"מ גזרינן בהו משום דדמו לעושה עין הצבע, וכה"ג איכא כמה דברים דאסרו אותם בשבת דדמי למלאכה. אבל תבשיל וכיוצא בו שהוא מן מאכל, שנתן לתוכו כרכום וכיוצא ליכא למגזר ביה משום דמחזי כצובע, דהא מעיקרא אין דרך לעשות צביעה באוכלין, ולא אורחיהו דאוכלין כצביעה כאורחיהו דמשקין לעשות עין הצבע שהוא מלאכה דאורייתא, ולכן אם יניח כרכום לתוך אוכלין, ניכר דלטעמא מנח ליה ולא מחלף בדבר האסור מן התורה, ולהכי אמרינן דאין צביעה באוכלין. ולכן דקדק מרן ז"ל למנקט 'אין צביעה באוכלין' ולא אמר באוכלין ומשקין, גם להכי לא נקיט אופן ההיתר בגוונא דמשקין דהוי רבותא טפי, אלא נקיט כרכום לתוך התבשיל דדוקא בכה"ג שהוא דבר מאכל מותר עכ"ל. ומתוך כך נכנס הרב שם בפרצה דחוקה ליישב דברי הד"מ, דיין ג"כ אין דרך לעשות ממנו צבע ודמי לאוכלין לעניין זה. ובנה יסודו ע"פ דברי מהר"י חיון המובא בגינת ורדים, ע"ש דבריו באורך.

ג] והניף ידו שנית בספרו בן איש חי (פר' פקודי) וז"ל שם: אין צביעה באוכלין ולכן מותר לטבל פתו במשקה הצבוע וכו', ואף על גב דאמרנו כל שאין כונתו לצבוע אין איסור צביעה באוכלין, מכל מקום במים ושאר משקין צריך להזהר אף על פי שאין כונתו לצבוע, משום דדמי לעושה עין הצבע דאסור מן התורה לדעת הרמב"ם ז"ל, וכאשר כתבתי בזה בסה"ק רב פעלים בסייעתא דשמיא. פה עירנו דרכם לעשות שכר לבן ושכר אדום ולפעמים מערבים זה בזה, צריכין לזהר שלא יתנו האדום בתוך הלבן, כי הם ניחא להו לעשות להלבן אדום וכונתם לכך וכו' ע"ש.

ובספר הליכות עולם להגרע"י זצ"ל (ח"ד פר' פקודי ס"ח) הביא שכן דעת הר"ש קלוגר בשו"ת 'האלף לך שלמה' שכיון שהעושה עין הצבע חייב מהתורה, יש לגזור בכל המשקין בדרבנן. ותמה עליהם הרב זצ"ל דמנ"ל לחדש גזירה חדשה, וכתב שכבר כתבו להשיב על דברי הר"פ הנ"ל, בשו"ת 'שבט הלוי' ובספר 'קצות השלחן' ועוד פוסקים שכתבו כהפמ"ג, ושכן דעת המ"ב ג"כ ע"ש.

סוף דבר לא מצינו דבר ברור בפוסקים בעניין צביעה באוכלין, דזה סותר בניינו של זה וזה סותר בניינו של זה. זאת ועוד דהביה"ל (ד"ה ליתן) הביא שב'נשמת אדם' מפקפק גם בעצם הדין, מהא דאיתא בשבת [ע"ה] שוחט משום מאי מיחייב רב אמר משום צובע וכו' ניחא ליה דליתוס בית השחיטה דמא, הרי אף דאוכל הוא שייך בו צביעה. ואע"פ שיישב הביה"ל קושיא זו ע"ש, מ"מ חזי לאיצטרופי למבוכה הנ"ל.

ד] ואענה אנכי חלקי במה שחנני השי"ת, ותחילה נראה לדקדק בדברי מרן השו"ע שהביא לדינים אלו דצובע, בס"כ שעוסק שם בדיני הסוחט. ותו איכא למידק בדברי 'שבלי הלקט' במה נסתפק בעניין הכרכום אלמלא דברי בעל היראים, ועי' בשו"ת אור לציון (ח"א סי' כט) שכתב, וכבר מזמן תמהתי דמנ"ל להרב שבה"ל לחדש דין זה דאין צביעה באוכלין, ומנין מצא מקור לדבריו בתלמוד, וע"ש מה שכתב בזה.

והנלע"ד דהנותן כרכום בתבשיל כוונתו להטעים התבשיל, אלא דממילא נצבע והוי פסיק רישא, ומיהו לא איכפת ליה בהאי צביעה והוי פסיק רישא דלא ניחא ליה. ואי הוי צביעה באוכלין אסורה מהתורה,

המקלקלין פטורין, איסורא דרבנן איכא. וצביעת פיו וידיו אין בו חשש, שאין בצביעה קפידא אלא על אדם שדרכו לצבוע, ולא מקריא צביעה כלל וכו' עכ"ל ע"ש.

ובספר שבה"ל (שם) שינה בהעתקתו לדברי היראים, וכתב בדין הראשון 'ראוי לבר ישראל שאוכל תותים או שאר פירות שצובעין' וכו' שיזהר שלא יגע בידים צבועות וכו'. ובדין השני כתב, וכן אם יצא דם מן המכה 'אסור' לתת עליה בגד וכו'. וצריך ליתן טעם לשינוי זה, אמאי לא כתב יזהר וכו' כמו בדין הראשון, ובספר יראים בשניהם כתב לשון של זהורית.

ונראה דאע"ג דבחדא מחתא מחתינהו הרא"ם, מ"מ חילוק מהותי יש ביניהם, והיינו דמי שידי צבועות במשקה או במאכל אינו מתכוין לצבוע המפה, וע"כ אין בזה איסור כלל. דהא אילו נתכוין לצבוע המפה אינו אסור אלא מדרבנן דמקלקל הוא, וא"כ בלא מתכוין לכו"ע שרי דפ"ר דלא ניחא ליה בדרבנן לכו"ע מותר, ולכך לא נקיט אלא לשון זהירות גרידא. משא"כ בדין השני שיצא דם מן המכה ומתכוין לספוג הדם בבגד, ואע"ג דלא ניחא ליה בצביעה מ"מ פ"ר הוא ואסור, ומאי דנקט היראים לשון זהירות בזה אינו אלא לאפוקי איסור תורה דלית ביה, דפ"ר דלא ניחא ליה לא מתסר במלאכות שבת אלא מדרבנן. והכי דייק לישניה שסיים 'שאע"פ שהוא מקלקל וכל המקלקלין פטורין איסורא דרבנן איכא' ומוכח דאיסורא ודאי איכא, ולכך שינה שבה"ל מלשונו וכתב דרך קיצור, ומטעם זה העתיק הב"י לדברי היראים מספר שבה"ל דוקא.

[ו] והנה ראיתי איש מהיר במלאכתו מלאכת שמים, בשו"ת "איש מצליח" (כרך ג חלק

נכנסנו למחלוקת הערוך והפוסקים בפ"ר דלא ניחא ליה אם מותר או אסור מדרבנן, וזה היה ספיקו של שבה"ל, דיש לחוש לסברת החולקים על הערוך. וכתב דלפי דברי בעל היראים דאין צביעה באוכלין, כלומר דאין בזה משום מלאכה, אפי' אי הוי מתכוין ידיה אסור מדרבנן מ"מ בפ"ר מותר, דמודו כו"ע בפ"ר דלא ניחא ליה דשרי באיסור דרבנן [כדמוכח בתוס' שבת (קג). סד"ה 'לא צריכא' ע"ש].

ומעתה ניחא שהביא השו"ע דין זה כאן, אחר דין סתימת נקב החבית, שביאר שם מחלוקת הערוך והפוסקים דשייך לזה, ופסק כהיראים וא"כ בזה כו"ע מודו להיתר, ולכך כתבו בסתם. נמצא לפ"ז דאין לחלק בין אוכלין ומשקין, אלא כל שעושה לכוונת אכילה או שתיה מותר, אבל אם כוונתו לצבוע אסור בכל גווני עכ"פ מדרבנן ודו"ק.

והשתא א"ש שכתב אחריו דין האוכל תותים וכו', דלכאורה היה צריך להקדימו, שהוא מקור הדין שמשם למד שבה"ל דינו. אלא שלפי שדין הכרכום קרוב יותר לעניין דסליק מיניה, גבי סתימת נקב החבית דהוי פ"ר דלא ניחא ליה, רק דהתם הוא באיסור דאורייתא וכאן בדרבנן, לכך הקדימו לדין התותים שהוא עדיפא מכולהו, שאין בו איסור כלל וכמו שאבאר.

[ה] וראיתי להעתיק כאן את מקור הדין מספר יראים (סי' רעד) וז"ל שם: הצובע תולדה דאורייתא וכו', הלכך נדיבי עם אלהינו אם שותים בשבת משקין צובעין כגון יין אדום או מי תותים וכו', יזהרו שלא יצבעו מפותיהם וסדיניהם ובגדי לבושיהם. וכן אדם שחתך אצבעו, יזהר שלא יתן עליו שום דבר מפני שצובע, שאע"פ שהוא מקלקל וכל

ולדברינו ניחא דכתב כל דין במקומו הראוי לו ודו"ק.

המורים מהאמור לדינא:

א. הצובע הוי אב מלאכה ואם נתכוין לכך חייב חטאת, ואם לדבר אחר נתכוין הוי פ"ר ואסור. והיכא דלא איכפת ליה בצביעה זו, באנו למחלוקת הערוך והפוסקים, דלהערוך מותר ויש אוסרים מדרבנן.

ב. ואין צביעה באוכלין ומשקין גם אם מתכוין לצבוע, לפי שלא אסרה תורה אלא צבע המתקיים, ויש אוסרים מדרבנן היכא דמתכוין, ומ"מ בפ"ר לכו"ע מותר. אבל לצבוע בגד במי פירות הצובעים, אינו בכלל זה ואסור מהתורה.

ג. ואם נוגע בידיו הצבועות במפה, אע"ג דהוי מקלקל מ"מ מדרבנן אסור. והיכא שלא מתכוין ליגע במפה אין בזה איסור כלל, ומ"מ יש לזהר מליגע במפה כשידיו צבועות, דדמי למקלקל בצביעה.

ב סי' י"ז או' ח) שכתב להוכיח דדעת מרן לאסור פ"ר באיסור דרבנן, מסי' ש"כ (סעי' כ') שכתב מרן לזהר שלא יגע בידיו צבועות מפירות בבגדיו או במפה משום צובע, וכן בסי' שכ"ח (סעי' מ"ח) כתב אסור להניח בגד על מכה שיוצא ממנה דם משום צובע, ומקור ב' דינים אלו הוא ספר יראים במלאכת הצובע, ומבואר שם דצביעה זו אינה אסורה מהתורה דהא מקלקל הוא אלא מדרבנן אסור, א"כ מוכח לאסור פ"ר בדרבנן ע"ש.

ולענ"ד לא דק בזה, דהא פ"ר דלא ניחא ליה הוא וכו"ע מודו דבדרבנן שרי, ולהכי לא נקט מרן לשון איסור בזה אלא לשון 'זהירות' בלבד, ובסי' שכ"ח כתב לשון 'איסור' דהתם לא הוי פ"ר אלא מעשה בידים וכדפירשנו. ולדברי שו"ת איש מצליח הנ"ל יש לתמוה, אמאי פלגינהו מרן להני ב' דינים וכתב האחד בסי' ש"כ והשני בסי' שכ"ח, מאחר דשניהם מקור אחד להם. וכן מאי שיאטיה דדין זה הכא דשייך לדיני צובע, ואמאי כתבו מרן בעידנא דעסיק בדיני סוחט,



הרב ערן כברה

בענין האם חייב אדם לספר ביציאת מצרים עד שתחטפנו שינה אף שיפסיד מצות קריאת שמע למחרת

דהוי הכל בכלל המצוה, ולאפוקי דלא הוי מדין שיעור במצוה, שהרי נמצא דכל שלא סיפר ביציאת מצרים עד שתחטפנו שינה, הו"ל כחצי שיעור במצוה, וכבר מצינו בפוסקים ז"ל (אור לציון חלק א' סימן ל"ה) שכתבו לדון האם חצי שיעור במצוה הוי חשיב מצוה או לאו, והדברים עתיקין, ואי הכי מסתבר דעדיף לקיים מצות קריאת שמע טפי מריבוי בשיעורין במצות יציאת מצרים, או דלמא המצוה לספר ביציאת מצרים עד שתחטפנו שינה הוי צורת המצוה עצמה, ואי הכי אין לבטל מצות סיפור יציאת מצרים משום מצות קריאת שמע.

ג) ונראה לצדד בפשיטות דמדנקט השו"ע בלשונו חייב אדם לעסוק בהלכות פסח וכו' עד שתחטפנו שינה, א"כ משמע דהוי צורת המצוה, ולאפוקי דלא הוי מדין ריבוי בשיעורין, דאי הכי לא היה השו"ע נוקט בלשון חיוב אלא היה אומר מצוה לספר ביציאת מצרים, וכל המרבה לספר ביציאת מצרים, הרי זה משובח, ולפיכך נמצא דאין לאדם להקדים לישון אף שידע שלא יהא בידו לקיים מצות קריאת שמע בזמנה.

ד) ואולם מאידך לכאורה תיקשי מהא דאמרו בהגדה 'ואפילו כולנו חכמים, כולנו נבונים, כולנו זקנים, כולנו יודעים את התורה, מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים, וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח', והרי משמע בהדיא דאין חיוב לספר ביציאת מצרים עד שתחטפנו שינה, אלא הוי רק מדין ריבוי בשיעורין.

א) הנה מצינו בשו"ע (או"ח סימן תפ"א סעיף ב') דפסק דחייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים, ולספר בניסים ובנפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו עד שתחטפנו שינה, עכ"ל. ולכאורה יש להסתפק היאך הדין באדם דיש לו כח לספר ביציאת מצרים כל הלילה, אלא דלפנות בוקר תחטפנו שינה, ולא יהא בידו לקיים מצות קריאת שמע בזמנה, [ונראה להאיר דכל הנידון הוי רק לענין הני ב' פרשיות דקריאת שמע דזמנן עד ג' שעות ביום, אבל פרשת ציצית דמקיים באמירתה מצות זכירת יציאת מצרים, הוי זמנה כל היום, וכמבואר ב"משנה ברורה" (סימן נ"ח ס"ק כ"ז) דכתב דע דמכל מקום פרשת ציצית או שארי פסוקים שהם מזכירת יציאת מצרים מחוייב מן התורה כל היום, דהא מן התורה לא נקבע זמן לזכירתה, וכמו שכתב ה"שאגת אריה" (סימן י') דעד הערב הוא זמן לזכירת יציאת מצרים, עיי"ש], האם יש לו להעדיף לקיים מצוה דסיפור יציאת מצרים בזמנה, ואף דאחר כך לא יהא בידו לקיים מצות קריאת שמע בזמנה, או דלמא צריך לקצר במצות סיפור יציאת מצרים, דהיינו לבטל מצות סיפור יציאת מצרים עד שתחטפנו שינה, כדי שיהא בידו לקיים נמי מצות קריאת שמע בזמנה.

ב) ושורש הספק מהו גדר המצוה שצריך לספר ביציאת מצרים עד שתחטפנו שינה, האם לעולם המצוה לספר ביציאת מצרים הוי מקיים בכל דהו, אלא דכל דמרבה לספר ביציאת מצרים הו"ל כמרבה בשיעורין

קריאת שמע, אבל בפסוק ראשון אינו פוסק אלא במקום סכנת נפשות, ונמצא דעל דין פוסק דאינו אלא בשאר קריאת שמע אמרינן דקריאת שמע מדאורייתא, ומוכח דכל הפרשה דאורייתא, וזה אינו אלא אליבא דרבי אליעזר דקריאת שמע דאורייתא דהיינו אלו פרשיות, אבל לשמואל ודאי יצא בפסוק אחד, עכ"ד.

(ז) ואולם בספר "העמק שאלה" כתב לדחות ראייה זו, דנהי דלשמואל יוצא גם בפסוק אחד מצות "ודברת במ", מכל מקום כל שמאריך וקורא יותר משום מצות ד"ודברת במ", הכל הוי בכלל המצוה, וכשפוסק הוי מפסיק במצוה דאורייתא, דכל מצוה שלא נתנה בה התורה שיעור, אז כל מה שהאדם עוסק בה, הכל מחשב מצוה, עיי"ש. והרי מבואר דפליגי רבותינו האחרונים ז"ל האם המוסיף על השיעור דציוותה תורה, אי נמי במצוה שלא נתנה בה התורה שיעור בקיומה, הוי הכל בכלל המצוה או לאו, דדעת ה"שאגת אריה" דמוסיף על השיעור לא הוי חשיב הכל בכלל המצוה, ואף במצוה שלא נתנה בה התורה שיעור בקיומה, נמי לא חשיב התוספת בכלל המצוה, ודעת ה"העמק שאלה" דמוסיף על השיעור חשיב בכלל המצוה, ואף במצוה שלא נתנה בה התורה שיעור בקיומה, נמי חשיב הכל בכלל המצוה, [ועוד ראה בחי' הקה"י (ברכות סימן ר' - ז') בזה, ואכמ"ל], והיינו דפירש ב"העמק דבר" בענין מצות סיפור יציאת מצרים דאף דקיום המצוה במקרא אחד, מכל מקום כל המרבה לספר ביציאת מצרים הוי חשיב מוסיף על השיעור בקיום המצוה.

(ח) והשתא לפי"ז לכאורה צריך ביאור בדעת ה"שאגת אריה" מהו דאמרינן בהגדה דכל המרבה לספר ביציאת מצרים, הרי זה משובח, הא לדעתו ז"ל אין מקיימין מצוה

(ה) ושוב מצאתי בספר "העמק דבר" (שמות פרק י"ב פסוק ח') דכתב דכל ענין הסיפור אע"ג דאין לה שיעור, ויוצאין במקרא אחד, וכהא דאיתא במתני' בפסחים (קטז.) רבן גמליאל היה אומר, כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח - לא יצא ידי חובתו, ואלו הן, פסח מצה ומרור, עיי"ש. מכל מקום כל המרבה לספר הרי זה משובח, והו"ל כמו מצוה של שמחה בחג דיוצאין בשעה אחת, ומכל מקום כל המקיים יותר, הרי זה בכלל מצות עשה של "ושמחת", וייתב נא לראות במה שכתבתי ב"העמק שאלה" (סימן נ"ג אות ד') לענין קריאת שמע, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דלעולם הוי יוצא ידי חובת סיפור יציאת מצרים במקרא אחד, וראיה מדברי רבן גמליאל דסבר דסגי לצאת ידי חובה באמירת פסח מצה ומרור, וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הוי חשיב מוסיף על השיעור בקיום המצוה.

(ו) וכן מצינו דכתב בספר "העמק שאלה" (שם) דכתב לאתויי דבשו"ת שאגת אריה (סימן א' - ב') כתב לאתויי ראייה להא דכתבו הפוסקים ז"ל דהלכתא כרבי אליעזר דחיוב קריאת שמע מדאורייתא, דהיינו דיש חיוב מדאורייתא לומר דוקא פרשיות הללו, ודלא כשמואל דסבר דחיוב קריאת שמע מדרבנן, למימרא דסגי בכל פרשה לצאת ידי חובתו, ואף סגי בפסוק אחד בלבד, אלא דחכמים חייבו לומר דוקא פרשיות הללו דקריאת שמע לצאת ידי חובת מצות התורה, וראייתו מהא דאיתא בגמ' בברכות (יד.) דאיבעיא להו, מהו להפסיק בהלל ובמגילה, מאי אמרינן קריאת שמע דאורייתא פוסק, הלל ומגילה דרבנן לא כל שכן, עיי"ש. והנה הא דבקריתא שמע פוסק מפני היראה והכבוד, מבואר בפוסקים ז"ל דאינו אלא בשאר

מנורה לספר ביצי"מ עד שתחטפנו שינה בדרום

נט

בעירה ארבעתן בכוס אחד הוי חשיב כוס אחד בלבד.

(י) ועוד נראה להעיר בהא דסבר לבאר בהא דאמר רבן גמליאל דכל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח - לא יצא ידי חובתו, היינו דלא יצא ידי חובת מצות סיפור יציאת מצרים - לא פסיקא מילתא, דהנה ראיתי בחי' ה"ערוך לנר" (סוכה כח.) בד"ה לא קיימת, דכתב לבאר בדעת התוס' (פסחים קטז.) בד"ה ואמרתם זבח פסח הוא, דהא דאמר רבן גמליאל דלא יצא ידי חובתו, היינו מצות פסח מצה ומרור, וכתב ה"ערוך לנר" דנראה לעניות דעתי דפירושים דחוקים הם, ואילולא דברי הראשונים היה נראה לעניות דעתי לפרש מתני' דפסחים שאין הפירוש דאם לא אמר טעם פסח מצה ומרור לא יצא ידי מצות הללו, אלא לא יצא ידי סיפור יציאת מצרים, שהרי סיפור יציאת מצרים בליל פסח הוי מצות עשה מלבד מצות עשה של הזכרת יציאת מצרים שהיא בכל לילה, וכמו שאמר רבי אלעזר בן עזריה, הרי אני כבן שבעים שנה וגו', והיינו על כרחין כמו שכתבו הפוסקים ז"ל דכל ימות השנה לא צריך בכל לילה רק להזכיר יציאת מצרים בקריאת שמע, אבל בליל פסח צריך להאריך בסיפור, אכן כדי שנדע כמה הוא שיעור לכל הפחות למען יצא ידי עשה של "והגדת לבנך", ע"ז קאמר רבן גמליאל דלצאת ידי חובת מצות סיפור צריך להזכיר ג' טעמים של פסח מצה ומרור, דבפסח צוה הכתוב בפירוש, כדכתיב "ואמרתם זבח פסח הוא לה", ובמצה כתיב "והגדת לבנך ביום ההוא לאמור, בעבור זה", דזה קאי על מצה ומרור, כמו שאמר בעל הגדה בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, עיי"ש.

דאורייתא דמוסיף על שיעור המצוה. ושמא יש לומר, דבמוסיף על שיעור המצוה הוי מקיים מצוה מדרבנן, וצע"ק.

(ט) ונראה להעיר דכבר פליגי רבותינו הראשונים ז"ל בהאי מילתא האם המוסיף על השיעור הוי חשיב בכלל קיום המצוה, והוא בהקדם הא דאיתא בגמ' בפסחים (קח:) שתאן בבת אחת בבת אחת - יצא. וכתב הרשב"ם עירה ארבעתן בתוך כוס אחד, כך פירש רבינו שלמה. ולא נהירא, דאפילו שותה הרבה בכלי אחד לא חשיב אלא כוס אחד, דהאי רביעית אינו אלא למעוטי פחות מרביעית, אבל טפי מרביעית בכוס אחד חשוב כוס אחד. ונראה לי דהכי פירושו, בבת אחת שלא על סדר משנתינו, אלא שתאן רצופין, עיי"ש. והרי מבואר דפליגי רבותינו הראשונים ז"ל האם השותה יין בשיעור ד' כוסות הוי יוצא ידי חובת ד' כוסות, או דלמא הוי יוצא ידי חובת כוס אחד בלבד, ונראה לבאר מחלוקתן דפליגי האם שיעורין אתי למעוטי דאינו יוצא ידי חובה בפחות מהשיעור, אבל כל שמוסיף על השיעור הוי הכל בכלל קיום המצוה, או דלמא שיעורין אתי למעוטי במוסיף על השיעור דאינו בכלל קיום המצוה, ולפי"ז נראה דדעת רש"י דפירש דאם עירה ארבעתן בתוך כוס אחד - יצא ידי חובת ד' כוסות, היינו משום דסבר דשיעורין אתי למעוטי במוסיף על השיעור דאינו בכלל קיום המצוה, ולפיכך אף דשתה שיעור ד' כוסות בכוס אחר - יצא ידי חובת ד' כוסות, מה שאי"כ דעת הרשב"ם דפירש דאם עירה ארבעתן בתוך כוס אחד - לא יצא רק ידי חובת כוס אחד בלבד, היינו משום דסבר דשיעורין אתי למעוטי פחות דאינו יוצא ידי חובה בפחות מהשיעור, אבל כל שמוסיף על השיעור הוי הכל בכלל קיום המצוה, ולפיכך

מנורה לספר ביצי"מ עד שתחטפנו שינה בדרום

להזהר שלא ללכת לישון אלא אם כן חטפתו שינה, ואף שמחמת כן יירדם עם בגדיו אין בכך כלום, וכל זמן שלא חטפתו שינה יעסוק במצות סיפור יציאת מצרים, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דלעולם ישנן ג' אופנים בסיפור יציאת מצרים: (א) חיוב לספר ביציאת מצרים מהתורה דהוי שיעורו בכל שהוא. (ב) כל המרבה לספר ביציאת מצרים הוי מקיים מצות עשה מהתורה מדין ריבוי בשיעורין, ואי"ז רק מצוה קיומית בלבד. (ג) חיוב מדרבנן לספר ביציאת מצרים עד שתחטפנו שינה.

(ג) ולפי"ז אתי שפיר דמסדר ההגדה דכתב 'ואפילו' כולנו חכמים, כולנו נבונים, כולנו זקנים, כולנו יודעים את התורה, מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים, וכל המרבה לספר ביציאת מצרים, הרי זה משובח', נמצא דכתב לאתויי רק מצות סיפור יציאת מצרים מהתורה, דהיינו דחייב מהתורה לספר ביציאת מצרים בכל שהוא, וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הוי מקיים מצות עשה מהתורה מדין ריבוי בשיעורין, ומאידך השמיט את החיוב לספר ביציאת מצרים כל הלילה דהוי חיובו מדרבנן, ואולם מדברי השו"ע דנקיט בלישניה דחייב אדם לעסוק בהלכות הפסח, ומשמע דהוי חובה ולא רק מצוה קיומית בעלמא, אי הכי על כרחין למימר דהוי חיוב מדרבנן, דהא מדאורייתא הוי רק מצוה קיומית בעלמא בלבד.

(ד) ולכאורה צריך ביאור מאי טעמא השמיט מסדר ההגדה את החיוב מדרבנן לספר ביציאת מצרים כל הלילה עד שתחטפנו שינה, והא בשלמא אליבא דהשו"ע דכתב לאתויי גוף החיוב מהתורה לספר ביציאת מצרים, והיינו בהא דכתב ב'שולחנ' (או"ח סימן תע"ג סעיף ז') דקורא כל ההגדה, נולא

(א) והשתא ניהדר לנידון דידן, דנראה דהא ודאי דאין לומר בדעת השו"ע דסבר דלעולם הוי יוצא ידי חובת סיפור יציאת מצרים במקרא אחד, והא דאמר דמצוה לספר ביציאת מצרים כל הלילה עד שתחטפנו שינה, היינו מדין ריבוי בשיעורין, שהרי השו"ע נקיט בלישניה דהוי חיוב לספר ביציאת מצרים עד שתחטפנו שינה, ודין ריבוי בשיעורין אינו אלא רק משובח בלבד, ואינו בכלל חיוב כלל ועיקר.

(ב) ושוב ראיתי בשו"ת אור לציון (חלק ג' פרק ט"ו הלכה י') דכתב דיש להרבות במצוה זו כמה שאפשר כל הלילה עד שתחטפנו שינה, וכל זמן שלא חטפתו שינה אין לילך לישון, אלא ימשיך לעסוק בענייני יציאת מצרים, עכ"ל. וב"מקורות" כתב לאתויי דברי השו"ע (או"ח סימן תפ"א סעיף ב') דפסק דחייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים, ולספר בניסים ובנפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו עד שתחטפנו שינה, עכ"ל. והנה מצות סיפור יציאת מצרים היא אחת משתי מצוות מיוחדות שיש בלילה זה, שכל המרבה בהן מקיים בכל מה שמרבה מצות עשה מן התורה. ואמנם אם סיפר כל שהוא מענין יציאת מצרים - יצא ידי חובתו מן התורה, וכמו שכתב ה"אבודרהם" בסדר ההגדה בשם הרשב"א, מכל מקום בכל מה שמוסיף ומספר הרי זה משובח, כמבואר בדברי הרמב"ם (פרק ז' מהלכות חמץ ומצה הלכה א' - הלכה ז'), ובכל מה שמוסיף מקיים מצות עשה מן התורה, והרי זה בגדר מרבה בשיעורין במצות עשה, וכל זה מן התורה, אבל מדרבנן צריך לספר כל הלילה עד שתחטפנו שינה, כמבואר לעיל בדברי מרן, ומקורו מה"תוספתא" (פסחים פרק י' הלכה ח'), וכמבואר ב"טור". ולפיכך יש

הוי דוחה קיום המצוה מדרבנן לספר ביציאת מצרים. דהא יש לדחות דאפשר דכל החיוב מדרבנן לספר ביציאת מצרים הוי רק עד עלות השחר, ואי לאו דהגיע זמן קריאת שמע לא היו תלמידיהם מפסיקים אותן, דאף דנגמרה המצוה, מכל מקום הוי מקיימין מצות תלמוד תורה, ואי נמי ריבוי בשיעורין דמצוה לספר ביציאת מצרים. ועוד יש לדחות, דשאני נידון דידן דאכתי לא הגיע זמן מצות קריאת שמע, וא"כ אפשר דאין לו לבטל המצוה מדרבנן לספר ביציאת מצרים עד שתחטפנו שינה, כדי שיהא בידו לקיים מצות קריאת שמע בזמנה.

(יז) ונראה לומר בנידון דידן בהקדם הא דראיתי בשו"ת אור לציון (חלק ד' פרק ו' הלכה ח') דכתב לאתווי דמצינו ב"שדי חמד" (חלק ט' - מערכת יום הכיפורים סימן א' אות י') שדן באדם שתענית צום גדליה גורמת לו שלא יוכל להתענות ביום כיפור, האם יתענה בצום גדליה דהוי התענית הראשונה שבאה לידו, וכשיגיע יום כיפור הו"ל אנוס דפטור מקיום התענית, או שמא לא יתענה בצום גדליה, כדי שיהא בידו להתענות ביום כיפור דהוי מן התורה. וכתב ה"שדי חמד" דמצד הסברא יש לו להתענות בצום גדליה, כיון דכעת חייב בתענית זו, ותענית יום הכיפורים אכתי לא הגיע זמנה, וא"כ צריך להתענות כעת, ואם ימשך מזה שלא יתענה ביום כיפור, אין בו עוון. ועוד מצינו בספר "אהל משה" (סימן ט"ז) דכתב דאף דהמג"א (או"ח סימן תקס"ח ס"ק י"ג) כתב דלזמן מועט לא חיישין שמא ימות, מכל מקום מה שיתאחר יותר משבעה ימים נקרא זמן מרובה, וחיישין שמא ימות, וא"כ ודאי דיש לו לקיים המצוה הבאה לו כעת, עיי"ש.

נחית למימר דהוי השיעור בכל שהוא, כיון דהמנהג לקרוא כל ההגדה. ואי נמי נכלל בקריאת ההגדה אף המצוה להרבות בסיפור יציאת מצרים, דהוי מקיים מצוה מהתורה מדין ריבוי בשיעורין], והדר כתב לאתווי דהוי חיוב מדרבנן לספר ביציאת מצרים כל הלילה עד שתחטפנו שינה, אלא הא תיקשי מאי טעמא השמיט מסדר ההגדה את החיוב מדרבנן לספר ביציאת מצרים כל הלילה עד שתחטפנו שינה.

(טו) ושמא יש לומר, דלעולם מסדר ההגדה כתב לרמז את החיוב מדרבנן לספר ביציאת מצרים כל הלילה עד שתחטפנו שינה, והיינו מהא דכתב לאתווי ההוא מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא ורבי טרפון שהיו מסובין בבני ברק, והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה, עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם, רבותינו, הגיע זמן קריאת שמע של שחרית, עיי"ש. למימרא דהא דסיפרו ביציאת מצרים כל הלילה כדי לקיים את החיוב מדרבנן לספר ביציאת מצרים עד שתחטפנו שינה. תדע, שהרי כתב לאתווי האי מעשה תיכף אחר דכתב דכל המרבה לספר ביציאת מצרים, הרי זה משובח. וקצת צ"ע אמאי לא נתבאר בהדיא דהוי נמי מצוה מדרבנן, ולאו רק דהוי מצד ריבוי בשיעורין.

(טז) והשתא לפי"ז יש לעיין האם צריך לעסוק במצוה דרבנן לספר ביציאת מצרים כל הלילה בגוונא דיבוא להפסיד קיום מצות קריאת שמע מהתורה. ואין לאתווי ראיה מההוא מעשה שהיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה, עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם, רבותינו, הגיע זמן קריאת שמע של שחרית, דשמעין מינה דבזמן שהגיע חיוב קריאת שמע מדאורייתא

ימות, וא"כ ודאי דיש לו לקיים המצוה הבאה לו כעת, מה שאי"כ בנידון דידן דסבר דלזמן מועט לא חיישינן שמא ימות, א"כ אין לו לקיים האי מצוה מדרבנן לספר ביציאת מצרים כל הלילה עד שתחטפנו שינה, בגוונא דקים ליה שיבוא לבטל מצות עשה דקריאת שמע מהתורה.

(ב) ואולם שוב חושבני לצדד דשמא יש לחלק דהא דאמרינן דאין לו להתענות בצום גדליה בגוונא דיתבטל מתענית יום הכיפורים מטעם פיקוח נפש, כיון דמצינו דפליגי רבותינו הראשונים ז"ל האם שבת הותרה אצל פיקוח נפש או דחוויה אצל פיקוח נפש, דדעת שו"ת הרשב"א (חלק א' סימן תרפ"ט) דשבת דחוויה אצל פיקוח נפש, מה שאי"כ דעת הרא"ש (יומא פרק ח' סימן י"ד) בשם רבו המהר"ם מרוטנבורג דשבת הותרה אצל פיקוח נפש, ואף בשאר איסורי תורה דעת רוב הפוסקים ז"ל דפליגי נמי האם הותרו אצל פיקוח נפש או רק דחויים אצל פיקוח נפש, לבר מדעת ה"שועות יעקב" (סימן שכ"ח ס"ק ג') וה"תהילה לדוד" (שם ס"ק ט"ז) דמצדדים לומר דרק שבת הותרה אצל פיקוח נפש, אבל שאר איסורים הוי רק דחויין אצל פיקוח נפש. ולהלכה למעשה מצינו ב"כף החיים" (סימן שכ"ח ס"ק פ"ה) דדעת השו"ע דשבת דחוויה אצל פיקוח נפש, ומאידך מצינו בשו"ת יחיה דעת (חלק ד' סימן ל' אות ו') דכתב בדעת השו"ע דסבר דשבת הותרה אצל פיקוח נפש, ואפילו הכי כתב בעל ה"יחיה דעת" (אות ז') להוכיח בדעת השו"ע (או"ח סימן תרי"ח סעיף ז') דסבר דיום הכיפורים דחוי אצל פיקוח נפש, עיי"ש.

(כא) והשתא לפי"ז הא לא מיבעיא לדעת בעל ה"כף החיים" דסבר בדעת השו"ע

(יח) ואולם רבינו ה"אור לציון" זצוק"ל כתב לדחות דברי ה"אהל משה" דלשבעה ימים חיישינן שמא ימות, וראיה מהא דאיתא בגמ' בסוכה (כה.) דנפקא לן דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, מדתניא, "ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם". ושיילינן, אותם אנשים מי היו. אמר רבי יצחק, עוסקין במת מצוה היו שחל שביעי שלהן להיות בערב פסח, [ופירש"י שם, שמעינן מינה דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, שהרי נטמאו במתיהן שבעה ימים לפני הפסח, ואע"פ שטומאה זו תעכב על ידם אכילת פסחיהן, אלמא מצוה קלה הבאה לידך אינך צריך לדחותה מפני חמורה העתידה לבוא, עכ"ל], עיי"ש. ולכאורה צריך ביאור מה הראיה שהעוסק במצוה פטור מהמצוה, הא שאני התם דחיישינן שמא ימותו לשבעה. ועל כרחין למימר דלא חיישינן שמא ימות לשבעה, ועפי"ז מסיק ה"אור לציון" דאין לו להתענות בצום גדליה כדי שיוכל להתענות ביום הכיפורים, [ועוד ראה בספר "ילקוט יוסף" (או"ח סימן א' סעיף מ"ט), וב"פסקי תשובות" (סימן תר"ב אות א') בזה, ואכמ"ל], עיי"ש.

(יט) והשתא לפי"ז נמצא בנידון דידן, דהא לא מיבעיא לדעת ה"אור לציון" דסבר דכיון דלשבעה לא חיישינן שמא ימות, א"כ אין לו להתענות בצום גדליה בגוונא דיתבטל מתענית יום הכיפורים, אי הכי כל שכן בנידון דידן דאין לו לקיים האי מצוה מדרבנן לספר ביציאת מצרים כל הלילה עד שתחטפנו שינה בגוונא דקים ליה שיבוא לבטל מצות עשה דקריאת שמע מהתורה, אלא אפילו לדעת ה"אהל משה" דסבר דצריך להתענות בצום גדליה אף בגוונא דיתבטל מתענית יום הכיפורים, מכל מקום היינו מטעמא משום דלשבעה ימים חיישינן שמא

התפלל משום ביטול עשה דאנוס הוא, וכן הוראה אדם ישן ועליו בגד של ד' כנפות, אינו צריך להעירו, כי בשעה זו אין עליו שום חיוב להטיל ציצית, שהרי החיוב חל רק בשעה שלובש, והישן שהוא כשוטה אין לבישתו לבישה המחייבת כלל ועיקר, וכמו כן לענין סוכה נראה דאיסור שינה מחוץ לסוכה לא נאמר אלא לאדם ניעור בשעה שנשכב לישן, עיי"ש.

בג והשתא לפי"ז שפיר אית לן למימר דכיון דמחוייב בליל הסדר לספר ביציאת מצרים עד שתחטפנו שינה, ואין שום סיבה מצד המצוה עצמה הפוטרת אותו מקיום המצוה, [והיינו דכל הצד לפוטרו מקיום מצוה זו הוא רק מצד מצוה אחרת דיבוא לבטל מצות קריאת שמע], ואי הכי כיון דכל דהוי ישן בזמן מצות קריאת שמע הרי הוא שוטה הפטור מכל המצוות, ובכללן מצות קריאת שמע ותפילה, א"כ מסתבר דאין לו לבטל מצוה דסיפור יציאת מצרים המחוייב בקיומה, כדי לקיים מצוה דקריאת שמע דיהא פטור מקיומה כשיבוא זמן קיומה, ואע"ג דמסיק מרן הגרש"א זצ"ל התם דודאי ראוי שיקצנו משינתו כדי שיקרא קריאת שמע ויתפלל, דאף שאין עליו חיוב כלל וכו', מכל מקום סברא הוא שיש לזכותו שלא להפסיד קיום מצות קריאת שמע ותפילה, עיי"ש. אפילו הכי לעולם אימא לך דאין לו להפסיד האי מצוה לספר ביציאת מצרים כל הלילה עד שתחטפנו שינה, כדי שיהא בידו לקיים מצות קריאת שמע למחרת.

בד ועוד נראה להוסיף דכל שהולך לישון קודם שתחטפנו שינה, לית מאן דפליג דהוי מבטל מצות חכמים לספר בסיפור יציאת מצרים עד שתחטפנו שינה, מה שאי"כ באדם הקם ממטתו אחר זמן קריאת שמע

דאף שבת דחויא אצל פיקוח נפש, וכל שכן דיום הכיפורים הוי דחוי אצל פיקוח נפש, דלפיכך אין להתענות בצום גדליה בגוונא דיתבטל מתענית יום הכיפורים מטעם פיקוח נפש, דהא יום הכיפורים לא הותר אצל פיקוח נפש, אלא אפילו לדעת בעל ה"יחווה דעת" דסבר דשבת הותרה אצל פיקוח נפש, מכל מקום שפיר קא מודי דיום הכיפורים הוי רק דחוי אצל פיקוח נפש, ואי הכי אין להתענות בצום גדליה בגוונא דיתבטל מתענית יום הכיפורים מטעם פיקוח נפש, דהא יום הכיפורים לא הותר אצל פיקוח נפש, אלא הוי רק דחוי אצל פיקוח נפש, וכבר מצינו בפירש"י (יומא ו:): בד"ה טומאה דחויא היא בציבור, וזה לשונו, אף על פי שהקרבן ציבור דוחה אותה - בקושי הותרה, ולא היתר גמור, וכל מה דמצינו להדורי מהדרין שיעשה בטהרה, עכ"ל. והרי אית לן למילף מהתם דגדר דחוי דבקושי מתירין שלא להתענות ביום הכיפורים אף לצורך פיקוח נפש, וכל טצדקי דאפשר למיעבד שיתענה עבדינן, ואי הכי אף מורין לו לבטל תענית צום גדליה דהוי מצוה מדבריה קבלה, כדי שיהא בידו להתענות ביום הכיפורים דהוי חמיר דאיסורו בכרת.

כב מה שאי"כ בנידון דידן דמיירי שעוסק במצות חכמים בסיפור יציאת מצרים כל הלילה עד שתחטפנו שינה, והרי הוא חושש שימשך בשינה עד שיעבור זמן קריאת שמע, א"כ אי"ז חשיב מבטל מצות קריאת שמע כלל ועיקר, והוא למאי דמצינו בספר "הליכות שלמה" (הלכות תפילה - מילואים סימן י"ב) דכתב לדון דנראה ברור מצד הסברא דמעיקר הדין בשעה שאדם ישן אין עליו חיוב קריאת שמע ותפילה, והרי הוא אז כשוטה גמור, ולא יענש שלא

התורה, אלא רק דאינו נענש בביטולן, עיי"ש. וכן הוא ב"מאסף אהל תורה" (קובץ הוספות - סימן י"ז) דכתב לאתויי ראייה מהא דחגיר בראשון ונתפשט בשני דפטור מראיה, למאן דאמר דכולן תשלומין דראשון, ואילו אנוס בראשון הא מייתי כל הרגל, אלמא דבאנוס אינו פטור מקיום מצוות התורה, אלא רק אינו נענש בגוונא דאינו מקיים את המצוה, וכהא דילפינן בגמ' בנדרים (כז). דאנוס רחמנא פטריה, מהא דכתיב "ולנערה לא תעשה דבר", ושמע מינה דלא פטרתו תורה אלא רק מהעונש בלבד, אבל לעולם שפיר הוי חשיב בר חיובא בקיום מצוות התורה, [ובביאור הענין דשוטה הוי בר חיובא בקיום מצוות, ראה בספר הזכרון "זכור לדוד" (עמ' רס"ט) משמיה דבעל ה"עטה אור" שליט"א, ודון מינה ואוקי באתרין], עיי"ש. והשתא לפי"ז יוצא דלעולם הוי אדם מחוייב בקיום מצוות אף בזמן שנתו, ורק אינו נענש בביטול המצוה, ואתי שפיר הא דכתב הגרש"ז זצ"ל דכל שיודע דרוצים להוציאו באמצע שינתו מן הסוכה, א"כ אסור לו לילך לישון שם, והיינו כיון דהוי בר חיובא בקיום המצוות אף בזמן שינתו, והא דכתב דמותר להוציא אדם בזמן שינתו מהסוכה, היינו כיון דהמוציאו רוצה לישון בסוכה, והוי מחוייב בעונש אם הולך לישון מחוץ לסוכה, לפיכך הוי קודם לחבירו הישן בסוכה דלאו בר עונשין הוא, ויש לפלפל. [ועוד ראה בסיפרי "משחת קודש" (ענייני חנוכה - עמ' חצ"ר) בגדר הפטור של ישן בקיום מצוות, ונפק"מ לדינא לנידון דידן, ואכמ"ל].

(כז) והשתא לפי"ז נמצא בנידון דידן, דכיון דפטור דישן מקיום מצוות התורה משום דחשיב אנוס בקיומן, אי הכי נמצא דלעולם

לאו מילתא פסיקא דאינו מקיים מצות קריאת שמע, והוא למאי דמצינו בשו"ת אור לציון (חלק ב' פרק ו' הלכה א' - מקורות) דכתב דאדם שנאנס ולא קרא קריאת שמע בתוך ג' שעות, מכל מקום יש לו לקרותה כל היום בלא ברכותיה, משום שדעת הכס"מ (שם) דמן התורה זמן קריאתה כל היום, עיי"ש. ואף דבמג"א (סימן נ"ח ס"ק ז') דחה דבריו הללו, מכל מקום כיון שכן דעת הכס"מ דזמן קריאתה כל היום מן התורה, א"כ טוב לקרותה במשך היום, ויתנה ויאמר, דאם יוצא כעת ידי חובת קריאת שמע, הרי הוא מכווין לצאת ידי חובת קריאת שמע מן התורה, ואם לאו, אינו רק כקורא בתורה, עיי"ש. והרי מבואר בדעתו דסבר דזמן קריאת שמע של יום הוי כל היום, ואי הכי שפיר יש לו להעדיף לקיים מצות סיפור יציאת מצרים כל הלילה עד שתחטפנו שינה.

(כה) ואולם נראה לעניות דעתי לדחות קצת הא דאמרינן דאדם הישן לאו בר חיובא הוא בקיום מצוות, והוא בהקדם הא דכתב מרן הגרש"ז א"צ"ל בגדר אדם הישן ד'הרי הוא אז כשוטה גמור, ולא יענש ע"ז שלא התפלל משום ביטול עשה - דאנוס הוא', דמשמע דדעתו דפטור דישן משום דחשיב כשוטה, אלא דפטור דשוטה משום דאנוס הוא, ולפי"ז יש לחקור בגדר פטור דאנוס מקיום מצוות, האם אנוס אינו באזהרת איסורין כלל ועיקר, דהיינו דתורה אינה מצווה את האנוס בקיום המצוות, או דלמא אזהרת התורה ניתנה לכל ישראל, ואף אנוס בכללה, אלא דאנוס אינו בדין עונשין בלבד.

(כו) ושוב ראיתי בחי' הקה"י (ב"ב סימן י') דכתב לדון האם אנוס הוי בר חיובא בקיום מצוות התורה, ומסיק דלעולם אנוס שפיר הוי חשיב בר חיובא בקיום מצוות

סה **מנורה** לספר ביצי"מ עד שתחטפנו שינה **בדרום**

הוי מבטל מצות קריאת שמע בזמן שינתו, ורק דאינו נענש בביטול המצוה, וא"כ הדרינן למילתא קמייתא דאין לאדם לקיים האי מצוה מדרבנן לספר ביציאת מצרים כל הלילה עד שתחטפנו שינה, בגוונא דקים ליה שיבוא לבטל מצות עשה דקריאת שמע מהתורה, והכי מסתבר טפי לדינא, וצ"ע הלכה למעשה.



הרב אביחיל לוי

בטעם קריאת שבת שקודם הפסח שבת הגדול

ובטור או"ח תל הביא שנקרא שבת הגדול משום נס אחר, שכתב שבת שלפני הפסח נקרא שבת הגדול, והטעם לפי שנעשה בו נס גדול שפסח מצרים מקחו בעשור כדכתיב בעשור לחדש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית. ופסח שיצאו ישראל ממצרים היה ביום חמישי, כדאיתא בסדר עולם. ונמצא ש' בחודש היה שבת, ולקחו להם כל אחד שה לפסחו וקשרו אותו בכרעי מיטתו ושאלום המצרים למה זה לכם, והשיבום לשחטו לשם פסח במצות השם עלינו. והיו שיניהם כהות על ששוחטין את אלהיהן, ולא היו רשאים לומר להם דבר ועל שם אותו הנס קורין אותו שבת הגדול.

והקשה בבית יוסף שלפי הנס שהובא בטור היה צריך לקרוא לכל הימים שמעשור לחודש עד ערב פסח ימים גדולים שבכולם נעשה הנס.

ותירץ דיש לומר שעיקר הנס היה בהתחלה, שאז היה עיקר קהיון שיני המצרים, אבל אחר שעבר היום הראשון כיון דדשו דשו.

ובאורחות חיים כתב וה' ברחמיו הגין עליהם והחלה המצרים תחלואים משונים והיו מעיהם מתחתכין ונדעכים כאש, ונידונו בייסורין גדולים ולא יכלו להזיק לישראל.

והביא מהרב אשר ז"ל ונהגו כל ישראל לעשות לחם בערב שבת הגדול הגדול לפי גודלו והקטן לפי קוטנו וקורין לו

כתב בשו"ע או"ח תל, א שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול מפני הנס שנעשה בו.

ולכאוי צ"ב דמה נפק"מ בזה לדינא שנקרא שבת הגדול.

ועוד צ"ב איזה נס נעשה בו.

ועוד צ"ב כמה שנתקן הזכר לנס בשבת שהוא יום בשבוע ולא ב' בניסן שהוא יום בחודש ככל מועדי ישראל שהם לפי יום חודש ולא לפי יום בשבוע.

ועוד צ"ב כמה שנקרא שבת הגדול, אם הגדול קאי על השבת, או על הנס.

ואיתא בשבת פז: שישאל יצאו ממצרים ביום חמישי בשבת.

וכתבו בתוס' ואם כן ברביעי שחטו פסחיהם, ונמצא בשבת שעברה לקחו פסחיהן, שאז היה בעשור לחודש, ועל כן קורין אותו שבת הגדול לפי שנעשה בו נס גדול כדאמרינן במדרש כשלקחו פסחיהם באותה שבת נתקבצו בכורות אומות העולם אצל ישראל ושאלום למה היו עושין כך אמרו להן זבח פסח לה' שיהרוג בכורי מצרים, הלכו אצל אבותיהם ואל פרעה לבקש ממנו שישלחו ישראל ולא רצו, ועשו בכורות מלחמה והרגו מהן הרבה, הה"ד למכה מצרים בכוריהם.

וחזינן בתוס' שלכן נקרא שבת הגדול על שם הנס שנעשה בו שהרגו הבכורים במצרים.

חלת עני, ובלע"ז חלת בית הכנסת ומחלקין אותן לעניים, ומיום שזילזלו בה נשתלחה מארה בתבואה. ובזה מיושב שאלת הבית יוסף שהייסורים באו להם בשבת ב' בניסן, לכן עיקר הנס היה בשבת.

ובב"ח כתב קשה דלמה יהיו שיניהם כהות עכשיו ביותר, וכי לא היו מצריים יודעין שישראל שוחטין ואוכלין אלים וכבשים בכל יום ויום.

ונראה שישראל הודיעו למצריים שמצות השם עלינו לשחטו למטה, כי בזה יושחט גם למעלה. וזהו על ששחטו את אלוהיהן דאת מרבה גם אלהיהן למעלה. ועוד משמע את אלהיהן של ישראל כי רובם של ישראל עבדו ע"ז וכדברי רז"ל משכו ידיכם מע"ז וקחו לכם צאן של מצוה, ועל כן היו שיניהם כהות, כי עד עתה עבדו לו ועכשיו שוחטין את אלהיהן של עצמן למטה, כי בזה יושחט למעלה.

ונראה עוד ליישב שאלת הב"ח שבשלמא מה שישראל היו אוכלים כבשים היה ידוע למצרים שרוב העולם אוכלים כבשים והם לא אוכלים שהכבשים היו להם לאלוהים. אולם בזה שלוקחים הכבשים ושוחטים אותם לכבוד ה' וזה הוא לדעתם בזיון לע"ז שלהם, ולכן כעסו ביותר.

ונראה עוד לבאר ששחטת הקרבן פסח היתה בדוקא לבזות את הע"ז של המצרים שאינה חשובה כלום, ולכן כעסו ביותר.

ונראה עוד לבאר שהודיעו להם ישראל איך יאכלו הקרבן פסח שהצטוו לאכלו מתניכם חגורים נעליכם ברגליכם ומקלכם בידכם ובחפיזון, ופירש"י לשון בהלה ומהירות שלאחר מכן יצאו ממצרים, וכנגד זה כעסו מצרים ביותר והיו שיניהן כהות.

ונראה עוד לבאר שהודיעום ישראל שיצלו את הקרבן פסח בשלימותו שניכר שהוא כבש, וזה הוי בזיון ביותר לע"ז שלהם שניכר שנשרף באש, ולכן כעסו ביותר.

ולכאוי' צ"ב בזה ממש"כ הרמב"ן שמות י, ד שמכת ארבה היתה בחודש ניסן ובאותו חודש נגאלו. ואיתא במדרש שכל מכה היתה שבוע ימים, וא"כ כשמכת ארבה היתה מא' בניסן ועד ז' בניסן ומכת חושך היתה מח' בניסן ועד י"ד בניסן, וא"כ ב' בניסן היתה מכת חושך, וא"כ צ"ב בין לנס שהובא בתוס' ובין לנס שהובא בטור, איך ראו המצרים את ישראל, והרי היו במכת חשך, וכן איך ראו את ישראל שקשרו את הכבש בכרעי המטה.

ונראה לבאר ע"פ הא דכתיב במכת ארבה ויעל הארבה על כל ארץ מצרים וינח בכל גבול מצרים כבד מאד שמות י, יד.

וכתב בעל הטורים וינח ב' במסורה וינח בכל גבול מצרים ביום השביעי מלמד שנח הארבה בשבת.

חזינן שהמכות לא היו למצריים בשבת, וכשם שהגיהנם נח בשבת ואף לגויים, וכדאיתא בסנהדרין סה: שאף אבא של טורנוסרופוס נח מגיהנם בשבת, והכא נמי לא העניש הקב"ה את מצרים בשבת, ובזה מבואר שבשבת לא היתה מכת חשך, והיו יכולים לראות את הכבש שקשרו לכרעי המטה ועי"ז היה הנס.

ובזה מבואר מה שעושים זכר לנס בשבת שהוא יום בשבוע ולא ב' בניסן שהוא יום בחדש ככל מועדי ישראל שעושים לפי היום בחודש.

ולהמבואר אתי שפיר שאילמלי שהיה י' בניסן בשאר ימות השבוע לא

אכל, והרי אכילתו היא מנוחתו.

ונראה לבאר שהארבה באכילתו עשה רצון ה' שאכל יותר ממה שצריך כדי להזיק למצרים כרצון ה', בזה מנוחתו בשבת היא שנמנע מלאכול, ובזה יש לבאר נמי הא דכתיב כבד מאד, והיינו שהיה אוכל יותר ממה שצריך בשביל להזיק, ועי"ז היה כבד מאד.

ובב"ח הובא תירוץ שקיבל בשאלה בזה שלא עושים זכר לנס ב' בניסן אלא בשבת, לפי שבי' בניסן עלו ישראל מן הירדן, ואם היו מייחסים את הנס לי' בניסן והיו קוראין אותו יום העשירי יום גדול, היו טועים לומר שעל הנס שעלו מן הירדן נקרא גדול, ולכן ייחסו הדבר אל שבת, לפי שידוע היה שעלייתם מן הירדן לא היתה בשבת, ומה שהובא בב"ח ששמע היינו מהט"ז חתנו ששמע מפי הרב משה חריף שכתב והגדתי זה למורי חמי ז"ל וקילסיה.

ובמגן אברהם כתב עוד ליישב מפני שבי' בניסן קבעו בו תענית שהוא יום פטירת מרים הנביאה וסילוק הבאר שהיה בזכותה, וכמו שהובא בשו"ע או"ח תק"פ, ב, ולכן תיקנו לעשות זכר לנס בשבת ולא ב' בניסן.

ונראה עוד לבאר בזה ע"פ הא דכתיב בפטירת מרים שרבו העם עם משה ואמרו למשה למה העליתנו ממצרים להביא אותנו אל המקום הרע הזה במדבר כ, ה, וחזינן שבי' בניסן אמרו העם למשה למה העליתנו ממצרים, ולכן לא רצו לקבוע ב' בניסן זכר לניסים אלו שהיו במצרים וקבעו בשבת שקודם הפסח.

ונראה עוד לבאר שבי' בניסן הכה משה בסלע ויצאו לישראל מים ונגזר על משה ואהרן שלא יכנסו לארץ ישראל, ובזה

היה כלל לנס זה, שהרי היו מצרים באמצע מכת חשך ולא היו יכולים לראות, ומשא"כ אחר שהיה בשבת שלא היו המכות שולטות והיו יכולים לראות, ועי"ז היה נס זה דשבת הגדול, ולכן נקרא הנס על שם השבת ולא ב' בניסן.

ונראה עוד לבאר ע"פ מה שהובא באורחות חיים שנענשו מצרים באותה שבת בתחלואים משונים והיו מעיהם מחתכין ונדעכים כאש וידונו בייסורין גדולים ולא יכלו להזיק לישראל.

ולכאוי' צ"ב דא"כ איך הביא עליהם הקב"ה עונשין אלו בשבת.

והביאור בזה דכיון שרצו להזיק לישראל בזה, נפרע מהם הקב"ה מיד. ובזה מבואר מה שנקרא שבת הגדול על שם הנס, משום שבזה שרצו מצרים להזיק להם לישראל נענשו אף בשבת, ואף ששאר המכות לא היו בשבת.

ובמש"כ בבעל הטורים שנח הארבה בשבת, צ"ב מהא דכתיב ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבות למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגר שמות כג, יב ופירש"י למען ינוח שורך וחמורך תן לו נייח להתיר שיהא תולש ואוכל עשבים מן הקרקע. או שאינו אלא יחבשנו בתוך הבית, אמרת אין זה נייח אלא צער.

חזינן שאע"פ שאדם מצווה על שביתת בהמתו בשבת, אפ"ה אם רואה אותה תולשת ואוכלת עשבים מן הקרקע לא חייב למונעה מזה משום שנאמר למען ינוח שורך וחמורך ואין זה מנוחה לבהמה למונעה מאכילה אלא צער, וחזינן שהמנוחה של הבהמה היא האכילה, והכא חזינן דכתיב בארבה וינח, וילפינן שהארבה נח בשבת ולא

מיושב שלכן לא רצו לקבוע זכר לניסים אלו
ב' בניסן, אלא בשבת שלפני הפסח.

ובפירוש מהר"ח כתב שמה שתיקנו זכר
לנס ולא ב' בניסן הוא משום
שהשבת היא גם כן זכר ליציאת מצרים,
ולכן התחיל הנס בשבת, וכתב שלכן נקרא
שבת הגדול כי הוא גדול משבת בראשית,
כיון שבעינינו ראינו יכולת ה' יתברך והוא
אות על הבריאה שחדש מאין כמו שמורה
מעשה בראשית.

וא"כ לפי"ז מה שנקרא שבת הגדול היינו על
שם שהשבת הוא הגדול ולא על שם
הנס הגדול.

ובפרישה כתב ליישבו שקבעו לעשות זכר
לנס בשבת ולא ב' בניסן משום
שבזכות שמירת שבת ששמרו ישראל
במצרים נגאלו.

ובחתם סופר כתב ליישב דכיון שבי' בניסן
הוא הקרבן בנושאים של שבט דן
שהיו עובדים ע"ז, לכן לא רצו לקבוע זכר
לנס זה שרצו מצרים להזיק לישראל שלקחו
הכבש שהוא הע"ז של מצרים ונענשו ב'
בניסן, אלא תיקנו בשבת שלפני הפסח.

ועוד כתב בחתם סופר דכיון שחטא ע"ז
נקרא חטא גדול, וכדכתיב בחטא
העגל חטא העם הזה חטאה גדולה, לכן
נקרא שבת הגדול שבו נתבטלה חשיבות
הע"ז שהיא חטא גדול.

ובחכמת שלמה כתב שנקרא שבת הגדול
שהרי באותו שבוע התחיל
לישראל הרגל הראשון שהוא יו"ט של פסח,
ויו"ט ג"כ נקרא שבת, אולם לא כשבת, ולכן
אותה שבת שהיתה קודם יו"ט שג"כ נקרא
שבת, נקראת שבת הגדול.

ובדרישה כתב שנקרא שבת הגדול על שם
הפס' בתהילים נודע ביהודה
אלוהים בישראל גדול שמו. וכתב ביחזקאל
והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי לעיני גוים
רבים וידעו כי אני ה', וזה היה הכל על ידי
לקיחה זו של פסח שב ישראל גדול שמו
במה שמשכו ידיהם מע"ז ונתגדל ונתקדש
לעיני מצרים שהיו שיניהם קהות, וא"כ
לפי"ז מה שנקראת שבת הגדול על שם
שהקב"ה נקרא גדול.

והביא עוד שי"א שנקרא שבת הגדול על
שם ההפסטה שנקראת בשבת זו
שיש בה פס' לפני בוא יום ה' הגדול,
וא"כ לפי"ז נקרא שבת הגדול על שם יום
ה' הגדול.

ונראה עוד לבאר ששבת ניתנה לישראל
למנוחה, ואותה שבת שידעו ישראל
שהיא השבת האחרונה שלהם במצרים והיה
זה בסוף העשר מכות שהפסיקו מצרים
לשעבדם, וא"כ היה זה לישראל מנוחה
גדולה מכל מה שסבלו במצרים, ולכן נקרא
שבת הגדול. ובזה מבואר נמי מה שתיקנו
זכר לנס בשבת שקודם הפסח ולא ב' בניסן.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא בשבת
ק"ח: אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון
בן יוחאי אילמלי משמרין ישראל שתי
שבתות כהלכתן מיד נגאלים. ובזה יש לבאר
שלכן תיקנו לעשות זכר לנס בשבת שקודם
הפסח למימר שהגאולה תבוא לישראל
בזכות שמירת השבת, והיינו נמי שבת
הגדול, שזכות שמירת השבת גדול שבזה
תלוי הגאולה.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא נמי בשבת
ק"ח: אמר ר' חייא בר אבא אמר ר'
יוחנן כל המשמר את השבת כהלכתו אפי'
עובד ע"ז כדור אנוש מוחלין לו, שנאמר

אשרי אנוש יעשה זאת ובן אדם יחזיק בה שומר שבת מחללו. אל תיקרי מחללו אלא מחול לו. ובזה יש לבאר שלכן נקרא שבת הגדול, למימר שזכות שמירת השבת מועיל אף לאדם שעבד ע"ז, והכא נמי בישראל שעבדו ע"ז במצרים זכות שמירת השבת כיפרה להם.

ובזה נמי מבואר מה שתיקנו לעשות זכר לנס בשבת ולא ב' בניסן, ללמדנו זכות שמירת השבת.

ונראה עוד לבאר שנקרא שבת הגדול שבו קיימו ישראל המצוה הראשונה שלקחו השה לקרבן, ועל שם דבר גדול זה שהתחילו ישראל לקיים המצות נקרא שבת הגדול.

ונראה לבאר בזה שרצון ה' היה שיתחילו ישראל בקיום המצות בשבת, וכהא דאיתא בשבת פו: שהתורה ניתנה לישראל בשבת, והוי כנגד מש"כ הרמב"ם בה' שבת ל, טו ששמירת השבת שקולה ככל מצוות התורה, ובזה נמי מבואר מה שנקרא שבת הגדול, ונתקן בשבת ולא ב' בניסן, שרצה הקב"ה שיתחילו ישראל בקיום המצות בשבת, ששקולה ככל מצות התורה.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא במגילה כז. על הפס' דכתיב בנבדוראדן ואת כל בית גדול שרף באש. ר' יוחנן ור' יהושע

בן לוי חד אמר מקום שמגדלין בו תורה, דכתיב ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר. וחד אמר מקום שמגדלין בו תפילה דכתיב ספרו נא הגדולות אשר עשה אלישע. ואלישע דעבד, ברחמי הוא דעבד. והיינו בכח התפילה נעשו הניסים לאלישע הנביא.

ובזה יש לבאר במה שנקרא שבת הגדול. שהגדול היינו תורה שבו התחילו ישראל לקיים תורה וכן גדול קאי על תפילה שכשראו ישראל המצרים שבאים להזיקם התחזקו בתפילה וכנגד התורה והתפילה שהיה לישראל בשבת זו נקראת שבת הגדול.

ובנפק"מ לדינא שהביא בשו"ע דין זה נראה דאתי למימר שצריך שיעשה אדם זכרון לניסים שעשה הקב"ה עם ישראל.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא בביצה טז. שכל השבוע צריך לזכור את יום השבת, והיינו דכתיב זכור את יום השבת לקדשו שמות כ, ח. ופירש"י תנו לב לזכור תמיד את יום השבת.

ובזה יש לבאר שאם היו עושים זכרון לנס זה ב' בניסן היה זכרון זה יום אחד בלבד, ומשא"כ שנקרא שבת הגדול, ויש מצוה לזכור את יום השבת כל השבוע, א"כ הזכרון לנס זה הוא גדול ביותר. ובזה יש לבאר נמי במה שנקרא שבת הגדול, שמשום השבת זכרון נס זה הוא גדול יותר.



הרב יאיר מינקוס

בגדר החיוב במצות ד' כוסות למי שאין ממון, ושאר מצוות

וכך פסק ברמ"א (סי' תרנ"ו סעיף א') "מי שאין לו אתרוג או שאר מצוה עוברת, אין צריך לבזבז עליה הון רב, וכמו שאמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, אפילו מצוה עוברת [נדווקא מצות עשה אבל ל"ת יתן כל ממון קודם שיעבור]."

וא"כ קשה דחזינן דיש שיעור כמה לבזבז למצוה, דהוא חומש [והידור מצוה עד שליש], ולא יותר מזה כדי שלא יצטרך לבריות, ובפרט עני שאין לו ממון מסתבר שפטור, משום שאין לו, דהוא אונס ממון, והרי אונס ממון מקרי אונס, כמו שכ' ברמ"א (יו"ד סי' רל"ב סעיף י"ב) בשם הריב"ש [גבי נדרים], ואונס רחמנא פטריה, וא"כ אמאי ס"ל לשו"ע דגבי מצות ד' כוסות, אף עני שאין ממון, בכא"פ צריך למכור מלבושו, או ילוח כדי לקיימו?

ובאמת מצינו עוד מצוה כזאת, שאף עני המתפרנס מן הצדקה שואל או מוכר כסותו, והוא נר חנוכה, דכ' הרמב"ם (בפ"ב מהלכ' חנוכה הלכ' י"ב) וז"ל "מצות נר חנוכה, מצוה חביבה היא עד מאוד, וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס, ולהוסיף בשבח הא-ל והודיה לו על הניסים שעשה לנו אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו, ולוקח שמן ונרות ומדליק" עכ"ל. וכך פסקו בטור ובשו"ע (סי' תרע"א סעיף א').

וא"כ צריך לבאר מ"ש מצוות אלו דד' כוסות ונר חנוכה, דעני שאין לו ממון מחויב

השו"ע (סי' תע"ב סעיף י"ג) כ' "אפילו עני המתפרנס מן הצדקה, ימכור מלבושו או ילוח או ישכיר עצמו לד' כוסות".

מבואר דכל אדם מישראל צריך שיהיו לו ד' כוסות לליל הסדר, ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה, צריך לדאוג שיהיה לו, ואף אי יצטרך ימכור כסותו, או ילוח או ישכיר עצמו, עבור מצוה זו.

וקשה דהא אמרי בגמ' (כתובות דף ז ע"א) "א"ר אילעא באושא התקיננו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, תניא נמי הכי המבזבז אל יבזבז יותר מחומש שמא יצטרך לבריות" וכו'. וא"כ איך כ' השו"ע דעני שאין לו ממון דימכור מלבושו או ילוח, דהרי אף מי שיש לו אינו צריך ליתן את כל אשר לו, ורק עד חומש יכול ליתן.

ואין לומר דדין זה הוא רק במצות צדקה, דהא כ' הרשב"א (בב"ק דף ט ע"א ד"ה מהא) "דאפילו למצוה עוברת, כמו אתרוג וסוכה אינו מחויב לתת אפילו שליש ממנו".

והקשה ע"ז היאך נתנו דמים למצוה עוברת?

והביא מהראב"ד ליישב כדי שלא יבוא לידי עוני, ויפיל עצמו על הציבור, וכמו שאמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, שהעוני כמיתה חשיבא, [נסיים הרשב"א דלא כמיתה ממש אמר הראב"ד, "שלא אמרו אלא במצות עשה בשב ואל תעשה, אבל במצות לא תעשה אפילו כל ממון"].

ביאור מעלת פרסומי ניסא

וביישוב הקושיא השניה, אמר לי הגא"ח לידר שליט"א דשמא, אה"נ מצוה. דאית ביה פרסומי ניסא, אף אי הוי מדרבנן, קודמת למצוה דאורייתא.

וכך לכאור' אפשר להוכיח מדברי הט"ז (סי' תרפ"ז סק"ג) מש"כ בשם הרש"ל והב"ח דמקרא מגילה קודם לשאר מצות, ואף מצוות דאורייתא, ואף אם לא יוכל לקיים שניהן, והביאו במ"ב (שם ס"ק י"א), וכ' דכן ס"ל לגר"א. והוסיף לבאר דהטעם מקרא מגילה קודם, משום פרסומי ניסא.

אולם יש לדחות דהרמ"א (שם סעיף ב') פליג ע"ז להדיא, וכ' דכל מה שמקרא מגילה קודם לשאר מצות, הוא דוקא בדאיכא שהות לעשות שתיהן, אבל אם א"א לעשות שתיהן, אין שום מצוה דאורייתא נדחית מפני מקרא מגילה.

ומקורו מהר"ן (מגילה דף ב ע"ב ד"ה ישראל) דכל מה דמבטלין עבודה, מפני מקרא מגילה הוא משום דיכולים אח"כ להשלים העבודה, הא לאו הכי ודאי אין מבטלין העבודה דהיא דאורייתא, מפני מקרא מגילה דהוי דרבנן. וכך כ' הב"י שם בשם תוס' (מגילה דף ב ע"א ד"ה מבטלין) ומהר"א מזרחי.

ואף לשיטת הט"ז יש לדחות דהוא דוקא במקרא מגילה שדוחה לגמרי מצות אחרות, משום דהוא מצוה מדברי קבלה, א"כ מנלן דה"ה בכל מצוה דאית ביה פרסומי ניסא, אף במצות דרבנן.

ועוד אף אי נימא דמקרא מגילה קודם לשאר מצות בסדר קדימותם, מהיכי תיתי דמחמת זה, צריך כל אדם מישראל אפי' מי שאין לו לקיים המצוה, ולשאול או

לקיימם, ע"י שימכור כסותו, או ישאל או ילוה מאחרים, משאר מצוות שאין עני זה מחוייב לקיימם?

וביותר צריך ביאור דמצות אלו הם מדרבנן, וא"כ איך יתכן דצריך לטרוח בהם יותר ממצוות אחרות דאורייתא?

ובאמת במגיד משנה (פ"ד מהלכות חנוכה הי"ב) כ' לבאר מנין לרמב"ם דין זה גבי נ"ח דאף מי שאין לו מה שיאכל, אלא מן הצדקה, בכא"פ שואל או מוכר כסותו, ולוקח שמן ומדליק, דהוא מדינא דד' כוסות דצריך לנהוג כן, ומקורו ממתני' (במסכ' פסחים דף צ"ט ע"ב) "אפילו עני שבישראל לא יפחות מד' כוסות, ואפילו מן התמחוי".

והוסיף לבאר דהטעם הוא משום פרסומי ניסא [כדאמר' בגמ' (פסחים דף צ"ב ע"א)], וא"כ אי בד' כוסות משום פרסומי ניסא אף עני חייב בו, נ"ח דג"כ אית ביה פרסומי ניסא נ"ח כ"ש, דעדיף מקידוש היום, [ואין להאריך בזה כאן].

ולפי"ז אפשר לבאר קצת דמצוות ד' כוסות ונ"ח שאני משאר מצוות, דאף דלא מצרכינן לעני למכור כסותו או לשאול על הפתחים לקיימן, בכא"פ ד"כ ונ"ח שאני דאית ביה פרסומי ניסא, ומחמת זה צריך לטרוח טפי.

אולם אכתי לא מבואר, מאי מעליותא איכא כ"כ בפרסומי ניסא?

ועוד צ"ב דאמאי אלימא מצוות אלו, משאר מצוות אף דאורייתא, דהא לא מצינו מצוות אחרות דאורייתא דצריך לטרוח לשאול או למכור כסותו, כשאין לו ממון? וכך הקשה במור וקציעה (או"ח סי' תרנ"ו), והביאו בביאור הלכה (שם ד"ה אפילו).

למכור כסותו, דהא דין זה לא מצינו בשום מצוה, ואף דאורייתא, ואף במקרא מגילה דאית ביה פרסומי ניסא, לא מצינו חיוב למי שאין לו, לחזור על הפתחים או למכור כסותו כדי לקיימו].

דין לחזור על הפתחים לנר שבת, וכיבוד הורים

ובביאור הלכה (סי' תרנ"ו ד"ה אפילו) הוסיף דאפילו אם תאמר דמשום פרסומי ניסא תקנו רבנן כן, מה נימא גבי נר שבת דקיי"ל בשו"ע (סי' רס"ג סעיף ב') אי אין לו נר שבת, דשואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק הנר שזה בכלל עונג שבת, ואין בזה משום פרסומי ניסא, וא"כ חזינן דאף בלא הטעם דפרסומי ניסא, איכא מצוה, דצריך כל אחד מישראל, ואף עני שאין לו, וצריך לשאול על הפתחים כדי לקיימה.

ואף בזה יש להקשות מ"ש משאר מצוות, דאף דהוי מצות עשה מדברי קבלה, מ"מ אמאי אלימא ממצוות דאורייתא דלא מצינו דין זה?

וכן יש להקשות מהא דאמרי' בירושלמי (פאה דף ד ע"ב) "כבד את ה' מהונך, ממה שחננך מפריש לקט שכחה ופאה, ומפריש תרומה וכו', ועשה סוכה ולולב ותפילין וציצית, ומאכיל את העניים וכו', יש לך אתה חייב בכולן, אם אין לך אתה חייב באחת מהן, אבל כשהוא בא אצל כיבוד אב ואם, בין יש לך הון ובין אין לך, ע"ז נאמר כבד את אביך ואימך אפילו אתה מחזור על הפתחים".

דמבואר להדיא דמי שאין ממון, אינו צריך לסבב על הפתחים כדי לקיים את המצות, ורק גבי כיבוד אב ואם חידש הירושלמי דצריך לעשות כן.

בכא"פ חזינן דרק כיבוד אב ואם, צריך לחזור על הפתחים, אף דלית ביה פרסומי ניסא, וא"כ קשה מ"ש מצוות אלו משאר מצות?

דרך הכנסת אברהם

והנה בכנסת אברהם (עניני מצוות ומועדים סי' ה' אות ד') כ' מכח קושייתנו, דלולי דמסתפינא דס"ל לבבלי דבכל המצוות מוטל עליו לחזור על הפתחים, ודלא כהירושלמי דס"ל דרק על מצות כיבוד אב ואם מחוייב לחזור על הפתחים.

והוביח דבריו (שם אות י') מהא דכ' הרמב"ם גבי הלכות חנוכה (פ"ד הל' י"ב) ד"אפילו אין לו מה יאכל, אלא מן הצדקה, שואל או מוכר כסותו, ולוקח שמן ונרות ומדליק", הרי דין זה אינו מפורש בגמ', אלא הוא חידושו, וכשהרמב"ם מחדש דבר חדש, הוא כותבו בלישנא ד"יראה לי", וא"כ מהא דלא כ' הרמב"ם בלשון זה, משמע דסבר דבכל המצוות מחזור על הפתחים.

והוסיף (שם אות ד') דאין להקשות על דבריו, מהא דאמרי' בגמ' (כתובות דף נ' ע"א, והובא לעיל) ד"המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, שמא יצטרך לבריות", וא"כ היאך יצטרך לטרוח לחזור על הפתחים, וישב בדוחק דדין זה הוא רק כדי שלא יצטרך לבריות, ולכך במי שכבר עני ונצטרך לבריות ל"ש פטור זה, והוא יצטרך לטרוח לחזור על הפתחים, אף לכל המצוות.

קושיות על הכנסת אברהם

ודבריו תמוהים, דלא מצינו מי שאומר כן, דמהיכי תיתי שעני יצטרך לחזור על הפתחים כדי לקיים המצוה, דאדרבה איפכא מסתברא, דהיכא שאין לו ממון, דפטור

איכא לאקושי לד' כוסות, מאחר ותרווייהו הם מדינא דפרסומי ניסא.

ועוד יש להקשות על דבריו, מדברי הרמב"ם (בפ"א מהלכ' שקלים ה"א) דכ' וז"ל "מצות עשה מן התורה ליתן כל איש מישראל מחצית השקל בכל שנה ושנה, ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב, ושואל מאחרים, או מוכר כסותו שעל כתיפו ונותן מחצית השקל כסף, שנאמר העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט" וכו', עכ"ל.

מבואר דאף במצות מחצית השקל, מי שאין לו צריך לשאול מאחרים או למכור כסותו כדי לקיימו, ודרש הרמב"ם כן ממקרא ד"הדל לא ימעיט".

ואי כדברי הכנסת אברהם, דס"ל לבבלי דבכל המצוות צריך לחזור על הפתחים, אמאי הוצרך הרמב"ם לדרשא מקרא, דמ"ש מצות מחצית השקל משאר מצוות?

[ואף] דהוא גופיה כ' (שם אות כ') ליישב אמאי אמרי' במתני' (בפסחים דף צט ע"ב) "דאפילו עני שבישראל אל יפחות ד' כוסות מן התמחויו". דהיה ס"ד דהיה פטור לחזור על הפתחים בשביל ד' כוסות, כיון דיסוד מצוה זו הוא דרך חירות, וא"כ מי שאין לו, ונצרך לבריות כדי לקיימו, הוי חסרון בחירות, ופטור מטעמא דר"ע דעשה שבתך חול, ואל תצטרך לבריות, וע"ז קמ"ל (שם, דף קי"ב ע"ב) דמשום פרסומי ניסא, אף עני מחוייב בזה.

וכן כ' (שם אות ט') ליישב אמאי הוצרך הרמב"ם גבי נ"ח לומר ד"אפי' אין לו מה יאכל, אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו, ולוקח שמן ונרות ומדליק". דהיה ס"ד דכיון דכל המצוה היא שבח והודיה לה' יתברך, במקום שהוא כרוך בצער ידיה, של

מקיום המצוה, מדין אונס וכמו כל אונסין דפטר רחמנא, וכמו דבי' לעיל דאונס ממון מיקרי אונס?

ואף דיש מקומות דאמרי' להדיא, דצריך לחזור על הפתחים, אין לך בו אלא חידוש, וכמו שביאר המגיד משנה (הובא לעיל), דהא דמחזר על הפתחים בד"כ ונ"ח הוא משום פרסומי ניסא, דמשמע דלולי זה לא מטרחינן ליה, ואף דמצינו עוד כמה מצוות, דצריך לחזור על הפתחים, באמת צריך לבארם, אבל אכתי מהיכי תיתי לומר דכן ס"ל לבבלי, דהוא בכל המצוות.

ובפרט דהיכא דהבבלי לא פליג על הירושלמי, קמ"ל דאזלינן כהירושלמי, וא"כ מאחר ובירושלמי כ' להדיא דאינו מחזר על הפתחים כדי לקיים מצות [מלבד כיבוד אב ואם], ובבלי לא פליג להדיא, מהיכי תיתי דפליג?

ובעצם סברתו, דכל היכא דפטרוהו מלחזור על הפתחים הוא דווקא במי שיש לו, אבל בעני שהוא כבר מצטרך לבריות, צריך לחזור על הפתחים ג"כ עבור מצוות, לא זכיתי להבין סברתו, דאדרבה איפכא מסתברא, דאי פטרינן ליה למי שיש ממון, ואמרינן ליה שישמור ממונו, ואל יבזבז יותר מחומש, כ"ש דמי שאין לו, שא"א לחייבו על ממון שאין אצלו, ולחייבו לטרוח ולהשיגו.

וכן שמא אפשר לדחות ההוכחה שהביא, מדברי הרמב"ם דלא כ' בלישנא ד"יראה לי", גבי דינא דחנוכה דצריך לחזור על הפתחים. דאפשר לומר דמאחר ולמד הרמב"ם דינא זה גבי נ"ח, מדינא דד"כ, כמו שכ' המ"מ (הובא לעיל), אף דלא כ' בגמ' להדיא, מ"מ ס"ל דאינו מחודש כ"כ, דהרי

התבזות והצטרפות לבריות, יהיה פטור מקיום המצוה, כעין דברי ר"ע ד"עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות", וע"ז קמ"ל דמשום פרסומי ניסא, אף עני מחויב בזה.

וכן כ' (שם אות ח') ליישב אמאי הוצרכנו לומר כן גבי נר שבת, דאפילו אין לו מה נר שבת, דשואל על הפתחים, ולוקח שמן ומדליק. דס"ד דכיון דיסוד נר שבת הוא מדין כבוד ועונג שבת, היכא שהוא כרוך בבזיון של הצטרפות לבריות, יהיה פטור מכבוד ועונג זה, וקמ"ל שרק גבי הריבוי עונג שבת נימא כן, אבל בכא"פ גבי עיקר החיוב דנר שבת, לא שייך למפטריה, [ושמא הוא משום שלום בית].

אולם אף אי נימא דכ"ז מובן, בכא"פ לא מיירי כלל גבי מצוות שקלים].

נסיון יישוב

וחשבתי דאפשר ליישב מ"ש דמצוות אלו דד"כ ונ"ח, וכן נר שבת ושקלים [וכבוד אב ואם לירושלמי], דבמצוות אלו אף מי שאין לו, צריך לחזור על הפתחים, משא"כ בשאר מצוות, כיון דשאר מצוות אפשר לקיימם, אף כשאין לו ממון, ע"י ששואל מאחרים את גוף הדבר, כגון שופר ותפילין, דיוצא ידי חובה בשל אחר. [ואף במצותו שצריך שיהא שלו כגון כלול ביום הראשון, אכתי יכול לצאת בשל חבירו ע"י שיקנה לו במתנה ע"מ להחזיר], משא"כ מצוות אלו אינם בשאילה, מאחר ומכלה את הדבר, כגון בשמן דנ"ח ונר שבת, או יין דד' כוסות, ולכן במצות אלו, מי שאין לו צריך לחזור על הפתחים, כדי לקיימם, וה"ה במצות שקלים, כיון דאינו בשאילה, צריך לחזור על הפתחים, [וכן הוא במצות כיבוד אב ואם כשמכבדם בדבר המתכלה, כשאין לו צריך לחזור על הפתחים].

ובע"ז כ' בביאור הלכה (סי' תרמ"ו בשילהי ד"ה אפילו) לחלק בין נר שבת נ"ח וד"כ, למצות תפילין, דתפילין לא צריך לחזור על הפתחים, כיון דיכול לבקש מישראל שישאיל לו.

ואמר לי הגר"ש שרפי שליט"א, דלפי"ז א"ש אמאי, אין לחזור על הפתחים למקרא מגילה, אף דאית ביה פירסומי ניסא, כיון דאפשר לשאול את המגילה מאחרים, דהרי לא מתכלה כלום בקריאתו, ורק בנ"ח וד"כ דמתכלה צריך לחזור על הפתחים.

והשתא יוצא דאין הטעם אמאי צריך לחזור על הפתחים דנ"ח וד"כ משום פרסומי ניסא, אלא אי מכלה הדבר או לא.

[ואין] להקשות ממצות צדקה, ושאר מצות דחסד דיש בהם נתינה, דהא מכלה את הדבר, ולא מצינו דחייב לחזור על הפתחים?

דשמא אפשר ליישב דמצוות אלו, פטור מלקיימם כשאין לו ממון, דלא עדיף חבריה ממנו גופיה].

אולם יש לדחות דיש הרבה מצוות דמכלה את הדבר, ולא מצינו בהם חיוב לחזור על הפתחים, כגון מצה, כזית ראשון בסוכה, יין לקידוש, מרור, ושאר מצוות אכילה, וכן נטילת ידיים וכד'.

וכן לפי"ז בשאר מצוות אי אינו יכול להשיג בשאילה יצטרך לקנות, ואם אין לו ממון, יחזור על הפתחים, והרי לא מצינו כן.

ישוב הדברים

ולכן נראה לענ"ד לבאר דיש ג' סוגי מצוות. א. מצוה המוטלת על כל יחיד ויחיד מכלל ישראל לקיימה בפנ"ע. ב. מצות הציבור, שהיא מצוה המוטלת על הציבור לקיימה, ואין היחיד מצווה לקיימה בפנ"ע,

כגון קריאת התורה. ג. ויש מצוה שמוטל על כל יחיד לקיימה, אבל כחלק מהציבור.

ועתה נבאר מצוות אלו שצריך לחזור על הפתחים לקיימם, והנה מצות מחצית השקל אינו כמצות צדקה המוטלת על כל יחיד ויחיד לקיימו, וכן אינה מצות הציבור, שיחיד או כמה יחידים, מוציאים את הרבים ידי חובתם, אלא הוא מצוה המוטלת על כל יחיד ויחיד ליטול חלק במצות הציבור הזאת, בין עני ובין עשיר, כהנים לויים וישראלים, וגרים ועבדים משוחררים, כמו שכ' הרמב"ם (פ"א מהלכ' שקלים ה"ז), ואין יוצאין בשקלו של חבירו, אלא כל אחד ואחד מחייב ליטול חלק ממונו.

ולפי"ז א"ש אמאי, עני שאין לו, שואל מאחרים או מוכר כסותו, ולא אמרי' בזה אונס הוא, שהרי אם לא יתן ישמט חלקו מכלל ישראל, וחסר כביכול מצות הציבור בשקלים, דהרי משרשי המצוה שיהיו כלל ישראל שוים במצוה אחת להעלות זכרון כולם ע"י המצוה שיהיו כלולים בה לטובה לפניו, וא"כ אי לא יתן מחצית השקל, פרש עצמו מן הציבור, ואינו בכלל כפרתן, כמ"ש החינוך (מצוה ק"ה).

ולכן כולם נותנים מחצית השקל, בין עני בין עשיר, ואין להעשיר להרבות, ואין לעני למעט, כדי שיהיו כולם שוים במצוה זו.

ולכן מצוה זו שונה משאר מצות, דאף עני שאין לו ממון, צריך לטרוח טרחה נוספת מעבר לטירחה הרגילה בסתם מצוות, וצריך לדאוג בכל דרך שיהא לו מחצית השקל, ע"י שיחזור על הפתחים, או ימכור כסותו.

וזהו שכ' הרמב"ם (בפ"א מהלכ' שקלים ה"א) וז"ל "מצות עשה מן התורה ליתן כל איש מישראל מחצית השקל בכל

שנה ושנה, אפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב, ושואל מאחרים או מוכר כסות שעל כתיפו, ונותן מחצית השקל כסף, שנאמר העשיר לא ירבה והדל לא ימעט".

ובכ' כ' בחינוך (מצוה ק"ה) "שאפילו דל שבדלים חייב בו, ואם אין לו שואל מאחרים או מוכר כסותו שעליו ונתנו, וכו' והעובר עליה ולא נתנו, ביטל עשה וענשו גדול שפירש עצמו מן הציבור, ואינו בכלל כפרתן". וכ"כ בסמ"ג (מצוה מ"ה).

ובכ' אפשר לבאר ג"כ את מצוות נ"ח דמהות המצוה היא, שכל יחיד מכלל ישראל יפרסם את הנס שעשה לנו ה' יתברך, באופן פרטי, ולכן מדליקין נ"ח כל אחד בפתח ביתו, ולא יוצאין ידי חובה ע"י הדלקה מרכזית ברחובה של עיר, דהרי מהות המצוה שכל אחד כחלק מכלל ישראל, מפרסם את הנס שעשה ה' לנו כעם, וכמו שכ' הרמב"ם (בפ"ד מהלכ' חנוכה ה"ב) וז"ל "צריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס, ולהוסיף בשבח הא-ל והודיה לו על הניסים שעשה לנו".

ואין לומר דהפרסומי ניסא, הוא פרט אחד בלבד במצות ההדלקה, שהרי כל מהות המצוה להניחה בפתח סמוך לרה"ר, ובזמן שהרבים מצויים שם, כדי שיתפרסם הנס ואף אי אחר בהדלקתו, זמנו עד שתכלה רגל מהשוק, ולאחר מכן מדליק בלא ברכה. [אלא אם יש לו בני בית שיכול להקיצם, ואז יוכל להדליק בברכה, כמו שכ' בהדיא במ"ב (סי' תרע"ב ס"ק י"א)]. ועוד דינים רבים איכא בזה משום פרסומי ניסא.

ולכן כל איש מכלל ישראל צריך להשתתף במצוה זו דפרסומי ניסא דנ"ח, ואף בזמן סכנה מדליקין ג"כ בבית הכנסת, כדי להשלים את הפרסומי ניסא, [אולם אין יוצאין בהדלקה זו, כיון שצריך שידליק

בביתו], כמו שכ' הריב"ש (סי' קי"א) [ותיקנו למי שנמצא במקום שלא יכול להדליק, דכשרואה נ"ח יברך "שעשה ניסים" [ושהחינו ביום א'] בראיה זו, כמו דאמרי בגמ' (סוכה דף מו ע"א), כדי שכל איש מישראל יהא חלק מפרסומי ניסא דנ"ח].

ולכן צריך כל אחד לקיים מצוה זו, ואף עני שאין לו מה יאכל אלא מן הצדקה, צריך לטרוח טירחה נוספת מסתם מצוות ושואל מאחרים או מוכר כסותו, ולוקח שמן ונרות ומדליק ולא אמרי' בזה אונס, כיון שאי לא ידליק יחסר כביכול הפרסומי ניסא דמצות חנוכה, ויחשב כאילו אינו חפץ בפרסום הנס.

ולכן אף דמצות חנוכה הוא דרבנן, ואינו גובר על מצות דאורייתא, בכא"פ במצוה יש צורך מיוחד לטרוח מעבר לטרחת של סתם מצוה, משום שהוא מצוה שכל כלל הציבור, שמתקיים ע"י כל יחיד ויחיד.

ובעין מצוה זו הוא מצות ד' כוסות דפסח, דהוא ג"כ מדין פרסומי ניסא.

[אולם מצות מגילה, דיש בו ג"כ פרסומי ניסא, בכא"פ אין מצוה זו כהגדרת מצות נ"ח וד' כוסות שהרי אדרבה מצות מגילה הוא בציבור, ופרסומי ניסא דמגילה הוא במקום שיש רבים, וכמו שכ' להדיא בשערי הציון (סי' תרפ"ז אות י') "דאף אי יש לו מנין קבוע בביתו, מסתברא דצריך לילך לבית הכנסת שבעיר משום פרסומי ניסא". [ואף דמי שלא קרא בציבור, מחוייב לקרותו ביחיד, הוא דוקא אחר שכבר קראו אותה בציבור כמו שכ' ברמ"א (סי' תר"צ סעיף י"ח) וביאר המ"ב (שם ס"ק ס"ד), דהוא משום דהנס כבר נתפרסם]. ולכן אין בזה חיוב לחזור על הפתחים למי שאין לו,

ויכול להשיג בלי שיקנה את המגילה, ודלא כנ"ח וד"כ].

והשתא א"ש אמאי אף עני צריך לחזור על הפתחים כדי לקיים מצות שקלים, ומצות פרסומי ניסא דנ"ח וד"כ.

אולם אכתי צ"ב אי יש ענין כ"כ גדול במצוות אלו, אמאי לא אמרי' דאין בזה אונס כלל, ואף חולה וכדו' אינם פטורים, או שאם אין לו יין או שמן במקומו דצריך ללכת למרחקים כדי להשיגו, דלכא"פ פטרו בכח"ג, ורק גבי עני שאין לו, אמרי' שאין זה אונס הפטורו ככל המצוות, אלא דצריך לטרוח להשיגו ע"י שיחזור על הפתחים או מוכר כסותו?

ולכן נראה לענ"ד להוסיף ולבאר דהא דעני שאין לו פטור משאר מצוות, ולא חייבוהו לחזור על הפתחים, כיון דהוא מעשה "בזיון", ואי"ז בגדר הטרחה הרגילה לבזות את עצמו כדי להשיג ממון, ולכן מקרי אונס דפטור מקיום המצוה, משא"כ במצות שכל מטרותם הוא כיבוד אחרים, לא מתייחסים בזה לכבוד של עצמו, ולכן במצות שקלים שכל מהותו הוא שיהיה קופה שממנה קונים קרבנות לכבוד קודשא בריך הוא, כל אחד מחויב להיות חלק מזה, ואף אי יגרם לו בזיון עי"ז, דהיינו לחזור על הפתחים, וכן במצוות פרסומי ניסא, שמהות המצוה לפרסם ולכבד את ה' יתברך על הנס שעשה לנו, ולא מתייחסים בזה לבזיון שיכול להגרם עי"ז דמחזר על הפתחים. משא"כ בשאר מצוות, שאף הם לכבוד ה', אי"ז מהותם, ולכן לא מוטל עליו להכניס עצמו מצב כזה.

ולפי"ז א"ש ג"כ מצות כיבוד אב ואם אליבא דהירושלמי, דצריך לחזור על הפתחים כדי לקיימו, דהוא ג"כ מצות כיבוד, ובמצוה

הלכה למעשה

העולה מן הדברים, שאין לבזבז במצוה יותר מחומש, ומי שאין לו ממון, ומתפרנס מן הצדקה פטור מן המצוות, ואינו צריך לחזור על הפתחים לקיימם, מלבד מצות שקלים, נר חנוכה, ד' כוסות, ונר שבת, ואף פטור מלחזור על הפתחים, כדי לקיים מצות תפילין כמו שכ' להדיא בעולת תמיד (סי' כ"ה סעיף סק"א).

וב"כ באלהו רבה (שם) והביא עוד מהב"ח דמקצת בני אדם בזמנינו שאין להם תפילין, וסומכין על חבריהם שמשאילים להם תפילין, לאחר שיוצאין ידי חובותיהן ועונשן גדול. והביאו במ"ב (שם סק"ב).

[ובך פסק הפניני חנוכה (פ"א הלכ' א') בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל].

שמטרתה הוא כיבוד, לא מתייחסים לחוסר כבודו של עצמו, ולבזיון שיצא לו, ולכן ס"ל לירושלמי דאף מחויב לחזור על הפתחים.

ובן אפשר לבאר את מצות נר שבת, דמי שאין לו צריך לחזור על הפתחים, כיון דיש בו שלום בית, והוא קודם לכבוד השם, שהרי ה' אמר ימחה שמו לעשות שלום בין איש לאשתו, כמו שמצינו בסוטה, וכמו שכ' ברמב"ם (פ"ד הלכ' חנוכה הי"ד).

ולבן מאחר וצריך לחזור על הפתחים לכבוד ה', ולמצות כיבוד הורים, כ"ש שיחזור על הפתחים לנר שבת.

ובן אפשר לבאר בזה בפשטות דגם נר שבת הוא משום כבוד שבת, וכמו כל המצוות שיש בהם משום כבוד, דלא מתייחסים לכבוד עצמו, וצריך אף לחזור על הפתחים לקיימו.



הרב בנימין סנדלר

קושיית הגר"י סלנטר זצ"ל בענין גלגול שבועה ומש"כ בזה בס' דעת מרדכי, והערות בזה (ובענין דין שתחילתו להחמיר וסופו להקל)

להחמיר וסופו להקל אינו דין, א"כ איך אפשר ללמוד חיוב שבועה מק"ו, והרי בכל שבועה יש צד חמור (שצריך לישבע ואם אינו נשבע משלם), אך יש גם צד קל (שממשבע פטור אפילו באו אח"כ עדים שחייב), וכל דין וכו' כנ"ל?

[ב] תירוץ הדעת מרדכי ומש"כ בזה

בס' דעת מרדכי מתרץ, דלא אמרינן 'כל דין שתחילתו להחמיר' וכו', אלא במקום שהחומרא שבדבר החמור היא חומרא החלטית, דאז אמרינן דלא מסתבר ללמוד בדבר חמור כזה חומרא דאתי לידי קולא, משא"כ כשגם החומרא שבדבר החמור אינה החלטית. ובלשונו: "בשלמא שאנו למדין אין ביעור חמץ אלא שריפה מנותר - ומה נותר שאינו בבל יראה ובל ימצא טעון שריפה, חמץ שישנו בבל יראה ובל ימצא לא כ"ש שטעון שריפה - שפיר אמרינן 'כל דין שתחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין', משום דאותו צד חומר שאנו מוצאים בחמץ - שעוברים עליו בבל יראה - היא חומרא החלטית, וא"כ איך נוכל למילף מזה חומרא דאתי לידי קולא, לא מצא עצים לשורפו יהא יושב ובטל, אדרבא נימא דמפני אותו צד החומר שנמצא בחמץ - שעוברים עליו בבל יראה -

[א] הקושיה [ב] תירוץ הדעת מרדכי ומש"כ בזה [ג] הערות בזה: [א] דהקושיה בנויה על שתי הנחות: בירור האם שתי ההנחות מוכרחות? [ב] י"ל דלא קשיא, לפי מש"כ בס' לב שומע שדוקא כשהקולא שתימשך מחמת החומרא היא מידי דשכיח [ג] עוד יש לעיין לפי מש"כ האחרונים שרק בקולא ישירה אמרינן דלא ילפינן [ד] תירוץ הפרדס יוסף בדרך פלפול והערות בזה [ה] תירוץ נוסף - על פי דברי הפרד"י ז"ל ו[ו] תירוץ הפרדס יוסף בשם מחותנו ז"ל - והערות בזה [ז] גם הקושיא מר' חייא בב"מ בנויה על ההנחה שדברי הגמ' שם נאמרו גם אליבא דרב \ סיכום בקיצור מה שיש לדון בקושיה מגלגול שבועה מלבד דברי הדעת מרדכי

[א] הקושיה בס' דעת מרדכי (בסי' ל' אות ג') מביא מס' זכרון יהונתן קושי' בשם הגר"ם זצ"ל, על מה שלומדת הגמ' (ברייטא דתנא דבי ר' ישמעאל בקידושין כ"ז ע"ב - כ"ח ע"א) גלגול שבועה בק"ו מסוטה [ומה סוטה שלא ניתנה ליתבע בע"א מגלגלין ממון שניתן ליתבע בע"א אינו דין שמגלגלין], וקשה לשיטת רב (בב"ק דף ק"ו ע"א) שממשבע פטור הנתבע אפילו באו אח"כ עדים שחייב (עי"ש), והרי מבואר בפסחים (דף כ"ז ע"ב) שכל דין שאתה דן תחילתו

א. להרה"ג ר' מרדכי יצחק אייזק רבינוביץ זצ"ל, שהיה אבד"ק סאלאנט ומעמל, ממכריו של הגר"ח זצ"ל (מבריסק).

הקפידה התורה שלא יהא יושב ובטל, וכיוצ"ב במסכת סוכה עי"ש, משא"כ הכא, שאותו צד חומר גופא שנמצא בממון - דהיינו שניתן להתבע בע"א - גם זה הוא חומרא דאתי לידי קולא, דאם נשבע ע"פ ע"א ואח"כ באו עדים כדברי התובע נמי פטור אליבא דרב הנ"ל, א"כ שפיר יש למילף ק"ו ג"כ לענין גלגול שבועה, אע"ג דהוי חומרא דאתי לידי קולא".

אולם שוב מקשה הדע"מ מב"מ ששם לא שייך לתרץ כן, וז"ל: "אך עדיין תיקשה מברייטא דר' חייא (ב"מ ג' ע"ב) דאיתא שם: 'ומה פיו שאינו מחייב ממון' מחייב שבועה, עדים שמחייבין ממון אינו דין שמחייבין אותו שבועה', עי"ש, והתם בעדים שמחייבין ממון ליכא באותו צד חומר שום צד דאתי לידי קולא, ומ"מ ילפינן בעדים שמחייבין אותו שבועה, אע"פ דעי"ז אתי לידי קולא לפוטרו, אם אח"כ יבואו עדים אחרים היוודעים שהוא חייב מנה, ואכתי הקושיא במקומה".

ולכן מתרץ (בשם בנו ז"ל) תירוץ אחר, דבשום אופן לא נחשב שאנו מקילין על הנתבע, כיון שאין הק"ו אומר שהתובע חייב לגלגל על הנתבע שבועה, אלא רק שרשאי לגלגל, ובלשונו: "ויפה תירץ בזה בני הרב הגאון הנעלה אליעזר יהודה נ"י

דבשבועה לא שייך זה כלל, דהרי אין חיוב והכרח על התובע להשביע את הנתבע דוקא, רק ילפינן - בין בגלגול שבועה ובין בברייטא דר"ח - דהרשות ביד התובע להשביע, וא"כ שפיר הוי זה חומרא, שזה גופא היא החומרא שהענין תלוי בהתובע, אם ירצה להשביעו משביע, ואם התובע גופא חושש מהקולא שיוכל לבוא מזה לבסוף אינו משביע, ואם קפץ ונשבע לא מהני מידי כמבואר בב"ק שם, אבל עכ"פ חומר איכא מה שרשות בידו להשביעו אם אין התובע חושש להקולא שיוכל לבוא מזה לבסוף. ומסיים וז"ל: "והוא נכון ואמת, וטובים דברי בני הנעלה הנ"ל מאד למבין".

ג] הערות בזה:

והנה הדברים ראויים למי שאמרו, ודפח"ח, אך ראיתי לחקור בזה האם הקושיא מוכרחת:

א] דהקושיא בנויה על שתי הנחות: א) שגלגול שבועה למדים מק"ו מסוטה (וממילא אם רב לא יכול ללמוד הק"ו מהיכן ילמד?). ב) שגם רב ס"ל את הכלל: 'כל דין שאתה דן תחילתו' וכו'.

ויש לברר האם שתי ההנחות מוכרחות?

א) בענין ההנחה הראשונה: הגמ' בקידושין מקשה: "אשכחן בודאי, בספק מנלן?"

ב. וראה שם בגמ' שהכוונה שפיו לא מחייבו קנס, עי"ש.

ג. היה אח"כ אבד"ק מעמעל וקליפעדא.

ד. נראה דיבואר יותר לפי מש"כ בס' נחל יצחק (להגר"י אלחנן ספקטור זצ"ל, בס' צ"ב אות ג' ענף ה) כביאר דברי רב בב"ק שם, וז"ל: "כיון שקיבלו הבעלים השבועה פטור - הרי דאמר בזה לשון 'שקיבלו בעלים שבועה' וזהו מורה ג"כ כעין מ"ש בירושלמי דשבועה בא להפיס דעתו של התובע דזה הוי פיצוי להתובע שיש לו חיוב שבועה על הנתבע שמחוייב לילך ולישבע, ואם ישבע לשקר יהי' עליו עונש ש"ש, על כן הוי זה כמו תשלומי ממון לפייסו, והא היכא דבאו עדים לאחר שבועתו לא שייך לומר דהי' שבועתו מצד בירור הענין, דהא בודאי שני עדים נאמנים ע"פ דין לברר שלשקר נשבע, ורק עיקר הטעם של רב הוא כיון שע"ז הוי התובע מפוייס" וכו', עי"ש, ולפ"ז ודאי מסתבר שאם התובע אינו מוכן לקבל השבועה (ומודיע מראש שאינו מתפייס בזה), לא יפטור הנתבע, וא"כ השבועה הוי רק זכות לתובע.

ומתרצת: "תניא: רשב"י אומר נאמרה שבועה בחוץ ונאמרה שבועה בפנים, מה שבועה האמורה בפנים עשה בה ספק כודאי אף שבועה האמורה בחוץ עשה בה ספק כודאי" ואומרים התוס' ז"ל: "וא"ת: למה לי ק"ו דלעיל לומר שמגלגלין, נילף מהא דרשה גופיה שמגלגלין בממון, משום דנאמרה שבועה בפנים ונאמרה שבועה בחוץ במה מצינו? וי"ל דאי לאו ק"ו בהאי במה מצינו דהכא לא מצינו למילף, דממונא מאיסורא לא ילפינן" וכו' עי"ש, ומבואר מדבריהם דהק"ו נצרך בהכרח ללימוד גלגול שבועה, דללמוד מ'במה מצינו' לא סגי, והטעם משום דממונא מאיסורא לא ילפינן.

ויש לעיין בזה, דהתוס' כתבו שצריך הק"ו לגלות שכאן ילפינן ממונא מאיסורא ב'במה מצינו', שהם ז"ל לומדים שדרשת רשב"י היא כבנין אב, אך בריטב"א ז"ל משמע שדרשת רשב"י בגזירה שווה - ולכאורה אם דורשים בגז"ש אפשר ללמוד ממון מאיסור גם בלי גילוי של ק"ו [וכמ"ש הר"ן ז"ל, וז"ל: "ולא גז"ש היא, שא"כ לא היינו צריכין לק"ו, אלא במה מצינו גמרינן", וראה גם ב'שיטה ל"ג למי"ה]. ואע"פ שהריטב"א ז"ל עצמו ג"כ הולך בדרך התוס', דילפינן בק"ו, ומה שחסר משלימה הגז"ש (ולא ברור לי למה

צריך כלל לק"ו). מ"מ לכאורה רב יוכל ללמוד בגז"ש גם בלי ק"ו [וגם לשיטת תוס' שאנן נקטינן דרשב"י יליף במה מצינו, י"ל דמודו דרב ס"ל דזו גז"ש] ושוב מצאתי שמפורש בתוס' בב"מ [בדף צ"ז תחילת ע"ב סוד"ה (בע"א) ב"מ] וז"ל: "...נאמרה שבועה בחוץ ונאמרה שבועה בפנים כו' והשתא לא מצרכינן תו לק"ו, אלא מגזירה שווה דשבועה שבועה ילפינן לכולה מילתא" [ואולי ס"ל להגרי"ס זצ"ל דכיון דלא מוזכרת מחלוקת בזה בגמ' (בפירוש) אין לנו לחדש דפליגי האמוראים בזה - וקושייתו היא רק לפי הראשונים דלא ס"ל כהתוס' בב"מ בזה].

ולכאורה זה מוכרח, ששייך ללמוד רק מהגז"ש (או שעכ"פ יש לימוד אחר חוץ מהק"ו), שהרי מפרש רש"י ז"ל שהק"ו הוא: "שלא ניתנה ליתבע. שבועה שלה בע"א, כדאמרינן התם (ריש סוטה) דצריך שני עדים שראוה שנסתרה דיליף דבר דבר מממון: - והרי זו רק שיטת ר' יהושע שם, ואילו רבי אליעזר חולק וס"ל דסגי בע"א שנסתרה, ומהיכן ילמד ר"א גלגול שבועה? וע"כ דס"ל דזו גז"ש, וא"צ כלל לק"ו, ורב יאמר שגם לר' יהושע ילפינן רק מהגז"ש! אולם, ראה בעמק הנצי"ב (להנצי"ב ז"ל על הספרי, על מ"ש הספרי בפ' נשא את הק"ו בלשון זו:

ה. דס"ל תחילה דזו גז"ש המופנה מצד א' (דשבועה דבפנים מייתרא ולא דבחון, עי"ש), ומקשה שא"כ למדין ומשיבין (וכאן יש להשיב, עי"ש), ומסיק דרשב"י לאו בתורת גז"ש מייתי לה, אלא גילויי מילתא בעלמא היא, ואומר: "ותדע דלאו גז"ש הוא מדאיצטריך תנא דבר"י לאתויי איסורא [הערה: כך נדפס שם, ואולי צ"ל: ממונא] מק"ו ולא חזי לה מהך גז"ש".

ו. ואולי י"ל דהריטב"א ז"ל ס"ל דפסקינן כמ"ד דון מינה ואוקי באתרה, וא"כ אין הגז"ש מכריחה שבממון - שלא מצינו בו שודאי יגרור שבועה על ספק - יהא גלגול שבועה גם באופן זה, ואילו הר"ן ז"ל ס"ל דקי"ל כמ"ד דון מינה ומינה, ועיין [ועכ"פ אם נדו"ד תלוי אי נקטינן דמו"מ או דמו"ב - לכאורה י"ל דרב ס"ל דמו"מ, ראה בס' מלוא הרועים (ח"ב בערך דון מינה) שדן בדברי כמה אמוראים די"ל דס"ל כמ"ד דון מינה ומינה (עי"ש בדעת שמואל וריש לקיש, רב המנונא ורב ששת ועוד, ויש לבדוק שם אם ע"פ דבריו יש להכריח בדעת רב לאיזה צד - ובפשטות לא, דאל"כ הוה מוזכר במפורש)].

ז. שו"ר בס' המקנה שעומד בזה [וכ' ג"כ בתחילה כעמק הנצי"ב (דלהלן)], דלולא דברי רש"י ז"ל היה נראה לבאר דמיירי בעדי טומאה ולא בעדי סתירה, אך אח"כ מיישב את פרש"י ז"ל, עי"ש].

'ומה סוטה שלא נתבעה מקודם מגלגלין עליה את הישן, גזילות שנתבעו מקודם אינו דין שמגלגלין עליה את הישן' (דמקשה על פרש"י ז"ל, ומפרש באופן אחר, וז"ל: "...ולא נתברר לי הדין הזה לפי פירושו ז"ל, דע"א על סתירה קאי, דהא אין משביעין אותה אם לא נסתרה, אלא על הטומאה, ועל הטומאה משביעין אותה בלא עד כלל, א"כ קל סוטה מגזילות, דבסוטה לא בעינן אפילו ע"א על טומאה, ובגזילה אין שבועה אלא בע"א או הודאה במקצת? לכן נראה דהכי פירושו: שלא נתנה להתבע על הטומאה בע"א, אם בא ע"א שנטמאה בלא קינוי וסתירה, אין משביעין אותה, אם לא ע"פ מעשה קינוי וסתירה שרגליים לדבר - מגלגלין, ממון שניתן להתבע שבועה ע"פ ע"א, בלא שום הוכחה ורגליים לדבר - אינו דין שמגלגלין בכל מקום שהייתה תורה שבועה... וידוע דרוב 'תנא דבי ר' ישמעאל' שבש"ס הוא מהספרי, על כן פירשתי ברייתא זו ע"פ דרך זה: (עכ"ל) - ולפירושו אתא שפיר הק"ו אף לר' אליעזר [ולדרך זו נופל ההכרח האחרון].

עוד יש להעיר, לפי מש"כ בס' 'שבת של מי' [בסופו בקונטרס יעקב לחק (סי' ל"ז)] ובהגהות עלי חק [דילפינן ממונא מאיסורא] ראה שם שמביא ירושלמי (המובא במ"מ בהל' אישות פ"ט הל' י"ב (ובעוד ראשונים), במה שפוסק הרמב"ם ז"ל וז"ל: 'אמר האב איני יודע למי קידשתיה, ובא אחד ואמר אני הוא שקידשתיה נאמן אף לכנוס' וכו' - ומביא המ"מ ז"ל: 'ואמרו בירושלמי: אין למדין ממנו לדבר אחר, אחת משדותי מכרתי ואיני יודע למי מכרתי, בא אחד ואמר אני לקחתיה - לא כל הימנו, ע"כ:') דמשמע

דלא ילפינן, וכן לומד משם היד מלאכי (בסי' ת"ס) - ומקשה (השש"מ) ממ"ש הגמ' דילפינן נגיחות מווסתות (ושאני ההיא דהירושלמי שאף לענין קידושין לא היה לנו להאמינו, ולא האמינוהו אלא כדי שלא תשב עגונה, ולכן לענין ממון לא הקילו), וכ' שאין להקשות מכתובות (דף מ"ז ע"ב) וקידושין (דף ג' ע"ב) דקאמרה הגמ' בהדיא דממונא מאיסורא לא ילפינן, דכוונת הגמ' שם (י"ל) דאע"ג דבעלמא ילפינן, מ"מ אין ללמוד כסף קידושין מהפרת נדרים (שהרי בעל מיפר נדרי אשתו, ואפ"ה מעשי ידיה שלה מדאורי'), וכמו שכ' הפנ"י בקידושין בביאור הגמ' (וראה שם עוד מה שמביא מדברי הפוסקים ז"ל בחור"מ סי' רכ"ב). ובהגהות עלי חק מביא שהקשה לו גיסו - ה"ר אברהם ז"ל - מסוף ב"מ (דמשמע דממונא מאיסורא לא ילפינן), ומסוגיא דידן - "אשכחן סוטה דאיסורא ממונא מנלן" - ואי איתא דילפינן מאי בעי מנ"ל? ומתרץ שבב"מ הכוונה רק שאיסורא מממונא לא ילפינן (עי"ש), ובסוגיא דידן מבאר שאין הכוונה שלא ילפינן בגלל הכלל שאיסורא מממונא לא ילפינן, אלא הו"א דלא נילף מסוטה דהחמיר בה הכתוב לעשות ספק כוודאי]. והנה - אף דמסתייע מהפנ"י ז"ל - מ"מ נראה דוחק, וצ"ע, ובריטב"א ז"ל בסוגייתנו נראה דמבואר להיפך (עי"ש)^ה, אך עכ"פ יש ללמוד מדבריו שהענין לא פשוט, וא"כ אף אי סתמא דגמ' בפשטות לא כן [דהיינו: דמשמע בפשטות דסתמא דגמ' ס"ל דממונא מאיסורא לא ילפינן], מ"מ י"ל אולי דרב ס"ל כדבריו, וממילא א"צ לק"ו.

בענין ההנחה השניה: בשלשה מקומות מצינו שרבי יהודה דורש ק"ו וחכמים טוענים

ח. וראה גם בתוס' בכתובות דף ל"ט ע"א ד"ה הואיל, ובס' מלוא הרועים שנוקט כדבר פשוט שממונא מאיסורא לא ילפינן.

כנגדו שאין לדרוש כיון שתחילתו להחמיר וסופו להקל (בתו"כ ריש פ' תזריע ובפסחים ובסוכה), ובענין סוכה ידוע דלא קי"ל כר' יהודה [דהוא ס"ל דאין לסכך אלא בארבעת המינים (אלא שאולי רב כן פוסק כוותיה גם לענין סוכה, ועי' להלן)], ובמחלוקת בתו"כ גם חכמים מסכימים עם ר' יהודה לדינא שגם ולד מת מטמא את אמו טומאת יולדת, אלא שלומדים מפסוק ולא מק"ו. ובענין ביעור חמץ יש לברר האם הלכה כר' יהודה או כחכמים, וגם אי פסקינן כר' יהודה יש לברר האם זה משום דלא סבירא לן כטענת חכמים, או מטעם אחר.

והנה, מבואר בטווא"ח סי' תמ"ה דפליגי הראשונים ז"ל אי הלכה כר"י או כרבנן (לרש"י ותוס' ועוד ראשונים הלכה כר"י, ולרוה"פ כרבנן), ולכא"ו ברור דאף למ"ד דהלכה כר"י מ"מ קי"ל כרבנן בענין כל דין וכו', שהרי אומרים התוס' בפסחים וז"ל: "אין ביעור חמץ אלא שריפה. נראה דהלכה כר' יהודה דסתם לן תנא כוותי' בפ' בתרא דתמורה (דף ל"ג ע"ב), וא"ת א"כ בהא דא"ר יהוד' סוכה אינה נוהגת אלא בארבע' מינין שבלולב יהא נמי הלכה כמותו, דהתם נמי לא פליגי רבנן אלא מטעם דכל דין שתחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין, ובפ"ק דסוכה (דף י"א ע"א) סתם לן תנא כרבנן - דקתני: 'הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת אם קצצן כשירה?' וי"ל דהכא קי"ל כר' יהודה משום דין אחר דיליף במה מצינו" וכו' ע"ש.

ומבואר בס' טורי אבן בדעת רב דאף ר' יהודה חזר בו מחמת קושיית רבנן, וז"ל (בר"ה דף כ"ג ע"א ד"ה ארבעה): "...ולי נראה דלק"מ, דרב ס"ל דר' יהודה הדר ביה מהא דסוכה אינה נוהגת אלא בד' מינים, דהא נפקא ליה התם מק"ו מלולב

שאינו נוהג בלילות כבימים ואינו נוהג אלא בד' מינים, ואמרו לו רבנן: 'כל דין שאתה דן תחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין דאם לא ימצא ד' מינים ישב בטל'. ובפ"ב דפסחים (דף כ"ז) פליגי נמי כה"ג, דלר"י אין ביעור חמץ אלא שריפה מק"ו מנותר שאינו בבל יראה, ואמרו לו רבנן: 'דין זה תחילתו להחמיר וסופו להקל, לא מצא עצים לשורפו ישב בטל', וחזר ר' יהודה ודן דין אחר: נותר ישנו בבל תותירו וכו' אף חמץ בשריפה, ומדדן ר' יהודה דין אחר ס"ל לרב דהדר ביה ר' יהוד' מהא ק"ו משום דסופו להקל אינו דין כרבנן" [ולדברי הטו"א מוכרחת קושיית הגרי"ס זצ"ל, שהרי רב עצמו ס"ל דאף לר' יהוד' כל דין וכו' אינו דין, וא"כ איך ילמד גלגול שבועה בק"ו מסוטה, והרי לשיטתו בב"ק דין זה תחילתו להחמיר וסופו להקל].

אולם בס' ערוך לנר (על סוכה דף ל"ו ע"ב בד"ה אינו דין) חולק בזה על הטו"א, וז"ל: "אינו דין שלא תהא אלא בד' מינים. הקשה ב'כפות תמרים' דלפרוך: מה ללולב שכן פסול בו שאול ושותפין משא"כ בסוכה? ותירץ שי"ל דר' יהודה ס"ל כר' אליעזר דפוסל סוכה שאולה...ולפי זה יתורץ גם מה שהקשה התוס' בשמעתין הלכתא אהלכתא, דהכא פסקינן כרבנן דסוכה כשירה בכל המינים והתם פסקינן כר' יהודה דאין ביעור חמץ אלא שריפה? דהשתא י"ל דלעולם דין שסופו להקל הוי ק"ו, והא דלא דנינן לענין ד' מינים ק"ו היינו משום דפסקינן כרבנן דר' אליעזר דסוכה שאולה כשירה, א"כ הק"ו מעיקרא פריכא" וכו' ע"ש (שמסיק כהכפות תמרים דכיון דמוכח ממקום אחר דאף ר' יהודה ס"ל כרבנן דר' אליעזר, על כרחך דיליף הק"ו מז' ימים דמקדש, ועי"ש מש"כ בזה, ויל"ע לפ"ז למה לא פסקינן כוותיה דר"י). ועוד כתב (בר"ה דף כ"ג ע"א) וז"ל:

"הטו"א תירץ... דבפסחים משמע שר' יהוד' חזר בו והודה לחכמים שכל דין שתחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין... ולענ"ד דוחק לומר כן, ע"פ התו"כ - שהבאתי בספרי ערוך לנר סוכה שם - דקאמר ג"כ ר' יהודה דן ק"ו וחכמים השיבו לו כל דין שאתה... ואם היה חוזר ע"י תשובה זו היאך אמר שוב ק"ו כזה,

ט. ואולי י"ל ע"פ מש"כ הגרעק"א ז"ל - בשו"ת תניינא בס"ס קי"ב - ליישב מה שהקשה בס' ידי אליהו (למהר"א גליפפא ז"ל): הא דפרכינן (במנחות דף ה' ע"ב), למה לי קרא לפסול טריפה לגבוה נילף בק"ו: דמה בעל מום שמותר להדיט פסול לגבוה, טריפה שאסורה להדיט לא כ"ש, והא הוי תחילתו להחמיר וסופו להקל, דבאם לא ימצא בהמה אחרת יהי יושב ובטל? וכ' הגרעק"א ז"ל וז"ל: "ולענ"ד במחילה מכבודם, אין התחלה לזה, ד[ב]פסחים דקולא וחומרא בגברא בחיובו אמרינן כך, דדילמא בחמץ כיון דאיכא בל יראה הקפידה התורה שלא יהא יושב ובטל, ורק בנותר - דאינו חמיר כל כך - הוא דבשריפה, וכן בסוכה אמרינן דאדרבא, מצד חומרתו דנוהג גם בלילה הקפידה התורה דלא יהא יושב ובטל ממצוה זו, אבל הכא גבי קרבן דבקולא וחומרא בעצמות הבהמה להקרב ל"ס כן, ושפיר דנין בק"ו: מה בע"מ מותר להדיט אפ"ה פסולו לגבוה - ואם לא משכחת אחרת יבטל מקרבן, ולא יקריב את זאת מחמת הפסול שבו - מכ"ש טריפה, דפסולו ביותר, דאסור אפילו להדיט, מכ"ש שלא יקריבנו, אף אם יצטרך להיות יושב ובטל מהקרבא א"ש לומר דהיא הנותנת דמחמת דחמיר יותר לא יהא יושב ובטל, דהא החומרא הוא בפסולו דהקרבן, וכיון דפסול זוטרא מעכב הקרבא ולא חיישינן ליושב ובטל, מכ"ש פסולו ביותר דלעכב הקרבא אף במקום חשש יושב ובטל, והוא נכון מאד בעזה"י: "עכ"ל, ובעיני כ' בס' לב שומע (הנזכר לקמן בהערה 15, במערכ' הכ' אות י"א) בשם ס' שערי רחמים (תאור"ח סי' ח') להר"ר פראנקו ז"ל [ומקשה: איך מתיישב עם דברי התוס' בשבת דף קל"ו ע"ב ד"ה דתניא? עי"ש], ויש לעיין איך מבאר בענין טומאת לידה (ואולי גם שם נחשב חומרא על הגברא שייטמא במת, ועיין), אך עכ"פ י"ל לפ"י שבחמץ טענת חכמים הכי חזקה (שהחומרא ברורה והחלטית - שישנו בבל יראה), ובסוכה קצת פחות (שמצווה אמנם גם בלילה, אך מחוייב רק בשעת אכילה ושינה, וראה גם בס' ערוך לנר שמתלבט איך מוכיחים חכמים נגד ר' יהודה מהפסוק בסוכות תשבו), ובלידה לכאורה פחות (ואולי חומרא החלטית, אך אינה ישירה כל כך מהקולא - ראה להלן מדברי האחרונים ז"ל), ומעתה י"ל: שתחילה אמר הק"ו דחמץ והקשו לו חכמים, ועדיין סבר לומר הק"ו בסוכה וגם בזה הקשו חכמים, ועדיין סבר לומר בלידה וגם בזה הקשו חכמים, ואז חזר בו, ועיין [וקשה לדרך זו מהירושלמי (בפסחים פ"ב) שמובאים שם שלשת המקומות, ומובא הק"ו דלידה לפני הק"ו דסוכה (וגם מה שמתחיל שם בק"ו דפסח אינו מסייע לדרך זו, די"ל דהובא תחילה של פסח כיון שזה הנושא במשנה שם), וכן עדיין קשה מה הכריחו לחזור בו].

ועיין באופן פשוט יותר, ע"פ מש"כ בס' כפות תמרים שמקור כלל זה (שכל דין שתחילתו וכו') אינו דין) הוא מיותר בפסוק בענין סוכה, עי"ש, וא"כ י"ל שתחילה [כשדנו חכמים ור' יהודה בביעור חמץ ובטומאת לידה] אמרו לו כן חכמים מסברא, ולא חזר בו [והעיר ידידי ה"ר עזרא קנוביץ' שליט"א, שאולי זה תלוי במש"כ בס' 'בשבילי הפרשה' (לה"ר אלייזר דבורקס שליט"א, עמ' קמ"ד בשם הגש"פ 'מבית לוי' בעמ' רנ"ו) שחקר מן הגרי"ו זצ"ל האם ק"ו הוי סברא או מידה בתורה (גם כשמנגד לסברא) והוכיח מהגמ' בברכות (דף נ"ג ע"ב) שאינו מכח סברא, אלא כך היא הקבלה שיש לדרוש החמור מן הקל, עי"ש, וא"כ י"ל שכשטענו לו מסברא לא השתכנע, דהוא ס"ל דק"ו זו מידה בתורה גם כשמנגד לסברא וכו"ל], ורק כשהקשו עליו בענין סוכה, ושם מצאו גם ייתור בפסוק שממנו יש להוציא כלל זה, רק אז קיבל ר' יהודה את דבריהם וחזר בו משיטתו [וביאור זה מתיישב גם עם סדר הדברים בירושלמי]. - ולפי זה להמהר"ם חלאווה ולהערוך לנר, דלא חזר בו ר' יהודה, י"ל דבזה פליגי ר' יהודה וחכמים: דחכמים ס"ל דק"ו הוי סברא, ואילו ר' יהודה ס"ל דק"ו הוי מידה בתורה (גם כשהוא נגד הסברא).

(עכ"ל). - ומעתה, לדברי המהר"ם חלאווה ז"ל והערוך לנר ז"ל י"ל דרב פסיק כר' יהודה"א [ואע"פ שתוס' פשיטא להו דהלכה כרבנן, מדסתמה המשנה בסוכה דף י"א כרבנן, מ"מ זה רק להלכה דקי"ל כר' יוחנן דס"ל הלכה כסתם משנה (ואולי להתוס' זו דעת רוב או כל האמוראים), אך אין זה לכו"ע, וכמ"ש הרשב"א ז"ל בחידושו (לב"ק דף ק"ב) וז"ל: "...וי"ל דההוא כללא ר' אבהו בלחוד הוא דכייל ליה, ואמוראי אחריני לית להו הכין בסתם מתניתין ומחלוקת דברייתא, דהא איכא טובא דפסקי לעיתים כמחלוקת דברייתא, חוץ מרבי יוחנן" (עיי"ש) [ב], וס"ל דדין שסופו להקל הוי דין,

וגם דוחק לומר דרבא שהביא ראיה מהביריתא דנסרים של ארז פליג על רב יהודה אמר רב וס"ל דלא הדר ר' יהודה: "ויש לו תנא דמסייע בראשונים, והוא המהר"ם חלאווה ז"ל שכ' וז"ל: "חזר ר' יהודה ודנו דין אחר. משמע דהדר ביה ר' יהוד' משום קושי' דרבנן, וקשה דבמסכת סוכה אמר ר' יהוד' אין סוכה נוהגת אלא בד' מינים בלבד ק"ו...אמרו לו כל דין...ולא שמעינן דהדר ביה? ואיכא למימר, דהכא נמי לא הדר ביה מסבריה, אלא דבעי לאשכוחי ק"ו או גז"ש לדבריהם דרבנן, ולבסוף נמי כי שתיק לדבריהם הוא דשתיק, אבל לדידיה אע"ג דתחילתו להחמיר וסופו להקל - דין הוא"

י. וראה עוד בענין אם חזר בו ר"י או לא: (א) בשו"ת נו"ב (קמא, חיו"ד סי' ל"ד) שדן שם לפי הצד שר' יהודה מקבל טענת חכמים, אך מעיר בהגה"ה וז"ל: "וידעתי שי"ל דר"י עיקר טעמו משום דלא משגח בתחילתו להחמיר וסופו להקל: ב. (בדברי הפמ"ג בספרו גינת ורדים בכלל ו' (נר' דס"ל דלא חזר בו, עיי"ש). ג) בשו"ת תורת חסד (חאו"ח סי' מ"ב אות א') שדן בזה עפ"ד המכילתא, ועפ"ד הגמ', עיי"ש. ד) במלבי"ם ז"ל בפ' בא (באות נו*) בהתורה והמצוה דמשמע דס"ל דר' יהודה לא חזר בו. ה) בחזו"א [או"ח סי' קכ"ד, על פסחים כ"ז ע"ב בד"ה חזר] מביאר דר"י לא חזר בו, ולית ליה סברת חכמים בסופו להקל, עיי"ש. - ולעומת זאת עיי' בפני יהושע (על פסחים דף י"ב ע"ב ד"ה לכך) דס"ל דחזר בו ר' יהודה מהק"ו, ולכן גם משנה ר' יהודה את הלימוד באופן שלא תצא לו קולא, וכמו שאמר לו ריב"ב במכילתא, עיי"ש. ולפי השיטה שר' יהודה לא חזר בו - בטעם מחלוקתם י"ל (מלבד מה שהוזכר בסוף ההערה הקודמת) לפי מש"כ בס' פרדס יוסף (בחדש בשמות כרך ב' עמ' תצ"ד) וז"ל: "ומשו"ה נמי כשסופו להקל אינו דין - דילמא אינו צודק הק"ו ונקל בחינם", דהיינו: שהטעם שאינו דין הוא מאותו טעם שאין עונשין מן הדין (עכ"פ לשיטת ההליכות עולם וסיעתו, ראה להלן בפנים), והרי יש תנאים דס"ל דעונשין מן הדין - ראה בסנהדרין דף ע"ד ע"א - ואולי י"ל דר' יהודה ס"ל כוותיהו, ואילו חכמים כיון דס"ל דאעמ"ד, לכן ס"ל גם דאינו ק"ו כשסופו להקל.

יא. וראה באבן העזר בס"ס כ"ח שדנים בזה הב"ח והחלקת מחוקק (בס"ק ל"ט) אי רב ס"ל כר' יהודה בזה, עיי"ש [ובס' פרדס יוסף (בהערה לפ' תולדות מה"ר צבי הירש מייזליש זצ"ל) כ' דרב מסופק אם הלכה כר' יהודה או כרבנן (ולפי פלפולו שם צ"ל בדוקא שמסופק, עיי"ש)].

יב. וראה גם בשד"ח [כללים מערכת הה"א כלל י"ז (כרך ב' בסוף עמ' 46)] שכ': "ודע שבעיקר כללא דהלכה כסתם משנה, ראיתי עתה בס' פורת יוסף להגאון מסלאנים (שנדפס מקרוב) בס' ט"ז שהאריך לבאר דיש כמה אמוראים שסוברים דלא אמרין הלכה כסת"מ - כשהוא סתם במשנה ומחלוקת בביריתא - די"ל דהוי כמו סתם ואח"כ מחלוקת דאין הלכה כסתם. [ומוסיף שם השד"ח וז"ל: "וע"פ חילוק זה יש לעמוד בכמה עניינים לבנות ולסתור, ואין לי פנאי כעת לחזור על לימודי בענין זה, ואתה תחזה." - אולם כ' שם עוד בשד"ח (בעמ' 47) דפליגי הראשונים ז"ל בדעת רב, דלדעת הרמב"ן במלחמות [פ' הגזול עצים (על דף צ"ו ע"ב - דף ל"ד ע"ב בדפי הרי"ף והנמוק"י ז"ל)] רב לא ס"ל לכלל זה, ופוסק בכל מקום כרבים, ואלו להרו"ה והרשב"א רב אית ליה דהלכה כסת"מ. נמצא א"ב, דאפילו להרמב"ן דרב לית ליה כלל זה, מ"מ פוסק תמיד כרבים, וא"כ כאן יפסקו כרבנן, וצ"ע [עיי"ש ברמב"ן, ודבריו צ"ב, שתחילה אומר וז"ל: "...שלא מצינו מי שחושש אפילו לסתם משנה בלא מחלוקת אלא ר' יוחנן, ורב לא ס"ל כוותיה, והא רב פסק הלכתא

וממילא יכול ללמוד גלגול שבועה מסוטה בק"ו אף דהוי סופו להקל לדעתו. [וראה עוד בחי' הג"ר שלמה קלוגר זצ"ל [מלוקט, על מסכת סוכה (בעמ' שע"ז)] שמשיג על תוס' במש"כ דמסוכה מוכח דלא קי"ל כר' יהודה בענין כל דין וכו', שהרי שם מביאים גם פסוקים כנגדו, וא"כ י"ל דלעולם בענין כל דין כו' - קי"ל כוותיה, ופוסקים שם כרבנן רק בגלל הפסוקים שמביאים, עי"ש].

והנה, בחי' חת"ס עומד ג"כ בקושיית הכפוף"ת (הנ"ל בדברי הערוך לנר), וכ' וז"ל: "...ונלענ"ד דנימא שארי ימים במקדש יוכיח דלא בעי' לכם ואפ"ה בעי ד' מינים, אף אני אביא סוכה - אע"פ ששאלו כשר - יצטרך ד' מינים, מה למקדש שכן קודש תאמר סוכה שהיא חול? לולב ביום ראשון בגבולי' יוכיח, וחזר הדין. ולפ"ז מיושב קושיית תוס', די"ל הך תחילתו להחמיר וסופו להקל הוה דחי' קלה - כעין פירכא כל דהו - ולענין ביעור

חמץ, דהוה חדא מחדא, לא פרכינן, ולענין סוכה, דהוה חדא מתרתי, פרכי' פירכא כל דהו, כמבואר פ' כל הבשר. - ולפי דבריו, זה שפוסקים כרבנן דר"א עדיין לא פורך את הק"ו, וכל סתירת הק"ו אינה אלא משום כל דין וכו', ולעולם סופו להקל לא הוי ק"ו, אולם זה דוקא כשהק"ו אתי מתרתי. ולדברי החת"ס ז"ל מתורצת קושיית הגרי"ם ז"ל, שהרי הק"ו כאן בגלגול שבועה הוא חדא מחדא, ועל זה אין פורכים פירכא כל דהו [לדעת הפוסקים כר' יהודה לענין ביעור חמץ, וי"ל דגם רב ס"ל כן].

ב עוד יש להעיר, שגם אם מקבלים שתי ההנחות, עדיין י"ל דלא קשיא, לפי מש"כ בס' לב שומע"י (מובא בשד"ח) בכוונת התוס' בזבחים דף י"ב (ע"ב ד"ה בן עזאי - על מ"ש הגמ': 'בן עזאי בק"ו מייתי לה, ומה חטאת שאינה כליל שחטה שלא לשמה פסולה, עולה שהיא כליל לא כל שכן, ואו'

כר"ש דאמר אכלה פירות גמורין... ואע"ג דת"ק דאינן רבנן לא אמרי הכי, וכן בפ' הכותב אמר רב הלכה כרשב"ג... ורבנן פליגי עליה, ובפ' מפנין אמר רב הלכה כר' יוסי... ובכמה דוכתי פסקי רבנן כיחידאי ולא בעינן מינייהו טעמא - שמכל זה משמע שרב פוסק לעיתים גם כיחיד נגד רבים, ואילו בהמשך אומר וז"ל: "...אלא אדרבה, רב לא חייש כלל לסתמי, וכל דהוא יחיד ורבים כרבים פסקי? וצ"ע].

ג. אך בעצם י"ל יותר מזה, דאפילו להפוסקים דפסקי כחכמים גם בענין חמץ, י"ל - ע"פ דרכו של החת"ס ז"ל, וע"פ מש"כ הצ"ח ז"ל דגם בחמץ לומדים מהצד השווה [דהא איכא למיפרך: מה לנותר שכן איסורו חמור - שלעולם הוא בכרת - משא"כ חמץ לאחר הפסח, אפילו לר' יהודה אינו אלא בלאו, ועי"ש דמסיק הצ"ח דאמרינן: פסולי המוקדשין יוכיחו (דהיינו יוצא וטמא וכיוצא) שאין בהם כרת כלל, ואפ"ה הן בשריפה, והצד השווה שבהן שהן בבל תותירו, שכל הקדשים היו בבל תותירו, והן בשריפה], וא"כ י"ל דגם בחמץ הא דלא פוסקים כר' יהודה הוא משום דעל חדא מתרתי פרכינן פירכא כל דהו (וכמ"ש החת"ס ז"ל הנ"ל), משא"כ כאן (בק"ו דגלגול שבועה בממון מסוטה) דהוי חדא מחדא - לא פרכינן.

יד. והערוך לנר נראה דס"ל דאין לחלק בין ק"ו דאחי' מחדא לדאחי' מתרתי לענין הא דאינו ק"ו כשסופו להקל, וראה גם בס' לב שומע"י (במערכ' הכ' אות י') שכ' איפכא מהחת"ס, וזת"ר: דאפשר דלא אמרינן אינו דין אלא בלפנותא דחדא מחדא, אבל היכא דילפינן כמה הצד, דלא ראי זה כראי זה הצד השווה שבהם כו', לא אמרינן כן, ואע"פ שבחולין (בדף קט"ו ע"א) משמע לכאורה דחדא מחדא עדיף מבמה הצד - מ"מ אין משם הכרח (ועי"ש שמאריך לבאר זאת), וכ' שאולי זו כוונת התוס' בזבחים, דלא דמיא ההיא דזבחים - דהילפותא בצד השווה בחטאת ופסח, והוי כעין מה מצינו - מההיא דפסחים - דהילפותא חדא מחדא חמץ מנות, עי"ש, ולפי הלב שומע"י בפסחים שייך לפרוך מטעם כל דין וכו', ואילו בסוכה - לפי ביאור החת"ס דהוה חדא מתרתי - לא שייך לפרוך.

טו. לה"ר חיים הכהן ז"ל (נדפס כנראה בשנת התרמ"ה), במערכת אות כ' אות ט'.

יש קולא, כמו בחמץ ובסוכה שע"י שילפינן שצריך שריפה או שצריך ד' מינים תתבטל המצוה שאנו רוצים להחמירה, אבל אם ע"י הק"ו יצמח קולא מצד אחר, כגון התם: שע"י שיפסל העולה שלא לשמה מק"ו, יצמח קולא לענין פיגול, זה לא מיקרי סופו להקל. ולכן לא קשיא גם אמה דיליף ר"י חמץ בשריפה בק"ו, שמזה יצמח קולא לענין אפר - דהנשרפין אפרן מותר, והנקברים אפרן אסור - דזה ג"כ מצד אחר, ולכן לא הקשו רבנן רק על קולא שמצד עצמו, בלא מצא עצים לשורפו, וכ"כ בשפת אמת (על פסחים) וז"ל: "צ"ל כיון דעיקר הדין דבשריפה חומרא הוא, הגם דנמשך אח"כ קולא שייך ביה דין ק"ו [כיון דלענין הביעור גופא חומרא הוא, וכעין מש"כ התוס' זבחים (י"ב ע"ב) ד"ה ב"ע עי"ש]", ובקובץ שיעורים (ח"א על פסחים באות קכ"ו) וז"ל: "...ובשאג"א הקשה...וי"ל דזה לא מיקרי סופו להקל, דהקולא היא בתולדה מהחומרא, ותדע, דהא יליף לעיל לאסור בב"ח בהנאה בק"ו מערלה, והא סופו להקל, דאם יקדש אשה בבב"ח אינה מקודשת? ושאיני הא דלא מצא עצים, שדין שריפה בעצמו יש בו צד חמור וצד קל, שאם יש לו עצים טעון דוקא שריפה, ואם אין לו עצים אין צריך להשביתן בכל דבר: - ולכאורה לפ"ו יתורץ גם כאן, דהגם דנמשכת אח"כ קולא - שא"צ לשלם אפילו באו עדים - י"ל שזו לא קולא בדין ההשבעה עצמו (שעכ"פ מה שמחוייב להשבע היא חומרא), ויש לעיין, מה נקרא הדין עצמו ומה רק נמשך מהדין (דבענין

התוס' וז"ל: "אע"ג דפסול שלא לשמן מוציאו מידי פיגול...לא דמיא להא דאמר...כל דין שתחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין") שדוקא כשהקולא שתימשך מחמת החומרא היא מידי דשכיח - כהעדר עצים לשריפה, והעדר ד' מינים לסכך - בזה אמרי רבנן דלא ילפינן, משא"כ שם שהקולא היא באופן שחשב לפגל, דזה מילתא דלא שכיחא, דאטו ברשיעי עסקינן, דהא המחשב בקדשים לוקה לדעת ר' יהודה בזבחים (כ"ט) ואף לרבנן בלאו מיהא עובר, ואף דהשתא קעבר במחשבה שלא לשמה, וכי משום דשני בה לישני וליזיל (עי"ש) וז"ל, אף בנדו"ד י"ל כן, שהרי הקולא שנמשכת לפי רב היא כשנשבע לשקר ואח"כ באים עדים נגדו, ולכאורה זה לא שכיח שישבע לשקר (וכמ"ש הלב שומע: וכי ברשיעי עסקינן), וגם לכאורה לא שכיח שהתובע יגלגל שבועה כשיכול להביא עדים".

ג] עוד יש לעיין - גם לולא דברי הלב שומע - הגדר באיזו קולא אמרינן דלא ילפינן, לפי מש"כ האחרונים [הן בביאור התוס' הנ"ל בזבחים, והן לתרץ את קושיית השאג"א (בסי' פ"ז), שמעיר: למה לא סותרים חכמים את הק"ו דר' יהודה אפילו באופן שמצא עצים, דמ"מ אי אמרינן דהשבתתו בשריפה נמצא דמקילינן באפרו דמותר?], שרק בקולא ישירה אמרינן דלא ילפינן, וז"ל הערוך לנר (בסוכה): "התוס' בזבחים...והנה לא ביארו: למה לא דמי? אבל לענ"ד כוונתם: דסופו להקל לא שייך אלא אם בהדבר חומרא עצמו שילפינן בק"ו

זו. ומוסיף: "ומה גם דאפילו מתרמי לחשב מחשבת פיגול, לא הוי קולא אלא לאחר האכילה - שאינו חייב חטאת, וקולא זו רחוקה היא, דמידי דאיסורא זהירי בה אינשי, וכיון דמילתא דאיסורא היא לחשב מחשבת פיגול וגם איסור נלוה באכילתו, כל כי האי לא חיישינן להאי קולא לסתור הק"ו".

יז. אולם השד"ח (כרך ג' עמ' 323) כ' שיש לפקפק בדבריו, עי"ש.

טומאת לידה אע"פ שהקולא רק בדם טוהר - נחשב דבר אחד, כיון שנובע מיסוד אחד - שנחשבת יולדת). ומצאתי בשו"ת יבי"א (ח"א סי' כ"ג) ובס' מאור ישראל (ח"ב עמ' ס"ז) שמשגיג על הידי אליהו ועל המצפה איתן שכתבו בביאור התוס' בזבחים כהערוך לנר הנ"ל מענין טומאת לידה, עי"ש, וצ"ע [ואולי לפי דרך הקוב"ש הנ"ל לק"מ].

ושוב מצאתי בפרדס יוסף"ח שכ' על קושיית הגר"ם זצ"ל (שמקשה גם הוא ז"ל מסברא דנפשיה) וז"ל: "לפי מש"כ בלימודי ד' (לימוד ע"ה) דפירש כוונת תוס' (זבחים י"ב ע"ב ד"ה ב"ע) דדוקא שע"י הקולא יבוטל עיקר המצוה לגמרי, כמו דלא מצא עצים יהיה יושב בטל כו', א"כ אתי שפיר כאן יליף מק"ו, ולא יהיה לעולם קולא, ורק אם פעם אחת יבואו עדים, ובכחאי גוונא דנין שפיר ק"ו. אך מקשה על זה מהק"ו בתו"כ שהרי שם הקולא לדבר אחר (ולא לאותו דבר, ואינה מבטלת הדין לגמרי) ואעפ"כ חולקים עליו חכמים [וקדמו להיב"א בהערה זו, ועי"ש מה שמאריך בענין זה]^ט.

ד] בס' פרדס יוסף מתרץ (עוד) בדרך פלפול וז"ל: "עוד יש ליישב קושי הנ"ל ע"פ פלפול, דלכאורה קשה אהא, דקי"ל בכתובות [(פ"ה ע"ב)] המוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו - מחול, ואפ"ה חייב מדינא דגרמי, ואפילו יורש דמוחל לעצמו חייב מ[דינא ד]גרמי, אף שלא כיון להפסיד חבירו (כש"ך חו"מ סי' ס"ו ס"ק פ"ב), ואף דעכשיו שמחל באמת פטור, מ"מ זה גופו הוי ההיזק -

שעשה שיהיה פטור. א"כ הא דשבועה קונה קשה, מה בכך דקונה, מ"מ יהי' חייב מחמת גרמי, מחמת דנשבע גרם לו היזק שיהיה פטור? אך זה אינו, דלפי שבועתו לא גרם היזק, וכמו דשבועה קונה גוף החיוב כן קונה חיוב גרמי ג"כ. וא"כ, י"ל דגלגול שבועה שפיר יהי' חייב עכ"פ מחמת גרמי, ואין לומר דגם מזה ההיזק קונה שבועה, זה אינו, דגלגול יליף כן מק"ו, ואין עונשין מן הדין - והטעם דהוי ספק דילמא אית ליה פירכא - ונודע דברי רשב"א (ב"ק ק"ד ע"ב ד"ה הא דאקשינן) דספק נזיקין לחומרא, ולא הוי ספק ממונא לקולא, א"כ נגד הספק של גרמי לא יועיל הק"ו לפוטרו כלל, ולא יהי' ספק סופו להקל כלל" (עכ"ד).

וייש להעיר בזה: (א) תירוצו זה יתכן בדעת רב רק אם אכן רב דאין דינא דגרמי, ויש לעיין בזה בגמ' ב"ק (דף ק' ע"א), ובס' המאור ומלחמות ד' בסנהדרין (דף י' ע"ב בדפי הרי"ף), ובמלוא הרועים (בערך גרמי אות י"א) כ' דרב אילעא אמר רב (בב"ק הנ"ל) לכאורה נראה דס"ל כרבנן - דלא דייגי דינא דגרמי - [ועי"ש שכ' שלדעת הרי"ף ז"ל אין ראיה], אך בגמ' ב"ב (דף צ"ג ע"ב בסופו) יש ראיה דרב דאין דינא דגרמי [ואע"פ שיש שם גירסה רבה, בביצה גרסינן רב, וגם אי אפשר לגרוס רבה - דמוכח דרבה לא דאין דינא דגרמי, עי"ש במלוה"ר באות ג']. (ב) תי' זה - דמשום דחייב עכ"פ מטעם גרמי לכן לא נחשב הק"ו הזה שסופו להקל - יכון רק למ"ד דלמאן דדאין דינא דגרמי הוי

יח. בפ' משפטים, על הפסוק: 'ולקח בעליו וגו' (כב:י) - עמ' תצ"ג בכרך שמות ב' בחדש.

יט. וראה גם בס' לב שומע - ומובאים דבריו בד"ש הנ"ל בהערה 17.

כ. יש לעיין בזה, דנהי דקונה גוף החיוב מגזירת הכתוב, מנ"ל דקונה גם את החיוב מטעם גרמי (אם גרמי דאורייתא)?

לזה במה שמקדים שתירוצו זה: 'דרך פלפול' שאע"פ שדנים ק"ו, יתכן שמה שלא עונשים הוא מטעם שספק לנו שמא אין הק"ו אמיתי, ואין זה מונע אותנו מללמוד הק"ו לדברים אחרים, אך מה שיש כלל שק"ו שתחילתו להחמיר וסופו להקל אינו ק"ו, בזה נראה דלא שייך לומר: שכיון שאיננו עונשים לכן אין בק"ו זה קולא - שהרי מה שאין עונשין הוא מטעם ספק (שמא כלל אינו ק"ו), וכששוקלים האם הק"ו הזה מתאים לכללי ק"ו צריך לבדוק לפי הצד שהק"ו אמיתי.

ה) לפי מש"כ בס' פרדס יוסף (בחדש בשמות כרך ב' עמ' תצ"ד - ונזכר לעיל בהערה 10) וז"ל: "ומשו"ה נמי כשסופו להקל אינו דין - דדילמא אינו צודק הק"ו ונקל בחינם", ולפי מה שנזכר לעיל דבממון י"א דעונשין מן הדין, י"ל דרב ס"ל דבממון עונשין מה"ד, ולכן יש ללמוד גלגול שבועה בממון בק"ו מסוטה [שי"ל שרק לענין ביעור חמץ וסוכה וטומאת לידה אמרו חכמים לר' יהודה שאינו דין, ולא לענין ממון] - גם לזה עוררני ידידי הרב עזרא קנזביץ שליט"א. אלא שדברי הפרד"י בזה לא מובנים לי, שאם זה הטעם שק"ו שסופו להקל אינו דין - רק מחמת הספק שמא יש פירכא - למה לא נימא דהוי דין, ורק את הקולא היוצאת מזה לא נקבל? - אך אולי מבואר לפי מה שדן הערוך לנר (על סוכה דף ל"ו ע"ב בד"ה תחילתו להחמיר כו') בכיצ"ב (שנדון את הק"ו אך לא לענין הקולא), ומסיק: "אמנם אחר עיון נראה דזה אינו, כיון דאי אפשר להפריד ב' הדינים" עיי"ש, וראה גם בשד"ח (כרך ג' עמ' 323, ומביא שם גם מהיד מלאכי בס' ש"כ"ג).

חייב דגרמי חיוב דאורייתא [דהיינו לדעת הרמב"ן, ולהבנת המשאת בנימין בעוד ראשונים, אך אין כן דעת רזה"פ - עי' ש"ך בס' שפ"ו ס"ק א' - ועיי"ש בקצוה"ח], אך לכאורה אם נימא דרב דאין דר"ג (עי' לעיל), אולי גם החולקים על הרמב"ן יכולים לומר בדעת רב דהוי דאורי'. וגם מעור טעם שייך תירוצו זה רק למ"ד דגרמי דאורייתא, שאם אינו אלא דרבנן, לכאורה לא היו יכולים לחייב לשלם בכה"ג - לפי מש"כ הט"ז (ביו"ד סי' קי"ז ובעוד מקומות) שדבר שמפורש בתורה להיתר (כמו הכא שלפי רב אומרת התורה שלא ישלם) לא יכולים חכמים לאסור - אך יש חולקים על הט"ז, וגם י"א שיכולים חז"ל להחמיר גם כשמפורש בתורה לקולא, אפילו אליבא דהט"ז, כשאין החומרא מיוחדת לדבר זה, אלא חומרא כללית (כמו כאן שחייבו כל גרמי, יכולים לחייב גם במקום שמפורש שפטור). (ג) מש"כ: "והטעם דהוי ספק דילמא אית ליה פירכא" - זה לפי ה'הליכות עולם' וסיעתו, ואילו לדעת הרא"ם והמהרש"א ז"ל יש טעמים אחרים^{כא}, (אך אומר תירוצו רק למ"ד שזה הטעם). (ד) י"א שבממון עונשין מן הדין (עי' בתוס' בתחילת ב"ק בד"ה ולא - שכן דעת הבבלי ודלא כהמכילתא), - ולכאורה גלגול שבועה בענייני ממון נחשב דבר של ממון. אולם יתכן שלהצד שהטעם שאעמ"ה"ד הוא משום שמא אית ליה פירכא, א"כ גם בממון אעמ"ה"ד (מובא באנציק' תלמו' ציון 35 בשם ס' קובץ, עיי"ש) - לפרט זה עוררני ידידי ה"ר עזרא קנזביץ שליט"א. (ה) נלענ"ד דאליבא דאמת אין לתרץ כן (ואולי גם הוא ז"ל רומז

כא. ראה באנציק' תלמו' ערך: 'אין עונשין מן הדין'.

דרב ס"ל דלוקה, ולכן לדעת רב עכ"פ לא
הוי קולא [וגם זה קשה, דאם איתא דלדעת
רב מוכח שלוקה הו"ל לגמרא לציין זאת -
אא"כ נימא דכיון שאין הלכה כרב, זה לא
מברר לנו את ההלכה למעשה, לכן אין
הגמרא מזכירה זאת], אך מעמק הנצי"ב (בפ'
נשא) נראה דס"ל דהרמב"ם ז"ל פוסק כן
מודאי, וראה גם בס' המפתח שם שמצינים
לס' מעין החכמה (ואינו מצוי אצלי), ונראה
ממה שמביאים בשמו שלדעתו פוסק
הרמב"ם ז"ל כן בתורת ודאי, ע"ש. ומה
שמוכיח מהשו"ע - בשו"ע שם נזכר רק
שיופסל לשבועה ע"פ עדים [ונעשה עוד
חשוד ע"פ שניים] ולא נזכר מלקות, אך
לכאורה כוונתו ז"ל דמדנפסל לעדות מוכח
דחייב מלקות, שהרי או' המחבר (בסי' ל"ד
סעיפים א-ב) וז"ל: "רשע פסול לעדות...איזה
רשע כל שעבר עבירה שחייבים עליה
מלקות", ומוסיף הרמ"א: "הגה, עבר עבירה
שאין בה מלקות - פסול מדרבנן", ומזה מבין
מחזקתו של הפרד"י, שכיון שכאן משמע
שפסול דאורייתא, על כרחך שלוקה. - אך
אם זו הכוונה, לכאורה יש להשיב על זה,
שהרי מבואר באחרונים ז"ל שם (בתומים
ס"ק ג', ובנתי"מ בביאורים ס"ק א') דיש
כמה יוצאים מכלל זה, ומהם: "וגם אין
בכלל זה עבירה שיש בה חימוד ממון, דבזה
נפסל אף שאין בה מלקות, דפסול מטעם
רשע דחמס" (לשון הנתי"מ), והרי הנשבע
לשקר וכופר בממון שחייב אין לך חימוד
ממון גדול מזה, וא"כ אף אי לא לוקה נפסל.

[ז] גם הקושיא מר' חייא בב"מ בנויה על
ההנחה שדברי הגמ' שם נאמרו גם אליבא
דרב (ואיך יש ק"ו שם לפי רב, הרי לשיטתו
הוי תחילתו להחמיר וסופו להקל), ויש
להעיר, שהגמ' שם באה לבאר את הק"ו דר'

[ו] וכ' בפרדס יוסף עוד תירוץ בשם מחזקתנו
ה"ר שלמה יהודא לייב הכהן ז"ל, וז"ל:
"ומחזקתנו הגאבד"ק זגער"ש שליט"א אמר:
דהדין אם יבואו עדים אח"כ - א"כ נשבע
לשקר וילקה, כחז"מ סי' פ"ז סעיף כ"ט,
שנפסל לשבועה ע"י עדים, א"כ אף שנפטר
לשלם מ"מ הרי יופסל לעדות ולשבועה, וילקה,
ומלקות חמור מממון" - כלומר: לכן לא הוי
סופו להקל, שהרי יש כאן צד חומרא שילקה
כשיבואו העדים, ואע"פ שיש בזה קולא שלא
ישלם, מ"מ יש צד חומרא שילקה. - ויש
להעיר בזה: א) דבשלמא כשיש עדים
והתראה - שאז י"ל דלוקה - אך כשיש עדים
ואין התראה, הרי אינו לוקה, ואם מחייבינן
ליה שבועה גם בכה"ג, נמצא דפטרין ליה
מהממון באופן זה [ולכאורה זה המקרה
היותר שכיח, שלא מסתבר שישבע אחרי
שהתרו בו עדים וקיבל ההתראה ויודע
שילקה - אולם למ"ד דהתראת ספק הוי
התראה (שלדעתו העדים המתרים לא צריכים
לדעת בוודאות שמה שיעשה היא עבירה),
וכן למ"ד דאף אי התראת ספק אין שמה
התראה מ"מ סגי בדיעת המותר, אולי
שכיח שישבע גם באופן שיש עדים
והתראה? ואולי י"ל לפי הנחל יצחק (הנ"ל
בהערה) דהמשביע מתפייס בזה שאם
המושבע נשבע לשקר יהא עליו עונש
שבועה, א"כ אף כשלא לוקה למעשה, מ"מ
יש עליו חומר עבירה שיש בה מלקות, וא"כ
גם במקרה כזה לא הוי היותו נפטר מממון
קולא. ב) יש לעיין במש"כ שילקה, דאמנם
בס' החינוך מבואר (במצוה רכ"ו) דלוקה גם
בשבועה שיש בה כפירת ממון, אך המנ"ח
מעיר שם שאין כן דעת הרמב"ם, ומעתה
בשלמא לדעת הלח"מ בהבנת הרמב"ם, דמה
שפוסק שאינו לוקה הוא מספק, דהויא בעיא
דלא איפשיטא בשבועות דף ל"ז, לפ"ז י"ל

רמב"ם פ"ד מטו"נ הלכה י" (ע"ש). וראה גם בס' 'בית לחם יהודה' שעיקר הבנת הקצוה"ח בש"ך צ"עכ.

[סיכום בקיצור מה שיש לדון]

בקושיה מגלגול שבועה מלבד דברי

הדעת מרדכי

(א) י"ל שרב אמנם לא לומד גלגול שבועה מק"ו, אך ס"ל שהלימוד מסוטה הוא בגזירה שווה (ולא בבנין אב) ולכן לא צריך כלל את הק"ו.

(ב) י"ל (ע"פ מש"כ בסוף ס' 'שבת של מ') שרב לומד בבנין אב ואעפ"כ לא צריך את הק"ו, משום דס"ל דממונא מאיסורא ילפינן.

(ג) י"ל (ע"פ המהר"ם חלאווה והערוך לנר) שרב לומד בבנין אב ומודה שממונא מאיסורא לא ילפינן, ואעפ"כ יכול ללמוד מק"ו, כיון שפוסק כר' יהודה, וס"ל דר"י לא חזר בו אלא נשאר בדעתו שאע"פ שסופו להקל דין הוא.

(ד) ע"פ מש"כ החת"ס ז"ל די"ל דלא פרכינן כל דין וכו' אלא על ק"ו דאטי מתרתי, י"ל שרב פוסק כר' יהודה וס"ל דרק לענין סוכה לא קי"ל כן משום ששם הק"ו אטי מתרתי (משא"כ בביעור חמץ ובגלגול שבועה).

חייא ואומרת: ומה פיו שאין מחייבו ממון (ומבארת הגמ' שהכוונה לקנס) מחייבו שבועה, עדים שמחייבים אותו ממון (דהיינו גם קנס) אינו דין שמחייבים אותו שבועה. ומקשים האחרונים: דהרי פליגי רב ושמואל בב"ק דף ע"ה ע"א אם מודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור או חייב, דרב ס"ל דפטור, ובשלמא לשמואל שחייב, י"ל שמה שפיו אינו מחייבו קנס הוא משום חסרון בנאמנותו - שאין לו כח לחייב את עצמו - ולכן אם באו אח"כ עדים חייב, אבל לרב שפטור, מוכח שאין זה משום חסרון בנאמנותו שאין לו כח לחייב את עצמו, שהרי לולא הודאתו אפשר לחייבו ע"פ העדאת עדים, אלא שהודאתו יוצרת פטור מיוחד (מגזה"כ), ומה הוא הק"ו? - ומובא ב'אוצר מפרשי התלמוד' (ב"מ א' עמ' קל"ח וציונים 106-107) וכ' שם וז"ל: "יש שכתבו שהק"ו הוא לדעת שמואל, הסובר מודה בקנס ואח"כ באו עדים חייב, ולדעתו הוא משום חסרון בנאמנות, ולכן אם באו עדים חייב." - ולדרך זו לא נאמר ק"ו זה אליבא דרב, ואין להוכיח דבר בדעת רב ע"פ ק"ו זה, אולם - מלבד מה שיש בזה דרכים אחרות (ע"ש) - מביאים שם וז"ל: "וראה בבית אהרן שדחה תירוץ זה, שהרי להלכה קי"ל כרב, שמודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור - רמב"ם פ"ג מגניבה - וגם קי"ל כר' חייא שבהעדאת עדים במקצת חייב שבועה -

כב. בחלק ב"מ בעמ' נ"ה כ' וז"ל: "עיקר הבנת הקצוה"ח בדעת הש"ך - דלמאי דקי"ל מודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור, אז רק דין פטור נאמר בהודאת פיו בקנס, ולא נאמר כלל דאין לפיו נאמנות לחייבו בקנס - צ"ע, דהא מבואר בב"ק ע"ה ע"א דהא דס"ל לב דמוב"ק ואח"כ באו עדים פטור, זהו מקרא מיוחד ד"אם המצא - בעדים, תימצא - בדיינים" - "פרט למרשיע את עצמו", והא דס"ל לרב דהך קרא אתא לדין פטור בקנס ע"י הודאת פיו (שאע"פ שבאו אח"כ עדים פטור), מבואר שם דזהו משום דבלא אתו עדים אח"כ, לא איצטריך הך קרא למיפטריה, דהא נפק"ל מ"אשר ירשיעון אלקים - פרט למרשיע עצמו" ומבואר איפה מזה, דגם למ"ד מוב"ק ואח"כ באו עדים פטור, איכא בקנס האי כללא שאין לו נאמנות של הודאת בע"ד לחייבו קנס מלבד האי דינא דהודאת פיו פטרתו מקנס, וי"ל".

(ה) ע"פ מש"כ בס' לב שומע, שרק כשהקולא נמשכת מחמת החומרא היא דבר שכיח אז פרכינן, י"ל שבגלגול שבועה הקולא שנמשכת אינה שכיחה, ולכן בכה"ג לא פרכינן.

(ו) ע"פ מה שדנים האחרונים שרק כשהקולא נמשכת באופן ישיר מהחומרא אמרינן דאינו דין, י"ל שהקולא שנמשכת בגלגול שבועה לא נחשבת ישירה, ולכן בזה לכו"ע ילפינן ק"ו.

(ז) הפרדס יוסף מתרץ ע"ד פלפול שאינו נפטר מממון דחייב משום גרמי (ולענ"ד יש להשיב על זה).

(ח) י"ל דהטעם שאינו דין הוא שמא יש לזה פירכא ונמצינו מקילין בחינם - ולפי זה י"ל דרב ס"ל דבממון עונשין מן הדין, ולכן יש ללמוד הק"ו לענין גלגול שבועה (ואולי יש להשיב על זה, עי' לעיל).

(ט) אע"פ שאינו משלם אין זו קולא כיון שלוקה (כן מתרץ מחותנו של הפרדס יוסף).



הרב און אברהם הכהן סקלי

צורת הכריעות הנכונה בתפלת י"ח

יבואר בעז"ה צורת הכריעות הנכונה בתפלת י"ח, ע"פ התלמוד והראשונים ועפ"י דעת רבותינו המקובלים

ברכות (יב.) "אמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב המתפלל כשהוא כורע, כורע בברוך וכשהוא זוקף, זוקף בשם. אמר שמואל מאי טעמא דרב, דכתיב ה' זוקף כפופים". ופרש"י "כשהוא כורע - באבות ובהודאה, כורע בברוך וזוקף את עצמו כשהוא מזכיר את השם, על שם ה' זוקף כפופים".

ועוד שם (ע"ב) "רב ששת כי כרע, כרע כחזרא, כי קא זקיף, זקיף כחזירא". ופרש"י "כחזירא - שבט ביד אדם, וחובטו כלפי מטה בבת אחת. זקיף כחזירא - בנחת, ראשו תחלה ואחר כך גופו, שלא תראה כריעתו עליו כמשוי. כחזירא - כנחש הזה, כשהוא זוקף עצמו מגביה הראש תחלה ונזקף מעט מעט".

וב"ה ג' (סי' א פ"ה, עמ' נו במהד' מכ' י-ם) העתיק דברי הגמ' בתוספת, וז"ל "רב ששת כי הוה כרע כרע כחזירא דדיקלא דכתיב הלכוף כאגמון ראשו" עכ"ל, ומשמע מדבריו דצריך מלבד כפיפת הגב גם לכוף את ראשו וזו דוגמת חזירא דדיקלא.

ובפ' תפלת השחר (כח:) "א"ר תנחום אריב"ל המתפלל צריך שיכרע עד שיתפקקו כל חוליות שבשדרה, עולא אמר עד כדי שיראה איסר כנגד לבו".

וכן הביאו התוס' (יב:) בשם הירושלמי דצריך לכופף את ראשו בכריעה, ולא יכרע רק בגבו בעוד שראשו זקוף.

ועוד בפ' אין עומדין (לד.) "ת"ר אלו ברכות שאדם שוחה בהן באבות תחלה וסוף, בהודאה תחלה וסוף, ואם בא לשוח בסוף כל

וכן הביא הרא"ש (פ"א סי' טו) מספר הערוך בשם רב האי גאון ד'חזירא' הוא מין ממיני הקוצים שראשו כפוף, וכן צריך לכווץ ולכופף ראשו, והביאו פ"י זה בשם רב האי גאון גם הרשב"א, הסמ"ג (מצ' יט), סמ"ק (מצ' יא) ועוד ראשונים*.

ועוד בפ' אין עומדין (לד.) "ת"ר אלו ברכות שאדם שוחה בהן באבות תחלה וסוף, בהודאה תחלה וסוף, ואם בא לשוח בסוף כל

חרי דעד כאן נתבאר מהתלמוד ומהראשונים כמה פרטים באופן הכריעה - שהכריעה צריכה להיות בראש כפוף כאגמון ובכיפוף גבו, וצריכה להיות במהירות ובבת אחת, ולא נתבאר בש"ס ובראשונים אם כפיפת הגב קודמת לכפיפת

א. ואמנם רש"י לא הביא פ"י זה אך יתכן שהוא מודה לו, דמצאתי במחז"ו (הל' שחרית סי' כג, עמ' ל' במהד' ר"א גולשמידט) דהעתיק דברי הגמ', והוסיף שם (ותוס' זו נמצאת ברוב כת"י כמו שציין שם רא"ג) "פ"י כחזירא כשבט שביד אדם וחובטו כלפי מטה בבת אחת כך היה כופף ראשו תחלה דכתיב הלכוף כאגמון ראשו וכו'".

ארץ, כריעה על ברכים שנאמר [ויהי ככלות שלמה להתפלל אל ה' את כל התפלה והתחנה הזאת קם מלפני מזבח ה'] מכרוע על ברכיו, השתחוואה זו פשוט ידים ורגלים שנאמר הבוא נבוא אני ואמך ואחריך להשתחות לך ארצה".

הנה הזכירה בזה הגמ' בהדיא דכריעה היא על ברכים, ואף דלכאורה ממ"ש "קם מלפני מזבח ה'" משמע דפשוט הפסוק היא ששלמה המלך כרע לגמרי על ברכיו (כלומר ירד לארץ ממש על ברכיו ולא ככריעה שבאמצע תפלת י"ח שהיא בעמידה ורק בכפיפת הגוף), מ"מ הרי חזינן דהגמ' לעיל למדה מפס' זה גופיה לגבי כריעה של המלך בתפלת י"ח, א"כ עכ"פ משמע דהויא הכריעה שבי"ח דומיא דכריעה זו, וא"כ משמע שצריך גם לכופף ברכיו בכריעה שבתפלת י"ח.

ובן משמע לי מדברי הרי"ד בפסקיו שם וז"ל "תני חדא הכורע בהודאה הרי זה משובח, ותניא אידך הרי זה מגונה. לא קשיא, הא בתחילה הא בסוף, פ' כריעה על ברכים, שנאמר והמלך שלמה קם מלפני מזבח ה' מכרוע על ברכיו" עכ"ל, הרי דמקשר ענין הכריעה על ברכים לכריעות שנאמרו בתפלה, ושאר העניינים שבברייתא שם גבי קידה והשתחויה לא הביא, הרי דלא סתם העתיק דברי הגמ' גבי כריעה, אלא משום דיש בהם נפק"מ להלכה.

ובן משמע מדברי הרמב"ם (פ"ה), דבהל' י-ב הביא דיני הכריעות בתפלה, ובהל' יג כתב "השתחויה כיצד, אחר שמגביה ראשו מכריעה חמישית יושב לארץ ונופל על פניו ארצה ומתחנן בכל תחנונים שירצה, כריעה האמורה בכל מקום על ברכים, קידה על אפים, השתחויה זה פשוט ידים ורגלים עד

הראש או להיפך, ובפשוט נראה שעושה את שתיהן בבת אחת - תוך כדי כפיפת הגב כופף גם ראשו (ואולי זה נכלל במ"ש הראשונים 'בבת אחת'). ולענין הזקיפה שנאמר בגמ' 'זקיף כחיויא', התבאר ברש"י וכן הובא בעוד כמה ראשונים דיש בזה ב' עניינים, חדא שיש לזקוף לאט ובנחת כמו שזוקף הנחש כדי שלא תראה כריעתו לטורח עליו, ועוד שקודם יזקוף ראשו ואח"כ גבו כדרך שזוקף הנחש.

ובן פסק בש"ע (סי' קיג סע"ד) וז"ל "המתפלל צריך שיכרע עד שיתפקקו כל חוליות שבשדרה, ולא יכרע באמצע מתניו וראשו ישאר זקוף, אלא גם ראשו יכוף כאגמון". ובסע"ו "כשהוא כורע, יכרע במהירות בפעם אחת, וכשהוא זוקף, זוקף בנחת ראשו תחלה, ואח"כ גופו, שלא תהא עליו כמשאוי".

כפיפת הברכים

והנה לא נזכר בהדיא בראשונים האם בכריעות שבתפלת י"ח צריך לכפוף ברכיו, או שיכול להשאיר רגליו ישרות ורק לכפוף גבו וראשו. אמנם שם בגמ' (לד.) איתא "ת"ר אלו ברכות שאדם שוחה בהן באבות תחלה וסוף בהודאה תחלה וסוף, ואם בא לשוח בסוף כל ברכה וברכה ובתחלת כל ברכה וברכה מלמדין אותו שלא ישחה. וכו' אמר רבי יצחק בר נחמני לדידי מפרשא לי מיניה דריב"ל, הדיוט כמו שאמרנו, כהן גדול תחלת כל ברכה וברכה, המלך כיון שכרע, שוב אינו זוקף שנאמר ויהי ככלות שלמה להתפלל וגו' קם מלפני מזבח ה' מכרע על ברכיו".

ומיד אח"כ אמרינן שם עוד "ת"ר קידה על אפים שנאמר ותקד בת שבע אפים

מנורה צורת הכריעות בתפלת י"ח בדרום צה

הברכים בכריעה, דאל"ה בכפיפת הגב בלבד ללא שום פעולה ברגלים, איך יקרא ענין זה כריעה, כנלענ"ד.

אמנם בספר השרשים לרד"ק (שרש כר"ע) כתב "כרעו על ברכיהם, מכרוע על ברכיו, וכלכם לטבח תכרעו וכו' ענינם ענין הכנעה, ובזה נקראו רגלי הבהמה כרעים לפי שהם כורעות בכריעת הברכים - שתי כרעים או בדל אוזן, והקרב והכרעים ירחץ במים" עכ"ל, ולפ"ז אינו מוכרח מ"ש, אך מ"מ מדברי ריב"ג ורמב"ם המובאים לעיל מוכח כדברינו, וכן אף מדברי רד"ק אין ראיה דישה לפרש הגמ' אחרת.

זוקף בשם

ולענין אימתי זוקף, הנה בפשטות משמע בגמ' דתוך כדי שמזכיר את שם ה' זוקף, דהרי לשון הגמ' הוא "כשהוא כורע, כורע בברוך וכשהוא זוקף, זוקף בשם", ומשמע דכשם ש'בברוך' כוונתו תוכ"ד אמירת תיבת ברוך, ה"נ 'בשם' כוונתו תוכ"ד אמירת תיבת ה'. וכן משמע מרש"י שם ז"ל "זוקף את עצמו כשהוא מזכיר את השם" עכ"ל, משמע בפשטות דתוכ"ד הזכרת ה' זוקף, וכן משמע מסתימת הרמב"ם (פ"ה ה"י) וכל הפוסקים שלא כתבו בזה דבר אחר, וביתר ביאור בדברי הטור (סי' קיג) "ובשיזכיר ה' יזקוף", וכן משמע בפשטות מדברי האר"י ז"ל בשער הכוונות כיעויין שם.

אלא דמצאתי לראבי"ה (סי' לט) וז"ל "וקי"ל כרב דכשהוא כורע כורע

שנמצא מוטל על פניו על הארץ", ובהל' יד כתב "כשהוא עושה נפילת פנים אחר תפלה יש מי שהוא עושה קידה ויש מי שהוא עושה השתחויה" עכ"ל, ומשמע בפשיטות דכריעה על ברכים קאי גם על כריעות שבתפלת י"ח ממ"ש 'כריעה האמורה בכל מקום', וכן מוכח, דאל"ה למאי הילכתא הביא ענין זה, דבשלמא קידה והשתחויה פירט עניינם משום שהביא בהל' יד שכן נוהגים בנפילת אפים, אך כריעת הברכים אם אינה ענין לכריעות שבתפלה לענין מה הזכירה.

ומלבד זה לכאורה פשט לשון 'כריעה' עניינו פעולה שמשלבת את הרגלים, דהרי לכאורה מקורה ממילת 'כרע' שפירושה 'רגל' (כמו בלשה"ק 'את הקרב ואת הכרעים', ובארמית 'ברא כרעא דאבה' וכיו"ב).

וכן מצאתי בס"ד לכמה מגדולי המדקדקים דמשמע מדבריהם כן, דהנה המדקדק הקדמון ר' יונה אבן ג'נאח בספר השרשים, חיבר בשרש כר"ע את הפסוקים 'כרע רבץ כארי', 'כרעו על ברכיהם', וברכים כרעות תאמץ', 'מכרוע על ברכיו' ועוד, עם הפס' 'הקרב והכרעים' ו'אשר לו כרעים ממעל לרגליו' ועוד, הרי דמשמע דס"ל דענין אחד הם, וכריעה שרשו ממילת כר"ע.

וכן חיברם ר' מנחם בן סרוק במחברת שלו, וז"ל "קרב וקרעיו, אשר לו כרעים, מכרוע על ברכיו, נשתחוה ונכרעה, ענין אחד להם".

וא"כ לכאורה מוכח דבעינן נמי כפיפת

ב. וא"כ מדברי הרמב"ם משמע דפשט הגמ' 'כריעה על ברכים', כוונתה על כריעה רגילה בתפלה ולא על ירידה לקרקע ממש, ודוק.

בברוך וכשהוא זוקף זוקף בשם, פי' לפני הזכרת השם, דכתיב ה' זוקף כפופים". וכן מצאתי גם לרשב"ץ וז"ל "זוקף את עצמו כשמזכיר את השם, כלומר קודם שיזכיר את השם יזקוף כדי שיכוון שהשם זוקף כפופים".^ג

וזה לכאורה דלא כרש"י והטור, וכן לא כפשטות סתימת הגמ' והראשונים והש"ע, וכן לא נתבאר ענין זה במשנ"ב, וע"כ נראה דעביד כמר עביד, ודעביד כמר עביד.

אופן הכריעה הראויה לפי הזהר והאר"י ז"ל

כתב המג"א (סק"ד) "כשיאמר ברוך יכרע בברכיו וכשיאמר אתה ישחה עד שיתפקקו החוליות [זהר עקב, של"ה] עכ"ל, ומשמע מדבריו שבתביבת ברוך כופף את ברכיו בלבד, וכל שאר הכריעה עושה בתביבת אתה. וכן נפסק במשנ"ב (ס"ק יב).

וז"ל הזהר שהביא המג"א (רע"א מהימנא עקב רע"א): "ברוך דצלזתא בר נש כורע ביה בברכיו וגחין רישא באתה".

אך הנה מצאנו לרבינו האריז"ל בשעה"כ (ענין כונת העמידה דרוש ב) וז"ל "הנה במלת ברוך צריך אתה לכרוע כריעה אחת ואל תכרע עתה רק גופך בלבד ובמלת אתה תכרע פעם שניה ואז תכרע את ראשך, וז"ש בתיקונים דבעי למכרע וא"ו לגבי ה"א יו"ד לגבי ה"א, פי' כי וא"ו הוא גופא ויו"ד הוא רישא. ובמלת ה' תזקוף ב' זקיפות בתחלה תזקוף גופך לבד וזהו ענין ה"א תתאה לגבי וא"ו, ואח"כ הזקיפה השניה הוא שתזקוף

ראשך וזהו ענין ה"א עלאה לגבי יו"ד" ע"כ, וע"ש עוד בהגהת מהרש"ו.

והובאו דברי האר"י ז"ל בבאר היטב וביד אהרן בשם ספר משנת חסידים.

והנה מ"ש דבברוך יכרע גופו ובאתה ראשו, חזינן דלמד פשט בזהר דלא כהשל"ה והמג"א, אלא דמאי דאמרינן דבברוך כורע היינו גופו, ומאי דאמרינן דגחין רישיה באתה היינו ראשו בלבד. ועי' למהרא"כ בספר יוקח נא הכא דכתב להשוות דברי המג"א לדברי האר"י, ע"ש.

ובן פסק הבא"ח (ש"א בשלח סע' ו) וז"ל "צריך לעשות שתי כריעות ושתי זקיפות בעת שמשתחוה בעמידה. כיצד, כשאומר ברוך יכרע בתביבת ברוך כריעת הגוף בלבד, ובתביבת אתה יכרע את ראשו ג"כ, הרי שתי כריעות וכשאומר ה', יזקוף שם שתי זקיפות, ותחלה יזקוף גופו בלבד ואח"כ יזקוף ראשו ג"כ". וכ"פ בכה"ח (סי' קיג ס"ק כא).

אך הנה לא הזכיר רבינו האר"י בדבריו מידי גבי כפיפת הברכים, ולכאורה צ"ע ממ"ש לעיל דמשמע מפשטות הגמ' דכריעה היא בברכים, וכן מעצם לשון כריעה, ויותר מזה דהרי איתא בהדיא בזהר המובא לעיל 'דכורע ביה בברכיו'.

ולפ"ז נלענ"ד דצ"ל דעל אף שהאר"י ז"ל לא הזכיר בהדיא כפיפת הברכים, מ"מ מודה דיש לכפוף הברכים שזה הוא לשון כריעה כמובא בתלמוד, ויתכן שלא ביאר ענין זה מחמת פשיטותו, וא"כ כוונתו במ"ש שבברוך כורע גופו, היינו שכופף

ג. ועי' עוד בפ"י הר"י מלוניל (ו): דנראה שהביא ב' הפי', ע"ש.

לגבי רישא סוד ה' לגבי י"י עכ"ל. וכע"ז מצאתי בסידור הרמ"ק (בברכת אבות) וז"ל "ובסוד הכריעה הוא ההמשכה שנותן ראשו אל כנגד ברכיו להמשיך מלמעלה מהראש למטה" עכ"ל, ומשמע קצת מדבריהם דכופף ברכיו בכריעה, דא"ה אמאי לא קאמר שנותן ראשו כנגד רגליו ומה ענין ברכיו, אלא אי נימא דכופף ברכיו בכריעה, א"כ ברכיו בולטות קדימה ולכן קרי ליה ראשו כנגד ברכיו.^ה

וראה עוד בספר 'שפת אמת' לרמ"ע מפאנו ערך כריעה וז"ל "כריעה בצדיק ע"י הברכים נצח והוד".

וכן משמע בפי' הסולם שם וז"ל "במלה ברוך שבברכת התפלה די"ח אדם כורע בו בברכיו וכופף ראשו באתה" (וע"ש במראות הסולם), וכן בפי' מתוק דבש שם וז"ל "מלת ברוך שאומרים בתפלת העמידה האדם כורע בו בברכיו בסוד היסוד".

ועכ"פ מאחר ולא נתבאר בהדיא בדברי רבינו האר"י שלא לכרוע בברכיו, נראה דעדיף להשוות דעתו לשאר הפוסקים, ולא לשוייה פלוגתא בזה, וכן אף אי ס"ל דאין לכרוע בברכיו, מ"מ מי יימר לן דיש קפידא שבדוקא לא לכרוע בברכיו.

וא"כ נפיק לן דהכריעה הראויה לפי האר"י ז"ל היא, שבאומרו 'ברוך' יכרע

ברכיו וגבו בעוד ראשו זקוף, וכפיפת הראש יעשה באתה. וכן משמע לי מ"ש בספר פתה"ד (סק"ג) דדן בענין הזקיפה לפי האר"י ז"ל וכתב שם "מ"ש רבינו האר"י ז"ל יזקוף גופו, הכוונה דבעודו כרוע הגוף והראש יגביה גופו קצת וע"י הגבהה זו יזדקפו הברכים מכריעתן שכרע בברוך" ע"כ, וכ"כ עוד בהמשך וז"ל "הרי דזקיפה ראשונה היא זקיפץ הברכים כדאמרון" עכ"ל, אלמא דפשיט"ל דאף לפי האר"י ז"ל בעינן לכרוע בברכיו.^ה

וכן משמע לי מ"ש מהר"א אזולאי בהגהותיו על הלבוש, דתחלה כתב "וכפי הסוד צריך במילת ברוך לכרוע הגוף לבד ובמלת אתה ירכין ראשו ובמלת ה' יזקוף גופו לבד ואח"כ יזקוף ראשו, וסוד זה נשגב מאוד" ע"כ, ובהגה שאחריה כתב "וכתב בספר חרדים ז"ל מצוה לכרוע על ברכיו קצת ואח"כ כופף כל גופו כקשת" עכ"ל, הרי משמע לכאורה דס"ל דענין כריעת הברכים אינו חולק על דרך הכריעה לפי הסוד.

וכן משמע קצת מדברי מהרש"ו שם וז"ל "הנה בכריעות התפלה באבות תחלה וסוף יש שני כריעות ושני זקיפות וכו' כי ככולם גופא גחין לגבי ברכין סוד ו' לגבי ה', ורישא גחין לגבי גופא י' לגבי ה', וזקיף ברכין לגבי גופא סוד ה' לגבי ו' וגופא

ד. וע"ש במהד' החדשה של פתה"ד (הוצ' מכ' הכתר) בהערות 'קריית ספר', שהעיר שם מדברי פתה"ד ע"מ שלא נתבאר באר"י ז"ל לכפוף הברכים, וע"ש שהקשה מדברי הוזהר דמוכיר בהדיא 'ברכיו', וכתב לבאר שם דלדעת האר"י 'ברכיו' המוזכר בוזהר אין תרגומו שם 'ברכים' אלא 'ברכות'. אבל באמת מלבד דהמעין שם בדברי הוזהר יראה דדחוק לפרש כך לשונו, עוד בה דיעויין בפי' הרמ"ז לוזהר שם דמפרשו מלשון ברכים, וכן הוא בפי' הסולם ובפי' מתוק מדבש, ע"ש.

ה. אמנם זה יש לדחות דיש ענין דוקא בברכים כמ"ש בפי' הרמ"ז ובפי' מתוק מדבש שהוא מענין היסוד, וע"כ כתבו דנותן ראשו דוקא כנגד ברכיו ולא כנגד רגליו, אך מאידך גיסא י"ל דאדרבא משום כך יש לכפוף ברכיו בדוקא כדי לקרבם לראשו, ואין לי עסק בנסתרות.

ו. כוונתו למאי דאיתא בוזהר משפטים (קכ). דכריעה היא בצדיק, ע"ש.

העולה למעשה

והנה ע"פ הכלל הנקוט בידינו דכשיש מחלוקת בין הפוסקים למקובלים אזלינן בתר הפוסקים, א"כ הכא, בשלמא בצורת הכריעה שהיא מפורשת בזוהר אית לן למיזל בתר דברי הזוהר (ומה גם שלא מפורש בדברי הראשונים צורת כריעה מסוימת שלא פירטו את צורת הכריעה, וא"כ יתכן דליכא קפידא גם לדידהו), מ"מ הכא בענין הזקיפה שהיא מחלוקת המקובלים עם הפוסקים אית לן למפסק כדברי הראשונים.

ולפ"ז צריך לכרוע ברכיו וגופו ב'ברוך', וראשו ב'אתה', ואח"כ באמרו ה' זקוף ראשו תחלה ואח"כ גופו.

ומצאתי כעת בס"ד לרב פתה"ד (סק"ג) שתמה ע"ד האחרונים שהביאו את

דברי האר"י בשתיקה ולא ציינו שדבריו חלוקים ע"ד הפוסקים והוסף "דלמאי דמשמע לכאורה דהוי גם הפך פשטא הש"ס, י"ל דרבינו האר"י ז"ל יפרש 'זקיף כחויא' דאמרו בש"ס דאינו מדמה אלא לשתהיה זקיפתו בנחת שלא תראה עליו כמשא, ואין דמיונו על זקיפת הראש תחילה, ונמצא דהאר"י ז"ל אינו מנגד אלא לסברת הפוסקים" עכ"ל, וע"ש שהביא דברי הרב נזירות שמשון שהרגיש בזה ומ"מ פסק כהאר"י נגד הפוסקים, ומיאן הרב פתה"ד לקבל ד"ז מאחר ואית לן למיזל בתר דברי הפוסקים, ומ"מ כדי שלא יהיו דברי האר"י חלוקים ע"ד הפוסקים חידש דאף כוונת האר"י ז"ל אינה שזוקף תחלה הגוף לגמרי ואח"כ הראש, אלא "מ"ש רבינו האר"י ז"ל

בברכיו ויכופף גבו בעוד ראשו זקוף, ובאמרו 'אתה' יכופף גם את ראשו. וכן ראוי לנהוג לענ"ד, דאף שרבינו המשנ"ב העתיק דברי המג"א, הנה גם הוא גופיה פסק כהזוהר, וא"כ בהגלות נגלות דברי האר"י ז"ל לו יש לשמוע בפ' דברי הזוהר, וא"כ אף שאין ענין זה מוזכר בראשונים, מ"מ מאחר שהוא מוזכר בזוהר כן יש לנהוג.

אופן הזקיפה הראויה לפי האר"י ז"ל

ולענין הזקיפה, הנה נתבאר בדברי האר"י ז"ל דבתיבת ה' יש לזקוף תחלה ראשו ואח"כ גופו, והנה דבריו חולקים על מה שהובא לעיל מרש"י בפ' 'זקיף כחויא' שפי' שזוקף תחלה ראשו כמו שהנחש זוקף, וכן העתיקו כמה ראשונים: רי"ד, מאירי, טור ועוד, וכן פסק מרן בש"ע כמובא לעיל.

אמנם יש לציין כי אין דבריו חולקים במפורש על דברי התלמוד, דהנה אף דאיתא בתלמוד ד'זקיף כחויא', אין הכרח לפרשו כפרש"י דקאי על זקיפת ראשו תחלה, אלא אפשר לפרשו דקאי רק אמאי דמובא שם ברש"י שזוקף בנחת מעט מעט שלא תראה הכריעה עליו כמשאוי, ובאמת שכמה ראשונים העתיקו בפ' דברי הגמ' רק פי' זה ולא כפרש"י דקאי על ראשו תחלה, וז"ל הראב"ן (סי' קמד) "כי כרע כרע כי חיזרא בפעם אחת, וכי זקיף, זקיף כי חויא מעט מעט". וז"ל ריא"ז שם (פ"א ה"א סע' ל) "וראוי לאדם כשהוא כורע שיהא כורע בבת אחת וכשהוא זוקף זוקף מעט מעט". וכע"ז כתב גם רבינו ירוחם (נ"ג, ח"ב, כד ע"ג) ע"ש.¹

1. וכמו"כ יש לציין דהרמב"ם השמיט לגמרי כל ענין כרע כחיזרא וזקיף כחויא, וראיתי מי שכתב לבאר דס"ל לרמב"ם דאין הלכה כן ומאי דאיתמר בגמ' אינה אלא הנהגתו הפרטית של רב ששת.

מפורש שם כדברי האר"י ז"ל דקודם זוקף גופו ואח"כ ראשו, ולכאורה היה מקום לפרש שם כדברי רש"י, דגם לדבריו עושה ב' זקיפות, אך הנה קשה לומר כן, דודאי מה שפי' רבינו האר"י בדברי הזוהר נכון לפי סודם של דברים, ומה גם דמאחר ואין לנו עסק בנסתרות לא זכינו להבין כוונתו במ"ש יו"ד לגבי ה"א ווא"ו לגבי ה"א, ויתכן שהמבין סודם של דברים ידע דלפ"ז דבריו מוכרחים בפי' הזוהר, ומ"מ בודאי שדברי האר"י החי נאמנו מאוד בפי' דברי הזוהר הקדוש ועליו יש לסמוך, והלכך לענ"ד חשיב זה כמעט כזוהר מפורש נגד דברי הפוסקים, ובתר דברי הזוהר אית לן למיזל.

ומה גם שהוא קצת חוכא ואיטלולא לעשות כדברי האר"י ז"ל לחצאין, בעוד שכל מכלול הכריעות והזקיפות לפי הסוד ענין אחד הוא, א"כ העושה חצי מן הענין לכאורה מקלקל הכוונה כולה.^ח

והעולה לדינא לענ"ד דהצורה הנכונה לכריעות בתפלה לפי הזוהר ולפי האר"י ז"ל היא, שבתב"ת 'ברוך' יכרע בברכיו ויכופף גבו עד שיתפקקו חוליותיו בעוד ראשו זקוף, ובתיבת 'אתה' יכופף גם ראשו לכיוון גופו, ובתיבת ה' יזקוף תחלה ראשו ואח"כ גופו (וי"א דיוזקוף קודם שם ה', שבאמרו ה' כבר יהיה זקוף, ודעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד), וכן ראוי לנהוג כדברי האר"י ז"ל בזה כמו שנתבאר, והנלענ"ד כתבתי.

יזקוף גופו, הכוונה דבעודו כרוע הגוף והראש יגביה גופו קצת וע"י הגבהה זו יזדקפו הברכים מכריעתן שכרע בברוך באופן שישארו הגוף והראש כפופים מעט ואח"כ יזקוף ראשו ושוב יזקוף הגוף ביושר" עכ"ל וע"ש שגם דקדק כן מלשון שעה"כ, וכן פסק שם למעשה.

וכן מצאתי כעת לגר"י רצאבי שליט"א בשו"ת עולת יצחק (ח"א סי' יט) דדן בצורת הכריעה הנכונה, וע"ש שהבין בדעת רבינו האר"י ז"ל כמ"ש במאמרנו דיש לכפוף גם הברכיים, וכן הכריע למעשה דטוב להחמיר כהאר"י ז"ל וכנ"ל.

ולענ"ד נראה למעשה דמאחר ובגמ' דידן אין הכרח כ"כ לפרש דיש לזקוף הראש תחלה, וכדחזינן דכמה ראשונים לא פי' כן בדעת התלמוד, וכן אין הכרח דלדעת הראשונים שפי' שיש לזקוף הראש תחלה יש בכך קפידא (וכמ"ש הפתה"ד שם משם הרב שיח יצחק בקוני' תפלת כל פה, ע"ש), וכן לפי ההגיון איני רואה סיבה להכריח כן, דבשלמא מה שיש לזקוף בנחת מעט מעט, היינו כמו שפרש"י כדי שלא יראה שהכריעה טורח עליו, אך מה ענין בזקיפת ראשו קודם גופו?

ומנגד מפורש בתיקוני הזהר חדש (פח:): דיש לעשות ב' כריעות וב' זקיפות, אחת של הראש ואחת של הגוף, ואמנם לא



הרב משה קרן - איינהורן

מפסקי הגר"ש רוזנברג שליט"א הגאב"ד ב"ב

נתבקשתי ע"י בני החבורה לכתוב כמה פסקי הוראה שזכינו לשמוע מהגר"ש רוזנברג שליט"א הגאב"ד ב"ב.

טופס 17 שעי"ז ביה"ח מקבלים החזרים. ושאל החולה להגר"ש שליט"א אם אחרי הטיפול צריך הוא להוציא טופס 17, והצדדים בזה דמחד גיסא יקבלו עי"ז החזרים, ומאידך יש לחוש שיוודע לביה"ח שהרופא טיפל בו בחינם ויענש על כך. והשיב הגר"ש שליט"א ששאל פ"א למרן הגאב"ד צוק"ל במקרה דומה והשיבו שא"צ להחזיר לביה"ח כסף משום שבתי החולים אוספים תרומות מכל העולם על סמך שמודיעים שהם עוזרים לאנשים, וא"כ גם זה יכול להחשב בכלל העזרה, והתרומה תהיה כנגד זה.

שידוכים

מעשה באחד שהציע שידוך לשני הצדדים, היינו גם לצד החתן וגם לצד הכלה, בלא להתערב בנושא הפגישות, והשידוך נגמר למזל טוב, ופסק מרן הגאב"ד צוק"ל שצריך לתת לו שליש מהסכום שנותנים לשדכן, והשני שליש הנותנים יקבל מי שארגן את הפגישות. אבל באופן שהציע רק לצד אחד, והם התקשרו עם הצד השני ונגמר השידוך, א"צ לתת כלום, ואולי יתן מתנה יפה לפייס דעתו.

ובכן הנני מביא בזה כמה פסקים ששמענו מהגר"ש שליט"א משמיה דחותנו הגר"נ קרליץ זצוק"ל [ומ"מ אין לסמוך על הדברים הלכה למעשה].

דוד שמש שנפל והזיק

מעשה שהיה שנפל דוד שמש מרוח שאינה מצויה והזיק. והשאלה הייתה אם לחייב מדין אבנו סכיננו ומשאו שהניחן בראש גגו והזיקו שאז רק ברוח מצויה מחייבין, או שיש סברא אחרת לחייב אפילו ברוח שאינה מצויה, ואמר הגר"ש שליט"א שמרן הגאב"ד צוק"ל חייב ואפילו דהוי רוח שאינה מצויה, וטעמא דמילתא כיון שמתקנים דוד שמש לפחות לעשרים שנה, וא"כ ודאי שבמשך התקופה הזאת אמורות להיות גם רוחות שאינן מצויות או עכ"פ יש חשש שתהיינה במשך תקופה זאת רוחות שאינן מצויות, אם כן חייבים להתקין את הדוד באופן שלא יפול גם ברוח שאינה מצויה.

קיבל שירות חנם מבית החולים

מעשה שהיה באדם חולה אשר קיבל שירות חנם מרופא בביה"ח, ללא שהוציא



הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

רגלו אחת בעיר ורגלו אחת בכרך מתי יקרא את המגילה

העיקר קובע ראשו ורובו.

(ו) הג"ר אליהו שלזינגר שליט"א אב"ד ורב שכונת גילה ומח"ס שו"ת שואלין ודורשין, כתב לי: "מי ששואל שאלה כזו יש לעשות לו את מה שעשו חכמים לרבי ירמיה ע"ש".

[הגר"מ ציון שליט"א אמר לי שידע שחלק מהרבנים ישיבו לו כך, אולם לא הסתכל על כבודו, אלא הסתכל רק שאולי יתחדש עוד איזשהו תשובה יפה בשאלה זו, ויגדיל תורה ויאדיר, ואשרי חלקו וגורלו, שלומד לשם שמים].

(ז) הג"ר שמחה ב"צ רבינוביץ שליט"א מח"ס פסקי תשובות, כתב לי: "שיכנס או שיצא".

(ח) הג"ר דוד טהרני שליט"א מח"ס שו"ת דברי דוד, כתב לי: "לגבי מקרא מגילה אם רואה או נמצא תוך עיבורה של כרך קורא בט"ו, הלא"ה יקרא ב"ד. רגל תוך עיבורה של כרך ורגל בחוץ, על דא אפקוה לרבי ירמיה מבי מדרשא. ולמעשה כיון שהאדם החייב במקרא מגילה אינו אפרוח, יכנס לכרך ויקרא כבן ט"ו, או יצא ויקרא ב"ד. ואיני נכנס כרגע מה שעת החיוב הקובע לבן כרך או בן עיר, שנחלקו החזו"א וההר"צ".

(ט) הג"ר חיים רוטר שליט"א מח"ס שו"ת שערי חיים, כתב לי: "בכתובות (קד, א וש"נ) אמר ליה אביי לרב יוסף אתאי קודם שקיעת החמה גובה כתובתה לאחר שקיעת החמה לא גביא בההיא פורתא אחילתא?

חקר הגאון רבי מרדכי ציון שליט"א מח"ס חשובים, שאלה נפלאה שהנה כתוב בגמרא בבא בתרא (כ"ג, ע"ב) שאם אפרוח בתוך חמישים אמה מהבית, הוא שייך לאותו בית, ואם יותר מחמישים אמה מהבית הוא הפקר. ורבי ירמיה שאל: מה הדין אפרוח עם רגל אחת בתוך חמישים אמה, ורגל אחת מחוץ לחמישים אמה? ע"כ.

ויש לשאול אותה שאלה על פורים: מה הדין לגבי פורים - אדם שיש לו רגל אחת בתוך ירושלים ורגל אחת מחוץ לירושלים.

והנה בספר "השואל" חלק ב' (כת"י) הביא הגר"מ ציון שליט"א תשובות הרבנים הגאונים שליט"א שקיבל על שאלה זו, כדלהלן:

(א) מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א כתב לי: "נקרא בט"ו מגילה".

(ב) הגר"א נבנצל שליט"א כתב לי: "איפה הראש ורוב גופו?"

(ג) הג"ר שמואל אליעזר שטרן שליט"א, מראשי בית ההוראה של הגר"ש הלוי וואזנער ומח"ס שו"ת שביבי אש, כתב לי: "הרגל השניה הרי היא בכלל סמוך ונראה".

(ד) הג"ר זלמן נחמיה גולדברג שליט"א, כתב לי: "עיין מסכת מכות דף י"ב דנה הגמ' אם עומד הרוצח על אילן שעיקרו בחוץ ונופו בפנים או להיפך. עיין שם".

(ה) הג"ר שמאי קהת הכהן גרוס שליט"א, מח"ס שו"ת שבט הקהתי, כתב לי: "שם

אמר ליה אין כל מדת חכמים כן היא בארבעים סאה טובל בארבעים סאה חסר קורטוב אינו יכול לטבול". (עכ"ל).

גודל מעלת האמורא רבי ירמיה

והנה מה שהזכרנו כאן שהוציאו את רבי ירמיה מבית המדרש על שאלה זו, ראיתי לנכון לציין כאן דבר נפלא מאד שראיתי בשער הגלגולים (הקדמה ל"ו) שכתב, שאמר רבינו האר"י ז"ל על רבי ירמיה שאמרו עליו בתלמוד דידן, במסכת ב"ב (דף כ"ג) בעי רבי ירמיה, רגל אחד

בפנים ורגל אחד בחוץ מהו, ואמרו שם כי על דא אפקוה לרבי ירמיה מבי מדרשא. וזה היה בענין הגזול המדדה בתוך חמשים אמה במסכת יו"ט. וכבר ידעת כי זה רבי ירמיה, תמיד היה שואל שאלות, כמ"ש הרבה פעמים בעי רבי ירמיה, והנה להיות כי הוא נתכוין לטובה, להגדיל תורה ויאדיר בשאלותיו, וביישובו ואפקוהו מבי מדרשא, לכן יש לו שכר טוב גדול למעלה, כי כל השאלות הנשאלות במתיבתא דרקיע, הוא שואל אותם, ונשאלות על ידו. עכ"ד. וזה פלאי פלאים ממש.



הרב שרון שרפי

בגדר ברכת האילנות

ה' אילנות מאכל להנאה, לבין ברכת שהחיינו שהוא שבח פרטי על הנאת הפרי המסויים שבא לידי, מ"מ אכתי טעמא בעי, שאם הנושא הוא שבח על הנאת אכילת הפרי, מדוע לא סגי בשבח דשעת האכילה, דאז ההנאה מורגשת ממש והוי הודאה חשובה טפי, הן מצד גודל ההנאה והן מצד ההתייחסות הפרטית של הנאת הפרי המסויים, ומה ראו על ככה לשבח פעמיים באופן כללי ואח"כ באופן פרטי, וכמדומה שהוא דבר בלתי מצוי, וצ"ע.

ג. עוד צ"ב, דהנה כתב המ"ב (סק"ד), שאם לא בירך בשעה ראשונה כשראה את הפריחה, יכול לברך אח"כ שוב ואפילו לאחר כמה ימים (כל עוד יש פרחים, ובנשרו כל הפרחים ומקצת הפרי גדל נחלקו הפוסקים, יעויין מ"ב שם).

וקשה, דמאי שנא מכל ברכות הראייה, דאם ראה את הים ולא בירך, הרי שאינו יכול לברך לאחר זמן, דנפגמה הנאת החידוש, וכן בברכת שהחיינו דאכילת פרי, שאם כבר טעם, אינו מברך באכילה שנייה (מ"ב רכ"ה סק"ג ורמז לזה השעה"צ שם), ומה נשתנה ברכת האילנות מכל ברכות השבח, וצ"ע.

ד. ובעיקר תקנת הברכה צ"ב, דהנה כבר הבאנו הכרעת המ"ב (סק"ב) שאין לברך ברכת האילנות אלא על אילנות מאכל, דתוכן השבח הוא על שמפרח זה יצא פרי להנות באכילתו בני אדם.

אכן זה גופא צ"ע, דהיכן מוכח בגמ' דמברך על הנאת אכילה, ודילמא מברך על

א. ברכות מג. היוצא בימי ניסן ורואה אילנות מלבליבין מברך שלא חיסר בעולמו כלום, וברא בו בריות טובות ואילנות טובים להנות בהם בני אדם. (וכן פסק בשו"ע או"ח רכ"ו, א).

והנה יש לעיין מהו לשון "בריות טובות" הנזכר כאן (ונפק"מ לכוונת הברכה), דכיוון שהברכה מדברת בשבח אילנות היה לגמרא לומר שברא אילנות טובים להנות בהם בני אדם ותו לא, ומה שייכות יש לבריות טובות לכאן.

ואין לומר שבריות טובות היינו בני אדם, שאם כן מהו שסיימה הברכה להנות בהם בני אדם, שהרי ודאי לא ברא הקב"ה אנשים להנות בהם בני אדם כאילנות חלילה, וצ"ע.

ב. והנה ברכה זו היא מברכות הראייה שתקנו חז"ל (כחלק מברכות השבח) ובמ"ב סק"ב כתב שאין ברכה זו אלא על אילנות מאכל, שמשבח לקב"ה שמפרחים אלו יצאו פירות לאכילה, וזהו "להנות" בהם בני אדם המוזכר כאן, והיינו שמשבח כעת על הנאת אכילת הפירות שתבוא (אלא שמברך בתחילת התהוות הפרי).

ולכאורה צ"ע, שהרי כשיגדל הפרי ויקטפנו, שוב יברך ברכת השבח באכילתו (שהחיינו), ומדוע תקנו חז"ל פעמיים אותו שבח על אותו פרי, בתחילת יצירתו ובסופו, וצ"ע.

והיה מקום לחלק בין ברכת האילנות שהוא שבח כללי על מנהגו של עולם שברא

הנאת צל האילנות שאף בו נהנים בני אדם, או על עצם ראיית הפריחה, שהעצים מתחדשים ופורחים בימי ניסן ותקנו שבח על שהבריאה מתחדשת, ולעולם מברך אף על אילני סרק.

ואכן יעויין בשטמ"ק (ברכות שם) וז"ל - "ותקנו ברכה זו על עצים יבשים שהפריחן הקב"ה", ומשמע דאכן מברך על הנאת ראיית הפריחה. ובאמת שיטת המור וקציעה (רכ"ה דף צ"ח ע"ב) שמברך אף על אילנות סרק, ובוודאי למד שהברכה היא על הנאת הצל או ראיית הפריחה, וכפשוטו לשון הגמ' ורואה אילנות מלבלין מברך וכו', ולא על הנאת האכילה (ושמא קושיין דלעיל הוקשה לו, דעל הנאת האכילה כבר משבחים בשהחינו דשעת אכילה). ועכ"פ, כיוון שמכדי מח' לא יצאנו, איתא בפוסקים שאם בירך על אילנות סרק אינו חוזר ומברך, דסב"ל. (שבט הלוי ח"ו, נ"ג).

ומעתה אכן צ"ע, מנלן דכוונת חז"ל בברכה זו, היא אכן על אילנות מאכל דוקא.

והאמת יורה דרכו, דנושא זה קשה להכרעה, דמלבד לשון הגמ' הקצר דלעיל והשטמ"ק, לא דברו רבותינו הקדמונים בסוגיא זו מאומה, ואין בידינו מופת או מקור חותך, וצ"ע.

והנה בספר אור-לציון (ח"ג עמ' סו), כתב ליישב דהוא סברא, דאי מיירי בהנאת צל וכו' מדוע מברכים דוקא בשעת הלבוב, שהרי הנאת צל קיימת כל הזמן, אלא ודאי שהברכה היא על הנאת הפרי, שהלבוב הוא תחילת יצירת הפרי, ועל כן מברך בשעה זו.

ולא זכיתי להבין הראייה, שעדין יש לטעון דשמא מברך הוא על הנאת הלבוב, ולכן מברך דוקא בשעה זו, דאז ניכר ביותר התחדשות צמיחת האילן, וככל דברי

השטמ"ק לעיל, והדרא קושייא לדוכתא, דהיכן מוכח בגמ' דהברכה היא על אילנות מאכל דוקא, וצ"ע.

ה. והנראה בזה, דהנה לשון הברכה הוא "אילנות טובים להנות בהם בנ"א". והנה,

אף שודאי שברכת האילנות היא ברכת השבח, מ"מ משונה היא מכל ברכות השבח. דבכל ברכות השבח (וכגון ים, מדבר, ברוקים וכו') המברך משבח את ה' על כוחו וגדולתו הנראית בבריאה, וזהו באמת הפשוט בהבנת עניין "ברכות השבח", והיינו שמשבח לקב"ה על תכונת כוחו וגבורתו.

אכן דבר חדש מוצאים אנו בברכת האילנות, שכאן אין אנו משבחים את ה' על תכונת כוחו, שאין אנו מברכים "עושה מעשה בראשית" או "שכוחו וגבורתו מלא עולם" על יצירת המון מיני אילנות בבריאת העולם, אלא טופס הברכה הוא "אילנות טובים להנות בהם בנ"א", והיינו שבח על תכונת המיטיב והמהנה של הקב"ה, שנתן לבני אדם הנאת גוף ע"י שיצר עבורם פירות אילן לאכילה.

והנה, לא מצינו שתקנו חז"ל ברכה על הנאה רוחנית אלא רק על הנאה גופנית, (ומשום דלא חשיבא הנאה לברך עליה אלא בהנאה חזקה ומורגשת ע"י הגוף), דלא מצינו ברכה על הנאת קול או מראה הגם שנהנה. ומה שמברך על ראיית ים ומדבר וכו', אינו מברך על "הנאתו" (הגם שיש לו) אלא על כוחו של ה', דאם מצד שבח הנאתו (וכגון שנהנה מן המראה) לא היו מתקנים בזה ברכה, דאין כאן הנאת גוף. (וברכת הריח אף שהיא הנאה רוחנית שאין הגוף נהנה ממנו (ברכות מג:)) ובכל זאת תקנו ברכה, כבר כתבו הראשונים שם, דשאני ריח שסו"ס נכנס לתוך הגוף, ואולי כלול בזה מה שיש לו השפעות על הגוף כריפוי צינון

וחיזוק הגוף בצום וכו', ומה שאין כן קול ומראה דאין לו שום שייכות לגוף).

והנה, כיוון שנתבאר שבברכת האילנות תקנו חז"ל ברכה על שמהנה ה' בנ"א ע"י אילנות, ועיקרה הוא נתינת שבח על שנתן לנו ה' הנאה, הרי שבוודאי דברו חז"ל כאן בהנאת גוף ולא פחות, וא"כ "להנות בהם בני אדם" היינו דווקא באילנות מאכל שיש בהם הנאת אכילת הפירות.

ו. ועפ"ז יש לבאר פסק המ"ב (סק"ד), שאם שכח ולא בירך על האילנות בראייה ראשונה יכול לברך לאחר זמן, ואף שבשאר ברכות השבח אינו יכול (דנפגמה הנאת החידוש). דע"פ המתבאר, שאני ברכת האילנות מכל ברכות השבח, שאין השבח לקב"ה על כוחו, אלא שבח על שנתן לי הנאה, והיינו הנאת הפרי שתבוא. וא"כ, בשלמא באכל מהפרי ושכח שהחיינו, כיוון שכבר נהנה, אע"פ שגם באכילה שנייה נהנה, מ"מ אין זו הנאה "חדשה" ואזל ליה שהחיינו, וכן בראיית הים אינו מברך בראייה שנייה אף שיתכן שנהנה, דאין זו ראייה חדשה, וההתפעלות הראשונה אינה. אמנם בברכת האילנות הרי משבח על הנאת האכילה שתבוא (כשיגדל הפרי), וא"כ אף שראה כבר האילנות, מ"מ לעולם הרגשת החידוש בליבו, דאכתי לא בא על סיפוקו שהרי עדיין לא נהנה מן הפרי ומשא"כ במי שכבר אכל ובא על סיפוקו שאזלא לה הרגשת החידוש באכילתו, ודו"ק בזה.

ז. ומכאן נבוא לבאר ההערה בענין מה שנראה ככפל שבח באותו ענין, דלכאורה תקנו פעמיים שבח על אותו הפרי, לראשונה בברכת האילנות בתחילת התהוות הפרי, ואח"כ בשהחיינו בשעת אכילת הפרי, ותירתי שבח על אותו ענין למה לי.

ובפשטות היה מקום לומר דאכן יש כאן אותו שבח פעמיים אלא שאין "חובת" שבח פעמיים, ע"פ מש"כ לייסד המג"א (רכ"ה סק"ו) דברכת שהחיינו היא "רשות" ונתקנה כנגד קרבן תודה שהוא רשות, להביע רחשי לב והודאה לקב"ה (ויעויין בברכת פרץ על פרשת ויקרא שכתב מדוע אפשרה התורה להביא קרבנות בנדבה ולא רק בחובה, וביאר שנתנה התורה אפשרות לאדם להביא רחשי ליבו ולאחבת ה' גם באופן שלא נתחייב בקרבן).

אמנם ברכת האילנות הוא חובה, דהגם שאינו מחוייב לצאת ולחפש אילנות, מ"מ אם ראה חייב לברך. ומשא"כ "שהחיינו" דעיקרה רשות היא ואינה חובה כלל.

ונמצא, דאף שיש כאן אותו שבח פעמיים, מ"מ "חובה" יש רק פעם אחת בברכת האילנות, דבשעת אכילה דשהחיינו אינו מחוייב לשבח.

ומצאתי און לי בדברי הראשונים, (ספר אהל מועד לרבינו שמואל ב"ר משולם), וז"ל: היוצא בימי ניסן וראה אילנות שהוציאו פרח אומר ברוך שלא חסר מצורכינו כלום, וברא בעולמו אילנות טובות ונאות כדי להנות בהם בני אדם. והרואה פרי חדש ונהנה בראייתו מברך שהחיינו. ואין זה אלא רשות לדעת קצת מן החכמים.

ולכאורה מה שיאטיה דשהחיינו לברכת האילנות, ומה הוקשה לו לרשב"ם דהוצרך לומר דשהחיינו רשות, וצ"ב. ויתכן דזה גופא הוקשה לו, דכיון שמברך שהחיינו על הפרי מה הטעם לשבח גם בתחילת יצירתו, וע"ז ענה, דשהחיינו רק רשות, ודו"ק.

ח. אמנם לקושטא דמילתא ולאחר ההתבוננות נראה ליישב טפי, בדרך היסוד שנתבאר לעיל.

דהנה העלינו, דמיוחדת היא ברכת האילנות מכל ברכות השבח, דבכל ברכות השבח אנו משבחים לקב"ה על כוחו וגבורתו, ורק בברכה זו אנו משבחים לה' על מידת טובו ודרכו להנות בנ"א.

וא"כ כל רואה יפלא, מה ראו על ככה לשבח את טובו של הקב"ה דווקא בזה שנתן פירות, והלא משפיע ונותן כל מיני אוכלין ולא דוקא פירות, ואם באנו לשבח הבורא ית"ש במה שנותן הנאות לבני אדם, הרי שחובה עלינו לפרט את כולן או רובן, דאחרת מיחזי ככפיות טובה ח"ו, ולמה נשבחו רק בפירות, וצ"ע.

ומוכרחים לומר דהקושיא היא התירוץ, ובאמת כלולים בברכת האילנות כל מיני האוכלין ולא רק פירות.

והביאור, דכוונת הברכה היא לשבח לקב"ה על מידת טובו הגדול, שלא נתן מזון לבנ"א רק כדי קיום, וכגון אוכלין ממין אחד ובטעם אחד, אלא שלא חיסר בעולמו כלום, ונתן לנו מזון מכל המינים והטעמים ע"מ שנהנה מהם, בהמות, עופות ודגים מן החי ופירות האדמה מן הצומח.

ומעתה, "בריות טובות" היינו, בעלי חיים לאכילה מכל המינים והזנים, וכגון בהמות למיניהם (צאן ובקר), עופות למיניהם (תורים ובני יונה, תרנגולים וכו'), ומיני דגים שבים.

וזהו **ביאור הברכה**: ברוך אתה ה', שלא חיסר בעולמו כלום (ע"מ להנות אותנו), וברא בו בריות טובות (מן החי),

ואילנות טובים (פירות האדמה), להנות בהם בני אדם.

וראיה לדבר, דזו היא כוונת הברכה ומשמעות "בריות טובות", דהנה בברכות נח. ראה בריות טובות ואילנות טובים מברך שככה לו בעולמו. ובשו"ע (רכ"ה, י') הנוסח, הרואה אילנות טובות ובריות נאות אפי' עכו"ם או בהמה אומר שככה לו בעולמו.

ובראשונים שם ביארו (ראב"ד מובא בריטב"א רא"ה ומאירי), דהברכה היא על שנתן ה' לנו הנאה מראיית מראות נאות כאלו, או על היופי עצמו שהוא כבוד לבורא.

ומפורש, ד"בריות" הם נבראים מן החי (בנ"א וחיות), דפירות מן הצומח לא מקרי "בריות" על אף שנבראו ע"י הקב"ה.

ולמדנו עוד, דברכה זו היא "בת הזוג" של ברכת האילנות, דבשניהם השבח הוא על תכונת "המיטיב" של הקב"ה, אלא דבברכת "שככה לו בעולמו" השבח הוא על שנתן לנו מראות נאות ומגוונות להנות אותנו בהם, ובברכת האילנות הוא על שנתן לנו מזון מגוון להנות בו.

והנה, דעת לנבון נקל, דחלוק "בריות" דברכת האילנות "מבריות" דככה לו בעולמו, דבשלמא כשעוסקים אנו בהנאת מראות נאים הרי ששייך להנות הן מבני אדם נאים והן מחיות נאות, אכן זה פשוט דכשהנושא הוא "הנאת אכילה" אין לפרש "בריות טובות" אלא בעלי חיים הראויים לאכילה, ומכאן ד"בריות טובות" דברכת האילנות הם בעלי חיים למיניהם הראויים לאכילה, ופשוט.

ולפ"ז, הרי שלא קשיא מידי מה שהערנו בדבר ברכה כפולה דברכת האילנות ושהחיינו, דלא דמי זה לזה כלל, דברכת שהחיינו הוא שבח על אכילת הפרי שזיכהו ה' לאכלו שוב, אמנם ברכת האילנות הוא שבח על צורת הנהגת ה' עם ברואיו (שנותן להם מזונם בעין יפה), ולא דמי זה לזה כלל.

ומה שתקנו שבח זה דוקא בעת לבלוב פירות האילן (ולא בזמן אכילת כל מזון), יש לומר, שהוא משום שאז ניכר חידוש הנתינה, וזהו "אילנות מלבליבין",

דבבשר דגים או ירקות אין ניכר חידושם, דמצויים כל הזמן, ודו"ק.

ט. והעולה לדינא בדבר כוונת ברכת האילנות:

יכוון בעת הברכה ליתן שבח לבוראו, על שלא נתן מזון לבנ"א רק כדי קיום, אלא שלא חיסר בעולמו כלום, ונתן לנו מזון מכל המינים והטעמים ע"מ שנהנה מהם, וע"כ ברא בו בריות טובות (בעלי חיים: בהמות, עופות ודגים) ואילנות טובים (פירות האדמה), להנות (נ"א: להתעדן) בהם בנ"א.





תגובות הקוראים



מכתב א'

הרב אהרן גבאי

בענין ניקוד תיבות בעל הניסים

להיות שדברו בלשון הקודש בשינוי מן הנכתב". אחר המחילה רבתי קשה לאוזן לשמוע טענה שכזאת, וכנראה שהרב הכותב לא יודע שטענות שכאלו נודף מהם ריח רפורמה. והאמת היא שמעולם לא שינו ישראל במודע הלכות ומנהגים ממה שנהגו בזמן הגמ', ולא שמענו מעולם שקם חכם בישראל ואמר "אף על פי שרבינא ורב אשי נהגו מנהג פלוני אנן נבוא וננהיג מנהג אחר", וכל חכם ששינה מנהג כל שהוא, היה זה על פי הוכחות או סברות שמנהג זמנו הוא שיבוש ושלדעתו יש לחזור למנהג קדום נכון יותר שמסתמא כך נהגו חכמי הגמ' [רק שבדורות האחרונים שנדפסו מאות ספרי קדמונים התברר שברוב ככל המקרים הללו דוקא המנהג הותיק והישן היה יותר נכון ויותר קרוב למה שנהגו הגאונים והקדמונים]. ויש גם דברים מסוימים שנשתנו מחמת שינויי המציאות, לדוגמא ביטול תרגום של קריאת התורה שאין בו כמעט תועלת לדין שאין אנו דוברי ארמית. אבל בנידון דידן לא השתנתה המציאות כלל (ומי שירצה בדורינו להתחיל לשנות ניקוד הסידור בהתאם להרגל לשוננו שאנו דוברי עברית, יש לו לנקד כל הסידור לא לפי לשון המקרא אלא לפי כללי העברית המודרנית המשובשת....).

ד. ומה שהעיר שאם כן נצטרך לשנות שינויים נוספים לפי הסידורים הישנים, אין זה טענה כלל כי תורתנו תורת אמת כתיב בה. וזה מזכיר לי ששמעתי פעם מאברך אחד ששאלוהו למה הוא לא מקפיד על בשר חלק, וענה שאם יבוא להקפיד בזה

ראיתי דברי הרה"ג ר' דוד אריה שליזנגר במה שהעיר כדרכה של תורה, על מה שכתבתי במאמרי על ניקוד תיבות בעל הניסים. וישר כוחו על הערות היפות ולשמחה ולעונג הם לי, והנני להשיב עליהם.

א. מה שהקשה שאלו מתתיה הוא באמת מלשון מתת יה היה יכול להישאר בב' תיבות. יש ליישב שרוב שמות בני אדם בתנ"ך הם בתיבת אחת, אף שהם מורכבים משני תיבות, וכגון מה שהבאתי במאמרי ממשקל השם "מתתיה" (מלכים ב', כ"ד י"ז) שמורכב מ"מתן-יה".

ב. ומה שכתב ששמות שמורכבים משני מילים לפעמים גם נקודתם משתנה. אה"נ שיש סברא לומר שגם לפי ניקוד "מתתיה", מ"מ עיקר השם משמעותו חיבור של "מתת-יה" אלא שמאיזה סיבה הרכבת התיבות גרמה לשינוי הניקוד. ובאמת שראיתי בכתבי האדמו"ר מחב"ד זיע"א שכתב לפרש שם ממתיה במשמעות מתנת ה' והרחיב בזה, אף שבנוסח התפילה של בני חב"ד מנקדים מתתיה, הרי שנקט שאין זה סתירה. ומ"מ לפי כללי הדקדוק הרגילים, ההרכבה כאן לא אמורה לגרום לשינוי ניקוד זה, ולכן הנוסח המנקד מתתיה הוא מרווח יותר.

ג. ומה שכתב "ולהוכיח מסידורים ישנים לכאורה אם יעקבו אחרי כל מילה ימצאו למאות שינויים, ויש גם לידע שכמו בפסקי הלכות נשתנו מאז זמן הגמרא, כן הוא בניקוד שרצו להשוותו ללשון המקרא, ויכול

אחר כך יבוא גם לעשר כל מאכל בביתו לחומר, וכן יבוא לעשות גנרטור, ולא יטלטל אלא בעירוב מהודר, ואף שהוא משוכנע שהקב"ה יהיה יותר שמח אם ישנה לטיבותא כל אלו, מ"מ טוב לאדם זה להשאר על מצבו בלי להשתנות.

ה. מה ששאל למה בלשון רבים לכו"ע זמנים המ' בפת"ח ואילו זמן המ' בקמ"ץ להרבה נוסחאות. לק"מ שבמילה זמנים בלשון רבים יש דגש חזק בנו"ן ולפני דגש חייב לבוא פת"ח שהוא תנועה קטנה ולא יכול לבוא קמץ גדול שהוא תנועה גדולה.

ו. ומה שכתב שבני אירופה מבדילים היטב בין קמ"ץ לפתח, הוא נכון לגבי הדורות האחרונים. אבל עד לפני כשבע מאות שנה הם לא הבדילו כלל ביניהם, וכמו שהארכתי על כך בכארבעים ראיות במאמרי גבאי אהרן, 'הקמץ במסורת אשכנז', נזר התורה, טו (סיון תשס"ז), עמ' רלא-רנא, וכן האריך על זה הרב יעקב לויפר במאמר גלגולי הקמץ האשכנזי, חיצוי גיבורים תשע"ט י עש"ב [וכן היה ביטוי של רוב ישראל זה עידן ועידנים, והסיבה לכך היא שהקמץ המקורי הוא קרוב

מאד לביטוי הפת"ח עם נטיה קלה לחולם, וזו תנועה קשה שאינה קיימת אלא בלשון הקודש ובפרסית, ולא בשאר שפות לרבות הערבית ורוב השפות הלטיניות, ולכן נשתכח מרוב ישראל ורובם הטוהו לתנועה הקרובה לו שהיא הפתח ורוב ככל בני תימן הטוהו לתנועת החולם].

ז. ומה שכתב "גם משתמשים הרבה בסיום תיבות בסגול במקום חיריק אבל בתורה ותפלה דייקו בזה". אין זה נכון, ורק בארץ בדורינו החלו הם לדייק בזה, אבל לפני השואה כל השיבושים הללו היו גם בתפלה וקריאת התורה באותם תיבות (לפחות אצל המון העם, ואנכי שמעתי בבחרותי כהנים בבית המדרש בסטמאר שאמרו בקביעות "ישא ה' פָּנָה אליך" במקום "פָּנִיו" וכן שמעתי שם כמה פעמים מהזקנים "ואלהי יִקְוֶה" במקום "ואלהי יעקב", וכן היה המצב גם בליטא קודם השואה וכמו שקיבלתי עדיות בזה מהבקיאים בזה, וכן לגבי אותיות ח' וע', העידו זקני ליטא שלא היה אף אחד שידע להבדיל שם בין א' לע' ובין ח' לכ' ואפילו לא המדקדקים בקריאת זכור!).

בכבוד רב אהרן גבאי

מכתב ב'

הרב אלישע כהן

בענין אין מעבירין על המצוות

שנותן פרוטה לצדקה ומחליט ליתן צדקה לקופה הרחוקה ודאי דל"ש בזה חששא ד'מעבירין על המצוות' כי מצוה זו נתונה נתונה לו להאדם להחליט להיכן יתן את כספו, כל היכא דאין בזה דיני קדימה,

וראיה לזה י"ל מהסוגיא במגילה שם דלמעשה ההלכה היא דהמצוות נוהגות באדר השני משום מסמך גאולה לגאולה, ולכאור' איך זה דוחה הסברא של 'מעבירין על המצוות' וצ"ל שהידור מצוה קודם לדין מעבירין ומסמך גאולה לגאולה זהו הידור מצוה (עי' מהר"ם שיק סי' שמ"ג דכ"כ אמנם באבנ"ז תק"ו תי' באופ"א) וה"נ הכא שחפץ בפרוסה יותר חביבה לו זהו הידור שקודם לדין מעבירין.

משא"כ לגבי לחם משנה דזה מצוה נפרדת מעונג שבת ובזה ודאי שייך מעבירין על המצוות.

ומ"ש בסו"ד לחלק בין דחיית מצוות הפורים לאדר שני דהוא דוחה חפצא של יום משתה ושמחה משא"כ לגבי סוכה, יש להשיב דאף אם נסכים דיש חילוק בין מעבירין על חפצא לבין גברא, כ"ז כשבידיים מעביר על המצוה, כגון כשבוצע על החלה הרחוקה וכיוצ"ב כאן שייך לומר כאלו חילוקים די"ל דכשמעביר על חפצא יש יותר זלזול, משא"כ כשהגברא שוהה בעשיית המצוה אין בזה איסור מעבירין. אך כאן דגם כשדוחה הפורים לאדר ב' זהו רק ע"י שב

ראיתי את מאמרו של הרה"ג ר' אברהם הכהן הלר שליט"א בקובץ 'מנורה בדרום' והתעוררו לי כמה הערות כדרכה של תורה.

העיר על המשנ"ב מדוע בהלכות שבת לא כן כתב להזהר להעביר על המצוות ואכן מצאתי שהחור"י בס' מקור חיים סו"ס רכ"ג כ' להזהר בזה גם בהדלקת נרות שבת.

והנה בעיקר יסודו לחלק בין 'גברא' לחפצא יש לדון הרבה ולכאור' מאכלי שבת הם חפצא דמצוה ולא רק הכשר מצוה של 'עונג שבת' וידועים ד' הברכ"י או"ח תקנ"א דדן להתיר לאכול בתשעת הימים בשר שנשתייר משבת, וחזינן שמאכלי שבת חשיבי חפצא דמצוה, ולכן גם כשאין מצות עונג שבת נשארו בקדושתם. ובודאי שמאכלי שבת קדושים יותר מאשר שעורים של העומר שאין בהם חלות קדושה.

ועוד מה הרויח בתירוצו הא כתב "כשאין חפצא של מצוה לפניו... אין בזה איסור של אין מעבירין, אלא רק שיהוי המצוה וביטול מעלת זריזין מקדימין" וא"כ אף אי נימא דבמאכלי שבת אינם קדושים בחפצא, הא עכ"פ כשלוקח פרוסת החלה הרחוקה מאבד דין זריזין, וגם זה לא שמענו דמדין זריזין יהדר לקחת הפרוסה הסמוכה אליו. וצ"ל שקושיא מעיקרא ליתא דאף אי נימא דהמצוה דמאכלי שבת היא בהחפצא עכ"פ זה מצוה התלויה בליבו של אדם שמעדיף חתיכה פלונית, והגע עצמך אדם

קיד

מנורה

הרב אלישע כהן

בדרום

ואל תעשה דוחק לחלק בין חפצא לגברא המצווה חייבים לעשותה ואם לא, הרי
בזה. דלכאו' הגדר הוא דכל שהגיע זמן העבירו על המצוה. וצ"ע.



מכתב ג'

הרב עמנואל מולקנדוב

בענין שיחת חולין בבהכ"נ

הדיבור לד' חלקים, ודברי חכמה וצורך גופו הם המחוייב והמותר, ושיחה בטילה היא המרוחק. וגדר שיחה בטילה הוא שיחה שאין בה תועלת כסיפור המלכים ומלחמותיהם ומה עשה וקנה פלוני וכד' עי"ש. ולזה קורא הרמב"ם שיחת רוב כל אדם, והרמב"ם לא כתב שזה אסור ועובר על איסור דאורייתא או דרבנן אלא כתב שזה דבר מרוחק שחכמים היו נזהרים בו מאוד. והמאירי והרשב"ץ באבות שם הביאו דברי הרמב"ם בהסכמה ע"ע. והמאירי באבות פ"א מ"ה גבי אל תרבה שיחה עם האשה כתב והשיחה מונחת אצלי על דיבור שאין בו צורך ועיקר כמו שאומרים תמיד שיחה בטילה וכן אמרו [ע"ז י"ט ע"ב] ששיחתם צריכה תלמוד וכו' [ועי"ש בהגהות הגר"ח פ' מש"כ בזה]. ולפ"ז כיון שאין 'איסור' לדבר בשיחה בטילה, כתב הרמב"ם שבבהכ"נ יש איסור בזה מפאת קדושת המקום דהוי קלות ראש. וכן מבואר בספר המספיק לר"א בנו עמ' 108 שכתב שבבהכ"נ אין לדבר שיחה בטילה 'שאין בה תועלת' עי"ש. ומה שהביא הש"צ מהלכות שבת אדרבה משם תיובתיה דז"ל הרמב"ם פכ"ד ה"ד ואסור 'להרבות' בשיחה בטילה בשבת שנאמר ודבר דבר שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול ע"כ. ובפכ"ג הי"ח כתב חשבונו שאין בהם צורך מותר לחשבן כיצד כמה סאין תבואה היה לנו בשנה פלונית וכיו"ב שהן בכלל שיחה בטילה שאין בהם צורך כלל המחשב אותן בשבת כמחשב בחול ע"כ. וכתב המ"מ כלומר שאין שיחה בטילה ראויה ליראי

עבור הקובץ החשוב 'מנורה בדרום',

ראיתי את מאמרו של הרב דן סניור בקובץ אדר תש"פ בענין שיחת חולין בבית הכנסת, ושם הביא בפשיטות את דברי הפמ"ג שהעתיקהו המ"ב והכה"ח שלא רק שיחה בטילה אסור בבהכ"נ אלא גם שיחת חולין, דשיחה בטילה בלא"ה אסור כמבואר ביומא י"ט עכת"ד. וכ"כ השלמי ציבור בריש הספר [י"ב ע"א] והביא גם מלשון הזוהר כן ורצה להשוות דברי הפוסקים עם דברי הזוהר, ועוד הביא מלשון הטור סי' ש"ז שכתב שאסור להרבות בשיחת דברים בטלים בשבת, ושם ע"כ הכוונה לשיחת חולין דהא אפילו שלום בקושי התירו לומר בשבת עי"ש. [וע"ע בדבריו בחילוקים שבין הפשט לקבלה דנקיט בדעת הפשט שאין איסור בשיחת חולין בבהכ"נ].

אולם נראה שאין הדברים נכונים בדעת הרמב"ם [והשו"ע שהעתיקו] ובדוקא נקט שאין לדבר שיחה 'בטילה' בבהכ"נ, אבל שיחת חולין מותרת;

דהנה הרמב"ם פ"ב מדעות ה"ד כתב לעולם ירבה אדם בשתיקה ולא ידבר אלא או בדבר חכמה או בדברים שצריך להם לחיי גופו, אמרו על רב תלמידו של רבינו הקדוש שלא שח שיחה בטילה כל ימיו וזו היא שיחת רוב כל אדם. ואפילו בצרכי הגוף לא ירבה דברים ועל זה צוו חכמים ואמרו כל המרבה דברים מביא חטא ואמרו לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה ע"כ. ודבריו אלו הם קיצור מ"ש במס' אבות פ"א מי"ז שחילק

חטא. ובפכ"ד יתבאר שאסור לכל אדם להרבות בשיחה בטילה בשבת ע"כ. והדברים ברורים שאף בשבת לא נאסרה שיחת חולין אלא 'ריבוי' שיחה בטילה דוקא.

והא דלא כתבו כדברי הגמ' ביומא שעובר בעשה מצאנו בזה כמה דרכים. הר"ח שם כתב אמר רב 'המפסיק בעת שקורא בתלמוד' ושח שיחת חולין עובר בעשה וכו'. וכ"ה בערוך ערך במ ע"ש. ולפ"ז לק"מ. ופירוש הפסוק לפי דבריהם כך הוא ושננתם לבניך - בד"ת, ודברת במ - הפסק מד"ת לקרוא ק"ש, שמילים אלו הם המקור למצוות ק"ש כמ"ש הרמב"ם בסה"מ ע"ש, ואל תפסוק מדברי התורה לדברים בטלים. אלא שכמדומה שהרמב"ם לא הזכיר בחיבורו איסור מיוחד להפסיק מד"ת לדברים בטלים וא"כ כנראה שאינו מפרש כהר"ח הנ"ל. ראמ"ה ביומא שם כתב עובר בעשה ובלאו - אזהרות דרבנן נינהו כדי שלא יהא אדם רגיל בשיחה בטילה והני קראי אסמכתא נינהו ע"כ. אולם ג"ז לא יתכן ברמב"ם שלא הזכיר איסור דרבנן ואף כתב שזו היא שיחת רוב כל אדם. ואולי כוונת ראמ"ה הנ"ל היא כמ"ש המאירי שם וז"ל לעולם יזהר אדם שלא להיות ביושבי קרנות ושלא לדבר שיחה בטילה אלא כפי מה שיכריחנו הצורך, דרך צחות אמרו השח שיחת חולין עובר בעשה וכו'. ומבואר שאין זה 'איסור' מדרבנן אלא 'הרחקה' מדרבנן וכמ"ש הרמב"ם גופיה שזוהי השיחה המרוחקת. ונראה שזו כוונת הרשב"ץ שם שהב"ד הרמב"ם בסגנון זה שהדיבור האמצעי שאין בו לא מצוה ולא איסור נחלק לשנים; האחד 'נוטה' אל האיסור והוא שיחה בטילה שהרי אמרו השח שיחת חולין עובר בעשה וכו' ואם בצרכי מזונותיו הוא נוטה לדיבור שיש בו חובה כד"ת וכו' ע"ש. ומבואר שאין זה עבירה

אלא נוטה לעבירה וזו כוונת הרמב"ם שזהו הדיבור המרוחק, וזו כוונת ראמ"ה והמאירי, ולכן בבהכ"נ ובשבת יש 'איסור' לדבר בדברים אלו. והאו"ש פ"ג מת"ת כתב שרבא שאמר שעובר בעשה ס"ל שק"ש דרבנן והפסוק ודברת במ הוא על ד"ת, אבל אנן קי"ל שק"ש דאורייתא ומזה הפסוק ולכן הרמב"ם לא הביא דין זה להלכה ע"ש. ומ"מ מבואר מכל הני רבנותא דלא כהפמ"ג והש"צ, אלא שמותר לדבר שיחת חולין בבהכ"נ, ורק שיחה בטילה אסור.

ובדעת הזוהר, האחרונים כתבו שלדעת הזוהר יש איסור לדבר שיחת חולין בבהכ"נ אף שאינה שיחה בטילה - עי' מ"ב בשם פמ"ג, כה"ח ועוד. אולם נראה שהדברים אינם מדויקים; הנה בזה"ק פרשת תרומה דף קל"א ע"ב איתא כד אתי צפרא וצבורא אשתכחו בבי כנישתא בעו לאשתכחא בשירין ותושבחן דדוד וכו' ומאן דמשתעי בבי כנישתא במילין דחול וי ליה דאחזי פירודא וכו' ע"ש. ופירש באור החמה כד אתי צפרא הרי תנאי א'. וציבורא אשתכחו הרי תנאי ב' וכו' ומאן דאשתעי פוגם ומכניס הערוה ומחזיק החיצונים בין העולמות והיינו גרע מהימנותא וכו' כיון שאינו בוש ממנו מלהפסיק שבחו וכו' וז"ש לית ליה חולקא ביה דאל"כ היה עוסק בשבחים כשאר ישראל וכו' ע"ש. ומבואר להדיא שכל הקפידא זה רק בשעת התפלה [אף במקומות שמותר להפסיק בהם כגון בקרבנות וכד'] שכיון שהוא זמן שהצבור עסוק בשבחו של מקום אין לו לשוח בדברי חולין. ובזה"ק פרשת נשא דף רכ"ו האריך בענין עשרה ראשונים וסיים וכדין כלא בעיין דלא יפתחון פומא במילי דעלמא בגין דהא קיימי ישראל בשלימו עילאה וכו'. וגם מזה מבואר שרק באותה שעה שהתקבצו לתפלה

צריכים לפתוח בשבחי הקב"ה ולא במילי דעלמא, אבל שלא בשעת התפלה לא שמענו. וגם בפרשת ויקהל דף ר"ה שדיבר הזוהר מענין דיבור בבהכ"נ ביום שבת מייר בשעת התפלה עי"ש. וכן בתקוני הזוהר תיקון י"ח דף ל"ג ע"ב ואלין אינון רשיעיא דהוו מבזין למלכא בצלותהון דמנחן למשמע צלותא ופסקין לה על שיחה בטלה עי"ש. באופן שהחומרא של הזוהר נאמרה רק בשעת התפלה ולא בעלמא. ובזה אפשר שגם הרמב"ם והשו"ע מודים, ומה שכתבו שיחה בטילה זהו מדין בהכ"נ שלא בשעת התפלה וע"ז לא מצאנו שהזוהר חולק שאסור לדבר שיחת חולין בבהכ"נ שלא בשעת התפלה. ובאמת שהש"צ דף י"ג ע"ג עמד בעיקר הדבר וכתב וז"ל דהמדקדק יפה בלשון הזוהר יראה כי לא נאמר כל השיעור העונש דלית ליה חולקא ח"ו אלא דוקא למדבר בתוך התפלה אבל קודם התפלה או אחר איסורא איכא אבל לא בעונש המפורש בספר הזוהר וכן ראיתי מתוך דברי החסיד ראשית חכמה ע"כ. והנה מה שכתב שיש איסורא -

לא מצאנו זאת בזוהר במקומות הנ"ל אלא זהו האיסור המוזכר ברמב"ם ושו"ע, וא"כ אין הכרח שיש מחלוקת בין הזוהר לרמב"ם, ולא כמו שהאריך שם הש"צ לעיל מיניה שלדעת הזוהר האיסור הוא גם בשיחת חולין עי"ש"ב, ולפי האמור אין זה מוכרח.

אלא שהאר"י היה נזהר מאוד שלא לדבר כלל בבהכ"נ אפילו אחר זמן התפלה או לפניה וכו' כדי שלא ימשך לדברי חול, וכמו שהביא הש"צ שם וכה"ח ועוד. ונראה שחומרא הוא דעבד לנפשיה ואינו מדין הזוהר הנזכר ודלא כמ"ש הש"צ שכך למד האר"י בזוהר, ודוק.

וע"כ נראה שמעיקר הדין מותר לדבר שיחת חולין בבית הכנסת שלא בשעת התפלה, אולם בשעת התפלה - אפילו באמירת הקרבנות וכדומה שאין איסור של הפסק - יש איסור לדבר שיחת חולין משום שמפסיק בשבחו של מקום ועוסק בצרכי עצמו. ושיחה בטילה אסור לדבר בבית הכנסת בכל זמן.



מכתב ד'

הרב דוד אריה שלזינגר

[א] בענין משלוח מנות ומתנות לאביונים

אלא במציאות אמר לו שקיים בזה גם מתנות לאביונים.

ורש"י בא לאפוקי הגירסא הישנה שגרסו רק מתנות לאביונים ולא משלוח מנות, כיון שלא שלח לו ב' מנות אלא מנה ומשקה, ולכן חזר לשלוח לו עגל שלם שיש בו כמה מנות, ומזה ילפינן שאפילו הוא מחובר עדיין נחשב לב' מנות.

ואכן מזה מוכח שגם בעגל חי אפשר לקיים המצוה, וגירסא שלנו הוא פשוט כדי לצאת ב' הגירסאות.

הרב אביחיל לוי ביאר יפה דיני משלוח מנות ומתנות לאביונים, וכתב לדייק מלשון אטמא דעיגלא תלתא שהיה ירך חי דאם היה מבושל היה לו לומר תבשילא דאטמא וכו', ואינו מוכרח דתבשילא יכול להיות גם רוטב של ירך, וכאן הכוונה לירך לחוד.

מה שאמר עליו "בנו" בלשון רבים היינו מפני חשיבות, ואין מוכרח שכיון לבני ביתו, ומה שהקשה הרי אין עושין מצוות חבילות, י"ל דהמשלח לא כיון לב' המצוות,

[ב] בענין אמירת עושה שלום בסוף התפלה

ניחא שסיים הוא יעשה שלום עלינו אמן, אבל לבני אשכנז אין שייך זה, ואולי מפני כן הוסיפו תיבת "ואמרו" והיינו למלאכים.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "אריך דשא" על מ"ב

מה שכתב הרב און אברהם הכהן סקלי בסיום "ואמרו אמן" אחרי תפילת שמו"ע, הנה למנהג הספרדיים שבסיום ברכות עונה אמן אחרי ברכת עצמו, א"כ